

宗教領域中的探究與 詹姆士的〈信念意志〉*

鄭喜恒

國立清華大學哲學研究所
30013 新竹市光復路二段 101 號
E-mail: hshcheng@mx.nthu.edu.tw

摘要

〈信念意志〉的論述主要關涉宗教信念的知識論。許多學者認定詹姆士提出了這個有嚴重爭議的「相信權的使用判準」：「即使在缺乏智性理據的情況下，只要滿足特定條件，個人就有權利正當地使用意志與情感來決斷一個信念抉擇而獲致信念」，並且將這個判準應用到宗教信念抉擇上。但是本文指出，從其論述主旨與架構來看，〈信念意志〉旨在為個人的探究權辯護：「視某宗教信念抉擇為『真實抉擇』的個人有權利選擇遵循『獲得真理』之知識論要求，並選擇他認為可能可行的探究路徑來進行探究，且有權利相信自己經過探究後所得到的定見」。

關鍵詞：詹姆士、巴斯卡、知識論、宗教、權利

投稿日期：104.2.25；接受刊登日期：104.12.22；最後修訂日期：105.1.13

責任校對：張文綺、吳冠緯、呂采穎

* 筆者在此感謝兩位匿名審查人的指正與建議。本文是科技部專題研究計畫 (NSC 103-2410-H-007-058-MY2) 的研究成果，筆者在此感謝科技部的資助。

[T]o set up a philosophy which barricades the road of further advance toward the truth is the one unpardonable offense in reasoning . . . (Peirce Edition Project, 1998: 48)

壹

美國十九世紀著名哲學家詹姆士 (William James, 1842-1910) 於1896年出版的〈信念意志〉(“The Will to Believe”)(1979: 13-33) 討論了有關宗教信念的知識論，並且批評了克利佛德 (W. K. Clifford, 1845-1879) 在〈信念倫理〉(“Ethics of Belief”) 中的總結論：「不管何時何地何人，在不充分的證據上相信任何意見就是錯的」(1999: 77)。

〈信念意志〉由於受到非常熱烈的評論而成為一篇經典論文，至今仍廣泛受到引述與討論；這篇論文其實受到很多的批評與質疑，詹姆士在該文中的立場也往往被認為是錯誤的與不可辯護的。但是筆者在仔細檢視了〈信念意志〉對於宗教信念的知識論論述之後，認為主流詮釋是不恰當的，並且提出了一個新詮釋；這個新詮釋強調的是〈信念意志〉旨在辯護個人的探究權，特別是在宗教信念領域中的探究權。這個新詮釋不僅可以免於遭受主流詮釋所面臨之嚴重的知識論爭議，也更符合〈信念意志〉的論述架構與整體文本提示。

不過在檢視當代對於〈信念意志〉的主流詮釋之前，筆者想要先說明對於哲學詮釋工作的看法。哲學文本裡的論述通常都是朝向某些方向發展中的、但是不見得已發展完備的論述，往往有著許多論述上的缺陷與省略，以及許多字詞上的模糊與歧義；有創造力的哲學家在不斷地摸索著要發展出創新的哲學論述來，哲學文本應該

被視為是在這發展的過程中所留下來的具體痕跡，而不能視為是對於某些想法之完備自足的表達。

在筆者看來，我們之所以會想要費力地去詮釋這些重要的哲學文本，主要是希望從中學到、以及接續發展出有價值的思想與論述；至少這是筆者進行哲學詮釋工作的目標。筆者是將哲學文本中的語句視為可以引領讀者進一步朝某些方向去發展（或不朝某些方向去發展）論述的提示與暗示；詮釋者必須在這些提示與暗示的基礎上，努力提出有新意的、盡量照顧到文本的諸多提示的、內容更為豐富的、而且在我們當代看來足夠合理或至少能夠理解的詮釋，期望能夠更好地回應文本作者所關心的議題，以及發展文本作者所提出的洞見與構想。在這個詮釋過程中，詮釋者必然會注入許多自己的見解與創意，做出多多少少的增補與強調，以致於免不了會有許多的詮釋內容看起來溢出於哲學文本的提示與暗示之外，但是也可能會出於諸多考量而忽略或放棄文本的許多提示與暗示。這也顯示出，我們不能太過形式性地将哲學文本當成支持詮釋的證據，以致於動輒以「沒有充分文本證據加以支持」的理由來拒絕那些「發展自文本提示，但是最後外溢於文本提示的新穎詮釋」。

不同的詮釋者本就可能從詹姆士的文本中接收到不同的提示與暗示，注入不同的創意，而發展出不同的論述與詮釋。但是這並不是說任何詮釋都是同樣好的，畢竟哲學文本中有什麼樣的提示與暗示是可以客觀地估量的，一個詮釋是否足夠豐富、獨立來看是否足夠有道理、是否涵蓋夠多的文本提示、是否違反某些文本提示、詮釋的理路是否說得通，是可以客觀地估量的。

在筆者看來，〈信念意志〉的主流詮釋是內容比較貧乏的，獨立來看備受爭議的，涵蓋的文本提示與暗示不夠多，而且甚至與許

多文本的提示與暗示相牴觸，因此筆者認為這個「主流詮釋」不夠好，雖然這個主流詮釋的確涵蓋了〈信念意志〉的許多文本提示，並非是全然沒有文本根據的。然而如果我們能夠發展出另一個從諸多面向來看對於〈信念意志〉的文本提示發展得更好與更有道理的新詮釋的話，筆者認為我們應該要歡迎這樣的新詮釋的出現。

下述命題 (P) 是對於〈信念意志〉的主流詮釋：個人在滿足〈信念意志〉所設定的諸條件時，有權利在缺乏支持理據的情況下，用意志與情感來決斷一個信念抉擇而相信某特定信念（例如某宗教信仰）；這些條件通常被認為包括「該信念抉擇無法在智性基礎上被決斷」，「個人認定該信念抉擇是詹姆士所說的真實抉擇」以及「個人在相信某特定信念後將能夠使得自己處在較佳處境中」。由於命題 (P) 並未具體標定出這些條件，而且不同的學者所列舉的條件往往有所差異，我們也可將命題 (P) 稱為「主流的詮釋框架」，並且將採取這個詮釋框架的策略稱為「主流的詮釋策略」。

也就是說，這個主流詮釋策略認定〈信念意志〉旨在提出可用以判定「個人在哪些條件下有權利在缺乏支持理據的情況下相信某特定信念」的判準。為了行文簡潔起見，筆者將直接如此表述：主流詮釋策略認定〈信念意志〉旨在為個人提供在「缺乏支持理據」之情況下的「相信權的使用判準」。

但是筆者將會指出說，〈信念意志〉所談的並不是「相信權的使用判準」；〈信念意志〉談到了個人的「探究權」：我們有權探究自己想探究的議題，有權採取所要探究的策略與進路，並且有權相信自己經過探究後所得到的定見；這探究權的第三個部分可合理地用「相信權」來指稱。這些權利分別是關於探究活動的啟動、進路與結束，筆者將這些權利合稱為「探究權」；信念主體所擁有的這個探究權顯示出了信念主體所具有之知識論上的獨立自主。特別

值得注意的是，這個探究權中的「相信權」是普遍的權利，而不是像主流詮釋策略所說的那種有條件的特殊「相信權」，後者只有在特定條件下才能正當地使用。

詹姆士在〈信念意志〉的開端曾簡要地指出，他所要辯護的是「我們在宗教主題上採取相信之態度的權利」(1979: 13)。¹ 但是筆者認為，從〈信念意志〉的整體論述架構與所涉及的各项討論主題來看，這個「採取相信之態度的權利」並非意指某種過於窄化地界定的「相信權」，而是還牽涉到「選擇所欲探討之議題」的正當性以及「採取偏好之探究策略與進路」的正當性；這兩種正當性可用「權利」(right) 來表述；也就是說，這個「採取相信之態度的權利」的意旨可用筆者所說的「探究權」來細部地闡明。簡言之，筆者認為，筆者的「個人的探究權」論述能夠相當合理地與完整地來承接與發展〈信念意志〉的文本提示以及所開啟的哲學論述。

筆者將會指出，命題 (P) 並不是對於〈信念意志〉的恰當詮釋，我們也不應該根據命題 (P) 來了解〈信念意志〉對於宗教信念的論述，因為命題 (P) 無法恰當地嵌入〈信念意志〉的整個論述架構之中，而〈信念意志〉裡那些看似支持命題 (P) 的語句其實能夠得到比較符合於〈信念意志〉的整個論述架構的詮釋。以下列舉出大致可看出乃是採取此一主流詮釋策略的五位當代學者。雖然這些學者

