

厦门大学

硕士学位论文

理性与信仰之间的上帝知识——普兰丁格的宗教知识论研究

姓名：解翼凌

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：林观潮

20080501

内容摘要

本文着重研究普兰丁格关于上帝的知识的理论,认为它是解答信仰与理性张力问题的一种较为成功的新进路。然而,其不足之处在于,此理论仅把信仰与理性之间的这种外在的张力转化为内在的张力,即神圣感应与圣灵的内在引导这两种认识机制在产生关于上帝的知识时,各自的功能及其范围的界定问题,此外,未深入地阐明宗教经验与关于上帝的知识之间的关系。因此笔者提出“关于上帝的亲知知识”的理论试图来圆融这些问题。全文共分四章:

第一章 主要介绍普兰丁格关于上帝的知识的理论提出的背景,并认为此理论是当代寻求解答信仰与理性张力问题的一种新进路。

第二章 主要阐述普兰丁格知识论中基督教信念及其合理性的问题,即如何理解基督教信念这一个概念,以及基督教信念在何种合理性的意义上才能成为知识。

第三章 主要介绍普兰丁格关于上帝的知识的具体内容,并阐明其中存在的问题,即仅把理性与信仰的外在张力转化为了内在张力,以及未深入阐明宗教经验与上帝知识的关系。

第四章 在普兰丁格的关于上帝的见证知识的体系基础上,笔者进一步提出“关于上帝的亲知知识”的理论,试图来圆融普兰丁格的上帝知识理论中所存在的两个问题。

关键词: 普兰丁格; 上帝的知识; 见证; 亲知

Abstract

In the thesis, I focus on the Plantinga's theory on the knowledge of God and first show that this theory is a new approach to address the relationship between faith and reason. Then, I argue that Plantinga's theory only translates the external intension of the relationship between faith and reason into internal intension, that is, how to distinguish the function and scope of two cognitive mechanisms, "sensus divinitatis" and "inward instigation of the Holy Spirit". Further, I show that this theory ignores the religious experience. Hence, I propose a new theory to address these problems with the theory on the knowledge of God by acquaintance. The thesis is divided into four parts, and the rest of the thesis is organized as follows:

In chapter 1, I introduce the background of Plantinga's theory on the knowledge of God, and show that Plantinga's theory is a new approach to address the relationship between faith and reason.

In chapter 2, I expound the Christian belief and its rationality on Plantinga's epistemology: how to construe the concept of Christian belief and on what sense of rationality it can become knowledge.

In chapter 3, I introduce the knowledge of God in detail and argue that this theory only translates the external intension of the relationship between faith and reason into internal intension. Further, I show that this theory ignores the religious experience.

In chapter 4, I propose a new theory on the knowledge of God by acquaintance based on Plantinga's theory on the knowledge of God by testimony, and try to solve two problems of Plantinga's theory described in chapter 3.

Key words: Plantinga, Knowledge of God, Knowledge by acquaintance, Knowledge by testimony

厦门大学学位论文原创性声明

兹提交的学位论文，是本人在导师指导下独立完成的研究成果。本人在论文写作中参考的其他个人或集体的研究成果，均在文中以明确方式标明。本人依法享有和承担由此论文产生的权利和责任。

声明人（签名）：解翼汲

2008年6月10日

厦门大学学位论文著作权使用声明

本人完全了解厦门大学有关保留、使用学位论文的规定。厦门大学有权保留并向国家主管部门或其指定机构送交论文的纸质版和电子版，有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆被查阅，有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索，有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。保密的学位论文在解密后适用本规定。

本学位论文属于

1、保密（ ），在 年解密后适用本授权书。

2、不保密（ ）

（请在以上相应括号内打“√”）

作者签名：解翼达 日期：2008年6月10日

导师签名：林观潮 日期：2008年6月10日

引言

阿尔文·普兰丁格 (Alvin Plantinga)^①是当代美国著名的分析哲学家和宗教哲学家,也被称为当今英美宗教哲学界的“三巨头之一”。^②他的研究领域广泛,学术影响深远,特别是在知识论研究上有很深的造诣。普兰丁格对从笛卡尔、洛克这一“双源”而来的传统知识论做了一个全面的梳理,指出传统的知识论是内在主义^③的,并对其做了深刻和细致的批判,同时还认为这一传统忽视了从亚里斯多德以来就有的外在主义^④的知识论传统,在此基础上普兰丁格建立了与“确证”(Justified)相对的“保证”(Warranted)体系。随后,他提出了A/C模型和扩展的A/C模型^⑤,确立了基督教信念的知识地位,即关于上帝的知识的可能性及其实现方式的理论。由于他的思想继承和发展了16世纪宗教改革家如加尔文的思想,因此被西方宗教学界称为“改革宗的知识论”(reformed epistemology)^⑥。詹姆斯·克拉克 (James Clark)认为改革宗知识论是一种受改革宗神学,尤其是受加尔文影响的关于知识、信念与合理性的理论。它是对启蒙运动以来证据主义假设的反叛,并且阐述了一种截然不同的合理性理论。^⑦它是有别于自然神学(或有神论的证据主义)^⑧和信仰主义(fideism)

① 普兰丁格,1932年出生于美国密歇根州的安阿伯镇(Ann Arbor)。在加尔文学院接受大学教育,1958年在耶鲁大学获得哲学博士。后在韦恩(Wayne)州立大学和加尔文学院哲学系任教,1982年起在圣母大学哲学系任教至今。

② 另两位是约翰·希克(John Hick,1922——)和理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne,1934——)。“三巨头”之说参见张志刚:《宗教哲学研究:当代观念、关键环节及其方法论批判》,中国人民大学出版社2003年版,第2页。

③ 内在主义指的是把确证看作是属于认识者内在的心灵活动的观点。戈德曼在美国“中西部哲学研究”(Midwest Studies in Philosophy)1980年卷中的《确证的内在主义的概念》一文中首次使用“内在主义”一词,但这篇文章的目的却是批驳内在主义的主张,以论证外在主义理论的正确性。参见陈嘉明:《知识与确证》,上海人民出版社,2003年版,第125-126页。

④ 外在主义认为至少有一部分确证的因素是外在于认识者的。邦久在美国“中西部哲学研究”(Midwest Studies in Philosophy)1980年卷中的另一文中首次使用“外在主义”一词,而这篇文章的目的却是批驳外在主义的主张,以论证内在主义理论的正确性。参见陈嘉明:《知识与确证》,上海人民出版社,2003年版,第125-126页。

⑤ 参见 Alvin Plantinga, Warranted Christian belief, New York Oxford University Press, 2000, p167-289.

⑥ 另外还有尼古拉·沃尔特斯多夫(Nicholas Wolterstorff),威廉·阿尔斯顿(William Alston)和乔治·马夫罗迪斯(George Mavrodes)都是属于改革宗认识论这一学派的。其中沃尔特斯多夫、阿尔斯顿、普兰丁格被称为改革宗认识论的“三巨头”。

⑦ 参见詹姆斯·克拉克著唐安译:《重返理性》,北京大学出版社2004年版,第5页。

⑧ 自然神学就是试图用理性的自然之光,而不靠特殊的启示,证明上帝的合理性。有神论的证据主义可以说是自然神学在启蒙运动以后的一种表现,它认为相信上帝是合理的,因为有力的证据证明了这一点。参见詹姆斯·克拉克著唐安译:《重返理性》,北京大学出版社2004年版,第3-5页。

①的宗教知识论，力图在理性与信仰之间寻求新的进路。

一、国内外的研究现状综述

20世纪60年代以来，普兰丁格一直致力于西方宗教哲学的研究。普兰丁格1957年获得哲学博士学位以后，来到底特律韦恩州立大学哲学系任教（1957—1963）。在此期间，普兰丁格完成了他的处女作《上帝与他心》（*God and Other Minds*）^②。该书的发表，标志着普兰丁格首次对知识论中的“经典基础主义”提出质疑。1983年，普兰丁格与另一位著名的宗教哲学家尼古拉·沃特斯托夫合作，共同编辑出版了《信仰与合理性：理性与信仰上帝》（*Faith and Rationality: Reason and Belief in God*）^③一书。书中的首篇论文就是普兰丁格撰写的“理性与信仰上帝”，此篇长达78页，由于这部学术著作分量较重，被西方学界视为“改革宗知识论”创生的经典之作，他也被称为“改革宗认识论”的奠基者之一。1986年到1988年间，普兰丁格受邀前往阿伯丁大学和牛津大学讲学。在此期间，完成了《保证：当前的争论》（*Warrant: the Current Debate*）^④和《保证与恰当功能》（*Warrant and Proper Function*）^⑤两部知识论专著，从而奠定了普兰丁格在当代英美哲学知识论领域的重要地位。这两部书的主要思路或目的就是対以“经典基础主义”为特征的传统知识论进行一次全面的清算，并建立以“保证”为核心的知识论体系。然而普兰丁格并不满足于于此，他进一步深入思考，从哲学的知识论转向宗教的知识论，并在2000年完成了《基督教信念的知识地位》一书，与前两部书共同构成了普兰丁格的“保证三部曲”。

普兰丁格在当今西方宗教哲学及当代知识论领域都倍受关注，国外自20世纪80年代开始，研究他的人越来越多。其中主要的研究著作有：赫伊泰格（Dewey J. Hoitenga, Jr.）的《从柏拉图到普兰丁格的信念与理性：改革宗知识论引论》^⑥；卡凡维格（Jonathan L. Kvanvig）编的《当代知识论中的保证体系：关于普兰丁

① 信仰主义主张信仰上帝无需理性，甚至可以反理性。参见詹姆斯·克拉克著唐安译：《重返理性》，北京大学出版社2004年版，第5页。

② Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, 1967.

③ Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

④ Alvin Plantinga, *Warrant: the Current Debate*, New York: Oxford University Press, 1993.

⑤ Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press, 1993.

⑥ Dewey J. Hoitenga, Jr., *Faith and Reason from Plato to Plantinga: an Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press, 1991.

格知识理论的论文集》^①；扎格则比斯基（Linda Zagzebski）编的《理性的信仰：对改革宗知识论的普遍反应》^②；麦克里奥德（Mark S. McLeod）的《合理性与有神论信念：一篇关于改革宗的论文》^③等等。研究普兰丁格的论文更是不计其数。

较之国外的研究状况，国内对普兰丁格的研究还处于起步状况。目前为止，普兰丁格的十几部著作只有《基督教信念的知识地位》(warranted Christian Belief)一书有中译本。相关的研究性著作也只是詹姆斯·克拉克的《重返理性》(Return To Reason)^④一书有中译本。而关于普兰丁格思想的研究性专著，目前只有梁骏的《普兰丁格的宗教认识论》，此书只是简要的向读者介绍了普兰丁格宗教认识论的基本思想。除此之外还有一些著作涉及普兰丁格的某些思想，如陈嘉明教授的《知识与确证——当代知识论引论》（2003年），介绍了一些关于普兰丁格的哲学知识论的内容；张志刚的《宗教哲学研究：当代观念、关键环节及其方法论批判》（2003年），探讨过普兰丁格的“罪恶问题”、“改革宗的知识论”、“严格基本命题”等。关于普兰丁格思想的论文为数不多，偏向专题式探讨的就更少了。从总体状况来看国内对普兰丁格的研究还处在介绍性的阶段。

本文着重研究普兰丁格关于上帝的知识的理论，认为它是解答信仰与理性张力问题的一种较为成功的新进路。然而，其不足之处在于，此理论仅把信仰与理性之间的这种外在的张力转化为内在的张力，即神圣感应与圣灵的内在引导这两种认识机制在产生关于上帝的知识时的功能及其范围的界定问题，此外，未深入地阐明宗教经验与关于上帝的知识之间的关系。因此笔者提出“关于上帝的亲知知识”的理论试图来圆融这些问题。全文共分四章：第一章主要介绍普兰丁格关于上帝的知识的理论提出的背景，并认为此理论是当代寻求解答信仰与理性张力问题的一种新进路；第二章主要阐述普兰丁格知识论中基督教信念及其合理性的问题，即如何理解基督教信念这一个概念，以及基督教信念在何种合理性的意义上才能成为知识；第三章主要介绍普兰丁格关于上帝的知识的具体内容，并阐

① Jonathan L. Kvanvig (eds.), *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Lanham MD: Rowman & Littlefield, 1996.

② Linda Zagzebski, ed. *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

③ Mark S. McLeod, *Rationality and Theistic Belief: an Essay on Reformed Epistemology*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

④ 尼古拉·沃尔特斯多夫（Nicholas Wolterstorff）认为《重返理性》这本书第一次对改革宗认识论进行了全面的讨论。

明其中存在的问题，即仅把理性与信仰的外在张力转化为了内在张力，以及未深入阐明宗教经验与上帝知识的关系；第四章笔者在普兰丁格的关于上帝的见证知识的体系基础上，进一步提出“关于上帝的亲知知识”的理论，试图来圆融普兰丁格的上帝知识理论中所存在的两个问题。

二、本文研究的意义与不足

“关于上帝的知识”是普兰丁格的改革宗知识论中要解答的一个核心问题^①，对此问题的解答是其毕生所经营的事业。从普兰丁格的处女作《上帝与他心》（1967年）开始或在此之前，他就在关注和解答“关于上帝的知识”即关于上帝的信念是否能或如何成为知识这一难题。到最近的著作《基督教信念的知识地位》（2000年）可以说是给这一难题划上了句号。

其实，这一问题并非是只有普兰丁格在关注，它由来已久，是理性与信仰争论之焦点，是延续几千年的两希文明（希腊文明和希伯来文明）的张力与融合在现当代的一种表达，即以知识论的方式表达出来。到底上帝的信念是否或如何成为一种理性意义上的知识？自从启蒙运动以来，合理性被诠释成为一种证据主义，它主张，凡是没有好的理由支持的命题都是非理性的。哲学知识论以某种深刻的方式影响着宗教知识论，启蒙运动以来有神论信仰被贴上了“非理性”的标签，被人嗤之以鼻。而宗教界对这一挑战形成了不同的回应：自然神学家（或有神论的证据主义者）极力寻找关于上帝存在或上帝知识正确性的好的证明，代表人物有理查德·斯温伯恩（Richard Swinburne），C.S 刘易斯（C.S. Lewis），威廉·佩利（William Paley）等等；信仰主义者则认为理性与信仰毫不相干，信仰可以是反理性的，代表人物有古代教父德尔图良（Tertullian），其名言是“正因为它荒谬，所以我才相信”。在当代卡尔·巴特（Karl Barth）重整了信仰主义的旗帜。令人吃惊的是，无论是证据主义还是有神论的证据主义或是信仰主义都使用“合理性”这一概念，然而这种使用都是“想当然”的，它们根本没有探讨什么是“合理性”，什么是“好的证据”。

第一个全面反思和概括“合理性”的人是普兰丁格，他从哲学的知识论入手

^① 虽然“保证”也是普兰丁格主要要解决的问题，但毕竟在其宗教认识论中“保证”问题的解答主要是为“上帝的知识”这一难题服务的。

进行分析和批判，并以其“保证”概念代替了以往的“确证”概念，进而转向宗教知识论，提出了他自己对关于上帝的知识的独特理论——A/C 模型及扩展的 A/C 模型。该理论是在理性与信仰之间探求新路进的一种尝试，是当代西方宗教哲学知识论的一种有前景的新趋势。因此想了解西方宗教哲学的新动态，就需要了解普兰丁格的宗教知识论，特别是他关于上帝的知识的理论。

由于国内关于这方面的介绍、研究比较薄弱，尤其是关于上帝的知识这方面的专题研究几乎可以说是空白，所以此选题力图深入考察普兰丁格关于上帝的知识的理论。通过全面深入的解读这一理论，把握普兰丁格改革宗知识论的核心内容，并提出一些自己的见解。虽然本论文从思考到完成有两年之久，但是由于某些主客观上的原因，此论文难免有不尽人意之处。这些原因有：（1）因为研究的领域比较新，所以国内相关的资料和论文很少，这样收集资料就比较困难。我收集的大部分资料都是托朋友或老师从国外或香港购买过来的或是复制过来的，也有通过馆际互借获得的。（2）选题本身难度大。一方面是因为对关于上帝的知识的理解是有争议的，历代伟大的神学家和哲学家都对它有不同见解；另一方面是因为普兰丁格的著作涉及面广且逻辑严密，对其著作的理解需要有一定的知识基础和逻辑能力。（3）时间较短。因为既需要清楚的知道普兰丁格本人的思想，又需要了解普兰丁格思想中所提到的哲学家的思想，如康德、希克、马克思等，同时，还需要知道其他的宗教哲学家对普兰丁格思想的评论及他们本人的思想。这样，就必须有大量的时间阅读相关的原著，并理清自己的思路。（4）本人才学疏浅、水平有限。本论文的不足主要表现在：（1）对有些问题的思考可能没有到位，或是不太全面。如关于亲知知识的理论有待进一步的完善。（2）有些表达和论述也可能欠清楚和严密。本书中的错误与不当之处，敬请专家学者批评指正。

第一章 关于上帝的知识的理论背景

上帝往往被认为是只有在信仰的范围内才能被提及，而知识一般被认为是由理性产生的，因此从“关于上帝的知识”这一概念中，我们就能够知道这一理论是主张理性与信仰是可以结合的。然而，在近现代，无论是在学术界还是在大众文化中，人们都普遍认为信仰和理性是冲突的，信仰是不可能成为知识的。普兰丁格“关于上帝的知识”的理论的提出，可以被看成是对上述这种思潮的反叛，他理论的核心正是要阐明信仰的“合理性”，论证基督教信念的知识地位。笔者认为普兰丁格的“关于上帝的知识”的理论可以说是当代寻求解答信仰与理性张力问题的一种新进路。

第一节 信仰主义

信仰主义（Fideism）认为有关上帝的信念不可能成为一种理性的知识。因为信仰主义特别强调在哲学和宗教的研究上只依靠信仰，而贬低理性的作用。普兰丁格把信仰主义区分为“温和的信仰主义”（Moderate Fideism）和“极端的信仰主义”（Extreme Fideism）这两类。^①

“极端的信仰主义”总的来讲是贬低理性的，但贬低理性的方式是多种多样的。其中，一种是认为靠信仰获得的命题优于靠理性获得的命题。另一种可以说是康德式的，认为理性在关于终极的或是关于超越者的事物上是无能为力的，若是强力为之只能使理性陷入不可避免的“二律悖反”中，例如理性一方面可以证明世界存在一个开端，另一方面又可以证明世界是没有开端的。持这种康德式信仰主义观点的人有卡尔·巴特（Karl Barth）和艾弥尔·布龙纳（Emil Brunner），他们认为人不能经验上帝，人与上帝之间有绝对的鸿沟，再加上人的理性也堕落了，因此理性在神学上是无能的。还有一种也可以说是最为普遍

^① Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p87.

的方式，认为信仰与理性在关于宗教的问题上常常是冲突的，当两者冲突的时候应该选择信仰而压制理性。如德尔图良（Tertullian）提出“耶路撒冷与雅典有何相干呢”，“我之所以信是因为它谬误”。祁克果（Kierkegaard）也同样提出“永恒的历史是荒谬的”（the absurdity that the eternal is the historical），即信仰提供的命题往往被理性看成是谬误的。俄国的神学家肖斯托夫（Shestof）更极端的认为只有当一个人拒绝像 $2+2=4$ 这样的命题，而接受像 $2+2=5$ 这样的命题时，他才能够获得宗教真理。^①

“温和的信仰主义”则较缓和些，它只是主张在宗教的问题上我们必须依靠信仰而不是理性。但对于如何定义“温和的信仰主义”中的信仰和理性的概念，存在着一定的争论。其中，亚伯拉罕·凯帕尔（Abraham Kuyper）认为，“毫无疑问信仰就是从灵魂功能中直接获得确信，而不是靠推理来获得”。^② 也就是说所有直接的基本命题都是信仰提供的，而推理命题都是理性提供的。这样，我没有在其它的命题的基础上接受 $2+1=3$ ，那么这个命题是信仰提供的；当我看到眼前有一棵树，我直接接受“有一棵树在我前面”这一命题，这命题是信仰提供的；当我回忆起“我吃了中饭”，我不是在其它命题的基础上接受这一命题的，因此这一命题也是信仰提供的。而我接受 $21+23=44$ ，是理性提供的，因为它是在 $2+2=4$ ， $1+3=4$ 的命题基础上得到的。

普兰丁格认为，根据亚伯拉罕·凯帕尔对信仰与理性概念的理解，那么有些在“极端的信仰主义”看来是信仰提供的命题，在他看来却是理性提供的。如，根据他的理解，接受堕落前拯救论（supralapsarianism）或前千禧年国度（premillennialism）等教义是理性作用的结果，因为接受这些命题是建立在其它命题的基础上的，即“因为这些命题是上帝启示我们的，上帝启示的命题又是正确无误的”。而有些命题“极端的信仰主义”认为是理性提供的，根据亚伯拉罕·凯帕尔的理解却是信仰提供的。如，对肖斯托夫来说 $2+2=4$ 不是信仰提供的，而对亚伯拉罕·凯帕尔来讲 $2+2=4$ 不是从推理而来的，而是基本命题，因此它是信仰提供的。普兰丁格指出亚伯拉罕·凯帕尔对信仰与理性的概念的理解不到位，信

^① Alvin Plantinga, Reason and Belief in God, Faith and Rationality, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Faith and Rationality, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p87.

