

基督教與當代思潮

基督教信仰需要理性證明嗎？

信息

whole set

有些人認為信仰是需要用理性去證明的，不然信仰就是迷信了。甚至有思想家提出：缺乏足夠證據而信是不道德的。基督教傳統中有不少人嘗試去用理性證明神的存在或推論出神的屬性，這些討論我們通常稱為自然神學（Natural Theology）。

神學家對自然神學的態度有很大分歧。德國神學家巴特（Karl Barth）將它視為毒蛇，認為一見到就要將它擊殺；這立場在改革宗、神學界中頗有影響力。但也有不少神學家認為自然神學是有必要的，在天主教中它甚至被稱為基礎神學（Fundamental Theology）。在以後的專欄裏，我會討論不少護教學和自然神學的問題。就讓我用這第一篇去討論自然神學的角色吧。先要說明以下的討論不是針對非信徒的，而是從信仰的立場出發。

自然神學的傳統

自然神學家的目的是去證明信仰的合理性。傳統的做法是去提出一些論證：首先，指出一些前提（Premises）是普遍被接納的，如宇宙的存在或設計；接著去用理性的原則推論出上帝的存在。著名的例子有亞奎那（Thomas Aquinas）的五路論證、安瑟倫（Anselm）和笛卡兒（Descartes）的本體論證、培利（Paley）的設計論證等。

我們要注意的，是自然神學家沒有否認啟示：如亞奎那也承認三位一體的真理是理性推不出的，只有透過上帝的啟示才可曉得。

對自然神學的質疑

然而有不少信徒是懷疑甚或攻擊自然神學的。常聽到的理由如下：

第一，聖經從沒有嘗試去證明神的存在，而是以這為不可質疑的信念；
第二，究竟有多少人因理性證明而信主的呢？使人信主是聖靈的工作，自然神學是沒多大用處的；
第三，去將信仰建基在

理性上是危險的，那些論證的說服力是很有問題的。一旦人們質疑它們，便很容易將信仰也拋棄了。西方的神學發展史豈不告訴我們這個教訓？

第四，若我們認為人要理性上被折服才可歸主，這豈不是抹煞了上帝的主權和權能嗎？

第五，用理性證明神不單沒用，更是屬靈的疾病，這反映了人嘗試用有限及脆弱的理性去限制神，及用自我的方法去尋找神。若神可被人的邏輯證明，這根本就不超越的神了！

第六，縱使自然神學可成功，但充其量可證明到的只是第一因、宇宙設計師等，這和聖經中啟示的永生神——亞伯拉罕、以撒、雅各的神，我們主耶穌基督的父——是多麼不同啊！

第七，跟隨神是憑藉信心的，信仰的本質就是冒險，若能被理性證明到的就不是真信仰了！
反自然神學者雄辯滔滔，究竟自然神學是否真的一無是處呢？

為自然神學申辯

聖經的確沒有企圖去證明上帝存在，但今天我們做的很多事（如開佈道會）也不是聖經中明文指定要做的，所以「用理性為信仰爭辯是否違反聖經的教訓呢？」答案似乎是否定的。聖經指出上帝可透過自然界顯出祂的威榮和智慧（詩十九：羅一：20），又命令我們要常作準備向眾人說出信仰的緣由（彼前三：15），這些都顯示自然神學的可能性是聖經沒有否定的。

至於自然神學的用途，我們不用否認它不是使人信主的主因；但就我經驗來看，許多人雖不會因理性證明而信主，但會因理性困難而不信，所以護教學有清除障礙的作用。

當然上帝的權能不必然受理性的阻攔所限。用理性護教的人不用堅持上帝一定要用祂，但若神想人全不用理性，為何又賜人理性這寶

貴禮物呢？我們可驕傲地用理性，但也可謙卑地用理性；自然神學家可以用謙卑的態度將祂的工作獻給神，聽憑主用（經驗告訴我們，神是會使用的），這樣做又何來抹煞神主權之嫌呢？堅持神一定不會用自然神學，才是限制神的主權。

同樣道理，自然神學家的工作不一定建基於驕傲，反而可能是建基於神的呼召，和一份要善用神恩賜的責任感，他深信啟示和理性的最終必是和諧的，因為兩者都是來自神（當然這裏說的「理性」有別於經驗主義者對理性的狹窄理解）。若祂是這一切的創造主，祂會

不留下一點匠心獨運的痕迹嗎？若神在自然界及人生經驗中留下足夠的證據指向祂，去證明神使非不可能，更說不上是去限制神！似乎不少對自然神學的質疑是不成立的。

自然神學的限制

說到這裏我一定要申明，我主要論點是：啟示沒有否定自然神學，但我也不同意啟示一定要建基於理性的證明，啟示與宗教體驗是獨立的知識來源，而我們的信心最終是靠賴聖靈的內證，理性的支持頂多是旁證而已！

所以我對其他的質疑並無同意之處。但被質疑的只

關啟文

是一種放大了的自然神學，我所提倡的是一種自我批判的自然神學：它承認啟示不必建基其上而有獨立地位，它承認它的限制，並肯定在許多事上我們需要信心的跳躍。然而這一切都不能推出自然神學不能在有限的範圍內作出一定貢獻的結論。

在今天的處境下去爭辯理性和信心孰輕孰重是沒多大意義的。我自己的觀察是，一般信徒的信仰經歷真的很淺，但他們的理性根基也不見得好多少。

最後我想指出，過份反智和高抬理性是同樣危險的。縱使不是每個信徒的信心要建基在自然神學上，自然神學的探討也可增強某些信徒的信心，使他們的信仰與其他知識及經驗結合；而且我們起碼要用理性的方法去回答別人對信仰的理性質疑，這些都是自然神學可發揮的功用。（本文作者為香港基督教徒學生福音團契訓練部主任）

邏輯實證論的盛衰

關啟文

正 如李天命所說，邏輯實證論在現代西方哲學界的出現，可說是「極一時之盛」的（李天命，頁七十三）。它起源於歐陸，由維也納學派的哲學家（包括 Moritz Schlick, Rudolf Carnap 等）開創，而由艾耶（A. J. Ayer）在英美學術界發揚光大。艾耶在一九三六年出版的《語言、真理與邏輯》有力且清晰地將實證論的立場說明。由三十年代到五十年代，實證論的影響不斷擴展，不單在哲學界中有眾多追隨者，更深深影響科學界的方法論。

為甚麼要談實證論呢？因為實證論的主要批判對象是形而上學和神學。這種攻擊不同無神論者或不可知論者的批判；前者否認神的存在，後者否認我們可以知道神存在。但兩者都承認「神是存在的」是一句有認知意義的語句——即可為真或偽的語句。

而實證論的批判就更徹底。它指出有些語句是沒有認知意義的。例如：「紅太過熱」，我們當然不會說它是真，但說它是假可以嗎？這即是說它的否定是真——即「紅小於或等於熱」！這也是難以接受的。結論是：那句說話根本沒有表達可理解的內容去讓我們判真偽，即是說它沒認知意義（以後約簡為「沒意義」）。

實證論者接著主張：形而上學和神學的話句是同樣沒意義的，所以有神論者和

無神論者都犯了錯；即是錯誤「神存在」為有意義的語句！

若實證論者對的話，神學根本就被取消了！這對神學很是嚴厲的挑戰，這兩期我會討論這挑戰。以下我先集中討論實證論的內容及艾耶的實證原則；下期我則會較仔細地討論李天命的實證論版本。

實證論的主張

上面提及實證論者對形而上學和神學的敵視，但為何如此呢？其中一主因是：二千年來哲學家在這兩類問題上眾說紛紜、爭論不休，而且毫無進展的徵象，這不禁使實證論者懷疑這一切是否又是無意義的爭執。證諸於近代科學的驚人發展，他們的判斷是：科學的知識能不斷發展是因為它以感官經驗為基礎，而形而上學的失敗正因為它與感官世界脫節。他們深信科學能描述的世界是唯一真實的世界，科學的語言（包括日常生活語言）是唯一有意義的語言，所以他們提出一普遍的意義判準原則——即實證原則（Verification Principle or Verifiability Principle）。這原則的大意是：只有當一語句有被經驗證實的可能性，它才是有認知意義的；任何不能被經驗證實的語句都是沒意義的。實證論者就是憑這原則去取消形而上學和神學（以及倫理學！），因為他們相信這些言論都不能被經驗證實。

