

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

理性與信仰——談德爾圖良的悖論 [Reason and Faith: An Analysis of Tertullian' s Paradox (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LI, Shuqin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 18:09:41
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164511

紐曼論良知與上帝的存在

高莘

漢語基督教文化研究所副研究員

香港中文大學哲學博士

一、導言

約翰·亨利·紐曼 (John Henry Newman, 1801-1890)，是英國十九世紀十分重要的神學家之一。紐曼一生著作甚豐，涉及神學、哲學、文學、教育等諸多方面。紐曼雖然如他自己所說是一位「應時的」(occasional) 作者，其大部分著作都是因應當時的處境有針對性而作，但其神學思想仍有主線可循，如下文將論及的紐曼有關良知 (conscience) 與上帝存在的探討。良知是紐曼神學思想中十分重要的內容，亦是理解紐曼其他神學、教育等思想的要點之一。本文嘗試通過分析紐曼關於良知的觀點及其特徵，指出這位經歷獨特的樞機主教如何在理性主義及世俗化塵囂日上的處境中，從個人、內在和道德的各個向度探索人的存在和上帝存在之間的關聯，並進行基於上述思想之上的相關反思。

二、良知與上帝的存在

對於紐曼來說，對上帝的信仰構成了其思想的基石，無論是在哲學認知上還是在個人信仰層面。有關上帝存在的證明，紐曼並沒有進行過專門的論述。在《自我辯護》

(*Apologia pro Vita Sua*) 中，紐曼曾承認自己並沒能成功地闡述使其理性滿意的關於上帝存在的證據。¹而關於這一問題，我們能獲知的最多來源則是要通過紐曼有關良知的觀點。

良知在紐曼的神學和哲學中佔有相當重要的地位，由於對良知的倚重，紐曼的哲學甚至被稱作是「道德的人格主義」(moral personalism)。²紐曼認為，接受上帝的存在跟接受自我的存在是一樣的，既然人對自己的存在是有意識的(conscious)、並對自己的存在進行思考的，而又不可能完全局限在對個人存在的認知，他(她)勢必在認知自我的同時亦對外在於自我的世界有着認識。根據紐曼，從感知個體存在到感知外在神聖事物的存在，連接二者並使二者互動、共用的就是良知。簡言之，良知是人得知上帝存在的紐帶。「良知包含着心靈和外部事物的一種關聯，而且這一外在事物遠超越於心靈自身；良知包含着心靈與本身所不具備的卓越以及俯首於其下的審判官的一種關聯。」³良知就其本質而言，「正是它的存在將我們的心智帶向一個外在於我們的上帝」。⁴紐曼如是說。紐曼的進路並非由純粹的抽象推理得出形而上學的原則，而是以個體

1. 對於上帝的存在，紐曼說：「我對這一點的確感，等於我對自己存在的確感一樣，雖然當我要把這一種確實性的根據邏輯地整理出來的時候，我覺得其方法與格式都難以使我滿意。」(紐曼著，徐慶譽、趙世澤、戴盛虞譯，許牧世、趙世澤編，《紐曼選集》(香港：金陵神學院托事部、基督教輔僑出版社，1957)，頁 208-209。另參John Henry Newman，〈自我辯護〉[*Apologia pro Vita Sua*; Oxford: Clarendon, 1967]，頁 216。)
2. Jan Hendrik Walgrave，〈神學家紐曼：體現在其生平及作品中信仰和教義的本質〉(*Newman the Theologian: the Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*; trans. A. V. Littledale; London: G. Chapman, 1960)，頁 344。
3. John Henry Newman，〈自然宗教和啟示宗教各自的影響〉(The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively)，載氏著，〈牛津大學講道集〉(*Oxford University Sermons, 1843/1871*)，頁 18 (見<http://www.newmanreader.org/works/oxford/sermon2.html>，瀏覽於 2011 年 12 月 2 日)。
4. John Henry Newman，〈講道集〉(*Sermons Preached on Various Occasions, 1874*)，頁 65 (見<http://www.newmanreader.org/works/occasions/sermon5.html>，瀏覽於 2011 年 12 月 2 日)。

的實際存在和現象作為出發點，思索我（或我們）所意識到的存在如何作為我（或我們）的上帝的一個內在證明。

如果我們（我）關於我們（我）的存在的知識是借由思考意識而來的，如果思考包含作為其模式之一的良知或者一種對強制性律法的感知，如果這種感知經過分析思索涉及了一種對神聖存在的初步認知，那麼這種認知就與對自我存在的認知緊密相連……這是過去三十年在這一教義上我所選擇的證據。⁵

紐曼論述良知的觀點中，反復提到的一個心智運動是意識（consciousness or I am conscious of）。何謂意識？紐曼說：「意識總是一種體驗。它的對象是我的印象（impressions）、感覺（sensations）、判斷（judgments）、情感（affections）和想象（imaginations）等。」⁶紐曼在這裏對意識的表述，幾乎是一種純粹的經驗主義的說法。⁷值得特別留意的是，紐曼此刻被劃入經驗類別中的想象力。如綜合考察紐曼的思想，則會發現想象力的內涵在紐曼的論述中實際體現了既有經驗的一面又具備理性認知的雙重向度。想象力中的理性，可以即時對多面、複雜的事物的各部分得出綜合的理念。⁸對於想象力和理性並存的觀點，麥奎利（John Macquarrie）也曾指出，理性與想象在心智對