^② Abraham Kuyper, Encyclopedia of Sacred Theology, tr. J. DeVries, New York: Charles Scribner's Sons, 1898, pp.128-9.

仰提供的命题不能简单的理解为是基本命题,理性提供的命题也不能简单的理解为推理命题。理性的衍生(deliverances of reason)也包括基本命题,信仰的衍生(deliverances of faith)也包括在其它命题的基础上接受的命题。^①

第二节 理性主义

理性主义强调理性至上,认为信仰是非理性的,因此不能成为知识。自从启蒙运动以来“合理性”被诠释成为一种证据主义,它主张凡是没有好的理由支持的命题都是非理性的。这种证据主义运用于宗教,就成了对上帝的信念,只有在有好的证据的支持下才算是辩护的(justification)、合理的。而他们认为上帝的信仰没有好的证据支持,所以信仰上帝是缺乏辩护的、不合理的。因着这种思潮的影响,人们就对信仰嗤之以鼻,认为应该把它送进历史博物馆。

普兰丁格认为证据主义、经典的基础主义和经典的道义主义是连成一个整体的,并把它们称为是经典套装(classical package)^②。同时,他指出启蒙运动以来的证据主义及其经典套装,可以在洛克的著作中,特别是《论人类的理解》中,找到其近代的思想根源。洛克把人的信念区分为意见与知识,认为知识是确定的东西,如自明的命题知识、无法更改的命题知识(关于我们自己心里状态的命题)、感官命题知识等,意见就是相信而非确定的命题。而作为有理性的人,我们应该使用理性来追求真理。也就是说使用理性来追求真理是我们的责任和义务。因此在这里,我们可以看到道义主义的影子。(道义主义主张使用并遵行理性是我们的责任和义务。)接着洛克指出我们必须用我们的理性来制约和调节我们的意见,使得我们对一个命题的相信度,必须相称于对我们确定的东西来说此命题可能为真的程度,用当代证据主义的话表达是一个人的信念的强度是由这个信念所支持的证据的强度决定的。而这里洛克所说的“对我们是确定的东西”就是恰当的基本(properly basic)命题,在笛卡尔的自明的和不可更改的命题上,洛克增加了对感官来讲是自明的命题。因此在此处我们又看到了证据主义和经典基础主义的雏形。

^① Alvin Plantinga, Reason and Belief in God, Faith and Rationality, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Faith and Rationality, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp88-9.

^② Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, New York: Oxford University Press, 2000, p82.

虽然洛克本人不反对有关于上帝的信念，但他强调要用理性来规范信仰。洛克认为信仰是心灵的一个坚定的同意，且从上帝来的启示一定是正确的，它是信仰的正确对象。但我们需要分辨哪些是上帝的启示，哪些是人的幻想，以此来确保信仰的对象是上帝的启示。^①而这就需要理性来判断和分辨，因此他主张理性必须是我们的最终判官，在任何事情上都引导着我们。^②笔者认为洛克对信仰的定义明显地表明了他的人本主义的思想，这有别于加尔文等对信仰的定义。

洛克之后的跟随者则用证据主义来反对信仰，其中包括 W. K. 克利福德(W. K. Clifford), 布兰德·布兰沙德(Brand Blanshard), 伯特兰·罗素(Bertrand Russell), 迈克尔·斯科里文(Michael Scriven), 安东尼·弗鲁(Antony Flew), 威斯雷·莎尔蒙(Wesley Salmon), J. C. A. 加斯金(J. C. A. Gaskin), 安东尼·欧亥尔(Anthony O' Hear), 理查德·盖尔(Richard Gale), 约翰·麦基(John Mackie)。其中他们的相关著作有克利福德的《信念的伦理学》(The Ethics of Belief)^③, 布兰德·布兰沙德的《理性与信念》(Reason and Belief)^④, 伯特兰·罗素的《为什么我不是一个基督徒》(Why I am Not a Christian)^⑤, 迈克尔·斯科里文的《基础哲学》(Primary Philosophy)^⑥, 安东尼·弗鲁的《无神论的伪装》(The Presumption of Atheism)^⑦, 威斯雷·莎尔蒙的《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)^⑧, J. C. A. 加斯金的《对永恒的探索: 宗教哲学纲要》(The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion)^⑨, 安东尼·欧亥尔的《经验, 说明和信仰: 宗教哲学导论》(Experience, Explanation, and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion)^⑩, 理查德·盖尔的《论上帝的本质和存在》(On the Nature and Existence of God)¹¹, 约翰·麦基的《有神论的奇迹》(The Miracle of Theism)¹²。

① John Locke, An Essay concerning Human Understanding, ed. With "Prolegomena" by Alexander Fraser, New York: Dover, 1959[first published by Oxford University Press in 1984], p425.

② John Locke, An Essay concerning Human Understanding, ed. With "Prolegomena" by Alexander Fraser, New York: Dover, 1959[first published by Oxford University Press in 1984], p439.

③ W.K. Clifford, "The Ethics of Belief," in Lectures and Essays, London: Macmillan, 1879.

④ Brand Blanshard, Reason and Belief, London: Allen and Unwin, 1974.

⑤ Bertrand Russell, Why I am Not a Christian, New York: Simon and Schuster, 1957.

⑥ Michael Scriven, Primary Philosophy, New York: McGraw-Hill, 1966.

⑦ Antony Flew, The Presumption of Atheism, London: Perberton, 1976.

⑧ Wesley Salmon, "Religion and Science: A New Look at Hume's Dialogue", Philosophical Studies, 1978(33).

⑨ J. C. A. Gaskin, The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion, New York: Penguin, 1984.

⑩ Anthony O' Hear, Experience, Explanation, and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion, London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984.

11 Richard Gale, On the Nature and Existence of God, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

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

第三节 自然神学

自然神学 (natural theology) 认为信仰和理性不冲突, 它们在理性的指导原则下可以结合; 信仰可以成为知识, 但成为知识的前提是需要好的证据的支持。他们试图依靠理性, 而不是依靠特殊启示来证明上帝的存在。他们认为自然界中有上帝的自然启示或有上帝存在的证据, 人可以根据这个自然启示来向所有的人证明上帝是存在的。

古典的自然主义者常用的方法是: 从有理性的人都普遍接受的前提推出上帝存在的结论。如托马斯·阿奎那 (13 世纪) 提出了上帝存在的五大证明, 他有意采用人们都接受的前提, 通过人们通常认为普遍有效的推理法则, 推导出上帝的存在。但这里存在一个问题: 即是否存在普遍的、为理性所接受的前提和证明?

马夫罗迪斯 (George Mavrodes) 认为古典自然神学的主张不是明智的, 根本就不存在普遍的、为理性所接受的前提和证明, 因为前提和证明都是与人相关的。在《相信上帝》(Belief in God) 一书中, 他说道: “我们当然都感兴趣于到底有没有一种方法能向每个人证明上帝存在。显然这种方法还未被发明。如果有一天它问世了, 那一定是一组被人普遍接受的命题, 且用了普遍为人所知的逻辑推理。这当然是好东西, 就像是发明了特效药一样, 包治百病。但话说回来, 这两样有哪一样会存在呢?”^①马夫罗迪斯进一步指出前提和证明都是于人相关的, “这里的证明不是那种大家都愿意接受的证明, 而是一个与人相关的一个观念。一个人的知识能够成为他前进的基础。”^②

这样看来古典主义的方法是行不通的, 同时启蒙运动证明了古典自然神学的论证是不成功的。后来古典自然主义因此就渐渐衰退, 但古典自然主义的精神却部分的遗留在了福音派的证据主义即自然神学中, 他们接受启蒙运动提出的证据主义, 认为要证明上帝存在需要有好的证据来支持。其实证据主义的近代始祖洛克在一定意义上也可以算是自然神学主义者, 因为他不反对信仰上帝, 承认上帝的启示是正确的, 但是信仰需要理性来调节, 需要证据来支持。在这样一个前提下, 福音派的证据主义者极力寻找关于上帝存在的好的证据, 只要支持上帝存

① George Mavrodes, *Belief in God*, New York: Random House, 1970, p46.

② George Mavrodes, *Belief in God*, New York: Random House, 1970, p47.

在的证据大于反对上帝存在的证据，那么信仰上帝就是合理的，反之就是不合理的，缺乏辩护的。自然神学主义者的代表人物有理查德·斯温伯恩（Richard Swinburne）、C.S. 刘易斯（C.S. Lewis）、威廉·佩利（William Paley）等等。

第四节 改革宗知识论

改革宗知识论认为，信仰和理性是可以结合的，然而这种结合是建立在信仰的指导原则下。改革宗知识论者反对证据主义，认为信仰可以成为理性知识。改革宗知识论的杰出代表是普兰丁格。笔者认为，普兰丁格的宗教知识论之所以被看成是寻求解答信仰与理性张力问题的新进路，之所以被冠以这个“新”字，不是因为他看待信仰与理性的方法是全新的，而是因为他从西方知识论的角度重新阐释了加尔文的改革宗，并以此来回应新时代出现的新问题——当代证据正义。

普兰丁格对启蒙运动以来的证据主义做出的回应不同于自然神学的（其实加尔文是反对自然神学的）。他认为，无论是证据主义，还是有神论的证据主义，或是信仰主义，都使用“合理性”这一概念，然而这种使用都是“想当然”的，它们根本没有探讨什么是“合理性”，什么是“好的证据”。因此普兰丁格主张我们需要反思究竟什么叫做“合理性”，而不是像自然神学家们那样简单的接受证据主义对“合理性”做出的解释。所以普兰丁格首先对证据主义做了详尽和深入的考察和批判，然后在这基础上阐述了他对“合理性”独到的见解，同时建立了他自己的保证体系，接着又把这一外在主义的保证体系运用于宗教知识论，提出了关于上帝知识的理论——A/C 模型（阿奎那/加尔文模型）及扩展的 A/C 模型（扩展的阿奎那/加尔文模型）。普兰丁格宗教知识论的基本主张是：信仰上帝不需要证据证明它的合理性，上帝存在是严格的基本命题，是有保证的（神圣感应的保证），且基督教信念是合理的，也是有保证的（圣灵内在激励和引导的保证）。

普兰丁格强调 A/C 模型和扩展的 A/C 模型不是对上帝存在或上帝是圣经作者的一个证明，他也不是以证明此模型的合理性作为开始。A/C 模型和扩展的 A/C 模型乃是以相信上帝的存在和相信上帝是圣经的作者这一前提作为它的基点，并根据圣经的教导来构建一个可能的宗教知识论的架构。普兰丁格承认他的 A/C 模型和扩展的 A/C 模型不是宗教知识论的唯一可能的模型，或许还可能有其

它的模型。同时，普兰丁格也指出，虽然 A/C 模型和扩展的 A/C 模型没有被证明过，但至少没有什么反对观点可以驳倒它。因为他认为存在两类的反驳，一类是规范性的反驳，一类是事实性的反驳。规范性的反驳往往是以事实性的反驳为基础的，而事实性的反驳是以相信某一事实为预设来驳倒另一个事实。既然事实性的反驳是以相信某一命题为预设的，因此它的说服力是不强的，它对某一事实或信念的反驳是站不住脚的。从这里我们也可以看出普兰丁格的宗教知识论是以信仰为前提。

其实，这种以信仰为前提的信仰与理性结合的思想渊源一直可以追溯到圣奥古斯丁（St. Augustine），他也是第一个把信仰与理性结合起来的神学哲学家。奥古斯丁提出了他的著名主张，“信仰寻求理解”（Faith Seeking Understanding），即把信仰放在了首位，在信仰的前提下，再去理解所信仰的。

后来，加尔文更进一步提出信仰就是知识，他在《基督教要义》中讲到：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和真理，接着圣灵向我们显示出来，又印记在我们的心里”^① 加尔文对信仰的理解不同于洛克的是，在他那里信仰是圣灵工作的结果，因此是圣灵来保证我们所信仰的是上帝的启示；而洛克把信仰只简单的理解为心灵的一种坚定的同意，没有涉及圣灵的工作，也就是说这种同意是人自己做成的，因而人的最高官能理性——在某些地方发现必然性，而在另一些地方发现或然性的官能——就负责保证信仰对象的正确性。在洛克那里信仰是理性的产物，而加尔文则认为信仰就是上帝的知识，上帝的知识是信仰的必然结果，而信仰又是上帝藉着圣灵亲自做成的。

普兰丁格又在加尔文的思想上进一步提出“拥有信仰就是知道并相信某些事情，但同时还牵涉到意志”^②，也就是说信仰里面不但包含着一个认知的因素（上帝的知识），还包含着意志的因素（如对上帝的爱和敬畏）。这里一个呼之欲出的观点就是信仰是知、情、意的一个整体。

由此可见普兰丁格的思想是与奥古斯丁、加尔文的思想一脉相承的，他们都主张理性和信仰是可以结合的，并且把信仰放在了首位。普兰丁格本人也认为他

① John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], III, ii, 7.

② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, p244.

的宗教知识论是对加尔文思想的一种阐释与发挥,也正是在这个意义上他的宗教知识论被称为改革宗知识论。另外还有尼古拉·沃特斯多夫 (Nicholas Wolterstorff)、威廉·阿尔斯顿 (William Alston) 和乔治·马夫罗迪斯 (George Mavrodes) 都是属于改革宗知识论这一学派的。

第二章 基督教信念及其合理性的问题

我们上面已经提到，从“上帝知识”这一概念中就可以知道普兰丁格主张信仰和理性可以结合，基督教信念可以成为知识。那信仰和理性这两个看似风马牛不相及的概念如何可以走在一起的，结合点究竟在哪里？接受基督教信念在何种意义上来讲是合理的，即基督教信念成为知识的保证在哪里？这也正是普兰丁格关于上帝知识理论所要回答的一个核心问题。

第一节 基督教信念的概念理解与相关争论

（一）普兰丁格对基督教信念的概念理解

普兰丁格认为基督教信念首先包括相信有上帝这样的一个位格存在，这是基督教信念中的有神论成分。普兰丁格在谈到有神论信念时，区分了“信仰上帝”（Belief in God）与“相信上帝的存在”（the belief that God exists）这两个概念。他认为“相信上帝的存在”只是简单的接受某些命题为真：可能是这样的命题，即存在一个位格，他创造了世界，且是自有永有的，他具有最高的智慧、公义、知识和能力。而“信仰上帝”却是另一回事，它不只是简单的宣称接受某个命题为真。“信仰上帝”包含更多，它意味着信赖上帝、接受上帝、接受他的旨意、并把自己的人生献给他且活在他的面前。但同时普兰丁格又强调没有一个信仰上帝的人是不相信上帝存在的，“信仰上帝”必定包括“相信上帝的存在”。^①因此，在普兰丁格的文章中，他常常用“信仰上帝”这一术语来表达“相信上帝的存在”这一个含义。基督教信念中除了有神论成分外，还包括基督教独特的成分：世人都犯了罪，需要解脱和拯救，上帝通过耶稣基督，三位一体中的第二个位格，道成肉身，为世人的罪死在十字架上，完成了代赎的救恩计划，使人可以因着接受这一救恩而不至灭亡反得永生。普兰丁格就是在这两个成分结合的意义上来谈基

^① Alvin Plantinga, Reason and Belief in God, Faith and Rationality, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Faith and Rationality, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p18.

道教信念的。

(二) 是否真实地存在基督教信念的争论

对于是否存在基督教信念这么一个东西,许多当代的哲学家和神学家都提出了质疑,如布特曼(Rudolph Bultmann)、雷思韦特(Richard Braithwaite)、考夫曼(Gordon Kaufman)、希克(John Hick)等。其中布特曼认为“信仰上帝”根本就不等同于相信存在这样的一个存在者(Being),它乃是采取某种态度或某种策略或做出某个决定:这个决定或许是放弃试图去对抗罪恶、失败和死亡的种种徒劳的努力,承认自己的有限。雷思韦特也指出关于宗教的宣称其实是对执行某行为意图的宣称。因此在他们看来“信仰上帝”,并不是真的相信存在这么一个本体“上帝”,而是为了某种意图,或是为了心灵的寄托,或是为了道德的规范等,接受或假设“上帝存在”。

考夫曼更进一步指出“上帝”这一个概念的指称是存在问题的,因为上帝是无限的,我们的经验中绝对没有什么东西可以直接等同于“上帝”一词的真正所指。^①这里考夫曼区分了真正所指(the Real Referent)和可用所指(the Available Referent):“上帝”这一概念的真正所指对我们来说是遥不可及的,是在我们观察和经验之外的,它始终是我们所不知的“X”……^②对于所有的实际目的来讲,正是可用所指——一种特殊的想象构造——对人的生活 and 思想产生很大的影响。当我们敬拜和祷告的时候我们心里所想的正是这个“可用的上帝”;……当我们谈论或思考时所使用的“上帝”一词也正是指向这个“可用的上帝”。在这个意义上,“上帝”一词在所有实际的目的上都指称一种心智和想象的构造。^③

普兰丁格认为考夫曼“真正所指”和“可用所指”理论的提出是深受康德的影响。康德在《纯粹理性批判》中似乎证明了我们的概念不适用于上帝,因此我们不能指称或思考它。但根据普兰丁格所阐述的,其实对康德理论的解释存在着一定的模糊性,现存的有一世界描画的解释和两世界描画的解释。一世界描画的解释认为只有一个世界,一个对象,即本体,而现象只不过是本体向我们的一种自我显现。因此本体和现象之间只是一种显现和被显现、给予和被给予的关系;

① Goldon Kaufman, *God the Problem*, Cambridge: Harvard University Press, 1972, p7.

② Goldon Kaufman, *God the Problem*, Cambridge: Harvard University Press, 1972, p85.

③ Goldon Kaufman, *God the Problem*, Cambridge: Harvard University Press, 1972, p86.

二世界描画的解释则认为有两个对象界，一个是本体，一个是现象。本体是物自体、是超越的，它们是先验实在的，而现象是为我之物，是经验实在的，先验理想的。在二世界描画下面有两个次级描画，一个是温和的次级描画，一个是激进的次级描画。前者主张我们可以指称物自体，可以思考物自体，但不可能得到关于物自体的知识，当我们思考它，并叙述它的性质时，得到的只有幻想思辨。因为理性不可能在本体的稀薄空气中运行，强自为之则无异于在真空中展翅飞翔。后者认为现象世界是依赖于人的经验而存在的，它是知性用概念规范和构造出来的。而物自体却是超越于我们经验之上的，我们的概念无法适用于它，因此我们不能指称或思考它。^①

普兰丁格认为一世界描画的解释和二世界描画下的温和的次级描画的解释根本就与我们的概念可以指称上帝是没有冲突的，只有二世界描画下的激进的次级描画才于我们的概念可以指称上帝的思想不一致。考夫曼也正是沿着这一思路提出其“真正所指”和“可用所指”的区分。无独有偶，希克（John Hick）把二世界的区分运用于宗教提出了“自在的上帝”和“为我的上帝”，认为“自在的上帝”是我们的概念所不能指称的。

对于考夫曼和希克的思想，普兰丁格都一一的给予了反驳。总的来看考夫曼和希克的观点是自相矛盾的：我们的概念不能指称上帝，这里首先假设了一个实在者——上帝——我们的概念不适用于它。而我们的概念不适用于实在者这一概念却适用于实在者。同时普兰丁格也反驳了康德，认为康德关于我们的概念不用于上帝这一观点没有很好的证明，并指出康德的四个二律背反的论证是不成功的（前提向结论的过渡完全是乞题的，即事先假定了要证明的论题）^②。

其实考夫曼等人指出我们的概念不能指称上帝或我们所有的概念都不适用于上帝是因为他们认为上帝是不能被经验的。他们会宣称上帝是无限的，所以人不能经验它。普兰丁格认为这样的推论是武断的，它没有解释清楚为什么上帝是无限的就可以推出人不能经验它，其中有什么必然的因果联系。同时普兰丁格指出有许多基督徒都有上帝临在的经历。因此在普兰丁格看来基督教信念是有意义的，确实存在基督教信念这样的东西。

① Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp10-20.

② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp 24-30.

第二节 关于基督教信念的几个反驳与辩护

(一) 关于“恶”的反驳与辩护

有些反对者宣称信仰上帝是无意义的，因为上帝存在这样的概念是没有被证实的，它在认识上是无意义的。有些反对者认为信仰上帝是内在不一致的，因为不存在有神论所说的上帝。如上帝是无形体的位格，如何可以行动？另一些反对者则指出上帝存在的信念与有神论其他的信念是冲突的。这里主要提出了“恶”的问题。既然上帝是全知、全能、全善的，那为什么在这个世界中有那么多的“恶”，有些甚至是不必要的。上帝是全善的，使得他不可能创造一个有“恶”存在的世界；上帝是全能的，使得他有能力创造一个没有“恶”的世界。这样世界上存在“恶”的事实使得存在一个全知、全能、全善的上帝成为不可能。“恶”的问题成了反驳有神论信念的一个证据。

但普兰丁格认为“恶”的问题不能使接受有神论信念成为不合理的。因为虽然从世界上存在着“恶”这个事实中我们不能得出存在着一个全知、全能、全善的上帝，但我们可以从其他的事实得出有这么一个上帝存在。他举了个例子：(1) Feike 是夫里斯兰人 (Frisian)，9/10 的夫里斯兰人不会游泳的，(2) 而 Feike 是夫里斯兰的救生员，99/100 的夫里斯兰救生员是会游泳的。因此我们可以合理的认为 (3) Feike 会游泳。这里 (3) 虽然不能从 (1) 得出，但它可以从 (2) 推出其可能性。^①同样，上帝存在也可以从其他的事实得出，如果要反驳上帝存在的可能性，就必须反驳所有支持上帝存在的证据。因此普兰丁格认为“恶”的问题对有神论信念的合理性不构成威胁，并且他进一步指出信仰上帝是基本命题，不依赖于其他命题得出的。

(二) 证据主义的反驳与辩护

许多哲学家认为一个人的信念的强度是由这个信念所支持的证据的强度决定的。洛克和休谟都认为信念需要由证据来支持。

^① Alvin Plantinga, Reason and Belief in God, Faith and Rationality, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Faith and Rationality, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp22-3.

洛克的追随者 W. K.克利福德(W. K. Clifford) 认为没有充分证据就接受一个信念,这样做是不好的、不道德的、荒谬的、甚至是无礼的。他说道“任何一个值得尊敬的人都是非常小心的来确保他的信念的纯洁性,以免其信念是建立在不可靠的基础上,留下不能磨灭的污点。……在没有足够的证据下获得的信念,它所产生的喜悦是偷窃来的。这不仅仅是因为它欺骗了我们,使我们有一种拥有权利的感觉,而事实上我们根本未曾拥有这种权利。更是因为它违背了我们作为人所要承担的责任。这个责任能够确保我们不接受有毒害的信念,以免这毒害迅速控制我们的身体并传给其他人。……总的来讲,无论是谁在没有充分证据的基础上接受某一命题都是错误的”^①同时, W. K.克利福德认为信仰上帝是没有充足的证据来证明的,因此接受上帝信仰的人是违背了人作为人而存在的责任。伯特兰·罗素(Bertrand Russell)认同 W. K.克利福德的观点,认为上帝存在是没有证据证明的,所以是不值得相信的。

安东尼·弗鲁(Antony Flew)也赞同 W. K.克利福德的看法,但他进一步提出“无神论假设”(presumption of atheism)的说法。安东尼·弗鲁认为关于上帝存在的争论需要从无神论出发。当代把无神论者理解为宣称上帝不存在的人,而安东尼·弗鲁在比较宽泛的意义上理解无神论,他认为无神论者即不是有神论的人,即包括怀疑主义者和狭义的无神论者。对安东尼·弗鲁来讲上帝存在的争论需要从哪里出发,也就是说他们两者争论上帝的存在问题可以使用的前提是什么,这一前提必须是正反方都认同的。^②安东尼·弗鲁与伯特兰·罗素、W. K.克利福德等人一样主张:1.在没有充足的证据和理由的支持下接受有神论信念是不合理的、非理性的。2.在上帝存在这一命题上我们没有证据或至少没有充足的证据。

迈克尔·斯克里文(Michael Scriven)认为如果上帝存在这一命题没有充足的证据来支持,那么我们对这一问题所应该持有的理性态度不仅仅是不相信上帝存在,而应该是相信其反面,即相信上帝不存在。^③因此,在(1)上帝存在;(2)上帝不存在,这两个命题中,如果命题(1)没有充足的证据支持,那么我们就应该相信命题(2)。普兰丁格认为这里迈克尔·斯克里文不公正的对待了命题

① W. K. Clifford, "The Ethics of Belief," in *Lectures and Essays*, London: Macmillan, 1879, pp.183-6.

② W. K. Clifford, "The Ethics of Belief," in *Lectures and Essays*, London: Macmillan, 1879, p14.

③ Michael Scriven, *Primary Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1966, pp102-3.

(1) 和 (2), 因为他没有像对待命题 (1) 那样的来对待命题 (2), 即他没有宣称如果命题 (2) 没有充分的证据支持, 那么就应该相信命题 (2) 的反面, 即相信命题 (1)。他认为确定性的存在假设(positive existential hypotheses)与否定性的存在假设(negative existential hypotheses)的地位是不同的。当缺乏证据的时候, 我们应该相信确定性的存在假设的相反的命题, 而对于否定性的存在假设却不这样。^①普兰丁格指出迈克尔· 斯克里文的这里观点是一种对确定性的存在假设的歧视, 是一种武断的主张, 因为它本身就没有充分的证据和理由来证明其合理性。

归纳起来, 证据主义的反驳是: 信仰上帝是不合理的, 是非理性的, 因为 (1) 在没有充足的证据和理由的支持下接受有神论信念是不合理的、非理性的。(2) 在上帝存在这一命题上我们没有证据或至少没有充足的证据。普兰丁格认为要回应证据主义的反驳的关键不是在于找出上帝存在的证明, 如阿奎那那样设计出几个上帝存在的论证。事实上, 普兰丁格认为这样的论证根本不能证明上帝的存在。^②现在问题的关键是要澄清为什么在没有证据支持下接受上帝存在的信念是不合理的。根据证据主义的观点, 我们可以知道他们的“合理性”往往是与我们的义务和责任联系在一起的。他们认为接受一个命题就像是采取一个行动, 人对它负有责任和义务。布兰德· 布兰沙德 (Brand Blanshard) 认为, “信念往往存在着与伦理学相关的一面。也就是说存在着理智的普遍伦理学, 这一伦理学的主要原理既适用于宗教信念也适用于非宗教信念。其主要原理可以表达为: 使你的同意与证据相称。”^③ 因此, 我们知道我们对我们的信念有理智上的义务, 证据主义把这一义务理解为某一信念只能在有充足证据支持的情况下才能够被接受, 否则就是不合理的, 就必须放弃这一信念。这里证据主义的合理性是从道义主义的角度来讲的。

有哲学家提出, 如果我不能控制我的信念, 那么我对我的信念还具有智性上的义务吗? (Can I Have Intellectual Obligations If My Beliefs Are Not Within MY Control?) 他们认为相信什么不是我可以控制的, 所以我对相信或是不相信某一命题不负有责任。普兰丁格认为以这种方式来反驳证据主义是不太成功的, 理由是 (1) 它与有神论不一致。因为保罗在罗马书第一章讲到: “神的事情人所能知

① Michael Scriven, *Primary Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1966, p105.

② Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p30.

③ Brand Blanshard, *Reason and Belief*, London: Allen and Unwin, 1974, p401.

道的原显明在人心里，因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明所知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿”。这是说每个人都有有神论的信念，如加尔文所说的人人都是有神论者。但事实上还存在着许多的无神论者和怀疑主义者，按着保罗在罗马书所说的这一不信神的责任是在于人抵挡真理。这样来看人可以控制自己的信念，对自己的信念应该负有责任。(2) 在有些例子中我们认为某人有责任不接受某个信念，并且在另一些例子中，无论是有神论或非有神论都认为接受某个命题是有罪的，该受责备的。如有人相信犹太民族是劣等民族，不应享用公共设施，并且他们不享有律法的保护，如果方便的话，他们的财产可以被任意的征用。此人更进一步认为为了保持所谓的亚利安种族 (Aryan race) 的纯正血统，应该灭绝犹太人。因此他使其他人接受这一信念，大家都加入了屠杀的行列。现在我们都会认为这人是应该受责备的，是有罪的。他的罪不仅仅是在其屠杀行动中，也在其接受此信念中。

由此可见，似乎信念是可以被我们控制的，我们对我们所相信的命题负有责任和义务。

但普兰丁格指出这里还需要区分相信 (Belief) 和接受 (Acceptance) 这两个状态。他认为区分这两个状态有一定的难度，但至少可以这么说，相信是不在我们的控制范围内，而接受是一种深思熟虑的决定。或许接受的信念会影响相信的信念，如某人一开始直接相信某命题 P ，而此人又不断的接受命题 $\sim P$ ，这样长期以来这人就相信了命题 $\sim P$ ，而放弃或压制命题 $\sim P$ 。从这个意义上来讲信念是在人的控制范围内的，但直接的相信还是在人的控制范围之外的。如当我看到一棵树的时候，我的第一反应就是形成“我看见一棵树”这一信念，这不是我可以控制的。但当我被医生告知并相信我患了一种病，就是在没有树在眼前的时候，会形成一种树存在的幻影。这样我就会压制或放弃“我看见一棵树”的信念。对相信与接受的区分的讨论最早开始于普兰丁格和赖斯德 (Lethrer)，后来，L.乔纳森·科恩 (L.Jonathan Cohen) 更加深刻、细致的发展了这一思想。L.乔纳森·科恩认为相信与接受在逻辑上是独立的，一个人可以相信某个命题而不接受它，也可以接受一个命题而不相信它。^①

相信与接受的区分理论运用于前面的两个例子就是：(1) 人人都相信上帝，

^① David Reiter, "Calvin's 'Sense of Divinity' and Externalist Knowledge of God", *Faith and Philosophy*, 1998 (Vol.15 No.3 July).

人人都是有神论者，这是指直接的相信来讲的，这是人不能控制的。但人可以消除或抵挡这一信念，接受上帝不存在的信念，于是就有了无神论和怀疑论者，这接受是人可以控制的，所以不信的罪是归在人身上的。(2) 此人接受如犹太民族是劣等民族这样的命题是在自己可以控制的范围内，它不是直接的相信，是人对其相信或不相信负有责任的。

从上可知，普兰丁格是认同人对自己的信念负有责任和义务，但他进一步指出：究竟这义务和责任是不是像证据主义者所宣称的那样？在没有证据支持的情况下，接受“上帝存在”这一命题到底是不是违反了理智的义务和责任？理智的义务和责任究竟指的是什么？普兰丁格发现不是所有的信念都需要证据来证明其合理的，如 $2+2=4$ ，这样的命题就没有证据支持，但接受这样的命题却是合理的。同时，普兰丁格认为如果每一个命题都需要用证据来证明的话，那么我们的认识将会在单项序列中进入一个无限的证明链。如要证明命题 P，就需要证据 X1。但证据 X1 也需要被其它的证据 X2 证明，X2 又需要证据 X3 来证明，……这样无限下去就形成了“恶”循环，我们永远也不可能认识什么。因此经典基础主义认为我们的理智结构中势必有一部分命题是基本命题，从这些基本命题出发可以推出其它的非基本命题，但它们自己却不从其它的命题推出。这里我们可以知道证据主义一定是根植于经典基础主义的，否则就会陷入“无限回溯”的困境。

那有没有可能“信仰上帝”是基本命题？经典基础主义的回答是否定的。经典基础主义认为一个命题 p 对某个人 S 来说是适当基本(*properly basic*)的，当且仅当命题 p 对此人 S 来讲是自明的(*self-evident*)，或是不可更改 (*incorrigible*)、或是感官明显(*evident to the senses*)的。^①而“信仰上帝”既不是自明的，也不是不可更改的，又不是感官明显的，所以它不是适当的基本命题。普兰丁格认为经典基础主义对适当的基本命题的定义包含着两个主张：(1) 一个命题如果是自明的，或是不可更改的，或是感官明显的，那么这个命题就是适当基本的命题。(2) 一个命题只有是自明的，或是不可更改的，或是感官明显的，它才是适当基本的命题。普兰丁格指出主张(1)似乎是正确，而主张(2)却是存在问题的。经典基础主义到底提出了什么理由让我们来接受主张(2)？为什么有神论者一定要接受这个主张？

^① Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p59.

普兰丁格认为证据主义和经典基础主义是有严重缺陷的。因为它们主张一命题是合理的，当且仅当这一命题是从适当的基本命题有效的推论出来或是这一命题是适当的基本命题。而这样很多我们日常的信念都将被认为是不合理的。如我中午吃的是面包；地球至少是5分钟前存在的；有区别于我的他人存在。这些命题既不是自明的，或是不可更改的，或是感官明显的适当的基本命题，也不是可以从适当的基本命题推出的。但它们恰恰是在日常生活中被我们合理的接受的。同时，证据主义和经典基础主义本身不是自明的，或是不可更改的，或是感官明显的适当的基本命题。它们也不能从适当的基本命题推出的，证据主义和经典的基础主义没有提供这样的证据和论证。因此，如果证据主义和经典基础主义是正确的，也就是说这一主张——一命题是合理的，当且仅当这一命题是从适当的基本命题有效的推论出来或是这一命题是适当的基本命题——是正确的，而证据主义和经典基础主义的这一主张本身不是适当的基本命题也不能从适当的基本命题有效的推出，这样我们就不能理性的接受它们，理性的做法就是放弃证据主义和经典的基础主义。这里它们犯了一个自指性的错误。

之后，普兰丁格进一步指出“信仰上帝存在”是适当的基本命题，它不需要证据的支持，其本身就是合理的。他吸收了托马斯·里德的思想，认为适当的基本命题除了自明的、不可更改的、感官明显的命题以外还包括记忆信念，对过去的信念，对外在世界的信念，对其他思想的信念，对别人见证的信念，相信上帝存在的信念等等。某一命题是适当的基本命题首先是指这一命题是基本的，不是通过推理产生的，其次是表明这一命题是经过辩护的。因此“信仰上帝”是适当的基本命题就是说“信仰上帝”是基本命题，不需要证据，同时它是经过辩护的，因为当我仔细的考虑过这个问题，并阅读过康德、弗洛伊德、马克思等人的著作后，仍信仰上帝存在，这不能说我在理智的义务上不负责任。^①

这是不是意味着对“信仰上帝”来说证据或论证都是无用的？斯温伯恩(Richard Swinburne)指出普兰丁格没有讨论是否可以用一系列的证据来证明基督教信念是真的。斯温伯恩认为并不是每一个信仰上帝的人都像普兰丁格那样的坚定，事实上有些信仰者的信仰很脆弱，也不能排除存在着一些信仰者是在证据的基础上信的。而信仰上帝的否决因子，即反对信仰的论证，对这些信仰者来讲确实成了他们信仰中

^① Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp177-8.

的问题。因此他认为证据的论证对“信仰上帝”是需要的。^①

笔者认为斯温伯恩关于普兰丁格没有讨论是否可以用一系列的证据来证明基督教信念是真的这一指责是不正确的。在《理性与信仰上帝》一文中普兰丁格比较详细的讨论了这一问题。首先，普兰丁格强调信仰上帝不应该是建立在证据上的，如果信仰上帝是建立在我们的证据上的，那么我们需要时不时的去翻阅哲学杂志，看看是否有人提出了一个反对意见来反驳我们关于信仰上帝的证据。如果是那样的话，我们的信仰就会因着这些反对意见而改变。普兰丁格与巴文克(Herman Bavinck)、加尔文(John Calvin)、巴特(Barthian Dilemma)等神学家的观点是一致的，他认为建立在证据上的信仰是不坚定的，是容易改变的^②。

接着，普兰丁格指出：信仰上帝不是建立在证据上的，并不等于说关于上帝存在的证据或论证是无用的。恰恰相反，他认为一个好的证明可以帮助非信仰者转向信仰或向信仰靠拢。但普兰丁格所说的论证并不是像经典的基础主义所描述的那样——从自明的、不可更改的、感官明显的适当的基本命题出发，通过有效自明的推理形式，最终得出上帝存在。他认为这种论证是不成功的。他所主张的论证是从某人接受的命题和推论形式出发，形成一个关于基督教信念正确性的论证。这样的论证是与人的理智结构有关的，它可以帮助此人转向信仰上帝。^③如一个无神论者相信上帝不存在和其它一些命题——从这些命题中可以推出上帝存在，当此人相信这些其它命题的程度大于其相信上帝不存在这一命题的程度时，并且也有人告诉他可以从他接受的这些命题中得到一个很好的关于上帝存在的有神论的论证，他这时极有可能放弃无神论而转向有神论信仰。

同时，普兰丁格认为好的证据或论证也可以成为有神论信念的否决因子的否决因子(defeater-defeaters)。这里需要解释一下，什么是有神论信念的否决因子的否决因子。简单的来说，有神论信念的否决因子就是反对有神论信念的证据或论证。而既然“信仰上帝”是基本命题，那么这些反对有神论的证据和论证与“信仰上帝”是否相关呢？普兰丁格认为是相关的。如命题(1)有上帝这样的一个位格存在，是基本命题。他认为(1)是基本命题并不是它与任何的证据都是无

① Richard Swinburne, "Plantinga on Warrant," *Religious Studies*, 2001(37): 203-214.

② Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p67.

③ Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p73.

关的，也不是说它事先已经排除了所有的反对意见对它的影响。也可能存在这样的情况：某人 S 接受命题 (1) 是基本命题，但他也同时接受几个其他命题如 (2) 为基本命题，而从 (2) 可以推出 (1) 是错误的。那在这种情况下，S 会怎么做？极有可能，当他愿意接受 (2) 的程度大于接受 (1) 的程度是，他会放弃 (1)。这样命题 (2) 就成了命题 (1) 的否决因子。当然还有一种情况是，S 不放弃命题 (1)，而是仔细的考虑命题 (1) 的否决因子 (2)，并提出证据或论证指出其错误，这样的证据或论证就是命题 (2) 的否决因子，也就成了命题 (1) 的否决因子的否决因子。^①如上面“恶”的反驳可以被看成是对有神论信念的一个否决因子，而普兰丁格提出的自由意志的辩护就是对“恶”的反驳的一个否决因子，因此它也是有神论信念的否决因子的否决因子。普兰丁格认为基督教护教者们所要做的也正是找出基督教信念的否决因子的否决因子。

不但在《理性与信仰上帝》一文中，普兰丁格详细的论述了证据和论证在信仰中的地位，更是在后来回应斯温伯恩的文章中他着重讨论了证据和信仰上帝的关系问题。在此文中，他写道，“基督徒可以为基督教真理提出论证。只是这样的论证对信仰命题的保证来讲是不充分的，但这并不意味着这些论证是毫无用处的。正好相反，它们极其有用……它们可以以另一种方式来支持和坚固信仰；它们可以使对信仰犹豫不决的人更倾向于信仰；它们可以成为有神论信念的否决因子的否决因子；它们也可以揭示出一些有趣的和关键的联系。这里，我主要要阐明的是这些论证对于基督教信念的辩护、合理性和保证是不必要的，也是不充分的。”^②

第三节 普兰丁格对合理性概念的思考路径

普兰丁格认为对基督教信念的反驳至少存在着两种方式^③：一种是事实性的反驳，即以人们接受的信念为前提形成一个论证，来证明“有神论信念”或基督教信念是假的。如前面提到的关于“恶”的反驳就可以成为事实性反驳的一种，

① Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p88-7.

