

由人的超越到神的存在—— 約翰·麥奎利的人類論證

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系
Hong Kong Baptist University
224 Waterloo Road
Hong Kong

一、前言

約翰·麥奎利 (John Macquarrie) 是著名的存在主義神學家，他把存在主義與基督教很巧妙地結合起來，為人的生存提供很有洞見的詮釋。他認為這是新形式的自然神學：透過存在主義現象學，他嘗試顯示信仰能幫助我們把握人類生存的意義，從而顯示出信仰是合理的 (Macquarrie 1966, ch.3)。¹ 然而，早期的麥奎利把他的嘗試與傳統的自然神學區別得很清楚，他對證明神存在的傳統論證有不少批評，認為它們難以證實基督教信仰。然而在他後期的著作《人性的探索》 (Macquarrie 1983) 中，他仔細而全面地分析人性。在開首的十九章中，他討論的題目包括：自由、超越、認知、社會性、語言、疏離、良知、

¹ 參關啟文：〈基督教與人的生存——約翰·麥奎利的人觀〉，《建道學刊》第14期 (2000年7月)，頁87～103。

愛、宗教、苦難、死亡和希望。在最後一章，他將所有線索串連在一起，論證這種種人生現象能指向神的存在，麥奎利稱它為支持上帝存在的人類論證 (anthropological argument for the existence of God) (Macquarrie 1983, 256)。這顯示麥奎利比以前重視傳統的自然神學，他自己承認這種改變是受到米曹 (Basil Mitchell) 的影響 (Macquarrie 1986, xvii)。

米曹提倡累積論證 (cumulative argument) 的進路。累積論證屬非形式化推理 (informal reasoning)，它建基於很多互相緊扣的論點：它們不像一條鏈的環——任何一環的斷裂就會使整條鏈斷裂，而是像桌子的腳——雖然每隻腳單獨來說不能支撐桌面，但幾隻腳一起卻能。他指出無論是在文學詮釋、歷史研究或哲學的學術領域裡，很多議題都不能決定性地被證明或反駁，然而學者仍能考慮各種證據累積起來的力量，作出合理的判斷。不但如此，根據孔恩 (Thomas Kuhn) 的歷史研究，就連不同自然科學的範式 (paradigm) 的評估也是使用累積論證的。既然如此，米曹認為支持神存在的多種證據也不應個別看待，而是要考慮它們累積起來的力量，縱使沒有任何一個傳統論證足以證明神的存在，這不表示它們的累積力量不能為神的存在提供合理的支持 (Mitchell 1973)。累積論證和另一種推論方式很接近：最佳說明推論 (inference to the best explanation)，即是說一個理論若能比它的對手更好地解釋所有資料，在理性上它就是優勝的。

麥奎利的人類論證基本上採納米曹的方法論，他用六個語句總結這論證：

- (1) 人生比任何東西更能揭示潛藏於宇宙中叫人驚訝的潛能。
- (2) 我們人性的某些方面指向一個超越人類的精神根源。
- (3) 人類在某些方面是超越自然界的，可用作神的超越性的類比，且指向人類的目標，就是參與神的生命。
- (4) 人類對置身其中的更廣泛存有 (the wider being)，有一種自然的信任。
- (5) 人的生存有一些負面因素，它們可被視作極限處境 (limit situation)，迫使我們面對自己的有限，這同時叫我們想及絕對存有 (absolute being) 的可能性。

(6)最後，很多這些線索在宗教中匯聚一起，很多人宣稱他們用各種不同的方法經歷到神的實在。初步看來這宣稱的確是深深植根於人類的處境，而且從未（或許永遠不會）被推翻 (Macquarrie 1983, 257)。

一般人較為熟悉的傳統論證有宇宙論證、設計論證和本體論證，人類論證則鮮為人知。簡而言之，本體論證以先驗的概念作起點，宇宙論證和設計論證都以外在世界作起點，而人類論證則以人的生存和他的心靈世界為起點，再進而論證只有神的存在為人類生存的種種事實提供最圓滿的解釋。除了麥奎利之外，也有不少近代學者提倡人類論證（如 Hackett; Nichols; Schilling; Shutte），甚至有學者認為雖然巴斯卡 (Pascal) 反對哲學家的神和不少傳統論證，但其實他的護教學也是以人類論證為中心的（參 Groothuis）。筆者將在下面進一步闡釋麥奎利的人類論證。

二、麥奎利的人類論證

因為人類論證是累積論證的一種，所以只有當我們讀畢《人性的探索》全書，整體地考慮人生的各種經驗，才能充分體會它的說服力。筆者總結麥奎利支持以上語句的一些討論如下：

(一) 人生比任何東西更能揭示潛藏於宇宙中叫人驚訝的潛能。

麥奎利認為人是一個微型宇宙。雖然人有身體的存有，但他不單單是純物質的存有：「身體能感到快樂與痛楚、活力與疲乏，它有感覺、有覺知和認知的能力。它是個小宇宙，在其中大宇宙揭示自己和顯示自己是遠超過物質與力量的。」(Macquarrie 1983, 258) 人類能透過他們的認知能力發展科學，這事實進一步支持以上論點。麥奎利特別強調現代科學的發現改變了我們對「物質」的理解，現在物質不再被視作不能滲透的實質，而是複雜而神祕的能量組合，這推翻了還原主義的唯物論，而支持聖禮式的宇宙概念。² 雖然麥奎利認為人在宇宙中並不是荒謬

² 聖禮的精義是指無形的恩典可透過可見的事物彰顯，推廣來說，是指超越的神也可臨在於有限的世界。

的，他也並不是說人就是所有事物的鑰匙。他只是說，相比於我們所認識的任何種類存有，人性更能揭示在世界中運行的創造性力量，就這個意義來說，人的確是小宇宙，他身上帶著存有的印記 (Macquarrie 1983, 256)。

(二) 我們人性的某些方面指向一個超越人類的精神根源。

麥奎利認為較高層次的人類經驗(理性、道德和靈性經驗)似乎超越了自然解釋的限度 (Macquarrie 1983, 259)，例如人類的語言「不單用來談論事物或生物需要，它是有創造性和在不斷擴張的，從很早的時間開始(就算是在神話的層次)，語言已經擁抱一個超越日常物質現象的領域。」(Macquarrie 1983, 101) 這種幾乎是無限的指涉能力植根於心靈的意向性 (intentionality)，它提供「證據去支持人類有一種超越的基本傾向，即是說人能延伸到一己之外的現實，與它發生關係，而且這種延伸的能力是沒有明顯限制的。」(Macquarrie 1983, 103) 我們禁不住要問：「文法和它所導致的人類發展的無限可能，是從何而來的呢？」(Macquarrie 1983, 259)

