

約翰·希克對宗教排他論／特殊論的批判

關啟文（香港浸會大學宗哲系助理教授）

約翰·希克 (John Hick) 是世界知名的宗教哲學家。他在一九二二年生於英國約克郡，透過嬰孩洗禮加入聖公會，但少時覺得教會沉悶，讀尼采及羅素的著作時反感到興奮。十八歲那年是他人生的轉捩點，那時他在候爾 (Hull) 念法律，因強烈經歷到神，便接受了基督教信仰。他在一九四四年到愛丁堡大學念哲學，畢業後到牛津大學念博士，之後在劍橋大學念神學，曾有一段時間在長老會牧會。他曾短時期在以下院校任教：康內爾大學 (Cornell University)、普林斯頓神學院 (Princeton Theological Seminary) 和劍橋大學。由一九六七年起他有十五年在英國伯明罕大學 (Birmingham University) 任教，其後去了美國的克拉蒙特研究院 (Claremont Graduate School)，晚年退休時則回到伯明罕。

希克學問精湛、思想清晰和深刻，勇於面對難題，例如他早年致力回應邏輯實證論和苦難問題對宗教信仰的挑戰，對信仰與知識的關係作出精闢的分析，並提出末世證實 (eschatological verification) 和造靈說的神義論 (soul-making theodicy) 等思想，都是很有啟發性和廣受學者注意的。¹

1. John Hick, 《信心與知識》(Faith and Knowledge, 2nd ed., London: Macmillan,

因為他在伯明罕時有積極參與種族整合的工作，他親身接觸不同宗教的信徒，開始感到多元宗教的問題的逼切性。七十年代初他開始提倡神學的哥白尼革命，認為基督教不應再以耶穌為中心，而應以神為中心。在八十年代他建構以終極實在 (the Real) 為中心的多元主義，他在一九八九年出版了《宗教的詮釋》(The Interpretation of Religion)，可說是他整個系統的精髓，在學界引起震撼。²

近年希克在華人學界漸漸為人認識，³他的多元主義也甚得讚賞，如林曦便認為「希克……已為我們這個多元宗教並存的時代提出了一個新的典範，他對待相互抵觸的宗教真理性要求的方式無疑和舊有的宗教傳統的典範不同，從歷史進程看，他的處理方式似乎更為合理。」⁴「可以說，希克為我們提供了一個新的視野，開拓出一條通向對話的和平之路，向這個時代獻上了一份珍貴的禮物。」⁵王志成則相信「他不僅推翻了傳統基督教的種種教義，而且打破了基督教中心論。」⁶我對希克是相當尊重的，特別是他早年的思想對我影響深遠，我也敬佩和認同他促進世界宗教的和諧的宏願，然而他是否真的已推翻了傳統基督

1967)；《苦罪與慈愛的上帝》(Evil and The God of Love, London: Collins, 1968)。參John Hick, 《中庸基督教》(Christianity at the Centre) (台南：東南亞神學院協會，1973)。

2. John Hick, 《上帝與諸信仰的宇宙》(God and the Universe of Faiths, London: Macmillan, 1973)；《宗教的詮釋：人類對超越的回應》(An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, London: Macmillan, 1989)。另參約翰·希克著，《第五維度：靈性領域的探索》，王志成、思竹譯(成都：四川人民出版社，2000)。

3. 如陳志平，〈希克〉，見《當代西方著名哲學家評傳》，第六卷：宗教哲學，傅樂安編，(濟南：山東人民出版社，1996)，頁311-370。

4. 林曦，《希克》(臺北：生智，1997)，頁200。

5. 同上，頁206。

6. 王志成，《解釋與拯救——宗教多元哲學論》(上海：學林，1996)，頁283。王志成對引介希克思想所作出的貢獻，在華人學者中應是最大的了。

教？宗教特殊論是否不堪一擊？他的宗教多元主義又是否解決宗教分歧的最佳辦法？我認為這些問題都可商榷，本文會一一討論。

宗教分歧的問題與「批判信任進路」

近年「宗教經驗論證」在分析宗教哲學中有復興的趨勢，約翰·希克(John Hick)是早期維護這論證的哲學家之一，後期史榮本(Richard Swinburne)有條理地闡釋和維護「信任原則」(Principle of Credulity, 簡稱PC)，為宗教經驗論證奠下更穩固的知識論基礎：

(PC) 當我們的經驗告訴我們X是存在的，那我們有理由相信X是存在的，除非我們有相反的證據或理由。⁷

奧斯頓(William Alston)為宗教經驗論證作出更大的貢獻，他提出一種新的知識論：「信念實踐進路」(Doxastic Practice Approach)，「信念實踐」是指一種產生信念的方法(如經驗、推論、見證等)。雖然在某些次要地方他與史榮本不盡相同，但他們的進路的結構基本上是相似的，他的大作《對上帝的知覺》(Perceiving God)為其知識論提供詳盡細致的論證，他的結論是：所有有社會基礎的信念實踐，我們都應給予初步信任，相信它所產生的信念是可靠的，直至有理由懷疑為止。⁸以上的進路我稱為「批判信任進

7. Richard Swinburne, 《上帝的存在》(The Existence of God, Oxford: Clarendon Press, 1979)，第13章。這種知識論的精神與笛卡兒式的懷疑進路背道而馳，它之興起正因為很多哲學家認為，笛卡兒的進路只會把哲學引入死胡同。

8. William Alston, 《對上帝的知覺：宗教經驗的知識論》(Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991)。

路」(Critical Trust Approach)，「信任原則」我則稱為「批判信任原則」(The Principle of Critical Trust)。這名稱把這種知識論的兩個主要成分表明出來：1.對我們的經驗的初步信任；2.批判性地檢視那些經驗能否被推翻、有否懷疑的理由。(這點需要強調，因為不少人誤解「信任進路」是提倡一種盲目的接受。)⁹希克這樣說：「我們今天很多研究宗教哲學的人，都大致同意奧斯頓的看法：最可行維護宗教信仰的方法，就是去維護建基於宗教經驗的信念的合理性。」¹⁰

批判信任進路面對最困難的問題是宗教分歧，有四種主要的理論：

1. 宗教排他論／特殊論 (*Religious Exclusivism/Particularism*)：只有一種世界宗教是正確的，¹¹其他基本上是錯謬的。我較喜歡「特殊論」(Particularism) 的名稱，因為「排他論」(Exclusivism) 很容易產生負面的聯想(如不寬容)；再者，希克等多元論者很多時用救恩的角度定義「排他論」：「排他論主張只有基督徒才會得救。」¹²我要強調，這裏論及的特殊論或排他論並無以上含義，特殊論甚至可與普救論並存(如某種對巴特的詮釋)。
2. 宗教包容論 (*Religious Inclusivism*)：只有一種世界宗教是完全正確，但其他世界宗教並非完全錯謬，它們某

9. 如貝格(Matthew Bagger)就指控奧斯頓提倡一種保護性策略，使宗教經驗免於受批評。參其《宗教經驗、證立與歷史》(*Religious Experience, Justification, and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。

10. John Hick, 〈宗教多元論的知識論挑戰〉(The epistemological challenge of religious pluralism), 見《信仰與哲學》(*Faith and Philosophy*), 14 (1997), 頁277。