以上的討論是簡化了的。除了可證實的語句，實證論者也認為邏輯和數學語言是有意義的。但他們認為這些都是「重言句」（Tautology），並不能告訴我們關於外在世界的真理。像「王老五都是未婚的」或「天是在下雨或不是在下雨」等語句，我們不用訴諸經驗，只要考慮其意義便足以斷為真。這些語句又叫做分析語句（Analytic Sentence）。

總結一句，實證原則說：「若一語句是有意義的，它必是分析語句或是可證實的。」

那麼哲學的功能又是甚麼？哲學並不告訴我們有關「終極」世界的真理，它只能用來澄清科學語言及它的結構。

實證論的衰微

實證論雖極一時之盛，但大體來說，它在英美哲學界已是明日黃花了（雖然它對社會科學仍有一定影響）：九十年代的分析哲學家極少會宣稱自己乃實證論者；而實證原則也普遍被拋棄了，甚至實證論的主將艾耶也承認實證論「的大部分內容都是錯誤的」（Magee, 頁三十一）。

為何如此呢？一主因是自六零年代以來的科學哲學的發展，已漸漸步入後實證主義的階段。早期實證論對科學的描述是相當理想化的：它有穩固的基礎——感官經驗；它有清楚的法則將經驗歸納為定律；它的發展是線性的；科學知識正在不斷累積……

這裏不能詳述科學哲學的發展，只能說：透過 Karl Popper, Michael Polanyi, Thomas Kuhn, Imre Lakatos 等的探索，以上的每一點都被廣泛質疑了。結果是：哲學家發覺，實證論者認為存在於科學與其他學問之間的鴻溝，其實並不顯明。

另外，實證原則也飽受批評。以下我會以艾耶為例，探討一些實證原則的困難，而其他困難則留待下次再談。

艾耶的實證原則

一些實證論者（如 Schlick）要求語句能被絕對證實（conclusively verifiable）才可算為有意義。這一來，很多日常用語（如「凡人皆會死」）和科學定律（如「凡兩物體之間必有吸力」）都會被判為沒意義。艾耶覺得這結果不能接受，所以他提出一要求較低的原則：當我們嘗試斷定一語句的真偽時，若有一些可能經驗是與這決定相關的（relevant），那這語句便是有意義（Ayer, 頁十五）。但艾耶承認，以上「相

關」一詞是「含混得叫人不舒服」的，故他力圖去釐清。以下是他首次的嘗試：當我們能由一語句和其他前提的合取句（conjunction）推出「這物體是紅色的」，但這觀察句不能單由那些前提推出，那這語句便是有意義的。（A statement is meaningful if some observational statement can be deduced from it in conjunction with certain other premises without being deducible from those other premises alone.）

但這原則的結果是任何語句都被判為有意義，證明如下：設有一語句 S，一觀察句 O，及一前提 A：「若 S，則 O」。單由 A 推不出 O，但由「S 和 A」可推出 O，故 S（即任何語句）為有意義！這當然不是實證論者想得出的結果。

艾耶後來再有一次修正（Ayer, 頁十七），但不久一哲學家 Church 證明這修改原則同樣會判任何語句為有意義（Foster, 頁十五）。到最後，艾耶承認：「證實原則本身從未得到適當的闡明。我嘗試過幾次，但往往不是做得不夠就是做得過份」（Magee, 頁三十二）。「做得不夠」，是指不能排斥形而上學；「做得過份」，是指連科學也排斥掉。實證原則的精確闡明，仍是實證論至今未有滿意答案的問題。

書目
李天命，《語理分析的思考方法》，（青年書屋，一九八二）
A. J. Ayer, *Language, Truth & Logic* (Penguin, 1946)
John Foster, *A. J. Ayer* (Routledge & Kegan Paul, 1985)（本文作者為香港基督教徒學生福音團契訓練部主任）

本版園地：歡迎投稿

· 請附真實姓名、聯絡地址、電話及身份證號碼，發表時可用筆名。
· 稿件如經採用當致薄酬，如欲退稿，請附回郵信封。
· 稿件請附一稿兩投。
· 本版屬公開園地，言論文責，作者自負，並不代表本刊立場。

評李天命的實證論

(上)

■關啟文

上期論到實證論在西方
的衰微，當然我不是
說，一個過時的理論必然是
錯的，但上期我已略略提及
實證原則應如何闡釋的問題，
今次我會以李天命的印
證原則(Contradiction
Principle)以後簡稱
CP)為例，進一步探討實
證論所面對的理論困難。

李天命的印證原則

首先要交待清楚一些重
要概念的定義。以下我會用
S泛指一個語句。

根據李天命，「如果且
僅當S有真假條件，則S有
認知意義……一言以蔽之，
沒有認知意義的語句就是沒
有真假可言的語句」(李天
命，頁九十一)。

那麼怎麼知道一個語句有
否認知意義呢？第一要看S
是否「分析語句」——即那
些「其意義足以決定其真
假」的語句(李天命，頁七
十六)，一切的分析語句都
是有認知意義的；第二要看
S是否可印證，「如果原則
上某個句子可能被經驗證據
支持，那麼這個句子就稱為
「可印證的」」(李天命，
頁九十五)，若S可印證，
則S亦有認知意義。

總括來說，我們可陳構
以下的印證原則：

(CP) 一語句S有認知意
義如果且僅當S是
分析語句或S有可
印證性。

實證論者接受

(CP)，便可用以下的論
證去攻擊神學和形而上學：

(CP) S有認知意義如果
且僅當S是分析語
句或S有可印證
性。

(P) 神學(和形而上
學)的語句既非分
析語句，亦沒有可
印證性。

(C) 神學(和形而上
學)的語句沒有認
知意義。

(編按：C指
Conclusion，而d指Pro-
position，下同。)

李天命沒有正式列出如
上的論證，但他在九十六頁

對玄學和神學的批評，都似
乎在肯定這論證，至少我們
可以肯定李天命是接受
(C)這結論的。若我以上
的詮釋不對，那就請李天命
澄清一下他是用何論證去推
出或支持(C)吧！若他並
沒有提出任何論證，那
(C)就只是他的斷言，我
們也沒有多大理由去接受。

對印證原則的批評

首先讓我提出以下的論
證去質疑(CP)：

(P1) (CP) 這一語句
有認知意義且為
真。(假設)

(P2) (CP) 並非分析
語句。(前提)

(P3) (CP) 沒有可印
證性。(前提)

(C1) (CP) 沒有認知
意義！(由P1、
P2、P3推
出)

為何可以推出(C1)
呢！若我們假設(CP)為
真，那即是說：「只有當S
是分析語句或可印證時，S
才有認知意義」。但若
(P2)和(P3)皆真，
那(CP)自己本身既非分
析語句，亦不可印證，那
(CP)自己就過不了自己
的試驗，於是要被判為沒認
知意義，這與(P1)起了
矛盾。

所以(P1)到
(P3)是一組內含矛盾的
語句。我們不可同時接受這
三個語句，而必定要否定其
中之一。但初步看來，
(P2)與(P3)都相當
真確。

若我們再看(CP)本
身，它並不像「王老五都是
未婚的」那樣可單考慮其意
義便可斷為真，所以它非分
析語句。要說(CP)是可
印證的就更加難接受。

究竟在甚麼可能情況
下，我們的感官經驗可以去
支持(CP)是真或是假
呢？我們要見到甚麼或摸到
甚麼才算作(CP)的經驗
證據呢？所以(CP)本身
是沒可印證性的。(假若你
覺得我這樣說很武斷，請比
較李天命由九十六頁開始的
類似判語。)

以上的論證誠然是簡化
了的，以下會較詳細探討對
這論證的回應，但要強調：

(CP)的辯護者只有三條
出路：否定(P1)、否定
(P2)或否定(P3)。不
然，(CP)自我摧毀的
命運是無可避免的。

「印證原則」

有認知意義嗎？

去消解以上悖論的第一
個方法是去否定(P1)，
這也有兩種不同的方式。我
們可以肯定(CP)有認知
意義但否定它為真，但這即
是承認(CP)是一假的語
句；我是歡迎這種答法的。
另外的方式是徹底否定
(CP)是有認知意義的句
子，是談不上真與假的。
一般讀者可能會奇怪這
如何算得上是出路呢？我也
是，但我的確知道有些人認
為說(CP)本身沒有認知
意義並不構成對(CP)的

