

西方思想经典文库（第二辑）

后现代

宗教

David R. Griffin

[美] 大卫·雷·格里芬 / 著

孙慕天 / 译

*God and Religion
in the Postmodern World*

中国城市出版社

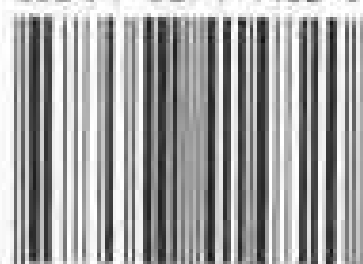


后现代宗教

God and Religion in the Postmodern World

- | | |
|-----------------|---------------------|
| 《过程与实在》 | 〔英〕阿尔弗雷德·范思·怀特海 |
| 《十九世纪的思想运动》 | 〔美〕乔治·H·米德 |
| 《心理学原理》 | 〔美〕威廉·詹姆斯 |
| 《末世论形而上学》 | 〔俄〕别尔嘉耶夫 |
| 《后现代宗教》 | 〔美〕大卫·雷·格里芬 |
| 《期望中国：中西文化叙述思辨》 | 〔美〕戴大维·安乐哲 |
| 《伦理学纲要》 | 〔英〕西季维克 |
| 《哲学的悲剧》 | 〔俄〕谢尔盖·尼古拉耶维奇·布尔加科夫 |
| 《多重立场》 | 〔法〕德里达 |
| 《知识分子的背叛》 | 〔法〕朱利安·班达 |

ISBN 7-5074-1482-9



9 787507 414820 >

B·035 定价：16.00元



西方思想经典文库 (第二辑)

后现代宗教

[美] 大卫·雷·格里芬 著

孙慕天 译

中国城市出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

后现代宗教 / (美) 格里芬 (Griffin, D.R.) 著: 孙慕天译. —北京: 中国城市出版社, 2003.1

(西方思想经典文库. 第2辑)

ISBN 7-5074-1482-5

I. 后… II. ①格…②孙… III. 后现代主义—宗教教学 IV. B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 002654 号

责任编辑	何玉兴		
封面设计	耀午书装		
责任技术编辑	张建军		
出版发行	中国城市出版社		
地 址	北京市朝阳区和平里西街 21 号	邮编	100013
电 话	84275833	传真	84278264
电子信箱	citypress@sina.com		
读者服务部	84277987		
经 销	新华书店		
印 刷	北京集惠印刷有限公司		
字 数	167 千字	印张	9.25
开 本	850×1168(毫米) 1/32		
版 次	2003 年 2 月第 1 版		
印 次	2003 年 2 月第 1 次印刷		
印 数	0001—5000 册	定价	16.00 元

本书封底贴有防伪标识。版权所有，盗印必究。

举报电话：(010) 84276257 84276253

《西方思想经典文库》编辑委员会

主 编：霍桂桓

副主编：杨富斌

编委会成员（按姓氏笔画为序）：

王才勇	王治河	王柯平	田 平
艾四林	刘 耳	曲跃厚	余碧平
张廷国	张百春	张桂权	李醒民
杨富斌	陈 新	陈亚明	陈虎平
林克雷	金惠敏	姚大志	党国英
曾晓平	曾庆敏	童奇志	韩东晖
霍桂桓			

总 序

随着我国政治、经济、社会和文化
的进一步发展，我们社会文化生活的方
方面面都在加快与西方世界接轨的步
伐；面对这样的形势，我们显然需要对
西方世界的各个方面、特别是对它的思
想和文化进行更加系统和全面的了解、
学习、分析和把握。因此，我们编委会
在国内外学术翻译界和北京的中国城市
出版社的大力支持下，继承前辈学人翻
译和传播西方典籍的优秀传统，全力推
出《西方思想经典文库》，以求为中华
民族的振兴作出自己的扎扎实实的贡
献。本《文库》的宗旨是，广泛联系国
内外翻译界的译者同仁，尽可能准确、
系统和全面地向汉语学术界译介西方自

有史以来出现的哲学、社会科学和人文科学方面之具有代表性和思想深度的重要理论著作。无论哲学方面的本体论、认识论、伦理学、自然哲学、心灵哲学、社会哲学、政治哲学、经济哲学、法哲学、宗教哲学、文化哲学等等方面的重要著作，还是社会科学和人文科学各个学科的具有思想深度的重要理论著作；无论西方名家宿儒的成名之作，还是国外学界新秀的扛鼎名篇，无一不在我们的搜罗移译之列。我们所着重强调的只有两个侧面：第一，所选译的著作必须具有理论深度和学术观点的独创性，力求囊括、但并不仅仅拘泥于所谓“名家名作”；第二，通过所选译的经典性著作，努力梳理和勾勒西学之中各个学术思想流派的演化和变迁过程，力求通过“查漏补缺”和“引介新人”并重、“追根溯源”和“透译新篇”并举，为汉语学术界提供尽可能系统和全面的西方思想文化图景。

这样一来，难免会涉及如何处理有关引介西方学术思想界的非马克思主义的问题。我们认为，在马克思主义诞生已经一百多年、中国共产党已经成立八十年、马克思主义作为我们党和民族的指导思想已经深入人心的今天，我们不仅更加有能力、也更加有必要，了解、认识和批判扬弃那些曾经构成了使马克思主义在其中产生的西方思想文化背景的各个思想流派及其著作——所

谓“马克思主义是在斗争之中产生和发展壮大的”，恰恰说明真正的马克思主义者并不惧怕面对那些非马克思主义和反马克思主义的著作，而是努力通过对它们进行科学的剖析、批判和扬弃，使马克思主义真正得到科学和健康的发展。因此，我们的根本目的是以尽可能严谨的科学态度，完整、准确、实事求是地把这些著作的真实面目呈现在汉语学术界面前，供大家进行比较、分析、鉴别、批判扬弃之用。我们认为，这样的基本立场和做法是完全符合马克思主义的。

“译事之艰辛，惟事者自知。”从事这样一种宏伟而又艰巨的工作，不仅需要我们的编委会全体成员同心同德、付出扎扎实实而又坚持不懈的努力，需要国内外翻译界同道的大力扶持和协助，同时也非常需要汉语读书界广大读者、同道和师长，出于公心而关心和爱护这项本来属于我们大家的事业，多多提出批评建议、多多加以大力扶持。在这里，我谨代表我们编委会全体成员，预先向所有以各种各样的方式关心这项事业的人们，致以最诚挚的感谢！谨此为序。

《西方思想经典文库》编委会

主编：霍桂桓

2002年12月26日

译者序

80年代以来，不同文化领域的西方后现代思潮的论著已被大批译介过来，但后现代神学的作品却一直付诸阙如。大卫·雷·格里芬的这本《后现代宗教》的副标题正是《后现代神学论丛》，这引起了我的兴趣，动手翻译这本书。

“后现代主义”时下已经成了一个时髦的术语，但我对这个“主义”却始终百思不得其解：真的有这样的一个“主义”吗？如果有的话，那它的基本范畴和纲领是什么？它的体系又在哪里？后现代思潮的大师利奥塔德（Jean-Francois Lyotard）的提法是“后现代状态”（la condition postmoderne），这是大有深意的，在他看来，后现代状态所指的是迄今“经历了各种变化的文化处境”，

如此而已，难道对这种状态的描述能称之为“主义”吗？

事实上，后现代思潮一直是一场对“现代性”的批判性思想运动。现代性是肇始于文艺复兴的近代工业革命的产儿，或如吉登斯（A.Giddens）所说：“‘现代性’涉及17世纪以前在欧洲出现的社会生活或组织的模式。”^① 兹托姆普卡（P.Sztompka）认为，这种现代性是“大革命”的结果，英、法革命为现代化提供了政治制度框架，即“制度民主、法律原则和民族国家主权原则”；英国工业革命则提供了经济基础：“在城市建制上通过自由劳动力的工业生产、工业主义和城市主义作为一种新的占有方式和分配方式。”^② 但是，20世纪30年代以来，现代工业文明极度繁荣带来的技治主义（technocracy）和极权主义，越来越引起人们的反感。在追究现代主义所造成的人文精神失落的缘由时，一批学者审视了现代主义的哲学基础——永恒真理论和终极价值论，并鼓吹以“解构”的方式摧毁对超越性、本质性的永恒性的奢望。在宣告寻求知识合法性的最终标准（“元叙事”，metanarra-

① A.Giddens: *The Consequence of Modernity*, Cambridge: Polity Press, p.1

② P.Sztompka: *The sociology of Social Change*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993, p.70.

tive) 的所有努力均已失败后，后现代文化全面显示出它的否定性格：“由于它自身涉及以信息不完备、‘局域性’、异动以及行为悖论为特征的非决定性、精神控制的有限性和冲突性——而把它自己的进化设定为不连续的、灾难性的、无法调节的、二律背反的。”^① 后现代状态因而是一个多元、兼容的时代，在这种状态下，人们承认自己知识的局限，习惯于断裂、冲突、悖论和安于自己的定域性（“小型叙事”，petit narrative）。

但是，文明的历史表明，“破”从来都不是进步的终极目标和结果，对旧事物的批判所企望的并不是文化的废墟，而是要迎接、寻求或建构一个新世界。在激进的后现代思潮大有摧毁一切之势的时候，麦克黑尔（Brian McHale）就指出后现代思潮具有生成性，而在使后现代思潮摆脱消极的否定性质方面，神学走在了前面。与阿尔泰泽尔（T.J.J. Altizer）、沙莱曼（R. Scharleman）、哈特（K. Hart）等人对消极的后现代思潮的简单回应不同，过程神学的代表人物科布（J.B. Cobb）和本书作者格里芬（D.R. Griffen）所提出的“建设性的后现代主义”，可以说是这种积极的后

^① Jean - Francois Lyotard: *The Postmodern: A Report on Knowledge*. Minneapolis: Minnesota UP. 1984. p. 60.

现代思潮的典型代表。这也许是本书最值得注意的地方。

格里芬揭橥本书的宗旨是，要在保守的基要主义神学和现代自由主义神学之间走一条新的中间道路，建立起“第三种神学形式”——后现代自然主义有神论，既与基要主义的超自然主义有神论迥然不同，也与自由主义神学对宗教基础的抛弃大异其趣。归纳起来，这种第三条道路是企图实现对一系列神学悖论的扬弃：在神学的认识论基础方面，提倡基于非感性知觉的领悟之上的激进经验主义，以求超越传统的超自然主义和现代虚无主义；在神——人关系方面，从万有泛创造力和神力的劝服性质出发，以求超越基要主义和自由主义，试图克服诸如神人全知全能与罪恶的存在以及灵修的必要性之间的二律背反；在宗教与科学的关系上，以自然主义有神论调和科学进化论和有神论的创世说；在人——自然、人——社会的关系方面，一方面以内在于价值的普遍性和等级性（即向有更大价值方向进化而人性则是万物的最高典范）的学说为基础，以求超越万物平等主义（ismequalitarian）和人类中心主义，另一方面，又立足“劝信培灵”的学说，通过效仿神的劝服方式，超越极权主义和放任主义。总之，格里芬所弘扬的神力劝服性和诱导性，创

造力的原初性和普泛性，存在的多元性、自由性、和谐性，人的尊严性，表现了后现代思潮发展的新导向，是对否定性的后现代思想运动的否定，是对后现代思潮所宣扬的解构主义及其无意义性的反驳，显示了对新世界观的渴求，表现了一种新的终极关怀。这就是格里芬所说的“向前回归”。

在后现代思潮从破坏性向建设性的转向中，神学竟然扮演了先锋的角色，这当然不是偶然的。对理想未来（“天国”）的许诺乃是宗教与神学的核心。破坏性的后现代神学以“乌有化”、“瞬时化”、“定域化”为指归，这与宗教和神学的本质是南辕北辙的。因此，反现代主义的后现代神学不会诉求于破坏性的理念，而必然选择建设性的思想方针。

神学是人类文化的一个重要组成部分。当然，我们不会忘记马克思的名言：“宗教是人民的鸦片。”但是，真理总是具体的。马克思在19世纪40年代德国反对封建中世纪秩序的斗争中所提出的战斗口号，本身就是历史性的。作为文化现象的宗教及其反思性理论——神学，其性质和社会作用是十分复杂的。中世纪以降，正是基督教中的异端派，一度成为新时代的思想先声。曾经谱写了被海涅称之为“宗教革命的马赛曲”的马丁·路德的新教思想，在英国科学革命和工

业革命中起过重大思想先导作用的清教主义 (puritanism), 都曾经是一个时代极富革命精神的价值体系。任何一种神学思潮都是某一历史发展阶段上时代精神的特殊投影, 不能因其为宗教神学而一笔抹煞之。从另一种意义上说, 人类的精神活动包含理解、欣赏和崇拜三个向度。对超我的伟力的崇敬和膜拜, 是人对个人乃至对人类自身的局限性的一种自觉; 同时, 人也总要对永恒和终极关怀进行反思。也许从某种意义上说, 广义的宗教感是人的一种类本性。格里芬说: “我把神学定义作为对我们视之为神圣的东西的理性反思, 亦即对那些以己之故视之为终极关怀的东西的理性反思。”这与传统的神学定义迥乎不同, 但确有一定合理性。这就是说, 在排除了“左”的思想干扰的今天, 我们终于可以科学地对待宗教和神学问题了。

当然, 这并不是说我认同格里芬的后现代神学观点。我只是在两个意义上肯定他的这部著作的启发价值: 一是由此可以窥见西方后现代思潮从破坏性走向建设性的一般动向; 二是为全面地认识和评价现代西方神学思潮和深入研究当代西方社会思潮的走势提供了一个新的视角。至于作者的基本哲学立场和他的总体理论倾向, 我是无法苟同的。特别是他强行调和科学和宗教, 更与我的科学理性信念大相径庭。

最后，我想就译此书的一点个人的因缘说几句话。先父孙耀宗先生出身于苏格兰新教会神学院，是新教牧师，就教派说属于长老宗（Presbyterians）的清教派。在我的少年时代，先父的理性主义、博爱精神和平等观念等典型的清教思想，对我产生了难以磨灭的影响，而且可以说至今仍然留在我灵魂的深处。先父一生痛恨清教思想家塞奇威克（J. Sedgewick）所指斥过的“狂热的情绪和虚伪的灵感”，而特别推崇塞奇威克所说的上帝的“理性之光”；先父终生醉心于学术，他也如另一位清教思想家辛普森（S. Simpson）一样，深信“学术堕落之时，也就是宗教没落之日”。当年我选择哲学作为毕生的事业是先父的意思。今天，每当我在学术研究中触及到与近代工业文明的清教思想渊源有关的文献时，许多儿时的回忆就会涌上心头，一种“家园之感”油然而生。今年适值先君辞世十周年，这本译著算是为人子者的一瓣心香，寄托我对先君的无尽思念。

孙慕天

1999年3月20日于哈尔滨

《建设性的后现代主义 丛书》^①导言

“后现代”这一术语近年来迅即风行开来，表现了对现代性的不满日增，也表明了一种日渐强烈的感受：现代岁月不仅有过开端，也会有其终结。而直到晚近，“现代”一词几乎总是用作褒义词和“当代”（contemporary）的同义词，现在一种与日俱增的感受已得到证明，那就是我们可以而且应该遗弃现代性。事实上，如果我们要避免自我毁灭并毁灭我们星球上的大多数生命，那就必须如此。

对人类社会来说，与其说现代性是

① 该丛书以“桑尼（SUNY）丛书”为名在美国出版。中央编译出版社已将其其中几本重要著作纳入“新世纪学术译丛”介绍给中国读者。——译者注

整个历史以之为目标、而各个社会都应引进的规范，不如说——即使被迫地——越来越被视为一种歧途，对传统社会的睿智越来越受到新的尊重，因为，我们认识到传统社会在两千年间维持下来，而现代社会则相反，看来哪怕再存在一个世纪都值得怀疑。同样，现代主义作为一种世界观很少被看成是终极真理；与之相比，所有其他的世界观都自然被视为“迷信”。人们日渐认识到，现代世界观就其地位而言，不过是许多世界观的一种，它对有些目标来说是有用的，而对另一些目标来说则是不适合的。

虽说以前也曾有过反现代的运动，这大概肇始于19世纪时的浪漫主义者们和卢德（Luddite）分子们^①，但后现代主义的术语却在今天迅速流行开来，这表明反现代的感情要比从前更普遍，也更强烈；而且还表明，这意味着只要超越现代性就能成功地克服它，而不必谋求转向后现代的存在状态。在使用后现代主义这一术语的各种场合，可以发现其中有一个共同的因素，就后现代而论，后现代主义与其说是诉求于任何一种公认的学说，不如说是诉求于一种流行的感情

^① 英国1811—1816年以捣毁纺织机械为手段抗议资本家降低工资和解雇工人的团体的成员。——译者注

——人性可以而且必须凌驾于现代之上的一种感情。

除了所蕴涵的感情之外，后现代主义这一术语的使用却是混乱不堪的，一些用法彼此互相矛盾。例如在文学和艺术领域中，后现代主义既用来表现这种普遍的感情，又用来指 19 世纪末和 20 世纪初文艺界那场狭义的专门反对“现代主义”的运动。后现代建筑学和后现代文学批评是迥然不同的。在某些领域，后现代一词是指有时被称作新时代形而上学的各种观念和体系的大杂烩，虽说很多此类观念和体系比后现代更像前现代。甚至在哲学和神学中，后现代所涉及的也是两种完全不同的立场，本丛书所反映的就是其中之一。而每一种立场都既寻求从世界观（它是摆脱了 17 世纪伽利略主义——笛卡儿主义——培根主义——牛顿主义的形而上学而发展起来的）上超越现代主义，又寻求从世界秩序（它既制约着又受制于这种世界观）上超越现代性。但是两种立场对现代超越的方式却是各不相同的。

与文艺的后现代主义密切相关的是哲学的后现代主义，它是由实用主义、物理主义、维特根斯坦、海德格尔、德里达以及其他晚近法国思想家推动起来的。依据由该运动特殊形成的不同用法，可以称之为解构的（deconstructive）后现代主义或消解的（eliminative）

后现代主义。它通过一种反世界观而克服了世界观。而建设性的或修正性的后现代主义则包含科学的、伦理学的、美学的和宗教直觉的某种新的统一。它并不屏弃科学本身而只是屏弃惟科学主义，按照唯科学主义，仅仅只有现代自然科学的事实才能促进我们世界观的建设。

这种后现代主义思想的建构能力并不限于一种修正了的世界观；它同样也与一个后现代世界有关，这个世界将支持这种新的世界观，而它也为新世界观所支持。一个后现代世界将包括具有后现代精神的后现代人，还将包括一个后现代社会，而归根结底是包括一种后现代的全球秩序。超出现代世界意味着超越它的个人主义、人类中心主义、唯机械化主义、经济主义、消费主义和军国主义。建设性的后现代主义支持生态学、和平、女权主义以及当代其他解放运动，但要强调的是，这里所指的必须是从现代性中的解放。而后现代一词与前现代相反，所重视的是现代世界导致空前的进步，这种进步一定不会因对现代世界的负面特性的普遍憎恶而丧失。

与解构的后现代主义者的观点不同，这种建设性的后现代主义始终无意与过时的观念和光同尘，因为它不仅仅希望针对凝结在现代性中的人类自身意念、

历史意义和相应的真理而抢救出某种积极的意义来，而且还希望针对某种神圣世界、宇宙意义和虚幻本体等前现代意念也这样去做。不过，在其倡导者看来，这种修正性的后现代主义不仅更适合于我们的经验，同时也真正适合于后现代。它并不是简单的把现代性的前提搬到它的逻辑结论中去，而是批判和修正这些前提。由于它转向机体论（organicism），承认非感觉的领悟，它开启了向那些从前现代的不同思想和实践中引申出来的真理和价值回复的道路，而这些思想和实践是被现代性所断然拒斥的。这种建设性的、修正性的后现代主义意味着对现代和前现代真理和价值的某种创造性的综合。

本丛书并不寻求创造一种运动，以求帮助塑造和支持已经存在的运动，而这种已经存在的运动相信现代性可以而且必须被超越。但是，从前兴起的反现代运动未能驳倒现代性或对之造成致命的威胁。我们有什么理由期望现时的运动是更成功的呢？第一，先前的反现代运动首先号召退回到前现代的生活状态，而不想鼓动人们前进，但人类精神却不会被诱发起来竟会去开倒车的。第二，先前的反现代运动要么就是反驳现代科学，把它还原为对单纯现象的描述，要么就是假定它在原则上的合理性；所以，它们能够把自己

的号召放在现代性的一些负面社会和精神效应的基础上。现时运动则依靠自然科学本身作为反对现代世界观合理性的凭证。第三，现时的运动比先前那种方式甚至有更多的证据，按照先前的方式，现代性及其世界观在社会上和精神上是解构的。第四，也许最重要的一点是，现时的运动是基于这样一种认识：继续推行现代性将威胁到我们星球上生命的存留。对现代世界观和现代世界的军国主义、核威慑论和生态破坏之间相互依存的认识正在发展，与此相联系造成了人的觉醒，这给予人前所未有的促动，使人看到了后现代世界观的征兆，并使人去设想各种彼此相关的后现代道路、自然的安谧和宇宙的整体性。由于这个缘故，先前反现代运动的失败很难用来说明现在这场运动就一定能够成功。

这场运动的倡导者并不抱定天真的乌托邦信念，以为这场运动的成功会带来全球社会普遍和永久的和平、和谐和幸福，而在这样的社会里，一切精神问题、社会冲突，生态失衡，以及各种艰难的选择，都会化为乌有。在各种世界性宗教的陈述中，毕竟确实存在着某种深刻的真理，它所昭示的是，人心中深藏着的一种跨文化的罪恶倾向是不会突然消失的，它不是与新的经济秩序、育儿实践或其他社会建制相关的新规

范。而且确切地说，“生命就是掠夺”，竞争是有限存在内幕的一种强有力的因素，它不是社会——政治——经济——生态的秩序所能克服的。这两个真理，特别是把它们放在一起思考的时候，将提醒我们警惕不切实际的期望。

但是，不诉求于“普遍公理”，就会使我们与现秩序妥协，而这种秩序似乎就成了惟一合法的。一般地说，人的罪恶倾向；具体地说，冲突竞争和生态失衡，都可能由于某种世界秩序及其世界观而大大恶化或大大减轻。现代性则难以想像地加剧了这二者。我们因此可以设想，不纯粹是空想的、比我们现存秩序更好、道路风险更小的世界秩序。

本丛书不想伪装中立，它决心促使这个指向后现代世界的运动获得成功。

丛书主编
大卫·雷·格里芬

序

像时下许多其他著作一样，本书打算探讨的是对公共事务领域的神学反映。不过我希望这本文集的内容会引起我的神学家和宗教家同行们的兴趣，他们本来是为两种类型的读者写作的：一种是那些非现代的人群，这些人对宗教和精神问题怀有强烈的兴趣，但却发现传统神学难以置信而现代神学又落后于时代潮流；另一种是那些完全现代的人群，由于从现代文化中汲取了若干假定，他们把宗教精神乃至神学都消解了。对于前者，我建议一种与传统神学迥然不同的神学形式，并且郑重地提出很多总的说来已经被现代神学家取消或忽略了的信念和律例。对于后者，我建议一种比现代世界观更一贯而且伦

理上更有助益的世界观。至少这是对自己的一种要求。

我把神学定义为对我们视之为神圣的东西的理性反思，亦即对那些以己之故而视之为终极关怀的东西的理性反思。由于种种原因，这种反思已经在现代社会、特别是在美国这个所有国家中最现代的国家的公共事务领域中消失了，而其结果往好里说是不幸的，往坏里说则是灾难性的。一切决策归根结底都蕴涵着神性信念或终极关怀。由于我们没有在这个意义上作为一群人一起来反思我们信之为神圣的东西，所以我们就没有根据我们对这一问题的最深邃的直觉和最高层次的思想，去制定我们的政策。我们的公共政策更像是根据我们社会中权势阶层的一己私利而制定的，因此仔细想来，我们就会意识到它所反映的价值不过是伪装神圣的，甚至是邪魔歪道的。

我们所走入的后现代世纪的主要导向之一，就是屏弃对待宗教信仰的现代方式，按照这种方式，既否定其先验的和绝对的真理性，又使其仅限于与私人生活领域相关。后现代意识相信，在建构一种世界观方面，宗教直觉和感性的、数学的和逻辑的直觉至少处于同等地位；而且还相信，特别宣称我们世界观的宗教导向同公共生活不相干，这是不合理的。后面这一

主张的一个理由是，公共生活和私人生活是不可分割的。对现代的宗教私人化表示怀疑，并不一定意味着企求神权政治或某种其他形式的宗教国家。那样一种企求的冲动与其说是后现代的，不如说是前现代的。反之，对现代性的后现代拒斥，提出了一个更困难的问题：是否有可能走向那样一种形式的神学，由于它内在的优点而唤起人们对其中所蕴涵的价值发生极其广泛的回应，从而将取代支配当前公共生活的现代世界观的价值？

“由于它内在的优点”这句话特别值得注意。前现代神学最终诉求于权威，并基于这种诉求而为种种理论上的不一贯性和经验上的不适合性辩护；而后现代神学提出自己的主张所依据的则是其内在的一贯性、同经验的适合性及其阐释力。由此这一原则可以用来评价所有潜在的公众神学：一种公众神学必须能够通过公众的严格审查。而通过公众的审查就是通过那样的检验，即或多或少明确地适用于为公众所认同的任何一种说明，无论是缜密制定的科学理论，还是向陪审团所作的陈述：这一说明是自洽的吗？它符合所有已知的事实吗？它以某种新颖而鲜明的方式把一些已知的事实联结到一起了吗？再者它预先（从观念上）阐明了未知的事实吗？我的尝试离这个恢弘的理想的

确十分遥远。但是如果批评家们不依据这些理想而依据它们向之挑战的那些现代教条作出判断，指出我的建议之不足，那对我和其他人都将有所裨益。除了导言之外，本书的每一章都是为了某种特定的目的而单独成文的。我因此把这些章节称之为论文。虽然我对这些论文初发表时的一些重复之处作了改动，但大体仍保持了原貌。照顾到习惯，我保留了一些重复的地方以保持每篇文章的完整性，而且我希望多数表述过两次或更多次的思想是全新的或者是费解的，以使重复有所助益而不令人生厌。由于我是这套丛书的编者，而本书又收入其中，所以可以提出一个词，它涉及该丛书和本书所表明的神学立场之间的关系。丛书的标题“建设性的后现代思想”足以表示所包含的各种立场，如头两册书已经证明的那样。我为这些书所写的导言，特别是为该丛书所写的导言，表明它是可以接受的，至少对大部分人、对这一运动的不同成员来说是如此。相反，本书明确表达的神学态度，是我自己作为这一运动许多其他成员中的一员所提出的特殊立场。丛书的其他作者中没有人会毫无困难地接受我在任何具体问题上所采取的立场。虽然我在这里所说的每一点都是和丛书的基本立场一致的，但是基本立场并不能包括这里所说的每一句话。

第三章是对《后现代宗教中的创造性》一文所作的重大修改，该文发表于米切尔·H. 米提亚斯 (Michael H. Mitias) 所编《艺术、宗教和文化中的创造性》(阿姆斯特丹, B.V. 罗多比版, 1985年)。为了在其他地方出版，第六章已经安排了两个改写本，虽说这章的最后一段全是新写的。第七章是对《信仰和灵修：奥古斯丁学说和过程神学比较研究》一文所做的适度修改，此文发表于《信仰和哲学》3/1 (1986年, 1月)。

我要感谢约翰·科布 (John Cobb) 和我的妻子安·贾卡 (Ann Jaqua)，他们阅读了本书手稿，并提出了很多有益的意见。我还要感谢吉尼瓦·维利加斯 (Geneva Villegas) 打印了每章的修改稿，感谢后现代世界中心的厄莱因·古德尔 (Erline Goodell) 和影印研究中心的加利·伦敦 (Gary London) 及南希·霍威尔 (Nancy Howell) 在文献方面的帮助，感谢桑尼出版社的伊丽莎白·摩尔 (Elizabeth Moore) 使本书得以问世，感谢桑尼出版社的威廉·伊斯门 (William Eastman) 使这套丛书存在至今。最后也要向后现代世界中心的会员们致谢，他们劝我放弃了原来的标题《超越虚无主义和超自然主义》，而且特别感谢弗兰克·凯利 (Frank Kelly) 提议采用现在这个标题。

我将此书题献给我的双亲，他们如同所有的父母一样，从一开始就支持我的努力。我以拥有他们而感到荣幸。

目 录

1	译者序
8	《建设性的后现代主义丛书》导言
15	序
1	第一章 导言：后现代神学
22	第二章 尊重人：一种后现代见解
49	第三章 创造性和后现代宗教
86	第四章 后现代世界中的上帝
120	第五章 进化和后现代有神论
146	第六章 后现代泛灵论和死后的生活
196	第七章 中世纪、现代和后现代世界的灵修
226	第八章 帝国主义，核威慑论和后现代神学

第一章 导言：后现代神学

在现代世界中神学已经失去恩宠。神学在中世纪曾有“科学女王”的美称，而现在它在各种可敬的知识部门中却不值一提了。^[1]一位权威生物学家嘲笑说，只有神学能胜过宇宙生物学（地外生命研究），因为它是一个“没有什么内容的伟大主题”。^[2]在一篇专栏文章上提到，神学的论证通常意味着，辩护者在捍卫某个信条时，或不顾无可置辩的证据，或纠缠于毫无意义的细节，或二者都有。在对那些为核武器制定理论基础和战略的人表示轻蔑时，就称他们为“核神学家”。

在知识界，一般认为神学有两种类型。一

种是保守的、基要主义^①的神学，是以诉诸超自然的启示为基础的，而这种启示并不接受历史的检验，所做出的关于世界的论断也不靠科学来证明。另一种是现代自由主义神学，它由于不去断定任何有意义的东西而回避与现代历史的和科学的知识冲突；它以匹科威克的方式使用——如果需要使用的话——上帝一词，用一种宗教掩盖现世主义的虚无实在图景。由于保守的、基要主义的神学是不科学的，而现代自由主义的神学又是空洞的，因而二者都有可能被忽视。而且由于这两种类型的神学都建构了整个公众的神学形象，其结果就是这样的神学是可以忽视的。

当代神学的这种命运是不足为奇的，其理由有二。第一，上帝、先验价值，还有人的灵魂（以及自由），乃是以《圣经》传统为基础的任何有意义的宗教的核心，对依据“现代科学世界观”——至少是第二种形式的“现代科学世界观”，即兴起于18世纪并在19世纪后半叶占据统治地位的那种世界观——所建立的宇宙图景而言，这些核心观念是不起作用的（本书第2章将说明第一和第二两种形式的现代世界观之间的区别）。在这样的语境中，似乎是促使神学家抵制或忽视科学及其世界观，从而成为反科学者，或是促使他们接受科学及其世界观，从而产生一种没有上帝、没有先验价值、也没有自主灵魂的神

^① *fundementalis*，一般译作原教旨主义，国内前辈神学家吴耀宗先生曾译为基要主义，似较胜，姑从之。——译者注

学。还有第三种形式的神学，它向现代世界观挑战所依据的不是反科学的权威主义，而是依据较为彻底的理性实在观。然而，其倡导者为数不多或名声不显，以致对现代自由主义神学少有偏离，所作的说明也是小心翼翼的。这第三种形式的神学迄今未形成公众形象，必须进入广泛的交往中才能被理解。

第二，在现代世界中，神学的疆域如此之小，以致竟被人看成是无关紧要的。现代性自有其神学替代物。一种神学是一种联结方式，是捍卫共同信仰的救世之路。在现代自由社会中，救世是通过由市场和科技造成的物质进步实现的。科学哲学所支持的经济学和自然科学，构成了神学的两个主要的现代替代分支。经济科学说明了市场行为怎样几乎魔术般地——似乎为一只看不见的手所引导——把私欲转变为公益。这样一来经济学就代表了那种以神秘形式运行的天命学说的独特的现代形式。经济学与纯理论迥异，它提供了一个实践神学的复本，教导我们仁爱合作（“市场”）。根据自由主义的政治理论，国家允诺市场享有极大的自主性，而国家自身甚至也从属于它。自由主义政治理论表现了上述那种实践学说的核心特征。

现代神学替代物的另一个主要分支是自然科学，它所提供的是关于宇宙本性的基本真理，从而取代了以前所有的神学及其虚假的天启学说。现代科学哲学则为罗马天主教所说的“基础神学”和新教的护教学提供了一个复本。它指出科学方法是揭示真理的最可靠的渠道。就其本来的和典型的形态而言（如

逻辑实证主义)，现代科学哲学主张科学是发现真理的一种方式，而且是一种学说的真正主体。科学之神是一位至尊之神，卧榻之旁，不容他人酣睡：形而上学和常识以及神学，统统被斥之为“非科学的”。

简言之，神学的疆域日蹙，其原因有二，既因为现代世界观不允许神学见解同时也可以是有意义的和理性的，还因为在现代社会中，在探求特殊形式的救世宗教时，找到了创造性的神学替代物。于是，神学失去了存在的根据，成了无关紧要的东西，从而进入了举步维艰的时期。

然而，正如导言中所指出的那样，后现代世界的曙光已经展现了。相反，对唯物主义世界观和对以物质进步救世的信念却淡薄了。实际上，一种后现代世界观正在兴起，它已得到许多科学家的支持，并且得到了科学进步的支持，而对后现代形态的共同体和精神生活的强烈兴趣也变得愈益明显了。

在这种新的语境下面，可以期望神学的地位和性质将会发生变化。由于对宗教精神更新了的兴趣，宗教精神被视为个人和社会生活的基础，从而神学可以指望成为后现代世界公众舆论的中心。在前面所说的当代占统治地位的两种神学形态中，无论哪一种都不能起到这种普遍的作用。当然它们在后现代世界中也就不能起支配作用了。后现代世界观支持后现代科学，也受到后现代科学的支持，它的兴起为后现代神学提供了一种在其中得到认同的语境。这种后现代神学，与现代自由主义神

学不同，它是和真正的宗教世界观结合在一起的；与现代保守的基要主义神学也不同，它不采用反科学的、反理性的立场。这种后现代神学可能建立起上面所说的第三种神学形式，它通过对实在所做的一种更理性化、也更经验化的描述，而向现代世界观挑战。但是，在新的语境中，这种神学并非表面上要（对神学家及其宣讲者来说）摆脱软弱无力的状况，它可能是非常大胆的。

本书中的论文为后现代神学提供了一个范例，从而也为后现代时期将会遵循的神学导向提供了一个范例。这套丛书中各卷著作无一不是广义上的神学论述，本卷中的论文则是狭义上的神学论述，所讨论的是有关上帝、宗教、创世、科学和神学、人的灵魂、永生、灵修、伦理学等观念。在这篇导论的下一部分中，我将指出这种后现代神学的突出特点。

至于说到上帝问题，后现代神学包含一种自然主义的有神论，它既与前现代和现代前期的超自然的有神论不同，也与现代后期世界观的无神论自然主义不同。一般认为，一种自然主义和无神论观点是相同的；自然主义者即使使用上帝这个术语，所指的也不是那种独立于世界并对之产生因果影响的人格神。超自然主义包含着设定这样一种神圣实体的论断。几乎一致的看法是，科学只涉及自然的原因而不涉及神秘的原因。神秘的原因被定义为超自然的原因。与这两种现代假定相反，后现代神学所提出的自然主义则是有神论的，而且是一种自然

主义的有神论。本书各章，特别是4、5和8三章，阐发了这种自然主义有神论或有神论的自然主义。

在认识论上，后现代神学是以非感性知觉的论断为基础的，这种非感性知觉所指的不仅是其发生——这对现代意识来说是匪夷所思的——而且还指我们同周围环境发生关系的基本模式，而感性知觉就是由此生发出来的。这一论断向现代思想的主要支柱之一感觉主义提出挑战，按照这一思想，感性知觉乃是我们感知我们之外的实在的基本的和唯一的方式。而非感性知觉或者怀特海（Alfred North Whitehead）所说的摄入（prehension）的第一性，可以看做是后现代神学的根基。领悟第一性这种后现代思想从根本上支持和发展了“激进的经验主义”，詹姆士（William James）对此作出了主要贡献。前面所说的自然主义有神论的基础就是这种激进的、非感觉论的经验主义，而且它同对规范和价值的直接（即使是模糊的）知觉密切相关，从而使伦理学和美学回到了意识话语的王国（以此就能决定真假）。这种激进的经验主义也是前面所说的后现代神学其他突出特点的基础，据此而把它同传统的超自然主义和现代虚无主义区分开来。

不能夸大这种认识论观点的重要性。渗透于社会科学和人文科学之中的一个教条是，我们的经验整个是以文化背景的透镜、特别是语言的透镜为中介的，以致不能有任何超语言的经验，更不要说上帝或规范了。后现代神学对非感性知觉的认识

(如它对感性知觉所看到的那样) 考虑到知觉经验的一种导向或因素, 那就是它不是文化背景框架的产物, 从而是我们所有人所共有的。由于在后现代思想中领悟第一处于如此基础的地位, 所以在本书中它被一再重复并且贯彻始终(后面再来讨论基于否定前语言经验的一类后现代神学)。

对自然所作的后现代说明同样是独特的。和感性知觉学说一起, 机械自然观也是现代世界观的根基。关于自然实体的这种机械论的观念, 促使很多现代思想家在二元论和唯物论之间进行选择, 而这二者却还都是悬而未决的。现代观念根据二元论无法说明心灵同肉体的关系, 而根据唯物论则将导致现代观念的自我否定。

当现代思想采用感觉主义认识论的时候, 情况要比采用机械自然观还要严重, 它对二元论和唯物论作出了二择一的选择, 这就是休谟和康德的现象主义及贝克莱(G. Berkley)和黑格尔的唯心主义。但是这些观点同样也都是疑难重重的, 上述那些哲学家据此竟然拒绝承认自然科学所研究的和日常生活所预设的自然世界的实际存在。因此, 他们在哲学和神学的圈子之外影响甚微。

后现代神学是以另外一种二择一为基础的。一种是泛经验主义, 按照这种观点, 感觉和内在价值都是构成自然的所有个体固有的属性。我们那种根深蒂固的实在论因而是值得尊重的, 从这种观点看, 狗、细胞以及分子, 都可说是实在的, 而

和我们是实在的有着同样的意义，但二元论和唯物论却被避开了。这种泛经验主义是自然主义神学的本体论基础，而从现代观念看它似乎如此之奇特，竟然提出经验不是自然的这种思想假定。如果说把人的灵魂看成是自然的这种现代观念遇到了困难，那么，不把某种宇宙灵魂看成是一种自然的实在，不把它对世界的干预看成是自然过程的一部分，那就更加困难了。相反，假定经验完全是自然的那种后现代神学，却觉得谈论某种神秘的、涵盖万有的经验乃是非常自然的。

在后现代神学中，与经验并列的另一个关键词是创造。这两个术语应当一起使用：一切经验都是创造性的经验。事实上创造力是终极的实在，它是通过从上帝到电子的所有个体体现出来的。它体现于多元化的有限个体和体现于神化的个体一样，都是本质性的。这一观念是后现代神学背后的本质性预设前提，按照这种观念上帝不可能是创造力的惟一持有者，不可能中断或恣意操纵世界上的事件。基于此，后现代神学虽说同意现代思想所提出的关于罪恶削弱了超自然主义有神论的基础这一问题，但却主张，如果从自然主义角度看，有神论本身与真实的罪恶是完全可以相容的。本书第三章发展了创造力的观念，并把它运用于广泛的宗教问题域，其他各章对其中一些问题做了较为充分的论述。

后现代神学的自然主义有神论，与其独特的自然学说一起，为科学和神学的关系提供了一种新的理解基础。第五章说

明了这个问题。后现代神学反驳了那样一种现代假定，即进化论和有神论的创世说必然彼此冲突。神学不一定非得在下述两者之间作出选择：或者借助于超自然主义的“创世说”反驳进化，或者通过谈论神圣的创造能力而轻描淡写地将其下降或贬低为别一种“看法”或“语言游戏”，从而倒向美学的、虚无主义的（如新达尔文主义）进化说。后现代神学提出了一种直接了当地谈论有神论进化的方式。

后现代神学把关于人本性的高层次学说和对自然的生态学立场结合起来，而在这方面它也是十分独特的。在它看来，内在价值是所有实体所固有的。第二章说明了后现代世界观使我们恢复“人类尊严”感的途径，而这种尊严感在现代时期已经消失了。这表明生态学观点并不一定导致万物平等主义（is-mequalitarian），在这种观点看来，所有的东西，从人类到微生物，甚至连电子和石头，都假定具有同等的内在价值。这里，内在价值的等级，向着具有更大价值的有机体进化的方向性，乃是关键概念，而在神的眼中价值、内在价值以及生态价值都应予以保护。

对人心和灵魂的一种新的话语方式，在对人格所作的后现代式的重新评价中，处于中心位置。这里，作为创造某种经验等级的自然和非感性知觉第一性，乃是关键概念。它们构成了第六章的基础，其中断言在某种自然主义世界观内，死后生活是可能的，这对许多现代读者来说确实是骇人听闻的。从现代

思想看，“自然主义”意味着反对任何肉体死亡后存活的观点。根据现代见解，相信死后的生活就是相信超自然的事物：人的心灵不是那种可以自然地（亦即除非是由于某种超自然的行为）脱离其肉体而生存的东西。

然而，作出死后生活的后现代假定却可以不必放弃自然主义的立场。这种立场不仅在本体论上是自然主义的，不需要超自然的干预，而且在认识论上也是自然主义的，不需要信仰上的改宗（或超自然的天启）。后现代神学在这方面诉诸证据，尽管此类——心灵学的——证据为现代观念所不啗。甚至从多方面呼唤“经验神学”也并非由于掌握了这类证据！现代思想阻碍人们去寻求这种证据，这可以追溯到现代世界观的源头。机械自然观和感觉主义的知觉说为大部分早期思想家所认同，宣称超距作用和超感性知觉都不可能是自然发生的，从而排除了对基督教神迹作出自然主义的解释。后现代观念容纳了超感性知觉和意念致动，这反映了它与早期现代超自然主义和后期现代自然主义的本质区别。

后现代神学最重要的特点之一就是，它有能力解决自由主义和保守主义（包括基要主义）之间的分裂。现代性向宗教思想家提出了一种强制性的选择：或者使经验和理由成为对一个人信仰的内容来说具有决定意义的东西，在这种情况下，信仰的内容将越来越空洞；或者凭借经典和传统的权威性维持一种坚定的信仰，而使经验和理由只起某种辅助性的作用。这种强

制性的选择出自于特殊的现代经验和理由的概念。由于现代思想中的经验基本上是感性经验，所以现代经验主义是一种肤浅的经验主义，它割断了与感觉表象背后的精神实体的任何联系。理由所指的主要是与现代世界观一致的思想。自由主义立场是指，所持的信念要受经验和理由的检验，因而不可避免地导致一种浅薄的神学，而这种神学为个人道德和公共政策所提供的基础是不适当的，同时，对于回答面对个人和全球悲剧的生命意义问题来说，它所提供的基础也是不适当的。

在这样的背景下，重申经典（也许还有传统）就成了维持“现有信仰价值”的惟一途径。一种有意义的神学似乎需要一种保守的方法。后现代神学表明，事情已经不再是这样了。在后现代世界观语境中，自由主义的方法以其激进的经验主义支持一种有意义的神学，它的上帝、圣眷、乃至死后生活的教义是稳健的。采用权威主义方法的主要理由被否定了。在持一种有意义的信仰和有充分的经验及合理的证据之间，人们已不再作出选择了。

后现代神学的另一个（如果不是惟一的一个）特点是旨在克服理论和实践之间的分裂。把我们的思想同现实的关系划分成各个部门的现代嗜好，就是这种分裂的明证。后现代神学试图明确地找到一条使神学真理成为解放的真理的途径。本书头几章已经触及到实践问题，特别是第二章和第三章，而后在第七和第八两章中，这一问题成了讨论的焦点。在第七章中我指

出，后现代的上帝和灵魂学说为灵修提供了新的基础，而前此无神论的唯物主义以及在某种程度上中世纪和现代早期的超自然主义已经为之奠定了基础。在后现代自然主义内，灵修既非不可能，因为灵魂对自我塑造具有强大的威力，亦非无关紧要，因为圣眷给世界以恩惠这一点并不是由上帝单方面决定的。

第八章的主题是从公共领域的恶势力中，特别是从帝国主义、核威慑主义、还有更普遍的军国主义中解放出来。这里的中心思想是，自然主义有神论给我们以效仿宇宙无上威力的宗教渴求，它有助于塑造一种与超自然主义和唯物主义不同的人格类型，而超自然主义和唯物主义二者都把这种无上威力描绘成专横而全能的神。这类现代学说总是倾向于塑造斗士或政治权力的追逐者，而自然主义有神论则提倡劝信培灵的学说，从而倾向于塑造宁谧的灵魂。所选择的是宁谧的（*pacific*）而不是和平主义的（*pacifistic*）灵魂，这是经过深思熟虑的。和平主义这一术语一般是指根据伦理原则而对暴力不予抵抗。虽然在后现代神学中没有什么东西与这一意义上的和平主义相对立，而且多半还会支持它，但这里所涉及的却不是某种伦理原则，而是一种灵魂类型。宁谧的灵魂想要的是与其余的造物和平共处，因而自然要寻求构建促进和睦关系的社会秩序，也自然要寻求和平解决那些仍然存在的不可避免的冲突。其中有些人也想依靠并且鼓吹一种绝对的和平主义伦理学为生，但这是

另外的问题，此处不再赘述。

后现代神学是女权主义神学和后宗法神学的支持者，虽说本书任何一篇论文都没有直接谈论这一问题。非二元论，非感性知觉第一性，遍及自然而显现的神性和创造力，神性作为世界的灵魂，神的晓喻，以及理论和实践的重新结合，所有这些都成为女权主义神学家吸收为后宗法神学的核心要素。

本书所说的后现代神学显然是和很多打着这一旗号的理论迥然不同的。按照另一种常常被冠以“后现代”之名的哲学和神学——本丛书的导论中称之为消除的或解构的后现代主义——的看法，这里所强调的所有那些观点，亦即上帝，非感性的和前语言的知觉，对客观价值的感受，人的灵魂的自决，以及创造力和经验的普遍性，如此等等，都被否定了。这种思维方式通过消除上帝、自我以及所有的客观价值和意义，而把现代思想简单地搬到其逻辑结论上，所以实际上是激进现代主义而不是后现代主义。它最好称之为极端现代主义（mostmodernism）。当把尼采（F.Nietzsche）的“上帝死了”的见解贯彻到底而导致虚无主义时，这种激进现代主义显示出虚无主义的意蕴，而这在现代世界观中从一开始就出现了。本书的后现代神学与这种虚无主义的后现代论以及具有虚无主义意味的现代主义相对立，但却是由此引申出来的（这套丛书的另一册书《后现代神学各流派》对这两种后现代神学之间的对比做了详细的说明）。

我是一个基督教神学家这个事实提出了另一个问题：后现代神学（如这里所描述的）是一种特殊的基督教神学呢，抑或是一种哲学的（或“自然的”）神学，以致对于犹太教、基督教或伊斯兰教，甚至佛教、印度教以及原始宗教的神学，都同样提供了某种基础呢？我希望对这两者的回答都能提供某些真理。

一方面，后现代神学是一种哲学神学，它充其量也仅仅是根据哲学和科学论证中所使用的标准，即自治性、符合于相关事实以及阐释力，来陈述它视为真理的——或者至少在真理性上不比其他通行见解差的——主张。（就哲学来说，与各门具体科学不同，所说的相关事实当然包括一切经验事实。）任何人阅读本书都会得出结论：在这个意义上，说后现代神学其实是哲学乃是正确的。它依据严格的哲学标准而为其立场辩护，却并不要求具体展示对其真理性主张的支持。它的确渴求被看成是比那些撇开上帝而寻求了解经验意义的任何一种立场都更合适的哲学。

后现代神学确实诉求于宗教经验。它提出这一诉求是因为，这种类型或向度的经验实在是处在任何以理解为目的的主张都必须与之相适应的那些事实之中，还因为通过明确称自己为神学，就使它集中考虑那些恰恰是具体宗教所关心的中心问题。但是，对宗教经验的这种诉求却并不包括对外在权威的诉求，这种外在权威的真理主张是在抛开对我们共有经验的阐释

能力的情况下而被接受的。这种对一种宗教经验传统的诉求，至少在原则上并不排斥其他传统。后现代神学从原则上提供了一个框架，借助于这一框架，每种宗教都能解释其本身比较特殊的思想重心，因为这一框架描述了诸如原始的、佛教的、基督教的原初经验。（我说在原则上是因为，虽说这一特点已经显露了后现代神学真理性的端倪，但是与其说它是现在的成就，不如说更像是一种未来的理想。）

然而，这样一来，后现代神学（这里所阐发的那种）的涵义就不是特殊的基督教神学了，而具有另外的涵义。我们谁也不具有那种包罗万象、至公至正而仅仅归属于实在至圣中心的观点。我们必然要从一种特殊的观点出发去看实在，从而暴露出偏颇和扭曲。这种特殊的观点在很大程度上是我们所坚持的特殊传统的作用结果（在我的案例中，它可以是几种传统的产物，诸如希伯来、希腊、基督教、埃及教、罗马、盎格鲁—撒克逊、基督新教以及现代美国等）。这种后现代神学必然反映出对自然本性的一种西方基督教观点。其最早的两位哲学家怀特海和哈茨霍恩（Charles Hartshorne）不仅是西方基督教文明的产儿，而且他们正是英国圣公会教士的儿子。他们研究了其他的宗教哲学传统，特别是佛教，并试图提出既适合于佛教观又适合于基督教观的见解，而几个佛教徒则验证了他们在这方面所取得的部分成功。但是，毫无疑问，他们的哲学看法、概念和评价主要不是佛教的，而是基督教的。^[3]

相应地，虽然后现代神学是一种哲学的（或自然的）神学，但却可以更准确地称之为基督教哲学的（或自然的）神学：即使它仅仅诉诸适用于自然神学的标准，而自然神学则是哲学的一个分支，它所提出的问题，它在回答这些问题时有意表露的经验特征，都从一开始就受其诞生于基督教摇篮这一点的影晌。^[4]