② Alvin Plantinga, "Rationality and Public Evidence: A Reply to Richard Swinburne," *Religious Studies*, 2001(37): 215-222.

③ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, (preface viii).

它以“恶”的存在——人们普遍接受的事实为前提，指出“恶”的存在不能与存在一个全知、全能、全善的上帝并存，因此上帝存在这一信念是假的；另一种是规范性的反驳，这种反驳常常是以这样的一种形式出现，即不管“上帝存在”这一信念是真的或是假的，总之“信仰上帝”是未经辩护的、是不合理的。上述证据主义的反驳就属于这种类型，因为信仰上帝没有充足的理由来支持，所以信仰上帝是不合理的。同时，关于“恶”的反驳也可以成为规范性反驳，因为世界上存在着苦难和“恶”，所以接受基督教信念为真是不合理的。自近代启蒙运动以来，对“信仰上帝”的反驳常常是以规范性反驳的方式出现，即宣称“信仰上帝”是不合理的、是非理性的。而当某一信念或行动被添上“非理性”的标签时，人们就倾向于认为应该放弃它。而普兰丁格认为这里我们需要首先澄清一个概念，即什么是“合理性”或“理性”，它究竟意味着什么？

（一）内在的合理性

启蒙运动以来的证据主义认为的“合理性”是建立在证据和论证基础上，即接受一命题是合理的，当且仅当这一命题有充分的证据支持。深受启蒙运动影响的所谓的现代人，“想当然”的接受了证据主义的“合理性”解释。普兰丁格一开始，正如他自己所承认的，也和其他哲学家、神学家一样在证据主义的“合理性”解释的圈子内思考问题。在普兰丁格的处女作《上帝与他心》^①（*God and Other Minds*）中，他把相信上帝存在类比为相信他人心灵的存在。他认为人无法观察到他人心灵的存在，但是通过他人的言行、举止，人可以知道他心的存在，相信上帝存在与相信他心的存在，在知识论的意义上是一样的。如果你不相信上帝的存在，那就好像是你怀疑你太太是一个没有灵魂的高度智能的机器人一样。

后来，普兰丁格逐渐意识到证据主义及其证据主义所根植于其上的经典基础主义的缺陷。在《理性与信仰上帝》一文中，普兰丁格重新阐述了信仰与理性的关系，认为相信上帝的存在不需要证据证明，它是严格的基本信念。根据经典的基础主义的观点，他们只承认自明的，不可更改的，感官明显的信念为严格基本的信念，其它信念都需要从严格的基本命题推论出来才算是合理的。这样生活中许多日常信念，如记忆信念等，在人看来都是明显确定的，而对证据主义来讲即

^① Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University press, 1967.

不是严格的基本信念，也不可能从严格的基本信念推出。如“我早上吃了一个面包”，这一信念不属于自明的，不可更改的，感官明显的信念。自明的信念就是自身显示其真的信念，如 $2+2=4$ 此类的命题；不可更改的信念是指人对当下的精神状态把握的命题；感官明显的信念就是指感官经验的命题。“我早上吃了一个面包”这样的命题更不能从自明的、不可更改的、感官明显的信念中推论出来。所以普兰丁格认为严格基本的命题还应该包括一些关于记忆的信念、关于他心的信念、一些关于道德和伦理的信念。普兰丁格这一思想在很大程度上是因为受到苏格兰哲学家托马斯·里德的知识论的启发而形成的。^①

当然，主张“信仰上帝”是严格基本的，不需要在其他命题的基础上推论出来，这不是等于说“信仰上帝”这一信念是没有基础的(*groundless*)。普兰丁格从感官命题、记忆命题、对他人精神状态的感知命题开始解释基本命题的基础性问题：(1) 我看见一棵树；(2) 我吃过早餐了；(3) 那个人很痛苦。这三个命题分别是感官命题、记忆命题、对他人精神状态的感知命题，而且它们都是基本命题，但我们不能说它们是没有基础的。如(1)“我看见一棵树”这一命题它不是从其它的命题推理出来的。在我形成这一命题时，树向我的感官显现出来，这种感官经验就成了“我看见一棵树”这一信念形成的基础，并成为经验者接受此信念为合理的，享有辩护(*Justification*)的基础。这里享有辩护也就是说我在接受“我看见一棵树”这一信念的时候，是在我的认识的权力范围内的，没有违背认识上的责任，同时此信念是与我理智结构(*noetic structure*)中的其它信念融贯一致的。又如(3)如果我看见某人表现出痛苦时的样子，我就会形成一个信念“那个人很痛苦”。而此信念并非是以此人痛苦的样子作为证据推理出来的，也不是从我拥有的其它信念中推出来的，它是基本的。与信念(1)一样，某人痛苦的样子向我呈现经验成了信念(3)“那个人很痛苦”形成的基础和辩护的基础。信念(2)“我吃过早餐了”也同样，我记得我早上吃了早餐，即我倾向于相信“我吃过早餐了”这一命题，并且伴随着一些模糊的难以形容的但又熟悉的关于过去的经验，这经验也成了信念形成的基础和辩护的基础。^②

因此，“信仰上帝”是严格基本的，就如上述的感官命题、记忆命题、对他

① Thomas Reid, "An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense," in Ronald Beanblossom and Keith Lehrer (eds.), *Inquiry and Essays*, Indianapolis: Hackett, 1983.

② Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p79.

人精神状态的感知命题是基本的一样，不是意味着此信念是没有基础的，是未经辩护的。恰恰相反，普兰丁格认为“信仰上帝”是有基础的。加尔文在《基督教要义中》讲道，“因为完全的幸福是在与对上帝的认识中的，所以为了使每一个人都可以获得幸福，上帝不仅在人的心里撒下了宗教的种子，更是藉着他创造了宇宙万物每天向人们启示自己。人一睁开眼睛就能够见到他……即使是最卑下愚蠢的人，只要单单依靠自己的眼睛，就可以知道造物主的杰作。上帝创造了日、月、星宿这无数的天体把它们安置在天上，并使它们有规律的运行，这一切都在不断的显示上帝的智慧，使每一个人都能清楚的知道。”^①从这里可以知道，上帝一方面藉着他所创造的宇宙万物来启示自己，一方面在人心放进了一种倾向（disposition），即当我们看到花或注视浩瀚的穹苍的时候，我们会倾向于相信“上帝创造了这朵花”、“宇宙万物是上帝创造的”这样的命题。这里既有感官经验，如我眼睛看到一朵花，又有信念经验^②，如我相信“上帝创造了这朵花”这一命题是正确的。普兰丁格还提到其它引起这种倾向的情况，如我们在读圣经的时候，可能会有一种很深的感觉，“上帝正在向我说话”；我做了一些坏事情的时候，我可能会感到内疚，并形成一个信念，“上帝不喜悦我这样做”；当我向上帝悔改认罪的时候，我可能会有被赦罪的感觉，并会形成一个信念，“上帝已经赦免了我的罪”；当我在极危险的时刻，我可能呼求上帝的保护和帮助时候，我会形成一个信念，“上帝能够帮助和保护我”。当我的生活美满幸福的时候，我可能会从心灵深处涌出对上帝的感激之情，这时可能我会赞美和敬拜上帝并产生一个信念，“上帝是配受我们的赞美和敬拜的”。这些我们可以把它们称之为宗教经验，其中也包括情感经验、信念经验等。^③对经验的分析我们在这里暂时略过，在后面将会有深入的讨论。这里主要要阐明的是，普兰丁格认为这些宗教经验就是“信仰上帝”这一信念形成的基础，也是它辩护的基础。

不过，普兰丁格又提到这些经验对辩护（Justification）来讲还是不充分的。他举了两个例子来说明：（1）当我看到一堵玫瑰色的墙壁时，我就会形成“我看见一堵玫瑰色的墙”这一信念。但当我知道我带了一副玫瑰色的眼镜，或我知道

^① John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, v, 1-2.

^② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, p111.

^③ Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p80.

我患有的一种看什么都是玫瑰色的病时，那么无论这堵墙是什么颜色，我这个信念“我看见一堵玫瑰色的墙”，是不能作为严格的基本命题的，因为它是缺乏辩护。

(2) 关于记忆命题，如果我知道我的记忆不可靠。当我记得我吃过早餐的时候，事实往往是我没有吃早餐。在这样的情况下，我接受“我吃过早餐了”这一信念为基本命题是未经辩护的。因此，普兰丁格认为辩护除了经验还需要其它的因素，但这其它的因素究竟会是什么呢，他没有具体的指出。

我认为普兰丁格在《理性与信仰上帝》一文中，倾向于把合理性理解为“内在的合理性”。有学者如帕特里克·J·洛希 (Patrick J. Roche) 也认为普兰丁格在《理性与信仰上帝》一文中还是倾向于内在主义的知识论。^①“内在合理性”^②就是：一方面响应着“经验顺流”，产生信念。如当我看到一棵树，这样这棵树向我的感官显现，成为我的感官经验，响应着感官经验，我形成了“我看见一棵树”这样的信念。在前面普兰丁格举了很多这样的例子，即如何响应着经验或宗教经验产生基本命题。另一方面，在信念的形成中，需要努力使我们形成的信念与我们理智结构中的其它信念不冲突，并仔细的寻找和思考有关此信念的否决因子，看看是否可以找到此命题的否决因子，同时考察是否存在否决因子的否决因子。如普兰丁格提到，(1) 当我看到一堵玫瑰色的墙壁时，我就会形成“我看见一堵玫瑰色的墙”这一信念。但当我知道我带了一副玫瑰色的眼镜，或我知道我患有的一种看什么都是玫瑰色的病时，那么无论这堵墙是什么颜色，我这个信念“我看见一堵玫瑰色的墙”，是不能作为严格的基本命题的，因为它是缺乏辩护。(2) 如果我知道我的记忆不可靠。当我记得我吃过早餐的时候，事实往往是我没有吃早餐。在这样的情况下，我接受“我吃过早餐了”这一信念为基本命题是未经辩护的。这里“我知道我带了一副玫瑰色的眼镜”，“我知道我患有的一种看什么都是玫瑰色的病”，“我知道我的记忆不可靠”分别是前面两种情况的否决因子。

(二) 外在的合理性

前面我们也提到过了，普兰丁格在《理性与信仰上帝》一文中没有明确的阐明其“合理性”和“辩护”究竟指的是什么，他或许也认为那不是一件容易的事。

^① Patrick J. Roche, Knowledge of God and Alvin Plantinga's Reformed Epistemology, *Quodlibet Journal of Christian Theology and Philosophy*, 2002(4).

^② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, p255.

他只是指出证据主义的“合理性”是不适合于“信仰上帝”这一信念的，因为“信仰上帝”是基本信念。基本命题不是意味着没有根基（Ground），普兰丁格指出基本信念的根基首先是显现于我们的经验中，但仅仅是经验还是不充分的，它还需要加上其它的因素。普兰丁格认为到底要加上其它什么因素，这比较不容易详细描述出来，他也没有在《理性和信仰上帝》一文中进一步展开来谈论此话题。

但我们可以从他谈论关于记忆不可靠的例子和神圣感应的例子^①来判断，普兰丁格在《理性与信仰上帝》一文中对于“合理性”的理解正处于一种转型期中，从“内在合理性”转向“外在的合理性”和保证。其实，普兰丁格在他的行文中已经隐约的提及或思考到了这种“外在的合理性”，这是后来他在《基督教信念的知识地位》中承认的^②。

关于记忆不可靠的例子，普兰丁格指出了一种记忆功能没有适当起作用的情况。在这种状况下，即使我符合了“内在合理性”，我响应着我的经验形成信念，此信念又与我其它的信念是不冲突的，但我还是得不到辩护的，因为我产生经验的功能，如记忆功能，感官功能等，失常了。这个例子暗示着认识的功能也是辩护的一个因素，虽然普兰丁格本人没有这么讲，或许他还没有意识到这一点。在关于神圣感应（*Sensus Divinitatis*）的例子中（这里普兰丁格没有使用神圣感应这一术语，他使用的是“倾向”，却表达的是同一个意思），普兰丁格认为神圣感应是上帝在创造人的时候安置在人心理的，它可以使人看到上帝在宇宙中的作为。他指出神圣感应是与“信仰上帝”的辩护有关的。从以上这两个例子中，我们可以看出普兰丁格把认识的“适当功能”与合理性辩护联系在了一起，这“适当功能”正是后来普兰丁格保证体系的主要内容。因此，不管普兰丁格在写作《理性和信仰上帝》一文时是否意识到“适当功能”与合理性的联系，我们可以这么说，此时其外在主义保证体系的雏形已经初步形成。

接着，在《保证：当前的争论》（*Warrant: the Current Debate*）中普兰丁格开始全面考察“合理性”这一概念，他认为“合理性”这一概念有五种基本的含义：

（1）亚里士多德的合理性（*Aristotelian Rationality*）；（2）适当功能的合理性（*Rationality as Sanity and Proper Function*）；（3）理性衍生的合理性（*Rationality as*

① Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God* in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, *Faith and Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1986, p.80.

② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp135-6.

the Deliverances of Reason); (4) 手段-目的的合理性(Means-Ends Rationality); (5) 道义论的合理性(Deontological Rationality)。^①之后, 普兰丁格在《基督教信念的知识地位》一书中更详细的分析了这些“合理性”概念的不同含义, 同时还加入了阿尔斯顿(William Alston)的“实践合理性”。普兰丁格分析这些“合理性”概念的含义, 试图替有神论的反对者寻找一种成功的规范性反驳, 即在何种意义上“信仰”上帝是不“合理的”。

亚里士多德的合理性指的是理性, 亚里士多德认为人之所以区别于动物是因为人具有理性(理性能力)。人具有概念和信念, 人可以思考、反思、推理, 人可以运用理性去认识其它事物, 成为认识者。普兰丁格认为在这个意义上接受基督教的信念不算不合理的。理性衍生的合理性, 主张某一命题如果是理性的衍生, 那么它就是合理的, 如果某一命题的否定是理性的衍生, 那么该命题就不合理。理性的衍生指的是自明的命题和从自明命题中有效推出的命题。普兰丁格认为基督教的信念既不是自明的命题, 也不能从自明的命题推出来的, 因此在这个意义上它不是合理的。但他又指出不能以此为理由来批判基督教信念, 就像不能以此来批判历史学家、物理学家所教导我们的东西那样。有无神论者认为基督教信念是非理性的, 因为它与理性的衍生是不一致的。普兰丁格认为这里的不一致只是因为表述的不同而引起的。因此认为基督教信念在理性的衍生的合理性意义上是非理性的, 这不是一个成功的规范性反驳。手段-目的的合理性主张, 当某人要达到某个目的时, 如果此人采取的行动是最有利于达到目的的, 那么此行动就是合理的。普兰丁格认为把这一合理性的解释运用于信念中, 会出现一个很奇怪的现象: 如果把信念看成是一种行动, 那么此行动的目的是要相信或知道真理。同时要是此行动是合理的, 当且仅当行动者选择一个能够达到目的的最佳途径。而选择是取决于人所相信的东西, 相信那个行动是达到目的的最佳途径。因此, 如果你相信一命题为真, 那么相信它是合理的。这样, 所有的信念都是合理的, 其实就无所谓合理或不合理了。同样, 接受基督教信念是合理的, 当且仅当你相信它是真的。所以, 普兰丁格认为规范性反驳不可能在手段-目的的合理性意义上反驳。

实践合理性是阿尔斯顿在《感知上帝》一书中提出的, 它主张“基督教的神

^① Alvin Plantinga, *Warrant: the Current Debate*, New York: Oxford University Press, 1993, pp132-7.

秘实践”(Christian Mystical Practice 简称 CMP)是合理的。“基督教的神秘实践”就是在感知上帝的基础上形成关于上帝的信念的实践。阿尔斯顿认为信念实践还包括根据感性知觉(sense perception, 简称 SP)形成信念的实践,通过推理(演绎的和非演绎的)形成信念的实践、根据记忆形成信念的实践。还有如托马斯·里德所说的“同情”,即把信念、欲望、快乐、痛苦、精神才能等等赋予给同伴,也是 SP 的一部分。那为什么说 CMP 是合理的?面对这个问题,阿尔斯顿首先承认无论是 CMP 还是 SP 的合理性论证都存在有循环论证的窘境。因为当我们要论证任何一个认识官能或信念形成机制的可靠性时,我们所采用的前提都是从此官能或机制而来的,此一论证事先已经假定了此官能或机制的可靠性,即事先假定了要证明的结论为真。

但阿尔斯顿认为不仅仅是 CMP 和 SP,就连我们最有自信认为是真的信念也不可能提供一个非循环的合理性的论证。虽然这样,我们还是有义务确立第二好的。我们可以把次好的合理性论证如此描述: CMP 是从社会上建立起来的信念实践,所以它是初步合理的。^①但这里我们不禁要问,为什么从社会上建立起来的信念实践是初步合理的?既然是信念实践,是一个行动,这里的合理性一定是和行动的目的有关。阿尔斯顿认为我们的目的是与真理达到某种正确的关系,尽量避免错误,获取真理。那么“合理性”问题就与信念实践是否是一种达到真理的有效的信念形成方式的问题相关。

普兰丁格认为这里需要提及的是,信念形成的方式是不是我们可以控制的,即使用某些信念形成的方式和抑制某些信念形成的方式都是在我们的能力范围之内,其实阿尔斯顿也意识到了这一点。普兰丁格把我们可以控制信念形成的方式这一状态称之为“原始地位”(the original position),他还区分了“宽泛的原始地位”(the wide original position)与“狭窄的原始地位”(a narrow original position)。^②在“宽泛的原始地位”中,合理性可以解释为手段-目的的合理性。目的是达到对真理的获得,手段是选择一种能够获得真理的信念形成方式,而选择是与我们相信的东西有关。因此,这里就得出如前面提到的怪论,我们相信的东西,就是合理的东西,这样可以说我们的所有信念都是合理的。这种合理性作为基督教信念的规范性反驳的“合理性”显然是无力的。而“狭窄的原始地位”

① William Alston, *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, p223.

② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp122-34.

中，那些没有凭证的信念都被悬置起来。一信念是没有凭证的即是指该信念的来源的可靠性不能被成功的证明，如从 CMP 和 SP 形成的信念都是没有凭证的。普兰丁格认为如果是那样的话，“狭窄的原始地位”中将不包含任何的信念，因为所有的信念的来源的可靠性都不能提供成功的非循环论证。所以这种“合理性”也不能成为基督教信念的规范性反驳。

道义论的合理性是我们前面提到过的，接受基督教信念并没有违反这个意义上的“合理性”。因为前面比较详细的阐述过，我这里就不再重复了。最后，也是最值得讨论的是适当功能的合理性。普兰丁格把适当功能合理性分为两类：一种是“内在的合理性”；一种是“外在的合理性”。“内在的合理性”我们在前面已经提到了，它一方面是响应着“经验的顺流”产生信念的适当功能，这里的经验包括有感觉经验、听觉经验、嗅觉经验、味觉经验、触觉经验，还有信念经验等；另一方面产生的信念要与他理智结构中的其它信念是融贯一致的。普兰丁格指出“内在的合理性”存在问题，因为即使是精神错乱者、疯子所产生的信念也符合“内在的合理性”。如有一个疯子认为外星人要来抓他，那他形成“外星人要来抓我”这一信念是没有违背“内在的合理性”的，因为他确实具有这种无法抵制的信念经验，并响应着这一信念经验形成了“外星人要来抓我”的信念。在这种情况下，认识者并没有违反“内在的合理性”但却违反了“外在的合理性”。

“外在的合理性”与保证(warrant)相关，它要求形成经验的认识功能适当的发挥作用。普兰丁格认为规范性反驳应该是在这个“合理性”意义上的反驳。而弗洛伊德和马克思的批判正是在“外在的合理性”的意义上来宣称信仰上帝是非理性的。弗洛伊德认为基督教信念是来自于一种愿望满足机制的，也就是我为了愿望得以满足而产生了某些信念，而不是以真理为目的产生这些信念的；马克思认为基督教信念是认识功能发生紊乱的结果，就类似于前面疯子的例子，在那些信念所立足的经验是认识功能没有适当发挥作用是产生的。这样，也可以这么说基督教信念是没有保证的。

保证这一概念是普兰丁格在《保证：当前的争论》(Warrant: the Current Debate)和《保证与恰当功能》(Warrant and Proper Function)中提出的。普兰丁格认为近代自笛卡尔、洛克以来的知识论，是“内在主义”的，即主张知识的根据是内在于认知主体的，是可以通过反思把握的，如经验和信念是我可以把握的。而普兰

丁格则倾向于“外在主义”的知识论，他认为知识的根据不一定是内在于认知主体的，它也可以是某些外在于它的条件和因素。因此普兰丁格提出了他“外在主义”的保证体系，其主要内容是“适当功能论”，适当功能就是被设计来认识真理，在相应的环境下能正确发挥作用的认识机制。^①

普兰丁格在分析了弗洛伊德-马克思的批判以后，得出结论：基督教信念不是没有保证的。他认为弗洛伊德-马克思的这个规范性反驳是建立在事实性反驳的基础上的，即建立在基督教信念是假的这个假设的基础上的，因此这样的反驳是无力的。^②普兰丁格指出如果基督教信念是真的，那么基督教信念就可以享有保证。他提出了加尔文/阿奎那模型(A/D 模型)和扩展的加尔文/阿奎那模型(扩展的 A/D 模型)，认为这是基督教信念享有保证的一种模式，但并不是唯一的。

① Alvin Plantinga, *Warrant: the Current Debate*, New York: Oxford University Press, 1993, p214.

② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, (preface) .

第三章 关于上帝的知识的内容与争论

普兰丁格提出了加尔文/阿奎那模型(A/D 模型)和扩展的加尔文/阿奎那模型(扩展的 A/D 模型), 确立了基督教信念的知识地位, 使“上帝”这个信仰的概念可以和“知识”这个理性概念结合在一起。这种结合标志着理性与信仰的一种融合, 是解决理性与信仰张力问题的一种较为成功的新进路。但不足的是理性和信仰之间的外在的张力转换为内在的张力——即神圣感应与圣灵的内在引导这两个认识机制在产生上帝的知识时, 各自的功能及其作用范围的界定问题。关于上帝的自然知识是理性的衍生(deliverance of reason)还是信仰的衍生(deliverance of faith)? 关于上帝的独特的信仰知识是否是神圣感应被圣灵修复以后而产生的, 还是圣灵直接产生的? 同时, 普兰丁格也没有很好的阐明经验在“关于上帝的知识”中的作用和地位。

第一节 关于上帝的自然知识

在《理性与信仰上帝》一文中, 普兰丁格指出人有一种相信上帝的倾向, 如果不是受罪的影响, 人就会自然而然的相信上帝存在, 就像相信其他人、外在世界和过去存在一样。人在自然状态下是相信上帝存在的, 而不信是因为人在罪的不自然状态中。尽管如此, 人相信上帝的倾向只是部分被压制, 这倾向仍是普遍存在于人心中的。^①进而, 普兰丁格得出人有一个官能, 或一个认识的机制, 就是“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, 那些信念便会自然的形成。^②这样, “神圣感应”使得上帝的自然知识成为可能并享有保证。

^① Alvin Plantinga, Reason and Belief in God, Faith and Rationality, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Faith and Rationality, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p66.

^② Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, New York: Oxford University Press, 2000, p172.

(一) 神圣感应与关于上帝的自然知识

在《基督教信念的知识地位》一书中，普兰丁格详细分析了“神圣感应”这一概念的来源，指出这一概念的内容是与阿奎那和加尔文的思想一脉相承的。普兰丁格认为阿奎那和加尔文都承认人都有一种关于上帝的自然知识。阿奎那认为“在人的本性里，被赋予一种能力，可以一般的、模糊的知道上帝的存在”。^①加尔文与阿奎那在这方面的思想一致，在《基督教要义》的开篇，他就指出了人有一种关于上帝的自然知识。普兰丁格认为阿奎那和加尔文的这一主张其实是从保罗的《罗马书》第一章而来的：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，叫人无可推诿。（罗 1：18-20）

加尔文在他的《罗马书评注》中这样解释道：当保罗提到，上帝已经给他们显明，指的是人被造是要作为这被造世界的观看者，他有一双眼睛，是为了让他能够在美丽的图画背后看到他的创造主。^②

加尔文在《基督教要义》中发挥了这一思想，他写到：“在人心里由于自然的本能，人有关于上帝的意识，我们认为这一点是无可争辩的。为了防止人们以无知为借口，上帝将认识他神圣、伟大的理解力放入了人心里，又常常叫人想起他。因此人可以多少知道上帝的存在并且知道上帝是他们的创造者，他们将被自己的见证而定罪，因为他们没有敬拜上帝，也没有把自己的人生交托给他。……凡是有健全理智的人都会肯定，在人的心里被刻上了那难以磨灭的对上帝的意识。虽然，许多不敬虔的竭力想从对上帝的惧怕中挣脱出来，确实不能。从这里我们可以找到许多证据来证明，在人的心里有一种对上帝存在的确信，这确信是所有人都与生俱来的，且根深蒂固的在人心里，就好像它是我们骨髓中的一部分一样……因此我们可以知道这一教理不是我们必须从学校里学来的，它是我们每个人在母腹中就已经精通的，即使许多人想方设法想忘记它，然而它的本性却不

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, *Fathers of the English Dominican Province* (trans.), New York: Benziger Brothers, 1947, I, q.2, a.1, ad 1.

^② John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979[originally printed for the Calvin Translation Society of Edinburgh, Scotland], volume XIX, p70.

容一个人忘记它。”^①

普兰丁格认为加尔文在这里其实要表达的是在人里面有一个官能或认识机制，即“神圣感应”。我们透过“神圣感应”获得关于上帝的自然知识，知道上帝的存在，上帝是我们的创造者。普兰丁格认为与生俱来的，人们在母腹中就已经精通的不应该是关于上帝的知识，而是一种获得关于上帝知识的能力。就像算术能力一样，人拥有这种能力，不代表人在母腹中就知道算术。“神圣感应”会在不同环境的激发下产生有神论信念，这些环境也就是上帝的自然启示。普兰丁格引用加尔文的话来阐释，“上帝不仅在人的心里撒下了宗教的种子，更是藉着他创造了宇宙万物每天向人们启示自己，人一睁开眼睛就能够见到他。”^②环境激发内在的倾向，就如侮辱的行为会激发人更倾向于发怒，礼物能够激发人更倾向于发出感谢一样。^③同样，当我们看到一朵花时，我们会立即形成一个信念“上帝创造了这朵花”；当我们仰视星空的时候，我们会产生一个信念“上帝真伟大”。这些信念的产生不是因为把环境中的某物作为证据而推理得出的，这些命题是直接产生的，是基本命题。但普兰丁格又指出“神圣感应”部分地被罪所压制。如果不是受罪的影响，人就会自然而然的相信上帝存在，就像相信其他人、外在世界和过去存在一样。正是因为我们现在在不自然的罪的影响下，所以我们会觉得信仰上帝很困难、很荒谬。尽管如此，人相信上帝的倾向只是部分被压制，这倾向仍是普遍存在于人心中的。

（二）改革宗自然神学批判方式的争论

普兰丁格对加尔文“神圣感应”及关于上帝的自然知识的理解，在神学家们中引起了很大的争议，主要表现在对于改革宗与自然神学的关系问题的争论上。

1. 普兰丁格对改革宗批判方式的理解

普兰丁格认为加尔文或改革宗反对自然神学，他在《理性与信仰》中以三个具有代表性的改革宗思想家为例来说明。这三个思想家分别是巴文克(Herman Bavinck)、加尔文(John Calvin)、巴特(Barthian Dilemma)。

① John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (Trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, iii, 1-3.

② John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, v, 1.

③ Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p80.

19 世纪荷兰神学家巴文克在其著作中写到：不存在这样的自然神学，它不依靠任何启示获得，而仅仅从观察和研究人们所生活的宇宙而获得。……圣经劝导我们去观看天空、大地、飞鸟、蚂蚁、花朵和百合，以便使我们可以藉着它们看见并认识上帝。……圣经没有使用抽象的推理，它没有把上帝存在当作推理的结论，让我们去考虑是否有证据证明上帝存在。但圣经是以权威的口吻来说话。它是以上帝为出发点的。我们接受了这样一个想法，上帝的存在完全是依赖于证据的证明。但是这样的信仰——当你呼求上帝前，先要证明他的存在——是不正确的。反之则是正确的。没有一事物我们相信它的存在是因为我们具有了关于它存在的确定的证据。如自我、我们所处的世界、逻辑和道德的法则等，我们相信这些事物的存在不需要证据或证明，有一种不能磨灭的感觉使我们不得不确信它们的存在。自然的、不由自主的，不由任何的强制，我们接受了那些存在。而上帝的存在也同样。“上帝存在”这一信念绝不是建立在所谓的证据之上的。这种对上帝存在的确信只能建立在信仰之上。^① 普兰丁格认为巴文克这里的“证据”与自然神学中“证据”的意义一样，上面这段话有两个主要的观点：（1）相信上帝存在不是依靠证据。相反，基督徒是以信仰上帝为前提，而不是以某些论证或证据为前提推出上帝存在。（2）信仰上帝本身就是合理的，它不需要证据来证明其合理性，因此自然神学对信仰上帝的合理性来讲是不需要的。

加尔文在《要义》中这样写道：众先知和使徒并没有夸耀自己的才智和取信听众的能力，也没有依靠理性证据。而是宣扬上帝的圣名，使全世界归向他。显而易见，我们这样使用上帝的名义不是轻率或荒唐。我们为求良心的好处，使良心不因疑惑而常感不安，也不因最小的事犹豫顾虑，我们对圣经的信念必须超乎人的理智，判断或推测，即圣灵暗中的见证。^② 普兰丁格认为虽然这段话加尔文是指上帝是圣经作者来讲的，但他也会同样来看待对上帝存在的信念。普兰丁格认为从上可以看出：加尔文反对自然神学，指出信仰上帝不是建立在证据上的，建立在证据上的信仰是不稳固的、易动摇的。他认为信仰是建立在圣灵的见证上的。

20 世纪的神学家巴特也反对自然神学，他认为自然神学面临着两难的困境。

① Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, William Hendricksen (trans.), Grand Rapids: Eerdmans, 1951, pp78-9.

② John Calvin, *Institutes of the Christian Religious*, Ford Lewis Battles (Trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, vii, 4.

① 因为自然神学主张上帝存在是可以由理性证明的，这里其实隐含着一个立场，就是假设上帝存不存在我们不知道，这是由理性考察的结果来决定的。如果有好的证据支持上帝是存在的，那么我们应该接受“上帝存在”这个命题；如果有好的证据来反对上帝存在，那么我们应该放弃信仰上帝；如果两边的证据的强度一样，那么我们就应该采取怀疑主义的态度。我们知道证据证明是要有前提的，这些前提必须是信仰者和非信仰者共同接受的命题，这些命题被成为“理性的衍生” (deliverance of reason)。这样，信仰上帝是合理的，当且仅当它在理性的衍生之内，与理性的衍生相关。其实，这就是承认理性是信仰的判官。因此自然神学要么是采取不信者的立场，要么就是假装是不信者；如果是前者，这就与基督徒的身份不相称；如果是后者，他们就是欺骗不信者。这就是自然神学的两难境遇。

普兰丁格在分析了这些改革宗神学家的思想之后，指出改革宗反对自然神学，并且把这种对自然神学的批判理解为是对经典基础主义的批判^②，同时提出信仰上帝是基本命题。

2. 对普兰丁格理解的改革宗批判之批判

而有些神学家反对此观点，如贝弗斯路易斯 (Jonhn Beversluis) 撰写了一篇文章为《对改革宗反对自然神学的方式的改革》 (Reforming the “Reformed” Objection to Natural Theology) 的文章，提出普兰丁格的理解与加尔文的原意不符，甚至是相违背。^③ 贝弗斯路易斯指出虽然普兰丁格和改革宗都是反对自然神学，但普兰丁格批判自然神学的方式与改革宗批判自然神学的方式是不同的。贝弗斯路易斯把普兰丁格认为加尔文批判自然神学的方式大致概括为相信上帝是理性的衍生 (deliverance of reason)，且不需要推理。人相信上帝存在，是因为直接 (directly and immediately) 与在自然中自我启示的上帝相遇，就像感官直接看到外部事物一样。因此，信仰上帝不需要自然神学来证明其合理性，信仰上帝更不能建立在证据的基础上。这样，自然神学对加尔文来讲不仅是多余的，也是危险的。

贝弗斯路易斯指出加尔文认为相信上帝存在只能透过信仰、透过恩典，而不

① Karl Barth, *Church Dogmatics*, G. T. Thompson and Harold Knight (trans), Edinburgh: T & T Clark, 1956, volume 1, part 1, pp93-5.

② Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p16.

③ Jonhn Beversluis, *Reforming the “Reformed” Objection to Natural Theology*, *Faith and Philosophy*, 1995 (Vol.12 No. 2 April).

像普兰丁格主张的是通过“神圣感应”被自然启示激发而自然而然产生的信念，它不是“理性的衍生”。贝弗斯路易斯认为这里普兰丁格对“神圣感应”与上帝的自然知识的关系的理解与加尔文的思想不一致。他认为普兰丁格只关注《要义》的第一卷却没有将其他几卷结合起来理解。在第一卷中，加尔文没有提到自然神学，甚至也没有讨论关于上帝的知识的问题。加尔文认为堕落后的人不再像堕落前的人那样能够拥有直接的上帝的知识，在人里面的信仰上帝的倾向已经不能产生作用了，普兰丁格完全没有提到这一情况。

当然，加尔文也承认人可以继续看见上帝在自然中的神圣作为。上帝和其完美的道德在世界中是无所不在的，人一睁开眼睛就可以看到。尽管人努力去压制，原初在人被造时就有的“神圣感应”是无法从本性里除去的，上帝的自然启示也是人无法回避的。但加尔文与普兰丁格对罪的影响的观点不同，普兰丁格认为罪部分的压制了人信仰上帝的倾向，而加尔文认为人心里信仰上帝的倾向完全被灭绝了。

加尔文对罪影响的估计没有像普兰丁格那样乐观。加尔文在《要义》中写道：经验证明，上帝撒在每个人心里的宗教的种子，我们在一百人中很难发现一人珍惜所领受的，更是没有一人使种子成长的……有人在迷信中变为虚无，有人心存邪恶抵挡上帝；所有人都从上帝的真知识中堕落了。……上帝存在的意识是不能铲除的，始终存在的种子。但这种子已经败坏，只能结出最坏的果子。^①因此，加尔文在《要义》的第一卷认为的人有上帝的自然知识只是对于人堕落前来说的，而这也只是为后面几卷描述堕落后人没有上帝知识作铺垫的。虽然，加尔文也注意到保罗的在《罗马书》中的思想，“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，叫人无可推诿”（罗 1：20）。但加尔文认为堕落以后的人没有办法看出自然启示，即使是最有智慧的人也没有办法拥有上帝的真知识。加尔文认为堕落后“神圣感应”只是一种模糊的意识，伴随着对上帝的恐惧，它的存在是为了定人不信上帝的罪。

因此，根据加尔文的观点，堕落后的人没有信仰上帝的倾向，只有压制信仰上帝的倾向。而堕落的人要获得上帝的自然知识只有靠上帝在圣经中的特殊启示。加尔文举了个例子来说明“因为当人老了，眼睛就变得模糊，如果你给他看

^① John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, iv, 1-4.

最好看的书，尽管他可以知道有些字写在书上，但却看不清上面到底写的是什么字。但是如果带上了眼镜，就可以看清楚了。同样圣经的特殊启示，可以清楚我们心中对上帝的混乱的概念，驱散黑暗，并且使我们对上帝有清楚的认识。”^①而人获得圣经中的特殊启示必须要人相信上帝是圣经的作者。相信上帝是圣经的作者需要圣灵（上帝的内在启示）的工作。圣灵带来的这种相信度是超过任何的证据所带来的确信度。贝弗斯路易斯认为加尔文是信仰主义（Fideism），相信上帝存在只能透过信仰、透过恩典，而非人的本性可以获得的。因此相信上帝不是理性的衍生，而是信仰的衍生（deliverance of faith）。

接着，贝弗斯路易斯指出，加尔文在提到——“众先知和使徒并没有夸耀自己的才智和取信听众的能力，也没有依靠理性证据。而是宣扬上帝的圣名，使全世界归向他。……我们对圣经的信念必须超乎人的理智，判断或推测，即圣灵暗中的见证”——这段话时，主要是在讲“相信上帝是圣经的作者”，不需要证据，而没有涉及“相信上帝的存在”。贝弗斯路易斯认为这一点普兰丁格也承认，但普兰丁格指出加尔文也会认同这段话对“相信上帝存在”也同样适用。^②但贝弗斯路易斯反对普兰丁格的观点，他认为加尔文对自然神学的批判中心不在于自然神学未能看到信仰上帝是基本命题，不需要证据来证明，其本身就是合理的，而是批判自然神学只能带给我们关于上帝本质的冷酷而琐碎的空谈，加尔文认为知道上帝的性情，并知道什么与他性情相宜，是对我们更有益的。^③

贝弗斯路易斯认为普兰丁格忽略了两种上帝知识的区分，即理论的知识（theoretical knowledge）和敬虔的知识（knowledge of piety）。加尔文的兴趣不在于说明“上帝存在”或“存在上帝这样的一个位格”这样的信念是理性的衍生，是基本命题。他仍是主张上帝的知识不是关于上帝的理论知识，上帝的知识是一种个人与上帝交往关系中的知识。这样的关于上帝的真知识是与敬虔的知识不可分的，正如加尔文所说的“认识上帝包含着爱上帝”。

普兰丁格认为自然神学不必要，是因为即使没有证据支持，信仰上帝也是完全合理的，因为人里面有信仰上帝的倾向，在自然启示的激发下，就自然而然的

① John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, vi, 1.

② Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God, Faith and Rationality*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p67.

③ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, ii, 2.

形成了“上帝存在”的信念，这信念形成的条件会给此信念带来保证。而信仰上帝是不是合理这个问题加尔文根本就没有考虑过。加尔文认为不需要自然神学是因为他认为人们已经信仰上帝了，人人都是有神论，不信上帝不是证据的问题，而是意志不承认上帝。同时，加尔文也指出虽然信仰上帝不需要自然神学，但自然神学不是完全无用的。

因此，贝弗斯路易斯认为虽然普兰丁格与改革宗都批判自然神学，认为信仰上帝是不需要证据证明的，但他们批判的方式和目的却不一样。普兰丁格其实是在错误理解加尔文的思想的基础上，主张改革宗对自然神学批判可以理解为是对经典基础主义的批判。

3. 对普兰丁格理解的几点辩护

我认为首先贝弗斯路易斯对普兰丁格思想的概括中有一点是不确切的，即“人相信上帝存在，是人直接(directly and immediately)与在自然中自我启示的上帝相遇的结果”。这里普兰丁格没有明确的说明关于上帝的自然知识是否是上帝相遇或经验上帝的结果。他只是说有时有对上帝临在的经验，有时则没有，至于什么时候有他没有明确界定。^①再则，贝弗斯路易斯混淆了上帝的启示与上帝自身这两个概念，上帝的自然启示不等于上帝自身，知道上帝的启示与知道启示的内容是不同的，这将在后面解释。

其次，我认为贝弗斯路易斯对普兰丁格的批判也是不成功的，他的批判可以概括为四点：(1) 加尔文认为不存在关于上帝的自然知识，因为“神圣感应”被罪完全压制了。(2) 上帝的真知识是指理论知识加上敬虔知识，加尔文关注的是上帝的真知识。(3) 加尔文认为人人都是有神论，所以不需要自然神学。(4) 加尔文没有说自然神学是完全无用的。

对于(1)的批判，我们需要考察“神圣感应”这一概念。根据加尔文在《要义》中的阐述，“神圣感应”是一种对上帝及自然启示的感知功能，藉着感知上帝或自然启示产生关于上帝的信念，被改革宗传统认为是“获得的知识”(acquired knowledge of God)。同时，“神圣感应”也是一种自然产生和回忆起“上帝存在”信念的机制，这被改革宗传统理解为灌入的知识(implant knowledge of God)^②。“神

^① Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp180-4.