11. 一個宗教並不一定只接受一種宗教經驗，但一般而言，有某種宗教經驗在其中是較主流的。

12. John Hick, 《關於宗教的基督教神學：信仰的彩虹》(*A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995), 頁19。

程度參與或揭示那最完全的真理。¹³

3. 宗教多元論 (*Religious Pluralism*)：所有世界宗教最終都是同樣正確，從不同角度揭示終極實在，及提供不同救恩的途徑。因為終極實在是不可言說和不可知的，有神論宗教的人格神或神秘宗教的非人格化絕對(impersonal Absolute) 都不是終極實在本身，然而它們是終極實在的真實呈現(authentic manifestations of the Real)，是終極實在在不同文化中可讓人經驗的對象。希克就是多元論者的代表人物。
4. 無神論 (*Atheism*)：所有宗教都是錯謬的，沒有上帝，沒有超越的領域。¹⁴

批判信任進路究竟有甚麼神學涵義呢？是否必然會導致多元論呢？會否與特殊論矛盾呢？批判信任原則既然在開始時給予所有宗教經驗同等份量，那為何只接受一個世界宗教是正確的呢？希克指出，基督徒若接受批判信任進路，那就要對猶太人、回教徒、印席教徒和佛教徒等的宗教經驗一視同仁，並接受他們建基於宗教經驗的信念都是合理的，但這些信念卻與基督教不吻合。似乎基督教的三一真神和印度教和佛教等的神都有同樣的經驗基礎。問題這就產生：如何能確立基督教的特殊性呢？¹⁵

奧斯頓充分明白問題所在，但他堅持兩點：1.基督徒參與基督教信念實踐(Christian Doxastic Practice)的合理

13. 我認為排他論與包容論之間不能截然二分，大多數立場都是在某方面排他，在另一方面包容。

14. 為了討論原故我採納以上的分類法，但其實我同意狄哥斯達(Gavin D'Costa)的看法，他認為從深層意義來說，多元論也是一種排他論。參其〈多元論宗教觀的不可能〉(The impossibility of a pluralist view of religions), 見《宗教研究》(*Religious Studies*), 32 (1996), 頁223-232。

15. John Hick, 〈宗教多元論的知識論挑戰〉, 同前, 頁277。

性，的確因宗教的分歧而削弱，但並沒有完全摧毀；2.多元論不是唯一的解決方案，特殊論也是可維護的合理立場。¹⁶在一本紀念奧斯頓的成就的書裏，好幾位哲學家都提倡特殊論。¹⁷在《信仰與哲學》(*Faith and Philosophy*)期刊的一九九七年七月號，希克對這些「保守的基督徒哲學家」發動攻擊，認為他們還未能充分解決宗教分歧的問題。¹⁸本文會評介希克對特殊論的批判，並探討回應之路。

希克對宗教特殊論的批判

希克的批評有幾方面：

1. 批判信任進路與特殊論是不能相容的。

希克認為奧斯頓的知識論與他的特殊論是自相矛盾的：「假若建基於宗教經驗的多個信念系統中，只能有一個是真的，那就表示一般而言宗教經驗產生的信念都是假的，因此就信念的形成而言，宗教經驗是(一般而言)不可靠的基礎。」這「就違反了奧斯頓很有說服力地論證的原則——宗教經驗與感官經驗有同等地位，都是形成信念的合法基礎。」¹⁹換言之，把批判信任進路與特殊論結合是自毀長城之舉。希克相信只有接受他的多元論才可解決這種矛盾。

2. 特殊論是任意(專斷)和不合理的。

希克承認，「只有某特別宗教傳統的理念(如基督教)能

準確描述終極實在，是有(邏輯)可能的。」²⁰然而這種講法看來是「任意(arbitrary)和不合理的——除非有好的論證支援。」²¹希克知道有些人嘗試用形而上和歷史的論證支援基督教，但他對這不表樂觀。

3. 特殊論者受到他們的文化制約。

特殊論的任意性可進一步從奧斯頓受文化制約的情況看出：「假若他出生於一個虔誠的回教、印度教或佛教家庭，應用同一種知識論，他會同樣任意地宣稱只有他的回教、印度教或佛教信仰是真實的，而其他宗教經驗產生的信仰都是假的！『宗教經驗產生假信念』是通則，唯獨他的信仰是例外！」²²

4. 特殊論不能解釋為何各世界宗教就成就救恩的有效性而言，大致是不相伯仲的。

希克相信世界宗教想成就的救恩，就是使人從「自我中心」轉化為「以終極實在為中心」，而各世界宗教就這方面而言的成果，大致是相等的，特殊論並不能解釋這事實。假若對終極實在正確和錯謬的理解都產生同等的救恩果效，那「一傳統關於終極實在的概念與其救恩成效是毫不相干的，但這一來堅持要獲得對終極實在的準確描述，就沒有甚麼宗教意義了。以下的構想不是更易接受嗎？——那些傳統的描述就救恩而言是重要的，但它們所描述的並非終極實在本身，而是終極實在對人真實地呈現時不同的面相。」²³

16. William Alston, 〈宗教的分歧與關於上帝的知覺知識〉(*Religious diversity and perceptual knowledge of God*), 見《信仰與哲學》, 5 (1988), 頁433-448。

17. Thomas D. Senor, ed., 〈信仰的合理性與信仰的多元性〉(*The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1995)。

18. John Hick, 〈宗教多元論的知識論挑戰〉, 同前, 頁278。

19. 同上。

20. John Hick, 〈結論性的評語〉(*A concluding comment*), 見《信仰與哲學》, 4 (1988), 頁450。

21. John Hick, 〈宗教多元論的知識論挑戰〉, 同前, 頁278。

22. 同上。

23. John Hick, 〈結論性的評語〉, 同前, 頁450。

希克這樣作出結論：他認同奧斯頓的知識論原則，但它應導致多元論，而不是特殊論。

批判信任原則與宗教特殊論的相容性

認為批判信任進路與特殊論不相容，其實是一種誤解，奧斯頓也已簡略解釋這點：「縱使建基於宗教經驗的信念大都是錯的，這也並不違反我應用於宗教經驗上的原則」，這原則只是說「假使我的經驗所呈現的終極實在 (UR) 有X的特性，那相信UR有X的特性，是初步合理 (*prima facie justified*) 的。」²⁴我在下面再進一步解釋。

首先我們要問：「是否因為宗教經驗之間存在矛盾，所以我們就不應把批判信任原則應用於它們呢？」這問題與以下問題是完全不同的：「假使我們接受宗教經驗為初步證據，它們之間的矛盾會否把其作為證據的力量取消呢？」讓我們將批判信任原則與另一個原則「可能性推論法則」(Probative Inference Rule，簡稱PIR) 區別開來：

(PIR) 當我的經驗呈現x有F的特性時，那相當可能x就有F的特性(或然率大過0.5)。

假使一類型經驗有過半是真實的，那我說它有類型可靠性 (type-reliability)，只有在這情況下PIR才可應用。假若我們知道某類經驗沒有類型可靠性，那就不可應用PIR於其上。當某類經驗的個別經驗之間有大量衝突，那不可能全部真確，PIR的可應用性就甚不可能，但批判信任原則的