本书是在一种甚至更为特殊的意义上说后现代神学是基督教的。我本人的核心观点是，确信神性、神的旨意和显现的方式都是通过拿撒勒人耶稣而明确昭示给世人的。在一种自然主义神学框架内，这种信念倘若不包括关于上帝亲自显现或通过某个犹太人耶稣、某个印度教徒或佛教徒施意，那在原则上就是不能接受的（如果是一个佛教徒，那他就会发现后现代神学的非实体的神性和佛家的空寂并不一致）。例如，自然主义的基督教神学不可能把耶稣描绘成有肉体的三位一体中的第二个人，或者文雅一点说，不可能把耶稣描绘成任何以某种神秘的方式显现的样式或主体，而在形而上学上与所有其他的人不同。对上帝—世界之间正常关系的这样一种阻断，恰好是自然主义神学所要排除的。然而，由于我对宇宙灵魂的性格、意旨和作用方式显现的根本样式的信念，是通过我称之为宇宙历史一部分的耶稣来表述的，因此我是以一种常规的方式来指称耶稣的，而这样一种方式对于其他传统的神学家来说，却是不自然的。同样地，由于我假定本书的主要读者是基督徒，至少

是更倾向于基督教而不是其他宗教，因此我有时使用“更纯正的基督教徒”作为一种标准以强调自然主义有神论优于超自然主义有神论。（一位后现代佛教有神论者可以同样称之为“更纯正的佛教徒”。当然，他们和我相比在某种程度上所强调的是后现代神学的不同方面）。

怀特海和哈茨霍恩的观点还提出了另一个问题，那就是以他们的神学为基础的神学形式，长久以来一直被称作过程神学这一事实。那么，这里所阐发的后现代神学是不是就是过程神学的一种新的名称呢？^[5]在某种程度上确是如此；这里所描述的后现代神学的特征同样也完全适用于过程神学。但是除名称之外还包含更多的东西。虽然后现代神学（这里所考察的）同样可以称之为过程神学，但是并不是所有的过程思想都同样可以称之为后现代的。一是因为，一个人可以是一位过程哲学家或过程思想家，但对现代、前现代和后现代之间的对比却并未给予明确和专门的关注，也未曾说明过程思想如何为特殊的现代问题提供了解答，又如何重获了某些前现代真理和价值。

二是因为，在许多过程思想家中存在着一种把怀特海现代化的倾向，亦即否定、忽视、或至少是不去揭示其独特的后现代立场所具有的那些特征的意义。例如，有人提出一种所谓“没有上帝的怀特海”的见解。^[6]怀特海对超距作用的赞同态度经常不被提及，更不用说强调了。事实上，倘若否认过去对现在会当即发生任何直接的影响，那么这种意见就修正了怀特

海的立场。^[7]这种解释的意思是，当“多变成一”时，在一中直接包含的只是接连逝去的多，这是对怀特海基本原则的严重弱化；而怀特海的基本原则却主张，当多变成一时，这多本是“由一累加而成”。这个被现代化了的怀特海并没有为那种通过重复某种形式而展现的累积力提供根据，而这种形式就是卡尔·荣格（Carl Jung）的原始模型和鲁珀特·谢尔德拉克（Rupert Sheldrake）的构成性因果要求。^[8]即使真有这样的怀特海主义者，否认非感性领悟的概念，也很少有人把他的学说应用于“超感性知觉”（在这一术语通常的意义上）问题。在众多的怀特海主义者（包括神学家和哲学家）中，没有人以怀特海的下述认识为根据，即他在哲学原则上承认肉体死后灵魂继续存在，乃至认为这一问题是由经验证据来决定的。（有些怀特海主义者私下里甚至根据“心灵极”总是要求“物理极”来否定灵魂在肉体死后继续存在。他们的公式是，灵魂只具有“意识性”，而肉体只具有“物理性”。他们在另外场合承认，这里对灵魂和肉体这两个术语的用法完全是非怀特海主义的。）少数过程思想家把高级经验和创造伟力的相关性应用于灵修、意志力或永生问题。最后，少数过程神学家针对和平主义（或我所说的宁谧心灵之扩展）而发展了关于上帝的学说。我对后现代这一术语的使用是要提请注意下述事实：现代神学和后现代神学之间的差异是带有主题性的，认同和强调怀特海形而上学中的独特的后现代因素，以及发展其他的后现代可能性。

·注释·

[1] 虽然理查德·罗蒂 (Richard Rorty) 在某些主题上的论点不无偏颇, 但是当他提出在今天的背景下我们进入了那样一个时代, “此时在哲学论坛上的莘莘学子中, 宗教直觉已经被剔除了”, 他确实清楚地表达了知识界占主导地位的情绪 (《实用主义的推论》, 明尼阿波利斯, 明尼苏达大学出版社, 1982年版第38页)。

[2] 斯蒂芬·杰伊·古尔德 (Stephen Jay Gould), 《熊猫的拇指: 自然史的再反思》(W·W·诺顿出版公司, 1982年版, 第225页)。

[3] 我无意否认一个佛教徒根据自己的评价可以使用怀特海的概念去制定一种佛教观。(参见田中孝男在《从一个佛教徒的观点看》一文中关于怀特海主义佛教的自然神学的讨论。该文收入大卫·雷·格里芬 (David Ray Griffin) 和托马斯·奥尔提泽 (Thomas J. Altizer) 主编: 《约翰·科布的过程神学》, 费城, 威斯特敏斯特出版社, 1977年版, 第99—111页)。我只是说, 怀特海和哈茨霍恩的著作就其一贯表述的见解和评价而言, 基本上是基督教的。见柳塞·塔克达 (Ryusei Takeda) 和小约翰·B·科布 (John B. Cobb, Jr): 《万法和领悟: 龙树 (Nagarjuna) 和怀特海之比较》, 载《过程研究》, 1/4 (1974年, 春季号), 第24—36页。

[4] 参见小约翰·B·科布的讨论, 《以怀特海思想为基础的基督教自然神学》的最后一章。(费城, 威斯特敏斯特出版社, 1962年版)。

[5] 由于使用后现代这一术语看上去会有赶时髦之嫌, 所以我将根据在怀特海传统中使用这一术语的语境, 重新考察一下我自己对它的使用方式。在《为了新基督教生存的后现代神学》一文中我首次使用这个

术语。该文写于1972年，是论约翰·科布神学的一本书的导言，虽然此书五年后才问世（约翰·科布的《过程神学》，大卫·雷·格里芬和托马斯·奥尔提泽编，威斯特敏斯特出版社，1977年版）。我从科布的论文《从危机神学到后现代世界》中采用了这个术语，该文最初发表于1964年（《百年评论》，8，1984年，春季号，第209—220页）。1980年秋，我在剑桥大学提交的一篇倡导后现代基督学文章中再次使用了这个术语。1981年到1984年间，我写了几篇以后现代术语为中心的文章，包括本书收入的第三、第五和第七章，以及在后现代世界中心发表的论文。在此期间，弗里德利克·腓列（Frederik Ferre）发表了《塑造未来：后现代世界的资源》（旧金山，哈珀和罗出版社，1976年版）和《宗教世界模型和后现代科学》（《宗教杂志》，62/3，1982年，7月，第261—270页），虽然遗憾的是直到1984年我还没有注意到腓列使用这一术语，如果我没有记错的话。不管怎样，在神学哲学传统内，后现代这个术语自然地 and 独立地逐渐流行起来，这可以上溯到1964年。

[6] 参见唐纳德·舍伯恩（Donald Sherburne）：《没有上帝的怀特海》，载《基督教学者》，50（1967年），第251—272页。重刊于德尔文·布朗（Delwin Brown）、小拉尔夫·E·詹姆士（Ralph E. James, Jr）和吉恩·里夫斯（Gene Reeves）编：《过程哲学和基督教思想》（印第安纳，印第安纳波利斯，博布斯—梅瑞里出版社，1971年版）；另见小约翰·科布和唐纳德·舍伯恩：《“没有上帝的怀特海”辨》，载《过程研究》，1/2（1971），第91—113页。

[7] 参见乔治·克兰（George Kline）：《形态，共生，聚合：新怀特海主义分析》，载《南方哲学杂志》，4/7（1969年，冬季号），第351—360页。我要补充的是，从最近同克兰的交谈中得知，他的立场并非一

般地反对超距作用。其实，他对空间上分隔的事件之间事实上的瞬时作用是持开放态度的，这就会同意通灵交感和亨利·斯塔普（Henry Stapp）和大卫·玻姆（David Bohm）所建议的非定域性。我在大卫·雷·格里芬主编的《科学的返魅：后现代的建议》（奥尔伯尼，纽约州立大学出版社，1988年版）一书的导论中讨论了这一问题，参看该书第16—17页。

[8] 我在评论鲁珀特·谢尔德雷克（Sheldrake）《新生命科学：构造因果性假设》（伦敦，布隆德和布里格斯出版社，1981年版）一书的文章中，讨论了这一问题。该文载《过程研究》，12/1（1982年，春季号），第38—40页。

第二章 尊重人：一种后现代见解

当代有一种流行的看法，那就是认为我们许多极其重要的品质大有行将丧失的危险。历史学家会指出，这样一种感觉并非我们今天所独有。然而在当代这种忧虑看来却更普遍，更强烈，也更持久。因而，探求这一危机的根本原因，以及探求为了捍卫和强化（尽管二者有所不同）我们自认为最有价值的人性而能做些什么，就成为很有意义的事情。^[1]

我认为，我们面临的危机的根本原因就是现代世界观。本章的头几节将说明这一观点。最后一节提出了一种有所助益的后现代世界观。

1. 人，尊严，世界观

一个社会是依靠该社会的尊严意识而塑造出人的本性的。我们的尊严意识有两个基本来源。第一，存在尊严的某种宇宙起源，它可以或多或少朦胧地为我们所理解或直觉到。我们感觉到某些东西是重要的，而某些东西比另一些东西更重要，这归根结底植根于对尊严的这种宇宙根源所固有的价值的直觉。但是，这种思想仅仅说明了为什么所有的人都有一种尊严意识，以及为什么对某些东西是重要的怀有某种同感。而要说明人与人之间在这方面的巨大差异，我们就要诉诸尊严的第二个根源，那就是我们与之相随的生活的陈说。我们可以指出个人生活的陈说，特殊的共同体的陈说，以及他们置身于其中的更大的共同体的陈说。所有这些层次都是重要的，但是说到底最重要的还是一种文化所承认的宇宙的陈说。

这种宇宙的陈说或多或少构成了那些比较特殊的陈说的不可言传的背景。这种最普泛的陈说体现为一种文化的世界观。一种世界观所显示的我们经验中的要素，是作为整体的实在中最重要的要素：这些东西是永恒的和持久的，而不是转瞬即逝的；它们是原初的动力因，而不是次要的和派生的。我们的世界观通过说明在事物的本性中最为重要的是什么而告诉我们，对我们来说什么才是终极关怀。

终极关怀是保罗·蒂利希（Paul Tillich）针对宗教及其对象而提出的术语。对你来说，终极关怀或至关重要的东西，无论如何其实就是你的主。以终极关怀为导向的信念、感情、态度和实践建构了你的真实的宗教生命——并不属意于你是否会隶属于宗教建制。

对每一种宗教来说，其最后的基础都是一种世界观，而每一种世界观又都提示了一种宗教。这是为什么呢？为什么一种宇宙观总是在我们身上唤起宗教反应呢？因为对我们而言，重要的是和宇宙和谐一致。对于我们重要的是根据事物终极本性中真正重要的东西来调整我们生活的方向。虔诚的犹太教徒、基督教徒，要和永恒的上帝，和天与地的创造者和谐一致，而上帝的本性和目的则是由摩西和以色列人的历史，由拿撒勒人耶稣，或者此二者以及穆罕默德，明确昭示出来的。吠檀多教徒要与永恒的梵和谐一致，在实际上使她或他与梵成为一体。道家要与永恒的道和谐一致，而道自在无为，是世界上最有效的力量。“科学的”马克思主义要和辩证的历史过程步调一致，这一过程不可避免地无可阻挡地引导我们走向无阶级的社会。社会达尔文主义者要和进化过程和谐一致，而这一过程必然是在生存竞争中适者生存和汰劣留良。

这些宗教方针中的每一种都对最重要的终极实在持有不同的观点。但是基本需求却终究是相同的：那就是与事物本性中最重要的东西和谐一致。我们有时把“最强有力的”说成是

“全能的”。但是，就通常的意义说，最强有力的这一术语，并不一定就意味着全能的；这里讨论的力量所必需的只是原初性的，非导出性的，并且是最有成效的。

记住这一点，让我们从更广阔的时代跨度去考察一下从中古世界观向现代世界观的转变。在这一转变中，人类的尊严大大降低了。

Ⅱ. 从中古世界观向现代世界观的转变

在从中古世界观向现代世界观的转变中，包含着人类尊严的三个重要特点。第一，在中古世界观中，世界是由人格神创造的。人性——人类所表现的各种本性——因而被看作是永恒的、原初的和基本的。人性使万物得以发生；宇宙的原动力是人格。

第二，在万物的格局中，人类被说成是占有一种独特的位置：是地上造物之灵长，并且仅“次于天使”。我们是按上帝自身的形象创造出来的。我们接近于伟大存在链条的顶端。而我们人类和地上其他造物相比，乃是更完美的物性的范例，人性和物性在很多方面是同一的，这意味着我们人类既是万物的一员，又是卓然独立的。

第三，我们的尘世生命并不是终结，而仅仅是我们存在的开始。无论我们对天堂和地狱的传统教义感到多么恐怖，它对

于我们今生做些什么，以及我们成为何种人，却是极端重要的。

在现代世界观中，所有这三个要素都被否定了。首先，按新达尔文主义观点，世界如我们所知的那样，有着各种生命形式，包括人类在内，但它在任何意义上都不是某个人格神的创造，而是纯粹的非人力的结果（“偶然性和必然性”）。宇宙永恒的和全能的力就其本性说是非人的。而且，在现代无神论世界观看来，没有一个人用《圣经》的话说是全知的人格“洞见人心”。没有一个人知道我们究竟是什么；这样一来又何谈尊严呢？

其次，人的存在已不再是宇宙普遍性质的主要例证。无神论引申出的结论当然就是，我们不是按照神的形象创造出来的。但是，现代世界观在贬低人类尊严方面甚至走得更远。17世纪初人们把物性分为初始性质、第二性质和第三性质。初始性质是那些被看成真正实在的性质，诸如广延、形状、以及质量等——换言之，是那些纯粹客观的、定量的、非人的性质。

列入第二性质的是颜色、声音、气味、滋味、热等感觉属性。这些性质之所以是第二性质，是因为它们并不被看成是真正“外在的”而在客观世界之中并非同人的主体性相分离的。例如，玫瑰并非真的是红的，它其实是由以某种特定频率振动的无色原子组成的。当这种振动传达给我们的眼睛和视神经（也同样没有颜色）时，就发生了某种事情而引起对红色的知

觉。这一奇迹是怎样发生的并未被人所理解，但这种思想却被普遍接受下来，而且它所传达的讯息是明确的：如此集中汇聚于人的经验之中——特别是汇聚于那些极端重视审美经验的人的身上——的所有这些感觉属性，从物性上说是第二性的，是派生的。具有广延、形状和质量的物质是实在的；而乐音、以及天然的颜色、气味和滋味，则既不真实，也不重要。人类如欲与万有的终极图式和谐一致是可以无视它们的。

最后，第三性质包括所有那些意识属性，它们和第二性质不同，甚至并不视之为自然的，而明显具有意识本身的特点。属于第三性质的有目的、感情和美德以及对善与恶、真与假、美与丑的判断。“美是目之所见”的思想不单是指人对此类判断的分歧。这意味着在现实中并没有美这种东西，没有什么事物的美是固有的。美是纯粹的第三性质它在物性中并不具有任何终极的重要性。

美德和罪恶也是一样，它们是中古世界观的核心。人们当时用“七大罪孽”、“四大美德”和“三种神学德行”这样的术语来进行思考。但是，在17世纪初兴起的现代世界观中，所有这些属性都被说成是物性中的第三性质。惩恶扬善已不再是与终极重要的实在方面实现和谐一致的途径了。实现这种和谐一致的途径是消耗能量去占有和支配真正实在的事物即物质。有比是变得更重要了。

把具有特殊类本性的人下降到无足轻重的地位，这是由从

无神论角度来解释的进化论完成的。这一理论指出，具有人性的人类，完全是盲目的非人过程的偶然产物。具有道德、审美、智能和宗教意向的人类却没有“预期的”意义。这种现代创造论认为，道德的、审美的、智能的和宗教的感情的教养可能不再被看作是重要的了。明乎此，对进化论的反对就只不过是无知的教条主义者的无聊叫喊罢了。

中古世界观的第三个特点是，进行人性的教养看来是重要的，这是对生命超越肉体死亡的信念。这种思想理所当然为唯物主义世界观所否定。怀抱着中古世界观生活的人，犹如受严厉的双亲监护的孩子，生活在对因行为不当而受处罚的日复一日的“恐惧和战栗”之中。而怀抱着现代世界观生活的人，则像其双亲对其所作所为“放任自流”的孩子。没有哪一种处境是称心如意的；但是后一种处境岂不是更可怕吗？

通过对中古人类尊严的思想根据的三重否定，现代世界观把它的信奉者投入无意义的空漠宇宙中去，而他们也就在其中异化了。正如海德格尔（Martin Heidegger）所指出的那样，我们本是谨慎的生物，但在把自己的经验投向世界时，却是不谨慎的。换句话说，我们有所关怀，我们把某种东西看成是重要的；而我们发现自己处于其中的宇宙反倒是不重要的。如果我们的关怀对于整体而言竟是无关紧要的，那它们又怎能具有终极的重要性呢？我们是异化的。

Ⅲ. 根据现代世界观生活

感性的人在这样的背景下怎样才能过上真正人的生活呢？当然，很多人并没有过上真正人的生活，而是成为酒徒、瘾君子、战争狂、精神病人或自杀者。另一些人则过着平淡而绝望的生活。我听说有一个杰出的科学家，当被问道他是怎样对待按他的观点看是百无聊赖的生活时，他说：“每当我对自己提出这一问题时，我就把自己关在房间里，度过几个完全绝望的日子——直到我战胜了它。”

宇宙的无意义性为通常称之为存在主义的哲学派别提供了前提。让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）给自己的一部作品题名为《恶心》，就是以其对存在无意义的沉思而在他心中所唤起的体验命名的。弗朗兹·卡夫卡（Franz Kafka）如此成功地描绘了宇宙的荒谬性，以致卡夫卡的（Kafkaesque）一词竟成了表示怪诞荒谬的形容词。存在主义者提出了他们所能给出的忠告是，一个人的生命怎样活在一个非人的世界里。保罗·蒂利希在其名著《生存的勇气》中，把确定生命无视客观无意义的勇气作为其哲学的核心。^[2]阿尔伯特·加缪（Albert Camus）在《造反者》中告诫说，我们所过的是一种反抗宇宙荒谬性的生活，尽管没有人来主持造反。存在主义一词通常是指那种存在先于本质的主张：在物性中找不到人类据以和谐生活

的那种本质。在物性中没有我们与之一致的自然规律，没有神的旨意，没有客观的重要性，也没有价值等级。反之，为促发行动，我们必须创造我们自己的价值，始终去实现那些仅仅因为我们选择它们来做才视为重要的东西。

对存在主义立场所作的一个著名的、而且最雄辩的说明，是由一位很少被视为存在主义者的人——罗素（Bertrand Russell）提出来的。在《自由人礼赞》中，他描述了他认为是由现代科学带来的无意义世界：

人是由那些其所达致的结果不可预见的原因的产儿；他的起源，他的成长，他的希望和恐惧，他的爱心和他的信念，都不过是原子偶然排列的产物；无论是热心，无论是英雄主义，无论是强烈的思想和感情，都无法保存一个个体的生命使之免于死；世世代代所有的劳绩，所有的忠诚，所有的灵感，所有那些如日中天的人类天才，都注定要毁于太阳系的巨大死灭之中，而人的足迹所到之处都不可避免地埋葬于宇宙沉沦的废墟下面——所有这些事实，即使不是毫无争议的，也是近乎确定的，以致没有一种对此持异议的哲学可以指望站得住脚。⁽³⁾

罗素接着评论人类在这样的世界中的地位说：

威力无比而盲目肆虐的大自然是一个神奇的谜

……她至少诞生了一个一直臣服于她的威力的孩子，但却又馈赠给他以识见、对善与恶的认识和他那没有思想的母亲所做的一切工作进行判断的能力……^[4]

罗素于是问道，在这样的宇宙中我们的理想怎样才能有其位置？他首先指出，这些理想向我们提出了某种要求，但另一方面这些理想又显然是我们所创造的：我们崇拜“我们自己的理想”，从而也崇拜作为“我们自己意识造物”的神。^[5]他说，崇拜我们自己创造的可能是慈善的神，比崇拜宇宙的某种终极实在要好，因为这种实在就是威力无边的物质，它并不善良。崇拜它就是俯首于权力崇拜。这条思路引导罗素得出下述著名结论：

信心和无能为力就是人的生涯；缓缓而来的必然的末日无情地阴森地降临到他和他的种族身上。无视善与恶，对毁灭漠不关心的威严的物质，沿着它无情的轨道运转；对于今天受到处罚而丧失了尊贵的人，明天自己会穿过黑暗的闸门，在横祸尚未飞来之前，仍只怀着高尚的思想，以使他短暂的一生崇高起来；不屑于在命运的奴役面前表现怯懦，礼赞用他自己的双手建立起来的圣殿；……骄傲地向不可抵抗的力量挑战，即使这种力量对他的知识和他的罪孽偶尔也会

表示宽容，如同一个疲劳不堪而又顽强不屈的阿特拉斯，一直支撑着直到它自己的理想所构建的世界出现，而不顾无意识的力横行恣肆。^[6]

虽然存在主义者的这一忠告是高尚而勇敢的，但终究是徒劳无益的。我们的宗教感促使我们渴望与事物的终极本性和谐一致，而不管它到底像什么。如果我们认为盲目的、无道德的物质是全能的，那么它就是我们不得不礼赞的神。约瑟夫·伍德·克鲁奇（Joseph Wood Krutch）在其1929年的著作《现代气质》^[7]中说，现代决定论世界观只允许我们有两种可能的回答：与之斗争或与之结合；就是说，或者生活在对异化宇宙的存在主义反抗中，或者通过灌输技术和运用社会调节培育出安分守己的市民——奥尔德斯·伦纳德·赫胥黎（Aldous Leonad Huxley）的《美好的新世界》和乔治·奥威尔（George Orwell）的《1984年》已经出色地描述了这种选择。克鲁奇在他的著作1956年新版序言中，通告了30年间发生的事情：“现代气质已有所发展，尤其是在试图对按照社会工程所做的阴暗设想进行调节的那一方向上，而不是按存在主义的方式放弃今日处于支配地位的宗教。”^[8]换句话说，与现代世界观相协调的愿望胜过了与之进行斗争的倾向。

当今时代几十年来的形势怎样呢？一方面，欧洲和北美洲国家大多数居民的生活，凭借的是罗素和存在主义者所描述的那种完全无意义的宇宙，同时，核武库的发展则使人类生命有

可能在今后几十年内被毁灭。这种可能性使得人生意义问题甚至变得越发尖锐了。罗素所谈论的是那样一个世界，其中每一个体最终都将死去，但人类社会却将继续存在几百万年，直到由于自然原因这个星球变得不适合居住为止。在这种情况下，你会发现自己对人类社会所作的贡献将比你本身多存在千百年之久。你还会看重生命——只要把终极问题隐藏起来。但是，现在正像罗伯特·杰伊·利夫顿（Robert Jay Lifton）论证过的，^[9]当出现了核屠杀的可能性时，人们已经很难再说他们的生活究竟还有什么意义。多数人相信存在的终极意义问题没有答案，因而求助于利夫顿所说的心灵麻木（psychic numbing），在这种状态下，关于存在终极意义的一切问题就都被掩盖起来了。

今天，在学术界，特别是在艺术、文学、哲学以及神学领域，存在主义观点被通称之为后现代心境（a postmodern mood）。尼采，特别是他那隐含着虚无主义的论断“上帝死了”，有力地描述了后现代主义。但是，存在主义者是以自我的真实性的名义反对宇宙荒谬性的，与此相反，对于虚无主义的后现代主义者来说自我却同上帝和客观价值一道消失了。自主的、自决的、自我中心的人这种观念，已经作为一种幻想而被“解构”了。所谓自我不过是非人力量，特别是语言习惯和约定的产物。而且，存在主义者还断言，烦恼的、价值取向的自我，所面对的是宇宙客观上无意义这一不幸的真理，反之，虚无主义的后现代论者却反驳了真理概念本身。如果所有的人

类思想都只不过是遍及宇宙的力的产物，那就没有根据更相信现代世界观，而不相信例如占星术世界观。这种后现代世界观在反驳现代世界观的同时，却并不主张代之以某种后现代世界观。相反，它所提出的倒可以称之为反世界观，这是一种抵制任何世界观的诱惑的疗法。我在开头的评论中指出，后现代立场不接受宇宙进化的说法，如果接受这一说法，我们就会集中注意力去关注那些具有终极重要性的生命特点。这种取舍当然是恰当的，因为这种后现代主义否认事物是终极重要的。因而存在着的人都是非重要的，而且我们所做的也没有什么是重要的。

这种虚无主义的后现代主义不过是把现代世界观的哲学前提简单地贯彻到其逻辑结论上去，这一结论是上个世纪的尼采、甚至是大上个世纪的大卫·休谟（David Hume）提出来的。因此这一立场可以更准确地称之为极端现代主义（ultra-modernism）。这种极端现代主义的相对主义、虚无主义的特点，恰恰表现了某些反现代主义者视之为从一开始在现代思想中就蕴涵着的危险。^[10]

反对现代世界观的最一般的方式就是回归到某种形式的前现代世界观。这通常是向某种正统的宗教形式——至少是向假定为正统的基要主义回归。当代所谓创造主义科学的兴起，不管有大量的证据至少对进化论陈述最一般的特征提供了支持，却证明了某些人对一种世界观的绝望，这种世界观把回归于人

的生命重又看成是重要的。但是，向前现代观点的回归并不限于那些维护希伯来圣经《创世记》的原教旨主义解释的人。其中多数人是“回到东方”和陈说一种“轮回哲学”，本质上是认同了一种在印度教和佛教经典中找到的前现代世界观。^[11]

但是，这两种导向——依据前现代世界观反驳现代世界观或者依据反世界观的立场反驳现代世界观——并没有把反驳现代世界观的方式穷尽无遗。第三种导向把上述两种导向的特点结合起来了。与虚无主义者一致，它看到任何简单地回归到前现代观点都是不可能的。它看出通向现代性的道路至少在很多方面是不可逆转的，但又相信我们必须超越现代性。它也使用后现代这一术语。但是它又和那些倡导前现代世界观的人一致，看出需要而且事实上是不可避免地需要世界观，它对实在的本性持某种超越的看法，我们据此得以理解自己在万有图式中的位置。因而它呼唤另一种后现代世界观，或者更确切地说，它看到这样一种世界观正在当代兴起，并试图唤起对这种世界观兴起的注意，推动和促成它的兴起。

这一导向所说的后现代和虚无主义的后现代主义所说的后现代其含义是不同的。第一，这一导向不是把现代世界的基本前提贯彻到反世界观的逻辑结论中去，而是向某些此类前提提出了挑战并作出了修正。第二，很多前现代世界观的真理与价值，有可能在这一新的基础上得到回复。然而这并不意味着简单地回复到前现代世界观，因为现代世界观的很多真理和价值

被保留下来了。这可以称之为一种“向前回归”。为了说明这一概念，我必须对头一章关于从中古世界观向现代世界观的转换所作的提纲挈领的概述，稍微做一点详细的说明。

Ⅳ. 现代世界观的两个阶段

要更准确地对现代世界观的兴起作出说明，就必须区分其发展的两个阶段。其第一阶段是以英国的罗伯特·波义耳（Robert Boyle）和伊萨克·牛顿（Isaac Newton）以及法国的曼因·梅桑（Fr. Marin Mersenne）和勒内·笛卡尔（René Descartes）为代表的，他们并不否定人格神创造世界、人自身的特殊性以及生命超越肉体死亡而继续生存。相反，机械自然观支持这些信念。世界被说成纯粹是上帝的创造，而它自身却不具有创造力。人格神的绝对超然物外和创造能力，包括对世界进程随意进行干预的超自然力，都被强调说成是无所不能的。

同样，人的灵魂作为上帝的影像则被说成是与其余的本质绝对不同的。由于笛卡尔，绝对的身心二元论这一教义闻名于世。而且得到了十分广泛的传播。人的心灵不再高居于无生命的无机界以及星体和动物在内的存在链条之上。取而代之的是人的心灵和低于他的其他造物之间的一条绝对的鸿沟。其余的世界是纯粹无意识的物质，它们就连无意识的感觉和反应也没

有。物理的物质和有意识的心灵绝非同类。上文所指出的第一和第二、第三性质之间的区别，就在这种语境中发展起来了。诸如广延、形状和质量等第一性质可称之为无知、无情、无欲的物质。所有这些性质倘与意识分离，其存在就是不能设想的，它们属于第二和第三性质并且只寓于人心之中。

在现代世界观的第一阶段上，没有否定人的灵魂的终极实在及其本质的重要性的意向。二元论的学说断言，世界是由两个平行的实体构成的：灵魂和肉体，心和物。这种二元论的动机是，提高人的意识或灵魂的重要性，并且维护肉体死后灵魂永生的主张的可能性（虽然并未假定〔其他〕动物的灵魂永生；由于撇开了动物的灵魂问题和完全否定了它们的存在，往往也就避开了这方面的困难）。

然而，动机是一回事，效果完全是另一回事。这种超自然主义和二元论的观念认为上帝是绝对超然于世界之上，而灵魂则和其不能永生的身体全然不同。上帝作为全能的人格神，完全决定了世界的结构和事件，这种观念直接导致无神论，而这部分的是因为恶的问题，部分地是因为设想世界是上帝行为造成的一部机器的观念遇到了困难。人的灵魂作为机器中的异在幽灵（an alien ghost in a machine）这一观念直接导致机械唯物主义，这主要是因为必须弄清一种非物质的人心怎么会干预物质的、非人的、像机器一样的身体。按照这种唯物主义的观点，意识或灵魂被说成是附带现象的（epiphenomenal）。这一

学说指出，心灵无力可施。只有物质的东西才能尽力施为；所谓心灵仅仅是一种消极的效应。晚近的唯物主义流派竟然不把附带现象的实在归属于心灵，而将其看做与大脑莫名其妙地同一的东西。当然这种唯物主义无神论必定要否认死后的生活。

沿着这条道路，现代世界观从第一阶段走向第二阶段（先前我笼统地把它说成现代世界观，因为从 18 世纪，特别是从 19 世纪后半叶起，它在知识界越来越占据统治地位）。

一种广泛流行的假定是，只要从知识角度说，无神论唯物主义世界观就是值得尊敬的观念：这种世界观似乎比替代它的超自然主义二元论世界观要好，而唯物主义世界观的倡导者一直在与之进行斗争。认识现代世界观的历史发展有助于我们理解上述假定的主要根据。知识界没有摆脱唯物主义无神论的观点，因为科学的事实需要它，他们摆脱不了。它没有超越，因为它逃避了问题，似乎是不成问题的（其实，它和二元论的超自然主义一样遇到了很多困扰，这是我在第三章和第六章讨论的一个要点）。^[12]反之，它之所以取胜部分的是因为它符合时代精神，部分的是因为它能够轻易地指出二元论超自然主义的问题，而假定这种超自然主义只不过是一个重大的选择。一旦我们做到了这一点，我们就能通过提出第三种选择而向占支配地位的正统观念自由地挑战了。

这种历史的理解也有助于我们对现代世界观第一阶段上的那些重要假定进行鉴别，这导致推翻那些假定，从而导致现代

性第二阶段的反人道主义。鉴别这些重大假定引导我们对它们做出更缜密的审查。

根据这一背景，我现在对一种后现代见解做一概述，在这一概述中反驳了现代世界观的一些重大假定，恢复了在现代时期段失落了的某些真理和价值。我更关注的是，指出这一新的见解对人类尊严和维护我们最宝贵的人性的意义，而不是为新见解辩护。

V. 一种后现代世界观

围绕一种后现代见解所提出的形式观点是，它必须是自治的；就是说，它对真理的主张不能依据某些尚未证实的发现。如果一个人像我一样假定，那种发现在某种意义上已经出现，那么通过它而得出的观念就没有什么是错误的。^[13]但是，主张观念是真的，必须以其本身的可信性为基础：这些观念必须经受对自治性和与所有经验事实的一致性的通常检验。这种形式观点把一种后现代世界观和前现代世界观区分开来。一种可以认同的后现代见解必须是自治的。还必须和科学事实以及和我们在道德、美学与宗教维度上的体验相一致。现在我就回过头来讨论那种后现代见解的内容。

具有人性的人的自我又被看作是神创世界的一个天然的组成部分，是从属于这世界的。同时，人的自我也被看成是“造

物的精英”，是地球上万物所具有的无论何种属性的主要范本。这种双重论点为反驳人类中心主义提供了根据，按照人类中心主义其他的造物除了对人类有用之外，一无所长；同时又主张人类天生就比地上所有其他造物重要得多^[14]。

这一立场所包含的泛活力主义（panenergism）思想认为，世界无一例外地是由具有活力的东西组成的。自从爱因斯坦（Albert Einstein）以来，这一思想已被广泛接受，爱因斯坦的公式表明质能是互换的。按照怀特海的观点，我把能量概念扩大到创造力，并扩展到生命细胞和意识或心灵。不能（从内部）在能动的意识和被动的身体之间，也不能（从外部）在能动的身体和被动的虚幻的意识之间，得出二元论的结论。意识和身体的各个组成部分二者都具有（内在的和外在的）能量或者创造力，从而也就是具有激发活动的能力。创造力的这种普遍性是第三章的主题。

与这一立场紧密相关的因素是泛体验主义（panexperientialism），它认为构成世界的所有个体都是体验。我们称之为物质的东西就是普通个体的庞大集合——一块石头中存在的千百万个原子，一个动物体内的千百万个细胞。当我们思考“物质”的时候，我们也是在思考从外观上去看的此类集合体。但是从内部去看，这些个体只不过是体验——正像从外部看我只不过是物质，而从内部看我则是体验一样。这种观点适用于所有个体：类人猿、鳄鱼、阿米巴、 α 粒子。

由于每种东西都包含着体验，所以每种东西就都具有自在和自为的价值和重要性。没有任何东西是仅仅从我们的目的看才有意义的。每种东西都理应受到尊敬。从第一阶段的现代性的局限看，这种后现代见解高扬了人类。但是它这样做也并没有贬低任何东西。这种见解指出，人的灵魂是现实的实有，它既是现实的，又是能动的。但是这种见解既未因破坏了第一阶段现代性基础的身-心问题，也未因有体验能力的人怎么会干预无体验能力的物质的问题而受到损害。在这种后现代观念看来身体本身是由有体验能力的个体组成的。组成大脑的细胞和意识只有程度上的不同——确实在程度上有很大不同，但也仅仅是程度不同而已。从内部看，这些细胞本身具有体验或者就是体验。因此大脑和意识之间的交互作用并非难以索解：脑细胞和意识彼此共享感觉。

对我们所讨论的问题来说，这一立场最重要的侧面就是，体验及其性质被看作事物的第一性质。而现代观点视为第一性质的——广延，形状，还有质量——现在则被视为第二性质，甚至第三性质。现代观点称之为第三性质的——体验的各种性质，如目的和感情——现在则被看作是第一性质。相对于物性而言，人又是重要的了。人的心灵是永生的实在的典范，并且是宇宙中所有力量的所在。关注心灵各种具体性质的发展，就是终极关怀实在的性质。

第二点是，后现代观点又把世界看作是人格神的创造。然

而这个神并不是中古或现代第一阶段有神论的上帝。那个上帝从绝对虚无中创造了世界，这意味着这个世界本身并没有固有的力。上帝本质上具有一切能力，在这个意义上他是全能的；相对于上帝来说世界则是被动的。上帝因而对世界上所发生的一切负有全部责任，而且上帝能够随心所欲地显示神迹进行干预。由于恶的问题，由于对天启圣书一贯正确的思想不利的历史发现，还由于反驳偶然的超自然干预的种种理由，这种上帝观念的基础被破坏了。

后现代的上帝不是通过从绝对虚无中生成有的方式，而是通过给各种事件旋生旋灭的混沌王国带来秩序的方式，创造我们现在的世界。这个上帝既不控制万物，也不到处妨碍自然过程。上帝并不强制，而是诱导。上帝不是单方面地创造万物，而是通过向造物灌输新的尊严感而促使造物自我创造。这种不断的激发而不是干预是自然过程的必要组成部分。尘世中存在的众多罪恶并没有对造物主的实有和慈善造成损害，因为所有的造物在某种程度上都有能力违背造物主的意志去行动。无所不在的圣灵的思想，并未被普遍贯穿于进化过程的“机遇和必然”这一证据所推翻。因而，这种后现代的人的创造观，如果占据统治地位，那就不会像先前的观点一样，由于对经验事实的关注而被驳倒。

此外，在物性中人性又被视为终极的，而人性是最高的典范，这一事实可以看作是神的形象显现在我们身上，宇宙重又

获得了一种包罗万象的意义，成为一种包罗万象的有意义的陈说。其中我们共有的陈说和个人的陈说都可能有自己的意义。这个包罗万象的陈说是至圣者通过世界所做的事：创造美。美在观照者的心中：美是神圣的观照者试图创造的所有生成物。在我们人类的层面上，所要寻求的美中最重要的是我们生活的美，包括睿智，道德美和宗教美（“神圣美”），以及对更一般意义上的美的鉴赏和创造。在这个意义上，怀特海说，真、善、美使“宇宙之（圣）爱洛斯（希腊神话中的爱神——译者注）”获得了“最后之满足”。^[15]我们在这方面所作的，甚至在我们的心灵深处所呈现的，也都是重要的，因为它是借助对宇宙的鉴赏知觉而被认识的。于是我们对上帝的永在所作的贡献，事实上就是我们生命的重要性的基础。即使我们不能死后永生，它们仍然具有终极的重要性。

永生问题是我们考察各种世界观的第三个角度。在唯物主义世界观看来，死后生活的证据是不值得认真对待的。因为人就其规定来说无非是物理性的肉体，一死遂即腐朽。但是，按照后现代见解、心灵的实有性及其与物理性肉体的区别，则再一次得到了肯定（虽说现代第一阶段的二元论遭到了反驳）。相应地，接受这一观点的人不受限制地去考察诸如从心灵学得出的关于永生思想的证据，而很多以开放的思想考察这些证据的人则对之深信不疑。

这种新的信念并不一定意味着回到西方关于死后生活的前

现代观念，因为虽然来自各种传统的思想都有其价值，但新的思想却可以在新证据的基础上形成，诸如对濒死体验的研究所提供的证据。例如，一种后现代观点必然会根据进化的上下文思考永生，而且把肉体死亡后的个体状态看作并非由上帝单方面决定的，而是看作和我们当前的意识状态一样，部分地是由我们自己决定的。此外，如果人的灵魂死后仍然存留，而动物的灵魂却不能如此，那么这一事实的存在不可能是因为人的灵魂与其他动物的灵魂截然不同，或者上帝创造宇宙仅仅是为我们未来的生活做准备。人的灵魂能在肉体死后存留，是因为他在进化过程中响应了神的召唤，发展出相应的能力，正像他也发展出其他独一无二的的能力，诸如符号表达、理性思维、知觉反应等一样。第六章对这一问题做了尽可能详尽的说明。

然而，就此处所讨论的题目来说，主旨在于，后现代世界观为考察人生之旅并不因肉体死亡而终止的可能性开辟了道路。如果永生得到确认，那么由于后现代世界观而重建的人类尊严的意义就得到了支持。一旦我们作为现代人打开了通向这种新观点的途径，我们就会对重视发展自身美德拥有一种更新了的感觉。我们也会对重视我们同时代人的生活拥有一种更新了的感觉，不管从外面看来这样的生活也许是毫无意义的。那些视同代人为通向博爱的漫长人生旅途中的旅伴的人，不可能把这些旅伴仅仅当作达到其自私目的的手段来使用；也不可能试图简单地通过消灭他们本人来消灭在他们身上发现的罪恶。

这层含义导致最后一个论点。

虽然迄今为止我一直使用“保护”我们的大多数人性这种语言，但是没有什么活着的东西能够简单地按其现存的形式而被无限地保存下去。生命的定律是：不是前进，就是衰退。我们的任务并不是简单地恢复或保护人类过去发展的最佳方式。我们的任务是面向更好的人类进步方式并使之具体化，这种方式更充分地实现了人类的潜能，也更完美地在我们的身上体现了上帝的形象。

我主张，在当代，特别是自从核武器发展以来，这一任务意味着学会通过说服而互相影响，而不诉诸暴力威胁（这里我简要地触及到了第八章的主题）。在后现代观点看来，宇宙的至尊是严格用劝诱的方式工作的。和其他造物相比，我们身上最独特的东西就是，我们能够劝诱，并能接受劝诱。既然如此，我们难道不应该说这种能力在我们身上建构了我们应使其实现的神的形象吗？这种态度当然激发出非凡的勇气。勇气是我们最重要的天性之一——它被称作四大美德之一。也许由于把劝诱看作是一种神圣的工作方式，并与一种对超越肉体死亡而永生的新观点结合起来，仅仅依靠劝诱而生活的勇气就成了后现代世界的决定性标志之一。

·注释·

[1] 这篇文章为收入本书作了修改，最初是为主题是《维护我们的

最高人性》的系列讲座所做的准备，该讲座是由圣芭芭拉市继续教育部主办的。

[2] 保罗·蒂利希 (Paul Tillich): 《存在的勇气》(康涅狄格, 纽黑文耶鲁大学出版社), 第 143、147、175—176 页。

[3] 罗伯特·恩格尔 (Robert Enger) 和莱斯特·丹农 (Lester Dannon) 主编: 《伯特兰·罗素主要著作选辑 (1903—1959)》, 纽约西门和舒斯特出版社 1961 年版), 第 67 页。

[4] 同上。

[5] 同上, 第 67、70、68 页。

[6] 同上, 第 72 页。

[7] 约瑟夫·伍德·克鲁奇 (Joseph Wood Krutch): 《现代趋势: 研究和忏悔》(纽约, 哈考特布雷斯世界出版社, 1956 年版)。

[8] 罗伯特·杰依·利夫顿 (Robert Jay Lifton): 《破碎的结合: 论死亡和生命的继续》(纽约, 西蒙舒斯特出版社, 1979 年版)。

[10] 在这套丛书的一个姊妹篇《后现代神学各流派》(奥尔伯尼纽约州立大学出版社 1989 年版) 里由威廉·比尔兹利 (William Beardslee) 和我合写的论文中, 详细论述了这种虚无主义的后现代主义。

[11] 例如, 可参看休斯顿·史密斯 (Huston Smith), 福戈登·特鲁思 (Forgotten Truth): 《原始传统》(纽约哈珀和罗出版社 1976 年版) 和《超越后现代意识》(纽约, 克罗斯洛德出版公司, 1982 年版)。本丛书下面的一本是休斯顿·史密斯和我之间的对话。

[12] 亦见我为本丛书的第一本《科学的返魅: 后现代的建议》(中译本: 《后现代科学》)(奥尔伯尼纽约州立大学出版社, 1988 年版) 所写的导言, 第 2 节, D。

[13] 在以下著作中，我阐明了不用超自然主义的假定，启示怎样才可能被接受：《过程基督学》（费城，威斯特敏斯特出版社，1973年版）；《启示是融贯的吗？》，载《今日神学》，28（1971年，10月），第278—294页；《启示主义，神的因果性和圣经神学》，载《相遇》，36/4（1975年，秋季号），第342—360页，重刊欧文·托马斯（Owen Thomas）主编《上帝在世上的活动：现代问题》（芝加哥，加利福尼亚学者出版社，1983年版），第117—136页。

[14] 像阿尔伯特·施韦泽（Albert Schweitzer）这样的思想家和某些“深刻的生态学家”（如比尔·德沃尔 [Bill Devoll]，乔治·塞欣斯 [George Sessions]：《深刻的生态学：自然危困之下的生活》，纽约佩里格林·史密斯出版社1985年版），反对任何“价值等级”的理论思想，按照这种思想，一些造物从本质上就比另一些造物更重要。这种立场令人赞赏地反对人类中心主义和各个物种价值殊异的论断，这是值得重视的。然而，关于“内在价值民主”的论断主张不断地被迫进行选择，因而并未为生活提供指导。就施韦泽而言，通过接纳细菌、蚊子或狮子的生命而做出的拯救人类生命的决策，纯粹是根据我们自然而然地就拯救了我们自己这一点来证明的，这样，他的伦理学理论就使他在实践上完全丧失了任何伦理原则。后现代思想像生态平等主义者对自然生态平衡所做的那样，试图从以下三点促进对自然生态平衡的深刻重视：（1）每一个体存在都有其固有的价值，这意味着价值是独立自在的。高级的个体有更丰富的体验形式，从而根据定义而有更大的内在价值。（2）对生态系统来说，每一个体也都具有生态价值，无论是正面的还是负面的。一般说来，个体的内在的价值越小，它的种对生态系统的正面生态价值就越大。例如，如果没有人类和海豚，植物生态系统会进步得更好（没有人

甚至会更好)，但是却不能没有浮游生物和蚯蚓。(3) 在考察每个存在形式的总体价值时，我们不仅应该考察它对自身和对其他有限存在物(有限生态系统)的价值，而且还要考察它对神的经验的价值。这种无所不包的经验得以设定，来自对所有正面生态价值的评价(就它们能够实现其内在价值而言)，也来自对使它们之所以如此的所有那些内在价值的评价。我们可以假定，人的各种不同的经验形式，为神的经验提供了一种特殊的满足形式(参看注释[15])。根据这三重论点，我们完全可以驳斥把自然界的其余部分看成纯粹的工具手段这种人类中心主义，却并没有走到非人类中心论和生态平等论的另一极端。关于更全面的说明请看小约翰·科布：《生态学，科学和宗教：论一种后现代世界观》，载大卫·雷·格里芬主编：《科学的返魅》。

[15] 阿尔弗雷德·诺尔思·怀特海(Alfred North Whitehead)：《观念的历险》(纽约，1933年；自由出版社，1967年)。

第三章 创造性和后现代宗教

现代世界是由于两种精神的冲突而兴起的，而且体现了两者的结合。一种是创造精神，起源于继 14 世纪文艺和人文主义复兴之后的科学。哲学和宗教的复兴从它在 15 世纪的发源地向北扩展。另一种是阻止 16 世纪新教改革的服从精神。在战胜了先前占统治地位的基督教亚里士多德主义之后，这两种精神成功地结合起来了，而服从精神则起主导作用。但是创造精神只是面向科学和艺术生活，而服从精神则面向宗教和道德生活，同时也面向科学以及宗教共同体的世界观。

在本章中，我将考察由于这两种精神的冲突所导致的从前现代世界向现代世界的转变。

然后我说明了由于服从精神在科学和宗教共同体的世界观中占上风而提出的一些理论和实践问题。我主张，这些问题随着科学和宗教共同体内部的发展，显示出一种后现代精神，其中，在现代开始时曾被否弃的创造精神，又以后现代的形式得到恢复。我下面将要说明，与创造性和活力大大超越于规律和秩序之上的趋势（近来此类观点甚至被称为后现代）相反，这种后现代的创造精神并不否定同样以真正的直觉为基础的服从精神。

I. 创造精神和服从精神之间的冲突

皮科·德拉·米朗多拉（Pico della Miradolla）是晚期意大利文艺复兴的巨人，他把炼金术的主题和希伯来神秘主义的主题结合为基督教新柏拉图主义。正如弗朗西丝·耶茨（Frances Yates）所指出的，皮科专心致力于使人的自我理解从消极的冥思转向能动的操作，很多历史学家把这看成是从中古世界的现代世界的巨大转折。皮科说，我们本身和上帝的关系，以及由此而来的我们的人格尊严，都是以我们的创造力为基础的。皮科的观点是，由于使操作成为一种宗教活动，它与上帝的意志毫无矛盾，从而使之“高尚起来，成为人的重要规定”。^[1]

从这场文艺复兴运动中，发展出很多思想流派。一些流派具有泛神论的倾向，它们把神和尘世上的创造力等同起来；另

一些流派则更接近于现在所说的万有在神论（panentheism），在它们看来，虽然上帝和世界是彼此相互固有的，而两者又是不同的。但是，无论在哪种情况下，万物通常都被视为是创造力的体现，而这种力又被看成是神或至少看作是起源于神并由神赋予了活力。

这场广阔的运动越来越被科学史家看成是我们所说的现代科学由以产生的精神范型。可是它却并没有成为对自然进行“科学的”解释的框架。它败给了植根于宗教改革的思潮，而宗教改革又是以两个世纪前的惟名论—惟意志论神学为基础的。根据这种观点，上帝具有完全的创造性，而世界却没有。创造形式的上帝并不出现在造物之中，但却是它们的外在的创造者和主宰。整个自然都要遵守上帝的律法。成为宗教徒就意味着服从上帝。

种种社会学因素可以说明文艺复兴思想的胜利。有一个因素是和文艺复兴思想常常采用的泛神论和万有在神论的思想方式有关的，这是和反对君主专制及等级制教会的“平等”运动结合在一起的，是和相信“超距”的创造作用，从而也是和魔法以及对神迹的自然主义解释结合在一起的。等级制教会和君主专制的维护者们敌视这种思维方式，这使他们提出一种否认任何这类力量的自然观。第二章和第六章对文艺复兴思想做了更详尽的讨论。

创立现代世界观的那些思想家，特别是英国的波义耳和牛

顿，法国的梅桑和笛卡尔，完全自觉地与万物有灵论的自然观相对立，而用纯粹的机械论和唯物论术语来描述自然实体。自然实体被说成是没有自我运动的，牛顿的惯性定律已经把这一思想教条化了；除非被外部的有效原因所推动，否则它们永远保持不变。就产生彼此之间的因果关系来说，这些实体只有通过接触才有作用，在超距状况下是没有作用的（以此来解释引力和磁性是有困难和有争议的）。^[2]自然实体据说是没有神性的，也没有任何内在的价值，以致对敬畏只是“情感上的”。对于我们的目的而言，自然规律据说完全是强制性的，这是最重要的。因为自然规律无论如何也不体现神性和其他自我运动的能力，不能认为自然规律反映了物质或“自然的精髓”中固有的原则。不能仅仅把自然规律看作像社会学定律一样的描述性定律——亦即像对不同人种的流行习俗所做的说明之类。它们被看成是先定的规律，是由全能的、外在的造物主强加于自然的。

这种现代前期的观点是二元论的。人的心灵被说成是和自然事物迥然不同的。心灵不仅具有体验，而且还具有内在的价值；它还有一种上帝所赋予的、派生形式的创造力。只有它是按造物主的形象而被创造出来的。

