寻道丛书

Surprised by Meaning

Science, Faith, and How We Make Sense of Things

阿利斯特·麦格拉思（Alister E. McGrath）著
孙为鲲 译

意义的惊现

科 学 、 信 仰 以 及 如 何 理 解 事 物 的 意 义

上海三联书店

意义的惊现

Suprised by Meaning

我们生活在网络时代，可以获得大量的信息和知识。然而信息并不等于意义，知识也并不等于智慧。我们如何理解周围的世界？科学与基督教信仰是否相互冲突？宇宙的结构是否指向上帝的存在？麦格拉思指出，人心充满了认识世界意义的渴望，而科学与信仰可以共同帮助我们理解世界的意义。

推荐语

麦格拉思在科学时代为基督教信仰做出了有力的见证。本书简明扼要，可读性强，且极具个人性。本书驳斥了“新无神论者”不合理的、自相矛盾的信念，并提供了一个激动人心的神学视野，透过这个视野，我们可以很好地理解当代的科学发现。

——约翰·霍特（John F. Haught），乔治敦大学，《理解进化论》的作者

这本相当简明和普及性的小书，代表了麦格拉思在科学与信仰的关系议题上的思考和洞见。这本书带给我自己很多阅读上的享受和知识上的裨益。我盼望，这本书给信仰追寻中的中国知识分子和认真对待自己信仰的基督徒所带来的，不仅有智识的启迪和思想的愉悦，更有光照的惊喜和心灵的提升。

——基甸，《追寻与回归》的作者

ISBN 978-7-5426-4490-
9 787542 644909 >
定价：28.00元

寻道丛书

Surprised by Meaning

Science, Faith, and How We Make Sense of Things

阿利斯特·麦格拉思（Alister E. McGrath）著
孙为鲲 译

意义的惊现

科 学 、 信 仰 以 及 如 何 理 解 事 物 的 意 义



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

意义的惊现/(英)麦格拉思著;孙为鲲译. —上海:上海三联书店,2014.7
ISBN 978-7-5426-4490-9

Ⅰ.①意… Ⅱ.①麦…②孙… Ⅲ.①社会存在-研究 Ⅳ.①B036

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 309306 号

意义的惊现

——科学、信仰以及如何理解事物的意义

著　　者 / 阿利斯特·麦格拉思(Alister E. McGrath)
译　　者 / 孙为鲲

丛书策划 / 橡树文字工作室
特约编辑 / 橡树文字工作室
责任编辑 / 邱　红
整体设计 / 周周设计局
监　　制 / 李　敏
责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店
(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼
网　　址 / www.sjpc1932.com
邮购电话 / 021-24175971
印　　刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版　　次 / 2014 年 7 月第 1 版
印　　次 / 2014 年 7 月第 1 次印刷
开　　本 / 890×1240　1/32
字　　数 / 160 千字
印　　张 / 7
书　　号 / ISBN 978-7-5426-4490-9/B·319
定　　价 / 28.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66019858

copyright © 2011 by Alister E. McGrath
Published by Agreement with Westminster John Knox Press
Through Beijing Abundant Grace Communications Ltd.
All Rights Reserved

中译本序言

基甸

英国出产过不少有思想、有影响力的知识分子，包括科学家、哲学家、文学家和神学家。科学家前有牛顿、达尔文这样的史上大牛，近有霍金、道金斯这样的当代明星。牛顿同时醉心于神学，达尔文的理论被用来挑战对上帝的信仰，霍金晚近公开宣称“没有天堂”、没有上帝，而道金斯更以用科学作为武器高调批判宗教、倡导“新无神论”而著名。哲学家方面既有经验论者培根（他曾说上帝赐给人两本书，一本是圣经即上帝的圣言，另一本是大自然即上帝的创造），也有怀疑论者（不可知论者）休谟和反基督教的罗素。近年来通过其著作中译本出版等，一些信仰上帝、为基督教传统世界观辩护的人文学者，如 C. S. 路易斯和切斯特顿，也被引介给中国的读者。这些学者都对科学与宗教信仰的关系有深切的关注，但他们的见解各不相同甚至南辕北辙。

你手里这本小书副标题是“科学、信仰以及如何理解事

物的意义”,科学与信仰的关系是这本书的主要内容之一。作者阿利斯特·麦格拉思也是英国人。虽然他也许没有前面提到的这些英国人那么有名,但非常难得的是他在人文和自然科学两方面都有深厚的专业训练。他不但是出色的神学家,而且是学理科出身(麦氏本科学的是化学,在牛津读研究生期间曾研究分子生物物理。后转修神学,曾在牛津、剑桥任教和从事研究,专攻历史神学和系统神学)。他的著述中已经出版中译本的包括《宗教改革运动思潮》、《福音派与基督教的未来》、《加尔文传——现代西方文化的塑造者》、《基督教概论》、《科学与宗教引论》、《天堂简史》等。中国读者也许对他在科学与信仰的关系方面的著述和言说了解不多,这本相对简明和普及性的小书可以代表麦氏在这个议题上的思考和洞见。

麦格拉思不认为现代科学与基督教信仰相互排斥、彼此冲突。在他看来,无论是精妙无比的宇宙结构(第8章),还是不可思议的生命几率(第9章),无论是“精确调适宇宙”,还是生物进化历史(第10章),天体物理学和生物学等现代科学的最新发现都“与基督教信仰对于实体的信念有着强烈的共鸣,与基督教信仰为现实界所描绘的图景也不谋而合”。并且麦氏在这本书里的论述不只是停留在科学与信仰的表面关系上,而是更深一层地从意义追寻的视角来透视两者及它们之间的关系。在麦氏看来,科学与宗教信仰都是人类寻找全局图景(第1章)、渴望明白事物的

意义(第2章)的努力和追寻。如同海滩上的几何图案(第3章),我们对现象的观察和思考常常“似乎指向某些超越它们的事物”,但同时我们越来越发现作为解释世界的一种方法(第4章),科学有它的局限和边界,而这促使我们寻求更超越的、更深层次的理解(第6章)。否定万事万物背后存在一种更隐秘秩序的现代思想,把人引向一种肤浅的“失足的无神论”(第5章),而基督教信仰的视角不但让我们对大自然和宇宙的现实图景有更整全的理解和认知,也让我们对历史、文化(第11章)、人性和人类的生存处境有更深刻的审视和阐释。信仰让我们能够透过世界,看到超越物质之外的领域,而那正是我们内心深处的渴望和追寻(第12章)所指向的万事万物终极的、真正的意义。在信仰中,终极价值和意义蓦然“惊现”(第13章),正如麦氏的同胞路易斯所感叹的那样,“我相信太阳已经升起,不仅是因为我亲眼见到了太阳,更是因为借着它的光芒,我看明了所有其他的事物。”

麦氏深厚的神学和历史洞察力,加上他对现代科学最新进展的熟悉,无疑使他对科学与信仰关系问题的论述更具说服力。他频频引用其他思想家(包括他并不认同其观点的一些无神论者)关于科学、信仰和意义的言说,看似信手拈来,却每每恰到好处,体现出他知识的广博和心胸的宽大。尽管麦氏自己也是信仰上帝的基督徒,但他对科学,特别是现代科学的最新成果,明显表现出真诚的尊重。他甚

至对作为科学理论的进化论也持接纳的态度——尽管对于用生物进化为无神论信仰辩护的论证背后的自然主义哲学基础,他有着严厉而深刻的批判和质疑。在麦氏看来,即使进化是真实存在的现象,也完全不等于自然主义哲学(无神论的基础)就是真理,进化绝不是没有目的、纯粹偶然的。在进化与上帝的创造是否矛盾这一点上,麦氏实际上跟柯林斯(杰出生物学家,前人类基因组计划首席科学家,现任美国国立卫生研究院院长)等基督徒科学家的观点一样,即认为进化本身也完全可以是上帝创造的一种手段,也就是所谓的"神导进化论"。对习惯于把进化与神创对立起来、认为两者水火不容的读者来说,这一点可能比较难以理解,也可能是本书最难接受的部分。而且或许因为篇幅和普及性的限制,作为一名在神学方面极有建树的神学家,麦氏在本书中对"神导进化论"可能带来的神学上的困难和困惑没有更多的讨论,这也许是本书令人遗憾的缺陷之一。

本书另一个特点就是针对近年由道金斯等人极力倡导的"新无神论"有很多的批判和反思。麦格拉思曾经在近年跟"新无神论"的另外两名大将希钦斯和丹尼特有公开的辩论,并接受道金斯的采访,麦氏所著《无神论的黄昏》和《道金斯的迷思?》(麦氏与其妻合著)等批判"新无神论"的著作在欧美也已经广为人知。虽然在面对面的辩论中麦氏也是极有英国绅士风度的谦谦君子,但他对"新无神论"的批判显然非常不留情面,也有很多思想交锋上的亮点。

所谓“新无神论”,在哲学基础等方面其实跟中国人熟知的传统无神论相比并无大的差异,其新意主要在于传播和推广方式,即使用畅销书、新媒体(视频等)和社交网络等现代手段,把无神论的观点及其对宗教信仰的批判更广泛、更高调、更具影响力地传播到大众当中。如今的中国知识分子一方面感叹中国人信仰的缺失,一方面又深受自然主义的影响,很多时候对基督教信仰的拒斥都以科学至上思想为前设(在这方面方舟子很有代表性)。因此,虽然“新无神论”在中国似乎还没有像在西方那样热门和有影响力,但麦氏对“新无神论”和传统无神论背后共同的自然主义哲学基础和信仰的批判,对中国知识分子的信仰思辨一定有理性上的帮助和参考价值。

过去这些年,因为理科背景和对神学的爱好,我经常应邀在各地演讲关于科学、信仰与生命意义的主题,讲得较多的题目是《科学与信仰》、《心灵的渴望》和《追寻与回归》。这些题目所代表的我个人的兴趣和关注,跟这本书的主题有很高的重合度。蒙游冠辉兄邀我为本书中译本写序,我深感不配,也殊觉荣幸。这本书带给我自己很多阅读上的享受和知识上的裨益。我也盼望,这本书给信仰追寻中的中国知识分子和认真对待自己信仰的基督徒所带来的,不仅有智识的启迪和思想的愉悦,更有光照的惊喜和心灵的提升。

2013 年 7 月于美国马里兰州

目 录

中译本序言 001

第 1 章

寻找全局图景 001

第 2 章

渴望明白事物的意义 011

第 3 章

海滩上的图案 021

第 4 章

如何来解释事物 032

第 5 章

一个前无神论者的沉思 044

第 6 章

超越科学的边界 057

第7章

基督教信仰的视角 074

第8章

宇宙的深层结构 088

第9章

不可思议的生命几率 100

第10章

生物进化史上的意外? 111

第11章

历史、文化和信仰 123

第12章

内心的渴望——意义的追寻 137

第13章

意义的惊现 154

结　论 174

尾　注 179

索　引 196

第1章

寻找全局图景

为什么今天的人们会对犯罪小说如此痴迷？电视侦探剧已经成为西方文化不可或缺的一部分。书店的书架上总是摆满诸如伊恩·兰金(Ian Rankin)和帕特里夏·康韦尔(Patricia Cornwell)的最新小说,其他经典的侦探小说也一样经久不衰。那些大名鼎鼎的犯罪小说作家,如柯南道尔(Conan Doyle)、阿加莎·克里斯蒂(Agatha Christie)、雷蒙德·钱德勒(Raymond Chandler)、厄尔·斯坦利·加德纳(Erle Stanley Gardner)以及多萝西·L.塞耶斯(Dorothy L. Sayers),通过将一幕幕充满悬疑的谋杀案件展现在读者面前,在大众中赢得了家喻户晓的知名度。犯罪小说中的著名侦探人物,比如福尔摩斯(Sherlock Holmes)、菲利普·马洛(Philip Marlowe)、佩里·梅森(Perry Mason)、温西伯爵(Lord Peter Wimsey)以及马普尔小姐(Miss Jane Marple)

的经历，令我们心驰神往。然而，到底为什么我们会对这类故事如此钟爱呢？

塞耶斯对这个现象给出了一个解释。20 世纪 40 年代初期，当时正处于二战之初的法国为了激励国民反侵略的战斗士气，邀请塞耶斯进行一次广播讲话。塞耶斯计划以盛产侦探小说的法国为主题来发表讲话，希望以此提升法国人的民族自豪感。[1]然而，令人遗憾的是，本应在 1940 年 6 月 4 日发表讲话的塞耶斯，并没有充分地准备好她的讲稿，广播不得不因此延期。德军最高指挥官毫不迟疑地抓住了这个机会，在一周之后入侵法国。塞耶斯关于颂赞法国侦探文学的讲话也因此胎死腹中。

塞耶斯讲话的一个重点在于，她认为侦探小说迎合了我们内心深处的一种需要，即人类那种想从看似彼此无关的各种事件中发现意义的渴望。尽管这些事件纷繁复杂，但在它们之中却存在着诸多线索，这些线索如同是事件背后意义的记号，最终可以帮助我们找到那些神秘现象的答案，而所有这些线索只有在更大的背景中才能被发现。塞耶斯借用了一个希腊神话来解释这一点，她说：“我们一步步跟随着阿里阿德涅的线团，最后终于到达了迷宫的中心。”[2]对此，我们或者也可以用英国伟大科学哲学家休厄尔（William Whewell，1794—1866）所作的另一个比喻来理解。他说：“我们必须找到合适的线索，将所有观察到的事实，仿佛用线穿珍珠一般地联系起来。这样，真相就会

向我们显现。”[3]

作为英国最知名的侦探小说家之一，才华横溢的塞耶斯无疑准确地发现了人类对认识事物意义的渴望。塞耶斯是“犯罪小说黄金年代”的佼佼者，这类小说的流行强而有力地见证了人类对发现真相、寻获意义、解释奥秘的渴望。侦探小说抓住了一个隐藏在我们内心深处的信念：我们所处的这个世界在本质上是理性的。侦探小说驱使我们努力认识更深层的真相。我们无时不面对着一些需要解释的事物，正如福尔摩斯在他最广为人知的案件中面对查尔斯·巴斯克维尔爵士离奇的死亡一样。我们不禁要问，“到底发生了什么？”我们当时并不在场，没有亲眼看到事情的经过。但是，通过对各种线索的细致分析，我们能够发现有关事实经过最有可能的解释。为了合理解释事件，我们需要编织出一张意义之网，然后在这张网中看待发生的具体事件。这样，一切线索才会看起来自然且有说服力。线索有时会指向几个不同的解释方案，这些解释不可能全都正确，我们需要从中确定哪一个才能最为合理地解释所观察到的现象。福尔摩斯的智慧就在于他能在办案过程中用最好的方式来解释所发现的线索。

无论是过去还是现在，人类一直充满求知渴望，渴望明白出现在生活各个层面的无数谜团和不解之事。盎格鲁-撒克逊人喜欢用一些复杂谜语彼此挑战，谁能给出谜语答案，便是智力竞赛中的英雄——如同军事战争中的英雄一

样荣耀。近代自然科学的兴起也反映出人类这种最本能的需要:对于从这个世界上所观察到的每一件事,我们都希望知道其意义所在。[4]对于我们所看到的那些迥然不同的事实,是否有一幅更为宏大的图景能将它们联系起来?如何能用那些证据和观察到的蛛丝马迹编织出一幅真相的图景?这样的图景长久占据着人类憧憬的空间,激发着我们各样的灵感,并引导我们去探索和发现事实背后更深层的结构。

我们渴望发现事物的意义,渴望看到那幅更大的图景,渴望认识那更宏大的故事。在那个故事中,我们个人的故事只是很小的一部分,但却有着不可或缺的重要性。我们很自然会意识到一种需要,就是想要让自己的生命融入到某种支配性框架或叙述中。我们身边的世界似乎充满了各种线索,而这些线索共同指向一个更宏大的生命图景,然而我们该如何才能将这些线索联系起来,从而揭示出那幅画卷的真相呢?如果我们最终迷失在种种线索之中,从而无法分辨整体轮廓,又将如何呢?如果我们被一叶障目而不见森林,又将如何?