¹ 詹姆士在〈信念意志〉的開端寫道：“I have brought with me tonight something like a sermon on justification by faith to read to you—I mean an essay in justification of faith, a defence of our right to adopt a believing attitude in religious matters, in spite of the fact that our merely logical intellect may not have been coerced” (1979: 13)。這段引文中的“justification of faith”很容易會被誤讀為「為信仰的內容提供知識論意義下的證成」。事實上，詹姆士的這個“faith”指的是「採取信仰的態度」，而不是指「信仰的內容」（“faith”這個詞的確有此歧義）；故這裡的“justification of faith”指的是「為『採取信仰之態度的權利』提出辯護」。

的詮釋的確各有特點，但是若跟筆者提出的新詮釋相互比較，就可以看出他們的詮釋策略其實有相當相似之處，以致於足以將他們說成是採取上述的主流詮釋策略；也就是說，他們將詹姆士的〈信念意志〉詮釋為提出了一個受到諸多條件所限制的個人相信權。

當代學者帕沃斯基 (J. O. Pawelski) 寫道：

在〈信念意志〉中，詹姆士為「個人有權利將信念建立在情感性的決定 (passional decisions) 上」所做的辯護僅限於那些「就其本性而言無法在智性基礎上做決斷」的真實抉擇。詹姆士對於個人之相信權 (the right of individuals to believe) 的辯護……是有保留與限制的 (qualified)。(2007: 16)

帕沃斯基指出，詹姆士所說的「個人的相信權的使用」是以「所要決斷的信念抉擇是就其本性而言無法在智性基礎上做決斷的真實抉擇」為條件的；個人的這個相信權只能夠正當地使用在滿足這些特定條件的特定信念抉擇之上。

當代學者蘇姬歐 (E. K. Suckiel) 也指出，在〈信念意志〉中：

詹姆士所面臨的挑戰是為「在什麼樣的可接受 (也就是合理的) 的範圍內允許在情感基礎上建立信念」提出判準 (criteria) 來。他對此了然於胸，而且他的意圖並不是為「信仰 (faith) 之證成」提供無條件的辯護，而是只為「信仰在某些條件下之可證成性 (justifiability)」來辯護。(1982: 72)

在面臨智性無法決斷的真實抉擇時，個人所面對的是必須被決斷的實踐抉擇 (a practical decision)。這是只能在實踐基礎上做出來的決定——也就是說，只有經由考慮該抉擇之道德的 (moral)、利益攸關的 (prudential)、或其他的實踐後果[來做決定]。此外，這些後果是極為重要的。在此情況下仍堅持等待未能取得之證據的個人顯然是不理性的。(77)

蘇姬歐明顯地使用「判準」一詞來詮釋詹姆士。不過蘇姬歐並不是從知識論出發來為詹姆士辯護，因為她指出詹姆士所考慮的信念抉擇都是就其本性而言無法在智性基礎上決斷的。根據她的詮釋，詹姆士認為「這些信念抉擇只能在實踐基礎上得到決斷」，而且詹姆士嘗試想要提出判準來決定滿足哪些條件的信念抉擇可以正當地以此方式來決斷。

克麗絲遜 (Rose Ann Christian) 也是從實踐的觀點來詮釋與辯護詹姆士的主張，她寫道：

詹姆士認為我們有權利在缺乏適當的智性基礎時相信某個被給定之宗教中的存有宣稱——因為我們如此欲求而相信，因為我們如此相信而行動——，而詹姆士對此相信權的最佳辯護即是他所宣稱的「相信或不相信的後果是重大無比的」。他所關心的那些案例不是關乎信念的決定，而是關乎人生的抉擇 (the choice of life)。……詹姆士對於「個人有權利去做出自己的人生抉擇以及去追求自己的人生」的堅持有強大的吸引力 (a strong appeal)。論證的負擔 (the burden of argument) 無疑地是落在那些堅持相反立場的人身上。(2005: 22)

克麗絲遜認為，詹姆士主張，個人能夠正當地使用他的相信權來決斷一個信念抉擇的一個重要條件是「相信或不相信的後果是重大無比的」；所以她是在主流詮釋的框架下來詮釋詹姆士。雖然克麗絲遜接著詮釋說詹姆士真正關心的是「個人有權利選擇與追求自己的人生道路」，而不只是關心信念的決定而已。

上述這三位學者都是在「詹姆士認為，個人在某些條件得到滿足時，有權利在缺乏支持理據的情況下決斷一信念抉擇而相信某特定信念」的詮釋框架下，各自列舉出他們認為合理的條件或是闡明此權利的真正意涵，來為詹姆士辯護。

然而也有些學者認定詹姆士嘗試要提出相信權的使用判準，但是批評他的判準是不恰當的。當代學者伍德 (Alan Wood) 主張「我們有義務根據理據之強度來調整信念之強度」，並且稱之為「證據主義原則」(the evidentialist principle) (2008: 7)；他認為詹姆士在〈信念意志〉中批評說「證據主義原則是約束太過的」(13)，並且企圖給出「證據主義原則」的合理反例：

證據主義原則之違反不僅常常發生，還很常被故意忽略、或甚至得到允許，有時候甚至被給予哲學上的辯護，例如詹姆士在〈信念意志〉中所提出的辯護。(Wood, 2008: 11)

對於證據主義原則之最富深思的反對意見背後的基本想法是「存在有這樣一類信念」：這些信念未受證據之證成，但是抱持這些信念不會造成傷害、或甚至能造成某些正面的好處。例如，詹姆士等人論證說，未受證據支持的許多宗教信念提供給了抱持它們的人喜悅與慰藉，豐富了他們的生命，並且鼓勵了這些相信者從事於有益他人與世界的行動。(13)

在他的著名論文〈信念意志〉中，威廉·詹姆士為他的下述論點辯護：我們有「權利自行承擔風險 (at our own risk) 去相信足以吸引我們的意志的任何假設」，不管是否有支持的證據。在這個描述中，詹姆士相當隨意地拋出「自行承擔風險」之語詞，彷彿他所關心的那些信念只跟相信者自己的旨趣與福祉有關，而絕不可能置任何其他人於受到傷害的風險之中。但這是真的嗎？(20)

在伍德看來，詹姆士嘗試要找出這樣的條件：在滿足這些條件的情況下，即使違反了「證據主義原則」，個人仍然有權利去抱持某個信念。根據上述引文，伍德認為，「某個假設足以吸引個人的意志去予以相信」與「所抱持的特定信念不會造成傷害、或甚至能造成某些正面好處」即是詹姆士嘗試提出的其中兩個條件。因此，伍德

也是認定詹姆士旨在提出可用以判定「個人在哪些條件下有權利在缺乏支持理據的情況下相信某特定信念」的判準。然而伍德一一批駁了詹姆士所提出的條件，並且為「證據主義原則」辯護。

當代學者希克 (John Hick) 認為，〈信念意志〉的根本要義即是「我們有權利自行承擔風險去相信任何我們感受到內在之相信需求 (an inner need to believe) 的意見」(1988: 40)。希克同時指出，詹姆士特別想要為宗教信念進行辯護，所以添加了許多條件以及許多關於宗教信念之特點的考慮，希望能夠強化他的辯護；這些條件與考慮包括有「諸多宗教傳統主張『人格神』觀念，而既然人與神之間的關係是我與爾 (Thou) 的關係，人就應該先主動尋求認識這人格神」(41) 以及「抱持宗教信念對於相信者可能會有好處」(42)。但是希克也一一質疑與批駁了這些條件與考慮，他最後批評說：

但是當我們已經闡明詹姆士關於信仰的想法到此一程度時，我們不禁要問：它是否遠為優於——或甚至好過——對於「可因希冀為真而相信為真」(wishful thinking) 的推薦，儘管這推薦是令人印象深刻的。(44)

希克在他的《宗教哲學》(*Philosophy of Religion*) 中也寫道：

詹姆士之立場的根本弱點是在於該立場構成了對於「可因希冀為真而相信為真」之無所限制的許可。……其立場等於是鼓勵我們冒險去相信任何我們想要相信的。(1990: 60)

希克將詹姆士詮釋為主張「在諸多條件與考慮成立的情況下，個人對於宗教信念有相信權」。希克並且指出，那些條件與考慮其實經不起嚴格的檢查，而且實際上又過於寬鬆而缺乏限制力，致使詹姆士的立場無異於是對於「可因希冀為真而相信為真」之赤裸裸的推薦。