批評，對這點我有以下回
應。

第一，說(CP)沒有
認知意義是與我們的語言直
覺相違的——它看起來是在
說一些東西，我也似乎能明
白並在思考其真實性，而我
也一直以為李天命是在說一
些真的東西。

再看(CP)，它是由
三個構成句組成的：「S有
認知意義」、「S是分析語
句」和「S有可印證性」，
這每一句都很像有認知意
義。(李天命也用了不少篇
幅去解釋)。為何這些句子
加了一些邏輯連詞(logic
connective)後而成的複合
句(即CP)，會突然失去
了認知意義？這實在是叫人
困惑的。

第二，我們不要忘了
(CP)是用作前題去推出
結論(C)的——即神學語

句是沒有認知意義的，若
(CP)沒有認知意義，它
如何能作一論證的前題呢？
我相信(C)是有認知意義
的，這如何能由一沒認知意
義的(CP)推出來呢？抑
或我們要將(C)也視作沒
認知意義？我看不過一沒認
知意義的「原則」如何能構
成對信仰的理性挑戰，實證
論者可以給我一些解釋嗎？
第三，若(CP)沒有
認知意義，那它有甚麼其他
意義呢？(這裏我假設CP
並非無意義。)或者當一個
人提出(CP)時，他只是
在說：「當我用「有認知意
義」一詞時，我的意思
是：「是分析語句或可印
證」，就是如此，不多也不
少。」這說話是很容易明白
的，我不明白為何他不明白
說，卻用(CP)這一似乎
有認知意義的語句去表達，
我更不明白他這樣用字如何
會威脅宗教語言的認知意義
——假若「認知意義」是如
李天命所定義。

(未完待續)
(本文作者為香港基督教徒學
生福音團契訓練部主任)

說得清楚一點，這一來「認知意義」便有兩種定義或分析：

(A)「認知意義」是指「有真假條件或可為真或假」；(B)「認知意義」是指「是分析語句或可印證」。所以我們每次用「認知意義」一詞時，要明說是用何定義，不可隨意混淆或互相替代。

當然一個字也不是不可有兩個不同但可互相替代的定義。例如：「三角形是有三隻角的圖形」和「三角形是有三條邊的圖形」是可以同時用的，但這是因為「一圖形有三隻角如果且僅當它有三條邊」。同理，只有當「S有真假條件如果且僅當S是分析語句或可印證」是真時，以上的定義(A)或(B)才可同時使用，但這正是假設了(照(A)解的)(CP)的真確性(編按：有關(C)、(P)、(CP)、(P2)等所指涉的句子定義，請參上期同一專欄)。但我們為何要接受這假設呢？

故此若實證論者採(A)的定義，當他再提出(C)時，他只是說宗教語言既非分析語句，亦不可印證(這只是重複(P)而已!)，由這裏是推不出宗教語言是沒真假可言的。但這正是李天命想得的結論。

我們或者可以將(CP)詮釋為一規則：「每逢遇到一語句，若S非分析語句且不可印證，就讓我們將S視作沒認知意義」。所以當有人提出(CP)時，他只是在宣佈一規則，不是在描述任何邏輯或經驗的事實，所以談

不上真或假，沒認知意義也不是問題。這是可能的，任何人也有自由去宣佈這規則，問題是我們有沒有理由去跟從這規則(也不去問他為何用(CP)這易產生誤解的方式了)。若他不能提出有力的理由去支持這規則，那這純粹是他個人的抉擇，信徒不用去跟隨，也沒有任何理性挑戰去回應。

「印證原則」是分析語句或可印證嗎？

實證論者的另一出路是去否定(P2)，亦即肯定(CP)本身是分析語句。但實證論者亦相信分析語句是可單由其意義便可斷定真假的，我們可以用此方法去證明(CP)是分析語句嗎？我們如何能透過對「認知意義」、「分析語句」等詞語的語意分析去證明(CP)呢？可以有實證論者告訴我們這條路如何行得通呢？

又或者實證論者可以說：「有些分析語句是不用證明的，因它們是自明(self-evident)的」。但(CP)是自明的嗎？不單只我不覺得(CP)自明，今天大部份分析哲學家亦如是，或者(CP)對一些已「深陷」實證論的人是「自明」的，但這對一些不受這哲學系統束縛

的人，亦不構成理性挑戰。

也有一些人說(CP)是他們的規劃界說(stipulative definition)。他們接受以上的定義(B)，所以在他們的語言系統裏，(CP)便成了分析語句。這樣做不是不可以，基於這種定義，他們也可用前者的論證推出(C)。但這只可理解為：「神學語言沒有認知意義(B)」，與原來的「神學語言沒有認知意義(A)」在意義上是相逕庭的！

假若這不是出路，最後的出路是去否定(P3)，亦即肯定(CP)是可印證的。我前面已質疑過這說法，但即管讓我們接受這一點；我接著要問：「如何印證呢？」若(CP)是經驗語句，那它就不是必然地真。我們接受(CP)與否(根據實證論的精神)要視乎(CP)有沒有經驗證據支持。說(CP)可印證只是說有可能有證據支持(CP)，並不是說我們現在擁有這些證據。到今為止並沒有太多實證論者告訴我們如何著手去印證(CP)，更談不上(CP)已有穩固的經驗基礎，所以我們亦沒有理由相信(CP)。

結語

我個人不知道李天命如何詮釋(CP)本身，也不知道

他會如何回應以上的批評，我只是就著他書中的論點去討論。我個人相信無論李天命採那一種答法，都會遇到不少困難。

在這裏也要再強調，答法只有三大類。例如可能有人會指出(CP)是後設語句(meta-statement)，但這回答有幫助嗎？後設語句是關於其他語句的語句，但只要要是語句便可歸入(CP)試驗的範圍。我們仍要問這後設語句有否認知意義、是否分析語句或可否印證。同樣的問題仍會發生。

或許有人會這樣回答：「CP只是用來試驗一切非後設語句的語句，所以CP本身不在試驗範圍內。」但這其實是承認現在的CP是錯的，因為它沒有提出後設語句與其他語句的區分。實證論者應該澄清這些分別，而在陳構意義區分的原則時說明這些分別的重要性。但這也不是我今次所批評的(CP)了。何況縱使李天命可將(CP)修改到不自我摧毀，他仍要答一重要問題：「為何我們要相信或接受(CP)等原則？這些原則有何理據？實證論並不是唯一的哲學系統，我們為何要接受它？」

有些信徒或會覺得以上的討論過於枯燥。我同意。但這是嚴謹思辯的代價。亦

有一些人或者會有情緒反應。我只能說明，我以上的討論並沒有評論李天命的為人，甚或他的其他論點，我只是對他的印證原則提出學理上的質疑。李天命是倡導獨立思考的人，他應該鼓勵我們對他的言論也去獨立思考、批判。既然如此，愛戴李天命的人又何必為我對他的批評而不快呢？假若我的論點有何錯誤，我是歡迎指正的。

至於那些不欣賞李天命的人，也不必因我的批評而過份開心。我的批評不一定對，你們也應對我所說的存批判的態度。但假若我以上的討論是大概正確的話，實證論對信仰的挑戰是可以回答的。(我在這文中姑且接受(P)為真，但我會在下一篇文章中進一步質疑(P)。我相信一些神學語句是可印證的。)

書目

李天命，《語理分析的思考方法》(青年書屋，1982)

(本文作者為香港基督徒學生福音團契訓練部主任)

■關啟文

李天命的實證論(下)

在 本期我會總結一下實證論的困難。

第一，我曾提到實證原則被精確闡明的困難所在（這是實證論主將艾耶也承認的），李天命的印證原則也面對同樣的困難。

他提出若一語句是可印證的，那它便有認知意義，但甚麼叫「印證」（confirmation）呢？不錯，「印證」就是「被經驗證據支持」的意思，但哲學問題接踵而來：甚麼叫「經驗」呢？它是指我們的感官素材（sense-data）嗎？還是一種心靈與外物直接無間的關係？抑或是一種認知的判斷或詮釋（propositional interpretation）？

