

Globethics Repository



從自然神學到關於自然的神學

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

Item Type	Article
Authors	An, Ximeng
Publisher	Logos and Pneuma Press (ISCS)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-16 03:09:07
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167079

從自然神學到關於自然的神學*

安希孟（山西大學哲學系教授）

一 生態危機的警鐘

科學與神學的關係經歷過許多個階段：攻伐、寄生、共存。近年來，二者的對談似乎是從「領土需要」(territorial imperative) 中產生的。伊安·巴伯 (Ian Barbour) 指出，新正統派 (neo-orthodoxy)、存在主義和語言分析至少都同意把宗教和科學看作是完全獨立的「語言遊戲」(language games)，只有幾乎很少的重合領域（儘管有些地方一致）。這種理論所關心的是方法論問題，而不涉及諸多科學的具體內容。這似乎成為急需的治療手段。

如果科學和宗教完全是相互獨立，則二者的衝突就可以避免。但這樣一來，建設性對話和相互補充的可能性也被排除了。人們不能把生活體驗為截然分開的兩個獨立的车廂。把生活體驗為整體和相互聯繫，才能發展出具體的學科，以便研究生活的不同方面。伊安·巴伯說，有充分的《聖經》根據使我們相信，上帝是我們全部生命和自然的

* 因循習慣，本文仍將natural theology譯為「自然神學」，將theology of nature譯為「自然的神學」。較為正當的譯法應把natural theology譯為「自然的科學」（符合自然的神學或符合上帝自然本性的神學），而應將theology of nature譯為「自然神學」（關於自然的神學），如同將scientific philosophy譯為「科學的哲學」，將philosophy of science譯為「科學哲學」，以及將philosophy of nature譯為「自然哲學」一樣。但為避免引起混亂，本文仍沿慣例。

主人，而不僅僅是獨立的宗教領域的主人。系統闡明一種自然的科學，將會鼓勵強烈的環境關切，在今天也是一項關鍵的任務。¹

有些人認為，神學內容與科學內容之間的某種整合是可能的。有三種整合方式：在自然神學 (natural theology) 中，據稱，上帝的存在可以從自然的設計的證據中推導出來，而自然的證據是科學使我們認識到的。在自然的神學 (theology of nature) 中，神學的主要來源存在於科學範圍之外，但是科學的理論也可能影響到某些教義、特別是關於創世教義的重新表述。而在系統的綜合體系中，不論是科學，還是宗教，都推動了無所不包的形而上學 (如過程哲學) 的發展。本文試圖分別討論自然神學和自然的神學以及二者的過渡與關係，由此闡發當代神學與自然的密切關聯。

自然神學在歐洲神學傳統中有兩種不同的含義：一方面，在英國，它同設計論論證聯繫在一起；自然世界的複雜多樣性使人推導出其創造主。在這種情況下，自然神學是以經驗和理性為基礎的神學，而不求助於啟示、《聖經》或類似的權威來源。另一方面，在德國，它是指以社會與歷史的現實和結構 (如種族與民族) 為基礎的神學。相反，自然的神學指的是以神學為根據對自然世界的反思。在神學圈子裏，從事自然的神學而不是自然神學，在政治上就被認為是正確的。因此，對神聖活動的信仰本身並不被看作是遵從科學知識，儘管對神聖的活動可以根據自然科學中的模式來描繪。當科學家與哲學家通過他們的科學知識尋求意義或奧秘時，自然神學的風格便公開呈現出來。鮑

1. Ian G. Barbour, *Religion and Science* (宗教與科學), New York, 1997, 頁89。

金霍恩 (John Polkinghorne) 也把自己說成是復興自然神學。他認為復興自然神學是在完成下述任務：尋找對正在發生的事件的最深刻的可能的解釋，尋找一種對經驗世界的最全面的流行的解釋。儘管他有時 (例如他考察宇宙的可理解性或人類學的巧合時) 是從科學出發論證關於上帝的論斷，但鮑金霍恩對神聖活動的討論和對自然邪惡的討論更符合自然的神學的傳統。

自然神學依據宇宙的可理解性及秩序等宇宙的特徵來捍衛信仰的真理或其合理性。如果說秩序或可理解性是人們強加的，則這一論證就不會流行。自然神學要求達到的結論同樣是實在論的：上帝是客觀的、超自然的存在。我們的知識可能是不完善的，但是意圖卻是神學與科學中的實在論。

並非所有贊成科學的與神學的實在論的人都試圖從科學來論證神學。其他的人試圖把科學的見識同神學信念綜合在一個更廣泛的架構中，例如，自然的神學便把關於實在的知識 (某種形式的科學實在論) 同關於上帝的觀念 (採取神學實在論的形式，並不必然地採取科學實在論的路線) 結合在一起。這樣的一種綜合是受歡迎的，因為它提高了神學的聲望。如果科學知識和神學主張可以結合在一個單一的體系中，則關於神學與科學二者不一致的觀點就會被放棄。一種斡旋的、綜合的方式有助於向那些按照科學方法認識周圍世界的人們傳輸宗教觀點。即使科學知識內容和神學知識內容不能被結合在一起，神學家仍舊對科學實在論感興趣。

然而，很多跡象表明，對生物學發現的內容重新關注，再度使基督教神學與倫理思想面臨難題。新的問題來自微觀生物學和宏觀生物學以及分子生物學和生態學。在

普通人看來，這些發現同對人類的基因控制的可能性，同通常被稱為「污染」的環境危機有關。生態學成為一個熱門政治性話題，並成為代溝的新標誌。它也可能成為制定基督教神學與倫理學的富有成果的新模式。

一九七〇年四月地球日 (Earth Day) 使基督教神學面臨雙重挑戰：一、制定一種對自然環境負責的倫理學；二、詳細闡明一種關於自然的神學。儘管從邏輯上說，前者最終取決於後者，但是，如果不能制定某種倫理學，則人類自身面臨存亡續絕的問題，神學家們就沒有閒暇從容不迫地進行神學反思。