5. John Henry Newman, 〈有神論的論證〉（Proof of Theism），載Edward Augustus Sillem編，《紐曼的哲學筆記（卷二）》（*The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, Vol. II; Louvain: Nauwelaerts, 1970），頁63、67。

6. 同上，頁79。

7. 實際上，紐曼在別處也表達過我們所經驗的世界是獨立於我們的：「我們被獨立於我們之外的事物所包圍着，無論我們存在或停止存在，是否認知到它們，這些事物都存在。」（Newman, 《牛津大學講道集》，頁205。）

8. John Henry Newman, 《紐曼論信心和確定性的神學文集》（*The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty*; ed. J. Derek Holmes; Oxford: Clarendon, 1976），頁46。

理解的探索中都有自己的位置，並且彼此需要。在神學中，有時理性的演繹能擴展對信仰真理的理解。麥奎利所指的特別是通過隱喻、類比和象徵等想象力形式，達到理解核心教義；而在紐曼，則特別指向各個事物之間的貫穿聯繫和相互作用。⁹因此意識在心智中的運作，實際上是相當複雜且多層面的活動，絕不只是經驗亦或是情感的運作。

紐曼對良知與上帝存在的表述，主要特徵有三：個人的 (personal)、內在的 (inward/implicit) 和道德的 (moral)。通過這三個互相關聯的特徵，紐曼闡述了人如何借由良知可以達致上帝存在的證明。紐曼論良知與上帝存在的觀點，最突出的特徵即個人的特徵，這一特徵亦是紐曼整個宗教哲學的特徵。與這一特徵密切相連的另一特徵是良知的內在性，故將這兩點合併在一起分析。

根據紐曼，良知是一種個人的引導 (personal guide)，「我運用它因為我必須運用我自己」。¹⁰在紐曼看來，雖然形而上學的運用、自然理性的分析可以指導人們條理分明地理解關於上帝的知識，但這種思維形式並不能取代良知的內容，即為人們提供上帝的形象，一個真實的、個人的對上帝是甚麼的理解，即便神學也是如此。

我若是對着鏡子觀看，看不見我自己的面孔，我所得到的那種感覺，必像我觀察現有的忙碌世界，而沒有看見它反映出它那創造者的形象一般……若不是有這種聲音如此清楚地指示我的良知和我的情感的話，當我觀察世界的時候，我必將成為一個無神論者，泛神論者，或者是多神論者了。¹¹

9. 約翰·麥奎利著，何光滬譯，《基督教神學原理》（上海：三聯書店，2007），頁15。

10. John Henry Newman,《贊同的法則》(An Essay in aid of a Grammar of Assent, Garden City, NY: Doubleday, 1955), 頁304。

11. 紐曼著，徐慶譽、趙世澤、戴盛虞譯，許牧世、趙世澤編，《紐曼選集》，頁209。譯文經筆者所改動。

紐曼強調良知個人性這一特徵的重要原因之一即是對自然神論的反動。啟蒙運動和意欲擺脫新教改革後各派的不斷爭鬥引起的爭拗，成為自然神論強調理性、低調處理特殊啟示的考量之一。在論證上帝的存在上，英國的自然神論者運用的方法，大抵是由運用自然理性的因果推理，從大自然的秩序乃至奇妙出發，推論出大自然的一切都出自一位有着無限智慧的創造者。自然神論者的這種論證方法通常被稱為「目的論證明」(teleological argument)。對於自然神論的主張，紐曼認為他們所說的自然神學只不過算是一種物理神學(physical theology)，因為它只集中於觀察有形的和自然的方式，¹²而對於人與上帝之間的關係，對於道德、神的特殊顧佑等無能為力。¹³紐曼認為真正的自然神學應當包括對上帝及其意志的知識和人類對上帝的職責。人類通過三個渠道獲取上述知識：心智、人類的言說及世界的進程(the course of the world)。¹⁴而對於自然神論者證明上帝存在的「目的論證明」方法，紐曼特別以佩利(William Paley, 1743-1805)為例，通過反駁佩利的「錶和鐘錶匠」來類比強調個人性的良知對人與上帝之間關係的重要性。¹⁵佩利在一八〇二年出版的《自然神學：從自然現象收集到的神存在的證據和屬性》(*Natural Theology: or, Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*)一書中提出了一套設計論去證明上帝的存在，認為大自然的無限美好意味着它背後有一位有智慧的設計師，即上帝；人們亦可以通過客觀證據從不信轉向信仰。紐曼拒絕接受這種僅僅維繫

12. John Henry Newman, 《大學的理念》(*The Idea of a University: Defined and Illustrated, edited with introd. and notes by I. T. Ker*; Oxford: Clarendon 1976), 頁 48。