判準定義莫衷一是

對經驗的不同理解，會影響我們如何判斷一語句可否印證，例如休謨（Hume）採納感官素材論，他就認為世界的存在及事物的因果關係是超越經驗的。我在這裏只想指出：甚麼叫「經驗」是哲學家爭論不休的課題，希望李天命進一步澄清他的觀點，讓我們更清楚在他眼中甚麼是「印證」。

另外，甚麼叫做「證據」？怎樣才可叫做被證據「支持」呢？我們知道桌子的四隻腳如何支持桌面，但一語句何時被證據支持就不是那麼容易知道了。我不是說這些概念不可用，只是想指出這個問題亦是哲學問題，哲學家也提出很不同的理論。

就以科學理論的印證為例，波普（Popper）根本不相信科學理論可被印證，他

認為只存在這理論已否被證偽的問題（他的corroboration不等同confirmation）。另外一些人嘗試以conditional probability的概念去詮釋「證據」，但這又開出「甚麼叫概率（probability）」的大辯論：有認為它是主觀的；在認為它是客觀的哲學家，有認為conditional probability是先驗的判斷，也有認為這是由經驗事實決定的；最後，有些哲學家根本不用概率的概念，而將「印證」還原為「因果說明」。

讀者不明白以上理論也不要緊，我的主要論點很簡單：「甚麼叫證據和印證」亦是富爭論性的問題。李天命若不更清楚交待他的「印證理論」（confirmation theory），他的印證原則便可有很多不同的詮釋，我們也很難去評價。

以「直覺」推翻神學？

李天命或者會這樣回答：「我並不需要為『印證』提出精確的定義，因為很多情況下我們可清楚判定一語句是否可印證。」這話不錯，但問題在於印證原則是一普遍的判準，希望可用來測試任何語句；但去到一些爭論的例子，缺乏對「印證」較精確的理論，我們如何決定那些例子可否印證？實證論者會訴諸他們的直覺判斷，說玄學語句不可印證，但玄學家也可訴諸他們的判斷，說他們的理論可印證。

再以神學為例，不少哲學家相信「神的存在」是可被經驗印證的，他們提出自然界的秩序、生物的精微設

實證論的批判：結語篇

計等都是神存在的證據。實證論者當然不同意，但他們的批評若只建基於他們的「直覺」就比較弱了。到最後他們免不了擁護某種「印證理論」，而去論證神學家的所謂印證並不貨真價實。

所以印證原則若要成為真正可用的普遍判準，是需要印證理論的支持的。但實證論者又如何支持他的印證理論呢？在眾多選擇中為何要選他的呢？我只是想指出印證原則背後的複雜問題，而提醒讀者不要輕信一家之言，何況實證論的印證理論已飽受批評呢？（cf. Clark Glymour, *Theory and Evidence*; Richard Miller, *Fact and Method. Part II*）。

先定答案才立原則？

第二，關於印證原則自打嘴吧的問題，實證論者就算交待了「印證原則」本身是何種語句，他還要交待印證原則的理據。他能提出先驗的證明或經驗的支持嗎？若兩者都不能，那他如何得出這原則呢？

不少實證論者似乎是先決定了何種語句有認知意義（如科學語句），並何者沒有（如玄學和神學），然後去陳構一原則，期望能剛好接納他希望接納的，及排斥他希望排斥的。

這過程反映於實證論的內部爭論上：為何不接受Schlick較嚴格的實證原則呢？因這原則判科學定律為沒認知意義——這之所以成為反例，是因為他們已接納了科學定律是有認知意義語句的典範。換言之，這種對個別語句的判斷先於他們對印證原則的接納。

那就有一問題：對玄學和神學沒有「偏見」的人為何要認同實證論者所選取的例子呢？我們可同意科學語句是有認知意義的一種典範，也姑且同意科學語句的本質是可印證性，但這充其量可得出「可印證性」是「有認知意義」的充足條件。但為何要將它視為必須條件呢？——除非我們先假定科學語言是有認知意義的唯一典範。

我們有好的理由接受這假定嗎？不錯，玄學和神學的問題二千年來爭論不休，但哲學家對這些理論的認知意義是沒有疑問的，難道這些哲學家都不知道自己在說甚麼？我相信我們更有理由接受這些哲學家的共識：玄學和神學理論雖難判斷真假，但大都有認知意義；這判斷也應先於意義原則的陳構。

感官經驗以外的世界

最後我們指出，很多時

我們可了解一語句的認知意義，卻不知道如何去印證，例如：「十萬年前的今天在香港下了一場雨」，為何認知意義要必然地和我們有限的經驗掛鉤呢？為何不可能有一超越我們經驗的實在（reality）呢？例如：可能一些粒子微小到我們任何儀器都測不到（當代物理學理論中有接近的情況了），亦可能我們的宇宙以外有一些與我們宇宙沒任何因果關連的宇宙呢？（當代天文學家也有此猜想。）這些可能性就算不可斷定，但似乎都是可想像、可理解的。

另外，為何要將經驗限於感官經驗呢？不存前設地檢視我們的經驗，我們不是也有人際經驗、美感經驗、道德經驗、內省經驗、實存經驗和宗教經驗嗎？為何要先驗地假設這些經驗不能揭示實在的性質呢？

我個人立場是，實證論不足信，最少也可說實證論有不少疑點，及缺乏穩固根基，這已足夠去駁斥實證論對宗教的批評了。

（本文作者為香港基督徒學生福音團契訓練部主任，小題為編者所加。）

■關啟文

李

天命提出以下質疑：
神學家說：「上帝是智慧的、慈愛的、全能的，他會發號施令，聽我們的禱告，希望我們有幸福，寬恕我們的罪過……。」

我們知道，「智慧」、「慈愛」、「聽」、「希望」、「寬恕」等字眼，原是用來描述有機體的能力、傾向、或心理狀態等詞語。但神學家又大都不願意說上帝是一個有機體，因為有機體皆有繁殖、生長、吸收、排泄……等作用，而對於上帝來說，這類作用似乎太過不雅了。既然如此，倘若仍要用上述的詞語去形容「上帝」，則那究竟是甚麼意思？如果我們不是抱著一種馬馬虎虎的態度，不是存著一種害怕發問的心理（由於害怕上帝像人一樣容易「發怒」），而是認真、不自欺地反省，我們將會發覺，一個非有機體如何是「慈愛的」、「如何「聽」人的禱告、如何「寬恕」世人……凡此種種，都是難以想像的。《〈語理分析的思考方法〉，頁九十九至一百。》

「一個非有機體如何是「慈愛的」、如何「聽」人的禱告……是難以想像的。」這裏的「非有機體」是針對「上帝」而言的，但「難以想像」卻有不同解釋。其一是指「不能用感官影像（Sensory Images）去描繪」，其二是「不可理解（Unintelligible）」。

其實，有不少語句（如邏輯真理、關於「十度空間、黑洞」等的語句），雖然不能用影像去描繪，卻是可理解、有意義的。若李天命只是說「上帝是慈愛的」等語句不能用感官影像描繪，這並不新鮮，神學家也老早如此說，所以我假定李天命是提出以下批評：

(T)用「智慧」、「慈愛」、「聽」、「希望」、「寬恕」等字眼來描述非有機體是沒有可理解的意義的。

神學語句難以理解嗎？

若(T)正確，因上帝是非有機體，那麼「智慧」等字眼便不能有意義地加於上帝身上了。但李天命為(T)提供怎樣的論據呢？（若李天命否定以下我的詮

李天命對神學的其他批評

釋，請他說清楚一點他的論據是甚麼。）

第一，他訴諸「我們」的判斷，他相信我們只要「認真、不自欺地反省，我們將會發覺」(T)的真確性。李天命的「我們」包括甚麼人呢？應該包括他自己，但肯定不包括我。我這幾年都相當「認真、不自欺地反省」神學語言的意義，我發覺「神是智慧、慈愛等」不太難理解。我也接觸很多有學問、智慧、認真態度的人（信徒和非信徒），他們或肯定、或否定神學語句，但在理解方面毫無困難。我又想到那成千上萬的信眾，每次崇拜中他們都會聽到或唱出那些語句，他們也似乎可理解到。難道這班人全都是不肯反省或是自欺？