人類超越性的另一證據是我們能經歷良知和道德責任：「透過良知，我們的自我很親切地向我們揭示自己，它的正面功能是為了我們指示我們應是(或應成為)怎樣的人……在良知的最深層次，它與我們品格和人格的形成息息相關，而不是(單單)關乎個別行動(的對錯)。」(Macquarrie 1983, 125) 所以良知的精義不是一把道德量尺，而「是一種呼喚，呼喚自我實現它最真實的可能性。」(Macquarrie 1983, 130) 它顯示「人生有一種基本的方向性，這是我們天賦的事實：有前進的路，也有倒退的路；有邁向更完整人性的方向，也有走向消滅人性的方向。在良知的最深層，我們獲知的就是這種方向性。」(Macquarrie 1983, 135) 麥奎利相信「社會和它的要求只能提供部分的解釋」，因為「最真實的良知是要求創造性的」(Macquarrie 1983, 259)，它將過往的影響轉化成理想和目標 (Macquarrie 1983, 128)。

麥奎利也認為人際經驗和愛是有深層意義的，例如性行為就標緻著人與人聯合的奧秘：「在性關係中，一個個體由自己走向他人，兩者聯合起來。性行為不單帶來狂喜，它也有一種完整性……」性的奧秘就是

被創造的存有能整全地接觸的奧祕。』所以性是嘗試完全分享彼此的存有。……如果『我你關係』(I-Thou relationship) 的特徵是全人的投入，那某意義來說性行為是這種關係的典範，它是完全的狂喜、整全的接觸和完全的相互性 (mutuality)。」(Macquarrie 1972, 87) 所以，麥奎利贊同布伯 (Martin Buber) 的主張，就是說可透過每個特殊的「你」，瞥見「永恆的祢」。要能明白為何真正的我你關係是可能的，我們不得不設想神就是這人際領域的源頭和維持者，祂也保證人格和人際領域有終極的意義和價值 (Macquarrie 1983, 91)。

想到這種經驗，麥奎利問道：「若人類出現世間時，如華德斯沃夫 (Wordsworth) 所言：『有一些榮耀的雲彩追隨在後』，那究竟這些神祕的雲彩是從何而來的呢？」(Macquarrie 1983, 255) 著名的生物學家蒙諾 (Jacques Monod) 的答案是：人只不過是宇宙的蒙地卡羅中偶然出現的一個數字而已。麥奎利認為這答案很難叫人滿意，難道宇宙真的像賭場嗎？何況賭場也是有高度目的性的生意，機遇只是其中一部分而已。萊布尼茲 (Leibniz) 的「充足理由原則」(Principle of Sufficient Reason) 提出，每一個事實，都有一個理由解釋它為何是這樣子，而不是那樣子。麥奎利就使用這原則，探究怎麼樣的因能充足地解釋人格與精神經驗的起源。既然非人格化和物質性的自然界不是人格與精神經驗的充足理由 (參麥奎利以上幾點)，那一定有至少同樣人格化和精神性的存有，而且是超越我們和世界的 (Macquarrie 1983, 259)。

(三) 人類在某些方面是超越自然界的，可用作神的超越性的類比，且指向人類的目標，就是參與神的生命。

麥奎利相信我們都是自由的行動者 (free agents)，我們有莊嚴的責任，就是在這世界中創造一些嶄新的東西：「從某種意義來說，自由實在可以說是虛無，它是限制的缺少，它是未被填滿的開放空間，它是空曠的水平線，前面全無障礙。」(Macquarrie 1983, 11) 在某程度上，人分享了上帝的創造力，這是超越性：「從未被決定的虛無中，他們『人類』產生某種他們給予特定形狀的事物。這樣作的時候，他們親身經歷創造性。他們那時刻與神最是相像，因為他們正在參與上帝從無中創造的經驗 (雖然兩者只有很微弱的相似性)。」(Macquarrie 1983, 14)

麥奎利沒有清楚交待如何由人的自由論證神的存在，他背後的思路可能是這樣的：若人的自由能夠超越自然定律的決定性能力，那麼自由「就不是自然現象，而更像自然中的缺口。」(Macquarrie 1983, 259) 人可由自由開展出超越、邁向無止境的目標的創造性動力。人若有神的形象，以上種種能力便可以解釋了，而神的形象在這裡可理解作人類有分於創造性的奧祕。(Macquarrie 1983, 23) 這解釋指向人類的創造性動力的最終目標，就是在人類中完全實現神性的形象。這論證也讓我們明白上帝與世界的關係是有機的，神並不是自由的敵人，祂深深牽涉在創造的歷史之內，祂不停在祂的創造中作工，也與他們一同受苦，祂引發和帶動人類的超越性，而不是窒息它。這種上帝概念並不是壓迫式的。

(四) 人類對置身其中的更廣泛存有，有一種自然的信任。

麥奎利認為委身 (commitment) 的現象能顯示人類對存有的信任：「當接納一種委身時……人把自己與另一個人、小群或某種理想結連在一起……而且人貢獻自己的行動和精力去服務那委身的對象。」(Macquarrie 1983, 141) 委身對社群和個體的性格的形成都很重要。麥奎利認為人類能委身這事實，已經是支持神的實在的證據。每種委身都是信任的行動，若我委身保護地球，這只能因為我深信地球有種種價值（如美麗）。所以委身這簡單的事實顯明了人對生命本身的基本信任，在委身中我們默默地否定現實是冰冷、非人格化、機械化和疏離的，當然更不能接受現實是無意義和荒謬的。然而，擁有這種基本的信任已經在最起碼的層次上，認同了對上帝的信仰的部分含義 (Macquarrie 1983, 151)。

麥奎利也觀察到「委身的開始似乎不是單單基於自主或毫無基礎的抉擇，而是因為我被某些事物所吸引而激發的。所以委身是以恩賜的形式開始的（而不是努力）。」(Macquarrie 1983, 150) 他提出，或許就是上帝對創造原初的委身，令到人類有委身的可能 (Macquarrie 1983, 151)。這種解釋也帶來新的希望：無論人性如何軟弱，又或者很多委身都被出賣，很多盟約都被打破，委身仍不是徒然的 (Macquarrie 1983, 152-53)。麥奎利也論證這種信任潛在於人類的盼望中，這種盼望無處不在，甚至挑戰死亡 (Macquarrie 1983, 260)（詳細論點可參閱《人性的

探索》一書第十九章)。他也套用伯格 (Peter Berger [1971]) 的作品，論證人有相信宇宙秩序的傾向 (Macquarrie 1983, 119-20)。³ 無論如何，刻意地作完全虛無主義者實在是困難的。

(五) 人的生存有一些負面因素，它們可被視作極限處境，迫使我们面對自己的有限，這同時叫我們想及絕對存有的可能性。

麥奎利相信苦難、死亡和種種的疏離(如罪和罪疚)並不純然是邪惡的，因為它們驅使我們實是求是地接納自己的真相。(Macquarrie 1983, 260-61) 當人認識到自己的有限性和罪疚，當他自以為偉大的幻像和自負被拆毀，或許他會與超越的存有相遇。

(六) 最後，很多這些線索在宗教中匯聚一起，很多人宣稱他們用各種不同的方法經歷到神的實在。初步看來這宣稱的確是深深植根於人類的處境，而且從未(或許永遠不會)被推翻。