美国诗人埃德娜·圣文森特·米莱(Edna St. Vincent Millay, 1892—1950)曾说:“如流星雨般的事实”从天而降。[5]然而,这些事实却“未受过质疑且零散无干”。它们就像需要编入那美丽挂毯的缕缕线条,真相的揭示需要将这些线索连结起来。米莱告诉我们,各种信息时刻冲击着

我们,但是我们无法找到那“如流星雨般的事实”的意义所在,看样子并不存在一个“将这些事实编入布料的织机”。在浩如烟海的信息面前,我们束手无策,我们觉察到自己生活在一个断裂而虚空的世界边缘。就算这个世界有意义存在,它也似乎从我们这里被夺走了。

很多人难以接受世界是虚空的这种观念,因为如果这个世界没有意义,我们的生命也就不再有价值。在我们所处的时代,互联网的发展让我们在信息获取和知识积累方面获得前所未有的便利。然而信息却不同于意义,正如知识不同于智慧。很多人都感觉到自己身处信息风暴的中心,但是在其中我们却看不到任何意义的存在。

关于这种情况,旧约的一段经文作了深刻而有力的描述。在《以赛亚书》38:9—20 中,以色列王希西家在自己思考能力行将枯竭的时候,回想一生的经历,他将自己比作是一个将要与织机分离的织布者(12 节)。如果用米莱的诗来形容,我们可以说,希西家看到自己被那“如流星雨般的事实”所淹没,他无法将这些事实编织在一起,构成一幅前后连贯的图景。各种“线头”如流星雨般从天而降,但他无法将这些“线头”编织起来,以展示出具体的图案。他不能使用“线头”编织出布匹。各种事实对他而言仿佛是断裂的,毫无指向,只成为一些令人恐惧的虚空的记号。希西家无法再从这些事情中看到意义所在,他的人生正在步入沉寂和绝望。

对于某些人来说,事实上并不存在任何更伟大的图景,不存在意义,不存在整个宇宙更深层的实质。你所能知道的,就是你眼所能见到的。在理查德·道金斯(Richard Dawkins)的著作中,你会发现这样的观点,他大胆而自信地宣告,科学对于生命的意义提供了最好的答案,科学也让我们看到一切事物并没有更深的意义,可以与整个宇宙联系起来。宇宙"并不存在设计、目的或善恶,它只有毫无情感的盲目和漠然"。[6]

道金斯用这个简洁、自成体系的教理性告白,为其信徒提供了一个为自身确定性辩护的避风港。但是,道金斯真的正确吗?在我看来,道金斯对自然解读的肤浅,简直令人难以置信。他只是粗浅浏览了事物表面,对事物进一步的真相和结构,没有作过任何深入的探究。道金斯所宣告的与其说是一种令人难以信服的论证结论,不如说是一种个人的偏见,他实际上不愿意承认存在着一个拥有意义的宇宙。我猜想,道金斯内心深处一定有着某种不安,他很可能担忧,如果有一天宇宙彰显出那种他不愿承认的意义,那时,他就不知如何作答了。

对于大多数自然科学家来说,科学在他们眼中就像是一次无止境的旅程,它通向对这个世界更深层的认识。那些关于生命的重大问题,也许在道金斯眼中只是小菜一碟,但这些科学家却承认,自己无法给出一个简单的答案。强迫科学去回答那些超越其领域的问题,无疑是对科学的滥

用,这样做实际上是对科学本位及其界线的不尊重。道金斯似乎是用一种先入为主的无神论意识形态来看待科学,而不是将科学看作一种帮助我们更深认识世界的工具。

自然科学的思想活力在于它能够作出一些解释,与此同时却不必提供所有解释。科学的确无法回答关于生命意义的问题,我们也不应该寄予它这样的期望,更没有理由强迫科学去达成这样的目标。要求科学回答那些超过它能力所及的问题,很有可能因此会让科学背负恶名。关于生命意义的问题是形而上的,而非经验式的。以冷静思考著称的彼得·梅达沃爵士(Sir Peter Medawar, 1915—1987)是一位理性主义科学家,他在免疫学领域的研究让他荣获了诺贝尔医学奖。他坚称人类需要去认识科学的界限,并对之加以尊重,否则科学将会堕落,沦为意识形态的附庸,并遭到粗暴的滥用。有一些重大而超越的问题是"科学无法回答的,并且无论未来科学有怎样的突破,它都仍将无法触及这类问题"。[7]梅达沃所说的这种问题,有些哲学家称之为"终极性问题",它包括:我们此刻存在的目的是什么?我们生活下去的意义是什么?这都是真实且重大的问题,然而科学却不具备回答它们的合法性,其原因在于这些问题超出了科学研究的范畴。

梅达沃无疑是正确的,从终极意义而言,科学无法向我们提供那些绝大多数人苦苦追寻的答案。举例而言,自从人类文明出现伊始,对正确人生观的追问就成为人类所面

对的核心问题。当理查德·道金斯说“科学方法无法对哪些事物属于伦理范畴作出认定”[8]时，他无疑是正确的。然而，这种宣称必须被看成是一种对于科学局限性的宣告，而不是对道德可能性的挑战。科学无法揭示道德价值的事实，这只能让我们在这条求知道路上继续前行，在其他领域中寻找答案，而不能宣称这种求索不当且无益，因为科学显然不具备道德性。就连无神论哲学家伯特兰·罗素（Bertrand Russell）——也许他对于科学可以决定意义和价值的主张所给予的支持不像其他人那样强烈——也注意到科学缺乏道德取向，并意识到这种缺乏将会导致令人困扰的局面。在他看来，如果人们“不智慧地使用”科学，将会带来暴政和战争。[9]

科学的这种道德中立性，究其原因，在于道德处在科学的盲区。因此，一方面，科学可以为那些独裁者服务，帮助他们借助大规模杀伤性武器来强制执行其压迫性的规则；另一方面，科学也可以为那些致力于减轻人类痛苦的人服务，帮助他们开发出新型的药品和医疗措施。我们需要一种超越性的叙述来为我们提供道德指导和社会目的，并且帮助个人认识到自己的身份和存在的意义。尽管科学能够为我们提供知识和信息，然而在向我们提供智慧和意义方面，它却无能为力。

那么，基督教信仰在这当中又能发挥怎样的作用呢？基督教信仰告诉我们，在万事休戚相关的大千世界中，隐藏

着一道通往另一个世界的大门——这一世界有全新的思考方式，全新的生活方式，以及全新的盼望。

基督教的信心是一种复杂的思想，它远胜于仅仅宣称或相信某些事物的真实性。信心是一种涉及关系的思想，它指向那位能够抓住我们的心思意念，激励我们，改变我们，并伴随我们走过一生道路的上帝。信心也超越逻辑的陈述，然而，信心却能够成为人类理性的推动器和奠基石。

因此，我们可以将信心看作是激发或证明我们一切信念的基础。它不是黑暗中盲目的一跃，而是对事物背后宏大真相的发现，我们因着这种发现而无比快乐，因为我们自己也身处这幅美妙图景当中。信心将带来理性的服膺和首肯，而非将其驱逐出它的领域。信心是看到其他人所忽略的那些事实，并且抓住事物背后更深的意义。无怪乎当新约圣经谈及人获得信心，总将它与盲人恢复视力，得以更真确地看到事物，或有鱼鳞从眼睛上脱落相比较（可 8:22—25，10:46—52；徒 9:9—19）。信心打开了我们的眼界，让我们认识到那些实实在在的线索，发现了它们真正的价值，而这往往被许多人所忽略或误解。

然而，新约圣经所告诉我们的信心，并不是一种人的发明，而是由上帝所发出、引导和维系的。上帝医治了我们属灵的眼睛，将那些真实存在的事物展现在我们眼前。信心与理性并不矛盾，因着上帝那可喜乐的救恩，我们脱离了人

类理性的冷漠和逻辑的僵化，从而让我们的信心超越理性。在信心中我们才发现靠自己无法测透的人生意义，并为此感到惊喜。在我们认识到这一点之后，我们发现所有事物都合情合理，各得其所。就仿佛在提前得知结局的情形下，来读阿加莎·克里斯蒂的侦探小说；又像跟随摩西当年的脚踪，登上尼波山，一瞥那应许之地的美好。上帝的应许之地真实存在，但却并非我们肉眼所及，而是存在于人类视野之外。信心的视野一经获得，就给了我们一个看待世界的全新视角，我们因此得以在事物更大的格局中，发现自己存在的意义。

默想圣经《诗篇》23 篇，我们常常可以进入到那上帝与我们同在的场景中——他是我们的牧者。上帝永远与我们同在，在我们生命的旅程中，他的同在带来恩典和安慰。哪怕我们所经历的是“死荫的幽谷”，他也将我们带到“青草地”上。基督教信仰的传统让我们看到，上帝是一位陪伴者和医治者，我们生命中一切困惑和疑问，都可以在他那里找到答案。这世界也许正如那死荫之地，然而上帝是我们的亮光，照亮了我们人生的道路。正如多米尼克修会的诗人保罗·默里(Paul Murray)所说：“如果上帝是针眼，那么宇宙仿佛千万缕丝线，都要为他所牵引。”然而，我们如何才能发现事物的意义呢？在下一章中，我们将更为具体地来审视这个主题。

第2章

渴望明白事物的意义

特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)是英国一流的文化评论家,在他关于新无神论精彩的理性批判中,对于那些认为信仰是为了解释事物而产生的人,他以讽刺的方式表达了一种不屑之情。[1]伊格尔顿特别针对的是克里斯托弗·希钦斯(Christopher Hitchens)在论及宗教时所说的那些荒唐的夸大之辞。后者曾自以为是地宣告称,自从人类发明了天文望远镜和显微镜,宗教就再也无法对任何重大事物作出解释了。[2]对此,伊格尔顿反驳说:"基督教在其产生之初,就并非是为着解释任何事物。希钦斯的话就好像是在说:'谢天谢地,自从有了烤面包机,我们就再也不用读契诃夫的书了。'"在伊格尔顿看来,认为宗教是企图笨拙地解释这个世界的观点,就像"把跳芭蕾舞看成是在踉踉跄跄追赶公交车"一般荒诞不经。

伊格尔顿看到，基督教的意义远超过解释事物那么简单。他的这种判断无疑是正确的，然而对于基督徒来说，他们确实相信某些事情是千真万确、极其可靠的，而且他们也正是通过这些事情来认识自己一切的感知、意愿和行动的。也许基督教信仰还有其他的丰富内涵，然而有一件事却是它向我们明确提出的：要相信上帝的存在，并且正是上帝的存在，才是人类一切自我定位、权力赋予和动作存留的意义所在。正如哈佛大学的心理学家威廉·詹姆士（William James，1842—1910）多年前所指出的那样，宗教信仰在本质上来说是一种信念，“相信存在一种不可见秩序，并且相信那些自然秩序中的谜团将以某种方式通过那不可见的秩序得到解释。”[3]

基督徒一直以来都相信，他们的信仰不只是可以自圆其说，而且更能让他们经验中那些难解的疑问得到解释。基督的福音就像是照亮现实世界的太阳，让我们能够按照事物真实的本相来认识它们。对于这一点，法国哲学家和社会活动家西蒙娜·薇依（Simone Weil，1909—1943）作出了绝妙的回应。尽管薇依很晚才归信基督教，但她却对基督教信仰那照亮现实世界的大能有着深刻的领悟。她如此说：

如果夜间我在户外打开手电筒，我并不是凭那点亮的灯泡来判断手电筒的照明能力，而是凭它照亮了多少物体。

评价光源的明亮程度是通过它照亮了多少不发光的物体；同理，评价某种宗教的价值，或更广泛地说，评价某种人类的精神生活方式，需要根据它对世界上各种事物的阐明程度而作出。[4]

对事实的阐明能力是某个理论是否可靠的重要衡量标准，同时它也反映着相关理论的真实性。

那么，我们如何才能形成那些能够解释实体世界的理论呢？我们如何才能将那一缕缕事实的线索编织成一幅人们能看出其内涵的画卷呢？我们如何才能构建出意义的框架呢？有时，我们从家人和亲友那里找到答案，我们可以将其称为一种“二手的思想”：我们觉得某种思想对他人来说是有意义的，于是就认为这种思想在我身上也一样能够奏效。有时，我们从个人所处文化中找到答案。身边的人看来都相信着某些事物，于是我们也让自己的思想随大流。正如我所看到的，绝大多数人都认为21世纪始于2000年1月1日，然而事实上，21世纪真正的开始时间是在2001年1月1日。[5]尽管如此，似乎没有人特别为这种流行观念和事实之间的差异感到不安。

在我们所处文化中，有一些人们所惯常持有的观念，它们似乎看起来是毋庸置疑的。然而，波兰杰出的社会学家齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)却以其智慧的洞见，批判了当代人的这种倾向，他指出：“人们很容易将今天主流

思想观念的流行性，看作是它们合理存在的证据。”[6]然而事实上，某种观念的流行性不应作为这种观念真理性的可靠指针，与之相反，我们通过思想观念的流行，应该看到的是思想、文化形态的易变性。那些今天被视为永恒普世的真理，常常在明天就被看作过时货而遭人抛弃。举例而言，后现代主义时至今日已经颠覆了很多现代主义看似无可质疑的信条，现代西方思想因此出现了一个明显的代际分野。对于周围的观念，我们用一种批判的态度来审视它们，这并不是一种错误。真正的问题在于我们只是接受别人灌输给我们的思想，而放弃了自我的思考。

然而，除了消极接受那些我们思想文化处境中的观念，我们还有另一个选择：发展我们个人的思考方式，掌握自己人生的方向，并按照我们个人的判断来整理各种事物。那么我们该如何开始呢？面对这样的问题，伟大的美国哲学家查尔斯·桑德斯·皮尔士(Charles Sanders Peirce, 1839—1914)给出答案。他称此方法为“溯因推理”(abduction)，但是近几十年人们一般将其解释为“得出最佳解释的推理方法”。现在人们普遍相信，这种哲学可以帮助人类探索这个以各种自然科学学科为特征的世界。那么这种推理又是如何开展的呢？

皮尔士为我们列出了导致新的科学理论形成的思想过程，在我们对某些现象进行思考时也可以采用这一程序：

1. 观察到一个我们未曾预期的事实，C。
2. 然而，如果 A 是真实存在的，那么事实 C 的出现就是理所当然的。
3. 因此，我们有理由去假设 A 的存在。[7]

溯因推理是这样一种过程：我们首先观察到某些现象，接下来找出那些可以解释它们的思想框架。小说中那位传奇侦探福尔摩斯使用的也是同样的方法，然而他却错误地称其为“演绎推理”。有时皮尔士会将溯因推理描述成“思想中的灵光一现，在惊鸿一瞥中洞察了真相”。然而，有时溯因推理却意味着缓慢的系统性反思，只有如此，我们才能理清对观察到的现象所有可能的解释。

皮尔士对于科学家如何形成他们理论的过程进行了细致的思考，最后指出，溯因推理的过程是所有科学研究方法的基础。科学研究一开始是对一系列观察到的现象进行分析与合并，之后发展出一个能够对现象给出最好解释的框架。这个诠释框架可能是一种我们从前人借用来的理论，也可能是一种全新的思想。对此我们要问的问题是：在理论与现象之间能否实现良好的匹配？为了描述观察到的现象与解释其理论之间的关联性，人们发明了“经验拟合”(empirical fit)这个术语。

为了更好地说明这个概念，让我们来思想在布满繁星的夜空中那众多的行星是如何运行的？人们观察它们已经

11

有几千年的时间了，但是哪种理论可以为它们的运行提供最佳的解释呢？在中世纪，人们认为对这些现象最佳的解释是“地心说”。这个理论认为地球处在宇宙的中心，而太阳、月亮和众行星都围绕着地球在运转。这是一个简洁明了的模式，但是到了中世纪的末期，人们普遍发现这个模式存在一些问题。面对着对行星运动日益精确的天文观察事实，“地心说”理论越来越无法解释众多的新现象，天文学家期望着能够有新的理论诞生。在16世纪，哥白尼和开普勒提出新的理论：所有的行星，包括地球，都在围绕着太阳旋转。这种“日心说”模式被证实对于解释夜空中行星的运行非常有效。日心说理论和观察到的事实之间极强的经验拟合度向人们强有力地指出新理论的正确性。对于今天的天文学家，日心说仍然作为一种标准模式被广泛采纳。

然而，不仅是科学研究采用了这种方式。皮尔士还非常明确地指出，对于律师而言，他们职业的成功也取决于这种溯因推理。面对证据，律师也需要有这样一副推理的透镜，从而以敏锐的洞察力发现证据背后的真相。刑事司法体系的目标正是要为法庭前的证据找到能够解释它们的最佳方式。那一幅“全局图景”到底是怎样的？只有它才能让各种证据得到最佳的解释。在最终审判时，两方关于案件的陈述，哪一方更能让各种线索显得前后一致，哪一方就能说服陪审团。如果对于事实存在着彼此对立的说法，那么更有涵盖性、更简洁、更一致的那个陈述，将最终得到人

们的认同。陪审团要面对的关键问题是,哪一方对证据的解释更到位——是原告一方,还是被告一方?

在此,我们可以看到人们求索着那幅关于真相的更大的图景,从而让现实世界中所有支离破碎的拼图重新找到各自的位置。人们也渴望将所有个体的故事汇入到一种更宏大的叙事中,将所有不同的线索通过一种超然的理论,编织成一个一致且令人信服的整体。溯因推理不仅可以被应用在科学研究和法律领域,同时也可以应用在我们对整全生命意义的探索中。它如同给我们的思想装上敏锐的触角,我们因此感知到身旁那些可以让我们找到意义和目标的线索,从而建立世界的架构。我们需要这样一种参照体系,让我们能够认识自己是谁,明白我们存在的意义,以及我们要完成的人生使命。

历史促使我们看到,人类这种对意义的求索,对于人类认识自我身份有多么重要。我们的先祖曾仰望星空,发现了行星运行的规律,从而能在茫茫大洋中找到航行方向,并能预测到尼罗河肆虐的洪水。然而,古时人类先祖对星空的关注远超过纯粹功利主义的层面。面对着浩瀚的夜空,他们可能不禁要问:这些在天鹅绒般暗夜中闪烁的星光是否在更深地揭示着人类起初和终极的意义?这点点星光是否在向自己更深地见证着一种关于万事万物之道德和理性的秩序?人类是否也在这种秩序之下?也许自然界到处装点着这些指向意义的线索,而唯有人类的思想可以发现并

确认它们,从而让这些线索的意义为人所知?也许那对永生的渴望早已深植在我们心中,正是它引导我们走上那归家的路?

