

《宗教与世界》丛书

总序

提起宗教，人们往往想起西天的佛，天上的神；然而，宗教就在我们周围的世界里。提起宗教，我们自然想起寺庙的烟，教堂的顶；然而，宗教就在人们的心中。

作为历时最为久远、分布最为普遍、影响最为深广的人类现象之一，宗教与人的世界紧密相联。人类文明的各个部门，人类活动的各个方面，从哲学思想到文学艺术，从政治经济到文化教育，从道德伦理到惯例习俗，从科学理论到音乐美术，无论是社会的价值取向和共同素质，还是个人的心态结构和行为模式，都同宗教有着起初是浑然一体，尔后又相互渗透的关系。

马克思说：“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。”“人就是人的世界”，要理解人，就要理解这个世界，要理解这个世界，就必须看其理论，挈其纲领。

当代宗教学家贝格尔说：“宗教是人建立神圣世界的活

动。”世界是人所理解的世界，要理解世界，就要理解人；要理解人，就必须考察其一切活动，其中包括人为世界立法，寻求或建立意义世界的活动。

现代宗教思想家蒂里希说：“宗教是人的终极关切。”人有种种关切和追求，但人不同于世间万物，因为人有精神性的、超乎自然和超越自我的关切和追求；人不但有对自我的意识，有探索人生意主的愿望，而且有对终极存在或宇宙本原（尽管对之有不同的理解）的意识，有探索它并同它和谐一致的愿望。要理解人与世界，就必须研究形形色色的人生观和世界观，其中包括这种精神性的终极关切，包括这种超越自我而与终极存在和谐一致的愿望。

这一切，都与宗教有关，都显示出宗教与世界的关系。

在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中，宗教同第一个层面相互影响，同第二个层面相互影响又相互重迭，同第三个层面既相互影响相互重迭，而且在其中还往往居于深层和核心的地位。在了解世界上各个民族或国家，了解它们的文明或文化的时候，我们应该尽力兼及于它们与宗教的错综复杂的关系，兼及于它们在各方面的历史发展和现实状况与其宗教的广泛深刻的关系；应该尽力从第一和第二层面深入于第三层面，深入于精神核心。编辑出版这套丛书，就是力求在对各族各国的社会文化和人类文明的认识中，增添角度，拓宽视野，由表及里，由浅入深，进而达到不仅识其形，而且知其神的境界！

对于宗教的人生观世界观内涵的研究，在我国应属一个“三径就荒，松菊犹存”的领域，在这个领域，我们应该尽力从全世界的思想资料中，了解全人类的各种看法，应该尽力从

自己的生活实践中，借助对这些思想资料的思考和批判而提出自己的看法，从而增进人类对自己、对世界的理解。编辑出版这套丛书，就是力求从这些思想的无尽长河中，掬起涓滴奉献国人，并且期望在不久的将来，国人可以将新鲜的活水，汇入其中！

何光沪

1988年1月 于北京

中译本序

“神学与形而上学”，这在国人心目中，甚至在我国知识界心目中，似乎是一切学科或学问中最无聊最空洞的两种，也许还不配列入学科或学问的队伍之中。

倘若把这两个词换成“宗教与哲学”，情况就大不一样了。国人尤其是知识界，多半还承认宗教是一种强大有力的现实，因此不能不认识认识，多半也知道哲学是一种博大精深的思想，所以颇值得了解了解。

如果说，后一种想法以事实和常识为基础，那么，前一种想法则以无知和偏见为基础；后一种想法能够成立，前一种想法则不能成立。须知，神学是宗教的理论表述，不认识神学，就不能深刻认识宗教；形而上学是哲学的本义或祖宗，不了解形而上学，就不能真正了解哲学。用语言和概念、逻辑和理性来表述世界人生的终极意义问题，即作为一种强大有力的现实的宗教问题的那种理论，形成了一种丰富而实在的学问；开启了一种博大精深的思想潮流并一直作为其重要组成部分的那种理论，构成了一门丰富而实在的学科。神学与形而上学，是幸

富而实在、历久而不衰的学科，是只要人还是人，就一直要存在下去并继续发展的学问。

游人在西湖或黄山游览时，或者在上海或北京逛街时，总需要看看地图，知道自己此刻处于什么位置，前边是何去处。旅客住在一幢房子里，总想要打听打听，知道这是一座国营宾馆呢，还是一家私营客栈，是一所学校呢，还是一个机关；至少，知道这幢房子的主人是何许人，是善良友好还是奸诈凶狠，这时旅客来说不是没意义或无所谓的。我们都是这个世界上的游人，都是这个世界中的旅客，所谓“人生旅程”所谓“人生如寄”是也。形而上学家，就是力图绘制世界地图并标出人在其中位置的人，而神学家，就是力求探究世界及其主宰的性质并且同我们谈论此事的人。人只要还是有精神有思想的人，就免不了这种探究，不论是有意识还是无意识，是偶一为之还是一以贯之。这就是这两门学科一直存在并继续发展的原因。

当然，读者手里这本书，并不是要给大家讲这点浅显的道理。这本书讲的是问题本身，就是说，它讨论的是世界全景的探察和描绘，人在其中的位置，以及这个世界有没有一位主宰即上帝的问题。

当然，在西方也有不少人反对神学或形而上学，但是这些人的一大代表罗素也承认，神学和形而上学讨论的是“许多对人类极为重要的问题”。至少，人对自己生活于其中的这个世界及其主宰力量的根本性质想要有所了解，不论答案如何，这对人的生活方式是有重大影响的。在西方（其实在哪里都一样），关键不在于这类问题是否重要，而在于它们能否解决或能否用理性思辨的方法来解决，也就是说，哲学能不能在宗教

中发挥作用，形而上学与神学的关系究竟如何。

哲学在宗教中具有极大的作用，宗教对哲学也有极大的影响，这是古今中外的思想史和文化史的事实。但是，自近代以来，西方思想界兴起了一股反形而上学思潮。这股思潮对神学与形而上学的看法可分为两种。一种认为对上帝的认识和信仰只能得自神的启示或人的体验，所以只能有启示神学；哲学和形而上学的思辨无助于宗教，不能据以认识上帝，所以不可能有自然神学（即凭借人的理性从自然现象推知上帝的一类神学）。另一种认为，人的认识只能依据经验，人在经验的局限中不能认识超验的事物，所以形而上学的思辨是无益的，以之为基础的自然神学也是不能成立的。前一种看法流行于欧洲大陆，后一种看法流行于英语国家（当然，在欧洲大陆和英语国家的思想家中，也有不少人反对这些说法）。

利奇蒙德的这本小书，一方面概要地考察了这两种看法的来龙去脉，另一方面又以人类经验为基础，构筑了一种新的形而上学框架，用以重新确立自然神学。他逐一描述并分析了人类的宗教经验、道德经验、人生体验、历史及自然这五大经验领域，认为这些领域的偶然性和解释上的非自足性，都指向了自身之外的一个超验的、人格的、创造性的根据，经验世界是来源于并依赖于这个根据即上帝的。在讨论不可感知又能自我揭示、卷入时空世界却又超越时空世界的上帝概念如何能具有合理性时，作者深入详尽地讨论了“自我”概念所具有的类似性质，从而既为上帝概念的合理性作了论证，又使我国读者对近年来用得滥熟的“自我”这个概念的深层含义，得到了某种全面深入的理解。

为了绘制一幅完整的“世界地图”，并标出人在其中的位

置，利奇蒙德在本书中还介绍并运用了现代认识论当中的“看作”和“体验为”这种影响很大而我国介绍很少的新理论。这种理论认为，人的感知活动是渗透着“解释”成分的，认识并不是纯客观的超然的“反映”，而是一种能动的解释过程。读者从这里可以获得的東西，具有超出神学与形而上学范围的价值，同时也证明，这两门学科的理论内涵，对于人的思想能力具有重大价值。这些认识理论，以及书中对现代宗教哲学中几则著名寓言的介绍，对这些寓言隐含的观点的分析，最终当然是要引出有神论的结论，以证明哲学上的或形而上学的有神论不但是对世界作出清晰完整的解说所必需的“整合剂”，而且是宗教的上帝观必不可少的重要补充。然而，其中蕴含的有趣思想和深刻洞察，在长期习惯于经验的和狭隘的思维方式的我们看来，确实有登楼临风，大开眼界之感。

不论我们是否赞成作者的结论，不论我们对世界的“全景”以及世界的“主宰”或“根基”有何看法，我们总无法否认，这些问题对我们是很重要的，是不能不想一想的。我们是世界的过客和房客，但是，只要我们不愿做不知东西南北的糊涂旅客，只要我们不愿扮初进巴黎城的刘姥姥，我们就得思索一下这些根本问题，不论是用宗教和神学的方式，还是用哲学和形而上学的方式。说到底，这两种东西是在用不同的语言和方式，探讨着同一些根本问题，即有关宇宙人生本源的问题。这当然是一个千古之谜，是一个旷世奇迹。它们就像茫茫荒原上的金字塔和斯芬克司，我们怎么能望着一个，却忘了另一个呢？

何光沪

1989年8月于京郊西八间房

序 言

写作这本小书有两个主要原因。第一，对我早些时候写的
 一书中阐述过的论题，^①我想作进一步的探索与更加明确的
 阐述，因为这些论题在我及另外一些人看来有必要加以进一步
 的讨论。作者希望这种阐述的一个方面将是把见于欧洲大陆哲
 学和英语国家的后分析哲理神学二者中的一些思路联系起来，
 而时至今日，一些人仍以为这些思路是迥然不同的，是不相关联
 的。也就是说，作者希望本书将对一些地理上不相关联的哲理
 神学类型加以一定程度的调和。第二，我想要对当代之专注于
 和致力于自然神学问题有所贡献。我希望在下面的章节中论
 证，近来的神学史和哲学史都说明这个问题不是神学家和哲学
 家所能置之不顾和加以摒弃的。而且，就这一问题的神学方面
 而论，据我看，坚持认为本世纪过去25年间许多神学家抱着下
 述信念进行探究存在着真正的危险，并非没有道理：传统上围
 绕“自然神学”这一古老术语而产生的诸问题现在已终于解决

^①《信仰与哲学》(Faith and Philosophy)，伦敦和费城，1966年版。

了，将来神学构建必须脱离可能给予这些问题的任何解答来进行。任何这样的信念，如果认真地加以坚持并坚定地付诸实践，不仅是错误的而且是神学的自杀；本书正是根据这一论点来写作的。

作者并不想在这里宣称本书讨论与阐述的探索自然神学的X方法是唯一的或最佳的方法。相反，作者非常同意当代那些呼吁在神学上实行多元主义的人的主张。例如，E.L.马斯科尔（Mascoll）在强调当代人类境况的复杂性和人在气质与成就方面的巨大差异之后这样说：“基督教有神论如果要显示自己对构成今日人类的形形色色的个人的关系与吸引力，那么很可能需要提出不是一种而是多种探索方法。”^①还有约翰·麦奎利（John Macquarrie）博士，他把60年代中期的神学（“浅薄的涉猎者的衰落”）描绘为通俗读物的神学、《时代》杂志文章和电视采访的神学，然后他预言，我们即将进入一个时代，那时将有内容翔实但却往往艰深的神学著作问世，对神学问题进行真正深入的探索。他在提到那些几乎居于一切有关基督教的讨论的中心地位的老问题之后说：

我并不认为寻求这些问题的答案的方法只有一种。我承认，每当我打开一本神学著作，在首页上读到“这是唯一可行的办法”时，厌烦之情便油然而生！神学很可能是多元的，我既看不到实现一种神学大综合的可能性，也看不到一种神学取代其他一切神学的可能性。神学家们将对付他们认为最重要的问题，采用他们认为是最有效的方法。其中有些问题是新的，但也有过去遗留给我们的大量未

^①《神学与未来》（Theology and the Future），伦敦，1968年版，第58页。

解决的问题；同样，有些方法和观点也许是新的，但在圣经神学、存在主义、过程神学、解经学、现象学等等当中仍有研究不完的内容。^①

这些是至理之言，我十分赞同。然而，尽管我否认在我勾勒的探索方法中有什么独特性，但我得说，这种方法采纳并综合了近来哲理神学中最重要、最有关系的洞见与方法。

换言之，我说本书没有多少独创性，意指读者在这儿或许见不到许多他们通过大量的书籍、论文在其他地方找不到的新材料（只不过这些材料很分散，也许使用不便）。但我得声明本书具有某种《所罗门智训》式的独创性；即是说，本书尽管没有介绍大量全新的材料，但作者希望书中描绘了旧材料间的某些新关系；作者还希望自己或许能帮助一些读者用崭新的方法来看待旧材料，这将加深他们对近年来谈论和写作的许多东西的重要性的认识。

关于书名，在这里说两句或许有益。选择《神学与形而上学》作为书名当然并不意味着本书自诩将详尽探讨神学与形而上学思辨之间的关系这一艰深的问题（但作者希望本书确实对这一问题有所阐明）。书名的来源是这样的。在19世纪最后30年间，德国最有影响的杰出系统神学家阿尔布雷希特·利奇尔（Albrecht Ritschl）发表了《神学与形而上学》^②他在书中呼吁现代神学完全地、最后地脱离各种形式的形而上学思辨。利奇尔的这部著作有两重意义：一方面，书中的论证以自

^①《神学的下一步是什么？》（What's Next in Theology），载纽约协和神学院校友杂志《塔》（The Tower），1969年春季号，第3页。

^②波恩，1881年和1887年版。

康德以来的许多尚无定论的反形而上学辩论是站得住的为前提；另一方面，贯穿全书的主张对后来的新教神学思想产生了不可估量的巨大影响，受其影响者不仅有利奇尔学派的成员本身，而且有本世纪初受业于该学派的20世纪重要的反形而上学神学家，例如卡尔·巴特（Karl Barth）、鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultman）、狄特里希·朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）。因此，这个书名是剽窃来的，但我得补充说，这是公开地、故意地剽窃。利奇尔的书代表了一种寻求独立于一切形而上学的看法与图式的基督教思想并对这种思想产生了影响；而我这本小书则反其意而用之，坚决主张任何令人满意的、健全的基督教神学绝不能离开某些综合的形而上学的图式或看法，脱离了它们，这种基督教神学便无法构建，因为正是它们，用某种方法将人类在最广泛意义上获取的关于世界的经验和知识连接为一个合理的统一体。

Ⅱ 如果这本书能帮助读者认识到情况的确如此，并激励读者去严肃思考传统上归在“自然神学”名下的诸问题，那么作者便十分满意了。关于本书的写作，我得再一次深深感激我的妻子，她不仅给我以许多实际的帮助，而且表现出很大的耐性。

詹姆斯·利奇蒙德

于兰开斯特大学

目 录

序言	(1)
第一章 自然神学问题：欧洲大陆	(1)
第二章 自然神学问题：英语国家	(24)
第三章 理论与实践中的“看作”	(55)
第四章 寓言、模式与观点	(87)
第五章 有神论的证据	(110)
第六章 有神论的结论	(140)
索引	(185)

第一章

自然神学问题：欧洲大陆

I · 1 首先有必要探究本书中“自然神学”指的是什么。最好的办法或许是简要考察几种定义。“自然神学传统上指人类理性无需（超自然）启示的帮助便可获得关于上帝和神圣秩序的知识。”^① 这一定义反映出对“自然的”和“理性的”这两个词的理解与柏拉图-斯多葛学派相同；因此，“自然神学是对上帝之存在这个问题的理性的思索”。^② 这一术语也可从另一种不同的定义的立场加以有益的考虑；这样，自然神学可以定义为这样一个术语，“该术语就关于存在的一般学说必然包含关于上帝绝对存在的某种陈述而言，适用于形而上学本体论”^③ 在这一定义中，关键词是“必然”。使用该词的逻辑是确信，在描述存在时若不涉及上帝之存在便不能对存在

①见艾伦·理查森编：《基督教神学词典》（A Dictionary of Christian Theology），伦敦，1969年版，第226页。

②同上。

③见卡尔·拉纳和赫伯特·沃格利特合编：《简明神学词典》（Concise Theological Dictionary），伦敦和弗赖堡，1965年版，第307页。

本身（一般实在）作全面而充分的描述（“学说”）。对此唯一可能的解释是，该定义是在断言为了以某种方式解释实在，涉及上帝之存在是必然的。这就意味着，一种自然的（或理性的）神学必须在某种意义上使一个令人迷惑的世界变得清晰，它必须是一种解释性的或说明性的理论。^① 考虑另外一个术语即“形而上学的神学”或许也有助益，因为这个术语过去被认为是自然神学的同义词。^② 在R·W·赫伯恩（Hepburn）看来，形而上学可以被认为是构建某种关于“存在”（一般实在）的科学以便我们能以某种方式透过“现象”而达到“实在”。赫伯恩进一步主张，形而上学家的目标已包括了“对作为一个整体的世界的看法进行系统的描述”^③。因此，不难明白为什么许多理性神学家赞同形而上学家的事业；形而上学神学家试图透过事物的现象而达到它们在（作为原因的）上帝里的实在；他们努力使对于作为一个整体的世界的看法体系化，而这个世界必然包含神圣的秩序。

I·2 依照这些定义，不难例举出自然神学的某些明确特点。第一，自然神学必须是一种理性的构想；它必须求助于人类的理性，求助于为周围的世界所迷惑而思考着、反思着的人。第二，自然神学必须以作为一个“整体”的世界（“存在本身”、“一般实在”）为研究内容；换句话说，我们或许可以说自然神学必须求助于可能达到的最广泛意义上的人类经

^①欲知自然神学的这一方面，参见G.F.伍兹：《神学的说明》（Theological Explanation），伦敦，1958年版。

^②见《基督教神学词典》“形而上学”词条，该词条的撰写人是罗纳德·W·赫伯恩。

^③同上书，第212页。

验。第三，自然神学必须“透过”现象而达到实在；必须以某种方式“超越”呈现于感官的世界去寻求答案。第四，自然神学必须是“解释性的”，它必须涉及神的存在以便解释那些离开了它便是令人迷惑或不明晰的事物；它在理智上的吸引力在于它使晦涩不明的事物变得明晰的能力。从这些特点，我们或许可以对自然神学下一个尝试性的全面的定义，自然神学是对作为一个整体的世界的看法所进行的理性的构想，它透过现象领域而达到终极实在的领域，达到作为经验世界之唯一解释的神圣秩序的领域，否则经验世界便晦涩难解，令人迷惑，面目不清。

1·3 现在依照这一定义简要举出几个自然神学的例子（在哲学上至今仍无定论）或许有益。托马斯派形而上学家们试图按因果律证明，有限世界除非被看作以作为最初的、必然的、无因的原因的上帝为根据，否则便最终是不可说明的。他们这样做时，就是在表述一种自然神学。18世纪和19世纪的形而上学思想家们试图证明，除非我们求助于一个其活动类似人类智慧的宇宙设计智慧的存在，否则一般事物的现象（它们的规律性、效能、和谐、相互关系等）便是令人迷惑和不可说明的。他们这样做时，也是在表述一种自然神学。因为这两种尝试都是理性的，都声称以作为整体的世界为自己的资料，都试图透过现象而达到实在，都声言要解释在其他条件下无法解释的令人迷惑或晦涩难解的事物的种种状况。

1·4 有两种类型的神学在基督教世界里并存了许多世纪，它们被认为是不可分割地相辅相成的。在奥古斯丁派的

传统里，这两种神学被看作植根于普遍启示和特殊启示之中。上帝被认为是通过其照耀一切人的理解力本身的神圣之光的作用，普遍地向一切人显示自身，这作用在作出审美判断和道德判断时最为明显。于是通过上帝的影响，通过他是其唯一源泉的神圣之光的作用，上帝被认为是可认知的。但还存在着一种不能为人类理性本身所认知的特殊启示，这些特殊启示被认为有：为救世所必需的真理，通过以色列人的历史、基督的一生及其使命、基督教会的建立及其活动所传授的真理。在托马斯派传统里，这两种神学被看作是理性神学和启示神学（有别于奥古斯丁主义所作的区分）。人只须凭理性（即无须超自然启示的帮助）便可获得某些神学真理，例如：上帝存在、上帝必然具有某些属性、人类灵魂不朽。但另有一些真理（为救世所必需的真理）却超越于独立的人类理性的范围之外，因此必须由启示显示给人类；这些真理有：三位一体、道成肉身以及救赎、超自然的恩典、人类超自然命运和其他一些教义。如果有人提出，神学可以还原为这两种类型中的第二种，或者第二种神学可以脱离或独立于第一种而存在，那么无论奥古斯丁派还是托马斯派神学家都会对这种提法感到震惊。大部分基督教思想的历史涉及这两种神学之间错综复杂的相互关系。在基督教历史的某些时期，信仰与理性的任何综合都遭到了来自教会内部的猛烈抨击；甚至在13世纪结束以前，约翰·邓斯·司各脱（1265？—1308）便对阿奎那强调自然神学（作为启示神学的补充）的重要性提出了质疑，到14世纪中叶，司各脱的弟子奥卡姆的威廉（？—1349？）则有力地抨击了将自然神学吸收进基督教教义。在16世纪宗教改革运动期间，某些宗教改革家曾致力于将神学与任何形式的形而上学思辨分开（见下文）。然

而，在基督教史的另外一些时期，对形而上学神学的依赖又是如此之大，以致达到了怪诞的程度。这种情形的典型例子见于所谓理性时代（约1600—1780年），在该时代，⁵基督教神学家们面临的主要问题是当时的形而上学神学中为启示寻找一个重要位置。但在现代和当代世界，真正的基督教信仰的巨大危机是由18世纪最后30年即欧洲启蒙运动时期的思想家们对自然神学提出彻底的质疑而促成的。现在，我们必须探究这一危机的性质并（在本章中）追寻它对后来的欧洲（主要是德国）神学有何影响。

I·5 尼尼安·斯马特（Ninian Smart）说过，“自然神学是欧洲的病人”^①。要（在本章）把“欧洲”当作“欧洲大陆”，我们必须问问这种情况是怎样发生的。在（从启蒙运动到现在的）德国神学中，有两种互为补充的巨大影响可以被看作在反对自然神学中起了作用：伊曼努尔·康德的批判形而上学和马丁·路德对基督教信仰的理解。谁要想了解德国近代神学，谁就得对这两大影响、它们的作用范围与方式有所把握。

I·6 就康德哲学的作用而论，我们有必要了解康德关于人类知识及其范围与限度的看法。康德（在《纯粹理性批判》中）极力主张，人类的知识，是人类心灵先天具有的诸范畴内在的组织及整理的能力（这一观念来自欧洲的理性主义），与

^①见《启示、理性与宗教》（Revelation, Reason and Religions），载伊恩·拉姆齐编辑的《形而上学展望》（Prospect for Metaphysics），伦敦，1981年版，第80页。

来自外界的感觉材料（这是英国经验论所教示的）的结合，这一主张导致他视形而上学的思辨为不合法而不值一顾。因为在形而上学的推理中，心灵“越出”了感觉材料、时空经验的领域而进入了我们不知为何物的领域中，在那里，诸范畴丧失了把握、组织和整理的能力。这样，形而上学就被放逐到不可知的领域中去了。所以，关于上帝的形而上学的知识是根本不可能的，因为上帝在传统上被认为是超越感觉——经验世界的。因此，探究心灵是否能获得关于上帝的知识便毫无意义，因为上帝存在于“他自身之中”，是独立于时空世界之外的。在康德否定传统上构成自然神学重要部分的关于上帝存在的经典形而上学证明的论述中，他的这一主张居于中心地位。但康德的认识论包含着对欧洲神学具有重大影响的另外的内容。这就是：当事物“存在于自身之中”，当事物脱离认识主体、离开人类认识立场时，我们便不能认识它们。只有当事物与认识主体相关联时，它们才能被认识；我们只能认识与心灵相关的事物。用康德的话来说，这就是，我们只能在事物与可能的或实际的经验世界相关联时，从现象上认识事物。这里无须离题去讨论康德认识论的长处与弱点，但指出它对19世纪和20世纪德国神学的巨大影响却是十分切题的。将康德的批判形而上学移置到近代德国神学中大致相当于，形而上学的知识已被证明为不可能，因此必须放弃构建一种（与传统的形而上学神学哪怕是有点类似的）形而上学神学的努力；既然物自体存在于实际的或可能的认识之外，所以，任何论述独立于可能的或实际的经验世界之外的上帝的努力也必须放弃；既然事物只能从现象上、只能在它们与认识主体的关系中被认识，因此，我们也只能在上帝的现象中和通过这些现象、在他的影响、表象、他与

他自身以外的事物的关系中和通过这些影响、表象、关系来认识上帝，神学今后必须严格将自己限制在这种知识的范围之内。

I·7 康德哲学对德国学术史的影响并不是立即可以看到的。相反，这些影响是逐渐积累的，数十年之后，康德哲学才慢慢牢固地打进了德国学院神学的结构之中，康德的认识论作为一种（有时未被承认的）限制性和规范性的先决条件才相当普遍地起着作用。尽管如此，在19世纪结束以前，康德就已被公开地和爽快地承认为新教哲学家了。

I·8 在德国近代神学中还存在着第二种规范性的先决条件在发挥作用，这就是路德对基督教的理解。这里，对我们而言意义最为重大的方面是路德之强调 *sola fide*（仅凭信仰〔即能称义〕）在认识论上的含义。人仅通过信仰就可和上帝建立恰当的关系，这一主张居于路德派基督教的核心地位。从反面来说，这一主张把通过善功和上帝建立关系排除在外。路德所说的“善功”，当然是指符合道德的行为、符合犹太教律法的行为或中世纪补赎悔罪制度所硬性规定的行为。从根本上说，路德的观点和保罗是一致的，即人不可能靠自己道德上的努力在上帝面前称义。现在，路德的身影像康德的一样潜藏在德国许多神学讨论后面，作为一种支配性、限制性的影响在起作用。而且，正如康德哲学所发生的情况一样，路德的宗教思想经历了一番彻底的重新解释而进入了近代的神学术语。在这重新解释中，具有认识论含义的一个方面是对路德的善功概念的某种发展（合法的或不合法的）。因为近代德国神学家们将

这一概念的范围扩大到不仅包括道德的善功，而且包括形而上学的善功和历史的善功。他们在路德本人的著作中找到了某种理由来辨明形而上学的善功。路德不是对经院哲学的影响和“可悲的亚里士多德”的上帝的影晌感到愤怒吗？这里，问题的要点不在于去探究这样解释路德是否是对路德的正确解释，而在于指明，在德国，这种广为流传的对“*sola fide*”的解释已经和前面概述过的康德哲学的影响结合起来，从而增强了德国人对形而上学神学的怀疑。因为，直截了当地说，试图建立一种形而上学神学就是试图在上帝面前获得拯救！路德宗教思想的一个次要方面与已经提到过的康德哲学的一个方面有一种神奇的相似之处。路德摒弃了我们能凭借理性认识上帝“自身”这个“经院哲学”的看法（对应于康德之否定物自体），然后坚持主张我们只有当上帝在拯救的过程中与我们发生关系时才能认识上帝；我们只有当上帝 *pro me, pro nobis*（为了我，为了我们）时才能认识上帝（对应于康德之将知识限于表象、现象）。这尽管是德国路德宗教义反形而上学倾向的一个次要方面，但它的意义却是重大的。

I·9 除了上述两个因素外，其他因素（后面将要提到）的确也造就过近代德国神学中的反形而上学倾向，但这两种因素是如此强有力，以至忽视它们的存在与作用便是严重地误解了这种神学，并将导致看不见为什么许多德国的思想与构建一种新型的自然神学无关。为了领悟这一点，有必要对近代德国一些有代表性的思想家的反形而上学倾向作一稍微详细的追溯；这是现在有待我们去完成的工作。

I·10 例如，假使我们把注意力转向弗里德里希·施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）极有影响的思想，便会发现他强烈地主张，我们只能从上帝（在世界对我们施加的压力中或通过这种压力）在我们身上产生的和从我们身上唤起的影响（特别是“绝对依存感”）中并通过这些影响来认识上帝。此外，施莱尔马赫在其《宗教讲演录》（*Speeches on Religion*）中还坚持认为，离开这种经验便没有，也不可能有关于上帝的真正知识。在同一部书中，他极力主张宗教和形而上学截然分开，并竭尽全力强调真正的宗教并不起源于，也不可能起源于人类求知的冲动（即形而上学的探索）。施莱尔马赫通常被归类为主张上帝无所不在论的神学家，这种划分并非不正确：在他看来，上帝在人类环境中无所不在，在世界的压力中和通过这种压力对宗教主体施加压力；当然，施莱尔马赫并不否认上帝离开宗教经验的世界独立存在，但他的确否认我们能有任何关于这一点的有意义的知识，的确否认它对真正的基督教神学会有任何关系和吸引力。尽管施莱尔马赫对西方哲学的贡献甚大，但把他说成是强烈反对形而上学的神学家却是完全公平的。施莱尔马赫了解康德，了解得太透彻了。而且，虽然他强烈相信他是在反抗与克服康德研究中固有的局限性，但他自己的康德哲学观点却太明显了。他把康德对形而上学的猛烈抨击看作是“取消理性以便为信仰让出地盘”而加以热烈欢迎；放弃对“物自体”的知识的追求是他对宗教的全部探索的基础；而将关于上帝的知识限于关于〔上帝的〕影响、现象、表象的知识上，这是他从未放松也从未放弃过的。然而，他（以及他的学派）为如此轻易地放弃形而上学所付出的代价却是高昂的。有些人写了不少无聊文章，说施莱尔马赫是“心理

主观主义者”，另有不少文章并没有公平地对待一位伟大神学家的声誉。尽管这样，几乎无法否认的是，施莱尔马赫及其弟子们未能令人满意地论述上帝的超然存在。他固然认为上帝超越自然，认为上帝“还有”不能用真正的虔诚所经验到的东西，但他始终未能、也不愿意去探索这个“还有”究竟包含些什么。因此，很难责怪费尔巴哈直率地把施莱尔马赫的观点理解为，上帝除了附着在人的灵魂和心灵上之外，便无有意义的存在。如果我们对这些术语的理解是正确的，那么指出施莱尔马赫及其学派为他们自认为得意的放弃形而上学的探索付出了如下代价便并非不正确了：他们陷入了一种上帝无所不在论的主观主义之中，而这种主张几乎没有或全然没有为超然存在留有余地。然而，哲学家将正当地探问：这是否能说是公平地对待了超然存在的概念一直是其主要成分的基督教一神论？施莱尔马赫自有其深刻的洞见（后面我们将回过头来讨论它们），然而，难以否认的是，他并没有为那些很想看见正在作出努力以建立一种新型的当代自然神学的人提供多少建设性的帮助。而且，他在欧洲大陆的神学中开创了一种一直延续至今的倾向。

- 10 I · 11 如果我们将注意力从施莱尔马赫转向晚些时候的另一位有影响的欧洲大陆思想家索伦·克尔恺郭尔，我们将发现自己处于一种不仅全然不同情而且对自然神学深恶痛绝的气氛之中。虽然在他的著作中只有少数地方明白提到这点，从而使我们容易对此产生误解，但他（就像康德、黑格尔、施莱尔马赫一样）是启蒙运动的产儿；他对形而上学神学的论述使我们不会怀疑他看重并赏识康德对形而上学有神论的批判。事

实上，克尔恺郭尔一开始便反对当时的黑格尔派对自然神学的看法。黑格尔派神学家强调世界的合理性、强调黑格尔辩证法的严酷无情性，强调上帝在心灵中的内在性以及理性与信仰、哲学与神学之间的连续性，但克尔恺郭尔却反其道而行之，他狂热地强调在思想和经验中不可解决的悖论的无所不在性，由畏惧和苦难产生的关于存在的复杂思索的必然性，人与上帝间、教会与世界间、信仰与理性间、基督徒与非基督徒间的不连续性，信仰的绝对孤独性，以及由此而来的理性试图获得关于上帝的知识的一切努力的无用性。维护克尔恺郭尔主张的人正确地告诫我们，他的思想来源于黑格尔和路德，离开这一点去解释他的思想是危险的，克尔恺郭尔的解释者们必须时刻记住，他本人认为自己的著作是对黑格尔派哲理神学片面性的纠正（“使其余的东西有某种独特风味的一小点调味品”）。然而，不应忘记的是，克尔恺郭尔是20世纪特有的预言家（他的著作直到19世纪最后几年才由丹麦文译成德文），他的著作被20世纪的思想家们尤其在反形而上学方向上加以利用。克尔恺郭尔具有深刻的宗教洞见，他的多方面的思想在现代思想与生活的许多领域产生了广泛而深入的影响，但是，谁能否认对思辨神学家们的愿望和目标持反感态度的强烈倾向是来源于他呢？

I · 12 如果我们接着考察另一位有影响的德国神学思想家阿尔布雷希特·利奇尔，那么我们面对的将是这样一位思想家，他的抱负之一是完全彻底地使基督教神学脱离一切形式的形而上学思辨。利奇尔公开承认自己是康德学派的人（他关于这位老师的学说的知识是通过洛采传授给他的），他以一套

严谨的系统神学的形式，清楚说明了康德哲学对基督教的意义。从消极方面看，他接受了康德对形而上学和思辨神学的批判并以此为前提。从积极方面看，他从人克服动物的天然本性（即自然存在，在利奇尔所处的自然主义和唯物主义的时代，指一种一般地与人为敌的力量）的斗争以便达到自身道德人格与精神人格之完成（康德的观点）的角度来定义宗教。利奇尔的康德主义和路德主义观点就被融合为一个单一的统一体。他认为，一切以“理论判断”形式出现的神学命题都是不合法的，因而加以拒斥（康德的观点），这对应于路德之否认我们能认识“存在于自身本质之中”的上帝。一切合法的神学命题必须以“独立的价值判断”的形式出现，即是说，它们必须涉及宗教实体（比如：上帝、基督、恩典）对陷入精神与自然之间的矛盾之中的那些人的灵魂所具有的价值。利奇尔直至临终仍然宣称，离开了对我们的灵魂的价值，上帝“自身”是什么与真正的基督教信仰和神学无关。这里，我们看到了康德和路德两人的主张被翻新为19世纪的神学专用语，前者说我们只能在事物的现象中、在事物与认识主体发生联系的方式中认识事物，后者说我们只有在上帝和基督为了我，为了我们时才能认识他们。利奇尔是德国一个神学学派的奠基人，该学派秉承了康德和路德对神学里的形而上学的反感（后面我们将看到），这种反感由利奇尔的弟子和再传弟子传给了当代德国神学舞台。仅仅由于这个原因，也不能说利奇尔是神学上过时的古董，只能引起研究神学思想的历史学家的兴趣。

I·13 当我们进入20世纪并将注意力短暂地转向影响巨大的卡尔·巴特时，我们便注意到他最早受到的重大影响在

性质上是强烈反形而上学的。他上大学时受业于哈纳克 (Harnack)、卡夫坦 (Kaftan)、赫尔曼 (Herrmann) 这样一些拥护新康德主义的利奇尔派学者。他最早期的研究限于16世纪宗教改革神学, (由于历史环境) 这种神学缺乏研究思辨神学的热情。他第一部具有重要意义的著作《〈罗马书〉注释》(Römerbrief, 1919年) 强烈地表现出他不仅受宗教改革家们的影响, 而且受克尔恺郭尔学说中信仰主义方面的影响。此后巴特著作的特点是毫不妥协地憎恶自然神学 (Natürliche Theologie)。而且, 难以否认的是, 巴特著作的这个消极方面与较为积极的方面相比, 影响同样巨大, 这积极方面是对基督教启示的重要意义和内容进行阐释。

I·14 在巴特对自然神学的敌视中, 一种欧洲大陆所特有的新的因素出现了, 这种因素在克尔恺郭尔对“基督教徒”¹² 的敌视态度中已有所表现。指出这一点是十分重要的。巴特这种敌视态度的直接背景是利奇尔主义。利奇尔虽然敌视神学中思辨的形而上学, 但他仍然坚持一种形式的“自然神学”。这一点, 说到底他得之于康德在《实践理性批判》(Critique of Practical Reason) 中提出的学说: 宗教是道德价值的保证, 并帮助人获得这些价值。上帝的价值包括他在人发展自己的道德人格中给与人的无与伦比的帮助。道德生活(或斗争) 构成利奇尔自然神学的基础。可是, 如果上帝被设想为在人最珍视的那些价值受到威胁的时刻与人合作的神圣存在, 那么在人和神之间建立一种利益和目的的紧密连续性和同一性便不可避免。所以, 利奇尔的弟子们最终被指责为信仰一个“只不过是扩大了的人”的上帝, 一个“资产阶级的”上帝, 这个上帝大

体上反映出宗教信仰者的理想与愿望。（可以令人信服地争辩说，这样一种概念是19世纪欧洲大陆许多宗教思想中对上帝无所不在论的某些强调的必然结果，黑格尔和施莱尔马赫的思想是其典型代表，克尔恺郭尔则对此加以猛烈反对。）巴特认为，利奇尔派对人与上帝间的连续性的过分强调达到可笑的程度，并列举出这样做在政治上、宗教上产生的后果，他对这种强调的反感是可以理解的，他一开始便痛斥自然神学，实际上根子就在这里。巴特坚持认为，利奇尔派的上帝概念事实上排除了诸如上帝审判人类一切事务这类基督教的基本概念，因此，按照他的见解，这导致了自由派教会人士在政治上的自满。实际上，巴特断然与利奇尔主义决裂，发生于许多利奇尔派不仅容忍而且支持1914年以前德意志帝国的战争政策之时。巴特认为，他们这样做是神化蒙昧的人的有害倾向之不可避免的结果，而利奇尔派的自然神学中隐含有这一倾向。但巴特并不只是同利奇尔主义本身决裂；其中还有一种至此以后与作为神学真理来源之一的理性决裂的意味（但不是与作为为启示服务的一种智力工具的理性决裂）。因此，这是巴特神学上的“反理性主义”的另一个根子，他思想上这种反理性主义倾向，在20世纪30年代初期参加德国教会内的斗争时得到加强。“德国基督教”派有自己的一套“自然神学”，它从理论上提出了系统的主张，认为存在着一种关于德意志文化、历史、种族的神圣性质与目的的知识，这一信念使他们最终向纳粹党人的种族灭绝、战争、获取世界权力的计划让步，巴特对此持反感态度是可以理解的，正是这种反感造成了他和这帮人的争端。在这一时期德国教会内部出现斗争的情况下，可以争辩的是，承认一种“自然神学”的可能性与合法性，就是为多种形式的不负责

任的疯狂行为大开方便之门。

I · 15 巴特对自然神学的反感在当代西方产生了巨大的影响，这种反感形成于德国文化与政治史上一个比较短暂但特别悲惨和无理性的时期。可是时代是变化的；当代追随巴特的唯信仰论者肯定不致于不接受下述合理的论点，即无理性的时代产生不合乎理性的理论，巴特及其同道猛烈反对的那些自然神学的形式，是19世纪对自然神学的非典型的描述，不太可能指望当代非德意志宗教文化会毫无疑问和毫无保留地接受于另一个时代在欧洲中部一个充满忧患的地区形成的一种极端形式的唯信仰论。但是，上述考虑并不影响这样的事实：巴特主义作为一种给人印象深刻的神学体系，有力地加强了已经在西方起作用的反形而上学倾向，它影响了许多神学家朝唯信仰论的和几乎具有排他性的圣经主义的神学立场的方向发展。

