

羅采祥、趙敦華主編

《基督教與近代中西文化》

北京大學出版社，2000。

基督教与近代哲学

——基督教与分析哲学和存在主义的对话

关启文

- 前言——上帝的回归？
- “基督教哲学”是否可能？
- 基督教与分析哲学
- 基督教与存在主义
- 基督教世界观的涵盖性
- 结论

一 前言——上帝的回归？

基督教信仰与哲学思维应该有什么关系呢？这是一个基督教很早便要面对的问题，因为早期教会若要在希罗文化中生根，不能不处理信仰与希腊哲学的关系。然而有不少神学家提倡冲突论，认为信仰与哲学在本质上是冲突的，如早期教父德尔图良（Tertullian）的质问“耶路撒冷与雅典有什么相干呢？”已是众所周知的。又如帕斯卡尔（Pascal）认为哲学家的神实

在与亚伯拉罕、以撒、雅各的神大相径庭,不可混为一谈。但亦有不少神学家认为信仰与哲学是并行不悖,而且相辅相成的,我称之为互补论。持这观点的早期教父有犹斯丁(Justin Martyr)和革利免(Clement of Alexandria),据说中世纪的 John Scotus Erigena 甚至说过:只有通过哲学才可上天堂!(Earle, Edie and Wild, 1963: 22)那时可说是信仰与哲学的“蜜月期”。但自改教之后到现代时期,哲学与基督教的关系愈来愈显得紧张。神学家质疑哲学只是理性的骄傲的表现,信仰若让哲学在神学中占一席位,它最终会鹊巢鸠占、将启示摧毁(如宗教改革家、20 世纪的危机神学家)。而哲学家方面则质疑信仰是不折不扣的反理性迷信,如 20 世纪的逻辑实证论。然而今天我们步入 21 世纪之际,情况似乎有些改变,有很多迹象显示基督教与哲学不一定互相对立。相反,若它们能互相交流,是有助双方的发展的。这些变化在英美比较明显,在现今的英语世界的哲学界中,宗教哲学已是一门相当发达的学科,它有一些标准的课题和入门书,也有四本专攻宗教哲学的学术期刊。第一本是 1978 年开始的《信仰与哲学》(*Faith and Philosophy*)——美国的基督徒哲学家协会(The Society of Christian Philosophers)的正式刊物。第二本是 1965 年开始在英国出版的《宗教研究》(*Religious Studies*),这期刊原则上是接受各种宗教研究的论文的,但近年刊登的也是以宗教哲学为主,这反映了宗教哲学近年的蓬勃发展。第三本叫《宗教哲学国际期刊》(*International Journal for the Philosophy of Religion*)(1970 年开始的),它在荷兰注册,但它的编委会是国际性的。第四本是澳洲的墨尔本大学在 1962 年创立的《智慧》(*Sophia*),这期刊的文章比较短,影响力也较以上三本逊色。除了以上四本,不少神学和哲学的期刊也有不少宗教哲学的学术论文。^[1]当代的宗教哲学也有一些经典之作,如史温伯格(Richard Swinburne)的《设计论证》、彭定加(Alvin Plantinga)的《理

性与对上帝的信仰》等。现在积极参与讨论的学者中,我们也可分别开几个主要学派,如自由意志有神论(free will theism)、进程神论(process theism)、新托马斯主义、自然主义等。不少知名大学中也有宗教哲学的研究院课程,更有不少博士论文是探讨宗教哲学的专门课题的,如苦难问题、上帝与时间、宗教经验等。

假若我们用时光机器回到四五十年代,我们很难相信在半个世纪之内,宗教哲学的学术地位会如此大大地被提高。在那个时期,分析哲学家并不很重视宗教哲学,甚至不少人相信在休谟与康德之后,宗教哲学实在没有什么好讨论了(除了更彻底的拆毁之外)!然而今天的宗教哲学的发展很令人兴奋,有很多有智慧和才能的哲学家参与其中,他们之间的讨论往往能激发思考和探索。有不少新的课题,亦有人应用一些新的哲学工具到一些古老课题上,如今天苦难问题的讨论的深入程度远胜从前。怪不得韦斯浮(Westphal)说:“任何留心的观察者都不会否认,我们正活在一个毫不羞怯的基督教哲学建构的复兴时期中……在美国哲学家协会(无论是区域性或全国性)的领导和负责任位置上,都有基督徒哲学家,这就是今天基督教哲学建构的活力的一个征兆。”(1999: 174)其实1978年成立的基督徒哲学家协会今天的会员已超过一千人,是美国哲学家协会下面的最大兴趣组别。在欧陆哲学界的情况则很不同,20世纪中领导的哲学家中不是没有基督徒[如伽达默尔(Gadamer)、利科(Ricoeur)],但大体来说主流的后现代思想家[如德里达(Derrida)、福柯(Foucault)]与基督教是格格不入的,他们大都假定了“上帝已死”的前提。然而亦有一些迹象显示宗教会重新放在欧陆哲学的议程上,如一些欧陆哲学家(包括德里达、伽达默尔等)在1994年特别开了一个讨论宗教的会议,文章都收在《宗教》一书内,其前言这样说:“黑格尔曾写道:他那个时代的感觉可用‘上帝已死’这语句来表达;但自黑格尔至今,时代无疑已改变

了。”(Derrida and Vattimo, 1998: vii)^[2]另一本欧陆哲学家讨论宗教的文集的名称就叫做《上帝的回归》,其编者说:“看起来宗教已经回归……一些当代哲学已不再对宗教那么有批判性,甚至我们可以说,宗教的批判正在经历一个危机……基督教与现代情况的关系可能是正面的。无论如何,某些形式的现代哲学对来自基督教神学的主题感到兴趣……这本书在一个欧陆诠释学的视域中,为宗教哲学提供空间……当代哲学中,我们可觉察到一个神学的转向……我们不能排除这可能性:一种对神学开放的哲学比没有这种角度的哲学有更大的哲学兴味。”(Gronkjaer, 1998: 7—8)20 世纪初哲学的语言转向为哲学带来新的发展,会不会在下一个世纪哲学的神学转向也会为哲学创造新的可能性呢?

我在下面会更仔细评价几个基督教与哲学的关系的主要模式,我认为互补论基本上是正确的。接着我会检视基督教信仰与两个近代哲学中甚具影响力的学派——英美分析哲学和欧陆存在主义——的关系,尤其是它们在 20 世纪中叶后的相互关系,透过它们之间的对话,我为互补论提供进一步支持。

二 “基督教哲学”是否可能?

我们可以用不同的模式理解基督教与哲学的关系^[3],互补论者相信两者可以融合,所以基督教哲学原则上是可能的。反对互补论的则认为基督教哲学并不存在。^[4]也不一定是冲突论者才反对基督教哲学的,另一种看法认为信仰与哲学原则上是毫无关系的两门学科,所以基督教与哲学既不可以冲突,但也不可以整合起来,如数学与宗教就是两回事,去谈论基督教数学或无神论数学都是没意思的。这种观点我称之为分隔论。但毕竟哲学和数学的性质大大不同,传统的哲学一直都是探求关于人生和宇宙的真理,甚

或去建构一种全面的世界观。而基督教虽然是一种信仰和实践,但里面的确包含了一种独特的世界观,并且宣告一些终极的真理。如当代基督徒哲学家豪密斯(Holmes)所言:“基督教是宗教,不是哲学;但作为宗教它希望去救赎做哲学的人和塑造他们的文化。它对哲学的影响是不可避免和广泛的。”(Holmes, 1960: 17)这样说来,如何能说基督教与哲学必然没有关系呢?真理不是统一的吗?所以分隔说虽可应用在基督教与数学的关系上,某程度也可应用在基督教与科学的关系上^[5],但应用在基督教与哲学的关系上则欠说服力。正因为哲学与神学的范围都是很难规限的^[6],所以很难说它们是两种不同领域的真理。有些分隔论者提倡一种双重真理观,但从逻辑来看,真理就是真理,很难解得明白高等真理和低等真理的分别。从神学上说,分隔论也不可取,因上帝不就是众光之父,和一切美善和真理的源头吗?“一切真理都是上帝的真理”。(参 Holmes, 1977)似乎分隔论者要确保基督教与哲学不会扯上关系,惟一的方法是从根本否定基督教或哲学是追求真理的,譬如说基督教(或哲学)的语句只不过是表达情感的工具,但这样便产生了神学或哲学的反实在论(antirealism),我认为这种诠释扭曲了神学或哲学的性质,也贬低了它们的价值。若反实在论正确,历世历代的神学家和哲学家花费在理性分析和辩论的精力岂不是全然白费?难道他们全然误解他们自己做的工作?总括来说,分隔论不太有说服力和吸引力,我不再详细讨论了。^[7]

冲突论对基督教哲学的批判则不容忽视。事实上哲学家的神与亚伯拉罕、以撒、雅各的神是有差距的,哲学家的上帝是有理性的创造主,而亚伯拉罕的上帝却是叫他大惑不解、惧怕和颤抖的,那叫他献独生子的命令更不是他的理性所能渗透。而雅各的上帝不是遥远的第一因,而是会在雅博渡口和他“埋身肉搏”的!存在主义者便认为信仰的本质是激情的投入和抉择,和哲学的冷静、抽