^② Michael Czapkay Sudduth, *Plantinga's Revision of the Reformed Tradition: Rethinking Our Natural Knowledge of God*, Philosophical Books, 2002 (Vol.43 No.2).

“圣感应”不像巴特认为的就是自然启示，它是人本性(Nature 不是 Natural^①，Nature 是人堕落前的本性，Natural 是人堕落后的本性)的一部分，是上帝在创造时就安置在人心中。“神圣感应”涉及到理性、意志、情感三方面的元素或功能，它被创造是为了认识上帝和追求自己的最高益处。在人堕落后，人对上帝直接的感知能力丧失了，并且意志和情感从对上帝的热爱和顺从转变为恐惧和悖逆。但人还是可以或多或少的感知到上帝的自然启示，同时刻在人心中“上帝存在”的信念，没有抹灭。也正是在这个意义上，加尔文认为人人都是有神论。

迈克尔(Michael)在《加尔文、普兰丁格与关于上帝的自然知识：对贝弗斯路易斯的回应》(Calvin, Plantinga, and the Natural Knowledge of God: A Response to Beversluis)^②一文中也针对贝弗斯路易斯的批判为普兰丁格作了相应的辩护。他认为加尔文确实承认堕落的人有上帝的自然知识，他把这知识称为“普遍的知识”(general knowledge of God)，以此来区别因着上帝的恩典和信仰而来的“上帝的真知识”(true knowledge of God)。但加尔文也承认这种“普遍知识”是不足的，首先是因为它是关于上帝是创造者的知识，而不是关于上帝是拯救者的知识；其次是因为如果没有上帝的恩典，这种知识对上帝的概念的理解是混乱的，只有圣经可以帮助我们知道上帝是怎样的一位上帝。最后，这一关于上帝的知识不包含对上帝的爱和顺服。Michael 认为普兰丁格主张堕落的人有上帝的自然知识是从“普遍的知识”的意义上来讲的，这样看来普兰丁格的理论是与加尔文的理论一致的。

而关于(2)、(3)、(4)的批判，我认为都是不确切的。关于(2)，其实普兰丁格也注意到了魔鬼的信和基督徒的信不一样的地方，魔鬼也信有上帝但是信得恐惧战兢，基督徒信上帝并信上帝赏赐寻求他的人。普兰丁格认为这两者的“信”的不同在于意志情感上的差别，一个有对上帝的爱和顺服，一个则没有。(不过我们这里需要进一步追问，仅仅是因为意志和情感上的差别吗？为什么会有意志和情感上的差别。对于前者，我想还有理性上的差别，即在经验上的差别。正如奥古斯丁和加尔文都认为的，信仰上帝是个人与上帝相遇的结果。因此“信仰上帝”对于信仰者来讲是“亲知”的知识，而对于不信的人却是“见证”的知

① Dewey J. Hoitenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp150-1.

② Michael Czapkay Sudduth, *Calvin, Plantinga, and the Natural Knowledge of God: A Response to Beversluis, Faith and Philosophy*, January, 1998.

识，在严格意义上它不是知识，而只是信念。“见证”知识的确证度是由对见证人的信任度决定的。对于后者，普兰丁格没有进一步讨论，我认为意志和情感上的差别是有“信”引起的，一个是真“信”即从圣灵而来的“信”，一个是假“信”，不是从圣灵而来的，这留待后面讨论。）

关于（3）的批判，其实普兰丁格认同加尔文的观点。普兰丁格指出信仰上帝是基本命题，是人自然的倾向，这与加尔文提出的人人都是有神论的观点是相符合的。同时，普兰丁格还探讨了一个比较值得关注的问题，就是既然加尔文认为有神论信念在人心里不但是不能磨灭的，而且越来越强，那为什么还存在无神论者。一个人可不可能既是无神论者，又是有神论者？一个人是否可以同时拥有两个完全相反的信念，如“上帝存在”和“上帝不存在”？这里需要我们解决两个完全相反的信念如何可以在同一个人的心里并存的问题。理查德·福利（Richard Foley）在其题为《拥有相反的信念是否可能？》（*Is It Possible to Have Contradictory Beliefs?*）^①一文中指出人不可能拥有两个相反的正常信念（ordinary beliefs），即命题式信念，并且认为所有对人可以同时拥有相反的信念的解释都是不真的。但大卫·赖特（David Reiter）认为相反的信念其中至少有一个是潜意识的它们是可以并存的，这种情况是理查德·福利没有考虑到的。^②但我想大卫·赖特的这一解答不是很圆满，因为加尔文认为上帝在人心里种下了宗教的种子（religious seed），它表现为常常使人想起有神，^③这就说明对有神论信念不是在潜意识中的，它是在人的注意中的。这里还存在一个问题需要澄清，就是是否存在着一个潜意识的信念。我认为不存在，因为如奥古斯丁所说的，“信念就是赞同的思”，也就是说它首先是一种有意识。但我赞同大卫·赖特的主张，即人可以同时拥有两个相反的命题式的信念，他提出了自欺理论。我认为人同时拥有两个相反的信念是可能的，这很有可能与堕落后人的意志的分裂有关。

关于（4）其实我们在前文中可以知道，普兰丁格也没有说自然神学是完全无用的，这里 Beversluis 对普兰丁格有所误解。

① Richard Foley, "Is It Possible to Have Contradictory Beliefs?", *Midwest Studies in Philosophy*, 1986(10).

② David Reiter, "Calvin's 'Sense of Divinity' and Externalist Knowledge of God", *Faith and Philosophy*, 1998 (Vol.15 No.3 July).

③ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, iii, 1.

第二节 关于上帝的信仰知识

上帝的信仰知识就是上帝的真知识。在前一节我们知道关于上帝的自然知识的来源其实有两类，一类是理性的衍生，一类是信仰的衍生。普兰丁格指的是第一类的上帝的自然知识，而第二类的上帝的自然知识才是上帝的真知识，是信仰知识。普兰丁格认为圣灵能够恢复堕落后的“神圣感应”，产生信仰知识，但有些独特的信仰知识不是由“神圣感应”产生的，它们是圣灵的内在引导而产生的。笔者认为这里存在两个问题，即神圣感应与圣灵的内在引导这两个认识机制在产生上帝的知识时，各自的功能及其范围的界定问题，以及经验在信仰知识中的地位问题。

（一）信仰知识与圣灵的内在引导

扩展的阿奎那/加尔文模型的中心思想是圣经、圣灵的内在引导和信仰。根据这模型，我们人类是按着上帝的形象被造的，人很自然的可以认识到上帝的伟大和荣美并以正确的情感来回应上帝。但是由于人犯罪，亏缺了上帝的荣耀，人里面上帝的形象被罪玷污了，人靠自己无法认识上帝，也无法以正确的情感来回应上帝。又因为人的最高幸福在于认识，因而人活在没有指望的困境中，需要拯救。而上帝筹划并成就了这个拯救的计划，他差遣三位一体的第二个位格耶稣基督，道成了肉身，为我们罪的缘故受死、埋葬，第三天从死里复活。这一救恩可以使我们的罪被除去，并得以与上帝和好。这一救恩已经在耶稣基督里成就了，但此救恩必须要使人知道，并接受它。因此上帝选择了一个使人知道救恩的途径，即三重的认知过程。首先，上帝安排典籍即圣经出现，圣经虽有许多作者写成，但这些作者都是在上帝的特别默示下写的，因此真正的作者只有一位，就是上帝自己。其次，是圣灵的工作，藉着圣灵的工作，人被罪破坏的神圣感应被修复，或是渐渐修复，或是一次性修复很多；也藉着圣灵的工作，人接受从上帝而来的救恩，并且以正确的情感来回应上帝的爱。最后，就是信仰，它是圣灵在人心里工作的结果。^①

^① Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp243-4.

“信仰”这一概念是颇受争议的，哲学界、神学界对它各有许多不同的理解。其中自由神学家认为信仰是一种非命题的状态，它不包含信念。而赫伊泰格（Dewey J. Houtenga, Jr）则认为信仰上帝包含着三个要素：信赖(trust)、信念(belief)与顺服(obedience)。他指出亚伯拉罕、以瑟、雅各的上帝是一位会向人说话并启示自己的上帝，因此对上帝的信仰一定是建立在相信上帝的话的基础上的，它是包含信念的。^①赫伊泰格对信仰的阐释是较传统和主流的理解。而“信”在马丁·路德那里有更深入的理解，它是因圣灵的工作而在人里面产生的一个新生命。但这一理解与赫伊泰格的不矛盾，因为信赖、信念与顺服可以看作是新生命对上帝的回应。

加尔文对信仰的定义更侧重于知识论意义上的理解，他认为“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和真理，藉着圣灵向我们心思显示出来，又印记在我们的心里”^②。普兰丁格把加尔文的定义理解为，信仰就是上帝的知识，但同时还包含情感意志的因素。“向我们的心思显示出来”这是一个认知的过程，圣灵在人心里工作使我们接受救恩，这里涉及到相信某些事情；而“印记在我们心里”这是有关于情感意志的因素，圣灵在人心里工作使人对上帝为我们所作的一切发出感恩，并愿意顺服上帝，将一生奉献给上帝。

普兰丁格认为信仰是特殊的知识。之所以是特殊的，不仅是因为它的内容是对人至关重要的，更是产生它的过程是特别的。他不是属于人的自然的认知配备产生的，它是圣灵超自然的活动、工作而产生的。^③当人在读圣经时，或是听别人在传福音时，我们心里会有一个很确定的信念就是“这是正确的，这确实是上帝的话！”于是我响应着这经验接受了福音或圣经的教导，这教导就成了我的信仰知识。这里圣灵使我产生了这个信念经验，又使我响应着信念经验准确的形成信念。这样一个认识过程是上帝设计出来，朝向真理的，同时圣灵使人相信某些事情的相信度远远高于一般的信念，足以能够使信念成为知识，所以信仰知识是有保证的。这里信仰知识的保证是从圣灵的内在引导而来的。这与洛克不同，洛

① Dewey J. Houtenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, p38.

② John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], III,ii,7.

③ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, p256.

克认为理性是最终的评判官，由理性来判定哪些是上帝的启示，哪些不是上帝的启示。而普兰丁格、加尔文则认为圣灵的内在引导会告诉我们哪些是来自上帝的启示，圣灵是最终的判定者，信仰知识是从圣灵来的。

（二）神圣感应与圣灵的内在引导

威廉·亚伯拉罕（William Abraham）指责普兰丁格是“信仰主义者”，因为他认为信仰上帝不需要理性推理，所以普兰丁格至少也是一个“温和的信仰主义者”。^①也有哲学家如迈克尔（Michael Czapkay Sudduth）认为普兰丁格不是信仰主义者，因为他认为相信上帝的存在是理性的衍生（*deliverance of reason*）。这里我们需要澄清一个问题，即信仰上帝存在到底是理性的衍生，还是信仰的衍生。其实，这个问题可以转化为另一个问题，就是“上帝的存在”这一信念是神圣感应产生的，还是圣灵的内在引导产生的。

其实，我们在前面已经提到过，有两种关于上帝的自然知识即理论知识和敬虔知识，或普遍知识和上帝的真知识。敬虔知识和上帝的真知识，就是关于上帝的信仰知识，它不是仅仅“上帝存在”这样一个信念，它是在与上帝真实的相遇中得到的，在相遇中我们知道神的荣耀和我们的最高益处。因此上帝的真知识是个人与上帝的真实的交往关系中获得的，在交往中我们愿意顺服上帝，愿意把我们的人生交托给上帝。这样，上帝的真知识是不能和敬虔生活割裂的。^②而理论知识就是“上帝存在”这样一个空洞的概念，它的内涵是靠理性的虚构来充实的^③。也正如前面考曼夫所讲的“上帝”的概念没有“真正能指”，只是所用能指而已，是人自己想象虚构的结果。因此上帝的理论知识不能算作的上帝的真知识。

我认为上帝的自然知识，无论是上帝的理论知识还是上帝的敬虔知识，都是由神圣感应产生的。一个是堕落后的“神圣感应”产生的，一个是被圣灵修复后的“神圣感应”产生的。普兰丁格认为罪毁坏了人的本性，圣灵的工作——重生，其中的一个目的就是修复罪对我们造成的损失。罪对我们认知功能的毁坏表现在“神圣感应”上，圣灵藉着重生要修复“神圣感应”的功能，让那原来被设计来

① William Abraham, *An Introduction to the philosophy of Religion*, Engle-wood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985, pp92-3.

② John Calvin, *Institutes of the Christian Religious*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I, ii, 1.

③ John Calvin, *Institutes of the Christian Religious*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], I,v,9.

产生信念的过程恢复作用，使我们可以再次见到上帝，^①也就是使我们可以感知上帝。从这里我们可以知道堕落后的“神圣感应”和修复后（堕落前）的“神圣感应”的差别在于是否可以感知上帝，因此我们可以很顺利地推出上帝的理论知识和敬虔知识的差别在于：一个没有感知上帝，一个是在感知上帝中产生的。“神圣感应”被圣灵修复才能感知上帝，而一个遇见上帝的人必定会产生关于上帝的敬虔的知识和生活。不过这里还有一个复杂的问题，到底圣灵的修复是一下子完成的，还是渐渐完成的。普兰丁格也没有阐述明白，他认为圣灵对“神圣感应”的修复可以是渐渐的，也可以是一次完成很多的。如果是一下子完成的，那么“神圣感应”修复后它自然就可以感知上帝，而不需要圣灵的内在引导了；如果是渐渐的，那么至少在“神圣感应”没有完全恢复以前，每一次感知上帝都需要圣灵的内在引导。因此，对于上帝的自然知识（敬虔的知识），我们不能笼统的说这是理性提供的，或这是圣灵提供的。

关于其它的信仰的知识，有别于上帝的自然知识，普兰丁格认为是圣经和圣灵的内在引导产生的。如当我读经的时候，我看到“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给我们，叫一切信他的不至灭亡，反得永生”这句话时，圣灵在我里面见证说“这是真的”。于是我就形成了“这句话是真的”这一信念，并且圣灵提供的确信度很高，远远超过了成为知识需要的确信度，因此这句话就成了我的“见证的知识”，圣灵是内在的见证者。普兰丁格以教育作类比：学生大部分的知识是从老师的教导来的，老师教授学生某一知识，学生相信并接受了，因此这一知识就成了学生的“见证的知识”。信仰知识也就是在“见证知识”的意义上成为知识的。

在讲述这种信仰知识时，普兰丁格没有提起“神圣感应”，他认为无论是堕落后的神圣感应还是修复后的“神圣感应”对产生独特的基督教的信念即关于得救的知识都是不起作用的。那我们不禁要问在这种知识的产生中人可以做些什么，理性可以做些什么？我们也要问哪些知识属于上帝的自然知识，哪些知识属于独特的上帝的知识？（要细分还是很困难的）这里就存在神圣感应与圣灵的内在引导这两个认识机制在产生关于上帝的知识时，各自的功能及其范围界定问题。我认为这一问题与宗教经验在上帝的知识中的作用问题密切相关，因为修复

^① Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, pp280-1.

后的“神圣感应”一个主要特征就是具有感知上帝的功能，宗教经验在产生上帝的知识时的作用就等同于“神圣感应”在产生上帝知识时的作用。

（三）宗教经验与关于上帝的知识

普兰丁格对宗教经验与上帝的信仰知识的关系问题的看法在不同的时期是不一样的。在“理性与信仰上帝”一文中，普兰丁格认为经验是与保证有关的，是保证的一个因素。他认为信仰上帝是基本命题，不需要从其它的命题推出，这并不意味着信仰上帝是没有基础的。就如“我看见一棵树”是基本命题，并不是意味着这一信念是没有基础的。“我看见一棵树”这一信念的基础就是我看见一棵树的经验，即树向我的感官显示的经验，这经验就成了此信念的基础，也成了此信念的一个保证因素。同样，当我仰望天空的时候，我产生了“上帝存在”的信念，这里我仰望天空的经验成了我信念的基础，是此信念的一个保证因素。因此在“理性与信仰上帝”一文中普兰丁格主张宗教经验可以成为保证的一个因素。

不过，在《理性与信仰上帝》一文中普兰丁格提出了一个比较关键的问题，即“上帝存在”作为一般、抽象的信念如何被经验，“上帝存在”在何种意义上是基本命题。我们感知上帝一般形成的是具体、个别的信念，如“上帝在向我说话”，“上帝创造了所有一切”、“上帝反对我所做的”，“上帝原谅了我”等等之类的信念。但“上帝存在”这样的一般信念如何可以从个别的经验中得出来。普兰丁格的解答方法是把“上帝存在”看成是如“上帝正在向我说话”这一类命题的自显命题。就是说从“上帝正在向我说话”这一命题中我们自然可以得出“上帝存在”。因此，普兰丁格认为在宽泛的意义上“上帝存在”也可以被看作是基本命题。^①我认为这一解答不够有说服力，因此在他以后的著作中我们可以看到他放弃了这一说法。

在《保证与适当功能》一书中，普兰丁格认为宗教经验是与上帝信仰知识的保证有关的。普兰丁格主张知识是享有保证的真信念，这里主要要解决的问题是如何使真信念成为知识。因此他提出了“适当功能”（proper function）这一概念，并在其早期关于改革宗的文章中把此概念理解为产生基本信念的诱发机制（triggering mechanisms），这一机制正是真信念成为知识的保证。之后普兰丁格

^① Alvin Plantinga, Reason and Belief in God in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), Faith and Rationality, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp80-2.

又发展了“适当功能”的理论，认为它是被设计在适当的环境中朝向真理的认识机制。^①这里他把经验的维度融入了“适当功能”的概念中来解释保证度，指出一信念的保证度是与信念经验（doxastic experience）^②成正比的。

在普兰丁格撰写的《基督教信念的知识地位》一书中，他分析了阿尔斯顿在《感知上帝》一书中所建立的宗教经验的知识论。阿尔斯顿认为我们可以感知上帝是怎样的一位上帝，也可以感知上帝在做什么。他指出在没有证明经验不正确前，先相信他是可靠的，对宗教经验也如此。因此，宗教经验可以使基督徒在实践的意义下合理的形成或持有关于上帝的信念。宗教经验可以成为基督教信念的辩护来源。普兰丁格认为基督教的核心信念——如耶稣基督道成肉身，受死、埋葬，第三天从死里复活，藉着他的代赎我们的罪被赦免，使我们得以与上帝和好——我们无法感知。同时，藉感知上帝而来的辩护只是一种内在的合理性，即从“经验顺流”产生信念，不是保证。其实，在《理性与信仰上帝》中我们可以看出，那时普兰丁格是认同阿尔斯顿“感知上帝”的理论的。那时普兰丁格所讲的合理性其实就是内在的合理性，这我们在前面也提到过。而在《基督教信念的知识地位》一书中，他从内在的合理性转向关注保证，认为宗教经验与基督教信念的保证无关，神圣感应和圣灵的内在引导运作时不一定伴随着某种经验。^③关于上帝的信仰知识是一种“见证”知识，它的保证不是从宗教经验来的，而是从信仰（圣灵的内在引导）来的。但普兰丁格没有进一步阐明经验的作用，经验与知识的关系，他只是认为这是一个有趣而复杂的问题。

① Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, 1993, pp46-7.

② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000, p333.

③ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000, pp331-5.

第四章 关于上帝的亲知的知识的理论

普兰丁格认为关于上帝的知识是见证的知识，即来自圣灵的内在见证。但他的“见证”知识体系中存在着两个问题：一个是神圣感应与圣灵的内在引导这两个认识机制在产生上帝的知识时，各自的功能及其作用范围的界定问题；另一个是宗教经验在上帝的知识中的地位。第一个问题可以归入第二个问题。在普兰丁格关于上帝的见证知识的基础上，笔者试图融入亲知知识的理论，以此来解答宗教经验在关于上帝的知识中的地位问题。

第一节 知识与信念关系的两种理论

在《从柏拉图到普兰丁格的信念与理性：改革宗知识论引论》一书中，赫伊泰格开篇就阐述了柏拉图提出的关于知识与信念关系的两种理论。其中，一种是柏拉图在《理想国》(Republic)中提出的，这一理论指出知识和信念是两种截然不同的精神状态，虽然它们在某些方面是相似的，但是对于知识来说，它是绝对不能用信念来定义的；另一种是柏拉图在《美诺篇》(Meno)提到的，又在《泰阿泰德》(Theaetetus)中进一步展开和讨论的，这一理论认为知识与信念之间的区别不是那么绝对，知识其实也就是信念的一种形式，因此知识可以用信念来定义。

赫伊泰格认为这两种理论是相互冲突的，因为对于第一种理论来讲知识不只是不能用信念来定义，而是它根本就不能定义。知识中有像某些终极的概念(ultimate notions)，如存在、时间和空间，或像某些感觉的因素(elemental sensation)，如“疼痛的感觉”、“尝到的咸味”、“看到的红色”，都是原初的(primitive and ultimate)，因此无法用其它的东西来定义。如当今比较有影响的作家 H. H. Price，他早期的思想就倾向于认为知识是最终的、不可再分的东西，它是某实体或某事实直接向意识的呈现。^①因此我们可以把第一种理论描述的知识称为“不可定义”(indefinability)和“亲知”(direct acquaintance with an object)的知识。

^① H. H. Price, "Some Considerations about Belief", in A.P. Griffiths (eds.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1973, p41.