这些问题激发了历世历代人类的无限遐想,从文明伊始直至今日,人类的这种求索精神从未止息。真正的智慧就是要去发现现象背后实体世界的结构。圣经旧约的《约伯记》是古代近东世界智慧文学的代表,这部作品告诉我们智慧隐藏在地的深处,因此真理向那些漫不经心的肤浅之辈隐藏起来(伯 28 章)。我们必须要通过努力求索才能寻得智慧,对世界浅显的一瞥不能让我们得着智慧,那种对事实粗浅的认识永远无法让我们的心得着满足。我们要发掘那些表面现象之下和之后更深的真理模式(patterns of truth),而智者就是那些发现了他人所不曾发现的模式的人。正如哲学家迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)所敏锐洞察到的——"有些人听到的只是噪音,而有些人却从中听出了旋律。"[8]

13 那么,为什么我们要去认识这些事物的深层结构呢?为什么那么多人都认为自己对于这个世界非常重要?这些问题的答案部分可追溯到人类内心的一种寻索——渴望为自身的命运寻找到一个可靠的基础。所有人都期望能将自己的命运建立在一个稳定坚固的真理磐石上,而不是建立在那些随波逐流的观念上。但除此之外,这里还有一个更深层的问题。我们的生命不仅仅是为着明白更多的事情,

我们更需要具备的是应对不确定性以及排除困惑的能力，并且找到有价值的真理，而这个真理能够赋予我们人生的方向和意义。借用英国伟大哲学家以赛亚·伯林（Isaiah Berlin，1909—1997）的一句话：我们需要一副“思想的眼镜”，从而以敏锐的洞察力去发现我们周围世界复杂现象背后的真相。[9]然而具体是哪些“思想的眼镜”才能让我们最清晰地审视世界呢？透过这副眼镜，世界又将以怎样的图景展现在我们眼前呢？在那样的世界中，我们又该置身何处？

与伯林一样，维克多·弗兰克（Viktor Frankl，1905—1997）也强调了这一点的重要性。他在纳粹集中营的经历让他认识到，在面对人生痛苦境遇时，一个人对人生意义的认识会是多么重要。[10]在最不人道的处境中，当生命时刻受到威胁时，生命的延续依赖于一个人对生存的渴望，而后者又依赖于他对人生目的和意义的领悟。一个人因着对人生意义的发现，就能够坚守盼望。那些在各样患难中仍能处乱不惊的人，是因为他们看明了世界的意义，这使他们可以把自身经历融入这种思想地图中。为了能进一步说明这一点，弗兰克引用了德国哲学家弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）的一句话：“一个明白为何而活的人，也是一个能够承受任何处境挑战的人。”弗兰克所强调的是发现意义，而不是发明意义。如果我们在各样处境和事物面前无法看到它们的意义，那我们在回应现实挑战时就会软弱无力。

我们需要一幅审视现实的思想地图，如此我们就能在

漫漫人生长路上找到自己的定位。我们需要那思想的透镜,从而透过它将人类最根本的问题——也就是关于本质,关于世界,以及关于上帝的那些问题——清楚定焦。除此以外,我们还需要一种验证我们的认识是否正确的方法。基督教信仰让我们看到,展现在每个人面前的现实世界只不过是冰山一角,它指向人类之外一个更宏大的真相。使徒保罗的话一语中的:“我们如今仿佛对着镜子观看,模糊不清。”(林前 13:12)然而基督教信仰向我们明确宣告存在着一幅可靠的思想地图,我们可以通过它回答那些生命中最重要的问题,从而找到自己的人生定位。也许基督教信仰为我们提供的人生图景只能让我们看到大致的方向,而非将各种细节一一呈现在我们眼前,但它所给我们的启示已经能够满足我们所有的需要。我们无法认清这个世界的一切真相,但是有足够的线索让我们可以坚信万事万物背后的确存在一个更大的图景,而且我们都是其中重要的一分子。

那么,什么样的线索才能让我们看到现象背后更深层的含义呢?我们将在下一章探讨这个问题。

第3章

海滩上的图案

有这样一个故事，关于古希腊哲学家昔兰尼的亚里斯提卜（Aristippus of Cyrene，约公元前435—前356）。有一次他在地中海航行中遭遇了海难，后来他和一些同船的人被海水冲到罗得岛的海滩上。然而，他当时并不知道自己身处何方，也不清楚岛上是否有人居住。当他无助地沿着海岸行走时，突然看到沙滩上画有一些几何图形，他不禁为之惊呼，“让我们打起精神来吧，这岛上一定有人居住。”[1]

亚里斯提卜在孤岛上看到了一些不同寻常的迹象，他相信这些图案一定是出自人手。因为能够设计并画出这些几何图形的，除了同他一样的人之外，再没有其他生物可以完成。自然界是不能塑造出这种图案和结构的。因此对于亚里斯提卜来说，岛上还有其他的人就成了唯一的解释。

这个故事很有意思，然而我们更应该看到它深层的内

涵。亚里斯提卜发现了一个线索,他意识到这个线索向他指明了另外一些事情。罗得岛海滩上的几何图形证明了这个岛上有人的存在。另一个和这个场景非常类似的情节出现在丹尼尔·笛福(Daniel Defoe)那本著名的小说《鲁宾逊漂流记》(1719 年)中。鲁宾逊也遭遇了沉船的海难,他侥幸漂流到一座荒岛之上,一直以来他都以为岛上只有他一个人。一天,他在海滩上惊奇地发现了一串人的脚印,这一观察让他明确了一个事实:除他以外,岛上还有其他人,他并非孤身一人在这里。突然意识到自己的处境,鲁宾逊不知是该高兴还是恐惧。他不禁自问:那个人是敌是友?我与他能共渡难关吗?他是否会成为我的威胁?

这里我们看到一种在自然科学中常用的思考模式:我们观察到了某些事物,在我们对其进行细致思考的过程中,我们发现那些观察到的现象,似乎在指向某些超越它们的事物,这些事物之前是不为人所知的,因为它们尚未进入我们观察的视野。在这个世界中,我们身边种种的线索,一直都在提醒我们存在着一些隐藏起来的事实,是不为我们所知的,人类思想的求知欲要驱使我们去发掘真相。我们所看到的那些新奇现象催促我们超越自己旧有知识的局限,去探知事实的真相。我们是否能够找到那些真相的线索呢?通过它们,我们又是否能够发现那个我们所期待的新天地呢?

英国天文学家威廉·赫舍尔(William Herschel)在

1781年发现了一颗新行星。这个发现震惊了当时的科学界，因为那时的科学家相信在水星、金星、火星、木星、土星这些古代科学家所发现的行星之外，再没有其他的行星。在经历了一番辩论之后，国际科学界将这颗新行星命名为“天王星”。[2]之后几年，天文学家通过观察又计算出了它的轨道及其与太阳之间的距离，整个太阳系的范围因此大大扩展，超过了任何前人的想象。

然而，很快人们发现计算的结果存在着问题。直到1821年之前，人们越来越明显地发现新行星的运动与预测不符。此前英国和法国的数学家是根据17世纪艾萨克·牛顿经典的行星运动理论计算出了天王星的轨道，但这颗行星并没有像预测所示的那样运转。那么到底是什么原因呢？

一个可能的解释是牛顿的理论有误。也许整个行星运行理论都需要被修订，也许太阳和天王星之间极远的距离导致太阳的地心引力不再像牛顿所预测的那样发挥作用。除此以外，还有一种方式可以对这个令人困惑的现象作出解释：在天王星之外还有其他的行星绕太阳旋转。也许正是这颗行星的地心引力，导致天王星的轨道偏离了预测的结果。

当时有两位数学家分别对这种可能性进行了调查论证。英国剑桥的约翰·库奇·亚当斯(John Couch Adams)和法国巴黎的于尔班·勒威耶(Urbain Le Verrier)对于这

17

颗可能的行星在夜空中出现的位置作出了非常相近的推测。在1846年,勒威耶给他在柏林天文台的同事写了一封信,告诉对方在夜空的何方可以观测到这颗理论中的新行星。收到来信后,德国天文家约翰·格特弗里德·伽勒(Johann Gottfried Galle)只经过一小时的搜寻,就发现了这颗现在人们称为"海王星"的行星。[3]

这段广为人知的学术往事,让我们领略到自然科学的预测能力。虽然科学会出现一些错误,也有研究成果最终被人们发现是建立在错误的前提之上,然而,即使这样的错误,也能够给我们某种引导。亚当斯和勒威耶当初非常确信,天王星运行的轨迹之所以令人困惑,必然是因为人们对其轨道的计算建立在一个错误的基础之上。他们认为前人的理论对天王星运行所给出的解释,缺乏对于新现象的针对性,并且是极不精确的。与此同时,他们相信能够找出新的理论,针对观察到天王星的运行作出清晰的解释。随着海王星的发现,这两位科学家的信念也得到了证明。

在此我们看到,科学研究在试图诠释我们所观察到的种种现象时所采用的经典方法。任何事情的发生都不是偶然的,与之相反,万事万物都处在某种模式之下,在其之外存在一个更大的图景,一个整全的体系。那么借助什么理论,我们能够对自己所经历、所观察到的一切作出最完美的解释呢?在亚里士多德所处的古典时期,科学诠释就极为重视人们对"保留现象"的需要。科学理论在历史的长

河中之所以变化，有两大原因：第一，人们有了新的发现，这意味着既有的理论需要被重新评估；第二，新理论的产生能够对观察到的现象作出更好的诠释，从而取代旧有的理论。

对于天王星神秘运行现象的最新解释很快得到了证实。然而，并非所有科学理论的提出都能够如此直接地得到检验。有时某些理论看来可以解释很多观察到的现象，但是因为无法获取足够的信息，它无法得到证实。这方面最典型的例子莫过于达尔文的自然选择理论，这个理论发表于他所著的《物种起源》(1859 年)中。

面对着自然界中的一系列现象，达尔文认为既有的关于物种起源的理论不能给出一个令他信服的解释。比如，为什么很多物种都存在着退化结构：如雄性的哺乳动物都长有乳头？在达尔文看来，他所提出的自然选择理论，在解释这些现象时超过了其他所有的理论。然而，达尔文无法证实这个理论，因为对于进化论而言，也有很多他无法解释的现象，达尔文的理论解释了一些自然界中的现象，但并非全部。但是，达尔文本人还是深信自己的理论是正确的。这个理论可以如此令人信服地解释众多的现象，对达尔文而言，如此有说服力的理论不可能是错误的。对此，达尔文曾这样说：

很难想象，能够对以上详述的几大类事实给出合理解释的自然选择理论最终会是错误的。最近有人以这个理论

提供的方法令人不安为由，对其进行抵制。然而，自然选择理论提出的方法无外乎我们在日常生活中所使用的那些判别方法，这种方法也是那些最伟大的自然哲学家所经常使用的方法。[4]

达尔文的理由非常直白，并且在科学意义上也并不存在矛盾。普遍而言，只有在极少数情况下，某个科学理论才会被证明是永恒无误的。在大多数情况下，科学理论被认为是正确的，是因为它给出了足够多的解释，足以让我们认真地来看待该理论的内容。尽管近期有很多无神论学者指出，达尔文将其对现实的理解仅仅局限在可以被证实的事物的领域，然而达尔文本人却非常明确地指出，大量的科学理论都是以人类的信念作为基础的，要凭信心接受。由此我们可以看到，达尔文是一位科学界求知的先驱，而不是一位无神论的教条主义者。达尔文承认，在任何一个理论中都存在值得我们质疑的成分，我们也可以借此去寻求更为“整全的事实图景”。一个理论并不能完美地对所有事物作出解释，然而他的自然选择理论，除了少数异常现象、事实表面的矛盾和一些与理论不符的证据以外，能够合理地解释极多的现象，从而让其真理性得到了保证。达尔文自己也说：

对于我所提出的理论，未来的读者必然会遇到一系列

的难题，其中部分的难题我今天能给出的解释也极为牵强。然而，我可以给出极为乐观的判断，大部分的难题不过是表面性的，而那些真正的难题也不会对我的理论形成全盘的颠覆。[5]

在达尔文看来，他所提出理论的解释能力可以成为判断这个理论是否属于真理的重要证据。

并不是所有人都能认同这点。[6]很多人认为，进化论留下太多悬而未决的问题——理论上的和证据上的。很多问题在随后几十年间得到处理，那时，达尔文当初提及的一些问题被证明并不是严重问题。但是达尔文相信，他并不需要等到所有悬疑都得到说明、他理论的各个层面都得到公认之后，才肯定自己的理论。对他而言，自己的理论在解释各种现象时已表现得足够完美，以至于这个理论不可能是错误的。[7]

绝大多数科学家都这么看待自己的理论，达尔文并不是特例。与之相反，在很多方面，达尔文所做的已经成为科学思想的一种范式，现在人们通常称之为“对最佳解释的溯因推理”。心理学家威廉·詹姆士在他著名的文章《理性的情感》(The Sentiment of Rationality)中，很好地阐释了达尔文的某些思想。他认为，所有人都需要一种他称之为“可行假设”的前提，来使经验到的这个世界有意义。[8]这些“可行假设”通常超越了我们的证明，然而它们还是为我们所接

受,成为我们行动的依据。这是因为它们为我们提供了一种让人心安理得的立场和理由,借此我们才能有把握面对现实生活。在詹姆士看来,信仰是信念的一种特殊形式,而后者在我们的日常生活中随处可见。詹姆士认识到,“信仰是对某些事物的信念,但与此同时,人们对其总是可以在理论上进行质疑。”詹姆士对这个观念作了进一步的引申,他认为,“信仰就是可行假设的同义词。”我们深信某些事物是真实的,并将行动建立在这些信念的基础上,但与此同时,我们意识到我们无法像证明欧几里得几何命题那样,证实这些观念的真实性。

通过这样的论证,詹姆士让我们看到完全相信并依赖某种理论的可能性。这是我们诠释世界的一种方式,一种“可行假设”,尽管它没有被最终证明,也无法获得终极意义上的肯定,然而我们却发现它在解释事物时是可靠的。达尔文的理论就是詹姆士这种观念的典型例子。然而,詹姆士所说的“可行假设”超越了达尔文解释自然界的自然选择理论,也超越了其他任何科学理论。“可行假设”的概念涉及人类存在最奥秘的事实之一:那些值得我们确信的事物,是超越证据所能证明之范围的。那些对我们而言最核心的信念,是我们所不能证明的。

20 这个结论多少让人有些不安,值得我们进一步思索。现实中存在着很多的命题,它们无疑可以被我们证明。以下就有三个例子:

1. 2 + 2 = 4

2. 整体大于部分。

3. 水分子的化学分子式是:H_2O

虽然这些命题都是被证明的事实,但其中没有一个能够明确地成为我们生存下去的理由,也没有一个能够让我们在清晨醒来时心中充满赞美,或让我们感受到生命的意义。

基督徒相信存在一位上帝,他充满慈爱的同在和恩典改变了我们的生命,让我们获得了生活下去和盼望的理由。这一点是无法被证明的。但是一个人如果相信它的真实性,他的生命就会发生完全的改变。通过这种信念,我们将会以一种全新的方式来认识各种事物。无神论不相信上帝的存在,他们的这种信念也是无法被证明的。基督教和无神论都属于信仰,都是詹姆士所说的“可行假设”,它们对于人类的生命有着至关重要的影响。尽管如此,它们却无法被证明。

我想起,有一次在伦敦,我与一位无神论者辩论之后进行了一番谈话。对方是一位彬彬有礼的绅士,他告诉我,他并不相信上帝的存在,并且自己也没有感到有什么必要去相信上帝。在他看来,让自己的生命充满意义的是人类本性中善的一面,如果离开这种哲学和道德的原则,他的人生将会失去方向。我告诉他,我对上帝的信念与他的这种信念有点类似。他笑着摇摇头说:“我并不需要有什么信

仰。”这时我以一种我认为足够温和、尊重的方式向他指出，事实上他确实有着信仰。无论他是否喜欢别人这样说，他的确相信着人类的善良。然而，我告诉他，对于他所信仰的对象，我无法与他达成共识，并且我也向他解释了原因。我指出，人类本性难测，我也以奥斯维辛集中营与核威胁为例，向他说明人类之间充满着彼此伤害的苦毒与恐吓。我实在无法认同他的信仰，因为有太多的证据与这种信仰相左。人类也许有能力做一些善事，但与此同时，我们也能够做恶事。我不能认同他对人类本性善良的信念，因为它无法与事实相符。

听了我的这番话，我的朋友（我希望可以这样称呼他）脸色苍白。我们还聊了些其他的话题。之后我告诉他，我

21 和很多人一样都相信民主强于独裁，自由强于专制的压迫。这些关于道义的信念都有着一种让人激情澎湃的力量，然而它们却无法被证明是正确的。接着我问这位朋友，我坚持这些信念是否是一种错误呢？他给出了否定回答，并承认自己也认同这些信念。在我们即将离别的时候，我向他传递了一种观念：那些对于我们的生命至关重要之事，在终极意义上都是信仰之事。它们无法被证明，但我们却没有因此放弃对它们的信念；事实上，恰恰是在我们相信它们的过程中，我们越发看到它们的真实性。临别时他说了句：“我要回去好好想一想。”

新无神论有一个非常令人困惑的特征，那就是，它对于

那些指出无神论者也有信仰的观点，会表现出极端的厌恶。而事实上，确实所有的人都有自己的信仰，这是人类的共性。认识这个事实并不妨碍我们去努力找出哪些信念才是最可靠的。那么我们该如何合理诠释事物，并对最佳的参照体系形成可靠的判断呢？接下来，我们将对这些问题进行更进一步的讨论。

第4章

如何来解释事物

22 科学的目的是为了帮助我们认识事物的意义。自然科学尝试找出自然界中的各种模式，之后再深入研究能够解释这些模式的深层结构。对此，有人曾这样评论道：

> 自然哲学最显著的特征就是它对**可理解性**的强调。自然哲学关注自然界中的现象，它不仅以一种一致的逻辑来试图说明这些现象，而且还用各种合理的观念和假设进一步对这些现象进行诠释。[1]

匈牙利化学家迈克尔·波兰尼对科学研究的动机给出了一个简单明了的总结："我们所发现的线索指向一个隐藏事实，正是对后者的感知引导着我们对真相的探索。"[2]他后来对科学方法的哲学内涵及其推论进行了探讨。