在《人性的探索》第十六章，麥奎利概覽各種宗教經驗，如士來馬赫 (Schleiermacher) 的絕對倚賴感、奧托 (Rudolf Otto) 的神聖經驗 (numinous experience) 和詹姆士 (William James) 論及的好幾種。他亦引用哈地 (Alister Hardy) 的作品，論證宗教經驗在今天的俗世社會中不是罕見的；而且「很多世俗或日常經驗……都有宗教的向度。」(Macquarrie 1983, 211) 總而言之，各式各樣的宗教經驗匯聚成不容忽

³ 高師寧對伯格(或貝格爾)的思想有不錯的介紹和評論：〈貝格爾的宗教社會學思想〉，劉小楓主編：《基督教文化評論》第一輯(貴陽：貴州人民出版社，1990)，頁88～146。然而高師寧把伯格的「五種超越的訊號」(signals of transcendence) 解釋為「新的五項證明」(頁135)，這似乎不是他的原意。因著這種詮釋，高師寧很容易論證「貝格爾的論證也不能算嚴格的邏輯證明」。伯格只是想說，即使在似乎純然世俗的經驗中也可辨認出超越的訊號，這為宗教留下一種空間；他沒有企圖說這是任何形式的嚴格論證。但我相信他論及的超越的訊號也可用作人類論證的資料。後來高師寧說：「貝格爾的新證明並不能挽救現代社會每況愈下的宗教危機，全球性的世俗化就是對他的最好回答。」(頁145) 筆者想論證的有效性與其結論的認受性，是應該分開處理的。此外，近年伯格已全面放棄世俗化理論，認為「全球性的世俗化」只是個神話 (Berger 1992, 1999)。高師寧的意見有沒有改變，我也不肯定。

視的見證，實在不應輕易抹殺。何況到今天我們都不能全盤推翻這些經驗。（參他如何批評自然主義對宗教的解釋 [Macquarrie 1963]）。所以「宗教仍然是另一種證據，支持上帝的實在就是人生的根源、支持和目標。……很多拋棄宗教的人經常會找代替品，這點也是重要的。」(Macquarrie 1983, 261)⁴

三、評價麥奎利的人類論證

筆者相信《人性的探索》是麥奎利最好的作品之一，他從基督教存在主義的角度，全面而豐富地分析人的生存。假如說他顯示了基督教人觀的融貫性和可行性，應該不會有很多人反對。然而，他在那裡提出了支持上帝存在的論證，這論證饒有趣味，但是否有強大說服力則見仁見智。整體來說，筆者同情他的思路，當我們考慮到他涉及的範圍是如此廣大，而且他的對象是有一般教育水平的讀者（而不是專業哲學家），他的努力實在很值得欣賞，他的論證也算得上有說服力。然而從分析哲學的角度來看，他的論證在很多地方都有些鬆散，容易受到質疑或攻擊。筆者在下面討論一些可能出現的質詢：

(1) 麥奎利認為人的高層次生命是不能還原為物質的，但這方面他需要更多支持的論證。他也似乎不覺察當代的唯物論有很多更複雜的版本。例如，認為物質是不可滲透的實質那種唯物論的確已成過去，然而較新的唯物論（或稱作物理主義 [physicalism]）仍會堅持所有存在的事物都能被基本的物理定律描述。⁵ 這種唯物論仍很有活力，甚至可說在當今的心靈哲學界雄霸一方。

(2) 關於自由的理論主要有三：一、決定論 (determinism)：人的每一個行為都已被它的先前條件 (antecedent conditions) 決定了，人沒有真正的自由；二、自由意志論 (libertarianism)：人的某行為是未被決定的，人有真正的自由；三、兼容論 (compatibilism)：人的行為都已決定

⁴ 如何由宗教經驗論證神的存在也牽涉很多複雜問題，但因我已另有專文探討 (Kwan 1999)，本文不會詳細討論。

⁵ 這說法有簡化之嫌，但我不能在這裡討論還原性 (reductive) 和非還原性 (non-reductive) 的唯物論的分別，也不能討論「依附性存有」(supervenience) 的原則。

了，但人仍有真正的自由。這理論對「自由」有不同的理解，不認為「自由」與「被先前條件決定」一定有矛盾。麥奎利對自由意志的理解肯定是屬於自由意志論的，他也因此推論出自然主義不能充分解釋自由意志。然而，堅定的自然主義者會感到他並未全面考慮所有的可能性，例如自然主義者可用兼容論詮釋自由。此外，麥奎利也假設了自由意志論的可信性，但很多心靈哲學家都會挑戰這點，有些甚至說這個概念是不融貫的 (O'Connor 1995, part I)。麥奎利也應處理這種爭辯。

(3) 他所使用的充足理由原則也有很多問題，特別是萊布尼茲的版本備受批評，而且也似乎和他的自由意志論矛盾，因為自由意志論者真正相信真正自由的行動並沒有決定性的充足原因。

(4) 麥奎利的論證訴諸很多人類的生存經驗，例如人類的感受和感覺。經驗主義者肯定會發出猛烈的攻擊，認為這些經驗都是主觀的，並沒有認知意義。

(5) 麥奎利使用的某些字（如「超越」）可以有幾種類似但不同的意義，人們會懷疑這種含糊性隱藏不少推論的謬誤，例如不合法地由人的超越推論到超越領域的存在。

(6) 最後是麥奎利的整體寫作風格和論證方式的問題：很多時我們都不清楚甚麼是他的前提，甚麼是他的結論。他有時甚至沒有交代用甚麼推理法則。

有些人或許會感到以上的批評只是在玩弄邏輯，他們可這樣回應：「縱然麥奎利的論證是有點兒鬆散，但他的確描述了大量人生現象，和很有說服力地從宗教角度作出詮釋，假使麥奎利的批評者不能提供更好、更全面的解釋，那完全否定他的論證的說服力，是不合理的。不是每個論證都能完全用形式邏輯去表達，或許如紐曼 (John Henry Newman) 所言，人可以用『推論意識』(illative sense) 判別這些非正式的論證。」這種回應不無道理，然而筆者相信可以針對性地逐一回答對麥奎利的六點批評，以下是一些粗略的建議：

(1) 雖然現在物理主義在心靈哲學界大行其道，這也不表示它就是真的。事實上物理主義者互相傾軋，物理主義的每一種版本都被其他物

理主義者強烈批評。⁶ 團結他們的主要是對二元論的反感，然而有理由相信對二元論的批評沒有一個是決定性的，也有不少好的論證支持二元論（參 Swinburne 1986; Foster 1991; Moreland and Rae 2000）。

(2) 自由意志論也有很多有分量的擁護者，他們也發展了幾種模式（如行動者因 [agent causation]）說明自由意志的可能性（O'Connor 1995, part II）。由於自由意志和我們最直接的經驗（如思慮、抉擇）吻合，只要我們不能證明這概念不融貫，麥奎利接受它的存在也是合理的。至於調和論的問題，我們在下面再談。

(3) 其實麥奎利並不需要萊布尼茲的充足理由原則。自然主義者和有神論者未必同意可說明的事物的範圍有多大，但他們均不會說人生現象都是不可解釋，都是無緣無故而出現的。他們都會嘗試用他們世界觀中的終極（上帝或自然界）來解釋人生現象，問題是哪一種解釋更合理。既然麥奎利是用累積論證的方法（或最佳說明推論），他只需要論證他的理論能比它的對手更圓滿地解釋所有關於人生的資料便可。