13. Newman, 《大學的理念》, 頁 365。

14. Newman, 《贊同的法則》, 頁 251。

15. Newman, 〈有神論的論證〉, 頁 60。

於自然理性的設計論，認為這種論證並不能維持信仰的虔誠，亦不能將人引向對上帝存在的個人的贊同及宗教生命的實踐。¹⁶設計（design）在紐曼看來，不單單指運用一些明確的方法去獲得關於目的因的確切結果，設計更包括秩序（order）。如目的包含着意志一樣，秩序本身包含着意圖（purpose）。秩序好比鑲嵌、刺繡及建築物的裝飾圖案，這些雖然沒有指定的含義或最終目的，但其確實是智慧的證明，因此從秩序的意義上，設計也是上帝智慧的證明。¹⁷

除個人特徵之外，內在性或內顯性也是紐曼認為良知所具備的顯著特徵。紐曼將良知稱為「內在的監管者」（inward monitor）、「內心的律法」（inward law）。¹⁸紐曼認為，良知帶給人們的雖然不是上帝啟示的全部，但它所教給人們的則全部以不言明的方式給予。「關於上帝的存在，我認為良知所教給我們的那一部分屬性，全部是內顯的（implicit）」。¹⁹良知的內在性，首先源於上帝存在的內在性。人類依賴理性，可以認知當呈現為外在事實時的上帝存在，如透過神學；而良知則是被人們用來感知當上帝存在呈現為內顯性的事實時的工具。²⁰

雖然紐曼十分強調良知在證明上帝存在方面的個人性和內顯性，但他的論述並無表現出強烈的排他性。如紐曼認為康德或許會對他的觀點提出：意識只體現了心智內在的行為，但它不可能與任何外在的事物相聯繫；經驗只是我們自己的事情。紐曼一方面認為康德的這種可能的反駁為他自己的觀點進行了反證，另一方面又認為並不必要走

16. John Henry Newman, 〈理性的僭越〉（The Usurpations of Reason），載氏著，《牛津大學講道集》，頁 70。

17. Newman, 〈有神論的論證〉，頁 60，注 2。另參 Newman, 《贊同的法則》，頁 72。

18. Newman, 〈自然宗教和啟示宗教各自的影響〉，頁 18-19。

19. Newman, 〈有神論的論證〉，頁 58。

20. 同上，頁 41-43。

到康德的極端之處，留出一定的空間，這一紐曼所要求的空間即是：在我來說我所認為和講述的是真實的；我的意識代表了那些外在於我的存在的事實。

除卻個人性、內在性之外，紐曼亦從良知的道德特徵，論證良知為何可以作為上帝存在的證明。紐曼假定良知與記憶、推理和想象一樣，在人類的精神活動中佔有合理的一席之地。心智呈現出的悲痛、後悔、歡樂或渴望，是源於我們心中由正確而來的嘉許和由謬誤而來的責備，即是由良知帶來的。²¹通過良知得來的關於上帝的內容，根據紐曼，不是他的智慧、知識、力量和仁慈，而特別在於作為審判和公義的上帝。²²「哪裏有良知，哪裏必有敬畏」，²³良知給予人們作為上帝規則的正確與謬誤的標準，以及道德義務的諸種法規；²⁴良知總是以威嚇和希望加諸人們頭上，讓人們趨善避惡。²⁵根據紐曼，通過良知的運作，我們在內心面對上帝時，會感知到畏懼、崇敬從而導致行動上的審慎——即便不能達濟天下，但要做到獨善其身。

沃德（William George Ward）覺得我認為有上帝的存在才有道德的責任。但恰好相反，即是，我是認為上帝的存在是因為道德責任的存在。我心中有一種確定的感覺，我稱之為良知。當我對良知展開分析時，我覺得它與父和審判者的概念密切相連——他審視着我的心靈。²⁶

21. Newman, 《贊同的法則》，頁 105。

22. 同上，頁 391。

23. 同上，頁 426。

24. 同上，頁 390。

25. 同上，頁 106。

26. Newman, 《有神論的論證》，頁 31。沃德（William George Ward, 1812-1882）曾熱心投入牛津運動，與紐曼同年（1845）離開聖公會，而後改宗羅馬天主教會，主要從事倫理學和道德哲學的研究，擁護教宗權力至上。

關於良知的道德向度，紐曼這樣說：「良知有兩種含義，要麼是道德判斷的行為，要麼是特殊判斷的形成。」在前者中，良知是宗教的根基；在後者，良知意味着倫理。²⁷紐曼曾對良知的兩種向度進行了明確的劃分，一為責任感（sense of duty），二為道德感（moral sense），²⁸分別與上述兩種劃分相對應。道德感是生命和倫理信條的來源，而責任感則是生命和宗教信條的來源。正是後者，責任感向度的良知，構成紐曼以良知作為上帝存在之證明的樞紐和關鍵。紐曼以品味（taste）和良知的區別做進一步的闡述：