这种超自然主义对两类人的精神都会给予支持。一方面，是相信上帝已为人的行为一贯正确地启示了绝对的律法（无论是在《圣经》中，在罗马天主教的圣谕中，还是在人的意识

中)，人可以认定，自己在生活中就像自然一样，要遵从神定的律法。另一方面，是专注于自我和其他造物之间的差别，人们会认为，他们的作用就是激发自己的创造力。

II. 前期现代性内部诸问题

现代前期世界观主张自然的不可创造性、二元论和全能的外在的神，这导致了许多问题。其中最著名的是一些推理性的问题。

基督教神学说明了上帝的全能和绝对的慈爱，就此而论，恶始终都是它的一个难题。但是，当造物主的能力被突出强调出来，而自然内在的创造力被断然否定，并且当对全能之主的这种新的强调是在那样一种框架，即仅仅基于经验和推理，而不是诉诸超自然的启示或“神迹”而被接受的一种“自然宗教”的框架内，这时，上述问题就变得更加棘手了。如果人类没有针对上帝的、并以之对抗上帝意志的固有能力，他们为什么会犯罪呢？或者至少上帝为什么允许他们犯罪而使其他人如此痛苦呢？即使“维护自由意志”可以应付这些问题，但由自然事件所引发的那些罪恶，如里斯本大地震等等，仍然是无法解释的。

第二个疑难事实是，《圣经》的主旨是上帝的启示，但历史学和文学批判却表明它有着种种人为的痕迹。人类没有能以

之阻止上帝的神圣活动的固有能力，这种思想使人对上帝所启示的避免了一切错误和偏见等等圣书抱有期望。但是，历史学和文学批判却指出，《圣经》包含许多错误和矛盾，而且每位作者都有自己的独立见解。很多人断言，“启示”这个范畴并不是完全合适的。

第三个疑难事实是，出现了一种进化观点。突然创造的思想 and 上帝本身是全能的以及“从无中”创造的思想结合起来了。如果世界没有用以阻止上帝创造活动的内在能力，那么就不能设想我们这颗星球的现状是几百万年才造成的，也不能设想某些物种的生理结构是由起初其适应结构尚不完善的早期物种发展而来的。一个全能的造物主当然不会做出这样的让步。现代前期关于上帝和世界关系的看法导致了一种选择：要么是选择，要么是进化。第五章对这个问题做了详细的讨论。

第四个问题是身心问题。具有创造性和体验的心灵怎么能作用于既没有创造性又没有体验的身体呢？虽说笛卡尔、马勒伯朗士（Nicolas Malebranche）、贝克莱、里德（Thomas Reid）等人提供了各种答案，但是他们在一个特殊的主题上却是人言言殊的，这就是：上帝的全能是解释身心问题所必需的。一般公认，没有一个对他来说一切都是可能的全能者，身心之间发生交互作用是不可想像的。

除了理论和实践之间的这类如所周知的矛盾以外，现代前期世界观还造成了严重的实践矛盾。它对上帝和世界的关系所

做的解释支持了两种相互对立的精神。一方面，通过阐明上帝的绝对全能和强调这个上帝一贯正确地启示了绝对的道德律，而明确地支持了服从精神。这些律例的内容一般说来也是用那些意在压制许多生活领域的创造能力——尽管不是所有领域，特别是自然领域——来解释的。另一方面，这种神学又隐蔽地支持了创造精神。这一观点所依据的前提是，人类的宗教动机是对神的模仿。因为这种神学首先把上帝描绘成全能的创造者，人为其仿效神的渴望所指引，不仅要发展创造精神，而且也要发展统治乃至破坏精神。这种隐蔽的和明确的阐释事实上主要是和对自然的支配有关，就此《圣经》对“驯服”自然的训诫被特别突出出来，仿效神性是依据我们统治世界其余事物的能力来定义的。

前期现代世界观并未引发服从精神和创造精神之间的冲突。还没有造成那样的事实，即由于支持创造性，而使这一冲突成了主导的、甚至是毁灭的倾向。传统有神论主张强制性全能的教义，而上述问题则从来就是它所固有的。但在现代世界中，这一冲突却变得异常尖锐，因为由于现代技术的导向和推进，特别强调这种全能论就将使支持统治和毁灭变得越来越危险。

美国很多坚持前期现代世界观的基要主义基督教学者阐述了这些论点（今天一个怀有牛顿信念的人，可以称之为基要主义者）。在涉及进化和《圣经》的权威性时，他们是服从精神

的典范。他们赞同《圣经》本文一贯正确的观点，从而也从本文上接受《圣经》对创世的说明，而对推翻这两种教义的证据则漠然置之。同时，他们对变更现代经济制度或放弃军国主义及核威慑，却显得并不热心，而无视这些制度会把生存条件本身毁于一旦的负面证据。

虽然这些基要主义者通过服从表明了他们对这些制度的忠诚，但是，这种忠诚似乎也可以理解为现代性所蕴涵的、具有统治和毁灭倾向的创造精神的一种表现。

Ⅲ. 后期现代性内部诸问题

其他章节已经相当详尽地论述过，主张二元论和超自然主义的现代世界观，发展为后现代世界观，它是唯物主义的和无神论的。这种世界观也为理论和事实之间的众多矛盾所纠缠。例如，前期现代世界观把全部创造性以及自由纳入灵魂之中，而后现代世界观在否定灵魂的同时，却不能承认每个人在实践中以之为前提的自由（甚至在否定这种自由的行为中）。同样，在赞同所有的因果作用都是由于接触，而反对全能的上帝能够解释超距因果作用的产生时，后现代世界观不得不武断地否认任何此类作用的发生，虽说这些作用拥有大量的证据（第六章十分详细地讨论了这一问题）。如果说前期现代性遇到了无序的困难，所遇到的恶、进化和《圣经》的一贯正确性的冲

突问题就是明证，那么，后期现代性所遇到的则是有序问题。在保留了唯物主义自然观的同时，屏弃了自然规律是它的习性的看法，同意遵从强制性规律的学说，但却明确反对有一个强制的立法者。它还认定，进化过程并不反映神学秩序，神学秩序是滥用了人们的轻信。这样，它就不得不寻求对所谓美学式的和道德式的人类秩序做出解释，而不诉诸任何那样一类规范或原则，它们的基础是意义和重要性的宇宙性根源。

除了理论和事实之间的这种众所周知的对立之外，后期现代性也和前期现代性一样，传达出有关精神性的自相矛盾的信息。这里，自相矛盾是来自科学共同体的实践和它所传播的理论（后现代世界观）之间的悖离。这类共同体赞赏和褒奖超常的创造性行为。而这类共同体所采纳的世界观却把创造性视为一种幻觉。那些从特殊的创造性洞见结合超常的自我训练中产生的贡献，却在实际上被说成是出自于纯粹决定性的原因。诺贝尔奖不应授予做出重大突破的那个人，而应授予构成其身体的各个分子；他的“心灵”不过是无意中遵从了DNA和环境某种结合所产生的秩序而已。当然，它也不想奖励任何一个DNA分子；这些分子也不过是进一步倒推上去的那些决定性原因的产物罢了。归根结底，整个诺贝尔奖都应追授给宇宙大爆炸。

IV. 对物理的东西的反思

在前期现代世界观和后期现代世界观之间的对立，归根结底主要产生于物理世界的基元缺乏创造性的假定。这一假定也是服从精神和创造精神对立的焦点。前期现代性主要出于神学和社会学的理由而否定物理世界，如果认为物理世界具有否定自身的内在的行为力，那就可以找到一条超越这一对立的途径。这就是本章其余部分要说明的后现代立场。

对“物理的东西”的本性进行思考，最初是由物理学和生物学，特别是由与爱因斯坦、维纳尔·海森堡（Werner Heisenberg）、让·巴帕梯斯特·拉马克（Jean Baptiste Lamarck）、查理·达尔文（Charles Darwin）等人有关的进展，而推动起来的。

把物理客体的本性看成本来就是被动的和没有创造性的，其主要根据之一是，我们看到和接触到的多数对象看上去是被动的。一块停在这里的石头没有外力是不会运动的。在能动的、自我运动的东西和被动的、惰性的东西之间似乎存在一条不可逾越的鸿沟。由于我们日常经验到的，尤其是看到和接触到的那些宏观客体的这种特点，二元论的世界观就广泛流行开来。但是指向一种统一的自然观的动力是强大的。实现一元论的一条途径是原始泛灵论观点，它认为一切东西，包括像石头之类不显示自我运动迹象的东西在内，都有灵魂。推翻二元论

的一条相反的途径是根据唯物主义的假定，认为所有显示创造性活动的东西都可以从还原主义立场出发，理解为非创造性的东西的产物。因此，二元论，原始泛灵论，唯物论，乃是三种最流行的观点。

现代分子和原子论开辟了可以称之为后现代泛灵论的第四种可能性。感性经验中被动的客体或许实际上是由大量自我运动的实体构成的。也许一块石头和一只松鼠之间的根本区别在于，松鼠有一个支配自我运动的主体，一个灵魂，它能够协调身体各部分的运动，而石头却没有，以致其成千上万个要素的运动完全互相抵消了。莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）就主张这种观点，但是并没有把它发展为宇宙创造性的概念。他保留了上帝具有完全的创造能力的观点，并且说，组成世界的“单子”的全部运动实际上在创造时就已经对之做出了规划。而且，一般说来，物质的原子论并未对自然是被动的观点构成根本性的挑战。分子，而后是原子，再后是亚原子粒子，都是从感觉经验对象的推论出发而想像出来的。原子被描绘成像一些弹子正在围绕一个台球旋转。

但是，以爱因斯坦的公式 $E=MC^2$ 为标志的 20 世纪物理学，所持的是一种新的激进的思考方式。虽然“m”在公式中代表质量而不是物质，但是这个公式表明物质和能量之间可能并没有根本的区别——物质是“冻结的能量”。

后来的经验研究证实了这一直觉。物质总是转化为能量，

而能量也总是转化为物质。

至少是在西方，传统思想通常假定物质是一种东西，能量或活力则是另一种东西。构成实体及其活力的“某物——如果它有什么东西的话——是有区别的。例如，亚里士多德区分出实体的物质因，而构成它的某物则来自其终极因。这个终极因可能是它所固有的，但是不能简单地把构成实体的“质料”看成是和它的活力同一的。这个“某物”即物质因是消极的。在传统一元论的影响下，物质和活力之间的鸿沟甚至变得更大了。不仅是由物质因构成了消极的物质东西；从整体上说，物质的东西是缺乏活力的，并没有内在的终极因。

但是，爱因斯坦的革命为把创造活力本身看作物质东西的“物质因”，看作它本身的“某物”，开辟了道路。这个世界可以看作是彻底自我创造的，通过进化过程产生出创造性存在的越来越高级的形态。

关于物理东西的本性的这种观点，是和量子物理学完全一致的，对此爱因斯坦的工作也完全是基础性的。鉴于前此物理学被假定为支持决定论的自然哲学，而像海森堡这样的量子物理学家居然谈到内在的非决定性，这使科学界和哲学界都大吃一惊。一些人仅仅以认识的方式来解释“测不准原理”，以至提出物理学家不能同时决定（意思是指确定）例如一个粒子的位置和动量，这是无法越过的障碍。但是，对一种实体性的解释来说，观察资料是开放的，按照这些资料，该原理指出在自

然界的基元过程本身中，没有完全的决定性。海森堡自己曾谈到自然界的“潜藏性”。这种实体的解释和这些过程与部分自决的观点相吻合。虽然这个问题是复杂的，如爱因斯坦曾发现尼尔斯·波尔（Niels Bohr）的“哥本哈根解释”很多可反驳的方面，他明确表示不赞成上帝和世界“掷骰子”的意见——但大自然确实包含某种自发性和机遇性的原则。

所以，爱因斯坦本人并未同意后现代泛灵论，但正是他在相对论和量子力学方面的重大突破为后现代泛灵论开辟了道路。他长期醉心于斯宾诺莎关于整体（上帝或自然）作为必然性的观点。他不能接受世界具有真正创造性的观念。他无视创造性的洞见在他自己的科学发现观中所起的作用，也无视他自己为和平所作的创造性努力——仅当我们有做一件事而不做另一件事的自由时，才能弄懂这一点的意义——而只承认每件事情的发生都是必定的这种看法。

在这方面达尔文和爱因斯坦一样，进化观念首先是和达尔文相联系的，进化观念为把自然看作能动的和动力学的而不是被动的和静态的科学理论提供了另一个主要基础。就此而论，进化观念也许比 20 世纪的物理学更基本，这部分地是因为它是较早发展起来的。达尔文自己坚持主张，物质本质上是被动的，它没有任何不受过去严格决定的活动能力，亦即没有任何真正创造性活动的的能力。他认为，自然科学所需要的假设是，在自然界中没有做原则上不可预见的事情的自由。

达尔文及其追随者在此基础上发展了一种进化论，同时反驳了拉马克所发展的不同观点，拉马克是渐进主义进化观的早期倡导者，按他的观点，解释新奇事物并不需要超自然的干预。拉马克理论的基础是物质具有内在自生性的思想。“自然选择”是进化的创造力量这种达尔文主义观点，不仅是对“神的拣选”的否定，也是对拉马克主义的创造性的、自生性的物质的否定。^[3]

因此，达尔文和爱因斯坦一样，是和似乎隐含地指出了一种动力学的物质概念联系在一起的，但是他本人却反对动力学观念。他之所以如此，主要是因为，当时的物理学似乎展示了一幅彻底决定论的自然基元的图景，而且绝对可预见性被当作是科学的最高理想。而把创造性的观念推广到一切事物由以组成的终极实在上去，这一任务则留给了其他思想家，不管他们是根据人的创造性，生物进化，物理学，还是根据它们的结合。

V. 创造性和神性：柏格森和别尔嘉耶夫

按照后现代观点，一切东西都是创造性的体现，在向这种后现代观点转变时，亨利·柏格森（Henri Bergson）占有举足轻重的地位。他把进化说成是创造性，认为它意味着产生某种新的东西，即某种尚未包含在过去之中的东西。起初他是二元

论者，把创造性局限于生命体。但是，后来他推翻了这种二元论，就连物质也看成是创造性的。神和创造性的传统结合保留下来了。但是，现在与其说把上帝看成是创造性的，不如说创造性被看作是神圣的。创造性不是超乎自然之上的，而是自然自身的本质^[4]。

别尔嘉耶夫 (Nikolas Berdyaev)^① 是受柏格森影响的一位思想家，他把创造性置于其思想的核心地位上，并用它来重新解释基督教神学。别尔嘉耶夫彻底屏弃了上帝的全能性和从无中创世的观念。相反，他把“无前因的自由”^[5] 说成是世界由以构成的基础实在。上帝不能通过“力量和权力”来理解。我们同上帝的关系也不能用诸如“依赖”（施来马赫，Friedrich Schleiermacher）或“服从”（巴尔特，Karl Barth）等奴役性的范畴去理解。^[6] 那种神学是社会犯罪形态学，它从一种特殊形式的人类社会转向上帝的范畴。“上帝对人的期望并不是奴隶般的屈从，不是驯服，也不是对惩罚的恐惧，而是自由的创造行为……罪孽并不是由于违背了上帝的戒律和信条，而是由于屈服，由于丧失了自由……”上帝在世界上是表现为自由，而不是表现为支配。上帝不是对人类自由和能动性的压制，而是其本身的条件^[7]。基督教伦理学应当是“创造伦理学”。

① 别尔嘉耶夫 (И. А. Бердяев, 1874—1948)，俄国宗教哲学家，倡导按宗教存在主义和人格主义来解释的个性哲学和自由哲学，坚持基督教末世论的立场。主办宗教哲学杂志《路标》。——译者注

别尔嘉耶夫的创造性神学是丰富的，振奋人心的，富于启发性的，但它也是有局限性的。它把创造性和无前因的自由局限于人的存在，而没有把这看作是一切创造层次的基础。也许别尔嘉耶夫对康德主义二元论的承诺阻碍了他，使他未能把创造性推广到自然界。他没有对创造性和因果决定性之间的关系做出说明，而只是断言，“在存在范围内发生的各种事件，都处于任何因果链条之外”。而且，在反驳了上帝具有支配一切的意旨这种传统观念之后，他并没有从正面为理解上帝和世界的关系提供一条途径：“神人关系的不一致性和悖论性只能用神的奥秘来解答，而神的奥秘是人的话语完全无法表现的。”^[8]

别尔嘉耶夫的主张还使上帝的慈善成了问题。这个问题的产生是因为他和柏格森一样，把上帝和创造性等同起来。正如他自己指出的那样^[9]，他的主张因而是和印度教的不二论吠坛多派（Advaita Vedantist）相似，按照这种观点，我们最深刻的自我，或阿特曼（Ateman），是和神圣的实体梵（Brahman）同一的。如果采纳这种观点意味着我们自己的自我决定能力——我们的自由或创造性——完全是神圣的，那么我们时常以罪恶的方式激发自己的创造力这一事实，就成了一个严重的问题。这样一来，如果上帝一词意味着激发其尘世中的自由或创造性，那么我们就不能说上帝明白无误的是善，从而值得无限的崇敬。就此而论，创造性确实是一切好事的根源——所

有的生命，所有的真理，所有的美，所有合乎道德的仁慈。但是，它也是一切罪恶的根源——所有的凶杀，所有的谎言，所有的丑陋，所有的堕落。创造性既是创造者，也是毁灭者；它是“超乎善与恶之上的”的。一些印度教派和某些其他传统的确用这样的语言去描述神圣的实体。但是产生于《圣经》传统的那些宗教，却总是坚持认为上帝完全是慈善的。直截了当地把上帝和创造性等同起来，这使别尔嘉耶夫很难理直气壮地阐明上述直觉。

受到柏格森重大影响的另一位思想家是怀特海。他的主张和哈茨霍恩紧密相关，并不把创造性仅限于人的生命，而是像柏格森那样，把创造性当作解释作为整体的实在的核心范畴。然而和柏格森以及别尔嘉耶夫不同，怀特海和哈茨霍恩并没有把上帝和创造性简单地等同起来，而是把创造性看作是终极实在，它是由上帝和地上所有的个体体现出来的。我在本章余下部分将陈述和使用这一主张。

VI. 怀特海和终极创造性

对于怀特海来说，创造性是终极的实在，而所有的东西都是它的实例。这意味着基本的事物或实体都是一些事件，是时空中的变化过程。怀特海的想法不仅推广了爱因斯坦关于质量和能量相互转化的观念，而且还使用了爱因斯坦的另一个观

念，即时间和空间是不可分割的。不能分开单独说时间或空间，而只能说空间—时间，或者时间—空间。怀特海解释这一思想的方式是，构成世界的事物本质上都不是超时间的，而是在时间上发生的。它们本质上都是时空事件。它们都通过——或作为——时间以及空间而发生。没有“瞬时的自然”——在技术意义上瞬时是指没有持续性或者没有时间间隔。同样也没有哪一种实在不存在空间范围。一切实在都是时空事件。怀特海因而指出，所有实际存在的实体都是“现实的生成”。没有什么现实的事物仅仅只是消极地一直持续下去。每一实有的东西都是时空中发生的事件。

这些现实的生成或事件可以是极其短暂的，一秒钟内发生几百次，几千次，几百万次，甚至几亿次。持续存在的东西，如电子，原子，分子，细胞，以及心灵，每一种东西都是由一系列短暂的事件构成的。

一个电子、一个细胞、和一个人的生命史上的各个时刻，显然是以其所表现的形态而显著地区分开来。但是所有这些东西有一点是共同的，那就是它们都是创造性的实例。在这个意义上，创造性乃是终极的实在，整个现实都是它的体现。所有现实的实体从而都是创造事件。

一个事件的创造性有两个方面。一方面是，事件从原有的前提中创造了自身。这个自我创造的侧面又有两个环节。第一个环节是，事件要接受、吸收来自过去的影响，并重建过

去。这是事件的物理极。事件自我创造活动的第二个环节是它对可能性的回应。事件因而是从潜在性和现实性中创造了自身的。事件的这一侧面可称之为心理极，因为它是对理想性的回应，而不是对物理性的回应。由于这是对理想的可能性的回应，因而事件完全不是由它的过去决定的，虽说过去是其重要的条件。

事件的创造性的另一个方面是它对未来的创造性影响。一旦事件完成了它的自我创造行为，它对后继事件施加影响的历程就开始了。正如它把先前的事件作为自己的养料一样，现在它自己成了后继事件的养料。一个电子事件要受我们称之为电子系综中所发生的下一个事件的很多直接影响。我对此刻的影响中的很多东西被纳入到我下一时刻的体验之中，如同我现在的行为体现了先前所作所为的很多相同的特点并实现了当时的意图一样。但是，显然并不是所有的影响都只限于持续着的存在链条上的下一个事件。我现在的体验会对下一毫秒我身体中的细胞产生很多影响。电子会影响原子中的其他电子，影响构成核的事件，影响作为整体的原子、相邻的原子乃至距离更远的原子（例如通过万有引力的吸引）。

我已经指出，创造事件存在不同的层次。宇宙中所有的创造性并不是按照复杂事物的创造性可以还原为它的构分的创造性这种方式而通过亚原子粒子体现出来。相反，世界包含着各种不同类型的个体的复合，用哈茨霍恩关于有机体的说法就

是，它既有复合性，又有个体性。原子的创造性并不简单地等于其各个亚原子部分的总和的创造性。原子作为一个整体有它自己的创造性。它要对它的环境作出回应——它相邻原子的事件，它自己的结构事件，以及它像一个活细胞一样作为其组成部分的任何较大聚合的事件；反过来，它又会影响到它在其所处的环境中引出的后继事件。同样地，分子作为一个整体也可以看作是具有自己的创造性层次，就像细胞也可以看作一个整体一样。而多细胞的、特别是有中枢神经系统的动物，其心理也有自己的创造性层次，它以此创造自我并影响其他方面。

怀特海和哈茨霍恩把爱因斯坦的能量概念泛化了。包蕴万有的创造性是宇宙的终极实在，物理学家所说的能量是对这种创造性的一种抽象，所有个别的事物都是它的事例。根据这个广大的概念来讨论实在所指的是各种事物的“什么”，那就意味着所有层次上的个体同样都是实有的。这种观点反对现代还原主义思想，认为活细胞和它的原子一样真实，心灵也和它与之结合在一起的脑细胞一样真实。

把终极实在描述为创造性甚至也是一种抽象。创造性总是创造的体验；也就是说，除了在某程度上激发起创造性之外，每一个别事件都要经受某种体验。这一点显然表明，解决现代身心问题所需要的一切条件都已齐备了。因为心灵或意识同组成大脑的细胞并不是不同类的东西，所以意识和身体的交互作用并不像对现代二元论那样难以索解。因为二元论并没有

因否定意识或心灵的实在性而被推翻，而是因把创造性归之于细胞及其组成部分而被推翻的，所以人的自由和体验也没有如现代唯物主义所认为的那样被否定掉。下面各章，特别是第六章，将对身心关系问题的后现代见解做更详尽的说明。

Ⅵ. 创造体验和上帝—世界的关系

创造性是终极实在的思想，也为从后现代立场上解决早期现代性产生的那些问题提供了基础，因为它说明了上帝和世界的关系，从而还为解决由于后期现代性完全否定某种神圣实在而产生的那些问题提供了基础。这些解答完全是根据对创造性和神性关系的崭新理解。

创造性是每种事物的终极实在这一思想，和创造性与神性关系的肯定观点结合起来，可以导致创造性和神性的完全同一。神圣的实在因而也就不是什么独特的东西，而是贯穿于所有事物之中的激发创造的能。正如我们在谈到别尔嘉耶夫时所说的，从这种观点出发，就不可能做出论断说神圣的实在是善，并且仅仅是善之源而不是恶之源。怀特海对创造性做出了很高的正面评价，从而就为坚持这一主张提供了一条途径。

怀特海在创造性（后来称之为实体的能动性）和神性同一的问题上，起初追随柏格森。但是，他随即就在创造性和上帝之间做了区分，而把上帝定义为区分善与恶的划界原则和正义

原则^[10]。就此而论，上帝并不是创造性的一个实例，而仅仅是描述创造性的一种抽象。然而，不久怀特海就把上帝描述为创造性的体现了^[11]。上帝不仅对所有其他现实的实体造成创造性的影响（上帝的“原初性质”）；上帝还把所有其他现实的实体所固有的对创造的接受作为范例（上帝的“续生性质”）。上帝被认为是在把形而上学原则应用于所有其他现实实体方面概莫能外的，相反这些现实实体都是其“主要范例”^[12]。创造性并不是上帝，而是终极的实在，上帝和天涯海角处微不足道的存在物同样都是其范例。

约翰·科布（John Cobb）认为我们应当根据两个终极原则进行思考^[13]。一个是终极实在，怀特海称之为创造性，类似于海德格尔所说的存在（Being），佛家所说的空（Emptiness），吠坛多派所说的上梵（Nirguna Brahma）。上帝作为全部物理的、美学的和伦理的原则的总源头，乃是终极的实有。怀特海与不二论的吠坛多派和佛家不同，并未把形式或原则的根源归之于终极实在。终极实在和终极实有同样都是原初的。上帝并未创造出创造性本身，但是创造性也没有生出上帝来。二者同样都是对方的前提。倘若创造性不受上帝对秩序美的信念的影响，那它就不会发生。只是作为创造性的单一体现者和力量的惟一拥有者，上帝就不会存在。

这一点对于解决恶的问题是至关重要的，需要做一些说明。提出创造性的终极性这一观念，所创造的个体的多样性必

须是已经存在的。为什么呢？因为这取决于创造性的意义本身，亦即“多成为一，多又是一累积而成的”^[14]。成为实有就是成为创造性的一个实例，即从给定的众多实有中创造了自身，而且多还有一种创造性的作用，就是从中将产生出下一轮创造性综合行为。成为单一，成为个体，就是成为产生于多样性的创造性综合。因而定义一个没有多的一，一个只有自身的一，是不可能的。

本质在于，创造性并非仅属于上帝而不属于世界。如哈茨霍恩所指出的，创造性必定通过其神圣的和凡俗的事例表现出来^[15]。存在的最后实现本质上就是存在包罗万象的实现。

当提到一个个体是什么意思这个概念时，如果创造性意味着从前（或者在时间之前，无论这究竟指的是什么）上帝完全是独自存在着，没有任何其他实有，那么从虚无中（*ex nihilo*）创造的概念就是自相矛盾的。我们的世界确实被创造出来了。这是偶然的，是在历史上发生的。但是，按这种观点，世界是从混沌中产生的，或者用别尔嘉耶夫的术语说，是从相对的无中，而不是从绝对的无中产生的。它的产生就是秩序在现有状态中逐步发展起来的过程。也许在过去的某一时刻偶然地产生了所有的实有状态，甚至尚未使最初存在的客体如质子、电子或夸克有序化。所谓虚空大概就是由这些随机事件构成的。夸克、质子、原子、分子、高分子、细胞等等的产生就是有序性的复杂化不断增大的结果。

由于每一个实有状态都是通过对先前所有状态的创造性作用而造成的，它本身还具有内在的自我创造力，所以上帝可能并非每一事件的全部原因。上帝对一切事件都是一种创造性的作用，但是却并不是任何事件独一无二的创造者，因为每个事件都是由它过去的世界和它自己具体创造出来的。上帝是我们的世界惟一的创造者，这是由于上帝是永恒的和全能的创造性的一种体现。如同只有上帝才持续不断地直接影响着世界上的每一个事件一样，由于恒久的神意，秩序逐步从混沌中萌生出来，而存在的高级形态——它使高级形态的价值成为可能——则被赋予了实有。但是，上帝并不也不可能对世界的细节负全部责任。

造物的创造力，它相对于上帝的自由，并不是一件偶然发生的事情。上帝不可能撇开创造性去创造一个现实的世界，而不做出选择去创造一个其中充满具有自我创造性的造物的世界。创造性本质上并不属于上帝，而只是出于天赋自然地属于造物。创造性体现在个体的多样性之中，这是形而上学的终极真理（按照上述假设）：任何实有的世界必然是由具有双重能力的事件组成的，即自我创造力和对其他事件的创造性作用力。但是，上帝促使世界产生出体现了更大创造性的高级造物，这可以看成是一种随机的事情。在这个意义上，我们世界的创造应归之于神意。

我们的高度自由是上帝的恩赐。但是世上万物享有某种程

度的自由却并非由于神的选择。

有能力体验高级的价值形式，也有余力创造自我并对其他造物产生影响，这样的高级造物，也并非由于神的选择。一个拥有更大价值的造物的世界，必然是一个更危险的世界，这既是因为高级造物能够更彻底地违背神对他们的劝导，也是因为这种违背会比低级造物的违背造成更大的灾难。一种宇宙创造的神学可以通过这种方式把上帝描述为完全的善，同时又符合下述事实：世界上不仅有某种罪恶，而且有些极其可怕的罪恶归因于人类的出现。

从宇宙创生的神学观点看，存在混沌和罪恶是不足为奇的。肯定了宇宙创造力的多重中心，这两者就都是可以预期的。令人惊奇的倒是秩序和善的存在。它们需要通过一种无所不包的创造作用来说明，反之，出发点若是集所有的创造性于一个神圣实体，终将导致否定上帝；而出发点若是多个创造性中心，则将导致肯定上帝。

因此，得到肯定的后现代的上帝，当然不是现代后期所否定的那个上帝。借助这种新的神学思想，我们就能解释透过自然而反映出来的秩序，以及通过进化过程的方向性所反映出来的目的论秩序，而不需要与世界的广泛的无序性相矛盾的假设。第五章讨论了进化和这种上帝观念之间的可比性。

根据这一立场，我们还可以解释那些通过心灵感应、意念致动、以及其他表现为超距因果作用的现象所显示出来的世界

秩序，而既不需要先验地否定、也不需要肯定对自然秩序的超自然的干预。一旦所有的事件都被视为创造性体验的表现，那么接触作用以及邻域事件之间的因果性就不再像看上去那样理所当然了，只有一类有效的因果关系是必要的，那就是可以自然发生的因果关系。也许每个事件都要受到非邻域以及非邻域事件的创造性影响，反过来又对它们造成影响。第六章将对这一观点做进一步说明。

最后，这种后现代立场所采纳的“启示”观念，推翻了一贯正确的启示和对天启的绝对否定之间的现代二分法。《圣经》批判包含的思想是，所有体现内在创造性的存在都是预设的，这样它就没有起到对现代宗教所曾起过的那种否定的、惊世骇俗的作用。《圣经》被当作和其他著作一样来对待，认为作者是在表现他们自己的个性、自己的偏见以及他们的罪孽（例如因发泄他们对上帝的复仇渴望而造成的罪孽），并认为一位作者常常与另一位作者发生冲突。除了所有这些想法之外，所关注的焦点可能是有些作者的行文是那样令人惊奇，竟然超越了我们通常对那些“大先知”作者的期望。并没有对一贯正确的预期，我们更感到惊异的可能是那些真正启示所显示的神迹。我们会看到这些启示只有程度上的区别，而在种类上，即在某种程度上是整个人类体验所特有的那种关于真善美的启示上则并无不同。我们这样来解释天启，就不会陷入完全否定天启的反面极端，这种极端使后期现代性无法解释自己对真理的承

诺，以及对所有与美学和伦理价值有关的文化中显示的那种有限而又实在的一致性的承诺。由于认真地接受了创造性和天启二者的普遍性，我们就有可能把体现于真善美观念中的神圣性和凡俗性一致起来。

这就涉及到现代性由于否定自然的创造性而自己造成的理论和实践之间的种种矛盾，我现在就来讨论灵性这个主题。我认为上面所概述的立场提供了一种灵性和一种伦理性，它克服了以前讨论过的服从性与创造性、科学和宗教、世界观和实践之间的对立。

Ⅷ. 经验创造性的灵性和伦理性

如果说现代世界是以创造性经验的普遍性而不是它的否定为基础，那么现代灵性就会从几个方面导致一种独特的伦理。首先，在“服从性”和“创造性”之间的对立将不复存在。人身上所特有的对神的效仿被看作是那样一些手段的集合，由于拥有这些手段，我们的创造性能力是独一无二的。上帝对我们的创造作用则被视为上帝对我们自己的创造能力的激发——与早期现代思潮相反，不是把上帝的意志描述为在某种程度上有意地抑制我们创造能力的充分发挥。人不再感到服从性和创造性、伦理学和美学是对立的，而是被教导说：最高的创造者乃是源于他们自己对创造的渴求；至于神对伦理能动性的召唤只

不过是下述召唤的一部分，即召唤扩大人的创造性作用并使其对其他事物的影响是真正创造性的而不是解构性的。以此作为主导思想，教会就不再被看成是科学和艺术所赞扬的创造精神的对立面，而是看作神圣的创造精神——科学和艺术是其两种表现——的主要证据。偶尔也有那样一种情况，教会处于一种适当的位置上，为文化可能会关心的科学、技术和艺术提出某种特殊的发展标准。

对创造性的灵性和向造物主的服从性之间的现代冲突所做出的这种后现代解决，并不意味着对造物主的服从不以真正的直觉为基础。作为宗教存在物，我们自然想和宇宙的终极实在以及我们自己内在的本性和谐一致，而且“和谐一致”是“服从”的基本形式。我们也想和宇宙的终极现实，和神的威权和谐一致，这意味着“服从”他的“意志”，以致这种话语被认为是合适的。通常所理解的服从的灵性和创造性的灵性之间的重大差别，表现在理解终极实在和宇宙的终极现实的方式上。如果终极实在以及我们自己的内在本性是创造性，那么“服从”所指的就不是对过去的任何造物忠贞不贰，无论它是科学思想，宗教教义，政治建制，还是经济制度。同样，“服从”上帝的意志使我们生活的创造性增大而不是减少了。因而真正的服从是通过创造性最大的生命表现出来的。

按照传统的理解，服从的灵性的另一个向度是生命按照神所设定的规范生活。这里所描述的后现代灵性也并非缺乏这一

向度。与解构性的或取消性的那种相对主义的后现代主义相反，这种建构性的或修正性的后现代主义肯定了植根于圣灵规范的体验的现实性和可能性。然而与前现代和早期现代的灵性相反，并未感到这些规范是和生物创造性的大量表现对立的。神的召唤把我们的创造性能力激发起来，使之充盈于众多不同的向度上。神的“否定”只是指向那些确实是解构性的而不是创造性的表现，结果是削弱或者毁灭了其他人的创造力、包括一个人自己未来的体验。

一种基于普遍性创造体验的宗教也会导致某种独特的工作伦理。把世界的存在看成本质上是消极的现代观念，核心在于把占有物质产品作为美好生活的前提。因而，在我们的经济理论中，所关注的是作为消费者的市民，而不是他们作为生产者的活动。（虽然这个论点是卡尔·马克思直到本世纪尚未发表的那些早期著作的核心^①，但在更“科学”、更加现代的老年马克思生前发表的、而且成为“马克思主义”定论的著作中，这一论点却成了边缘性的。）我们十分关心产品的质量，但却很少关心在生产过程中工人的生活质量。如果一种职业为工人提供了得以购买足够商品的货币，那么它就被看作是好的职业。而且，在本世纪人们普遍认为，各种“解放运动”的主要问题

^① 作者显然是指《1844年经济学——哲学手稿》和《德意志意识形态》等著作。——译者注

是交易权力的平等性。所以，对于男人和许多女人来说，如果离开同工同酬的要求就难以理解美国的女权运动。

反过来，我们转而关注体验的创造本性，把它看成是所有人类体验的本质和共有的东西，而且如果要使生命令人满意而不是失意，那就应把它看成是必须予以实现的东西，这样我们对事物的看法就是迥然不同的了。虽然怀特海本人并没有制定出这些范畴，但是他对创造性体验所做的分析却提出了三种类型的内在价值。与物理性的或接受性的体验状态相对应的是接受的价值。基本的接受价值依赖于人只要生存就必须由环境提供的那些条件——

适当的空气、食物和水，没有核弹爆炸，等等。这些条件考虑到了另外一些接受性价值，它们虽然不是绝对本质性的，但却对良好的体验作出了必要的贡献——美丽的视觉氛围和音乐，开发教育资源，一个满意的性伙伴，劳动服务设施，豪华的装备，等等。

与意识的或自决性的体验状态相对应的是自我实现的或成就的价值。这种满足来自于实现了一个人自己的潜力，自己完成了某桩事情，或者达到了某一项优秀指标——例如，写了一首诗，建筑了一座房子，生养了一个孩子，交上了一个朋友，领导一个国家，做出一项科学发现，教授一门课程，种植一批庄稼，供养穷人，攀登一座山峰。

与预期对未来的体验作出创造性贡献相对应的是贡献性的

价值，我们此刻追求这种价值，是由于预期我们现时的自主活动将对未来的体验作出某种创造性的贡献。当我们种植一批庄稼，建造一栋房子，撰写一部著作，通过一项法律，烹调一餐饭食，生育一个孩子，治愈一个病人，发现一种疫苗，表演一个节目等等时，我们的满足感不单单是来自很好地完成了这项任务，而且来自预期这一活动将会对超越现时体验的满足作出贡献。

与较为消极的接受性价值相比，这种自我实现的和贡献性的价值是创造性的价值。一旦基本的接受性价值根据某种规则是有用的，那么，这些创造性的价值就比进一步增加接受性价值的条件更加重要。如果我们美国人根据我们的世界观生来就倾向于承认这一事实，那么我们就认识到，我们外援的目标不应直接放在为接受性价值直接提供条件上面，而应放在增强他国人民自力更生和对世界作出自己贡献的能力上面。不这样做，我们的努力就常常强化了他们对我们的依赖感（我这里所说的只是我们在最好情况下的“外援”，且不说它一般总是用来促进美国经济或支撑苟延残喘的政权）。我们从自己的经验知道自信是多么重要，我们是这样一个民族：拥有《独立宣言》作为不可侵犯的经典，处于“先锋”的地位，而且“自我奋斗者”高居于我们那些象征性的神灵之上，但是我们还没有把这些知识普及到其他民族中去。一种以创造性体验为中心的宗教观，引导我们把主要的接受性利益问题置于人类更大需求之中——全方位地满足作为我们本性的创造性欲望的需求。

第三，以创造性体验的终极性和普遍性为基础的伦理学，将导致生态伦理学。现代性在体验的、能动的人类本质和非体验的、消极的人性之间的二元论，导致那样一种伦理学，它甚至比传统的犹太教义和基督教义更倾向于人类中心主义。按照后现代观点，每一个体的存在都有某种值得尊重的自我价值体验。而这种伦理学乃是以对生命的尊崇为基础的，它并不拒绝做出差异性的判断：某些体验形式从本质上就被看作是比另一些更重要的——例如，一个人的体验比一只猫的体验更重要，而一只猫的体验比一个细菌的体验更重要。这是一个复杂的问题，这里也只能把问题提出来。^[16]

第四，主张创造性体验的原初性的宗教观，有助于消除竞争性个人主义的现代伦理学。现代性把台球的规范用于真实的事物，助长了那样一种观念，即认为我们本质上是自我封闭的个体，彼此之间的关系纯粹是外在的，与其说是相互承诺，不如说是相互威胁。当这种观点和那种认为我们的利益主要在于占有物质财富的观点结合起来时，一个人或一个民族的利益就必然被看成是与另一个人或另一个民族的利益相冲突的。个人、社会群体和民族之间的这种关系因而主要是作为竞争关系来理解的。事情常常会达到那样一种程度，以致这种理解竟变成了实在。在我们所处的多数关系中，竞争胜过合作而成为占统治地位的东西。寻求一种基于对抗性利害关系的我赢你输的战略思想，要比寻求一种基于互利关系的我赢你也赢的战略思

想自然得多。

创造性体验的规范使我们认清了一个事实，体验是由于体验而存在的——没有其他东西存在！——以至我们根本不是自我封闭的单子，相反我们每一瞬间都有能力（在某种程度上）接受关于我们自己不久的乃至久远的过去的所有体验。虽然我们已经进行了某种程度的自我创造，因为我们的体验的性质不全是我们的周围环境的函数，但是我们仍然主要是通过对我们的世界的体验而建构起来的。在涉及对我们的肉体各个部分和对我们自己过去的体验时，这一事实是显而易见的。但是也有那样一些超常的时刻，那时我们对另一种体验或某种遥远的往事产生了直觉意识，以致我们说这是传心术或天眼通，认为那种影响始终在下意识的层面上从远处流入我们的心灵。使荣格（Carl Jung）提出集体无意识概念的那项研究，支持了这一主张。如果我们做到了以这种观点看世界，我们就不会再去设想损害别人的利益而能使自己获得好处，因为每个人的体验的特质都为我们大家由以产生的精神氛围作出了贡献。我们将认识到，我们就其本义是如圣保罗（St·Paul）所指出的乃是“另一个人肢体的一部分”，以致为所有的人谋求福祉我们才能为自己求得真正的福祉（这本身并非不道德，而且是耶稣预先设定的）。

实在不是由别的什么构成的，而是一个巨大的创造性体验的集合，它内在于无所不包的神的创造性体验之中，这一看法

蕴涵着人类生活方式的第五种基本变化。与效仿宇宙终极力的宗教渴望相结合的现代观念，一般地说，是使强制性的力得以完成事功，特殊地说，是使之得以战胜罪恶。早期的现代观念把宇宙的终极力量描述成外在的全能之神，他从天上控制着世上万事，并在世界末日通过大劫难结束所有的冲突而战胜罪恶。晚期的现代观念把宇宙的终极力量描述成盲目的蛮横的力，它通过消灭弱者的残酷的生存竞争而完成了进化。这种观念支持残酷的资本主义，残酷的社会主义，也支持骇人听闻的军国主义。第八章对此做了十分详尽的讨论。

把世界描述成由诸多创造性体验中心交织而成的网络，这导致一种迥然不同的神圣力量的概念。没有哪一个个体是可以控制的。控制并不是理想。力量是三重性的。第一是接受其他人的创造性馈赠的能力，这是接受性能力。第二是胜过其他人的力量和做出某种部分自主的回应（如宽恕）的能力，这是自我创造性能力。第三是创造性地影响其他人的能力，条件是要对他自己那种劝服或号召的创造性能力给予充分的重视。这三种类型的能力是与上帝所具有的能力有关的。它是上帝超越于造物的能力。但是超越并不是一个确切的用语。它是指上帝的力在造物之中。作用于我们的上帝之力恰恰是那种力量——作用于我们，进入我们，从而唤醒我们身上最高尚的感受力、自我创造力和劝服力。如果这种宇宙终极力度观念——耶稣通过把非暴力作为上帝本体的最高显现和最高启示所昭示的就是

这一观念——取得胜利，那么它对人类效仿神的愿望所产生的作用将是完全不同的。如果这种思想在当代获得胜利，我们就有可能从自我解构中得救。如果我们皈依后现代宗教，我们就会拥有一个后现代世界。

·注释·

[1] 弗朗西斯·耶茨 (Francis Yates): 《乔丹诺·布鲁诺和炼金术传统》(芝加哥大学出版社, 1964年版), 第155—156, 161页。关于对文艺复兴思想的进一步评论和现代前期对这些思想的反驳, 在以后的几段注释中做了总括说明, 见第4章注[2]—[5]。

[2] 牛顿关于超距作用的立场是复杂的。他无疑是相信超距作用的。而且, 如理查德·韦斯特福尔 (Richard Westfall) 所主张的那样, 牛顿反对笛卡尔复合力(引力和斥力)的超距作用论, 也许“体现了炼金术对他科学思想的影响”(《牛顿和炼金术》, 载布赖恩·维克斯 [Brian Vickers] 编: 《文艺复兴中的神秘精神和科学精神》。剑桥大学出版社, 1984年版, 第315—335页, 特别是第330页。)在这个意义上, 在牛顿身上反映了一种新柏拉图主义—炼金术世界观。但是牛顿却否认这种力是物质所固有的。他担心对“神秘”力信仰的挑战, 有时求助于实证主义, 只赋予超距力以数学的(而不是因果性的)意义。另一些时候, 他又把这种力描述成“能动的”和“精神的”力量, 总之, 他的物质粒子和笛卡尔的物质相比, 并不具有更大的超距作用能力。除了上面引证的韦斯特福尔的论文之外, 还可以看他的纪念性论著: 《永不停歇: 依萨克·牛顿传》(剑桥大学出版社, 1980年版), 以及阿诺德·撒克雷 (Arnold

Thakray):《原子和力:论牛顿的物质理论和化学的发展》(哈佛大学出版社,1970年版)。

[3] 参见斯蒂芬·杰伊·古尔德:《熊猫的手指》(W.W. 诺尔顿出版公司,1980年),第71—78页,以及P.J. 鲍勒(P.J. Bowler):《达尔文主义和设计论据:重评建议》,载《生物学史杂志》(1977年,春季号),第29—43页,特别是第31—32页。对达尔文观点的进一步评论参见第5章的注释。

[4] 关于柏格森的观点,见安德鲁·比杰兰德(Andrew Bjellad):《进化认识论、持续的形而上学和理论物理学:恰佩克和柏格森的传统》,载大卫·雷,格里芬编:《物理学和时间的终极意义:玻姆,普利高津和过程物理学》(奥尔伯尼,纽约州立大学出版社,1986年版),第51—80页;P.A.Y. 冈特(P.A.Y. Gunter)编:《亨利·柏格森传》(俄亥俄鲍林·格林哲学文献中心1974年版)导言;或P.A.Y. 冈特编:《柏格森和物理学的进化》(诺克斯维尔,坦内西大学出版社,1969年版)导言;米利克·恰佩克(Milic Capek):《柏格森和现代物理学》,载《波士顿哲学研究》第7卷(多德赖若特:纽约D. 瑞德尔出版社;纽约人文科学出版社1971年版)。

[5] 尼古拉·别尔嘉耶夫(Nicolas Berdyaev):《人的命运》(纽约,哈珀和罗出版社,1962年版),第124页。

[6] 《真理和启示》,第59、65页。

[7] 同上,第122、114页。

[8] 同上,第15、56页。

[9] 同上,第16、17、112、120页。

[10] 在怀特海1924年的洛威尔讲义和他对《科学与近代世界》的

修订与扩充之间出现了区别。

[11] 也许在《宗教的形成》(纽约, 麦克米伦公司, 1926年版)一书, 但可以肯定是在1929年初版的《过程与实在》中。

[12] 阿尔弗雷德·诺尔思·怀特海:《过程与实在》, 校正版, 大卫·雷·格里芬和唐纳德·舍伯恩编(纽约, 自由出版社, 1978年版), 第343页。

[13] 小约翰·科布:《佛教的空和基督教的上帝》, 载《美国宗教学院杂志》, XLV/1(1979年3月号), 第11—26页;《超越对话:论基督教和佛教的相互转化》(费城, 堡垒出版社, 1982年版), 特别是第42—43、86—90、110—114页。

[14] 怀特海:《过程与实在》, 第21页。

[15] 查理斯·哈茨霍恩(Charles Hartshorn):《创造性综合和哲学方法》(露天庭园出版公司, 拉萨尔, III, 1970; 马里兰, 拉纳姆美国大学出版社, 1983年版), 第8章。

[16] 参看小约翰·科布:《超越伦理学和宗教中的人类中心主义》, 载理查德·诺尔斯·莫里斯(Richard Knowles Morris)迈克尔·福克斯(Michael Fox)编:《论第五天:动物的权利和人的权利》(哥伦比亚特区, 华盛顿卫城书店, 1978年版), 第137—153页。

第四章 后现代世界中的上帝

在后现代世界的知识界中，对上帝的信仰已经普遍丧失，这部分地是因为传统的上帝观念固有的问题，部分地则是因为现代观念固有的问题。虽然传统的上帝观念已经遭到反驳，但是对上帝完全失去信仰所带来的负面后果却在一切方面超过了这种反驳所具有的正面意义。调和上帝和现代世界观的各种尝试都未获得成功。正在兴起的后现代世界观，在消除传统上帝观念固有的致命问题的同时，也为恢复对上帝的信仰准备了条件。本章的四节阐发了这四个主题。

I. 现代世界中上帝信仰的丧失

在现代世界中讨论对上帝存在的信仰，需要定义上帝和现代世界。而这些定义无论是真的还是假的，都应或多或少有助于得到普遍的应用。

西方文明和整个西方文化主要是由犹太教、伊斯兰教以及基督教思想塑造出来的，有一种可以称之为一般上帝观念的东西。按照这种一般观念或定义，上帝是指一个有目的的人格本质，无限慈爱和威力无边，他创造世界，让神的旨意在世上运行，有时为人所体验，特别是作为道德规范和宗教经验的源泉而被人体验到，他是意义和希望的终极根据，从而也是惟一值得崇拜的。

现代世界是由现代世界观来定义的，这种世界观则是在17世纪凭借诸如伽利略、笛卡尔、培根、波义耳和牛顿等人的思想而产生的，并在18世纪作为“启蒙运动”而传播开来，虽然像第二章和本章以下所讨论的问题所说明的那样，这种世界观在18世纪和19世纪从第一阶段到第二阶段发生了剧烈的变化，但是仍然可以看作是一条单一的轨迹。就现代世界作为人的思想和实践的世界而言，它是为现代世界观所支配的。

现代世界的特点可以称之为现代主义，而关于现代世界的见解有两个特殊的标志。一个是现代主义对自由的形式承诺。

这种承诺势必要反对那些似乎剥夺了人的自由或者基于权威而不是基于经验和理性的信仰。另一个是，现代思想也是用接受一种特殊的世界观和一种特殊的人的经验观来定义的，按照这种世界观世界的基元是以纯粹机械的方式来理解的，而按照这种经验观对外在于我的世界的知觉仅限于感性知觉。这两个思想可以称之为现代主义的实体性假定。

在现代世界中上帝信仰的衰落是由于很多复杂的理由。我谈一下四个最重要的理由。

罪恶问题也许是反对上帝存在的最重要的理由。提出这一问题是由于上帝被设定的仁慈和威力与所体验的罪恶事实之间的明显矛盾。而且不是微不足道的罪恶，而是无以复加、令人发指、罄竹难书的罪恶——强奸幼女；奴役和灭绝整个民族；使千百万人饥饿而死；洪水、地震和飓风毁掉生命和财产；病毒所造成的迁延性折磨，痛苦万状的死亡，如此等等。我们世界的这些特点确实和关于至善全能的神性的教义格格不入！

应当指出，这里所使用的是全能一词，而一般定义却是把上帝描述为具有“无上的威力”。传统的上帝观念把神力的至上性定义作全能性，第一阶段的现代思想不仅接受了而且突出了这一思想（如下所述）。全能这个术语常常是指上帝本质上具有一切能力。造物所具有的任何能力，并不是世界所固有的，而是得自上帝有意的恩赐。随意给予的东西也可以随意收回。因此主张上帝会干预或弃置造物中的正常因果关系，而且