然而，今天，對宗教與環境科學的重新對話的最有影響的號召力卻來自神學界以外。利奧波德 (Aldo Leopold) 號召建立「土地倫理」(land ethics) 和生態良心 (ecological conscience)。他說，除非有哲學和神學的關切，否則，就不會有嚴肅的環境保護。

要求社會科學全身心地關注自然的價值的最有力的挑戰來自米恩斯 (Richard Means) 的《倫理命令》。他說：「我們對自然的運用和誤用，必須脫離單一的經濟考慮的背景，並堅定地根據社會與倫理價值領域來考慮。」²

我們時代建立自然—倫理 (nature-ethic) 的最著名的宗教嘗試是施韋澤 (Albert Schweitzer) 的「尊重生命的哲學」。由於認為以前所有倫理的巨大錯誤在於它們僅僅局限於人類生命，所以，施韋澤要求尊重一切有生命的東西。至今，這仍然是把一切生命都包含在倫理學中的最令人欽佩的嘗試。然而，它仍有兩個方面的局限性：一、施韋澤自己對野生生命的理解幾乎完全是中產階級歐洲人的

2. Richard Means, *The Ethical Imperative* 《倫理命令》，New York, 1969, 頁135。

理解，在生態學上也是幼稚的；二、他的「尊重生命」的倫理學體現在二元論的生命哲學中，它強調精神與自然、意志與理性的對立，因而導致浪漫主義的和樸素的個人主義。克拉克 (Henry Clark) 在同情性與批判性研究著作《施韋譯的倫理神秘主義》(波士頓，1962) 中建議通過蒂利希 (Paul Tillich) 和懷特海 (Alfred North Whitehead) 的影響來消除這些缺陷。蒂利希是近代真正賞識自然的少有的哲學家之一。然而，對蒂利希的研究者很少有人注意他的思想的這一方面。

二 自然神學

自然神學指的是不依賴於信仰或特殊啟示，而僅僅憑藉理性與經驗來構建關於上帝的教義。這一名稱大概始自羅馬古文物研究家瓦羅 (M. Terentius Varro)。他區分了詩歌神學、公民神學和自然神學。其中，自然神學指的是對於神性的哲學思考。它是哲學家關於自然與實在的解釋的一部分。這樣看來，自然神學並非與啟示神學相對立。但在基督教思想史上，二者卻尖銳對立。自然神學從一開始就有三個特點：其一，辯證上帝的存在；其二，反對唯物主義，其三，對混沌無序及罪惡進行反思 (即神正論)。從自然神學觀點看，人們可以宣稱，從原則上說，有可能獲得拯救所必需的關於上帝的知識。但是，既然墮落的人類的理性如此敗壞，因而，啟示仍是必不可少的。這是宗教改革家們的觀點。人們也可以宣稱，儘管理性可以驗證神聖存在的存在與仁慈，但仍有某些超自然的真理，從原則上說是理性能力所不能確立的。這是羅馬天主教的觀點。

在自然神學中，有關上帝存在的證明完全建立在人類理性的基礎之上，而不是建立在歷史啟示 (啟示神學) 或宗

教經驗(自然的神學)的基礎之上。托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的五種證明方法就包含了宇宙論證明的幾種形式。有一種證明斷言，每一個事件都有原因，因此我們必須承認第一因(First Cause)才能避免無窮追溯。另一種證明說，自然原因的全部鏈條(有限的或無限的)都是偶然的，都可能不存在，它依賴於那必然存在的存在。這些問題都屬於我們所說的界限問題(boundary questions)，因為它們僅僅指世界的存在及其一般特點。目的論證明可能同樣是從作為自然的一般特徵的秩序性和可能性出發。但是，自然中存在着設計的具體證據也會被引用。這一論證形式常常是從科學發現中得出的。

近代科學的奠基者們常常表現出對自然的和諧的關聯的敬意，他們認為這是上帝的傑作。牛頓說，離開了光學技能，眼睛就不可能被設計出來。波義爾(Robert Boyle)讚揚全部自然秩序中仁慈設計的證據。如果說牛頓的世界是一個完善的鐘錶，那麼自然神論的神就是它的設計者。十九世紀早期，佩雷(W. Paley)說，如果你在荒原中發現一塊手錶，你就可以有理由得出結論，說它是一個有理智的存在者設計出來的。在人類心目中，許多複雜的零件都和一個有遠見的目的聯繫在一起。這裏，同樣，你可以得出結論說，存在着一個聰明的設計者。佩雷引用許多複雜部件的合作以完成某種單一功能(如眼睛中的視覺)的例證以證明一個聰明的設計者。

休謨(David Hume)早已對目的論證明提出嚴厲的批評。他看到造成自然中的模式的組織性原則可能就在有機體內部而不是在有機體外部。他認為這一論證至多只是表明一個有限的上帝或許多種的存在，而不能證明唯一神論的全能的創造者。如果世界上存在着邪惡和機能障礙現

象，難道也可以把它歸因於一個具有不太仁慈的意圖的存在者嗎？然而，正是達爾文對這一論證給予最嚴厲的打擊，因為他證明適應性可以用偶然的變異和自然選擇來解釋。一個自動的和非人格的過程可以解釋自然中的明顯設計，儘管他在後期仍舊承認進化規律本身是聰明的設計的產物。

