

# 基督教信念规范性驳难的 阿尔斯顿方案述评<sup>\*</sup>

钱雪松

---

启蒙运动以降，基督教有神论一直面临证据主义的规范性驳难。这一驳难认为，由于有神论信念无法获得命题证据和论证的足够支撑，因此无法被信仰者合理地持有。晚近的改革宗知识论者针对这一驳难提出了颇具影响的辩护方案。本文以阿尔斯顿的实践合理性方案为代表，从正反两方面评价阿尔斯顿基于宗教经验而来的有神论合理性证明，并考察这一整套合理性辩护方案背后的知识论意涵。本文认为，该方案的知识论意涵包含了一破一立两方面：从“立”上讲，方案开创了从宗教经验证成宗教信念合理性的研究进路；从“破”上讲，该方案实际上是改革宗知识论者对启蒙以来的证据主义和强理性主义思潮进行批判性反思的成果。最后，我们将看到阿尔斯顿方案与整个改革宗知识论阵营的内在关联。

关键词：宗教知识论 证据主义 实践合理性 信念实践 宗教经验

作者 钱雪松，哲学博士，中国政法大学哲学系讲师。

---

启蒙运动以来，基督教有神论一直面临知识论上的某种规范性驳难（the *de jure* objection），这一驳难的基本主张可概述为：由于基督教的核心信念无法获得足够充分的命题证据和论证支持，因此持有它是不合理的。这一驳难显然与证据主义（Evidentialism）立场密切相关。根据当代著名的改革宗知识论者尼古拉斯·沃特斯特多夫（Nicholas Wolterstorff）的概括，这种针对有神论的证据主义挑战可概括为以下两点特征：

首先，如果接受关于上帝的某则命题是不合理的，那么我们就应该接受它；其次，除非一个人是基于他的其他信念而接受关于上帝之命题的，并且这些信念为这些命题提供了足够的证据，同时其持有这些信念的强度亦不得超出这些证据之力度所能保证的程度，否则这个人对于这些命题的接受就是不合理的。<sup>①</sup>

根据这一挑战，基督徒对于基督教有神论信念的合理性接受就必须基于足够的“命题证据（propositional evidence）”（包括论证推理）以及与这些证据力度相匹配的相信强度而来。然而，由于我们至今还没有公认可普遍接受的命题证据和推理论证来确立基督教有神论的核心命题（如“全知全能全善之造物主上帝存在”），因此，基督教有神论的信念合理性就是可疑的。或者，我们将不

---

\* 本文是中国政法大学青年教师学术创新团队资助项目（2014CXTD10）“知识与价值”与中国政法大学校级人文社会科学项目“宗教多样性问题的知识论研究”两个项目的阶段性成果。

① Nicholas Wolterstorff, “Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, eds., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 136.

得不承认，关于基督教有神论信念，怀疑主义（如果不说是无神论的话）是理性上最优的选择<sup>①</sup>。这可说是近代启蒙运动以来针对基督教有神论的证据主义挑战所带来的重大思想后果。

对此，当代的基督教哲学家中既有学者继续坚持证据主义立场以寻求经验证据对基督教有神论的支持；也有不少人另辟蹊径，主张应该从非证据主义的立场出发为基督教有神论找寻新的合理性源泉。前一进路可以斯温伯恩（Richard Swinburne）为杰出代表，后一进路则当以“改革宗知识论（Reformed Epistemology）”阵营最有影响力，也最富成果。

著名的基督教哲学家威廉·阿尔斯顿（William P. Alston）正是该阵营中的领军人物。阿尔斯顿除了在宗教哲学上着力颇多外，在语言哲学和知识论方面也均有颇具影响力的研究专著出版，其思想贡献横跨多个领域。他曾担任“美国哲学协会（American Philosophical Association）”的会长。此外，由他与几位基督教哲学家共同创立的“基督教哲学家协会（Society of Christian Philosophers）”目前已经拥有超过1000位的成员，其中不乏具有世界影响力的重量级学者，成为当代基督教哲学和宗教哲学研究的学术重镇。

在宗教哲学领域，阿尔斯顿因其宗教经验的知识论研究而闻名，他对上述证据主义的规范性驳难所作的回应也正是依此进路而展开。为便于论述，我们不妨将阿尔斯顿对此规范性驳难的这一整套知识论回应称作“阿尔斯顿方案”。本文的目标是对该方案作一知识论的考察：首先，我们将述介阿尔斯顿这一回应方案的基本观点，然后看一看它面临什么有代表性的批评，最后，笔者尝试从当代宗教知识论的思想框架中对这一方案的知识论意义略作评点。

—

一般说来，改革宗知识论者在回应这类证据主义的规范性驳难时，所喜欢采用的辩护策略是将基督教信念与我们的日常认知信念相类比。这些日常认知信念包括一般的感知觉信念、他人心灵信念、外部世界信念以及记忆信念等我们在初始意义上可合理接受的（*prima facie* rational）信念类型。通过表明基督教信念与这些被视作“恰当基础的（properly basic）”日常认知信念享有相类似的认知地位，改革宗知识论者力求证明，信仰者即使无法为基督教的核心信念提供足够的证据或论证也并不影响这些信念拥有可被合理持有的资格<sup>②</sup>。