在介紹上述五位當代學者的詮釋之後，筆者必須強調，他們的詮釋的確各有特色，他們的論述也各有用意，然而筆者希望讀者注意的是他們所採取的詮釋策略有這樣一個相似之處，筆者是依據這個相似之處將他們標示為採取主流的詮釋策略：他們都將詹姆士詮釋為提出了一個受到許多條件所限制的個人相信權（這些條件構成了這個相信權的使用判準），儘管他們對這些條件的理解與看法不一。

筆者接著將要開始說明與辯護筆者提出的新詮釋。筆者將在第貳節簡要地表述〈信念意志〉前九節的內容，以呈現出該文的大致論述架構。第參節則是深入檢視〈信念意志〉第十節（也是最後一節）的內容，詹姆士即是在該節中提出他關於宗教信念的知識論論述。第肆節旨在考察〈信念意志〉第四節，因為主流詮釋主要是以該節之內容作為文本依據，筆者既然提出不同的詮釋來，就有需要指出筆者如何詮釋〈信念意志〉第四節。第伍節是結語。

貳

筆者將在本節扼要地回顧〈信念意志〉前九節的內容，以呈現出〈信念意志〉大致的論述架構；在下一節才會開始仔細考察〈信念意志〉第十節對於宗教信念的知識論論述。

詹姆士在〈信念意志〉第七節開端寫道：「再談一個論點，此論點雖小但卻是重要的，然後我們的準備工作就完成了」（1979: 24）；這段話顯示出，他直到第七節所做的這些討論都是為了最後有關宗教的討論所做的準備工作。事實上，〈信念意志〉第八節與第九節也是準備工作的一部分，第十節才真正開始討論宗教與宗教信念。

此外，讀者將會發現，〈信念意志〉前九節，除了第四節具有爭議而需要另行詮釋之外（請見本文第肆節的討論），皆充滿了知識論的論述，而不是從蘇姬歐與克麗絲遜等學者所指的實踐觀點來進行論述，也沒有逾越或違反知識論的基本論述框架與規範，例如，詹姆士沒有宣稱「意志與情感等非智性因素能夠證成或正當地決定信念」，也並未宣稱「個人信念可以不需要理據的證成」。

〈信念意志〉第一節界定了何謂「真實抉擇」(a genuine option)：這裡的「抉擇」指的是「信念抉擇」，即「從幾個可供相信的假設之中選擇出所要相信的假設」；一個真實抉擇中的諸假設必須是「活的」(意指「考慮此抉擇的個人對於這些假設有相當高的相信傾向」)，而且此抉擇既是受迫的 (forced) (意指「沒有不做抉擇的空間」)，也是後果重大的 (momentous) (1979: 14-15)。「真實抉擇」觀念在〈信念意志〉第十節將會得到應用。

〈信念意志〉第二節與第三節指出「個人信念除了受到理據與邏輯等智性因素的影響，實際上也受到諸多非智性因素的影響」；也就是說，個人往往受到諸多非智性因素的影響而採納某些智性因素來證成自己的信念（值得注意的是，詹姆士在此並未主張「非智性因素可用以證成或正當地決定信念」）。詹姆士認為這是正常情況，並不是應受指責的不正常情況。非智性因素包括有「恐懼與希望，偏見與情感，仿效他人與黨派忠誠，來自於所屬社會地位與階層的壓力」(1979: 18)。

〈信念意志〉第四節只有一個段落，但是上述採取命題 (P) 的主流詮釋主要是引用這一節來作為文本根據。詹姆士在此節中寫道：

我所辯護的論點可如此簡短地陳述出來：**我們擁有的情感本性不僅可以正當地 (lawfully)、而且也必須對一個「在數個命**

題之間做挑選」的抉擇進行決斷，每當這樣的抉擇是一個就其本性而言無法在智性基礎上被決斷的真實抉擇的時候；因為在這樣的情況下，「不做決定，讓問題保持開放」的決斷本身就是一個依據情感本性所做的決定——就跟贊成的決定與反對的決定一樣——而且伴隨著同樣的失去真理的風險。我確信，這個如此抽象地表達的主張，不久之後將會變得相當清楚。但是我首先必須再多做一些準備工作。(1979: 20)

這個段落看起來的確像是提供了一個「相信權的使用判準」，因為其中包含有這樣的句型：「每當……的時候，我們就可以正當地使用情感本性對一個信念抉擇做出決斷而相信某特定信念」。但是筆者認為我們不應該如此詮釋，因為在筆者看來，詹姆士在第四節中過於壓縮與簡化地描述了他的主張，而且並未提出詳細說明與支持理由；合理的詮釋方式應是根據〈信念意志〉其他段落（特別是第十節關於宗教的論述）的內容來詮釋第四節，而不是反過來。筆者將在本文第肆節，依據本文第參節對於〈信念意志〉第十節的詮釋，回過頭來闡釋〈信念意志〉第四節。

〈信念意志〉第五節與第六節指出了詹姆士的知識論立場。他在第五節先列出了三個知識論立場：絕對論 (absolutism)、經驗論 (empiricism) 與懷疑論 (scepticism)；然後說明他所採取的是經驗論立場。經驗論者與絕對論者都接受「我們能夠獲知真理」，但是懷疑論者並未接受；經驗論者不接受「我們能夠確切地知道我們知道」，但是絕對論者接受該主張。秉持經驗論立場的詹姆士主張「我們是能夠獲知真理的，雖然無法確切地知道哪些命題為真」(1979: 20) 以及「我們並未擁有可檢查出真理的無誤判準」(21)；這立場也可見於〈信念意志〉第六節：

在知識論方面，我本身是徹底的經驗論者。我的確是依賴這

個實踐上的篤信 (practical faith) 而活的：我們必須持續去經驗，以及仔細考慮我們的經驗，因為唯有如此，我們的意見才能夠逐漸變得更為正確；但是將我們的某個意見……秉持為好像絕對不用重新詮釋或修改，我相信是非常錯誤的態度，而且我認為整部哲學史都會支持我的看法。(22)

詹姆士強調「個人信念應該接受經驗之持續檢驗」的重要性，他並未主張「我們可以獨斷地逕自使用意志或情感來決定相信某個命題」。筆者認為我們可以將詹姆士所說的「持續地考察經驗與讓信念接受經驗之檢驗」的活動稱為「探究活動」(1979: 25-26)。² 由此也可看見伍德與希克對於〈信念意志〉的批評過於偏頗，至少他們並未認真注意詹姆士的經驗論立場。

〈信念意志〉第七節指出：「我們應該避免錯誤」與「我們應該獲得真理」其實是兩個相異的知識論要求。當代學者察格姬柏斯基 (Linda Zagzebski) 將這兩個知識論要求理解為對應到兩個不同的探究策略；前者要求保守謹慎，不要輕信，相信的門檻較高，容易錯失真理；後者要求冒險進取，主動積極探究，相信的門檻較低，容易遭致錯誤 (Zagzebski, 2009: 16-17)。筆者認為這是相當恰當的詮釋，能夠更貼切地闡明詹姆士的想法。詹姆士認為，在不同的探究領域或情境中應該選擇遵守恰當的知識論要求，「我們應該避免錯誤」並非總是最佳的選擇。然而，在詹姆士看來，主張「個人信念必須建立在充分證據上」以及「我們無論如何都應該避免輕信」的克利佛德正是將「我們應該避免錯誤」視為是在任何探究情境中的最佳選擇 (James, 1979: 24)。

〈信念意志〉的五、六、七這三節其實是彼此關聯的：一旦我

² 雖然「探究」(inquiry) 一詞並未出現在〈信念意志〉中，但是我們在〈信念意志〉中可以見到意義非常接近的“investigation”一詞。

們採取經驗論立場，雖然我們因而同意了我們可能獲得真理，但是由於我們並未擁有可檢查出真理的無誤判準，也就是說我們無法完全避免抱持有錯誤信念，因此「避免錯誤」之要求與探究策略就不見得會是探究活動中的最優先選擇；我們不能預先排除這樣的可能性：在某些探究情境下，「獲得真理」之要求與探究策略會是優先選擇。

〈信念意志〉第八節指出：在經驗科學探究領域中，「我們應該避免錯誤」通常是比較優先的知識論要求，詹姆士所提出的諸理由包括有「經驗科學議題很少會是具有急迫性的真實抉擇」（1979: 26）。