14

I · 16 马丁·布伯 (Martin Buber) 是另一位对西方宗教思想产生了重大影响的20世纪的欧洲大陆思想家，他对哲理神学作出了深刻而富有启发性的贡献，但是当我们把注意力转向他时，我们仍然发现自己处于强烈的反形而上学的氛围之中。布伯在阐释关于人类生存的两个主要语词——我-你和_{我-它} (通过谈论它们，人用两种性质迥然不同的方式构成自己的存在) 时，显然将关于上帝的形而上学的推理和讨论归给了后者，这样就对把形而上学纳入宗教思想之中是否适当提出了严重怀疑。因为，按照布伯的说法，上帝是你，决不可能是或者变成是一个它；人只有在此时此刻同作为一个永远临在的你的上帝相遇时，才能和上帝建立适当的关系。所以，关于上帝的

唯一真正的知识，是产生于同他相遇之时对他的意识，这种意识是自我确证的，是不可言传的。因此顺理成章的是，像思辨神学常常做的那样，用第三人称来谈论上帝（似乎他不在场）不仅不虔敬，而且严重的是，当一个人这么做时，他根本不是在谈论真正的上帝，而是在谈论一个不具人格的与宗教无关的偶像。当然，布伯的学说被基督教护教神学家广泛利用来阐明他们所认为的基督教信仰的基本逻辑，但他们的见解遭到研究宗教的分析哲学家们正确而透彻的批评。^①不过，要把握的要点是，我们又一次看见了一位大陆宗教思想家，尽管他的洞见是深刻的，贡献是有份量的，但他加强了欧洲大陆对形而上学神学的反感与摒弃。

I · 17 现在我们转而对20世纪的大陆神学家鲁道夫·布尔特曼作一番简短的考察。他不仅很可能是他那个时代最有趣最复杂的神学家，而且或许也是影响最大的神学家。谁也不愿贬损布尔特曼对20世纪宗教思想的贡献。他用存在主义观点把人描绘成一种不可分割的宗教的存在，沉沦于虚假的生活中，同时又枉费心机地试图把握真正的生活，他根据人的这样一幅写照来重新解释《新约》，从而把一系列范围广泛的紧迫问题摆在整个一代神学家面前，这些问题是当代研究神学的人不可回避的尽管他的贡献是巨大而可贵的，尽管他作出了一个并非不重要的让步——认为在蒙昧的人提出关于存在的那些问题

^① 见罗纳德·W.赫伯恩：《基督教与悖论》（Christianity and Paradox），伦敦，1939年版，第24—59页；弗雷德里克·费雷：《语言、逻辑与上帝》（Language, Logic and God），伦敦，1962年版，第94—104页。

中，有某种关于上帝的即令是否定的但也是“自然的”知识，^①然而这里我们再一次不可忽略的是，据他本人承认，他是欧洲大陆最典型的反形而上学神学家之一。^②考察布尔特曼的反形而上学倾向，就将再一次碰到上述德国的影响，即路德主义、新康德主义、利奇尔主义和巴特主义。他告诉我们，他之试图使基督教脱离一切形而上学的世界观（Weltanschauungen），是受实施路德“仅凭信仰”的愿望的驱使。他试图将合法的神学命题限定为关于生存的（排除关于本体的）命题，这清楚地反映了新康德主义者之把关于事物的知识限定为关于现象与关系的知识，利奇尔派之把这类命题局限于价值判断（断言宗教实在对人生之价值的命题）的范围内，也是路德之把关于宗教实在的知识限定为在宗教上对我们有意义的知识的反映。况且，布尔特曼尽管不掩饰他对巴特主义的某些方面的反感，但在真正的基督教信仰和形而上学的思辨间作出断然的质的区分这个问题上，却从未与巴特发生过争论。

I · 18 作者希望，关于现代德国神学看待自然神学的倾向究竟如何，他已发表了足够的议论。现代德国神学有这样一些成了先决条件的局限性，以致几乎不能指望它为20世纪最后二三十年制定一种有益的自然神学的任何方案提供许多积极

①见布尔特曼：《自然启示问题》（The Question of Natural Revelation, 1941年），载《哲学与神学论文集》（Essays Philosophical and Theological），伦敦，1955年版，第90—118页。

②见近来翻译的布尔特曼的论文《谈论上帝意味着什么？》（What does it mean to speak of God），载布尔特曼：《信仰与理解》（Faith and Understanding），伦敦，1959年版，第53页—69页。

的建设性的帮助。然而，19世纪和20世纪的德国神学有其不可忽视的深刻洞见。在本书后面的章节，我们必须问问这种神学具有的洞见如何可能同构建一种当代自然神学发生关系（第五章）。况且，无可否认的是，自启蒙运动以来，哲理神学领域大多数有创造性的伟大突进来自德国，所以可以争辩的是，欧洲基督教应归功于德国神学思想的东西，比它所认识到的为多。这话确有道理；不过，在肯定这点之时，同样可以争辩的是，在范围广泛的德国神学中固有的反理性的局限性是如此之大，以至迫使我们追问：它们是否迫切需要由另一种迥然不同的方法、一种以严肃得多的态度对待思辨神学的方法来匡正和补足，现在认清这一点的时候已经来到了。

I · 19 19世纪和20世纪德国各派神学大体上是以各自不同的方式对启蒙运动在逻辑学和认识论方面提出的挑战的回答。总的说来，我们可以尝试下一个并非不公平的概括性结论，可以并非不公平地说它们倾向于用两种对立的方法之一来回答挑战，而这两种方法中的每一种分析起来结果都是极端成问题的，从而极其尖锐地提出了必须由思辨神学来加以补足和匡正的问题。第一种方法以施莱尔马赫、利奇和布尔特曼的研究方法为代表，看起来像要把神学的研究资料严格局限于能被经验到的事物（在每一实例中都有不同的理解），并断言被认为是超越于经验之外的事物不可能引起真正神学的关心或兴趣。第二种方法以克尔恺郭尔和巴特学派的一个方面的研究方法为代表，它断言神学的研究资料是在一种超理性的启示中或通过这种启示给与人的，这启示完全来自世界之外和我们的日常经验之外，人们只能用谦卑和恭顺的态度加以接受，而且它超出理

性分析与批评的范围之外。这些研究方法之任何一种，如果单独来看，似乎都要将我们引入最尖锐、最无法解决的困难之中。

I · 20 第一种方法不可克服的主要困难（对考查过从施莱尔马赫到布尔特曼的德国神学的人是显而易见的），直截了当地说，关系到将神学转变为宗教人类学的危险。既然采用 17 这种方法的神学家自己明白无误地承认他们不关心也不可能关心被认为是“超出”经验材料之外的东西（I · 20），因此，到头来他们只能剩下一堆关于人的资料，而不管这些资料是多么有趣的，多么富有启发性。罗·W·赫伯恩干净利落地表述了这个论点：“如果这个形而上学的任务（即描述超越者）为神学家所完全拒绝，那么关于基督教他仍可作的解释就只有根据此时此地的一种人类生活模式来进行了。……神学便成为‘人类学’了。”^①但这里的严重困难是，这种方法不太可能公平地对待基督教，因为基督教仍被认为是一个本质上与上帝有关的宗教，这个上帝是世界永恒的原因和根据，从这个意义上说，他是超越有限世界和我们关于这个世界的经验的。所以，这些神学家完全拒斥形而上学所付出的代价是高昂的。

I · 21 当我们把注意力转向求助于完全超理性启示的第二种方法时，我们发现困难同样严重。如果被求助的启示是真正超理性的，那么便有人指责这种观点的维护者是在求助于一种全然随心所欲的启示，这指责似乎是不可逃避的。因此，

① 见《基督教神学词典》第213页“形而上学”词条。

弗雷德里克·费雷 (Frederick Ferre) 在讨论了启示论者拒斥可适用于启示的理性标准之后说：“…〔这样做〕能够对无数狂热信徒没完没了的荒唐行为以及精神错乱者、不负责任者的离奇古怪的疯狂行为关上闸门吗？”^① 费雷进而利用了H.J. 佩顿 (Paton) 的话：“对理性宣战就是疏远所有爱真理的人，就是为骗子和狂热分子大开方便之门。”^② 佩顿进一步宣称：“完全的怀疑主义是对宗教不利的支持和危险的同盟。”^③ 或者，我们可以考虑考虑赫伯恩的明智之言：“神学家的义务不仅在于阐述启示的内容，而且在于证明自己主张启示是来自上帝且是关于上帝的启示是有道理的。”^④ 或者我们还可以考虑威廉·坦普尔 (William Temple) 的话：“启示能够、最后也必须借满足理性和良心来证明自己的权利，否则便会成为显然的迷信，否认这一点便是发狂。”^⑤ 如此这般的言论的累积效果是提醒我们注意，不仅有一个启示，而且有若干启示，这一事实迫使我们在它们中间进行比较和鉴别，这样便使我们卷入了形而上学神学的领域之中。约翰·麦奎利说，那些对研究自然神学的老方法瓦解抱欢迎态度的神学家们，那些力图劝我们相信只研究启示神学就可凑合下去的神学家“……只剩下一

①《语言、逻辑与上帝》，第92页。

②同上书，第92页；引自H.J. 佩顿：《现代的困境》(The Modern Predicament)，伦敦，1955年版，第58页。

③佩顿：《现代的困境》，第58页。

④《基督教神学词典》，第213页。

⑤《自然、人与上帝》(Nature, Man and God)，伦敦，1934年版，第303页。

种悬空的启示，这种启示可以说是一种随心所欲的孤立现象。”

① 启示自身之中就包含有其真理性的保证，在这种意义上断言启示是自我证明的，根本行不通！因为除了在定义自我证明的方法上将遇到的逻辑上的困难外，还有下述事实：断言有相互竞争互不相容的启示的那些主张无一例外地伴有对自我证明的断言；这一事实又将我们逼回到作出理性的鉴别和判断的领域中，因此也就是将我们逼回到某种理性神学中。所以，启示论者为自己拒斥形而上学付出的代价也是高昂的。

I · 22 现在我们转而讨论另一种必须加以对付的反对自然神学的意见。在许多宗教信仰者心中滞留着一种未经考察的疑虑，即形而上学家提出的我们必须有适用于启示的标准这个主张是不虔敬的，甚至是亵渎神明的，因为这么一来他似乎希望对全能的上帝加以评判了。但这种疑虑是建立在思想普遍混乱的基础之上的，最好用下述方法来说明。启示论者在谈到启示时，似乎启示就是上帝在无法描述的荣耀中降临世间，站在堕落了了的有罪的人面前，审判他们，赐给他们恩典，对他们提出要求。上帝的降世是毫不含糊的，是经验到的，是面对面的，而在降世结束之时，傲慢的形而上学家居然坚持要求留下凭证。如此行事的人不仅不虔敬而且胆大妄为！但事实上情况却完全不是这样。启示除非是完全唯我论的概念，否则一定是某种只能用空间—时间的和历史的符号、语词、形象以及命题来加以传达和讨论的东西。如果是这样，那么启示的媒介就得

① 《基督教神学原理》(Principles of Christian Theology)，伦敦，1966年版，第47页。

受一定的限制和曲解，所以不能避免理性的分析、批判和鉴别。因此麦奎利尖锐地道出下面的话是满有道理的：“……当任何人、机构或圣书在其言论前加上‘主如是说’这个套语时，我们不得不立即问，这套语是否不是以一种遮遮掩掩但给人深刻印象的方式说‘我告诉你’。我们只有借助于为我们的一些神学家所鄙视的人类智慧之光和哲学之光对声称的启示进行检验才能做到这点。”^①显然我们又被带回到形而上学神学是不可避免的这一论断上。这里论证的并不是“启示”是一个空洞的或过时的概念，而是神学的启示基础和它的理性基础完全一样，都是神学家要研究的一个问题。如果认识不到这一点，只能倍增混乱。

I · 23 上述这些考虑使我们注意到另外一点。启示论者谈论启示的方式常常给人以这样的印象：“启示”是一种毫不含糊的实实在在的界限清楚的事实，能被一切有关的人视为当然。但是，如果上面所说是真的，那么实际情况却是两样。这是因为许多种互不相容的事物不时被基督教徒声称为是启示的。一个臭名昭彰的例子是，南非荷兰归正会有一派人士过去声称种族隔离的神学根据是在《旧约》中启示的，试图以此从神学上证明南非的政治社会现状是正当的。现在，那些认为这一主张使人厌恶与不可容忍的基督教徒对其启示的依据提出质疑，理由是，这样的事不可能是上帝启示的（纵使《旧约》中某些段落是这么说的），因为这在道德上是令人讨厌的。这样的争论再一次显示必须有一标准，在这个实例中不是逻辑的或

^①《20世纪宗教思想》(Twentieth-Century Religious Thought)，伦敦，1963年版，第334页。

认识论的标准，而是伦理的标准。形而上学神学的工作再一次被发现是不可避免的；正如古代权威的神学家坚决主张的那样，凡是自称是启示的东西，必须赢得理性和良知二者的忠诚。

I · 24 在本章中我们谈到了西方自然神学的基础在欧洲启蒙运动期间怎样开始被侵蚀掉的。我们简要提到了对启蒙运动的一些非形而上学的主要反应，这些反应包藏着伟大的洞见和价值。然而，德国神学具有这样一些固有的局限性，以致妨碍了以任何极严肃的态度对待恢复形而上学神学这一问题。但是，似乎荒谬实则有理的是，正是这些局限性促进了非常需要自然神学来匡正和补充的一些神学体系的形成。现在是我们把注意力转向英语国家，探究一下自然神学在那里处境如何的时候了。

第二章

自然神学问题：英语国家

22 I·1 当我们把注意力转向不列颠地区时，我们首先注意到对古典自然神学侵蚀之肇始可以追溯到18世纪下半叶初期，这和我们追溯同一过程在欧洲大陆的肇始是一样的。我们如果探究原因何在，定会遇见两个相关的因素，即文艺复兴后自然科学的进步和现代哲学中经验主义的发展。

I·2 第一种因素的意义得在自16世纪结束以前便开始在科学思想中起作用的一种倾向中去寻求，这就是根据存在于这个世界之内的力量、因素、过程来了解和解释世界，即是不求助于或不涉及被宣称为“超出”或“越出”空间-时间世界“之外”的本质、力量或存在来了解和解释世界。在历史上，这意味着在了解和解释世界的尝试中较少求助于实体（作为物质世界一种无处不在的不可见的基础）、因果关系（作为一个普遍的、必然的宇宙原则）和上帝（作为一个为弥合科学认识中的裂隙可以求助于其活动的存在）。我们可以将西方

现代科学思想中的这种倾向看作是今日时髦地被称做世俗化的东西之一一个重要方面。世俗化是描述一个必要的中性的过程的术语，借这一术语，现世（其结构和内部的相关性）而不是任何被认为存在于这个世界“之外”或“之后”的世界得到强调²³。因此，科学中的世俗化意味着根据存在于物质世界之内的事物来了解世界的尝试。^①

I · 3 哲学上经验主义的发展是几乎完全发生在英国的一个过程。经验主义（正如其名称所指）是一种极其强调经验的认识论观点。然而，英国经验主义从洛克、贝克莱、休谟直到近数十年的发展意味着将经验的范围逐渐限制为感觉经验。因此从休谟到现今的英国经验主义者倾向于将经验当作意指观察、知觉、以可检验的假设为基础的预言，以及诸如此类的活动。现代英国哲学是在一个科学（及其精密的语言和证实程序）备受推崇的社会里发展起来的，因此可以论证的是，现代经验主义的发展离开了它在其中产生的社会的科学特性便是不可理解的。这个概括是站得住脚的。

I · 4 在对自然神学的批判方面，正如在欧洲大陆地区的关键人物是康德一样。在盎格鲁-撒克逊人地区，关键人物则是大卫·休谟。从根本上说，休谟的主张是：真正的知识只能由两类陈述来表述，一类是逻辑-数学陈述，另一类是以感觉印象为基础的陈述。逻辑-数学的表述只有在正确说明观

^①关于这个问题，参见C.F.冯·魏萨克尔：《科学的现实意义：创世和宇宙起源》（*The Relevance of Science, Creation and Cosmogony*），伦敦，1942年版；特别参见第10章“什么是世俗化”。

念、符号、概念间的正确关系时才有意义。这类表述的例子有数学方程式、重言式和定义。但休谟坚持认为，涉及外部世界（与内部、内心世界相对照）的表述最终与被理解为知觉和观察的经验有关。除此而外，其他所谓知识都被认为不合法而不值一顾。

24 I·5 休谟根据自己这些基本思想，对形而上学发起了猛烈攻击；他宣称，形而上学家们常常争论不休的那些概念和观念（比如：“实体”、“自我”、“终极实在”、“心灵”以及我们将要看到的“上帝”）毫无意义，这些争论本身注定无益，浪费时光。之所以这样，正是因为能使争论得出任何满意结论的观察、知觉和经验的检验是难以想象的。这就促使休谟以极端的怀疑主义观点来看待涉及到呈现于感官的空间—时间世界之外、之上或之后的实体、本质、因素的所有主张。

I·6 休谟对自然神学的考察和拒斥，主要见于（但不全见于）他的《自然宗教对话录》（Dialogues Concerning Natural Religion），这是他拒斥形而上学的自然结果。

《对话录》的正式论题是宇宙设计论论证，但休谟在讨论这一论题时所提出的论点的实质作用，却远远超出了该论证的范围。17世纪和18世纪目的论论证的形式，大量利用了新近的和当时的自然科学，特别是生物学方面所取得的进展。该论证从这些进展得出的前提（自然界的规律性、和谐、美和效率）出发，通过类推而得出存在着一位智慧的宇宙设计师的结论，从而对这一切作出了解释。对这一论证所作的考察，没有比《对话录》中所作的更严格了，休谟的一个论点与我们在I·2中谈到的世俗化有关。目的论论证这个有神论的探索方法可能同

科学发生冲突。休谟在该书第8章中争辩说，该有神论方法武断地排除了其他潜在的有成效的方法，例如唯物主义者的原子论（起源于伊壁鸠鲁，但由与休谟同时代的法国唯物主义者所发展）。当然，休谟这里为之辩护的看法是对任何形而上学的（即非科学的）方法的怀疑论。形而上学的思辨可能提供100种互不相容的见解，休谟坚持认为，说这个或那个见解是准确的，其可能性是“千分之一，百万分之一”。^①在休谟看来，宇宙设计论论证（像其他所有形而上学论证一样）是彻底非经验的，这一事实足以保证它为认真思考的人所摒弃。这一点极其重要，因为在休谟那里，这表现出一种居于一切实证主义和经验主义核心地位的科学形而上学之间的差别，下面我们将不时回到这一点上。形而上学的见解不能用经验加以验证，而科学的见解却能。所以形而上学的活动是无止境地、不可容忍地浪费时间，科学活动则不是。应阻止和放弃前者，鼓励和积极从事后者。

II·7 休谟在《对话录》中提出的其他论点亦具有相当大的意义。就观察而论，宇宙设计论论证的片面性难道不是难以容忍吗？例如，该论证难道不是片面地认为宇宙是一个巨大的机械结构（因此容许通过类推而得出存在一个宇宙机械师的结论），而不是一个发育生长、自我繁殖的庞大有机体（这一前提对有神论的推理不利）？^②休谟的目的又是对一切形式的形而上学解释提出怀疑，他的理由是，这种解释离开观察和证实程序如此之远，以致只得放弃达到任何满意的结论的希望。

^①见诺曼·肯普·史密斯编：《自然宗教对话录》，牛津，1935年版，第224页。

^②《对话录》，第6章。

望。休谟这里意欲弄清的论点依然是形而上学的极端非经验性质。他在试图说明宇宙设计论论证的维护者是多么善于挑选证据时再一次强调了它的片面性；该论证只有靠集中注意力于规律性、和谐、美、效率才能进行。但休谟问到，不和谐、无规律、丑、痛苦、无效率、浪费等等又如何解释呢？^①自然界提供的证据是高度含混不清的，这种含混不清具有这样的性质，以致不能由求助于知觉和观察来弄清。我们因此又陷入了使自己失败的危险。毫无意义地耗费时间，虚掷精力。

I·8 休谟想要在形而上学与科学之间作出区别这种愿望，强烈地表现在《人类理解研究》那一段著名的结束语中：

26

我们如果相信这些原则，那么在巡视各图书馆时，将作出什么样的大破坏呢？我们如果拿起一本书，例如神学书或经院哲学书，那么可以问问，书中有关于数和量的任何抽象推论吗？没有。有关于实在事实和存在的任何经验推论吗？没有。于是我们可以把它投入烈火，因为书中没有别的，只有诡辩和幻想^②

这里我们必须仔细注意，休谟认为逻辑-数学的和可由经验检验的推理胜过(不可由经验检验的)形而上学的推理，这一区分对下面我们了解20世纪的实证主义和经验主义是至关重要的

I·9 休谟对根据因果律来证明上帝存在的诸论证的论

①《对话录》，第10章，第11章。

②见L.A.塞尔比·比格编：《人类理解研究》，牛津，1966年版，第165页。

述并无本质上的不同。这是因为，当我们争辩说（通常正是如此争辩的）在空间-时间世界中存在事态 B 必定是由同一世界中存在事态 A 引起时，原则上存在着一种核查这一论证的方法。这就是观察诸 B 在其中发生的诸因果系列和探究在这些因果系列中可以观察到的诸 A 的先行发生状况。可以肯定的是，按休谟的见解，这种必然性的成分（“必定由事态 A 引起”）全然是主观的，是以心灵的一种习惯为基础的（心灵习惯于诸 B 之前有诸 A 发生）；尽管如此，休谟坚持认为这种论证是健全的，因为它是以可由经验检验的“天然信念”为基础的。但有神论的因果论论证情况却大不一样。宇宙是一个十分独特的“事态”；^①因此其原因也如此。宇宙在其中发生的可观察的事件系列并不存在，观察者得不出关于作为原因的诸神灵在这些系列中活动的统计上可能的结论或“天然信念”。然而形而上学解释的吸引力却再一次诱使我们进入一个无止境地耗费时间虚掷精力的领域，在那里，经验的检验和核查是不可能的。

I · 10 我们必须提到休谟摒弃形而上学的另一个方面，这不仅因为它具有内在的重要性，而且因为它对我们将在第六章里将要进行的讨论具有重要意义。休谟作为一个彻底的、始终如一的经验主义者，对实在被大量讨论的一个方面，即人格，不可能不大加论述。正如我们后面将要论证的那样，自我问题一直是经验论者感到棘手的问题。当人（一般的人，而不仅仅是笛卡尔派的二元论者）使用语言来指“灵魂”或“自

^①正如C.S.皮尔斯所说，“宇宙不像黑莓那样多”，安东尼·弗卢在《上帝与哲学》（*God and Philosophy*）中引述了这句话，见该书第74页，伦敦，1966年版。

我”时，显然他们意指“实际上”存在的某个东西。用休谟的术语来说，他们指一个“实在事实和存在”。可是很清楚，一个自我决不是休谟所说的那种意义上可观察的某个东西，并且不易构想自我是如何成为用像休谟意欲用的那种方法进行“经验推理”的主体的。如果休谟在其经验论上是彻底的和始终如一的，那么显然他不得不完全否认我们具有关于一个不可观察的非空间—时间的永久实在的知识，而许多关于自我的普通语言都涉及到这个实在。他正是这么做的。^①传统形而上学对知觉和思维被推测“寓存”于其中的那个不可感知的“实体”进行了探究，而休谟则以我们能得到的关于该“实体”的任何概念都是极其模糊的为理由，强烈主张应对这种探究持怀疑态度。该实体的性质和所谓“寓存”同样是不可理解的。休谟因此问道：“当我们连知觉是寓存于一个物质的实体中，还是寓存于一个非物质的实体中这个问题的意思都搞不清楚的时候，怎么可能回答这个问题呢？”^②的确，他把这模糊性看得如此之大，以至拒斥形而上学对灵魂的一切解释，包括唯心主义的二元论者和唯物主义者的解释。^③当我们考虑人格的时候，休谟认为，我们能知道些什么呢？他的回答是，我们的知识必须被严格地限制在关于知觉的知识范围内。《人性论》中关键的一段文字值得在此全文引述：

①休谟的著作中与此有关的部分是“论灵魂的永生”和“论人格的同一性”，见《人性论》，第1卷，第4章。

②《人性论》，第213页，海豚丛书，纽约，1961年版；这里休谟接近于使用后期逻辑实证论的术语，逻辑实证论断言形而上学的探究和命题是无意义的。见后面I·12。

③同上书，第217页。

关于……人类，我可以大胆断言，他们只不过是一束或一团不同的知觉，这些知觉以不可思议的高速度相继出现并处于永恒的流变与运动之中。我们的眼睛在眼窝里一转动，知觉便随之变化。我们的思维甚至比视觉更加变化无常；我们的感官和官能无一不促进思维的变化；也没有任何一种灵魂的能力始终保持同一不变，哪怕只是片刻。心灵是一种舞台，各种知觉相继登台表演，它们来来去去，悠然消逝，混杂在变化无穷的心境与情境之中。恰当地说，在心灵里在同一时刻不存在单纯性，在不同时刻不存在同一性，无论我们可能具有想象这种单纯性和同一性的什么样的自然倾向。我们决不可让这舞台的比喻引入歧途，产生误解。构成心灵的仅只是相继出现的知觉；关于这些场景发生的地点，或者关于这地点由哪些材料构成，我们连最模糊的概念也没有。①

休谟在这里说明的便是自我是“一束知觉”这个著名学说。我们必须仔细注意，休谟并不是说灵魂不存在，而是在论证这个命题（及其否定）在知识和论述的范围之外，因为它们在观察的范围之外。②“……当我极密切地体察我称之为我自己的那个东西时，我总是碰见这种或那种特别的知觉。……离开知觉，我绝不可能把握我自己，除知觉外我什么东西都观察不到。”③休谟对我们关于自我的知识的论述，完全和他对我

①《人性论》，第229页。着重号是我加的。

②在《人性论》附录中，休谟写到这个问题：“就我自己而言，我必须为怀疑论者的特权辩护，并且承认这个困难太大，我的理智不能解决。”《人性论》，第560页。

③同上书，第217页。

们关于上帝的知识的论述相对应；对其中之一的讨论和探究有如对另一种的讨论和探究，同样是耗费时间，虚掷精力。

I · 11 在前面数节（I · 2以下）中，我们已经谈到了18世纪下半叶对传统自然神学侵蚀的肇始。休谟见解的实质是，为了真正的知识及其进一步积累，一切关于上帝和灵魂形而上学思辨都应予以摒弃，因为这种探究越出了经验检验的范围，越出了我们在“事实与存在”的领域内通常用以进行核查的那些证实程序的范围。休谟对形而上学和自然神学的批判不仅有其内在的重要性，而且在20世纪实证主义和经验主义领域中产生了广泛而强有力的影响。的确，20世纪的经验主义者所做的大量工作不外乎是将休谟的基本见解重新加以解释，把18世纪的心理学和认识论的语言翻译成现代逻辑的语言。我们如此评论并不是有意减损他们的成就。现在我们便转而考察几位这样的20世纪思想家的见解。

I · 12 随着所谓维也纳学派（该学派在国际性杂志《认识》（Erkenntnis）上宣传自己的观点）的创立，路德维希·维特根斯坦所著《逻辑哲学论》（Tractatus Logico-Philosophicus）的发表，以及（在不列颠地区）A.J.艾耶尔所著《语言、真理与逻辑》（Language, Truth and Logic）的发表，西方古典经验主义在本世纪20年代和30年代得到了最强有力的推动。维也纳学派的成员公开承认自己受惠于实证论和经验论的先辈们，特别值得注意的是休谟、奥古斯特·孔德和恩斯特·马赫。该学派试图将有意义的讨论限制在形式逻辑的和数学的语言（先天分析陈述，它必然地和约定地为真）

以及自然科学的语言（后天综合陈述，可以由经验证实或证伪）的范围之内，休谟的影响在这里显而易见。既然形而上学和自然神学的陈述不属于其中任何一类，所以常常被归入无意义的那一类。该学派成员借以指出，把形而上学的问题误当作值得人作出努力去探究的真正的事实问题，就是愚蠢地投入一种系统地浪费时间和精力活动，这样的浪费是无止境的，因为原则上这些问题不可能解决。^①后来称之为逻辑实证主义的证实原则不可能有效地适用于形而上学的陈述，这条原则是：“一个（关于认识的）陈述的意义是由其证实方法规定的。”

I · 13 维持根斯坦虽然不是维也纳学派的正式成员，但与它的成员们有书信往来，对他们讨论的问题了如指掌，后来他对该学派的观点影响甚大。“早期维特根斯坦”的见解见于《逻辑哲学论》^②。该书对经验科学与哲学进行了明确的划分，其区别在于，科学能向我们提供能被严格地认为是真或是假的命题，哲学则不能。因此，维特根斯坦拒斥把哲学视为一

^①然而，作为维也纳学派创始人之一的鲁道夫·卡尔纳普曾提出形而上学原先是用来“表达一个人对人生的一般态度的（*Lebenseinstellung, Lebensgefühl*）”注意到这点是很有意思的。他进一步提出形而上学产生于神话，形而上学是艺术的不胜任的替代品：“形而上学家是没有音乐才能的音乐家”。形而上学的恶劣在于其无懈可击的语法形式使其追随者误认为它真正是关于事物的状态的，真正在表述什么东西；见卡尔普纳：《通过语言的逻辑分析来排除形而上学》（*The Elimination of Metaphysics Through the Logical Analysis of Language*），该文载于A. J. 艾耶尔编辑的《逻辑实证论》（*Logical Positivism*），伊利诺斯：格伦科，1959年版，第60—81页。卡尔·亨佩尔说，许多传统形而上学的表述“因其能打动感情，激励道德而富有与认识无关的含义”。同上书，第108页。

^②有德文本和英文本，伦敦，1922年版。

组为非科学方法所不能获得的真理或学说的见解，而认为哲学是一种活动，一种生活方式。这样，顺理成章的是，哲学的目标就不是揭示新的事实，而是澄清，即澄清为自然科学的方法所揭示的命题、观念和概念。他拒斥存在着竞争的或并行的两种学说或两组真理（科学和哲学）这个见解，他认为这是荒谬而有害的。毋宁说哲学是一门寄生于科学之上的学科。是一种等级更高的活动，它阐明和澄清为科学所得出的观念，在这么做时，哲学的目的是借消除我们理智上的不安而成为治疗性的。达到这一目的的方法是证明某些使我们为难的问题（例如形而上学的问题）只不过是些伪问题。由此自然产生了维特根斯坦对哲学史的看法：考察一下哲学史便能揭示出古典哲学家们的根本错误：未能划定有意义的语言的范围和界限。他们由于未能仔细标出有意义的语言和无意义的语言间的界线，所以常常无意中越过该界线而试图说不可说的东西。我们正应按这种意义来理解诸如《逻辑哲学论》（4·003）中“关于哲学问题的大多数命题和问题并不是假的，而是无意义的（unsinnig）”这类句子。这些问题和命题“是由于我们不理解我们语言的逻辑这一事实而产生的”。这些见解是维特根斯坦在《逻辑哲学论》中拒斥形而上学的基础。

1·14 维特根斯坦在《逻辑哲学论》中要达到的目的之一，是找到一种能确切反映世界情况的完美的语言。这里的关键概念是命题（Satz）的概念，按维特根斯坦的见解，命题描绘实在，或者充当实在的模型。维特根斯坦并没有把这个术语限制为指书面或口头的句子，而将唱片、乐谱及类似的东西也

包括在内。^①可是，如果命题被设想为描绘实在，那么我们怎样查明它们是真或是假呢？ 31

要知道图像之是真或是假，我们必须把图像与现实作比较。

仅从图像本身并不能知道它是真或是假。没有先天是真的图像。^②

但这类命题都是科学命题，决不是形而上学命题。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中是这样说的：

真命题的总和就是整个自然科学（或者自然科学的总和）。

哲学不是自然科学之一种。^③

哲学分析（逻辑）讨论什么是可说的和什么是不可说的。因此它限制语言，语言又对思想加以限制，而思想又对世界加以限制；

我的语言的界限意味着我的世界的界限。逻辑充满世界；世界的界限也就是逻辑的界限。^④

形而上学的探究声称能穿透日常经验世界而达于“其外”

①《逻辑哲学论》4·014。

②同上书，2·223—2·225。

③同上书，4·11和4·111。

④同上书，5·6—5·61（I）。

或“其后”，就此而论，非科学的形而上学描绘世界的尝试应予放弃。维特根斯坦的见解导致的结果是，形而上学家们应被逐出他认为他们无权涉足的领域。例如，达尔文的进化论完全是科学问题，哲学家作为哲学家的见解与之毫不相干。^①从柏拉图到近代一直为形而上学家们所讨论和为之建立理论的自我又怎样呢（见Ⅰ·10）？这是另一种科学家，即心理学家的问题；“心理学并不比其它任何自然科学更接近哲学”。^②

Ⅰ·15 有人提出异议说，将可行的认识上的探究限制为科学探究，便是完全忽视关于存在的大问题、“生命之谜”、³²人类存在之意义问题，等等。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦认真对付了这一反对意见。他承认，当关于真理的问题被限制在科学的范围之内时，我们便经验到不满意的感情：

我们感到，即使一切可能的科学问题都被解答了，生命问题仍丝毫未触及到。当然，那时不再有问题留下来，而这恰好就是答案。^③

明白答案就是使我们从不必要的忧虑中解脱出来，哲学是一种治疗性的活动；

对不可能表达的答案而言，也不可能把问题表达出来。

①《逻辑哲学论》4·1122。

②同上书，4·1121（I）。

③同上书，6·52—6·521（I）。

这种谜不存在。

问题如果能被提出，则也能加以解答。①

这是否意味着在《逻辑哲学论》中丝毫没有宗教的东西的地位？根据维特根斯坦的见解，并不完全这样。因为他关于神秘的东西谈得不少，神秘的东西是为许多维特根斯坦的实证论崇拜者所轻视的一个概念，这些人对《逻辑哲学论》中阐释其意义的段落提出了异议。维特根斯坦实际上要说些什么是相当暖昧的：

确实有不可表述的东西。这种东西显示自身，这就是神秘的东西。②

神秘的不是世界是怎样的，而是世界是这样的。③

在空间和时间之中的生命之谜的答案在空间和时间之外。④

上帝不在世界上显示自身。⑤

如果这几句话果真有什么意义的话，那么在恐惧和战栗中对它们加以长时间思索将使我们作出如下解释。在科学论述的问题之外，（显然）存在某个东西，即不可表达的东西，神秘

①《逻辑哲学论》，6·5。

②同上书，6·522。

③同上书，6·44。

④同上书，6·4312。

⑤同上书，6·432。

的东西、世界是这样的、生命之谜的答案、“上帝”；这东西似乎存在于空间-时间世界“之外”（“在空间和时间之外”、“不在世界上”）；这东西显示或揭示自身，我们“看见”它是这样。从《逻辑哲学论》的分析观点看，面临着不可用语言表达的事物，对神秘的东西的唯一用语言的回答是沉默。换言之，对神秘的东西的描述和传达是超越于普通认识性语言的能力之外的工作。但这并不意味着在《逻辑哲学论》中全然没有宗教的东西的地位。实际上，要例举出与该书的主张一致的那些类型的宗教并非不可能。例如，我们可以想到某种极端形式的神秘主义，这种神秘主义认为，在某种形式的宗教经验中，宗教主体直接认识到某个全然是另一个世界的和超验的东西，这是个不能用语言表达的东西，完全超越人世间语言的界限，因此是不可传达的。或者，我们还可以想到某种全然否认超然存在概念的宗教形式——这种宗教形式坚决主张宗教只与人的空间-时间生存发生关系，它并不涉及超验的存在、事态和本质。最后，我们还可以想到巴特派极端先验论的某些形式。很清楚，一些巴特派神学家会赞同《逻辑哲学论》的主张，把它当作是对形而上学的神学的正当抨击而加以欢迎。他们这样做时可能求助于下述典型的巴特派主张：上帝在向人类揭示自身之时，神奇地在人身上创造了接受他的能力，同时赋与人一种新的语言，只有这种语言能使人可以理解地谈论上帝，它与《逻辑哲学论》中卓越地加以分析的那种用来描写空间和时间的事实世界的语言有质的不同。事实上，巴特信仰主义的全盛期和欧洲实证论的全盛期（20世纪20—30年代）恰好相合，这似乎不是历史的偶然事件。无论如何，欧洲大陆的反形而上学

倾向和盎格鲁-撒克逊人的反形而上学倾向是一致的。^①

I · 16 当我们把注意力从维特根斯坦的《逻辑哲学论》转向英国人对逻辑实证论的经典解释——A.J.艾耶尔的《语言、真理与逻辑》(Language, Truth and Logic)^②时,我们将发现某些重大差别。例如,艾耶尔紧紧依赖英国古典经验主义,特别依赖休谟的经验主义。从我们的观点看,最重大的差别在于,艾耶尔的书中没有任何像维特根斯坦的“神秘的东西”这样的概念,相反,艾耶尔不厌其详地、毫不留情地说明了他所认为的逻辑实证论对宗教的否定含义。接着我们要考察《语言、真理与逻辑》中反形而上学部分,在此之前我们必须指明,书中有许多内容是我们已经考虑过的:试图把有意义的命题(我们发现在休谟和维特根斯坦那里是不同的)限制在两类命题的范围之内,一是逻辑-数学分析命题,二是经验上可证实的自然科学命题。艾耶尔这样把形而上学的知识排除在外之后认为,摒弃形而上学能够达到真理这一主张必然包含拒斥宗教知识。^③ 34

I · 17 艾耶尔书中主要的反神学观点是相当出名的。一个超验的上帝的存在不可能被“证实”,理由是什么经验论

^①见我的论文《英国学院神学现在的危机》(载《加拿大神学杂志》第14卷(1968年),第二期):“科学一洗礼,宗教和形而上学便被排挤出去。前面已经说过,就理性神学之不可能性而言,以艾耶尔和维特根斯坦为一方,卡尔·巴特及其弟子为另一方,双方在很大程度上见解一致……如果这不是由于思辨理性,也是由于《圣经》的启示!”