① 早在休谟那里，证据主义就与经验主义结合在一起对有神论发出了挑战。在《自然宗教对话录》中，休谟借有神论者克里安提斯之口就“哲学的怀疑主义者”对证据主义的偏爱作了如下概述：“这些怀疑主义者，被迫对每一个具体问题的证据，都得分别地予以考量，然后按照他们所发现的证据的正确程度，按比例地予以承认。”（参见休谟《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，商务印书馆，1962年，第11页）只是，经过连番辩论，有神论的证据主义进路在休谟看来并未获得成功。在该书结尾，休谟笔下的怀疑主义者斐罗表达了如下重要结论：“在学术人士之中，做一个哲学上的怀疑主义者是做一个健全的、虔信的基督教徒的第一步和最重要的一步。”（参见休谟《自然宗教对话录》，第110页）

② 这一思路早在普兰丁格于1967年出版的《上帝和他人心灵》（*God and Other Minds*）和阿尔斯顿于1991年出版的《感知上帝：宗教经验的知识论研究》（*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*）中已有所体现。这两部论著都将基督教信念的认知方式与日常认知活动作出类比，由此证成基督教信念可享有与日常认知的信念活动类似地位的合理性。此外，改革宗知识论者还发表了一系列的论文和专著，较有影响力者包括普兰丁格与沃特斯多夫于1983年编辑出版的重要论文集《信仰与合理性：理性与上帝信念》（*Faith and Rationality: Reason and Belief in God*）、1993至2000年间出版的普兰丁格“保证三部曲”《保证：当前的争论》（*Warrant: the Current Debate*）、《保证与恰当功能》（*Warrant and Proper Function*）和最重要的《基督教信念的知识地位》（*Warranted Christian Belief*）等。这些文献系统、深入而又一以贯之地从外在主义的知识论进路对近代以来的传统知识论图景作出了釜底抽薪的整体批判，并由此对基督教信念作出了新的合理性辩护。

总体上看,阿尔斯顿方案所采用的思路与这一辩护策略是一致的。他通过将有神论信念与我们日常感知觉信念作知识论的类比来证明,宗教经验(尤其是基督徒关于“上帝”的感知经验)能为宗教信念提供合理性上的证成(justification),因此,基于宗教经验而来的基督教有神论信念可在非证据主义的意义上为基督徒所合理持有。

尽管阿尔斯顿关于宗教经验最重要的著作是1991年出版的《感知上帝:宗教经验的知识论研究》(*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*)一书,但是,该书的核心问题与基本思路早在20世纪80年代之初已经成形。在1983年的论文“基督教经验与基督教信念(Christian Experience and Christian Belief)”中,阿尔斯顿用“认知实践(epistemic practice)”——即后来《感知上帝》所说的“信念实践(doxastic practice)”——一语来统称那些从日常感知觉活动、记忆活动一直到关于上帝的各种宗教经验在内的那些信念认知活动或信念认知机制;然后,他将宗教经验与我们的日常感知觉经验视作平行对应的两种信念实践活动,认为它们享有同等的知识论地位。阿尔斯顿进而追问:这种知识论地位具体而言是什么呢?这正是阿尔斯顿在其宗教经验研究中所关注的核心论题“就这两种实践中的每一种而言,我们是否或能否有证成地从事之?”<sup>①</sup>只要我们翻开《感知上帝》就能发现,该书的核心问题不过是上述这一追问的另一种表达而已。

因此,整个阿尔斯顿方案所要回应的是如下核心问题:作为一种信念认知行为(信念实践或认知实践)的输出结果,基督教的有神论信念到底是否能为信念主体所合理接受?不过,这里所说的有神论信念并不是基督教关于上帝的所有言说,而是限定为来自宗教经验、有真假可言的那部分有神论信念,阿尔斯顿将之称作“M-belief”,即“显现型信念”。这里的“M”是“manifestation(显现)”的意思。阿尔斯顿将我们日常关于外部事物之存在及其属性的那种认知活动称之为“感知觉实践”(perceptual practice,简称PP),而将基督徒通过宗教经验形成认知信念的认知行为称之为“基督教信念实践”(Christian practice,简称CP)。这两者都是显现型信念,其共通之处在于,它们的经验主体都会“初始地”认为自己所经验到的内容是真实的,是如其所是地呈现的。

然而,只要我们信念实践的目标是为了“求真”(即在某种合理性概念的约束条件下尽可能地获得真信念并且拒绝假信念),那么,我们就要追问这样的显现型信念被信念主体“如其所是地视之为真”是否合理。阿尔斯顿认为,这相当于追问这一类信念背后的信念认知官能是否可靠。阿尔斯顿关注的重点当然是CP,它意指那些在宗教经验中被主体感知为“由于上帝……对于经验之主体采取了某种行动——上帝向他说话、给予他力量、启发他、给他勇气、指导他、维持他存在,甚至只是在他面前临在——而形成的信念”<sup>②</sup>。但无论是PP还是CP,在阿尔斯顿看来都属于某种可以生成信念的信念实践活动,因此关于信念本身真假的问题就转变为:我们如何能从知识论上判断这些信念背后的信念实践活动是否可靠?