它会选择任何时候这样去做。

与神的全能概念紧密相连的是世界从虚无中创造的观点。这是说，上帝并不是从某种具有自己力量的先在材料中创造了我们的世界的。因为世界是从绝对的虚无中创造出来的，它并不具有以之对抗或歪曲神的旨意的内在力量。上帝不必依靠劝服诱导就能单方面地控制世界上的任何事物和事件。神的“全能”意味着，上帝能够单方面造成任何事态，只要不陷入自相矛盾之中：上帝不能造出圆的方来，却能创造出一个摆脱了疾病、干旱的世界，还能创造出白昼也可以看的电视。^[1]在现代第二阶段上，这种上帝观念导致了广泛流传的信念，即认为上帝的存在是与世上的罪恶相矛盾的。

虽然恶的问题并不是现代世界首先提出来的，但是由于两个原因它却成了现代世界中无神论广泛传播的根源。第一，前现代思想家肯定存在着基于权威的无尚仁爱，而无视与此相反的表现，而现代人却在对所有那些与经验和理性相对立的信念进行检验。在这个法庭面前，传统的上帝看来已被裁决为非存在物。第二，诸如笛卡尔、波义耳和牛顿这样的现代世界观的奠基人，和他们之前的路德及加尔文一样，都是自觉的奥古斯丁主义传统的一部分，比起托马斯·阿奎那那样的典型中世纪神学家来，更加强调上帝的绝对全能性。这些早期现代思想家在现代第一阶段定义了现代主义，断然否定世界拥有任何内在的违背天意的力量。^[2]这种否定使神的仁爱的教义和尘世罪恶

的经验事实之间的冲突更加显而易见了。

在现代世界，反对上帝存在的第二个根据是那样一种认识，即认为信仰上帝会阻挠人类为摆脱种种压迫所做的努力。渴望拥有探索的思想自由，以致能够通过理性和经验解决一切问题，这是和权威主义的真理观相冲突的，权威主义真理观的基础是肯定教会和《圣经》作为一贯正确的、上帝设定的真理之源。教会和伽利略之间的对立虽说被后世的论者们过分夸大了（伽利略主要是和亚里士多德对立），但毕竟是这一论争的典型例证。现代许多反对上帝的论辩，都是由推翻这种神学权威主义的要求推动起来的。

社会和政治自决权的主张，是和据说由上帝宣示为合法的社会政治制度相冲突的。在《罗马书》十三章中圣保罗说，权柄都是上帝所命的，这段话一直被用来支持君权神授而反对民主运动。一般说来，现状由于符合上帝慈爱和全能的旨意而得到认可：它无论怎样都是合理的。进步思想家反对这种根深蒂固的信念，为了抨击借上帝之名而自诩为合法的制度，而向上帝发起攻击。

这头两个反对上帝的理由，包含着传统的上帝观念和现代主义对自由的形式承诺之间的冲突。而下面两个理由则是以现代主义的实体假定为基础的。

现代知识界丢弃上帝信仰的主要理论根据之一是，在现代世界观中根本就没有上帝的适当位置。现代世界观的第二种流

行的形式是唯物主义。人的意识据说并不是真正实在的，而仅仅是脑的附带产物或方面，既没有力量，也没有作用。这样一来，它也就没有为思考某种宇宙精神主体提供类比的基础。也很难说明一个人格性的、有目的的精神主体怎么能在整体性的物质世界中，以如此巧合的方式行动。

关于现代世界观有一个具有讽刺意味的事实，但却尚未被普遍意识到，它是那些想要抵制唯物主义和捍卫某些特殊的神迹的思想家所促成的。长期以来，人们就认为现代世界观的核心特征是它对自然的机械论说明，而这种说明是和现代科学的兴起相关联的。但是，这种说明并不仅仅是针对教科书上的亚里士多德主义，而且首先是针对炼金术的、新柏拉图主义的、整体论的、“巫术的”自然观，而这一点却并未广为人知。^[3]按照这种整体论的或者巫术的观点，神是自然界中实际固有的，传统上称之为奇迹（今天则称之为通灵学现象）的那类事件，即使有点离奇古怪，也都被看作是自然的事件（它们对灵学家来说也是如此）。这就是说，对于需要某种超自然解释的“自然定律”所作的这类说明，却并不是奇迹式的。

倡导机械自然观的那些人，像天主教法国的曼因·梅桑和新教英国的波义耳，他们的一个动机就是要为《新约》的奇迹所提供的独一无二的基督教真理的超自然证明进行辩护。^[4]他们（还有后来的牛顿）反对神秘的巫术，主张上帝完全是超验的，因而自然界没有神力，尤其主张超距作用的不可能性（在

这一点上牛顿是一个例外)。^[5]因果作用只是通过接触才发生的——这是机械自然观的核心思想。如果发生了任何显现出来的超距作用，像《新约》中的医病之类，那就可以从而推论出上帝的超自然作用。

现代世界观创始人的另一个动机是反对人的灵魂和灵魂不死的思想。有些神学思想家是“有死论者”。他们指出，灵魂是自我运动之物这个事实并不证明它是不死的，因为身体也是由自我运动之物组成的，但却显然是有死的。由于否定了自然界的基元是自我运动之物，机械主义的二元论者如梅桑和波义耳则试图说明灵魂必定是和其有死的肉体不同类的，从而可以假定它是不死的。^[6]

现代世界观的头一个见解就是主张机械自然观，它之所以最先被部分地接受，是因为它似乎为塑建灵魂和塑建上帝提供了特殊的可能性。但是，这种以拯救特殊的人类灵魂观和神的行为观为神学目的的尝试，随即就产生了适得其反的结果。现代世界观的第一种见解蜕变为第二种见解，上帝和灵魂在这种见解中完全消失了。关于人的存在的二元论观点造成了一个无法克服的身心问题。灵魂（或意识）和身体作为截然不同的实体怎么能够相互作用呢？这个问题导致人的存在的唯物主义概念，按照这种概念，不再有什么灵魂作为一种类似物而与神的存在相符合了。同时，对自然规律进行超自然干预的思想也就不足为凭了。“有缺陷的上帝”也已日益成为笑柄，即使这是

伟大的牛顿的见解。认为世界最初是上帝创造的这种自然神论的观念，连伏尔泰（Voltaire）也未曾放弃，在一段时间里，主流文化的许多成员，包括达尔文都持这种观念（第五章对此做了讨论）。但是到了20世纪，即使传统上帝观念的残余也遭到知识界的强烈反对。占统治地位的现代世界观根本就没有为塑建上帝留下余地。

上帝死了的第四个理由是，现代世界观否定了可能会有某种关于上帝的经验。现代唯物主义本体论有与其相关的认识论学说，认为关于世界的一切知觉经验都必定来自于人的（物质的）感觉器官。在主张二元论的现代世界观的第一阶段上，还承认那样一种可能性，即灵魂能够直接领悟世界上的其他实在，无论是物理客体（洞见），还是别人的灵魂（通灵）。某些早期的现代人物，如弗兰西斯·培根和约瑟夫·格兰维尔（Joseph Glanvill），的确都接受了这种观点^[7]，它的确为确证关于上帝的某种直接经验提供了类比的根据。然而，有一种强有力的倾向，约翰·洛克（John Locke）曾举例说明过，那就是把领悟和感觉经验彻底等同起来^[8]，从而仅仅依靠从感觉经验所知的世界秩序出发进行理性推论而建立起对上帝的信仰。随着现代世界观日益唯物主义化，“灵魂”和“意识”被等同于脑的一种机能（而不是作为与之有别的一种实体），可能存在非感觉经验的思想也就被先验地排除了。既然假定上帝观念是不可能从直接经验中产生出来的，这样，解释它到底是如何产

生的理论就衍生开来（其中包括费尔巴哈、马克思、孔德、弗洛伊德和杜克海姆）。^[9]

通常当一起举出这四个论据时，在现代世界观直接或间接起作用的圈子里，就提供了有利于无神论的强有力的前提。

II. 对上帝信仰丧失的负面后果

在 18 和 19 世纪，主要思想家们的特点是认为无神论是个好东西。对上帝的信仰被认为整个说来是对人类有害的。在 20 世纪——鲍默（Franklin Baumer）遵循凯斯特勒（Arthur Koestler）的说法称之为“渴慕的岁月”^[10]——主要思想家却更倾向于说明丧失上帝信仰的负面后果。他们发现尼采的预言是正确的：一个彻底失去了上帝的世界，要比那个相信尼采和其他晚期现代人所鄙视的上帝的世界糟糕。思考这些负面后果，有助于弄清神的存在的重要性。我想谈五个方面。

如陀思妥耶夫斯基在谈到他性格的一个特点时所说的，“倘若没有上帝，那么每件事情都是允许的”。这种看法抓住了现代无神论世界观的之一后果，那就是规范和价值的相对主义。关于上帝的一般观念部分地是一个关于普遍的、人格的、有目的的本质的观念，上帝的目的提供了一个标准，针对该标准而对有限存在物的需求和目的进行检测。神的意志为从属于有限心灵的规范和价值提供了应予遵循的路线；人的意识顶多

是可以接近于这种客观的标准。尼采和后来的海德格尔曾宣称“上帝死了”，这意味着所有这些先验规范的死亡。^[11]没有什么东西可以称得上实际上比其他东西要好。也没有哪一种行为方式可以称得上在客观上是坏的。关于规范和价值的一切意见都被看作是纯粹主观的，从而就是相对的偏见，和事物的本性毫不相干。现代思想家们所想的首先是摆脱关于客观标准假定的一种解放和超脱。现在，我们处在汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）称之为“残暴的岁月”中，因而更加需要某些规约和禁令在客观上具有一致性。

第二个后果是虚无主义。威廉·詹姆士指出，对多数人说来，信仰上帝的实用主义价值在于相信他们自己不死。上帝是他们获得永生的保惠师。^[12]对上帝存在意义的这种利己主义的和庸俗无聊的贬低，人们可能不屑一顾，但是上帝和不死性的这种结合却被普遍接受下来。上帝信仰的一个导向就是相信世界并不是完全无意义的，以致相信有一种总体性的意义，而据此我们的个体生活也才有其特殊的意义。我们可能无法精确地从概念上说明这是怎样一种情况，但是关于我们的生活和别人的生活归根结底并非没有意义的信念，已经扎根于我们信仰上帝的传统之中。因此一般说来，否定上帝就意味着否定世界背后的任何终极目的，结果就是否定我们的生活因之而可能具有意义的某种背景。^[13]按照虚无主义的看法，我们进行生活的方式，包括我们对待他人的方式，说到底都是无关紧要的。怀抱

着这种观点而且手边随时握有骇人的毁灭能力的人类，促成了一个极端危险的世界。

唯物主义是第三个后果。人类没有放弃宗教，因为他们仅仅是不再相信宗教信仰的传统对象而已。宗教的基本动机仍然存在，那就是与宇宙的终极实在或终极力量和谐地生活。无神论唯物主义只不过意味着用一种宗教最终代替另一种。对唯物主义说来，物质本身被看作是宇宙的终极实在。它是存在着的一切，也是我们所重视的一切的创造者。与终极实在和谐一致的宗教动机，解释了从理论唯物主义向作为一种宗教生存方式的唯物主义的转变。

这种宗教唯物主义的最明显的形式是毫无顾忌地渴望支配和占有物质财富。一种不太明显的形式是对社会达尔文主义的认同，按照这种观点，“适者生存”是惟一的伦理学。这种伦理学的基础是想要与万能的物质所使用的方法一致起来（如罗素在其生平的某一阶段上所说的）^[14]，按照达尔文主义的无神论说法，就是通过无情地消灭那些不能成功地进行竞争的物种。这种为了控制物质资源而不受限制地竞争的伦理学，说明了现代个人、企业和国家的许多行为。

无神论唯物主义的进一步后果是军国主义。认为我们是只有感觉经验的纯粹肉体的存在，而且在任何情况下都没有能够影响我们行为的客观规范，这种信念意味着强制力只是作用于其他人和其他种族行为的手段。这是马基雅弗利主义现实政治

的前提，它是现代世界日益显著的特征。但是现代军国主义也有一种宗教导向。通过强制力控制历史的能力，被认为是与宇宙的终极力量和谐一致并效仿它的一种生存方式。这种军国主义的最终表现就是核威慑论。正如利夫顿和其他一些人所指出的，存在着为这种大规模毁灭性武器所唤起的、敬畏性和信赖性的、明白无误的宗教导向。^[15]

这里需要补充的是，核威慑主义并不是唯物主义无神论者所独有的。神的全能的坚定信徒，特别是某些基要主义的基督徒，像社会达尔文主义者一样迷恋于军国主义和核威慑论。这种结合是一种普通的信念，即认为宇宙终极力所行使的是强制的毁灭的力。肯定了人类的宗教本性，那么关于这种信念的无论是有神论的还是无神论的见解，在今天都助长了军国主义和核威慑论。

“上帝死了”在现代的第四个负面后果是新部落主义。历史已经充分显示了人类的部落文化倾向。部落主义把“我们”同“他们”区别开来，并且认为在我们中间应用的道德规范，不能左右我们对待他们的方式。

当把上帝描述为整个人类的创造者时，有一种主要的描述方式，根据这种方式，人们试图用普世主义取代部落主义。这种尝试总是事与愿违，以至于对上帝的信仰通常是强化了对部落主义的认同，而不是超越它。的确，对无神论的人道主义支持的背后动机之一，是相信有神论的宗教所引起的纷争和战火

要比禁止它更厉害。时至今日我们还在亲眼目睹犹太人和穆斯林，天主教徒和新教徒，甚至什叶派穆斯林和逊尼派穆斯林之间的悲剧性冲突。然而，我们大家都有一个共同的神圣起源，都生活在一个共同的神圣实体之中，而且都有一个共同的神圣目标，可以指出，对于克服人类固有的部落主义来说，没有什么能比这些信念所创造的那种亲密感做得更多。纳粹主义和斯大林主义是新部落主义的典型例子，如果人类整体性神圣起源信念的失落有增无已，那么它们就可望东山再起。由于手握毁灭性的技术，因而就其后果而言，这种新异端的部落主义已经和将会比前现代式的部落主义更坏。

现代世界观和传统的上帝观念不能相容，而人的生活方式，至少在我们的语境中，是和关于上帝的话语不可分割地联系在一起。如果肯定这一双重信念，那么哲学家或神学家做些什么呢？一个可能性就是重新肯定前现代世界观，像“科学的特创论者”所做的那样。这里不想考虑这种可能性，因为它无视现代世界观的成就。第二种可能性是把这这些成就结合到这里倡议选择的前现代世界观中去。但是，我们首先要考察一下在哲学家和自由主义神学家中最流行的作法，那就是试图使关于上帝的话语和现代性的假定具有相容性。

Ⅲ. 重新肯定上帝实在性的现代尝试

那些试图把关于上帝的话语和现代世界观调和起来的人，通过重新定义和切断二者的关系这两种主要战略来拯救上帝。

通过重新定义拯救上帝，这意味着摒弃我在第一节中提到过的普通的上帝观念，而用上帝这一术语去指称其他事物。因此，即使这一战略在某种意义上“起作用”，它也不能拯救上帝信仰，因为我们的文化通常所定义的那个上帝已经被屏弃了。确切地说，这一战略是要拯救上帝这个词汇以及从而拯救上帝话语，使之具有某种意思。

斯宾诺莎在 17 世纪首创了一种方法，通过重新定义使上帝有可能和现代世界相比较，这种方法就是用上帝这个术语指称作为一个整体的宇宙（斯宾诺莎本人的观点有某种微妙之处，像他在能动的自然 [natur naturans] 和被动的自然 [natur naturata] 之间所作的区分，就是一个适用于一般泛神论的简单表述，是含糊不清的）。这种泛神论的上帝观，消除了由于恶的问题所引出的矛盾，根据这种观点，上帝不再被看作是人格性的至善的本质。相反，上帝“超乎善和恶之上”，是中立于两者的原因。的确，善与恶之间的那种区别被看作是毫无根据强加于无知心灵的东西。问题恰恰在于它们（必定）是什么；在是和应该之间不作区别是可能的。

泛神论笃信不疑的传统有神论的特点是神性全能的教义；由于把上帝和总体等同起来，泛神论显然是把一切能力都归之于上帝。事实上，泛神论者可以雄辩地指出，他们的观点直接体现了传统有神论的逻辑内涵：像奥古斯丁、阿奎那、路德和加尔文所作的那样，说上帝就文义来说本来就具有而且行使一切能力，其涵义也就是说上帝是惟一的存在（因为，正像柏拉图所说的，凡是存在皆有能力）。斯宾诺莎做出了这一论证，而一个当代加尔文主义者詹姆斯·古斯塔夫森（James Gustafson）却显然实现了向明确的泛神论的推进，加尔文主义的“激进一元有神论”已经蕴涵了这种泛神论。^[16]

但是，向明确的泛神论的推进却受到犹太教、基督教和伊斯兰教文化的普遍抵制，因为这种泛神论放弃了某些思想，而这些思想则是被那些人普遍视之为具有本质意义的，而这些人感觉是在这些文化中形成的。泛神论的主要问题在于，从内涵说，它不能在什么是是和什么是应该之间做出区分。老实说，这种观念会从根本上彻底毁掉伦理学的生命。

保罗·蒂利希所发展的学说和泛神论有着密切的关系，按照这种学说，“上帝”不单指称每件事物，而且还指称每件事物的本质（或所是，isness）。^[17]由于不把上帝说成是有别于其所作用的世界的本质，这种观点就和泛神论一样，使关于上帝的话语和现代世界观成为完全可比的。因为上帝既不是独特的主体，也不是具有道德属性的、有目的的人格本质，所以恶的

问题就与上帝的实在性没有矛盾了。但是对上帝一词的这种使用方式，甚至比泛神论更进一步转移了公认的用语习惯。结果是只有通过否定任何一种可理解意义上的上帝的存在，才能拯救关于上帝的话语。

鉴于蒂利希的观点是把上帝同亚里士多德所说的一切事物的“物质因”等同起来，某些现代学者则把上帝等同于某些“形式因”，亦即伦理学和美学的理想。约翰·杜威（John Dewey）和晚近英国的唐纳德·卡皮特（Donald Cupitt）就采用了这一路线，就像罗素在其头十年的一本最著名的著作中所做的那样。^[18]这种观点显然避开了恶的问题，因为它并不把上帝看作是全能的。不过它把上帝看作是明确的善，因为上帝和我们最美好的理想是同一的。但是很少有人会把这视为上帝一词的一种可以接受的使用方式。它在否定上帝的现实性时，也就否定了上帝能在世界上创造性地和按神自己的本意行动，因为形式和理想凭借和通过自身才能发生效验，但又仅仅是在它们被现实的存在物所接受的条件下才是如此。而且，如果没有理想定位于其中的宇宙的现实存在，那就像罗素所指出的，理想归根结底必定被看作我们自己的创造。^[19]

所能举出的这些和其他一些例子^[20]表明，必须超越使上帝与现代世界观可比这种认识而对上帝重新定义。

另外一些哲学家和神学家则把传统的上帝观念和现代世界观割裂开来分别加以考察。这种割裂战略宣称科学和宗教是两

种相互独立的话语领域。一个领域的概念并不需要根据另一个领域的概念而做出修正。这样一来，就使对上帝存在的信仰与现代性的腐蚀剂隔绝了。

这一观点的第一位主要倡导者是依曼努尔·康德（Immanuel Kant）。他区分了人心的两种根本不同的功能：科学的（理论的）和伦理的（实践的）。当科学的功能发生作用的时候，心灵必然把世界描述成没有自由和上帝的世界。当实践的方式发生作用时，心灵却必然要以伦理上的行为自由为前提，而所谓伦理本身又要以永生、从而以上帝为前提。康德试图根据一种精心构建的知觉和意识的理论，来说明这种二元实在论并不是自相矛盾的。据说科学的方式给予我们的仅仅是现象，而实践的方式才使我们触及到实在。

很多神学家通过这种方法论的二元论去证明传统的神学语言，却并不参与基要主义者对现代世界观的反驳。卡尔·巴思（Karl Barth）把科学和哲学作为一方，“信仰”作为另一方，进行了区分。以加尔文主义的上帝为对象的信仰，据说是完全独立于一切科学和哲学问题的。没有必要去说明，加尔文所说的无所不能的上帝，在他能够一下子就把我们的世界创造出来时，为什么和怎么样花费了多少亿年的进化过程才创造了它。

鲁道夫·布尔特曼（Ludolf Bultmann）通过区分“理论上的”（或者“客观化的”）和“生存上的”观点，而修正了康德的主张。根据前一种观点，世界上没有上帝活动的空间。但是

根据生存约束的观点，任何事件都可以成为上帝为了信徒所采取的行动。神的因果联系方式和自然的因果联系方式，是未曾解释的相关要求。从一种观点看，事件是完全可以自然原因解释的；从另一种观点看，它却是作为上帝的行为而被赞美的。^[22]

主要是通过奥地利的路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein），康德的这种二元论观点传给了英国、进而传给了美国的宗教哲学。维特根斯坦一个至少是被广泛认同的观点是，科学和宗教乃是两种完全独立的“语言游戏”。^[23]这种二元论部分地是对英语哲学的一种反形而上学的反动，它与欧洲大陆占统治地位的存在主义平分秋色。两种观点都反对需要某种形而上学框架来调和科学和宗教的彼此不同的主张。^[24]这种为上帝的存在，甚至为说明它和现代科学的前提和发现的可比性而提供证明和论据的思想本身已经贻笑大方了。

然而，人的意识终究需要一种统一的综合见解。现在得到广泛认同的是，试图通过割断上帝信仰和那种与现代科学相结合的世界观，使这种世界观不起作用，而捍卫对上帝的信仰。只要采纳了这种世界观，那就要被迫对上帝重新进行定义，不再承认上帝，甚至绝口不谈上帝，从而无论在何种情况下，都不再为反对现代世界观的相对主义、虚无主义和唯物主义的涵义提供根据了。

现代神学家和宗教哲学家都还没有自己的、调和上帝和现

代世界观的核心纲领。但是他们却不能由于这一不足而受到指责，因为这个任务是不可能完成的。现代世界观和一种明白晓畅的上帝观念是根本不相容的。

IV. 后现代世界观和信仰的复兴

要恢复上帝信仰，而又要保留对自由、经验和理性的现代性承诺，这在今天只有根据后现代世界观才是可能的，而后现代世界观同时克服了关于自然和经验的现代实体性假设以及关于神力的传统有神论假设。

如果肯定上帝和现代性具有可比性，那么仅仅明白晓畅地谈论上帝的方式就向现代世界观提出了挑战。时下很多人是根据一种后现代世界观发出挑战的。但是，对于我们中间那些接受对自由、经验和理性的现代性承诺的人来说，这种挑战必须以一种后现代世界观为基础，这样，该承诺才能保留下来。

反驳现代性的实体假设并不是恢复信仰的充分根据，因为现代的信仰失落部分地归因于传统上帝观念本身固有的问题。那种神力观念使上帝信仰与社会自由和思想自由的现代承诺对立起来。一种可行的后现代性也必须向持通常上帝观念的传统神力思想提出挑战。

这样一种后现代世界观今天正处于蓄势待发的关头。它使上帝信仰又成为可能的，甚至是自然的。但是它的特点却是使

有神论成为可能，而使传统有神论成为不可能。这种后现代世界观还包括对现代性实体假设的四重批判，其中蕴涵着实际的、哲学的、历史的和科学的论据。

实际的论据包含在对现代世界观的相对主义和虚无主义后果的批判中。简单地说，这种论据就是：现代世界观把世界描述成完全没有客观价值和意义的存在；我们人类为这个世界所养育，并且是它的一个组成部分，不可能怀抱着彻底的相对主义和虚无主义的世界观生活；所以，这应该是反对现代世界观的真理性的一个前提。

哲学的论据抨击了现代世界观的基本概念，那就是与笛卡尔主义和牛顿主义的“物质”概念一致的世界基元（现代物理学家明确称之为“基本粒子”）。这就是说，它们据说没有“内部”，没有知觉，没有任何种类的的体验，没有目的，没有自决性，没有任何一种内在能动性。如果一个人确定了这样一个出发点，那他不是一个二元论者，就是一个地道的唯物论者。二元论者声称，具有知觉和目的的人，其本身的经验和意识的实在性是无可置疑的。他们因此宣称，这是一种与组成自然界（包括人的身体）的基本粒子不同类的实在。但是，如唯物论者所指出的^[25]，这就提出一个无法完成的任务，那就是解释身心能够交互作用的方式。

唯物论者通过否定由两类不同的东西组成世界而回避了这一问题。据说只有组成物质性躯体的物质小块，才是真正的实

在物。日常语言所说的“心”据说并非真正的实在物，而仅仅是物质小块的特殊组织的副产品或一个方面。二元论者指出^[26]，唯物主义的立场即使不是彻底自相矛盾的，也是悖论性的。唯物论者声称是经验论者，但是却否认主要是直接给予我们自觉经验的那个世界的一部分，亦即我们的自觉经验本身！更糟糕的是，他们断然认定，促使他们肯定唯物论的自觉经验和推理过程是有效的，但是他们这种断定的主旨却是否定自觉的经验和推理具有任何现实性。

二元论和唯物论的相互否定使它们的共同前提机械自然观成为归谬性的（*reductio ad absurdum*），按照这种自然观，自然的基元是无意识的物质小块。

历史的论据包括抨击关于现代世界观兴起的、广泛流行的双重假定。这一假定认为，一般说来，与“现代科学兴起”一致的那些进步，既历史地以机械自然观为前提，又为它提供了经验证明。但是，如前所述，近来的研究表明，与“现代科学的兴起”相联系的那些进步，是在某种整体主义的、新柏拉图主义的、颇为神秘的世界观背景中发生的，这种世界观显然是非机械论的，而且机械世界观后来更多地是为神学的和社会学的、而不是经验的和科学的推论所采纳。^[27]因此，历史的论据指出，科学本身和现代机械自然观之间并不存在逻辑的必然的关系。

科学的论据是由自然科学本身的若干进展组成的，这些进

展为反对主张基元物质论的机械自然观提供了证据。物理学家通过反思质量和能量方程以及质能相互转化方程而做出了示范。现在很多物理学家还相信所谓基本粒子之间的超距作用，认为它们不可能是笛卡尔式的或牛顿式的只靠接触而起作用的物质小块。^[28]生物学家提出了关于细菌的记忆和决策的证据^[29]，还有关于超距“形态学因果性”的证据，这种因果性用通常的物理场^[30]是无法理解的，用地球上作为一个整体的生命对其化学过程的影响也是无法理解的。^[31]诸如此类的思考使越来越多的科学家相信，被设想为以“硬”科学为基础的现代世界观，对于解释这些科学竟然是不适用的。

对现代世界观的这四重批判，仅仅是后现代世界观的兴起的负面因素。后现代世界观完全接受了现代科学的成就和现代主义对自由、经验和理性的承诺。它所挑战的是机械论的自然观和感觉主义的认识论，这种自然观和认识论构建了现代主义的实体假设。最全面地发展了这种后现代观点的哲学家是柏格森、詹姆士、查尔斯·桑德斯·皮耳士（Charles Sanders Peirce）、泰依亚·德·夏尔丹（Teilhard de Chardin，中文名德日进，译者注）、怀特海和哈茨霍恩。我以下的评述很多地方是和后两位学者一致的。

按照这种后现代观点，实在的基元是经验事件。说它们是“事件”，就是说它们的存在是暂时的。称它们为“经验的”，即是说它们有一种固有的实在性，同我们自己固有的实在性亦

即我们的自觉意识只有程度上的不同。每一事件都分别接受来自自我之外的影响，这意味着它具有某种形式的非感性知觉。每一事件还有某种基本目的和目标，据此它创造了自我。像电子和质子这样的基本粒子，都是瞬时事件的持续性结构，其中同一种形式一再重复发生。人的意识也是由一系列瞬时经验组成的。因此一个电子和一个人并没有绝对的类的差异，只是在程度上差异很大罢了。

具有现代意识的人对这一观点莫名惊诧。人们惊呼：居然认为质子会有经验！这种惊诧说明，现代世界观是多么成功地制约着我们，它使我们去反对任何一种观点，但却不管自己多么荒谬。在这里，我提醒那些受现代性束缚的人（包括我们所有的人在内）注意，采用现代的出发点会促使人要么走向二元论，要么走向唯物论，而这两者都有不可克服的困难，除此之外，我不能再花时间为后现代的出发点提供证明和论据了。假定这一回答能使读者暂时中止他们的怀疑情绪，我将继续进行下面的讨论。

后现代观点除了宣称每个瞬时事件都具有经验之外，还宣称每一事件都是创造力的体现。每一事件的创造力都有三个相位。第一，它从其环境中创造性地分别接受各种要素（这是它的非感性知觉）。第二，它通过把来自环境的这些影响创造性地综合为一个经验统一体，而使自己现实化（在这一位相上，它的自为目的或目标是有成效的）。第三，它对后续事件施加

创造性的影响。分别接受、自我现实化和有效因果性的三重结构，被看成是适用于自然界每个层次上所有个别事件的，从夸克，通过电子、原子、分子和细胞，直到动物的意识，都是如此（只是不适用于个体的聚合，如石堆）。

上帝是创造力无所不包的最高体现。这样，上帝既影响世界，又受世界的影响。上帝与创造力的所有其他体现不同，因为他在时间和空间上以及在知识和情感上都是无限的本质。

如此构想出来的上帝，就成为普通上帝观念的全部特点的样板（这在第一节已经讨论过了）。但是，上帝的力以至于上帝的创造性的和天命性的活动，都不像传统有神论所理解的那样。虽说上帝是宇宙间至高无上的力量，但是上帝的创造性和天命性的力对其他事物的影响却并不是无限的。上帝没有也不能对力进行垄断，从而也就不能单方面地决定世界上的各种事件。其理由是，造物有它们自己固有的、自我实现和影响其他事物的创造性力量，而且这种力量是不能被侵袭的。

在这种观点看来，上帝对造物的影响不是从外部决定它们，而是从内部诱导它们。根据假设，存在于上帝之中的所有理想和形式，作为潜在的东西都是通过造物才体现出来的。上帝是通过提出那种针对造物的理想而在地上的行动的。因而上帝虽然对所有造物施加影响，但却并不决定它们之中的任何东西。它们实现了哪一种可能性，归根结底取决于它们自己。神力是劝服而不是压服。

对神力观念的这种限定，包含了对传统创世说的一种修正。根据假设，不被创造的创造力已经在有限的人类或其他存在物的某种多样性中体现出来了。因此，从绝对的虚无中不可能创造出我们的宇宙来。无论我们指定哪一点作为我们世界的开端，它总是从体现着创造力的某种先行事态中创造出来的，它也许就是一种相对的混沌状态（如《创世记》1章2节所说：“地是空虚混沌”）。我们世界的创造并不包括创造有限事物的绝对开端，而是不断引发愈益复杂的有序性——这确实使人联想到进化论的图景。上帝通过对世界进行诱导而创造了这个世界。归根结底，这种神圣的劝服才是宇宙中最有效的力量。上帝甚至可以称之为“无所不能的”，如果这个词所指的是“拥有一个存在物可能拥有的一切能力”。但是上帝并不具有传统意义上的那种全能性，亦即他现实地或潜在地行使所有存在着的力。

这种后现代有神论推翻了现代思想中反对上帝存在的那些理由。第一个理由是，世上的恶同一个至善的、无所不能的造物主似乎是矛盾的。修改关于上帝能力的观念为解决这个问题提供了根据。世界上的所有存在物都有某种自主的和影响其他存在物向善或从恶的能力，这样一个世界是一个其中必然会有恶的世界（精确的定义是，真正的恶并不是必然的，而是可能的）。上帝不能创造一个其中不存在这种可能性的世界。

反对上帝的第二个现代理由是，上帝信仰似乎和人的充分

自由不相容。后现代的上帝信仰不能用来支持权威主义的真理观，因为关于一本书或一种直觉可能是上帝一贯正确的启示这一看法，已经被否定了。同样，没有什么社会的或政治的体制可以用它是上帝的安排这种主张来为之辩护。事实上，上帝和造物的自由决非不相容的关系，怀抱着上帝这个念头反倒是造物自由的根据。上帝是先前尚未实现的可能性的根源，同上帝分离，造物就将被迫去重复过去已经实现了的可能性。由于提出了新的可能性，上帝容许现在超越过去。

对上帝的现代性反驳的第三个理由是基于自然界的基元是无意识的物质小块这一假设。正像二元论者很难理解人的意识得以影响其肉体器官的方式一样，也难以理解作为宇宙意识的上帝得以影响自然界的方式。在后现代观点看来，世界的基元是分别受到实在的每个层次影响的、有感受能力的事件。这种观点又自然地引申出上帝、宇宙意识或灵魂对世界的每个部分造成内在影响的思想。上帝那种遍及世界每一层次的无所不在的影响，和意识遍及其身体的无所不在的影响是同样的。

这种后现代世界观不仅容许谈论神的影响，而且这正是它所需要的。由于每一个事件都有某种程度的自由，因此一个单一的无所不在的影响对于说明世界秩序是必要的，它虽不完美，但却真实。而且，还有一个事实是，在进化过程中偶然实现出来的新形式或新潜力需要一种现实性的存在，那些先前尚未实现的形式有可能纳入这种现实性的存在之中，而这些尚未

实现的形式的有效性也可以通过这种现实性存在的作用而得到解释。简言之，在后现代世界观中给上帝留下了位置。

反对上帝的第四个理由是基于另一个现代性假设，即感性知觉只是我们从外于我们的世界接受影响的手段。按照后现代见解，感性知觉是一种高级的、派生的、后期才发展起来的知觉形式，而不是初级的形式。所有的个体在从它们周围的世界获取事实时，都拥有一种更基本的知觉形式，这种知觉形式是非感觉性的。不错，感性知觉是这种更初级的知觉形式的前提，就像（比如说）视神经上的神经元获取由于相邻神经元激活而传送的事实一样。

虽然上帝并不是可以通过我们的感觉器官而被认知的本质，但是，根据上述观点，我们随时都是以非感觉方式去领悟上帝的。在那些对神的实在性的持久领悟提升到自觉高度的非常时刻，我们就拥有了“神圣的体验”。此外，我们对道德的、美学的和逻辑的理想所具有的模糊而持续不断的体认，不能解释为我们的社会规范的内化，但是如果我们把对这些理想的直接领悟视为对上帝的皈依，这种体认就可以得到解释了。^[32] 这些理想不可动摇的客观性从而就为在这一框架内证实上帝的存在提供了另一个理由。

结 论

后现代世界观的兴起为在经验和理性的基础上恢复上帝信仰做了准备。这样被恢复的上帝与传统的上帝是类似的，不过条件是要对传统观念的特征亦即关于神力的教义做出某种修改，由于现代无神论的兴起，这一点特别值得重视。

后现代世界观不仅使信仰的复兴成为可能；而且由于给上帝留下了位置，它又使上帝信仰再一次成为自然而然的事情。这种世界观从而也就又能自然而然地把世界看作是客观价值的实体化和终极目的的表现，以致相对主义和虚无主义就被推翻了。它还使认为世界本质上是一种精神母体（spiritual matrix）的思想成为自然而然的，以致我们的宗教推动了与真实的实在和谐一致，并促使我们摆脱唯物主义。它关于宇宙的终极力量以劝服的方式行动的观念，引导我们去效仿这种行为方式从而反对军国主义，特别是反对核威慑论。最后，这种世界观把我们大家描述为具有共同的神圣源头，生活在共同的神圣实体中间，并且具有共同的神圣目标，这就强化了我们彼此之间的亲密感。宇宙的神圣实体就寓于我们之中，而我们也寓于它之中，从而我们的生命也就因它而具有了永生的意义。我们不能侵害与我们共存的其他造物的生活，而因此也就没有背离我们自己生存的神圣起源和神圣目标。

·注释·

[1] 谨向伍迪·艾伦 (Woody Allen) 致歉。

[2] 波义耳用没有自我运动能力的物质来论证上帝的存在：“因为运动并不是物质所固有的……所以一切物体的运动，至少在物的起始点上……是被施加于其上的。”（《波义耳著作集》，第4卷，1744年版，第394页）。牛顿说，因为物质必须从无中被推动，所以我们得出的信念是“一个强有力的主体”，他“无所不在……能够在他无限统一的意志中枢内按照自己的意志推动物体”（拉丁文版《光学》质疑2331）。围绕这一主题对波义耳和牛顿所作的更全面的讨论，请参看尤金·M. 克拉伦 (Eugene M. Klaaren)：《现代科学的宗教起源：17世纪思想中的创世信仰》（密歇根，威廉·B. 依尔德曼斯出版社，1977年版；马里兰，美国大学出版社，1985年版）。

[3] 同上；弗朗西斯·耶茨：《乔丹诺·布鲁诺和炼金术传统》（芝加哥，芝加哥大学出版社，1964年版）和《炼金术士的启蒙运动》（科罗拉多，博尔德沙姆哈拉出版社1978年版）；休·卡尼 (Hugn Kearney)：《科学和变革 (1500—1700)》（纽约，麦格劳—希尔出版社，1971年版）；卡罗林·麦钱特 (Carolyn Merchant)：《自然之死：女性、生态学和科学革命》（旧金山，哈珀和罗出版社，1980年版）；J·R. 拉维兹 (J.R. Ravetz)：《科学经验的种类》，载阿瑟·皮科克 (Arthur Peacocke) 编：《20世纪的科学和技术》（印第安纳，圣母院大学出版社，1981年版）；玛格丽特·C. 雅各比 (Margaret C. Jacob)：《牛顿学说和1689—1720年英国革命》（康奈尔大学出版社，1976年版）。

[4] 罗伯特·勒诺贝尔 (Robert Lenoble): 《梅桑 (Marin Mersenne) 和机械论的起源》 (巴黎, J·佛林哲学出版社, 1943 年版), 第 133、157—158、210、375、381 页; J·R·雅各比 (James R. Jacob): 《罗伯特·波义耳和英国革命: 社会变革和思想变革研究》 (纽约, 伯特出版公司, 1978 年版), 第 172 页。

[5] 关于牛顿, 参看尤金·克拉伦和玛格丽特·雅各比 (注 2 和注 3); 关于超距作用这一棘手的主题, 参看上述第 3 章注 2。

[6] 参看注 4 的参考书目。

[7] 穆迪·E·普赖尔: 《约瑟夫·格兰维尔, 巫术和 17 世纪的科学》, 载《现代哲学》, 30 (1932—1933 年), 第 167—193 页; 关于培根, 参看耶茨: 《炼金术士的启蒙运动》。

[8] 约翰·洛克 (John Locke): 《人类理解论》, 第 2 卷, 第 1 章, 第 1—5 页; 第 4 卷, 第 10 章, 第 1—11 页。

[9] 福兰克林·L·鲍默 (Franklin L. Baumer): 《宗教和怀疑主义的兴起》 (纽约, 布雷斯世界出版社, 1980 年版), 第 3 章; 约翰·鲍克 (John Bowker): 《上帝观念: 上帝观念起源的社会学、人类学和心理学探讨》 (牛津, 克拉林顿出版社, 1973 年版)。

[10] 鲍默: 《宗教和怀疑主义的兴起》, 第 5 章。

[11] 马丁·海德格尔 (Martin Heidegger): 《论尼采的“上帝死了”一语》, 载威廉·洛维特 (William Lovitt) 译: 《技术质疑: 海德格尔对现代的批判》 (纽约, 哈珀和罗出版社, 1977 年版)。

[12] 威廉·詹姆士 (William James): 《宗教体验的种类》 (科利尔书店, 1961 年版), 第 406 页。

[13] 当然, 存在着非西方的意义框架, 最显著的独特形式是佛教,

它并不包含一般的上帝观念，但是典型的佛教世界观同现代西方无神论却是格格不入的，而又不像教科书的论述所主张的那样没有一神论的对应物。对一个西方思想家说来，是无神论者而不是虚无主义者甚至是可能的。例如，J.M. 麦克塔格特 (J.M. McTaggart) 就否定上帝而肯定肉体复活作为人类生命意义的框架。但是，他的黑格尔主义与典型的现代无神论世界观是迥然不同的。很多后现代无神论世界观是虚无主义的。

[14] 伯特朗·罗素：《自由人礼赞》，罗伯特·E·恩格尔和莱斯特·E·丹农编：《罗素主要著作选辑 (1903—1959)》(西蒙舒斯特出版社，1961年版)，第66—72页。这段话引自该书第2章3节。

[15] 罗伯特·杰伊·利夫顿和理查德·福克 (Richard Folk)：《无可抵御的武器：反对核威慑论的政治和心理学理由》(纽约，基础图书公司，1982年版)，第13—14，88—89页。

[16] 参看《斯宾诺莎：每个东西都是神——从正统前提得出的非正统结论》一章，载大卫·雷·格里芬：《上帝，力，恶：过程的神正论 (a process theodicy)》(费城，威斯特敏斯特出版社，1976年版)；詹姆斯·古斯塔夫森 (James Gustafuson)：《从神学观点看的伦理学》，第1卷(芝加哥，芝加哥大学出版社，1981年版)。

[17] 保罗·蒂利希：《系统神学》，第1卷(芝加哥，芝加哥大学出版社，1951年版)。

[18] 约翰·杜威 (John Dewey)：《共同的信仰》(康涅狄格纽黑文耶鲁大学出版社1934年版)；唐纳德·卡皮特 (Donald Cuppitt)：《告别上帝》(纽约，十字路口出版社，1981年版)；伯特朗·罗素：《自由人礼赞》。

[19] 罗素：《自由人礼赞》。第68页：“上帝和恶都应该是存在的，

或者是应该把上帝看作我们自己良知的创造者?”

[20] 关于上帝作为“语言学现象”，请参看格哈特·埃贝林 (Gerhart Ebeling):《上帝和世界》(费城，堡垒出版社，1976年版)；关于上帝作为我们的“共同人性”，参看赫伯特·布朗 (Herbert Braun):《新体验神学问题》，载罗伯特·芬克 (Robert Funk) 编:《布尔特曼学派的圣经解释：一个新导向?》(纽约，哈珀和罗出版社，1965年版)，第169—183页；关于上帝作为“创造性的交换”，参看亨利·尼尔逊·威曼 (Henry Nelson Wieman):《人类美德的源泉》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1946年版)。

[21] “像加尔文主义的教义所描述的那样，这个上帝的作用是至高无上的。这种作用在最严格的意义上是先定的。”见卡尔·巴恩 (Karl Barth):《教会学》，第1卷，III/3；《创世教义》，G.W. 布罗米利 (G.W. Bromiley) 和 R·J·埃利希 (R.J. Ehrlich) 译 (爱丁堡，T.&T. 克拉克出版社，1960年版)，第131页。

[22] 鲁道夫·布尔特曼 (Rudolf Bultmann):《耶稣基督和神话学》(纽约，查理士·斯克利布纳·森出版社，1958年版)。

[23] 帕特里克·谢里 (Patrick Sherry) 在《宗教、真理和语言游戏》(纽约，巴恩斯和诺布尔出版社，1977年版)中，像 D.Z. 菲利普斯 (D.Z. Phillips) 一样，用维特根斯坦的方式，批评了这些观点。

[24] 参看依恩·巴伯 (Ian Barbour):《科学和宗教问题》(新泽西，恩格尔伍德·克利夫斯普伦蒂斯—霍尔出版社，1966年版)，第5章；弗里德利克·腓列:《语言、逻辑和上帝》(纽约，哈珀出版社，1961年版)。

[25] 例如，参看赫伯特·费格尔 (Herbert Feigl):《身心问题并非

质问题》，载悉尼·胡克 (Sydney Hook) 编：《心灵的向度》(纽约，纽约大学出版社，1969年版)；J.C.C. 斯玛特 (J.C.C. Smart)：《感觉和大脑过程》及《唯物主义》，载 C.V. 博斯特 (C.V. Borst) 编：《心脑同一理论》(伦敦，麦克米伦公司，1979年版)；R.C. 贝内特 (R.S. Bennett)：《意识哲学的现代问题》，载《美国哲学季刊》，15/4 (1978年11月)，第249—259页。

[26] 约翰·贝洛夫 (John Beloff)：《评同一性假说》，载 J.R. 斯迈西斯 (J.R. Smythies) 编：《心与脑》(伦敦，洛特利治和克甘·保罗出版社，1965年版)；卡尔·波普尔 (Karl Popper) 和约翰·C·艾克斯：《自我及其脑》(海得尔堡，春天出版社，1977年版)。在我为《科学的返魅：后现代的建议》(大卫·雷·格里芬编，奥尔伯尼，纽约州立大学出版社，1988年版)一书所写的导言中，这种反唯物主义的哲学论证得到了更充分的发挥。

[27] 参看注3—5。这些研究是为理解超科学对科学思想的影响所做的更大的努力的一部分。可参看保罗·费阿本德 (Paul Feyerabend)：《反对方法：无政府主义认识论概论》(伦敦，维索出版社，1978年版)；加里·古汀 (Gary Gutting) 编：《范式和革命：托马斯·库恩科学哲学的应用和评价》(印第安纳，圣母院圣母大学出版社，1980年版)。还可参看我在《科学的返魅》一书导言中的更详尽的讨论。

[28] 戴维·玻姆 (David Bohm)：《整体和隐参量》(伦敦，洛特利治和克甘·保罗出版社，1980年版)，第129、186页；亨利·P·斯塔普 (Henry P. Stapp)：《爱因斯坦时间和过程时间》，载大卫·雷·格里芬编：《物理学和时间的终极意义：玻姆、普里高津和过程哲学》(奥尔伯尼，纽约州立大学出版社，1986年版)，第246—270页；《贝尔定理与量子

物理学基础》，载《美国物理学杂志》，53（1985年），第306—317页。关于这一问题的历史背景参看玛丽·赫斯（Mary Hesse）：《力和场：物理学史上的超距作用概念》（新泽西，托托瓦利特尔和亚当出版公司，1965年版）。关于牛顿的物质学说和超距作用学说，参看以上第3章注2。

[29] A·戈德贝特（A.Goldbeter）和小D.E.科什兰：《根据因细菌趋化性所引起的感受器改变而建立的感觉和适应的简单分子模型》，载《分子生物学杂志》，161/3（1982年），第395—416页；杰夫·斯托克（Jeff Stock），格雷格·克苏利斯（Greg Kersulis）和小丹尼尔·E·科什兰：《细菌的趋化性既不需要甲基酶也不需要非甲基酶》，载《细胞》，42/2（1985年），第683—690页。

[30] 鲁珀特·谢尔德雷克：《新生命科学：构造因果性假说》（伦敦，布隆德和布里格斯出版社，1981年版）。

[31] J.E.洛夫洛克（J.E.Lovelock）和伦恩·马古利斯（Lynn Margulis）：《基于生物圈和为了生物圈大气平衡：盖娅假说》，载《地球》，262（1973年）；《地球大气的生物学调节》，载《伊卡洛斯》，21/471（1974年）；J·E·洛夫洛克：《地球生命新观》（牛津，牛津大学出版社，1979年版）。在我的《科学的返魅》一书导言中，对科学背离现代世界观的发展作了更充分的讨论。

[32] 怀特海把我们对理想的体验——“对接受理想、志在理想、实现理想、破坏理想的体验”——说成是我们“对宇宙神性的体验”（《思维方式》纽约，自由出版社，1966年版，第103页）。

第五章 进化和后现代有神论

上帝和进化的相容性在今天至关重要。一方面，宗教处于与宇宙终极力和谐一致这种渴望的中心位置，而在很多宗教传统中，特别是那些受《圣经》影响的传统中，对上帝作为造物主的信仰是宇宙终极力概念的一个主要部分。另一方面，我们的世界从进化过程产生的观念也建立了一种可能与此观念一致的理论。除了这种进化论假说被看作是同有神论相容之外，关于宇宙终极力是一个人格的、有目的的、公正和慈爱的力这一信念也将销声匿迹，人的宗教动机将引导他们和异种力量和谐一致地生活在一起。

实际存在的一种流行的信念认为上帝和进

化是不相容的，至少当我们断定“上帝”的意义是“我们的宇宙的创造者”时，情况是如此。以这种信念为基础，特创论者否定进化，而达尔文主义者则否定上帝。现代自由主义神学家似乎把上帝和进化说成是相容的，但是关于上帝作为创造者的思想，则像第四章所讨论的那样，被成功地否定了。上帝不是这些神学家所描述的那种显示了进化过程方向的主体。例如，上帝据说是“自在的本质”，而不是可能成为定向原因的某种本质。或者认为宗教和科学构成两种独立的观点，以致认为关于上帝作为造物主的论断并不是指有别于物理力和化学力的另外一种原因。

把上帝和进化看作是不相容的，这要求一种有神论的进化主义，即主张进化过程的方向植根于一种有目的的宇宙主体。但是，达尔文主义，特别是新达尔文主义，一直是占统治地位的进化理论，而从原则上排除了有神论的影响。事实上达尔文主义的主要结果就是神学和生物学的分离。^[1]而且，正如斯蒂芬·图尔敏（Stephen Toulmin）曾谈到过的，有一条现代戒律：“科学只要和什么分道扬镳，那就不会使神学家去寻求其重新结合了！”^[2]神学家们大都遵守这一戒条。

以一种新有神论进化主义的形式重新统一神学和生物学的任何尝试，都要面对四个主要障碍。第一，传统的、超自然主义的上帝观念，与一般性的科学和特殊性的进化论的事实与方法是不相容的。第二，一般性的现代科学和特殊性的进化论背

后的现代世界观，与任何（恰恰不是超自然主义的）神影响世界的观念都是不相容的。第三，一般性的现代科学和神施加于干预的任何观点都是不相容的。第四，正如已经指出的那样，特殊性的现代（达尔文主义）进化论敌视神影响进化过程的任何观念。因此，一种可靠的有神论进化主义需要修正了的上帝、世界、科学和进化的观念。

但是，这四重修正并不意味着四个互不相关的任务，因为这四个问题是相互紧密联系在一起。与一般性的科学和特殊性的进化论相符合的现代理想，乃是现代世界观的主要功能。因而一种新世界观的兴起也将相应地带来新的科学和进化论的理想。上帝的观念和世界的观念也是紧紧缠绕在一起的，即使现代世界观主要不是从超自然主义的上帝观念中直接引申出来的。关于世界统一体的新概念要求一种新的上帝观，还要求一种新的上帝意志观，反过来也助长了一种新的世界概念。本章第一节讨论了有神论和现代进化思想的四重不相容性。在第二节中，我说明了后现代世界观使有神论进化主义成为可能的途径。

