未名译库 Weiming Translation Library

未名译库·哲学与宗教系列

基督教信念的知识地位

WARRANTED CHRISTIAN BELIEF

〔美〕阿尔文·普兰丁格 著

邢滔滔 徐向东 张国栋 梁 骏 译

赵敦华 审校

北京大学出版社

PEKING UNIVERSITY PRESS

作者简介：阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga），美国当代最负盛名哲学家之一，在逻辑学、形而上学、知识论和宗教哲学领域均有巨大影响，现任美国圣母大学O'Brien讲席教授。著作包括：《上帝与他人心灵》(1967)、《必然性的本性》(1974)、《上帝、自由与恶》(1974)、《上帝有本性吗？》(1980)、《保证与恰当功能》(1993)、《保证:当前的争论》(1993)、《基督教信念的知识地位》(2000) 等等。

内容简介：本书是普兰丁格保证三部曲的终曲，他用保证概念来区别知识与单纯的真信念。前两部书专注于严格的知识论领域中的保证问题，本书则更进一步探讨有神论信念，特别是基督教信念，是否享有保证。

基督教信念可以在理智层面上被接受吗？它可以被生活在二十一世纪初的、聪明而饱学的人们所接受吗？普兰丁格正面应对这些问题，考察基督教信念是不是合理的、可辩护的，最终能不能享有保证。他认为，基督教信念由恰当地起作用的认知官能所形成，在这个程度上，它们是有保证的；因此，如果它们是真的，则它们构成知识。

普兰丁格论证道，人们不但拥有一些普通的自然认知官能，如感知、记忆和推理，令我们获得关于客体的知识，而且还具有一种特别的自然认知官能，让我们形成有关上帝的基本信念。他描述了这种官能如何会被罪所侵蚀、损毁，又如何能被信仰所修补，在坚信者的心中产生有保证的基督教信念。他继而探讨了阿奎那和加尔文共有的一种看法，就是说，基督教信念还有一种非自然的资源，阿奎那称其为“圣灵的内在激励”，加尔文则名之为“圣灵的内在见证”。

本书展现了一位当代最优秀的知识论学者的无与伦比的学术力量，它对哲学家和宗教学者都极具魅力，并构成巨大的挑战。

未名译库

ISBN 7-301-08058-1

9 787301 080580 >

封面设计：山　人
ISBN 7-301-08058-1/B·0288
定　　价：36.00元

未名译库·哲学与宗教系列

基督教信念的知识地位

WARRANTED CHRISTIAN BELIEF

〔美〕阿尔文·普兰丁格 著

邢滔滔 徐向东 张国栋 梁 骏 译

赵敦华 审校

北京大学出版社

·北京·

图书在版编目(CIP)数据

基督教信念的知识地位/(美) 普兰丁格著;邢滔滔等译. —北京:北京大学出版社,2004. 10

(未名译库·哲学与宗教系列)

ISBN 7-301-08058-1

Ⅰ. 基… Ⅱ. ① 普… ② 邢… Ⅲ. 基督教-宗教哲学-研究 Ⅳ. B503

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 101147 号

Translation copyright 2004 by Peking University Press

Warranted Christian Belief

by Alvin Plantinga

Copyright © 2000 by Alvin Plantinga

Published by the Oxford University Press. (New York)

本书的中文版权由著作权人授予北京大学出版社出版

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容

版权所有,翻版必究

书　　名: 基督教信念的知识地位

著作责任者: 〔美〕阿尔文·普兰丁格 著

译　　者: 邢滔滔　徐向东　张国栋　梁骏 译　赵敦华　审校

责 任 编 辑: 张文定　张晓蕾

标 准 书 号: ISBN 7-301-08058-1/B·0288

出 版 发 行: 北京大学出版社

地　　址: 北京市海淀区中关村北京大学校内　100871

网　　址: http://cbs. pku. edu. cn

电　　话: 邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62753154

电 子 信 箱: zpup@ pup. pku. edu. cn

排　版　者: 北京华伦图文制作中心

印　刷　者: 北京大学印刷厂

经　销　者: 新华书店

890 毫米×1240 毫米　A5　19 印张　540 千字

2004 年 10 月第 1 版　2005 年 1 月第 2 次印刷

定　　价: 36. 00 元

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898 年 6 月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译”。1902 年 1 月，光绪发出上谕，将成立于 1862 年，原隶属于外务部的同文馆归并入大学堂。同年 4 月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，“推荐精通西文，中学尤有根底”的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902 年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的汉译世界名著丛书及万有文库中的许多译者来自北大。百年来，在北大任教过的严复、林纾、蔡元培、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、

目　录

第三部分 有保证的基督教信念

第四部分 否决因子?

第一部分

有无疑问？

第一章　康德

3

“你们要把谁与我相比，谁与我相似呢？你们把谁与我比较，好使我们相同呢？”

以赛亚书 46:5

一　问题

在这本书里，我们感兴趣的是一个规范性疑问：[1]接受基督教信念——就是“前言”中概述过的基督教信念——是不是合理的，有理性的，能够辩护的，或有**保证**的？或者，这种做法里是不是有某种东西在认识方面不可接受，有某种愚蠢的，荒唐的，呆滞的，可笑的，未经辩护的，没有理性的，或由于另外的原因在认识上可怜可叹的东西？但是，有一个先行的疑问：基督教信念这个观念是融贯一致的吗？真的能有基督教信念这种东西吗？且慢，为什么这倒成了疑问？很多人持有“前言”中提到的那些信念，不是再明显不过了吗？问题在这里。我说过，接受基督教信念就是相信有全能的、全知的、至善的一位（a person，没有身体的位格），他创造了我们和我们的世界，他爱我们，愿意差遣他的儿子到这个世界来，为了赎救我们而经受苦难、羞辱和死亡。当然，接受基督教信念也是要相信只有**一个**是者（being）具有这些性质。并且，基督教信念不仅认为有这么一个是者，还认为我们能够在祈祷时向他诉说，能够**指称他**、**思考他**、**谈论他**，能够述说他的性质。我们有某种认知途径可通向他，有某种认知方式能把握他。4
比如说，我们可以称他为创造和维系这个世界的全能和全知的那一位，可以用**是全能的**、**是全知的**和**创造了这个世界的**这类的性质来述

---

① 关于规范性与事实性疑问之间的区别，参见“前言”边码 vi。

说他。我们可以用这样的摹状词指称这个是者，把他单独挑选出来，在思想中与旁的东西区别开来，而且可以赋给这样挑选出来的是者一个专名。例如，我们可以用“上帝”一词作他的名字。

因此，基督徒通常认为人们有可能用“宇宙的全能和全知的创造者”这种摹状词来指称上帝，并且还有可能述说这被指者的性质（智慧、良善）。他们以为这一点是不言而喻的。当然，只有当一个全能、全知和创造了宇宙的是者真正存在的时候，这样的摹状词才实际上命名了一个事物。此外，若是我能思考上帝，能述说他的性质，那么，不仅**存在**这样的是者，而且**我的概念适用于它**。这一定是可能的，否则我就无法宣称、相信甚至怀有上面提到的命题，如果真的有这些命题的话。

可是，基督徒还认为，上帝不言而喻是无限的、超越的和终极的（且不管我们如何考究这些词的确切意思）。所说的那个问题就是在这里出现的。许多神学家和其他一些人似乎相信，所谓我们的概念能够应用于上帝——就是说，应用于一个具有无限、超越和终极等性质的是者——这个说法会遇到真正的困难。他们的想法是，即便有这样一个是者，我们也不能讲述它，不能思考和谈论它，不能把性质归属于它。果真如此，则基督教信念，至少是基督徒理解的信念，就是不可能的。因为基督徒相信存在一个无限的、超越的、终极的是者，他们对之有若干信念；但是，我们的概念若是不能应用于这样的是者，则对这样的是者就没有什么信念可言。这种想法经常见诸文字，在口传教义里更是俯拾皆是。因此，本着学科间相互通融的精神，我打算一开始就考察一下这个疑问。

作为例子，考虑神学家考夫曼（Gordon Kaufman）的这段话：

> 神学话语的核心问题是“上帝”一词的意义，任何其他的“语言游戏”都没有这个问题。“上帝”引出了特殊的意义问题，因为这个名词根据其定义指称一种超越于经验，因而在经验中无法找到的实在。①

① 《上帝问题》*God the Problem*, Cambridge: Harvard University Press, 1972，第8页。

特别是，神学家们似乎广泛接受这样的观点，即康德证明了对这种是 5
者（即使它存在）的指称或思想是不可能的，至少是问题重重，[1]或者无论如何比我们能够指称和思考我们自己和他人、树木和山岭、花草和星辰等等的想法有更多的困难。那些认为或猜测康德证明了此点的神学家，一般并不推敲这里的细节；[2]他们对康德的指导鞠躬致敬，彬彬有礼，通常就以此为满足了。他们不解释那些东西如何得到证明，或建立它们的论证是怎样的；大概他们（相当正当地）认为这是哲学家的事情。然后，这些神学家中有一些就进一步提出意见，认为实指一个超越的上帝的语言，根本不是它看起来的那个样子；它其实有非常不同的目的。或者可能是，与表面相反，它其实没有什么有用的目的；我们要做的，正是为它找到一个有用的目的。或许它可以按某种方式用来增进人性，促进人类的进步，[3]宗教宽容，[4]解放事业，妇女的权利，[5]或反抗压迫的斗争。

但是，就我当前的目的而言，重要的不是在看到（就像上面说的）宗教语言不能起普通信徒以为能起的作用之后，来探索重新解释或构造它的各种方法；正相反，我要做的是考察先前的这种主张，即它的确不能起普通信徒假定它能起的作用。指称或思考上帝真的是特别成问题吗？康德是否证明了，即使有上帝这么个位格，我们也不能指称或思考他？或者，如果“证明”一词太强了，他是否给我们提供了有力的甚或像样的理由，让人相信我们的概念不能应用于上帝，即使有这么个是者？或者，如果他没有这么做，那么他当代的追随者们——例如考夫曼，或希克——是否举出了理由说明这的确如此？所说的这个主张——我们的概念不适用于上帝——是融贯一致

---

① 整个中世纪的否定神学传统也认为对上帝的指称有问题。区别是，中世纪那些人根本不怀疑我们能指称上帝；问题只是要解释如何做到这一点。然而，对于我说的那些当代人而言，这个困难（不管是表面的还是真实的）导致他们怀疑我们能够实际上指称和谈论终极的和超越的是者。

② 但是，我们在第2章会看到，希克（John Hick）是个例外。

③ 就像考夫曼说的那样：见第2章，边码41。

④ 就像希克（John Hick）说的那样：见第2章，边码60。

⑤ 参见麦克法格（Sallie McFague）所著《上帝的模式》（*Models of God*, Philadelphia: Fortress Press, 1987）。

的吗？（或者不如问，在邻近的区域里是否躲着一个融贯一致的主张？因为那片地方显然聚集着好多个**不同的**主张。）

6 稍微思考一下，答案就像是否定的；这样主张的人似乎先确立了某个主体——上帝——来做谓述，然后宣称我们的概念不适用于这个是者。但是，果真如此的话，则恐怕至少我们的一个概念——**是我们的概念所不适用的**——正好适用于这个是者。那些企图这样主张的人或者成功地做了一个断言，或者相反。如果他们不成功，那我们就没什么好考虑的了；可是，如果他们成功，则他们看起来是在对于他们已经指称过的某是者述说了一种性质，这样至少我们的有些概念就正好适用于它，这跟他们的主张矛盾。所以，如果他们成功地提出一种主张，那他们就提出了一个**错误的**主张。

注意，乍看之下，就会知道陈述所说的这个主张是多么困难。这主张是说，如果有一个是者，具有基督徒赋予上帝的性质，那么我们的概念不会适用于这个是者。考虑如下命题

（1）假使有一个无限的、超越的和终极的是者，则我们的概念不能应用于它。

且假定（1）是真的。人们会想到，我们对于无限、超越和终极等性质**确实**至少有**某些**领会（否则我们就不能理解这个句子，或领会它所表达的命题）。我们或许可以说，一个无限的是者，是一个**无限制**的是者——所谓无限制是针对某些性质来说的。这些性质可能是权能、知识、善、爱等等。（比如，一个是者针对权能和（命题性）知识是无限制的，如果权能和知识有最大的程度，而且这个是者在这个最大程度上享有这些性质。要准确说出这些性质的最大程度是什么，可能是困难的；至于知识，我们或许可以先这么说，一个是者显示出最大程度地具有知识，如果它知道所有真的命题，而且不相信任何假的命题。）大概我们也可以解释什么叫做一个是者是**超越的**：这样的是者超越了被创造的宇宙；一个是者超越了被创造的宇宙，如果它不等同于这个宇宙中的任何是者（它不是被造的），而且它根本不依赖于任何东西而存在。所以，我们确实有超越和无限的观念（若是没有

的话，那么(1)就没有意义)。(1)背后的思想是，如果有这样的是者(即有一个无限而超越的是者)，那我们也没有任何概念可以应用于它。特别是，**是无限的**和**是超越的**两个概念也不能应用于它。可怎么能是这样？如何可能有一个无限而超越的是者(即它合于我们的**无限**和**超越**的概念)，而**无限**和**超越**这两个概念却不适用于它？难道这是在说，这些概念是不可能的，不一致的，就像圆方的概念，我们先天地就可以看出它不能应用于任何东西，不可能有一个东西被它述说？[1] 这就使(1)成了微不足道的真句子，至少当有着不可能的前件的条件句都是这样为真的时候。当然，这也会使(1*)为真：

7

(1*) 假使有一个全能的、全知的是者，则我们的概念**可以**应用于它。

所以，恐怕这里的想法不是这样的。那么，这想法到底是什么？我认为，要尝试融贯一致地陈述这样的观点，最好的方法是跟着希克的说法(见边码47以下)，认为有一个是者，我们所有的**肯定的**、**非形式的**概念都不适用于它(它不具有我们对之有概念的任何肯定的、非形式的性质)，而这个是者正是基督徒和其他人在宗教实践中与之打交道的。这大概是我们勉力能为的最好的办法；然而，我在后面(见边码59以下)要论证，这仍然不够好，它有严重的、实际上是致命的困难。

所以，那说法是，康德不知如何证明了，所谓有一个是者，就像传统基督教里承认的那个，我们可以指称它，而且我们的概念适用于它云云——这个想法包含真正的，可能是无法克服的困难。这个疑问对我们目前的规划有相当的冲击，因为，如果这说法正确，那么其实就**不存在**我提出讨论的那种问题；而基督徒用来表达他们的信念的

---

① 有些哲学家声称，全能这个概称(notion)是不一致的；另一些则这样恭维全知这个概称[参见格林(Patrick Grim)和普兰丁格，"关于真、全知和康托尔论证的讨论"("Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange", *Philosophical Studies* 70, 1993.8)]；还有一些则用同样的语调评价上帝是没有身体的一位这个说法。

句子,其实就没有表达他们认为表达出的那些命题或思想。恐怕这些句子干脆就没有表达任何命题或思想,只是一种伪装正经的无稽之谈:它们**看起来**表达了命题,但实际上却没有。

然而,我们在具体谈康德之前,值得提醒一下自己,所说的这种主张在当前的历史语境里完全不是什么**新颖**的观点。从20世纪30年代开始,逻辑实证论者就津津乐道:基督徒常用的语句——"上帝爱我们"、"上帝创造了宇宙"或者"上帝在基督里与世人和解"——平常使用的时候什么都没有说出;它们根本不表达命题;它们其实是伪装过的无稽之谈。[①] 它们**看起来**像是说了什么,基督徒和别人也认为它们说了什么;可是,它们实际上完全没有表达什么命题,就像"特瓦毫哩,并且嘶里嘶套在哇呗做几了和噤孢"这种明显无意义的句子一样。逻辑实证论者倚靠的是令人敬畏的"意义的可证实性标
8 准",这是说,一个句子有意义、字面上可解、或者有认知的意谓,仅当它"在经验上可证实"(或可证伪),即它的真(或假)可以靠自然经验科学的那类方法建立起来。从大约20世纪40年代开始,英语世界的宗教哲学家所提出和回答的主要问题是:是否真的有可能指称上帝?基督徒和其他信上帝的人常说的那些句子真的是有意义的,还是全然无意义,在认知上无足轻重?[②] 当然,这不意味着这种缺乏意义的句子就一点用都没有;可能它们有其他的某种作用。比如,卡尔纳普(Rudolf Carnap)曾纳闷,形而上学和神学的缺乏意义的句子,真的就不会是某种形式的**音乐**吗?[③] (不知道他是否指望用它们去代替莫扎特和巴赫,甚或瓦格纳。我本人怀疑形而上学会完全取代莫扎特,可是,或许我们可以把它看作一种别致的前卫**摇滚**吧。)

---

① 例子可参见艾耶尔(A. J. Ayer)的《语言、真与逻辑》(*Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications, 1946),第115页以下。

② 例子参见弗鲁(Anthony Flew)和麦金太尔(Alasdair MacIntyre)编的《哲理神学新论》(*New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press, 1955)。

③ 大概形而上学也可以有其他的审美作用,就像卡尔纳普本人的著作。当然,据我所知,还没人把卡尔纳普的著作当音乐来用(甚至没人为它谱曲)。1976年,牛津现代艺术博物馆展出了卡尔纳普《语言的逻辑句法》的一页,放大了约20倍,贴在墙上。毫无疑问,一段形而上学也可达到同样的目的。

时至今日，逻辑实证论已失去昔日的显赫，退隐无闻，所谓得其所哉。[1] 然而，那广泛流布的印象——即对上帝的指称有问题——却仍然大行其道。已经到了具体谈谈康德的时候了，他是那想法的主要来源。康德的著作是否举出了某种缘由，让我们为如下这些人担忧呢？他们要思考、指称、祈祷或敬拜一个如基督徒的上帝那样的是者——一个有位格的超越而无限的是者。

9

二　康德

伊曼努尔·康德实在是哲学上的巨人，他对后世的哲学和神学的影响之大，可谓无以复加。这无疑是由于他伟大的洞见和卓越的哲学才能，大概也由于他的著作解释起来有重大的困难。英国哲学家大卫·休谟(David Hume)行文清丽，字面上明白晓畅，但深究起来却疑难重重，前后落差甚大。在康德那里，有好消息也有坏消息：好消息是我们不必经受这种落差的折磨；坏消息是原因在于一开始就没有那字面上的明晰。我们无法参照对康德的确定解释，来查考他是否证明了或者只是认为我们的概念不适用于上帝；康德没有定解。

然而，头一个要注意的事情，是康德经常如此行文，仿佛我们完全**能够**指称上帝。在《实践理性批判》和其他书里(《纯粹理性界限内的宗教》，《哲理神学讲演录》)，康德似乎频繁地指称上帝，而且很清楚地意识到自己正在这样做。甚至在《纯粹理性批判》里，在他这

---

① 关于可证实性标准的惨痛的兴衰史，参见亨普尔(Carl Hempel)的"经验主义意义标准的问题和变化"(Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning)，载于林斯基(Leonard Linsky)编《语义学和语言哲学》(*Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana: University of Illinois Press, 1952)。亦请参看我的《上帝与他人心灵》(*God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press, 1967)的第7章。这类东西还在徘徊，不光居留在一些神学家的心里——他们建议重新解释宗教语言，使它不再指称上帝，而且还显示于菲力普(D. Z. Phillips)和其他人的维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)式信仰论中，这理论是另一种实证论的延伸。虽然这里面有些东西相当值得讨论，但我不打算在这里讨论。读者请参看沃特斯多夫的综述"基础主义之后的宗教哲学(一)：维特根斯坦式信仰论"(Philosophy of Religion after Foundationalism I: Wittgensteinian Fideism，尚未出版)，我没什么好补充的。

本最深刻地影响了那种怀疑倾向的书里，康德也似乎经常认为我们的确能够指称和思考上帝。他似乎经常提示，问题不在于我们不能**思考**上帝，而在于我们不能获得关于上帝的思辨的或形而上学的**知识**。他说，他在本《批判》中的目的是给知识划界，以便为信仰留下地盘。[①] 这里说的信仰，大概就是《实践理性批判》和其他书里讲的那种；它肯定包含对上帝的指称，包含把上帝的存在与属性当作实践理性的公设，当作道德生活的实在性与严肃性的预先假设。的确，有些这样理解康德的人认为，他是个有神论者，主张物自身即显现于上帝的物，也就是物之为物的真相。[②] 当然，如果这是对康德的正确理解，那么按他的观点就完全有可能指称上帝；如果这是可能的，那么也就有可能把性质和属性归属于他；如果这又是可能的，那么我们的概念就的的确确适用于他。举例来说，**不在时空之中**和**不依赖于人而存在**这两个否定概念就适用于他。不止于此，这样来理解康德，则
10 **具有知识**、**具有能力**和**创造了世界**这类的肯定概念也会适用于上帝。照这样的理解，所谓康德证明了我们的概念不能应用于上帝就是错误的——除非你打算认为康德证明了这点，但没注意到自己做了这个证明，因此糊里糊涂地指称了他已证明不可能指称的东西。后者当然也是种可能，虽然它要求一种水平非常之高的粗心大意。

但是，这个想法——根据康德的理论我们的概念不能应用于上帝——并不是十足的虚构，不是晕头晕脑的简单误解。严格说来，即使它是误解，这个误解也在康德的文本里有相当可观的根据。《纯粹理性批判》里有许多东西提示了这一点或与之类似的观点；无论如何，有许多东西提示了**知性的范畴**，即那些最重要的概念，不适用于物自身（因此不适用于上帝）。例如：

因此，如果我们企图把这些范畴应用于不被看作显象

---

① 《纯粹理性批判》，史密斯（Norman Kemp Smith）英译（New York：St. Martin's Press，1965），第二版序言，Bxxx，第 29 页："因此我认为有必要节束**知识**，以便为**信仰**留出空间"（着重符为康德所加）。

② 参见维斯法尔（Merold Westphal）"为物自身一辩"（"In Defense of the Thing in Itself"），载于 *Kant-Studien* 59/1（1968），第 118 页以下。

> (appearance)的那些对象，则我们必须设定一种感性之外的直观，而那对象因此也会成为一种**正面意义**上的本体。然而，既然这种类型的直观，理智的直观，根本不构成我们知识能力的任何部分，从此就得出，对这些范畴的运用，只能限于经验的对象，而绝不能越出这条界限。(A353，B309，重点为康德所加)

在这里和其他地方，康德提示出，知性的范畴不适用于显象或现象界以外的地方。(我说的是"提示"；因为这些段落像其他所有段落一样，包含种种可能的歧义。)但是，这些范畴若是不适用于本体，即物自身，那么我们其他的概念恐怕也不能例外。如果我们的概念不能越出经验界或现象界以外来使用，则它们就不适用于上帝，因为上帝当然会是最高的本体。所以就有了这种说法，即康德证明了或相信(至少在《纯粹理性批判》里)我们的概念不适用于上帝，因而我们不能指称或思考他。

A. 两个还是一个世界？

如何评说对康德的这种理解呢？巨大的解释学障碍横亘在我们眼前。首先，我们要怎样看待本体和现象、物自身和为我之物之间的区别呢？众多的注家不幸未能就此达成一致。对于康德的本意到底是什么，有两种根本不同的解释或基本描画，中间有深广的解释鸿沟，界限判然。细察之下，两种解释都有诸般变种杂陈其间。按照第一种较为传统的描画，康德主张有两个对象界，两种根本不同的事 11
物。它们一是现象，一是本体；是物自身和为我之物。(这两种区别并不严格符合康德；其中原因与我们眼下的探究无关。)根据这种描画，一方面存在着桌子和椅子、驮马和奶牛、恒星和行星、贵府后院的橡树等等，就如我们平常所知的那样。这些事物的确存在，确确实实就在那儿。它们是**现象上实在的**，是经验世界的实在的部分。可它们也是**先验地理想的**，就是说，它们不是独立于人类经验的那个世界的一部分。另一方面，还存在本体，它们是先验地实在的。这些是自在之物；它们的存在或特性不依赖于人或人的经验。这两个界域是不相交的：现象对象都不是本体，本体对象都不是现象。下面两段话

支持这种解释：

> 现在我们必须记住，“先验感性论”中所限定的显象概念，其本身已经建立了**本体**的客观实在性，并且提供了正当的理由，支持我们把对象区分为**现象**和**本体**，进而把世界区分为感性世界和知性世界（mundus sensibilis et intelligibilis）。的确，这种区分不仅涉及我们关于同一事物的清晰的或不清晰的认识的逻辑形式，而且涉及到这样一种意义上的差别，即那两个世界一开始就能够给定在我们的认识中，与此相应，二者就本身而言即是完全不同的。（A249，重点为康德所加）

> 显象是惟一能直接被给予我们的对象，在其中与对象直接联系在一起的东西叫做直观。显象不是物自身；它们只是表象，但它们也有自己的对象——一种不能被我们直观的、因此可以名之为非经验的对象，就是说，先验的对象 = x。（A109）

这些现象是对象，是存在于空间和时间中的对象。相反，本体却既非时间的，也非空间的；空间和时间是我们的直观的形式，而不是刻画物自身的实在。因此，本体和现象是不同的。

进一步来说，我们只对现象有经验，对本体则无：

> 我们在“先验感性论”中已经充分证明了，在空间或时间中被直观到的一切，因而我们可能的经验的所有对象，都不是别的，而是显象，即单纯的表象，

12 再进一步，现象，恒星和行星、植物和动物的世界是依赖于我们而存在的。上面这段接下来是：

> 它们在其被表现的方式上，作为有广延的存在者，或一系列的变动，在我们的思想之外没有独立的存在。（A491，B519）

别处还有：

> 自然应该依照我们统觉的主体根据来左右自己，应该依赖它来确定自己是否符合规律，这听起来非常怪诞。但是，当我们考虑到这个自然不是一个物自身，而只是一簇显象，心智的许多

表象,……(A114)

所有这些显象,因此所有我们能与之打交道的对象,统统都在我之内,就是说,是我的同一自我所决定的东西——这个论断,只是下面这句话的另一种说法而已:它们一定在同一个统觉之内有一种完全的统一。(A129)

这是对康德的比较传统的理解,是他的杰出的继承者们看待他的方式。要是做一个粗略的概括的话,简而言之,有两个对象界;我们的经验只与其中一个有关,即现象界。诸现象依赖于我们而存在;假使我们不存在,那它们亦成子虚乌有。这是因为现象界乃由我们以某种方式从所与、材料、经验的原料中**构造**出来。然而,本体界却不是这样依附于我们,我们对它并无直观,没有直接的经验。最后,两个世界之间毕竟有一种联系,本体和先验自我(本身是一个本体)之间某种类似因果交接的行为在我们之中产生了所与,从中我们构造出现象世界。

且让我们把上述看法称为**二世界描画**;这一直是占上风的解释。然而,对康德从来就有另一种基本的解释,晚近的时候大概占取了优势。按照这另一种描画,本来就没有两个世界——所谓的现象世界和支撑它的另一个本体世界。只有一个世界,一种对象,但思考或看待这一个世界却(至少)有两种方式。**所有的**对象都是本体对象,谈论现象只不过是谈论惟一存在的本体如何显现于我们的一种形象化的方式。现象—本体的区分,不是两种对象的区分,而是事物之自在与事物之显现于我们这二者之间的区别。

例如,伯德(Graham Bird)就这样说: 13

这样的短语[比如"先验对象和经验对象"]不应该理解成指两种不同的实体,而应理解成指谈论同一种事物的两种不同的方式。①

戴维特(Michael Devitt)说:

① 《康德的知识论》(*Kant's Theory of Knowledge*, New York: Humanities Press, 1962),第37页。

> 把显象与基础主义者的感觉材料等同起来，把物自身作为这种心智实体的不可知的外在原因，这是很有诱惑力的。康德的行文经常挑起这种诱惑。可是，学者们似乎普遍认为（他们说服了我），这种二世界解释是错误的。康德想表达的，是下面这种颇有影响，但也颇神秘的一世界观点。
>
> 显象不是心中的感觉材料，而是**如我们所知的**外界对象。与此相对，物自身是独立于我们对它的知识的对象；它不是第二种对象，并且不是，也不能是显象的原因。……①

虽然这第二种描画在今天可能是多数人的意见，但要调和它与康德自己的观点，即他的思想是一场**革命**——著名的第二次哥白尼革命，②却不那么容易。说到底，这第二种描画中的大部分东西，连亚里士多德（Aristotle）和阿奎那（Thomas Aquinas）这样坚定的前革命者都会接受。两个人都会同意，世界本身（或任何对象），与显现于我们的世界（对象），这二者之间有或能够有某种区别。这无非是承认，我们对于世界或世界中的事物，会犯认识上的**错误**。当然，亚里士多德和阿奎那是不会否认这一点的。两人会主张更强的观点：世界可以有许多的性质，我们对之一无所知，所以，我们思考世界的

---

① 《实在论与真》（*Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press, 1984），第59页。亦请参看德莱耶（D. P. Dryer）《康德对形而上学中证实问题的解决》（*Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, Toronto: University of Toronto Press, 1966），第11章，第vi节；马修斯（H. E. Matthews）"斯特劳逊论先验唯心论"（"Strawson on Transcendental Idealism", *Philosophical Quarterly* 19, 1969，第204—220页）；阿里森（Henry Allison）《康德的先验唯心论》（*Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press, 1983）。能了解到这些文献，我要感谢阿美里科（Karl Ameriks）的"关于康德理论哲学的晚近研究"（"Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy", *American Philosophical Quarterly*, 19, 1982）和"今日的康德式唯心论"［"Kantian Idealism Today", *History of Philosophy Quarterly* 9, 1992），还有范克里夫（James van Cleve）的《康德留下的问题》（*Problems from Kant*, New York: Oxford University Press, 1999］。

② "迄今为止，人们一直假定，我们所有的知识都必须符合对象。但是，在这种假定之下，通过概念来建立某种针对对象而言是先天的东西，并由此扩张我们的知识的种种企图也都归于失败。因此应当试验一下，如果假定对象必须符合我们的知识的话，我们是否就不会在形而上学的任务里取得更大的成功。……我们因而应该严格按照哥白尼基本假说的思路进行工作。"（Bxvii）

方式，我们归属于它的性质，不必然是它恰好具有的全部性质。对于阿奎那和任何其他的有神论者来说，这近似于自明之理：上帝（显然已经足够了）具有诸多不为我们所知的性质，大概对于其中许多，我们根本就谈不上能有什么构想。一世界观点的基本元素，看来可能是太平淡无奇了，至少考虑到康德之前的思想时是如此，这样无争议的东西不能构成一种革命，不管是哥白尼式的，还是别种样式的。 14

按维斯法尔（Merold Westphal）的说法：

> 最后，所有十二种范畴，就其组成人的经验世界，而不仅是判断的形式特点而言，它们的范型中有一种基本的时间参照。因此，在没有人类认识者的世界里将要消失掉的那些对象和性质，不是对象和性质本身，而是**人在时间中所定义的**实体与偶性。同样，将要消失的真与假也是从**跟我们的时间经验有本质联系的**实在和否定的范畴中引申出来的。因此，我们回到了一种同语反复：如果没有人的认识，人的心灵所领会的世界将要消失。①

这的确像是一种同语反复，至少像一条微不足道的必然真理；我们也可以说，如果没有牛的认识，牛的心灵所领会的世界将要消失。可是，康德怎能把这看作一场确立了对象必须符合我们的心灵（而不是从前设想的我们的心灵必须符合对象）的革命？一种同语反复能构成一场革命吗？

1. 一世界描画与本体指称

我们这里主要的兴趣不在于解决康德本意如何的问题，这恐怕远远超出了我们的能力范围。我们要做的，是来追根寻源，看看是否有一个很好的理由，不管是康德提出的，还是能从他的说法中构造出来的，这个理由导致我们的概念不适用于上帝这个结论。对康德的两种解释，与我们的疑问有什么关系呢？先考虑第二种描画。注意，按这种描画，我们的概念若是适用于**任何东西**的话，它们就适用于**物**

① “为物自身一辩”（“In Defense of the Thing in Itself”），第170页。

自身,那些是惟一存在的东西。同样,如果我们着手去指称和思考任何东西,那我们就成功地指称和思考了物自身,因为只有它们存在。那么,知性范畴和我们的概念如何可能反倒不适用于它们呢?

15 所谓一个概念适用于某物,一物下属于(fall under)某个概念,这究竟是什么意思?考虑是明智的这个概念。这个概念适用于某物(某物下属于这个概念),仅当这某物是明智的,就是说,它具有是明智的这个性质。性质和概念因而是相互联系的。我有是明智的这个概念,仅当我把握、领会、理解了是明智的这个性质。我有是素数这个概念,当且仅当我把握或领会了是素数这个性质。对每个我把握了的性质或属性,我拥有一个概念。当然,有许多性质,我对它们没有什么概念。小孩子们常常没有是哲学家这个概念;这就是说,他们没有把握是哲学家这个性质。大哲学家们常常没有是夸克这个概念;这就是说,他们没有把握是夸克这个性质。毫无疑问,有些性质无人对之有把握。

关于性质和概念,还有一个我们熟知的事实:它们有自身的否定或者补足。有是红的这个性质;也有这性质的补性质,即是非红的、不是红的,这再自然不过了。有是明智的这个性质,但也有是不明智的、谈不上明智的这个性质。所以,如果我的某个概念(比如,是明智的)不适用于某个东西,那么这概念的补概念(是不明智的,不是明智的)就的确适用于它。

可能你想指出,这种处理方法预先假设了有一些否定性质,例如是非红的、是不明智的,以及诸如此类的东西;你或许反驳道,实际上只有肯定性质,而没有否定性质。(你可能也反对析取性质和合取性质。)这里不是探讨这个问题的地方。很清楚,即使没有不明智这个否定性质,也有某物谈不上明智这个概念(我知道一个东西不明智是什么意思)。所以,你若是反对否定性质,那就不妨说恰好当一物不下属于明智这个概念的时候,它下属于不明智这个概念;更一般地讲,对任何性质 P,一物下属于概念 P 当且仅当它具有性质 P;它下属于概念非-P 当且仅当它不下属于概念 P。

概念和性质的这些老生常谈既然为我们熟知，那些范畴和我们的概念如何可能不适用于物自身呢？先看看那些范畴——举因果范畴做例子吧。说这个范畴不适用于物自身会是什么意思呢？就我所能看到的，这意思不外是诸本体相互间或与别的任何东西不处于因果关系之中。考虑性质：**与某物处于因果关系之中**；如果因果范畴不适用于诸本体，那么它们一定都不具有这个性质。所以我们的概念——**与某物处于因果关系之中**——不适用于自在之物。然而由此得出，这个范畴或概念的补**就会**适用于自在之物：它们的每一个都不 16
与任何其他东西处于因果关系之中。别的概念情形与此相同。按照这种想问题的方式，我们的"肯定"概念（随你的说法）不适用于自在之物，这其实是说，我们所把握的肯定性质都不能刻画自在之物。然而，这还需要多做些推敲：有肯定性质与否定性质的区别的问题。还有其他种类的问题，比如，怎么处理是自身同一的这种肯定性质呢？我们难道要假设物自身不是自身同一的？

好吧，这些问题也许可以弄清楚。（参见第 2 章，边码 48）对当前的目的而言，我们需要明白的是，按照这种思路，我们的概念根本就不会在这种意义上不适用于上帝，即我们不能指称和思考他。既然他是一个本体（当然，按这思路**一切**都是本体），那么**应该**得出的结论是，上帝不具有任何我们把握了的肯定性质。我们并不是不能指称上帝、不能述说他的性质：我们完全可以这么做，但是，如果用一个我们把握了的肯定性质去述说他，那就犯了错误。因此，假如我们说上帝是聪明的、好的、有能力的、或慈爱的，则此言差矣。因为**没有任何东西**是聪明的、好的、有能力的、或慈爱的等等。（根据一世界描画，存在的一切都是物自身；所以，肯定性质若是不能归属于物自身，它们就不能归属于任何东西。）**上帝**在这里完全没有什么特别之处；对他所成立的，对别的任何东西也成立。但是，那些神学家，他们以为康德证明了我们不能指称和思考上帝，恐怕他们相信的是康德证明了关于上帝有某种**特殊**的问题，而并不认为康德实际上证明了我们不能谈论和思考**一切**。就像考夫曼在前引的第一段里说的（第 4 页）："神学话语的核心问题是'上帝'一词的意义，任何其他的'语言游戏'都没有这个问题。"所以，照这个样子理解康德，并不能满足

这个特殊的目的;它没有提供什么确当的方式,让我们看出我们的概念为何就不适用于上帝。

2. 二世界描画与本体指称

现在考虑对康德的另一种主要解释:二世界描画。这是对康德的比较传统的理解,现在大概也仍然有它的道理。(我在这里感兴趣的,不是哪种描画最准确地表达了康德的原义,而是有没有一种合理理解康德的方式,能说明他支持我们不能指称和思考上帝这个想
17 法。①)按照这种描画,有两个不相交的界域:现象与本体,物自身和经验之物。再引一段康德:

> 因而,那在空间与时间之中的,是显象;它不是自在的东西,而是由表象组成,诸表象若不是给定于我们之中——就是说,给定于知觉之中——就顿成子虚乌有。(A494,B522)

现在,当我们考虑我们的概念是否适用于本体的时候,便可以看出,这二世界描画分成了两个次级描画。

(a) *温和的次级描画*。在一种思路下,我们的(有些)概念适用于物自身;我们可以思考物自身、指称物自身,不错,但是我们对它们不能有任何知识。当我们思考它们、述说它们的性质的时候,得到的只是玄想思辨,只是单纯的先验幻象;如果我们以为得到了更多的东西,那便是自我欺骗。我们的知识并不越出经验;因此,它不会伸展到物自身的界域中来。这可以解释为什么各种形而上学观点混乱庞杂得令人迷惑——康德为此曾深感惊讶。根本的理由其实是所有那些形而上学家只是在猜测,不管他们怎么自命拥有断然的结论和最终的确证。我们的理性不能在本体的稀薄空气中运作,强自为之则无异于在真空中振翅飞翔。

当然康德也把他在《纯粹理性批判》中的工作说成知识,说成确定的和最终的。并且,他在此《批判》中似乎告诉我们不少有关物自

---

① 当然,我并不想暗示,我介绍的一世界和二世界描画是对康德惟一可能的(或现实的)两种解释;很清楚,两者都有各式各样的变种和引申。我断定的是,两者都不能提供帮助,说明我们的概念不适用于上帝。

身的事情：如它们不在时空之中，又如经验世界（部分地）是物自身与先验自我之间某种“因果交接”[1]的结果，而且后者对于前者没有理智直观。所以这个描画不完全融贯一致。然而，不管它是否一致，这个描画甚至都没有提示出什么东西，让人想到我们不能思考上帝，不能述说上帝的性质。它提示的只是，当我们这样做的时候，并不是行走在坚实的知识之路上，而是攀援于单纯意见的绝壁险径之上。所以，这种温和的次级描画也未提供什么帮助，说明我们的概念不适用于上帝。 18

（b）*激进的次级描画*。然而，二世界描画有一种更鲜明的形式，它的确引出这样的结果：我们既不能指称上帝，也不能述说他的性质（不妨称其为“激进的次级描画”）。在二世界描画的两种形式中，显象都是有别于物自身的。显象是**对象**；它们存在；它们是经验上真实的。但它们也是先验地理想的。这其中一部分意思是说，它们依赖于我们（先验自我）和我们的认知活动而存在。我们自己既是本体又是现象：有一个本体自我，还有一个经验自我。物自身以某种方式触碰（作为先验自我的）我们，在我们之中引起**经验**；在先验自我与物自身（另外的物自身，因为先验自我自身就是本体）之间有一种生成性的相互作用，结果就产生了**经验**，经验之杂多。

经验之杂多起初给予我们的时候，是新鲜活泼、混杂纠缠的一团，不具有任何结构。它所包含的，除了别的东西，大概还有康德所说的“表象”（Vorstellungen）；这些表象不止一种，其中可能有现象的基质（qualia），就像感觉材料或休谟的印象和观念之类的东西。通过运用那些范畴和其他的概念，杂多必须被“梳理停当”，被**综合**起来。因而我们把结构和形式加在它身上，由此构造出现象、显象。所以，现象、为我之物是从杂多中构造出来的。

可是，我们怎么来做这种事呢？我们如何从经验杂多中构造一个现象（比如说，一匹马）？在这一点上，激进的次级描画与二世界描画的更平常的形式分道扬镳了。按照激进的次级描画，我们**把概念（表象）应用于**杂多，由此构造对象。我们综合杂多，显象的世界因而得以

---

① 这里需要引号，因为康德正式的观点是因果概念不适用于物自身。

构造,而综合杂多就是把概念——包括那些范畴和其他概念——应用于杂多。我们不能**感知**或以其他方式见证这个构造。康德说道,对于我们梳理杂多、构造现象的活动,我们大致上是意识不到的。虽然如此,这活动的进行,还是靠施概念于鲜活的经验杂多之上。

这要求一种别样的看待概念及其作用的方式,与前面我概括的那种方式(即,一个概念根本来说是对一个性质的把握)大相径庭。19 康德提出了一种看待概念的不同方式:他有时称它们为**规则**。康德说,**知性**是概念的功用;它是我们的概念的来源。但他也这样谈论知性:"我们现在可以把它刻画为**规则的功用**。……感性给我们(直观的)形式,但知性给我们规则"(A126,重点为康德所加)。他继续说:

> 规则,就其客观性而言……被称为规律。虽然我们通过经验学到许多规律,但它们不外是更高的规律的一些特殊结果,它们之中最高的,其他都居于其下的,是从知性自身之中先天地产生的。它们不是从经验中借来的;相反,它们必须赋予显象以合规律性,并因此使得经验成为可能。所以,知性高于通过比较显象而形成规则的能力;它本身就是自然的立法者。(A127)

我丝毫不敢妄言这段话或其他可能被引用的话可以轻而易举地解释。可是,这段话确实像是说概念是规则,而规则是规律。那是什么样的规则,什么样的规律呢?恐怕它们就是**综合杂多的规则,构造现象的规则**。这便是激进次级描画的核心所在。我重申,这不一定是康德的观点,但他说的有些话提示了这种观点。(他说的另一些话也提示了并非如此;这是他魅力的一部分。)比如:"首先给予我们的,是显象。跟意识结合在一起的时候,便称做知觉。……"

解释的困难且放在一边。这里基本的观念是:概念是规则,综合杂多和构造现象的规则。(它们也是规律,从经验杂多中构造现象的规律。)这些规则施用于经验细小的节段之上,由这种施用,构造出了现象。这样一个规则大概是明确规定了杂多的某个确定部分要结合起来,或"被认作一体",成为一个对象。所以,比如拿你那一匹马的概念做例子:这概念指示你把一堆各色各样的表象,各色各样的经验细节联结在一起,确认成一体,从而把那一块杂多统一为一个经

验对象：一匹马。这是一个规则，它说的是：把**那组**特殊的表象认作一个统一体。

再说一遍，我并不想声称这是融贯一致的观点，或者看待概念的融贯一致的方式；正相反，我认为这不是。但要注意，假如这**是**融贯一致的（至少假如我们**所有的**概念都有这个作用，且仅有这个作用的话①），那么我们的概念就不适用于本体。考虑**是一匹马**这个概念。照这样理解，这个概念是从经验杂多中构造现象对象的一条规则，它当然不适用于本体：它不能用来从那些本体中构造一个对象；本体不是给予我们的（经验、杂多是给予我们的），它们无论如何也不是那种从中**可以**构造出现象对象的东西。所以，**是一匹马**这个概念之所以不适用于物自身，不是因为这些东西中碰巧没有一个是马（它们都是非马），否则的话这个概念的补——**是非马**——就会适用于它们。但是，这个补概念也不适用：它同样是从杂多中构造对象的一条规则。它是统一、综合杂多的另一种方式。这样看来，概念之不适于物自身，就像马不会成为数。

20

因此，按照激进的次级描画，我们的概念的确不适用于上帝，如果有这么一个位格的话。因为上帝应是一个本体。上帝不是我们使用概念从经验杂多中构造出来的（上帝创造了我们；而非我们构造了他）。所以，按激进的次级描画，我们不能指称、思考上帝，不能述说他的性质。

这种思想方式清楚地展现出一个深层的矛盾：按这种描画，康德认为物自身跟我们（先验自我②）之间有某种因果的或互动的关系；他还说物自身不在空间和时间之中。可是，激进的次级描画若是正确，康德（至少如果他的理智构成跟我们这些其他人一样的话）就根本不能指称物自身，甚至不能玄想到这些东西的存在。他肯定不能

---

① 阿美里科（Karl Ameriks）提醒我（私下交谈），康德的形而上学演绎**看起来**的确有那么一种意向，就是要说明概念是**一切**种类的判断的规则，不止局限于经验事物的判断。

② 不妨问一下，存在多少先验自我呢？这个问题，就像康德考据中的许多问题一样，非常让人头痛。的确，在激进的次级描画中，这不仅仅是让人头痛了。如果数的范畴不适用于本体，那么也许就不存在一个数 n，不管是有穷的还是无穷的，使得对“存在多少先验自我？”的正确答案是 n。

指称它们,赋予它们非时间和非空间的性质,或者影响先验自我从而产生经验的性质。他也不能指称**我们**(即先验自我),声称我们对于实在不具有神一样的理智直观,而对世界本身的先天综合知识却要求这种直观。(根据这种描画,我们也许可以说,康德的思想在如下事实面前碰了壁,即这种描画要求他具有这种描画不准他具有的知识。)这种描画假若真的正确,那么本体就必须全盘清除,而所有存在的都只是我们构建或造作的。所谓在我们由经验而构造的东西之外还有一种实在云云,都近乎匪夷所思。①

21

B. 论证或者理由?

很清楚,这里有是否融贯一致的问题。假定我们暂时忽略这问题,而考虑:康德提出了什么样的理由,来主张我们不能思考、指称本体,不能述说本体的性质?或者,如果他没有提出这样的理由(可能因为他认为我们**能够**思考它们),那么他的著作提示了什么样的理由或论证来支持那个结论?这个结论——我们的概念其实是把杂多综合为现象对象的规则,而且我们惟一能够思考的是我们自己用某种方式构造出来的对象——最起码也是令人惊异的。它要求相当有力的论证。

对这个观点的论证少到了可怜的地步。要搜寻到够多的东西,足以构成一个论证,是极端困难的,甚至找一点穆勒(John Stuart Mill)所说的"决定理智的考虑"(他承认没有论证的时候,有时提出这样的考虑)都无从下手。这里没有什么东西,能够比拟于上帝存在的本体论或宇宙论论证,或者笛卡儿(Descartes)关于人不等同于他的身体(而是非物质的实体)的论证,或者关于我们相信并陈说的命题不是偶然对象的论证。② 大概人们必须把激进的次级描画当作

---

① 当然,除此之外还有这样的问题:实在要费很大的力气才能相信我们真的要对太阳、月亮和星星的存在负责,更不用说恐龙和那些(我们认为是)人类出现很久以前就存在的东西了。

② 参见我的《保证与恰当功能》(*Warrant and Proper Function*),第117页以下。以下本书简称为WPF。

一种假说，提出它是为了最有效地解释某些现象。更有可能的是，宣扬它的人只是被他们在其中看到的纯净的理智之美与力所征服；他们不觉得需要论证。的确，他们感到这描画实在绚丽夺目，于是甘愿忍受触目惊心的自相矛盾，更不在乎论证的缺乏了。好吧，如果你觉得激进的次级描画魅力无穷，那么（矛盾且放在一边）我猜你一定会步其后尘。可是呢，这并不怎么能构成一个理由，让我们其他人——那些对这个描画的矛盾比对它的美有更深印象的人——去接受它。

然而，还是有那么一些康德式的思考，有人或许认为它们能让我们遥遥接近那个结论。这些思考包含在康德关于**二律背反**的论述里，所谓二律背反就是对于给定疑问的正反两面都有据称有力的论证。于是，对于世界在时间里有开端这个论题，有一个据称确凿的背反论证，但对于它的反题——世界在时间里没有开端——也有一个同等确凿的论证。类似地，对于世界由简单的东西组成，存在一种主动的原因作用（主动因是这样一种是者，它**自由地**引起一个新的因果序列），存在一个绝对必然的是者等论题，都有确凿的论证；然而，糟糕透顶，对于世界并非由简单的东西组成，不存在一种主动的原因作用，不存在一个绝对必然的是者这些反题，也有同等确凿的论证。我们现在好像陷入了十分尴尬的境地；我们可以证明四个重要的论题（《纯粹理性批判》里一切都伴随着四出现），而对四个中的每一个，我们又能证明它的否定。 22

康德显然想用这些二律背反组成一个论证的基本成分，来支持他的先验唯心论，即这样一种学说：我们与之打交道的事物（恒星与行星、树木、动物和其他的人）即使是经验地实在的，但也是先验地理想的（其实在性与结构依赖于我们）。康德说，我们之所以陷在二律背反的困境中，只是因为我们勉强来思考跟为我之物相对的自在之物、跟单纯的显象相对的本体：

> 如果在运用知性原理的时候，我们不是仅仅把理性应用于经验的对象，而是贸然把这些原理推展到经验界限之外的地方，就会出现一些假理性的教理，它们既不能指望得到经验的肯定，也不用惧怕经验的反驳。它们中的每一条不但在自身中不含矛盾，而且就在理性的本性之中找到它的必然性的条件，只是——

> 非常不幸——反面的断言在自己一方有同样有效和必然的根据。(A421, B449)

解决这个问题的办法是认识到我们的局限性,承认我们不能思考物自身,或者这种思考不能达到任何好的目的。

康德提出这些二律背反的时候,并没有明确地为激进的次级描画作论证。但是,且让**我们**动手在那里找一找某个论证之类的东西,它或者支持激进的次级描画,或者支持我们从激进的次级描画中推出的结论,即我们的概念不适用于本体,因而我们不能指称或思考本体。大概前提会是这样:

> (2) 如果我们能够思考和指称物自身,那么二律背反论证的那些前提(即那些正题和反题的论证的前提)就都是有关于物自身的,且都是真的。

还有

> (3) 如果那些前提都是真的,那么这些正题和反题就都会是真的,于是矛盾也会是真的。

可是,当然了,

> (4) 矛盾不是真的。

因此:

23 (5) 我们不能思考或指称物自身。

我们或许可以把第一个前提(2)减弱一下,让它显得更合理一点:

> (2*) 如果我们能够思考和指称物自身,那么二律背反论证的每一个前提就都是有关于物自身的,且都有强有力的直观依据。

(这的确比原先的弱一些,因为它说的不是如果我们能够思考物自身,则那些二律背反前提就是真的,而是它们对我们来说非常**像**真的。)

第二个前提于是成了:

（3*）如果那些前提都有强有力的直观依据，那么我们就有强有力的理由来接受那每一个正题和反题，并且我们看到每个正题都与它的反题构成矛盾。

然而，我们若是减弱了第一个前提，就必须加强另外两个中的一个。大概我们可以把第三个前提加强为：

（4*）我们不会有强有力的理由同时接受命题 p 和它的对立方非-p。

结论如前。

我们果真（像（4*）所说的那样）不会有强有力的理由同时接受命题 p 和它的否定非-p 吗？[①] 这是个很有趣的问题，但探究下去就离题太远了；就眼下的目的而言，实在无必要纠缠其中，因为这些论证至少有两个显著的症结，一个是消耗性的，另一个是致命的。我打算简单地描述一下第一个，然后仔细考察第二个。第一个，那消耗性的反对意见，是这样的：即使我们不能思考本体，但**能够**思考现象；如果这些论证的第一前提对于**本体**来说是真的，那么什么东西能够阻止它们对现象也真呢？第一前提的两种形式说的是：假如我们能够思考本体，则二律背反的前提就是关于本体的，而且是真的，或者有强有力的直观根据。但是，假如我们能够思考现象，则二律背反的前提就是关于现象的，而且是真的，或者有强有力的直观根据——这样说不是同样显然吗？果然如此，这论证就同样证明了我们不能指称现象。所以，如果它证明了什么东西，则它实际上证明的是我们既不能指称或思考本体，也不能指称或思考现象。因为本体和现象是所 24

① 看起来，我们**可以**有很好的理由接受一个信念集合 S 中的每一个成员，虽然并没有一个可能世界，使得 S 的所有成员在其中为真（S 的所有成员的合取是不可能的）。“前言悖论”显示了这一点。我写了一本书，当然相信其中陈述的每个命题。然而，根据以往的经验，加上一点自知之明，我认为这本书非常可能包含了一个以上的错误陈述。（我遗憾地发现，我从前的书里都有错误陈述。）因此，我在这书的前言里沮丧地承认，书中至少有一个错误陈述。我全部这些信念的集合——书中的陈述加上“书中至少有一个错误陈述”这个陈述——因此至少含有一个错误；虽然如此，我还是有很好的理由接受那集合中的每个成员。

有存在的东西,所以结论就成了我们不能思考任何东西;这看来有点过分了。

对于上述论证的这个反驳里面,应该有许多可讨论的东西,但我想转过来讨论那个致命的反驳。这说的是,那些二律背反论证充其量就根本没有什么说服力。这里我只对第一个二律背反的前提论证这一点;其他那些有完全类似的结果。在第一个二律背反中,有一个论证导致如下结论:"世界在时间里有开端,在空间上也有界限"(A426,B454);这是正题。还有一个论证支持反题:"世界没有开端,也没有空间界限;它在时间和空间上都是无限的"(A426,B454)。这里的思路是,(跟(2)和(2*)相符合)如果我们能够思考和指称物自身,那么这两者就都是真的,或者都有强有力的直观根据。

好吧,这论证到底是什么样的?我很抱歉,它实在是乏善可陈。对于正题的论证如下展开:

> 如果我们假定世界在时间里没有开端,那么到每个给定的时刻都有永恒流逝过去,并且一个由接续的事物状态组成的无限序列在世界中消逝于前。但是一个序列的无限性正在于它永远不能通过接续的综合来完成。由此得出,一个无限的世界序列不可能已然消逝,因此,世界有一开端是其存在的必要条件。(A426,B454)

这个论证用的是反证法:设法表明你的结论的否定导致矛盾,由此证明你的结论。第一个前提说,如果世界在时间里没有开端,那么在时间的任何一点上一串无限长的时间就已经流逝过去了。这颇令人怀疑,因为时间与世界在有限多年(或秒)以前同时开始,这至少是抽象地可能的。果真如此的话,我们就应该说世界**在时间里**没有开端,虽然它**跟时间一起**有一个开端。这且放过一旁。按照第二个前提,"一个序列的无限性正在于它永远不能通过接续的综合来完成";就
25 是说,无限序列的特征是它不能用以下方法完成:从开端出发(或者更一般地,从离开端有限远的某点出发),一次增加一个(或者更一般地,一次增加有限多)事物(或事件)。若是那些事物(事件)以恒定的比率增加的话,这诚然正确。如果你从第一个事件(或第 n 个

事件，n 有限）出发，每秒增加另一个事件，那你永远不能完成这个序列：在后来的每个时刻，都只有有限多的事件发生。然而，按照目前关于无限的知识，假如每个事件所用的时间依合适的量递减，就有可能在有限的时间内完成无限的序列。例如，第一个事件的发生用了一秒钟；第二个事件用了半秒；第三个事件四分之一秒，第四个事件八分之一秒，如此等等。无论如何，这无限多的事件根本用不了多长时间就消逝了——就只要两秒。

但这个论证真正的问题却在另一个方向上。康德指出，从离开端有限远的某点出发，按固定的比率一次增加有限多的成员，并不能完成一个无限的序列；此言不谬。他然后推出结论："由此得出，一个无限的世界序列不可能已然消逝，因此，世界有一开端是其存在的必要条件。"这根本推不出来。宣称能推出这结论其实就是宣称了要证明的东西，即**所说的这个序列有开端**。前提告诉我们，如果你从序列的某个有限之点——就是说，离序列的**开端**有限远的某点——出发，在每个单位时间里增加有限数量，那么你永远不能完成这个序列。很正确；但假如世界已经存在了无限长的时间，则就没有起始时刻，没有起始事件，时刻序列和事件序列都没有开端；一般而言，在每个前面的时刻一串无限长的时间**已经**流逝过去。康德得到这个结论，即无限多的一系列事件不可能已经发生，实际上假定了所说的这个序列有开端——也就是说，是有限的——但这恰好是需要证明的。所以，这个论证其实没什么力量。并不是说这个论证的前提在直观上不是那么合理；而是说，它向结论的过渡完全是乞题，即事先假定了要证明的论题：所说的这个序列有开端。因此，这个论证建立不了它的结论；它仅仅是假定了它。它根本没有给我们提供什么理由去接受那个结论。

对于反题的论证也同样经不起推敲。康德这样来构造它：

> 让我们假定它［世界］有一个开端。因为开端是这样一种存在，它之前的时间里没有这个事物，所以一定有一段在前的时间，其中尚没有世界，就是说，有一段空的时间。但是，空的时间 26
> 里不可能有事物产生，因为这种时间不会有那么一个部分，跟其他任何部分相比它拥有某种殊异的条件，导致存在而不是非存

在。……(A427,B455)

这论证又是用了反证法:先假定你的结论的否定,再证明它是不可能的,由此建立起结论。这里的两个前提是:

(6) 一个事件或事物的开端总是接着一段在前的时间,其中尚没有那事物,就是说,有一段那事物不存在的时间。

(7) 在空的时间(无物存在的时间)里,没有东西能够产生,因为它没有理由在空时间的一个部分产生而不在任何其他部分产生。

两个前提都没有什么说服力。先看第一个,只有假定时间和世界(第一个事件)不可能**一起同步**产生,它才是真的。我们知道这的确不可能吗?当然不知道。实际上,一些最流行的时间理论(关系理论)就认为,这不仅是**可能**的,而且是**真**的。

至于第二个前提,也同样不容乐观。假定(按照这论证的思路)在世界的第一个事件发生之前——比如说在它被创造之前——无限长的时间已经流逝过去。那反驳是说,上帝没有更多的理由在**某个**时刻而不在任何**另外的**时刻创造世界,因此,在任何时刻,他都不会或者不能创造它。干吗要相信这一点呢?如果上帝想创造世界,而没有什么时间比其他的更适当,他为什么不能随意**选取**一个时间呢?①

这个论证类似于下面这类论证,它们的第一个前提是:如果上帝创造了世界,那么他总要尽力创造一个最好的世界;接下来,对每个上帝所可能创造(或者,弱现实化②)的世界来说,都有一个他所可能创造或弱现实化的更好的世界;因此,结论是,
27 他根本不会弱现实化任何世界,现实世界也不例外。同样,看来

① 比较奥古斯丁对那些人的回答,他们想知道上帝在创造世界之前做了些什么。华纳(Rex Warner)英译,《奥古斯丁忏悔录》(*The Confessions of St. Augustine*, New York: New American Library, 1963),11卷,12章,第265—266页。

② 关于弱现实化这个概念,参见我的《必然性的本性》(*The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974),第173页,以及佟柏林(James Tomberlin)和范因瓦根(Peter van Inwagen)编的《普兰丁格》(*Alvin Plantinga*, Dordrecht: D. Reidel, 1985),第49页。

没什么理由相信第一个前提。如果上帝必须从中选择的世界只有**有限多**的话，那么他或许出于某种理由非选择那最好的不可（即使这一点也并不确定）。[1] 但是，如果在上帝可能选择的世界中并**没有**最好的（如果对每一个他可能选择的世界，都有另一个更好的世界供他选择），那么为什么要认为上帝就不能把一个并非最好的世界现实化呢？假定一个人长生不老，存有一瓶好酒，不管他存多长时间，那酒每天都变得比前一天更醇厚。既然他每次想要喝的时候，第二天的酒都比这时的更好，是不是可以合理地认为，他必须**永远**不去喝它呢？假设一头驴，在两堆草料之间难以取舍。既然没有更多的理由吃一堆而不吃另一堆，按道理它是不是必须呆在那儿，直到饿死？

对其他二律背反的论证，并不更顺利一点。在所有这些地方，都找不到一个确然的论证（从我们思考物自身这个前提出发），不管是对正题的，还是对反题的。有些情况下，我们可能不**知道**或不**能判明**哪一个（正题或反题）是真的：但这并不怎么能构成一个论证，得出我们不能思考本体这个结论。这样一个论证要行得通，就需要对正题和反题构造同样坚实有力的论证。在所有二律背反里面，我们都没有这种东西。

且让我们稍微深入一点思考二律背反和悖论，看它们如何与这样一个结论发生关系，即我们简直就不能思考一个给定的领域。考虑罗素悖论的简单的集合论表述。跟弗雷格（Gottlob Frege）一样，我们起初都倾向于认为，对每个条件或性质，存在一个集合，恰好由符合这条件或具有这性质的东西组成。现在有这样一个性质：**是不属于自身的**，恰好当一个东西不是自身的元素时，它具有这性质；因此一定有一个集合 S，包含且仅包含所有不属于自身的集合，但这样一来，S 是自身的元素当且仅当它不是自身的元素，这是一个矛盾。如果由此得出结论说，我们

---

① 参见亚当斯（Robert Adams）的文章“上帝必须创造最好的吗？”[Must God Create the Best? *Philosophical Review* 81 (1972)]，第 317—332 页。

实际上不能思考和谈论集合本身，只能思考我们自己构造出的集合，或显现于我们的集合，就未免过于冲动了。人们认为这论证只是证明了不存在不属于自身的集合的集合，因此，跟表面相反，这个看法——对每个性质或条件，存在恰好由满足这条件或显现这性质的东西组成的集合——是错误的。

28 换一个角度，考虑针对性质而不是集合的罗素悖论；在某种意义上，这是一个更严峻的悖论。人们起初倾向于认为，存在性质，并且有些性质（如，是一个性质这个性质）例示自身，于是就有**自我例示**这个性质，再者，每个性质都有其补性质。这些东西在一起就引出了麻烦：它们蕴涵——存在着**非自我例示**这个性质，它自相矛盾地既例示又不例示自身。[①] 然而，这里恐怕同样得不出我们根本不能思考和谈论性质**本身**这个结论。我们没有必要认为，如果我们能够思考性质本身，那么就有一个性质，它既例示自身又不例示自身。恰当的推论是，我们起初倾向于接受的那组命题里面一定有一个是假的。于是我们要寻找那最缺乏直观保证或直观依据的命题，也就是我们最不愿意相信的那个。（比如，我们可能倾向于认为，实际上没有**非自我例示**这个性质［虽然好像是有］，所以，或者并没有**自我例示**这个性质，或者并非每个性质都有其补性质。）这有点令人不安，让我们对理性的衍生（deliverances of reason）顿失些许敬意，但这里的确没有什么东西逼着我们非承认无法指称或思考性质本身不可。

在什么条件下这个不同凡响结论才可能正确呢？大概没有这样的条件，即使有也难以说清是哪些。最起码它们应该包括：我们非常强烈地倾向于接受一个命题集合中的每个成员——这些命题都是关于某个主题的，而这个集合（通过我们非常强烈地倾向于接受的论证形式）导致矛盾。它们还应包括，存在**多个**这样的关于这个主题的命题的集合。**每一个**涉及到的前提和

① 如果你对**自我例示**和**非自我例示**这些性质感到踌躇，那不妨改用**条件**一词来做这个论证。参见佟柏林（James Tomberlin）和范因瓦根（Peter van Inwagen）编《普兰丁格》（*Alvin Plantinga*），第320页。

论证都必须有非常有力的、**最大程度**或接近**最大程度**的直观依据；否则我们就可能更有理由主张，某个直观依据不太充分的前提（或论证形式）是假的（或不是有效的）。如果存在多个这样的关于性质的命题的集合，并且其中的每个命题和论证形式的直观依据之强，都可以和 2 + 1 = 3 以及分离规则相媲美，那么正确的结论大概就是：或者根本就不存在这个所谓领域的对象，或者，如果存在，我们也无法思考它们。

然而，甚至在这里我们仍然有理由怀疑这个论证。它包含了一个下面这样的前提：

> (8) 如果存在多个关于性质的前提的集合，每个集合的每个成员都有**最大程度**的直观保证，而且每个集合的成员一起导致了矛盾，那么，我们就不能指称和思考性质**本身**。

下一个前提是(8)的前件，结论是(8)的后件——即我们不能指称和思考性质本身。但是，这结论假若是真的，我们该如何领会第一个前提(8)呢？这个前提除了包含其他的东西之外，似乎也关乎性质本身，如果我们领会了它，也就能够思考性质本身了。看来，这个论证含有一种自指性的自我反驳：如果它是成功的论证，它的第一个前提就是关于本体的，而且我们可以领会它，但在这种情形下，那前提一定为假。 29

所以，据我看，康德比较明智的结论应该是：如果我们的确能够指称和思考物自身，那么单凭理性我们不能回答世界是否在时间里有开端，或有没有简单的基质等问题。虽然看起来更像是存在着简单的基质，存在着在世界中自由地引起新的因果链条的主动因，但这些命题的否定我们不能证明为假。至于不能同时证明这些命题和它们的否定，就是说，它们的每一个不能既被证明为真又被证明为假，则是确凿无疑的。

我们还须记住，这整个的方案，整个的激进次级描画，处于一种人们熟知的矛盾境地之中。陈述或主张这个方案的人对物自身做了多项断言：比如，它们不在空间和时间之中，更深切的还有，我们的概念不适用于它们（只适用于现象），所以我们不能指称或思考它们。

但是,我们若果真**不能**思考物自身,就的的确确不能思考它们(也不能向它们吹口哨);我们若不能思考它们,凭什么自以为是,认定它们存在?矛盾赫然在目!

为了避免矛盾,能不能不区分现象和本体,只谈论(如果**有**这区分的话,则是)现象这东西,声称存在的或是经验的片断或是我们用概念(即从经验中构造东西的规则)从经验片断中构造出的对象呢?可这实在让人难以相信:举例来说,以我们所知,恒星在我们存在之前很久就存在了,它们难道不是人类经验的片断,就是我们从人类经验的片断中构造出的对象?我们如何能懂得这是什么意思呢?此外,按这种观点,对基督教信念的反驳就不是说,虔诚的基督徒错误地以为他们能指称上帝,而是说,根本不存在上帝。如果存在这么一位上帝,他肯定既不会是人类经验的片断,也不会是我们从中构造出的对象。再进一步,按照这种观点,我们自己(因为我们是存在者)也或是从经验片断中构造出自身,或是仅仅作为经验片断而存在。但我们当然不能在未存在时构造自身,所以我们的身份一定是有着构造事物的能力的经验片断,至少是如此。这幅画面不怎么漂亮。
30 即使我们在这里能以某种方式避免矛盾,可我们为什么要相信它呢?这个牵强古怪的方案有什么可能的权力,要我们一定接受它呢?

总而言之,在康德那里,或在康德的近旁,看不出来有什么好的理由,可以得出这样的结论:我们的概念不适用于上帝,所以我们不能思考他。当代的神学家还有其他一些人有时抱怨道:眼下的宗教哲学家们写起东西来经常就像是从没读过康德似的。然而,他们之所以这样写作,恐怕不是因为没有读过康德,而是因为读过**以后**未能信服。他们可能不相信康德实际主张我们的概念不适用于上帝;或者也可能承认康德的确这样主张,但不相信这主张**正确**,知识界毕竟没有康德不谬这个既定规矩。不管是哪种情形,他们都不认为康德提供了理由,让人相信我们不能思考上帝。

第二章　考夫曼和希克

我们讨论的主题是有关基督教信念的规范性疑问，即接受这样的信念是否合理、有理性、有正当的理据、或理智上可为之辩护？我们在前一章看到，有一个先行的疑问：到底**有没有**关于基督教信念的规范性疑问或（当然也涉及）事实性疑问？基督教信念首先是关于上帝存在的信念。基督徒相信上帝是**无限的**：在知识、智慧、良善和能力等重要的性质上，他不受任何限制。他们还相信上帝是**超越的**：他不同于被造的宇宙，根本不依赖于它，倒是它依赖于他。最后，他们设想有可能指称上帝，谈论和思考他，在祈祷中向他诉说，并且敬拜他。然而，许多当代的神学家却显然以为这些想法极其幼稚：他们认定，所谓我们能够指称和思考像基督徒所刻画的上帝这样的是者，这种想法有严重的问题。特别是，他们似乎相信伊曼努尔·康德给我们举出了很好的理由，说明这种看待上帝或宗教语言的幼稚的实在论方式，（往最好里说也是）极端令人怀疑。可是，我们在前一章已经看到，康德那里实际上没有什么东西提示出我们不能思考或谈论上帝。更一般地讲，从取自康德著作的材料中，要构造这么一个论证，其结论是我们不能指称和思考上帝，的确看不出如何下手。当然这不说明就找不到这样的论证，但假如真**能**找到一个的话，我看应该让那些认定了有这论证的人去构造和展开它。

在这一章里，我把这个疑问追索到当今：如果康德没有给出什么理由，要我们接受这种概念上的不可知论，那么当代的神学家们（或宗教学著述家们）是否做到了这一点？我选两个代表：考夫曼和希克。

32

一 考夫曼

A. 真实所指和可用所指

考夫曼(Gordon Kaufman)说:

> 神学话语的核心问题是"上帝"一词的意义,任何其他的"语言游戏"都没有这个问题。"上帝"引出了特殊的意义问题,因为这个名词根据其定义指称一种超越于经验,因而在经验中无法找到的实在。新近皈依的人可能把自己心中"温暖的感觉"当作上帝,但上帝并不等同于这种情感;圣经学者可能把圣经看作上帝的话语;道德论者可能相信上帝通过人的良心来说话;教会牧师可能相信上帝亲临他的牧众之中——但是他们一致认为,上帝本身超越了这些明白指出的场所。上帝作为创造者或一切存在的源泉,不会等同于任何具体的有限的实在;上帝作为最高的忠诚或信仰的真正对象,必须区别于一切近似的或次等的价值或存在。然而,如果我们经验中绝对没有什么东西,能够直接等同于"上帝"一词的真正所指,那么这个词具有或能有什么意义呢?①

所以,这里主张上帝不会等同于任何具体有限的实在——其根据大概是,上帝实际上就不等同于任何具体有限的实在。从基督教观点来看,这当然并未超出下面这条朴素的真理:上帝是无限的,因而不等同于任何有限的实在。至此并无不妥。然而,考夫曼显然由此推出,"我们经验中绝对没有什么东西,能够直接等同于'上帝'一词的真正所指";他接着说,果真如此的话,则"上帝"一词的指称就实实在在成了问题:"如果我们经验中绝对没有什么东西,能够直接等同于'上帝'一词的真正所指,那么这个词具有或能有什么意义呢?"我

① 《上帝问题》(*God the Problem*, Cambridge: Harvard University Press, 1972),第7页。以下称GP。

注意到这末尾一句是个**问句**,但看起来是种**修辞性的**反问;它的意思是,如果我们经验中没有什么东西能够直接等同于"上帝"一词的真正所指,那么"上帝"这个词就不指称任何东西,或者,无论如何它指称某某这个说法就实实在在成了问题。

因此,我们在这里遇到两项主张:

(a) 如果上帝不是有限的实在,那么我们经验中就绝对没有什么东西能够直接等同于"上帝"一词的真正所指。 33

(b) 如果我们经验中没有什么东西能够直接等同于"上帝"一词的真正所指,那么"上帝"这个词就不指称任何东西,或者至少它有指称这个说法就成了问题。

这些主张回响着康德的声音——我们愈是深入考夫曼的思想,这回响就愈强。初看之下,二者就有显然的疑点。考虑一下(a)。首先,我们必须问清楚,"我们经验中没有什么东西能够直接等同于'上帝'一词的真正所指"到底是什么意思。考夫曼所想的,既在我们的经验之中,又能够直接等同于某个词的真正所指的,是些什么呢?我朋友的小猫梅娜如何呢:梅娜是不是在我们的经验之中的,能够直接等同于"梅娜"一词真正适用的东西呢?我以为应该是的,否则这问题就不仅关涉到上帝,而且关涉到所有的东西;而考夫曼的说法是,这问题只关系到上帝。根据(a),因为上帝是**无限的**,所以"上帝"一词就不真正适用于我们经验中的任何东西。究竟为何如此?梅娜是我们经验中的东西,这是因为我们能够经验到梅娜。我们能感知它,能看到、听到、摸到,并且有时嗅到它。所以,那想法一定是,如果上帝不是有限的实在,那么我们就不能经验他;我们不能感知他(不能看到、听到、摸到他)或以任何别的方式经验他。一个无限的是者——比如说,全知的和全能的——不能被感知或被经验,用任何方法都不行。

真的是这样吗?上帝无限这个事实,如何意味着我们不能经验他呢?许多基督徒和犹太教徒相信上帝在荆棘火焰中对摩西说话;摩西听到他。他在梦里对亚伯拉罕说话。他对多人说过:"这是我的爱子,我所喜悦的";这些人都听到了。基督徒们也会相信,圣灵

作用在他们心中,生出信心和信仰,又生出爱德华兹(Jonathan Edwards)所说的宗教情感;他们不正是在经验上帝吗?“经验”一词(不论是作名词还是作动词)诚然不易把握,但这些事情假如真的发生了,有关的那些人难道不是在经验上帝吗?基督徒们还会进一步坚持,在某些场合下一些人感知到上帝——阿尔斯顿(William P. Alston)在他的《感知上帝》(*Perceiving God*)一书中对这个问题曾做过明确而有力的论述。如果他们是正确的,那么在这些场合中他们也是在经验上帝。现在考夫曼明显认为,上帝是无限的——在多个维度上不受限制——这个事实意味着,这些人搞错了:不管他们想的是什么,反正他们**并未**经验上帝。还是那个问题,为什么?上帝在能力上是无限的,就是说,是全能的:这如何能如此巧妙地提示出,上帝不能让人听到他,或者他不能被人经验到?他在知识上是无限的,就是说,是全知的;这如何就能说明,他不能对亚伯拉罕或任何别人说话呢?难道是全能和全知的结合说明了这一点?的确很难看出,究竟何以如此。

34

如果上帝是全能的,具有无限的能力,那么他不是能够在我们的经验中显示自己,能够让我们经验他吗?在这些条件下,他还不能这样做的话,大概只能说明一个全知、全能的是者在逻辑上不可能(在宽泛的逻辑意义上不可能)让人听到他。但是,我看不出这说法有哪怕一丁点的道理;考夫曼也的确没提出什么理由。我会在第6、8和9章里深入探讨关于上帝的经验的本性问题;这里我只想指出,这主张——上帝若是无限的和全能的话,就不能让我们经验他——看上去就不像有什么道理。

第二个前提(b)说的是,如果我们经验中没有什么东西能够直接等同于“上帝”一词的所指,那么“上帝”这个词就不指称任何东西(或者至少它有指称这个说法就成了问题)。这看起来也颇为可疑。宇宙学家对我们讲述大爆炸,那是发生在上百亿年前的事件,大量的能量的一次爆炸,引起从极其**紧致的**起始状态开始的膨胀。我设想大爆炸不是我们经验中的东西,我们的经验中没有什么可以直接等同于“大爆炸”一词正确地指称的事件;难道由此可以推出,这个词有很大的问题?当代宇宙学的真正问题,难道不是关于多宇宙说以

及普朗克时间内发生了什么的说法的思辨本性，而倒是关于我们能不能指称和思考那起始的大爆炸？难以看出为什么如此：这起码要求有力的论证。假如这里并没有特别的问题，那么为何谈到上帝就有了特殊问题？[1]

有人可能会问，指称一个无限的是者如若不成问题，我们应如何指称上帝呢？在第1章里，我建议可以首先用确定摹状词来做到这一点，比如说可以用"天与地的创造者"、"世界的全能和全知的创造者"、"拯救者我主耶稣基督的圣父"、"对亚伯拉罕说话的神圣者"、"我正在经验的神圣者"等等。这每一个摹状词都指称某位，如果有且仅有这么一位例示了这摹状词所提及的性质的话；否则这摹状词就无所指。（如果基督教信念为真，那么这每一个词当然就指称某位，而且指称**同一位**。） 35

再者，我们可以用专名"上帝"指称那些摹状词所指谓的是者。对我而言，这个词可以在几种方式上用作专名。例如，我可以用上面的一个摹状词来"固定'上帝'一词的指称"，比如用"天与地的创造者"；如果（当然了）只有一位创造了天与地，并且这一位也被其他那些摹状词所指谓，那么我用的"上帝"这个名字就是那些摹状词所指谓的同一个是者的专名。我用的这个名字是这样一个是者的专名，他是全能的、全知的，是世界的创造者，是救主耶稣基督的圣父，等等。在这些条件之下，我用的"上帝"这个名字表达了那个是者的本质。[2] 有可能**我用的**名字，借这种方式引进之后，跟**你用的**借另外的摹状词引进的名字表达的上帝本质并不**相同**。然而，即便如此，它们表达的上帝本

---

① 考夫曼的这种观点，究其来源，大概部分出于对上面提到的"意义的可证实性标准"（第7—8页）的某种割舍不下的忠诚："'上帝'一词据说有所指称，但对于这个所指，看起来并没有清楚的实验证据可资使用，不管是支持他的也好，反对他的也好，所以下面这个问题便频繁出现：关于他所有的谈论是否在严格的意义上有认识方面的意义？"（第8页）然而，就如我们在第1章看到的，可证实性标准本不值一谈。

② 参见拙著《必然性的本性》（*The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press, 1974），第77页以下。

质仍然是逻辑上等价的(即使在认识上不等价)。①

另一方面,我可能不是如上得到我用的上帝专名,不是先用一个摹状词固定其指称,然后正式给这个摹状词的所指命名,我可能只是,比如说,从别人那里接受了这个名字。实际上,这倒是更寻常的方式。专名就像感冒,经常是周围的人传给你的。很可能小的时候,我听到人们谈论上帝,听到"上帝"这个名字;我偶然记住了这个名字,隐隐然想跟别人一样使用它。如果他们确实用这个名字成功地指称了上帝,那么我也不例外。(这里是另一种方式,说明我的心智探索的成功依赖于周围人们类似探索的成功。参见《保证与恰当功能》,第77—78页)

无论怎样,考夫曼坚持认为,我们既不能认识也不能经验他所说的"上帝"一词的"真正所指":

"上帝"的真正所指遥不可及,全然排斥我们的观察与经验。它永远是一个未知的X。……(GP,第85页)

36 因此,基督徒使用"上帝"一词的时候,并不涉及这词的真正所指(既然如此,为什么称它为"真正所指"?)。他们谈起上帝在基督里面,与世人和解,或上帝创造了天与地,或上帝是我们信实慈爱的父亲等等事情的时候,他们指称的是谁呢,是什么呢(如果有所指称的话)?考夫曼回答说,他们谈这些事情的时候,指称的是"上帝"这个名字的"可用所指",而这个可用所指是**想像的构作**,是我们以某种方式创造出来的东西:

对所有实际目的而言,正是这个**可用所指**——一种特别的想像构作——跟人们的生活与思想发生重要的关系。我们敬拜和祈祷的时候,心里想的正是这个"可用的上帝"……不论什么时候我们使用"上帝"一词,我们所说和所想的,也正是这个可用的上帝。在这个意义上,"上帝"在所有实际目的里都指谓一种心智的或想像的构作。(GP,第85—86页)

---

① 参见拙文《波爱修式和解》('The Boethian Compromise',载于 *American Philosophical Quarterly*, 1978)。

> 上帝是一个符号——一种想像的构作，它使人们看待世界和自身的时候，能够赋予行动和道德以终极的（形而上学的）意义。（GP，第 109 页）

所以，这个可用的上帝，我们敬拜和祈祷的时候心里所想的，我们使用“上帝”一词的时候所指称的，它原来是人类的创造，一种想像的构作，是我们自己创造出来的东西。这个观点看上去似乎是说，“上帝”一词有一个可用所指，还有一个**真正**所指，后者是我们不能思想、不能言说的。或者，我认为，这观点毋宁是说，**或许**有一个真正所指，而**假若**有的话，我们也不能思考它：

> 这个事实，即人们实际上可用的上帝是一种想像的构造，并不必然意味着上帝是“不真实的”、“仅仅是想像的”或诸如此类的什么。这个未决的问题有待于进一步的探讨。（GP，第 86 页）

> 这是不是意味着，结论总归应该是上帝并不真正存在，他只是我们想像的臆造？如果这么说是打算提出有关事物终极本性的思辨问题的话，那么，就如我们已经看到的，这问题不可能有答案。（GP，第 111 页）

根本而言，考夫曼在《上帝问题》一书里的观点看来应如下表述：“上帝”一词有一个可用的所指，它是人心的构作，是我们创造的东西；我们在敬拜中说起他，或在祈祷中向他诉说的时候，谈及的（或面对的）正是这个可用所指。这个词或许也有一个真正的所指。但是，果然如此的话，则它超越了我们的经验，因而我们的概念就不适用于它：用考夫曼的术语来说，它只是一个未知的 X。

我已经辨明，主张这种观点并没有好的理由。在这里我必须前 37
进一步，说明有出色的理由**反对**它。这种观点不能自圆其说。首先，所谓“可用所指”：这是说，当基督徒祈祷、敬拜、谈论上帝的时候，他们谈及的是这个可用的所指。比如，当他们说“上帝创造了天与地”之类的话的时候，他们实际上是把一个性质——创造了天与地这个性质——归属于这个可用所指。但这个可用所指是人心的构作，因而在人类存在之前恐怕就不会存在。那它如何来创造天与地呢？难

道它在自己存在之前能设法做出这样的事？无论如何，一种想像的构作，一个符号，一种意义结构根本就不是那种**能够**创造天与地的事物，毫无疑问它们也不能创造任何其他的东西。一个符号，一种想像的构作可以具有性质，比如这样的性质：**是一种构作，是一个符号**，或者**被人适当地用来满足某种目的**；它绝不会具有**是全知的**或**创造了世界**这类的性质。我设想有可能基督徒们糊涂了：他们**认为**他们在指称和谈论自己的创造者，但事实上他们却在指称某个他们自己创造的东西。可是，真的有理由认为他们糊涂到这种程度吗？相信不存在上帝的人，会认定基督徒说的上帝存在是错误的，而认定他们犯了这样的错误，至少是一种可以理解的看法。但是认定他们犯了那样的错误，即把上帝的性质归属于一种单纯的人心构作，这真的可以理解吗？好吧，可能会发生这种事情；但要说明这种看法即使有那么一点道理，也肯定需要一个很强的论证。

对于性质 P 和性质 Q，如果命题——任何东西例示 P 的东西都例示 Q——在宽泛的逻辑意义上是必然的，那么我们说 P **蕴涵** Q；说概念 C **包含**性质 P，如果概念 C 所表示的性质蕴涵 P。很清楚，一个概念有可能包含**是全知的**或**创造了世界**这类的性质（即使它不能**例示**它们），同样清楚，确定摹状词"世界的全知的创造者"所对应的概念包含**是全知的**和**创造了世界**这两个性质。考夫曼真正的意思，难道不是基督徒声称那可用的所指——它是一个包含了上帝的显著性质的概念——**例示**了那些性质，而是它**包含**了它们？这也不正确。的确，有些概念，包括那些跟有关上帝的摹状词相连的概念，包含了那些性质。然而，当基督徒提出他们特别的主张的时候，他们并不仅仅在说，例如，**是天与地的全知的创造者**这个概念包含了**是全知的**和**是天与地的创造者**这两个性质。这当然是真的，但也是微不足道的。
38 这根本不足以成为基督教或有神论的特色：连最坚定的无神论者也会同意，这个概念包含那些性质。基督徒所主张的，是那些性质得到**例示**，是存在一个是者实际具有它们。

以上所说的，看来是从字义上对考夫曼的解释；当然还有其他可能的解释。比如，他或许不把那可用所指看作具有基督徒

> 归属于上帝的那些性质的一个是者，而是把它看成那些性质所关联的一个类型。[1] 这解释似乎更接近考夫曼的本意。但我怀疑是否如此。如果考夫曼主张基督徒日常敬拜的是这个**类型**，那么这个主张就跟我上面说过的一样粗暴。然而，如果他的主张仅仅是，基督徒**相信**他们敬拜一个具有关联于这个类型的那些性质的是者，但他们可能搞错了，那么，这个主张难道比这个没意思的看法——基督徒可能错误地认为上帝存在——更有什么意思吗？

现在考虑那真正的所指。这里的看法是，即使的确有这么一个真正的所指，我们的概念也不适用于它。由此得出，它既不是睿智的、全能的，也不是天与地的创造者。且举我们的睿智概念做例子，这个概念适用于某物，当且仅当此物是睿智的。所以，这个概念所不适用的东西，就不会是睿智的，不管它是什么样的。因此，如果我们的概念不适用于"上帝"一词的真正所指，那么我们如下的概念：慈爱的、全能的、创造者、拯救者，就都不适用于它，它因而就不是慈爱的、全能的，不是一个创造者或拯救者。基督徒归属于上帝的性质，它一样也不具有。当然，到此为止一切合于考夫曼的意想。

然而，我认为他的正式立场还会带来其他他不曾意想的结果。如果我们的**任何**概念确实不适用于这个是者，这个真正所指的话，那么它就不具有自我同一、存在、**是一个物质的或非物质的对象**等等我们对之有概念的性质。的确，它不会具有**是"上帝"一词或其他词项的真正所指这**个性质；我们的概念——**是一个词项的真正所指**——不适用于它。事实上这个是者根本不会有任何性质，因为我们的至少具有一个性质这个概念不适用于它。考夫曼的观点看来蕴涵着：可能有一个是者，它不存在，不是自我同一的，不是物质的也不是非物质的对象，不具有任何性质。

因此，严格说来，考夫曼的立场是自相矛盾的。

---

[1] 参见沃特斯多夫（Nicholas Wolterstorff）尚未发表的《从显现到实践》（*From Presence to Practice; Mind, World, and Entitlement to Believe*），第1章。

39

B. 宗教语言的功用

大概由于这些原因,考夫曼在晚近的著作中,特别是在《神学想像》(*The Theological Imagination*)中,[①]似乎放弃了这个真正所指,而代之以这样的言论:"把上帝实质化为一个独立的是者,乃是错误的做法"(TI,第38页),"把上帝看成某种在我们之上的可描述的、可知的对象,毋宁是对上帝的贬低,是一个严重的范畴错误"(TI,第224页),并且

> 那些归属于上帝的特质(如自在、神圣、全能、全知、福佑、慈爱、启示自我),若被当成这样一个个别的是者的特点或者活动的话,则是纯然的谬误。正相反,心灵在构造上帝的形象或概念的时候,普通的主语和谓语的关系颠倒了过来。并不是主语(上帝)作为**给定者**而被赋予各种谓语形容词,在这里,描述性词语反倒是建构的砖石,想像力把它们聚集起来,以建立它的构想。……当代的神学构造需要承认,这些词语和概念并不直接指称某些"对象"或"实在"或它们的性质和关系,而是作为建构的砖石或参考点来发挥作用,传达出有神论的世界观或生活观。(TI,第244页)

为什么我们一定要承认这些词语实际上并不指谓一个全能的、睿智的宇宙创造者?就我的理解而言,这是因为考夫曼不相信有这么个东西:考夫曼认为(就我所能理解的来说),对于这个命题的正确态度或是不相信,或是不表态——或是无神论,或是不可知论。如果没有那种是者,我们的词语自然都不会指谓那样一种是者。这对一个神学家来说,是一个奇怪的立场;一个不信上帝的神学家就像一个不清楚是否存在山岭的登山家,或一个不知有水管的管道工:虽令人啧

---

① 本书的副标题是"构造上帝的概念"(*The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*, Philadelphia: Westminster Press, 1981。以下称TI)。亦请参照他的《神学方法札记》(*Essay on Theological Method*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975 and 1979)。

啧称奇,但岂非咄咄怪事!①

> 他为什么认为没有这样一个位格呢?这里他还是惜墨如金,不提供一点论证。他首先引述了"宗教多元主义之意义的新意识的兴起";②其次,他在同一篇文章中说:"关于文化的和 40
> 语言符号的或概念的各种框架如何左右我们的经验和思想,有诸多新的理论……它们使神学家产生了一种新的自我意识,意识到所有所谓的'宗教真理断言',包括基督教信仰所做的断言,都是异常复杂和问题重重的";第三,他提到了关于恶的传统问题,但做了一点曲解:基督徒本身对世界上的恶负有比他们承认的还要多的责任。(这一点被他不幸言中,[仅举一个例子]大概近代西方叛教现象的部分原因,就在于16和17世纪基督徒们互致对方于死地的丑恶表演。)然而,从这里得出可能没有上帝这个位格的结论,实在是一个极大的跳跃。我们会在第14章里考察恶的问题,在第13章里考察当今世界宗教的多元化,看它们是否构成基督教信念的否决因素。至于第二点——许多人认为"文化的和语言符号的或概念的各种框架左右我们的经验和思想"——这也许是真的,可是,如果这引致我们怀疑我们所有的经验和思想,包括基督教,那么,我们岂不同样要怀疑每种其他的思想,包括我们应怀疑我们的思想这一思想?果然如此的话,那么这第二点是要我们对一切都一视同仁,而并未提供什么理由,要我们特别地怀疑有神论(或其他任何东西)。

人们可能觉得,一个无神论者或关于上帝的不可知论者会对所有宗教避而远之,用一种猜忌的或怜悯的眼光看待宗教奉献和信念。但这不是考夫曼的办法,他反倒论证说,宗教实践和虔诚"仍然在生

---

① 令人不快的是,这种怪事在当今并不少见。例如卡匹特(Don Cupitt),此君有类似的看法,时常用友好的昏话表达出来:"要求上帝有一个超宗教的实在,是一种精神上的庸俗和不成熟"(他的《离别上帝》(*Taking Leave of God*, New York: Crossroad, 1981),第10页);他补充说:"上帝的实在、外在的存在毫无宗教上的兴趣"(第96页)。

② "证据主义:一个神学家的回答"("Evidentialism: A Theologian's Response"), *Faith and Philosophy*, 1989年1月号,第30页。

活中发挥重要的作用”。这个作用当然不是使我们与一个具有传统上归于上帝的那些性质的是者产生接触,也不是让我们享用上帝许诺的在耶稣基督之中的拯救。这种新的作用要求神学家们**构造**或**重构**上帝的概念。宗教语言仍然重要,但它应该彻底改变,丢弃指称一个不存在的是者的无望的企图。它应该用来促进人类的兴盛,实现“人的目的与意义”(TI,第34页)。“上帝”一词关联到神学家构造的符号、意象或概念;他们的工作就是重构“上帝”这个符号或概念,使其适应我们目前的历史情形。(因而,在《核时代的神学》一书中,他建议我们在当今的核时代里应该把上帝看成“使我们所有人得以存在的历史进化力量”。[①])因此,我们不应该再认为“上帝”一词指
41 称一位全能的、全知的、至爱的创造者;它根本就不能看成是指称什么位格的。这个词应该被当成某个事态的一种**符号**。比如,基督徒认为**超越**是上帝的一种性质;考夫曼建议道,构造这个新符号的时候,我们保留超越:[②]

> 此中关键是这么一种主张:人类个体和群体,如果要得到真正的满足和实现的话,就需要在他们自身以及他们所感知的欲望和需求之外,找到一个导向和奉献的中心。(TI,第35—36页)

> 不断进化的历史过程提供了我们特别地作为人类而存在的根据,引导(或驾御)我们迈向真正的人类满足和实现(拯救),在这个过程中,上帝象征了那个中心。……存在于宗教崇拜和个人的祈祷与默想中的仪式化的奉献,在生活中仍然将发挥重要的作用。(TI,第41页)

更一般地讲:

> “上帝”是那创造了我们的人性并继续推动其实现的宇宙

---

① *Theology for a Nuclear Age*, Manchester: Manchester University Press, 1985, p.43.

② 像超越或自在这类性质,是怎么跟我们构造的那些符号发生关系的呢?难道我们随便列出一些性质,就可以声称它们跟“上帝”一词相关?很难看出这怎么行得通,而考夫曼也没有说明。

活动的拟人化的符号。这样一种拟人化对于某些目的来说，有着“宇宙力量”或“事物的终极本性中人性之基础”这类的抽象概念所无法比拟的益处：“上帝”这个符号是具体的、确定的，是明确界定的意象，它很容易成为奉献和侍奉的中心聚点。……“上帝”这个符号在自身中为我们聚集了所有那些宇宙力量，它们促使我们变为我们所渴望的完全的人。（TI，第 50 页）

关于基督教上帝是“真实的”或“存在的”这类话语，象征性地表达了这么一种信念：自由的、有爱心的“共同体人”有充实的形而上学基础，存在某些宇宙力量，推动着这种人性化的实现。（TI，第 49 页）

正如我在这里展示的，基督教的上帝意象或概念是一种想像的构造，它指导着自我和共同体，发展出充满爱心与关切的自我，以及开放、关爱和自由的共同体。（TI，第 48 页）

就我能够领会的而言，这里的想法是，有神论者传统上信仰的那个位格，恐怕并不存在。然而，继续使用“上帝”一词，继续说出信仰上帝的人所说的许多的字、词、句却不无益处；做得好的话，这会促进人类的兴盛。如何促进呢？大概是按下面的法子。首先，我们认识到，可能没有上帝这么个位格。然后我们就可以自由地选择一个“上帝”概念或意象，赋予它某些性质——可能是存在和超越吧，并且利用这个符号去象征一些事情，比如世界对于人类特别的愿望、目标、需求和欲想，至少在某种程度上是友善的。我们说“上帝实在”的时候，意思是世界上有一些力量促进着人类的兴盛。（我设想，我们也应该说魔鬼是实在的，以此来象征还有些力量**抵制**人类的兴盛。）我们说“上帝独立于我们”的时候，意思是一个共同体或个人，若要兴盛，就需要建立自身之外的某种利益中心。（大概我们应该补充道：“我们因耶稣基督的受苦和死亡而称义”，以此象征我们并不总是感觉有罪这个事实，或者“上帝在基督之中与世人和解”，象征目前的情形比以往某些时候更有利于人类兴盛。）谈论这些事情，本身就能促进人类兴盛。

我们能把哪一条当真呢？这不是旧瓶装新酒的问题：这里没有

一点东西可以和基督教真理的富足的醇酿相比；这里的东西贫乏单调，淡而无味。这甚至不是把洗澡水和孩子一同倒掉的问题；不如说，这是保留澡水却把孩子扔掉，而保留下的，说好了也不过是一盆温吞无趣的、不冷不热的剩水，说差了就是让人恶心的脏水，人既不能用，畜生也要避开。另外，这种世俗主义的老调重弹，掩盖在"重新构造"基督教的名义之下，怂恿了欺诈和伪善；它造出了一种私人密码，使你说出的话，跟持有基督教信念的人并无二致，但意思却全然不同。你用这把戏，表面上同意了后者的观点，而实际上却完全拒斥他们的信念。你因此可以屈尊俯就教堂里的信众（他们还未达到你的启蒙水平），而不必付出无故惊扰别人的代价。事实上，这种前躬后倨说到最好也是迷惑和欺骗，只能增加误解、欺诈和伪善。倒不如跟从罗素、艾耶尔、丹尼特（Daniel Dennett）、道金斯（Richard Dawkins）、甚至奥哈尔（Madalyn Murray O'Hair），坦言上帝不存在，直说基督教大谬而特谬，这难道不是诚实得多？

43

二 希克

希克的著作，不管就本身而言还是对我们的议题来说，都令人感兴趣；他的观点也深受康德的影响，也可以表述成（需要大量的限定）：我们的概念不适用于上帝或"实在者"。这里回响着康德的声音，也反映了人们为寻找对康德的融贯一致的解释或理解而经受的某些考验和磨难。

A. 实在者

有关神圣者不能言说的传统教义，在基督教和其他宗教传统中都可以找到。希克相信，这条教义实际上承认了在**自在的上帝**（实在者、终极者①）和**为我的上帝**（我们知道的或经验到的）之间有一种

① 《宗教解说》（*An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1989），第236—239页。除非特别说明，以下希克著作页码均指此书。

准康德式的区别：

> 在每种伟大的传统里，都有一种区别，存在于自在的实在者（设想为上帝、梵天、（佛之）法身……）和表现于这种传统的理智与经验范围之内的实在者之间，虽然各种传统对于这区别有不同程度的强调。（第263页）

此言不差；这个主张——自在的实在者与为我的实在者之间有区别——相对较弱。它只要求我们思考上帝的方式并不完全符合上帝本来的面目；只要我们不知道某些有关上帝的事情，或者更强一点，我们**不能**知道某些有关上帝的事情，这要求就得到满足了。

但希克走得更远；关于实在者，我们根本不能说任何东西，我们所有的词语都不能按字面意思（并且正确地）应用于它：

> 虽然我们不能用文字谈论实在者本身，但我们不可避免地生活在与它的关系之中。（第351页）

> 只是在现象的或可经验的领域之内，语言才得到发展，并且真正说来它只适用于这个领域。的确，体现于人类语言中的概念系统反过来参与建立人所感知的世界。这世界在多大程度上是给定的，也就在多大程度上是构造的。但是我们的语言不能通达设定的本体实在，因为它的形成，没有丝毫人类概念的参与。它居于我们的认知能力之外。（第350页）

这听起来像是对康德的二世界解释（见前文边码10以下）。存 44
在现象界，我们的语言真正适用于它；这个“人所感知的世界”之被构造，正如它被给定，而它的构造部分地是由我们用概念完成的。然而，也存在一个本体世界（“实在者”），“它的形成，没有丝毫人类概念的参与”，因此它存在于我们的认知能力之外。在这里，有些跟康德的二世界解释相同的问题出现了：为什么要认为，一物只有部分地被人类概念所构造时，它才在我们的认知能力之内？难道马和恐龙是（部分地）被我们的概念所构造的吗？（哪些部分？）如果本体居于我们的认知能力之外，那么我们是怎么知道关于它的事情的呢，甚至于，我们怎么能知道有这样的东西呢？

然而,他更经常采用一世界观点:

> 康德区分了本体和现象,或者说,物自身与显现于人的意识的事物。……在康德的这个思路里——不仅这个思路,但我试图把这个思路应用于宗教认识论——本体世界独立于我们对它的知觉,而现象世界是同一个世界之显现于我们人类的意识。……我想说,本体实在者被不同的人类心智所经验和思考,形成了不同的宗教传统,同时被这些传统所形成,构成宗教现象学所报道的诸神与诸绝对者。(第241—242页)

再者,希克到底认为我们能不能,是不是在感知这个是者,或以其他某种方式经验它,这不甚清楚。在否定的一面,我们有

> 如果实在者本身不或不能被人所经验,那么为什么要设定这样一个未知的和不可知的物自身呢?答案是,这个神圣本体是人类多元宗教生活的必要设定。(第249页)

在肯定一面,我们有,例如,

> 与此类似,我想说,本体实在者被不同的人类心智所经验和思考,形成了不同的宗教传统,同时被这些传统所形成,构成宗教现象学所报道的诸神与诸绝对者。(第242页)

还有

> 本体实在者被真实地经验为一种既是有神论也是非有神论的现象域。(第246—247页)

在两方面都有更多的段落可以引用;对此问题,希克显然是摸棱两
45 可。但这大概还不算太糟糕;我想,他的答案恐怕是:"某种意义上,是;某种意义上,否。"本体实在者对我们的经验有某种关键的因果作用;说我们实际经验它也好,或者只说它对我们的经验起作用也好,大概都没什么关系。

然而,另一个模糊之处就不那么容易解释清楚了。在第19章里,希克似乎肯定,我们的概念不适用于本体,或者按他自己的话说,我们的词语都不能照字面意思应用于它。他援引佛陀的话说,关于

如来灭后“为有如来，为无如来”的问题，不能说“死此生彼”，也不能说“此死不生彼”，不能说“亦生彼亦不生彼”，也不能说“非生非不生”，这些词都不适用于如来的情形（第 346 页）。希克显然同意这说法，他并且补充道：“我们在这里看到那些超越了我们蒙昧的思想和语言所使用的范畴的实在和情形。佛陀不但拒绝了直接的肯定和否定陈说，而且还排斥了它们的合取与析取，这显示了那些实在和情形完全无法把握”（第 347 页）。希克还说：“我们不能用文字述说实在者本身”（第 351 页）。如果希克真的认为我们的词语都不在字面上适用于实在者，那么他的话就不可能有什么意义。我设想“三轮车”一词不适用于实在者；实在者不是一辆三轮车。但如果实在者不是三轮车，那么“不是三轮车”一词就在字面上适用于它；它是非三轮车。它不太可能既不是三轮车又不是非三轮车，我也不认为希克想说它可能如此。

然而，在第 14 章里，希克提出了一个非常不同的看法。他说：“如果说我们所有的概念都不适用于 X，这的确没有什么意义”（第 239 页）；比如，我们若是准备对 X 说些什么，包括说我们的概念不适用于它，那么至少我们的这个概念**是我们能够指称的**必须适用于 X。希克的观点是，我们所有的概念里，只有**形式**概念和**否定**概念适用于实在者。这就是说，在我们所把握的概念里，只有那些形式的——比如**具有某些性质、是自我同一的、符合 7 + 5 = 12 的**，和那些否定的——比如**不是马、不是三轮车、不是好的**，才适用于它。希克补充道，在基督教和其他宗教中，有一种深厚的传统，它区分了

> 我们所谓的实质性质——像是“是好的”、“是有力量的”、“具有知识”等等——和纯粹形式的和逻辑上生成的性质——比如“是一词的所指”、“是我们的实质概念所不适用的”等等。他们所要肯定的是，实质的刻划不适用于自我存在的、人类经验领域之外的上帝。他们经常这样表达这一点：我们对终极者只能做否定陈述。……这种否定之途（或迂回之途）是通过对终极者使用否定概念——比如非有限的这个概念，等等——来表达它存在于我们所有肯定的实质刻画之外的意思。正是在这个限定的意义上，说我们的实质概念不适用于终极者才有健全的

46

意义。(第239页)

希克在这里明显赞同他从这些传统里掘取的东西。我不知道有没有办法把第14和第19章协调起来;如果没有,我建议我们跟从第14章的观点。

在刻画这些传统时,他有些历史方面的失误。比如,他声称:"加尔文教导说,我们不知道上帝的本质,只知道启示于我们的上帝"(第250页),他说的是加尔文的《基督教要义》,I: xiii: 21。但是,加尔文并没有教导说,我们关于上帝的本质不能知道**任何**东西。在这一章里,加尔文首先论证道:

关于上帝无限的和属灵的本质,圣经的教导应该足够充分,不但破除了流行的妄念,也拒斥了世俗哲学的机巧。①

他继续指出,我们不能"用我们自己的感觉来测度"上帝:

即使上帝为保持我们清醒而罕言他的本质,但他通过我方才使用的两个称呼["无限"和"属灵"],既破除了愚妄的幻想,又限制了人心的狂躁。他的无限性应该使我们惧怕用我们自己的感觉来测度他。(第121页)

加尔文的下一个论点是,因为上帝是圣灵,所以我们不能用肉体属性来刻画他。他承认,圣经的确似乎用这类属性刻画他(嘴、臂、耳、眼、手),但是,那些因此认为他**具有**这些肉体器官的人,没有懂得"上帝对我们说话的时候,习惯于用一种'哄孩子'的口气,就像保姆对婴儿一样"(第121页)。在这里,加尔文明显认为,我们知道上帝"本身"是无限的、属灵的和非肉体的;他的本质包含无限性和非肉体性。在希克引述的那段里,加尔文进一步提醒我们,不要仅仅用理性的资源去领会上帝的本质;理性有限度,它注定了是贫乏的:

人心如何能用自己渺小的尺度来测度那无法度量的上帝本

① Ford Lewis Battles 译,John T. McNeil 编(Philadelphia: Westminster Press, 1960), I, xiii, 1, 第120页。(《要义》的页码均指此版。)

质呢？人心尚不能确定太阳的本性，虽然人的眼睛天天注视它。……所以，让我们心甘情愿地把关于上帝的知识留给上帝。……但是，如果我们设想他的时候，就如他把自己启示给我们的那样，并不在他的圣言之外探求他，那么我们就是把那知识留给他了。(I, xiii, 1, 第146页)

47

这里的要点是，关于上帝的知识(包括关于他的本质的知识)，圣经比理性的玄思提供了好得多的来源。但加尔文没有片刻认为，我们肯定的实质概念都不适用于上帝；他显然相信，上帝就是天与地的创造者，他真正爱我们，他是非肉体的、智慧的、大能的、慈爱的，等等。

按这个观点，希克关于实在者的主张，并不是我们全部的概念都不适用于它，或者我们全部的词语都不在字面上适用于它；他的说法前后显然不一致。这里的主张变成了，只有**形式的**和**否定的**概念和词语才适用于实在者，就是说，它具有的性质，就我们所能领会的而言，只是那些形式的性质和否定的性质。我们先考虑形式概念。这首先包含这样一些性质的概念，**所有的**东西都具有这些性质，而且**必然**具有它们。[1] 希克这里说的是(我认为是)一切东西都必然具有的性质，比如**是自我同一的、具有性质、具有本质属性、是一匹马或不是一匹马、符合于7+5=12**等等。这些性质必然被一切所具有。

可以补充说，它们对一切东西都是**本质**的。所谓一个性质对于一个对象是本质的，即是说这个对象不可能既存在又缺乏这个性质，是自我同一的这个性质即是一例。还可以再补充一句，一切东西都**必然地**在本质上具有这些性质。所以，任取这些性质中的一个：一切东西都具有它，一切东西都必然具有它，一切东西都在本质上具有它，最后，一切东西都必然在本质上具有它。**存在**是另一个这样的形式性质：一切东西都存在，存在是一

---

① 一个概念，如果满足第一个条件，而不满足第二个(就是说，一切都下属于它，但并非一切必然下属于它)，则不一定是形式的。比如，**或者不居住在月亮上或者不是人**这个概念适用于一切东西(没有人居住在月亮上)，但它不是这里说的形式概念。

切东西的本质属性,存在对一切东西都是本质的是必然真理。

但是,希克冠以"形式"头衔的不仅仅是这些性质。其他的还有**被人所指称、被约翰所思考**等等。所以,我们并不是不能谈论和思考那个是者。正相反,我们可以思考它,指称它,说它存在。我们还可以说(它具有这个性质)我们能够指称它。

48 其次,除了形式性质,我们还可以赋予这个是者**否定**性质——就是说,我们可以**正确地**以否定性质述说它。这一点蕴涵在我上面解释的希克的观点里。我们可以如下理解它。首先注意,每个性质都有其补性质,一个性质 P 的补性质是不具有 P 这个性质。我们对之有概念的所有性质都有补性质,即反面的性质。**明智**这个性质的补性质是不明智,它被所有不明智的东西所具有。如果我们把握了、理解了所讨论的性质(比如明智),我们也就领会了其补性质。且让我们考虑任意性质 P 和它的补-P;**P 或-P** 这个性质是一个形式性质,一切东西都必然具有它。当然了,任何东西,如果具有**这个**性质,就或者具有性质 P 或者具有其补-P。(你随便挑一个东西,它必定或是明智的,或是不明智的。)然而,按照上面解释的希克的观点,实在者不具有任何我们能够把握的肯定的、非形式的性质。由此得出,对任意这样一个我们所把握的肯定性质 P,实在者具有性质-P。

我们这里所谈论的是某物具有什么性质,不是我们有没有能力**知道**或**有保证地相信**它具有什么性质。我说过,每个对象都在本质上具有 **P 或-P** 这个性质(对任何性质 P);我还说过,如果一个是者具有这个性质,那么它或者具有 P 或者具有-P。进而言之,我们可以**知道**(或经过辩护而相信,或有保证地相信)一个是者具有 **P 或-P** 这个性质,而不知道它具有 P,也不知道它具有-P。我不知道苏格拉底是否有一匹马,对这个问题没有任何看法;但是,他或者有一匹马,或者没有。因此,在阐述希克的观点的时候,我假定了一种实在论:(某些)事物可以是如此这般的,即使我和其他所有人都不知道它们是否如此这般。但是,希克所说的话里,并没有什么东西暗示他的观点迫使他接受这条不言而喻的真理。

所以，这里的想法是，我们可以用否定性质述说这个是者。不仅如此，这想法其实认为，我们可以**正确地**以否定性质述说它，就是说，它**具有**否定性质。的确，对每一个我们把握的非形式的肯定性质，实在者都具有它的补性质（这是个否定性质）。在我们的肯定概念里面，只有纯粹形式的概念适用于这个是者；至于我们其他的概念，则只有否定的适用于它。这个实在者不具有智慧，因此它具有非智慧；它不具有爱，因此它具有非爱；如此等等，我们可以列举所有我们把握的非形式肯定性质。但是，你会说：不可能有这样一个是者，它只具有形式性质和否定性质。毫无疑问，你是正确的。我们谈论的这个是者，很可以在形式性质之外还**具有**肯定性质；希克的立场只要求 49
那些是**我们对之没有概念的**，或我们未把握的肯定性质。我们的确不能断言，一定就没有这样的肯定性质。

这里我们必须问两个问题：第一，希克的这个观点是融贯一致的吗？第二，我们有理由接受它吗？

B. 是否融贯一致？

1. 能否有一个是者，只具有形式的和否定的性质？

这个是者，希克说，不具有我们对之有概念的肯定的非形式性质；它具有的肯定性质，只是那些我们未把握的性质。这不是明显的自相矛盾。我认为，我们并不能一望即知不会有这样的是者；这是因为我们对未把握的性质只有非常微弱的领会。我们对它们的了解不足以使我们知道，不可能有这样的是者。当然，我们也没有理由认为，**可能**有这样的是者：我们**不能**看出**不可能**有这样的是者这个事实，不是或基本上不是我们**能够**看出**可能**有这样的是者的理由。（看不出某事不可能是一件事；看出它可能完全是另一件事。）在目前的情形里，我们的知识不足以使我们判断是否可能有这样的是者。且让我们退后一步，起码为了论证的目的，暂时假设可能有这样的是者。

但是，如果有这么一个是者，我们如何能够指称它，如何能把它挑选出来作谓述的主词？用什么方法能做到这一点呢？用基督徒常

用的确定摹状词是肯定不行的;他们相信可以用"全能的、全知的世界创造者"这类的摹状词挑出上帝,而这样的摹状词包含我们领会了的肯定的非形式性质。那么,这个摹状词如何:"不具有我们把握了的肯定的实质性质的是者"?也不行;因为,如果有**一个**这样的是者,恐怕就会有多个,每一个都不具有我们能够把握的肯定的非形式性质,但相互之间在我们**不能**把握的肯定的非形式性质上有所不同。所以我们没有理由认为**那个**摹状词行得通。(同样,我们当然不能肯定它行不通;就我们目前所知而言,只有一个这样的是者。)

而希克的想法是,那些主流宗教的实践者,当他们(认为他们)
50 指称上帝、安拉、梵天、湿婆、毗湿奴、佛陀等等时,实际上指称的是**这个**是者(实在者,它不具有我们把握了的肯定的非形式性质)。所以,基督徒**认为**他们指称了一个有位格的、慈爱的、无所不知的是者,但事实上,他们并没有**指称**这样一个是者,而是指称了一个不具有这些性质(且不具有我们把握的其他肯定性质)的是者。这真的可能吗?我们指称一个是者,认为它具有性质 $P_1, \ldots, P_n$,但事实上它**不**具有任何这类性质或任何我们把握的其他肯定性质——这可能吗?同先前一样,这的确也不是明显不可能的。肯定会有这种情形:我们指称一个是者,但完全搞错了它的性质。我从来没见过你,但写信告诉你说,我是一名世界级网球好手,运动健将;事实上,我对网球完全是门外汉,在类似的运动上也笨手笨脚。我继续声称,我歌唱的造诣,不输帕瓦罗蒂,又曾勇夺诺贝尔经济学奖,论相貌英俊逼人,论才情则笔落惊风雨、诗成泣鬼神;这些事情从头到尾纯属捏造。(实际上,我甚至不能欣赏麦公纳高(William E. McGonagall,诗人、悲剧作家①)水平以上的诗歌,对经济学一窍不通,五音不全,长相也极其平庸。)所以,你描述我的时候所提的性质,我基本上不具有;但你仍然可以指称我。

---

① 参见麦公纳高的《诗赋精华》(*Poetic Gems*, Dundee: David Winter and Son; London: Gerald Duckworth, 初版 1890 年,分两部分,1934 年首出合订本)。又参见他的《更多精华》(*More Poetic Gems*)、《再多精华》(*Still More Poetic Gems*)、《精华复精华》(*Yet More Poetic Gems*)与《精华重现》(*Poetic Gems Once Again*)。

当然，我们之间一定有**某种**关联。你不能把我描述成那居住在（比如说）北达科塔州詹姆斯敦的英俊的男高音—诗人—经济学家，以此来确定我；这个摹状词不适用于我。[1] 然而，你**可以**指称我为那个给你写信声称自己如何了得的人（假设你只收到一封这样的信）。大概类似的事情发生在实在者身上。这里的指称应该如何进行呢？希克的想法恐怕是，我们可以指称实在者为：主流宗教的实践者在认为他们指称上帝、安拉、梵天、毗湿奴等等时所指称的是者。显然，这只是把问题推后了一步：**他们**是怎样指称它的呢？当基督徒使用"上帝"一词时，他们是怎样实际上指称了这个不具有他们所把握的肯定性质的是者（虽然他们**认为**自己在指称一个具有许多肯定性质的是者）的呢？同样，在他们和实在者之间必须有某种关联。（当然不是这样：基督教的实践者**假定**有一个不具有我们所把握的肯定性质的是者，当他们认为自己在指称全能的、全知的、至爱的宇宙创造者时，他们实际上指称了这个是者；这毫无意义。）那么，他们如何指称这个是者呢？大概只有在他们与这个是者有某种**经验关联**时，在他们以这种或那种方式经验到这个是者时（且不论一个是者经验另一个到底是什么意思），那指称才会发生。他们**认为**自己与一个是者有联系，而这个是者具有他们归属于上帝的性质；但他们错了——不是错在认为他们与**某物**有联系，而是错在认为这某物具有他们归属于上帝的性质。

51

也许这是对的，但这却要求对希克的观点做一点修正——一点重要的修正。如果事实如此，那么这个实在者就至少具有一个我们把握了的肯定的非形式性质，即**被我们经验**这个性质。它至少居于一种我们理解的肯定的非形式关系之中，即**被经验**这个关系。（所以，我们在前面（边码 44—45）提到的希克的模棱两可的态度，一定

---

[1] 即使这也是可能的；如果我有其他的方式指称你，但也认为这个摹状词适用于你，那么，当我应用这个摹状词来指称你的时候，很可能我的确指称了你。假设上帝不具有我们认为他具有的一些性质：假设在他和他的性质、他和他的存在等等的区别方面，他不是简单的（在古典意义上），而是复合的。即便如此，当一段信经（如 Belgic Confession）指称他为属灵的、简单的宇宙创造者时，仍然是借着这个摹状词来指称他，虽然这个摹状词并不适用于他。

可以按两者之一确定下来：我们确实在经验实在者。)这还可以引出更多的结果。所谓一个东西被我们或被主流宗教的实践者所**经验**，这意味着什么呢？在这里有多种观点。一种是：所说的那东西以一种不能再分析的方式**显现**于我们。另一种是：它以某种方式**致使**我们处于被显现关系之中，或者在我们之内引起另外一种经验(并且满足其他一些条件)。这些观点的共同之处至少是这样一点：为了经验实在者，我们必须跟它有因果关联，必须同它处于**因果关系**之中。

> 哲学史上大概可以找到一种不同的观点：这是说，如果在我们的经验状态和事物状态之间有一种**预定和谐**，那么我们就可以在"经验"的某种广义类比的意义上经验某物。[1] 但这也蕴涵着被经验的事物与预定和谐的安排者(莱布尼茨认为是上帝)之间有因果关系。因此，这里同样要求被经验的事物与他物之间存在因果关系，同样要求那事物同经验的主体处于(大概隔着一层或几层的)因果关系之中。

52

这意味着，希克或他的同情者(我们这里恐怕已经超出了希克的立场)必须赋予实在者另一个肯定的非形式性质，即与我们人类有因果关联这个性质。这又引出更多的性质：凡那些与上面这个性质有必然联系的性质，实在者都应具有。例如，它不可能是(一般设想的)数或命题那样的东西：抽象对象不能处于因果关系之中。所以，它必须具有**是具体对象**这个性质，以区别于抽象对象。是具体对象这个性质也是一个非形式性质(许多东西不具有它)；我们以后会看到，不容易判断它到底是肯定性质还是否定性质。当然，还会有许多其他性质，跟**处于与人类的因果关系之中**这个性质有必然的联系。

---

① 对这种莱布尼茨(Leibniz)式观点，康德反驳道，任何这种预定和谐都不是**认知**关系；它不能建立我们对事物的知识。但很难看出为何如此。假设上帝使我们的认知状态恰好符合于我们周围世界的状态，又假设关于保证的其他条件(比如在《保证与恰当功能》一书中列出的条件)也得到满足，这为什么就不能确保我们获得关于那些事物的知识呢？

2. 肯定与否定性质

我们是否应该说，这最后一个性质 —— 是具体对象这个性质——实际上是一个否定性质？难道不能把**是具体的**这个性质作为**是抽象的**这个性质的补性质，并认为后者是肯定的而前者是否定的？大概**是具体的**的确就是**不是抽象的**。但这样会遇到一个真正的难题：为什么走这条道？我们为什么不能反过来，把**是抽象的**看成**不是具体的**，从而认为**是具体的**是肯定性质而**是抽象的**是否定性质？我们如何确定这两个性质何者为肯定、何者为否定呢？

的确，我们真的有确凿的理由，认为肯定与否定的区别适用于性质吗？性质之间真的有这种区别吗？当然了，对**谓词**来说，对"是一匹马"、"不是一只猫"等等的语言单位或短语来说，有肯定与否定的区别。（"不是抽象的"和"不是具体的"都是否定谓词；而"是具体的"和"是抽象的"都是肯定谓词。）但是，我们能断定肯定和否定的区别可以超出谓词而适用于性质吗？在英语中，辨别一个否定谓词的，是它中间出现的否定词或词缀，如"not"、"non"、"un"（例如"unlimited"）、"a"（例如"asymmetrical"）、"dis"或"anti"（例如"antidisestablishmentarianism"）。可是性质恐怕就不含有小词、词缀或其他语言元素了。什么东西能够区别肯定**性质**和否定**性质**呢？真的有这 53
种区别吗？

这不是个容易回答的问题。希克的同情者能够说这无须回答吗？性质有肯定和否定之分，他们说，但这分别背后是什么，它存在于什么之中，什么使一个性质成为肯定的等等，我们无从晓得。这个分别是最底层的东西，不能用其他的东西解释。且看明显的例证：有智慧是一个肯定性质，而它的补性质无智慧（被那些能够有但实际没有智慧，和根本就不能有智慧的东西所具有）则显然是一个否定性质；这区别本身是终极的，不能用其他的东西解释。

> 好吧，或许如此，但我们能不能一般地说一说，什么性质是肯定的，什么是否定的呢？恐怕要这样说，（1）每一个性质或是肯定的，或是否定的，（2）每个性质都有其补性质，（3）一个性质P的补性质跟P有相反的意思（就是说，肯定性质的补是否定

的,否定性质的补是肯定的),(4)与一个给定的性质等价[1]的性质与前者具有相同的意思,(5)实在者不具有我们领会了的肯定性质。(我们已经看到,这条原理有例外的情形,但暂且忽略这一点。)此外,(6)所有我们领会了的否定性质都不蕴涵[2]任何我们领会了的肯定性质;否则实在者就会具有被我们所领会的否定性质蕴涵的肯定性质。合取性质与析取性质情况如何呢?一个合取性质 P&Q 是否定的,当且仅当 P 和 Q 都是否定的。(如果 P&Q 是否定的,而 P 是肯定的或 Q 是肯定的,则否定的 P&Q 就会蕴涵一个肯定的性质,这时实在者就会具有这个肯定性质。)析取性质情况如何?我们领会了的性质的析取 PvQ 不可能是肯定的,如果 P 是否定的或 Q 是否定的;否则这个肯定的 PvQ 就会被这个否定的 P 或否定的 Q 所蕴涵。

据我看,仅在逻辑的层次上,(1)—(6)没有什么问题。的确,我们可以画出一个"真值表"(实际上是"肯定值表"),描述性质的补以及合取与析取。注意合取的肯定值表是析取的真值表,而析取的肯定值表是合取的真值表。把性质的析取映射到命题的合取,性质的合取映射到命题的析取上,我们可以借用命题逻辑的一些结果,看出(1)—(6)所生成的性质逻辑是一致的、完全的、可判定的等等。

54 然而,这里仍然有是否融贯自洽的问题。看起来,起码是初看起来,有些非形式的肯定性质被否定性质所蕴涵(假定性质有肯定与否定的区别)。比如,按希克的说法,实在者既是终极的,又是无限的:

无限定性,或无限性,是一个否定性质,是限定的否定。这种否定必须加在终极者身上,这是所有伟大传统的一个基本假定。这个假定是自然的、合理的:因为一个有某种限定的终极者会被自身之外的某物所限定,这蕴涵了它的非终极性。(第

① P 与 Q 等价,当且仅当以下命题在宽泛的逻辑意义上是必然的:无论什么东西,只要例示了 P 或例示了 Q,就既例示了 P 也例示了 Q。

② 性质 A 蕴涵性质 B,当且仅当任何具有 A 的都必然具有 B。

237—238 页)

但是,终极性这个性质又是怎样的呢?首先,终极性是什么?它至少意味着独立于(independent, in 在这里是否定前缀——译者)所有其他东西,在存在与内在性质方面,不依赖于任何其他东西。如此说来它的确像是否定的。可是,它蕴涵着**是自足的**这个性质,而这个性质看来是肯定的。所以,否定性质**不依赖其他东西**似乎蕴涵肯定性质**是自足的**。当然可以不管三七二十一,硬说是自足的这个性质实际上是否定的。好吧,我们大概可以忍受这个说法。但无限性呢?

按希克的观点,无限定、无限这个性质是否定性质:它是有限定或有限这个肯定性质的补性质。(这里又是一个例子:这一对性质哪个是肯定的哪个是否定的,根本就不是那么显然的;为论证的缘故,我们暂且承认**有限定**这个性质是肯定的。)这里我们遇到一个真正的问题。什么是无限定?它是否定性质**不是有限定的**。好吧,那什么是有限定呢?用空间作比的话(这个概念原就是从此而来的),有限定就是有界线或边界。因此,一个无限定的国家就没有边界,它占据整个空间。(**没有边界**像是否定的,而**占据整个空间**却像是肯定的。)

这当然不是说,实在者是**空间上**无限定的,它占据整个空间。那么这个类比要说什么呢?这个空间类比有两个特点:一个无限定的国家在某个特定方面或在某个特定维度——空间——上无限定。它也不被任何其他国家或占据空间的实体所限定。同样,实在者若是无限定的话,就既在特定的维度上无限定,也不被任何其他是者所限定。基督教传统认为上帝在这两个方面都是无限定的、无限的。先谈第二个方面。上帝不被任何其他是者所限定:就是说,他在能力上或意愿实现方面是无限定的;没有是者能够阻挡他,能够不让他按自己的意愿行事。这个性质,即使我们把它当作否定的,也明显蕴涵着肯定性质。如果上帝在能力上是无限定的,那么他就具有能力,这当然是个肯定性质。如果他在意愿实现方面是无限定的,那么他就具有能够实现自己的意愿这个肯定性质。如果没有什么能够不让他按自己的意愿行事,那么他就具有能够按自己的意愿行事这个肯定性质。

55

在特定的维度上或在特定的方面无限定，情形是类似的。上帝并非在所有方面无限定：只有他在最大程度上具有每个性质，这才是可能的，但他不可能在最大程度上具有每个性质。比如，如果他具有是神灵这个性质，那么他就不具有是物质对象（例如，是一棵树）这个性质。传统的观点认为，上帝在最大程度上具有每个**使其伟大**（great-making）的性质。[1] 所以，上帝在（比如说）**知识**方面是无限定的。一个在知识方面无限定的是者在最大程度上具有知识，它是全知的，无所不知的。这样一个是者当然具有**有知识**这个肯定性质。[2]

希克的同情者有办法解决这难题吗？或许有。他们可以说，这个是者的确是终极的和无限的，但只是在我们未把握的性质上是如此。在所有我们把握了的性质上，它是有限定的，而且在极限的意义上有限定，就是说，它根本不例示这些性质。它具有每个我们把握了的性质的补性质；它还具有其他我们未把握的性质；所谓它是无限的，说的是它在最大程度上具有一些我们未把握的性质。

这听起来有些怪诞，但可能解决了不融贯一致的问题（况且，谁又保证了实在不是那么怪诞呢？）。这想法是，有一个是者，除了跟人类经验有关和由此产生的性质之外，它不具有我们领会了的任何肯定性质。这个是者并且是无限定的，即它在最大程度上具有我们未领会的性质。

56

C. 与宗教有关吗？

即使这个观点是融贯一致的，它却有另一个代价。我们即便相信存在这么一个是者，它对我们也只是一个空洞的观念。这不是说不可能有这么个是者。我不知道这样的是者是否有可能存在，所以没有理由就它是否可能下一个判断。假设我们暂且承认它有可能存

---

① 这个思想引出了本体论论证；参见我的《必然性的本性》（*The Nature of Necessity*），第10章。

② 这个是者至少具有多得不可数的这样的性质：对每个命题P，这个是者具有**知道P是否为真**这个性质。我在这里假设了至少有不可数多个不同的命题。这相对而言似乎是无可置疑的。考虑这个事实：对每个实数r，存在一个惟一的命题——**r不等于泰姬陵**。

在。这里的一个基本问题是：如果的确有可能并且实际存在这么一个是者，我们有什么理由认为它跟**宗教**有任何关联？按照希克的观点，“对于这个设定的实在者本身，我们可以说，它是诸宗教传统所遭遇的诸神和所经验并见证的绝对者的本体根据”（第 246 页）。为何如此？有什么理由认为，这个是者以某种方式跟基督教或任何别的宗教相关？为什么说，基督徒实际上指称和见证的，是这个是者？它可能倒是跟战争、卖淫、家庭暴力、偏见、种族主义相关。但为什么偏偏认为它或者我们与它的交往影响了“人类从以自我为中心到以实在为中心的转化”（第 355 页）？可能恰恰在人类陷入自大、仇恨、自私等困境的时候，才跟这个是者有最多的交往。如果它不具有我们领会了的肯定性质，为什么那最扯不上边的假定倒优于其他的？这里的基本问题是，如果这个实在者不具有我们领会了的肯定性质，那么我们就根本没有什么理由认为，人类在**宗教中**，而不是在别的什么活动（如战争、压迫）中，跟它产生经验交往。这个是者不具有任何主流宗教的实践者归属于他们所敬拜的神的性质：它不仁慈，不怜悯，不关心世人，不具有智慧和能力；它并未创造宇宙，也不维系它，不理睬宇宙和其中的造物。它是一个未知的和不可知的 X。但是，为什么把这个不可知的 X 跟宗教联系在一起，而不把它和战争、暴力、偏见等等人类经常施与同胞的恶行联系在一起呢？

我们可以从另一个角度提出这个问题。希克认为，当基督徒说出他们典型的话语——如“上帝在基督里与世人和解”——的时候，他们说的话不可能在字面上为真，但可能在**神话**意义上为真。所谓“字面上为真”，他的意思就是日常所言的真：“一个事实陈述的字面的真或假……在于它是否符合事实：‘此时此地在下雨’在字面上为真，当且仅当此时此地正在下雨”（第 348 页）。一个陈述在神话意义上为真，则完全是另外一回事：“一个关于 X 的陈述或陈述集合在神话意义上为真，如果它不在字面上为真，但倾向于唤起对于 X 的一种适当的情绪反应或态度”（第 348 页）所以，有些对实在者的心理态度是适当的，有些（大概）是不适当的；有些对它的反应是适当的，有些（大概）不是：

57

> 因此,虽然我们不能在字面上谈论实在者本身,[1]但我们不可避免地生活在与它的关系之中,我们做一切事情,都必须关涉到它,也关涉到离我们更近的环境(借助于后者而关涉到前者)。我们的行为之为适当的或不适当的,不仅取决于我们的物理或社会环境,而且取决于我们的终极环境,即实在者。所以真的宗教神话是这样的:它们在我们之中唤起对于我们的环境及实在者适当的态度和行为方式。(第351页)

现在,我们的问题可以用这里的说法来表达。为什么认为"我们……生活在与实在者的关系之中"呢?**生活在与……的关系之中**或者是一个纯粹形式的性质,或者不是。如果它是,则它就不会与宗教有联系。所以它不是。但如果它不是,那么,(1)我们又得到了实在者具有的另一个肯定性质——使得我们生活在与它的关系之中。(2)(更严重的是)为什么要认为我们生活在与它的关系之中?无论如何,我们并不是生活在与随便哪个东西——像火星上最高的山,或印度洋里最凶的鲨鱼——的关系之中。如果实在者不具有我们所把握的肯定性质,有什么理由认为我们就一定生活在与它的关系之中呢?

其次,为什么认为有些行为方式对实在者是适当的,而其他的却不适当?同样,除非这是纯粹的形式关系,并不是任何东西都有我们的行为方式对它是否适当的问题。我以为,对于火星上最高的山或印度洋里最凶的鲨鱼来说,我任何的行为方式都既不是适当的,又不是不适当的。如果实在者不具有我们所把握的肯定性质,我们怎么能知道,有什么根据去相信,对于它来说某些行为方式比别的更适当呢?

当然,希克认为,对于实在者来说某些行为方式比别的更适当。他接着描述了什么是适当的方式:当我们学习如何抛弃自我中心和
58 自私的时候("人类从以自我为中心到以实在为中心的转化"),我们

---

[1] 且让我们回忆一下,我们已经按第14章的观点修正了这个在第19章出现的观点:我们**可以**在字面上谈论实在者,但要用否定的和纯粹形式的性质述说它,肯定性质里面,则只有被"人类与它有经验关联"所蕴涵的才可以使用。

的行为对实在者来说就是适当的。为何如此？假如实在者具有上帝的属性——如果它实际上是一个位格，他爱我们，希望我们从只爱自己转向爱他并爱人如己，而且他如此设计了我们，使我们在这样做的时候达到自己的目的，获得个人的幸福——那么，这说法就合情合理。但是，实在者不具有任何上述性质（它们是我们领会了的肯定性质）。如果它不具有我们所把握的肯定性质，为什么不能认为仇恨与自私的行为对它倒是更适当呢？或者如尼采所说真正基督徒的典型的懦弱、哀怨、嫉妒的行为？我们不能两者得兼。假若对这个是者我们实际上不知道什么肯定的东西（如果它不具有我们所把握的肯定性质），那么就没有理由认为，以自我为中心的行为，比起充满爱的生活，对它更不适当（假设有些行为方式对它比别的更适当）。

我们还可以用另一种方式提出这个问题。希克显然认为，有些宗教概念或观念是实在者**真实的**（“拟人的”或“非拟人的”）表现：

> “我主耶稣基督之父神”是实在者的一种真实的**拟人**表现，构成了宗教史上基督教分支在其内部有效地思考和经验实在者的形式，就此点而言，对于这种拟人表现适当的心理反应就构成了对于实在者适当的反应。……

关于佛的永恒本性，他说：

> 这是实在者的真实的**非拟人**表现，在佛教传统内部被有效地思考和经验，就此点而言，符合于法的生活同样是对于实在者的适当的反应。（第 353 页）

跟前面类似，这里的主要问题一目了然：如果实在者不具有我们把握的非形式肯定性质，我们怎么可能知道或有理由相信任何这种拟人的或非拟人的表现是不是对实在者真实的表现呢？真实性蕴涵着所说的（非）拟人表现与实在者之间有某种适合；但是，我们如果对实在者没有任何肯定的了解，就没有理由说一种拟人或非拟人表现比另一种更适合于它。希克不但认为有些表现更适合，而且认为我们对它们有所了解，比如我主耶稣基督之父神，还有别的传统中的另一些。可我们有什么理由这样认为呢？我们对实在者的了解如果确如希克所言，那么我们能说的只是，上帝、毗湿奴、佛不是真实的表现，59

而阿瑞斯(战神)、撒旦、斯大林等等才是实在者真实的**拟人表现**。同样,我们不能两者得兼。我们若是对实在者一无所知,就没有理由认定希克所挑出的那些是真实的拟人表现。这里的要点是,如果实在者不具有我们所把握的非形式肯定性质,那么我们能看到的只是,人类的每种生活都如他种一样揭示着实在者。我们没法子从中进行挑选,不能认为实在者只在世界上主流的宗教之中显示自己,而人类也只在那里经验它。更糟糕的是,按这种理论,我们倒会认为过凶徒或三K党的生活才是最真实地接触到实在者。

D. 有这样的东西吗?

所以,这个观点勉强能够融贯一致。严格地讲,起初它是不一致的。然而,按希克的观点,这个所谓的是者的最重要的特性是,它以一种特殊的方式跟宗教相关;它是崇尚上帝、梵天等等的人所真正指称的东西;在世界主流宗教里,人们与它建立了特殊的关系。这看起来毫无道理;大概与这个实在者真正有关系的,是那些崇尚自我、权力或"白人至上"的人。但我现在要讨论最后一个问题:希克有什么理由设定这样一个是者?他为什么认为**存在**一个是者,不具有我们所把握的肯定性质?希克如是回答:

> 我们设定实在者本身,这是一个预设,但不是道德生活的预设,而是宗教经验和宗教生活的预设;同时,各样的神祉,包括神秘莫测的梵天、空无等等,是实在者在宗教经验领域之内的现象表观。合并这两个观点,我们可以说,实在者被人类所经验,但经验的方式类似于康德所说的我们经验世界的方式,即是说,外部实在向我们输入信息,而心灵用自己的范畴模式解释它,如是产生的输出作为有意义的现象经验出现在意识之中。(第243页)

我们为什么要设定这样一个东西,这样一个不具有我们把握的任何肯定性质,却被人类在主流宗教中所经验的东西?说准确点,为什么**希克**设定这样一个是者?

我以为，这个答案必须辩证地解释。希克开始他的精神历程的时候，是一个传统的、正统的基督徒，接受了我前面提到的“基督教信念”。之后他发现，有些其他的宗教拒斥正统基督教的主张，如三位一体、道成肉身和赎罪。此外——一个旁观者姑妄言之——这些其他宗教的主张，在认识方面细究起来与基督教的主张一样值得尊重。再者，耶稣本人说过，“凭着他们的果子，就可以认出他们来”。希克认为，最重要的果实是**实践**方面的：从自私的生活转向奉献的生活；在这一点上，他认为其他的宗教似乎与基督教做得一样好。他的结论是，凡基督教与其他宗教不同的地方，若以为基督教实际是对的，而其他的实际是错的，乃是不恰当的；他认为这是一种理智上的骄傲自大，一种精神上的帝国主义，是抬高自己和自己的信念，而以贬低别人为代价。与此相反，我们必须认为主流的宗教都同样有价值，都同样为真。如何做到这一点呢？希克答曰：

60

> 如果实在者本身不或不能被人所经验，那么为什么要设定这样一个未知的和不可知的物自身呢？答案是，这个神圣本体是人类多元宗教生活的必要设定。因为在每个传统内部，我们都把我们敬拜或冥思的对象当作实在的。就如我已经论证的，如果能恰当地认为其他传统中敬拜或冥思的对象也是实在的，我们就被引向设定这个实在者本身，作为不同形式的宗教经验之真实特性的预设。若没有这个设定，我们就会面临多种拟人或非拟人的表现，每一个都自诩为终极者，但没有一个能单独充当终极者。我们于是不得不面临两种选择，或者把全部报道的经验当作幻觉，或者返回忏悔的立场，肯定我们自己的宗教经验的真实性，而把其他传统内部的经验斥为幻觉。但是，对那些认为两种选择都不现实的人来说，就不可避免地要肯定多元立场，因而要设定被人们以不同的方式经验和思考的实在者本身。……（第249页）

这段话显然是一种**论证**，其结论是，存在一个希克所描绘的是者（实在者）。这个论证看来有两个前提：(1)所有伟大的宗教都是“真实的”，(2)没有哪个比另一个更真实。论证是怎样进行的呢？我认

为是这样的:如果我们假设存在一个希克所描绘的是者,那么,按希克的观点,我们就可以看出(1)和(2)如何可能为真。我不能肯定这论证的确如此设计,但我们暂不追究这问题。然而,不容忽略的,是自相冲突的问题。他说:"在每个传统内部,我们都把我们敬拜或冥思的对象当作实在的。"所以,在基督教传统里,我们把上帝当作实在的;同时,我们可以"恰当地认为其他传统中敬拜或冥思的对象也是实在的"。这当然是成问题的;因为,有些拟人和非拟人表现若是实在的,且具有归属于它们的性质,那么,**其他的**(非)拟人表现则或
61 者是不实在的,或者不具有归属于**它们**的性质。希克的想法大概是这样(如他在别处所说的),我们把每种(非)拟人表现当作**经验**实在的,而不是**先验**实在的(真正实在的);我们或许可以把这理解为,每种宗教的实践者通过本宗教敬拜的对象以某种方式接触到实在者。然而,关键之点是,我们不能认为其中一个或一些比其他的更有价值,或更接近真理;这样做是武断的、毫无道理的。我们不应该再把自己的传统所敬拜的对象当作**真正**实在的(或**单纯**实在的)。必须对所有传统一视同仁。

希克建议的方法是宣称所有的传统实际上都有失误;那些传统中的信念大都是假的。(他说的是"字面上"为假;但他设想的字面上的真假就是一般所说的真假。)但是,宗教中仍然有某种东西是正确的或有效的,即承认有超出自然界的事物,并且鼓励人们在生活中克服自我中心的观念。所以,归根结底,希克不能说服自己相信一种宗教——如基督教——是真的而其他的是假的,或者一种宗教比其他的更接近真理。在底线上,他怀有一种慷慨的愿望,即抛弃在宗教信念上我真他假的顽见,以避免其中显露的自我膨胀和自高自大。

这里有三点意见或三个问题。第一,这种立场对一个人来说是可能的吗:一个人能诚实地、言行一致地真正接受它吗?我仍然是个基督徒,参加基督教敬拜,接受传统基督教的美好而有力的教义。然而,我同时认为那些教义只在**神话**意义上为真:虽然接受它们(即接受它们为真,字面上真)使人们或倾向于使人们处于与实在者的正确关系之中,但他们在字面上为假。我若是认为它们只在神话意义上为真,而实际上为假,我怎么可能接受它们,怎么可能对它们采取

那种态度呢？的确，我有可能相信它们只在神话意义上为真；然而，相信**这个**并不能引导人过正确的生活；只有相信那些教导**本身**，才能产生有益的效果。我一旦经启蒙而恍然大悟，一旦看到那些教义为假，就不再能坚持原先的立场，不再能像原先所希望的那样规范我的言行。我反倒陷入了悲惨的、幻灭的灵知派（Gnostic）处境。我不再持有基督教信念；我认识到那实际上是假的。我当然也看到，那些接受它为真的人犯了错误、受了迷惑；但无论如何他们毕竟在享受那些错误的信念所带来的安宁、力量和慰藉；他们也因接受那些信念而被导向正确的生活道路。那安宁[1]和慰藉，以及那实际的效用，都与我 62
无缘。

第二，据我看，希克的立场里有完全自相矛盾的东西。我们若采取这个立场，就不能说基督教正确而佛教错误一类的话；我们作为基督徒，却与佛教徒观点一致；这样做是为了避免自高自大和帝国主义。但是，这却是一种更糟糕的理智上的帝国主义和自高自大：我们现在声称**所有人**都是错误的，除了我们自己和少数业经启蒙的人。我们和我们的研究生把握了真理；其他人一概错得一塌糊涂。这难道不是以牺牲几乎所有人为代价来抬高我们自己？那些认为存在上帝这个位格的人是蒙昧的、愚钝的，他们不晓得真理，不了解根本就没有任何这样的位格（虽然这错误在实际生活中有好处）。我们认为基督徒大错而特错；当然这样的恭维也要献给其他主流宗教的实践者；我们是公平的谴责者。我们仁慈地视别人为迷途的羔羊；他们无疑是出于好心，但完全搞错了什么是最重要、最珍贵的东西。我很难看出这种态度如何表达了容忍或理智的谦卑：它更像恩赐，像恩主的屈尊俯就。

根本的问题是，就我们实际的理智与精神处境而言，完全不可能避免与他人发生严肃的意见冲突。如果有些人相信 p，而另一些人

---

① 根据《海德堡教理问答》（题1），“我在生命里和死亡中惟一的安宁，就是我不属自己，而属于——不管是灵魂还是肉体、不管在生里还是在死里——我信实的救主耶稣基督。”然而，按希克的想法，我生前死后惟一的安宁是我了解这个悲惨的真理：尽管相信基督教伟大的教导会产生有益的效果，但那些教导实际上荒诞不经。

相信跟 p 不相容的 q，那么就没有法子避免严肃的意见冲突。我们若认可 p，就跟那些认可 q 的人意见相左；我们若认可 q，就跟那些认可 p 的人意见相左；如果我们提出高等的解决方案，宣称 p 和 q 都不对（虽然它们可能"在神话意义上"为真），那我们就与两方意见都相左。[①] 但是，假如肯定 p 并因而得罪 q 的支持者是帝国主义做派，或如何地行为不端，那么，断言双方皆误并因而得罪两派为什么就更好呢？

第三，希克当然没有**论证**一种宗教不会比他种更接近真理；这个观点看来是一条实用的设定，一种仁慈的、宽厚的解决方案，用以避免帝国主义和自高自大。但这能解决问题吗？毫无疑问，在生活的大部分领域，有些人**的确**比其他人更接近真理。如果唯名论者是对的，则我们所有实在论者就都是错的；如果模态怀疑论者是对的，则我们相信模态的人就错了；如果白人至上主义者是对的，则我们其他主张宽容的人就都错了，大错而特错。为什么在宗教里就不该是这样？与其说在宗教里我们必定同等正确、同等错误，倒不如说在**认识**宗教方面我们必定同等正确、同等错误；后者并不比前者更荒谬。希克认为所有宗教同等正确，其理由是要避免自高自大；同样的理由难道不应该让他认为自己**关于**宗教的观点——比如它们同等正确、同等错误——并不比其他观点（例如唯有基督教正确）更接近真理？他没有这样做，不这样做是对的。在宗教信念上，我们也不能这样做。在宗教里跟在别处一样，我们必须把握自己的机会，虽然意识到我们可能犯错误，犯严重的错误。这里没有什么保证；宗教生活就是一种冒险；愚蠢而荒唐的失误是永恒的可能。（然而，我们如果可能是错误的，就也可能是正确的。）

63

本书的论题，是有关基督教信念的**规范性**疑问——不是基督教信念是否为**真**（虽然这是更重要的问题），而是接受它是否**有道理**、**合理**、或**在理性上能得到辩护**。我们迄今为止探讨了一个预备问题：究竟**有没有**这种疑问？究竟有没有基督教信念这种东西？或者情形竟是这样：即使有上帝这个位格，我们也不能指称他、思考他，不能用

① 如果我们宣称对 p 和 q 皆不知情，则有同样的结论；见后面第 13 章。

图书

非形式的肯定性质述说他？我们目前的结论是，这说法没有一丁点儿的理由。根本没有理由认为我们不可能思考上帝；根本没有理由认为我们不能用智慧、知识、慈爱以及所有此类的非形式肯定性质来述说上帝。当然，还有许许多多东西要讲，这问题本身值得写一部书来讨论。本书限于篇幅，无法尽言，不得不就此告一段落。无论如何，我们可以确信，如果有理由认为我们的疑问形式上不当或逻辑上不妥，那理由至少是深藏不露，极难发觉的。因此，我们便能心安理得地探讨下一个问题：归根到底，这是个什么疑问？

第二部分

何种疑问？

第三章　辩护和经典图景

67

对基督教信念的接受是否是合理的、理性的，或者在理智上值得尊重，这是我在第一部分中就基督教信念提出的规范性疑问，在那里我已经考虑了对这个疑问的某种异议。这个异议说，这个规范性疑问至少是不成熟的——严格地说，人们实际上不可能拥有传统基督徒认为他们拥有的那种信念。之所以如此，乃是因为基督徒把上帝看作是终极的和无限的。但是如果我们认为人们能够对一个终极的东西持有信念，那么在这个思想上便有一些概念上越轨的东西。在第一部分中，我断言这个异议并不具有说服力：没有什么东西阻止我们提出这个规范性疑问。

但是接下来我们需要看到，我们根本不清楚这个规范性问题或异议究竟是什么；批评者们问是否基督教信念或有神论信念是理性的、理性上可捍卫的、理性上可辩护的，在这样问时，他们想要提出的问题究竟**是**什么呢？他们声称基督教信念不是理性上可辩护的，或者不是在理性上得到辩护的，那么，什么是他们正在赋予到基督教信徒的弱点呢？这个问题究竟是什么呢？让我们把这个问题称为‘元问题’。在当代对基督教信念之辩护的谈论中，存在着一个问题，那就是这个元问题绝没有被追问。人们问是否基督教信念是理性的、合理的、理性上可辩护的；他们接着直接来**回答**那个问题，而不是首先考虑这个问题**是**什么。那么，这个问题究竟是什么呢？这不容易回答，不过，它是我们在第二部分的主题。

本章致力于考察对这个元问题的某个回答：这个规范性问题是基督教信念是否**得到辩护**。那个问题是一个源自于**经典基础主义**的问题，而经典基础主义是思考这些问题的一种方式，它不仅在历史上已经卓有影响，而且到现在仍然阴魂不散。按照经典基础主义者，这 68
个规范性问题是基督教信念是否得到辩护的问题；但是我们应该如

何来理解“辩护”这个术语呢？我将考察经典基础主义在17世纪的根源，从经典基础主义的观点来探究辩护与证据主义的联系，最后简要地勾画经典基础主义在当代的变种。在本章的第二部分，我将论证说经典基础主义面临不可逾越的困难，辩护的概念还没有向我们提供这个规范性问题的一个令人满意的形式。

我们必须从历史开始。首先，追溯一下相对晚近的过去。在这点上，通过参考我自己的一些著作，我可以最容易地阐述我的观点；请读者原谅我对自己的著作的指涉。正如我在序言中提到的，目前的这本著作是我的《保证：当前的争论》和《保证与恰当功能》的续集；也许它也是《上帝与他人心灵》①和“理性和对上帝的信念”②的更重要的续集。《上帝与他人心灵》的主题，就像我那时提出的，是对我们对上帝的信念提供一个“理性的辩护”。在那本书中我已经决定提出这个规范性问题；然而，像每个人一样，那时我还没有充分注意到这个元问题。跟从那些我认为比我做得更出色的前辈，我那时理所当然地认为，有神论信念的理性辩护问题等同于（或者密切相关于）是否存在着支持或反对上帝存在的**证明**（或者至少好的论证）的问题。你是通过商榷证据来讨论上帝的信念的合理性问题的；证据，平衡地看，支持有神论信念吗？（如果确实支持，而且还充分有力，那么这样的信念是合理的，否则就是不合理的。）

在那时，人们是通过考虑支持或者反对上帝存在的**论证**来看待那个问题的。在正的方面，有传统的有神论论证，跟从康德，我们可以把这些论证分为宇宙论的、目的论的和本体论的。在反的方面，首先存在着恶的问题（被理解为这个主张：恶的存在逻辑上不相容于一个全能全知的上帝的存在）。然而也有一些相当暧昧的主张，大概是说，现代科学的进步，或者对它的恰当追求所需要的态度，或者某些潜伏在邻近树丛中的相似的东西，或者被某些时代的幸运儿了

---

① 《上帝与他人心灵》（Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press, 1967）。

② 载《信仰与合理性》（*Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983）。

解到的其他东西，提供了反对上帝存在的论据。那时候人们也明确地假设，对上帝的信念，只有在正反两方面的论据平衡地支持它的条件下，才是合理的和恰当的。所以在这里对这个元问题有一个可能的回答，这个规范性问题的地位有一个候选者：证据支持基督教信念吗？在本章中我想思考对这个元问题的回答。这个元问题要么为基督教信徒提出了一个严肃的问题，要么对基督教信念产生了一个严肃的批评。 69

在《上帝与他人心灵》中，我首先论证说，有神论的论证或证明并不成功。在评价这些论证时，我采取了一个传统的但完全不合适的标准：那时我认为，这些论证是成功的，只有当它们开始于这样一些命题，这些命题不仅必须得到每个诚实聪明的人的同意，而且必须通过只有那些不诚实或不合理的人们才能拒斥的论证形式过渡到结论。在那时我很自然地加入到这个合唱团，认为没有任何传统的论证已经成功。（但是我没能注意到，具有任何后果的哲学论证无一满足那个标准；因此，有神论的论证并不满足那个标准，这个事实并不比我原来认为的更有意思。）我那时论证说，对有神论信念的异议还没有给人们留下同样深刻的印象，尤其是，那时我认为来自于恶的演绎论证（即上帝的存在与恶的存在不相容的论证）一点也不成功。所以我看到，正如我曾经认为的，**支持**上帝存在的论证不是结论性的，**反对**上帝存在的论证也不是结论性的；这样一来，在对上帝的信念的合理性或理性可辩护性的问题上，我们处于何处呢？这表明，就像流行的观点认为的那样，只有**不可知论**是正确的答案；在这些条件下，难道对上帝的信仰是不合理的、与理性相对的、不是理性上可辩护的吗？在我看来这是错的，但是我们可以从何处来探究这个问题呢？我们如何推进这项研究呢？

由于面临着这个困境，我决定把对上帝的信念与其他信念（尤其是与我们对他心的信念）做一比较。人们认为存在着一个关于他心的传统的哲学问题：由于我们无法感觉到其他人的思想和情感，我们知道他们实际上**具有**思想和情感吗？我们如何知道这一点呢？更确切地说，我们怎么知道我们看作是个人的东西（具有思想、情感和

意图的存在)确实**是**个人,而非(比如说)精巧地制造出来的机器人?[1] 那时我注意到,在有神论论证的情形中揭示出来的辩证结构,在他心的情形中被简要地表现出来:对他心的信念的异议看起来根本不可怕,但是不幸的是,如果在什么样的论证是一个好的论证这一
70 点上,我们采纳在有神论论证的情形中经常采纳的同样标准,那么也没有任何**支持**他心存在的好的论证。那时我宣称,对上帝存在的最有力的论证与对他心的最有力的论证是相似的,它们以类似的方式失败。因此我得到这个"尝试性的结论":"如果我对他心的信念是合理的,那么我对上帝的信念也是合理的。但是由于前者显然是合理的,因此后者也是合理的。"

这里,两件事值得注意。首先,过去我以某种方式既接受又询问那些被看作是公理的东西:对上帝的信念,如果根本上是可接受的,必须被这样接受以至于有**好的证据**支持它。这个证据必须是**命题式的**证据——它必须从你相信的其他命题中产生出来,而且必须以论证的形式产生出来。那时我并没有对这个主张加以论证,而只是断言了它,或者假设它是自明的或至少是完全明显的。在那时被看作是理所当然的东西现在被称为"**证据主义**"(更合适地应该被称为"相对于对上帝的信念的证据主义",但是这有点儿啰嗦)。证据主义是这个观点:对上帝的信念,只有在有好的证据支持它的情况下,才是理性地可辩护的或可接受的,这里好的证据是从一个人知道的其他命题中得到的证据。如果这个信念是从这样的证据或论据之外被接受的,那么它至多是一个思想上三流的信念:它是非理性的,或者是不合理的,或者是与一个人的思想义务相对立的。

其次,那时我没有能够问为什么理性可辩护性的问题是重要的,或者实际上这个问题**是**什么?我甚至还没有匆匆地审视一下**那个**问题(究竟什么东西**是**我正在谈论的理性可辩护性)。进一步,为什么理性辩护,不管它事实上是什么,要求**证据**?在证据和辩护之间的联

---

[1] 实际上,这不是下述意义上的一个传统哲学问题:它对**所有**哲学家或者对哲学中的**所有**见解都是一个问题:只有在你接受某种形式的经典基础主义时,你才会发现这个问题让人头疼。

系是什么？如果辩护的确要求**证据**，为什么那个证据必须采取论证（演绎的或者或然性的）的形式，必须来自于一个人已经知道的其他命题？什么类型的命题能够恰当地充当这些证据的前提？我还没有问这些问题。然而，这不是因为它们的答案已经昭然若揭，使得进一步的研究变得多余的。恰恰相反：没有任何其他人已经询问或者回答了这些问题。而是，人们直接转到支持或反对有神论信念的论证，完全理所当然地认为这是分析其理性基础的方式。[①] 把证据主义视为理所当然的是那时的规矩，而且至今依然流行。但是什么是对有神论信念的理性辩护呢？为什么它要求证据，而且是命题式的证据呢？每个人都把辩护和命题证据之间的联系看作是理所当然的，这是怎么发生的呢？这些是我们必须问的问题。 71

一　约翰·洛克

这里我们需要一点儿历史叙述，一些更多的被福柯（Michel Foucault）称为知识考古学的东西（虽然我不觉得我们会发掘出某个政治密谋，或者暗地的争权夺利[②]）。基督教信念的理性可辩护性问题可以追溯到启蒙运动对（部分地）由宗教改革所产生的精神动乱和思想动乱的回答；就其特征而论，这个回答是现代的，我们可以认为它在笛卡儿和约翰·洛克（John Locke）的著作中找到其思想根源。对于在哲学和宗教问题上的巨大分歧，笛卡儿和洛克都留下了深刻印象。对于在这些问题上产生的贫乏进步，他们（以及他们的后继者）也印象至深。哲学，笛卡儿说，“许多世纪以来是由有生以来最卓越的心灵培养起来的，可是，在它之中没有任何单一的东西不是在

---

① 威廉·詹姆（William James）斯是个例外，他的“相信的意志”（“The Will to Believe,”in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans, Green, 1897）被广泛地收集在文集中，采取了这个极端的思想路线（正如那时候的人们认为的）：如果宗教信念对你是一个**活生生的**选择，一个**强制性的**选择，那么，甚至在没有证据的情况下相信它也是可原谅的。参见边码 89 以下。

② 参见《保证：当前的争论》，第 11 页。

争论之中。因此,没有任何单一的东西不是半信半疑的。"[1]对此,笛卡儿有他的治疗办法(一个就其本质特征来说是现代的治疗办法):重新开始。抛弃任何不是确定的东西,根据确定的东西来重建你的思想结构。请回想一下在《沉思录》的导论中笛卡儿说过的那段著名的话吧:

> 自从我发现我年轻时代所具有的那些被认为是真的信念中有多少是虚假的,在那个基础上构造出来的每一个东西是多么可疑以来,到现在为止一些岁月已经过去了,从那时起,我便确信我必须最终采取严肃的手段,以便把我先前形成的所有意见从我这儿统统赶走,从基础重新开始建立新的东西……。[2]

然而,如果我们想要理解这个规范性问题,想要知道对它进行追问的那种现代冲动究竟是什么,那么最关键的人物大概不是笛卡儿,而是洛克。[3] 在他的冗长散漫的《人类理智论》中,洛克写了一封"致
72 读者的信"作为序言。在那封信中,他详细地叙述了与"五六个朋友"的聚会。在那次聚会上,他们讨论了洛克在那里并没有明确提到的某个话题:

> 由于争论的双方都出现了困难,我们很快发现自己陷入僵局之中。有一段时间我们被这些困难难住了,几乎没有办法解决那些困扰我们的怀疑,此后,我突然想起来,我们采取了一个错误的历程;在我们决定探究那个本质之前,有必要首先考察我们自己的能力,看看我们的知性适合或者不适合处理什么**对象**。我向我的同事们提出这个思想,他们都欣然同意;因此,我们同

---

① 《论在科学中正确地处理理性和寻求真理的方法》(*Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Sciences*)的第一部分,载于《笛卡儿的哲学著作》(*The Philosophical Works of Descartes*, tr. and ed. Elizabeth S. Haldane and G. G. Ross, New York: Dover, 1955, pp. 85 - 86),本书原先由剑桥大学出版社在1931年出版。

② *The Philosophical Works of Descartes*, p. 144.