在英美經常都有宗教調查，通常過半數表示信有神，其他不信或不能肯定，但從未聽聞的是有多少人會表示不能明白「神存在嗎？」這問題。

另外，「鬼魂」、「黃大仙」等相信也是非有機體吧。但只要翻開報紙、扭開電視，不難碰到「鬼魂如何有智慧」或「黃大仙聽我們祈求」等的談論，似乎多數香港人也可理解。難道他們又全是自欺嗎？種種跡象顯示，李天命的「我們」可能只是少數。

精神屬性與有機體

李天命的第二個論據是：

(A)「智慧」等字眼原是用來描述有機體的。

但(A)本身是不能推出(T)的。舉例：就算「智慧」等字眼也是原用來描述男性的，但不見得就不可用來描述女性，因為這些字眼原本也用於女性！同理，要支持(T)，起碼我們要用(B)作前提：

(B)「智慧」等字眼原本只是用來描述有機體的。

由(B)如何推出(T)仍不大清楚。或者以下前提(C)亦是真的，那麼(B)加上(C)就可推出(T)了。

(C)若「智慧」等字眼原本只是用來描述有機體，那「智慧」等字眼以後亦只可（有意義地）用來描述有機體。

這論證有多大說服力呢？

首先我們建構一個類似的論證，有助我們洞悉以上論證的問題：

(D)「智慧」等字眼原本只是用來描述地球生物的。

(E)若「智慧」等字眼原本只是用來描述地球生物的，那「智慧」等字眼以後亦只可（有意義地）用來描述地球生物。

(U)「智慧」等字眼不可用來描述非地球生物。

這結論大部份人都不會接受。問題在那裏？最可疑的是(E)，道理也不太難懂：「智慧」等字眼是用來描述物體的「能力、傾向、或心理狀態」的，縱使我們原初碰到有「能力、心理狀態」的全是地球生物，但這只是偶然而已；能力等性質是沒有必要限於地球生物身上的。我們很易理解，外星生物也同樣可以有「能力、傾向和心理狀態」（這類性質讓我通稱為精神屬性——mental properties），所以(E)是錯的。

同理，只有當精神屬性必然地限於有機體身上，(C)才可接受。李天命提及有機體有繁殖、生長、吸收、排泄等作用，但是否精神屬性只限於可繁殖、生長、吸收、排泄的物體呢？例如：一個不會排泄的物體（例如神仙）就不可能有智慧了嗎？

再舉多一些例子去說明，類似(C)的前提多是錯的：

(F)若「護士」原本只是用來描述女性，那以後也只可用來描述女性。

(G)若「粒子」原本只是用來描述肉眼可見的物體，那以後也只可用來描述肉眼可見的物體。

事實上「護士」是存在的，而不可見的基本粒子也相信是有的。

最後也看一看(B)。

(B)可有兩種解法：

(B1)「智慧」等字眼在人類歷史之始只是用來描述有機體的。

(B2)「智慧」等字眼在每個人學習語言之始只是用來描述有機體的。

(B1)對嗎？若語言始於伊甸園的亞當，(B1)明顯是錯的。就算語言是進化的產物，誰曉得開頭的情況如何？何況一些人類學家提出，宗教用途正是刺激語言進化的因素；最少我們今天所知的古文明，語言都有宗教用途。而非洲的原始宗教亦毫不疑惑地用「智慧」等字眼描述死去祖先的靈魂。

那(B2)可過關嗎？也不是。就我所知，不少孩童從學習語言之始就聽得懂、甚或說得出「耶穌會聽我們禱告」等說話。

結語

李天命並沒有為(T)提供有力的支持，他不基於實證論的批評亦是不成功的。我不是說沒有其他方法去支持(T)，但這卻要「踩」入心靈哲學的範圍了。

■關啟文

（本文作者為香港基督教徒學生福音團契訓練部主任）

我已討論過一些對神學語言的批評，我相信說神學語言沒認知意義的指控是沒根基的，但這不表示神學就一定有認知意義。這幾年我會較正面地探討這問題。

神學沒認知意義有問題嗎？

有人會問：「為甚麼要這麼著緊宗教有否認知意義這問題呢？就算宗教談不上真假，它仍有其他意義的一一它可賦予我們生命實存意義或為我們的行為提供規範。」其實不是所有實證論者都對宗教有敵意，如Richard Braithwait就提出，宗教語言雖談不上真假，但它可表達我們一些道德抉擇。例如當基督徒說：「神愛世人及耶穌救贖我們」時，雖不在描述任何東西，但卻另有深意：他是在

表達他會奉「無私的愛（agape）」為他生活的至高原則（李天命也似乎沒否定宗教的實存意義）。

這種重新詮釋神學的策略也是不少五六十年代的神學家所採納的；在實證論如日方中之時，他們以為哲學家已證明了神學沒認知意義，這條路也似乎是唯一可行的了。

以上的詮釋是不乏洞見的。使徒約翰豈不是說：「神既是這樣愛我們，我們也當彼此相愛」嗎？這就是說，「神愛我們」這事實的一個涵意，就是接受「彼此相愛」這道德規範；而完全不接受後者規範的人，也並不是真正相信前者語句的人。另外，當我們相信「我們是由完美的上帝創造」時，這也表示我們接受上帝是配得我們敬拜的，也意味著我們在宇宙中找到我們的

神學的認知意義的重要

■關啟文

位置。

對上帝的信仰是與宗教情操分不開的。將宗教語言單單視作事實的描述是一種曲解，是「低層次」的了解。

然而這不表示宗教語言就不是在描述事實。有規範意義或實存意義的語句不一定就沒有認知意義。例如當我說：「媽媽很愛我的」，這句說話既內蘊價值判斷和實存意義，但同時也是在描述事實。這事實是建基於其他事實的，如：媽媽為我做了很多事、作出很多犧牲、及忍受我的頂撞等。

同理，不能因宗教語言有實存意義就說它沒有認知意義，這二者是不排斥的。我們甚至可以說，宗教語言的實存意義是建基於其認知意義上的。為甚麼基督徒相信「彼此相愛」是當守的規範呢？正因為他們相信「神愛我們」是這世界的終極事實。為甚麼人要有宗教情操呢？因為造物主是真正存在的。假若物質主義為真，超自然界根本不存在，且沒有終極的道德標準，那麼「彼此相愛」的規範就失去基礎，宗教情操也不合宜了。

我的結論是，宗教語言的認知意義和實存意義是不可分的，要正確地了解宗教，兩方面也不可忽略。

早期某些神學家放棄宗教語言的認知意義，毫不批判地接受實證原則，是投降主義的表現。為甚麼不站穩信仰的立場而作出反批評呢？今天實證論已式微，反而基督教哲學在英美有中興的跡象（美國的基督徒哲

學家協會，會員人數就以千計）。這提醒我們，信仰雖不能與時代脫節，但也不要為時代精神削足就履。正如社會學家Peter Berger所說：「若你與這時代的精神結婚，下一個時代你就要守寡了！」（If you are married to the spirit of this age, you'll become a widow in the next.）

上帝是不可思議嗎？

有另一種對神學語言的質疑，很奇怪地是來自神學家的。他們信奉「否定神學（Negative Theology）」，提醒我們神學所談論的是絕對超越的神，這樣的一位神又如何能被人類有限的語言及概念捕捉呢？神是不可思議（incomprehensible）的，我們不能正面說神是甚麼，只能說神不是甚麼。

而極端的否定神學家會說，任何人的概念都不能加於神；神既不是物質，也不是非物質；不是愛，也不是非愛……那如何知道神？只可從神祕經驗中直接經歷祂，但這些經歷又是不可言傳的（ineffable）。在這種體系內，神學語句都不可照字面當作真理解，自然也不能給我們關於神的知識。

我很欣賞這種神學對神之超越性的強調。我們很容易將神當作一純粹放大了的人，而陷入拙劣的神人同形論（Anthropomorphism），忘記了神與人是本質的不同：祂是無限的，我們是有限的，祂的本質不是我們能完全理解的。