(4) 人類經驗是可作為資料的：

1. 這種經驗在兩種意義上可作為資料。第一，無論它們有否認知性，這些經驗的發生本身就是事實，那為何我們會有這些經驗？為何我們的經驗有這種特性，而不是其他特性？這些問題都需要回答。以自由意志為例，縱使我們對自由的經歷和體證只是一種幻覺，即是說自由意志根本不存在，然而這種幻覺的由來仍需要解釋。人類的主體性是這個真實世界的一部分，任何可信的世界觀都要給主體性一個恰當的位置，並解釋為何人的主體性是這樣子（如有大量宗教經驗和意義的追尋），而不是那樣子（如完全沒有精神的追尋）。

2. 第二，如果當我們反省這些經驗時，它們似乎揭示某些真理，那實在難以明白為何這種經驗連作為（可推翻的）證據的力量也沒有。假如我的自由經驗是如此真實，我實在難以否定我是自由的，在沒有反

⁶ 可參考瑟爾（John Searle）、丹尼特（Daniel Dennett）和查默斯（David Chalmers）之間的猛烈爭辯（Searle 1997）。

對理由的情況下，難道我沒有權利接受這信念嗎？⁷ 假設我們先入為主地認定這類經驗是完全主觀的，不能告知我們任何真理，實在是犯了乞求論點 (begging the question) 的謬誤。卡西里 (Casserley) 清楚指出存在主義根本不接受經驗主義的知識論前提（即是說只有感官經驗是實在 [reality] 的知識之源），他寫道：「存在主義的精粹就是堅持我們最親切的生存經驗也就是對實在最活生生的經驗，這些經驗包括：自由的實在，人生如何一再挫敗我們的自由，盼望、恐懼和不可遏止的精神需要，生命和它不能逃避的脆弱，當生命面對死亡時必然顯出的短暫性，愛和它帶來的失望等等。這類經驗構成了正當和必須的哲學起點。」(Casserley 1955, 87) 卡西里也認為經驗主義是「一種僵化的理性主義，它論證所有事物，但就是沒有論證我們所認識最真實的事物——具體的生存。」(Casserley 1955, 87) 而且說到底，經驗主義並沒有真正尊重我們的經驗：「科學經驗主義，它用經驗精神處理萬事，除了我們自己的存在；它小心地和謙卑地尊重每一種經驗，除了那最活生生的經驗以外。」(Casserley 1955, 88) 存在主義反而可說是更廣泛的經驗主義。以上的批評看起來很有道理，至少我們可指出：若經驗主義者不能證實他們的知識論前提，但又在對麥奎利的批評中假設了這前提，那麼他們的批評是軟弱無力的。

3. 筆者雖然反對把人生經驗的認知意義全盤抹殺，但不表示我們應對每個個體的每一個人生體驗都視為不可批評的金科玉律。事實上，這種經驗很難完全中立地描述，它們的確比普通的感官經驗更被理論滲透 (theory-laden)。我們雖然不能就此說它們一無是處，因為所有經驗（包括五官經驗）都面對被理論滲透的問題，但筆者同意我們應更批判性地看待這種經驗。第一，我們不用太重視很特殊和個別的人生體驗。第二，我們應把重點放在有跨文化的、普遍性的人生經驗，如道德經驗的基本結構。其他經驗（如生存和宗教）普遍性可能有限，但仍有許多人在不同時地分享這類經驗，所以不能輕輕抹殺。第三，我們要考慮不

⁷ 奧斯頓 (Alston 1991) 論證道，就算感官經驗也不能不用循環論證而被證明為可靠，在那裡我們也要倚賴（初步的）信任原則，即是說要對我們的感官經驗先信任，直到有理由懷疑為止。他也進一步論證沒有理由不把這種信任原則用到宗教經驗上。筆者認為也應將這種初步的信任原則應用到人生體驗上，但留意正文提出對這種應用的限制。

同的人生體驗能否歸入一個更全面的世界觀，假若能夠，並因此顯出整體的融貫性，那它們的認知意義就能進一步確立。

4. 麥奎利也反對將認知經驗與情感 (emotion) 二分化：「我們的感官使我們覺察環境中個別的物體，而情感則助我們覺察整體的情況……透過情感我們『閱讀』環境並作出恰當的回應……所以我們可以同意沙特所言：『情感是認知世界的一種方法。』」他也曾說：『情感所顯示的是人與世界的整體關係。』」（Macquarrie 1983, 55-56；另參 Macquarrie 1965, ch. 3）同樣谷巴 (Cooper) 說：「如果我們說這些『感受』是『主觀』的，從其他意義來說，它們肯定不是主觀的。例如它們不是無可救藥地『私人化』和不可溝通的，它們也不是『純粹』主觀的（即是說和現實的情況全無重要關係），相反，它們可幫助我們認知事物的感覺。」(Cooper 1990, 18) 情感的認知性 (cognitivity of emotions) 是個大課題，不能在這裡詳論，然而傳統知識論把情感與認知性對立的局面已有些改變，有些學者甚至提倡「情感知覺」(feeling perception) 的概念 (Sloan 1983, 160ff.)，而著名科學哲學家史捷夫拿 (Israel Scheffler) 也強調「認知性情感」(cognitive emotion) 的重要性 (Scheffler 1991, ch. 1)。我們並不提倡不加批判地把情感當作知識，但斷然排斥所有情感的認知性也顯得教條化。

(5) (6) 筆者相信麥奎利的人類論證可以更嚴謹，也可小心重建成最佳說明推論。筆者將在下面探討這可能性。

四、人類論證的重建

(一) 論證的結構

人類論證可以詮釋為最佳說明推論，它的目標是就各種人類的經驗，比較有神論和自然主義的說明能力。我們若能合理地論證人類經驗與有神論相當融貫，卻與自然主義不大吻合，那這論證就為神的存在提供支持。我們用 H_1 表示有神論假設：

H₁人最終是由上帝從塵土中創造的，⁸而且神讓人分享祂的形象，目的是讓他能自由地選擇和上帝並他人建立生命的相交。

要留意這假設屬位格有神論 (personal theism)，上帝要達成生命相交的目的是這假設的一部分，這會令有神論的假設複雜了，然而這陳述方式可以鮮明地顯示出上帝的整體目的，這較能突顯有神論的說明能力。在這裡，上帝在創造（特別在人的生命中）的臨在是很重要的，祂當然是超越的，不是物質世界的組成部分，然而祂也是在萬有之下、滲透萬物和維持萬物的創造力量。假設「神被理解為所有存有和生成 (becoming) 的終極根基，但也是有動力和位格的愛，那祂便不能直接被我們的感官覺察。然而透過人格的相通、思想，和敏銳地參與一些經驗（如生命的深度和倚賴、意義、負責任的行動和盼望），神是可以被認識的。」(Schilling 1974, 181) 所以神實在和人性有親密的關係：「人經過一個過程才能真正成為人，在過程中神的救贖也牽涉在內。每個人透過他行動的動力，在人生中被驅使到一個位置，要作一個重要的抉擇：要麼他將自己無限開放，從而實現他真正的人性，要麼他將自己反鎖在他有限的居所中，從而將他人性的基礎摧毀……超自然臨在人生中，為真正人性的可能性提供基礎。」(Baum in Whelan, 124) 這些看法其實都蘊含在原初的假設中，而不是臨時附加的，因為人有神的形象的意思就是說神是人本性的基礎。