要回应这一可靠性问题,知识论上有两种基本检验方式,阿尔斯顿将它们称作“克利福德-詹姆斯关于信念伦理的著名对垒”<sup>③</sup>。这一对垒其实是两种存在内在张力的证成进路的对峙,即以19世纪的著名科学家克利福德(W. K. Clifford)为代表的证据主义进路和以美国哲学家和心理学家威廉·詹姆斯(William James)为代表的非证据主义进路的对峙。克利福德在《信念伦

① William P. Alston, “Christian Experience and Christian Belief,” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, eds. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 109.

② William P. Alston, “Religious Experience and Religious Belief,” *Philosophy of Religion*, eds. Melville Y. Stewart & Xing Taotao, Beijing: Peking University Press, 2005, p. 200.

③ Alston, “Christian Experience and Christian Belief,” p. 116.

理学》( *The Ethics of Belief* ) 这篇高扬证据主义旗帜的短文中提出了著名的“克利福德准则 ( Clifford's Maxim ) ”: “无论在何地, 亦无论对何人, 基于不充分的证据相信任何事, 这永远是错误的”; 而詹姆斯则在其名篇《相信的意志》( *The Will to Believe* ) 中为克利福德的这一义务论准则划定了边界, 指出它并不适用于所有的信念选择, 尤其不适用于宗教信念。对于宗教信念而言, 信念抉择的目标并非全然消极地避免接纳假信念, 而是为了尽量地探求和发现真信念, 因而, 我们可以将理性之外的其他更为宽泛的认知因素, 如詹姆斯所强调的信念情感或激情 ( passion ) , 作为不同于理性的取舍标准而纳入合理性的考量中。从克利福德的“信念伦理学”到詹姆斯的“相信的意志”, 可视为当代宗教知识论的一次重要推进, 以致于在众多的宗教哲学文集中这两篇经典文章经常会被放在一起讨论<sup>①</sup>。阿尔斯顿将克利福德的进路概括为“除非有充分的理由去假定某种认知实践是可靠的, 否则一个人有义务不去从事该认知实践”; 而将詹姆斯的进路描述为“设若一个人没有充分的理由将某一认知实践视作不可靠, 则他就可以有证成地从事该认知实践”。<sup>②</sup> 显而易见, 这两个证成标准, 一强一弱。那么, 到底哪一个更适用于这里的 CP 呢?

如果我们认同克利福德的证成进路, 则基督教有神论所面临的挑战就比较严峻, 因为较之于詹姆斯的证成进路, 克利福德标准的满足门槛显然高得多。但是, 阿尔斯顿有说服力地表明, 如果真的遵循这一强证成标准, 则连我们的日常认知信念 ( PP ) 都是没有证成的——因为知识论者实际上难以就我们的日常认知活动的可靠性提供一个足够好的非认知循环的决定性论证。

所谓认知循环 ( epistemic circularity ) , 并不简单地等同于逻辑上的循环论证, 而是指如下一种论证弊端: 当我试图证明某一官能或信念源泉是可靠时, 如果该证明中包含了一个前提, 使得我对该前提的接受本身依赖于有待证明的那个认知官能自身运作的可靠性 ( 或者用克利福德的术语, 依赖于该信念所得以产生的“认知源泉”的可靠性 ) , 则我的这一证明就犯了认知循环的错误<sup>③</sup>。换言之, 该证明要确立起感知觉活动的可靠性仅当该感知觉活动事实上是可靠的。

阿尔斯顿还指出, 认知循环不仅存在于感知觉经验中, 甚至还广泛存在于我们对记忆、内省、演绎和归纳推理等信念认知活动的可靠性证明中。阿尔斯顿以及后来的众多学者都承认, 对于任何一个力求证明认知官能可靠性的证明, 我们要想知道该证明的前提是否为真, 最终都将不得不依赖于自己的认知官能 ( 如我们的视觉和对文字语言的记忆等 ) 。如此一来, 认知循环就是不可避免的。<sup>④</sup> 于是, 阿尔斯顿向我们揭示了人类认知机制中隐含的“合理性危机”: “整个论证过程把我们引向这一结论: 甚至在那些我们通常最自信的信念来源上, 我们也没有充分且非循

① W. K. Clifford, “The Ethics of Belief,” *The Essential Texts in the Philosophy of Religion: Classics and Contemporary Issues*, ed. Steven M. Cahn, New York/Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 367 – 372; William James, “The Will to Believe,” *The Essential Texts in the Philosophy of Religion: Classics and Contemporary Issues*, pp. 343 – 361.

② Alston, “Christian Experience and Christian Belief,” p. 116.

③ Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, 1991, Ch. 3, esp. pp. 107 – 108.