然而，我們要區分「不可完全理解」與「完全不可理解」。我同意神是前者，但說神是完全不可理解卻不必要、也不可行。不要忘記「不可用人類概念捕捉」也是人類概念之一（沒理由相信「否定神學家」非人類！）。若這概念可加於神，那便至少有一概念可加於神，「否定神學」便錯了；若這概念不可加於神，「否定神學」亦錯。所以「否定神學」是難以自圓其說的。

其實說「神是超越的」也不包含了一種對神的理解？我們的神學要有意義，是脫不了對神正面的理解的，為何要說這是不可能呢？若我們是神所造，會不會祂已給了我們一些可用於祂的概念呢？證諸於聖經的描述，不是所有概念都可用於神，亦有一些中心的概念是經常用於神（如神是智慧、大能等），所以「否定神學」亦是與聖經啟示不符的。

結語

我們不可忘記神學的豐富實存及道德涵義，也不可忽略「否定神學」的提醒，忘記神學語言的限制及不足。但不足的描述不等同不真確的描述，神學語言仍有不可推卻的任務：靠著神的恩典，忠於聖經的啟示，作出對神不足程度最少（least in-adequate）的描述。

（本文作者為香港基督徒學生福音團契訓練部主任）

Stephen Hawking與科學決定論 ■關啟文

Stephen Hawking是英國的理論物理學家。有人推許他為愛因斯坦的接班人，無論這是否過譽，他對物理學貢獻之大是無可置疑的，他對黑洞的研究尤其出色。

但使他生命充滿戲劇性的卻是他的殘疾：他身罹惡疾，長年坐在輪椅上，連說話都有嚴重困難。然而這軟弱的軀體，拘禁不了他智慧的心靈及頑強的鬥志。他堅持科學的研究，及嘗試將科學知識普及化，他所著的《A Brief History of Time》便是暢銷書。

去年他再出版一本新書：《Black Holes and Baby Universes》，最近《南華早報》刊登了其中一篇文，我在這裏討論一下。

Hawking對物理學的發展相當樂觀，他相信有一半可能在二十年內我們便可發現那掌管宇宙一切事件的終極定律，即大一統理論（Grand Unified Theory——簡稱GUT）。這理論只需幾條簡單漂亮的方程式，便可涵蓋各種現象：重力、電磁、核子、量子現象等。而最終宇宙和人生的演化，都要依循這些方程式。但這便引發出決定論（Determin-

ism）的問題：

第一，假若一切都是本於幾條簡單的方程式，為何今天我們所見的世界是如此複雜及繁瑣呢？是否從大爆炸開始便命定了李麗珍會出現在《東方新地》的封面上？

第二，若一切都已決定了，那我們所想所言亦是決定了的，為何GUT會剛好決定了我們去相信GUT呢？伴隨每一個正確答案的是無數個錯誤答案，我們能尋得正確答案的機會不是甚微嗎？

第三，我們都感到我們有自由意志——即有一些事情是我們可抉擇做與不做的。但若我們所做的一切亦是已決定了的，那自由意志豈不是幻覺？而既然我們最終是身不由己的，那為何要對我們的行動負責任？為何要去懲罰罪犯呢？

「測不準」的歷史

Hawking如何回答以上他提出的問題呢？

他用測不準原則（Uncertainty Principle）去解答第一個問題。在宇宙早期，

粒子的距離相當近，我們不可能同時準確地量度這些粒子的位置及速度，所以宇宙早期的狀態是有不確定成份的，而不同的宇宙初期狀態便會導致不同的宇宙歷史。舉例說，若早期的狀態有些微不同，納粹黨會戰勝盟軍也說不定。總而言之，今天世界的複雜及繁瑣是源於早期宇宙的不確定因素。

我對以上所說的沒多大批評，但我質疑這是否真正在回答原初的問題。

Hawking只是說明，在不同複雜的世界裏，早期的不確定會影響以後的發展。但他已假設了一個複雜的世界會存在，這是否真箇必然？不是。他在前一本書也提及，今天的複雜世界之所以可能，是基於很多早期大爆炸及物理常數的「巧合」；只要大爆炸的速率或那些常數值有輕微不同，今天可見的奇妙世界便不可能存在，更不消說《東方新地》或納粹黨的出現了！Hawking並未真正說明為何這麼複雜的世界會存在。

「天擇」而來的GUT

Hawking訴諸進化論去解答第二個問題。能正確地認識環境的生物是有生存優勢的，所以這種生物能在物競天擇的掙扎中勝出，這一來人類有正確的認知能力去找出GUT是不足怪的。

這說明有多好呢？首先我想指出以上的說明和其他的進行論說明有同樣毛病：它能解釋「適者」為何「生存」（survival of the fittest），但沒有真正解釋「適者」為何會「登台」（arrival of the fittest）。以上的說明已假設了有精密認知能力的生物已登上進化的舞台，他們的不被淘汰自然可以理解，但這些生物最初從何而來呢？進化論者的答案只能說它們源於生物基因的隨機突變（random mutations）。這或者不是不可能，但今天生物學家及心理學家的研究顯示，人腦的精密微妙及人認定知過程的複雜（由視網膜的刺激retinal stimuli到有意識的信念）是叫人瞠目結舌的。這一切真的只是偶然而來？進化論能提供具體詳細的說明嗎？

我們也可質疑認知能力是否與生存能力有真正關係（昆蟲和老鼠不是生存得頂好嗎？），但以上回答的致命傷是，進化論最多能說明有助打獵及逃生的認知能力可以幫助生物不被淘汰，但理論物理的高度抽象思維在原始森林有甚麼用呢？Hawking也承認：「There is probably not much survival advantage to be gained from discovering a grand unified theory or answering questions about determinism.」奇怪的是，他雖自己提出這困難，但在總結時卻當它不存在！

「自由」就是「自由意志」？

Hawking這篇文章結語則表達了他對第三個問題的答覆：「Is everything deter-

mined? The answer is yes, it is. But it might as well not be, because we can never know, what is determined.」他最終肯定自由意志是一幻覺，但他卻對「自由意志」重新詮釋。

Hawking認為，要客觀測試一物體有否自由意志，便要看看能否預測它的行為。若我們不能預測一物體的行為，它便可算為有「自由意志」。而我們是不可能預測人類行為的，因人腦由很多粒子組成，縱然我們知道掌管這組粒子的方程式，但這些方程式的複雜程度是不為人解通的。所以人類的行為雖然是決定了的，但他們仍有「自由意志」。

這回答似乎只是玩文字遊戲，Hawking所賦予人類的「自由意志」是否我們真正關心那種呢？我們同樣不能預測，放射性原子核和天氣的變化，那它們也和我們一樣有「自由意志」了嗎？Hawking基本上混淆了「X有否自由？」與「如何知X有自由？」兩個不同的問題。若我今天所言所行都在我出生前已決定了，無論有沒有人能預測，這都不能改變「我的意志是全不自由」這事實的。

以上的討論因篇幅關係，不得已簡化了些，其實每一個課題都可作更深入討論。我很高興與Hawking願意探討這些人生的問題，但他的討論不全是科學，也有很多哲學立場。他傾向科學主義（Scientism）：科學描述的世界是唯一真實的世界；他也假設了進化論的真確（雖然他完全說不出生命是如何出現的），但這些都不是沒爭論的真理。

Hawking的確指出了科學決定論所產生的三大困惑，他也嘗試提出答案，但似乎每個「答案」都不能叫人滿意。

（本文作者為香港基督徒學生福音團契訓練部主任，小題為編者所加。）

上期評論Hawking時提到自由意志的問題，今次透過Frankl的學說再思想這問題。

一九〇五年生於維也納的Frankl，是著名的心理醫生，在心理治療界中自成一派——意義治療法（Logo-therapy）便是他創立的。

他曾被困於納粹黨的集中營，這深刻的痛苦經驗在他的思想上留下不可磨滅的痕跡。（以下引句全來自Frankl的*Psychotherapy &*

Viktor Frankl 與意義的追尋

■關啟文

Existentialism）。

自由意志

Frankl的意義治療法，建基於三大信念。

首先，他認為自由意志是由我們的經驗直接呈現的，而只有兩類人主張他們的意志並不自由：決定論者和精神分裂病人！



他承認人的自由有很多限制（生物、心理、社會因素等），然而人仍可自由選擇面對這些限制的態度，他亦可選擇如何去面對自我。人的自我意識及良知都在在顯示人有抽離自我的能力。