③ 参见沃特斯多夫论洛克的杰出著作《约翰·洛克和信念的伦理学》(Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

意，我们首先需要探究这个问题。[1]

那次聚会是《人类理智论》的起源，它大概发生在1670—1671年冬天，[2]而且确实是一次极其重要的聚会。这本书大约在十八年后才完成（或者至少才得以出版），这个事实部分地说明了它那冗长重复、缺乏组织的特征。

洛克没有告诉我们这次讨论的主题是什么，但是詹姆斯·泰雷尔（James Tyrell），那次聚会的五、六个朋友之一，在他保存的《人类理智论》的一个副本（现存于大英博物馆）的页边写道：讨论的论题是"道德和天启教的原理"。[3] 在现代思想史上，洛克《人类理智论》对这个问题的论述已经产生了巨大影响。我们可以毫不夸张地说，这部对后世产生深远影响的著作是最近三百年来占据西方人在这方面的思考的最重要的单一源泉。这本书在西方认识论中具有开创性的意义；这当然不是说先前的哲学家在认识论上无话可说。毕竟，柏拉图的《梯埃特图》（*Theaetetus*）已经追问了知识论中的一个首要问题：为了得到知识，什么东西还必须被添加到只是真的信念上？进一步，亚里士多德和阿奎那对于scientia（科学知识）说了许多东西；在知性的过程如何工作、在一个人知道或者相信某个东西时什么事情发生这些问题上，他们也说了许多东西。不过，洛克追问和回答的问题具有一个特别现代的韵味；我们对他提出和回答的问题深有同感，因为他思考这些问题的方式变成了思考它们的现代方式；即使后现代主义者声称认识论已经终结或死亡，这基本上还是我们思考这些问题的方式。 73

洛克经历了英国思想和精神史上最动荡不定的一个时期；尤其是，宗教的骚乱和多样性，以及在宗教意见上的巨大分歧深深地抓住了他的注意力。当然，他知道除了欧洲之外，在世界上的其他地方还

---

① *An Essay on Human Understanding*（《人类理智论》），弗雷泽（Alexander Fraser）编辑，并撰写"导论"（New York：Dover，1959，本书原先由牛津大学出版社在1894年出版），第1卷，第9页。随后对这部著作的指称是对这个版本。

② 弗雷泽脚注①，第9页。

③ 弗雷泽的"导论"，第xvii页。

存在着与基督教截然不同的宗教,但是对于在他自己的国家中呈现出来的宗教分歧,他感触最深。在天主教和新教之间存在争论,在新教内部,还存在着无数的派别、分歧和争执;这是人人都认为真理就在自己眼中的时代。洛克提出来要探究:

> 在人们之中发现的那些说法的根据,它们虽然如此多样,如此不同,彼此完全矛盾,但还是在某处或他处以如此充分的自信陈述出来,以至于,如果一个人察看一下人们的这些意见,观察一下与之对立的观点,同时考虑到它们得以信奉的爱好和决心,它们得以维护的果断和热情,那么他或许有理由怀疑,要么根本不存在像真理这样的东西,要么人类没有充分的手段对它达到一个确定的知识。(《人类理智论》导论,第 27 页)

洛克说,这里的一个问题是**信仰主义**;许多人把信仰和理性对立起来,宣称信仰规定了理性禁止的东西,而正是信仰要被接受和追随:

> 因为,在推崇与理性**相对立**的信仰这件事上,在我看来,我们恰如其分地认为那种推崇是荒谬的,那种荒谬几乎充满了所有既占据人类而又把他们分离开来的宗教。因为一旦人们已经以一个建议为原则,那么在宗教的事情上他们必定不商榷理性,不管那些事情看起来与常识、与他们的所有知识的真正原则多么矛盾,结果,他们只是听任于他们的幻想和自然的迷信;而且,一旦他们已经被这些东西引导进入陌生的建议和放纵的宗教实践之中,那么,一个考虑周到的人只会对他们的愚蠢感到惊诧,认为他们无法接受这位伟大聪明的上帝,因此不可避免地认为,在一位冷静虔诚的人眼里,他们既可笑又讨厌。这样,原本应该把我们与野兽区分开来,应该最独特地把我们这些理性产物提高到畜生之上的宗教,实际上就成为经常使人们看起来最不理性,比野兽本身更不省人事的东西。(第二册,第 18 章,第 11 段,第 426 页)

在宗教中,另一个不守规矩的错误和混乱的源泉是**传统**,相信一个命题只是因为人们教导你这样来相信它,或者因为你周围的人相信它:

> 我们可以发现，人们坚定地相信在各种人类宗教上的截然对立的（虽然在很多时候同样荒谬的）意见。这种顽固不化，一样明显地证明了那些意见只是从公认的传统原则中进行推理的方式的不可避免的后果。这样一来，人们就不会相信他们自己的眼睛，就会取消他们感官的证据，就会让他们自己的经验撒谎，而不是允许任何与他们的秘密信条不相一致的东西。（IV，xx，10，第 450 页）

74

传统，洛克（以一种启蒙运动式的蔑视的腔调）说：

> 比所有其他［错误的源泉］加在一起都让更多的人处于无知或者错误之中……。这里，我指的是放弃我们对共同接受的意见（不管是我们的朋友或同党的，还是我们的邻居或国家的）的同意。除了假设的诚实，或者除了同一行业中的那些人的学问或数目之外，有多少人对他们的信条持有其他的根据呢？（IV，xx，17，第 456—457 页）

诉诸传统来解决分歧已经变得毫无成效；传统太多了，一个人不得不选择要认同许许多多冲突的传统中的哪一个。洛克认为这种毫无秩序的多元论简直就是丑闻；似乎没有理性的方式终止这些争论不休的争执便更是丑闻了。

《人类理智论》表达了洛克要尽其所能地把问题弄清楚的试图。第四册“论知识和或然性”是这本书的目的，这一册占据了三百来页，解决其中所处理的问题是洛克的主要目的；但是在这一册书中，甚至在明确地提出这个问题之前，洛克就已经耗费了两百来页。那个首要的问题就是：**一般来说，我们应该如何按照信念来调节我们的意见，特殊地说，我们将如何按照宗教信念来调节我们的意见？**正如伍兹雷（A. D. Woozley）所说，[①]这个问题是《人类理智论》的主要论

---

① 《人类理智论》的节本的导论。《人类理智论》即冗长而又让人感到含混；它是多年著述的产物，没有得到像是一个最终版本的东西。结果，一直到 1694 年，亦即在它出版之后大约四年和洛克去世前十年，它都是以节本的形式出版的（在波士顿，由 Manning&Loring 为 J. White，Thomas&Andrews，D. West，E. Larkin，J. West 和波士顿书店的店主印刷）。这些节本有时候删除了对恰当地理解《人类理智论》来说最重要的段落。例如，A. D. Woozley 省略了下面第 86—87 页（原书）这个绝对关键的段落。

题。也正如他所说的,读者经常把握不住这个问题,因为他们不得不首先读完一个相当于六百页的序言,但是这会让他们感到气馁。不过,洛克在这点上说的东西,对于理解他的事业,理解我们的元问题,乃是关键所在。

75

A. 靠理性生活

原来的问题当然是人们在意见上的杂乱无章:"由于人们把他们的研究扩展到他们的能力之外,让他们的思想漫步进入那些他们不可能发现确定根据的深度,因此,毫不奇怪的是,他们提出了一些问题,繁殖了一些争论,但是由于这些问题和争论绝没有达到任何清晰的解决,惟一合适要做的事情便是继续不断地怀疑它们,至少以完全的怀疑论来确认它们"(洛克,《人类理智论》,导论,第31页,第七段)。像他之后的休谟和康德一样,洛克认为解决这个问题的办法要求我们首先对我们的知性能力做出一个更加公正和精确的评价:

> 一旦我们充分考虑了我们的知性能力,发现了我们的知识的限度,发现了把事物的那些得到启发的部分与黑暗的部分区分开来的标准;那么,在我们能够把握的东西和我们无法把握的东西之间,人们也许会更决然地同意对一个东西公开宣布无知,而在另一个东西上更有利地、更令人满意地进行思想和谈论。(导论,第7段,第31页)

这里,目的不是要获得一种笛卡儿式的确定性(对此洛克做出了几个不以为然的评注)。而是,"如果我们能够发现某些标准,按照那些标准,一个现实世界中的理性造物,可以而且应该制约他的意见,那么在某些其他的东西逃避我们的知识这一点上,我们无须感到烦恼"(同上,第六段)。我们需要发现的是我们**可以**怎么样和**应该**怎么样来制约和调节我们的意见或同意。洛克的回答是以一种初具雏形的启蒙运动的方式来表达的,这就是:我们应该通过**遵从理性**来制约和调节我们的意见。但是这意味着什么呢?什么是意见?什么是理性?我们怎么通过遵从后者来制约前者呢?

1. 意见

洛克说,如果我们有希望克服这些困扰着我们的引起争议的冲突意见,那么我们就必须学会恰当地制约我们的意见和同意。跟从柏拉图,洛克认为**意见**是与**知识**相对立的;为了明白他把意见看作什么,我们必须察看他关于知识的观点。首先,有他看作是知识的典范的东西:感知到"我们的观念的一致或分歧。"要精确地看到他在这里究竟想说什么不是一件容易的事,但是这里涉及到的这种知识主要是对自明的命题的知识,比如像 2 + 1 = 3 这样的命题。[①] 一个恰当地运作的人完全能够看到这些命题是真的(进一步,它们不可能是假的)。洛克说,并不存在对这样的信念加以调节的问题,因为一个恰当地形成的人只是无法从这些自明的命题中收回信念:"知识的这个部分是无法抵制的,就像明媚的阳关一样,只要心灵以那种方式调整它的观点,它就能够直接得到这种知识;没有为犹豫不决、怀疑或者审视留下余地,人类心灵现在充满着对这种知识的明晰光芒"(IV,ii,1,第 177 页)。这样的知识是**确定的**;它是"在怀疑之外的,无须证明,也不可能有任何证明;在人类能够确定地把握的所有东西中,它是最高的"(IV,xvii,14,第 407 页)。 76

其次,有一些命题是关于你自己的心灵的内容的,换句话说,假设你是某些观念的主体,那么这些命题是关于你的观念的命题。第二种知识是对这类命题的知识。一个例子是你的这一知识:你的右眉上微微有些疼痛,或者你似乎看见某个白的东西(这就是说,事物对你看起来像是当你确信看见某个白的东西时它们对你显现出来的那个样子)。洛克说,这种知识是**不可错的**(IV,i,4,第 169 页,以及其他地方)。这至少意味着,你不可能错误地相信这样的命题;如果你相信你似乎看见某个白的东西,那么这表明你的确似乎看见某个白的东西(当然,虽然在认为在那里确实存在着某个白的东西上你可能会出错)。遵从后来的习惯,我们说,关于我自己的精神状态的命题对我来说是**无法更改的**。

第三,对于"其他事物",对于你周围的外在对象,也有一种

① 对自明性的说明,参见 WPF 第 6 章。

知识：

> 对于这，我可能具有的而且我的官能能够得到的最大保证，就是我的眼睛的证据——我的眼睛是事物的惟一合适的判官；它们给予我的而且我有理由要依靠的证据是如此确定，以至于在我写下这句话时，我毫不怀疑我看见白和黑，毫不怀疑在我这里引起那个感觉的某个东西确实存在，就像我毫不怀疑我在写作或者在移动我的手；除了一个人的自我以及上帝之外，这是人性能够具有的最大的确定性了。（IV，xi，2，第 326—327 页；也见 IV，ii，14，第 168 页）

不是完全清楚这里我知道的究竟是什么：我知道这张纸是白的，我的手在移动，墨水是黑的吗？洛克在这点上闪烁其词。有时候（比如在评论信仰和理性之间的关系时），他说道好像我们对外在对象的知识包括我们从知觉中得到的日常知识：我的手正在移动，后院
77 中的树正在发芽，等等。其他时候，也许在他更加小心谨慎的时候，他建议说，对于外在世界我们知道的东西更加稀少，更像**我目前对树和绿色的观念是由某些外在于我的东西引起的**。我或许不知道这些外在的对象究竟是什么样的（我并不知道它们包括数、芽，或者绿色的物体），但是我确实知道存在着**某个外在的东西**引起我有这些观念。

第四，存在着**论证性的**知识。通过把一个命题从上述三种命题中推导出来，或者看到这个命题是由上述三种命题衍推的（一个命题 p **衍推** q，如果在宽泛的逻辑意义上，p 是真的而 q 是假的变得不可能），[①]我能够最终知道那个命题。因此，如果你能够从某些自明的、不可更改的、或者对感觉是明显的命题中把某些命题推导出来，那么那些命题对你来说也是确定的；洛克认为，上帝的存在就是在这些命题之中（IV，x，1－6，第 306—310 页）。实际上，他补充说，“从

① 当然，我不知道而且无法知道由上面这种命题衍推的**所有**命题；一些命题或许太复杂太困难，以至于我无法把握，其他的命题或许是这样，我怎么也无法看到它们与上面三种命题的联系。对于其他的命题，对它们的论证太长太复杂，以至于我缺乏知识所要求的那种确定性。

迄今所说的东西中，在我看来明白无误的是，对上帝的存在，比对我们的感官还没有直接地揭示给我们的任何东西，我们具有更加确定的知识。”

因此，就**知识**而论，我们无法对我们的同意施加控制；同意是以全或无的方式释放出来的，我们应该如何调节同意的问题在这个领域并不出现。（我们无法控制它，就像当我从一个悬崖上掉下去时，我无法控制我掉下去的方向一样。）当然，知识只是在一个人的思想结构中要被发现的信念的**一部分**；而且，依洛克之见，它是一个相对**小的**部分（“我们的知识，正如已经表明的，是非常狭窄的，”IV，xviii，3，第364页）。正是**意见**包含了我们日常相信的东西的主要部分；正是相对于意见，亦即我们相信但不知道的东西，调控的问题浮现出来。

2. 理性

洛克的关键主张是，在意见的形成上我们必须被理性所引导。那么，什么是理性呢？首先，它是“人的一个官能，通过这个官能，人类被假设与兽类区别开来，并且明显地远远超越于兽类”（IV，xviii，1，第386页）。其次，理性是我们借以能够辨别命题之间的宽泛的逻辑关系的能力。尤其是，通过采纳理性，我们区分命题之间的两种关系：

78

> 我们绝大部分的知识依赖于演绎和中间观念：在一些情形中，当我们不得不用同意代替知识时，当我们把命题看作是真的，但并不确信它们是真的时，我们必须发现、考察和比较它们的或然性的根据。在这两种情形中，我们称为**理性**的东西，就是发现手段和正确地应用它们，在一个东西这儿发现确定性，在另一个东西那儿发现或然性的官能。因为，当理性领悟到所有观念或证明之间的必然的和确定无疑的联系时，在每个这样的论证步骤中它便产生知识；所以在它认为它将同意的一个话语的每个步骤中，它同样领悟到所有观念或证明之间的或然联系。（IV，xvii，2，第387页）

因此，正是通过理性，我们把握到命题之间的演绎的和或然的关系。至于命题之间的演绎关系，这里我们无须说任何东西，但是对于或然性，则有许多东西要说。洛克对此着笔不多，虽然通过相当不吉利地宣称"或然性是成真的可能性"（IV，xv，3，第 365 页），他的确说了一点东西，但这并不传达任何有意义的信息。不过，当洛克指出，[①]或然性必须相关于"大多数时候"在我们的经验中出现的东西时，这种状况有所改进；他补充说，来自于他人的见证也确立起或然性。洛克似乎把或然性看作是命题之间的一个客观关系；他大概也认为它是命题之间的一个准逻辑关系；因此，他的观点或许是 J. M. 凯恩斯，鲁道夫·卡尔纳普等人的观点的先兆。[②] 进一步，或然性是以不同的程度出现的。"任何命题的或然性取决于这些根据：作为我们知识的符合，作为观察的确定性，作为经验的频率和恒常性；见证的数量和可信性多少符合或不符合或然性，所以任何命题本身多少是可能的"（IV，xv，6，第 367 页）。这里洛克像是在建议，一个命题在某种程度上"本身"是可能的；我认为，我们最好把他理解为是在说，或然性是命题之间的一个关系。一个命题"对我"（这就是说，相对于那些对我来说是确定的命题）有某种程度的或然性；在我们意见的形成上算数的东西，是这个候选者相对于对我来说是确定的东西的或然性。

79 **3. 通过理性来调节意见**

洛克的主张是：我们通过理性来调节我们的意见或同意；但是这是什么意思呢？你怎么思考这样一个东西呢？根本上说，他的回答是：我必须以这样一种方式来调节我的意见，以至于我只是主张相对于对我**确定**的东西而言是**可能**的东西。在知识问题上我无法支配我的同意，因为知识是确定的；然而，在意见，在不确定的东西上，我确实能够支配我的同意。这里，这个规则是，我必须不同意一个命题，

① 就像亚里士多德也指出的，参见《保证与恰当功能》，第 159 页。

② 然而，他所说的东西也符合其他观点，包括我在《保证与恰当功能》的第九章中提出的观点。

除非相对于对我确定的东西而言，这个命题是可能的。进一步，同意是一个程度的问题（IV，xvi，1，第369页）。[①] 这样，更精确地说，这个规则是，我应该**使我同意一个命题的程度相称于它的或然性**："在前一章中我们已经确定了或然性的根据：由于这些根据是我们的同意得以建立起来的基础，所以它们也是调节或者应该调节我们的同意的几个程度的标准"（IV，xvi，1，第369页）。更专门地说，对于任何引起我注意的命题，我应该使我的同意它的程度相称于那个命题相对于对我确定的东西来说是可能的程度。这里，恰当的程序是"不要超出证明（演绎的或归纳的）能够向我们提供的保证来拥有一个命题"（IV，xix，1，第429页）。换句话说，我应该这样来相信一个命题p，以至于我相信它的程度正比于p相对于对我确定的东西来说是可能的程度。这就是按照理性来调节意见的意义所在。

B. 启示

洛克是以一个问题开始他在《人类理智论》中那洋洋洒洒几百页的讨论的，那个问题关系到"道德和天启教的原理。"但是现在我们已经看到，我们需要通过理性来调节我们的意见——这就是说，我们对一个命题的信念，必须相称于相对于对我们是确定的东西来说它是可能的程度。那么，这意味着神的启示（天启教）在我们意见的调节中不起着任何作用吗？如果这个调节要求我们应该使我们同意一个命题的程度相称于证据，那么还有什么余地同意爱德华兹称为"福音书中的伟大事物"的东西呢——比如说，神以耶稣基督（Jesus Christ）的身份化为人，耶稣为了替世人赎罪而承受的苦难和死亡，以及基督教的其他中心特点？我们必须推断说，上帝不可能向我们揭示那些通过利用我们自然的官能无法得到的命题吗？一定不："上帝，在给予我们理 80

① 这里我认为他想针对两个现象：首先，一个人更加坚定地相信某些命题而不是其他命题，其次，我们认为一些命题比其他命题更加可能。在第一点上，我更加坚定地相信7+5=12而不是格拉斯哥在阿伯登的西边。在第二点上，我相信，合理地可能的是，地球上的所有大陆曾经形成一个超级大陆；我也相信，更加可能的是，莎士比亚的著作实际上是由莎士比亚而不是由培根写的。

性的光芒时,在他认为合适的地方,还没有因此从他那支持我们的双手中收回启示的光芒"(IV,xviii,8,第423页)。然而,即使他的确向我们提供了启示的光芒,我们还是必须以这样一种方式来调节同意,以至于相信他所启示的东西,仅当后者相对于对我们确定的东西来说是可能的,是这样的吗?如果是这样,那么我们怎么能够接受他通过启示教给我们的东西呢?道成肉身、耶稣受难和三位一体,相对于自明的或者有关我们自己的精神状态的东西而言,似乎不是特别可能的。

洛克回答说,首先,上帝的确能够而且实际上已经把这样的真理揭示给我们,我们应该确信他向我们揭示出来的东西:"如果我们可以怀疑来自于上帝的任何启示是否是真的,我们或许也可以怀疑我们自己的存在"(IV,xvi,14,第383页);"上帝已经启示给我们的不论什么东西必定是真的:对此我们不可能有任何怀疑"(IV,xviii,10,第425页)。但是这样一来,洛克怎么能够认为,这些伟大的真理相对于对我们确定的东西而言是可能的呢?首先,他反复宣称,我们无法恰当地相信在违反知识原理的意义上违背理性的东西:

> 一个人绝不可能有如此确定的一个知识,以至于一个与他的知识的明确的原理和证据相矛盾的命题是凭借神的力量被揭示出来的,或者在看到相反的东西是真的时候,他却正确地理解用来传达这个命题的词。所以他必须把这看作是一个理性的问题,而不轻易地相信它……。(IV,xviii,8,第424页)

然而,这里并没有被要求,为了值得人们同意,一个教条必须相对于对我们确定的东西来说是可能的。相反,洛克认为必定可能的东西,是这个教条**的确被启示**,实际上,上帝把它提出来就是要取得我们的同意:

> 这样,信仰是同意和保证的一个确定无疑的原则,它丝毫不为怀疑或犹豫留下余地。**只是我们必须确信,这是神的启示,我们正确地了理解它**:否则的话我们只会白白地浪费我们的热情……。(IV,xvi,14,第383页)

进一步

> 上帝已经启示出来的不论什么东西一定是真的:对此不可能有任何怀疑。这是信仰的恰当对象:但是理性必须判断是否它是**神**的启示。(IV,xviii,10,第 425 页)

洛克的永恒的问题是"你怎么知道这是来自于上帝呢?""你怎么知道上帝就是把这个东西启示给我们的那个人呢?只是因为他的圣灵已经在我的心中施加了这个印象,我就应该服从这个印象吗?如果我不知道这,不管占据我的保证有多大,它终究是无根据的;不管我自称得到什么光芒,它只不过是**热情**"(IV,xix,10,第 435 页)。"**理性**,"洛克说,"**必须是我们的最终判官,在任何事情上引导我们**"(IV,xix,14,第 438 页,洛克自己的强调)。他继续说: 81

> 我指的不是,我们必须商榷理性,考察是否从上帝那儿启示出来的一个命题可以通过自然的原则来阐明,如果它不能,那么我们可以拒斥它;我指的是,我们必须商榷理性,通过理性来考察是否它是一个来自于上帝的启示:如果理性发现它是一个来自于上帝的启示,理性就会宣称对它的支持,就像宣称对任何其他真理的支持一样,并且使之成为理性的一个命令。(IV,xix,14,第 439 页)

总的来说,洛克的观点是这样的:上帝一定能够把真理揭示给我们。然而,我们没有义务把任何与我们要不然就会知道的东西(甚至就最低层次的知识而论)相对立的东西接受为神的启示。而且,假设 p 是神的启示的一个候选者,如果它没有从确定的东西中得到证据,那么它不可能比"p 确实是一个来自于上帝的启示"这个命题具有更大的认知概率(IV,xvi,14,第 383 页)。所以在形成宗教意见时,我们要遵循理性,但是这样做并不排除把某些命题接受为是由上帝启示出来的,也并不排除据此来接受它们。

二　经典的证据主义、道义主义和基础主义

在《上帝与他心》中,我把那时视为公理的东西也看作是理所当然的:对上帝的信念是理性上可辩护的,只有当存在着好的论据支持它,

而且支持它的论据必须强于反对它的论据。这个思想的起源(至少它的最近的起源),就像我一直在勾画的那样,是要在洛克的著作中来发现。一个信念是可接受的,洛克说,只有当它本身要么是确定的,要么相对于对我确定的东西来说是可能的。基督教信念对我来说显然不是确定的:它不是自明的,也不是不可更改的,也不是感官的衍生(deliverance)。因此,如果它要是可接受的,它必须相对于这种类型的命题是可能的。就我所知,洛克并没有明确地提出这个问题:如果基督教信念对我来说要是可接受的,是否我必须**知道**或者**相信**它是可能的呢?我认为洛克假设这个信念对于我来说必须如此。他接着按照
82 如下**检验**来思考这个问题:某个信念 p 在你的活动范围内出现,为了决定是否它对你是可接受的,你需要决定是否相对于对你确定的东西而言它是可能的。但是这样一来,只有当你看到它通过某个检验,或者相信它通过某个检验时,你才会接受这个信念。

证据主义是这个主张:宗教信念是理性上可接受的,只有当存在着好的论据支持它;洛克既是一个典型的证据主义者又是证据主义这整个传统的最近源泉,[①]这个传统始于洛克,经过休谟、托马斯·里德(Thomas Reid)、康德和 19 世纪一直延续到现在。洛克的**经典的证据主义**是一个更大的整体的一个要素。这个整体也包括经典的**基础主义**和**道义主义**。自从启蒙运动以来,这些论点和态度的集成已经在认识论中影响卓著,尤其是对我们的问题——宗教信念的理性可接受性问题——深有影响。让我们把这个集成称为**经典套装**。这个套装包含了思考信仰、理性、合理性、辩护、知识和信念的本质以及其他相关论题的方式。过分强调这些思想方式对这个规范性问题

---

① 在"理性和对上帝的信念"中,我建议说,阿奎那在这个意义上也是一个证据主义者;各种各样的人们在这点上对我表示抗议,他们指出事情比我想像的更加复杂。事实是,就 *scientia*(科学知识)而论,阿奎那是一个证据主义者。但是这并不表明他认为一个人能够恰当地接受对上帝的信念,只有当(比如说)他具有(或者存在着)好的有神论论据。恰恰相反,阿奎那认为,按照信仰来接受这个信念不仅是完全合理的,而且也合情合理。上面提到的这些人包括弗莱都索(Alfred Freddoso),诺尔曼·克里茨曼(Norman Kretzman),史东坡(Eleonore Stump),扎格则斯基(Linda Zagzbski),蔡斯(John Zeis),见他们的"重塑自然神学?"("Natural Theology: Reformed?" in *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993, p. 72)。

的重要性是怎么强调也不过分的。我们已经看到，洛克怎么是证据主义传统（经典套装中的一个要素）的根源；但是对我们现代人来说，他也是其他的两个要素（经典的基础主义和道义主义）的一个主要来源。①

A. 经典的基础主义

首先，经典基础主义是一种形式的**基础主义**。这里，关键的概念是在其他命题的证据基础上相信一个命题的概念。像任何重要的哲学概念一样，这个概念有它自己的问题、复杂性和困惑。让我们忽视这些东西。即使这个概念不是完全清楚，它仍然是可用的，因为不管怎样存在着明显的例子。我相信 32 × 94 是 3008（我已经计算过）；我在其他命题（如 4 × 2 = 8，4 × 3 = 12，8 + 2 = 10，等等）的证据基础 83
上相信这个命题。然而，我根本不是在其他命题的证据基础来相信后面这些命题的；而是，它们对于我来说是"基本的。"我只是看到它们是真的，我只是接受它们。我以这种基本的方式接受许多命题：比如说，在我的后院里有雪，它仍然是白的。以这种基本的方式，我也相信我似乎正在看见某种白的东西（白的东西被显现到我），我以玉米片作为早餐，等等。我以这种方式接受的命题，这样说吧，是我的思想的起点。（这当然不是说，你看作是基本的东西并不依赖于你知道或者相信的其他东西。我以这种基本的方式相信我看见向我驶来的一辆卡车；对卡车或者对机动车一无所知的某个人根本无法形成那个信念，更不用说以这种基本的方式形成那个信念了。）

我以这种方式接受的命题是我的信念结构（先前我已经简称为我的"思想结构"的东西）的**基础**。② 按照基础主义者，在一个恰当地形成的可接受的思想结构中，每个命题要么是在基础之中，要么是在其他命题的证据基础被相信的。其实，这看起来简直就像琐碎的真

① 在《保证：当前的争论》和"对上帝的信念"中，我已经详细地考察了经典证据主义；这里我只是提供一个纲要性的说明。

② 对思想结构的一个论述，参见《保证：当前的争论》第 72 页以下。

理:一个命题在我的思想结构的基础中,当且仅当它对我是基本的;它是基本的,当且仅当我不是在其他命题的证据基础来接受它的。基础主义的这个部分应该是无可争议的,为所有的人所接受。[1] 而且(恰当地说还是无可争议的),假设在我的思想结构中有一些命题不是在基础之中,那么,对每个这样的命题,存在着一条终止于基础的证据途径:这就是说,如果 A 对我是非基本的,那么我根据其他某个命题 B 来相信它,而我则按照其他某个命题 C 来相信 B,如此一直下降,直到达到一个或者一些基本的命题。[2]

现在,洛克明显地接受这个思想;但是他还接受更多的东西。一个基础主义者也会典型地声称,不是任何信念都是**严格**基本的(properly basic);一些命题是这样,以至于如果我以基本的方式接受它们,那么关于我的思想结构就会有一些错误的、邪门的、没有辩护的东西。比如说,想像一下这种情形:由于对毕加索的毫无节制的敬佩,我突然发现我自己具有这个信念——毕加索并没有死;像以利亚一样,他被直接转运到天堂(装在一辆特别弯曲的敞篷双轮马车之中,这辆马车在其边缘的中部有一只巨大的眼睛)。如果我不是在其他命题的证据基础来相信这个命题的,那么它对我是基本的。但是在以某种基本的方式相信这个命题上,有一些错误的、有缺陷的、不幸的东西,因为这个命题实际上不是**严格**基本的。请注意,只有**一些**命题似乎是严格基本的,一个基础主义者或许进一步提出严格基本性的条件,把这种地位高的条件赋予到某些类型的命题,拒斥某些类型的命题。经典基础主义者认为,只是那些对我来说是严格基本的命题,对我来说才是**确定**的命题。

84

确定性是另一个众说纷纭的困难概念;不过,让我们又忽视这些困难和争执,只需注意到,在哪些命题以这种基本的方式是确定的上面,在经典基础主义者之间并不存在着一致的意见。笛卡儿允许自明的和不可更改的命题,洛克把那些命题接受为严格基本的;他也(正如我先前说过的)添加了"对感官来说是明显的"命题——至少

---

① 甚至被连贯主义者:参见《保证:当前的争论》第 78 页以下。

② 参见"理性和对上帝的信念,"第 54 页。

像“某个东西正在引起我具有我的确具有的观念”这样的命题，而且大概也包括某些更有活力的命题，比如说“透过我后院中的雪，地面仍然依稀可见。”让我们说（虽然有点儿模糊地），按照经典基础主义者，一个命题对一个人 S 是严格基本的，当且仅当它对 S 是自明的、或者对 S 是不可更改的、或者对 S 的感官是明显的。

进一步，按照经典基础主义者（以及每个其他人），你不可能按照任何其他命题来恰当地相信随便哪个命题。例如，我无法按照“布鲁图斯刺杀凯撒”这个命题来恰当地相信“亚伯拉罕生活在公元 1800 年左右”，因为后者与前者毫无证据关系。还有，只有当 B **支持** A，而且事实上是 A 的证据时，我才根据 B 恰当地相信 A。证据支持的概念又是困难的和有争议的；[1]让我们又忽视这些困难和争议，只需注意到，不同的经典基础主义者认为，如果我要根据信念 B 来恰当地相信信念 A，那么就要求不同的证据关系。笛卡儿似乎建议说，在我的思想结构中，一个命题是可接受的，只有当我已经从那些基本的命题**中把这个命题推导出来**，或者**看到那些命题衍推了这个命题**。这是一个极端严格的标准（事实上，按照这个标准，在我们的信念中，没有几个信念证明是可接受的）。洛克不仅允许**或然性的**支持或证据，而且他也允许**见证**。后来，查尔斯·桑德斯·皮尔士（Charles Sanders Peirce）（以及其他人）迈进了一步，也允许他称为“外展推理”的东西——一种类似于在一个科学理论和它据以立足的证据之间的关系的东西。因此，如果我们要以一种最宽宏大量的方式来陈述经典基础主义，那么我们可以把它表述如下：

> （CF）一个信念对一个人是可接受的，如果（或者当且仅当）它要么是严格基本的（亦即自明的、不可更改的、或者对于那个人的感官是明显的），要么它是在通过演绎推理、归纳推理，或者外展推理支持它的可接受的命题的证据基础上被相信的。 85

因此，在一个恰当地运转的思想结构中，如果你采纳任何不是基

---

① 参见《保证：当前的争论》第 69 页以下。

本的(不是在基础中的)信念B,那么B将在(通过演绎推理、归纳推理、或者外展推理)支持它的其他可接受的信念的基础上被接受;如果那些其他的信念不是在基础之中,那么它们必须在其他可接受的、支持它们的信念的基础上被接受,如此下去以致最终达到基础——这就是说,达到那些自明的、不可更改的,或者对于你的感官来说是明显的命题。

经典基础主义,如我所说,从启蒙运动到现在一直影响卓著。对于许多哲学家和其他人(包括早期的我)来说,它已经等同于一个不加询问的假定——不加询问,因为人们甚至没有清楚地看到它要被识别为一个假定。这里,洛克的观点,尤其是他在宗教问题上的观点,已经获得了正统的地位,对宗教信念的理性辩护的大多数讨论,已经是而且仍然是在对那个框架的不假思索地接受的基础上被处理的。当然,或许有这样那样的修改,对原来的框架的类比扩展,这种那种的背离;或许对它已经有一种烦躁不安,一种不是一切东西都与之相安无事的模糊感觉;不过,对于我们中的大多数人来说,基本的框架仍然是经典基础主义的近邻。

B. 经典的道义主义

我们现在要提一个已经呼之欲出的问题。假设你的信念并不对应于经典基础主义者或者证据主义者放在你面前的标准,那又怎么样呢?你出了什么问题?人们将告诉你,你的信念结构是不可接受的,没有在理性上得到辩护,因此你自己是非理性的;但是那又么样呢?是非理性的或者持有没有理性地得到辩护的信念有什么错?这听起来一定应该受到指责,但是问题究竟何在呢?如果我们必须理解我们的规范性问题,那么这就是我们必须知道的东西。比如说,考虑约翰·麦基(John Mackie)在《有神论的奇迹》中的观点。[①] 麦基相信,他已经表明有神论的中心教条不是理性的,或者至少不是"理性上可捍卫的",因为(正如他认为的)他已经表明这些教条相对于他

① John Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

看作是相关证据的东西不是可能的。这里,所谓“理性的”,他指的是什么呢?他是在如何使用这个变化多端的术语的呢?麦基或许认为,如果有神论的信念相对于证据(不论这些证据究竟是什么)不太可能,那么做一个有神论者就是非理性的;假设麦基在这样想时是对的,那么这个问题是:使有神论或者有神论者身受其害的这个非理性的性质究竟是什么呢?麦基对此无话可说,在这点上他不是孤立的。许多证据主义者争辩说,有神论信念是非理性的,因为没有充分的证据支持它;这里他们清楚地认为,是非理性的是件坏事;但是他们说不清楚究竟什么东西使得非理性是件坏事。相反,他们直接开始表明,正如他们认为的那样,没有充分的证据支持对上帝的信念。不过,先前的问题仍然是关键的:对**什么**东西来说不充分?在相信缺乏证据上究竟什么东西被假设是糟糕的?

86

当代证据主义的反对者并不明确地回答这些问题;不过,他们的先驱者洛克的确说了些东西。请回想一下,他的问题是:“一个理性的造物,处于人们在这个世界中所处的那个状态,怎么可以以及应该如何制约他的意见以及立足于意见的行动呢?”正如我们已经看到的,他的回答是:处于我们的情景中的一个理性造物应该通过理性来制约他的意见——这就是说,使他的信念相称于对他来说是确定的东西。但是,我们如何理解洛克在陈述他的计划时所使用的“可以”和“应该”这两个术语呢?

乍一看来,洛克使用的词有一种**道义论**的色彩;它们使人们想起责任、义务和允许,想起你的权利的权限,想起在道义论的培训基地中的其余东西。更紧密的审视表明,这确实就是我们理解这些词的方式。洛克的思想是,我们有一个**责任**,一个**义务**,按照他建议的方式来调节意见。作为理性的造物,作为能够具有信念和知识的造物,我们占据着更高级的地位。不管怎样,地位特殊则责任重(Noblesse oblige)我们有义务以某种方式来操纵我们的思想生活或者认知生活。作为理性的造物,作为具有理性的存在,我们所占据的崇高地位产生了相应的责任和要求:

> 信仰不过是心灵的一个坚定的同意:如果它就像我们的责任一样需要被调节,那么,它不能被提交给任何东西而只能依赖

于理性;所以它不可能对立于理性。如果一个人相信,但却没有任何理由相信,那么他只是爱他自己的幻想罢了;但是他既不像他应该做的那样来寻求真理,也不顺从其制作者,以便利用这位制作者已经给予他的那些进行辨别的官能,从而免于犯错误。如果一个人并不尽其所能地发挥他的能力,不管他有时是怎样发现真理的,他只不过是碰巧发现真理罢了;我不知道是否偶然的运气会原谅他的行为的无规律性。但是至少确定的是,他必须对他滑进的错误负责。另一方面,如果一个人利用了上帝赋予他的光芒和官能,按照它们给予他的帮助和能力来真诚地努力发现真理,那么,在履行他作为一个理性造物的责任时,他仍然会感到满意,而且,就算万一他错过了真理,他不会错过真理的奖赏。因为他正确地制约他的同意,恰如其分安置它,就像在不论什么问题上他总是应该按照理性的命令来相信或者不相信
87 一样。如果不是这样,他就会违背他自己的光芒,误用上帝赋予他的那些不是为了任何目的、只是为了寻求和跟随更清楚的证据和更大的可能性的官能。(IV,xvii,24,第413—414页)

这里洛克不是在谈论专门的宗教信仰(比如说与理性相对比的信仰),而是在一般地谈论同意或意见;这里,他的中心主张是:在意见或同意的调节上存在着责任和义务。尤其是,只是对于你有好的理由和证据支持的东西,你才有义务给出同意:你能够接受一个命题,只有当它相对于对你确定的东西而论是可能的。不以这种方式调节意见的某个人,"既不像他**应该**做的那样来寻求真理,也不**顺从**其制作者"(强调为我所添加);上帝命令我们以这种方式来寻求真理,以这种方式来调节我们的意见。一个的确以这种方式来寻求真理的人,即使万一碰巧失去了它,"在履行他作为一个理性产物的责任时仍然会感到满意。"洛克说,如果在理性的指导下你相信或不相信某个东西,就像你"应该"做的那样使之处于恰当的地位,那么你就"正确地"支配着你的同意。因此,一个以这种方式支配其意见的人是在按照责任行动,是处于他的权力的权限之内,而不是在公然藐视任何义务,因此不该受责备——总之,他在其意见的采纳上得到**辩护**。

像“得到辩护”和“辩护”或“称义”(justification)这样的术语至少可以追溯到詹姆斯王时代的圣经版本。按照这种用法,我们得到辩护或称义,如果基督为了赎罪而做出的牺牲已经对我们起着作用,以至于我们现在不再受责备,我们的罪孽已经被掩盖、移走和抹除;我们不再有罪过;就罪过而言,就好像我们的罪孽已经不复存在。事实上,在那个意义上理解,这个术语可以追溯到维克利夫在1382年对圣经的翻译;《牛津英语词典》特别引证《罗马书》5: 16。洛克实际上是在声称,在这个意义上(无罪,服从你的责任和义务),你在相信一个命题p上得到辩护,只有当要么p对你是确定的,要么p是这样以至于相对于对你来说是确定的命题而言它是可能的。更精确地说,你在同意p上得到辩护,只有当你同意p的程度正比于相对于对你是确定的东西而言p是可能的程度。如果你以某种其他的方式相信,那么你是在违反你的认知义务;你有罪;你是在藐视认知责任。这是辩护主义传统的土生土长的基本思想,是通过类比扩展借以理解其他辩护主义概念的脚本。例如,如果你遵从洛克,认为我们有这样一个责任,那么你将倾向于把“得到辩护的”这个词从相信者这里转移到被相信的对象这里,谈论(正如我们事实上的确谈论的)一个**命题**得到辩护,或者相对于某个人而言得到辩护,这意味着这个人有点证据支持那个命题。毫无疑问,你也会说,对一个给定的命题有大量的**辩护或者理性辩护**,这意味着有大量的证据支持那个命题。[①] 88

三　回到现在

洛克的思想开创了这个经典套装:证据主义,道义主义和经典基础主义。正是按照头两个观点,基督教信念要求证据;这就是说,只有当基督教信徒具有支持那个信念的证据时,他们才能被认为处于他们思想的权限之内,服从他们思想的责任。正是按照第三个观点,这个证据必须最终被追溯到对他们来说是确定的东西:自明的、不可

① 辩护的原始概念有许多其他类比的扩展,对这个术语也有许多其他类比地扩展的使用;参见《保证:当前的争论》,第1章。

更改的、或者对于感官来说是明显的东西。在辩护和证据之间的这个联系已经处于西方认识论中整个辩护主义传统的中心,对于随后思考有关基督教信念的这个规范性问题具有特别重要的意义。按照这个传统,这个规范性问题实际上是基督教信念是否得到辩护的问题——这就是说,是否基督教信徒在拥有这些信念上得到辩护,是否在拥有这些信念上他们是在服从他们思想的责任。当然,首要的思想责任是使信念与证据、与确定的东西相称的责任,因此这个规范性问题的第一个变种便转变成为第二个变种:信仰者有充分的证据支持他们的信念吗?我们现在能够看到在这个规范性问题的两种形式之间的联系:第一个是基本问题,但是如果我们补充说(就像洛克和经典基础主义者那样),在这里主要的责任是使信念相称于证据的责任,那么我们得到第二个问题。

我说过,在对这个规范性问题的讨论上,洛克的影响(以及这个经典套装的影响)已经是最重要的。如果我是对的,那么我们至少应该期待两个东西。首先,我们应该期待提出这个规范性问题的那些人会按照证据、论据、命题证据,以及一个人思考其他东西的证据来提出这个问题。其次,我们应该期望他们也会按照辩护(在道义论上解释的辩护,或者按照道义论的某个类比扩展来解释的辩护)来提出这个问题。这两个期望都充分地得到实现。当然,我并不指望你把我的话当成真的,在这里我没有地方详述充分的证据;而是,我将只是给出一点起着整合作用的证据。

89 过去一百年来,在对这个规范性问题的讨论中,W. K. 克利福德的论文"信念的伦理学"已经被广泛引用;克利福德,这个被威廉·詹姆斯称为"经常使大人难堪但又讨人喜欢的小孩子",以一种迷人但又有节制的腔调声称,"按照不充分的证据来相信任何东西,不论在何时何地,对于任何人来说都是错误的。"[①]这里,我们得到了道义论和证据主义的组合。这句话并不显示经典基础主义(它没有说证据必须在于什么),但是克利福德无疑是一个经典基础主义者,因为至少他认为对上帝的信念要求证据。威廉·詹姆斯的论文"相信的

① 《演讲和论文》(*Lectures and Essays*, London: Macmillan,1901),第183页。

意志"[1]已经成为克利福德的论文的一个伴侣:只要讨论到我们的问题,这篇论文就会被引用。而且,因为詹姆斯在他的文章中评判和批评了克利福德,这两篇文章经常列在一起被收集在文集中。詹姆斯把他的文章称为"相信的意志,但是"相信的**权利**"或许更加精确。他的中心主张是:在某些条件下,相信一个命题(一个不是确定的命题)并不违反责任,即使一个人没有证据支持它。如果相信这个命题对你来说是一个**强制性的**选择,一个**活生生的**选择,如果没有证据**反对**这个命题,那么你有权利相信它,即使你没有证据**支持**它。以这种方式,并且通过把对上帝的信念(即使不是彻头彻尾的基督教信念)插入证据的空隙中,詹姆斯试图为这个信念留下余地。这里,证据主义和道义主义又昭然若揭。[2]

詹姆斯和克利福德是在一百多年前进行写作的;但是最近五十年已经出现了一大堆反对基督教信念的证据主义者,这些思想家一方面认为,如果这种信念是理性的,它就必须在命题证据的基础上得到接受,另一方面又认为,证据不是充分的。(这些思想家包括布兰德·布兰沙德(Brand Blanshard),[3]伯特兰·罗素,[4]麦克尔·斯克里文,[5] 安东尼·弗鲁,[6] 威斯雷·莎尔蒙,[7] 加斯金(J. C. A. Gas-

---

① 载《相信的意志以及有关大众哲学的其他论文》(*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans, Green, 1897)。

② "这不再被严格地强调,但是在发展和鼓动实用主义时,詹姆斯的目的之一不是要摆脱经验上不可证实的信念,而是要在面对一个科学的世界观时为信仰和上帝留下余地。他在1898年讲演的情景显然就是这样"(Louis Menand, "An American Prodigy," New York Review of Books, December 2, 1993, p. 33)。"1898年的讲演"就是"相信的意志"。

③ 布兰沙德《理性和信念》(*Reason and Belief*, London: Allen and Unwin, 1974),第400页以下。

④ 罗素(Bertrand Russell)《为什么我不是一个基督徒》("Why I Am Not a Christian", in his *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster, 1957),第3页以下。

⑤ 斯克里文(Michael Scriven)《基础哲学》(*Primary Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1966),第87页以下。

⑥ 弗鲁(Antony Flew)《无神论的伪装》(*The Presumption of Atheism*, London: Perberton, 1976),第22页以下。

⑦ 沙尔蒙(Wesley Salmon)《宗教和科学:重新看待休谟的〈关于自然宗教的对话〉》["Religion and Science: A New Look at Hume's Dialogue" *Philosophical Studies* 33 (1978)],第176页以下。

kin),[1]安东尼·欧亥尔(Anthony O'Hear),[2]某种程度上理查德·
90 盖尔,[3]以及在死后出版其著作《有神论的奇迹》的约翰·麦基。[4])虽然在这些见解中道义论的成分比证据主义更模糊不清,这个成分还是清楚地出现,甚至有时候是完全明确的。因此布兰沙德写道:

> 在任何地方,信念总是有一个伦理的方面。存在着像知性的一个普遍伦理这样的东西。我认为,那个伦理的主要原则在宗教之外和在宗教之内都是同样的。它既简单而又势不可挡,那就是:让你的同意等同于证据。[5]

当然,不只是从证据主义反对有神论信念的人信奉证据主义。约翰·洛克自己是一个证据主义者,但并不从证据主义反对有神论信念。洛克认为,在如下意义上宗教信念是"证据本质的"[6]:只有当在好的证据的基础上它被相信时,它才能被理性地接受;他也认为所要求的这个好的证据是可得到的。在这点上,几个当代的作者步其足迹:他们接受证据主义,但是相信证据即将出现(或者至少不确

---

① 加斯金《对永恒的探求:宗教哲学纲要》(*The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion*, New York: Penguin, 1984)。

② 欧亥尔《经验,说明和信仰:宗教哲学导论》(*Experience, Explanation, and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*, London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984)。

③ 盖尔(Richard Gale)《论上帝的本质和存在》(*On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991)。

④ 麦基《有神论的奇迹》(*The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press, 1982)。

⑤ 《理性和信念》,第401页。在《保证:当前的争论》第一章中可以发现对经典套装的道义论成分的普遍影响的更多证据。那里我论证说,在当代认识论中内在主义的流行,以及在当代认识论者那儿对辩护概念的多种多样和含混的使用,都可以按照它们与道义论的关系来加以理解。

⑥ 使用斯提芬·维克斯特拉的术语;见他的"论合情合理的证据主义:论'要求证据'的概念"("Towards a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing evidence'", in *Philosophy of Religion: Selected Readings*, second edition, ed. William Rowe and William Wainwright, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1989)。

信它不出现)。这些作者比如说包括巴斯尔·麦切尔(Basil Mitchell)[1]和威廉·亚伯拉罕[2];斯提芬·维克斯特拉捍卫一种"更合情合理的"证据主义。[3] 安东尼·肯尼(Anthony Kenny)对证据主义显示了某些同情;[4]理查德·斯文本也一样:"符号的使用……使我能够揭示在宗教学说和大规模的假说之间存在的密切的相似性。"[5]特伦斯·佩内哈姆(Terence Penelhum)不是证据主义者,但是证据的考虑在他的《上帝和怀疑论》中起着一个巨大的作用;[6]对于加里·古汀(Gary Gutting)的《宗教信念和宗教怀疑论》,我们可以说类似的话。[7]

91

不过,正是证据主义者的反对最清楚地显示了证据主义。约翰·麦基的《有神论的奇迹》的最令人敬畏之处便是它的证据主义;这样,经由结论,我们可以简要地注意到证据主义在那本书中采取的形式。麦基提出来要详细地考察那些支持和反对上帝存在的论证,既考虑传统的上帝概念又考虑对其存在的传统证明以及新近的解释和探讨。他继续说:

> 如果我们同意有神论的中心断言是字面上有意义的,那么我们也必须承认它们不是直接得到证实的或者直接地可证实的。由此推出,对它是否是真的任何理性考虑将涉及到

---

① 参见麦切尔《上帝的存在》(*The Existence of God*, New York: Oxford University Press, 1989)。

② 亚伯拉罕(William Abraham)《宗教哲学导论》(*An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1985)。

③ "论合情合理的证据主义"。

④ 肯尼《信仰和理性》(*Faith and Reason*, New York: Columbia University Press, 1983),尤其是第3章和第4章。

⑤ 斯文本(Richard Swinburne)《上帝的存在》(*The Existence of God*, *Oxford*: *Clarendon Press*, 1979)。然而,由于他的"轻信原则"("在缺乏特殊考虑的情况下,如果对一个主体来说,x似乎在认知上出现,那么大概x出现")(第254页),斯文本不可能被看作是一个证据主义者。

⑥ 佩内哈姆(Terence Penelhum)《上帝和怀疑论》(*God and Skepticism*, Dordrecht: D. Reidel, 1983)。

⑦ 古汀《宗教信念和宗教怀疑论》(*Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982)。

> 论证……。它[是否上帝存在]必须被考察,要么通过演绎推理,要么通过归纳推理,或者,如果这得不出任何结论,那么通过达到最佳说明的推理;因为在这样一个情景中,没有什么其他的东西能够对这个问题产生任何连贯的影响。(第4—6页)

麦基假设,有神论信念的理性的可接受性取决于这个考察的结果:如果平衡地看证据偏爱于有神论,那么有神论信念便是理性上可接受的;如果证据偏爱于无神论,那么有神论就不是理性上可接受的。这里,麦基的证据主义是相当明显的。

现在麦基认为,有神论是一个**假说**,有点像大规模的科学假说(也许进化论或者广义相对论)。他进一步假设有神论的理性的可接受性取决以它作为一个假说的成功。谈到宗教经验,他做出下列独具特色的评注:"在这里,就像在其他地方一样,超自然主义的假说失败,因为存在着一个恰当的更加经济的自然主义抉择"(第198页)。显然,如下评注是相关的:如果我们把对上帝的信念看作一个科学假说,或者认为它像一个科学假说,被设计来说明某个证据体系,那么,只有当它成功地说明那个证据时,它才是可接受的。按照这种看待问题的方式,存在着一个信仰者和非信仰者都同样地享有的证据体系;有神论是一个被设计来说明那个证据体系的假说;只有当对它存在着好的说明时,有神论才是理性上可捍卫的。

92

现在麦基认为,对有神论的说明**不是**一个好的说明。他断言,"因此,最终我们能够同意拉普拉斯(Laplace)对上帝所说的东西:我们并不需要那个假说"(第253页)。他继续声称,"因此,可能性的平衡强烈地表现出反对一个神存在的迹象。"进一步,他明确地把这看作是理所当然的:如果可能性的平衡就像他所说的那样显示出来,那么没有证据支持有神论,有神论证明以某种方式是非理性的,或者思想上有缺陷的,或者思想上出格的;正如他所说的,"从我们的讨论中,迄今明显的是,有神论的中心教条,从字面上来解释,不可

能被合理地捍卫。”①

但是为什么做出这样的假定呢？为什么认为有神论是理性上可接受的，只有当存在着好的证据支持它呢？为什么认为它是（或者有意义地像）一个科学假说呢？当然，这些假定形成了经典套装的一部分；那么，为什么我们应该接受那个套装呢？显然存在着合情合理的取舍。比如说，让我们考虑记忆理论：明显地，一个人在这里也可以采纳一个像麦基那样的观点。我相信我吃了一只香蕉作为早餐；一个人可以认为，类似这样的一个信念（以及实际上甚至这个信念——已经存在着像过去这样的东西）最好被看作一个科学假说，被设计来说明像似然记忆这样的现象；如果对这些现象有更“经济的”说明，而且这样的说明并不（比如说）假设过去或者过去的事实的存在，那么我们关于过去的日常信念将“无法被理性地捍卫。”但是这似乎明显是错的；不管这样一个“说明”是否是可得到的，它将不以任何方式反对我们的日常信念，因为一个过去已经实际上存在。为什么同样的东西不可能对有神论（或者更广泛地，对基督教信念）有效呢？尤其是相对于基督教信念，我们能够说些什么东西来支持（或者反对）这个经典套装呢？

四　经典图景的困难

在引导我们思考这个规范性问题上，这个经典图景已经卓有影响；它的近亲仍然支配着对这个问题的讨论；尤其是，经典图景的证据主义持续存在。然而，这个图景，像一些其他的巨大图景一样，并不幸存于严密的审视；它受到了有益的但是实际上致命的反对。在指出一些问题之后，我将考虑当代对这个经典图景的各种要素的类 93

① 实际上，麦基从休谟的反讽式的建议中得到了他的书的标题：“总的看来，我们可以推断说，基督教不仅首先是因为奇迹才被注意到的，而且时至今日，没有奇迹它不可能被任何合理的人所相信……。不管是谁，只要他是被信仰驱动来同意基督教的，那么，在他自己的人格中，他便意识到一个被延续下来的奇迹，这个奇迹搅乱了他的知性的原则，让他决定相信与习惯和经验最相对立的东西。”《人类理解研究》（*An Inquiry Concerning Human Understanding*, LaSalle, Ill.: Open Court, 1966），第145页。

比扩展,以便看看是否任何这样的扩展支持仍然广泛流行、并且在这个图景中找到其家园的证据主义。我将推断说,事实上根本没有理由认为,为了得到辩护起见,基督教信念要求论据或命题证据。所以我将论证说,基督徒——实际上,受过良好教育、具有文化意识的当代基督徒——在信仰上帝上能够得到辩护,即使他们不是按照论据或证据来持有它们的信念,即使实际上没有这样的论据或证据。确实,他们能以这种方式得到辩护是明显不过的事情;正如我将论证的,这表明我们寻求的这个规范性问题不是这个辩护问题;那个问题太容易回答了。

那么,什么是与这个经典图景(classical picture. 简称 CP)相关联的问题呢?近来的哲学并不善待经典基础主义,已经对它提出了许多问题和异议。我将把注意力限制到两个异议,二者都是致命的。首先,正如我在其他地方已经论证的,[①]经典基础主义在自我指称上似乎是不自洽的:它为得到辩护的信念提出一个它自己并不满足的标准。更确切地说,经典基础主义者,在断言(以及可能相信)他的经典基础主义时,提出了在一个人的权限之内得到辩护的、不受责备的标准,但是他自己对这个经典图景的信念并不满足这个标准。更详细地说,他所主张的是:

> (CP)一个人 S 在接受一个信念 p 上得到辩护,当且仅当,**要么**(1)p 对 S 是严格基本的,也就是说,自明的、不可更改的、
> 94 或者在洛克的意义上对 S 的感官是明显的;[②]**要么**(2)S 在某些命题的证据基础上相信 p,而这些命题是严格基本的,通过演绎推理、归纳推理、或者外展推理在证据上支持 p。

这里我忽视了这个事实——"根据……而相信"的关系不是传递性的。这个经典图景并不实际上要求所有一个人的非基本的信念应该在基本信念的证据基础上被相信;一些非基本的

① "理性和对宗教的信念",第 66 页以下。

② 这里,按照我对洛克的理解,他是在说,我直接地知道的东西只是我的感觉是由某种类型的外在对象引起的,而不是那些对象具有树或马的性质,或者具有我们认为存在的其他对象的性质。

信念或许在支持它们的其他非基本信念的证据基础上被相信，假使那些其他的信念是在另外一些支持它们的信念的基础上被相信的，假使那些其他的信念……。更精确地说，一个非基本的信念是**严格地有根据的**，当且仅当它们是在某些信念的基础上被相信的，而那些信念要么是严格基本的，要么严格地以其他的信念作为基础。因此，按照这个经典图景，每个非基本信念必须严格地以某些其他的信念作为基础。

进一步，我忽视了另一个条件，这个条件其实是这个经典图景的一部分。假设我在命题 $q_1, q_2, \cdots\cdots, q_n$ 的基础上相信 p，这里 q_i 实际上支持 p，但是我无法看到它们支持 p。（也许我根据集合论的日常公理相信不存在最大的基数，但是我不知道、无法看到、没有理由相信前者支持后者。）那么，按照这个经典图景，就没有正当的理由持有那个信念。对于一个非基本的命题来说，我的责任是要根据那些我能够看到支持它的命题（而不只是碰巧支持它的任何命题，不管是否我能够看到那个命题）来相信它。因此，也许我们应该补充洛克和笛卡儿在这里看作是理所当然的东西：如果 S 根据其他命题在相信 p 上得到辩护，那么那必定是因为那些其他命题支持 p；进一步，S 必须也**认识到**它们支持 p。

A. 自我指称问题

现在考虑（CP）本身。首先，按照经典基础主义的说明，它不是严格基本的。因为为了要是严格基本的，它将不得不是自明的、不可更改的、或者在洛克的意义上对感官是明显的。但是首先它对基础主义者（或者对我们其余的人）不是自明的。即使有人声称它得到了**某些**直观的支持，人们无法赤裸裸地宣称它有足够有力的直观支持，从而是自明的。因为如果它是自明的，它将是这样，以至于一个

恰当地运作的人甚至不可能理解了它而没有看到它是真的。[1] 显然(CP)根本不像这样;例如,我理解它,但是我并没有看到它是真的;我将打赌这对你也是一样。在这点上(CP)完全不像 2 + 1 = 3 或者"如果所有的猫都是动物,如果梅娜是一只猫,那么梅娜是一只动物。"其次,它也不是关系到任何人的精神状态,因此不是对任何基础主义者(或者对我们其余的人)不可更改的。第三,显然它对感官不是明显的。

95 因此,按照(CP)本身,(CP)不是严格基本的。这意味着,如果(CP)是真的,那么那些有权利相信(CP)的人必定是在其他命题的证据基础上相信它,而那些其他命题是严格基本的,在证据上支持它。事实上,如果他们确实以这种方式相信(CP),那么从按照(CP)是严格基本的命题中就会有好的归纳的、演绎的、或者外展的论证通向(CP)。但是就我所知,没有任何这样的论证。就我所知,也没有任何基础主义者已经产生任何这样的论证,或者提出了支持(CP)的一些严格基本的命题。当然,有可能存在这样的论证,即使迄今还没有谁产生它们;但是可能性看来是要反对这个假设。所以大概一个接受(CP)的人的确可以以一种违反它的方式来接受它;(CP)为可辩护性和认知责任提出了一个条件,这个条件是这样,以至于一个接受它的人大概也会违反它。因此,如果这是真的,那么一个献身于(CP)的人在相信它时大概就要违反他的责任。所以它要么是假的,要么是这样以至于在接受它时违背了责任;不管怎样,一个人不应该接受它。

但是如果一个人接受了(CP),他怎么可能不会找到一种**归纳**论据来支持它呢?[2] 也许这位(CP)的捍卫者(我将称之为

---

① 参见 WPF,第 109 页。

② 参见奎恩(Philip Quinn)《寻求有神论的基础》["In Search of the Foundation of Theism," *Faith and Philosophy* 2 (1985)]第 474 页以下,我的答复"有神论的基础:一个回答"["The Foundation of Theism: A Reply," *Faith and Philosophy* 3 (1986)]第 298 页以下,以及奎恩的反驳"有神论的基础的再考虑"("The Foundations of Theism Again," in *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993)第 22 页以下。我感谢奎恩向我表明,这个可能性需要得到比我原来认为的还要严肃的考虑。

"这个经典主义者")读罗德里克·齐硕姆(Roderick Chisholm)的著作,[1]信奉"殊相论";她会提议说,我们可以通过收集得到辩护的信念的样本和没有得到辩护的信念的样本,通过发现一个最佳地适合它们的标准,来发展一个得到辩护的信念的标准。她把信念分为两类。一类她认为是得到辩护的,以至于相信者在接受它们上是负责任的;一类她认为没有得到辩护,如果相信者接受这样的信念,那么他是在藐视他的思想责任。从前一类信念中,她收集一个恰当地大的有代表性的样本 J,从后一类信念中,她收集另一个这样的样本 U。然后她可以注意到,在 J 中的所有信念——但是没有一个在 U 中的信念——符合(CP);从而她提出了如下猜测:一个信念被辩护,当且仅当它符合(CP)。这将是对(CP)的一个归纳论证。

然而,这里产生了一个问题:这个论证的前提按照经典图景是严格基本的吗?这些前提关键性地包括一些这样的命题,它们涉及到在 J 中的每个得到辩护的成员,在 U 中的每个没有得到辩护的成员。这样的信念将采取什么形式呢?大概这两类样本会包括这样的命题,比如说,"在情境 C_1 中 S_1 在相信 B_1 上得到辩护,在情境 C_2 中 S_2 在相信 B_2 上没有得到辩护。"(这么说吧,这两类样本无需只包括实际的信念;它们也应该包括在某些情境中将得到辩护的信念的实例,不管任何人在那些情境中是否曾经实际上持有这样的信念。)这些大概就是她以基本的方式接受的信念。(当然,她不可能使用(CP)来达到这些信念,因为那将是明目张胆地循环的。)显然,这些类型的信念既不是不可更改的,也不是对感官明显的。所以,如果它们是严格基本的,那么,按照(CP),它们将不得不是自明的。 96

现在,在这里这个经典主义者将被告知,她面临一个特别严重的问题:她将被告知,根本不存在任何这样的情形,在这种情形,一件自明的事情是,一个信念没有得到辩护,以至于相信者

① 齐硕姆《知识论》(*Theory of Knowledge*, 3d ed, Englewood Cilffs, N. J. : Prentice Hall, 1989),第 7 页。也见"理性和对上帝的信念",第 75 页以下。

已经违背了责任,而且事实上有理由被否定和责备。之所以如此,乃是因为我们的信念不是在我们直接的支配之中;一个人只是无法**决定**拥有或者取消一个信念。如果你向我提供一百万元要我相信我在30岁以下,甚至阻止我相信我在30岁以上,那么我没有办法(比如说,缺乏改变心灵的药物)拿走这笔钱。不过,这还不是整个的故事。对这个问题的充分考察会把我们带得更远,但是要紧的是,我的一些信念**间接**地在我自己的控制之中(例如,我的体重间接地在我自己的控制之中),即使我无法决定相信什么和不相信什么。我可以训练我自己不要自动地假设穿白外套的人们知道他们在谈论什么;我能够训练我自己对证据多加注意,不要过分地轻信(或者不要过分地愤世嫉俗,对事情充满怀疑),等等。

而且,我的一些信念或信念状态以某种方式在我的直接控制之内。此时此刻,在乔治·华盛顿生于哪一年的问题上我并不具有一个信念;但是查看一下我的百科全书,或者打电话问一下我的八年级的历史老师,我就会治愈这个缺陷。因此,我可以使得我在这个问题上的信念直接地在我的能力之内。我们甚至可以继续说,在那个问题上有一个信念(百科全书报告的信念)以至于使得我有那个信念这件事,是一件直接地在我的能力之内的事情。进一步,我可以因为不能具有某个信念而处于一个在认知上应该受到责备的状态。如果照看一个小孩子是我的责任,我看见她正在玩弄一个看起来可疑的瓶子,但是不去留心地查看一下它的标签,那么我无法指望通过声称我不知道这个瓶子装有毒药来改变人们对我的指责。我**应该已**经注意到这个瓶子装有毒药。("我不知道这支枪上了膛"并不总是足以为自己开脱,因为知道那也许是我的责任。)因为你持有或者并不持有的信念,你有大量其他的方式处于认知过失之中。我相信去年你没有缴纳你的收入税,因为某个人这样告诉我,但是如果我详加询问,就会知道这个人实际上是一个不负责任的人;在不做出进一步的询问上我完全错了。我心怀恶意地希望你生病;这位发言者说你的思想既深刻又严格;由于我品格恶劣,我形成了这

个信念:他所说的是你的思想极肤浅又轻浮。出于虚荣和自豪,我可以形成这个信念:我的工作被极度忽视;但是事实上它得到了比它值得的更多的注意,等等。进一步,在这些情形中,或许 97 自明的是,这些信念没有得到辩护,是以一种与责任相对立的方式被形成的;不管怎样,我不准备争辩这个主张。

所以,假设我们通过规定说,不管怎样存在着一些自明地没有得到辩护的信念的情形,以此来容纳这个经典基础主义者,那么对这个经典基础主义者仍然存在着一个真正的问题。这是因为这些情形(至少我能想到的这些情形)并不支持一个主张,那就是,形成一个(按照经典的标准)既不是严格基本的又不是在这些命题的基础上被相信的信念是没有辩护的。更重要的是,难道不存在这样一个情形吗——在这种情形中,一个信念是按照(CP)被形成的,不过却缺乏辩护?我不应该根据纯粹偶然的询问形成这个信念——去年你没有缴纳你的收入税;这个赌注太高。但是假设我只是那样做:你的假朋友梅梯尔告诉我你没有缴纳你的收入税;我以通常的方式(比如说以一种符合(CP)的方式)相信他所说的话;不过,在持有那个信念上我没有得到辩护。

另一方面,难道没有这样的情形吗——在这种情形中,一个**不**按照(CP)形成的信念却**得到辩护**这件事是自明的?某个人问你吃什么东西作为早餐,你回答说一个橙子和一些爆玉米花。你实际上无法想起任何这样的命题,按照(CP)它们是严格基本的,而且支持你的记忆信念;但是在这样相信时,你没有任何过失,也不值得责备或非难,这难道不是自明的吗?当然将有大量这样的例子。这点的相关性是这样的:如果样本是以任何负责任的方式被选择出来的(如果它们合适地是"随机的"),那么它们将不支持这个猜测:只有当一个人的信念符合(CP)时,一个人才算遵守了思想的责任。然而,如果是这样,那么在相信(CP)上她将没有得到辩护,因为她也认为(CP)不是严格基本的;因此,(CP)对她来说是自我指称上不自洽的。

B. 我们的大多数信念没有得到辩护吗?

在与大卫·休谟的争论中,托马斯·里德指出,绝大多数我们的信念似乎不符合(CP),但是至少就辩护而言,它们并没有因此受到伤害。在19世纪,这个主张在其他人尤其是在纽曼(John Newman)主教那儿得到回应。纽曼说:

> 我们给予事实的同意并不局限于自我意识领域。我们可以万无一失地确信,我们自己的自我不是惟一存在的东西;存在着一个外在世界;未来被过去所影响。我们以一种不加限制的同意接受和认为,作为一个对象来考虑,地球是个球体;所有它的领域都轮流看见太阳;在它上面有大片的陆地和水域;在确定的地点实际上存在着现存的城市,这些城市与伦敦、巴黎、佛罗伦萨和马德里的名字连在一起。①

98

但是相对于对我们是确定的东西而言,这里有多少东西能够被看作是可能的呢?又有多少东西能够被认为满足严格基本的经典条件呢?如果有的话,并不多。我相信我吃了玉米片作为早餐,我的妻子因为我的一些愚蠢的举动乐坏了,确实存在着像树和松鼠这样的"外在对象",世界不是在十分钟之前随着它的充满灰尘的书、似然的记忆、逐渐垮掉的山和深切的峡谷而被创造出来的。按照经典的基础主义,这些东西都不是严格基本的;它们必须在某些命题的基础上被接受,而这些命题是自明的、(在洛克的限制性的意义上)对于感官是明显的、或者对我是不可更改的。而且,相对于这些命题它们必须是可能的,必须被看作是可能的:从那些类型的命题中,必须有好的证据(归纳的、演绎的、或者外展的)达到这些结论。

如果我们可以从笛卡儿到休谟和托马斯·里德的近代哲学史中引出任何教训,那么这个教训就是:这样的信念**不可能**被看作是由满

---

① 纽曼(Cardinal Newman)《同意的语法》(*A Grammar of Assent*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979),第149页。

足严格基本的经典条件的信念支持的，而且相对于后者是可能的。所以，要么大多数我们的信念是这样，以至于在拥有它们时我们便会违背认知义务，要么（CP）是假的。看来，在以我们拥有这些信念的方式拥有这些信念时，我们肯定不是在藐视责任。我以基本的方式相信，此时此刻在我房子后面的院子中有许多雪，我昨天上了课；我不是在根据那些满足严格基本性条件的命题来相信每个这样的东西的；我并不相信存在着任何这样的命题，它们使这些东西变得可能。当然，我意识到我可能会出错；但是在这样相信时我是在藐视我的责任吗？我尽可能仔细地反思这些问题，我只是无法看到这里有任何责任可言——不是因为我怀疑责任尤其是认知责任的存在。确实有这样的责任：但是存在着一个使我的信念符合（CP）的责任吗？我并不认为有这样一个责任。但是这样一来，我怎么可能因为这样相信而被认为有罪过、从而要受责备呢？

> 我有可能只是因为无知而逃避责备吗？正如我们在《保证：当前的争论》（第15页以下）这本书中看到的，存在着主观责任和客观责任的区分，一个可以一直追溯到《新约》的区分。使徒保罗提到了这个问题：是否吃向神像献祭的肉是错的？保罗认为这**实际上**不是错的；然而，如果某个人（错误地）**认为**那是错的，那么他这样做（吃向神像献祭的肉）是错的："我凭着主耶稣确知深信，凡物本来没有不洁净的；惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了"（《罗马书》14:14）。某些类型的行动（比如说，吃向神像献祭的肉）是客观上可允许：如果使得一个行动是错的东西是上帝已经禁止了它，那么那些行动还没被上帝禁止。但是如果我**相信**它们是错的，比如说如果我错误地**相信**它们已经被上帝禁止，那么在履行这些行动上我应受责备。反过来，在某些境况中某些行动是客观上错的；它们无论如何不要被做。不过，如果我并不知道它们不要被做，如果在相信它们是可允许的上我得到辩护，那么在履行这样一个行动上我不应该受到责备。我的客观的责任是我客观上应该做的事；我的主观的责任是我（不应受责备地）看作是我的客观责任的东西。

99

也许经典基础主义者可以这样来利用这个区分：他说，"确

实,在不能使你的信念符合(CP)上你不应该受到责备。但是这只是因为你无知。幸运地,对你来说,你不受责备地没有使你意识到你有责任让你的信念符合(CP);你的无知使你免于责备和罪过;不过,你的确有一个客观的责任按照我已经描述的方式来调节信念,即使你无法看到这一点。"这里,讨论似乎达到了终点。我能够做的一切事情,便是问我的对话者为什么他认为存在着这样一个客观责任,他怎么知道(正如他认为的)存在着任何这样的东西。除了不停地说说事实上我们所有人都具有这个责任外,他还能够说些什么更多的东西呢?但是为什么我们应该相信存在着这样一个客观的责任呢?有什么理由认为这是真的呢?而且,我不可能恰当地接受(CP),即使由于某种不可思议的偶然性它碰恰是真的。因为如果它是真的,那么为了在接受它上履行我的责任,我必须只是根据严格基本的命题(我能够看到在证据上支持(CP)的命题)来相信它。但是我没有看到任何这样的命题支持它(而且在这点上证据主义者也无法帮助我,比如说,通过给我一个合适的论证)。所以如果它是真的,如果我接受它,那么我将是在违反客观的责任;但是如果我接受它,我将(相当自然地)认为它是真的,因此会相信我是在违反我的主观责任;因此,如果它是真的,如果我相信它,那么我将是在违反我的主观的和客观的责任。

五 基督教信念的辩护

这个经典套装,直截了当地看,不可能是正确的:似乎没有责任要按照(CP)来形成信念。当然,存在着其他类型的思想责任。对某种类型的真理有一个责任。精确地阐述这个责任可能是很困难的;[1]也许它接近于要求一个人应该尽其所能相信尽可能多的重要真理,避免尽可能多的重要谬误。不管我们对其他真理的责任确实

100

① 参见《保证:当前的争论》第33页。

是什么，我接下来想要论证说，基督教信念一定可以得到辩护，而且，当我们以基本的方式来看待它时，它一定可以得到辩护。这里，我们是在以一种广泛道义论的方式解释辩护，这样一来，一些东西必然包括在辩护之中，比如说，处于一个人的认知权限之内，或者在信念的形成上是认知上负责的。（也许你会认为后者来自于前者。）这是一个完全合理的要求；如果基督教信念无法以满足这个要求的方式被拥有，那么必定有一些东西对它出了错。但是，一个基督徒，甚至一个意识到所有对立的批评和潮流、既在行又老练的当代基督徒，当在这个意义上为其信念辩护时不会感到困难，不管她是相信上帝还是根据命题证据相信更专门的基督教学说。考虑这样一个信徒：就我们所知，她的认知官能恰当地运作；她已经读过弗洛伊德、马克思、尼采[更不用提弗鲁、麦基和尼尔森（Kai Nielsen）]以及其他对基督教信念或有神论信念进行批评的人，并且对他们加以反思；她知道世界上有许多不像她那样相信的人。她并不在命题证据的基础上相信；因此她以基本的方式相信。在以这种方式相信上帝上，她能够（在道义论的这个广泛的意义上）得到辩护吗？

答案看起来相当容易。她读尼采，但是不被尼采的抱怨（基督教培养了一种软弱无力、唉声叹气、痛哭流涕以及一般地说令人厌恶的人格）所打动。她知道或者了解的大多数基督徒[比如说德蕾莎修女（Teresa of Avila）]并不适合那个模型。她发现，弗洛伊德对基督教信念或有神论信念的蔑视态度，主要是建立在对有关上帝的信念的起源的某种不合理的想像之上①（原始部落中的杀父行为，就此而论弗洛伊德怎么可能是严肃的呢？）。在马克思那里，她发现了一点具有实质性的东西。她尽可能仔细地思考这些异议和其他异议，但是发现它们根本没有说服力。

另一方面，虽然她意识到有神论的论证，而且认为一些这样的论证不是没有价值的，但是她不是在这些论证的基础上持有她的信念的。而是，她有一个极其丰富的内在的精神生活，一种在爱德华兹的

① 参见以下第5章，边码137以下。

《宗教情感》[1]的前几页中被描述的生活;对她来说,就好像她有时候
101 意识到和看见了上帝的那种不可抗拒的美丽和可爱一样;她经常意识到,强烈地意识到,圣灵在她心中起着作用、抚慰她、鼓励她、教导她、引导她接受"福音书的伟大信条"(正如爱德华兹这样称呼的),帮助她看到,由基督耶稣自己设计的这个伟大的拯救方案不仅是为了耶稣自己也是为了她。在经过漫长、艰难和认真的反思之后,这一切对她来说比批评者们的抱怨更加令人信服。那么,在具有她的确具有的那些信仰上,她是在违反认知责任吗?显然不。在她这里可能存在着一些**有缺陷**的东西,某些在表面上不明确的功能紊乱。即使她尽了最大的努力,她仍然有可能**出错**,因而成为幻觉或者想当然的思维的牺牲者。在思考这些东西时,她可能是错的,而且错得极其严重、极其可怜;不过,她不是在藐视任何可辨别的责任。相反,她是在实现她的认知责任;她是在发挥她的最好的水平;因此她得到了辩护。

这不仅是真的,而且**显然**是真的。我们或许暗中觉得在没有证据的情况下她并没有得到辩护;如果是这样,那么这必定是因为我们是在输入某个其他的辩护概念。但是如果那个概念是在道义论意义上的辩护概念,那么牵涉到责任的辩护就处于一个人思想的权利之内,在这个意义上她确实得到了辩护。如果她尽其所能地思考这个问题,以她能够做到的最负责任的方式思考这个问题,她就会自然地达到这些结论,这样,她怎么可能是不负责任的因此应当受到责备呢?实际上,不管她达到**什么**结论,如果她是以这种方式达到它们的,那么她怎么会没有得到辩护呢?你可以说那些结论全然不合理,那么在哪个明显的意义上它们是不合理的呢?有一个医院称为"平息痛苦基督教病理医院",这个医院中的一个病人曾经抱怨说,他没有因为发明了一种对人类进行繁殖的新技术(他称为"旋转繁殖")而得到应有的赞赏。这种繁殖是无性繁殖:你用一根绳子把一个妇女吊到屋顶上,让她高速旋转,结果,她就会生出大量的孩子,多得足

---

① 约翰·史密斯(John Smith)编,《宗教情感》(*Religious Affections*, New Haven: Yale University Press,首次出版于1746年),第271页。

以遍布像芝加哥这样的一个大城市。事实上,他声称,芝加哥过去就是因为这样才人口密布。他说,他意识到,强调要得到他应该得到的赞赏不免有些失礼,可是他的确认为他确实还没有因为这项重要的发现而得到足够的重视。毕竟,如果没有这项发现,芝加哥还不知道在哪儿呢?

现在,没有理由认为这个不幸的家伙是在藐视认知责任,或者弃置认知要求,或者无视他的认知义务,或者是认知上不负责任的。也许他正在发挥他的最好的水平来满足这些义务。实际上,我们可以想像他在生活中的主要目的便是要满足他的思想义务,在执行他的认知责任上,也许他是极其负责任的。如果这样,那么在这些疯狂的信念上他得到了**辩护**,即使这些信念是疯狂的,即使它们是认知上发生功能紊乱的结果。[①] 102

当然,我主要的争执是这个规范性异议或问题。一个显著的候选者是这个问题:是否一个基督教信徒在持有她的信仰上能够在认知上得到**辩护**。如果我们是在其原来的和基本道义论的意义上理解"辩护"这个术语,那么这个问题是:在形成信念时基督教信徒能够处于其认知权限之内,能够在认知上负责任的吗?即使她不是根据命题证据来相信,即使没有好的命题证据,她能够得到辩护吗?对**这个**问题的回答是明显的——事实上,**太**明显不过,以至于它不可能是这个规范性问题,至少就那个问题值得严肃的讨论、在它上面存在着严肃的分歧而论。**当然**,她能够得到辩护,我的猜测将是:许多或者大多数当代的基督徒,在持有他们独具特色的基督教信念上,是得到辩护的。因此,我们必须从其他地方来寻找这个规范性问题。

---

① 必须再次强调,我已经实际上论证的是,这个相信者在主观上得到辩护。经典基础主义者能够承认这一点,但是他能够声称如下这一点吗——这个相信者没有在客观上得到辩护,不论他知道与否,存在着一个只是在证据的基础上进行相信的责任?但是甚至存在着最轻微的理由认为**存在**着这样一个责任吗?这里,经典基础主义者至少有责任向我们提供一个论证。

六 类比变异

A. 经典基础主义上的变异

因此,直截了当地看,经典图景遭受到了毁灭性的困难。然而,现今人们难得这样来看待经典图景。而是,对这个经典套装中的三个主要成分(证据主义、经典基础主义和道义论)中的每一个,都有许多类比的扩展或者类比地相关联的抉择。例如,约翰·麦基保留了证据主义的成分,[1]声称基督教信念在信仰者一方要求证据。但是麦基显然比经典基础主义者更广泛地解释**证据**。按照他对这个经典图景采取的观念,存在着一个知识体系(我们的证据),如果一个信念要得到辩护,它必须相对于这个知识体系是可能的;然而,这个证据对麦基来说包含了比它在经典图景中更多的东西。当然,它包括自明的和不可更改的东西,但是它也包括日常的直觉判断、记忆信念、一些基本的科学以及概率论的一些准则,等等。另外,我们或许跟从斯提芬·维克斯特拉(Stephen Wykstra),承认一个**个别的**基督徒并不需要证据来为自己辩护;不过,他建议说,在如下意义上基
103 督教信念是以证据为其本质要素的:**在基督教共同体中**必须存在着命题证据来支持这个信念。[2] 或者我们可以跟从诺尔曼·克里茨曼(Norman Kretzmann)走得更远一点,[3]以这样一种方式来扩展经典的要求,以至于所需要的只是相信者具有**某种**类型的证据,即使这个证据不是命题的。这样,感觉经验可以是知觉信念的证据;其他类型的经验,也许在"宗教经验"这个名目下的一些类型的经验,也可以是基督教信念的证据。这些变异是在经典图景的经典基础主义这个成分上的所有变异:按照麦基和克里茨曼,相信者必须有证据,但是**证**

---

① John Mackie, *The Miracle of Theism.*

② "论合情合理的证据主义"。

③ 诺尔曼·克里茨曼,《我们对上帝的知识:论自然神学和哲学神学》(*Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology*, ed. Kelly Clark, Dordrecht: Kluwer, 1992)。

据要在一个更广泛的意义上加以解释;另一方面,按照维克斯特拉,证据被要求,但是它无需为个别相信者所拥有,只要它处于由相信者构成的一个共同体的某个地方。麦基、克里茨曼和维克斯特拉保留了经典图景的证据主义(相对于基督教信念而论),但是修改了基础主义。

是否他们接受经典图景的道义论成分是不清楚的;我们暂时让那个成分不变,只是修改证据的要求,这样,我认为明显的是,即使从麦基式的论据中得不到好的论据,即使在基督教共同体中没有好的命题证据,相信者仍然能够得到辩护。我强烈地感觉到福音书中的伟大的真理是真的,如果是这样,如果在读了圣经之后我发现自己完全信服,如果在大量的反思(比如说,对所有的异议)之后我仍然坚信不疑,那么,我怎么能够因为我的信仰而被责备呢?当然,由于某种认知紊乱,我能够出错、被欺骗、成为想当然的思维的牺牲者;不过,这里没有任何我正在藐视的责任。如果这个规范性问题是这个相信者是否能够被辩护,或者没有证据地得到辩护,答案仍然太容易:当然她能够得到辩护。

B. 道义论上的变异

以上涉及到对经典图景的**经典基础主义**成分的扩展。请注意,我们也能够在道义论的成分上做些类比的变化,我们可以以各种各样的组合来对这样的扩展进行混合和匹配。我不可能在所有的排列组合中来考察证据主义的所有变种,[①]但是我确实想考察一个特别突出的变种——**阿尔斯顿**的辩护,这种辩护是**在一个可靠的根据或者指示者(indicator)的基础上进行的相信**。阿尔斯顿说道: 104

> 在相信一个命题 p 上得到辩护,是要处于一个能够认识到达到真理这个认知目的的**有力地位**……。我将开始于这个合理的假定:在相信 p 上处于一个认知上有力的地位,是要有一个恰

① 对一些这样的组合,参见《保证:当前的争论》第一章。我把表明基督教信念在这些解释的基础上能够得到辩护的问题留作家庭作业。

当的理由或根据相信。在辩护是间接的地方，这个根据将在于一个人知道或者可辩护地相信的其他东西。在辩护是直接的地方，它将典型地是由某些经验构成的。①

因此，一个信念得到辩护，当且仅当它是在一个恰当根据的基础上形成的。明显地，阿尔斯顿的辩护概念根本上不同于原来的道义论的概念，因为它并不包含由经典图景的道义论暗示出来的许多东西："我拒斥一个道义论的辩护概念的所有变种，因为它们要么在信念的有意控制上做出某些不切实际的假定，要么完全不能提供我们对一个辩护的概念所期待的东西。"②那么，为什么阿尔斯顿把他提出来的东西称为'辩护'呢？它怎么会成为那个概念的一个类比的扩展呢？答案是：它所要求的东西——信念应该立足于一个有助于产生真理的根据——是对经典图景中那个相关的责任概念的一个类比扩展。在（正如在经典图景中）道义论上看待的辩护和阿尔斯顿的辩护（辩护作为有助于产生真理的根据或证据）之间存在着复杂有趣的联系。后者抛弃了前者的道义论，但是认为'辩护'这个术语指示这样一个条件，按照道义论，这个条件对于满足（按照前者但不是按照后者）事实上对我们人类提出的这个责任是充分的。（我将把弄清楚如何更合理地阐明这个问题留作一道家庭作业。）

那么，什么样的东西是信念的一个根据呢？在阿尔斯顿看来，一个信念的一个**间接**根据是这个信念借以形成的另一个**信念**；一个信念的一个**直接**根据是这个信念借以形成的一个**经验**。那么，一个信念的根据要是**适当的**是什么意思呢？"一个信念的根据将充分地辩护它，只有当它充分地指出这个信念可能是真的。如果这个根据对于这项任务是适当的，情况必定是这样：假设那个信念是在那个基础上被形成的，那么它很可能是真的。"③因此，这个思想是：一个信念
105 B 的根据 G 是适当的，只有当某个条件概率（即在假设 B 是在 G 的基础上被形成的条件下，B 是真的概率）是高的。这里，这个条件概

①② 阿尔斯顿（William Alston），《感知上帝》（*Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press, 1991），第 73 页。

③ 同上书，第 75 页。

率是某种形式的一个**客观**概率;[1]如果一个信念 B 得到辩护,那么它是在一个根据 G 的基础上被形成的,以至于 B 相对于 G 的客观的条件概率 P(B/G)是高的。我形成这个信念:在我后院中最大的那棵橡树正在掉叶子。我是根据某种经验来形成这个信念的——用阿尔斯顿的话来说,在我看来这棵树正在向我显示出掉叶子的迹象。这样,那个信念得到辩护,当且仅当,假设我经历了那个经验,那么这棵树正在掉叶子这件事是客观上可能的。把这些因素结合在一起,我们可以说,一个信念 B 对 S 得到辩护(实际上,看起来得到辩护),当且仅当它是在一个有助于产生真理的根据 G 的基础上被形成的——这就是说,当且仅当它是在某个证据 G 的基础上被形成的,以至于在它是在 G 的基础上被形成的条件下,B 是真的客观概率是高的。

C. 这是那个规范性问题吗?

我们已经发现了这个(或者,一个)相关的规范性问题吗?问基督教信念是否以阿尔斯顿的方式得到辩护是这个正确的问题吗?更专门地说,对于一个我所拥有的特定的基督教信念 B(比如说,上帝在耶稣基督里与这个世界和解这个信念)来说,这个问题是:是否存在着某个有助于产生真理的根据 G,以至于如果一个通情达理、聪明理智、有智有识的人处于与我们类似的认知状况,他将能够持有这样的信念。然而,这样的信念是否有时或者典型地有一个有助于产生真理这个问题,看起来是一个迥然不同的问题。我有两个理由这样认为的**根据**。

首先,几种重要的信念,尤其是先天信念和通过记忆形成的信念,看起来并不具有一个阿尔斯顿意义上的根据。不过,从一个认知的观点来看,它们完全是适当的。考虑记忆,你记住你在午餐上吃的东西:小扁豆汤和一个炸圈。这个信念并不立足于任何命题证据。你不是从你所知道或者相信的其他东西中把这个信念推导出来的,

---

① 参见 WPF,第 138 页以下。

比如说,你的如下知识:你总是以小扁豆汤和一个炸圈作为午餐,或者现在是在午餐时间后不久,在你的桌上有一些炸圈的碎末,在你的垃圾箱中有一个空的塑料汤盘。因此,这个信念并不具有一个间接
106 证据。但是它也不是立足于一个经验。不管怎样,通过记忆形成的信念显然不是立足于任何像**感觉**经验或者现象意象这样的东西。[①]或许有一点儿这样的意象出现(也许一个破碎的不完整的炸圈或者碗的意象),但是你一定不是**根据**那个意象形成这个信念的。明显的是,没有那个意象(或者实际上,没有任何其他的意象),你也能够有记忆;一些人报告说他们根本没有与记忆联系在一起的现象意象。所以意象不是必要的。它也不是充分的;即使没有记忆,你也可以有那个意象。理由是:当你**想像**你有一个炸圈和小扁豆汤作为午餐,或者**拥有**"你有一个炸圈和小扁豆汤作为午餐"这个命题时,与此相联系的意象,与当你**记住**你有一个炸圈和小扁豆汤作为午餐时相联系的意象,是区分不开来的。即使你确实具有与这个记忆联系在一起的相当明确的现象意象,你一定不是**根据**那个意象知道那是小扁豆汤的。这个意象不是充分清楚细致,不是足够明晰,以至于能够使你把它与(比如说)豌豆汤、蚕豆汤、或者许多其他类型的汤的意象区分开来。[②]

因此,你不是根据这个经验知道它是小扁豆汤;你不是以那个经验作为根据来形成它是小扁豆汤这个信念的。(这个意象看起来更像一个一次性的装饰。)而是,你只是记住、只是形成那个信念。或者也许更精确地,那个信念在你这儿被形成:这么说吧,你自己并不费多大的力气就形成它。

同样的东西对先天信念有效,虽然或许以一种更加有争议的方式。[③] 我相信这个命题:**必然地,如果所有人必有一死,苏格拉底是一个人,那么苏格拉底必有一死**。现在,当我持有这个信念时,确实有一个意象与之相联系,也许与写在黑板上的这个中文语句的一个

---

① 参见 WPF,第 58 页以下。

② 同上书,第 66 页以下。

③ 同上书,第 104 页以下。

零碎意象相似的东西。但是这个信念真的不是在那个意象的**基础**上被形成的;那个意象根本不像这个信念的一个**根据**;这个信念之于那个意象,全然不像我的后院中的雪在熔化的信念之于我现在拥有的这个视觉意象。实际上,与这个命题相伴随的意象,在我看来,等同于与持有"必然地,如果所有人必有一死,苏格拉底是一个人,那么苏格拉底必有一死"这个命题相伴随的意象。

所以,许多记忆信念和先天信念不是在阿尔斯顿的意义上的一个根据的基础上被形成的,不管这样一个根据是直接的还是间接的。但是,许多记忆信念和先天信念当然明显是理性的、合理的、合情合理的,等等。这表明,为了要是理性的、合理的、合情合理的,一个信念无需具有一个有助于产生真理的根据。 107

其次,也有一些信念,他们在阿尔斯顿的意义上**确实**有一个有助于产生真理的根据,但却不是合理的或者合情合理的。一个信念立足于一个适当的根据,阿尔斯顿说,当且仅当它是立足于一个根据,以至于在那个条件下,它是真的这件事是客观上可能的。请注意,(如果客观概率符合概率演算)相对于不论什么其他命题,一个**必然**真理将有一个值为 1 的客观概率。因此,考虑"29 × 38 = 1102"这个命题:相对于不论什么其他命题,这个命题的概率是 1。这样,按照**任何**根据对这个命题的任何信念,自动地是在一个适当根据的基础上形成的信念。更一般地说,按照这个观点,对任何必然命题 p 的任何有根据的信念都是得到辩护的,因为 p 相对于任何命题的客观条件概率都将是 1。这样,假设在碰到集合论时,我格外轻信,例如相信康托定理(按照这个定理,任何集合的基数总是小于它的幂集的基数),不是因为我已经理解了对它的一个证明,或者一位某个内行告诉我它是真的,而只是因为我在人行道上拾到一本滑稽书,在那里面我发现一个人物,他声称这个定理是他偏爱的定理。这样,我的信念有一个有助于产生真理的根据,但是它不是理性的或合理的。

而且,更接近于目前的关注,按照大部分有神论传统,上帝是一个具有其最重要的本质属性的存在:没有任何一个可能世界上帝在那里并不存在;也没有任何一个可能世界上帝在那里缺乏全知、善良、仁爱这样的属性。如果是这样,那么,"存在着像上帝这样一个

存在(或者,他是一个全知或者仁爱的存在)”这个命题将有 1 这样一个无条件的客观概率,因此相对于任何其他命题将有 1 这样一个客观的条件概率。这样,对于不论什么样的根据,假设这些信念之一是在那个根据的基础上形成的,它是真的概率是 1。然而,如果我们想要对关于上帝的信念的提出一个规范性问题,那么我们大概并不想要问这样一个问题,对这个问题的肯定回答只是引自于上帝是一个具有其最重要的本质属性的存在这个事实。假设上帝确实是一个必然存在,那么,倘若我只是为了取悦于我的朋友,或者因为我被洗脑或被施以催眠术,或者因为我是一个邪恶的社会制度的一部分,而相信上帝,那么我将在阿尔斯顿的意义上得到辩护。然而,如果是这样,在这个意义上得到辩护也就太容易不过而令人生疑了。

毫无疑问,在阿尔斯顿的辩护上存在着种种变异,为了完备起见,我们应该处理这些变异。但是 vita brevis est(生命短暂),即使 philosophia longa est(哲学是久远的)。因此,我尝试性地推断说,这个规范性问题不是基督教信念在阿尔斯顿的意义上是否得到辩护的问题。这个问题仍然捉摸不定。

第四章　合理性 108

我们已经看到，这个相关的规范性问题——基督教信念是否是得到辩护的，或者是否是理性的或合理的，或者是否在思想上值得尊重的问题——不可能是我们严格地称为辩护问题的东西。这就是说，它不可能是这个洛克式的道义论问题：是否基督教信徒在像他们那样相信时是（或者能够是）认知上负责任的，在其认知的权利之内不藐视认知的责任。我们已经看到，那个问题太容易回答了，以至于人们会怀疑它就是这个规范性问题：显然，一个信徒（甚至一个已经听说过和考虑过所有异议，训练有素而且受过良好教育的当代信徒）在这个原来的意义上能够得到辩护。我们也看到，在‘辩护’这个术语上存在着种种类比扩展；但是没有一个扩展明显地具有这种结果：一个基督徒在拥有基督教信念上不可能在那个意义上得到辩护。相信者可能**犯错误**；他们可能**上当受骗**；他们可能是**愚蠢的**；他们可能不具有充分的**批判**精神（以一种并不涉及到责备的方式）；但是没有理由认为要么他们必定在其认知责任上严重失职，要么他们在‘辩护’这个术语的任何一个类比扩展的意义上没有得到辩护。

一　合理性的一些分类齐全的变种

当然，在邻近的丛林中潜伏着一些其他问题，潜伏着解释这个规范性问题的其他方式。尤其是，我们能够问这个问题：相信者在像她那样相信时是否是**理性的**？在提出这个规范性问题的人当中，或者力劝一个规范性批评的人当中，许多人是按照合理性而不是按照辩护来提出这个问题或者批评的。（更经常地，他们以**两种**方式来提出这个问题或批评，有时只是把一者看作另一者的同义词。）因此，让我们来审视这个问题——这个合适的规范性问题是，基督教信念 109

(具有证据或者没有证据)是否是理性的?

但是说一个信念是**理性的**是什么意思呢?我们需要注意的第一件事是,"理性的"这个术语,正如我们的后现代同胞乐于声称的那样,具有多种多样的含义——实际上,它是一个多义词。有几个显著不同的合理性的思想四处飘荡,我们需要做的第一件事,就是要指定在我们的问题中涉及到的合理性概念。什么是主要的合理性概念呢?在《保证:当前的争论》中,我已经指定了这个术语的一些不同但类比地相关的含义。基本的含义是(1)亚里士多德的合理性,这个含义在亚里士多德的主张"人是理性的动物"中得到例证;以各种方式与此相关的是(2)合理性作为恰当功能(proper function);(3)合理性作为在理性的衍生(deliverances)之内的东西,或者作为符合理性的判决;(4)手段—目的的合理性,这里的问题是,一个人选择的一个特定手段是否实际上是达到其目的的一个有效方式;(5)道义论的合理性。我们必须简要地考察一下合理性的这些含义,然后将更详细地转向威廉·阿尔斯顿的**实践**合理性概念。不过,由于我们已经在前一章中处理了(5),我们的任务将不会太繁重。[①]

A. 亚里士多德的合理性

按照亚里士多德,人是理性的动物。此言不谬,在这点上就像在其他要点上一样,亚里士多德毫无疑问是正确的。但是在说"人是理性的动物"时,亚里士多德把什么东西特别记在心中呢?这里,"理性的"这个术语显然指示或者表示了一个把人与其他动物区分开来的性质。这个性质,依亚里士多德之见,就是 ratio(理性能力)的具有。亚里士多德的思想是,人类,不像至少一些其他动物,具有概念和能够持有信念;他们能够对事物(甚至在时间或者空间上远离他们的事物)进行思考、反思和推理;人类是(或者,无论如何,能够是)**认知者**。这是一个理性造物的意义所在;这就是亚里士多德

① 道义论的合理性实际上就是辩护;见以上第 3 章第边码 87。辩护和合理性之间的类比联系值得注意。

看作是人类独有的特征的东西。当然,理性的能力有程度的差别。我们通常认为(无疑以一种特定的沙文主义的激情),我们自己比地球上的所有其他动物更有天分,虽然我们或许也准备承认其他一些动物显示了至少某些发育不全的理性能力。我们也认识到,或许存在着其他产物,也许在宇宙中的其他地方,就思想能力而论他们绝对让我们相形见绌。现在,这个规范性问题是,在这个意义上是理性的一个造物能够接受基督教信念吗?大概不是:由于好几百万理性动物**的确**接受这个信念,那个问题,像辩护的问题一样,有一个太容易的答案。

B. 合理性作为恰当功能 110

如果我们同意理性造物确实接受并因此能够接受基督教信念,那么我们或许问,是否只是**功能失调**的理性造物(其理性官能以某种方式发生功能失调的造物)才这样做。如果一个人经受病理紊乱,或者浮想联翩,或者处于狂躁与忧郁交替的两极阶段,或者经受错觉(例如认为火星人要来抓他),那么这样一个人可以说是非理性的。这里,这个问题是功能紊乱,即理性官能的功能失调。偏执狂者并不以一个恰当地发挥功能的正常人形成信念的方式来形成信念。病理上混乱的人们或许不知道今天是什么日子,或者不知道他们生活在什么地方。这种功能紊乱可以是长期的,也可以是周期性的;如果它是周期性的,那么在这个周期结束之后,我们可以说合理性**恢复**过来了。因此,合理性的这个含义联系着**恰当功能**,亦即功能紊乱或病理的缺乏:如果你不受制于这样的病理,那么你是合理的。相关地,不合理性在这个意义上就是(一些)理性官能(我们借以成为理性动物的官能)的功能失调。这样,在亚里士多德的合理性和被解释为恰当地发挥功能的合理性之间,存在着一个类比的联系。

就作为恰当地发挥功能的合理性而言,我们必须区分它的两种形式。一方面,有我们或许称为**内在**合理性的东西。我们可以起先把内在合理性刻画为"从经验中顺流而下的"所有信念产生过程的恰当运转。然而怎么说明这个隐喻呢?为了说明它,我们首先需要

注意到,经验是以不同形式出现的。首先,存在着**感觉映像**,那种你所具有的最突出地体现在视觉中,但是也体现在听觉、嗅觉、味觉和触觉中的经验。使用罗德里克·齐硕姆的术语,我们可以说,在这种经验中,事物以如此这般的方式向一个人**显现出来**。感觉映像在知觉中起着巨大作用;知觉信念是在对感觉映像的**响应**中和在感觉映像的**基础**上形成的。

不过,这种经验不是与信念的形成联系在一起的惟一一种经验。在本书第三章(原书第 106 页以下)以及在《保证与恰当功能》(第 188—193 页)中,我指出,记忆信念的形成经常并不伴随着现象经验。你记起你曾经去参加在洛维斯比尔斯克的一个晚会;当然,在这个记忆中有一点儿映像,虽然它是短暂、模糊和不完整的,以至于当你试图把注意力集中于它时,它便消失了。但是有另一种经验出现:这个晚会是在洛维斯比尔斯克(以及,比如说,不是在克利夫兰)这个信念似乎是**正确的**、**可接受的**和**自然的**;这个信念把它自己强加于你;它看起来像是不可避免的(要找到别的恰当的词来描述它有些困难)。这个信念感觉起来像是正确的、可接受的和自然的;它感觉
111 起来不同于你认为是一个假的信念的东西。对于先天信念,我们可以说同样的话。你相信没有任何狗是集合。这个信念也不怎么涉及到感觉映像。当你考虑那个命题时,也许对表示这个命题的一部分语句,你好像有一个短暂飘忽的视觉映像(或许一只狗,或许一只被套起来的狗);然而,这个映像似乎并不重要,而且与这个信念据以形成的东西比较起来倒更像是一个装饰品。这里也有其他类型的经验:"没有任何狗是集合"这个命题看起来不仅是**真的**而且是**必然**真的。思考这个命题感觉起来不同于思考"一些狗(比如说,你的狗泰杰)是集合"这个命题。还有第三种例子,它们在《保证与恰当功能》(第 48 页以下)中得到了更详细的讨论。一个这样的例子是这一知识:正是**你**(而不是某个其他人)现在正注意到在你面前的这一页书。这个知识也不是一个感觉映像的问题:你不是在根据感觉映像相信正是**你**,而不是你在克利夫兰的表弟,正注意到那一页。这里也有**其他**类型的现象经验,亦即你对这个命题是**正确**的感觉。

让我们把第二种类型的现象经验称为**信念的**经验,因为它总是

与信念的形成相联系。[1] 那么，内在的合理性首先包括在对经验（包括现象映像和信念经验）的响应中形成或者拥有的信念。相对于现象映像，我将形成与我拥有的现象映像相适应的信念，比如说，当这样一个映像以与看见一只灰象相联系的方式向我呈现出来时。这样，我不会形成这个信念——我是在注意到一只红鹳。那种响应被内在合理性所排除。不过，或许第二种更加有趣，它涉及到在对信念经验的响应中形成**正确的**信念。比如说，一个病态的怀疑论者或许向我们其余人一样具有同一种信念经验，但是仍然不能形成合适的信念。某些东西或许以与看见彼特正在向我跑来相伴随的方式向我显现出来；然而，由于病态的谨小慎微，我无法形成他正在向我跑来的信念。（毕竟，那有可能是一个被精巧地设计出来的机器人，或者有可能我是在做梦，或者有可能我是一只缸中之脑，或者有可能我是其他某种幻觉的牺牲者；我能够确信他正在向我跑来吗？）内在合理性也排除这种反应。相比较，笛卡儿注意到，存在着这样一些人，“他们的大脑被黑胆汁的剧烈的蒸汽如此困扰和笼罩，以至于他们……想像他们有一个陶碗式的脑袋，或者他们的脑袋只不过是南瓜，或者他们的脑袋是由玻璃制成的。”[2]那种反应**不**（一定）被内在合理性所排除。也许这些疯子在这里也具有无法抵制的信念经验。也许“他们的脑袋是由玻璃制成的”这个命题对他们来说是完全明显的，就像 3 + 1 = 4 一样明显。那么，这里的问题在于这种**现象**（seeming），在于他们有这种类型的信念经验。假设他们有这个经验，那么（在其余东西相同的情况下）恰当功能要求的就是形成这个信念；他们形成了那个信念。他们显示了**外在的**但不是内在的不合理性。

112

内在合理性要求更多的东西，对此我们可以简要地加以处理。一个人是内在合理的，只有当她的信念是**融贯一致**，或者不管怎样充分融贯，以至于满足恰当功能的要求。如果她是内在合理的，那么，

---

① doxastic 来自于希腊文 δοξα，意指信念。在《保证与恰当功能》中我把这种经验称为“冲动的证据。”

② 《第一哲学沉思录》。

倘若她相信她的脑袋是由黏土烧制而成的，她就不会相信它是由血肉制成的——或者至少在同样思想的界限内她不会相信二者。对恰当功能所要求的这种融贯性，我们应该说更多的东西，但是我们需要等到另一个场合。进一步，一个内在合理的人会不失时机地引出正确的推理：例如，一个内在合理但相信他的脑袋是由黏土烧制而成的人，大概会相信踢足球（不管怎样如果没有一副好的头盔）极其危险。而且，假设他具有这个信念，那么他会对他的行动历程做出正确的决定——这就是说，由恰当功能所要求的决定。比如，假设你确实相信你是由玻璃制成的，那么，合理地要做的事情便是要避免撞击。最终，如果她是内在合理的，对于像偏爱于真理、在合适的时候寻求进一步的证据以及一般地说在认知上负责任这样一些东西，她将做恰当功能要求她做的事情。

一旦我们已经把握了内在合理性，外在合理性便易于得到说明。外在合理性首先要求在知觉信念所立足的感觉经验的形成上的恰当地发挥功能。其次它在于形成正确类型的信念经验——这就是说，由恰当功能所要求的那种信念经验。

我假设，一个会得到广泛承认的看法是：那些理性官能并不处于功能失调的状态，或者无论如何不是以一种涉及到临床病理的方式发生功能失调的人，也可能持有基督教信念。① 事实是，许多基督教信徒能够拥有工作岗位，有一些甚至是作为学术界的人物而持有其
113 职位的。（当然，你或许认为后者并不保证认知功能的恰当运转。）所以，大概这个规范性问题不是：那些其认知官能或者理性官能恰当地发挥功能（至少在临床的意义上）的人们是否能够持有基督教信念？不过这根本没有解决这个争端；有一些形式的认知官能失调更

① 虽然理查德·罗蒂（Richard Rorty）有时候建议说，在这个新的自由社会中，如果一些人认为存在着像人类的主要目的这样一个东西，那么他们必须被看作是精神病患者。也见丹尼特（Daniel Dennette）：《达尔文的危险的思想》（Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster, 1995），第516页，在这本书中，他建议说，也许应该把浸礼教徒关在动物园中，作为有趣的文化遗产保留下来，但是我们能够这样做，只有当他们抑制不告诉他们的孩子一些明显的假话，比如说，"'人'不是通过自然选择的进化的产物"（第519页）。

加微妙,阻碍了认知官能的恰当运转。事实上,我们有理由相信,如果这是这个规范性问题的一个合理变种,那么它确实处于某个更加微妙的认知官能失调的附近。在下一章中,我们将更详细地探讨恰当功能的概念,把它与我们在那里对保证概念的探究联系起来。不过,此时我们需要转到另外一种合理性。

C. 理性的衍生

首先,什么**是**理性的衍生呢?这里,我们不得不在比先前谈论的亚里士多德的合理性更加狭窄的意义上来理解"理性"这个术语。在我们知道的事物当中,一些是**自明的**。[①] 要看到一个命题是自明的是怎么回事不太容易;不过,大概的思想是这样的:一个命题是自明的,如果它是如此明显,以至于倘若不把它看作是真的,我们甚至无法理解它。这样的命题包括如下的例子:7 + 5 = 12;如果凡人皆死,而苏格拉底是一个人,那么苏格拉底必死;如果汤姆比萨姆高,如果萨姆比乔治高,那么汤姆比乔治高。这个思想是:理性,在这个比较狭窄的意义上来理解,是我们借以把自明的命题看作是真的官能或能力。当然,也正是通过理性,我们看到一个命题衍推或者蕴含另一个命题:如果我从酒吧服务员那里了解到宴会上的每个人都醉了,从你这儿了解到保罗在这个宴会上,那么我能够推出保罗也醉了。因此,理性的衍生将是自明的命题,加上那些作为理性的衍生的自明的后果出现的命题。(我们可以说自明性在自明的后果下是封闭的。)那么我们可以说,一个命题是**合理的**,如果它是在理性的衍生之中;它是**不合理**的,如果它的**否定**是在理性的衍生之中。请注意,这样一来,许多命题,比如说"恺撒跨过卢比肯河"这个命题,既不是合理的又不是不合理的,因为既不是它自己又不是它的否定是在理 114

① 参见 WPF,第 108 页以下。

性的衍生之中。[1] 而且，我们易于看到这个理性概念与亚里士多德的理性概念的联系：在这个比较狭窄的意义上理解的理性是这样一个官能，它的拥有把我们与其他动物区分开来，而且当它恰当地运作时，它所得出的东西就是理性的衍生。

> 这里有一个问题，即理性的衍生是有程度地出现的：一些衍生比其他衍生更加有力，只有一些衍生才具有上面提到的那种势不可挡的自明性。这样，比如说，我认为"没有任何并不存在的东西"这个命题是明显的，虽然这已经引起争议，虽然它不像上面提到的命题那么明显。另一个例子是严肃的现实主义："一个对象只有在它存在的世界中才有性质"这个命题。[2] 这个命题具有直观保证和支持，可以从现实主义加上其他明显的原理中被推导出来；但是它不是自明的。你能够理解它，但是你也可以拒斥它，其实已经有一些哲学家确实拒斥它。[3] 就一些至少具有直观保证的命题而论，即使它们不是自明的，我们应该允许它们进入理性的衍生的行列吗？确实我们应该；不过，如果我们这样做，我们不再可以说理性的衍生在自明的衍推下是封闭的，因为要不然会导致一些罗素式的悖论。这是一个理性的衍生：存在着性质，存在着像自我例示这样的一个性质，每个性质有一个补，以至于也存在着像非自我例示这样的一个性质。这是一个令人悲哀的故事，它的其余部分是众所周知的。

基督教信念在这个意义上是合理的吗？不；基督教的核心真理一定不是自明的。而且，就像每个人都能够看到的那样，它们也不是从自明的东西中推导出来的。当然，那不是反对基督教信念的理由，

---

① 二者择一地，我们或许说，一个命题是非理性的，如果它的否定是在理性的衍生之中；它是理性的，如果它不是非理性的；那么，当然，每个命题要么是理性的要么是非理性的。

② 参见"答复"，载《阿尔文·普兰丁格》(*Alvin Plantinga*, ed. James Tomberlin and Peter van Inwagen, Dordrecht: D. Reidel, 1985)，第316页以下。

③ 参见鲍劳克(John Pollock)《普兰丁格论可能世界》("Plantinga on Possible Worlds," in *Alvin Plantinga*)，第126页以下，以及萨尔蒙(Nathan Salmon)，"非存在"("Nonexistence", *Noûs*, September 1998)，第290页。

因为对(比如说)历史学家、物理学家和进化生物学家教导我们的东西,我们可以说同样的话。所以这个规范性问题不可能是基督教信念是否在这个意义上是理性的问题。那是因为对该问题的一个否定的回答被假设是对基督教信念的一个严肃批评;但是,基督教信念在这个意义上不是理性的一个衍生,这根本不构成对这个信念(或者对进化论信念,或者对你生活在克利夫兰这个信念)的批评。

那么,基督教信念在这个意义上是**非理性的**吗?这就是说,对基督教信念中的某些命题的否定要么是自明的要么是可以从自明的命题中推导出来的吗?如果基督教信念在这个意义上是非理性的,那么一定会存在某些东西反对这些信念。一些人一定已经论证说,典型的基督教信念是不一致的。例如,经常有人声称上帝的存在与邪恶的存在不相容;然而,基督教学说却信奉二者。不过,我相信清楚的是,这里没有不一致性;[①]事实上,那些用邪恶这个问题来反对基督教信念的当代人不再声称不一致性了。 115

一些无神论者也已经论证说,某些基督教学说,比如说三位一体的学说或者道成肉身的学说,是自相矛盾的,因此与理性的衍生不相容。但是这些主张至多是非结论性的;每个东西有赖于对我们考虑的学说的精确表述。一些这样的表述或许是不一致的,虽然我们很难发现任何对这些学说的明显地不一致但又被广泛接受的表述。(尤其是,在教会的教义中发现的表述不是明显地不一致的。)进一步,一旦基督徒逐渐认识到他们已经接受了这样一个学说的一个不一致的变种,他们可以轻而易举地用一个不是不一致的变种来取代它。所以,要是这就是这个规范性问题,那么,即使对基督教的中心学说的一些表述与理性的衍生相对立,我们很容易避免导致我们相信这样一件事的不幸条件——只需要移动到另一个不是不一致的表述就行了。但是在基督教信念上鼓吹这个规范性问题的人们,大概不想只是声称基督教信念是不一致的:他们只是认为,即使这个信念是完全一致的,对它来说仍然有一些东西严重出错。我们不可能只

① 参见我的《必然性的本质》(*The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press, 1974),第9章。

是通过指出存在着一致的基督教信念的变种来对那些人加以抚慰。这样,看来这也不是那个规范性问题。

D. 手段—目的合理性

关于手段—目的合理性(我们欧洲大陆的表亲们有时候称为Zweckrationalität 的东西)那又怎么样呢?当一个人旨在于取得某个
116 目标,选择最有效地获得那个目标的手段时,这种合理性便在那个人的行动中体现出来。也许,我们应该更精确地说,这种合理性刻画了一个旨在于取得某个目标的一个理性产物的行为,这里,"理性的"是在亚里士多德的恰当功能的意义上来理解的;这样,我们又看到了这个概念与这个基本的亚里士多德的合理性概念的联系。手段—目的的合理性是一个知道你如何得到你想要的东西的问题;我们或许把它思考为理性的计谋。① 如果我想尽可能地到达洛杉矶,通过乘汽车或者骑自行车到达那儿将是不合理的:合理地要做的事情是乘飞机。

这个规范性问题是关于**这种**合理性吗?手段—目的的合理性是行动的一个性质;因此乍一看来,不太明显的是,在这个意义上信念**能够**是合理的或者不合理的,因为信念看起来显然**不是**行动。一般来说,你之所以形成一个信念,并不是因为持有那个信念是达到某个目的的好手段。不过,假设我们的确把信念看作是一种行动(也许在一个限制性的意义上),那么,这里想要达到的目的大概就是相信或者知道真理。这样一来,基督教信念是合理的,当且仅当一个理性的人(一个其认知官能正在恰当地运转的人)将选择或者能够选择达到相信真理这个目的的手段。但是在这个提议中有一些非常古怪

---

① 当然,在这个合理性概念上有许多变异。理性的行动或许是:(1)将**事实上**导致你的目标的获得的行动;(2)如果你的认知官能在恰当地运转,你**认为**(或者你**将**认为)将导致你的目标的获得的行动;(3)如果你的认知官能在恰当地运转,而且你反思足够长的时间,你认为(或者你将认为)将导致你的目标的获得的行动;(4)如果……,如果你充分敏锐或者……,如果你没有被肉欲、贪欲、野心等等所分心,你认为(或者你将认为)将导致你的目标的获得的行动。

的东西。你理性地选择来作为达到一个目的的手段的东西依赖于你相信的东西，比如说，依赖于你对如下这个可能性的信念：一个给定的行动历程将产生你目的在于获得的那个结果。但是如果你的目的是要相信真理那又怎么样呢？这样（暂时假设你相信的东西以某种合适的方式处于你的能力之内），如果你相信一个命题是真的，那么你当然会相信这个命题：因为如果它是真的，那么很自然地相信它就是相信真理的一个好的方式。所以，采纳相信基督教信条这个行动对你来说就是合理的，假若你的确相信它的话。（这种古怪性表明信念怎么实际上不是行动，或者，如果它是行动，它怎么不像其他类型的行动。）这样，真正的问题将是：是否一个理性的人能够相信基督教主张？是否他能够接受基督教信念？这意味着基督教信念是否是目的—手段的合理性的问题事实上归结为如下问题：是否它在某个其他的意义上（在亚里士多德的意义上，或者更可能地在恰当地发挥功能的意义上）是理性的。因此，在这里我们并不具有一个独立的合理性含义；而且，因为我们已经处理了那个含义，我们实际上看到的是，这个规范性问题也不可能是手段—目的的合理性问题。

117

二　阿尔斯顿的实践合理性

在我迄今提到的种种合理性中，没有一种为一个通情达理的规范性问题提供了资源。[①] 威廉·阿尔斯顿在他的权威著作《感知上帝》中，提出了另一种探讨合理性（以及这个规范性问题）的方式。由于他的论述既深刻又有力量，因此值得我们仔细地考察。

A. 原先的问题

阿尔斯顿的这本书的结论实际上是，至少我们之中的许多人从事他称为“基督教的神秘实践”（Christian Mystical Practice，简称

① 阿尔斯顿（William Alston）《感知上帝》（*Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press, 1991），随后的页码指称这本书。

CMP）的东西，这是合理的——或者用阿尔斯顿自己的话说，这是**实践上合理的**。这里，所谓“基督教的神秘实践”，阿尔斯顿指的是根据对上帝的经验（或者更确切地，对上帝的**知觉**）来形成对上帝（或者对终极之物）的信念的实践：

> 在这一章中，实际上在这整部著作中，我的主要论点是：CMP 是**被合理地从事的**（我的强调），因为它是一个在社会上被确立起来的信念实践，而我们可以表明这样一个实践既不是不可靠的，也不是没有资格被理性地接受。

这里，阿尔斯顿说这种合理性是“实践的”合理性；我们将因此考虑，是否这个规范性问题就是基督教信念在这个意义上是否是实践上合理的问题。现在，阿尔斯顿自己其实并没有特别针对基督教信念（比如说，三位一体、道成肉身、救赎、复活，等等）来论证他的观点。相反，他关心的是通过对上帝的（所谓）知觉来产生的种种信念。这些信念包括下面这样一些东西：“上帝是荣耀的、令人欣喜的、神圣的、高贵的、无所不能的、慈爱的，等等”，“上帝给人以力量，对人们给予支持或宽慰。”这些不是专门的基督教信念，当然，我们的规范性问题关系到专门的基督教信念的合理性。不过，关于上帝的知觉信念有可能为关于上帝的基督教信念提供支持；不管怎样，询问基督教信念在阿尔斯顿的意义上是否是合理的将是一件有趣的事情，即使阿尔斯顿自己并不提出这个问题。进一步，基督教信念是否是实践上合理的问题，在我看来，比我们已经提出的这些候选者都**更接近于**我们一直在寻求的这个规范性问题。但是这个“实践合理性”是什么呢？阿尔斯顿怎么理解这个变化多端的概念呢？他怎么论证 CMP 以及它所产生的信念的实践合理性呢？

118

B. 信念实践

这里我们需要一点舞台背景。阿尔斯顿的整个认识论的一个突出特点，是他对信念的**社会信念实践**（社会上确立起来的形成信念的方式）的强调。（为了粗略地理解阿尔斯顿的观点，我们可以认为

他明智地把托马斯·里德和维特根斯坦糅和起来。[1]）例如，存在着感知觉（sense perception，简称 SP），即根据对我们环境中的对象的知觉来形成信念的社会实践；也存在着通过推理（演绎的和非演绎的）形成信念的实践，以及根据记忆形成信念的实践。这三种形式的实践形成了阿尔斯顿称为“标准套装”的东西，也许因为其认知功能恰当地运作的所有人类个体都具有这些信念形成实践。进一步，存在着把信念和欲望、把快乐和痛苦、把精神才能等等赋予我们同伴的实践。托马斯·里德把这个实践（或者更可能地，构成这个实践之基础的官能或能力）称为“同情”；我们或许把同情看作是 SP 的一部分，或者，如果我们愿意的话，看作一个与 SP 密切联系但不同的半自主的实践。（如果我们以后一种方式思考它，那么我们应该把它看作是标准套装的一部分。）

存在着**信念**实践，它们来自于信念的形成，而且也是**社会**实践，因为它们包含了我们的社会环境做出的一个重要贡献。例如，SP 涉及到一个实质性的社会成分，因为通过教导和见证，我们从其他人那里了解到的东西变成了那个实践的一部分。比如说，在我们借以决定是否一个所谓的知觉是一个真实的知觉的检验实践中，就涉及到我们从他人那儿了解到的东西；我将不得不从其他人（比如我的父母）那里了解到，当我知觉到一棵树（或者一幢房子或一颗星）时，我所知觉到的东西究竟**是**什么。自然和教育的贡献或许在这些不同的实践上有所变化；教育的贡献也许在 SP 中是最大的，而在我们对基本算术和逻辑的把握上是最小的。

除了这些普遍地享有的实践外，也有阿尔斯顿称为“神秘的实践”（Mystical Practice. 简称为 MP）的东西，这是我们中的许多人但不是所有的人借以按照对上帝的经验或知觉来形成关于上帝（或者世界的终极）的信念的实践。CMP 是神秘实践的一个特殊变种，在这里形成的信念，就是世界各地的基督徒自从基督教纪元开始以来

---

① 参见阿尔斯顿，“对认识论的一种信念实践的探讨”（“A Doxastic Practice Approach to Epistemology,” in *Knowledge and Skepticism*, ed. M. Clay and K. Lehrer, Boulder, Colo. : Westview Press, 1988）。

就拥有的特定的基督教信念。

C. 认知循环

显然,对这样的实践我们能够提出许多问题:尤其是,我们能够问是否它们是可靠的。我们能够问是否我们能够**表明**它们是可靠的。如果我们就 SP 问后一个问题,那么我们是在问是否我们能够表明(或者成功地论证说)在这个实践中形成的信念基本上是真的、或119 者无论如何**接近于**是真的、或者**可能**是真的。我们的主要目标当然是 CMP;但是因为阿尔斯顿认为 CMP 本质上涉及到对上帝的**知觉**,在动手处理 SP 的可靠性问题时,他也附带处理了 CMP 的可靠性问题。

阿尔斯顿承认,我们无法对 CMP 事实上是可靠的这个主张给出一个非循环的好的论证。对 SP 他也说了同样的话:我们无法对**它的**可靠性给出一个非循环的好的论证。这样,关于 CMP 的那个令人痛苦的事实就被一个相应的关于 SP 的令人痛苦的事实所平衡。在对 SP 的可靠性论证上存在的问题,典型地就是他称为**认知循环**的东西。认知循环是一种弊病,它是这样产生的:当我试图论证一个官能或者一个信念的源泉的可靠性时,如果该论证的一个前提是这样,以至于我对那个前提的接受本身是源自于那个官能的操作或者那个信念的源泉,那么我的论证便**带上了**这种弊病。如果你对一个官能的可靠性给出一个认知上循环的论证,那么你的一个论证前提的真理便依赖于那个官能。一个明显的例子是这样的:如果你论证说,你的算术直观在你看来是直观上可靠的,那么你是在忍受认知循环。一个不太明显的循环计划,是要通过从事某门科学来试图决定人类的认知官能是否是可靠的:你发现人们思考什么,然后检查一下以便看看他们思考的东西是否是真的。足够明显地,这个程序是认知上循环的。因为在发现人们思考什么,检查一下以便看看他们思考的东西是否是真的时,你已经在依靠人的认知官能——你自己的官能。阿尔斯顿发现了认知循环的许多例子(多于你或许能够想像得到的),一些例子比较明显,一些则不那么明显。我相信他已经成功地

确立起这个重要的结论:没有办法以一种非循环的方式表明 SP 是可靠的——至少,他以哲学家们接近于确立起任何重要结论的方式确立起这个结论。①

所以,按照阿尔斯顿,SP 和 CMP 处于同样有漏洞的认识论的船上。实际上,他论证说,所有我们基本的信念实践其实都处于同样的认识论地位;没有一个能够以非循环的方式被表明是可靠的。

D. 对实践合理性的论证

阿尔斯顿说,刚才提到的这些不幸的发展向我们呈现了一个"合理性危机"和一个"希望渺茫的状况":"这个论证过程把我们引向这个结论:甚至在那些我们通常最自信的信念的来源上,我们也没有充分的非循环的理由把它们看作是可靠的"(第 146 页)。那么我们能够做什么呢?我们有义务确定起第二好的东西:虽然我们无法表明任何这样的实践是**可靠的**,也许我们能够表明在从事这样的实践上**我们**是合理的——**实践上**合理的。阿尔斯顿提供了两个相互关联的论证来假设从事这些实践是实践上合理的。按照第一个论证, 120
本质上说,继续以 SP 和 CMP 的方式形成信念是完全通情达理的或合理的,因为(1)那些方式并不导致大规模的不一致;(2)没有理由认为它们是不可靠的;(3)我们不知道其他可供取舍的信念实践,其可靠性我们能够以一种认知上非循环的方式来加以论证;(4)转变到其他信念实践会极其困难,而且得不偿失。按照第二个论证,如果在社会上和心理上被确立起来的任何信念实践满足某些其他貌似有理的条件,那么这样一个实践是初步合理的(这就是说,它是这样以至于从事它是初步合理的);在把所有的东西都加以考虑之后,如果不管怎样我们都发现没有理由放弃它,那么这样一个实践就是合理的。正如我将在下面表明的,这两个论证是相互关联;但是在阿尔斯顿对 CMP 的讨论中,他只是明确采用了第二个论证。

---

① 在《感知觉的可靠性》(*The Reliability of Sense Perception*, Ithaca: Cornell University Press, 1993)中,这个论证得到了更加清楚和深刻的阐述。

如果我们开始考察第二个论证,我们就会看到,这个论证最终归结到第一个论证。阿尔斯顿是这样处理这个问题的:

> 我的主要论点是:CMP 是被理性地从事的,因为它是一个社会上确立起来的信念实践,而这样一个实践既不是可论证地不可靠的又不是没有资格被理性地接受。如果 CMP 的确是一个社会上确立起来的信念实践,从第四章中捍卫的见解我们可以推出,它初步值得理性参与。这意味着,如果我们认为它是可靠的、充分可靠的,因此可以成为它所产生的信念的初步辩护的源泉,那么在这样做时我们便是合理的。进一步,如果我们不可能以某个其他的将取消其初步的合理性的方式表明它是不可靠的或者有缺陷的,从而应该遭到否决,那么我们可以推断说,把它看作是充分合理的,以至于在信念的形成上可以对之加以利用,便是无限制地合理的了。(第 194 页)

> 基本的论点是:从事 CMP 是初步合理的,因为它是一个社会上确立起来的信念实践;从事 CMP 也是无限制地合理的,因为我们缺乏充分的理由认为它是不可靠的,或者认为它没有资格要求理性参与。(第 223 页)

这样,这个论证的主要前提是:

> 从事一个社会上确立起来的信念实践是初步合理的(实践上合理的),此外,如果这样一个实践没有碰到严厉的内部或者外部的不一致性,那么从事它便是无限制地合理的(在所有东西都加以考虑之后是合理的)。

在第五章至第七章中,阿尔斯顿继续论证说,CMP 确实是一个社会上确立起来的信念实践,而且它并不碰到严厉的内部或者外部的不一致性。

121

E. 对实践合理性的初步描述

现在让我们来考察前提。首先,我不知道如何描述第二个部分,

关于“在所有东西都加以考虑之后的合理性”这个部分，虽然这有点儿让人感到不悦，它实际上并不太严重，因为我只是想对第一部分作些评注。那么，我应该多么精确地理解这个命题呢？在“从事一个社会上确立起来的信念实践是初步合理的”这句话中，什么是“合理的”这个词的含义呢？在第二个问题上，我们是在谈论下面这些东西的合理性或者不合理性：**采取一个行动**、**做**某件事、以某种方式**行动**。（这是为什么我们是在谈论**实践合理性**。）“是否一个行动对我是合理的？”这个问题，显然相关于在采取那个行动时我**目的**在于什么，我试图要获得什么，我的**目的**或**目标**是什么。所以这种合理性是手段—目的的合理性，亦即我们在上面用“Zweckrationalität”这个词来传达的东西。对我来说，合理的行动是将对我的目标的实现做出贡献的行动，或者比对我开放的任何其他行动做出的贡献都要大的行动。但是，究竟是**实际上**贡献到我的目标的那个行动，还是我**相信**将这样做出贡献的那个行动，对我来说是合理的呢？大概是后者：在采纳一个行动路线时，如果在什么东西是实现我的目的的最佳手段上，我犯了一个完全是合情合理的错误，那么我不是不合理的。[①] 如果我感到口渴，想得到一杯水，那么打开水龙头，拿一个杯子接在下面，对我来说就是合理的；我相信这是得到一杯水的恰当方式。在这种情形下，选择去沙漠中寻找水对我来说将是不合理的，因为我明明知道在沙漠中很难找到水。另一方面，如果我相信水龙头没有被连接到水源，那么打开水龙头对我来说将不是得到一杯水的恰当方式；如果我相信最近的水源是在图森之外的索罗兰沙漠，那么去到那个沙漠的行动将是合理的。

当然，现在考虑的是那些信念实践；我们要问通过从事 SP、CMP、或者二者来形成信念是不是合理的。阿尔斯顿说，在这里，我们的相关目的或目标是与真理达到某种正确的关系，在避免错误和相信真理之间获得某种合适的平衡。现在，对我们来说，这个问题是：是否获得那个目的的一种合理方式是通过从事 SP、CMP、或者二者来形成我们总是具有的信念。当然，这个问题有一种不现实的味

① 正如我们在以上页 132 注 1 中看到的，在这个范畴内存在着重要的区分。

道。我是否打开水龙头以便得到一杯水是由我决定的，但是我是否将按照 SP 来形成信念就由不得我了。在这点上我毫无选择。这意味着，在 SP 中继续下去这件事的实践合理性问题有点儿特殊。或许我也会问，如果我想继续是这样，以至于地球以一种力吸引我的身体，这种力与我们之间距离的平方成反比，这是否是合理的。显然，这件事也由不得我做主。我们可以对我形成信念的主要方式说类似的话：是否我要以那些方式形成信念不是由我决定的。当然，只要我愿意，我可以努力，但是，除了通过使用像改变头脑中的药物成分这样严厉的措施外，我怀疑我能够严肃地改变我的基本信念形成的癖性。假设你向我提供 100 万美元要我相信我生活在怀俄明，或者我实际上是美国总统，那么，我只能勒紧腰带，而无法取走这笔钱。①

122

阿尔斯顿完全意识到这个问题，他建议说，有趣的问题是：**如果继续从事一个特定的实践和抑制从事这个实践都是在我的能力之内**，那么继续从事那个实践是否将是合理的？换句话说，这个问题是：如果我处于某个地位，在这个地位上，我相信而且真正地相信的一件事是，以我已经使用的那些方式（通过使用标准套装和 CMP）来继续形成信念是在我的能力之内，抑制以那些方式形成信念也是在我的能力之内（要么根本不形成那些种类的信念，要么使用某些相当不同的信念形成实践），那么，什么是我合理地要做的事情呢？

F. 原始地位

假设我们把这个地位称为“原始地位”［我们应该对罗尔斯（John Rawls）表示歉意和感谢］。特别地针对这个标准套装，我们的问题是这样的。假设我处于这个原始地位：我知道（或者无论如何确实相信）停止以日常的方式，亦即经由 SP、记忆和推理（这个标准套装）来形成信念是我能力之内的事情。也许我也知道，选择某个

① 那么，也许对我的信念形成倾向，我具有比我的身体是否被地球吸引多一点的控制。事实是，存在着一些相当标准的方式，按照这些方式，我能够影响、塑造或者形成我自己的信念产生趋势。

其他的形成信念的方式也是我能力之内的事情。那么，什么东西是我合理地要做的事情呢——是继续像往常那样形成信念，尝试某个新的方式，还是放弃整个的信念形成实践？

正如我已经看到的，答案至少部分地取决于我的目的、意图和目标。如果我的目的是心理上的舒坦，我自己感到确实好，那么也许我应该选择一些让我感觉到确实舒坦的信念形成机制。也许我应该选择一种让如下事情发生的方式：我相信，在英雄般地克服了某些严重的障碍（比如说我在这门学科上毫无训练，对于与之相关的东西一无所知）之后，我刚刚赢得了诺贝尔化学奖。如果选择这样做，那么，自然地，我应该小心地避免任何这样的信念形成实践，根据这样的实践，我会逐渐看到我的拙劣和失败，我的罪过和痛苦的精确程度，正如海德堡的教理问答法这样说的。当然，在目前的语境中，在阿尔斯顿看来，我的目的不是个人舒坦、个人幸福、或者在心理上感到自在，而是与真理恰当地相接触。

合理的历程有赖于我的目的和目标；它也取决于我相信的东西——这就是说，在做出这个决定时我相信的东西。如果我的目的是让我自己感到好，那么选择我相信会导致了解到我的罪过和苦难的信念形成机制将是不合理的。为了做出理性选择，我必须发现哪 123
个历程最有可能导致我的目标的获得，然后通过采纳那个历程、按照那个信念行动。这导致了与上面提到主要前提相关的一个问题。请回想一下，那个主要前提是：从事一个社会上确立起来的信念实践是初步合理的（实践上合理的）。但是为什么强调**社会上确立起来的**信念实践呢？确实，如果在原始地位中我认为社会上确立起来的信念实践**特别有可能**产生真的信念，那么在原始地位中对我来说合理地要做的事情就是要选择社会上确立起来的信念实践。但是如果我**不**这样认为那又怎么样呢？我不明智地读尼采，开始确信大家都信奉的这剂良药统统错了；对于大家都形成信念的这种方式，我发展了一种尼采式的傲慢的诅咒。那么大概合理的事情将是选择**不是**社会上确立起来的信念实践。而是，我应该选择只是为少数幸运者拥有的实践——那些幸运者的普罗米修斯式的努力已经使他们超越了最软弱无力的人。为什么社会确立是相关或重要的呢？就实践合理性

而论,算数的东西是我认为将取得我的目标的东西;在原始地位中,我认为社会上确立起来的实践特别有可能获得我自己确立起来的相信真理这个目标,但是这可能是真的,也可能不是真的。

这里,我们看到了阿尔斯顿对 SP 和 CMP 的实践合理性的两个论证之间的联系。我们或许说,第二个论证的主要前提理所当然地认为,在原始地位中,我相信社会上确立起来的实践,就像任何其他抉择一样,有可能让我们与真理发生正确的联系;实际上我假设我们中的大多数人确实相信这一点。第一个论证的主要前提则不同,它说:我并不知道 SP(或者 CMP)受制于任何大规模的不可靠性,我也不知道我能够采纳我有可能表明是可靠的任何可供抉择的实践。第一个论证继续说,在原始地位中,我会具有这个信念(我会相信我知道没有其他更好的可供抉择的实践);因此,合理地要做的事情就是继续支持我已经得到的东西。(或者,倘若这看起来太强,那么,依附于我目前的实践是一件合理地要做的事,这无论如何是真的。)第一个论证是基本的论证;第二个论证则把第一个论证的主要前提看作是理所当然的,然后把一个我们大多数人都事实上信以为真的东西结合起来,那就是:**社会上确立起来的**信念实践有好的机会是可靠的,而且,相对于充满个人特点的信念实践来说,它是可靠的机会也许会更好一些。

G. 宽泛的原始地位

这些思想导致了一个关键的问题:我对原始地位的信念究竟意味着什么?尤其是,**关于 SP 和 CMP 在原始地位中的可靠性**我相信些什么?假若(在原始地位中)我知道或者真正地相信,放弃 SP(或
124 者 CMP,或者二者)是在我的能力之内,那么,我在那个地位中的信念就像我事实上具有的信念一样可靠。如果我们把这称为宽泛的原始地位,那么,这就是我在这点上相信的东西吗?也许这是思考原始地位的方式。但是它不会把我们带得太远,因为事实上我现在相信 SP 和 CMP 都是可靠的。因此,如果我在原始地位中的信念就是我事实上的确具有的信念,那么有关合理历程的问题便容易回答:显

然，我应该继续以我已经在形成信念的方式来形成信念。我的目的是要与真理处于正确的关系之中；我提出来要尽可能好地取得真理和避免错误；但是事实上我相信，SP 和 CMP 比我能够想起的任何抉择都提供了更好的机会获得那个目标；因此，对我来说，足够明显的是，要做出的理性选择就是在 SP 和 CMP 继续前进。

这听起来有些繁琐。**其实**我的确认为 SP 和 CMP 都是可靠的；所以，如果在原始地位中我对 SP 和 CMP 具有我**事实上**的确具有的信念，那么在那个地位中理性的选择很自然地就是继续依附 SP 和 CMP。我相信它们，相信它们就是合理地要做的事情。虽然这个结论无疑是真的，它淡得就像一杯白开水。**当然**，如果我知道我能够抑制不以 SP 和 CMP 的方式形成信念，如果我也相信那些方式是可靠的，比对我开放的任何其他抉择都要可靠，那么我会选择继续这样来形成信念。这是真的，但是不太有趣：这个事实怎么会表明（或者倾向于表明）我的 SP 和 CMP 信念在那个有趣的意义上是合理的呢？我们被告知，如果继续以这种方式形成信念是我们能力之内的事情，而抑制不这样来形成信念也是我们能力之内的事情，那么，倘若我们相信 SP 和 CMP 是可靠的，合理地要做的事情就是继续按照那些方式形成信念。毫无疑问，没有任何有趣的东西从这里被推导出来。同样的东西对我具有的任何信念都有效，不管它们是多么疯狂。比如说，针对笛卡儿的疯子（他们相信自己是西葫芦，也许绿皮植生西葫芦或者夏天的西葫芦；他们相信他们的脑袋是由黏土制成的）的不健全的信念，我们可以说同样的话。如果我实际上的确相信我是一只夏天的西葫芦，那么假如我有机会，对我来说合理地要做的事情便是以产生真信念的方式继续形成信念。不过，这并不表明这个信念本身是合理的。我们还没有确定这个规范性问题的位置。

然而，我们不得不考虑这个辩证状况的另一个方面，一个迄今受到冷落的方面：在原始地位中，我意识到，**既不是 SP，又不是 CMP，也不是任何其他的信念实践，能够被非循环地表明是可靠的**。按照阿尔斯顿，这毕竟就是使得合理性危机突然发生、而且首先让这个合理性问题凸现出来的东西。他认为，只有在我们已经认识到**这一点**之后，我们才处于他所提到的那种希望渺茫的状况。所以我们必须

补充说,在原始地位中我意识到,我们无法非循环地表明这些实践是可靠的。(也许,我们也必须补充说,我已经对这个事实有所关注,已经对它略加思考;也许我们应该说,我**敏锐地**意识到这个事实。)

这无济于事。在现在设想的这个原始地位(宽泛的原始地位)中,我知道收回知觉信念和基督教信念是在我的能力之内;我也知道不可能对这些信念的来源给出一个好的非循环的论证;但是在其他
125 方面,我的信念就像它们实际上所是的那样可靠。我们的问题依然是:什么将是合理地要做的事情呢——是继续 SP 和 CMP,还是停止以那些方式形成信念?然而,答案又太容易:当然,合理地要做的事情是继续 SP 和 CMP。这又是因为我事实上确信这些信念的来源是可靠的。足够正确:我意识到,我对它们的可靠性无法给出一个好的非循环的论证,但是这并不让我有任何理由停下来。我无法看到这会把我们置于一种希望渺茫的状况,或者竟然会导致一个合理性危机,因为这个状况是**任何**信念条件的一个必然特点。甚至于上帝自己,即使他必然无所不知,也不可能对他形成信念的方式给出一个非循环的论证。[①] 上帝自己被囚禁在他自己的思想圈子内。对于上帝形成信念的方式,我们只能说,一个命题 p 是真的,当且仅当上帝相信 p,而且,在一个广泛的逻辑意义上,这是必然的。[②] 当然,上帝知道这一点,因此他也知道他的所有信念是真的。然而,足够自然地,只有通过依赖于他形成信念的方式,他才知道这一点。如果,作为一件不可能发生的事情,他开始担忧那些信念形成方式的可靠性,那么在那个问题上他与我们处于一条船上。对于他形成信念的方式的可靠性,他也无法给出一个认知上非循环的论证;因为必然有一些信念构成任何这样的论证的前提,而那些信念本身是以那些方式形成的。然而,如果有任何认知的衰弱让一个必然地无所不在的存在苦恼,它

---

① 这里,我假设了阿尔斯顿反对的东西:上帝具有信念。(当然,按照阿尔斯顿的观点,在上帝那里会有一些**类似于**信念的东西。)但是这实际上无关于我在这里做出的要点,那就是,没有任何具有**信念**的活动者,不管他被提升到多高的层次,能够对他的信念形成官能的可靠性给出一个认知上非循环的好的论证。

② 参看我的"神的知识"("Divine Knowledge", in *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, ed. C. Stephen Evans and Merold Westphal, Grand Rapids: Eerdmans, 1993)。

就几乎不值得担忧。

因此，在宽泛的原始地位中，我将确信 SP 和 CMP 是信念的可靠来源，即使我意识到无法对它们的可靠性给出一个好的非循环的论证；这样，在宽泛的原始地位中，合理地要做的事情显然就是继续依靠它们。我们仍然陷于繁琐性的泥潭中。我们仍然没有清楚无误地了解这个规范性问题或者这个原始地位。这个问题是：如果在原始地位中，就 SP 和 CMP 而论，我们具有我们**实际上确实具有**的信念，那么繁琐地明显的是，合理的决定将是继续以那些方式形成信念。不幸地，给出那些信念，这个决定是合理的这个事实，并不表明我们根据 SP 和 CMP 形成的信念在任何有趣的意义上是合理的。尤其是，如果一个无神论者对基督教信念提出了这个规范性问题，那么，假若我们告诉他，“由于你认为 CMP 是可靠的，决定要继续以 CMP 的方式形成信念对你来说就是合理的”，他决不会为此而平息他的不满。

H. 狭窄的原始地位？ 126

不管怎样，如果我们假设原始地位包括我对 SP 和 CMP 的可靠性实际具有的信念（以及我在那些实践的基础上形成的信念），那么，在这个假设中便存在着一些非常奇特的东西。SP 和 CMP 的合理性的整个问题出现，乃是因为我们认识到我们无法成功地表明那些信念的来源是可靠的。（正是这个认识使得“合理性危机”突现出来。）存在着一些我们无法成功地表明产生它们的来源是可靠的信念，对这样信念，我们需要一个术语，姑且把它们称为**没有凭证**的信念。这样，就 SP 和 CMP 的信念而论，合理性危机产生，乃是因为我们认识到这样的信念是没有凭证的。对于这样的信念，我们该做些什么呢？阿尔斯顿建议说，不管怎样我们可以争辩说，以 SP 和 CMP 的方式来形成信念是**实践上**合理的。这确实会给予我们**某些东西**，即使它们被假设是第二好的东西。所以这个思想是要表明，在以 SP 和 CMP 的方式来形成的信念上，有一些合理的或者合情合理的东西；这是因为，在原始地位中选择以那种方式来形成信念将是合理

的。但是,如果我们相信对 SP 和 CMP 的依赖是可靠的,那么在那个信念本身上面就会出现一些非常古怪的东西,因为它本身是没有凭证的。

事实上,在《感知上帝》中,阿尔斯顿的思想是,**不要**把这些信念包括在原始地位中:

> 但是我也在认为,这个主体[处于原始地位中的这个人]认识到他/她无法表明任何这样的实践是可靠的,而且他/她相信这意味着,他/她不能通过使用那个可靠性信念(或者预设那个可靠性的信念)来决定在信念的形成上要采纳的最合理的历程。①

在我看来,阿尔斯顿的建议是:在原始地位中,我们把我们对这些实践的自信**用括号括起来**;更合适地说,在那个地位中我们并**不**具有这种信念。在做出这个决定时,我们在一个无知的面纱后面失去了活力(或者健康成长)。这是一个**狭窄的原始地位**。我们是要从事下列思想实验:如果你还不相信 SP 或者 CMP 的可靠性,如果你知道对它们的可靠性没有好的非循环的论证,如果你(正确地)相信是否你从事那些实践乃是取决于你,那么努力看看什么东西将是合理的吧。在这些条件下,以 SP 或者 CMP 的方式继续形成信念将是合理的吗?这里,这个思想似乎是,原始地位将不包括 SP 或者 CMP 是可靠的信念,或者甚至不包括在 SP 和 CMP 的基础上形成的任何信念,因为**那些**信念大概预设了 SP 和 CMP 本身的可靠性(至少就我理解了阿尔斯顿在使用的"预设"这个词时所意指的东西而言)。②

127 那么,什么信念被包括在这个狭窄的原始地位中呢?在决定是

---

① 在基督教哲学家学会的一个会议上(这个会议于 1993 年 12 月在亚特兰大与美国哲学协会东部分会的会议同时召开),阿尔斯顿对《感知上帝》的评注者的回答。这些回答后来发表在《哲学研究杂志》(*The Journal of Philosophical Research* 20(1995),pp. 67ff.)上。

② 有另一个理由假设不要把 SP 和 CMP 信念包括在这个狭窄的原始地位中。这个理由是:如果它们被包括在那个地位中,那么,在那个地位中我们当然会认为它们是**真的**,我们会知道它们是由 SP 和 SCP 释放出来的。但是这样一来,显然我们就会有绝好的理由认为 SP 和 CMP 是可靠的,而且,明显的是,合理地要做的事情就是继续以 SP 和 CMP 的方式形成信念。这样一来,我们又回到了先前的繁琐性条件。

否继续 SP、CMP、或者二者时，我的哪些信念是我能够合情合理地使用的呢？阿尔斯顿当然认为，我可以恰当地使用他对 SP 和 CMP 的实践合理性进行论证的前提；这些前提包括在原始地位中。请回想一下，第一个论证的前提包括像这样的东西：

> (1) SP 和 CMP 并不导致大规模的不一致；没有理由认为它们是不可靠的；我们不知道任何我们能够以一种认知上非循环的方式来对其可靠性加以论证的可供取舍的信念实践；停止以那些方式来形成信念将会产生混乱。

第二个论证的前提包括：

> (2) SP 和 CMP 是社会上确立起来的信念实践，这些实践不是可论证地不可靠的或者没有凭证的；停止以那些方式来形成信念将会产生混乱。

这里，(1)将与另一个前提一起工作，按照那个前提，决定要继续一个实践(这个实践满足在(1)中所陈述的 SP 和 CMP 满足的条件)是实践上合理的；将有一个类似的前提与(2)联系在一起。阿尔斯顿的思想是，不管怎样，在达到一个有关是否继续 SP 和 CMP 的决定时，我们可以使用**那些**前提。所以，即使这个原始地位是狭窄的，它仍然包括了阿尔斯顿的论证前提。

但是何以如此呢？为什么在原始地位中依靠那些前提是合理的呢？我们相信 SP 和 CMP 是可靠的，相信由它们形成的信念也是可靠的，但是在我们对这些信念的依靠中存在着一个问题，那就是：那些信念是没有凭证的。然而，同样的东西对由(1)和(2) 产生的信念实践难道不是有效的吗？例如，(1)和(2)都包括了这个信念：**我们已经是在从事 CMP 和 SP**，并以 CMP 和 SP 的方式形成信念。但是我怎么知道一些时间以来我们一直在这样做呢？大概我们只是通过知觉本身我们才知道这件事：我知觉到其他人(或者，以一种过分挑剔的方式说，他们的身体)，那个知觉对我知道他们正在使用 CMP、SP 或者二者是必要的。但是知觉信念也是没有凭证的：所以

我的这些信念是没有凭证的。[1] 我怎么知道一些时间以来我们一直在这样做呢？大概通过记忆。但是悲哀地，记忆信念也是没有凭证
128 的；就我所能看到的而言，一个人没有办法能够以一种认知上非循环的方式表明记忆信念是可靠的。我们怎么知道停止以这些方式形成信念会制造混乱呢？大概根据我们对人类和人性的一般知识，而至少一部分这样的知识是通过知觉产生的。这里有一些附加前提，按照那些前提，如果一些实践满足在(1)和(2)中提出的条件，那么继续它们就是实践上合理的。但是我怎么知道那些附加前提是真的呢？这里，大概的想法是，这些信念是自明的，或者明显的，或者不管怎样得到了大量直观的支持。因此，这些前提将是在**理性的衍生**之中。因此它们也是没有凭证的；我们无法对理性的可靠性给出一个认知上非循环的论证，因为在给出这样一个论证时，很明显地我们被要求依赖理性。所以(1)和(2)并不比 SP 和 CMP 是可靠的这个信念好到哪里去：如果后者在原始地位中不能被恰当地使用，因为它们没有凭证，那么同样的东西对前者也是真的。

实际上，正如阿尔斯顿自己指出的(第 146—147 页)，很容易看到，没有一个我们的信念是有凭证的，即使我们可以按照一个信念来表明一个给定的信念的来源事实上是可靠的。但是在做出那个论证时，我们将被要求依赖信念的其他来源，尤其是，我们将不得不依赖理性；然而，显然我们无法证明理性是可靠的而不依赖理性本身。因此，如果我们强调原始地位应该只包括有凭证的信念，那么它将不包括任何信念。如果它将不包括任何信念，那么，在原始地位中，对于应该做什么，你甚至连最模糊的思想都没有，不管你是否想要继续 SP 和 CMP。你或许会抛一枚硬币，但是更可能地，合理地要做的事情是要收回你的判断。但是为什么这对以 SP 和 CMP 的方式形成信念的合理性问题在乎呢？显然，如果你没有信念要继续，那么，在是否继续 SP 和 CMP 上，你也无法达到一个合情合理的决定；为什么这个事实会表

---

① 这个论证把我们正在考虑的那个实践所产生的一个信念看作一个前提，这表明它是认知上循环的吗？不太明显，因为**这个**论证的结论不是 SP 是可靠的，而是从事 SP 是实践上合理的。

明,在按照 SP 和 CMP 来形成信念上有一些不合理的东西呢? 如果在这个问题上你毫无信念可言,那么你也无法在是否继续 SP 和 CMP 上达到一个合情合理的决定;但是这个事实完全无关于是否在以 SP 和 CMP 的方式形成信念上有某些东西出了错的问题。然而,如果是这样,这个规范性问题将不是这个问题:如果我处于这个狭窄的原始地位,继续 CMP(或者 SP) 是否是合理的呢?①

也许我们应该为 SP 和 CMP 考虑一个不同的可能的原始地位 129
吗? 就前者而论,让这个原始地位包括我们前面提到的标准套装,但是**减去知觉**,只剩下理性、记忆和内省(我们借以知道我们的经验是什么的官能)。当然它将只是包括一部分记忆:在如此设想的这个原始地位中,我将没有任何取决于知觉信念的记忆信念。(例如,我将没有这个记忆信念:昨天我看见一只猫;而只是具有这个信念:我**似乎**看见了一只猫。)因此,我将不得不继续的东西,只是内省、理性和一些记忆片段。这样,对于 SP 而论,这个原始地位包括(1)我知道以 SP 的方式形成信念是在我的能力之内,抑制不以 SP 的方式形成信念也是在我的能力之内;(2)我知道对 SP 的可靠性无法给出一个好的非循环的论证;(3)在这个实践的可靠性或者不可靠性上我没有观点;(4)我既没有 SP 信念也没有依赖于知觉信念的信念。我的目的当然是要相信真理和避免错误。现在这个问题是:如果我实际上处于那个地位,我做什么东西将是合理的呢——决定继续以 SP

① 然而,假设,在这个狭窄的原始地位中,我一直在以 SP 和 CMP 的方式形成信念,因此要改变我的信念形成方式是不方便的,不管是否其他人被涉及到,那么,我知道这个事实吗? 我认为这导致一个难题,说明了这种反事实的思想实验的限制。我设想自己处于这个狭窄的原始地位中,一个在其中我并不具有任何 SP 和 CMP 信念的地位;但是这样一来,我当然就会有一个信念形成方式,这个方式不同于我实际上的确形成它们的方式。如果我处于那个地位,那么,我不是要采用 SP 和 CMP 这件事就不是真的了,这样我就是在改变我的信念形成方式;因为在这个狭窄的原始地位中,我并不以那些方式形成信念!我认为,这表明,试图通过这种反事实的思想实验来达到这个规范性问题(要么关于 SP,要么关于 CMP)受到了实质性的限制。例如,也许你认同保守主义:你说,在其余东西都同等的条件下,合情合理地要做的事情就是继续你已经在做事情的那种方式,但是在这个狭窄的原始地位中,保守的事情就是要在不可知论中继续下去,因为它是这个地位的一部分;所以,如果在那个地位中你已经接受了保守主义,那么合理地要做的事情仍然是接受保守主义。

的方式形成信念还是拒斥它们?