許多新教徒對這一爭執視而不見。他們認為宗教信仰是以啟示為基礎，而不是以自然為基礎的。另外一些人贊成對這一論證加以改進。他們說，設計是很明顯的，但是它不在單個有機體的特殊結構中，而是在物質的屬性和自然規律中。進化過程藉物質屬性和自然規律產生這些有機體。上帝的智慧正是在對整個過程的設計中才能被看到。三十年代，滕南特(F.K. Tennant)主張，自然是相互支持的結構的統一體系，它導致生物有機體，並為人類道德的、美學的和理智的生命準備了條件。³對目的論論證的重新表述。在羅馬天主教思想中是司空見慣的。傳統天主教思想認為自然神學是啟示神學真理的準備而加以尊重。⁴

在現代西方，卡爾·巴特(Karl Barth)和布倫納爾(Emil Brunner)有過激烈爭論。巴特拒絕自然神學的概念，而布倫納爾則捍衛自然神學的觀念。這一爭論具有政治意味，因為巴特相信，教會與國家社會主義之間的基本爭執是：教會難道不應當絕對和唯獨信賴耶穌基督身上的啟示？巴特的觀點構成福音派教會著名的「巴門宣言」(Barmen Declaration)的基礎。巴特的「以基督為中心」並沒有被改革宗神學家諸如尼布爾(Reinhold Niebuhr)以及蒂利希所

3. F.R. Tennant, *Philosophical Theology* (哲學神學)，卷二，Cambridge, 1930。

4. 參W.N. Clarke, *Is Natural Theology Still Possible Today?* (今天仍可能有自然神學嗎?)，載*Physics, Philosophy, and Theology*，Notre Dame, 1988。

接受。蒂利希認為，自然神學系統地闡明關於上帝的基本人類問題，而不是提供關於上帝存在的證據或證明。神學的任務因而就是證明，這些問題的前提是人類意識到有限性和存在本身；其次是揭示，基督教的象徵對這些基本人類問題作出了回答。

對這一問題的上述任何回答都沒有被普遍接受。許多年輕的神學家由於受到分析哲學、過程哲學和存在主義的影響，因而試圖以新的方式理解這一問題。

英國哲學家斯溫伯恩 (Richard Swinburne) 全面捍衛自然神學。他從討論科學哲學中的證實理論 (confirmation theory) 開始。在科學發展中，新的證據並不能使理論變得確實。相反，一種理論起初具有合理性，它之為真的概率會隨着證據的增加而增加或減少 (貝斯定理)。斯溫伯恩認為，上帝的存在起初具有合理性，因為它具有簡單性，根據行為者的動機對世界作出人格的解釋。他進一步主張世界中秩序的證據增加了有神論假設的可能性。他也主張科學並不能解釋世界上的有意識的存在。為了解釋意識的起源，就需要「物理規律之網以外的某個東西」。最後，宗教經驗提供了另外的重要證據。斯溫伯恩得出結論：「從我們的全部證據看，有神論更為可能。」⁵

最新的設計論論證文本是宇宙論中人類學原則 (Anthropic principle)。天體物理學家發現，如果早期宇宙中某些物理常量和和其他條件同它們曾經有過的數值稍有不同的話，則宇宙中的生命便不可能出現。宇宙似乎被安排得正好適合於生命的可能性。例如，霍金 (Stephen Hawking) 說：「如果在爆炸之後一秒鐘內膨脹的速度小

5. Richard Swinburne, *The Existence of God* (上帝的存在), Oxford, 1979, 頁291。

到1/20²⁰，則在其達到現在的規模以前，宇宙便可能再次坍塌。」⁶戴森 (Freeman Dyson) 由此得出結論：「從物理學和天文學的這些偶然事件的存在中，我們可以得出結論：宇宙是一個意外的適合於有生命的生物安家的宜人之地。作為一個受過二十世紀而不是十九世紀思想和語言習慣薰陶的科學家，我不認為宇宙建築證明了上帝的存在。我只是宣佈宇宙建築同下述假說是是一致的：心智在其運動中起着核心的作用。」⁷

巴婁 (John Barrow) 和梯普勒 (Frank Tipler) 提出許多例證，根據這些例證，早期宇宙中的多種力量具有極其重要的價值。⁸哲學家萊斯列 (John Leslie) 把人類學原則當作設計論論證來捍衛。但是他指出，另一種可選擇的解釋應當是許多個世界的假定——或者是在一個振動的宇宙的相繼循環中，或者走在同時並存的獨立領域中。振動宇宙理論認為宇宙經歷着膨脹和坍塌的相繼循環。這些世界彼此可能不同，而我們正好生活在一個包含着有利於生命出現的可變因素的世界之內。⁹此外，這些顯然任意的條件中的某些條件之所以必然，是因為存在着物理學家正在制定的更基本的統一理論。

伯明翰主教蒙特弗洛爾 (Hugh Montefiore) 宣稱，宇宙中存在着許多設計的例證。包括人類學原則和進化的方向性。其他例子如拉夫洛克 (J. Lovelock) 的「蓋亞假設」和謝爾德雷克 (R. Sheldrake) 的「形態發生場」(morphogenetic

6. Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* 《時間簡史》，New York, 1988, 頁291。

7. Freeman Dyson, *Disturbing the Universe* 《打擾宇宙》，New York, 1979。

8. John Barrow and Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* 《人類學的宇宙論原理》，Oxford, 1986。

9. John Leslie, *Universes* 《宇宙》，London, 1989。

fields)，在科學共同體中尚有很大爭議。蒙特弗洛爾並不聲稱這些論證證明了上帝的存在，他僅僅聲明，後者比其他解釋更為可能。¹⁰

關於這些論證的有效性的爭論仍在繼續。在一個宗教多元化世界裏，自然神學仍具有極大吸引力，因為它從科學資料開始。我們可以以科學資料為根據期待文化與宗教的一致性而不是差異性。這些論證可以克服阻礙信仰的障礙，因它證明設計者的觀念像其他的解釋假說一樣合理。但是，即使接受這些論證，它們也不會導致一個《聖經》的人格化的上帝。正像休謨提出的那樣，它們只能導致一個遠離世界的智慧的設計者。此外，很少有人實際上是從這些論證中達到他們的宗教信仰的。自然神學可以表明，上帝的存在是合理的假設，但這一推理過程與宗教共同體的實際生活相差太遠太遠。更重要的是，自然神學同現代科學和生態環境保護的關係甚遠。