离的反省是截然不同的。以上的冲突论是从保存宗教信仰的独特性出发的。冲突论的另一种出发点是为了保存启示在认知上的优先性(如巴特),他们认为哲学的基本预设是肯定理性的自足性,那自然会排斥启示的基本预设:即只有透过上帝自身我们才可认识上帝。我同意以上两种出发点都有洞见,它们也指向互补论的一个危机,就是发展出一种忘记了宗教的独特性和排斥启示的自主性的哲学神学^[8],黑格尔便是一个例子,对他而言,他的哲学系统——绝对唯心论——就是终极的真理,他也认为哲学与基督教是“互补”的,因为基督教也是表达同一种真理,只是用神话的方式、而不是理性和概念的方式而已!如道成肉身并不是指一个历史事实,而是用神话表达“神性与人性是同一的”这哲学真理。又如一个近代哲学家雅费德(Attfield),他建构自然神学作为信仰的基础,认为“创造之书就是我们惟一可倚靠的书”(Attfield, 1973: 6),并且坚持“启示并不能为甚么是上帝的属性提供任何基础,每一个主张是否可接受,都要视乎它自己的理据,没有人有理性或道德的责任去相信没理由支持的东西”。(Attfield, 1973: 9)这很明显是在否定启示在认识神上的首要性,似乎巴特对哲学家的质疑不是没道理的。

我要澄清我所主张的互补论是反对哲学或神学任何一方将对方吞噬、兼并或消解的,因这一来又如何是相互的补充呢?所以真正的互补论要承认哲学与神学都有自身的独特性和自主性。其实生命是丰富的,不是哲学反省可全然涵盖的,所以主张哲学或理性某程度的自主性,不代表哲学或理性以外就没有可信赖的东西^[9],如阿奎那便信赖理性,也同时信赖启示。此外,虽然某种哲学家的上帝和亚伯拉罕的上帝有矛盾,但这种矛盾不是必然的,要视乎那一种哲学。更进一步说,对上帝的概念的哲学诠释,有时对认识亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝也是有帮助的,不错,对亚伯拉罕等来

说,他们对神的信念并不是建基于由世界推论出第一因的宇宙论证,但这不等于说亚伯拉罕的上帝不是第一因,若否定这点,则亚伯拉罕的上帝和那时近东的众多部落神祇有何分别?雅各的神是在历史中与人摔跤的神,但很多鬼怪精灵也是进入历史和人打交道的呢(如“鬼压”的经验)!基督教的独特点在于相信,这进入历史的上帝同时是至高无上的创造主。最后激情的投入和冷静的反省的确很难在同一时刻结合起来,但人又如何能在一生任何时刻都保持激情呢?在整体的信仰旅程中,冷静的反省自有一定的地位,它与投入不一定对立,甚至可以是信仰的表达——如奥古斯丁和安瑟伦都强调的“信仰寻求理解”。^[10]

也有人从哲学角度提出理由支持冲突论,我们要记着我们讨论的冲突论是指哲学与基督教本质上的相斥,毫无疑问不少哲学系统个别来说都与基督教有冲突,如自然主义、相对主义等,但这不代表哲学本质上与基督教不相容。最主要提倡冲突论的哲学学派相信是逻辑实证论了,它认为神学属于形而上学的范畴,都是没认知意义的。这看法我在下面会讨论。另一种反对基督教哲学的论点,则强调哲学的起点应该是哲学家群体大体上都接受的,但基督教哲学的起点是一种宗教信仰,是很多哲学家都不接受的,所以基督教“哲学”骨子里仍是神学,而不是哲学。英瓦根(van Inwagen)对这观点有很好的反驳(1999:166),他认为这种批评反映了双重标准,因为若不是论到基督教哲学,很难相信任何哲学家在其他问题上会采纳同样的原则,他举最近 John Searle、Daniel Dennett 和 David Chalmers 的辩论为例(Searle, 1999),三个都是自然主义者,但在心灵哲学上他们采取的立场就截然不同,谁都不能证明自己的立场,也没有那种立场是大部分哲学家都接受,但从来没有人会因此说他们做的根本不是哲学。其实这种情况在政治哲学、伦理学、科学哲学等都很普遍。^[11]还有其他论点不能一一细论,但看来基

基督教哲学的可能性是不应轻易否定的。

1. 基督教哲学的意义

然而不是所有赞成有基督教哲学的人都对它有相同的理解。大体来说有两种基督教哲学:第一种重视两者的独立,第二种重视两者的整合。第一种看法也可称为双层建筑的观点,可追溯至阿奎那的“恩典成全自然”的模式,今天也主要由天主教哲学家所提倡。如麦彦拿维(McInery)便强调哲学自身与做哲学的过程(philosophizing)的分别。就哲学自身来说,它是一种“使用人类心灵所能把握的原则而获得的知识,并不需要上帝特别的帮助”。而信仰的知识则要倚赖上帝的帮助,所以哲学与信仰或神学是有分别的。(McInery, 1968: 138)所以从这角度看,基督教与哲学并没有内在的关系,正如男人的哲学一词中,男性的身份与哲学的内容没内在关系一样。^[12]“没有哲学的论证能根本上依赖因信仰而持守的语句……若一个哲学论证能证明一些东西,原则上这应该是每一个人都能看到的——无论他有没有宗教信仰。我们对哲学、知识和科学所要求的是证据和有说服力的推论。”(同上,页 142)然而从做哲学的人的角度看,他是免不了受其他信念影响的,虽然哲学真理原则上可用自然理性获得,但我们也有可能会忽略了或看不到,超自然的恩典在这里便可帮助做哲学的人,令他注意这些可能被忽略的真理,但他当然还要用哲学方法去证明它们。奥云斯(Owens, 1990)也持相似的观点,他将基督教在哲学的角色比喻作面包的酵和指导途人的明星:发了酵的面包仍是面包,有明星指引的途人仍要靠自己双脚走下去。

重独立的基督教哲学面对着一个问题:基督教哲学一方面受基督教的信念指引,但又要用中立的哲学方法去证明,那若哲学方法论的结论与基督教的信念冲突时又如何呢?对天主教哲学家来

说,这是不会发生的,因他们对自然与恩典的和谐有很强的信念。以上的批评也只是提出一种可能性,若没有一些冲突的实例,是不足以推翻这种基督教哲学的。这种理解也有一优点,就是保存哲学的客观性和基督教哲学与其他系统对话的可能性。但这里亦是问题所在,哲学是否真的如此客观呢?一个完全中立的哲学方法是否存在?哲学真的不用依赖一些不能证明的前设吗?另一种对基督教哲学的理解对这些问题的答案都是否定的。

这种观点可称之为重整合的基督教哲学,可追溯到奥古斯丁,当代的代表人物有豪密斯和普兰丁伽(Plantinga)。豪密斯提倡一种视角主义(perspectivalism),他认为知识(特别是哲学)没有完全客观的起点,事物都有诠释的成分,而诠释又视乎一个人的视角。从不同的视角出发,我们会得出不同对整体人生和宇宙的诠释系统——这可称之为世界观。然而他不同意相对主义,因为我们仍可用理性衡量不同的世界观,看它是否融贯和与经验吻合。这样看来,基督徒哲学家没有理由不可以从他的基督教视角出发建构哲学,当然所得的基督教哲学仍要符合以上的标准。(参 Holmes, 1971, 1978; Aldwinckle, 1967 也持类此观点。)普兰丁伽的改革宗知识论(Reformed epistemology)也是在挑战古典的基础主义,提出基督徒可以上帝的存在作为他信念系统的基础信念,他认为这样做没有违反任何理性的法则。他这样劝告基督徒哲学家:“我们将很多造哲学之前的意见带进哲学中,我们没法不这样造。要点是:基督徒有权持守他造哲学之前的意见,正如其他人有权持守他们造哲学之前的意见一样。我们并不需要由非基督徒哲学群体大都接受的语句,去尝试‘证明’它们……这有一个涵义:基督徒的哲学群体不用将所有努力都花在,以哲学家群体大都接受的语句为基础,去反驳相反的意见或论证自己的看法。这些都是应作的,但还有其他事是应作的。若我们只顾前者,便会忽略一个迫切的工作:去

系统化、深化和澄清对这些[哲学]课题的基督教想法。”(Plantinga, 1984:268)

这种基督教哲学常面对的一个批评是:对很多哲学课题,都不存在所谓独特的基督教想法或观点,如英瓦根便批评:“很多哲学根本与灵性生活的关注风马牛不相及,就像数字理论……一样,与宗教信念没有互动的关系。”(van Inwagen, 1999:168),他以心灵哲学为例,他认为圣经没有明白支持心体二元论(dualism),所以基督徒也可以接受唯物论。普兰丁伽在回应时(Plantinga, 1999)也以这个例子去解释为何信仰与哲学立场是相关的。他提出以下两个语句:

(A) 道成肉身的涵义是:非物质性的圣子在历史中成为一个人。

(B) 非物质性的存在不可能成为纯物质性的存在。

他认为基于信仰我们接受(A),而(B)则似乎是理性上很明显的。这样一来,我们便不能接受人是纯物质性的存在了,即是说要否定唯物论。他也同意信仰与哲学立场不是蕴含(entailment)的关系,而是一种(不同程度的)吻合与否的关系,因(B)这一类中介的语句不一定是无争议性,但若它是很合理的话,那我们便不能轻易否定信仰的哲学涵义。

总结来说,我认为两种基督教哲学各擅胜场,都有存在的价值。哪一种立场较佳,可能要视乎是哪种哲学问题。有一些哲学问题(如数学哲学)是没有一定基督教立场的,我们只可以用纯理性方式去解决。但牵涉到人生意义、伦理和宇宙的本质的哲学问题,则很可能与信仰内容有关,基督教哲学就是从基督教角度诠释这些课题的系统,它的主要洞见应来自启示,但这种基督教哲学与神学仍然不同,因神学可纯粹针对信仰群体说话,及诉诸信仰群体

所接受的准则。而基督教哲学若要在哲学界占一席位,仍有需要诉诸理性,但这不是古典基础主义的准则,而是指基督教哲学的一致性、融贯性和与经验的吻合。当然在这种看法中,神学与基督教哲学是整合的,不可截然分割的。我也要强调:基督教哲学也有不可避免的多元性,因在这种建构和整合的过程中,不是每个问题都可以从宗教传统中找到答案的,何况对基督教传统也有不同的诠释。以上的讨论较抽象,在下面我会以分析哲学和存在主义为例,探索基督教哲学的可行性。

三 基督教与分析哲学

1. 分析哲学是什么?