Frankl對心理學的決定論傾向深表不滿：「The doctor's pandeterminism plays into the hands of the patient's fatalism, thus reinforcing the latter's neurosis.' (pp. 37-38)」。他以下的話值得我們深思：

「Man makes decisions in every moment, even unwittingly & against his will. Through these decisions man decides upon himself. Continually and incessantly he shapes and reshapes himself... man is ultimately self-determining. What he becomes - within the limits of endowment and environment - he has made himself. ... Our generation has come to know man as he really is: the being that has invented the gas chambers of Auschwitz and also the being who entered those gas chambers upright, the Lord's Prayer or the Shema Yisrael on his lips.' (pp. 43-44)。

（Auschwitz是最著名的集中營，*Shema Yisrael*是猶太教的禱文。）

追尋意義的意志

第二，Frankl肯定人生的首要動力是尋求意義的意志（Will to Meaning——簡稱「意義意志」；同理，「快樂意志」即追求快樂的意志）。他批評弗洛伊德學派太重視「快樂意志」，這種追尋是徒勞的。人愈定意去追尋快樂，便愈難獲得快樂；反而努力去實踐意義，快樂往往自然而生。

Pleasure is a by-product, or side effect, of the fulfilment of our strivings, but is destroyed and spoiled to the extent to which it is made a goal or target.

他也認為權力也不是人所最終追求的，權力只是達致意義實踐的先決條件而已。所以「意義意志」比「快樂意志」和「權力意志」更基本。

另一些心理學家則強調自我實現（Self-actualization），認為人生目的在於發揮內在潛能，完全地表達自我。但Frankl質問：「那種潛能呢？蘇格拉底豈不也承認他有成為罪犯的潛能？但他的偉大正在於作出抉擇，不讓這潛能發揮！」自我實現的理想仍脫不了人的自由抉擇，及去自問：「那種潛能的發揮有意義呢？」

自我實現需要客觀價值及意義的指引，而價值卻不可消解為自我的表達：

「Meaning must not coincide with being; meaning must be ahead of being. Meaning sets the pace for being. Existence falters unless it is lived in terms of transcendence towards something beyond itself.' (pp.22-23)。

Frankl很喜歡歌德的話：「If we take man as he is, we make him worse; if we take him as he ought to be, we help him become it.' (p.23) 人生需要不斷的超越，去體現每個個體生存的意義。這建基於人的自由，也是人的責任，而最終我們逃不了「我們是對甚麼（或對誰）負責任」這問題。

生命的意義

Frankl認為有三種實踐意義的方法。第一在乎我們給予甚麼——我們的作為與創作；第二是我們收取甚麼——對真善美的體驗，與其他獨特人格相遇；第三方面視乎我們對不可改變的命運所取的態度。

Frankl最強調第三方面。人生的確有不少逃避不了的悲劇與痛苦，然而Frankl深信這並不能剝奪人生的意義。在集中營中他親身經歷極度的威嚇、殘暴與痛苦，他也觀察身邊的人；

叫他驚奇的是，雖然所有人都似乎被悲慘的命運操縱，但不同人的反應卻截然不同。一些高教育水平，有教養的人可以變成禽獸般卑下，另一些平凡的人卻顯出無比的英勇及愛心，Frankl作出如下反省：

「It is precisely when facing such a fate, when being confronted with a hopeless situation, that man is given a last opportunity to fulfil a meaning - to realize even the highest value, to fulfil even the deepest meaning - and that is the meaning of suffering.' (p.25)。

結語

Frankl本身是猶太人，他的學說在宗教上是中立的。他用現象學的方法去呈現人類追尋自由及意義的經驗，這方法脫離狹窄的經驗主義，是值得採納的。我深望更多信徒能擺脫一些來自哲學或「信仰」的框框，更深刻地反省人生豐富的經驗，並與信仰結合，這種信仰才有深度及吸引力。

Frankl對人的自由的強調也是很好的提醒。誠然我們不可忘卻人類的種種限制，但今天我們往往將人視為遺傳及環境的玩物，動輒訴諸「童年陰影」或「社會文化背景」去解釋別人的行為，而忘卻我們有自由去選擇用何態度對待我們的童年陰影或文化背景。

我們決不只是爛泥一團，我們是神所造有尊嚴、有自由的人，這亦該是我們對今天年青人的信息。

我亦深信今天我們對意義的渴求仍深植心中，但香港的文化排斥這種追尋的反省及表達，我們想表達也缺乏可用的符號及典範，於是我們便將意義追尋的動力錯置於不能真正給我們意義的事物上。教會如何在這世代見證那給我們豐盛生命的主呢？這是我們要一起探索的問題。

（本文作者為老香港基督教徒學生福音團契訓練部主任）

天地不仁？(上)

■關啟文

苦難與罪惡是人生中最難接受的事物，亦帶給基督教信仰最大的挑戰。在這裏處理這難題是否愚昧呢？但或許某些「愚昧」的事總要有人去做吧！

不應解說的奧秘？

許多神學家都坦承，苦難是奧秘，是理性不能解的。亦有一些進一步說，苦難不單不能解，也不應去解；當我們面對一些慘絕人寰的苦難時，任何說明都會將這些不可接受的事物合理化，這是道德上不容許的，我們不可或忘那些受難者所受的苦難是絕對不公正的！

我對這點是同情的，我承認某些苦難難以解釋（為何我們一定要能解釋所有苦難呢？），我也堅持任何對苦難的說明不可混淆是非黑白，然而我們找不到解釋，並不表示就沒有解釋，過份強調苦難的荒謬性反而是對受難者的嘲諷，使他們的生命失去終極可理解的意義。我自己的信念是，苦難是苦難，罪惡是罪惡，但上帝容許二者必有深意，有一天祂會親自讓每個受苦難者都明白，以前「沒意義」的

苦難背後的意義。

另外我也擔心我們是否誇大了苦難問題的嚴重性，是否真的一切苦難都不可解？一切都要訴諸奧秘？我認為我們不要隨意加添奧秘（Don't multiply mysteries beyond necessity），這可成為我們理性怠惰的藉口。要正確地辨別何者是奧秘，正要倚賴理性，我們不將理性的能力發揮極致，又如何知道那些問題超越理性呢？以下或會探討一些苦難的理性說明，但請不要用這些思想去安慰受苦者，這是另一個問題。

宇宙茹圓心態

現代人為何這麼難接受苦難呢？這可是有我們獨特的文化及社會背景。我們整個社會都浸淫在享樂主義（Hedonism）的氛圍下，我們的生活方式、消費方式都全以「增加快感、排除痛

苦」為大前提，一個物件「好」、「不好」全在乎它能否帶給我們快感及減少不便。久而久之，現代人縱使口裏不這樣說，但深層的情緒反應都在宣告這信念：「唯一的善是快感，唯一的惡是痛苦。」大部份基督徒也不能免俗。

當議論神所造的世界應如何時，享樂主義演化成一種「宇宙茹圓心態」，我們理想中的宇宙，是一放大的茹圓或海洋公園——在那裏我們可以「去玩、去瘋」而沒有痛苦，也不用顧及後果。但很明顯，現實世界一點也不似海洋公園，所以我們便質疑神的美善了！

但享樂主義正確嗎？我們的價值體驗裏不是呈現多種其他的善嗎？如知識、智慧、美麗、創作、友誼、群體、愛、悲憫、勇敢、忠誠、互助、自由責任、幽默、成長、犧牲、復和、悔

改……這種種美善使我們的人生豐盛而有價值，我們是否真的願意成為一種只追尋快感的存有呢？若神也是享樂主義者，祂大可造一個宇宙農場，裏面養一億頭豬，每天就是享受美食，盡情玩耍，全無痛苦，直至永遠！這樣是否就是我們的理想世界呢？

我絕不是去貶低快樂和忽視痛苦的可怕，只是這兩者決不是價值的唯一標準，享樂主義的心態和信念只會導致人性的降格，它所塑造的自我形像是扼殺自我價值充份發揮的金剛圈，也使我们心力薄弱，對不大嚴重的苦難也無招架之力。今天基督徒面對人間的苦難，固然不可須臾失去悲憫之心，但也要發出先知的聲音，挑戰現代人的自我形像，指出人決不是一部快樂機器，而是有尊嚴、自由、有能力體現各種價值的存有。