然而,真正的问题在我看来又是:为什么**那个**问题相关呢?这就是说,如果我们问,在我实际上进入的那个地位中,是否我以SP的方式形成信念(或者不管形成什么信念)是合理的,那么,为什么这个问题相关于在那个地位中做什么事情将是合理的问题呢?我怀疑任何认知上有趣的东西会取决于对这个问题的回答。我们已经留下的东西不足以引导我们,其实我无法看到那些可能性在于何处。那么,假设答案是:它们在于不可知论。① 那么,在把所有的事情都加以考虑后,从相对于SP的这个狭窄的原始地位来看,好像最有可能产生最有利于真理的地位的举动,就是对SP的衍生采取一种**不可知论**的态度;合理地要做的事情就是要抑制那些信念。但是,如果我们问,在"合理的"这个术语的某个有趣的意义上,以SP的方式形成信念是否**实际上**是合理的(亦即在我发现我实际上所处的状况中是合理的),那么,抑制那些信念如何与这个问题相关呢?假若我们想要通过问在**这个狭窄的原始地位**中这样做是否合理来解决这个问题,那么我们就完全忽视了**知觉**,它是保证的一个源泉。我们是在这样处理知觉,就好像在它所瞄准的这个领域上,它没有它自己的权威或者凭证。这就是说,我们是在以托马斯·里德认为休谟处理它的那种方式来处理它。

130

然而,正如托马斯·里德自己询问的,为什么我应该信任理性胜于信任SP呢?为什么SP应该在理性的法庭面前来证明它自己呢?② 从隐喻的层次上退回来,为什么我以SP的方式形成信念是合

① 另一个可能性是,在就SP而论的这个狭窄的原始地位中,我继续以CMP的方式形成信念(以至于就SP而论的这个狭窄的原始地位包括我在CMP的基础上实际形成的信念)。在那种情形中,我认为可能性是要倒向SP,因为在那个地位中,我至少知道,我有一个特别强的趋势或者自然倾向以SP的方式形成信念。正如笛卡儿强调的,上帝不是骗子。

② "这位怀疑论者问我,为什么你相信你感知到的外在对象的存在?先生,这个信念根本不是我自己的制作;它来自于自然的施与;它怀有她的意向气氛;如果它不是正确,那么错误不在于我;我只是怀着真诚、没有狐疑地接受它。这位怀疑论者说,理性是真理的惟一判官,你应该抛弃每个不是以理性为根据的意见和信念。先生,为什么我应该相信理性的官能胜于相信知觉的官能呢?它们都是出自于同一个店铺,都是被同样的工匠制造出来的;如果他把一只假陶器放在我的手中,什么东西应该阻止他把另一只假陶器也放

理的（在“合理的”这个词的相关意义上，不管这个意义确实是什么），只有当**从理性、那个记忆片断以及内省的角度来看**，“SP 是可靠的”这个信念是更加可能的而不是不可能的呢？[①]也许，从那个贫困的观点来看，SP 是可靠的不比它不是可靠的更不可能；这显示了任何有趣的东西吗？我怀疑。假设我们这套形成信念的方式以及我们形成信念的官能事实上都是可靠的；实际上，假设我们已经被上帝创造出来，他定下了这样一个计划：我们应该能够知道我们认为我们经由这样一套官能（理性、记忆、感知觉、内省、同情、神圣感应和圣灵的内在诱导，（见以下第八章），如果存在着这样的以及其他的信念源泉的话）知道的种种东西。如果这些官能是可靠的，那么看起来好像它们已经只是来自于理性、那些记忆和内省的视野。但是有什么理由这样认为呢？也许这三个东西不足以给予我们一个答案：这对于形成知觉信念的合理性在乎吗？我无法看到它在乎。所以，在我看来不清楚的是，在 SP 的情形中，我们在这里得到**哪个**答案会那么在乎。这个问题是：在这个狭窄的原始地位中，决定从事 SP 并且以 SP 的方式形成信念将是实践上合理的吗？然而，对这个问题的回答与是否我们从事 SP 是合理的这个问题实际上关系不大；在这里，关于 SP，我们并不具有一个合情合理的规范性问题。

这个状况对 CMP 便有些不同了。首先，狭窄的原始地位不同了。就像在前面的情形中一样，它包括内省、记忆和理性，但是它也包括知觉和同情。所以就 CMP 而论，这个狭窄的原始地位包括我对真理的期求，包括在这个标准套装的基础上我确实相信的东西；它也包括这个事实：我们无法具有关于 CMP 的可靠性的信念。在对我开放的那些历程中，我力图决定哪个最有可能让我与真理处于正确的关系之中。一个选择是要接受 CMP。另一个选择是要在对 CMP 提 131

（接上页注②）在我的手中呢？”《人类心灵研究》（*An Inquiry into the Human Mind*, in *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, ed. Ronald Beanblossom and Keith Lehrer, Indianapolis: Hackett Publishing, 1983），第 84—85 页。

① 参见《保证：当前的争论》，第 97 页以下。当然，我不想建议说，阿尔斯顿认为 SP 的确在理性的法庭面前证明了它自己；我是在探究对“在这个原始地位中我们知道或者相信什么？”这个问题的各种回答。

出的那些问题上,拒斥它以偏爱于某个信念形成的系统实践。例如,我们可以接受哲学的自然主义,或者也许接受某个非基督教的宗教实践。但是还有另一个选择,这大概就是继续接受上面提到的那种不可知论,它是原始地位的一个部分。另一个选择是采纳罗蒂的那种反讽式的三心二意,一种既难以描述但又饶有兴趣的心灵格局。在它的一个层次上,我相信这些东西;在另一个层次上,我维护某个得体的距离,羞涩地承认我的确以某种方式相信这些东西,但是补充说,不仅我正式地并不看重这些信念,而且还对它们采取一种反讽和俯就的态度。(在我的研究中,当我对之加以反思时,我能够看穿事物;但是在教堂中,由于各种各样的礼拜仪式,由于那些赞美诗,由于那些我敬仰和爱戴的人们,阅读圣经和强有力的布道演变成……。)这个问题是:如果我处于那种状况,做什么事情对我来说将是合理的呢——是采纳 CMP,采纳对它的某个取舍,还是仍然持有不可知论?

这里,在我看来,我们大概应该默许不可知论。把所有的东西都加以考虑,在 CMP 的问题上,**从这个狭窄的原始地位来加以判断**,避免错误和相信真理的最佳途径便是不可知论。当然,为了确立起这一点,还需要做大量的工作:首先,提出所有支持和反对上帝存在的合理论据;其次,如果有人声称,其实我们人类的确感知到上帝(假设存在着这样一个位格的话),那么考察支持和反对这个思想的论据。从这个标准套装的观点来看,[①]我认为,存在着上帝这样一个位格比不存在着这样一个位格更有可能。虽然这些标准论据并不具有一些人声称它们具有的认证力量,我认为它们的确具有**某种**力量;此外,有大量其他的有神论论据,所有这样的论据至少都有点儿力量。[②] 当然,邪恶的问题站在另一方面;不过,平衡地看,我认为我们应该默许有神论。但是对于我们人类的确事实上**感知**到上帝这个主张,我们能够说些什么呢?在这点上,我认为合适的态度也是不可知论:从包括在原始地位中的资源的观点来看,人们只是无法决定是否

---

① 当然,排除加尔文的 *sensus divinitatis*(神圣感应),即使正如加尔文认为的,一般来说,那个信念形成的能力或者机制是人类的原始认知装备的一部分。

② 正如在我的迄今还没有发表的文章"二十个左右好的有神论论证"中勾画的。

我们人类感知到上帝。但是详细地讨论这个问题会把我们带得太远，尤其是因为当以这种方式来提出这个问题，它不管怎样是一个错误的问题。 132

我们可以把这个理由阐明如下。假设 CMP 是合情合理的或者合理的（在这个多义词的某个恰当的意义上），那么**从这个标准套装的观点来看**，CMP 是可靠的比它不是可靠的更有可能。但是为什么我们应该做出这个假定呢？考虑记忆，考虑从这个标准套装的其余部分引出来的凭证。假设你不知道已经存在着一个过去，只是知道理性、知觉和内省告诉你的东西。从那个角度来看，记忆的衍生大体上是真的这件事是怎么可能的呢？我想说，不是非常可能。那么这是不信任它、把它看作是可疑的、或者相信依赖于它不是很合理的一个理由吗？我无法看到这个理由在于何处。但是这样一来，大概同样的东西也对 CMP 有效。假设存在着像对上帝的知觉这样一件事；假设 CMP 事实上是可靠的。那么，**给出这个标准套装的衍生**，这意味着 CMP 是可靠的比它不是可靠的更有可能吗？我并不这样认为。

所以，没有理由认为，只有当 CMP 相对于这个标准套装而论的可靠性比它的不可靠性的更有可能时，参与 CMP 才是合理的。如果你认为不是这么回事，那么你是在武断地预先假设，如果 CMP 是有保证的信念的一个源泉，那么它是可靠的这件事相对于这个标准套装必定是可能的；但是没有理由接受这个假定。这里，对 CMP 发生的事情就像对 SP 发生的事情一样。有人或许强调说，从事 SP 是合理的，只有当相对于一套不包括 SP 的认知能力的衍生，SP 是可靠的比它不是可靠的更有可能。但是这样做看来是完全任意的。同样地，做出如下的推断也是不合理的：CMP 是合理的，只有当从这个标准套装的观点来看，它是可靠的比它不是可靠的更有可能。假设上帝已经赋予我们一套官能，这套官能目的在于使我们能够在不同的领域获得真理。但是这并不意味着，对于这些官能中的任何一个，相对于不包含那个官能的某套官能的衍生，这个官能是可靠的比它不是可靠的更有可能。

总结一下：相对于 CMP 的原始地位要么是宽泛的要么是狭窄

的。如果它是宽泛的,它将包括我的信念——CMP 是可靠的;在那种情形中,合理的决定很明显地是要继续 CMP。但是这无助于缓解某个人可能具有的对 CMP 的合理性的忧虑。然而,如果原始地位是狭窄的,那么从**那个**地位继续 CMP 是否合理的问题实际上并不重要。

现在假设我们回到特定的基督教信念。我们的目标是这个规范性问题:当基督教信念的诋毁者断言它并不具有合理性或者并不具有理性辩护时,究竟什么是他们提到的这种合理性或者理性辩护呢?我们目前的建议是,也许基督教信念是实践上合理的。也许这个规范性问题是:基督教信念是否确实是实践上合理的?这个规范性异议是,它不是实践上合理的。但是在这里,正如在 CMP 的情形中一样,同样的辩证法在起着作用。如果我们把相对于基督教信念的原始地位看作是宽泛的,那么它将包括基督教本身。从那个观点来看,显然合理的决定是要继续以我们实际上形成和维护信念(比如基督教信念)的方式来形成和维护信念。相比较,假设这个合适的原始地位是狭窄的,那么它就只包含这个标准套装,而不包含基督教信念。现在,也许从那个角度来看,根本不清楚的是,合理的决定是要认同基督教信念;也许合理的决定是要放弃它。那又怎么样呢?为什么从**那个**标准来看,如果基督教信念要是合理的,它是真的(或者产生它的源泉是可靠的)比它不是真的更可能呢?为什么认为基督教信念在某种有趣的意义上的合理性要求,**从这个标准套装的角度来看**,它是被可靠地产生的比它不是被可靠地产生的应该更可能呢?毫无根据;因此,我们仍然还没有确定这个规范性问题的位置。

133

这样,这个问题究竟**是**什么呢?确实,在附近某个地方有一个合乎情理的规范性问题存在着;那个问题可能是什么呢?我们将在何处寻找它呢?也许在下列地方。回到宽泛的原始地位,请回想一下,如果在那个地位我接受 SP 和 CMP 信念,那么,繁琐地要做的事情是决定以那些方式继续形成信念。这对其他信念当然也是真的。笛卡儿注意到,存在着这样一些人,"他们的大脑被黑胆汁的剧烈的蒸汽如此困扰和笼罩,以至于他们…… 想像他们有一个陶碗式的脑袋,

或者他们的脑袋只不过是南瓜，或者他们的脑袋是由玻璃制成的。”[1]毫无疑问，他们会像避免瘟疫一样避免相互间进行碰撞。假设你**的确**相信你的脑袋是由玻璃制成的，那么，在侍奉真理时，合理地要做的事情便是继续那个信念。毕竟，你认为这个信念是**真的**；所以，如果你的目的是要相信真理和避免错误，那么你将继续拥有那个信念。

诚然如此：**假设**你认为你的脑袋是由玻璃制成的，不管你到何处，戴上你的橄榄球头盔是合理地要做的事情，而且在面临选择时，决定继续那个信念也是合理地要做的事情。但是**首先**拥有那个信念是合理的吗？假设你持有由 SP 和 CMP 产生的信念，你对任何认知上优越的实践一无所知，那么以那种方式继续形成信念确实是合理的。但是首先拥有那些信念是（或者过去是）理性的、合理的、或者合乎情理的吗？

正是在这附近，我建议说，我们必须寻找相对于基督教信念的这个规范性问题。假设你的处境就是这样，那么，什么东西决定一个给定的行动或者相信的方式在这个相关的意义上是否是理性的或者合理的呢？这里是我的建议：假设像我们这样的一个理性造物处于那些情境中，而且她的理性在**恰当地发挥功能**，那么，决定她的合理性的东西，就是她会做的事情，或者她会相信的东西。或者，就是具有理想的理性——对我们这样的造物来说是理想的理性——的某个人 134
在这种情形中会做的或者会想的东西。这个问题实际上关系到人类设计计划；它与那个设计计划（或者也许它的一个稍微理想化的变种）对那个境况发出什么命令有关。这个问题关系到一个恰当地发挥功能的人在相关的情形中将会具有的那些类型的信念。但是**这**是一个什么样的问题呢？它一定不是实践合理性的问题。这个问题不是：假设我处于情境 C 中，具有目的和信念 A 和 B，已经提出是否做 X 的问题，那么，做 X 将对我的目的和目标做出贡献这件事是如何可能的呢？它是一个完全不同的问题。在下一章中我们会努力确定这个问题，对它进行更加密切的考察。

---

① 《第一哲学沉思录》。

第五章　保证与弗洛伊德—马克思批评

如果一个人有能力对宗教加以说明，那么他的天才在我看来比一个宗教奠基者的天才还要高。这是我渴望得到的荣耀。

——查尔斯·杜普斯(Clarles Dupuis)

迄今我们已经看到的是，这个规范性问题和批评**不是**什么：它不是这个抱怨：相信者在像她那样进行相信时不是处于她的思想的权利之内；它不是这个抱怨：从对她来说是自明的、关于她自己的精神状态、或者对她的感官是明显的命题中，她引不出好的结论；它不是这个抱怨：她并不具有某种类型的好的论据；它不是这个抱怨：她的基督教信念缺乏阿尔斯顿式的辩护，或者缺乏手段—目的的合理性；它也不是这个抱怨：决定继续按照经验来形成信念不是实践上合理的。在这些批评中，没有一个批评因为具有充分的力量而站得住脚。

所以，这个规范性批评是难以捉摸的。然而，在前一章中，我们的确最终发现了我们的目标的一点蛛丝马迹，虽然只是一点蛛丝马迹而已。在这一章中，通过部分地理解一种与弗洛伊德—马克思联系在一起的对宗教观念的拒斥，我想进一步探究这个批评的本质。然后我将指出这个规范性问题(合适地理解)和**保证**(它是这个系列的头两本书的主题)之间的联系。在下面几章中，我将更明确地考虑这个问题：是否基督教信念能够具有保证，即使保证不是通过论据或者命题证据达到的。正如我在《理性和对上帝的信念》一文[①]中或许已经提到的，那其实就是这个问题：是否对上帝的信念，以及更一般地说基督教信念，能够是严格基本的——就保证而论是严格基本

---

① 载于《信仰与合理性》(*Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)。

的。这也是我在《上帝与他人心灵》[1]中相当未成形地提出的问题。也许还有另一种方式提出这个问题，那就是问基督教信念是否能够得到担保——不是通过论据得到保证，而是通过（广泛地加以解释的）宗教经验得到保证。

一　弗洛伊德—马克思批评

正如我们已经看到的，无神论者（那些反对基督教信念的人）已经 136
经常声称基督教信念是**非理性的**；迄今为止我们还没有能够发现这个主张的一个合情合理的形式。但是，通过探究弗洛伊德—马克思以及它们在19世纪和20世纪的追随者的整个核心小组对基督教信念的谴责，我们或许能够做出进步。[2] 这里我们也可以考察尼采做出的类似的抱怨：宗教起源于奴性的道德，起源于被压抑者的愤慨。在尼采看来，基督教既滋生了一种软弱胆怯、屈从逃避、口是心非、值得全面蔑视的性格，又来自于这样的性格，而这样一种性格同时又满怀嫉妒、自以为是，充满了伪装为慈善的仇恨。（不是一幅可爱的图景。）我已经决定不理睬尼采，乃是出于两个理由：首先，他其实没有添加太多的东西到弗洛伊德—马克思的抱怨上；其次，要认真地看待他比较困难。不错，他以一种才华闪烁的方式进行写作，他的蛮横无理的修辞有时讨人喜欢，而且他的大多数夸张无疑是要一种言过其实的方式提出某个要点。然而，总的来说，这种狂热和夸张看来都是病态的表现；我们一定要在其他地方来寻求这个冷静的真理的一个候选者。[3]

---

① 《上帝与他人心灵》（*God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press, 1967）。

② 当然，不只是**基督教**信念让他们恼火：弗洛伊德等是平等机会的倡导者，他们普遍地、不加歧视地对宗教进行攻击。

③ 此刻我不想争论维斯法尔的论点——基督徒从尼采那里（就像从弗洛化德和马克思那里一样）可以学到一些东西，见他的《怀疑和信仰》（Merold Westphal, *Suspicion and Faith*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1993）。当然，他们确实可以学到一些东西，但是同样的教训可以在一个更精致的层次（比如说从圣经中）上学到，在圣经里，就像维斯法尔指出的那样，尼采的批评早就被预料到了。然而，如果我们想对基督教的起源给出一个严肃的说明，那么尼采的放纵的叱责实际上不可能被看作是对这个主题的一个严肃贡献。

137 现在,弗洛伊德、马克思以及他们的许多追随着(和先驱者)**批评**宗教信念;他们旨在于发现宗教信念的某些错误的东西;他们是"怀疑大师"(不管怎样他们自以为是),要**剥去宗教信念的面具**。在考察他们对宗教信念的批判性的评注时,我认为我们可以最终发现一个恰当的规范性问题的在于何处。这个问题有别于我们前面已经讨论过的那个规范性问题,对它的回答不仅不是琐碎的,而且是相关的,因为对它的一个否定回答将是反对基督教信念的一个严肃要点。因此,头等重要的事情便是要弄清楚这个弗洛伊德—马克思的批判纲领(我将称之为"弗洛伊德—马克思批评")究竟**是**什么。

A. 弗洛伊德

弗洛伊德对宗教的批评有几个方面。例如,对他看作是达尔文(Charles Darwin)图景的那个东西他心醉神迷。按照那个图景,早期人类成堆地聚集在一起(就像狼或者赤鹿一样),所有女性属于一个强大有力、占据统治地位、充满嫉妒的男性。在宗教是如何从原始人群的不寻常的相互冲突中产生出来这个问题上,弗洛伊德告诉我们一个戏剧性的故事:

> 由于这个原始人群之父是一位具有至高无上的权力的统治者,他已经逮住了所有的女人,把她们占为己有;他的儿子们,由于作为对手对他构成威胁,已经要么被一一放逐,要么被杀害。然而,有一天,剩下的这些儿子们聚集在一起,联合起来把他们的父亲推翻、杀死和吞噬掉,因为他既是他们的敌人又是他们的楷模。在做了这些事之后,在遗产的继承上,他们之间互相阻挠,无法顺利地得到遗产。在失败和悔恨的影响下,他们终于学会达到一个协议;他们设置了目的在于避免重复这样的行为的图腾崇拜法规,借助于这样的法规,他们聚合成为一个兄弟的宗族,共同决定放弃那些让他们把他们的父亲杀死的女人。这样,他们被迫去寻求陌生的女人,这就是与图腾崇拜如此密切地联系在一起的异族通婚的起源。吃图腾餐就是这样一个节日,它被确立起来,乃是为了纪念男人的罪过感(或者"原罪")据以产

生出来的那个恐惧行为。

这种宗教观特别清楚地阐明了基督教的心理基础，因为在基督教中，正如我们知道的，吃图腾餐的仪式仍然以领圣餐的形式（但是有点儿歪曲）幸存下来。①

这个故事显示了弗洛伊德的令人敬畏的想像力，显示了他讲述一个骇人听闻的故事的能力；②一个美妙的好莱坞节目的所有要素（性、谋杀、同类相食、悔恨）都一一在这里表现出来，虽然把它作为对宗教起源的历史说明进行探究的一个严肃尝试，它几乎没有什么东西值得推荐，而至多不过是一个野蛮的猜测，比科学幻想小说还不够科学。③ 但是也许弗洛伊德并不想把这个故事看作是冷静的和实际的真理。（他自己把它称为一种"想像"。）也许它是与一个寓言故事相类似的某种东西，就像一些早期的基督徒在试图理解《创世记》 138

① "一个自传性的研究"，载《标准版的弗洛伊德心理著作全集》第20卷第68页（*Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, *London*: *Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis*, 1953 - 1974）。也见《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*, New York: W. W. Norton, 1950，原来出版于1913年），斯特雷奇（James Strachey）授权翻译，第140页以下。

② 关于人类怎么制服火——"一个异乎寻常没有先例的成就"——弗洛伊德讲了一个类似的故事："虽然心理分析的材料不甚完备、不允许清楚的解释，不过它允许对这个人类成就的起源做出一个狭测——一个听起来像是幻想的猜测。在接触到火的时候，通过撒尿灭火，原始人好像形成了一个与满足他婴儿时期的欲望相联系的习惯。原始人把往上冒火苗看作是一种原始阴茎，我们拥有的传说似乎确认了这个观点。通过撒尿来灭火——现代的巨人们、李丽普特的格利佛和拉比莱斯的高康大仍然回到的一个主题——就这样成为一种与男性进行的性行为，成为一种在同性恋的竞赛中对性力量的享受。第一个与这个欲望继续关系、把火节约下来的人，能够成功地征服和利用它。通过抑止他自己的性冲动的火焰，他已经制服了火的自然威力。因此，这个伟大的文化成就便成为他对本能的自我抛弃的奖赏。进一步，好像女人已经被任命为火的护卫者，因为她们的解剖学让她无法屈从于这个欲望的诱惑。"《文明及其不满》，（*Civilization and Its Discontents*, tr. and ed. James Strachey, New York: W. W. Norton, 1961），第37页。

③ 这里，比如看斯密特：《宗教的起源和成长：事实和理论》（Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*: *Facts and Theories*, tr. H. J. Rose, New York: L. MacVeagh, Dial Press, 1931），第114页，斯密特想把这个故事作为严肃的科学来加以评价；也见"神秘经验的科学说明，第一部分：特雷莎圣徒的案例"（"Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St. Teresa," *Religious Studies* 32, *no. 1* (*June* 1996)），第148页。

或者《约伯记》,他们通常以一种图解的但是非文字的形式来说明和介绍一个真理。(也许,在这里就像在其他地方一样,弗洛伊德是在痴迷于圣经式的思想和写作方式。)就像从一个圣经故事并不总是容易引出正确的教训一样,要看到弗洛伊德想要我们从这个充满想像力的可怕的小故事中引出什么结论也不是一件容易的事情。

不管怎样,弗洛伊德对(有神论的)宗教信念的心理起源提供了一个相当不同的说明:

> 这里,以宗教教条的方式出现的宗教信念不是经验的积淀,也不是思想的最终结果:它们是幻觉,是人类的最古老、最有力、最迫切的愿望的满足。它们的力量的秘密在于那些愿望的力量。正如我们已经知道的,在童年时期对无助的可怕印象激起了一种被保护的需要;这种需要是通过爱而得以实现的,而且被假设是由父亲提供的。人们认识到,这种孤独无助贯穿在整个生活中,这就使得对一个父亲的倚靠变得必要,但是在这里,这个父亲是一个更加有力的父亲。一种由神的眷顾而施行的慈善统治减缓了我们对生命的危险的恐惧;一个道德秩序的确立保证了正义要求的实现;地球上的存在在一个未来的生命中的延续提供了这些愿望满足将发生的处所和时间框架。[①]

139

正如我们看到的,对弗洛伊德的批评,有比关于原始人群的幻影式的寓言故事更多的东西。这个思想是:有神论信念来自于弗洛伊德称为"愿望满足"的这样一个心理机制;在这种情形中,这个愿望是父亲,不是针对行为,而是针对信念。自然对立于我们,寒冷、残酷、无情,置我们的需要和欲望而不顾。她送来伤害、恐惧和痛苦;最终,她要求我们死亡。在麻痹和惊骇之中,我们创造(当然,无意识地)了一个居于天堂中的父亲。他在能力和知识上,就像在善良和慈善上一样,都超越了我们地球上的父亲;这个取舍就是要陷入沮丧、昏迷、麻痹,以及最终陷入死亡。在弗洛伊德看来,在"幻觉"这

---

① 《一个幻觉的未来》(*The Future of an Illusion*, tr. and ed. James Strachey, New York: Norton, 1961),第30页。这部著作原来出版为 *Die Zukunft einer illusion* (Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927)。

个术语的半技术性的意义上，对上帝的信念是一个**幻觉**：它是从愿望满足机制中得以产生出来的一个信念。这个幻觉以某种方式得到内化。①

弗洛伊德说，一个幻觉（相对于一个错觉）不一定是假的。他进一步补充说，没有办法证明有神论信念是错误的。不过，这里有比对宗教起源的一个纯粹反怀疑论的评注更多的东西。虽然宗教起源于愿望满足的认知机制，弗洛伊德显然相信，不仅抵制这个幻觉是在我们的能力之中，而且在不能这样做时，有一些值得谴责的东西，有一些思想上不负责任的东西：

> 如果曾经有一个没有说服力的借口，那么我们就在这里碰到了它。无知就是无知；无知表明没有权利相信任何东西。在其他问题上，没有任何合情合理的人会如此不负责任地行动，会满足于把他的意见和他采纳的路线建立在如此脆弱的基础上。……就宗教问题而论，人们犯下了所有可能的不诚实和思想混乱的罪过②。

140

进一步，心理分析提供了一个反对宗教信念的真实性的论证："如果心理分析方法的应用使我们有可能发现一个新的反对宗教真理的论证，那么它对宗教来说也是这样"（第 37 页）。一旦我们看到宗教信念是从一厢情愿的思维中得到其根据的，那么我们大概会发现它们不再有吸引力；也许这也会在我们这儿诱发出对那些愚昧无知的灵魂的可怜，因为他们决不会上升到我们这种开明的高度：

> 这整个事情是如此明显地幼稚，如此与事实不相吻合，以至于对一个与人性保持友好态度的人来说，一想到大多数人绝无可能把他们自己提升到这个生活观点之上便是一种痛苦。③

弗洛伊德希望和期待，一旦我们弄清楚了它的起源，偏爱于一个

---

① 以这种方式，它相当类似于加尔文的神圣感应（以下第六章）；参见《摩西与一神教》（*Moses and Monotheism*, New York: Vintage, 1967），第 167 页以下。

② *The Future of an Illusion*, p. 32.

③ *Civilization and Its Discontents*, p. 21.

更接近于问题的实际状况的世界观,那么我们人类最终会摒弃宗教信念:

> 我的一个孩子让我想起某些东西。在一个早期的岁月,他就因为一个明显的实际态度而引人注目。当我们给孩子们讲一个童话故事时,他们都在全神贯注地听这个故事,而他却会开始问:"那是一个真实的故事吗?"如果我们告诉他那不是一个真实的故事时,他就会满怀蔑视地转身走开。我们或许指望,人们不久就会以同样的方式对待宗教的童话故事……。①

因此,这里的核心论题是,宗教信念来自于愿望满足。为了更清楚地看到这等同于什么,它对基督教信念的合理性有什么影响,我们需要进一步努力;不过,首先我们需要简要地注意一下马克思的极其类似的批评。

B. 马克思

马克思对宗教的最重要的声明是这样的:

> 反宗教批评的基础是:**人制作了宗教**,宗教并不制作人。换句话说,宗教是这样一个人的自我意识和自我感觉,这个人要么还没有发现他自己,要么(在发现他自己之后)又失去了自我。但是人不是居于世界之外的抽象存在。人就是**人的世界**,就是这个国家,就是这个社会。这个国家、这个社会产生了宗教,**一种堕落的世界意识**,因为它们是一个**堕落的**世界……。
>
> **宗教**痛苦既是对现实的痛苦的**表示**又是对它的**抗议**。宗教是被压迫者的叹息,是一个无心的世界的心灵,就像它是一个无精神的世界的精神一样。它是人民的**鸦片**。
>
> 如果人们想要获得**真正的**幸福,他们就必须废除宗教,因为

141

① *The Future of an Illusion*, p. 29. 在这点上,弗洛伊德不是毫不含糊地满怀希望;他认为存在有三种力量(宗教,艺术和哲学)挑战了科学对认知优越性的主张,在这三种力量当中,只有宗教"要被严肃地看作一个敌人"(22:160)。

> 宗教只会带给人们**虚幻的**幸福。为了放弃对宗教状况产生的幻觉，就必须**放弃要求那些幻觉的条件**。因此，对宗教的批评就是**对尘世进行批评的原始阶段**，因为尘世的光环就是宗教[马克思自己的强调]。①

马克思建议说，宗教来自于**堕落的**世界意识——从一个正确的或者自然的条件上堕落下来。宗教涉及到一种认知的功能失调，一种显然由不健康的堕落的社会秩序产生出来的无序或堕落。在马克思看来，宗教信念是认知功能失调的一个结果，缺乏精神的和情感的健康的一个结果。因此，在一个词源学的意义上，宗教信徒就是精神错乱的人。因为在一个功能失调和不合情理的社会环境中，信仰者的认知 142
装备不是在恰当地工作。要是他的认知装备在恰当地工作，比如说，要是它更像马克思的认知装备那样恰当地起着作用，那么他就不会被这个幻觉所迷惑了。而是，通过清楚地看到我们孤独而处，看到我们得到的任何安慰和帮助将不得不出于我们自己的制作，这样一个信仰者就会坦然地面对这个世界，面对我们在它之中的地位。②

这里，我们可以看到弗洛伊德和马克思之间的一个最初差别：弗

---

① 《黑格尔法哲学批判·导言》，第41—42页（"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Introduction," in *On Religion*, by Karl Marx and Friedrich Engels, tr. Reinhold Niebuhr, Chico, Calif.: Scholar's Press, 1964）。恩格斯回应马克思："然而，所有宗教不过就是那些对人们的日常生活加以控制的外在力量在他们的心灵中的反映，在这个反映中，地面上的力量采取了超自然的力量的形式。在历史的开始宗教是首先被这样反映的自然力量，在进一步的进化历程中，它在各种各样的人群那里经历了变化多端的人格化……。但是不用太久，在自然力量的旁边，社会力量开始变得活跃起来——它们使人面临着同样的异化，一开始看起来无法阐明，以就像自然力本身一样看起来同样的自然必然性统治着人……。在进化的一个更进一步的阶段，众神的一切自然和社会属性被转移到一个力量无边的神，他只不过就是这个绝对的人的一个反映。这就是一神论的起源……。同样正确的是，人谋事，上帝（这就是说，资本主义的生产方式的异化统治）成事。对此，最必要的东西是一个社会**活动**。在宗教中反映出来的这个最后的异己力量能够消失，只有当这个活动已经得以完成；只有当社会，通过拥有所有的生产手段，并且在一个计划的基础上使用那些手段，已经解放了它自己，把它的成员从他们自己产生、但是对他们来说仍然表现为一种不可抗拒的异化力量的生产方式的束缚中解放出来；只有当人不仅谋事，而也成事。随着宗教中这个最后的异己力量的消失，宗教反映也就消失了，因为那样一来就没有什么东西可供反映了。"（《反杜林论》）

② 这里，就如何理解马克思而论，有另一种可能性：参见以下边码162。

洛伊德并不必然认为宗教信念是由功能失调的认知官能产生的。宗教信念,特别是对上帝的信念,实际上是由愿望满足产生出来的;它是幻觉的产物;而且,幻觉和愿望满足有它们自己的功能。在这种情形中,它们的功能是使我们能够在我们发现自己被抛入的这个冷酷无情的世界中过下去。那么,这怎么会成为对宗教信念的一个**批评**呢?弗洛伊德在其他地方谈到一个"实在原则。"由愿望满足产生的信念不是导向实在;它们的功能不是要产生真的信念,而是产生具有某些其他性质(比如心理宽慰)的信念。所以我们可以初步地这样说:宗教信念是由这样一些认知过程产生的,那些过程的功能不是要产生真的信念,而是要产生适宜于心理舒适的信念。以下我们会更详细地考察这一点;目前,也许我们能够说得是,对宗教信念的马克思主义的批评是,它是由功能失调的认知过程产生的,而弗洛伊德的批评则是,它是由那些不是旨在于产生真信念的过程产生的。

C. 其他人

我们必须进一步看看这些主张。不过,首先我们应该注意到,虽然弗洛伊德和马克思经常由于揭露了宗教信念的真相而受到赏识,这种揭露的本质更早地是在卢梭那儿被发现的。卢梭(1712—1778)认为,基督教信念是腐化的社会的一个产物,在我们的灵魂中存在着一种自然的精神,但是它已经被一个基督教化的文明所损害;因此,在把基督教信念看作是从社会的功能失调中产生出来的一个结果这一点上,卢梭领先于马克思。大卫·休谟,与卢梭同时代的一个英国人,则领先于弗洛伊德:

> 实际上,必须被允许的是,为了使人们的意图超越于事物目前的历程,或者把他们引向任何关于不可见的智慧力量的推理,他们必须由某种激情推动,这种激情促进了他们的思想和反思;这种激情是强使他们开始进行探究的动机。但是,为了说明这样强大的后果的一个效应,在这里我们需要求助于什么激情呢?确实,不是思辨的好奇心或者对真理的毫无杂念的爱戴,因为那个动机对这种粗俗的理解只是过于文雅;会把人们引向对自然

143

> 的框架的研究，这对他们狭窄的能力来说还是一个过于庞大和全面的主题。因此，除了人类生活的日常情感——对幸福的挂念、对未来痛苦的恐惧、对死亡的惊骇、对报复的渴望、对食物和其他必需品的欲望——之外，没有任何激情被假设能够对这些野蛮人有用。受对自然的希望和恐惧的激发，尤其是后者，人们以一种哆哆嗦嗦的好奇心来审视未来原因的历程，来考察人类生活的各种各样的对立事件。在这种混乱的情景中，通过一双仍然更加困惑和惊异的眼睛，他们看到了神性的第一个模糊的痕迹。①

这里，关键的是这个主张：宗教信念不是来自于"对真理的毫无杂念的爱戴"，而是来自于其他的源泉：对幸福的渴望，对死亡的恐惧，等等。事实上，休谟反讽式地建议说，基督教信念是如此对立于经验，对立于"知性的原则"（亦即理性的衍生），以至于只是通过一个奇迹一个理性的人才能接受它：

> 总的来说，我们可以断言，**基督教**不仅是首先由于奇迹才得到关注，而且甚至于在这个时代，如果没有奇迹，那么没有任何理性的人能够相信它。……不管是谁，只要他是通过信仰而信奉基督教的，他便在自己那儿意识到一个延续下来的奇迹，这个奇迹颠覆了他的知性的所有原则，让他决定相信与习惯和经验激烈对立的东西。②

所以，就像弗洛伊德的建议的根本的冲击力一样，休谟的建议的根本的冲击力是：宗教信念不是从我们的整个认知体系中那个（正如我们所说的）旨在于产生**真信念**的片段中突现出来的。这里，有一个思想构成了休谟的反讽式的嘲弄的基础，那就是：基督教信念直接对立于理性和经验的衍生。

---

① 休谟：《宗教的自然史》（*David Hume*: *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root, Stanford: Stanford University），第 166 页。

② 休谟：《人类理解研究》（*An Inquiry Concerning Human Understanding*, La Salle, Ill.: Open Court, 1956），第 145 页。

许多我们的同时代人也这样来看待宗教信念。因此,洛斯罗普·费耶(Northrop Frye)偏向马克思的一边,但是采用了弗洛伊德式的范畴:在言及"'相信圣经'这个奇特的差错"时,他说:

144

> 这样的信念实际上是一种被自愿地诱发出来的精神分裂症,而且大概是幼稚无知和对信念的歇斯底里般的焦虑的一个富有成效的源泉,而这种幼稚无知和焦虑是如此经常地在宗教的附近被发现,或者至少在它的更加缺乏批判性的领域中被发现。①

以同样的方式,卡匹特说:"只是对任何正常人现在都不应该具有的一个不自主的意识,神学实在论才是**真的**[这就是说,被这样一个不自主的意识看作是真的]。"②卡匹特说,那些实际上自诩为"神学实在论者"(亦即声称他们确实相信上帝)的人们要么是伪君子,③要么已经屈从于"一种疯狂"。④ 卡匹特似乎认为,(也许,正如他们所说的,给出我们现在知道的东西)为了确实**成为**一个神学实在论者(一个相信确实存在着像上帝这样一个人的人),你将不得不患精神病;如果你并不患精神病,但却仍然**宣布信仰**有神论信念,那么你必定是充斥基督教教堂的那些伪君子之一。

一个最终的证人。查尔斯·丹尼尔斯(Charles Daniels)与弗洛伊德保持一致,发现宗教信念起源于一厢情愿的思维:

> 我们必须开始怀疑,对这些[宗教]经验的说明并不在于任何感觉到的宗教实在,而是在于某个其他的原因(也许感情用事和狂热)的影响。……
>
> 然而,为什么人们竟然强烈地慢慢相信存在着一个在宗教

---

① 谈到幼稚病,费耶的无节制的评注让我们想到学校内的辩论风格(也许关于五年级):"那又怎样?你的麻烦是你太懒散,你的整个家庭既愚蠢又懒散!"

② 卡匹特:《告别上帝》(Don Cupitt, *Taking Leave of God*, New York: Crossroad, 1980),第12页。人们可以看出,卡匹特认为,正是因为我们的现代意识,这变成强制性的。

③ 同上,第21页。

④ 《即将来临的世界》(*The World to Come*, London: SCM Press),第83页。

经验中感觉到的以神灵的方式遍布的宗教实在(甚至在没有这样的实在存在时)呢？我们可以毫不困难地对此构造出一个貌似有理的说明,这个说明不是由像魔鬼的阴谋这种只是纯粹可能的东西构成的。……我们非常**希望**宇宙中存在着一个可理解的秩序,我们非常**希望**我们的生活具有某些后果,我们非常**希望**知道在实际生活中什么东西是正确的、什么东西是错误的。宗教提出了我们非常想要的这些东西。宇宙中存在着一个可理解的秩序,因为存在着一个把它创造出来的刚强有力充满智慧的上帝。我们是重要的,因为上帝创造了我们(正如基督徒所说的,"按照他的形象"),因为他给予我们进行理解和行使自由明智的行动的官能。①

D. 如何理解弗洛伊德—马克思批评？ 145

现在,弗洛伊德—马克思批评很自然地是一个**抱怨**,是对宗教信念(包括基督教信念)的一个(否定的)批评。但是弗洛伊德和马克思的努力所属的这个普遍纲领,是一个对宗教信念给出某些**自然主义说明**的纲领,这样一个说明并不涉及到这些信念的真理或者任何其他的超自然主义信念或假说的真理。(除了上面引证的这些人之外)许多人在这个努力上已经加入了他们,迄今为止对宗教信念存在着多种多样的自然主义的说明。② 但是,对一种信念给出一个自然主义的说明当然并不自动地构成对那种信念的一个批评。

考虑先天信念,亦即对逻辑定律、或者也许基本的算术真理、或者如下这个命题的信念:如果所有的猫是动物,梅娜是一只猫,那么梅娜是一只动物。也许有可能的是,在我们对这些真理的知识上,我们能够给出一个'自然主义'的说明,这个说明

① 见"经验上帝"('Experiencing God'),见 *Philosophy and Phenomenological Research* (1989),第497,499页。

② 例如,参见普鲁斯(J. Samuel Preus):《说明宗教》(*Explaining Religion*, New Haven: Yale University Press, 1987)。

与对宗教信念的一个自然主义的说明处于同样的关系之中。这样一个说明将不把这些先天信念援引为该说明的一个部分;而是,它以勾画这些信念的因果起源或者前提的某些突出特点为起点,也许以神经系统中的某些类型的事件为起点。对先天信念的这样一个因果说明的存在,将不表明或者将不倾向于表明这样的信念是不可靠的。

同样的东西对于宗教信念有效。表明存在着产生宗教信念的自然过程,迄今还无助于剥夺这个信念的名声;也许上帝以这样一种方式来设计我们,以至于正是通过这些过程我们终于知道他。假设可以证明某种复杂的神经刺激能够产生有神论信念,这也不会剥夺宗教信念的名声,就像通过刺激大脑的恰当部位可以产生记忆信念这件事不会剥夺记忆信念的名声一样。显然,下面两件事都是可能的:首先,存在着一个按照宗教信念的自然过程来给出一个说明(也许对某个人拥有宗教信念所发生的事情提供一个脑生理学的说明),其次,这些信念具有一个完全值得尊重的认知地位。

如果我们想通过一个自然主义的说明来**批评宗**教信念,那么我们需要的是某种东西,这种东西以某种方式剥夺了宗教信念的名声,对它产生怀疑,表明它不是认知上值得尊重的——一句话,表明有一些东西对它出了错。这个批评当然就是宗教信念(包括基督教信念)是**非理性的**。但是以什么方式是非理性的呢?按照弗洛伊德—马克思批评,究竟什么东西对宗教信念出了错呢?我们究竟应该如何理解这个批评呢?

146

在这个批评的基础中有一个我们首先应该考虑的假定。一直追溯到柏拉图和亚里士多德,人们已经假设存在着思想的(或者认知的或理性的)**能力**或**官能**,或者可能地与此相关的**美德**:例如,知觉和记忆。加入计算机狂热的行列中,我们或许可以说这些官能具有输入和输出;它们的输出是信念。正是这些过程在我们这里产生了我们具有的无数信念。这些官能也是某些像**工具**这样的东西;像工具一样,它们具有一个**功能**或者**目的**。如果我们认为,我们自己要么是由一个技艺大师创造和设计出来的,要么是通过进化被创造和设

计出来的,那么这些认知官能将是我们的整个认知设计的各个部分,那么设计的目的是要在我们这里产生信念。而且,它们的整个目的大概是要在我们这里产生**真的**信念;用一种不太消极的方式说,它们是以这样一种方式被设计出来的,以至于通过恰当地使用它们,我们能够达到真的信念。为了传达许多不同题材的信念(关于直接的环境的信念;关于更大的外在世界的信念;关于过去的信念;关于数、命题和其他抽象对象以及在它们之间的关系的信念;关于他人以及他们正在思想和感觉的东西的信念;关于未来看起来像是怎么样的信念;关于正确和错误的信念;关于上帝的信念),我们的认知官能在一个相当大的领域上工作。

这些官能和过程是我们借以逐渐达到知识的工具。它们的目的或功能是旨在于向我们提供真的信念,在这个意义上,它们目的在于真理。像任何工具或器官一样,它们可以**恰当地**工作,也可以**不恰当地**工作;它们可以恰当地发挥功能,也可以发生功能失调。一个树瘤或肿瘤要么并不发生功能失调(虽然它所出现的某个系统或许会发生功能失调),要么并不恰当地工作:它并不具有一个功能或目的。但是一个器官,比如说,你的心脏,或者你的肝脏或胰腺,的确具有一个功能,的确要么恰当地工作要么发生功能失调。认知官能或能力也是这样:它们可以运转得好,也可以运转得坏。使它们运转得确实糟糕的条件就是精神错乱;当然,有一些形式的认知功能失调比较缓和,不太具有侵扰性。

现在,在这些官能中,最重要的一个是**理性**。**狭窄地**看,理性是我们借以形成先天信念(先于经验的信念,或者更合适地说,以某种方式独立于经验的信念)的官能或能力。[①] 这些信念包括我们在第四章中称为理性的衍生的东西,其中最主要的是算术和逻辑的简单 147
真理,例如"2 + 1 = 3"和"如果凡人皆死,而且苏格拉底是一个人,那么苏格拉底必死。"它们也包括这些信念,比如说,没有什么东西既到处都是红的又到处都是绿的;为了是一个人,你必须潜在地能够形成信念,具有目的或意图。进一步,它们包括一些具有争议的东西,

① 看我的 WPF,第 6 章。

比如如下两个假定:(1)存在着性质、命题、事态以及其他抽象对象;(2)没有任何对象在它并不存在的一个可能世界中具有一个性质。(当然,或许有人不同意我在这里的观点。)理性的衍生也包括从理性的衍生中明显地推导出来的信念。[①] 还有,理性是我们借以看到或者发觉命题之间的逻辑关系的能力。

存在着其他官能或者理性能力,它们也以在我们这儿产生真的信念作为目的;[②]例如,存在着知觉和记忆,它们连同理性一起构成了第四章称为标准套装的东西。进一步,也存在着下面这些东西:**内省**,通过它我了解到关于自己的一些东西,比如某个东西以某种方式呈现于我,相信这或者相信那;**归纳**,通过它(以某种不易明确阐述的方式)我们期望未来在某些方面像过去,因此能够从经验中进行学习;[③]托马斯·里德称为**同情**的东西,通过它我们逐渐意识到其他人正在思想、感觉和相信的东西。更进一步,也有**见证**或者**轻信**,借此我们通过相信其他人告诉我们的东西而从他们那儿学习。通过同情,我了解到你正在告诉我你的名字叫阿齐巴尔德;然而,如果我要相信你,我还需要某些进一步的东西。(因此通过知觉,我看到你处于如此这般的身体状况;通过同情,我了解到你正在声称你的名字叫阿齐巴尔德;通过见证,我相信你所说的话。)

启蒙运动蔑视见证和传统;洛克把它们看作是谬误的一个显著源泉。启蒙运动的观点是,也许我们的确**开始**于从他人那儿进行学习,但是比较成熟和独立的成人会超越所有那些东西,在证据的基础上相信他们做的事情。但是这是一个错误;不依赖于见证,大概除了知道你的名字或者你生活在什么城市之外,你不可能知道更多的东西。(难道你将亲手制作你的出生证明不成?或者你将一遍又一遍地查看手头的地图?在每种情形中,当然你是在依赖见证。)正如托马斯·里德所说:

148 早在我具有一个说谎的观念,或者对他们[我的"父母和老

① 但是,看以上第四章,边码114。

② 更详细地,参见WPF,第3—9章。

③ 参见WPF,第122页以下。

师”]可能正在欺骗我具有一个思想之前，我就已经出于本能相信他们告诉我的不论什么东西了。以后，经过反思，我发现他们表现得就像公正诚实的人们一样，他们确实希望我好。我发现，在我能够对我的信念给出一个理由之前，假若我还没有相信他们告诉我的话，那么迄今为止我不会比一个据说是被偷换来的儿童过得更好。虽然有时候会骗子会把这种出于本能的轻信强加于我，但是总的来说它对我有无限多的好处；因此，我把它看作是一个好的天赋。①

除了迄今提到的认知能力或理性官能外，或许还有其他争议更大的认知能力或理性官能。例如，我们似乎有一种道德感：某些类型的行为和某些类型的品格似乎是错的、坏的、要被避免；其他的似乎是好的、合适的、要被促进。在所有其他东西都等同的条件下，伤害小孩子或者拒绝照顾你的年迈的父母显然是错的；也许我们是通过一种道德感看到这一点的。（毫无疑问，正是因为这种道德感可以发生功能紊乱或者萎缩，缺乏把正确与错误区分开来的能力就成为一个法律辩护。）这里，我的要点不是论证的确存在着一种道德感（虽然我相信确实有），而是要指出，除了迄今提到这些官能外，也可能存在着某个目的在于真理的官能。类似地，一个相信上帝的人或许认为，存在着加尔文所说的 sensus divinitatis（神圣感应，一种自然的与生俱来的对上帝或者神性的意识）这样的东西，②它是世界上的宗教的根源和源泉；也许也有像圣灵的内在的邀请或者鼓动这样的东西，通过这种东西，基督教信徒终于接受基督教信仰的核心真理。

正如我们已经看到的，这些理性官能可以恰当地发挥功能，也可以不恰当地发挥功能。我们日常理所当然地认为，当我们的认知官能恰当地运作时，它们产生的信念基本上是真的或者接近于真理。如果你的知觉官能在恰当地运转，那么你认为你看到的东西大概就

---

① 托马斯·里德：《论人的知识能力》（*Essays on the Intellectual Powers of Man*, in *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, ed. R. Beanblossom and K. Lehrer, Indianapolis: Hackett, 1983），第181—182页；也见 WPF，第77页以下。

② 见以下第6章。

是你的确看到的东西。(如果你正在经受精神错乱的干扰,所有你打的赌都会输掉。)我们或许说,对恰当地运作的官能有一个**可靠性假设**;我们倾向于(正确地或者错误地)认为,恰当地运作的认知官能基本上产生真的信念。当然会有错误和分歧,我们或许倾向于对
149 信念的各个领域(比如说,政治信念,以及在我们能力的极限处如在粒子物理学和宇宙学中形成的信念)产生怀疑;但是我们认为,由我们的理性官能产生的大部分日常信念是真的。不管怎样,我们的理性官能的衍生,广泛地说,构成了获得真理的最好赌注。

最终,回到弗洛伊德—马克思批评。清楚的是,这个批评必定相关于我们的理性官能的衍生。弗洛伊德和马克思默认了这个可靠性假设;他们假设(就像我们都假设的那样),当我们的理性官能恰当地运作,而且被恰当地使用时,它们的衍生基本上是真的,或者无论如何接近于真理。当然,正如我们已经看到的,认知官能可以运转得好或运转得坏。笛卡儿的疯子[1]持有精神错乱的信念,那些信念是某种类型的认知官能失调的结果。然而,在我们这里,非理性的或者不合理的信念的形成有许多微妙的方式。首先,存在着一些信念过程或机制,它们的目的不是在于形成真的信念,而是在于形成具有其他某个性质的信念:也许,在我们这个有时候危机四伏充满威胁的世界中,对我们的生存、对心灵的平静或者心理的舒适做出贡献的信念。[2] 那些染上致命疾病的人或者相信他们恢复的机会比统计资料显示的要高;这个相关的过程的功能不是提供真的信念,而是使得相信者认为他们将会恢复。假设一个登山运动员的幸存取决于他跃过一个冰山裂口的能力,那么,对这个能力他或许形成一个极度乐观的估计;更有可能的是,如果他认为他能够跃过而不是不能跃过这个裂隙,那么他就能跃过这个裂隙。我们大多数人通常对我们自己的智力、智慧和道德品格的估计,比在客观上得到保证的估计还要高;无疑,沿着这样的思路,我们中百分之九十的人会认为我们的智力是在

① 见上述第133页(原书页码)。

② 参见WPF,第11页以下。

平均水平之上。①

一个人或许因为雄心而(就像我们所说的)变得盲目,无法看到某个行动历程是错误的或者愚蠢的,即使那对每个其他人来说都最明显不过了。这里,我们的思想是:异乎寻常地雄心勃勃的人们无法看到他们将要不然会识别到的某些东西;他们的认知能力的某个方面的正常运转被那个极度的雄心所抑制、推翻或妨碍。你可能也会因为诚实而变得盲目,即使对证据的客观考察已经强使你勉强转变你的头脑,你还会继续相信你的朋友的诚实。你或许也会因为贪婪、热爱、恐惧、好色、愤怒、骄傲、社会压力以及一千个其他的东西而变得盲目。在辩论中,在攻击某个人的观点时,人们通常采用的一个策略是通过声称他的思想的反面是显而易见的,以至于任何正确地进行思维、恰当地发挥其功能的人都能够立即看到它就是这样;然后我们可以认为,这个人之所以反对这个明显的真理,要么是因为他不诚实(他并不实际上相信他所说的东西;毕竟,谁能够?),要么是因为他被某个东西(也许不愿意改变头脑、厌恶新思想、个人野心、性别歧视、种族歧视、或者对同性恋的憎恶)遮住了眼睛。因此,在朱迪斯·普拉斯科夫(Judith Plaskow)看来,"如果犹太教集会法委员会无法看到它是在反映和支持对同性恋的宗教憎恶的漫长历史,那么 150

① 我无法抵制地重复(来自于 WPF,第 12 页)洛克说过的两段话:

"一个学识渊博的教授,已经具有从坚如岩石的希腊和拉丁语中磨炼出来的四十年的权威,这个权威不仅几乎还没有被时光耗尽,而且得到了普遍传统和恭敬的成年人的确认,如果在一霎那间,因为被一个突然发迹的小说家推翻,他羞得满脸通红,那么,对他来说,这难道不是一件不可忍受的事情吗?人们能够期待下面这件事发生吗——他应该设法坦白说,他三十年前教给学者们的东西只是一个错误,他以昂贵的学费向他们兜售的只是艰难的语词和无知?"(《人类理智论》,IV,xx,11)

"决不要让如此之高的可能性落在一个贪婪的人的推理的一边,钱落在另一边,因为容易预测哪边会更重。告诉一个处于热恋之中的男人,他被抛弃了;带一些能够表明他的情人的虚情假意的证据给他,'但是她的几句甜言蜜语便足以使得那些证词无效……'。虽然男人不总是能够公开否认或者抵制对他们明显不利的可能性的力量,他们也不屈从于论证。"(《人类理智论》,IV,xx,12)

它要么有意盲目要么不诚实。"[1]类似地,在《纽约时报》的一个新近评论中,道金斯强调说,"我们可以万无一失地说,如果你碰到某个声称不相信进化的人,那么,那个人不是愚昧无知就是精神错乱(或者甚至于邪恶,但是我不想考虑这点)。"[2]道金斯显然认为,对每个
151 不是极度无知、不是太愚蠢以至于跟不上论证、精神健全(例如具有恰当地运作的理性官能)的人来说,进化的真理完全是清楚明白的;因此,明显的是,只要人们不是在(邪恶地)白口撒谎,他们就必须承认他们相信进化。在所有这些情形中,被诉诸的东西是这样的机制——这些机制能够推翻或者取消我们的理性官能通常告诉我们的东西,并且以一个信念取而代之,而这个信念要么**对立**于还没有遭受妨碍的理性官能将告诉我们的东西,要么无论如何**有别**于理性将告诉我们的东西。

因此,我们看到,至少有三种方式一个信念不可能是我们的理性官能的一个恰当的衍生:它可以是由功能失调的官能产生的,可以是由一个目的不是在于真理的认知过程产生的,或者是由一个其功能已经被情欲、野心、贪婪、自私、悲伤、恐惧、低级的自以为是以及被其他情感条件妨碍或推翻的官能产生的。[3] 因此,由于功能失调,由于是由一个不是旨在于产生真信念的过程产生的,一个信念或许无法成为我们的理性官能的一个恰当衍生。

这里,我们到达了弗洛伊德—马克思批评的核心:当弗洛伊德和马克思说基督教信念(或者有神论信念,或者一般而论的宗教信念)

---

① "地狱中的焚烧,保守运动的风格"("Burning in Hell, Conservative Movement Style,"*Tikkun*, pp. 49 - 50.)在这点上,回想以下卡匹特的指责:那些声称接受"神学实在论"的人们(亦即那些声称相信实际上存在着像上帝这样一个人的人们)是"伪君子或者精神病患者"——如果他们只是**自称**是神学实在论者,那么他们大概就是伪君子,但是如果他们确实是神学实在论者,那么他们就是精神病患者了。

② 《纽约时报》,1989 年 4 月 9 日,第 7 段,第 34 页。丹尼特比道金斯更进一步地声称,如果一个人煞费苦心地营造对进化的怀疑,那么这样一个人是"不可原谅地无知":**既**是无知的**又**是错误的。参见丹尼特:《达尔文的危险的思想》(*Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster, 1995),第 46 页。

③ 最后一个东西(也许我们可以称之为"阻抗")严格地说不是功能失调的一种情形,但是目前我将把它包括在内。

是**非理性**的时,他们的基本思想是,这种信念不是在我们的理性官能的恰当衍生之中。它不是由目的在于真理而且恰当地运转的认知官能或者认知过程产生的。它不是由摆脱了功能紊乱、旨在于向我们提供真信念的过程产生的。这意味着,关于恰当地运作的认知官能的可靠性假设,并不适用于那些产生对上帝的信念(或者更广泛地,基督教信念)的过程。根本的思想是,宗教信念有一个来源,这个来源有别于那些目的在于真理的认知官能的来源。换句话说,如果宗教信念**的确**以某种方式来自于那些目的在于真理的认知官能,那么,当那些官能以这样一种方式运作以至于产生宗教信念时,它们的运作被某个其他东西推翻和妨碍:这个东西就是对安全的需要,或者对在事物的整个格局中对自我的重要性的需要,或者在面对我们所面对的这个冷酷无情、充满威胁、无法更改的世界时对心理慰藉的需要。

那么,宗教信念表现出与这个规范的什么样的偏离呢?在这个问题上,弗洛伊德和马克思似乎有所分歧。虽然马克思对宗教说得不多,却也存在着上面引用的那段著名的话;他似乎认为,在没有受到一个堕落的社会秩序所产生的功能失调妨碍时,我们的理性官能 152
给予我们的教导就是:上帝是不存在的,生活也没有什么宗教意义可言。在天堂中没有圣父藉以倚靠,在死后你也不必抱有什么希望,死亡只不过就是肉体的解体。根本的思想是,宗教信念在一个双重的意义上是非理性的:首先,它是在对社会动荡和政治无序的回应中发生功能紊乱的认知官能的产物;其次,这些官能在以这种方式发生功能紊乱时产生的东西,是对立于我们理性官能的衍生的——这就是说,对立于它们在恰当地发挥作用时产生的东西。对弗洛伊德来说,主要的要点也是,有神论的宗教信念(或者有神论信念,就它是宗教的而言)不是来自于那些目的在于真理的认知过程或者认知官能的恰当运转,而是来自于一厢情愿的思维。[①] 这是弗洛伊德的主

① 弗洛伊德把理性看作是那些官能的集聚(他认为它们在科学的追求中被涉及到);进一步,他的思想是,以这种方式看待的理性是我们获得真理的惟一手段。通过显示以启蒙运动为标志的那种对科学的同情般的自信,弗洛佛德假设,在数个世纪以来我们一直漫步在黑暗之中的领域里,科学将使我们能够获得真理;谦逊一点地说,也许如此看待的理性让我们有最好的机遇碰到真理。具有讽刺意味的是,有绝好的理由怀疑弗洛伊德

张——宗教是一种幻觉——的力量。当然,幻觉有它们的功能,在人类的认知设计中占据一个地位;它们可以服务于某些重要的目的,比如弗洛伊德认为宗教信念服务的这个目的。不过,作为一厢情愿的思维,这些认知过程并不旨在于产生真的信念。因此,由一厢情愿的思维所产生的信念,在它们不是由我们的理性官能产生的意义上,是非理性或者不合理的;它们不是由那些目的在于产生真理的认知过程产生的。这样的信念违反了我们理性能力的衍生;它们不仅"显然是幼稚的",而且"相异于实在。"

这样,弗洛伊德—马克思的批评是,宗教信念不是由恰当地运作而且目的在于真理的认知官能产生的。我认为,这把我们最终引到一个切实可行的规范性问题,那些提出这个问题的人们不是首先对基督教信念的**真理**感兴趣;他们的主张是,在相信这个信念上有一些东西出了错。基督教信念可以是真的,也可以是假的;但是不管怎样,接受它是非理性的。在我看来,最好认为这些人是在抱怨说,基督教信念不是由恰当地运转而且目的在于真理的认知过程产生的。现在,从这里暗示出来的东西(至少对那些读过我前两卷的人来说)
153 是**保证**。从这两卷著作的角度来看,弗洛伊德和马克思其实是在批评说,有神论的宗教信念一般来说**缺乏保证**。这样,在我看来,这个规范性问题最好被解释为如下主张:基督教信念,不论是否是真的,无论如何没有保证。

二 保证:冷静的真理

在《保证:当前的争论》和《保证与恰当功能》中,我已经就保证

(接175页注①)的独具特色的贡献本身在任何合情合理的意义上构成了科学。参见格林包姆:《心理分析基础》(Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis*, Berkeley: University of California Press, 1984)。

的本质发表了大多数我的见解。[1] 然而，为了节约读者去图书馆查询这两本书的时间，我将简要地重述一下我的要点；那些想要了解得更深的读者应该去阅读这两本书（虽然在以下用小字排版的部分我会对我在这两本书中的观点做些修正）。这个问题就像柏拉图的《梯埃特图》一样古老：究竟是什么东西把知识与只是真的信念区分开来呢？如果一个真的信念要构成知识，它必须具备什么进一步的质量呢？这是认识论的一个主要问题。（毫无疑问这是为什么它被称为"知识论"的理由。）像几乎所有随后的思想家一样，柏拉图理所当然地认为，知识至少是真的信念：你知道一个命题 p，只有当你相信它，只有当它是真的。但是柏拉图接着指出，真的信念，当对知识是必要的时，显然不是充分的：完全有可能的是，你相信某个东西是真的而不知道它。你天性悲观；你相信股票市场明天会下滑，即使你对此没有证据；即使证明你是对的，你不可能被说对此有知识。为了攀登一座山，你旅行到了卡斯卡蒂斯的北部；你对登山已经隐忍不住，作为一个不可救药的乐观主义者，你相信明天风和日丽、温暖怡人，即使天气预报说，明天将有强劲的风，夹杂着雨、雪、雹。结果证明天气预报是错的，明天依然风和日丽：你的信念是真的，但是并不构成知识。

假设我们使用"保证"这个术语来指代那个进一步的质或量（也许是一个程度问题），不管它确实是什么，足够多的这种东西把知识与只是真的信念区分开来。那么，我们的问题（《保证与恰当功能》的主题）是：什么是保证？我的建议（《保证与恰当功能》的头两章）开始于这个思想：一个信念有保证，只有当它是由恰当地运作、不受功能失调影响（解释为不受干扰和不呈病态）的认知官能产生的。154

---

① 其余的可以在我对阿尔斯顿，吉耐特（Ginet），史丢伯（Matthias Steup），斯文本和泰勒（James Taylor）的回答中找到，见于下列文章，"可靠主义，分析和否决因子"（"Reliabilism, Analyses and Defeaters," *Philosophy and Phenomenological Research* 55/2 (1995), pp. 427ff），"答复"（"Respondeo," in *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, ed. J. Kavanvig, Lanham, Md.: Rowan and Littlefield, 1996），"保证和偶然为真的信念"［"Warrant and Accidentally True Belief," *Analysis* 57. n. 2 (April 1, 1997), p. 140］。

恰当功能的概念对我们思考知识的核心方式是根本的。

但是那个概念不可分离地联系着另一个概念:一个**设计计划**的概念。[①] 人类及其器官是被这样设计出来的,以至于存在着一种它们**应该**工作的方式,一种它们**被假设要**工作的方式,一种在它们正确地工作时它们工作的方式。有一种你的心脏被假设要工作的方式:比如说,在你休息时你的脉搏的跳动应该是每分钟 50 至 80 次,在你艰苦地锻炼时它将最大达到每分钟 180 至 200 次(假设你处于 40 岁以下)。如果在休息时你的脉搏每分钟跳动 160 次,或者不管你怎么艰苦地工作你的脉搏不可能达到每分钟 60 次以上,那么你的心脏不是在恰当地运作。(还有,如果一只鸟在静止时的心率是 160,那么它或许完全是健康的。)我们无须一开始就认为,**设计计划**和**一个东西被假设要工作的方式**的思想牵涉到**有意识的**设计或目的。这里我并不想声称有机体是被一个有意识的力量(上帝)按照一个设计计划、以一种人工制品被设计和构造出来的方式创造出来的;也许可能的是,进化(不为上帝或者任何其他人所指导)已经以某种方式向我们提供了我们的设计计划。[②] 而是,我指的是几乎我们所有人(不论他是有神论者还是无神论者)都相信的东西:存在着一个人类器官或系统在恰当地工作(就像它被假设的那样工作)时进行工作的方式。这种工作方式是由它的设计(或者设计计划)给出的。

恰当功能就这样与设计和**目的**(或者**功能**)的概念并存在一起。躯体的各种各样的器官和系统(以及它们工作的方式)有它们的功能,它们的目的:心脏的功能或目的是运送血液;免疫系统的功能或目的是抵抗疾病;肺的功能或目的是供氧;蠕虫的功能或目的是沿着肠道运送营养,等等。如果这个设计是一个**好的**设计,那么在这个器官或系统恰当地(亦即按照它的设计计划)发挥功能时,就会获得那个目的。这个设计计划指定了对那个目的加以促进的一个特定的工作方式。当然,这个对人类进行设计的计划将包括详细地指定我们的**认知**系统或者认知官能,以及非认知的系统或者官能。就像我们

① 参见 WPF,第 11 页以下。

② 虽然在 WPF 第 11 章中,我论证说,对恰当功能没有切实可行的自然主义的说明。

的其他器官和系统一样，我们的认知官能可以工作得好，也可以工作得坏；它们可以恰当地发挥功能，也可以发生功能失调。当它们恰当 155
地发挥功能时，它们也以某种方式工作——以某种实现它们目的的方式工作。因此，我们的保证概念的第一个要素就是，一个信念对某个人有保证，只有当她的功能在产生那个信念时是在恰当地工作，没有经受功能失调。①

但是这还不够。你的躯体的许多系统显然是被设计来**在某种环境中**进行工作的。你无法在水下呼吸；你的肌肉在重力为零的情况下就会萎缩；在珠穆朗玛峰的顶上你无法得到足够的氧。显然，同样的东西对认知官能也有效；只是在一个与它们为此被（上帝或者进化）设计出来的环境相似的环境中，它们也才会获得它们的目的。因此，在某种难以察觉的辐射妨碍了记忆功能的环境中，它们不会工作得好。

这还是不够。显然可能的是，一个信念是由恰当地运转的认知官能在一个它们为此被设计出来的环境中产生的，但是却缺乏保证；上述两个条件不是充分的。我们认为，我们的信念官能的目的或功能是要向我们提供真的（或者近似为真的）信念。然而，正如在分析弗洛伊德—马克思批评时我们看到的，显然可能的是，**某些**信念产生官能或机制乃是旨在于产生具有其他优点的信念——也许使我们能够在这个冷酷无情、充满威胁的世界中过得下去的优点，或者也许使我们能够从一个危险的状况或对生命进行威胁的某个疾病中幸存下来的优点。所以我们必须补充说，这个信念是由认知官能这样产生的，以至于那些官能的目的是要产生真的信念。更精确地，我们必须补充说，制约着这个信念产生的设计计划的那个部分是旨在于产生真的信念（而不是幸存，或者心理的安慰，或者忠诚的可能性，或者某个其他的东西）。

甚至这也不是充分的。通过反思大卫·休谟的一个幻想，我们能够看到何以如此：

---

① 对必要的限制，看 WPF，第 9 页以下以及第 22—42 页。

> 我们知道,按照一个卓越的标准,这个世界充满缺陷和不完美;它只是某个年幼无知的神的一篇拙劣之作,因为对他的拙劣行径感到羞耻,这个神便随后放弃了这个世界;这个世界只是某个需要依靠、低劣无力的神的作品,是他的上司们嘲弄的对象;它是古老昏聩的年代在某个因落后于时代而被废除的神这儿的产物;自他去世以来,这个世界已经在它从他那里得到的第一冲动和活力中陷入危险。①

156 所以,请想像一下一个幼稚无能、缺乏教诲、正在见习的神试图要构造一种认知存在,一种能够具有知识和信念的存在。幼稚和无能占据了上风;在他的设计中存在着严重故障。事实上,在这个设计的一些领域中,当官能就像它们被设计来工作的那样工作时,结果便产生了荒唐可笑的假信念:因此,当这些存在的认知官能按照它们的设计计划进行工作时,他们不断地把马(horse)和灵车(hearses)混淆起来,从而形成了这个古怪的信念——在古老的西部世界中,牛仔骑在尸体上,而尸体通常是装在马中被运送的。这样,这些信念确实是由在正确的环境中、按照一个目的在于真理的设计计划来恰当地运作的认知官能产生的,但是它们仍然缺乏保证。什么东西被错失掉呢?足够清楚的是,我们必须添加的东西是,这个设计计划必须是一个**好的**计划,一个**成功地**指向真理的计划;它必须是这样,以至于它将以高的概率产生真的(或者近似为真的)信念。

一言以蔽之,那么,一个信念对一个人S有保证,只有当那个信念在S这里是由恰当地运转的认知官能,在一个相对于S类型的认知官能来说是合适的环境中,按照一个目的在于产生真理的设计计划产生出来的。进一步,我们必须补充说,当一个信念满足这些条件,因此的确具有保证时,它所具有的保证的**程度**取决于那个信念的强度,亦即S拥有它的这种坚定性。这个补充是想要对保证概念的中心**内核**提供一个说明;环绕着这个内核有一个界限不明的区域,在那里存在着这个内核的许多类比扩展;在这个界限不明的区域之外,

---

① 休谟:《关于自然宗教的对话》(David Hume: *Dialogue Concerning Natural Religion*, ed. Nelson Pike, Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1970),第53页。

还有另一个不确定的模糊地带，以及大量可能的情景和情形，在那里，对一个给定的事例是否是一个具有保证的事例这个问题没有答案。[①] 这意味着，以一两个风格上严厉的从句提出充要条件这种经典做法只是具有有限的价值。我们需要的是说明和描述这个论述在我们认知生活的主要领域中是怎样工作的；那是《保证与恰当功能》的任务。

对保证的上述论述的答复已经使得如下这点格外清楚：它需要得到某种补充和调节。[②] 为了看到这一点，考察下列类型的盖梯尔例子。我拥有一辆雪佛兰牌轻型卡车，星期六驾驶它到圣母大学看一场橄榄球赛，不假思索地把它停靠在为橄榄球教练保留的许多停车位中的一个位置上。他的随从很自然地把我的卡车拖走，而且大胆妄为地把它摧毁掉。然而，由于一点奇妙的好运，我已经在"梵塞啼俱乐部赢一辆雪佛兰牌轻型卡车"竞赛活动取胜，虽然我还没有听到这个好消息。当你问我拥有什么类型汽车时，我忠厚诚实地告诉你，"一辆雪佛兰牌轻型卡车。"我拥有这样一辆卡车的信念是真的，但只是偶然地是真的（更精确地说，我只是偶然地碰恰形成一个真的信念）；因此这个信念并不构成知识。在这里，保证的所有非环境的条件都被满足。而且，看起来好像环境的条件也得到满足：毕竟，这是在地球上，在南湾市的认知环境难道不就是我们的官能为此被设计出来的那个认知环境吗？关于这个例子，重要的东西是这样的：清楚的是，如果这个教练的随从还不是那么热情，还**没有**摧 157

① 正如我在 WPF，第 212—213 页中论证的。

② 多亏下列人的帮助：邵波（Robert Shope），"盖梯尔问题"（"Gettier Problems," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998），邵波，《知识作为权力》（*Knowledge as Power*，即将出版）Richard Feldman，"普兰丁格，盖梯尔和保证"（"Plantinga, Gettier, and Warrant," in *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, ed. Jonathan Kvanvig, New York: Rowman and Littlefield, 1996, p. 216），克莱因（Peter Klein），"保证，恰当功能，可靠主义和可否决性"（"Warrant, Proper Function, Reliabilism, and Defeasibility," in *Warrant in Contemporary Epistemology*, p. 105）。我感谢这三个人给予我的教导和启发。对我的答复以及修补的试图，参见"答复"（"Respondeo," in *Warrant in Contemporary Epistemology*）。

毁我的卡车,那么,以上描述的保证条件就已经得到满足了,我就已经知道我拥有一辆雪佛兰牌轻型卡车了。然而,在实际的情形中,在这辆卡车被摧毁的情形中,我的信念是由以同样的方式、在(显然是)同样的认知环境中起作用的同样的认知过程产生的。因此,按照我的论述,要么在这两种状况中,我都知道我拥有一辆雪佛兰牌轻型卡车,要么在这两种状况中,我都不知道我拥有一辆雪佛兰牌轻型卡车,因此,我的论述显然是有缺陷的。①

考虑另一个盖梯尔式的例子,一个在盖梯尔出生之前就已经存在的例子(它原来由罗素提出)。我看一下钟,形成了现在是下午3点43分这个意见;但是这只钟碰巧在24小时之前的那一刻停住了。我形成的这个信念其实是真的;然而,它又只是偶然地是真的(这只钟有可能在一小时之前或者之后停止);它并不构成知识。就像在先前的情形中一样,如果这只钟过去一直在恰当地运转,而且通过行使同样的认知能力我已经形成了同样的信念,那么,我就已经具有知识;因此,这里我们得到了另一个对我的论述加以反驳的例子。还有另一个例子:由于保罗和彼特这哥俩实在太相像了,我没有意识到,呆在房间里的正是彼特,而不是他的哥哥保罗;如果我隔着街道飞快地看一下,形成了保罗正从房间里出来这个信念,那么我并不知道正是保罗在出来,即使事实确实如此(也可能是彼特在出来);还有,如果彼特已经不在附近,那么我就已经具有了这个知识。

在这样的每个情形中,关键的是,我的认知官能显示出**分辨力的某种缺乏**。只是飞快地看一眼,我无法把如下两个事态区
158 分开来:首先,钟正在恰当地运作和正在告诉正确的时间,其次,它恰好在12或24小时之前停了下来。当然,在每个情形中,缺乏分辨是相对于特定的认知能力的特定行使的。如果我已经盯着钟看了(比如说)10分钟,那么我就会知道它不是在运转;如

① 更充分的发展,看"答复"("Respondeo," in *Warrant in Contemporary Epistemology*)第314页以下。

果我已经跨过街道仔细瞧瞧，那么我就会知道不是保罗而是彼特在屋里。

通过这样行使我的认知能力，我无法加以区分的是不同的**认知小环境**。在“答复”中，我已经充分发展了对认知大环境和认知小环境的区分；这里，下述的东西将是充分的。首先，一个认知大环境比一个认知小环境更普遍和更完整。在这里，在地球上，我们的认知大环境比如说包括这样的特点：光和空气的出现和性质，可见物体的出现，其他可以通过我们这样的认知系统而被发觉的物体的出现，自然规律性的出现，他人的存在和普遍本质的出现，等等。我们的认知官能是被（上帝或者进化）设计来在**这个**大环境或者与之类似的大环境中发挥功能的。它们不是为这样一个大环境而设计的，在这个大环境中，比如说，黑夜持续不断，或者每个东西都处于一个不断地随机流动的状态，或者不存在任何可以区分的物体，或者不存在我们能够发现的规律性；在这样一个环境中，我们的官能将不履行为我们提供真信念的功能。现在，一个给定的大环境可以包含许多不同的小环境，例如，一个在其中钟停止的环境，一个在其中钟并不停止的环境；一个在其中彼特正在拜访保罗的环境，一个在其中彼特不在拜访保罗的环境；一个在其中教练的随从摧毁我的卡车的环境，一个在其中他们宽宏大量地不对我的过失进行惩罚、只是满足于在我的卡车上涂鸦的环境。

现在，这个要点是：甚至当认知官能在恰当地发挥功能，而大环境对于它们发挥功能也是有利的时，一些认知的微环境（例如圣母大学的卡车案例的环境，停止走动的钟的环境，彼特拜访保罗的环境）对这些官能的某些行使起着**误导**作用。大环境是恰当的，但是小环境不是；在那些小环境中，我们无法指望相关的认知官能（或者更确切地说，它们的特定行使）产生真的信念。基本的思想是这样的：我们的认知官能是为了某些类型的大环境而被设计出来的。然而，甚至在那个大环境中，它们并不完美地发挥功能（它们有时会产生假的信念），虽然它们确实可靠地发挥功能。（也许完美地运作的认知官能会要求比较大

的脑,因此有碍于其他议程的获得。)因此,在一些小环境中,它们不能被指望产生真的信念:如果它们的确产生了一个真的信念,那纯属偶然,因此并不构成知识。所以,即使大环境是有利的,即使保证的其他条件得到满足,一个信念仍然有可能只是"偶然地"是真的,因此并不构成知识。

159 因此,清楚的是,在一个给定的场合,S 知道 p,只有当 S 的认知环境在那个场合并不起着误导作用——更确切地说,相对于产生信念 p 的认知能力的特定行使不起着误导作用。所以,保证的条件(亦即对知识来说是充分的保证的程度①)需要一个补充:不仅大环境必须是有利的或者恰当的,而且小环境也必须是这样。那么,我们必须把下列**分辨条件**(RC)补充到保证的其他条件上:

(RC)由认知能力的一个行使 E 产生的一个信念 B 具有对于知识来说是充分的保证,只有当 MBE(相对于 B 和 E 小环境)对 E 是有利的。

对一个认知小环境'合适'或'有利'(或者'不起着误导作用')在于什么呢?在这点上我们能够更加明确一点吗?直观上说,一个小环境对认知能力的一个行使是有利的,如果那个行使**能够被指望**在那个小环境中产生一个真的信念。也许这就像我们能够合情合理地得到的东西一样确切;然而,在我们怎么能够更精确地说这种有利在于什么这个问题上,在"答复"中,我继续提出了一个尝试性的建议。设 B 是一个信念,E 是产生 B 的认知能力的行使,MBE 是相对于 B 和 E 而论的小环境,这个建议说:

---

① 这个思想不是,在一个不利的小环境中产生的一个信念根本没有保证,而是,它只是不具有对知识来说是充分的那种程度的保证。看麦里克斯(Trenton Merricks),"保证衍推真理"["Warrant Entails Truth," *Philosophy and Phenomenological Research* 55, no. 4 (December 1995), p. 841];也见 Sharon Ryan 的"保证衍推真理吗?"("Does Warrant Entail Truth?" *Philosophy and Phenomenological Research* 56, no. 1 (March 1996), p. 183)和 Merrick 的反驳"再论保证衍推真理"["More on Warrant's Entailing Truth," *Philosophy and Phenomenological Research* 57, *no.* 3 (*September* 1997), p. 627]。

(F)MBE 对 E 是**有利的**,当且仅当,假若 S 在 MBE 中要通过 E 来形成一个信念,那么 S 将形成一个真的信念。[1]

不过,悲哀的是,(F)不会耍这个把戏;这个相关的反事实条件句可能本身只是"偶然地"是真的,这就是说,从这个设计计划的观点来看偶然地是真的。[2] 有大量可能的例子来说明这一点,这里是一个。回到那些一贫如洗的威斯康辛人,他们试图通过树立起大量的假粮仓来装门面。[3] 假设在九月初的一个早晨,在大雾弥漫时,我驾车路过那个地区。我向右瞟一眼,看到一个真正的粮仓;就像发生的那样,由于附近的假粮仓(数目上远远多于真粮仓)被大雾掩盖,我对自己说,"好一个殷实的粮仓。"我形成的信念是真的;由于假粮仓就这样被浓雾所掩盖,这个相关的反事实条件句也是真的;但是这个信念并不充分以保证知识。 160

怎么办呢?这里是另一个(也许尝试性的)建议。请回想一下,上面提到的分辨问题之所以产生,乃是因为(比如说)我不可能只是通过隔着街道看一下就能把保罗和彼特区分开来;认知能力的这个特定行使对这个问题显示出来的分辨是不充分的。这样,考虑认知能力的一个特定行使 E,在那个场合形成的信念 B,以及一个相关的认知小环境 MBE。如果保证的条件已经被满足,B 将相对于 MBE 是可能的(通常非常可能)。当然,MBE 是一个事态。在它所包含的事态中,一些是 E 能够发觉的,而且在认知上可以为 E 所接近。因此在孪生子的情形中,只是通过看一下,E 就能够隔着街道发现一个人或者某个人出现。另一方面,E 不能发现出现在过道上的是保罗而不是彼特;在一定的距离之外他们看起来很相象,对于表明彼特不在那儿

---

① 这里我在假设(对立于通常的反事实条件句的语义学),前件和后件是真的不足以保证反事实条件句是真的(一个反事实条件句是假的,即使它具有一个真的前件和一个真的后件)。我们也需要假设没有充分接近的可能世界,在那个世界中,这个反事实条件句具有一个真的前件和一个假的后件。

② 正如克里斯伯(Thomas Crisp)向我指出的。

③ 参见 WPF,第 32—33 页。

的有关东西,我一无所知。这样,考虑包含在 MBE 中所有这种境况 C 的合取:E 能够发现 C;我们把这个合取的事态称为 DMBE。在现在讨论的这种情形中,这些境况是可观察的,通过隔着街道看一下就能被观察到。进一步(假设保证的一般条件得到满足),在这个典型的情形中,相对于 DMBE,B 将也是可能的。现在我们可以说一个小环境是有利的是怎么回事了:

MBE 是有利的,只有当不存在任何包含在 MBE 但是不包含在 DMBE 中的事态 S,以至于 B 相对于 DMBE 和 S 的合取的客观几率在 r 之下。

这里 r 是用来表示一个合理地高的概率的实数。例如,在孪生子的情形中,保罗和彼特都在家中,隔着街道看,他们是不可区分的,这是一个事态 S,这个事态是这样,以至于相对于 DMBE 和 S 的合取,B 不是足够可能。在一贫如洗的威斯康辛人的情形中,这样一个事态是,在附近有更多的假的而非真的粮仓。当然,我没有指定概率 r 的必要水平,因为在不同的情境中它是依赖于语境的。

这个建议看起来有些希望,虽然归纳让我不是完全确信它是正确的。有可能的是,长远来看,除了说小环境必须是有利的外,我们不可能说更多的东西。那么,整个的图景是这样的。我们的官能是为了某种认知大环境而被设计出来的,这个环境与我们实际上发现我们所处的环境充分相似。如果一个信念是由恰当地运作的官能在那种环境中形成的,进一步,如果制约着那个信念产生的设计计划的那个部分成功地指向真理,那么这个信念便具有**某种**程度的保证,即使它碰巧是假的。但是,我们的认知官能并不最大地发挥效用,不仅因为有很多东西我们无法
161 逐渐知道,而且也因为我们有时易于犯错误,甚至在大环境是正确的、相关的官能是在恰当地运作的时候。换句话说,在一个有利的认知大环境中,我们的官能的特定行使会有一些小环境,在这些小环境中,如果确实形成了一个真的信念的话,它只是通过无声的运气被偶然地形成的。在这样一个小环境中形成的一个

真的信念，并不具有对知识来说是充分的保证，即使它的确具有某种程度的保证。为了获得更高程度的保证，这个信念必须在一个小环境中被这样形成，以至于产生它的认知能力的行使能够被指望产生一个真的信念。这样就得到了上述决定条件。满足所有这些条件的信念就会构成知识（假若它们被充分坚定地接受的话）。

我已经忽略了我们的认知设施的几个重要成分。首先，在这里我没有谈到**否决因子**（defeaters）；在第十一章中，我将提出这个问题。在这里，我也忽略了另一个非常重要的论题，亦即认知概率。[①] 进一步，知识或者保证似乎有一个**语境的**特征；对知识来说是充分的保证的程度似乎在某种程度上依赖于情景和语境。这里我没有地方讨论这些问题。

三　再论弗洛伊德—马克思批评

现在我们准备回到弗洛伊德—马克思批评。我们已经看到，在保证这个论题和弗洛伊德—马克思批评之间存在着一个清晰的（如果有些令人惊奇的）联系：后者实际上是这个主张——有神论信念**缺乏保证**。按照弗洛伊德，有神论信念确实是由恰当地运作的认知官能产生的，但是产生它的这个过程——一厢情愿的思维——不是把产生真的信念作为目的；相反，这个过程只是目的在于某些其他的东西，比如说，使我们能够在我们发现自己处于的这个冷酷无情充满威胁的世界中继续生存下去。因此，有神论信念不满足保证的第三个条件；结果，可靠性假设并不适用于有神论信念，但是这个假设总是与得到保证的信念联系在一起。认知上说，有神论信念不比随机地选择出来的命题更值得尊重。假设我有一个随机地生成英语陈述句（对命题进行表达的语句）的装置；它从由一百万个语句及其否定句构成的数据库中随机地选择出一个语句，把它选择的结果投影到

① 但是在 WPF 第 9 章中得到处理。

一个大屏幕上。通过使用这部机器,我把结果得到的命题推荐为你的信念。你相当恰当地加以反对,指出这根本算不上把这个信念看作是真的信念的理由。除了通过在这个屏幕上得到显示外,一个人没有其他来源保证由这些语句所表示的命题。在弗洛伊德看来,对
162 基督教信徒来说,有神论信念并不具有比那些命题更好的认知凭证。它只是毫无根据的迷信。

更进一步,弗洛伊德认为,一旦我们看到有神论的宗教信念的根源在于一厢情愿的思维,我们也会看到它极有可能是假的。但是弗洛伊德在这点上的推理并不可靠;即使一个人识别到有神论的宗教信念起源于这种一厢情愿的思维,他也不会简单地认为它就是假的。而是,那些对这个世界如何运转有所了解的有见识的人们,会认为这个信念大概是假的。对有神论的宗教信念,他们所采取的态度与他们对古希腊神话(或者阿兹特克神话或波斯神话)中的故事所采取的态度是一样的:我们实际上无法证明这些故事是假的,但是它们是真的机遇大概也很微弱。所以,对待这些信念的恰当的思想态度不仅仅是不可知论;而是,这些信念没有保证,因此很可能是假的。

马克思持有类似的观点。他首先认为,有神论的宗教信念是由那些不是在恰当地运作的认知官能产生的,由于那些官能产生了这样的信念,它们的功能发生紊乱;这样的功能紊乱是社会结构的堕落和社会功能的失调的结果。因此,宗教信念不满足保证的第一个条件;因此它没有保证,会被一个思想健康的人拒斥。进一步,马克思也认为,如果一个人的认知官能在恰当地运作,如果她知道在19世纪中叶什么东西被认识到,她会看到唯物主义很有可能是真的,而在那种情形中,基督教的有神论信念很有可能是假的。所以,她会加入弗洛伊德的行列,争辩说基督教的有神论信念没有保证,是一种毫无根据的迷信,而且很有可能是假的。

> 我们可以略微不同地看待这个问题。也许宗教信念的问题,在马克思看来,不是它是由那些发生功能失调的官能产生的,而是资本主义社会构成了人类的认知官能操作的一个敌意的环境;这样,问题就出现在第二个条件而不是第一个条件上。还有另一个可能性:也许有神论信念或者宗教信念就像一个损

> 耗控制机制。当人们受资本主义的肮脏条件支配时，他们终于相信一个上帝，相信另一个世界的故事，而且把这作为对付他们要不然难以忍受的处境的手段。这样，马克思的观点就更像弗洛伊德的观点了。在弗洛伊德的意义上，宗教信念能够被看作是一个幻觉。但是仍然会有如下的差别。按照弗洛伊德，形成宗教信念的倾向来自于我们的本性，因此要被期待，不管社会结构如何。然而，按照马克思的观点的这种形式，宗教信念是对资本主义社会产生的这种非常特殊的痛苦和不公正的社会状况的回应，这样一来，在一个并不显示那种堕落（或者类似的堕落）的社会，人们无需有这种倾向。当然，马克思对宗教确实说得不多，不足以使我们能够把这些可能性之一与他记在心中的那个可能性区分开来。 163

因此，弗洛伊德—马克思的批评是：一般地说，有神论的宗教信念缺乏保证。弗洛伊德和马克思如是说——但是他们是正确的吗？在下一章中，我们将转到基督教信念具有保证的一个模型。有这个模型在手，我们就能对这个批评加以评价了。

第三部分

有保证的基督教信念

第六章　对上帝的有保证的信念

167

在我们的本性里，已被赋予一能力，可一般地和模糊地知道上帝存在……

托马斯·阿奎那

自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的……

圣保罗

正如我们看到的，对基督教或有神论信念的规范性挑战，其实就是声称这信念为非理性、不合理、缺乏正当辩护、或具有某种在认识标准上会招惹反感的缺失；这与事实性挑战不同，事实性挑战只是说，这信念所相信的是虚假的。如此看来，规范性反驳是颇含混和空泛的，我们若未清楚确切地阐述这反驳，根本不能去评议它。正如我们讨论过的，要清楚和合理地阐述规范性批评是十分困难的，令人摸不着头脑（当然，除非我们明显的误解了它们）。然而，在上一章，我们有一点进展，就是找到了弗洛伊德和马克思的批评，我们谈到这批评其实是指出，基督教及其他有神论信念皆为**非理性的**，它们源出于认知上的错误作用（马克思），或虽源出恰当地起作用的认知官能但却并非是导向获取真理的（弗洛伊德），如为求安慰或为求在这恐怖的世界里继续奋力前进而产生的信念。换言之，这批评指出，该信念不是源自成功地导向获取真理、并恰当地起作用的认知官能，再以另一方式表达，这即是指控有神论和基督教的信念**得不到保证**。

168

在本章，我会首先提出一个模型来回应这批评，这模型建立于托马斯·阿奎那和约翰.加尔文共同提出的一个主张之上，说明有神论信念是可以得到保证的。当我们讨论了有神论信念如何会是有保证的，便能看出弗洛伊德和马克思的批评，及它的当代继承者，都是徒

劳无功的。在第三部分余下的几章,我会扩展这模型,使它可以独特地切合基督教的信念。在第七章,我们会讨论罪和它对人类认知信念体系带来的破坏。扩展模型的一个关键,牵涉信仰这概念,沿袭阿奎那和加尔文的讲法,我会辩称信仰包含理智和情感两部分。因此,在第八章,我们会接着检视加尔文所说的福音的伟大真理,究竟如何可以"向我们的心思显明"。然后,在第九章,我会继续探讨何谓加尔文所讲的,那些信念会"印记在我们心上"。接着在第十章,我会讨论和回答一些对这模型和扩展模型的反对论点。

一 阿奎那/加尔文模型

A. 模型

我说过我会在这章提出一个有神论信念享有保证的**模型**,但是,究竟模型是什么东西?它有什么用处?模型有很多类别的——模型飞机、艺术家的模特儿、作为榜样的模型、一位现代将军的雕像的模型、等等,还有逻辑学家的模型,就是任何一致的一阶理论都可以在自然数里建构出来的模型。我这里所谈的模型,比第一类抽象,但比第二类具体,意思大概是这样:为一命题或一事态 S 提出一个模型,就是指出 S **如何可能**是真或真实的,这模型本身就是**另一个**命题(或事态),要清楚说明(1)这命题有可能是真的,(2)若这命题为**真**,则目标命题亦会是真的。由这两个条件,我们可以得出结论,目标命题有可能是真的。在本章,我所提供的模型,是有神论信念如何可以得到保证,这就是阿奎那/加尔文模型。然后,在第七至九章,我会将这模型扩展,尤其指出全部基督教信念在其中都是得到保证的。

有关这两个模型,我会提出四个要点:首先,它们有可能是真的,因此,有神论和基督教信念可以是有保证的,这里所说的可能性有较强的意思,不独是宽泛的逻辑上的可能性(在**这**意义下,连"中国人口少于一千"也称得上有可能),而是在**认知上**有可能,即是说,这信
169 念与我们已知的东西是一致的,"我们已知的东西"就是所有(或大

部分)讨论者都会赞成的东西。①

第二点是与第一点有关的,我会提出这模型并未遇到有力的反对论点,即这模型的命题的真实性并未曾成功地被否定。准确点说,没有一个可成功反对这模型的哲学或科学(或任何其他类别)论点,不会同样在反对有神论或基督教信念的真实性,亦即是说,任何对这**模型**的有力反对论点都一定会是对**有神论或基督教信念**的有力反对论点。我接着要辩称,如果基督教信念的确是真的,那么我们所讨论的这模型(或其他十分类似的模型)亦极可能是真的。若我成功做到这点,就可证明没有任何成功的规范性反对论点可挑战有神论或基督教信念(事实性反对论点则另作别论)。对于基督教信念的合理性、或辩护、或保证的像样的挑战,没有一个不会同时是在挑战基督教的**真实性**,换言之,没有一个规范性挑战是独立于事实性挑战的。这样,那些对基督教的流行批评(如证据论、弗洛伊德/马克思批评、不同版本的恶的问题、或其他),都不会成功,因为它们都是以这种形式出现:"天晓得基督教(或有神论)信念的**真假**!但我却肯定它是非理性的、或理性上不能接受的、或没有辩护的、或缺乏保证的(或其他知识论上的挑战)"如果我的论证正确,上述所有反对都不会成立。

第三,我相信我所要提出的这两个模型,既有可能及可抵挡哲学上的批判,而且更是**真实的**,或极之接近真理的,不过,我仍然不欲声称,我已**证明**了它们是真实的,因为阿奎那/加尔文模型蕴涵(entails)

---

① 认知可能性比宽泛的逻辑可能性强,但亦可以比它弱。有些命题在认知上是可能的,但在宽泛的逻辑意义上是不可能的,即是说,对于我们已知的东西,是有可能的,但却是不可能发生的。当然,我不必要以一个例子来说明,但我却有一对例子,其中一个可点出这分别。让我们想想以下这一种**存在主义**:有一类命题或事态,是单元(singular)于某对象的,它们在本体上倚靠着那对象,但这命题或事态却不必然存在。例如,按照这种存在主义,若苏格拉底并未曾在世上出现过,"苏格拉底是一位智者"这类单元的命题就都不存在。我相信这存在主义是假的[参拙文,"On Existentialism", *Philosophical Studies* (July 1983).],但却不容易说我**知道**这是假的,我想其他人也遇到同样的情况。因此,这种存在主义是认识上可能的,对这存在主义的否定,也是一样有可能。然而,虽然这两个命题同样是认识上有可能的,但如果任何一个是真的话,在逻辑上它就是必然地真,而另一个就是必然地假。

170 有神论是真的,扩展的阿奎那/加尔文模型则蕴涵经典基督教为真,若我们要证明这两模型为真,就是要证明有神论和基督教为真,而我不知道可以怎样做才能称得上是"证明"其中任何一个为真。我相信有很多(至少好几十个)论证都可有力地指出上帝存在,但是却没有一个可称得上是"**证明**"或"**解证**"(demonstration)。对于经典基督教,要解证其真实性,则更不乐观。[①] 当然,这不是说有神论或经典基督教是虚假的或欠缺保证的,须知道大部分我们所相信的东西,都不能被"证明"或"解证"。

第四,有关基督教信念享有保证的模型,其实尚有很多,它们不尽相同,但却类似阿奎那/加尔文模型或扩展的阿奎那/加尔文模型(当我声称这两个模型接近真理时,我其实是说它们都属于这类相近的模型)。所以,第四点是,如果经典基督教**的确**是真的,那么这类模型的任何一个都十分可能为真。对于一个认为基督教为真的人,这些模型里的任何一个(或它们的析取)都有助我们了解基督教信念所得到的保证。

B. 阿奎那/加尔文模型的内容

阿奎那和加尔文均认为,人对上帝拥有一种自然的知识(阿奎那与加尔文都赞成的任何看法,我们都应多多注意)。我以下要介绍的模型,是按照加尔文的版本建构的,这不是因为我觉得加尔文的神学成就比较瞩目,而是因为他提出了一个有趣的见解,尤如在其他课题上,加尔文的见解能有效地引介和发挥阿奎那的思想。根据阿奎那的讲法,"在我们的本性里,已被赋予一能力,可一般地和模糊地知道上帝存在"。[②] 在《基督教要义》(*Institutes of the Christian*

---

① 我在下文,边码271,将会论证这点。

② 《神学大全》(*Summa Theologiae*), I, q. 2, a. 1, ad 1. 在《反异教大全》(*Summa contra Gentiles*)里,阿奎那补充说:"几乎在所有人的心里,都有一个对上帝的概略但模糊的认识。"(Bk, III, ch. 38).

Religion)①的首数章,加尔文有同样的看法:人对上帝有一种普遍的自然知识。加尔文将这思路扩充,提出对上帝的信念是有保证的;他这建议即是说,人有一个官能犹如人的五官,可让人借此获得有关上帝的真信念。他在这里的意思可以说是使徒保罗在《罗马书》第一 171
章的思想的扩展:

> 原来上帝的愤怒,从天上显明在一切不虔不义的人身上,就是那些行不义阻挡真理的人。上帝的事情,人所能知道的,原显明在人心里,因为上帝已经给他们显明,自从造天地以来,上帝的永能和神性是明明可知的,虽是眼不能见,但借着所造之物,就可以晓得人无可推诿。(罗马书 1:18 -20)②

我们所关心的,是加尔文的基本论点,即人类有一个自然倾向、本能、习性、目的,能在不同的条件和环境下,产生有关上帝的信念,就如他对上述经文的注释写道:

> 当保罗提及上帝将这一切显明了,他的意思是人被造出来,是要作为被造世界的观看者,他有一双眼睛,为要从这美丽的图画看出背后的创造主。③

在《要义》中,他继续发挥这思想:

> 人的心思会本能地觉知上帝,这点是无可争议的。上帝为免人辩称无从认识他,早已在创世时将认识他的伟大的能力放

---

① Ford Lewis Battles 译,John T. McNeill 编,Philadelphia: Westminster Press, 1960(初版于 1555 年)。这里的页码是按照 1960 的那一版。

② 正如吉尔松(Etienne Gilson)所说,大部分中世纪及他们后期的思想家都认为这经文展示了自然神学的纲领,即我们可以提出证明来论证上帝的存在,然而,究竟保罗在此是否真的谈及证明或论证?正如阿奎那所说,自然神学对我们绝大部分人都过于艰涩,我们大都缺乏所需的闲暇、能力、喜好、或教育,未能跟得上那些论证。保罗在这经文的意思,却似乎是说我们全部人都可以发现,对上帝的知识是自然而然的,他说,这知识是从上帝的创造而来,却不是从论证而来,即证明上帝存在之论证。有关例子,请参下文,边码 175。

③ 《罗马书评注》(*Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*),《加尔文评注集》卷 XIX (*Calvin's Commentaries*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979; 爱丁堡加尔文翻译学会首次印刷),第 70 页。

在人的生命里……因此,既然每一人个人都可觉知上帝的存在,并且知道他是创造主,他们就要在自己的见证下被定罪,因为他们拒绝尊崇他,将他们的生命奉献给上帝,遵行他的旨意……正如一位著名的非信徒曾说,没有一个野蛮的国家,没有一个未开化的民族,会严重到心底里不确信上帝的存在……所以,自创世以来,没有一个地方、没有一个城市、或是说没有一个家庭,会缺乏宗教信仰,我们均默默地承认举头三尺有神明,这是刻在我们心里的。(《要义》, I, iii, 1, 第44页)①

172 加尔文接着说,很多抗拒上帝的主张,或不要上帝同在的尝试,都是这自然倾向的进一步明证:

理智地判别是非的人都会肯定,在人心里,确实刻上了那抹不掉的对上帝的感应。诚然,不敬虔的人如何奋力挣扎总挥不去对上帝的畏惧,这败坏的行为只会更充分地向我们作见证,人的确深信这世界冥冥中有一位主宰,这信念是所有人皆与生俱来的,深藏在我们心底,好像就是我们骨髓中的一部分……由此,我们可总结,这不是那些必须受过教育的人才能明白的教

① 这里的"著名非信徒"是西塞罗(Cicero),比佛斯路(John Beversluis)提议,加尔文这话其实是指人类**在堕落前**所拥有的知识,就如加尔文曾说:"堕落的人已不如创世当初的那样拥有直接的有关上帝的知识,他们已没有这样的能力。用普兰丁格的话说,这相信上帝的"自然倾向、本能、习性、目的"在堕落的人性里,已经不能运作"。["Reforming the Reformed Objection to Natural Theology," *Faith and Philosophy* 12, no. 2 (April 1995), 第193页;又见第197页.]无疑,我不欲在此讨论如何诠译加尔文,不过,加尔文的确颇清楚地教导我们,无论堕落与否,所有人都拥有这知识("所有人自然地与生俱来的"、"我们每一个人在母腹中都已精通的")。再者,比佛斯路指出,按照加尔文的讲法(即罗马书第一章),拥有这知识的人,若"不将上帝视为上帝",他们要被自己的供词定为有罪;只是,若他们对上帝的感应(*sensus divinitatis*)并不能起作用,即使这已不是处于创世之初的状态,加尔文怎会说这番话?

这里尚有一个微妙之处:比佛斯路说的是"相信上帝"的倾向。"相信上帝"(believing in God)与"相信上帝的存在"(believing that God exists,即有上帝这位格存在)两者却有重要的分别,我会在第九章的某些篇幅处理这分别。或许就像加尔文所说,在未堕落的人性里,对上帝的感应是"相信神"的本能(敬爱他、信任他、看见他的美丽、荣耀和可爱慕之处),但堕落后的人性却只有"**相信神存在**"的本能,魔鬼就是如此相信上帝存在(参雅各书)。请参第七章有关罪对人信念体系的影响。

义，这是我们每一个人在母腹中都已精通的，纵然很多人用尽百般方法去忘记它，它的本性却不容我们忘记。(I, iii, 3, 第46页)

撇除加尔文过于华丽的文笔，我想加尔文的基本思想是，人有一个官能，或一个认知的机制，他称之为"神圣感应"(sensus divinitatis)，会在许多不同情况下，在我们心里产生对上帝的信念。我们可以这样说，那些环境激发起这机制，产生有关上帝的信念，在那些信念应该产生的环境里，那些信念便会自然地形成。在这些环境里，我们心里产生或形成了这些有上帝的信念，又或者说，这些信念在我们心里出现，一般来说，这不是我们着意要选择让它们出现的。相反，我们发现这些信念已存在于我们心里，正如我们发现感知信念与记忆信念已存在于我们心里一样。(你不会，亦不能，决定要拥有这些信念，然后才接纳这些信念。)[1]上述加尔文的话，显示人对上帝的知觉是自然的、普遍的、难于忘记、忽视、或毁灭。在过去70年间，前苏联决意要铲除基督教，结果仍不成功，这印证了加尔文的讲法。[2] 173

其次，似乎加尔文认为有关上帝的知识是**内在**于人类的，是与生俱来的，"在母腹之中"。然而，或许加尔文只是认为，内在于人类的仅为获取这知识的**能力**，就如获取算术知识的能力一样，拥有这能力，不代表我们在母腹中已懂得算术，我们需成熟一点可才获得这知识。据我臆测，加尔文也是这样看有关上帝的知识，我们在母腹中所能拥有的，并不是这知识，仅是拥有获取这知识的能力而已。不过，无论加尔文怎样想，我们的模型就是采用这个看法，按照这模型，对上帝之感应需要一时间才发展成熟(虽然幼小的孩童常感觉到上帝)。

对上帝的感应是人类的一个倾向或一组倾向，会在不同的环境里被某些条件或刺激所引发，产生有神的信念。加尔文尤其强调大

---

① 请参拙文，"Reason and Belief in God，"载于 *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga 和 Nicholas Wolterstorff 编(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)，第34页以下。

② 然而，这模型并未有说对上帝的感应永不会错误地起作用，这感应可以是不健全的，甚至不能起作用的。它也可以被一般的方法所阻碍，它所衍生的信念或许有时会被错误的后天培养所窒息。

自然的伟大景色,他像康德一样,深深为天上众星的奇景所感:

> 即使一般大众和教育程度最低的人,只需单单接受照眼睛的指导,就不得不意识到造物主的伟大奇工。这些令人惊叹的星河,数之不尽,清楚分明,有条不紊,叫人不得不承认,他已充充足足地显明了他的智慧。(I, v, 2, 第53页)

试想想,你站在一万三千尺的山腰,举目观看星空所展现的炫目荣耀,它们远得不能想像,你心里不禁充满了敬畏和惊叹,于是你心里产生一个信念,创造这一切壮丽星宿的上帝,一定是很伟大的。然而,引起加尔文注意的,不仅是星河间的众星宿:

174

> 为免有人被拒于快乐之门,他不仅将我们所谈的宗教的种子放在人心里,更向人启示自己,每天借着穹苍彰显自己。因此,人一睁开眼睛,就不得不看见他……他在自己的杰作里,刻上清楚得不会弄错的记号,让人看见他的荣耀……不论你将目光投放在哪里,宇宙中都没有一点不流露着他的荣美。(I, v, 1, 第52页)①

加尔文的意思是,很多不同的环境都可引发神圣感应产生作用,这尤其包括大自然的伟大:令人咋舌、美丽无比的夜空、匈訇翻腾的海涛无时无刻不与我们的心产生共鸣、庄严伟大的山脉(例如从Whatcom Pass看过去的North Cascades)、由古至今孕育着飞鸟走兽的澳洲内地、瀑布的巨响、等等。但不仅是庄严宏伟的景色会引发神圣感应,加尔文也谈及春日阳光对田野的微妙关系,珍馔佳肴、小花绽放着的芬芳、白杨的树叶在风中起舞。"宇宙中没有一点",他说:"是让你不能看出上帝荣美的。"加尔文还可以加上其他环境:当我们做错事、或行事卑鄙,心灵自然会感到得罪了神明、在认罪和忏悔

---

① 我们可将此语比较皮尔斯(Charles Sanders Peirce)的一席话:"当一个人望着大自然,看到它的深邃和美丽,他的心灵自然会想到上帝。他看到的不是上帝,大自然也没有向他证明上帝的存在,但是大自然却激发着他的心思和想像,直至上帝的思想植根于他心灵深处。"引自 Edward T. Oakes, "Discovering the American Aristotle," *First Things* (December 1993), 第27页。

时却会感到蒙上帝悦纳；人落在险境时，会自然向大地主宰呼求，指望得到援救，那时，他自然而然地拥有了一个信念，就是上帝会听他的呼求、上帝会酌情救助他（常言道，躲在散兵坑里逃避炮火的人，没有一个会是无神论者。）；在美丽的春天早上，小鸟歌唱、大地充满生机、凉风清新、树尖上的太阳，我们的心灵自然会向上帝唱赞美诗，感谢他所赐的大地和他自己。所以，按照这模型，有很多不同的环境和不同类别的环境，都会触发起有神的信念。在此，神圣感应与其他可产生信念的官能或机制无异。若我们喜欢以那几近成为陈腔滥调的功能论来模拟，我们可以将神圣感应视为输入－输出的工具：输入了上述的环境，它能输出有神论信念，有关神的信念。这模型尚有六点是我们要注意的。 175

1. 基础性

按照阿奎那/加尔文模型，对上帝的自然知识并不是由推论或论证所获得的（像自然神学那些著名的有神论论证），而是以一种更直接的方式出现。神圣感应的衍生方式并不是静静地在那些可引发其作用的环境里引发起一些推论。当人望着夜空，得悉其庄丽，他并不会在那刻推论出有上帝（如此的论证薄弱得可怜），我不是说当人看到澳洲内地的景色，如那里的土著和生物，就会推论出结论，认为有上帝存在。我的意思其实是，当我们感知夜空、群山、小花时，这些信念就会油然而生。它们被那些环境所**引发**出来，而非藉那些环境推论出来。穹苍传扬上帝的荣美，宣称他手的奇工，但这却不是要成为论证里的一个前提。罪疚感或会将我引向上帝，但我不会从这意识里找到材料来建构有神论证——我有罪疚感，所以上帝必定存在。这论证虽然不如它表面看来的简单幼稚，但是当我感知罪疚，因此引发神圣感应发生作用时，这作用并不是用来作为建构论证的。我的罪疚感不是上帝存在的证据，也不是我不蒙他悦纳的证据。正确意思是，在这些环境（如我清楚看见自己罪污的环境）里，我自然地拥有了一个信念，觉得上帝不喜欢我这样行，他感到失望。

由此看来，神圣感应类同感知、记忆和先天信念。以第一个为例，我望向后园，看见百合花盛放，我之所以知道那里的确有一些盛

放着的百合,并不是因为我注意到自己正以一个复杂的方式(因为我的经验本身是十分复杂的)面对着某种呈现,然后基于我面对这呈现,建构出一个论证,再总结出那里有一些盛放着的百合。(上至休谟和托马斯·里德的整个近代哲学史都说明了这论证并不足以证明心灵以外物质的存在。)有别于此,基于我以往的学习,当我这样面对着那呈现时,那里有盛放着的百合的信念就会立刻在我心里出现。一般来说,这样的信念是**基础的**信念,即它之所以被接纳,并非由于有其他命题作为其证据。记忆信念也是如此。你问我早餐时吃了什么,我想一想就记起来,说是薄煎饼和蓝莓。我并不是从"我**好像**记起早餐里有薄煎饼和蓝莓"
176 推论出有薄煎饼和蓝莓,有别于此,当你问我早餐吃了什么,这答案就会自然地浮现脑海。让我们再看看先天信念。举例说,我不会从其他东西推论出分离律(modus ponens)是正确的论证形式,我只是看出这是正确的,事实上,我看出这是**必然地**正确的。我们可以说,这些都是思考的起始点。在这模型里,对上帝的感应也是如此。我们不是从庄严的山脉、美丽的小花、树尖上的太阳简陋地推论出上帝存在;有别于此,有关上帝的信念是自发地在这环境里出现的,这些环境引发起神圣感应的运作。这信念是另一个思考起始点,它是基础信念,是我们不用其他信念作为证据也可以接纳的。①

当然,在此我们有多种选择。这模型可有另一种引申,说神圣感应所扮演的角色是使人有能力看出简单有神论证的主要前提为真,如"惟在当这天地是上帝所创造的,这天地才会如此美丽壮观",在任何事件中,这类命题都是有神论的后果。那么,我的讨论为这种模型带来的,就是指出神圣感应在有神论信念的产生过程里,扮演了关键的角色。② 在上文第196页注2所引述的《神

① 请注意,即或我对某事物的信念是基础信念,当你问我为什么会如此相信,我仍可以说出一些命题作回答。参"Reason and belief in God,"第51页。

② 至于这模型如何可以引申至此,请参 Michael Sudduth, "Prospects for 'Mediate' Natural Theology in John Calvin," *Religious Studies* 31, no. 1 (March 1995), 第53页。

学大全》的节录里，阿奎那有类似的建议：他提出对上帝的自然的知识，是“直接的”，但也可以是由推论而来的：

“这信念若非因为“上帝存在”如其他解证命题一样是自明真理（正如我们在第一册说过，有些人是这样想的），就是因为它看来很可能是真，人能从自然思考直接获得有关上帝的知识。因为当人看见自然事物井然有序，而秩序不能没有设立秩序者，他们大部分都会感知我们所见事物背后的设立秩序者。”

这里有两点要注意：首先，阿奎那这番话提议，这（第二类）知识是由推论而来的，因此，严格来说，这有关上帝的知识并不是基础信念。然而，这推论十分短促、简单、明确，所以，藉这种推论相信上帝存在，与视上帝存在的信念为基础的信念，分别不大。

其次，我们要留意这有关上帝的知识可以令人迷惑：

“但是这知识容许多种错误的可能。有人相信，除了天上众星，就再没有任何设立秩序者，他们认为天上众星全都是上帝。另有人就着众星所生成的东西和其中的基本元素，进一步说，这些元素之所以拥有运动和自然作用，并不是因为另有设立秩序者，但其他东西的秩序却是由它们设立。” 177

当代自然主义者如丹尼特和道金斯①应该会同意他们，认为“这些元素之所以会有运动和自然作用，并不是因为另有设立秩序者，但其他东西的秩序却是由它们设立。”阿奎那所指拥有关于上帝的自然知识的人，显然包括他们在内——至少他们相信**有些东西**（如自然定律）会为我们所见的万物设立秩序。显然地，这类有关上帝的知识，却奇怪地不能排除无神论者或自然主义者。

或者我们应这样理解阿奎那。“那为我们所见之万物设立秩序的”这词组，其实只适用于上帝，那些相信这词组亦可适用其他东西的人，对上帝只有从物（de re）的知识，举例说，他们可以相信“那为我们所见之万物设立秩序的”那东西拥有其他性质，它存

① 前者可参《达尔文的危险思想》（*Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster, 1995），后者可参《盲目的钟表匠》（*The Blind Watchmaker*, New York: W. W. Norton, 1986）。

在,它大有能力,它的确为我们所见之万物设立了秩序。

但是,这知识"容许多种错误的可能",就像自然主义者那般,以为"那为我们所见之万物设立秩序的",只是一组自然定律。这即是说,他们对上帝的认识,就是他不过是一组自然定律。

加尔文对有关上帝的自然知识,见解有些不同,他沿袭罗马书第一章中保罗的讲法,认为这种自然知识,足以令人类产生**罪疚感**,这罪疚感包括没有敬拜、服从和委身于上帝。因此,这知识包括上帝应受敬拜和人类应服从他,这样,上帝就不可能是别的东西,如一组自然定律(若有的话)。[①] 当然我们在某种意义上服从自然定律,但在这种意义上你不得不服从,而即使你不能够且没有服从,你也不一定会感到有罪疚感。

2. 与辩护相关的恰当基础性

因此,阿奎那/加尔文模型以神圣感应所产生出来的有神论信念为基础信念,并且是**恰当地**基础的信念。恰当,在此有两个意思。第一个意思是,当一个信念对一个人是恰当地基础的,这信念的确是基础的(即他没有基于其他命题作证据来接纳这信念),并且,他如此接纳这信念为基础信念,是**经过辩护的**——他如此接纳这信念,没有超出他的知识权利,没有不负责任,没有违反知识或其他的义务。在"理性与对上帝的信念"里一文,我谈及恰当基础性时,主要是这个意思,因为我在该文要跟证据论者争议有神论信念的基础性。他们常没有清楚指明接纳有神论信念为基础信念(不需其他命题作证据)有何不妥,而就我所见,他们却要声称这是**缺乏辩护的**。还有,他们显然用义务论来看什么是拥有或没有辩护——没有辩护是知识上不负责任,违反了知识义务或某些要求。正如我在前文第三章论道,一个相信有上帝的人,明显的是可以在义务论下拥有辩护的。你认认真真地想过这问题,又考虑过弗洛伊德与马克思的批评,及其他反对论点,但却仍觉得这世界上的确有上帝存在,且认为是清楚明显

178

① 有关怀疑自然定律存在的论证,请参范夫拉森(Bas van Fraassen)的《规律与对称》(*Laws and Symmetry*, Oxford: Clarendon Press, 1989),第17页以下。

的(或明确得不可否认),这样,别人怎可合情理地说你在一些知识义务上不负责任、或对你不屑一顾?这有点过分了罢!

3. 与保证相关的恰当基础性

恰当基础性还有另一个意思,对S而言,命题p是恰当的基础信念,当且仅当S接纳p为基础信念,并且当S如此接纳时,p对S来说是**有保证的**。感知信念就是在这个意义下为恰当基础信念:这些信念一般都是如此被接纳为基础信念,而它们通常是有保证的。(它们通常是由一些恰当地在适切的知识环境里起作用的认知官能所产生的,而这作用是按照那官能的设计蓝图,成功地导向真理的。)同理,记忆信念、某些先天信念和许多其他信念,都是如此获得保证的。我觉得,事实上我们大部分有保证的信念,都是在这意义下成为基础信念的。那些因为我们基于其他信念作为证据才能获保证地成为我们信念的,在我们认知生命里的其实只属一小部分。当然,有时有些信念被接纳为基础信念,但却是没有保证的。正如我们在第四章曾看见,这些信念可能是认知官能失常的结果,或有关认知官能被愤怒、情欲、野心、哀伤之类的东西影响下的结果,亦可以是因为支配着这信念的产生的设计并不是导向真理的,而是导向其他如求生的目的,又或是因为在见证链中某处出了问题(你其中一个朋友曾向你撒谎),或其他原因。

根据我现在介绍的阿奎那/加尔文模型,由神圣感应产生的有神论信念,**在保证的角度而言,是可以成为恰当基础信念的**。[①] 这不仅是因为那相信上帝的人在接纳有神论信念为基础信念时,没有超出他应有的知识权限,这当然不是问题,但是更重要的,是这信念可为那人提供保证,这保证很多时足以令该信念成为知识。神圣感应是一个产生信念的官能(或能力、机制),在适合的条件下会产生一些信念,是不用其他信念作为证据的。在这模型里,我们的认知官能是 179

① 由于一信念被恰当作用的过程或官能产生,就是有保证的,在保证意义下为恰当基础的信念亦会是在合理性意义下的恰当基础信念(即是说,恰当作用合理性;参上文,边码110)。

上帝所设计和创造的,因此,这“设计”就是名副其实的“设计”,合乎“设计”的典范意义。它是我们官能作用的蓝图或计划,被发展来建构出有意识和有智能的生物,神圣感应的目的,就是要使我们可获得有关上帝的真信念,当这官能恰当地起作用时,它自然会产生出有关上帝的真信念。因此,这些信念符合了保证的条件,如果这些被产生出来的信念足够强烈的话,它们更可成为知识。①

神圣感应的衍生和其他信念来源的衍生,尚有很复杂和多面的互动,就如感知信念和其他信念来源的衍生之间,亦有很复杂的互动。当然,这不是说一个藉上帝感知获取有神论信念的人,须要深入了解这信念的来源或起源,他们也不用意会到有这样的神圣感应。(就如我们大部分人都没有好好思考过我们的先天信念的来源和起源。)这人也不需用以下论证来支持他接纳有神论信念:这信念似乎是神圣感应的衍生,神圣感应的衍生是可靠的信念产生机制,因此,这信念很可能是真的。他当然不用这样做。就如其他信念发生的来源(记忆、感知、先天信念等),有关的信念被接纳,通常都跟论证无关,那人即使没那有关信念的第二层信念,那信念仍可以是拥有保证的。

180 **4. 有关上帝的自然知识**

获取有关上帝知识的能力是我们与生俱来的认知配备之一,在我们被上帝创造时已被赋予的基本功能。这跟第八章将会谈及的圣灵内在诱导不同,在那里我们会看到,圣灵内在诱导却是上帝针对人的罪和困境的响应,因为我们这些活在困境里的人,需要医治、复原和救赎。按照基本的基督教教导,上帝对人类困境的回应计划主要是透过道成肉身和赎罪——上帝的儿子耶稣基督的降生、牺牲和复活。借着这上帝的回应,我们人类能够与上帝和好,在今生来世与他活出得胜的生命。上帝对人类困境的另一行动,是赐下圣经和圣灵

① 当然,这不表示有神论信念不可藉那些用其他信念建构成的论证获得保证,也不表示自然神学和通俗的有神论证对一位信徒的思想和灵性生命一无是处。而且,不要忘记,按照这模型,罪已损害了神圣感应,其运作已不复当初。参下文,边码184及第7章。

的内在诱导。上帝透过圣经向我们说话,告诉我们他如何处理我们的堕落,和我们当如何回应。圣灵的内在诱导则叫我们看见圣经的教导是真理。因此,圣灵这工作扮演着一个很特别的认知角色,是一个在我们心里产生信念的过程。它最特别之处是,它并非我们原本的认知能力的一部分(即不是我们被创造时的构造之一),而是上帝的特别作为,为要针对我们的(不自然的)被罪影响的困境。稍后,我们会详细察看这些概念,现在,我只想将圣灵在我们认知生活里的活动,跟神圣感应作个比较。前者是上帝对人类自甘堕落的一个特别处理方法,后者则是我们原本已有的认知配备,前者是上帝对罪恶的处理,若没有罪恶出现过,它大概也不会出现,但是后者却是我们本来就拥有的,不论我们有没有犯罪。

5. 感知或经验知识?

假设类似阿奎那/加尔文模型的观点是正确的,即有关上帝的知识一般都不是从其他我们相信的东西推论而来,而是前文所说的那种神圣感应的作用,这是否说我们对上帝的知识是一种**感知**?换言之,有神论信念的保证,是不是一种感知的保证?不一定。这不是因为感知上帝是不可能的,我相信阿尔斯顿已指明,如果真的有上帝,我们是可以感知他的,而事实上亦有这些例子。阿尔斯顿那有力的讨论已指明,一般不接受人能感知上帝的讲法——没有独立的核准程序、大家对上帝的描述不吻合、对上帝的描述似乎只是相对于感知者的神学信念、等等——其实并不成功。[①] 181

当然,我们不太清楚究竟这是怎样的感知(这方面的争议就如其他哲学课题那般众说纷纭),我们可以想像,严格来说,所谓的感知信念必须有具体感官图像,这图像不必是**我们的感官**所熟悉的图像,其他的也可以(如蝙蝠对声呐的感知,就是我们完全陌生的图像),但这仍是**某类**形式的图像,这是感知所必需的,甚至这图像必须扮演着某些具体的因果关系(这是很难说明的),才能产生有关的

① 《感知上帝》(*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, 第1, 2, 5, 6章(以下称PG)。

感知信念。

阿尔斯顿谈到感知上帝时,却常常仿佛不需牵涉感官图像似的。[1] 既然如此,严格来说,又何来**感知**上帝?那么,阿尔斯顿的讨论只可指出,(如果有上帝)人对上帝的认识会是很**类似**对上帝的感知(在认知上与感知平起平坐,如感知一般,是保证的来源)。因此,当我们扩展"感知"一词,这种认识也可称得上为"感知"。对信徒而言,上帝的临在是**显而易见的**,很多人(若认真数一数,他们的数目会是惊人的)都说他们曾一次或多次**感觉**到上帝的临在,就像他们真的感觉到上帝的临在似的,但这"感觉"却与感官图像无关。亦有不少其他人,他们大都不是信仰上的英雄或敬虔信徒,他们却会说,曾听到上帝向他们说话,在这些个案里,似乎我们可恰当地,或几乎是恰当地,说他们**感知**上帝(感觉他的临在,或者是听到他的声音),但个案之间却有很大差别。有些经历犹如保罗(那时称为扫罗)在大马色路上所遇到的,出现不多,但却震慑人心,叫人不知所措,这通常是神秘主义者或其他内在生活的大师所讲的。在这些个案里,他们有时遇到超过一种栩栩如生的感官图像,这也是对上帝的一种意识,称得上是感受上帝的临在,但亦有一些人只有很少或没有任何与
182 感知有关的图像,他们却感受到的临在。那只是在沉静里酝酿着的非感官印象。在这两个极端例子里,自然还有许多其他可能性。

因此,我不会怀疑人可以感知上帝,或拥有十分类似的经历,这些经验不但出现,而且是广泛地出现。然而,在阿奎那/加尔文模型里,藉神圣感应而生的信念又是否感知信念?即是说,在阿奎那/加尔文模型里,神圣感应产生有关上帝的知识,是否以一个感知的方式进行?我觉得并非如此。其实,人们对感知的基本要素众说纷纭,我觉得,阿尔斯顿的讲法虽好,但亦有不少其他好的讲法。且让我们看看他的理解:

> 我对感知意识的定义是,有一事物,或我以为有一事物,向我的意识**呈现**它自己,使我对它有一定理解,就如知道它是红色

---

[1] "虽然神秘感知不一定会牵涉感官内容,我却会集中讨论非感官的那一类,因为我认为这更切合真实的对上帝的直接感知。"(PG,第36页)

> 的、圆形的、可爱的、或其他。当我站在我的桌子前，闭上眼睛，再睁开眼睛，我意识上最大的分别，就是我之前若意识到它的话，也只能凭空想像或记忆，但现在，它向我**呈现**它自己。(PG，第36页)

当然，我们很难说，在每一种情况下，一物体会好像是向我呈现。就让我们假设我们对这意念有一些掌握，说得出这意思是在什么合理的界限内。那么，我想在我们的模型内，令神圣感应发生作用的某些经验，明显的是上帝真的在人的意识里呈现自己，但亦有一些经验是没有这呈现的。在加尔文所谈及的那些例子里(夜空、山脉、海洋)，有时候，人的确会好像感受到或感知到上帝的临在，由感知其他事物(夜空、山脉)转移为感知上帝。阿尔斯顿称这个为间接的感知上帝。然而，即使一些有关上帝的信念(上帝是大有能力和荣美、当受敬拜、人当顺从和存感谢的心)产生了，在同类经验里，人亦可感受不到上帝，仿佛他不**在场**，或没有**呈现**自己。还有另一些神圣感应发生作用的环境，如罪疚感、落在患难中、满心感激，像阿尔斯顿所谓的上帝向人呈现自己就更加罕见。因此，按照这模型，神圣感应的运作并不必然牵涉对上帝的感知。

好了，这类有关上帝的知识并不是感知的，但可否说这是**宗教经验**的结果？我们可否说有神论信念的保证是来自经验？首先，我们要知道"宗教经验"有无数的定义，许多不同和令人感到混淆的经验都可以称为宗教经验，这只会令问题更模糊不清，而事实上，我们最好还是拒绝使用这词语。[1] 不过，或许我们至少仍可以这样说：神圣感应的运作总会涉及对某事物的临在的经验，即使那不一定是感官图像。有时候，这是感官图像，有时候，没有感官图像但却仿佛是上帝的临在，又或只是类似感官图像。很多时，这是那些常会令人感到惊惧、感激、欢愉、自我愚笨、忿怒、喜悦等的经验，其中一常见的元素是敬畏感、一种对神圣的意识、[2]一种叫人感到承受不了的威严和伟

183

① 阿尔斯顿也是这样建议。(PG，第34页)

② 参奥托(Rudolf Otto)《神圣者的观念》(*The Idea of the Holy*, New York: Oxford University Press, 1958)。

大的感觉。虽然神圣感应起作用时,总会带来其中一类经验,但这些却没有一个必然的特质。然而,有一种经验,却是神圣感应起作用时必然会出现的。数章前,我曾区分感官图像和我在那里所谓的**信念经验**,就是当一个人面对他所相信的命题时的经验。举例说,当我面对 3 + 2 = 5 这命题,或"珠穆朗玛峰比勃朗峰高",我的感受跟我面对那些明显是假的命题——如 3 + 2 = 6 或"勃朗峰比珠穆朗玛峰高"——是不同的。我会感到前两者自然、正确、可接受,至于后两者,则是抗拒、错误、完全不能接受。[①] 正如我所说,这经验总会跟神圣感应同时出现,因为这经验总会与信念之产生或延续有关。

因此,这些经验都可以在神圣感应起作用时出现,信念经验伴随着神圣感应起作用时产生的信念,就如这经验伴随着任何其他信念的产生。那么,让我们回到当初的问题:我们可否因此说,神圣感应是从宗教经验而来?这是一种**经验**知识吗?我们可以说这模型所指的保证是由经验而来吗?就这问题,我不想提供一个答案,因为这样的一个答案会牵涉一个冗长和基本上没关的**另一个**问题:"一信念的保证,在什么意思上才可称为源自(或从)经验而来?"这是一个有趣的问题,而且不易回答。(信念经验必然会伴随着先天信念,某些零碎的感官图像亦常会出现,那么,先天信念的保证会是由经验而来
184 吗?)这答案并不是我们现在的关注所必需的,我们可满足于(在这模型里)知道神圣感应如何起作用,在这理解下,有关保证是否由经验而来并不重要,我们不必回答。

6. 罪与关于上帝的自然知识

最后,我们要注意,按照阿奎那/加尔文模型,有关上帝的自然知识已被罪恶所影响、削弱、减少、压抑、遮盖、或阻隔。在下一章,我们会详细探讨罪对人类知识信念系统的影响,在第八章,我们则会看到(在这模型里)神圣感应如何因着圣灵的工作和重生得以复原。现在,在皈依和重生之前,我们只需留意神圣感应所带来的上帝的知识,是片面和部分地被压抑的。基于不同的原因,这官能或会染上疾

① 有关信念的产生如何成为证据,请参 WPF, 第 190 页以下。

病，以致部分地或完全不能运作。诚然，认知官能是可以染病的，就如失明、失聪、不能分辨是非、疯癫等等、神圣感应的运作也可有类似的问题出现。当然，如果按马克思和马克思主义者的讲法，相信有上帝的人才是有认知的疾病，或运作不正常。从字源学来说，马克思主义者即是说，有信仰的人是精神有问题的。一个较温和及稍作妥协的批评，则是说信徒因此是非理性的，理性没有如常运作。然而，阿奎那/加尔文模型反对弗洛伊德和马克思的讲法（准确点说，我们这里看到的弗洛伊德和马克思思想，其实是来自基督教和犹太教，这里只是其中一部分），按照这模型，**非信徒**的认知能力才是出了问题，未能相信上帝是神圣感应不能正常运作的结果。

这里，我们要留意，保证的概念可以普遍化，这是很有用的。迄今，我们都将保证视成为信念的特性或性质，其基本意念是，如果一信念的形成，是认知官能在合适的认知环境里恰当地起作用，其设计蓝图又是有效地导向获取真理的——其中当然还包括避免错误，那么，该信念就获得保证。该设计是否有效地导向获取真理和避免错误，也可用来指引未能相信或**不作判断**。例如你对于“宇宙其他地方有一些智能生物”这命题拥有正反证据，有些你相信的说有，有些却说没有，有些说两者的证据都是不足够，于是你不作判断，不相信宇宙其他地方有智能生物，也不相信宇宙其他地方没有智能生物。又如你有一对婚姻不美满的朋友，他们将最近一次吵架的故事告诉你，以你一直对他的了解，在没有其他证据支持下，你是不会相信任何一方的故事的。你的小儿子问你南极最高的山有多高，你隐约记得你听过人说，大概有 16,000 呎，但你其实并不知道的，于是你在这 185
问题上没有任何有关其真假的信念。在这些例子里，不作判断也是认知设计所要求我们做的事，因此，不作判断也可模拟为享有保证：在某些适合的认知环境里，若认知官能恰当地起作用，那有效地导向获取真理和避免错误的设计蓝图是会要求我们不作判断的。

另一方面，如果你打电话问我正在做什么，我却没有一个信念认为我正坐在计算机前写我的书，那么我的知识信念体系必定在某些出了问题。当有人在聚会时介绍另一位朋友给我，我无缘无故地未能相信我眼前有人存在，只认为任何逻辑上可能的事都有机会发生，

我所见的只是有声音效果的绝顶聪明的全息图。或许我读过罗素，认为这现象世界里的一切，包括所有看来可靠的记忆、(在宽泛的逻辑意义上)有可能是五分钟前才突然出现的，这与我其他知识没有冲突，于是我对我是否只有五分钟历史不作判断。在这些情况下，我不能形成有关信念，并不是我对知识态度严谨，而是我的认知不能正常地起作用。这种不作判断则可以类比为**缺乏**保证。当然，基于我疯狂地热爱哲学，但却在此出了错，我可能认为**不应**相信有其他人存在，或者我大概认为相信其他人存在是缺乏辩护的，或者我尝试不相信有其他人存在，我甚至可能短时间在书房里成功地维护这思想，但是要维持这信念却难若登天，正如一位女士在写给罗素的明信片里说的："我完全赞成你的唯我主义是正确和最合理的，但为什么并非那么多人是唯我主义者?"或如休谟那著名的一席话说，当你踏出书房，要维持这信念是极其困难的。事实上，言行一致地认为这世界只有他一人存在的人，是患有严重的精神病的，同样，只是对他人存在抱不可知立场的人也精神有问题的。

我们也可以同样地说某些不作判断是理性的，某些是非理性的。"理性的"[1]的一个重要意思是，如果一信念是由恰当地起作用的认知官能产生，这信念就是理性的。同理，不作判断也可是这样：就如前面三个例子，这可以是恰当地起作用的认知官能产生的，但亦可以像后三个例子那般，是由不恰当地起作用的认知官能产生的。按照这模型，这可应用到相信上帝存在的问题。未能相信上帝存在，可以是神圣感应不能正常地起作用，一种失明或失聪的问题。从我们的模型看，这样未能相信上帝就是非理性的，如此不作判断得不到保证。这不表示未能相信上帝是**缺乏辩护的**(如果仅是认知失常，那人在认知上是没有失责的)，但这仍是非理性的信念。与经典基础主义的思想相反，人要显出其理性，并不需尽量相信少一点东西，从理性的角度看，不作判断、未能相信、不可知论，并不一定是最安全和最好的做法。有时候，这更是严重地非理性的表征。

186

因此，按照现在这模型，神圣感应已经被损害了，为罪所影响。

---

① 见前文，边码110。

我打算在第八章提出的扩展模型，会谈到神圣感应如何可以在**信仰**和圣灵在人心里同时的工作下，部分地得到修复，以致能正常地起作用。所以，这模型暂时仍未算是完整的，这有待第八与第九章的讨论。然而，虽然这模型现在尚未完整，但我所勾划出来的，已能满足现在的需要，因为我已足够详细地指明，一个恰当地起作用的神圣感应，可以产生出有神论信念，一，这信念是基础信念，二，从这看来，有神论信念的确是有保证的，并且足可以成为知识。

二　上帝存在的信念是有保证的基础信念吗？

A. 如果为假，大概不是

正如我们之前看过，弗洛伊德其实并没有真的**论证**过基础的有神论信念缺乏保证：他似乎只是假设这信念为假，然后颇仓促和随便地推论说这是人类一厢情愿的结果，于是声称有神论信念缺乏保证。（姑勿论弗洛伊德的表面草率）或许他的基本洞见是正确的：我也将会论证，如果有神论信念是假的，但却被接纳为基础信念，[①]这信念很可能是没有保证的。首先，正如我们看过，没有一个假的信念可享有足以使之成为知识的保证；因此，如果有神论信念是假的，它就不可能有**这么**强的保证。不过，它可享有**一点**保证吗？我们至少有两个理由认为它没有。第一，一个假的信念什么时候可以享有保证？ 187
通常是因为产生那信念的认知官能已到了它作用的极限，例如你眺望远处峭壁上的一只山羊，误以为它有角，其实它没有角，只是离望太远，你看不清楚。又或者你是一位粒子物理学家，你研究某个亚原子的模型已达到认知官能的设计范围的边界，结果你误信以为那才是接近现实世界。在这情况下，你的信念是假的，但却不是没有保证。如果这世界根本没有上帝，当然就没有所谓的神圣感应，那么我

① 让我们再加上一个条件，就是这信念并不是从别人的见证获取的，因为见证就如推论，并不是保证的最终源头，只有作见证的人的信念是有保证的，基于别人见证而获取的信念，才可享有保证。参见《保证与恰当功能》，第83页。

们还有什么导向真理的认知官能,可以在其极限中起作用,在我们里面产生假的有神论信念?要想像如此的一个认知官能似乎极为困难。再者,如果你的官能都恰当地起作用,又没有受名利、野心、情欲之类的欲念影响,你的官能又在其极限中起作用,你大概不会对你所相信的命题有很大信仰——你对那命题的相信程度,并不会如一般有神论信念所享有的相信程度那么高。其实你也是因这缘故,不能肯定你真的看见那山羊头上有角,你心里会这样想:"噢,看来他是有角的,不过太远了,不能肯定。"同样,你不会坚持你的物理模型是正确的,即使你相信,你也只当它是暂时可行而已。上述讨论让我们看到,如果有神论信念是假,它就不是由一些导向真理的认知过程产生,因此就不会享有保证了。

这里有另一个更重要的考虑,我们只能间接处理它。只有当产生一信念的认知过程是有效地导向真理,那信念方可享有保证,即是说,这过程产生真信念的客观或然率是偏高的(假定这过程是恰当地起作用,并且出现于一个属于它设计的环境)。那么,即使一信念是假,我们也不能推论出这信念不是由一个有效地导向真理的过程所产生。可能那过程在某情况下会产生假信念,但它所产生的其他信念为真的或然率却仍偏高(假设其他保证的条件均得到满足)。举例说,一个可靠的气压计在不正常和罕有的复杂情况下,会出现错误的读数。物理学家告诉我们,在某一时刻,所有空气份子有可能积聚于房顶的西北角,虽然可能性极低,但仍是有可能的。假设有这样的一个情况:在某一刻,当气压计处于房子的地面东南角,附近的气压是零度,但读数却是29.72,因为气压计没有充足时间适应气压的转变。这样,即使它的读数是错误的,我们也不能推论其为不可靠的
188 工具。认知过程也是相似,纵使事实上它产生真信念的或然率偏高,在某些情况下(即使其他保证的条件都得满足),它仍会产生假信念。那么,产生有神论信念的过程,会否一样?虽然那些认知过程有效地导向真理,但偏偏这一个信念却是假?