I. 有神论和现代进化思想的不相容性

进化和超自然主义有神论的不相容性

由于笛卡尔、梅桑、波义尔、牛顿、洛克和里德的思想复

兴，在现代性第一阶段内部的思想就是传统的超自然主义上帝观。超自然主义否认上帝同世界的关系是一种自然关系。相反，认为这种关系是由神的决定单方面建立起来的唯意志论的关系。世界是从虚无中（*ex nihilo*），意思就是从绝对的无中创造出来的。因此世界决非永恒存在着的，甚至决不是从绵延不绝的有限事件之流中创造出来的。

现代性的第一阶段所包含的传统有神论的唯意志主义、超自然主义的侧面得到强化。这种强化导致了一种纯粹的机械自然观：虔诚地接受上帝的绝对全能意味着主张自然界是全然消极的。如果承认物质具有任何自发性，那就把神性归于物质了，从而也就被认为是放弃了造物主和造物之间的绝对差别。这种反泛神论的意念还主张物质没有任何感觉、经验或主观性，于是就要抵制关于物质具有内在的神性的任何意见。上帝的绝对超验性意味着，上帝只是通过强制性的规律和从无中推动物质，才能对物质施加影响。

因为在现代主义的第一阶段上，并未否定具有体验的人心是能动性和现实性的，所以反泛神论的物质观就隐含着一种强有力的二元论和人类中心主义的创世观。笛卡尔在广延性的实体和经验性的实体之间做了绝对的分，主张人的心灵是地上唯一的经验性实体，这是绝对二元论最准确的公式。一种完全的人类中心主义伦理学所信奉的是：非人的造物自身没有价值，而且对上帝来说也没有直接的价值，它之被造乃是因为

对人类具有价值。

这种反泛神论的自然观还意味着，神的干预不可能是对事物的正常路线施加一种格外的因果影响。因为自然界被看成是由无感觉之物（用牛顿的话说是“坚硬的、致密的、有重的、不可入的”）组成的，与意识、心灵或精神迥然不同，无法想像作为圣灵的上帝怎样才能施加一种影响，使之成为这些东西中的正常因果作用的一部分。因此，上帝对自然界的因果作用力越来越被局限于两种超自然的形式：（1）上帝开始时创造了物质和作用于其上的强制性运动和规律；（2）上帝偶尔用超自然的奇迹打断这些“自然”规律的作用。

这种超自然主义的、二元论的宇宙观受到进化观点的强烈震撼。虽然我将详细地论述最初由于达尔文主义而造成的这种震撼，但是必须指出，超自然主义与进化图景的基本事实不相容，而不仅仅是与达尔文主义对这些事实的解说不相容。

对达尔文来说，进化提出的主要问题是恶的问题，因为广泛存在的进化事实似乎是和上帝的至善不一致的。^[3]但是达尔文可以既不反对上帝的慈善，也不反对上帝的全能。他因而试图通过限制上帝施于造物之初的因果性而解决这个问题，这就是说，在造物之初上帝把普遍规律以及遗传和繁殖的能力加给物质。达尔文本人对进化过程的残酷无情安之若素，因为这种残酷被看作是来自于一种规律——生存竞争，而这则导致普遍的善的增强。^[4]

达尔文的自然神论立场并没有解决问题。他只不过是通过对超自然主义的神学解释强加于天文学、物理学和化学而分割了神学和生物学，但是这些领域的科学家已经不再赞同超自然主义的神学解释了。他的“解答”也只是把恶的问题暂时搁置起来：奥古斯丁、奥卡姆、加尔文、笛卡尔、牛顿和培里（William Paley）所指认的一个真正全能的上帝，能够造出我们世界的所有美点，但却没有进化过程的浪费和残酷。而达尔文本人终究没有得出令他自己满意的解答。^[5]

超自然主义和进化之间的第二个矛盾一直存在于进化论者和特创论者的争论中：上帝从虚无中创造出现在的全部物种的教义，是和现在所有物种通过变异从早期物种遗传而来的证据相矛盾的。达尔文已经注意到，“通过变异遗传”相对于“从无中创造”，是关于创世设计的论证中的主要争论点。^[6]人们可能会像达尔文那样，使从虚无中创世的教义不去诉求于千差万别的物种，而是诉求于原初的原子，试图以此来挽救这种教义。认为现存的大多数事物是由那些从无中创造之物进化而来的，这种观点可能被认为是没有逻辑矛盾的，但是却并非没有激烈的冲突。为什么一个超自然的全能的上帝竟然选择这样的方式创造世界呢？为什么在拥有更多自由和价值的造物产生之前竟然等待了如此之久呢？为什么竟然设计了这样一个充满了痛苦和浪费的进化过程呢？我们的世界通过漫长的、缓慢的、浪费的、痛苦的进化过程而产生这一事实，有力地表明，关于

神圣造物主的教义，即使打着自然神论的旗号，也都是荒谬的。

进化和早期现代性世界观之间的第三个冲突蕴含着后来的二元论和人类中心主义。进化展示了人类和其他物种之间的连续性，种间并无一条不可逾越的鸿沟。事实上，达尔文的很多著作是致力于说明人和其他高级动物之间的类似点。他因而反对超自然主义的观点，因为这种观点认为人的心灵是从无中创造的，而不是进化过程的一种完全自然的产物。

有一种观点认为，在进化的上下文中，其余每一种事物都是为了人的利益而创造的。由于这种信念遇到了困难，人类中心主义的基础也动摇了。达尔文反对威廉·培里的超自然主义的功利主义，这种功利主义不但认为物种都是上帝直接创造的，而且认为它们是为了人的功利而创造出来的。^[8]时至今日达尔文主义者仍然反对宇宙设计或神学的观念，这部分地是因为他们设想所有这一类观念都是支持人类中心主义的。^[9]

总之，恶，进化性遗传，非二元论，以及进化论创世说的非人类中心主义含义，都向超自然主义的有神论提出了挑战。借助各种不同的特设性（ad hoc）假说，也许可以说明进化论和超自然主义在逻辑上并非不相容。但是，这二者却必定不是若合符节的。

有神论和现代世界观的不相容性

有神论进化主义的第二个障碍是那样一个事实，亦即现代

世界观就其现有的形式而言，是和任何一种有神论（不仅和超自然主义的有神论）不相容的。现代世界观的这种流行的主导形式，和早期现代性超自然主义二元论的共同之处，仅在于机械论的、非泛神论的自然观。在这个现代世界观的第二种形式中，超自然主义和二元论已经蜕变为无神论和唯物论了。

由于种种理由超自然主义已变成无神论。一个理由是恶的问题：对上帝全能的强调，同以经验和理性的结论为基础的现代承诺结合起来，就使所称道的上帝的慈爱和世上明显的罪恶之间的反差，比起先前时代来更加触目惊心。

达尔文等人根据进化所提出的问题，只不过是这个重大问题的一部分而已。对神迹和《圣经》一贯正确的启示日益强烈的反驳，也排除了相信一个行使天命的（超自然主义所理解的）上帝的两个主要理由。自然神论把上帝篡改为暂时性的最初原因，从而为彻底摒除上帝开辟了道路。

与此同时，二元论则转变成唯物论。二元论者一开始就很难解释：精神性的、合目的地运作的心灵，怎么会和物质性的、机械式地运作的身体发生交互作用。最终唯一的解答是求助于神的全能——像笛卡尔、马勒伯朗士（Nicolas Malebranche）、里德和洛克所做的那样。由于对自然问题诉诸这样的超自然解答，二元论看来是越来越站不住脚了。霍布士（Thomas Hobbes）把意识或心灵定义为仅仅是脑的一种机能或状态，达尔文不过是追随霍布士的一长串思想家中的一个。

所得出的这种世界观没有给神的影响留下地盘。根据它的唯物论主张，神的影响不可能成为因果关系的自然体系的一部分。神的任何影响都将是超自然的干预，而由于对超自然主义的上帝的神的反驳，神的影响就被排除了。

现代世界观的第三个特点是它的感觉经验主义，这甚至使反对神影响世界的例证显得更强有力了。按照这种感觉经验主义（或者简称“感觉主义”），一切知识都是通过知觉经验产生的，而一切知觉又都来自肉体感官。根据定义，肉体感觉器官只能感知物理的或物质的东西。感觉论者主张，即使存在某些非物理的东西，我们也无法感知它们；它们因而也就不能对我们的经验产生影响。因此，即使被理解为精神本质的上帝存在，我们也不能受到神意的影响。现代世界观从而就不仅排除了神对我们通常指称为“自然”之物亦即非人世界的影响，也排除了对人的经验以至于“历史”的影响。

有神论和现代科学的不相容性

有神论进化主义的进一步障碍是那样一个事实，即现代科学的理想拒斥任何神影响世界的概念。这里所说的理想是预见性的决定论、还原论和唯科学主义。

达尔文及其追随者相信，生物学是一门成熟的学科，必定和（19世纪的）物理学一样是有预见性的。用一个现代达尔文主义者的话说，否定预见性的决定论“就是抛弃了整个科

学”。^[10]仅当世界是充分决定论的，以致关于“自然规律”和关于当前条件的知识会给出确定的未来知识时，完美的预见才是可能的理想。达尔文已经意识到，世界上的任何“无常”都将使科学无法存在。^[11]因此，尽管达尔文及其追随者也谈到“机遇”，但是他们用这个词不是指没有决定性的原因，而仅仅是指人对某些此类原因的无知。^[12]

预见性决定论的理想为达尔文转向唯物主义的人类观提供了一个有力的动机：一个自决的心灵将使关于人的本质的科学无法成立。这一理想也为他反对神影响进化过程提供了根据：这种影响会向进化过程置入某种不可预见的东西。^[13]

现代科学的还原论理想也完全拒绝接受神对进化过程的影响。一切整体都能还原为它的各个部分（用各个部分来解释）的假设，意味着全部因果关系都是从最基本的部分开始的上行关系。如果从整体到其各个部分的“下行因果关系”存在，那么还原论就是一种虚假的理想。这种还原论理想否弃了人的意识或心灵具有任何会对身体造成影响的自主能力的观念。这种理想更进一步屏弃了任何从上帝到世界的下行因果关系。

唯科学主义是一种信念或理想，认为除了自然科学的解释是真正的解释之外，别无其他。可以肯定，唯科学主义是那样一种理想，即认为科学解释原则上是完备的，不需要用哲学或神学来补充。^[14]这种理想强烈地促使人们否认除自然科学能够处理的原因即自然原因之外还存在任何原因。达尔文应用于生

物学的这些资料，首次指出进化论可以没有超验因果性的位置，因为这种因果性是由超自然主义的定义设定的。^[15]

现代科学的这三大理想，除排除了超验的因果性之外，还排除了目的论的因果性。^[16]在一个有机体通过达到某种目的（telos）或目标而实现自决这个意义上，目的论的因果性显然威胁到了预见性决定论和整体还原为其部分的理想。它也威胁到唯科学主义，因为自我决定是内在的不可见的因果形式，不能通过感官或用以放大感官的科学仪器观察到。因为超验的因果性常常是和目的论的因果性紧密相关的，所以反驳目的论就进一步强化了反对有神论进化主义的斗争。

有神论和达尔文主义的不相容性

有神论进化主义不仅遭到一般性的现代科学的拒斥，也遭到特殊性的达尔文主义的拒斥。这里关键概念是，进化完全是非定向的，自然选择则是进化的惟一动力。斯蒂芬·杰依·古尔德（Stephen Jay Gould）把非定向进化称作“达尔文主义的核心概念”，并且说，“达尔文主义的本质是自然选择的创造性”。^[18]

除非通过自然选择，否则进化就是不定向的，达尔文主义的这种信念在某种程度上否定了进化过程的方向可能部分地是由物质内在的自发性决定的（这是拉马克的核心概念，新拉马克主义者指出，这个概念对拉马克说来要比“获得性可以遗

传”更处于核心地位)。^[19]对达尔文主义者来说，物质完全是由作用于其上的外力所决定的，是消极的。用杜布赞斯基(Theodosius Francis Dobzhansky)的话说是，“在生活物质内部没有自发性原则。”^[20]进化的一切变化都是由作用于随机基因突变的自然选择引起的，这个学说表现了达尔文主义形而上学的特点。随机(或机遇)一词的意思并不是指基因变化不是完全决定性的(如前所述)，而是指突变并非优先指向有利于有机体在当前环境中生存的那些特征。^[21]达尔文主义否定进化过程在任何意义上是定向的，而上述双重否定——突变不服从任何自发性原则和突变并不具备有利的倾向——则是对达尔文主义这种否定的概括。

然而，颇有代表性的是，达尔文主义者把一种甚至更强的意义不知不觉地渗入到“所有突变都是随机的”这一论断中去。这种更强的意义是，突变在任何意义上都不反映普遍的倾向(例如指向增大经验的复杂性，或是指向增大经验的丰富性)。对这种强意义上的“随机性”——常常可以和更精确意义上的随机性概念交换使用，好像二者之间没有重大差别似的^[22]——达尔文主义并不拘泥于其字面意义，而是维护其精神。用古尔德的话说，这种精神就是“选择是进化惟一的创造力”。^[23]无论多么费解，这种强意义的随机概念把神对进化方向的任何可能的影响都排除掉了。

因此，达尔文主义本身不仅通过认同现代科学的一般理

想，而且通过对这一理想的特殊强调而排除了有神论进化解释的任何可能性，而达尔文主义的典型表述在这方面走得更远。当代很多生物学家、哲学家、甚至神学家事实上都认为进化论本身等同于达尔文主义，这一事实使有神论的进化说明极难得到认真对待。

II. 后现代思想中上帝和进化的相容性

如尼尔·吉利斯皮（Neal Gillespie）所指出的，有神论进化主义并没有被驳倒；科学家和哲学家只不过是对其失去了兴趣。^[24]不妨重述一下上一节所说的造成这种冷漠的主要理由：一方面是前现代和早期现代的上帝观，另一方面是现代世界观，这使“有神论进化主义”看起来就像“圆的方”一样。

关于上帝、世界、科学和进化的后现代观念是在当代兴起的，它使“有神论的进化”看起来不再是自相矛盾的。我认为，这场后现代运动在反思世界、神和进化的本质方面，从怀特海和哈茨霍恩的形而上学宇宙论那里可以找到最好的哲学指导。

我要讨论的第一点是，后现代有神论是可以和进化相容的，而后现代世界观和神的影响也是可以相容的。然后我提出一条途径，按照这一途径，后现代科学和以之为基础的进化论可以容纳神的影响。

进化和后现代性自然主义有神论的相容性

不必把上帝看作是一种超自然主义的本质；有神论不一定是超自然主义；自然主义有神论也没有术语上的矛盾。由于这个主张和有神论者以及无神论者的流行假设背道而驰，因此有必要考察一下上帝一词的含义。

在第四章开头我已经指出，我们的文明中包含着“一般的上帝观念”。这种一般观念至少包括七个本质特征。上帝是：(1) 至高无上的力量；(2) 我们世界的人格性的、有目的的创造者；(3) 至善；(4) 道德规范的根源；(5) 人的生命具有意义的终极保证；(6) 善最终战胜恶这种期望的可靠基础；(7) 惟一值得崇拜的。^[25]大多数人都同意，把上帝的名称用于具有这些特征的实在是正确的。

自然主义有神论（此处所采用的）和超自然主义有神论都把这七个特征看作是上帝的属性；两种有神论的区别只和它们对第一个特点的解释有关，这导致二者以不同方式接受第二点和第七点。如上所述，超自然主义相信，上帝本质上具有实在的全部力量；它关于上帝从虚无中创造世界的思辩，否定了具有属于自己力量的有限王国存在的必然性。因此，超自然主义把上帝—世界的正常关系看作是上帝单方面的任意约定，上帝可以随时背约。

反之，自然主义有神论相信，上帝和世界之间的关系是在

事物本性中已经给定的自然关系。在世界作为有限存在物的王国（有时可能作为一种浑沌状态存在）这个意义上，它的存在是和上帝的存在一样必然的。与此相反，永恒存在的乃是上帝——世界的统一体，是上帝和多样性的有限存在物。上帝不是整个偶然世界的外在的创造者；上帝本质上乃是宇宙的灵魂。因为上帝和有限存在物之间的正常因果关系是一种自然的、必然的关系，上帝就不能超过造物而任意干预自然。作用于地上万物的任何神圣的因果性，从而就和任何其他的因果性一样，完全是世界过程的一个自然的部分。神圣的因果性不可能是超自然的。

由于世上万物都有其不可逾越或不可消除的力量，上帝不能单方面造成世界上的任何事件。所有的事件都是通过上帝和造物的共同创造而发生的。因而神圣的因果性乃是诱导；它决不是操纵或单方面的命令。

这样一来，驳倒了超自然主义有神论的那类事实，并未驳倒上帝的存在。无论是恶的实在性，还是启示作品的虚妄性，都不是反对自然主义上帝的证据，因为自然主义的上帝只是导致与造物合作的结论。

由于同样的原因，世界虽说显然是从一个充满歧途和缺陷的、漫长而缓慢的进化过程中产生的，但这一事实也并未使自然主义有神论的神圣造物主观念陷入困境。其实，后现代自然主义有神论所隐含的思想是，上帝只能通过这样的途径创造世

界。创造是一个逐步完成的过程：复杂事物不能一下子同时创造出来。不到使新发展成为可能的环境条件具备的时候，不到所涉及的造物做出了需求决策的时候，新发展是不可能出现的。而不利条件的障碍，甚至畸变，也使发展不可能发生。

后现代世界观的优越性及其与自然主义有神论的相容性

现已找不到合适的理由继续坚持现代世界观的核心信条即机械论的、非泛灵论的自然观。由于初期科学上的（经验上的）理由，这种自然观一开始并没有被接受，也不是后来任何科学发现所要求的。而且，根据现代性的非泛神论出发点，自然界的基元既无自发性，亦无知觉经验，这一出发点促使人们在二元论和唯物论之间做出选择，而这两种选择都是不适当的。二元论无法说明心和物相互作用的方式。唯物论无法说明价值、自由以及下行因果性真正成为可能的方式，唯物论者甚至不能求助于他们所设定的前提。而唯物论所必需的感觉经验论则导致“当前瞬间的唯我论”，因为这种形式的经验论不能解释我们怎么会知道因果性、外部世界和过去的存在。由于所有这些弱点，虽然这种世界观没有为神的存在和影响留下余地，但却并未对任何一种形式的有神论的真理性构成严重威胁！

后现代泛灵论提供了一条克服所有这些弱点的途径。根据这种观点，世界仅仅是由瞬时单元组成的，这些瞬时单元是部

分地自我创造的知觉经验。每个经验单元都部分地是自发的或自我创造的，而后又对继起的单元产生因果作用。由于所有的单元都有某种自由，而且越是高级的体验就越是更多的自由，所以我们可以证实我们本身的自由，这种自由并非二元论的题中应有之义。由于经验的各个层次都对其他各个层次产生影响，因而我们就可以谈论下行以及上行的因果关系，而不必诉诸还原论。由于所有的感性知觉都来自于更基本的非感性知觉，所以我们可以认同一种“激进的经验主义”（威廉·詹姆士），据此我们就有了关于其他事物、过去和非物理的价值的直接知识。

除了说明我们可以从理智上证实过去、外部世界、因果性、自由和价值而外，这种后现代泛灵论把神的影响看成是世界的一种自然的特性。我们一旦认识到我们拥有非感性知觉，我们就会相信，我们体认上帝意味着上帝影响着我们的经验。我们对真理、美和正义之类的价值的认识，可以理解为植根于神的劝服，通过这种劝服，上帝试图引领我们去实现这些价值。此外，如果世上一切事物都是瞬间经验或者是由瞬间经验组成的，那么我们就能理解上帝作为无所不包的全能的经验怎么能对所有的存在物产生直接的影响。虽然那些存在物的经验没有提高到自我意识、甚至意识的层次，不可能反思真理、美和正义的意义，但是它们能够通过自己所能实现的理想价值去顺从神的诱导。神对人和非人存在物的影响因而可以看成是同

类的。

后现代科学和自然主义有神论的相容性

后现代科学将不再以预见性决定论作为一种理想了。因为已设定的所有个体都体现了某种自发的或自我决定的力量，预见决定论只是对于聚合体（如石头，星体，计算机）才是一种理想，在聚合体中，个体的自发性由于大数定律的平均效应而相互抵消了。已设定的所有个体都有某种自发性，而所设定的高层次个体要比低层次个体有更大的自发性。因而，神的影响的观念并未因允许导入不可预见的新事物而使科学成为不可能。

后现代科学不是还原主义的。存在着多层次的真正个体，每一层次都有自己部分的自主性，并能对所有其他层次产生因果作用。所以因果作用不仅横向和上行发生，而且也下行发生，从（相对的）整体到各个部分。可以假定下行因果关系和上行因果关系在作用力上近似地相等，因为低级个体的较大数量（如亚原子粒子）为高级个体的较大作用力（如大分子）所平衡。由于科学包含着下行因果关系这一事实，甚至由于上帝是宇宙最高力量的思想，神的影响的观念因而并不构成科学的反题。后现代有神论把上帝理解为宇宙的包罗万象的灵魂，按照这种观点，神的影响就是整体对其部分自主的各组分施加影响的最高典范。

后现代科学如果是科学的，就应把“科学解释”的概念扩展到包括与宗教信仰相结合的因果作用形式在内，而宗教信仰原则上又是为现代科学所排斥的。正如图尔敏所指出的那样，“自然科学的学科分化可能不再胁迫我们把宗教宇宙学当作‘非科学的’而予以屏弃”。^[26]在这种新的语境中，只要神的影响是自然主义的，神的影响这一范畴就可用于因果解释。后现代科学不认为所有的因果解释都包含那样一些动因，这些动因可以通过感觉器官观察到，或者可以通过控制实验而构拟出来。后现代科学所建立的不是这样的先验（a priori）标准（除了排除超自然原因这一点而外），而是寻求完满解释事物所需要的各种因果要素。对现代唯科学主义的反驳也促进了向有神论的自决观念开放，根据这种观念，个体通过它们选择实现的价值部分地创造了它们自己。虽然我们不能再在自己以外的其他有机体身上观察到这种类型的因果关系，但是后现代科学家却并不认为，所有其他有机体的行为都必须基于那样一种假定来解释，该假定是，所有其他有机体的行为都不是由这样的自决激发起来的。这样，后现代科学就承认，造物中因果关系的本质总是和神的影响联系在一起。

后现代进化论和自然主义有神论的相容性

泛选择主义的教条认为，自然选择是进化的惟一创造力，一大批思想家反对这个教条。^[27]

一般地针对下行因果关系的禁令，和特别地针对有机体影响其细胞基因（或 DNA 分子）的禁令，已经放宽了。有机体有目的地回应其环境可以导致遗传变异，这一早先的遗传观念现在被看作是可能的而且是颇有希望的。^[29]

一个重大的建议已经提了出来，认为并非一切遗传都等同于基因遗传，可能有某种类型是遥远的过去或多或少影响到现在，而这种类型并不在基因上编码。^[30]

有一种思想认为进化过程具有某种方向性和该方向可能反映神的影响，上述观点允许重新讨论这种思想。当然并非每一种有神论的因果关系都和这些事实相容并阐释了它们，但后现代世界观的自然主义有神论则似乎做到了这一点。

后现代有神论主张，上帝作为宇宙具有爱欲的灵魂，诱导造物去实现产生于极其丰富的经验之中的价值。这种极其丰富的经验具有促使外在诱惑力增大的倾向，而外在诱惑力一般是有选择优势的。一位作者把这称之为“幸存的空想家”原理。^[31]

后现代有神论主张对可以起作用的方式做下面一些部分解释：上帝直接影响所有的存在物，但却不直接影响它们的外在行为，对此它们具有做出多种选择的余地。神对这种选择的影响完全是间接的。上帝通过提出某些复杂的形式（价值，理想，可能性）引发人们的欲望，而只作用于事件内在的隐蔽方面。无论造物被激发起来的是哪一种欲望，都部分地与造物相

适合。而一旦它们的欲望被激发起来，那么无论它们实现了哪一种新的可能性，都是和它们完全适合的。一旦它们实现了这些新的可能性，它们的外部行为就分化了，它们在环境中的生存能力问题也就提出来了。然而，所说的外在环境可以仅仅是动物的生理系统；内在的变化可能还没有引起动物外在行为的变化，而外部环境将对之做出评价。因而，关于神的影响的这种观点，就与那种想像上帝为各个物种塑造范型的见解大相径庭了。

第二，虽然上帝直接影响存在物的所有层次，但是上帝也通过别的层次间接地影响每一个层次。特别是，上帝还通过高层次影响低层次。例如，上帝（不管是有意识地还是无意识地）可以通过影响后来会对动物的免疫系统产生某种效应的行为目的，而间接地影响它的遗传结构。

第三，神的影响是永恒因果过程的一个完全自然的和正常的部分。每个事件都要受神的因果关系的影响，而且神的因果关系在形式上对所有的事件都是相同的——上帝决不以超常的、超自然的方式行动。这并不是规定神对某些事件的影响不能比另一些事件更大。虽然对所有事件来说，神的影响在形式上都是相同的，但在内容上亦即在诱导造物去实现的理想形式上，却会有巨大的差别，这些差异不能归之于神的专断，因为上帝已经在寻求实现某种条件下可能是最好的价值。这种差异归因于不同的背景，这些背景决定着当时当地哪些可能性是最

好的。某些语境容许新的可能性迅速涌现出来，如生命，意识，符号语言。神的影响也可能在某些条件下比在另一些条件下更大，因为造物如此去做乃是由于它们对神的推动所做的回应要比对其他影响的回应充分得多。

最后，前三个原则结合起来表明，神的影响本身能够使进化过程具有规则性的特征，相反进化过程的可见结果却可能是完全不规则的。因而，一个提示“瞬时平衡”的记录就和神的影响作用于一切时刻的假定相容了，按照这种假定，神的影响不是间歇性的，而且具有完全同样的类型，不会把偶然发生的新形式超自然地嵌入到进化过程中去。例如，当神的影响激发起物种对新形式的欲望时，可能会存在长期的外部阻滞，而后再一次激发欲望但却没有行动起来。进化过程包含革命环节的思想，并不要求有神论对这一事实的解释必须是超自然主义的。

总结和结论

有神论进化主义对于超自然主义者和现代人来说，都是不能成立的，相反，由于主张自然主义有神论的现代世界观的兴起，也由于在一般性的现代科学和特殊性的进化论中出现了新的进展，今天有神论进化主义已经是可能的了。

有神论的进化是否能打破时下横亘在特创论者和非有神论者之间的死胡同，取决于后现代世界观和科学观能否占据主导

地位，还取决于自然主义有神论者能否令人信服地说明神的影响对阐释进化过程的特点是必要的。如果这些都做到了，那么后现代文明就将是那样一种文明，在这种文明中，人的宗教动机将引导他们使自己的信仰、心态和行为与至高无上的力量和谐一致，而这种至高无上的力量则是人性的、正义的、慈爱的，并且仅仅通过劝服去工作。

·注释·

[1] 彼得·小·鲍勒：《达尔文主义的式微：20世纪前后几十年间的反达尔文主义进化论》（马里兰，巴尔的摩约翰·霍普金斯大学出版社，1979年版），第27页；尼尔·C·吉利斯皮（Neal.C.Gillespie）：《查理·达尔文和创造问题》（芝加哥，芝加哥大学出版社，1979年版），第13、16、35、40—41、53—54页，结束语。

[2] 斯蒂芬·图尔敏（Stephen Toulmin）：《向宇宙学回归：后现代科学和自然神学》（伯克利，加利福尼亚大学出版社），第8页。

[3] 吉利斯皮：《查理·达尔文和创造问题》，第126—127页；约翰·C·格林（John C.Green）：《科学，意识形态和世界观：进化思想史论文集》（伯克利，加利福尼亚大学出版社，1981年版），第153页。

[4] 吉利斯皮：《查理·达尔文和创造问题》，第127、129—130页。

[5] 同上，第133页。

[6] 同上，第130页。

[7] 桑德拉·赫伯特（Sandra Herbert）：《人在达尔文演化理论发展中的地位》，载《生物学史杂志》，10/2（1977年，秋季号），第155—277

页，特别是第 207 页。

[8] 吉利斯皮：《查理·达尔文和创造问题》，第 86、123 页。

[9] 同上，第 86 页；作为例子，请参看斯蒂芬·杰伊·古尔德：《永远遵循达尔文》（纽约，W·W·诺尔顿出版公司，1977 年版），第 267 页。

[10] 迈克尔·吉塞林（Michael Ghiselin）：《自然的经济和性的进化》（伯克利，加利福尼亚大学出版社，1974 年版），X。

[11] 吉利斯皮：《查理·达尔文和创造问题》，第 55、56、120、139—140 页。

[12] 同上，第 56 页；西奥多修·杜布赞斯基（Theodosius Dobzhansky）：《进化中的机遇和创造性》，载弗兰西斯科·J·阿亚拉（Francisco J. Ayala）和西奥多修·杜布赞斯基编：《生物学哲学研究》（伯克利，加利福尼亚大学出版社，1974 年版），第 313—314、316、329 页。机遇（或随机）一词还有一种更技术性的意义，这篇文章的后面对此作了说明。

[13] 吉利斯皮：《查理·达尔文和创造问题》，第 120 页。

[14] 同上，第 58 页。

[15] 同上，第 146—147 页。

[16] 迈克尔·吉塞林（《自然的经济》，第 13 页）说，“彻底反对神学”是本书的基本观点。

[17] 斯蒂芬·杰伊·古尔德：《熊猫的手指》（纽约，W.W. 诺尔顿出版公司，1980 年版），第 37—38 页。

[18] 古尔德：《永远遵循达尔文》，第 44 页。

[19] 斯蒂芬·杰伊·古尔德：《熊猫的手指》，第 71—78 页；P·J·鲍勃：《达尔文主义和设计论据：重评建议》，载《生物学史杂志》，10/1

(1977年,春季号),第29—43页,特别是第31—32页;桑德拉·赫伯特:《人的地位》,第204页。

[20] 杜布赞斯基:《进化中的机遇和创造性》,第314—314页。

[21] 斯蒂芬·杰伊·古尔德:《人的错位》(纽约,W.W.诺尔顿出版公司,1981年版),第325页,

[22] 古尔德:《鸡的牙齿和马的脚趾》(W.W.诺尔顿出版公司,1984年),第138页;《熊猫的手指》,第79页;《永远遵循达尔文》,第12页。

[23] 古尔德:《鸡的牙齿和马的脚趾》,第138页。

[24] 吉利斯皮:《查理·达尔文和创造问题》,第107页。

[25] 我称之为“一般上帝观念”的那些特点,已在第4章作了比较充分的讨论。

[26] 图尔敏:《向宇宙学回归》,第13页。

[27] 古尔德:《熊猫的手指》,第50页;《永远遵循达尔文》,第268—269页;戴维·J.迪普(David J. Depew)和布鲁斯·J.韦伯(Bruce J. Weber)编:《进化的十字路口:新生物学和新科学哲学》(马萨诸塞,剑桥,麻省理工学院出版社,1984年版),ix—xiii,第247—256页;霍迈馆和彼得·T.桑德斯(Peter T. Saunders)编:《超越新达尔文主义:新进化规范导言》(纽约,科学院出版社,1984年版)。

[28] 参看罗杰·斯佩里(Roger Sperry):《科学和道德的优先权:心、脑和人的价值之结合》(纽约,哥伦比亚出版社,1983年版),第31—33、66—67、70、79页。

[29] E.J.斯蒂尔斯(E.J. Steels):《体质选择和适应性进化:论获得性遗传》(第2版,芝加哥,芝加哥大学出版社,1981年版)。在该书

第95—96页上，作者指出，心的意念“可以直接影响我们的基因”，从而影响获得性的遗传，虽说他的证明是有争议的。还可参看约翰·H.坎贝尔（John H. Cambell）：《进化组织论》，载迪普和韦伯编：《进化的十字路口》，第133—167页。很早以前，怀特海就曾对胚胎细胞神圣性的教条提出过质疑，参看《思想方式》（纽约，麦克米伦公司，1938年版），第138页。

[30] 鲁珀特·谢尔德雷克：《新生命科学：构造因果性假说》（伦敦，布隆德和布里格斯出版社，1981年版）。

[31] 斯蒂芬·拉克纳（Stephan Lackner）：《安宁的自然：乐观主义的地球生命观》（旧金山，哈珀和罗出版社，1984年版），第51页。

第六章 后现代泛灵论和死后的生活

在现代世界中，知识分子很难相信死后的生活。从现代世界观看，死后生活似乎是不可能的，或者至少是未必可能的；现代世界观使对信仰的关心（即使不是驳斥）也似乎成为值得怀疑的；而且还使人漠视关于这一信仰的肯定证据。现代的一致看法是，对死后生活的信仰，在形而上学上是不可能的，在经验上是没有根据的，在道德上则是有害的。而后现代世界观却不再排除对先验根据的信仰，而且也不认为一切信仰形式都是有害的；它因而促使人们正视这一信仰的有效证据，而这种证据原来就是使很多人信服的。这就是本章的主题。

在第一节中，我说明了现代世界观的方法，现代世界观是一种反泛灵论的世界观，它排除了死后生活的可能性，也排除了对之做出任何证明的可能性。在第二节中，我展开说明了后现代泛灵论的诸方面，这些方面多半和反思死后生活的信仰密切相关。在第三节中，我从后现代泛神论的形而上学和心灵学所提供的经验证据这两个角度，考察了死后生活的可能性问题。第四节专门阐述了直接的经验证据，而最后一节则考察了对死后生活信仰的道德反驳。

I. 现代泛灵论和对死后生活的先验反驳

现代世界观首先产生于 17 世纪，它的基础是理性和经验，并且生来就是敌视神学的。虽然上述假定一直为人所信服，但真实的情况却似乎是，现代世界观起初主要是基于神学家和教士们的考虑，而不是经验的考虑。这一点前几章已经提到，这里将详加论述，对“神迹”和死后生活的主题更将给予特殊的注意。

从语境角度考察，最初被视为“新机械哲学”的现代世界观，其主要特点是，它乃是一种反泛灵论的哲学。它不仅与亚里士多德的泛灵论相对立（这种泛神论把有机体当作范例，甚至认为一块下落的石头是在“寻求休息状态”），甚至更决然地与赫尔梅斯派（Hermetic）、希伯米神秘主义神学派（Cabalis-

tic)、新柏拉图派的“巫术式”文艺复兴哲学的杂乱混合相对立，此类哲学中的某些就有着强烈的泛灵论倾向。

按照这类泛灵论的观点，物质被认为具有自我运动和知觉的双重能力。每一个别单元都常常被看作是一个小宇宙，本身就反映了整个宇宙。超距作用被普遍看作是一种自然现象：如果一切东西都有知觉，而不是一块盲目无知的物质，那么所有作用都必须通过接触的假设就没有存在的理由了。从而没有对事物秩序的超自然干预，“巫术”或“神迹”也会发生。神圣实体也被看作是宇宙精神（*anima mundi*），而不是看作外在的、超自然的造物主。有时这种神圣的“世界精神”是从泛神论（*pantheistically*）观点来理解的，有时则更多地是从万有在神论（用一个晚近的术语说）的观点（*panentheistically*）来理解的。^[1]

在现代世界观的奠基者及其教士支持者那里，却看不到这些倾向。主要原因之一是，自我运动物质的观念会导致有死论，这种学说认为，当人的肉体死亡时，人的灵魂也同时死去。（或者用今天的话说，所谓心灵或灵魂等同于身体，或至少等同于大脑。）如果肉体是由各个自我运动的部分组成的，而且已经腐烂了，那么灵魂的自我运动并没有提供其永生的证据。为反对有死论的异端（这有颠覆教会权威的危险，尤其是涉及这种权威所依凭的“天国的钥匙”以及相关的地狱的威胁），机械论哲学提供了辩护。波义耳等人主张，如果身体被

看作是由没有活力的、无知觉的微粒组成的，那么，由于具有知觉和自我运动的能力，人显然包含着某种与僵死的物质有质的区别的东西。所以，机械自然观主要出于神学的原因从一开始就是二元论世界观的一个组成部分。^[2]

文艺复兴时代的泛灵论也会导致无神论或泛神论，而一般的看法是无神论和泛神论是一个东西。如果物质是自我运动的，那么宇宙也许就是自组织的。果真如此，我们世界的秩序就并未提供一个外在的造物主上帝存在的证据。无神论哲学显然被视为有损于教会的权威性。泛神论哲学或万有在神论哲学也是如此，这是因为它们认为上帝是直接地、而不是只有通过教阶森严的教会间接地呈现在每一个人面前的。教会也会因泛神论或万有在神论的神比无神更加声名狼藉而用地狱来威吓离经叛道者。机械论、反泛灵论的哲学再一次被视为解决问题的出路。一些人主张自然界是由毫无活力的物质小块组成的，需要一个外在的上帝来创造物质，推动它，把运动规律加于它，而牛顿不过是持这种主张的人中最著名的一个。牛顿还主张一块石头的原子之间没有内聚力，星体之间那种明显的万有引力不可能是物质自身所固有的。这一现象因而指出，是一个外在的上帝把相互吸引的表观加之于物质的。^[3]机械论的自然观决未被看作是和有神论信仰相敌对的，反倒被当作是有神论信仰的最有力的辩护。

由于文艺复兴时代的泛灵论把超距作用当作一种自然现

象，因而威胁到教会对超自然神迹的信仰。如果像观心、祈祷医病和意念致动之类的事件，没有超自然的干预也可以单独发生，那么《圣经》上的神迹和教会后来的历史就无法证明上帝指定基督教是惟一真正的宗教。由于“神迹作证”常常是教会证明其权威性的主要支柱，所以把教会的“神迹”自然化就成了一种严重的威胁。而为了对付这种威胁，机械论哲学似乎再一次成为现成的法宝。梅桑是笛卡尔在天主教法国创建机械论哲学的先驱，在反对炼金术的、泛灵论的哲学家（如罗伯特·弗拉德）的斗争中，他首先使用了亚里士多德主义，因为亚里士多德主义不承认超距作用。当他听说伽利略的机械论哲学时，又转而求助于它，这部分地是因为这种哲学使超距作用更难站住脚了——在一部机器中，所有的作用都是由于接触而产生的。因此，当发生了不能用自然哲学原理来解释的事件时——梅桑和17世纪很多其他学者并不怀疑发生过这些事件——超自然的动因就被采纳了。基督教的神迹因而真成了不可思议的奇迹（miraculous），也就是说超自然原因引起的。机械论哲学和对超自然奇迹的信仰并非水火不容，起初倒是支持这种信仰的。^[4]

总之，初期的现代哲学家主要出于神学的理由（和社会学的理由紧密相关）而接受了机械自然观，而这种机械自然观则是二元论的创世说的一部分，也是实在作为整体的超自然主义观念的一部分。这种观念是超自然主义的，因为它主张上帝存

在于世界之外，可以终止正常的因果关系而对世界随意进行干预。而超自然神秘干预的信仰又依赖于世界不是自然或必然存在的信念（如上帝是世界灵魂的观念所主张的那样）。相反，世界是偶然地或随意地存在着，是根据神的决策从虚无中创造出来的。换言之，上帝—世界的关系不是实在的特性给出的一种自然的关系；造物之间的正常因果关系同样也是非自然的。在同世界的关系上，上帝自由地选择怎样行动，从而也可以随时选择以超常的方式行动；而由于正常的因果图式是任意加给世界的，因此它们也可以随心所欲地被打断。关于上帝—世界关系的这种超自然主义观点可以而且以后也不再坚持机械论的自然观了；但是，在17世纪这种机械论的自然观仍被看作是支持超自然的上帝、超自然的灵魂和超自然的神迹的最好方式。

但是这一战略却事与愿违。由于超自然二元论固有的种种问题，它摇身一变成了无神论的唯物主义，在这种唯物主义看来，不可能有神迹，也不可能死后生活。我来谈一下其中的几个问题。

关于一个机械性的身体中存在精神性的灵魂这种二元论观点，造成了无法解决的身心问题。在体验性的心灵和非体验性的、无生命的物质之间，怎么可能存在任何一种交互作用呢？心灵不是一种可以排斥其他物体的不可入的实体，而是根据价值和终极原因运作的一种精神实体。身体据说是由不可入的、

非体验性的东西组成的，既不接受也不提出价值，仅仅通过推动或被推而发生作用。17 世纪的二元论者是超自然主义者，他们诉求上帝来解决身心问题：对自然来说不可能的事，对超自然却是可能的。但是这种诉求却是 18 世纪和 19 世纪的知识界越来越无法接受的，特别是在接受了进化论以后，按照进化论人类是从较简单的物种发展而来的。虽然少数人通过接受唯心主义的立场来克服二元论，认为物质并非真正实在的，但占统治地位的解决方式却是宣称意识不是真正实在的。意识被说成是和大脑同一的，或者充其量只是大脑的派生现象而不具有自己的固有能力。

超自然主义的上帝说也遇到了一些问题。恶的问题使越来越多的人反对可以任意干预世界的人格神的观念。对《圣经》作为一贯正确的启示的反驳日益强化，这排除了下述假设的一个主要根据：假设存在一个超自然的人格神，他在有些时候完全决定着世界上的事件。身心问题和上帝—世界关系问题是并行的：如果一个有限的意识不能和无知觉的物质交互作用，那么神的意识怎么能这样做呢？也很难理解神的意识怎样才能影响人的意识以及怎么能被人体验到。17 世纪的二元论者在很大程度上坚持一种感觉主义的认知观，按照这种观点，我们只有通过感官才能认知或体验我们之外的事物。由于机械论的二元论，这种学说甚至更被抓住不放，以致蜕化为机械唯物主义：如果心灵和大脑没有区别，那么一切认知都必须通过中枢

神经系统才能发生。这样，上帝实在性的信仰就没有经验基础了。根据这些理由，超自然主义就转变为不可知主义或彻底的无神论。

超自然主义的上帝死了，对神迹的信仰也死了。机械自然观认为，超距作用不可能自然地发生，由于机械自然观特别把这种观点应用于作为整体的人，以致外在于机体的心灵就被否定了。反驳超自然的上帝意味着，包含超距作用的事件也是不能超自然发生的。因为它们既不能自然地发生，又不能超自然地发生，于是只有先验地断定，它们不可能有发生期。

这三重反驳——对心灵、上帝和神迹的反驳——是相互支持的。否定心灵与身体有别并且作用于身体，也就屏弃了同上帝有别于世界并作用于世界这种思想的初始类比。反过来，否定上帝也就屏弃了说明精神性的灵魂和机械性的身体怎么能彼此相关的惟一根据。同时，正是对超自然的上帝的否定，屏弃了理解神迹怎样才能发生的根据，而否定神迹则又屏弃了相信这样一个上帝的主要根据。

从本章的写作意图说，上述说明的主旨在于相信死后生活的每一个可能的根据都被排除了。从二元论转向唯物论，这意味着否定肉体自然亡故后仍然存活的灵魂。超自然主义蜕化为无神论，这意味着否定能够通过肉体的超自然复活而给我们以死后生活的上帝。而对存在着传统上称之为神迹的现象的先验反驳，则意味着此类现象并未给死后生活或反对排除死后生活

可能性的世界观提供可靠的证据。

这样，在现代性的第一阶段上，提出了反泛灵论世界观并得到认同，它部分地支持死后生活的信仰；在现代性第二阶段上却导致了另一种世界观，使死后生活不能成立。这个第二阶段的现代世界观，在知识界的多数人中一直是占统治地位的世界观。

II. 后现代世界观的兴起

然而在某些领域兴起的是一种后现代世界观，包括一种新泛灵论和一种新有神论，使得死后生活再一次具有了先验的可能性。

新泛灵论的兴起有很多理由。例如，一旦超自然主义的创世观被彻底推翻，宇宙必定是自组织的从而是由自我运动的部分组成的这种观念就会复兴。而且，鉴于二元论的假定被彻底推翻，而人的经验被看成是完全自然的，于是某物与我们经验的类似以及自我运动是每一自然层次的特点这种思想，看来也开始成为可能。最后，20世纪科学的发展支持一种新的泛灵论。物理学的进展引进了能量事件的世界，而能量事件的世界似乎是自我运动的并且以不可预见的方式行动。同时，近来的生物学研究也似乎表明，细菌和高分子具有初级形式的知觉、记忆、选择和自我运动。^[5]

后现代泛灵论最完备的（在我看来也是最一致和最合适的）形式，是由怀特海和哈茨霍恩提出的。他们的观点和典型的前现代泛灵论有三点区别。第一，知觉能力和自我运动不是岩石、湖泊和太阳之类的东西所具有的属性。区别在于个体和个体的聚合物。只有真正的个体才是自我运动的、有知觉的东西。因而很多有形的物体是没有生命的（虽然其组分是有生命的）。

只有有形的有生命物体（撇开作为整体的宇宙不谈）才可能成为动物，顾名思义，它具有给予作为整体的有机体以知觉和自我运动能力的生机（*anima*）。

后现代泛灵论与许多前现代形式的泛灵论的第二点区别是，设定了层次各异的生灵。有体验的未必有自觉的体验，更不用说自我体验了。宇宙中多数体验是不自觉的。而且，有机体的自决能力可能是极其有限的；有机体可能几乎完全为过去所决定，以致对很多目标说来自觉的程度是无关紧要的。

第三，大多数前现代泛灵论（佛教除外）认为世界的基元是永恒的灵魂，与此相反，后现代泛灵论却把宇宙的基元看成是瞬时经验。这种基元是经验的“起因”。就因果作用问题而言，这一区别是重大的。如果把基元看作是永恒的灵魂，那就很难理解事物的内部怎么会影响外在的可感知的世界。大多数泛灵论或泛神论的哲学都肯定平行论（*parallelism*），按照平行论的观点，事物的内部和外部是彼此毫不相关平行运动的。因

为我们对随意自决的内在体验据说对外部世界并无影响，所以这些哲学归根结底是决定论的（例如莱布尼茨、伦施 [Bernard Rensch]）^[6]。按照后现代泛灵论的观点，一个基元首先是一个实行自决的经验主体，然后才是一个实行有效因果作用的客体。作为一个客体是什么，依赖于作为一个主体成为什么。个体的有效因果作用因而依赖于某种程度的自决。而且，根据一种经验行使的自决力越大，作为一个基于后继经验的客体所引起的有效因果作用也越大。

后现代泛灵论有别于前现代泛灵论，而在用后现代泛灵论观点讨论心灵学和死后生活问题之前，我必须强调指出它的另外三个特点。第一，人的心灵或灵魂是在个体上（numerically）不同于大脑，而不是在本体论上不同于组成大脑的细胞。这样一来，非二元论的交互作用主义就被证实了。交互作用论和二元论是迥然不同的。而在对交互作用主义的很多讨论中，无论是提倡的还是批评的，都没有把它和二元论区别开来。造成这一缺陷的部分原因是，笛卡尔的二元论是交互作用主义的众所周知的形式。笛卡尔宣称，心灵不仅在个体上不同于大脑（大脑是一个东西，心灵则是另一个东西），而且在本体论上也是不同的（大脑是一种东西，心灵是另一种东西）。本体论的二元论是对交互作用主义提出的问题。二元论交互作用主义在历史上（而不是在逻辑上）的失败，导致非二元论的等同论，按照等同论的观点，脑和心不仅在本体论上是类似的（同一种

东西)，而且在个体上也是同一的（同一个东西）。个体等同论使这种形式的非二元论难以立足。

由于现代思想家假定自然界的基元都是无知觉的，因此他们多半无视一种中间的第三种立场：非二元论的交互作用主义。在这种观点看来，因为组成脑的细胞是有知觉的，所以这些细胞从本体论上说与灵魂或心灵并没有类的区别。但是心灵在个体上和大脑却并不等同。心灵是一个东西，大脑是另一个东西——或更确切地说，脑是亿万个东西的集群。心灵或灵魂是极高层次经验事件的系列，其中的每一个事件都把来自众多脑细胞的无数资料整合为一个主观的经验统一体。每一个细胞都是中间层次经验事件的一个系列，是在低层次基础上构成的统一体。

后现代泛灵论的第二个重要特点是关于感性知觉不是知觉的基本形式的观点。在接受其他事物对自身的影响这个意义上，每一个体无论是否具有感觉器官，都在理解它的环境。我们的经验从根本上说甚至并不是感觉。我看到我面前的客体，其先决条件是，我的灵魂一直在感受着我的脑细胞，从而也就在接受由视神经传来的外部世界的资料。我看不到我的脑细胞；否则也会对我的感觉器官有某种感性知觉。但是我一定以一种非感觉的方式感知它们，接收它们从外部世界传来的资料。这些资料是在视神经上通过从神经元到神经元的一系列非感性知觉传递过来的。感性知觉是很高层次的特殊知觉类型，

它可以发生也可以不发生，而且以非感性知觉的存在为前提。在我们身上和在所有其他个体身上，从电子到动物的心灵，非感性知觉始终都在发生作用。

后现代泛灵论的第三个特点主要和本文的主题有关，那就是后现代泛灵论关于各种生命或灵魂都拥有不同程度的能力的观点。如前所述，高层次的个体比低层次的个体有更大的自我决定能力和更大的影响其他个体的能力。阿米巴比原子有更大的能力，狗的心灵比阿米巴有更大的能力，而人的心灵则比狗有更大的能力。某些人显然比另一些人拥有更强的心灵力。因而有些人就比另一些人更能超越传统势力和当代环境。有些人也比另一些人更有能力影响他们自己的身体，例如，引起由于心理因素而造成的疾病或通过心理调节而保持身体健康。因而，比起另一些人来，在一些人眼里，主张心灵是身体消极的副产品的附带现象论（epiphenomenalistic doctrine）甚至更缺乏真理性。

除这种新泛灵论之外，后现代世界观的兴起还包含着一种新有神论——自然主义有神论。后现代自然主义有神论既有别于前现代和现代前期的超自然主义有神论，也有别于现代后期的自然主义无神论。根据这种自然主义有神论或万有在神论，上帝是宇宙的灵魂，是包罗万有的经验统一体，并且是使宇宙成为一个统一体的原动力。称这种有神论进化主义为自然主义的，这意味着，上帝和世界的基本关系是实在的天然特点，是

与事物的本性一致的，而不是基于神意的随意性。因而自然界的组元、包括人类经验的组元据以运作的最基本的原则，就不是随时可以弃置不顾的原则。

同前现代和现代前期有神论的一个重大区别在于，并不把所有的创造力都仅仅归之于上帝。创造性，或更广义的能力（比物理学家的“能量”普遍得多），同样既属于上帝又属于有限存在物的王国。上帝影响着一切有限事件，但却并不完全决定它们，因为它们也要受先前的有限事件的影响，还要受本身的自我决定能力的影响。所以，世界对上帝的相对自主性，并不是基于神对全能性的随心所欲地自我限制，而现在和以后则可以中止这种限制；而是实在的一种固有的特性。如果发生了超常事件，那么它们也不是那种意义上的“神迹”，即世界正常的因果作用被神的直接因果作用所取代。超常性不能有超自然性的含义。