我們用 H_n 表示自然主義的假設：

H_n 人完全是自然進化的物質產品。⁹

比較這兩種假設，我們可採用貝爾斯理論 (Bayes' Theorem)：¹⁰

⁸ 筆者不理會這創造是即時性或有過程的，也即是說這裡的有神論假設並不同美國的基要派所提倡的科學創造論。

⁹ 這個自然主義假設屬形而上學，要和科學的進化論分開。因為縱使科學證實了生命的形式和複雜性的確是緩慢進化而來，這並不能證明人就完全是物質產品，因為神可能是整個進化過程的最初原因。

¹⁰ 筆者知道使用這理論時有很多問題，例如如何決定先前或然率 (prior probability)。然而筆者所說的東西大部分都可用其他方法表明，如果有些人不接受這個數學理論，他仍可將它當作總結事物的方法。看不懂這理論的讀者也請放心看下去，大部分的論點應該仍可以理解。

$$P(H/e.k) = P(H/k) \times [P(e/H.k) / P(e/k)]$$

[H：假設 (hypothesis)；e：證據 (evidence)；k：背景知識 (background knowledge)]

P(A/B) 代表一種條件性或然率 (conditional probability)，意思是「假設 B 為事實，A 會發生的或然率。」所以 P(H/e.k) 就是指「有了證據後，H 是真的或然率 [0 與 1 之間]」，而 P(e/H.k) 則指「若 H 是真時，e 會發生的或然率」。P(H/k) 代表 H 的先前或然率 (prior probability)。當比較某種證據 e 對兩種假設的支持程度時，P(e/k) (即按背景知識而言 e 本來的或然率) 是沒有分別的，所以可以不加考慮。至於如何決定不同假設的先前或然率是最頭痛的問題，但要是兩種假設的先前或然率不相伯仲，又或者我們先單單考慮經驗證據的因素，那我們也可集中比較兩者的 P(e/H.k)。就讓我們用這方法比較有神論與自然主義的可信性：當考慮每一個經驗資料 e_i 時，我們估計 $P(e_i/H_i)$ 和 $P(e_i/H_n)$ 。若前者比後者大，這就表示對於 e_i 來說，有神論的可能性較自然主義大。¹¹ 筆者現在就使用這種論證，探討麥奎利論及的幾種人生現象(因篇幅關係，筆者只集中討論麥奎利的第二和三點)，究竟是有神論假設抑或是自然主義假設，能提供更佳說明呢？

(二) 有神論與人際經驗

考慮以下資料：

- e_1 人類對我你關係和群體有內在的需要和熱切的渴望。
- e_2 人生的完滿(某程度)視乎人能否參與我你關係和群體。
- e_3 個體的形成和成長(某程度)倚賴成熟的群體。

人格的基本結構不是我們自己選擇的，它也是現實的一部分。若以上的資料正確，那麼「人格互相需要」的結構也是現實的一部分。這種需要為人的生存提供目標和動力，而這種目標同時被認為是有客觀價值的。任何說明都應充分處理這兩方面。自然進化論能為這種人格結構提

¹¹ 當然我們也應考慮其他的假設，但以上的比較是重要的，因為很多人認為自然主義是有神論的最強對手。

供好的解釋嗎？不是不可能的，進化論者可指出互相關心和幫助的生物能提高彼此的生存機會。但要留意幾點：第一，其實進化過程沒有甚麼特別理由一定要把我們弄成這樣子，因為進化論最終所關心的是生物能否生存並成功繁殖，而很多適合生存和能大量繁殖的物種（如蟑螂）都沒有感情。從進化史的角度看，我們並不能預期人類人格結構的出現，只是出現了後，我們可以說因一系列的偶然事件在進化史中發生，使人類這種人格結構有生存價值 (survival value)，所以它便進化出來了。第二，進化論的確某程度能解釋互助互愛的出現，但似乎忽略了人際關係體驗的深度和熾熱度。愛和人際關係很多時產生毫不謹慎的行為：普通人都會為情自殺和謀殺，甚至君王也會為博紅顏一笑做出烽火戲諸候的愚蠢行為等等。此外，建立關係很多時需要種種犧牲，從適者生存的角度看，是否與別人有親密關係是無關痛癢的（只要不太壞就成了），為何人類不放棄所有浪漫的幻想，把精力都集中於繁衍後代呢？若進化一方面使我們有互助的傾向，但另一方面叫我們更現實和更謹慎，至少不要對我你關係有太熱切的渴望，這樣不是對個體和群體的生存更有幫助嗎？難道也是因為進化時某些偶發事件令人格結構「發展過頭」？綜合以上兩點，縱使 $P(e_i/H_n)$ 等不等於零，也不會特別高。

第三，如果用自然進化的過程解釋這種人格結構的出現，那便會將它的吸引力消解，並摧毀它那種無條件的價值。一旦我們「明白」我們對愛、利他主義和群體的追求，都只不過是進化過程中提高生存價值的手段；我們對那些價值的信念，也只不過是有益身心的「幻覺」，一切都只是進化史的偶發事件和權宜之計，那今天我們既然已洞悉一切，就不應再被蒙騙了。或許忠誠和對他人的委身在過往是有用的傾向，然而今天它對我不再有利益時，我又為何要堅持呢？總而言之，自然主義與以上資料內蘊的價值層次看來有矛盾，可能會導致對人際關係的虛無主義。要解決這矛盾，看來並不容易。若承認這矛盾，自然主義在實踐上要付出的代價甚大，而且要全盤否定我們對人際關係的價值的體驗，但這種否定有充足理據嗎？

相反，有神論為人類的人格結構提供了自然的解釋，事實上它可從 H_1 直接推論出來，因為 H_1 已指明人是為了相交而被造的，例如創世記便強調亞當的不完整性。這也可解釋個體與群體的張力，它們的互相依

賴似乎衍生了一個循環，個體主義和集體主義都是不可接受的，但兩者都有吞吃對方的傾向。更合理的解釋或許是：「個體與群體的互相依賴」這種結構是基於那位三位一體的真神，是祂的恩賜，祂為個人與群體的融合提供創造性的基礎（參 Shutte）。這樣也可解釋為何我們常常會感到深刻的人際關係是一種恩賜。當然，這也不是說人際關係不會被濫用，因為 H_1 也強調神希望人用自由選擇真正的相交。初步看來， $P(e_1, e_2, e_3/H_1)$ 比 $P(e_1, e_2, e_3/H_n)$ 大，有神論似乎為以上資料提供更佳的說明。