大家都同意分析哲学是讲求概念的清晰的,但是“分析哲学”这个概念却不见得很清晰,不同人对它的理解存在不少分歧。其中一样较多人同意的是,分析哲学起源于20世纪初摩尔(Moore)和罗素(Russell)对当时在英国盛行的唯心论的反抗,唯心论者(如Bradley)以为万事万物都在一绝对(Absolute)中统一起来,事物之间有内在的关系(internal relations),换言之,事物不可孤立地了解,而要在整体中了解。罗素便开宗明义反对这种观点,认为基本上事物是独立地存在,世界是可透过分析其组成部分而了解的。这便是他的逻辑原子论(logical atomism)。这种思想更被后来的维也纳学派和艾耶尔(A. J. Ayer)等发扬光大,并开始了分析哲学中最有影响力的运动——逻辑实证论,它主要的主张是实证原则(verification principle):一语句有认知意义当且仅当它是分析语句或原则上可被证实(verifiable)[或可印证(confirmable)]。逻辑实证论者认为在这原则的判别下,传统的哲学都是一些没认知意义的形而

上学(神学和伦理学也如是),因为它们的语句既非分析语句,也不是用经验可证实的。它们提的哲学问题也是虚假问题,真正的知识只有逻辑和科学。哲学既不能用形而上的方法去认知终极真理,那它惟一的功用就是作逻辑分析,用来帮助澄清科学的语言。逻辑实证论虽然曾盛极一时,但后来因种种问题也逐渐式微,其中一个原因是分析哲学中兴起另一个运动——日常语言哲学。这种哲学很受后期的维特根斯坦影响,其代表人物有赖尔(Gilbert Ryle)和奥斯丁(John Austin)。它反对逻辑实证论对语言的一刀切进路,认为意义有很多种,不一定要符合逻辑和科学的模式。哲学应更注重日常生活的语言,透过分析它消解传统哲学的问题。然而日常语言哲学在70年代后影响力也减退了。

从以上简略的介绍可见,分析哲学也经过不同阶段(参 Gross, 1970; Urmson, 1967),所提出的主张也不是完全一致的。有没有一些东西是分析哲学家都接受的呢?达米特(Michael Dummett)认为分析哲学都接受以下三个主张:

- 1) 哲学的目标是分析和描述思想的结构。
- 2) 以上的目标不能透过依赖内省的心理学方法达成。
- 3) 正确的哲学方法是语言的分析。(Dummett, 1978: 458)

但这种看法很多分析哲学家都不同意,如高汉(Cohen)便认为重要的哲学问题很少是单靠语言分析便解决到的,今天很多重要的分析哲学著作也不是用语言分析的方法,如罗尔斯(John Rawls)的《正义论》。(Cohen, 1986: 26)克拉奇(Clarke)也同意今天的分析哲学是由多种不同的学派组成,中间并没有容易辨识的共同脉络可寻。(Clarke, 1997: xi)特别是因为分析哲学的创始人的主要思想大多被修正或放弃,所以很难在近年的分析哲学家中找到共同立场。(Clarke, 1997: 1)

观乎今天的混乱局面,去为分析哲学下定义差不多是不可能

的。然而今天将在英美流行的叫分析哲学——以区别欧陆哲学，已是很常见的做法。事实上这种区分也不是没道理的，分析哲学家虽然没有共同信条，但他们阅读相同的期刊，出席同样的会议（Charlton, 1991: 4），推许相同的哲学家为大师（无论同意他们与否）……与欧陆哲学的系统的确有所不同。我们仍可为分析哲学作以下粗略的描述：

- 1) 他们主要关注的课题有：数理逻辑的哲学、科学的概念的分析（如因果、时间）和科学的理性基础、善与恶的概念分析和标准、精神现象与物质界的关系、知识的基础和理性的准则、语言哲学——意义与指涉（reference）等课题……
- 2) 很多人认为分析哲学完全不可用立场的角度去界定。但卡普迪（Capaldi）不同意，他认为分析哲学不单是一种做哲学的方式，他的本质是一种启蒙企划（Enlightenment project），是将启蒙思想的科学主义贯彻在哲学当中，以支持它的社会和政治议程。（1998: 33）他的看法很适用于逻辑实证论者，和较近代的奎恩（Quine）、大卫逊（Davidson）和威廉士（Bernard Williams）等，但不可普及化，事实上他也承认不少分析哲学家是批评、修正甚或放弃实证论的。（1998: 39）〔布楠便是好的例子。〕但有一点仍大体是对的，无论分析哲学家是否认同启蒙企划，他们大多会认真面对它，及视它为对话的对象。这也可解释为何分析哲学家会重视第一点列出的课题，和肯定科学与常识的优先地位。
- 3) 但今天广义的分析哲学仍是以其共通的技巧和方法去了解更佳：重视概念的分析以确保它的清晰；重视论证的严谨，所以分析哲学家常将论证分拆成语句，再检视其正确性（validity）。佛勒斯道（Follesdal）进一步指出，今天大部分分析哲学家不同意哲学只是用来澄清，他们相信使用以上的工具的最终目标仍是

真理。(1997:8)总言之,“分析哲学是强烈关注论证和证立的”。(Follesdal 1997:7)

2. 分析哲学对基督教的挑战

分析哲学的兴起使哲学与基督教的关系呈现紧张。在20世纪初,唯心主义仍在哲学中主导时,它所采用的哲学方法是建构宏大的形而上系统,那时最出名的哲学家不一定是基督徒(如 McTaggart 便是无神论唯心主义者),但他们都很重视宗教问题,亦有不少试图结合唯心主义与基督教(如 Josiah Royce)。那段时期一主要的英国宗教哲学家是坦普尔(William Temple),他是圣公会的大主教,对教会或政治都很有影响力,亦是一出色的学者,他不单是神学家,也是哲学家,他在几本书(*Mens Creatrix*; *Christus Veritas*; *Nature, Man and God*)中建构相当宏大的基督教哲学,里面涉及知识、美善、苦罪、宗教经验、政治等课题。他认为哲学方法就像一个循环:由特殊事物到整体系统又再回到特殊事物,一个理性的哲学就是一个融贯无碍地包含一切的系统,汤朴采纳这方法当然和他的唯心主义背景有关,我相信他的作品今天对我们仍有启迪的^[13],但因着分析哲学的兴起,他那种哲学在30年代后很快就变得不合潮流。

由于罗素和艾耶尔都是占领导位置的分析哲学家,他们对基督教鲜明的敌对态度标志着、也促成了分析哲学与基督教的矛盾。罗素对基督教的批判不用多介绍了^[14],他的进路基本上是延续启蒙思想的,重点在于指出基督教与科学有矛盾、证明神的论证不堪一击而反对神的论证则强而有力,总而言之,基督教的信念是不合理性和虚假的。艾耶尔对宗教的批判的重点有些不同,可说是更彻底。他从逻辑实证论的证实原则出发,认为宗教语言根本没认知意义,没真假可言,即是说连假的资格也没有。艾耶尔对宗教的

批评是在较高层次进行的,一些分析哲学后来较仔细地应用哲学分析在基督教上,1955年出版的《哲学神学新论文》(Flew and MacIntyre, 1955)就是成果,这也可说是当代分析宗教哲学(contemporary analytic philosophy of religion)的开始。书中主要收集了用分析哲学批判宗教的文章,里面包括了弗鲁(Flew)著名的证伪挑战(falsification challenge)——上帝的存在若不能证伪,那宗教语言岂不是空洞无意义?此外还有对神存在的论证、神迹、全能与自由的矛盾等作出严峻批评。整体来说,这书令人生出一种印象,就是分析哲学与宗教(特别是基督教)是不相容的,因为神和其他宗教概念在严谨分析下,根本就显得矛盾百出;而且支持宗教的论证也同样经不起逻辑分析,它们只是一堆谬误(fallacy)。

面对分析哲学的挑战,一些人会认为根本就不应使用分析的方法和理性的态度去处理宗教问题,另一些则举手投降,承认宗教语言没认知意义,但仍有感性和道德的意义(如 Paul van Buren、Richard Braithwaite)。但这些回应都假设了信仰和严谨的分析哲学方法是不能共存的,不少基督徒分析哲学家都不接受这假设,于是他们在60年代开始一步步作出有力的回应。^[15]

3. 回应逻辑实证论的挑战

有不少有神论者在回应逻辑实证论的挑战时,都接受实证原则,但他们指出上帝的存在在原则上是可验证的,所以是有认知意义的〔如希克(John Hick)的末世证实和 Schlesinger〕。这是一种可行的回应,但更彻底的回应是去挑战,逻辑实证论在论证宗教语言是无认知意义时,所用的重要前提——实证原则。分析哲学常强调任何论证的前提都应有根有据,但奇怪的是,逻辑实证论者从没有为实证原则作出哲学家都可接纳的证明。就算实证原则不需要证明,它本身也存在很多问题——这是很多基督徒哲学家很早就

指出的。如米切尔(Mitchell)这样回应:“今天仍存在的逻辑实证论者不多,现在开始明显,去寻求一斩钉截铁的原则去区分有意义和没意义的语句,倒不如承认不同种类的意义的存在更有益处。”^[16]他更指出若“经验主义者在仔细研究前,便贸然宣告神学全无根据,实在不合经验精神”。(Mitchell, 1957:6)这种回应有可能是受到日常语言哲学的影响。爱德华士(Edwards)进一步指出:“毫无疑问实证原则严重偏离了‘意义’的日常意义,若有甚么是大部分人都认为有意义的,它就是形而上学、神学和伦理的论述。”(1972:113)