自由：珍貴而危險的禮物

在聖經中找「自由」這兩個字可能有困難，但這概念卻已在多處假設了：創世紀中上帝吩咐亞當不可吃分別善惡樹的果子，約書亞呼籲以色列人去選擇事奉的對象，耶穌傳道時囑咐人悔改、信福音，啟示錄也宣告「願意的都可以白白取生命的水喝」；若人沒有自由去聽從或不聽從，去選擇神或偶像，去決定是否接受救恩，以上一切都沒意義了，所以人的自由意志是聖經所一致肯定的。（在這裏不能不涉及預定論的問題，但這神預定的人並不否認人的自由，他只是說神的預定與人的自由真理的兩面。）

自由意志是神給人珍貴的禮物，這使人類與萬物都不同，他擁有能力去決定他要走的方向：去跟從神、實現善，還是背離神、實現惡，這個抉擇不全由外界或過往決定，而是真正正他自己的抉擇，這抉擇也決定他的自我及最終的命運，這個抉擇是全能的神也不能代作的。從這個角度我們可理解，很多苦難源於人對自由的濫用，神所賜的禮物雖然珍貴，也蘊含著風險。

但這風險值得冒嗎？這牽涉到對人自由的評價。當我們受苦時，我們也許寧願人類失去自由抉擇的能力，但冷靜下來一想，有多少人真正願意見到人類都變成機械人呢？

我們都經歷過被人壓榨個體自由的苦。想像一下，假若到生命終結時發覺，我們一生中所有「行動」、「抉擇」都由其他力量操縱（基因、社會、或其他人），全沒有一點是我們真正作主的，我們豈不會慨歎：我並沒有真正活過？人的自由和我們主體的價值似乎是不可分割的。

我們很多人生重大價值也離不開「我們自由」這前設。愛與友誼可用電腦程式遠致嗎？假若有一天你發覺你妻子或丈夫是機械人，她／他三十年來的愛憐、婉語全是依照程式指示的必然反應，你又如何自處呢？愛的價值也是建基在自由的假設上的。同樣，理性、追尋真理、道德人格、創造等價值也不能抽離人主體的自由。

（未完待續）

（本文作者為香港基督徒學生福音團契訓練部主任）

上 期論到自由的價值及內蘊的風險，但為何神容許我們的惡行去傷害他人呢？

人類的哀樂與共

我們或許同意自由的價值，但當我們見到有人被傷害時總是於心不忍。想深一層，我們究竟要求怎樣的世界呢？

「人者仁也」，人從開始便受他人影響塑造，人性脫不了與他人的關係。縱使一個完全孤立的人在邏輯上是可能的，但愛、友誼、對話、互助等對他是全無意義的話，這種存在是否真是我們渴望的呢？假若不是，我們便要接納一個哀樂與共的群體是值得神創造的。

但為何神不在這群體中作工？當人選擇美善時，祂並不阻止，但當人選擇作惡傷害人時，神卻可制止或防止真正的傷害產生，這豈不兩全其美？

人有自由，亦不會受傷？神可怎樣作呢？

譬如一小女孩不小心在外摔了一跤，手腳擦傷了，衣服也弄得很髒，而她入門之時正是她母親很累、很不耐煩之時。她母親可趨前百般憐惜，為女孩打理傷口及換去污衣，但她亦可以大發脾氣，不問情由地怒斥女孩，自然這會帶來女孩的心靈創傷。或者我們希望，當母親選擇後者時，神就施展「法力」，使她達心地身不由己趨前照料女孩，又或者施「掩眼法」，使母親的怒斥不被女孩聽聞，反而製造一慈愛母親的幻覺在女孩眼前。

這兩種方法都可保證女孩不受傷害，但我懷疑有多少人會認為這種世界真的更有價值。前者的世界裏惡念可生，但惡行就不可能。我們不能對別人有真正決定性的影響，這樣，我們真的有自由和責任嗎？後者的世界建基於欺騙，

天地不仁？(下)

關啟文

也切斷了人與人有血有肉的交接，神更加沒理由創造這種世界。

在這階段，只要有自由人所組成的群體，「互相傷害」是不能排除的。但這頂多可解釋人禍，天災又如何解釋呢？

自然秩序的重要性

為甚麼神創造物質世界呢？首先我不同意一個純粹以人為中心的宇宙觀。可能人類的創生是神創世原因之一，但一個精妙、宏偉、有秩序而美麗的世界也有它自身存在的價值。不單是宇宙為人而設，可能人亦為宇宙而設：畢竟宇宙

的美麗需要有意識的人去欣賞，宇宙的奇妙秩序亦需人去探索、認知。人與世界雖有分別，但並不對立，反而構成一個和諧共生的系統。

宇宙亦是人類這齣戲劇上演的舞台。人類要有充份的空間去選擇是否與神和別人相交，人與神和他人之間就要有一定距離。縱使亞當也是被安置在園子裏，而不是廿四小時沐浴在神不可抗拒的榮耀大光中，人的心靈也不是與其他心靈有直接聯繫，而要透過我們的身體或語言去交接；當然我們也可以不去表達，甚或去欺騙隱瞞。所以這物質世界和我們的身體便成為人心靈外的緩衝區，以保障我們的自由（試想像一個我們的心思可給每個人「看穿」的世界將會怎樣）。

這世界亦為我們提供很多美善：物質帶來的快感、美麗的欣賞、文明的演化……這給予我們實踐價值的機會，也給我們的自由更實質的內容：我們可單單追尋這些價值，甚或陷溺其中，而忘卻追尋至善；亦可以存感恩的心享受上帝的創造，而將這一切統攝於對神的愛。

這世界的秩序亦很重要，在一個混亂不可測的世界裏，我們縱可生存，但真正去運用自由和責任卻不可能。

每一個自主的行動都假設了關於未來的信念：當我們在情人節送花給女友示愛時，已假設了花不會突然發出惡臭或毒氣，甚或變成一堆牛糞！設若這世界的「秩序」真的如此多變，我們又如何示愛呢？總而言之，一個穩定的自然秩序是我們有限人格所能發展的先決條件。這樣看來，我們既屬這自然秩序，自然不能免卻受到自然律的限制，及其他物體的損害。水能讓我們存活，亦能讓我們溺斃，這一切都是依循固定的自然定律。

但神為何不在我們遇溺時施拯救呢？更根本地問：神真

的不可以設計一個不會傷害我們的自然秩序嗎？

世界乃造靈谷

先考慮第一個可能性，神的確可以當我們每次跌下山崖或大海時施奇蹟拯救，但這樣做等於架空了自然秩序，使祂的存在不可逃避，也削弱了人的自由。

神也的確可以創造一個全無痛苦的世界，但我們若一開始便生於這世界，那勇氣、悲憫、堅忍等人類美德又如何能培養呢？希克（John Hick）提出，這世界非享樂天堂，而是造靈谷（Vale of Soul Making），而苦難是用來鍛鍊高貴靈魂的工具。假若我們認為這是更高的善，也自然要接受達成這善的代價。

誠然這造靈的過程並不經常成功，但原則上每個人都有超越苦難的能力，我們亦不應武斷地認為某些人沒有這潛質。

結語

篇幅所限，以上討論是簡化了，也有很多問題未能處理，如苦難的數量及不公平的分佈等，而到最後可能仍有一些苦難使我們深深困惑，但這就構成信仰的理性難題了嗎？未必。宇宙人生如此複雜，我們期望一個世界觀可以解釋每一件事嗎？這要求不單基督教達不到，任何世界觀也達不到。舉自然主義者為例，他相信每一事物最終可用科學定律解釋，但實際上他可詳細解釋的是少得可憐，亦有不少現象似乎超越科學的範圍，如心靈現像、神怪現像等。但他會這樣說：「我現在解釋不到，但將來科學進一步發展就可以了。」若這答法可接受，為何基督徒不可這樣說呢？「大部份苦難我都可理解，的確有一些極端的苦難我解釋不到，但將來神會給我一個充滿答案的。」

（本文作者為香港基督徒學生福音團契訓練部主任）