④ 阿尔斯顿的意思并不是说, 由此我们可以反过来得出感知觉经验是不可靠的, 而是要表明: 对于感知觉经验事实上的可靠性, 这样的论证并不具备真正的逻辑效用。在《感知上帝》的第三章, 阿尔斯顿对 PP 的认知循环问题展开了详尽的考察, 所涉及的证明类型除了“成功预见证明”这一最简单的类型外, 还包括了各种类型的先天证明和经验证明。其中他所提供的先天证明方案包括笛卡尔的先天证明、维特根斯坦式的四种证明 ( 证实主义反证、物理对象的概念标准说明、以语言规范作为真理标志的范例论证和私人语言证明 ) 和康德的先验证明及其当代形式。据此, 阿尔斯顿有说服力地证明了, 除笛卡尔的先天证明外, 其他的证明都无一例外要付出认知循环的代价。但笛卡尔的先天证明必须以“上帝存在”为前提, 这在当代知识论中鲜有拥护者, 只有如克莱门特·道尔 ( Clement Dore ) 这样极少数的学者完全支持笛卡尔的这一方案。参见 Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, 1991, Ch. 3.

环的理据将它们看成是可靠的。”<sup>①</sup>

如果连我们的日常认知实践都无法满足克利福德所代表的证据主义的证成标准，那么，我们是否应该遵循克利福德的建议，根本就不不要去接纳这些信念实践所生成的任何信念呢？这当然是荒谬的。最简单的一点理由是，如果完全否弃这类包括了记忆信念在内的日常认知实践，我们甚至无法对世界形成基本的认知，比方说，如果诉诸我们对于语言的记忆是不合理的（因为它显然不合乎克利福德准则或证据主义的证成标准），那么我们根本就无法确定自己是否真的理解克利福德准则到底在说些什么。因此，阿尔斯顿的结论是，即使对 PP 而言，克利福德准则所代表的证据主义依然是一个要求过高的证成标准。

## 二

基于以上分析，阿尔斯顿认为，以詹姆斯为代表的实用主义进路无疑比证据主义进路更为合理。他在《感知上帝》中指出，尽管我们无法非认知循环地证明感知觉经验和基督教的宗教经验都是“事实上”可靠的，但我们还是可以退而求其次去表明“继续从事”这些信念认知实践乃是实践上合理的。

什么是这里所说的“实践合理性”？简言之，它指的是信念认知活动在认知实践效果上的合理性证成。这一证成并不以获得严格的非循环论证或决定性理据（或证据）为目标，它要求的证成条件较弱，结论也相对温和。它并不试图去证明我们的日常认知和基督教信念所基于的宗教经验是事实上可靠的，而仅是要表明：即使不存在非循环的理据，我们对日常认知信念与基督教的宗教经验的信任依然“可以”拥有足够的合理性证成，即依然可以合理地相信我们的日常认知和基督教宗教经验是可靠的信念生成活动。这里的“可靠”，是指产生该信念的一整套信念认知的实践机制可以产生比例足够高的真信念，使得我们可以信赖它。对此，阿尔斯顿从两个方面对此要点作了论述<sup>②</sup>。

首先，他指出这些信念生成活动都是在社会实践中得到成功检验的信念实践。从实践效果来说，我的感官的确能告诉我眼前是否有障碍物、某样食品是否变质了等等关于世界的基本认知信息。不听从感官的结果就是我很可能会碰壁、会拉肚子，甚至会失去生命。同样，阿尔斯顿认为，宗教经验所形成的有神论信念也具有类似的特质，基督徒会发现这些信念与我的教义是一致的，我发现它们能让我很好地解释这个世界和我的生活，我也没有发现有什么别的有力的反证迫使我必须放弃这些信念，也没有其他更好的替代信念等等。因此，这些信念实践都是在基督徒的社会生活中得到了成功检验的信念认知途径，尽管这些途径依然无法获得非认知循环的决定性证明。

阿尔斯顿将经过这样一种社会化实践活动检验后所确立的信念实践称之为“经由社会生活而确立的（socially established）”信念实践。而这些经由社会生活而确立的信念实践（包括 PP 和 CP）所以是认知实践上合理的，是因为它们都具有以下特点：（1）它们既不会导致大量的不一致，也没有什么好的理据认为它们不可靠；（2）相反，它们一直是有效的信念活动方式，即我们用它们所生成的信念能一直很好地指导我们社会化的生活和认知；（3）即使同时存在其他与之相竞争的信念活动，但我们并没有发现它们能为自己的观点提供非认知循环的否决论证；（4）即使要转变到其他这些竞争对手的信念活动上去，我们也要付出很大代价，极其困难，甚至得不偿失。<sup>③</sup> 阿尔斯顿认为，无论是日常认知信念还是基督教的有神论信念，都可以满足这几方面的

① Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, p. 146, p. 103.

② Ibid., Ch. 4.

③ Ibid., Ch. 4; Ch. 5. 另可参见 Alvin Plantinga *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press. 2000. pp. 119 - 120.