实证原则的另一个大问题是:“可证实”的意思其实不甚清晰和极难界定。逻辑实证论者起初蛮有信心解决这个问题,但艾耶尔几次的尝试都以失败告终,他最后承认:“实证原则本身从未得到适当的阐明。……至今仍未得到逻辑上精确的阐明。”(Magee, 1993:32)彭定加就曾仔细分析实证原则,他的结论是:“事实上,没有人曾成功地陈述一个实证原则的版本,是有些微可信性的;到今天整个企划开始显得没有希望”,那“我们如何理解弗鲁的〔证伪〕挑战呢?究竟他对神学语句的要求是甚么呢?他是否在责备有神论者忽略了某版本的实证原则呢?若然如此,是哪一个版本?在这些问题未得到回答之前,我们不可能决定他的挑战是否合法,我们甚至不可能决定他的挑战是甚么?若‘可证实性’这概念根本不能解释,……我们毫不需要忧虑宗教语句可否证实——我们如何能知道呢?……实证论是完全不成功的。”(1967:167—168)彭定加的回应有趣之处是他并不诉诸神秘主义或宗教的奥秘,而是以其人之道还自其人之身,他用典型分析哲学的方法去质问:你用的这概念是甚么意思?能否经得起严谨的分析?他在1967年出版的 *God and Other Minds* 都是采用分析哲学的方法,但他却得出相反的结论:相信上帝是合理的。怪不得有人认为这书标志着美国

宗教哲学复兴的开始。(Jordan, 1992:1)

后来的哲学发展也证明以上的回应大体上是对的,今天多数哲学家都同意逻辑实证论的运动已经死亡了,连艾耶尔也承认逻辑实证论的教条大都是错的(Magee, 1993:32)。不可知论哲学家加士金(Gaskin)也作出如下反省:“很不幸,对有神论的事实宣称的禁制,有太长时间太认真地被看待,特别是那些在哲学边缘的人,他们不知道实证原则很快便陷入重重的问题中。”(1984:96)

4. 上帝的概念

在六七十年代,分析哲学家对基督教一个通常的批评,是上帝的概念根本不清晰,若不搞清楚上帝是甚么,那又如何谈得上相信或不相信上帝的存在?他们又认为,若真的分析下去,上帝的属性不是暗含矛盾[如全能的神能否做一块自己举不起的石头呢?全善的神与善的终极标准的关系是怎样的呢?],就是与其他宗教教义有矛盾[若神是全知或全能,人又如何能有自由呢?超越时间的上帝又如何能在时间中行动和启示呢?]。面对这些问题,不少信徒都会感到太烦琐,而倾向回答:“上帝是不可分析的!”但对无神论哲学家来说,这只是弃械投降的表现。当代最著名宗教哲学家之一史温伯格(Richard Swinburne)在1977年的 *The Coherence of Theism* 中便成功地使用分析哲学的方法去回应以上质疑。

史荣本认为去证实一概念是融贯,只有将它分析成其他明显是融贯的概念,他全本书就尝试为上帝的每一个属性这样做。他认为神的基本属性包括永恒、全能、全知和完全自由,而其他属性都可由这些推论出来。他认为永恒(everlasting)不是指超越时间(timeless),神是在时间内的,只是她没有起始、也没有终结。他同意预知与自由不能并存,但他认为只要将全知重新界定为“知道一切逻辑上可以知道的真理”即可,那全知就不包括未来的自由行

动,他认为这样的修正对有神论也没有多大影响,反而可展现一个更开放的世界。他认为神的全能包括令自己在将来不再全能的能力,所以神能够做一块自己举不起的石头,但这不代表他现在不全能。还有很多仔细的分析不能一一介绍。史荣本的观点不一定对,但他坚持大部分神的属性都可用日常语言的概念去理解,不用动不动便诉诸类比或奥秘,他的仔细分析连无神论哲学家 John Mackie 也说服了。

史荣本的尝试启发了其他类似的分析,如 Stephen Davis(1983) 的 *The Logic of the Nature of God* 和 Edward Wierenga(1989) 的 *The Nature of God*,甚至有专书用来分析上帝的一个属性,如 Paul Helm(1988) 为“超越时间的上帝”辩护,克雷格认为全知与自由是没矛盾的(Craig,1987)。在期刊中有关的论文更多得不可胜数。经过这几十年的努力,我们可归纳一些结论:

- 1) 上帝的概念虽有一些核心内容,但仔细的哲学分析却可开出多元化的系统。
- 2) 上帝的概念原则上是可严谨分析的,而且很多基督徒哲学家的成果显示,认为有神论内含不可避免的矛盾的指控,是难以确立的。事实上除了少数例外(如 Michael Martin),今天就算是无神论哲学家也少作出这种指控。他们今天会较着重上帝的存在的理据不足的问题。但这方面有神论者亦有不少回应。

5. 上帝的存在

麦金泰尔(MacIntyre)在1959年写了一本书叫《基督教信仰的困难》(*Difficulties in Christian Belief*),他自己虽是信徒,但书中他严厉地批评支持上帝存在的论证,认为它们不可能成功,典型的护教学中实在充满有谬误的论证(MacIntyre,1959:114)。这种看法在50年代是很典型的。但事实上在这四十年间,支持上帝的论证不

断推陈出新,而维护者也不乏有严格训练的分析哲学家。我在这里只能介绍一小部分有代表性的发展。

克雷格(William Craig)透过在1979年出版的 *The Kalam Cosmological Argument* 和他以后持续不懈的努力,可说单人匹马在当代复苏了宇宙起始论证,引人注目的是他结合了严谨的哲学分析和最新的科学证据,论证宇宙不是永恒的,从而推论出创造主的存在,因为凡有起始的事物都有因。他也能在学术期刊——有力地回应批评,连无神论者史密斯(Quentin Smith)也承认有神论者在诠释最新的宇宙论发展上占了先着,故他奋起回应,他与克雷格的辩论收集在 *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (OUP, 1993),大部分期刊的书评都认为史密斯并没有占上风。在书中他主要的回应策略是说宇宙可无缘无故地爆出来,1999年4月我参加美国一个会议,他和克雷格再次交锋,他提到克雷格这样批评他的回应:去相信这样伟大和精密的宇宙可从绝对虚无中爆出来,实在是不合理性的。史密斯坦承他深受这批评困扰,愈想愈不对劲。他于是改变主意,认为大爆炸既不是上帝引发,也不是无因的,而是自己就是自己的因,如宇宙可分为A、B和C三部分,在同一时间,A产生B,B产生C,C产生A,这样就不用上帝创造了!与会者很多都质疑他这种循环因果系列的概念,在我看来,这显示了无神论者为了否定上帝,似乎甚么都可接受!有神论的解释不是更合理吗?

设计论证在当代也有复苏的趋势。它一直是最有影响力的论证,但休谟(David Hume)在他的 *Dialogues on Natural Religion* 中透过怀疑论者 Philo 的口,对设计论证作出常被视为毁灭性的批评。史荣本在1968年发表的论文却为设计论证翻案,作出严谨的建构,并有力地回应休谟的每一个批评,以致无神论者基尔(Richard M. Gale)也这样说:因着史荣本的贡献,Philo 大有需要回归,但这

一次他最好装配新的武器,因他上次能成功阻截 Cleanthes(他的对手)的武器,现在是派不上用场了。(Padgett, 1994: 39)史荣本同意设计论证不能百分百证明宇宙设计师的存在,更不能肯定这设计师是全能和全善;但我们若调校设计论证的结论,设计论证的推论仍是相当合理的——既与我们的常识吻合,也符合科学方法。史荣本后期更引用新的科学证据——宇宙的微调(finetuning of the universe)——去加强设计论证(*The Existence of God*, revised edn, appendix B)。这些包括大爆炸的速率,几种基本力及物理常数的协调,碳等原子的能量水平等,每一种因素都好像刚好调节到一个水平,使生命可产生。其他类似的“微调”至少有二十多个。事实上很多新的科学证据都令休谟的批评失效,例如他一个主要论点是:“我们不能由这么有限的人类经验推论出关乎整个宇宙的结论,这就如想由一条毛发推论出整个生物的特性那样不可靠。”但随着科学的发展,我们知道一条毛发的 DNA 已包含整个生物的特性!而且当代设计论证诉诸的资料已不再限于地球,而是全宇宙性、结构性的了。(关启文, 1998: 22 章)

以上多少是一些传统论证的翻新,但宗教经验论证的严谨建构则是当代的新发展。史荣本在这方面也做出不少贡献,但将他发扬光大的还是奥斯顿(William Alston)。他在 1991 年出版的 *Perceiving God* 以严谨的分析哲学方法建构宗教经验的知识论,他认为经历神是一种知觉(perception),而所有知觉[包括感官知觉(sense perception)]的可靠性都不能非循环地被证立,因为最终测试感官经验的可靠性始终离不开其他感官经验,这也是循环论证!他提倡一种信念实践(doxastic practice)的知识论进路,信念实践的本质是一种群体性产生信念的机制,我们的信念实践是有多元性的,如感官经验、内省、回忆、理性直觉、推理、宗教经验等,这些都不能非循环地论证。既然如此,我们只能接受信念实践的自主性。

先信任它们直到有理由怀疑为止。我们对基督徒密切知觉(Christian mystical perception)的信念实践也应一视同仁,在没理由怀疑时,也应该初步信任。接着他仔细探讨否定基督徒密切知觉的理由,例如不是所有人都有这种知觉、没有测试系统等。他指出这些反对理由多犯上两大类谬误:一、认知的帝国主义(epistemic imperialism):将感官经验的标准绝对化,强加于宗教经验上;二、双重标准:某些问题是感官经验与宗教经验都共有的,但反对者只用它否定宗教经验,而不否定感官经验。奥斯顿的进路不一定能说服所有人,但众所周知现代的经验主义已陷入困境,至少我们可以说,他为我们提供了一个更宽容而且合理的“后现代”知识论,和挑战无神论者对宗教经验的偏见。