品味和良知是不同且相分的：因為對美的感知，正知道德感一樣，與人並沒有特別的關係……而良知，根本上關注的是人……此外，品味可以作為自身的證據，在其自身對美好或醜陋的感知之外並無其他指向，僅僅為着自身緣故而欣賞美好的事物；而良知並不只回應自己的需求，而是模糊地指向超越於自身之外的事物，隱約感受到一個高於自我決定的道德約束。²⁹

與品味相對比的良知，就是責任感向度的良知。由此，紐曼說明了為何良知是作為強制性和約束性的聲音，而不應被視為美感的原因。而且，由於良知帶領我們走向崇敬、盼望和敬畏，所以良知不但區別於品味，也區別於道德感，除非二者有偶然的交會。³⁰當良知體現為道德感時，是一種理智的觀點，是一種可以通過後天的教育、訓練而培養成的，是可以變化和發展的，即紐曼所說的「紳士的知識」

27. Newman, 〈有神論的論證〉, 頁 47。

28. Newman, 《贊同的法則》, 頁 105-106。

29. 同上, 頁 107。

30. 同上, 頁 108。

(gentleman's knowledge)；道德感是一種對認可的讚賞和對譴責的厭惡；³¹是倫理的準則，可以為普羅大眾的生活給予道德指向的引導。但需留意的是，紐曼對於道德一詞的使用並不十分嚴謹，判斷他所用的道德一詞何時屬於道德感的層面，何時又屬於責任感的層面，大多要依據詞語的具體處境來判斷。³²

因此，紐曼認為只有責任感向度的良知，不是審美、不是道德感，可以作為感知上帝存在的證明。

我們覺得身負責任，在違背良知之聲時，我們感到羞愧有罪，感到驚恐。這表明有一個至上者，對他，我們覺得身負有責，在他面前，我們覺得羞愧，他對我們的要求使我們感到驚恐……我們心中的這些感覺有賴於一位智慧的存在 (intelligent being)：我們不會對一塊石頭產生感情，亦不會在一匹馬或一條狗面前感到羞恥……良知就是這樣引起所有這些痛苦的情感、困惑、預兆 (foreboding)、自責；同時，良知也給我們帶來平安、安全感、順服和盼望，這些是任何可感知的、塵世間的事物所無法給予的。³³

至此，良知通過使個人內在的認知與道德的約束，完成了由意識個人的存在而認知上帝存在的過程。通過紐曼的作品，我們大抵可見紐曼所採納的是一種現實主義的進路，他拒絕理性主義的通過理性推理的原則，而是採用了由我們所意識到的個體存在的經驗作為論述起始點的進路。根據紐曼內心最深處的體驗，從良知獲知的上帝的存在深深根植於「我自己和我的造物主」這一雙重證據的不

31. 同上，頁 109。

32. 同上，頁 110。

33. 同上，頁 109-110。

可分之中。³⁴紐曼更為強調的是，我們能夠知道我們並無法直接通過感官感知的靈魂的本質——「雖然我們看不見我們的靈魂，但是我們可以意識到在我們內心中那些支配我們的原則」，³⁵而理解這一觀點，勢必需要分析紐曼上述觀點的認識論基礎。

三、良知的認識論基礎

紐曼的上述論述是否具備足夠的說服力？因此紐曼關於良知的認識論基礎是亟待解決的問題。對紐曼來說，信仰是一種理性的行為，但這種理性絕非必須依賴於可見的事物及推理而來的證據。

紐曼將贊同 (assent) 的模式分為兩種，一種為「概念上的」(notional)，一種為「真實的」(real)。對概念上的命題 (notional proposition) 的贊同，即對那些「代表抽象的、普遍的和非實存概念」的贊同，是為概念上的贊同；而對真實命題的贊同，即對「由個體組成的，代表個人事物」的贊同，則為真實的贊同。³⁶概念上的贊同是將人事的對象抽象和普遍化，作為概念來理解；而真實的贊同則是將真理通過想象和個人體驗，作為事物 (thing) 和真實的對象來理解。通過這種認識論上的劃分，紐曼賦予了理性更寬闊的內涵——因針對不同模式的理解和贊同，有着不同內容和作用的理性運作在各自其中。對於上帝存在的認識，並不是紙上談兵的贊同——即紐曼所說的「概念上的贊同」，而是由真實的個人體驗得來的贊同。

34. Walgrave, 《神學家紐曼》，頁 358。

35. John Henry Newman, 《教區與平日講道集 (卷五)》(Parochial and Plain Sermons, Vol. 5, 1842), 頁 344 (見<http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume5/sermon24.html>, 瀏覽於 2011 年 12 月 2 日)。

36. Newman, 《贊同的法則》，頁 10-11。

一個命題的各種術語可以代表事物也可以不代表。如果它們代表着事物，那麼它們就是特指的術語，對所有的事物它們都是個體。如果它們不代表事物，那麼它們就勢必代表各種概念和普通的術語。個體來自體驗，普遍來自抽象。對前者的理解我稱之為真實的，對後者則是概念的。³⁷