条件。例如，对于一名虔诚的基督徒而言，他会发现自己的信仰能获得宗教经验的直接支撑，这些信念也的确让他的生活变得更有意义，使得其内心更有力量，他也没有发现有什么知识论上决定性的理由迫使他必须放弃基督教信仰而转向其他信仰等等。换言之，CP 具有与 PP 同等的认知地位；因此，正如我们接纳日常认知信念是没问题的，基督徒接受那些基于宗教经验而来的基督教显现型信念也同样合乎情理。

其次，阿尔斯顿指出，无论是日常认知经验还是基督教的宗教经验，这样一种合理性的强弱高低随这一实践类型的认知特性而有所不同，这主要与正反双方的理据力度对比相关。具体到基督教的信念实践上，阿尔斯顿指出：

我的主要论题……如下：CMP [指基于神秘的宗教经验而形成的关于上帝的各种基督教信念实践——引者注] 是经由社会生活而确立的信念实践，它既非解证意义上 (demonstrably) 不可靠，也不是没有让人合理接受的资格，既然如此，它就是可合理从事的。如果 CMP 的确是经由社会生活而确立的信念实践，从第四章已得到辩护的立场我们可得出，它拥有合理参与的初始价值。这意味着，我们认为它可靠 (其可靠性足以使它成为由它所生成之信念的初始证成源泉) 是初始合理的。进而，若我们能让人信服地表明其他将会取消其初始合理性的方式乃是不可靠或有缺陷的，则我们可得出结论，认为将它用于信念之形成是完全可靠的就是无限制地合理的 (unqualifiedly rational)。<sup>①</sup>

在阿尔斯顿看来，基督教信念与感知觉信念都属于经由社会生活而确立的信念实践所产生的信念，因此它们都具有一定的认知合理性。这种合理性是认知实践层面的，有强弱的不同：当它们的确在社会化的认知与活动中运作良好并且满足基本的实践合理性条件时，我们就可说它们是“在实践上”初步合理的；进而，如果信念主体经过理性反思和深入观察，发现它们并没有碰到内部或外部的不一致性，而且目前已知的那些否决性理据 (即反方意见) 与其他备选方案“对他而言”并不具有决定性的说服力，那么他相信这些信念实践的可靠性就是无限制地合理的。

由此可见，阿尔斯顿是用经由社会生活而确立的信念实践可靠性作为日常认知信念与基于宗教经验所形成的基督教信念的合理性源泉。他的这一实践合理性证成方案可表述如下：

- (1) 日常认知信念没有获得非认知循环的证据支持，但却是经由社会生活所确立的信念实践活动 (如感知觉经验与记忆等) 所生成的信念类型。
- (2) 基督教信念也没有获得非认知循环的证据支持，同时也是经由社会生活所确立的信念实践活动 (基督教的宗教经验) 所生成的信念类型。
- (3) 因此，基督教信念与日常认知信念具有同等的认知地位。
- (4) 日常认知信念并没有满足证据主义的证成标准，但却是认知实践上合理的。
- (5) 因此，基督教信念尽管没有满足证据主义的证成标准，但也同样是认知实践上合理的。

### 三

以上是我们对阿尔斯顿方案的整体思路和基本观点所作的概述。作为阿尔斯顿方案的集大成之作，《感知上帝》一经问世就受到了学界的重视，引发大量的讨论。有学者将该书誉为“毫无疑问是晚近十五年来宗教哲学中已经出版的最重要作品之一”，认为它在质和量上都对这一领域的研究作出了实质性的贡献<sup>②</sup>；甚至有论者认为该书是宗教经验研究领域继詹姆斯《宗教经验种

<sup>①</sup> Ibid. , p. 194.

<sup>②</sup> 转引自 Deane-Peter Baker, *Tayloring Reformed Epistemology: Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure challenge to Christian Belief*, London: SCM Press, 2007, p. 41.

种》之后最重要的哲学经典。

但与此同时，这一方案也引发了众多的批评。迪恩-彼得·贝克(Deane-Peter Baker)曾将晚近学者关于阿尔斯顿方案的批评总结为以下四个方面：(1)不赞同阿尔斯顿关于宗教的神秘经验并不存在具有说服力的非有神论解释的主张；(2)对他关于感知实践与宗教神秘经验实践之间的类比提出驳难；(3)力求证明他关于宗教经验由某种感知形式所构成的观点并不成立；(4)认为宗教多样性的事实会对阿尔斯顿方案构成挑战。<sup>①</sup>这一总结为我们提供了一份当代学者批判性反思阿尔斯顿方案的思想地图<sup>②</sup>。由于这里的第一点和第三点涉及专门的宗教经验分析，而本文的考察重点是阿尔斯顿方案的类比论证及其知识论意义，因此，出于篇幅与论述重心的考虑，我们对此不作展开。本节将沿着(2)和(4)的思路，概述当代学者对阿尔斯顿方案的知识论批评，最后我们还会考察同为改革宗知识论者的普兰丁格对阿尔斯顿方案背后的整个“证成”概念的不充分性批评。