^②1936年初版;1946年修订再版;下面引证的是1946年版。

^③《语言、真理与逻辑》,第114页。

证的确实性取决于其前提的确实性。但经验前提总是可以加以怀疑的，不可能不是或然的。因此我们决不可能“证实”任何经验事物的存在。^①艾耶尔在讨论有时被断言为有神论陈述所常有的“或然性”时，建立了一个相当重要的论点。他坚决主张，从“或然的”存在命题（以及其它经验假设）可以演绎出某些经验命题，在这种意义上说“或然的”存在命题是经验假设。^②也就是说，一个“或然的经验假设”必定能对可由经验检验的预言之建立有所助益（当和其它经验假设一道使用时）。如果a、b和c，那么d、e和f。但是难以看出有神论命题怎么能给我们提供关于什么将是这样或不是这样的预言，如果这些命题本身就真假未定的话。在其他地方，理查德·贝文·布雷斯韦特曾提出过类似的论点。他写道：“有一种见解认为上帝是进入一种解释性假设的一个经验概念，说上帝不是可直接观察的并不是对这种见解的站得住的批评。一个带电的力场或一个薛定谔波函数并不比上帝更能被直接观察到。对于将诸如存在一个创造并维持世界的上帝这样的命题看作解释性的科学假设，不存在自明的反对理由。”^③如果这样，像“上帝”这样一个符号或许看来很像高度抽象的科学概念；布雷斯韦特说，重要的区别是“科学概念被它们在一个由概括程度不同的假设组成的演绎系统中所占的地位赋与了一种意义，在这个系统中，由概括性较大的假设演绎出来的概括性最小的假设，是对可观

85

①《语言、真理与逻辑》，第114—115页。

②同上书，第115页。

③《一位经验论者看宗教信仰之本质》（An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief），剑桥，1955年版，第5—6页。

察的事实概括。”^①他几乎没有困难地说明了，繁杂的有神论命题不能由它们为其辩护者提供的能由经验检验的预言的能力来加以验证。^②这样，经验论者又用另一种方法强调了形而上学命题和科学命题之间的区别。

I · 18 艾耶尔认为自己的立场与有神论和不可知论均有鲜明的区别，他的理由是，有神论和不可知论都认为有神论命题是有意义的，尽管它们在这类命题的可能性或不可能性的程度上意见有分歧。^③艾耶尔主张一切有神论命题（无一例外）都是无意义的，这就意味着不仅有神论而且有神论之否定也是无意义的。对于“上帝”这个词在其中被用以指一个存在于空间-时间之中的客体的任何宗教（比如万物有灵论），他并不责难。但他正确指出，在复杂的有神论宗教中，该词被用以指一个不存在于空间-时间之中的具有超经验属性的“人格”存在，一个因其在经验上不可理解而可以予以拒斥的概念。^④在下面一节中，我们将看到他对这个概念的拒斥是怎样与对超经验的个人的自我概念的拒斥相关联的。

I · 19 艾耶尔讨论了关于不朽的信仰问题，并特别挑出这种信仰有时赖以为基础的理论提请大家注意。^⑤这就是，

①《一位经验论者看宗教信仰之本质》之，第5页。

②同上书，第6—8页。

③《语言、真理与逻辑》，第115—116页；用我们前面用来描述休谟的立场的话来说，那就是：参与讨论有神论和不可知论的长处与弱点就是使自己投入一种无止境地消耗时间虚掷精力的活动，这不到任何结果。

④同上书，第116页。

⑤同上书，第117页。

在人格中有一种不可感知的本质的东西，它有别于肉身，并且能在人死后继续存活。艾耶尔拒斥这一观点，认为这是达到难以想象程度的形而上学的观念。为了领会他对这一观念的拒斥，我们必须了解他对自我的见解。^①他认为他的观点与早些时候的经验主义者（例如休谟和马赫）的不同之处在于，他们维护的是心理学和形而上学的见解（例如休谟关于“自我是一束知觉”的学说），而他的见解则力图达到完全的逻辑学的观点。36 作为一位始终如一的实证主义者，艾耶尔不得不认为一切形而上学见解（比如，从根本上说自我是一个不可观察的实体）都是无意义的从而不予考虑。因此，他坚持自我是用实际的和可能的感觉经验做成的一种“逻辑构造”这个见解，并将感觉经验间的联系（这联系说明在同一个人身上经验的连续性）认定为物质的身体。所以他写道：

……正如我定义物质的事物和我自己的自我必须以它们的经验表现为根据一样，我也必须根据其他人的经验表现来给其他人下定义——即是说，根据他们的身体的行为，归根结底是根据感觉内容来下定义。假设“在”这些感觉内容“后面”存在着一些即使在原则上也是我的观察所接触不到的实体，在我看来，这一假设比起那种公认的形而上学假设所说在感觉内容“下面”存在这样的实体构

^①《语言、真理与逻辑》，第七章“自我与共同世界”：请将Ⅰ·10中有关休谟的讨论以及Ⅰ·14中有关维特根斯坦的讨论和下面的部分加以比较。自1946年《语言、真理与逻辑》再版以来，关于第七章中的许多内容艾耶尔改变了看法，这样说是很公道的。

成我观察的物质事物或者我自己的自我来，并没有更多意义。因此，我发现，正如我有充分理由相信物质事物的存在那样，我也满有理由相信其他人的存在。因为，在每一种情况下我的假设都为感觉内容的适当系列在我的感觉过程中之出现所证实。^①

这个问题虽然原先是联系到某种对不朽的信仰而提出来的，但对当代宗教认识论有着内在的重要性，因此我们将在后面第六章加以详尽得多的讨论。

I · 20 艾耶尔以经验主义为根据又提出几个论点，从而结束了他对宗教的抨击。例如，他坚持认为他的见解使科学与宗教间的任何有意义的冲突都站不住脚而不值得讨论，因为科学命题可由经验证实，所以是完全有意义的，而宗教命题不可由经验证实，所以根本不是真命题。^②他还效法恩斯特·乌赫争解说科学在用理性探索世界的过程中使世界成为一个远不那么神秘，更加能被预言被控制的场所，因此科学探索是宗教敬畏的大敌，而按艾耶尔的见解，宗教敬畏起源于人之生存在一个未知的因而是陌生的世界上。^③当艾耶尔着手讨论神秘主义时，他的解释与维特根斯坦对“神秘的东西”的解释大相径庭。^④艾耶尔一方面声明他并不愿意先验地否认神秘主义者能

37

①《语言、真理与逻辑》，第130页。

②同上书，第117页。

③同上。

④同上书，第118—119页；参看前面I · 16。

用自己的方法发现真理的主张，另一方面又在下面这一点上与他们展开了争论：神秘主义者坚持说他们在自己的经验中所领悟到的东西是绝对不能用命题来传达的。艾耶尔则坚决主张，神秘主义者这里所作的否认暴露了他们声称“知道”或“领悟到”的东西是没有确实证据的，理由是，像这样完全缺少客观的指谓暴露了这种“知识”与外部的空间—时间世界毫无关系可言。他因此得出结论说，神秘主义者的上述主张只不过是表明了自己心灵的内部状况而已。艾耶尔对宗教经验的讨论与我们在第一章讨论施莱尔马赫以后的德国现代神学倾向时所发的许多议论有关。艾耶尔的贡献的核心在于，在声言体验到“一种特殊的感受内容”（或许我们会想到一种宗教上的敬畏感情或者施莱尔马赫所说的绝对依存感）和声称体验到上帝二者之间有着天渊之别。对第一种声言他并无诘难。他之反对第二种声言植根于“上帝”这个词带有超验的种种涵义，这一概念立即将我们带到关于世界的可能的或实际的经验领域之外。对像艾耶尔这样一位经验主义者而言，这自然意味着我们进入了既不能证实也不能证伪的废话的领域，即形而上学的领域。这里有启发意义的是，施莱尔马赫以后的反形而上学神学家们极力主张，超越于宗教经验（无论怎样定义的宗教经验）之外的上帝存在的那个方面对真正的神学来说是没有兴趣的，也是没有关系的。而艾耶尔将激烈反对这一主张。他坚持认为，可理解地谈论“上帝”必然使谈论者谈到上帝的他在，为了从神学上讨论这一点，他把他们的拒斥解释为一种不可容忍地把“经验到上帝”和“经验到一些特殊种类的感受内容”等量齐观。换言之，完全而且仅以宗教经验（无论怎样定义的宗教经验）为依据的各种反形而上学神学，到头来向我们提供的是关

于宗教主体经验的丰富而有趣的知识。像艾耶尔这样的经验主义者一方面慷慨让步，承认这类经验也许是有趣的，另一方面又不得不得出结论说这种知识归根结底只能扩大我们对人类的了解。正如我们前面说过的那样，仅仅以经验为依据的神学家们为把形而上学完全排除于神学之外所付出的代价是高昂（I·20）。

I·21 艾耶尔的《语言、真理与逻辑》第二版于1946年发行。尼尼安·斯马特（Ninian Smart）说：“自然神学是欧洲的病人”，当时这种情况不仅在英国是真实的，而且在欧洲大陆也是真实的。那时候，对自然神学在20世纪下半叶的生存能力的看法在巴塞尔或波恩和在牛津或剑桥大致一样，就连产生这种看法的原因也大同小异。在英吉利海峡两岸，一直进行了两个世纪的关于形而上学神学的讨论，已经严重削弱了欧洲人对这一学科的任何复兴的信心。人们感到，形而上学神学把我们引领出经验领域之外而进入“自在之物”的深不可测无法描绘的领域；在形而上学领域，显然我们将可证实性或可证伪性置诸脑后，听任自己去从事某种浪费时间的活动，几乎没有人能预见这种活动会有满意的结果。把科学和形而上学作一番详尽而实际的比较，我们便会发现，科学领域的课题和问题与可行的实验程序和方案有密切联系，而形而上学领域的课题和问题永远不能这样加以解决。同时，世俗化过程（在原子能的发现和利用中达到顶峰）发生影响已有三四百年之久，人类对自己从现世的角度来解释和说明世界的的能力，产生了越来越大的信心。正如我们已经看到的那样，在这些过程中，现代哲学和神学一再极力强调一个凌驾于其他问题之上的神学问题的

89 中心地位与决定性意义，这个问题就是上帝的超然存在，就是上帝被理解为一个存在于空间-时间世界“之外”的一个存在。这一点通过考察英国及欧洲大陆的一批哲学家的著作便可看出，他们是休谟、康德、施莱尔马赫、利奇尔、巴特、布尔特曼、罗素、维特根斯坦和艾耶尔。第二次世界大战后，当大陆神学家们总的来看继续乐意将神学资料限制在经验的范围之内（例如布尔特曼等人），或仅仅依靠某些来自另一个世界的启示（例如巴特等人）来研究这一课题时，许多盎格魯撒克逊神学家则继续更加严肃得多地对待自然神学问题（或自然神学的衰落问题）。这种立场可以在诸如尼尼安·斯马特所著《启示、理性与宗教》(Revelation, Reasons and Religions)①这样的论文中较为详细地观察到，作者在论文中颇有说服力地争辩说，经典形而上学崩溃了，取而代之者不是神学上的非理性主义。相反，斯马特希望“考虑在传统的自然神学与简单地求助于启示（或其他任何权威）之间是否有一条中间道路”。②英国思想家们1961年在一本题为《形而上学展望》(Prospect for Metaphysics)的书中仍能如此乐观地谈论自然神学这一事实，至少部分地应归功于战后在英国哲学中已经进行了一段时间的一场革命。而这场革命与维特根斯坦后期的研究工作有密切关系，现在让我们对这些研究作一番简要的考察。

I · 22 维特根斯坦的后期研究成果大部分见于他死后

① 载《形而上学展望》，第88—92页。

② 同上书，第80页；从同样的观点看，露华德·鲁特的《形而上学与宗教信仰》(Metaphysics and Religious Belief)也有启发性，见该书第64—79页。

出版的《哲学研究》(Philosophical Investigation)^①。该书显示了维特根斯坦对其《逻辑哲学论》中许多关键性理论感到不满意。特别要指出的是，他摒弃了语言的“图像说”，摒弃了语言的作用是描绘或反映世界上事物的实际状态这一观点，还摒弃了分析学家的目的是在区别有意义的和无意义的陈述和命题的过程中，揭示作为语言之实际使用基础的语言本质这个基本信念。按这种见解，语言被分为两种基本的有意义的类型：逻辑-数学分析语言和经验上可证实的综合语言，后者最清楚明白的表现可以在自然科学中找到。维特根斯坦在写作《哲

40

学研究》时抛弃了这种见解，阐述了一种新的理论，他指出，语言比这种划分要复杂得多，语言是一组具有家族相似性的各式各样的“语言游戏”(Sprachspiele)。为了找到绕过这些游戏的道路，我们必须设想语词是工具而不是经验上可识别的对象的名称。^②而了解和区别工具的唯一方法是研究它们的用途。维特根斯坦关于“语言游戏的多样性”的概念可以在《哲学研究》第23节中找到：“将语言工具及其用法的多样性、语词和句子的种类的多样性与逻辑学家关于语言结构所发议论作一番比较是饶有趣味的(包括《逻辑哲学论》的作者)。”语言的每一次使用只能在其语境中加以考察，使用包括动作和讲说：“我将……把这整个东西，这个由语言及语言编织成的活动组成的东西，称做‘语言游戏’。”^③按照维特根斯坦后期

① 牛津，1953年版；参见作为《哲学研究》的“预备研究”的《蓝皮书》和《棕皮书》，牛津，1958年版。

② 《哲学研究》，第11节以下。

③ 同上书，7；参见同书，23：“讲说语言是一种活动的组成部分，或者是一种生活形式的组成部分。”

的这一见解，一个词的意义不是脱离其使用便能领会的某种东西；相反，一个词的意义就是其使用。他以下棋为例说明了自己的观点：语词的意义就像“卒”和“王”一样，只能借观察它们在一盘具体的象棋比赛中怎样被使用来加以领会，这不只对下棋而言是真的，对语言游戏中的词也是真的。

I · 23 后期维特根斯坦认为哲学是一门描述性学科：

哲学决不可干涉语言的实际使用，哲学归根结底只能描述语言的实际使用。

因为哲学也不能给语言的实际使用提供任何根据。

哲学不能改变切一事物的现状。

哲学也不能推动数学的发展，而任何数学上的发现都不能促进哲学的发展。①

这种观点应该使过分自信的神学家们当心。因为写作《哲学研究》时的维特根斯坦显然没有抛弃有如《逻辑哲学论》中提出的逻辑数学分析命题与经验上可证实的综合命题的逻辑。《哲学研究》抛弃的，只不过是《逻辑哲学论》中认为这两种命题是有意义的语言的仅有的类型这一见解，同时告诫说，语言游戏——包括数学和自然科学的语言游戏——具有极大的多样性。后期的维特根斯坦不赞同《逻辑哲学论》中的还原分析（将有意义的类型还原为数学和物理学的类型）。可是，关于事实的断言，他在任何地方也没有放松他对证实程序的要求。倘若神学家们想象在维特根斯坦以后的分析哲学中这一要

①《哲学研究》，第124页。

被悄然放弃，那他们就大错特错了！如果神学家们认为自己的命题是关于实在的陈述（情况是怎样的），认为这些命题在这种或那种意义上是关于事实的，那么他们就不能忽略这些命题的严密的逻辑问题。如果这逻辑既不是分析陈述的逻辑，又不是经验上可证实的陈述的逻辑，那么，作为它们的基础的逻辑究竟是什么呢（I·27）？

I·24 维特根斯坦这两部主要著作之间的另一相似点，是二者都用各自的方式坚持哲学是一种缓解不安的治疗性的学科（见I·13）。在《哲学研究》中，哲学被定义为“用语言来进行的一场针对我们理智上的着魔的斗争^①”。“哲学的成就在于发现这种或那种十足的胡说，发现理智拿自己的脑袋去碰语言界限时造成的肿伤。”^②哲学是这样缓解我们的不安的：“你的哲学的目的是什么？——给苍蝇指示飞出捕蝇瓶的道路。”^③维特根斯坦描述了怎样做到这一点：“把语词从它们的形而上学用途中带回到日常用途中来。”^④这样，当哲学家们讨论像“存在”或“对象”这类词从而使我们感到迷惑的时候，当他们试图找到这些词的本质意义的时候，维特根斯坦提出的治疗性忠告是把它们从形而上学的用途中带回到日常用途中来，并且追问：“这个词在最初使用它的语言游戏中实际上是按这种用法来使用的吗？”^⑤唐纳德·赫德森把这一观

① <哲学研究>，第109节。

② 同上书，第119节。

③ 同上书，第309节。

④ 同上书，第116节。

⑤ 同上。

点有趣地应用于神学命题。^①他指出，要求神学命题直接由经验证实（或当作毫无意义而加以拒斥），就是把它们当作明确的科学假设来对待，这是一种令人困惑的混乱，它只能通过探究这些命题在它们起源于其中的语言游戏或生活形式中的最初用法来消除——这里我们也许会想到，比如说，它们起源于其中的宗教的语言游戏。^②

I · 25 维特根斯坦提出的另一个论点对于了解后分析哲理神学具有重要意义。“思维不是一个赋与说话以生命和意义的无形过程，并且不可能使思维脱离说话……”^③即是说，思维不是作为语言的基础的某种幽灵般的隐藏着的过程，而语言隐藏在言语“之后”或“之外”并产生言语。相反，言语“就是”思维；思维必须用语言来引起；思维包含言语，以至思维离开言语便是不可思议的。诚然，这一论点使人联想到行为主义，但维特根斯坦真正着力要强调的是思维与语言间、思维与语词间、概念与具体符号间不可分离的紧密联系。有些人以分析哲学家“被语言迷住心窍”或“语言狂”为理由对他们表示恼怒，这恼怒在美国某些神学圈子里并非不常见，但只要我们考虑一下这种情况，那么上述论点就值得注意。因为当分析学家（以及后分析宗教哲学家）密切注意如神学语词、神学陈述和神学命题时，他就同时同步地在对付神学思想、神学概念的

^①载当代神学缔造者丛书：《路德维希·维特根斯坦》，伦敦，1968年版，第55—58页。

^②见V·3 以下段落，在那里我们将试图描述产生神学命题的其他语言游戏。

^③《哲学研究》，第339节；参见第341节以下。

形成和神学信条，这是由于，按维特根斯坦的观点，后者并不是一些最终“产生”前者的幽灵般的隐藏着的过程。相反，前者在某种意义上“就是”后者。在讨论诸如伊恩·T·拉姆齐这样的严格的宗教语言哲学家之前，把握这个论点是得当的。

I · 26 维特根斯坦对现代神学的影响既广且深。他留给纯哲学的最重大的遗产，是对日常语言的分析。他对宗教哲学的影响也有一定的重要性。《哲学研究》中表达的见解有助于撤消H·J·佩顿所说的逻辑实证论加给神学的语言禁令。^①维特根斯坦后期思想中的有些成分在撤消这道禁令，并且，不管多么小心翼翼，这些成分在打开门户以接纳形而上学神学的某种新的可能性方面起了重要作用，要列举出这些成分并不困难。我们或许可以列出战后哲学取得的这些进展所展现出的一些问题。如果语言游戏具有多样性（每一种游戏都带有自己的“生活形式”），那么我们难道不应该严肃注意神学的语言游戏以及这种游戏在其中产生的生活形式吗？如果语词被理解为我们使用的工具而不是我们应用的名称，那么神学家们现在难道不应该致力于考察他们的关键性语词在宗教的生活形式和语言游戏中的那些使用方法吗？维特根斯坦主张哲学本质上是一门描述性学科，“哲学决不可干涉语言的实际使用”，“哲学不能改变一切事物的现状”（I · 23）。这些主张重新点燃了神学的自信心。人们感到，这造成了一种完全不同于早先实证主义全盛时期的气氛，而神学家们在那种气氛之下仍进行过努

^①《现代的困境》(The Modern Predicament)，第2章，伦敦，1955年版。

力。维特根斯坦认为，被理解为分析的哲学是一种治疗性的活动，在这种活动中糊涂和混乱得以澄清。这一看法导致一些神学家（其中的著名例子是伊恩·T·拉姆齐）认为这些新的分析方法给神学家们提供了不可缺少的、早就该给他们的的手段，他们可以用这些手段去对付有如丛林般错综复杂的神学措辞，以便把某种秩序引进杂乱无章的神学园地。

44 I · 27 不管多么的小心翼翼，禁令毕竟撤消了，门户也已打开。维特根斯坦在一句颇有格言意味的话中把神学定义为“语法”（《哲学研究》，第373节）。这意味着神学家们得到了阐释作为他们的特殊语言游戏之基础的逻辑和规则的机会，当然，伦理学家、形而上学家、美学家也得到了这样的机会。形而上学神学不再仅仅因为其命题与数学或物理学命题不属于同一逻辑类型因而先验地被当作毫无意义而不值一顾了。所以，可以理解的是，应该有一本部头相当大的神学著作，专门论述作为宗教信仰、宗教生活方式、宗教活动以及讲道之基础的逻辑问题。因此我们对祈祷、崇拜、判决以及自我沉思的逻辑作了探索与阐释。弗里德里希·费雷(Frederick Ferré)批判地综述了神学对哲学新潮流的可能反应，他的综述中有类比、服从、相遇的逻辑。^①但正如我们上面说过的那样，门户是小心翼翼地打开的。这样小心从事的理由已在I · 23中提示过。关于声称能提供关于事态、“事物是怎样的”的知识的陈述（这种陈述要求某些证实程序），新的功能分析法并未拒斥在实证主义时代付出了巨大代价才得到的教训。换言之，在断

^①《语言、逻辑与上帝》(Language, Logic and God), 第8—8章。

言真理时，“证实的逻辑”并没有为功能分析法所抛弃。所以顺理成章的是，那些仍希望主张神学能作出真理断言的神学家们必须注意对旧式实证主义所阐明的认识性命题的分析，在这个意义上小心从事研究。声称神学命题是认识性命题的神学家们今后必须极其小心地论证它们在何种意义上是认识性的，并把它们的基本逻辑和断言真理的其他（非神学的）命题的逻辑联系起来。小詹姆斯·艾尔弗雷德·马丁简洁利落地说明了这点：

……《哲学研究》中强有力的反驳意见不应导致下述结论：《逻辑哲学论》不是一部关于一种重要“游戏”的重要著作，或者，尽可能清楚地了解一种应用自己的规则的语言如何相同或相异于其他语言并不重要。句子除了被用来陈述事实之外还有其他目的，但仅仅这个事实并不说明和证明在其他用法中事实陈述的出现，或者蕴含着对事实陈述的断言。尤其是，假如神学家们要以这就是“神学语言游戏”的全部功能因而只能根据内在的一致性或对自身产生出的规则的服从来加以判断为理由去证明神学语言是正当的，那么必须提醒他们，接下来还有责任说出在哪些地方和其他游戏一致，他们根据什么和在哪些点上声称有自决权。^①

II·28 因此，一些在《哲学研究》^②出版后的年代里

①《哲学和神学间的新对话》(The New Dialogue Between Philosophy and Theology)，伦敦，1966年版，第110页。

②第一部分完成于1945年，第二部分完成于1947年至1949年间（见《哲学研究》编者按语）。但由于维特根斯坦20世纪30年代在剑桥大学授课和《蓝皮书》与《棕皮书》中材料的流传，他的见解在此之前就已经广为人知了。

探索宗教逻辑的学者完全放弃了宗教语言和符号象征之目的是作出符合事实的真理断言这个主张就不足为怪了,例如,维特根斯坦在剑桥的同事R·B·布雷斯韦特在1955年写的一部书中便抛弃了宗教语言断言真理的主张,他的理由强烈地使人联想到逻辑实证论者提出的理由。^①布雷斯韦特接着探索了宗教信仰和宗教言论的逻辑,他所依据的是《哲学研究》中提出的“使用原则”：“任何陈述的意义都是由其用法来规定的。”^②他对该原则在逻辑学上的地位的说明是有启发性的,神学家们应该仔细加以思考。布雷斯韦特说,在采纳使用原则时“并没有舍弃经验主义精神”。这是因为“原先的证实原则包摄在新原则之下:一个经验陈述的使用来自该陈述在经验上是可证实的这一事实,逻辑实证主义关于逻辑陈述和数学陈述的“语言性”的论断,根据它们的用法和根据它们的证实方法来表述,二者相比,前者若不是表述得更好也是同等地好。”^③

I·29 尽管这样,盎格鲁-撒克逊传统的一些学者依然认为宗教的真理断言不能这样简单地就加以抛弃,而可以在充分认识近几十年英国哲学取得的进展的同时作出某种尝试来证明这些断言是有根据的。在下一章里我们将转而讨论盎格鲁-撒克逊神学界作出的这种尝试。但我们必须首先考察被神学家们最终看作有关联的哲学上的几项进展,然后才能了解这里面牵涉到的问题。这些进展之一在维特根斯坦的《哲学研究》中便可找到。

①《一个经验主义者看宗教信仰之本质》,第4—10页。

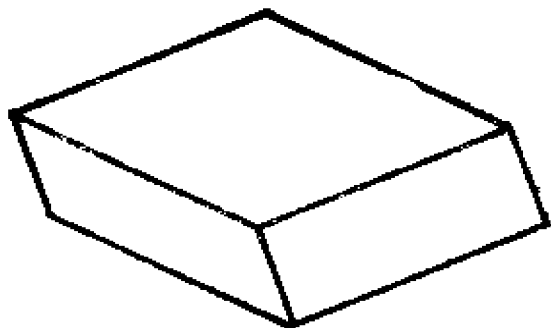
②同上书,第10页。

③同上。

第三章

理论与实践中的“看作”

Ⅱ·1 在维特根斯坦的《哲学研究》临近结尾处，可以看到他对动词“看”（to see）的一段分析。^①这里，他阐述了“看作”（seeing as）的概念。例如，假如我们注视一幅图画，我们可以把它看作一样东西或看作另一样东西。维特根斯坦说，这幅图画可以被看作一个玻璃立方体，或看作一个倒置的打开的盒子，或看作一个这种形状的金属丝框架，或看作构成一个立体直角的三块木板。维特根斯坦坚决主张，我们不仅



^①《哲学研究》，Ⅰ，XI，第193页以下。

看而且看作，我们将某物看作什么取决于我们怎样理解它。因此看必然包含理解。维特根斯坦举出了“鸭-兔”的例子，这个形象可以被看作一只兔或看作一只鸭。^①他引进了面貌的概念：我们可以在某一面貌下，在某个时间内看一样东西，然后另一个面貌开始对我们“显现”，于是我们看见某种大不相同的东西。我可能在一个面貌下相当长时间地看一个物体或图画，然后慢慢地发现它大不相同，我可以解释说：“我原先看见它的样子大不相同，我竟然从未认出它！”^②一种变化已经发生了，但很难说这变化主要在于什么。

50 I·2 维特根斯坦在描写鸭-兔的头时提出了一个论点，该论点对宗教认识论的意义我们将在后面加以阐述。他描写道：“看起来像这的头和看起来像这的头毫不相像——尽管它们是一样的。”^③这里的要点是，尽管两位观察者在他们所看见的东西（一位看见一只兔，另一位看见一只鸭；一位看见一个玻璃立方体，另一位看见一个倒置的盒子）上意见有分歧，但实情却是他们看见的是同样的事实，同样的纸，排列在纸上的同样的线与点。在这种意义上，他们间没有关于事实的分歧；一位观察者并没有看见一件（或若干件）对另一位观察者隐蔽起来的事实。可是两位观察者却把整个东西看作大不相同的东西；从面貌上看，他们看见的东西是大不相同的。自相矛盾的是，只有一组事实，大家都能看见，却有^{两幅}不同求已

①《哲学研究》，第194页。

②同上书，第195页。

③同上。

的图象。维特根斯坦提出了关于这种分歧的性质这个困难的问题：“……什么不同：我的印象？我的观点？——我能说得准吗？”^①如果有人要一位观察者做一个与他原先看见的东西相应的他现在看见的东西的模型，从而试图澄清两位观察者之间的分歧，那么这两个模型事实上是同样的。“如果我用一个丝毫不差的复制品来表现它（难道这不是一个完美的表现吗？），那么不会显示出什么变化。”^②因此维特根斯坦能够说：“‘看作……’不是知觉的一部分。因为这个原因，它既像看又不像看。”^③维特根斯坦承认，思维的确进入了这个分歧：“如果你看着一个物体，你不必想着它，但如你在经历着视觉经验……你也就在想着你看见的东西。”^④维特根斯坦在《哲学研究》中（第197页以下）对“看作”的解释使我们深刻认识到看的过程有多么复杂。“‘看’的概念给人以杂乱的印象”：“我们看见的东西可能显得完全是参差不齐的。”^⑤“就像一件复制品的概念一样，表现被看见的东西的概念是很有弹性的，所以关于什么被看见的概念和该概念一道也是如此。”^⑥我们希望，关于这个问题已议论够了，以至我们能着手将“看作”的概念应用于形而上学神学问题。

1·3 如果我们将维特根斯坦的分析应用于下述情况，那么我们或许能领会到他的分析之富有成效。这个情况是：被

①《哲学研究》I，XI，第193页以下。

②同上书，第196页。

③同上书，第197页。

④同上。

⑤同上书，第200页。

⑥同上书，第198页。

57 注视的物体不是这个或那个单个的物体，而是被当作一个整体的世界，或更令人满意地是一个人对被当作一个整体的世界的全部体验。这条建议的意思是，我们注视的世界也能被看作一种东西或另一种完全不同的东西。这一洞见使某些维特根斯坦派认为，这是一个从根本上涉及形而上学图式之构建的过程。有人指出，形而上学家们致力于阐明一种关于像他看见的那个世界的有益的、富于启发性的、澄清混乱的全面见解。^①在此，我们把形而上学定义为一种概观、一种图表、坐标方格、倾向性看法或者模型；^②定义为我们凭借理性把我们关于被当作一个整体的世界的经验整列或安排在上面，并使之成为某种有意义的有机统一体的一种模型、模式、坐标方格或框架；定义为我们全部经验的一种合理的提纲。或者，我们可以把这个概念认为是形而上学的概念，它在本质上是关于世界的一种概观或倾向性看法的语言表述或表现，这种表述或表现在观察者看来具有解释价值，而且可能具有启发意义。或者，这个概念还可以被描述为形而上学的概念，它是一幅关于世界的全面而有意义的投影图，这是一个制图学术语，它和我们下面要谈到的形而上学是绘制宇宙图的一种形式相联系。过去的形而上学家们是否在做这样的事，在此我们不可能离开他们是否意识到这点来处理这个大难题。如果这种搞形而上学的方法能被证明为可行，那么这种方法便与我们在 I·2 中定义自然神学的方法有关，如果我们认识到这一点，这对我们的目的而言便足够了。

①参看 I·2 中的自然神学的定义。

② H.D. 刘易斯在《宗教哲学》(Philosophy of Religion, 伦敦, 1965 年版) 第 99 页以后使用了这些术语。

I·2中的定义是：自然神学是对作为一个整体的世界的看法所作的理性的构想，它透过现象领域而达到终极实在，达到作为经验世界之唯一解释的神圣秩序的领域，否则经验世界便晦涩难解、令人迷惑、面目不清。从维特根斯坦那里，我们对导致把事物看作一样东西而不是看作另一样东西的观察者产生的那些分歧的复杂性已有所了解；所以，我们不去抽象地探索这种复杂性，而是作出明确而具体的尝试，去证实究竟什么卷入了把整个世界看作一样东西而不是看作另一样东西，这样做或许有利于把问题弄得更为清楚。为了达到这一目的，我们转而考察一种典型的尝试。

II·4 这种尝试可以在维特根斯坦的继承者约翰·威兹德姆 (John Wisdom) 的著作中找到。这是一篇寓言，见于威兹德姆的著名论文《诸神》(Gods) 中。^① 52

①这篇论文全文转载于下列书刊中：《亚里士多德学会会刊，1944—1945》，安东尼·弗卢编辑的《逻辑与语言》第一卷 (Logic and Language, I, 牛津, 1951年版)，威兹德姆著《哲学与心理分析》(Philosophy and Psychoanalysis 牛津, 1953年版)，约翰·希克编辑的《古典与当代宗教哲学读本》(Classical and Contemporary Readings in Philosophy of Religion, 新泽西, 恩格尔伍德克利夫斯基, 1964年版)；部分转载于G.L.艾伯内西和T.A.兰福德合编的《宗教哲学读本》(Philosophy of Religion: A Book of Readings, 纽约, 1968年第二版)。威兹德姆的寓言转载于J.鲍登和J.里奇蒙德合编的《当代神学读本》(A Reader in Contemporary Theology, 伦敦和费城, 1967年版, 第146—148页)。下面给出的页码系指《逻辑与语言》第一卷的正文，还将引证威兹德姆的两篇论文：《上帝的逻辑》(The Logic of God) 和《宗教信仰》(Religious Beliefs)，均收入《悖论与发现》(Paradox and Discovery, 牛津, 1966年版)。

诸如上帝存在这样的解释性假设，开初可能是经验假设，后来渐渐变成完全不同的另一回事。从下面这个故事我们可以看出这究竟是怎样发生的：

有两个人回到他们的长期没人照管的花园，在杂草丛中发现有几株原先种的花长得生气勃勃，他们大感惊异。甲对乙说：“一定是因为有位园丁来照管过这几株花。”经询问，他们得知没有邻居看见有人在花园里干过活。甲对乙说：“园丁一定是在人们睡觉时干的活。”乙说：“不对，有人会听见的，再说喜爱这几株花的人不会让杂草生长。”甲说：“瞧这些花布置得井井有条。这里有目的性，有一种美感。我相信有人来，只不过是一个凡人的眼睛看不见的人罢了。我相信我们搜寻得越仔细，就会发现越多的证据来证实我的话。”于是他们仔细搜寻，有时发现一些新线索说明有园丁来，有时又发现一些新线索说明没有园丁来，甚至说明有个存心不良的家伙来干活。除了仔细检查自己的花园，他们还观察其他没人照管的花园情况怎样。关于这种情况，关于他们自己的花园，甲了解的，乙也完全了解。结果，当这一切都做完了后，甲说，“我还是相信有园丁来”，而乙却说，“我相信没有”。现在，他们的分歧争论并不反映在他们在花园里已经发现了东西上，不反映在他们进一步搜寻将会发现的东西上，也不反映在无人照管的花园荒芜得多快上。在这个阶段，这种场合下，关于园丁的假设已不再是经验假设，两个人在承认和否认该假设的分歧现在已不是一个人料想

得到而另一个人却料想不到的问题了。那么他们的分歧究竟是什么？甲说，“有园丁来，但没人看见他听见他。他用自己的工作表明自己来过，而这些工作是大家熟知的”。而乙却说，“没有园丁来”，所以除了他们关于园丁所说的话有分歧外，还存在另一种分歧：尽管两人料想的事实没有什么不同，但他们对花园的感受却不一样。

但这是否是他们之间的全部分歧——一个人以一种名称称呼花园并用一种方式感受花园，而另一个人则用另一种名称称呼它并用另一种方式感受它呢？如果他们之间的分歧已成为这样，那么问“哪种意见对”或“哪种意见合理”是否还适当？①

Ⅱ·5 威兹德姆在他的宗教著作里反复强调“上帝的存在不是一个像它过去那样的经验问题”②，这一论点具有重大的意义。有神论是一个不能用观察、试验、预言及诸如此类的手段来研究的问题，这一信念是从休谟到艾耶尔的经验主义者们宣讲的主要内容之一。我们在前面已经说过，正是该信念导致他们中的大多数人说，正因为如此，“有神论问题是浪费时间的废话”。但威兹德姆却不这样认为，他确信，许多有意义的问题（包括神学问题）虽不能由经验推理的方法来处理，也经不起经验的检验，但却是真正的有意义的问题，可以理性地加以讨论，关于这些问题人们也可以十分理性地作出导致负责任的行动的决定。威兹德姆的寓言说明，按他的见解，有神论问

53

①《逻辑与语言》第1卷，第192—193页。

②同上书，第187页。

题是和把世界看作一种东西而不看作另一种东西密切相关的。在这场争论中，“全部事实都在”，没有任何事实是对两位观察者中任何一位隐藏着的；化学和考古学中未解决的争论有朝一日可能通过发现新的事实而最终得到解决，但这两位观察者都不能指望他们间的分歧会这样消除。因此(开初)关于事实的分歧并未将信仰宗教的人和不信宗教的人分隔开来。^①信仰宗教者挑选一组事实并把它们解释为有神论的证据，不信宗教者强调另一批事实，认为是有神论的反面证据。在这一阶段，有神论者或许有理由作出敌对的反应，抱怨说这种对待有神论的方法是彻头彻尾自然主义的——按威兹德姆的见解，有神论和无神论看起来全然是一个主观爱好和感情的问题（“……除了他们关于园丁所说的话有分歧外，还存在另一种分歧：尽管两人料想的事实没有什么不同，但他们对花园的感受却不一样”）。但事情并非如此；在威兹德姆看来，就这种分歧而言，还有比这更多的内容。

Ⅰ·6 威兹德姆制定了一项在这些情况下作出决定的正式原则，他是这么说的：“一个问题如果能借助于观察加以解答，或者借助于从自明的前提或者描述我们已经观察过的事物的前提出发的论证来加以解答，该问题就是真正的，有意义的问题。”^②通过把有意义性归于其答案可借助“描述我们已观

^①但参见Ⅰ·9以下。

^②“关于上帝的逻辑”，见《传论与发现》，第6页。参见下面一段话：“我们都知道，而且更为重要的是我们都认识到，存在着不要求进一步调查只要求沉思的问题，然而它们是完全正当的问题，因为它们要求的沉思可以用明确的论证程序来进行，这种程序是可以得出‘是’或‘否’的结论的。”见前引书，第6页。

察过的事物”而找到的问题，威兹德姆希望说明神学问题是真正的有意义的问题，而不是浪费时间的死胡同。他建立的一个论点是，有时候科学家们在创立自己的学说时做了同类的事：“牛顿创立了万有引力学说，大大扩展了我们对自然界的了解，但这与其说是因为他告诉我们将看见什么或看不见什么……，勿宁说是因为他使我们重新看见了许许多多熟悉的事件。”^①因此，威兹德姆拒斥我们前面大加讨论的经验主义原则，认为它是完全不能胜任的，是不能令人满意的，这条原则是：“一个陈述除非能用观察或者解决数学或逻辑问题的那种明确的程序来加以确定，否则它便没有真正的意义，就不是一个有意义的真问题，而是一个语言的、感情的或者没有意义的问题。”^②威兹德姆拒斥这一原则的理由有两重：第一，人类不可逃避的重要境况的绝对数量，是不可能用经验和观察的办法来处理的；第二，按威兹德姆的见解，为了解决这些非经验的断言真理的问题，存在着某些可能阐明的认识论方法。我们必须依次对这两种理由加以讨论。

Ⅱ·7 威兹德姆大加讨论的关于人类无法逃避的重大境况之一是发生在法庭上的境况。例如，威兹德姆在《诸神》6·5中^③争辩说，在法庭上意见不一致的律师们对事实的意见是一致的（因为事实是对大家公开的），但这个事实并不意味着待解决的问题不是为了公共利益必须加以解决的真正的问题。任何一个头脑清醒的人都不会把这种非经验的意见分歧说

①《诸论与发现》，第7页。

②同上书，第7—8页。

③《逻辑与语言》，第195页。

成是形而上学问题，因而是无意义的，只能使参与者没完没了地浪费时间。人们必须作出尝试去解释这些事实，在其中找到一种有意义的模式。解决非经验分歧所包含的逻辑也反映在要求法官在法庭上作出裁决中，^①除了最不谙世事的学究或不负责任的人外，没有人会把这种事说成是耗费时间或虚掷精力。情况是，要求法官解释已向大家公开了的事实，并在其中找出一种有意义的模式。在别的地方，我们也发现威兹德姆回到司法领域寻找例子：