还有一些重要发展只能轻轻带过,例如当代的宗教哲学家强调神存在的论证不能孤立地看,而是要考虑它们累积起来的力量,这便是累积论证(cumulative argument)的进路。米切尔(Mitchell, 1973)为这方法论定立基础,而史荣本 1979 年出版的 *The Existence of God* 则小心地建构这样的—个论证。我不完全同意他的论点,但我也考察过很多对他的批评,似乎他的自然神学建设并不是可轻易摧毁的。从最严谨的角度来看,当然以上的论证未能“证明”上帝的存在,但没有事物的存在是可这样证明的。若从合理性的角度来看,我相信当代宗教哲学显示我们可用相当清晰和严谨的论证,去支持相信上帝的合理性。至少如 Quinn 所言:“从哲学角度来看,有神论世界观的一些部分至少与它的主要对手(如自然主义)同样值得尊重。”(Wainwright, 1996:50)似乎麦金泰尔在 1959 年所做的判断有点低估了有神论的合理性,事实上哲学界的气候真的改变了,就连麦金泰尔本身也有改变,他的 *After Virtue* 使他一炮而红,成为知名的伦理学家,但他接着的 *Three Rival Versions of*

Moral Enquiry 却使人大感意外,他用整本书论证基督教的托马斯主义比尼采的系谱学和启蒙思想更合理,能解决更多问题。^[17]他从前鄙视理性进路,今天却相信基督教的优越性可用理性支持。

6. 分析宗教哲学的发展

宗教哲学还有很多重要发展。

1) 对启蒙理性主义的挑战:以上介绍的较接近重独立的基督教哲学,但当代的基督教哲学中亦采取整合的进路的。最引人注目的是沃特斯托夫(Wolterstorff)和普兰丁伽的改宗知识论(Plantinga and Wolterstorff, 1983)。他们的主旨是拒绝接受古典基础主义对“合理性”的界定,认为基督徒有权从他的世界观去理解何为合理性。彭定加更基于创造论开展一种全新的知识论:正当功能论(proper functionalism)(Plantinga, 1993a, 1993b),这在知识论家中也引起注意和争辩(Kvanvig, 1996)。

2) 基督教哲学与神学的融合:今天的基督徒哲学家不再局限于有神论的探究,他们更用分析哲学的方法去研究基督教的教义,如启示、三位一体、救赎论等(参 Morris, 1988)。他们不单跑进神学的传统领域,更有趣的是:“他们不时把一些后启蒙神学家放弃的立场重新建构……事件的转向真是出人意料:竟然是哲学家在责备神学家不够勇气去持守信仰”!(Tracy, 1994:4)无论如何,基督徒哲学家与神学家的对话相信会令双方都得益,使基督教思想进一步开展。

7. 小 结

以上的发展显示,分析哲学对基督教的挑战不单没有摧毁信仰,反而激发出当代发展蓬勃的分析宗教哲学,基督徒哲学家的回应也正在缔造基督教信仰与分析哲学的新整合。(参 Wierenga,

1997)当然,分析宗教哲学也有不足之处。第一,无神论者也作出猛烈的反攻(参 Mackie, 1982; Gale, 1991; Martin, 1990),我不能在这里草率论断谁胜谁负,也不可夸大基督教哲学的合理性,不过有一点是事实:无神论哲学家少再有用高人一等的心态看他们的对手,他们会首先承认基督徒哲学家中知识、技巧与智慧与他们不相伯仲的大有人在。第二,分析宗教哲学也承袭不少分析哲学的缺点:过于重视论据和清晰,否定或忽略模式的直觉和人生体验;过重抽象的理论,忽略具体的历史,于是将哲学和宗教与政治关怀分割开来。(参 Wettstein, 1997; Kellenberger, 1999; Westphal, 1999; Wainwright, 1996 中 AAR 的代表)我们在下面可以看到,基督教着实也应更多和欧陆哲学(如存在主义)对话,以补以上的不足。

四 基督教与存在主义

萨特(Sartre)的存在主义是较为人所熟知的,他为存在主义下了一个定义,就是“存在先于本质”的主张,这定义也是很多人接受的。我在这里不会采纳这定义,因它比较狭窄,排斥了很多关注人的存在的哲学家。例如“帕斯卡比任何人都更早地提出了克尔凯郭尔和存在主义基本主张的一些论点,这就说明决不能设想存在主义只局限于萨特尔对它所下的定义。”(祁雅理, 1987:88)卡普斯顿(Copleston)也指出这定义是马塞尔(Marcel)不能接受的,而马塞尔也可说是存在主义的代表人物。所以我较广阔地理解存在主义——它是一种关注人的存在、和以人的存在体验为出发点的哲学反省。所以古代的奥古斯丁也可说有存在主义思想,然而现代的存在主义大体是以个体的自由出发,对非人性化的社会或思想系统的反抗;也是一个在意义失落的世界中追寻意义的尝试。我会区分存在主义里无神论与有神论两个主流(海德格尔则最难归

类),这两学派的代表人分别是萨特和马塞尔。透过讨论他们的思想,我会探讨基督教信仰与这两种存在主义的关系。

1. 萨特的无神论存在主义

要把握萨特的思想,一定要了解自为存有(being-for-itself/ *pour soi*)与自在存有(being-in-itself/ *en soi*)的基本区分。简单来说,自在存有就是物质的存在,它没有过去、现在和未来,它只是依循着自然定律运动,它就是它自己。自为存有是指意识(*consciousness*),意识是有对象的,但意识不等于任何对象;自为存有是自由的,它是向着未来的,所以它可说是被它不是什么来界定的。由于自为存有不可与任何物质等同,甚至它不可以等同它的过去,总括来说,自为存有是以否定(*negation*)的方式出现的,所以萨特经常用虚无(*nothingness*)来形容自为存有。自为存有的一个基本特质是自由,它的行动是自决的,不是由外在或内在的条件决定的;而自在存有就是它的行动,所以自在存有可说是自己创造自己的。无论我们落在什么环境,我们至少有自由去选择用什么态度去面对。我们不去选择也是一种选择,所以萨特说我们是注定要自由的!既然如此,不肯去为自己的存在负责任,不肯去承认自己的自由,而将责任推卸在环境、他人或角色的要求上,都是不真实的存在——萨特叫 *bad faith*。(参 Sartre, 1966)

有时萨特会说他的哲学只是诚实地展现无神论的涵义。若上帝存在,他的创造意味着我们是有本质的,就像大厦的蓝图一样。然而上帝既不存在,那我们的存在就先于本质,我们的“本质”就是透过我们自由抉择的行动创造出来的。我们的自由也不可受客观的价值规限,因为价值也是我们创造的。萨特曾说一个故事,有一个年轻人去问萨特,他应该留在家照顾母亲还是去参加抵抗纳粹的地下活动呢?萨特这样回答:“任何神学或道德理论都不能给你

答案,抉择吧!勇敢地创造自己的价值吧!”这种说法始终给人一种完全任意的感觉,所以他后来喜欢说他的存在主义也是人道主义,而强调价值的抉择不是完全相对的,因为人在为自己选择时,也在为整个人类选择。(参 Sartre, 1957)

另一些时候萨特也似乎提出一些论据去否定上帝^[18],一方面它从神的死亡推论出人的自由,但也可说他是从人的自由推论出神的死亡。这想法可能植根于萨特的一个童年经验,他有一次在烧东西寻乐,但他突然感到上帝在注视着他,他盛怒之下便说了一些亵渎的话,自此他不再感到上帝的注视了(Sartre, 1967: 65)。这些思想也在他的作品流露,如在《苍蝇》一剧中,众神之神朱庇特就承认:“一旦自由在一个人的头脑里爆发开,神只对这人也就无能为力了”(陈麟书, 1993: 398)。俄瑞斯忒斯(Orestes)则说:“我既不是主人,也不是奴隶,朱庇特,我就是我的自由!你刚造出我来,我就不再属于你了”(同上,页 398)“人是通过自由来体现人的本质的,因此人不能受上帝的统治而失去自由,于是为了人的自由,就必须……对……上帝判处死刑。”(同上,页 399)萨特“把力图用决定论来‘埋没’绝对自由的人称之为懦夫,把偶然的存在说成是必然的人斥之为‘狗蛋’。因为这类人把自己躲藏在宗教和科学里,不去超越自己和创造自己。”(同上,页 399)所以宗教只是用一种屈从于神的道德观念去束缚人,而信仰本身就是一种 bad faith——因为我们放弃了肯定自己的自由,又用百般借口去掩饰。

自为存有既是自由的,那一个自为存有碰上其他自为存有时又怎样呢?评论家都同意萨特对人际关系的看法是相当黯淡的。萨特谈到别人的注视会使我们感到被客体化,甚至感到羞惭,他举了一个例子:当你正在门的匙洞中窥看房间的情况,突然你感到有人在注视着你,你的感受会如何?萨特认为爱也是一种去掌管他人意志的企图,甚或施予也只是奴役的手段。“地狱就是他