可應用性則是另一回事。應用批判信任原則於一些經驗的意義是甚麼呢？就是對它們有初步信任，而當我們有理由懷疑它們時，我們盡可能把它們的真理成分保存下來。批判信任原則並不涵蘊PIR。對互相衝突的經驗有初步信任(甚或最終相信它們大多是錯的)，是沒有矛盾的。批判信任原則經常被類比為法律的「無罪推論」(*presumption of innocence*)，我們設想以下例子：有一個民主國家，人民和政府控訴別人時都極為謹慎，若無充分把握，他們都不會提出起訴。因此疑犯中有百分之九十九被定罪，而且完全沒有冤案，然而同時所有法律程式都嚴謹地遵循無罪推論的原則。以上的情景明顯是有可能的，這顯示以下兩句話沒有矛盾：1. 我們初步假定每一個疑犯都是清白；2. 但事實上絕大部分疑犯不是清白的。我再用「生還者故事」說明這點。

假設核子災難發生了，生還者都大受幅射傷害，他們的身體內發生一些突變，以致當他們看東西時，由外界到達眼球的訊號，都會與由內部產生的訊號混雜在一起。結果是：對不同人而言，同一個物件的大小、形狀和顏色都不同，甚或同一個人的視覺經驗也是不穩定、經常變動。可慶幸的是，那些內部訊號還未大到足以完全摧毀辨別物體的能力，雖然舉步維艱，但人們還勉強可知道某物體在附近。他們的視覺經驗只足以覺察近距離中型物體的位置，而其他方面都是模糊和不穩定的。我們要注意，視覺經驗中錯誤和正確的成分是緊密地連結一起的，從現象學的角度而言是不可分開的。

在這情況下那些生還者應否初步信任他們的經驗呢？假定他們一開始就抱懷疑的態度，堅持在沒有百分百證明的情況下，不會相信自己的經驗：這是把「有罪推論」的邏

24. William Alston, 〈對希克的回應〉(Response to Hick), 見《信仰與哲學》, 14 (1997), 頁287。

輯應用到經驗上。但他們能用其他東西去證明他們的經驗呢？似乎不能！可作甚麼測試嗎？但卻不一定有穩定和一致的結果。他們最後會困於懷疑論，能從視覺經驗得到的僅有資訊也要放棄了。這種後果似乎與我們的直覺相違，在這種情況下應用批判信任原則更為合理。經過初步信任和後期的批判反省，他們會繼續信任他們覺察近距離物體的位置的能力，卻對他們辨別形狀等能力存疑。批判信任原則不會過於嚴苛，但也不是盲目的。雖然一些經驗，就最高層次而言是極度矛盾的，但在較低的層次仍能告知我們現實的狀況。其實以上的故事意味深長，顯示縱然宗教經驗整體而言有不少矛盾，但在較低層次可能仍然有認知價值。總結而言，我們沒理由相信互相衝突的經驗必然是完全和徹底不可靠、不真實的。

再者，所有經驗或信念實踐遲早會產生互相衝突的信念，我們平常所信賴的經驗也不例外，就以感官經驗為例，不是也有很多幻覺、不同人對事件的敘述的矛盾等等麼？那為何我們堅持因為宗教經驗之間有矛盾，就連小小的初步信任也不容許？我們可能心中劃了一條界線：假若某種經驗的矛盾超過這種程度，就要一開始就懷疑它們。只有在這界線之下的經驗才可獲得初步信任。然而問題是：這麼絕對的界線如何定出來呢？（根本我們就不知道如何準確量度矛盾的程度。）有些人以感官經驗為界線和絕對標準，但這樣做是專斷和過於嚴苛的。我們要全面考慮各種各樣經驗和認知實踐，如回憶、內省、道德經驗、審美經驗、邏輯直覺、歷史研究、哲學、文學批評、科學革命時的不同典範（參考庫恩的理論）等，它們不都產生在不同程度上矛盾的信念和判斷嗎？要為可接受的矛盾劃一條絕對的界線是不大可行的，我還未看到誰能清楚論證，

只因為宗教經驗存在一些矛盾，我們就連初步信任它們都絕不應該。

很多人仍然對應用批判信任原則於宗教經驗上有保留，因為他們感到宗教經驗始終和感官經驗這麼不同、有這麼多矛盾，所以顯示宗教經驗並不可靠，因此不能把同樣的原則加於兩種經驗。這種說法聽起來好像有理，只因「可靠性」這詞語有含混性。我們要區分「相對不可靠性」和「絕對不可靠性」。當一種經驗比另一種經驗明顯地有更多矛盾時，說前者比後者不可靠是對的，因此認為宗教經驗沒有感官經驗那麼可靠也是合理的，然而不能由此推論出「宗教經驗是絕對不可靠、不能提供關於現實的任何資料。」我們不能因為一類經驗中個別經驗的衝突，就全然否定整個類別，其實感官經驗也通不過這麼嚴厲的標準。以下的故事可作說明：假設有一種外星人，他們的經驗有百份之九十九點九九的可靠度，有一天他們到達地球作研究，發覺人類的感官經驗只有百份之七十的可靠度。他們的研究報告這樣說：「人類的認知能力極為有限，特別是他們的感官經驗極為不可靠。」這種說法對嗎？就相對不可靠性而言無可厚非，但就絕對不可靠性則不太公允了！

希克認為奧斯頓的特殊論違反了他自己的原則——宗教經驗與感官經驗有同等地位，都是形成信念的合法基礎。這講法也有含混性，假若希克是說：「因為宗教經驗比感官經驗多矛盾，所以可應用批判信任原則於感官經驗，但不可用於宗教經驗上。」那如前述他是把PIR與批判信任原則混亂了。假若他是說：「因為宗教經驗比感官經驗多矛盾，所以感官經驗比宗教經驗可靠。」這講法不錯，但並不違反批判信任進路。兩種情況下希克的批評都是不成功的。

批判信任：宗教特殊論還是宗教多元論？

雖然批判信任進路與特殊論沒有矛盾，但這不是說批判信任原則容讓我們同時接受一大堆互相矛盾的經驗，這樣做當然是非理性的。對經驗賦予初步信任只是第一步，這些經驗為我們提供一個起點或基礎，再進一步作批判的探索，特別當經驗衝突時，更需如此。這進路也因此被稱為批判信任進路。（但想一想：若對所有東西連初步信任都沒有，那可用甚麼去作批判的功夫呢？）然而我們應在那些互相衝突的初步資料中，找出有最多內容而同時是融貫的子集 (subset)。這做法與批判信任進路的精神吻合，我叫做「保存原則」(Principle of Conservation)。

希克或許會反駁，縱使特殊論與批判信任進路沒邏輯矛盾，問題還未解決，對比起來，他的多元論還是較優勝，因為它正正保存了所有宗教經驗的共同核心。我下面就這問題作出探討，因為不同宗教的特殊論都有不同內容，我主要就有神論的特殊論，討論它是否不及希克的多元論。

有一點需要強調：特殊論者並不需要徹底否定其他宗教的所有宗教經驗，只有真正與其信仰邏輯上不相容的才需要否定。以有神論為例，它當然與歷史中大量與人格神相遇的宗教經驗吻合，再者，有神論者不需要排斥所有神秘經驗，其實有神論傳統裏大都有自己的神秘主義者，他們深信他們的神秘經驗（如與神聯合、狂喜）不單與有神論信仰不矛盾，更是信仰中不可忽視的元素。真正與有神論矛盾的主要宗教經驗類別是一元論神秘主義 (monistic mysticism)，如印度教徒中「梵我一如」的頓悟經歷、或「萬化冥合」、「一即一切、一切即一」的體驗等。這些經驗（從最高層次的內容而言）指向非人格性的終極實在，這與有