只能简要地提一下这种新有神论兴起的缘由：第一，一旦那个单方面创造自然并赋之以秩序的超自然的上帝被彻底推翻，就还需要一个产生秩序的宇宙性起源：无数个自我运动之物自组织而得到现有的秩序，并不需要无所不在的指导，这种观念不肯相信秩序单一起源的旧观念同样能对此做出解释。第二，所有事物都是因全能至善的主而拥有秩序的观念，一旦被彻底推翻，我们就将看到我们指向非强制性宇宙之力的经验的正面价值，这种非强制性的宇宙力通过对真、善、美的要求而

影响我们（这可以看做是人类对上述第一点的特殊视角）。第三，对感觉主义知觉论的反驳，又使理解宇宙意识得以影响我们的方式成为可能。第四，存在的最基本单元也具有某种形式的知觉经验，这种泛灵论思想使宇宙灵魂影响其所有组成部分成为可以想像的。

现在回过头来谈谈后现代世界观同死后生活问题的关系。总的问题是：后现代泛灵论在超自然主义被驳倒的情况下，是怎样使死后生活成为可能的呢？

Ⅲ. 死后生活的可能性：后现代形而上学和间接证据

现代世界观先验地排除了非超自然主义的死后生活论，相反，这种先验的反驳却被后现代泛灵论推翻了，后现代泛灵论使死后生活在形而上学上可以成立。由于灵学所提供的间接经验证据的支持，死后生活的观念真正有了成立的可能性。因为不同于现代唯物主义和二元论，后现代泛灵论允许在自然主义基础上确证死后生活。

与唯物主义的观点相对立，由于灵魂在个体上并不等同于脑，所以原则上可以设想灵魂在肉体死亡后继续生活下去。

与二元论相对立，由于灵魂在本体论上和脑并无类的不同，亦即从组成大脑的细胞来看，脑和心之间的个体差别并未造成无法解决的交互作用问题。因而，泛灵论的交互作用主义

不同于二元论的交互作用主义，并没有失足蜕变为唯物主义的等同论。

因为灵魂对世界的知觉不仅是、甚或首先是感性知觉，所以与其肉体感觉器官分离的灵魂仍然有知觉能力。但在身体中，灵魂借助其肉体感觉器官对外部世界的知觉，却是以灵魂对其身体本身、特别是对其大脑的知觉为前提的，而这种知觉并不是感性的。

当下时刻的灵魂体察着它以往各个时刻，是我们称之为回忆的一种知觉类型，而这种知觉也不是感性的。灵魂通过对上帝的直觉而领会到逻辑、道德和美学规范的真实性和真实性，以及得享严格意义上的宗教体验，而灵魂对上帝的直觉并不是感性经验。

这些思考指出，独立于身体而存在的灵魂，至少能够回忆起它过去的经验和对上帝有新的体验。在摆脱了来自肉体的新鲜刺激的状态下，对上帝和自己过去的知觉，在认识上可能比以前平常情况下更加强烈。在这种状态下，根据对上主的神圣体验回思往昔，灵魂就能脱胎换骨地回心向善。关于濒死体验的报告确实总是谈到生平回顾和面对神圣的实体，而这些经验似乎引起了人的重大转变。

后现代泛灵论还为下述信念提供了根据：一个没有肉体的灵魂能够继续拥有对其他有限存在物的新鲜体验。后现代泛灵论指出，我们直接体察到我们环境中的所有存在物，而不仅仅

是那些空间上与我们毗邻的东西。灵魂除了直接体察到它自己的身体，也直接体察到他人的身体和他人的灵魂。对身体以外的实在的这种直接知觉，常常未曾上升到自觉的高度，而是由我们对自己过去和对自己身体的更强烈的知觉勾画出轮廓的，至于我们周围世界的直接资料则是肉体感官所提供的。然而，根据假设，世界的其余部分总是直接被体察的，而且原则上没有理由认为灵魂不能自觉地体认它们。通常用超感觉这一术语来表示的那种独特的知觉类型，之所以是独特的，并不是因为它包含着（正在进行中的）非感性知觉，而是因为一个人一直在自觉地体认着事物，而多数时间却仍然停留在无意识的层次上。

灵学的证据支持这一观点。^[8]控制性实验和关于过去一个世纪的自发现象的可靠报告，都为超感性知觉的真实性提供了证明。超感性知觉有两种主要形式：心灵感应（telepathy），是指对他人内心活动的直接感知；超视洞察（clairvoyance），是指对其他物理客体或状态的非感性知觉，这从实验方面和从自发本能方面都得到同样的支持。^①（从技术上说，超视洞察意味着拥有对象的类视觉形象，而且有别于超听觉 [clairaudience]；但是超视洞察一般是用来指称任何不以感觉手段而获得的关于物理东西的知识。）心灵感应和超视洞察是随时发生

^① telepathy，亦译传心术；clairvoyance，俗称天眼通。——译者注

的，而且只有有意识的超感性知觉才是超常的和超出科学知识之外的，这些观点也同样是有证据的。^[9]

在肉身以后 (postincarnate) 的状态中，灵魂的超感性知觉能够取代感性知觉，成为关于周围世界知识的主要来源。灵魂一旦不再从其身体接受感觉资料，它的非感性知觉就会变得更加自觉，更加规则，更加可靠。（我们能够比一个单独的“身体”拥有更多的东西，以致灵魂不必与其生物性的个体相分离，而完全“失去肉身” (disembodied) 地生存。另外，敏感的身体能够提供某些知觉手段。但无论这种观点有多少优点，却似乎都和知觉可以与生物性的身体相分离的见解无关）。

除了彻底批驳“感觉主义者”反对无肉身知觉的论据之外，后现代泛灵论和灵学也回答了“肉身主义者” (muscularist) 的下述反驳：肉身以后的灵魂即使可能存在和认知，也不能行动，至少不能对自身以外的任何事物产生因果作用。在泛灵论的框架内，“知觉”和“因果作用”只是同一事件的两个方面。从原因角度看是因果作用，而从效果角度看则是知觉。灵魂能够有意识地影响身体的肌肉系统，仅仅是因为身体各细胞理解灵魂对其身体各个部分的自觉目的；在身体各细胞体察到灵魂的无意识感受时，灵魂才无意识地作用于身体。在灵魂体察到身体不同细胞的感受时，身体同样也作用于灵魂。被体察到就是引起了因果作用。前面已经论证过，在肉身以后的状态下灵魂的相互体察是可能的，果真如此，那么根据定义它们

彼此相互作用从而也是可能的。

从泛灵论观点所作的这一哲学推论，在经验上得到了心理致病和灵学的证据的支持。心理致病研究表明，灵魂对其肉体的影响并不只限于肌肉系统；身体各个细胞似乎普遍对灵魂的目的和其他感受有所反应。^[10]像身体上斑点之类的现象说明，灵魂对其“无意识”系统的影响能有多大。然而，由于我们倾向于认为灵魂对身体的影响是理所当然的，视之为不知因何所致的事物的本性，而且在任何情况下都被看成是毗邻事物之间因果作用的一个范例，所以它是意念致动的重要证据。意念致动是灵魂（心理）不通过身体的中介而对身体之外的物体所产生的影响。因为多数灵学（或者用当初最普遍的术语说是心灵研究）的奠基者是二元论者，所以意念致动与仅仅来自发送者心灵感应的“思想传递”截然不同。从泛灵论（或心灵论）的观点看，思想传递和意念致动是不同类的（我们不像某些二元论的灵学家那样，一直为下述问题而烦恼：是把人对植物的影响称之为心灵感应——与植物感知一词所指的意思相同——还是称之为意念致动，抑或二者都是）。在任何情况下，都有关于人心能够影响无生命物体的充分证据，如骰子、盖革计数器、电影胶片、天平、云室和细菌、植物之类的生命有机体，以及其他人的心灵。^[11]这些证据指出，独立于肉体的灵魂不仅能够影响上帝和其他人的灵魂，而且还能影响其他物体。（从泛灵论观点看，任何“其他物体”都可能和我们当前的感觉经

验对象不同，但是同样也是由经验单元组成的。)

关于体外经验的证据支持上述论断，即如果灵魂独立于肉体而存在，那么灵魂就能独立于肉体思考和行动，从而灵魂可以脱离肉体而存在的信念就是可能的。有人报告说，灵魂用一种多少摆脱了身体的眼光去看事物。^[12]这些有时也被动物和人等其他存在物所体察，而这些存在物此时就在这些灵魂觉得自己所在之处。^[13]因而，它们显然至少可以影响那些人和动物的灵魂，这些灵魂就在它们觉得自己有时脱离身体所在的地方。在某些场合，它们似乎也引起物理变化。灵魂从体外感知和被感知的真实性，是可以检验的。众所周知，难于查明的是，当从现象学上看，灵魂似乎是在身体之外时，它是否本来就在身体之外，或者灵魂只是引发从远处进行超视洞察和意念致动的能力，而想像它处在身体之外。在任何情况下，身体之外的经验都为灵魂的双重能力提供了证据，这就是不使用肉体器官去感知和行动的能力，也为灵魂至少暂时脱离机体而存在提供了某些证据，虽说这些证据的本性还不清楚。

灵魂不借身体的中介而感知的能力和没有身体而存在的能力，其意义是相同的。存在就是接受来自其他经验的影响，就是对这些影响自主地做出反应，就是对后继的经验提供影响。没有其他的東西比这种永恒在接受能力、自我创造能力和对后继经验提供影响的能力更基本和更真实了。灵魂及其经验并不是与“物理的”东西不同的“心理的”东西。后现代泛灵论明

确地反驳了两种不同类型东西的二元论。物理性和心理性的区别被用于组成世界的每个单元。经验的每一个瞬时单元，无论它是一个人的灵魂、一个生活细胞还是一个分子的生命史上的瞬间，都具有物理的和心理的方面。物理的方面是它接受来自以前经验单元的影响。心理方面则是它对其物理方面的自主反应。由于人的瞬间经验比细胞或分子的瞬间经验有更大的随意自决能力，所以也就具有更强的心理性。但是它并不完全是心理的。事实上，有一种感觉，在这种感觉中，人的瞬间经验比较低层次的经验有更强的物理性，能比较低层次的经验接受其他经验对自身的更多影响。借助来自广大领域其他经验的直接影响而进行有意义的建构的伟大能力，的确使下述可能性提高了，那就是当灵魂不再接受来自其身体经验源的影响之后，还能继续生存。这种存在于广大领域的其他经验影响，也许能够使灵魂继续生存所必需的物理基础延续下来。因而，关于灵魂的超肉体影响的证据，从事实本身说就是灵魂超肉体存活的证据。

后现代泛灵论的另一个导向也支持人的生命脱离肉体而存活的可能性。这种观点认为，人的灵魂不仅比其他造物有更强的接受力，而且有更多的其他能力和生存周期。身体起初是产生灵魂所必需的，但这种伟大能力却能够使人的灵魂脱离身体而在宇宙中生存。

人的灵魂具有脱离肉体存活的独一无二的这种思想，

首次使二元论失去了意义。人的灵魂同其他动物的灵魂，区别只在程度上，而不是在种类上。但是程度上的区别可以造成全新的能力，这样的全新性其实等于类的差别。程度上的差别是：人们早就认识到，其他高级动物并非没有使用符号的能力（只不过和信号有所不同）。但是人的语言能力却伴随着如此巨大的、不断增长的自我实现的能力和对外做出贡献的能力，以致人力在地球上的影响同所有其他物种都有质的区别。（近来对这一深刻差异的认识并没有否定其真理性。）同样的，人的灵魂有时在进化的前沿上发展了程度上的差别，赋予灵魂脱离身体存活这种独一无二的的能力。我认为，其实如果人的灵魂发展出了脱离身体存活的能力，那么这种能力，和它使用语言的独一无二的的能力，以及所有同时出现的自我意识能力——就都是同一种能力。倘真如此，当人们首次发问：“如果一个人死了，他或她还会再生吗？”那就有了第一真理。

因为死后生活这一观念，不需要人的心灵和动物的心灵之间的本体论二元论，所以它也不需要上帝的任何超自然行为。人的语言、自我意识和生存能力只是上帝的劝服、诱导活动所产生的根本性突现（emergence），和先前神在进化过程中曾经激起的一些突现并无种类上的不同。

在西方关于死后生活使用得最频繁的两个术语是永生（immortality）和复活（resurrection）。很多基督教神学家把两者对立起来。永生被贬低为异教的概念，因为据说永生意味着

身心二元论以及灵魂具有无需上帝对新生命的恩赐而生活下去的永恒能力。复活却被推崇为真正基督教的概念，因为它表达了希伯来意义上的人的身心统一性和我们“生命永续”完全依靠神恩的基督教教义。反对永生而对复活情有独钟，部分地是由围绕《圣经》的神学运动的普遍要求推动起来的，这一运动造成了希伯来和希腊两种思想模式之间的强烈反差，并且排除了希腊模式的基督教神学。对永生的反驳部分地也是由后期现代世界观的影响推动起来的，按照这种世界观灵魂或心灵离开肉体而存在是不可想像的。只要接受这种后期现代世界观，也就包含着对上帝的超自然行为的反驳，而反对永生推崇复活实际上意味着彻底反对任何意义上的死后生活，因为死后生活显然是主张一种匪夷所思的超自然行为，重建已解体的肉体，并把生命和意识再纳入其中。而这些现代神学家只是把复活当作我们的生活具有永恒意义的一种象征来使用的。

但是，按照后现代神学，在任何情况下，永生和复活之间都看不出强烈的反差。每个术语都是和另一个术语结合起来使用的，都被看做是有用的。复活这一术语所表达的思想是，人超越肉体的新生命植根于上帝的创造性活动——一方面是上帝过去的活动，由于这种活动，使得灵魂死后继续存留的实际可能性大大增强了；另一方面是上帝现在的活动，由于这种活动，新的目的把灵魂吸引到这一新的存在模式中去。而永生这一术语所表达的思想则是，灵魂是在一种完全自然的（尽管是

植根于神的) 能力的基础上而进入这一新存在模式中去的,

每个术语也都有其虚假的含义。无法把复活一语同复原为原初的细胞和原子组成的肉体这种思想分割开来。(是在 15 岁、30 岁、60 岁, 还是在死后建构了人的身体?) 永生这个术语本义是指生命无终止——我们不仅在百万年或上亿年内继续作为经验的独特中心, 而且亿万斯年都是如此, 而这也仅仅是开始而已! 这样的概念不仅完全超出了我们现有的任何证据, 而且超出了我们所能想像和期望的任何东西。在最后一节我将回到这一问题上来。现在所谈的要点是, 虽然永生和复活是两个被误解的前现代术语, 但是它们却蕴涵着关于死后生活的前现代信仰的一个本质方面。特别是与灵魂的地位和能力有关的“永生”的一些含义, 是自然主义框架内的死后生活信仰必不可少的内容。

IV. 死后生活的直接证据

人在肉体死亡后仍然活着是有证据的, 对于那些预先假定这可能是真实的而对之进行考察的人说来, 这种证据是难以忘怀的。^[14]这是一个需要用一本书的篇幅单独阐述的主题, 而此处却只能蜻蜓点水地稍加说明。

给人印象最深的证据是从濒死经验中得出的。^[15]除了体外经验的特点之外, 还往往含有与一个“欢迎委员会”相遇的经

验，该委员会有时包括死者素不相识的人。跨文化的研究表明，在那些文化和宗教信仰千差万别的人中间，此类经验竟然是雷同的，从而指出这是一种“自然的”现象。^[16]从外在的药理学上或者用进化适应性来说明濒死经验的努力，都失败了。^[17]而当提出灵魂在身体死亡后能够继续存在的假定时，对所报告的这些经验做出的研究使人有理由认为，把它们看作是关于死后继续人生之旅的第一站的可靠报告，一般说来至少是有希望的。

新亡故的人显灵是司空见惯的事情。^[18]当通过显灵而得知的信息是可以独立检验的，而且对此没有通常的认知途径的时候——例如已死的人出现并显示他是怎样死去的——这种经验给人留下特别深刻的印象。不能排除的一种可能性是，看见显灵的人是通过下意识的超感觉力（ESP, extrasensory perception）而得知他人死亡的，而后又引起一种幻觉，借助这种幻觉，上述关于他人死亡的知识可以变成有意识的（上面提到的关于“欢迎委员会”的濒死经验也不能排除这一解释）。但是，这样的解释会变得如此复杂，特别是几个人看到显灵的情况下，以致使人得出结论，以死后生存为基础的假设并不是不可想像的。^[19]而且，需要时而称之为“超感官感觉”的那类解释，其前提是灵魂具有如此广大的能力，以致脱离肉体生存的能力也是有根据的。^[20]

在通灵术中各种讯息材料的交叉相合提供了一些难以解释

的证据。一个最有名的案例的基本内容出自世纪之交英国灵学协会主要成员的精神活动，几个人从无意识的书写中各自独立地收到材料。他们中没有人知道别人在同一时期收到的材料，而且各种讯息只有结合起来以后才能看出意义。这一事件乍一看起来好像是某种计划的产物，计划是聪明的灵魂制定的，而这些灵魂知道可以用来解释许多通灵现象的途径。

虽然灵魂附体再生之类的现象长期以来一直受到西方灵学研究者的轻视，但是伊恩·斯蒂文森（Ian Stevenson）近来基于来自多种文化的证据，进行了无可挑剔的广泛研究，这些文化提供了给人深刻印象的关于再生的（尽管并非无可置疑的）证据。^[22]这些证据不仅包括对前世生活过的人的经验回忆，也包括与这些回忆相应的物理现象，像在身体上带有前人被射击或刺伤所留下的胎记。当然，包括超常心理致病、超感觉和意念致动在内的替代解释也是可能的。但是如果有一种哲学原则上允许再生解释，那么上述事实就为再生提供了某种证据，而再生乃是至少有时会发生、灵魂继续人生之旅的一种形式。

此处对某一类证据所作的这些简要抽象的说明是有效的，不是把此类证据说成是不证自明的，而只是指出那些怀有挑剔心理的人觉得印象深刻的那一类证据而已。当然，很多怀疑论者假定，怀有某种“挑剔的心理”意味着具有认为死后生活不可能的“科学”观点。因而，单凭不带偏见看待这些证据这一

点，一个人就成了非批判的，而其中某些人认为此类证据可靠这一事实，也就被视为无关紧要的。本章前几节已经谈到这一问题。但是，妨碍许多现代人不带偏见地看待这些证据的原因，不仅在于相信死后生活是不可能的，而且在于觉得相信这一点在道德上是有害的。现在我就来讨论最后这个问题。

V. 答对死后生活的道德反驳

一些读者可能认为对死后生活的道德反驳是无关紧要的。有人会主张：“这个问题只应靠形而上学的可能性和经验证据来解决。无论我们认为这种信仰是有害的还是健康的都无关紧要。我们相信很多我们并不希望它们是真的东西。如果哲学论据和经验证据严重威胁到死后生活的信仰，那么对这一信仰感到合意的人立即就会反对它；如果这种论证和证据表明死后生活的信仰是有可能成立的，那么厌恶这一信仰的人则会立即接受它。”这种立场提出了一个严正的理想，我们将就此衡量我们的实践。但是它却忽视了一个事实，那就是我们大多数人，在多数时间里，并没有接近于这一理想。

首先，尽管卡尔·波普尔（Karl Popper）主张，努力证伪我们的猜想乃是科学方法的核心，但是我们多半是为我们想要相信的思想寻求证据，而不是寻求反驳。其次，人们反对为那些被认为道德上是有害的信仰寻求证据支持，这一强有力的社

社会学压力则支持了上述心理学事实。在现代大学中存在着严格的禁忌，反对认真对待那些支持死后生活的证据。但是，这种禁忌存在的部分原因是，死后生活已被现代世界观从形而上学上判定为不能成立的，而现代世界观在大学中得到了最充分的体现；另一部分原因是，在学术共同体中广泛流行的信念是，死后生活的信仰在道德上是有害的，在社会上是有破坏性的。我们可以想像的一种情况是，对一个生物学家所提出的、意在证明黑人一般要比其他种族智力低下的证据，我们大多数人都会起而反对。这个生物学家很可能被免职，或许立即被烧死，或许被枪杀。我们很少有人会以一种开通的态度对待这种证据。这种拒斥态度部分地是基于我们认为那种见解已成定论的信念。但是部分地也是基于我们认为这样的主张过去是被用于可怕的目的。

因而死后生活的信仰可能有害的问题是不容忽视的。除非死后生活的信仰必定有害这种流行假定被推翻，真相才会得到知识界的首肯，否则对死后生活的可能性既不会有形而上学的论据，也不会有经验的证据。

对死后生活的信仰是有益还是有害，这是一个复杂的重大问题。这里我只是采取一种范围有限的否定方式，来考察一下认为死后生活的信仰应予屏弃的六个理由。我主张，虽然这些理由对一种或多种形式的死后生活信仰提出了有效的反驳，但是它们并不适用于所有各种形式的死后生活信仰，特别不适用

于死后生命继续存在的后现代学说。我还指出，人们可以提出反证——就是说，完全没有对死后生活的信仰才是有害的，而以某种方式接受死后生活的信仰倒是有益的。但是我既不打算根据后现代观点对死后生活可能是什么样做出正面的描述，也不打算对信仰死后生活的真实性是有益的作全面的辩护。我的讨论仅限于回答当代似乎特别有影响的一些道德反驳。

所要考察的对死后生活信仰的六大道德反驳是：(1) 这种信仰包括来世报应的恐怖教义；(2) 它造成了一种支配人的意识（和财产）的腐败制度；(3) 它是人民的鸦片，使他们对此时此地的社会不公麻木不仁；(4) 它妨碍人的今世生活尽善尽美；(5) 它使人对地球的毁灭无动于衷，而在一个污染与核武器的时代这种态度恰恰是最要不得的；(6) 它是盲目崇拜，它促使我们思考自己，而不去思考作为价值终极承载者的上帝。我认为这六点是最基本的道德反驳。总之，考察它们将表明我对道德反驳的总体回答的主要论点。

死后生活的信仰和来世报应恐怖教义的结合确已广为人知。传统基督教把地狱想像成沉沦的灵魂由于亵渎了神的崇高而蒙受万劫不复的惩罚。通过这样一幅报复和以至高无上的宽恕做出不相称的惩罚的图景，主宰者给人以警戒，这自然是糟透了；当这幅图景和宿命论的教义结合起来时，宇宙明显的不公正性就是令人憎恨的了。且不说这些极端的教义，就连天堂的赏赐和地狱的刑罚这类思想也是值得怀疑的。人在开始其生

活时所处的环境是千差万别的，而他们的永恒命运却建立在短促的尘世生涯所形成的特性上，这不可能是公平的。例如，某人在孩提时心理上受到虐待，以致始终（终其一生）也不可能成为一个与人为善的忠实仁爱的人。

对传统基督教死后生活观念的这种反驳是重要的，而对那些被怂恿回归到早期宗教信仰以阻挡激烈的现代潮流的人来说尤为重要。但是这种反驳并不适用于每一种死后生活的教义。一则是，没有必要把我们的生活看成是分裂为两个部分，即尘世的生活和我们所得到的“永恒的赏赐（eternal reward）”。也许我们不应该把今生仅仅看作是灵魂漫长旅途中的一段（很多人甚至假定这头一阶段是没有必要的）。“赏赐”和“惩罚”的思想主张祸福都是某个外在的主体施加给个人的，而后现代有神论的上帝却不从外部把任何状态单方面地强加给任何人。因为在上帝和灵魂的现代关系中，上帝通过把我们引向与事物本性一致的美好理想而对人施加影响，而在任何绵延的生命中都必然会得到这种关系。上帝并没有被某种可能突然施于我们的可怖的强力所左右。

最后，像可怕的传统基督教图景一样，把宇宙当作完全无意义的处所这种现代图景或许更加可怕。因为人类是需要意义的造物，我们也许宁可容忍某种可怕的意义，也比完全没有意义要好。这种看法并不是说应该回到患处较轻的传统图景上去，而是说应该反思一下下述现代假定，即抛开死后生活的信

仰我们可以幸福而健康的生活。

第二条反驳认为，死后生活的信仰被攫取权势的教会制度用来谋取对人民的控制，这一点也有有力的证据。如上所述，17世纪倡导二元论的一个背后的动机是，支持对永生的信仰以对抗那些否定这一信仰而颠覆教会权威的人。流行的观念认为，教会掌握着“天国的钥匙”，据此可以把忤逆不驯者投入地狱，如果失去这种观念，除了维护自己世俗财产的能力会大大削弱之外，教会支持统治阶级反对政治和经济变革号召的能力也会大大削弱。今天，我们知道基要主义的福音传道士有能力在电视上影响其观众的选举和投票，并且所有那样的观众都表示确信死后生活。这类例证所表现的是，作为一种手段，有时那些自己并不相信死后生活的统治者和传教士们，却利用普通人对死后生活的信仰以从他们身上获取政治和经济上的利益而自肥，这导致现代的怀疑意识，即怀疑死后生活这一观念本身恰好被某些心怀叵测的传道上当作攫取和维护社会权力的口实。这种令人憎恶的结合也使人对任何试图维护死后生活观念的人表示怀疑。

当然，对某种思想的滥用——我们可以从理性上推知——并不能说这种思想就不是真理。或者具体点说，仅凭滥用死后生活的信仰这一点，并不能一般地驳倒这种信仰，虽说这对造成滥用的特殊信仰形式可能是不利的。这种特殊信仰形式就是认为某个人类组织掌握着“天国的钥匙”。一个组织有权支配

人來世靈魂的狀態，大概僅當宇宙的道德主宰授予它此種權力時才是可能的。17 世紀那些社會政治現狀的衛道士們反對自然主義神性論（以及無神論）的一個理由是，按照自然主義理解的神力可以平等地為一切人所擁有。僅當以超自然主義的、絕對唯意志論的方式構想出來的神性，才能把永恒天國的鑰匙授予基督教會——進而授予教會的統治集團。後現代神學則以自然主義有神論的見解為基礎。可以認為已經把決定我們最終命運的權力授予隨便哪一個世俗組織，而死後生活的教義却是與此不相容的。

最後，雖然特殊形式的死後生活信仰確實能使教上和有關政治團體實行極端的社会控制，但是缺乏對死後生活的信仰或許也同樣確實使人甚至更加臣服於集權控制。超越塵世生活的宗教信仰充滿活力，它提供了一種立場，由此出發，人可以與國家的政治權力相抗衡，也許它以這種方式發揮的作用至少和它對國家權力的支持一樣大。如果我們沒有肉體死亡後的生活，那麼這種具有強制力的狀態終歸能夠從根本上決定我們的最終命運。而且在 20 世紀，現代世俗國家對人的暴虐統治，要比宗教組織所實行的控制對人的生命威脅更大。如今現代人的感受顯得很膚淺。而一旦對推翻強暴統治的道德關懷提供了嘲弄死後生活信仰的動機，當代這種道德關懷就足以引導我們重新審視死後生活的信仰。

對死後生活信仰的第三種道德反駁是，這種信仰是“人民

的鸦片”。通过应许在天上实现完美的公义，这一教义使人对世上的不公麻木不仁（此语用得如此之滥，甚至与马克思的本意大相径庭了）。今生乃是来生的基本试验，试验之一就是服从君临我们之上的主宰者上帝，而且与永生的境遇相比，今世短促生活的幸福是微不足道的。这些观念尤其使人对现状安分守己，在这种情况下，大众是软弱无力和悲惨凄苦的，而一小撮贵胄却权高势重，穷奢极欲。永生的宗教信仰对两个阶级来说都是意识形态的鸦片。它阻止穷人揭竿而起改变自己的命运，反过来它又使统治阶级的良心得到安慰，使他们相信事情本该如此。

此外，这种指责中包含着如此之多的真理，以致人们在回答是与非时会感到踌躇不决。然而有一种回答是合适的。如上所述，这一反驳仅仅适用于某些形式的死后生活信仰。前面我已经指出，人们不需要根据今生和来世、或者根据作为试验的此生和作为赏赐的来生去思考问题。而且，在自然主义有神论的语境中，上帝不能单方面造成公正、和平、幸福的状态。对恶的问题所作的系统阐述有力地反对了超自然主义的有神论。（这种阐述基于一个古代问题：“啊，上帝，多久？”就是说，如果有一天上帝单独宣告上帝的统治来临，那么为什么不是今天或者很久以前呢？）如果普遍的公正、和平、幸福的状态终于实现了，那么它将是造物内在本性和它们内在相互关系转型的结果，而这样的结果并不是上帝强加的。它是从现在生发出

来的。从这种观点看，没有理由延误创造美好社会的尝试，在这样的社会中，健康的关系和个人的成长都受到鼓励。每一种促进创造性转型的动机都尽可能迅速地实现出来。

可以提出的一个相反的论证是，丧失了对死后生活的信仰不一定会提高对当前社会正义的关怀。对未来生活不抱任何期望的人，确实会变得更加胆大妄为，丢弃温和的保守派希望他们付诸实践的那种“自律”。但是他们胆大妄为的活动与其说是为了建立一个美好的社会，倒不如说是旨在改善他们自己被别人损害了的处境。更一般地说，死后生活信仰的衰落导致人类生命神圣感的衰落，而这种神圣感一直是我们的文明中大多数重大改革的底蕴。虽然在头一代人那里，丢弃对宿命的信仰通常是释放了改革活动的道德热情，但是这种道德热情在后继者身上却似乎消失不见了。这一现象提示了一个为现代思想所忽视的有关人的本性的真理。一般说来，现代思想假定，人的美德是内在的，不依赖于偶然接受的信仰和社会组织。从而进一步假定，超自然主义的销声匿迹并非毫无后果，而是改善了人的品性和行为。与超自然主义相关的一切罪恶都消失了，而对超自然主义来说所有被内化的美德却都保留下来——因为现代思想按照表面的分析假定，这些美德不是内化而来的，而是生来就有的。如果我们对人的天性更深入地做出评价，那么我们就应该在下述两者之间做出区分：一个是我们一直反对的关于永恒的特殊教义，另一个是我们是否在某种意义上能够在

肉体死亡后继续存活这个更一般的问题。

对来世生活的期望阻碍了人今世潜力的充分实现，这一指责，并不限于社会公正问题。一个与此相关的主张是，认为来世将满足所有愿望的期待，妨碍人在今生美好地生活。对来世的信仰助长了一种百无聊赖的郁郁寡欢的生活，所凭借的是偏狭的消极的道德，很少有人实现他们的游戏和审美才能。如果我们相信“我们仅仅生活一次”，就像电视上的啤酒广告所说的那样，我们就会“生气勃勃地”去做每一件事情。

此外，这种指责虽然有其真理性，但却只限于对下述观点而言：认为死后生活是对今世行善（或至少是抗恶！）的外来奖赏，并且假定人会一下子变成得享永福的人。这种指责不适用于后现代有神论所主张的死后生活概念，按照这种概念，人肉体死亡后的生活，是他尘世生命之旅的自然而然的继续。后面的旅途是怀抱着迄今已发展起来的美德和才能而进行下去的。根据我自己的观察，怀着这种期望生活的人，活得最充实。特别是，他们比起那些信仰超自然主义的人和根本没有信仰的人来，好像更热衷于在晚年发展新的兴趣和才能。而且，虽然那些没有信仰的人也能至少暂时比较“有兴致地”过一种外在的生活，但是这种没有未来的指望仅为满足直接需要的生活，一般说来甚至比矫揉造作的清教徒生活更难得到内在的满足。如果这样，那么，人对今世生活充实的那种关心虽曾推动现代许多人去考虑反对超自然的死后生活教义的论据和证明，

而现在则应当推动人考虑自然主义所接受的永生信仰的论据和证明。

对死后生活信仰的最现代的道德反驳是第五种主张——死后生活造成了对地球命运的漠视，而在环境污染和核武器的时代这是一种会使我们罹难的漠视。如果人的灵魂没有身体、至少没有生物学的身体仍能生存，那么根据这一反驳推论，灵魂没有我们的星球也能生存。从而地球支持生命的能力的瓦解，也就不是什么终极的灾难。由这种信仰所造成的漠然态度，因末世论而更加强化起来，按照末世论的看法，永久的生活是由于地球命中注定的毁灭（很多基督徒相信是通过核战争）才开始的，是创造新地球的结果。但是即使没有这种极端的学说，也会感觉到死后生活的信仰妨碍了拯救地球的强烈热情，而这种热情正是现在所需要的。乔纳森·谢尔（Jonathan Shell）似乎认为^[23]，驾驭地球上的核武器是一桩几乎是超人的任务，而如果我们被推动起来从事这一任务，我们就必须确信，地球上生命的毁灭是一场终极的灾难——是意义本身的死亡——而如果千百万人的灵魂在其他某个王国里继续生活，我们就不会如此。和前面几种反驳不一样，这种反驳仅仅不适用于超自然主义的死后生活观。当然，关于世界毁灭和瞬间再创造的末世论是极端的超自然主义。更一般的指责适用于各种死后生活的信仰，但就这种信仰使我们产生地球死亡的想法而言，无论它是多么悲剧性的，却并非意义本身的死亡。

对此，我首先要回答的是，我认为在这个问题上谢尔是大错特错了（虽说他在其他很多问题上是正确的）。这就是说，他关于地球的核毁灭将是意义的灭亡和这一观点是一种动机信念的想法是错误的。如果说地上生命毁灭的预期使生命没有意义，那么生命本身就已经是无意义的了。地上生命无论是在 50 年内还是在 500 亿年内终将消失。如果它们的最终消失就使得先前一切生命都成为毫无意义的东西，那么所有的生命本来就已经是没有意义的。这个结论并未给拯救地球提供良好的动机；我们是拯救地球还是听凭地球毁灭已无多大分别。^[24]

此外，如果一种人类不能正视的东西是没有意义的，那么核毁灭将使一切意义破灭的主张，对人思考核问题并无助益。接受这种观点的人和那些殚精竭虑阅读、思考、写作和谈论核问题的人比起来，宁愿对核问题漠然置之。死后生活信仰使我们不过问地球由于核屠杀（加上生态逐步恶化）使地球毁灭而导致意义的终结，这一事实从而竟然是对上述道德反驳有利的一个论点。

批评家可能回答说：“这相当清楚，但是你必须承认，死后生活信仰可以提供一种关于终极意义的学说，它使人对保护地球漠不关心。后现代学说如何防止这一点呢？”除非发展一种全面的学说，否则是不能给出完满答案的，而这是此处无法做到的。但却可以提出两点来讨论。第一，即使我们相信死后生活，我们对意义的感觉也多半来自于我们对地球上的生命将

无限延续下去的信念。由于对地球上生命灾难性结局的预期，我们生活的意义即使没有完全丧失，也将大为降低。至于谢尔那部把这一观点戏剧化的著作则是极其宝贵的。

第二，自然主义有神论者不仅假定造物主创造地球上的生命花费了几十亿年的时间，而且还假定他不得不花费这么多时间。有序性、新颖性和生命的宇宙根源，对部分自主的实体使用的是诱导力，只有通过长期的、缓慢的、充满偶然和不定性的天文、地质和生物的进化过程，才能创造出生命来。一个星球有能力维持生命可能也是十分罕见的现象。无论如何我们都必须假定，我们的地球对它的创造者说来是极其珍贵的。地球上的生命在其自然存在期延续下去是完全实现造物主的旨意所绝对必须的。而由于人为的疏忽或越轨行为而促使地球过早的毁灭，则的确是所能想像的最大悲剧，也是所能设想的最大人为罪孽。所有这一切都是真的，更不要说——也许超出了我们的想像力——地球在人的灵魂持续不断的旅途中可能起到某种中心作用了。

死后生活的信仰不仅不会削弱拯救地球的动机，反而会强化它。世界本质上是一个精神的处所——它归根结底是美好的，公正的，并且是属于上帝的，鉴于死后生活的信仰支持了人的这种感觉，从而使人精神关怀的意向得到加强，他们对上帝旨意的承诺也被强化了。在后现代自然主义有神论的语境中，这种承诺包含着拯救地球的决心。

对有道德感的人来说，推翻对死后生活信仰的反驳所需做的要比这种简单的回答多得多。关于灵魂持续旅行的新概念归根结底不得不改变迄今为止占统治地位的想法。但是我希望我的回答——确实是不充分的——足以表明，对前现代死后生活概念的现代反驳，并不必然适用于后现代概念；而且也足以表明，没有对死后生活的任何信仰人完全可以健康地生活这种现代假定，需要重新予以审视。

在作结论之前，我要讨论一下第六种反驳，它是以某些不同的假定为基础的。第六种反驳是，死后生活的信仰促使我们去思考自己，而不是去思考作为价值终极承载者的上帝。头五个反驳和无神论是相通的，并且往往以无神论的名义行事，但第六种反驳却是以有神论相标榜的。事实上，在这方面哈茨霍恩以自然主义有神论或泛神论为名做得最为突出，后现代神学就建立在这种自然主义有神论或泛神论的基础之上。

哈茨霍恩有神论观点的核心是，相信我们生存的最终意义在于我们“真实的永生”，它就在一个永恒的体验中心里面。作为富于同情心的宇宙灵魂，上帝在感觉着，并且事实上上帝部分地是由于全体造物的贡献而建立起来的，上帝根据造物的性质而充实，也因此而痛苦。所以，我们首先可以通过服务于和我们相伴的造物而服务于上帝。例如，我们为子孙后代所做的事，在我们死后很久仍在继续充实着上帝的内涵。除了回答我们生活的终极意义问题之外，关于我们自己和所有其他造物

事实上是在上帝中永生的观点，引领我们超脱以开明的自我利益伦理学为依据的天生的利己主义，并指向那样一种伦理学，按照这种伦理学，我们评价一切行为都是根据它们对整体的善所作的贡献。

这种有神论观点使哈茨霍恩强烈反对个人的永生，根据个人永生的见解，我们在肉体死亡后仍然拥有新体验的无限历程。他主张，这种信念为开明的自我利益伦理学提供了先验的证明，按照这种伦理学，一切事物的意义都在于为我们的自我服务。这种信念往往把上帝存在的意义贬低为只是我们永生的保惠师，而不是体现我们生活的意义在于为上帝服务。所以哈茨霍恩说：“为扫清通向上帝理念的道路，我们必须除去它的一切对手，而把上帝当作我们劳动成果的最终接受者。”^[25]与这种道德反驳紧密相关的是哈茨霍恩的论点，即认为个人永生的思想把仅属于上帝的某种品质、现世的无限性归之于我们。和某人必定存在不同，我们并非无限拥有知识、美德或者占有无限的空间；那么，为什么我们一旦被创造出来此生就会无限延续下去呢？

在陈述他对个人永生的思想所作的反驳时，哈茨霍恩的说法有时好像死后生活的观念本身也可以反驳似的。^[26]而且很多人的确也是这样解读他的，认为他彻底反对死后生活。然而，他通过详尽的阐述清楚地表明，他的反驳并不是针对我们的生活将会有超越了肉体死亡的后续篇章这一观念，而是针对“没

有任何终结，人生的篇章是无穷无尽的”⁽²⁷⁾观念。他认为不可能和可以反驳的只是后一种观念。他并不反对死后生活的观念，只要不把死后生活看成是迄无终止的。

如果我们反对单个人具有无尽的生命这种意义上的永生，那么我们还能得出一个有意义的死后生活观念吗？事实上，尽管很多持流行见解的人倾向于把这两种观念等同起来，但是关于死后生活的最高的哲学和神学概念，却还没有被那些对此长期和艰苦地进行思索的人制定出来。他们并不指望（或担忧）我们的生活会数十亿次地延续几十亿年。虽然基督教的信条谈到“生命不朽”，多数基督教神学家也一直谈论“永恒的生命”，但这类说法指的是一种存在方式，就这种方式而论，时间——至少是通常意义上的时间——并未发生。印度教和佛教常用重新被大海吸收的一滴水作比喻。生死轮回和重生被看成是一个漫长周期的持续，但却不是无休止的。事实上，通过推翻无尽无休永恒循环的果报式生命，救赎一般被理解为包括个体存在的终止。

也许后面这种观念提供了通向真理的思路。果报式的生命是一种依恋生命的渴望。也许我们将作为独立的个体继续存在，只要我们在深层次期望这样做，亦即只要我们无止境地这样期望下去。这一观念和后现代泛灵论是完全一致的，根据这种观念，持续生活的个人是一系列瞬时体验的有序集群。每一次体验都从这种集群先前的成分中继承了感情、欲望和目的。

一个个体的持续存在不仅依赖于有利的环境，而且依赖于对生存模式的延续抱有瞬时体验的愿望。

在本章中，我没有打算发展和维护死后生活的概念，而且确实也未做一点肯定的暗示。即使在和多数人争论的所有问题中，我们在这里透过迷雾所看到的却是更多的东西。但是，重要的是看到，某种有意义的死后生活思想不一定包含死后生活本无休止这一可疑的观念。由于做出这样的区分，我们就坚持了怀特海和哈茨霍恩的下述见解：生命的终极意义在于我们对上帝的贡献。

同时，我们可以使这种对在上帝之中的客观永生的期望看起来更加重要和更加引人入胜。我们大多数人都对拥有更长久的生命怀有似乎不知满足的（即使不是不知匮乏的）欲望，而我们可以相信，宇宙并没有使我们对此感到灰心。我们甚至可以相信，我们将使生命更长久地延续下去，直到我们自己觉得活够了为止。我们可以假定，今世生活的极端不平等性将被消除，以致所有的人都有机会发挥他们的潜力，并成功地对他们可能觉得美好的神圣体验作出贡献。通过这种方式，我们就不会觉得只在上帝中永生的学说是一种精英统治论，而满足于做那种幸福的新人，他们十分有幸去为宇宙作出他们认为有意义的和积极的贡献。

不平等将被消除，欲望和潜力将不再得不到满足，由于这两个观念，宇宙以及上帝的仁慈更加昭示出来，我们通过上帝

生活的愿望从而也将变得更加强烈。而且，一般说来，死后生活的信仰引导人对宇宙持一种更加属灵的看法，从而使属灵问题愈加重要。这样的人更喜欢按照整体的善而不是按照一己之私去生活。由于这些理由，在后现代的框架内，死后生活信仰不仅没有毁掉对上帝的有神论虔信，反而应该在实际上使它得到强化。

结 论

现代对死后生活的否定，除了立足于它是不可能的和信仰它是有害的这种先验的信念之外，所依据的证据不足，甚至没有证据。说它有害这种信念，产生于同前现代死后生活观念的对立，就肤浅的现代感情而言，它是可反驳的。说它是不可能的这种信念，是根据现代世界观的反泛灵论出发点得出的。虽然起初这种反泛灵论的自然观是超自然主义二元论的组成部分，但最后却变成了无神论唯物主义。唯物主义世界观拒绝超感性知觉、超距作用和独立于肉体的意识或灵魂。因而，死后生活只有通过超自然的行为而发生才是可以想像的，但是无神论世界观却排除了这种可能性。由于死后生活既不能超自然地发生，也不能自然地发生，于是就没有必要去考察相关的证据，因为所提出的证据不可能是真的。

后现代泛灵论改变了一切。离开超自然主义的前提死后生

活仍然是可信的。可为死后生活的可能性和现实性提供证据的超感性知觉和其他形式的超距作用并没有被排除。意识和灵魂与大脑迥然不同，但却不需要本体论的二元论借助超自然的神性以使心脑交互作用成为可理解的。虽然人类的灵魂在本体论上和其他动物并无不同，但可以认为，通过与新秩序的神圣根源进行进化性的交互作用，人类自然地发展出脱离其生物躯体而生存的独一无二的力量。而且，对前现代死后生活观念所作的现代道德反驳，不适用于后现代的死后生活观念，同时后现代的情感会使人觉得，完全丧失信仰可能比超自然的死后生活信仰在道德上更有害。最后，后现代的死后生活信仰不会毁损对上帝的虔诚以及整体的善，而将使它强化起来。

·注释·

[1] 关于这些文艺复兴观念，参看卡罗林·麦钱特：《自然之死：女性，生态学和科学革命》（旧金山，哈珀和罗出版社，1980年版）；休·卡尼：《科学和变革（1500—1700年）》（纽约，麦格劳—希尔出版社，1971年版）；弗朗西斯·耶茨：《炼金术士的启蒙运动》（博尔德，科罗拉多，沙姆哈拉出版社，1978年版）；莫里斯·贝尔曼（Morris Berman）：《世界的返魅》（纽约，伊萨卡康奈尔大学出版社，1981年版）；布赖恩·伊斯利（Brian Easlea）：《政治迫害，巫术和新哲学：关于1450—1750年科学革命的论争导论》（新泽西，大西洋高地人文科学出版社，1980年版）；玛格丽特·C. 雅各比：《牛顿学说和1689—1720年英国革命》

(康奈尔大学出版社, 纽约, 伊萨卡, 1976年); 詹姆斯·R·雅各比: 《罗伯特·波义耳和英国革命》(纽约, 福兰克林伯特出版社, 1978年版)。

[2] 在《科学的返魅: 后现代建议》(大卫·雷·格里芬编, 奥尔伯尼, 纽约州立大学出版社, 1988年版)一书导言的第2节中, 我总结了接受机械论观点的一般动机。关于二元论特别是有死论, 可参看詹姆斯·R·雅各比: 《罗伯特·波义耳和英国革命》, 第172页; 布赖恩·伊斯利: 《政治迫害, 巫术和新哲学》, 第113、234—235页。

[3] 尤金·克拉伦: 《现代科学的宗教起源: 17世纪思想中的创世信仰》(密歇根, 威廉·B·依尔德曼斯出版社, 1977年版; 马里兰, 拉纳姆美国大学出版社, 1985年版), 第98—99、149页; 布赖恩·伊斯利: 《政治迫害, 巫术和新哲学》, 第112、138页。

[4] 上引伊斯利的著作, 第94—95、108—115、132、135、138、158、210页; 詹姆斯·R·雅各比: 《罗伯特·波义耳和英国革命》, 第161—176页; 罗伯特·勒诺贝尔: 《梅桑和机械论的起源》(巴黎, j·佛林哲学出版社, 1943年版), 第133、157—158、210、375、381页。

[5] A. 戈德贝特和小D.E. 科什兰: 《根据因细菌趋化性所引起的感受器改变而建立的感觉和适应的简单分子模型》, 载《分子生物学杂志》, 161/3 (1982年), 第395—416页; 杰夫·斯托克, 格雷格·克苏利斯和小丹尼尔·E. 科什兰: 《细菌的趋化性既不需要甲基酶也不需要非甲基酶》, 载《细胞》, 42/2 (1985年), 第683—690页。

[6] 参看伯纳德·伦什 (Bernard Rensch): 《泛心同一论的证据》, 载小约翰·B·科布和大卫·雷·格里芬编: 《自然界中的意识: 科学和哲学分界论集》, 华盛顿, 哥伦比亚特区, 美国大学出版社, 1977年版), 第70—78页。

[7] 参看小雷蒙德·A·穆迪 (Raymond A. Moody): 《生命之后的生命》(佐治亚, 考文顿, 莫金伯德图书公司, 1975年版) 和《生命之后的生命反思》(佐治亚, 考文顿, 莫金伯德图书公司, 1977年版); 肯尼思·林 (Kenneth Ring): 《濒死生命》(科沃特, 纽约, 麦卡恩和盖根出版公司, 1980年版) 和《面向终结》(纽约, 威廉·莫罗出版公司, 1984年版); M·B·萨博姆 (M.B. Saborn): 《死的回忆》(纽约, 哈珀和罗出版社, 1982年版)。

[8] 对领域广大的灵学研究所做的最好概述, 可以参看本杰明·沃尔曼 (Benjamin Wolman) 编: 《心灵学手册》(凡·诺斯特兰德·莱因霍尔德出版社, 1977年版); 霍伊特·L·埃奇 (Hoyt L. Edge)、罗伯特·L·莫里斯 (Robert L. Morris)、约翰·帕尔默 (John Palmer) 和约瑟夫·H·拉什 (Joseph H. Rush): 《心灵学基础》(波士顿和伦敦, 洛特利治和克甘·保罗出版社, 1986年版); 斯坦利·克里普纳 (Stanley Krippner) 编: 《心灵学研究进展》丛书 (纽约, 普伦努姆出版社), 特别是第1卷《意念致动》(1977年) 和第2卷《超感性知觉》(1978年)。关于杰出哲学家的评价, 参看加德纳·墨菲 (Gardner Murphy) 和罗伯特·巴卢 (Robert Ballou) 编: 《威廉·詹姆斯论心灵研究》(纽约, 瓦伊金出版社, 1960年版; 新泽西, 克利夫顿, 奥古斯塔斯·M·凯利出版社, 1973年版); C.D. 布罗德 (C.D. Broad): 《宗教, 哲学和心灵研究》(伦敦, 洛特利治和克甘·保罗出版社, 1953年版; 纽约, 人文科学出版社, 1969年版); 斯蒂芬·布劳德 (Stephen Braude): 《超感觉力和意念致动: 哲学上的考察》(费城, 圣殿大学出版社, 1979年版) 和《作用的限界: 意念致动和科学哲学》(纽约和伦敦, 洛特利治和克甘·保罗出版社, 1986年版)。

[9] 关于主体非自主生理反应的受控实验表明，人有一种对事物的无意识认知，这种认知不是自觉的知识。参看查理士·T. 塔特 (Charles T. Tart)：《潜意识的生理相关性》，载《国际心灵学杂志》，5 (1963年)，第375—386页；E.D. 迪安 (E. D. Dean) 和 C.B. 纳什 (C. B. Nash)：《受控条件下同步体积描记器的结果》，载《心灵学研究会杂志》，44 (1967年)，第1—14页；关于一个哲学—精神病学家所确认的在下意识层次上持续发生的超常关系，参看朱利·艾森巴德 (Jule Eisenbud)：《心灵学和下意识》(加利福尼亚，伯克利，北大西洋图书公司，1983年版)，第21、22、36、40、125、157—158、162、167、183页。还可参看斯蒂芬·布劳德在《超感觉和意念致动》和《作用的限界》中的支持意见。

[10] 肯尼思·R. 佩尔蒂埃 (Kenneth R. Pelletier)：《意识作为医者和意识作为杀手：预防强迫失调的一种整体论的方法》(纽约，德尔公司，1977年版)；诺尔曼·卡曾斯 (Norman Cousins)：《疗心：恐惧和孤独的医治》(纽约，W.W. 诺尔顿出版公司，1983年版)。在《科学的返魅》一书《意识的和分子的：身心相关领域的后现代医学》这篇文章中，我曾讨论过身心相关问题；此文先前以稍有不同的形式发表于马库斯·P. 福特 (Marcus P. Ford) 编：《过程医学论：跨学科论文集》(纽约，刘易斯顿，埃德温·梅伦出版社，1987年版)。

[11] 参看约瑟夫·H. 拉什：《意念致动实验研究的发现》，载霍伊特·L. 埃奇、罗伯特·L. 莫里斯、约翰·帕尔默和约瑟夫·H. 拉什：《灵学基础》；斯坦利·克里普纳编：《意念致动》；而关于“心灵摄影”的一个特殊的戏剧性说明，见朱利·艾森巴德：《特德·塞留斯的世界：超常意识的“思想图示”研究》(纽约，袖珍图书公司，1968年版)。

[12] 查理士·T. 塔特:《体外经验》, 载埃德加·米切尔 (Edgar Mitchell) 和约翰·怀特 (John White) 编:《心灵探索》(纽约, 普特南出版社, 1973年版); D·斯科特·罗戈 (D. Scott Rogo) 编:《超脱身体的心灵: 超感觉投影的秘密》(纽约, 企鹅图书公司, 1978年版)。

[13] 前引罗戈所编书。

[14] 关于形形色色证据的概述和评价, 参看 F.W. 迈尔斯 (F. W. Myers):《人的人格及其肉体死后的生存》(伦敦, 朗曼格林出版社, 1903年版); 霍纳·哈特 (Hornell Hart):《生存之谜: 支持和反对死后生活的案例》(斯普林菲尔德, 查理士·托马斯出版社, III, 1959年版); C.D. 布罗德:《人的人格及其生存的可能性》(伯克利, 加利福尼亚大学出版社, 1955年版); C.J. 杜凯斯 (C. J. Ducasse):《死后生活信仰的批判考察》(斯普林菲尔德, 查理士·托马斯出版社, III, 1961年版)。还可参考霍伊特·L. 埃奇在对证据作了全面评述之后所做的谨慎的结论:“(死后) 生存无疑并非作为选择性的说明而被证明的。然而这却并不是否定那样的事实, 即存在着引人注目的经验证据。这些证据可以解释为对该假说的支持。”见《生存和其他哲学问题》, 载霍伊特·L·埃奇等:《心灵学基础》, 第 325—360 页, 特别是第 347 页。

[15] 见注 7。

[16] 参见卡利斯·奥普斯 (Karlis Osis) 和厄兰杜尔·哈拉德森 (Erlandur Haraldsson):《临死之际》(纽约, 阿封图书公司, 1977年版)。

[17] 同上, 第 191—197 页; 肯尼思·林:《濒死生命》, 第 210—217 页。

[18] 埃莉诺·M. 西奇威克 (Eleanor M. Sidgwick):《生命的幻象》(1918年; 纽约, 阿诺出版社, 1975年版); G.N.M. 蒂勒尔 (G. N.