我们对事物的观察只停留在表面，因此我们还要尝试找出它们更深层的结构。科学界的伟大先驱艾萨克·牛顿（1643—1727）面对从树上落下的苹果和围绕太阳运转的天体等诸如此类物体的运动时，意识到其背后有一个普遍存在的“隐藏事实”。牛顿称这个无形而隐藏的事实为“引力”。然而，他很难确定，他的这种观点是否真的可以解释各种运动，因为这种理论所给出的解释又会引出更多的问题。重温那段历史，我们也看到，在这个理论被提出时，大量诘问牛顿的人坚决不认同这种看不见、摸不着、观察不到的力量的存在。但是，牛顿却清楚地看到，引力的提出为观察到的相关现象提供了最好的解释。时至今日，人们已经用一种理所当然的态度来看待引力的存在了，并且将其视为科学世界观重要的组成部分。

这段故事说明，我们可以将科学看成一种探索波兰尼所说的“线索所指向的隐藏事实”的过程。这里的“线索”一词是一个重点，它说明人类知识具有某种程度的不确定性。我们对某些确定的事物进行观察，但是现象背后又有着怎样的意义呢？C. S. 路易斯（C. S. Lewis，1898—1963）曾有一段为人熟知的评论，他指出，人类对是非的感知，就是一种“指向宇宙意义”的线索。这种线索并不是刚性的事实证据，而是以强调感知的柔性作为特点。然而，正是这种线索的积累，最终会形成一种智识的强度，并完全超越某些所谓事实证据的力量。

科学所提供的解释，可以被视为一种对“隐藏事实”、深层结构的探索，从而试图解开我们所经验并观察到的这个世界的真相。那么，这种深层结构如何解释一件事呢？在科学哲学中，通常会将科学解释划分成三类：

1. 确定原因的那种解释。[3]
2. 找到“最佳解释”——即能够为观察到的现象提供最合理的解释。[4]
3. “解释的统一”——即为那些曾被认为彼此没有联系的事件，提供统一的理论框架。[5]

接下来，我们将分别对这些解释进路做进一步的讨论，并思考它们在人类探索事物意义的过程中所发挥的作用。

因果性解释

我们最为熟悉的解释方法，就是因果性解释。如果 A 引发了 B，那么 A 就可以解释 B。这种观念对所有人来说都非常熟悉。如果我向邻居家的窗户抛掷棒球并打碎了它，那么我的行为就是窗户破碎的原因。因果性解释在科学研究中扮演着举足轻重的作用。在当前关于全球气候变暖的异常激烈的讨论中，其核心问题聚焦在此：人类所制造的温室气体是否是导致环境变化的原因。如果全球的气温

在不断地上升，我们该如何解释这个现象？发现导致全球变暖的原因，对遏制这一趋势至关重要，之后才是如何扭转这一趋势的问题。

然而，对于更加复杂的问题能否通过这种方法来处理呢？比如，我们该如何来解释宇宙的起源？宇宙是起源于某些事物，还是某个有位格的生命呢？早期的科学是以预设宇宙的无限永恒为特征的，但这种观念今天已经被大多数人抛弃，因为越来越多的证据表明宇宙有一个起点。20世纪见证了人类在认识宇宙起源和发展上的急剧变迁。[6]该世纪的前二十年，主导科学界的假设认为宇宙是静止的，但到了20年代，逐渐有证据显示，宇宙明显处在一种膨胀的过程中。在此之前，人们普遍相信（尽管不是所有人都相信），我们在夜空中所观测到的星云，如仙女座的M31，或猎户座的M42，都是银河系的一部分，而地球所在的太阳系也处在这个星系中。然而，借助新近在加利福尼亚圣加百列山脉威尔逊山天文台建造的100英寸望远镜的观察，埃德温·哈勃（Edwin Hubble，1889—1953）相信这些观察到的物体本身就是星系，而且与我们之间的距离非常遥远。随着对这些星系光谱红移研究的进展，哈勃最终提出两星系间距离越远，它们相对分离的速度也会越快的理论。因此，他得出结论：宇宙在以近乎不可扭转的趋势不断膨胀，而且速度越来越快。

在哈勃的时代，这种结论是很难被接受的，因为这就等

于说,宇宙是从某个密度极高的初始状态衍化而来的。换句话说,它告诉我们,宇宙有一个起点。然而,这只是一种假说,是对所观察到现象的众多解释之一。其他对天文现象的解释也完全有可能成立,这当中得到最多公认的是弗雷德·霍伊尔(Fred Hoyle)等科学家在1948年提出的宇宙稳恒态理论,这个理论认为,即使宇宙处于膨胀的状态,也不能就此认为宇宙存在一个起点。在霍伊尔看来,随着宇宙的膨胀,不断有物质被创造出来,从而填补了那些因宇宙膨胀而出现的空隙。

25 到了20世纪60年代,科学界的观点又发生了改变,这主要是源于新泽西贝尔实验室的阿尔诺·彭齐亚斯(Arno Penzias)和罗伯特·威尔逊(Robert Wilson)所发现的宇宙背景辐射。[7]最初他们在研究中遇到了一些难题:无论他们将天线指向哪个方向,他们都会接收到一种明显的背景噪音,并且他们无法将其消除。

不久之后,这种背景噪音的意义得到了科学家的重视。人们认为,这种背景辐射是最初宇宙大爆炸的"余晖"。大爆炸理论最初是由拉尔夫·阿尔菲(Ralph Alpher)和罗伯特·赫尔曼(Robert Herman)于1948年提出的。科学家相信,这种热辐射对应着宇宙中来源不明且随机运动的光子,其温度以开氏温标计算为2.7K。综合其他的证据,这种背景辐射指向了一个必然的结论:宇宙存在一个初始点。此时,与这种理论对立的宇宙稳恒态理论,遭遇了致命的打击。[8]

自此,标准宇宙模式的基本要素得到了确认,并赢得了科学界的一致认同。尽管在一些重要领域中,科学家之间还存在着争论,但这个模式仍被认为最好地描述了所观察到的证据。现在人们相信宇宙产生于140亿年前,并且在产生之后一直处于膨胀和冷却的过程中。标准宇宙模式,也就是人们通常所说的“宇宙大爆炸”理论,让我们看到宇宙并不是永恒的,而是在遥远的过去通过从无到有的方式产生的。[9]那么,到底是什么导致了宇宙的产生?宇宙是否通过自身产生,又或者它的产生只是一种偶然,或者宇宙是通过某个诸如上帝的第一因而被创造的?基督教传统所相信的从无到有的创造论(ex nililo),也因着大爆炸理论而焕发出新的生命力。[10]是否这个世界的种种奇妙,比如万事的井然有序,也在向我们传递着上帝创始的信息?对于这一点,我们将在后面的内容中加以讨论。

基督教信仰可以很好地使用科学研究中的这种因果性解释法,来宣告自身的合理性。我们有理由说,只有一位上帝的存在才能解释宇宙的起因。关于上帝存在的许多传统论证,都视上帝为某种动因,是他按着自己的心意创造了诸多可以被我们观察到的现象。例如,宗教哲学家威廉·莱恩·克雷格(William Lane Craig)就用以下的方式推导出上帝的存在:

1. 无论是在哲学领域还是科学领域,我们都有充分理

由相信宇宙不是永恒的，而是有一个绝对的起点。

2. 但是没有任何一件事物是可以凭自身从无到有的。

3. 因此，必然有一种超越的因素促成了宇宙的产生，那就是上帝。[11]

许多最初反对大爆炸理论的无神论宇宙学者认为，如果相信宇宙有一个起点，那就必须承认有一位创造宇宙的创始者。对于他们而言，形成这种结论虽然有些尴尬，但却是无法回避的。然而，科学研究正日趋指向这位创始者。

最佳的解释

科学解释的第二条进路承认，对于我们所观察到的各种现象以及获取的各种经验，可以有不同的解释。但这当中是否有最佳的解释呢？通常我们观察到的结果，并不足以让我们形成一个清晰而确定的判断。然而这并不意味着我们只有无望地放弃求知的努力，并盲目地宣告说，所有的解释都是一样有效（或一样无效）的。我们看到，达尔文就认为，他所提出的自然选择理论，在几个可以解释生物界现象的理论中，是最佳的一个。尽管如此，达尔文的理论仍受到了演化论观念（transformist idea）的挑战，后者认为，各种生物物种长期以来是在缓慢的演化中形成的。[12]尽管如此，

达尔文仍然相信自己有充分理由坚信自然选择理论是最佳的解释，并且这种信念将最终得到证明。

那么，对于彼此对立的理论，我们如何从中作出评断？我们如何才能决定哪个理论才是最佳的解释？这里判断的核心被称为“经验的适当性”（empirical adequacy），即一个理论在多大程度上描述了那些真实观察到的结果。理论为我们提供的图景与我们在现实中的经验匹配度如何？理论与观察到的结果拟合度又怎样？即使是“最佳”的解释，也无法解释我们所观察到的所有现象，但是这种理论相比其他的理论，能够在更大的范围内，以更令人信服的方式，为我们描述所观察到的一切。

“最佳的解释”也并非是永远正确的。通常人们对它的接受都是建立在信心的基础上，将它看作我们目前所能获得的最佳解释方式。可见，科学关乎一种被激发出的信念，或一种得到保证的信念，即我们相信某些科学结论是正确的，并且相信我们的这种信念也是合理的，尽管我们很清楚，自己的这种信心常常无法被证明。正如我们之前所看到的，达尔文很清楚他的自然选择理论是无法被证明的。然而对于观察到的结果而言，达尔文的理论所提供的解释仍然是最佳的，因此在他看来，在此基础上自己有理由视进化论是正确的。达尔文在他的著作中这样写道：“物种的改变是无法直接得到证明的。在理论组织、解释现象的过程中，我们依据它所表现的解释能力便能鉴别其真伪。”[13] 换

句话说，当我们在各种理论之间作孰优孰劣的比较时，我们唯有通过考察理论在解释现象方面的有效程度来作出判断。

最后，我们还要看到，最好的解释对于我们来说，很可能并不是最合理或最合乎常识的解释。科学家不会事先确立什么是合理的标准。事实反复证明，科学家发现自然界的规律是与我们通常的观念和预测相违背的。如果强行让科学研究与人类关于理性的观念相一致，必将导致科学研究的没落。量子理论的提出可以被看作科学研究超越人类理性的经典案例，这个理论让我们看到的量子世界看起来与我们自然的认识完全相反。有科学家这样评论道："对于科学家而言，他本能提出的问题不是问'这是否合乎理性？'，这样问似乎表明他事先就知道理性将会采用怎样的形式；科学家本能提出的问题应该是'是什么让你认为事实是这样？'"[14]科学是要向我们论证某个观念，而非说明什么是合乎理性的观念。科学史可以被视为一部不断校正"理性"概念的历史，它所依靠的正是人们对自然界深层结构不断进深的发现。

解释的统一

科学解释的第三种进路，建立在一种"统一"的观念之上。要做到这一点，需要在之前认为互不相干的观念之间

建立连接,从而将它们作为同一幅宏观图景的不同方面,紧密地连接在一起。苏格兰物理学家詹姆斯·克拉克·麦克斯韦(James Clerk Maxwell, 1831—1879)在其著作中所表述的观念,可以成为这种科学解释进路的极好例证。1865年,麦克斯韦发表了电与磁的统一理论,这个理论让我们看到电与磁如同一个硬币的两面。在笛卡儿对代数与几何的统一中,牛顿对地球物体和天体运动理论的统一中,以及爱因斯坦对物理学的统一中,我们都可以看到这种科学解释的统一。并非所有试图达成解释统一的努力都会取得成功,例如在量子理论和相对论的统一方面,科学家还有很长的路要走。

人类对"万有理论"(theory of everything)的求索由来已久,它可以被看作这种科学研究方式的经典例证。人们相信这种万有理论一经发现(虽然有些人认为这种理论超越了人类所及),便能提供一种关于意义的整体框架,而任何其他理论都能在这种框架中发现属于自己的恰当位置。探索统一的解释是一种对于宏观图景的追寻,它的发现能够让我们正确地认识各种事物之间的关系。

通过这种方法形成的科学解释,最大的问题在于理论的全景有着怎样的可靠性和容纳量。怎样的理论既能描述观察到的各种现象,同时又是有效的理论?这个理论在联合我们对宇宙的各种知识方面效果怎样?为了回答这些问题,这种对世界统一的理解,需要以经济性(economic,尽可

能少地建立假设)和广泛性(extensive,尽量多地涵盖我们对这个世界的知识)为目标。

科学研究的这三种进路并非是彼此对立。在很多方面,它们无疑存在着交集,尽管它们各自强调的重点存在着微妙的差别。有一点很重要,即并非所有的解释都是因果性的。再者,科学解释的过程通常是逆向的:在这个过程中,人们不禁要问,对所有的事物是否存在一个终极的解释,或是否存在一个无限展开的解释链条。人类对万有理论或宏观统一理论的探索,可以被视作一种对各种解释进行全面性解释的尝试,而这种探索的驱动力源于一种渴望——渴望对现实形成一个全面和统一的理解。

然而近些年来,人们越加清晰地意识到科学也引发了种种我们无法解释的问题。在使用科学解释世界的过程中所引发的问题,似乎要使我们的眼界超越科学本身,将我们导向更深的理解层次。是否存在着某些超越科学的事物,可以帮助我们认识科学的能力和局限?万事万物背后是否存在着一种更为隐秘的秩序,是我们解释人类存在的种种谜题和困惑所必需的?

本书正是为着探索一种答案,加拿大杰出的哲学家伯纳德·朗奈尔干(Bernard Lonergan, 1904—1984)在他的书中向我们巧妙地暗示了这种答案。“上帝为我们的认知打开了无限的视野,在他里面那种阿基米德因发现真相而有的欣喜若狂,将永远让我们如痴如醉。”[15]然而在我们去认

识这种喜乐之前，我们要先来审视近期对这种信念进行否定的一场运动，它几乎成为了一种准则，这就是新无神论。

第5章

一个前无神论者的沉思

30 在2006至2007这两年间，新无神论者的一些举动引起了社会广泛的关注：他们的著作长期居于畅销书榜单前列，并针对信仰的理性基础及其当代实践价值举办大型的公开辩论。倡导这场运动的代表包括理查德·道金斯、萨姆·哈里斯(Sam Harris)、丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)和克里斯托弗·希钦斯。他们极力反对信仰，对其展开了穷追猛打的攻势。[1]正如欧内斯特·海明威在其小说《永别了，武器》中所描写的那位意大利少校，新无神论者也极其顽固地相信，“一切有思想的人都是无神论者。”[2]然而，这些人缺乏对事实严谨的分析，常常将自己的臆断作为真理对外发布，他们真正的本领不过是文过饰非。在他们的笔下，宗教信仰被描述为一种本质上危险、邪恶、毒害心灵的事物，因此没有一星半点存在的价值。他们这种咄咄

逼人、充满蔑视的攻击手法，也许在非理性的层面与西方文化的世俗主义者对宗教的不安深相契合。在后者眼中，信仰宗教的人都是潜在的恐怖主义者，因此如果有一天人类消灭了宗教，世界将大享太平。

为什么这些人会对宗教如此深恶痛绝？部分原因在于，对于今天的西方来说，那种对宗教说不的时代已经一去不复返了，近期一些著名的世俗主义者也如此作出了预测。然而，回到我们青年时期的20世纪60年代，那个时候在人们的普遍观念中，都认为宗教正在走向消亡，它还能在社会中发挥影响的时间已短得屈指可数；曾经为人们提供稳定世界观的宗教，当时更像是一个“破灭并即将逝去的梦想”[马修·阿诺德(Matthew Arnold)]。然而在今天，尤其是北美，宗教所展现出的毫不妥协和持续的影响，已经让一些无神论者和世俗主义者感到不适。反宗教作家伊恩·麦克尤恩(Ian McEwan)在理查德·道金斯所著的《自私的基因》(*The Selfish Gene*)出版十三周年纪念会上的讲话，可以被视为一个极好例证。[3]麦克尤恩表达了自己对宗教信仰回潮的不解和失望，并且认为我们迫切地需要将宗教信仰重新打入冷宫。在麦克尤恩看来，宗教只适合保留在那些思想迟滞群体的个人空间，而不应进入任何公共领域。

我过去也非常认同这种观点。在20世纪60年代晚期，世俗主义思潮席卷了整个欧洲和北美大陆，《时代》杂志1966年4月所刊的封面故事就是关于上帝之死。当时

社会学家预测一个世俗主义时代即将来临，人类对上帝的信仰将逐渐退出历史舞台，而被类似于马克思主义的世俗主义意识形态所取代。当时的西方社会充斥着一种反宗教的社会情绪，身兼小说家和时评家的汤姆·沃尔夫（Tom Wolfe）根据自己1968年在旧金山的经历，写下随笔《伟大的再学习》（*The Great Relearning*），书中敏锐地捕捉到了这一点。他写到："所有的事物都在一种极度不满的社会情绪中被人们废除，并不得不重新开始。"[4]在此之前，人们很难想象会出现这种普罗米修斯式的观念重构，而当它到来时，就成为某些人拼命抓住，从而与历史和传统作出了结的宝贵时机。因此对他们而言，信仰不过是人类的道德残渣，应该遭到弃置，即使是最好的信仰，也与现实没有任何关联，而坏的信仰必然成为人类的噩梦，是一种用谎言和幻觉奴役人类的反动力量。