当关系到我们挖空心思，用尽一切办法仍不能解答的问题时，暗示在这种时候思考毫无用处，就是忘记了关于事实意见已取得一致时，我们仍须听取辩论然后才作出判决。当按语言的通常用法辩论仍不能说明正确的回答是肯定或否定时，暗示在这种时候辩论没什么作用，就是忘记了这种辩论在这样的情况下对于理解我们面对的案件是必要的，有价值的，正如在那些碰巧我们能用一句话——有罪、无罪、精神不正常、精神正常、过失、非过失、残忍、不残忍——来表达更多的理解的案件中一样是必要的，有价值的。^②

以其他方式辩论并以传统的经验主义的理由怂恿人不去参与这种非经验问题，就是“恶意贬低当我们最需要思考时我们最需要的思维方式^③。”在其他地方我们还发现了这样的

①《逻辑与语言》，第196页。

②《悖论与发现》，第7页。

③同上。

话：

尽管对事实有一致的看法，但在理性的法庭面前仍摆着一个问题，这正像对事实有一致看法时法庭仍面临着一个问题一样。“是过失或者不是过失？”对这个问题，回答可能是“是”，也可能是“非”，还可能是既不是“是”也不是“非”。但这问题并不超出理性的范围之外。^①

在另一段文字中，威兹德姆以和一位虚构的持怀疑论观点的法哲学家对话的形式回到了同一论点上，这位法哲学家争辩说，法律问题实际上是关于明智的恰当的行动的决定，而不是真理问题。威兹德姆在这段对话中所作的结论的要旨包含在下面这几句话里：

辩论必须听取。辩论不仅仅是达到某一结果的心理程序。而且是我们用这来确定那、用那来确定这的程序，以便比开初更清楚地了解究竟发生了什么事，这时且只有这时才能采取行动。将这种程序描述成主要是劝说人采取一种行动路线的过程，说对真理的探索和这种程序的本质不一样，就是宣扬危险的、毁谤性的虚伪的东西。”^②

II·8 威兹德姆举出了另一些重要的人类境况以支持他

^①《悖论与发现》，第21页。

^②同上书，第55页。

的主张；从基本上说，非经验的问题仍可能是有意义的真问题。例如，两个人观看一幅画或自然风景即是一个实例。“甲说‘好极了’或‘美极了’或‘妙极了’；乙说‘我看不见它有什么美’。……可是，甲看见的乙也看见了。不存在甲能看见图画的一部分，而乙看不见这部分的情况。所以分歧不是关于事实的分歧。”然而，这两个争论者认为他们间的分歧不是一个趣味随心所欲或趣味相反的问题。相反，这是一个人认为另一个人是瞎子，而后者则认为前者看见了那儿不存在的东西的问题。同一原则适用于类似的审美处境，比如听音乐。“关于上帝是否存在的分歧……就像关于一件东西里是否存在美的分歧一样。”^①

Ⅱ·9 现在我们来探究作出关于非经验真理断言的决定时所包含的逻辑，这种探究将把我们引向逻辑和事实性之间的关系这个极其重要的问题（参看前面Ⅱ·5）上。首先探究其中包含的逻辑。威兹德姆持否定意见，坚决主张这不是“一连串论证推理”，“不是像数学计算中那种一连串演绎推理的逻辑。”^②相反，劝说者仔细审查自己的实例，提出并再提出该实例“各自配合而有利于得出结论”的那些特征。威兹德姆说这些道理“就像一把椅子的腿，不像一根链条的环”，其包含的推理“不是垂直展开而是水平展开的”。按他的见解，这种逻辑“是几个独立前提的累积效果问题，不是一个或两个前提

①《逻辑与语言》，第197页。

②同上书，第196页；在别处，威兹德姆断言，这类问题要求的逻辑推理“不可能通过一种明确的一步一步的方法来进行，就像一个计算普通人的高度、体重，估计寿命的人所采用的方法那样……”。见《悖论与发现》，第22页。

的反复变换问题”。把这些前提“分别开来便不会有结果”；因此，这种逻辑必然使我们“以另一组分别开来便不会有结果的事物的累积效果为对照，去衡量另一组分别开来便不会有结果的事物的累积效果……”。^①在别处，威兹德姆谈到了“思维中的一个步骤，它从大量的资料中将能构成某事物证据的资料抽出，然后加以整合，这证据尽管不超出这些资料之外，却能使我们理解过去我们缺乏理解的实在”。^②在前面已引证过的他举出的司法例子中，他把这种逻辑描述为“一种我们用这来确定那，用那来确定这，以便比开初了解得更清楚……的程序”。^③这里威兹德姆在说什么还算清楚，但其中提出了一个问题，即这种非经验辩论的结论是怎样与什么是这样相关联的，它又是怎样与事实相关联的。

II · 10 现在确切的问题是，一个非经验真理断言的辩 57
护者（按威兹德姆的逻辑和论点进行辩护）是否获得了时至当时他还缺少的关于事实的知识。关于这一点，威兹德姆实际上说的话是难于捉摸地含糊不清，需要极其小心地加以解释。一方面，初次漫不经心地读威兹德姆的书很容易导致读者得出结论说，威兹德姆倾向于认为情况不是这样，认为不牵涉关于事实的任何分歧。如果这一见解能够成立，显然大多数神学家定会对他的探索办法，对于自然神学的价值持极大的保留意见。^④例如，以一组相反的事实作为对照来衡量一组事实的累

① <逻辑与语言>，第195页。

② <悖论与发现>，第13页。

③ 同上书，第55页。

④ 关于下面的部分，参看<逻辑与语言>，第195—197页。

积效果，这个方法“容易导致根据互相对立的‘或然的事物’来进行描述”，并助长该问题是一个事实问题——从前提出发猜测进一步的事实，猜测将要发生什么——的感觉”。威兹德姆说：“但这是一团混乱。”相反，这种争论完全是先天的。其结论的“非真实性”可用一个医学上的例子在几种场合下加以说明。例如，我们发现他断言，一个非经验真理问题“不是一个像‘杰克患白喉吗？’这样的问题，因为后者可能通过从他的喉部采取化验标本来解答”。^①即是说，他描述的逻辑一点不像医生从病人的症状猜测患什么病所用的逻辑。之所以这样，是因为医生的猜测可由进一步的经验观察加以证实或驳倒；可以通过后来的X射线检查或尸体解剖证明他是对或是错。所以，威兹德姆不愿意明确地把这类争论的结论描述为“事实的结论”，其基本原因是缺少可想象到的将来的经验检验来证实或否认这种结论。这可以从关于园丁的寓言本身得到证实：两位在花园里争论的人都同意，关于园丁的假设“现在已不是甲料想到的事实乙却料想不到的问题了”，此即在将来。每一位争论者都为自己关于花园的结论辩护，“尽管两人料想的事实没有什么不同”，也即在将来。正如我们已经看到的那样，威兹德姆不愿助长“全然是从前提出发猜测进一步的事实、猜测将要发生什么的问题”这样一种感觉（着重号是我加的）。这问题也不像“要从众多线索中找出罪犯”的侦探面临的问题，因为在此猜测再一次可能是由将来的经验观察来证实或驳倒。换言之，威兹德姆这里阐明的逻辑并不包含“像归纳推理中那样的”推理联系，“在归纳推理中，我们从许多迹

58

①《悖论与发现》，第9页。

象猜测将要发生什么”（着重号是我加的）。正是像这样的段落，容易使漫不经心地读他的宗教著作的读者上当，误认为他的看法是，非经验争论的结论不涉及什么事实上是这样的问题，不涉及世界是怎样的问题。但情况并非如此。

Ⅱ·11 那么，这类争论会导致哪种结论呢？为寻求这一问题的答案，我们不得不考察威兹德姆所用的术语。例如，在那篇寓言中，一位争论者说，“我相信有人来……我相信我们搜寻得越仔细，就会发现越多的证据来证实我的话”（着重号是我加的）。因此，这结论是以一种以推理为依据的相信的形式出现的：相信有园丁来，相信上帝存在并有作为，因此显然相信情况实际上是如此这般。威兹德姆再一次使用了给一种境况或事态一个名称这个术语：一位争论者惊呼“一个花园！”，另一位惊呼“一片荒野！”；每一位争论者都强调该事例有利于按他希望的名称来称呼该境况的那些特征（着重号是我加的）。但威兹德姆坚持认为，正如一个名称的应用不只是一个名称的应用，佩带一枚奖章不只是佩带一小块金属一样，这种相信具有自己的逻辑与合理性。^①在法庭上，一个名称的应用（我们想到“有罪”！“无罪”！）是“在其中一场比赛——赌注很大的比赛——输和赢了”的某种东西的应用。的确，威兹德姆坚持认为，当法官选择这样一个名称时，他不可能不采取一种态度，作出宣告、作出决定、宣布裁决、发出感叹，这一切都包含某种逻辑与合理性，包含一种以理性为基础的对正与误、真与假的思考。因此，按威兹德姆的见

^①《逻辑与语言》，第196页。

59 解，这类争论的结论将我们引向“一种我们过去缺乏的对实在的理解”（着重号是我加的）。①就有神论而言，感叹“多么神圣！”所包含的逻辑令人惊异地像感叹“多么悲惨！”、“多么优雅！”、“多么雄伟！”所包含的逻辑。所以，我们必须提防，不要上当，误把威兹德姆理解为主张非经验争论的结论并不涉及什么事实上是如此的问题。

Ⅱ·12 威兹德姆有时的确可能明白地说过，这种争论在某种意义上是关于事实的争论（尽管论述这一问题的段落必须依据他在其中坚持主张这种“事实”不是实际上或有可能被观察到的那些段落来加以理解）。例如，威兹德姆认为，那些就信仰上帝问题展开辩论的人可以理直气壮地“辩论，好像他们关心的是一个……超感觉的超科学的形而上学的事实问题，尽管如此，但它仍然是一个事实问题，仍然是一个可以提出赞成或反对它的理由的问题……”。②在别处，他明白地说：“……如果我们说……当关于上帝的存在的分歧不是关于将来发生的事件的分歧，因此不是经验问题而不涉及事实时，我们不可以立即假定关于该问题无所谓正确与谬误……，也不可以假定这程序决不是新事实的发掘。”③威兹德姆在承认不可能有关于上帝存在的极简单明了的证据后接着这么说：“但这并不意味着没有上帝存在的证据；并不意味着没有上帝存在的证明；也不意味着这些证据和证明不可能在经验中找到；更不

①《悖论与发现》，第13页。

②《逻辑与语言》第194页。

③同上书，第197页。

意味着在我们所见所闻的事物中也找不到。”^①他这么说时，他关于有神论结论具有真实性的见解便披露出来了。在像下面这样的段落中，这种见解披露得更加有力：

……我们必须坚持认为，在谈到神时，一个表示他不相信有什么东西事实上是如此的人，与一个表示他相信的人有本质上的不同。我们能够承认，他的话仍然表达了本质上是宗教信仰的东西吗？我们能够说，他的话不具有我们借宗教信仰声明所意指的东西的本质，却竟然表达了关于世界像什么的某种信仰吗？……我不可能在这里长篇大论地争论这一问题。但我认为回答是否定的。在我看来，关于世界像什么的某种信仰具有宗教的本质（着重号是我加的）。^②

威兹德姆用相似的口气争辩说，有一种哲学观点认为，“说事实上如此的东西不具有宗教的木质”，这种观点可能被 60 宗教信仰者指责为“亵渎神明的无稽之谈，危险的欺骗”，它遭到这种指控是有道理的。他解释说，这是因为“……这种观点试图从宗教教义中抽走的，不仅是没有它（严格地说）宗教教义便不成其为宗教的教义的某种东西，而且是某种没有它宗教教义便不再是教义本身的东西。”^③

Ⅱ·13 所以，我们在Ⅱ·10中开始的探究的结果是，威

①《悖论与发现》，第12页。

②同上书，第53—54页。

③同上书，第55页。

兹德姆根据考察过的证据强烈倾向于认为，关于世界之本质的非经验争论的结论（按他所描述的逻辑得出的结论），确实使其辩护者声称通过这些辩论他们掌握了关于事实的知识，尽管必须承认，由于这一事例的性质，涉及到的事实不是那些适宜于实际的或可能直接观察的事实，也不是适宜于构想关于世事的将来进程的，经得起检验的预言的事实。

Ⅱ·14 在Ⅱ·6中我们还提到了威兹德姆阐明的一些认识论方法，这些方法可以在非经验争论中用以进行劝说和得出结论。现在让我们来考察这些方法。第一种是“联系法”。①这种方法的目的是揭示或者证明美，去除盲目性，唤起一种所缺乏的态度，克服不适宜的看法。在使用这种方法时，争论者将注意力重新集中在他发现是有意义的全面的图像上，强调该图像的这方面、那方面以及另一方面的存在与意义，将这一切联结成为一个全面的模式，以便他的对话伙伴像他那样看事物。这可以部分地从下述情况得到说明：一位读者用不同的颜色标出书中某些段落，当这本书被读完并被标记之后，它便展现出一定的节奏，一定的以相关的段落为基础的论证的经纬，以及已为该读者发现并希望引起注意的一定的模式。或者可以从另一种角度来说明它：一位作者给他的手稿编制交叉索引，以便引起对貌似不同，互不相关的段落间的联系的注意，按作者的看法，这些联系赋与他的著作一种模式，一种容易被忽略的全面的意义或效果。这种情况或者可从关于园丁的寓言本身得到说明，在该寓言中，一位争论者实际上是说：“瞧这儿的

①《逻辑与语言》，第107页。

这种布置，瞧那儿的那个目的的迹象，瞧瞧再远一点那个美的实例。这个和那个相联系，二者又和再远一点的那个相联系。这样建立起来的联系成了启发式的：在它们的启发下，争论者继续寻找并发现关于增强和扩展已建立的联系的新东西，以便逐渐构建起一种重要的有意义的模式。他的对手则跟他对着干，企图建立另一些联系，而这些联系在他看来将构成一种指向相反结论的模式。按照威兹德姆的见解，一幅图像或一个论点容易被忽视的那些特点，可以通过把其他图像或论点列于它们的旁边，通过引出它们间具有启发性的联系而得到突出。D.Z. 菲利普斯指出，《旧约圣经》中有一段记述，可作为威兹德姆在此要表达的意思的一个例子。在这段记述中，先知拿单说明了大卫王行为中的某一种模式，他采用的办法便是将关于另一种行为模式的故事列于它的旁边，并引出二者间的联系（《撒母耳记下》第12章第1节以下）。^①在威兹德姆看来，这么做的全部目的在于“去除盲目性，唤起一种缺乏的态度并克服不适宜的看法。”根据威兹德姆所说，一种类似的情况可能存在于下述事例中：当我们认为一位发狂的恋爱者严重地爱错了人时，我们试图说服他从中解脱出来。^②我们欲达此目的采用的办法是，将他所爱者所做的某些事联系起来，使之成为一种模式，或者将她所做的事与其他人所做的类似的事联系起来，而这些事应是已经在这位恋爱者身上激起了厌恶和愤怒的感情的事。当然，这种办法可能奏效，也可能不奏效——这位恋爱者可能不理睬我们所说的一切仍继续爱下去。

^①D.Z. 菲利普斯：《威兹德姆的(诸神)》，载《哲学季刊》(The Philosophical Quarterly) 第19卷，第74期，第21页，1969年1月号。

^②《逻辑与语言》，第198—199页。

62 **Ⅱ·15** 第二种方法是“分离法”。这种方法试图说服争论者相信他所进行的联系缺乏根据，因此要借助于“分离”这些联系来进行说服。^①有时候这种错误的联系是不自觉地做出的。我们可以想象花园里的一位争论者说：“不对，那个并不真正与这个相联系，而且二者都不应该真正与另一个联系起来。”这里我们或许可以说，模式或节奏正在被毁掉，这是达到说服与确信道路上的一个阶段。或者我们可以说，模式或节奏正在被毁掉，以便确立一种替换模式在作用范围和重要性方面的优势。

Ⅱ·16 还存在一个问题，即威兹德姆声称他在分析包含于宗教信仰中的逻辑时，究竟确立了什么问题，至少，威兹德姆可以声称，由于根本不存在用以澄清关于神学问题（以及类似的逻辑学问题）的分歧的可以想象的经验方法，因而他已经驳倒了实证论者的下述主张：即这类问题是浪费时间的废话。这一点十分重要。他的观点可用他自己的话总结如下：这些文章认为，既不能用观察和实验，也不能靠进一步的思索来解决的问题，仍然可能引起真正的问题，甚至引起事实问题。还认为‘没有答案的’问题仍可能引起有解决办法的问题……。”^②但除此而外，威兹德姆还能声称确立了什么呢？我们再一次可以用他自己的话来回答这个问题：“……我并不是在努力证明上帝确实存在，而只是力图证明，认为根本不存在

^①《逻辑与语言》，第199—121页。

^②《悖论与发现》导言。

上帝存在的证明,也不存在上帝不存在的证明都是错误的。”^① 本书的观点是,形而上学神学家几乎不能将威兹德姆的分析用作一种后分析自然神学的唯一充足的根据,但他必须承认这种分析是对处理这一问题的某些方法以及怎样对付某些根本问题的一种极富启发性的描述,^② 这一观点在后面的章节中将进一步加以发挥。

Ⅰ·17 现在我们考虑另一则寓言,以便继续考察“看作”在实践中的意义。这则寓言的作者声称它脱胎于威兹德姆的寓言。这就是安东尼·弗卢写的一篇寓言,见于《哲理神学新论文集》(New Essays in Philosophical Theology)^③的“神学与证伪”部分。现将有关部分摘录如下:

让我们先讲一则寓言。这则寓言脱胎于约翰·威兹德姆那令人难以忘怀而富有启示意义的论文《诸神》中讲的一个故事。从前有两位探险者在丛林中偶然发现一片开垦过的空地,上面生长着许多鲜花和杂草。一位探险者说:“一定有位园丁照管这片土地。”另一位探险者不同意,说:“没有什么园丁”。所以他们搭起帐篷,设立了一个观察点。可是,他们没有看见园丁来。“他或许是一位隐身的园丁。”

^①《悖论与发现》,第14页。

^②欲了解对威兹德姆对宗教信仰的逻辑论述的解释与评论,参看D.Z.菲利普斯:《威兹德姆的(诸神)》;伦福德·班布拉夫:《理性、真理与上帝》(Reason, Truth and God),伦敦,1969年版,尤其是该书第4章《模式》,第55—72页。

^③安东尼·弗卢和阿拉斯代尔·麦金太尔合编,伦敦,1955年版,第96页以下。

因此他们架起一道刺铁丝网并通上电。他们还带着警犬巡逻(因为他们记得H.G.威尔斯的隐身人虽然不能被看见,但能被嗅到和触摸到)。但没有尖叫声说明有闯入者受到电击。铁丝网也没有摇动显示有隐身人攀登。警犬也没有发出吠声。然而相信有园丁来的那位探险者仍不服。“可是有一位园丁,他是看不见、摸不到、不怕电击的,他没有气味,不发出声响,他悄悄来照管这座他喜爱的花园。”最后,怀疑有园丁来的那位探险者绝望了,他问道:“可是你原先的断言还剩下些什么呢?你称之为看不见、摸不着、永远无法捕捉到的园丁的那个东西和想象中的园丁,与甚至根本不存在的园丁又有什么区别呢?”

在这篇寓言中,我们可以看到,开初对某物存在的断言,或者对现象的某些复杂集合体间存在一种相似性的断言,可能逐步被还原为一种全然不同的状况,还原为或许可以叫做“图象偏爱”的表述。怀疑者说没有园丁。相信者说有园丁(但看不见,等等)。一个人谈论性行为。另一个人偏爱谈论阿芙罗狄蒂(但知道并不真正存在一位超人附加在一切性现象上并以某种方式对之负责)。限定的过程可以在原先的断言被完全撤销、那最初的断言还有一些内容将保留下来之前的任何时候加以检查(重言式)。应该承认,威尔斯的隐身人不能被看见,但在其他一切方面是一个和我们其余的人一样的人。可是,虽然限定的过程可能而且当然通常也是及时加以检查的,但并不总是合机宜地这样暂停下来。有的人可能在不知不觉之中便完全耗尽了自己的断言。一个精致的充满活力的假说可能这样

一点一点地被毁掉，用许许多多的限定便可以将它扼杀。

■·18 有一个事实，或许是一个不幸的事实，必须加以注意。这就是弗卢的寓言以及从该寓言得出的结论，在英裔美国人中比威兹德姆的寓言更为著名，并得到更为广泛的讨论。⁶⁴因此有这种印象，认为弗卢是威兹德姆见解的有力普及者，弗卢的寓言只不过是威兹德姆的寓言的一种更为深刻的说法。但情况并非如此。D.Z. 菲利普斯虽然没有指名道姓地提到弗卢，但他在撰写关于威兹德姆的宗教哲学的文章时脑子里是想着弗卢的：

那么，威兹德姆是在说，虽然在一种意义上所有的事实都可能是已知的，但在另一种意义上仍然存在着涉及更深刻地理解这些事实的问题。许多宗教哲学家忽视了威兹德姆作品中的这个方面。既然宗教信仰不是经验假设，所以它们不能告诉我们任何关于什么是这样，什么事实上是如此的知识，他们一直满足于得出这样的结论。威兹德姆提供的证据无可争议地证明，这一结论有失于关于什么是这样、什么构成“事实”的概念过于狭窄，但他们对这些论据不予理会。哲学家们毫不迟疑地使用威兹德姆的某些言论，比如关于长期无人照管的花园的寓言，⁶⁵来支持自己的结论，但他们不考虑这样的事实，即这些言论结合上下文来看只不过是威兹德姆对确定宗教信仰的逻辑所作的积极贡献的序言。结果，威兹德姆的宗教哲学得到的讨论充其量也不过是一半。^①

①《威兹德姆的〈诸神〉》，第19页。

还有伦福德·班布拉夫先生——他也没有指名道姓地提到弗卢——指出，“威兹德姆的论述是作为神学争论的逻辑的一种中性说明而提出的，在无神论者和不可知论者中得到的青睐比在其神学对手中得到的为多……”^① 所以我们必须提出一个问题：与威兹德姆的目的和功绩相比，弗卢的目的和功绩是什么？

Ⅱ·19 威兹德姆在这方面的著作和弗卢的著作之间的一个重大差别在于，联系到威兹德姆论述宗教的全部著作来看，关于园丁的寓言并不那么重要，甚至可以说如果威兹德姆全部删掉这篇寓言，用较为抽象的术语来建立由该寓言生动传达的论点，那么他对宗教哲学的积极贡献仍然不变。（关于这一点，上面引述的菲利普斯的话是很中肯的，他说“威兹德姆的某些言论”，“结合上下文来看这篇寓言……”，还说该寓言“是……的序言”。）的确，如果威兹德姆对宗教信仰的说明仅通过弗卢的寓言及其上下文传达给我们，^② 那么威兹德姆对宗教信仰的说明所得到的讨论仍将是“一半”。威兹德姆编写这个小故事（他的全部著作只有一小部分与宗教信仰有关）的原因，是要比喻地象征地说明（因此在一定程度上易于误解），包含在将世界看作一样东西或另一样东西中的某种东西。但要用该故事令人满意地来论证威兹德姆对宗教信仰的逻辑的全部说明是否能成立，却是很困难的事。

① <理性、真理与上帝>，第49页。

② “我一开始就必须承认，由于弗卢所划定的理由，在我看来他似乎是完全的胜利者”。R.M.黑尔：<哲理神学新论文集>，第89页（着重号是我加的）。

Ⅰ·20 我们可以用另一种方式来说明同一个问题：在威兹德姆的全部著作中，我们可以找到大量各种各样的问题与境况，他试图通过它们来阐明包含在对非经验真理断言——宗教、法律、商业、医学、美学、存在以及精神分析等真理断言——作出判断中的逻辑；在这大量的问题与境况中就有关于花园的寓言。弗卢从中抽出这篇寓言，并着手论证一套可能从它得出的推论，无视其他在许多情况下复杂得多的推论以及按威兹德姆的见解由它们产生的逻辑，因此产生了他的论述的局限性。但即令有这种局限性，弗卢的论述仍然清楚地说明威兹德姆使用该寓言应当引起我们注意的几个关键问题。

Ⅰ·21 这些关键问题之一，是将从该寓言出发而展开的论证的前提加以奇怪的限制——即将一个有神论论证的前提明显地限制为自然界里的秩序与混乱。在威兹德姆的寓言里，花园里的一组证据是由井然的布置、美、目的、秩序之类组成。与此相似的是，在弗卢的寓言里，对立的两组证据各由有人照管的花和乱七八糟的杂草组成。因此，如果我们原原本本地把这两篇寓言当作说明什么包含在把世界看作某个东西或另一个东西之中，那么我们就将把我们的前提限制为18世纪型的目的论论证的那些前提。而威兹德姆偶尔的确表现出某种对类似前提的先入之见。例如，在“关于上帝的逻辑”中我们读到，“……他的（即上帝的）存在的证据存在于大自然的秩序与井然的布置之中”，“我明白你现在是在说大自然的秩序与井然的布置证明了上帝存在”。^①（正如我们可以预料的那

66

^①《悖论与发现》，第11、13页。

样，在一个像艾耶尔这样的经验主义者那里，我们会发现相同的内容：“有时候确实有人宣称，自然界存在的某种规律性，构成了神存在的充分证据。”^① 盎格鲁-撒克逊人关于上帝存在的许多讨论带来毁灭的局限性之一是，他们有时着了魔似地将注意力集中在自然界的秩序和规律性上，把它们当作有神论论证的前提。之所以带来毁灭，是因为随后的论证立即受到从休谟的《自然宗教对话录》发表直至今日的经验主义者积累起来的那种类型的论证的致命批判。既然弗卢是一位著名的休谟派学者，黑尔所说的“由于弗卢所划定的理由”（Ⅱ·19注）的含义之一，便是弗卢意味深长地将有神论的前提限制为自然界的秩序与规律性，而这种类型的论证众所周知是易于受到休谟怀疑论的毁灭性批判的。一方面我们必须十分公平地记住，除了在这篇寓言中，威兹德姆在其他地方并没有犯这种限制的错误，另一方面，这个问题也应该使我们深刻地认识到，在从“看作”这个概念发展一种自然神学的任何尝试中，前提必须比任何物理—神学论证的前提宽得多，前提的种类也必须多得多。

Ⅱ·22 尽管如此，弗卢的寓言仍具有很大的价值。威兹德姆在评论《哲理神学新论文集》时谈到了弗卢的贡献：他的寓言“明白但满怀同情地提出了他在宗教信仰者所说的话中发现的困难”。^② 因为弗卢坚定地指出了谈论上帝时遇到的关键问题之一。弗卢强调说，宗教信仰者谈论的存在，从性质上说

①《语言、真理与逻辑》，第116页。

②《悖论与发现》第43页。

是独一无二地奇特，因为他是看不见的，触摸不到的，对物理刺激毫无感觉，没有气味，没有声息，在经验上确实无法捕捉。他问道：这究竟是哪种存在？他和纯粹的虚构或者和根本不存在的存在有什么区别？谈论一个这样完全超越日常空间时-间世界的、如此难以捕捉的、从用来检验它是否断言真理的筛子的每一个孔隙中逃脱的存在有何意义？归根结底，弗卢要表达的是，一个人确实必须有非常强有力的理由，才会被逼迫到处于同意存在着这样一个存在的地位。从“现象的某些集合体”、或者从一种“世界图象”跳跃到这样一个非经验存在的存在，是在进行一种大得令人吃惊的跳跃，以至弗卢认为坚定地留在原地——留在一种“图象偏爱”的水平或者留在“对现象的某些复杂集合体间存在一种相似性”的理解的水平——更为合理。因为，按照弗卢的见解，有神论信仰与言论的麻烦是它们和事实的关系；作出有神论断言的人面前有一组事实；否认这些断言的人面前有同样一组事实。他们之间的分歧是什么？为什么一个人作出了可怕的跳跃，跳到了事实之外？因为断言某物是事实或许就是否认某物是事实；否认某物是事实或许就是作出这种或另一种关于事实的断言。如果由于（在经验、知觉等层面）有神论断言与非有神论断言间显然不存在关于事实的分歧，所以有神论断言显然不否认一个或多个关于事实的断言，那么这怎么可能是这样的呢？有神论断言因此是断言吗？或者它们是假断言，具有一切断言的正确的语法形式但无正确的逻辑形式？弗卢讨论中所突出的几点很重要，“我们在进一步讨论前必须发一些尝试性的议论。

Ⅰ·28 那么，有神论命题与事实之间的关系是什么？

什么事实，多少事实，什么事实的系列能够否定这种命题？正如我们已经看到的那样，这里的困难是：事实是什么根本不是自明的。正如我们前面已说过的那样，当有神论者作出了一个断言而非有神论者否认该断言时，他们每人面前都有同样一组事实，这种说法并不真确。威兹德姆从大量不同种类的情况证明尖锐的分歧产生于将事实加以分类、装饰、组织、联系以及诸如此类的活动，这些分歧起源于试图用理性来达到对事实的“更深刻的理解”，这是威兹德姆的伟大功绩。假如情况是这样，那么根据康德和威兹德姆的理由，“大量的事实”这个简单的术语就行不通。因为事实不是简单地被看见，而是被“看作”。假如这位有神论者的信仰（从理性的观点看）——正如我们一直争辩的那样——是借助于“把整个世界看作是一个神圣的场所”而达到的，或者是建立在这个基础之上，而且他启发式地应用了这种对世界的看法（Ⅱ·3），那么顺理成章的是，当更多的真实的事件发生（或过去的事实引起他的注意）时，他一定会将它们与他关于作为一个整体的世界的启发性图象联系起来。这是怎样做到的呢？一方面，或许会出现某些类型的事实来加强他的图象，这些事实或许因有拼板玩具中缺少一块式的便利而顺利镶嵌入位。另一方面，某些类型的事实则由于形状很不规则或不相合而勉强适合，或者甚至形状如此不适合以致唯一合理的方法是承认这不适合，而且只好承认它们的存在应该当作是有损于整个图象之说服力的证据。因此，向这样一位有神论者提出下述问题实在是很合理的：他在忽视或不注意促使他注意的事实之后，是否愿意完全抛弃他关于世界的图象？根据威兹德姆的理由，回答将是愿意。按照威兹德姆对宗教信仰的逻辑所作的中立主义的描述，借助于争论，借助于

联系、分离和积累“各自配合而支持某一结论的”事实证据，一位争论者的确可能促使其对手看到，作为一个组合起来的整体的那些事实，不是迨至当时他所认为的东西，因而愿意抛弃迨至当时他所持有的关于世界的图象。有神论者和自然主义者都可利用威兹德姆的方法。但这种情况不一定发生。就有神论者而言，他可能在仔细思考后争辩说，初看起来不适合的事实（比如灾难或邪恶）有可能适当地与他的全面看法相调和。的确，经典形而上学神学的一个重要部分即神正论的目标，一直是将灾难和邪恶与对于起源于并依赖于**一位至善的神灵**的世界的更为广阔的看法有意义地联系起来。^① 69

Ⅱ·24 我们可以将这种分析应用于弗卢用来阐明他的论点的具体问题。^② 这就是下述事例：有这么一位父亲，他的孩子患了不能施行手术切除的癌症，躺在床上等死，有人告诉他说，“上帝仍然爱我们”，就像一位父亲爱他的孩子们那样爱我们。由于上帝的帮助显然缺乏经验根据，于是对原先的断言加以限制——谈到的这种爱“不仅是人类的”，或者说它是“神秘莫测的”，或者是诸如此类的。弗卢探究了究竟必须发生什么，才能产生原先的断言（“上帝爱我们”）在其中被事实彻底侵蚀掉从而被完全抛弃的境况。如果我们在前面几节

^①根据卡尔·拉纳的说法，神正论“……意味着用哲学或基督教的推理来证明，在世界上在生物界和人类中存在的邪恶（灾难、不幸、死亡、罪恶），并不排斥在哲学上或宗教信仰上一位无限完美、无限善良的神圣的上帝的存在。”《简明神学辞典》，第454页。另见约翰·希克：《邪恶与爱之上帝》（*Evil and the God of Love*），伦敦，1966年版；纳尔逊·派克编辑的《上帝与邪恶》（*God and Evil*），新泽西，恩格尔伍德克利夫斯，1964年版。

^②《哲神学新论文集》，第98—99页。

所说的话有意义，那么对弗卢的探究的回答将有下面的形式：
这完全取决于原先对上帝的信仰的结构。（当然，这信仰可能不是由任何后天的途径而达到的；它可能完全是先天的，或者是建立在某种先验的、势不可挡的、不易变更的启示的基础上，这样的启示是用无论多少事实证据也不会被明显地削弱的）。但是，如果这信仰是经验的，如果它与一个事实的集合体发生有意义的联系，那么它之被侵蚀的问题便涉及未被注意到或未被考虑到的不相称的事实与信仰的关系，而这信仰被认为是关于作为一个整体的世界的启发式的看法或图象，或者被认为是一个人的全部经验的结构合理的提纲。这个事实会具有这样的份量和特性，以致能有意义地与该图象调和起来，或者要大费周折才能调和，或者说该图象现在必须完全毁掉或抛弃吗？假如采取后一种办法，这或许是因为该“信仰”原先就只不过是未经检验的不切实际的愿望，即是说根本不是真正的经验信仰。或者是因为该信仰的基础过于狭窄——几乎是一种关于欢乐状态在数量上大大超过，在质量上远远胜于灾难状态的天真推算。无论如何，总的说来，对弗卢的探究的回答是，新事实的出现或者对被忽略了的事实的仔细思考，确实可能对宗教信仰有很大影响。如果弗卢坚持这个论点并询问是否存在任何可以想象的事态，其实现将要求我们完全抛弃这图象，那么对这一问题理论上的回答必定是：如果宗教信仰是真正的经验信仰，情况确实如此。“有任何东西断然对……上帝是慈悲的这个断言不利吗？有，这就是完全地、永恒地、无可补救地无意义的灾难。”^① 这是我们必须下面加以讨论的问题。

^①见伊恩·M·克龙比：《哲理神学新论文集》，第124页；但克龙比接着说要确切地说这样的灾难像什么是极其困难的。

Ⅰ·25 为了暂时回到弗卢的问题，即“你称之为看不见摸不着永远无法捕捉到的园丁的那个东西和想象中的园丁、甚至和根本不存在的园丁又有什么区别呢？”另有一个回答值得在这一阶段简要提一提。如果这个问题可以明白地重新表述为，“关于园丁的这一切谈话说到底究竟会造成什么区别？”一个有意义的回答是，有神论信仰一旦获得，便对人怎样看待他的世界以及他与世界的关系，对他用以将自己与环境相联系的那些方式，对他可能希冀的东西，对他与他的同伴的交往，对他如何解释自己生活中的许多疑难问题产生巨大影响。把维特根斯坦的画谜看作一只鸭或者看作一只兔，对一位旁观者而言是不太重要的，但对一位参与者而言，他是否将世界看作一个有神论的地方而不看作一个无神论的地方，则有无法估量地重要性。R.M.黑尔用下面的话暗示过这类事情：

设想我们相信发生的一切事件纯粹是偶然发生的。这当然不是一个断言；因为它和已发生的与未发生的任何事件都是相容的，并因此（顺便提一句）是矛盾的。但假如我们有这种信仰，我们便不能解释、预言、计划任何事情。因此，我们虽然不应该断言不同于属于一种更为正常的信仰的事物的任何事物，但我们之间有着一种重大差别；而这正是信仰上帝的人和真正不信上帝的人之间存在的那种差别。①

①《新论文集》，第101—102页；黑尔接着对弗卢的寓言中探险者的超脱态度表示痛惜。他们并不在意，并不关心花园，但在另外一些类型的寓言中——下面我们将见到这类寓言，人物是他们深切关心的事物的参与者。

换言之，有神论信仰和言论（就像许多形而上学信仰和
71 言论一样——我们在下面将要论证到）部分地是人类学的或存在主义的。

Ⅱ·26 弗卢论文的另一个有价值之处是，该论文以强硬而尖锐的态度提出了有神论的反证问题，对此我们在前面已有涉及。我们在前面谈到，或许是相当乐观地谈到，自然神学家把不相称或不适合的事实和一幅关于世界的有神论图象调和起来，把灾难和邪恶与对世界的一种更加广阔的看法有意义地联系起来（Ⅱ·23, 24）。可是，这么说说就够了吗？例如我们说“有意义地”究竟确切指什么？灾难或邪恶的事实如何能与关于来源于依赖于—位无限慈悲的创造者的世界的看法相调和？弗卢的伟大功绩在于，他促使神学家们重新提出并回答这样的问题。在下一章，我们将进一步探索这些问题。

第四章

寓言、模式与观点

IV · I 现在让我们考察另一则寓言，以便继续我们对⁷⁴“看作”在实践中的意义的研究，这则寓言是在回答弗卢从他的寓言得出的结论中产生的。作者是巴西尔·米切尔。就像弗卢的寓言一样，这则寓言可以在《哲理神学新论文集》的“神学与证伪”部分找到。^①该寓言全文如下：

战争年代，在一个被占领的国家，有一天晚上，一位抵抗力量的成员碰见了一位陌生人，这人给他以深刻印象。他们在交谈中度过了那个夜晚。陌生人告诉这个游击队员他是站在抵抗力量一边的——说实在的，他还是抵抗力量的指挥官，并要求这位游击队员无论发生什么事情都

^① 见该书第103—105页；以及F·1—F·70参见F.费雷：《现代宗教哲学基础》（Basic Modern Philosophy of Religion），纽约，1967年版，第335—349页。

要相信他。在这次见面中，这位游击队员完全相信了陌生人的诚意和坚贞，并保证信赖他。

此后他们再也没有亲亲密密地在一起过。但有时候人们看见陌生人在帮助抵抗力量的成员，因此这位游击队员感到满意并对自己的朋友们说，“他站在我们这边”。

有时候人们也看见他穿着警察的制服，把爱国者交送给占领军。在这些场合，这位游击队员的朋友们就嘀嘀咕咕地说他的坏话，但他仍然说，“他站在我们这边”。他不顾这些表面迹象，仍然相信陌生人没有欺骗他。有时候他要求陌生人给与帮助并且他得到了帮助。这时他很感激。有时候他要求帮助却没有得到。这时候他说：“陌生人最精明。”有时候他的朋友们被激怒了，质问说：“那么，他将做出些什么事你才会承认自己错了，承认他不是站在我们这边？”但这位游击队员拒绝回答。他不同意考验陌生人。这样，他的朋友们有时抱怨说：“得啦，如果你说的他站在我们这边就是指这种事，那么他越早投到那边去越好。”

寓言里的这位游击队员不允许任何事情断然不利于“这位陌生人站在我们这边”这个命题。这是因为他承诺过信赖陌生人。可是，他当然认识到陌生人模棱两可的行为确实不利于他相信后者具有的身份。正是这种境况构成了对他的信心的考验。