警惕和防止自然理性成為基督教信仰的標準或仲裁——紐曼稱之為「理性的僭越」，是紐曼自聖公會至改宗羅馬天主教兩個時期堅持始終的原則。紐曼運用通過良知作為獲知上帝存在之證明，也正是基於對唯獨依靠自然理性去論證上帝存在的不滿之上的。紐曼並沒就此止步，而是繼續追問：除此之外，我們能否獲得對上帝存在的真切贊同？我們如何感知上帝的智慧、正義、神聖、全能、全知等特性？我們如何能步入真理而獲得對上帝的個人的知識？這種追問，構成了紐曼倚重良知這一個人體驗作為上帝存在之證明的根本緣由。由於沒人此生可以面見上帝，那麼我們如何相信那些我們似曾見過的、如何應付我所稱為的「想象的贊同」(imaginative assent)？對於上述認知，紐曼認為真實的贊同可以達到，而良知就正是其中的首要原則 (first principle)。³⁸

我的目的正是要解釋我們怎樣獲得上帝的形象以及對他存在這一命題獲得真實的贊同。接着，為了這樣解釋，我當然必須從某些首要原則出發；——這一首要原則……就是我們與生俱來的良知。³⁹

37. 同上，頁 22-23。

38. 同上，頁 101-105。

39. 同上，頁 105。

紐曼以良知為首要原則，因為良知正是對上帝存在的真實理解。

在這一特殊的感覺（良知）中……內含着對一位神聖的君王和審判者真實理解的內容。⁴⁰

如前文所述，紐曼假定良知是人與生俱來的、賦予人良善與醜惡的判斷能力。由良知而來的暗示等同對一個外在警示（admonition）的回應，通過這種感知能力，我們繼而得以對一個超越的審判者有所感知，然後我們通過這種反復的暗示，得到關於上帝及其屬性的形象，這些精神上的現象，在紐曼看來，成為我們認知上帝存在的最初來源。⁴¹此外，良知不僅教導人們上帝是甚麼，還為人們提供上帝真實的形象。⁴²這一真實的形象，是通過想象力（imagination）的運作。良知的現象作為一種命令，使想象力具有一位至高無上者的圖畫，這樣，人們就通過良知創造出的對上帝的明確印象，通過想象而對上帝有了直接的理解。⁴³至此，紐曼完成了論證良知如何成為他所說的作為個人、經驗的進路來證明上帝的存在。那麼，這種頗為依據個人體驗和想象力的進路又如何是可以合理可信的？紐曼為了理性採納了一種較自十七世紀至當時深受自然科學方法影響的哲學思辨所更為廣闊的視野來予以闡述。

紐曼認為，理性和推理並不只是局限於抽象和邏輯的範圍內，同時也包括了個人、真實和內在的向度。對於前者，紐曼將相關的理性稱為「外顯的理性」（explicit reason）

40. 同上，頁 105。

41. 同上，頁 104。

42. 同上，頁 390。

43. 同上，頁 110。

和「形式的推理」(formal inference)。外顯的理性屬於科學、證據、分析、批評、體系，具有力量但缺乏真實；形式的推理是最為邏輯的形式，它關注命題之間的比較、前提、法則、結論等而不是命題本身。形式的推理可以用於獲得神學的知識，但無法達到宗教的確信(certitude)。⁴⁴理性和推理除卻上述向度之外，亦有真實、個人和道德的面向，紐曼稱之為「含蓄的理性」(implicit reason)和「非形式的推理」(informal inference)。含蓄的理性是針對個人而言，它以真切而生動的方式進行自然的和無意識的推理，是心智更為樸素的能力，是一種內在的能力(inward faculty)。⁴⁵非形式的推理被紐曼稱為是「或然性的累積」(the cumulation of probabilities)，雖未脫離邏輯的形式，但與形式的推理比較，卻具備內在的特性，並且能夠處理生活中真實的問題。⁴⁶紐曼認為，最為自然的推理模式並不是從命題到命題，而是依據前例、前事，運用內在和個人的力量，從事物到事物，從具體到具體，而非有意識地去採納認為的手段和對策，紐曼稱之為「自然的推理」(natural inference)。⁴⁷沒甚麼學識的農夫依據天象判斷明日的天氣，就是例證之一。自然的推理往往具有明確的主旨，又依據個人。⁴⁸

值得強調的是，雖然紐曼區分了認識方式的概念與真實兩個向度，但二者並非互相對立、非此即彼，並非概念上的贊同只關乎抽象而真實的贊同只關乎主觀經驗。在同一心智、同一時間，對同一命題的理解可以既表現為概念