这就是20世纪60年代后期的文化氛围，我也身处其中。当时所有人都认为自己肩负着某种伟大的历史使命，我也视自己为反宗教中坚势力的一分子。马克思主义成为当时社会氛围的活跃因素，整个欧洲、甚至包括我所在的北爱尔兰，都弥漫着它的气息。然而在我看来，马克思主义对宗教的批判，还需要与另一种具备强大说服力的理论相结合：科学主义对现实世界的认识。

我当时以为科学解释了所有的事物，它从上帝手中夺回了主导人类信念体系的宝座，并以一种清晰、冷静、讲求

科学方法的理性主义取而代之。因此，唯独出于科学的宣告才是有意义的，任何脱离科学考察范围的事物，无论在人们看来多么言之有理，都不过是迷信或是欺骗人的错觉。因此，科学成为我一切理性和道德行为的指导原则，对于现实世界和事物的秩序，我认为它是唯一可靠的认知方式。无神论成为我的信条，而它的基础就是科学。

那时我申请到了去牛津大学攻读化学的奖学金。能够获得这样的深造机会让我备受鼓舞，同时我认为可以通过在牛津的学习更加坚定并拓展自己的无神论思想。在为即将开始的学业作准备时，我读了一些关于科学历史和哲学的著作，没想到这成了我人生的转折点。我当时接触到的很多观念对我所信仰的无神论产生了极大的冲击。我了解到通过事实构建的理论存在着不充分决定性，并且我看到在科学史中出现过的种种理论突变。此时，我不得不面对构建某个“关键性试验”的困难，也不得不承认在人们确定对观察结果最佳解释的过程中，存在着各种极为复杂的因素。

对无神论怀疑的种子，在我心中开始萌芽。难道我的无神论信仰只不过是某种基于对科学范畴误解之上的逻辑错误？或者是我误解了科学宣告的本质？这种思考令我非常不安，因此我刻意不要想得过多。没有人愿意让自己的意义世界承受过于猛烈的冲击。那时我尝试着尽量转移自己对这类问题的注意力，其方式和道金斯今天仍在使用的

方式非常类似:将其视为无知的、缺乏科学性的“对真理的诘问”[5],然而我的怀疑却从未打消。

当我在牛津开始学业后,我决定对这些问题进行必要的考察,从而让自己的思想不再继续斗争下去。我期望能够在这样深入的探究中强化自己的无神论立场,从而排除自己理性上那些不一致的认识。我盼望尽快给那些问题画上句号,好让自己投入到更重要的事务中。虽然在那之前我一直对基督教抱有很大的成见,但我开始意识到自己并没有对无神论信仰采用同样的评判标准。我相信无神论有着自明的正确性,因此让无神论免于被质疑。在1971年10月到11月间,我发现无神论在理性方面的证据远没有我想象的那样充分,对我来说,它已不再是自明的真理,因为我看到它所依赖的基础非常不可靠;与此同时,对于之前我一向轻视的基督教信仰,我发现它在理性方面成立的确凿性远超我曾经的认识。

最后我认识到,尽管我一直以来都认为无神论是一种对现实世界的事实性宣告,可是事实上它仍是一种信仰体系。发现这一点后,我决定离开这种信仰,接受另一种。我所离弃的无神论从不愿意承认它属于某种信仰,而我后来接受的基督教却对自身的性质开诚布公。我归信基督教是一种根据个人意愿思考的结果,我相信我已经找到了诠释事物的最佳方式,并且直到今天我仍然坚持这种信念。现在的我虽然非常欣赏基督教在情感、想象和伦理层面的价

值(这是我当初不曾发现的),可我仍然认为,信仰在"解释意义"方面有着我们难以估量的作用。

在2006到2007年间,当我接触到那些新无神论的代表著作时,它们起初在我里面引发了一种强烈的怀旧情结。对于那些肆无忌惮地指控信仰为罪恶或幻想的贬抑之词,我露出了会意的笑容。它让我回想起自己的青年时代,那时的我也一样对信仰嗤之以鼻。然而,真正引起我关注的是众多新无神论作家在为无神论辩护时,一律都将自然科学作为他们最重要的依据。

新无神论者常常在口头上以自然科学作为唯一可靠的真理来支持他们的论证,这种作法现在被人们普遍称之为"科学主义"[6],与之相伴的是新无神论者对宗教信仰的反对,并将其看作是毫无证据的迷信。以这种观点来看,科学研究无须人们投入任何信念,它对于事实的强调是与信仰格格不入的。科学研究中有关信心判断的关键作用也因此被抹杀了。[7]虽然这种观点在哈里斯和希钦斯的著作中得到一些支持,但我们只有在道金斯和丹尼特的书中才看到关于它的完整论述。

令人奇怪的是,道金斯和丹尼特却对一种过时的思想情有独钟,这种观念认为科学与信仰永远处于彼此无法调和的状态中,这也常被人称为科学与信仰的"战争论"。然而,今天这种论点已经被科学史学家视为错漏百出,与历史严重不符,[8]同时它也是新无神论与现代学术众多观念冲突

之一。在各种社会因素的推动下，认为科学与信仰永恒对立的观念在19世纪后期成为热点，并作为大众传媒中长期讨论的主题。但是，随着人们越发注意到历史上科学与信仰的互动，这种观念逐渐失去了学术支持。尽管如此，道金斯仍坚定不移地认定这种已经被抛弃的“战争论”模式，并在此之上建立了许多极不合理、站不住脚的论断。这当中最令人啼笑皆非的结论莫过于道金斯认为，那些促进科学与信仰关系的科学家，都堪比希望绥靖希特勒的英国前首相内维尔·张伯伦（Neville Chamberlain）。[9]这是一个非常荒诞的说法，然而道金斯最近的一个言论与之相比更是有过之而无不及。他说基督教的创造论对人类理性和道德造成的损害，与否认二战中犹太人被大屠杀的罪恶是一样的。[10]道金斯这种自以为是的臆断，反映出新无神论者有时活在一种与真实世界隔绝的幻想状态中。

道金斯和丹尼特发展出的一个核心观点认为，达尔文主义是一种普世性的真理，对于解释生物界的一切发展和形成绰绰有余。两人也一致认为，宗教的产生也可以在达尔文主义的框架中被理解，它完全可以被看成是一种“意外产生的副产品”，或是“某种失败的结果”。[11]那么，为什么道金斯会认为宗教可以被达尔文主义的模式所解释呢？道金斯所作的分析，可以从他在詹姆斯·弗雷泽爵士（Sir James Frazer）所著《金枝》（*Golden Bough*）一书中找到的宗教“普遍原理”说起。《金枝》的首次出版要追溯到1890年，这是

一本人类学的早期印象型著作。起初我们也许会非常困惑，为什么道金斯关于宗教起源理论的前提会如此依赖于一本一百多年前著作的核心观念？要知道，这些观念今天已经基本上被学者所抛弃。道金斯不是旨在用最新的研究成果来解释事物吗？为什么这次他会求助于过往的理论，使用那些陈旧而过时的方法呢？

事实上，我们很快就会发现，道金斯对弗雷泽理论的依赖，实际上是为着合理化自己的观点。弗雷泽坚信宗教可以被简化成一些普遍特质，这为之后道金斯利用达尔文主义来解释宗教提供了基础。这种方法先是提出宗教具有某种普遍特质，于是他就可以用达尔文主义进行分析，进而对宗教进行简化式的解释（reductive explanation）。“某个物种的普遍特征需要达尔文主义的解释。”[12]

今天绝大多数人类学家只会将弗雷泽作为宗教研究失败的典型。宗教实际上并不具备道金斯在其论证中所希望出现的“普遍特质”，这一点在后维多利亚时代人类学对宗教的研究中已经是一个不证自明的公理。弗雷泽的研究前提认为无论在何时、何处，人类各种最基本的需求在本质上都是类似的。这种前提也许与道金斯的反宗教论证一拍即合，但与事实却存在着明显的不符。

《上帝的迷思》（*The God Delusion*）的作者道金斯身处21世纪，却捡起那已被抛弃的19世纪假说来否定宗教，这种做法也许一开始会让很多人难以理解。[13]然而随着分析

的深入,道金斯这样做的原因很快就暴露无遗。这是因为道金斯分析时所惯用的简化类别很难适用于对“宗教”的定义。很明显,宗教属于一种哲学家唐纳德·布朗(Donald Brown)所说的“类别的共性”(universals of classification),而非“内容的共性”(universals of content)的范畴。[14]“内容的共性”所指的对象有着相同的核心信仰,而“类别的共性”却与之不同,指的是有着共同的模式,然而各自的信念却不一样。这些类别彼此之间的界线很模糊,并且缺乏那种一眼就能识别出的核心信念。

道金斯和丹尼特都相信自然科学排除了人们形而上的前提,那些有宗教性质的形而上观念更是如此,他们一口咬定这些前提在终极意义上都是一种人类的幻想。然而,事实上,当科学方法得到正确、合理的运用时,我们会发现它对于宗教信仰是中立的。对于各种宗教信念,科学研究没有提供一边倒的支持,也没有出现一边倒的否定。正因为科学方法显然无法作为无神论的支持,于是那些期望将科学改造成反宗教利器的人,必须在某种程度上对他们的论证作出修订,从而来增强其说服力。其中一种方式就是使用带有攻击性的语言,对那些论证的对手进行无以复加的荒诞指控;另一种方式是改写对科学的陈述,在描述科学方法时掺入各种无神论的前提假设。

道金斯是一个“走私高手”——他把形而上学“偷运”进科学中。也就是说,他有意抹杀了科学叙述的中立性和

无结论性，以使之推导出严密的无神论结论。我们可以从道金斯最早的成名作《自私的基因》(1976 年)中看到，他是如何把无神论的元叙事强加在科学对事物的描述上的。在这本书中有一段，他给显明的科学描述额外加上一种隐秘的形而上的思想，即视基因为活跃的主体，掌管着自身的命运以及它们宿主的命运：

> (基因)大量集结在一起，形成巨大的群落，在庞大而笨重的宿主体内，它们安之若素。它们彼此之间通过蜿蜒迂回的路径进行联络，以遥控的方式掌控全局。基因在你我之中，它们创造了我们的身体和思想，我们存在的终极原因，就是为了让基因得以延续。[15]

这段文字将一个科学事实——基因在你我之中——与一系列完全站不住脚的形而上宣告等同起来。比如，道金斯告诉我们，人类基因的代代流传，是“我们存在的终极原因”。如果一位对科学不甚了解的读者读了这段话，也许他会认为道金斯回答了那个人类千百年来关于生命意义的疑问，他会认为人类存在的原因就是为着让我们的基因得到延续。

然而，事实上，这不过是一种“以基因为视角”的描述，一种对科学观察结果形而上的假说。可以说，这种观点在 20 世纪 80 年代一度备受推崇，达到了顶峰[16]，它认为基因

是一种活跃的控制性主体,“操纵”着包括人类在内所有生物体的命运。然而,对于这种宣告,能得到试验确认的只是其中一小部分,即“基因在你我之中”,而剩下的部分都属于假说。道金斯将形而上的假设非常隐蔽地掺杂在其论证当中,从而给读者制造出一幅他所说的是由科学证实、确凿无疑的图画。

现在让我们换个角度来看这段话。道金斯在其文章中宣称自己的理论得到了科学的证明,但是对于这一点,牛津系统生物学家丹尼斯·诺布尔(Denis Noble)却持保留态度。他找出了那些道金斯宣告中非科学的成分,并以巧妙的笔触对于那些形而上的内容作了完全相反的改写。对于道金斯所言基因是活跃的主体,诺布尔用调侃的方式,针锋相对地将基因的被动性呈现在读者眼前。

大量的基因聚集在一起,它们被封闭在高度智慧的生命体中,同时被外部的世界所塑造。基因在无意识的状态下,如变魔术一般通过复杂过程与外部世界相联系,并在此基础上开始发挥它的功能。它们在你我之中,我们构成了解读它们所携带遗传信息的系统,而它们之所以能够得以存留,完全依赖于我们在物种繁衍过程中所经验到的愉悦。我们是基因存在的终极原因。[17]

37 很明显,对于基因的认识,道金斯和诺布尔代表两种完

全不同的观点。对于同一个尚不完善的科学观察结论，他们所采用的解读方式是完全不同的。在以上这两段话中，两人形而上的前提都是以科学事实的方式被呈现出来，与那些通过实证而形成的结论放在同样的水平线上。然而，我们很清楚，在道金斯和诺布尔的观点中，必然有一个是错误的。虽然两者都建立在相同的观察结果之上，但是他们所导入、所设置的形而上前提却是完全不同的。

道金斯和诺布尔的结论有着相同的实证基础，在观察结果和试验证据方面也完全一致。那么，到底哪一个才是正确的呢？我们如何才能确定谁的观点更符合科学立场呢？正如诺布尔所言："没有人能够通过某种试验展现出两者在实证方面的差异。"近期无神论的辩护者以科学为武器来攻击宗教，其最大问题在于，他们以隐蔽的方式将自己形而上的无神论前提掺杂在他们的论证中。然而，科学本身既不能必然推导出这些观念，也无法给予它们任何支持。正如诺布尔以巧妙的笔触向我们所展示的，某些新无神论者以科学名义提出的声明，实际上与科学没有任何联系。其本质是一种对科学的滥用，他们是在用移花接木的方式来推销他们形而上的自然主义。

我们可以从以上的讨论中获得怎样的启示呢？新无神论者发明的口号，试图给他们发起的运动披上科学和理性的外衣，从而排斥一切其他的解释。特别是针对那些宗教信仰所给出的解释，新无神论者将其视为一种过时且非理

性的迷信。然而这种立场坚持到最后，必然导致对科学与理性的滥用。一切科学方法，当被我们合理地使用时，是不会向我们呈现那种新无神论者所幻想的形态的。科学研究所引发的问题，是科学本身所无法回答的。这些问题将激发我们对这个世界以及我们在其中的意义进行更深入的思考，而这是新无神论者那些肤浅的宣告无法满足我们的。

那么，当我们尝试越过科学的界线，我们将会看到什么？当我们揭开那幅一直以来幽闭的帷幕，将会有一个怎样的世界展现在我们眼前？在科学研究的范畴以外是什么？下一章将要向你揭晓这些问题的答案。

第6章

超越科学的边界

38

1885年,在即将于伦敦博物馆展出的达尔文塑像完工仪式上,维多利亚时代达尔文主义的旗帜性人物托马斯·赫胥黎发表了一篇演讲。在总结演讲时他如此宣称:“科学如果采用了教条的方式,无异于自杀。”[1]这是赫胥黎最具洞见的名言之一,值得我们深思。

赫胥黎这样说,并非只是因为他意识到,科学一旦被教会或任何宗教组织、神学传统所绑架,将会产生种种危险。他同时也看到,科学一旦被教条主义的无神论所辖制,或被人们作为一种反宗教信仰的武器,也同样是有害的。他指出,科学就是科学,不应成为一种对宗教充满敌意之人手中的工具。尽管赫胥黎通常给人的印象是一位宗教信仰批判者,然而,他最主要关注的却在于捍卫科学不受任何形式教条主义的影响,无论这种教条主义是宗教的还是反宗教的,

从而保证让科学真正自由地去追求真理。[2]

真正纯粹的科学不倾向于任何宗教性或非宗教性的教条，然而，正如赫胥黎本人所指出的，科学还有着一种——而且只有一种——信仰的成分：

> 在回归科学的过程中，也存在着一种信仰的行为，就是承认秩序的普遍性，以及因果律在所有的时间、所有的条件下绝对的有效性。这种承认正是一种信仰的行为，因为这种命题的真理性——就其本质而言——是超越证据所能证明的。[3]

尽管有些人认为科学无须对信仰作出任何判断，但赫胥黎并不这样认为。在他看来，科学研究需要依赖于某种行之有效的信念，而后者是“超越任何证据所能证明的”。因此，赫胥黎称其为“信仰的行为”。

因为各种显而易见的原因，新无神论者一直以来都不愿对赫胥黎这种深刻的洞见作出任何回应，而是反其道而行。其中立场最为强硬的就是理查德·道金斯，他认为科学无涉于信仰。道金斯的这种主张是与赫胥黎的科学哲学格格不入的。后者认为科学必须要采取一系列假设作为基础，对此心理学家威廉·詹姆士的研究结论对我们极有帮助。他将其称之为“可行假设”（working hypotheses）。然而，新无神论者针对科学研究中这种基于信心的判断所产

生的令人不解、甚至几乎病态的厌恶之情，最终似乎只能说明他们对于信仰和其相关词汇抱有极深的成见。今天，有很多学者都在强调理性自然界的信念是科学研究的基础。科学哲学家迈克尔·波兰尼正是其中之一，他同时深信这一信念将在对世界的实证经验研究中得到进一步的印证。

然而，是否仅凭科学，人类就可以满足自己对于意义的探寻呢？对这个问题最有洞见的思考之一来自于西班牙哲学家何塞·奥尔特加·伊·加塞特（José Ortega y Gasset，1883—1955）。一方面，他为科学对于我们在世界中所观察到现象的解释能力欢欣鼓舞；然而，另一方面，他也指出科学在人类对深层领域的探索中表现出了无能为力。他这样说："科学真理以其预测的精确性而著称，然而科学在拥有这些宝贵品质的同时，却留下了大量次生的问题，那些最关键的终极性问题是科学始终无法染指的。"[4]科学最重要的品质在于它能明确自己的界线。科学只能在证据的基础上，回答那些它能力范围内的问题，然而人类的求知欲却远超于此。"如果离开了对这个世界的整全知识，人类将一无所成。无论它是精深的还是粗陋的，是被我们承认还是被我们忽略，这种整全的知识都超越了科学，它所提供的世界图景深植在你我的思想之中。在引导我们的人生方面，超越科学的那个世界图景比科学真理更为有效。"