三 科學與通向上帝之途

把神學和自然聯繫起來加以思考，胎源往古。早在基督教時代最初六個世紀，亞歷山大城的神學家與科學家就把通向上帝之途與通向科學之途、把對被造物的科學認識與對上帝的神學認識結合在一起思考。公元前一世紀，有些科學家就滿足於通過柏拉圖、亞里士多德和斯多葛派的先驗的 (*a priori*) 抽象理論形式來認識世界。他們公開探討實證問題域制定「思想實驗」(thought experiments) 以便揭示他們研究的實在的性質。這些自然科學家受到新學園派 (New Academy) 的攻擊，被他們稱為教條神學 (dogmatics)。

10. Hugh Montefiore, *The Probability of God* 《上帝的概率》，London, 1985。

他們認為科學是嚴格符合自然的行為，其目的是揭示所討論的任何實在的實際性質。這被叫做「教條式科學」(dogmatic science)。

在教條的科學中，科學思想忠實地服從於某種事物的本來面目的約束。它要求人類精神同那個實在一致，因為實在逐漸向我們顯示出來，決定着我們如何真正地思考它，如何表達我們對它的理解。

在這種情況下，自然與實在是同義詞。只要在對象的特定性質及其產生的知識的制約下制定出合適的推理樣式，這種嚴格的科學的探究方法就可以運用於任何科學知識領域。在亞歷山大城，有關對上帝的性質和活動的科學的神學探討就這樣被古代教會偉大神學家發展起來。神學家們和科學家們相互影響：通過上帝的自我啟示來認識上帝，影響到對自然科學的認識；神學科學對創世的認識也影響到自然科學對上帝的認識。

正是在亞歷山大城，神學與科學傳統開始合流。神學與科學從概念上、認識論上和語言學上相互作用。由於人們把注意力集中到道成肉身和創造的教義上，集中到被造的時間與空間秩序中的道成肉身的教義上，所以，在知識的基礎和宇宙論世界觀方面便發生了急劇變化：神學與科學開始被放在同一個單一空間與時間的世界中進行研究。因此人們應當注意整個被造秩序，因為它來自上帝，並被上帝之道所維持。六世紀亞歷山大城的神學家與科學家菲洛普諾(John Philoponos)認為關於上帝的知識和關於宇宙的知識相輔相成。全部近代經驗理論科學都把這一點作為終極基礎。正是由於這一點，托倫斯(Thomas F. Torrance)認為，可以有保留地說，通往上帝的途徑與通往科學的途徑是一而二，二而一的；認識上帝與認識科學

是一致的；科學是通向上帝的途徑。

菲洛普諾提出了革命性的自然科學概念，反過來又助長了關於道成肉身的神學。菲洛普諾對有關神聖真理神學的理解使他對世界的偶然性質及其合理秩序有了更現實的認識；同時，他的物理科學的動態特徵也影響到他的神學的動態特徵，深化了他對認識論基礎和視角的了解。他從未想到從世界推演出創造主，因為那將假定二者之間有一種邏輯上的聯繫。不！他認為世界是上帝出於自由而創造的，並賦有不同於上帝超驗理性的偶然的理性形式，因而超越自身指向創造主。這就是說，他的基督教神學使他接近科學，他的科學又使他接近上帝。對他來說，上帝的非受造之光與世界的受造之光的神學劃分十分重要。

偶然性(contingence)的概念(偶然的實在、偶然的秩序)是極其重要的概念。我們的全部近代科學，特別是從麥克斯韋(Clerk Maxwell)和愛因斯坦以來的近代科學都以此為基礎。正是被基督教神學推向極端的《聖經》「從無中創造」(*creatio ex nihilo*)的概念使經驗科學在理性上成為可能並導致它的早期誕生。偶然性是指，由質料和形式組成的整個宇宙是上帝的自由創造並被賦予它自身特有的理性；這理性根本不同於上帝的超驗理性，但卻依賴於或附屬於後者。

偶然性指的是理性秩序的肯定方面，它並非自我解釋(*self-explicable*)，而是超出自身指向秩序的超驗基礎，以其作為一切既存事物的終極理由。偶然性不是自然科學可以解決和解釋的。然而，我們全部的自然科學及其試圖制定的自然規律，本質上都同宇宙的偶然性質及其理性的偶然形式有關。這意味着，自然科學不能解釋自身，因而沒有辦法從科學探討的世界的偶然性質或理性來推論上帝，

因為這將設定世界不是偶然的，而是必然的。我們不能說，自然科學及其所探索和試圖認識的自然世界實際上可以提供通向上帝的途徑。然而，托倫斯認為，因為世界的理性秩序是偶然的，就其本性而言，它公開超越自己，默默無言地迫切需要一個創造主。自然科學遠不是接近上帝的途徑；它只是打開了通往超越自身去認識上帝的途徑的門戶。由於具有偶然的理性秩序，所以，自然科學在制定自然秩序時，超出存在與非存在的界限，超出自身，默默無言地指向某種形式的「規律外的規律」(law beyond law)，指向一種終極的「為什麼」(why)的問題或規律的超驗的理由(transcendent reason)。由於具有偶然的性質，所以，離開同上帝的關係，世界最終便不可理解。

科學本身不可能認識自然的秘密的終極核心——除非以超驗性為基礎，否則，就不可能找到自然規律的終極理由。換句話說，秩序的概念不能被科學所證明。對秩序的信念是科學的，從而也是一切理性思想的必要前提。那麼，如何理解所謂「自然神學」呢？為了科學地回答這個問題，應當考慮到兩點：一、應當認真考慮早期基督教時代科學家和神學家提出的教條式科學的性質；二、應當考察我們時代廣義相對論對認識論的意義。