44. Newman, 《牛津大學講道集》，頁 258-259；Newman, 《贊同的法則》，頁 284、287。

45. Newman, 《牛津大學講道集》，頁 257。

46. Newman, 《贊同的法則》，頁 292。

47. 同上，330-331。

48. 同上，338。

又表現為真實。⁴⁹當我們將一般性的知識應用至特別的場合時，概念的贊同亦可以成為真實的贊同。⁵⁰真實的贊同並不同於有學者理解的存在着主觀體驗的「明顯缺陷」，⁵¹真實的贊同並不以排斥概念的贊同為出發點，二者的區別在於理解命題時，真實的贊同要更為強烈，即更加真切；真實的贊同也並不比概念的贊同更迫使人去行動，區別只是前者是以使人深受感觸的事實為動機，去激發情感和激情，而這些是概念的東西所不能產生的。⁵²此外，在強調理性和贊同的真實、個人、內在的模式的時候，紐曼絕無意貶低理性和贊同抽象、普遍的一面（如果是這樣，那麼又如何解釋紐曼對大學中神學的重視？），反而強調通過良知而來的對上帝的認識，離開「外在的幫助」（extrinsic help）則是不可能的，「沒有神學，宗教就失去了基礎」。⁵³紐曼對理性的擴展性闡述，如他自己所說，並不是為了闡述本身尋找藉口，而是更為精確地表述已經存在的現象——那些認同和肯定先驗知識的人們。⁵⁴在此，紐曼對人類認知方式的多樣性予以了充分的正視。

四、反思

對於紐曼關於良知作為上帝存在證明的觀點，有學者認為過於依賴個體經驗中的道德責任而忽略了論證上帝存在的其他進路，⁵⁵亦有學者將紐曼的論證稱為直覺主義。⁵⁶紐

49. 同上，頁 11。

50. 同上，頁 63。

51. Aidan Nichols，〈同意的法則：基督教傳統中上帝的存在〉（*A Grammar of Consent: The Existence of God in Christian Tradition*; Edinburgh: T&T Clark, 1991），頁 27。

52. Newman，〈贊同的法則〉，頁 11-12。

53. 同上，頁 121。

54. 同上，頁 333-334。

55. Nichols，〈贊同的法則〉，頁 1。

56. S. A. Grave，〈紐曼思想中的良知〉（*Conscience in Newman's Thought*; Oxford: Clarendon, 1989），頁 54。

曼確實有許多主觀性十分強烈的論斷，例如紐曼強調上帝存在的內顯性時，武斷地認為上帝的存在與外在於我們的任何事情並不相關。⁵⁷他說：

我只是代表我自己說話而已；我絕不是要否認……有一位上帝的論據是真正有力的，不過這些論據並不使我的熱心加增，或是使我得到開導。它們並不減除我的失望悲苦的歲月，並不使我內心的希望之花重開，枝葉繁茂，或使我在道德方面覺得滿足。⁵⁸

筆者認為，如果我們說要認清一個哲學家的思想，一定要知道他反對的是甚麼的話，在紐曼這裏這一點尤為重要。除教育和教理發展之外，紐曼關注的主題之一即是在理性論時代的信仰問題。⁵⁹用紐曼自己的話來說，「我一直堅決抵制宗教上的自由主義精神」。⁶⁰宗教上的自由主義，根據紐曼，簡言之就是以自然理性作為衡量和判斷啟示真理的觀點和做法。因此紐曼畢生致力於面對那些認為只有能提供出符合自然理性定義的、具有壓倒性的證據和理由，才能足以證明上帝存在的觀點，去論證基督教信仰的合理性，或者說如何避免信仰陷入一種相對狹隘的理性主義的桎梏。

經由「自然神論之父」赫伯特勳爵（Herbert, Lord Edward of Cherbury, 1583-1648）、廷德爾（Matthew Tindal, 1655-1733）、托蘭德（John Toland, 1670-1722），加之洛克（John Locke, 1632-1704）的經驗論哲學和牛頓（Isaac

57. Newman, 〈有神論的論證〉，頁 75。

58. 紐曼著，徐慶譽、趙世澤、戴盛虞譯，許牧世，趙世澤編，《紐曼選集》，頁 209。

59. 哈勞德（C. F. Harrold），〈對紐曼的認識〉，載紐曼著，徐慶譽、趙世澤、戴盛虞譯，許牧世，趙世澤編，《紐曼選集》，頁 35。

60. <http://www.newmanreader.org/works/addresses/file2.html>（瀏覽於 2010 年 11 月 30 日）。

Newton, 1642-1727) 的實驗科學，至紐曼的時代，自然理性對基督教信仰的挑戰已是積累已久的宿敵。紐曼不但拒絕接受自然理性對信仰的判斷，憎惡之情更是溢於言表。面對自然理性對啟示宗教的挑戰，紐曼論證的角度和方式，並不是為基督教尋找和提供外顯的證據，不是採取形而上學的方式，而是採納一種如布特勒 (Joseph Butler, 1692-1752) 在《自然宗教與啟示宗教之類比》 (*The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*) 中的「實踐的特徵」，去重建贊同和推理。⁶¹