我想不会这样。惟有当一命题在绝大部分拥有条件 C 的可能

世界里为真，我们才可以说该命题相对于条件 C 是客观地可能。[1]那么，产生有神论信念的过程又怎样？它若是有效地导向真理，便会在绝大部分的相近可能世界里产生真的信念。假设它在相近可能世界里所产生的信念，正是它应该产生的（即有上帝存在的信念），那么在绝大部分相近可能世界里，那信念便的确是真的，即在绝大部分相近可能世界里，的确有一称为上帝的位格存在。然而，如果事实是这世界没有这一位格，那信念就不可能是真的。因为，如果事实上（即在真实世界里）并没有上帝，那么一个拥有如此位格——一个全知、全能、全善、创造世界的位格——的世界便会跟真实世界有天渊之别，其差别令人难以想像。所以，如果没有上帝这位格，产生有神论信念的过程大概不会在绝大部分相近可能世界里产生真信念，这样，有神论信念是一个恰当地起作用的过程（在一个按照其设计为恰当的环境里）所产生的真信念，其可能性并不会高。因此，如果有神论信念为假，它大概不会得到保证。弗洛伊德说得对：如果有神论信念是假的，它极可能只享有少许保证，或毫无保证可言。

B. 如果为真，大概会是

另一方面，如果有神论信念是真的，那么看来它的确会获得保证。如果这信念是真的，即这世界的确有一位格上帝存在，他按照自己的形象创造我们（这样，我们便酷似他，其中之一就是有获得知识的能力），他爱我们，愿意我们知道他和敬爱他，他又是我们认识和敬爱的终极对象。如果是这样，他当然会期望我们有能力意识到他的临在和认识有关他的事。如果这真是这样，自然地，他创造我们时，已令我们会得到一些真信念——有上帝的位格存在，他是我们的 189
创造主，我们应当服从他，敬拜他，他是配受敬拜的，他爱我们，等等。如果真是这样，自然地，能产生有神论信念的认知过程，就是被上帝设计为获取真信念的。那么，有神论信念便是由一个按照设计恰当地起作用的有效地导向真理的认知官能所产生，它因此是有保证的。

---

① 有关可能世界与客观或然率的关系的解说，请参《保证与恰当功能》，第 162 页。

我再次强调,这不是肯定的,这论证并不是演绎有效的。我认为以下的情况是抽象地有可能的:上帝曾在创造时设置一个官能 f 在我们里面,为要让我们认识他,但不知何故,f 时常不能恰当地起作用,反倒是另一个官能 f',它本应是产生**其他**信念的,但却常错误地产生有神论信念,那么,我们的有神论信念就不会享有保证,虽然它是真的。(这会是一种很复杂和奇特的神学的盖梯尔(Gettier)难题。)这抽象的可能性或许不无道理,尤其当我们想到人类在罪恶中堕落,其中受影响的,包括我们的知识信念体系。然而,更可能的是,如果有神论的确为真,有神论信念便会享有保证,至少这是我所能想到的。

假设我们尝试仔细地看一看。我们可怎样看到有神论为真,而同时有神论信念却不享有保证?

我们要假设:(一),世界上的确有上帝的位格,他曾按照自己的形象创造我们,使我们的主要目的和好处都是认识他;(二),有上帝的信念(即我们对上帝存在的信念,人类对上帝的信念)并不享有保证,因为它不是由一个有效地帮助我们获取有关上帝的真信念的认知过程所产生,或那过程不是在一个适合的环境里恰当地起作用。这样,我们只有想像有神论信念是:(一),由一个不能恰当地起作用的认知过程所产生(也许是因为疾病或某种阻隔);或(二),这认知过程并不导向有关上帝的真信念;或(三),它的确导向有关上帝的知识,但却不**成功**;又或者(四)该认知环境并不适合,不是我们的官能的设计所要求的。可是,有关第四点,我们既假设上帝曾创造我们,似乎我们没有理由相信现在的认知环境不在他设计之内。(例如,我们没有理由相信我们的祖宗来自某个行星,他们长途跋涉的来到地球,受到不少损伤。)有关第三点,因为我们已假设了有神论信念为真,似乎如果该认知过程在设计上是要导向获取真理的,它应该会是有效和成功的。这样,我们只剩下(一)和(二)。既然上帝创造我们时,的确**想**让我们有能力认识他,他给我们的官能可达到这目的,其或然率会是非常高。自然地,这些会产生有神论信念的官能确会被设计来产生这类信念,并且那产生过程会是恰当地起作用的。
190 当然,那些设计来产生有神论信念的官能因某些原故不能运作,而其他不是导向产生有神论信念的官能却又发生问题,产生了有神论信

念，在宽泛的逻辑意义下，这仍是有可能的。我想，感知也同样会有这种抽象的可能性：那些本是帮助我们认识环境的感官出了毛病，但错有错着，**另一个**感官却开始出毛病，产生出我们的感知信念。这是有可能的，但机会不大，纯粹是一种抽象的可能性。即使是机会不大，让我们假设原本的神圣感应停止发生作用（或许是因为罪的影响），而另一个官能却开始出问题，代替了神圣感应本来的角色，产生了神圣感应本来要产生的信念；那么，这大概是上帝**采纳**了这一种运作，放在我们的设计之内。如此有神论信念仍可享有保证，只是那途径比较复杂了。我想我们仍可得出一个结论：如果有神论是真的话，有神论信念享有核证的知识或然率是相当高的。①

三　规范性问题不独立于事实性问题

现在我们要看看有神论信念合理性或保证的终极宗教本体论或形而上的根源。至少就什么信念享有保证的问题上，你视什么为合理，端在乎你的形而上和宗教立场。这依赖于你认为人是怎样的一个存在，当他们的认知官能恰当运作时会产生什么类型的信念，哪一个认知官能或过程是有效地导向获取真理。你认为人类是一种怎样的生物，会决定或很大程度上影响你认为有神论信念是否享有保证，是否合乎人类的理性。这样，有神论信念是否合理（或享有保证）便不能单单从知识论角度考虑；说到底这不仅是一个知识论的争议，而是本体论或神学的争议。

你或会想，人类是上帝按其形象创造的，并且上帝将认识他在我们世界里的作为的自然倾向，以及认出我们的确是他所创造的、理应 191
向他负责、要敬拜和服从他的自然倾向，都放在我们里面。这样，你当然不会认为相信有上帝是什么理智上的毛病，你也不会认为产生这信念的能力或机制并非导向真理，你倒会认为这是帮助我们活在现实里的认知机制，诚然，这会是现实世界里最重要的一部分。在这

① 按照本书第四部分的结论，我们必须还要假设，相信有上帝的人在大多数情况下并没拥有这信念的**否决因子**。

意思下,它就如五官感知、记忆、理性、负责先天知识的官能——理性——的衍生。另一方面,你可以认为我们人类只是盲目进化力量的产品,你会认为这世界没有上帝,我们是无神宇宙的一部分,那么,你便会倾向接受某些声称,如有神论信念是某类幻象、只属一厢情愿、或是一些不导向真理的认知机制(弗洛伊德),或个人或整个社会的认知毛病和错误作用(马克思)。

保证或合理性的问题,要依赖于有神论是否真实。这带来一个很有趣的结论:如果有神论信念所享有的**保证**跟这信念的**真值**有如此关系,那么有神论信念有没有**保证**就不能独立于有神论信念的**真值**。即是说,我们最终发现,规范性问题原来并不独立于事实性问题,若我们要回答前者,必须先回答后者。这一点是重要的,它告诉我们,一个成功的反有神论者必须针对有神论的**真假**,而非有神论的合理性、辩护、理智上是否可尊重、正当合理的理据等等的问题。反有神论者若要攻击有神论信念,就当将他们的注意力局限于苦罪问题、有神论是否融贯、有没有一些有力证据指出有神论是假、等等。他们不可能再持有以下的立场:"噢,我不肯定有神论**是真是假**,谁能晓得这答案?但我却知道有神论是非理性、或缺乏辩护、或理性上未有辩护、或违反理性、或理智上不负责任……"脱离了事实性问题,我们找不到一个像样的规范性问题。如果同时考虑有神论的真假,我们并没有任何规范性挑战要面对,它们要么立刻不成功(像那些说接纳有神论信念是未经辩护的声称),要么已预先假设了有神论为假。知道了这一点,我们便会发觉,晚近的反有神论思想里,有很大部分都是无效的,因为它们大都集中于规范性问题,又声称这跟事实性问题无关。如果我至今的论证是正确的话,根本就**没有**任何一个合理的规范性挑战。(谨慎点说,暂时未有一个是成功的,我想,将来有人提出一个,总是有可能的。)

192

四 再谈弗洛伊德和马克思批评

现在,我们有阿奎那/加尔文模型在手,便可以回答弗洛伊德/马克思批评。正如我们在上一章看,马克思批评宗教只是认知官能错误

地起作用的结果,这认知失常其实是社会失调和错置。除了那著名的"宗教是人民的鸦片",其实马克思没有多谈宗教信念——当然,还有一些以新闻手法写的戏谑和嘲弄,和一些批评的文字。[①] 所以,我只集中讨论弗洛伊德,(如我们在上一章所见)他不认为有神论信念源于认知功能失常,却指这是**幻象**,这词对他有特别的意思。宗教信念的根源是人类的**意愿满足**,虽然这是我们理智生活里一个重要的信念产生过程,但却不是导向产生真信念的过程。因此,弗洛伊德认为,有神论信念既是人类的意愿满足,它便没有保证,因为它不能满足"源自导向产生真信念的认知过程"这条件,所以他接着说,宗教是"精神病","幻象","毒药","麻醉药","要克服的幼稚思想",这全都写在《一种幻象的未来》(*The Future of an Illusion*)中的一页纸上。[②]

惟恐追不上这新思想,很多弗洛伊德以后的心理学家、社会学家和人类学家都跟随他的讲法。葛理斯(Albert Ellis)说:

> 从不同的角度看,宗教感都等同于非理性思想和情绪的困扰……对情绪问题最优越的治疗法就是不再做一个敬虔的人……人越不敬虔,情绪就越健康。[③]

有时候,他们用一些十分奇怪的方式表达他们的提议,几乎可比拟弗洛伊德那充满想像力的故事——宗教起源和驯火。[④] 例如,卡罗尔(Michael P. Carroll)认为,用玫瑰经祷告其实"是对那被压抑的肛门色情欲念的一种伪装的满足",是"玩弄自己粪便"的一种代替品。[⑤] 或许这故事仍及不上弗洛伊德那个活在烟雾笼罩的远古社会,但其不足信的程度却可与弗洛伊德的匹敌。对宗教信念更流行的想法,已不止是幻象或认知功能失常,而是愚蠢无知。有时候,这想法表达 193

---

① 参《论宗教》(*On Religion*, Reinhold Niebuhr 编, Chicago, Calif.: Scholars Press, 1964)。这书辑录了马克思和恩格斯关于宗教的零散文字。

② New York: W. W. Norton, 1961 (首版于 1927 年), 第 49 页。

③ "Psychotherapy and Atheistic Values", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48, no. 5 (October 1980), 第 635—639 页。

④ 参上注,第 137—138 页。

⑤ "Praying the Rosary: The Anal-Erotic Origins of a Popular Catholic Devotion," *Journal of the Scientific Study of Religion* 26, no. 4 (December 1987), 第 491 页。

得颇绘形绘声，例如威尔逊(Warren Wilson)将美国郊区的新教福音派的增长推搪为“那些乡下人通常都是比较笨”，他接着解释为什么复兴运动总是在那些地区特别炽热和持久：“只有当我们把公共机构的行政权，从软弱的弟兄和幼稚的姊妹手上取过来，归还给大众的意愿”，那些运动才会停止。① 这类思想在今天那些要求用科学方法研究宗教的人，仍是十分流行的，②只是以今天的气氛，他们不宜再用那种轻率鲁莽的语调而已。

这些学科里的人，跟随着伏尔泰、卢梭和其他人，动不动就说(在这现代的科学时期)宗教快将灭亡，③紧逼的程度，就如人们预测耶稣基督再来的时候快将来临。当然，从前对前者的预测(就像从前对后者的预测)都不成功，所以现在预测宗教衰亡的人都审慎了，例如：

> 宗教进化下去，便会是绝种。对某种超自然存有或超自然力量的信念，认为它们有能力影响自然而又不遵守自然定律，迟早会被消磨，成为有趣的历史回忆。然而，可以肯定的是，这现象不会在下一代出现，这过程相信要花数百年的时间，因为总会有些人，或偶然结集的细小教派，会用超自然来解释幻觉、昏迷状态和强逼性行为。当全世界的科学知识继续增加和扩散，作为文化特征之一的超自然力量的信念，是必定会消逝的……这过程是无可避免的。④

194 我们有什么理由相信这些说话？有什么证据支持弗洛伊德和马

---

① *The Farmer's Church*, New York: Century, 1925, p. 58.

② 例子可参西蒙(Herbert Simon)的近著，“A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism,” *Science 250* (December 1990)，第1665页以下。他在该文力证说，德蕾莎修女等人的利他行为——随时可为别人的好处牺牲自己的利益，都可被解释为“过于听话”和“理性思维过于狭窄”。

③ 弗洛伊德在这点反倒比较审慎，参注12。

④ Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, 第264—265页。像之前的三段引文，这番话都是出自 Rodney Stark, Laurence Iannaccone, and Roger Finke, “*Rationality and the 'Religious' Mind*,” *Economic Inquiry* 36, no. 3 (July 1998)。这篇论文十分有趣，从一个创新的角度看严肃的宗教信念，在社会学分析潮流里逆流而上，不将宗教信念视为各种非理性的表现。

克思批评呢？为什么应该相信它？然而，为表示公平，让我首先帮助这批评反驳一个流行的指控。弗洛伊德和马克思批评（或其他类似的东西）常常被不恰当地驳斥为犯了“起源谬误”。指控者认为，我们是在问“有神论信念是否真实”，而非“为什么有人会接受这信念”或“这信念的起源是怎样的”。接着，他们会继续说，起源问题通常都与真假问题无关。（当然，针对这“通常”，我们很快便可想出反例。例如我们知道山姆之所以相信某事，是因为他接受了别人的话，但那人在有关课题上所讲的，全都是假：这样，起源显然跟该信念之真假有关系。）

这样反驳弗洛伊德和马克思批评是搞错了的，诚然，一信念的起源问题通常与它的**真假**无关，但是起源却可以跟一信念的**保证**有关，并且会是十分关键的。反对者疏忽之处，是他们忘记这里不单有事实性问题，还有规范性问题。他们的反对只适用于前者，但是弗洛伊德和马克思批评是指有神论信念为**非理性**，且缺乏**保证**，这批评说，有别于记忆信念、先天信念、或感知信念，有神论信念的起源并不来自有效地导向真理的认知过程的恰当运作。按照弗洛伊德和马克思批评，既然这问题是宗教信念缺乏**保证**，起源问题就必定是相关的了。在保证的不同理论里，包括我在《保证与恰当功能》中所维护的，信念的起源紧密地联系于享有保证的程度（若有的话）。

再者，起源与真假有间接的关系。让我们回到边码 161 的随机命题输出器，我用这机器建议你接受某些命题为你的信念，你有异议，认为如此产生的信念不可信，我于是指控你犯了起源谬误。我明显是错的：事实上你根本没有犯起源谬误，你的真正不满是你没有半点理由相信那些命题为真。那些缺乏保证的信念也是一样，我们通常假定享有保证的命题会是这样：它们有可能为真，或比较有可能为真。如果我有理由相信你的信念“我的名字是山姆”享有保证（你应该会知道自己的名字），那么我便有理由接纳这信念，如果我知道有一信念，对任何人而言都不享有保证，那么我便没有理由认为这信念是真的，亦没有任何理由**信赖**这命题。当我想到这里，我便看见那命题不可以成为我的信念。

那么，弗洛伊德说得对吗？有神论信念**是否**只是人类的一厢情愿

想法,不能享有保证?我们有理由相信这声称吗?他有否提出任何论
195 证或证据来支持这主张?又有没有(如穆勒所说的)其他考虑可让理智作决定?抑或这纯属断言?请留意,如果弗洛伊德和马克思批评要成功地批判宗教信念,如果它要指出有神论信念缺乏保证,它必须符合两个条件:一,它必须指出有神论信念**的确**是产生于意愿满足机制;二,(正如我将会解释)它必须指出**这种**机制的运作未能导向获取真理。先想想第一点,弗洛伊德的论证都是敷衍草率的,这个不难想像,因为这是很难证实的。谁人可以证实产生宗教信念的正是**这一个**意愿满足的机制?毕竟,很多宗教信念都能够满足你最不羁的梦想。试想想,基督教(和其他有神论宗教)说人类犯了罪,要面对上帝的忿怒和咒诅,人类一无是处,亟需救赎。按照海德堡教理问答,我第一件要知道的事,是我的罪和苦况。这满足不到任何人的胡思乱想。弗洛伊德的跟随者或会说:"哦,总之**有神论**信念,即那些相信上帝存在的信念,都是一厢情愿的想法。"然而,这是很难说的,许多人都不喜欢有一个全能、全知的存在监视着他们每一个行为,知悉他们每一个思念,并就他们所行所想审判他们。另有些人不喜欢失去人类的自主性,不喜欢在与上帝比较时变成尘土不如,且要敬拜和服从上帝。

我们可怎样为弗洛伊德的讲法找寻证据(不论是经验主义的或其他)?调查是用不着的,我们很难找到人会承认他们是基于一厢情愿的想法来相信上帝,通常我们得到的报告,是他们被某强烈感觉支配、心被激动、不知所措,又或者在左右思量下和痛苦里觉得有道理、或觉得非常明显地真实、或突然觉得这的确是真的。我们这些相信上帝的人,肯定不会觉得我们是出于一厢情愿的想法。当然,这是不相干的,因为弗洛伊德解说的美丽之处,是假定所有机制都是在潜意识里进行,我们是察看不到的。他的声称是,你在潜意识里认识到我们人类面对的处境是何等痛苦和恐怖,在潜意识里看到你只得在绝望中瘫痪或相信有上帝,然后你在潜意识里选择了后者。即使你小心翼翼地检视和反省,你总不能看出这解释是真的,但这却不能成为你怀疑他主张的证据。(正如你愤慨地否认你恨你的父亲,否认你不喜欢他能得到你母亲的性爱,否认你在这方面与他有竞争,你的愤慨只会印证弗洛伊德的主张,正如他所说,你只是在**抗拒**一些你大

概知道是正确的诊断。)假设你花了十多年时间接受心理分析治疗，但仍然看不出这是你的信念的源头，那么有人便会告诉你，心理分析不是必定成功的。(事实上，按我们所有的科学研究所得，心理分析的成功治疗率，跟不接受治疗是差不多的。)事情**可以**是这样的，弗洛伊德的理论在性质上是不能被证明的。但问题仍然是，为什么我们要相信这讲法？ 196

按我所知道的，弗洛伊德惟一提供的证据是，我们看见很多年轻人在父亲权威形象崩溃下放弃信仰：

> 心理分析让我们认识到恋父情结与相信有上帝之间那紧密的关系：这理论向我们指明，从心理的角度说，一个有位格的上帝只不过是一位被推崇的父亲。这理论每天为我们提供证据，解释为什么年轻人会在他们的父亲权威形象失落时放弃信仰。这样，我们便知道宗教需要的根源，原来是在父母情结：全能公义的上帝，和慈爱的自然，都是父母形象被推崇和升华的结果……①

无疑，弗洛伊德在他的年代察觉到这现象(甚至可能在他自己的生命里：根据琼斯(E. M. Jones)的文章，弗洛伊德与他父亲的关系比一般想像中的为差)②。然而，这声称如何印证有神论信念是一厢情愿的讲法？他只是说，当父亲权威形象失落时(弗洛伊德没有说清楚这是相对于宗教信念还是其他更普遍的信念)，年轻人多会放弃宗教信仰。假设这是事实，这事实究竟如何成为证据，支持他的论点——有神论信念是一厢情愿的结果？我们不太清楚。假设有神论信念的确是一厢情愿的想法，那么我们岂不应该会期望，在严肃的信念与发现自然那残忍无情一面两者之间，有一些关联么？根据弗洛伊德的论点，当一个年轻人发现这世界原来是这样时，他应该很快

---

① 《达·芬奇传略》(Memoir of Leonardo da Vinci)，载于《弗洛伊德心理学著作全集标准版》(*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey 编，London: Hogarth Press, 1957)，11 卷，第 123 页。

② *Degenerate Moderns*, San Francisco: Ignatius Press, 1993，第 191 页。按照 Jones 的讲法，弗洛伊德认为他父亲是懦弱和"变态"的。Jeffrey Masson, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, 1887 – 1904, Cambridge: Harvard University Press, 1985，第 222 页. 亦可参 Paul Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, New York: Guilford, 1988。

就会开始相信有上帝存在。如果是这样,为什么我们会期望一个人
197 会在父亲权威形象失落时放弃相信有上帝存在?事实上,那些与父亲有一个温暖、充满爱和尊重的关系的人,会比较那些失去了父亲权威形象的人,较难看见大自然那冷酷无情的一面。因此,就我所能想及的,这所谓的证据与弗洛伊德那有神论信念起源的论点并不吻合,根本不能成为证据。他的观察或许只能指出,有些年轻人喜欢表现自己已经成熟和独立,所以拒绝父母对宗教的立场,不论那是怎样的立场。(今天,我们看见不少孩子拒绝父母的无神论立场。)但这并不能指出宗教或有神论信念是出于人类的一厢情愿想法。

当然,他并没有清楚界定他的论点,或没有提供足够的内容,可让我们知道什么才能成为这论点的证据。我们自然会想,应该还有一个更深入和精确的陈述罢。可惜,我们找不到这样的一个陈述。这理论的证据或许会是一些可吻合或可解释所有数据、所有宗教或有神论现象的东西。只不过,若我们要认真地评估某理论能否吻合所有数据,这理论须首先陈述得更精确,我们才知道究竟这理论可否成功地比我们预测更多东西。弗洛伊德的解释却总未能满足这要求。①

即或我们确立了一厢情愿**是**有神论信念的根源,其实我们仍未证实这信念是没有保证的。我们仍须证明**这样的**一厢情愿并不能导向真理。人类的认知设计蓝图既微妙又复杂,某信念的根源可以在一般情况下不导向真理,但在某些特别情况却又可以。那么,或许这真是一厢情愿的想法,在**一般**情况下,这都不导向产生真信念,但是在特别的情况下,可能它却正会导向产生真信念。或许上帝创造人类时,已令人类从心底里渴望要相信他的临在、美善和慈爱。或许上帝的设计正是要我们会相信他、意识他的临在。或许这正是上帝用来引导我们认识他的途径,如果是这样,尽管这信念是一厢情愿的,那管理着有神论信念产生的认知设计蓝图,在这部分却又的确是导

---

① Dolf Grünbaum, *The Foundation of Psychoanalysis*, Berkeley: University of California Press, 1984. 十分仔细地(并且不客气地)记录弗洛伊德和弗洛伊德主义在科学研究上的失败。其他数据可参 Malcolm Macmillan, *Freud Evaluated: The Completed Arc* (Amsterdam: North-Holland, 1991) 和 Allen Esterson, *Seductive Mirage: An Exploration of the Work of Sigmund Freud*, Chicago: Open Court, 1993.

向真理。或许上帝用来帮助我们认识他的临在和慈爱的设计，正是凭借那在我们心底里强烈的欲望，要令我们意欲相信他的确存在。这不是纯粹的猜想，奥古斯丁(St. Augustine)("上帝啊，我们的心不能安息，直至它在你里面寻得安息")和爱德华兹都是这样想的(见下文，边码305以下)。

究竟弗洛伊德或他的跟随者可以怎样证明人类相信有上帝(相信有上帝这样的位格存在)的机制并**不**是导向真理的呢？这是问题的关键，可是弗洛伊德却没有在这里提供任何论证，就我所见，他只是假定了这世界根本没有上帝，而有神论信念皆是假的，然后他找一些理论来解释为什么这错误的信念会流行。他找到了"意愿满足"的理论，然后假定这理论会明显地指出这机制并非"以现实为定位"——即并非导向产生真信念，于是，这样的信念都是欠缺保证的。正如我们已看过，如果有神论**是**假的，那么这假设是安全的。只不过，弗洛伊德版本的规范性问题便不能独立于他的无神论思想。这便不再是一个独立的批判，对于不接受他的无神论思想的人，这理论不会(亦不应)有任何吸引力。就如本章二、三部分所说，这结论正是我们所期望的。 198

那么，相信有上帝的人(基督徒、或犹太教徒、或回教徒)不用在弗洛伊德面前哑口无言，认为相信上帝存在是得不到保证的。(只有那些疯狂地追求新意和适应世俗潮流的"自由派"神学家，才会认同弗洛伊德。)诚然，一个信徒会设身处地理解对方的处境，按照圣保罗的讲法，**不信**才是功能失常、受破坏、不能恰当地起作用、或理性官能受阻的结果。他说，不信是罪的后果，正如罗马书第一章所说，这源于"不义的人要阻挡真理"。[1] 在下一章，我们会探讨扩展的阿奎那/加尔文模型，看看这些压抑和阻挡是怎样的。

---

① 当然，保罗的意思不是说，那些不信的人，基于这样的抗拒，比相信的人更加有罪。事实正好相反，在几章后我们会看到，他说我们全都犯了罪，这当然包括他自己在内("我真是苦啊，谁能救我脱离这取死的身体?")。而且，因作用失常而令人不相信的根源，不一定是在那不信的人身上的，有些不信(见下文，边码215)就像瞎眼一般，当门徒看见一个瞎子，他们问耶稣说："拉比，这人生来是瞎眼的，是谁犯了罪，是这人呢？是他父母呢?"(约翰福音9:2)，耶稣的回答是这人瞎眼与两者都无关。

199

第七章　罪及其认知后果

人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？

耶利米书 17:9

一　前　言

按照阿奎那/加尔文模型，有神论信念（对上帝存在的信念）是有保证的，足够的保证甚至使其成为知识。这模型的核心是上帝创造我们人类时，已将神圣感应——产生信念的过程或信念的源头——放在我们里面，这源头在不同的条件下会产生有关上帝的信念，其中信念自然包括一些可蕴涵上帝存在之命题。我说过，这样产生的信念不难满足保证的条件，由于这信念是有保证的，（若我们有足够的相信程度）它会使这信念成为知识。

因此，我们至今一直在讨论有关上帝这位格存在的信念，但却没有提供任何合法根据来响应这样的批评：

> 首先，塑造和界定基督徒理智身份与存在的信念，远比"上帝存在的信念"精确和具体得多。这是有关基督位格、神圣三一的奥秘实在、圣灵在人生命里临等等的确信，对于绝大多数的信徒来说，相关的正是这些信念，而不是最基本的有神论。可是直到近年才有哲学家开始谈论这些宗教信念的合理性。这些信念好像被视为次要和只属周边的。[①]

200

---

① 亚伯拉罕（William Abraham），"The Epistemological Significance of the Inner Witness of the Holy Spirit，" *Faith and Philosophy*（1990），第435页。亚伯拉罕接着批评"改革宗知识论"仍然没有详细谈论圣灵的内在诱导，亦未曾将"圣灵内在诱导的讨论和它们的知识论建议"之间的关系说明出来（第446页）。这是合乎事实的（本书正要弥补这不足），但是为什么 Abraham 自己不燃点一支蜡烛（反倒咒骂黑暗），将这关系说明出来？

其实我不认为这些信念一直被忽略的原因是它们常被视为次要的和周边的,有些解释似乎更为可信。大部分基督教哲学家一直以来都在响应宗教信念如何在理性上拥有辩护,攻击的人又经常针对上帝存在的信念,因为这是基督教和其他有神论宗教信仰的核心。这是明智的策略:如果无神论者能证明**这**信念的确是不能接受的,他根本就不需要理会其他更具体的信念,只要击中这要害,其他的全都会败落。那么,基督徒自然要回应这些对上帝存在的信念的非议。不过,亚伯拉罕的话也不无道理,我们的确应多想基督教的具体信念,探讨其辩护、合理性和保证。这就是我在接着四章的任务,我会把第六章的模型扩充,以致能包括其他基督教信念。扩展模型会带有改革宗的意味,但却可被建构来容纳其他神学传统。顺便一提,这模型基本上是关于**信仰**和圣灵工作等神学概念,在哲学书里讲神学,或许会令有些人产生反感,但我觉得这不会比一些人将科学的概念(如量子力学、宇宙论、进化生物学的概念)引入哲学那么惹起反感。

我的目的是要指明,持守着整体基督教信念的基督徒,是拥有辩护的、是(内在地或外在地)合理的、亦是有保证的,他们不是"无知的基要主义者",而是思想缜密、触觉敏锐、受过教育、21 世纪的人,他们读过他们的弗洛伊德、尼采、休谟、麦基(和他们的丹尼特及道金斯)。辩护及内在合理性不难论证,就像有神论信念那般,我们会论说很多(甚至大部分)基督徒不但**可以**而且**的确**拥有辩护,亦是内在合理地相信独特于基督教的信念。至于外在合理性和保证则比较难论证,要论证基督教信念拥有**这些**价值,我想惟一方法是论证基督教的确是**真实的**。我并不会提出这样的一个论证。因为我不知道有什么支持基督教信念的论证,能有力地说服那些不愿接受这结论的人。不过,这并不会对基督教不利,因为我将要论说,如果基督教信念是真实的,最恰当和标准的持守基督教信念的方法,并不是把它们视为论证的结论。 201

有别于论证这结论,我会扩充第六章的阿奎那/加尔文模型,在这模型里,具体的基督教信念(和有神论)是会有保证和外在合理性的,前者若足够,可建构成知识。这模型会容纳普世经典基督教信念

的主流。它需要多点细节。虽然这些细节的灵感则来自广义的改革宗或加尔文,但我会用自己的方式阐述。扩展模型的要点跟阿奎那/加尔文模型的相若,我会以这模型论证三点:一,我会用它论证基督教信念**可以**充足地享有外在合理性和保证,我们有一个十分可行的知识论描述,解释为什么基督教信念可以享有这些价值,并且我们找不到一个有力的反对论点。二,(正如我在第六章就有神论信念所说的)我将会力陈基督教信念如果是**真的**,那么,对于绝大部分基督徒来说,它颇有可能享有外在合理性和保证。我因此可以驳斥下述的立场——"我们当然不知道基督教信念是否真的合乎事实(毕竟这是一个十分困难的差事),但我们却肯定,即使它是真的,这仍是非理性和没有保证的信念。"(前文边码 x)三,虽然我将要介绍的故事或模型不一定是惟一最好的,但仍对基督教信念的知识地位有正面意义。

单纯有神论与基督教一个重要分别,是后者的核心牵涉**罪恶**和上帝处理罪恶的方法,引发道成肉身、赎罪、救赎、更新的,都是罪恶的问题。因此,本章会研究罪恶的本质和它对知识体系的影响。第八九章则会集中谈论信仰、圣经和圣灵的内在工作,在扩展模型里,这些都是基督教信念的主要源头。我的思路是(遥远地)跟随加尔文的,他认为信仰就是"相信上帝爱我们的确实和肯定的知识,植根于基督白白赐下应许这事实,既向我们的思想显明,又藉圣灵刻在我们心上。"[①]第八章会说明基督教信念如何**向我们的思想显明**,因此是有保证的。第九章则谈论这信念如何**刻在我们心上**,因此,我在那里会处理宗教情感和意志的问题,我会提问,究竟有没有一些东西可充当这种宗教情感的辩护、合理性和保证。在第十章,我会探讨一些对这扩展模型的反对论点,不论是已被提出的,或是可能会遇到的。

202

首先我们要处理一个问题,就像大部分有用的词语,"基督教信

① 《基督教要义》(*Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill 编,Ford Lewis Battles 译,Philadelphia: Westminster Press, 1960,III, ii, 7, 第551页,该书首版于1559年。下文有关《要义》的引文页码都是出自这书。

念”这词是含糊的。我们会将蒂利希(Paul Tillich)视为神学家吗?摩门教的信仰又算不算是基督教?[1] 有些人认为耶稣是伟大模范、道德老师,但却怀疑他是不是上帝、有否从死里复活、代赎我们的罪,这样,他们的信念算是基督教的吗?准确一点说,一组信念要是怎样才合乎基督教,称得上为基督教的呢?[2]

这其实不是我需要处理的问题。首先,“基督教的”无疑是含糊,但正如约翰逊博士曾评道,黄昏的存在并不会成为反对日夜有别的有力论证,即使我们对界线难有定夺,我们的确有一些叫做基督教信念的东西,亦有一些称为非基督教的东西。其次,我的模型并不倚靠某个“基督教”的特别用法,不论我们如何界定这词,我都只是探讨那些如使徒信经和尼西亚信经所代表着的信念的知识论地位(又或者说,我们将这些信念界定为特定基督教群体的信条的交集,如新大公教理问答、海德堡教理问答、奥格斯堡信条、西敏寺教理问答、等等。)这些信念包括肯定上帝创造了天和地、按他的形象创造了人类、人类自招灭亡地堕落于罪中、人类需要被救赎脱离罪恶,上帝为这缘故赐下他圣子耶稣基督,耶稣取了人的身体(道成肉身),受苦,为我们的罪受死代赎,又从死里复活,让堕落的人类可与上帝享有永恒的生命。这些信念一般都被视为基督教的典范,被称为“基督教的”。我并不需要倚靠任可一个特别用法,我只是讨论上述信念的知识论地位。 203

① 读者可参霍斯潘(Albert Howepian),“Are Mormons Theists?” *Religious Studies* 32 (September 1996),第357页以下。回应此文有 Blake T. Ostler,“Worship-worthiness and the Mormon Conception of God,” *Religious Studies* 33, September 1997,第315页以下。

② 其实有神论也是含糊的,你要相信什么才可成为有神论者?那终极的东西或终极实在,是有位格的吗?如果你像萨根(Carl Sagan)等人提出自然定律是终极的,称之为“上帝”,当受敬拜,你算是有神论者吗?如果你相信上帝是一个集合(像所有可能的好行为集合和真命题集合的笛卡儿乘积),你可以成为有神论者吗?(让我们暂时不理会根本没有这个真命题集合的可能性带来的困难。如果你拒绝忽视这问题,可参 Patrick Grim and Alvin Plantinga,“Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange,” *Philosophical Studies* 70, August 1993.)

二 扩展模型的初步陈述

好了,我们的问题是:究竟这些信念是否拥有辩护、合理、或有保证?我们可轻易处理辩护和内在理性。首先,如果辩护是义务论式的,即要满足某些理智的权利和责任,问题并不大。一个人(包括那些受过高深教育、跟得上潮流、读遍所有近年对基督教挑战的21世纪新人类)显然**可以**拥有辩护来接受有神论信念和其他基督教的信念,假若他们已细心思量、毫不失责地反省和研究不同的反对意见和否决因子,但仍发觉这些信仰十分可信,他们便会是拥有辩护的。别人很难怪责他相信一些他经过详细研究又觉得是真实的东西。(难道他要相信一些他觉得是**假**的东西吗?)[①]至于在这基本的辩护的意义下那些不同的扩展意义——诸如负责任、在信念形成时按你所知道的做到最好等等,我认为,信徒同样显然地**可以**满足这些条件,事实上,很多信徒**的确**满足了这些条件。

内在合理性也是这样。**内在**合理性是从经验发生的顺流认知过程的恰当作用(有关这比喻的解释,见上文,边码110)。按我们的定义,这些信念对相信的人是要清晰地真的,他认为这是完全可信,就如他认为"其他人存在"和"这外在世界是存在的"是完全可信,即使他考虑过反对论点,他仍觉得这是可信的,他又强烈地倾向相信这些事物,因此,从信念生成的角度看,他有很强的证据。然而,这没有排除他对这事物的**相信**是出于认知功能失常、出错、失实。因此,这只是内在合理性。

204

然而,就如我们在讨论有神论信念时所说,这些观察并不能亦不应满足那些批评者,因为即使基督教信念拥有辩护并**内在地**合理,它们仍有可能**外在地**不合理(见上文,边码112),以致完全没有保证。

---

① 这里有一个地方可被批评。有人会说,基督徒只有**主观**的辩护,却缺乏**客观**的辩护,即是说,我们客观上的确有责任不接受基督教信念,我们若相信,就必会违反那些责任(见前文,边码98—99),只有一个人未意识到这些责任的时候,他才可逃过这指控,所谓不知者不罪。我的问题仍然是:究竟那些是怎样的客观责任?我们有什么理由相信有这样的责任存在?

毕竟，即使是疯子的信念或笛卡儿恶魔受害者的信念也可以既有辩护又内在地合理。既是这样，究竟基督教信念是否外在地合理和有保证？若一个信念是由恰当地起作用的认知官能产生，又是有效地导向真理（导向获取真理），那信念就是外在地合理，相反，一厢情愿的想法或认知能力失常则不会是外在地合理的。既然足够的保证能区别知识与一般的真信念，而一信念能享有这性质或量当且仅当（按照我的讲法）这信念是由恰当地起作用的认官能产生，并处于一个有利的认知环境，其设计又是有效地导向真理的，那么合理性（在理性功能恰当地起作用的理解下）便包括在保证之内。于是，真正的问题便是，基督教信念究竟有否或能否得到保证？

按照扩展的阿奎那/加尔文模型，基督教信念的确是有保证的。基本上，这模型如此展开：首先，上帝**按照他自己的形象**创造我们人类，这主要的意义是我们酷似上帝，拥有**位格**——即有**理智**和**意志**。我们像上帝一般，拥有信念和领悟能力（即理智），然而，我们还有意志，这意思是，在我们形成目标和意向时，能像上帝般有情感（爱与恨），又有能力达成这些目标和意向。① 让我们称之为**广义的**上帝形象。然而，人类原来所表现出来的却是一个**狭义的**形象，他们拥有许多关于上帝的深入的知识，有**正当的**情感，包括对上帝的美善存感激之情。② 他们爱那值得爱的，恨那可恨恶的，一言以蔽之，他们那时认识上帝，并且敬爱上帝，这形象的一部分就是第六章的神圣感应。

扩展模型保留这一点，另外再增加了一些。第一，这模型增加了 205
如下内容，我们人类已经堕落了，身陷险境，必须倚靠上帝的救恩，一个我们不能靠已力得到的救恩。罪将我们与上帝分隔，令我们不再能与他契合。我们的堕落对情感和认知都带来了灾难性后果。在情感方面，我们的喜好已歪曲了，我们心藏着既根深蒂固且极端的罪恶，只爱自己，不爱上帝。这堕落亦为我们的**认知**带来了破坏性后

① 我这里所讲的意志，不单包括决定和选择（意志的**执行**功能），还有爱与恨、欲望与感受（意志的**情感**功能）。这比当代对意志的理解较为宽泛，然而却符合古人对意志的理解。（例如，请参阿奎那，*Summa Theologiae* I, q. 82, a. 1 and 2 and *Summa contra Gentiles* BK. III, ch. 26.）

② 多谢杰弗里斯（Derek Jeffreys）指出这一点。

果，我们本来是认识上帝的，知道他那奇妙的美丽、荣耀、可爱，但现在都严重地失却了。如此，狭义的上帝形象已经受破坏，广义的形象则受损害和歪曲。[①] 在此，神圣感应已蒙受损害和被扭曲，因着这堕落，我们不再能自然地和无阻隔地认识上帝，如同我们认识其他人和身边的世界。尤有甚者，罪在我们心里引发了一个**阻力**，影响着神圣感应的衍生，把它窒息了，叫我们**不想**注意这衍生。我们泥足深陷，不能自拔，然而，上帝自己却补救我们的罪和破坏性后果，让我们藉此救恩得与以离开罪恶，与他复和，跟他契合。这补救就是藉他圣子耶稣基督的生命、代赎受难和死里复生所成就，这过程由现世一直扩展至来世才得以完满，让我们的上帝形象得以恢复和修补。

至今，我们所讨论的，都只是基督教的基本思想（刘易斯所谓的基督教本义[②]）。现在，我们可更具体地讨论这模型如何看待认知。上帝需要一个途径，让不同时代不同地方的人都知道他赐下的救恩计划，无疑，他可以用成千上万的方法达到这目的，他所选择的方法是这样的：首先，有圣经，这是一些人的作品的结集，但却是上帝特别默示的，我们可说上帝才是背后的作者。然后，他差遣了圣灵，这是基督受难和复活前所应许赐下的。[③] 圣灵对我们人类的主要工作是在我们里面赐下**信仰**，就是加尔文所说，“那建基于基督白白赐下应许的这事实，借着圣灵向我们心思显明，又印在我们心上的有关上帝爱世人的确实和肯定的知识。”（见下文，边码 244）借着圣灵在我们内心的工作，我们得以看见基督教要义是真理，如此，信仰不独是认

206

① 正如加尔文所说：“来自人类自然本性的礼物已受损，那超自然的礼物则被取去了。”（II, ii, 4, 第 260 页）阿奎那如此说：“在堕落状态的人，就连他们本性所拥有的能力都失却了，以致他们不能再用他们自己的自然力量达成这些目标。”因此，我们需要“在自然能力以外，额外赋予一种能力”，这不但“会使我们能力和愿意做超乎自然的美善的事”，他更说，这可让我们回复原为人的本性。（*Summa Theologiae* I - II, q. 102, a. 2, *respondeo.*）这里我们要留意“我们的自然状态”有歧义，一方面，这词组可指我们人类未犯罪堕落前的状态，刚从上帝手中造出来，如果我们没有犯罪，就会是这样子；另一方面，这词组亦可指我们获得重生和更新前的堕落状态。

② *Mere Christianity*, New York: Macmillan, 1958.

③ 例如约翰福音 14:26 说：“但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事，指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。”

知的问题，它更修补那沉溺罪海的放荡的**意志**。不过，话须说回来，这**至少**仍是一个认知的问题。圣灵在内心邀请我们相信基督教，因此是信念的来源，这是一个认知过程，[1]在我们里面产生有关圣经所说的基督教福音的信念。此外，按照这模型，这些在我们里面产生的信念可满足保证的必要和充分条件，它们按照它们的设计蓝图，是由一些恰当地起作用的认知过程产生，并且该认知环境是适切的（不论是广义或狭义的），这设计又有效地导向真理。如果我们足够确实地相信，那么这些信念便能成为**知识**，这就如加尔文对信仰的定义所说的。

三　罪的本性

有了这扩展模型的梗概，让我们仔细地看看它的不同方面。首先是罪的本性和它对认知带来的后果，改革宗神学家喜欢称之为“罪对知识体系的影响”，虽然，不幸地，现在已没有人有兴趣研究这课题，但是这对我们的模型是重要的。因此，当我们讨论完罪的本性，本章的余下部分全都会是关于罪对认知的后果。

什么是罪？不论它是什么，要界定它是极其困难的，好像怎样也捉不着的东西。按照我们的模型，首先这是**犯罪**的现象——做了一些错的事，这是违反上帝旨意的。犯罪的人要为此**负责任**，他有罪，理应受责（只在他知道他所做的**是**罪，或因不知道而应受责难时）。另外，罪也可指人**处于**罪恶的状态，就是人类自己也察觉的与生俱来的状态。传统基督教称这为“原罪”，原罪不是我所做出的罪行，原罪不一定是我理应受责难的原因（原罪不一定是原咎），我既是一出世就活在这困境里，这根本已不是我所能控制和选择的了。（当然，即使除了原罪，人还有许多行为，足以令他受责难。）　207

我们人类为何会如此泥足深陷，身处这险境？传统基督教的答案是：这是亚当和夏娃犯罪的后果，他们是我们的始祖，是第一对人。

---

① 看见我用“认知过程”一词来谈论圣灵的工作而感到讶异的读者，请参下文，边码257—258。

这是否的确如此,对我们的模型并不重要,那属于这模型的部分只是"我们的确活在这境况里"。切斯特顿(G. K. Chesterton)曾如此说,基督教的所有教义里,原罪的教义是最能经受"经验证实"的——这是当年盛极一时的实证论者所钟爱的价值,他们高呼这才是"认知意义"的准则。这教义在战争、人类的残酷行为、人类历史由始至终标志着的仇恨中,已得到验证。诚然,我们的世纪比历史中任何一个世纪有更多组织性的仇恨、轻蔑、残暴,并是如此大规模的。我们的世纪更叫我们看见罪恶的**社会**面向,我们人类具社群性,这是根深蒂固的。我们从父母、教师、朋辈、及其他人获得知识(不论是由于他们的身教抑或言教),我们如此获取信念,亦(或许较不留意地)由此学会了待人接物的态度、情感、爱与恨。由于我们这社群性,罪和它的影响便可像传染病一般由一人传到另一人,最后把部分或整个社会都破坏了。①

原罪涉及我们的理智和意志(认知和情感)。一方面,它带来了某**种盲目**,某种蒙蔽、迟钝、愚蠢,这都是认知上的限制,令我们不能获得有关上帝和他的美丽、荣耀和慈爱的恰当知识;它使我们不能看见什么才是值得去爱和值得去恨的,应追求什么和逃避什么。这样,它既损害我们对事实的知识,亦损害我们对价值的知识。

208 然而,另一方面,或许更基本的,罪使我们**在情感上**失常,不能正常地起作用。我们的情感偏差了,错误地指向了别的东西,我们所爱和所恨的都错误了,我们不寻求上帝的国,反倾向追求自己的个人荣辱和自我膨胀,只懂尽一切努力令自己看来像模像样。我们不爱上帝,不爱邻舍如同自己,只倾向爱自己过于一切,甚至恨恶上帝和我们的邻舍。② 这些恨恶和敌视都是由**骄傲**所致,这是最原始的罪,就是想自我膨胀。我们以为追求世界上的好处是一个零和游戏,你所拥有的即是我所不能拥有的(或不能期望的),我要比你有名气,所

---

① 这传染病的例子在我们的世纪是明显的(当然,在从前也是明显的),例如,读者可参摩尔(Brian Moore)那杰出的虚构小说 *Black Robe* (New York: E. P. Dutton, 1985)。

② 海德堡教理答问第五条是这样的:"你可以完全地活出这一切吗?"答:"不可,我的天然倾向是恨恶上帝和我的邻舍。"

以每当你做一些受人注意的事，我的心就被嫉妒所刺。我又可能想发财，我现在拥有多少财富不重要，最重要的是我比你、或比绝大部分人、或比所有人更富裕。那么，你和其他人就是我满足自己欲望的障碍，于是我对你生气、恨恶你。而那作为我存在的根源的上帝亦可成为我的威胁，当我骄傲地渴望自主和自足时，我开始忿恨有人要我凡事仰望他，相比之下我只是微不足道。因此，我也会恨恶他，我想要自立，不看任何人的面色，或许这是罪的状态里最根深蒂固的部分。①

这损害是情感上的，不是理智上的。我们的情感已失常，它们不能按照上帝原本的设计起作用，不能再恰当地运作，这情感上的失常就如意志的失常。在这情况下，我们（在某方面和某程度上）知道应该爱什么（客观地值得去爱的），但是我们却堕落，不爱所当爱的，倒爱了其他的。（就如一首流行曲的一句："我心有自己的喜好"）我们（某程度上）知道什么是对，但却发现自己喜欢做不对的事，我们知道要爱上帝和邻舍，但却宁愿爱其他的。当然，这引发起一个古老的问题，可追溯至苏格拉底："一个人能否既知道或相信什么是错，却又做出这些错事？"②如果一个人看见什么是对，他又怎会做错的事？答案很简单：他**看见**这是对的，但却**倾向**做错的事。苏格拉底看不见 209
情感失常的可能性，不知道这如同理智上的缺憾或无知。若我们的情感**没有**失常，或许我不会既看见什么是对，什么是错，但又倾向做错事。然而，不幸地，我们不能假设我们的情感没有出错，因为很大程度上，这失常就是罪的后果。这情感失常令我所欲望和追求的，都是我所知道或相信是错的事。

> 传统上有很多论证说明你不能渴望做一些你认为是错的事，篇幅所限，我不能一一详述，只能说找不到一个有说服力的。

---

① 这个追求自主、自我定义、自我创造的欲望，可以是很严重的，根据罗蒂的讲法，海德格尔（Martin Heidegger）为着他不能活在一个他所创造的世界里而感到有罪咎感，于是他拒绝接受这样的世界成为他的家，并且每当想到他不是自己所创造的，就忍受不住。（*Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 109.）

② *Meno* 77b－78a；又见 *Protagoras*, 345e.

但有一个我想提出来谈一谈，它是这样的："这里有严重的语义问题，当我们说一个人喜爱和渴望追求一些他明知是可憎恶的事，或恨恶美善的事，问题不过是语意不融贯而已。试想想，当山姆说："我喜爱和提倡一些客观地是恶的事。"他的说话并不融贯，"美善"、"恶"、"对"、"错"、等等，都是用来**褒赏**和**责难**的，它们表达了认同和不认同，山姆那句话的第一部分认同了一些第二部分所不认同的东西。你可以合理地说你习惯了认同恶事，因为你从前行恶太多，甚至现在仍是这样，但你却不可能合理地说**此刻**你认同恶事或憎恨美善的事，山姆虽不至于自我矛盾（他未有同时声称一个命题及其否定句），但却不融贯，这就如同他说："红、白、蓝万岁！还有，去死罢！"

回答：首先，这里有两个不同的问题。一，我有可能喜爱一些我明知是恶的事吗？二，山姆的说话是否真的不融贯？这两问题是独立的，一个关于什么态度是可能的，另一个关于什么（英文）句子才是融贯。即使山姆的说话并不融贯，他仍可以喜爱一些他明知是恶的东西。另外，山姆的说话完全可以是合理的，当弥尔顿（John Milton）笔下的撒旦说："恶，你就是我所喜爱的"，这句话绝对是合理的，他的意思就是他喜欢选择和提倡他所认为是恶的事。由此我们可以推论，"美善"、"坏"、"恶"等字的确表达了认同和不认同，这是它们的一部分功用，它们还表达了性质〔在此它们究竟表达了**什么**性质并不重要，但或许"善"（与"恶"）所表达的性质在宽泛逻辑可能性下，可等价于上帝所认同（或不认同）的性质。〕一般来说，这两者都是同时出现的，我们会对一些有"善"的性质的东西表示认同。而然，这些词的两类用法是可以分开的，其中一个用法可被取消。当撒旦说："恶，你就是我所喜爱的"，"恶"一字通常所表达的不认同的态度会被取消，"喜爱"也是一样，惟有这样，撒旦才不是认可或主张那有拥有"恶"的性质的东西会有一个"善"的性质。他只不过是在宣称，他知道什么性质是恶，但他认同、喜爱、重视、追求这些性质。他那番话之所以能表达这意思，是因为"善"与"恶"，或类似的词语的其中一个意思（性质或好恶的态度）可以被取消。

210

正如奥古斯丁和帕斯卡(Blaise Pascal)所指出的,人对罪恶的态度、喜好和信念,其混乱和复杂的程度,可成为良好的土壤,令人堕入含糊不清的思想和自我欺骗。[①] 根据扩展模型,我们人类通常略知道上帝,大约掌握到他对我们的要求,即使我们处于罪中,未曾重生,我们仍有这概略的知识。罪的状态令神圣感应受**损害**,但不至于被消灭,神圣感应在我们大部分人身上仍能起一定作用。因此,我们大都感觉到上帝的临在、上帝的性质和要求、但这知识却被遮盖、阻隔和压抑。我们倾向憎恨上帝,但却又在某程度上,不知怎地又倾向敬爱和寻求上帝,我们倾向恨恶我们的邻舍,视他们为有限资源的竞争对手,然而,背谬地,我们又会珍惜和爱护他们。或许我约略微妙地意识到我生命里有这样一个根深蒂固的混乱,我大概知道我清醒时常有的自私和自我中心思想。或许当我独自一人不会影响别人时(这似乎经常发生),我会在幻想中创造、重演、或细嚼一些我以胜利者或英雄姿态出现的处境,又或一些忍辱负重、该受极大赞赏的处境。我或许会察觉到自己的愚妄和败坏,但我通常都不理会这些,逃避这些,只懂埋首工作、各项计划、家庭、或生活里不同的层面。(正如帕斯卡所说:"我现在没有空,我要接对手所发的招。"[②])

这含糊的思想是很深入的,我们不得不认同使徒保罗的话:"我所愿意作的善,我反不作,我所不愿意的恶,我倒去作。"(罗马书7:19)我常常做一些我认为是错的事,虽然我常去做好事,似乎我不会做我所喜欢做的,反倒做我所不喜欢做的。又或者说,当我行恶时,我的确想行恶,那刻我不觉得有什么问题(虽然在其他时候,我却完全清楚看见这是错的,并且巴不得我从没有做过)。又或者,在那一刻我(某程度上)**的确**看见这是错的,若我认真想一想,我那时是**会**知道这是错的(虽然我那刻大概是知道的),然而我**不会**细想,因为我想做恶事。又或者,当我做恶事的时候,那一刻我**的确**想做恶事,

211

① 有关当代的评论,请参范弗拉森"The Peculiar Effect of Love and Desire," in *Perspectives on Self-Deception*, ed. A. Rorty and B. McLaughlin (Berkeley: University of Calfornia Press), 1988. 范弗拉森为自我欺骗这深奥的问题提出了一个精辟的解说。

② 引于范弗拉森,"The Peculiar Effects"。

虽然我(约略)知道这**的确**是错的,即使我不想去**想去**做恶事。又或者,当我想做恶事时,我并不会反问自己这是否不对。我的第二层情感喜好似乎通常会比第一层的调节得好,我常常想做恶事,但是我却不是常常想去想做恶事。我想喜爱和去做正当的事(我所认为是好的事),但事实上,我却要痛苦地承认,我的确既喜爱又恨恶恶事。我其实不想爱自己过于一切,但却又不能阻止自己爱自己过于一切。

有一个古老的难题(或一对难题)这样问:一个位格(人或其他)如何可以进入这种状态?说到底,究竟这是**理智**的问题抑或是**意志**的问题?按照加尔文的讲法(《基督教要义》II, I, 4, 第245页),最先和最根本的罪恶是**悖逆**,他在别处说这即是**不信任上帝**。按照奥古斯丁的讲法,[1]**骄傲**才是罪恶的最终根源,他在别处又说,**嫉妒**扮演了这不值得妒忌的角色。显然地,悖逆、不信任上帝、骄傲、嫉妒这四个条件是互相关连的,当我骄傲地认为自己跟别人一样好,那么我就会觉得我跟神一样好,觉得服从神是讨厌的,如果他要求我听从他,我便会不想信任他(因为我**不想**听从他,我不难再多想一步,说服自己认为他对我的要求并不是为我的好处),当然,我亦承认我并**不是**神圣的,因此我开始嫉妒(含糊和自我欺骗)。或许这一切都源于普罗米修斯式自立的欲望,不想向任何人和事负责任。可是,我当初怎会拥有这自立的欲望?又或者,生我的**夏娃**怎会做出这事?她知道只有上帝才是宇宙里的第一个存有,她知道敬爱上帝和服从上帝是对她好的,事实上,她**的确**曾敬爱和服从上帝,那么,她如何进入这罪的状态里?这里一定有一个**理智上的**缺憾,她一定是以某种途
212 径获取了一个假信念,她被蒙骗,以为她走自己的路,做自己喜欢做的人,会是更好的,但是,她怎会想这些东西?

"他〔亚当〕不仅被撒旦的甜言蜜语所吸引,"加尔文说,"他更蔑视真理,转向虚假"(II, I, 4, 第245页)。那么,我们不能说他跌进

---

① (*Psalms*, Ps. 18, I, 15)这是中世纪的流行观点,例如,我们可比较 Peter Lombard 的 *II sent.*, d. 42, c. 7: "Superbia radix cuncti mali, et initium omnis peccati"(骄傲是恶的根源,罪的开端)。路德(Martin Luther)也认同这点,参 *Lecture on Romans*, Wilhelm Pauck 编、译(Philadelphia: Westminster Press, 1961),第5页以下。

虚假信念时并不需负任何责任,他诚然是被欺骗,但他自己却有责任,这部分地是一种自我欺骗。他不尊重真理,因为他的情感在某方面出了错——他被骄傲所吸引。那么,他的情感又为什么会出错?他应该知道不服从上帝是既败坏又对自己不利的,那么,他在理智上应该遇有某种毛病。然而,这错误的起源在哪里?它如何开始?这一定是源于自我欺骗,偏离他大概知道是真实的东西。他为什么要欺骗自己?这是一个理智和意志之间十分复杂、多面和辩证的关系,很难绝对地说,在犯罪以前,究竟是什么先于什么。有人认为整件事的根源大概应该是骄傲和自立的欲望,不知怎地,一个渴望与上帝相似(甚至与上帝同等)的意念偷偷地冒出来,不想坐第二把交椅(或者是第 n 把交椅,n 为一个很大的数目。)

当然,最终的奥秘仍是这个:这个与上帝同等的欲望是从哪里跑出来的呢?为什么这意念会在亚当的心灵里出现?一方面,这是我们不难想像的,因为我们分享了同样的败坏和意志的失常,但是亚当那时是完美的,这怎会发生?这不是一个容易回答的问题。上帝赐我们自立的范围(我们可选择接受或拒绝他),那欲望大概就是从这自立出来的。我知道上帝是怎样的,我知道我是怎样的,我有一个选择(选择从他面前隐藏自己):我可以享受我自己所有的,这一切十分美好,但是我亦可以任由自己心生嫉妒。(这可能先是心里的一根刺,一种我不能确定的不安,一个若隐若现的意念:为什么我不可以像上帝?像他那样不需倚赖什么,凡所意愿的都是美善的事。)

> 这里可有一个想法:任何上帝所创造的自由的造物,都明显地有机会堕落罪中,上帝不可能创造一些有足够自由的造物,但他们又不会堕落罪中。或许凡按上帝形象被造而拥有自由的造物(被赋予了一自立领域的造物)尤其有很大机会犯罪。当上帝开始按他的形象造出不同的存有,他们会酷似上帝,会有意志和理智,会知道作为上帝所享有的耀目美丽、荣耀和吸引力。上帝是宇宙的中心,他的受造物都看见这情境的可悦的美丽。或许是因为人是自由的,当他们看见上帝作为宇宙中心的地位如此可悦和荣耀,他们便有很大的冲动要拥有这地位,或许这些按 213
> 照上帝形象被造的人会这样效法上帝:他们要以自己为宇宙中

心来看万事和作万事。或许人类堕落在这境地的或然率很高，这是任何拥有自由的造物内在的本性，只要他们看见上帝荣耀的地位，发觉这是何等显赫和可羡慕，就会有这倾向。诚然，在一些可能世界里，我们可以有自由的受造物，他们可以拥有这些知识和情感，但却没有堕落罪中，但是这些可能世界或许只构成整体拥有自由受造物的可能世界里的一小部分，堕落既非无可避免，又不是必然的，可是，这或然率却十分高。

四 罪对知识信念系统的影响

A. 基本后果

这里有很多复杂和混乱的（和暗晦不明的）神学问题，幸好这模型不需要确定神的造物为什么会堕落罪中，也不管这根本上是理智的抑或是意志的错。我们所需要的，只是声称我们人类已从原初良好的状态中堕落罪中，这罪的状态包括了理智和意志两方面。这是情感上出了问题，即意志失常或疯颠，这也是认知上出了问题，现在就让我们进一步探讨罪在认知上的坏影响。

按照扩展的阿奎那/加尔文模型，罪对知识信念系统的影响主要集中于我们那关于其他人、关于自己和关于上帝的知识，而不是我们关于大自然和世界的知识（又或者说，是以另一种形式影响着后者的知识。参下文，边码 218）。罪在很多方面影响我们对别人的知识，因为我们对某些人类族群的憎恨或不满，我会觉得他们是低级的，不比我重要，也及不上我一些有成就的朋友。基于敌意和忿恨，我或会错误估计或完全误解了某人对我的态度，令我怀疑他们究竟想对我作什么，纵使事实上我并无半点证据相信这猜度。[①] 基于这

① 我们亦会相信，没有一个心地善良的人会这样想，那么，任何人若这样想，初步来说，他们大概是犯了某种错误。参拙著，"Reason and Belief in God," in *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, p. 34。根据潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）的讲法，某种知识（如何获取救恩或幸福的知识）是需要顺服的，不顺服的人是不可能获得这类知识的。（"The Call to Discipleship," in *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan, 1963, pp. 38ff.)

基本和原始的罪——**骄傲**,我或许会不假思索地以为自己就是宇宙的中心,从不察觉原来自己是这样想的。(当然,如果你问我,我会否认我在想这些东西。)如此,我将任何所发生与**我**有关的事情都夸大了,好像比与别人有关的事情重大。我可能会因此十分高估自己 214
的成就,[①]而贬低别人的成就。我会不能察觉自己的罪恶,或未能看见它们是何等讨厌。我会看不见自己作为受造物,若不是透过基督的牺牲,是当受上帝刑罚的。(如此,活在罪里的一个恶果就是看不见这些恶果。)我们知道自己是拥有上帝自己形象的人,但这领会却可以被破坏、损害、或变得模糊。举例说,我们会认为只可以用我们的进化起源来理解人类的特性和冒险,像仁爱、幽默、历险、艺术、音乐、科学、宗教、道德、等等,但却不会用我们作为有上帝形象的人的角度去解释。[②] 我们既未能认识上帝,我们就大大偏离了对自己应有的理解,包括我们是谁、我们需要什么、什么对我们是好的和怎样得到这些好东西。

罪对知识信念系统的影响中,最严重的莫过于影响我们对上帝的知识。人若不是有罪和受其影响,上帝的临在和荣耀就会清楚可见,我们不用再争论什么,就如我们确信世界有其他人的心灵、物质客体和过去的存在一样。然而,神圣感应与其他认知过程一样,是

---

① "人心里那自义和自我褒奖的自然倾向十分强烈,他既不想作某些事,但又总要喂养和满足那些欲望,深感困苦受罪,人又会努力地否定自我……一切都是向这灵性骄傲或自义的摩洛献祭(译按:Moloch,或作 Molech,是旧约圣经中一异邦神祇,参圣经利未记 18:21, 20:2-4、撒母耳记下 12:30,使徒行传 7:43 等。),好叫自己被高举过于上帝、超过其他人类。这实在不能用字句表达出来,几乎难以想像的。"Jonathan Edwards, *Religious Affections*, New Haven: Yale University Press, 1959, 第 241 页。

② 因此西蒙(Herbert Simon)于"A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism," (*Science* 250 , 1990, pp. 1665ff)中认为,所谓**理性**的行为就是任何可以增加个人生活适应力的行为,换言之,那行为最有可能令个人的基因广泛地散播给下一代和以后的世代,这样就会在进化的游戏里胜出。他认为,这就是我们的进化历史所告诉我们的。但是,这又如何解释德蕾莎修女、苏格兰宣教士 Eric Liddel、17 世纪的耶稣会宣教士、19 世纪的路德会宣教士?他们为什么要将毕生时间和精力奉献来追求别人的福祉?这看来不会为他们的基因带来什么好处。Simon 以两个机制来回答:"轻信"令人特别容易相信别人告诉他们的东西(1666),另一个是"理性的限制"(1667),坦白点说,其实即是蠢钝。

可以运作失常的;它因罪的缘故,已经受损害了。[1] 我们原来对上帝
215 和他荣耀的知识已被压抑和破损,因为罪,它已被愚拙、迟钝、盲目所替代,我们无力感知上帝,无力从他的创造感知他。我们对他性情和他爱我们的知识也可以被窒息,甚至变成忿恨上帝,觉得要惧怕他和不可信任他,又或觉得他对我冷漠无情、甚或心存恶意。

在七大罪孽里,这就是**怠惰**(sloth)。怠惰不是单单懒惰,像喜欢躺下来看电视而不外出做一些你需要的运动,而是一种灵性上的死寂、瞎眼、无感觉、呆滞、迟钝、不能察觉上帝的临在、上帝的爱、上帝的要求。[2] 除了罪本身带来的一般损害之余,也可能会有一些特别的损害或疾病。或许,某些人在某些时候,他们的神圣感应会毫无作用,况且,神圣感应的衍生既已受压抑,它自然也可以被压制及阻隔。这会以多种方式出现:例如刻意或半刻意地转移注意力。或许我在上帝那里承受太多罪咎感,又或是我有一个十分强烈的欲望,要过一种我认为不合上帝心意的生活,这令我感到痛苦,那么我就会倾向(像蒂利希)将上帝想像成为一没有位格的抽象客体("存有的根源"),而不当他是一位会审判我的活的位格。又或者我会认为他是不关心他的造物日常生活的上帝,并不是一位憎恶罪恶的神圣的上帝,而像是一位纵容儿孙的祖父,只会对儿孙的小过错一笑置之。

这只是一种罪干扰神圣感应衍生的途径。另一个途径是别人的**见证**(这不独包括一个人气喘吁吁地跑来说我的家发生火灾,还包括我整个成长和教养过程中父母及朋辈的影响)。或许我自小被教

---

① 这模型没有任何一部分说一个人的神圣感应所受的损害是由于同一个人所犯的罪。这样的损害就像其他疾病和残障一样,是最终地可追溯至罪恶的出现,但却不一定是说,罪恶就是那人的病的成因。有关这方面,参耶稣谈论一个生来瞎眼的人的一番话(约翰福音9:1-3)。

② 皮尔士在休谟身上就发现了这怠惰:"我近来在尝受一个人可以尝受的种种痛苦时,会看三本我很久没有看的书来消磨自己,这三本都是与宗教有关的:班扬(Bunyan)的《天国之路》(*Pilgrim's Progress*)、波爱修(Boethius)的《哲学慰藉》(*Consolation of Philosophy*)和休谟的《自然宗教对话录》(*Dialogues Concerning Natural Religion*)。最后一本最能显出人类的完全盲目,所以最有效。"(引自 Edward T. Oakes, "Discovering the American Aristotle," *First Things*, December 1993, p. 27.)怠惰既是原罪的元素之一(至少一般人是这样想),这就不是人们要完全负责任的了。

育，认为这世界没有上帝这位格，相信上帝只是迷信的结果，属于人类的婴孩阶段。或许我（吞下了迷幻药后）读过卡匹特，认为认真相信上帝的人都是可怜的取笑对象。或许我自幼成长都被教导说，认真的有神论信念只是人类普遍的强迫性精神病，渐渐地，我会带着优越感地取笑他们。因着这些或其他的理由，我不理会神圣感应的催促，即使这令我觉得有点羞耻，但我只当是心灵的一点点困扰而已。通常在什么是源于我的罪（原本的意思）和什么是源于我不能控制的罪对知识信念系统的影响的问题上，**罪咎**和**损害**两者会交替出现。[①]

216

我们可作一个类比：托马斯·里德和其他人均指出，**真理**这概念是信念与世界的关系，是我们天性中的知识配备的一部分，我们通常完全觉得这世界有真理是理所当然的，并且理所当然地认为这是千真万确的。但是，一个恰当的知识环境也会阻碍和压抑我们对真理的认识，以致有些人在某种情况下最终不能明白何谓真理——又或更有可能的，最终令人心底里纠缠着很多冲突争执，其中的一个出现方式是某些令人败坏的哲学争辩。若我跟随某些后现代主义思想家，就会觉得经典基础主义是彻底的错误，然后（走向歧途）轻易跳进一个结论，认为这世界根本没有真理。（这世界只有我的版本，你的版本，等等，任何不同的看法都只是权力的问题，不是真理的问题。）这类败坏的争辩也可以是以其他方式出现的。有人说，东欧长期以来的专制带来的最严重的一个后果是真理这概念被压抑下去，政府经常破坏真理，令人失去了真理的概念。他们在每一个层次里都被欺骗。人民知道自己被骗，知道欺骗他们的人明白自己在撒谎，也明白他们所欺骗的人知道他们被骗，诸如此类，结果真理的概念就此消失了。人们于是只会说一些对自己有利的话，从来都不会提及什么是真。同样，神圣感应的衍生亦可以被减少、扭曲、甚至压制下去。

---

① 还有一些“常常学习，终究不能明白真道”的人（提摩太后书3:7），圣保罗和德尔图良（Tertullian）都对这类人绝望，在刘易斯笔下，就像 *The Great Divorce* 一书中的神学家，他觉得地狱比天堂还要好，因为在那里容许他有更炽热和具争议性的神学探究和讨论。（天堂的神学是乏味单调的……）

217

B. 罪与知识

因此,罪恶对认知的最严重后果是令人不能认识上帝,这缺憾可有更深远的认知后果。现在,尤其是在学术圈子内,很多人都对上帝的存在存疑,或抱着不可知论的心态。可是,如果我们不知道究竟有没有上帝这位格,我们就不会知道关于我们、他人和这世界里最首要的事,因为(在这模型里)有关我们和他们最重要的真理是我们是被主所创造,我们的存在要完全倚靠他。① 我们不会知道我们的快乐包含什么,也不会知道如何获得这快乐;我们不会知道我们是按上帝形象被造的,也不会掌人类现象中的重要东西,如仁爱、幽默、冒险、科学、艺术、音乐、哲学、历史、等等。

我们可以推前一步吗?按照加尔文的讲法,"一旦我们离开了基督就别无他物,一切东西,不管重不重要,都可能蒙骗我们。"②加尔文的意思或许只是我们刚谈论的——不认识上帝的人,也不会知道任何事物的最重要真理,但他也可能有更深一层意思——不认识上帝的人有严重的认知缺憾,而事实,他们根本没有知识。[这观点人们认为是(不论恰当与否)加尔文的跟随者如范蒂尔(Cornelius van Til)的观点。]这看来有点苛刻,尤其因为有很多不相信上帝的人在很多课题上似乎都比信徒拥有更多知识。(例如,我可否合理地说,即使我连最浅显的逻辑练习都不懂,但正因为我是信徒,我知道一点关于逻辑的东西,可是一个非信徒,如蒯因(Quine),就不懂逻辑——应该说是什么都不晓得,所以我对逻辑的认识比他的多么?)看来,这讲法完全错
218 误,无疑,有很多非有神论者都对**某些**事物拥有知识,例如他们知道自己年纪接近哪一个数字、他们跟谁结婚、哪一间大学聘请他们。(如

---

① 在这意义下,我们可想一想那些被人藐视的创造论者,他们相信这地球只有一万年历史,他们无知、可怜地不知道上帝何时创造这世界。从这模型的观点看,这样无知的人与那些较他们更有教育却叫人离开信仰的人相比,显得并不突出,因为后者愚蠢地认为这世界没有上帝,因此(自然地)对一些更重大的事——上帝创造了这世界——无所知。

② *Commentaries on the First Book of Moses, Called Genesis*, tr. John King, Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847, Baker Book House 重印(Grand Rapids, 1979)。

果连这些知识都没有，恐怕大学里的混乱程度比今天的更严重。）

1. 罪与怀疑主义

另外尚有几个没有那么彻底的观点是我们需要仔细讨论的。一个对上帝存在抱不可知论的人也可以对自己的来源和自己在宇宙中的地位持不可知论。在本节，我会陈说，一个对自己的来源和自己在宇宙中的地位持不可知论的人，如果他能掌握某些适切的论证，他们并不会是毫无知识的；只是他所相信的事物里，没有一项会有足够的保证，使之成为知识。让我们先考虑一下苏格兰哲学家休谟，藉此探讨这讲法。在休谟的年代，有另一位著名哲学家托马斯·里德，他反对休谟的思想，视休谟为关于外在事物、延续的自我、其他心灵、因果关系、过去历史等等的**怀疑主义者**。[①] 他认为，休谟觉得我们若相信我们照常地相信的东西，我们就是**犯了错**，这不是单单因为休谟明言我们并不真正知道我们以为自己知道的东西，包括外在事物、因果关系、我们自己，而是更深层的问题。

当我们看看那在《人性论》卷一的结论里的休谟，[②]就会知道问题在哪里。在那里，他并不是很有性格地宣告，我们通常以为可以构成知识的信念，其实很多都不可以（这可能令我们稍为感到有兴趣），相反，他发现自己处于一个存在的危机之中，他只是简单地不知道可以信什么，当他跟随在文中的理性的引导，他一次又一次发现自己落入一个黑暗的坑洞，不知道可以往哪里去：

> 我在哪里？或者，我是什么？我的存在从什么而来？我又将会回归至什么状态？我应讨谁的欢心？避忌谁的忿怒？什么存有在环绕我？我会影响谁？谁又会影响我？这一切问题令我不知所措，令我开始觉得我正处于我们可想像到的最糟糕的地步，

---

① 虽然托马斯·里德的观点是解释休谟的主要参考意见，但是少数人认为休谟的确在某些事情上并不持怀疑主义，这分歧使休谟成为一个谜——表面的清澈隐含着内里的混浊，令任何人都没有信心说，自己解释得正确。

② *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge 编（Oxford: Clarendon Press, 1951；首版于 1739 年），第 263 页以下。下文有关《人性论》的页码是指这版本的。

219 四周是最幽暗的漆黑,令一切官能无用武之地。(第269页)

当然,这是书房内的休谟,是他玩那著名的十五子棋之前的情况。幸好,自然天性将这些绝望的云雾驱散:她"医治我,使我离开哲学上的忧郁和精神错乱,她使我心灵放松下来,或用游艺吸引我,又有生动的感官经验,可除去一切的幻想。我进膳,我玩十五子棋,我跟别人谈话,在朋友间得到快乐。"(第269页)

休谟认为,启蒙了的人仍然要从自然天性的怀抱中得安慰。他知道他不得不默认世象的虚幻,但对"世界的普遍原理"抱怀疑态度,与这世界保持一个带有嘲讽意味的距离,颇显得三心二意:"我会,不,我必须服膺于这大自然的力量,听从我的五官和思想;在这盲目的跟从里,我却最能表达出我那怀疑主义的倾向和原则。"(第269页)这就是人类具嘲讽意味的地方——启蒙了的人会看见大自然如何无可避免地引导我们相信一些错误的东西,或随意的东西,至少是值得怀疑的东西,然而,就算我们中间最聪明的人都没有能耐逃离她的诱骗。我们情不自禁地相信这些"普遍原理",即或我们可以拒绝,也只不过是在短时间内刻意地做到。就如当人被鲨鱼袭击或垂吊在悬崖顶危危欲坠时,他们不会想起休谟对归纳法的讨论。(你不会在那时候说:"噢,我当然会相信这把手的地方如果断裂,我就会俯冲下跌,死在悬崖底下。不过〔闪过一丝自嘲的微笑〕,我亦知道这思想只是我天性的衍生,因此实不需认真看待。"当然,人在某些情况下可以对自然天性的驱促采取一个屈尊和不理睬的态度。例如当我在研究、反思一个问题时,我会看透那答案。作为一个理性的造物,我能够超越它们,知道没有什么值得一提。诚然,我看到更多的东西:这怀疑主义本身是一个**反身性的**怀疑主义,它怀疑任何思想,这一种怀疑和优越的感觉会看穿自然天性赋予我们的东西,但这本身仍是我们的天然本性所衍生的,因此亦同样值得怀疑。休谟说,真正的怀疑主义者"对自己哲学上的怀疑缺乏信心,也对自己的哲学信念缺乏信心。"(第273页)①

① 这给怀疑主义带来一个尴尬的局面——如果我**论证**说要接受怀疑主义,那么我当然是倚靠我的认知官能来论证,但是我的结论却说这官能是不可靠的。

因此，从这些段落可见，休谟并没有羞怯地承认自己在认识上有缺憾或毛病，像一个精神错乱或精神病患者能做的那样（“医生啊，我时常发现自己不能令自己相信归纳法是继续会用得着的，又不能相信我其实存在了好一段时日，又不能肯定有其他人或外在事物存在。”）。不！他认为这多重的怀疑主义立场才算得上是**正确的**立场，是一个有理智的（至少是一个有哲学思考的）人所当相信的。我们其余的人不假思索地默许自然天性的驱使，想也不想就接受了因果概念、归纳思考、延续的自我、外在事物，从这角度看，我们都是幼稚和愚蠢的，任由自己被大自然所蒙骗。休谟可算是理智上的长老宗信徒，因他相信，不论是智者或稚童，我们全都陷在心思的原罪的捆绑之中（从这里我们或许可以见到休谟年轻时相信的加尔文主义的痕迹）。当然，休谟有可能会声称他比我们强，因为他认出（这个平凡的）自己是受骗的。这样，他又像耶稣比喻里的一位官员，至少蒙上帝恩典，懂得承认自己是一个罪人。然而，事实上休谟更像一个法利赛人，他不会承认半点软弱和缺点，不寻求医治，他只会像他自己所说，从一些有力的论点或洞见不断争辩，指我们其余的人都不假思索地任由自然本性的力量驱使，在理智上是有缺憾的。更有甚者，在休谟眼中，我们是非理性的人，理性在我们日常心态败坏的影响下小心地保持着，它令我们接受怀疑主义。不接受怀疑主义就是没有跟随理性，违反理性的教导，亦即堕入非理性里。 220

托马斯·里德就是针对休谟（或至少是他眼中的休谟）的这一点进行反驳。他认为休谟与笛卡儿一样，觉得感知、记忆、归纳思考、同情心、见证、及我们可能有的其他官能的衍生，都必须要经过理性和意识的审核，即是说，我们若未用论证指出这些官能是可靠的，就不可以信任任何一个官能的衍生。论证必须符合两个条件，一，论证里的前提必须是自明的（像算术里的基本真理）或是意识的衍生，即是一些关于我的心思的命题，如“我好像见到一匹马”、“我有一个红色的影像”、“我相信奥尼岛在阿伯丁的北面”；二，论证中的推论，每一步都必须是自明地有效的。

笛卡儿认为，事实上还有其他信念的根源是**可以**被理性和意识决定为合法的，首先，他用一个合乎理性的证明来建立理性的可靠

性,其理由是慈爱的上帝不会蒙骗人(这里我们会跌进那令人懊恼
221 的笛卡儿循环),世界若不是如我们的感官所揭示的,上帝就是在蒙骗人。正如托马斯·里德所见,笛卡儿在这里犯了好几个错误。一个与我们的问题有关的错误,就是笛卡儿对信念的其他根源可以被理性证立的信心。托马斯·里德认为,从笛卡儿起,直等到休谟,近代哲学才能指出这信心是客米拉式的幻想,虚无飘渺,根本就没有可能证明得到。(笛卡儿的计划无可避免地是会失败的,在罗蒂和蒯因前约二百年的托马斯·里德早已提出来了,罗蒂认为这失败足以宣布知识论的死亡,[①]蒯因则因此将知识论突然转变为经验主义式的心理学。[②])

另一个反应是认为这困局颇为有趣,亦未至于那么悲惨,只是没有什么真实的重要性:其他的信念根源是完全可接纳的,不论我们能否找到上述那种论证来支持其可靠性。可是,托马斯·里德眼中的休谟却使出另一招,他认为当一见证未被意识和理性证实时就接受它(假设我们无法证立那来源的可靠性),这就是愚蠢、错误和受骗的表征(这无可避免地是人类的困境),即使这是无处可避的天然本性的法令,我们却仍不能真诚地跟从这严肃的指示。

托马斯·里德深感这里有一种随意性:

> 怀疑主义者问我,为什么你相信你所感知的外在客体是存在的呢?先生,这信念并不是我制造出来的,它是自然的产品,带着自然的形象和标记,如果这是错的,错也不在我,我一直信任它,没有半点怀疑。怀疑主义者说,理性才是真理的惟一法官,你应该将任何不是建基于理性的意见和信念丢弃。先生,为什么我要相信理性,过于相信感知?它们都是同一间店铺出产的,由同一位艺术家所造的,如果他要把一件假的器皿放在我手

---

① Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

② 例如"Epistemology Naturalized," in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969.

里，有什么令他不把另一件假的器皿给我？①

我相信托马斯·里德大致上是正确的，休谟式的怀疑主义者的确是随意的。② 可是，现在我们不是在讨论这点，我要论证的是，休谟有**另一个**理由支持他的怀疑主义，任何认同休谟对我们的来源和我们认知官能的来源的不可知论者，都会接受这理由的。假设，因着某些原故，你放弃了我们是被一位慈爱的神所创造的信念，假如你像休谟一样采纳了一个彻底的不可知论——根本就没有方法可以知道有没有一些像上帝的存有，也不可能知道有没有神圣的创造主、世界的终极起源，或我们和我们的认知官能的终极起源。"我们的经验，"他说："本身太不完美，不论是范围或时间上都有很大限制，并不能替我们提供关于这世界的一个较有可能的猜测。"③**或许**，这世界的存在是由于智慧设计，其可信性就像它的存在是由于动物甚至植物（或许彗星是种子，我们的世界由其中一颗产生），这是我们所能想像到的，另外尚有万千的可能性，其中有一些在《自然宗教对话录》（*Dialogues oncerning Natural Religion*）里曾仔细谈及，休谟在那里的似乎结论是，④ 222

> 现在这些问题〔宇宙起源〕有成百的互相矛盾的观点，它们都可成为不完美的类比，我们大可以在此尽情发挥想像力。我想我不费吹灰之力，一刹那就能提出另一个宇宙起源的系统，看起来蛮有道理的，你的理论和我的理论，哪个才是真系统？大家都不过是千分之一或万分之一。（《对话录》，第 49 页.）

他后来又加一点："我们在此惟一合理的做法就是完全放弃作任何判断"（第 53 页）。如此理解下的休谟想不通这世界会是怎样

---

① *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, Keith Lehrer 与 Ronald E. Beanblossom 编（Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975），第 84—85 页。

② 然而，也不是**完全**随意的，参 *Warrant: The Current Debate*，第 100 页以下。

③ *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Richard Popkin, Indianapolis: Hackett Publishing, 1980, p. 45.

④ 又或者是 Philo 的结论，我不想假装拥有"在《对话录》里谁在代表休谟"的答案，休谟很优美地隐藏起他自己。

出现的、不知道像我们这些有理性的受造物如何出现、也不知道什么是我们的理性官能或信念生成官能的起源。

现在,让我们转向这个问题——究竟我们的认知官能是否可靠、事实上能否绝大部分地产生真信念。按照休谟对他自己的认知官能的彻底不可知论,他对这问题那强烈深刻的不可知论态度是不合理的,因为我们可以想像休谟会问自己,如果我们和我们的官能的确如这观点所说的,我们认知官能是可靠的或然率还会偏高吗?假设他对人类起源和目的(若有的话)的观点是正确的,那么,我们的官能产生的真信念比假信念多(这是可靠性所要求的)的或然率有多高?我认为他必定会说,这或然率若非十分低,就是不可猜度,因为从他的观点看,在无数的可能情境中,有无数的可能方式会产生出我们和我们的认知官能,或许我们是被上帝所创造,又或者我们和这世界都是一种植物的原则,或是某种动物某部分的交配所成,又或是罗素所谓的一堆原子的配搭,等等。在这许多的情境中,我们的认知官能都不会是可靠的(虽然它们可能有益于适应环境或生存);或许在其他情境中,它们是可靠的,但是总体来看,我们的确不知道可以怎样思考这或然率。

223

我们可以像以下一般再想深一层。设若 R 是"我们的认知官能是可靠的"这命题,现在的问题是,究竟 R 是真的可能性有多大?正如托马斯·里德指出,我们全都本能地相信或假设我们的认知官能的确是可靠的,但是在相关事实下,这假设的或然率有多高?那么,什么才是相关事实?首先,它们会是有关这些官能的事实(R 相对于中国人口的或然率并不是相关的)。相关的事实大概就是这些官能的源起的事实,如它们究竟有没有设计可言?若有的话,这是谁设计的呢?目的是什么呢?它们会否如托马斯·里德所说,之所以被创造在我们里面,是创造者期望它们可靠地起作用,以致我们可获得有关我们的环境、自己和上帝本身的知识(所有我们需要知道来得到平安的知识),能够成为上帝期望我们成为的那类人?在这情境下,我们认知官能的目的就会是(至少部分地)在这些事情上为我们提供真信念,并且(若它们正常地起作用)它们产生真信念的或然率偏高。

与此相对的，它们会不会是一些随机过程产生的，如一群漫无目的的原子在德谟克利特的混沌里碰撞？在这可能性下，我们的认知官能是可靠的或然率会有多高？你大概会认为数值会十分小，更有可能的是，你觉得你说不出那或然率，它可能是高的（虽然大概不会太高），也可能是低的，你真的不知道。[①] 休谟认为还有很多类似的情境，有些是以植物方式生成的，有些是交配而成的，有些是以其他方式生成。相对于这些情境，我们的认知官能是可靠的或然率根本是不能猜度的。因此，第一，休谟认为他对这所有相关情境的掌握太不肯定了，第二，相对于这许多的情境和那些可能起源，R 的或然率是不能猜度的，最后，相对于这类情境中的任何一个，按照休谟自己的讲法，这情境是真实的或然率也是不能猜度的。 224

那即是说，R 的或然率在休谟的不可知论里，对休谟来说也是不能猜度的。设若 F 是与它们起源、目的的相关事实，相对于休谟，我声称 P(R/F)（相对于 F 的 R 的或然率）是不可能猜度的。他根本不知道这是什么，也不就其数值能提出什么意见，虽然大概这不会是很高的或然率。用另一个方式说，相对于休谟的不可知论，R 的或然率是不能猜度的。

这让休谟有理由做一个相对于 R 的不可知论者，因为这给予他一个理由去怀疑 R 究竟是真是假。因为我们的认知官能、我们的信念产生机制，犹如测量的工具（更准确点说，在某诠释下的测量工具），我们的官能会产生信念，而每一个信念都有其内容，有一个被相信的命题，这命题是真的，当且仅当这信念是真的。一测量工具（相对于一类诠释）的状态也可以（类似地）说是有内容的。具体点说，现在有一温度计，指标停在 70°F，在自然的诠释方式里，这状态可被称为有内容的，就是说周围的温度是 70°F。当然，只有当它所表达的命题在大部分情况下都是真的，或接近真的，这个温度计才会是**可靠的**。

这样，试想像你登上了一艘宇宙历险飞船，降落在一个围绕着一

① 我们在这里说的不是贝耶斯（Bayesian）个人或然率，而是某种客观的或然率，也就是休谟说“大家都不过是千分之一或万分之一”时心里所想的那一种。

遥远恒星的行星,这行星有适宜的大气层,但除此以外,你却一无所知。你打开舱口,踏出舱外,立刻发现有些看似是收音机的东西,它周期性地发出一串声音,竟形成了英文句子。这些由那工具发出的句子,只表达了一些你不知道真假的命题——现在北京的天气如何,恺撒大帝越过卢比肯河那天的早餐是面包夹鸡蛋,第一位横越白令海峡、踏足北美洲的人是左撇子,等等。初时你有一个信念,认为这类似收音机的东西所说的是事实,即是说,那些(英文)句子表达出来的命题是真的,然后你回想起你根本不知道这工具是什么,不知它**有没有**目的,或它怎样出现。基于你所知道的,对你来说,这工具是可靠的或然率是不能猜度的。然后,(在没有调查的情况下)你有了一个你先前"这东西说的是真话"的信念的**否决因子**,就是一个拒绝这信念的理由,一个令你放弃它的理由,一个令你对它存不可知论的理由。相对于你关于这看似工具的东西的起源和目的的看法,这是可靠数据的来源的或然率若不是低,就是不能猜度(后者较有可能)。你之前仓促地相信这工具真的会讲真实的话,但现在你有否决因子,若你不进一步搜集有关其可靠性的资料,要合理地对待这命题,就只得存不可知论的态度。

225

我认为,同一道理可应用在休谟对我们起源和我们的认知官能的起源和目的的观点(如果这算是一个观点的话)。假设我接受了休谟的不可知论。那么,P(R/F)对我来说(亦即对休谟来说)便会是不能猜度的,相对于我的官能的起源和目的,我对它们是否可靠是毫无头绪的,然后我有一信念可否决"我的认知官能的确是可靠的"这信念,如果我没有或不能够进一步搜集有关 R 之可靠性的资料,对我来说,合理的做法就只有对 R 存不可知论,放弃这信念,不相信它,理性没有要求我相信其**否定**句,但却要求我不相信**它**。

因此,假定我相对于 R **是**一个不可知论者——我既不相信它,又不相信其否定句。试想我有另一个信念 B,这信念当然是我的认知官能所衍生的,然而,我却不相信我的认知官能是可靠的,不是因为我从没有考虑这问题,而是我**已经**思想过,又发现 P(R/F)对我来说是不能猜度的。好了,对于 B,理性会要求我怎样做?答案很清楚,对于这信念,我又有一否决因子,一个不去持守这信念的理由,好

让我成为相对于 B 的不可知论者。基于我的本性，或许我不能够相对于 B **成为**一不可知论者，至少我不能经常如此，正如休谟所说，大自然不会容许我这样做。但这不可知论仍然会是理性所要求的，正如休谟所提议的（虽然他用了不同的理由）。现在，我们可比休谟再向前走一步，因为我的**任何**信念都会有一否决因子，就连"相对于 B，我**有**一否决因子"的信念也有一否决因子。不可知论所赋予我的这普遍和放诸四海皆准的否决因子亦是它**自己**的否决因子，这是一个自我否决的否决因子。[①] 因此，休谟这复杂、令人感混乱、多重、反身性怀疑主义是一种我要对我的信念和怀疑、任何会引领我怀疑的信念、我对这些怀疑的怀疑和引领我到这思想的信念，全都存疑的立场。因此，真正的怀疑主义者是彻头彻尾地对一切存疑的，他"不会肯定自己哲学上的怀疑，也不会肯定自己的哲学信念。" 226

这里，我们可想像以下回应："唏，等一等，你说休谟和其他处于类似情况的怀疑主义者会有一个 R 的否决因子，一个他们的天然本性使然的信念，而你又说，若**他们没有其他关于他们官能可靠的数据时**，他们的理性出路是放弃 R。那么，我们的天然本性强烈地驱使我们相信这些官能都是可靠的，**这**岂不能算成为'其他数据'么？"按照托马斯·里德的讲法（他可能不愿意被强迫为休谟辩护），相信我们的官能的可靠性是**第一原理**：

> 另一个第一原则是，**我们用来辨别真假的自然官能并没有错谬**。（第 275 页）

他接着说：

> 如果任何真理在自然秩序上会先于其他真理，这一个似乎正是那最先的，因为每当我们认同任何事情时，不论是基于直觉、演绎、或或然率证据，都必须假设我们的官能提供可靠的真

---

① 当然，这些引申出一些问题：如果我有否决－否决因子（相对于 R 的否决因子的否决因子），我就会因此**失去**我对 R 的否决因子吗？我是否回复到我获得 R 的否决因子前的地步？不是，因为我的否决－否决因子亦是 R 的否决因子。解释及细节，请参我的"Naturalism Defeated"（尚未发表）第 4 部分，节 E，"The Dreaded Loop"。

理……(第 277 页)

说得很对,这就是一个正常的人类通常会有的笃信,正如托马斯·里德快乐地指出的,每一个怀疑主义者在他的日常生活里,都假设他们的官能在可靠地起作用,虽然我们可以肯定,他们在提出怀疑主义论证时却是情真词切的。绝少怀疑主义者会在提出怀疑主义论证前说:"哦,这就是对我们认知官能的全面怀疑主义论证,当然,我明白这论证的前提都是由可靠的官能所产生,虽然这可靠性却是我的结论所否定的。因此,我十分怀疑我的论证。"

但我们的问题是,关于我们和我们的官能的起源,究竟这信念可否合理地用作为一项数据,可以否决休谟的不可知论有关 R 的否决因子?正如托马斯·里德清楚地看出的,这是不可能的。因为如果我们官能的普遍可靠性受到质疑,我们根本没有盼望可以指着这些官能衍生出"它们的确是可靠"的信念,然后回答"它们是否可靠"。"如果一个人的诚信被质疑,"托马斯·里德说:"引用那人的话就是一荒谬的做法,不论他是诚实与否"(第 276 页)。好了,就当我们的本性是会假设 R 的,将 R 看为**基本**信念也是我们天性的一部分,以致这不是从论证和证据而来的,而是从我们本源而来的,如果你喜
227 欢,再退一步说,这信念是我们认知官能恰当地起作用时所产生的,但是我们清楚可见,这一切都不能否决休谟的不可知论所提供的 R 的否决因子,因为任何对我们认知官能的普遍质疑也是对产生这确信的某个别官能的质疑,因此我们不能诉诸这官能的衍生来减弱这质疑。①

2. 自然主义与知识缺乏

对我们的起源的不可知论是拒绝我们人类按上帝形象被造的有神论信念的一个方法,正如我们曾看过的,有关起源的不可知论会破坏知识。另一个拒绝这种信念的方法,就是指出,接纳这信念是不能跟哲学或形而上学的自然主义兼容的。正如范弗拉森所注意到的,

① 自然地,若我们尝试用科学方法来决定我们的认知官能是否可靠,同样是不会成功的,因为这需要倚靠那些我们正要质疑其可靠的官能。

我们很难准确地说自然主义是什么，[1]在现在的讨论里，让我们假定自然主义就是认为这世界没有上帝的位格，没有任何像是他的人或事物（并不是说，比如，你不能相信有一位或多位有限的神祇），自然主义的典范是《达尔文的危险思想》（*Darwin's Dangerous Idea*）[2]里的丹尼特或"一个自由人的崇拜"（"A Free Man's Worship"）里的罗素，你认为："产生人的成因，并没有预见它们所会产生什么结果，人的起源、成长、盼望和恐惧、爱欲和信念，全都不过是一堆原子的偶然组合。"[3]（或许你甚至会再前行一步，认同道金斯，并且补充说，上帝这位格存在的思念本身是一种认知的病毒，是知识上的疾病，影响了人的认知立场，以致不能如讲道理的理性的人那样相信事情。[4]）因此，有别于休谟，对于这世界有没有上帝的位格，你不再是不可知论者，你已认定这世界没有上帝。

你与休谟之间还有一个进一步的分别。休谟拒绝了有神论后，228
他没有什么故事可以取代其地位，他不知道人类如何出现、我们的认知官能在什么情况下形成，等等。然而，当代的自然主义者则处于不同的境况，因为今天的自然主义可以炫耀一个关于我们与我们的官能的共同神话或故事，有一组关于我们是谁、我们从哪里来、我们如何变成今天的样子等的共同信念。这故事大家都熟悉，我一切从简好了。我们人类的出现是经过几百万年（或千万年）的生物进化，最初地球只有无机物，但经过一些我们现今尚未能掌握的过程，纵使最基本的生命都拥有令人咋舌的复杂性，生命仍然出现了，从没有生命的物质里出现，就是物理和化学研究的东西。当生命出现后，进化论

---

① Science, Materialism, and False Consciousnes," in *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, ed. Jonathan Kvanvig, New York: Rowman and Littlefield, 1996.

② *Darwin's Dangerous Idea*, New Yrok: Simon and Schuster, 1995.

③ *Why I Am Not a Christian*, New York: Simon and Schuster, 1957, p. 107.

④ "Virus of the Mind," in *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, ed. Bo Dahlbom, Oxford: Blackwell, 1993, pp. 13ff. 从这病毒的危害和顽劣，Dawkins 援引肯尼（Anthony Kenny）爵士（一位我们可轻易找到的有学问和有见识的人）作例子，说要花一段很长的时间才能排除万难地铲除这病毒。有人会质疑这病毒是否就如道金斯所说的那种，因为道金斯自己显然早已逃脱其魔掌。

的两大引擎——随机的遗传变异和自然选择——便开动了。[①] 这些变异是非常随机的,它们当然不是任何位格的意图,没有什么自然目的论引导着,亦没有什么生物设计蓝图在指示一切。它们"不是在响应某种生物的需要"——马尔(Ernst Mayr),它们只是无法解释地出现了。有时候,它们中有些获得了适应环境的优势,它们的拥有者便可在数目上增加,并且将它们延续在下一代和以后的后裔身上。这样,我们今日所见种类繁多的一切就出现了。

其中包括我们和我们的认知系统。这些系统和其背后的机制,直接或间接地是在进化过程中被选择出来的。举例说,试想想哺乳类动物的脑袋是何等复杂,这大概是直接地被选择出来的——在它发展的每一个阶段里,(基于其结构及其促成的行为)新阶段更适合生存,有进化的优势,令其拥有者更可能生存和繁殖。另外,在某些新阶段里(或新改良的旧结构),它们没有被选中,但是它们却在基因上与一些已被选择的东西连在一起(多重基因效应)。不论哪一个方式,这些结构之所以被选择,都不是因为它们在我们里面倾向产生真信念,它们只是表达出一个适应的优势,或在基因上与一些表达出适应优势的东西连在一起。这些信念产生机制的作用的终极目的,若有的话,并不是产生真信念,而是**生存**,基因的生存、基因的类别的生存、个体的生存、物种的生存,什么都好。

229 如果你是一自然主义者,又相信这些事,那么你就是我称之为**普通**自然主义者的人。[②] 在《保证与恰当功能》(Warrant and Proper Function,以下缩写为 WPF)第十二章,我力指普通自然主义者像休谟一样,对于他们所持守的任何一个信念(包括普通自然主

① 其他机制也曾被提出来(如基因转移和中立进化),但是只有这两个最受欢迎。

② 丹尼特的书 *Darwin's Dangerous Idea* 就是普通自然主义的典范,也就是基本的自然主义。Richard Dawkins 的 *The Blind Watchmaker* (London: W. W. Norton, 1986)也是一样,有关 *Darwin's Dangerous Idea*(及达尔文那危险的思想)的批评,参拙文,"Dennett's Dangerous Idea," *Books and Culture* (May-June 1996; 对第一本书的有力批评(不包括第二本书),参福德尔(Jerry Fodor),"Deconstructing Dennett's Darwin," in *Mind and Language* 11, no. 3, September 1996, pp. 246 - 262.

义在内),都拥有一否决因子,因此普通自然主义是自我否决的。[①] 我不想在这里重复那论证,只想藉现在的机会作一点更正、简化和补充。

首先是一个更正。在 WPF 第十二章,其实是有两个论证的,一个是初步论证,另一个是主要论证。主要论证的结论是自然主义是自我否决的(因此是理性上不可接受的);初步论证的结论并不是这样,它只是一个简单直接的(或然率式)论证,指出自然主义是**假的**。初步论证却是明显地错误的。[②] 我们可以这样看出其中问题:这论证的结论是,P(R/N&E&C)偏低,R 命题是"我们的认知官能是可靠的",N 命题是"形而上自然主义是真的",E 命题是"我们的认知官能是按照当代进化理论告诉我们的机制所发展出来的",C 命题则是有关我们的知识信念系统的未有详细阐明的描述。事实上,C 是可以除去的,所以我在下文会略去它。

当我论证了 P(R/N&E)偏低后,我继续说:

假设你大概以这方式估计这些或然率:假设你赞成达尔文的怀疑,认为 P(R/N&E)的数值很小,但又假设你像我们大部分人一般,认为我们的认知官能的确是可靠的(加上之前提过的条件和补充),那么,你就会得出一个直接的反对自然主义,支持传统有神论的或然率论证,若你认为这两者是主要可选择的理论。根据 Bayesian 定理,

$$P(N\&E/R) = (P(N\&E) \times P(R/N\&E))/P(R)$$ 230

P(N&E)是你对独立于 R 的 N&E 所估计出来的或然率。

---

① 有关一些对这论证的有趣反对意见及批判性评议,及我的回应,参贝尔比(James Beilby), ed. *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism* (即将出版)。

② 这里我要多谢费特尔森(Branden Fitelson) 和索波(Elliott Sober)的帮助,参他们的论文,"Plantinga's Probability Arguments against Evolutionary Naturalism," *Pacific Philosophical Quarterly* 79 (1998), pp. 115 - 129.

你相信 R,所以你给予它或然率 1(或十分接近 1 的数值),而你又认为 P(R/N&E)不会大过 1/2。那么,P(N&E/R)便不会大过 P(N&E)的 1/2,因此该数值就十分小了。无疑,你会认为条件句"如果自然主义是真,那么我们的官能就是从进化而成"的或然率很高,如果是这样,你会认为 P(N/R)是偏低的,但你又认为 R 是真的,于是你便有证据反对 N。你对我们认知官能可靠性的信念会成为你拒绝自然主义(并接受其否定句)的理由。(第 228 页)

这是一个很短小的论证,很可惜,它有一严重的错误。问题是这样的:在这论证里,我将 R 的绝对或然率(逻辑的,或总之是客观的)与 R 基于背景资料 B 条件式或然率混淆了,即是说,我混淆了 P(R/B)和 P(R)。(为行文简便,我在这里起不写 E 了,把它包括在 N 里面,因此,N 代表普通自然主义,即是最基本的自然主义加上 E。)我们可以用两个方法考虑这论证:第一,将基于我们背景知识 B 的或然率相对化;第二,不将它们相对化。

第一种诠释是:如果我们把基于 B 的或然率相对化,我们便要应用的 Bayesian 定理就会是

$$P(N/R\&B) = (P(N/B) \times P(R/N\&B))/P(R/B)$$

在这里,我可以将 P(R/B)定得很高,就像我在第 228 页所说的。但是我不能合理地声称 P(R/N&B)是低的,P(R/N)的低或然率是我已经论证的,我却没有论证 R 的或然率在 N 和背景知识下是低的。当我论证 P(R/N)是低时,我只是把我们日常以为自己知道的东西(如 R 本身)抽象化了。所以,我不能在没有进一步论证下,声称 R 基于 N 和背景知识的或然率是低的。

第二种诠释:如果我们不把基于 B(或其他东西)的或然率相对化,我们便要应用 Bayes 的

$$P(N/R) = (P(N) \times P(R/N)) / P(R)$$

这就如我在第 228 页所说的。但是如果我们是在考虑 R 的**绝**

对或然率(其条件只有必然真理),那么我就不能声称(我却这样做了)P(R)是高的。我怎会知道在可能世界的空间里有多少部分会是R为真的世界?具体地说,R是真的事实,在事实上,并不是我们给P(R)一个高的绝对(逻辑)或然率的理由。因此,两种方式下,这论证都是失败的。

幸好,我们有一个补救办法。我们可比较有神论(T)和N,所以,相关可应用的Bayesian定理是

$$P(N/R) = (P(N) \times P(R/N))/P(R)$$ 231

和

$$P(T/R) = (P(T) \times P(R/T))/P(R)$$

这里所谈的或然率是绝对或逻辑的或然率。P(R)在两句里都有同一个值,于是,这问题就变成,我们可以怎样比较

$$\text{(a)}\ P(N) \times P(R/N)$$

和

$$\text{(b)}\ P(T) \times P(R/T)$$

的值呢?好了,P(R/N)是低的,这是我之前已论证过的。然而,P(R/T)却不是低的,R正是我们在T里所期望会成立的。(无论如何,我们没有理由认为P(R/T)是低的。)那么,既然我们不会认为N较之T有一个十分高的绝对或然率,我们就应该视基于R的T的或然率高于基于R的N的或然率。但是,我们事实上是相信R的,所以我们有理由舍N取T。这未必是一个强大的理由(因为它没有告诉我们T和N基于我们所有证据下的或然率是怎样),但这始终也是一个理由。(其实无神论者认为上帝创造的世界不太可能有苦罪,但这世界的确有苦罪,所以他们舍有神论取无神论,理由都是一样。)

基本上,主要论证的结论是,P(R/N&E&C)(我会简称为P(R/N),像上文小体字一般)是偏低或不能猜度,我论证说,两个情况下,接受N(而又掌握了P(R/N)偏低或不能猜度的论证)的人都会有一

个**可否决** R 的信念,这会成为他对任何他的认知官能所产生的信念的否决因子,包括他的信念 N;因此,普通自然主义是自我否决的。我亦曾论证说,P(R/N)是偏低或不能猜度的,因为自然选择关心的,并不是**真信念**,而是(广义的)**适应环境的行为**,因此所有事物都要环绕信念与行为。我又在该书里提出五个互相独立又共同地穷尽的信念与行为的各种可能性,藉此指出每一个可能性 Pi,P(R/N&Pi)都是偏低或不能猜度的,结果 P(R/N)也是偏低或不能猜度的。

现在,我们将五个可能性的其中两个省去,简单地看一看附带现象论(epiphenomenalism)、语意附带现象论(或者内容附带现象论是一个更忠于原意的字)和常识("通俗心理学")三个观点下的信念与行为因果关系。第一个可能性(让我们称之为 P_1)是附带现象论,其命题是,信念(有意识的信念)并不牵涉任何引致行为的因果链。这
232 观点是由(被称为达尔文的斗牛犬的)赫胥黎(T. H. Huxley)所命名和提议的。[①] 虽然附带现象论与我们日常的想法相反,但是这却是那些喜欢用"科学化"方法研究人类的热衷份子所广泛接纳的。根据《时代》杂志的报导,几年前一位著名生物学家 J. 史密斯(J. M. Smith)曾写道,他"从来都不明白为什么人会有感受,毕竟,正统的生物学家相信不论是多么复杂的行为,都只是完全由生物化学所支配的,附带而来的感受——如恐惧、痛苦、惊叹、爱欲——只不过是生物化学的影子,本身对让生物的行为并没有什么重要关系。"[②]

不但如此,连意识的信念也可这样解释:如果"不论是多么复杂的行为,都只是完全由生物化学所支配的",意识的信念大概也不会在因果故事里有任何地位,它们根本是不相干的,在因果关系上是不能起作用的。再者,如果这可能性的确是真的,进化便无法模造我们的信念或产生信念的结构,无法除掉假信念,增加真信念,那么,我们

---

① "我们可以假设……脑袋的分子变化就是所有意识状态的成因……(然而),我们有证据显示这些意识的阶段会反过来引致……引起肌肉运动的〔脑袋里的〕分子变化吗?我看不到这样的证据。

② December 28, 1992, p. 41.

的信念在进化里可说是**看不见的**。在这情况下，一生物所拥有的信念（若有的话），对进化来说只是偶然的。这样，无论我们的认知机制产生了什么信念，也不会对行为或适应力带来什么作用，因为（在这情况下）那些信念在产生或解释行为上，并没有扮演什么角色。那么，在这情况下，R 的或然率有多高？我的意思是，$P(R/N\&P_1)$ 的值是什么？当然，可靠性要求我们大部分的信念都是真的，但现在大部分命题集都不能满足这条件；每一个（我们人类有可能拥有的）信念集在这情况下都与其他集有相同的可能性，因此我们不能理直气壮地说，在这情况下，我们绝大部分的信念是真的或然率颇高。为求具体，让我们当这或然率大概就是 0.3 左右。另一个我们可能会觉得比较合适的态度，就是坦承我们不知道怎样估计这或然率，因此 $P(R/N\&P_1)$ 是不能猜度的。 233

第二个信念与行为之关系的可能性是语意的附带现象论，我们称之为 P_2。从一个自然主义的观点看，我们自然会觉得人类全是物质组成的东西。[①] 那么，假设这都是合乎事实的，究竟信念会**是**什么东西，像笛卡儿二元论为假这个信念是什么？这大概会是某种神经或神经细胞的事件，这神经事件会有些**电/化学**特质——相关的神经细胞数量、这些神经细胞如何互相连结、又如何与其他神经细胞事件、肌肉、感官器官等连结，还有神经末梢在这事件的不同部分发出讯号时的平均速率和强度、这些转变按其他方面的输入随时间的变化等等（让我们称之为那信念的“语法”）。当然，我们不难察觉这神经细胞事件的**这些**特性会对行为带来因果的影响，一特定的信念会在神经上与其他信念和肌肉连上关系，我们知道从信念而来的电脉冲会通过某种神经细胞的渠道，最终引致肌肉收缩。

如果这信念的确是一个**信念**，它就亦会有**其他**性质，是它的语法或神经生理学的性质以外的。具体来说，它会有**内容**。对于命题 p，我们有一信念 p（现在的例子中，p 是“笛卡儿的二元论是假的”），可

① 然而，我们不容易说什么才是物质的东西（如范弗拉森在“Science, Materialism, and False Consciousness”所说的，参第 254 页，注 2）。我们现在没有必要讨论这问题；但可以集中焦点，只声称信念是某种神经事件或神经过程。

是,这神经细胞事件的**内容**(该**命题**)如何能够牵涉在这引致行为的因果链之中?[1] 在现今情况下,我们似乎很难或不能够看见一个信念,如何可以**因着它的内容**对我们的行为或行动带来什么因果影响。234 假设这信念的确有同一的电/化学性质,但内容却完全不同,就如"笛卡儿的二元论是真的"这命题,那么,这对这信念于行为因果关系的角色产生了什么转变?很难想像有什么分别,那只会是同一个电脉冲,流经同一个渠道,引发同一种肌肉收缩。当我们说行为因果关系时,似乎所有的都只是神经生理性质,内容在其中没有半点地位。可是,我信念的**内容**当然才是真与假的主体,电/化学性质却不是,一个信念是真,是当构成其内容的命题是真。因此,就像附带现象论的情况,信念内容在进化中是看不见的。如此,我们已生存并在进化,我们的认知配备足以令我们的祖宗生存及繁殖,这些事实都不会告诉我们任何关于我们信念的**真假**或我们认知官能的可靠性。这只会告诉我们一些有关我们信念的**神经生理学**性质,这理论会说,因着这些性质,这些信念会扮演某种角色令适应行为出现,但这却不会告诉我们任何有关这些信念的**内容**,因此亦与它们的真假无关。就如上一个理论,我们不可以合理地声称 R 有一个很高的或然率,我想,就如上一个理论,我们充其量只可以说那或然率是偏低或不能猜度,$P(R/N\&P_2)$的值是小的,就如 $P(R/N\&P_1)$,或不能猜度。

最后,在 $N\&P_3$ 下,R 的或然率——即常识(通俗心理学)观点的行为与信念因果关系又会是怎样?按照通俗心理学,信念会(部分地)**引发**行为,因此亦**解释**行为,这明显的是与信念内容有关的。我想喝啤酒,又相信电冰箱里有啤酒,我们一般都会想,这信念部分地解释了我身体这一大团物体的活动,为何会站起离开扶手椅,移向电冰箱,打开它,取出一瓶啤酒。

从那产生这些信念的过程的进化起源,我们可否找到一个论证,指出这些信念针对这些过程是可靠的呢?例如,我们可否论证说,我

---

[1] 当然,一个同样紧迫的问题是,"这神经事件如何能够有内容?"什么东西把"笛卡儿二元论是假的"这个命题赋予这个神经事件,而不赋予它其他命题,如"那的真的"、"是有趣的"、"是过时的"或"是粗俗的"?

们这些信念与行为是相关的，以致假信念会产生不适应环境的行为，会减低相信者的生存及繁殖机会？[1] 不然！假信念并不保证会有不适应环境的行为。或许一原始部落认为万物都有生命，是一种巫师或魔鬼之类的东西，或者他们所有（或几乎所有）的信念都有这形式："这巫女是 F"，或"那魔鬼是 G"：这巫女有很好的味道"，或"我若留一个机会给他，这魔鬼会吃掉我"。如果他们将正确的性质配给正确的巫女，他们的信念纵使是假（假设真的没有什么巫女），却可以有助适应环境。[2] 而且，如果一行为是部分地被信念所产生，它当然也会是部分地被欲望所产生——是信念和欲望，加上其他东西，才会产生行为。然而，明显地，有很多种不同的信念欲望系统可推出同样的适应环境的行为，而这些系统中，很多却又会大都是假的。我的（或我的祖先的）行为一直都能适应环境这事实，极其量只是三流的理由，让我认为我的信念大都是真的，并且我的认知官能是可靠的，即使我们从信念/行为关系的常识观点看，我们仍可以这样说。所以，我们不能合理地从我们的（或我们祖宗的）行为可适应环境，论证出我们的信念大都是真的，并且我们的认知官能是可靠的。要估计 $P(R/N\&P_3)$ 并不容易，它若非不能猜度，就是数值偏高。为了向其他的可能性让步，让我们将这或然率视为若非不能猜度，就是接近 0.9。

235

请留意，最简单的附带现象论与语意的附带现象论可连手宣告

---

① 因此，蒯因说："这里会给达尔文一些鼓励。如果人的素质的内在空间是与基因有关的性质，那么这些大部分会引致成功归纳思考的空间便会在天然选择里蔓延开去。积习于错误归纳思考的受造物在繁殖下一代前，会倾向可怜地但又值得赞扬地死去。"（Natural Kinds, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, p. 126.）

② 反对论点：在任何情况下，这些部落的人会将正确的性质配给正确的事情，以致粗略来说，他们的信念是准确的，即使严格来说这都是假的。回应：若我们进一步更改这故事，便可轻易地找到一些他们信念背后的格式，而这些格式就是有助他们适应环境的（因此，他们在作用上与事实的格式是等同的），与此同时，那些信念却毫不正确，即使粗略来说，仍是不正确。事实上，的确有这种格式，其中所涉及的性质在逻辑上并不可能有具体例子。他们认为每一样事物都是一位巫女，甚至，可能他们视每一性质皆为一**巫女**（而非性质）。（举例说，如果我们拥有其中一位巫女，即我们所谓的"如果一事物**拥有**它"，那事物就会是红色的了。）这样，就以上意义来说，他们的信念并不准确，甚至是必然地错的。

或暗示信念内容对行为缺乏因果效力，信念的内容不牵涉在引导行为的因果链之中。那么，或许我们可以将这两个可能性当成一个——信念内容没有因果效力的可能性，让我们称之为可能性 - C。直到现在，我们看见基于 N& - C 的 R 的或然率偏低或不能猜度，而
236 基于 N&C 的 R 的或然率也是不能猜度或接近中间的数值。现在让我们看一看 P(R/N)，因为 C 和 - C 是穷尽并互相排斥的，概率演算告诉我们，

$$P(R/N) = P(R/N\&C) \times P(C/N) + P(R/N\& -C) \times P(-C/N)$$

即是说，基于 N 的 R 的或然率是基于 N& - C 和基于 N&C 的 R 的或然率的被衡量的平均，也就是由基于 C 和 - C 的 N 的或然率所决定的。

我们已经知道公式的右边第一个积的第一个或然率，若非稍微偏高，就是不能猜度，第二个积的第一个或然率则偏低或不能猜度。剩下要做的只是估计那比重——两个积里的第二个或然率。那么，在普通自然主义下，- C 的或然率有多大？两个附带现象论里其中一个是真的或然率有多高？请注意，按照卡明斯(Robert Cummins)，语意附带现象论事实上就是信念与行为关系问题上广被接纳的观点。① 原因是在唯物主义下，信念内容可以因果地影响行为是非常难想像的事，如果一信念只是某种神经结构(一个不知怎地可拥有内容的结构)，我们就极难看出其内容如何可以在引致行为的因果链里扮演什么角色，因为问题是，假若某结构略有一个不同的内容，它对行为的因果影响仍然会是一样的。相反地，如果一信念完全不是物质结构，而是意识的非物理成分，我们很难可以看出它如何能因果地影响行为，因为导致行为的肌肉收缩的是神经系统的状态，如此一个非物理的意识部分又怎能带出因果影响？因此，在自然主义下，一信念的内容如何可以有因果效力，是一个极难想通的问题。

这即是说，若我们已接受了自然主义，我们会极难避免附带现象论(语意的或基本的)，有些人曾英勇地尝试避免附带现象论，但看

① *Meaning and Mental Representation*, Cambridge: MIT Press, 1989, p. 130.

来却不甚成功。那么,似乎我们要把 P(- C/N)估计得比较高,具体点说,就当是 0.7,而 P(C/N)则是 0.3。当然,我们很可能会弄错,因为我们真的没有可靠的方法来做估计,所以比较保守的立场又是视之为不能猜度——我们无法估计。因此,按我们现有的知识,P(- C/N)若非偏高,就是不能猜度。而如果 P(- C/N)是不能猜度的,同一道理,P(C/N)自然也是不能猜度的。这两个积的和,即 P(R/N),究竟又会是什么呢? 237

事实上,我们有好几个可能性。首先,让我们从一个不认为这些或然率是不能猜度的人的观点出发,P(C/N)大概是 0.3,P(- C/N)大概是 0.7,而 P(R/N& - C)则大概是 0.2,剩下的是 P(R/N&C),即当普通自然主义与常识(或通俗理论)对信念与行为的关系的观点是真的时候, R 是真的或然率有多大。这或然率不是不能猜度的,就让我们当为 0.9 左右,这样,P(R/N)就大概会是 0.41。[①] 又如果,我们假设有关的或然率都是不能猜度的,那么 P(R/N)也会是不能猜度的。所以,P(R/N)若非相对地偏低(无论如何都少于 0.5),就是不能猜度。

在这两个情况下,普通自然主义者(或任何认为 P(R/N)是偏低或不能猜度的人)岂不拥有 R 和"他自己的认知官能是可靠"的否决因子么? 我认为他们是拥有的。要说得清楚,我们要用一些清楚的例子做类比。首先是我在 WPF(第 229—231 页)所提及的类比,然后我会再多加插一些。让我们回到之前太空旅程的例子(边码 224 以下),那类似收音机的工具发出可构成英语句子的声音,这些句子又表达出一些你不知真假的命题。或者是因为受惊或惊叹,你起初倾向相信这些命题,但是你冷静地想一想后,你察觉得你对这工具的目的(若有的话)一无所知,这成为你起初的"这工具所说的是真的"信念的否决因子。又请想想另一个类比。你开始认真思考你是不是

① 当然,这些数字都只是大约的,其他人或许会有不同的估计。然而,我们却不能既不显著地改变最终的结果,又显著地改变这些数字。例如,或许你觉得 P(R/N&C)是偏高的,甚至接近 1,那么(其他数字保持不变的话)P(R/N)大概就会是 0.44。又或者,你不相信 P(- C/N)比 P(C/N)高,你认为它们是差不多的,那么,(其他数字也是保持不变)P(R/N)大概就会是 0.55。

缸中脑,是一群人马座认知科学家的实验品,所以你的认知官能真的是不可靠的。因着某些原故,你认为这或然率大于0.5,那么你拥有一可否决"我的认知官能是可靠的"这信念的信念。假设你觉得这是真实的可能性,但你不能估计它是真的机会有多大,所以你不能估计你认知官能可靠性的或然率,你只能够说,那或然率在0与1之间。这样,你又可以拥有"我的认知官能是可靠的"这信念的否决因子。

238

那些察觉到P(R/N)偏低或不能猜度的自然主义者都会遇到上述这问题。对于他们的信念产生机制(它们如何形成及它们的目的为何,若有的话)的可靠性,他们需要建立一个合理的观点,这是非常重要的,这样,这认知官能可靠性的或然率对他们来说,至少必须是不能猜度的。除非他们有其他数据,[1]否则惟一正确的态度就是拒绝相信R。那么,就好像休谟对自己信念的态度:我要承认我不能阻止自己形成一些我自然会形成的信念,例如我没有能力阻止自己相信窗外有树和草,然而,因为我现在不相信我的认知官能是可靠的(我拒绝接受这命题),我便会察觉到我这些认知官能产生的信念是假的可能性不比它是真的可能性高,我亦会跟那些信念保持某种怀疑主义距离;因为我对我的信念的怀疑是建基于我的信念,我亦要对这些怀疑保持某种怀疑主义距离,对于产生这怀疑的信念,对于产生"怀疑这产生怀疑的信念"的信念……等等,我都要保持某种怀疑主义距离。所以,普通自然主义者应该加入休谟的行列,自嘲地怀疑自己的信念。这问题在N本身是成立的,所以我们可以说,N是自我否决的,如果我们普通地接受N,N会为我们提供一个否决它的信念,而这否决因子是不能被否决的。[2]

---

① 但是他还可以在哪里寻找这些数据?任何这类数据都包括了信念,这些信念却又是他的认知官能的产品,但现在他遇到的问题是,他有一否决这信念的信念,令他不能合理地相信他认知官能的可靠性,因此也不能合理地相信任何信念。

② 参WPF第十二章,及"Naturalism Defeated"。这否决因子是不能被否决的,因为它正在质疑认知官能或认知过程。举例说,这否决因子可以藉一个论证的形式出现,其结论会是那些产生信念的过程是可靠的。然而,我所拥有的否决因子,可否决这论证里的每一个前提,令我质疑前提的真假,对于结论也是一样。

我们可简略地将这结果引申至另一种情况——假设我对普通自然主义是一位**不可知论者**。我其实不是相信自然主义的，它若非跟其否定句同样有可能，它的或然率就是不能猜度的。在两种情况下，我再一次拥有 R 的否决因子，如同我们在普通自然主义者的情况所见的。让我们用另一个类比来说明，为求连贯，我们就看另一个与工具有关的类比。你遇到某种测量的 239
工具，就当是气压计。你相信这气压计只会有两个可能性，C1 和 C2，其中的或然率若不是不能猜度，就是 0.5。在 C1 的可能性下，它是可靠的或然率是偏高的，到一个地步你会毫不犹疑地相信该读数。然而，在 C2，读数可靠性的或然许是你不知道，不能猜度的，它可能偏高，亦可能偏低，只是你无法知道。那么，你若相信这工具所告诉你的读数，你算得上是理性吗？我认为不是。你知道如果气压计是在 C1 的可能性，这气压计是可靠的，但是 C1 为真的可能性若非 0.5 就是不能猜度，两者都不能让你理性地相信这气压计是可靠的，你不可相信其中一个，也不可相信它们的否定句。同理（如果你没有其他数据），你看待那气压计的读数时，也要持这样的态度：不论它输出什么读数，理性的做法也是放弃相信其为真或假，要对所表达的命题抱不可知论。当指针指向 3 吋时，（如果你没有其他数据，）你不会因此相信附近的大气压力是 30 吋；当然，你亦不会接受与之不相符的信念，所以你只会放弃相信或不相信这命题。

这样，我们可以轻易地将同一道理应用在有神论和普通自然主义的不可知论上。如果我是一个不可知论者，认为普通的自然主义的或然率若非 0.5，就是我所不能猜度的。若是前者，我对 R 可采取什么态度？那态度是，我的认知官能不可靠的或然率是 0.5 或不能猜度的机会是 50－50，所以我有一个否决 R 的信念，一个好的理由去放弃 R。若是后者，我不能替普通自然主义找一个或然率的数值，因为这是我不能猜度的，我不能排除 R 或然率的任何可能数值，尤其不能排除 R 或然率偏低的可能性。这样，我又拥有一个否决 R 的信念，即使我自然地和本能地会相信 R。在两个情况下，我都一个否决 R 的信念，除非我能

够找到一个否决－否决因子来对付这否决因子，[1]否则我只能够对R存不可知论的态度。如果我对R是不可知论者，那就会像休谟所见，认为理性的态度就是对任何我的认知官能的衍生存不可知论。事实上，我或许没有**能力**做这样的一个不可知论者，但不可知论却是理性的要求。当然，我亦会注意到，那些令我觉得要接受不可知论的信念（如"有关的或然率是不能猜度的"），本身也是我的认知官能的产品，并不比其他产品为好，这样，我们便到达休谟那多重反身性的怀疑主义。

240 现在是总结的时候了，罪对知识信念系统的影响并不必然地包括我们不能获取任何知识，加尔文似乎说得有点过份（如果这的确是他的论点）。然而，这大体上跟事实也相差不远。如果我拒绝有神论而接受普通自然主义，又知道P(R/N)偏低或不能猜度，那么我便有一个能否决我所有信念的信念，这样，如果我要理性地形成信念，我就不能再肯定地相信任何东西，更遑论让这些信念成为知识。如果我只是对有神论和普通自然主义持不可知论，情况也是一样。如果我只是对我起源和我的认知官能的起源存不可知论，情况也是一样。拒绝有神论并不自动会产生怀疑主义，因为很多不相信上帝的人都有许多知识。这只是因为他们没有准确地想清楚这拒绝带来的后果而已，一旦他们知道了，他们就会失去他们的知识。这又是一种"越学习得多就越发觉自己知道得少"的情况。

在这一章，我们先从讨论罪的性质及其对认知的后果探讨扩展模型，这些后果比我们一般所想像的严重。诚然，罪干扰了神圣感应，因此也影响了我们对上帝的知识，这很容易会令我们落入休谟式的复杂及多重的怀疑主义，这是理性地思考下去的后果。但是，这里还有一个棘手的问题。按照第六章的阿奎那/加尔文模型，知识需要恰当的作用，关于上帝的知识需要神圣感应产生恰当的作用。可是，按照扩展模型，这信念产生过程已被罪恶所损坏，以致不能恰当地起作用。那么，（在这模型里）我们怎可能获得有关上帝存在和其性情

---

① 就如上注所说，这问题又一次出现：我还可以怎样做？任何否决－否决因子，都会被那否决R的否决因子所胜。

的知识？在下一章，我们会转到这问题，探讨基督教那独特的信念（不仅一般的有神论信念），是如何可获得核证的，要回答这问题，我们也需讨论神圣感应如何被修补。

241

第八章　扩展的阿奎那/加尔文模型：向我们心灵的启示

圣灵与我们的心同证我们是神的儿女。

罗马书 8:16

在第六章，我提出了一个模型——阿奎那/加尔文模型，这模型说，对上帝的信念可以有三个不同的正面知识地位，就是我们已讨论的辩护、理性（不论是内在的抑或是外在的）和保证。那么，对于某些具体的信念——即不独是相信有上帝的信念，更是有关三位一体、道成肉身、基督复活、救赎、赦罪、救恩、重生、永生的信念——又会如何？本章的主要任务是将阿奎那/加尔文模型扩展至这些信念，为要指出它们也可以享有这些正面知识地位。在第七章，我已初步陈述了这模型，这扩展模型的其中一个元素是如何对付罪和它对知识带来的影响，而第七章的大部分篇幅都是在处理这一点。

在本章，我要谈及这模型的核心元素：我们可如何看待这大堆基督教信念？它们如何可拥有辩护、外在和内在合理性、及保证？正如休谟所喜爱指出的，这些信念中有一些是完全与人类经验相反的，我们可以怎样视它们为合理？为什么现在还要讨论它们是否有保证的，甚至足以构成知识？我们已经很接近这答案，事实上，在过去几
242 个世纪，这答案的内容都已近在眼前，自从爱德华兹的《宗教情感》（*Religious Affections*）[①]和加尔文的《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*），[②]后就已经很明显了。事实上，这是更早的事了，

---

① Ed. John Smith, New Haven: Yale University Press, 1959 (first published 1746). 以下所有 *Religious Affections* 的页码都是出自这版本。

② Ed. John T. McNeill and tr. By Ford Lewis Battles, Philadelphia: Westminster Press, 1960 first published in 1559. 所有 *Institutes of the Christian Religion* 的页码都是出自这版本。

大部分加尔文所说的,其实可说是承继着阿奎那和波那文图拉(Bonaventura)的讨论而发挥出来的。诚然,我们还可以追溯到更遥远,直至新约的时代,尤其是约翰福音和保罗书信。

在这章里,我会发展这些资源,并提出一个模型——扩展的阿奎那/加尔文模型——来论证**基督教**信念如何可得到保证,这模型会指出,所有具体和独特的基督教信念都是有辩护的、合乎理性和得到保证的。[①] 我会进一步力陈基督教信念之拥有辩护、合理性和保证,并不局限于无知的基要主义者和食古不化的中世纪人,而可以包括那些有学问、受过高深教育的21世纪基督徒,他们完全清楚知道所有自启蒙运动以降对基督教开火的大炮。我会力陈,如果基督教信念是真实的,那么对于大部分相信的人,它们就会是**合理的**和**得到保证的**,因此,我们驳斥了那广泛流传的思想——即使基督教是真的,基督教信念始终是缺欠某种正面知识地位的。如果我的立场是正确的,那些无神论者就不能合理地抱持以下这态度:"我不知道究竟基督教是真是假(谁能知道这样的事?);但是我起码知道它是非理性的(或没有保证、辩护、理性理据、理智的尊重……)。"为了具体起见,我会沿用某一个关于我们对基督教真理的知识的传统思想,我相信这描述或类似说法颇接近那严肃的真理;但其他可与其他传统吻合的模型也是不难建构的。我的扩展模型只需要多一个特征,就可以令之前对我们有关上帝知识的描述(第六章)得以完整和深化。这扩展模型的中心思想是圣经,圣灵的内在诱导和信仰。现在让我很快地概览这扩展模型的三个元素。

按照(在第七章所见的)这模型,我们人类是按照上帝的形象被 243

① 这模型的当代近亲,也是这模型的祖先,是 Stephen Davis, *Risen Indeed* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 1993); William Abraham, "The Epistemological Significance of the Inner Witness of the Holy Spirit," *Faith and Philosophy* 7, no. 4 (October 1990); C. Stephen Evans, *The Historical Christ and Jesus of Faith* (Oxford: Clarendon Press, 1996); 我所写的 *The Twin Pillars of Christian Scholarship* (Grand Rapids: Calvin College, 1989); 及我所写的"Christian Philosophy at the End of the 20th Century," in *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, ed. Sander Griffioen and bert Balk (Kampen: Kok, 1995), pp. 29 - 53.

造的,好叫我们有恰当的情感和对上帝和他的伟大及荣耀的知识。因着人类堕落的祸害,我们活在罪中,陷入一个残破的处境,需要救赎。上帝发出并成就了一个救恩的计划,就是三位一体的第二位格——耶稣基督——的道成肉身,他活在这世上,为救赎我们而受苦和受死,并且复活。这一切的结果是令我们可以得从罪恶被救赎,与上帝复和。现在(我们涉及到了这模型的知识论上的意义),上帝需要一个途径让不同时代不同地方的我们知道这些事,让他按恩典赐下的救恩计划可以达到我们。[1] 无疑,上帝可以用很多其他方法成就这些事,然而,事实上他选择了一个三重认知过程。首先,他安排了**典籍**的出现,就是圣经,这是一系列的书,由不同的人所写,但每一本却又是上帝特别的默示,以致他自己才是真正的惟一作者。在这丛书内,他建议了很多东西,要求我们接纳某些信念和采取某些行为,而且还有一个中心主题和焦点,就是福音,上帝按其恩典赐给我们的无法比拟的好消息(正因如此,这丛书又可以被看为一本书)。[2] 与圣经相关,又是圣经能扮演其角色的必要条件的,是三重认知过程的**第二个**元素——圣灵的临在和活动,这是基督自己在受死复活前
244 所应许的,[3]是保罗在他的书信里谈及和颂赞的。[4] 借着圣灵在那些被赐予信仰的人的心里的工作,罪恶的破坏(包括对认知的破坏)得

---

① 这模型没有一部分说,明显地相信耶稣基督是获得救恩的必然条件,例如旧约的族长在新约也可被算为信仰伟人(希伯来书11),虽然他们当然不会有关于耶稣基督的信念。他们相信上帝会做他所要做的事来救赎他们,赐他们平安,但是他们不知道这会是怎样的一回事。再者,这模型亦没有声称,任何相信这些事的人必然要经过这模型所建议的过程,例如,使徒对这些真理的相信就已经很不同的了。

② 然而,过去二百年来的历史批判圣经研究岂不挑战着圣经的可信性和它是被上帝默示的讲法么?这建议被当成基督教信念的**否决因子**,我们要在第十二章处理这问题。

③ 例如约翰福音14:26:"但保惠师,就是父因我的名所要差来的圣灵,他要将一切的事,指教你们,并且要叫你们想起我对你们所说的一切话",亦可参约翰福音14:11和15:26:"但我要从父那里差保惠师来,就是从父出来真理的圣灵,他来了,就要为我作见证。"

④ 例如以弗所书1:17-19:"〔我〕求我们主耶稣基督的上帝,荣耀的父,将那赐人智慧和启示的灵,赏给你们,使你们真知道他,并且照明你们心中的眼睛,使你们知道他的恩召有何等指望,他在圣徒中得的基业,有何等丰盛的荣耀,并知道他向我们这信的人所显的能力,是何等浩大。"

以修复,这或是逐渐地发生,或是突然发生,或是一次修补很多,或一点一点地修补。还有,圣灵的工作更令基督徒可以掌握、相信、接受、认同福音里的伟大真理,并且为此欢喜快乐。因着圣灵的这一切活动,基督徒可以相信"这就是上帝在基督里,叫世人与自己和好,不将他们的过犯归到他们身上。"(哥林多后书5:19)

按照加尔文的讲法,圣灵的主要工作是(在基督徒的心里)产生这过程的第三个元素——**信仰**。就如它所属的重生一样,信仰也是上帝的恩赐,赐给凡愿意接受的人。加尔文说,信仰就是"有关上帝对我们的慈爱的一个坚定和确实的知识,建基于在基督里白白赐下的应许的真理,借着圣灵向我们的心思启示出来,又印记在我们的心里。"(《基督教要义》III, ii, 7, 第551页。)因此,信仰包含了一个明显的认知元素,加尔文说,这就是**知识**——知道救赎的恩典已经借着耶稣基督和他的工作显明,人只需要接受这恩典,这就是向我们心思启示出来的知识。因此,拥有信仰即是说,知道并且因此**相信**某些事情。但是(正如我们在第九章会说的),信仰亦牵涉意志,这就是"印记在我们的心里"。这印记令信徒不但知道上帝已准备好了救赎的计划(按照雅各书2:19,魔鬼也信,却是战惊),还让信徒从心底里感激主为他们所做的一切,为此敬爱上帝。这印记还进一步地牵涉意志的**执行**作用,信徒会接受上帝所提出的恩典,并且奉献自己给上帝,要按他的心意生活,并且存感恩的心生活。①

那么,这岂不是拥抱那陈旧和恶名昭彰的基要主义么?很多学者不是认为这是不可理喻的么?我完全察觉那个"基要主义"的陈腔滥调又会被提出来攻击这模型。然而,在我响应之先,我们必须看看"基要主义"这词是如何运用的。在绝大部分当代学术文章里,这 245
词已被滥用和非难,变成"狗娘养的"(son of a bitch),或准确地说,是"sonovabitch",又或是更准确的"sumbitch"(这是按照那些古老西部研究的权威所鉴定的读音)。当一个词被用作这目的,就没有什

① 如此简略和不完整地介绍这模型,可会令你觉得这模型很个人化。但这当然不是忽视了基督徒群体和教会对个别基督徒的信仰的重要性。宣称福音、引导初信者、从多方面支持、教导、鼓励、劝化信徒的,都是教会或基督徒群体所作的。

么一般定义可言(当你骂别人为"狗娘养的",你会觉得需要先定义清楚吗?)当然,(广泛流行的)"基要主义者"一词不单是滥用,更是带来强烈的情绪,它带有**某种**认知内容,一般是指相对保守的神学观点。这样,"基要主义者"应该是"狗娘养的**笨蛋**"(或是"狗娘养的**法西斯主义者**"?),而非简单的"狗娘养的"。然而,这仍不足以说明这词,因为它所含的认知内容可以因应需求而扩充或减少,这内容似乎视乎那使用它的人。例如,在某些自由主义神学家的口中,这词倾向指涉任何接受传统基督教的人,包括奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文和巴特(Karl Barth),在真诚的世俗主义者如道金斯或丹尼特口中,这词则倾向指涉任何相信有上帝这位格存在的人。因此,这词的解释包含了某些索引的成分,它的认知内容就是"相对于我和我那些启蒙了的朋友,神学上极其右倾。"所以,"基要主义者"这词的完整意思,(在这用法下)是指"那些相对于我的神学观点,过份右倾的狗娘养的笨蛋"。

这样,当有人指我所要提出的模型是基要主义的,这并不是什么严重的指控,准确地说,这算不上是一个**指控**。因为这只是说明了,相对于某些反对者,这观点太过保守了,他们对那些持这看法的人表达着不满意的神情。但是,**这样**又怎能成为一个反对意见?什么是这词的蔑视和侮慢的根据?一个攻击那些保守观点的**论证**才是我们感兴趣的,但是纯粹指出那些观点与反对者的观点不同,即使加上了那些带侮辱性的情绪,又有什么值得注意?

简单地谈过神学问题后,让我们回到原本的问题:这模型究竟怎样向一个知识论问题提供答案?它如何可以成为一个让基督教信念可拥有辩护、合理性和保证的模型?答案很简单。这些信念之所以出现在基督徒身上,并不是因为这是记忆、感知、理性、见证、神圣感应、或其他我们人类原初被造时所赋予的认知官能,而是因为圣灵的工作,他让我们接受(又使我们相信)这些福音里的伟大真理。这些信念不是我们自然官能正常运作的结果,却是超自然的恩赐。接受
246 信仰恩赐的基督徒,在相信这一切的时候,当然是拥有**辩护**的(从"辩护"的基本意思来说),他们如此相信,并没有违反任何知识或其他的义务(诚然,当他一接受了这恩赐,放弃这信念就未必是在他的控制范围以内了)。

既然如此,这些信念亦通常(或至少很多时候)会有其他我们考虑过的正面知识地位。首先,它们是内在地合理的,[1]对于信徒先前拥有的信念和他们现在的经验,这些信念是恰当的信念响应,即是说,那信徒的回应是一个正常运作的人在遇上相同现在经验和拥有相同先前信念的情况下,都会产生的响应,而且在过程中一切作用均为正常。这些信念亦是**外在地**合理的,对信徒而来,这不会是在经验顺流里有任何认知失常,在经验**逆流**里亦不是(参上文,边码 110),所有他们的认知官能都可以是正常地起作用的。最后,在这模型里,信徒的这些信念亦可得到**保证**,它们会是一个信念产生过程的产品,[2]并且这过程是恰当地起作用,认知环境又适切(相对于它的设计的环境来说),而这设计又是有效地导向获取真信念的。

一　信仰

"信就是所望之事的实底,是未见之事的确据。"希伯来书 11:1

这模型的初步介绍到此为止,现在让我更仔细地发挥其中一些重点,由**信仰**开始。首先,我们要留意这词,就像差不多所有哲学上有用的词语,"信仰"有很多不同的用法,不同之余却又有类似的关系。按照马克. 吐温(Mark Twain)的讲法,信仰是"相信你明白是假的东西",这讲法只是略为夸张地表达出我们一般对这词语的用法, 247
那就是认为信仰是相信一些缺乏保证的命题,甚或那相信者觉得缺乏保证的命题。就像一位母亲在相反证据的情况下,仍相信她的儿

① 有关内在合理性的意思,请参上文,边码 110 以下。

② 当然,**这一个**信念生过程并不完全跟其他的一样,如记忆、感知、理性、甚至神圣感应。因为其他的这些都是我们天赋的认知设备,然而,(按照这模型)这里所说的认知过程牵涉圣灵的一个特别和超自然的活动。不过,这又不会暗示它所衍生的信念不能得到保证,或那保证并不足以构成知识。它所建议的,只是《保证与恰当功能》中对保证的解说必须理解为,即使是由一个这样特别的信念产生过程所衍生,这一信念仍可得到保证。诚然,我们要留意,这个由神圣活动所构成的过程并不会运作失常,所以当我们说它"恰当地起作用"时,意思有点不同。

子活着,我们会说她有信仰,相信她儿子仍活着。在这意义下,我们会想起"信仰的跳跃"一语,就好像跳向不知的黑暗。这词的第二个用法是指一种含糊和普遍化的信任,但却没有什么具体的相信对象,只是一个认为事情总会变好的信仰,犹如布尔特曼(Rudolf Bultmann)对未来充满美好的想像,相信人能处理任何会遇到的问题。在这意义下,有信仰就是"接受这宇宙",这是人们说19世纪超验主义者福乐(Margaret Fuller)宣称自己已做到的。①

然而,我在铺陈这模型时,我对这词语的用法与上述的都不相同,我的意思比较接近(加尔文传统的)海德堡教理问答里所谓的"真信仰":

> 真信仰不仅是对上帝在他话语中启示的真理的认识和确信,更是一种根深蒂固的确据,是圣灵借着福音在我里面创造出来的;这纯粹是基督为我们所作的一切带来的恩典,不止别人的,就连我自己的罪,也已经蒙赦免,好让我永远与上帝和好,得到救恩。(Q. 21)

我们可以认为,这描述进一步发挥了加尔文在《要义》(上文,边码244)那信仰的定义。首先,我们要知道这里的信仰是一个**认知**活动,这又**不纯粹**是认知的活动,亦涉及包括情感和执行两方面的意志(这是**印记在我们心上**的知识,也是向我们心思启示的知识)。不过,即使信仰不仅是认知,它始终**至少**是一认知活动,它是在**相信**某些事(加尔文说这是"知识")。在这解释下,基督徒并不单单认同基督教的故事,或在这故事里生活,或活出这故事,②他们更是**相信**这

---

① Thomas Carlyle 反驳她说:"哼! 她最好做得到。"相反地,马克. 吐温却声称他从未听过有人这样说她。

② 因此,这模型(明显地)与后现代耶鲁学派神学家如弗莱依(Hans Frei)[*The Eclipse of Blibical Narrative* (1974) and *The Identity of Jesus Christ* (1975)]、George Lindbeck [*The Nature of Doctrine: Religion and Theologyin a Postliberal Age* (1984)]不同,他们强调的,是圣经在基督徒生活里的角色,却对圣经的教导,如创造、罪、道成肉身、救赎、基督复活,表现得害羞,好像不敢视它们为**真实的**(例子请参 *The Identity of Jesus Christ*, pp. 143 - 145.)。这种与真理保持距离的态度,似乎是耶鲁学派的"后自由"元素,然而,按照这模型,这是不必要的,这模型要处理的,就正是福音那伟大道理的**信念**如何可获得我们所探讨的知识价值。

故事,视这故事为严肃的真理。

好了,人所相信的,是命题。因此,要有信仰,就(起码)要相信某些命题。什么命题?并不是"这世界是一个人类可繁衍发展的地方"或单单是"这世界有上帝的位格"这种。[1] 实际上,这模型告诉我们,人凭**信仰**所知道的,并不是有上帝这位格存在,加尔文说信仰是"有关上帝对我们的慈爱的一个坚定和确实的知识",即确实地知道"不止别人的,就连我自己的罪,也已经蒙赦免,好让我永远与上帝和好,得到救恩。"这就是有关上帝对我们这堕落人类如何可获得平安、成长、好处、快乐、幸福、救恩的确实知识,基本上全都是关于如何修补我们与上帝的关系的知识。[2] 那么,信仰的命题对象就是上帝所安排的救恩里的整个宏伟计划,有信仰即是知道这计划,并知道上帝如何使之成为可能,让我们人类可以逃脱罪恶的影响,与他重建良好的关系。这即是基督教福音的主题。[3] 信仰的内容即是福音的核心教导,[4]也是各伟大的基督教信经所包含的共同内容。 248

另外,信仰所关注的,不仅是知道**有**这样一个计划(正如我们上文所说,魔鬼也相信,但却是战惊的),而且最重要的,是知道这计划

---

① "认识信仰",加尔文说:"不仅是上帝是否存在的问题……更特别是知道他对我们的心意,因为他想我们怎样,较之他本质是怎样,是更值得我们关心的。"(549)

② 我视这为信仰的定义或描述信仰的**典范**,即一个成熟和发展良好的信仰应该大概会是这样子的。因此,举例说,一个相信这些事的人,他若相信得不坚定,不足以成为知识,他亦可说是有信仰的。

③ 因此,严格地讲,并非一个基督徒(作为基督徒)所相信的一切都是信仰的一部分。比如,他可能相信耶稣基督施行奇迹,或上帝是全知的,或圣经是上帝的特别默示,或信仰在善行中自然表现出来。这些信念本身都不是信仰内容的一部分。(我并非贬低这些事情,信仰的内容肯定会帮助他相信这些。)我这样表达信仰的内容,当然不能涵盖一个真正的基督徒必须具有的所有信念。

④ 因此,在现在这模型里,信仰比海德堡教理问答(上文,边码247)的真信仰定义狭窄,因为那里的定义包括"对上帝在他话语中启示的真理的认识和确信",上帝在他的话语里,在福音伟大真理外,大概还会启示其他东西,就如耶稣将水变为酒、医治被鬼附的人、叫拉撒路从死里复活,这虽然跟福音的核心真理有关,但却不是核心真理。

是跟**我**有关,是我可以获得的。[1] 这样,借着信仰,我所知道的就是
249 基督教教导的主题,及这普遍主题(我们或许可以这样说)在我这个人身上的体现。基督为**我的**罪而死,因此令**我**有可能与上帝复和。信仰的起始和本质是**实践性的**,这是关于好消息的知识,和它如何可应用在我身,及我必须要做什么才能获得它所说的好处。话须说回来,信仰本身仍然是关乎信念,而非行动,它是相信一些东西,不是做一些东西。

二 信仰如何运作?

这问题的答案基本上是圣灵的工作,加尔文说这是圣灵的主要工作。将"福音的伟大真理"(爱德华兹语)显明在我们心里,是圣灵特别工作的结果,这尤其是加尔文学派的教导,包括爱德华兹和加尔文自己。诚然,这是他们的教导的核心思想,而我们的模型亦会沿用这思想。不过,虽然加尔文常常与那些他视为瘟疫的天主教徒起争吵,但这思想(就如其他的一样)其实是沿袭阿奎那已说过的话:"信徒有足够的动机相信上帝,因为他被神圣教导的权威所感动,有神迹作印证,更重要的,是**神圣的邀请在他们心内的诱导**。"[2]这里,我们可见同一个三重过程(就算不是完整的,也总算是雏形):有**信念**,有(圣经里的)**神圣的教导**,这是相信的对象,并且有特别的神圣活动,

---

① 参加尔文,III, ii, 16, p. 561:"这就是信仰的铰链:我们不会将上帝赐予的怜悯应许视为在我们以外的真实东西,而不将这视为适用于全人类的,相反,我们会从心底里拥抱这些,使它们成为我们的。"正如我们在下一章可见,这有信仰的人所知道的,与魔鬼的相信还有一些分别:有信仰的人会知道这救恩计划的美丽、可爱和伟大,他更会爱这计划,从心里认同这计划,为此存感激之心,奉献自己去爱主和信任主上帝。

② 《神学大全》(*Summa Theologiae* II - II, q. 2, a. 9, reply ob. 3.),重点是我所加的。因此,按照阿奎那的讲法,信仰是上帝在人心里的作为:"因为赞同信仰里的事超过了人的本性,所以他需要有一超自然影响力的源头才可以赞同,这源头就是上帝。因此,赞同信仰的事,基本上是上帝所导致的,让我们的内心可借着恩典向上升。"(ST II - II, q. 6, a. 1, *respondeo*)

在人心里产生这信念(“在他们心内诱导的神圣邀请”)。①

因此,真正牵涉在一信徒相信福音伟大故事的,有三项:圣经(神圣教导)、圣灵的内在邀请或工作、和信仰(人对这结果的相信)。250 这认知过程究竟牵涉了什么现象学?人会觉得怎样的呢?在这模型里,构成信仰的信念自然是基础信念,即是说,它们不需要从其他命题论证出来,也不需要其他命题作为证据。当然,我们**可以**基于其他信念来接受它们,或许有时候的确如此,一信徒可以这样想:我有很强的历史和考古学证据来支持圣经(或教会、或我的父母、或其他权威)的可靠性,圣经将福音的伟大故事告诉我,因此,这些东西很可能是真的。一信徒**可以**这样推论,或者有些信徒真的是这样想的,但是这模型却采用另一个途径。

当我们自己读圣经,或是读一些表达圣经教导的东西、或听别人传讲福音、或从父母口中学习福音、或遇到一些关于圣经教导的论证(不难想像,甚至有时是别人取笑圣经的时候)、或以其他方式遇到上帝话语的宣讲,我们会发现那教导听起来很有道理,很有说服力,我们会发现自己在说:“对!这说得对!这就是事情的真理,这的确是主上帝的话!”当我读到“上帝就在基督里,使世界与他和好”时,我会想:“对,这是真的。上帝的确是在基督里,使世界与他和好!”我可能会想到略有不同的东西,但都会是关于这一个命题的:这是神圣的教导或启示,用加尔文的话说,这是“从上帝来的”。我们所听

---

① 加尔文鲜明地将三位一体的第三位视为这里的神圣行动者,而阿奎那却没有这样做。这并不是一个分别,按照阿奎那的讲法,由上帝所提议的有些东西也可以是科学(*scientia*)的对象,既然它们是科学的对象,它们就不是基于信仰而被接纳的,因为他认为对于同一命题,我们不可能既有信仰,又有 *scientia*。因为 *scientia* 常被译为“知识”,这令读者以为加尔文说信仰是有关上帝对我们的慈爱的一个坚定和确实的**知识**,是与阿奎那相反。虽然表面有误导成分,但这里并没有矛盾。阿奎那所说的 *scientia* 是人与一命题的一个十分特别的关系,如果一个人从他看为真实的第一原理推论出某命题,那命题就是那人的 *scientia* 了。因此,科学比我们的“知识”是较狭窄的东西,甚至比加尔文的 *cognitio* 狭窄(*cognitio* 较接近我们今天所说的“知识”)。当加尔文说信仰是有关上帝对我们的慈爱的一个坚定和确实的知识,他所指的信仰并不是阿奎那所否定的信仰。在这课题上,请参 *Arvin Vos*, *Aquinas*, *Calvin & Contemporary Protestant Thought* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1985), pp. 18 - 20.