〈信念意志〉第九節則是一方面指出「智性理據不是決定道德領域之信念抉擇的唯一要素」，因為該類信念抉擇還牽涉到價值評斷；另一方面指出：在以「信任」為基礎所建立起來的社會生活與人際關係領域中，我們並非只根據智性理據來決定相關的信念與行動；詹姆士舉過這個例子：預先相信對方對自己有好感，反而能夠幫助使得「對方對自己有好感」這個命題實際成真（1979: 28）。

〈信念意志〉前九節的討論主要是為第十節的討論做準備，因此前九節中的重要論點也會出現在第十節中。接下來讓我們開始來仔細檢視〈信念意志〉第十節的論述。

參

筆者在本節中分析〈信念意志〉第十節，討論當中所包含之關於宗教信念的知識論論述以及一個對於克利佛德的批評，並且評估這個批評的效力；筆者將在此分析過程中承接〈信念意志〉的文本提示來逐步建構出筆者的新詮釋。

—

詹姆士在〈信念意志〉第十節首先指出，由於各宗教派別有各自不同的信條，因此我們在此只能以非常一般化的方式來界定宗教。他指出，宗教主要肯定了兩個宣稱：「最好的存有者是比較持久存在的存有者 (the more eternal things)」以及「如果我們相信第一個宣稱為真，則我們甚至是在相信的當下就會是位於較佳處境的 (better off)」(1979: 29-30)。筆者將“better off”翻譯為「位於較佳處境」，而不是翻譯為「較為幸福快樂」，因為牛津英文字典對於“better off”的解釋是“in a more desirable or advantageous position, especially in financial terms” (2016)，而且「位於較佳處境」比起「較為幸福快樂」有更寬廣的意義。

〈信念意志〉出版於1896年，詹姆士則是在1902年出版的《宗教經驗之種種》(*The Varieties of Religious Experience*)中指出，宗教所說的幸福或「較佳處境」跟普通所說的「幸福快樂」有很大的不同。普通所談的幸福是來自於逃脫邪惡之侵害與威脅，這是我們一般就可以體會到的幸福，但是宗教幸福並不是這樣的幸福；擁有宗教幸福的人因為感受到一個更崇高與友善的力量之臨在，在內心裡有著「邪惡再也無法真正侵害到他」的感受，他甚至能夠在犧牲與苦行中自發地感受到喜樂，恐懼與焦慮消失了，取而代之的是堅忍、安寧與慈悲等宗教性的情緒 (James, 1985: 220-221)；他的世界觀以及他的生活方式與行為模式也可能會產生大幅的變動。這種宗教上的「較佳處境」甚至可說是違反普通人的自然心理傾向的，以致於人們即使願意，也不是那麼容易就能夠讓自己進入這種處境之中。

上述這些對於宗教幸福的描述也符合於在〈信念意志〉中的一個註腳的觀察：「宗教信仰所給出的世界觀以及所驅動的反應與行

動」其實相當不同於「基於自然論之假設 (naturalistic hypothesis) 所建立的信念體系」以及「由此信念體系所驅動的行動模式」(1979: 32)。普通所說的「幸福快樂」比較接近於基於自然論之假設所設想的幸福快樂。這也是為何筆者將詹姆士的用詞“better off”用「位於較佳處境」來翻譯。

有些學者認為這兩個宗教宣稱是直接供人審慮與相信的宗教命題；例如，伍德即是抱持此看法。伍德將這兩個宗教宣稱指稱為「宗教的堅定信仰」(religious convictions)，而且認為它們是內容空洞與無味的，相信這兩個宗教宣稱既造成不了什麼傷害，以致於可以規避掉克利佛德的「建立在不充分證據上的信念可能遲早會給個人與他人帶來傷害」之批評，但是也產生不了什麼好處，以致於無法用「相信這兩個宣稱能帶來重大好處」為由來相信之 (Wood, 2008: 21)。

筆者同意這兩個宗教宣稱有點空洞，但正是因為這個緣故，這兩個宗教宣稱不宜解釋為是直接供人審慮與相信的宗教命題。筆者認為，這兩個太過於籠統與空泛的宗教宣稱比較像是概括各宗教派別之信條的普遍描述。

但是有人可能會反對說：宗教的重要特點顯然不是只有這兩個而已，例如，如果某個相信「有永恆的完美存有者」的人不是以敬拜之莊重態度，而是以詛咒或輕浮等等態度，來對待此存有者，則此人也不能算是擁有宗教信仰；詹姆士自己在《宗教經驗之種種》中就曾指出過這點 (James, 1985: 38-39)。

不過在筆者看來，詹姆士也不是意圖要窮盡地列舉出宗教的所有重要特點，而是為了特定目的才會特別標舉出這兩個宗教宣稱來。根據文本的提示，他提出第一個宗教宣稱的真正目的是要對比宗教假設與科學假設，以顯示出這兩類假設之間的根本差異，以彰

顯宗教的特點。

他明白指出，第一個宗教宣稱不是可以用經驗科學的研究方式來檢驗與證實的 (1979: 29-30)，因為此宗教宣稱「最好的存有者是比較持久存在的存有者」本身包含了涉及「好」的價值判斷，並不是可以只用經驗事實來支持或駁斥的。為了了解詹姆士這裡的主張，讓我們來看詹姆士在〈信念意志〉第九節如何處理同樣涉及價值判斷的道德假設（這也是他為第十節所做的準備工作）。

詹姆士在〈信念意志〉第九節已先行討論了道德假設之特點；他指出，道德判斷是「將『好』與『壞』歸屬給事物」之價值判斷，而「接受道德實在論或抱持道德懷疑論」之信念抉擇不是徵詢經驗科學與純粹智性 (pure intellect) 所能夠決定的，而是得徵詢布斯卡 (Blaise Pascal) 所說的「我們的心性」(our heart)。根據以下這段引文，這裡的「道德實在論」主張「道德判斷有真假可言」以及「有客觀的道德真理」(James, 1979: 27)。詹姆士寫道：

「抱持道德信念與否」之問題是由我們的意志 (will) 來決定的。我們的道德偏好有真假可言嗎？還是說這些偏好只是使得事物對我們來說有好有壞之特殊的生物現象，但是就其自身而言是中立而無所謂的呢？你的純粹智性 (pure intellect) 能夠如何決定呢？如果你的心 (heart) 並不想要有道德實在界，你的頭 (head) 將一定不會讓你相信有這樣的實在界。
(27-28)

由於「意志」在〈信念意志〉中是個關鍵語詞，我們有需要釐清詹姆士如何理解「意志」，以免誤解他的想法。從這段引文可以看出，詹姆士認為「心性」與「意志」有密切關連，兩者都在價值判斷的決定中扮演重要角色。筆者猜測，詹姆士有可能其實是將「心性」與「意志」視為同一種人類官能。

詹姆士並且在〈信念意志〉第八節引用了巴斯卡的名句「心性擁合理性所不知的理由」(Pascal, 1995: 127)。詹姆士所批評的是克利佛德的理性觀(即「應該只在充分證據上建立信念」)以及與之相關連的「科學理性觀」(即「只有從科學驗證規則所得到的證據才是可用以支持信念的恰當證據」)(James, 1979: 27)。詹姆士認為,某些種類的信念抉擇的確可以僅憑純粹智性來決斷,但是內容涉及價值的信念抉擇就無法僅憑純粹智性來決斷,而必須訴諸心性與意志。由此可見,巴斯卡的「心性」說在詹姆士的論述中其實扮演相當重要的角色,因此我們有必要扼要地檢視之。

二

我們主要是從由巴斯卡的遺稿所集結而成的《沉思錄》(*Pensées*)來考察他關於「心性」的想法。根據摩勒斯(Elizabeth Moles)的考察,在《沉思錄》中,“heart”(心性)與“will”(意志)經常是可交換的字詞,作為意志的心性(the heart qua will)選擇我們的人生目標,以及追求它所選定的幸福(1969: 549);巴斯卡認為,心性在倫理學、理論知識與天主教信仰等領域中都具有理性所無法取代的功能(1969: 564)。

皮特斯(James R. Peters)也指出,巴斯卡將「心性」設想為「認知與意志的統合體」,正是心性使得關於宇宙的自然知識,以及關於人類處境的倫理知識能夠為人所認識,心性有其特有之不同於理性的合理性(rationality),而且只有透過心性我們才可能認識到神(2009: 172-173)。巴斯卡在《沉思錄》中寫道:「是心性覺知(perceive)到神,而不是理性。這就是信仰之所是:神是被心性,而不是被理性所覺知的」(Pascal, 1995: 127)。