從自然神論中，我們看到的護教學往往是證據主義的。自然神論的共識之一包括，真正的基督教應該完全符合人類理性的標準，其中包括啟示的宗教。如廷德爾曾斷言，合乎事物的唯一判官只有理性，因為上帝使我們成為有理性的受造物，上帝要求我們認識、信靠、接受和實踐的，其本身一定是合乎理性的事業。而廷德爾所指的理性，就是人理解、判斷和推論事物的天生能力。至於啟示，只不過是自然宗教的再發佈，它並不能對自然宗教有所改變。⁶²英國宗教哲學家蘭塞 (Ian Ramsey, 1915-1972) 對自然神論提出批判：「自然神論者……他們辯護基督教合乎理性的方式，只是把基督教的獨特性完全刪除而已。只有合乎理性的地方，基督教才是可信的，並且基督教只有重複簡單無比的信念和道德格言的地方才是合理的；這些信念和格言是任何人都可以辦得到的……他們辯護基督教的理性的方式，只是把它稀釋得面目全非。」⁶³自然神論者的觀點在紐曼看來，是自然理性僭越了信仰中本應屬於個人

61. Newman, 《贊同的法則》，頁 344。

62. 馬修·廷德爾 (Matthew Tindal) 著，李斯譯，《基督教與創世同齡》 (武漢：武漢大學出版社，2006)，頁 5、151、49。

63. 轉引自奧爾森 (Roger E. Olson) 著，吳瑞誠、徐成德譯，周學信校訂，《基督教神學思想史》 (北京：北京大學出版社，2003)，頁 574。

的、經驗的、啟示內容的位置，反客為主，成為啟示真理的審判者。紐曼一再強調自己論證上帝存在的方式是通過顯明人們是怎樣理解上帝的，這種理解不僅僅作為一種概念，更是作為一個現實。⁶⁴筆者認為，雖然紐曼表示出明顯甚至強烈的對自然神論的在信仰中的抵制，但是紐曼在認識論上對概念與真實的區分，對外顯理性、形式的推理的承認，實際上仍是繼承了自然神論的資源，那就是將基督宗教的世界與普遍經驗的世界連接起來的意圖。

紐曼論證上帝存在對良知的倚重十分明顯。除了對理性與主體經驗的整合，紐曼亦十分希望可以整合理性與道德。自然神論共有的另一個觀念是將基督宗教還原或約化成為一套基督教信條，如有關神、靈魂不朽和賞罰報應等，並視之為普世理性都可以接受的，主要價值只在於支持人類今生的美德。在這種觀點之下，宗教信念最後往往變成只是功利主義倫理的支持。⁶⁵這種將美德約化成為一個通過教育、理性就可以成就的對象，是紐曼無法接受的。筆者認為這是紐曼之所以在人類眾多經驗中，倚重良知來分析上帝存在的原因所在。紐曼通過着力區分道德中的倫理（世俗）和宗教的不同向度，強調乾枯的理性分析並不能引向啟示的宗教，亦並不能讓人認識活生生的上帝。

紐曼以良知來證明上帝存在，這一假定要求讀者至少在某種程度上與紐曼共用基督宗教的信仰。⁶⁶從實踐的角度來看，紐曼對於個人的道德、責任感與上帝存在之間關聯的論述，對於一個品德高尚的人足以具備相當的指引，正直的人完全可以在紐曼的論述中發現與自己的作風原本就吻合之處並能夠繼續使之完善，但這同樣並不必然地引致

64. Newman, 《贊同的法則》，頁 105。

65. 奧爾森著，吳瑞誠、徐成德譯，周學信校訂，《基督教學神學思想史》，頁 575。

66. Grave, 《紐曼思想中的良知》，頁 185。

基督宗教的上帝，可能是其他宗教或世俗的傳統。因此，紐曼的觀點難具普遍的意義。另外，如有學者指出的，從人的經驗出發論證上帝的存在，自古至今已呈現出相當豐富的資源及不同進路，而不只是局限於良知這一體驗中。⁶⁷雖然紐曼已經施重墨於良知的個人向度，但紐曼的期望卻又並不局限於此；紐曼對良知的運作，除卻一種近乎自傳式的個人主義表述之外，亦有「普世的」（universal）的希冀：「良知是每一個人內心中都具備的……適應於所有不同階層和地位的人運用，不論地位高低，從弱冠到耄耋，男人和女人，它獨立於書本、受過教育的理性、自然的知識抑或是哲學。」⁶⁸事實上，紐曼對良知的重視，其論述本身也已拓展至超越個人以外的教會層面。紐曼在《在教義問題上對信眾的諮詢》（*On Consulting the faithful in Matters of Doctrine*）裏指出，基督教群體（Christian community）的歷史判斷，即他所稱為「教會的主體良知」（subjective conscience of the Church），應當是諮詢信眾在先，而後才得出教義的定義。⁶⁹因此，紐曼的論述本身呈現出一種平衡的張力。除卻紐曼個人主義的氣質，他對啟示宗教的關注及對自然理性的警惕，亦決定了其觀點的框架。