M. Tyrrell):《幽灵幻象》(1942年;纽约,麦克米伦公司,1962年版);西莉亚·格林(Celia Green)和查理士·麦克利里(Charles McCreery):《幽灵幻象》(伦敦,哈密什·汉密尔顿出版社,1975年版);霍纳·哈特等人:《关于幽灵幻象的六种理论》,载《灵学研究会会议记录》,50(1956年),第153—239页;伊恩·斯蒂文森(Ian Stevenson):《幻象对死后生活所提供的证据》,载《美国心灵研究会杂志》,76(1982年),第341—358页。

[19] 见G.N.M·蒂勒尔在《幽灵幻象》第3章中对集体真实幻象所做的复杂说明。

[20] 关于“超感觉假说”参见霍伊特·埃奇等:《心灵学基础》,第338—347页。

[21] 参看H.F.索尔特马什(H. F. Saltmarsh):《根据交叉通信证明人的身后生存》(伦敦,G·贝尔出版社,1939年版)。

[22] 参看伊恩·斯蒂文森:《显示肉体复活的二十个案例》(夏洛特斯维里,弗吉尼亚大学出版社,1974年版),以及他的题为《肉体复活典型案例》的多卷本著作,开头第1卷是《印度的十个案例》(夏洛特斯维里,弗吉尼亚大学出版社,1975年版)

[23] 见乔纳森·谢尔(Jonathan Schell):《地球的命运》(纽约,阿封图书公司,1982年版),第155、164—171页。

[24] 谢尔承认,他那使所有意义都依赖于人类的人道主义的、非有神论的观点,提出了一个问题。在问道人的生命面临毁灭谁将幸免时,他回答说:“只有一个答案是真实的:我们……没有人会同意毁灭不是丧失,因为当无可丧失的时候,就不可能失去什么了。”(同上,第171页)。

[25] 查理士·哈茨霍恩：《至善的逻辑和新古典形而上学的其他论文》（拉萨尔，露天庭园出版公司，III，1962年版），第146页。

[26] 可参见哈茨霍恩：《全能和其他神学误解》（奥尔伯尼，纽约州立大学出版社1984年版），第4页。

[27] 哈茨霍恩：《至善的逻辑》，第253页；《作为社会过程的实在》（格伦科，自由出版社，III，1953年版），第143页；还有他的私人信函。

第七章 中世纪、现代和后现代世界的灵修

神学是一种实践的事业，也是一种理论的事业。除了出于其自身的原因，亦即追求真理的原因，而去寻求心智问题的答案之外，神学还支持各种形式的实践，诸如伦理活动、公共礼拜和灵修等等。本书前面的各章主要是讨论源于自身的真理（虽然第三章已讨论过灵性的伦理学方面），而最后两章则是讨论实践。本章主旨在于讨论广义上称之为灵修的那种实践形式。倘若不被误解，我应该直截了当地说，焦点并不在于灵修的方法之类的问题上。本章从理论上另辟蹊径，而焦点则是关于实在本性的各种理论（神学或反神学）支持或反对灵修

的方式。

标题的另外三个词——中世纪、现代和后现代——是本章三个小节的概括。在第一节中我指出，在中世纪生活中至关重要的灵修，是得到中古神学中占统治地位的理论架构——圣奥古斯丁神学支持的。但是我认为，奥古斯丁神学对灵修的支持只是爱恨交织的，因为就其一些方面而言，则是从基础上损害了对灵修的关注。在第二节中我指出，在现代时期灵修已经弱化了，这不仅是因为奥古斯丁神学对灵修的破坏性方面在后中古神学中变本加厉了，而且更重要的是因为现代世界观已把灵修的基础破坏殆尽。在第三节中我指出，我们现在正向后现代时期推进，而其特点之一就是恢复对灵修的关注。我进一步指出，怀特海的神学能够为这种后现代灵性提供一个核心框架，它克服了奥古斯丁主义和现代世界观那些破坏灵修的方面。

I. 奥古斯丁神学和灵修

渴望支持灵修是奥古斯丁基督教神学的核心。奥古斯丁的生涯和神学的一个中心特点是反对他一度曾经接受过的摩尼教的（Manichean）二元论。彼得·布朗（Peter Brown）主张，奥古斯丁对摩尼教的主要批判并不是基于二元论本身，而是基于一个事实，即这种二元论使善成为苍白无力的东西，而只有恶才是能动进取的。⁽¹⁾这种学说的含义是，灵魂处于防御的地

位，仅仅是试图抵御恶对肉体和外在物质世界的潜在影响。新柏拉图主义促使奥古斯丁不把恶看作一种能动的、实质性的力，而只是看作善的丧失，这为使善具有进攻性提供了基础。按照新柏拉图主义的基督教见解，善是一切本体所固有的：只有一个至善的上帝，再就是这个上帝所创造的万物。

如果奥古斯丁的这种解释是正确的，那么，他既能肯定一神论胜过宇宙二元论，也就更能肯定支持灵修的观点。甚至奥古斯丁后来对宿命论的强调——对佩拉纠（Pelagius）^①的信徒和修道士而言，这种宿命论似乎破坏了自我修行——从其本身来说，是对继续反对罪恶的斗争的一种支持：宿命论的教义向奥古斯丁及追随他的基督徒保证，他们的努力将是有效应的。对一元神论的意义所作的最彻底的解释是，善是能动的和强有力的，并将最终取得胜利，以致反对明显占优势的罪恶实力的斗争并非徒劳无益。作为一个基督徒，在晚年，奥古斯丁对肉体情欲和原罪的其他后果视其轻重可以在今生被克服这一点，已经不像早年那样乐观了。但是他并未放弃人应该为其归宿而工作的信仰。认为奥古斯丁的神学是部分地破坏了而不是促进了灵修生活，对奥古斯丁来说这是非常不幸的。

然而，奥古斯丁神学的某些方面看来确已破坏了基督教传

^① 佩拉纠（约360—420），英国教士，反对原罪说，主张意志绝对自由，认为神的恩典普惠一切世人。——译者注

统上对灵修关心。了解这一事实是重要的。传教士和神学家早就谴责对基督教信仰的关心日渐衰颓，在那些坚持现代唯物主义思想假定的有教养的人中尤其如此。这一指责中包含许多真理，下一节将对此进行考察。但是它却不一定完全是真理，因为近 20 年在我们文化的一部分中对精神事物兴趣的日渐增长，通常却并不意味着对基督教思想和实践的兴趣已经恢复了（这种明显的恢复是来自现代文化的另一部分）。相反，对灵修的渴求主要意味着向东方形态的精神信仰的回归。基督教精神已被假定为不屑于提及的东西。这种假定部分地是基于下述假定，即很多基督教神学家和牧师们已经不大谈及灵修；部分地则是基于基督教教士和牧师的公众形象。寻求灵性指导通常意味着寻找一位宗教导师^①，而这种导师是指从东方获得智慧的人。而一般地参加教会活动的基督徒并不被看作是灵性得到很大增长的人。这种理解在某种程度上反映了一种倾向，即只看古老的、熟悉的、本国宗教的弱点，优点只在异国宗教之中。但是这种理解在很大程度上是符合实际的，而这种实际则反映了奥古斯丁神学的影响。我将讨论两种对灵性发展起破坏作用的奥古斯丁教义。第一种涉及与多纳特教派（Donatist）^②的论战；第二种则涉及与摩尼教的论战。

① 宗教导师，guru，印度教中个人的宗教教师。——译者注

② 四世纪时迦太基主教多纳特领导的教派，因反对迫害基督教时期的叛教者重新教而与教会分裂。——译者注

虽然与多纳特教派的论战是社会、政治和神学问题的复杂混合，但是从神学上说，中心则是缺乏美德的教士所领的圣餐是否有效的问题。多纳特教派说“否”，从一个邪恶的教士那里领受的圣餐对救赎来说可能是不灵验的。奥古斯丁说“是”，上帝通过基督赋予圣餐的效验，不取决于领圣餐的教士主观的道德品质和灵性品质。

然而奥古斯丁有很多个人的和政治的动机去反对多纳特教派的立场，其论据在神学上是植根于上帝的全能。^[2]说缺乏美德的教士妨碍上帝通过圣餐所具有的效验而赐予的恩典，意思是“异端有能力褻渎”属于上帝的东西，^[3]就是说，人力能够歪曲上帝所曾预期的结果。奥古斯丁特别反对多纳特教派试图“说明受洗的人分有了为他施洗的人所拥有的品质”。^[4]奥古斯丁的观点取得了胜利并成了正统观点。

虽然奥古斯丁只谈到通过圣餐传达神的恩典，而没有谈到一个教士的品格是否一般地会影响其教区信徒的生活，但是教会反多纳特教派的裁决具有贬低教牧们属灵身份的后果。这一裁决的一般要旨可以表述为：上帝是全能的，上帝恩典的效验不取决于人以之为中介的那些手段的性质。教士或牧师因而不必纯洁自我以便履行他们的本职。这种为传达上帝的恩典而设定的手段，就其采取该行为（无论是起初的领圣餐，还是后来新教徒的布道）这一事实本身而言，是为做而做（*ex opera operato*）。

在对东西方的差异所作的一般概括（毕竟有一定的限制）

背后，上述问题在某种程度上仍然有效。在东方，一个人的哲学、神学和心理学观念被看作是不值得关心的，除非他达到了神性的高度；而在西方，我们认真地采纳了那些一直生活于严重的苦难领域的人的观念。在这方面东方假定只有属灵的人才能使一个人在精神问题上得到帮助，因而是更“实用的”。西方的正统观点主张神恩的效验不取决于人的中介。在实践上，我们知道这种西方观点基本上是虚伪的：我们常常不是被引领去体验神的恩典，就是通过对某种特殊信仰的定义而被引领脱离属灵的事物。

在奥古斯丁的立场中有某种真理的成分——这种其他方面的影响怎样才是可能的呢？倘若也保留多纳特教派立场中的真理成分，亦即上帝是通过其他中介传达恩典的，并且由于中介的性质而具有善或恶的色彩，那么上述质问就成了对这一真理的系统阐述。这个系统阐述的真理主张，灵修作为上帝恩典的中介可以增大神恩的效验。

奥古斯丁基于其神恩全能论，从摩尼教关于善的力量以抵御恶的力量为基础这一点出发，走到了另一个极端，认为善不仅是能动的，而且所遭遇的抵抗并非真实。奥古斯丁首先以这种反多纳特教派的方式起到了破坏基督教传统中对灵修的关心的作用。第二种方式是指奥古斯丁反对佩拉纠教派。

从奥古斯丁与佩拉纠派的论战中所涉及的大量问题看，他要比佩拉纠派深刻得多。但是佩拉纠派在一个问题上——这是

他们的核心问题——却是绝对正确的：在同上帝的关系上，人类必须拥有某种自由，否则属灵的生活就是毫无意义的，而上帝的公正和至善也会遭到否定。

虽然奥古斯丁在与佩拉纠论战之前的早期著作中似乎肯定了人的自由——事实上佩拉纠显然能够引证奥古斯丁的很多说法来支持自己——后来奥古斯丁却彻底反对佩拉纠的立场，认为我们同上帝关系的每一个方面都完全是由上帝决定的。如果我们拥有对上帝的信仰，那也完全是上帝的恩赐。甚至我们的心灵朝着这个方向迈出的第一步，就已经属于上帝的无法推却的恩典。我们出于信仰的善行本身完全归属于上帝。奥古斯丁关心消除人对成就可能产生的任何自诩或骄傲的情绪，他不厌其烦地引述圣保罗的诘难：“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？”（《哥林多前书》4章7节。原文误作《哥林多后书》。——译者注）还引述过几段见证性的文字，如：“因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行”（《腓立比书》，2章13节），“因为寻得我的，就寻得生命”（《箴言》，8章35节）。无论我们的信仰，还是我们的工作，都不是一部分属于上帝，一部分属于我们；二者全都属于上帝。奥古斯丁还指出，他并不否定自己早年所坚持的意志自由。在一部后期著作《恩典与自由意志》中，奥古斯丁再三表明，除非以人的自由为前提，否则圣经上的那些劝诫统统是毫无意义的。

可以把人的三个独立的自由方面之间的明显矛盾调和起

来：宇宙论的自由、神学的自由和价值论的自由。宇宙论的自由是人的灵魂与宇宙中的（有限）事物诸如行星、天使、魔鬼和人体等等有关的自由。如果相信人的灵魂或意识针对宇宙中所有对之起作用的有限力量，至少拥有某种自主能力，以致所有这些力量结合起来也无法完全。

价值论的自由是灵魂实现它有意想要实现的理想或价值的的能力。如果你相信，你能做到更完美地遵照神的旨意（你所理解的）自觉地决定怎样生活，你也就认定你在这个意义上是自由的。

由于未曾区分这三种意义上的“自由”，奥古斯丁和佩拉纠之间的争论是混淆不清的。我们可以同意奥古斯丁取得了这场争论的胜利的论断，但要看到，由于这种混淆，佩拉纠立场中的真理性因素被忽略了。

两派都肯定宇宙论的自由。奥古斯丁和佩拉纠一样同意我们的命运不受天体、魔鬼或人欲的左右（虽然至少奥古斯丁知道人欲可能是十分强大的）。当奥古斯丁断定人同样具有选择不选择出海的自由时，他就意识到了这种宇宙论意义上的自由。

佩拉纠派主要关心的是神学的自由。他们像奥古斯丁一样，相信上帝判处罪人下地狱——罪人是没有自由的。事实上佩拉纠派还要严厉，他们把救赎局限于那些完全遵守了基督教教规的人。从这样的假设出发，佩拉纠派正确地指出，如果上

帝单方面决定（通过前定的方式）谁将履行教规和谁不守教规，那么上帝就是不公正的。因而人的灵魂就其同上帝的关系而言必定是自由的；我们是否度过有价值的一生至少部分地是由我们自己的力量决定的，而不是由上帝决定的。神的恩典只是为他们拥有美好的生活提供背景和前提。肯定不是像奥古斯丁所说的那样，上帝单方面向我们提供信仰和善行。

在论及价值论的自由时，和奥古斯丁相比，佩拉纠派的立场是颇为幼稚的。佩拉纠派对基督教的理想领会肤浅，认为基督徒的生活主要是一种遵守个人戒律的外在事务。奥古斯丁懂得，基督教的理想关系到一个人的整个生活方向，这包括爱上帝和爱上帝里面的一切事物，也懂得实现这种理想的能力并不只受我们自觉意志的控制——有无数半自觉和不自觉的因素，根深蒂固的习惯，还有来自肉体和精神环境的影响。这些因素反对我们热爱整体的善而不爱自己和其他自私自利的事情。他懂得，当我们真正能够爱的时候，这种能力是作为第一次被爱的礼物而产生的。他懂得，匡正植根于扭曲的爱的种种倾向常常是一个缓慢的和逐步的过程。

相反，佩拉纠既主张上帝惩罚罪人，又主张上帝绝对公正，否认基督徒的生活难于体现自己的意志。如果一个人由于没有履行应尽的义务，受到公正的处罚而蒙受永久的痛苦，那么“应该”就肯定意味着“可能”。佩拉纠派对基督教的理想持一种肤浅的见解（视之为外表上履行一整套教规），说起

来好像实现理想是每个人能力之内的事情似的。除了上帝提出基督教教规作为救赎手段这种恩典之外，就不再需要神的恩典了。奥古斯丁能够轻易驳倒佩拉纠派的立场。他只需指出圣保罗的书信和这些书信的读者自己的体验就够了，亦即他们在同基督教理想的关系方面的体验，而把这种理想理解为笃爱上帝和邻舍。

这场争论的悲剧在于，“自由”的两种有争议的意义——神学自由和价值论自由——竟是没有区别的。当然，对两者不作区分有利于奥古斯丁。根据文献似乎只有一种意义的“自由”，或者似乎至少佩拉纠派由于价值论自由观念的混乱，而带来关于神学自由的主张的混乱，因而奥古斯丁能够大获全胜。在奥古斯丁反佩拉纠派的著作中，他的很多论证旨在说明佩拉纠派关于价值自由的思想是粗陋的和反《圣经》的。对两个问题做出区分，我们则有可能指出，虽说奥古斯丁关于价值论自由的见解较为深刻，但是佩拉纠派关于神学自由的思想则是正确的（即使我们可能不同意他们维护这一思想的方式——这一点下面再谈）。

还在奥古斯丁的时代很多人就表示担心，他关于绝对命定和神恩不可抗拒的学说会破坏灵修并助长懒惰。这种担心以及关心维护上帝的公平，乃是佩拉纠派的核心思想。由于这个理由，献身于“令汝完美”这一戒律的隐修士也被奥古斯丁的著作搞糊涂了。他们清楚地知道，懒惰至少和骄傲一样危险，而

奥古斯丁却似乎只是片面地对骄傲感到担心。在灵性发展的后期阶段，奥古斯丁尝试防止骄傲（如佩拉纠派所说），但却破坏了通向刚刚着手实行的那条灵性道路的巨大努力。如果我们离开上帝的恩典就将一无所成，如果上帝的恩典全面影响着每一个信仰行为和爱的行为，如果神的旨意在我们诞生之前就已经决定了，那么，我们是否还接受这种恩典？自我否定的努力似乎是毫无意义的。

在大量争端之后，折衷主义的约翰·卡斯派（John Cassian）着手处理隐修士的诉讼案，公元 529 年在奥朗日宗教会议上达成了一个不彻底的协议。^①奥古斯丁立场中较恐怖的含义，如下地狱是注定无可选择的，都被摒除了。然而这个协议是不稳定的，因为只是屏弃了奥古斯丁立场的某些逻辑内涵，却没有对这些含义所遵循的基础教义提出挑战（同样，如果我坚持两个前提：“所有的人都是要死的”和“我是人”，那么，我就无法成功地向“我是要死的”这一结论挑战）。

这个不彻底的协议（半佩拉纠派和半奥古斯丁派）在整个中世纪维持下来，一致性只是偶尔才被破坏。托马斯主义的综合同完全体现了这一协议的精神，明确主张人的自由的实在性，却维护了使神学自由不成立的上帝论。^[5]

^① 奥朗日宗教会议（the Synod of Orange），在法国南部奥朗日召开，其协议经教皇批准列入教典。——译者注

新教改革家们揭露了这个决议的不彻底性，这些改革家甚至比奥古斯丁更加公开地宣称，在同上帝的关系方面我们是不自由的，而且我们永恒的命运惟一地是由上帝决定的（参看路德的《意志的奴役》一书，其中哲学观点是与极端的清晰性结合在一起的。它可能是错误的，但却是合乎逻辑的）。^[6]但是，我无法相信，这一教义对新教基督徒、从而对那些其精神氛围主要是由新教徒决定的国家，产生过重大的影响。路德派和加尔文派神学的逻辑含义是，我们的命运完全不掌握在我们的手中，而且无视大量相反的证据，认为我们是受逻辑影响的。

本世纪这种逻辑立场在神学上被所谓新改革派的神学家发展了。他们把基督徒的“信仰”和“宗教”对立起来。基督徒的信仰是谦卑地接受上帝为我们所做的一切，这是我们通过启示学会的。另一方面，宗教则是攀升到上帝那里的一种自命不凡的企图。与上帝合作被视为罪大恶极，因为这等于否定上帝已为我们做了每件事。^[7]这些著作的影响是，灵修被当作反基督教的东西而遭到阻止。多数新教牧师和神学院教授是在这种新改革派思想占支配地位的学校里接受的教育。这些思想在天主教圈子里也并非没有影响。奥古斯丁主义在 20 世纪的复兴，和前四个世纪奥古斯丁主义对新教改革家的影响一起，有助于说明为什么那些关心灵修的人要假定，他们必须返回到非基督教的根源那里去寻求指导。许多西方基督教神学家暗中反对灵修，而其中有一些则是明确表示反对。

这些事实也说明为什么东西方很多敏感的人认定灵修是和信仰上帝对立的。只要上帝一词引起关于决定一切的能力的幻想，信仰上帝就会与对灵修的关心发生冲突。圣保罗以悖论的方式谈到过这个问题。他说：“……我今日成了何等样人，是蒙神的恩才成的”（《哥林多前书》，15章10节），又说：“就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫；因为你们立志行事，都是神在你们心里运行……”（《腓立比书》，2章12节）^① 奥古斯丁通过否定神学的自由解决了这个保罗悖论。

但是也许可能还有其他解释。事实上，本世纪的一位哲学大师怀特海，就为同时维护神的影响和人的自由的陈述提供了后现代解释的基础。但是，在回头讨论后现代神学问题之前，除了奥古斯丁主义的复兴之外，我们还必须考察一下现代贬低灵修的其他一些说法。

II. 现代的反属灵思潮

现代世界观，尤其是在当今知识界居支配地位的现代世界观的第二种形态，没有为灵修提供任何根据。其实，它倒是助长了一种可以称之为反属灵的灵性。

^① 此处原文有“for God is at work in you”一句，查 THE NEW TESTAMENT (British and Foreign Bible Society, London, 1804), PHILIPPIENS, 2: 12 并无此语，不知作者何所本，姑按《圣经》中文本译出。——译者注。

之所以可以这样说，是因为“属灵”一词，既可以从广义上使用，也可以从狭义上使用。迄今为止我一直是在狭义上使用这一术语的，所指的是面向道德和宗教（也许还有审美）价值的生活态度，而有别于通常所说的肉体的或物质的价值，如肉欲的享受和物质财富的占有之类。当然，在这个意义上，一个属灵的人也会关心物质性的事务而并无私心，要求公平地分配社会的物质财富。但是属灵的人不会超过一定限度，关心自己的私有财产和肉体享受胜过关心实现其他价值。根据这种狭义的理解，属灵是一个程度的问题，而某些人是很难完全属灵的。

然而，从属灵这个术语的广义理解上说，每个人都体现出某种属灵的品性，因为在这个意义上属灵意味着一个人的基本信念、价值、态度和习惯，意味着与他或她认为最重要的东西特殊相关。用蒂利希的话说，一个人的灵修体现了一个人的终极关怀，这意味着一个人领悟到神性或者终极价值。某种唯物主义的属灵从而也是可能的。这样，当我们把狭义的属灵和广义的属灵结合起来时，我们就可以说，反属灵的灵性是一种阻碍狭义的灵性发展的广义的灵性。

灵修这个术语是指人通过它以求变得更加属灵（狭义的）的任何努力。一个人可以祈祷、沉思、冥想、参玄，发展所渴求的一系列美德（用本·富兰克林 [Ben Franklin] 的话说），竭力模仿令人钦佩的人物，如此等等。反属灵的灵性通过使她或她相信灵修是不可能的、无关紧要的、无从把握的，或者三

者都有，而阻止人参与任何此类形式的灵修。

虽然奥古斯丁的神学促进了灵修，但这种促进却是不坚定的。我们可以看出为什么它促进了灵修。我们属灵（广义上的）是和物性中最真实和最主要的东西和谐一致，而奥古斯丁主义的神学则把上帝、灵魂和属灵的价值描述为最真实、最有力、最重要的实体。灵修引导灵魂与神的旨意和谐一致，从而体现了属灵的价值，因此灵修才被视为至关重要的。天堂或地狱作为我们尘世生活归宿的图景更使这种意义的重要性大增！灵魂不仅被描绘成实在的，而且还被描绘成自由的（在宇宙学的意义上），以致灵修既是可能的，又是重要的。而且我还主张，奥古斯丁神学中的反多纳特派的因素倾向于破坏灵修的重要性，而其反佩拉纠派的因素，由于坚持认为灵魂是不自由的（在神学上以及在价值论上），则倾向于破坏灵修的可能性。

现代世界观更加彻底地破坏了灵修的重要性和可能性。在强有力地促进灵修的语境中，奥古斯丁主义显示出其破坏灵修的特点，而凡是在这样的地方，现代世界观就是一种强有力地阻碍灵修的语境。我这里指的是现代性的第二阶段，即无神论和唯物论的阶段。奥古斯丁所认为的原初实在——上帝，灵魂，精神——大家都说是不实在的。只有运动的物质才是真正实在的。我们属灵的（广义上的）动机引导我们发展一种唯物主义的灵性，亦即一种反属灵的灵性。这种灵性的长处就是竞争和贪婪，它促进了我们去占有和支配尽可能多的物质财富。

通过灵修会使人培育起对非物质性价值的依恋和对他人无私的爱，因此灵修不仅无关紧要，而且肯定是有害的。由于现代唯物论是决定论的，因此它宣称灵修是不可能的。运动着的物质被说成是以决定论的方式处于交互作用之中，而且对意识或灵魂的否定意味着，我们的信念和价值完全是我们身体的分子（现在说，特别是 DNA 分子）决定论的交互作用的产物。没有进行自我修行的“自我”是部分自主的。

第一阶段上的现代世界观支持灵修，但这种支持只是自相矛盾的和不坚定的。主要由于伽利略、笛卡尔、牛顿、洛克和里德的影响，这第一阶段的世界观得到了明确的表述，它是超自然主义的、二元论的、感觉主义的。二元论把自然和人的灵魂同样描述成实在的，但又是绝对不同的。灵魂是一种精神性的（非物质性的）实体，具有与自由选择的价值一致的自决能力。灵魂因而至少在宇宙学的意义上是自由的，而某些早期现代人则赋予它价值论的自由，少数人甚至赋予它神学的自由。反之，物质世界完全是物质的和机械的。它不具有感觉或自由，而且它仅仅拥有“初级性质”，这些性质实际上是那些可以认为存在于非感觉物质中的量的特征，如面积、形状、质量等。像颜色和感觉这些明显依赖于意识的性质，是所谓第二或第三性质，据说这类性质存在于人的意识之中。

这种二元论的本体论是和感觉主义的认识论结合在一起的，按照这种认识论，作用（音响，观念，信息）只有通过我

们的肉体感官才能进入我们的心灵。这个学说有着明显的反属灵的意味，就此而论，灵魂同上帝以及精神价值之类的非物质性存在没有直接的交流。但是，灵修却得到了维护，至于从超自然主义立场定义的上帝，至少能以另一种方式把精神价值传达给灵魂。特别是，上帝能在人一降生就把一种“道德感”灌输给人（弗兰西斯·哈奇生，Francis Hatcheson），或者能通过人在文献中可以由肉体感官得知的超自然启示，昭示精神的真理和价值（约翰·洛克）。

这种世界观的超自然主义性质，也从另一个角度成为第一阶段现代世界观的主要成分。因为机械物质观意味着物质缺少自我运动的力，而为说明为什么物质处于运动之中就必然要诉求于上帝。还因为组成人体的灵魂和物质，作为有感觉的和无感觉的东西据说是迥然不同的，两者似乎不可能自然地发生交互作用；因此必然要诉求于上帝的超自然力来说明两者之间那种至少是表面的交互作用。最后，感觉主义的知觉说要靠诉求于上帝以对上述事实建立起信心，即在我们关于外部世界的观念和该世界本身之间存在某种符合。机械论的自然观以及二元论的本体论从而依赖于对上帝的信仰。因此，在现代世界观的第一个架构中，上帝信仰决非无关紧要的。对上帝的这种信仰和对意识和灵魂的信仰一起，对灵修的可能性和必要性起着支撑作用。

但是，这种支持却是犹疑不定的。每当二元论的观念从原

则上宣称灵魂（或意识）和物质是同样真实的时候，种种因素立即就会导致物质是更真实的看法。物质的性质是“初级的”学说，赋予该学说某种首要的地位。我们只有通过我们的肉体感官才能感知实在的学说，支持了一种倾向，即认为只有感性知觉的对象才是真实的。我们只有通过肉体感官才能感知实在的学说，助长了只把感性知觉对象视为实在的倾向。二元论观点使人的灵魂与其余纯物质的、无感觉的、机械的性质（或者干脆按中世纪的观点把这看成是存在的巨大等级链条的一部分）格格不入，这随即导致对灵魂实在性的怀疑。人们对诉诸超自然因果来解释本来十分明白自然的身心关系的厌恶情绪日益增长，这促进了转向唯物主义的运动。贝克莱当时已经觉察到二元论蜕化为反灵性的唯物主义的倾向，他企图使人相信，二元论在主张唯我论唯心主义的真理方面是不坚定的，而在这种唯心主义看来，只有上帝和人的灵魂才是完全真实的。但很少有人相信这一点。现代思潮走向了无神论的唯物主义。

相对于彻底的无神论，自然神论提供了一个折衷方案，按照这一方案，上帝创造了世界，把运动和运动定律加之于它，但却不再继续对它进行干预。这种观点还可能支持一种低级的精神生活。如上所述，一种与生俱来的“道德感”是上帝在创世时（当然是在前进化时期）灌输到人的灵魂中去的。哈奇生深刻地发展了这一学说，这一学说对于像亚当·斯密（Adam Smith）和托马斯·杰弗逊（Thomas Jefferson）这样的思想家来

说是具有决定性意义的。这种自然神论学说虽然和其后成熟的无神论一样意义重大，但是却削弱了对灵修的肯定。人的灵魂不再被理解为应该每天和上帝或先验的道德价值进行交通，而《圣经》也不再被看成是叙述上帝卷入我们的历史。所以，在第一阶段的现代世界观瓦解而转为第二阶段的世界观之前，至少在现代文化的领袖人物中间，对灵修习惯的支持已经严重丧失了。

即使现代前期对属灵生活的支持也是犹疑不定的，现代形态的彻底唯物主义和无神论世界观的兴起蕴涵着精神领域的显著变化。在这个新的世界里，那种因支持属灵价值而在精神上令人崇敬的人已不复存在了。（就某物实际上被看作是神圣的或非凡的而言，它或者是物质，或者是权力，或者也许是性的活力。）在宇宙中不存在客观的精神价值，而且即使它存在我们对它也一无所知。一个部分自决的自我，并不完全陷入决定论的自然过程之中，在这个意义上的灵魂是不存在的。除了一个人可能得到的浮名之外，当然没有永生。由于在此种语境中进行的那样一种生活，属灵的思想不可能出现，也很难被认真对待。

Ⅲ. 怀特海主义的后现代灵性

仅当反灵修的后现代世界观被另一种占统治地位的世界观

所取代的时候，灵修才不是与主流文化相悖的少数人的实践，而将再次成为贯穿人生的特点。当代一种崭新的世界观似乎正在兴起。这种世界观可以称之为后现代世界观，其中保留了很多现代世界观的信念、价值、和实践，但却是把它们置于一个更广大的框架之中，在这个框架中，许多前现代的真理和价值有可能得到恢复。与后现代世界观的兴起紧密相关的是，对灵修的关注重新又出现了。但是这一运动却是派别纷呈的，我相信表述这一新世界观和支持相应的后现代灵性的最好框架是怀特海的理论，虽然这一立场还需要根据其他思想来源加以补充和修正。

在本章余下的部分，我将从这一世界观对灵修的神学支持这一角度进行讨论，并将特别关注先前讨论奥古斯丁神学时所涉及的主要问题。因为本书其他各章已经对后现代神学和现代世界观做了全面的对比，所以此处对这两种世界观的比较就不再赘述了。

怀特海和奥古斯丁在若干方面是一致的。第一，正像奥古斯丁反对摩尼教而捍卫宇宙论的自由一样，怀特海则捍卫宇宙论的自由而反对现代思想。我们说过，奥古斯丁所关心的是，不是把人的灵魂描述成受制于对立的物质世界的、软弱无力的、消极的东西，而是描述成具有塑造自我和环境的能力的实体。根据现代世界观，只有最基本的物理实体和力，如电子和原子，才有因果作用，怀特海反对现代世界观的这种主张。他

所作的说明不是根据宇宙创造力的等级系列，而是根据高于分子的生活细胞和高出于细胞的精神。现在关于这一观点的证据越来越多。人的灵魂决非一个软弱无力的旁观者，而是在宇宙这幕活剧中的最强有力的地上主角，心理致病研究和心灵研究的事实可以补充我们的日常经验对上述观念的支持。

第二，怀特海为奥古斯丁对灵修的关怀提供了新的根据。佩拉纠派断定上帝的恩典仅仅在于为人的生活建立基本的生活条件，奥古斯丁反对佩拉纠派，认为神的恩典每时每刻都在显现并造成影响。就其完整地保留了先验的神性而言，现代思想一直是自然神论的，和佩拉纠派一道断定神的作用只是在“从前”。怀特海主义的后现代神学确认上帝的恩典作用于每一瞬间的世界进程，从而也作用于人每一瞬间的体验。奥古斯丁曾用高喊“以马内利”（Emmanuel）——上帝与我们同在！——来概括基督教信仰的立场，这一概括也适用于怀特海主义的后现代神学。然而，当我们提出神的活动和我们的自由之间的关系这一问题时，怀特海就和奥古斯丁分道扬镳了，而且问题恰恰出在奥古斯丁的神恩论破坏了对灵修的关注这一点上。怀特海否认我们同上帝的关系是由上帝单方面决定的。一种积极的关系反倒是我们和上帝的合作，是我们与上帝一道工作。

但是，由于奥古斯丁主义否定神学的自由，因而“合作”或“协同”的观念对奥古斯丁主义而言已经是异端邪说了，很多基督教思想家对此也无法容忍。这个问题似乎来自于下述事

实，很多神学家把神的权力和人的权力说成是竞争关系。按照这一模型，上帝对我们的生活所起的作用越大，我们所拥有的自由就越小；我们为自己确立的自由越多，我们受上帝的影响就越少。奥古斯丁主义担心，如果肯定人在同上帝的关系上拥有真正的自由，会削弱上帝的威权，于是否定神学的自由。无神论者的反应通常是假定，如若肯定人的真正自由，就需要否定神对我们生活的影响。所谓协同论的（synergistic）的学说一般说来是在对立模式内部的一种折衷立场。协同论的立场把神的作用局限于为人的某些自由提供空间。在西方（与东方相对立）基督教中，对谈论神人合作问题的这种暧昧态度，甚至在那些肯定神学自由的基督教神学家中也表现出来，我怀疑，这不仅是由于奥古斯丁派的禁令，而且也由于相信神人合作意味着降低了神的影响。

但是，对上帝的另一种截然不同的直觉，难道不会引导我们去思考上帝和造物之间的非竞争关系吗？而根据这种关系上帝对我们生活的影响难道不会比自由的减少更大吗？这纯粹是奥古斯丁本人最深刻的直觉：他说，真正的自由产生于对上帝的臣服；神的决定论和人的自由并不矛盾。然而他建立这种直觉的方式还是否定我们的自由。

一些现代神学家试图克服上帝和人之间的竞争。蒂利希指出，如果对上帝的肯定不与对人的自由的信仰相对立，那么我们就必须把一神论的上帝提升为作为自在者的“上帝之上的上

帝”。然而，根据蒂利希的神学，实现对竞争模型的超越，其代价是否定属于神性的个性，乃至人性，乃至因果作用，乃至前定的恩典。上帝等同于亚里士多德所说的一切事物的“质料因”——所有存在物所体现的基础材料（“自在者”）。神学家一般认为，关于神圣实体的这样一种观念，是和《圣经》的看法格格不入的。

怀特海主义的神学提出了一种非竞争的神人关系论，这种见解不否定属于神圣实体的人性以及因果作用。前定的恩典在于，提供各种可能性使我们不单单受过去的决定。因此，确实是上帝的因果作用，把宇宙学自由和可能的价值论自由提供给了我们。可是，神的因果作用是以我们也具有神学的自由——相对于上帝的自由——这种方式发生的。

我想试着简要地说明一下这个费解的观念。按照怀特海的观点，我们的灵魂不是一个先于与其他事物的关系，永远维持原样并拥有原有的力的实体。灵魂作为独立实体的概念导致竞争的模型：如果上帝比我们变得更丰富，我们就必须使自己变得更贫乏。怀特海主张，我们不如把灵魂看成是一系列的瞬时体验。每一个体验都是灵魂同其他事物关系的综合；从某种意义上说，每一体验都把其余那些事物包容到自我之中，使自我超出于它们。树立起这样一种观点，我就不与我周围的环境处于竞争之中了；我不必自卫以力图保持真正的自我。宁可说，我有可能把周围环境中的很多东西纳入自身，使它成为我自

己，使我的体验更丰富。

然而，如果把我们的环境仅限于我们通常称之为我们的“环境”的每种事物——我们的身体，通过我们的肉体感官体验到东西，以及通过书籍和其他人给予我们的观念——那么，无论我们的体验多么丰富，我们也不会是自由的。如果我们单只根据实力接纳那些我们所面对的事实（这些事实以其实力强迫我们接受），我们则会受到压抑，我们就不会拥有宇宙学的自由。在这样的条件下，我们的环境就只限于现实性。

但是，我们的环境还包括其他一些东西：除了已经给予的现实性之外，我们发现还有可能性。给定的现实性已经可以综合为各种可能的途径；因而可能性也必定是被给定的。因之这种综合与其说是由施之于它的外力决定的，不如说可能是一种创造性的综合。而且我们不时地把可能性作为给定的而不是作为新的来体验，这使我们十分显著地超越了事实上的过去。

但是，可能性是怎样被给予的呢？正因为仅仅是可能性，所以它们不能主动地给定自己。中世纪的观点是，这些可能性是上帝给予的，怀特海主义的神学重新修订了中世纪的这种观点。我们的自由归之于这样一个事实，即我们的环境包括上帝从而也包括各种可能性。上帝一直用这些可能性来召唤我们，不仅召唤我们接受现实，而且召唤我们对此做出创造性的回应。上帝特别召唤我们根据这些可能性而对我们的现实环境做出回应，真、善、美、勇敢、和平都将由此面体现出来并得到

促进。

神引导人体现属灵价值乃是前定的恩典。在我们这方面的每一步行动之前，这种恩典就已经存在了。但是这种恩典并不是完全没有阻力的。有很多经验瞬间我们在某种程度上抗拒它。怀特海主义（而不是佩拉纠派）的神学和佩拉纠派的对手——他们遍及各个世纪而难以胜计——一致，反对神的恩典与神学的自由具有可比性。不仅相对于头上的星空和脚下的分子，而且相对于我们周围的无所不在的神圣实体，我们都拥有部分的自由。

所以，从后现代神学的观点看，圣保罗的悖论——做成我们自己得救的功夫，都是神在我们心中运行——并不包含矛盾。上帝每时每刻都正运行于我们的心中，但这并不意味着我们无需工作。虽然赐予我们自由的是上帝，但是决定怎样和在何种程度上回报这种赐予的却是我们。而且我们在某一时刻如何回报上帝的恩典，决定了下一时刻可能惠及我们的恩泽的性质。我们在多大程度上对神的首创发展出正面回应的习惯，那么将来属于神的可能性出现的程度也就有多高。灵性的成长是可能的。

佩拉纠派主张上帝直接显现给我们，后现代神学和奥古斯丁一致，反对佩拉纠派。因而就现代神学是自然神论而言，后现代神学超越了现代神学。例如，在谈到我们怎样与上帝“交通”时，很多现代神学宣称，我们只有通过一个亲近的人才能

做到这一点。这种态度适合于培养反对神秘信仰形式的伦理学，但它终究是自我否定的。如果我不直接与上帝交通，那么对于亲近的人说来事实上也同样如此。但是，如果说这个亲近的人不直接与上帝交通，那么我们又怎么通过他或她做到这一点呢？推论起来，由于他或她是通过另外某个人而与上帝交通的，而这一答案将导致一种无限的递推。对上帝的直接体验是神秘主义的核心，没有这种体验，灵性的伦理之根就将枯萎。后现代神学为奥古斯丁关于灵魂和上帝的直接关系的见解提供了新的根据，但是却并不否定佩拉纠派和现代自然神论所反对的神学自由。

现在我从奥古斯丁和佩拉纠派之间的争论转向奥古斯丁和多纳特派教徒之间的争论。如果说同佩拉纠派的论战包含关于上帝直接作用于我们的问题，那么同多纳特派的论战则包含上帝间接作用于我们的问题。从后现代观点看，否定上帝仅仅间接显现给我们，并不意味着上帝的间接显现无关紧要。

正如上帝的间接显现是向我们直接显现的前提一样，神性的直接显现也依赖于它的间接显现。根据这种后现代见解，上帝把好的可能性直接显现给我们，包括我们能与之结合的最高属灵价值。对于我们来说，真正可能的东西在任何时刻都依赖于此刻之前我们已经成为的那种人。而这在很大程度上又依赖于我们由以出生和度过成长岁月的传统和建制。体现在这些传统和建制（以及体现这两者的如我们的双亲、同事、老师和文

豪之类的人) 上面的信念和价值是什么呢? 用神学的术语说就是: 在何种程度上这些传统、建制和人体现出神的精神, 以及在何种程度上体现出反属灵的精神? 我们所成为的那种人的类型, 在很大程度上是由这些给定的实体(指上述传统和建制。——译者注)——就其正面意义而言——决定的, 这些实体可以看做是神的恩典及于我们的间接中介。

然而, 并不是每一件事物都是由那些大规模的我们大多数人对此很难有所控制的长期过程决定的, 虽然文化一般地决定着它所产生的那类人的平均水平, 但却不决定一个特殊个体上升或下降所能达到的最高点或最低点。一个父亲或母亲, 一个朋友, 一个教师, 一个牧师, 一个神甫, 一个拉比, 都能起到一种决定性的作用, 揭露一些可能性, 否则这些可能性就会仍旧隐蔽下去。换句话说, 我们受到神圣实体的直接召唤而面对的那些可能性, 可能由于与神恩的间接(通过一个亲近的人)交通而受到决定性的影响, 这种同神的交通反映着属于作为中介的他或她本人的灵性进展程度, 属于他们所具有的某种独一无二的特性。

根据多纳特问题而把怀特海主义同奥古斯丁主义区分开来的神学观点, 同根据佩拉纠问题而把这两种神学区分开来的观点, 归根结底是相同的: (神的) 恩典并没有毁灭 (人的) 本性。在佩拉纠问题上, 这种神学观点是, 神并没有压倒我们的自决力。在多纳特问题上, 这种神学观点则是, 神力并没有消

除其他人对我们的影响力，无论是善的还是恶的。奥古斯丁的超自然主义主张，神力可以不受他人决定的限制而对我们造成影响。怀特海的自然主义有神论却主张，神圣实体有别于世界，能提出新的可能性而超越世界向我们提供的那些选择；还主张，上帝号召我们通过这些新的可能性超越过去，但这些新的可能性必定与过去已经达到的可能性紧密相联。爱因斯坦不能出现在 13 世纪，耶稣不能产生于印度，乔达摩（Gaudama，即释迦牟尼，——译者注）也不能产生于以色列。神的恩典此刻所能实现的事情，主要是由此前神的恩典起作用的方式决定的。

把这个问题人格化就是：作为上帝对他人恩典的代理人（无论是不是专职的），就是成为一个与上帝的关系有别于他人的人。就多纳特派提出这一观点而言，他们是正确的。上帝的恩典影响你周围的人的方式，并非和你同上帝的关系无关。事实上，心灵学研究的证据指出，你的灵魂对他人的影响，无论是好的还是坏的，不仅通过你说什么和你的肉体做什么，而且是一个灵魂对另一个灵魂的直接作用。如果这是真实的，那就推翻了下述现代观念：我们的内在状态是无关紧要的，而我们的外在行为就是一切。我们将经历一些事情，尽管我们的美好成就是虚幻的。在任何情况下，我们对神的恩典所作的回应，通过我们使普遍的文化水准略有提高或略有降低的方式，也通过我们对其他人的生活所能有的好的或坏的显著影响，部分地

决定着神的恩典将来所能成就的事情。

·注释·

[1] 彼得·布朗 (Peter Brown): 《希波的奥古斯丁》(伯克利, 加利福尼亚大学出版社, 1969年版), 第51—53页。我在本章第1节的整个讨论都得益于布朗的著作。

[2] 对奥古斯丁的神的全能教义的更详尽的讨论, 见我的《上帝, 能力和罪恶: 过程神正论》(费城, 威斯特敏斯特出版社, 1976年版)。

[3] 圣·奥古斯丁: 《论洗礼: 反多纳特派》, 第3卷, 第19章。

[4] 圣·奥古斯丁: 《答佩提留斯教派》, 第3卷, 第50章。

[5] 在《上帝, 能力和罪恶: 过程神正论》的《托马斯·阿奎那: 神的简单性和神学的复杂性》一章中, 我论证了这一点。

[6] 同上, 论路德和加尔文一章。

[7] 同上, 论卡尔·巴思。

[8] 此处我只是在解放的、转型的、神圣不可侵犯的意义上——莱茵霍尔德·尼布尔 (Reinhold Niebuhr) 称之为“在我们之内的恩典”——提及神的恩典。在这个意义上恩典的效果取决于我们的回应。宽恕的恩典或“在我们之上的恩典”则完全是另外一种情况, 它意味着上帝对我们的无条件的宽恕、怜悯和爱护。在这个意义上, 我们同上帝的关系只是由上帝单独决定的。基督教神学的很多问题产生于那样一种讨论, 即关于只与我们之上的恩典相应的我们之中的恩典的讨论。

第八章 帝国主义，核威慑论和 后现代神学

神学家的双重任务是，讨论真理和讨论真理以求得自由。^[1]当代基督教神学的部门划分导致一种劳动分工：体系的和哲学的神学家研究基督教信仰的真理，而神学的和社会的伦理学者则自由地把这种真理应用于实际问题。这种分工造成了一些不幸的后果。一方面，从好的方面说，神学的真理是抽象的，和明显的具体罪恶无关；从坏的方面说，它们又暗中为现状提供了辩护。另一方面，伦理学家的原则和战略有时又和任何神学观点无关，即使这些原则和战略分明有着坚实的神学基础，神学观点也似乎是过时的，或者是与神学家相左的东

西。

政教分离和政治神学家已经指出了一条使基督教神学家摆脱这一灾难性二难推理的途径。人们越来越认识到，一种合适的神学需要两个向度：肯定具有普适性意义的真理，摆脱各种具体罪恶的束缚。

我的神学研究和近年来的神学反思，大部分集中于使我们的星球摆脱核武器的努力。这个中心虽说看上去是合适的，其实却是不得已的，理由有四：（1）一次核屠杀将毁灭作为其他各种解放运动核心的全部价值；（2）我自己的国家一直是发展、使用核武器并为之辩护的领导者；（3）在导致现代核危机方面，传统基督教教义看来很可能是一个始作俑者；（4）美国只有少数神学伦理学者和为数更少的体系神学家把主要注意力放在这个问题上。^[2]

在研究开始之前，我先假定，相对说来，核危机与其他重大问题，包括第三世界国家人民的社会和经济公平问题，是有所区别的。所以我假定，在这个具体问题上，工作的分工是合理的。在美国，很多神学家（包括神学伦理学者）主要致力于被压迫人民的社会经济解放，而不是摆脱核武器，这一事实似乎为我们这些人集中研究核武器问题提供了一个补充的理由。然而，就我所了解的核武器在美国对外政策中所起的实际作用而言，我得知核问题和很多人对摆脱美国政治经济霸权的关心是紧密相联的。我进而得出的看法是，全球性的核危机和社会

公平危机，就其属于本来的基督教国家的帝国主义实践这一点说，盖源于超自然主义的、极端唯意志主义的上帝观，而这种观念在美国始终占据特殊的统治地位。

同时，我更意识到，现代后期占据统治地位的无神论唯物主义世界观所遵循的方向，提供了一个至少同样助长了帝国主义、核威慑论和经济剥削的思想框架。现时代开始于极端超自然主义，而极端超自然主义在非学术圈子里（尤其是在美国）一直盛行，同时现代后期无神论唯物主义则在学术圈子里取代了超自然主义，但在这些领域中，两者却又配合默契（而他们的许多成员在其他一些公共政策问题上可能各持己见，如堕胎、学校的祈祷、进化论教学等）。这种默契表明他们认同某些基本假定，特别是认同由宇宙的至上之力所激发的那类力量。