第一类批评是要驳斥阿尔斯顿对日常认知活动与宗教经验之间作类比的可能性与合理性。根据阿尔斯顿的观点，日常认知信念所依据的信念实践是我们的感知觉活动和记忆，而基督教信念则依据基督教的宗教经验，这是两种很不相同的信念实践类型，那么，即使它们在“经由社会生活所确立”这一点上有着表面上的相似，但是这种表面的相似性又如何能确保将这两种信念实践视作类似的合理性认知源泉而“相捆绑”是没问题的呢？换言之，我们并不能从前者（感知觉活动和记忆）对日常感知信念存在某种程度的实践合理性支持直接得出后者（基督教的宗教经验）对基督教信念也存在“同等程度”或“同样充分”的实践合理性支持。正如谢伦伯格(J. L. Schellenberg)在晚近的著作中指出的，即使我们可以承认，在日常感知觉认知中并不存在非认知循环的论证和证据，但是阿尔斯顿将我们在日常感知觉信念中所运用的“未经证明有罪前为清白(innocent until proven guilty)”原则直接用于宗教经验依然是不合理的。谢伦伯格的理由是：

如果我们真想成为我们所想成为的那种研究者，即要关心真理和寻求理解，那么我们就“只能”将认知的清白——哪怕是初始的清白——用于“我们不得不这样做的地方”：即使假定我们必须挑选某些确定的信念生成实践(belief-forming practices)将之“视作未经证明有罪前是清白的”以便于开始我们的认知活动，我们也只能挑选那些不得不挑选的，使得并不基于探究而来的因素对于探究方向的影响程度压缩至最小。<sup>③</sup>

根据这一理由，日常感知觉信念所基于的认知源泉所以具有初始的合理性，是因为它们属于我们在认知活动中不得不诉诸的那一类信念实践，不相信它们具有初始的可靠性我们就无法开展认知活动了。但正如谢伦伯格所指出的，宗教经验不仅不属于我们不得不诉诸的信念认知类型，而且即使它在实践合理性上的确是“自我支持的(self-supporting)”。但从人类文明史看，由宗教经验而来的不同宗教之间的认知冲突以及宗教史上“经由社会生活而确立”的宗教认知所导致的错误却并非个案或少数。这里，谢伦伯格的批评要点在于，较之于感知觉信念和记忆，有神论的显现型信念显然在社会-历史层面具有更丰富的意义与文化效应，因此，它在认知上所确立的实践合理性将会受到其他同样经由社会生活而确立其合理性的认知信念(如自然科学信念)的挑

① Ibid. , pp. 44 - 50.

② 《感知上帝》中另一个聚焦了大量争议的章节是其第七章对宗教多样性问题的知识论回应。关于这方面的讨论，可参见拙著《张力中的朝圣者——宗教多样性问题之知识论研究》(中国政法大学出版社，2016年)的第二和第三章。

③ J. L. Schellenberg: *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca and London: Cornell University Press. 2007. p. 170.

战、削弱甚至是否决。在他看来，阿尔斯顿的实践合理性方案忽视了宗教信念所具有的社会—历史维度与这些信念的认知合理性之间的各种复杂关联。因此，谢伦伯格的建议是，我们对于宗教经验应该采取比阿尔斯顿所建议的更加审慎和更加严格的态度来对待，而不能直接接受将宗教经验与日常感知觉认知作简单类比而获得证成的结论<sup>①</sup>。

第二类批评源自宗教多样性现象的挑战，即认为该方案与阿尔斯顿自己的基督教排他论立场之间存在张力。既然阿尔斯顿认为从基督教的宗教经验而生成的基督教信念由于拥有经由社会生活而确立的认知源泉因而是有证成的，那么其他宗教的信仰者也可以基于同样的理由认为他们的宗教信念也享有类似的证成。但是，这一推论将导致两种身为基督教排他论者的阿尔斯顿所不愿意接受的替换方案。替换选择之一是约翰·希克（John Hick）的多元论假设，即基于各大宗教的宗教经验而来的核心信念都指向同一个“终极实在”。希克认为，如果基督教的排他论为真，则绝大多数的宗教信念都是错误的，而这一事实将表明，“宗教经验一般说来对信念而言并不是可靠的基础”，因为人类的宗教经验活动整体而言都是倾向于形成错误的信念；只有基督教信念是“唯一的例外”。但这“唯一的例外”的理据在阿尔斯顿的宗教经验理论中并没有给出。因此，希克认为这一基督教的排他论假定实际上是独断的，而且有碍于阿尔斯顿的整个宗教经验理论，故应予以放弃。这显然是阿尔斯顿等持有排他论立场的改革宗知识论者所不愿意看到的结论<sup>②</sup>。