和所阅读的,仿佛清楚明显的是真的,并且是主上帝要教导我们的真理(细节或有不同,或至少这是典范)。(正如加尔文说:"圣灵……是教义的惟一一个适合的认可者和修正者,他将教义印在我们心上,
251 让我们确切知道上帝所说的话。虽然信仰要望向上帝,但他自己却是自己的见证人,好说服我们的心,相信我们耳朵所听的就是从他而来的。")这样,信仰的现象学就如一下子看见某些事物为真那般。"对!我现在看见了这的确是真的,是主上帝要教导我们的。"这确信也可以是渐渐出现的,会经过漫长和艰苦的研究、思考、讨论、祈祷;又或是一直都拥有的(可能是自小就拥有),但现在却转换了,更新了,强烈了,变得生动和有活力。这过程可以有上千条途径,每一个途径都包括了基督教核心教导的表达或提议,而在响应方面,则出现被说服、开始领悟、形成确信等现象。始有阅读或聆听,继有相信或确信,认为所读所听的都是真的,是从主上帝来的。

按照这模型,这确信是从圣灵的活动而来的,加尔文说这是圣灵的内在"证明",或(更常说的是)"见证";阿奎那则称这为神圣的"诱导"和"邀请"。在这模型里,圣经和神圣的活动会引导人相信和接受。上帝自己(在这模型里)是圣经的主要作者。圣经最主要的是作为上帝对人的沟通和传达的信息,圣经是从主上帝说出的话语。[①] 但这只是那随处皆是的见证过程的一个特别例子,事实上,我们大部分所知道的东西,都是从别人的见证而来的。[②] 从这观点看,圣经的见证,就如同你从朋友收到的信件,是你朋友的见证。因此,圣经建议我们接受的,正是一个见证,一个神圣的见证。所以,"见证"在这里是一个恰当的用词。然而,这亦是圣灵的特别工作,令我

---

① 在这模型里[有别于大部分20世纪的基督教神学家],启示并非仅用**事件**的方式出现,事件是要恰当地诠释的。无疑,那些事件的确发生,但圣经大部分都主要是上帝的话语,是他要告诉我们一些我们需要知道的东西,他将一些**命题**告诉了我们。若要更具体和准确地探讨圣经如何构成神圣的言说,及上帝向我们讲的话,请参沃特斯多夫(Nicholas Wolterstorff)的 *Divine Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995。为求具体,在下文我会采纳沃特斯多夫对上帝言说的描述,假设这是真的。(当然,其他描述也可以放在这模型内。)

② WPF,第77页以下。

们会相信,令我们看见所提出来的真理。这样,阿奎那的"邀请"和"诱导"就更适切了。我在下文会用"圣灵的内在诱导",来指出圣灵的这活动,并在不会产生混乱的情况下,用"信仰"有时指那三重过程——圣经、圣灵的内在诱导和对福音伟大真理的信任,有时只单单指三重里的最后一个。 252

因此,圣经的确是一个见证,是一种很特别的见证。首先,主要作见证的是上帝,此外,圣经与绝大部分其他一般见证不同,它既有主要见证人,亦有附属的见证人——人类作者。[①] 这里还有一个区别:在这模型里,是圣灵的诱导使我们看见和相信圣经所提出的命题的确**是**从主上帝而来的,这与日常的见证不同,因为在圣经的个案里,圣灵不但写出来(适当地默示人类作者),[②]更做了一些特别的事来让你相信圣经的内容,并遵之而行。所以,这见证与日常见证不同,但这始终都是一项见证。因此,按照这模型,信仰就是相信福音那伟大的故事和教导,这是圣灵内在诱导的结果。

三　信仰与正面知识地位

A. 辩护

我提出这模型,是要说明基督教信念可享有我们一直所关注的正面知识地位:辩护、外在和内在合理性、及保证。辩护问题并不需花很多时间,因为我们不难发现基督教信念可以(或很有可能)是(义务论地)**拥有辩护的**,即使我们熟悉启蒙思想和后现代的挑战,这些信念仍是拥有辩护的。如果你的信念是圣灵在你心底诱导的结果,那么,明显地,即使你思考过别人提出的各种不同的反对意见,你仍有可能认为这是真的。这样,我们清楚可见,你的接受这信念并没有违反了什

---

① 我之所以说是"绝大部分其他一般见证",是因为人的见证有时亦会找另一个人代言,在那些情况下,我们同样可见主要见证人和附属见证人的结构。参 Wolterstorff, *Divine Discourse*, pp. 38ff。

② 按使徒行传 28:25 所记载,保罗说:"圣灵藉先知以赛亚,向你们祖宗所说的话,是不错的。他说:'你去告诉这百姓说,你们是要……'"(以赛亚书 6:9, 10)

么理智的责任和义务。无疑,有关这方面,我们大概可想像到某些义务和责任,例如当你留意到别人与你意见不同时,你有义务留心听他们和他们的反对意见,你亦有义务去想、更深入地反省、请教别人、并
253 看看还有没有其他否决因子。如果你已经做了这一切,却仍然发觉这信念非常可信,不得不接受,那么你就没有违反任何义务或责任,尤其是当你反省过后,仍然觉得这些教导是来自上帝自己的。

当然,有些人会写书批评说,如果你有信仰(这模型说的信仰),又认为你的信念是从上帝来的,那么你就是狂傲(亦因此未有辩护)。在众多文笔比较生动的作者中,神学家麦奎利(John Macquarrie)如此说:

> 加尔文主义者相信他自己是被拣选的,已从错误的大海中被救起,心灵被圣灵所光照。然而,不论他如何坚持这是上帝的作为而非他的努力,他的声称仍然是我们所见最骄傲的一个。正是这样的东西令神学在认真的人眼中变得可鄙视。①

一位加尔文主义者的第一个反应或者会是反驳他,反问他是谁令**他**有资格觉得自己拥有真理,可以如此跟那么多人有在信仰问题上持分歧意见?是他自己的认知本领和天赋睿智?还是他自己发展出来的洞察力和聪明才智?如果他是这样想自己,他岂不比那些将心灵醒觉归功于圣灵工作的人狂傲么?从这进路反驳他并没有价值,不如我们严肃地想想这问题。首先,我们要注意,这控诉表面上并不必然是针对那些真正**曾经**被圣灵光照的人,而是针对那些**相信**自己已被圣灵光照的人。无疑,那在充满信仰的族长和希伯来书十一章所说的人心里工作的,是圣灵,他们大概不知道圣灵,亦没有想过他们的信念是圣灵所引致的。那么,麦奎利的论点或者是认为,知道一些其他人不知道的事并没有问题,问题只出于你**相信**自己的确知道这样的事,并说是圣灵使你拥有这些知识。他的批评不必然是针对那些接受基督教教导的人(即使事实上,按照我们的模型,这人已被圣灵光照),而是那些接受改革宗神学,认为圣灵只会光照我们

① *Principles of Christian Theology*, New York: Charles Scribners, 1966, 1977, p. 50.

中间某一部分人,又认为他们就是那被光照的一份子。批评的重点是,这样的人看自己过于所当看的,这样做是理应受责难的。

我们会在第十三章再深入讨论狂傲的问题。现在,让我只问一 254
问以下的问题:假设你相信你已在主上帝眼中蒙悦纳,而其他人却没有,这就是说你是狂傲的吗?当你察觉到自己某方面比别人强,或者是你有美满的婚姻,或你的孩子成长得很好,或你身体越来越健康而你的一位好朋友却因黑色素细胞瘤去世;再假设你认为这部分是出自上帝的作为,这就会自动变得狂傲吗?如果你觉得这分别**不是**出于上帝而是个人能力、品格、或自己的智慧之类的缘故,那你岂不才是狂傲么?假设你认为你知道一些别人不知道的东西——或许有别于加尔文主义者,麦奎利认为他知道加尔文主义者对信仰的观点是错误的,这难道说明他狂傲吗?如果不是,他不懂得承认他的福气是出于上帝,而觉得是自己的努力所致,就是他不狂傲的原因吗?这个说不通。

事实是,承认上帝赐给你一些他没有(或未有)赐给别人的东西,并不牵涉狂傲。诚然,人类常被狂傲所引诱,很多时甚至屈从于狂傲,然而,即或如此,一个人若承认上帝赐给他一些他没有(或未有)赐给别人的东西,他也不算是狂傲。(你或许会跟别人一样,不明白为什么你会接受到这份礼物。)无疑,如果你认为这礼物是你**应得的**,上帝若不给你就是他不公平,你就是狂傲了。但是如果你相信你的信仰是从主上帝而来的礼物,又留意到不是每一个人都已得到,你并不会因此变成理应受责难的。你的正确态度不应是垂头丧气地承认你原来一直都很骄傲,而是为着这奇妙的大恩典心存感激。[①]当使徒多马听到耶稣基督的复活,他声言"我非看见他手上的钉痕,用指头探入那钉痕,又用手探入他的肋旁,我总不信。"(约翰福音20:15)后来,耶稣向多马显现,邀请多马看那些钉痕,用指头探入那钉痕,于是多马相信了,耶稣为此说:"你因看见了我才信,那没有看见就信的,有福了。"(约翰福音20:29)无疑,这里有多重意义,但那

① 参拙文,"Ad de Vries," *The Christian Scholar's Review* 19, no. 2 (1989), pp. 171 - 178.

中心思想却肯定是说,蒙受信仰的人是有福的,他们的信仰是一项恩赐,人应欢喜地领受,并不应充满悔意地为自己的道德过错忏悔。因
255 此,在这模型里,一个有信仰的人是(可以)拥有辩护的。即使不是从这模型的观点看,你相信一些你反省和研究过之后仍然觉得是真理的东西,究竟又怎会变为没有辩护,超越了你的知识权利?

B. 内在合理性

内在合理性(参上文,边码110以下)有两个层面,一方面,它需要"经验顺流"的认知系统的恰当作用,另一方面,它更广泛地需要你在信念形成的过程里,尽你最大的努力。① 你已经仔细思考过这信念怎样能与你的其他信念吻合,又寻找过有关的否决因子,思想过你遇到的每一个反对,比较过一些恰当的人的评语,等等,明显地,在这模型里(甚至不是这模型里),接受基督教信念的人能够轻易地满足这些条件。假设我的经验是察觉到圣灵的见证(在第九章,我们会详细看看这是什么的一个经验),以致福音的伟大真理对我是十分明显,叫我不得不相信,那么(假设我对这些命题没有一些未经否决的否决因子)我接受这些信念,就不牵涉什么失常或违反恰当作用。其实在这些经验里,你若**没有**形成这样的信念,你的官能才是失常。又假设我仔细考虑过别人所提出的反对意见,又请教过其他人,反问这些信念如何可以和我的其他所有信念吻合,那么,在这些信念形成的问题上,明显地我已经尽了我的一切责任。因此,在见证的模型里,基督教信念是可拥有辩护和内在合理性的。②

---

① 这内在合理性的要求似乎与辩护的要求重复了。如果我们有一些理智的义务要行事为人遵守合理性,那么这就是重复的了。然而,即使没有这样的义务,内在合理性依然要求这种行为。

② 但是,道成肉身和救赎之类的教义岂不是有很多不同的理论么?基督徒岂不是在这些问题上有分歧意见么?那么,究竟哪一个道成肉身和救赎论才是真正合乎理性?这问题是错置的。我们也有很多理论才解释人怎可能会思考,但是我们仍会觉得有很多人的确(有时候)是会思想的,这是明显不过的。我们亦有很多关于什么是数的理论,7 + 5 = 12 仍然是显而易见的。我们可以恰当地相信有救赎,即或我们不清楚其中的来龙去脉,不想拥护任何一个理论。我们理性地相信救赎,却不接受其中某些理论,也是可以的。

C. 外在合理性及保证:信仰是知识 256

加尔文对信仰的定义特别会刺激到今天的人的耳朵,因为他将信仰视为一种特别的**知识**("一个确实和肯定的知识";读者亦可比较海德堡教理问答对真信仰的描述,见上文,边码247)。信仰不是跟知识**对立的**,信仰(至少是典范式的信仰)是知识,某种特别的知识。它之所以特别,有两方面的原因。一,关于它的对象,那所谓被知道的事情,(若是真的话)其重要性无以复加,肯定是一个人可以知道的事中最重要的一件。二,我们知道那些内容的方式是很特别的,这是由一个不寻常的认知过程或信念产生过程引致的。基督教信念"向我们的心思显明",是圣灵的引导我们相信圣经的核心信息的结果。这信念产生过程是双重的,既牵涉神圣默示而成的圣经(或是直接的,或是见证链的源头),又有圣灵的内在诱导。两者均是上帝的特别活动。

如果信仰是这样特别地让我们持有信念,为什么我们称之为"知识"?什么才使之成为知识?这里我们必须深入探究这模型。信徒与福音的伟大真理相遇,借着圣灵的活动,信徒会看见这些道理的确是真实的。在这模型里,我们首先要注意到,信仰是一个产生信念的过程或活动,犹如感知和记忆。这是一个认知的工具,一个某类特定课题的信念正常地产生的途径。[①] 在这角度看,它跟记忆、感知、理性、同情、归纳、及其他更标准的信念产生过程相若。但是它跟它们是有分别的,它牵涉圣灵的直接行动,所以,这信念的直接成因并不属于人的自然认知配备,这是圣灵的特别和超自然的活动。然而,信仰却是一信念产生过程。正如我们在第七章曾看过,**知识**所需要的,是一个信念被恰当地起作用的认知官能或过程所产生,按照一个导向获取真信念的设计蓝图,(宏观的和微观的)知识环境要适切,并且这设计是**有效地**导向获取真理的。按照这模型,一个人凭信

① 虽然这常规是认知过程常见的,但却不是必然的,参我给莱勒(Keith Lehrer)的回复,*Warrant in Contemporary Epistemology*, ed. J. Kvanvig, New York: Rowman and Littlefield, 1996, pp. 332ff.

仰相信(这相信构成了信仰),就可满足这四个条件。

257 首先,当我们因着圣灵的内在诱导,凭信仰接受这些信念,这些信念是由恰当地起作用的认知过程所产生的,[①]它们不是认知失常的结果。那产生这些信念的整个过程——信仰,是上帝自己特别地设计出来,令它产生这样的效果,就如视觉是上帝设计出来产生某种感知信念的。当这过程的确产生这些效果时,它就是恰当地起作用了,因此这些信念都享有外在合理性,这本来就是保证的第一个条件。其次,按照这模型,我们处身的宏观认知环境,包括罪所引致的认知污染,正是这过程被设计来起作用的环境;一般的微观环境也是适切的。第三,这过程的设计是要产生**真**信念的。[②] 第四,它所产生的信念(福音里的伟大真理)的确是真的,信仰是一个可靠的信念产生过程,这过程**有效地**导向获取真信念。

当然,可靠性不仅要求这些信念为真。在一些时常都是72°F的地方(如San Diego),一个指向72°F的温度计并不一定是可靠的,我们还要留意,如果环境有相关的改变(在相近的可能世界),它会否也有相关的改变。一个过程或工具之所以是可靠,是它会在不同的环境内产生合乎事实的输出。圣灵工作并不是偶然或随机的,圣灵可以在上千种不同的处境里,因应事物的转变,在人心里产生出真信念。明显地,任何它产生这输出的环境都是一些会产生出真输出的环境。那么,在什么环境下,相对于某一个人,圣灵**不能**成功地令他看见福音的伟大真理?这模型不需在此事上有任何立场,但是大部分传统基督教教导

---

① 让我预告一点:道尔(Andrew Dole)在其未发表的论文"Cognitive Process, Cognitive Faculties, and the Holy Spirit in Plantinga's Warrant Series"中指出,我们不可以直接由**官能**产生的信念的保证转移至**过程**产生的信念的保证,两者的必然和充分条件不是明显可见是可以这样转移的。(译按:现已发表了,参 Andrew Dole, "Cognitive Faculties, Cognitive Processes, and the Holy Spirit in Plantinga's Warrant Series," *Faith and Philosophy*, vol. 19, no. 1, January 2002, pp. 32 - 46.)

② 不过,这不一定是它**惟一**的目的。或者被产生出来的信念有其他价值,例如它们令我们可以与上帝建立个人的关系,带着平静的心面对人生里的起伏,享受这些构成信仰的信念所带来的安慰,等等。

都会认为,我能接受信仰恩赐的必要条件是我愿意接受,准备好去接受。我在这过程中是要负上一些责任的,这部分是我可以拒绝做的。

按照这模型,信仰是一个涉及超自然因素的信念产生机制,它需要上帝特别地和直接地做一些事。这会否令信仰的衍生未能成为知识?我看不出其中的理由。在本来的描述里,我们没有暗示过那些认知机制必须全都是**自然的**,不论它们是用来产生哪一种信念。如果信仰不是按照自然定律或规律起作用,而是由一个位格(上帝自己)和他的话语(当然也是自由地赐下的圣经),与那将福音伟大真理启示出来和印在我们心里的圣灵自由地合作,我们有需要修订这模型吗?再一次,我看不出其中的理由。同样的情况出现在托马斯·里德称为"见证"的机制里,即我们从别人得到知识的机制。这机制太多时候都是依靠自由的人类行动者运作的。(当你问我有多大年纪,我会〔自由地〕告诉你,或赌气拒绝回答。)

258

那么,为什么信仰会构成知识?因为一个人凭信仰的相信,可满足保证的共同充分条件和个别必然条件。如果这保证的程度是足够高的话(这是在满足了以上条件下,由持守那信念的强烈程度来决定的),那些信念就会构成知识。①

四　恰当基础性与圣经的角色

按照这模型,典型的基督教信念不是论证的结论(这并不是说论证对于人接受它们是不重要的),②也不是建基于其他信念证据之上,亦不是因为基督教信念可以成为某种现象的良好解释。无疑,基督教独特的信念可以是一些现象的绝佳解释(突然想起的例子是基督教对罪的教义),但是它们并不是因为能够提供这些解释才被人

① 这是建基于 WPF 对知识的解说。至于其他对保证的解说可以怎样作相应的调整,我则留待读者自行思考,作为一份功课。

② 举例说,我们要用论证来反驳否决因子;见下文,第 11 章。

相信和接纳。它们被接纳,也不是因为它们是从**宗教经验**推论出来的结论,信徒相信这些命题,并不是因为察觉到自己有某些经验,然后推出基督教信念是真的。相反(就如感知一样),这些经验就是我259们所讨论的信念的形成的**诱因**,在它们的起源扮演一个因果角色(由设计蓝图所决定的角色)。

因此,在这典型的例子里,基督教信念是**直接**得来的,是**基础**信念。它们不是由论证而来,例如它们不用圣经可靠性或教会可靠性作为前提或证据。正如爱德华兹所说:"他们觉得自己在灵性上被光照,认识了宗教里的真理,这样的证据是一种直觉和直接的证据。他们相信上帝的话是神圣的,因为他们在其中看见那神圣。"①基督教信念是基础信念,进一步说,基督教的信念是**恰当的**基础信念,这恰当性包括了三项我们所讨论的知识价值。在这模型里,信徒接受这些信念为基础信念,是**拥有辩护**的,也是**合乎理性**的(内在的和外在的),而且,这些被接纳为基础的信念是可以有保证的,足够的保证可使之成为知识。② 即使我不知道或不能够提出一个历史性的论证来支持圣经作者可靠性和他们的教导,我的基督教信念仍可以有保证,足够的保证可使之成为知识。我不**需要**一个好的历史论据来成为我相信福音里那核心教导的真理的保证,我不需要找一个历史的或其他的论证来支持耶稣基督的复活,或支持他是上帝的圣子,或基督徒所声称的他的受苦受死能成为我们的赎罪祭,让我们藉此与上帝的关系得以修补。在这模型里,基督教信念的保证并不需要我或其他人拥有这样的历史数据,其中的保证不用建基在它们之上。这些信念不需要被有别于信仰的**其他**信念来源(如历史考究)来核

---

① *A Treatise concerning Religious Affections*, ed. John E. Smith, [New Haven: Yale University Press, 1959 (originally published 1746), p. 298]下文 *Religious Affections* 的页码都是按照这版本的。

② 当然,这不是说一个信徒可以恰当地毫不考虑别人提出的否决因子,置之不理(参下文,第十一至十四章);亦不是说他可以拒绝承认自己可能会弄错。毫无疑问,他可以是弄错的,这是人类的处境。如果我们从其他源头找到一个演证或强力的论证来反对基督教信念,这论证是他或基督教群体里没有人能提出一个满意的回复,那么他就有麻烦了。这就真的是一个信仰与理性的冲突了。然而,现在尚未有这样的一个演证或论证伸出它那丑陋的头来。

对或证明。

相反,(借着圣灵的工作)圣经本身就是自己的证据,正如加尔文所说,这是"自显为真的":

> 因此这论点是可以成立的:那些有圣灵在他们心里教导的人,会真诚地安于圣经的教训,圣经的确是自显为真的…… 260

"因此",他说:

> 我们既被圣灵的能力所光照,就不会凭我们自己或其他人的判断来相信圣经是从上帝来的;在人的判断以上,我们绝对肯定圣经是从上帝口里发出,借着人写成的。我们不用寻求什么证明,我们的判断不用倚靠那些证明的任何真实的记认,我们将我们的判断服膺于此,绝不认为这是猜测……这样,这是一个不需要理性的确信,这是一个最好的理性会认同的知识,这样,我们的心灵能在其中得到安稳,比起处于其他理性之中更稳固。我所说的只不过是每一位信徒都在自己心里经历过的,虽然我所说的不仅是一个解释。①

加尔文在这里谈及确定性,圣经即使"借着人写成",却肯定是"从上帝口里发出"。我想他的意思并不是说(或至少不是这模型的意思),圣灵会引导我们产生"圣经(或约伯记、保罗书信、或哥林多前书第十三章)是从上帝的口发出来的"这命题的信念。② 相反,当我们读到或听到某个教导(某个福音里的伟大真理),圣灵就会教导我们,使我们相信**这**教导既真实又是从上帝而来的。所以,这里的结构不是说,"圣经所教导的都是真的",**这**命题(如"上帝在基督里与

---

① I, vii, 5, pp. 80 - 81. 这里,加尔文提及"绝对肯定"和心灵能在这些教导里"得到安稳"。然而,这只是故事的一方面,他在别处又论道,即使是我们中间最优秀最有名望的人都会有怀疑和不确定的时候:"因为不信在我们心里太根深蒂固了,所以我们都会倾向于不信,我们每一个都不是不用怎样费力就可以说服自己,相信自己口所承认的——承认上帝是信实的。"(III, ii, 4, p. 547.)(他的意思当然不是说非信徒时常会有一部分信仰,而是这信仰却时常会有一部分不信。)"绝对的肯定"只是信仰的纯正和典范式体现而已。

② 究竟加尔文在这点上持什么立场,这问题仍然是众说纷纭的。

世人和好”)是圣经所教导的，所以这命题就是真的；而是当我们读到或听到某教训，我们形成了一个信念：这教训是真的，也是从上帝而来的。

那么，究竟加尔文所说的“自显为真实的”是什么意思？他(或这模型)是不是说福音真理是**自明的**，犹如传统里说 2 + 1 = 3 是自明的一样？不是这样。自明的命题是必然真的，对于最自明的命题，
261 一个恰当地起作用的人是不能够既掌握其意思又看不到它不可能是假的。[①] 但是福音的伟大真理并不是必然地真的(它们是上帝自由和出于恩典的行动的结果)，我们完全可以既掌握其意思又看不出它们是真的——我们可以既明白它们又拒绝接受它们。这样，按照这模型(或加尔文的讲法)，这些真理并不是自明的。“圣经是可靠的”或“上帝是圣经的作者”并不是自明真理，“上帝在基督里与世界和好”，或“这复和是借着基督那救赎性的受苦和受死成就的”之类的教导，也不是自明的。[②]

加尔文的意思也不是说(这模型也没有这样的意思)，圣经为**自己**提出了证据，或不知怎地**证明**了自己是准确或可靠的，这就是圣经自显为真实。假设有人问一个关于某信念起源的问题：从这里来的信念真的可靠吗？假设这问题是向圣经某教训提出的——这一个教训的确是真的吗？这起源和那个教训本身都不能提供一个(理性的)答案来减轻这疑惑。让我们想想一个类比：假设我带着一个不认真的心态读休谟的书，于是开始质疑自己的认知官能是否真的可靠，我不能够为自己提供一个论证来支持这可靠性，来理性地镇压或平息这些疑团，因为被质疑的正是这些官能和这些起源的可靠性，如

---

① 参 WPF, pp. 108 – 109。

② 按照斯文本(Richard Swinburne)的讲法，“圣经中只有很少部分声称是‘自明的’或甚至直接地是‘上主的说话’……对于它的许多读者来说，圣经看来并不是自明的，我们需要论证来指明应如何理解圣经和我们为何要相信圣经。那些觉得圣经是‘自明’的人，在声称他们深信其真实性并不需要论证支持之先，应好好想清楚。”(*Revelation*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 118)。在这里，他把两个问题混为一谈：(一)这些福音真理是否自明的呢？(二)我们是否可以不用论证，恰当地相信它们？按照本章的模型，(二)的答案是‘可以’，但是(一)的答案却是‘不’。(还有一个更深入的问题：按照本章的模型，福音的核心真理就是如此自证为真实，然而，对于圣经其余的教导，却不(一定)是如此。)

果我对它们的可靠性有一个普遍的质疑，我就会同样质疑它们在这论证里的可靠性,质疑我为自己提出的论证的前提,质疑那些前提如何可推论出结论。同理,如果我质疑圣经的可靠性,我不能理性地引用圣经章节(如提摩太后书3:16)说圣经都是上帝呼出来的气(即使我已被说服,认为这里所说的只是指我所认为是正典的书卷),来镇压或平息这些疑团。所以,圣经也不是在**这个**意思下自我显为真实的。

那么,加尔文说圣经是自显为真实的,这是什么意思呢?我们可见他认为福音的伟大真理在某意义上与自明命题相类似,按照这模型,这些真理就像自明真理,是明确的(的确是有保证的),而且像自明真理一样,它们的证据是**直接的**,即是说,不需要命题式证据的,它们不是借着相信其他命题作为证据,才能获得它们的证据或保证。所以,从这观点看,这些真理也可以是自明的(在一个不同和类比地扩展的意义下"自明")。它们是明确的,不用其他命题作其证据,它们本身有自己的证据(并不是从其他命题推论出来的)。[①] 在同样的扩展意义下,感知和记忆信念也是自明的,它们不用从其他命题获取自己的保证(或证据),这也是"自显为真的"。当我们在这意义下说一个命题p是自明的,即是说p的确得到保证或拥有证据,并不用从其他命题获取自己的保证或证据(即不用建基于其他命题)。简言之,p是恰当的基础信念。[②]

262

那么,加尔文的意思是,我们不需要用论证,如从历史角度证立某经文的作者谁属及其可靠性,来支持那结论为真(这也是见证模型所认可的)。整个过程就好像"短路"了似的,借着那产生三重过程的信仰就形成了信念。在这意义下,对福音里的伟大真理的信念

---

① 我们可比较爱德华兹的话:"我们所颂赞的上帝的福音,并不像某些人所想的,需要到别处乞求一个证据,它本身已拥有了最高和最恰当的证据。"(*Religious Affections*, p. 307)。

② 信仰与感知、记忆和(我们藉此明白什么是自明真理的)理性直觉相似,因为后三者的信念,在保证的角度来说都是恰当地基础的,但是信仰与感知不同的(却不是与记忆和理性直觉不同),是信仰不会像感知信念那样牵涉到一些高度清楚和仔细的感官现象学。

是拥有辩护的、合乎理性的、有保证的，我们不需要历史证据或论证来支持其中的教导、或支持圣经（或其中某部分）的确是上帝的话语、或支持圣经是真实的和可靠的，这就是为什么圣经是自显为真实的。信徒们这些信念获得保证的过程，并不建基于那些历史的或其他的考虑，这些信念是基础信念，所以有保证。

假设某人**的确**相信这些事，其坚定程度足以构成知识，不论这信念如何出现，这态度又岂不是不合理、违反理性么？假设我读到福
263 音，相信这福音，例如我相信耶稣基督的确是上帝的圣子，借着他的情义、死亡、复活，我们人类纵使堕落和过犯重重，仍可以与上帝复和，得享永远的生命。假设我相信这些事，却没有任何外在的证据，再假设我不关心那些圣经研究，不考虑这些书卷的真正或别人声称的作者是否真实，是否可靠，又不理会它们是怎样成书的，是什么时候写成或被编辑的，由谁及由多少人写成的，究竟编辑者是否要表达某个神学观点，等等。[1] 我岂不是一下子跳到结论，太仓卒地形成这些信念？我在这论据里究竟是要做什么？我的基础、根据、证据是在哪里呢？如果我既没有命题式证据，又没有某种以感知经验作为根据的感知信念，我岂不是盲目地在做信仰跳跃么？这岂不是要跳进漆黑之中么？我岂不是像某人在屋子起火时，盲目地从三楼跳出来，不顾一切地希望可以抓着一支他知道是在窗外某处的树枝么？这岂不是不负责任[2]和不合理性么？

完全不是。根据这模型，信仰与盲目跳跃相去甚远，怎样看也不是在漆黑中跳跃。假设你在雷尼尔山，从一万二千尺的冰川下行，四周太白了，以致你看不见你四尺以外的东西，但是天开始黑，风急起来，温度又在下降，你除非在天黑前下到地面，否则必死无疑（你只穿着 T 恤衫和牛仔裤）。于是，你决定要跳过面前的一个缺口，即使你看不到对面，也绝对不知道缺口有多大。**这样**就是跳进漆黑之中。

---

① 我的意思并不是说圣经研究不重要，或对基督徒的生活不重要（参第 12 章），我的意思只是说，这些研究结果的知识并不是得到保证的基督教信念所必须的。

② 例如穆斯肯思（James L. Muyskens）在 *The Sufficiency of Hope: The Conceptual Foundations of Religion* Philadelphia: Temple University Press, 1979, p. 113. 就如此论证，尤其请参第 134—144 页。

然而,信仰却完全不是这样的一回事。否则你可以同样声称记忆信念或3+1=4的信念是跳进漆黑之中。构成漆黑中跳跃的,是跳跃者既不知道亦没有一个关于漆黑的另一面有什么东西的确定信念。你或许可以成功跳过那缺口,带着胜利的姿势继续下山,但是你所知道的,只是你可能会跌进冰川里那二百尺深的地方。你并不真正**相信**你能跳得过那缺口(虽然你也不是不相信你能够),你只是**希望**你做得到,并按照你的确相信的去行(即如果你不跳出去,你就连一个机会都没有)。

确实和肯定的知识信仰,并不是这样。有信仰的人(至少在典范的情况下),他们会觉得福音的伟大真理是显而易见的,清楚的,不得不接受的,他们会发觉自己已被说服了,就如他们在记忆信念或对算术的基本真理的信念一样。① 因此,从现象学角度来说,从里面看,这与漆黑中的跳跃是毫无相似的地方,在表面看,(在这模型里)当然亦没有相似的地方。这不是漆黑中的跳跃,不独是因为有信仰的人完全笃信那些事,更是因为我们所讨论的这些信念满足了合理性和保证的条件。 264

> 让我们将这种信念跟我先前说过的先天和记忆信念作个比较。在某个意义下,三者没有什么共同之处。你不会基于别的信念来相信某些记忆信念或明显的先天信念,但是你却没有感知那种仔细的现象学基础,和丰富及高度清楚的感官图像。你在三者中共有的,是另一种现象式证据,我称之为**信念生成**证据。(在WPF里,我称之为**驱使式**证据。)这是一种区别你所相信的命题和你不相信的命题的现象学,前者是你觉得对、正确、自然、可接受的(这不是一个容易描述的经验,参WPF, pp. 190ff.)。你在这三种信念里都会拥有这信念生成证据(其

① 再强调一次,我们是在说典范性的信仰,当然,事实上确信与信仰所牵涉的信念有不同的肯定程度。正如加尔文所说:"我们相信时,心灵里其实也有怀疑","不信激发起的焦虑从四方八面冲击着我们"。因此,在一般的情况下,信念的肯定程度并不如典范情况里的完满,而且,一般来说,有信仰的人的信念肯定程度会因不同时间和不同环境而改变。

实在任何信念都会有的),此外,就没有其他共同的东西了,你也不**需要**其他东西来接受它们——如果你基于其他命题,或感知里的某种感官图像来相信 2 + 1 = 3 或你今天早餐吃过麦片,从知识的角度看,你不会好像是相信得更有道理的。(我不是说你不会从记忆里得到更多证据来相信某些事,而是在知识的角度看,你若基于其他命题或感官图像来接受某信念,你不会必然地相信得更加合理。)同理,(在这模型里)信仰所产生的信念也是一样:你不会有感官图像或其他而来的证据,但是在知识的角度看,这些信念却不会因此变成有问题的。事实上,(在这模型里)它们是十分好的信念,因为比那些从理性论证(例如历史考据)而来的信念更加稳固,可相信得更加坚定,亦更得到保证。(在这模型里,)这些信念并不是基于其他信念才被接纳,而是基于自己来被接纳。

265 你或会想,广义来说,这模型是一个基督教信念如何借着**宗教经验**可以得到保证的模型。这说法并不准确,如果这**是**对的,那么记忆和先天信念之所以可得到**它们的**保证,也是借着经验。好了,假设我们认为(在这模型里)信仰的信念是从经验获得保证的(即是信念生成的经验),又假设我们称这些经验为**宗教**经验,我们最需要留意的,是我们不是从宗教经验建构出论证,来说基督教信念是真的。我们**可以**有一些模型是用宗教经验来论证出基督教信念是有保证的,那么,你有宗教经验(或看见别人有),你便会论证出这些教义的真实性(或许是用一些大概是其他心灵的类比推论)。但是这模型并不是这样的。我们所讨论的经验只是用来**引发**我们所讨论的信念,而不是说一个现象的存在可以成为支持某信念的论证的前提。

按照希伯来书 11 章,"信就是所望之事的实底(substance, ὑπόστασις),是未见之事的确据(evidence, ἔλεγχος)。(译按:英文出自 KJV 版本,中文则是和合本圣经。)"这里的关键词"实底"和"确据"有不同的翻译,例如较近期的 Revised Standard Version 译作"信就是所望之事的**根据**(assurance),是未见之事的**确信**(*conviction*)"(重点为笔者所加)。或许前者是比较好的译法,因为

它们毕竟意思上比较丰富。按照基督教的教义,信仰是很多面的。它可以指得到救恩的途径:"你们得救是本乎恩,也因着信"(以弗所书2:8)我们也是因此**被称为义**(参上文,边码87),获得**重生**,在基督里成为新造的人。这亦就是基督徒的盼望的基础和实在(substance,字源学上来说,这字解作"站在下面")。

然而,信仰却又是"未见之事的确据"。我们借着信仰(整个包括了圣灵的内在诱导的过程),看见某些事情是**明显地**真实的(即是说,获得保证,可使这些信念成为知识)。那些变得明显真实的或享有保证的,其实是我们未见到的。这里的意思不是说,那些事情模糊不清、看不见、不确定、或只是一些猜测,而是说,这些信念不能用一般我们被造时所具有的认知官能来看为真实(笔者用举隅法,指视觉等官能)。回到多马的怀疑(见上文,边码254),多马若未看见钉痕,未用指头探进钉孔,未用手探入耶稣的肋旁,就总不相信。耶稣于是对他说:"你因看见了我才信,那没有看见就信的,有福了。"(约翰福音20:29)从我们现在的观点看,这既不是作为鼓励轻信别人的一般建议,也不是针对多马这种雏形经验主义者的反驳,这只是一个 266
观察,说明有信仰的人有可拥有一个知识的源头,这源头会超越我们一般的感知官能和认知过程,这知识源头是神圣的礼物,因此,有信仰的人的确是有福的。①

五　与洛克比较

如果我们将这见证模型与另一个很不同的图画比较,会更明白这模型。我们这里要比较的,是洛克的模型,他的启蒙模型到今天仍然在基督徒圈子内流行。② 根据洛克的讲法,我们所有的信念都应该是"按照理性"来形成的,更具体的意思是,有一个知识义务要求

① 比较阿奎那的一席话:"因此,如果任何人要将上述的话简化为一种定义的形式,他可以说**信仰是心灵的一个习惯,我们里面的永生由此起来,又令我们的理智接受一些不是明显易见的东西**。"(ST II－II, q.4, a.i, *respondeo.*)

② 斯文本就曾响应过洛克对圣经权威的冷静理性主义(参第300页,注1),亦有不少福音派思想家认为基督教信念之所以有保证,只可以是凭借论证或证据。

我们“对一个命题的确信不可以超出它的证明(演绎的或归纳的)所能获得的保证。”①(正如我们在第四章所见)这里的意思是,我对一命题的认同应该与证据成比例,即是说,就我所能作的,我接受某命题 p 的坚定程度,应该与 p 相对于我所确实知道的事的或然率成比例。

我们所有信念都应遵照理性来形成,但正如洛克所见,这并不是说我们没有理性的空间留给信仰产生的信念。他将信仰定义为“接受一个命题,不是由于理性的演绎,而是由于提议者的可信性,即由于它是以一个特别的沟通方法来自上帝的”(第 416 页)。这也不是说我们不可以相信神圣启示的内容(那些内容比起我们确实知道的东西并不更有可能为假):

> 我的意思不是说我们一定要寻求理性的意见,不是说我们要审查上帝启示的命题可否从自然原则推论出来,若不可以就拒绝上帝的启示……

267 他的意思只是

> 寻求理性的意见时,我们一定要用它来审查某项启示是否出自上帝;如果理性发现这是上帝所启示的,理性对它的评价会跟理性对其他真理的评价一样,启示于是成为理性的一条指导原则。(第 439 页)

洛克的见解是,在我们相信任何被指为是上帝启示的命题前,我们一定要首先看看我们的理性能否接受这是上帝的启示。我们需要的,是一个理性的证明(这证明的前提和过程都是从理性而来的,不是启示),告诉我们这命题的确是上帝要我们相信的。所以,对于圣经教导,我们需要的是一个可告诉我们这教导的确是神圣启示的理性证明,而**这个**命题就是我们需要证明为有可能的,相对于我们确实所知的东西有相当的可能性。只要我们拥有这命题,我们就可以恰当地相信圣经的教导,只是我们相信的坚定程度仍需要与那命题是从

---

① 《人类理智论》(*An Essay Concerning Human Understanding*, ed. With "Prolegomena" by *Alexander Fraser*, New York: Dover, 1959,该书初版于 1690 年), IV, xix, 1, p. 429. 以后引文的页码都是出于这版本的。

上帝而来的可能性成比例(相对于我们确实知道的东西)。

在见证模型里,事情就很不同了。例如当一个人相信上帝在基督里与世人复和,他不是因为先看过或证明过(相对于确实知道的事)"保罗的这个建议(或是整部哥林多后书,或整部新约圣经,或全部圣经)的确是上帝所默示的,因此是真的"这类命题是有可能的,才相信,这实在太没意思了,也有过多的推测成分。若"这经文是上帝的启示"这信念要恰当地由历史考据形成,它只能够是不确定和暂时性的;这样,这信念本身也就同样是不确定和暂时性的了。加尔文如此说:

> 如果我们希望为我们的良知提供最好的方法——即不期望它长期被怀疑的不稳定性或摇摆的立场所困扰,亦不会被琐碎的争辩纠缠不决,我们的确据一定要放在人类理性、判断、猜想以外的地方,就是圣灵秘密的见证。①

我们现在的模型认为,信念和知识的源头独立于一般的历史研究和或然率的争论(这进路带来的飘忽和不确定性常受到谴责),那些我们所讨论的信念是直接和基础的,是人对真理宣讲的直接响应。当然,这回应是在整个互相紧扣的信念系统里发生的,若我们喜欢,我们甚至可以说这响应的一部分保证是来自它跟整个融贯系统的融贯性。然而,这信念仍然是基础信念,它不用其他信念作为它的证据。从保证、合理性、甚至辩护来说,这信念都是基础的,是恰当地基础的。加尔文明显地预感到洛克一类的思想,他说:

268

> 由于不信的人只会靠他们的意思看待宗教,他们为求不愚蠢地和轻浮地相信宗教,会既期望又要求着一些理性的证明,指出摩西和众先知的话是从上帝而来的。但我的回复是:圣灵的见证比一切的理性更有力,惟有上帝自己才是他话语的恰当见证人,所以惟有圣灵的内在见证印在人的心里,人才会接受上帝的话语。因此,借着先知的口说话的同一个圣灵必须穿透我们

① 《基督教要义》,第78页。当然,我们不能由此推断说,圣经研究和注释既不重要又不必要,加尔文自己就曾写了超过二十册的仔细和具洞察力的圣经注释。

的心灵，说服我们那先知是忠诚地宣讲上帝所吩咐他们宣讲的。”（第79页）①

六 为何是必须的？

这复杂的计划是必须的吗？为什么要有这些超自然地默示的著作？为什么圣灵要超自然地在每个人心里作见证？又或者，（既然上帝可以用不同的方法使不同时代和地区的人知道这救恩的可能和方法）这计划有什么优点？一些没有那么浩大的方法不也足以达到这目的么？例如，由其他**人类**见证人来传达这信息，不也是同样的有效么？（如洛克所想）上帝大概可以直接将福音的伟大真理启示给某些人，让他们为大家的好处写下来，而大家又有足够的能力分辨出这些著作的确构成了上帝的启示（因此既真实又是我们当相信的）。为什么要信仰和圣灵内在诱导这些特别的官能或超自然的信念产生过程？

首先，我们没有理由认为上帝特别赞赏本体论的经济，或特别讨厌超自然的过程。洛克那看似吸引人的简单原则是行不通的，这才269是大问题。第一，按照扩展的阿奎那/加尔文模型，我们人类若没有上帝的特别和出于恩典的活动，是沉沦在罪海，倾向恨恶上帝和我们的邻舍的；就如耶利米所说，我们人比万物都诡诈，坏到极处。这样，上帝用特别的方法来使我们得到这些信念，是很重要的，若没有主上帝的这些特别行动，我们就不会相信了。正如使徒保罗说：“属血气的人不领会上帝圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透。”②我们人类不能参透我们自己的罪恶有何等的深，我们未有重生，也不知道自己是何等需要救恩，耶稣自己

① 请留意，圣灵扮演着两个角色——默示人类作者写出圣经（令他们讲一些他希望他们讲的话），又在听众和读者心里工作，令他们相信他们所听所读的。所以，圣灵所作的内在见证是为自己所说的话而作的。

② 哥林多前书2:14；请比较哥林多前书1:23：“我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。”

说,我们需要圣灵的见证来相信福音的伟大真理。[1] 因为我们堕落,我们的天性对福音信息是无兴趣的,所以信仰必须是一项**恩赐**,不会自然地出自我们的,而是需要上帝的超自然和特殊的活动。[2]

再者,假设有人真的借着有历史研究,相信耶稣的确是上帝的圣子,他曾为我们的罪而死和复活,让我们藉他得到永生,我们须知道,**仅仅**相信这命题(视之为这世界里的一件有趣的事,就像知道宇宙是一百二十亿至一百六十亿年前大爆炸而成的)是不足够的,这些真理还要印在我们心上,显明在我们的思想。印证在我们心上,是下一章要处理的,现在我只提出相信基督教并不止是意见转变而已,(更关键的)这包括心意的更新,**情感**的转向,我们的爱欲与恨恶、赞同及蔑视、寻求与逃避。按照现在的模型,信仰的确是一个信念产生的过程,但它也是一个产生情感的过程,这过程使我们的意见转变之外,还令我们的情感有所转向。按我们的本性,这情感的转向是不可能单靠相信福音的主题(相信其为历史事实)达成的。[3] 270

因此,我们不仅需要意见上的转变,亦需要态度上的转变,没有后者,前者是得不到维持的。好了,那么,为什么上帝不单单安排我们的情感转变(若他觉得有需要,他大可以超自然地令这事发生)?为什么我们需要一个超自然的源头来改变我们的意见?只要我们有一个正确的情感,圣经和我们的一般官能(理性、记忆、感知、同情、归纳、等等)岂不会足以令我们看见福音信息的真理么?

---

① "若不是差我来的父吸引人,就没有能到我这里来的。"(约翰福音 6:44),又说:"我要求父,父就另外赐给你们一位保惠师,叫他永远与你们同在,就是真理的圣灵,乃世人不能接受的,因为不见他,也不认识他,你们却认识他,因他常与你们同在,也要在你们里面。"(约翰福音 14:16 - 17)

② 再一次,加尔文和阿奎那的看法是相同的:"因此,人借着信仰所带来的接受,可以超越自己的本性,这必须要有一个超自然的原则进入他们心里,这原则就是上帝。"(ST II - II, q. 6, a. 1, *respondeo*);亦参 article 2。当我说上帝的自然和特殊活动时,我并不是说他入侵或干扰自然秩序,事实上,上帝在这世界是无时不在活动的,若没有他承托着万有,整个世界便会像强风中的烛光一般熄灭。因此,我们应当以上帝的特别活动来理解上帝的超自然活动(和神迹),特别的意思是相对于他日常对他的创造物所做的事。这点很复杂,有不少问题,只可留待别的场合再讨论。

③ "若不听从摩西和先知的话,就是有一个从死里复活的,他们也是不听劝。"(路迦福音 16:31)

我有点存疑。首先,这建议要求我们凭自然的官能做历史考究,来获得有关的知识,可是,只有很少部分的人会做得到,而且需要很多的时间和努力方可,再者,他们的信念既不确定,又有很多错漏。[①]毕竟,从教导中学习的知识比我们日常经验中获得的知识直接得多。现在所讨论的知识,并不是那些古代战争的叙述,或雅典人对米洛斯人的暴行,或某些古代暴君的狂傲,我们会轻易地相信那些事。然而,我们现在所有的,是关于某一个人——拿撒勒人耶稣——竟然同时是永恒存在的上帝独一圣子,这是难以想像的;而且,这人死了(这个不奇怪),但却又在这第三天复活,这就很奇怪了;尤有甚者,他受苦、受死、复活,竟可以赎我们的罪,使我们得蒙称义,让我们的罪蒙赦免,可获得生命,并且是丰盛的生命。这个就的确令人摸不着头脑,即使我们仅仅知道古代的作者深信此道,也肯定不足以让我们合理地笃信。正如圣经学者提醒我们,在古代有很多典籍,它们或多或少地跟圣经相类似(我自己认为大部分都不太相似),那么,我们究竟要相信多少本古代典籍?

271 不过(读者或会这样问),我们为什么不能不倚赖特别的神圣协助,自己发现圣经(或新约圣经)的确是"从上帝而来"的么?"从上帝而来"的意思是,这是上帝在其中透过文字向我们说话,这是上帝默示的书,[②]因此是全然可靠的。[③] 我们可以凭自己的理性推断希罗多德(Herodotus)和克塞诺丰(Xenophon)合理地忠实地记载了他们所听所见,为什么却不可以用同一方法看出圣经是从上帝而来?当我们看见了,我们岂不能推断出圣经的核心教导如道成肉身和赎罪

---

① 就像阿奎那论基于有神论论证才相信上帝存在时所说的那样(ST I, q. 1, a. 1, *respondeo*; *Summa contra Gentiles*, Bk. I, ch. 4; ST II - II, q. 2, a. 4.)。阿奎那说,正因这缘故,我们完全有理由建议人讲上帝存在作为相信或信仰的对象,即使我们可以用理性证明上帝存在。

② 或者是沃特斯多夫在 *Divine Discourse* 中所建议的方法。然而,按我理解,沃特斯多夫之所以可解释上帝如何可以向人说话,是因为预设了基督教的主要教导,因此这不能为我们提供一个方法来看见圣经教导的确是真的(即是说,不能为我们提供理据来建构一个指出圣经教导是真理的论证。)

③ 这其实就是洛克 - 斯文本模型;然而,我们不清楚这模型会否赞同我现在的建议——若要正确地明白福音的历史性,情感和态度上的转向是必须的。

是真的么？那么,我们岂不是不用什么圣灵特别的工作,就可以看见和体会到主流基督教信念的历史真实性么？不错,“你必须重生”,你的情感、志向、意向等,也必须重新调校、转到新的方向、改换过来,这需要特别的神圣的帮助。然而,我们**既然**被重新调校了,那么我们岂不能看见和体会到主流基督教信念的历史真实性,而其中不需要圣灵的特别工作么？

我认为不是。即使我们不理会罪对我们理解这个历史事件的影响,这事件仍不足以替“主流基督教教导是真的”提供保证,充其量,它只可以说,主流基督教教导并不是特别不可能而已。让我们看看这里的思路是怎样的。① 首先,这理解当然不可以倚靠“圣经是上帝所默示的”来建立,因此,我们完全要将它看为与其他任何一本古典著作一样,我们便要跟随那些圣经学者的榜样,尝试决定究竟耶稣做了什么事(这只是其中一个例子)——他传讲什么,他有没有从死里复活,其间不作任何关于圣经可靠性或耶稣人性的特别的神学假设。② 他们要收起任何这类的神学信念,然后尝试评估历史的事件或证据,看看耶稣是不是真的断言过自己是从神而来的救赎者,或断言过自己将会从死里复活。这样支持主流基督教真实性的理据,充其量只可以指出“这些教导是真实的”的**可能性**而已。 272

这会是怎样的一个根据？是如何建构的呢？这根据(或论证)的结论是“基督教的核心思想是有可能为真的。”一个命题**有可能为真**,是要相对于另一些命题的(一个或多个)。③ 在这根据下,相关的其他命题就是背景知识 K,就是我们全部人(或绝大部分人)都知

---

① 以下主要是依照斯文本在他的《启示论》(*Revelation*, Oxford: Clarendon Press, 1992),第5、7、8章的论证,那论证正是要指出主流基督教教导不是不可能的。但是这里有一个分别,斯文本认为一个人相信 p,当且仅当他相信 p 为真的或然率比 p 为假的或然率高(*Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 32);我却认为 p 为真的或然率比 p 为假的或然率高完全不是相信 p 的充分条件。(我正要掷一颗骰子,我相信“它不会是2或3的”为真的或然率比这为假的或然率高,但我却明显地不**相信**它不会是2或3的,我所真正相信的,只是它会得出1至6其中一个数字,而不是微妙地立在一边或一角之上。)

② 参下文,边码390以下。

③ 一命题的**绝对**或**逻辑**或然率则是相对于必然真理来决定的。

道、或认为是自然的、或坚定地相信的东西、或总之是那些思考这问题的人都认为是自然或相信的东西。[①] 而我们的目标是要指出基督教福音的讲法相对于 K 是有可能的——即是,相对于我们所知或认为是自然的事,这是有可能的。为求简洁,我们就当基督教的讲法包括了罪(人类需要救恩)、道成肉身(耶稣是三位一体的第二位,是道成肉身的)、赎罪(借着他的受苦和受死,他赎了我们的罪,让我们可以得到永远救恩)、救恩是普遍可获得的(不是局限于某一类人,如犹太人[②])。又假定 G 为它们的合取。这样,我们目标就是要力陈 G 相对于 K 是有可能的。用或然率的符号写,就是 P(G/K)是颇高的。

我们可怎样建构这情形——论证出 P(G/K)是颇高的? 一般的做法是(按照斯文本的方法)尝试找出一个命题(或一组命题)p,它相对于 K 是有可能的,而 G 相对于 p 和 K 的合取也是有可能的,即是说,P(p/K)和 P(G/p&K)都是偏高的。举例说,你要先论证上帝的存在 T 相对于我们的背景知识 K 是有可能的,然后你又会论证说,相对于我们的背景知识 K 和上帝的存在 T,"上帝向人类启示了某些关键的真理(我们需要知道的真理)"也是有可能的。[③] 让我们
273 称这命题为 R。然后,你会想继续用同一方法论说下去(重复同一个论证的结构),最终得到一些命题,相对于它们,"上帝使耶稣从死里复活,因此使新约具有权威和被证实"是有可能的。于是,圣经的信息就可以被视为上帝所授权的,也就会是真实的。这信息包括了我们要论证其或然率的命题组 G。所以,你可以得出结论:G 相对于我们所知道的,的确是有可能的。

为要说明这点,让我们找一个例子。假设你有兴趣了解"Eleonore 正参加派对"的或然率。相对于你的背景知识 K,你知道 Paul 很有可能正参加派对(让我们称"Paul 正参加派对"为 P),换言

---

① 这些或然率不会是 Bayes 式的信任程度,而是更客观的东西——斯文本的知识或然率,或 WPF 的客观或然率(第 161 页 ff)。

② 彼得在使徒行传第 10 章的异象。

③ 因此,斯文本说:"所以,如果有其他证据可以令'一位全能、全善、创造大地和其上的动物的上帝存在'更有可能,那么'他会介入人类历史当中向他们启示'就在某程度上有可能了。"(*Revelation*, p. 70.)

之,P(P/K)是偏高的,为求具体,就假定它是0.9。如果 Paul 正参加派对,Eleonore 也极有可能是在参加派对(因为她通常都会参加 Paul 所参加的派对),这么,P(E/P&K)也是偏高的,我们也假定这为0.9。在概率演算里,我们用一条公式可以总结出 Eleonore 有可能也在参加派对:

P(E/K) 等于或大于 P(P/K) × P(E/P&K)

因此,P(E/K)至少为0.81。[①]

这类论证是可以重复的,或许你知道如果 Eleonore 在参加派对时 Vonnie 也会参加派对的或然率是偏高的,是0.8,这样,你就可以推论出 Vonnie 在参加派对的或然率高于0.648。又假设你知道如果 Vonnie 在场,Jim 也会在場的或然率是0.95,那么他会出现的或然率就高于0.616。

现在,假设我们要沿着这思路为相对于背景知识 K 的 G 的或然率建构一个理据。我们首先要找出"有神论(T)为真"的或然率。(相对于我们的背景知识,或我们所知道的一切事,有神论除外)究竟这世界有一位全能、全知、全善的创造主的或然率是多少?在《上帝的存在》(*The Existence of God*)[②]一书中,斯文本仔细讨论了这或然率,在该书最后一页总结说:"在我们的整体证据下,有神论是真的或然率比有神论是假的或然率为高。"其实这论证十分复杂,很多地方又惹来非议,[③]然而,从我们现在的观点看,更麻烦的问题是那结论只是说,相对于有关的知识或信息,**有神论是真的或然率比有神论是假的或然率为高**,那数值处于0.5和1之间。即使其他牵涉在这历史证据中的或然率全都是1,我们的结论也只是,那或然率的数值处于0.5和1之间。 274

---

① "至少",是因为 Paul 不在而 Eleonore 在的情况也是可能,Eleonore 在那里(E)的或然率将会是相对于 Paul 在那里(P)的 E 的或然率和相对于 -P 的 E 的或然率的加权平均,即按 P 与 -P 的或然率的比重,那公式是:P(E/K) = [P(E/(P&K)) × P(P/K)] + [P(E/(-P&K)) × P(-P/K)]

② Oxford: Clarendon Press, 1979.

③ 或许,问题尤其出于简单性比较的判断,和事实上简单性是否或然率的良好指标。

但是,如果基督教教导的惟一根据是它相对于 K 的或然率,而我所能知道的,只是这数值会大于 0.5,那么我就不能理性地**相信**这教导了。假设我知道你将要掷的硬币是加重了的,我不知道有多么重,但我知道这或然率大于 0.5,在这条件下,我并不相信下一次会掷出人像的那面。(当然,我也不会相信会掷出**另外一面**,我只是**猜测**这次会是人像。)我所知道的,只是"掷出人像"的或然率比"掷不出人像"的或然率为高,这不足以让我理性地**相信**会掷出人像。同理,如果我所知道的,只是(相对于 K)基督教信念为真的或然率大于0.5,我并不能理性地相信。[①] 我只能**希望**这是真的,或希望这是很有可能为真的,但我不能相信这是真的。为了让 G 的历史理据可更受得起挑战,让我们给予它相对于 K 的或然率一个颇高的数值,就让它大于 0.9,有很多人会为此愤慨地咆哮,但此刻我们不会理会他们。

然后,我们要想想,在 T&K 为真的情况下,

> A "上帝会向人类发出如此启示(关于他自己,或关于我们需要知道有关他的事)"

的或然率会是多大。这看来颇有可能,虽然我们不能先天地预测上帝会否这样做。同样,让我们慷慨一点,估计这或然率会在 0.9 和 1 之间。

275 但是,现在我们遇到困难了。我们要建构一个或然率论证,来支持"这启示会包括福音的伟大道理 G"这命题。当然,惟有当 G 是真的,从上帝而来的启示才会包括 G,所以我们真正需要的,是一个足以蕴涵 G 的或然率论证。其中一个普遍的做法是指出"耶稣曾教导 G"是有可能的,"上帝借着使耶稣从死里复活,认可或确认了这些教导"是有可能的。然而,在一般历史研究的基础上,我们不得假设圣经确是上帝的启示,因此,耶稣所教导的,不太可能是 G 那样确定的

---

① 当然,请留意,我们不能以为单单将有神论**加进**相关的知识 K 就可解决问题,因为这带来矛盾。试想想,这骰子掷不出一的或然率比掷出一的或然率为高,同样,自然地,掷出其他数字的情况也是一样。那么,如果我们将这些命题合取起来(掷不出一,掷不出二……),加进 K 内,我们最后会得出一个矛盾,就是那骰子会掷出一至六其中一个数(包括一和六),却又不会掷出一至六其中一个数。

东西——罪、道成肉身、赎罪、与普遍可获得性。圣经学者长篇大论地力陈耶稣究竟真正教导过什么,但是那些"从下而上"的学者(即不运用任何特别神学假设)大都不会断言耶稣曾教导过 G。诚然,即使我们相信圣经是有权威的,我们仍然不清楚**耶稣**究竟有没有教导过 G,我们对基督教信仰的核心教导大都来自圣经其他部分(例如保罗书信)和后期的反省(如尼西亚信经)。

虽然如此,或许我们有可能藉合理的诠释和推论,仅仅从耶稣教训的历史根据推断出 G,那么,我们便要问,若 K&T 和 A 为真,

B "若合理地诠释和推论,耶稣的教训就是 G"

的或然率有多大,换言之,我们是在问 P(B/(K&T&A))的值有多大。B 颇难说定,但让我们假设仅仅基于历史研究的 B 仍是颇有可能的。当然,又会有很多人非议,例如那些认为耶稣是同性恋魔法师的人,[①] 那些认为耶稣是第一位基督教无神论者的就更不消说了。[②] 就当他们是错的,这或然率是偏高的,为求具体,就当是 0.7 与 0.9 之间。

现在,困难却更大。我们接着要考虑的命题是"上帝借着行使神迹和叫耶稣从死里复活,确认了耶稣的教训",在纯粹的历史根据下,

C "耶稣从死里复活"

这命题的或然率又是多大?当然,C 是从字面和肉身的意思来说的,例如我们不可以当这是耶稣的跟随者经历了某种印象深刻和栩栩如生的幻觉,以致他们获得某种能力和决心,使他们可以开始一个新的宗教。[③] 同样,我们要考虑相对于 K,T,和 A&B 的 C 的条件式或然率,即是 P(C/K&T&A&B))。这或然率的值是什么呢?由于圣经学者的严重分歧意见和争论,我们都会显得犹疑不决。究竟有多少人 276

① 参 Morton Smith, *Jesus the Magician*, New York: Harper and Row, 1978.

② 参席恩(Thomas Sheehan), *The First Coming*, New York: Random House, 1976.

③ 这就如我们在很多当代的自由或类自由神学中所见的。例子请参佩尔林(Norman Perrin), *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke* (Philadelphia: Fortress, 1977), p. 83,在那里,他谈及耶稣复活显现的见证:"他们因着某缘故,得到一个耶稣的异象,令他们相信上帝已证明了耶稣,使他脱离死亡,因此,耶稣的死就不再是耶稣对他们生命的影响的终结了。"(接下页注文)

会纯粹基于历史根据和有神论(不用什么神学、圣灵内在诱导、或类似的东西)来相信耶稣基督从死里复活(严格和字面的复活)?即使你对大部分有关著作都有涉猎,又认为历史根据的确是有力的,你大概仍会认为这都是猜测和随意的。我估计,当年的门徒的确**相信**耶稣从死里复活,但是纯粹从历史根据看(再加上我们假设有上帝这一个位格,他又颇有可能会向我们启示),耶稣复活的可能性并不是那么大。由于专家们对这问题议论纷纷,我们大概只可以说这或然率是不能猜度的,换言之,我们没有信心说这个数值会是什么。让我们再慷慨一次,假定这命题为真的或然率比这命题为假的或然率高,为求具体,就当是在0.6和0.8之间。

然后,我们就要考虑一下,相对于以上的命题,

D"上帝借着使耶稣从死里复活,确认了耶稣的教训"

的或然率有多大?即是说,我们要考虑P(D/(K&T&A&B&C))。我们基于C,只能说耶稣从死里复活,而没有说上帝使他从死里复活,并藉此确认耶稣的教训。然而,既然T是真的,**上帝**使耶稣从死里复活仍是有可能的——不然,这样的事怎会发生呢?但是,他这样做,又是不是为要确认耶稣的教训?这不一定的,他可以有其他理由叫耶稣从死里复活。或者这是要确认法利赛人的教训,好否定撒都该人的教训(马太福音22:23),又或者这是对耶稣那特别的奉献和圣洁生活的赏赐,又或者是一些我们还未知道的理由。不过,这或然率应该是偏高的,为求具体,就当是0.9。

277 然而,这里还要处理另一个或然率,就是当上帝使耶稣从死里复活,他确认耶稣的教训,他也是在确认这些教训所推衍出来的G,即基督教的核心教导。我们要考虑

(接上页注③)这里,我们要将耶稣复活后的身体究竟是什么的问题搁在一旁。那问题牵涉到究竟耶稣复活后的身体(不论这是不是他死前的**同一个**身体)是不是一个带来超自然力量、**得到尊荣**的身体?后者是更难藉历史论证来确立的。[参见卡文(Robert Cavin),"Is There Sufficient Historical Evidence to Establish the Resurrection of Jesus?" *Faith and Philosophy*, July 1995.]

E“耶稣的教导所扩展和推衍出来的 G 是真的”

的或然率,换言之,我们要估计 P(E/K&T&A&B&C&D))。这次的或然率比它看来的复杂得多了。假设你的确完全被说服了,纯粹在历史研究的基础上,相信耶稣从死里复活,但这跟你相信他是上帝的独生圣子,是三位一体的第二位,他的受苦和受死是挽回祭,让我们可藉此得永生,岂不尚有很大段距离么?按照上述的 B,耶稣的教训可以自然地扩展或推衍出 G,上帝或许真的借着叫耶稣从死里复活确认这教训的扩展。不过,为什么我们要这样想?为什么认为应是这扩展?须知道还有很多其他可能性。好了,也许耶稣的意图是成立教会(他的确这样做过),让教会诠释和保存他的教训,上帝又确认这意图,他所成立的教会今天尚在世上,(或许是借着圣灵)被保守得避免错误,仍可以将 G 教导给世人。这里我们加上了五个命题,它们合起来就构成了我们的历史理据 E。这样,除了 E 以外,我们还要考虑

(1)“耶稣的意图是建立教会(他的确这样做过),让教会诠释和保存他的教训”,

(2)“上帝又确认这意图”,

(3)“耶稣所建立的教会今天尚在世上”,

(4)“上帝保守那教会避免错误”,

和

(5)“那教会将 G 教导给世人”

五个命题的合取,相对于 K&T&A&B&C&D 的或然率。

就现在论证来说,我们可将(1)至(5)的合取看为 E*,那么,我们的任务就是要估计这样建构出来的 E*,相对于 K&T&A&B&C&D 的或然率。似乎,我们可以合理地估计 P((1)&(2)&(3)&(4)/K&T&A&B&C&D))的数值会是颇高的;[①](为求简单)让我们慷慨地

① 一位早期的基督教批判者塞尔索(Celsus)明显觉得这或然率是低的,不会高过 0.5[参见奥利金(Origen), *Contra Celsum*, 1.68];让我们假设 Celsus 是错的。

278 假定这或然率为 1，然而，这还剩下（5），究竟（5）相对于 K&T&A&B&C&D 和（1）至（4）的合取的或然率有多高？这个不容易估计。如果真的有教会是蒙上帝保守避免了错误，究竟是哪一间？这教会所教导的会是 G 吗？例如，现在很多主流新教教会（和一些天主教神职人员）并不真的**教导** G，这些教会（和她们的会友）的意见分歧很大，由最极端的自由思想（虽然这些思想很有启发性，令人感到温暖，但却认为经典的基督教里只有一点点是真实的）到完全接纳经典的基督教信念都有，究竟基督要确认哪一个意见？哪一个才最忠于他的意图？这究竟是不是一个教导 G 的群体？[①] 这很难从历史作判断，再一次，让我们慷慨一点，估计这或然率（即 P((5)/(K&T&A&B&C&D))）是在 0.7 和 0.9 之间，换言之，P(E/(K&T&A&B&C&D))会落在同一区间。

在这一切条件下，我们怎样才可得出相对于 K 的 G 的或然率？请留意，E 蕴涵 G，所以（沿着我们现在的论证），若我们要找出相对于 K 的 G 的或然率，我们便要知道相对于 K 的 E 的或然率。可以怎样做呢？我们的论证其实是在寻找一系列的命题（T 和 A 至 E），第一个命题是相对于 K，第二个相对于 K 和第一个命题，第三个相对于 K 和第一、第二个命题，如此类推。简单的运算可让我们得出

P(E/K)

会等于或大于

P(T/K) × P(A/K&T)) × P(B/(K&T&A)) × P(C/(K&T&A&B)) × P(D/(K&T&A&B&C)) × P(E/(K&T&A&B&C&D))

从

(1) P(X/Y) ≥ P(X/Z&Y) × P(Z/Y)

我们知道

① 斯文本（*Revelation*, chapter 8）建议我们用两个判准来厘定怎样才算是教会：目的的连续性和组织的连续性。前者取决于教义教导的连续性；但我们需要先知道真正的教会会教导什么，才能应用这判准。换言之，我们要知道耶稣期望他的教会会教导什么东西，可是，我们因此就不能用这方法厘定耶稣希望他的教会会教导什么。

(2) P(E/K) ≥ P(E/K&T&A&B&C&D) × P(T&A&B&C&D/K)

让我们看看乘号右边的部分,按照概率演算,　279

(3) P(X&Y/Z) = P(X/Z) × P(Y/X&Z)

因此,

(4) P(T&A&B&C&D/K) = P(T&A&B&C/K) × P(D/T&A&B&C&K)

将这代入(2),我们会得出

(5) P(E/K) ≥ P(E/T&A&B&C&D&K) × P(T&A&B&C/K) × P(D/T&A&B&C&K)

再一次,我们从(3)得知

(6) P(T&A&B&C/K) = P(E/T&A&B&C&D&K) × P(C/T&A&B&K) × P(T&A&B/K) × P(D/A&B&C&K)

将这代入(5),我们得到

(7) P(E/K) ≥ P(E/T&A&B&C&D&K) × P(C/T&A&B&K) × P(T&A&B/K) × P(D/A&B&C&K)

若我们按照(3),经过一些代入和重组,便会得出

(8) P(E/K) ≥ P(T/K) × P(A/K&T) × P(B/K&T&A) × P(C/K&T&A&B) × P(D/K&T&A&B&C) × P(E/K&T&A&B&C&D)

这就是我们要演证出来的。

在某些情况里,这些数值是区间而不是实数、不是确定的或然率。这不是问题,因为我们最终需要的,是P(G/K)这陈述句等于或大于某个数值,我们只需要选择那些区间的最小值便可。现在,我们若做一些运算,便知道P(E/K)不会少于0.21。假设我们不用最小值,选择区间的中间值,我们的论证就会容许我们说,相对于K的G的或然率不少于0.35,当然,这值可以高于0.35,但是我们可以较肯定地说的,在这论证里,这值是等于或高于0.35。

当然,我们若为这些或然率选一个实数,就太荒诞了,因为这里有很多种含糊之处。我们不仅不可合理地为这些或然率找一些数值,就连找准确的区间界限也似乎是不当的,或许我们极其量只可以

说,这些或然率偏高、偏低、或大概接近0.5。虽然这是含糊的,但我们仍总算可以大约跟随概率演算的指引,为这或然率估计一个数值(或一些区间),如果我们认真地估计,就会看见最终的或然率会是
280 怎样。当我们这样做,尝试把G的历史论证估计得十分乐观,而这论证是独立于信仰或任何神学假设的,我们可以说的只是,这或然率至少是稍微偏高,以致其可能性不会远远低于其否定句的或然率。当然,大家或会对我建议的各数值有微言,但是我已努力做到十分慷慨,另外,即使我们估量一些更高的或然率,结果都会是差不多。我认为,我们可以得出的结论只是,我们的背景知识K(不论是历史的还是其他的,但不包括我们借着信仰和启示所知道的)完全不足以支持我们认真地相信G。如果我们所有的只是K,惟一合理的做法就是不可知论:"我不知道究竟G是真是假,我所能肯定地说的只是这不是十分不可信而已。"我认为,这样的一个历史理据的主要问题,就是我所称为逐渐缩小的或然率——在提出历史论证时,我们不可以简单地把中间命题加入K之中(我恐怕很多使用这论证的人都是如此作),所以只得继续一次又一次地计算新的**乘积**。

正因如此,如果我们人类要能明白福音的伟大真理,见证模型之类的方式就显得有必要了。

七 认知的更新

按照耶稣基督自己的讲法:"人若不重生,就不能见上帝的国"(约翰福音3:3),而权威稍逊但却不是小人物的使徒保罗则认为,信徒是在基督里成为一个新造的人,信徒进入一个过程,藉此得以重生、改变、成为一个新人,一个更好的人。我们可以说,那信徒获得了一个既新且好的本性,这既新且好的本性就是上帝原本创造人类时的本性,只是现在得以恢复本来面貌,得以更新。罪损坏了我们的本性,圣灵的工作——重生,其中一个目的就是收拾这一切,回复其秩序,修补这损坏。罪的破坏有两方面,首先,它影响了我们的**情感**,使意志好像发了疯似的,令我们不能够爱上帝超过一切,倒喜爱**自己**超过一切;但它亦影响了我们的**认知**层面,罪带来了盲目、迟钝、愚蠢、

无感觉,令我们看不见上帝、听不到他的声音、认不出他的美丽和荣耀,甚至到否认他的存在的地步。

重生得救的过程会医治罪带来的损坏,这医治在我们此世的生命里不断开展,直至在死后的永生里成全。那么重生对**认知**又有什么益处?首先,它修补了神圣感应,让那原来设计来产生信念的过程恢复作用,让我们能再次见到上帝。而圣灵的工作则更进一步,让我 281 们更清楚看见上帝的美善、光芒、可爱、魅力和荣耀,又使我们看见道成肉身和救赎背后深沉的慈爱,与此同时,又让我们看清楚罪是何等可憎、其影响力是何等巨大、我们是何等泥足深陷。圣灵的工作又让我看清楚我在这宇宙的地位,或许我不会再以为自己是万物的核心,不会再觉得满足自己的期望、需要和欲念,比满足别人的期望、需要和欲念重要。我或会又看见我是上帝儿女中的一位,大家都很有价值,都同样重要和有价值,但相比起上帝我们的价值又少得可怜。我所提议的模型的一部分,本身就是基督教的主流信念;认知重生能够令我们看到模型的这部分的确是真实的,而这也是模型的一部分。

加尔文在他那著名的眼镜比喻里,将这些认知上的益处总结出来:

> 就如一些老年人或视力模糊的人一样,即使你在他们面前展现一部最优秀的作品,他们也许会认得出这是某类著作,但却连一句话也看不清楚。他们需要眼镜的帮助来清楚地阅读。同理,圣经整理那些本来在我们心思里是混乱一片的上帝的知识,驱散了我们的呆滞,清楚地指给我们那真正的上帝。(《基督教要义》,第70页)

这里,加尔文暗示我们由神圣感应所学习到的,藉圣经和信仰得以整理,焦点可调较得准确,疑团得以澄清,以致我们可以在更高的解像度下,看见上帝和他的慈爱、荣耀、美善、等等。他其实还可以说,这亦令我们对我们的世界有一个更清楚的观点,让我们现在可以看见天地万物中最重要的一点——它们是上帝的创造。如果我们反省一下,我们又会看见关于数、命题、性质、事态、可能世界等最重要的一

点——它们都是神圣的心思或概念。①

不但如此,圣灵的工作又让我们看见有关我们自己的最重要的一点,好叫我们能除掉那成为自然主义致命伤的否决因子。正如我们在第七章所见,罪对知识信念体系的一个最深远影响,是它冲击着282我们对自己和我们认知系统的起源的信念——它令我们看不见我们是一位公义和慈爱的上帝按自己形象所创造出来的受造物,反而令我们以为上帝是恐怖的,却不是慈爱的,觉得他遥不可及、漠不关心我们生死,以至我们只能拥护某种阴郁的有神论,或甚至是不可知论,或自然主义。正如我们在第七章所见,在这样的上帝观下,我们认知官能的可靠性的或然率若不是偏低,就是不能猜度。现在,试想想有人接受了这观点,他察觉到这观点与 R 的关系(R 是一命题:他的认知官能是可靠的),这人于是便会有一个否决 R 的信念,这否决因子是不能被否决的。这即是说,他尚有另一个认知上的缺憾,就是他有一个击败他自己所有信念的信念,因此落在一个非理性的处境。然而,圣灵的工作所引发的恢复和医治却克制了罪恶对认知层面的这影响,这工作使我们重新可以看到我们是上帝按他形象所造的,如此就可以除掉那否决因子了。

> 对于反对自然主义的进化论论证,我们会听到一种反驳,其大意是说:"你只不过是五十步笑百步,伙计。"这类反对意见中最具挑战性的版本是莱勒所提出的:试设想有神论 T,这不是阴郁的有神论,而是有神论本身,包括了我们和我们的认知官能是由一位公义和慈爱的上帝所创造,并且我们是按着他形象被造的。那么,P(R/T)的值会是什么?哦!这可能不是你想像中的那么高!上帝是公义和慈爱的事实,不能令人类免于战争、残暴、饥荒、地震、洪水、火灾、瘟疫。虽然我们会说上帝自有他的

① 参 Thomas Morris and Christopher Menzel, "Absolute Creation," *American Philosophy Quarterly* (October 1986) and Christopher Menzel, "Theism, Platonism, and the Metaphysics of Matematics," in *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, ed. Michael Beaty (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990)。虽然思想过这问题的有神论者,在他们传统中大都接受这立场,但这"有神论概念论"仍是有争议的。

恰当理由来容许这一切,但这里要说明的,只是这些痛苦的确存在,因此与一位公义和慈爱的上帝的存在是明显地可以共容的。那么,即使上帝创造了人类,他也可能为着某些好的理由,让我们尝受着某种认知不正常、认知毛病、或失常,这些认知失常可以令我们的认知官能不再可靠。即使上帝是全善的,他也会容让撒旦在世界里散布自然的罪恶,更何况让撒旦(这说谎人之父)在世界里散布错误么?(的确,他并不正让我们堕落罪中么?)莱勒如此发展他的思路:

让我们作个比较:

S 撒旦和他的同谋产生了非常严重的错误假象。

和

E 进化过程产生了非常严重的错误假像。

我在两者中不知如何选择。一位自然主义者会想给予"我们官能(作为进化的结果)的恰当作用可产生真理"一个较高的或然率,但是他必须给予 E 一个偏低的值。一位超自然论者会 283
想给予"我们官能(作为上帝设计的结果)的恰当作用可产生真理"一个较高的或然率,但是他必须给予 S 一个偏低的值。①

事实上,按照基督教的讲法,这样的事的确**曾经**发生:上帝容许我们堕落罪中,并受到那些认知上的影响。那么,P(R/T)的值会是什么?我们岂不也要说,它也偏低,或像 P(R/N&E)那般,说到底是不能猜度么?这样,有神论者岂也不跟自然主义者一样,拥有一个否决自己所有信念的信念么?他所乘坐的知识的船,同样也是漏水的。

这是一个强劲的反对。以下是我的回答。② 基督徒所接受的,不独是**有神论**,他们还会接受基督教故事的其余部分,包括堕落(以致上帝的形象蒙损)、救赎、重生、对上帝形象的重修和

① 参 Lehrer, "Proper Function vs. Systematic Coherence," in *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knolwedge*, ed. Jonathan Kvanvig, Lanham, MD.: Rowman and Littlefield, 1996, pp. 29-30.

② 参 Plantinga, "Respondeo", in *Warrant in Contemporary Epistemology*, pp. 333-338.

复原，他们认为他们是借着上帝的启示来认识这些真理的，但是他们认为他们亦从上帝启示里知道有神论是真的；这就能把他们（或R）从那否决因子手中拯救出来。试想想以下类比：假设你告诉我

（1）Feike是一个有古怪僻好的有钱人，他喜欢从社区中心那里找一些破烂不堪的衣服来穿。

我相信你所说的话，于是我便会合理地获取以下的新信念

（2）Feike常穿着一些破烂不堪的衣服。

我有时候亦会相信

（3）Feike是一位百万富翁。

但是我却知道P((3)/(2))的值是偏低的（大部分穿破烂衣服的人都不是百万富翁），在极大的困惑里，我得出结论，对我而言，(2)是(3)的否决因子，我要尽力避免相信(3)。我的错误是明显的，事实上，对我而言，(2)并不是(3)的否决因子。为什么不是呢？一方面，因为我从(2)所获得的保证是来自我从(1)所获得的保证的，而明显地，对我而言，(1)并不是(3)的否决因子，这即是说(2)不会是(3)的否决因子。如果你想有一个原理，可以这样试试：

（4）如果(i) S相信A、B和C，而(ii) S相信他从B所获得的保证是由他从A的保证所导出的，那么，(iii) 对S而言，S相信A并不是C的否决因子，那么，对S而言，B也不会是C的否决因子。①

284

正如我所说，这原理令基督教有神论者的R不致被否决（也可以拯救那反对自然主义的进化论式论证，不致被“五十步笑百步”的问题所困扰）。因为基督徒有神论者相信他们知道

① “导出”一词在此必须要准确使用，以致，对我而言，p的保证是从q的保证导出的，其意思（如我们的例子所示）必须是我从q推论出p（明显地或不明显地）。事实上，我们还可以用不同的方法减弱(4)的前件，从而加强整个条件句。

> 基督教的整个故事,又或者说,他们的信念享有很大程度的保证。有神论只是故事的一部分,对基督徒而言,有神论的保证是从整个基督教故事的保证所导出的。因此,除非整个基督教的故事都是 R 的否决因子,否则,按照(4),有神论不会是 R 的否决因子。而整个基督教的故事并不是 R 的否决因子。所以,对基督徒来说,有神论不会是 R 的否决因子,反对不成立。

最后,让我们总结一下这模型的要点。圣灵随着上帝在圣经的教导,引导我们的心,这是一个认知过程或信念产生机制,让我们获得一些构成信仰的信念,和很多其他信念。自然地,信徒会觉得这些信念是真的——不然,怎称得上为**信念**?这些信念有一种内在特性,就是让相信的人在不同程度上觉得它们是真的。其次,按照这模型,这些信念都是拥有辩护的,另外,它们还有至少两类优点:它们都是内在地合理的,意思是(基于本身所拥有的信念)信徒对他们的经历所作的响应是在合理性的范围的——那些信念是在恰当作用下产生的,并没有什么失常的问题;它们都是有保证的,是由恰当地起作用的认知过程所产生,处于一个有利的认知环境,其设计又是有效地导向产生真信念的。但有一点要留意,我们所讨论的这过程并不是上帝创造时所赋予我们的一般信念产生机制,这是圣灵的一项特别的工作所致的。让我们回想休谟的尖锐嘲讽:

> 整体来说,我们可以总结说,**基督宗教**不单倚赖神迹,而且更是在今天不能被任何理性的人所接受的……任何被**信仰**所打动而相信的人,都意识到他自己的相信就是一项神迹,因为他所相信的,颠覆了一切他理解里的原则,信仰令他下决心相信一些最违反常识和经验的东西。①

按照见证模型,(撇除他的讽刺)休谟的话确有点道理,基督徒对福音的信念的确是由圣灵的特别工作所导致的,而不是我们天赋的信念产生官能和过程所导致的。而且,某些基督徒所相信的东西(如 285

① *An Enquiry Concerning Human Understanding*, LaSalle, Ill.: Open Court Publishing, 1956, p. 145.

某人死去了,但又复活过来),的确如休谟所说,是违反人的常识和经验的,这样的事太罕有了。当然,我们不能由此推论出休谟所暗示的结论——相信这些东西的人都是不合乎理性的,因为我们有圣灵的内在诱导。

借着这模型,我所声称的是,我们没有什么哲学上的观点,可成功反对人享有保证地相信基督教(在第十章,我们会看看其中一些反对观点)。单从哲学的考虑看,如果基督教信念是真的,这模型或十分类似这模型的主张不过是清醒的真理。当然,对于基督教信念本身,我们有不少哲学上的反对,它们以否决因子的姿态出现,而我会在第四部分讨论它们,但是我在这里所指出的是,如果基督教信念是真的,那么这些信念就会像我在本章所说的,极有可能是有保证的。正如我所声称的,如果我们在哲学上找不到有力反对这模型的观点,又如果基督教信念是真实的,任何有力反对这模型的观点都只会是有力反对基督教信念真实性的观点。

我们可以再进一步说,如果基督教信念是真的,那么这些信念便很有可能是有保证的,即使不是如扩展的阿奎那/加尔文模型所描述的,也会是一些类似这模型的描述。因为,如果这的确是真的,这世界的确有一位上帝的位格存在,他按自己的形象创造了我们,我们堕落罪中需要救恩,三位一体的第二位——耶稣基督——的道成肉身、受难、死亡、复活是我们获得复和及更新的途径,而获得这复和的方法是信仰(即需要相信这些事,这些福音里的伟大故事),如果真是这样,上帝便会期望我们有能力去认知这些真理。既是这样,我们便不难想到,那在我们心里产生基督教核心教义的信念的认知过程,是被设计来产生这些信念的。这即是说,这些信念可得到保证。

那些读过盖梯尔[1]的人或会这样反对说:"或者以下这情形是有可能的:上帝在我们里面创造了一个过程 p,让我们能知道福音的伟大故事,但这过程 p 却不能正常地起作用,不能产生有关的信念,然而,我们却有另一个过程 p*,也是失常的,但却不知怎地能感应到一
286 些东西,正好在我们里面产生出 p 原来要产生的信念。这样,基督

① 参 WPF, pp. 32ff。

教的故事是真的,但基督教的信念却不能享有保证。"无疑,这是有可能的,虽然有点牵强。不过,即或如此,我们亦不能推论出基督教信念缺乏保证。即使基督教信念是如此不可能地由 p * 所产生,而这又不属于 p* 原本的设计,我们仍不必须说基督教信念缺乏保证。因为或许上帝可**采用**那改变了的 p* 来作为人类认知的新设计的一部分,这样,基督教信念仍会是有保证的,虽然没有当初那么直接。

最后,我想探讨一下我在本书所做的,跟阿尔斯顿在他的巨著《感知上帝》中所提出的观点有何异同。[①] 我们有很多重叠和相似的地方,但亦有一些重要的分别。首先,阿尔斯顿的书的主旨是"在经验里觉知上帝,或就如我将会用的词汇,**感知**上帝,会重要地为宗教信念提供根据。"(p. 1)这里所说的宗教信念有两类:"相信上帝正在某人身上做一些事,如安慰、赐下能力、引导等等,又或相信(如某些人所说)上帝有些东西是可以被感知的,如他的美善、能力、慈爱。"(p. 1)那么,在经验里觉知上帝,究竟可为这些信念带来什么根据?"更准确地说,借着感知上帝是一位怎样的上帝,或感知上帝正在做什么,一个人可以因此拥有辩护而持守某些有关上帝的信念。"(p. 1)我想阿尔斯顿的中心思想是,在经验里觉知上帝(即当某人似乎在经验里觉知上帝),能够令信徒在一个**实践**的意义下合理地形成或持守这有关上帝的信念,那经验可在这样的信念实践里作为知识辩护的一个来源。(有关我对这主张的评价,请参第四章。)

我所要做的,跟他有三方面的差异。第一,我主要关心的,是基督教信仰的核心主张或信念,而非阿尔斯顿所提及的那两类信念。我并没有将我所讨论的信念局限于上帝那(一般人所说的)可被感知的特别或他现正在一信徒身上所做的事。我的目标是探讨福音里那伟大真理——耶稣基督是三位一体的第二位格、他道成肉身、受苦、死亡、从死里复活、借着赎我们的罪他藉我们人类可以与上帝建立正确的关系——的知识地位。第

① Ithaca: Cornell University Press, 1991. 以下所有页码都是出自这书,参上文第五章。

二,最令我感兴趣的知识特质并不是辩护(不论是义务论式的或是阿尔斯顿所认为的),而是保证,即究竟基督教信念有否(或可不可以)得到保证,若这保证是足够的话,可以令真信念成为知识?(如果是真的话)它们所享有的保证又是否足以构成知识?第三,我并没有论证这些基督教信念所享有的保证,究竟是否凭借**感知**或经验里觉知上帝的临在或属性而来的,我只是说这是由信仰而来的。

287

但我所做的研究大概也可跟阿尔斯顿的研究有关系——论证他所谈论的信念(上帝有可被感知的特性、他可以在信徒身上做一些事)是**可以**借着感知得到保证的,在哲学上并没有什么东西成功地反对这论点;而从一个基督教的观点来说,这些信念得到保证的最满意解释就是信徒感知上帝和他的属性。如果基督教信念的确是真的,那么这些信念(很有可能)的确就是这样得到保证。我们可想想以下这些建议:第一,我认为阿尔斯顿已经充分地(或非常充分地)破解了那些反对我们人类可以感知上帝的哲学观点,人可以感知上帝,知道他是亲切的、可喜爱的、大有能力的、荣耀的、慈爱的、等等。在这点上,阿尔斯顿与爱德华兹是接近的,正如我之前所论证,对爱德华兹最恰当的诠释应是我们(不单)可以感知上帝,亦可感知这些关于他的事。

我在这里只想提出一个评语。无疑,人类**似乎**可以经验上帝,并且经验他是这样的一位上帝。对于很多人来说,这的确似乎是说,上帝在他们的意识里临在,就像其他可被感知的客体会在我们的意识里呈现一般。同样清楚的是,很多人都会觉得他们正是经验有这样属性的一位上帝。然而,这些经验是否真的**感知**经验?一方面,它显著地与典型的感知经验有分别,现象上来说这是很不同的,有别于我们感知树木、马匹、或其他人(当然,不同感知官能的现象学也是互有差别的)。另一方面,两者却又一些关键之处十分相似。在典型感官经验里,人会感到**客体的临在**,会强烈地感到那客体就**在这里**,或**呈现**在意识里。我想我们可以这样说,所谓感知上帝,那"感知"若非完全就等同于我们对其他客体的感知,就是非常类似的一种类比。那么,究

竟是哪一个?或许这并不是一个很重要的问题。如果这不完全是感知,就会是一些很接近的东西,所构成的关系(如果事实的确就是信徒们所经验到的)同样地可充分地成为保证的一个根源。因此,我十分同情阿尔斯顿式的研究,亦乐意认可这做法。另外,虽然我不完全清楚阿尔斯顿对实践合理性的讲法(参上文,边码119以下),我相信这大概接近我所谓的**内在**合理性,因此,我亦会赞同他说,基督教信念的确享有这些不同的正面知识地位。

那么,我的研究与阿尔斯顿的研究的分别是,我关心的,不独是阿尔斯顿谈及的这些感知(或所谓"感知")信念。再者(在这点上,我认为我并不是与阿尔斯顿持不同意见),我怀疑他所谓的感知上帝是否基督教信念形成的主要途径。首先,正如阿尔斯顿所说,只有幸运的少数人才能经常感知上帝。[①] 其次,信徒之所以能获得我所主要关心的那类信念,一般来说似乎并不是借着感知而来的,即使是那些产生和维持基督教信念的情况是不寻常的,也不是藉感知而来的,就如卫斯理(John Wesley)那为人所熟悉的经验: 288

> 在那黄昏,我很不情愿地走进Aldersgate街的一群人中,那里有一个人正在阅读路德的罗马书序。大概是八时四十五分,当他叙述上帝如何藉基督里的信仰在他心里工作,改变他,我突然在心底里感到一份陌生的温暖,我觉得我的确相信基督,相信惟独他赐下救恩;一份确据油然而生,让我确信他已经除掉了**我的**罪,不是别人的罪,而是**我的**罪,他拯救了**我**,免去罪与死的法律。[②]

这里,韦斯利所接受相信的,或相信得更深刻的,正是海德堡教理问答里的真信仰的内容——救恩里的神圣计划临到我这一个人身上。然而,我们可见这不是什么**感知**上帝。诚然,这是一种感官的现象学("我然在心底里感到一份陌生的温暖"),这是人们常提及的现

① "除了极少数的心灵外,在经验里觉知上帝是十分罕有的。"*Perceiving God*, p. 36.

② *John Wesley*, ed., Albert Outler, New York: Oxford University Press, 1964, p. 66.

象,但这看来并不是感知式的。诚然,似乎我们没有可能感知基督除掉我的罪,或他是三位一体中的第二位格,道成肉身为我们受苦和受死,让我们借着他得生。试想想使徒保罗在大马色路上的异象,无疑他那时的确感知耶稣,亦感知那对他讲说话的人就是基督。那么,我们可以肯定,人有可能感知耶稣基督,和感知他**说**自己是基督,然而,我们能够感知耶稣真的**是**基督,他真是三位一体的第二位格么?我对此是存疑的。人们普遍都是凭信仰接受福音里的伟大真理(例如借着圣经、圣灵内在诱导和信仰),这似乎并不可适切地被看感知。

如此看来,人们的确可以感知上帝,而感知上帝在很多基督徒的宗教和灵性生活上都是重要的,他们是蒙福的基督徒,可以在灵性生命上大有进步。诚然,我们可以像爱德华兹那么想,感知上帝(感知他是可爱的、亲切的、圣洁的、荣耀的、等等)是整全和成熟的基督徒生命的必然元素。我亦赞同这些感知信念是可以享有保证的。然而,基督教的核心信念并不是感知信念,它们不是由感知上帝而来的,是由信仰而来的。这些信念获得的保证并不是感知的保证,而是建基于信仰的保证。总括来说,感知上帝是成熟的基督徒生命的重要部分,但是基督徒的成熟生命并不是我们大部分人所能达到的,即使是那些少数达到这境界的幸运的基督徒,他们的核心基督教信念也不是由感知而来的。因此,我认为阿尔斯顿的研究只能触及相关的知识论范围里的一部分而已,虽是重要的部分,但却仍只是一部分,而且不是基督教基本信念享有保证的那部分。

289

第九章　见证模型:印记在我们心上

290

你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。

耶稣基督

我若有先知讲道之能,也明白各样的奥秘、各样的知识,而且有全备的信,叫我能够移山,却没有爱,我就算不得什么。

圣保罗

那些只有教义知识和玄想却没有情感的人,永远都称不上是在谈论宗教。

爱德华兹

一　信念与情感

在第八章,我提出了一个模型,指出基督教信念如何可以得到保证。在这模型里,基督教信念是圣灵透过圣经的教导,在我们心内诱导而产生的,圣经本身亦是圣灵的神圣默示,圣灵的工作的结果是**信仰**,按照加尔文和这模型的看法,信仰就是"有关上帝对我们的慈爱的一个坚定和确实的知识,建基于上帝在基督里自由地赐给我们的应许,既向我们的心思意念显明,亦借着圣灵印记在我们心上。"按照这模型,这些信念均享有辩护、合理性、及保证。我们因此可以像 291
加尔文一样,称这些信念已"向我们的心思意念显明",不但如此,它们更已"印记在我们心上"。后者是什么意思?是怎样结合在这模型里?既然那些真理已向我们的心思意念显明,我们还需要什么?除此以外,为什么一定要印记在我们心上?要回答这些问题,我们可以想一想,究竟我们可否一方面接受了这些信念,但又得不着信仰?

传统基督教的答案是:“这是有可能的,魔鬼也会相信,但却是战惊的”(雅各书2:19);[1]而魔鬼并没有信仰。如此,分别是什么呢?除了接受这些信念,信仰还要求什么?基督徒与魔鬼的相信有何分别?

按照这模型,[2]答案大体上就是这引文所说的:魔鬼既相信又**战惊**。他们**相信**这些事,但却**恨恶**这些事,他们亦恨恶上帝。或许他们所盼望的,正是这些事并不是真实的,或他们以一种自我欺骗的方式相信这些事。他们知道上帝的能力,亦知道自己没有丝毫希望能战胜上帝,然而,他们却仍要对抗,或许他们是在一种真正知道但又自我欺骗的状况里——他们没有可能战胜上帝,但却在某层面上拒绝接受这事实,或逃避这事实。[3] 又或者,问题并不独是认知上的,而是**情感**上的——他们知道没有可能战胜上帝,但却坚持要对抗到底,觉得自己是勇敢的普罗米修斯,英勇地抵挡那几乎是没有可能超越的困难,他们会认为这是一种上帝也不会处身的处境,因此觉得自己有一种道德优越感。魔鬼也知道上帝对人类那奇妙的救恩计划,但是他们觉得这计划(其中的怜悯和受苦的大爱)很讨厌、毫无价值。无疑,他们接纳了尼采对基督教的爱(包括那在道成肉身和救赎里所显明的爱)的观点,认为这是懦弱的、无病呻吟、奴性的、虚伪的、怯弱的、不坚定的和苍白的。

292 然而,有信仰的人却不会单单相信基督教信仰的核心思想,他们还会(典型地)觉得整个救恩计划异常吸引人、令人感到高兴、十分感人、并且令人惊叹;他们会深深感激主那伟大的良善,以爱去回应他的舍身大爱。因此,信徒与魔鬼的分别在于**情感**,是爱与恨、吸引和抗拒、渴望与憎恶的问题。用传统的范畴来说,这是**意志**的定位的

---

① 或许这些要解释一下。信仰的内容大概是具**索引性**的,即只有当一个人 x 相信或知道上帝是对他**本人** x 是全善的,他才算是拥有信仰。或者魔鬼并不相信上帝对**他们**是全善的。他们知道上帝是全能的、全知的、全然美善的、他又为人类安排了拯救之道,但是或许他们拒绝相信上帝对他们是全善的。(顺带一提,雅各布书的作者用“信仰”一词时,有时候(如在第二章)似乎只是指头脑上的认知。)

② 或许这也是加尔文的看法。初看起来,他似乎认为这印记当初是上帝将自己的记号印在信徒身上,但亦有可能是认为这印记包括信徒拥有某种合宜的情感。

③ 参弥尔顿(Milton)的《失乐园》(*Paradise Lost*)第5卷、第6卷。

分别。虽然意志的**执行**(做决定、寻求或避免不同事态的那作用)仍是有关的,但重点并不在于此,而是在于意志的爱恶、趋避、接受或拒绝。信徒,就是那些有信仰的人,他们有正确的信念,亦有正确的情感。皈依和重生不单改变了他们的信念,亦改变了他们的情感。

按照加尔文的讲法,负责将上帝对我们的慈爱印记在我们心上的,是圣灵,负责更新我们的情感和改变情感的方向的,也是圣灵。有时候,人们会认为加尔文在灵性上过份冷静、抽离、冷血、过份理性化,总之就是让理智主宰自己,这对于一个世纪以后的改革宗经院主义思想或许是(或不是)对的,然而,即使是简略地看看加尔文的著作,我们都会发现这对于他来说是极不恰当的评价。① 加尔文的徽章是展开的手掌上的焚烧着的心,上面有句格言:Cor meum quasi immolatum tibi offero, Domine。② 加尔文如此谈论圣灵:"他锲而不舍地烧掉烧于我们的恶意和过份的期望,他用上帝的爱和热切的奉献燃点我们的心。"③《基督教要义》全书都集中讨论基督徒生活的**实践** 293
(这基本上包括了情感),而不是神学理论,后者只是为前者服务。

那么,信徒和魔鬼的初步分别是情感上的,前者心被感动,充满了感激和爱意,后者却产生出恐惧、憎恨和蔑视。圣灵在信徒心里产生了知识,当他将这知识印记在我们心上,他亦在我们心里产生出恰

---

① 有关言论,可参 Dennis Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994),第1—3章。

② "噢,主啊,我将我那犹如焚烧着的心献给你!"这个特别的现象学(自然恰当地可用内心温暖或被烧着了情形表达的现象学)在基督教传统里,至少可追溯至以马忤斯路上与复活的基督相遇的那些门徒:"他们的眼睛明亮了,这才认出他来,忽然耶稣不见了。他们彼此说,在路上,他和我们说话,给我们讲解圣经的时候,我们的心岂不是火热的吗?"(路加福音24:31-32)在阿奎那的著作和路德的《罗马书序》(*Preface to the Epistle to the Romans*, 1522)里,我们也可找到类似的描述,路德说信仰"将心烧着了",韦斯利亦报告说:"当有人诵读路德的《罗马书序》……,我就觉得我的心莫名奇妙地温暖起来。"在东正教传统里,圣塞拉菲姆(St. Seraphim of Savrov)亦有类似报告。(请参亚伯拉罕(William Abraham), "The Epistemological Significance of the Inner Witness of the Holy Spirit," *Faith and Philosophy* 7, no. 4, p. 440.

③ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill and tr. Ford Lewis Battles, Philadelphia: Westminster Press, 1960 (originally published in 1559), III, I, 3, p. 540.

当的情感。这些情感中最主要的是对上帝的爱——渴慕他、希望认识他、要与他建立一个个人的关系、希望与达到某种联合、因他感到快乐、喜欢他的美丽、伟大、圣洁等等。还有信任、接纳、感激、想取悦上帝、期望美好的事物,和很多其他东西。因此,信仰不只是相信某些命题,不只是福音那些重大命题。信仰包含的东西比信念更多,当圣灵在我们心里产生信仰时,圣灵不单只令我们相信这个或那个命题,正如阿奎那在五页里重复了四次的一番话所说:"圣灵使我们爱上了上帝。"①按照马丁·路德所说:

> 我所说的相信有两个意思。首先,我可以相信一些**关于**上帝的事,这就是我相信那些关于上帝的事是真实的,这相信即如同我相信一些关于那些土耳其人、魔鬼、地狱的事是真实的一般,这类信仰其实应该被称为知识或讯息,而非信仰。第二个意思是对上帝的**信仰**。当我不单相信那些有关上帝的命题是真实的,我还信任他,愿意和他建立一个人关系,笃信我将会认识的上帝和他的作为就如同我所学习到的……这样我就可被称为有信仰了。我们不说,我相信圣父上帝(believe God the Father),或相信一些有关父上帝的事,而说我信任圣父上帝、耶稣基督和圣灵(believe in God the Father, in Jesus Christ, and in the Holy Spirit)。②

> 沿着路德的说法,我们可以区分**相信上帝**(believing in God)和**相信上帝存在**(believing that God exists),后者可藉不同方式出现:有神论、或从物地相信上帝是存在的(believing *de re* of God that he exists)。有神论者是那些相信"这世界有一位全能、全知、全善的位格,他创造和维持着万有"这命题的人,如果

---

① *Summa Contra Gentiles*, tr. Charles J. O'Neil (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), Bk. 4, ch. 21, 22 (pp. 122, 125, 126).

② *Luther's Catechetical Writings*, tr. J. N. Lenker, 2 vols. (Minneapolis: Lutheran Press, 1907), 1:203, quoted in H. R. Niebuhr, *Faith on Earth*, New Haven: Yale University Press, 1989, p. 9. 试想想帕斯卡的话:"所以,那些得蒙上帝激发他们心里情感而相信宗教的人,是十分幸运的,这也令他们可以恰当地确信。"(*Pensées*, tr. M. Turnell, London: Harvill Press, 1962, p. 282.)

上帝满足了这些条件,有神论者就是相信这存有,他们也相信有一确实能满足这描述的客体(上帝)存在。然而,他们不一定要 294 相信后者的,也许他们只有从言(de dicto)信念,而从没有实现在从物(de re)行为里,相信某些事,或某些关于这客体的事。而且,一个人可以相信有上帝这客体存在而不是一位有神论者,这是显而易见的,因为一个人可以相信有上帝这客体存在却又搞不清或弄错了(有神论所说的)上帝所具有的位格。或许我在经验里遇见上帝,相信他是爱我的,又或者我相信他只是因为我父母也是敬拜他的。这样,我会相信有上帝这一客体存在,即使我(举例说)没有相信他是创造万有的。(或者如摩门教徒所说,我认为上帝也是被创造的,而万有却是永存的,不是被创造的。)我们甚至可以想像无神论者会相信上帝这客体是存在的:我在经验里遇见上帝,我相信我所经验的那个东西是存在的,但是我没有相信我所经验的这东西是全能、或全知、或全善、或曾创造万有的,我甚至认为没有一东西可以全拥有这些特性的。当然,当基督徒说"相信上帝",他们的意思并不是相信有上帝这客体的存在,或作一个有神论者。无疑,魔鬼也是有神论者,又相信有上帝这客体的存在,但是他他不相信上帝(believe in God),因为他们不信任上帝、不敬爱上帝、也不将上帝的旨意看为自己要实践的东西。

二　爱德华兹

因此,我们的主题是与情感有关的,当我们尝试了解宗教情感,明显地我们不得不参考爱德华兹(Jonathan Edwards),他是内在生命的大师,在学习宗教情感上无人能出其右。当然,爱德华兹赞同加尔文的讲法,认为真正的宗教并不只是正确的信念,按照他所说,真正的宗教首先要有的,是正确的情感:"真正的宗教很大部分上是由神

圣的情感所构成的。"[1]"圣经在每一处都将宗教看作是在情感之内的,如敬畏、盼望、喜爱、恨恶、渴望、喜乐、伤痛、感激、怜悯、热心。"(第102页)单纯的知识并不足以成为真正的宗教:

> 意念上的理解,就是心灵在思辩官能的作用下看见事物,内心的感应却是心灵既思辩和看见,又喜爱和有感觉,我们应当察觉这分别。这种知识令人能感知可喜爱的事和讨厌的事,或甜美的事及令人反感的事,这并不是那种人藉此能知道三角形是什么,正方形是什么的知识。一个只是思辩性的知识,另一个是令人有感受的知识,其中不止牵涉人的理智。人心才是这知识的主体,又或是那不独会看见、还有偏好、能被取悦或被惹怒的灵魂。(第272页)

295

当然,他的意思不是说真正的宗教**只是**情感的问题,只是与爱恨有关,仿佛信念和理解并不需扮演什么角色似的:"神圣的情感并不是没有光的热力,反而是从理解的讯息中、心灵所吸收到的属灵教导、一些启迪、或实在的知识所产生出来。"(第266页)话说回来,(他似乎认为)真正的宗教**基本上**的确是与情感有关的:"总括来说,所有真正的宗教都包含了对神圣事物的敬爱。"(第271页)而爱串连起一切其他情感,他说:"敬爱上帝会令一个人在想起上帝时就感到快乐,因着上帝的临在而欢喜,渴望听从上帝,并以上帝为乐。"(第208页)他在别处补充说,敬爱上帝的人亦会喜欢默想福音的伟大真理,以此为乐,觉得这些真理很吸引、赞叹不已。(第250页)再者,那些喜欢福音伟大真理的人会发现自己讨厌那些尝试用低劣无价值的东西取代这极其丰盛和大能的福音的行径,他们甚至会有一个正确的情感,能真正看见罪恶那邪恶的一面:"那看见神圣之美丽的人,必定会看见罪恶的可憎之处,即神圣美丽的反面。"(第274页)那些**看见**(自己或别人的)罪恶可憎之处的人,(如果有恰当作用的话)亦会**恨恶**罪恶。

---

① *A Treatise Concerning Religious Affections*, ed. John E. Smith, New Haven: Yale University Press, 1959 (first published 174), p. 95。以下页码都是按照这版本的。

A. 理智与意志：孰先孰后？

但准确来说，这情感又是怎样运作的呢？情感与信念之间，意志和理智之间，究竟有何关系？是不是人首先看见（即开始接受）福音的伟大真理，看见上帝是可喜爱和亲切的，然后才会去爱他和他的福音呢？又抑或是人首先爱上帝和福音，然后才看见这些真理是值得去爱的呢？当圣灵在我们心里工作时，他究竟是否首先超自然地让我们看见福音的伟大真理，然后让我们的情感自然地跟着发展（以致我们会喜爱这些真理）？又抑或是圣灵先更正我们的情感，医治我们那狂野的意志，让我们懂爱上帝多于爱自己，好叫我们会相信福音的伟大真理？还是两者都不在对方之先，意志和理智是同时被圣灵医治？当然，这问题紧扣着我们在第七章所探讨的问题——罪带来的，究竟是理智上的影响，令人瞎眼，看不见或不能相信正确的事，以致带来错误的情感和行动？抑或这是一个错误的情感，爱错了和恨错了呢？

虽然爱德华兹强调情感是核心的，他似乎却认为理智是先于情感的。他的意思似乎是，信徒首先看见上帝的美丽、亲切、可爱，及福音的伟大故事，然后他们的情感就会自然地转变： 296

> （圣徒们）首先看见上帝是可爱的、基督是超绝和荣耀的，他们的心首先被这观点所摄住，然后他们便会一次又一次地习惯从这里实践爱，集中从这里提升他们的爱。这样，他们就会看见上帝的爱，及上帝如何的喜欢他们。（第 246 页）

他在这里的焦点并不是理智与意志孰先孰后（而是圣徒先看见上帝爱他们，然后才会去爱上帝，还是倒转过来的），然而，他却在这里清楚暗示了，首先发生的是圣徒看见上帝是可爱的和基督是超绝和荣耀的，这异象震摄他们的心，令他们快乐、着迷，最后是令他们会去爱上帝。他在别处讲得更明白："知识是钥匙，首先打开我们的硬心，扩充我们的情感，以致开出一条路，让人得进入天国。"（第 266 页）"心灵被启迪后，深厚的情感便会发生，让我们能正确地和属灵地明

白或参透神圣的事。”他更进一步说：

> 真正属灵的和深厚的情感……是从心思被启迪开始，用一个崭新的方式去明白所教导有关上帝和基督的事，让圣徒对上帝那超绝的属性有一个新的理解，重新认识他那奇妙的完美、基督那属灵的超越和丰富、基督带来的对事物的新角度，并基督的拯救之道，这道是他们从前看为愚拙，现在明白过来，认识其中的神圣和属灵的教义……因此，这又一次证明这深厚的情感是从教导或心思的启迪而来的。（第267、268页）

这讲法与爱德华兹那独特的教义——罪的根源是**内心的刚硬**——看来不太吻合，他所说的内心刚硬是指拥抱着错误的情感，或（在没有那么严重的情况下）至少缺乏了正确的情感：

> 牧师们大都认为罪那终极基本的根源就是否认和缺欠，缺欠了上帝的圣洁。因此，如果罪会令人的心刚硬，以致人缺乏心里发出的敬虔情感，那么，毫无疑问地，这些敬虔的情感就是圣洁的主要成分。（第118页）

297

> 刚硬的心，即是一个没有情感的心，或一个不容易被高尚情操所感动的心，它像一块石头，没有知觉、愚钝、不为一切所动、对一切都没有感觉。因此，〔在圣经里〕刚硬的心被称为石心，与肉心相对，肉心是有感觉、能够被触摸和被感动的。（第117页）

（正如我在第七章所论证的）这些引文都暗示说，罪根本上是缺乏正确情感和拥有错误情感的问题，（至少在表面看来）这并不是知识的缺欠。这不像是**看**不见某些东西，而是未能**感觉**到某些东西。[①] 铁石心肠的人不爱那些正确的事，他们缺乏爱主、爱邻舍和爱福音伟大真理的高尚情感，他也不恨恶罪恶，亦不为此伤痛，没有为救恩存感激之心，没有喜乐、平安和其他恰当地爱上帝所自然会产生的情感。这一点显示出当一个人接受信仰的恩赐，和接受随之而来的重生，他的情感便会有所转向，至少也会踏出一步去爱上帝多于一切，

① 当然，我并没有半点意思说情感只是某类**感觉**，仿佛没有任何意志的成分。

那怕这只是犹疑不决的一步。

接着的,大概就是知道上帝和基督教的故事的荣美和可爱。即使这样,我们仍可以说,当一个人获得信仰,他首先得到的是知识或心思的启迪。或许罪的确是意志的失常(情感投放在错误的方向),或许重生的过程里,被修补的就是这失常的意志,但是或许这修补是由获得某种知识或启迪所引发的。罪的根由可以是意志的失常,但首先在重生中出现的,是某种知识或洞见。这样,对信仰来说,启示就先于印记,即使说到底,需要被修补的是意志而非理智。

有时候,爱德华兹又会暗示说,理智和意志两者都不在对方之先:

> 属灵的知识基本上就是对属灵的美的一种内心的知觉。我说'内心的知觉',是因为这不单是这种知识的思辩,我们亦不能明确地区分认知和意志两个官能,仿佛它们在这问题上是分别地和独立地活动。当心灵感觉到某事物的甜美可爱和亲切时,我们的心灵亦即是在这事物的意念里,出现了一个甜美和喜悦的知觉,而这美善的可亲和可喜爱,本身就是内心的一个知觉,又或是灵魂的效应和印象,这灵魂就是拥有品味、倾向和意志的实体。"(第272页)

298

如果两者之间没有明显的分别,那么两者显然并不先于对方。然而,即使是在这一段引文里,似乎爱德华兹的确觉得理智是先于意志。他在这里提及"内心的知觉",**看来**像是说情感,但我想这表面是容易令人被误导的。究其原因,我们必先再看一看爱德华兹另一个独特的主张——信徒在皈依和重生之际,会获得一个"又新又简单的意念",他因此可以感知他从前未能感知的东西,他现在能够感知主上帝的美善和可亲之处,这是他皈依前不能感知的。这能力牵涉一种新的现象学,是"血气之人"所缺乏的:

> 因为,如果圣徒中有一种知觉或感知,其本性是血气之人遥不可及的,或他们在获得新生命后便有可能得到的,这知觉就必须包含拥有某种观念或心灵的感觉,是血气之人的心灵所没有或根本不能拥有的。这即是说,这知觉包括了一种新的属灵知

觉。(第271页)

爱德华兹在这里运用了18世纪中的知识论语言,知识或认知牵涉洛克所称为"观念"和休谟的"印象与观念"的心灵实体。这都是属于心灵的图像,犹如视觉、听觉或其感官图像。正如英国经验主义者所想的,我们并不需要为这过程的细节操心(毕竟这是不融贯的),我们可以(用爱德华兹的一个例子)想想一个人在品尝蜜糖。你会知道蜜糖的味道是怎样的,这知识涉及某种现象学,如果你没有真的品尝过(或以其他方式经验这味道),未经验过这现象,你是不会知道蜜糖的味道是如何的。这就像我们正常地看见红色的东西时所经验到的某种经验,除非你经验过,否则你是不能拥有这知识的。(或许这经验又像听到小号的声音似的;然而,这些类比不能再想得更远了。)一个从未尝过蜜糖的甜味和见过红色的东西的人(举例说,很多人经验过前者后,都会觉得很宜人,但却觉得后者会令人感
299 到有点被刺激),他是不会知道这些东西的,即不会知道蜜糖的味道和日落的景色。

现在,按照爱德华兹的讲法,属灵的知识是经验里所能获得的知识之一,更准确地说,的确有属灵知识这一回事,而这属灵知识是一种经验知识。这知识是有关上帝的"道德"性质,正如爱德华兹所说,这是有关他的圣洁、可爱、美丽、荣耀和亲切的知识。就如我们对蜜糖的味道和甜味一样,人需要有某种特别的现象图像来获取这知识,他说这是"某种观念或心灵的感觉。"这是一个**新的**意念和一个新的**简单**观念。首先,这是简单的,因为(举例说,与一间屋的图像不同)这并不是由其他观念所构成的;这是新的,因为"血气之人"并没有这观念,只有那些心里曾开始了重生过程的人,才会拥有这观念。爱德华兹认为,当我们人类堕落罪中,我们便已失却了某种认知能力——领悟上帝道德性质的能力。但是藉皈依而来的重生,其中一部分就是让我们的这个认知能力(或多或少地)得以修补,可再次领悟到主上帝自己的美丽、甜美、亲切,并整个救恩计划。正是这认知能力让我们能获取这新的简单意念。有关这新经验,我们并没有什么可以描述,除了说这是对上帝道德性质的经验、没有这观念的人——即其有关的认知过程并被重生的人——并没有这些关于上帝

美丽和可爱的属灵知识。[1] 这样的人可以知道上帝是美丽和可爱的(或许他基于别人的权威而这样相信),但是他仍缺乏一种知道上帝之可爱的知识,就是经验知识,爱德华兹所说的属灵知识正是这种知识。属灵的知识是一种经验知识,要获得后者,其必要条件是拥有正确的现象,正确的图像和那崭新的简单意念。

我在上文谈及一种认知能力,就是掌握和领悟主上帝的美丽、甜美、可亲,并福音的伟大真理。爱德华兹一直都用十分具体的语言来表达,就是**感知**的语言:当重生过程在一个人生命里发展到某一个地步,他就能够**看见**主上帝的美丽、**尝到**他的甜美、**感觉到**他的临在。300
我相信爱德华兹认为"看见"、"尝到"、"感觉"这些词汇都是借喻式的,或(更恰当地说)是类比式的。一方面,他认为"感知"一词可以完全按字面地运用,就如我们用这词来谈视觉和听觉,领悟主的美丽和荣耀的这能力,其实就是一种**感知的**能力。诚然,人可以认识主是美丽和荣耀的,所凭借的就是另一类的**感知**。这里,爱德华兹指出圣经也有类似的用语,圣经谈及重生时会说赐下眼睛让人看见、耳朵让人听见、开通聋人的耳朵、打开瞎子的眼睛。所以,我们要注意这重要的一点,就是爱德华兹视这些性质(美丽、荣耀、圣洁、慈爱、良善)为真实和客观的性质,是真实地内附于上帝。这并不是说,美丽是我们领受的人的主观反应,而是主所拥有的质性是美丽,我们体会和领悟这性质,知道主拥有这性质性,而这知识的必要条件是经历某种现象。当然,这就是我们在五官感知里所经验到的。[2]

爱德华兹相信我们能感知上帝的这些道德性质,而我相信爱德华兹在这点上的看法应该是有点可信性的,我并不打算要反对感知

---

① 按照爱德华兹的讲法,那些拥有所需经验和享受过所需现象的人,会察觉得他们在这经验前并没有真正明白过"对基督的属灵洞见"这类话的意思,这些词汇并没有让我们得知"那些特别和清晰的心灵里的观念,这些词汇所指涉的正是这些观念,在某意义上来说,这就如一个天生瞎眼的人,不明白不同颜色的词汇的意思一般。(*The Great Awakening*, ed. C. C. Goen, New Haven: Yale University Press, 1972, p. 174.)

② 读者若想看一个对爱德华兹的内心知觉的一个独到见解(并详尽地和有力地援引爱德华兹原典的研究),可参 William Wainwright 的"Jonathan Edwards and the Sense of the Heart," *Faith and Philosophy* 7, no. 1 January 1990.

上帝的这种讲法,但我亦不欲维护这讲法。因为阿尔斯顿已出色地完成了这工作。[1] 阿尔斯顿指出,没有一个反对感知上帝的论点是成立的,如只有物质客体才可以被感知(而上帝不是物质客体)、没有正确的测试和量度、我们不能够证明那感知是真实的或真有其事的、不是每一个人都有这备受怀疑的感知、不同的人对(他们以为是)自己所感知的上帝的事并不一致、等等,阿尔斯顿都已清楚地指出没有一个上述的论点称得上为有力的反对。他亦有力地发展了一个对感知的普遍见解,可让我们看见感知上帝是完全有可能的。诚然,如果真的有上帝这位格,我们没有理由认为他不会赐我们(他的创造物,他的儿女)能力去感知他,和感知他具有某些性质。

301 我们现在可言归正传了:按照爱德华兹的讲法,究竟情感和理智孰先孰后?对上帝的爱还是对上帝的知识?我想爱德华兹的答案是知识。我认为他的意思是,人首先感知到主的美丽和可爱,首先获得这经验知识,然后才产生正确的爱和恨——喜爱主和福音的伟大真理,并且恨恶罪恶,"心灵被启迪后,深厚的情感便会发生,让我们能正确地和属灵地明白或参透神圣的事","深厚的情感的确是由心灵被启迪、得以正确地和属灵地明白或领悟神圣的事情而来。"我想他这里的意思是这由经验而来的对上帝的知识会首先出现,然后情感就会发生。"诚然,属灵的深厚的情感……是由某种对基督的新的理解而来,这理解让我们看见基督的灵性上的超绝和丰富。"我想他是说重生的人会感知主的美丽和可爱,及福音的伟大真理,然后,自然地,人便会喜爱这些。先有的是感知,由此看来,理智是先于意志。

爱德华兹说得对吗?理智真的先于意志、知识先于爱吗?这问题本身需要进一步区分。我们可以这样看看理智和意志的结构:在理智和意志的活动之间,有很多种依存关系,就如某种理智的活动(认知活动)是某种意志活动的必要条件。任何一个意志的活动都可以是基本的,即不依赖任何先存的理智活动;任何一个理智的活动也都可以是基本的,即不依赖任何先存的意志活动。或许一个人若

---

① *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press, 1991. 请参考我在第10章对盖尔的一个回应,盖尔认为感知上帝是不可能的。

不首先看见上帝的可爱和吸引之处,是不能爱上帝的。但是,另一方面,或许某种情感的活动并不会依赖任何先存的理智活动,如果是这样,那些活动就是基本的。那么,所牵涉的是一个怎样的**依存关系呢**?我认为这是设计蓝图的问题,对一受造物S而言,他的意志活动依赖某种理智活动而存在,当且仅当S的设计蓝图具体列出,当S进行相关的理智活动时,S就会因此进入相关的意志活动。①

有了这些基础,我们就可看出"理智先于意志"这句话是有几种理解的。它的一个意思可以单单是: 302

> (1) 任何一个意志的情感活动都至少依赖着一种理智的活动而存在,但有一些理智的活动却不需依赖任何意志活动而存在。

有关这意思,我们可这样具体地想一想:没有一个正常地起作用的人在未看见、未知道上帝的确是可爱和有吸引力的之先,会喜欢追求上帝(或许那"知道"必需包括爱德华兹的经验知识)。不过,或许有一些认识上帝的可爱和具吸引力的认知或理智活动,是不依赖任何一个(情感的)意志活动。这大概就是说**有一些**理智活动是依赖意志活动的。这第一个意思只要求有一些理智活动不依赖意志活动,那么,我们可以进到一个更严格的意义:

> (2) 每一个(情感的)意志活动都依赖着一个理智活动而存在,但却没有一个理智活动需依赖任何先存的意志活动。

我们很难看出究竟爱德华兹想说哪一个可能意义(如果只有这两个的话),或许,他真的没有意图说任何一个,或许他所想的只是**宗教**情感和与之关系独特的理智活动。既然感知上帝的道德性质并不依赖任何先存的情感,或许他只是想说宗教情感依赖一个先存的(或

---

① 当然,我们尚有其他类型的依存关系,我们可以称现在所讨论的为"设计蓝图依存关系"。在这讨论里,我所说的设计蓝图依存关系是包括逻辑和因果依存关系的。因此,如果意志(或理智)某活动的出现蕴涵着某理智(或意志)活动的出现,或意志(或理智)某活动的出现因果地导致某理智(或意志)活动的必然地出现,前者就会是在因果依存关系上依赖后者的了。

同时出现的)上帝某些性质的领会。又或者,他的意思是在重生的过程里,首先发生的是圣灵使我们能够感知上帝某些道德性质,然后(在按照计设蓝图正常地起作用下)这会在人心里引发起宗教情感。这可能就是他所要说的,没有再多或更强烈的意思了。

然而,或许这已经是太强烈了。在罪的状态里,我们都倾向不喜爱上帝和不喜爱邻舍,这就是我们的罪的处境的本质。这样,真正的问题应是意志的问题,而非我们看不见主是美丽的和我们的弟兄姊妹是可爱的,所以才不去爱他们。单单缺乏正确的情感只是问题的一部分事实,另一部分事实是我们倾向恨恶和拒绝主,好争风头,面对其他人时只会顾自己。因着我们恨恶上帝和邻舍的倾向,我们有可能可以感知上帝的道德性质,但却继续推却他,不肯去爱他。似乎这种状态才是更恶劣的,较之我们的罪行使我们眼睛模糊以致我们
303 恨恶上帝(安瑟伦的讲法)更严重。

爱德华兹或会反驳道,人是不可能既感知上帝的道德性质又不会去爱他、被他吸引、认为他是奇妙的、可喜悦的和令人着迷的。我不得不对这讲法存疑。无可否认,当一个情感功能或官能**正常地起作用**的人感知上帝的可爱、荣耀和美丽时,他自然会爱主上帝,他会觉得上帝可爱;反过来说,试想想有人曾感知上帝的美丽和荣耀,但却觉得这是讨厌的,这人应该有某方面没有正常地起作用。(一个人若曾看见上帝的美丽却不爱上帝,他大概不会**形容**上帝是美丽的(虽然他或会形容上帝为恐怖、震惊,就像小鸟被吓坏,仿佛看到蛇一般,又如水手遇上会使他丧命的强劲风暴,觉得那是叫人恐惧的美丽。);但这不必然说他不能够感知那美丽。)当理智与意志正常地起作用,又恰当地互相协调,我们才能喜欢那些我们看为可喜爱的事,爱那些我们看为亲切的东西。[①] 然而,罪的一个主要成分正是情感的失常,这样,我们便没有理由说一个情感失常的人不会对一些他看为美丽的东西感到讨厌。即使罪在认知方面的影响得被医治,意志

① 因此,正如我所见的,现在既有讨人欢喜的、可羡慕的、美丽的、等等性质,我们可在**认知**上注意到有些东西是讨人欢喜的、可羡慕的、或美丽的;亦会在**情感**上觉得很喜欢它、羡慕它、被它的美丽所吸引。我相信爱德华兹会认同我这讲法。

的狂野却不会自动地被医治。信仰的思赐和随之而来的重生并不单是将理智恢复至原初的状态,以致我们能再一次感知上帝和他的荣美,它们还要根本地医治那狂野的意志。

那么,在信仰和重生里,理智和意志孰先孰后呢?我说两者都不是。罪是意志的失常,情感的扭曲,是人爱恨的对象错了;它又包括了一种盲目,令人看不见主上帝的荣美。"孰先孰后"的答案是"两者皆否"或"说不定",重生就是医治理智并情感的失常,意志和理智的结构在这里或许是一个螺旋、辩证的过程——提升了的情感让我们更多看见上帝的耀美,既更多看到上帝的耀美和威严,情感又再一次被提升。有些事情若你不会先爱它们,怀着正确的情感,你是不能够明白的,某些情感却又是你在感知上帝的道德性质以先不会出现的。因此,两者都不能被说成先于对方。重生包括了医治意志,让我们至少能开始去爱和恨一些当喜爱和当恨恶的事;重生又包括了认知的更新,以致我们能感知主上帝的美丽、圣洁和可爱、及他所设计的救恩计划。 304

B. 信仰的确认

迄今,我们一直都在谈论感知上帝、宗教情感和它们两者之间的关系。现在,让我们转向一个不同但却相关的问题——按照爱德华兹的讲法,我们是如何开始相信他所称为福音伟大真理的东西(三位一体、道成肉身、救赎、等等)?感知主的荣美,和知道耶稣基督的确是上帝的圣子并且曾取了人的身体、受苦而死、赎人的罪,是两件截然不同的事。我们会感知后者的吗?不会,爱德华兹并不相信"上帝爱世人,甚至将他的独生子赐下,为我们的罪受苦、死亡,好叫我们得生命"这些主的性质是能够被感知的,当我们知道这些事情时,是会**牵涉**一些感知的,但我们所感知的却不是这些事情的本身:

> 当心灵看见这神圣的荣耀,便会直接地被说服相信这些事情,仿佛这荣耀本身就是一项直接、清晰和挡不住的证据……那些如此被那清楚的神圣荣耀异象所直接说服和确信福音道理是神圣的人,会有一个合理的笃信,他的信念和确据与理性吻合,

> 因为那神圣荣耀和神圣事情的美丽本身就是一项真实的证据，指明这都是出于上帝的，是最直接和强力的证据。那些真正看见这些神圣事情背后的那神圣、超越、至高的荣耀的人，就好像直觉到会知道这些事情的神圣性似的，他不仅会论说这些事情是神圣的，他还会看见这些事情是神圣的，在他看来，神圣的本质就在那些事情之内。（第 298 页）

我们对这引文或其他类似的引文可以有两种理解。一方面，爱德华兹可能认为，信徒感知福音故事那神圣的荣耀和美丽，然后很快地推论出它们的确是神圣的，是从上帝而来的，因此是应该相信接受的。另一方面，这又可以被理解为信徒看见福音故事的可爱和美丽（神圣的美丽），于是**立刻**产生了“这些事情都是真的，并且是从上帝而来的”的信念。两者的分别在于，在第一个情况下这是一个**推论**，或许这是一个短促和不显眼的推论，所以人们大都察觉不到，但这始终是一个推论。那么，圣灵的内在诱导便会是如此：圣灵使信徒可以看见福音的荣美，由此他推论出这些道理的确是神圣的，因此相信接受。爱德华兹所提及的“真实的证据”就会是**命题式**证据，例如“这（一项福音的教导）是荣耀和美丽的”，结论则是“这教导是从上帝而来的（因此是真实的）。”

305

另一个理解是，那对福音教导的荣美的感知直接**导致**“这教导的确是从上帝而来（因此是真实的）”的信念，由感知至相信的转变并不是一个推论。虽然那信念是由感知（教导的荣美特性）所产生，但是这信念会是一个基础信念。（我认为）这第二个理解与加尔文所说的神圣感应的运作相似，人不是因为看见大山的荣耀或海洋的壮丽而**推论**出有上帝这一位格创造这一切，而是那对大山和海洋的感知（或是对自己的罪、危险、等等的感知）直接导致那些与上帝有关的信念。在这理解下，所说的“真实证据”就不会是在推论中作为前提的命题式证据，而是一种令那些信念变得明显的东西，即一种令（相对于信徒）那些信念获得保证的东西。就像我对别人的面部表情的感知令我产生“她在生气”或“她不开心”或“她很快乐”之类的有保证的信念。即或我不是由前者推论后者，前者仍会成为我相信后者的证据，意思是前者（部分地）令后者对我来说变得明显了（有

保证了)。在第二个理解下,还有两个可能性。第一个情况是,人对福音伟大道理的美丽和可爱之处的感知直接地导致相关信念的形成。另一个情况是,圣灵让信徒感知那美丽和可爱之处,又让信徒对这些快乐、羡慕和敬爱产生恰当的情感上的响应,而产生那些相关信念的就正是这情感上的响应。你看见福音伟大故事是荣耀和美丽的,你觉得这些是可喜爱的、令你愉快的、具吸引力的,于是你相信这些教导。如果事实是后者的话,那么对于相信福音伟大故事来说,意志(情感)便是先于理智了。

哪一个才是合乎事实的呢?究竟爱德华兹是否认为这里有一个简短的论证呢?这不容易回答,或者他觉得那些信念是同时藉这两个途径立刻形成的:"他不仅会论说这些事情是神圣的,他还会看见这些事情是神圣的"。我认为第二个看法(即对福音伟大故事的美丽的感知,直接或间接地**导致**"这些是真实的"的信念出现,而不是作为一前提以推论出这信念)比较有力。因为那所谓的推论不太可能,就如我们从报告自已看到怎样的呈现的命题,推论出阳光照射在橡树上,也是不太可能。另一方面,我们对福音教导的荣美的感知(直接或间接地)**导致**我们相信这是真实的,这讲法却没有什么可疑的地方。 306

又抑或这里的确有可疑的地方?单单只是因为感知到 B 是具吸引力和美丽的,或你喜欢思想 B,或你对 B 有一定的情感上的响应,你就可合理地相信 B 吗?这回应恰当吗?这与我们先前所说的(前文,边码 149 以下),认知处境里的非认知或非理智的因素可以影响信念的产生,妨碍认知的恰当作用,有何分别?我认为两者并不相同。不是任何有这类影响(即非理智因素)出现的情况都是一种妨碍,或者我们的设计蓝图正是需要这类的信念产生过程,而这设计蓝图的某部分是有效地导向获取真信念的。按照物理学家温伯格(Steven Weinberg)的讲法,科学家常常因为看见一个观点或理论**美丽**而接受它们,而非(单单)看有没有充足的证据:

> 然而,虽然早期对广义相对论的实验证据薄弱,爱因斯坦的理论仍然能在 20 世纪 20 年代成为引力教科书的标准理论,并且一直如此,即使 20 世纪 20 和 30 年代证实这理论的努力都不

> 太成功,充其量只能提供模棱两可的证据,也没有改变。我记得当我在20世纪50年代学习广义相对论时,现代的雷达和射电天文学才开始为这理论提供有力的新证据,但我却已经相信了广义相对论是真确的,或大概是真确的。或者我们全都太轻易相信别人,而且运气好,但我却认为不是这样。我相信广义相对论之所以广被接纳,是因为这理论本身的吸引力——简单来说,它的美丽。①

307 在这里,我们有同样的三个可能性:(a)温伯格运用"这理论是美丽的"(准确地说应是这理论显示出一种难以解释的优美或美学上的吸引力)来论证广义相对论的真实性,或(b)温伯格感知到这理论的优美,这直接导致他相信这理论是真实的,又或是(c)温伯格对这优美的感知直接导致一个情感上的反应,令他产生仰慕、被吸引和欢喜,这情感上的反应转而导致信念的形成。② 这样说并不是说他非理性,如果事实上这类信念形成是按照我们的认知设计蓝图的某部分发生,这部分又是有效地导向形成真信念的,这就不会是非理性的。同理,福音的伟大真理也是这样。

我们可以比较一下爱德华兹的第二个陈述和奥古斯丁的名言:"主啊!我们的心不能安静,直至它们在你里面安息。"③或许这没有上帝的不安会引导我们相信上帝,而或者上帝,就是这样设计我们,让我们被驱使去尝试接触他。不论爱德华兹或奥古斯丁哪一个说得对,这些(对上帝,或对福音伟大真理的)信念的产生过程在我们里

---

① *Dreams of a Final Theory*, New York: Pantheon, 1992, p. 98. 请亦参考 P. Dirac, *The Development of Quantum Theory*, New York: Gordon and Breach, 1971, pp. 30 - 37;那里提及 De Broglie 的著作,他说:"De Broglie 提出的关连在数学上十分美丽,又与相对论吻合,这实在太神秘了,人们因为看见这数学上的优美,便觉得这数学所显示的一定会是波和粒子之间的深奥关系。"

② 说来有讽刺的意味,温伯格却证论道(准确点说,他只是断言),由经验而来的宗教信念其实只是一厢情愿的想法,他完全没有留意他自己有时也会基于理论的优美而相信某些科学理论。

③ *Confessions*. 请参考 *The Poetical Works of George Herbert* (Edinburgh: James Nichol, 1853), p. 167)一书中的一首诗《滑轮》,该书包括了 George Gilfillan 牧师写的赫伯特(George Herbert)生平、批判论文和注释。

面出现,并不像弗洛伊德想像中的有神论信念那样,按照弗洛伊德的讲法(见上文第五章),宗教信念是人类一厢情愿的想法的结果——我们看见冷酷残忍的世界,它对我们和我们的需要、欲望等都是无情的,并且是带着敌意的,没思想的,等等,有见于此,我们于是形成了一个天父的信念,认为他会爱我们,真的在掌管这世界。当然,按照弗洛伊德的讲法,这信念的产生的特别之处,是它不是指向获取真信念的,而是另有目的——让我们能面对这冷漠和残酷的世界,正如我们在欧陆那边的哲学同道所说,我们都被**弃置**(geworfen)在这世界里。假如奥古斯丁或爱德华兹说得对的话,那么产生这些信念的过程就是导向真理的了,换言之,即使相关的设计蓝图模块容许感知美丽或一厢情愿的想法作为过程的一部分,这仍是导向获得真信念的。

> 诚然,在相信和感知美丽(或类似的性质)之间的关系,比温伯格所提示的更深奥。正如莱布尼茨和他之后很多人都已经说过,按我们所拥有的证据,我们通常有很多不同的看似合理的 308
> 理论或信念,如果我们在笛卡儿坐标上将数据画出来,我们喜欢画多少条线都是可以的,因此亦可以推断出很多可切合这些数据的假设。所有至今我们曾见过的翡翠都是绿色的,然而,这样的话它们也就一直是 grue 色的(译按:即英文字绿色 green 与蓝色 blue 的混合新词,见下文的定义)。所谓一翡翠是 grue 色的,即这翡翠或者在 2050 年前被看见[让我们将古德曼(Goodman)带到现在的时间]且被发现是绿色的,或者未被这样看见且是蓝色的。[①] 那么,我们既能够预计所有翡翠都是绿色的,就可以预计所有翡翠都是 grue 色的,因而得出 2050 年之前未被看到的翡翠是蓝色的。同理,至今太阳每早晨都会升起,我们因此形成了一个"太阳每早晨都会升起,明天会是一样"的信念。然而,我们可以形成另一些不同的信念,假设今天是时间 T,我们

① 参 Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge: Harvard University Press, 1955; reprint, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973, p. 74 in the 1973 edition;有关这悖论的更正版本,请参 *Problems and Projects*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972, p. 359,亦可参 WPF, pp. 128ff.

可以形成“太阳在T之前今早晨都会升起，但在T以后就永不会升起”的信念。那么，为什么我们会接受我们现在所接受的假设？为什么我们推断翡翠是绿色而非grue色？为什么要选择太阳会每天继续升起的假设而非以后不再升起的假设？为何我们喜欢推断简单的假设而非复杂的假设？这原因并不是我们的证据显示简单的假设比复杂的假设更有可能为真，任何使我们获得这结论的同一组证据，其实都能让我们得到一个更复杂的推论，来推翻这个结论。那么，为什么我们要这样选择？

因为我们觉得简单的信念（不论简单这概念究竟是什么意思）比复杂信念更自然和有吸引力。只有一个疯癫的人才会推断出grue色或它的同伴bleen色。[①] 乱糟糟和复杂的信念是丑陋的、讨厌的、古怪的、令人抗拒的，我们不喜欢这样的信念，因此拒绝它们。我们可以希望世界的确就是如果简单（至少在某方面有某种简单），简单是真理的标记。但是，对此我们没有希望找到一个证明，使它不依赖于简单性。假设我们留意到在过去一千个个案里，最简单的假设后来都被证为真实的，如果t是今天的时间，那么我们可称一个信念是simplex的（译按：即简单simple和复杂complex的混合新词），如果它在t之前出现就是简单的，在t之后出现就是复杂的，而我们观察到的，至今都是simplex信念多会是真实的。不过，这意味着我们以后要开始喜欢复杂的信念了。

我们在这模型里可以怎样理解这些问题呢？我们有三个爱德华兹式的可能性：它可以是一个简捷的推论，由福音的荣美推论出福音的真实性；它也可以是不需要推论的，而是按照设计蓝图直接地从感知福音的荣美产生出信念；它亦可以是感知福音的荣美带来心灵对福音的渴慕和欢愉，然后由这情感带出信念。我们不需要选择三者中任何一个，这可以是一个情感的响应、对荣美的感知和信念，我们的模型没有要求哪一个在另一个之先。

309

① Bleen色即这物件x在2050年前被看见的话会是蓝色的，但若未被看见却是绿色的。

三　保证的类似者

我们要留意理智与意志、情感与信念之间那深奥的类似,理智是信念的领域,意志是情感领域,现在,当我们的认知官能恰当地起作用,我们就不会什么命题都相信,我们会(一般来说)相信一些真命题。[①] 用旧日的术语说,理智跟随着真理,然而,情感与理智一样有自己的适切的对象(或者说,不同的情感有它们的适切的对象)。当情感的源头恰当地起作用,我们便会爱那可爱的、喜欢那讨人欢心的、渴望那可羡慕的,我们会爱上帝多于一切,爱邻舍如同自己,我们会喜欢他的荣美和默想他的荣美,我们亦会渴望那些的确对我们好的东西。在这里,我采用了一个不合时宜的观点,就是某些人和某些事态是真实地和客观地可爱的、讨人欢心的、可羡慕的,和一些上文没有提及的东西。讨人欢心并不是,或不仅仅是,一事物或一事态所拥有的倾向性质,会倾向在我们里面产生出欢乐,它更是一物体或事态的客观性质,不管人的反应如何,它仍存在于那里。莫扎特的奏鸣曲之所以优美和讨人欢心,是因为它们客观地拥有某种声音排列(的具体实现)的性质,它们之所以令人愉快,并不只是因为听的人的主观反应(亦不是因为它们有一个倾向性质,会叫人产生这样的主观反应),虽然它们若正常地出现,这些反应是很自然的。(我们可以说,一事物之可爱是因为**上帝**这样看它,但这是另一回事了。)

情感就如信念,可以有辩护或没有辩护,又或者说,我拥有某种 310
情感,是可以基于辩护的。[②] 另外,情感像信念一样,可以是合乎理性或不合乎理性的,如果我对一灾难的反应是嬉笑,或爱自己过于一

---

① 当然,也不是什么真命题都会相信,我们只相信那些适切于环境的命题。我在聚会中遇到你,你告诉我你住在 Omaha,我于是形成了"你住在 Omaha"的信念,而不会形成"你生在 Cleveland"或"恺撒大帝越过鲁比肯河"的真信念。

② 再者,情感就如信念不受我们的控制,例如我不能单凭意志向一个冤枉我或得罪我的人采取一个正确的态度。然而,情感在某种程度上又可以间接地受我们控制,这点又跟信念相似。一个人可以训练自己不为小事紧张,不会视之为(感觉到)重要,他也可以与骄傲和自我中心对抗,偶尔会在某种程度上成功地对抗它们。

切,或因着某人的亲戚不比我的富有而轻看他们,我的情感便没有恰当地起作用了。情感的**程度**也可以有恰当和不恰当的作用之分,就如信念的程度。如果我喜欢雪茄广告里的那可笑的短歌("Man to man with a RoiTan! Man to man with a RoiTan cigar!"),如同我喜欢巴赫的 B 小调弥撒曲,这就是情感的失常了。如果你视我的好意见比上帝的更有价值,也是情感失常。

情感也有一个类似**保证**的对应者。一信念能享有保证,是当它由一些恰当地起作用的认知官能所产生,按照其设计蓝图,其(广义和狭义的)认知环境又能有效地导向获得真理。情感也会有类似的特性,正如我们曾看过,我们可说一情感是否由一个恰当地起作用的官能所产生。环境条件也同样显而易见,在一个遥远的星球上,可能有一种气体会令人对着灾难傻笑或不在乎地耸耸肩膊,或令人无缘无故地大发雷霆。(对我们是)恰当类别的情感环境是一个我们会产生正确情感反应的环境,是由设计蓝图所指定的。那么,保证的最后两个条件——(1)有关的官能是导向获取真信念的,(2)这设计蓝图是有效的——又如何?有关第一点,我们有清楚的类似者,某一个具体的情感可以不导引我们重视一些真正值得重视的东西,反导引我们重视其他的东西,如物种的延续、生存、等等。一个情感(或某一情感的流露)若是由一个并不是为这些目的而产生情感的过程所产生,而导引我们产生一些适合其对象的情感(重视或爱惜或渴望一些值得重视、可爱、或可羡慕的东西),那么这情感就可享有保证了。保证的最后一个条件,是这产生信念的过程要由一个有效的设计蓝图所指引,以致那被产生出来的信念能满足上述三个条件的客观或然率
311 是偏高的。同样,在情感的情况下,我们亦可找到恰当的类比——举例说,如果客观地说,某一个渴望的对象是可羡慕的、某一个恨恶的对象是讨厌的(并满足了上述三项条件),指引着产生情感的设计蓝图就是一个有效的蓝图。①

---

① 那么,在情感的事上有没有类似 Gettier 疑难的问题呢?我将这个留给读者作为功课,这里只指出一点提示:Gettier 疑难是一个"分辨度的问题",即就算认知的微观环境是处于适合我们的认知官能的宏观环境内,仍有可能是会误导我们的(见前文,边码 158 以下)。

四　情爱

因此,悔改归主基本上是一个意志的转向,是那影响着我们的情感失常得到医治,叫人不再爱自己,不再认为自己是宇宙的主宰,反而去爱上帝。然而,爱上帝的爱是怎样的呢?我们可以怎样理解它?那有文化修养、思想成熟的新英格兰维多利亚式绅士詹姆斯(William James)认为德蕾莎的著作中那动人心弦的元素——如渴望、思念、欲念、情爱等——太**没有品性**、有点**庸俗**,他对此不屑一顾,詹姆斯蔑视地说:"主要来说,她对宗教的看法似乎一直都是无止境的充满色欲的调情……就是仰慕者与神圣者之间的调情。"①其实被取笑的应是詹姆斯,因为情爱和成熟的灵性生命之间一直都有一个紧密和长久的关系,如圣经内充满了渴望、思念、切慕、欲念等词句。"对上帝的知识"一语中的"知识"在希伯来文亦可指性交,②当以色列的子民背弃上帝转向假神时,圣经称之为淫乱,这样的情爱词句在诗篇中尤其常见:

> 我羡慕渴想耶和华的院宇,我的心肠,我的肉体,向永生上帝呼吁。(诗篇 84:2)
>
> 上帝啊,你是我的上帝,我要切切的寻求你,在干旱疲乏无水之地,我渴想你,我的心切慕你。(诗篇 63:1)
>
> 有一件事,我曾求耶华,我仍要寻求,就是一生一世住在耶华的殿中,瞻仰他的荣美,在他的殿里求问。(诗篇 27:4)
>
> 上帝啊,我的心切慕你,如鹿切慕溪水。我的心渴想上帝,就是永生上帝,我几时得朝见上帝呢?(诗篇 42:1-2)　312
>
> 我张口而气喘,因我切慕你的命令。(诗篇 119:131)

这里说的对上帝的爱并不是一个倾向,像一个人想花一个下午整理自己的邮票集,而是一种深切的渴望,充满了牵动心灵的欲念,这既发生在物质的层次也发生在灵性的层次:"我的身体渴慕你,我的心灵切想

---

① *The Varieties of Religious Experience*, New York: Longmans, Green, 1902, p. 340.

② 在钦定译本里也保留了这特色:"And Adam knew his wife Eve and she conceived and bare Cain."("亚当与他的妻子夏娃同房,夏娃就怀孕,生了该隐。")(创世记 4:1)

你。"这是与情爱有关的,最接近的类比就是性爱,所描述的是一种强烈的欲望,想与上帝**联合**,就是基督在约翰福音十七章所说的合而为一。另一个同样接近的类比就是父母与孩子之间的爱,这一种爱也经常被圣经用来形容上帝的爱——既是上帝对我们的爱,也是我们对上帝的爱,当然,这里亦有一个渴望、思念、切想更亲近的意思,只是没有**性爱**的渴望,就如一个在他乡的八岁小孩对父母的挂念,或母亲对自己受伤和在痛苦中的孩子的爱。

当然,这些情爱的词句并不只是在诗篇里出现的,在以赛亚书,我们读到:"我必因耶路撒冷欢喜,因我的百姓快乐"(65:19)。"新郎怎样喜悦新妇,你的上帝也要照样喜悦你"(62:5 下半节)。我认为,这里不单暗示了上帝因他的新妇快乐,还暗示着新妇会响应这爱,若一切都是如常地发生,上帝的子民会像新娘爱新郎一样,有着相似的情爱的欲望。我们也可看看雅歌,那里有强烈的情爱描绘,教会一直以来都用这形象来看待基督与他的教会之间的爱:

> 我属我的良人,他也恋慕我。我的良人,来罢,你我可以往田间去,你我可以在村庄住宿。我们早晨起来往葡萄园去看看葡萄发芽开花没有,石榴放蕊没有,我在那里要将我的爱情给你。(7:10-12)

新约圣经重复地将基督与他教会的关系比作夫妻的关系:

> 爱妻子,便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子,总是保养顾惜,正像基督徒教会一样。因我们是他身上的肢体。'为这缘故,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。'这是极大的奥秘,但我是指着基督和教会说的。(以弗所书 5:28b-32)

历代的基督徒都回应着这讲法,奥古斯丁如此说:

313 > 我的爱来得太慢了,你的美丽历久常新,我的爱来得太慢了!……你呼叫我,大声地喊叫,冲开了我的耳聋;你发出光芒,你照耀着我,除尽了我的眼瞎;你呼出香气,我吸入了便渴想你;

> 我尝到了,便如饥如渴;你触摸我,我便被你的平安烧着了。①

另外,灵性生命的伟大神秘主义大师也用类似情爱的字句:

> 上帝诱导我们的吸引力,深深使人喜悦,叫人感到甜蜜和美味,然而,谈到这神圣美善如何吸引着我们心灵的注意,以致会集中专注于他,这力量不但叫人提升,更是使人陶醉、不能自己。因着这最自由的认同和热切的行动,被抚慰的心灵会追逐那神圣的吸引,这心灵不单越来越高涨,更要跳出来投进神圣之内。②

不独是伟大的神秘主义者才有这类经历:

> 当我转过身来,准备在火堆旁边坐下来时,我受了圣灵那大能的洗礼……圣灵降在我身上,仿佛穿过我,我的身体和我的灵魂。我感到他贴近我,好像电波一样穿透我。诚然,这像是波浪,液体似的大爱的波;我已不懂得还可以怎样描述了。③

即使是常被形容为阴郁和毫无感情的清教徒,也常常提及对上帝的情爱,爱德华兹当然是其中一个例子,但他不是惟一一个。就如史库高尔(Henry Scougal)曾说:

> 一旦心灵定睛于那至高和自足的美善,那完美和良善不单会解答和满足心灵的情感,更摄住了这心灵。这心灵发现自己的爱是何等的微弱,对这高尚的冲击是何等呆滞,悲叹自己所能做到的就只有这么多。这心灵……渴望有一刻可以完完全全地

---

① *Confessions*, tr. Rex Warner, New York: New American Library, 1963, X, 27, p. 235.