克瑞雪默(A. J. Krailsheimer)指出,巴斯卡認為,前於理性的

第一原理，以及情感經驗與美感經驗都是透過心性而察知的 (1995: xxiii)。巴斯卡在《沉思錄》中寫道：

我們不只是經由我們的理性、還經由我們的心性來認識真理。正是透過後者，我們認識到那些第一原理，而理性無關乎此一認識，理性想要駁斥這些第一原理的嘗試是徒勞無功的。……關於第一原理的知識……是跟任何經由理性所推導出的知識一樣地穩固的，而且理性必須依賴於、以及將它的所有論證奠基於這些來自於心性與本能的知識之上。心性感受到「存在著三維的空間維度」以及「有無限多個數」，而理性再去證明「沒有任何平方數 (square number) 是另一個平方數的兩倍」。原理是被感受而得的，命題是被證明而得的，而且兩者都具有真確性，雖然是藉由不同的方式得到的。……人的天性只給予我們非常少量的這類 [由心性所認識的] 知識；所有其他的知識都只能經由推論來獲得。理性在同意接受第一原理之前要求心性先要證明這些原理，就如同心性在同意接受理性所證明之命題之前要求要對這些命題擁有直觀，同樣都是沒有意義與荒謬的。(Pascal, 1995: 28-29)

簡言之，巴斯卡認為，心性與理性各有其不同的認知功能，無法彼此取代，彼此之間也沒有互相衝突的問題。

皮特斯進一步指出，巴斯卡這裡所批評的「理性」是笛卡兒之理性觀中的理性：信念之最終基礎是理性所能認知的自明之清晰明判的觀念 (self-evident clear and distinct ideas)。巴斯卡認為我們對於第一原理的知識並非源自於這種理性，第一原理也不是這種理性所能夠證明或否證的，第一原理是透過心性來認識的 (Peters, 2009: 170-171)。

我們可以發現，巴斯卡與詹姆士所批評的都是特定的理性觀；巴斯卡批評笛卡兒的理性觀，而詹姆士批評克利佛德的理性觀以及

「科學理性觀」。因此我們不應該受到笛卡兒與克利佛德之影響而將「理性」觀念過於窄化，誤將巴斯卡所說的「心性」與詹姆士所說的「意志本性」(the willing nature) 認定為違反或干擾理性的非認知官能。巴斯卡所說的「心性」以及詹姆士所說的「意志本性」都不是不理性的盲目衝動力量，而比較像是適用於特定探究對象的認知能力。從〈信念意志〉第九節與第十節可以看出，詹姆士認為，意志在道德領域與宗教領域之最基本立場的信念抉擇上扮演重要角色。簡言之，巴斯卡與詹姆士區分了「智性之知」與「心性之知」這兩種認知能力；前者是「使用經驗理據與推論來證成信念」的認知能力；後者則是用來認知某些根本原理，以及應用在關涉到價值的信念領域中。他們都認為，我們應該要正視智性與心性之間的不同，並且應該要避免誤將智性當成唯一的一種認知能力。³

從筆者搜集到的文獻來看，少有學者討論到巴斯卡的「心性」與詹姆士的「意志」之間的關連；不過歐康諾 (Robert J. O'Connell) 注意到了這個關連，並且認為詹姆士深受巴斯卡的影響 (1997: 41)。

三

筆者先前曾指出，詹姆士提出第一個宗教宣稱的真正目的是要彰顯宗教信念領域的特殊性。現在讓我們來考察這個問題：為何他會提出第二個宗教宣稱 (即「如果我們相信第一個宗教宣稱，則我

³ 「智性之知」與「心性之知」這兩種認知能力的區分在西方思想傳統中有長遠的歷史，但是這個區分也是有爭議的；「如何恰當地描述這個區分？」與「這個區分是否成立？」等議題都是困難的議題，筆者無法在此討論這些議題。畢竟筆者指出這個區分的目的是要理解〈信念意志〉的論述，唯有注意到這個區分，我們才有可能恰當地理解〈信念意志〉中的相關論述。

們甚至是在相信的當下就會是位於較佳處境的」)？筆者對此問題的回答是：第二個宗教宣稱將「宗教信念」與「較佳處境」連結在一起，而可用以說明為何那些認為宗教信念抉擇是真實抉擇的人會有強烈動機要對宗教領域展開探究。就此而言，這兩個宗教宣稱並不是直接供人審慮與相信的命題；詹姆士是為了他的論述的需要而提出這兩個宗教宣稱的。

出現在〈信念意志〉第一節的「真實抉擇」是詹姆士的術語。筆者在本文第貳節已指出過，一個真實信念抉擇中的諸假設必須是「活的」(即「有相當高的相信傾向」)，而且此抉擇既是受迫的(即「沒有不做抉擇的空間」)，也是後果重大的。詹姆士在〈信念意志〉第十節第五段這個很長的段落的前半部中指出，宗教信念抉擇有可能對某些人來說同時滿足這三個條件而成為真實抉擇(1979: 30)。

例如，假設威廉由於教養背景與性格特質等緣故而對某些宗教命題抱持有相當高的相信傾向；而且假設威廉認為「處在宗教所說的極佳處境」與「未能處在此極佳處境」之間的差別相當巨大，所以宗教信念抉擇算是後果重大的；再就可能獲得之後果來說，相信宗教信念的人不是有機會處在此極佳處境，就是完全喪失此機會，沒有其他可能性，所以宗教信念抉擇也是受迫的。也就是說，對威廉來說，宗教信念抉擇滿足了真實抉擇的三條件而成為真實抉擇，於是威廉可能因而懷有強烈動機要在宗教信念領域中冒著可能犯錯的風險來進行積極的探究，以決斷他所面臨的宗教信念抉擇。根據筆者的詮釋，這想法可見於〈信念意志〉第十節第五段的後半部；詹姆士在此寫道：

我們不能藉由維持懷疑論態度與繼續等待更多的啟發(light)來躲避這個議題，因為雖然我們以該方式避免了錯誤，**如果宗教乃非真的話，但是如果宗教為真的話**，我們就跟明確地

選擇不相信一樣喪失了那好處。……於是，懷疑論並不是避免做選擇；而是選擇了特定一種風險。**寧願冒著失去真理的風險，也不願冒著可能犯錯的風險**——這就是你的信仰禁止者 (faith-vetoer) 的確切立場。……因此，對我們宣揚說「懷疑論是個義務，除非找到了支持宗教的『充分證據』」，等於是告訴我們說：當面臨宗教假設時，屈從於我們對於「該假設錯誤」之恐懼，是比屈從於我們對於「該假設可能為真」的希望，要更為明智與適當的。(1979: 30)

對這段落的第一個可能詮釋是：我們的虛構人物威廉可以因為他所考慮的宗教信念抉擇是真實抉擇（也就是在滿足「所考慮的信念抉擇是真實抉擇」的條件下），被允許逕自選擇該信念抉擇中的某個為他所偏好的假設來作為信念，而不是持續等待與不做選擇。但是這個詮釋無可避免地會遭致伍德與希克的批評，而且也缺乏文本提示的明確支持。

筆者採用的是第二個可能詮釋：威廉可以因為他所考慮的宗教信念抉擇是真實抉擇，而有強烈的動機想要去探究與決斷此信念抉擇，也有正當性選擇遵循「獲得真理」之知識論要求，選擇去冒獲得錯誤信念之風險來進行探究，而不是持續等待且不進行積極的探究；因為在此情況下，對威廉來說，相較於「避免錯誤」的要求，「獲得真理」之要求更具有優先性。

第二個詮釋強調的是積極的探究活動，而不是認定詹姆士意圖為個別信念提供相信權的使用判準；這個詮釋不僅不會遭致伍德與希克的批評，而且還採用了〈信念意志〉第七節的論述內容（該節區分了「避免錯誤」與「獲得真理」這兩個知識論要求）。畢竟詹姆士明白指出過，第七節的討論是為第十節的討論做準備，而且他也指出過，在背後支持「避免錯誤」與「獲得真理」的情感分別是「對犯錯的恐懼」與「對獲得真理的希望」（1979: 24-25）；這些論述也