人”——这萨特的名句将以上的思想表达得淋漓尽致。

我们如何评价萨特的存在主义呢?自由的价值是基督教可肯定的,或许如华德(Ward)所言:“现代的无神论是神对现代宗教的审判……自由与成熟也是宗教的关注,但有时当我们有失去这些关注的危险时,是需要一个无神论者去提醒我们的。”(1992:17)其实神与人的自由是没矛盾的,反而神的存在加强了人的自由的重要性——他现在有选择或拒绝神的自由;此外神的存在可使我们理解为何自为存有可以在自在存有的世界出现,萨特则对此不能作出任何解释,在他的世界观中,有自由的自为存有(意识)如何能从被科学定律决定的自在存有(物质)中产生,实在是一个谜。依从宗教的道德也不一定是盲从,反而需要深刻的反省和成长的勇气,因基督徒要开放生命、与神同行,才能真正明白美善的真谛,这过程“与生命变得与所爱的人更亲近相似,而不像盲目顺从一本非人格化的指示手册”。(Ward, 1992:21)“真正的上帝希望我们是自由的,她邀请我们去分享她爱的生命……被爱只有帮助而不会妨碍一个人在自由中自我成全。在他人慈爱的注视下,一个人能够寻回自己的存在和尊严”。(Perez-Esclarin, 1980:174)所以基督教不认为别人的注视一定会使人客体化的,例如基督的注视便令彼得的心融化,在忏悔中寻回自己。而“在他人面前所感到的羞耻,只能是颠倒了骄傲和成为独一无二的愿望”(祁雅理, 1987:108)。

对比起来,萨特倡导的自由则问题重重。首先他逃避不了相对主义的后果,一个人很真诚地选择做暴君及杀人狂,就可创造性地使这成为价值吗?他所举年轻人的例子也是有误导性的,去与邪恶抗争或去孝顺父母都是客观价值,二者不可共存时便产生真正的道德两难,萨特的劝告在这情况下便显得有智慧。但假若年轻人是在孝顺与向纳粹投诚中选择时,萨特会否仍叫他随意选择、

创造自己的价值呢？将所有价值取消，最终只会贬低自由的价值，虽然一切都可行，但同时一切都丧失了内在价值，那抉择的重要性也消失了。他将存在主义诠释为人道主义的尝试是失败的。第一，“把人类本性的概念，即人类基本相同的需要、起源和目的的概念毫不含糊地抛弃的孤单单的个人，怎么能通过他的任何一个行动影响整个人类呢？”（祁雅理，1987：93）“如果我们确实对其他人负有责任，那么我们就必须承认有包括全人类在内的某种合理性，而且这种合理性是不能由自发的、荒谬的……个人选择来造成的。相反，这些选择必须符合……仁爱、谅解、宽容、博爱等准则”。（同上，页101）第二，若一个人真诚地认为他的选择全不用顾及他人，在萨特的世界里，他岂不是有绝对的自由去创造这种自我吗？萨特凭什么去限制他的自由？（参 Copleston, 1956：195）第三，事实上，不少人选择的价值（如婚姻、作科学家）是不用普遍化到全人类的。（Matthews, 1996：75）

萨特的自由观明显地为人际关系制做问题，马塞尔一针见血地指出，萨特的根源问题是“否定生命相通……在他的宇宙里，参与(participation)是不可能的”。（Marcel, 1948：55）他更否定恩典与接受，背后是阻隔生命相通的骄傲。^[19]这一来已带出了有神论存在主义，让我们进一步探讨它吧。

2. 马塞尔的有神论存在主义

马塞尔的基本关怀是人性在技术挂帅的现代社会中的异化，人都被消解为各种功能，根源的问题是存在意识(sense of being)的失落(Marcel, 1948：1)。马塞尔的哲学的目的正是去唤醒人心中对存在的需要，他对唯心论和实证论两者都反叛：他认为前者吞噬了个体的独特性，而后者则因独尊实证而忽略了存在的奥秘和临在(presence)——它要透过爱用内心直接地觉察的(同上，页6)。

他的基本进路强调第一反省与第二反省的分别,前者是用抽离的态度去思考如何解决一些技术问题,而第二反省则是一种投入自我的思考,它可以去反省我们在采用第一反省时自我的立足点是什么,这种反省往往揭示我们在不知不觉中已在参与存在。(同上,页14)与此很相关的是问题(problem)与奥秘(mystery)的分野。问题是不牵涉自己的存在的,而奥秘则牵涉自己的存在。例如我们问“存在是甚么?”时,无可避免也要问:“我是甚么?我是谁?”因我不也是存在的一部分吗?(此外心灵与身体的关系、人生的意义等问题也是奥秘。)马塞尔也很喜欢以人与人的相遇作例子:“假设我与某人的相遇在我整个生命留下深刻和持久的痕迹,每个人都可能会经验到这相遇的深刻灵性意义——但这些是哲学家通常都会忽略或鄙视的;毫无疑问,这是因为它的效果只彰显在个体的人身上,而不能被普遍化”。(同上,页10)若将这种经验当作一问题(而不是奥秘)去解释,必然不能处理经验中亲切而独特的因素,和会否定我在我的存在最深处所觉察的东西。这是一个奥秘,因为“在探究这相遇的意义和可能性的我,是不能将自我置身这相遇之外或之前的;我参与这相遇之中,我依赖它,某意义来说我在它里面,它包围着我”。(同上,页11)

马塞尔深知存有的需要是可以否定的,去展现这种需要,他主要是透过人生经验的现象学分析。他强调人的存在是有身体和感觉的,而且他用人与其身体的关系和人用感觉去接触事物的能力,去说明参与(participation)这重要概念。上面的例子提到的人与人之间的我-你关系(I-You relationship)也是一种参与。^[20]这种参与的高峰可在创造性的忠诚(creative fidelity)上看到,马塞尔认为忠诚不是一种懒惰的合模主义,相反,它要“积极而持续地与内心的解散力量和习惯的僵化抗争”(同上,页22),创造的忠诚是基于对存在的临在的觉察。这种觉察是主动的,因为临在是实在涌入内心的体验,但

我们若要觉察得到,则要保存自己在一种可渗透(permeable)的状态——这是一个自由的行动。若我们在创造的忠诚中作出这行动,一种恩赐(gift)便会临到我们。马塞尔较多用开放性(availability/ *disponibilité*)描述上面谈到的可渗透性的存在状态,若我们执著自我及多年在身边建立的保护罩,便会丧失开放性。马塞尔也很多时谈到人的盼望或绝望,他展现人生的一种盼望,是“不计较数据,而且超越任何检算和计算的。它肯定存在的中心有一种神秘的原则与我相通,我的盼望也是它的盼望——只要我所盼望的是应该被盼望的,而且我是用整个存在去盼望”。(同上,页 16)而深层的绝望是对实在整体的绝望,好像对一个人绝望一样。

马塞尔认为若我们真的去感受以上种种人生体验,便会看到存在的需要是指向一绝对和无限的领域的,但这不是与有限的领域分割的,而是临在于有限的领域。当我与有限的你相遇时,我感到这种对存在的参与也是对存在的参与[粗体字的存在是翻译英文大写的 Being],在创造的忠诚中,我希冀一种绝对和永恒的委身,但假若存在不是绝对的你(the absolute Thou),那这种忠诚既不可能,其价值也没有了基础。绝对的希望也同样指向我们参与的存在或上帝。(Copleston, 1956: 170—171)马塞尔认为最终是这种参与存在的觉察能回应现代人的困境,若我们明白到自己与存在的关系,就不会将自己的身份建基于我的功能(Matthews, 1996: 53),而这种参与也是真正的自由,首先自由不是盲目的:“人不是通过在一个无意义的世界里平白无故地作出抉择而实现自己的,而是作为一个生存者,由于对于存在的向往,坚决要求超越其自身而实现自己的,人本身就是这个存在的一部分。”(祁雅理, 1987: 122)所以“自由……是对于存在的一种参与,这种参与的范围和广度是由我们能不能爱所决定的。……[这]意味着一种理解恩典或者理解存在的礼物的能力。”(同上,页 123)而且“自由就要意识到

我们自己的真实存在。它是一种内在旅程的终点。这一旅程把我们引向我们的根源,引向我们真正的自我,引向一种主体不再是单纯的自我而是自我与相互主体性联合起来的境界,使主体能够意识到它既是自我又是先验自我或宇宙相互主体性的一部分。”(同上,页124)这种对自由的理解便不会与真正的人际关系对立。在这一方面,有神论存在主义也似乎较无神论存在主义优胜。

马塞尔的存在主义的宗教意味是颇浓厚的,在这点上 also 招来不少批评。如马费斯(Matthews)对马塞尔就有不少批评,他承认马塞尔对很多人生现象都有洞见[如人的身份是未完整的],但他认为马塞尔太快由这些洞见跳到存在,他实在忽略了中间的“逻辑空隙”,他这样作的动机似乎是想支持自己的宗教信仰——这是“不很值得尊重的”。他又认为马塞尔论及的盼望,若不是基于理性的预测,始终是没有根据和不合理的。他对马塞尔的第二反省也很怀疑,认为它缺少了分析性推理的制衡,很易会把个人的需要投射为结论。他也认为要克服疏离的困境,但我们所需要的是理性对话,而不是一种神秘的联系。(Matthews, 1996: 55—56)

以上是很典型的分析哲学对存在主义的回应,的确带出了存在主义的一些不足之处,如概念不清晰和论证不严谨,然而马费斯的批评也显示出一种分析哲学的霸气和排斥性。第一,他并没有主要的论点去推翻马塞尔的结论,他只集中于马塞尔的前提与结论之间的逻辑空隙,这种批评对另一些分析哲学家的论证来说是合法和有效的,因为他们也采纳相同的论证方式。然而马塞尔从开头就说明他不是提出存有或上帝的证明,他所陈述的是一种经验、一种觉悟,是从一些较高层次的人生经验中领悟出来的。他的方法是去展现他所领悟的,去呼唤他人去与他对话、去回应他,他并不期望每一个人都会同意他,就算他所领悟的都是正确,别人不一定有同样的体验,何况他更肯定人有自由去否定存有的需要,

他也了解在科技挂帅的社会,存有的需要也很可能被压抑了。马费斯大可以解释他对人生的体验是如何与马塞尔的不同,但他现在的批评是有误导性的——使人以为马塞尔在建构一些逻辑论证,而在过程中谬误百出!但马塞尔根本不是这样做。这是分析哲学家易犯的毛病——忽略其他的思考方式,而将一己的框框不问情由地套在他人头上。