加塞特宣告说，20世纪见证了人类如何以前所未有的方式将自身禁锢在准确性和决定论范畴之中。一系列重

要的问题都因为超越了自然科学的范畴，而被不必要或不恰当地打上了“没有意义”的标签。加塞特指出，这种不成熟的舍弃将导致我们对生命深深的困惑，因此诸如“这个世界从哪里来，又将往何处去？”“是什么构成了宇宙最本质的能力？”“生命的实质是什么？”等问题，将会被我们提出。这些关于生命的终极性问题将久久萦绕在我们的思想中，无论那些声称这些问题毫无意义的人如何向我们灌输他们的观念，都不能将其打消。之所以会如此，是因为对终极性问题的思考是我们人性不可分割的一部分。对此，加塞特说：“我们无法逃避对终极性问题的追问，无论我们是否欢迎它们，这些问题总以某种形式存在于我们生命之中。科学真理无疑是准确的，但它却不是真理的全部。”

人类的本性就是会渴望知道有关存在的各种答案和意义。然而科学研究却只能止步于这些终极性问题，事实上它们正是科学的界线所在。科学也清楚自身的局限，这局限是由科学的实证方法论所决定的。然而，实证科学的证据有时似乎会超越自身，指向另一个世界。对此，加塞特描绘了一幅生动的图画来向我们说明这一点。

科学只是人类思想和生命的一小部分，因此它的界线并不是人类的界线。如果一名物理学家最终落脚在自己的研究方法上，那么包括了所有物理学家的人类将会继续他描绘事实的笔触，将其不断延伸，直至走到终点。这就像如

果有一个拱门遗迹映入我们的眼帘，我们就会自然地将那些缺失的弧线在头脑中描绘出来一样。

加塞特向我们描绘的这幅拱门遗迹的图画极具启发性，我们从中可以获得深刻的洞见。我所说的超越科学的边界并不是在黑暗中盲目的一跃，而是一种理性探索在超越科学研究方法局限之后的延续。信仰超越了理性和实证的科学方法，它并不与之冲突，而是延续了科学的理性思考。

正是看到科学家也是——而且一直是——人类中的成员，加塞特指出，许多科学家都意识到自己科学家的身份与其自然人性之间，时刻存在着一种张力。作为科学家，他们将自己限制在实证研究和可论证性的范畴之中；与此同时，作为人类的一员，他们也意识到那种需要超越实证研究来探讨意义和价值的必要性。关于什么是“美好人生”的追问不仅对于一般人来说意义重要，对于科学家也是如此。然而，科学家意识到自然科学并不能帮助我们决定价值的问题。之前我们也看到道金斯的说法，他同样认为“科学无法确定伦理性的问题”[5]。可是在我所认识的科学家中，却没有人因为科学无法回答伦理性问题，就认为这类问题毫无意义或不切实际；也没有人认为对“美好人生”的探求因为超出了科学的界线，而变成一种幻觉和无用功。

有关意义和价值的答案是科学研究所无法给出的，后者只能回答那些关于事实的问题。虽然如此，我们却有充

分的理由追问这样的问题:在科学研究对于实体存在的深层假设中,是否包含着对上帝的本质和存在的预设?对于这些假设,科学并未给出明确的说明,但它是否有可能隐含在科学研究之中呢?是否科学研究具有某种超越其范畴的导向,并且这种导向构成了科学能够不断取得发展的终极动力?理论化学家查尔斯·库尔森(Charles A. Coulson)曾指出宗教信念对于解释"自然中存在着秩序和一致性这样无法被证明的预设",发挥着极其重要的作用。[6]英国宗教哲学家理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne)进一步指出,对于上帝的信仰不仅能够解释各种有关事实的细节性问题,它的价值更在于能够超越这一层面,从而回应那些有关生命的终极性问题。然而对科学解释而言,这些终极性问题显得要么"太大",要么"太偏"。[7]

无疑,人类对于宇宙最深层本质那种不懈的追问,可以在宗教信仰对意义寻求的基本价值中找到其源头。人们普遍相信宇宙是井然有序的,并且这种秩序可以被我们所认识和依靠。事实上,这种信念主要来源于人类对上帝本质的一系列信念,这些信念进一步被我们通过"自然律"的概念表述出来。科学研究的成果向我们揭示了大部分自然界都存在着基本的可理解性,虽然有些人可能将这种科学发展视为一种对神秘性的破除,另一些人却更有见地地指出,科学研究的发现实际上引发了我们更深层的问题:我们可以对事物进行解释,这究竟是为什么?很多科学家习以为

常于自己所拥有的解释能力，在他们看来，这是理所当然的。[8]然而，若是仔细去看，这实在是一个令人不解的现象。

正如爱因斯坦在1936年所指出的："这个世界永恒的神秘性就在于它的可理解性。"[9]这个世界"可以被理解，这本身就是一个奇迹"。对爱因斯坦而言，世界的可理解性本身就需要解释，这个宇宙最不可理解的事情就是它的可理解性。自然科学向我们呈现了自然界的可理解性，然而这又引发了一个关乎根本的问题，即为什么人类思想与宇宙结构之间存在着这样一种内在联系呢？在此我们看到了一种普遍的现象：科学研究提出了一些自身也无法回答的问题。那么，我们将从何处获得这些问题的答案呢？

所有引导我们认识真理的方式都有各自不同的局限。这其中，科学虽然不愧是一位优秀的向导，但它在向我们揭示意义方面，仍显得有些语焉不详。可见，如果这个世界存在着意义，单凭科学我们无法认识它。这并非是对科学的批判，而是提醒我们看到一个事实，从而避免滥用科学，勉强它对一些自身无法给予论证的命题作出宣告。这其中就包括诸如有无上帝的命题。

那么，我们如何来认识那些关于上帝的命题？对于这一点，正如著名生物学家史蒂文·杰伊·古尔德（Stephen Jay Gould，1941—2002）和无数其他学者所坚信的，关于上帝存在和其本质的命题，超出了科学研究的范畴。[10]与这种认识形成鲜明对比的是，我们看到某些激进的无神论者，将

科学作为一种反对信仰的武器。其中道金斯就认为，时至今日，科学和信仰一直处于一种你死我活的较量中，在此基础上，他宣称，那些相信上帝存在的科学家，都是科学界的内奸和叛徒。

可悲的是，道金斯的这种认识成为了今天人们对科学文化的一种主流观点。但正如我们之前所看到的，科学史学家很久以前就抛弃了这种描述科学与信仰关系的“战争模式”，也一同抛弃了所谓支持这种模式的证据。[11]他们指出，科学与信仰之间的复杂关系，远非这种简单的模式所能描述。然而，正是这个被历史所淘汰、在学术上破产的观念，成为道金斯在《上帝的迷思》及其多种畅销书中不可或缺的佐证真理。事实上，道金斯所拒绝的上帝，其原型不过是人们在影视作品或民间传说中所臆想的某种神怪，而他对科学与神学之间关系的认识，似乎来源于安德鲁·迪克森·怀特（Andrew Dickson White，1832—1918）的著作，其中最为知名的是《科学与神学论战史》（*History of the Warfare of Science with Theology*，1896），而怀特那些浅薄的学术观点，几乎已经全盘被科学史学家抛入了废纸篓。

道金斯还争辩说，科学解释了（或有潜力解释）所有的
43 事物，甚至包括那些传统上认为处于信仰范畴中的事物。这种科学实证主义的传统观点，似乎完全被注入到新无神论者的头脑中，让他们深信科学和信仰对于事物的解释是

不相容的，并且有一天终将显明科学的解释是正确的，而信仰所给出的答案将会被淘汰。因此新无神论者宣告说，对于同一个事物不可能有多种解释，最终只有科学的解释才是有效的。

然而，这实在是一种具有19世纪特点的论证方式——论证完全建立在一种对于科学解释的本质缺乏批判性思考基础之上。神经系统科学家马克斯·贝内特（Max Bennett）以及哲学家彼得·哈克（Peter Hacker），对于道金斯和另外一些人所力挺的这种“科学可以解释一切”的观点，进行了深入的研究，最终发现这种观点很难得到有力的支持。[12]比如，科学理论无法被说成可以“解释整个世界”，事实上，它们不过只是解释了在这个世界上我们所观察到的现象。贝内特和哈克更进一步指出，科学理论也没有“描述并解释世界上所有的事物”，这一点原本也不是科学研究的目的。举例而言，法学、经济学和社会学都有特定的研究领域，这些学科并不依赖于自然科学，其重要性也毫不亚于自然科学。

更为关键的是，我们要看到，解释有着不同的层次。我们生活在一个复杂、有着多维度的宇宙中，我们的分析必须要涉及每一个层面。仅以物理学、化学、生物学和心理学为例，这四门学科各自对现实世界的不同层面进行探讨，每个学科所提出的解释都要与其探讨的层面相对应，并且每个学科都无法从自身角度穷尽对一切事物的解释。一个有着

广泛涵盖性的解释，必须将这些不同层面的解释整合起来。举一个明显的例子，物理学对电子的解释是不会与化学对此的解释相冲突的。

对于以上观点，我牛津的同事数学家和科学哲学家约翰·伦诺克斯(John Lennox)打了这样一个比方，让我们一目了然：想象我们现在要用科学分析的方法对一块蛋糕作一番研究。最后，关于这块蛋糕的化学成分，我们获得了一份极其详细的报告，同时我们也对这块蛋糕在烹饪过程中所接受的各种物理作用有了充分的了解。可是，这种知识是否能够让我们认识到，烘烤这块蛋糕的目的是为要庆祝某人的生日？或者说，这种对蛋糕目的的认识与对它的科学分析结论之间，是否存在着不一致性？答案显然是否定的。科学和神学也是如此，它们有着各自不同的探索领域。对于科学而言，它所关注的是事物是如何发生的，经过了怎样的过程；而神学的任务则是探索事物为什么会发生，它们的目的是什么。

在此，我们看到一个重要的原则，即科学有着多层面、彼此互补的解释原则。我们在日常生活中经常会看到这种原则的例证。想象一下你在欣赏自己最为喜爱的音乐时的行为。在科学意义上，这首乐曲可以被描述成某种形式的物理振动，然而这种完全正确的解释需要其他不同层面解释的补充，才能恰当地描述音乐的现象和它对我们所形成的影响。同样，对于一幅名画，如果只是从化学成分和各种

物理要素构成的角度进行分析，也是极不合理的。因此我们看到，科学与信仰对于这个世界所提出的解释，也是可以彼此互补的。然而，如果科学家开始把自己的研究奉若宗教，或神学家将自己的思考混为科学，问题就出现了。对于这个我们所熟知的星球，科学为我们描述了它形成的经过和本质，可是这并不是事实的全貌。基督教信仰与科学对世界的描述不仅是一致的，更是对后者的深化。基督教信仰让我们领略到世界的全景，而科学只是这幅图画中的一部分。

我们可以简要地将这种观念应用在以下讨论中。科学研究指出，这个世界是从一个初始性的宇宙事件（一次异常剧烈的“大爆炸”）演化来的，正是这个事件直接导致了亿万年后所有星体的形成，并且为生命的起源和进化创造了一切适宜的条件。因此，有些人认为我们不再需要将这个世界的来源与上帝联系起来。对此，基督徒会说是上帝创造了这个世界，并引导它按照自己的心意而变化发展。某些基督徒认为在这个过程中上帝有直接行动的参与；而对另外一些基督徒而言，他们认为上帝对这个世界的创造和护理是通过各种自然界的力量达成的。然而，以上三种不同的解释可以彼此补充，并非一定是相互排斥的。

道金斯进一步的推论认为，人们相信上帝存在的信念可以在科学解释的基础上被消除。道金斯有一个招牌式说法，如今在新无神论的著作中无数次地被引用，即相信上帝

的存在是人类的一种幻觉,这实际上是由一种人类的“模
45 因”(meme)所导致的。道金斯第一次引入“模因”这一概念,可以追溯到1976年。在他的著作《自私的基因》的结尾部分,他提出在生物学和文化进化中都存在一种基本类似的模式:这两类进化都需要复制器的参与。在生物学进化中,这种复制器就是基因;而在文化进化中,道金斯提出一种理论意义上的实体,他称其为“模因”。

对道金斯而言,人类对上帝的信念正是模因最明确的证据。在他看来,有人之所以不相信上帝的存在,是因为他对于这个命题有长时间细致的思考,而那些相信上帝存在的人是由于他们被一种强大的模因所感染,后者以某种方式“跳跃”到他们大脑之中。很显然,道金斯的这种理论在心理学上有很多漏洞。人类的思想并非只是在被动地吸收或产生各种观念。但是,道金斯似乎认为人类思想观念的产生和传播,与流感传播的方式是相同的,都是外界感染造成的。

在《上帝的迷思》一书中,道金斯将模因的观念包装成一种正式的科学研究成果,丝毫没有提及这种观念已经沦为科学界边缘研究的事实。[13]在道金斯笔下,“模因”似乎已经成为名副其实的实体,并具有解释人类宗教来源的强大潜力。在这种信念的支持下,道金斯甚至提出了一些诸如“模因复合体”(memeplex)这样的专业术语。丹尼尔·丹尼特在他新无神论宣言式的著作《打破魔咒》(*Breaking the*

Spell)中,也广泛应用了道金斯的这种观念。新无神论在理性论证上越来越依赖于模因的概念,然而这种存在着各种先天不足的概念,必然导致貌似科学的无神论研究以拙劣的表现收场。

我们可以通过思考道金斯座右铭式的宣告——"模因有时展现出一种极高的忠诚度"——来认识这种研究方式的种种不可行之处。[14]表面看起来,这句话似乎在陈述一个科学事实,然而经过一番近距离的审视之后,我们才发现根本不是这样。事实上,道金斯是在他个人的怪异理论框架下对观察到的现象重新作了陈述。这个观察到的现象正是一个毋庸置疑的事实,即人类的各种观念会在个人、群体及代际间进行传播。道金斯对这个现象的理论性诠释(似乎他所说的是一个事实)之所以充满争议,是因为他将忠诚度的概念加在一个绝大多数人都认为并不存在的事物——模因——之上。这也许正是支持"模因说"之人最大的软肋,他们所谓的种种"发现",不过是用自己的那套怪异的术语对一系列现象作了一番复述罢了。

进而言之,无论是人类观念,还是各种文化产物,我们都不能说它们具备基因中那种自我装配的因子。它们并不是道金斯和丹尼特在他们所描述的文化传播过程中所必需的"基因复制器"。[15]事实上,对于这类基因,科学家从来没有发现过任何有力的科学证据来证明它们的存在。因此,有人不无讽刺地说(不得不承认,这种评价同时也很有说服

力),“要相信存在着模因,我们体内首先就得有这样的基因。”对许多研究、评论模因的人而言,这种概念不过是生物学类型的“小说”罢了。

《模因学期刊》(*Journal of Memetics*)是一份网络期刊,我们可以从它衰落的历史中发现这种学说在学术上走向没落的标志性事件。这份期刊创始于 1997 年,当时模因论是一个社会文化中如火如荼的现象。[16]然而这份期刊在 2005 年就停办了。为什么会遭遇这样的结果?我们可以从一个对模因论具有毁灭性打击的评论中找到答案。这篇评论性文章发表在《模因学期刊》的最后一期,文中布鲁斯·埃德蒙兹(Bruce Edmonds)博士针对模因观念的本质提出了两个致命性批判,他深信这样的质疑必将削弱模因论在学术界的可信度:[17]

1. 我之所以认为模因论从根本上失败了,是因为它“除了提出模因与基因的类比之外,没有显示出任何更进一步的解释和预测能力”。换句话说,这种理论在对现象的认识方面没有提供任何独特的价值和新发现。

2. 模因论一直以来都以其“极度抽象和欲涵盖一切的理论性讨论”而著称。埃德蒙兹尤其针对这种理论的脱离现实和野心过大的特征提出了批评,指出它在“解释”一些诸如信仰之类极其复杂的现象时,其

结论经常脱离了证据的支持。然而，对于某些模因论的铁杆支持者而言，这正是此种理论反对关于上帝存在之信仰的武器。

埃德蒙兹在总结自己对模因的否定时，以这样的话作为这种理论的墓志铭，“模因论已经成为一种转瞬即逝的文化现象，它对人们的误导超过了它能够给我们带来的启示。在我看来，模因学说作为一种独立的学科，将逐渐在公众中丧失影响力。”

埃德蒙兹的评论一语中的。正如我们之前所看到的，引领新无神论的两本最重要的著作都将模因作为他们解构上帝存在之信念（许多科学家更喜欢称其为“简化式的解释”）的核心科学论据。然而模因的概念却引发了人们高度的质疑，很显然，它并没有得到任何有力证据的支持。无神论者对于这种“转瞬即逝的文化现象”（正如埃德蒙兹所言）的过度依赖，长远来看会有怎样的结果，值得我们留心观察。

可见，认为科学“证伪”了上帝存在的信念，是一种过于简单化的理解，然而它在相信无神论的普罗大众中却成为一种极为显著的标志。这种观念让无神论者获得了良好的自我感觉，并促使他们以为所有的科学研究都支持他们的世界观，然而事实却远非如此。无神论者提出的观念也许非常直白，但它却与事实相距甚远。很明显，道金斯在宣