（三）有神論與自由

考慮以下資料：

e_4 我們有些主體的經驗強烈顯示人類是有限但自由的行動者。

e_5 人類真正是有限但自由的行動者。

自然主義能解釋有限但自由的行動者的出現嗎？即使能夠也有些勉強：「純粹使用自然主義的原則，實在很難解釋人的自由、他對未來的開放、他的自我超越和創造力，和他為何能覺知及擁抱美感、道德和宗教價值……自由與創造不單難以用『從下到上』的因果關係解釋……它們更正面指向一種『從上到下』的因果關係，透過一種目的因，受造物被精神世界本身從自然牽引出來，並進入精神領域。」(Hebblethwaite 1988, 93-94) 自然主義者未必不同意「純粹使用自然主義的原則，實在很難解釋人的自由」，為甚麼呢？不要忘記自然主義有以下涵義：

（1）人是物質的存有，縱使人的精神現象真實地存在，¹² 它們的起源和特性最終都是由物質因產生和決定的。

（2）物質的因果關係屬事件因果(event causation)，所以受這種形式的自然定律 (natural law) 掌管：「有特性 F 的事件會產生有特性 G 的事件。」

¹² 某些極端的唯物論者（如 Paul Churchland）認為所謂精神現象其實是並不存在的，它們只是一些原始理論的虛構概念。這種立場叫剷除式唯物論 (eliminative materialism)。

(3)自然界是封閉系統，即是說並沒有超越自然界的因果能力。若整體來考慮，自然界在時間T的狀態，是完全按照自然定律被自然界在T之前的狀態所決定。

但當我們說S君在T有能力自由做某行動A時，我們是在說：「S在T是否去做A，並不被自然界在T之前的狀態（包括S的物理狀態）所決定。S能選擇用他主動的能力做A，也能選擇不做A。而且很多時S的行動會為了某種目的而做。」不難看出來，這種概念和自然主義的涵義是有張力甚或矛盾的：從自然主義的角度看，S的抉擇是由世界在T的狀態決定的，而這狀態又被之前的世界狀態決定，如此可無限向前追溯。至少S的行動已被他出生前的世界狀態決定，那又怎可說S有自由呢？事實上大多數自然主義者傾向認為「自由意志」這概念太神祕和不可理解，所以他們寧願否定自由意志的存在（也即是否定 e_3 ）。如雪爾(John Searle)這樣解釋：「究竟為何在當代的科學觀點中，沒有空間留給自由意志呢？在物理學中我們的基本說明機制是由下而上的，這即是說我們是用微粒子（如分子）的行為，說明一種現象的表面特徵（如玻璃的透明或水的液體性），而心靈與腦袋的關係也是這樣：精神性特徵是由神經生理的現象所產生的。」(Searle 1992, 124-25) 比掃普(John Bishop)指出自由意志論者認為人是「能負責任的行動者，他有『始創』的能力——即是在自然界中開始某些事件的能力。」但這概念「與（行動者）作為自然有機體的概念格格不入，……我們對人類行為的科學了解似乎與我們對人所採納的道德立場的前設有張力。」(Bishop 1989, 1)

筆者不能在這裡處理自由意志這場巨大爭辯，筆者只指出否定自由的自然主義者要付的代價：他們要斷然否定我們如此眾多和深刻的自由的體驗，然而連否認自由意志的哲學家史特禾遜(Galen Strawson)也承認從現象學的角度來看，自由意志的存在是無可置疑的(Strawson 1995, 26)。此外，若我們所有人的每一個行動都在出生之前被決定，那還可合理地要求他們為自己的行為負上道德責任嗎？似乎不可。那也表示社會沒有理據懲罰罪犯，父母也沒有理據管教子女。事實上史特禾遜就有這方面的困惑，筆者在牛津的時候有一次聽他演講，他坦承他的信念和實踐似乎有矛盾：他著書立說以駁斥自由意志說，但他管教賞罰他兒子時卻好像假定了他有自由意志！假若他相信他兒子的所作所為全已命定

了，那又為何叫他為自己的錯失負責任？可見決定論在實踐的層面上不大可行，其實根本地否認道德責任的存在，也是在否認我們深刻的道德感和大量的道德經驗，我們有好的理由這樣做嗎？其他決定論的後果也是難以接受的：假若否定自由意志，我們也很大程度否定愛、理性、創造力、友誼等的真實性和價值。此處不逐一細述了。

因著這種問題，某些自然主義者竭力嘗試在他們的世界觀內容納自由意志。第一個方法是採納兼容論或調和論：雖然一切事物已被決定，但人自願（非強迫）做的行為仍算是自由的。不過，這種看法與我們對自由的理解大相逕庭，自由意志論者質問：若一切事物已被決定，那所謂自願行為的意願也是早已決定了，最終的行為如何能說是真正自由呢？為何我們要負責任呢？這些問題都不易回答（參 Moreland and Rae 2000, ch.4; Ekstrom 2000, chs.2-3; van Inwagen 1983）。第二種方法是訴諸「新事物浮現論」（emergentism）：雖然物質是一切事物的終極因，但物質的組合經常會產生嶄新的特性和事物，那自由選擇的能力為何不可以是浮現的新事物之一？但這種調和方案也問題重重，第一，自然主義的基本前提始終是精神現象對物質的依賴，若浮現的自由能超越物質定律的管轄，則似乎已否定了這基本前提，這還是自然主義嗎？若浮現的自由不能超越物質的定律的管轄，則這真是自由嗎？始終兩者的矛盾難以協調。¹³ 第二，縱使以上論到的矛盾可以解決，我們也只能肯定新事物浮現論的邏輯可能性，但不代表它可信性高。自由與我們所知物質的特性和潛能都大大不同，為何物質會浮現這種獨特、與眾不同的能力呢？浮現論者難以提供合理的答案。¹⁴

總結來說，自然主義面對 e_5 這初步證據，會陷入兩難局面。若否定 e_5 ，則有重重難題和不良後果。若承認 e_5 ，縱使能把自然主義與自由意志調和起來，但自然主義始終說不上能預期自由意志的出現，那即是說 $P(e_5/H_n)$ 會相當小（至少不會高）。再者，無論如何 e_4 是不容否認

¹³ 有些人訴諸量子力學的不確定性以為自由意志留下空間，但有目的性的自由抉擇 (free, purposeful decision) 始終和沒有充足因的隨機事件 (indeterministic random event) 不一樣。此外，微觀世界的不確定性能否導致宏觀世界的開放性也有很大爭議。

¹⁴ 關於協調唯物論與自由意志的困難，科弗與霍素恩 (Cover and O'Leary-Hawthorne 1996) 有詳細的討論。

的，所以自然主義者需要為自由的「錯覺」的源起提出良好的解釋。或許這不是沒可能的，鄧勒特 (Daniel Dennett) 便從進化論的角度，提出我們這種「錯覺」其實有助我們的生存 (Dennett 1984)。筆者不詳細討論他的解釋是否成立，只指出這種進化史的解釋方法一定訴諸不少偶然發生的事件，因為很明顯，自由的「錯覺」不是促進「適者生存」的不二法門，事實上所有生存得很好的生物（除了人類以外）都沒有這種「錯覺」！這即是說 $P(e_4/H_n)$ 也不會高。由於自由主義用以解釋 e_4 和 e_5 的進路是獨立的，所以 $P(e_4, e_5/H_n)$ 只會更低。相對來說，有神論能同時為 e_4 和 e_5 提供更簡潔的解釋：若有神論為真，兩個資料都是可預期的，因為我們為了生命的相交被造，這正假設了我們有自由選擇相交。假使我們真的有自由，那擁有對自由的體驗也是順理成章的事。 $P(e_4/H_1)$ 和 $P(e_5/H_1)$ 都應很接近 1，而且兩者的解釋是一而二、二而一的，並非獨立的，所以 $P(e_4, e_5/H_1)$ 和 $P(e_4/H_1)$ 或 $P(e_5/H_1)$ 都不應相差太多。結論是： $P(e_4, e_5/H_1)$ 應明顯比 $P(e_4, e_5/H_n)$ 大，那亦即是說，我們對自由的體驗為有神論，相對於自然主義而言，提供更強的支持。