神論矛盾。然而有神論者也不用徹底把這類神秘經驗丟進垃圾箱內，他們可提出各種詮釋，某程度保存它們的真理成分。

例如有神論者可認為一些一元論神秘經驗其實是人格神以一種非人格的方式彰顯自己，²⁵這種彰顯本身也可是真實和有啟示性的。讓我們思考耶和華對以利亞的顯示，祂在地震和旋風中顯現，但這種方法還不是人格化的，若停在這裏，我們或許以為神是非人格化的。然而那對以利亞的微聲出現之後，一切都改變了，整個經驗毫無疑問是一種人格化的彰顯。所以非人格化的彰顯的最後根基不一定是與人格性矛盾的。我們也不應忘記正統的有神論者大多堅持，神是超人格 (supra-personal) 的——即是說「人格」的範疇不能窮盡神的本性，這種觀點也與以上理解神秘經驗的方法吻合。

神會帶來神秘經驗其實是不出奇的，那些經驗讓我們看到受造物虛無的本質和我們的不足，幫助我們從對己、對物的執着中釋放出來，所以神秘經驗也可以是尋索上帝的第一個階段。當我們用一元論的框架去理解神秘經驗時，其實至少有兩個可能性：1. 神秘主義者可能誤解了本身的經驗；2. 我們被神秘主義者的語言誤導了。在深厚神秘經驗的文化影響下，以上的可能性應該是真實的。此外，神秘經驗其實也可能是對自己靈魂深處的本質的體驗，不可忘記靈魂的根基也是在神裏面，在深刻接觸自己的靈魂

25. 參Mark Heim, 〈保存殊相：宗教經驗與宗教的各種目的〉(Saving the particulars: religious experience and religious ends), 見《宗教研究》, 36.4 (December 2000), 頁435-54; 另參他的《深不可測的豐富：關於宗教目的的三一論神學》(The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000)。

時，自我好像一面鏡，神就從這鏡中反映出來。然而當事後用哲學去反省和詮釋這體驗時，把自我之鏡和其中反映的至高神混為一談也是可以理解的（特別當梵我一如等思想已普遍存在於文化之中時）。²⁶

從批判信任進路的角度看，希克的多元論是否比以上那種特殊論優勝呢？似乎不是。雖然多元論者口口聲聲說尊重批判信任原則，但其實他正在摧毀所有宗教經驗的可信性，無一例外，因為希克深信終極實在是不可知的，所以關於終極實在的宗教經驗只能從一個神話的角度看來是「真實」的！「『神話』是指一個故事，它字面上的意思不是真的，但它能激發聽眾對那神話所指涉的對象作出實際回應，假若這回應是合宜的話，那這神話也可說是真實的。神話的真理是一種實踐性真理，它有能力正確地導引我們的人生。假如『天上的父母』是終極實在的真實呈現，那就是說把終極實在設想為理想的父母，能把我們正確地導向終極實在。」²⁷論到人格、愛、良善、慈悲、公義、意圖、意識、知識等屬性時，希克明白表示「所有這些屬性是人類的概念庫中的成分……終極實在……超越這概念庫……它有它的本性，但這應是無限豐富的，而不是一種可用人類詞語思想的本性。」²⁸

以上立場有一種激烈的後果，就是沒有任何宗教經驗所呈現對終極實在的理解是真實的，無論是從字面或類比的意義來說。沒有任何一種宗教經驗能把握終極實在的本

質，少少或很片面也不能！雖然希克經常說有神論或一元論宗教經驗都是終極實在的真實呈現，但從認知而不是實踐的角度看，其實他把兩種經驗的內容全盤否定，他這樣說：「我否定終極實在是人格化時，並不是說它是非人格化（impersonal），而是說人格化—非人格化的二元論根本不能在這裏應用。」²⁹這等於承認，無論是有神論或一元論的宗教經驗的認知真實性，多元論都不能保存。對比起來，有神論成功保存大量宗教經驗的真實性（如人格神的體驗），而其他宗教經驗的真實性也能部分保留（如一元論神秘經驗）。這與批判信任進路的保存原則吻合，其實若說奧斯頓違反了批判信任原則，那希克的多元論違反得更厲害！總結而言，特殊論比多元論與批判信任進路更吻合和融貫。

再者，有神論更能保存終極實在的道德本性，希克多方強調對善的關注是不同宗教傳統的共通之點，他好像相信極端殘忍的行為是與終極實在的本質不相容的，例如他嚴厲譴責教會在歷史中的罪行。然而忠於他不可言說的觀點，他要這樣說：「我不會說終極實在本身是良善、仁慈或滿有恩惠。但對我們而言（即就終極實在對我們的影響說），它是善良的——這是說它是我們生命被轉化的狀態（也是我們的至善）的根基。說終極實在是良善、仁慈或滿有恩惠，就類似我們說太陽（從我們的角度而言）是好、友善和賜予生命的……同樣，終極實在是我們的存在和至善的必須條件，就這意義而言，我們可說終極實在（對我們而言）是良善、仁慈或滿有恩惠的。但這些形容詞只能從神話的角度、而不能字面地描述終極實在。」³⁰

26. 參馬里坦 (Maritain) 的建議：Jacques Maritain, 《挑戰與更新》(Challenges and Renewal, Cleveland and New York: Meridian Books, the World Publishing Company, 1966), 頁97-98。

27. John Hick, 《關於宗教的基督教神學：信仰的彩虹》，同前，頁51。

28. 同上，頁62。

29. 同上，頁61。

30. 同上，頁63。

這種後果是令人失望的，對比起來，有神論能毫不含糊地說終極實在是善良的（起碼從類比的角度看是正確的）。從批判信任進路的角度看這可是優點，因為終極實在的良善是很多宗教經驗的共同內容，也是很多宗教傳統的共識。其實希克極為強調要用道德的標準去判教，那他同時說道德詞彙不能描述終極實在，不是有點奇怪嗎？他能否說極端殘忍的行為千真萬確地與終極實在的本質不相容呢？不能，他只能說終極實在不是極端殘忍的行為的根基云云。這樣迂迴地論及殘酷行為與終極實在的因果關係，真的能表達我們深刻的道德直覺：極端的殘酷是一種絕對的邪惡嗎？（希克也似乎有這種直覺。）很明顯，有神論不用被這些問題困擾，因為它不需要希克那種牽強的物自身一現象的二分法（noumenal-phenomenal distinction）。整體看來，有神論特殊論似乎比多元論更吻合批判信任進路的精神，更尊重各種宗教經驗，希克的優越感是沒根據的。

「任意的選擇」必然「不合理」嗎？

因為有不同世界宗教，特殊論也有多種，希克認為我們沒有好的理由選這一種而不是那一種，所以選擇任何一種特殊論，從知識論角度而言，都是任意的（arbitrary），而從規範角度而言，是不合理的（unjustified）。希克不是經常清楚交待他的論證，他有時就這樣把「任意」與「不合理」兩種指控放在一起。³¹