第三类批评则来自普兰丁格。这一批评釜底抽薪地指向阿尔斯顿整个“证成”概念对于其合理性论题的不充分性。在《基督教信念的知识地位》（*Warranted Christian Belief*，以下简称WCB）的第四章中，普兰丁格对阿尔斯顿方案提出了一个含蓄的批评。普兰丁格承认，阿尔斯顿的实践合理性在“目的—手段合理性”的意义上是成立的：如果我（无论是基于论证还是基于社会生活而确立的实践合理性）相信我的某个认知活动或信念实践是可靠的，那么，合理的做法当然就是继续持有这一认知活动所生成的信念。如果基督教信念的合理性是在这一意义上讲的，那么，这一类信念的确是合理的，但是这种合理性就像“如果我相信打开水龙头能出水，那么当我想喝水的时候，我去打开水龙头就是合理的”一样淡而无味；而且，这种合理性并不能让反对者满意，因为这样的合理性同样可能出现在其他明显不合理的信念活动上。借用普兰丁格在WCB中提到的一个例子：如果一个人相信他的头是玻璃做的，那么他无论去哪里都戴上橄榄球头盔就是目的—手段意义上合理的举动——只要他真的这么相信。但是，显然这里的合理性问题并不是目的—手段意义上的合理性，而是关于一些别的东西，那就是“他认为自己的头是玻璃做的”这一信念到底是否来自于正常运作的认知官能、形成这一信念时他所处的认知环境是否适宜等一系列关于外部认知条件的合理性考量。正是在这一点上，阿尔斯顿方案并没有给出任何进一步的解释。因此，在普兰丁格看来，基督教信念的合理性问题在阿尔斯顿那里依然没有被正确提出<sup>③</sup>。换言之，普兰丁格认为，阿尔斯顿方案对于宗教信念的合理性论题而言只是不充分的解决。

#### 四

了解当代学者关于阿尔斯顿方案的批评有助于我们深入理解该方案的内在复杂性，但最终的

① Ibid. , pp. 170 - 171.

② 这一方面的讨论可参见 John Hick (ed): *Dialogues in the Philosophy of Religion*. New York: PALGRAVE. 2001. pp. 13 - 15 , pp. 26 - 27. 在对希克的回应中，阿尔斯顿承认希克的批评有道理，并且坦承自己还不能提供让人满意的两全之道，但他依然重申了自己坚持排他论和反对多元论的一些理由。该回应详见 John Hick , *Dialogues in the Philosophy of Religion* , pp. 42 - 52.

③ Alvin Plantinga: *Warranted Christian Belief* , pp. 121 - 134.

取舍判断我们打算留待读者来进行。本文最后一节将转而从更广阔的思想框架下来考察阿尔斯顿方案的知识论意义。在笔者看来，这一方案的知识论意义主要体现在以下三个方面。

首先，阿尔斯顿方案在一定程度上破除了传统宗教哲学的一种成见，即认为宗教经验实际上是个体主观独断的认知活动，因此基于宗教经验而来的信念无法享有任何合理性上的证成。而阿尔斯顿通过严格细致的哲学分析表明，我们一直以来都低估了宗教经验作为一种信念认知实践所应具有合理性力量，事实上，它在一定程度上（至少在与日常感知觉认知相类似的程度上）是可以对信仰者的宗教信念构成合理性支撑的。尽管对于宗教经验的这种合理性力量到底有多强、如何衡量其合理性强度等问题，不同学者有不同的看法，但无疑在《感知上帝》出版后，宗教哲学界关于宗教经验合理性证成的正面研究得到了显著的推进，而且较之以前在逻辑之严谨和思考之深度上均有实质的提升。这是阿尔斯顿方案对当代宗教知识论不容忽视的思想贡献。

其次，须注意的是，阿尔斯顿方案的目标并非“证明”基督教有神论是由事实上可靠的信念认知实践所形成的，更不是要“证明”这一套信念事实上为真，它的任务只满足于证明，基督教有神论是“理性上可接受的”。这是一个相对于信念的真理性证明而言较弱的目标。而且，这种理性上的可接受性（rational acceptability）还只是实践合理性意义上的可接受性。正如普兰丁格所批评的，这种合理性实际上只是一种“目的-手段”合理性，它并不能真正为信念认知实践本身的可靠性予以保证。正是由于这一点，后来的改革宗知识论者（包括阿尔斯顿本人）都转向了普兰丁格的“保证”方案来为基督教有神论信念确立新的合理性源泉。

最后也是最值得重视的一点是，阿尔斯顿方案实际上属于当代改革宗知识论为基督教有神论所作的一系列合理性辩护方案之一，因此它必定具有这整个阵营所共有的一些知识论特质。

在1987年发表的重要论文《证成与有神论》（*Justification and Theism*）中，普兰丁格就已经意识到，一个命题要获得合理性证成，实际上可以通过两条很不相同的途径：一是采取命题证据的推理路线，二是通过非命题的方式，即通过我们自身之内运作正常的认知官能在适宜的认知环境中自发形成可合理接受的信念<sup>①</sup>。

在启蒙以来的经典知识论图景中，占主导地位的合理性认知源泉显然只能来自于第一条进路。根据这幅基于经典基础主义和证据主义（或许还可以加上义务论）而来的知识论图景，除去它们所承认的三类基础信念（自明的信念、无可更改的信念以及对于该信念主体S之感官而言显然如此的信念）之外，其他所有的日常认知信念和有神论信念都必须通过“命题证据与论证推理”的进路来确立合理性。而阿尔斯顿方案的一个重要思想贡献则是：它有说服力地表明，实际上我们的日常认知信念乃至一切源自经验（包括宗教经验）的命题信念实际上均无法依此进路确立起非认知循环的决定性证明，但它们并不因此就成为不合理的信念类型，故而启蒙运动的这一套证成标准是不合理的，因为它实际上过于严苛。