Ⅴ·2 初看起来，这则寓言具有我们从考察威兹德姆和弗卢的寓言后已经熟悉了的那些特点。这三则寓言中都有对

根本无法用经验检验的令人迷惑的或未可预断的境况的相同描述，都有贯串在证据中的同样的含糊性，都有两个（或两组）对立的争论者，他们对一种整个的实际事态的正确解释，对“更深刻地理解”这些事实包含些什么意见有分歧。然而它们也有极其重要的不同之处，必须加以认真探讨。

Ⅳ·3 一个明显的不同点是我们不再处于一个乡村花园里或一个有鲜花装饰的林中空地上，而是在一个饱受战争蹂躏的国家里，在一个战场上。再者，我们不再有对花园持超然态度的两位来访者，而有卷入危险的绝境之中的参与者、参加者、当事人。而且涉及到的决定不再是对花园之所以部分荒芜的原因作出超然的、理论的、学术的决定，而是作出具有关系到生存的紧迫性的决定，可以说是一种生死存亡的决定。用海德格尔的时髦术语来说，这些参与者将经验到他们被抛入的状态；他们在一个显然是偶然的地点，无可奈何地被抛入存在之中；这件事是他们无法选择的。因此，他们不得不在这整个境况的范围之内测定和描出自己的位置。他们必须面对敌人、面对彼此、面对陌生人以及面对各种含糊的证据等等来标出自己的位置。这是一个重大的不同之处（Ⅲ·25）。

Ⅳ·4 另一个显著的不同点是在这篇寓言中给与信赖和信心的地位。这和我们在Ⅲ·26中提出的那些问题有关：灾难和邪恶的事实如何可能有意义地和关于世界的有神论看法联系起来。米切尔的寓言对这些问题提出的回答是，前面考察过的两篇寓言忽略了人与上帝关系中的根本要素即信赖，因此它们是有缺陷的。这对形而上学神学可能意味着什么？假如这对

76 形而上学神学果真有什么意义的话，那么其意义必定是有神论关于世界、关于邪恶和灾难、关于显然无意义的种种事实的全面图景具有积极而意义重大的作用，这作用就是确保人在世界上不是被迫而是在没有外来压力的情况下对上帝作出反应。所以人有信赖或不信赖的自由：不相称、不适合的事实允许他不信赖。上帝在世界上的慈悲不是势不可挡地强加给人的，不是毫不含糊地自明的，而是通过反面证据而显现的。这一点为什么重要？在这个阶段唯一的回答是，如果我们正在讨论的是希伯来—基督教型的有神论，那么这种有神论的一个绝不可少的成分是，人与上帝之间的关系应该类似于在有限的个体存在之间的关系这一范围内不受强迫的爱、信赖和反应的关系。如果不爱和不信赖的选择不是一种可随意作出的选择，那么在这个范围内，这种爱与信赖便不再是这样的；如果情况的确如此，以至一个人不顾存在着不相称和不适合的事实而继续信赖，那么他只能自由地作出“信赖”的承诺。一个人“尽管这样”、“不顾……”而继续信赖，因此，不相称的事实的作用是考验一个人的信赖，对它提出怀疑，并在这一过程中发展和加强信赖。

Ⅶ·5 还有一个不同点只须我们加以简短的讨论。这就是，在这里为之发生分歧的事实远比前两则寓言里的错综复杂。宇宙设计论论证的维护者所引证的那种事实（自然界的秩序、规律性以及类似现象）被丢弃得远远的。陌生人的出现，交谈，要求信赖，引发信心，要求帮助以及对这些要求的含糊的反应——这一切加起来构成一个威兹德姆和弗卢的寓言里所缺少的事实集合体。的确，可以争辩说，陌生人最初的出现

和他在偶尔的不利处境中要求信赖（道成肉身历史的一个概括），就是声言历史构成促使基督徒能够把世界看作一个神圣场所的那些事实的一个极其重要的部分。这就和我们在前面坚持的一个主张发生了联系：假如要避免休谟的怀疑论，那么任何自然神学的由“看作”这个概念产生的前提必须比任何物理一神学论证的前提广泛得多，种类复杂得多。

Ⅳ·6 值得注意的最后一个不同点是，在米切尔的寓言中有某种运动、发展或者说能动性，这是前两则寓言所缺少的。因为一场战争毕竟是一种有始有终的事件。战争结束后，当战后的混乱得到清理时，无论如何原则上存在着陌生人的确切身分水落石出的可能性。但如果情况是这样，那么这就意味着某种经验的证实（对不起，威兹德姆！）是不能完全不予考虑的。在这里，神学上的指向是对死后宗教信仰的证实。仅仅因为有些人坚决主张离开这种末世论指向便不能恰当讨论一种希伯来-基督教类型的有神论，这一点就必须提及。例如，伊恩·克龙比在讨论宗教信仰的意义和证实问题时说，基督徒并非偶然地“追求死者复活，追求来世生活；即是说，他相信我们看不到整个图象，而且相信我们看不到那些部分正好是决定整个图象的设计的”^①。

Ⅳ·7 如果理解正确，从这则寓言可得出米切尔对弗卢的挑战的回答。实际的事件的确对宗教信仰有影响；游击队

① <哲理神学新论文集>，第120页。

员“认识到陌生人含糊的行为确实不利于他相信后者具有的身份”；因此他的信心受到严峻的考验。他的承诺受到怀疑，必须依据事实重新加以审查。这足以说明他对现实的看法决不只是一种不分好歹的从心理上产生的辩解。然而，这种承诺并不是每当一个含糊的或不相称的事实必须加以说明时就得放弃。

F·8 现在我们转而考察另一则寓言。它的作者是约翰·希克。概括地说，该寓言像已经考察过的几则一样，属于现代哲理神学的同一范围；“看作”的范围，这“看作”是对78 盎格鲁撒克逊人的经验主义的挑战的回答。这则寓言^①全文如下：

有两个人沿着同一条路一起旅行。其中一个人相信这条路通向天国，另一个人相信它不通向什么地方；但由于这是唯一的路，所以他们必须沿着这条路走下去。他们以前都没有走过这条路，因此都说不出在每一个拐弯处会发现些什么。旅途中，他们有时感到心旷神怡，有时遇到艰

^① 该寓言全文见于约翰·希克：《信仰与知识》(Faith and Knowledge)，伦敦，1987年第二版，第177—178页；《宗教哲学》(Philosophy of Religion)，新泽西，恩格尔伍德克利夫斯，1988年版，第101—102页；鲍登和里奇蒙合编：《当代神学读本》，第149—150页；欲知希克对宗教哲学的贡献，另见希克编辑的《信仰与哲学家》(Faith and the Philosophers)，伦敦，1984年版，第235—250页“怀疑论者与信徒”一文；G. N. A. 维齐编辑的《谈论上帝》(Talk of God)中“作为‘体验为’的宗教信仰”部分，皇家哲学学会讲演集，第二卷，1967—1968年，伦敦和纽约，1969年版。

难险阻。其中一个旅行者一直认为自己的旅程是去天国朝圣，因此把愉快的部分看作是对自己的鼓励，把障碍看作是对自己决心的考验、耐性的培养，这些都是天国之王事先安排的，旨在使他最后到达时成为天国的当之无愧的好公民。然而，另一个旅行者对这些一概不信，认为自己的旅行是一种无法避免的毫无目的的漫游。既然他在这件事情上无可选择，所以他享受愉快的事，对不愉快的事只得忍受。但对他来说，不存在要到达的天国，不存在一个无所不包的目的地来规定他们的旅行——只有道路本身和在好天气和坏天气条件下路上的运气。

在旅行过程中，他们之间争论的问题不是一个经验问题。关于路上将要出现的详情，他们没有不同的期望，只是对道路通向的最终目的地期望不同。可是当他们转过最后一道弯时，显然将看出其中一个一直是对的，另一个一直是错的。因此，他们之间的问题虽然一直不是经验问题，但从一开始仍是一个真问题。他们不仅对路的感受不同；因为就事物的实际状态而言，一个人的感受是恰当的，另一个人的感受是不恰当的。他们对这条路的相反的解释构成了真正对立的断言，尽管这些断言的情况具有由一个将来的关键时刻加以保证的特殊性质。

IV·9 读了这则寓言，我们又一次进入了对我们不是太陌生的领域（见IV·2—7）。我们再一次看到一种不能用经验来处理的令人迷惑的事态；证据带有强烈的含糊性，两位争论者关于正确解释全部事实的集合体意见尖锐对立；正如在米切尔的寓言里一样，我们再一次看到争论者处于被抛入的状

态，他们努力联系到路、天气、顺境和逆境、及宣称的目的地来标出自己的确切位置；正如我们下面将要指明的那样，这则寓言强调信赖；障碍、困苦以及危险发挥了积极作用，以考验旅行者的信心并使其品格成熟；援引的事实、证据也再一次比任何宇宙设计论论证的事实、证据都复杂得多；而且在希克的寓言中，发展或运动的概念在从出发点到目的地的整个旅程中十分突出。最后，在希克那里，末世论指向与其说是隐含的不如说是明显的。但希克的寓言和威兹德姆的寓言有一个相似点，那就是，只有在对当代宗教认识论有更为广泛的贡献的范围内才能加以充分理解。现在我们便转向从这种贡献的角度来考虑几个重要的论点。

IV · 10 我们在前面已经谈到过解释，在我们对威兹德姆、弗卢和米切尔的讨论中，解释至少含蓄地是一个关键问题；实际上解释这个概念我们在维特根斯坦对“看作”的论述中已经遇见过。^①在希克那里，宗教信仰被描述为宗教经验之内的“解释性”要素，借助于这种要素，“意义”在现实中被找到了。一切知识都是对意义的意识；意义为我们建造起一个稳定的有秩序的世界，而不是一个“一无所有的空虚”、一个“混沌世界”或者一团十足的“嗡嗡隆隆作响的混乱”。^②和意义相关联的是解释，这个术语“暗示作出不同判断的可能性；当我们认识到对同一个论题可能存在另外的各种各样的说

^① “……我们也可以把这插图时而看作一样东西，时而看作另一样东西，以及像我们解释的那样来看它。” <哲学研究> XI, 第139页。

^② 见《信仰与知识》，第98—99页。

明时，我们倾向于把一个结论叫做一种解释”^①。“意义”和“解释”这两个术语都指向一种“对已知事实中存在的含糊性的暗示”。^②这几个术语和我们前面所作的讨论之间的联系是显而易见的。因为，不仅孤立的客体可能对我们具有意义，而且，“按照可以识别的相互关联的模式构成的客体组合也可能具有意义”。^③这可以恰当地被称做“境况意义”。这样组合的客体不可能只限于物质客体；非物质实体（声、光、情感、态度）也可以进入这种组合。^④此外，希克坚决主张“意义从根本上说和行动相关”^⑤（我们记得米切尔寓言中的游击队员怎样得出对陌生人的意义的一种解释，这解释支配了他在抵抗组织里的行为）。

N·11 按照希克的见解，“一种‘境况’可以被定义 80
……为一种事态，当该事态被一次解释活动挑选出来引起注意时，它便对我们具有了自己的独特的实际意义。”^⑥希克的论点是“我们可以在同一时刻卷入许多不同的境况之中”，并“因此出现诸境况的无限复杂的互相渗透”^⑦。他主张境况意义可以划分为三个等级：自然的等级、人的等级、上帝的等级，第二等级叠加于第一等级之上并以第一等级为先决条件，第三等级叠加于前两个等级之上并以它们为先决条件。^⑧三者

①②《信仰与知识》，第101页。

③同上书。

④同上书，第104—105页。

⑤同上书，第105页。

⑥同上书，第99页。

⑦同上书，第106页。

⑧同上。

间的关系也可以从解释的角度来加以描述。

W·12 我们对于这三个等级中最低一个等级即自然等级或我们的日常环境的知觉，使我们卷入解释之中。甚至在对自然界的关系中，“知觉着的心灵在一定程度上总是……选择、联系与综合的施动者，对环境的经验包含着一种持续的解释活动”（虽然这种“解释”活动是一个不自觉地习惯过程）。^①这种解释活动把我们引入了“一个恒久的、按因果律相互作用的客体组成的客观世界，这个世界是我们和其他人所共有的。”^②这种解释活动，这种对我们的自然环境的设想使我们能够计划、预言并使我们的行动和原则与物质世界的规律相整合。

W·13 但人类不仅生活在与自然界的关系之中，而且作为个人，也生活在与其他人的关系中。这一事实导致希克这么说：“所以我们发现，对物质世界的意识——这种意识以物质世界为先决条件并继其后而发生——是我们称之为‘负责任’或‘有义务’的那种境况意义”。^③我们或许可以说，在自然等级之上存在着一个较高级的道德等级，叠加于这个较低的等级之上并渗透其中。在希克的著作中我们可以发现几个具体的例子说明这句话的意思。其中之一是自然等级范围内的一种经验事态——“石头、泥土、肉体的特定组合”，它描述了

①《信仰与知识》，第108页。

②同上书，第109页。

③同上书，第111页。

一个陌生人受了伤，躺在一条行人稀少的路上，需要帮助。^①但道德解释活动告诉过路人，他处于一种本人应负起责任的境况，对帮助的需要是被加给他的。在别处，希克描述了另一种自然等级范围内的经验事态：一个人因涨潮而被困在一个峭壁脚下呼救。在自然境况意义层面上，我们有“峭壁、海、一个到一定时候很可能被涨潮淹没的人以及他的呼救声”。^②可是，个体的道德的存在意识到的不只是一个纯粹自然的组合——我们也可“将它们体验为构成一种对我们提出道德要求的境况”。^③希克继续写道：“伦理境况意义被经验为意义的一个等级，该等级以物理境况意义为先决条件，继它之后而发生，渗透其中，并通过它传达给我们。”^④希克正确地提出，境况的道德方面可能不是立即就显而易见的；可能需要一定时间我们才会恍然大悟。当我们大悟的时候，就发生了某种情况，希克有趣地将它与“看作”联系起来。这里发生的某种情况“比得上在一幅画谜中发现一个意外的图案”。

同样的线条和符号在那儿，但我们现在把它们看作构成一种具有重大意义的新图案，正如这种情况一样，社会境况就在那儿，具有同样的可描述的特点，但现在我们意识到社会境况把无可逃避的道德要求加在了我们

①《信仰与知识》，第111页。

②③《作为“体验为”的宗教信仰》，见前引维齐编辑的《谈论上帝》，第29页。

④同上书，第30页。

身上。①

一种解释活动包含在道德境况中，正如包含在纯粹自然的境况中一样。但在道德层面，与在自然境况中相比，“解释是一种更真实地自愿的行为”。之所以是这样，是因为“它不是从外界强加给我们的，而是取决于一种作出如此解释的内在能力和倾向，这倾向我们有自由加以反对，甚至压制”②。

H·14 按照希克的见解，还有第三种等级，即有神论宗教层次的境况意义，叠加于自然等级和道德等级之上，对它们进行干预，以它们为先决条件并渗透其中，在这一等级上人和神圣的秩序发生联系。这是“一个更高意义的层面，它增添了一个既包括又超越道德判断向度的新的向度，但另一方面它并不是我们已经谈到过的类型的简单延续”③。其复杂性可这样加以说明：“宗教意识并不是每时每刻都叠加于道德义务的某一场合。”但情况经常是“感知上帝临在确实具有某种特殊的或一般的道德要求”。另一方面，上帝临在的感知并不总是要求一种特殊的环境条件，比如它可能在祈祷、冥想、默祷中发生。它也不一定要求另一个人在场，它可能在独处之时发生，也可通过自然界的壮丽传达给我们。④有神论解释“显然集中于某些境况，而在另一些境况中是感知不到的”⑤，在这

①《作为“体验为”的宗教信仰》，见前引维齐编辑的《谈论上帝》，第30页。

②《信仰与知识》，第112页。

③维齐：《谈论上帝》，第30页。

④同上书，第30—31页。

⑤《信仰与知识》，第117页。

一点上有神论解释和伦理解释相似。宗教信仰者虽然不可能连续地意识到上帝之临在，但他达到了那一点，在那里他“在一定程度上意识到神的旨意是自己生活经历中的一个实在，这实在在什么时候都可能出现在他面前，向他提出绝对的不可逃避的要求”^①。在其中完成此事的“不仅是这个或那个孤立的境况，而且是由包括各个方面，直到此时此刻的我们的整体经验组成的独一无二的总体境况”。^②希克在几处把他的信仰即“经验为”的观念应用于《旧约》和《新约》里的记载。^③

在收录于《旧约》记载中的对历史的预言性解释中，被世俗历史学家描述为政治、经济、社会、地理诸因素造成的结果的事件，被看作是在继续了若干世纪的上帝与其子民对话中的附随事件。^④

IV·15 如果不了解希克所说的认识自由，那么我们便不能评价他对宗教认识论的贡献。这里的关键是关于上帝的知识“不是作为一种强制的知觉活动而加给我们的，而是作为一种自愿的理解活动而获得的”^⑤。作为人类，我们被赋予一定程度的“认识自由”。在由不知到知的过程中，我们必须经常“尽力为之”。认识必定经常包含自觉的选择，认识的意愿。

①《信仰与知识》第117页。

②同上书，第116—117页。

③维齐：《谈论上帝》，第30页；《宗教哲学》，第72—77页；《信仰与知识》，第142—143页。

④《宗教哲学》，第72页。

⑤《信仰与知识》，第121页。

83 显然，认识自由“最小量地存在于感官知觉中”。^①因此，它的作用常常被忽略，结果“关于物质世界的知识被一般人的识见认为是标准的知识，而且……在我们当代大西洋文化中，自然科学被给予了作为独一无二的真理仲裁人的权威”。^②但当我们上升——可以这么说——到道德等级和审美等级时，情况就大不一样了；这里，“解释的千差万别和分歧是同时显而易见的”^③。我们的审美能力是我们能凭意志力来加以发展或忽视的；为了从事物的美学方面获得最大的益处，我们必须努力，必须“作出特别的努力”。^④在道德经验领域，情况并无二致。这在联系到“道德盲目”现象时了解得最为清楚。希克争辩说，这是因为人做坏事最经常采取的形式不是露骨地去做我们清楚认识到的坏事，而是“对境况的道德事实视而不见”，“不肯把邻人的困难看成是对自己的一种召唤”。^⑤因此“故意的道德盲目是认识自由的一种运用”。^⑥

N·16 希克接着争辩说，认识自由“最大量地存在于……我们对环境的宗教意义，即传达神的临在的意义的认识之中”。^⑦这里希克利用了布伯的我-你关系和我-它关系来建

①《信仰与知识》，第122页。

②③同上书，第123页。

④同上书，第125页。

⑤同上书，第126页。

⑥同上书，第127页。

⑦同上书，第128页。

立自己的论点。按照希克的见解，对我你关系的分析使我们深切感到，“在与人完全切身的一切交往中，我们尊重他们人格的独立和完整；……我们认为他们具有和我们自己一样的终极地位，所以他们的见解和愿望，他们的希望和恐惧，他们的论点和偏见有资格和我们自己的一道得到考虑。”^①因此，自然界，或者通过自然界发生作用的上帝，“是如此塑造人的人格以至能保护自己个人的自主权，这样就使人与人之间，人与上帝之间完全人格的关系成为可能”。^②这可用下述事实为例加以证明：“心灵与心灵之间的交流只有通过符号的互通的使用才能进行”。^③尽管如此，人类有“最终的自由决定建立或者避免交流”。^④思想不能硬塞进我们心中，而且我们的智力是不能直接加以操纵的，这与处于催眠状态的病人情况不同。因此我们是独特的自主的个人。所以顺理成章的是人与人之间的交流必然包含“接受交流的意愿”。^⑤当讨论中的交流是人与上帝间的交流时情况也并无二致。在这个领域，形而上学的认识自由“成了一种在与上帝的关系方面具有实质性的重要的自由”。^⑥这有两方面的原因。第一个原因是显而易见的；由于上帝不是存在于空间一时间里的客体，所以他的临在与活动对我们来说不像类似的客体那样明显。第二，如果我们要作为独

①②《信仰与知识》，第129页。

③同上书，第130页。

④（原书缺这一条注）。

⑤同上书，第132页。

⑥同上书，第133页。

特的、自主的、有尊严的个人而续继存在，那么作为一个无限存在的上帝的本性要求他间接地、暗暗地以一种隐匿的方式把自己传达给我们。^① 因为上帝是无限的，他的要求是无条件的和绝对的；同上帝建立关系意味着彻底暴露人的生活，完全重新确定生活方向。对人的观点的这种彻底重新调整正是如此，以至它“必须自愿进行才不致破坏甚至毁灭人格”。^② 如果上帝要强制地向我们启示自身，那么他将“扼杀作为自由和承担责任的个人的我们”。^③ 所以，顺理成章的是，如果人要保持人格，上帝就必须是deus absconditus（隐匿的神）”。^④ 因此，对从宗教角度来解释自己的环境的“倾向；人有自由加以鼓励或阻挠”。^⑤ 上帝间接地向我们启示自身的理由是，“只有这样，上帝与人之间建立人格关系的条件才可能存在”。^⑥

IV·17 我们上几节所讲的内容怎样和“看作”这个概念相联系呢？希克认为，单有这个概念还不足以阐明宗教认识论。他的论点是，“看作”因此必须扩展为“体验为”，“不

① 《信仰与知识》，第133页。

② 同上书，第134页。一种类似的洞见在克尔恺郭尔《哲学片断》(Philosophical Fragments) 一书的论证中起了关键作用。克尔恺郭尔在谈到爱，谈到人与上帝间的质的差别时说：“……这爱是彻头彻尾不幸的，因为他们间的差别是多么大啊。上帝要使自己被理解似乎是一件小事，但假如他要避免消除他们之间存在的不同，么这就不是那么容易完成的。”《哲学片断》，普林斯顿，1996年版，第19页。

③ 同上。

④ 同上书，第135页。

⑤ 同上书，第136页。

⑥ 同上书，第140页。

仅通过视觉而且通过一切知觉形式共同作用”。①包含在宗教里的知觉不同于包含在维特根斯坦的画谜里的再统觉，“……因为它所揭示的一切构成一种境况，解释者本人作为一个成分而无法摆脱地卷入其中，而且这境况对他不断提出实际的要求”。②在宗教境况里，整个人格卷入其中，当然也包括意志。因此，当宗教信仰者在谈到“上帝”时，他并不是指一个假设的、其存在是由对实在的一种宗教看法推断而来的存在，而是在谈论“那个独一无二的超验的人格宇宙创造者”，这位宇宙创造者“通过他的生活环境作用于他”。③希克的这后一个论点很重要，因为它和我们认为自然神学应有的那种有神论结论有关系——这结论是一种逻辑的构想，一种威兹德姆式的“更深刻的理解”，一种本体论的神话或者无论什么。④这个论点我们必须在后面重新加以考虑（Ⅴ·39以下）。

Ⅴ·18 现在必须简要地谈谈在关于世界的有神论看法中，不相称或不适合的事实具有的积极价值与作用，这个题目在联系到弗卢和米切尔的见解时就已经提出来了（参看Ⅲ·23—24，Ⅴ·4）。希克认为，这个问题只能根据人们认为世界为之而存在的那个目的来加以讨论。现在，希伯来人和基督教的有神论认为，这是促进“一种过程，通过这过程，道德人格

①《信仰与知识》，第142页；见论文《作为“经验为”的宗教信仰》，该文中对这种扩展的详细论述。

② 同上书，第134页：一个明显的实例又是米切尔寓言里的游击队员所处的境况，见前面Ⅴ·3。

③ 同上书，第146页。

④ 同上书，第146页。

借助于对环境的挑战和机会作出反应而渐渐被建立起来”。^① 在这过程中，要求人类发展某些涉及人际关系的品质（无私、爱、勇敢），“这些品质是为困难和障碍，为要求为他人牺牲自己及其利益的境况所唤起的”。^② 既然具有不受外界强制而行动的能力的、自由和负责的个人能够相互影响，能把悲哀与痛苦，幸福与不幸相互施加给对方，因此希克争辩说，或许因为这样，我们现今的世界“在人格方面能够比一个现成的享乐的天堂产生出一种高尚得多的价值观念”。^③ 当然，这不可能为观察所证实，但世界可以被体验为、被看作“一个锻炼灵魂的峡谷”或者“一个原子的偶然群集”，这仍然是真的。^④ 这里，我们再一次看到，弗卢以邪恶和灾难的事实为依据，对有神论提出的异议并不是驳不倒的，在对世界的有神论看法范围内，为不相称与不适合的事实规定一种积极的意义和作用，并不是不能解决的问题。

IV·19 希克的寓言必须在这种解释和“体验为”的学说（IV·10—17）的范围内来加以理解。当我们这么做时，显然可以看出希克的见解和（比如说）威兹德姆的见解是有分歧的，这在前面已有提及。同样，当我们比较米切尔的寓言和威兹德姆的寓言时，我们也会发现其间明显的分歧。不过，尽管有这些分歧，我们认为，在说明这三则寓言之间有重要的相

①②③《信仰与知识》，第158页。

④ 同上。参见希克在《邪恶与爱之上帝》中和《宗教哲学》第40页以下对这一问题的广泛论述。

似之处，有家族成员间的某种相似方面，我们已经论述得够多了。当我们结合其不同的来龙去脉来考察这几则寓言时，我们看到，如何系统表述一种后分析自然神学的粗略思想出现了，至少是萌芽了。把这句话稍作不同的表述，那就是：在每一则寓言中，我们看到的是表述这样一种自然神学的质朴、正式而富有启发性但却相当抽象而富有象征性的典范。在有神论的证据方面，每一则寓言实际谈到的东西与其说详细论述或分析了勿宁说用象征手法描述了形而上学神学家在概述其形而上学图式时所注意到的问题。这些象征包括威兹德姆寓言中花园的秩序、目的与美，米切尔寓言中游击队员的鼓舞人心、引发信任的行为，希克寓言中旅行者享受的心旷神怡、喜乐、鼓舞与希望。我们现在面临的主要的艰巨任务是，将上述寓言里的这些象征译解为非寓言非象征的详细证据，这些证据在一种具体的自然神学中有其恰当的位置，在译解的过程中，我们借助于这些寓言的上下文提供的一些洞见（以及从别处获得的洞见）对证据加以整合，以便它们各自配合以说明有神论不仅是一种可能的学说，而且是一种把我们的全部经验整合为一个合理的统一体的，富于启发性并令人信服的学说。这一任务我们将在下一章处理。

87

IV · 20 在着手这一任务前，有一个问题我们必须说几句。我们不久就要谈到把世界看作（以及经验为）一个特殊的场所而不是看作（以及经验为）另一个场所这一问题。这三则寓言都指出贯穿世界的一种含糊性，因为世界可能被看作一样东西或被看作另一样东西，每一则寓言都描述了那儿存在的事物的相互竞争的两个方面，争论的核心是两种观点中哪一种最

适合、最站得住脚。这儿的问题是，许多人或许感到这样解释事物是犯了不应当的过分简单化的错误。他们或许会问，为什么关于世界只有两种观点或两个方面？提出这类问题的一些人确信，我们上面描述的探讨宗教认识论的方法不能令人满意，突出说明这一点的一个方法是指出，如果我们真正处于不是在两种而是在多种关于事物的可行的看法中进行比较与鉴别这种难堪的境地，那么困难是如何倍增的。例如，对我们把事物分为两个方面以探讨自然神学的方法持批评态度的 H. D. 刘易斯教授就是这么做的。他先从对世界的看法或倾向的角度讨论了形而上学，然后评论说：

但关于世界我们可以有各种不同的看法，我们可以用佛教的方法或者基督教的方法或者马克思主义的方法来思索世界。这里不存在事实方面不一致的问题，事实对大家都是相同的；同样，当一些人采纳小乘佛教观点而另一些人采纳大乘佛教观点时，当一些人坚持正统伊斯兰教而另一些人坚持苏非派神秘主义时，当一些人成为天主教徒而另一些人成为新教徒时，当一些人赞同巴特的神学而另一些人赞同现代主义时，不存在涉及事实的问题，不存在适当运用区分真或假的问题，存在的只有我们关于同一实在的不同倾向性观点。①

有人从另一来源提出了同样的批评。约翰·麦奎利博士在
88 评论威兹德姆从描画世界上的种种模式的角度来探讨哲理神学

① 《宗教哲学》，第100—101页。

时说：

描画世界上对立的种种模式，颇像对莎士比亚的一部戏剧作出种种对立的解释。我们能说这种解释是真的而另一种解释是假的，或者在这样的情况下会出现真与假的问题吗？一件伟大的艺术作品能对其解释者提供许多种模式，这或许就是伟大的艺术作品的标志？（着重号是我加的。）^①

Ⅱ·21 乍看起来，这似乎像是致命的批评，然而仔细一审查就可看出，它是以一种误解作根据的。尽管如此，探索自然神学的这种两分法所坚持的是，对“看作”（以及“体验为”）的过程及其产生的寓言的讨论，阐明了关于世界的超自然主义解释对自然主义解释这场经典争论中涉及的种种问题。就我所知，这种方法的维护者没有谁暗示过它适用于伊斯兰教之分为不同的思想派别，或者适用于佛教之分为南传佛教和北传佛教各派别。但其维护者确实指出过，这种方法大有帮助地阐明了这场经典争论中涉及的问题，这些问题是，我们是否能合理地认为世界被限制为经验的事物和可观察的事物，或者被限制为经验事物而由先验的不可观察的精神的事物加以补充或渗透其间。在约翰·希克的《信仰与知识》一书中有一段值得注意的文字，令人佩服地阐明了这一论点。在探究他所说的“人类本性的内在宗教先见”（即人身上存在的一种从宗教角度来解释环境的内在倾向）时，希克探究了什么东西本质上是

^①《二十世纪宗教思想》，第316页。

宗教的。他问道，将塔布信仰与伦理有神论，将婆罗门教-印度教把绝对者视为一个非人格的统一体的观点与犹太教-基督教和伊斯兰教把绝对者视为道德人格的观点以及将多神论与一神论等等联系起来共同因素究竟是什么？根据希克的见解，这共同因素是一种信仰。

89 这〔共同因素〕是下述（隐含的或明显的）信仰：人类的环境与它表面看起来的不同，也比看起来的更伟大，它渗透在自然界之中，但却延伸于自然界之后、之外、之上，它就是超自然者即一个更大的环境，人通过自己的崇拜制度所规定的活动必须使自己与之建立关系。超自然者，无论被构想为一个或者多个、善的或恶的或者半善半恶的，可爱的或者可憎的，被寻求的或者要避开的，总是以某种方式出现在一切能被称做宗教的东西中。我们从宗教角度来解释我们的世界的内在倾向，就是把世界作为一个超自然的兼自然的环境来加以“深入”体验的倾向。^①

换言之，这场争论要关系到对世界作一种宗教解释还是非宗教解释，才是最令人满意的、最合理的、最有启发性的。在西方，这场争论的根源可回溯到前苏格拉底的希腊哲学中。据称，在形而上学神学范围内，为“看作”和“体验为”的概念而不是其他概念的应用所澄清的，就只有这个特定的争论。尽管如此，刘易斯教授仍然指出了—个疑点：这种探究自然神学的

^①《信仰与知识》，第137页。

方法的维护者被严厉地要求论证在何种意义上他对世界的超自然主义解释事实上不同于其对手的自然主义解释。^①这一点我们前面已有提及，下面还要加以讨论。

^①参看A.J.艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，第115页：“……如果‘上帝存在’这个句子只不过导致某些类型的现象按一定的顺序发生，那么断言神存在将只等值于断言自然界存在必要的规律性；没有一个笃信宗教的人会承认这就是他在断言神存在时意欲断言的一切，他会说，在谈论上帝时他是在谈论一个超验的存在者，这个存在者或许可以通过某些经验的表现而被认知，但肯定不能依据这些表现来加以界定。”

第五章

有神论的证据

92 V · 1 关于一般的形而上学探究的性质和特定的形而上学的性质，伊恩·拉姆齐 (Ian Ramsey) 在一篇富于想象的论文中作了详细的说明。^①按拉姆齐的见解，形而上学植根于人想要“知道……自己是什么地方的过客”这种欲望；说得详细一点，那就是，“无论人在什么时候试图描绘宇宙并标绘自己在图上的位置，这个时候就有形而上学”。^②形而上学家们共有的一种原动力是“他们想要有一幅宇宙的轮廓图，某种全面的图式，以便把由宇宙带来的一切无常的事物标注在上面的欲望。”^③拉姆齐按照怀特海的一点提示而能够对形而上学的一般目的加以界定：“精心绘制某种明白的解释性的图式，该图

① <论形而上学神学的可能性和目的> (On the Possibility and Purpose of a Metaphysical Theology)，载<形而上学展望>，第153—177页。

②同上书，第153页；参见Ⅱ·3以下。

③同上书，第153—154页。

式能尽可能确切地适合于经验的整体。”^①这与我们在前面所有章节里谈到的内容之间的联系应该是显而易见的，因此无须再加评论。^②

V·2 如果我们因此承认形而上学神学家试图描绘一幅“宇宙的轮廓图”，制作一幅“全面的解释性图式”，以便人类经验能根据这幅图式来加以整理，那么就会出现这样一个问题：当他沉迷于这种奇特的制图学时，哪些领域、哪些区域、哪些地域他发现是有意义的并试图引起人们对它们的注意？用前面使用过的术语来表述，那就是：当形而上学神学家把寓言的象征译解为有神论诉诸的具体而详细的证据时，这些象征究竟涉及到人类经验的哪些领域？我们在本章的特定任务是指明这些领域是哪些，有神论者为什么要赋予它们以意义。换言之，我们必须描述人类经验中产生关于终极者、绝对者、神圣者的思想的那些普遍存在的要素；简言之，即是要描述那些累积起来一道产生宗教信仰的要素。在对付这一任务前，我们必须先作几点说明。第一，在挑选和描述各种各样的经验领域时，我们并不要求一切有神论者必然同意人类经验领域的这种特定组合是唯一的或者确实是最适当的。尽管如此，我们将努力挑选一组大多数有神论者或许会一致认为在宗教上具有意义的经验领域。第二，本章的内容将使我们不得不重新考虑一

93

①《论形而上学神学的可能性和目的》，第154页。

②拉姆齐认为形而上学是一种人类学的制图学，把相似的见解与此作一番比较是有启发意义的；见W·H·沃尔什：《形而上学》(Metaphysics)，伦敦，1963年版，第195页以下：“形而上学与实践”。

些欧洲大陆思想家的洞见，他们的见解在本书第一章已有简述。我们在该章指出，虽然许多大陆神学（主要是德国神学）的局限性——其中有些是自己加给自己的——具有这样的性质以致妨碍了这种神学严肃对待自然神学问题，但它们极富于伟大的宗教洞见。我们希望不久将领悟这些洞见是如何可能和形而上学神学的需要发生意义重大的联系的。现在让我们较详细地讨论那些被认为是神论的证据的经验领域。

V·3 由于缺乏一个更合适的名称，第一个领域也许可以方便地称做宗教经验领域或者宗教经验方面。在讨论这一领域前，对经验下一个定义或许有所助益：经验是“认识的一种形式，产生于对来自在我们能随意控制的范围之外的一个实在（内在的或外在的）的印象之直接感受。在另一种类型或另一个方面的认识中，人是积极的行动者，使客体服从自己的观点与方法，并对客体加以批判性的调查研究，经验正是相对于这种类型的认识而言的。由于被经验的事物不可抗拒地证实自身的存在，所以经验具有显著的确实性（‘证据’）。”^① 这里我们必须注意对经验是认识的一种形式的强调：在这一领域里，被经验的事物并不是如此模糊不清没有差别，以致完全无法加以概念化和描述。有人主张这种经验增强了对事物的境况的意识；换言之，宗教经验是认识性的。拉纳（Rahner）所说的“……它在我们随意控制的范围之外”，这话十分重要，即是说，在严格意义上的宗教经验里，经验主体确信被领

①拉纳和沃格利姆勒合编：《简明神学词典》，第162页。

悟到的事物是不邀自来的、不被寻求、非自感应的，它“从外界”侵入并冲击他的意识，“挤进来作用于他”，引起一种反应，以至不知何故成了不可逃避和无法避开的。我认为，拉纳用“不可抗拒地证实自身的存在”这样的话语，是不愿使自己与“自我证明”这一大受批评的概念发生牵连，因为该概念的使用有时是含混不清的，确切地说，拉纳使用这些话语（以及意味深长地使用“直接感受”）是十分正确地试图强调宗教主体并不是从内在的心理事实（例如：敬畏、恐惧、谦恭、羞耻等等）典型地推断出存在一个引起敬畏的神圣的存在者，这个存在者被理解为这些心理事实的原因性说明。相反，他主张直接经验一个实在，或者用施莱尔马赫的术语说，那就是直接经验一个在感情要素之中并通过感情要素而被认识的实在，这些感情要素是这种经验不可分割的组成部分。

V·4 西方经验宗教思想的经典部分是从弗里德里希施莱尔马赫到鲁道夫·奥托的闻名遐迩的德国传统。即令对这一传统的主要部分作一番肤浅的研究也将使我们确信，经验神学家们的目标是阐明在宗教经验之中或通过宗教经验传达的认识。但他们首先试图做的是客观地科学地（从现象学角度）描述宗教经验的要素。我们假如浏览一下比如说施莱尔马赫的著作，那么将首先发现描述的丰富性。①关于永恒的事物，关于由外界的刺激和从外界产生的某些情感和洞见，关于人被他们

①见《论宗教——致蔑视宗教的知识界人士》(On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers)，约翰·奥曼翻译，纽约，1958年版，“第二讲——宗教的本质。”

面对的整体所打动的情景，关于普遍生活与个人生活的关联，
 85 关于世界挤进人心中并在人身上产生的“虔诚的感情”，关于在人那里产生的具有有神论意义的主体间的“绝对依存感”，诸如此类的直接意识，施莱尔马赫谈得很多，也很有代表性。其次，他们还试图从概念上阐明包含在这种经验之中的东西。因此，施莱尔马赫有代表性地论述了宗教主体如何成为自己的探究对象；论述了他们如何试图在这种经验中对已知的事物加以描述、分析、图式化和概念化，这方面的最后成果不仅在他的《独白》(Reden)中而且在他的不朽杰作《基督教信仰阐明》(Glaubenslehre)中都可找到。假如我们研究鲁道夫·奥托的著作，^①我们也会发现这两种要素，不过后者在奥托那里比起在施莱尔马赫那里发展程度高得多。第一，〔在奥托的著作中〕有丰富的现象学描述，他例举了关于人对 *mysterium tremendum et fascinans* (令人着迷的伟大神秘者) 的经验的事实，第二，他试图(这部分应归功于康德关于精神的学说)以“神圣者”这一关键概念为基础，从概念上阐明在这种经验之中什么是被给予的，对理性要素和超理性要素都给与了应有的重视。

V·5 即使以最简单的轮廓勾画一种宗教经验神学也超出了这本小书的范围。但关于经验证据在神学里的应用在这里作几点评论或许并无不当。我认为，当从历史和地理的角度来考虑宗教经验时，经验神学家不得不谈到宗教经验发生率不