而相应的，第二种理论描述的知识就称为“可定义”(definabilist view)的知识，它认为知识不只是可以被定义，而是知识必须被定义，必须用真、信念和给出理由的能力(ability to give an account)或作确证(Justification)这些条件来定义。这样知识就可以被理解为确证的真信念(Justified true belief)。

(一)《理想国》中的知识理论

在《理想国》中柏拉图比较了绝对无误的知识(the infallibility of knowledge)和会有错误的信念(the fallibility of belief)，从比较中他得出结论：知识和信念是两个截然不同的精神状态。柏拉图认为宇宙中的物体可以基本分为两类，一类是不可分的、永恒的、不变的和终极的形式(the Forms)；另一类是可分的、暂时的、变化无常的和非终极的物质(individual, physical things)。知识就是我们与形式交往产生的一种精神状态，而信念就是我们与物质交往产生的一种精神状态。也可以这么说知识是从与形式的交往中得到的，而信念是从与物质的交往中得到的。因为物质是处于形式与虚无之间的存在，所以信念就处于知识与无知之间的东西，信念是会有错误的。^①但无论是知识还是信念的产生都是由某种精神与物体的交往关系引起的，这种精神与物体之间的交往关系用一个术语来概括就是“亲知”(acquaintance)。

因此，知识是“亲知”的知识，它是通过对恒常不变的形式“亲知”而获得的，当我们“亲知”形式时，我们的精神状态就被恒常的固定在了真理(truth)里。而柏拉图认为当我们“亲知”变化不定的物质时，我们的精神状态会一直随着物质的变化或快或慢的改变，因此在我们的精神状态中就不可能有固定不变的真理。也就是说，知识是永远正确的，而信念就没有固定的正确与错误之分。

赫伊泰格认为信念是“亲知”可感知的物体而产生的，这一点比较容易理解，而信念作为一种常常变化的“中间状态”(intermediate state)是没有固定真理的，即没有正确与错误之分，这一点却不容易理解。因为当我们考虑到个别的信念(particular beliefs)时，信念的正确与错误就完全取决于在某一特定的时刻某物的状态是否是我们相信的那样。这一点，即对个别信念的思考，没有在柏拉图的《理想国》中出现，但柏拉图在对第二种关于知识与信念关系理论——知识是有理由

^① Plato, *The Republic*, G.M.A. Grube (trans.), Indianapolis: Hackett, 1974, pp477-8.

的真信念 (true belief accompanied by an account) ——的探讨时介绍了这种对个别信念的理解。^①

(二)《泰阿泰德》中的知识理论

在《泰阿泰德》中柏拉图把知识理解成有理由的真信念，其实这种对知识的理解在柏拉图的《美诺篇》中就已经被提到。在《美诺篇》中柏拉图不再把知识与信念区分开来，像在《理想国》中那样，他乃是把知识与真信念区分开来。但知识仍然是一种比信念更优秀的精神状态，柏拉图在关于知识和真信念的区分的讨论中这样说道：“之所以知识比真信念更加优秀，更加值得尊敬，是因为知识是被链子固定住了 (fastened by a chain)”^②。

《美诺篇》中柏拉图关于知识与信念的理论与《理想国》中的理论有几个关键的不同之处：首先是“真”也可以成为信念的一个属性；其次，在《美诺篇》中柏拉图不再特别关注信念的对象问题或信念与物体之间的关系问题；再则，柏拉图不再关注一般的信念，即不断变化的精神状态，转而关注个别的信念，个别信念这一概念在前面已经提到过了。柏拉图这种新的关注其实暗示着对信念的一种固定，信念不再像《理想国》中理解的那样，它作为一种精神状态是常常变化的。个别信念的“真”的状态是一直不变的，也就是说，关于暂时的事物的信念的“真”，是被固定下来的，并且是永恒的，就像是关于永恒不变的形式的知识“真”一样。

既然信念的“真”和知识的“真”的状态是一样的，那为什么真信念就不是知识？在《美诺篇》中柏拉图用比喻回答了这个问题：真信念就像戴达罗斯 (Daedulus) 的雕像，美丽且成功，但有个问题就是它不能停止不动。根据神话所讲述的，戴达罗斯是一个工匠，他能够使活物的雕像动起来。同样，真信念也是美丽且成功，因为它与知识一样是生活的好向导。但信念不像知识，它会像戴达罗斯的雕像一样从我们身边溜走。因此，虽然真信念因为真而被固定下来了，但它却没有固定在我们的理智中，而知识却固定在理智中。所以，柏拉图对真信念为什么不是知识的回答是信念没有被链子固定住 (fastened by a chain)，这是

① Dewey J. Hoytenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, p8.

② Plato, *The Dialogues of Plato*, B. Jowett (trans.), New York: random House, 1937, Meno, 98a.

根据朱伟德(Jowett)的译本来表述的。这里朱伟德是以隐喻的方式翻译出来的,而顾儒伯(Grube)对这段的翻译是“信念不具有很高的价值,除非它被绑在理智提供的理由上”^①。也就是说,真信念要成为知识,必须使真信念固定在理智上,也就是,为相信某一信念是真的提供理由。用当代知识论的术语来讲,知识就是确证的真信念(knowledge as justified true belief),确证就是有理由的相信。

在《泰阿泰德》中柏拉图接着《美诺篇》中关于知识与信念关系的论述,详细的阐述了这种关于知识的理论。并在《泰阿泰德》的最后部分对于“提供理由”(giving an account)提出了三种可能的理解,但柏拉图本人觉得这些理解都不是太成功。

第二节 亲知知识与确证知识的结合

柏拉图在《泰阿泰德》中提到的关于知识与信念的理论,后来被怀疑主义的传统所保留,但它并非是为了建立关于知识的理论,而是为了否定知识的可能性,一直到了当代人们才用其建立了关于知识的理论,并成了当代知识论的主流。^②自20世纪到1963年(“葛梯尔问题”提出),哲学家们对知识的定义达成了少有的共识^③,认为知识是由信念、真与确证这三个要素组成的,即知识就是确证的真信念。这一定义被称为传统三元定义,又作“柏拉图的定义”。

普兰丁格的知识论体系继承了柏拉图在《泰阿泰德》中关于知识的理论。普兰丁格也主张知识是确证的真信念。只不过他对“确证”这一概念有独到的见解,他提出了“保证”体系,以此来区别其他人对“确证”的理解。普兰丁格在其著作《保证:当前争论》中指出:从笛卡儿、洛克这一“双源”而来的当代知识论对确证(Justification)的理解是“内在主义”的。普兰丁格认为这忽略了从亚里士多德以来就开始盛行的外在主义的传统,而他的“保证”体系正是对这种外在主义传统的回归。普兰丁格认为知识是有保证的真信念,知识的保证在于“适当功能”,即适当的环境诱发被设计导向真理的认识机制产生真信念。

关于柏拉图在《理想国》中提出的亲知知识的概念对于当代人来说比较的陌

① Plato, *Five Dialogues*, G. M. A. Grube (trans.), Indianapolis: Hackett, 1981, *Meno*, 98a.

② Dewey J. Hoytenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, p193.

③ J. Pollock and J. Cruz, *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1999, p13.

生。而著名的神学家奥古斯丁正是继承了这一传统，他主张“信仰寻求理解”，这里他严格区分了信仰与知识，信仰是一种相信，而知识是一种“理解”，一种理智的“看见”(Vision)。①这与柏拉图在《理想国》中对知识与信念的看法是一致的。但不同的是柏拉图认为上帝是不能经验的，而奥古斯丁却认为上帝是可以经验的。

确证的知识 and 亲知的知识看起来似乎是相互冲突的，因为亲知知识的对象是事实或实体 (fact or reality)，而确证的知识作为确证的真信念，其真信念的对象则不是事实或实体，但究竟是什么，柏拉图没有讨论。而赫伊泰格在他的《从柏拉图到普兰丁格的信念与理性：改革宗知识论引论》一书中，力图寻找这两者之间的契机。他认为“命题”(propositions)这一概念是比较关键的，虽然柏拉图在他的关于知识的理论中没有提出这一概念，但是这一概念可以解决柏拉图关于知识的理论中的许多难点，并且还可以使确证知识与亲知知识的结合成为可能。

赫伊泰格先分析了亲知知识和真信念之间的关系。他引用了柏拉图的一个例子②：

苏格拉底：……一个人知道(knew)去拉瑞萨(Larissa)的路，或是知道去其它某个地方的路，并且也亲自去过，那么，他是否可以顺利的领别人到达那个地方？

——当然。

苏格拉底：如果一个人对如何去某地具有正确的信念(had a correct opinion)，但没有去过那里也不认识那里，那么，他是否可以顺利的领别人到达那个地方？

——当然。

赫伊泰格认为从这个例子我们可以知道：首先，知识与真信念都可以作为生活的向导，因为它们都是“真”的，但不同的是知识被固定在了理智上，而真信念没有，它不是有理由的相信。理由的功能是使得理智可以控制真信念，这样真信念就不会因为出现与它相反的信念而从思想中流失掉；其次，知道去拉瑞萨的

① Dewey J. Houtenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp107-9.

② Plato, *Five Dialogues*, G.M.A. Grube (trans.), Indianapolis: Hackett, 1981, Meno, 97a-b.

路的那个人亲自走过那条路，所以他对那条路的知识是通过“亲知”获得的。而对如何去拉瑞萨的路具有正确信念的那个人，没有亲自走过那路，所以他所相信的东西不是通过“亲知”获得的。^①

这里可以得出结论，亲知知识和真命题的差别在于，亲知知识有它“亲知”对象，如那个认识去拉瑞萨的路的向导，亲眼看到(eyewitness)过那条路，“那条路”就是他亲知知识的对象。而真信念似乎没有对象，如那个只是对如何去拉瑞萨有真信念的向导，他没有亲眼看到过去拉瑞萨的路，因此他所拥有的关于去拉瑞萨的路的真信念似乎根本没有对象。但是这是真的吗？赫伊泰格认为当我们进一步追问这个只拥有真信念的向导是怎么得到他的信念的时候，我们会看到他的信念是有对象的。很显然，那个向导或是从别人（亲自走过那路的人或和那向导一样只是拥有那路的真信念的人）那里得知的，或是看地图或标记知道的，但无论是哪种情况，他的信念可以说都是从“见证”（testimony of someone else）中来的。这样，我们可以知道真信念并非没有对象，它的对象就是这“见证”所传达的信息。如那个向导如果是看地图或标记才拥有他关于去拉瑞萨的路的真信念的，那么这地图或标记所传达的去拉瑞萨的路的信息就是他的真信念的对象，但地图和标记所传达的信息不是去拉瑞萨的路本身，而是它的替代品。因此，可以这么说，这个向导所拥有的信念的对象是这个信念真正要表达的对象或“亲知”对象（去拉瑞萨的路本身）的替代品。如果地图或标记不精确，也就是它所传达的信息与去拉瑞萨的路本身不一致，那么就会使这个向导拥有错误的信念。如果地图或标记比较精确，也就是它所传达的信息与去拉瑞萨的路本身一致，那么这个向导就会形成真信念。^②

赫伊泰格接着指出存在着许多可能的标记或地图或语言它们所传达的是同一个信念。如两张地图可以形状不同、颜色不同或符号说明不同，却传达同一个意思；没有两个希腊人当被问及去拉瑞萨的路怎么走时，是用一样的描述来回答的，尽管他们都使用希腊语。但赫伊泰格认为从一个给定的地点去拉瑞萨的最短的路只有一条，因此代表这条路的真信念只有一个。而在这些代替实体的不同的符号、记号等中，必定有一个东西是排除符号、记号等之间存在的不一致的，这

^① Dewey J. Hoitenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp12-3.

^② Dewey J. Hoitenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp13-4.

个东西就是“命题”。这样真命题就等同于真信念。同时，赫伊泰格指出“命题”概念的引入对柏拉图理论的理解不仅有利而且非常关键，它不仅可以帮助我们解释信念如何有真假之分，而且可以使我们更好的把握《理想国》中关于知识的理论与《泰阿泰德》中关于知识的理论的异同，并使这两个理论能够很好的结合，且不降低两者各自的重要性。^①

现在，我们就可以用“命题”概念来解释两个知识理论的不同了。这两个理论的主要区别，首先，在于亲知知识的对象是实体本身，而真信念的对象是命题，实体的替代品。这里赫伊泰格区分了真信念的两层含义：第一层含义是真信念就是真命题，在命题的意义上，信念就成了在《理想国》中提到的“精神状态”的对象；另一层含义是信念是“精神状态”，那么这种“精神状态”就是对命题的相信，也就是奥古斯丁所说的“赞同的思”(to think with assent)^②

其次，对柏拉图来讲亲知知识不是命题知识，因为亲知知识是从认识者和被认识物的直接的联合中获得的，就如“性交”知识(the knowledge of sexual intercourse)和“技能”知识(the knowledge manifested by skill)，在认识者与被认识物之间不需要也不存在中介。新美国传统字典(New American Heritage Dictionary)认为“知道”最初的意思是“性交”，如创世纪4章1节，在RSV版(1952)中译为“如今，亚当知道夏娃是他的妻子”(Now Adam know EVE his wife)，而在和合版中就译为“那人与他妻子亚当同房”。同时，新美国传统字典又把肉欲的知识(carnal knowledge)定义为“性交”，它表明两个人身体的结合，没有它物介入，他们两人成为了一体，他们对彼此的认识是直接的。“技能”知识也一样，如某人知道如何吹笛子，而他关于如何吹笛子的“技能”的知识是从与笛子的联合中来的，即吹奏笛子的练习中来的。^③

赫伊泰格认为所有的亲知知识都需要理智产生的命题。如那个知道(knew)去拉瑞萨的路的向导需要命题来表达他所知道的内容，当且仅当他能够用命题向其他人或自己表达出去拉瑞萨的路时，我们才能确定他或自己具有这方面的知识。因此，亲知知识与信念都需要命题，不同的是亲知知识的对象是实体，而信

① Dewey J. Hoytenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp14-5.

② Augustine, *On Nature and Grace; On the Predestination of the Saints; On the Trinity*, in *Basic Writings of Saint Augustine*, W.J. Oates (ed.), New York: Random House, 1948, V.

③ Dewey J. Hoytenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp21-2.

念的对象只是命题，命题只是实体替代品。赫伊泰格认为正是理智产生出命题的这种功能，是我们人类，无论是作为一个认识者或是相信者，区别于动物之处。如蚯蚓与泥土打交道，但它不知道泥土是什么，我们不能说它有关于泥土的亲知知识；飞鸟能够搭窝，海狸可以筑堤，但它们不知道什么是“窝”，什么是“堤”，它们甚至连自己是什么也不知道。这是因为它们不能用命题去表达它们所亲知的。^①

赫伊泰格接着指出，命题，不管是用来表达自己所亲知的，还是作为见证传达给某个相信这一见证的人，它都是会出错的，因为命题只是实体的一个代替品，不是实体本身。因此命题知识是否正确与它是通过亲知获得的，还是通过别人的见证获得的无关，而是与命题和亲知实体的关系有关。也就是说，某人 P 用某命题 X 来表达他所亲知的实体 S，如果命题 X 与亲知实体 S 不一致，那么命题 X 就是错误的，同时，其他人由于某人 P 的见证而相信命题 X，这个命题 X 也是错误的；反之，如果命题 X 与亲知实体 S 一致，那么命题 X 就是正确的，同时，其他人由于某人 P 的见证而相信命题 X，这个命题 X 也是正确的。这里我们可以知道赫伊泰格主张命题是可以传递的，并且传递中真假值不变。

现在，我们可以讨论亲知知识与确证知识的结合问题了。确证，按柏拉图的理解，就是给出理智的能力（ability to give reason），这理智的能力包括从前提推出结论的能力；还包括找出前提的能力，这是一种理智的直观能力（direct intuition of reason），即亲知。赫伊泰格认为因为权威的见证而相信的信念，也可以成为确证的知识。因此，一个真命题是否可以成为知识与它的来源无关，其实知识最终都是从亲知中来的，而是看它是否可以被亲知或有权威的见证或可以被推理出来。也就是说，确证有三种途径：亲知、见证和推理。相应的就有三种类型的知识：亲知的知识、见证的知识和推理的知识。^② 这里我们暂不去比较普兰丁格的保证体系与赫伊泰格的确证观念，我们需要关注的是亲知与见证的关系问题。

① Dewey J. Hoytenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, p25.

② Dewey J. Hoytenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp27-30.