(四) 有神論與道德經驗

再考慮以下資料：

e_6 我們一些價值、邪惡和責任的經驗強烈顯示這些都是客觀的實在。

e_7 客觀價值是存在的。

e_8 客觀的責任是存在的。

e_9 成為真正自我的呼喚是客觀上我們應該聽從的。

e_{10} 我們有罪疚感的經驗。

自然主義者若接受以上資料，實在要花不少功夫解釋它們，所以很多自然主義者都拒絕接受以上資料。例如他會用投射說 (projectivism) 把價值經驗詮釋為沒認知意義的感覺。麥基 (John Mackie) 更直接了當地說，客觀價值和客觀的責任要求在科學世界觀(其實他說的是自然主義世界觀)的存在實在是不可理喻的，所以他認為客觀價值和責任要求根本不存在，我們的道德經驗都是錯誤的 (Mackie 1977, 38-42)。說到底，

在無神論的世界裡，終極就是物質和運動，究竟客觀的道德標準從何而來？又建基於何處呢？這些問題都不易回答。筆者在另一篇文章也論到後現代主義者往往建基於自然主義的世界觀而否定真我的存在，¹⁵ 這一來「成為真正自我的良知呼喚」當然只能是幻覺。其實用進化論解釋道德也只會火上加油：若人類只是自然主義的進化的產物，客觀道德價值就只是幻覺。無神論者盧斯 (Michael Ruse) 承認：「道德就與手、腳和牙齒一樣，是一種生物的適應……若將道德視作一組可用理性證立，而且是關乎客觀存有的要求，它只能是虛幻的。當一些人說：『當愛鄰舍如同自己』時，他們以為他們正在指向某種凌駕他們之上和超越他們的東西，我欣賞他們……然而……他們所說的是全無根基的。道德只不過是對生存和繁殖的一種幫助，任何深一層的意義都是虛幻的。」(Ruse 1989, 262-69)

如果徹底的道德懷疑論與價值經驗的非認知意義詮釋都不大合理，那自然主義便不能為以上資料提供甚麼好的解釋。相反，有神論則能為以上資料提供十分自然的解釋，且把它們編織成一個整體。神的本性為價值的客觀性提供基礎，而良知的絕對性一點也不出奇，因為它是神——那絕對者——的聲音的一個渠道。而罪疚感則揭示我們現實的自我與我們應成為的自我之間的差距，我們為何能覺察這種差距呢？因為我們所擁有的神的形象仍未完全失去，我們仍隱隱地感到神的要求——這也是我們的真我。所以有神論能同時為以上資料提出簡潔的解釋。反觀自然主義，它不能叫我們預期人類會有如此深刻和強烈的道德意識。它會用內在化和社化的過程解釋道德意識的產生，這當然為社會性生存帶來穩定性，但這種內在化也為我們帶來諸般限制和不便，為何一定會這樣進化呢？這完全沒有必然性，理由基本上和前面論及的一樣，不重複了。總結來說，有神論比自然主義更能說明我們的道德經驗，而前者能為客觀的道德標準提供更堅實的基礎。或許正如陀斯妥也夫斯基所言，若上帝不存在，甚麼都是可容許的了。¹⁶ 又或許自然主義最終能為客觀的價值、責任和邪惡找到位置，但直到今天，自然主義者的不少努力仍

¹⁵ 關啟文：〈基督教與後現代自我觀的對話(二之一)——自我之死？〉，未刊論文。

¹⁶ 當然這種論點還要更仔細鋪陳，不少批評也要回應，參 Owen (1965); Adams (1989); Mitchell (1980)。

沒有產生任何共識。他們通常不是全盤否定道德經驗，就是為它們作複雜而牽強的解釋。看起來，接受有神論更合理，至少它沒有這些毛病。

(五) 整體考慮

若我們仔細考慮以上多元化的經驗資料，不難看到傳統的經驗主義實在太狹窄了。我們的確要用經驗測試宗教，但人類的真實經驗遠遠超過五官經驗的範圍。我們的世界其實有我你關係（如友誼和愛情）、美感的欣賞、良知的呼喚、終極關懷和神聖的臨在等等，先入為主地認定只有用五官覺察到的才真實，因而忽略或排斥這些體驗，不單武斷，更使我們的生存貧乏（參 Schilling 1974, 187）。筆者也同意世界觀應力求簡潔，自然主義者使用這原則，忽略一兩種五官經驗以外的生存體驗，尚可勉強說得過去。然而當各種各樣的生存體驗都互相吻合，指向超越的領域，它們匯聚而成的力量是不能抹殺的。似乎「當我們用理性把人類經驗的內在秩序和融貫性展現出來時，它們是和有神論吻合的，而且只有用神的存在才可充分解釋。」(Nichols 1991, 1)

相反，自然主義與這些人類經驗則不太融貫。它與自由意志能否相容已很成問題，它所使用的範疇（如物質、能量、時空、定律、適者生存等）與生存體驗的範疇（如心靈、意識、質、自由、價值、道德無上律令、真我等）格格不入，所以若勉強用前者解釋後者，便不得不訴諸還原論、懷疑論、臨時假設、機遇等「法寶」。對自然主義來說，每一種生存體驗都是獨立地偶然進化而來，所以它也分別為每一種「泡製」獨立而特定的解釋。但如此一來，我們若整體地考慮所有資料， $P(e_1, e_2, \dots, e_{10}/H_n)$ 便會變得很小，而 $P(e_1, e_2, \dots, e_{10}/H_1)$ 則大多了（若類似的論證也能用於其他生存經驗和宗教經驗，則人類論證可望進一步加強）。這即是說，有神論的整體說明能力比自然主義的整體說明能力較為優勝。¹⁷ 為何如此呢？筆者用一個比喻來解釋。

假設我們有兩個瓶，T 瓶有十粒白珠，而 N 瓶則有五粒白珠和五粒黑珠。現在我們在不知情的情況下隨意選一個瓶，然後在裡面抽一粒

¹⁷ 當然要考慮的正反論點還有很多，筆者的博士論文有較詳細的討論。(Kwan 1993, ch. 10)