①《论神圣》(The Idea of the Holy)，牛津，1923年版。

平衡的问题。他将承认，当人受到鼓励去注意“生活中脱离了事件的通常进程，并被当作具有某种特殊意义和严肃性来加以‘纪念’的特别的时刻或关头时，人类经验的宗教方面就变得最为明显”。^①显然存在这样的时代和文化——我们自己的时代和文化也不例外，在其中很少有这种鼓励。我认为，他可能进一步承认，关于那些伟大宗教的知识使我们相信，正如审美力不是均等地赋予一切个人一样，宗教觉悟也不是以同等的程度赋予一切个人的。各种宗教里的圣者、预言家、导师和先知的存在以及那些宗教天赋较少者对他们的利用都说明，宗教觉悟不是均等地赋予一切人的。^②而且他肯定会争辩说，某些文明和文化比起另一些文明和文化来，对宗教经验的出现更为同情，（或许）像我们自己的北大西洋技术文明一类的文明，对任何这样的事情都是特别不同情的。^③

V·6 但是，我们这里迫切关心的是 经验证据，因此让我们回头来讨论这一问题。当形而上学家面对着持怀疑态度的经验论者时，他能声称什么东西可作为宗教经验领域里的经验证据呢？简言之，他可以指出（过去的和现在的）千百万人断言他们的知觉受到某个终极的超验的东西不邀自来的压力的

①约翰·E.史密斯：《经验与上帝》（Experience and God），纽约，1968年版，第57页以下。

②“……不同个人的宗教觉悟在连贯性程度方面差异甚大，在一个极端，宗教觉悟是间歇性的，形形色色的和摇摆不定的；在另一个极端（或许是一种理想境界），它在整个一生中都存在，始终如一地使经验的连续统一体具有特色。”见《信仰与哲学家》，第245页。

③见H. D. 刘易斯：《宗教哲学》，第148页以下。

冲击，他们的意识为这个压力所扩展。这一点只要我们通读一本诸如尼尼安·斯马特的《人类的宗教经验》(The Religious Experience of Mankind) ①这样的书便可明白。诚然，仅有这样的经验事实的存在并不能证明宗教真理，也不能证明宗教主体对经验的解释是正确无误的。但它有其它功用。它把我们指引向我们必须了解的经验的广阔领域，我们必须使这一经验领域与我们经验的其它领域相整合。我们可以把它看作能用自然主义观点加以解释的经验领域，或者看作以超验者的存在为条件的世界的一个方面。②让我们考虑一个具体的例子。有一位我们认识的人，他的仁慈、智慧、德行、同情心、大公无私、对社团的影响，一句话，他的圣洁的真实性与日俱增，这给我们以深刻印象；他坚定明确地宣称，他的个体存在的发展植根于他对一个经验上不可感知的超验存在的依赖，他时常难以克制地意识到这个存在，他的宗教信仰使他生活中越来越多的事件具有意义。毫无疑问他神志清醒；的确，他的全部人格以一种极为罕见的方式统一为一个整体，他声言这统一植根于他的经验的宗教方面。现在的问题是：我们怎样解释、说明这种人以及他们的存在方式？鉴于他的神志无可怀疑地清醒，因此很难以他受人愚弄为理由来加以解释，也很难用据称是他对自己意识里的某些心理事实所作的某种“解释”来进行辩解；因为他坚持他谈论上帝并不是由以任何这类事实为前提的推

①纽约，1969年版。

②关于在我们的讨论中“contingent”（偶然的，以……为条件的）的用法，见本书V·24以下

论而达到的。相反，这说明他确信在他的日常生活中并通过他的日常生活有一个仁慈的但经验上不可感知的存在与他交往。断言他在这个居于支配地位的信念上全然错了，是和我们所了解的他的其他一切不相容的。除非因为其他理由我们决意先验地将宗教经验排除在外不予考虑，那么这个人的存在及其存在方式对我们来说成了一个秘密。这个秘密可以通过说他的存在是有条件的而揭示出来，但以什么为条件？或者通过说这样一个人的整个生活在自我说明这个意义上说不是自我完备的，也许能把这个秘密揭示得更加彻底。从某种意义上说，我们感到是被迫（可以想象这是违背我们的意志的）去寻求关于这个人是怎样存在于空间-时间之中可观察的事物“之外”的解释的。假如我们现在把这个人的存在扩大若干倍，我们应能觉察到伴随着我们称之为宗教经验的那个经验领域或经验范围的秘密了，这就是形而上学的绘图师不应忽略的第一个经验领域。^①

V·7 第二个领域可以恰当地称做道德经验领域。^②考察这一领域使我们难免对不同形式的所谓上帝存在的道德论论证作一番评价。已故的G.F.伍兹对有神论的道德论论证的实质作了总结，要找到比这更干净利落的总结几乎是不可能的。他写道：

^①参见约翰·麦奎利：《谈论上帝》(God-Talk)，伦敦，1967年版，第236—237页。

^②读V·7时，请参阅拙著《信仰与哲学》(Faith and Philosophy)第三章“通向有神论信仰的道德之路”。

在基督教传统中，与终极者交流的经验采取了多种形式，包括许多不同的着重点，但一直有一种持久不变的倾向，即在道德经验中寻求与终极事物的某种接触。尽管有道德上的失败与理论上的怀疑，但一直有一种牢固的传统：人在道德洞察力的最佳时刻，能够认识到自己和一个君临一切、权宜算计的存在领域有联系。凡是相信这些经验的人都可以用比拟的语言把它们解释为来自终极存在的信息。终极存在的特性、它的主动精神以及传递的方式都是可以用比拟的语言来加以解释的，而这种比拟的语言来自我们作为个体存在的自身的经验。①

在希克的《信仰与知识》中实际上也可以找到一段极其简洁的总结：

有人争辩说，义务感含有一种作为其来源和根据的超验的人格意志。这个用一个句子如此拙劣地表述的见解，主要的宗教哲学家已经用给人深刻印象的细节加以说明了。②

一般而论，赞成有神论的道德论论证的人把我们的注意力

①《神学的解释》，第146—147页；伍兹对这一问题的见解更详尽的论述可以在《神学伦理学辩》（A Defence of Theological Ethics, 剑桥, 1986年版）中找到。

②《信仰与知识》，第159页。

强烈地引向人生中的某些重大场合，在这些场合我们处于尖锐的道德冲突之中，经验到自己的意识受到一种压力的强烈冲击，这压力不是我们人格的不可分割的一部分，被我们解释为以一个意志的存在为根据，这个存在站在我们面前，向我们提出神圣的不可通融的要求。

V·8 此外，一般而论，道德论论证的维护者和阐释者还遭到这种人的反驳：他们坚持主张，假如要寻求道德经验的一般的全面的解释，那么寻求一种自然主义的而不是超自然主义的解释更为合理，并且远不那么令人困惑。正如希克指出的那样：“……如果单独考虑我们的道德经验事实，那么对它们可以作自然主义的解释，也可以作有神论的解释……”^① 伊恩·克龙比 (Ian Crombie) 也对这一问题作过如此的评述：“没有哪个严肃对待所谓道德论论证的人必须假定良心的无可争议的权威不能用自然主义观点加以解释。他很可能承认，如此深刻影响他的这种强制性，可能只不过是小心提防自己的父亲的一种反映，或者是部落时代的禁忌退化了的残余。”^② 我们再一次回到一种其结构到现在我们应当相当熟悉的境况：一种自然主义解释与一种超自然主义解释相对的境况。在这种情况下，我们怎样在二者之间拿定主意？一个办法是考虑，如果超自然主义解释令人困感到不可容忍的程度，那么自然主义解释或许不是好得多，而是糟得多。我在其他地方论证过，自

① 《信仰与知识》第159页

② 《哲理神学新论文集》，第112页。

然主义解释（以心理学和社会学的洞见为基础，对于包含在道德经验里的一切，既没有提供一种详尽无遗的说明，也没有提供一种令人满意的说明。^①例如，我曾引用过蒂里希的这样一个论点：“心理和社会的压力可能提供作出道德判断的机会，但决不会产生道德命令的无条件方面”。我还使用了一些反自然主义的论证，包括下述论证：“我们在道德反省中筛选和鉴定良心的具体命令，在它们和有条件的偏见之间作出鉴别，这种反省之所以可能，仅仅是因为我们能够根据无条件者、终极者、非派生者和已知者对它们加以考虑。”事实上人们进行讨论是为了消除关于伦理问题的重大分歧，这一事实备受重视：“……事实上人们是抱着随后能取得意见一致的想法而进行伦理讨论的，他们（即令是不自觉地）全然相信道德意识具有一个不可分割的、无条件的、非派生的方面，它是伦理讨论的预先假定的标准，没有它，这种讨论将是不可思议的。”或许还可以提出其他有关论点。例如，我们应该记住，在日常生活中许多所谓“道德经验”是名不符实的，和不加深思、权宜从事地遵从社会规范无甚差异。这可能严重地引起误解。它可能把性质上大相径庭的境况意义对我们隐匿起来，在这些境况中，道德问题是赤裸裸的，令人惊惧的，使人心醉的。这些境况是道德家和戏剧家顶喜欢的东西，也应该是形而上学家顶喜欢的。还不应该忘记的是，个人在他们具有的道德经验的类型方面是不同的。克龙比指出，“有这样一些人，良心以无条件要求的形式对他们显现；在他们看来，对邻人的义务是第三方加给

^① 《信仰与神学》，第117页以下

他和我的，而这第三方是受指派来监督我们两人的”。^①因为诸如此类的原因，我们应当对下述看法感到不满足：即在道德经验的**全部**范围内，要在自然主义解释和超自然主义解释之间作出决断纯粹是一件随心所欲的事。而认为，这是一个可以理性地加以讨论的问题，是一个可以对之作出符合理性的思考的问题。

V·9 尽管如此，我们必须承认，关于这些问题要取得完全的最后的意见一致是不可能的。但这并不重要，用克龙比的话来说，那就是，“必须做的一切是他（宗教信仰者）应该诚恳地相信，像他那样用有神论观点来解释这些问题时，与用任何其他方法相比，他是在某种意义上更加诚恳地面对它们，把它们包含的内容更多地揭示出来。”^②即使有神论者在这儿不能用符合逻辑的论证完全驳倒对手，他仍然认为自己的有神论解释更为可取，因为“从对事实的熟悉了解的角度看”，其对手的解释“被断定为没有说服力”。^③那么，根据我们的讨论，我们的形而上学绘图师关于道德经验领域能说些什么呢？他可以肯定说，这是一个神秘的领域。他可以说，在真正的（与不可靠的相比较）道德经验中，人具有对偶然性的经验。即是说，他或许可以说，这一领域在自我说明的意义上也并不是自我完备的。他还可以说，他感到不能不在经验上可观察的事物“之外”去寻求道德经验的充分解释。他可以争辩说，在

①《哲理神学新论文集》，第111—112页。

②同上书，第112页。

③同上。

绘制关于世界的经验的轮廓图时，他必须将注意力鲜明地引向这个道德经验领域，把它当作产生关于终极者、超验者、神圣者的观念和对他的信仰的一个领域。

V · 10 第三个领域可以方便地叫做人类生存领域。^①“生存 (existence)”这一术语在此是按它在欧洲大陆存在主义哲学 (Existenzphilosophie) 中的专门意义来使用的。存在主义的鼻祖是19世纪丹麦宗教思想家索伦·克尔恺郭尔。许多欧洲大陆存在主义哲学家都有一个重要的特点：他们忠诚于西方宗教传统。马塞尔是天主教徒，克尔恺郭尔是路德宗信徒；海德格尔关于人的学说应归功于圣奥古斯丁、邓斯·司各脱、路德和克尔恺郭尔；卡尔·雅斯贝斯的著作表现出他对西方圣经传统的钦佩；马丁·布伯是犹太教虔敬派信徒。所以，像布尔特曼和蒂里希这样的基督教神学家都把存在主义看作阐明和传播基督教的适当工具就不足为奇了。我们的形而上学绘图师不敢忽视人类生存领域，其原因在于，存在主义者对作为不可分割的宗教存在的人作了现象学的描述。现在让我们谈谈这一描述的最重要的特点。

V · 11 概括地说，所有存在主义哲学家们都会同意，就人的（与非人的相对照）存在而言，存在先于本质。也就是说，人与非人的鲜明区别在于，人的本性不是作为一种已经实现了的可能性或者作为一种必然实现的可能性而赋予他的。相

^①读V · 10以下的几节时，可参阅我写的词条“存在主义”（《基督教神学词典》，第124—126页）和《信仰与哲学》，第五章“上帝与人类生存”。

反，人的本性作为一种有待他通过毕生的努力和反复下定决心去追求、抓获、把握、实现的东西摆在他的面前，存在于他的将来之中。因此，顺理成章的是，人的本性是不可能为自然科学和人文科学所充分把握和传达的。存在主义的另一个特点是强调沉沦 (fallenness)，把它看作人性的一种普遍属性。因此存在主义主张，“人类存在者或多或少“脱离”或疏远了自己的真实的或真正的存在样式。海德格尔对沉沦的看法是：人使自己等同于当代文明的一般成员或典型成员，或者根据自然科学和人文科学提供的范畴去拼命了解自己的¹生活，人就是这样逃避实现真实的真正的自我这一责任的。人格主义的存在主义者犹太人布伯将沉沦理解为意指人在它的非人格的技术世界中之沉降，使自己脱离自己的个体存在的发展，而这种发展只有在我-你关系中才有可能。在马塞尔和雅斯贝斯的著作中，还可以找到对沉沦学说的不同解释。①接着，这些思想家以各自不同的方式谈到了或许可以叫做过渡的东西：在海德格尔那里，是从非真实的存在向真实的存在过渡；在雅斯贝斯那里，是皈依一种“哲学信仰”，人在这种信仰中达到和自己真正的自我的合一，和上帝的合一。存在主义文学富于对“基本情感状态”的所谓现象学分析，基本情感状态中最重要的很可能是“畏惧” (Angst)。其论点是这些情感状态是认识性的：它们把某些容易被忽略的存在方面鲜明地提请我们注意。例如，畏惧被认为是由人的境况的总体所引起的，它揭示人对现在经验的自我的痛恨和对将来真正的自我的奋力追求，人永远处于限定和自由之间的紧张状态中。在对我们的现代文明和文化的

102

①见《基督教神学词典》，第126页。

某些倾向。特别是涉及到这些倾向之使人丧失人性并将人的境况与困境的真实性质对人隐藏起来时，在对它们持最激烈的批判态度的作家中，存在主义作家一直是出类拔萃的。毫无疑问，以上只不过是存在主义关于人的本性的描绘中所包含的内容的一种很粗糙很不充分的描述，但这描述也许是准确的，足以使我们提出几个有关的论点。

V · 12 当代存在主义者关于人性的描绘使我们能够提出对我们的研究具有重大意义的三个相关的论点。第一，这种描绘本质上是宗教的描绘，这可以由下述事实证明：像布尔特曼这样的基督教神学家用海德格尔关于两种相互对照的人类存在样式（真实的存在和非真实的存在）来重新解释《新约圣经》里的保罗书信。^① 第二，存在主义强调从非真实的或沉沦的存在向真正的或真实的存在过渡（或者转化），并提出与此相联系的关于畏惧、罪感、死亡、良心等等的学说，从而提供了一个人类学的概念框架，在这个框架之中，某些神学概念（例如：上帝、恩典、皈依、新生等）被赋予一种明晰的、有说服力的而且是贴切的意义，从这种意义上说，这一切都是彻头彻尾的宗教性的。第三，对存在主义分析所揭示的人性结构的长久的沉思，可以导致我们将人性看作是偶然的，即是说，把它领悟为指向、来源于、依赖于某个超验的、创造的、人格

^①见布尔特曼：《新约神学》(Theology of the New Testament)，伦敦，1952年版，第一卷，第四章，“信仰启示前的人类”和第五章，“受信仰影响的人类”。

的原因、这个原因具有传统有神论用来描述上帝的那些特征（例如神圣、仁慈等等），但这一论点像布尔特曼这样的存在主义神学家（由于反形而上学的偏见）是不会同意的。^①

V·13 但这与我们的形而上学绘图师有什么关系呢？我们可以说这第三个领域也是一个神秘的领域。在人类生存的领域，我们再一次有一种对世界的偶然性的压倒一切的体验。这一领域在自我说明的意义上也不是自我完备的。我们可以理直气壮地争辩说，无论我们多么不情愿，也只有超越经验上可观察的事物才能完全、充分、详尽地说明人类存在结构~~的~~与意义。因此，我们的绘图师在绘制我们关于世界的经验的轮廓图时，必须包括并提请人们注意这一领域，把它当作在其中产

^①布尔特曼和蒂里希坚定地不超出新教—路德宗传统的范围。但是，在欧洲大陆的天主教神学中也可以找到对人的存在主义的描绘，在这种描绘中人被看作一种偶然的、一种其结构超越自身指向某个超验的、创造的、使人臻于完善的原因的存在。例如，在卡尔·拉纳的论文“人性与恩典”中可以见到这种描绘，该文载于《人性与恩典》(Nature and Grace) 伦敦和纽约，1963年版，第3—44页。拉纳在这篇论文中讨论了界定“原本的”人性，即绝对缺少超自然恩典的人性问题。拉纳的意见是，从本质上看人性是对恩典“开放的”，指向恩典，把恩典作为自己的目标和完成。在谈到这种完成时，拉纳写道：“……尽管区别什么是‘人性’什么不是人性有困难，但人性并不因此被颠倒。这种完成的开端已经存在一对无限渴望、彻底乐观、不能止息的不满、物质不足引起的痛苦、反抗死亡的体验，对成为我们必死的生命不能承受其绝对性和沉默的那么一种爱的对象的体验，对从根本上感到有罪但却存有希望的体验等等。因为这些开端被上帝恩典的力量引向绝对的完成。这就意味着我们在其中既体验到了恩典，又体验到了人性。”《人性与恩典》，第36页。参见拉纳的论文“论人性与恩典之间的关系”，载《神学研究》(Theological Investigations)，伦敦，1961年版，第一卷，第297—317页。

生出对终极者和超验者的意识和洞察的领域，当作最终必定和组成这整个轮廓图的邻接的领域发生有意义的联系的领域。

V · 14 第四个领域可以恰当地称做历史领域。西方一神论宗教与一些重大历史事件有着密切联系，这是明摆着的事实。近来西方神学对宗教思想与历史之间、宗教思想与历史编纂学之间、宗教思想与历史哲学之间的关系产生了前所未有的兴趣，这也是明摆着的事实。的确可以这样说，这种兴趣的出现已经构成了一场最重要的神学革命。但在这里我们只能涉及对我们的研究具有重大意义的方面。

104 V · 15 历史是“对过去的系统研究”，按照这个原始而简单易懂的定义，立刻便可领悟到历史对形而上学神学家的关系。因为，当神学家考察人类过去的宗教历史时，他会遇见过去的解释性证据，可以用它们来对经验作出现在的解释。他发现，不仅现在有人赞同他对世界的看法，而且过去世世代代也有无数的人赞同自己的看法，从这种意义上看，他现在对经验的解释是主体之间的。现代历史哲学的一点起码常识（从R.G.科林伍德的《历史的观念》（The Idea of History）可以极方便地学到这方面的知识）是，在研究过去的历史文献时，某些人类事件的再经历或者再体验是可能的。换言之，过去世世代代的经验对我们来说并不是一封死信，时光的流逝并未使它和我们永相阻隔。这里回忆一下后期维特根斯坦的一点主张并不离题：语词的意义是由其用法确定的。如果是这样，那么除非我们不仅研究宗教思想中的关键词词（例如上帝、恩典、拯救、超验、偶然性等等）现在怎样被使用，而且研究它

们过去一直怎样被使用，否则我们便不能正确地确定它们的意义。这些语词过去和现在的使用构成它们对我们的意义。像“上帝”和“超验”这样的词不同于“分子”或“中子”，道理很简单，因为前者的使用回伸到史前时期；在这样的语词里可以说包含着人类成千上万年的经验、反思和解释。因此，顺理成章的是，与历史发展无关的宗教思想根本不是宗教思想。我们发现，人类固有的无能使得他若不求助于涉及非经验的不可观察的事物的语词和符号、（不管它们是多么间接迂回（和词不达意），便无法圆满理解（或解释）自己的经验的总体，从这种意义上说，研究人类过去的精神生活（或者更确切地说人类对自己的全部经验的根本解释的历史），或许将再一次把我们引向对人及其世界的偶然性和神秘性的强烈体验。

V · 16 但是，十分明显，“历史”这个词在西方宗教思想中实际使用的意义不限于此。“历史”有时候被（例如被犹太人）用来特指以色列的历史，有时又被另一些人（例如被基督教徒）用来特指基督和基督教社团的历史，再由以色列的历史加以补充。这个历史是可以解释的。近几世纪的历史编纂学史证实，历史解释使用了两种范畴，即“自然”与“人”。例如，在19世纪，人们把历史当作一种自然的过程大加强调，对这一过程的系统研究类似于人对自然的研究（历史客观规律决定论）。人们曾作出大量的努力，试图发现并阐明历史过程（帝国、文化等的兴亡）、历史规律、历史的一般原则、历史的预言以及诸如此类的问题。但与狄尔泰、克罗齐、科林伍德的姓名联系在一起的现代历史思想革命开始了对这种历史研究方法的强烈震动，这场革命极力强调在形成历史事件和历史运

动的过程中，人作为原因而起的作用、人的自由和创造力（“一切历史都是精神的历史”），这样便把人的偶然性的概念引进了一个迄今为止一直被认为基本上是由与个人无关的规律和推动力所决定的封闭的、受因果律支配的过程。这场革命把历史描绘成一个相对开放的而不是由宿命论密封起来的实在领域。了解这场革命有助于我们评价现代西方神学家们对历史的態度。因为，假如历史不是一个封闭的受因果律支配的系统，而是部分地由人类自由之精神的创造力所决定的，那么难道不可以说历史也是由超验者的活动所决定的？

V · 17 为什么神学家们认为提出这样一个问题是合理的呢？要圆满回答这一问题，必须详细说明那些其研究工作几乎全部集中在对历史作一种神学解释的西方神学家的著作，但是，这一任务超出了这本小书的范围，我们没有必要这么做，而只是希望，解释一下因阅读他们的著作受到的影响是必要的。在这些著作的字里行间里可以察觉到一种有道理的信念：我们越思索越研究以色列、基督和基督教会的历史，我们越考虑它们的具体状况和结构，越试图对它们作出某种综合的全面的满意的说明，我们便越是深信不疑：不涉及超验者便不可能做到这一点，这个超验者参与历史却超越于历史之外或隐匿于历史之后，是历史的创造的、人格的、动力的根据，具有传统描述的神具有的那些属性。必须注意的是，即令我们不承认下述见解，这样的信念也可产生，这个见解是：除非我们断定在这条或那条自然规律的奇迹般的裂痕中存在着科学无法理解的神的干预，否则这个或那个孤立的历史事件便无法解释。关于这个或那个号称的奇迹的确切解释，神学家们现在意见有分

歧，将来仍有分歧。这里要维护的见解是，在完全世俗的历史之进程中，依然可以分辨出人与不现身的超验的上帝之间的交流（参见Ⅴ·14），从这种意义上说，对全部拯救史（如前面所定义的）的长久“深层”思索可能使我们将历史看作是“奇迹的”历史。

V·18 于是，这就是我们的形而上学绘图师要纳入其轮廓图的另一个领域。这另一个领域，即历史领域，也可以被描绘为神秘的领域；正如在其他领域一样，在这一领域也可以体验到世界的偶然性。关于历史，也可以说在“自我说明”的意义上不是自我完备的。就历史而论，我们也看到解释者在经过长久的考察、思索、分析之后，被迫（可以想象是违背他的意愿的）部分地根据存在于空间-时间之中的可观察的事物“之外”的因素去寻求一种充分而全面的说明。所以历史是一个在其中形成了关于超验者和终极者的概念以及对超验者和终极者的信仰的领域，是一个最终必须被有意义地纳入作为我们的形而上学家最终目标的人类经验的全面图表的领域。

V·19 第五个领域可以适当地称做自然领域。这是传统思辨神学恰当的用武之地。不谈谈关于上帝存在的两种传统的后天论证，便不可能在形而上学的范围内讨论自然，关于这两种论证下面将作出有关的评述。自相矛盾的是，一方面，在哲学史上，没有其他论证像这两种论证那样受到如此透彻的剖析和毁灭性的批判，另一方面，几乎找不到一本现代思辨神学著作不对它们作为有神论信仰的证据给与严肃的考虑。这两种后天论证的传统形式受到了极严格的分析，它们的有效性遭到

了否定，它们的名声先为休谟后为康德所损害。在20世纪，逻辑实证论者和逻辑经验主义者又都从逻辑学的角度重复了上述过程。所以，现在仍然提出它们作为有神论的证据是否真有价值这个问题，这似乎正好说明它们或许具有洞见具有价值，只不过它们的传统逻辑装饰是掩盖而不是表露了这些洞见和价值。现在我们必须作出努力，以便阐明其价值究竟是什么，其洞见究竟有哪些。

V · 20 从所谓目的论论证入手或许比较方便，这种论证在休谟的《自然宗教对话录》中遭到了最透彻的批判。然而，我们通读并认真思考《对话录》之后，就有一个值得提出的问题：休谟是否“抹掉”或者“彻底取消”了目的论论证（正如大学本科生写论文时常说的那样）？为了回答这样的问题，明智的办法是向休谟本人索取答案。就有可能发现的休谟本人的立场而论，假如有什么地方能找到的话，我们似乎可以在《对话录》第十二章^①中找到，在该章中，他似乎和持下述见解的人意见一致：“全部自然神学……变成了一个简单的……命题：宇宙中存在的秩序的原因或诸原因或许和人的智慧有某种模模糊糊的相似。”休谟得出这一结论时把它看成是微不足道的，这使他感到高兴，因为从人类生活的观点看它是空洞无物的；他警告我们说，这一结论并不提供“影响人类生活，或可能成为任何行动或克制的来源的推论”。（正如肯普·史密斯提醒我们的那样，休谟不喜欢宗教，他的理由是，根据他的观察，总的来看宗教对人类的事务的影响是有害的。）

^①见N.肯普·史密斯编辑的《自然宗教对话录》牛津版，第281页。

可是，从另一方面看，这意味着我们的本科生朋友所说的“抹掉”和“彻底取消”并不全对。目的论论证之出错看起来在于：该论证的维护者把一个重要的洞见引入了实在，把它塞进一种遭到休谟及其弟子理所当然地鞭撻的逻辑表述之中，这就引起了人们的误解。这里所提供的洞见是：我们越从整体上思索自然界的秩序，便越为在自然界发现的惊人的秩序、价值、规律性所感动，长时间思索这一切会在我们心中产生一种信念，确信我们在整个自然界发现的可理解的事物的绝对数量（尽管有无秩序无目的的成分），要求某种不同于纯粹偶然发生的解释。^①换言之，我们不可抗拒地渐渐接受了一种对于自然界秩序的偶然性的强烈意识，这意识一方面不是来自一个三段论的结论，另一方面不得被理解为仅仅是一种随心所欲的、情感的或者不合理的解答。^②而且，即使按休谟提出的理由，

^①欲知现代对目的论论证的一种重新表述，参见F·R·坦南特：《哲理神学》（Philosophical Theology），剑桥，1930年和1968年版，第二卷。

^②我们注意到这个问题可能根据前面考察过的威兹德姆的逻辑来加以处理，办法是一再重复证明的过程，查找出模式，作出联系，集中各自配合起来“有利于得出一种有神论结论的那些特征，对累积起来指向欲达到的结论的种种证据进行分类，等等。关于这点，参见威兹德姆著《关于上帝的逻辑》中下述段落：“我们不能看见力，但当我们观着地铁火车神秘地驶向大理石拱门站时，我们从所见的东西得知力是存在的，而且我们越观看，这秘密就越成为可理解的，这证明就越发不受限制地成为一种论证。每天都有上千个偶发事件证实能量不灭学说，而且，如果现在的证明不是一种论证，这并不是因为结论要求我们永远得不到的那种论据，而是因为这一学说就其含义而论是无限的，以至在任何时刻在任何可以想到的证据之外仍然有超越那个时刻的证据——正面证据或者反面证据，直到没有车轮转动，直到时间停止。同样，当自然的画卷展开之时，一个永恒的上帝的证明要么胜利——要么失败，直到末日审判那天，教义就像学说一样必定成为一条裁决，一切必定要么输掉要么赢得”，《悖论与发现》，第12—13页。

这解释也必定以某种方式涉及到一个超验的人格（因为有智慧）存在，这个存在参与空间—时间的自然界的秩序，却又不可能在这秩序之中被观察到。

V·21 我们对待宇宙论论证并无不同。宇宙论论证的各种表述的传统逻辑装饰显然容易遭到最严重的反对。从休谟直到如今，从逻辑学和认识论角度对圣托马斯的五项论证的前三项（从运动推导至一位最初的推动者，从因果关系推导至一个第一原因，从偶然性推导至一位必然的存在者）中固有的步骤所作的批判，已积累到足以摧毁它们的程度。^① 尽管如此，仍然可以争论的是，在这种论证的传统外衣之下，或许为这外衣所掩盖着，有一个不能用三段论法表述的重要洞见。这一洞见也许是：我们越思索存在着的一切事物，密切集中注意力于我们无论往哪儿看都可以看到的事物中固有的变化、流动、运动、活动、永无止息不断悸动着的活力，我们便越会达到这样一点上，在那里，我们将领悟到存在着的一切事物并不是“自我完备的”，必须以一位终极的人格的超验存在的活动为根据才可加以解释（如果这是可能解释的），这个存在是终极的人格的，意指这样一个存在的活动是非派生的、创造的、*Suigeneris*（自成一类的）。换句话说，我们长久深入思索存在着的一切事物，将再一次把我们引向事物的偶然性这一势不可挡的信念。

^①见安东尼·肯尼：《五项论证：圣托马斯·阿奎那关于上帝存在的证明》（*The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*），伦敦，1969年版。

V · 22 我们在这里再一次看到了一个无法自己说明、无法以自身为根据来说明的领域，所以，就这一点而论，自然是我们的形而上学绘图师在制作一幅关于经验的全面轮廓图时不能忽视的另一个领域。当解释者越发长久地注视、越发长久地思索时，他越容易再一次达到这一点上，在那里，他被迫在经验上可观察的事物“之外”去寻求他体验为神秘的事物的说明，同时还必须把这一领域和人类经验整体图上的其他并列领域有意义地联系起来，而这幅整体图是我们勾画人类经验领域工作的最终目标。

V · 23 由于考虑到篇幅，现在我们或许已经到达必须停止勾画人类经验的主要领域或范围的地点了。必须再次强调的是，可能有人会提出异议说，这些经验领域的挑选不仅有重大的遗漏，而且因为对一个或者数个领域的不同程度的强调而忽视了对其他领域的强调，从这种意义上说，我们对这些领域的挑选是有些武断的。人们可以想象出种种异议，比如说审美领域被排出在了考虑范围之外。另一些人还可能反对说，按他们的见解，道德论论证具有令人不可容忍的缺陷，或者完全缺乏说服力。还有一些人可能认为，形形色色的欧洲大陆的存在主义，大多数太晦涩难解，太反理性，因而不值得加以严肃的考虑。如果有人（比如说马丁·布伯尔的弟子）抱怨说，遗漏布伯称为现实的“人际的”（Zwischenmenschliche）领域是不可容忍的，他们这么抱怨也并非全然没有道理，在他们看来，人首先是通过这一个方面而达到上帝的。托马斯主义者也可以满有理由抱怨地说，对自然的论述过于草率和简略。以致不

能体现阿奎那循循善诱的论证之精妙。对这些意见，我没有异议，只能请有意探究这一问题的人参看一下法雷尔博士和马斯科尔博士的著作，在他们的著作中，详尽而有力地传达了关于自然界秩序的偶然性的观点。或许最严重的是启示论者也有理由抱怨，因为他们会问道：对神圣者和超验者的意识不是通过解释想要抓住上帝的衣襟的努力而获得的，而是通过超验者对人施加的势不可挡的公认的压力而极典型地获得的，情况难道不是这样吗？那么为什么要遗漏启示的领域呢？对此，我只有再次表示同意，尽管指出下述情况并非无关：启示这一范畴不仅已经在联系到宗教经验、道德经验以及历史时含蓄地谈到了，而且过去对启示的大力强调往往伴随着一种（有时是不公开的）借口，即哲学的思考在启示面前要么是不够格，要么是不必要和冒失。但我对一切持异议者的综合性回答是：前面对人类重要的经验领域的勾画，仅仅是为了给了解经验世界的这种制图法提供一种模型，别无其他原因。作者并不想声言这里所作的勾画是唯一的、或确实是最佳的。毫无疑问，可以找到另外的更具说服力的分类。但这并不要紧，只要这里所作的勾画能适当地提供一种组织我们关于世界的经验的令人满意的模型，只要能充分表达体验、感觉，或者瞥见被经验到的世界的偶然性大致意味着什么，那么这项工作就达到目的了。

111 V·24 我们又一次提到“偶然性”（contingency）这个术语，这把我们带到了本章要对付的最后一个难题，这一难题虽然令人生畏，但有人争辩说，它是至关重要的。因为“偶然性”已经证明是本章中的一个关键的术语，而众所周知，这

个词的意义确实很晦涩难解。正如伊·M.克龙比指出的那样，^①“偶然的”这个术语（以及它的反义词“必然的”）是逻辑学家运用的词，它仅仅适用于命题。一个偶然陈述是一个要么真要么假的陈述（不存在关于该陈述的“必然性”；一个必然陈述从下述意义上说必然是真的：否认它的真将使自己陷入逻辑上的矛盾，因为该陈述按定义或常规是真的）。但克龙比指出，一切涉及存在的陈述都是偶然陈述，这一定也适用于有神论陈述。（如果我们承认本体论论证的形式之一种，那么我们只能想出一个涉及神的存在的陈述是必然真的。）克龙比提出，谈论“世界的偶然性”的有神论者一定是从逻辑学家那里借用了这个词，而且现在是按一种新方法在使用它，而这个用法是令人无法容忍地不明晰。因为，假如除有神论陈述之外的一切关于存在的陈述都是偶然陈述，那么为什么有神论陈述应该例外？换言之，为什么除上帝之外我们经验到的一切事物都应该是偶然的？把上帝当作非偶然的来谈论意味着什么？

V·25 克龙比承认，人们可以争辩说，在思想史上，“偶然的”这个词在形而上学中的使用可能早于它在现代逻辑学中的使用，探究作为该词原先的用法的基础的逻辑或许有所助益。我们如果能把握这一点，那么，情况也许是，我们将在一个程度上领会“偶然的”在宗教语境中的意义。显然，这一术语在中世纪天主教神学中是常见的，例如圣托马斯在他的五项论证之第三项中就使用过（参见V·21）。卡尔·拉纳告诉

^①关于以下内容，见伊·M.克龙比：《哲理神学新论文集》，第114—115页关于“偶然性”的讨论。

我们,在哲理神学中使用“偶然性”一词,意指“……一个现存的存在的意外的性质,……它的非必然性,因为本质和存在是
112 不同的,并不必然结合在一起”。①拉纳继续写道:“……当存在不是一件事物的本性之一部分以至它之存在于那里在我们面前成了一个谜时,这一事物促使我们去寻求某个外在的本原,该本原必须说明,为什么在这里本质和存在事实上是结合在一起……从而清楚地显示它自身是由上帝之绝对存在所产生和维持的,没有上帝便不能存在,或者除非上帝被(含蓄地)证实,否则它便不能被证实”。这是很抽象的界定,但当我们把它应用于我们关于各种经验领域的讨论、应用于这种经验把我们推向经验世界之外去寻求某种说明的那些方式(既然在经验中向我们揭示的东西从它们是支离破碎的和不是自我说明的这个意义上看是“神秘的”)时,这一界定也许会变得较为明白。但拉纳说的上帝之“绝对的”存在是什么意思呢?在别处,他把“绝对者”定义为“全无依赖地自在地自己存在的那个存在者。通常绝对者被设想为无须任何种类的依赖而自己存在,自己便真,自己便善。”②在我们当前所作的研究中,这意味着经验把我们推向经验世界之外去寻求一种终极的绝对的说明,这种说明是终极的绝对的意指我们不可能超越它;对于这种说明不存在任何说明。一项绝对的或终极的说明(按拉纳的意思)是以无须依赖任何种类的某事物为根据所作的说明,也就是根据本身不是由任何“更终极的”东西产生或决定

①拉纳和沃格利姆勒合编:《简明神学词典》,第99—100页。

②同上书,第11页。

的某事物或存在所作的说明。所以争论中的说明以一个超验的人格存在为依据，这个存在被设想为终极的或绝对的，“无须任何种类的依赖”而自己存在。他由于从自身接受自己的存在，所以不可设想他会因为任何“更终极的”存在或本原的活动（或这种活动的缺乏）而停止存在。（亚里士多德的“不受制约的作用”在这里并无不当）。因此我们能够说，这个存在必然（不受制约地、独立地）存在，而有限世界偶然（派生地、依赖地）存在。我们必须注意，这种解释要有意义，取决于两个相关的条件。第一，必须证明关于一个超验的人格存在的概念是实实在在的说明性的。必须证明这个概念在事实上的确能满意地说明令人困惑的事态。第二，这个说明能被认为是 113 终极的；如果该说明能被证明是暂时的（在以后某一天它可能为另外的说明接替这个意义上），或者是倒数第二的，那么这说明显然必定失灵。①我们希望，这一解释在一定程度上阐明了所谓有限世界的“偶然性”和一个自存的人格存在的“必然

①这里，参见G.F. 伍兹的《神学的说明》第13章“终极的类推说明”（第132—151页）是有启发意义的。

性”是什么意思^①

V · 26 或许还可以谈几句以使困惑的探究者领会“偶然性”是什么意思。我们可以再一次回到维特根斯坦的法则上：“语词的意义是由它们的用法确定的。”这条法则的含义是，语词只有在使用它们的实际陈述和句子之中才能被理解。因此顺理成章的是，我们只有联系到我们使用过的各种各样的措词时才能理解“偶然性”这一语词的意义，例如：“不是自我完备的”、“不是自我说明的”、“神秘的”、“支离破碎的”、“促使我们超越于经验上可观察的事物之外”、“指向、来源于、依赖于一个超验的、人格的、创造的根据的世

① 可以论证的是，形而上学的有神论者一旦在世界的超验人格的根据之存在中，找到对全部经验的充分全面而又令人信服的说明时，他将会发现不可能从心理上（但几乎不是从逻辑上）设想上帝竟然不存在。约翰·希克在一处关于本体论论证的讨论中说过这样的话：“……对于《圣经》作者们而言，上帝不存在、上帝停止存在、上帝失去他的神力和神的属性，难道不是不可设想的吗？对他们而言，有朝一日上帝可能不再存在、或者不再是善的而成为恶的，难道不是不可设想的吗？这种态度难道不含有某种未言明的信仰，即上帝必然存在并以某种必然的方式具有神的特征吗？我以为对这些问题的回答是：对《圣经》作者们而言，上帝也许不存在或者上帝之本性也许会改变，在心理上是不可设想的——正如我们用通俗的语言所说，是想不到的。他们对上帝的意识是如此栩栩如生，以至不可能怀疑他的实在性……”，见约翰·希克和阿瑟·麦吉尔合编的《多面的论证》（*The Many Faced Argument*），伦敦，1968年，第334页。希克继续写道：“尽管如此，圣经传统在后来的神学发展中确实有一种日益明显的将上帝当作必然存在的理解，在这一概念中，归诸人类崇拜之对象的不是逻辑的必然性，而是本体论的或事实的必然性”（第346页）。所以，有可能作出两方面的区分，一方面是逻辑的必然性和偶然性，另一方面是心理的、本体论的、事实的必然性和偶然性。