在嚴格的科學中，我們對任何領域的探究都允許領域的性質和對象的性質決定我們如何認識它，如何思考它，如何制定關於它的知識。如何驗證這一知識。這既適用於自然科學，也適用於神學。在每一種科學中，人們都制定了符合對象的特殊性質的推理樣式。符合無生命的實在的推理樣式不同於認識動物的推理樣式，也不同於認識人的推理樣式。這是從非人格的推理樣式到人格的推理樣式的轉變。我們不能把人當作客體來控制。但是，當我們轉而

探究對上帝並試圖按照他的本性(Nature)來認識他時，人們就不能以同樣方式把他客體化。對作為我們認識對象的上帝，我們的認識關係面便發生了認識論的顛倒：在按照上帝的終極神聖性質來認識上帝時，托倫斯認為，我們只能通過他的自我啟示和恩典來認識他，因而只能在崇拜、祈禱、崇敬中對上帝神聖的主動性親自、謙卑而順從地作出應答，使他自己作為創造主和救主被我們認識。上帝如何被認識，是由他實際上如何被認識來決定的，即通過他的自我啟示。這裏，人類推理的樣式發生了很大調整，以便適應上帝的超驗性質的強制性要求。這就是科學神學或教條式科學所涉及的：嚴格按照上帝的本性及其真理或實在來認識上帝。在嚴格意義上，這就是自然神學，是符合上帝的本性的神學。

今天，廣義相對論拒斥二元論，並發現在自然和在我們對自然的認識的各個層次上，經驗與理智互相聯繫，因而上述認識方法被大大加強。這對傳統自然神學影響很大。愛因斯坦以相對論為根據拒絕牛頓的絕對數學化空間與時間和運動的物體的二元論，拒絕幾何與經驗的二元論，即拒絕科學認識中理論與經驗要素的二元劃分。他說，不應當把幾何學同經驗分開，把它理想化，使之成為獨立的概念系統，作為獲得和組織物理知識的外部框架。他認為，幾何學應當被放到物理學之內，在這裏，它成為同物理學不可分離的自然科学的一種形式。這並不是說它被物理學吞併或消失了，而是說，幾何學成了物理學的核心中的認識論結構。沒有物理學，幾何學便不徹底。

托倫斯相信，對作為信仰的先導(*praeambula fidei*)或作為先於關於上帝的實際知識的獨立的概念體系的自然神學應當加以拒斥，因為它作為認識框架來解釋和闡明關

於上帝的真正的或實際的經驗知識，使之服從於扭曲的思想形式。排除獨立的自然神學，是嚴格的科學方法所要求的，因為嚴格的科學方法要求我們的全部前提和每個預定的框架都要接受探究過程中所真正揭示的事物的審查。然而，托倫斯並不全然拒絕自然神學，他認為應當把自然神學轉變成神學的實質內容，以變化了的形式服務於人們關於上帝的知識的認識論結構。這樣，自然神學便不再是外部的參數 (parameter)，也不是脫離人們關於上帝知識的實際主題的獨立的邏輯結構，這同聖安瑟倫 (St. Anselm) 的信仰尋求理解 (先信仰，後理解，*Fides Quaerens Intellectum*) 對信仰的解釋一致，也同對自然科學的正確認識一致，因為它是在基督教關於宇宙的偶然的合理秩序的教義影響下產生的。¹¹

托倫斯相信，對時空宇宙的嚴格的科學和數學的解釋，強化了關於一個由偶然的合理秩序組成的開放性的宇宙觀念，它超出自身，標明在創造主那裏有一個理性秩序的超驗的基礎。這並非說科學本身或憑藉其自身基礎就是通向上帝的途徑，而是說，它服務於通向上帝的途徑。這途徑是上帝藉他在耶穌身上道成肉身的道 (Word) 和光 (Light) 給予人們的。這就是自然的神學。這樣，獨立的自然神學便不復存在，但它並未完全消失，它包含在自然的神學中。

四 自然的神學

自然的神學並不像某些自然神學那樣從科學開始，相

11. Thomas F. Torrance, *Science and Access to God* (科學與通向上帝之途徑)，載《建道學刊》，1998.7 (11)。

反，它從基於宗教經驗和歷史啟示的宗教傳統開始，但它認為必須根據當前的科學對某些傳統教義重新加以制定。這樣，科學和宗教便被認為是相對獨立的觀念的源泉，而同時它們的關切卻有部分重合領域。具體說來，創世、天意、人的本性的教義都受到科學發現的影響。宗教信仰如果要同科學知識協調一致，則要進行某些調整和修改。神學家們將會希望吸收公認的科學的許多特點，而不是適應行將被拋棄的有限的、思辨的理論。神學教義必須同科學證據一致，儘管科學證據並非必不可少。

我們對自然的一般特點的認識將會影響我們關於上帝同自然的關係的模式認識。今天，自然已被看作是充滿着由突然出現的奇異組成的漫長歷史的動態進化過程，其特點是或然性和規律性。自然秩序是合乎生態的、相互依賴的和多層次的。這些特徵將修改我們對上帝和人類同非人的自然的關係的描繪，反過來也影響我們對自然的態度，並對生態倫理具有實際意義。邪惡問題也將被放在進化的世界中而不是放在僵化靜止的世界中重新加以考慮。