第三节 亲知知识与见证知识的关系

这里我们需要在普兰丁格的保证体系下谈论亲知知识与见证知识的关系问题，因为如果我们的认知功能不正常，我们所亲知的不是真实的与实体接触的结果，不能真实的反应实体，那么分析亲知知识与见证知识两者之间的关系就没有意义了。因此，这里是在认识功能正常的情况下来讨论的。

赫伊泰格认为亲知知识与见证知识都是命题知识，而命题是可以传递的，并且传递中真假值不变。也就是说，如命题 P 是某人 S1 用来表达他的亲知 X 的，而另一个人 S2 从 S1 的见证相信了命题 P，那么 S1 形成的是亲知知识，S2 形成的是见证知识，但因为它们的对象都是命题 P，所以在这点上亲知知识没有比见证知识优越。

我认为赫伊泰格的理解需要更进一步。首先，我们知道命题包含两个因素，即符号或概念与指称或内涵。我们前面所说的，用命题来表达亲知的实体，如果命题与亲知的实体是一致的，那么命题就是正确的。这里更精确一些可以表述成，“如果命题的指称或内涵与亲知的实体是一致的，那么命题就是正确的”。但我们需要进一步考究，命题的内涵是从哪里来的，命题的符号和指称的对应关系是怎么形成的？我认为一开始这种对应关系是从“命名”中获得的，如创世纪 2 章 18 节（和合版）记载最早的人类——亚当，给各样的活物取名字。这样名字是个符号，而这符号的指称就是活物本身。我们也可以从小孩子学说话中受到启发，一般大人会指着某物告诉他那个东西的名字。如前面有一棵树，我们会指着那棵树，对小孩说“树”。这里小孩看到的树，就是所接受的“树”这一名字的指称。而对于一个从来没有看到过树的小孩，你跟他讲“树”这个名字，这对他来讲只能是一个没有意义的符号，就像“迪哩吧咕噜姬”这样的词一样。从此我们可以知道命题中符号和指称的一一对应关系的建立是离不开亲知的。

其次，我们来分析一下命题来表达亲知实体的情况。第一种情况就是“命名”，在这种情况下命题的指称之间就是亲知实体本身，这样就不存在如赫伊泰格所说的命题与亲知实体不一致的情况了。但第一种情况往往很少，因为我们是社会的人，我们的命题更多的是为了交流，因此对于命题中符号和指称的对应关系是在

交流中约定的。这样就出现了第二种情况，即用社会上约定的符号和指称的对应关系来表达亲知实体。在这种情况下就会出现命题与亲知实体的不一致，这个不一致可以被表述为能指和所指之间的不一致。也就是说，某人用了某命题 X 来表达亲知实体 Y，命题 X 的指称是 W，命题与亲知实体不一致就是命题指称 W 与亲知实体 Y 之间的不一致。而命题的能指就是 W，命题的所指就是 Y，用考夫曼的术语来讲就是 W 是命题的“可用所指”，而 Y 是命题的“真正所指”。

最后，我们再来看一下见证的知识，这里我们单单分析一种情况，就是某人 S1 把命题 X（他的亲知知识）见证给另一个人 S2，S2 相信了命题 X，那么这个命题 X 就成了他的见证知识。这里还需要分几种情况：一种情况是命题 X 的符号与指称的对应关系是社会上约定的，命题 X 的指称与 S1 的亲知实体一致，且命题 X 的符号与指称的对应关系是 S1 和 S2 都知道的，那么见证知识的对象就是命题 X 的指称；另一种情况是命题 X 符号和指称的关系是自己建立起来的，或这种对应关系只有在一定的范围内使用，而 S2 不知道这种特定的对应关系，所以当他接受命题 X 时，他就把命题 X 的符号与指称的对应关系理解成为社会上约定的那种关系或自己建立的对应关系，这样，见证的知识的对象就与亲知实体不一致，因此，在严格的意义上它不能算作知识。一定还有其它不同的情况，但与我们的主题关系不大，所以不再列出。

下面我举两个例子分别说明这两种情况：第一种情况，如一个人在院子里看到一棵树，他就形成一个信念“院子里有一棵树”，然后他把这个信念传达给一个朋友，这个朋友虽然没有看到院子里的树，但却拥有了“院子里有一棵树”这样的信念。这里因为“院子”、“树”、“院子里有一棵树”这样的概念和命题是我们平时都有亲知经验的，以前对亲知实体的记忆就成了“院子里有一棵树”的指称，同时因为这一个符号和指称的对应关系是社会上通用的，所以命题传递的时候这种对应关系也没有改变。这种情况见证的知识与亲知知识的差别不大，但还是有差别，因为亲知知识对认识者来讲，其实它的真正对象是亲知实体；第二种情况，如“上帝存在”，普兰丁格认为有人会有上帝临在的感觉，而很多人却没有。有上帝临在的经验的人，“上帝存在”对他来讲是亲知知识，但对于没有上帝临在经验而相信“上帝存在”的人，“上帝存在”是他们的见证知识。对于前者，“上帝存在”这一命题的指称是上帝本身，它是“上帝存在”这一命题的“真

正所指”；而对于后者，“上帝存在”这一命题的指称正如考夫曼所说的是人自己虚构出来的，因为他从来没有经历过上帝的临在，因此没有办法用以前亲知的记忆来建立一个相对真实的符号和指称的对应关系。这样的见证知识就与亲知知识差别很大。这个问题其实在禅宗哲学中讲的很清楚，禅宗哲学主张“不可言说”、“开口即错”，我认为这不是说禅宗哲学反对语言本身，它乃是反对用日常语言来指称“悟”的境界。因为“悟”的境界只有开悟的人才知道，日常的语言没有办法来指称它，需要开悟的人重新建立一种符号和指称的对应关系，这种对应关系只能在开悟的人中间传递。如果开悟的人把“悟”的境界告诉没有开悟的人，那个人也是没办法理解的，因为“悟”这一概念对他来讲没有“真正的所指”，他没有“悟”的经历。这分别就是禅宗哲学所讲的“主中主”和“主中宾”的情况，一种是两个开悟的人之间的交流，另一种是一个开悟的和一个人未开悟的人之间的交流。

从以上的分析可以得出结论，亲知知识至少在知识所要传达的内容的清晰程度上优于见证知识。其实，还有其它的优越性，如后面会提到的，在相信度上亲知知识会超过见证知识。

第四节 亲知知识与关于上帝的知识

现在我们终于可以转向亲知知识与普兰丁格关于上帝的知识理论的关系问题的探讨了，其实这一个问题也就是前面讨论过的亲知知识与见证知识的关系问题在宗教知识论方面的延伸。

首先，我们需要回顾一下普兰丁格关于上帝的见证知识的理论传统。第一个把圣经中的“信仰”与希腊的知识和信念概念以一种决定的方式结合起来的人，是伟大的基督教思想家圣奥古斯丁。他的这种圣经与柏拉图思想的结合充分的体现在他的一句名言中，即“信仰寻求理解”(faith seeking understanding)。^①“信仰寻求理解”这句话表明奥古斯丁还是区分了信仰与知识，他认为先有信仰，然后才知道自己所信仰的。我们前面也提到过，奥古斯丁这里的“理解”是一种理

^① Dewey J. Hoytenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, p57.

智的“直观”(Vision),与柏拉图不同,他认为上帝是可以经验的。^①这样看来,奥古斯丁理解的上帝知识应该是亲知的知识。而到了加尔文那里信仰与知识之间的区分取消了,加尔文认为信仰就是“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和真理,藉着圣灵向我们心思显示出来,又印记在我们的心里”。简单的来说,信仰就是上帝的知识。这里加尔文说信仰就是知识,其实是为了强调信仰带出来的那种确信(Certainty)。加尔文认为信仰就是当人还没有明白所信仰的对象之前先相信,而这种相信度超过人靠自己的理智明白以后再相信的相信度,^②也正是在这个意义上信仰才成为知识。加尔文关于上帝的知识的理论继承了奥古斯丁“信仰寻求理解”的传统,但却忽视了奥古斯丁关于上帝的亲知知识的思想。普兰丁格关于上帝的知识理论继承了加尔文的传统,即在他那里也排除了亲知知识的想法。他认为信仰不但包含着一个认知的因素,还包含意志、情感的因素,因此他把信仰称作是特殊的知识。普兰丁格认为信仰知识是“见证”的知识,他是在信赖上帝的权威的基础上形成的。当上帝藉着圣经、透过圣灵向人说话的时候,这是上帝自己为自己作见证,人相信了上帝的话,就形成了“见证”知识。如当我们读圣经时,读到“上帝是爱”,圣灵的内在引导会使我们相信“这是真的,是上帝说的话!”因此普兰丁格认为信仰的知识就是圣灵的内在见证的知识。

而我认为信仰知识是向亲知开放的,即见证知识最终是朝向亲知知识的,因为上帝对我们的慈爱的一个坚定和确实的知识就是建基于在基督里白白赐下的应许和真理,这应许都要实现,并且圣灵要引导我们明白真理(约 16: 13)。如当我接受了福音,我等于相信了一个关于救恩的好消息,我相信它是因为它可以救我脱离死亡。因此,可以这么说,信仰其实是为了仰望的东西得以成就。如果我们相信的东西是没有办法成就的,那么我们相信它就是枉然的。所以一个真信仰一定是可以亲知的,是可以产生“亲知”知识的。当一个人因着“信”上帝的话而去遵行并经历他的话,当上帝的话都成就的时候,这就成了我们关于上帝的“亲知”知识。因此可以说这是因着“信”以至于“信”(罗 1: 17)的过程,前者的“信”是信上帝的话,后者的“信”是对上帝的话的亲知,这是一个“信

① Dewey J. Hoitenga, Jr., *From Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1991, p32.

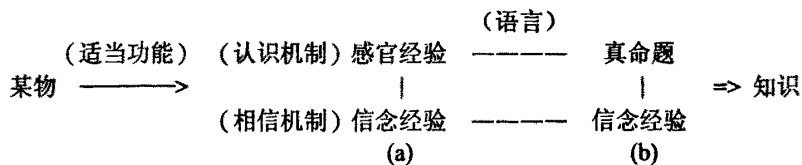
② John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555], III, ii, 14.

仰寻求理解”的过程，是从应许到所应许的成就的过程。同时，信仰知识仅仅是从见证来的是不够清楚和深刻的，亲知知识是信仰知识中必不可少的。如“上帝是爱”这样一个关于上帝属性的命题，当圣灵见证“上帝是爱”这个命题是真的，并且我因为圣灵的见证也相信了这个命题，因此这个信念就成了我的见证知识。但这时我对“上帝是爱”这一个概念的内涵还是很模糊的，虽然我坚定的相信这一命题。因为我们在生活中没有经历过“神圣的爱”、“完全的爱”，我们经历的爱都是有限的，都是不完全的，我们不理解“上帝是爱”到底它的真正内涵或真正指称是什么。因此，如果我们需要更清楚的理解“上帝是爱”这一命题，我们就需要对上帝的爱有亲知，也就是经历这句话本身。而我们所亲知的或所经历就可以成为“上帝是爱”这一命题的内涵和指称。这样，我们可以这么说，信仰知识是一种见证的知识，更是一种亲证的知识，我认为见证的知识是从确信的角度来讲的，而亲知知识是从奥古斯丁的“理解”的角度来讲的，这两者的关系也如奥古斯丁名言中“信仰”与“理解”的关系。总之，关于上帝的知识无论是见证知识还是亲知知识都是从个人与上帝的交往关系中得到的，它最终是以这两者的结合而表现出来的。

这里我们还需要分析一下亲知或经验的定义，我认为亲知与经验的意思是一样的，他们都是在与实体的一种交往关系中产生的。阿尔斯顿认为经验就是某物向我的意识呈现，使我对它有一定的理解。^①既然是在意识中显现就必然与理智有关，但经验是否只涉及到理智？人作为理性、意志与情感的完整体，有没有可能某物只和理智（作为人的一部分）发生关系而不与意志、情感有任何关联？普兰丁格认为除了感官经验，还有意志经验、情感经验。他以感知一匹马为例：当我感知一匹马时，我就是多种经验的主体，包括感官图像（我在某方面看到一些复杂和难以形容的东西）和情感经验（或许我被那匹马吓坏……）。这里还会有信念经验，我会有一种感觉、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。于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。^②下面是图解：

① William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, p36.

② Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, P333-334.



从图中我们清楚的知道知识的产生至少涉及感官经验、信念经验，当然还有情感的经验。我们可以把感官的经验归于理智，信念的经验归于意志，情感的经验归于意志的执行功能，不过这些经验都必须在理智中显现出来。这样，我们可以说知识是理智和意志经验的结果，关于上帝的知识也一样，它是完整的人（包括理智和意志）的知识。

到此为止，我们可以算是较为圆满的解决了普兰丁格理论中的两个难题：一个是，经验或亲知在关于上帝的知识（见证知识）中的作用？我认为经验或亲知可以成为关于上帝的知识（见证知识）的内涵，借用一下胡塞尔的术语，我们可以说这两者是概念与充实的关系。我们可以把见证知识看成是真命题，亲知或经验就是对这个命题的充实，成为其真正指称；第二个问题是神圣感应与圣灵的内在引导这两个认识机制在产生上帝的知识时，各自的功能及其范围的界定问题？因为普兰丁格认为神圣感应被圣灵修复和更新后具有感知上帝的功能。所以第二个问题可以归入第一个问题。从对第一个问题的分析中我们可以得出关于上帝的知识是神圣感应和圣灵的内在引导共同起作用而产生的，因为关于上帝的知识既是见证的知识又是亲知的知识，见证知识要朝向亲知知识，最终关于上帝的知识是这两者的结合。

参考文献

- [1] 普兰丁格. 基督教信念的知识地位[M]. 刑滔滔等译. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [2] 克拉克. 重返理性[M]. 唐安译. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [3] 陈嘉明. 知识与确证——当代知识论引论[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [4] 迈尔威利·斯图沃德编. 当代西方宗教哲学[M]. 周伟驰等译, 北京大学出版社, 2001.
- [5] 张志刚. 宗教哲学研究: 当代观念、关键环节及其方法论批判[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [6] 梁骏. 普兰丁格的宗教认识论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- [7] 周伟驰. 奥古斯丁的基督教思想[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
- [8] 周伟驰. 记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2001.
- [9] 奥古斯丁. 忏悔录[M]. 周士良译, 北京: 商务印书馆, 1981.
- [10] 奥古斯丁. 上帝之城[M]. 王晓朝译. 香港: 道风书社, 2003.
- [11] 加尔文. 基督教要义[M]. 徐庆誉、谢秉德等译. 香港: 香港文艺出版社, 1955.
- [12] Alvin Plantinga, *God & Other Minds*, Cornell University Press, 1967.
- [13] Alvin Plantinga, *God, Freedom, & Evil*, Eerdmans. 1974.
- [14] Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, 1974.
- [15] Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?*, Marquette University Press, 1980.
- [16] Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- [17] Alvin Plantinga, "Advice to Christian Philosophers.", *Faith & Philosophy*, 1984.
- [18] Alvin Plantinga, "Intellectual Autobiography" & "Reply to Critics", In Tomberlin & van Inwagen, 1985.
- [19] Alvin Plantinga, "Coherentism & the Evidentialist Objection to Theistic Belief.", In *Rationality, Religious Belief, & Moral Commitment*, ed. William Wainwright & Robert Audi, Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- [20] Alvin Plantinga, "The Foundations of Theism: A Reply.", *Faith & Philosophy*, 1986 (3).
- [21] Alvin Plantinga, "Is Theism Really a Miracle?", *Faith & Philosophy*, 1986(3).
- [22] Alvin Plantinga, "Justification and Theism.", *Faith and Philosophy*, 1987(4).
- [23] Alvin Plantinga, "Method in Christian Philosophy: A Reply.", *Faith & Philosophy*, 1988(5).
- [24] Alvin Plantinga, "Evolution, Neutrality, & Antecedent Probability: A Reply to Van Til & McMullin.", *Christian Scholar's Review*, 1991(XXI).
- [25] Alvin Plantinga, "When Faith & Reason Clash: Evolution & the Bible.", *Christian Scholar's Review*, 1991(XXI).

- [26] Alvin Plantinga, "Augustinian Christian Philosophy.", *The Monist*, 1992(75).
- [27] Alvin Plantinga, "Epistemic Probability & Evil.", In K.J. Clark (eds.), *Our Knowledge of God*, Dordrecht: Kluwer, 1992.
- [28] Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, 1993.
- [29] Alvin Plantinga, *Warrant & Proper Function*, Oxford University Press, 1993.
- [30] Alvin Plantinga, "Why We Need Proper Function.", *Nous*, 1993(27).
- [31] Alvin Plantinga, "Dennett's Dangerous Idea: Darwin, Mind & Meaning.", *Books & Culture: A Christian Review*, 1996(Vol.2 No.3).
- [32] Alvin Plantinga, *Essays in Ontology*, Oxford University Press, 1996.
- [33] Alvin Plantinga, "Science: Augustinian or Duhemian?", *Faith & Philosophy*, 1996(13).
- [34] Alvin Plantinga, "Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship.", *Modern Theology*, 1998(14).
- [35] Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- [36] Evan Fales, "Plantinga's Case Against Naturalistic Epistemology.", *Philosophy of Science*, 1996 (63).
- [37] Laura L. Garcia, "Natural Theology & the Reformed Objection.", In Evans & Westphal, 1993.
- [38] Gary Gutting, "Plantinga & the Rationality of Religious Belief.", In Timothy Tessin & Mario von der Ruhr (eds.), *Philosophy & the Grammar of Belief*, London: St. Martin's Press, 1995.
- [39] William Hasker, "Should Natural Science Include Revealed Truth? A Response to Plantinga.", *Perspectives on Science & Christian Faith*, 1993(45).
- [40] Dewey J. Hoitenga, Jr., *Faith and Reason from Plato to Plantinga: an Introduction to Reformed Epistemology*, state University of New York Press, 1991.
- [41] Jonathan L. Kvanvig (eds.), *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.
- [42] N.M.L. Nathan, "Naturalism & Self-Defeat: Plantinga's Version.", *Religious Studies*, 1997(33).
- [43] Robert Pargetter, "Experience, Proper Basicity & Belief in God.", *International Journal for Philosophy of Religion*, 1990(27).
- [44] Pattle Pun, "Response to Professor Plantinga.", *Christian Scholar's Review*, 1991(XXI).
- [45] Michael Czupakay Sudduth, "Calvin, Plantinga, & the Natural Knowledge of God: A Response to Beversluis.", *Faith & Philosophy*, 1998(15).
- [46] Howard J. Van Til, "When Faith & Reason Cooperate.", *Christian Scholar's Review*, 1991(XXI).
- [47] Linda Zagzebski (eds.), *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, University of Notre Dame Press, 1993.
- [48] John Zeis, "A Critique of Plantinga's Theological Foundationalism.", *International Journal for Philosophy of Religion*, 1990(28).
- [49] William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell

- University Press,1991.
- [50] J.Pollock and J. Cruz, *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- [51] Michael Czapkay Sudduth, *Plantinga's Revision of the Reformed Tradition: Rethinking Our Natural Knowledge of God*, Philosophical Books, 2002.
- [52] John Beversluis, "Reforming the "Reformed" Objection to Natural Theology", *Faith and Philosophy*, 1998.
- [53] David Reiter, "Calvin's 'Sense of Divinity' and Externalist Knowledge of God", *Faith and Philosophy*, 1998 (Vol.15 No.3 July).
- [54] John Calvin, *Institutes of the Christian Religious*, Ford Lewis Battles (trans) and John T. McNeill (eds.), Philadelphia: Westminster Press, 1960[originally published in 1555].
- [55] Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, William Hendricksen (trans.), Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- [56] Karl Barth, *Church Dogmatics*, G. T. Thompson and Harold Knight (trans.), Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- [57] John Beversluis, *Reforming the "Reformed" Objection to Natural Theology*, *Faith and Philosophy*, 1995(Vol.12 No. 2 April).
- [58] John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, Grand Rapids: Baker Book House, 1979 (XIX)[originally printed for the Calvin Translation Society of Edinburgh, Scotland].
- [59] Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology*, J. DeVries (trans.), New York: Charles Scribner's Sons, 1898.
- [60] Alexander Fraser (eds.), *An Essay concerning Human Understanding*, New York: Dover, 1959[first published by Oxford University Press in 1984].
- [61] George Mavrodes, *Belief in God*, New York: Random House, 1970.
- [62] Goldon Kaufman, *God the Problem*, Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- [63] H. H. Price, "Some Considerations about Belief.", in A.P. Griffiths (eds.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- [64] David Reiter, Calvin's "Sense of Divinity" and Externalist Knowledge of God, *Faith and Philosophy*, 1998(Vol.15 No.3 July).
- [65] Richard Swinburne, "Plantinga on Warrant," *Religious Studies*, 2001(37).
- [66] Thomas Reid, "An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense," in Ronald Beanblossom and Keith Lehrer (eds.), *Inquiry and Essays*, Indianapolis: Hackett, 1983.

后 记

时光如梭，一晃就已经三年了，就快毕业了，但心中却十分的不舍。在厦大的日子，让我感到由衷的幸福，听老师讲课，与老师一起探讨问题是幸福的；和好朋友一起吃饭，一起跑步是幸福的；与同学一起努力，同甘共苦是幸福的；自由地研究自己喜欢的哲学领域更是幸福的……

在这硕士研究生三年学习阶段即将划上句号之际，我心里充满了感恩！感谢天父的慈爱和带领，在厦门大学读书的日子将成为我人生中美好的回忆，因此我谨将此文献给我最亲爱的天父，虽然那是微不足道的，但藉此可以聊表我的心意；感谢父母的养育之恩和不计回报的付出，在他们无私的爱中，我快乐健康地成长，并可以一无顾虑的选择从事我所喜欢的哲学研究；感谢我导师林观潮老师和教研主任盖建民老师的关心和指导，正是因为他们对我极大的信任和支持，我才能安心的研究自己感兴趣的领域；特别还要感谢曹剑波老师对我论文写作的指导，在我的论文的词句修改和结构梳理上倾注了他大量的心血；还有我很想感谢的一位长者陈嘉明老师，他是一位和蔼可亲的好老师，正是在他的课上，我对知识论产生了浓厚的兴趣。在这几年中，陈老师一直关心着我的学业和成长，并在许多方面给予了及时的帮助。我很感激陈老师竟然愿意在百忙中抽出时间指导我探讨一些相关的哲学问题，帮助我修改论文并提出中肯的意见，还亲自在美国政府数据库中帮我收集这次论文写作需要的资料；同时，我还要感谢所有教导过我和关心我的老师：詹石窗老师，周建章老师，黄永锋老师，吴洲老师，高致华老师，刘泽亮老师，常大群老师，陈强老师，符苹老师……；借此机会，我也要向香港中文大学汉语基督教文化研究中心致谢，它在物质和精神上对我的支持使我倍受激励。此外，我要感谢我的好朋友于霞同学，这份友谊我一生都会珍惜；最后，感谢我的男朋友潘微科，他默默的支持和帮助，使我更加有努力的动力。

我深信此刻的言语是苍白的，说不尽的感恩将化作我新的人生阶段的推动力，希望以此可以让所有关心我的人感到欣慰。