② Francis of Sales, *Treatise on the Love of God*, Library of St. Francis de Sales, tr. Henry B. Mackey (London: Burnes and Oates, 1884) Bk. Vii, chap. Iv, p. 294. 在其他众多例子里,亦请参 Fr. Nouet Conduite de l' homme d' Oraison, Bk. VI in Anton Poulain, *The Graces of Interior Prayer*, tr. Leonora York Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1950), p. 111,引文见于 William Alston, *Perceiving God*, p. 54.

③ (匿名)引自 William James, *Varieties of Religious Experience*, p. 350.

溶化，与这大爱融合。”①

314 如此，无穷的快乐就好像必须要在他里面失去自己，被他的美善那挡不住的感觉吞没自己，并将自己献上作为活祭，在热爱的火焰里上达于他。②

鲍弗(Amy Plantinga Pauw)这样说道：

连维拉德(Samuel Willard)这么呆板的人也要用明显的情爱词句来形容基督与圣徒之间的喜乐：‘我们到时候将会居住在他的大爱的泉源里，他与我们之间那相应的炽热的情感，将涨溢漫过岸边，超出一切的界限，我们的心灵和身体将会完全的得到满足。’③

---

① *The Life of God in the Soul of Man, or, the Nature and Excellency of the Christian Religion* [Philadephia: G. M. and W. Snider, 1827 (first published 1677)], p. 62.

② 同上，p. 66.

③ “Edwards on Heaven and the Trinity,” *Calvin Theological Journal* 30, no. 2 (November 1995), pp. 392ff. 有关 Willard 的引文出自 *A Compleat Body of Divinity* (Boston, 1726), sermon 146. 亦请参 Abraham Kuyper, *To Be near unto God*, tr. John Hendrik de Vries (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1918, 1925), p. 675:“思乡之情追逐着上帝自己，直至你在激情中感到他父亲心里的温暖就在你的心里。你心灵所渴慕的，不是上帝的名，而是上帝自己，你的心灵不能一刻没有他，就是从他生命所照射出来并盖过他生命的上帝自己，这必须穿透你，进入你心灵的血脉里。”

例如，我们亦可看看 John Donne 的《神圣的十四行诗》，14：

三一的神啊，求打碎我的心，
因为你至今仍不得不击破它、向它呼气、照耀它、修补它，
好叫我可起来，站立，推翻我自己，然后屈膝，
你的大能，打破、摧毁、焚烧，使我成为新人。
我像一个被抢夺的城市，被别人掳去，
竭力让你进来，但却不成功，
若我抗拒你，求你与我理论，显出你的主权，
但我被掳去，显为软弱和虚假。
然而，亲爱的“我爱你”，我愿意被爱，
但我却被嫁到你的敌人那方：
与我分离，松绑我，解开那结，
求带我跟你走，监禁我，
因为我若不是你的奴仆，我就不得自由，
除非你与我亲近，我就不得贞洁。

充满在“仰慕者与神圣者”之间那热切联合的对上帝的情爱,那渴慕、思念、欲望,究竟有什么意思?这现象还会有不同强烈程度上的分别,有些人会有弗朗西斯(Francis de Sales)所指的那种成熟强烈的、震摄人心的、叫人不能自己的经历,但亦有人只会经历到心灵平静地和有保留地趋向上帝,就如当我们为一个荣耀的六月清晨感谢上帝,或突然有一刻看见基督教故事的荣美,感到有一阵比感恩更深刻的吸引力。在这两极之间有着不同的程度差别。那么,这现象 315
是什么意思呢?大部分的精神科著作都倾向沿用弗洛伊德的观点,将宗教理解为精神病,是“人类的普遍强逼性的精神病”。[①] 从这角度看,宗教里的情爱就是(广义的)性欲力量的类比、转移、或升华(或者是有些人缺乏一般发泄性欲的途径)。

为什么性欲力量会升华至艺术、或诗词、或对上帝的爱情?这意思是,有一种有限积存的力量,它的“自然”用处或表达方式是与性有关的,这力量也可以转移至其他渠道,或许尤其是当那些自然途径都用不着。(亦有人说这些其他途径在社会里是更容易得到别人的尊重。)当然,那些性欲力量被升华的人并不自觉这根源,他们只以为自己是想一些高尚的感觉和欲望。(弗洛伊德广为人知的就是在这些地方揭开人类的面纱。)我们或可以停下来,尝试更充分明瞭这主张:这“力量”是怎样的呢?这力量会指向某个方向,这是什么意思?为什么这力量可以被转向的呢?这整个主张岂不是全都用了比喻么?(“升华”、“力量”、“转向”、等等,全都用了借喻的手法。)那么,这比喻的目的是什么?难道我们不可以为这理论提出一个准确的陈述?好了,我们不要纠缠在这些问题上,就当我们能掌握这比喻背后的理论,那么,我们有什么理由**相信**它呢?

说到这里,我想那答案就是弗洛伊德所说的,宗教信念是人类一厢情愿的想法(第五章),于是我们遇到这一个问题:那些人怎么会对上帝表现出如此热切的欲望和爱情?一种答案是:“噢,这个嘛,

---

① 参上文第五章,边码 137 以下,亦可参 *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, vol. 2, ed. A. M. Freedman, H. I. Kaplan, and B. J. Sadock (Baltimore: Williams and Wilkins, 1975),尤其是奥斯托(Mortimer Ostow)的一篇文章,“Religion and Psychiatry”。

根据圣经基督教信仰,上帝自己是爱本身,与他联合也就是我们人类的最主要目的,因此,毫无疑问,他创造我们的时候,便将这深深的对联合的渴望放在我们心里,即使这渴望已被罪部分地压抑和消除。"然而,假设你不相信有上帝,倒认为基督教(或其他的)有神论只是某种幻觉(和迷惑),**那么**,为什么我们很多人都会对上帝有这样的爱?我认为弗洛伊德的建议就是要回答**这样**的一个问题,或包含了这命题的问题。那答案的目的是帮助我们明白这奇怪现象的另类(即无神论)解释。他所提出的解释是说,这是性欲力量的自然现象,毫不出奇,亦是广为人所认同的,于是我们(基于某些理由)想像这力量会(在那些没有自然发泄途径的人身上)"转移"至另一个方向,以至带出某些心理上的作用。我们就是这样理解人对上帝的情爱。

316

正如他对有神论信念解释为一厢情愿的想法一样,如果有神论是假的而不是真的,这解释(假设我们真的觉得这有点道理)便很可能是真的。当然,这有**可能**与有神论同时为真,假定有神论是真的,或者(因为罪的缘故)那爱上帝的自然资源枯干了,所以性欲力量就被用来满足这目的,我们甚至可以这样想,在人类未堕落的状况里,我们被创造时的设计本来就是可以将性欲力量转移至这另一个目的——即爱上帝的目的。(不过,如果这是原本设计的一部分,为什么还要称它为"性欲的"力量?)这些都是有可能的,虽然(如果有神论或基督教是真的话)可能性不高。然而,即使它们都是真的,这里还有一个很重要的分别——从基督教或有神论的观点说,这系统或这一组系统是被造或重新被造来爱慕上帝的,这是它应该有的**目的**,但是从弗洛伊德的观点看却不是这样。

因此,从基督教的观点说,弗洛伊德(又一次)把事情倒转了看。宗教的情爱——对上帝的爱慕——根本就不是性欲的不正常发泄或转向,因为性欲(尽管它重要)不是基本的或基础的东西,宗教情爱也不是由此衍生的。事实正好相反,**性的**欲望和思念其实表征一个更深层的东西——它指涉着我们人类凭借上帝恩典进到某个灵性境界时对上帝的渴望与想慕。基本或基础的是对上帝的爱慕,而性的欲望只是对这更深层事物的一个表记、符号、或指针。(当然,我的意思并不是说性的欲望除了作为对上帝的爱慕的表记外,就**没有**任

何重要性或价值。)

事实上,性的欲望指向两个更深层的实在。第一,它指向人类对上帝的爱慕,这是一个充满激情的渴望,是上帝设计我们时的一个重要部分。根据西敏寺教义问答,人的主要目的是要荣耀上帝和永远地享受他,这"荣耀上帝和永远地享受他"是什么意思呢?上半句基本上不是说,不论是在形而上的层次或其他的层次,我们要告诉上帝他是何等伟大、要赞不绝口地标举他。上帝诚然伟大、有威严、教人敬畏,这都会超越人所能想像的,但是他早已知道这些,他不需要仿佛像某些人一般感到不安,或自我膨涨到某种程度,需要常常从我们口中听到这些。较合理的解释应是**感知、专注、欣赏、享受、津津乐道**上帝的荣耀、可爱、可亲和甜美(即爱德华兹时常提及的那整个系列的神圣性质)。[①] 下半句("永远地享受他")是指与上帝的某种**联合**,与他合而为一。让我们再引维拉德的话:"我们到时候将会居住在他的大爱的泉源里,他与我们之间那相应的炽热的情感,将涨溢漫过岸边,超出一切的界限,我们的心灵和身体将会完全的得到满足。"[②]带着这渴望和思慕的性的欲望就是一个表记,预表着人对上帝的渴望和思慕,就是我们在天堂里被医治和被更新后的心境。性的满足和联合、并那激情和狂喜,预表着我们与上帝联合的那深层的实在,这联合对现在的我们仍是模糊不清的。威廉姆斯(Bernard Williams)似乎认为天堂对那些有品格和敏锐的人会有点沉闷,[③]而勒文(Michael Levine)则认为与上帝的友谊纵然也是有趣的,却质疑这价值是否"远超一切"。[④] 或许这些反应都是灵性不成熟的结果,就如一个九岁小童第一次听到性爱的欢愉时质疑说:能比得上玻璃

317

① 芬斯特拉(Ronald Feenstra)提醒我,毫无疑问,这也是个人地和群体地在我们里面培养上帝的形象。

② 比较爱德华兹所说:"我对自己说,如果我可以享受这位上帝、在天上被他所环抱、吞没在他里面,这存有是何等的超绝,我应该是何等的快乐!"("A Personal Narrative," in *A Jonathan Edwards Reader*, ed. John Smith, Harry Stout, and Kenneth Minkema, New Haven: Yale University Press, 1995, p. 284.

③ "The Macropoulos Case" in *Problems of the Self* Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 94 -95.

④ "Swinburne's Heaven: One Hell of a Place," *Religious Studies* 4 (1993), p. 521.

弹珠或朱古力吗?①

当然,不独是性的欲望才是对上帝的爱慕的记号。性的情欲和对上帝的爱慕两者皆渴望着一种联合、切想要跟所爱慕的对象有一个激情的联合。这对联合的渴想也有其他的表现方式,像六月清晨的草原,它的美丽犹如天堂美境,还有 Grand Tetons 那里的荣耀却又有点骇人的教堂,又或是从 Skyline Ridge 眺望出去所见的绽放光芒的 Shuksan 山和 Baker 山、无止息地冲击着岸边的汹涌波涛、或那教人落泪的莫扎特的"Dona Nobis Pacem"的醉人甜蜜乐章、或花样溜冰那叫人难以置信的优雅、美丽和力量、或美式足球赛里接到对方的踢球然后一口气成功跑九十八码。在每一个情况下,人都会有一种思念,又有点像是怀旧或思乡、②渴想着一些自己不知道的东西。虽然这思念与性的欲望都与一个更深的层次连接(这或许是弗洛伊德看得对的地方),但是两者却不相同。在这情境里,我们很难说清楚所思念的究竟是什么,但似乎都是某种联合,就如你想溶入于美妙音乐之中,希望成为海洋的一部分,或化为山脉。你会自然地爱上爬山,但是却不止于此,你更想的是与它联合、成为它的一部分、或希望它、它的美丽、或它的某方面能成为你心灵的一部分。③ 当然,你不能与这些东西联合,所以你得不到满足。萨特(Jean-Paul Sartre)说人太过分了(de trop)(我怀疑他只是针对男性),似乎事实并不是"不足够",他又说人是"无用的激情"。他当说的应该是人是**未得满足的**激情。当人遇到美丽的东西,便会觉得不足够,我们永远都不能真正的得到满足,超越我们之外还更多,这些"更多"是我们所想念但又只能隐约地领会到的。我们所能得到的,只是间歇地瞥见真正

318

① 比较刘易斯的一席话:这人"就好像一个无知的小孩子,因为不能想像别人邀请他到海滩的快乐,只想在脏乱的地方用泥土砌一个馅饼。"("The Weight of Glory," in *The Weight of Glory and Other Addresses*, ed. With Introduction by Walter Hooper, New York: Macmillan, 198, p. 4.

② Kuyper, *To Be near unto God*, pp. 674 - 675.

③ 请再比较刘易斯的一席话:"我们那'不能安稳的秘密'就是'我们不愿单单看见美丽,即使这已经是我们的福气,我们在渴想一些我们不知道怎样言说的东西——与我们所见的美丽联合、溶入它里面、或拥抱它、或沐浴其中、成为它的一部分。'"(*The Weight of Glory*, p. 126.)

满足,惟有当上帝的大爱充满我们,我们方能得到满足。这些渴慕都是对上帝的渴慕的那一类,那些短促却又叫人欢乐的部分满足,正是那些"荣耀上帝,在永恒中享受他"的人将要获得的满足的前奏,也是同一类的。

性爱在另一方面亦指向更深的层次。正如我们刚看过,性爱表示着一个深层的现实,或同一类的东西,就是对上帝的爱慕那一种,这是我们现在开始略为知道的。这也是**上帝**的爱的一个标记、符号、或类别,这并不仅是上帝的儿子将会对**他**所存的爱慕,更是他对他们的大爱。正如前文所说(边码312),圣经时常把上帝对他子民的爱和基督对他教会的爱譬喻为新郎对新娘的爱。但是,传统的主流思想说上帝是不会动情的,没有欲望、感觉、或激情,他看见世界的苦况和他儿女的苦难时并不会感到难过,同样地亦不会感到快乐、欢愉、有思念、或渴望。这思想大概是因为这传统源自希腊哲学,情绪在希腊哲学里(自然地)被视为**被动的**,要有一些东西**发生**在你身上、经过某些事情,你才会有情绪,这并不是你可以**主动地**做出来的,因此,你**受制于**忿怒、爱慕、快乐等等情绪。然而,上帝是纯粹的行动,他不能够"经历"任何事物。谈到性的情欲,我们更有理由认为上帝并不会有感觉,因为思念和渴望代表着需要和**不完全**。渴望得到某些东西的人并未拥那东西,但却需要它,或起码是觉得自己需要它。不过,上帝在自己以外当然是完全无所缺欠的,他怎可能会受到情爱的影响?按照这传统,上帝的爱只是纯粹的圣爱(agape),是全善的、[①]完全为别人的,这是伟大和高尚的爱,只有怜恤没有欲望。上帝爱我们,但我们却没有什么可以做,因为他不会希望我们做什么。

319

我想我们必须在这点上脱离这传统,它太强调希腊哲学和忽略圣经了。我相信上帝是能够和的确会感受到难过的,但他的接受程度远超过我们所能做的,就如他的知识远超过我们的一样。基督的受苦并不是儿戏,他预备好要忍受十字架和地狱的痛苦("我的上

① 参 Anders Nygren, *Agape and Eros*, tr. Philip S. Watson, New York: Macmillan, 1939.

帝、我的上帝,你为什么要离弃我?")。[1] 父上帝也是预备好要忍受眼巴巴看着自己圣子受痛楚,这三位一体中的第二位格被安排要接受十字架上那惨不忍睹和羞耻的死亡。[2] 至于其他情感,岂不也是一样么?"一个罪人悔改,在天上也要这样为他欢喜,较比为九十九个不用悔改的义人,欢喜更大。"(路加福音 15:7),难道上帝自己反会被拒诸欢喜之外?

320

说到情爱,也是一样:"新郎怎样喜悦新妇,你的上帝也要照样喜悦你。"(以赛亚书 62:5)。一位因新娘而快乐的新郎不会单单用一种圣爱来爱对方的,他不是新娘的全善的哥哥(虽然圣经也说过基督是长子),他渴望和想念着一些他以外的东西,就是与他所爱的人联合。教会是基督的**新娘**,不是基督的小妹妹。这些圣经里的图像都暗示了,上帝不是没有感情的,他对我们的爱不是纯粹的圣爱,这些经文告诉我们,上帝对他子民的爱包括了欲望的那种情爱元素——他渴望我们有一个正确的回应、渴望与我们联合,就如我们渴望与他联合一样。

我们可以再走前一步(或许会越过了界限,变成无根据的猜想),按照爱德华兹的讲法,"父上帝那无尽的快乐包括了他享受他的圣子。"[3]这大概不是圣爱了,因为其中没有怜恤的元素,犹如他对我们的怜恤。这只是圣父对他圣子的深深的快乐、享受、欢愉、幸福、欢畅,既然圣父和圣子是必然存在的,而他们又本质上拥有他们那些

---

① 我们是否可以说,基督作为人(按照他的人性)是在受苦,但是作为上帝(按照他的神圣)却不是在受苦呢?如此远古和深奥的问题,我们现在不适宜处理,但是我倾向觉得这会带来不融贯的思想。神圣三一的第二格道成肉身,如果他真的有两个意识的中心,一个会受苦,另一个不会,那即是有两个位格(人与上帝),而不是既是神又是人的一个位格。参拙文,"On Heresy, Mind, and Truth," *Faith and Philosophy*, 16, no. 2, April 1999, p. 182.

② 他无疑亦要忍受他的儿女的一切痛苦和缺失:"当一个心灵跌倒离开他,他会感受到苦痛的悲怆。"(Kuyper, *To Be near unto God*, p. 30.)

③ "An Essay on the Trinity," in *Treatise on Grace and Other Posthumously Published Writings*, ed. Paul Helm, Cambridge: James Clarke, 1971, p. 105.

最重要的特质,那么圣父不可以没有了圣子,[1]但是(虽然没有可能)如果圣父真的没有了圣子,那悲痛肯定是强烈得不能想像,这爱正是情爱,不是圣爱。[2] 这种联合的欲望是不断的、永恒的、也是欢乐地得到满足的。而我们按照他的形象被造,所以也能有情爱,会爱一些真正可爱的,也具有知识和行动能力。

因此,我们生命里的情爱也是上帝情爱的一个表记或符号。人 321
类情爱是某种深层事物的表记,这事物深到不是受造的,而是宇宙里必然存在的特征,即原初又永恒。人类以外的其他受造物无疑也拥有情爱,很多宇宙里的生物也拥有这爱,更重要的是我们所有拥有情爱的受造物都在这深邃的神圣特性中有份。因此,这里最基本的实在,就是上帝所彰显的和所拥有的这种爱,三位一体里的爱。[3] 这爱是属于情爱的。这关系到感知和渴慕并享受与一些重要的东西联合,在这里,联合的是一位远超过一切的位格。上帝对我们的爱,彰显于他慷慨地邀请我们进入这叫人着迷的社群(虽然这不是说本体上等同),因此满足了我们心灵最深处的渴想。在这社群里,有怜恤、自我牺牲和涌流不息的圣爱,也有渴望和欢愉,这渴慕和喜乐构成了情爱。[4]

---

① 这正是对于说上帝没有感情的传统论证的回答:圣父与圣子的确需要对方,但是这需要必然地和永恒地得到满足。

② "因此,当我们说上帝爱他的圣子,我们并不是在谈论一种自我否定、牺牲、或怜悯的爱,我们是在说一种欢愉和快乐的爱……他因他的圣子喜悦,心灵为圣子欢乐!当他看着他的圣子时,他会享受、羡慕、珍惜、重视和喜欢他所看见的。"(John Piper, *The Pleasure of God*, Portland: Multnomah Press, 1991, p. 31.)

③ 基督教相信上帝是三位一体的,这使基督教与其他宗教有分别,现在我们可以看见那真正的分别,就是基督教将情欲之爱和对别人的爱视为实在的最根本层面。这是否暗示我们应该倾向接受一种社群性的三位一体概念?即 Gregory 和 Cappadocian 教父们的概念,而非奥古斯丁的看法?因为后者有形态论的嫌疑。参 Cornelius Plantinga Jr., "Social Trinity & Tritheism," in *Trinity, Incarnation, and Atonement*, ed. Ronald Feenstra and Cornelius Plantinga Jr. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

④ 读者若有兴趣看看一个人类浪漫爱情与神圣之爱的具诗意的关系,可参 Charles Williams, *Religion and Love in Dante: The Theology of Romantic Love* (Westminster: Dacre Press, 1941).(当然亦请参但丁的 Divine Comedy, the Paradiso.)Williams 论说(第 11 页)活在爱里就是分享神圣的爱本身(这人类的爱很寻常,但我们却又会不时觉得这是完全地不寻常)。

假设我们用“人类的情爱”来指涉性爱，和我们在欣赏美丽、缅怀旧事等经验里那种思念。我说人类的情爱是上帝的大爱和灵命成熟的人对上帝的爱意的**表记、符号、类别、借喻**、[①]和**预表**。然而，究竟这是什么意思？为什么我不是只选择其中一个字呢？让我先回答那简单的问题。假如我们只选择“类别”——人类的情爱与上帝的大爱和人类对上帝的爱是同属一类的，当然，这只是一个名称而已，那么，究竟这关系是怎样的呢？这是一个很大和重要的问题，我只能尝试提出几个明显的主要元素。首先，这关系不是对称的，人类的情爱是上帝的爱的一种，但是上帝的爱却不是人类爱欲的一种。其次，这里所说的关系（当然）不是我们熟悉的“类型——类例”关系，一匹马是“马”这类型的一个类例，“鱼”这个字的一处出现是这字的一个类例。但是，性的情爱却不是神圣之爱的类例，神圣之爱亦不是性的情爱的类例，因此，两者都不是另一方的类例。

第三，这类别的关系一方面既像“类型——类例”的关系，但又不像词语和它所指涉的东西的关系，因为这类别的关系并不是**约定俗成的**。“鱼”这个字代表着鱼，在这意义上“鱼”和鱼的关系是约定俗成的，是我们语言上的惯例。（或许这关系是由一些惯例形成，使“鱼”这个字跟作为鱼所有的性质连上关系，由前者表示后者。）“鱼”和鱼的关系视乎我们，和我们怎样处理，这关系之所以成立，是因为我们（或我们中某些人）曾经做了一些定立惯例的事，以致前者是后者的字。鱼（这类型）是代表耶稣基督的符号，鱼和耶稣基督的这关系是约定俗成的，虽然这关系略有不同，前者被用作后者的符号，是因为“鱼”的希腊文（icthus）跟下面的希腊文短语“ιησουζ χριζτοζ θεου γιοζ Σωτηρ”有关系，鱼的希腊文字母就是这句话的每一个字的头一个字母。**这个**关系本身并不只是约定俗成的，它视乎我们如何按约定俗成的习惯处理这类型和它的某些类例。但这并不是

322

① 参奥尔巴赫（Erich Auerbach）在 *Scenes from the Drama of European Literature*, New York: Meridian Books, 1959.

人类的情欲与神圣的爱的关系,这关系并不是视乎人类所建立的惯例。

上述所说的没有一个能告诉我们这关系是什么。或者我们可以用一个圣经的例子稍为想多一点。在希伯来书8:5,我们读到大祭司"供奉的事,本是天上事的形状和影像",在第九章又道:"照着天上样式作的对象,必须用这些物去洁净,但那天上的本物,自然当用更美的祭物去洁净。"(9:23),我认为,这里的意思是,地上的至圣所和圣殿都是跟那在天上的是同类的,不论那在天上的准确地说是什么东西。动物的祭则与基督的牺牲为同类型,那祭物则属基督的类型。这里所谈的关系,是某种地上的东西与天上的原型的(有时是功用上的)**相似**,这关系于是就独立于人的习惯。当然,这里没有太多可以说,任何两样对象都可以有无限多的相似的关系(亦可以有无限多的独立于人的惯例的相似关系)。当然,重要的是**适切的**关系,但这个则易说难寻。

或许答案在这里:上帝有些特性或性质,都是十分美善的,换言之,凡表现出这些特性或性质的东西,都会是好的。这些特性会包括他的大爱、能力、知识、怜悯、公义、美丽、荣耀等等,上帝之所以是至高地美善,是因为他在这些特性上都是超越一切的。① 当上帝创造一些也是好的受造物,他的意思是要让他们与他自己**相似**,就是表现出他的某些特性。当然,两者仍是有天渊之别,上帝所创造的是有限的、被造的、条件性的,但上帝本身是无限的、不是被造的、无条件性的。那么,我们的话题就转移至另一个主题。② 如果b是a的类型,那么a就会是在某方面很有价值的,b会在这方面与a相似,但b的价值会小于a(因此两者是不对称的)。再想深一层,人类的情爱之所以是神圣之爱 323

① 当然,我并无意说上帝在某种意义上倚赖这些特性,或在本体上是次于这些特性的(不论是什么意思),这些特性本身,就如上帝的其他特性,都可以被视为神圣的思想。参拙作 *Does God Have a Nature*? (Milwaukee: Marquette University Press, 1980).

② C. S. Lewis, "Transposition,。in *Transposition and Other Addresses*, London: G. Bles, 1949.

的类型、表记、或模拟,部分原因是上帝**决定**创造一些在某些适切方面酷似他的人,他之所以想创造他们,就正因为他们要在这些方面上酷似他。(鹿在潭边喝水时所发出的声音,可能隐约地与细小的山溪相似。我们可以想,山溪和鹿都不是为了这关系而被造的。)我认为这是必要的条件,但是不是充分的条件?我有点怀疑,但我却想不到还要加上什么条件了。

人类情爱与神圣之爱是同类的这事实,表示我们生命里的这特点可以有某种**解释**,或我们可以在某方面**理解**这些特点。当我们视之为神圣之爱的同类或表记时,我们就更能明白这是什么,知道有什么意义,看见这最重要的是什么。我们看见人的情欲如何与现实真相的其余部分吻合,如何与最真实的连上关系。当然,有人提出许多进化论式的理论来解释情欲的爱,那些理论自然地只会把这爱连于生殖或(更广义的)生存与繁殖的机制。为什么人类会有情爱,这情爱有何意义?从进化论或社会生物学的观点看,答案大概就是我们本性里的这特点会渐渐地在一连串小变化中变得有助我们生存(或是在基因上与某些有助我们生存的特点有关系)。然而,从基督教的观点看,事情十分不同。我们生命里的这些特点的意义,是要显出按上帝形象被造的人会拥有什么东西,在这方面,我们人类与宇宙的第一存有分享一些十分基本的特性。知道了人类情爱与神圣之爱同类,我们就可以如何解答"为什么人会有情爱"和"情爱最重要的意义是什么"这些问题。

因此,总括来说,按照这模型,信仰就是一种肯定和确实的知识,既向我们的心灵显明,也印在我们心上。按照这模型,这印记包括令我们有正确的情感,它的本质就是爱上帝多于一切,并爱邻舍如同自己。显明与印记、知识与情感、理智与意志之间,都有密切的关系,它们的结合在有信仰的人生命中,是十分紧密和复杂的。这爱的一部分是情爱,包括我们所熟悉的思念和渴望。最后,人与人之间的爱(男与女、父母与子女、朋友)都是一些更深层的东西的表记或同类,那就是人类成熟的对上帝的爱,另一方面,也就是上帝在三位一体中和对他的儿女所表现出的爱。

第十章　反对论点

324

这世界里的智慧人，不论是信徒或非信徒，常常都以为“宗教经验”是纯粹主观的现象，从不去想这是否正确，纵然宗教经验扮演着多种不同的心理功用，但任何主张它们有认知价值的言论都会轻易地被拒绝，就连认真听一听的也没有。

阿尔斯顿(William P. Alston)

又或者，正如我们将要看见的，人们充其量只是循例听一听。在本章，我们将会检视和评估一些循例聆听的结果。

在以上三章的扩展的阿奎那/加尔文模型里，我尝试说明基督教信念如何可以享有辩护、内在和外在合理性、并保证。按照这模型，我们人类从罪里堕落，活在一个不能自拔的境况，既是人又是上帝圣子的耶稣基督借着他的受苦和死亡赎去我们的罪，让我们可以与上帝建立一个正确的关系。(有别于其他东西)圣经是上帝写给我们人类的书，宣称了这好消息。然而，因为我们的罪性，我们还需要额外的东西——我们需要一个新心。这是由圣灵的内在诱导所导致的，使我们的情感转到正确的方向，又让我们看见福音的伟大真理。借着这过程我们相信了这些真理，因此，亦满足了保证的条件(也满足了保证的情感类似者的条件)。那么，明显地，这些信念都可以享有辩护、内在和外在合理性、及保证，并且很多时都是如此。

在本章，我会做两件事。第一，我会考虑一些声称有神论信念 325
及/ 或基督教信念缺乏保证的论证，第二，我会考虑那些反对我说“基督教信念是**可以**享有保证”的主张。我一直所论证的，由弱到强列出，就是：(1)扩展的阿奎那/加尔文模型刻画了基督教信念可以享有保证的一种方式；(2)如果基督教信念是真的，我们并没有适切的反对声音，否定这些信念能按这模型获得保证；(3)如果基督教信

念是真的,这些信念就很有可能**享有**保证,即使不是按这模型而享有保证,也会按一些十分相近的模型而享有保证。(3)比(2)较强,(2)所说的是,假设基督教信念为真,我们并没有适切的反对阿奎那/加尔文模型的论点,也就没有论点否定基督教信念可享有保证;然而,即使我们没有论点反对一命题 p,p 当然仍可以会是假的。所以(3)进一步说,基督教信念如果是真的,事实上这些信念便很有可能享有保证。因此,一个成功地指出基督教或有神论信念缺乏保证的论证,就同时成功地反驳了(2)和(3),当然,这论证不能假设基督教信念是假的,或不是在论证基督教论证是假的。因此,这样的反对论点必须独立于基督教信念的**真假**,甚至必须在假设基督教信念为**真**时也行得通。我们的问题其实是:究竟在怀疑基督教或有神论信念的**真实性**以外,还有没有一些普遍的知识论理由,让我们认为基督教信念是没有保证的呢?因此,如果有一个反对论点是成功的,那么即使的确有上帝这位格存在,基督教信念的确是真实的,这反对论点仍要成立。

这里有一个初步的困难。那些对基督教或有神论信念提出规范性问题的人,普遍都是说这信念是"非理性的"、或"没有辩护的"、或"不合理的"、或"缺乏理性辩护的"、"理性上不能维护的"等等,他们甚少会认真地解释这些词语的意思,他们只是惯常地以为我们会完全明白这些词语的意思,然后他们便论证说,有神论信念拥有着这些词语所指的问题。然而,这些词语和跟它们有关的概念在近代和当代的知识论里,都身经百战,假设它们有清楚的意思,似乎有点幼稚。如果用这些词语来写出反对论点,亦会因不准确而令人感到混乱。我们已看过,这个规范性的问题,其实是基督教信念会否或能否得到保证(信念的一种性质或量,足够的话可使真信念成为知识)的问题,因此我将那些反对论点视为反对基督教信念缺乏保证。这做法有一个好处,就是(至少在某些个案里)反对者似乎都是有这个意思。

326 不少思想家考虑过基督教信念能否从**宗教经验**得到辩护或保证,然后力陈这是不成功的。我在第六章已经论说,一信念从经验获得保证这讲法是含混的,所以我在这模型里,并没有提出有神论或基督教的信念所获得的保证是从宗教经验而来的。因此,严格来说,对

于那些信念能否获得保证，那些反对论点并不适用于我的主张。然而，为了考虑这些反对论点，我们不妨退而承认我所说为假的命题——即在这模型里这些信念**的确**从经验获得保证。这样的话，我们就可初步认为这些反对意见与这里的东西相关。

一　保证与宗教经验论证

第一个反对论点其实在我看来算不上是反对，只是一些混乱，没有区分一些重要的地方而已。欧亥尔（Anthony O'Hear）考虑有神论信念是否可以**直接地**拥有辩护或获得保证（很难说他是指哪一个），不须倚靠论证或推论。（在我的词汇里，这问题应该是究竟有神论信念可否是恰**当地基础的**，不论是关系到辩护还是关系到保证。）他援引詹姆斯、伯力（John Baillie）和其他人，注意到一种建议是借助广义的**宗教经验**做到这一点。他参考了各人的意见，便这样说：

> 非信徒觉得难以掌握的，是人如何可以直接地接触一个非感官所及的实在，为了带出这困难，我会考虑宗教经验可以为超越这经验的实在带来什么程度上的证据支持。一般觉得自己与某种超实在有个人接触的人，通常都不会尝试论证或证明他们的确信，而他们的确信亦不是由推论而来的，其意思不强于我们从我们的感官推论出有关物质客体的命题。然而，这确信可以从经验里获得辩护的程度的大小，仍然是一个很合理的疑问。①

这里有几个问题。第一，请留意这引文正表现了我所提及的初步困难——究竟欧亥尔谈论的是**辩护、合理性、保证**，抑或是别的什么？从他这里和别处的言论，我们都看不清楚。虽然"辩护"一词在引文最后一句中出现，我却不觉得他真的在谈辩护，而且，正如我们曾说过（上文，边码99以下），辩护的问题太容易回答了，我们没有什么兴趣谈论它。虽然欧亥尔谈及"个人接触"，但是或许他的问题 327

① *Experience, Explanation and Faith* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), p. 24. 有关欧亥尔的页码都是出自这书。

在这里最好应理解为,究竟宗教经验能否让我们在**知识层面**接触一个非感官所能及的如上帝的实在(即一个一般都不能被看见、听见、触摸等等的实在)。我认为这个问题其实是在问,有关这非感官所及的实在的信念,能否从宗教经验获得保证。

他的初步建议是,人类能够在认知上接触像上帝一般的非感官实在这想法是有问题的(这里所说的认知接触是保证所需要的)。为什么这是有问题的呢?欧亥尔没有正面回答这问题,只是藉改变这问题来"带出这困难",转而提问是否"宗教经验可以作为证据支持一个超越经验本身的实在的存在"。**看来**他认为,要回答这问题:

> 宗教经验真的可以令我们与上帝之间有一个正确的认知联系吗?

即是要问

> 究竟我们可否从**这类经验的存在**发展出一些**有力的论证**来支持上帝的存在?这论证的前提是在报告这些经验,结论是世界上有上帝这样的位格存在。

他后来所说的一番话印证了他心里的确是有这个意思:

> 例如,基督徒倾向把这些〔相关类别的宗教经验的〕不可预测性,解释为这些经验是上帝的恩赐。这是有可能的,但是这样说其实即削弱了那些要从这些经验推论那实在的论证。(第44页)

这引文明显地暗示了,关于有神论信念可否藉宗教经验而得到保证的问题,就是我们可否找到一个从这种经验的存在推出上帝存在的有力论证。欧亥尔继而说我们所追问的应是:

> 有什么根据说,我们所拥有的宗教经验……可以被看为经验某些客观事物。(第45页)

他认为那答案

> 必须借助以下这个假说的解释力——宗教经验至少在某部分是源于一个客观的宗教实在的存在和运作,而非只是源于世

328

上的因素如个人的心理上的、化学上的、或成长方面的特性。(第45页)

于是,按我所理解的,他的想法有两方面:

(a) 有神论信念可以因宗教经验享有保证,仅当我们有一个有力的(非循环的)论证,其前提报告着这种经验的出现,而结论为上帝存在。

(b) 这样的论证必须要包括"上帝的存在是宗教经验的最佳说明"这命题作前提。

(当然,这样的论证还要提供理由指出那前提是真实的。)

我认为(a)是欧亥尔的想法的一部分,或许我应该说这是他的"假设",因为他从没有明显地提出这想法,只是想当然地接受了。另一个表达这假设的方式是:只有当某些藉宗教经验建构的有神论证是成功的,有神论信念才可以藉宗教经验获得保证。这假设普遍为人所接受,但却甚少有人论证其真实性,然而,正如我将要说的,这假设极有可能是假的。事实上,其中一个我们在这里要留意的重点是,有神论信念能否藉宗教经验获得保证这问题,与我们有没有一个有力的论证从宗教经验的存在指出上帝的存在这问题,是截然**不同**的(它们不独是不相同的问题,能为第一个问题带来"是"的答案,甚至不需向第二个问题说"是")。我将会指出(a)是假的。(a)是假的,这并不会将宗教经验与有神论或基督教信念,跟其他经验和信念分别出来,感知经验和信念、记忆经验和信念、先天经验和信念等等,都在这方面与基督教信念相似。在这每一个情况下,即使我们没有一些好的论证从经验的存在来推论出其信念之真实性,那些信念仍然可以是有保证的。[①]

在这问题上,这一点是十分重要的。然而,在我提出我的论证前,让我们先看看另一位同样是假定了(a)是真的人,他也是不假思索地接受了(a),没有提半点疑问。按照麦基的讲法:

---

① 参 WPF, pp. 61ff and 93ff.

329 一个经验可以有一个真实的客体，我们通常会假设我们的正常感知经验是关于一些独立存在于时空里的物质东西的，或假设这经验包括了察觉这些东西。于是，问题就是具体的宗教经验可否被视为有真实的客体，可以让我们真实地了解这独立存在的超自然实体或灵界的存有。①

说到这里都是没有问题的，他只是问究竟宗教经验可否为有关"独立存在的超自然实体或灵界的存有"的信念提供保证。但是麦基却追问：

究竟它们的内容〔即宗教经验的内容〕有没有客观真理呢？这是进一步的关键问题……问题在于，当我们假设有这样的客观实体，比假设没有这实体，这添加的东西能否为所有现象提供一更好的解释。（第 183 页）

对于可否从宗教经验获得保证的研究，麦基有这样的结论：

如果宗教经验不能帮助任何论证指明有一个超自然的实在，同时，又像我们在之前几章所见，我们没有其他有力的论证来支持这结论，那么这些经验所包含的信念就可能是假的了，或至少是缺乏辩护的。（我视"缺乏辩护"为"缺乏保证"）（第 186 页）

我们在这里看到一个如之前在欧亥尔那里所见的假设，麦基像欧亥尔一样，假设了只有当我们有一些有力论证从宗教经验的存在和特征指出上帝（或"这添加的东西"）的存在，有神论（或其他宗教）信念才可以藉宗教经验享有保证。〔似乎他也跟欧亥尔一样，接纳了（b）。〕然而，麦基和欧亥尔都没有提出**论证**支持这想法，他们只是完全想当然地认为一个信念（或至少是宗教信念或有神论信念）之所以**可能**从宗教经验享有保证，只是因为有背后一个论证从这经验的存在和特征推论出那些信念的真实性。但是，为什么要假想有这样的论证？这假设不是自明的。事实上，当我们提问为什么这是

① *The Miracles of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 178. 以下有关麦基的页码皆出自这书。

真的，(a)立刻会显得问题丛生。我们大概不会说，只有当我们有一个有力(非循环)的论证从感知经验的存在指出感知信念的真实性，感知信念才可以从经验获得保证。那么，为什么我们却认为有神论或基督教信念却要这样？

麦基这样假定，我相信，是因为他还有另一个假设，即有神论信念或基督教信念就是**科学假设**(例如狭义相对论、量子物理学、或进化论)，或与科学假设相似。他在谈及有神论信念能否从宗教经验获得保证时，(颇具风格地)补充说："在这里，犹如我们在别处所见，超自然的假设又一次失败了，因为我们有一个更经济的自然主义的选择。"(第198页)只有当我们认为相信上帝是一个或类似是一个科学**假设**，是一个用来解释一堆证据的**理论**，它的解释证据的程度有多少，我们就接纳它多少，这补充才是相关的。从这角度看，信徒和非信徒分享有同一堆证据，有神论则是一个用来解释这堆证据的假设，而自然主义是另一个假设，只有当有神论比自然主义提供较佳解释，有神论才能享有保证。 330

然而，为什么我们要这样看待有神论呢？为什么我们要将它视为一种假设、一种初始的科学？请想一想第八九章的扩展阿奎那/加尔文模型，在这模型里，人不需要察觉这经验(不论是怎样的经验)与神圣感应的关联，然后快速地推论出上帝的存在。因此，人不会建构出这样的论证：我现在察觉到天宇的荣美(或我的罪咎、或我在危难之中、或清晨的华丽、或我在顺境之中)，所以，有上帝这一位格存在。基督徒不用论证道："我发觉我自己喜爱福音的伟大真理，我倾向相信这些真理，所以它们是真的。"这都是愚昧的论证，幸好我们都没有运用它们，也不需要它们。神圣感应和圣灵内在诱导的运作所涉及的经验和信念，只是用来**导致**有神论信念的出现，而不是作为一论证的**前提**。

举例说，记忆信念也是一样的。明显地，我们可以采取麦基式的观点，我们可以视有关过去的信念为科学假设，(除了别的用处)是设计来解释现在的表面记忆现象的，如果有一个更加"经济"的理论可解释这些现象，但又不用假设过去事实，那么我们一般对过去的信念就不能享有保证。当然，这纯粹是天马行空的想法，我们事实上从

来都不会将记忆信念视为假设,要用来解释现在的经验。每一个人,即使是小孩子和其他没有兴趣解释任何事物的人,都会接受记忆信念,我们都记得很多事,如今天吃的早餐是什么,而我们从来都不会,或几乎不会想过要用这些信念作为现在经验和现象的良好说明。同样地,有神论和这模型里所说的基督教信念,都是如此。

麦基似乎相信:

331 (c) 有神论信念是(或相关地类似)一种准科学假设,(除了别的用处)是设计来解释宗教经验的。

这解释了他为什么会相信(a),即若没有一个论证可从报告经验来指出上帝的存在,有神论信念就不能得到保证。然而,正如我们所见,(c)是假的。

好了,即使基督徒明显地**不会**将相信上帝或一般的基督教信念视为假设,或许麦基仍坚持(a),可能他坚持成功地作为准科学假设是这类信念惟一**可能**获得保证的方法。然而,这正是第六章的阿奎那/加尔文模型和第八九章的扩展阿奎那/加尔文模型所要推翻的。这些模型清楚地指出,有神论和基督教信念是有保证的,其方法并不是作为一个能有效地解释一连串数据的假设。因为,如果基督教信念的确是真的话,那么明显地,我们的确有神圣感应和圣灵内在诱导或信仰之类的认知过程。正如我们所见,由这些过程产生的信念可满足获得保证的必要和充分条件,它们是由正确地起作用的认知官能所产生,而那认知环境,按照那有效地导向真理的设计蓝图,是适合的环境。因此,(a)显然是假的。惟有当我们有一个好的论证从圣灵内在诱导的经验的存在推论出基督教信念的真实性,基督教信念才可以享有保证,这讲法显然是错的,有神论信念和神圣感应也是如此。如果上帝要让我们获得某种知识,为什么我们假设他一定要做这样一个安排,让我们能够在他所选择的认知过程所牵涉的经验,和这些过程所产生的信念的真实性之间,看出一个论证式的关系?这要求既是完全多余又是假的,这要求甚至不适用于感知、记忆、先天直觉等极佳的知识来源。

二　经验能显出什么？

第二个反对论点是说，基督教和有神论信念永远都不可能从宗教经验获得保证，因为宗教经验不可能显示或指明一些**具体**的东西，如上帝这位格，更遑论上帝在基督里使世人与他复和这类信念。这类经验如何可能让人知道有一位全知、全能、全善、又值得我们敬拜的存有？这类经验怎样显明给我们知道，只有一位这样的存有？经验怎能传达这些信息？麦基也是这反对论点的代言人：

332

> 宗教经验本质上亦不能支持任何传统有神论教义的论证。这类经验，没有一部分可以显明一位世界的创造主、或全能、或全知、或全善、或永恒、或只有一位神。（第 182 页）

为什么麦基会说这一番话？准确地说，他的意思是什么？就我们现在的主题来说，假设我们只是在讨论有关神圣感应的运作的经验。我**认为**，麦基的意思是这样：任何经验，不论宗教的或其他的（即感官图像的、情感的、我可能有的相信某事物的倾向），经验就是经验，并没有什么全能、全知、全善和永恒的存有。不管我的经验如何准确，都不会有上帝这位格，或任何像上帝的人或事物。尽管我可以准确地感受到我所感受的，仍不会有上帝。①

我**想**这是他的意思罢，但我不能肯定。因为这似乎只有含糊的相关之处。或许我的经验真的只是一个经验，而世界上没有上帝这位格，或许我的经验的存在和特征并不蕴涵上帝的存在，那又如何？为什么我们可以因此推论说我的经验不能够显明一位宇宙的创造主、或一位全能或全知的存有？试想想这类比：在《保证与恰当功能》中（WPF，第 50 页以下），我提到我们所有人都会认为自己已存在多年（或者，对你们年轻读者来说，很多个月），然而，在逻辑上，我有可能只是存在了一两微秒，又表现出我事实上表现出来的具体时

---

① 为论证之故，我们姑且退让一步，容许上帝不是必然存有。当然，如果上帝像传统基督教所想，的确是必然存在的，我的经验的存在就会蕴涵他的存在，因为任何事物的存在都可以蕴涵他的存在。

间特性。那么,虽然我会有一些如"**认为**我超过六十岁"和"**认为**我要为我在十分钟前所做的事负责"等性质,我根本就没有"是超过六十岁的"或"要为十分钟前所做的事负责"等性质。

这不仅是逻辑上有可能,更与我现在所有经验的存在和特征兼容,这当然并不与我的**信念**(我相信我已存在了好一段时间)兼容,
333 但与这些信念的**存在**兼容。即使我只是在几秒钟前开始存在,我也有可能准确地拥有我现在所有的信念和经验(事实上〔参 WPF, pp. 50ff〕,按照那些认为"我"这个字,正如我在这里的用法,只是指一个人在某一时刻的阶段的人,这正是真正曾发生的事)。对我在这一刻可能有的任何一种经验和任何一组信念来说,都有可能我既拥有这些经验和信念,又只是在一两秒钟前才开始存在的。

这就可以推论出我的经验不能显明我在一两秒钟前已存在么?当然不能。要假设这推论**的确**是可行的,我们已是在假设一些比欧亥尔的(a)更强烈和更广泛的命题,但我们已看过,(a)本身已是过于严苛,不会是真的。我们没有半点理由相信,如果一经验能显明p,这经验的存在(或陈述这事正在发生的命题)必定蕴涵 p 的真实性。我们没有理由相信,如果经验能显明一命题 p,而 p 是假的,那这经验就(在逻辑上)必定不可能存在。请想想你看见一匹马的时候,你的感知和你的经验(感官图像、情感经验、信念经验),这些经验与你没有经验过一匹马是可以兼容的、与这世界根本没有马是兼容的、与我若没有经验过就不存在物质客体是兼容的、与这世界的确没有任何物质客体存在也是兼容的。这样,我们就可以推论出我不能从我的经验说后园有一匹马吗?或丁香花正在盛放吗?当然不是这样,这跳过了太多命题(也许是跳得太别扭了)。

好了,那么,感知经验又是如何可以显明外在世界(例如一匹马)?当我感知一匹马,我就是多种经验的主体,包括感官图像(我在某方面像是看见一些复杂和难以形容的东西)和(自然地)情感经验(或许我被那匹马吓坏、或很欣赏他、或喜欢他的速度和力量、等等)。这里还会有信念经验,当我感知到一匹马时,除了感官和情感经验,我还会一种感觉、或经验、或提示,觉得那命题("我看见一匹马")是**真的、正确的**、是要相信的、事实的确如此。这信念经验在感

知上扮演着关键的角色。感知经验如何教导我说,我后园有一匹马?就是藉这经验(部分地)导致的,和借着这信念所享有的保证(这信念是由一些恰当地起作用的认知官能在适切的认知环境里(广义及狭义的)所产生的,而这设计蓝图是有效地导向真理的)。那么,我可以藉我的经验说这里有一匹马吗?当然可以。从自己的经验讲出一些东西,就是响应着自己的感官和信念经验,产生了"这里有一匹马"的信念,这信念产生的条件又能带来保证。事实上,这就是每天都发生在我们身上的事。 334

我的意思不是说,事实上人们都会从他们的经验说出"后园有一匹马"这类东西,而是这是有**可能的**。更准确地说,我的意思是你看见你后园有一匹马(因为你借着经验肯定那里有一匹马),并不排除你的经验在逻辑上与"那里(或在任何地方)没有马"是兼容的。你的经验与"那里没有马"是兼容的,这样说十分公道,但是这并不可推论出你不能够藉经验说那里有一匹马(你还可以怎样说呢?从第一原理和自明真理把它推出来?)对**马儿**是这样,同理,我又可否从我的经验说**我**的存在了超过一微秒?当然可以。例如我凭记忆可以说我存在了超过一微秒,我记得我在远超过一微秒前吃过早餐、我读大学的日子遥远得不好意思说出来。诚然,我这里的经验(特别是信念经验)与"我只存在了一微秒"是兼容的,但是这不会因此推论出,我不能够从经验说我已存在超过(例如)一个小时。如果"我在一微秒前曾做过某事"是由我的经验(信念经验或其他经验)所导致的,如果那信念产生的条件能够带来保证,那么我就会藉经验断定我的存在超过一微秒。这是经常出现的事,所以我们常常(藉经验)说我们的存在超过一微秒。

当然,同样的道理适用于宗教经验和有神论信念。没错,神圣感应(或圣灵内在诱导)的经验的存在,与"没有一位全能、全知、全善的宇宙创造主存在"是兼容的,然而,这却不能推论出我们不能够(广义地藉经验)说有这样的位格。因为在这里,正如在别处,所牵涉的是信念经验,"有一位大能者,我要向他效忠,服从他"这信念来得挺自然、似是正确的、真实的。如果(1)神圣感应起作用时的(信念或其他类别的)经验导致这些信念出现,(2)这些信念是在保证所

需的条件下形成的,我们就可以藉经验说有这样的一位格存在。当然,这些条件要被满足,仍可与"神圣感应起作用时的(信念或其他类别)经验的存在与那信念为假是兼容的"这事实是兼容的,即使这些经验的存在与这些信念的否定是兼容的,这些信念仍是可以享有保证,足够的话甚至成为知识。[1] 同理,福音的伟大真理也是如此,即使在事实上,圣灵内在诱导带来的经验的存在,与这些信念的否定是兼容的,它们仍可享有保证(足够的保证能构成知识)。

335

麦基的论点可以有另一个解释吗?或许他的意思是这样:经验可以显明一**蓝色的**对象,这没有问题,但却不是一**全能的**物体。那么,这就不是说经验不能显明任何事物,只是**有些**物体的某些特性是经验不能显明出来的,例如全知、全能、神圣、作为神子等等的特性。这里,麦基大概要倚赖感官经验的一个模拟:感官经验可显明一物体的颜色和形状(它能显示一蓝色的正方形物体的存在),但却不能显明一个拥有全能之类的特性的物体的存在。

回应:这对**感官经验**和感知或许是真实的,但是却不适用于一般的其他经验,尤其不适用于**信念**经验。记忆和先天信念的形成都牵涉信念经验,但记忆和理性所衍生的信念却不会限于拥有可感知特性的事物的存在。神圣感应和圣灵内在诱导也是同样的道理。我们可以因此得出结论说,人借着这类信念的源头所学习到的,都算不上是藉**经验**而获得的吗?或许这是对的。然而,如果我们可以这样结论,那声称我们不可以藉经验得知(例如)全能者的存在的讲法,就不再与这模型有关了,因为这模型设定了人能从神圣感应或圣灵内在诱导得知这些事。或许人不能够藉经验得知这些事,那么并不能推论出,人也不能从神圣感应和圣灵内在诱导得知这些事。

---

① 按我的保证的理论,事情是如此,但按其他主要理论情形也是一样的。即使正如麦基所指出的,相关经验的存在与那些信念的否定是兼容的,圣灵内在诱导所产生的信念仍会明显地会与整体信念是融贯的、或那些信念仍会是由可靠的信念产生机制形成、或拥有正当的辩护。

三　绝妙的论证?

盖尔质问究竟宗教经验算不算是“认知”的(这是他的用词)?[①] 准确地说,他的意思是什么呢?我想他的意思是问,究竟宗教经验是否或能否成为认知过程的部分,以致我们可以知道上帝,即是问,究竟宗教经验是否像感官经验一样,可以成为认知过程的一部分,产出 336 有关一独立实在(如上帝)的**知识**或**有保证的信念**呢?盖尔论道,宗教经验在这意思上根本**不是**认知的。他在探讨他所谓的“认知类比论证”时提出了这论证,他认为“认知类比论证”就是阿尔斯顿(William Alston)、古汀(Gary Gutting)、斯文本和温莱特(William Wainwright)所提出的论证。他说,他们的论证有两个前提:

1. 宗教经验与感官经验类似。
2. 感官经验是认知的。

因此

3. 宗教经验是认知的。(第 288 页)

盖尔把他大部分的火力对准了第一个前提。

我要预先说明几点。第一,严格来说,盖尔只是凭反对前提(1)来反对这论证,所以,严格来说,他的结论不可以是宗教经验或信念**不是**认知的,他只能说,这一个支持宗教经验认知性的论证是失败的。但这问题在这里并不重要,因为事实上,盖尔想要反对的,不止于前提(1)。他真正提出的,和我要考虑的,是一个导致“宗教经验和信念必然地不是认知的”的论证。这论证如果成功的话,会指出我们不可能会在感知上察觉上帝。第二,他亦似乎相信或假设任何**在经验上**觉知上帝,都会是或类似**在感知上**觉知上帝(即任何与上帝有关的经验都是那能够产生有关上帝的知识或有保证信念的认知过程的一部分,就如感知经验在感知里所扮演的角色一般)。我认

---

① *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 285ff. 本节页码都是出自这书。

为,他因此得出结论说,人没有可能藉经验得知上帝——即宗教经验不是认知的。

究竟盖尔的论证与我指出有神论和基督教信念能借着神圣感应和圣灵内在诱导获得保证的论证(即如果这些信念是真的,那么我们并没有适切的反对论点否定这些信念能获得保证,所以任何对这些信念的反对都是要针对它们的**真实性**,而非它们的合理性或是否有理由相信),有什么关系?这并不完全清楚。首先,盖尔并不是想着要响应我的论证,这是完全可体谅的,因为他提出**他的**论证后,我才提出**我的**论证。但是,第二,他的论证与我的论证的关系不清楚,是因为神圣感应和圣灵内在诱导所产生的知识未必可以恰当地被视为藉**经验**而获得的知识。然而,就这样不理会盖尔那具说服力的论
337 证,太不像样了,所以,为论证之故,让我们假设如果这些过程的确会带来知识,这知识就是藉经验获得的知识。那么,我们可以视盖尔的论证是要反对我的结论。(当然,正因为我们不清楚藉神圣感应和圣灵内在诱导获得的知识是否算得上是从经验而来的,如果有这样的知识的话,我们也只能说,他的论证是模糊不清地与我的论证有关系。)

那么,这论证是怎样的呢?这论证以一个戏谑的恐吓开始,针对着盖尔认为是那些接受宗教经验的认知类比论证的人:

> 我们还要发掘感觉和宗教经验之间那明显不同之处,以便完全摧毁这类比论证的类比前提。这'明显不同之处'会证明出那些维护认知性的尝试都要触礁翻船,现在到了阿尔斯顿、古汀、斯文本、温莱特跟他们的那些类比论证支持者走上甲板衷心地唱几句"上帝啊!我愿就近你!"的时候了!(第326页)

这是何等大胆的言论!盖尔有天使的言语么?抑或他只是鸣的锣响的钹?这绝招究竟**是**什么?

> 任何认知性的感知都必然是对一客观实在的真实感知,现在,我要指出,在概念上,真实地感知上帝是没有可能的……由此我们可运用逆断律,推论出根本就没有什么认知性的宗教经验……一个真实的五官感知必须要有一客体,这客体在没有真正地被感知时仍是会存在的,而且能够成为不同的五官感知的

> 共同客体。若这客体是有可能存在的，它必须是处于一个包括了这客体和感知者的时空之内。因此，并没有一种宗教经验类似于这客观存在的概念，没有一个类似时空的东西，在其中上帝与感知者共同存在，令上帝在没有被感知的时候存在的，而且是不同的宗教经验所共同感知的客体。因着这明显的不同之处，上帝在范畴上并不能成为真实感知的客体，不论是五官的还是非五官的。（第326—327页）

请注意第二句的一个隐藏假设：如果在概念上真实地**感知**上帝是没有可能的，那么就不可能会有"认知性的宗教经验"。盖尔似乎相信，对任何类型的宗教经验来说，只有当这些经验是真实的感知上帝的一部分，这方可是认知性的。这似乎是错的，正如我在第六和第八章所论证的，我们可以适切地在扩展的阿奎那/加尔文模型里，从神圣感应和圣灵内在诱导得知上帝，这是从经验所得的知识，但却不是**感知**知识。试想想神圣感应：你落在极大的困难里，产生了一个上帝能够拯救你的信念，在这情况下我们不需要指出是怎样的一种**感知**。又如你突然间察觉到你所做的事是可鄙视的，你产生了一个上帝不喜悦这事的信念，你要向他承认你做了这事，再一次我们看见，这并不需要有什么东西可以恰当地称为感知。在这模型里，的确有一些关于上帝的知识，而经验扮演着关键的角色（信念经验和那些我们感到恐惧或有罪咎感或羞耻时的经验）。这经验与神圣感应的运作有十分密切的关系，或许就是这经验导致相关信念的产生。但是我认为那结果并不是**感知**信念。再者，对上帝的知识和圣灵内在诱导而生的对福音伟大真理的知识，明显不会是感知知识（见上文，边码288），如果我们不认为神圣感应和圣灵内在诱导会产生感知知识，盖尔的反对论点就不相干了。 338

然而，我们暂且假神圣感应或圣灵内在诱导所产生有关上帝的知识是感知知识，或至少是适切地与感知知识类似的，这样，我们可以暂且不理会扩展的阿奎那/加尔文模型，而考虑一下盖尔对上帝的感知知识的反对论点。这反对论点怎样说呢？"一个真实的五官感知，"他说："必须要有一客体，这客体在没有真正地被感知时仍是会存在的，而且能够成为不同的五官感知的共同客体。"这看来是对

的,或至少是听来有道理的,而且,如果真的有经验上帝这回事,上帝当然会在不被任何人类认知者经验时,[①]自己仍然能够存在(即使事实上他的存在是每一刻都被一些人或其他生物所感知)。再者,很多不同的人都能够领会、认知、或了解上帝。那么,假设你和我都能察觉上帝存在,而上帝在我们未觉察的时候仍然存在,这又有什么问题呢?他认为,问题是如果一客体在不被感知时仍然存在,又能被不同的感知者所感知,那么这客体"必须是处于一个包括了这客体和感知者的时空之内。"为什么呢?盖尔在这里最强的论证似乎都见于以下这两段:

> 这不在同一时空内的另一个令人反感的后果是,我们没有什么类比解释来说明这些客体如何能够在不被感知时存在,又是不同感知的共同客体,在知道这是共同客体之前,它们只是呈现为一些经验个体。我们能够解释为什么我们不能感知一个经验个体,亦能解释我们能感知数量上同一的经验个体,我们可从我们对这个体的非经验向度的关系来解释这些,可是,我们却没有类似的解释来说明为什么我们不能感知上帝或类似的东西,也不能解释我们能否感知数量上同一的上帝……
>
> 同理,当两个人在同一时间、或一个人在两个不同时间里,获得宗教经验,觉得有一位大能和慈爱的非人类位格,古汀如何断定所经验的是数量上同一的存有?抑或那是两个性质上相似的东西?(第341—342页)

339

因此,这里所声称的问题是有两方面的:(a)在某一刻感知上帝,但另一刻却没有;(b)两个不同的人都感知上帝(即感知同一位全能、全知和慈爱的非人类位格)。然而,盖尔想藉(a)和(b)说什么呢?(a)有两个可能性,而(b)有三个可能性。先说(a),盖尔可能是说(1)如果上帝不是在时间空间之内,那就我们就没有任何理论可解释我们在某一刻感知他,而在另一刻不能感知他;(2)如果上帝不

---

① 如果上帝真的是在时间之内的话是如此。即使他不在时间之内,在某一时间当没有人经验上帝时,一个人仍可以说上帝存在,并且讲出真理。参拙文"On Ochkam's Way Out," *Faith and Philosophy*, July 1986.

是在时空之内，那么我们就没有**可能**在某一刻感知他，在另一刻却不能。至于(b)，除了同样的两个可能性外，还有第三个(3)：如果上帝不是在时空之内，那么我们就不能**决定(或辨别)**两个人所感知的上帝——即他们是否在感知同一位神圣的位格。

好了，让我们考虑(a)的(1)。严格地说，即使我们没有任何**解释**，说明我们可以在某一刻感知上帝，在另一刻却不可以，我认为这并不会破坏神圣感应模型或我们有可能感知上帝的声称。这模型所要说的，只是这知识会出现，这模型却没有进一步要提供什么解释，除非我们视这模型本身就是一个解释。不过，我想盖尔在这第一个可能性里想要提出的，是我们不知道为什么我们可以在某一刻感知上帝，但在另一刻却不可以。我想，他更强烈一点的主张或许是，只有当上帝与我们是处身于同一个时空，我们才**能够**分辨某人在某一刻能感知上帝，在另一刻却不可以。我们可见这是惟一一个可以让这样的事发生的条件。所以，(a)的(1)和(2)其实是指着同一个主张，就是惟有当上帝与我们处身于同一个时空，我们才有可能在某一刻感知或经验上帝，而在另一刻却不可以。

盖尔说的就是如此，他说得对吗？我认为不对。即或那些在同一时空下的事物，也有许多类型的讲法，解释为何我在某一刻可感知一事物，在另一刻却不可以。我可能在 t_1 感知这东西，但在 t_2 我便合上眼睛、或睡着了、或在想其他东西、或丢了眼镜、或有一个棕色纸 340
袋套在头上、或在水底下、或认知失常。感知上帝也是一样，当然，上帝总是存在的，再者，(我们可以为论证之故假设)他并不在空间之内，他永不会与我在空间内以不同的方式在不同的时间连上关系。即或如此，为什么这就意味着我不能感知他或在某一刻经历他，在另一刻却不能经历他？我在 t_1 感知他和经验他，但在 t_2 却不能，可以是因为我睡着了、或我的注意力转移到别处(我用槌子的时候误击在手指上、或踢到某些东西)、或我在认知官能失常、或我为着我朋友所受的困难恼恨上帝所以不能有正确的心态去感知他。即使我不能在空间上与他用不同的方式在不同的时间连上关系，我仍可以许多不同的原因在某一刻感知他，在另一刻却不能。

即使我是十分清醒，并渴望感觉他的临在、祷告蒙应允、或得到

指引、或感觉他的爱、或感知他的美丽和恩典，我仍可以得不到我所盼望的。这可能是因为在那时候，上帝有自己的某些缘故不打算藉那些途径与我沟通。即使我与你在时空上恰当地连上关系，而我问你一个问题，我也可以是得不到答案的。我问你，你为何笑得如此神秘，你却一言不发，你或许认为这是一个不尊重你的表现，或觉得不值得回答，又或因为你要保持神秘就不可以回答。当这沟通牵涉认识别人，或认识关于别人的事，很多时候对方的合作是需要的。自然地，与上帝沟通也是如此，或者在很多或大部分的场合里，他都选择不被感知。正如我在第六章所论证的，我们很难讲清楚感知的充分和必要条件是什么，然而，不论这是什么样的条件，它们都涉及一类经验，在这经验里，被感知的客体仿佛会**呈现**在感知者面前。明显地，我们可以在某一刻没有这经验，在另一刻却有这经验，不论上帝是否在空间之内。

因此，我认为，这要指出如果上帝不在时空之内我们就不能在某一刻经验他及在另一刻不能经验他的论证，完全是无力的。那么，盖尔的(b)的主张又如何？他在这里提出了一个双重断言：如果上帝不在时空之内，那么就没有任何理论可**解释**两个人同时感知或经验上帝(我们不能想像有什么情况下这是有可能发生的)，尤有甚者，那就没有可能分辨我在不同场合所经验的是**上帝**，是同一个位格。341 我们有理由接受其中任何一个建议吗？两个不同的人如果可以一同感知或经验上帝？假设他们都有同一类的经验，包括察觉上帝的临在和呈现，再假设他们都产生了正确的有关上帝的真信念(例如他的确在这里，向他们显现)，最后，再假设保证的条件都得到满足(即这信念是由一些恰当地起作用的认知官能所产生，其认知环境按照设计蓝图又是适切的，那蓝图是有效地导向真理的。)那么，他们两人都在感知上帝，尽管上帝不在空间之内。这有什么问题？如果真的有问题，那是一个很暗晦不明的问题。盖尔或其他人可能声称，我们产生有关上帝的信念这事件就是问题所在——为什么那些信念是要关于**上帝**的呢？但这完全是另一类的反对论点，正是我们在第一和第二章所处理过的，因此这反对论点就如在那两章里一般，是没有效力的。

这建议的其他部分也是一样。他建议说，我们不可能分辨究竟一个人在两个不同场合所经验的，是不是同一位神圣的位格，他认为，因为上帝不在空间之内，我们就永不能分辨我们在场合 A 所遇见的神圣位格是不是在场合 B 所遇见的同一位神圣位格。然而，我们有理由相信这是真的吗？我认为这论证跟之前那个一样，是犯了致命的错误。他的意思似乎是说，对于不在空间内的客体，原则上人不能知道他是否在遇见的同一个客体，不知道这会否只是一个适切地**类似**的客体。事实是如此吗？问题究竟在哪里？假设你的经验与上帝有一定适合的关系，你于是在两个场合 t_1 和 t_2 形成了有关他的信念，而在 t_2，你又形成了另一个信念，认为你在那刻所形成的信念的客体就是你在 t_1 所形成的信念的同一客体，如果这信念的形成满足了保证的条件，你会说你在那刻所形成的信念的客体就是你在 t_1 所形成的信念的同一客体。诚然，知道 t_2 信念的客体就是 t_1 信念的客体，就是这个意思。好了，或许他的主张只是说，如果两个信念都是关于**非空间**客体的，我们就永不能区别 t_1 信念的客体是不是 t_2 信念的客体。这似乎也是错的。在 t_1 我想及空集（或那命题），我是否真的不能够指出或知道我在 t_2 所想及的是同一个空集？我应否怀疑我在 t_2 所想的空集就是 t_1 所想的空集？

盖尔的提议会不会是这样：我在某一場合经验到的东西，与你在另一场合所经验到的东西，是否同一事物，在这问题上，我们有**分歧**，而这分歧是不能解决的？换言之，我（或德蕾莎或其他人）是否不应 342
如此肯定我在某一场合所经验的，就是**上帝**？那可能是魔鬼，因为他可以扮作光明的天使欺哄人。这当然有可能。但是，这却不能指出，我**永不可能**知道我在经历上帝，这只能指出在**那**一些场合里，我不能知道我接触的是不是上帝。诚然，那现象可以是一样的而我经验的却不是上帝。然而，正如我们曾看过，这个推论得不到什么，因为感知、记忆和我知道我已存在了一段颇长的时间，也可以有这个问题。

显而易见,我可以感知有一匹马但却没有马在那里,[1]所以,可以有**一些**情况是我无法分辨的,但这却难以证明我**永远不能**分辨。再者,我借着形成真信念(符合获得保证的条件),相信我的确在两个情况下遇见上帝,我就能在两个经验里分辨出那是上帝(那同一的位格)。

因此,我认为这些论证明显地没有那种力量,叫我们开始相信感知上帝是不可能的,或怀疑宗教经验不可能是认知的、或认为神圣感应和圣灵内在诱导所产生的不可能是知识。盖尔的论证过份地倚赖大量没有根据的假设,例如,如果你有时候不能分辨这是不是 p,你就永不能分辨这是不是 p;如果上帝不在时空之内,你就永不能分辨你每一次所经验到的是不是他。所有这些假设充其量,都相当可疑的。[2]

四 大南瓜的儿子?

按照扩展阿奎那/加尔文模型,一个人即使没有其他信念作为证据基础,接受有关上帝和基督信仰核心思想的信念,他的信念仍可以是合理性的,可享有保证的。在这模型里,它们获得的保证并不用倚
343 靠其他信念作为证据基础,它们所享有的保证并不是从其他信念转移过来的。在这方面,它们就像记忆信念、感知信念、某些先天信念等等。在这提议下,基督教信仰的信念是思考的恰当**起始点**。另一个讲法就是,这些都是**恰当的基础**信念,恰当基础的意思是相对于保证而言。我将要探讨的是一堆反对这信念**可以**成为基础信念并因此享有保证的论点。这类反对论点一直以来都环绕着究竟对上帝的信念(而不是具体的基督教信念)是否或可否成为恰当基础信念,因为一直以来被声称为恰当基础信念、或可以成为恰当基础信念的,都只

---

① 然而,不是有一些检查和测试可以告诉我们究竟你是不是在感知一匹马吗?但是,请想想你检查自己究竟是否在感知一匹马的那经验,与你断定你的确看见一匹马的经验,逻辑上你仍然可能会拥有**这一切**经验但事实却是没有马在那里。

② 当然,还有一点,就扩展的阿奎那/加尔文模型严格来说,根本并不要求我们**感知**上帝。

是对上帝的信念，而非具体的基督教信念。让我们简化这问题，只集中讨论神圣感应和对上帝的信念，然而，我所要说的，同样可应用在圣灵内在诱导和这过程所产生的信念。

首先，有一种主张认为，如果对上帝的信念，相对于保证而言的确是恰当基础信念，那么论证或反对人相信上帝的论点就不相干了，因他们的信念超越了理性的审视，与任何反对论点或否决因子绝缘。然而，明显地的确有一些论证和反对论点是与有神论相关的，因此，这信念不可能是保证式的基础信念。马丁（Michael Martin）如此说："普兰丁格的基础主义是极端的相对主义，一旦将某信念宣称为基础信念，就什么理性评价都不相关了。"①

为什么他会想起这类东西？有神论信念当然**不会**因为成为基础信念而免疫于论证和否决因子。在此，有神论信念与其他被接受为基础的信念一样。你告诉我你这个夏天去过 Grand Tetons，我相信你去过那里，这信念对我是基础信念。② 但是，你的妻子接着告诉我，你去的是 Wind Rivers，她说你常常把 Wind Rivers 当成为 Grand Tetons。再者，我再见到你时，你详细地讲及 Gannett Peak 的壮丽景色（Gannett Peak 是在 Wind Rivers 的），那么，虽然我接受当初的信念为基础信念，但是我不会再相信你去过 Tetons 了。另一个例子：我看见对面马路的草场里有一只像绵羊的东西，我于是形成了一个基础信念"那里有一只羊"，但是，你是那草场的主人，你告诉我这里并没有绵羊，只是有一头犬，远看可能会像只绵羊，那么，虽然我见到一只绵羊的信念被接纳为基础信念，但是我不再相信我见到一只绵羊了。再举另一个例子：弗雷格（Gottlob Frege）形成了一个基础信念，"相对于任何性质或条件，都有一个只包括那些拥有这性质的东西的集、或只包括那些能满足这条件的东西的集"，他后来伤心地发觉 344

① *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990, p. 276.

② 我接受这信念，并不是基于以下论证作为证据："George 说他这个夏天去过 Grand Tetons，George 大部分所说的话都是真的；所以这命题大概是真的"，我可以凭这论证作为证据，接受别人的见证，或许在某些特别的情况下，如审讯一桩谋杀案，我会这样做，但是一般来说，我不会这样接受这信念。

这是错的,[1]纵使他当初接受这信念为基础信念,他仍会放弃这信念的。

因此,一般来说,如果一个信念被接受成基础信念,这并不是免疫于论证或理性的审视的。事实上,如果这是事实的话,对上帝的信念作为基础信念,并不会有一刻可以免于论证、反对论点、或否决因子,我的基础主义或阿奎那/加尔文模型(原本的或扩展的)的后果并不会认为这些基础信念超越了理性的审视。[2] 我不欲在这点上多讲,除非有十分广泛的误解。

一个相关的批评是这样的:按照大南瓜反对论点,[3]如果对上帝的信念是恰当地基础的,那么任何其他信念也可以如此,不论那些信念是何等古怪;如果对上帝的信念是恰当的基础信念,那就什么都可以了!你可以声称大南瓜信念(那大南瓜每逢万圣节都会回到最甜蜜的南瓜园圃)相对于保证是恰当的基础信念,你可以同样地声称无神论、伏都教、占星学、巫术、或任何其他你想像到的东西也是恰当的基础信念,按照陀斯妥耶夫斯基(Dostoevski)的讲法,如果没有上帝,什么都有可能。按照这反对论点,如果对上帝的信念是基础信念,任何信念都可以获得保证了。当然,这反对论点明显是错的。承认**某一类**信念是恰当的基础信念,并不会在任何一刻令承认的人认为所有**其他**类别的信念也会是恰当的基础信念;即使扩展的阿奎那/加尔文模型是正确的,我们也不能推论出这些其他信念相对于保证是恰当的基础信念。笛卡儿和洛克都认为有**一些**信念相对于保证是恰当的基础信念,那么我们可以因此反对说,他们认为**任何**信念都是恰当的基础信念吗?

---

① 罗素指出这会引来悖论。其中一个这样的条件就是"不属于自身",所以,如果弗雷格的信念是真的,那就会有一个集包括了所有不属于自身的集,它自己既是一成员又不是一成员。因此,弗雷格的信念是假的。

② 马丁多次在他书中引述"Reason and Belief in God," in *Faith and Rationality* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983),我在该文说过:"假设有人相信上帝,以此为基础信念,这是否表示他的接受这信念是不能够被论证所动摇或令他放弃这信念?……他可以因此暗地里认为论证或其他解释纷争的理性方法都是不相干的吗?当然不可以"。参第82页ff的"Is Argument Irrelevant to Basic Belief?"

③ 参"Reason and Belief in God," pp. 74ff.

因此，大南瓜反对论点明显是说不通的。马丁看见了这一点，[1] 345
但他却提出了一个相关的反对，我认为这反对论点才是他指我的观点是“极端的相对主义”的根据：

> 虽然改革宗知识论者不会接受伏都教信仰为理性的，伏都教信徒仍可以声称，只要那些信念在伏都教的群体里是基础信念，那些信念就是理性的了，而且，改革宗的思想在这群体里是非理性的。诚然，普兰丁格的主张会导致不同群体可以**合法地**声称他们的基础信念为理性的。……在这些群体里，可以有拜魔鬼的人、相信地球是平的人、相信有精灵的人，只要对魔鬼、平面地球、精灵的信念在有关群体里是基础信念。（第 272 页）

让我们称这反对论点为“大南瓜的儿子”（Son of Great Pumpkin, SGP）。这究竟是什么意思呢？首先，SGP 比大南瓜反对论点提升了一个层次，后者所反对的，是我一直所说的，即任何命题，不论多么天马行空，都可以被接纳为基础信念；正如马丁所见，这反对明显是错的。因此，SGP 要进到另一个层次，按照 SGP 所说，视任何命题 p 为基础信念的人都可以**合法地声称** p 是恰当的基础信念，相对于**合理性**，这是恰当的基础信念，马丁说，这即是那信念可以合理地被接受，并且是被接受为基础信念。若我们选出任何一个可能的群体和那群体中任何一个可能的信念，那群体里的知识论者都可以合法地声称这些信念可以理性地被接纳为基础信念。“可以”？在**什么**情况下“可以”呢？马丁的意思是什么呢？这里有多于一个的可能性，而我想他的意思应是：如果“改革宗知识论者”可以合法地声称有神论信念是恰当基础信念，那么其他人都“可以”了。所以，这反对论点的结构是：

> （1）如果改革宗知识论者能够合法地声称对上帝的信念在理性上可接纳，可成为基础信念，那么在某些群体里被接纳的任何其他信念，那些群体的知识论者都可以合法地声称这信念为恰当的基础信念，不论那信念是如何古怪。

---

① *Atheism*, p. 272.

然而，

（2）这条件句的后件是假的。

所以，

（3）改革宗知识论者不能够合法地声称对上帝的信念是理性上可接纳。

346 这是一个有力的论证吗？首先的问题是，这论证建构得很粗疏，马丁没有讲清楚他所说的“合乎理性”是什么意思，他亦没有告诉我们何谓“合法”。对于前者，或许最有可能的是将合理性视为拥有辩护、内在合理性、或保证意义下的合理性。我们不用在辩护式的合理性下纠缠，因为明显地，伏都教徒在他们的理智权利下，是有可能想他们所想的（但愿这是认知失常），因此，他们是有辩护的。那么，大概有些人（如伏都教知识论者）可以合法地**声称**伏都教徒是拥有辩护的，不论马丁所指的“合法”，准确地说是什么意思。这论证的前提（2）若以辩护来指定，就明显是假的了。

好了，假设我们用内在合理性来看这论证，视“理性上可接受的”为“内在地合乎理性的”，再一次，那答案是很简单的。一个信念如果是由顺着经验恰当地起作用的官能所产生，那么在你那时候有关的经验（包括信念经验），你接受这信念是与恰当作用兼容的。当然，对于伏教徒亦然。或许他们一直的教导都是说伏都信仰是真的，所有被声称为反对证据的都被他们的祭司巧妙地解释掉，又或者他们逆着经验地被认知失常影响了他们产生信念的经验。如果对伏都教徒来说，这些都是可能的，那么毫无疑问，伏都教知识论者可以知道伏都教徒这些判断的确是内在地合乎理性的，因此（应该即是合法地），他们可称之为事实。以内在合理性来指定的前提（2），一如以辩护来指定的前提（2），也是假的。

因此，如果我们要讨论一些有意义的东西，这论证大概必须要以保证来指定前提（2）。因此，问题是，如果我能够合法地声称对上帝的信念，相对于保证是恰当的基础信念，究竟伏都教群体的知识论者可否合法地声称那些伏都教信念也是相对于保证为恰当的基础信念呢？然而，现在我们就需要知道“合法地声称”是什么意思了，这似

乎有三个较明显的可能意思：**真实地**声称、**有辩护地**声称、**有保证地**声称。因此，首先，马丁可能是说，如果对上帝的信念可以是真实地被称为保证式基础的信念，那么伏都教的信念也是如此。然而，我们已经看过，这是假的。对上帝的信念可成为基础信念而享有保证，与伏都教信念不是基础信念因此**没有**保证，这完全是有可能的，例如，这事态可以是因为阿奎那/加尔文模型是真的，而伏都教信念是源自认知上的问题。所以，这论证的前提(1)并不成立。

其次，马丁可能是想说，如果对上帝的信念可以是保证式的基础信念，而这声称是**有辩护的**，那么，伏都教信念也可如此——他们也可以拥有辩护地声称伏都教信念是保证式的基础信念。再一次，这是太简单的问题了，明显地，那些知识论者可能是**有辩护地**认为伏都教信念是保证式的基础信念，经过长期的反省和考虑不同反对论点，他们可能会发现伏都信念是保证式的基础信念，这对他们来说，有可能是十分明显的。因此，前提(2)不成立。 347

如果我们要找一个像样的反对论点，似乎我们必须指定“合法”为“享有保证地”。将“理性上可接纳”和“合法地”视为“享有保证地”，这论证就会是一个有力的论证吗？在这理解下，马丁的声称就会是，(1)如果改革宗知识论者的声称(即对上帝的信念是保证式的基础信念)是享有保证的，那么某些群体所接纳的任何命题 p(不论多么古怪)，那些群体的知识论者都可以称为 p 是保证式的基础信念，而他们的声称是有保证的。(2)前提(1)的后项是假的。这论证的结论就是，改革宗教知识论者的声称并不享有保证。评议这论论的版本时有一个问题，改革宗知识论者(或**我**这一位改革宗知识论者)的哲学立场里，并没有任何一部分在声称，对上帝的信念和圣灵内在诱导的衍生**的确**是享有保证的。因为(前文，边码 186 以下)只有这些信念是真的，它们才极可能是享有保证的，如此，而我没有论证它们是真实的。无疑，改革宗知识论者的确相信对上帝的信念和圣灵内在诱导的衍生信念是**真的**，亦愿意**声称**它们是真的，即使他们并没有意思论证这声称。那么，我们暂时就假设有一些改革宗知识论者的确声称对上帝的信念和圣灵内在诱导所衍生的信念是有保证的，因为它们是基础信念。再假设他们的声称是“合法的”，在我们

现在的诠释下,这即是说这声称本身也是有保证的。那么,我们可以推论出,如果有一群体接纳任何一个命题 p,这些人(或他们群体中的知识论者)都可以在他们的群体里,有保证地相信 p 是相对于保证是恰当的基础信念吗?

这推论是不成立的。假设扩展阿奎那/加尔文模型是真的(而不只是有可能),那么(a)基督教信仰的核心声称就的确是真的了,(b)神圣感应和圣灵内在诱导之类的认知过程也就真有其事,(c)它们所衍生的信念的确满足到保证的条件。假设一改革宗知识论者基于神圣感应和圣灵内在诱导而相信福音的伟大真理,又假设他注意到他的信念及其他很多信念都是被接纳基础信念(当然,基于见证来接纳 p 也是接受 p 为基础信念的一种方式),再假设他看见或相信上帝期望他的儿女知道他和知道福音的伟大真理,而我们却不可能足够地从其他信念推论出这些事,因此他(正确地)得出一个结论,就是上帝在我们心里设置了一些认知过程,让我们人类可藉此形成这些真信念,并且成为我们的基础信念。他再得出另一个结论,就是我们藉此而形成这些信念的认知过程或机制,在其衍生信念时是恰当地起作用的,而那时是处于一个适切的认知环境,按照设计蓝图,这是有效地导向真理的,即是说,他总结出这些信念是保证式的基础信念,他们是从一些本身享有保证的信念推论出这些信念,而这样形成信念的方式本身满足了保证的条件,因此,他认为有神论信念相对于保证是恰当的基础信念,而这想法本身也是有保证的。

348

当然,我们不能因此推论出伏都教知识论者亦可有保证地声称,伏都教信念是保证式的恰当基础信念。假设伏都信念的确是假的,再假设这是起源于某类错误或混乱,或出于对某种自然现象的恐惧、或是出自那些希望藉此获得或延续个人政治力量的一群人。如果这样,那么这些独特的伏都教信念就不会享有保证了。让我们再进一步假设,这些伏都教信念借着见证和教导一代又一代的传下去,现在,如果有一见证人作证说,某信念 p 对他是没有保证的,那么 p 对于凭他的见证而相信 p 的人,就不会有保证的了;如果 p 在那见证人是没有保证的,接受见证的人也就不会有保证的了(尽管后者的官

能是完全恰当地起作用的)。[1] 我的父母教导我一大堆垃圾(他们因为十分无知,教导我天上的星星其实是一幅巨大画布的针孔,这画布在每一晚都会覆盖在地球上,让人类可以安睡;又说弗里西人在政治上是低级的,他们不应有投票权),那么,即使我自己的认知官能恰当地起作用,其条件又满足了保证的要求,我从这些见证所获得的信念仍是不会有保证的。

因此,想想那位伏都教知识论者,假设他是基于别人的见证(与改革宗知识论者类似的)接受这些伏都教思想,并且由此加上其他前提,推论这些信念相对于保证是基础信念。这样,他的结论(伏都教信念都是保证式的基础信念)就不能享有保证了,因为支持这结论的论证里,对他来说,至少有一个前提是没有保证的,这是因为在推论中,转移保证的结构与见证的结构是相同的。我相信 p 和 q,这 349
两命题产生(演绎地或以其他方式地)r,如果 p 和 q 对我来说都是有保证的,那么 r 便有保证(或者我们必须要加上"如果 p 和 q 对我来说都是有保证的,那么'p 和 q'便有保证"。然而,如果 p 或 q 其中之一对我来说是缺乏保证的,那么 r 也会是缺乏保证的。(这是清楚可见的,我不能够从一些我不知道其真假的命题推论出某命题,并知道该命题的真假。[2])伏都教的哲学家错误地相信伏都教信念,而且,他们对伏都教信念是保证式的基础信念的讲法,也是假的,本身亦缺乏保证。

因此,改革宗知识论者在保证来说是合法的,而伏都教知识论者虽然用同一结构来达到他们的结论,他们的观点却不是合法的。这肯定是有可能的。例如,如果基督教信仰的核心教义是真的,而伏都教信念是假的,就会有这结果。所以,即使"对上帝和福音伟大故事的信念是保证式的基础信念",而这声称亦是有保证的,我们也不可以就此说"伏都教信念也是保证式的基础信念",这声称是缺乏保证的。因此,按我们现在的诠释,马丁的论证是失败的,因为第一前提

---

① 参 WPF, p. 83.

② 这里我没有处理某些吹毛求疵的批评,说我可以单单从那相对于我是有保证的 p 推论出 r,而不用从 p 和 q 推论 r。

是假的。

总结来说,表面看来,马丁的不满是,如果改革宗知识论者能够合法地声称基督教信念相对于理性是基础信念,那么一个相信明显的是古怪荒诞东西的群体的哲学家,也可拥有相同的合法性,声称那些古怪荒诞的信念相对于理性是基础信念;然而,他们并不可合法地如此声称;所以,改革宗知识论者也不能合法地如此声称。这不满有多重的歧义,包括"合法地"和"理性"所带来的多重歧义,而大部分歧义原来都是不能带来什么有力论点。连最后一个歧义,即把"合法地"和"理性"理解为与保证有关的,也没有什么作为,这样建构出来的论证不幸地拥有一个假的前提。大南瓜的儿子并不比大南瓜好。①

现在,沿着大南瓜儿子的进路想,我们或可提出一个较普遍的问题。我提议扩展的阿奎那/加尔文模型可以视基督教信念为基础信念,然后力陈三件事:第一,这模型在逻辑上和知识关系上是可能的;第二,如果基督教信念是真的,并没有哲学上的论点可反对这模型的可能性和真实性;第三,如果基督教信念的确是真的,那么这些信念就很可能可得到保证,其方式会类似这扩展阿奎那/加尔文模型所说的。现在我们可问一个问题:这番理论岂不可以应用在任何一组信念上么,那管那些信念如何荒唐?这岂不会削弱我的观点么?

350

当然不会。很多命题没有"如果它是真的,它就很有可能得到保证"这个特点,我偶然想起的例子是"没有信念可得到保证"。不过,你会质疑这又是逻辑的小把戏,你会问,究竟有没有一些信念体系会认真地类似基督教信念,但却没有上述特点?我们岂不能为这样的一组信念找一个模型,好让这些信念得到保证,而且,如果这些信念是真的,就没有哲学上的论点可以指出这模型是假的呢?或者其他有神论宗教的信念体系都有这特点,如犹太教、伊斯兰教、某些形式的印度教、某些形式的佛教和其些形式的美洲印第安宗教。可

① 请注意,大南瓜的儿子并没有为反对者提供一个独立于基督教信仰的批评(即一个即使基督教信仰的确是真但却仍是有效的批评),因此,这并不能提供一个规范性的批评。

能这些宗教都像基督教一样，是我们不能独立于事实的反对论点来提出规范性的反对论点。不过，即或如此，仍称不上任何一组信念都拥有的特点。例如伏都教就没有了，声称地球是平的信念、休谟式怀疑主义、或哲学上的自然主义都没有。

请从其起源和其认知官能的起源，想一想休谟式怀疑主义的信念体系（上文，边码218）。休谟（至少是那位我们在第七章所理解的休谟）认为我们必须对我们的信念形成过程的可靠性抱怀疑的立场，他认为他看出了自然界无可避免地引导我们相信的东西，都是不太可能为真的，又或是随意的，极其量只可说是极端地令人怀疑的。因此，我们应讽刺地拒绝接受我们本性会形成的信念，这才是正确的认知态度。我们察觉到我们不能不形成这些信念，但我们又发觉它们是不可信的。然而，如果我们对我们的认知过程存疑，那么我们亦要怀疑这些过程所衍生的信念，包括那令我们怀疑这过程的信念，这就是那讽刺的反身性和自我指涉问题。现在，我们能否为这些信念（其中包括"我们本性所产生的信念是随意和不可靠的"这个信念）找一个可能的模型，而在这模型里这些信念是有保证的呢？更尖锐的问题是，如果这些信念是真实的，这模型还要说明它们是很可能得到保证的。有这样的一个模型吗？明显的是没有的。

或许有人会想，休谟对他的起源和他认知官能的起源所持的怀疑主义，并不类似基督教信念，这说得对。那么，不如想一想哲学上的自然主义。这观点认为，世界上没有上帝这位格，或没有什么类似他的位格的东西。（当代自然主义者一般还会补充说，世界上惟一的东西就是当代科学所假设和承认的存有。）这些自然主义者亦会 351
补充说，我们和我们的认知官能是借着当代进化论所指出的过程所产生的——主要是遗传变异和自然选择。当然，这就与基督教信念十分相近。对很多人来说，或许尤其对很多学者来说，这自然主义所扮演的角色就正是宗教的角色，它告诉我们是从哪里来的、要往哪里去、及为我们本性的主要特征提出基本的解释。然而，如果我在WPF第十二章的论证是正确的话（这论证的修订版本见于本书边码227以下），这组信念并不符合"如果它是真的，它就很有可能享有保证"，因为我的论证指出，如果这些信念是真的，那么我们的信念产

生过程和机制就不太可能会是可靠的，这样，它所产生的信念，包括“自然主义是真的”这信念，也不会得到保证。所以，批评我为基督教信念所力证的东西可以应用在其他任何一组信念上的论点，并不真实，就连（至少是在西方学术界里的）基督教信念以外的最主要另类选择，也应用不着。

五 循环论证？

然而，我的论证里面，有没有包含循环的东西？按照诺伯尔（Paul Noble）的讲法，爱德华兹“为情感理性所提出的有神论辩护有知识循环的嫌疑：有神论形而上学为人相信‘灵性感知’的合法性提供根据，但是爱德华兹又用这些感知来证明有神论是真实的。”①这类似的问题会在我的模型出现吗？我提出扩展的阿奎那/加尔文模型，是要说明基督教信念和有神论信念如何可以得到保证，那么，岂不是有这种情形：只有这模型的确是真实的，而且基督教信念的确会得到保证，我关于这模型的提议才能得到保证吗？不。我就这模型所声称的，只是：一，这是有可能的，二，并没有一些不假设基督教信仰为假的哲学上论点可反对这模型，三，如果基督教是真的，这模型应该会很接近真理。明显地，我的主张里并没有导致以下情形，只有这模型是真的或基督教信念是得到保证的，我关于（一）、（二）、（三）的陈述或关于其真实性的信念才会得到保证。

就基督教信仰可得到保证这方面，让我们假设这模型的确是真
352 的（或十分接近真理），**那么**，我的提议就会变成循环论证么？为什么我们会这样想？或许是因为以下这类想法：因为这模型包括了或蕴涵了基督教的核心信念，如果我可以有保证地接受基督教信念，那么我也可以有保证地相信这模型是真的；而对我来说，如果我对这模型真实性的信念是要得到保证的，那些核心基督教信念就必须先要

① “Reason, Religion, and the Passions”（a review of William Wainwright's *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca: Cornell University Press, 1995）, *Religious Studies*, December 1996, p. 515.

得到保证。然而,这我岂不就犯了循环论证的错误么?

我看不出这问题。诚然,如果我要有保证地接受扩展阿奎那/加尔文模型为真,我需要先有保证地接受基督教信念,因为后者包括在前者之内。然而,这却不是说,如果基督教信念对我来说是得到保证的,这模型对我来说也一定要得到保证。如果我已提出**论证**来陈明基督教信念的真实性,而该论证的其中一个前提是扩展阿奎那/加尔文模型,那么这就是循环论证。更准确地说,如果这样的一个论证是我对基督教信念的惟一得到保证的来源,那这就是循环论证了,因为那时候我的基督教信念所得到的任何保证都是从那论证的前提所享有的保证而来,但论证里的一个前提却是合取句,而其中一合取项是基督教信念的一部分。从获得保证的关系上,这就会是一个恶性循环。

所以,如果我的基督教信念所有的保证都是来自这论证,那么我的整个计划都会犯上恶性循环。不过,事实我并没有犯这毛病,这模型亦没有这毛病。按照这模型,基督教信念拥有的保证的来源,并不是什么论证,它所享有的保证根本不是从那些指出基督教如何可得到保证的论证而来。在此,反对者若要指出我犯了循环论证,他们必须指出基督教信念所享有的任何保证都**必须**是以某方式从某种论证而来。然而,正如我们所见,这是不成功的。因此,这反对亦同样是不成功的。

无疑,尚有其他反对论点,或者可能是合理的反对论点。不过,我并未有听过,因此也可以拒绝响应那些论点,直到有一天我听到为止。现在,容我暂且说,并没有任何一个论点能成功地反对我的理论。

本章所考虑的反对论点都是针对基督教信念能否相对于保证来说是基础信念。因此,这些都是针对一个哲学主张的哲学式反对论点。当然,即使**事实上**基督教信念并不享有任何保证,或只有一点保证,基督教信念仍**可以**藉这方式得到保证,因为基督教信念或许有一个获得保证的来源,但这保证却是被**否决**了的。毫无疑问地,认为地球是平的信念,对很多人来说,一度曾经是得到保证的,但是后来他们这信念遇到了**否决因子**,就如船只航行至水平线时就会消失,及其

353 他论证,这都叫人放弃这信念。(即使你怀疑那些论证,你或许也会被人造卫星所拍下的照片和航天员从三百哩外回望地球时所声称的图画所动摇罢!)基督教信念有可能会是这样吗?我们岂不是拥有一些有力的否决因子么?这些否决因子在二百五十年前并不存在,但是今天却大行其道。这就是本书下一部分(也是本书最后一个部分)的题目。

第四部分

否决因子?

第十一章　否决因子与否决

357

对付反对有神论的哲学案例是相当容易的。根本不存在反对有神论的哲学案例。

切斯特顿(G. K. Chesterton)

我已经论证过基督教的信仰——包括三位一体、道成肉身、救赎和复活的整个基督教的庞大理论系统,如果它们是真的,就可以有保证,可以有充分的保证而成为知识,可以在基本的方式上获得保证。对这一观念(即这些信念可以有保证)而言,并不存在着令人信服的哲学反驳。非常有可能设计出一种解释——例如,扩展的阿奎那/加尔文(A/C)模型——它可以解释这类信念是如何确实是有保证的。这种方式不涉及来自其他信念的论据。相反,其基本观点是,上帝为我们人类提供了各种机能或产生信念的程序,它们导致了这些信念,并且成功地寻求真理;当它们按照设计的方式在特定的环境下工作的时候,其结果便是有保证的信念。的确,如果这些信念是真的,其保证的程度较高的话,它们便构成了知识。

当然,就我们大多数人所发现的情况来看,要想解决基督教信念(即便是真的)是否有或者能否有保证却是非常困难的。也许有人说:"嗯,或许这些信念能有保证,或许(如果它们是真的话),它们甚至有充分的保证从而成为知识:的确存在着可能发生这事的境况。然而,我们中的大多数人——例如,大多数阅读这本书的人——都不 358
在此境况中。到目前为止,你真正论证的东西仅仅是,如果**不存在否决因子**,有神论的和基督教的信念(就其基本方面而言)可以有保证,然而,否决因子不是不存在啊。"这主张是,对于基督教信念来说,存在着致命的否决因子:存在着我们所知道的或相信的命题,使得基督教信念——无论如何,基督教信念的最基本的方面以及构成

那些知识足够稳定性的东西——成为**非理性的**,因此是缺乏保证的。例如,奎恩相信,对于在我们文化中的那些有理智的、久经世故的成年人来说,存在着对上帝信念(至少在 A/C 扩展模式中、以基本的方面所持有的)的至关重要的否决因子。其结果是,以基本的方式或模式所持有的上帝的信念绝大多数是非理性的:"我的结论是,在我们的文化中,许多也许大多数有理智的、久经世故的成年人都不会相信它们,[有神论的信念]并没有恰当的基础。"①尤其给奎恩留下深刻印象的否决因子,首先是自然的恶(不是由于人的自由意志而引起的恶),其次是有神论信念的投射理论,例如,弗洛伊德、马克思和涂尔干(Emile Durkheim)的理论。

在本章和下面各章中,我要讨论人们提出的有关基督教信念的四种否决因子。在本章当中,在对否决因子的本质进行简要说明后,我要论证奎恩所提出的投射理论实际上并不能构成基督教信念的否决因子。在第 12 章中,我将论证,即便当代历史圣经考证(圣经考证)的所谓的结论不支持基督教信念,即便它们走到其反面,它们也不能用来作为基督教信念的否决因子。在第 13 章中,我将考察宗教多元论的事实构成了基督教信念的否决因子的说法;我也将审查这样一种观点:即后现代思潮的发展在某种程度上成为基督教信念的否决因子。我将论证上述二者都不能构成否决因子。最后,在第 14 章中,我将考察长期以来一直被视为是基督教信念最可怕的挑战者:苦与罪。我将论证,这种挑战也不能构成基督教信念的否决因子。

359

一 否决因子的本性

现在,我们必须说明的是,什么是一个信念的否决因子。事实

① 《论发现有神论的基础》(On Finding the Foundations of Theism),《信仰与哲学》(*Faith and Philosophy* 2, no. 4, 1985),第 481 页。参见我的文章《有神论的基础:一个答复》"The Foundations of Theism: A Reply",刊《信仰与哲学》第 3 卷第 3 期(1986),第 298 页;奎恩的反驳,《再论有神论的基础》"The Foundations of Theism Again",《理性的信仰:对改革宗认识论的天主教回应》(*Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 p. 14ff.)

上，对于否决因子有多种说法。[1] 然而，首先我们需要一些例子。正如在上一章所说的，我看见（在一百码远的地方）似乎地里有一只羊，并且我形成了一种信念：地里有一只羊；我知道你是这块地的主人；第二天你告诉我，那片地里根本没有羊。不过你有一只狗，而它在一百码的距离外看起来像是一只羊，并且经常到地里去。因此（在缺乏特殊境况时），我就有了一个否决因子，它否决了我在地里有一只羊的信念，并且如果我有理性的话，就不会再坚持该信念。这就是一个**反驳性的**否决因子——你所了解到的东西（地里没有任何的羊）与被否决的信念是不一致的。但是还有**削弱性的**否决因子。我们举一个鲍劳克说过的例子。你进入一家工厂，看见一条生产线，在生产线上有许多小部件，看起来是红色的，由此，你便形成了它们的确是红色的信念。之后，该车间的主管走过来告诉你，这些小部件是由于红外线光的照射才成为红色的，而这是发现其他方法不易发现的极细的裂缝的一种方法。于是，你所看到的小部件是红色的信念便有了一个否决因子。在这种情况下，你所了解到的东西并不是与被否决的信念不相容的（并没有人告诉你这个小部件不是红的）；然而，你所学到的东西削弱了你认为它是红色的理由。（你意识到，即便它不是红的，但看起来也像是红的。）否决因子就是放弃你所拥有的一个信念 b 的理由；如果它们是反驳性的否决因子，它们也是接受与 b 不相容的一种信念的理由。获得一个信念的否决因子会把你置于这样一个境地，即你不能继续合理地持有该信念。

这类否决因子是**理性**否决因子（rationality defeaters）；给定否决命题的信念，如果你想仍然保持被否决命题的信念，就必须以非理性为代价。也存在着**保证**否决因子（warrant defeaters），它们不是理性否决因子。以吉耐特（Carl Ginet）的假粮仓为例。当你驱车穿过威斯康星州南部的时候，你似乎看到有许多漂亮的粮仓。盯住一个特

---

[1] 在 M. 伯格曼（Michael Bergmann）的《内在论、外在论和认识的否决》（*Internalism, Externalism, and Epistemic Defeat*, University of Notre Dame Ph. D. dissertation, 1997）中可以找到一些。又见鲍劳克的《当代知识论》（*Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, N. J.: Rowman Littlefield, 1986，第 37 页；以及我未发表的论文“被否决的自然主义”（Naturalism Defeated）。

殊的粮仓,你自言自语地说:"真是一个了不起的粮仓!"然而,你所不知道的是,当地的威斯康星州人竖起了许多漂亮的粮仓正面图(从马路上看,它们与真的粮仓区别不大),用它们来制造繁华的景
360 象。然而,你实际看到的却是一个真的粮仓,不是粮仓的正面图。同样,你不**知道**它是一个粮仓;仅仅是由于纯粹偶然的运气,你所形成的信念才是真的。(你或许一直在观看一个粮仓假象,确实很有可能看到的是假象,因为假粮仓与真粮仓的比率是为3:1。)用第5章的术语来看待这种情况,你就会处于一种不利的认知微观环境之中。而正是那些粮仓假象使得这种微观环境变得不利。对你来说,这种假粮仓的出现是一个**保证**否决因子:只要有假粮仓出现,你就会不知道你看到的是粮仓,即便它是真的,即便你相信它是真的。然而,这种假粮仓并不是一个理性的否决因子,因为在你的境况中,在相信你所看到的粮仓的境况中,并没有任何非理性的事情。

否决因子依赖于你的知识信念结构的其他的部分(即你所知道和相信的其他东西)并与其相关。信念A是否是信仰B的否决因子并不仅仅依赖于我当下的经验;它也取决于我所拥有的其他信念以及我拥有其他信念的坚定程度等等。例如,在上面的例子中,你说到的地里没有羊是对我在地里看到有一只羊的信念的否决因子,这取决于我认为你是可信赖的,至少在这一场合下和这一话题方面是这样。相反,如果我知道你是一个出名的爱开玩笑的人,尤其是误导人们有关羊的话题时,你所说的话就不会构成一种否决因子;假如我通过高倍望远镜仔细观察了这只羊,并清楚地看到它就是一只羊,或我所信赖的某人就站在这只羊的前面,他通过手机告诉我确实是一只羊,你所说的也就不能形成否决因子。

与知识信念结构的这种相对性,有可能导致如下的情况:你和我都了解到一个已知的命题p,对我来说,它构成了一个否决因子来反对另一个信念q;但是对你来说则不是。例如:你和我都相信阿伯丁大学(University of Aberdeen)于1495年建立;你知道而我却不晓得,目前的《阿伯丁指南》,在这方面含有一个惊人的错误。我们两人在苏格兰国家彩票上都赢得了一册指南,我们两人都阅读了它,让人难过的是,它含有一个完全错误的断定:即该大学成立于1495年。就

我的知识信念结构来说(它包括该指南一般在这方面是值得信任的),我获得了一个否决因子来反对我的信念(该大学创建于1495年)。但是,由于你知道这是大错特错的,所以你不会获得任何否决因子。这个差异当然关系到我们所知道的或者相信的其他东西:就我所相信的其他的东西而言,现在我有理由拒绝此大学创建于1495年的信念;这对于你却不适用。你已经知道,当前的指南包含一个大学创建日期的错误;它提前(我们也许会这样表述)压制了那新获得的知识的否决潜力,那新知识是,目前的阿伯丁指南上说的该大学成立于1595年。对于我的知识信念结构而言,这条新知识成为我的信念的否决因子,但是对你来说却不会这样。 361

因此,一个信念b的否决因子是另外一个信念d,倘若我相信d的话,在我的知识信念结构中就不能理性地持有b。在典型的否决案例中,开始我会相信b,但是后来我逐渐地相信否决因子d:我相信在我面前的牧场里有一只羊;后来你提供了那是一只护羊狗的信息。我相信我所看到的小部件是红色的,后来车间负责人却告诉我那是由于红光照射所致。然而,有时我已经相信了否决因子(或者严格地说只是否决因子的一部分),但是,首先并没有意识到它是针对着被否决的对象。我相信昨天晚上9:30你在观看篮球比赛;我也相信如果没有你丈夫陪伴的话你是从来不会去看比赛的。我信任的萨姆却告诉我说,在那时不是汤姆就是你丈夫在一个酒吧里,而我信任的乔治说汤姆当时并不在酒吧间。这是相当复杂的情况,起初我也许并不了解这些命题和我的信念(你当时在球场)之间的联系。只要我没注意到其中的联系,我就不会有一个否决因子,尽管我确实有一个所谓的潜在的否决因子。一旦我看到了其中的联系,那么我就有了一个否决因子:否决因子是那些命题的合取式,再加上命题:如果这个合取式为真,则你在9:30的时候就不在比赛场。

一个著名的类似的情况:弗雷格曾经相信:

> (F)对于每一个条件或性质P而言,存在着具有P的那些东西的集合。

伯特兰·罗素给他写了一封信,指出(F)存在着非常严重的问

题。如果它是真的,那么就存在着非自身成员集合的集合(因为存在着作为非自身成员的性质或条件)。但是,该集合却并不存在。这是因为如果它确实存在,则它属于自身当且仅当它不属于自身,就是说,它既属于自身又不属于自身。然而,对于一个集合来说,这是完全不能接受的。在弗雷格意识到(F)存在问题之前,他对此并没有一个否决因子。然而,一旦他理解了罗素的信,他就会有一个否决因子;否决因子就是这样一个事实:(F)与"存在着作为非自身成员的条件"这个真命题蕴涵着矛盾。

我们也许可以把否决因子的概念做如下的初步解释:

362 (D) 对于S来说,在t时间,D是B的一个否决因子,当且仅当(1)在t时,S的知识信念结构N(即S的信念、经验及它们之间的显著的关系)在t时包括B,且S在t时开始相信D,并且(2)任何人,只要(a)其认知官能在相关的方面具有恰当的功能,(b)其知识信念结构是N并包含B,(c)他在t时开始相信D,但是没有相信任何独立于D或者强于D的东西,都会停止相信B(或者减少相信它的程度①)。

笼统地说,这个想法就是,当你获得D时,如果恰当功能要求放弃信念B,对于你来说,信念D就是B的否决因子。这非常适合于上面否决因子的例子;尽管如此,它也不完全是我们想要的。为了说明这一问题,想像一下精明的弗洛伊德式的回答吧:

> 考虑一下"乐观的压倒性力量"的例子。你正在经历一场你认为是特别严重的疾病;然而,你相信会在6个月内康复。后来,你获得了一些有关自己病情的精确统计数字——按照这些数字,你康复的概率极低。那么你在这些统计数字下所形成的

① 我们可以使用'部分的否决因子'的术语,其意思是说并不要求放弃B,而是要求不要过分相信它。完整的说明需要解释信念的程度(它们并不被认为是或然性的判断;参见《保证:当前的争论》(*Warrant: The Current Debate*,第118页),也需要说明部分的否决与完全的否决之间的关系是什么。这里没有地方来解释,但是要注意,完全的否决其实只是部分否决的特例,起码我们规定,拒绝B是不太强烈的相信B的一个特例。为了简洁的缘故,今后我尽量不提部分的否决因子,尽管其应用乃常见之事。

信念会不会为你提供一个否决因子，否定你很快就会康复的信念呢？有人认为会这样；但是它并不需要依赖(D)。因为在这种情况下，也许存在着一种机制让你对康复的机会保持乐观态度。也就是说，在这种情况下，恰当功能所要求的就是你相信会康复，而不考虑你所获得的统计数字。因此，在这种情况下，恰当功能所要求的就是(a)相信那些统计数字在事实上是精确的，但同时(b)相信你会康复。所以，该定义是不正确的。它没有考虑到下面的事实：并不是所有的认知过程都以真实信念的产物为目标。此外，它与信仰上帝的情况直接联系在一起。因为，正如弗洛伊德所指出的，相信上帝来自于**愿望的满足**，而不是来自于旨在产生真信念的过程或官能。产生有神论信念的过程，其功能是带来心理健康，它使我们能在严酷的和有威胁的世界中继续生活下去。这些过程的功能并不为我们提供真实的信念。因此，假设你是一个信仰上帝的人，并且有人为你提供了一个强有力的证明来反对上帝存在——例如，关于恶的问题的一 363
种论证，的确，假设有人向你展示，从逻辑上讲，上帝存在与恶的存在是不相容的。那么在这种情况下，恰当功能又要求什么呢？可以想像，它会要求你继续相信上帝。然而，即便如此，你也会有一个否决因子。所以，该定义是错误的。

我同意，该定义确实是错误的。[①] 在此，我们需要做一个区分。上面的(D)定义了**绝对的**否决因子的概念。我们还需要一个**纯粹认识的**否决因子的概念。

(D*)对于S来说，在t时，D是B的一个纯粹认识的否决因子，当且仅当(1)在t时，S的知识信念结构N包括B，且S在t时开始相信D，并且(2)对任何人S*，如果(a)其认知官能在相关的方面具有恰当的功能，(b)维持和支配其知识信念结构中的信念B的那部分设计方案成功地指向真理(也就是趋于真信念的最大化和假信念的最小化)，而不是别的任何东西，(c)

① 此处主要受益于与塔尔伯特(William Talbott)的一系列的交流。

其知识信念结构是 N,并且包含 B,(d)他开始相信 D,但是没有相信任何独立于 D 或者强于 D 的东西,那么他就会停止相信 B(或者不会过于相信它)。

几点评论。首先,当然是把(D*)和(D)区分开来的补充条款(b);笼统地说,其观点就是,对于 B 来说,一个纯粹认识的否决因子就是这样一个信念 D:如果支配着维持 B 的惟一过程就是指向真理(例如并不是指向生存或心理安慰)的过程的话,它就是一个绝对的否决因子。因此,其要旨在于,即使在 S 的知识信念结构中,恰当功能要求维持 B,而不顾 D 的形成,D 仍然可以是 B 的一个纯粹认识的否决因子;如果维持 B 的过程不是指向真理的话,它仍有可能发生。其次,就条件(a)而言,当然并不要求在**任何**方面 S* 的**所有**官能都恰当的发挥作用。例如 S* 在记忆名字方面有点问题就不太重要。此外,D 自身的出现并不要求按照理性的方式或通过恰当功能的途径;正如我在下面将要论证的,即使一个通过非理性的方法获得的信念,也有可能成为通过理性的方法获得的信念的一个否决因子。也许(D*)有点笨拙;但是在实践中,把它运用于有趣的案例中不会有什么困难。因此,上面所提到的聪明的弗洛伊德主义者大概会持有这样一种观点:即使有神论者没有一个绝对的否决因子,在关于恶(一旦他反思恶的事实并且看到它们与纯粹善良的上帝存在之间具有联系)的事实上,他也的确有一个纯粹的认识的否决因子。

364 也许他还会继续做出一项最后的申明,一旦你发现了信仰上帝并不被指向真理的过程(相反却是出于愿望的思考)所支持,那么你也会对有神论的信念产生一个绝对的否决因子。你会以两种不同的方式持有该否决因子。首先,一旦你发现,你所拥有的既定信念的认知过程不是寻求真理,而且也清楚地看到恶的事实的话,那么,你就会处于这样一种境况:理性的反应就是放弃信仰上帝。因为你发现,你确实具有反对上帝存在的证据,与此同时,另一方面,你又发现你的关于上帝的信念是既没有证据也没有保证的。他会补充说:即使我们完全忽略罪恶,发现其信念来自于愿望的实现(或者任何其他不是指向真理的认知过程)的有神论者也会对原有的信念有一个否决因子。仅仅看到一个既定信念的来源并不是以真理为目标(而是

追求其他愿望之物，例如生存、心理安宁或者承受这一敌对世界和冷漠世界的能力），就足以让人对该信念获得一个绝对的否决因子。一旦你发现了这样的信念源泉，则理性的反应就是放弃该信念。

一个否决因子的信念必须适合进一步的条件吗？尤其是这种信念自身必须得到保证或者借助于理性而形成吗？假设我有一个信念 B，但是，后来我开始接受信念 D，它在某种程度上与 B 信念相对立，而我所接受的信念 D 却没有保证，它仍然是信念 B 的否决因子吗？我认为应该如此。多年来，我一直相信你出生在南达科他州的约克顿（Yankton）城；对于我来说，该信念有着充分的保证。（这一情况是你叔叔告诉我的，他是一位非常值得信赖的人）。然而有一天，你表情严肃地告诉我，你并不是出生于约克顿城，而是在纽黑文（New Haven）城出生的（并且你在关于你叔叔认为你出生在约克顿城的说法上又补充了一些解释）。为此（在正常的情况下），我就会对我的信念（你出生于约克顿城）有了一个理性的否决因子。如果没有任何别的特殊原因（如果我认为你绝对不是在开玩笑，或者试图欺骗我，或者错误地告诉我你出生的地方等等），那么理性的反应就是，我会放弃你出生于约克顿城的信念。然而，假如事实上是你的父母并没有告诉你真实情况；而你确实出生在约克顿城，只是由于某些学术声望的原因，你父母告诉你，说你出生在纽黑文城，那么**你的**信念（你出生在纽黑文城）就几乎没有或根本没有任何保证。这是因为（正如我在《保证和恰当功能》第 83 页所论证的）对于见证对象来说，通过见证的方式而获得的信念仅仅是在对见证人有保证的情况下才具有保证；因为你的父母并不持有该信念，它并不在他们的得到保证的信念当中。因此，**我**最新获得的关于你出生于纽黑文城的信念也就缺乏保证力。然而，这一信念仍然给予我原来的旧信念（你出生于约克顿）一个否决因子。因此，即使信念 A 几乎没有或者根本没有任何保证，甚至 B 比 A 有更多的保证，但是，一个信念 A 仍然非常有可能成为另外一个信念 B 的否决因子。

365 但是,如果一个潜在的否决性的信念是通过**非理性**的方式获得的,那么情况又会如何呢?它还能成为一个否决因子吗?假设我一直认为你是一位和蔼可亲的人,对我也很好。然而不幸的是,我开始陷入一种偏执的状态;由于认知紊乱,在我看来,似乎你正在力图通过毁坏我的学术名誉来伤害我。由于认知紊乱,上述情况对我似乎愈加明显;我握有了大量的可以被称之为"信念证据"的东西。我的信念D(你正在力图毁坏我的名声)可以作为我的信念B(你对我相当不错)的否决因子吗?

在这里,我必须回想起内在理性与外在理性的区别。**内在**的理性是一种从"经验顺流"而来的恰当功能(包括信念的经验:参见上文,边码110)。按照我的经验,如果适应该经验,我形成了正确的信念的话,那末我就具备了内在的理性。因此,内在的理性所需的东西就是对于经验所做出的恰当的信念反映。包括信念的经验。对于当下的目的而言,我们也可以把内在的理性也看成是包含知识辩护(epistemic justification),它内在于人的认识权利,没有蔑视认识的职责或义务。与之相反,**外在的**理性则是经验**源泉**的一种恰当功能。尤其包括**信念**经验的来源。外在的非理性可以来源于几个方面。例如,它可以通过阻碍的方法产生出来。我写了一本有关X话题的书;由于骄傲和自私自利,我把它视为是有关X话题的最好一本书,即使你的有关X话题的书比我的更好,即使我本该意识到这一点,如果不是我的骄傲阻碍了相关理性能力的恰当功能,从而使我否认了事实真相的话。这就是一个外在非理性的例子:问题在于,因为我的骄傲和自大,在我看来,我的书似乎比你的更好;对于我来说,我的书更好的命题具有大量的信念证据。因此,在类似的情况下,我认为,我的因非理性而形成的信念可能给我以前形成的通过理性形成的信念(你的书是关于X话题的最好的书)提供了一个否决因子。

现在回到偏执的情况。我认为我们看到了一种相似的情形。我的信念(你试图超过我)是外在非理性的;它来自于不能恰当地发挥功能的信念经验的源泉。由于其故障,我的经验就

是，我极力促成相信 D（你正在试图毁坏我的名声）。对我来说，很明显，这似乎远远超过了你对我好的信念：对于 D 的信念的证据远远强于 B 的信念。因此，在这种境况下，内在理性所要求的就是让我放弃 B；在 D 中，我对 B 就有了一个否决因子，即使 D 是通过非理性获得的。因此，对于信念 B 我可以有一个否决因子 D，即便 B 是通过理性获得的，而 D 是通过非理性获得的。

我能通过另外一种非理性的方式获得一个否决因子。假如我相信 B，但是，由于认知的紊乱，我不相信它是通过理性的方式获得的；它并不像它应有的那样对其他信念的挑战具有抵抗力。例如，由于认知的紊乱（可能是大脑的损伤），我在数学上遇到麻烦：例如，像其他任何人一样，我相信 2 + 1 = 3；但相信的程度并不比我相信妻子的社会安全号是 n 更强。你是一位我所信任的数学教授，你告诉我，2 + 1 = 3 是错误的。我听了你的话，正如同我相信那位政府专家一样，他告诉我，我妻子的社会安全号的确不是 n（当他丢失了他的卡，需要申请一个新卡时，出现了某种混乱）。于是这就给了我的信念（2 + 1 = 3）一种否决因子，我之所以有对该信念的否决因子仅仅是因为认知的恰当功能出现故障，对于我来说，仅仅因为 2 + 1 = 3 的信念证据并不比恰当功能所要求的同样强烈。 366

二　基督教或有神论信念的否决因子

到目前为止，我们已经看到：假如你获得了另外一个信念 D，它对于你的某个信念 B 构成了否决因子，如果你坚持信念 D 的话，合理的反应就是抛弃 B（或者不会过分相信它）。但是，我们想知道的是，（例如）世界为我们展现的苦难与罪恶或者多元主义的事实是否对基督教信念构成否决因子。当然，对于某些人来说也许如此，但是对于其他的人来说却不是这样；知识信念结构具有相对性。因此，当我们问这些事实是否构成否决因子的时候，我们究竟在问什么呢？在此我们可以走不同的方向。假设我们跟随奎恩（前面边码 358），

就会思考“在我们的文化中,具有理智的、久经世故的成年人”的知识信念结构。我们在问,这些所谓的否决因子是否在事实上会对奎恩的久经世故的信仰者们构成否决因子。当然,对于一个特定的人S来说,只有S相信它们,它们才会构成否决因子。并不是任何一个命题都会玩出这种把戏,即使我相信了它,我就会拥有一个针对基督教或有神论信念的否决因子。正如我们所看到的,一种以非理性的方式获得的信念也可以作为一个否决因子;但是,很明显,你不会在相关的意义上,通过一种非理性的方式(例如通过催眠术或注射麻醉大脑的药物的方式)迫使我相信某事而给予我一个否决因子。只有你向我提出某个信念,而该信念是一位**有理性的**(包括内在的和外在的理性)、有丰富阅历的信仰者所接受的,只有这样,才给予我一个相关意义上的否决因子。因此,仅仅通过宣称(即便是大声地或者缓慢地)上帝信念是假的、是愚蠢的,上帝死了,由于有了电和无线电(见下面边码403)我们现在了解得更多等等,你并不必然地对有神论的信念提供否决因子。尽管如果我接受了这些命题,它们也许会为我提供针对基督教信念的否决因子,但是,它们自身并不具有资格,使得理性要求一个久经世故的信仰者接受它们。还需要其他的条件。

什么条件呢?一种相关的方法是,从一位久经世故的信仰者所
367 接受的前提开始,给相关命题的虚假性提供**论证**。当然,这里有些微妙的东西。一旦看到了那些前提与信念B之间的矛盾,合理的做法也许倒是坚持信念B,反而放弃那些前提(的合取)。我相信P_1,...,Pn;你证明P_1,...,Pn蕴含着不存在任何持续的自我,一旦我看到了这点,也许合理的做法是放弃(一个或更多的)Pi,而不是放弃存在持续的自我的信念。因此,仅仅从久经世故的人所接受的前提出发给出一个论证并不足以提供否决因子;这些前提必须满足如下条件:一旦我看到了冲突,理性需要我放弃预期的被否决者而不是放弃这些前提。尽管如此,论证确实是给予我否决因子的一种方法。

还有别的方法吗?有!你可能把我置于这样一种境况:在该境况中,我有这样一种**经验**:有了这些经验(并且有了我的知识信念结构),合理的做法就是放弃那被否决的东西。我声称在密歇根州的

上半岛(upper peninsula)没有带刺的梨状仙人掌;你把我带到那里的一片森林中,向我展示了一种特殊的繁茂的样本;理性要求我现在放弃原来那不足信的信念。所以,对基督教的或有神的信念提供否决因子的另外一种方法便是,指出或提供一种经验,以便一个久经世故的人在渡过了那一段经历后,便会在理性上要求放弃该信念。

三　投射理论是基督教信念的否决因子吗?

现在我们可以转到奎恩所提到的宗教信念——尤其是有神论信念——的各种投射理论。这些理论打算用投射到天堂的东西(例如理想化的父亲)来解释有神论和其他的宗教信念。弗洛伊德提出这样的理论,马克思、涂尔干及其他人也提出了这样的理论;按照奎恩的说法,这些投射理论与自然的恶一起,构成了对有神论及基督教信念的否决因子。在最后一章中,我将处理恶的问题;但是,弗洛伊德和马克思的理论究竟如何呢?按照奎恩的说法,他们的理论是当代负责任的和见多识广的基督徒放弃信仰上帝或者至少不会过于坚信上帝的原因。

我并不这样认为。请允许我的解释。实际上我在第六章(边码192以下)已经说明了一些原因。正如我所论证的那样,弗洛伊德—马克思批评的基本核心是,有神论信念缺乏保证:它不是认知官能按照成功地指向真理的设计方案恰当地发挥作用的产物。按照马克思的说法,这种信念是由社会的错位导致的认知紊乱所造成的;按照弗洛伊德的说法,它是由旨在寻求心灵慰藉而非追求真理的认知过程所造成的。现在,如果我**相信**这些理论的话,也许我就会有理由放弃有神论的信念。[①] 但是为什么我要相信他们呢?他们的种种说法具 368
有理性上有力的论证吗?弗洛伊德等人没有提供什么理由来说明其理论是真的;他们只不过是在宣布它们而已。正如我在第六章所论

① 正如我在上面所论证的(边码197),有神论信念有可能起源于某种类似于愿望的东西,而同时享有保证。如果我也相信这一点的话,就会认为,关于上帝的信念是愿望的产物的说法不会自动对我的信念构成否决因子。

证的那样,更为重要的是,他们对于有神论具有保证的攻击预先假设了有神论信念是错误的;这就预先假设了无神论。如果我意识到这一点,那么,对于我来说,他们的攻击又怎么会构成有神论信念的否决因子呢?如果有神论信念是假的,那么也许弗洛伊德与马克思的观点就是思考该问题的一种有益的方式;但是,当然我不相信有神论信念是假的。因此,对于我来说,弗洛伊德和马克思的宣称就不会成为有神论信念的否决因子;如果我转而相信他们所宣称的,这也许就会成为否决因子,但是他们对于我转而相信这一点又没有提出任何理由。一个人可以很容易地既了解弗洛伊德的观点,又继续完全合理地接受有神论信念。

对于**某些**人来说,类似于弗洛伊德的投射理论**可以**成为有神论信念(以及基督教信念)的否决因子。假设我非常坚定地相信,如果有神论是真的,那么就不可能有任何融贯一致的宗教的或有神论信念的投射理论;假设我也接受有神论,尽管不是特别坚定。现在,假设我开始相信

(F) 弗洛伊德的理论(或其他投射理论)确实是融贯一致的。

那么(F)将是我的有神论信念的否决因子——也可以是一个部分否决因子。只要我接受了这一否决因子,并且继续接受我的知识信念结构的其他部分(包括如果有神论是真的,那么就没有任何融贯一致的有神论信念的投射理论这一观点),我就不能合理地接受有神论。当然,那个观点是错误的,但是一种错误的信念仍然能够成为否决因子。或者,假设我既没有意识到弗洛伊德的理论实际上预设了无神论,又没有意识到他并没有给出任何关于无神论及他的理论的论证;也许我也会对我的有神论信念产生否决因子,至少是部分的否决因子。因此,我在了解这些理论时,**能够**获得一个否决因子。然而,关键是理性并不**要求**我在那样的条件下获得这样一个否决因子。关键是,一个理性的人完全可能是一个有神论者,了解并且非常熟悉弗洛伊德(及其他人的)的投射理论,但依然合理地保持有神论信念,尤其是当他发现弗洛伊德的观点未被论证并且无论如何实

际上预设了无神论的时候。或者，弗洛伊德的观点确实对一个有神论者形成了否决因子，通过了解这些或其他的认识论真理，他能够获得一个否决因子的否决因子（否决之否决的因子）。在这里，哲学家有了用武之地，他们可以通过指出真理，服务于 369
基督教社会，这些真理一旦补充到基督徒的知识信念结构中，就能够保护基督教或有神论的信念免于遭到否定，或者对该信念的否决因子提供一个否决之否决的因子。

现在奎恩论证到，假如投射理论成功地解释了有神论信念的话，它们就是该信仰的否决因子。

我相信，把宗教信念的投射理论看作是人文科学的一种研究方案是非常有用的。…… 该研究方案的统一观点在于，在我们当中存在着一种信念形成和维护的机制，这一机制包含着将个体或社会的属性向外投射，并且设定具有被投射属性的实体。……在解释我们何以相信并维护这些设定方面，被设定实体的存在不应当扮演什么角色。如果这些假说在许多境况中都能够解释宗教信念，而且解释不通的例外情况并不多于其他好的理论，那么，诉诸类似于奥卡姆剃刀一样的经济原则，就会证明下面的结论是正当的：其存在作为投射机制运用的结果而被设定的实体并不存在，因为它们在解释上是无所作为的。[①]

如果我把奎恩的建议理解为是对有神论信念的详细说明的话，那么它就可以表示如下：

（Q1）为了解释有神论信念，无需上帝存在。

因此

（Q2）上帝的存在在解释上是无所作为的。

并且

---

① “再论有神论的基础”，《理性的信仰：对改革宗认识论的天主教的回答》（*Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Theology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993）第41—42页。

(Q3)这是很好的理由,说明根本不存在类似于上帝那样的位格。

并不清楚奎恩是否**接受**(Q1)到(Q3);也许他仅仅是把上述观点当作可能的。(即使他确实接受这些观点,也许他会认为,有神论信念也有很好的理由。)无论如何,我相信这些建议存在着几个非常严重的问题。第一,按照该理论,信上帝者**设定**了上帝的存在("在我们当中存在着一种信念形成和维护的机制,这一机制包含着将个370体或社会的属性向外投射,并且设定具有被投射属性的实体")。但是很明显,信仰上帝不是**设定**的结果;信上帝者通常并不设定确实存在这样一个位格,这就像相信他人或物质对象存在一样,通常人们并不设定这些东西的存在。设定是伴随着科学理论的一种方法;人们设定某类实体(例如,夸克或胶子)作为某种解释性理论的一部分。然而,基督徒通常根本不把上帝存在设定为对任何事物的一种**解释**(参见上文,边码330以下)。也许这并不是关键所在。信仰上帝是通过假设的方式而形成的,这一点对于该理论也不应该是关键之所在;的确,如果他们所主张的是,信上帝者是通过某种无意识的方法开始其信仰的话,那么这些理论就会更好地发挥作用。

第二,即使不用假设上帝存在也能"解释"(究竟何义?)有神论信念之存在的话,有神论自身也许仍然可以解释大量**其他的**东西。有神论信念仅仅是可以用有神论进行解释的一个方面而已。有神论也可以用来解释宇宙的精妙;命题、属性及其他抽象实体的存在;生命的起源;道德的本质与存在;人的认知能力的可靠性;以及其他的事情。因此,它关于**有神论信念**在解释上无所作为的事实,其自身并不能证明它在解释上全然无所作为;到目前为止,没有任何理由从(Q1)推出(Q2)。

第三,已知(Q2),为什么可以推出(Q3)呢?按照奥卡姆著名剃刀的例子,entio non multiplicandum sunt preator necessitatem("如无必要,勿增实体。")[1]如果把这理解为,除非有某种程度上的需要,否则

① 这是对奥卡姆剃刀(Ockham's razor)的一般理解。奥卡姆本人是否曾经以这种方式提出它,很显然是值得怀疑的。

一个人不应当假设某种实体的存在，那么，奥卡姆剃刀表明了某种基本的常识。（一个人也许可以通过设定车库里有老鼠来解释某种现象；倘若一个人设定老鼠和仙女来解释该现象的话，就会超出必要性，增加实体。）但是，一般人们并不把有神论当作是解释性的假说。因此，假设有神论信念的确在解释性方面是无用的，可为什么要贬低它，或者认为它具有低级的认识地位呢？如果有神论信念首先不被视为一种解释性的假说的话，为什么它在解释上是无所作为的又被当作反对它的理由呢？像是我早饭吃了一个橙子这样的信念（通常）并不被当作假设；它们几乎没有解释什么东西，我们应当用这个事实来反对它们、当作它们的否决因子吗？所以，很难理解为什么有 371
神论信念在解释上无所作为（如果确实如此）倒成了反对它的理由。的确，（Q3）实际表明了某些更强烈的观点，它说，解释上的无所作为说明有神论信念不但在认识上可疑，而且也是**虚假的**。但是，为什么这样认为呢？假设（我认为它与事实相反）解释上的无所作为**是**不利于有神论信念的东西，那么，为什么要继续推论，说它给人提供了**否认**上帝存在的理由呢？不可知论、放弃信念不是已经充分了吗？也许仅仅通过假设在其他星球上存在着智慧的生命，我并不能解释任何现象，那么，我便应当否认有如此的生命吗？简单的不可知论岂不是足够了吗？

这里的关键在于，在该模型中（同样在现实中），有神论信念一般并不被认为是一**种解释**。有神论者并不是先把世界上呈现的东西（包括有神论信念自身的存在）总括起来，然后把上帝存在看作是所有这些现象的最佳解释。假如他的确如此思考的话，那么，有关某些数据范围内有神论的信念在解释上是无所作为的事实也许就是相关的。但事实上并非如此。在此模型中，信仰上帝的人通常是在基本的方面相信，而不是建立在其他命题的基础之上，也不是通过假设相信上帝来解释某件东西或其他事情。因此，到目前为止，对某些现象有更好的解释的事实并不能导致怀疑上帝的信念。

请允许我回到我在别处使用过的一个类比。我要申请人文科学的国家资助项目；但是，我意识到自己资格不够；因此我想给你五百美金，让你写一封与事实不符的推荐信。正如他们所说，也许每个人

都有一个价钱;但结果证明,你的价值却远远高于500美金。你愤然拒绝了,并且给我系的主任写了一封严厉的批评信。这封信却神秘地从他的办公室消失了。然而,系里一位最受尊重的人却报告说,已经看见我试图通过二层楼的窗户爬到他的办公室。我有办法、动机和机会。此外,别人也知道我以前干过类似的事。但是,我却清楚地记得,在那封信丢失的整个下午,我独自在山上做徒步旅行。我相信自己并没有拿走该信,这一信念对我而言是有保证的。但是,我没有用我的无辜或我在做徒步旅行**解释**什么东西:这些信念以极为不同的方式进入我的知识信念结构当中。因此,假设这些信念实际上在解释方面是没有用的;如果你乐意的话,还可以补充说,那人声称看见我进入了那个办公室:这个说法倒是有很好的(但是假的)解释,372 也就是说,我拿走那封信是为了避免更大的尴尬。那么,我的信念在解释上的无所作为就构成对它们的否决因子了吗?当然不能。因为它们并不被视为解释。[①] 有神论信念的情况不过如此。

> 因此,如果这就是他们的立场,奎恩的主张似乎并不能表明那些投射的假定提供了一个否决因子来反对基督教或有神论论的信念。那么,同类更强的论证有可能正潜伏在附近吗?奎恩陈述的反对意见是,有神论信念**在解释上是无所作为的**事实给予我们理由来相信并不存在上帝这样的位格,使得意识到这种信念确实在解释上是无所作为的那些有神论者具有一个反驳性的否决因子。但是,也许有另外一种可能是更为强的方式提出反对意见。也许问题并不仅仅是上帝存在的信念在解释上是无所作为的(如果是这样的话);毕竟,我们许多的信念并不能发挥解释功能,或者至少并不能主要地发挥解释功能。相反,这种观点也许可以表述如下:

---

① 假定:倘若我拿走这封信的证据继续增多(该信出现在我的后兜里面;我的指纹大量出现在保存该信的文档上;我以为我那天正在做徒步旅行的山在前一天早上被火山喷发所摧毁),也许我会逐步地得出结论:我的记忆出现了问题。关键点仅仅在于,我的信念在解释上的无所作为并不构成任何类型的否决因子——因为人们并未把它当作是一个解释。

(Q4)如果S能对其信念的某一范围给予一种解释,同时并不假设那些信念所肯定的实体的存在,那么,S便具有一种反对那些信念的削弱性的否决因子。

因此,这种观点说,当有神论者了解到这些投射理论的时候,他明白,他的有神论信念的存在可以得到解释而不用假设上帝的存在;根据(Q4),这一点为其提供了一个削弱性的否决因子来反对他的上帝存在的信念。这种提出反对意见的方法在两个方面不同于奎恩的观点。其一,所提供的否决因子来反对上帝存在的信念并不是这一事实,即该信念在解释上是无所作为的(如果是这样的话),而是另一个事实,即存在一个对于上帝信念的解释,这个解释并没有预先假定该信念的真,也就是说,并没有预先假定上帝的存在。其二,所提供给我们否决因子的类型是削减的而不是反驳的。

同样,(Q4)确实是真的吗?有关(Q4)起码有两种版本。一方面,(Q4)可以要求被提议的解释只包括S已经接受其存在的实体;另一方面,该解释可能既包括他已经接受其存在的实体,又包括他不接受其存在的实体。因为第一种说法更弱一些,因此也更加合理一点,所以我们把注意力集中于此。试想一下,在不假设那些信念所肯定的实体E的存在的情况下,我能对于我的信念的某一范围给予某种解释;进一步假设,根据我确实接受的实体,我能给予解释。这一切难道就给予我一个否决因子来反对那些实体E的存在的信念了吗?我并不这样认为。考虑一下,我相信外部感知客体(树、房子、马以及其他人):也许我能把这些信念解释为是由上帝按照他自己的理由灌输给我的。这种解释并没有预先假定那些物体的存在,它按照我已经接受的其存在的实体(上帝)来展开。这种解释的存在会给我一个否决因子来反对那些知觉的信念吗?我怀疑。另一种可能性:也许我能把它们(按照我们正在考虑的投射理论)解释为我自己在无意识中所做出的投射:我有各种感觉,结果形成一些投射信念,使我相信有持存的物质客体,即使我并没有经历它们。对于那些信念的解释给予我反对它们的否决因子了吗?我还是

373

存疑。也许对我相信他人的存在也有一种投射的解释:我看见在我周围的人体;我投射出这一信念,他们存在,他们是有思想、有感情的、像我(相当孤独的个体)一样的生物体;这会为我提供一个否决因子来反对我相信他人存在吗?同样,我并不这样认为。事实上,接受(Q4)几乎毫无道理可言,至少在完全普遍的情形里是这样。我相信,这意味着,在了解了那些所谓的有神论投射性解释后,我们没有任何好的理由来说明一个人获得了否决因子来反对有神论信念。

当然,即使所谓的有神论信念的投射解释并没有使我对该信念产生否决因子,也还有大量的候选者在等待。在下面的各章中,我们将考虑一些其他所谓的否决因子:当代圣经考证、多元论、后现代主义及罪恶的事实。

第十二章　两种(或多种)圣经学术研究 374

在第八章当中,我提出了一种模型,来说明基督教信念具有或能够具有保证。根据这一模型,圣经是**清晰明确的**:其教义的主线——创世说、原罪、道成肉身、救赎、复活以及永生——是任何一个有着正常理智或经过一般训练的人都能够理解、掌握并适当接受的。正如爱德华兹所说,土著印第安人可以轻松地掌握并恰当地运用圣经的训示信息;并不需要具有神学博士、历史学博士或圣经研究博士的头衔。更为根本的一点就是:有一个保证真实信仰的可靠源泉,一条发现存在于圣经训示中的真理的道路:圣经/圣灵的内在激励/信仰(缩写为 IIHS),这种方法与历史研究的方法完全不同。凭着这种方法,一个普通的基督徒,一个对历史研究、古代语言、复杂的文本考证、深奥的神学以及其他方面相当无知的人,也能知道它们的确是真实的。而且,他也无需追根溯源,(例如,通过见证的方式)掌握那些只有经过专业训练的人才具备的知识。无论是基督教会还是普通的信徒都不会听凭某位专家的摆布,他们可以直接知道这些真理。

然而,对于基督徒而言,对圣经进行严谨的学术研究是最重要的事情。在为这一事业付出努力的人群中,最令人钦佩的是:克里索斯顿(John Chrysostom)、奥古斯丁、阿奎那、加尔文、爱德华兹和巴特等,他们都是先驱人物,这些人及其后继者们都本着这样的理念:即圣经是受到神的感动,圣经中最重要的是神的启示,它是上帝传达给人类的特有的讯息;因此,大家都试图在整部圣经中或者(更有可能)在某一特定的段落确证主的训示。然而,自从启蒙运动以来,又 375
出现了另一种圣经考证,它有着各种不同的称谓,例如,"考证学"、"历史的考证"、"圣经考证"或"历史考证学"。各种圣经学术研究都悬置或排除了信仰的成分,都力图在理性的基础上"科学地"、严格地看待圣经。我把它称之为"历史的圣经考证"(Historical Biblical

Criticism)，简称为 HBC。这种圣经学术研究把圣经是源于上帝的特殊话语的信念和以信仰而不是以理性为基础的其他信念全部悬置起来。现在，经常出现这种情况，那些追求后一种学问的人的言论显然与基督教主流思想发生冲突。一个追求理性学问的人不可能得出类似的结论：例如，耶稣真的预先存在于三位一体中的第二位格，他被钉在十字架上，死去，然后按照圣经字面的说法又在第三天复活。正如范哈维(Van Harvey)所言："对于圣经史学家而言……人们普遍认为的有关耶稣的传统信念几乎都值得怀疑。"①我将试图描述这两种圣经学术研究，然后提出下面的问题：一个相信"福音的伟大事件"的正统基督徒应该如何回应 HBC 的令人丧气的看法？考虑到传统的基督教的信念，他应当如何来看待那些明显腐蚀人心的结论呢？我要证明，如果采用扩展的阿奎那/加尔文(A/C)模型，人们就不必为发生在 HBC 与传统基督教信仰之间的争论所困扰②。因为二者的冲突并不能成为一个人接受福音喜讯的否决因子，也不能否定他基于圣经的训示所笃信的其他的东西，因为在某种程度上，那些所谓的结论是建立在他并不持有的认识论的假定基础之上的。

一 圣经是神的默示

现在，按照 A/C(阿奎那/加尔文)模型，经文或圣经不仅在信仰者逐渐相信福音喜讯的过程中发挥了作用，而且在对其信仰的保证过程也发挥了作用。大体上说，当一个人读到或听到圣经的要义，当

---

① "新约学说与基督教信仰"(New Testament Scholarship and Christian Belief，以后缩写为 NTS)，载于《历史和神话中的耶稣》(*Jesus in History and Myth*)，R. Joseph Hoffman and Gerald A. Larue 编，(Buffalo：Prometheus，Books，1986)，第 193 页。

② 因此，我(基本上)同意埃文斯(Stephen Evans)在《历史上的基督与信仰中的耶稣：作为历史的道成肉身说》(*The Historical Christ and the Jesus of Faith：The Incarnational Narrative as History*，Oxford：Clarendon Press，1996)的说法，也同意范因瓦根在"新约的考证与新约的使用者"(Critical Studies of the New Testament and the User of the New Testament)一文中的说法，载于《上帝、知识与神秘》(*God，Knowledge，and Mystery*，Ithaca：Cornell University press，1995)。

他因圣灵的邀请或鼓励而感动,他就会开始相信。另外,圣经以一种 376
非同寻常的方式促成了传统基督徒的理智系统的变化。通过上述圣经发生作用的方式,也许我会逐渐相信某一特殊训示是真的,是神的启示,例如,上帝通过基督使世界与他和解。但是一个传统的基督徒也相信,诸如《约翰福音》、保罗的《罗马书》以及《使徒行传》都是受到神的感动,因此,对于基督教的信念和实践具有权威性。的确,他会相信整部圣经的权威性。整部圣经都是主传达给人类的讯息;对于基督教的信念和实践而言,整部书都具有权威性。

既然这个信念**本身**不属于福音的伟大事件之一,那么它也就不是基督教信念中的一个本质要素。最早的基督徒并不接受它,在基督教会的信条中也找不到它。部分原因是,上面提到的那些书在写出来以前,基督徒就已经存在了,而且,除非他们受到神的感动,否则那些书就不会被写出来,也不会具有权威性,他们也不会理解它们。例如,使徒保罗本人在他撰写首部书信之前就是一个基督徒;他是一个有信仰的人,持有基督教信念的精髓。然而,毫无疑问,他不相信圣经——我们现在所用的,无论是新教还是天主教(或东正教)的版本——是神的启示。所以,上帝所启示的信念,即《新约》是上帝与人类沟通的途径这样一种信念本身并不是基督教信念的本质要素。因此,严格地讲,假如要为基督徒对圣经的信仰提供保证而给与某种解释的话,就会远远超出了我的计划范围,它涉及到传统基督教信念得到保证的方式。可是,那种信念却实实在在地构成了基督教的实践。世界各地的基督徒在礼拜日举行的千百万次的崇拜活动中,听到的都是圣经的选段,都回答说:"这是主的圣言。"

因此,在本章中我将以认识论为起点来探究这一信念:圣经是神以特殊的方式启示的,它构成了神的话语——贯穿于圣经始终的是,上帝通过一种特殊的方式对我们人类讲话。一个基督徒究竟是如何相信由于神的启示,所以《马可福音》、《使徒行传》以及整部《新约全书》都具有权威性的呢?保证这一信念的源泉是什么(如果有的话)?有几种可能性。对于我们许多人而言,之所以相信乃是凭着一般的训示和见证的方法。或许我从小就被教导要相信圣经的确是神的话语(正如我自幼就被教导有成千上万的人死于美国南北战争

一样),我从未遇到过怀疑这件事情的任何理由。但是,保证的一个
377 重要特征是,如果仅凭证言我就相信B,则只有在作见证的人也有保证的情况下,B才能为我提供保证。听见证的人的保证依赖于作见证人的保证。[①] 因此,我们的问题就变成:由于那些社会成员不会因为其他成员的见证而接受这种信念,那么这一信念的认识论情形究竟是什么?对于基督教团体而言,保证这一信念的根源是什么?或许一个基督徒可以按照下列方式来思考:

> 假定使徒们通过耶稣基督而授命于上帝,成为耶稣的见证人和代言人(代表)。假定使徒们在贯彻这一使命中所显现的东西构成了使徒教诲的主体,而这些教诲又与耶稣教导他们的恰好一致,在圣灵的指导下,形成了他们对在耶稣身边所发生的事情的回忆。再假定《新约全书》要么都是使徒所写,要么是由某位使徒的亲密助手所写成的简明的使徒的教诲。那么就可以正确地解释说,每一本书都是神的话语的媒介。关于这些书被编纂为单一的、规范的文本的过程,一个似乎明显可能的解释是,在它被承认为圣典的过程中,是上帝授权让这些书汇集在一起,成为一卷独一无二的神的话语。[②]

因此,一个基督徒也许会按照上述的方式思考问题。她相信:

(1) 上帝籍耶稣基督授命使徒,要他们成为见证人和代言人。

(2) 他们所写的使徒教导的主体与耶稣的教导相吻合。

(3)《新约全书》要么全部出自使徒之手,要么是由某位使徒的亲密助手编辑而成的使徒的简明教导。

她还相信:

(4) 这些书得以形成为单一的教规的过程,只不过是上帝

---

① 参见 WPF, pp. 34 – 35。

② 沃特斯多夫,《神圣的话语:对上帝言说的主张的哲学反思》(*Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995),第295页。

授权将它们集结成册,成为一卷独一无二的神的话语。

之后她得出结论:　378

(5)《新约》的确是一卷独一无二的神的话语。

但是,紧下来的问题是:她是如何知道的?为什么她相信(1)到(4)中的每一条?**这些**信念的依据是什么?