在这一章中，我集中讨论后现代神学的导向，这种导向超越了中古的超自然主义和现代前期世界观，也超越了现代后期世界观，而作为一种新立场提供了根据。前现代和现代前期思想假定有神论是超自然主义的，而后现代思想则假定自然主义是无神论。后现代神学，特别是由怀特海和哈茨霍恩的思想推动发展起来的后现代神学，提出了第三种见解，即自然主义有神论，向先前各种观点的共同前提——宇宙的至上之力（无论是视之为全能的主还是视之为全能的物质）的作用是不可抗拒的——提出挑战。本书的很多章节主要集中讨论了后现代世界

观和现代后期唯物主义无神论世界观的对立。本章和以前各章一样，主要讨论与中古超自然主义有神论的对立，而这种有神论在现代前期被强化了。

头两节我讨论了这种上帝观以及它对美国的帝国主义所造成的影响。第三节我阐述了后现代神学的有神论（或泛神论）。立足于后现代有神论对上帝的力量和爱的理解，就克服了超自然主义的疑点，如果这种有神论被广泛接受，那就会对建立不同于以往的生活方式和交往方式做出贡献。

I. 超自然主义的上帝观

我所说的超自然主义有神论指的是那样一种观点，上帝的存在本质上不依赖于现存世界和任何其他世界，而且只有通过神的意志的决定才有一个有限存在物的王国。因此，超自然主义是极端的唯意志论，在它看来，上帝同世界的关系（包括任何关系全都存在这一事实）完全是随意的。^[3]

在某种程度上，这种唯意志论的超自然主义从一开始就是基督教神学的特征，而在现代世界中，尤其是在美国这样的加尔文教派的国家中，唯意志论的超自然主义更是一直占据统治地位。

西方的基督教思潮和意象始终侧重于唯意志论，这在很大程度上是受奥古斯丁的影响。奥古斯丁主张，从无中创造了世

界的上帝，同这个世界的关系是绝对自由的。这个与现代超自然主义不同的见解，主要是来自唯名论的唯意志论传统，这一传统是在 14 世纪和 15 世纪发展起来的，并且受到新教改革的重大影响。由于这种观点随之也影响了通常称之为“现代科学兴起”的运动，特别是最初发生在新教国家的这一运动，因之牛顿和其他一些正规科学家的思想也助长了这种上帝观的传播。^[4]包括奥古斯丁主义的复兴在内的这种唯意志论传统，也通过笛卡尔和帕斯卡等人，对罗马天主教范围内的新科学有所影响。

这种唯意志论维护并夸大了神的意志自由。托马斯·阿奎那通过追问神的理性是善良的和正确的，而明显地贬抑了神的意志。唯意志论者宣称神的意志是更基本的。鉴于神的单纯性意味着神的意志和理性像神的其他属性一样是严格一致的，^[5]因此从技术上说，上述争论纯属咬文嚼字。然而，从修辞学上和从意象上看，唯意志论和唯理智论之间的区别却是大得惊人的。唯意志论者把上帝描绘成是如他之所愿而绝对自由行事的（对神用阳性代词是完全适合这一传统的）。

但是，和简单地宣布神的意志比神的理性更基本相比，转向唯意志论包含着更多的东西。从无中创世的教义成为更核心的观念。按照新柏拉图主义的神学，甚至包括圣托马斯那种更接近于亚里士多德的见解，上帝被描述成自在的，造物主—造物的关系则是用流出和分有来描述的。在上帝从虚无中创造世

界的行为之前，根本不存在有限物的王国，在这个意义上，新柏拉图主义的思想框架使上帝从虚无中创造世界的观念成为非自然主义观念。圣托马斯肯定了被创造的世界有一个开端，仅仅是因为这个教义似乎是一个启示性的真理——只要为一个不朽的创造提出理由，而这个理由能方便地推论出被造王国的必然性。相反，唯意志论者不把上帝描述成内在于整个创造之中的自我存在，而是描述成一个存在于世界之外的个体。世界不是通过分有而存在，而是通过外在的完全随意的创造行为而存在。世界同上帝的关系的性质，甚至世界存在着的整个事实本身，都决非实在的、自然的、或“既定的”特性。

而且，这种传统的立场所表达的是，世界并不具有属于自己的能力。一切能力归于上帝。另外，这里所强调的并不是和托马斯主义在概念上的区别。撇开托马斯关于偶然性、第二因、自由的种种说法，细心的读者会看出，每一事物都恰恰按照上帝最初的原因所规定的那样发生。然而，从修辞学上和从意象上说，托马斯和奥康（Occam）、路德、加尔文、波义耳、牛顿、笛卡儿等人的区别是巨大的。奥康等人关于自由和上帝的全能的说法表明，上帝的形象在现代男人和女人身上激起的自觉和不自觉的体验有所不同。这种观点把上帝描绘为拥有一种无所不包的能力（路德所说的“神的意志独一无二的效力”）⁽⁶⁾。造物所拥有的或似乎拥有的力，无论有多坏也不过是一种幻觉，顶多是神可以随时收回的完全无偿的赠予。除了

上帝的意愿或至少是上帝所应许的之外，什么也不会发生。根据这种看法，世界本质上是一个单向位的世界：它之所以是可能的和合适的，是因为它受一个单独的能力中心的支配。同时，关于上帝独一无二的全能性这一教义，却悖论式地提高了作为上帝道德敌手的撒旦在事物格局中的地位。自洽性的推理标准本身要求排除那种起对抗神力作用的宇宙恶势力的概念，于是就强调上帝对力具有垄断性。但是，与经验一致的另一个推理标准，却使关于撒旦推动一切的教义成为颇为必要的了：如果上帝是无所不能的，以致造物不具有抗拒神意的能力，那么倘若维护关于上帝仁慈的观念，就需要对尘世的罪恶做出一种外在的解释。虽然归根结底世界是一元的，但暂时却是两极化的 (bipolar)；^[7] 只是当撒旦被战胜时，世界本质上的一元性才会显露出来。世界暂时两极化的观点所隐含的意思是，世界历史本质上是一场善恶争斗。

这一观点提出了一个斗争方法问题。特别是，上帝是通过爱的吸引而使用诱导的方法吗？基督教徒决不会怀疑这一点。但是，这是否是上帝的惟一方法？或者说，上帝也使用强制性的、甚至是暴力的和毁灭性的方法吗？在这个问题上，基督教徒们却是人言言殊的了。《圣经》上的证据可以用来证明两者中的任何一方。上帝道成肉身就是反对以暴力方法制服外来人侵，反而劝导爱你的敌人，甚至不惜蒙受自我牺牲完成救赎，这一形象表明，上帝是用劝诱、受难这种爱的方法去战胜恶。

然而，《圣经》中，特别是《新约》的最后一篇中的许多意象表明，劝诱之爱这种方法只是暂时的策略，当上帝对战胜恶严重关切的时候，就会使用无与伦比的毁灭之力。唯意志论的上帝观强化了后面这个第二种见解。由于强调上帝对于世界的绝对自由和世界完全处于派生的地位，也就说明了上帝在世上行动的方式纯粹是神自己的一个选择问题。上帝一般允许世界沿着自己的道路行进，但这一事实并不意味着上帝的意志以任何方式受此种世界进程的限制。上帝能够随心所欲地单方面造成恶的毁灭。

世界作为一个战场这种图景提出了第二个问题：上帝对身处敌人营垒的人持何种态度？上帝是像《圣经》中的一些经文所指出的那样爱一切人呢？还是像另外一些部分的经文所指出的那样，只爱善人而恨恶人？《新约》教义认为上帝是爱——爱这个词是我们描述神的本质的最好的术语，以此为基础的一种神学观点宣称，上帝出于本性，或者说自然地从而也是必然地爱一切造物。上帝不可能不爱，除非不存在。

但是，唯意志论的教义却声称，上帝同世界的关系在一切方面都是随心所欲的。正像上帝在世上行使力量的方式不是自然的（或者不是根据事物的本性给出的）一样，上帝看世界也并非根据一种自然的（或实在的特性所给出的）方式。上帝对造物，或恨，或爱，或漠不关心，都是自由的。这种教义为那种种族主义观点提供了所需要的支持，这就是认为上帝和人一

样，爱一些人（我们），对其他一些人漠不关心（我们剥削的那些人），而且还恨另一些人（我们的敌人）。

和唯意志论的神力观结合起来，关于神的态度的这种唯意志论，为世界作为善的力量和恶的力量之间的战场这种两极化观点，提供了神学支持。上帝痛恨那些与恶沆瀣一气的人，并准备在一种暴烈的灾难性行动中，以毁灭他们的方式来战胜他们身上的恶。坏人最终必须被消灭以便消灭恶本身，这个事实意味着，神的爱虽劝人向善，但却不足以使那些已被恶人引向堕落的人悔改。面临威胁时，恶会在某种程度上被吓阻和受到抑制，而如果善所向披靡，恶的化身终将自取灭亡。

总起来说，超自然主义的上帝观通常有以下特点（头四个是本质性的，后两个虽然是选择性的，但也是普遍的）：

（1）世界的存在以及它与上帝之间关系的性质仅仅归之于上帝的全能意志。

（2）上帝本质上拥有一切能力；世界及其组分没有固有的能力。

（3）上帝因而可以单方面行使对造物的控制力。

（4）如果当上帝爱造物时，那么这是一种自由的行为；没有什么东西能妨碍上帝去恨造物或对之漠不关心。

（5）上帝暂时允许某种宇宙恶势力玷污世界。我们不知道为什么如此，但我们知道上帝痛恨这种撒旦的势力和那些受它玷污的人。

(6) 虽然因此在这场宇宙争斗中上帝起初是使用劝诱，但最后上帝将发出无比猛烈的毁灭神力，以使世界摆脱罪恶。

II. 超自然主义有神论和现代帝国主义

我的历史性论题是，这种超自然主义的上帝观，一般地说是助长了现代帝国主义，特殊地说则是助长了核威慑论。人的动机是复杂的，包括无意识的向度和在历史进程中相互交织的因果要素无限复杂的作用方式，肯定这种复杂性，就会看到，在这一视野中的因果关联是无法得到证明的。然而驳倒恶的永恒性的任何努力，都要求对恶的因果性起源做出哪怕是不成熟的分析。我并没有尝试提出令人信服的证据，只是陈述一下我的信念，即在现代占统治地位的上帝概念或形象，对现代帝国主义和核威慑论有重大的影响。（这个历史课题所蕴涵的形式课题是，概念和形象不仅是特定历史时代物质性历史存在条件的认识论副产品。相反，我主张思想因素和物质因素是辩证地和综合地发生作用的。）

我指出，超自然主义的上帝观对这些问题的影响既是直接的，又是间接的。我首先讨论直接的关联。

神的全能的教义促使核武库被合理地接受下来，由于以自我为中心，而对毁灭他们应予保护的每一事物和其他很多事物的潜在危险置之不顾。很多神学家简单地相信上帝不会允许毁

灭全人类的生命。他们这一信念的前提是上帝对此有能力单方面予以阻止。上帝并未制止往昔像犹太人燔祭那样骇人听闻的罪恶，当面对这一事实时，他们也会承认，很难认为毁灭所有的生命在性质上与此有何不同。或者，真正的区别在于此时所接纳的是上帝的真正选民——基督教徒，特别是美国基督教徒。无论如何，这种自我中心的超自然主义，在说服动员美国基督教公众反对核武器方面遇到了真正的问题。这只是针对恶的最新自我中心论，超自然主义的神的全能教义总是对之起助长的作用。很多神学家推论，恶不一定不可容忍，反过来上帝则将（单方面地）消灭它。

还有一类甚至更坏的自我中心论：主张世界末日善恶决战（Armageddon）的神学家们的二元自我中心。他们不仅主张，上帝的选民在一场核战争所导致的世界毁灭之前将神奇地得救；而且还主张，以后上帝将全面重建这个世界。像哈尔·林赛（Hal Lindsey）在《伟大地球星的末日》中讨论《彼得后书》3章10—13节和《启示录》2章11节时所表述的那样：“基督行将‘废去’我们于其中生活的星系的原子。无疑会伴有轰鸣，炽热和烈焰。然后基督将把原子聚拢起来再造一个新天新地……”^[8]如果一个世界如此容易创造出来，那么令人惊诧的是，为什么上帝要花150到200亿年的时间去创造它。无论如何，如果上帝拥有这种能力，那就没有理由去做阻止地球核毁灭的工作。相反，一旦这个世界被毁灭，我们随即就进入

下一个世界。像林赛断言的那样：“我们所要的就在那里！”^[9]

基要主义者期盼世界末日善恶决战并视核武器为加速其到来的手段，但是，撇开他们不谈，我们又怎么说明美国人的行为呢？上帝不允许核武器毁灭文明的自我中心信念，无助于说明为什么要把防止核武器摆在首位，以及为什么在了解核武器有几乎无限的毁灭力之后，却仍然如此狂热地发展和扩充核武库？

我认为，这一问题的答案的一个重要方面在于与超自然主义上帝观相关的宗教的本性。人类的宗教动机的根源是渴望与神力和谐一致，条件是他们神力有最深刻的理解。神力总是和最有成效的终极宇宙力同一的。与这种力和谐一致，意味着尽可能地模仿它。换句话说，基本的宗教动机就是效仿神。“你们要慈悲，像你们的父慈悲一样”^①，耶稣的这话只是我们效仿神这一普遍信念的特殊表述罢了。道家寻求效仿道，“科学的”马克思主义者寻求和历史的辩证过程统一，社会达尔文主义者寻求与适者生存定律保持一致，印加的太阳教徒寻求以太阳为榜样无私普照万物。

如果说这是基本的宗教动机，那么超自然主义的上帝观就是一种危险的思想。这至少有五个原因。第一、这种上帝的真正信徒很可能会觉得，通过威胁支配他人的行为，或者当威胁

^① 《圣经》，《路加福音》，6章36节。——译者注。

无效时，通过实施强制力，乃是神的行事方式。效仿神就需要全副武装。

第二，这类信仰者倾向于相信，对这个世界来说，接受一个权力中心的统治是可能的，也是适宜的。而且一个特殊的民族可以把自己看作是上帝特别拣选出来实行这种统治的。由于效仿神力和神的自由，他们的统治侵犯了其他民族行使自由权这一事实并不会对他们造成多大干扰，因为自主的自由并不是造物的存在状态所固有的。对上帝的意志来说，造物行使这种自由也并不是必要的。

第三，任何人采用上帝选民的自由方式行事就被看作是天生的罪恶，或者看作天生的罪恶帝国的代表。换句话说，他们并不被看作是具有平等利益和平等行使自己的自由权的平等的造物。这种暂时的两极化观点，要求仅仅根据下述标准来理解造物的行为，即恶希求抗拒的自由，而圣徒的天职是通过统治世界来拯救世界。

第四，使用强力和毁灭力，或者至少以之相威胁，这通常被看作只是同这种恶作斗争的方式。天生的恶是不能改悔的；而与恶共处或与之妥协就是背叛。这样做并非无所作为：任何姑息都是助纣为虐。未了遏制恶，在世界各地都必须实行军事制裁。

第五，然而，遏制政策并不能从根本上解决问题。善的势力和恶的势力最终必将有一场大决战。通过一场前所未有的生

死搏战，世界将被清理并将得到复兴，这是一场结束一切战争的战争，从而进入一个持久和平的新时代。

主张这种影响美国政策的虚幻信仰结构，并不要求那些反映国家安全委员会观点的人，完全接受这种看世界的方式。就我所知，这一精英圈子看来是一个混合体，其中包括不同比例的人群：接受这种虚幻世界观的，受到过玩世不恭的教养的，以及将其付诸实践的。理查德·巴尼特（Richard Barnet）在《战争的根源》和《联盟》中，艾伦·沃尔夫（Alan Wolfe）在《苏联威胁的兴起和衰落》中，以及杰里·桑德斯（Jerry Sanders）在《危机的传播》中，已经说明了“苏联的威胁”自第二次世界大战以来是怎样维持下来的，以及为一个精英集团所偏爱的政策不时地在实际操作上得到越来越多的认同。

我认为，美国的意见能够如此有效地被执行这一事实，主要是由于以超自然主义的上帝观为基础的世界观被广泛地接受下来。

国家安全委员会的实际政策和为左右公众舆论而制定的宣传政策之间的重大分歧，是一个显示我们的核武库的意图的领域。这种宣传政策侈谈“威慑”，而这种威慑主要意味着遏止苏联针对美国的第一次打击。其次则是指遏止苏联对西欧的入侵，以支持在这样的入侵事件中可以由北大西洋公约组织首先使用核武器。然而，有证据表明，欧洲那些主张首先使用核武器的人，并不相信苏联的入侵具有现实的可能性。我们政府决

没有把苏联对美国的攻击看做是真正重大的威胁，这也有充分的证据。当然，1946—1949年空军司令部战略的目的，其意并不在于阻止苏联的核打击（它首先是针对苏联发展原子弹）！

按照美国的实际政策，核武器是用于阻止苏联和几个第三世界国家在世界各地做出违背美国利益、首先是美国经济利益的事来。1946年初，就在广岛和长崎原子弹爆炸的6个月后（当时我们限苏联人48小时内撤出伊朗等地），美国曾多次威胁要或多或少直接使用核武器。

1962年以来（当时苏联在古巴蒙羞），苏联的核武库已改善得和美国差堪比肩了。（美国政府因而正确地宣称苏联的军备已得到前所未有的改善；但它暗示我们自己的军备并没有得到空前的改善，并且说我们已经“落后”，因之需要迎头赶上，这并非实话。美国在军备竞赛的每一个领域，即使不说是“压倒优势”也一直处于领先地位。）^[13]这种核均势已经明显地实现了；美国现在已经不太热衷于对苏联进行威胁了。这样做而不遭到报复是不可能的，这已显然成为巨大挫折感的源头。当局在每一层次上实现“战略主导性升级”，似乎是基于对往日的怀念，那时我们的核优势可以转化为具体的政治利益。SDI（“星球大战”）计划是和这种解释完全一致的。（每一个人实际上都同意，这一计划并不能有效地防止一场大规模的第一次打击；但是可以认为能给出一种成功的吓阻，以防止一场小规模报复性打击。）^[14]

我认为，唯意志论的上帝观直接助长了美国的帝国主义行径。虽然在普通公众和外国政治精英之间，并没有划出一道鸿沟，但我要指出，传承下来的神性观念对普通公众的原始影响，已使他们欣然接受两极世界观，也欣然接受用势不可挡的暴力抑制和最终消灭恶的必要性。我还要指出，这种神性观念对外国政治精英分子的影响是那样一种信念，即相信一个受惟一权力中心控制的世界是可能的和合意的。肯定这种信念，他们就可以利用公众所接受的世界观以获取对维护或增强美国霸权的决策的认同。

同时，世界两极化的观点所包含的神话是，美国是善良无私的，而敌人本质上是邪恶的，但这些政治精英分子自己却并非一点也不受这种观点的影响。这就是说，他们不只是玩弄权术地利用这一神话而为一己之私操纵公共舆论。他们这样做是有限度的。但是圣灵自在人心，阻止人为他们已认识到本质上是罪恶的目的去工作。他们谅必相信，尽管这个或那个策略是在玩弄权术，但整体战略在道德上是无可厚非的。这是意识形态的主要功能。比起我们中的大多数人来，一些外国政治精英分子对美国政府的实际政策和其背后的真实动机了如指掌，但就连他们也在某种程度上接受世界两极化的观点。

同样，虽说美国公众如果充分了解其政府的实际政策（至少政府领导必定不作如此想，否则他们为什么要对我们说谎？）的话，他们对其中的很多政策就不会给予支持，但是一般说

来，美国人民对世界受美国权力支配是可能的和合适的这一思想并非全然无知。

当我们根据美国的实际核政策来理解威慑（deterrence）的意义时，核危机和全球经济不平等之间的密切联系就一清二楚了。没有多少美国公众了解这一联系，这要归功于美国政府将其官方实际政策隐藏在防御性威慑政策的词句后面。如此歪曲真理竟然会取得成功，这是因为美国人民已经在相应的程度上接受了世界两极化的观点。试图解释真相的人因此就要向美国国教的信条挑战，像诺姆·乔姆斯基所要求的，美国只有做好事，才能顺利地放弃扮演（有意或无意地）撒旦帝国的角色。

同样，由于美国人从内心认同了那样一种观念，即如果受他们控制的话，善比恶有更大的破坏力，那么对付恶就只有战而胜之，所以美国公众和国会原则上同意扩大和“改善”核武库，显然并不是出于防御性威慑的观点。由于美国人对核威慑论和两极化世界观的双重承诺，因而行政当局才能宣称那些武器系统（只要想到使用就使人憎恶不已）是防御所必需的。

超自然主义的上帝观除了直接影响美国人的心理而外，对美国的帝国主义也有间接的影响。现代思想家所持的结论是，达尔文主义和社会达尔文主义的范畴所诠释的无神论世界观已取代了有神论世界观，而上述间接影响则是由于对这些现代思想家的厌恶和不信任所致。

超自然主义的上帝观之所以被嫌弃，首先是因为其神力观点的社会寓意。上帝可以单方面控制人间事务的观点被用来维护现状。例如，求助于这种上帝观，并把它和《罗马书》13章^①结合起来，就支持了君权神授。权威主义的立场是以教会和《圣经》是上帝一贯正确的启示为前提的，在此基础上，现代自由探索的强烈要求就被剥夺了。改革家们试图倾覆那些利用对上帝的诉求——以神的全能概念为前提的诉求——来支持现状的权威，很多反对上帝存在的哲学论证是由这些改革家制定的。

现代意识认为，占统治地位的上帝观不足凭信，很多无神论观点盖源于此。由于神的全能观导致一些不现实的期望，所以恶的问题、对《圣经》的历史批判研究和进化的证据破坏了有神论的基础，而我在前几章中就是从这一角度做了讨论。全能和进化之间的对立同本章的主题是紧密相关的。对上帝从无中特创了每个物种的学说所作的反驳，导致了自然神论或彻底无神论的进化解释，其根据是通过竞争和纯粹的力量对比而造成的“适者生存”和“不适者淘汰”。于是，理想、合作和终极原因的范畴就被排除了。世界被视为仅只是万能的物质的产物。^[15]这种达尔文主义的自然解释导致对历史和国际关系的社

① 《圣经》的《罗马书》13章有一段名言：“在上有权柄的，人人当顺服他：因为没有权柄不是出于神的，凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。”——译者注

会达尔文主义解释（这是一个和达尔文自己的意愿并不矛盾的结果）。^[16]这一结果是宗教动机的宗旨与事物的终极本性一致的一个例证。自然通过残酷无情的竞争实现其进步的信念，支持了我们也应如此去生活的信念。在美国的政策制定者的言论中，我们时常听到这种社会达尔文主义的语言。

总之，随着超自然主义的上帝观由于把宇宙描绘成受强制力所支配，从而支持了帝国主义、军国主义和核威慑论，结果对这种上帝观的憎恶和不信任却导致了对同样信念的无神论诠释。因此，现代人无论他是无神论者还是有神论者，都为效仿神（*imitatio dei*）用强制力控制世界的动力所驱使。当然，也可以把这看作是一种天生的愿望，即使没有一种世界观支持，它也会存在。但是无论如何，实际情况仍然是，现代宗教不管是有神论形态还是无神论形态，都强化了这一愿望，而不是使之淡化。

Ⅲ. 后现代神学的自然主义有神论

后现代神学反对现代超自然主义的极端唯意志论和无神论自然主义，而代之以自然主义形式的有神论。这种自然主义有神论并不是伪装的有神论：正如它不同于无神论的自然主义一样，它与超自然主义的神论也不相同。上帝被理解为一个人格化的存在，他有别于世界，但又在世界中活动，并对之做出

回应。对极端唯意志论的反驳也并不意味着目的和自由的概念不适用于上帝。所反驳的宁可说是那样一种观念，即认为上帝和世界的基本关系显示出实在本身有着由神意决定的随心所欲的特点。用怀特海的话说就是：“上帝同世界的关系应该超越意志的随意性。”^[17]后现代神学根据怀特海的观点，反驳了认为上帝在世界中的活动方式（通过劝服）和上帝回应世界的方式（借助同情）与神的意志有关的思想。倒不如说，这种关系“使上帝和世界的必然本性显示出来了”。^[18]

从无中创世是指我们世界的创造是所有有限存在物的开端，在这个意义上，这一教义是超自然主义有神论的唯意志论的前提。后现代神学遵照怀特海的观点反对这一教义，而倾向于世界产生于浑沌的见解。牛顿赞同“一个完全超验的上帝从无中创造出一个偶然的宇宙”的理论，与此相反，怀特海则主张：“创世是秩序的产生，这种秩序建立了一个宇宙时代。创世不是事情的开端，而是某种社会秩序类型的到来。”^[19]

选择这一观点并非出于对怀特海无原则的偏爱，而是着眼于其整个世界观的含义。世界的真实单元是创造性的事件。每一事件都是通过接受其他时间的统一影响而创造着自身，以后又对后继事件产生创造性的影响。在每一个相互创造的事件中，“多变成一，并且通过一而增长”。^[20]如果现实性的特殊本性包括多转化为一的创造性综合，那么谈论一个没有各种存在物、单单只有上帝自己存在的时刻是毫无意义的。

后现代自然主义有神论把并非被造的创造力看作是终极的实体。就这一认识而言，它和超自然主义是一致的。两种观点都主张创造力早已存在着。但是超自然主义认为创造力仅仅是上帝所固有的；一个具有创造力的世界是否存在依赖于上帝的意志。相反自然主义有神论则主张，创造性是上帝和有限存在物的王国的固有属性。虽然上帝从各种原始实体的浑沌状态中引出现有秩序，而正是在这个意义上怀特海称上帝为造物主，但是由于“这一提法表明宇宙的终极创造性归于上帝而很容易造成误导”，^[21]所以他对称上帝为造物主颇感不安。这就是说，在很强的意义上上帝是我们这个世界的造物主；但是上帝没有创造出创造性本身，甚至也没有创造出有限存在物王国的创造性。

从这一讨论中得出的必然结论是，从三重意义上说，上帝和世界的关系是实在固有的而不是随意附加的特点（这里我先讨论头两重意义，后面再来讨论第三重意义）。第一，某一类世界必定是存在的。我们这个拥有电子、质子、中子、原子、分子、细胞、植物和动物的特殊世界，是真实的，偶然的，它反映着神的决心（以及横亘过去 150 亿年无数造物的决心）。但是一个多样化有限存在物的世界必然存在，其意义在于体现创造性。一个世界的存在，像上帝自身的存在一样，是完全自然的或必然的。

第二，面对世界，上帝行动的方式也是自然的，是事物本

性的表现。上帝对世界的作用是劝服式的，而不是强制式的。用怀特海的话说是：“世界中的神性因素是劝服力而不是压服力……当时和现在盛行的二择一教义，无论是在众神身上还是在在一个上帝身上，所看到的都是雷霆万钧的终极压服力……极端的强制力……”^[22]当压服或强制用于这种语境时，^[23]所指的是单方面决定结果的那样一种因果效应，就像一个台球击中另一个一样。相反，劝服所指的却不是单方面决定结果的因果力量，而只是对它施加影响，使结果部分地由那些劝服已施于其上的个体来决定。

肯定劝服力和压服力之间的区别，许多超自然主义有神论者会同意上帝所使用的是劝服，至少在很多方面、特别是在那些上帝赐予自由意志的人身上是如此。上帝至少在一般情况下不强迫人，这个事实被看作是上帝出于自愿的自我限制。相反，后现代神学主张，上帝对待所有个体，从夸克（如果存在的话）到天使（如果存在的话），都是使用劝服的方式，因为所有个体都有自我决定的能力。（个体不同于单纯的个体聚合，诸如没有此种创造力的石头之类。上帝对石头的作用被理解为与其各个组成要素的关系。）由于世界的创造性是世界所固有的，因此上帝使用劝服并非基于一种自愿的自我限制。上帝不时地对世界这里那里进行强制性干预而无可选择。这一点是后现代神学的自然主义有神论和超自然主义有神论的唯意志论之间的核心区别。

在这一点上，怀特海根据他对传统神学最明确的批判，在对早期希腊神学家表示欣赏之后，指出他认为他们那些不适当的前提假定是什么：

在上帝的本性中，应用于这个暂时世界各种个别事物的所有形而上学范畴都被排除掉了。上帝的概念是从其野蛮的起源中提升出来的。上帝同整个世界的关系和早期埃及或美索布达米亚国王同其臣民的关系是一样的。两者的道德性格也是一样的。^[24]

怀特海对与之对照的他自己的自然主义立场所作的说明，是他被引用得最多的论述之一：“上帝不应被看成是对所有形而上学原则例外的……他是这些形而上学原则的主要例证。”^[25]至于谈到因果力的问题，那么这种原则意味着，上帝并不外在于因果作用的宇宙秩序而具有随意违反该秩序的自由。不如说，上帝—世界的整个复合体自然地或必然地存在着，它具有被称之为形而上学原则（因为没有别的原则）的一些基本原则。这些原则应归之于上帝和世界，亦即整个上帝—世界自然复合体的特殊本性。

超自然主义有神论者认为，与任何有限存在物的王国不同，只有上帝才必然地存在着。当然，和超自然主义有神论者为他们的这一形而上学假定所能做出的证明相比，自然主义有神论者并不能对什么东西自然地或必然地存在着这一观点的真

理性做出更多的证明。一个基督教徒在这两种观点之间做出选择所依据的必定是三个问题：哪一种观点的含义是更可信的？哪一种观点更有助益或更有解放性？哪一种观点使基督教信仰得到更权威的说明？

认为自然主义有神论比超自然主义有神论更可信的理由中，有一个前几章讨论过的事实，即自然主义有神论与恶、进化和《圣经》批判的事实完全相容，而所有这些事实都给超自然主义造成了极大的困难。

除了其真实性值得赞扬以外，自然主义有神论作为一种解放的真理也弥足称道，这是迄今为止我们集中讨论的主要之点。它是解放的真理，至少对那些受帝国主义意识形态奴役的人说来是如此，现在我就从三个角度做一总结。第一，这种神学并没有为核威胁面前的自我中心思想提供根据。上帝可能成功地劝服我们以避免一场核屠杀，但是上帝却无法单方面制止这场屠杀，上帝也不能反过来单方面把亿万年的发展所造成的秩序毁于一旦。

第二，自然主义神学在把世界描述为本质上是多元的这一点上是解放的。世界内在地和必然地具有能力中心多元化的性质。没有什么能力中心，甚至没有神圣的中心能够单方面控制世界。在这样的世界观基础上培育起来的人，不会梦想去控制世界的其余部分。他们知道那是不可能的。他们要求效仿神性的愿望并不会引导他们去追求这种控制。相反，效仿神会促进

其他的能力中心去尽可能地发展自己的创造性自由。

第三，效仿神的愿望不会引导他们发展用来威胁和毁灭其他人的强制性和破坏性技术，而是把使用强力的必要性减少到最低限度。

这样来应用怀特海的自然主义有神论，并未背离怀特海的本意。例如，在谈到《圣经》中《诗篇》的某些段落所陈述的上帝观念时，怀特海说：

这种对力的礼赞是危险的……我料想由于人们沉湎于杀戮，遇难者的尸骸就连世界本身也无法容纳。^[26]

怀特海是在1926年发表这段文字的，那时还没有核威慑论的观念，而核威慑论将是迷醉于全能神性的最后表现。另一段话同样清晰地表达了他对一种宗教教义与其信徒行为之间的关联的认识：

（一个）……超验的造物主，因其命令世界开始存在，而且遵从他所强加的意志，使关于（这样一个）造物主的教义成为荒谬之见，它铸成了基督教和伊斯兰教的历史悲剧。^[27]

根据这些行文，我们可以品味出他对上帝的陈述中所包含的反军国主义意图：

上帝的作用不是破坏力和破坏力……之间的争斗；……他是世界的诗人，根据他的真、善、美观点

以宽容的忍耐引导世界。^{〔28〕}

按照这种宇宙神性观培育起来的文明，不会用其精英人才和大笔财富去发展杀人手段，而是用以促进世界的美好、公正与和平。

关于一个基督徒在两种有神论之间做出抉择的第三个问题是，哪一种有神论更权威地说明了基督教信仰？虽然后现代神学是一种哲学的神学，但就其特殊的基督教形态而言，它也可以看作是《圣经》文献中的一些部分的发展，是比超自然主义有神论所发展的那些部分更权威的基督教学义。《圣经》中的很多章节显然主张超自然主义和神的无与伦比的力量（虽说从无中创世曾被提到，但却很少做出清楚的说明，而奥古斯丁所指出的那种神的全能性亦未进入视野，但即使如此，《圣经》的上述主张仍然是很明确的）。但是，把耶稣当作道成肉身的最高体现和上帝的明确启示，肯定耶稣的教导、生平和死亡的性质，这蕴涵着上帝作为无可匹敌的力量这一形象的一个标准。圣保罗在《哥林多前书》中，用十字架一词表示“上帝的大能”，并用钉十字架的基督表示“上帝的智慧”，而与“世上的智慧”相对立。^①我们难道不应当把这两种相互对比的智慧观

① 《圣经》的《哥林多前书》1章18—24节中说：“因为十字架的道理……在我们得救的人却为神的大能。……神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙的吗？……我们却是传钉十字架的基督……基督总为神的能力，神的智慧。”——译者注

看作是与两种相互对比的能力观有关的吗？人们相信，只有一种力，我们可以把我们的安全托付给它，那就是强制的力——控制、威胁和毁灭的力，而对崇尚强权政治（realpolitik）的世上智慧来说，有什么比相信这一点更基本呢？但是，圣保罗反思了上帝通过钉十字架的耶稣最完整地昭示的思想，他说，“神的愚拙总比你智慧，神的软弱总比你强壮。”^①这岂不是意味着权威的基督教神力（宇宙最有效用的能力）观，是把神的能力看成是世上智慧认作“软弱”的那种力了吗？

这样，我就把第三种意义归结为，上帝同世界的关系是实在的一种自然的而不是随心所欲的特性。如果说第二种意义应用于上帝在世上的行为，那么第三种意义就包含着上帝回应世界的方式。（传统神学的超自然主义有神论说上帝不可能也没有“回应”整个世界。但是这一观念与《圣经》的图景如此背离，以致很少得到普通基督教徒的认可。）而在自然主义有神论这方面，则认为上帝自然而然地爱所有的造物。上帝不可能恨任何造物或者对任何造物漠不关心。以同情或怜悯回应每一个造物，这归之于上帝的特殊本性。

上帝必然是善的这一观念，在哲学领域中（以及普通的基督教、犹太教和伊斯兰教）中并不是占统治地位的观点。哲学家诺埃尔-史密斯（P. H. Nowell - Smith）说：“在一个单只

^① 《圣经》，《哥林多前书》1章25节。——译者注

需要慈善的全智全能的造物主的观念里是一无所有的。”亨利·戴维·艾肯 (Henry David Aiken) 更直截了当地说：“为什么一个全智全能的存在物不可能是一个极其讨厌的东西，这是没有道理的。”^[29]相反，后现代神学家则主张，上帝的全能或者对世界的全知，需要上帝对世界的完全的爱和上帝对其所有造物的完全的同情。

后面这种观点的根据是怀特海—哈茨霍恩的知觉观念。神的知识不是间接的推论知识，而是直接的“习得知识 (knowledge by acquaintance)”，或知觉知识。一个基本的观点是，最基础的知觉类型并不是感性知觉。感性知觉的前提是一种更基础的关系，怀特海称之为领悟 (prehension)。灵魂从其身体的感觉通道接受外部对象的感觉信息，前提是灵魂同其身体的关系和对其身体的认知。灵魂同其身体的关系是一种领悟关系。它对其身体的认知是领悟性的认知，即“习得的知识”，直接知觉知识。这种形式的知觉包含一种直接的感觉传递——简言之，就是同感，怀特海话说：“生理体验的最初形式是……同感，亦即感觉到他物的感觉和与他物的感觉一致。”^[30]相反，在感性知觉中，知觉者和对象之间的关系是间接的和中介性的，以致对该对象的评价和感情实际上已经完全丧失了。

如果我们看到钉子扎在别人的手上，我们感受不到这只手上的疼痛；但是如果这只手是我们自己的，我们就会直接感觉到它疼。我们与手的疼痛同感，与这手一起切实地感觉到疼痛。

哈茨霍恩阐述说，我们应当把这种身心关系当作理解非中介性认知的基础，而且我们还应当把这种类型的认知当作思考上帝全知的一个模型。^[31]在这一基础上，从上帝的全知得出的结论是，上帝自然地要为他物的利益所推动，因为在某种意义上，这些利益也是上帝自己的利益。^[32]哈茨霍恩提出以下思想实验：“设所有的‘他物’都在身体之内，作为它的组成部分；于是，由于身体的需要是为了它本身各个部分的茁壮成长，因此肉体的需求和利他主义是一致的。”^[33]如果像哈茨霍恩的泛神论所主张的那样，所有的造物都在上帝之内，那么神的全知就要求“利他和利己之间的一种确定的绝对的一致”。^[34]那么，如果没有恨的自由或者对众生的福祉漠不关心，我们就不能说上帝在道德上是善良的吗？哈茨霍恩回答说，如果在伦理上是必要的，那么这就意味着抵制诱惑。他接着说：

但是，如果这意味着上帝为关心他物的利益所驱动，那么上帝就只是伦理的；而全面地和正确地了解利益和分享利益，这两者是难以区分的。这里，上帝的“单纯”的真实含义是，面对一个存在物并没有理解和怀有某种动机的二元论，而这种理解和动机又都是完备的。两者都汇入单纯的爱而不可分割。与他物的感觉完全同一和完全理解他物的感觉是同样的关系，在我们人这里之所以可以分割开来，仅仅是因为

这里根本谈不上“完全”……〔35〕

所以，同诺埃尔—史密斯、艾肯以及许多现代哲学家的观点相反，神的全知就意味着神的仁慈。神对世界的直接了解是完备的这一观念，和直接的知是同情和共鸣的见解结合起来，就意味着上帝和所有造物的感觉天生就是共通的。因为上帝爱我们，所以现在我们在存在着这一点，是和上帝存在着，或者和上帝知道所有存在都是可知的一样，乃是完全自然的。认为上帝会憎恨造物或者会对造物漠不关心，这种假定是根据感性知觉来推论神的知，而这种感性知觉所能有的是没有同感的知，或者把我们的局限性用到神的身上，因为我们除了稍微直接和全面地知晓一小部分实在而外，不能知道再多了。

上帝无私的爱这个教义，并不是指上帝对世上正在进行的纷纭事变无动于衷，也不是指上帝不偏不倚地看待一些人对另一些人的行为。同时，也不意味着上帝不分青红皂白地支持所有人的各种目的。它意味着，上帝因一些人的生活而忧心忡忡的感情中，并不包括恨在内。它意味着，我们不能把我们的仇恨转化为神的仇恨，从而为我们的仇恨辩护和强化它。它意味着，当我们发觉自己与其他人争斗时，我们与之争斗的是上帝如同爱我们一样爱着的人。它意味着，我们不能通过假定神对某些人的福祉漠不关心，而为我们自己对此的冷漠辩护乃至强化这种态度。简言之，它意味着，典型的两极化的帝国主义观点不会得到神的赞许，这种观点把世界划分为受宠的圣徒和可

憎的敌人，而对世上其余的人则漠不关心，除非他们卷入了两极斗争。

和后现代神学关于神力的教义相同，这种关于神的态度的教义描述了一个本质上是多元化、多维化的世界。它表明，每一个体验中心都因自己的缘故而被爱。没有哪一个体验中心被憎恨，而且没有什么东西被视为只有工具的价值。这一看法是采纳了《新约》原文的见解，通过为“你们中最小的”（在世俗的眼光看来）做事，我们就是在为主做工。

只要我们深入地构思和设想神性，就会肯定人类有效仿神性的倾向，这样，后现代神学在深层次上盛行于我们的文化，就会有力地克服我们对帝国主义和核威慑论的沉湎。

·注释·

[1] 参见德尔文·布朗：《解放：基督教信仰和人的自由》（纽约，马利克诺尔奥尔比斯图书公司，1981年版）。

[2] 当此文初版写就时，戈登·考夫曼（Gordon Kaufman）的《核世纪的神学》（费城，威斯特敏斯特出版社，1985年版）刚刚出版。自那以来，有两本十分重要的神学著作问世：G. 克拉克·查普曼（G. Clarke Chapman）的《面对核异端：对改革的呼唤》（阿尔金，同仁出版社，1986年版）和萨利·麦克法古（Sallie McFague）的《上帝的模型：生态学世纪和核世纪的神学》（费城，堡垒出版社，1987年版）。一些最重要的早期著作是：戴尔·奥克尔曼（Dale Aukerman）：《幽谷：圣经的核战

争观》(纽约,西伯里出版社,1981年版);杜安·比奇(Duane Beachey):《核战争时代的信仰:基督教对战争回应》(宾夕法尼亚,斯科特戴尔赫拉尔德出版社,1978年版);罗伯特·F.德里南(Robert F. Drinan):《越南和世界末日大决战:和平,战争和基督徒的良心》(纽约,希德和沃德出版社,1970年版);吉姆·加里森(Gim Garrison):《上帝之夜:广岛以后的神学》(密歇根,威廉·B.依尔德曼斯出版社,1982年版);艾伦·盖耶(Alan Ceyer):《裁军的理念!不可思议的反思》(阿尔金,同仁出版社,1982年版);唐纳德·克雷比尔(Donald Kraybill):《面对核战:对基督教智慧的诉求》(宾夕法尼亚,斯科特戴尔赫拉尔德出版社,1982年版);琼·拉泽勒(Jean Lassere):《战争和福音》(宾夕法尼亚,斯科特戴尔赫拉尔德出版社,1962年版);托马斯·默顿(Thomas Merton):《幼童手中的炸弹:死里逃生的几点思索》(北卡罗来纳,格林博罗尤尼科尔出版社,1962年版);戈登·C.赞(Gordon C. Zahn)《托马斯·默顿论和平》一书导言(纽约,麦克考尔出版公司,1971年版);罗纳德·J.赛德(Ronald C. Sider)和理查德·K.泰勒(Richard K. Taylor):《核屠杀和基督徒的希望:一部争取和平的基督徒之书》(下格罗夫,校际出版社,1982年版)。两部以宗教研究观点撰写的重要著作是:詹姆斯·A.阿霍(James A. Aho):《宗教神话学和战争的艺术:军事暴力的比较宗教象征主义》(康涅狄格,西港,格林伍德出版社,1981年版);艾拉·彻纳斯(Ian Chernus):《斯特兰奇戈尔德博士论核武器的象征意义》(哥伦比亚,南卡罗来纳大学出版社,1986年版)。

[3] 与某些自然主义神性观完全否定神的自由相反,后现代神学的自然主义有神论包含一种温和的唯意志论。上帝本质上是宇宙的灵魂,他既不决定是否存在一个有限物的王国,也不决定干预这些存在物的方

式，正如上帝并不自由地决定存在一样（甚至最极端的唯意志论者也同意这一点）。但是在这一给定结构内，却可以假定很大的自由选择空间。

[4] 关于对唯意志论从唯名论、经宗教改革到波义耳和牛顿的机械正统机械论世界观的发展所做的杰出考察，见尤金·M. 克拉伦：《现代科学的宗教起源：17世纪思想中的创世信仰》（密歇根，威廉·B. 依尔德曼斯出版社，1977年版；马里兰州拉纳姆美国大学出版社1985年版）。

[5] 见我的《上帝，能力和罪恶：过程神正论》中《托马斯·阿奎那：神的简单性和神学的复杂性》一章（费城，威斯特敏斯特出版社，1976年版）。

[6] 参见上面所引书中《路德：对创造自由的断然否定》。

[7] 两极性 (bipolar) 或偶极性 (dipolar) 这一术语，被怀特海派的哲学家用来在正面意义上指称二元性（而不是二元论）。物理和心理实体的二元论，被偶极的现实事件所取代，其中每一事件都有物理极和心理极。怀特海和哈茨霍恩两人都谈到上帝的两极性，他有一种初始性质（或用哈茨霍恩的话说是抽象性质），还有一种终结性质（或用哈茨霍恩的话说是终结状态）。但是在本文中，我却是在与此不同的否定意义上使用两极性一词的。我在这里的用法是对政治上的两极世界观的讨论，按照这种世界观，世界舞台上发生的重大事件事实上都包含着两个超级大国的竞争。我的观点是，这种两极观念（与更现实的多极性或多方面的观念不同）部分地植根于一种特殊的二元论神学见解，这种见解把世界看作是善和恶两种宇宙力量之间（暂时的）斗争场所。

[8] 哈尔·林赛 (Hal Lindsey)：《伟大地球星的末日》（密歇根，宗德万出版社，1970年版），第168页。

[9] 同上。当我校对此书手稿时，看到密苏里乔普林教会对面的广

广告牌幽默地表现了这种自我中心论的神学立场。我们看到：“狂欢吧——飞翔在友好的天空！”

[10] 我对美国人的心态和行为的看法，受到罗伯特·朱厄特 (Robert Jewett) 的影响，他讨论了以“首领式的美利坚情结”的形式表现出来的清教主义传统 (《首领式的美利坚情结：狂热民族主义的二律背反》，圣菲贝尔出版公司，1984年版)。他认为需要以现实主义取代狂热情绪。然而朱厄特没有看到这种狂热情绪高涨到那样一种程度，乃是超自然主义上帝观本身的一个结果，以致不从根本上改变我们的上帝观，就不可能通过某种意向性的行动克服这种情绪。

[11] 理查德·J. 巴尼特 (Richard J. Barnett)；《战争的根源：美国对外政策背后的人和建制》(纽约，企鹅图书公司，1973年版) 和《联盟：美国—欧洲—日本——战后世界的缔造者》(纽约，西门和舒斯特出版社，1983年版)；艾伦·沃尔夫 (Alan Wolfe)：《苏联威胁的兴起和衰落：冷战舆论的国内根源》(波士顿，南隆出版社，1984年版)；杰里·W. 桑德斯 (Jerry W. Sanders)：《危机的传播：当前危机委员会和遏制政策》(波士顿，南隆出版社，1983年版)。

[12] 参见丹尼尔·埃尔斯伯格 (Daniel Ellsberg)：《导言：号召反叛》，载 E.P. 汤普森 (E.P. Thompson) 和伊恩·史密斯 (Ian Smith) 编：《抗议和生存》(纽约，每月评论出版社，1981年版)；诺姆·乔姆斯基 (Noam Chomsky)：《干涉主义和核战》，载迈克尔·艾伯特 (Michael Albert) 和大卫·德林杰 (David Delliger) 编：《求存：裁军的新方向》(波士顿，南隆出版社，1983年版)；理查德·巴尼特：《极端恐怖主义：核战略的真实意义》，载吉姆·沃利斯 (Jim Wallis) 编：《开展和平运动：废除核武器斗争手册》(旧金山，哈珀和罗出版社，1982年版)；还可以

参考理查德·福克在《无可抵御的武器：反对核武器的政治的和心理学的理由》（纽约，基础图书公司，1982年版）一书中的立场，该书是和罗伯特·杰伊·利夫顿合写的。关于美国进攻苏联的计划，根据近来解密的文件，可参看米丘·凯库（Michio Kaku）和丹尼尔·阿克西尔罗德（Daniel Axelrod）：《赢得一场核战争：五角大楼的秘密战争计划》（波士顿，南陞出版社，1987年版）。

[13] 参看注 12 所引出处，并见罗伯特·奥尔德里奇（Robert Aldridge）：《殊死的竞赛：美苏核实力和核目标一瞥》，载吉姆·沃利斯编：《开展和平运动》。

[14] 参见凯库和阿克西尔罗德：《赢得一场核战争》，第 12 章：《星球大战：第一次打击中的缺失环节》。

[15] 路易斯·阿加西斯（Louis Agassiz）认为世界就其现存的基本形式说是超自然的造物，他把达尔文主义的选择定义为通过“全能的物质”产生的观念（《美国科学杂志》，1860 年，7 月；阿萨·格雷 [Asa Grey] 曾引用过他的话，见菲利普·阿普尔曼 [Philip Appleman] 编：《达尔文：诺尔顿评注版》[纽约，W·W·诺尔顿出版公司，1970 年版]，第 431 页）。罗素在本书第 2 章所引的一段话中（该章注 6），也曾使用过全能的物质这一术语。

[16] 参看理查德·霍夫斯塔特（Richard Hofstadter）：《美国思想领域的社会达尔文主义》修订版（波士顿，比康出版社，1955 年版）：关于达尔文本人的观点，参见约翰·C·格林：《科学、意识形态和世界观：进化论思想史文集》（伯克利，加利福尼亚大学出版社，1981 年版），第 5 章。

[17] 怀特海：《观念的历险》（1933 年；纽约自由出版社，1967 年

版), 第 168 页。

[18] 同上。

[19] 怀特海:《过程与实在》, 校正版, 大卫·雷·格里芬和唐纳德·W·舍伯恩编(自由出版社, 1978年), 第 95、96 页。

[20] 同上, 第 21 页。

[21] 同上, 第 225 页。

[22] 《观念的历险》, 第 166 页。

[23] 当时怀特海虽未对两种神力观念进行比较, 但却用作为“诱导能力”的理想力来代替作为“无感觉能力”的物质力, 他把初级类型的力称之为“强迫”, 甚至认为它包括因果作用形式, 不过这种因果作用并不完全决定结果, 从而也不构成传统神学家归之于上帝的那种“强制力”的有限例证。

[24] 同上, 第 169 页。

[25] 《过程与实在》, 第 343 页。

[26] 怀特海:《宗教的形成》(俄亥俄, 克利夫兰世界出版公司, 1960年版), 第 56 页。

[27] 《过程和实在》, 第 342 页。

[28] 同上, 第 346 页。

[29] P.H. 诺埃尔—史密斯 (P. H. Nowell-Smith):《道德: 教徒和俗人》, 载伊恩·T·拉姆赛 (Ian T. Ramsey) 编:《基督教伦理学和现代哲学》(伦敦, SCM 出版社, 1966年版), 第 95—112 页, 特别是第 97 页; 亨利·戴维·艾肯 (Henry David Aiken):《上帝和罪恶: 信仰和道德之间的某些关系研究》, 载《伦理学》, 68/2 (1958年, 1月), 第 77—97 页, 特别是第 82 页。

[30] 《过程与实在》，第 162 页。

[31] 哈茨霍恩：《作为社会过程的实在：形而上学和宗教研究》（纽约，自由出版社，1968 年版），第 205 页。

[32] 哈茨霍恩：《人对上帝的看法和有神论的逻辑》（1941 年；康涅狄格，哈姆登阿尔孔图书公司，1964 年版）。

[33] 哈茨霍恩：《超越人道主义：新自然哲学论文集》（1937 年，林肯；尼布拉斯卡大学出版社，1968 年版）。

[34] 同上。

[35] 《人对上帝的看法》，第 162—163 页。