他既如此理解马塞尔,便很自然要解释为何一个世界著名的哲学家会连这么简单的逻辑也不懂,他便将一切诉之于马塞尔先入为主的宗教信仰。但讽刺的是:一个如此讲究证据与严谨论证的哲学家,却完全没有为他这解释提供严谨的论证!他如何证明马塞尔的动机何在呢?是如何用逻辑推论出来的呢?他认为马塞尔的草率论断不那么值得人尊重,但他动辄去揣测别人的动机,似乎对人更不尊重。其实他忽略了马塞尔的思想发展的历程,他在1929年加入天主教会,但他的主要思想在1927年出版的《形上日记》已经成型,马塞尔自己也说,这些体验在入教二十年前他已经有的,所以马费斯实在倒果为因:是马塞尔的人生体验令他入教,而不是因为他想入教才有那些体验。反而马费斯的解释有可能是由他对宗教先入为主的偏见而产生。

他的确指出用体验方法的危机和不确定性,但这不是充足理由去否定用体验的方法去寻求真理,第一,分析哲学的方法也会出错;第二,分析哲学家用同一的方法也不一定得出相同的结论;第三,去假定只有用实证的方法才可找到真理,也是未被证实的,马塞尔旗帜鲜明地反对这假设,马费斯用这假设批评马塞尔实在是乞求论点。(参 Godfrey, 1987 对盼望的分析。)此外实证的方法真的可以解决存有和生存的问题吗?他对社会的问题的分析似乎很肤浅。单靠理性对话就可建立群体吗?这有点难以置信。无论如何,以上的讨论也带出存在主义的现象学方法的限制,假如别人

完全没有那种体验,那讨论便要终止了。所以理性推理也是有用的,和宗教存在主义正好互补不足。

五 基督教世界观的涵盖性

分析哲学与存在主义都有各自的优点和缺点,前者认为哲学的分析性太少,后者则认为哲学的分析性太强。分析哲学指控存在主义没有严谨的论证,存在主义则指控分析哲学没有生存的反省。我在上面的论述显示,基督教信仰一方面是与严谨的哲学分析和推论可以并存的,而另一方面信仰与存在主义对生存的关注亦是吻合的。在基督教的世界观里,两种哲学正可互相补足。结合之路有几方面:

- 1) 我们可参考奥斯顿的信念实践进路,肯定及尊重经验的多元性,这可开展出较广阔的经验主义(参 Kaufmann, 1958)。无论如何,生存经验本身的存在也是客观的事实,它们可作为支持神存在累积论证的部分资料(参 Evans, 1996: ch. 6)。例如存在主义所强调的自由和人的超越性便是一些奇怪的事实,与自然主义格格不入,但这些事实却与基督教相当吻合,所以这些事实可作为支持基督教的理据。[当然这建议需要更严谨地建构成论证。]
- 2) 如哥连斯(Collins)所言:“有神的唯实论有足够的复杂性去包容两种到达上帝的路途——因果之路和个人反省之路”。(Collins, 1962: 64)上面已谈了不少因果之路,我在这里举一个当代例子,说明人如何可透过生存的反省去认识神。基连(Glynn)是一个资深的记者,曾做里根政府的幕僚,他多年都是无神论者,但在后期他开始有一些反省。首先他觉察到无神论产生的虚无主义在实存上是有问题的,它顶多能维持表面的道德,而不能驱使人作出深刻的委身或重大的牺牲,他自己也感

到不能深刻地感受爱和付出爱。他觉察到他太高举理性,结果是对我一你关系封闭起来。〔他有受到布伯的启迪。〕一个下午,他终于决定要活得有荣誉。接着他与一女士相遇——他们之间的深刻的爱叫他感到生命的深层应有神圣的存有,不知不觉间,他开始不时作出感恩祷告。是这些经历叫他对信仰开放,但他还未能相信,因多年建立的无神论不是那么容易放下的。后来他得知支持神存在的新证据〔如宇宙的微调〕便信了。(Glynn, 1997: 12ff.) 这例子显示马塞尔和布伯的进路在现今的世俗社会仍是有帮助的,有趣的是,哲学家和神学家经常将理性之路和实存之路对立起来,但基连的实例显示,他是同时使用两条路,二者不单不排斥,在他的情况更是缺一不可。

六 结 论

逻辑实证论对宗教的挑战,和分析哲学家对基督教信仰的哲学批判,在这几十年激发起基督徒分析哲学家的认真和严谨的回应,分析哲学和基督教信仰的对话也导致采纳分析哲学方法的基督教哲学的产生。但它对理性和经验的理解都是较窄的。至于基督教与存在主义的对话则显示,无神论存在主义的挑战是可以回应的,我们也可以将存在主义的重要洞见和基督教信仰,作出一创造性的整合,建构采纳实存反省进路的基督教哲学。单有第一种基督教哲学,基督教的适切性无从彰显。单有第二种基督教哲学,基督教的客观性无从确立。二者的结合将会使基督教哲学的内容更全面和丰富。二者的互相制衡也指向信仰与哲学整合的限制:没有那一种哲学可等同信仰;所以基督教哲学的建构是有危机的,若我们不小心进行,及忘记了基督教启示的自主性,我们很易把信仰消解成某哲学系统,而产生一种还原性的神学(reductionist theol-

ogy),例如布特曼的存在主义神学将存在主义的主观范畴无限扩大,结果便消解了上帝的客观性和启示的历史性。所以哲学可丰富神学,但绝不可取代启示。虽然哲学与基督教的结合有潜在的危机,它还是有价值的。说到底,哪种作神学的方法没危机呢?拒绝与哲学对话的神学不也有故步自封和僵化的危机吗?

注 释

- [1] 如 *The Heythrop Journal*, *The New Blackfriars*, *The Christian Scholar's Review*, *The Trinity Journal*, *The International Philosophical Quarterly*, *Canadian Journal of Philosophy*.
- [2] 德里达也为文集写了一篇长文,这表示他态度的转变,因早些时他说过宗教已是过去的东西了(Derrida, 1976: 13ff)。
- [3] 有关这些模式的更仔细分类和讨论,可参 Edwards, 1972: chs. 3—5 和 Dalferth, 1988。
- [4] 在二三十年代的法国曾发生一场关于基督教哲学的论争,当时一哲学史家 Emile Brehier 在 1928 年的一系列演讲中否定基督教哲学的可能性,对他作出最有力的回应是 E. Gilson(参 Nedoncelle, 1960)。
- [5] 我同意大体来说科学与宗教的确属于两种不同领域,但当我们探索科学的基础和某些终极的科学问题时,也很难避免与宗教对话的。
- [6] 近代的分析哲学曾尝试将哲学的范围规限在概念的分析上,但当代的分析哲学基本上已不接受这限制了。我会在下面讨论。
- [7] 当代著名分析哲学家布楠(Putnam)是有宗教实践的犹太人,他的观点很难分类,但也接近分隔论,他很受维特根斯坦影响,强调宗教是一种生活方式(form of life),宗教问题是终极问题,不可以用科学方法去解决,他认为“尝试将神与一些哲学建构同化……就像为了改善金子的外表,把它披上金属片一样。……你如何了解[神的]概念只能由你如何生活显示出来,形而上学太表面了,在这里帮不上忙。”(Putnam, 1997: 185)但他也不完全排斥(广义的)理性的作用。

- [8] 对巴特来说,这种不是真正的神学。
- [9] 我这看法不是没争议性的,巴特学派便提出很多反对的神学理由,这牵涉到很多复杂的问题,如自然与恩典的关系,我在另一篇文章有详细的讨论:《巴特论自然神学:洞见与限制》。
- [10] "The understanding Anselm achieves is not only an extension of faith that takes experience up into a reflective context. It is also an ecstatic activity that reflects the dynamism of faith" (Vaught, 1992: 331).
- [11] 英瓦根指出哲学家对宗教很多时都采纳双重标准,有一个哲学家对他说,他不接受宗教的原因是宗教的多元性:太多互不相容的选择,但我们又没办法决定谁是谁非。当云彦华根向他指出这也正是哲学的境况时,那哲学家更表示以前从来没想到这点呢!
- [12] 这假设正是女性主义者所质疑的,这也反映了麦彦拿维似乎高估了哲学的中立性和客观性。
- [13] 事实上佛勒斯道认为分析哲学所用的论证方法也是寻求反省的平衡点(reflective equilibrium),这和汤朴提倡的哲学方法不谋而合。
- [14] 参其《宗教与科学》、《为什么我不是一个基督徒?》和《西方哲学史》。
- [15] 以下的介绍因篇幅缘故不能不简化了很多问题,及不能一一交待一些主张的根据。它的主要目的是为近年的发展勾勒一个轮廓,详细的论证可在我提及的著作中找到。
- [16] Mitchell, 1957: 4. 这本书是一群同情宗教的牛津哲学家对《哲学神学新论文》的回应。
- [17] 此书是基于他 1988 年在爱丁堡大学的基福德演讲(Gifford Lectures)的,而几间苏格兰的大学的基福德演讲系列都是以自然神学为主题的。
- [18] 例如他认为上帝的概念是自为存有与自在存有的结合,但两者是不能并存的,所以上帝的概念是自相矛盾的,所以上帝是不可能存在的。有趣的是,他认为人的心灵的欲求就是去逃避自为存有的焦虑,而成为自在存有,这即是说人希望成为上帝——但这是不可能的!所以人是有用的激情。没有多少哲学家同意萨特反对上帝的论证。主要的问题是,萨特经常有概念的混淆,若上帝的概念真的是物质与意识的结合,那自然是是不可能的,但上帝只是意识和(广义的)真实存在的结

合。对萨特来说,这好像是矛盾,因他常将意识等同虚无,但他常用虚无表示不同意思,说到底意识是真实存在的一种,不是绝对意义的虚无(参 Copleston, 1956:218 和 Miceli, 1971:238)。萨特的论证虽然失败,但他认为人有成为上帝的希冀的主张,却是神学家欢迎的哩!