可見於上述引文中。基於上述這些考慮，筆者認為第二個詮釋是較佳的詮釋。

四

詹姆士接著引入這個假定：「在我們的諸宗教中，宇宙之比較完美與持久存在的面向 (aspect) 被表徵為具有人格形式 (personal form)」(1979: 31)。這個假定可視為是對於第一個宗教宣稱所說的「最好的存有者」的一個進一步刻畫。在這個假定之下，他寫道：

如果我們抱持宗教態度的話，這個宇宙對我們來說就不再只是它 (It)，而是爾 (Thou)；而且人與人之間的任何可能關係在此或許也是可能存在的。……我們感受到，彷彿宗教訴求於我們的是我們的主動善意 (active good-will)，彷彿那證據可能將永遠被隱瞞住而不為我們所知，除非我們跟這個假設相會 (meet) 於半途 (half-way)。……所以，將自己封閉在複雜糾結的邏輯性之中，並且試圖要讓諸神來迫使自己不管願意與否都得承認諸神之存在的人，很可能將永遠斷送他與諸神相識的唯一機會 (his only opportunity of making the gods' acquaintance)。(31)

他在此所考慮的想法是：如果具有人格形式的神存在的話，除非個人先秉持主動善意去追尋祂，否則非常不可能會認識到神 (31)。*〈信念意志〉* 第九節曾談到「主動信任在人際與社會生活領域的重要性」，該討論正是為這裡的討論所做的準備工作。

他認為，如果我們要求一定只能在純粹智性或感官經驗所提供的理據上相信宗教信念的話，則有可能我們因為排除了「意志本性」之參與而將永遠無法認識到具有人格形式的神；而有強烈動機要探究宗教真理的人會傾向於嘗試讓「意志本性」參與其探究活動。這個想法亦可見於巴斯卡的《沉思錄》：

由於希望僅只公開地顯現給那些全心追尋祂的人，並且迴避那些全心躲避祂的人，神藉由給出能被追尋祂的人所見，但不被未追尋祂的人所見的諸記號，來限制我們對祂的知識。有足夠的光亮給那些只欲求看見的人，以及足夠的黑暗給那些有相反意向的人。(Pascal, 1995: 50)

詹姆士的上述想法，他的「人格神」假定，以及上述那兩個宗教宣稱，主要都是汲取自他所處的文化傳統；他是在這些想法的引導下嘗試去刻畫宗教信念領域可能擁有的特性。他在此正是以他所說的經驗論立場來展開對於宗教的探究，以及考慮獲得宗教真理的可能性，因為他的經驗論立場的一個重要主張是：不管所考慮的假設有什麼樣的起源（不管是來自情感的需求或汲取自文化傳統），評估一個假設時應該只看該假設是否能夠持續地受到經驗的驗證，以及該假設能夠引導得到什麼樣的結果 (James, 1979: 24)。詹姆士會願意認真地考慮以及嘗試各種他認為可能獲致宗教真理的方法，這當然也是因為宗教真理長久以來即被視為特別重要且具有極高價值，值得花費這樣的努力去探求，相較之下，在探究過程中遭遇錯誤與失敗的風險是值得承受的。

根據筆者對於詹姆士的詮釋，至少對某些人而言，由於宗教信念可能擁有獨特的重要價值，所以宗教信念領域成為以「獲得真理」之要求與探究策略為優先的一個探究領域。

筆者在下個小節將指出詹姆士曾寫道：「『將會使得我絕對無法察知到某些種類之事實上存在著的真理』的這樣一條思想規則，乃是不合理的 (irrational) 規則」(1979: 32)。這個引文中所說的規則之所以不合理，乃是因為它會使得某些種類的真理無法被獲知，這個規則可說阻礙了這些種類的真理的探究道路。

整合而言，筆者認為我們應該如此解讀詹姆士的想法：在「獲

得真理」優先的探究領域中，我們不應該預先排除任何可能的探究途徑，不應該阻礙探究的道路。「不要阻礙探究的道路」(“Do not block the way of inquiry.”) 是摘錄自裴爾士 (Charles S. Peirce) 著作的語句 (1998: 48)。筆者認為，這個要求既符合於詹姆士的經驗論立場，也非常適合用來闡釋詹姆士在〈信念意志〉第十節中的論述。

五

詹姆士在〈信念意志〉第十節的末尾提出了一個對於克利佛德的批評：

如果 [這宗教] 假設的所有部分都為真，包括這個 [人格神] 假設，則「禁止我們行使意志」的純粹智性主義將會是荒謬無理的；我們的共感本性 (sympathetic nature) 之參與將是邏輯上必須的。因此，我不可能接受「不可知論」所設定之追求真理的規則、或者故意地 (wilfully) 允諾不讓我的意志本性參與追尋真理的工作。我無法如此做，為的只是這個淺顯不過的理由：**「將會使得我絕對無法察知到某些種類之事實上存在著的真理」的這樣一條思想規則，乃是不合理的規則。**(1979: 31-32)

詹姆士認為克利佛德的理性觀以及對於探究活動的規範性刻畫乃是過於狹隘的。筆者不擬深究克利佛德的知識論要求是否真如詹姆士所說的那樣狹隘；筆者所關心的是如何來理解詹姆士的主張。

筆者認為，從這段引文可以詮釋出兩個不同的可能批評，其中一個批評是可能成立的，但是另一個批評則不成立。

第一個可能被詮釋出來的批評是「克利佛德的要求阻礙了對於某些可能事實上存在之真理的探究」，這個批評的要點在於「克利

佛德的要求阻礙了探究的進行」。根據詹姆士的「人格神」假定，如果人格神存在的話，除非我們先秉持主動善意去追尋祂，否則幾乎不可能認識到神；也就是說，我們必須透過「意志本性」的協助來認識神。但是詹姆士認為這種特殊的探究方式是克利佛德的知識論要求所不允許的，這在詹姆士看來等於是阻礙了探究的進行。而且因為詹姆士採取經驗論立場，他重視的是「持續的探究」以及「願意讓自己的信念接受檢驗」，他不會認為我們能有足夠強的理由來事先完全排除「使用上述的特殊探究方式來發現到宗教真理」的可能性。

筆者認為，如果克利佛德的知識論要求的確不允許這種對於宗教真理的特殊探究方式，那麼詹姆士的這個批評就是成立的。但是這個批評並不是很強的批評，因為的確有可能事實上就是不存在宗教真理，在此情況下，克利佛德的要求所阻礙的其實是一個不可能獲得預期結果的探究活動。

第二個可能被詮釋出來的批評是：「克利佛德的要求阻礙了我們去獲知我們已知事實上存在著的宗教真理」。這個批評是相當強的，因為它實質地指出了「有一類真理是克利佛德的要求會阻礙我們去發現的」。

但是筆者認為這第二個批評是不成立的，因為這個批評預設了「我們已經確定存在有宗教真理」為真，然而這個預設在此仍只是個假定而已，因為對於宗教真理的嘗試性探究是否會有任何成果，並不是詹姆士當下所能夠預見與確定的；也就是說，除非詹姆士已經確定「存在有宗教真理」（而這正是仍多所爭論的議題），否則我們無法斷言「克利佛德的知識論要求阻礙我們獲知宗教真理」。

筆者認為，第一個可能被詮釋出來的批評比較接近於詹姆士的真正想法，他並未宣稱「我們已經確定存在有宗教真理」；他在〈信

念意志〉中對於宗教的論述都是以假設性的語氣來進行的，他嘗試依據文化傳統來描繪宗教信念領域的特點，而且他所強調的是「阻礙探究道路的知識論規則是不可接受的」。

六

根據筆者上述的詮釋，詹姆士在〈信念意志〉第十節中的論述可摘要如下。

詹姆士首先提出了兩個宗教宣稱——「最好的存有者是比較持久存在的存有者」以及「如果我們相信第一個宣稱為真，則我們甚至是在相信的當下就會是位於較佳處境的」。這兩個宗教宣稱乃汲取自宗教傳統，詹姆士在此是假定這兩個宣稱來作為論述的起點，而不是逕自宣告它們為真。

他舉出第一個宗教宣稱的目的是要指出「宗教信念抉擇關涉價值判斷」；根據〈信念意志〉第九節對於同樣關涉價值判斷的道德信念抉擇之討論，詹姆士認為關涉價值判斷的信念抉擇需要訴諸巴斯卡所說的「心性」以及他自己所說的「意志」來探究與決斷，並且不是純粹智性與科學驗證方法可以決斷的。