對於紐曼經常招致的詬病如主觀主義以及輕信等批評，就紐曼的思想本身出發，紐曼這種對個人主體經驗的信賴，是建立在個人與（教會）傳統以及對真理的理解之上的。紐曼認為，個人的意見和經驗，是受到真理的集體性特點的制衡，因此可以免於偏執和輕信。真理對於紐曼來說，是由不同觀點之間相互矯正，涵蓋了各種不同方面的事實，參照了自然法則和傳統習俗，經歷了時間與空間

67. Nichols, 《贊同的法則》，頁 36。

68. Newman, 《贊同的法則》，頁 390。

69. 奧爾森著，吳瑞誠、徐成德譯，周學信校訂，《基督教神學思想史》，頁 575。

的磨礪，個人和集體智慧的收集、比較、分類、篩選和拒絕，經由不同的宗教、國家和哲學體系的變遷及影響，在敵對方的攻擊和智者的辯護下，逐漸地得來。⁷⁰紐曼認為，真理的這種特徵可以平衡和糾正個人體驗的輕信。雖然紐曼試圖賦予真理一個儘可能廣泛的內涵，但這一真理的背景、內容明顯是在基督宗教的傳統中展現自身的。而且雖然紐曼亦提及真理的形成之一是要參照其他宗教，但紐曼對除基督宗教以外的其他宗教，如伊斯蘭教、東方的宗教缺乏認真的考量。他仍站在基督宗教（羅馬天主教）啟示真理的立場。⁷¹有趣的是，以今天宗教對話的立場和要求審視紐曼的主張，即強調如果想真正地與他人分享信仰，就需要像對方那樣對待他們自己的特殊主旨，尊重他人的特殊傳統／救贖的特殊性，依靠體驗和實踐參與至其中，而不僅停留在流於表面的概念遊戲。⁷²紐曼認識論的意義也可以因此得以彰顯。

此外，根據朗厄尼根（Bernard Lonergan, 1904-1984）的觀察，在哲學方面，古代和中世紀的哲學家主要關注的對象是客體，但是他們所得到的差異並不是來自科學。但是在近代哲學中存在着一個持續的趨向，這一趨向不是在一般意義引介下的客體，而是從意識而來的直接資料。開始是從笛卡爾到康德，哲學的焦點集中在認知活動，但這種情況隨後發生了顯著的變化：基爾克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855）的信心跳躍（leap of faith），紐曼之於良知，狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）的生命哲學（Lebensphilosophie），布隆德（Maurice Blondel, 1861-1949）的行動哲學，舍勒（Max

70. John Henry Newman, 《論基督教教義的發展》（*An Essay on the Development of Christian Doctrine*; Garden City, NY: Doubleday, 1960），頁 61。

71. Newman, 《贊同的法則》，頁 240-241。

72. 同上，頁 342。誠然，紐曼在此處強調的是，堅持主體經驗，方不至於被浮於表面的爭論牽着鼻子走而偏離本身的道德和心智判斷。

Scheler, 1874-1928) 對情感 (feeling) 的強調等。對康德實踐理性的回應，是由實用主義者、現象學者、個人主義者和存在主義者來繼續的。⁷³從這一趨勢來看，紐曼對理性、思辨與啟示、超越的整合，是超越了他那個時代的。紐曼的論述，強調了人並不只是理性的動物，更是觀看、感覺和抉擇的人。雖然紐曼的論斷有時甚為武斷，但當我們再一次回到紐曼的問題：除了概念的理解、知識的把玩，我們還能對真實、啟示、超越有何認識？當我們將紐曼的呼聲放入他關注的主題和十九世紀的歷史處境中去審視，就會得到一幅更為完整和恰切的圖景。

關鍵詞：良知 理性 主體經驗 上帝的存在

作者電郵地址：gaoxin@iscs.org.hk

73. Bernard J. F. Lonergan, 〈我們時代中新興宗教意識的研究導論〉(Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of our Time), 〈統一與多元：基督教真理的一致性〉(Unity and Plurality: the Coherence of Christian Truth), 載氏著, 《論文集第三輯》(*A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*; ed. Frederick E. Crowe; New York: Paulist/ London: Geoffrey Chapman, 1985), 頁 64、242。此外, 朗尼根本人提及自己思想上對紐曼思想的承接, 亦熟讀紐曼的著作, 其中《贊同的法則》一書中有關神學的部分更是反復精讀五遍之多。Bernard J. F. Lonergan, 〈實存、神話、符號〉(Reality, Myth, Symbol), 載Alan M. Olson編, 《神話、符號與實存》(*Myth, Symbol, and Reality*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980), 頁 34-35。

John Henry Newman on Conscience and the Existence of God

GAO Xin

Ph.D., The Chinese University of Hong Kong

Research Associate, Institute of Sino-Christian Studies

Abstract

John Henry Newman (1801-1890) is one of the most important theologians in the 19th Century. He is a productive writer in the areas of theology, philosophy, literature and education. Despite of being regarded as “occasional” writer, some of Newman’s ideas are rather consistent and even systematic, such as his argument on conscience as a proof of the existence of God. This article explores Newman’s idea on conscience and how it functions as a proof of the existence of God.

Keywords: Conscience; Rationality; Subjective Experience; Existence of God