這批評的最大漏洞是：任意的抉擇不一定是非理性的，有時它甚至是最合理的行為。假設我現在要回家，有幾個可行的方法：乘巴士、地下鐵路或的士，若我衡量過

所有因素後，發覺整體而言三種方法都各擅勝場、不分軒輊，那最後我無論選那個方法，我的抉擇都是任意的：沒有好的理由支援我選巴士而不是的士……我等於接受了一種「交通排他論」！難道這就表示我是非理性的嗎？當然不是。相反，若我真的要回家，但為了避免任意的指控，甚麼交通工具都不選，則才是非理性！一般而言，假設我們面對各方面都是旗鼓相當的選擇，沒有那一個好過另一個，但不選擇不見得比選擇好，在這情況下，任何一個任意的選擇都是合理的。

面對宗教分歧時我們有甚麼選擇呢？為了簡化討論，讓我們假設只有兩種主要宗教世界觀：有神論和一元論，也姑且假設就理性而言，兩者難分高下。有如下選擇：

(A) 接受宗教性世界觀

(A1) 接受有神論：有神論特殊論

(A2) 接受一元論：一元論特殊論

(B) 不接受任何宗教性世界觀：無神論、自然主義或不可知論

假定A1與A2之間的選擇是任意的，然而只要B的選擇不是明顯地優勝（希克應同意這點），那選擇A1或A2都是合理的，所以希克的批評是失敗的。他的批評其實與他其他觀點有矛盾，他相信有兩種詮釋宇宙的方法：宗教性或自然主義世界觀，他認為從理性的角度，兩者打成平手，誰都不能說服他的對手。然而希克認為這不表示接受宗教（選擇A）是非理性的，特別對那些有宗教經驗的人來說。同樣道理，希克應該承認，縱使A1與A2打成平手，那一種特殊論都是可接受的，特別對那些有某類宗教經驗的人而言。

或許希克會這樣反駁：「你的分類有嚴重缺陷，因為沒有考慮多元論。」考慮這種分類：

31. John Hick, 《宗教多元論的知識論挑戰》，同前，頁278。

(A) 接受宗教性世界觀

(A1) 接受有神論：有神論特殊論

(A2) 接受一元論：一元論特殊論

(A3) 接受多元論

然而這改變不了基本的狀況，縱使A1與A2之間的選擇是任意的，也不自動表示我們應選多元論(A3)，因為A3可能只是另一個分不出高下的選擇——假若沒有充足的理由支援它比A1或A2優勝。所以要論證特殊論的非理性，希克需要為多元論提供正面的理由，他也有嘗試：多元論「比較全面(comprehensive)」，因為「它充分考慮有神論形式的宗教與及非有神論形式的宗教」。³²真正全面的詮釋需要考慮所有傳統，而不單單是自己的宗教傳統，³³因此A1和A2兩種特殊論都不合乎「全面性」的準則。多元論則是「『最佳說明』——一個從宗教的角度，最全面和最經濟地解釋宗教的歷史事實的方法。」³⁴

認為多元論有全面性的優點，其實是誤導的。如上面所解釋，多元論者口中的「充分考慮」只是「賦予神話的地位」的意思，他「充分考慮」完所有宗教傳統後，它們本來擁有的豐富內容都名存實亡。舉例說明：有些妻子很喜歡問她們的丈夫：「當我和你母親同時將要溺斃時，你會救誰？假定只能救一個。」這真的是困難透頂的問題，我們很難說那種行為是更好。可能最終選擇救誰都有任意性，但試想像有一位相信多元論的聰明丈夫這樣回答：「去選擇救誰都是不合理的排他論，並不符合要求我們充分考慮所有有關人士的需要與權利的全面性原則。所以最佳的回

應是：從字面而言，誰都不救；但從神話的角度而言，兩者都救。」(「A從神話的角度而言去救B」的意思大概是：「A十二分願意去救B，甚至為此不惜任何代價，但實際上A沒有這樣做，為了某些原因。」)這答案不是有點可笑嗎？若希克認為「神話的拯救」是無稽之談，那我要反問：為何「神話的真理」不是？

我的結論是：縱使特殊論從某些意義來說有任意性，希克還未成功論證這意味着非理性或其他不妥當的地方。

選擇宗教特殊論必然是任意的嗎？

以上我姑且假定A1與A2之間的選擇是任意的，但這假設也可被挑戰的。

支援宗教特殊論的實踐性理由

首先想指出，當自己的經驗與別人的經驗矛盾時，縱使我們沒有中立的理據可證明誰是誰非，但信任自己的經驗還是合理的。(這種信任當然只是初步的。)很明顯，自己的經驗對自己而言是較深刻、清楚和難以抗拒的，當沒有那一邊能被證明是對的，信任自己的經驗是挺自然不過的，若堅持把這種自然的信任打為非理性，似乎過分嚴苛了。(有時在沒有定論時，持中立的態度不是不可能，但若作為一種基本的知識論原則，它會導致懷疑論。奧斯頓和很多人都已有力地論證，我們基本的知識來源也不能中立地證明為可靠的。難道我們可以對自己所有感官經驗、回憶等都中立嗎？)若然如此，對那些擁有特殊類別的宗教經驗的人，去信任他們自己的經驗也是合理的，縱使他們不能中立地證明這些經驗較其他相反的經驗優勝。他們接受相應的特殊論也是合理的。

32. John Hick, 《關於宗教的基督教神學：信仰的彩虹》，同前，頁64。

33. 同上，頁62。

34. 同上，頁51。

不可忘記宗教經驗大多在特定的傳統中發生，而這些經驗往往會包含一種獨特性的宣告，例如對道成肉身的聖子的體驗。³⁵若我們有初步權利「充分考慮」這經驗，也表示基督徒相信自己的信仰有一些獨特性，也是合理的。當然這不是絕對的，在有充分理由懷疑時，這些宣告當然要放棄；但若沒有推翻的理由，那有何理由不去信任自己的經驗呢？對一些基督徒，復活主的經歷貫穿一生，這種長期而深刻的體驗是不應輕易否定的。再者，這種獨特性的體驗也可能是他所有宗教經驗和信仰實踐的中心，在這等情況下，沒有好的理由堅持那些信徒一定要放棄他們的體驗，而轉投希克的多元論陣營。（以上所說的是從基督徒的角度論證，但當然我接受對那些有強烈一元論神秘經驗的人來說，接納一元論也是合理的。）

支援宗教特殊論的論據

以上的討論或許使人有難以滿意的感覺，因為似乎始終沒有提出理性解決宗教經驗之間的衝突的辦法，當然有些人認為實情就是這樣，宗教最終是信心（雖然不必然非理性），不能用理性衡量。然而我個人相信宗教是可用理性探討的，一些論點或經驗或許會顯示某宗教比另外的更可靠或融貫。不是所有人對此表示樂觀，如李察斯 (Richards) 認為「似乎並沒有獨立於不同宗教傳統的真理判準，可以讓我們判別它們。追尋這種獨立判準是錯誤和混亂的。」³⁶這似乎誇大了問題，特別對接受批判信任原則的人來說。我們應尊重我們各種經驗，若批判信任原則可加於宗教經

驗，那更有理由可加於那些爭議性較少的經驗，如道德經驗、內省經驗、人際經驗等。這至少有兩個結果：1. 若某宗教能為某些經驗提供合理的解釋，而其他不能，那前者會有一點理性優勢；2. 當兩種宗教經驗衝突時，若一種比另一種與各種經驗更吻合和融貫，那前者比後者優勝。希克似乎沒有充分理解批判信任原則的種種知識論涵義，可為解決宗教經驗的衝突提供資源。（其實他以前也提倡過類似的判準。³⁷）