界”这些措词。“偶然的”这个语词试图融合并传达作为对于世界的某种经验之组成部分的这些措词的意义。所以，如果我们记住这些说明，那么就有可能以过得去的明晰性来使用“偶然性”这个词。^①

^① “偶然性和必然性的区别可以用不止一种方法来说明。‘对偶然性的感觉’也许是一种依赖感、派生感或者受造之感，以这些感觉为出发点或许可以尝试论证上帝是原因、造物主和维持者”见R.W.赫伯恩：《基督教神学词典》，第73页。

第六章

有神论的结论

117 Ⅶ·1 现在我们回头来讨论我们的形而上学绘图师。他在试图勾画一幅能在其中了解自己位置的全面经验图时，挑选并描述了具有重大意义的不同的经验领域或经验范围。他在试图描述和说明每一领域时，迎面碰见了我们所说的经验的“偶然性”。在每一种情况下，他在试图说明的过程中都因受到挫折而被推向经验事物“之外”。从这种意义上说，每一经验领域都证明在一定程度上是“支离破碎的”和“神秘的”。于是有强有力的理由相信，关于世界的“偶然性”、迷惑人的神秘性以及逗弄人的支离破碎性的概念，为一种在当代文化境况中特别有关系特别有吸引力的自然神学提供了一个出发点。这里，霍华德·鲁特（Howard Root）有几句话值得记取：

在20世纪究竟什么将是生机勃勃的？我们到哪儿去寻找对这一问题的可靠的、激励人心而又深刻的说明呢？对这一问题的不可避免的回答带有一个判断。我们向诗人、

或者小说家、或者电影制片人寻求答案。在具有创造性的艺术作品里，我们重新看到了自己，开始对自己更加了解，并且接触到了应当为在自然神学领域所作努力提供养料的那些想象力的源泉。当代自然神学家们的最佳教材不是第二手的神学论文，而是那些和有创造性的想象力的源泉保持接触的艺术家的活生生的作品。^①

除此而外，我们还可以提出 E.L. 马斯科尔博士近来对自然神学所作的一些评论。他说，如果基督教有神论要保持有现实意义和有吸引力的话，那么将来必须表现出灵活性，他在表达了这一意见之后继续评述道：“然而我想指出，最有希望的出发点很可能将在有限世界的某一方面或另一方面的不完全性中找到。”^② 在马斯科尔看来，本世纪著名文学作品的一个意义重大的主题是：“有限世界是不完全的，它既不能满足人的理智又不能满足人的种种欲望”。^③ 马斯科尔引证了包括卡夫卡和萨特在内的作家（全都是无神论者）来支持这一论证认为他们以文学作品的形式表达了“无论人类生活还是人作为它的一个部分的世界，都弄不清其本身的意义这一信念”。^④ 人类生活或世界“在自身范围之内都产生不出能够回答这些问题或满足为它的存在所激发的欲望的任何东西”。^⑤ 因此，马

①《探测》(Soundings)，剑桥，1902年版，第18页。

②《神学与未来》，第58页。

③同上书，第58—59页。

④同上书，第59页。

⑤同上（着重号是我加的）。

斯科尔虽然承认世界的偶然性或荒谬性只不过为有神论的辩护者提供了一个出发点，但他接着强调说，“承认一个不靠上帝来解释的世界是荒谬的，比起宣称一个不靠上帝来解释的世界是完全有意义的来，对有神论而言，前者提供的希望更大些。”^①如果马斯科尔是对的，那么很清楚，我们用以指称经验世界的“偶然性”、用以指称“在世界之内”终极说明的缺乏并“在世界之外”或“超越”世界去寻求这种说明的语言（无论这样的语言可能如何令人迷惑和不能令人满意），就不可能像有些人争辩的那样是不可理解的。

Ⅵ·2 但是，在本章我们关心的是从前面已经描述过的这些因素中得出的有神论的结论，现在让我们回到这个问题上。我们的形而上学绘图师如何可能在这一点上同其持怀疑态度的对手交流思想？首先，可以想象的是，他可以通过描写、勾画和分析重要的经验领域，诱发自己的对手赞同自己的观点，像自己那样瞥见世界，哪怕是暂时同情地持有同样的观点。也就是说，他或许可能使其对手采纳（至少在想象之中）相同的纲要、图表、座标；促使其对手对世界持与自己相同或相似的观点。如果这样，他的对话伙伴或许能够明白他为什么有这些宗教信仰，他为什么把世界看作一个神圣的场所。到了这个程度，他的对话伙伴也许甚至也会被说服从而相信，这个全面的图表、框架或者图画假如被接受，肯定能合理地在图中寻求和接受上帝特别的具体的启示。然而还必须问及的是：难道不能提出更富

^①《神学与未来》，60页。

于理性的信仰上帝的论证吗？

Ⅶ·3 显然，上帝在这个图表之内是不能被观察到的；经典神学和正统经验主义在这一点上的意见并无二致。这就意味着，信仰上帝和讨论上帝与确立另一个尘世的事实存在无关，也与经验世界范围内的某种时至今日仍未注意到的更深一层的事实丛无关，但却与一切有限存在的超验的根据、条件与说明有关。因此，（在一种相当粗糙而简单的水平上）宗教信仰者可能以这样的方式进行争辩：这幅全面的图画（或图表）是如此的以至没有上帝它便缺乏一致性，没有意义，不圆满；这幅全面的图画指向作为起因、根据和目的之上帝；这幅全面的图画对我们提出了信仰上帝的强烈要求；这幅全面的图画对上帝而言是透明的；这幅全面的图画在我们长时间深入思索之后，向我们揭示出上帝是我们的经验的根据和条件。应当承认，这些陈述是不甚精炼相当粗糙的。我们能接着用较为复杂的语言来明确它们的意思吗？这里引述I. M. 克龙比的一篇极富联想的论文中的几段文字，并加以认真思考，或许有启发意义，因为它们令人钦佩地总结了有神论者在谈论上帝时所暗示的东西。^① 克龙比在试图确定有神论陈述的范围时，讨论过关于神的概念，其时他这么说：“神的概念是一种能够填充我们的经验中某些不足之处的填补剂，这些不足之处是不能由进一步的经验或者由提出科学学说来加以填补的；它的明确的内容就是关于能够弥补这些不足之处的某种东西（但我们不知道是

①《神学陈述之可能性》，载巴西尔·米切尔编辑的《信仰与逻辑》（Faith and Logic），伦敦，1957年版，第31—33页。

什么)的观念。”^①克龙比争论说,有神论的词句“表示能消除我们感到对于普通经验在理智上的某些不满的可能性的抽象概念”。^②在这里人们是很容易误解克龙比的,而且容易十分错误地想象他是在谈论用神学材料来“填补我们知识中的空白”这种声名狼藉的做法,但是,其整篇论文清楚地说明,情况并不是这样的。他强调说,他是在为批评者、为那种“说他不能明白信仰宗教者在谈论些什么的人”确定神学陈述的涉及范围,他还强调说,他是在为迷惑不解的怀疑论者提出“一种关于‘上帝’表示什么的中性的解释,这种解释不使用其理解以一种宗教观念为前提的任何概念”。^③在这种解释的范围之内,克龙比使用了诸如“经验中某些不足之处”、“理智上的不满”^④、“填补剂”之类的术语,令人钦佩地表达了我们在讨论信仰上帝和谈论上帝的起因时所暗示的东西。即是说,他在此采取了自然神学家的立场。

Ⅶ·4 这一问题也可以从威兹德姆的立场用威兹德姆的方法来加以处理。在这种情况下,我们的绘图师面对着持怀疑态度的批评者,可能一遍又一遍地检视图表上被挑选出来的具有重大意义的领域,强调和着重指出每一领域中威兹德姆所说的“各自配合而有利于”得出一种有神论结论的那些特征。

①《神学陈述之可能性》,第55页。

②同上书,第66页。

③同上书,66—67页。

④按克龙比的见解,“……自然神学家的论证……揭示出促使人们谈论上帝的理智上的压力”,同上书,第56页。

因此，我们的绘图师寻找那些有累积效果的有神论的前提。他将检视宗教经验和道德经验领域，检视人类生存、历史以及自然诸领域，在每一情况下都强调那些有特色的、能说明问题的特点，强调这里、那里以及别的地方对“一个实在的未加引导的、自由的逼进”的体验；强调不仅在这个或那个领域，而且在另一领域对一种“不邀自来的压力”的体验；强调在一个又一个的领域对“偶然性”、“神秘性”和“不可说明性”的体验；强调不仅在这里而且在那里以及别处对“命令”或“圣洁”的体验。这样，证据便一个接一个地累积起来。但他还有可做的事。他可以利用威兹德姆的“联系法”。他在应用这一方法时，将这些领域里的“偶然性”和那一领域里的“偶然性”联系起来，将对这里的“不邀自来的压力”的体验和其他地方的同类的体验联系起来等等。这里，“人格的”或者“圣洁的”范畴再一次可以被用作绘图师的联结剂。我们的绘图师 121 也不可忽视“分离法”的重要性，他的工作还必须包括拆散或拆除不适当的联系。例如，他的对手如果用自然主义观点详尽的解释宗教经验、道德经验和人类生存，那么我们的绘图师将不得不论证每一种解释不仅无确定结果，而且没有公平地对待被经验到的事实；他将不得不使有可能在绘制一幅（自然主义的）全面图表时被用作联结剂而他感到与经验的总体不适合的理论和说明成为不可信。用威兹德姆的话来说，那就是：这时他将“去除盲目性，唤起缺少的看法，克服不适宜的反应”。但是他不得忘记自己的终极目标：通过节奏、模式和关系的确立，将这幅全面图表上各种各样被分解了的、在本体论上各不相同的领域联结成一个协调的整体，这整体的总体含义或者意义只有用一种明确的有神论的言词才能表达。这就将把我们引向我

们讨论的另一个关键术语：整合(integration)。因为我们的绘图师一直把各种各样的经验领域联结、连接或编结成一个有意义的整体：简而言之，一直在用意义重大的整合剂对事物加以整合。整合、整合剂这些词在最近的宗教思想中广为使用，现在我们便转而考虑它们在自然神学中的用法。

122 H·5 “整合”这一术语比如说在北美洲的宗教思想中使用颇为广泛。耶鲁大学的哲学家约翰·E·史密斯最近作了一次关于宗教与经验主义之间的关系^①的讲演，在这篇讲演中，我们可以找到这个术语的一种有趣的用法。史密斯在讲演中争辩说，见于晚近英国经验主义中的关于经验的概念不能公平地对待宗教，因为这种经验主义中经验几乎等同于感觉经验。他的信念是，如果按照与皮尔士、詹姆士、杜威的名字联系在一起^②的“实用经验主义”来探讨宗教，那么我们便会发现“有尚未开发的资源可供由美国经典哲学家们发展起来的更广泛更丰富的经验观来解释宗教”。^③我们如果把这一观点应用于宗教，便可以看出“经验被理解为作为使用语言的动物的人类机体和该机体在其中生存与活动的环境间复杂的相互作用的记录和结果”。^④史密斯强调说，由于这些哲学家坚持主张经验不向我们揭示“特定的、可感觉的、直接存在的事物”，相反，经验“包括一般性”并“超越于原子、可感觉的粒子之外”，

①《宗教与经验主义》(Religion and Empiricism)，1967年阿奎那讲座，马克特大学出版社，密尔沃基，1967年版。

②同上材料，第43页。

③同上材料，第44页。

因而他们和现代实证主义者决裂了。①为了理解经验何以会这样，我们必须考虑两个术语，即“经验关系”（context）和“经验倾向”（tendency）。首先考虑第一个术语，“经验关系”指经验“反映能用来探讨实在的多种方法”这个事实；经验主体能够“在许多不同的经验关系中”看见自己和世界。在经验中，我们不仅开始知道什么在世界上，而且多次在不同的意义领域之中”经验事物。②所以经验必须被理解为包括“解释的构架”。这种经验观和把经验看作“经验为”的经验观之间的联系是太明显了。

Ⅷ·6 第二个术语“经验倾向”，表达了这样的信念：在经验过程中我们不仅感知离散的单元和事物，而且意识到“它们按照各种各样有目的的模式相互注入，群集或者彼此相继”。因此，经验必须被理解为具有“连续性”和“方向性”。③所以，设想“经验全然是，甚至根本上是一个理论认识问题”是错误的。④经验是我们参与其中的某种东西，是我们“经受和经历的某种东西，我们享受经验，欣赏经验，生活在我们的经验之中”。我们不只是超然地观察一个事件；相反，“我们看见自己参与其中，我们把世界看作自我实现的场所”。这种经验观和我们前面对“存在主义的卷入”所作的描述，以可作为从人类学方面促动的一种活动的形而上学间的联 123

①《宗教与经验主义》（Religion and Empiricism），1967年阿奎那讲座，马克特大学出版社密尔沃基，1967年版，第45页。

②同上材料，第47—48页。

③同上材料，第48页。

④同上材料，第50页。

系是如此明显，以至几乎无须加以评述。

Ⅷ·7 史密斯的论点是，假如按照如此理解的经验观来探讨宗教，那么与其他较为狭隘的经验主义形式相比较，这种探讨方法更能公平地对待宗教。这样定义的经验，就其尖锐地提出了“我们存在的终极根据”问题，提出了上帝问题而论，它具有一个“宗教的方面”。^①但在探索这一问题前，史密斯先对付了一个对他希望维护的探讨上帝问题的经验方法的重大误解。他不希望与经验导致纯粹的主观性这种见解发生任何关系。这是一种误解，产生这种误解的基础是，经验的“主观性”意味着经验可以还原为“个人意识的感觉内容”。^②因此产生了教条主义神学家们以“在经验原则上排除神之超然存在的可能性”为根据对经验神学的怀疑。^③史密斯以两种理由认为这样的怀疑是没有根据的。第一，它忽略了经验可能“揭示一个超越每一位个人的经验的实体”。^④但这并不意味着被揭示的东西能够被转化为一组仅存在于一位单个观察者的直接意识之中的心灵的表象。第二，一个实体（例如上帝）以数种不同的方式成为经验的组成部分（例如在不止一个人的经验之中），但从这一事实中并不能得出必然的结论，说经验“可能完全等于该成分或者可能还原为该成分。简而言之，“……经验并不意味着任何经验成分的完全的内在性”。^⑤

①《宗教与经验主义》(Religion and Empiricism), 1967年阿奎那讲座, 马克特大学出版社, 密尔沃基, 1967年版, 第51页。

②同上材料, 第52页。

③同上。

④同上材料, 第53页。

⑤同上材料, 第54页。

Ⅱ·8 就史密斯而论，只有当“……我们问及我们的生命从何处来，我们的努力向何处去”的问题时，换言之，只有当我们“提出这一问题并关心我们的存在的终极界限”时，上帝问题才变得显而易见。^①（如此规定的这个问题和从人类学角度绘制经验图之间的相似性是明显的）。只有当我们在经验中遇到“这个问题并关心我们的生活的质量和被当作一个整体的世界时”，生活的宗教方面才变得显而易见。^②在实际生活中，我们渐渐认识到生活被分解成“特定的有限的领域和方面”，每一领域和方面都引起疑问，产生问题，造成困惑与烦恼。^③（这里或许让我们想起前面描述过的每一经验领域中所固有的偶然性、神秘性。）由此我们开始明白“整个生活是未可预断的”。对这一问题的唯一解决办法，是找到一种“自我整合的力量，于是，如此规定的这一问题便成为从它的经验方面来看的上帝问题。”^④这样说的含义是，不断威胁着人类生活的危险是自我分化的危险。因此，宗教探索的目的是找到一个为之献身的终极目标，这个目标要能“整合与统一我们个体存在的多种能力与潜力”。对历史进行一番考察便可揭示，人们曾经通过在理论上和实践上效忠某个次于终极的目标（比如科学或者国家）而作出了若干值得注意的努力去实现这一目标；但考察历史也揭示出“人的问题成堆的境况之不可避免性，人

124

①《宗教与经验主义》（Religion and Empiricism），1967年阿奎那讲座，克特大学出版，密尔沃基，1967年版，第58页。

②同上材料，第60页。

③同上。

④同上材料，第60—61页。

在这还境况之中需要一种自我整合的力量”。^①因为，这些目标的有限、有条件、次于终极的性质使宗教问题不可避免的普遍性显得突出，宗教问题“……是找到献身的最高目标问题，只有这一目标才能征服威胁着要分解我们的那些力量。”^②

V·9 现在，让我们考察伊恩·T.拉姆齐 (Ian T. Ramsey) 著作中诸如“整合”、“整合剂”之类的术语在神学里的用法。^③我们在前面已经提到过，拉姆齐认为形而上学是绘制一幅人试图在上面标绘自己在宇宙中的位置的图表的一种形式 (V·1)。我们现在必须较为详细地考察这一见解。在姆齐看来，形而上学家的终极目标是绘制某种语言图，借助于这种图表，形而上学家有可能了解作为一个整体的宇宙。^④他认为，我们如果考虑三种与形而上学语言图有某些共同特点的非形而上学语言图，即数学、逻辑学和科学理论，那么就能最好地理解形而上学语言图像什么样子。^⑤数学的特点是把显然不同的东西统一起来，旨在达到“广泛的概括范围”；因此关于球形的联系的数学公式“涉及台球；也涉及桔子、地球、英式足球（但不涉及橄榄球）、乒乓球、南瓜、雨点以及羊油汤团”。可是，数学只不过是一种“辅助图表”；宇宙中有许多事物不能借助于它来加以整合。至于逻辑学，情况差不多一

①《宗教与经验主义》(Religion and Empiricism)，1967年阿奎那讲座，马克特大学出版，密尔沃基，1967年版，第65页。

②阅读Ⅶ·5—Ⅶ·Ⅷ8时，参见史密斯：《经验与上帝》(Experience and God)，纽约，1968年版。

③特别参见《论形而上学神学的可能性与目的》，载《形而上学展望》。

④《形而上学展望》，第154页。

⑤ 同上书，第154页以下。

样。因为，说到底，逻辑学也只不过是一种辅助图表；根据 P.F.斯特劳森 (Strawson) 的看法，形式逻辑学家的目标是制造一种高度准确的语言，这种语言将尽可能充分全面地规定日常语言的用法；然而他认识到，这一目标是不可能实现的，这是因为尽管这种语言图（逻辑学）的确描述和说明了许多日常语言，但有许多日常语言由于内在的“不可测绘的”种种复杂情况而无法如此加以描述。这一洞见的重要性在于，就形而上学的语言也既触及又离开日常语言的用法而论，这一洞见与形而上学语言的本质有联系。同样，科学理论也是复杂的语言图，它使我们能在本体论方面的各不相同、存有疑难的领域之间引出联系，在一个更加庞大更加全面的整体的面貌下来看待这些领域，从而解决我们的困惑。

Ⅴ·10 拉姆齐与我们上面谈及的许多内容意见一致，他在阐述自己的见解时声称，被理解为一幅规模很宏大的语言图的形而上学，能够澄清和说明常识语言，^①但是我们在这样谈论形而上学时必须小心。这是因为，如果形而上学在某些方面可以和数学以及科学理论相比，这难道不意味着形而上学是某种“高级科学理论”？^②（例如，科学理论能够借助于诸如质量、速度、能量之类的概念独立地进行大量的整合）。^③对这一问题的回 126
答是，一种用来进行整合的语言必须是这样的，以至它不是使用来源于逻辑上不同的两种语言中的任何一种，来对这两种语言

① 《形而上学展望》第159页。

② 同上书，第160页。

③ 同上书，第161页。

加以整合：换言之，进行整合的语言学家必须以一种“新的”语言为目标，所谓“新”，意指这种语言“是原先分解了的互不相关的两种语言的替代语言，而又不把它们包括在内”。^①这就意味着在普遍性和综合性方面的收获似乎是“以牺牲特殊性为代价而得到的”。在科学中，整合不同的语言，包括“用更有普遍性而较少不同的图式来取代差异”。这种整合剂（过去被用作形而上学图表的基础）的范例是物质和进化。但是，拉姆齐争论说，形而上学的概念如果由纯科学讨论产生，那么显然不可能是这样的；这种讨论只涉及空间—时间中可观察的事物的状况；所以顺理成章的是，被用作整合剂的科学语词意义过于狭窄，以至不仅不能把各科学领域联系起来，而且不能把各非科学领域联系起来，因为形而上学天生追求“了解整个宇宙”。在拉姆齐看来，形而上学的讨论所涉及的必然“不限于是可观察的事物”，必然涉及“超越空间—时间的事物”必然涉及“未被看见者”。^②

Ⅴ·11 但是，我们往哪儿去寻找形而上学的语词和符号的起源呢？正如我们一会儿将要看到的那样，拉姆齐卓越地指出，应到个体生存的领域去寻找它们。不过也可以在世界其他领域去寻找——例如，拉姆齐认为可以在伦理学领域去寻找（Ⅴ·7）。^③拉姆齐说：“‘责任’可能作为一种形而上学范畴而出现。”这或许可以通过考虑人在其中使用诸如绝对责

①《形而上学展望》，第150—161页。

②同上书，第162—163页。

③同上书，第171页。

任、善、完美之类的言词的境况而弄明白；这些言词是这样一些境况的特有标签，“在这种境况中不可能有一个唯一的、不含糊的、不会错的回答以外的任何回答”。的确，在这样的境况中所包含的揭示“在性质上与有神论者谈到“上帝”时诉诸的启示十分相似。”伦理学要求关于“反应”的语言，就这种反应之被认为是由某种“超验的挑激”所引起而论，产生了像“责任”之类的形而上学的关键词。①但拉姆齐所说的揭示性境况远比这丰富多彩。例如，它们可能在我们对自然加以沉思时出现（V·19以下）。这样的沉思（比如涉及因果序列的沉思）能使我们意识到某些超越空间—时间和可观察的事物之外的“别的”事物（V·21）。拉姆齐把传统的上帝存在的诸论证解释为在沉思客观上已知的事物的情况下，为揭示“未被看见者”、“不可观察者”所作出的有些不成熟的尝试（V·20以下）。②这些论证就是这样“从不同方向探讨‘上帝’这一个概念的”，或者用我们前面用过的术语来说，在世界的各种各样的“领域”之中探讨“上帝”这一个概念。

127

V·12 这把我们引向“上帝”这个关键词在形而上学中的使用。在绘制一幅唯一的、综合的、无所不包的世界图的尝试之中，产生了各种各样分离的、互不关联的形而上学语词——比如“我”、“责任”以及“偶然性”（虽然拉姆齐没有提到最后一个词）；还有一些语词，全都指超越空间—时间的“不可观察的事物”，简言之，指“未被看见者”。“上

①《形而上学展望》，第172页。

② 同上书，第172—173页。

帝”这个词“是极其出色的整合剂”，该词的使用便是从这一事实获得了正当理由。^①“上帝”是这样一种词，以至只有该词能整合个体存在领域和道德领域，整合这两个领域和自然领域，整合这三个领域和其他领域。形而上学中的关键性语词只有联系到“上帝这个关键词时才是可构造可组织的。这个词看来是能向我们提供一幅真正规模宏大的、涵盖整个宇宙的形而上学图表的唯一的语词，在这幅图表中，一切（不仅是一些）领域被联结成为一个有意义的能说明问题的整体。

128 V · 13 拉姆齐在这里（以及在别处）所谈的内容和我们前面的讨论之间的联系应该是显而易见的，无须许多进一步的阐释。我们的绘图师在全面绘制关于经验世界的图表时，已经标出并探索了各种各样在本体论上互不相同的区域或领域。他对每一领域的长久考察不可避免地已把他带领到了这样的境地，以至他体验到了它们的神秘性和偶然性：在他看来，每一领域都要求根据该领域以外的事物来加以说明，要求超越可观察的事物来加以说明。因此，他卷入了对这些领域加以联系（威兹德姆）或者整合（史密斯和拉姆齐）以使它们成为一个有意义的整体的工作，卷入了“补足”他对于作为一个整体的世界的经验的工作（克龙比）。他在这么做的过程中，不得不采用关于一个不可观察的非空间-时间的人格存在的概念，这个存在虽然以某种方式“卷入”每一领域，但却“不止是”每一领域或者一切领域；也就是说，它超越这些领域以及由它们各自构成的世界。换言之，他绘制图表以说明作为一个整体的经验世界的尝试，促使他不得不制作出一种彻头彻尾有

^① 《形而上学展望》，第173页。

神论风格的形而上学图画、图像或者图式。但他完成这一任务后并没有走出丛林，摆脱困境。因为，可能成为他最难对付的困难的东西仍摆在他面前。现在我们必须转而讨论这一困难。

Ⅶ·14 很可能来源于持怀疑态度的经验主义者的这一困难是，经验主义者可能合乎情理地承认，他对我们讨论的许多内容感到解不开的困惑，理由是他发现以“一个非空间-时间的（即不可观察的）并以某种方式卷入经验世界却又以某种方式‘超越’经验世界的人格存在”为根据所作的任何说明，都是难以容忍地晦涩不明和成问题！而且他有权问道：“你怎么可能得出这样一个概念？我们究竟有无可能知道有关这个无比奇妙的存在的任何情况？对于这样的解释，你有什么无可非议的类比吗？你能指出我们的经验中的任何类似的事变、事态或者事件，它们把我们带领到这样一种境地，以致我们不得不乞灵于用像这些术语那样无比晦涩的术语来作的一种“说明”？对于采取这样一个绝无先例的、独一无二的步骤，即“超越于”可观察的世界之外而达到不可观察的、未被看见的 129 世界所涉及的步骤，对于这一步骤所包含的极度晦涩不明性，你给了我们任何算得上充分的理由吗？你在谈到‘超越于……之外’（与‘在……之内’相对照）时所涉及的逻辑究竟是什么？——我发现这实在是一个晦涩不明到了不可能的程度的毫无意义的概念。”我们认为，诸如此类的反对意见总结了可能成为我们的绘图师迄今面对的最大的困难的东西。

Ⅶ·15 怎样对付这一困难？假如我们备受困扰的绘图师查看查看哲学家和哲理神学家的著作，那么他将发现一条能

在克服这一困难方面给他提供相当大的帮助的线索。这条线索一方面就其着重点和现实意义而论，是惊人地现代的，另一方面却又是极其古老的。他必定会在现代后分析宗教思想家的著作中遇见这条线索，这一点我们即将看到；然而他却可能已经在读斯多噶派哲学家的著作时与它不期而遇了。因为，古代和现代的西方经典宗教思想家难道不是把上帝当作“世界灵魂和宇宙精神”来谈论的吗？^①即是说，这条线索是由下述事实构成的：能使绘图师可以理解地有意义地谈论上帝（如前面描述的那样）的唯一的类比，是人关于人的灵魂或自我的某种论述或说明，这种灵魂或自我是某种不可观察的、非空间-时间的、永恒的本原或者实体，它无疑“卷入了”世界，但却不知何故地（而且是神秘地）与“超越于经验上可感知的事物之外”的东西有关。现在让我们讨论对这条线索的说明。

V · 16 始终如一的彻底的经验主义者一直发现谈论“自我”或者“灵魂”很棘手。前面我们已经谈到，像休谟这样的彻底的经验主义者在面对西方哲学中传统的自我问题时，如何得出了我们关于自我的知识严格局限于知觉知识这一结论，并且在有关整合这些知识的实体或者说这些知识寓于其中的 **230** “实体”的问题上强烈地坚持绝对不可知论（I · 10）。写作《逻辑哲学论》时的维持根斯坦也坚持认为，心身问题是科学研究的问题，而不是（形而上学的）哲学研究的问题（I · 15）。艾耶尔也不得不对我们否认有可能获得关于人的自我的知识，

^① 约翰·威兹德姆：《逻辑与语言，I》，第189页；《悖论与发现》，第15页。

说自我是某种“不可感觉的东西”，而坚决主张我们关于他人的知识是实在的或者可能的感觉经验，它引起了逻辑构造（I · 19）。我们希望，我们迄今所作的讨论或许引起了对经验主义（作为一种适合于我们的经验之总体的认识论的经验主义）的某种怀疑。这种怀疑一旦产生，就应该扩大到关于个体生存领域的经验主义的讨论。因为经验主义对于自我的怀疑，是将一件认识论的紧衣不合法地硬穿在我们经验的一个极其重要的领域上产生的结果，这件紧衣就是专门针对自然科学和人文科学领域所作的认识论解释；这难道不是明摆着的吗？所以，让我们转而讨论一种摒弃了狭隘而僵硬的经验主义限制的对自我的解释。

Ⅶ · 17 摒弃这些限制的一个重要含义是，讨论自我的出发点变成了一个人对包含在自己的思想与生活中的东西的体验的沉思，而不是超然观察他人的躯体在空间—时间中的行为。这里要强调的是，如果做到了这一点，那么，我们就有可能达到我们能够较为充分地理解有神论者谈论上帝的层次上。在此，我们从前面引用过的 I. M. 克龙比的一篇论文中，摘引几段不长的语录也许有益。克龙比试图采取“直接意识到自己的行为者的立场”，这种立场有别于“能看见我们肌肉抽动，能在脑电描记仪上观察到我们的脑脉冲”等等的观察者的立场。① 克龙从前一种立场说道：

我们不是，我们的自我的任何部分也不是空间和时间以外的存在或者精神，但是我们关于自我的经验之一部

① <信仰与逻辑>，第57页。

分，只有借助于某种非物质的概念才能描述。我们应当由此得出的结论不是我们是精神这一浮夸的看法，而是我们有能力构想出一个独立于空间的存在概念，即这样一个存在，它的活动根本不可能从与这个物体发生碰撞，或者从对另一个物体施加引力的角度来加以思考。

或者我们可以考虑同一篇论文中的下述一段话：

……我们有限而不完善的灵性……使我们想到这样的存在：它们完善地是我们不完善地所是；这不是说我们能适当地构想出这样的存在，而是说我们由于感到我们在自己身上发现的那一点儿灵性必定指向它由之而来的那个水塘，因而迫不得已构想出关于这些存在的抽象概念。

最后，下面这段话也值得思索：

我们之愿意持有关于一个空间与时间之外的存在（我将称之为“精神”）的概念，或许最根本地是基于我们不能完全满意地接受我们自己是平常的存在于空间-时间之中的物体这种观念。

这里克龙比并不是在肯定任何种类的柏拉图式的或者笛卡尔式的二元论——认为人是两种不同的本原即灵魂和肉体的偶然的结合，因此人的活动必须严格以二元论为依据来理解，指出这一点是十分重要的。尽管如此，却有某种不可消减的二元性与我们对自我的理解与说明相关联。

Ⅶ·18 在这里，克龙比的意思并不难于领会。从我们可能同样具有的观察者的立场看，我们的确可以从物理概念的

角度来描述自己：从高度、重量、年龄、智能、血压等角度来描述。但从内省的立场、从直接意识到自己的思维与行为的行为者的立场看，这样的概念似乎不仅无能为力而且全然是不适当的和错误的。因为，我们如何能够量度一种思想的长度和厚度？我们能够谈论一个记忆的纹理和重量吗？谈论一个洞见位于离我们右耳 n 英寸的地方，或谈论一个信念在脑颅的基部而不在顶部占有一个空间是有意义的吗？如果这一切根本不可能，那么我们不得不得出这样的结论：用空间范畴来思考和谈论精神活动绝无可能，因此我们必须制定一套完全不同的较为适合的范畴。J. R. 卢卡斯(Lucas)对这一问题是这么说的： 132

“灵魂部分地是一种物质的学说只能意味着人可能是这样一种讨论的题目：在这种讨论中有关于人的属性和性质的断言，可是这些属性和性质我们不可能正当地断言事物具有它们。”^①

克龙比的论点是，这些范畴和这种讨论必定只适用于精神存在（或者适用于物质—精神存在的精神部分或精神方面）。一个更重要的论点是，如此产生的词汇、范畴和讨论总的看来大大有助于形成一种存在的概念（无论多么消极、不充分和晦涩不明），这个存在完全是我们不完全地所是的那种东西，也就是说，这个存在完全地独立于空间和时间，绝不可能用适用于平常的空间—时间物体的术语来加以描述和讨论。

VI · 19 事实上，我们这里描述的这种哲学讨论，部分地是由吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)教授的《心的概念》

① 《信仰与逻辑》第134—135页。

(The Concept of Mind) 的发表和对该书的讨论引起的。赖尔这部著作意义在于，他以夸张的手法俏皮地讽刺了某些形式的传统二元论的荒谬，并循循善诱地将我们的注意力引向在理解人类在进行思维、作出选择、决定、规划时，我们依赖可观察的空间—时间的人类行为和言语作为向导的限度。他在这么做的过程中，尽量对涉及灵魂或自我的讨论作了还原分析。结果赖尔的学说被指责为逻辑行为主义，不管这一指责是否已被证实，他的见解引出了大量的哲学著作批判《心的概念》中的论点，并提出了一些在方向上与赖尔的见解根本不同的关于自我的见解。这些著作虽然与这里正在开展的论证有关，但限于篇幅不可能在这里对它们作一番彻底的考察，不过读者在注释中可以找到一些重要材料的目录。^①

VI · 20 可以设想，我们的讨论到了这个程度或许能阐明我们在形而上学的上下文中使用的几个关键术语的意义了，
133 这几个术语是：“在……之内”以及与之相对照的“在……之

① 例如，可参见J.R.卢卡斯：“灵魂”，载《信仰与逻辑》，第132—14页；H.D.刘易斯：“心与身，对斯特劳森先生的见解的评述”，载H.D.刘易斯编辑的《仅有明晰性是不够的》(Clarity Is Not Enough)，伦敦，1963年版第381—400页，以及“灵魂”，载《宗教哲学》(Philosophy of Religion)，第273—286页；C.A.坎贝尔：“赖尔论理智”，载《仅有明晰性是不够的》，第278—310页；A.C.尤因：“赖尔教授对二元论的抨击”，同上书，第311—338页；彼得·吉奇：“我们用什么进行思维？”，载《上帝与灵魂》(God and the Soul)，伦敦，1969年版，第30—41页。吉奇的论文很重要，因为该文试图证实灵魂是独立于时间的。

外”或者“位于……之外”。我们注意到，克龙比可以理解地不愿把人类描述为“精神”，以及他否认我们或者我们自己的任何部分是“在空间和时间之外”的存在。但是，这是否意味着人类因此能被直截了当地描述为完全“在空间-时间世界之内”？显然不能。因为人类不能用适用于存在于空间与时间之中的物体的术语来加以充分描述。所以我们处于一种左右为难的窘境。关于人类，说他们直截了当地要么在空间-时间世界之内要么在它之外是行不通的。无论多么不情愿，我们仍发现自己被迫含糊地说，人类不知如何地两种情况兼而有之：人类虽然的确卷入空间-时间世界之中，但也很神秘地在这个世界之外。或者，我们也许可以说人类超越（我们不知道以什么方式）经验世界。包含在“在……之内”和“在……之外”的这样的用法之中的逻辑，是能阐明这些语词在以非空间-时间的终极存在为依据对作为一个整体的世界所作的形而上学的说明的上下文中可使用的唯一的逻辑，是使这种使用成为可理解的唯一的逻辑（Ⅱ·13）。

Ⅱ·21 从伊恩·T.拉姆齐的更加严格的语言学著作中，可以得出类似的洞见。①拉姆齐的信念是，“对于人格的正确评价和对于宗教的正确评价，要么一起有效，要么一起无效”。②在实践中，这意味着我们如果希望有意义地使用有神

① 例如，可参见前面提到的巴收入《形而上学展望》的那篇论文；另见《宗教语言》（Religious Language），伦敦，1957年版，纽约，1963年版；《自由与不朽》（Freedom and Immortality），伦敦，1960年版。

② 《形而上学展望》第174—175页。

论语言，那么必须“以‘我’作为‘上帝’的模型”^①。拉姆齐的哲理神学序言的大部分篇幅都被用来讨论“我”这个词在句子中是如何使用的。显而易见的是，在许多情况下本来使用“他”同样恰当时，使用了“我”。“我做了这事”这句话在一些场合意指该行为是由“我”这个占据一定的空间-时间位置的经验上可感知的人完成的。但在另一些而且是意义重要得多的场合，这句话的意义远不止于此。在这种场合（拉姆齐称之为“揭示性”境况），这句话的使用是为了表示“比”能被公开地观察到的行为“更多”的内容。^②在一系列诙谐的故事中，拉姆齐试图弄清当一个人“恢复知觉”，意识到自己不仅是一个可观察的东西时，这里面究竟包含着什么。这从反面意味着纯客观的纯描述性的语言不足以用来对付真正的人格的存在。既然每一个人格存在都同时卷入多个“逻辑上不同的领域”，所以“我”这个词就成了这些领域的整合剂。换言之，“我”这个词成了形而上学的整合剂-符号，充当我们使用“上帝”这个词的范例。因为，按照拉姆齐的见解，“上帝”这个词（像诸如“责任”这样的形而上学语词一样）是从一种空间-时间境况的经验关系之中产生的，这关系包含的不仅是可观察的事物，对这包含的意识含有一种“揭示”。归根结底，正如我们依赖其他人格存在于可观察的事物之中，并通过这些事物揭示“自己”来获得关于他们的知识，我们以同样的方式依赖上帝在空间-时间的事物之中，并通过这些事物启示自身来获得关于他的知识，这样一种特征只依据可观察的事物

① 《形而上学展望》，第179页。

② 同上书，第187页。

便不能加以充分论述或者说明，所以它迫使我们使用形而上学的语词。

Ⅴ·22 拉姆齐在谈到构建一种形而上学神学时断言，一般而言，这意味着“我们将通过以这样的方式修饰任何的和所有的描述性语言——无论是描述人、人类行为还是描述宇宙的语言——来谈论上帝，以至这谈论不仅讲述一个描述性的故事，而且要引出一种揭示……”^① 这确实很接近我们在第五章所进行的工作（Ⅴ·3—Ⅴ·22）。在该章，我们勾画和描述了关于人、人类行为和宇宙的五个重要的经验领域，以便显示每一领域在我们身上唤起的关于“偶然性”的感觉；通过每一领域，一个非空间-时间的终极存在的临在和活动被“揭示”出来（这种揭示是在对有神论的说明和讨论之中被明白表达的），我们勾画与描述这五种经验领域就是在这种意义上进行的。

Ⅴ·23 我们在 C. B. 戴利神父（现在是戴利主教）的一篇论文中再一次发现类似的洞见与论据。^② 近来许多英国哲学由于固守彻底经验主义原则而先验地武断地反对形而上学，戴利在这一范围之内和这种哲学发生了争论。戴利把他的抨击建立在维护“存在”和“自我”这两个形而上学的基本概念的基础之上，不过这里我们必须关心后一种概念。例如，他批