生物化學家和神學家皮考克 (Arthur Peacocke) 認為，神學反思的出發點是一個連續的宗教共同體的過去和當下的宗教經驗以及連續的解釋傳統。宗教信仰是由共同體的同意和連貫性、全面性和有效性的標準來衡量的。但皮考克樂意根據當前的科學來重新闡述傳統的信仰。他詳細討論了在宇宙論、量子力學、非均衡熱力學和生物進化中或然性和規律所起的作用。他描繪了有機生命和心智的多層次等級結構中較高複雜層次上的獨特活動形式的出現。在對所有層次上的潛能的探究與表述中，或然性具有積極作用。上帝通過充滿規律性與或然性的整個過程進行創造，而不是通過對這一過程的中斷進行干預來創造。「自然因

果的創造性事件聯繫本身就是上帝的創造性活動。」¹²上帝通過科學所揭示的自然世界的過程進行創造。

皮考克用大量的比喻來談論在一個充滿或然性和規律性的世界中的上帝的活動。他說，或然性是上帝的雷達，它掃描可能性領域，引起自然體系的多種多樣的潛能。他還用藝術家的活動來比喻目的性和開放性相互依存的同時存在。皮考克把他的觀點說成是萬有在神論 (Panentheism) 而不是泛神論 (pantheism)。上帝在世界中，但世界也在上帝中，因為上帝不僅僅是世界。在另外一個地方，皮考克把世界比作上帝的身體，上帝是世界的頭腦或靈魂。皮考克用許多生動的比喻來討論上帝同科學所揭示的自然秩序的關係。

耶穌會古生物學家德日進 (Teilhard de Chardin) 是自然的神學的另一榜樣。某些解釋者認為，《人的現象》一書是自然神學的一種形式，是從進化論論證上帝的存在。但伊安·巴伯認為這部著作更應當被看作是對科學觀念和從基督教傳統與經驗中產生的宗教觀念的綜合。德日進的其他著作清楚地表明他深愛他的宗教傳統和他自己的宗教性靈的影響。但是他的上帝概念也受到進化觀念的影響，儘管並不是從對進化的分析中產生的。德日進談論連續的創造和上帝內在於一個未完成的世界中。他關於向歐米伽點 (Omega Point) 的最後趨同既是進化的方向性的思辨性延伸，也是對基督教末世論的獨特解釋。¹³

任何自然的神學都認為應當澄清下列幾個問題：是否

12. Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age* (科學時代的神學), Minneapolis, 1993。

13. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (人的現象), New York, Harper & Row, 1959。

應當重新闡明關於上帝全能的古典概念？幾個世紀以來，神學家們為上帝的全能、全知同人類自由和邪惡與苦難的存在如何協調爭論不休。但是，在各門科學領域中，或然性的作用提出了新問題。我們還可以維護關於神聖全能的傳統觀念，堅持認為在科學家所說的或然性中所有事件都是受上帝天意控制的嗎？或者，不論是人類自由，還是自然中的或然性，都反映了上帝對預見和權力的自我限制，而這又是這樣一個世界的創造所必需的嗎？

我們應當如何描繪上帝在這個世界中的行動？傳統對第一因和次要的因的區分保留了科學所研究的次要因果鏈的統一。上帝並不干預次要因，相反，卻通過次要因行動。次要因自身又對所有事件給予徹底解釋。這傾向於自然神論 (Deism)，因為上帝從一開始就為萬物擬定了計劃，以致萬物可以通過自己的結構 (決定論或者或然率) 展示出來。以便達到所期望的目的。《聖經》所描述的神聖活動的獨特性是否會被上帝與自然原因同時起作用的一致性所代替呢？我們還可以僅僅談論上帝的一次性行動，談論宇宙歷史的整體性嗎？所有這些都是自然的神學應當回答的。

今天，自然的神學必須為我們這顆瀕危的行星上的環境保護提供動力。環保主義者正確地批評基督教以犧牲內在性為代價，片面強調神聖的超在性，並嚴格劃分人類自然與非人類自然。《創世記》中對自然進行統治的觀念有時被用來為無節制的統治自然辯護，其他被造物被當成為人類服務的手段。但近來許多作家要求恢復《聖經》中強烈支持環保主義運動的主題。

當前，重新呼喚關於自然的神學，首先是從基督教神學開始的。一九六四年秋季號《對話》(Dialog) 發表了關於「創世與救贖」的專欄論文，包括斯特勒爾 (Joseph Sittler)

大聲疾呼重新關注自然的文章。他還在《基督教世紀》上發表了〈一種關注地球的神學〉(1964年9月, 37/3)。狄特曼森(Harold Ditmanson)在《呼喚一種創造論神學》中評說了路德對自然神學的恐懼, 提出了一種「創造的神學」(a theology of creation)。它從啟示開始, 而不是從自然開始, 不是從自然證明上帝(自然神學), 而是把上帝的啟示活動與自然聯繫在一起。

一種關注自然的神學的發展, 不僅要解決新教對自然神學的反感, 而且要解決流行的科學與宗教間的君子協議: 把宗教和科學看作相互獨立的語言遊戲。巴伯對二者的分析極為平和: 他提出, 最招人注意的是懷特海的過程哲學。有關這方面的著作, 讀者應該注意魯斯特(Eric Rust)的《科學與信仰》(紐約: 牛津, 1967)和《進化論哲學與當代神學》(費城: 西敏寺, 1969)以及澳大利亞生物學家伯奇(L. Charles Birch)的《自然與上帝》(費城: 西敏寺, 1965)。博尼法齊(Conrad Bonifazi)在《事物的神學》(費城, 1967)中廣泛利用了基督教傳統和西方文獻, 證明物質在基督教觀念中的意義。

推動自然的神學的還有埃爾德(Frederick Elder)的《伊甸園危機——對人與環境的宗教研究》(1970)。他相信, 生態危機之所以發生, 是由於人類的行為表明好像自己在生物領域中是獨一無二的。他在包容性(inclusive)觀念與排斥性(exclusive)觀念之間採取中間立場。埃斯勒(Loren Eiseley)被認為是一系列生態學家和進化論者的代言人(「進化論首先是歷史的生態學」), 他把人看作是自然之網的有機組成部分。他把這種觀點稱為「生物中心論」(biocentric)。與此相反的是頑強的基督教排斥性的與人類中心論的思想傳統。它把人同自然世界分開, 並抬高人的地位。被埃爾德