通过普通的历史考察它能是这样的吗?我表示怀疑。问题依然是概率不断缩小原理(the principle of dwindling probabilities)。在第8章中(边码271以下),我们看到这一原理对于那些人来说是一个真正的障碍,他们认为,基督徒可以通过普通的历史研究就能够形成关于福音喜讯的认识,即通过这种方式认识到圣经确实是神的话语。上帝确实教导了这些内容。当然,问题并不像现在的情形这么严重。我们设想一下,基督徒对福音喜讯已经深信不疑;她对这些内容的了解并不取决于她对圣经的权威性和神圣的灵感的坚信不移。根据这一模型,她无法推论:圣经是神的话语;上帝通过基督使世界与他自己和解。相反,通过聆听福音的布道,通过阅读圣经或者通过其他方式与圣经的训示相交,即通过圣灵在她内心动工的结果,她**直接**(而不是通过推论的方式)相信了这些讯息。所以,假设一个基督徒提出要给《新约》的神圣灵感以及随之而来的权威性作历史的论证,那么我们将把她看作是一个已经知晓基督教核心真理的人,她已经知道存在着上帝这样一个人,肉身的耶稣即上帝的圣子,通过他的侍奉、受难、死去以及复活,使我们这些有罪之人能够继续活下去。这些构成了她的背景信息的一部分,并且可以用于正在探讨的历史论证。相对于她所估计的来自于(1)到(4)的可能性,她的背景信息的主体包含了基督教教义的主线。当然,她也知道,《新约全书》——至少是其中的一部分——显然教导或预设了这些东西,所以,她的认识条件比起她还不知道这些东西来说更倾向于接受(1)到(4)。因此,就她的背景信息B而言,或许(1)到(4)的每一条都能被视为至少表面上看起来是相当合理的,而且有可能是真实的。

然而,每一条只是可能性而已。也许相对于信仰B的主体而言,每一条都很有可能高达90%的概率;更精确地说,基于信仰B,

(1)的概率或许高达90%,基于(1)& B,(2)的概率或许高达90%,同样,概率P{((3)/B&(1)((2))}和P((4)/B ((1)((2)((3)))也是如此(参见边码272以下)。即便如此,我们所能得出的结论也仅仅是,基于信仰B,其合取的概率至少高于50%。在此情况下,379《新约》是神的话语的**信念**就不恰当了;比较恰当的说法是,《新约》极有可能是神的话语。(下次投骰子时,不出现1或者2的概率高于50%,这不是什么充分的理由,让我**相信**下次不会出现1或2。[①])关于这些概率,我们可以狡辩说:毫无疑问,它们显然比我所说的概率要大得多;但是,毫无疑问,它们也有可能比我所说的概率要小。从历史的角度论证(1)到(4),顶多会导致各种概率,而且,(5)本身的概率也是极不牢靠的。更进一步地说,对于概率的评估意味着模糊、易变、无切实的根据。如果该信念对于基督徒而言有**保证**的话,那么有关它们的认识情形就必定与普通的从历史研究中得出的结论有着根本的不同。

如今,大多数基督教的团体教导人们说,信念所拥有的保证**不是**单凭普通的历史研究的方式获得的。例如,改革宗(Reformed churches)的最重要的信条之一——《比利时信条》(*Belgic Confession*),开列出圣经规范著作的书目(新教书目),然后写到:

> 毫无疑问,我们相信所有的东西都包含在它们里面——并不是因为教会认可并同意它们,而是首先在于圣灵在我们心中证明了它们来自于上帝,也因为它们证明自己的确来自于上帝。

这里可能有些模棱两可的地方:"我们相信所有的东西都包含在它们里面,并不是因为教会认可它们"——在这句话中最后一个"它们"指的是什么?是书中包含着教诲?还是这些书本身?如果是

---

① 就我的背景信息或我所了解到的事情而言,如果我**相信**某件非常有可能的事情的话,我会发现我相信了矛盾的东西:对于从1到6的任一数字来说,骰子可能不会投出n;但是,毫无疑问,它也有可能投出1到6中的任何一个数字n。我的意思并不是说,历史研究永远不能提供足够的证据,使得相信一些事件为真成为适当的态度(并非只是相信可能性)。历史上曾经有过对犹太人的大屠杀、美国南北战争、法国大革命、雅典与斯巴达之间的战争、罗马人征服犹太人,所有这些事件都被人们所相信,人们不只是相信其发生的可能性。但是,同样的道理并不适合(1)到(4)。例如,宣称使徒授命于上帝,或者上帝授权让《新约》构成神圣话语的卷册,这些主张都达不到证据的水平。

前者,那么,这里就会有另外一个我们已经提到过的例子:圣灵引领我们去看的不是某一本来自上帝的**书**,而是一些真的**教诲**——例如,上帝通过基督使世界与他和好。但是,如果是后者,我们被引导所相信的就是这样的命题:《约翰福音》来自神。我认为,比利时信条所坚持的正是后一种观点,这是十分明显的。根据这个信条的看法,(例如)有关《约翰福音》来自于上帝的信念有两个源泉。其一,圣灵在我们心中证明这本书确实是源于上帝;圣灵不仅仅激励我们相信这本书的某个特定的训示来自于上帝,而且也激励我们相信《约翰福音》本身来自于上帝。其二,这部书"本身证明"它源于上帝。或许,这里的意思是,信仰者首先开始思考,书中许多特定的教诲确实来自于上帝;也就是说,圣灵促使她相信书中的许多教诲。接着她就推论出(在其他前提下的帮助下)整部书都有着同样的地位。[①] 380

这只是说明信念可以有保证的**一种**方法;当然还有其他的可能性。或许信徒通过 IIHS 的方法知道圣灵已经引导并保护了基督的教会,确保在重要的方面其训示是真实的;之后,信徒们就会在信念方面获得保证,无论如何,圣经中的各种书信被全体或几乎所有传统的基督教社团所认同,它们都来自上帝。又或许,在圣灵的引领下,她注意到使徒身份的原始标准、使徒训示的一致性及其他内容,依靠对这些命题的见证(例如,这些书都是由使徒们写出来的),扼要概括出教义原来形成的过程。也可以把上述这些方法结合起来。所有这些(以及其他的方法)都符合扩展的 A/C 模型;该模型无需在它们之间进行选择。然而,确切地说,这一信念获得它的保证,传统的基督徒已经接受这一信念,即圣经是神的话语,旨在教导我们真理。[②]

---

① 爱德华兹(Jonathan Edwards),《宗教情感》(*The Religious Affections*, New Haven: Yale University, 1959),第 303 页:"福音书开篇所见清晰,呈现给人们一个如此美丽的世界和光荣的真理,而在此之前一切都是未知的,远远超出了凡人之眼所能看到的东西,但是它却显现得如此的清晰和明亮,对我们的灵魂有着强大而不可见的影响力,劝导人们相信福音的神圣性。"

② 在此我并不是说在圣经中,上帝的**全部**意图是教导我们真理:他也唤起情感,教我们如何去赞美,如何祈祷,如何看到罪恶的更深层面以及救赎的礼物是多么的奇妙,还有成千上万的其他的内容。

381

二 传统基督教的圣经注释

当然,在圣经的某一特定段落,要想真正理解上帝的教导并不容易:他在教导这一点是确定无疑的,但是有时候他究竟在教导我们什么,却并不清楚。问题部分在于,圣经包含了如此之多不同类型的材料;在这方面,它不像是一本现代神学或哲学的著作,它不是一本由陈述句组成的书,带有适当的分析和逻辑推演,符合学术规范,让人们逐渐了解、热爱和查询。的确,圣经包含着审慎的主张,但是也包含着劝诫、赞美的表达、诗歌、故事、寓言、歌曲、奉献的题材、历史、谱系、哀悼、忏悔、预言、天启的材料以及其他许多东西。它们中的一些内容(例如启示)在解释上确实有问题(对于我们目前而言):在《但以理书》和《启示录》中,上帝究竟的在教导我们什么?很难说清。我们从充满诅咒的诗篇中究竟要学习什么?同样也很难说清。

即使我们碰到简明易懂的断言,也还会遇到成千上万的诠释问题。举几个例子来说,在马太福音5:17-20,耶稣宣称,法律的一点一画也不能废除,"你们的义若不胜于文士和法利赛人的义,断不能进天国。"但是,在《加拉太书》中,保罗似乎又说不要过多指望对律法的遵守;我们如何把二者放在一起呢?我们如何理解《歌罗西书》1:24:"现在我为你们受苦,倒觉欢乐,并且为基督的身体,就是为教会,要在我肉身上补满基督患难的欠缺。"保罗难道是暗示基督的牺牲是不完全和不充分的吗?需要额外的痛苦加在保罗或我们中的其他人身上吗?这似乎是不可能的。那么,是不是可以把我们所受之苦看作是基督受苦的一种类型,因此,基督所受的难和其所代表的现实之苦难究竟是相互关联的呢?还是我们应该这样来理解:我们必须把基督的受难区分为两类,一方面是为拯救人类而受的难,即救赎或代人受难的赎罪,对此,既不能添加也不能减少,而另一方面,即另外一种受难,也就是"为其肉身的缘故"所受之难,是我们人类所真正经历的痛苦。受难也许可以增强或陶冶基督的身体,甚至,当我们回应基督的时候,能加深我们对基督的思考,他为我们而牺牲,展现

出多么无私而伟大的爱。或者是其他什么？保罗与雅各在信仰和事功的关系上彼此相互矛盾吗？要不就是这样，既然上帝是圣经的作者，难道是他在我们的信仰中给出不一致或者自相矛盾的训示吗？当然不是，但是，我们又如何来理解二者的相互关系呢？通常说来，假定上帝是圣经的原作者，那么我们将怎样看待后者所呈现出的明显的紧张状态呢？在《约翰一书》中似乎说基督徒是无罪的；但是在保罗的《罗马书》中，他却说每个人都有罪；我们会因此得出结论说，根本就不存在什么基督徒吗？另外，在如何理解耶稣的比喻方面也存在着问题。例如，在《路加福音》18:1－8 中，耶稣暗示说，上帝会俯听我们全然坚持不懈的祷告，或许最终之所以回答仅仅是因为他听得太多了吗？这听起来似乎不对，然而，我们应该如何理解这个比喻呢？ 382

就教会处理日常事务的方式而言，其中一部分问题是很重要的：我们应当如何理解圣餐仪式呢？婴儿应当受洗吗？合理的教会权威组织结构是什么？这些问题都很重要，但是圣经中有关这方面的教诲却不太清楚，这就是为什么理智而善良的基督徒对其理解不同的原因之所在。还有其他的问题，比如说：皈依的经历对于拯救而言是不是必要的；对于一个正常的基督徒的生活而言，说方言是不是重要；基督徒应当在何种程度上生活在这个世界里，如何与当代文化相适应(怎样既生活于其中而又不隶属于它)；礼拜仪式的结构应该是什么；凡此问题圣经的教诲似乎更不明确。还有其他的问题：是堕落后预定论(infralapsarianism)呢？还是堕落前预定论(supralapsarianism)呢？抑或二者没有一个是真的呢？基督是为每一个人而死呢？还是为拣选的人而死呢？千禧年的内容是什么，又在何时发生呢？所有这些问题圣经也没有清楚地说明。

现在我们必须暂停一下，指出基督教一个严重的污点。对于上述所有的问题，基督教界一直争论不休，甚至导致过大规模的毁灭性战争。当然，有时战争是文字上的战争；基督徒们互致对方于死地的态度(相对于有关和平、爱以及转过你的另一侧脸的教诲)肯定是近

代和启蒙时期背教运动的重要原因。①

383 当今,或许我们并不是在文字上进行争论;②无论如何,严肃的基督徒仍然花费大量的时间和精力在争论这些问题。但是,对于基督徒而言,智慧的道路就是平衡信念的程度(很明显由于信仰上帝引起我们的一些问题)与基督徒生活的重要性这两个方面斗争的愿望,这难道不是很明显吗?沿着这一线索,基督徒会有许多话要说,但却不会是令人愉快的。

因此,圣经是神的启示:它所教导的东西是真的;然而,要想辨认出圣经中真正教导的东西并不总是一件轻而易举的事情。实际上,每个星期日上午在数以百万计的教堂所做的布道和宣讲中,许多被引证的圣经教诲的内容可能都是晦涩的。如果圣经是上帝与人的沟通,是神的启示,那么它就是博大精深的,需要深刻与敏锐的反思,并且要竭尽全力付出我们的学术和精神的资源。奥古斯丁、阿奎那、加尔文及其前面所提到的人就是榜样,他们撰写出大量的惊人的卷册,全身心地深刻反思圣经的意义和教诲。(仅加尔文的注释就多达22卷)。他们的目的是,尽可能精确地确认上帝在导圣经中教我们的

---

① 或许这也是当代背教的原因。在解释为什么"当代神学家"对当今宗教哲学家讨论的话题不感兴趣时,神学家戈登·考夫曼(Gordon Kaufman)认为:

现在看起来似乎是,基督教信仰、基督徒理解世界和人类居住地的方式、基督徒强烈的神圣权威感和由此产生的高于其他宗教的优越性、基督教的帝国主义、基督教的种族主义和性别歧视以及基督宗教和"基督教文明"的其他特征,都对我刚才提到的绝大多数的罪恶负有重要的责任。……这些罪恶是:两次可怕的世界大战、纳粹的大屠杀和其他灭绝种族的事例、生态危机、在二战中使用原子弹以及对人类进行核灭绝的持续的可能性……今天,基督教神学家以一种史无前例的方式被迫提出一些关于基督教信仰、实践和组织机构的难以回答的问题,这些问题迫使他们仔细检查有关的象征和观念,而正是这些东西在传统上形成了这一信仰。(证据主义:一个神学家的答复(Evidentialism: A Theologian's Response)《信仰与哲学》*Faith and Philosophy*,1989年1月,第41—42页)。

我认为考夫曼的基本立场是,当代宗教哲学仍然(或者又一次)认真研究传统基督教中有关上帝的信仰、道成肉身、救赎等等,而当代神学家们则"超越"所有这些问题,关注他们所提到的各种因素。参见上书第2章。(当然,正如考夫曼所承认的,他的话仅代表某些当代神学家的看法。)

② 但是,我不会轻易地忘记这一情景,(在贝尔法斯特)一位新教牧师颤动着下颚,大声咆哮着说"上帝诅咒罗马偶像崇拜的娼妇对他的亵渎!"他在整个世界寻找着,好像没有什么东西比他用利剑深深插入那些倒霉的罗马天主教徒的胸膛更好的事了。

内容。我们把这一事业称之为“传统圣经注释”,并且注意到它至少有以下三个特征。

第一,圣经本身被视为具有完全的指导信仰与和道德的权威性和可靠性。它之所以具有权威性和可靠性就在于,它是来自上帝的启示,是上帝对我们讲话。因此,一旦清楚这一点,圣经中某一特定的教诲以及该教诲的真实性与可接受性问题也就迎刃而解了。在有关柏拉图的评注中,也许我们会决定柏拉图真正的意思是想说XYZ;然后,我们会以各种方式继续考虑和评估XYZ,追问它是否属实,是否接近真理,在原则上是否是真的,或者用我们所学到的来自柏拉图所写的东西取而代之,如此等等;我们也许会问,柏拉图关于XYZ的理由和论据是否充足,是否为人所接受、充实的或勉强的。经过考虑,这些问题都不适用于圣经学术研究。因为,一旦确信为我们的信念提出了XYZ,我们就不会继续询问它是否是真的,上帝是否对它作了很好的证明。上帝无须证明什么。 384

第二,传统圣经注释事业的一个假设是,圣经——整部圣经——的原作者是上帝本人(根据加尔文,上帝即圣灵)。当然,圣经的每一部书都有一位或数位人类作者;然而,原作者是上帝。这就促使我们把它看成是一部首尾连贯的集合体,而不能把它看成是杂乱无章的古代典籍。与其说圣经是一座由单独成册的书籍组合而成的丛书,倒不如说它本身就是一部书,其中有许多部分,然而中心主题只有一个:福音喜讯。因此,凭借这种统一性(凭借原作者只有一位的事实),“用圣经解释圣经”是可能的。如果保罗书信中的某段话令人疑惑不解,我们不仅可以通过保罗在其他书信中所讲的内容,而且也可以通过圣经在其他地方(例如《约翰福音》①)所教诲的内容,尝试着澄清上帝在这一段中的教诲究竟是什么。根据《新约全书》更

① 例如,参见斯文本(Richard Swinburne)《启示》(*Revelation*, Oxford: Clarendon Press,1992,第92页)。他建议,只有依据《约翰福音》第1章中的“高级”基督学才能理解保罗在《罗马书》1章4节中的基督学。同样,我们可以说,保罗在《使徒行传》13章中谈到的基督学,意思是说,耶稣被授予一种特殊的地位,这似乎与《约翰一书》不同,因为按照该书的说法,耶稣是先于世界而存在的化身。同样参见布朗(Raymond Brown)《新约基督论》(*New Testament Christology*, New York: Paulist Press, 1994),第133页。

完备、更清楚的揭示，人们可以解释《诗篇》或《以赛亚书》的内容；古蛇撑起桅杆将犹太人从灾难中解救出来，可以视为是某种类型的救世主（并且在某种意义上被看成是暗指耶稣基督，他在十字架上升天，避免了全人类的更大灾难）。进一步推论是，我们能够完全接受那些源于圣经不同部分的前提而推导出来的命题：一旦看见上帝在某一段落 A 或 B 中试图教导的内容，我们就能够将二者合为一体，将这些命题的推论当作神圣训示本身。①

385 第三（与第二点相联系），圣经的原作者是上帝本人这一事实意味着，人们不能单凭发现人类作者所要表达的东西就确定圣经中某段话的意思。当然，各种后现代解释学家打算告诉我们，这种情况与别的情况一样，作者的意图与作品的意义毫无关系，读者本人赋予作品意义，甚至如果持有文本有意义的观点，就会陷入“解释学的天真”（hermeneutical innocence）。他们带着某种漫不经心的虚张声势的样子补充说，因为脱不了对同性恋的憎恶、性别歧视、种族主义、强迫症等等思维方式的窠臼，这种天真被彻底玷污。不过，还是回到严肃的事情上来，很明显（假定圣经的原作者是上帝），圣经中的某一段话的意义正是上帝要在这段话中告诉我们的，确切地说，圣经的注释试图辨别其含义。但是，我们不能假设上帝打算教导我们的与人类作者心中所想的是一致的；②后者可能没有更多地思考该段落的真正的教诲是什么。例如，基督徒认为《以赛亚书》中受苦的仆人的段落与耶稣有关；耶稣本人说（路加福音 4:18 - 21）《以赛亚书》（61:1 - 2）中的预言会应验在他身上。《约翰福音》（19:28 - 37）认为《出埃及记》、《民数记》、《诗篇》和《撒迦利亚书》的有关段落，涉及耶稣及其生与死的事件；《马太福音》（21:5）和《约翰福音》（12:15）都认为在《撒迦利亚书》9:9 中的内容涉及到后来的耶稣胜利进入耶路撒冷；《希伯来书》第 10 章认为《诗篇》、《耶利米书》和《哈巴

① 当然，正如像其他大多数程序一样，人们有可能而且已经滥用这一程序；然而，这种内在的可能性并无损于该程序，不过在运用时应当小心谨慎。

② 更为复杂的情况是：我们不能简单假定有某种东西（即上帝在某一段落中打算教导的东西）对所有的人都是一样的；也许他要教导我以及同我有关的社会群体的东西与他要教导一个 5 世纪的基督徒的东西是不一样的。

谷书》的有关段落,涉及到耶稣及其生平事迹,就像保罗在《使徒行传》13 章的布道中引用《诗篇》和《以赛亚书》一样。的确,保罗在《罗马书》和两部《哥林多书》中几乎每一页都涉及《旧约》的内容(在其他书信中也屡次提到),但是,没有理由认为《出埃及记》、《民数记》、《诗篇》、《以赛亚书》、《耶利米书》和《哈巴谷书》的人类作者已经事先知道耶稣胜利进入耶路撒冷、道成肉身以及其他有关耶稣生与死的事迹——或其他任何有关耶稣的明确记述。但是,上帝是原作者的事实使下述判断成为可能性:我们从一段经文中所要了解的内容与人类作者打算教导的内容二者是极为不同的。

三　历史的圣经考证

386

至少近二三年百来,存在着一种极为不同的圣经学术研究:历史的圣经考证(HBC)。对于 HBC 人们应该深表敬意和感激;它让我们学到有关圣经的大量的内容,如果没有它的话,或许我们也就无法学到这些东西。此外,它发展出的一些方法(形式考证、来源考证以及其他)可以而且已经被运用于传统的圣经注释并卓有成效。但是它与传统的圣经注释有着重大的不同。从根本上说,HBC 是启蒙运动的产物;它试图依靠理性自身的观点来审视和理解圣经著作;即试图从理性自身的观点来确定圣经训示的内容及其真假。因此,HBC 避开权威和传统的指导、教权、信条以及任何类型教会的或者"外部的"认识权威。其观点是,仅仅运用所谓的"自然和经验的理性"之光,看一看我们究竟能够建立什么(或者至少使它们在表面上是合理的)。因此,信念所借助的能力和来源就是那些运用于日常历史中的东西:知觉、见证、理性(先天的直觉加上演绎和概率推理)、托马斯·里德的同情心(人们通过它可以辨认出他人的思想和感情)等等。——但是,要把任何人们通过信仰或者通过教会权威所了解的命题置于括弧之内。斯宾诺莎(Spinoza,1632—1677)表述了这一事业的特征:"(圣经)解释的规则只能是自然的理性之光,它适用

于所有的人——既不是任何超自然之光,也不能来自任何的外部权威。"①

当然,它并不排除存在着一种理性证明(单靠理性的证明),表明的确存在神圣启示,而圣经(或者它的某些部分)正是这个启示。这恰好是洛克计划要做的事情(参见前面边码79处)。它也不排除一种直接的证明,独立于任何启示的假设而对基督教的核心主张的证明。确实,许多有关基督教信仰的批评,似乎想当然地认为,如果基督教的信念可以通过理性的方式来接受,那么就不得不坚持以这种论证为基础。基督教信仰就不得不成为或有可能成为一种科学的解释(像他们所认为的那样):任何理性的辩护或保证都不过是通过对被观察现象的合
387 理解释的内容。② 按照这种观点,也许基督徒必须按以下方式思考:"自然界所呈现出来的有机的复杂性、人类生活的独特性以及人们所了解到的关于我们的一切,什么才是对它们的最好的解释呢?让我们来看一看,或许存在着一个全知、全能、全善并且创造了世界的存在物。是的,就是它;或许,这个存在物是三个位格中的一个,其他两个存在物是他的圣子和那个第三位格,后者来自前两个位格(或者只出自于第一位格),但是,并不是有三个神而是只有一个。第二位格道成肉身,受苦受难,为补赎我们的罪被钉在十字架上而死,使我们的得救成为可能甚至可以得到永生。对!就应该如此。这是对这些事实所做出的绝佳的解释。"批评家于是很自然地得出结论:基督教信念含有太多尚需说明的东西。

这个计划或事业常常被认为是现代经验科学发展的重要的部

① 《神学政治论》(*Tractatus Theologico-politicus*),14。

② 例如,参见约翰·麦基,《有神论的奇迹》(*The Miracle of Theism*, Oxford: Oxford University Press,1982年,第186页);丹尼特,《达尔文的危险观念》(*Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster, 1995年),第152页;又参见我的"有神论真的是一个奇迹吗?"(Is Theism Really a Miracle?)《信仰与哲学》(*Faith and Philosophy*)(1986年)和"丹尼特的危险观念:达尔文、心灵与意义"(Dennett's Dangerous Idea: Darwin, Mind and Meaning),《书籍与文化》(*Books and Culture*, 1996年5—6月);参见上面,第329页。

分,的确,HBC 的实践者喜欢在其肩膀上披上一件现代科学的外衣。HBC 的吸引力不仅在于它可以享有现代科学的声望,而且也可以享有明显的认识力量和现代科学的优越性。[①] 通常人们会认为,科学本身是认识这个世界究竟是什么的最佳方法;在诸多方式中,HBC 试图把这些被认可的方法广泛地运用于圣经的研究和基督教的起源。受人高度尊敬的圣经学者雷蒙德? 布朗相信,HBC 是"科学的圣经考证";[②]它产生"实际的结果"(第 9 页);他希望自己的贡献"在科学上受到尊重"(第 11 页);HBC 的实践者用"科学的精确性"(第 18—19 页)来研究圣经。[③]

确切地说,什么是科学的圣经研究? 这并不很清楚;正如我们在下面将要看到的,人们对这个问题有不同的解释。一种看似几乎博得普遍赞同的理论认为,人们在从事这一科学研究时,不能诉诸或使用任何神学上的假定或预设。例如,不要设想圣经是上帝以特殊的方式启示出来的,或者其中包含着某种特殊的神圣内容。不要假设 388 耶稣是上帝的圣子,他从死里复活,他的苦难和死亡是以某种和解的方式为人类的罪进行补赎,从而使我们有可能与上帝和好如初。不要事先假定上述任何内容,因为在科学的探究活动中,不能假设或使用任何由信仰获得的命题。[④] (所以,一段文本的意思只能是人类作者所试图断言的[如果它是断言文体的话],圣意和训示不能进

---

① 依阿果(David Yeago)说,为了恰当地理解历史的考证及其主导地位,人们必须理解"历史的考证与'启蒙运动的方案'处于历史的耦合,目的在于把心灵和思想从教会传统的束缚中解放出来。在现代背景中,'启蒙运动'的主张必须被这一主张所支持:已经获得了一种适当的方法,能够生产出真正的知识,替代前批判的混乱和传统的武断。"("新约与尼西亚信经"The New Testament and the Nicene Dogma,教会档案 3 Pro Ecclesia, no. 2, 1994 年春,第 162 页。)

② 《童贞观念和耶稣在身体上的复活》(*The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York: Paulist Press, 1973)第 6 页。

③ 参见麦依尔(John Meier),《边缘的犹太人:反思历史上的耶稣》(*A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York: Doubleday, 1991) 第 1 卷,第 1 页。

④ 你也不能使用这样的命题,该命题的保证来自其他通过信仰所了解或相信的命题。我们可以把它表述如下:在科学研究中,你不能使用任何这样的命题,其认识论的来源包含着你经由信仰所了解或相信的命题。(接下页注)

人文本的意义。[①])。桑德斯(E. P. Sanders)说:这一想法就是仅仅依赖于"所有人都同意的证据"。[②]据利文森(Jon Levenson)所说:

> 因此,历史的考证正确地坚持,在法庭审判之前,任何有争议的解释都不能作为忏悔或"教条的"内容。所提供的论证必须在历史上是有效的,也就是说,它能够促使历史学家们一致赞同,无论他们相信何种宗教或者不信教,也不在乎他们的背景、属灵的经历或个人的信仰,不能赋予启示的主张以任何特权。[③]

(接上页注④)但是,真的是这样吗?我们为什么应该相信它?如果你正在从事科学,那么在你的工作中就不能使用任何经由信仰相信或知道的命题,这一主张自身的情况又是如何的呢?难道只有通过定义才能是真的吗?如果真是这样的话,谁的定义?对它有没有恰当的论证?该论证是什么?参见我的"方法论的自然主义?"(Methodological Naturalism?)《信仰和科学的层面》(*Facets of Faith and Science*),J. van der Meer 编(Lanham, Md.: University Press of America, 1995.)。

① 乔维特(Benjamin Jowett,19 世纪贝列尔学院大师、柏拉图著名翻译家)说:"圣经有一种意义——该意义只能出现在先知或福音传道者的头脑中,他最先说出来或写出来,传达给最初的听者或读者们。""论圣经的解释"On the Interpretation of Scripture,《圣经的解释及其他论文》[*The Interpretation of Scripture and Other Essays* (London: George Routledge, 1906),第 36 页;引自利文森(Jon D. Levenson),《希伯来圣经、旧约和历史考证》(*The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*),(Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993),第 78 页。]乔维特并不是一个思想谦虚的模范,这也许会解释一首创作并流行在贝列尔学院(Balliol College)大学生中的诗:

我最先来,我的名字叫乔维特,
任何知识我全都知晓。
我是学院的大师,
我不知道的均非知识。

② 《耶稣和犹太教》(*Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press, 1985 年),第 5 页。

③ "希伯来圣经、旧约和历史的考证"(The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism),《希伯来圣经、旧约和历史的考证》(*The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*),第 109 页。(这篇论文的更早的版本以同样的标题发表在"希伯来圣经还是旧约?"(Hebrew Bible or Old Testament?)刊于《犹太教和基督教的圣经研究》(*Studying the Bible in Judaism and Christianity*, edited John Collins and Roger Brooks, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.)

林达斯(Barnabas Lindars)解释说：　389

> 为什么许多学者对奇迹的故事持非常审慎的态度，实际上有两个原因……第二个原因是历史方面的。在古代世界的宗教文献中充满着奇迹的故事，我们不能全都相信它们。一个学者没有权利做出下面的决定：仅仅因为他是一个虔诚的基督徒，就要接受福音书中所记载的各种奇迹，而与此同时，他又批判隶属于伊希斯(Isis，古代埃及司生育和繁殖的女神——译者注)的奇迹。所有这些记述都要经过详细而独立的考察。①

一般说来，约翰森(Luke Timothy Johnson)是很机敏的，他对HBC也持批评态度，他甚至也说：

> 很显然，从历史上考察基督教的起源是非常重要的。在历史的探究活动中，信仰的承诺不应当发挥作用。对于历史学家而言，基督教不比任何其他人类现象拥有更多的特权。②

在实践上，对这一问题的强调，意味着HBC倾向于特别关注**写作**和原创**作者**，如果运用这些方法，这些问题最容易被人们提出来。该文献编于什么时候？或者更精确的说，由于我们不能假定正在着手处理的东西是一部独立而统一的文献，因此，它的各个部分是在什么时候编辑的？例如，《路加福音》是如何编辑的？是由某个人依据他对耶稣及其言行的回忆而写的呢？还是通过各种报道、所谓的语录、歌曲、诗词以及口头传授的类似的东西汇编而成的呢？它依赖于一部或多部更早的书面或口头材料吗？为什么编辑或编纂者以这样一种方式将书汇集起来？难道是为了让某个神学观点在后世处于某种流行的争论状态吗？传统圣经注释认为，整部圣经真的是源于一

---

① 《神学》(*Theology*)89，no. 728(1986年3月)，第91页。

② 《真正的耶稣》(*The Real Jesus*, San Francisco: Harper San Francisco, 1996)第172页。(约翰森的大量批评是针对声名狼藉的'耶稣研究会'的。)这里，他特别提到**历史**：他认为，历史学家不能使用通过信仰获知的东西。在个人的交流中他告诉我，在他看来，历史在其本性上是有限制的。但是，严格意义上的圣经学说是无限的；因此，那种把通过信仰知道的东用括号括起来的方案在认识论上并不具有优先地位，实际上，在认识论上其地位次于通过信仰而获得的圣经学说。因此，他的观点，类似于下面所要概述的，边码401以下。

位原作者所写的书,而 HBC 则倾向于告诉我们,圣经是由许多作者撰写而成的多部书卷的汇编。即便真的限制在单独的著作中,也是由一位或多位编纂者将不连续的说法、有趣的事件(选段)汇集成册的。其中有多少据称是耶稣所说的或在讲道时所说的东西真正出于耶稣之
390 口呢?我们能否识别书中的不同层次?也许底层包含着耶稣本人实际所说的东西,而其后继者们却在上面不断添砖加瓦。正如阿尔特(Robert Alter)所说,这类考证倾向于"挖掘";即开采出文献背后的东西,从而让我们实际地理解历史所决定的东西能是什么。①

当然,就其可能性而言,这种观点也表明,所报道的事件(例如,在福音书中)是否真的发生过,他们对耶稣进行的描绘是否精确。耶稣真的说过他们所说的话,做过他们所说的事情吗?这里的假定是,我们不能按照现在的方式,仅从票面价值上看待福音书。或许为了有利于后来的神学观点,人们对其进行了各种增添、减少和改造。此外,《新约全书》是在信仰的基础上写成的——相信耶稣就是基督,他确实受难而死,又从死里复活,的确实现了人类的救赎。然而,单从理性的角度看,必须用括弧把信仰括起来;因此,(从这一立场上看)在此就很适合使用怀疑的解释学。(有时,这一怀疑太过分,以至于使人想起美国中央情报局的方式,他们否认 X 先生是间谍,而这被当作一个强有力的证据,表明 X 先生是间谍。)

A. 各种历史的圣经考证

因此,那些实践 HBC 的人建议,不要使用神学假定或者任何经由信仰而获得的东西(如果的确存在由信仰获知的东西);这些东西都要加上括弧。相反,要用科学的方法,立足于理性自身。然而,除此之外,他们几乎没有什么地方是一致的。理性究竟是什么?确切地说,什么前提才能用于理性自身的论证?科学活动的确切意思是什么?我认为至少我们可以发现三种截然不同的立场。

---

① 我的意思不是说传统的圣经注释不能调查这些问题;如果这样做了的话,它就会最终服务于努力辨认上帝在该段落中所教导的内容。

1. 特洛尔奇式的历史圣经考证

许多当代圣经考证学者都诉诸特洛尔奇(Ernst Troeltsch)[1]的思想和教导。柯林斯(John Collins)说:

> 在神学家中,这些原则在1898年特洛尔奇那里获得了经典的表述。特洛尔奇提出三条原则……(1)批判原则或方法论的怀疑:因为任何结论都有待修改,所以历史的探究无法获得绝对的确定性,只有相对程度的概率。(2)类推原则:历史知识之所以可能是因为所有事件在原理上是相似的。我们必须假定,圣经时代的自然律与现在是相同的。特洛尔奇把它视为"类推的全能力量"。(3)相关原则:历史现象是相互联系、相互依赖的,任何事件都不能脱离历史的因果关系。[2]

391

柯林斯增添第四条原则,该原则来自柯林斯的《历史学家和信仰者》[3],最近它常被人们引证,认为是历史考证的恰当方法:

> 应该增添自主性原则,它对于批判性研究来说是绝对必要的。无论是教会还是国家都不能规定学者应该得出什么结论。(第2页)

现在,首先值得注意的是,这些原则当中的每一个都是极为含混的。尤其是,每个原则(也许第二个原则除外)都有一种无争议的却又的确是迂腐的解释。第一原则似乎是对历史探究的**评论**而不是一条用于实践的原则:历史探究绝对不能获得绝对确定的结果。(也许暗含的方法论原则是,在从事历史考证中,你应该避免把你的研究

---

① 特别参见他的作品"Áber historische und dogmatische Methode in der Theologie",in his Gesammelte Schriften (Tubingen: Mohr, 1913), vol. 2 第725—753页。以及他的文章"编史"(Historiography),载于James Hastings,《宗教与伦理学百科全书》,(*Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Scribner's, 1967)[1909年版重印]。

② "批判的圣经神学具有可能性吗?"(Is Critical Biblical Theology Possible?)《希伯来圣经及其解释者》(*The Hebrew Bible and Its Interpreters*, William Henry Propp、Baruch Halpern和David Freedman编,(Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990),第2页。

③ 副标题为"历史知识的道德与基督教信念"(The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief, New York: Macmillan, 1966)。

结果说成是具有绝对的确定性。)非常公平,我认为几乎每个人都会同意,任何具有意义的历史结果都不会像 2 + 1 = 3 一样具有确定性。然而,果然如此的话,它们就不会获得绝对的确定性。(我认为,对于历史结论具有绝对确定性这一命题来说,惟一似乎有可能成为候选者的是,恺撒要么渡过卢比肯河,要么没有渡过。)

第三个原则也是陈旧的解释。特洛尔奇所提出的原则类似于下文所言:就其科学上的理论层面而言,历史的惟一任务是,参照因果关系之网来解释每一运动、过程、状态和事物的关系。① 如果这不是陈词滥调的话,起码也是老得没牙齿的东西。每个事件都要参照因果关系之网来加以解释——当然,这也包含着人的意向和行为。那么好,考虑一下耶稣死后复活这件事吧:按照所提原则,这件事也必须参照因果关系之网来加以解释。没问题;按照传统观点,这一事件是由上帝本人完成的,他之所以完成这件事情是为了达到某些目的和结果,特别是通过这件事,使人类有可能与他和解。果真如此的话,这个原则就不会排斥什么东西。

392

我之所以在上面说第二个原则也许是一个例外(针对每个原则有陈腐而无争议性的解释),那是因为在任何似是而非的解释中,第二个原则似乎蕴含着**自然律**的存在。**存在**自然律这样的东西不过是 17—18 世纪科学与科学哲学的主要产物;②科学所发现的(他们如此认为)就是这些自然律。③ 然而,经验论者总是怀疑自然律,目前,有关存在着这类东西的主张是颇为有争议的。④

---

① 《编史》(*Historiography*),第 718 页。

② 笛卡儿《哲学原理》(*Principles of Philosophy*)第 2 部分:第 27 条:自然的首要法则:一事物如果处于静止状态就会持续处于相同的状态;一旦处于运动状态则会持续处于该状态。

第 39 条:自然的第二条法则:一切运动都处于直线状态。

③ 当代哲学家中持有的一个观点,例如,阿姆斯特朗(David Armstrong)(参见他的《什么是自然律?》'What is a Law of Nature?', Cambridge: Cambridge University Press, 1984.)和 David Lewis(例如,参见他的"共相理论的新工作"New Work for a Theory of Universals,《澳大利亚哲学杂志》(*Australasian Journal of Philosophy*),1983,p. 343.)。

④ 特别参见范弗拉森的《法则与对称》(*Laws and Symmetry*, Oxford: Clarendon Press, 1989),其中包含着反对自然律存在的范围广阔的和有力的论证。

其中主要的问题是这些规律的所谓**必然性**。自然律被认为是普遍化的概括。例如,考虑一下牛顿的第一定律:"除非受到外力的作用,否则,任何物体都处于静止状态或者匀速直线运动状态。"其含义是,在某种意义上,这种宇宙的普遍性是**必然的**真。人们认为,这种所谓的必然性("自然的"或"物理的"必然性)比起宽泛的逻辑必然性来讲要弱得多,后者适用于逻辑的真和数学的真。(从宽泛的逻辑意义上看,一般认为自然律只具有偶然性)所以,自然律只是在某种意义上是必然的。在**什么**意义上呢?不容易说清楚。但是这里可以描绘出一幅景象。按照反事实(counterfactuals)的普通语义学来思考一下自然的必然性:我们想像可能世界组成一个空间——简单起见,一个三维空间;我们以某种方式决定或者至少假定在可能世界的空间中存在着一种距离测量;在其中一个给定命题为真的(围绕着现实世界的①)可能世界的范围越大,则该命题就越具有必然性。也就是说,该思想表明,自然律是在非常大的范围里(以现实世界为中心)的真命题;我们从现实世界向外扩展得非常远的时候,它们一直保持为真。 393

这是一个相当小的景象(尽管是比喻性的和高度猜测的);然而,为什么要把这一论题的观点强加于历史学家或圣经学者身上呢?实际上,很难看到 HBC 真正坚持这一观点,即存在着自然必然性这样一种东西,或者存在着自然律这样的东西,他们也没有用这样或那样的方式来解释。为什么历史学家必须参与这种哲学争论呢?也许特洛尔奇和柯林斯并不真地认为考证的历史学家必须相信自然**律**;或许,他们仅仅主张在过去适用的相同的经验概括或者**物理规则**也适用于现在。牛顿物理学(至少大约适用于中等大小的低速运动的物体)过去适用,现在也适用;狭义和广义相对论过去为真,现在也为真(如果现在它们的

① 当然,在某些其他的可能世界里,自然律有可能比它在真实世界里"更具有必然性"。因此,尽管贯穿于真实世界中心范围的自然律会是真的,但是,该范围也许包含着更大的、其中心并不是真实世界的范围。

确是真的话);量子电动力学适用于更早的年代(无论是何年代,不会太接近宇宙大爆炸),也适用于目前。一切就是如此,不管我们把它们看作是自然律的陈述,具有特殊类型的必然性,或者把它们看作是无例外规定的陈述,或者把它们看作容纳绝大多数情况的规定,或者(就像量子力学的规定那样)是概率的。

所以,特洛尔奇的原则有迂腐的解释;但是实际上,在 HBC 团体中并不存在对这些原则的解释。在该团体内,这些原则是以这种方式获得理解的:排除世界上的**直接的神圣行为**。在该团体中,并不是所有的人都在其不平凡的解释中**接受**特洛尔奇的原则;相反,那些认为自己接受(或拒绝)这些原则的人,则是认为自己接受(或拒绝)了不平凡的版本。(大概**每个人**都把它们当作平凡的东西加以接受)这些原则蕴含着:实际上上帝并没有特别地感动人类作者,以至于他们所写出来的东西真的是向我们发表神圣的演讲;上帝也没有让耶稣从死中复活,没有把水变成酒或施展各种其他类型的奇迹。因此,布尔特曼说:

> 历史的方法包含这样的预设:在各种作用的封闭的连续统一体的意义上,历史是一个统一体,在各种作用中,诸多个别事件在原因和结果的序列中连接起来。

此外,这种连续统一体

> 不能被神奇而超然力量的干扰而分裂。①

394 十分奇怪的是,其他许多神学家也随声附和地表示同意:上帝不能或者无论如何过去不会并且将来也不会在这个世界上直接行动。因此,麦奎利(John Macquarrie)说:

> 奇迹打破了自然秩序并且诉诸超自然的干预,因此理解这

---

① 《存在与信仰》(*Existence and Faith*, ed. Schubert Ogden, New York: Meridian Books, 1960),第291—292页。David Strauss 写于 Troeltsch 之前的50年,他具有同样的见解:"所有事物都被因果之链连接起来,其中没有任何间断"。《批判地考察耶稣的生活》[*Life of Jesus Critically Examined* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), sec. 14;引自范哈维的《历史学家与信仰者》(*The Historian and the Believer*)],第15页。

> 些奇迹的方式属于神话学的领域,在后神话的思想气候里,不能颂扬它……
>
> 传统的奇迹观念与我们现代的科学和历史的理解是相互矛盾的。科学建立在这样的假定基础之上:任何在世界中发生的事件都能用其他事件来说明,而其他事件也是在这个世界中的;倘若在某些场合下,我们不能对所发生的事情给予完整的说明……科学深信不疑的是更进一步的研究会给情境中的更深一层的要素带来光明,但是,正像那些已知的要素一样,这些要素会显示出其内在性和属世性。①

吉尔基(Langdon Gilkey)说:

> 当代神学既不期待也不谈论在自然和历史生活中的不可思议的神奇事件。现代神学家和学者也持有时空因果关系的观念,而这一观念是启蒙运动的科学和哲学引入到西方人心灵中的。因为,他们从理智上和存在上参与到现代科学世界当中,他们几乎不能做其他别的事情。现在,有关现象事件中的因果秩序的假定以及由此而来的对可观察事件的科学解释的权威的假定,它们的有效性与人们赋予圣经的叙述以及人们理解其意义的方法的有效性是极为不同的。在圣经中记载的突然降临的神圣而华丽的行为与事件不再被认为是实际发生的事情……无论希伯来人相信什么,我们相信,圣经时期的人们所生活于其中的时空因果连续统一体与我们所生活于其中的是同样的,所以,任何神迹都不会发生,人们也听不到神圣的声音。②

吉尔基说,任何神迹都不会发生,人们也听不到神圣的声音;麦奎利补充说,在后神话时代,我们不能容忍"中断自然秩序和超自然干预的"思想。由此,二者都排除了奇迹的可能性,排除了特殊的神

---

① 《基督教神学原理》(*Principles of Christian Theology*), 2d ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1977), 第248页。

② 《宇宙论、本体论和圣经语言的艰辛》(*Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language*),《上帝在世界中的行动:当代问题》(*God's Activity in the World: The Contemporary Problem*, ed. Owen C. Thomas, Chico, Calif. : Scholars Press, 1983, p. 31.)

395 迹启迪了人类作者,通过他们所写的东西构成了上帝与人类的权威性交流的可能性。要想说清楚什么是奇迹并非易事;这个话题与偶因论(occasionalism)、自然律、自然的潜能等深层的和棘手的问题相互关联。但是,我们无需涉及所有这些问题。特洛尔奇式的观点是存在着某种事物通常的运动方式;存在着某些规则,无论是不是由于自然律,总之上帝也要按照这种方式行动而不是取消那些规则。当然,如果上帝愿意的话,他也**能够**废除那些规则(无论如何,那些自然律如果存在的话,也是上帝的创造物);但是,我们可以肯定他不会这么做。特洛尔奇式的圣经学术研究是建立在这一假定基础之上的,即上帝绝对不会做任何特殊的事情;特别是他既不会让耶稣从死中复活,也不会给圣经作者以特殊的灵感。

> 对于这些规则,人们可以提出成千上万的问题:我们考虑的是什么类型?假设在我的口袋里过去从来没有装过而且将来也不会装三枚1角的硬币和两枚5分的硬币,或者贝加尔湖面积大小的淡水湖被大多数讲日本话的人所包围,或者澳大利亚的巨大冰山与讲荷兰话的人们处于相同的时代,或者恐龙与人类处于同一时代:这是不是我们考虑的那些规则呢?大概不是吧!那么这些事实又会如何呢?例如,北美五大湖中没有任何一个曾经或将被全麦芽的苏格兰威士忌酒所填满,或者从来没有未来也不会有直径为一英里的金球。可能还不是!从来就没有存在过直径为一英里的钚球,这一事实又如何呢?可能是这样:这样一种球体会包含比临界物质更多的钚,因此早就爆炸了。精确的说,我们如何确定我们正在谈论的规定的特性呢?这是非常困难的。无论如何,其观点是这些规则**存在**着;其中包括,人一旦死了就不能恢复生命,水不能变成酒,人尤其不能从上帝那里得到特殊的启示,以至于他们所写的东西当成是神圣的话语和启示。

2. 杜恒式的历史的圣经考证

并不是所有接受和运用 HBC 的人都接受特洛尔奇的原则。通

过思考杜恒(Pierre Duhem)所提出的重要建议,我们可以看到 HBC 的另外一种形式。杜恒既是一个虔诚的天主教徒也是一位严谨的科学家。他受到雷伊(Abel Rey)①的谴责(他认为是这样)。雷伊认为杜恒以不适当的方式把他的宗教和形而上学的观点引入其物理学。但是,杜恒否认这一说法,他声称自己绝对没有以任何不正当的方式把基督教引入物理学。② 此外,他认为,从事物理学理论的**正确的**或**适当的**方法是他实际上已经应用的方法;物理学理论应当完全独立于宗教或形而上学的观点或承诺。 396

他为什么会这样认为呢?他反对形而上学的哪些内容呢?在这里他冲击具有启蒙运动色彩的一种说法:他说,如果你把形而上学看成是从事物理学的话,那么你对物理学理论价值的评估就会受到你所接受的形而上学的影响。物理学理论就会带有形而上学的色彩,也就是说,不接受物理学中已有的形而上学理论的人,不可能接受该物理学理论。其问题在于,在形而上学中所盛行的意见不一致会带到物理学中,以至于如果我们忽视形而上学的观点,物理学就不能成为我们活动的一部分。

> 现在,要使物理学理论依赖于形而上学,则肯定不会让他们享受普遍同意的特权……如果理论化的物理学是形而上学的附属品的话,那么分裂为多样化的形而上学的体系就会延伸到物理学的领域。物理学理论如果得到一种形而上学学派的代表的认可,就会被另一个学派的人所否定。(第 10 页)

我认为,杜恒的主要观点是,如果一个物理的理论家应用了不被该领域其他研究者所接受的形而上学的假定或其他观念的话,那么,那些不接受其形而上学观念的人也就不能接受其物理理论,因此,在

---

① 《杜恒先生的科学哲学》(La Philosophie scientifique de M. Duhem),《形而上学和道德杂志》(*Revue de Metaphysique et de Morale* 12),1904 年 7 月,第 699 页。

② 参见杜恒《物理学理论的目的与结构》(*The Aim and Structure of Physical Theory*)的附录,Philip P. Wiener 译,Prince Louis de Broglie 的前言(Princeton: Princeton University Press, 1954; 1906 年第一版)。附录以"一位信仰者的物理学"(Physics of a Believer)为标题,这也是杜恒对雷伊的答复的再版;最早它出版于《基督教哲学年鉴 I》(*Annales de Philosophie chretienne* 1, 1905 年 10—11 月)第 44 和 133 页。

这种程度上,他的工作就不能被其他的人所接受;此外,还会危及到科学的重要合作。因此,他提出可以让物理学摆脱形而上学的一种科学(特别是物理)观念:

> 我已经否定了用来证明或反对任何物理理论的形而上学学说……我所讨论的物理学的方法,或者用该方法构建的理论的性质和范围,都不以任何方式损害接受我的观点的人的形而上学学说或宗教信仰。信仰者和非信仰者都可以为我力图说明的物理科学的进步而共同一致地工作。(第274—275页)

397

杜恒的提议从本质上说就是,物理学家在研究物理学时不应该使用宗教的或形而上学的假定:这样做会引起混乱和异常,因为每个对立的派别都以自己的方式处理问题。如果我们想有共同性和真诚的对话来促进物理学的发展,那么我们就应当回避未被讨论的各种假定、形而上学、宗教等等。①

这是一个有意思的建议。尽管杜恒本人没有这么做,但是很显然,它可以被广泛地运用,远远超出了物理理论的范围。例如,它被运用于圣经研究。设想一下,我们说**杜恒式的**圣经学术研究是这样一种学说,它不涉及任何不被相关团体的研究者们所接受的神学、宗教和形而上学的假定。② 因此,杜恒式的圣经学者不能想当然地认为,上帝是圣经的原作者,或是认为基督教故事的主线在实际上是真的;这些不能被所有参与讨论的人所接受。她不能随意认为,耶稣死而复生,或是出现过其他的奇迹;她不能因为许多参与讨论的人否认

---

① 当然,这一提议必须被检验、细分,使其更为精炼。我认为,在别人认为它走到末路的时候,继续探讨这一假说是十分有意义的。科学经常受益于各种分歧。但是,在这种情况下,通常把达到更深程度的一致当作科学的目标,当作真正的科学,当作可以使用的适当的方法。此外,争论常常以更深一层的同意为基础;在争论者中有一个人最后被证明是正确的,进而被大家所接受,这种可能性是存在的。

② 要想详细说明相关的团体也许是一件困难的事情。假设我是一个在宗派研讨会上的圣经学者:我的相关的团体是什么?属于世界上任何一类圣经学者吗?我自己宗派的圣经学者?西方学术界的?我自己宗派的学院派或非学院派的人?还是一般意义上的基督徒?这里首先要明白的是,我们的圣经学者明显属于许多不同的团体,因而也许会涉及到几个不同的学术领域。

这些说法而理所当然地认为那些奇迹是可能的。当然,另一方面,杜恒式的圣经学术研究也不能想当然地认为基督**没有**死而复生,或者**没有**发生任何奇迹,或者奇迹的发生是**不**可能的。也不能使用特洛尔奇的原则(以非丰庸的方式);并不是每个人都接受它们。杜恒式的圣经学术研究与桑德斯的建议相吻合,即"所需要的就是更加可靠的、每个人都能同意的证据"(边码388)。同样,它也与麦依尔的 398
幻想相吻合,即犹太教、天主教、新教和不可知论的学者们在一起举行"一次选教皇的秘密会议",关在哈佛大学三一学院的地下室,直到最后得出一致的意见,确定用什么历史方法可以展现出耶稣的生活和使命。[①] 很明显,从杜恒式的 HBC 所提出的建设性意见中,恰恰来自杜恒的印证:不同宗教和神学信仰的人可以在这一事业中共同合作。当然,这并不是说杜恒式的学说的成果比传统的圣经注释更为真实、更加接近真理;尽管在原则上,传统的圣经注释者和特洛尔奇式的圣经学者能够发现从杜恒式的方法所挖掘出来的东西,但是在实际上,通过共同合作的事业所获得的东西远远超过某一学派单独工作所获得的东西。

3. 斯宾诺莎式的历史圣经考证

特洛尔奇式的和杜恒式的 HBC 并没有穷尽 HBC;一个人可以不接受他们的主张而成为 HBC 的一个实践者。你可以提出,在圣经学术研究中只遵从理性本身,但是会思考到特洛尔奇式的原则(即强烈暗指上帝在这个世界中从来没有什么特殊的作为)实际上并不是理性的衍生。你会说,理性本身当然不能证明:上帝在这个世界上从来没有什么特殊的行动,或者没有发生过任何的奇迹。如果是这样的话,你就不是一个特洛尔奇式的人。但是,你也许会反对杜恒主义:你也许会认为,事实上,理性的衍生并不会被每一位从事圣经学术研究项目的人所接受。(理性的衍生对大家都是**开放的**;然而,这样或那样即将来临的因素时常会妨碍人们发现其中的真理。)在从

---

① 《边缘化的犹太人:反思历史上的耶稣》(*A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*),第1卷,1—2页。

事圣经学术研究中,你自己也许会使用这些理性的衍生,从而使用了在有关研究中每个人都不接受的假定,因此而拒绝杜恒主义。也许你因此提出要遵从理性本身,但这既不是特洛尔奇式的观点,也不是杜恒式的观点。假设我们用"斯宾诺莎式的 HBC"①的术语来表示 HBC 的这一最后的类型。斯宾诺莎主义者与坚持特洛尔奇式的和杜恒式的人的看法一致,即在 HBC 中不能使用神学假定或信念。但是,她与坚持特洛尔奇式的人不同,认为不应该称赞特洛尔奇的原
399 则:同样它们也不是理性的衍生,在 HBC 中也不能使用它们。她与坚持杜恒式的人也不同,认为存在着一些理性的衍生,它们并不被所有从事圣经学术研究的人所接受。因此,她提议要使用一些被杜恒式的人所拒绝的命题或信念。

最后要说的一点:认为每个圣经学者都完全落入上述四种类型之一的观点显然是不准确的。每一部圣经学术研究著作并不都是传统圣经注释或者 HBC 的清晰样本。每一部 HBC 的作品也不都是要么属于特洛尔奇式的,要么属于杜恒式的,要么属于斯宾诺莎式的。各类研究都是折衷的产物,许多介于两种观点之间,许多人部分地落入这一派,部分地又落入另一派,还有很多人根本不清楚这种分类的存在。真正鲜活的圣经学者不会在该学科的认识论基础上耗费过多的精力,他们会跨越我所提到的一种或多种分类。

B. 与传统基督教的张力

历史上,在 HBC 与传统基督徒之间一直存在着实质性的张力。1853 年施特劳斯(David Strauss)说:"不仅如此,如果我们坦诚的话,那些对于基督教的信仰者来说是神圣的历史的东西,对于我们同时代的那批启蒙者来说却不过是谎言。"当然,未启蒙的信仰者并不是如此无知,以至于他们没有注意到圣经考证的特征。普林高(William Pringle)抱怨说,施特劳斯的著作发表之后的十年间,"在

① 正如我们所看到的,按照斯宾诺莎的说法。"(圣经的)解释规则只应该是理性的自然之光而非其他。"(上书,第 386 页)

德国,圣经考证几乎波及全国……但是遗憾的是,他们(这些考证学者)常常维护最危险的错误,反对人的心灵不能完全理解的有灵感的主张,剥夺具有灵与天堂特征的宗教,破坏启示真理的全部构造。"①

普林高抱怨的内容也许如下。首先,HBC 的实践者们倾向于把圣经看作是一套各自独立的书而不是来自上帝的统一信息。所以,他们倾向于否认如下的看法,即如果参照耶稣基督或其生平事件就可以恰当地理解《旧约全书》的有关段落。"考证的学者们预先排除了洞察力的解释权。新约的考证学者们反对《旧约全书》中预言了耶稣生活的事件的说法,他们说,每部福音书的作者都试图挖掘旧约全书中不同段落的思想,以便支持耶稣是救世主、基督的主张或者以耶稣为名的教会的主张。"②更一般地说,齐尔兹(Brevard Childs)认为:"多年来,人们从事圣经研究的通常方法是,通过利用嘲讽尖酸的考证来逐渐地否定教会中涉及圣经的传统教导。"③ 400

其次,按照特洛尔奇的观点,HBC 倾向于不理睬奇迹的故事,视奇迹不会真的发生为公理,无论如何,他们主张,HBC 的恰当的方法在于不能把奇迹当成证据或结论。也许,耶稣对某些身心失调的人进行过治疗,但是,现代医学对此无法加以解释。许多运用 HBC 方法的人认为,耶稣并没有把自己当作神、当作(一位)弥赛亚或者能

---

① 《译者前言》(Translator's Preface)《加尔文的注释》(*Calvin's Commentaries*),16 卷,William Pringle 译,(Grand Rapids: Baker Book House, 1979 年),第 6 页。Pringle 的前言日期是 1845 年 1 月 4 日于 Auchterarder。

② 利文森,《希伯来圣经,旧约全书和历史考证》(*The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*),第 9 页。当然,洞察力根本不成问题:实际的问题是:圣经是否有一个原作者,那就是上帝。如果有的话,根本就不需要人类作者的洞察力,从早先的时间所写的一段话中提到很久以后才发生的事情。所有这一切只需要上帝的全知就可以了。

③ 《作为教规的新约全书:导论》(*The New Testament as Canon: An Introduction*, Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994)第 17 页。

够宽恕人类所犯的罪[1]——让自己死去又从死里复活。约翰森说："对历史上的耶稣进行研究的人强调，'真实的耶稣'肯定会在他死前的生活事件中发现。考虑到各方面的情况后，复活似乎不过是幻想的经历，或者是一种耶稣死前开始的'授权'的延续。无论能否澄清这一点，可操作的前提是死后不会存在'真实的耶稣'。"[2]

采用这些方法的人有时会得出很值得注意的说法——这些说法完全不同于传统基督教的理解。例如，根据蒂尔林（Barbara Thiering）在《耶稣和死海经卷之谜》[3]一书的说法，耶稣被埋葬于洞穴之中；他实际上并没有死，由魔术师马格斯（Simon Magus）把他救活，并与抹大拉的马利亚结婚并定居，他是三个孩子的父亲，后来离婚，最后死于罗马。按照 M. 史密斯（Morton Smith）的说法，耶稣是一位职业魔术师和同性恋者。[4] 按照德国圣经学者吕德曼（Gerd Lüedemann）的说法，复活是"一个空的信条，任何具有科学世界观的人都必须加以反对。"[5]怀尔斯（G. A. Wells），走得更远，他主张有关"耶稣"的名字，正如它在圣经中出现的那样，不过是一个空名；就像"圣诞老人"一样，我们不能追溯到某个人或者指称任何人。[6] 很明显，阿里格罗（John Allegro）认为，不存在拿撒勒的耶稣这样一个人；基督教起源于对罗马人的愚弄，保存着对某种可以引起幻觉的蘑菇（伞形毒菌蘑菇 Amanita muscaria）的礼拜仪式。"基督"的名字不

401

---

① "危机源于现在新教和天主教的神学家和注释家们都承认的一个事实：从可以利用的历史资料来看，拿撒勒的耶稣并没有把自己视为神，也没有宣布任何新约全书中加给他的有关弥赛亚的主张。"[席恩（Thomas Sheehan），《首次来临》（*The First Coming*），New York：Random House，1986，第 9 页。]

② 《真实的耶稣》（*The Real Jesus*），第 144 页。

③ 佛兰西斯可（San Francisco）：Harper San Francisco，1992。

④ 《作为魔术师的耶稣》（*Jesus the Magician*，New York：Harper and Row，1978）。

⑤ 《发生在耶稣身上的究竟是什么：对复活的历史探究》（*What Really Happened to Jesus：A Historical Approach to the Resurrection*，Louis ville，Ky.：Westminster/John Knox Press，1995）。

⑥ 《耶稣的史实性》（"The Historicity of Jesus"），《历史与神话中的耶稣》（*Jesus in History and Myth*），R. Joseph Hoffman and Gerald A. Larue 编，（Buffalo：Prometheus Books，1986），第 27 页。

是空的,它实际上是那种蘑菇的名字。[1] 甚至有人还主张,耶稣既不是所谓的传奇故事,也不是什么蘑菇,他实际上是一位无神论者,第一位基督教的无神论者。[2] 即使我们排除其中的疯狂的成分,范哈维也是正确的:"就圣经历史学家而言……任何有关耶稣的传统信仰中的流行观点都是值得怀疑的。"[3]

四　为什么大多数基督徒不关心?

一般而言,HBC 不同情传统的基督教信念;它也几乎不鼓励信仰者。然而,相对而言,信仰者们似乎对他们并不关心;他们发现,尽管 HBC 的信念和态度在传统神学院中占主导地位,但是,传统的圣经注释仍然具有很大的影响和重要性,似乎并没有把它们过滤掉。按照范哈维的说法,"尽管数十年的研究变化,然而,普通人仍然倾向于用 300 年以前的基督徒的同样的术语来思考耶稣的生活。"[4]对此,范哈维觉得迷惑不解:"为什么会这样呢?在各行各业的专家占据主导地位的文化中,新约全书的历史学家所持有的观点为什么对大众的影响竟然如此之小呢?"[5]传统的基督徒仅仅是对有疑难的证据视而不见吗?接下来,我尝试着回答这些问题。很显然,HBC 对我们有关圣经的知识,特别是其写作的环境和条件做出了巨大的贡献;它给我们提供了如何理解人类作者的新的选择,也为我们提供了如何理解神圣作者的新的观念。然而,实际上存在着极佳的理由来反驳范哈维所说的"值得考虑的怀疑主义"。我并不是主张,平信徒因为在其头脑中清晰地持有这些理由而反驳它;毫无疑问,她不具备 402
这些理由。我只是说,这些理由对于传统的基督徒来说是**有益的**,可以用来反驳 HBC 的倒退的结论。

这些理由究竟是什么呢?其中一个理由也许是,在持怀疑态度

---

① 《神圣的蘑菇与十字架》(*The Sacred Mushroom and the Cross*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970)。

② 席恩《首次来临》(*The First Coming*)。

③ NTS,第 193 页。

④⑤ NTS. 第 194 页。

的圣经学者中,存在着明显的不一致。[1] 同样,也存在着这样的事实,即他们所提出的相当数目的论证似乎完全是非决定性的。[2] 也许,HBC 特有的缺陷或者至少长期的诱惑是我们称之为"蠕变确信的谬误"(the fallacy of creeping certitude),犯该错误的人是由于忽视了概率不断缩小原理。在这一谬误的计算过程中,你会注意到,就你的背景知识 k 而言,命题 A 具有 90% 的概率;因此,你把 A 合并到 k 中。然后,你注意到,对于你的背景知识 k + A 而言,命题 B 具有可能性;因此,你把它也补充到 k 中。之后,你注意到,对于你的背景知识 A + B + k 而言,命题 C 具有 90% 的概率,也把它合并到 k;以后 D、E、F 和 G 都如法炮制。最后,你宣布,对于我们的证据或背景信息 k 而言,A + B + C + D + E + F + G 具有极高的概率。但是,事实上(正像我们从概率演算中所学到的一样),这些概率肯定是**相乘的**:因此,实际上,A + B + C + D + E + F + G 的概率只是 0.9 的七次幂,即概率低于 0.5![3]

假设我们来考察一下人们之所以偏爱 HBC 的结论而不喜欢传统注释的理由和论证吧。我们为什么设想前者比后者更接近真理
403 呢?这里,特洛尔奇的原则特别重要。按照 HBC 所理解的解释范

---

① 在埃文斯《历史的救世主和信仰基督》(*The Historical Christ and the Jesus of Faith*)一书中(第 322 页)特别记录了这种不一致。

② 例如,柯罗森(John Dominick Crosson)论证说,耶稣的尸体被狗吃了;因此,他没有从死里复活。耶稣的尸体被狗吃了这一命题的证据是什么?不过是这样一种现象,即被钉在十字架上的罪犯的通常遭遇就是如此。但是,格罗森也许会得出一个更简要的论证:因为大多数人没有从死里复活,所以耶稣也没有。

③ 史东坡(Eleonore Stump)在其所著《受难的知识》(*The Knowledge of Suffering*)(尚未出版)一书第三章"历史的圣经研究:实践"(Historical Biblical Studies: Practices)中,对这一过程提出了一个非常合理的说明。阿尔斯顿在其《圣经考证和复活》(*Biblical Criticism and the Resurrection*)(尚未出版)一书中,提出了他自己的蠕变确信的谬误的版本,他也提到来自沉默的论证(the argument from silence)的广泛使用,即把未断言 p 提升到非 p 的断言。(例如,席恩说,根据《马太福音》,"他[基督]没有升入天堂"[《首次来临》(*The First Coming*),第 97 页]参照《马太福音》28:16—20。但是,《马太福音》28:16—20 并未说耶稣没有升入天堂;它只是未说他升天堂了。)史东坡和阿尔斯顿论证说(在我看来,非常中肯),HBC 的某些消极的方面不能满足正当的学术研究的基本准则;我将要论证,即便学术研究没有缺点,我所提到的那些认识论假定也使得这项工作跟传统基督教信念不甚相关。

围,他们排除任何特殊的神圣行为,包括圣经的特殊的神圣的灵感和奇迹的出现。正如吉尔基所说:"实际上并没有发生过圣经所记载的突然降临的神圣而华丽的行为与事件。"许多学院的神学家和圣经学者似乎都相信,特洛尔奇式的 HBC 是社交礼节上的需要;通常人们把它视为惟一在理智上值得尊敬的圣经学术研究,或者惟一声称戴着科学斗篷的类型。(然而,许多在圣经考证中得出相对传统结论的人,只不过是对特洛尔奇式的理想说些空口的应酬话,在某种程度上让人感觉是半信半疑的方式,在认识论上是受人尊重的或者有特权的处理方式。)为什么人们考虑圣经考证应当以这种特殊的方式来处理呢?——既反对传统的圣经注释,又反对不接受特洛尔奇原则的 HBC 的各种类型呢?存在着有关那些原则的理由或论证吗?

A. 不可抗力

如果有的话,它们被隐藏得非常好。但是,通常的建议似乎是诉诸一种**不可抗力**:我们不得不如此。历史地位一经确定,我们就无能为力了;我们处在历史力量的控制之下,这种力量是人们无法控制的(这种力量大于我们每一个人的力量)。这些人(例如范哈维、Macquarrie和吉尔基)是这种观点的代表,他们主张,在当今特定的文化境遇中,我们无法选择。有一种强有力的我们无法控制的历史力量,把这些思维方式强加给我们;无论是喜欢还是不喜欢,我们都受到这些学说的强烈影响。吉尔基说:"当代神学既不期待也不谈论自然和历史生活中出现的那些不可思议的神奇事件。现代神学家和学者们都持有时空因果观念,这一观念是启蒙运动的科学和哲学引入到西方人心灵中的。因为,他们从理智上和存在上参与到现代科学世界当中,他们几乎不能做其他别的事情。"(见上文第 394 页);另外一个例子是布尔特曼的著名评论,大意是:"我们不可能一方面使用电灯和无线电,从现代医学和手术的发明方面使我们受益,而同

时又相信《新约全书》中的精灵和奇迹世界。"①

404 但是,从历史上看,这种观点(即现代历史力量强迫我们所有的人都持有上述观点)不是很天真幼稚吗?首先,为什么认为我们在历史中会不断地因循守旧,在特定的历史时期中必然地固守相同的观点、做出相同的假定呢?很显然我们并非如此。当代思想界更像是一场赛马(也许是撞车比赛)而不是一只凯旋的队伍,②更像是一个战场,而不是民主党的募捐人,在那里每个人都被看成是支持相同的候选人名单。例如,现在许多像麦奎利、范哈佛和吉尔基那样的人,他们接受了半自然神论的(semideistic)观点,即上帝(如果有这样一个位格的话)不能也不会在历史中有什么神迹。当然,目前并不是每个人都持有这种看法;千百万人都否定这种观点。反对它的人远远超过接受它的人。(因此,即使吉尔基(Gilkey)之流对历史的看法是正确的,他们在自己的精英观念上——**他们**是时代的弄潮儿,也是错误的。)

显而易见,这一事实提出了对特洛尔奇式的 HBC 进行特殊辩护的第二种解释。也许辩护者们真实的意思是:现在并非**每个人**都接受这种半自然神论(通常这是错误的);而是**有知识**的人接受它。任何受过适当教育的人,读过康德、休谟(和特洛尔奇)的人,反省过无线电和电灯的人都知道这种事情;而至于其他的人(我想,包括我们

---

① 《宣道与神话》(*Kerygma and Myth*, New York: Harper and Row, 1961),第 5 页。比较鲍格(Marcus Borg)(Jesus Seminar major domo)最新的评注:"在很大程度上,现阶段圣经学的明显特征是,试图不用参照另外一个世界的方法来理解圣经,因为在这个阶段,我们把空间和时间的可见世界看成是'真实'世界。"("原图像与我们观看的方式" Root Images and the Way We See,《无限的碎片》(*Fragments of Infinity*)[Dorset, England, and Lindfield, Australia, 1991],第 38 页);引自 H. 史密斯(Huston Smith)的《在地球村从事神学》(Doing Theology in the Global Village),《宗教研究与神学》(*Religious Studies and Theology*),13 - 14, nos. 2 and 3 [1995 年 12 月],第 12 页)。另一方面,库依铂(Abraham Kuyper)在《接近上帝》(*To Be near unto God*)John Hendrik de Vries 翻译,(Grand Rapids: Eerdman's, 1918)一书中也注意到这一点。该书写于"无线电"发明之后不久,他并没有把无线电(以及电话)看成是对传统信仰的一个**障碍**,而是把它看成一种**帮助**:"现在它来帮助我们软弱的信仰"(第 50 页);"现在我们有无线电报机,在奇妙的工作中它成为我们所祈求的美丽的象征。可以不用通过中间的方式与上帝团契。"(第 341 页)。

② 对福德尔(Jerry Fodor)的评论的改编。

当中那些读过康德和休谟但却没有留下什么印象的人),他们的问题在于愚昧无知。也许,一般说来,人们不会步伐一致地穿越历史;而那些有知识的人却会如此;现在他们几乎都反对特殊的神迹。

即便人们都盲目地坚持有教养的西方人的观点,那也仍然是非常值得怀疑的。麦奎利说:"传统的奇迹概念与我们对科学和历史的现代理解是不能协调的。"这里提到的'我们'指的是谁?是那些读过大学、接受过良好教育、起码知道一些科学并考虑过奇迹发生的意义的人吗?如果是这样的话,这种主张就更是大错特错了。非常405多的受过良好教育的人(甚至包括一些神学家)都晓得,在某种程度上,科学和历史与奇迹的可能性和现实性是完全一致。例如,许多物理学家和工程师都比布尔特曼及其当代的跟随者们更加了解"电灯和无线电",然而,他们仍然坚定地持守着《新约全书》的信念,但是布尔特曼却认为这些信念与电灯和收音机的使用是不能协调的。为数众多受过教育的当代人(甚至包括一些获得博士学位的人)都相信耶稣真的像圣经所说的那样从死里复活,相信上帝在当代世界施行奇迹,甚至相信在当代世界中还存在着不断活动的魔鬼和圣灵。作为一个历史事实,很多同时代的人和当代知识分子都非常熟悉科学,但是却根本没有感到在信仰上存在什么问题,他们仍然可以一方面追求科学,另一方面相信奇迹、天使、基督的复活以及其许多别的东西。

然而,麦奎利和其他的人必须进一步了解这一点和别人;因此,他和他的朋友们真正的意思是什么?他们怎么会得出有关"我们"①的主张——使用科学产品并了解一点点科学的我们——能相信或不能相信呢?他们怎么能轻而易举地排除或忽视成千上万的人,也就是与其看法并不相同的数百万的当代基督徒呢?回答只能是他们认为基督徒并不算数。恐怕他们真实的意思是说,他们和他们的朋友们这样认为,任何提出反对意见的人都是愚昧无知的,都要在适当的

① 我们可以把它称之为优先的'我们':那些在该要点上不同意我们的人(与我们相比)是如此的无知,以至于我们可以恰当地说,他们似乎根本就不存在。当然,用铅字来声明皇室地位并不能自动地保证其合法性。

情形下予以忽视。但是,这充其量不过是让人们接受毫无价值的特洛尔奇式的观点的一个**理由**;这不过是一种令人厌恶的傲慢。硬把我们说成是无药可救的观点是徒劳无益的。当然,吉尔基和其朋友们可能才是无药可救的。如果这样的话,就没有人责备他们接受个观点了。① 然而,他们的这种无能是特洛尔奇的原则所不愿见到的。

因此,认为严肃的圣经学术研究一定是特洛尔奇式的是站不住脚的。有没有一个更好的理由呢?也许与无能为力的辩解有关的第二个建议是这样一种观点,即每一次科学实践都预先假定要排除世界中的奇迹和特殊神迹的观念。麦奎利说:"科学依靠这种假定,即任何出现在世界中的事件都可以用属于这个世界的其他事件加以说明。"也许他想提出的是,任何科学实践都要拒绝(类似)上帝让某人从死里复活的说法。当然,其论证形式

406

如果 X 为真,就会对科学不方便;所以,X 为假。

充其量是也只有半截子说服力。我们千万不要认为,上帝是为了国家科学院的舒服和方便来安排宇宙的。否则的话,这种想法就像是醉鬼坚持在路灯下寻找他丢失的汽车钥匙,并且以那里的灯光更亮为理由。(实际上,更为荒谬的是:醉鬼所坚持的理由是钥匙在黑暗的地方很难找到,所以它们肯定是在灯光下。)

但是,为什么要认为我们不得不信奉这种半自然神论呢?② 例如,许多当代物理学家都相信耶稣从死里复活;这一信念看上去几乎无损于物理学。当然了,那是物理学;也许问题却与(正如布尔特曼所提出的)医学有关。如果一个人认为上帝在过去曾经行过神迹,并且在今天也偶尔行神迹,那么,他就不能从事医学研究或者开处药

---

① 然而,在这里也许有些人注意到,他们通过采取某种姿态更加维护天主教而非教皇,在范围广大的世俗的学术界中努力地获得地位和尊敬。

② 我在这里加以简化;阿尔斯顿对我所支持的主张已经提出了一个引人注目的论证——也就是说,即便有人认为上帝曾经行过神迹并且有时还在行奇迹,他也能出色地从事科学。参见他的"神圣的行为:影像还是实体?"(Divine Action: Shadow or Substance)《行动的上帝:哲学与神学的解释》(*The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*),Thomas F. Tracy 编(University Park: Pennsylvania State University Press, 1994),第49—50。

方。能这样认为吗？这种观点一经说明就变成了自己的反驳；为什么我不能理智地相信上帝让耶稣从死里复活，同时又从事类似尤氏综合症、多重硬化症以及冠心病特征的医学研究呢？根本没有任何理由否认这种做法。问题在哪呢？上帝应该做一些不同的事情，这总是**有可能的**，难道这就破坏了我的试验吗？但是，上帝是全能的，那**是**可能的。(或者这里我们有一个新的无神论的证明吗？如果上帝存在，他就会破坏我的试验；并没有任何东西破坏我的试验；因此……)毫无疑问，如果我认为上帝**经常**或**总是**以特殊的方法做事情，以至于真的没有什么办法发现规律性，**那么**也许我不能理智地从事科学研究；后者预设了世界上存在着某种规律性、可预言性和稳定性。但是，那完全是不同的事情。在从事科学中我必须设想的仅仅是，这些规律性**通常**并且**多数**是有效的。[1] 因此，就像我们在某种程 407
度上不得不接受基于特洛尔奇式的圣经学术研究的原则一样，该理由也是非常不充足的。

因此，所谓特洛尔奇式的圣经学术研究在某种程度上是必须的或者在某种程度上是我们的历史强加给我们的，这种假设很难有什么理由。

B. 道德诫命？

范哈维为从事特洛尔奇式的研究提出另外一个理由，认为它比传统的圣经注释更好；[2]大致说来，他的理由是**道德**上的或**伦理**上的。他以维多利亚女王时代思想史[3]上的一段有意思的插曲开始[4]

---

① 正如阿尔斯顿论证的。

② 我认为这一论证试图支持 Troeltsch 式的 HBC；但是，它也可以用来支持斯宾诺莎式的或者(可能性更小)杜恒式的 HBC。

③ 在利文斯顿(James C. Livingston)的专论《信念伦理学：论维多利亚时期的宗教良心》(*The Ethics of Belief: An Essay on the Victorian Religious Conscience*)，载于美国宗教学会的《宗教研究》(*Studies in Religion, Tallahassee: Scholars Press*, 1978)，他进行了有创见性的和充满热情的描述。我感谢库克(Martin Cook)打电话提醒我注意这一专论。

④ NTS 第 194 页；在其《历史学家和信仰者》(*The Historian and the Believer*)(上面，fn. 27)的著作中，可以找到对其观点更为全面(更老的)而有影响的表述。

其论述,其中维多利亚时期的某些学者发现自己被理智的诚实性问题所困扰。在范哈维看来,他们"相信持有下面观点的人要受到道德上的谴责:即一方面坚持这些主张[基督教有关耶稣的活动与教导的主张]在信仰上是真的,与此同时又论证它们也是历史探究的合法对象"(NTS, 第195页)。现在我认为,这是对这些知识分子所面对的问题的一种带有偏见的说明——之所以带有偏见,是因为它使人看起来似乎是这些知识分子(正确地预见)认可范哈维本人提出论证的立场。我认为,事实上,他们的立场既没有那么古怪,也合理得多。毕竟,一个人为什么应当认为,通过信仰而相信某事(而该事情能够通过其他的信念或知识的源泉而研究出来)就是不道德的呢?我对你在上星期五晚上的行踪感到好奇:也许你在林贝克酒吧?我也许能以三种方式来发现:问你,问你妻子,和检查你在酒吧留下的手印(很幸运,酒吧没有把它们冲洗掉)。使用其中的一种方法而实际上别的方法也是可行的,难道这就是不道德的事吗?这难以让人相信。

维多利亚时代的人遇到的并不仅仅是这种麻烦。如果他们对通过信仰和历史研究这二种方式获得真理的可靠性有信心的话,他们当然就不会认为,坚持一种方式而反对另外一种方式,甚至反对二者是不道德的。他们的问题有更深的含义。他们受到德国圣经学术研究的困扰(尚有其他的方面),相对来说他们对它几乎不甚了解;然而,他们确实认为(无论对错)德国圣经学术研究对基督教信念构成了威胁,以至于他们中的许多人感到不安。他们怀疑或担心该圣经学术研究能够、将会或者已经表明基督教信仰的基本要素是假的。他们也因众所周知的反超自然主义和反有神论的科学倾向而困惑不解:在蒸汽机和远洋轮船的时代,人们真的还能相信《新约全书》中的精灵和奇迹吗?他们因达尔文进化论的出现而困惑不解,因为进化论似乎与基督教有关人类起源的图景在许多方面是相互矛盾的。在洛克和整个经典基础主义传统的影响下,他们确信,坚持这些话题的信念的正确之路就是依照(命题的)证据来说话;他们深深地担心证据的出现。总之,他们受到各种因素的困扰,所有这一切似乎表明,传统的基督教信念实际上不过是一个美丽动听的故事:既鼓舞人

408

心又催人向上,也许对于公共道德来说是必须的,但却不过是一个故事。在科学来临的时代,他们担心见多识广的人会不得不遗憾地抛弃基督教信念,也许(特别是在纪念仪式的场合下)偶尔地以怀旧的心情回头看一看。

另一方面,他们中的许多人也渴望通过严肃的基督教信念获得慰藉和安全感;失去这一信仰就像从父亲的房子中被抛出来一样,面对充满敌意和冷漠的世界。当然,许多维多利亚时代的人都有极强的道德观念和高度成熟的道德感。他们认为,拒绝面对这些幽灵、把自己掩藏起来、沉溺于自欺欺人和口是心非是软弱的、没有骨气和胆怯的表现。他们认为,一个严肃而正直的人不应该这样做。他们憎恨这种立场的软弱性和道德上的温和性,蔑视一方面怀疑痛苦的真理,另一方面却拒绝对事情做调查研究,更愿意在人面前把真理掩藏起来,也许希望让它离去。他们中许多人认为,这就是一些牧师或教育者们所做的事情,并因此而轻视他们。最好要以理智的诚实、男人的勇气和泰然自若的态度面对悲哀的真理。所以,与其说他们认为应该谴责通过信仰相信那些也能够通过理性或历史研究来处理的东西,倒不如说,他们特别怀疑和深深地担心理性或历史研究(以及我提到过的其他因素)会破坏信仰。他们蔑视和厌恶那些故意采取鸵鸟态度的人,这类人出于胆怯、恐惧或安慰的愿望,拒绝面对事实。409
上述这些理由说明克里福德(W. K. Clifford),屡见于书肆的《信念伦理学》①的道德热情。

不管维多利亚时代的人那里发生了什么,范哈维提出下列道德教条:

> 人们可以把保守的基督教信仰者和新约学者分裂的深渊视为两种对立的信仰伦理学的斗争……现在,新约学问太专业化,需要太多的知识准备,以至于外行人根本就没有资格对某种历史主张的真与假做出正确的判断。只要保守的基督教信仰者是外行人,只要他没有新约学的知识,那么他或她就根本没有接受

① 首次发表在《当代评论 29》(*The Contemporary Review* 29, 1877);再次印刷于Clifford的《演讲与论文》(*Lectures and Essays*, London: Macmillan, 1879),第345页。

> 某种历史信仰的资格。就像一般的外行人面对柏拉图的第七封书信、Montezuma 与 Cortez 的关系以及《康斯坦丁的捐赠》(*Donation of Constantine*)的作者身份无法做出正确判断一样,因此,一般的外行人也无法对第四部福音书的作者身份或者前三部福音书的作者的可信度发表正确的意见。(NTS,第 197 页)

"外行人根本没有资格对某种历史主张的真与假做出正确的判断":用词太过分!在较早的时期,牧师和教士们通常是集会中惟一受过教育的人,他们处在某种理智上和精神上的领导地位,希望大家理解、欣赏和相信真理。按照范哈维的说法,大众几乎没有权利理解这些要点——甚至无法理解由专家提供的要点!范哈维抱怨(第193 页),许多学生似乎对圣经学术研究的结果反应不快。如果他是对的话,学生们没有权利相信圣经学术研究的结果;因此,他们的义务无非是拒绝相信这些东西。人们希望范哈维记住的是,当教导学生时,不要以蛊惑人心的方式提出有关这些事情的观点;倘若这样做的话,一些学生也许会**相信**这些观点,在这种情况下,在保罗的意义上(《罗马书》14 章以及《哥林多前书》8:9)他们就会有过失,他本人也有过错。

假设我们从这种精英主义悲哀地转移我们的视线:为什么范哈维认为只有历史学家才有权利对这些问题提出看法呢?他认为,很明显,要想获得精确和可靠的信息,惟一的方法是借助于特洛尔奇式的圣经学术研究的方法。显然,**这一**观点预设了哲学的和神
410 学的观点,即不存在任何**其他的**认识途径来解决这些问题;例如,它预设了信仰(和圣灵的内在激励)不是保证信念或有关话题的知识的一个源泉。如果这些确是信仰保证的源泉,如果"一般的外行人"接近了这一源泉,那么,在这一基础上对这些问题所持有的观点大概就不会是错误的。正如范哈维所说:"就像一般的外行人面对柏拉图的第七封书信、Montezuma 与 Cortez 的关系以及《康斯坦丁的捐赠》的作者身份无法做出正确判断一样,因此,一般的外行人也无法对第四部福音书的作者身份或者前三部福音书的作者的可信度发表正确的意见。"确定柏拉图第七封书信真假的惟一方法是借助日常历史研究的方法;范哈维设想,同样的方法也适用于有关基督的生活

和事工的问题,是否从死里复活,是否视自己为弥赛亚等等。这一道德主张基础的东西就是以下这个哲学—神学的判断:传统基督教信念是完全错误的,因为它认为,在这些话题上信仰事实上是真的和有保证的信念的可靠源泉。①

当然,这一观点并不是特洛尔奇式的或相反的历史研究的一个结果;它也未被不同意其观点的人的论证所支持——或者的确不被任何论证所支持。范哈维的观点只是一个**预设**,一种追求特洛尔奇式的历史考证的方法上的规定,一种对传统圣经注释的禁绝。所以,很难把它视为是一个偏爱前者而拒绝后者的独立而充分的理由。我们所坚持的是不同的哲学—神学立场,它规定了不同的方法来从事圣经学术研究。表明一种方法真的比另外一种方法优越的途径是,给予一个合理的论证,要么支持一种哲学—神学的立场,要么反对另一方。范哈维两方面都没有做到,他只是假设(非批判性的而且没有提到事实)一种立场而反对另一种立场。他认为,除了理性之外,没有保证或知识的来源。这种观点不是自明的;数以百万也许亿万个基督徒和其他人都反对它。只是去**假设**它,不提及相反的观点,在论证或理性的方向上也没有丝毫表示,这样做明智吗?

C. 历史的圣经考证包含更多的东西吗? 411

柯林斯承认,特洛尔奇式的圣经学术研究涉及到并非普遍接受的神学的假定。他没有对这些假定的真值情况加以论证,而是在完全不同的基础上推荐它们。他批评了齐尔兹对圣经学术研究要采取"典范的"研究的建议,②并且认为齐尔兹的研究的问题在于没有为圣经学术研究提供一个**包含的语境**(inclusive context):

> 假如圣经神学想获得严肃学问的地位的话,就必须被人们

① 正如他在《历史学家与信仰者》(*The Historian and the Believer*)中所说:"信仰对于事实的历史论证的确证没有任何作用"(第112页);"信仰者对于确定希特勒是否是疯子……耶稣是否从死中复活没有任何特殊的基督教辩护的保证"第242页。

② 例如,参见齐尔兹的《作为教规的新约》(*The New Testament as Canon*),第3—53页。

> 广泛地视为,它为不同观点之间的辩论提供了一个语境。否则的话,它就有可能成为宗派主义的保留地,只关心那些持有某种忏悔原则的人,而该原则不被各学科普遍接受。齐尔兹有关教规的教条式的观念并没有给不断深入的对话提供基础。依我看来,历史的考证为讨论提供了最令人满意的框架结构。①

他补充说:

> 预设的充足性的一个标准就是,它允许不同观点之间的对话并且调和新的见解……也许这个世纪历史考证的杰出的成就是,它提供了一个框架,在该框架中,怀有不同成见和信仰的学者们能够以建设性的方式进行辩论。②

所以,为什么我们喜爱特洛尔奇式的圣经学术研究的程度要超过传统圣经注释呢?因为它提供给人们更为宽广的语境,神学观点对立的人能够参与其中的讨论。我们也许是保守的基督徒、神学自由主义者或什么神学观点也没有的人:倘若默许它的基本假设,我们就都能参加特洛尔奇式的圣经学术研究。这就是为什么我们更偏爱它而不是更传统的类型的原因。

也许这是实践**杜恒式的**圣经学术研究的一个理由,然而,特洛尔奇式的圣经学术研究当然不是杜恒式的圣经学术研究:它采用的原则并非是每个人都接受的。例如,这些原则只被当代基督徒中的极
412 少数人所接受。所以,在我看来,柯林斯在为特洛尔奇式的圣经学术研究的辩护中出现了基本的混乱。他给予的辩护适合于**杜恒式的**圣经学术研究;但未必全都适合**特洛尔奇式的**圣经学术研究。人们把特洛尔奇式的历史考证的原则解释为排除奇迹、直接的神圣行为和圣经的特殊神启,这些原则是极为有争议的哲学和神学的假定。那些不接受有争议的假定的人不会参与特洛尔奇式的 HBC,就像那些

---

① "有可能存在批判的圣经神学吗?"(Is a Critical Biblical Theology Possible?)载于《希伯来圣经及其解释者》(*The Hebrew Bible and Its Interpreters*),第 6—7 页。柯林斯在此没有谈论 Troeltsch 式的 HBC,而是谈论普遍的 HBC;但是,就在几页之前,他还把 HBC 与 Troeltsch 式的 HBC 看成是一样的。

② 同上,第 8 页。

不接受传统基督教哲学和神学观点的人也不可能从事传统圣经注释一样。(如果你认为上帝在圣经中没有讲话，你就不可能花大量的时间来考虑他在里面都说了些什么。)正如列文森指出的,历史的考证"没有促进与那些在其边界之外的人进行交流:例如,它要求基要主义者重生为自由主义者——或者干脆不参与对话。"①他补充说,"如果在数量上测定包含性的话,那么齐尔兹就会轻而易举地赢得比赛,因为,对圣经感兴趣的人里面,持有基督教信仰的远远多于主张彻底的历史主义的。如果把我们历史考证学家们看成一个宗教团体的话,那么我们就会被判定是人数最少的一个小派——与那些不接受我们信念的团体相处就会困难重重。"

五　无需关注

现在我们准备返回到范哈维原来提出的问题:尽管当代的 HBC 研究了数十年,然而平信徒们对此几乎漠不关心,他们仍然保持着传统的耶稣的生活和事工的景象,这是为什么呢? 为什么**实际的历史事实**竟会如此呢? 的确这是一个有理智的历史学家所要做的工作。然而,到目前为止我们所看到的是,并没有任何引人注目的或者是有理由的合理论证支持 HBC 的程序和假定,论证它比传统的圣经注释更可取。稍微进行一下认识论上的反思就会使我们看到更深层次的问题:尽管 HBC 有所谓的腐蚀作用,但是传统的基督徒(无论是不是平信徒)都有恰当的理由来反对 HBC 的怀疑论的主张,并且继续保持着传统的基督教信念。

A. 再论特洛尔奇式的历史圣经考证

正如我们所见,HBC 主要有三类。然而,对于眼下的目的而言,我们可以把杜恒式的与斯宾诺莎式的HBC放在一起来考虑。因此,

① 《希伯来圣经、旧约和历史考证》(*The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*),第 120 页。

413 我们可以说既有特洛尔奇式的 HBC,又有非特洛尔奇式的 HBC。考虑一下前者。特洛尔奇式的圣经学者接受特洛尔奇式的历史研究的原则,根据该原则的一个解释,它们排除了奇迹的出现,圣经的神启(及其推论:圣经是由一位原作者创造的一部完整的书)。但是之后人们一点也不会惊讶,特洛尔奇式的人倾向于野蛮地提出与传统基督徒所接受的东西大相径庭的结论。正如齐尔兹所言:"记载于圣经中的神迹和事件的巨大的华丽服饰突然之间不再被视为是实际发生的了。"现在,如果(撇开那种认为我们没有能力的有偏见的主张)特洛尔奇式的人提出一些恰当的理由来论证其原则实际是**真的**话,那么,传统的基督徒们就不得不加以注意;他们也许不得不认真对待历史考证家们的怀疑论的主张。然而,特洛尔奇式的人显然并没有提出任何恰当的理由。他们只不过是宣布现在我们不能以别的方式进行思考,或者(追随着范哈维的说法)认为,相信没有历史根据的基督的复活是一件不道德的事情。

在为什么要用特洛尔奇式的结论修改传统基督教的信念的问题上,二者都没有提出令人信服的理由。当然,对于特洛尔奇式的 HBC 而言,传统的基督徒知道它是十分错误的:现在她自己和她的许多朋友(以及数百万其他人)的确以那种禁止的方式来思考。就那些绝对地主张特洛尔奇式的思维方式具有优越性的人而言,除非某类恰当的论证出现,或者出现充分的理由接受某一观点,否则,她就不会对它们留下深刻印象。仅仅声称这就是当代许多专家所持有的观点并不会也不应当把她吓倒。它所提出的第二个理由(范哈维的理由)似乎本身依赖于具有争议的主张。为什么考证家认为,未在历史研究的基础上形成的对历史事实的信念就是不道德的呢?因为,他相信对于前一种类型的信念而言,惟一可信赖的理由是对后一种类型的研究。因此,他再一次对其假定没有做出论证,只是宣布它是这样,就像了解内情的人所相信的一样。也许它装出一副受委屈的样子,对平信徒似乎对其理论不屑一顾的事实感到困惑不解。

为了理解这一点,我们不妨考虑一个类推:假设你的朋友被人控告并被定为有罪,偷了弗朗克(Franeker)博物馆一只珍贵的古弗里斯兰的花瓶。而你恰好清晰地记得,在花瓶被盗的时候,你的朋友正

在你的办公室里为其有关《约翰福音》的古怪观点作辩护。你在法庭上为此作证，可是没有任何效果。我过来提出一项真正科学的调查方法，来确认是否你的观点实际上是正确的。你很高兴，因为你知道你的朋友是清白的。但是，当我向你解释我的方法时，你从高兴 414
转为沮丧。我拒绝接受凭记忆的证词；我提出要完全忽视你记得你的朋友当时在你的办公室的事实。此外，我的方法从一开始就排除了你的朋友是无罪的结论，即便他真是无罪的。我能责怪你对我的"科学的"调查丧失兴趣吗？我认为，传统的基督徒应该以同样的怀疑态度来对待特洛尔奇式的 HBC：它拒绝承认传统基督徒所接受的有保证的信念(信仰和神的启示，传统基督徒把这二者当成是保证的源泉)的源泉，它预先排除了这样的结论，例如，耶稣真的从死中复活，真的是上帝的圣子。

B. 非特洛尔奇式的历史圣经考证

因此，特洛尔奇式的 HBC 对严肃的基督徒没有作用；严肃的基督徒完全有理由形成和维持他们的不同于特洛尔奇式的 HBC 的信念。那么，非特洛尔奇式的(杜恒式的和斯宾诺莎式的)HBC 又如何呢？这是另外一种非常混乱的情形。非特洛尔奇式的人提出，只能运用理性(或者各方各派都接受的)清晰判决的假定。她(为了学问的目的)不接受传统的基督徒的有关圣经和基督生平的观点，但是她也不接受特洛尔奇的原则。她不假设奇迹曾经发生过或有可能发生；但是，这种观点与假定奇迹没有发生过或者不可能发生是非常不一样的，她只是对二者都不做假定。她不假定圣经实际上是神的话语，因而具有权威性和可靠性；但是也不假定它不是这样。

当然，这种观点也不能使其走得更远。在这一领域中，非特洛尔奇式的人也是有缺陷的，因为这个领域并非是物理学和化学。在物理学和化学领域中(也许有少量的有关人类原则(anthropic

principle)和冷漠原则(the principle of indifference)①的争论),并不存在什么与该主题相关的神学争论。圣经学术研究与之不同;该学问的基础是人们争论不休的。圣经有一位原作者也就是上帝本人吗?如果没有,那么也许乔维特("圣经有一种意义——该意义在先知或
415 福音传道者的头脑中,他第一次对首次的听众或读者说出来或写出来")就是对的;否则他就是错的。② 它来自神圣的灵感,因此它所教导的东西就既是真的也被人所接受吗?它所报道的神奇的事件——从死中复活、是童贞女之子、变水为酒、治愈天生的盲人或瘸子——或多或少可以按原义被认可呢,还是应当按"我们如今的知识"予以排斥呢?有没有揭示这些事情真相的方法?——例如,通过对圣经的信仰或者通过神圣的见证——它们完全不同于普通的历史研究的方法。如果我们不考虑这些事情并且负责任地继续下去的话(记得关注不断缩小的概率),我们所能提出的东西就有可能是非常脆弱的。

例如,A. E. 哈维(Anthony E. Harvey)认为,从每个人的观点来看,下面的事情都不须怀疑(满足杜恒式的要求):"在加利利和耶路撒冷,有人了解耶稣,他是一位教师,他治愈了各种疾病,特别是魔鬼附身的疾病,而这被广泛地视为奇迹;在有关摩西律法的问题上他与犹太同伴有过争论:他被本丢·彼拉多巡抚钉在十字架上。"③范哈维的意思究竟是这些命题的**合取式**超出了理性的怀疑,还是仅仅每一个合取项④超出了理性的怀疑,这点并不清楚;在两种情况下,我

---

① 参见麦公姆林(Ernan McMullin)的《宇宙论中的冷漠原则与人类原则》(Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology),《历史和科学哲学的研究》(*Studies in the History and Philosophy of Science*)24, no. 3(1993),以及我的"方法论的自然主义?"(Methodological Naturalism?)《信仰与科学的不同方面》(*Facets of Faith and Science*),第1卷,J. van der Meer 编(Lanham, Md.: University Press of America, 1996)。

② 参见本书第426页注1。

③ 《耶稣和历史的约束》(*Jesus and the Constraints of History*, Philadelphia: Westminster Press, 1982),第6页。

④ 合取项中的每一项有可能都超出理性怀疑的范围,但是它们的合取式却未必如此。假设(任意选择一个数字)其概率程度高达95%或者更高,它超出了理性的怀疑范围。那么如果上述每个数字都超出了理性的怀疑范围的话,它们的合取式也许仍然是其否定的两倍多一点。

们所得到的都是无足轻重的。

我们再考虑一下麦依尔的不朽的著作《边缘化的犹太人:反思历史上的耶稣》。(第一卷共有 484 页;第二卷有 1055 页;第三卷即将出版。)麦依尔的目标是成为杜恒式的人,或者无论如何是斯宾诺莎式的人:"我的方法遵从一条简单的规则:它不考虑基督教的信仰或者后来教会,在关于耶稣的问题上说了什么,既不肯定也不否定这些主张"(第 1 页)。(我认为他的意思也是想避开与传统基督教信念相矛盾的假定。)麦依尔的幻想是犹太教、天主教、新教和不可知论的学者们在一起举行"非教廷的秘密会议",关在哈佛大学神学院图书馆的地下室,最后达成一致的意见,确定什么历史方法能够澄清耶稣的生平与事迹。这一幻想是彻头彻尾的杜恒式的。他说这种秘密会议可以产生"一个粗糙的草案,确定虚拟的'所有具有理性的人'都可以对历史上的耶稣说些什么"(第 2 页)。麦依尔宣布,要明 416
智、客观、仔细地建立这样的认同。[①] 然而,其结论的显著之处是它们是那么微弱和不确定——反过来有时他无法阻止自己建立或然性之塔。从麦依尔的辛勤工作中所显现出来的是,耶稣是一位先知,他是一位从上帝那里获知末世论信息的宣告者,他的行动有力,留下迹象,施神迹,宣告神国,证实了他的讯息。[②] 当然,作为杜恒式或斯宾诺莎式的人,我们既不能补充说这些迹象和奇迹与特殊的或直接的神圣行为有关;也不能说与它们无关。我们不能说耶稣从死中复活,也不能说他没有;我们不能得出结论说圣经是受到特别的感动,也不能说没有。

非特洛尔奇式的 HBC 的基本特征是,它并不包括那些特洛尔奇式的原则:除了理性(斯宾诺莎式的)之外,它反对任何所谓的有保

---

① "简而言之,Meier 的处理是可靠、适度和尽责的,就像历史的耶稣学那样。更重要的是,Meier 是一位细心的学者。在其分析中并没有草率从事或是漫不经心:他考虑了每一种观点,权衡了各种选择。"[约翰森,《真实的耶稣》(*The Real Jesus*),第 128 页]。

② 约翰森,《真实的耶稣》(*The Real Jesus*),第 130—131 页。

证的信念的源泉,反对任何未被争论各方所共同接受的神学假定。[1]无论正确与否,传统的基督徒认为,在理性之外,确实存在着有保证的信念的源泉:圣经神圣的见证、信仰和圣灵的作用或者圣灵引导下的教会的见证。对此他们也许是**错误的**;但是在某人对该结论(他们是错误的)给出恰当得体的证明之前,他们无须关注那些忽视进一步的信念源泉的学者们的结论。倘若你想学习某一相关领域的真理,你不应当把自己局限在某个有保证的信念源泉之中(就像斯宾诺莎式的人所行的那样),也不应当把自己局限在每个人都接受的信念之中(杜恒式的人就是如此);也许你所知道的一些事情别人并不知道。也许你记得你的朋友在你的办公室里正在忠告后现代主义所犯的错误,但是就在此刻,有人认为他当时正在偷窃那只弗里斯兰花瓶;如果没有别人在那里的话,那么,你所知道的这件事其他人是不知道的。

所以,对非特洛尔奇式的 HBC 不支持有关耶稣所言所行的事实,传统的基督徒无须感到忧虑。他认为,通过信仰和 IIHS(圣灵的内在激励)他了解到一些事情(例如,耶稣从死中复活)。他也许会承认,如果你没有考虑所有他以此种方式知道的事情,那么相对于其他的知识或信念而言,复活就是不太可能的事情。但是,这很难对其构成一种理智和精神上的危机。我们可以想像一下,一群叛逆的古怪的物理学家们提出重建物理学的要求,他们拒绝使用来自记忆的信念,即这些记忆也许是一分钟以前的。也许沿着这条思路,可以做些什么,但那一定会是可怜的、无价值的、残缺的或不重要的东西。现在假设说,从这种观点来看,牛顿定律或狭义相对论是可疑的和无法确认的:大概它对大多数传统的物理学家来说几乎不会有什么影响。这种残缺的物理学几乎不可能产生更加完满多样的物理学。

417

同样,传统基督徒认为,他们通过**信仰**知道耶稣是神圣的,他从死中复活。因此,他们不会为下面的说法所动摇:在非特洛尔奇式的

---

[1] 当然,一个人也许在事实上会接受那些有保证的信念的源泉,但是想看到严格的杜恒式或斯宾诺莎式的观点能够对其有多大程度的论证;从事一项杜恒式或斯宾诺莎式的研究活动并不必然地相信不存在这种附加的源泉。只是在从事该研究活动时把它们悬置起来罢了。

HBC 对其自身限制的条件下——即在它明确地排除人们通过信仰可以获得知识的条件下,这些真理尤其是不可能的。为什么这些会对他们造成麻烦呢?所以,这是对范哈维问题的另外一种回答:如果该 HBC 是非特洛尔奇式的,那么,它不能检验传统基督教信念的事实在于,它把自身局限在这样一种方式,它拒绝使用所有基督徒认为他所具有的资料与证据。对于一个基督徒来说,如果把自己限制在非特洛尔奇式的 HBC,就会有点像是企图用一把修指甲用的小剪刀来为草坪割草,或是用一把牙刷为家里的房屋刷漆;如果你有时间的话,也许这会是一个有趣的试验,但是为什么要用这种方式来限制自己呢?

正如我们在前面(边码 388—389)所见,桑德斯、林达斯、列文森和其他许多人都宣称,人们通过信仰所知道的东西,或者通过并不为所有人都接受的神学假定而获知的东西,在圣经学术研究中不应当发挥作用;也许我们可以把它视为是一种杜恒式的学问的并不确定的认可。**为什么**它们不应该发挥作用呢?桑德斯说,我们必须仅仅依赖于"每个人都同意的证据"。列文森说:"所提供的证据必须在历史上是有效的,并且能够迫使**历史学家们**达成一致,无论他们有无宗教,无论其背景、精神的体验或个人的信仰如何,任何有关启示的主张都没有特权。"林达斯说:"对于一个学者而言,仅仅因为他是一个虔敬的基督徒,就接受所有福音书中的奇迹,但是与此同时他又批判隶属于伊希斯(古代埃及司生育和繁殖的女神—译者注)的奇迹,这种做法是不可取的。"我认为,这是在维护非特洛尔奇式的 HBC,它主张,只有这种学问才是完全**客观的**。

这是真的吗?在这一事业中人们真的要求或打算要客观性吗?在此我们必须返回第一章所勾画的区分。可以这样来看待客观性,它朝向或关注知识或意见的**客体**,与主体相对应;客观性的东西也许被认为是来自客体而不是来自于作为主体的我。因此,阿姆斯特丹比阿伯丁大得多就是一个客观事实。然而,该 418
术语也用来表示几乎被每个人都认同的看法;因此,它与'主观的'形成对照,例如惯用语"嗯,那只是我的主观看法。"我自己的主观看法是我(也许是我的朋友们)所独有的。在哪种意义

下,非特洛尔奇式的学问声称是客观的呢?第二种,再清楚不过了;每个人都会接受该研究项目任何一方都不会反对的那些假定;大概几乎每个人都会接受理性的衍生。如果你想学习某一特定领域的真理,有理由要做的事情就是只运用争论各方都接受的假定,这种观点远不能令人信服。也许你知道一些其他人并不知道的事情。

更一般地说,HBC 要么是特洛尔奇式的,要么是非特洛尔奇式的。如果是前者,它就始于这些假定,该假定蕴含着传统的基督教信念大多是虚假的内容;因此,其结论与传统的信念不一致,人们也就不足为怪了。它与经典基督教的信仰者几乎没有直接的关系;它也几乎没有提供什么东西使她获得更好或更深刻的洞察力来了解实际发生的事情。但是,对于非特洛尔奇式的 HBC 而言,这种历史考证的变种遗漏了大量她所看见的相关的证据和思考。因此,人们感到它也难以继续下去。我想再说一次,它不支持传统信念的事实,没有必要使得传统信仰者感到心烦意乱;由于种种局限性,它绝不会有损于任何基督教的信念。因此,无论使用哪一种方法,传统基督徒面对 HBC 的主张都可以高枕无忧;她没有义务在理智上或者在其他方面根据它的主张和所谓的结果来修改她的信念。①

---

① 所谓的结果:因为在 HBC 的追随者中存在着巨大的争议和不一致,所以要想找到该学派明显可以称之为'结果'的东西是非常困难的。因此,阿特里奇(Harold Attridge)在"召唤耶稣基督"(Calling Jesus),载于《赫耳墨斯与雅典娜》[*Hermes and Athena*, *Eleonore Stump* 与 Thomas Flint 主编(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993)第 211 页]写道:

在这些人中间存在着巨大的差异,他们试图描绘耶稣实际上自己所行、所教和所思的东西。对于当代的一些学者来说,他是一位希腊化时期的魔术师;对于别的人来说,他是一位加利利的有着超凡魅力的人或拉比;对于另外一些人,他是先知的改革者;或者又是一位编造动人故事的狡猾的讲故事的人;对于一些人而言,他有宏大的思想;对于另外的人而言,他不可捉摸。总之,探究者们发现了他们的历史的方法可以让他们看到的耶稣其人。正如在自由的探究之后,阿尔伯特·史怀哲(Albert Schweitzer)所编目的历史的耶稣一样,今天,我们现代人也趋向于用我们自己的形象来造耶稣。

施韦策的参考书目可见于 Von Reimarus zu Wrede (1906), W. Montgomery 把该书翻译为《对历史的耶稣的探究》(*The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, New York: Macmillan, 1956)。

C. 条件化

她**也许**仍然会以非常恰当的方式关注它,甚至也许会加入这一 419
游戏。例如,也许她深信(依我看来这是错误的),任何做出宗教或神学假定的事业(类似于传统圣经注释)都不是真正科学的;也许她认为在这一领域从事科学是很重要的。也许她愿意与其朋友们从事圣经研究,而她的朋友却没有得出她所做出的假定;或许她认为,一群持有极为不同的假定的人在一起从事冒险活动是一件非常有意思的事情。也许她同意托马斯主义者吉尔松(Etienne Gilson)在其《中世纪哲学的精神》①一书中的观点,认为科学和哲学都是追求纯粹的理性;它们不理睬不是由理性自身所判决的任何假定。她也许会认为,即便结论是非常脆弱的,②但从事斯宾诺莎式的或杜恒式的科学也是很重要的。因此,她也许会理智地参加杜恒式的圣经学术研究。

人们可以通过杜恒式的方式从事传统圣经注释吗?传统的基督徒想知道有关圣经的各种问题的回答,包括传统的圣经注释所处理的问题。现在,在追求对问题的回答过程中,明智之举就是运用一切你所相信或者认为你所知道的事情(只要是相关的);这将为你提供最佳的求得正确答案的方法。但是,假设你也确信用**科学的**办法来研究这些事情是很重要的,认为如果使用通过信仰接受的信念,正在进行的探究活动就是不科学的。假设你决定从事科学,但是也想研究这些问题。你能做些什么呢?

你可以加上**条件限制**。③ 你所处理的不是这样一个问题:"运用你所知道的全部东西,包括那些通过信仰所知道的东西,思考 x 的最

---

① 见《中世纪哲学的精神》一书,前面的几章,New York: Charles Scribner's Sons, 1940;再版,Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991。

② 请参见我的《基督教学问的两个支柱》(*The Twin Pillars of Christian Scholarship*, Grand Rapids: Calvin Gollege, 1990);我的论证是,一个通常的托马斯主义的(以这种方式加以思考的)理由实际上并不是一个好的理由。

③ 从 Bayes 式的认识论者那里借用的一个术语,他使用它来意指完全不同的事情。参见《保证:当前的辩论》(*Warrant: The Current Debate*),第 122 页。

佳方法是什么呢?"而是这样一个问题:"假如信仰的衍生是真的话,那么思考 x 的最佳方法将会是什么呢?"**这个**问题可以用杜恒式的方法(或斯宾诺莎式的方法)来处理,只用理性衍生的信念;无需涉及任何神学的假定或信仰的衍生。在从事该事业中,你正在做杜恒式的学问。你的结论可以用条件式来表示:**如果 F,则 P**;F 代表信仰的衍生。当你在该条件式下从事研究时,你就是在从事杜恒式的科学。当然,一旦你肯定该条件式的前件,并且分离了它的后件时,你就离开了杜恒式的(以及斯宾诺莎式的)科学而转向神学;但是,那是没有问题的。你有着双重的目的:一方面以杜恒式的方法从事研究,另
420 一方面又试图发现最佳的方法,从基督教信仰的观点思考所引起的有争议的话题。通过这样的方法,你可以实现双重目的。的确,这将是一项事业,与你信仰不同的人们可以进行有意义的合作,就像一个基督徒也许会以条件式的方式从事(没有意义的问题暂且不谈)特洛尔奇式的 HBC。①

六 结束语

但是,在这个问题上人们是否过于乐观?难道它真的是一付回避难题的处方吗?无论如何,它依赖信念来确保一个人不会面对负面的结果,即便的确**存在一些**。"HBC 不是特洛尔奇式的就是非特洛尔奇式的:在前一种情况下,它来自我所拒绝的假定;在后一种情况下,它没有考虑到所有我视之为证据的东西;因此,无论是前者还是后者,我都无需关注它们。"难道我能先天地这么说吗,甚至不用检查 HBC 的结果?因此,在该思路中一定存在着某些缺陷的地方。历史学家发现让基督教信念遇到严重问题的事实,强烈地反对它的事实,难道这不是清晰**可能**的吗?也许是吧。它是如何可能发生的

① 如果想更多地了解条件化,参见我的《论基督教的学问》("On Christian Scholarship"),载于《一所天主教大学的挑战和允诺》(*The Challenge and Promise of a Catholic University*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994)。我希望在一本有关基督教哲学的书中更加详尽地探讨这些问题。

呢？正如下面所表述的：HBC 把自己局限在理性的衍生之中；仅仅按照日常的历史理性，使用理性判决所认可或禁止的历史的方法，一个人就应该发现有力的证据来反对基督教信仰的核心成分，至少在宽泛的逻辑意义上，这是有可能的；[①]如果这些真的发生，那么基督徒就会面临着真正的信仰——理性的冲突。人们可能发现一系列的信件，这些信件流传于彼得、雅各、约翰与保罗之间，其中仔细而认真地讨论过愚弄的必要性和犯罪的方法；这些信件也许会指引着工人们到考古场所，在那里人们会发现更多的相同类型的材料……[②]基督教的信仰是**历史的**信仰，在本质上它依赖于所发生的事实："基督若没有复活，你们的信便是徒然"(《哥林多前书》15:17)。通过理性的训练，我们会提出有力的证据[③]来反对我们现在或者过去运用信仰的衍生所了解到的东西，这是完全有可能出现的事情。可以想像，HBC 确定的结果会包括这一证据。因此，基督徒就会遇到问题，即信仰和理性冲突的问题。 421

然而，无论是特洛尔奇式的还是非特洛尔奇式的 HBC，根本没有出现过上述的情况。的确，几乎没有任何可以被当成"确切结论"的东西。这是因为，在那些使用 HBC 的人之间存在着大范围的不一致。我们没有任何类似确切结论的东西(或甚至很好检验过的结果)，这些东西与传统基督教信念相互冲突，以至于那类信念只有付出巨大的代价才能够继续为人们所接受；根本没有发生过这样的事情。如果**的确**发生过或者毋宁说，如果我深深相信它以前发生过，那么，适当的反应会是什么呢？我就会不得不放弃基督教信仰或者放弃精神生活吗？什么才是适当的反应呢？如果我确信有人已经给出

---

① 或者可以发现不太关键的证据来反对似乎出现在圣经中的训诫。例如，考古学的证据就可以破坏存在过杰里科城市的传统信念。

② 范弗拉森的发现就是一个例子；参见他的《三边学问：对 John R. Donahue, S. J. 的论文的评论》("Three-Sided Scholarship: Comments on the Paper of John R. Donahue, S. J.")，载于《赫耳墨斯与雅典娜》(*Hermes and Athena*)，第 322 页。范弗拉森说："如果有心要做它，你自己来完成它。"

③ 或者考虑我们提出它；即便我们对该证据是错误的，对于我们来说，它也能导致这类问题。

了一个完整的、严格的有关上帝存在的反证，也许沿着芬德雷(J. N. Findlay)的所谓本体论的反证[1]的路线能够得到一些东西，那么适当的反应会是什么呢？或者按照托马斯·里德解释的休谟（上文，第218—219页）的说法，我可能会认为我的认识能力是不可靠的，并进而注意到，我之所以形成这一信念是基于我用不可靠的能力来说明我的信念的不可靠，如果是这样的话又会怎么样呢？如果我做了我会做的或者应该做的事情——停止对这些事情进行思考，使我自己沉浸在实际活动中（也许大玩西洋双陆棋，也许作为人道主义志愿者帮助定居者建造房屋），那么这将是一种理智上的自杀吗？有关这些问题的答案我不知道。但是，不要自寻烦恼：当（更有可能是如果）遇到这些问题的时候，我们会考虑如何穿过这些桥梁。

① 《上帝存在能被证伪吗?》("Can God's Existence Be Disproved?")《心灵》(*Mind*)(1948年4月)。

第十三章　后现代主义与多元论

422

真理是什么呢？

本丢·彼拉多(Pontius Pilate)

把非说成是或者把是说成非是谬误；
把是说成是或者把非说成非是真理。

亚里士多德

你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。

耶稣

原先我打算把这一章的标题定为“后现代主义与多元论”，事实上，我的确是这么做的。但是，这个标题的使用也许不太妥当。在本书最后一部分即第四部分，我们的任务是评估各种基督教信念的否决因子。然而，人们很难从后现代主义的观点中发现构成基督教信念否决因子的东西。宗教多元论也许有一定的理由可以成为基督教信念的否决因子；但是在后现代主义中，很难找到这种成分。请允许我来解释。

一　后现代主义

后现代主义具有各种特征。人们发现，聚集在后现代旗帜下的各种观点都声称反对经典基础主义；宣布没有任何类型的基础，不管是经典的还是其他形式的；主张没有任何客观性的东西(这也是一件好事情)；主张解构(“解构团队”)；主张真理不存在，即便存在，也 423
完全不同于我们原来所主张的(也许它是一种社会建构，是“大家公认为对的东西”，或者是别的类型)；主张创造真理而不是发现真理；

声称没有任何客观规范的标准,从某种意义上说,标准是人为的;认为权力是最真实的。后现代主义深信与"元叙事"(metanarratives)相反的东西,坚决主张上帝死了(我认为,通常这句话蕴涵着:上帝根本不存在),只是居高临下地提到上帝(比如雅克·拉康(Jacques Lacan)的称呼"老好人上帝"①)。存在着对自主的喜悦和崇拜,以至于有人(例如海德格尔②)对没有创造世界而深感愧疚(有人提出,上帝应该为干预人间的自主而羞愧。③)。在后现代主义中,存在着一种强调自我、把自我奉若神明、用自我反对一切资产阶级的东西的19世纪浪漫主义的重新发作。他们坚持历史相对论,认为历史和文化的框架决定了我们所能思考的内容,以至于我们思考了自己不具备能力思考的问题(并且我们现在不能接受严肃的基督教信念);存在着过热的尼采哲学和萨特的夸大言辞,存在着许多狂飙突进,或者正如盖尔纳(Ernest Gellner)所说④的"间歇狂飙突进"和大量其他的东西。

A. 后现代主义与基督教信念矛盾吗?

上述各种主张有许多都不是基督教信念的合适的否决因子,而且,有些主张完全与基督教信念同质。例如,后现代主义者非常反对经典基础主义,同样,勇敢的基督教信念的代言人,例如,库依铂(Abraham Kuyper)、阿尔斯顿和沃特斯多夫也一直反对经典基础主

---

① 引自詹岑(Grace M. Jantzen),《区别是什么?(后)现代宗教哲学中的知识与性别》'What's the Difference? Knowledge and Gender in (Post) modern Philosophy of Religion,' (*Religious Studies* 32, 1996.12,第446页。

② 至少是根据理查德·罗蒂的说法;参见其《偶然性、反讽与一致》(*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989)第109页。

③ "这样,上帝是剥夺我们本性和我们自己出生者的专名;因此,他总是狡猾地在我们以前讲话。他就是差异,在我自身与死了的我之间巧妙地获得他自身"(雅克·德里达(Jacques Derrida)《写作与差异》*Writing and Difference*, A. Bass 译, Chicago: University of Chicago Press, 1978, 第181页)。

④ 《后现代主义、理性与宗教》(*Postmodernism, Reason, and Religion*, London: Routledge, 1992)。

义。同样,在该问题上,奥古斯丁、阿奎那、加尔文、爱德华兹已经先声夺人,确定了思路。(反对经典基础主义也是我写此书的主要动机)。后现代主义的许多其他主题也能引起基督教观点的强烈认同:对穷人和受压迫的人给予同情和怜悯;对世界上显示出来的不公 424
正表示强烈的愤怒;追求多样性;对偏见、压迫和把追求权力的伪装当作自明的道德原则和甜蜜理性的指导进行"揭露"。另一个让基督徒和后现代者能够衷心拥护的主题是这样一种方法,即使是我们中间的精英,我们有关对与错、真与假的先见之明也常常是不清晰的,受个人兴趣的左右。真的,后现代主义力图从他人眼光而不是从自己的角度审视问题;在这方面,他们与我们其他的人,包括基督徒并无区别。

然而,后现代者的其他主张似乎确实与基督教信念相矛盾。例如,宣称上帝死了;不存在任何"客观的"道德标准,也许还宣称不存在任何**真理**,起码没有我们通常设想的真理。谈到拒斥真理,首先涉及到一个问题:明确地说,什么**是**拒斥真理?要拒斥真理,难道就必须断言**不存在**任何真理吗?还是只需要说确实存在着这种东西,只不过它与我们过去的看法完全不同(并且没有任何类似于我们过去所认为是真理的东西)?[①] 根据篇首所引的亚里士多德那令人惊奇的单音节词的有关真理的描述,"把是说成是或者把非说成非,就是真理"。如果有人主张真理不存在,是不是他故意否认这一命题呢?例如,"雪是白的"是真的,当且仅当雪是白的。后现代者打算否认它吗?这些都是难题。此外,后现代者有一种关于真理的共同见解,根据这一见解,真理必须依靠人类的语言或思想。该见解似乎确实与基督教信念相矛盾。无论如何,如果我们接受下面这个看来合理命题,矛盾就显示出来。

(1) 必然地,上帝存在当且仅当"上帝存在"是真的。

因为,后现代者有关真理的主张蕴含着这样的意义:"上帝存在"是

---

① 比较以下两种主张:(a)大象不存在;(b)大象存在,但是,它们实际上是一类素数(根本不存在我们过去所认为的大象那种东西)。比较下面两种主张:(a)不存在共相;(b)存在着某些共相。然而它们只不过是名字或名称而已。

不是真的依赖于我们的行为和思想。然而，如果该命题的真依赖于我们的话，那么，已知(1)，则上帝之存在也依赖于我们。按照(1)，上帝存在当且仅当“上帝存在”是**真的**。因此，如果“上帝存在”的真
425 值依赖于我们以及我们的行为和思想，那么上帝之**存在**也就依赖于我们。从基督教的观点看这是十分荒谬的。因此，给定命题(1)，这种思考真理的方式与基督教的信念是相互矛盾的。

同样的情况也适用于真理不存在的观点。我们最基本的观念之一就是，存在着**事物存在的方式**。事物与其存在的方式可以不同，事物可以具有多种可能存在方式，但是在多种方式中，有其现实存在的方式。实际上存在着马；不存在任何独角兽，尽管(也许)可能存在独角兽。存在着马，所以，它是事物现实存在方式的一部分。真理的存在是与事物现实存在的方式(世界存在的方式)紧密相联的。因为，“马存在着”是**真的**当且仅当存在马是事物现实存在方式的一部分。当然，也许后现代者会这样回答：“嗯，很明显存在着事物存在的方式——谁能否认它呢？但是，当我说真理不存在的时候，我的意思根本不是否认它。我只是想说不存在**被理解为某一方式的**真理。例如，不存在这样一种人们所理解的真理，它要求世界的存在方式与英语句子(德语、斯瓦希里语或中文)之间有一种细致的结构对应。”后者虽无伤大雅，却是淡而无味的。有时，后现代者似乎摇摆于重要但却明显错误的主张(所谓真理根本不存在)和可以理解但却枯燥的主张(不存在以某种特殊的和难以置信的方式感知到的真理)之间。然而，后现代者若采取强的主张，提出世界存在的方式实际是不存在的，因而，真理也不存在，这些主张就与基督教信念相互矛盾。因为认为存在着事物存在的某种方式，认为它包括有福音的伟大事件，这些对于基督教信念来说当然是至关重要的；认为上帝创造了世界，耶稣受难和死去救赎了人类的罪，认为这些命题是真的，这是基督教信念的关键。

B. 这些主张否决基督教信念了吗？

被贴上“后现代”标记的各种主张似乎确实与基督教信念发生

冲突。但是,正如我们在第 11 章(前面边码 366) 所见到的, 还不足以说这些主张构成了基督教信念的否决因子。人们经常听说,后现代主义和后现代人的思维方式对基督教信念的某一成分"提出质疑",或者听说后现代主义已经"摧毁"了某一传统的看待世界的方式。但是,一个人不能仅仅通过站在自己的屋顶上,宣布(即使是大声而缓慢地宣称)"上帝死了!"(即便再加上这样的话:"我所认识的每一个人都这么说。"),就会自动产生基督教信念的**否决因子**。你也无法仅仅通过宣布:"我特此向它提出质疑!"就真的可以向基督教信念(或别的东西)提出质疑。你也不能仅仅通过宣称:"我因此摧毁了这种思维方式!"就真的摧毁一种思维方式。这些都是不会有什么效果的。即使在写作中妙趣横生、文采翩然,或者在吟咏它时采取高人一等的样子和优雅的手势,都于事无补。还需要有更加重要的东西。什么? 嗯,正如我们在 11 章中所见,你要对我的信念 B 提出否决因子,就必须做一些事情或者说出一些东西(让我意识到它、听到它并且理解它),我可以有理由不再持有信念 B,或者不再像以前那样坚定地持有该信念。在典型的情形中,你可以通过把我放在一个特殊的位置上,让我看到我的信念被否决(例如,通过安排让我有适当的体验)或者为我提供某类论证,来做到这一点。

426

有人指出,许多后现代者不会同意这种方式。他们特别认为,对于重要的东西来说,论证既没有必要也不是充分的;他们也许并不肯定存在着合理性;的确,他们甚至会拒绝我们所讨论的全部保证与否决因子结构(warrant-and-defeaters structure)。如果这样的话,要求后现代的思想真的提供基督教信念的否决因子岂不是在浪费时间吗?不一定。事实上,他们拒绝否决因子的概念并不意味着他们没有提供否决因子。即使他们(错误地)反对存在着或可能存在基督教信念的否决因子这样的一整条思路,他们当然也能够提供否决因子。你是一个地道的后现代者,反对所有有关否决因子的话题;而我则不是。我相信在上半岛(Upper Peninsula)没有仙人掌;而你让我看见一个。你本人不太考虑否决因子的事实,这并不意味你没有给我一个否决因子。同样,我不相信病毒的事实并不意味着我不能把感冒传染给你。如果在病毒问题上我是正确的话,那么我就不会传染给

你;但是我是错误的。同样,后现代者不相信否决因子:如果他认为不存在某物是正确的话,那么毫无疑问他无法给我这种东西;但是,也许他是错误的。在采取保证和否决因子结构的条件下,我们当然预设他是错误的。如果这样,即使他认为他不能对基督教信念提供否决因子,他还是可以提供。

同样,无论他多么热情或者多么有信心,也仍然无法通过空洞的断言否决基督教信念。那么是否必须通过论证的方式呢?我们在第11章中看到,对于某类信念而言,你可以给我一个无可争辩的否决因子;但是,如果不能给我论证的话,他能向我提供**基督教信念某一成分**的否决因子吗?有一种可能性:通过引证他自己的理智和精神生活的轨迹,他或许可以为我提供否决因子。或许他从小是一个传
427 统的信徒;在大学二年级的时候,有人向他介绍弗洛伊德、马克思和尼采;转年他深入研究海德格尔、德里达和罗蒂。他被尼采辉煌而闪光的风格、海德格尔日耳曼式的深沉姿态、德里达恶作剧和玩世不恭的精神、罗蒂勇敢地"制造最污浊情形"的态度所俘虏。他告诉我这些作者及其观点,用一种迷恋和赞许的态度介绍他们。所有这一切能为我提供否决因子吗?不会自动提供。我也不能通过追寻他的足迹,亲自阅读这些作者的作品而自动获得否决因子。对于他来说,他在这些作品中发现了深刻的含义,但也许我却发现故作姿态的含混不清。阅读这些作者的作品与感知上半岛的仙人掌(人一看见就可以明白它是一个仙人掌)不同。一个人不能既看见仙人掌同时又继续合理地相信那里不存在仙人掌。从另一方面看,一个人可以明显地阅读这些作者的作品——尽管表面上令人眼花缭乱并且意味深长——却仍然不为它们所动,继续合理地接受基督教信念。

究竟有没有可能出现其他非论证性的否决因子呢?有时,后现代者指出,基督徒卷入了我们这个可悲世界中的不公正与压迫。但是,正如我在下一章将要论证的那样,我们的世界所包含的苦难和罪恶无法自动地产生基督教信念的否决因子。基督徒对此负有许多责任的事实也不能自动地产生否决因子;毕竟基督教的部分信念是,人类——包括基督徒——有极深的缺陷和罪恶。还有其他的可能性吗?也许吧,但是很难知道这种可能性究竟是什么。因此,看起来需

要某种类似论证的东西。无论如何，后现代者对于与基督教信念相互矛盾的主张通常并不给予论证。的确，他们对任何东西通常都不提供论证，或许是因为他们认为，使论证似乎有用的全部心灵结构是我们应当“超越”的东西。尽管如此，起码有几个后现代的论证是值得考虑的，即使它们与基督教信念的关系不是那么明显。

1. 历史制约性的论证

第一个论证诉诸于历史决定论的考虑：我们大家都深深地受到我们生活于其中并被同化的社会的限定和制约。倘若出生在不同的时间和地点，我就无法相信我实际上确实相信的许多东西——也许在这些东西当中，有我最为重视的。例如，也许我就不会是一个基督徒，甚至也不是一个有神论者；也许我抱有“非我族类，其心必异”的念头；也许我认为奴隶制是完全可以接受的，等等。所以，该主张是，在我的信念生活中，我无法超越我自己的文化背景——无论如何在宗教和哲学信念上是如此。[①] 但是，那些信念出于某种原因又是不 428
符合标准的、无法保证的、非理性的或者在某些方面达不到要求。因此，基督教信念是非理性的或者无论如何是无法保证的。到目前为止，我们在这里得到的并不是针对基督教信念本身的否决因子，而是对于基督教信念有保证这个不同的信念的否决因子。尽管如此，对我来说，如果我知道或者相信基督教信念得不到保证的话，我也许就会由此获得有关它的否决因子。

为什么我们要接受这个论证呢？存在着非常有说服力的理由来拒绝这一论证。首先，像许多怀疑论证一样，如果它怀疑任何东西则也就怀疑了自身；它落到了自己为其他人所设的陷阱里。考虑一下其核心前提：

> (CP)假设某人 S 持有某个宗教或哲学的信念 B：如果 B 是如下情况，即倘若 S 出生在别处或别的时间，他就不会接受 B，那么对于 S 来说，B 就得不到保证。

---

① 参见约翰·希克(John Hick)，《宗教解释》(*An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1989)，第 2 页。

但是,假设我接受(CP),它本身就是一个宗教或哲学的信念。确实存在着这样的时间和地点,以至于如果我出生在那里,我就不会接受它,这难道还不清楚吗?如果我出生在19世纪的新几内亚,或者是中世纪的法国,或者是17世纪的日本,我就(很可能)不会接受(CP);所以根据(CP),对于我来说,(CP)得不到保证;而一旦我发现它得不到保证,我就有了有关它的否决因子,所以我就不应该相信它。也许你会认为,这个论证充其量不过就是一个无聊的辩证把戏罢了,不值得认真对待。我却不同意这个观点:如果你发现,一个信念真的不能自圆其说,你就不能明确地坚持该信念。

然而,无论如何考虑该论证,你也无法解释:为什么有时我们比其他时候知道得更多?如果爱因斯坦(Albert Einstein)出生在18世纪,他就不会相信狭义相对论;狭义相对论就不会建立起来。现在许多人认为,仅仅因为种族不同就仇恨、蔑视或者漠视他人是错误的看法;不能只因为他们如果在纳粹德国或者古代斯巴达接受教育也许就会相信相反的东西,就认为他们的观点自动地丧失保证。相反,我们也许应该认为,如果他们在纳粹德国或者古代斯巴达接受教育,他们就不会知道他们**确实**知道的东西。我在《保证与恰当功能》一书中论证过,保证与境况有关;有些境况提供保证,有些则不。因此,我
429 能处在其他境况中,这些境况不会对我现在持有的某一信念B提供保证。的确,其中一些境况是,如果我处于该境况下,我就根本不会持有B。例如,现在我相信我听见一只乌鸦正在我房子后面的树林中聒噪;如果我不在此地,就不会相信它了。无论如何,该事实并不提示我目前的信念缺乏保证。因此,(CP)明显太强。毫无疑问,(CP)的支持者会说,他不打算让(CP)适用于**所有的**信念;而是仅仅适用于宗教和哲学信念。但是,即使如此限制,它的真假还是成问题。你相信没有不存在的东西;但是,众人皆知,哲学家梅农(Alexius Meinong)却不相信这一点。假设你现在是他的学生;由于其超凡的个性魅力和雄辩的思想才能,也许你已经被误导,认为有某些不存在的东西,例如,独角兽和金山。这如何就能说明你实际上真的不知道没有不存在的东西呢?因此,这是一个失败的论证。毋庸置疑,有多种方法可以使这个论证变得复杂精妙;我认为这些方法没有一个

是成功的，因为论证的基本点是错误的。

2. 真理是人类建构的吗？

我希望简要考察一下第二个论证。人们普遍把下面的观点归结于（有些人也许说“记入借方”）理查德·罗蒂。他说：“真理是这样一种东西，你说出它来，同伴就会放过你。”[①]该说法有点模糊不清，但是，如果我们认真对待的话，它的确与基督教信念相矛盾。这是因为，如果一个命题是真的（我假设，“对我而言”是真的），当且仅当我说出它来同伴就会放过我，那么，由于边码 424 上的命题（1），上帝的存在就依赖于（“对我而言”，如果那是有意义的话）我的同伴。因为，如果我说没有上帝同伴就会放过我的话，那么，上帝不存在就是**真的**，在这种情况下，上帝就不存在。因此，上帝是否存在依赖于我的同伴的行为。[②] 很难让人相信这种观点。该观点还有别的特殊推 430
断。例如，它承诺用一种幸运的方式来处理战争、贫穷、疾病以及其他我们的躯体所承受的种种病痛。以艾滋病为例：如果说艾滋病是不存在的，大家彼此都能放过对方，那么，按照罗蒂式的观点，艾滋病就真的不存在了；如果艾滋病不存在是真的，那么就不存在这东西。因此，我们所要做的避免艾滋病、癌症和贫穷的事情就是，大家约好，说它们不存在时彼此放过对方。这似乎比常规的方法——花费时间、精力和金钱要容易得多。

（此处有删节——译者）

同样，对于那些纳粹光头党人，他们声称从来就没有发生过大屠

---

① 实际他所说的是：“对于像齐硕姆或 G. 伯格曼（Gustav Bergmann）那样的哲学家来说，如果要保护常识实在论的话，那么这些解释一定不能避免。所有这些解释的目的在于，使真理成为超过杜威（John Dewey）所说的“有保证的断定性”（Warranted assertability）的东西：超过你说出它来（假使其余情况均相同）同伴就会放过你的东西。“（《哲学与自然之镜》*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 175—176）。

从上下文（以及别的地方）看，显然罗蒂站在杜威一边反对齐硕姆和伯格曼。

② 如果我的同伴是一个异乎寻常的宽容的群体，我说存在着这样一个位格时，他们也会放过我，情况又会如何呢？那么，（“对我而言”），存在着这样一个位格就是真的，同样不存在这样一个位格也是真的。

杀,希特勒及其军队温顺得像绵羊,从未伤害过一个人,人们也应该慈善地认为,他们这样说是试图让同伴放过他们,按罗蒂的观点,就是试图使那些可怕的事情根本就没有发生。在你个人的生活中,如果你做错了一件事,没问题:撒个谎,说你没做这事,让你的同伴因而放过你。如果你成功的话,那么,实际上你就没有做这件事。此外,作为额外的奖赏,你也没有在这件事上撒谎。

现在,你无疑会说,所有这一切都不过是在击打一个稻草人;作为严肃的真理,罗蒂不会真的认为真理就是你说出来同伴就会放过你的东西。这只是以一种大概其的、非正式的和谈话的方式来传递他的真实想法。用非正式的方法表达其观点符合他对哲学的看法,即最好把哲学看成为一种交谈,他蔑视分析哲学家华而不实的定义、原理、必要和充分条件、对严格的追求等等。(如果你和一位朋友交谈,你是否会用"必然地,一个命题 P 是真的,当且仅当"这样的句子开始呢?或许这取决于你的朋友。)

431 也许这是对的;不幸的是,这的确使事情变得复杂。我的目的是想搞清楚,罗蒂的思想是否对基督教信念构成否决因子;在罗蒂的思想中,最突出的线索之一就是他的有关真理的说法;但是,我需要了解的是,他所说的有关真理的话是否与基督教信念相矛盾。为此,最好有一个相对严肃的方式来阐明这一思想线索的内容。他的意思有可能是什么呢?假设罗蒂的主张是,一个信念或命题的真在某一重要的方面依赖于某类社会现实;在某个方面,真理是社会的一个功能,取决于其所做的或其会做的。那么"对于我们而言",真理就会在某种程度上依赖于我们的社会。对于任何一个声称为真理的 B 来说,存在某一性质——该性质是社会可以具有的——使得 B 是真的("对我们而言")当且仅当我们的社会显示 P。[①] 当然,罗蒂也许把这种表述看为夸张失实,如果不是完全愚蠢的话。(也许就像他对那些引号始终耿耿于怀一样,德里达曾开玩笑地把那些引号归结

① 当然,我们这里说的并不是"使得 B 是真的"这类的"剑桥"性质,但是,准确地说,我们正在考虑的性质是什么呢?回答这个问题完全超出了罗蒂探究的精神之外,所以我不会尝试它。

于牛津哲学家①)；但是，生命太短暂，不值得担忧类似的东西。

因此，我们的问题是，如果不做进一步的阐述，人们就很难说清楚罗蒂有关真理的观点是否与基督教信念相矛盾。确定罗蒂的意图问题绝不是微不足道的。例如古汀(Gary Gutting)认为，在真理问题上，罗蒂并不是真的要说出什么骇人听闻或荒谬的东西，或者说出与健全的常识不一致的东西。他并不是真的想说真理在某些方面依赖于社会的诸多性质；相反，他仅仅是要反对某些显然可反驳的真理**理论**。古汀说："关键点是应该对我们的'真理话语'加以限定，要摆脱哲学的评论或阐述，要返回关于真理的底线常识；要重新审查对底线真理的批判(即分析、修改或核证)的武断与/或荒谬。"②基本的思想是，有许多平凡而普通的有关真理的真理，比如，一个信念要么是真的，要么是假的，但不是既真又假；一般说来，你不能以希望它是真的方式使一个信念为真；我们有可能都持有假的信念(就像我们认为人们从前对地球的形状持有假的信念一样)；所有的人都会死的信念是真的当且仅当所有的人都会死；等等。这些常识都是真的，也都 432
会为人们接受；此外，对它们进行任何哲学的批判、阐述、修正或者反对都注定会以"武断或荒谬"而告终。古汀认为，这是对罗蒂的一种解释，至少是他的著作提示出的"最佳"解释。

按照这种解释，罗蒂似乎就有点像变了基调(变成交谈的调子)的托马斯·里德，也许还掺杂了维特根斯坦的锐音。如果这就是罗蒂的意图，那么他当然不该被贬斥为堕落的反实在论和相对主义。这样一来，他的观点就根本谈不上什么激进；当然它们也就不能成为基督教信念的否决因子。然而，倘若他与杜威一道，声称真理就是说出来同伴就会放过我们的东西，他真的能表达这个意思吗？如果这样的话，他自己也表述得过于粗心了。即使他采用交谈的方式而不是学究的方式的意图是正当的，说他在这里只是想拒绝某些对于底

① 《苏格拉底给弗洛伊德的明信片及其他》(*The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*)，Alan Bass 译，(Chicago: University of Chicago Press, 1987)第 98 页。

② "理查德·罗蒂：实用自由主义初步"(Richard Rorth: The Rudiments of Pragmatic Liberalism)，《实用的自由主义与现代性批判》(*Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, New York: Cambridge University Press, 1999)。

线常识的哲学批评,难道不是有些夸张吗?如果说罗蒂在反对真理本身还是反对真理的某种特殊理论的问题上有歧义,理解这一说法不是也有些难度吗?这有点类似于在反对袋鼠的某个理论还是反对袋鼠本身的问题上有歧义。对我而言,这一说法不合理地轻贱了罗蒂。

> 按照古汀的说法,罗蒂真正要反对的是通常与真理实在论联系在一起的观点——即**表象论**(representationalism)。这种观点认为,我们(或者我们的心灵)是以表象的方式来进行思考的,如果这些表象"与实在相对应",它们就是真的。按照罗蒂的观点(依照古汀的看法),这种观点不可避免地会遇到下面的问题:我们如何知道或者我们是否知道我们的表象在事实上确实与实在相对应。这里还涉及到更深层的问题。根据古汀的看法,罗蒂同意一切常识、关于真理以及我们与它的关系的老生常谈;但是,难道这些老生常谈本身不包含表象论吗?难道表象论——至少其基本的版本——本身不是老生常谈吗?最基本的常识就是,信念是**有关**某类事物的;例如,我的某些信念是有关月亮的。另一个最基本的常识是,信念可以**把事物表象为某种存在方式**;例如,我的有关月亮的一个信念是把它表象为地球的一个卫星。该信念是真的当且仅当月亮实际上是地球的一个卫星——即当且仅当该信念把月亮表象为存在的方式是月亮实际的存在方式——即当且仅当关于月亮的信念与月亮本身是什么相对应。总之,上述说法不过是另外一个最基本的常识。表象论本身似乎被囊括在最基本的常识之中;至少,也是老生常谈的翻版。所以,罗蒂实际上不能既反对表象论同时又接受那些最基本的常识。①

433

基于古汀的不完全的解释,罗蒂不应被指控为不负责任的反实

① 罗蒂反对的也许不是表象论本身,而是它的更为特殊和详细的翻版——或许在该翻版中,我们谈的符合涉及到表象物(思想或句子)与表象对象的要素之间的某种同构。也许是这样;但是,这样一来(就像谈真理时那样)罗蒂对于表象论的拒斥就不像第一眼见它时那样让人感兴趣。

在论和相对主义;另一方面,他的观点确实表现出有点平淡的味道,当然,按这种理解,它们便不能成为基督教信念(或其他别的东西)的否决因子。所以,假定我们按更激进的方式理解罗蒂,把他的话当成是实质性的和有争议的有关真理的陈述。让我们把他看成是持有这种主张的人,即真理是人类建构的,("对我们而言")一个信念或其他准备充当真理的东西是真的,就在于它恰好处于某种与(我们的)社会的关系之中。正如我前面提过的,这似乎真的与基督教信念相矛盾。首先,它似乎使关于上帝的真理(只要有关上帝的真理是"对我们而言"的)依赖于人们的行动或思想。很明显它与基督教关于上帝的观念是相互矛盾的。因为,按照基督教的观点,上帝根本不依赖于任何东西。其次,罗蒂的这种学说暗含着存在某种偶然的性质 P(某种非剑桥的偶然性质),以至于("对我们而言")上帝存在是真的当且仅当我们的社会具有 P。现在,假设我们的社会可以有一种性质仅当我们的社会存在;因此,看起来似乎是上帝的存在蕴含着我们社会的存在;以至于如果我们的社会不存在,上帝也就不存在了。这里再次表明,它明显与基督教的有神论相矛盾。

当然,只有罗蒂让我们认识到为什么应该相信它的某种原因,其主张才会成为一个否决因子;仅仅是他或者其他人倡导这一主张的事实并不能构成否决因子。一般而言,罗蒂比较轻视论证;然而,他确实提出了某些东西,也许可以当作是对于该结论的一个论证,即真理确实依赖于作为社会的我们。在他的《偶然性、反讽与一致》(*Contingency*, *Irony*, *and Solidarity* 以下缩写为 CIS)一书中,他开始便主张:"大约在 200 年前,认为真理是被创造的而不是被发现的观点开始占据欧洲人的想像空间。"因此,很明显它与传统的老生常谈是相矛盾的,根据传统的观点(在一般的情况下),真理是被发现或被找到而不是被创造的。当然,认为真理是一种社会的建构,真理之为真依赖于人类的作为,这**听起来**像是不那么寻常的观点。无论如何,下面是罗蒂的论证:

434

> 说真理不是独立存在的,简单地说就是没有句子就没有真理,而句子是人类语言的要素,人类语言是人类的创造物。
>
> 真理不能独立存在——不能脱离人心而独立存在——因为

句子不能独立存在,也不能自生。(CIS,第5页)

我们应当如何准确地理解这段话呢?很难说,但是却有一种可能性:为真的东西是句子,句子是语言的要素,语言是人类的创造物;因此,真理是人类的创造物,如果没有人类存在(或其他使用语言的生物),就不会有任何真理。根据这一思想,我们人类创造了真理。我们创造真理的方式或许不在任何人的直接控制范围之中(就像股票市场不受任何人的直接控制一样),但是,我们仍然在某种程度上操纵它。我**认为**这就是罗蒂打算表述的;当然,他实际上表述得简略而费解(适合于交谈)。无论如何,如果这就是他的意思的话,对于该论证就会有两类反对意见,一类是严肃的,另一类是致命的。

首先,严肃的反对意见。句子的确有真假,但它们不是惟一有真假的东西。**信念**也有真假,同样断言、主张、建议等等也有真假。罗蒂的论证似乎有一个预设,即信念、断言、主张、建议等等,它们自身都是句子。要不然,也许他的思想是,在**初始**意义上只有句子才有真假,而其他东西(例如信念和断言)的真假是在次要的方面。(因此,也许他会说,如果它是一个真句子的断言,该断言才为真。)

这充其量也是可疑的。我们有理由认为,至少在基本的意义上,有些真的东西并不是句子。假设我们在初始意义上用"命题"这一术语表示真或假的东西,至于它们是什么(特别是它们是否都是句子),且允许它悬而未决。考虑一下2+1=3这个(真)命题。按照通常的考虑,它的真为**必然的**真;无论如何,这意味着它不可能不是真的;在任何可能的情况下它都为真。但是**句子**2+1=3有可能不是真的。因为它是一个句子,按照罗蒂的观点,它之为真是因为是我们需要用它。此外,我们需要的东西,有可能**我们**不需要它。因此,在罗蒂看来,这个句子有可能不是真的情况确实会发生。罗蒂认为,在人类存在之前,就没有任何"2+1=3"的句子这样的东西;在这些条件下,该句子就不会是真的。因此,该句子就有可能不是真的。所以,**命题**2+1=3具有**句子**2+1=3所不具有的性质:前者是必然真的——也就是不可能不是真的。这样的话,(真)命题2+1=3就不

435

是句子2 + 1 = 3。[1] 同样，任何其他的必然性真理自然也可以依此类推。该论证的结论是，有些真理——**必然**的真理——不是句子。但是，我们可以得出相似但却略微复杂的有关偶然性的真理的相同的论证。为了简洁起见（也许你已经认为，本书对于简洁的关心远远不够），我将省略这一论证。

这就是严肃的反对意见：与罗蒂的假设相反，至少在初始意义上具有真假的某些东西并不是句子。现在转到致命的反对意见。假设句子确实**是**在初始意义上为真（或者为假）的惟一的东西。那么，或许我们可以说真理是被人类创造出来的：因为我们这样创造了它，让一个声音或标记的特定序列成为一个**句子**，并且能够是真或是假的。[我认为，我们所创造的句子是与记号（tokens）相对立的**类型**（types）]对于任何特定的真理来说：它既是形状或声音的序列，也是一个句子。我们没有创造一串形状或声音；或许我们为那些类型创造了**记号**。但是，类型就在那儿，不管我们所做或者不曾做什么。而那串形状或声音之所以成为一个句子要归功于我们（语言的使用者）所做的事情。或许我们可以把这表达为，真理是被创造出来的。

当然，不能得出这种结论，即我们使得一个特定句子是**真的**，或者因为我们做了什么，一个特定的句子事实上就是真的。我们使得符号序列（“恐龙曾经存在”）成为一个句子，并且有可能是真或是假。由此不能得出，我们使得恐龙曾经存在成为真句子。通过人的创造性的语言活动，我们得到了一串特定的符号——“恐龙曾经存在”——它是真的当且仅当恐龙曾经存在过。但是，这还不足以让这个句子为真。要让这句子为真，就必须在过去曾经存在过恐龙；但是，这也许并不是借助我们的语言创造性活动或其他别的方式能够创造出来的东西。因此，从一方面看，罗蒂论证的结论是，我们人类要对**句子**的存在负责（对某串符号或声音是句子的事实负责），因而要对有真假的事物的存在负责；如果这样的话，该结论就不会招致反对，就是平凡的真理，当然也不会成为基督教信念的否决因子的候选

---

① 或者，任何其他偶然存在的对象：参见 WPF，第 117 页。

436 者。从另一方面看,他的结论是,我们人类不仅(例如)对"上帝创造了世界"的句子身份负责,而且也要对上帝曾经创造世界负责。该主张并非平凡的真理,这个论证的结论的确是与基督教信念相矛盾。然而,这样一来就没有任何理由(除非有某种混乱)认为该结论为真。它根本无法从前提中推导出来。因此,无论从哪一种看法出发,这里都不存在否决因子。

C. 后现代主义是一种认识中枢的故障

最后一点,后现代主义者几乎都反对经典基础主义;在这方面,他们与大多数基督教思想家和当代哲学家是一致的。然而,非常重要的是,许多后现代主义者显然相信经典基础主义的死亡蕴涵着令人震惊的东西:根本不存在真理,不存在事物现实的存在方式。如果遵循逻辑的话,很明显得不出这种结论,但是为什么会有这种跳跃?毫无疑问,有各种原因。最突出的原因是一种普罗米修斯的愿望,不想生活在一个不是我们自己创造或建构的世界里。跟早期海德格尔所见略同,后现代主义者在一个不是由他自己创造的世界中有无家可归的感觉。[①] 这样一些观点很难让人们认真对待(与其说是普罗米修斯的挑战,不如说是愚昧的表现);所以,也许有另外一种可能的理由。正如我指出的(前面边码73),经典基础主义起源的背景是不确定性、冲突和吵吵嚷嚷的(以及怀有恶意的)争论;它形成于每个人都自以为是的年代(从认识上说)。如果没有确定的和安全的基础,生活就是令人恐怖和使人身心疲惫的;因此,笛卡儿为自己的信念极其努力地寻找确定而坚实的基点。(康德也同样努力地为科学寻找一个不容置疑的基础。)

然而,像帕斯卡、克尔凯郭尔(Søren Kiekegaard)和库依铂那样的基督教思想家们认识到,根本不存在笛卡儿试图寻找的那种确定的基础——如果有的话,也非常狭窄,没有任何办法把它们的确定性传递到我们的有关物质客体、过去和他人等重要的非基础的信念上

① 参见 CIS,第109页。

来。这种立场要求某种认识上的刚毅:的确存在着真理;赌注的确很高(一个人是否相信真理关系重大);但是,没有办法保证你拥有真理;从你不可能弄错的前提开始,绝对无误地过渡到其他的信念,这 437
种方法并不能保证你确定地获得真理。此外,许多人反对你认为最重要的东西。这是一种不确定的生活,一种有着认识风险和容易犯错误的生活。我相信一千种东西,其中许多东西是别人(非常敏锐和认真的人)所不相信的。的确,很多对我来说是最重要的信念就陷入这种情形。我意识到我可能犯了严重的、可怕的和致命的错误,在至关重要的问题上犯了错误。这就是人类的境况:我的回答必须是决定性的,"我站在这里,这就是我看世界的方式。"

但是,可能也有另外一种反应。如果在冒险中、在枪口下、在高赌注的不确定性中生活是很痛苦的话,也许要做的事情就是减少或拒绝风险。例如,如果不存在任何真理,很明显,一个人就不可能因为相信假的东西或者不相信真的东西而犯错误。如果我们抛弃真理这个概念,我们就不必为是否获得真理而焦虑。这样就不必去探索真理,就可以退回到其他的活动:自我创造和自我重新定义,就像尼采和海德格尔一样,或者像罗蒂的反讽①,乃至于也许像德里达②的嬉笑怒骂一样。果真如此的话,后现代主义就是一种认识中枢的故障。

---

① 尽管罗蒂在这里就像在其他地方一样是模棱两可的。要注意,其反讽者认为,不存在本质的终极词汇;他相信,一种思维方法并不比其他的更本质地接近真理。("像我一样,一个同情这一建议的哲学家——一个把自己看作从属于诗人而不是物理学家的人——所面临的困难是,要避免暗示该建议在某种程度上是对的,避免暗示任何类型的哲学与事物本身的存在方式是相对应的"[CIS,第8页])。然而,具有讽刺意味的是,反讽者对自己的终极词汇也是紧张不安的,认为他在某种程度上也许会犯错误:"反讽者时常担心他也可能陷入错误的境地,担心他被教导去玩弄错误的语言游戏。他担心,通过获得一种语言而把自己变成人的社会化程序,也许给了他一种错误的语言,因此把他变成错误类型的人。"(CIS,第75页)

② 参见罗蒂论德里达,CIS,第122页。

二 多元论

如此说来,后现代主义并没有提供任何明显的基督教信念的否决因子。但是,宗教多元论的情况又如何呢?世界犹如色彩斑斓的万花筒,具有大智慧和认真严肃的人在追求各种宗教的和反宗教的思维方式,怎么看待这一事实呢?既有有神论的宗教,在形形色色的冠之以"印度教"和"佛教"的宗教中,也起码有一些非有神论的宗教(也许是非有神论的宗教分支)。在有神论的宗教中,有基督教、伊
438 斯兰教、犹太教、部分的印度教和佛教、美洲印第安宗教、一些非洲宗教以及其他的宗教。所有这些宗教彼此之间有着巨大的差异。此外,还有那些反对所有宗教的流派。如果我知道这种巨大的差异,那么赞成它们中的某一个而反对所有其他的信念,是不是在某种程度上是任意的、非理性的、未经证明的、无保证的(也许甚至是压迫性的和帝国主义的)呢?如何才能从所有这些茂盛的和嘈杂的宗教信念的混乱中正确地选择和接受一种体系呢?在某种程度上,这种做法难道不是非理性的吗?我们因此不就有了基督教信念的一个否决因子吗?正如16世纪的作家伯丹(Jean Bodin)指出的:"每一个都被所有的否决。"①按照约翰·希克的说法:"从我们不断积累的有关其他伟大的世界宗教的知识来看,除了极少数的独断的顽固分子以外,所有的人都认为[基督教的排他论]是不可接受的。"②

这是多元论的问题,我们的问题是:有关多元论情况的知识是否构成基督教信念的否决因子。我打算讨论的特殊问题可以表述如

---

① *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*,写于1593年,但是首次出版于1857年。Marion Kuntz 译成英文(Princeton: Princeton University Press, 1975),第256页。

② 《上帝有多个名字》(*God Has Many Names*),第27页。毫无疑问这是对的,即基督教排他论(参见下面该术语的定义)在世界范围内确实是少数人的意见:我认为,有不到20亿左右的基督教排他论者,而世界人口也许是这个数字的三倍。当然,这些事情真的不是通过数人头的方式加以解决的。然而,即便如此,人们会有趣地注意到,"独断的顽固分子"比接受希克多元论的人也许要多一百万倍。

下。从内部的和个人的方式看待这一问题，我发现自己具有宗教信念，我意识到这些宗教信念并非被几乎所有人分享。例如，我既相信：

> (1) 上帝创造了世界，他是全能、全智和全善的位格（这种存在者具有信念、目的和意图，并且能够以行动实现这些目的）。

同时也相信：

> (2) 人类需要拯救，上帝通过他的圣子道成肉身、生命、献祭式的死与复活，提供了独特的拯救方式。①

现在，我意识到，许多人都不相信它们。首先，有些人在(1)上 439
同意我，却不同意(2)：存在着非基督教的有神论的宗教。其次，有些人既不接受(1)也不接受(2)，但是无疑却相信存在着超自然的东西，人类的幸福和拯救都依赖于它。再次，自从启蒙运动以来，西方有一些我们称之为**自然主义者**的人，他们不相信上面三种观点的任何一种。一些人在此谈到**新的**宗教多样性的意识，提出这种新的意识（在西方对我们来说）构成了危机、革命和理智的发展，其程度就如16世纪的哥白尼革命、19世纪所谓进化论的发现以及物种起源的大量知识的发展。② 毫无疑问，它们起码包含了一些真理。当然，实际情况是，许多西方的基督徒和犹太教徒一直知道存在着其他的宗教，并不是几乎每个人都相信**他们**的宗教。古代的以色列人——例如，一些先知们——明显地注意到了迦南人的宗教；使徒保罗说，他传"钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙"（《哥林多前书》1:23）。其他早期的基督徒，比如基督教的殉道者，肯定已经怀疑，并不是每个人都像他们那样相信。为基督教提供辩护的

---

① 注意(2)不包含这样的意思，那些与这种拯救的方式尚未相遇的人——例如，旧约的族长以及无数其他的人——分享不到这一点。

② 伦佐(Joseph Runzo)说："今天，其他宗教传统信念体系令人印象深刻的虔诚与明显的合理性，不可避免地使基督徒面临危机——一场潜在的革命"（"上帝、许诺及其他信念：多元论反对相对论"God, Commitment, and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism，《信仰与哲学5》(*Faith and Philosophy* 5)，1988年10月第4期，第343页。

早期教父们也非常了解这一事实；确实，奥利金（Origen）给塞尔索（Celsus）写了8卷本的答复，后者迫切要求论证，非常类似于当代多元论者们的要求。[①] 此外，阿奎那也明显注意到了那些人，他为此写了《反异教大全》；事实上，16、17世纪耶稣会的传教士们以及19世纪的卫理公会的传教士们对非基督教的宗教已经是见怪不怪了。同样。近年来，可能有**更多的**西方基督徒注意到世界宗教的多样性；或许我们已经对具有其他宗教背景的人有了更多的了解，我们更清楚地看到，他们展现了真正的虔诚、奉献和灵性的外部特征。也许，新的方面在于，人们对其他宗教怀有更广泛的同情心，倾向于把它们看成是更有价值的、包含更多真理的方法，与其实践者们也有一种新的、情感上的认同。

440

现在，面对其他宗教对世界回答的一种反应方式就是，继续相信我原来一直相信的东西；我知道这种多样性，但是继续相信前面（1）和（2）的命题（把它们当成真的），从而，把任何与（1）和（2）相矛盾的信念（不管是宗教上还是或其他方面的）当成假的。按照目前的习惯，我把它叫做**排他论**；排他论者认为，**一种**宗教——例如，基督教——的原则或者其中的一些原则事实上是真的；他补充说，很自然，与这些原则相矛盾的任何命题（包括其他宗教的信念）都是假的。这里我们需要两个限定条件。其一，我以这样一种方式来使用“排他论”的术语，除非符合下列条件，否则你就不能算是排他论者。这些条件包括：你十分留意其他的信念，他们的存在和主张在某种程度上（也许经常会）引起你的注意，你注意到其他宗教的信徒们有时也会表现出巨大的智慧、道德的完善和灵性的见识，在某种程度上你反思过多元论问题，不断地质问自己，这些问题是否是或者可能确实是真的，即上帝是否已经将他自己和他的安排启示给基督徒，却在某种程度上并没有将他自身显示给其他信念的人。其二，假定我是一

① 参见维肯尔（Robert Wilken）的文章“宗教多元论与早期基督教思想”，目前尚未发表。维肯尔关注公元3世纪；他探索了Origen对Celsus的回答，并且得出结论说，Origen所面临的历史情况与我们所面临的有明显的相似之处。他说：“我料想，今天所不同的不是基督教不得不面对其他宗教，而是我们现在把这种形势称之为‘宗教多元论’。”

个坚持(1)的排他论者,比方说像托马斯·阿奎那一样,在理性上相信,我有强有力的、无可争辩的论证,有关于上帝存在命题的决定性的证明;又假定我进一步认为,如果那些不相信(1)的人熟悉这一论证(他们有能力经过必要的训练掌握它,并且开始公平地和沉思地琢磨这一论证),他们就会开始相信(1)。那么很明显,宗教多元论的事实无法向我提供有关(1)的否决因子。我的情况类似于哥德尔(Kurt Gödel),他知道自己对算术的不完全性给予了证明。真的,他的许多同僚和同行们都不相信算术是不完全的,有些人相信算术**是**完全的;这些事实并没有给哥德尔的信念提供否决因子;毕竟,他有自己的证明。此外,即便他**错误地**以为他有一个证明,他也不会在这些事实中得到否决因子。

因此,我将以这样的方式使用"排他论者"的术语,即如果你理性地认为,你知道一个证明或决定性的论证,支持你所坚持并因此排他的信念,或者即使你理性地认为,你知道一个论证可以说服所有的或大多数有才智的和诚实的人相信该命题是真的,你还不能被看成是排他论者。我们的问题是,是否在上述的意义下有一个理性的排他主义者;也就是说,我们的问题是,如果我相信我没有一个证明或论证能够用来说服那些不同意我观点的人,那么我的有关宗教多元论事实的知识,是否对我的基督教的信念提供了一个否决因子。我必须承认其他思维方式的存在给我自己的思维方式提供了否决因子吗? 441

A. 或然性的否决因子?

确切地说,这种否决因子会如何起作用呢?假设我们从多元论的角度开始考虑一个**或然性的**反对有神论的论证。席伦伯格(J. L. Schellenberg)要求我们"首先考虑这种情况,有人猜想,对于某个宗教信念 r 来说,存在着许多相互排斥的宗教选项,各种选项所具有的概率与 r 的概率相同。"[①]然后他建议,这个人应该认为 r 是不大可能

① 《多元论与或然性》(Pluralism and Probability),《宗教研究》(*Religious Studies*,33 no. 2),1997 年 6 月,第 147 页。

的(其可能性比其否定的可能性更小)——至少,如果他认为有多于一个的选项,它所具有的概率与 r 的概率相同;因此他就不应该相信 r。席伦伯格承认,典型的信徒不会认为他所相信的东西不比其他选项的概率大(如果这样的话,为什么他还**相信**它呢?)但是,席伦伯格认为,其论证可以重新表述如下:

> 简言之(并且允许对诸选项赋予不同的概率),我们可以比较概括地说,对于任何宗教信念 r 的概率(它具有认识的地位,优先于该信念之外的每个选项)来说,批评家可以认为下面的说法是一个充足的条件:如果那些选项的数目超过了 r 的概率超过其他每一个相互排斥的选项的概率(或它们的概率的平均数)的倍数的话,r 就是不大可能的。

例如:

> 即使一个基督徒认为,与其他任何一个选项(犹太教、印度教、佛教等)比起来,其三位一体的信念**更**有可能是真的,如果运用上面所描述的方法,仍然可以得出该信念大概为假的结论。因为,通过反思,也许似乎在直觉上是明显的,或无论如何对于一个基督徒来说是非常可能的,他信誓旦旦地主张其信念具有较高概率的程度并不足以防止那些相关选项的联合概率超过他所坚持的信念的概率。(第 148 页)

因此,基本的思想是,对于多元论事实的思考应该引导信徒思考其信念的概率相对是很低的,也许不到 0.5。但是,关键的问题在于:相对**什么**的概率?席伦伯格认为,如果基督徒不是非理性的话,
442 他的信念一定要比其否定具有更高的概率,对此,其证据集合是什么呢?如果它是信徒**实际上接受**的信念的集合的话,那么,其信念的概率当然就会为 1。毕竟,信徒不会认为,例如,耶稣基督**有可能**是神的圣子;他**相信**它;那是他所相信的命题集合的一分子;因此,对于该集合而言,其概率为 1。然而,如果**该**集合不是席伦伯格所认为的集合的话,哪一个是呢?什么样的信念集合,基督教信念为了合乎理性就一定要相对它成为可能性的呢?席伦伯格的方法(类似于许多其他的人)只有在下述假定下似乎才是有意义的:如果信徒具有理性,

他必须在与他所具有的**其他**信念相互联系的基础上坚持他的基督教信念，也就是说，无论如何，基督教信念要相对那些其他信念具有可能性。然而，本书的主要任务之一就是，信徒在**基本**的方面——而不是建立在其他信念的基础（或然性的或其他方面的）上，接受某些信念可以是完全有道理的。

毫无疑问，存在着他的信念的全部集合的子集 S，相对于它而言基督教信念的确是不大可能的，也许在事实上，相对于他所相信的其他东西（假设目前有某种精确的方法把基督教信念与他的其他信念分离开来），基督教信念是不大可能的。但是那又怎样呢？对于他完全按照理性的方式所持有的许多其他的信念来说，无疑，同样的情况也会发生。他正在打桥牌，分牌时得到了所有的 7 点和 8 点。这种几率是非常低的；许多别的分法至少具有相同的可能性；难道这就意味着他关于自己分到了所有的 7 点和 8 点的信念是非理性的吗？当然不是。很明显，道理就在于，这个信念具有保证的源泉，它独立于任何通过与其他信念的概率关系所得到的东西。同样它也适合于基督教信念。假如基督教信念有一个保证的源泉，它不依赖于任何通过与其他信念的或然关系所获得的东西，那么，相对于其他信念而言，基督教信念不太可能的事实（如果它是一个事实的话）就不能表明任何有意义的东西。当然，它就无法对基督教的信念提供否决因子。

B. 道德任意性的指控

上述方法似乎没有成功的希望。那么，在附近的树丛中有没有其他的东西能够产生否决因子呢？也许与之相关的最重要的观点是，在接受基督教信念方面存在着**任意性**。人们认为，这种任意性既有道德的成分也有理智的成分：它被视为是未经辩护的（与信念的义务相反），同样也是非理性的。所谓道德的指控是说，在接受信念的时候，有一种自我中心主义，也许是骄傲或狂妄，因为信徒意识到其他的人并不接受它们，同时也几乎无法提供说服那些反对者的论据。认识上的指控也聚焦在任意性上：它声称，排他论者以不同的方 443

式对待相似的事情,因而导致了理智上的任意性。这种观点就是,无论哪一种情况,当信念者逐渐明白这些事情的时候,对于他的信念而言就提供了否决因子,就有理由放弃该信念,起码不会太相信它。我将关注于道德的指控,顺便处理认识上任意性的指控。

1. 抽象的情形

道德指控是指,在接受类似于(1)或(2)的命题过程中,有一种自私的任意性,一种傲慢自大或自我中心主义;接受它们的人有着严重的道德过错或过犯。依照 W. 史密斯(Wilfred Cantwell Smith)的说法:"除了以感觉迟钝或过错为代价,一个人在道德上不可能站出来对那些虔敬、理智的人类同胞说:'……我们相信我们知道神,我们是正确的;你相信你知道神,但你却是完全错误的'。"①那么,信徒会如何表达他的看法呢?我们必须立即承认,如果他相信(1)或(2),那么,他一定认为,那些相信与之相矛盾的东西的人犯了错误,相信了错误的东西;这只是逻辑而已。此外,他也一定相信,那些不相信他所相信的东西的人——那些既不相信(1),也不相信(2)的人,不管他们是否相信其否定命题——**未能**相信某种真的、深刻的和重要
444 的东西。当然,他**确实**相信这个真理;因此,他一定把自己看作比

---

① 《宗教多样性》(*Religious Diversity*, New York: Harper and Row, 1976),第 14 页。希克有类似的陈述:

我们也不能合理地声称我们自己的宗教经验的形式以及我们所处的传统是真实的,而其他的则不是。我们当然可以这样主张;的确,事实上每一种宗教传统都是这样做的,把其他的宗教形式要么看作是假的,要么看作是劣等的版本……生活在其他传统的人完全有同样的权利信任自己独特的宗教经验,并在此基础上形成他们的信念……让我们避免这种难以置信的独断的教条:宗教经验都是幻想,除了谈话者所拥有的惟一的那种。(《宗教解释》,第 235 页)。

关于认识上的傲慢的话题也可以参见 Paul De Vries 的"普兰丁格的'解释学'"(The 'Hermeneutics' of Alvin Plantinga),《基督教学者评论》(*Christian Scholar's Review*, 1989 年 6 月),第 363 页;哈迪(Lee Hardy)的"普兰丁格的解释"(The Interpretations of Alvin Plantinga),《基督教学者评论》(1991 年 12 月),第 163 页;我的回应"答复 De Vries"(Ad De Vries),《基督教学者评论》(1991 年 12 月),第 171 页;德夫里(De Vries)对哈迪与我的回应,"理智的谦卑和勇气:本质的认识上的张力"(Intellectual Humility and Courage: An Essential Epistemic Tension),《基督教学者评论》(1991 年 12 月),第 179 页。

那些其他人(两类人中的任何一类)有**特权**。他一定认为,存在着价值连城的东西,**他**拥有而**他们**却没有。他们对于某些东西(价值连城的东西、他所知道的东西)是无知的。但是,难道这就会使他受到上面的指控了吗?