称所有真正的科学家都是——或至少应该是——无神论者时，他的论断站不住脚。为什么会有那么多科学家即便在他们的信仰受到来自专业领域的批判时，仍会坚持自己的信仰呢？

对于这个问题，我们并不难找到一个最合乎理性的解答。众所周知，我们对于自然世界的感知具有弹性空间。人们可以通过各种不同的方式来解释自然世界，而不致失去学术良心。某些人是通过“无神论”的方式来“解读”和“诠释”自然界，也有人是通过自然神论的方式来认识它。在后者眼中，这个世界的万事万物都指向一位创造的上帝。他就好像一位钟表匠，在为这个世界上好发条之后，就任其发展，不再参与任何事物的发展了。还有人更为明确地采用了一种基督教信仰的世界观，相信存在一位上帝，他不仅创造了一切，同时也护理着万事万物的运行和发展。另外一些人采用了一种泛灵论的观念，更多强调某种泛泛的“生命能力”。

由此可以清晰看见，自然界对于各种不同的合理解释是开放包容的。科学究其本质是中立的。人们可以用无神论来解释科学，与此同时，也可以用自然神论或一神论或其他方式来解释它。但科学本身并不必须被这些方式中的任何一种所解释。一个人要成为真正的科学家，无须以首先接受某种信仰，或反对某种信仰为前提。这一点是很多与我交流过的科学家所坚持的观点，他们当中也包括那些自

称是无神论者的科学家。然而与道金斯不同，他们都对自己的某些同事会接受基督教的世界观表示理解。他们也许不赞同这些同事的基督教进路，但他们却愿意去尊重它。

说到这里，我们又回到前几章所讨论过的那个题目。既然自然界和宇宙可以通过各种不同方式得到解释，那么究竟哪一种方式提供的解释最好呢？对于我们所观察到的现象，不同的意义诠释框架有何不同表现？之前我们看到了C. S. 路易斯那句非常著名的宣告——“基督教信仰不仅诠释自身，也诠释其他所有的事物。”那么，基督教信仰能对我们观察这个世界提供一副怎样的透镜呢？在接下来的一章中，我们将思考基督教信仰诠释世界方式的一些基本主题。

第7章

基督教信仰的视角

49 “我相信基督教,正如我相信太阳已经升起。这不仅是因为我亲眼见到了太阳,更是因为借着它的光芒,我看明了所有其他的事物。”[1](C. S. 路易斯)我们可以从这句极有哲理的话背后,看到路易斯内心深信基督教信仰的本质是合乎理性的。路易斯最终能够相信上帝的存在,部分是因为这种信念逐渐在他心中扎根:太阳如何照亮了这个世界的一切,上帝的启示也如何照亮了人类的思想。对路易斯而言,基督教信仰就像是一副让我们能够清晰看到一切事物的眼镜,并且他认为,基督教对现实世界的解释能力就是它真理性的一种标志(尽管不能称其为证据)。然而,基督教信仰也没有回答路易斯在现实中的所有问题。人类的苦难问题一直是他在理性方面所遇到的最大障碍,尤其是在他的晚年,这个问题总让他的内心难以平静。[2]尽管如此,对上

帝的信仰让路易斯获得了一个阿基米德支点，通过它，路易斯能够对这个世界的各种谜题和困惑作出回应。

在路易斯将基督教信仰与升起的太阳所做的对比中，我们看到他提出了两个截然不同却息息相关的结论。首先，相信上帝存在的信念是合乎理性的，我们的思想和情感、理性与想象，都将自身存在的目的指向上帝。也许它们不足以将我们带往信仰之路，但它们仍为我们指明了方向；其次，路易斯指出，对上帝的信仰让我们获得了一种认识世界的框架，我们从此可以正确地认识现实的一切。对上帝的信仰如同是一副可以让我们对事物本质进行清晰透视的透镜，同时它也像那照亮世界的太阳，我们借着对上帝的信仰，能够对万事万物有更为清晰、完整的认识。相信上帝存在的观念不仅其自身有理可循，同时它也对所有其他事物进行了诠释，包括自然科学的能力与局限。

也许有人会在这里提出不同的观点。一般而言，基督徒谈得更多的是关于上帝的拯救，而非对现象的解释。他们的话题主要是如何敬拜上帝，而非将上帝作为某种说明宇宙原理的手册来理解。看似与路易斯所说的有些不同，基督徒在日常生活中，并没有将通过上帝来解释万事万物的思想，作为他们信仰最重要的层面。正如之前我们所看到的特里·伊格尔顿那句极具洞见的话，他说："基督教的首要使命并非是为着解释任何事物。"

基督教不仅仅是为了合理解释各种事物，它的内涵要

丰富得多。圣经的福音向我们展示了上帝对世人的拯救，他借着耶稣基督的降生、受死和复活，完全翻转了我们生命，然而福音却没有过多提供关于现实世界的解释。尽管如此，基督教信仰仍然提供了一种截然不同的认识各种事物的视角，通过它，我们至少获得了一种全新的角度，从而洞悉万事，并且这种知识也将引导我们朝知行一致的方向努力。在基督教信仰中，我们会发现有一些事情是千真万确的，它们可以成为我们生命依赖的根基。我们一切的感知、决定和行动都为其所点燃、照亮。

新约圣经使用了许多比喻来向我们描述这种生命的更新改变，这其中有很多都与我们如何看待这个世界有关。圣经提到，我们的眼睛被打开，帕子被揭去（徒 9:9—19；林后 3:13—16）。在保罗书信中，我们会看到他不断向我们宣告着一种改变生命的大能福音，这种生命的改变包括我们世界观的重建以及知行合一。[3]“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”（罗 12:2）尽管基督教信仰强调的重点是人类光景的转变，而非对现象的诠释。然而，在它丰富的内涵中，仍然有关于福音如何“让我们心意更新”的内容，它让我们获得了一种新的视角来认识现实世界。我们因此获得了审视世界的全新方式，并能够从新的角度来理解它。

路易斯所要表达的论点是：基督教信仰为我们提供了一种认知的框架，一种思维的模式，基督教对这个世界的解

释更合理，胜过其他的解释框架，包括路易斯之前信仰的无神论。用一种更为书面的形式来表述，我们可以这样说：基督教的优势在于，它同时展现了其内涵的精妙和外延的丰富。基督教信仰在对现实世界的审视中，具备一种内在的一致性和连续性，它在解释人类各种观察结果与经验时所表现出的卓越能力，可以被看作对此的明显例证。基督教神学具备一种宽广的概念容量，它包含了对各种自然学科、艺术、道德伦理和其他宗教传统的讨论。基督教信仰有解释世界的能力，并通过这种解释强化了我们对于上帝存在的理性论证。它为我们提供了一种“发现本质”的方式，除基督教信仰以外，没有其他方法可以让我们如此欣赏和尊重世界的本质。

发现事物的本质——我们有必要再花点时间，思想一下这个意义非凡的短语。路易斯指出，通过基督教信仰，我们可以按照事物本来的面貌来认识它们。然而，如果没有人或工具帮助我们以合宜的方式来审视事物，我们就无论如何也无法按照事物实际的样式来认识它们。英国伦理哲学家和小说家艾丽斯·默多克（Aris Murdoch，1919—1999）曾说：“只是通过睁开双眼，我们未必会真正看清面前的事物……我们的思想一刻不停地处在一种活跃的状态，它为我们编织了一幅充满焦虑、先入为主而且具有欺骗性的帷幕，那个真实的世界因此部分地向我们隐藏起来了。”[4]我们需要揭开这层帷幕，才能以一种合宜的方式来认识这

个世界。圣经的福音为我们打开了这道帷幕,我们从而可以清晰地按照事物的原貌来认识它们。

这一点也是英国伟大的文艺评论家约翰·罗斯金(John Ruskin, 1819—1900)所强调的。他如此论述道:“人类灵魂对于这个世界最伟大的意义在于它能够发现某些事物,并以某种浅显易懂的方式将其表达出来……这种清晰的发现在于诗歌、预言以及宗教信仰三者的合一。”[5]罗斯金深入的看见是他同时代的许多神学家所不曾意识到的,即基督教思想并不是消极地去接受这个世界给我们留下的印象,而是主动对其进行诠释。无论是从科学或信仰的视角进行观察,人们都在努力将自己所观察到的结果与个人所信仰的相对照,并因此作出许多必要的调整。

此外,我们要学会用一种整全的视角来认识自然界。以往一些证明上帝存在的证据之所以越来越不能令人满意,原因之一在于它们倾向于在自然界中制造出一些解释的裂缝,然后求助于一种特殊或隐藏的上帝作为来填补那些裂缝。那些科学目前所无法解释的问题,或者更确切地说,那些人们有充分理由相信科学在原则上永远无法解释的问题,都必须要被解释成一种上帝“特殊”的作为。然而,在我看来,出于基督教传统的自然神学所采用的解释方法,包含着将自然视为一个整体的观念,并试图通过一种“关乎全局的图景”来寻求答案。我们可以如此完善地对事物给出解释,这样的能力从何而来?我们又该如何解释

"数学那不可思议的效果"?[6]数学作为人类思想的产物,仿佛就像一件完全按照宇宙的样式做成的雕刻品。

那种被称为"填补裂缝的上帝"的进路(God-of-the-Gaps approach),试图以无法用科学解释为由来论证上帝的存在,我不得不说,这种进路从未给我留下深刻印象。上个世纪70年代,当我还在牛津以研究生的身份学习化学时,我有幸认识了牛津大学第一位理论化学家查尔斯·库尔森,他强烈反对这种进路。在库尔森看来,我们需要将现实世界作为一个整体来解释。他这样说:"要么上帝在没有裂缝的完整的自然界中,要么上帝根本不在那里。"[7]在比库尔森更早先的时候,苏格兰神学家亨利·德拉蒙德(Henry Drummond, 1851—1897)也发表过几乎同样的观点:

当某些事物被获知的时候,有人会说这些事物被人类所理解是一件正常的事情;当它们不为我们所知的时候,我们称它们是神圣的,仿佛我们对它的无知可以作为它具有神性的标志。如果上帝只存在于我们的知识与现实世界的裂缝中,那么当这些裂缝被人类填补之后,我们又将如何?抑或这些裂缝如果最终没有被填补,是否可以因此认为我们只能在世界的混沌中才能找到上帝?有些人忍不住要在这里或那里保留一些空间,以容让上帝以特殊方式来干预,然而他们却没想到,这等于是把上帝从余剩的阶段中排除出去了。[8]

如果基督教信仰总是用一种权宜的解释来填补科学世界观中的所谓裂缝的话，实在是将自身平庸化了。上帝并不是在某种裂缝和世界的隐秘处存在的上帝，上帝是那位为整个宇宙确定意义的上帝，唯有他能够对任何事物的存在和意义给予解释。基督徒的信仰为他们提供了另外一种认识世界的方式，这种方式可以对那些被夸大了的科学方法提出质疑，与此同时，无论是在宗教领域还是在科学领域，基督教信仰都乐于将自己看成是人类对真理追求的一份子。当我们用科学研究中那种对数据和理论的严谨理性逻辑来审视基督教信仰时，我们会发现，它有着一种对真理专一的追求，以及出于理性动机的自信。对于那些人们通过其他方式对世界形成的认识，基督教信仰致力于找到——而且的确已经找到——一种与之极度契合的解释，而同时又坚持以自己独特的方式来描述自然界——即这个世界是上帝创造的。

那么，基督教信仰到底为我们实现了怎样一种认识现实世界的方式？首先，我们需要明确指出，基督教信仰看待上帝的视野非常丰富，远远超越那种不承认上帝具有位格的观点，后者常常出现在一些关于上帝存在的传统论证中。它们将创造万有的上帝视为脱离了这个世界，遥不可及，并称他是一位“钟表匠式的上帝”。然而，事实上，基督教信仰中的上帝是充满荣耀的。他是父、子、圣灵三位一体的上帝，基督教正是以这样的上帝观来认识现实世界的。这位

上帝是创造、救赎并使受造物与自己和好的上帝，他与我们时刻同在，同时他依然保持着自己超越宇宙一切秩序与存在的地位。这样的上帝观才能让我们来到他的面前敬拜、祷告，而过去那种将上帝视为钟表匠的观念，充其量只能让我们对他产生一种技术层面的欣赏。

这样的上帝观指导并丰富了我们对实在的思考过程，因为我们的思考是以基督教信仰为泉源的。基督教信仰所包含的各种宏大主题为我们提供了一种对这个世界进行诠释的框架，从而我们可以通过一种意义深远的方式来解读它。基督教神学如同哲学家的炼金石，让世俗之物发射出神圣的光芒，让自然界成为彰显上帝创造大能的领域。

正如一副将广袤的自然景观聚焦在我们视野中的透镜，又如一幅让我们能够明确周围地貌的地图，基督教信仰也是如此为我们提供了一种全新的认知、想象和行为方式，基督教信仰让我们通过一种特殊方式对自然界的秩序和我们自身有了新的发现。对于这种奇妙的方式，我们可以在自然界的秩序中找到它的蛛丝马迹，但单凭自然界我们却无法完全证实这种方式。在基督教信仰的光照下，自然界被“视为”上帝的受造物，“自然之书”被视为一本关于上帝、与此同时也关于我们的书。我们会因此感受到真理的面纱似乎被徐徐地揭开，又仿佛我们思想的图景伴随着太阳的升起而渐渐明朗。

那么基督教信仰是如何影响了我们对自然界的认知

54 呢？对于我们观察到的，这种诠释框架又有怎样的优势？受文章篇幅所限，我只能从这两个问题的诸多答案中选择两个相对重要的与读者分享。以下我们将主要讨论“救赎计划”（economy of salvation）以及“人类具有上帝形象”这两个方面，这两者都有助于我们理解现实，帮助我们看清现实世界复杂的风景，并明白所看到的一切。

让我们首先来思想“救赎计划”这一概念。它表明了以下思想：上帝与这个世界的关系可以从叙事（narrative）的角度来描绘——上帝的创造，始祖的堕落，上帝的救赎和最终的完满（final consummation）。“救赎计划”的概念尽管在新约圣经中就有明确的阐释，然而直到 2 世纪才通过教父爱任纽形成传统上一直秉承的正式表述。[9]在 2 世纪后半叶，为了抵挡诺斯替主义对救赎历史的歪曲，爱任纽提出一种关于救赎计划的宏观图景，强调从上帝创造到最后审判的整个历史，都属于三位一体上帝的工作。无论是作为观察者的人类，还是作为被观察对象的自然界，目前都处在“这一时代当中”（奥古斯丁）。换句话说，我们正处于一个在神学意义上远离受造之初状态的光景中，现在的世界远非那种在受造之初符合上帝心意的状态。一切受造物现在都在劳苦叹息之中，并且观察思想这些劳苦叹息的人类，因着自身的罪性而处在昏暗的判断之中。这个前提在神学上引出了一个重要的结论，即人类是用自己堕落的理性来思考这个堕落的世界。

关于这种思考世界的方法的重要性，在新约中可以发现一些痕迹。比如，众所周知，在新约中使徒保罗就将人类对受造界的知识作为一种认识上帝的基础。他明确指出我们能够通过受造世界认识上帝（罗1），然而保罗在其他地方也指出，我们从受造物看到的不过是“劳苦叹息”（罗8）。我们需要看到，受造的秩序处在一种转变之中，这个世界将从一种曾经的样式过渡到最终的样式。对于这个世界，正统的基督教信仰提供了一种非常深刻的末世维度。它让我们通过自然秩序未来必然达到的目标来对其进行审视，而不是仅仅通过自然秩序的起源来认识这一切。因此，保罗的话不仅可以解读成一种关于受造物从起初状态堕落的描述，还可以看成是把旧约中有关盼望的预言延伸至将来一切被造物的更新和修复上。

通过对下面问题的思考，我们很快便能发现这种观念的重要性：为什么世界上会有恶的存在？为什么在原本上帝看为好的受造界会存在苦难？这种基督教信仰中的救赎计划的框架，可以帮助我们认识为什么我们要将以上的问题置于一幅神学地图之中。这个世界受造之初本为美好，有一天，世间万物将会被上帝所复兴，这个世界将因此进入一个更为美好的状态。伊甸园和新耶路撒冷正是这种叙述中关键阶段的一种外在标记。当下，我们正处于通往新天新地的路途中，而非起点或终点。这种在救赎计划背景下前行的观念，在中世纪通常用拉丁文 *viator*（“客旅”之意）

来表述。

从救赎计划的观念所提出的神学框架，让我们认识到上帝所造的万物原是好的，并且它们最终都将被上帝所恢复，再次成为美好。然而在当下，这种神学观让我们看到，在这个世界中善恶是共存的，就好像在一块田地中有麦子也有稗子（太13:24—30）。这种认识不仅没有抹杀善恶之间的区别，还帮助我们在面对善恶时，将它们放在以下这种神学轨道中——创造、堕落、道成肉身、救赎，以及最终的完满。

我们要讨论的第二个主题，是上帝所创造的人类有着“上帝的形像”（创1:27）。对于这一点，在基督教神学界普遍有两方面的解读。首先，这说明人类可以按照与人际关系相似的模式，来与上帝建立关系；其次，人类按照上帝形象受造的事实，意味着我们有能力来认知并解释上帝其他的受造物。4世纪的神学家阿塔那修对此第二点有这样的总结：“上帝造人如此奇妙，让人借着仰视高天，体察宇宙的和谐，从而认识那位万有的掌管者，并认识圣父上帝的话语。万事万物都借着他的护理而彰显出他的信实。”[10]尽管阿塔那修承认人类的天性已经被罪性所败坏，但是他仍然相信人类具有一种上帝所赋予的能力，可以在受造的秩序中看到那位创造者。