引為排斥主義的近代例證是德日進、考克斯 (Harvey Cox) 和理查森 (Herbert Richardson)。

這一類型學有助於揭示人類究竟應當把自己同自然生態聯結在一起，還是可以創造自己獨立的生態系統這一問題。但這一區分帶來更大困難：儘管包容主義觀點被當作基督教的首選而被垂青，但埃爾德並未證明它應當超越那雜染了神秘經驗 (numinous experience) 的進化論的自然主義。而且，他把德日進算到考克斯和理查森的排斥主義營壘，也有問題。毫無疑問，德日進在《人的現象》中「以人為焦點」以及關於「自然的人化」(hominization of nature) 可以看作同考克斯的《世俗之城》或理查森的系統神學是相似的，但他之所以吸引許多追隨者，是因為他有機地把人類放到進化過程之中。他對未來的洞見，是詩性的、非精確化的。他是企圖通過技術建立完全屬人的「環境」，還是探求一種包容自然在內的更大範圍的視野，這有待於考查。德日進很可能應當被看作和赫胥黎 (Julian Huxley) 等人一樣的「垂直層次論者」(verticalist)。他們把人看作是在進化中突現的，但又承認人所特有的新的可能性。

埃爾德的神學與尼布爾 (H. Richard Niebuhr) 的神學非常相似。尼布爾關於與環境一致的倫理概念 (《負責的個人》，紐約，1963) 在本質上是生態論的。它打開大門，以便以比純粹屬人的方式更寬闊的方式來理解「善」與「惡」。尼布爾的極端一神論 (monotheism) 及其以價值為中心的關係主義 (relationism) 的價值體系超越了人類中心論和生物中心論，使得有可能把上帝、人與自然的複雜關係看作真正以神為中心 (《極端一神論與西方文化》，紐約，1960)。

沿着上述路線，基督徒有可能為解決人類同其環境的關係發表正確的神學與倫理意見。

五 通向生態論自然的神學

在神學創世論的歷史上，有三個截然不同的階段。在第一階段，《聖經》傳統和古代世界的宇宙圖像融合為一種宗教宇宙論。在這種融合中，不但讚美宇宙的泛神論因素，而且貶低宇宙的諾斯底派因素，都被排除在外。創造主在同他的創造物的關係上的超越性的神學觀念，引起了在時間上和空間上有限的、偶然的和內在的世界的宇宙觀念。在第二階段，科學擺脫了這種宇宙論的束縛，神學也使它的創造論從宇宙論中徹底分離出來，把創造論歸結為個人對創造的信仰。科學與神學熱衷於劃定彼此的界限。今天，科學與神學已進入第三階段。現在，如果人類和自然畢竟要在這個地球上存續下去的話，那麼，在生態的壓力和尋求神學與科學二者卻必須為之奮鬥的新方向的壓力下，神學與科學成了患難中的夥伴。科學家們發現，他們不斷努力在神學與科學之間劃清界限，是不必要的，因為原先對自身毋庸置疑的信仰已不復存在。科學家們也發現，基督教神學並不維護陳腐世界觀，相反，它不僅在宇宙論領域，而且在社會實踐領域，都是值得認真加以考慮的夥伴。在全球出現「要麼一個世界，要麼沒有世界」的狀況下，科學和神學沒有能力對一個單一的實在加以剖分。相反，神學和科學將共同實現對世界的生態認識。此即自然的神學階段。

今天，如果人們把實在劃分為人與自然，無論從科學上還是從神學上說，都是虛假的。今天如此迫切需要的生態論自然的神學，其目的不是要滿足意識形態對一種封閉的世界觀的需要，它的目的應當是為生態世界危機提供參照點。可以說，在神學與科學之間齟齬迭起的關係中，沉默不語和行將死亡的自然也以自己的方式成為第三個夥

伴。結果，神學與科學的分離只是微不足道的爭端。基本的要求是在生態方面使神學與科學都同自然環境相適應。

科學知識正在迅速增加。通過一成不變的世界觀來束縛無所不包的理論，是不明智的。從意識形態上來支持這些世界觀，或者通過政治權威來推行它們，也沒有益處。知識的寶庫迅速增加，以致單個的理論及其總的方向也將比以前更加短暫，更容易被代替。它們越來越具有臨時草圖的特點。它們必須是可以變化的，本身必須是創造性的。因此，一種有關自然的神學理論將既是可變的，也是臨時的。

進入生態階段，我們開始根據生命系統自身特殊的環境來認識生命系統。事物不再僅僅是人的主體的對象。它們同時也處在自己的環境結構和自己的環境交往中。作為認識主體的人也開始在他的環境中，按照他的環境來理解自身及他的認識方法和工作方法。這意味着客體化的思維方式被吸收到綜合性的思維方式中。單一化的看待事物的方法被變成綜合的方法。同認知的主體相聯繫的認識，被參與性的認識所代替。在第二階段，佔主導地位的方法是把客體孤立起來。在第三階段，更重要的是把客體融化到它們活生生的世界中。

由此而產生的自然的神學的任務是什麼呢？科學業已向我們表明如何把創造理解為自然。現在，神學必須表明，應當把自然理解為上帝的創造。把自然看作是上帝的創造，意味着既不把它看作神聖的，也不把它看作是邪惡的，而是把它看作「世界」。如果這個世界是由上帝創造的，那它就不是必然的存在；它只是偶然的。它的存在本身是偶然的；世界上所發生的一切也都是偶然的。如果它是偶然的，那它就不能從上帝的觀念中演繹出來。它只能