他舉出第二個宗教宣稱的目的是要指出：某些人可能會將宗教信念抉擇視為他所說的真實抉擇（「真實抉擇」觀念出自〈信念意志〉第一節），因而有可能會懷有強烈動機要去探究宗教領域中的真理，因為宗教所允諾之特殊的宗教幸福對他們有相當的吸引力。筆者認為，這個關於「真實抉擇」的討論可說是在指出「個人有權利（正當性）探究自己想探究的議題與信念抉擇」。

他接著應用〈信念意志〉第七節對於「避免錯誤」與「獲得真理」這兩個知識論要求之討論結果來指出：懷有強烈動機要探究宗教領域中的真理的人，有正當性可以選擇遵循「獲得真理」之要求，選擇去冒獲得錯誤信念之風險來進行探究，而不是持續等待，不去

進行積極的探究。這個進行探究的「正當性」是建立在對於宗教真理之重要性的認定，而並非只出於跟「追求真理」無關之個人利益的考量。

他最後引入「人格神」假定，並且應用〈信念意志〉第九節對於人際關係領域的討論結果來指出：如果具有人格形式的神存在的話，除非個人先秉持主動的信任與善意去相信神存在，並且主動去追尋祂，否則不太可能會認識到神；也就是說，根據傳統對於「人格神」的想法，在宗教信念領域的探究活動中，探究者的意志也必須要參與才行。他最後在此基礎上對「克利佛德對於探究的規範性要求」提出了批評。筆者認為，詹姆士在此不只關心宗教信念領域的探究活動，還強調了「阻礙探究道路的知識論規則是不可接受的」；也就是說，他關心的是「個人有權利（正當性）採取想要採取的探究策略與進路」。

筆者所指稱的個人的「探究權」包括有上述的「個人有權探究自己想探究的議題與信念抉擇」以及「個人有權採取想要採取的探究策略與進路」。但是這個個人探究權其實還得包含「個人有權相信自己經過探究與審慮後所得到的定見」這個跟「相信權」有關的部分才算完整；筆者認為詹姆士至少在〈信念意志〉的結語中隱約論及這個部分，因而在此補充說明。

〈信念意志〉的結語只有兩個段落。結語的第一段主要是摘要〈信念意志〉第十節的論述，指出「那些認為宗教信念抉擇為真實抉擇的個人，有正當性選擇遵循『獲得真理』之知識論要求，選擇他認為可能可行的探究路徑來進行相關的探究，而不是持續等待」，詹姆士在此寫道：

當我仔細檢查具體個人們所真實面臨的宗教問題，以及當我考慮宗教問題在實踐上與理論上所牽涉的所有可能性時，

「我們應該制止我們的心性、本能與勇氣之運作，並且等待……，直到末日降臨、或直到我們的智性與感官聯合運作而斂集到足夠大量證據之時為止」的命令，對我而言，簡直是哲學洞窟裡所曾製作之最為古怪難解的偶像。……如果我們擁有帶著客觀真確性之不會犯錯的智性，那麼我們可能會因為不完全信賴它，不等待它給出豁免令，而感覺到自己不忠誠於如此完美的知識官能。但是如果我們是經驗論者，如果我們相信並沒有鐘會在我們心中敲響，讓我們得知真理何時在我們的掌握之中，那麼如此嚴肅地向我們勸誡說我們有「等待鐘聲響起」的義務，就彷彿是徒勞的虛妄空想。(1979: 32-33)

詹姆士接著還指出了「寬容」與「尊重彼此的心靈自由」在探究社群中所具有的重要性 (1979: 33)。

〈信念意志〉結語的第二段則是完全摘錄自史迪芬 (Fitz James Stephen) 的著作，筆者摘錄重要片段翻譯如下：

在生命之所有重要的事務上，我們都必須在黑暗之中凌空一躍 (take a leap in the dark)。……[文本中的刪節號] 如果我們決定要留著謎團不去回答，那是一個選擇；如果我們的回答搖擺不定，那也是一個選擇；但是不管我們做了什麼選擇，我們都是在冒險做選擇。……每個人都必須按照他認為最好的方式來行動；而如果他的想法是錯的，那麼我們只能說他很不幸。在紛飛大雪與令人目盲的迷霧中，我們站立在山隘狹路上，偶爾可穿透迷霧瞥見許多可能誤導人的小徑。如果我們佇立不前，我們將會凍死。如果我們走錯路而失足，我們將摔落山谷深淵。我們並非真確地知道是否有正確的路徑。我們得怎麼做？「堅強起來，並且鼓起勇氣」。以為了追求最好的結果來行動，懷著得到最好之結果的希望，並且將後果承擔起來。……[文本中的刪節號] 如果死亡終結一切，我們沒有更好的方式來面對死亡。(1979: 33)

在詹姆士的經驗論圖像中，任何信念抉擇的決斷都是黑暗中的凌空一躍，因為我們並未擁有可檢查出真理的無誤判準（這論點可見於〈信念意志〉第五節與第六節）。「黑暗中的凌空一躍」的著名說法明顯有「冒險」之意，但這並非「盲目的一躍」，而是指「鼓起勇氣信任與接受自己審慮過後所得到的（自己認為最佳的）定見，並且願意負責任地承擔起後果」。筆者認為，「個人有權相信自己經過探究與審慮後所得到的定見」之「相信權」主張可見於此處的論述，這個「相信權」是構成個人探究權的一個重要環節，而且並不同於主流詮釋策略所說的那種受到諸多條件所限制的個人相信權。

肆

在給出筆者對於〈信念意志〉第十節的詮釋之後，筆者現在要回過頭來詮釋〈信念意志〉第四節。詹姆士在〈信念意志〉第四節中寫道：

我所辯護的論點可如此簡短地陳述出來：我們擁有的情感本性不僅可以正當地、而且也必須對一個「在數個命題之間做挑選」的抉擇進行決斷，每當這樣的抉擇是一個就其本性而言無法在智性基礎上被決斷的真實抉擇的時候；因為在這樣的情況下，「不做決定，讓問題保持開放」的決斷本身就是一個依據情感本性所做的決定——就跟贊成的決定與反對的決定一樣——而且伴隨著同樣的失去真理的風險。(1979: 20)

筆者已在第貳節指出過，〈信念意志〉第四節看起來像是包含一個個人相信權的使用判準：當個人面臨一個就其本性而言無法在智性基礎上被決斷的真實信念抉擇時，個人能夠正當地使用他的情感本性來決斷此信念抉擇。

筆者在本文第壹節中曾指出，伍德與蘇姬歐等人對於〈信念意志〉的核心主張的詮釋是：個人在滿足〈信念意志〉所設定的諸條件時，有權利在缺乏支持理據的情況下，用意志與情感來決斷一個信念抉擇而相信某特定信念。在此詮釋的基礎上，伍德認為詹姆士的主張違反了克利佛德等人所說的知識論的基本要求（像是「個人應該在適當理據的基礎上接受信念」），而蘇姬歐等人則為詹姆士辯護，他們認為，滿足〈信念意志〉所設定之條件的信念抉擇並不受制於知識論的上述要求，而可以正當地在實踐的基礎上來做決斷。

根據筆者的詮釋，上述這些學者認為詹姆士提出了一個「相信權的使用判準」，這個判準指出了：當個人所考慮的信念抉擇滿足了哪些條件時，個人即可在缺乏支持理據的情況下使用意志與情感來決斷該信念抉擇。而我們可以看出，這個主流詮釋的文本根據顯然是〈信念意志〉第四節。詹姆士的確在〈信念意志〉開端直接指出，他所要辯護的是「我們在宗教主題上採取相信之態度的權利」（1979: 13），他也稱第四節包含他所辯護的論點。但是他也曾經指出，他對於宗教的詳細論述是擺在〈信念意志〉第十節，前九節的主要目的是為第十節的完整論述進行準備工作；而根據筆者在本文第參節的詮釋，〈信念意志〉第十節的論述比第四節的論述更為豐富。到底〈信念意志〉的核心論點是見於第四節、還是第十節呢？我們應該以哪一節作為詮釋的主要依據呢？

筆者認為，〈信念意志〉的第四節與第十節有詮釋上的潛在衝突，而這個衝突可以用兩條詮釋路線來化解。第一條路線是以第四節的「相信權的使用判準」為主，並指出宗教信念抉擇只是這個判準的一個應用案例。第二條路線則是以第十節對於宗教的論述為主，再反過頭來說明第四節並非旨在給出「相信權的使用判準」。主流詮釋策略乃是採取第一條詮釋路線，而筆者提出的新詮釋則是