珠，放回去，把瓶搖勻後再抽一粒珠，如是者十次。我們發現十次抽出來的都是白珠，問題是我們最初選的究竟是T瓶還是N瓶？當然邏輯上兩者都有可能，但若以或然率作依歸，大部分人都會答是T瓶。用貝爾斯理論可以很清楚地解釋：現在兩瓶的先前或然率均等，所以：

$$P(T \text{ 瓶} / \text{十粒白珠}) : P(N \text{ 瓶} / \text{十粒白珠}) = P(\text{十粒白珠} / T \text{ 瓶}) : P(\text{十粒白珠} / N \text{ 瓶})$$

$$= 1 : (0.5)^{10} = 1 : 0.0009765 = 1024 : 1$$

聰明的讀者當然知道T瓶、N瓶與白珠分別比喻有神論、自然主義和各種人生體驗，或許每一種人生體驗都可用自然主義解釋，但純物質的世界產生這些「奇特」的經驗，總不是必然吧，就把會產生的或然率當作0.5好了。但對比起來，這些經驗在有神論世界差不多必然會發生（或然率接近1），所以每考慮一種人生體驗時，就好像抽一粒白珠。最初抽到幾粒白珠時，是N瓶的可能性總不能排除，但若連續十粒都是白珠，總不會是巧合吧？¹⁸

五、結論

麥奎利使用多種人類經驗作為資料，為神的存在建構人類論證，本文對這論證作出批判而建設性的探討。以上討論當然有很多限制，還有不少問題要解決，不少論點要進一步證立。自然主義也可指向有神論難以解釋的經驗，如苦難。然而這些都要留待將來討論了。本文的要旨在於介紹較少人認識的人類論證，指出不少人生體驗或多或少都支持有神論的人觀。自然主義人觀雖不至絕對地被推翻，但就整體人類經驗而言，它的說明能力顯得不很強，而且也面對重重問題。初步看來，人類論證雖不是決定性的論證，但它也可在支持有神論的累積論證中擔當一個重要的角色。

¹⁸ 這比喻當然有它的限制，例如批評者或會說有神論與自然主義的先前或然率不一定是均等的。但無論如何，假若文中的論證基本上成立，那要克服說明能力的劣勢，自然主義的先前或然率要比有神論的高出很多倍才成。要論證這點殊非容易。

參考書目

- Adams, R. M. 1989. *The Virtue of Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- Alston, William. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Berger, Peter. 1971. *A Rumour of Angels*. London: Allen Lane.
- Berger, Peter. 1992. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter, ed. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Bishop, John. 1989. *Natural Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casserley, Langmead. 1955. *Graceful Reason*. London: Longmans, Green and Co.
- Cooper, David E. 1990. *Existentialism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cover, J.A. and John O'Leary-Hawthorne. 1996. "Free Agency and Materialism." In *Faith, Freedom and Rationality*. Edited by Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder, 47-71. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Dennett, Daniel. 1984. *Elbow Room*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ekstrom, Laura Waddell. 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, Colorado: Westview.
- Foster, John. 1991. *The Immaterial Self*. London: Routledge.
- Groothuis, Douglas. 1998. "Deposed Royalty: Pascal's Anthropological Argument." *Journal of Evangelical Theological Society* 41, no.2: 297-312.
- Hackett, Stuart C. 1984. *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Hardy, Alister. 1979. *The Spiritual Nature of Man*. Oxford: Clarendon Press.
- Hebblethwaite, Brian. 1988. *The Ocean of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kwan, Kai-man. 1993. *The Application of the Principle of Critical Trust to the Evaluation of Theistic Experience*. Unpublished D. Phil. Thesis.
- Kwan, Kai-man. 1999. "Contemporary Philosophical Debate on the Validity of Religious Experience." *Jian Dao* 11: 57-79.
- Mackie, John. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Macquarrie, John. 1963. *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960*. London: SCM.

- Macquarrie, John. 1965. *Studies in Christian Existentialism*. London: SCM.
- Macquarrie, John. 1966. *Principles of Christian Theology*. London: SCM.
- Macquarrie, John. 1972. *Existentialism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Macquarrie, John. 1983. *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*. New York: Crossroad.
- Macquarrie, John. 1986. "Pilgrimage in Theology." In *Being and Truth: Essays in Honour of John Macquarrie*. Edited by Alistair Kee and Eugene Thomas Long, xi-xviii. London: SCM.
- Mitchell, Basil. 1973. *The Justification of Religious Belief*. London, New York: Macmillan.
- Mitchell, Basil. 1980. *Morality, Religious and Secular: The Dilemma of the Traditional Conscience*. Oxford: Clarendon Press.
- Moreland, J.P. and Scott B. Rae. 2000. *Body and Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nichols, Aidan. 1991. *A Grammar of Consent*. Edinburgh: T and T Clark.
- O'Connor, Timothy, ed. 1995. *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Owen, H.P. 1965. *The Moral Argument for Christian Theism*. London: Allen and Unwin.
- Ruse, Michael. 1989. *Darwinian Paradigm*. London: Routledge.
- Scheffler, Israel. 1991. *In Praise of the Cognitive Emotions*. London: Routledge.
- Schilling, S. Paul. 1974. *God Incognito*. Nashville and New York: Abingdon Press.
- Searle, John. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Searle, John. 1997. *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books.
- Shutte, Augustine. 1987. "A New Argument for the Existence of God." *Modern Theology* 3: 157-77.
- Sloan, Douglas. 1983. *Insight-Imagination: The Emancipation of Thought and the Modern World*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Strawson, Galen. 1995. "Libertarianism, Action, and Self-Determination." In *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Edited by Timothy O'Connor. Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 1986. *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.

Van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

Whelan, Joseph P., ed. 1971. *The God Experience*. New York: Newman Press.

撮 要

約翰·麥奎利 (John Macquarrie) 是著名的存在主義神學家，他早期對傳統的自然神學抱批判的態度，然而後期他受到米曹 (Basil Mitchell) 的影響，接受一種支持上帝存在的累積論證。他整本《人性的探索》就是用來演繹這支持上帝存在的人類論證 (anthropological argument for the existence of God)。簡言之，這論證嘗試顯示人的生存及人生現象超越自然界，所以很自然指向超越的上帝作為人的超越的源頭和根基。

作者在本文解釋及批判性地評價構成麥奎利的人類論證的六個論點，他指出它們的問題，並論證這些問題不是不可補救的。接著作者用貝爾斯理論重新建構人類論證，所得的結論是：雖然這論證並不能決定性地證明神的存在，但它是不可忽視的，並且也可成為支持神存在的累積論證的一個重要部分。

ABSTRACT

John Macquarrie is a famous existentialist theologian. In the early years, he was critical of traditional natural theology. However, later he came under the influence of Basil Mitchell, and accepted a kind of cumulative case for the existence of God. His entire book, *In Search of Humanity*, is devoted to the anthropological argument for the existence of God. In brief, this argument tries to show that human existence and experiences transcend nature. They cannot be adequately explained by naturalism, and naturally call for the transcendent God as the source and ground of human transcendence.

In this paper, the author expounds and critically evaluates Macquarrie's six theses which constitute his anthropological argument. The author points out various problems with Macquarrie's theses, yet tries to argue that they are not irremediable. The author then uses Bayes' theorem to reconstruct the anthropological argument. He concludes that the argument is a promising one. Though it is by no means conclusive, it may form an important part of the cumulative case for the existence of God.