一些例子。假設設計論證有一定合理性，那會為人格神論提供較多支援，因為宇宙設計師所需的智慧、目的和能力都是位格的屬性。有時純理性的考慮也可能有幫助，假使「無我的經驗」的概念是邏輯上不可能的話，那會對佛教的信念和經驗提出挑戰。

宗教傳統的理性評估包含一個重要的部分，就是如何去解釋其他傳統的宗教經驗——真理的成分或錯謬之處。我已提過特殊論者不用全盤否定其他宗教的經驗，有很多可能性。某些非基督教的宗教經驗可能是真實的，但沒有救恩的果效。或許神正以匿名的方法在其他宗教運行，施予一種普遍的恩典；而祂在基督教裏則成就特殊的救恩。³⁸宇宙的基督也是有用的概念，基督或者是超越基督教的。³⁹另一些宗教經驗或許可有充足理由懷疑，如由藥物刺激眾生的宗教經驗、內容有矛盾的宗教經驗等。誠然我們並不一定全盤接受那些宗教經驗，但其實批判信任進路並不禁止這種「修正主義」，最重要的是修正後會產生更合理和融貫的世界觀。

35. 所以希克對道成肉身的思想的攻擊是可以理解的。

36. Glyn Richards, 《邁向關於諸宗教的神學》(Towards a Theology of Religions, London: Routledge, 1989), 頁118。

37. John Hick, 《信心與知識》，同前，頁205。

38. Glyn Richards, 《邁向關於諸宗教的神學》，同前，第5章。

39. 同上，第8章。

所以特殊論者可用各種各樣的方法維護自己的立場，上面碰巧是從基督教的角度討論，但當然回教徒、印度教徒等也可提出他們解釋其他宗教經驗的「修正主義」。從批判信任進路的角度看，那一個宗教最後能提供最不牽強和最融貫的解釋，則較有優勢。當然所需的論證必然是複雜透頂和難有定論，但一種理性的批判對話不是不可能的。⁴⁰下面就有神論與一元論的衝突，我嘗試說明這種批判對話是怎樣的一回事。

有神論與一元論的衝突

究竟衝突在那裏？讓我以印度教的非二元論 (Advaita Vedanta) 為一元論的例子：

1. 梵天 (Brahman) ——那非人格化的絕對——是終極實在，在它裏面沒有任何的區分。
2. 自我 (Atman) 就是梵天，即是說每個人的自我都與梵天在形而上的層面是等同的，也因此每個自我都與其他自我等同。這就是梵我一如 (Atmanis Brahman) 的教義。
3. 世界最終是一種幻象 (*maya*)。

以上的主張明顯與有神論矛盾，因為有神論相信終極實在是一位人格神，祂創造這世界和不同的自我。雖然後者都倚賴神持續的創造才能存在，但它們是真實存在，而且不同事物和自我之間是有區別的。兩種系統都有一些宗教經驗支援，所以有神論經驗和一元論經驗是有矛盾的。我在下面利用批判信任進路的資源，嘗試比較雙方的優劣。然而因着空間的限制，以下的討論只可算是一個簡略

的大綱，很多地方都需要更詳盡的論據。

1. 內在融貫性：某類宗教經驗裏的個別經驗之間是否融貫？
 - a. 擁有一元論神秘經驗 (以後簡稱ME) 的人似乎只是各世界宗教裏的一小撮神秘主義者，而且主要是在東方。有神論經驗 (以後簡稱TE) 則在各大傳統裏面都有，而且較高百分比的人類有這類經驗。
 - b. 就算對神秘經驗者而言，ME只在罕有的頓悟時刻發生，而TE則可經常發生，有些人甚至連續經歷一種「活在神裏面」的人生。
 - c. 不同種類的TE之間形成複雜的融貫關係；ME則似乎沒有不同的種類，而個別ME之間也沒有複雜的融貫關係。
 - d. ME的陳述常面對概念上的困難：認知經驗是有內在結構的，但絕對者是沒有任何結構的，那我們如何能經歷到絕對者？假若它真的是不可言說，那如何能把它與他人溝通，形成相互主體之間的一種經驗？一些有神論的神秘經驗也有類似的問題，但很多TE都是清楚明白、沒概念上的問題的。
2. 外在融貫性：一種宗教經驗與其他種類經驗的融貫性
 - a. 感官經驗：

感官經驗揭示的世界是多元化和流動不息的，由於感官經驗是我們最可靠的經驗，它可用來推翻與其矛盾的經驗。ME顯示的世界卻是一元和靜止的，看起來是與感官經驗矛盾的，這可是嚴重的問題。⁴¹TE則沒這種問題。其實這種批評並不新奇，在十三世紀的印

40. 關於判教準則的問題，參Keith Yandell, 《基督教與哲學》(Christianity and Philosophy, Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 第8章。

41. Richard Gale, 《上帝的本性與存在》(On the Nature and Existence of God, Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 頁303。

度教傳統內部，馬德華 (Madhva) 已提出這種批評。⁴² 幻象說的解釋會引出新的問題：是誰的幻象？幻象與真實之別不是會在梵天裏面產生多元性和區別嗎？

b. 道德經驗：

我們的道德經驗的基本前設就是：善與惡、對與錯之間是有客觀分別的，一元論也似乎與這前設有矛盾。既然「一切即一」，那善惡的分別又安放在那裏？一元論是否意味着最終希特拉與德蘭修女、史大林與甘地都歸於一，都沒有分別呢？若然如此，豈非是對我們的道德意識的嘲弄嗎？（更不要提「梵天是超越善惡」的危險思想。）請留意，我不是說一元論者本身在道德上有問題，毫無疑問，很多一元論神秘經驗者有崇高的道德意識和德行。我在這裏探討的是邏輯的問題：究竟一元論神秘經驗者的宗教經驗與他們的道德經驗是否和諧呢？再者，道德的奮進似乎假定了一個與梵天有區別的自我：「非二元論學派教導我們道德清洗的需要、要抽離於自私的情欲和要脫離無知的境界等，這假設了有一個人，我們在催逼他轉向終極的一。是那個人，不是梵天，被呼喚去確認他或她與終極的一的關係。……若這個人只是一種表像，那這表像是在向誰呈現？向梵天嗎？若然如此，那絕對者似乎在誤導自己，但它為何要和如何能這樣做呢？實在難以理解。」⁴³