[19] William Earle 也认为萨特有一种说不出的傲慢。(Earle, Edie and Wild, 1963:110)

[20] 在这点上马塞尔的思想和布伯(Buber)的很接近,但他们应该是独立地发展这想法的。想对比马塞尔和布伯的,可参 Wood, 1999。

征引书目

Bryan Magee 编

1993 《科学逻辑的开拓者》(香港:商务)。

约瑟夫·祁雅理

1987 《二十世纪法国思潮——从柏格森到莱维—施特劳斯》(北京:商务)。

陈麟书编著

1993 《海德格尔和萨特的存在主义无神论》,《西方无神论史》(武昌:华中师范大学),页 393—401。

关启文

1998 《我信故我思》(香港:学生福音团契出版社)。

Aldwinckle, R. F.

1967 “Is there a Christian Philosophy?” *Religious Studies* 2:233—242.

Alston, William.

1991 *Perceiving God* (Ithaca: Cornell University Press).

Attfield, Robin.

1973 “The God of Religion and the God of Philosophy.” *Religious Studies* 9: 1—9.

Ayer, A. J.

- 1936 *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin).
- Braithwaite, R. B.
- 1955 *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (London: Cambridge University Press).
- Buber, Martin.
- 1970 *I and Thou* (New York: Charles Scribner's Sons).
- Capaldi, Nicholas.
- 1998 *The Enlightenment Project in the Analytic Conversation*. (Dordrecht: Kluwer).
- Charlton, William.
- 1991 *The Analytic Ambition: An Introduction to Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Clarke, D. S.
- 1997 *Philosophy's Second Revolution: Early and Recent Analytic Philosophy* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court).
- Cohen, L. Jonathan.
- 1986 *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy* (Oxford: Clarendon).
- Collins, James.
- 1962 *Crossroads in Philosophy: Existentialism, Naturalism, and Theistic Realism* (Chicago: Henry Regnery).
- Copleston, Frederick.
- 1956 *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism* (London: Burns and Oates).
- Craig, William Lane.
- 1979 *The Kalam Cosmological Argument* (New York: Barnes and Noble).
- 1987 *The Only Wise God* (Grand Rapids, Michigan: Baker).
- Craig, William Lane and Quentin Smith.
- 1993 *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Oxford University Press).

Dalferth, Ingolf U.

1988 *Theology and Philosophy* (Oxford: Blackwell).

Davis, Stephen.

1983 *The Logic of the Nature of God* (London: Macmillan).

Derrida, Jacques.

1976 *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Derrida, Jacques and Gianni Vattimo, eds.

1998 *Religion* (Cambridge: Polity).

Dummett, Michael.

1978 *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth).

Earle, William, James M. Edie and John Wild.

1963 *Christianity and Existentialism* (Northwestern University Press).

Edwards, Rem B.

1972 *Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*.
(New York: Harcourt Brace Jovanovich).

Evans, C. Stephen.

1996 *Why Believe? Reason and Mystery as Pointers to God* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans).

Flew, Antony and Alasdair MacIntyre, eds.

1955 *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCM).

Follesdal, Dagfinn.

1997 "Analytic Philosophy: What is it and Why Should One Engage in it?" In
Hans-Johann Glock, ed., *The Rise of Analytic Philosophy* (Oxford:
Blackwell, 1997), pp. 1—16.

Gale, Richard.

1991 *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University
Press).

Gaskin, J. C. A.

1984 *The Quest for Eternity* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin).

Glynn, Patrick.

- 1998 *God: The Evidence-The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World* (Rocklin, CA: Forum).
- Godfrey, Joseph J.
- 1987 *A Philosophy of Human Hope* (Dordrecht: Martinus Nijhoff).
- Gronkjaer, Niels, ed.
- 1998 *Theological Perspectives in Contemporary Philosophy* (Odense: Odense University Press).
- Gross, Barry.
- 1970 *Analytic Philosophy: An Historical Introduction* (New York: Pegasus).
- Helm, Paul.
- 1988 *Eternal God: A Study of God without Time* (Oxford: Clarendon).
- Holmes, Arthur F.
- 1960 *Christianity and Philosophy* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press).
- 1969 *Christian Philosophy in the 20th Century: An Essay in Philosophical Methodology* (Nutley, New Jersey: The Craig Press).
- 1977 *All Truth is God's Truth* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans).
- Jordan, Jeff.
- 1992 "Philosophy of Religion Today." *Contemporary Philosophy* XIV, 6: 1—2.
- Kaufmann, Walter.
- 1958 *Critique of Religion and Philosophy* (New York: Harper and Row).
- Kellenberger, James.
- 1999 "The Fool of the Psalms and Religious Epistemology." *International Journal for Philosophy of Religion* 45: 99—113.
- Kvanvig, Jonathan L., ed.
- 1996 *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield).
- McInery, Ralph M.
- 1968 *Thomism in an Age of Renewal* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press).

MacIntyre, Alasdair.

1959 *Difficulties in Christian Belief* (London: SCM).

1981 *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press).

1990 *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (London: Duckworth).

Mackie, John.

1982 *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press).

Marcel, Gabriel.

1948 *The Philosophy of Existence* (London: Harvill).

Martin, Michael.

1990 *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press).

Matthews, Eric.

1996 *Twentieth-Century French Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Miceli, Vincent P.

1970 *The Gods of Atheism* (New York: Roman Catholic Books).

Mitchell, Basil, ed.

1957 *Faith and Logic* (London: Allen and Unwin).

Mitchell, Basil.

1973 *The Justification of Religious Belief* (London, New York: Macmillan).

Morris, Thomas V., ed.

1988 *Philosophy and the Christian Faith* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press).

Nedoncelle, Maurice.

1960 *Is There a Christian Philosophy?* (New York: Hawthorn).

Owens, Joseph.

1990 *Towards a Christian Philosophy* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press).

Padgett, Alan, ed.

- 1994 *Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne* (Oxford: Clarendon Press).

Perez-Esclarin, Antonio.

- 1980 *Atheism and Liberation* (London: SCM).

Plantinga, Alvin.

- 1967 *God and Other Minds* (Ithaca, New York: Cornell University Press).
 1984 "Advice to Christian Philosophers." *Faith and Philosophy* 1:253—271.
 1992 "Augustinian Christian Philosophy." *The Monist* (1992):291—320.
 1993a *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press).
 1993b *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press).
 1999 "On Heresy, Mind, and Truth." *Faith and Philosophy* 16:182—193.

Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstorff, eds.

- 1983 *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press).

Putnam, Hilary.

- 1997 "God and the Philosophers." In Peter A. French, Theodore E. Uehling and Howard K. Wettstein, eds., *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXI: *Philosophy of Religion* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press):175—187.

Sartre, Jean-Paul.

- 1957 *Existentialism and Humanism* (London: Methuen).
 1966 *Being and Nothingness* (New York: Washington Square Press).
 1967 *Words* (London: Penguin).

Schlesinger, George N.

- 1977 *Religion and Scientific Method* (Boston: D. Reidel).

Searle, John.

- 1997 *The Mystery of Consciousness* (New York: The New York Review of Books).

Swinburne, Richard.

- 1968 "The Argument from Design." *Philosophy* 43(1968).

- 1977 *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press).
 - 1979 *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press).
- Tracy, Thomas F., ed.
- 1994 *The God who Acts: Philosophical and Theological Explorations* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press).
- Urmson, J. O.
- 1967 *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars* (Oxford: Oxford University Press).
- Van Buren, Paul.
- 1963 *The Secular Meaning of the Gospel* (New York: Macmillan).
- Van Inwagen, Peter.
- 1999 "Some Remarks on Plantinga's Advice." *Faith and Philosophy* 16: 164—172.
- Vaught, Carl G.
- 1992 "Faith and Philosophy." *The Monist* (1992): 321—340.
- Wainwright, William, ed.
- 1996 *God, Philosophy and Academic Culture: A Discussion between Scholars in the AAR and the APA* (Atlanta, Georgia: Scholars Press).
- Ward, Keith.
- 1992 *Defending the Soul* (Oxford: One World).
- Westphal, Merold.
- 1999 "Taking Plantinga Seriously: Advice to Christian Philosophers." *Faith and Philosophy* 16: 173—181.
- Wettstein, Howard.
- 1997 "Awe and the Religious Life: A Naturalistic Perspective." In Peter A. French, Theodore E. Uehling and Howard K. Wettstein, eds., *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXI: *Philosophy of Religion* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press): 257—280.
- Wierenga, Edward.
- 1989 *The Nature of God* (Ithaca: Cornell University Press).

- 1997 "Philosophy of Religion." In *Routledge History of Philosophy*, Vol. X: *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, ed. John V. Canfield (London: Routledge), pp. 429—46.

Wood, Robert E.

- 1999 "The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel." *International Journal for Philosophy of Religion* 45: 83—97.

进一步阅读资料

关永中

- 1997 《爱·恨与死亡——一个现代哲学的探索》(台湾:商务)。

Cain, Seymour.

- 1963 *Gabriel Marcel* (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway).

Casserley, J. V. Langmead.

- 1955 *Graceful Reason: The Contribution of Reason to Theology* (London: Longmans, Green and Co).

Gallagher, Kenneth T.

- 1974 *The Philosophy of Gabriel Marcel* (New York: Fordham University Press).

Kingston, F. Temple.

- 1961 *French Existentialism: A Christian Critique* (Toronto: University of Toronto Press).

Kretzmann, Norman.

- 1990 "Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy." In Thomas P. Flint, ed. *Christian Philosophy* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press): 1—36.

(作者单位:香港浸会大学宗教及哲学系)