135

① 《形而上学展望》第173页。

② “形而上学和语言的界限”，载《形而上学展望》，第176—205页。

判了A. J.艾耶尔，在试图把自我置于一切可能的知识的范围之外的经验主义者中，艾耶尔是一位著名人物。艾耶尔在抨击，比如说，笛卡尔时犯的错误和休谟在极力主张关于自我的知识的怀疑论时所犯错误完全一样。因为经验主义者认为存在命题如果有效，归根结底必定涉及可感觉的东西和物体。^①这就是为什么休谟坚决主张“当我密切体察我自己时……除了知觉以外，我什么东西也观察不到”。因此，他得出结论说“构成心的只不过是连续的知觉而已”。艾耶尔用类似的方法将笛卡尔所说cogito, ego sum（我思故我在）解释为归根结底意指“现在有一个思想”，从这一命题不可能推演出“我存在”。^②可是戴利坚持说，如果扔掉这件认识论的紧衣，那么对笛卡尔这句话的一种具有重大意义的不同解释将成为可能。这解释就是产生“我思故我在”的经验是“我思”或者“我怀疑”的经验，是一个卷入怀疑、理解、肯定、愿意、拒绝、想象的“我”的经验。所以，经验主义者在把自我当作一个能被感知的东西或物体来寻求时，对自己也对别人隐匿了“和每一次经验共存并卷入每一次经验的我”。^③或者用另一种方式表述，那就是“正是在我认识之中，我认识我存在。”这和我们前面强调的一点有着牢固的联系：“一个人自己对于什么包含在思想和生活之中的内心体之验”，是讨论自我的出发点（Ⅱ·17）。

① 《形而上学展望》，第184页。

② 《语言、真理与逻辑》，第40—47页。

③ 《形而上学展望》，第184页。

Ⅴ·24 戴利写道：“当代恢复形而上学的努力，本质上是一场阻止人被他们为科学制定的非人格的研究方法和无个性特征的证实方法非人格化的斗争”。^① 那些对关于自我的认识持怀疑态度的经验主义者所犯的基本错误在于：他们想象“自我在认识的范围之外”。^② 但相反，自我“在认识的范围之内”。之所以未能达到对自我的意识，根本原因是未能认识到“自我在经验着，而不是一种经验资料”。经验主义认识论产生的另一个错误是，想象“一切知识必须是明晰的，清楚的，终极的，在迈向新的发现之中把已解决的问题像里程碑那样留在后面”。这样就会忽视某些认识（例如形而上学的认识）具有“开放性”，或者忽视声言具有这种知识并不意味着声言知道有关的一切。形而上学的确始于认识存在与经验里的神秘的东西，形而上学试图使这些神秘的东西成为可以理解，直至它们不再是神秘的，并且不可能成为荒谬的。戴利写道：“真正的选择，不是神秘还是明晰，而是神秘还是荒谬。”^③ 当然，经验主义者在试图将存在命题和可经验的事物联系起来时是正确的。而且没有一个形而上学家在谈论先验的事物（存在、自我、上帝）时能避免进行“经验的联系”（戴利）或者“经验的囿着”（拉姆齐）。但是，就形而上学家不得不谈论先验的事物而论，他们不能把“存在”、“实在”这类术语的应用限制在可经验的物体上。“我的自我存在着，认

① 《形而上学展望》，第191页。

② 同上书，第195页。

③ 同上书，第204页。

识存在着，它们尽管包含在一切对空间-时间的经验之中，但却肯定没有包括在我们关于空间-时间的物体的谈论之范围以内。”^①这意味着“不可能对没有它便不能认识空间-时间的物体之存在的那个东西否定存在这一术语”。所以，他写道：“先验的事物是真实的。我们认识它。我们就是它。”^②关于自我的知识甚至包含在我们承认我们不能描述或理解的自我之中。例如，“当我们说自我不是一个物体，不是一个躯体，不是物质的，不是经验的，也不是在经验上受限制的时，我们便是认识一些关于自我的情况了。”^③但是，这种否定的知识不但“永久引起更为深刻的反思，而且使人意识到这反思永远也达不到要认识的事物的终点”。戴利因此这样总结了形而上学的任务：“抵制根据非人类的事物来说明人类的一切企图；力争对人作出更加深刻的认识；但认识到是关于人总是有比能够认识的东西更多的东西有待去认识，这就是形而上学的任务。”^④所以顺理成章的是，认为有某种关于灵魂的形而上学的解释可以作为对一个“问题”的一种“解答”是错误的。相反，形而上学家的语言应该否定地解释为：这种语言表明他们不愿意赞同形式逻辑或者经验科学的语言能充分说明人的实在，“人的自我意识，自我发现和自我完成”（参见Ⅷ·20）。所以，像“心灵”，“灵魂”和“精神”这样的形而上学术语并不是能消除困惑，结束探究的早已准备好的终极“解答”，而是具有无穷无尽的生产能力的“开放的概念”。

① 《形而上学展望》，第196页。

② 同上书，第198页。

③ 同上书，第199页。

④ 同上书，第200页。

Ⅵ·25 戴利在讨论什么包含在检验形而上学的陈述和体系的真理性之中时，重复了我们关于作为存在主义的图表绘制的一种形式的形而上学所提出的许多主张。他拒斥真理符合论，认为这种理论不足以对付人类经验的总体。^①符合论认为“一句陈述和观察材料或指与实物材料相符合，或者与经验对象相符合”。这种理论失败了，因为即使全部这样的陈述也全然没有考虑到，比如说，进行认识并作出这些陈述的人的个人的自我。他在认为符合论对于形而上学解释是不能胜任的因而加以拒斥之后提出，“形而上学解释之真理性在于它们对作为一个整体的实在的解释或对经验总体的解释是胜任的”。这意指形而上学家必须“在他的描述和说明中把人类经验中存在的一切充分考虑进去”（这里他接近于拉姆齐所谓的“经验的配合”）。这里使用的“胜任”一词有两方面的意思，一方面是消极的，另一方面是积极的。第一，形而上学的描述只要能驳斥单凭经验描述就能对付经验的总体这个看法就是“胜任的”。第二，当它们认识到“在经验中存在着先验的东西”，并接受理解这些东西的任务时，就是“胜任的”。^②形而上学家只要做到这点，便是在拒斥包含在经验中的是“低于理性的、不合乎理性的或者荒谬的东西”这样一种见解。这或许看起来像是在可理解性方面所作的最少量的让步，可能没有多大意义。但是戴利认为，只要能消除形而上学声称能完全说明整个宇宙及其内容（！），或者形而上学有神论者在断定上帝存在时便以此声音解答了一切可想象的未能解答的问题这个糟

138

① 《形而上学展望》第201—202页。

② 《形而上学展望》第203页。

透了的该受谴责的误解，这让步就是必要的。^①相反，戴利申辩说，声称能解释一切，从道德问题到心身问题的，不是形而上学家而是科学家和实证主义者（例如柏特兰·罗素）！与诸如此类的声言相对照的是，形而上学有神论者的声言较为谦虚：他努力最少要阐明世界上有一种不可还原的神秘性，但是我们有可能粗略地理解它到这样的程度，以至能证明存在既不是自相矛盾的也不是荒谬的。因此，在戴利看来，关于上帝的经典论证是关于上帝不存在的 *reductio ad absurdum et contradictorium*（归谬矛盾证明），尽管它们的形式掩盖了这一点：也就是说，它们努力要说明忽略或不注意神秘性会导致否认上帝，由此引起可能产生出荒谬的错误描述。现在让我们回到关于自我的讨论上：戴利在“‘我’与‘上帝’的逻辑关系上”同意拉姆齐的见解；^②他评述说，宣布自我的概念是错误的概念的哲学家，有成为无神论者的倾向，他这样评述是很有意思的。他写道：“情况似乎是，把关于自我的讨论排除于哲学之外也就是把关于上帝的讨论排除于哲学之外。”“我”和“上帝”的逻辑关系“在现代实证论中遭到惊人的否证，在实证论者看来上帝和自我都是毫无意义的”。

Ⅷ 26 我们在Ⅷ·15以后对自我所作的讨论应当使我们认识到近来许多哲学与神学发生联系的一种方式。大力强调自我、人格存在之意义的种种类型的哲学努力有许多宝贵的洞见贡献给哲学有神论。例如，这适用于像马丁·布伯的哲学那样

139

① <形而上学展望>、第204页。

② 同上书，第165页。

的关于人格存在的诸哲学思潮，也适用于某些类型的哲学存在主义。但有一种类型的哲学很可能对希望论证关于上帝的逻辑和关于自我的逻辑间的相似性的有神论者特别有价值，这种哲学就是欧洲大陆和北美洲的哲学流派现象学。一两句话可以说明这种哲学和神学的关系。

Ⅱ·27 现象学的传统学说和我们目前考虑的问题有着最直接联系的方面是在两种关于经验的自我间所作的区分，这是大家熟悉的。现象学家们通常把它们称做经验的（或心理学的）自我和先验的自我。许多现象学家坚持的一点是，英国经验主义者在讨论自我时，过于经常将注意力几乎全部集中在只与经验的cogitata（我思对象）相关、啮合、连锁的那个自我上。因此，他们（经典的实例是休谟）常常根据知觉、观察以及诸如此类的东西，根据自我与空间-时间世界的种种联系来谈论自我。这里可能达到的极端立场是仅仅根据知觉和感觉材料来定义自我（休谟和《语言、真理与逻辑》的作者艾耶尔就是这么做的）。然而这种程序可能被批评为纯粹武断的，因为可以采用另一种更一般的，效果更好的程序。这就是不仅只根据自我和经验世界的错综复杂的联系，而且要脱离这些联系来考虑自我。这么做便是对自我进行现象学的分析，这种分析证实并确证我们在前面数节所谈的内容，因此简要地考虑考虑这种分析是有教益的。^①例如，这种分析产生下述信念：先验自我既然是

^①以下内容主要取自彼得·凯斯坦鲍姆的论文《现象学传统中的宗教》，载J.G.费弗尔和W.霍罗兹合编：《用哲学和文化的观点看宗教》（Religion in Philosophical and Cultural Perspectives），普林斯顿，1967年版，第174—214页。

意识的终极的核心，所以它在任何意义上也不能作为一个对象而被感知；先验自我永远不能成为一个 *cogitatum*（我思对象），因为它是不可还原的主体的 *cogitans*（思维者）。无论什么时候发生经验，先验自我都被经验到，因为它本身就是有任何经验的条件。可以通过分析将这种自我和纯身体或纯心理的状态分离开来。先验自我的确可以观察和描述与世界连锁在一起的那个自我，即作为心身状态的主体的经验自我。现象学家们愿意承认，寻求用来传达他们的分析的有意义的语言是极其困难的事。的确，他们不必反对萨特的描述：虚无，如果他们记住这指脱离和剥夺了一切经验内容来考虑的那种自我的话。

Ⅱ·28 现象学家们关于自我的学说，有一个方面和前面提到的C.B.戴利的某些意见有联系(Ⅱ·24)。戴利说，认识自我不是什么（不是一个躯体，不是物质的），就是认识关于自我的一些情况。现象学家们也并非不经常地求助于 *theologia negativa*（否定神学）以获得有助于确证的洞见。否定神学认为，关于上帝的概念能由思考上帝不是什么而产生。同样，既然自我不能当作一个对象来加以探讨，所以可以通过思考不能断定为它的属性的那些属性，以及不适用于关于它的知识的那些认识论条件来产生对于它的某种意识。一旦进行了这种思考并且产生了某种意识，就能够谈论关于先验自我的某些情况。例如，先验自我可以被断定为是对人的变化与同一间的佯谬的对立情况的说明。因为，人一方面意识到知识、觉悟、洞见、信念及其他方面的变化与发展，另一方面又同时意识到某种同一性和连续性。通常认为后者属于先验自我而前者与经

验自我相联系。所以，常常把先验自我描述为在某种意义上，在流动与变化之中是不变的、持久的、恒常的，这些属性表明先验自我的超时间性。现象学对自我的分析经常提起的另一个洞见是：当先验自我轻而易举地设想经验自我不存在时（从知觉、感觉内容、心理物理状态等角度来考虑），它常常发现不可能不设想自身的不存在。关于这一洞见最早的专门的系统表述，大概见于柏拉图在《斐多篇》中对灵魂不朽所作的论证。再者，现象学对自我的分析导致了这样的信念（Ⅶ·18），即空间和时间范畴既然本来属于经验的我思对象，所以不适用于先验自我，先验自我在任何意义上也不是一个被经验的对象，因此不受经验对象的种种限制的支配。经常大力强调的重心是先验自我享有的自由（与经验自我受到的种种限定相对照），这是一种观察、认识和献身的自由。此外，现象学对自我的分析有时还表明，心灵的先验的内容或者结构（没有它们我们便不会有经验，而且它们只有在经验之中和通过经验才变得显而易见）属于并且指示持久不变的先验自我的存在。饶有趣味的是，现象学家们经常求助于神秘的宗教仪式和宗教经验来确证自己的分析结果。因为，当神秘主义者达到了一种“无内容的觉悟”、一种“纯粹的注视”、从空间-时间及其种种限定之中解脱而获得内心自由这一目的时，他就达到了对“纯主体性”的经验境界，这种经验等同于对现象学家们称之为先验自我的那个东西的经验。

Ⅶ·29 我们希望，关于这个问题已经谈得够多了，以至能最简要地说明目前现象学对自我的分析与神学的卓有成效的联系。这种分析，如果可行的话，能证实并确证我们一直为之

争辩的一种看法（Ⅶ·15以下）。因为这种分析产生了人的自我是某种超验的、非经验的、不变的（恒常的）、非空间的（无边际的）、非时间的（超时间的）、自由的实体的概念（应该承认，在许多方面这些概念是不准确的，是日常语言的概念无法描述的），这个实体主要通过否定和主观内省而被认知。我们的形而上学绘图师如果能合理地维护这样一种概念，就能回答前面略述过的持怀疑态度的经验主义者（Ⅶ·14）提出的要求。因为，这样的怀疑论者抱怨说形而上学神学家关于上帝的概念不可理解，理由是他们无法想象一个“非空间的（即非经验的）人格存在，这个存在以某种方式卷入经验世界之中，却又以某种方式超越于经验世界之外”。即是说，他抱怨在人类经验中显然缺乏这样一个概念的任何类比。我们认为，足以回答这样的挑战并提出这样一类比的能力完全取决于绘图师能否阐述上面勾画的这种自我，并使对它的合理解释具有说服力。约翰·威兹德姆干净利落地总结了这一问题：

显然……为了充分把握相信神性精神的逻辑，我们必须考察相信动物和人类的心灵的逻辑。……相信神性精神的合理性问题于是成为下述问题：在自然界是否存在这样的事实，它们以支持我们关于人类心灵的那些主张相同的方式，支持关于神性精神的主张。①

Ⅶ30 这论证或许可以往前推一级。我们的形而上学绘图师能不能摆脱在关于他已得出的他本人的自我方面的唯我

①引自“诸神”，见《逻辑与语言》，第189页。

论？假设他可以认为他本人内心对自己的意识是不会错的，他能够合理地由此进而相信他的环境主要是由“他人的心灵”之存在构成的吗？

Ⅱ·31 我们对他人的心灵的认识问题是现代哲学的一个大问题，这里只能略加涉及。在此我们对关于自我的意识作了这样的分析，以至很清楚，这一问题（首先）不可能根据对他人的观察来解决：因为自我（甚至本人的自我）也越出知觉的范围之外，自我是思维者，不是我思对象。因此顺理成章的是，我们获取关于他人的自我的知识之可能性，必然取决于他人的自我把它们对自己的意识传达给我们。换言之，取决于“自我启示”或“自我揭示”。 143

Ⅱ·32 古典哲学唯心主义者（例如：柏拉图和圣奥古斯丁）探讨了自我的问题，他们（不是从知觉的角度）通过试图在他人身上引起或者唤起这样一种意识。他们的做法是要求我们思考什么包含在作出数学、审美、伦理诸判断之中，并且主张这种思考必然使我们了解人的心灵共有某种主体间的结构，人的心灵“参与”某个不可能来源于经验的真理的总体。这种探讨方法包含的永恒真理是，我们可以通过听取他人的经验和注视他们声称可以找到这种意识的那些方向，从而认识我们自己的自我。对自我的认识可以在群体生活中产生。

Ⅱ·33 有一位神学家有说服力地争辩说，我们关于他人的认识有赖于他人向我们揭示自己，这位神学家便是已故的

乔治·F·伍兹。^①伍兹的论点是，“我们对他人的说明，得益于他人愿意向我们说明自己。他们揭示自己。我们关于他人的知识主要依靠揭示。”^②在获得关于他人的知识的过程中，“某种东西突然被揭示给我们，这种东西我们依靠自己的努力是不可能认识的”。^③一个人格存在“知道他自己是他自己，并且能使自己为他人所认知”。^④人格的揭示是涉及两个人的“相互的活动”；揭示的行为之所以可能，是因为“他们共同具有人格存在”。这种行为以“存在之群体”为基础。^⑤人格揭示行为受到历史的制约，这就可能产生解释这些行为的记载的种种困难。揭示自己的个人“使用当时普遍接受的思维形式和说明体系”，包括“当时的宇宙论”。人格的说明具有一种“渐进性”。^⑥尽管如此，“甚至最令人满意的自我揭示行为
144 也不是进行揭示的那个人本身。”自我揭示者仍旧不是他所说所做的一切”；“他超越他为使自己被认知所采用的手段和使用的言词”。^⑦真正的自我揭示“从在揭示者选定作出的揭示中被完全认知这种意义上看不是终极的”。^⑧相反，人格揭示的终极性不在于“揭示的言词和行为，而在于典型行为中表现出的人格稳定性”（参见Ⅷ·24）。^⑨

① 《神学的说明》，第九章：“通过人格存在的说明”。

② 同上书，第87页。

③ 同上书，第88页。

④ 同上书，第89页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第90页。

⑦ 同上书，第91页。

⑧ 同上书，第93页。

⑨ 同上书，第93—94页。

VI · 34 我们已经考察过伊恩·拉姆齐对人格存在开始使用“我”这个词来指自己的方式的分析（VI · 21以下）。他用“作为原始形而上学的唯我论”这个意味深长的短语来描述“我”的使用。^①他拒斥在我们身上引起“我”的使用的意识是“绝对完全主观的某种东西”这样一种见解。^②这是因为“我意识到我自己，正如我意识到一个超越可观察的事物的环境一样”。拉姆齐指出，鉴于我们都通过了一个用第三人称专名来谈论自己的原始阶段，在一个较高级的阶段我们才开始用“我”来谈论自己。按拉姆齐的见解，我们这么做是“因为我们认识到它被他人用作指与他们的公共行为及其它相关联的他们自己的指示词，而且我们认识到我们自己也想要确切地谈论这一切……以及这样谈论‘我’”。拉姆齐争辩说：“假若除了我们自己以外别无他物，那么很可能我们不会用‘我’来指我们自己。”因此，既然我们意识到我们自己正如我们意识到一个超越可观察事物的环境一样，所以“‘我’这个词的使用迫使我们……赞成关于人格的多元论”。

VI · 35 现象学分析家们通过一条不同的渠道得出了大致相同的结论。凯斯坦鲍姆提醒我们说，现象学家们已经用坚持（用胡塞尔的话来说）“先验自我的主体通性”向唯我论展开了斗争”。^③他写道：“先验自我被描述为一种社会实在，

① 《形而上学展望》，第167页。

② 同上。

③ 《用哲学和文化的观点看宗教》，第191页。

145 是相遇，是我-你的相遇使之成为实实在在的。”对于先验自我的探索和讨论，离开了“社团的概念”是没有希望的。

VI · 36 威兹德姆在一段意味深长的文章中争辩说，我们认识上帝（他称之为“世界灵魂”、“宇宙精神”）的方法可以和我们认识另一个人的灵魂或心灵的方法相比较。^①威兹德姆的看法是，我们关于他人的知识有赖于观察和自我认识间的相互作用。行为主义者认为，我们谈论另一个人的意识“只不过是一种谈论那些作为意识之表现的一系列身体的活动的方式”，威兹德姆拒斥这种观点。这种观点之所以是危险的，正是因为“该观点忽视这样的事实：虽然一个从未尝过苦或甜，从未感到过疼痛的人可以很清楚地知道表现，比如说，疼痛的行为，但他仍不能认识疼痛，也不能知道另一个人处于疼痛之中——不能以他自己感到疼痛的方式认识疼痛。一个人是从观察周围的情况而知道世界上的痛、爱和恨的，但也从他自己的心去认识它们。”

VI · 37 我们认为，我们的绘图师可以沿着这些路子（VI · 31以下）去努力，把自己从唯我论的陷阱（VI · 30）之中解脱出来。这样他就能献身于他的环境主要由许许多多个人的自我的存在所组成这样一个并非不合理的信念，这些自我的确从经验上不可感知，但却能够进行自我揭示，是恒久不变的，卷入空间一时间世界却又超越这个世界。他的这一信念如果合理，（至少）具有两点重要的含义。这种信念使他不得不

^① 《悖论与发现》，第15页。

根据不可观察的事物、根据前面（VI·29）概述过的人格存在的思想、决定和行动，来解释与说明他周围发生的事件，第一点含义即涉及这一事实。这就意味着，该信念加强和拓宽了他对哲学怀疑论者提出的某种使他能把握上帝这一概念的类比的¹⁴⁶要求所作的回答，这个上帝是一个先验的人格存在，寓存于空间-时间的实在之中，却又超越这个实在（V·14，29）。我们的绘图师对怀疑论者的简洁回答是：依照他自己不仅对于上帝，而且对个人的自我的合理信念，他必须认为仅仅以可观察的事物为根据来讨论或说明空间一时间世界的尝试注定是要失败的。有鉴于此，第二点含义是如此明晰以至几乎不须详加说明：他的合理信念使他不得不拒斥经验主义，认为经验主义是一种不足以说明经验的总体（或者即令是经验的大部分）的一种认识论（VI·25）。

VI·38 直到目前为止，我们的绘图师一直根据来自经验主义阵营的实际的或者潜在的批评来建立论据。可是，他如果明智，一定会记住对来自虔诚的宗教信仰者方面的各种不同的批评意见也必须加以对付和处理。这些批评大致倾向于围绕一个中心问题（过去即有这样的倾向）：形而上学家们的动机无论多么值得称赞，他们建立的论据无论多么给人以深刻印象，但他们谈论的东西归根结底绝对不是活生生的宗教信仰中崇拜、信赖和确认的那个存在。因此顺理成章的是，即令从最好的方面考虑，这样的神学家的论据对于不信仰宗教者而言是极易使人误解的，对于真正的宗教信仰者而言，最终是很令人尴尬的。所以这样的主张常常被提出：真正的宗教虔诚应当放弃对自然神学的一切尝试，坚定地使自己脱离宗教虔诚发现正

被付诸实践的一切这样的尝试。

147 VI · 39 自然神学家的上帝归根结底只不过是一种“宇宙粘合剂”，与真诚的宗教的信仰和实践的对象——《圣经》中的和犹太教—基督教崇拜的“活生生的上帝”鲜有共同之处，隐藏在不时听见的抱怨后面的，正是这种反对理由。这种反对理由的更加严肃的系统表述不难找到。例如：约翰·希克在讨论根据威兹德姆对世界的两分法来探讨上帝问题的尝试时指出，无神论者可能对有神论者抱怨说，在这种情况下“认识上帝主要在于以某种方式看待世界，这种方式在特性上有别于一个‘不认识上帝者’的方式。”^①可是，对无神论者而言，“除世界以外，不存在我们称之为上帝的另外的人格”，在这种意义上说这区别是“纯主观的”。有神论者的世界观固然可能比无神论者的世界观“更丰富”或者更与存在相关（或者诸如此类的），可是在无神论者看来，从有神论者对世界的看法向“一个实际存在着的超验的神圣存在”之发展，是“乞灵于一则本体论神话”。相反，无神论者可以把“上帝”这个词（如像有神论者在这种情况下使用的那样）描述为一种“逻辑构造”，或者描述为一种对以某种方式了解世界是有价值的“人格化的公式”。而且，我们认为宗教信仰者可能辩白说，真正的宗教崇拜和虔诚的对象全然不是“本体论神化”、“逻辑构造”或者拉姆齐说的“整合剂—符号”的某种东西。从另一种来源也可得出相同的论证方式。例如，W·H·沃尔什教授在一篇讨论“形而上学与超感觉事物”的论文中提到，维护

① 见《信仰与知识》，第144页以下。

一种超验的形而上学体系的人，在受到压力下有可能让步，而承认他本体论主张“不能从字面上理解”；“必须用间接的方式加以解释”。① 沃尔什继续写道：“按照这种见解，说上帝存在等于说我们应该采取某种对待经验的态度：表面上的存在命题的力量，将在接受该命题的后果中显现出来，上帝将不被当作一个实际的存在物而被当作一个理论的构思物来对待。如果宗教信仰者抗议说，这使整个概念没有意义，那么回答将是：我们这里关心的是作为形而上学中的一个术语的‘上帝’，而不是宗教的上帝。”② 宗教信仰者将再一次强烈抗议说，把他毕生献身的对象说成是一个“理论的构思物”，而不是一个（至少）实际的存在物”就是亵渎地描述他。他还将进一步提出异议说，这种回答越发加强了他的见解：当容许形而上学影响宗教时，形而上学关于上帝的概念具有使人误解和毫不相干的性质。因此产生了自然神学毫不相干甚至实际上有害的抱怨。

V·40 我们的绘图师如何对来自真诚而虔诚的宗教信仰方面的挑战（V I·38）作出合理的回答呢？我们建议用各种不同的方法。首先，在某些层面间作出区分。例如，可以在实际的具体的经验和对经验的反思与将经验组织成一个统一的整体间作出区分。在前一个层面，绘图师显然求助于关于超验者的实际的具体的经验；例如，他声言在某些环境里的某种道德经验中，与超验者、神圣者的具体相遇既是可能

① 《形而上学》，第186页。

② 同上，着重号是我加的。

的，也是实际的。他可以同样地声称，在一般真正宗教的层面，提供了对超自然者的不易变更的直接意识。正如我们已看到的那样，在人类经验、历史、自然诸领域，他也可以作出类似的声言（V）。简而言之，他声言在无数的经验领域中超验者都是不可逃避地临在与活跃的。简单地说，他声言人在世界上与上帝实际相遇。^①但是，在第二层面，绘图师不可避免地要卷入对自己的经验的反思，并使之形成一个有机的统一体。正是在这一层面，在局外人看来他谈论的一切不可避免地必然地好像一种“构思”或“符号”，这些语言对某些献身宗教的人而言显得不适当（或者有冒犯性）。现在问题成了这两个层面间的区别与联系的问题。

149 II.41 根本的区别在于，在这两个层面中，第二个层面的论证、讨论和术语是在回答从逻辑学和认识方面提出的重大挑战中形成和确定下来的。伊恩·克龙比在他的著作中有趣地谈到了这一问题。^②克龙比指出，当哲理神学家努力规定神学陈述的指谓范围（对自然神学家多年来的任务的一种可接受的描述）时，他是在努力“为批评者这么做，即是为那些说他们弄不明白虔信宗教的人在谈论些什么，并认为不存在能够用

^① “对有神论者而言，‘上帝’这个词并不指一种逻辑构思，也绝对不是指作为一个整体的世界的富于诗意的用语；它指那个独特的超验的人格宇宙创造者。有神论者声言的对上帝的意识，不是任何种类的从世界的性质得出的推断，而是对通过他的生活环境和他生活中的事件作用于他的上帝的意识。”见约翰·希克：《信仰与知识》，第146页。

^② 《信仰与逻辑》，第66—67页。

这种方式谈论的东西的人这么做”。一方面，有神论陈述的指谓范围对宗教信仰者而言是不同的；克龙比说，在他们看来“‘上帝’是值得受崇敬的那个存在的名称，”对怀疑论者来说，这是一个著名的无意义的陈述，他们抱怨说不知道这种崇敬的谈论所指的对象。在回答这种抱怨（不管怎样措词，无论在什么时代作出）时，思辨神学家努力要提供“一种‘上帝’表示什么的中性的解释，这种解释不使用其理解以一种宗教世界观为先决条件的任何概念”。换言之，在克龙比看来，哲理神学家并不以哲理神学家的身分努力“描述基督徒认为上帝是什么”，而试图回答一种逻辑的挑战：神学陈述不可能是有意义的，因为它们使用了一个专名，该专名是这样的，以至从逻辑上不可能对询问者指出它表示什么”。^①但关于神学阐释的这一层面，肯定还有比这更多的内容可谈。因为宗教信仰者就像一切人那样是一种多向度的存在。他不单单生活在超自然启示的范围之内，也生活在道德、自然和历史的范围之内，和人类生存的常年不断的种种问题进行斗争。这种多向度性使他不可逃避地必须回答来自逻辑学和认识论方面的挑战；尤其是借助于自己从启示得来的洞见和自己的道德意识、对自然界的体验、卷入人类生存领域、与作为一个历史的存在的地位中固有的洞见联系起来作出回答。如果没有这样那样的“理论上的联系概念”，没有可以整合来自一切人不可逃避地生存在其中的这几种向度的洞见的构思，要明白如何可能这么做是极其困难的。 150

^① 《信仰与逻辑》，第87页。

IV 1·42 无论如何，形而上学神学家过分注意来自某些类型的虔诚的宗教信仰者的反对意见可能是危险的。之所以这样说，有两方面的理由。第一，来自“活生生的宗教献身与信仰方面对自然神学的反对意见，可能植根于一种隐蔽起来的唯信仰论。被称做“真诚的宗教献身”的立场遇到的麻烦，或许是未能适度认真地对付自启蒙运动直至今日哲学与科学提出的，影响宗教信仰和宗教实践的逻辑和认识论方面的种种挑战（I）；因为，唯信仰论者抱定这样的观点：在宗教献身的范围以内，受崇拜与被讨论的那个存在只有从内部，即从宗教献身本身的范围以内才可能加以合法的讨论，从外部是绝对不可能这么做的。但对这一观点加以考虑似乎兜了一圈又将我们带是，回到 1·21 以下阐述的对反唯信仰论的讨论。第二方面的理由仅在“活生生的宗教献身与信仰的范围以内表达的神学观念，可能常常是片面的，使人误解地不充分。例如这些观念常常包括：上帝是“恩典的超验的来源，他使我们从非真实的存在迈向真实的存在”（布尔特曼等人）；或者，宗教信仰者可能坚持主张上帝是“神-人相遇中永恒的你，只能被遇见和向他讲话，绝不能为思维所找到，也不能表达（布伯尔等人）；此外，宗教信仰者可用强调上帝“是最值得受崇敬的存在”，或者“是我们将自己的心寄托于他的那个存在”（路德）。现在没有一位思辨神学家会对这些神学观念的有效性提出疑义。但他肯定会对下述主张提出疑义，即单单这些观念便足以表达“上帝”一词中固有的全部意义，它们充分而详尽无遗地揭示了犹太教-基督教的有神论用这个词意欲表达（以及一向意欲表达）的一切东西。

V I·43 他对这些观念已十分充分的主张提出疑义的 151

理由是，从某种观点看，当代把有神论的意义限定在个人〔与神〕相遇、献身、信仰和决定的范围内的尝试，等于是宗教信仰方面灾难性地退却进一个隔离区，在那里它避开了怀疑论、讲求实际以及还必须加上理智上的开放与诚实的凄厉的寒风——有时甚至是冷酷无情的寒风的侵袭。因为，他会补充说，在宗教献身与信仰的范围内常常持有的关于上帝的种种概念本身就是片面的因而是充分的。当“上帝”这个术语被完全彻底揭示之时，至关重要的意义就被看出来了，这些意义如果只按照个人虔诚和献身的直接需要去进行揭示，那就有可能被忽略。因为，希伯来-基督教信仰用“上帝”这个术语意欲表示的不仅是一个“超验的恩典来源”，而且是那个整合一切有限事物的存在——一切事物寓存于他的那个存在。它不仅意指宗教上我-你相遇的神圣极点，而且也意指作为一切运动着生存着的不动的第一推动者、一切有限存在物的第一个无因之因。对希伯来-基督教信仰而言，上帝的确是“最值得崇敬的存在，我们将自己的心寄托于他”，但这个存在之所以值得崇敬，是因为他是众存在之存在，众主之主，一切事物只按照他的意志凝聚在一起的那个存在。在这种有神论看来，上帝的确是“我们将自己的心与信赖寄托于他的那个存在”，但他之所以是如此，正是因为他是有限世界及其包含的一切的超越的创造因。所以，在上帝的所谓“宗教的”和“形而上学的”属性间作过分鲜明的区分是错误的，因此在启示神学和自然神学之间作这样的区分，特别是作出区分的目的是以牺牲后者来强调前者的意义，是错误的。这个问题的真理性在于（完全意义上的）信赖、献身与崇拜只能由一个被形而上学的有神论理

解为具有这些属性的存在所唤起，并引导向这个存在。真正的信赖、献身与崇拜不可能由下面这样的一个存在所引发并引导向这个存在：他只不过是有限世界之一部分，是宇宙的众存在之一；他说不上是终极的，在活动范围上受比他自身“更绝对的”东西的限制，并被这个东西所决定。阐明和廓清信仰与讨论上帝的这个关键性的方面是形而上学神学的任务之一。

V I·44 我们能够声言借助于这本小书的内容确立了什么呢？我们希望已经谈得够多了，以至足以说明，近来哲学和神学的发展并没有把对神学家开放着的可能性的选择限制在“三段论或者唯信仰论”上。我们希望，我们已经说明在“三段论”和“唯信仰论”这两个极端之间，存在着一个对主要关心宗教认识论的那些人开放着的可能性的丰饶地区，这些可能性对“合乎理性”这个称号是名副其实的。我们的意图是要在这里表明，在探索这些可能性中的一种之时，会涉及一些什么问题。

索 引

(文中页码为原书页码即中译本边码)

- Aquinas, St. Thomas, Thomism** 阿奎那, 圣托马斯, 托马斯主义 2, 8, 108, 111
- Aristotle** 亚里士多德 112
- Augustine, St., Augustinianism** 圣奥古斯丁, 奥古斯丁主义 3, 101, 143
- Ayer, A.J.** 艾耶尔 29, 33—38, 39, 47, 53, 66, 91, 130, 135, 139
- Bambrough, R.** 班布拉夫 64
- Barth, KJ, Barthiau** 巴特, 巴特派 xi, 11—13, 15, 16, 33, 39
- Berkeley, G.** 贝克莱 23
- Bonhoeffer, D.** 朋霍费尔 xi
- Braithwaite, R.B.** 布雷斯韦特, 34以下, 45
- Buber, M.** 布伯 13以下, 83, 101, 110, 139, 150
- Bultmann, R.** 布尔特曼 xi, 14以下, 16, 17, 20, 30, 101, 102, 103, 150
- Carnap, R.** 卡尔纳普 46
- Collingwood, R.G.** 科林伍德 104, 105
- Comte, A.** 孔德 29
- Croce, B.** 克罗齐 105
- Crombie, I.M.** 克龙比 73, 77, 98, 99, 100, 111以下, 119以下, 128, 130—132, 133, 149, 152

- Daly, G.B. 戴利 134—136, 140
- Descartes, R. 笛卡尔 135
- Dewey, J. 杜威 122
- Dilthy, W. 狄尔泰 105
-
- Farrer, A. 法雷尔, 110
- Ferre F. 费雷 17, 20, 44
- Feuerbach, L. 费尔巴哈 9
- Flew, A.G.N. 弗卢 46, 63—71, 73, 75, 76, 77, 79, 85
-
- Hare, R.M. 赫尔 66, 70, 72以下
- Harnack, A.V. 哈尔纳克 11
- Hegel, G.W.F., Hegelian 黑格尔, 黑格尔派 9, 10, 12
- Heidegger, M. 海德格尔 101以下
- Hempel, C. 亨佩尔 46
- Hepburn, R.W. 赫伯恩 1, 17, 20 37
- Herrmann, W. 赫尔曼 11
- Hick, J. 希克 73, 77—86, 86—89, 98, 115以下, 147, 154
- Hudson, W.D. 赫德森 4以下
- Hume, D. 休谟 23—28, 29, 33, 34, 35, 39, 46, 47, 53, 66, 107以下, 129以下, 135, 139
- Husserl, E. 胡塞尔 144
-
- James, W. 詹姆斯 122
- Jaspers, K. 雅斯贝尔 101以下
- Käffner, J. 卡夫坦 11
- Kant, I. 康德 4, 5以下, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15,

39, 68, 95, 107

Kenny, A. 肯尼 108

Kierkegaard, S.A. 克尔恺郭尔 9 以下, 11, 12, 16, 90, 100 以下

Kostenbaum, P. 凯斯坦鲍姆 144, 154

Lewis, H.D. 刘易斯 71, 87—89

Locke, J. 洛克 23

Lotze, R.H. 洛采 10

Lucas, J.R. 卢卡斯 132

Luther, M., Lutheran 路德, 路德派 6 以下, 10, 11, 15,
101, 150,

Mach, E. 马赫 29, 35, 36

Macquarrie, J. 麦奎利 X, 18, 19, 88

Marcel, G. 马塞 101 以下

Martin, J.A.Jr. 马丁 44

Maschli, E.L. 马斯科尔 X, 110, 117 以下

Mitchell, B. 米切尔 74—77, 78, 79, 85, 86

Newton, I. 牛顿 54

Otto, R. 奥托 94 以下

Paton, H.J. 佩顿 17, 21, 43

Peirce, C.S. 皮尔斯 46, 122

Phillips, D.Z. 菲利普斯 61, 64

Piata 柏拉图 31, 141, 143

- Rahner, K. 拉纳 20, 73, 93以下, 111以下, 114以下
- Ramsy, I.T. 拉姆齐 20, 42, 43, 92, 124—128,
133以下, 136, 137, 138, 144, 147
- Richardson, A. 理查森 1
- Ritschl, A., Ritschlian 利奇尔, 利奇尔派 xi, 10以下, 12,
15, 16, 39
- Root, H. 鲁特 47, 117
- Russell, B.A.W. 罗素 39, 138
- Ryle, G. 赖尔 132
- Satre, J.P. 萨特 118
- Schleiermacher, F.D.E. 施莱尔马赫 7—9, 12, 16, 37, 39, 94以下
- Scotus, John Duns 司各脱 4, 101
- Smart, R.N. 斯马特 4, 38, 39, 96
- Smith, J.E. 史密斯 114, 121—124, 128
- Strawson, P.F. 斯特劳森, 125
- Temple, W. 坦普尔 18
- Tennant, B.R. 坦南特 115
- Tillich, P. 蒂里希 101
- Vorgrimler, H. 沃格利姆勒 20, 113
- Walsh, W.H. 沃尔什 113, 147以下
- Weizsacker, C.F.V. 魏萨克尔 46
- Wisdom, J. 威兹德姆 xi, 52—62, 63, 64, 65, 66, 68, 72,
75, 76, 77, 79, 85, 86, 87, 115, 120以下, 128, 142, 145, 147
- Wittgenstein, L. 维特根斯坦 29—33, 34, 36, 39—43, 45, 48,
49—51, 79, 85, 104, 113, 130
- Woods, G.F. 伍兹 20, 97以下, 143以下