TE則與道德經驗水乳交融，兩者不單沒有矛盾，有神論更能為道德提供本體論的基礎，及說明道德無

上律令 (categorical imperative) 的由來。道德經驗與TE也經常融合起來，如良心被體驗為上帝的聲音，恩典的體證帶來道德上的更新和改進。

c. 人際經驗：

人際經驗揭示我與你 (I and Thou) 的獨特性和差異性，這似乎又與一元論衝突。另一方面，人際經驗卻與有神論相當融貫，因為後者正正假定了人格範疇的真實性和終極意義。再者，有神論容許靈魂之間的聯合，基督的身體這種教會觀也揭示，雖然人類個體是有區別的，但他們的命運也是緊密相連。所以一元論的一些洞見也獲得保存。

d. 實存經驗：

在很多種實存經驗 (如焦慮、自由) 裏，人體驗自己是有限但企盼無限的存有，這種生存結構似乎與有神論融貫，卻與一元論衝突，因為後者最終認為人的自我既然就是梵天，那他也是無限的。

e. 變化的經歷：

根據一元論，改變是一種幻覺，但似乎沒有甚麼經驗比世界正在改變更真實。⁴⁴ 去否定改變和多元性的真實性似乎是荒謬的。⁴⁵

3. 世界觀的融貫性：

我傾向相信有神論世界觀有相當強的說明能力，它可以解釋宇宙的源起、世界的秩序和精巧設計、生命和心靈的出現、世界的可理解性、人生各種經驗等。⁴⁶ 當

42. Frederick Copleston, 《宗教與那獨一者》(Religion and the One, London: Search Press, 1982), 頁80。

43. 同上, 頁84。

44. H.D. Lewis, 《難以捉摸的心靈》(The Elusive Mind, London: George Allen and Unwin Ltd., 1969), 頁296。

45. 同上, 頁298。

46. 參Richard Swinburne, 《上帝的存在》, 同前。

然最後我們要仔細比較兩種世界觀的說明能力的強弱，這可要另行討論了。

4. 認知上的調整：

ME本身也是一種有份量的經驗，所以我們也不可輕易否認。否定了也需要提供一種解釋，我在上面的討論已提供了一些。

其實有神論的神秘主義顯示神秘經驗的宗教進路也可歸入有神論信仰之內，杜配 (Louis Dupre) 認為否定神學 (negative theology) 可以是學習靈裏的貧窮和謙卑的踏腳石，但「神本身不就等於否定：祂曾說話及彰顯自己，所以否定的語言不是最後之言。……學曉了否定受造物之後，一個屬靈的人要有更根本的否定，就是對否定的否定。有些神秘主義者只是停留在否定的階段中，對他們而言，神既非黑暗，也不是光明；既非無，也不是有。拒絕為絕對者命名的佛教徒……可說是沉默的神秘主義者。基督教——聖言的宗教——則從不甘於絕對的靜默。……所有屬靈生命都以放棄對受造物的執着 (甚至是放棄受造物對神的概念) 開始，但它一路前進時會明白否定性的角度本身也是屬於受造物的，在這關頭，一種〔重視神的自我〕彰顯的宗教邀請那位屬靈朝聖者放低他自己的角度，而在絕對者的自我彰顯中去追隨祂。在這第二階段和更根本的否定中，他首次完全承認自己的努力 (包括他對絕對者的追尋) 是本質上不足的：若非恩典先把我帶到我的目標地，沒有任何屬靈上的努力可帶我到那裏。」⁴⁷

另一方向的包容是否可能呢？敬拜人格神之路可歸入

神秘主義之路嗎？不是不可能，但似乎達不到完滿的整合。非二元論者可容許敬拜 (*bhakti*) 也是一種通到梵天之路，但始終他會認為對梵天的敬愛是基於無知，因為愛與敬拜都假設了一種二元論。所以「看來有神論能為我們提供一種深刻而美妙的方法，去把先知與冥想者的洞見整合起來，及把獻身的敬拜之路與神秘主義探索之路結合起來。假若你倒轉過來整合兩者，你會發現有神論的主要思想開始消失：獻身〔的熱情〕褪色，啟示慢慢凋謝。有神論能有說服力地吸納和增益神秘主義之路，而且不會破壞後者。然而神秘主義之路若把有神論吸納，則必然會把它放在等二位。」⁴⁸這樣看來，有神論的修正解釋比一元論較能保守各種宗教經驗的內容，根據保存原則，前者也更可取。

以上討論顯示某些經驗或理性考慮可能會為TE提供較大支援，而對ME產生質疑。當然這只是一種批判性對話的開始，上面很多主張都有待更穩固的論立，而一元論者當然也可回應批判和發動反攻。然而或許我已能顯示，維護有神論經驗的理性論據初步看來不是沒可能的，這也是說特殊論者或許能用更扎實的方法，回應專斷性的指控。

宗教特殊論與文化制約

希克經常強調特殊論者受文化制約，我不肯定究竟他會否接受社會決定論或知識社會學中較極端的學派，若然如此，那他應看到文化的制約是所有「知識」都要面對的困境，及相對主義的危機。在這情況下，沒有理由只把文化制約的挑戰應用到特殊論上，而忘記其他立場 (包括他的

47. Louis Dupre, 《更深層的生命》(*The Deeper Life*, New York: Crossroad, 1981), 頁48。

48. Ninian Smart, 《諸宗教之間的一個對話》(*A Dialogue of Religions*, London: SCM, 1960), 頁72。

多元論)同樣受文化制約。無論如何,多元論有受文化影響應是不爭的事實,特殊論在這方面不見得更差勁。如普蘭丁格(Plantinga)指出:「就整體世界而言,多元論不是(也不曾是)廣受歡迎的立場。若多元論者是在馬達加斯加或中世紀的法國出生,他很可能不會成為多元論者。」⁴⁹假使希克不是深受他文化中的自由神學和多元思想影響,他不是也不會變成多元論者吧?難道指出這點這就等於駁斥了多元論嗎?若否,那特殊論的文化制約性也不應視為有效的批評。

同等的救恩果效?

希克認為特殊論不能解釋為何各世界宗教的救恩功效大致相等,這問題我認為很值得探討,但這裏只能簡略指出為何這批評也不能確切成立。首先,我認為特殊論者並非不能解釋其他宗教所有的救恩果效,基督徒相信救恩是本於恩典,而不是功勞,神有主權決定在其他宗教作工,轉化人的生命,縱使它們的神學概念並不完全正確。第二,希克把救恩等同從「自我中心」向「以終極實在為中心」的轉化,但這種說法已假設了他自己的多元論,對其他宗教不一定公平。⁵⁰事實上每種宗教對「救恩」的理解都不盡相同,既沒有共同的理解,又何來共同的尺度,去確立各世界宗教有相當的「救恩」果效呢?

49. Alvin Plantinga, 〈為宗教排他論辯護〉(A defense of religious exclusivism), 見《宗教哲學論文集》(*Philosophy of Religion: An Anthology*, 2nd ed., Louis Pojman, ed., Belmont, California: Wadsworth, 1994), 頁540。

50. 參Pannenberg in Gavin D'Costa, ed., 《基督教的獨特性的再思: 宗教的多元論神學的神話》(*Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York: Orbis Books, 1990)。

宗教特殊論在實踐上比多元論差勁嗎?