我认为,答案一定是否定的。如果答案是肯定的话,我们就会陷入一个真正的道德上的二律背反,在这种情况下,无论你做什么都是错误的。在多元论的事实面前,没有任何真的选择;任何思考的意见都会受到同样的指控。那些有关傲慢的指控都是哲学上无法摆脱的困难:如果你接近它们,并用它们反对基督教信徒。你可能会发现它们倒过来紧紧地缠住你。怎么会这样呢?如下所述:作为一个排他论者,一旦我意识到我无法说服其他人,无法让他们相信我的信念,我就会继续相信我的信念。其结果就是,我被指控为傲慢或是自我中心,固执地偏爱我的行为方式而不喜欢其他的方式。[①] 但是,在有关(1)或(2)的命题中,我的选择是什么呢?不外有三种选择。[②] 我可以继续相信它;也可以悬置它,在齐硕姆的意义上说,就是既不相信它也不相信其否定;或者我可以接受其否定。考虑一下第三种方法,也就是一些多元论者(例如希克)所采取的方法。他们认为,尽管在某些方面仍然是对实在的有效反应,但是,类似于(1)和(2)的命题以及其他信仰中的命题却都是字面上错误的。在我看来,这似乎无助于解决傲慢或自我中心问题,这是没有出路的。如果我这样做的话,就会与我现在的处境完全一样:我相信许多别的人所不相信的命题,意识到我没有必然说服他人的论据。因为我相信(1)和(2)的否定(以及许多其他命题的否定,而这些命题都是有其他信仰的人所明确接受的)。当然,许多其他的人并不相信(1)和(2)的否定,实际上他们相信(1)和(2)。因此,我处于这种境地,我相信许多别

---

① "将自己的传统与他人的传统区别对待的惟一理由是非常人性但却不是使人信服的理由:这是我自己的!希克,《宗教解释》(*An Interpretation of Religion*,第235页)

② 谈到选择,这里的建议是,我只能**选择**三种意见中的一个加以采纳,找出哪些是不切实际的。或许我们几乎无法控制自己的信念;那么,信念的道德批评家就无法恰当地谴责信徒的不顾道德责任,但是,他仍然可以争辩说,他的看法是不幸的、可叹的,处于悲惨的状态。即使无法控制我的傲慢与自负,我这样也是不好的事情。

的人并不相信的命题;我也意识到,我对自己的信念没有证明。如果
445 认为那些相信(1)和(2)的人确实在理智上是傲慢或者自我中心的话,那么,这些说法也同样适用于那些相信其否定的人。而第三种选择也根本无助于解决傲慢—自我中心—任意性的问题。

下面我们考虑一下第二种选择:我可以**悬置**该命题,我可以对自己说:"假定我无法使那些人相信我的信念,那么,正确的路径就是既不要相信这些命题也不要否定它们。"多元论立场的反对者可以说,正确的路径就是**避免**相信那些麻烦的命题,也要避免相信其否定;且把他称为"有节制的多元论者"。他真的避免了排他论者所受的自我中心和傲慢的指控了吗?并非如此。考虑一下异见(disagreement)。从根本上说,异见就是对一个特定命题持冲突的态度。最简单和最熟悉的情形就是,如果有某个命题 p,我相信 p 而你却相信-p,那么,我与你就有异见。这不过是最简单的情形,但是也有其他的情形。目前来说,有意思的情形是:你相信 p 而我对它却持保留意见,不相信它。我把第一种异见称为"矛盾"(contradicting);把第二种称为"不同意"(dissenting)。

我的主张是,如果与其他人发生**矛盾**是傲慢和自我中心的话,那么**不同意**也是如此。因为,假设你相信我并不相信的某个命题 p:也许你相信因种族的缘故而歧视他人是错误的,而我却了解到,有许多人不同意你的看法,因而我不相信该命题。当然,我也并不相信它的反面。但是,既然这样,我认为要做的正确的事情就是避免形成信念。这样,我难道不是含蓄地谴责你的看法,谴责你对命题的**相信**,认为这在某种程度上是不恰当的、天真的、未经辩护的、没有理由的、或不太理想的?我在含蓄地表明,我的看法更出众;我认为我的行为过程是正确的,而你的则是有几分错误的、不适当的、不正确的、最多不过是二流的。我意识到,毫无疑问可以向你**指出**,你的看法是不适当的或者是天真的;这不是理智上的傲慢吗?这不是一种认为我比你所知更多,与你相比我妄称自己处于特权的地位的自我中心主义吗?对于信徒来说,问题在于他不得不认为自己具有许多别的人所没有的真理;而对于有节制的多元论者来说,问题在于他不得不认为他具有别的人不具有的美德,或者说别人所不具备的正确行动。如

果一个人因为相信别人所不相信的命题而傲慢的话，那么，一个对他人所不相信的命题而持保留意见的人，是不是也同样傲慢呢？

也许你回应说，通过含蓄的说法，有节制的多元论者遇到了麻烦，陷入傲慢，他相信其行为方式比别人**更**好、**更加智慧**；也许他能以避免**这一**观点的方式而避开麻烦。如果他避免相信种族偏执是错误的，并且也避免持有这样的观点——在一定的条件下，对命题持保留意见比断定或者相信它要**好**得多，那么他不是能避开麻烦吗？是的，他可以。那么他对他的节制就没有任何**理由**；他相信节制不是更好的或更合适的；他的确是在放弃。这能让他摆脱自我中心的钓钩了吗？也许吧。当然，基于一致性，他不能也认为，**不**放弃是错误的，**相信**偏执是错误的是不对的；他丧失了反对排他论者的理由。据此，对于那些谴责排他论者是傲慢和自我中心的有节制的多元论者来说，他们的摆脱困境的办法也是行不通的。 446

的确，我们可以看到，把信徒指控为理智上傲慢的有节制的多元论者处于一个常见的但却危险的狡辩情形当中；他击中了自己，他是搬起石头砸自己的脚，在某种程度上，他陷于自我指称上的不一致。因为他相信：

> (3) 如果 S 知道其他的人不相信 p(并且让我们补充一点，他知道自己无法找到说服他们相信 p 的论证)，那么 S 就不应该相信 p；

他反对信徒的指控的依据就是(3)或者类似的东西。无疑，有节制的多元论者意识到，许多人不接受(3)；我认为，他也意识到，他不太可能发现说服他们相信(3)的论证。所以，如果他接受了(3)，他的正确的方法就是避免相信(3)，或者持保留态度，或者不相信这一观点。在此条件下——即实际上其他的人并不接受他的知识——他无法恰当地接受它。所以，如果(3)是真的，没有人会相信它而又不傲慢。(3)要么是真，要么是假；如果是前者，我就会因为相信它而成为傲慢；如果是后者，我就会因相信它而成为错误；所以我不应该相信它。

因此，我倾向于认为，既然这样，一个人不能恰当地坚持(3)或

者任何其他要达到同样目的的命题。一个人无法发现某个原则,据此认为信徒正在做错误的事情,要遭到道德的指控,就是说,一个人不能发现这样一个原则而不使自己(或许我们可以这样表述)受到伤害。

因此,有节制的多元论者在自我指称上是不一致的;但是,即使排除了这个辨证的论证(有人认为它是聪明过度的),对于排他论者的指控难道不是软弱的和无理的吗?我必须承认,我在许多方面可能是(而且可能一直是)理智上傲慢的和自我中心的;过去我当然犯过这种错误,无疑将来也会犯这种错误,现在亦纠缠其中。但是,仅仅通过相信一些东西(我知道其他的人并不相信这些东西,而我却无法向他们说明我是对的),我就真的是傲慢和自我中心的吗?假设我重新考虑这件事,尽我所能认真思考反对的意见,意识到我是有限的而且是罪人,绝对不比我所反对的人更强,也许在道德上和理智上比许多人要差,而他们并不相信我相信的东西。但是,假设对于我来说,该命题**仍然**是清楚为真的:继续相信它我就真的是不道德的吗?我完全相信,通过欺骗我的同事来发展我的事业的做法是错误的。我意识到存在着与我的观点不同的人(即使他们绝不会考虑要去欺骗同事,然而,他们却认为不存在真正对与错的东西);这些人中的一些人我是非常尊敬的。我也意识到,十有八九我没有办法证明他们是错误的。然而,我认为他们**是**错误的。如果经过认真的反思我还这样认为的话——如果我尽可能同情思考那些不同的看法,如果我尽量地探求真理——并且对我而言,用欺骗同事来发展我的事业的做法**仍然似乎**是低劣的、卑贱的、错误的,继续像往常一样相信,难道我就真的做了一些不道德的事了吗?我无法理解这一点。经过认真反思以后,如果你发现自己确信,面对宗教多元论的现实,对待(1)和(2)的正确的命题态度是回避信念,即使你知道其他的人并不同意你的看法,这种回避怎么就能被恰当地指控为自我中心主义呢?对于相信它们的人来说情形不是一样吗?所以,我不理解反对排他论的道德指控是如何维持下去的。如果不能维持下去的话,这一指控就无法对基督教信念提供否决因子。

447

2. 具体的例子:古汀

到目前为止,我们一直是在抽象的意义上考虑道德任意性的指控,这种抽象脱离了多元论对基督教的信念的任意性或自我中心主义的实际批评。为了矫正这个缺陷,我打算考虑古汀[1]对这个结论给予的论证。正如我们在前面所见,经典基础主义者认为,我们有责任或有义务只接受那些对于基本的确定性来说是或然的东西。古汀接受了经典的道义论,但是提出不同的义务。他说,由于出现"宗教分歧的当代现象",基督教和有神论信念需要辩护(边码 11)。古汀 448 打算研究的问题是,如果**对它有分歧**(并且假定他注意到这个分歧),是否还有人可以合理地、有义务地接受基督教信念。问题并不是(像经典的图景那样)为接受基督教信念辩护时需要某种证据;问题在于,**一旦你知道其他人与你的信念有分歧**,是否要求证据或论证来辩护。

简言之,他的结论如下。(1)我们开始必须做下面的区分:"决定性的同意"与"临时性的同意"。当我给予 p 以决定性的同意时:

> 我观察到,当前有关 p 的状况让我结束寻找支持或者反对相信 p 的理由。而临时性的同意则不同,它接受 p,但却不能终止探询 p 的真理性。其结果是,争论其真假问题时,我站到 p 的一边。然而,我对 p 的认可是与一种认识上的承诺相结合的,即需要继续讨论 p 的真理性。(第 105 页)

也就是说,我相信"为了确定 p 的真假,需要做进一步的讨论"。(2)只有当一个人有了良好的论证,他才有权对他知道别人不同意的命题做出决定性的同意。(3)即便他对一个命题没有良好的论证,他也有权对别人所反对的命题做出**临时性的**同意。(4)既然对神的存在有良好的论证(来自宗教经验),既然神被模糊地认为是"一个善良而又万能的存在,关心着我们,向人类启示自己"(第 171 页),所以,我们有权对这个命题做出决定性的同意。最后,(5)对于

---

① 《宗教信念与宗教怀疑论》(*Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982);引文用此书页码。

特殊的基督教的教义(例如,相信上帝借着基督与人类重新和好),或者对于更为特殊的关于神的信念,例如,他是全能、全善、全知的,是天地的创造者,并不存在这类论证。

很明显,有大量的东西值得讨论和提问。我自己限定在以下几个方面:(1)古汀的"辩护"(justification)是什么意思?(2)我对一个没有良好论证的命题以及我知道人们不同意的命题做决定性的同意,这**为什么**是得不到辩护的呢?有关第一个问题,很明显,他是用道义论的术语、用正确与错误的术语、用责任与义务的术语,用人的认识权利来思考辩护。他指控说,那些接受传统基督教信念的人并未满足其理智的义务,他们面对各种分歧,对其信念并未作出论证。他究竟违背了什么特别的责任呢?避免认识论的自我中心主义的责任。**那**就是基督徒所违背的责任,他知道有各种分歧,但却没有任何良好的论证。

> 首先,没有理由认为我的直觉(即对我而言似乎是明显为真的东西)比那些与我有分歧的人的直觉更为正确,在这样的意义上,相信p[当我没有论证并且知道别人不同意的时候]是任意的。因为p的真是由**我的**直觉来支持的,由此而相信p则是**认识论的自我中心主义**,总体上说,它与伦理学上的自我中心主义一样是任意的、没有道理的。(第86页,古汀的强调)

449

> 认识中立的观察者对p的赞同与反对没有任何直觉知识,他并没有在一个足以使其具有任何直觉的意义范围内来考虑p。从这样一个观察者的观点来看,事实仅仅在于(以两个意见分歧的人为例,使之简单化):(1)A有一种p是真的直觉;(2)B有一种p是假的直觉;(3)在他的直觉里,没有理由认定A或B哪一个人更加正确。当然,对于这个观察者来说,惟一恰当的态度就是拒绝对p做出判断。但是,即便我是A或者B,我就不应该以中立观察者的同样的方法来判断情况吗?确实,仅仅因为是我的直觉就更偏爱它,这是错误的。(第87页)

因此,对于那些知道其他的人与他有分歧、却又对自己的观点不作论证的信念者来说,存在着一个道德问题:他在知识上是傲慢的、

自我中心的、自我本位的，武断地认为他思考事物的方式要优于别人思考事物的方式。（也许一旦他认识到这一点，就会对其信念产生一个否决因子。）

这里，我们必须问一些问题。首先，如果我是这样一个人，仅仅因为那是我的直觉就更喜欢它，难道这是真的吗？并非如此。我认为，仅仅因为一个人属于不同的种族就歧视他是错误的（即使我知道别的人不同意）。我没有留意到任何我的信念的**论证**，或者没有留意到至少会说服那些不同意见者的论证；对我来说，该观点似乎恰好是**正确的**。但是，我接受这个信念，不是因为它是**我的**信念或者**我的**直觉：那是没有意义的。我不是根据它是我的直觉这个前提来论证出它的；我不是按照下面的方式进行推理：因为**对我来说 p 似乎是对的**，所以 p。我也完全不是在其他命题的基础上接受它的。我接受它，因为当我思考它的时候，它似乎是对的；但是，这里的“因为”并不意味着后者对于前者来说是我的**理由**、**论据**或**证据**。

> 如果古汀的立场真有效果的话，他必须更多地告诉我们有关的论据，拥有这些证据，可以使我在相信其他人并不相信的东西时，避免认识论的自我中心主义。需要什么类型的论据呢？当然，他指出，这种论据必须是**好的**论据。确实合理；坏的论据不会胜任工作；但是，对于一个论据来说，什么是好的呢？我在前面（边码 431）提到的有关罗蒂的章节中，古汀似乎同意罗蒂的观点：一个好的论据（好是“对我而言”）存在于被我的认识共同体所接受的理由之中。如果事情确实如此，对于基督徒来说就几乎不会有任何问题了；毕竟，基督教的认识共同体很乐意接受支持基督教信念的理由（例如，圣经确认了它），即使别人不接受它。如果这样的话，古汀的要求就很容易得到满足——简直是轻而易举。 450
>
> 所以，让我们假设他在心里有更为重要的东西。一个好的论证应该是有效的，也必须有一些非形式的特点：它一定不是循环的，一定不能被那些与我观点不同的人看作是乞题的。那么，对其前提有什么要求呢？如果我的论证有效，难道同样的分歧就不会发生在前提那里吗？如果它们也是一些与我分歧的人所

接受的命题,那么,大概我就没有权利接受**它们**,除非我为它们作进一步的论证。当然,进一步论证的前提也必须满足同样的条件:如果其他人不接受它们,我就不能对它们做出决定性的同意,除非我对它们还有好的论据。结果似乎是这样,我的责任阻止我成为**终极**分歧的参与者,起码是我意识到的**终极**分歧,起码是就决定性的同意而言的。这对吗?也许你根本没有办法找到与一个三K党成员在道德上的共同基础。也许你无法找到二者都接受的前提,这一前提成为一个好的论据,服务于你的观点并且来反对他的观点。从此可以得出下面的观点吗:你无权对种族偏执是错误的命题做出决定性的同意?恐怕得不出。

或许这就是古汀的想法,即如果我对p没有论证,我知道别人不相信它,那么我就是自我中心的,即使我没有按照上面的方式进行推论——也就是说,并不仅仅因为它是我的直觉,就相信或接受它。然而,这确实为真吗?当然不是。我们可以通过前面的例子加以说明。警察拘捕我,指控我犯罪:再次偷了你的弗里西旗子。在警察局我获悉,市长声称在案发时(昨天下午)曾亲眼目睹我潜伏在你家的后门;人们知道我恨你(部分原因是我对你在《国家探索者杂志》上所发表的文章不满,根据这篇文章,我是一个外星人)。我有手段、动机与机会;而且还有一段不光彩的历史。然而,我清晰地记得,整个下午我都在Baker山附近单身远足。我正在那里远足的信念不是基于论证。(例如,我没有注意到我有疲乏的感觉、我的靴子上沾满了泥、我的皮衣口袋里装有一张Baker山的地形图,然后得出结论:对这些现象最好的解释是,我在那里旅游。)此外,我无法想出任何证据或用其他方法让警察相信,我确实是在Baker山(距案发现场60英里远)旅行。但是,我相信我就在那里。所以,我坚持自己的信念,而无法给出论据,我也知道别人对此有争议。为此,我就要为这种认识论的自我中心主义而感到愧疚吗?当然不会。

451

为什么不会呢?因为我**记得**我在那里,**这**使我有权相信我确实是外出旅行,即便有人不同意我的说法。严格地说,我认为正是由于我**相信**我记得而不是我**实际上**记得,使我在道德上感到理所应当。我有正当理据,并不违背责任与义务,因为我相信并且毫无愧疚地相

信，我对自己行动的知识或者信息有一个来源——我的记忆，而这是警察所不具备的。如果我认为，我知道的不如他们多，却**仍然**顽固地坚持我是无罪的信念，也许我就是认识上的自我中心主义。可是，我认为，我知道他们并不知道的事情，而且获得这一知识的方法他们也不具备。（他们通过记忆可以知道**自己**在哪里，而不知道我在哪里。）正因为如此，我没有轻视任何责任或义务；这给我以辩护。因此，我宁可坚持自己的看法而不是别人的看法的态度，就不能被指责为是任意的或自我中心的。

由于它是关键所在，让我们来做进一步的探讨。批评家说，理性和认识的责任要求一个人以同样的方式对待相同的事情。然而（他说），基督徒面对世界所表现出来的多元宗教信念的冲突，通过任意的方式来相信（1）和（2）（见边码438），这违背了理性的责任。让我们假定，理性和认识的责任确实要求以同样的方式对待相同的事情。很明显，如果这些信念**不是**同等的话，你就没有违背这一要求。基督徒认为它们**不是**同等的：他认为（1）和（2）是**真的**，那些与这二者相矛盾的看法都是**假的**。所以，正如他所理解的，二者并不是相同的，他并不是以不同的方式对待相同的事情。所以，为了维护他的主张，批评家不得不争辩说，基督教信念实际上是假的；但是，大概他并不想把他的任意性指控建立在基督教信念是假的这一假定之上。

当然，批评家可以这样回答：所争论的并不是**真假方面的**同等（它们具有相同的真值）：而是**认识上的**同等。何种认识上的同等呢？批评家也许最初认为是**内在的**认识同等：与相信者内在可利用资源相关的同等。例如，内在可利用资源包括，该信念与你所持有的其他信念之间的可检测的关系；所以，内在的同等应包括命题证据的同等。对于相信者来说，所谓内在可利用资源也包括伴随着该信念而出现的**现象：感觉**现象与非感觉现象，它们包含在信念的证据里面，体现为对该信念有**正确**的感觉。然而，对基督教信徒而言，（1）和（2）并不与那些相反的信念内在平等。毕竟，对于他而言，（1）和（2）似乎**确实**是真的；它们的确具有伴随这种感觉而来的现象，的确具有信念的证据；而与它们相矛盾的命题却不是这样。 452

批评家的下一个回答是：那些赞同其他信念而反对（1）和（2）的

人对他们的信念具有命题的证据,这与基督徒对其信念而具有的命题证据是同等的,难道没有这样的可能性吗?同样或类似的现象也伴随着他们的信念,难道不也很可能吗?所以,那些信念实际在认识上和内在性上都与(1)和(2)是同等的,信徒仍然在区别对待相同的情况。我并不这样认为:我认为,至少对于(1)来说,确实存在着一些论证,而其对手并非如此。至于相似的现象,则不容易说清;不容易看穿别人的心;的确,即便对你非常了解的人,这也很难做到。然而,我还是要规定两类同等。为了论证的目的,让我们同意,这些信念具有认识上的同等,就是说,不同宗教传统的人对于其信念有着相同程度的内在可利用资源——证据和现象等等,就像基督徒对于(1)和(2)一样。这能推出什么呢?

让我们回到道德信念的例子。大卫王看见美丽的拔示巴,为其美丽所折服,他差人接他入宫,与他同寝,使他怀孕。他用尽伎俩,想让其丈夫乌利亚承认他才是孩子的父亲,但一一失败了。大卫设法谋杀乌利亚,他告诉指挥官,"要派乌利亚前进,到阵势极险之处,你们便后退,使他被杀"(撒母耳记下 11:15)。先知拿单去见大卫,向他讲述一个富人和穷人的故事。富人有许多牛群和羊群,穷人只有惟一的母羊羔,这只羊羔与孩子们一起长大,"吃他所吃的,喝他所喝的,睡在他怀中,在他看来如同女儿一样。"有不速之客来到富人家,富人没有杀自己家的羊来款待客人,而是把穷人家的惟一的母羊羔取来杀掉,用其招待客人。大卫盛怒:"行这事的人该死!"接下来是圣经中最为精彩的段落之一,拿单面向大卫,伸出手指对他说:"**你就是那人**!"此时,大卫才明白自己所作的事情。

在这里,我的兴趣是大卫对故事的反应。我同意大卫:这种不公正的事情绝对是卑鄙而错误的;简直令人不齿。我相信这种行为是错误的,我相信这个命题"它不是错误的"——要么是因为没有**任何**东西是错误的,要么是因为即使**有些**东西是错误的,**这个**不是——是错误的。事实上,没有太多让我更坚信的东西。然而,我认识到大量的人不同意我的观点;许多人相信,有些行为在这方面或那方面比其他行为要**好**,然而,真的没有什么东西是对的或错的,是在我认为这个行为是错的地道的意义上有对错的。同样,我怀疑我能找出证据

453

来说明我是对的而他们是错的。另外,说不定对他们来说,他们与我冲突的信念有着同样程度的内在可利用的认识资源,有同样的现象学,忽略细微的差别,就像我的一样;也许他们有同等程度的信念证据。那么,当我以不同的方式对待相似事情的时候,继续坚持自己的观点,认为实际上这种行为是绝对错误的,我就是任意的吗?我并不这样认为。尽管我知道其他的人不同意我的观点,即使我认为他们同我一样,对其信念有同样程度的内在资源,但是,我认为种族的偏执是卑劣的,我就是错误的吗?我再次重申,我不这样认为。我相信严肃的现实论(actualism),其观点是,没有客体在其不存在的世界中具有属性,包括非存在。其他的人并不相信这一观点;我无法说服他们;也许他们的不同观点的内在资源与我的具有相同的质。当我继续像以往那样思考问题时,我就是任意的吗?我无法理解这是为什么。

其理由如下:在上述各种情况下,信徒都不认为所谈的那些信念在认识上**是**相关等同的。他也许同意,他和那些不同意见的人同样确信其信念是真的,甚至同意它们具有内在的同等,同意内在的可利用资源是相似的或者十分接近。然而,他肯定认为,二者存在着重要的认识上的差异:在某种程度上,其他的人犯了错误,或者有盲点,或者留意不够,或者缺乏他所具有的恩典,或者受到野心、骄傲、母爱等其他东西的遮蔽;他一定认为,他可以获得那些有保证的信念,而其他的人则未获得。① 如果信徒承认,有关基督教信念,他**没有**任何特殊的知识或真信念的源泉——如果没有神圣感应(sensus divinitatis),没有圣灵的内在激励,没有受圣灵鼓舞和保护的教会的布道,没有任何与其观点不同的人不具有的东西,**那么**,也许可以恰当地指控他为任意的自我中心主义,那么,也许他就会得到基督教信念的否决因子。但是,他为什么要承认这些东西呢?一般他会认为(至少

① 当然,多元论的批评家一定思考同一类型的东西。他认为,当存在着内在的认识上的同等的时候,所要做的事情是避免判断;他知道存在着其他不这样思考的人(也不会被他所提出的论证说服),他只知道,该信念与他的信念具有内在的相等。如果他继续这样相信的话,就会把自己置于他所批判的人的地位;但是,如果他不继续坚持这一信念,就不会具有反对意见。

454 **应该**认为),确实存在着有保证的信念的源泉,该源泉导致了这些信念。(认识论学者在此有了用武之地。)

例如,他相信,上帝借着基督与人类重新和好;他也许是基于圣经或教会的布道而相信这点的。他知道其他人不相信这一点,他们在这里或别处都不接受圣经(或教会的)权威。他有一个解释:有圣灵的(或者神建立并引导的教会的)见证;正是圣灵的见证使我们能接受圣经的教导,正是圣灵"开启我们的心智,让我们明确地了解神的话语";正是圣灵的动工,"使我们心悦诚服,准备聆听神的声音。"①他因此认为,在该命题上,他处于比没有分享到他的信念的人更佳的认识地位上;因为他相信他有神指导的教会的证据,有圣灵的内在见证,也许还有这一知识的另外的源泉。这样想的时候,他有可能是**错误的**,受到迷惑,犯严重和软弱的错误,但是,他不必因坚持这一信念而受到**谴责**。这个事例就像弗里西旗子的故事一样,信徒深信他有一种知识或真信念的源泉,虽然那些不同意他的人否定这点。这一切保证他避免了认识上的自我中心主义,同时也避免随之而来的否决因子。②

所以,严肃的信徒当然不会认为,我们所有的人(信徒与非信徒)在基督教信念的话题上都具有知识上的同等。他可能会对纽曼大主教的说法深表同情。

> 在尘世的学问中,寻找真理的方法被视为对全人类开放的大路,人们可以随时踏上它。人们不带敬意地接近真理,每个人都被视为与其邻居一样,或者不如说,人们认为理智力、敏锐、睿

---

① 加尔文《一般书信评注》(*Commentaries on the Catholic Epistles*),John Owen 翻译和编辑(Grand Rapids: Baker Book House, 1979),《约翰一书》2:27 的注释,第 200 页。

② 即使在接受基督教信念时他不是自我中心的,然而,如果事实上基督教信念与其否定的东西具有认识上的同等的话,他就不会有否决因子了吗?他若不相信这种同等,就没有什么否决因子。如果古汀或者别人对这一主张(存在着认识上的相等)可以做出一个有力论证的话,则可以给他一个否决因子。因此,如同我们在第 8 章中所见到的那样,基督教信念有可能是这样:如果它是真的,对于接受它的人来说就是有保证的。这意味着,要论证基督教信念与非信念在认识上是同等的,就需要先论证基督教信念是假的。但是,如果批评家已经有了基督教信念为假的论证,为什么他还要为任意性指控而烦恼呢?

> 智、精细、深度是真理的向导。人们认为他们完全有权讨论宗教话题，就像他们是信徒一样。他们如果高兴的话，随时都会谈论最神圣的信仰——漫不经心、优游自在地把酒放言。[①] 455

纽曼的想法是，除了“理智力、敏锐、睿智、精细、深度”以外，在恰当地讨论宗教话题时，还需要有其他的东西，或者至少为了恰当地掌握宗教真理，要考虑这些东西。在此，他回应耶稣：“父啊，天地的主，我感谢你！因为你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴儿就显出来”（路加福音10:21）。如果这些东西向智者与学者藏了起来，就没有必要抱怨这些人不接受它们（另外，除非你有好的论证，否则要接受智者与学者所不接受的东西的话，就是认识上的自我中心主义）。因此，基督教信徒认为，除了上面提到的理智力以外，还有一个重要的知识来源。所以，在这一点上他相信（大概不会受到谴责），那些不同意其观点的人，在**这个**话题上真的不会是他的认识上的同路人，从认识上讲，即使在其他话题上，他也许可能比他们差很多。

这里的核心问题是，基督教信念是否与那些与其观点不一致的人的信念具有认识上的同等。这是问题的关键所在。如果类似于第8章中所表述的扩展的阿奎那/加尔文（A/C）模型真的是正确的话，那么，在接受基督教信念与不接受基督教信念的人之间的认识情形就会有极大的不同；因此，反对者正在不合道理地并且不加论证地假设，该模型以及其他提供有保证的基督教信念的源泉的模型都是不正确的，不存在这种基督教信念的源泉。该假设不值得评论；因此，任意性的指控不攻自破。

> 古汀确信（第84页），从认识上说，在这种语境中，信徒没有权力认为自己的看法比非信徒高明。他提出两条理由。[②] 首

---

① 《布道、论宗教信仰理论以及在牛津大学的演讲》（*Sermons, Chiefly on the Theory of Religious Belief, Preached before the University of Oxford*, London, Rivington, 1844），第190—191页。

② 正如玛丽·潘纳尔（Marie Pannier）在讨论中指出的，古汀也许真应该提出第三点，那将会再次运用于他的原则，即一个人可以正当地对他知道别人并不接受的命题仅仅给予临时性的同意；因为，信徒大概知道，其他的人（例如，反对者）不会同意这种观点，即从认识上讲信徒比非信徒状况更好。

先，信徒认为，他得益于神圣感应、圣灵的内在激励、受圣灵鼓舞
456 和保护的教会的布道，但这“源于预先假设有神论的神学学说，所以，不能合法地用来为信徒接受有神论的认识权利而辩护”；其次，“至少有一些信徒，他们自己没有把“上帝存在”视为明显的具有恰当基础性的命题；很难理解信徒如何能够不带任意性地用加尔文的观点否定认识上的同等性。”

这些论证似乎是错误的。古汀认为基督徒没有权利认定确实存在着有保证的信念的源泉的第二个理由似乎是不切题的：一些信徒认为关于上帝的信念并没有恰当基础性的事实，根本不意味着不存在这类源泉。第一个理由又如何呢？即主张如果信徒认为他是那些信念源泉之一的受惠人的话，就会卷入到讨厌的**循环**形式当中。但是，他如何能卷入到循环当中呢？他既没有为任何东西提出**论证**；也没有提出**定义**：循环如何能钻了这个空子呢？如果他对有神论提出一个论证，并且把他受惠于到某个特殊的信念源泉作为前提之一，**那么**，他的论证也许是循环的。但是，他并没有论证这一点，他也不需要论证别的东西。如果我诉诸物理学来帮助我解释如何才能感知到草木——即使我的有关物理学的知识部分建立在观察的基础上，我就卷入到引起争议的循环之中了吗？如果我不是在论证这个结论：感知是有保证信念的源泉，那么就没有什么循环。

但是，宗教多元论的现实难道是毫无意义的吗？多元论者的主张一无是处吗？① 这种看法真的对吗？当然不对。因为，起码有些基督徒注意到人类宗教反应的巨大差异，他们似乎减少了对基督教信念的信心。但他们不是或不必通过**论证**的方式做到这一点。的确，没有任何可尊重的论证，能够从世界上有许多看来非常虔敬的人并不赞成(1)与(2)这个命题，得出结论说(1)和(2)是要么假的，要么就得以道德或认识的缺陷为代价才能接受它们。但是，了解到有些人以不同方

① 参见 W. P. 阿尔斯顿“宗教多样性与神的知觉知识”(Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God)，《信仰与哲学》(*Faith and Philosophy* 5, No. 4, 1988)，第433页以下。

式思考,可以降低一个人对基督教教诲的信任程度。从基督教的观点看,宗教多元论的情形本身就是我们人类可悲境况的彰显;也许它确实从基督徒身上剥夺了神曾经许诺下的某些安慰与宁静。它也可能剥夺信徒对于(1)和(2)的**知识**(即使(1)和(2)是**真的**而且他也**相信**它们是真的)。既然保证的程度部分地依赖信念的程度,关于宗教多元论的事实就有可能(尽管不是必然的)减少其信念的程度,因而减少(1)和(2)对他来说享有保证的程度;由此,它可以剥夺他的有关(1)和(2)的知识。有可能出现这样的情况:**如果**他不知道多元论的事实,他就会知道(1)和(2),但是,现在既然他**确实**知道了这些事实,他就不知道(1)和(2)。这样,知道得更多反而使他知道得更少。 457

对于排他论者,事态**可以**这样发展。但是,他们**不必**走这条路。让我们再次考虑一下道德的类比。也许你一直相信,一个法律顾问利用人们对其信任而诱骗委托人是非常错误的。或许你发现其他人并不同意这种看法;他们把它视为一个轻微的过失,就像在没有车的时候闯过红灯一样;你认识到,这些人可能具有与你一样的内在信念资源。你会更加全面地考虑它,在想像中再现、重演这些情况,更加关注其中包含的因素(违背信誉,不公正与不公平,令人厌恶的讽刺情境:有人来找法律顾问寻求帮助,但是却受到了伤害),由此更加确信这种行为是错误的。这样,通过对这个事实——有些人不以你的方式看待这事——的了解和反思,这一信念对你就可以获得更多的保证。在宗教信念的情况中也会发生类似的事情。清醒地和全面地了解宗教多元论的事实,也许会引起人们对宗教生活的重新评估,再度觉醒,以及对于(1)和(2)的全新的和深刻的把握与理解。从扩展的 A/C 模式的观点来看,可以把它当成一次机会,更新信念产生的机制,使之更有效的工作,并通过它来理解(1)和(2)。这样,多元论事实的知识起初可能是一个否决因子;但是,从长远的观点看,它又可以明显地发挥相反的效果。因此,宗教多元论的事实就像历史圣经考证学和有关恶的事实一样,没有也不会构成基督教信念的否决因子。

458

第十四章　苦难与罪恶

你为何使我看见罪孽？你为何看着奸恶而不理呢？恶人吞灭比自己公义的，你为何静默不语呢？

哈巴谷书 1:3，13

我们的世界有着各色各样的苦难和罪恶，并且多得令人震惊。或许没有一个世纪的苦罪及得上我们这一个世纪的苦罪。我所说的**苦难**是指任何种类的痛苦或不适——从疾病和伤害而来的痛苦和不适，受欺压，工作过劳，年纪渐老，对自己失望，对自已（或相熟的朋友）的际遇感慨唏嘘，孤单，被隔绝，被背弃，或不能如愿之爱的痛苦；另一种痛苦是意识到别人的苦难的痛苦。至于**罪恶**，我的意思基本上是一个自由的被造物做出一些错事，尤其包括我们人类互相苦待或残害对方。很多时候，痛苦和苦难都是由罪恶而来的，正如我们这个世纪的人一定不会忘记的一些事件——德军对犹太人的大屠杀；东欧那 70 年之久的实验，那里有数百万的受害者；波尔布特和他的跟随者的暴行；波斯尼亚和非洲的种族清洗。当然，有更多的苦难和罪恶是陈腐和平常的，但不比上述的好些。

现在，我们这世界里的苦难和罪恶令基督徒或其他相信有上帝的人很烦恼困惑，这样的例子在基督教和希伯来圣经里俯拾即是，特别是《诗篇》和《约伯记》两卷书（当然不是只有这两本书才谈及苦罪）。当一位信徒面对着自己的或相熟朋友的生命中那些恐怖的苦
459 罪，亲眼看见那具体和活生生的惊人的痛苦时，他便可能被引诱，采取一个他平时所厌恶的态度面对上帝——不信任上帝、怀疑上帝、心存苦毒、或叛逆。广义来说，这是一个灵性或教会牧养的问题，一个信念坚定的人未必会在这引诱中跌倒，怀疑上帝的存在或良善，但是他可以恼恨上帝，不能再相信他、在他面前显得惧怕、不能再以他为

慈爱的天父、觉得自己被遗弃在远远的一隅，没有得到上帝的关心。

然而，很多哲学家及其他人却会基于我们对苦罪的份量、种类和分布的知识（简言之，对“苦罪的事实”），提出另一种问题。[1] 他们论说，这些事实正好可以成为一个反对上帝存在的证论的前提——即反对一位全能、全知、全善的创造宇宙万物又爱护其创造物的位格的存在。让我们称之为“反有神论证”，这类反有神论证早于古时就出现，始于伊壁鸠鲁，他的证论在18世纪被休谟重新提出来：

> 伊壁鸠鲁（Epicurus）的老问题始终都没有人能解答：
>
> 究竟他是否愿意防止苦罪，却不能够呢？那么，他岂不是无能？是否他能够防止苦罪，却不愿意？那么，他岂不是心存恶意？是否他既能够又愿意防止苦罪？那么，为甚么这世界还有苦罪？[2]

这论证所主张的（更准确地说，是这论证所提供的知识），可构成有神信念的否决因子；如果这是有神信念的否决因子，那亦会是基督教信念的否决因子。

因此，我们在本章的问题是，究竟苦罪的事实**能否**构成有神信念和基督教信念的否决因子？按我们一般所知道的，加上苦罪事实的知识，会否成为我放弃相信上帝的理由？这知识会否令我不能**理性地**继续持守基督教信念？请留意，这并不是神义论那传统问题：我并不会在此尝试“辩护上帝对待人的方式”或为“上帝为甚么会容许苦罪出现，又为甚么会容许某些可怖的罪恶”提供答案。我们现在的问题是**知识论的**：既然有神信念和基督教信念可以像第六至第八章所说的能够享有保证，那么苦罪的事实的知识会否成为这些信念的否决因子？ 460

---

① 请留意，在“苦罪问题”这标题下，可以有很多不同的问题、疑问和课题。举例说，我们有防避苦难的问题、减轻苦难的问题（学习如何安忍和帮助那些受苦的人）、面对受苦的人应保持怎样的正确态度的问题、我刚才提及的灵性或教会牧养问题、等等。当然，一个响应可以十分恰当地解答其中一个问题，对另一个问题来说，却是完全不适切的。

② *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard Popkin, Indianapolis: Hackett Publishing, 1980, p. 63. 休谟借柏拉图的口说出了这论证，哲学家普遍认为 Philo 是代表着休谟本人的思想。

当然,不同的基督徒会有不同的答案。对于一些皈依基督教不久、或文化上被隔绝、或不太知道这世界的苦罪的基督徒、或那些不能足够地理解他们所知道的事实的严重性的人,我们这令人难过的世界中的苦罪事实,并不足以成为他们的信念的否决因子。然而,我们的问题却是奎恩所说的"我们文化里那些有见识和思考成熟的人"(见上文,边码358)所苦恼的问题,即我可否既是理智上和灵性上成熟,充分理解我们这世界里那么多的苦罪,又明白那痛苦是何等深切,也通晓那些建立于这苦罪事实上的最有力的反有神论证,我对基督教的信念是否仍是合理性和有保证的?其所享有的保证能否足以成为我的知识?我将要力陈这答案是"实在是可以的",而且,这并不只适切于这世界上特别的一小拨人(如德蕾莎修女),而且对于任何认真的基督徒,哪怕他们只懂得一点点知识论,那些可怖的苦罪事实并不会妨碍他们的信念享有保证。

直至大约20年或25年前,那受欢迎的从苦罪所证立的反有神论证,喜欢指出基督徒的信念是**逻辑上不一致的**。基督徒既相信有上帝这位格存在(一位全能、全知和全善的位格),又相信这世界有苦罪,然而,(按那些主张)同时相信这两个信念是逻辑上不可能的。因此,后期的麦基如此说:

> 然而,我想我可以在传统的苦罪问题引出一个更有力的批评:我们可以证明宗教信念不但缺乏理性基础,且更是明确地非理性的,神学上有些核心教义是不可能同时为真的。①

---

① "Evil and Omnipotence," *Mind* (1955). 这论文今天仍广泛流传,不断被重印。有关麦基的论证里的困难,请参拙著 *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper and Row, 1974; and Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1977, pp. 12ff. 在麦基的遗作 *The Miracle of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1982)里,他在早期和晚期的主张之间摇摆不定,他早期的主张认为上帝的存在与苦罪的存在是明显地不能同时为真的,他的后期主张却说,苦罪的存在虽然有力,但却未足以推翻上帝的存在。参150—175页,及拙文"Is Theism Really a Miracle?" *Faith and Philosophy* (April 1986)。指出相信上帝(有神论的上帝)的人犯了逻辑矛盾,可追溯至法国百科全书派,布拉德雷(F. H. Bradley), J. McTaggart, 和穆勒(J. S. Mill)。较近期的例子,包括麦基在内,有麦克罗斯奇(M. J. McCloskey), "God and Evil," *Philosophical Quarterly* 10 (1960), p. 97)和艾肯(Henry David Aiken),

麦基接着证明上帝的存在与苦罪的存在是逻辑上不相容的，并总结 461
说，由于有神论者同时相信这两件事情，有神论信念显然就是非理性的。

然而，现在很多人却承认，同时确认上帝与罪恶，并不是清楚不过的矛盾或必然的虚假，罪恶的存在于逻辑上（即使是宽泛的逻辑意义上）与一位全能、全知和全善的上帝并没有冲突。[①]传统上的矛盾言论之所以崩溃，与**自由意志**的思想有关——虽然在逻辑上我们可以想像有一些总是只会做正确的事的自由受造物（即那些受造物的行动并没有预先被决定，或被上帝决定，或被自然规律与前设条件决定），上帝并不可能创造一些自由的受造物，并且成为他们只会做 462
正确的事的**原因**。（如果他是某人行正确的事的原因，那么那人就

（接上页注①）"God and Evil," *Ethics* 48 (1957 - 1958), p. 79.

① 关于这结论的论证，请参拙作 *God, Freedom, and Evil*, pp. 7ff. 更全面和更准确的解释，请参拙作 *The Nature of Necessity* (Oxford: Claredon Press, 1974), chapter 9 和 *Alvin Plantinga* (Profile series), ed. James Tomberlin and Peter van Inwagen (Dordrecht: D. Reidel, 1985), p. 36 - 55. 在过去 25 年里，自由意志辩护引发起很多有趣的疑难和问题，特别是亚当斯（Robert Adams）["Middle Knowledge and the Problem of Evil," *American Philosophical Quarterly* (1977)] 和哈克斯（William Hasker）["A Refutation of Middle Knowledge," *Noûs* (December 1986)] 所引发出的有关（真或非平凡的）自由的非真实条件句之可能性问题。其中一路的讨论是"形而上基础"的反对论点（这反对论点的意思是，前件为假的自由的非真实条件句不可能是真的，因为它们没有可能得到恰当的形而上基础。）这反对论点可追溯至 16 世纪的耶稣会与道明会的纷争，这纷争太激烈了，以致教皇禁止辩论双方在公开场合中伤对方（虽然，他显然没有反对同意双方在在私底下恶言相向。）我的同事弗林特（Thomas Flint）在他的著作 *Divine Providence: The Molinist Account* (Ithaca: Cornell University Press, 1998) 里已充分和优雅地处理了形而上基础的反对论点。

另外，有一个很有趣的问题是"选择性自由"的问题［这是刘易斯（David Lewis）的用词］［参 G. Stanley Kane, "The Free-Will Defense Defended", *New Scholasticism* 50, no. 4 (1976), and David Lewis, "Evil for Freedom's Sake?" *Philosophical Papers* (November 1993)］：上帝为甚么不能任由那些他预知会是正确的决定出现，又阻挠那些他预知会是错误的决定？这问题与另一个有趣的课题有关，就是**倒后的非真实条件句**［参 David Lewis, "Counterfactual Dependence and Time's Arrow," *Noûs* 13, no. 4 (November 1979), p. 455.］在这里探讨这问题是一个十分诱人的想法，可是若这样做，我们就要由知识论跳进很深入的形而上问题（有些人会说这是**神秘又深奥难懂**的形而上学，但这显然是错误的看法）；世间我们此刻必须自制一下。

不是**自由地**做那正确的事。)当然,这不足以让有神论者脱离烦恼,因为在逻辑上,地球是平的想法,跟地球是无止境地由一只接一只乌龟承托着的想法,是没有矛盾的;然而,(按我们现在认为我们知道的,)这些观点都是非理性的。(你那些成年的儿女若这样相信,你一定会很懊恼。)如此,那些由苦罪提出反有神论证的人便由声称"上帝存在与苦罪的存在是清楚不过的逻辑矛盾",转而声称不同类型的**证据式**或**或然率式**论证。这些主张不再说基督教信念是逻辑上不一致的,而是说苦罪的事实为上帝存在提供了一个**十分有力的反证据**。这些证据式论证,通常都是与或然率有关的。最简单地说,他们声称,基于我们已有的知识(即我们所知道的一切东西,或所有理性和有学识的人现在所相信的),苦罪的存在大大削减了上帝之存在的可能性。故此,现今的典型反有神论证已不再是说上帝的存在与苦罪的存在是不能**同时为真**的,而是认为后者是有力的证据,指出前者的可能性极低。

现在,从反对有神论的观点看,那个说基督教信念是不一致的旧论证看来是颇值得称道的,它干净利落——如果基督教信念有内在矛盾,那基督教信念就是假的,就是这样,不用再说甚么了,其他信念孰真孰假,已不相干了,我们能否找到一些有力的论证或证据**支持**基督教信念也不相干了,因为这些信念若有不共容之处,它们就是假,一切事情便可以解决了。再者,如果你看见一命题是假的,你就不能继续理性地相信该命题,所以,至少在那些认同这论证的人来说,这论证一次就可以指出基督教信念是**假**和**非理性的**。然而,现今由苦罪而来的证据式论证却十分不同,首先,假设苦罪的确构成反对有神论的某种证据,我们可以推论出甚么东西?没有很多。我可以相信很多命题为真,并理性地接受了这些命题,而同时却又可以有反对证据。彼得只有三个月大,是他有十九镑重的反对证据,然而,我仍可以理性地和真实地相信这就是他的重量。那么,问题的焦点就会转变了,我们要问的,是上帝之存在相对于我们的**所有证据**是否可能性偏低?反有神论证的人若要得出这结论,他们必须检视所有**支持**上帝存在的证据——传统的本体论证、宇宙论证、目的论证、和其他很

多的论证。[1] 他们有责任衡量所有这些论证的相对优劣，看看这与 463
苦罪而来的证据式论证对那结论的反对，孰轻孰重。这较之麦基等人所提出的简洁和优美的演绎麻烦得多，复杂得多。

这种反有神论证的另一个问题，可以从对当今最流行的设计论证——即所谓宇宙微调论证——的回应中看出。这论证从物理学的基础常数（光速、引力常数、弱核力和强核力的值）的可信事实指出，似乎它们的数值需要落在一个十分精确的值域之内，一切事情才有可能发生，如果这些数值稍微有变化（例如引力常数改变了一点点），就不会有可供生命出现的星球，而生命（至少是像我们的生命形式）亦不可能出现。这暗示有一位设计者，他希望设计或创造出一个世界，可供生物出现，而最终那些生物会是理性、智能和有道德感的生物。借着宇宙微调论证，这想法的可信性现在得以提高了。当代有一个响应说，“世界（这里的意思是整个宇宙）其实一直在演化，我们所身处的这一个世界只是从永恒至今的无数世界里的一个而已”这想法是**有可能的**，[2]正因为有无限多的宇宙，丹尼特认为那些常数的不同数值的配合都会出现过（第 179 页），那么，自然地，在其中一个宇宙里，那些常数可供智慧生命的出现。这样，在所有可能世界下，有神论的或然率就微不足道了。

同样地，一有神论者可以赞成说，就着我们对**我们的**世界所知道的，有上帝这位格存在的可能性是偏低的，然而，或许上帝曾经创造过无数的世界，而事实上所有这些世界（这些宇宙）里的善的总和仍比恶的为多，而某些世界里甚至没有苦罪存在，有些却又会有很多，我们却发现，在我们所身处的世界里有很多苦罪。这样，相对于那么多的世界，有神论的或然率就不算是偏低的了。[3]

再退一步说，假设有神论相对于我所相信的一切东西，原来其可 464
能性**是**偏低的，又假设我所相信的其他东西全都会推论出**反对**有神

---

① 参拙文，“Two Dozen or So Good Theistic Arguments，”未发表。

② Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster, 1995, p. 177.

③ 有关这想法的进一步讨论，请参特纳（Donald Turner）的博士论文，*God and the Best of All Possible Worlds*, University of Pittsburgh, 1994.

论的证据,并没有一个会**支持**有神论,那么,我们可以推论出甚么?再一次,我们发现其实没有甚么。我所(完全理性地)相信的很多真信念,若相对于我其他所相信的,也是可能性偏低的。我现在玩扑克,相对于我所知道或相信的,我刚刚抽出了一副同花顺的可能性是十分低的,但这并不能推论出"我刚刚抽出了一副同花顺"这信念有半点非理性的成分。当然,那理由是这信念的保证并不是建基于它相对于我所相信的其他东西的可能性,它拥有另一个保证的源头,就是感知。同理,对于有神论,一切问题都回归到我一直所讨论的,就是究竟有神论有没有(或可否拥有)某种保证的源头——对上帝的感知、或神圣感应、或信心和圣灵的内在诱发(参上文,第八、九章),是与它相对于我所相信的其他命题的可能性无关的呢?

因此,面对着这些反有神论的证据式论证,那重要的几个问题应为:准确来说,这些论证可以证明到甚么?可证明有神论为假么?抑或证明任何确认并接受苦罪事实的有思想的人都不能理性地相信有神论么?还是证明苦罪的事实和那些或然率式的考虑会构成有神论的否决因子?抑或至少这会困扰**某些**有神论者,还是一个也没有?又或者是,苦难和罪恶的事实会令理性的人比较倾向拒绝相信有神?或其他的?其中一个主要问题是找出从苦罪而来的反有神论证会带来甚么后果——它们究竟可以造成甚么伤害?25 年前的人并没有发展出甚么从苦罪而来的反有神论证,这是可理解的,因为似乎那时所有反有神论者的意见都是说上帝之存在与苦罪的存在是清楚不过的矛盾。诚然,最令人惊讶的是这些论证都是**脆弱的**。我现在将要建议一些完全不同(和更值得讨论)的反有神论证,看看他们如何从苦罪的事实建构出有神论的否决因子;然而,虽说它们更值得讨论,我却认为它们都不成功。

一 证据式反有神论证

465 在过去大约 25 年里,我们见证着不同版本的证据式反有神论证相继发展出来,在本节,我将会探讨其中一些最有力的。

A. 洛维的论证

首先，我要讨论洛维（William Rowe）在过去20年一直建议和发展的论证。[①] 试想想一些可怖的苦难或罪恶，如五岁小童被奸杀（E_1），或一只小鹿在一场森林大火中慢慢地和痛苦地死去（E_2）。洛维的论证如下：

> P：我们不知道有甚么我们知道的善可以为一位全能、全知和全善的存有〔简单来说，一**完美的存有者**〕之所以容许 E_1 和 E_2 提供辩护。[②]

---

① 参洛维，"The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," *American Philosophical Quarterly* (1979), pp. 335 - 341, reprinted in *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, Bloomington: Indiana University Press, 1996, pp. 1 - 11; "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to S. J. Wykstra," *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), pp. 95 - 100; "The Empirical Argument from Evil," in *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi and William J. Wainwright (Ithaca: Cornell University Press, 1986); "Evil and Theodicy," *Philosophical Topics* 16 (1988), pp. 119 - 32; "Ruminations about Evil," *Philosophical Perspectives* 5 (1991), pp. 69 - 88; "William Alston on the Problem of Evil," in *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. Thomas D. Senor (Ithaca: Cornell University Press, 1994); and "The Evidential Argument from Evil: A Second Look," in Howard-Snyder, The Evidential Argument from Evil (以下 EAESL).

② 事实上，洛维所说的是"没有什么我们所知道的善会为我们提供辩护，相信有一位全能、全知、全善的存有者会容许 E_1 和 E_2。"然而，没有有神论者或中立的旁观者会接受这样的前提，因为有可能我们知道的一些善会为一完美存有者容许 E_1 和 E_2 提供辩护，只是我们不知道而已。洛维是接受所有的善的总和 G 的，即这世界所有的善的总和。我们可以假设 G 是一个好的事态，如果有神论是真的，G 会为一完美存有者容许 E_1 和 E_2 提供辩护。另外，有神论者可以这样想，我们知道有一善，就是道成肉身和救赎那难以想像的善，可以为 E_1 和 E_2 提供辩护，思路如下：上帝选择了实现一个最好的可能世界，但是所有最好的可能世界都包括了道成肉身和救赎。因此，也包括了很多苦罪，即使不是 E_1 和 E_2，也会是一些同样坏的东西。因此，反有神论者（若要得到有神论者和中立旁观者的认同）充其量只可以说，**我们不知道**有甚么我们知道的善可以为一完美存有者容许 E_1 和 E_2 提供辩护。如果洛维坚持他原本的前提，那么我觉得有神论者可以轻易地回答道，我们没有理由相信这为真，却有好的理由相信这为假。

466 因此，

Q：没有任何善可以为一完美存有者容许 E_1 和 E_2 提供辩护。

有可能为真。因此，

not-G：并没有一位完美的存有者。

亦有可能为真。在这里，我们谈的善与恶，是视它们为**事态**，一事态可以是**现实的**或**不现实的**，洛维说，只有现实的事态才能为一完美存有者容许 E_1 和 E_2（其实是任何苦罪）提供辩护。那么，P 背后的意思是我们不知道有甚么现实的善足够为一完美存有者容许 E_1 和 E_2 提供辩护。

这论证有几个问题，然而，最简单来说，当其他小节都解决或省略后，主要问题就是由 P 至 Q 的推论。我望向我的帐幕，我看不见一只救护犬，那么大概并没有一只救护犬在那里，否则在如此小的帐幕，遍寻它而不见是不容易的。我再望向我的帐幕，看不见那些比原来体形缩小了很多的蚋，这一次，蚋大概并不在那里的或然率却不是那么高，起码不及之前一次的或然率那么高。当然，理由是，即使那里有一些我们未有看见的东西，我都是不会看见的，因为它们太小了。现在的问题就是，如果上帝有理由容许 E_1 和 E_2 这些罪恶，那么这些理由是像救护犬，还是像那些我们未能看见的东西？假设事实是上帝有一理由容许 E_1 和 E_2，又假设我们尝试要找出这是甚么理由，我们能获得正确答案的可能性高吗？我们最终会找到一些可信的上帝的理由，这可能性高吗？近年由外克斯特拉（Stephen Wykstra）、阿尔斯顿和范因瓦根（Peter van Inwagen）写的一连串重要论文力陈，这可能性并不高（他们还讨论了其他东西）。[①] 主要理由是我
467 们与上帝的知识距离——即使上帝**的确**有一理由容许这些罪恶，为

① Wykstra："Difficulties in Rowe's Argument for Atheism, and in One of Plantinga's Fustigations against It，" 此论文在 1983 于 Queen Mary 的美国哲学家协会太平洋区会议中报告；"The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'，" *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), pp. 73-94;

甚么我们认为我们会是第一个知道的呢？他既然是全知，而我们的知识又有很大的限制，那么，我们不知道他做某些事或容许某些事的理由，也不是甚么令人惊讶的事情。然而，我们不知道有甚么我们知道的善可以为上帝容许 E_1 和 E_2 提供辩护（或成为上帝做出 E_1 和 E_2 的理由），这事实并不能推论出，相对于我们所知道的，似乎没有甚么善可为上帝提供容许这些苦罪提供辩护。我觉得这些论文已证明了其结论，我在这里就不再重复了。

最近（部分原因或许是面对着第 512 页注 1 所提及的压力），洛维本人开始带着偏见来看这论证，他说："我现在认为这论证极其量只不过是一个脆弱的论证。"[①]于是，他转而讨论一个他认为更加有前景的论证："我现在建议大家完全放弃这论证，并提出我相信是更有力的论证，可以由 P 推论出 Q 为真的可能性比 Q 为假的可能性高。"（第 267 页）当他介绍了**那一个**论证后，洛维接着说："我们可以大幅简化这论证，越过 Q，不谈论它，直接由 P 推论出-G。"（第 270 页）这新论证是这样的：首先，我们要留意，洛维希望 P 是被-G 蕴涵的；P 等值于：

P'：没有完美的存有者和我们知道的善，以致后者可以为前者容许 E_1 和 E_2 提供辩护。

然后，洛维假设 P(G/k) 和 P(P/G&k) 两个数值都等于 0.5（k是我们的背景资料，即我们大部分人所知道或相信的）。从

接上页注①"The 'Inductive' Argument from Evil: A Dialogue"（co-authored with Bruce Russell），*Philosophical Topics* 16，pp. 133－160；Alston："The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition，" *Philosophical Perspectives* 5，pp. 29－67；van Inwagen："The Place of Chance in a World Sustained by God，" in *Divine and Human Action*，ed. T. Morris（Ithaca：Cornell University Press，1988）；The Magnitude，Duration，and Distribution of Evil："A Theodicy，" *Philosophical Topics*（1988）；"The Problem of Evil，the Problem of Air，and the Problem of Silence，" *Philosophical Topics*（1991）. 我们可以期望这些论文最终会归于一个关键，就是"我不能看见上帝可能有的支持 p 的理由，因此，上帝大概并没有一个支持 p 的理由"这论证形式（当然，他们并不赞成这论证形式）。

① EAESL，p. 270.

概率演算我们得知 P(G/P&k)的值远比 P(G/k)的值为小,因此,P 印证了 G 为假。这样简化了的论证就是洛维从苦罪推论出来的**新**证据式论证。然而,我要遗憾地说,这新论证比旧的那个更加脆弱,因为若我们分析一下此论证的纯形式,便会发现其他有同一结构形式和力量的论证,它们的结论与洛维的结论是不一致的(即否定了洛维的结论)。[①] 基本上,这问题有两方面。

468 首先,(如此文所示)洛维的论证其实需要倚靠他提议支持的结论,即

not-G 世界上没有一位完美存有者

蕴涵他论证之前提 P。概率演算告诉我们,如果一命题 A 涵衍一命题 B,那么所谓的 B 印证 A,就只不过是 A 相对于 B 和我们背景资料 k 的或然率会大于 A 只相对于 k 的或然率(除非 A 或 B 的或然率都是 1)。这样,相对于任何一组背景资料 k,任何 not-G 的偶然后果 C 都会印证 not-G(当然,k 不可能包括或蕴涵 C)。

然而,同理,相对于任何一组背景资料 k,任何 G 的偶然后果都会印证 G,这即是说,洛维的论证会被其他论证所抵消,例如我们可以取以下任何一命题作为一论证之前提:

P^*:并非我们知道没有善可以为完美的存有者容许 E_1 和 E_2 提供辩护。

P^{**}:并没有一种我们所知道的苦罪,是没有一位完美存有者是会为着某些善的辩护而容许那些苦罪的,这是我们知道的。

P^{***}:并没有一种我们所知道的苦罪,是没有一位完美存有者会容许那些苦罪的,这是我们知道的。

---

① 详细讨论请参拙作"Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil," *Noûs* 32, no. 4 (Dec. 1998);亦请参洛维的回复,"Reply to Plantinga," *Noûs* 32, no. 4 (Dec. 1998).

如此，**反对** G 的属于洛维类别的论证有多少，我们亦可找到同样数量的论证来**支持** G。

第二个问题与第一个相仿。洛维的论证其实是一种“变质证据论证”，即在该论证里，你并没有加入你所知道的新命题，你只是视该命题的较弱的后果为你的新证据。我们可这样看出来。洛维的前提 P 与

P’ not-G，或没有甚么我们知道的善，是我们知道是可以用来为 E_1 和 E_2 提供辩护的。

是等值的，在这里，某一善 g 可以为一苦罪 e 提供辩护，当且仅当，如果有一完美存有者 b，而 g 和 e 都是现实的，那么 g 可以成为 b 容许 e 的辩护。[1]（例如，或许我某些道德成长需要某份量的苦难，又或者一完美存有者会以那些道德成长为辩护，容许有关的苦难。）那么，我们所知道关于 E_1 和 E_2（及其他苦罪）的，和它们与一完美存有之关系，其实是：

-J 我们并不知道有甚么我们知道的善，会为 E_1 和 E_2 提供辩护。

明显地，-J 蕴涵着洛维论证之前提 P’，并且比 P’强。再一次，这类论证的问题是我们可以找到其他有同一结构和强烈程度的论证，那些论证却指向不相容的结论。例如，假设我赢了印第安纳彩票（W），W 相对于 k 的或然率十分低，就说是一百万分之一，现在，假设我不视 W 为我的新证据，却以 469

W 或-G

为我的新证据。我们可以建构一个与洛维的论证[2]相仿的论证，来说明-G 相对于这前提和相关背景资料的或然率非常高，可能会是 0.999999。不难想像，我们可以建构一个支持 G 的论证，其前提是：

---

① 有关这论证，请参“Degenerate Evidence”。

② 细节请参“Degenerate Evidence”。

W 或 G

明显地,这两个论证都不能带出甚么真实的证据,因为它们互相抵消。

洛维由 P 推论至-G 的论证与彩票论证有同一结构。他建议要论证-G,而我们的"新证据"只是-J;他为要得到他的前提 P,他削弱这新证据-J,在他的论证的结论里加上析取支-G,以致 P 与-J 或-G,或与-J 或-G 等值。这就成为了变质证据论证。要建构一个可抵消这个的论证,我们只须简单地将 G 加上-J 为析取句,即将"这世界有一完美存有者"这命题而非-G 加上去为析取句。这抵消的论证会成为洛维的结论的否定,而且强烈程度是一样的。明显地,倚靠变质证据的论证并不能帮助进一步的讨论。

B. 德莱坡的论证

德莱坡(Paul Draper)提出一个颇不相同的论证。[①] 他邀请我们思考世界上痛苦与快乐的出现方式,即两者的多少与分布,及我们观察中两者出现的条件。于是德莱坡有两个声称:第一,这方式在有神论的假设下的或然率,远低于在其他与有神论不相容的假设 h 下的或然率;其次,这事实对有神论信念构成严重问题。德莱坡的论证比洛维那几类论证优胜,因为德莱坡的论证没有要求我们有资格去判断一位全知、全能、全善的存有会否容许任何种类的苦罪,他只是说:"我们对痛苦和快乐的知识为有神论者构成知识上的困难。"(第 12 页)准确地说,此话何解?

---

① 参德莱坡,"Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists," *Noûs* 23 (1989), pp. 331ff. (这作品转载于 EAESL。这里的页码是出自该书的。)亦请参他的"Evil and the Proper Basicality of Belief in God," *Faith and Philosophy* 8 (April 1991), pp. 135ff.;"Probabilistic Arguments from Evil," *Religious Studies* 28, no. 3 (September 1992), pp. 285ff.;及"Evolution and the Problem of Evil," in Louis Pojman, ed., *Philosophy of Religion*, 3rd ed. (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1997).

1. 初步陈述德莱坡的论证

470

> 问题不是有一个关于痛苦和快乐的命题可以被证明为真，却又在逻辑上与有神论不相容。问题是有关证据的。有一个报道观察和见证的命题，我们对痛苦和快乐的知识建立在它之上，这个命题会成为有神论的有力负面证据。因此，我们有一个初步的好的知识上的理由拒绝有神论，这即是说，我们有一理由足以拒绝有神论，除非我们有其他不拒绝有神论的理由凌驾于这理由之上。（第 12 页）

这是甚么命题？它对有神论有如何大的负面证据？这就是他所说的命题：

> "现在，假设"O"代表那报道我们对人类和动物所经验的痛苦和快乐的观察、及我们从其他有感情的存有对他们从自己经验里的痛苦和快乐的观察的见证。我所指的'痛苦'，是任何身体上或心灵上的苦楚。"（第 13—14 页）

这 O 就是那"成为有神论的有力负面证据"的命题。请留意，O 是相对于人的，我们每一个人都有她自己的 O，而我的 O 与你的 O 并不相同。我们可以说，我的 O 所列举的痛苦和快乐的严重程度、种类、分布、时间长短、等等（简言之，即其"方式"），就是**我**所知道的事实，而你的 O 却是**你**所知道的事实。

那么，O 对有神论那个有力的负面证据又是甚么呢？德莱坡在这里向休谟致敬：他认为，大部分当代宗教哲学家（都不像休谟）"察觉不到人没有能力去决定有神论需要解释甚么有关苦罪的事实，也没有能力去决定有神论需要解释得多好，以致不用考虑有神论以外的其他选择。"（第 13 页）重要的问题是"究竟我们有没有一些与有神论在逻辑上不相容的严肃假说比有神论能更有效地解释大量的关于苦罪的事实或关于善与恶的事。"（第 13 页）德莱坡说，这问题的答案是我们的确有这样的一个严肃假说，这假说既不能与有神论共容，又远比有神论更有效地解释很多关于善恶的事实，这就是"漠不关心说"（简称 HI，hypothesis of indifference）：

> HI：地球上有情感的存有的本性与状态，既不是一非人位格之行动所导致的善意结果，也不是其恶意结果。（第 13 页）①

471 当然，HI 与有神论是不相容的（后者会蕴涵这世界被一全善全能全知的位格所创造）。德莱坡的主张是：

> C：HI 远比有神论更好地解释了 O 所报告的事实。（第 14 页）

他进一步说，如果我们能指出有一个严肃的假设是与有神论不相容的，而它又远比有神论解释得好，"我们便会有一初步的好的理由相信这另外的假说比有神论更有可能为真，因此，有神论便很可能为假。"②究竟一个命题要"解释"一些 O 所报告的事实，是甚么意思呢？

> 我会将 C 改写为：O 所报告的事实对于有神论会较之其对于 HI 更为令人惊奇，又或者，以更准确的话说，在 HI 为真的假设上的 O 的先行或然率远远大于在有神论为真的假设上的 O 的先行或然率。（第 14 页）

这个更准确的讲法就是我现在要讨论了，我们不会谈论甚么**解释**说明，③只会讨论 O 对于有神论和 HI 的先行或然率。这样，我们必须要问这"先行或然率"是甚么。德莱坡说，"我所谓的'O 的先行或然率'就是 O 独立于（而不是先于）它所报告的观察和见证的或然率。"（第 14 页）那么，O 的先行或然率就是 O 对于一些如我所知道的其他事情的或然率。④

---

① 在"Evolution and the Problem of Evil"中，他以形而上自然主义——大体上，这观点认为没有上帝或任何像上帝的位格——为那一个严肃的假说。我对德莱坡的评论却不会建基于这些严肃的假设两者间的选择。

② "The Skeptical Theist" in EAESL, p. 178.

③ 参阿尔斯顿对德莱坡的回应，"Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil," in EAESL, pp. 328 – 330.

④ 又或者是相对于十分像我这样的人的知识信念体系，其中并不包括或蕴涵 O。但这仍不太妥当，那知识信念体系亦不可以包括或涵衍一些像 O 那样强烈的命题。那么，或许我们应该想像一个知识信念体系是不包括任何有关痛苦与快乐的分布的命题，而该体系又与我的十分接近。有关这意念的困难，请参范因瓦根（Peter van Inwagen），"Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale" in EAESL, p. 222.

最后，这或然率是一个**知识**或然率，而非（例如说）逻辑、统计、或物理的或然率。那么，甚么是知识或然率？

> 知识或然率的概念是一个普通的或然率概念，我认为暂时还未有足够的哲学讨论把它分析得透澈，然而，以下的初步界定或许已足够达到我们的目的：
>
> K 是一个知识处境，p 和 q 是命题，只有当任何处于 K 中的完全理性的人都会相信 p 过于相信 q，相对于 K，p 在知识上便是比 q 更有可能为真。（第 27 页，脚注 2）

472

正如德莱坡所言，知识或然率是一个很难分析或解释的概念，假设我们暂时接受他的初步分析。[①]（我假定这里暗示了是**人类的**知识，其他理性受造物如何看这问题，并不是我们现在所要关心的。）K 包括了甚么？甚么会被包括在知识处境内？我们稍后会回到这问题。现在，假设对某人 S，在起初 K 至少包括了 S 所相信的其他命题和 S 正在经历或已经经历的事、这亦包括 S 的记忆、大概还有 S 的知识环境、当然还有很多其他的。

现在，我们看看这论证的轮廓：前提一，C，即在 HI 为真的假设下 O 的先行知识或然率远远比其在有神论为真的假设下的为高。前提二，德莱坡说，如果 C 是真的话，“初步来说，我们有一个好的知识理由拒绝有神论，这是一个足以令我们拒绝有神论的理由，除非我们有其他不拒绝有神论的理由凌驾这理由之上。”（第 12 页）这里，他似乎倚靠了一个普遍的原则，意思大概就是：

> （1）对于任何命题 P 和 Q 及人 S，如果 S 相信 P 和 Q，而 S 又有一个严肃的假设 R 是与 P 不相容的，而对 S 来说，Q 相对于 R 的先行知识或然率远比其相对于 P 的为高，那么 S 就有一初步的好的知识理由拒绝 P。

德莱坡声称 O 相对于 HI 的先行知识或然率远比其相对于有神论的为高，又因为 HI 是一个严肃的假说，HI 又与有神论不相容，我们便

---

① 若读者有兴趣看看一个相关的意念（知识的条件或然率）的讨论，请参 *Warrant and Proper Function*（hereafter WPF）第 8、第 9 章。

有一初步的好的理由拒绝有神论：

> 现在，假设我成功指出 C 是真的（相对于我们的和我读者的知识处境），那么 C（对于我们）的真实性就会成为一个好的（知识的）初步理由，令我们相信有神论不比 HI 真实；由于有神论的否定明显地会蕴涵 HI，这否定的可能性至少与 HI 的一样，那么 C 的真实性便是初步的好的理由，相信有神论为假的可能性比其为真的可能性为高。由于同时相信有神论为真和有神论比其否定句更不可能为真是知识上的非理性行为，C 的真实性就成为拒绝有神论的初步的好理由（即是说，令我们停止相信或拒绝相信有神论）。（第 14 页）

473

于是，这即是声称 C 的真实性让我得到一个“初步的好理由相信有神论比其否定句更不可能为真”——即有神论的或然率小于 0.5。相对于**甚么**的低或然率？答案一定是 K。他的意思是，C 的真实性给予我一个初步的好理由认为有神论相对于我的知识信念体系是可能性偏低的；因此，除非我找到一些**支持**有神论的理由，我若是理性的，便要放弃有神论。[①] 按照德莱坡的讲法，我们可以这样说，我有关 C 的真实性的知识，对我来说构成了有神论的否决因子，除非我能够找到一些理由支持有神论；又或者，它构成了有神论的潜在的否决因子，除非我能够找到一些理由支持有神论，这潜在的否决因子就会成为**现实的**了。

2. 论如何在证据上被挑战

这是一个很有深度的挑战，在这问题上是一个既新又吸引人的观点，德莱坡的辩才亦使之更有说服力和绩密。然而，我认为这论证

---

① 在“Evolution and the Problem of Evil”，德莱坡以一个稍微不同的方式表达同一个意思：他在那儿谈及一个类似的论证，他说：“这就是为甚么我反对有神论的论证是初步的。我只可合理地总结说，当**其他证据不变**时……有神论为假的或然率十分高。”究竟甚么是其他证据不变？其中一个想法是考虑有神论相对于一个与我所拥有的相若的证据的或然率，而这些证据里没有一项是支持或反对有神论的，或那些支持有神论的证据会刚好被反对的证据抵消。

始终都是不成功的，未能指出传统基督教有神论会被一否决因子所威胁，或在知识论上遇到某种困难。让我们仔细看一看。德莱坡的论证其实有两个前提，C 和(1)。我在别处已论证过，[1]C 其实是假的，在我的理解中，痛苦和快乐的多少、时间长短和分布，在 HI 的或然率并不会比其在有神论的为高。在这里，我想集中讨论另一个前提，这前提说，如果事实上 O 在其他假说(如 HI)的或然率远比其在有神论下的为高，那么有神论者就会有一初步理由拒绝有神论。为甚么要这样想呢？(有别于我所认为是事实的)假设 C 是真的，这样对有神论信念的挑战会是一种怎么样的挑战？它是怎样挑战有神论？这证据上的亏缺有多广泛？然而，在我们回答这问题前，我们必须要问另一个问题：究竟准确来说，甚么才是一个**严肃的**其他选择？德莱坡的答案是："准确来说，当(一)一个假说不是临时仓促提出的，即那些被解释的事实不是随意加进去的，(二)初步看来，这假说与那假说至少是同样有可信性的，这样的一个假说就是那一个假说的严肃的其他选择。"[2]我们现在不需要讨论条件(一)，请看看条件(二)。我们可以怎样理解这里的"可信性"？我认为德莱坡的意思是要从知识处境里抽离出来的，一个假说的可信性并不需考虑一些我所拥有的不论是正或反的具体证据(命题式的或非命题式的)，而是考虑一些更普遍的东西，诸如那假说的涵盖范围和具体程度，或者还有这假说如何跟我们一般所知道的东西吻合(一个蕴涵地球是平的假说不会是可信的)。因此，例如当德莱坡维护 HI 的可信性时曾如此说：

474

> 初步看来，它〔即 HI〕至少与 G〔即有神论〕同样可信。毕竟，G 是一个十分具体的超自然假说，强烈地偏向某种本体论。然而，在另一边厢，如果我们采用漠不关心说，即这宇宙的第一因(**若有的话**)既无善意又无恶意，那么，漠不关心说就可与自然主义和各种超自然假说共容，但它却不像有神论，没有强烈地偏向某种本体论。[3]

---

① "On Being Evidentially Challenged," EAESL, pp. 250ff.

② "Probabilistic Arguments from Evil," pp. 315 - 316.

③ 同上 p. 316.

那么,可信性所牵涉的,就是这类有关相对涵盖范围和强烈程度的普遍事实。再进一步说,如果我要考虑我所拥有的(命题式或非命题式)支持 HI 的**具体**证据,要评估其可信性,我便要将所有我所拥有的**支持**有神论的证据视为反对 HI 的证据;于是,HI 对我来说就会十分不可信。这样,可信性必须抽离于这些具体证据。

假设对 S 来说,如果一命题 P 满足了(1) 的前件,一命题 P 就是**在证据上被挑战**:对 S 来说,P 是在证据上被挑战,当且仅当 S 相信 P,又有两命题,Q 和 R,S 也是相信 Q 的,而 R 是一个不与 P 相容的严肃假说,Q 相对于 R 的或然率又远比其相对于 P 的或然率为高。因此,(1)所声称的,就是,对 S 来说,如果一命题 P 在证据上被挑战,那么 S 就会有一个初步的好的知识理由拒绝 P——对 P 保持不可知论或相信其否定句。这是真的吗?这样被证据所挑战是严重的问题吗?

好了,这问题又有多广泛呢?对我来说,有多少信念**是**在证据上被挑战的呢?或者这会比我想像中的多,举例说,这里有三个相关的命题,就如有神论、O 和 HI 那般:

475 (2) 乔治是一位非天主教徒学者。

(3) 乔治是圣母大学的教授。

和

(4) 乔治是一位天主教徒学者。

首先,我相信(2)和(3),然后,(3)对于(4)(相对于 K)的或然率远比其对于(2)的为高。(事实上,在圣母大学里的教授中,天主教徒学者的比例,是非天主教徒学者的几倍。)再者,(4)与(2)是不可共容的,而(4)又是一个严肃的假说——它不是临时仓卒而成的,它与(2)是同样可信的。(诚然,我有大量证据支持(2),例如,事实是,乔治是基督教改革宗教会的长老,这不是天主教会,乔治经常声称自己为新教教徒,等等。然而,正如上文所示,这具体的证据与其可信性无关。)这样,对我来说,(2)在证据上被挑战。这事实会令我有好理由拒绝(2)吗?(我应否再想一遍:"乔治是圣母大学教授,这事实相

对于(4)的或然率又远比其在(2)的为高,他可能真的是一位天主教徒"吗?)这不一定。

再看看另一组命题:

(2*) 我在我的书房里。

(3*) 我在一只狗的四尺范围内。

和

(4*) 我在狗栏里。

再一次,我相信(2*)和(3*),(在德莱坡来说)(4*)是(2*)的严肃的其他选择,而(3*)相对于(4*)的或然率远比其相对于(2*)的或然率为高(我的书房里通常都没有狗的),因此,对我来说,(2*)在证据上被挑战。碰巧,(3*)本身也受到挑战:

(3*) 我在一只狗的四尺范围内。

(5) 我没有听到狗的声音,如吠声、吼叫、喘气、或坠饰的铃铛声。

和

(6) 我不在任何狗的声音范围内。

再一次,(6)是(3*)的严肃的其他假说,(5)相对于(6)的或然率远比其相对于(3*)的为高,因此,(3*)在证据上也被挑战。让我再列举多一些例子:我的朋友有一只名叫梅娜的猫,我相信梅娜是一只猫,(按我朋友的形容)我亦相信梅娜喜欢煮熟了的绿豆。然而,后476
者相对于"梅娜是一个弗里西人或法国人"这(在德莱坡意义下的)严肃假说是更有可能的,如此,对我而言,"梅娜是一只猫"这信念就会在证据上被挑战。另一个例子:我(挺自然地)相信你是人,你和我正在森林里漫步,然而,我亦相信你是在森林里,自然地,"你在森林里"相对于"你是一棵树"的假说的或然率远比其相对于"你是人"的或然率为高,那么,我的"你是人"的信念在证据上便被挑战了。(同理,我是人类的信念也要被挑战。)

我想你明白我想要说甚么。似乎我们大部分所相信的东西——

至少包括那些在宽泛逻辑意义下的偶然命题——都要在证据上被挑战。我不知道怎样**证明**我想要说的这一点(我们大概不值得花时间找一个如此的证明),然而这的确很有可能。由此可见这类挑战**本身**并不是甚么重要的东西,或**在一般的情况下**都不重要。如果我相信的大部分东西都会在证据上被挑战,说有神论也会在证据上被挑战又有甚么特别?

究竟在甚么情况下(若有的话),这类挑战才会**是**有意义的呢?甚么在证据上被挑战的信念才值得我们认真怀疑它们?首先,我们可以想想科学假说。我提出一个假说 H* 来解释气体的行为,你指出某些资料相对于另一个假说 H' 的或然率比其相对于 H* 的为高,而 H' 与 H* 是不共容的,这样,似乎我们就有一个很强的初步理由怀疑我的假说。当然,这数据必须是**相关的**数据,是 H* 要解释的那类数据,假设山姆现在觉得左边膝盖有一点痛楚,这事实相对于 H* 的或然率比其相对于 H' 的或然率为低(山姆知道 H* 是假,吓了一跳,然后跌倒,弄伤了膝盖),但是这却谈不上是反对 H* 的。对于任何典型的科学假说 H,我们都可以找到一组相关的资料(过去和未来或现在的数据),以致 H 的成败要视乎它如何解释这组数据,而(至少在大部分我们所知道的故事)很多科学假说的所有或大部分的保证,都在乎它如何解释相关的数据。[①] 这一类命题就会受到相关证据的严重威胁。如果我发现了有一个**这样的**信念受到证据的挑战,那么我便会有强力的证据反对那信念,而且有一个强力的初步理由拒绝它。

477 正如我在整本书所指出,认为相信上帝或更广泛地相信基督教(或犹太教或穆斯林教)的信念(对上帝的信念是其中之一)犹如相信一科学假说,是一个错误的假设。这假设不单是错误的,更是假的。这些信念之所以获得保证,并不是因为它们能恰当地解释一组

① 无论如何,差不多它们所有的**原初的**保证都是这样而来的。然而,举例说,对**我**而言,狭义相对论之所以获得保证,并不是因为它能恰当地解释那些数据,而是因为别人如此**告诉**我,我又如此**相信**(以一个可满足保证的条件的方式相信)。不过如果这些条件真的得到满足,在见证链的末端必须有人不是以见证的方式有保证地持守这些信念。参 WPF,第四章。

数据(如果这是事实的话),对于大部分信徒,有神论信念是一个更大的整体(基督教、犹太教、或穆斯林教)的一部分,当信徒接受那整体时,自会接受有神论信念,这不是因为有神论信念**解释**了甚么。因此,它的合理性或保证(若有一些的话)并不在乎它能优美地解释一组资料。①

我们仍要问,这事实即使是极其关键,它能否拯救有神论脱离德莱坡的证据式挑战?是否**只有**被(相关的)证据挑战的科学假说才是严重地受到威胁?不是。假设你误以为你的朋友保罗过去几个星期都在 Cape Cod 度假(你不太记得清楚他是否告诉你他会去那里),而你收到从他寄来的明信片,那是寄自 Grand Teton 国家公园的,他在明信片里没有说他在那里,但他提及他身处的地方空气十分干燥,日间与夜间的温差很大。这样,我认为你对他在 Cape Cod 度假的信念就会被证据所挑战(那其他的假说,是他在 Tetons 度假)。即使你信念的保证不是出于它如何恰当地解释各类数据,你的信念仍是会被证据挑战。如此,不独是科学假说才会被相关的证据所挑战。

让我们再想深入一点。我在书房里(而不是在狗栏),梅娜是一只猫、你是人……这全都可以被证据所挑战,当然,这并不是说它们有一刻是非理性或有问题的信念,或它们相对于我们的知识处境的或然率偏低。为甚么不是呢?因为对我而言,这些命题每一个都享有很多保证,这些保证独立于它们与那些牵涉证据式挑战的信念的或然率关系。在这些情况下,被证据挑战算不得甚么。即使那些信念本身没有获得很多保证,那些挑战仍是算不得甚么。例如,我隐约记得大纽约市的人口多于 1,700 万(我这记忆比较差),我又相信大纽约市的面积是 1,384 平方哩,这命题相对于另一严肃假说——纽约市人口少于一千万——是几倍地更可信,如此,我认为纽约市人口超过一千七百万的信念会被证据所挑战。然而,即使这信念没有很多保证,这事实却不会给予我一个否决因子来反对这信念。对于大部分我所持有的信念,被证据挑战并不是一个威胁,构成该命题的否 478

① 请参拙文"Is Theism Really a Miracle?"及上文,边码 330。当然,我并不否认基督教或有神论信念能够借着优美地解释一个人所相信的其他东西,获得更多保证。

决因子,即使我知道那些事情,这知识也不会受到那证据所挑战。对于我所提及的命题,即使它们被挑战,即使我继续相信它们,无论是那挑战或知识都不能令我变得非理性或在知识上出错,因为这些命题的保证是从感知、记忆、同感、见证、先天直觉等等而来的,它们的保证并不倚赖它们与那些会带来证据式挑战的命题的关系。

好了,有神论又如何?按照德莱坡的讲法,"如果典型的有神论者知道了 H 是真〔有神论在证据上被挑战〕的,却又理性地继续相信有上帝存在,建立 H 的真实性就没有意义了。"①我在这里要提议的,就是典型的有神论者**可以**理性地继续相信有上帝存在,即使他们知道有神论在证据上被挑战。假设我接受了传统基督教的信念,其中当然包括有神论,现在,假设我相信有神论信念的确受到证据的挑战(事实上,我不相信那些痛苦和快乐的方式会挑战我的有神论信念——我看不出德莱坡的论证如何可以成功地证明这结论,只是假设我相信基督教或有神论信念的确面对着类似的证据式挑战),这会给予我一个有神论信念的否决因子吗?我继续相信有神论,会是非理性的吗?

如果对我而言,这信念有充足的保证,我继续相信就不是非理性的了。假设我借着信心和圣灵的内在诱发(IIHS)(参上文,边码 249 以下)可以很有保证地相信基督教或有神论信念,那么,有神论在证据上被挑战的事实并不能成为我的否决因子,亦不会令我的有神论
479 信念变成非理性的。试比较梅娜的例子,我相信梅娜是一只猫,你指出这信念在证据上受到挑战,你说他喜欢煮熟了的绿豆的可能性相对于他是一只猫,远比相对于他是弗里西人的可能性为低,我同意,但我却没有因此被阻吓,不能带着充足的理性继续去相信他的确是一只猫。在这情况下,这信念对我是理性的,因为它(对我而言)所享有的保证是颇独立于其处境的,它对我的保证与它跟梅娜喜欢煮熟的绿豆这命题的关系不相干。我继续持守那些由记忆、感知、圣灵内在诱发等等所保证的信念,当然并不是认知失常,即使我知道这信念受到证据上的挑战。我们的认知设计蓝图容许(亦要求着)一信

① "Evil and the Proper Basicality of Belief in God," p. 138.

念会受到这样的“挑战”。有神论信念亦然，如果事实上有神论信念就像第八章所说的那样获得保证。

这是真的，甚至即使我自己不**相信**有神论信念于我是有保证的。或许我从未想过甚么知识论，对保证充其量只有一个含糊的概念，又从未想过当一个命题被证据挑战时会否令我有理由拒绝该信念。你指出我对梅娜是一只猫的信念在证据上受到挑战，我（基于我在知识论上的无知）继续相信梅娜是一只猫，如以前一般坚信，这信念的合理性和保证并不会减少。再一次，有神论信念亦然，如果它本身于我已有充足的保证。你指出（对我而言）有神论在证据受到挑战，我认同这讲法，但却如常地坚定地相信，如果基督教信念（包括有神论）的确于我有充足的保证，我继续相信它们就是完全合乎理性和享有保证的了。这也是内在地完全理性的，因为我觉得这是明显地真，这也是外在地完全理性的，因为这信念满足了保证的条件。如果在你指出这信念在证据上被挑战之前，这信念已享有充足的保证而成为知识，这信念现在仍会是有充足的保证的。

所以，如果有神论于我有充足的保证，那么我（在一般情况下，又没有认为它缺乏保证）即使相信它在证据上受到挑战，这事实也不能成为否决因子。在这里，我们看见一个上文已提及过的特殊例子。我在第六、八章力陈，如果有神论或基督教信念是真的，它们就很有可能是享有保证的。其中一个含意是，如果基督教信念是真的，那么（在一般情况下）对有神论信念的证据式挑战并不是一个有力的挑战。

然而，即使有神论只有少许保证，或毫无保证，（在一般情况下）证据式挑战仍不能构成一个真正的初步否决因子。试想想以下类比。或许我的朋友再一次告诉我她的宠物叫做梅娜，是一只猫，但喜欢吃煮熟的绿豆，我因为从未见过梅娜，便接受我朋友的见证，相信 480
他是一只猫。然而，我却不知道那朋友偏好作弄人，说一些古怪（和虚假）的故事，于是，我对梅娜是一只猫的信念就只有很少保证——那知识的微观环境并不正确（参上文，边码 158 以下），被我朋友的谎言所污染了，所以保证的环境条件未能得到满足。然而，即使这样，（其他一切条件不变）我对梅娜是一只猫的信念仍是完全合乎外

在和内在理性的(虽然没有保证),即使我察觉到这信念在证据上受到挑战,我仍然可合理地相信它。有神论信念亦然。或许我错误地却合理地相信这信念是有保证的,例如我理性地相信某些有神论论证是很有力的,又或者我误以为有神论可以像第六、八章所说的那样获得保证,在这情况下,有神论信念原来是不享有保证的。然而,即使我在这情况下知道有神论信念会受到证据的挑战,这仍不减该信念之合理性,于我亦不会构成否决因子。

那么,在甚么时候一个被证据挑战的信念(更准确地说,是我知道它受到证据的挑战)才会为我带来一个否决因子,令我继续相信它就是非理性的呢?我想到有两个可能情况里,当我知道有神论信念被证据挑战时,我会得到否决因子。首先,假设我是一有神论者,我理性地接受这信念,但是我却不是肯定地相信的,甚至觉得我只拥有很少理由,仅仅足够让我理性地接受这信念。这样,如果我知道有神论受到证据的挑战,或许我就会拥有否决因子。(我说"或许",是因为那处境不是十分清楚。)

第二个情况比较清楚一点。试考虑我所接受的一信念 B,我认为它是一组资料 D 的最佳解释,除了恰当地解释 D 之外,B 再没有其他保证了,这是我知道的。如果我发现 B 在证据上受到挑战,(如果这相对于另一个假说是更有可能的信念正是 B 所要解释的)我便会有一否决因子了。我相信这罪行是男管家所为,我的惟一理由是这假说最能解释所有事实和环境因素,现在,我发现犯罪的是方特罗依夫人的假说更能解释其中的事实和环境因素。[①] 那么,"这罪行是男管家所为"的信念就受到证据的挑战了,这挑战成为这信念的初
481 步否决因子。(当然,那其他的假说即使能更好地解释北京是一个大城市,也是不相干的。)现在,假设我接受有神论,我接受它,只是因为我觉得它能为一连串现象(如宇宙起源、对与错的真实性和客观性、及痛苦与快乐的分布)提供最佳解释,再者,假设我正确地相信我没有其他理由相信有神论,没有圣灵的内在诱发、没有神圣感应、没有别人的见证、等等,我认为我没有其他理由,并且我认为我相

① 在这里,"解释"是有关于或然率的那个意思。

信有神论是正确的。我开始想及漠不关心说或自然主义，觉得它可以更好地解释痛苦和快乐的多少、时间长短和分布，于是，我的有神论信念会受到证据的挑战，这挑战是有神论信念的初步否决因子，是我拒绝有神论信念的理由。（然而，即使这样，我仍可以总结说有神论能较好地解释**其他**相关现象。）

如此，在某些处境下，证据式挑战（不是旧的那种，但也是相关的）的确会构成否决因子，那些处境包括某人相信他的有神论信念只享有最小的保证、他相信（对他来说）有神论只能从它的说明能力获得保证。然而，大部分有神论者都不是处于这两个处境的其中一个。那么，我们尚有没有其他条件，在这些条件下，当一些有神论者知道有神论受到证据挑战时，他们会获得一个有神论的初步否决因子？我十分怀疑究竟有哪一位典型的有神论者正在处于这处境。因此，我认为德莱坡的挑战虽然复杂和艰深，却不成功，我们可以用他的话说："典型的有神论者知道了 H〔即有神论被证据挑战〕是真的后，仍可以理性地继续相信上帝存在。"

二　非论证式否决因子？[①]

洛维和德莱坡的新论证既复杂又艰深，当我们讨论它们的时候，有很多深奥和有兴趣的课题会出现。然而，当我们仔细点看，会发现它们都是失败的，并且是彻底的失败。它们不能成为有神论的否决因子，即使提供了一些理由让人选择无神论而非有神论，也只是一点点的理由。相比起那旧论证——"如果我看不见上帝有甚么理由容许苦罪 E，那么他大概没有理由容许 E"——没有多大改进。如果苦 482
罪的事实的确为基督教或有神论信念带来有力的挑战，它必须采用另一个进路，洛维和德莱坡指出的或然率式进路并没有甚么知识论上的优势。诚然，事实上大部分否决因子都不是从一个人察觉到或

① 有关本节的内容，我得到库伯（John Cooper）（South Bend Christian Reformed Church 主日讲章，2/28/92）、哈斯（John Haas）（SBCRC 主日讲章，5/5/97）和 Leonard Vander Zee（SBCRC 主日讲章，1/5/97）的帮助。

然率关系产生的。例如,我时常以为你名叫山姆,你告诉我山姆只不过是你的别名,你的真正名称是阿柏,于是我放弃你名叫山姆的信念,但是我之所以放弃,并不是因为我认为,如果你说真名是阿柏,相对于"你是阿柏"的假说下"你说自己叫做阿柏"的或然率较之其相对于"你是山姆"的假说下的或然率为高,所以你不太可能叫做山姆。那否决的思路似乎与或然率论证无关。我看见远处的峭壁好像盖上了一层雪,然而,当我走近一点,我发现那些好像雪的东西正在移动,我就不再认为那些是雪了,或者那些是山羊?再一次,这并不是或然率式思考。我认为你的邮区号码是49506,然后我收到你的一封信,那回邮地址的邮区号码是49508,于是我不再相信这是49506,这并不是出于或然率式思考。在大部分否决的情况里,似乎根本没有或然率式思考过程。

或者苦罪问题也是相若的。我们没有一些有力的论证支持苦罪的存在与上帝的存在不相容,我们并没有严重的证据式或或然率式苦罪论证。然而,我们却不可以说苦难和罪恶不会为基督教或有神论信念构成严重的困难。我在本书力证上帝存在的信念可以是恰当地基础的,人要理性地相信上帝并不须倚靠我们有没有好的论证指证上帝的存在。那么,苦罪的事实也可以用这方式成为有神论信念的潜在否决因子。或许苦罪的事实并不需要倚靠有力的反有神论证(演绎的、归纳的、最佳说明的、或然率的、等等)由苦罪推论到上帝不存在。

明显地,苦难和痛苦的确为至少**某些**相信上帝的人带来**某类**困难,旧约圣经(尤其《约伯记》和《诗篇》)便充满了这些例子,当然,还有耶稣那痛苦的呼叫:"我的上帝、我的上帝,你为甚么离弃我?"(这句话是回应诗篇第二十二篇的。)《约伯记》是一本有力地探讨苦罪事实和人类回应的书,约伯认为上帝对他不公平,他忿恨上帝,要求上帝解释和为自己辩护。还有无数的人在他们受痛苦或他们身边人受痛苦时,也会恼恨上帝,会心怀不满、不再信任上帝、产生对抗心
483 态、甚至敌视上帝。一般来说,这些情况仍然不会为有神论信念构成否决因子,耶稣或《诗篇》的作者并不欲放弃他们的有神信念。问题是另一个层次的,这是一个灵性或牧养问题,而不是有神论否决因子

的问题。或许上帝容许我的父亲、我的女儿、我的朋友、或我自己以最可怖的方式面对苦难，于是我发觉心底里不禁要问："无疑他拥有一切美好的性质，无疑他有好理由容许这极大的痛苦出现——毕竟我不能与他匹敌，不能知道和明白他的理由，那是超出了我的能力的——但是他所容许的太可怖了！我很讨厌这些痛苦！"我想面对面的责骂他："尽管你何等奇妙、伟大、全知、全能（甚至全善），还有其也一切优越的性质，但是我憎恶你所做的事！"这类问题并不是甚么证据疑难，亦不是有神论的否决因子。

然而，这仍不是惟一的现实回应，我或者会如此回应，但是我们岂不是还有其他回应会构成否决因子么？在某些情况下，苦难和罪恶岂不能构成上帝信念的否决因子？试想想我们这伤感世界所显示的令人震惊的苦罪，陀斯妥耶夫斯基的经典描述虽然是虚构的，却仍不失其说服力，仍然令人困扰：

> "哦，那个我近日在莫斯科附近结识的保加利亚人，"伊万继续他的话，好像听不到他兄弟说话似的，"他告诉我那些保加利亚各处的土耳其人和西卡斯人（Circassians）因为深怕斯拉夫人越来越多，于是如何想尽办法对付他们。他们烧毁别人的家园、杀人、蹂躏别人的妻儿、把囚犯的耳朵钉在栏杆上，直到天亮也由得他们挂在那里，全都是你想像不到的事。人们说他们像野兽般残忍，但这讲法对动物极不公平，甚至是侮辱，一头野兽也不会像人那么凶残，还要残忍得那么讲求美感。老虎只会撕碎猎物来啃，他所能做的就是这些，即或他有能力做，他也永远想不到要把别人的耳朵钉在栏杆上。那些土耳其人虐待小孩子的时候就满心欢喜，从母腹里将未出生的婴孩剖出来，把婴孩抛来抛去，当着母亲面前用步枪的刺刀'接'他们，这就是他们游戏的高潮。"①

人对其他人所犯下的凶残暴行如此恐怖和骇人听闻，其清单又长又

① *The Brothers Karamazov*, tr. Constance Garnett (New York: Random House, 1933), pp. 245 - 246.

重复,长得令人厌烦,偶尔才会出现一些新的把戏:

484 在波斯尼亚有一年轻的回教徒母亲,她在丈夫和父亲面前不断被人轮奸,她的婴孩就在旁边号啕大哭,当虐待她的人渐感厌倦,她哀求他们让她奶孩子,他们便立刻斩下婴孩的头,掷在母亲的大腿上。①

这些事绝对是恐怖的,即使是想一想,注意一下,都觉得痛苦。在冷漠的哲学讨论里引入这些例子实在令人困恼,这并不恰当,甚至是麻本不仁的表现。现在,那问题是:一个理性的人岂不会想,在这些骇人的苦罪面前,根本就不可能会有一位全能、全知和全善的位格在管理宇宙?或许他不能证明没有一位完美者会容许这些事情发生,或许真的没有一些有力的或然率式或证据式的反有神论证,那又如何?这岂不是清楚不过么?一个像上帝那样的存有岂不是禁止这些事么?即使我们未能藉苦罪建构出好的反有神论证,我们岂不是得到了有神论的否决因子么?面对着苦罪,我可能仍然不想放弃相信有上帝,然而,这可能只是因为我一想到我要住在一个没有上帝的宇宙,就接受不了。这是某些不是导向获取真理的心理机制,或就是弗洛伊德所说的一厢情愿想法。如果是这样,即使痛苦和罪恶(或我对它们的理解)并不最终令我放弃有神论信念,于我仍会或可以成为否决因子。②

我认为这类思想才是由苦罪建构的反有神论证的最有力版本。这论调的核心是,一个对这悲情世界有恰当敏锐和知觉的人会自然地看出,像上帝那类存有并不可能会容许这些事情发生。这就像是神圣感应的反面——或许我们没有成功的由苦罪建构的反有神论证,但是我们根本不需要这样的论证。这诉求并不是以论证形式出现,而是将对话者放在一个充满了这世界一切苦难和罪恶的恐怖处境里,任由苦罪呈现它的丑恶和可憎之处。诚然,从反有神论证的角度看,在这处境下提出论证的效果是相反的,因为这样把相信上帝的

① Eleonore Stump, "The Mirror of Evil," in *God and the Philosophers*, ed. Thomas Morris, New York: Oxford University Press, 1994, p. 239.

② 一个"纯知识"的否决因子,参上文,边码363。

人的注意力引往别处，眼睛不再正视苦难的骇人之处，躲在那些可能世界、概率函数、或其他奇特思想的讨论里，这会令他们忽略了原来已经有一个相信上帝的否决因子了。

让我们看看这论调。请记住，否决因子是相对于**知识信念体系** 485
的，我的新信念 B 会否成为我的旧信念 B* 的否决因子，视乎我其他所相信的东西和我的经验。我相信那树是枫树，你说它应是榆树，如果我认为你知道你在说甚么，又知道你是想说出事实，这便会成为我“这是枫树”的信念的否决因子。然而，如果我认为你对树木的知识不比我好，或我认为你说出你认为是真话的可能性只是一半，我就没有否决因子。全面看见这世界所显露出来的苦罪的骇人之处，只会对**某些**知识信念体系构成有神论信念的否决因子，对**其他的**则不然。

我将要指出，首先，如果经典基督教是真的，相对于一个**完全理性的**知识信念体系，感知苦罪并不会成为相信上帝的否决因子，“完全理性”的意思即没有认知失常、一切认知官能和过程都恰当地起作用，从经典基督教（或第六和第八章所说的基督教）的角度看，这还要包括神圣感应的恰当作用。这些过程皆恰当地起作用时，会令人有一个亲切的、仔细的、栩栩如生的和明确的有关上帝的知识，他们会强烈地感受到上帝的临在、荣耀、善良、能力、完美、奇妙的吸引力和甜美，他们会觉得上帝的存在就如他们的存在那样真实。于是，他们被上帝的这世界的苦罪所**困扰**，因为他们知道上帝有一个圣洁和焚烧着的恨恶罪恶的心，“或者这世界并**没有**上帝这样的位格”这意念无疑会在他们心里掠过。他们面对着苦难和罪恶，或会问自己为甚么上帝会容许苦罪，苦罪的事实又或会令他们有动力去不断寻问或行动。如果他们找不到答案，他们自然会总结说上帝自有他的理由，是他们不能理解的，因此，对于完全理性的人，苦罪的存在并不会有力地构成相信上帝的否决因子。

在我早期的一篇论文里，我如此解释知识的条件性或然率（这只是要点，省略了一些复杂的地方）：

初步来说，A 相对于 B 的知识条件性或然率就是一个理性（认知功能恰当地起作用）的人，肯定知道 B 是真的、接受 B、并

在 B 的真实性下思考 A 的时候，他会接受 A 的程度，而且他没有其他 A 或 A 的否定的保证或正面知识地位的根源。①

486 我接着说，上帝的存在于这意义下，相对于某种苦罪的存在，就是可能性偏低的了（第 576 页）（这无疑是由于我那时太年轻、没有经验、在知识论上无知）。

然而，首先，那个对知识或然率的理论并不会带来这结果，更准确地说，这理论未必可应用在这问题上，对于一个人 S，他如上文所说的那样理性，而他的信念的保证或正面知识地位完全是如此得来的，这理论也不适用于 S 的这些信念。② 在扩展的阿奎那/加尔文模型上，神圣感应是我们的认知官能或过程之一，如果它在 S 身上恰当地起作用，对于 S，这世界有上帝这样的位格的信念就会自动享有保证。若上帝的存在是 A，任何苦罪的存在是 B，那定义仍然未能指出前者相对于后者的或然率是偏低的，因为如果一信徒的认知官能是恰当地起作用的话，在定义里最后一子句的条件"而且他没有其他 A 或 A 的否定的保证或正面知识地位的根源"就不会被上帝存在的信念所满足。

再想深一层：设想有一个人 S，他的神圣感应没有恰当地起作用，S 只是薄弱地和形式上残余地相信上帝存在，这是 S 自幼的宗教，又假设 S 只有**这一种**认知失常，没有其他了。现在，S 认真地察觉到苦罪的事实，又在考虑这与上帝存在的关系。或者在这情况下，S 会放弃相信上帝，或觉得上帝存在相对于他的证据的或然率是偏低的。那么，我们是否可以推论说，苦罪的事实在某意义上是上帝存在的负面证据，而那负面证据又会被一个完全理性的知识信念体系里那恰当地起作用的神圣感应所提供的正面证据所抵消或否决？不然。或者不同认知能力的模块是被设计为一同起作用的。若是这样，一个模块 m* 若失常，另一个模块 m 即使本身没有失常，其衍生的信念仍可以是缺乏知

① "Epistemic Probability and Evil," in *Archivo di Filosofia*, ed. Marco Olivetti, Rome: Cedam, 1988, p. 574.

② 我深深感激奥特（Richard Otte）在这方面的意见。

> 识地位的，因为 m 如此起作用——即当 m* 失常而 m 没有失常的时候——或许根本不是设计蓝图里的一部分。当电流因线路影响而变动时，空袭警报的钟响起一个柔弱和讨厌的刺耳声音，我们不可以推论说，那产生声音的磁盘的震动是被设计来产生这刺耳声音的。没错，它的确是如此被设计的，它亦会继续发出刺耳声音，但是这并不是设计蓝图的一部分。它如此起作用当然是**宏观**蓝图的一部分（参 WPF, pp. 22ff.），但是我们却不可以推论说，这表现是设计的一部分，相反，这是设计蓝图的副产品。同理，神圣感应和其他参与产生或压抑有神论信念的过程也是一样。或许神圣感应与"或然率感应"都是被设计来一同起作用的，如果是这样，当一个官能没有失常，另一个官能所衍生的却未必能享有半点合理性或保证。因此，我们所想像的那情况下，苦罪的事实并不是反对上帝存在的证据。

487

因此，在阿奎那/加尔文模型里，苦罪的事实对于一位完全**理性**的人（他所有的认知官能都恰当地起作用）并不会构成有神论的任何否决因子。然而，（那些聪明的反有神论者会如此说）这事实与相信上帝的基督徒从苦罪获得否决因子是否相关？这极其量只是可疑的，因为按照基督教教义，我们人类没有一人可以享有完全理性的原初状态。神圣感应已被罪恶严重破坏，对我们大部分人来说，上帝的临在并不是明显的，我们大都（至少在大部分时间）觉得上帝的存在和良善不过是虚幻和短暂的，完全不及别人或后园的那树木的存在那么明显。相对于一个完全理性的知识信念体系（或者可以说是一个未堕落的人所拥有的），对苦罪的知识或者不会构成有神论的否决因子，但是相对于我们人类真实所拥有的知识信念体系，（他们如此声称）这却会构成否决因子。由于罪恶影响了我们的认知（参第七章），一般相信上帝的人都会在苦罪的事实里找到否决因子。

然而，若我们沿着这思路想下去，我们便会忽略了基督教信念的另一特征——神圣感应在信心和重生的过程里原则上是不断地被修补的（参第八章）。（至少在某些情况下）有信心的人能够再一次感受到上帝的临在是完全明显的，再者，他们知道道成肉身背后那神呈的大爱、耶稣基督受难而死那测不透的荣美、耶稣基督是上帝的独一

圣子、他是为我们的。当然,这知识并不能为"上帝为何容许苦罪?"提供答案,不过在这里却是十分关键的。[1] 当我又再读到一大规模
488 凶残杀戮,我或者会吓得全身发颤,但是当我想及基督的受苦和死亡、他甘心倒空自己取了奴仆的样式、他甘心受苦以至于死,好让我们这些罪人可得到救恩,这一切所彰显的高深莫测的大爱又叫我信心得以恢复。我仍然不能想像为甚么上帝容许苦罪、或他为甚么容许人折磨和杀害别人、或他为甚么容忍纳粹大规模和可怕的大屠杀,然而,我却知道他愿意与我们一同面对苦难,他亲自承受无比的痛苦,而且是为我们承受的。因此,当我遇到一极其可憎的苦罪时,我会发觉自己想质问上帝,甚至是忿恨地说:"为甚么我或我的家人要受这些苦来达至他的目的(那些无疑是绝好的目的)?我完全摸不着头脑,为甚么我的苦难会带来某些善。"然后我又想到上帝愿意为我承受极大的痛苦,我便会得到安慰,或至少会静下来。这是基督教有神论处理苦罪的资源,在其他形式的有神论是找不到的。[2] 请留意,在这事情上讲或然率意义不大,这样的人不是如此思考的:全能、全知、全善的位格竟会容许这些残暴行为的可能性偏低,但是一位甘愿为我们的缘故承受苦难的存有竟会容许这些残暴行为的可能性却高一点。这里的安慰并不是从或然率思考而来的。

有关苦罪的基督教意义,我们还可以说很多,[3]其中很多都会为苦罪问题提供更多知识论的资源。或许我们的苦罪在深层里是与人

---

① 正如加缪(Albert Camus)(他绝对不维护基督教信念)清楚看见的,基督是苦罪问题和死亡的答案:"首先,他的解决方法包括经历这些东西,那神人亦要耐性地亲尝苦楚。苦罪和死亡不能完全的伤害他,因为他已尝过苦楚和死亡。各各他的那一夜在人类历史里太重要了,全因为神圣者在他的影儿里明确地放弃自己的传统特权,走尽了人生路,包括绝望和死亡的痛苦。Lama sabachthani("为什么离弃我")和基督在苦楚中充满恐惧的疑惑可以如此解释。"(Essais, Paris: Gallimard, 1965, p. 444. 引自 Bruce Ward, "Prometheus or Cain? Albert Camus's Account of the Western Quest for Justice," *Faith and Philosophy*, April 1991, p. 213;这引文是沃德(Ward)的翻译。

② 另一个资源是,从基督教的三一教义看,爱这类人际关系才是最深层的实在。参上文,pp. 320ff。

③ 教皇保罗二世曾提出一个有关苦罪的深邃默想,有力地从基督教观点辨别其意义,请参考他的使徒书信(*Savifici Doloris*, Boston: Pauline Books and Media), pp. 30ff.

类救恩的可能性连上关系的，[1]或许当我们与基督一同受苦的时候，我们的苦难也会有助于救恩的，甚至这是救恩计划所必须的。[2] 于 489 是，一些受痛苦的人会期望这个有助于救恩计划的福份，[3]盼望能永远享受上帝的爱和喜悦，他们或与保罗同声说：我们"和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀。"[4]他们也许会想到人类的苦难是感恩的一个方式。还有另一个感恩的方式：我们可以想像上帝可实现的众多最好的可能世界，都包含着道成肉身和救赎的无比的善，然而，这却会有罪和苦难。上帝选择了实现其中一个这样的可能世界，人类在其中会受苦。然而，这世界仍是出奇地充满很多救赎的机会和与上帝永远契合的机会，这无比的善远超过我们因此要忍受的苦难。[5] 甚至，当上帝邀请我们参与那神圣奥妙的三一关系，这邀请只可以发给那些曾经堕落、受苦、又蒙救赎之人。[6]如果是这样，人类的处境就远远比没有罪和苦难的好。诚然，O Felix Culpa（因罪得福）！

因此，那些有信心的人（那些心里曾发生过或正在发生重生的过程的人）会发觉上帝的临在和美善在某种程度上是明显的，所以对他们来说，这世界有上帝这样的位格的信念会享有很大的保证，他

---

① *Salvifici Doloris*, pp. 30ff.

② 正如保罗那奥妙的补充："现在我为你们受苦，倒觉欢乐，并且为基督的身体，就是为教会，要在我肉身上补满基督患难的缺欠。"（歌罗西书 1:24）

③ "按照朱利安（Julian of Norwich）的讲法，在被拣选的圣徒有机会感谢上帝为他们做了这一切之先，上帝已会说：'多谢你所受的一切苦难，就是你年轻时所受的苦难。'"亚当斯夫人（Marilyn Adams），"Horrendous Evils and the Goodness of God," *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 63（1989），修改后转载于 *The Problem of Evil*, ed. Marilyn Adams and Robert Adams, New York: Oxford University Press, 1990, p. 219. 这段亚当斯夫人的引文出自 *Revelations of Divine Love*，第 14 章。

④ 罗马书 8:17。试比较哥林多后书 4:17："我们这至暂至轻的苦楚、要为我们成就极重无比永远的荣耀。"

⑤ 保罗在罗马书 8:18 继续说："我想现在的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。"

⑥ 库依铂说："上帝的天使不懂得罪恶，因此不懂得宽恕，也因此不懂得从宽恕而来的温柔之爱。这更温柔的情感中生出了对上帝更富足的知识，他们无缘享有。他们在这面前就如陌生人一般，因此使徒说，天使心生嫉妒，急切想看透这奥秘。"（*To Be near unto God*, p. 307）

490 们亦因此会好像一些神圣感应未曾被破坏的人那般，在面对可怕的苦罪时只会稍微（或甚至没有）倾向无神论或不可知论。他们或许仍有困扰，仍会感到震惊，仍会想做一些事，问上帝的世界里为何会有这么恐怖的苦罪，然而，停止相信上帝对我们并不是真实的选择。如果尝受那最尖锐的苦楚的人是他们本人，他们或会与诗篇119篇的作者同声说："耶和华阿，我知道你的判语是公义的。你使我受苦，是以诚实待我。求你照着应许仆人的话，以慈爱安慰我。"

他们或许会享受一种蒙祝福的满足，例如，试想像德伯莱（Guido de Bres）写给他妻子的信，这是他被吊死前不久写的：

> 你愁烦和痛苦，令我在我的快乐和欢愉中感到不安，以致我要写这信给你。我恳切祈求你不要过份哀伤……如果主上帝愿意我们一起再活一段日子，他能轻易地成就此事……那么，就让他的旨意成全，就让这个成为一切的理由……我恳求你，我亲爱的和忠贞的伴侣，要与我一起快乐，要感谢那善良的上帝所做的事，因为他只会做那些正确和好的事……
>
> 我被囚在最坚固和最恶劣的地牢里，这里又黑又暗，所以人们都称之为黑洞，我只能获得少许空气，且是最肮脏的。我的手和脚都扣上沉重的铁环，它们一直在折磨我，擦伤我的肉直至见到我那可怜的骨头。虽然如此，我的上帝的应许仍然不会落空，他仍能安慰我的心，给我最蒙福的满足。①

德伯莱受了很多苦楚，但是他却享受到一种最蒙福的满足。无疑，也心灵里最遥远的东西，就是"或许这世界并没有上帝这位格"或"他一直都被瞒骗"的思想。以第八章所描述的模型来说，这样继续相信并没有违反任何理性的要求。他并没有一个有神论的否决因子，却又（可能是以一厢情愿的想法）压抑着这否决因子，然后继续相信下去。不，他的信念是认知官能恰当地起作用的结果，那认知官能包括神圣感应和圣灵的内在诱发，在他心里产生了有关上帝的信念。

---

① 引自科尼利厄斯·普兰丁格（Cornelius Plantinga Jr.），*A Place to Stand*（Grand Rapids：Board of Publications of the Christian Reformed Church，1981），p. 35. 德·毕斯（De Bres）（1522－1567）是 Belgic Confession 的作者。

当然，我们大部分人都没有德伯莱那样的灵性状况，面对苦罪时，我们不是所有人都会享受那安慰和满足。正如加尔文指出（《基督教要义》，III，ii，15，第560页。），我们大部分人都会认为上帝对我们并不是慈爱的，即使灵性生活的大师们也会偶尔发现自己处于心灵的黑夜。[①] 基督徒必须承认他们每一个的知识和灵性处境都有天渊之别，即使是同一个人，在不同的时间也会有很大分别。那么，究竟有没有一些条件会使苦罪的事实构成有神论的否决因子？ 491

好了，我想正确的答案是"大概没有"。试想想一个神圣感应不能起作用的人，他毫无思考和单单在形式上相信上帝，这信念对他并没有甚么活力或生气，或者这人深深地体会苦罪的事实时，他会自然地放弃有神论信念。然而，正如我之前所指出的（边码485以下），这并不表示这人得到一个有神论的否决因子，要得到一否决因子，在某环境里放弃有神论信念这过程必须是我们认知设计蓝图的一部分，但是我们没有理由相信有这可能性。这设计蓝图包括神圣感应的恰当作用，当这过程不能恰当地起作用时，别的东西实际上如何运作，**可能**仍是设计蓝图的一部分，然而，更有可能的，是那设计里并没有期望过这样的副产品。

然而，为论证之故，让我们假设这人事实上**的确**有一个有神论信念的否决因子，如果他真的有一否决因子，我们必须留意的是，这只是他知识信念系统里理性出错的结果（或许这是神圣感应运作失常）。现在，让我们回到最初的问题——一个相信有上帝这位格的人会因苦罪的事实获得否决因子吗？我们现在可以看见我们没有理由这样想。S继续相信有上帝这位格这事实，是他里面的神圣感应有一定程度的作用的证据，因此，苦罪的事实不能构成否决因子。（如果在这些情况下未能拥有某信念是设计蓝图的一部分）他有**可能**会得到否决因子，然而，我们没有理由相信会这样。因此，我的结

---

① 因此，利沙的特蕾萨（Teresa of Liseaux）如此说：我对这环绕我的黑暗感到厌倦……比从前的折磨更甚，那黑暗本身似乎向活在其中的罪人借了说话的才能，我听到它那讥笑的话："这一切都是梦幻，甚么被光包围、芬芳美丽的天城，甚么创造一切又永远属于他的上帝……死亡会令你的盼望变成无意义，每一晚只会比另一晚更黑暗，黑夜就是简简单单的甚么都不存在。"……这不是一片纱幕，而是每时每刻的高墙，高耸入云，挡着星空。

论是,在各种情况下相信上帝的人都不会因为知道苦罪的事实而得到有神论的否决因子。

492 当然,这一切都是从基督教有神论的观点说的,如果基督教有神论是真实的,那么,在一般情况下,我们所见的罪恶和苦难的存在就不能构成对上帝的信念的否决因子,它亦不能为奎恩所说的"我们文化里那些有见识和思考成熟的人"(参上文,边码358)提供否决因子,除非他们半点没有思考这课题的知识论。现在,那些不接受基督教有神论的人会不为所动,他可以承认,从基督教有神论的观点看,苦罪不能为基督教信念构成否决因子,而然,(他会这样说,)基督教有神论是**假的**,因此"苦罪不能为基督教信念构成否决因子"这事实(如果这是事实)并没有用,因为事实上,苦罪**的确**已构成了这样的一个否决因子。可是,如果他认为这是有神论的**内在**否决因子,那他就搞错了,苦罪的知识并不能构成内在的否决因子,至少信徒不会这样认为,因为他们觉得,这世界有上帝这位格,是明显不过的,他们亦当然相信基督教故事是真实的,对于这样的一个人,即使他充分明白这世界的苦罪,又认认真真地清楚想过,上帝存在和基督教故事的事实仍然会是明显不过的。因此,在他的信念里并不存在甚么**内在的**非理性成分,他并不是错误地没有相信某些对他是明显的东西,或不当地处理从他经验而来的知识。因此,如果有非理性的地方,那只会是**外在的**,例如这产生信念的倾向,这信念的证据,本身就是认知失常的产品,又或那认知过程不是导向获取真理的。自然地,相信基督教或有神论的人并不会认同这点,他们会认为他们的信念是恰当地起作用的认知官能所产生,那作用正是上帝期望那些官能所有的(并且期望那是导向产生真信念的)。

我们在这里所见的,是另一个普遍方式,这再一次让我们看见对上帝(或整个基督教故事)的信念的合理性的问题,并不单单是知识论的问题。一个理性的人面对着苦罪时会做甚么,视乎人类的认知设计蓝图是怎么样,然而,从一个完整的基督教观点看,那设计蓝图就会像德蕾莎修女那类人所表现的,即使面对着世界的苦罪仍会继续接受基督教信念,并且这完全不是非理性的。诚然,那些在这情况下放弃相信上帝的人才是在认知出现了问题的,这人的神圣感应一

定至少部分地不能正常地起作用。因此,如果反有神论者已假设了基督教信念是假的,他们就可恰当地声称苦罪为基督教信念构成了否决因子。然而,一个基督徒并不能合理地承认他们**的确**有一个基督教信念的否决因子(至少是要直至反有神论者提供了一、两个好理由支持基督教信念是假的),因为他是基督徒,他会自然地相信他的基督教信念是真的,那么,苦罪的事实就不能否决这信念。 493

本章一直都在处理究竟苦罪的事实会否为基督教信念构成否决因子,当然,其实尚有很多其他相近的问题是未处理的。其中一个有兴趣课题是运用基督教的资源来思考苦罪,目的不是维护基督教信念的知识地位,而是更宏观的基督教学术研究的一部分,基督教学术即是在基督教信念的光照下,在人类关心的重要事情上辨别一些出路。这是极端重要的任务,但在基督徒哲学家中却几乎没有得到它应有的重视。[①] 让我们想一想这方面的一个问题。按照基督教的信念,上帝是全善的,但却又是全然地爱的,他以完美的爱爱他每一个受造物。若是这样,他会否容许某人 S 为另一个人的缘故受苦?(又或者更抽象地,他会否容许某人 S 受苦,只因为 S 的苦楚是上帝能够实现的最好的可能世界的一部分呢?)如果他是完全的爱,他岂不是不会容让 S 仅仅为 S 的整体好处而受苦么?这是一个令人着迷和复杂的课题,我在这里没有足够的篇幅恰当地处埋。然而,我认为明显地我们要区分几个不同的东西。首先,(假设上帝是完全的爱)上帝肯定会容许某人为别人的好处而受苦的,就正如基督一般,只是这苦难是自愿承受的。如此,假设我的苦难不是我自愿承受的,基于不同的原因,我没有能力决定是否接受某苦难(正如在昏迷中的人不可能为影响自己生命的重大事情做决定)。假设上帝知道,**如果**我有能力做这决定,我是会接受这苦难的,那

① 在这方面有一本有趣和有创意的书,我会介绍大家参考 *Salvifici Doloris*(参第 536 页注 3)、亚当斯夫人(Marilyn Adams),"Horrendous Evils and the Goodness of God"(参第 537 页注 3)、艾伦(Diogenes Allen),*The Traces of God in a Frequently Hostile World*(Cowley Publications, 1980)及史东坡,"The Mirror of Evil"(参第 532 页注 1)。

么，按我所能想及的，他完全的善良的事实并不会令他不容许我为别人的好处受苦。另外，假设我有能力做决定而事实上我是**不会**接受那苦难的，上帝知道我的不愿意是出于我的无知（如果我知道相关的事实，我是会接受的），在这情况下，他完全的善良的事实亦不会令他不容许我为别人的好处受苦，即使我完全不知道哪些是错事，这仍然是对的。诚然，假设上帝知道如果我足够地知道相关事实并有正确的情感，**那么**我是会接受这苦难的。在这情况下，按我所能想及的，他完全的善良的事实并不会令他不容许我为别人的好处受苦。

尚有另一个分别要留意。或者上帝容许我受苦的理由并不是**我**可以藉受苦达成更大的善（例如享受他的感激，第537页注3），而是他能因此做出一个整体上更美好的世界。或者他事实上并不容许我为那目的而受苦，除非他能从苦罪中带出**对我**的好处，因为那目的并不是我个人的好处。那么，他容许我受苦的理由就不会是苦难令我得到益处，但是除非那苦难可以不知怎地转化为我的好处，他是不会容许那苦难临到我的。上帝的**理由**受限制是一回事（或许是因他完全的爱所致），他容许非自愿的和无辜的苦难的条件有其限制又是另一回事。请回想之前的例子（参上文，边码489），或许上帝看见他能实现的最好可能世界，就是那些包括神圣的道成肉身和救赎的伟大得不可测度的美善的世界，假设他因此实现了世界α，人类在那世界里会堕落于罪恶之中，救恩会藉道成肉身和救赎得以成就，又再假设人类在α的最终境况会比没有堕落、没有道成肉身、没有救赎的好。这样，上帝实现α就会牵涉很多人类的苦难，他容许这些苦难的理由就不是受苦的个人会得益（他的理由是，他希望实现一个十分美好的世界，在这世界里有道成肉身、救赎和拯救的更大的善）。然而，或者他的全然的善会令他必须实现一个世界，在其中的受苦者的处境是比一个他们没有受苦的世界中的好。

494

《约伯记》把本章的一些主题表达得淋漓尽致。故事一开始就是撒旦挑战上帝，他说他的仆人约伯只不过是一名马屁精、随波逐流之辈，如果事情不如意，他就会变脸，当面诅咒上帝。上帝不赞成，于

是他容许撒旦令约伯受苦，约伯的三个朋友——提幔人以利法、书亚人比勒达、拿玛人琐法——便来安慰他、慰问他。经过七日七夜的寂静（我们可以想像他们蹲在营火旁边），他们开始重复地长篇大论说，义人总是会事事畅通，恶人则要伤心欲绝：

> 请你追想，无辜的人，有谁灭亡，正直的人，在何处剪除。按我所见，耕罪孽，种毒害的人，都照样收割。（4:7-8）
>
> 恶人一生之日，劬劳痛苦，强暴人一生的年数，也是如此。惊吓的声音常在他耳中，在平安时抢夺的必临到他那里。他不信自己能从黑暗中转回，他被刀剑等候。他漂流在外求食，说，那里有食物呢？……急难困苦叫他害怕……（15:20－24）

那么，约伯一定是个坏人，所以招来了这些痛苦：　495

> 岂是因你敬畏他，就责备你，审判你么？你的罪恶岂不是大么？你的罪孽也没有穷尽。因你……剥去贫寒人的衣服。困乏的人你没有给他水喝，饥饿的人你没有给他食物。有能力的人，就得地土，尊贵的人，也住在其中。你打发寡妇空手回去，折断孤儿的膀臂。因此，有网罗环绕你，有恐惧忽然使你惊惶，或有黑暗蒙蔽你，并有洪水淹没你。（22:4－11）

约伯必须悔改，修正他的道路：

> 你若殷勤的寻求上帝，向全能者恳求，你若清洁正直，他必定为你起来，使你公义的居所兴旺。（8:5－6）

约伯当然被激怒：

> 约伯回答说，你们真是子民哪，你们死亡，智慧也就灭没了。但我也有聪明，与你们一样。（12:1－3）
>
> 这样的话我听了许多，你们安慰人，反叫人愁烦。（16:2－3）

他也明白上帝降雨给义人歹人，恶人亦常常会昌盛：

> 恶人为何存活，享大寿数，势力强盛呢？他们眼见儿孙，和他们一同坚立。他们的家宅平安无惧，上帝的杖也不加在他们身上。他们的公牛孳生而不断绝，母牛下犊而不掉胎。他们打

发小孩子出去，多如羊群，他们的儿女踊跃跳舞。……他们度日诸事亨通，转眼下入阴间。(21:7-13)

约伯亦知道自己并没有做过一些特别可憎的坏事，“我的手中，却无强暴，我的祈祷，也是清洁。”(16:17)无疑，“没有一个义人，连一个也没有”，但是在序言里，该书把约伯形容为一个“完全正直，敬畏上帝，远离恶事”的人，他知道他不是因为相比其他人行恶太多，所以被上帝针对地惩罚(他尤其是不比以利法、比勒达和琐法差)。所以，他开始诅咒上帝如此不公平的对待他，竟让他受这些苦楚：

就该知道是上帝倾覆我，用网罗围绕我。(19:6)

上帝夺去我的理，全能者使我心中愁苦，我指着永生的上帝起誓。(27:2)

他并不惧怕将自己的心里的意念告诉主上帝，他的说话有时甚至带着讽刺的意味：“你手所造的，你又欺压，又藐视，却光照恶人的计谋，这事你以为美么?”(10:3)，亦带着自义的味道：“于是这三个人，因约伯自以为义，就不再回答他。”(32:1)，甚至又会轻蔑地说：“我断不以你们为是，我至死必不以自己为不正。我持定我的义，必不放松。”(27:5-6)他相信他是无辜的，没有做过甚么错事，他想在法庭上与上帝对质，把一切弄清楚：

496

惟愿有一位肯听我，(看哪，在这里有我所划的押，愿全能者回答我)愿那敌我者所写的状词在我这里，我必带在肩上，又绑在头上为冠冕。(31:35-36)

(再一次，我们看见那讽刺的意味。)然而，当他悲伤地回忆起上帝会是一位检控官、律师、法官、陪审团、执法者时，他对法庭的结果就不再乐观：

我若说，我要忘记我的哀情，除去我的愁容，心中畅快。我因愁苦而惧怕，知道你必不以我为无辜。(9:27-28)

这里我们最少可以从两个角度理解约伯。一方面，约伯的问题是理智上的，他完全看不见上帝为甚么会容许他受这样的苦楚，虽然

他想不通，他倾向要总结说上帝并**没有**好理由。问题是约伯受苦的理由是完全超出他所能知道和所能察觉的范围，然而，看不见上帝可以有甚么理由容许他受苦的事实却不能说明上帝没有理由。当上帝回答约伯的时候，他没有把容许他受苦的理由说出来（或许是约伯未能掌握或领会），相反，他只攻击约伯的隐藏假设，即由他看不见上帝的理由至他大概并没有理由的推论。他借着指出约伯的知识与上帝的知识之间的鸿沟来带出这一点：

> 那时耶和华从旋风中回答约伯说，谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明？你要如勇士束腰。我问你，你可以指示我。我立大地根基的时候，你在那里呢？你若有聪明只管说罢。你若晓得就说，是谁定地的尺度？是谁把准绳拉在其上？地的根基安置在何处？地的角石是谁安放的？那时晨星一同歌唱，神的众子也都欢呼。……你曾进到海源，或在深渊的隐秘处行走么？死亡的门，曾向你显露么？死荫的门，你曾见过么？地的广大，你能明透么？你若全知道，只管说罢。光明的居所从何而至，黑暗的本位在于何处？你能带到本境，能看明其室之路么？你总知道，因为你早已生在世上，你日子的数目也多。（38:1－7，16－21）

497

约伯埋怨上帝好像没有理由容许苦难临到他身上，也怀疑上帝并没有好的理由，因为他自己不能想像那会是一个怎样的理由。在上帝的回复里，上帝没有告诉他那理由是甚么，相反，他攻击约伯不经意的假设——如果约伯想不通上帝可以有甚么理由，那么上帝大概并没有甚么理由。上帝借着指出约伯在这方面的知识何等有限来说明这点。[①] 无疑，他不能看见上帝的理由会是甚么，但是这并不能推论出甚么有意义的东西，特别是不能推论出上帝大概**没有**理由这样做。“好，约伯，你既然知道那么多，我问你，我如何立大地的根基？告诉我关于我众子为这创造的欢呼。毫无疑问，那时你是在那里的。”约

① 他借这方法邀请约伯思考一下，可能上帝容许苦罪的理由就像那些看不见的东西，而非救护犬；参上文，第466页。

伯明白到这一点了,“我所说的,是我不明白的,这些事太奇妙,是我不知道的。”(42:3)

我们有另一个很不同的方式理解约伯,这是可以与第一种方式结合的。在这理解下,约伯并没有怀疑或倾向认为上帝大概没有理由容许他受苦,约伯只是恼恨上帝,讨厌和厌恶上帝所做的事(或没有做的事),他只是在表达他的不快乐——这全都与他有没有认为上帝有他的理由无关。“当然,上帝自会有他的理由,他既是上帝,他当然会有他的理由!但是我半点也不能看见他的理由是甚么,为甚么我要受这些苦来达到他这些必定是美好的目的?他连问我一句也没有!就任凭我独自面对。我恨恶这做法!我恼恨他!不论他这些“理由”是甚么,全都是不能猜度的,为甚么我要受一些我不知道的苦难?我毫不在乎那是甚么理由,我憎恶他所做的事!”这里,他没有暗示上帝可能没有理由,甚至上帝会是**不公义的**,这思想没有出现过,或至少没有成为焦点所在。在这里,只有对上帝的不信任,对他和他所谓的伟大目的有所顾忌,恨恶这目的令约伯受苦,也恨恶这目的对约伯作出的要求,及一点(或多于一点)对上帝的反叛。于是,当上帝在旋风中临到约伯,上帝并不用说服他说,他是有理由的(虽然事实可能是有的),他只是帮助他的心灵静下来,恢复他对上帝的信
498 心。主上帝让约伯瞥见他伟大、美丽、和荣耀的美善;再一次,爱和信靠取代了疑惑和喧嚷,就如使徒保罗所形容的完整的心灵状态:

> 圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。既是儿女,便是后嗣,就是上帝的后嗣,和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦,也必和他一同得荣耀。我想现在的苦楚,若比起将来要显于我们的荣耀,就不足介意了。①

现在是时候(或许已太迟了)替这书和这三册书做一个总结了。在《保证:当前的争论》(*Warrant: The Current Debate*)和《保证与恰当功能》(*Warrant and Proper Function*)里,我努力指出的,主要是“甚么是知识”只有一个可行的答案,是与恰当作用有关的——一个信念

① 罗马书8:16-19。

是有保证的，当且仅当这信念是由恰当地起作用的认知官能所产生的，并且是在一个适切的知识环境下，按照一个有效地导向产生真信念的设计蓝图产生的。（这是基本意念，我们还需要进一步界定和微调，包括本书第六章所说的。）

在本书，即三册里的最后一册中，我首先在第一部分（第一、二章）指出我们的确有一些叫做基督教信念的东西，而且事实上，（有别于考夫曼、希克和某种诠释下的康德）我们的确可以谈论和思考上帝。在第二部分，即接着的三章，我辨别了对基督教信念规范性反对论点和事实性反对论点，前者说这信念即使是真的，仍有理智上或理性上的问题，虽然规范性反对论点在启蒙运动后十分流行，我们却很难准确地说清楚这反对论点是怎样的。我指出在正当辩护或内在理性的意义里或其边陲，我们并没有任何可行的规范性反对论点。我认为，看来惟一像样的规范性反对论点只是像弗洛伊德那样说，基督教信念并没有保证，或其保证不足以构成知识。然而，弗洛伊德根本就假设了基督教信念是假的，因此这所谓的规范性反对论点并不能独立于基督教信念之**真实性**，但是规范性的反对论点应该是**独立于**该信念之真假的，因此，这不是一个成功的规范性反对。我再进一步说，任何以保证的角度提出的所谓规范性反对论点亦会遭受同一命运，这是因为如果基督教信念是真的，它就很可能会享有保证，因此任何反对其享有保证的论点都要反对其真实性，那么，所谓的规范性反对论点就会变成或预设了一个事实性反对论点。如此，那流行的不可知论态度——我不知道基督教信念孰真孰假，我只知道它是非理性的（或缺乏辩护的、或其他）——是站不住脚的。 499

在第三部分，第六章，我介绍了阿奎那/加尔文模型如何说明对上帝的信念是可以有保证的，那保证甚至足以构成知识。在接着的一章，我探讨罪对知识信念体系的影响，罪的存在如何破坏阿奎那/加尔文模型。在第八、第九章，我扩充这阿奎那/加尔文模型，以处理罪的问题和整体的基督教信念——三位一体、道成肉身、救赎、复活。在第十章，我响应一些对这模型的反对论点。最后，在第四部分，我转去讨论一些基督教信念的潜在或实在的**否决因子**（一些可能的理由叫我们放弃相信或相信得没有那么坚定），有心理投射的理论（第

十一章)、有当代历史式圣经批判学(第十二章)、后现代与多元主义(第十三章)和古老的苦罪问题(第十四章)。我力陈,如果这模型是真的,而基督教信念又的确是真的,这一切便未能对基督信念所享有的保证构成严重的威胁。

然而,基督教信念是真的吗?这是真正重要的问题。在这里,我们已超越了哲学的能耐,哲学所做的只是清除基督教所面对的某些反对论点、阻力、障碍。我可以说的——当然是以我的名义来说,而非以哲学的名义来说——基督教信念应该是真的,而且是最重要的。

索　引

（本索引为原书索引，所列页码为原书页码，在本译本中为边码。）

B

C

D

G

H

I

M

N

O

P

Q

S

T

V

W

Y

Z