因此，在阿尔斯顿等改革宗知识论者看来，更为合理的做法是将日常认知信念与有神论信念都置于第二种进路即非命题形式的进路来考察其认知源泉上的合理性。在改革宗知识论者看来，按照非命题进路所能获得的合理信念类型要比启蒙以来的经典基础主义和证据主义所认定的基础命题宽泛得多。除了经典基础论者所主张的这三大类基础信念外，无需证据而可初始地接受的基础信念还包括他人心灵的信念、外部世界的信念、整个抽象领域（如数量、属性、命题、事态、各个可能世界等）的信念以及含有必然与可能等模态词的信念等等类型。

不过，尽管阿尔斯顿方案是在普兰丁格所说的这后一种独立于命题证据与论证的意义上为有神论信念的合理性作辩护的，但两人给出的辩护方案却并不相同。在普兰丁格看来，有神论信念所以是恰当可接受的基础信念，并不是因为这些信念具有阿尔斯顿所说的“经由社会生活而确

<sup>①</sup> Alvin Plantinga "Justification and Theism," *Faith and Philosophy*. 1987 (4), pp. 403 - 426.

立”的实践合理性（在普兰丁格看来这是不充分的辩护）；而是因为这些信念是在我们之内由“恰当运作的认知源泉”所“保证（warrant）”的。这些信念并不基于命题证据之上，而是基于直接的认知机制：对于这些信念，我们并不“初始地”就能自主决定自己是接受还是不接受、相信还是不信、生成还是不生成；我们只能被动地“发现”自己的心灵伴随着它们，“我所发现的不过是自己在相信而已（I simply find myself believing）”。<sup>①</sup>

对这两种认知进路之分立的明确意识可追溯至休谟的同时代人托马斯·里德（Thomas Reid）。在WCB的第七章“罪及其认知后果”中，普兰丁格认为，里德对笛卡尔到休谟的整个理性主义传统的有力批评蕴涵着深刻的洞见。在里德看来，从笛卡尔到休谟的整个近代哲学的努力不过是表明了，我们以为“信念主体能够通过理性官能这一认知源泉建立起对于信念的其他认知源泉之可靠性的足够信任”的这一整套想法不过是“一个喀迈拉式的怪物（chimera），虚无缥缈，根本不可能实现”<sup>②</sup>。

更重要的是，普兰丁格进而点出了当代改革宗知识论阵营为基督教信念作合理性辩护所坚持的基本知识论前提，即理性作为一种信念实践和信念认知源泉事实上并不见得比其他信念实践（例如我们的感知觉、记忆甚至是可能存在的神圣感应机制）更加优越。普兰丁格引用里德如下一段著名的文字生动地阐发了这一知识论主张：

怀疑主义者问我，为什么你会相信你感知到的外部对象的存在呢？先生，这信念可不是我制造的，它来自自然的出品，它带有自然的形象和标记。如果它不正确，这错也不在我：我一直信任它，并无半点怀疑。怀疑主义者说，理性才是真理唯一的法官，你应该丢弃任何并不建基于理性之上的意见和信念。但先生，我为什么应该相信理性这一官能甚于感知的官能呢？——它们来自同一间店铺，由同一位艺术家所制造；如果他将一件假的器皿放在我手上，又有什么会令他不将另一件假的器皿也一同给我呢？<sup>③</sup>

由此可见，承继里德思想的改革宗知识论者并不认同启蒙以来将理性凌驾于其他一切信念实践活动之上的做法。正是在此意义上，阿尔斯顿方案实际上隐含着对启蒙的强理性主义标准的反思与批评。借用里德的观点，阿尔斯顿、普兰丁格和沃特斯多夫等改革宗知识论者对强理性主义的质问可表达为：如果说我们对自然认知官能可靠性的信心得不到非认知循环的论证支持因而不是不合理的话，那么，为什么同样得不到非认知循环支持的理性官能就应该占据更为优越的认知地位呢？为什么理性官能所能探寻的知识边界“先天地”就是一切可能的知识的合理边界呢？笔者认为，正是在这一系列批判性的追问与反思背后，隐含了阿尔斯顿方案最值得当代宗教知识论者重视之处；这一方案所隐含的知识论前提已俨然成为今天西方宗教知识论者反思启蒙理性的重要思想资源。

（责任编辑：袁朝晖）

① Ibid. .

② Alvin Plantinga: *Warranted Christian Belief*, p. 221.

③ Ibid. , p. 221. 这里的中译基本出自中译本《基督教信念的知识地位》（邢滔滔等译，北京大学出版社，2004年），只有一处细微但在笔者看来很重要的变动。此处原文是“Why, sir, should I believe the faculty of reason more than that of perception?”中译本译为“先生，为什么我要相信理性，过于相信感知？”这一译法本身没什么错，甚至更显流畅，但原译所省略的“faculty（官能）”一词实际上很关键，因为它表明，普兰丁格和里德都是从认知官能而非客观的逻辑意义来理解“理性（reason）”的。换言之，这里的理性与感知都被视作信念的内在认知源泉和认知途径，因而同样会存在“个体相对性”特质。有鉴于此，笔者在此补译了该词。