希克說:「去到二十世紀末期,基督教正面對深重的危機。西方教會所建立的神學架構,對大多數西方人來說顯得空洞和毫不適切,而對非洲、印度、中國和東方的基督徒而言則顯得陌生和疏離,只是西方文化霸權的延續。」⁵¹構成這危機的一個要素,就是我們愈來愈覺察基督教只是多個世界宗教其中之一。⁵²所以我們有逼切需要再思基督教認為自己比人優越的教條,對希克而言,只有他的多元論幫助我們建立誠實而現實的信仰,愈來愈多人訴諸隱喻去理解基督教的教條,由此可見一斑。⁵³總括而言,希克認為基督教若不放下特殊論,擁抱多元論,就沒有前途。

我對這看法甚為懷疑:

1. 完全世俗化的西方人(或東方人)會選擇自然主義,對他們而言多元論和特殊論是同樣荒謬的。
2. 多元論對那些不滿意傳統基督教的架構和教義,但仍有靈性渴求的西方人,可能有一點安慰作用,或許令他們更容易接納教會,但卻不能鼓勵他們委身。按多元論的看法,有很多滿足靈性的途徑都是同等真確的,有必要留在教會麼?
3. 有些人會要求一些理由,支援他們對基督教的委身,很明顯,多元論只會令他們「明白」根本不需要信基督教!
4. 在亞洲和非洲等地方,基督教只是眾多本土和外來的宗教之一,而後者往往已落地生根,按照多元論,基督教根本不能為亞洲人提供甚麼真理或救恩,是他們不能在原本已有的宗教中可找到的。那為何要這麼麻

51. John Hick, 《關於宗教的基督教神學: 信仰的彩虹》, 同前, 頁ix。

52. 同上。

53. 同上, 頁9。

煩，選擇一個新的宗教？（其實希克關於亞洲基督徒的評論與現實相距甚遠，在亞洲，主流的是較傳統和「西化」的基督教會，而那些所謂亞洲神學則沒有多大市場。）

因着以上原因，我很懷疑對大多數西方和東方人來說，多元論並不真的比特殊論吸引，這與下面的事實相符。若從全球的角度看，希克所提到的危機主要是在歐洲和學術界中發生，他們最受世俗化的趨勢影響。但在其他地方，並沒有這樣的危機。⁵⁴就算在美國和歐洲，最能抵抗世俗化洪流的教會，是那些拒絕接受多元論或其他非實在論的教會。在英國，教會人數的下降在五十年代後比較明顯：「在一九九〇年總數降到五百六十萬人（三百四十萬新教徒和二百二十萬天主教徒），這只佔成年人口的百份之十二。現在大約是百份之十四，所有的增長是因為獨立的五旬節會和福音派教會的興起。」⁵⁵格連（Michael Green）指出：「我很難不注意到，是那些相信《聖經》的福音派和靈恩派教會，才在全球快速增長，在聖公會裏和其他宗派裏也是如此。這是簡單不過的事實：『自由派』對基督教提出消解性的解釋，他們建基於人類理性的自足性，而不是《聖經》的啟示；然而這等解釋對我們沒有幫助，雖然它們在神學院和資歷深的教會人士中，仍然相當流行。」⁵⁶美

國大宗派的衰落也是廣為人知的事實。希克似乎完全受他的世俗化學術環境制約，而對這些事實視若無睹。

結論

希克認為特殊論者不能接受批判信任進路，這是誤解。這進路只是說要對經驗有初步信任，可與多種進路（包括無神論）結合。然而批判信任進路的要求我們盡量保存經驗的真理成分，在這方面看起來多元論比特殊論更全面，但當我們細看希克關於終極實在的不可言說的主張後，會發現特殊論（特別是一些包容性較強的）比多元論更尊重各種宗教經驗。特殊論從某意義來說或許是任意的，但希克並未能證明這種任意性是非理性和不可接受的。我也提出有神論的特殊論不一定是任意的，對比一元論的神秘經驗來說，批判信任進路有一些原則指向前者的優越性。希克另外幾個對特殊論的批評也是不成功的。總體而言，希克並不能證明他的多元論比特殊論優勝。

我在本文中維護的特殊論是就宗教真理而言的，我同樣贊同要對不同信仰的人抱尊重、聆聽和開放的態度，我也支援宗教對話，和各大宗教共同努力去促進和平與公義的社會。在社會層面，我是多元主義者，我擁護宗教自由，縱使在某社會有絕大多數人相信某種宗教，我也不贊成那社會可脅逼任何人皈依該宗教。我不認為以上的態度和看法與本文的特殊論有甚麼矛盾。

可能仍有人認為提倡特殊論的人，心胸一定狹窄，至少應不及多元論者廣闊，但這可能建基於誤解。希克的多元論初步看起來很寬容、包容和平等，但這只是假像。說到底他只是用自己的哲學取代各世界大宗教，用他那不可知的終極實在取代了上帝、安拉和佛祖等的地位，本來後

54. Kai-man Kwan, 〈一種非實在論宗教哲學的批判評估：一個亞洲的角度〉（A critical appraisal of a non-realist philosophy of religion: an Asian perspective），見《基督哲學》（*Philosophia Christi*），Series 2 Volume 3，Number 1（2001），頁225-235。

55. Philip F. Esler, 〈前言：二十一世紀的基督教〉（Introduction: Christianity for the twenty-first century），見《二十一世紀的基督教》（*Christianity for the Twenty-first Century*，Philip F. Esler, ed., Edinburgh: T and T Clark, 1998），頁1-2。

56. Michael Green, 〈宇宙性基督的範圍〉（The scope of the cosmic Christ），見《世俗時代中的恩典與真理》（*Grace and Truth in the Secular Age*，Timothy Bradshaw, ed., Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998），頁11。

者各自對信奉的人就是終極實在，但現在變成了不可知的終極實在的多個面相。他能夠把所有世界宗教的真理都包含進他的系統，只因這些終極真理都變成「神話的真理」。在他的系統內，所有世界大宗教都平等，因為它們與希克的終極實在有同等距離——無限遠！事實上希克的多元論排斥所有不能接受終極實在是不可知的立場，這包括所有世界宗教對自己的傳統理解！他對這等特殊論（如相信道成肉身的人）口誅筆伐，⁵⁷所以他的包容最後也是有選擇性的。我批評希克，不是因為我想任何一種宗教獨霸天下，其實只是想維護每一個宗教傳統有自我肯定的自由而已。

萊布尼茨的《神義論》*

朱雁冰（四川外語學院德語系榮休教授）

「神義」（Theodizee，法文Théodicée，英文Theodicy）這個詞來源於兩個希臘詞語。θεος：上帝；δικη：正義。二者組合在一起的意思為：上帝之正義，即面對世界上存在着的種種邪惡和苦難證明上帝之正義。所以，神義問題就是惡與全知、全能、至善的上帝的關係問題。正是萊布尼茨通過他的《神義論》（一譯《神正論》）將這個詞引入哲學討論。

一 《神義論》全書包括「前言」、「緒論」和正文三部分。在「前言」中，萊布尼茨解釋了他寫作《神義論》的原因和目的，描繪了全書的輪廓。「緒論」的原標題是：「論信仰與理性的一致」。作者首先說明信仰的對象是上帝以非同尋常的方式啟示於人的真理；而理性的對象則是人的精神在未得到啟示的情況下所可能達到的真理。萊布尼茨給理性下的定義是：對諸真理的聯結，尤其是對人的精神通過自然途徑——不藉助信仰的啟迪——所可能達到的諸真理的聯結。他的這種理性定義，顯然是在與信仰比照的情況下作出的。實際上，它只解釋了人的這種精神性認識能

57. 希克幾十年來都對道成肉身這傳統基督教教義提出批評，可謂窮追不捨，這沒有甚麼不對，我只是以此說明希克並不是對所有宗教思想都包容。參John Hick, ed., 《上帝道成肉身的神話》（*The Myth of God Incarnate*, London: SCM, 1977）；另參他的《上帝道成肉身的隱喻：多元化年代中的基督論》（*The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, London: SCM, 1993）。

* 本文作者翻譯的《神義論》將由本所在「歷代基督教思想學術文庫」中推出。——編者