採取第二條詮釋路線。

筆者不採取第一條詮釋路線，而是採取第二條詮釋路線，主要理由有兩點：第一，詹姆士在〈信念意志〉第四節只陳述了他的主張，並未提出支持理由與詳細說明，他在第四節末尾寫道：「我確信，這個抽象地表達出來的主張不久之後將會變得相當清楚。但是我首先必須再進行一些準備工作」(1979: 20)。詹姆士顯然認為他在第四節所提出之主張的意義是需要更多的闡明的；第四節的內容並不是自足與自明的。例如，在〈信念意志〉第四節出現的「情感本性」、「無法在智性基礎上被決斷」、「風險」等語詞一般會被認為跟「真理」與「認知」比較疏遠，而跟「欲望」、「利益考量」與「自力理性」有比較密切的關連；但是一旦我們注意到「詹姆士有關『意志本性』的想法受到巴斯卡之『心性』說的影響」，我們就必須警覺到〈信念意志〉第四節的內容不能想當然爾地來解讀，而是必須參照〈信念意志〉其他段落的内容來判讀。

第二，宗教信念抉擇並不能當成「相信權的使用判準」的一個應用案例。例如，這個判準的其中一個條件是「所考慮的信念抉擇無法在智性基礎上被決斷」，如果我們要將這個判準應用到宗教信念抉擇上，則宗教信念抉擇就得滿足這個條件，也就是說「宗教信念抉擇無法在智性基礎上被決斷」這個主張必須成立才行；但是我們從〈信念意志〉第十節可知，詹姆士乃是從文化傳統中汲取出這個主張的，這個主張跟他所汲取之其他有關宗教的主張一樣，都不是作為已然成立的主張，而是作為對宗教信念領域進行探究時的最初依據與假定。然而，如果我們弱化這個判準的這個條件為「個人認定或假定他所考慮的信念抉擇無法在智性基礎上被決斷」，則這個條件很容易就可以被滿足，但是這也使得這個判準變得不合理，因為某特定個人認定為滿足該條件的信念抉擇不一定真的「無法在

智性基礎上被決斷」；這個判準所設定的條件如果能夠如此容易就被滿足，則此判準將不可避免地會遭致希克的下列批評：「[詹姆士的] 立場等於是鼓勵我們冒險去相信任何我們想要相信的」(Hick, 1990: 60)。

基於上述這些考慮，筆者認為，我們應該採取第二條詮釋路線，因為採取第一條詮釋路線將面臨重大困難；也就是說，筆者認為難以有道理地將詹姆士詮釋為主張「宗教信念抉擇可作為第四節的相信權的使用判準的一個應用案例」。

筆者即是根據〈信念意志〉第十節來詮釋〈信念意志〉第四節；也就是說，在筆者看來，〈信念意志〉第四節所談的主題即是〈信念意志〉第十節所談的宗教信念抉擇。筆者如此詮釋〈信念意志〉第四節：(1)「宗教信念抉擇因其特點而無法在智性基礎上被決斷，而是需要訴諸心性與意志來決斷」是個汲取自文化傳統之對於宗教的看法；(2) 秉持詹姆士的經驗論立場的探究者有權利(探究權)將上述看法視為假定，而據以嘗試探究可能存在的宗教真理，而不是預先排除掉這個看法所提供的探究路徑；(3) 根據 [1] 與 [2]，探究者有權利嘗試訴諸心性與意志來探究宗教領域；(4) 某些探究者可能將宗教信念抉擇考慮為真實抉擇，以致於有強烈動機要探究宗教真理，於是出於對於可能存在之宗教真理的重視，而決定遵循「獲得真理」之知識論要求與探究策略；而那些不願嘗試上述探究路徑而堅持讓問題保持開放的人，乃是由於害怕犯錯而謹遵「避免錯誤」之知識論要求，因而他的決定其實也是建立在情感上的決定。

此外，〈信念意志〉第四節所說的「進行決斷」(decide) 可以有兩個意義；第一個意義是「直接動用意志與情感挑選出個人偏好的命題來相信」；第二個意義是「經過探究與審慮的過程後選擇相信某個命題，但不是將此命題當成絕對真理，而是視為有可能在未

來的探究中得到修改」。筆者認為第二個意義是比較有道理的，而且也因為比較符合於詹姆士的經驗論立場而成為比較恰當的詮釋。

如果筆者對於〈信念意志〉第四節的詮釋是可接受的，則筆者等於是使得〈信念意志〉第四節變得有歧義，其內容就不一定只能用以支持「詹姆士提出了相信權的使用判準」這條詮釋路線。〈信念意志〉第四節的論述的確是過於精簡的；畢竟作者總是有可能用比較簡略的語句來摘要自己的論點，但是我們應該用作者最完整的論述來理解這些摘要，因為既然是摘要，就總是會有所凸顯與有所省略，以致於容易被誤讀與誤解；而且作者也有可能因為沒有把握好自己的論點而在某些摘要論述中偏離了自己的真正立場。筆者認為這是在進行詮釋工作時所特別需要注意的一個準則。

伍

詹姆士的〈信念意志〉包含豐富內容與意涵，然而要將這些內容順利地解讀出來與繼續加以發展則非易事，因為詹姆士的文筆雖然生動而流暢，但是讀者其實很容易誤讀他的論點與用意。藉由細膩詮釋〈信念意志〉的文本提示以及重構出其全盤論述的理路，筆者希冀從〈信念意志〉的論述中進一步解讀與發展出有道理的哲學主張。畢竟論述本身的邏輯理路與意涵的確有可能超越出作者的主觀觀察而不為作者自己所清楚看見、或未被作者所明白地發展與陳述出來，細膩的詮釋者反而有可能看清其理路與意涵，而且得以將之清楚地發展與陳述出來。

參考文獻

- better off. (2016). In Oxford Dictionary. Retrieved from http://www.oxforddictionaries.com/de/definition/englisch_usa/better
- Christian, R. A. (2005). Truth and consequences in James's "the will to believe." *International Journal for Philosophy of Religion*, 58, 1: 1-26.
- Clifford, W. K. (1999). *The ethics of belief and other essays*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Hick, J. (1988). *Faith and knowledge* (2nd ed.). London: Macmillan.
- Hick, J. (1990). *Philosophy of religion* (4th ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- James, W. (1979). *The will to believe and other essays in popular philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- James, W. (1985). *The varieties of religious experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Krailsheimer, A. J. (1995). Introduction. In *Pensées* (pp. ix-xxx). London: Penguin Books.
- Moles, E. (1969). Pascal's theory of the heart. *MLN*, 84, 4: 548-564.
- O'Connell, R. J. (1997). *William James on the courage to believe* (2nd ed.). New York: Fordham University Press.
- Pascal, B. (1995). *Pensées* (A. J. Krailsheimer, Trans.). London: Penguin Books.
- Pawelski, J. O. (2007). *The dynamical individualism of William James*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Peirce Edition Project. (Ed.). (1998). *The essential Peirce: Selected philosophical writings, Vol. 2 (1893-1913)*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Peters, J. R. (2009). *The logic of the heart: Augustine, Pascal, and the rationality of faith*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Suckiel, E. K. (1982). *The pragmatic philosophy of William James*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Wood, A. (2008). The duty to believe according to the evidence. In E. T. Long & P. Horn (Eds.), *Ethics of belief: Essays in tribute to D. Z. Phillips* (pp. 7-24). New York: Springer.
- Zagzebski, L. (2009). *On epistemology*. Belmont, CA: Wadsworth.

Inquiry in the Domain of Religion and William James's "The Will to Believe"

Hsi-Heng Cheng

Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University
No. 101, Sec. 2, Kuang-Fu Rd., Hsinchu 30013, Taiwan
E-mail: hshcheng@mx.nthu.edu.tw

Abstract

William James's "The Will to Believe" is primarily concerned with the epistemology of religious belief. According to many scholars, James proposed this highly controversial criterion of believing: one has the right to decide upon a belief option via one's willing or passionate nature, despite the lack of supportive intellectual grounds, so long as certain conditions are satisfied; he then argued that this criterion is applicable to religious belief options. This paper, however, reveals that "The Will to Believe" aims to defend one's epistemic right to inquire, and claims that those who take a religious belief option as what James calls "a genuine option," have the right to follow the epistemological command that we must know the truth, to choose the path of inquiry they deem likely to work in their relevant inquiries, and to believe the opinion reached through such inquiry.

Key Words: William James, Blaise Pascal, epistemology, religion, right