通過觀察被認識。因而，我們藉以理解並認識世界上各種現象的理性秩序，本身就是偶然的、暫時的和易變的。自然規律也是如此。

在這個背景中，凡是能夠成為科學知識的對象的一切，都應當被看作是「自然」。但是，創造的概念遠不止如此，因為在它看來，不僅被變成對象的實在是被造的，而且面對這一實在的人的主觀性，以及人的有限的精神，也是被造的。在現代科學對主體與客體的每一種劃分中，創造信仰看到的是被造的共同體——可以是被分裂的共同體。但畢竟是沒有被清除的創造共同體。即使是由理性和意志組成的同自然相對的人類主體性，也是被造的、偶然的，永遠不會變成絕對的。

但是，創造的概念甚至大大克服了人與周圍可以認識的自然之間的充滿張力的歷史。根據基督教的信條，上帝是天和地的創造者，是「一切可見和不可見的事物」的創造者。因此，可見的、人類可以理解的、可以用科學方法認識的實在，只是創造的一部分。人們可以使之成為他們認識和統治對象的那個「自然」，對神學來說只是被造物的可見的一部分。因而，把自然理解為上帝的創造，就意味着把已經認識的那一部分實在和尚未被認識的那一部分實在放到一個更廣闊的背景中，從而把已知的部分看作是相對的——不是指向自身存在，而是指向自身以外。

為了把自然理解為上帝的創造，基督教神學不可能認為當前的世界狀況是純粹的神聖的「創造」，並分享上帝原初的判斷：「神看着一切所造的都甚好」。保羅承認被造物的「焦急等待」及「渴望」，更適用於被造世界的當前狀況。被造物服在虛空之下，不是自己願意，而是因那叫它如此的（羅8:19-21）。受無常的奴役所造成的強制和對上帝榮耀

天國的未來的渴望的開放性，決定着世界的當前狀況。不僅人的世界是這樣，它也適用於整個被造物。任何在當前世界狀況中看到「創造」的人，都和被造物一道受苦，也為被造物盼望。在這種狀況下，被叫做「自然」的，既不是純粹原始狀態，也不是萬物的終結。它是被造物所服從的命運：連續毀滅過程，無所不包的共患難，對另一種未來的緊張而焦急的開放性。因而把「自然」看作創造，就意味着把「自然」看作是渴望解放的被奴役的被造物。過去，神學很少看到自然被安排在由災難和拯救構成的這種歷史中，神學也很少使別人接受這種概念；但也正由於這一原因，「把自然看作上帝的創造」的方案才具有現實意義。

六 簡短的結語

自然神學和自然的神學都是試圖綜合科學與神學的努力。自然的神學更是對付生態危機的產物。對基督教而言，自然神學通過自然認識上帝，並不是通向上帝救恩的大道。真正的自然神學只是啟示了對上帝的重新認識，它並不導致行動。因此，自然神學不是使人得救，只是叫人在與自然的交往中變得聰明，因為他們學會在自然中留心上帝的聲音。當前，基督教需要一種新的自然的神學，目的不僅僅是為了認識上帝，而且是為了認識自然及尊重自然的尊嚴，保護自然。自然神學探討的是關於自然的知識如何推動關於上帝的知識；但情形也可能相反：自然的神學探討的是關於上帝的知識如何推動關於自然的知識。這種雙向互動應當被綜合在一起。

今天，基督教神學也可以借助於對這樣一種自然的神學的信念來重新發現創造的廣度和創造的前景。如果人們認識到自然中的上帝並且尊重上帝中的自然，人們就會依

照自然生活。認識自然中的上帝，僅僅是自然神學的任務；而認識自然中的上帝並尊重上帝中的自然，則已經是自然的神學了。前者不是被拋棄，而是成為後者的一部分。

自然神學的設計論一類的論證，只能作為自然的神學的一部分起到輔助作用。設計論不過是對一個可以理解的和有目的的上帝的預期而已。或然性、邪惡和人類自由的存在，使人們對全能的觀念加以修正。現在只剩下一個遙不可及的和不太活躍的上帝，是來自《聖經》中同世界與人類生活密切相關的能動上帝的遠方呼喊。自然神學中的人類學原理也不能提供令人信服的設計論論證——這主要是由於或然性和必然性有利於無神論。但這一原理卻同自然的神學一致。

自然的神學同科學證據所要求的更一致。自然的神學的上帝並不粗暴地干預自然規律或填補本應由自然因果的互相作用來填補的自然秩序中的斷裂（所謂「填空的上帝」）。上帝的作用完全不同於自然界內部相互影響的作用。在自然的神學中，具體的科學發現對神學觀念的重新表述是至關重要的。除了天體物理學以外，自然的神學也利用了許多科學領域的發現。

自然神學是一種理性主義護教論。但自然的神學不是護教論，不是辯證上帝的存在，不是為神學對生態的失誤辯護。它主動承擔起對自然的責任。它的重點不是上帝的存在，不是作為世界整體的極限問題，而是人類在自然界的生存問題。

自然的神學把自然提高到被神創造的高度。世界是上帝的創造，因而使人專注世界。它承認世界是合理的，也是偶然的。神學當然是從歷史啟示和個人經驗出發，但它也應包含一種自然的神學。這種神學並不蔑視或忽略自然

秩序。在新正統派那裏，自然是人類救贖戲劇中尚未蒙救贖的一個階段。在語言分析那裏，談論自然秩序中的現象同談論上帝，毫無共同之處。這兩種立場把自然與恩典、非私人領域與私人領域、關於自然的語言與關於上帝的語言之間的聯繫降到最底限度。但根據對《聖經》的某些理解，《聖經》本身對自然世界採取肯定的態度。基督徒認為，上帝是所有生命的主，而不僅僅是獨立的宗教領域的主。《聖經》的上帝既是救贖者，也是創造主。這一切使人對自然的神學容易產生同情和理解。