这一点对于我们认识宇宙的可理解性显然是非常重要的，而可理解性是最受我们关注的宇宙特征之一。科学研

究的进展已经将绝大部分自然界最基本的可理解性展现在我们眼前了。尽管有人会将此视作一种对神秘观念的破除,但也有人理由充分地指出科学研究引发了更进一步的问题,即为什么我们可以解释各种现象?之前我们已经看到爱因斯坦的明确断言:“这个世界永恒的神秘性,就在于它的可理解性。”对爱因斯坦而言,世界的可理解性本身就需要解释,这个宇宙最不可理解的事情就是它的可理解性。自然科学向我们呈现了自然界的可理解性,然而这又引发了一个关乎根本的问题,即为什么人类思想与宇宙结构之间存在着这样一种内在的联系呢?从三一神论的视角来看,人类理性与宇宙深层结构之间的这种内在联系,可以通过上帝的理性得到解释:是他创造了自然界所依赖的秩序,也创造了作为自然观察者的人类,上帝是这两者理性的唯一来源。

许多科学家都深深认同这种观点,神学家和物理学家约翰·波尔金霍恩(John Polkinghorne, 1930—)就是其中之一。波尔金霍恩指出,“现代科学似乎不可避免地指向自身之外。”科学向我们揭示了一个充满秩序并可以被理解的宇宙,这一事实就明显需要得到解释,否则我们等于在承认人类解释宇宙的能力,完全是出于偶然和意外。波尔金霍恩如此说:

我们可以认识这个世界,对于这个事实我们是如此熟

悉，以至于大部分时候我们都认为，这是一件理所当然的事情。正是在此基础上，科学研究才成为可能。然而事实完全有可能是另外一回事：宇宙也许从始至终都处在某种混乱状态中，而不是我们以为的那种有秩序的宇宙；或者宇宙的合理性远远超出我们所能够理解的……在宇宙和我们的思想之间存在着一种对等的关系，即我们内在所经验到的理性与外在所观察到的理性是契合的。[11]

波尔金霍恩认为，我们显然需要针对宇宙的秩序提出一个在思想上令人满意的解释，除非宇宙的秩序只不过是由于“一种不可思议的好运”。无论是科学家还是神学家，他们都是依靠信心进行思考研究的，他们都对我们在认知经验中理性的可靠性有充分的信任。

之前我们强调过自然律的重要意义。然而这些物质世界的规律到底从何而来？为什么它们会如此呈现在我们眼前？为什么它们可以通过数学得到如此完美的呈现？无神论者对这些问题的典型回应是：关于这些定律以何种方式表现出来，根本没有任何原因可以对其进行解释。事情本该这样，对此我们根本没有必要去作深究。在他们看来，这

57 些自然律的存在没有任何原因，也不需要有任何原因。然而，如果事实果真如此，那么可以说，宇宙在终极意义上就是荒诞的。因为无论是它当前的各种定律，还是它当前的各种形式，都是没有任何因由的。这种观念会导致一种令

人困惑的结论，即所有的科学研究活动虽然在终极意义上是建立在相信所有外在现象都有其原因的信念之上，并且相信相关的解释都是符合理性和逻辑的，但科学研究最终的根源却是莫名其妙和完全偶然的。如果真是这样，我们不得不问：为什么这样一个荒诞的宇宙看上去会和数学家的理性宇宙如此吻合？也许这一切完全是一种巧合，是一种数学家和宇宙学家的侥幸，但这种说法显然不具备说服力。

本书的论点在于：基督教信仰为人类提供了一个理性的太阳，可以照亮那原本对于我们暗昧不明的世界。在理论与观察结果之间，基督教信仰的解释给出了极其令人满意的“经验拟合”。这说明它所给出的现实图景是值得信赖的。在下一章中，我们将要考察基督教信仰对于现实世界的一些方面所作出的解释。

从下一章开始，我们要思考人类对宇宙的起源有着怎样的认识。

第8章

宇宙的深层结构



58 在之前的内容中我们看到，现在很多人都认为宇宙起源于一次原始的大爆炸，在此之后宇宙就逐渐变化成为我们今天所看到的样子。[1]然而，宇宙的这种进化是通过一些物质界的基本常量而被塑造的。我们在前面已经详细审视过宇宙性叙述，该叙述表明，宇宙目前的状态是由一些关键性要素所决定的。很明显，宇宙中存在着某些不变的自然属性以及基本元素，它们决定了宇宙中所有复合物质的总量和结构。比如恒星和行星的体积，它们不是偶然形成的结果，也不是出于任何渐进性的选择机制，而是单纯反映了自然界各种不同的影响要素。如果这些要素发生了改变，整个宇宙将会完全变成另外一种形式，新的宇宙极有可能根本不适于人类存在。对于基督徒而言，宇宙是上帝的造物，上帝以极其精准的方式赋予其各种自然律，而这些自然

律使得宇宙具有丰富的成果，并最终促成人类的出现。

自从17世纪以来，人们开始普遍接受一种观念，相信一个具有生命存在的宇宙不需要任何特殊的初始条件。[2]然而在最近几十年，科学家逐渐确信之前的认识并非事实。人们逐渐意识到，如果宇宙要产生重元素、行星和高级复杂的生命，那么与之匹配的宇宙初始条件是极不寻常的。可以使生命产生的宇宙属性，对于物质界的各种常量和影响因素极其敏感。理论物理学家李·斯莫林(Lee Smolin)在论证星体演化时，强调了这一点的重要性：

> 星体的存在依赖于物质界各种影响因素之间微妙的平衡。这要求控制这些因素发挥程度的各种参数，彼此之间有恰到好处的匹配。在许多情况下，如果各种参数的配比朝其他趋势哪怕出现一点点改变，都会造成一个没有任何星体的宇宙，并且其结构也远比不上我们现在的宇宙。[3]

一个能够产生生命的宇宙所受到的各种因素的制约，远远超过科学家之前的理解。这一点让许多人将宇宙描述成一个为生命存在而“精密调适”(fine-tuned)的所在。宇宙深层的结构看起来就像是为着生命的产生而被专门设计出来的一样。[4]

“精密调适”一词常被用来指一种科学发现：某些基础的宇宙常量和宇宙的某些初始条件，很可能对形成某种特

定类型的宇宙发挥着决定性的影响，因此这些因素也决定着智慧生命的产生。最近许多科学研究都明确指出某些基础宇宙常量的重要性，一旦它们出现微小的改变，将会对宇宙能否孕育人类产生至关重要的影响。[5]以下让我们来看一些天体物理学中这种关于基础宇宙常量“精密调适”的例子：

1. 如果在宇宙产生之初强耦合常数（strong coupling constant）稍微小一些，氢原子将会成为宇宙中唯一的元素。按照生命进化的理论，生命的产生最为依赖的化学成分是碳元素。如果没有一定数量的氢元素通过融合转化为碳元素，是不可能出现生命的。然而，如果强耦合常数稍微大一些（即使是百分之二的微小改变），氢元素将会转变为氦元素，这将导致长寿恒星（long-lived stars）无法出现。而这种恒星被认为对于生命的产生发挥着不可或缺的作用，所以强耦合常数的这种改变也将导致我们所熟知的生命形态无从产生。
2. 如果弱精细常数（weak fine constant）稍微小一些，在宇宙产生的初期就不会有氢元素，这将导致宇宙中没有星体的存在。相反，如果这个常数稍微大一点，超新星就无法放射出生命出现所需要的重元素。因此无论在以上哪种情况下，都无法产生目前

我们所看到的生命。

3. 如果电磁精细结构常数(electromagnetic fine structure constant)稍微大一点,恒星的热量就不足以使行星的温度上升到一定的高度,这将使得行星无法产生出我们现在所看到的生命形态;如果这个常数稍微小一点,恒星将会很快燃尽,这也同样无法使其行星进化出生命。
4. 如果引力精细结构常数(gravitational fine structure constant)稍微小一点,就不会产生恒星和行星,这是因为如果没有足够的引力,星体的组成物质就无法得以结合;如果这个常数大一点,所形成的恒星将会很快燃尽,生命同样无法形成。

有一点我们需要注意,以上所指出的这四种情况,都是反事实性的。我们设想了在常数改变的情况下将会出现怎样的宇宙,并且用这样的宇宙与我们目前所在的世界加以比较。我们发现,这些常数只要发生很小的改变,将会导致完全不同的结果。对于一个有神论者而言,这其中的含义是不言而喻的,正如哲学家约翰·莱斯利(John Leslie)一针见血的评论:"上帝需要对他所要使用的物理规律作出非常慎重的选择。"[6]

我们可以想象一幅场景:有人发明了一种试验机器,我们可以通过它改变宇宙的某些基本元素值,比如弱核力,然

后再来观察将会出现什么结果(至少在理论上可行),看看与真实的宇宙相比,新宇宙将会发生什么显著的改变。通过这种试验我们会发现,能够让我们所熟悉的这个宇宙得以产生的各种常量均被限定在一个非常狭窄的范围内,这是一个惊人的事实,它让物理学家保罗·戴维斯(Paul Davies)等学者相信,上帝才是宇宙的"精密调适者"。

我们所熟知的生命非常敏感地依赖于各种物理规律的形式,以及一些量值看似偶然的巧合,似乎宇宙自然地选择了各种不同的量子群,各种影响因素的强度等等。如果我们可以扮演上帝的角色,按照一种随意转动旋钮的方式来确定各种自然要素的量值,我们会发现几乎所有的旋钮组合都无法创造出一个适合生命存在的宇宙。有些旋钮必须被调到极为精确的程度,这个世界才能允许生命在其中繁衍生息。[7]

61

在这里,我们要谈一下这种"精密调适"理论发展过程中的里程碑事件。1973 年,巴里·科林斯(Barry Collins)和史蒂文·霍金(Steven Hawking)指出,在所有物理常数的可能值范围内,只有将宇宙的初始条件设定在一个很狭窄的范围中,我们才能看到当前这个均质的宇宙。[8]这意味着,如果要形成我们现在看到的这个宇宙,就必须将初始的宇宙能量密度限定在一个极小的程度范围内。这个结论让

两位科学家非常不解，因为当时的各种理论并没有对宇宙形成的方式给出任何解释。科林斯和霍金指出，如果宇宙在产生时引力能量过大，那它将在产生恒星之前，遭遇再次坍塌的命运；而如果能量不足，那么各个恒星和星系都将不具备引力凝聚。因此，在各种可能的宇宙初始值 Ω（宇宙当前的平均密度与临界密度的比值）中，初始的宇宙只有在 Ω 值几乎等于 1 的情况下，才能适合人类的出现。

一年之后，布兰登·卡特（Brandon Carter）在一篇论文中提出了“人择原理”（the anthropic principle）的概念，这一概念被布兰登分为两种形式。弱人择原理认为，“我们的观察结果，必然被限定在我们作为观察者的各种必要条件内。”强人择原理认为，“为了让宇宙的观察者能够在宇宙的某些阶段得以产生，宇宙必须要具备某些特征（这也包括宇宙所依赖的各种基本参数）。”[9]

这种猜想性的理论探索经过不断的积累，到 1986 年终于产生一部里程碑式的专著：由约翰·巴罗（John Barrow）和弗兰克·提普勒（Frank Tipler）所著的《人择宇宙原理》（*The Anthropic Cosmological Principle*），正是这本书将人择理论从晦涩艰深的学术期刊中推广至大众关注的文化议题中。[10]这本书也同时引发了许多神学思考，其中包括对“人择原理”护教学价值的探索。在这本书中，巴罗和提普勒对于宇宙常数的基本作用，作了综合且易于理解的描述，并对这些常数极小的变动幅度背后所隐藏的惊人意义给出了解

释。《人择宇宙原理》将生命得以产生、看似偶然的各种极端巧合呈现在我们眼前。巴罗和提普勒继而也提出了三种可能的方式:人择原理的“弱”、“强”和“最终”形式,来解释这个能让生物得以存在的“精密调适”的世界是如何产生的。这几种方式早先在科学界已经为人所知,巴罗和提普勒将这种知识通俗化,推广到大众读者中间。很快他们的书就成为“人择原理的圣经”(罗伯特·克莱[Robert Klee]如此评论)。

巴罗和提普勒的理论打破了人们流行观念中的误区,即认为宇宙的“设计说”是一种近期的发明。然而,正如他们所指出的,宇宙设计论的观念是一种人类长久以来关乎万物本质的思考,其合理性部分来源于它在人类历史上长期以来的影响,也部分地来源于这种观念纯理性的特质。“亚里士多德的科学就建立在理性世界的预设之上,他相信这个世界的运行依照着某种极为精密的设计。”英语世界著名的宗教作家威廉·佩利(William Paley, 1743—1805)在19世纪初期对“基于设计说的论证”从新的方面进行了拓展。[11]虽然这种论证方式现在看来在理性和神学层面有不少瑕疵,但这却不能掩盖威廉·佩利所提出问题的重要意义,即为什么各种事物会成为我们今天所看到的样子,或者说,今天各种事物存在的背后有着怎样的原因?

对此,巴罗在他随后的著作中就设计说提出了两种分别由神学家和哲学家所使用的论证模式,他的总结令人印

象深刻。对于第一种论证模式,我们可以在佩利所著的《自然神学》(*Natural Theology*)中找到其典型的例证:佩利书中关于生物学的大部分内容,以及他以"自然规律作用下各种巧妙的产出"作为其论证的基础,都让我们看到一种设计论的模式。这种论证尽管易于人们理解,但与此同时也暴露了它明显的弱点:反对者可以很轻易地将上帝从这种论证中排除出去(这早在达尔文发表其自然选择理论很久之前就开始出现了)。在我看来,这种论证比自然神论好不了多少,上帝在这种论证中的地位最终将淡出人们的视线,无法与基督教所提出的三位一体上帝论的丰富程度相提并论。

巴罗所指出的第二种论证模式建立在"各种巧妙的规律"之上。自然界中的规律从何而来?如果宇宙是在电光火石的刹那间产生的,并在产生之初已经具备了支配其发展的各种规律,那我们就要问,这些规律是从何而来?是谁赋予了这些规律各自不同的特性?这些问题成为护教学研究的关键所在。在巴罗看来,第二种设计论的论证模式如果离开了对上帝的关注,将难以确立。很显然,自然界的各种规律是不可能在渐进积累的自然选择过程中进化出来的。如果我们用人择原理来看待通过大爆炸而产生的宇宙,那么它在产生之初已经处于各种"精密调适"的规律之下了,以碳元素为基础的生命形态的出现正是以此为条件的。

63

近期大量的通俗著作明显地反映出这种“精密调适”的宇宙观。[12]鉴于本书的目的,我们只会将注意力放在这一现象的某些特征上,而不会作更广泛的讨论。人们对它的讨论主要集中于对这个现象的解读,而它的存在已经得到了普遍的认同。这种宇宙观最重要的是让我们看到,如果支配宇宙发展的基本常数值发生了丝毫的改变,宇宙进化的路径将会完全改变,一切生命也将因此不复存在。从这种分析中,人们惊奇地发现,即使是宇宙基本常数微小的改变,也会给宇宙的进化带来极大的影响。

以近期科学家对于这种宇宙基本常数精密的平衡发表的观点为例,让我们来看马丁·里斯爵士(Sir Martin Rees)所言。他是英国皇家学会的主席,这个机构集中了英国一流的科学家。[13]我们可以将他对这些常数的分析总结为以下几点:

1. 电磁力和引力的比率——这个值也可以表述为两个质子之间的库仑力与引力的比率。它衡量了原子间每单位的引力对应着多少将原子凝聚在一起的库仑力。如果这个比率比观察到的数值稍微小一点,用马丁·里斯的话来说,“只可能出现一个短寿命周期的微型宇宙,在这个宇宙中不可能存在比昆虫更大的生物,并且也不可能为生物进化提供足够的时间。”

2. 强核力——这个词用来描述原子核凝聚的强度。这种力“控制着来自太阳的能量,并以一种极为敏感的方式控制着恒星将氢元素转变为其他周期表元素的过程”。这个常数的值也是至关重要的,哪怕一个小小的改变也将导致宇宙无法适于人类生存。

3. 宇宙中物质的数量。Ω(欧米伽)是用来描述我们所在的宇宙物质数量的单位,这包括了众多的星系、漫射气体以及所谓的暗物质和暗能量。Ω 值能帮助我们了解宇宙引力和膨胀能量之间的相对性。马丁·里斯如此说:“如果 Ω 值过高,超过了某个特定的‘临界’值,我们所在的宇宙可能在很早以前就坍塌了;如果这个数值过低,宇宙便无法形成任何星系或恒星。因此我们可以想见,宇宙一开始的膨胀速度一定需要精密调适。”

4. 宇宙的排斥力。在 1998 年,宇宙反引力(antigravity)因其在限制宇宙膨胀中所发挥的作用,渐渐引起宇宙学家的注意。此外,因为我们所在的宇宙正在朝着更暗更空的趋势发展,科学家对这种力量更加重视。“然而,对我们来说,幸运的是(与此同时,理论研究者异常惊奇地发现),λ 值(宇宙排斥力)非常小,否则一个稍大的 λ 值将会让所有星系和恒星无法成形,并且宇宙的进化可能在其开始之前就被彻

底终结了。”

5. 引力聚合力与静质能量(rest-mass energy)之间的比率 Q——这个数值从根本上决定着宇宙的“构成”。马丁·里斯如此告诉我们:“如果 Q 比较小,宇宙将处在静态之中,并且没有结构;如果 Q 过大,宇宙将混乱一片,其中将不会存在任何恒星或恒星系,取而代之的是许多巨大的黑洞。”

6. 空间维度的数值 D——该值为 3。弦论认为,起源阶段的宇宙有十到十一个原始的维度,但其中只有三个是闭合的。时间自然被看成是第四个维度。里斯评论道:“如果 D 是 2 或者 4 的话,宇宙就不可能产生生命。”

通过这六点,我们很容易便发现一系列宇宙常量的值,并能看到宇宙各种初始的约束条件。正如弗里曼·戴森(Freeman Dyson)所言:“我越是观察这个宇宙,研究关于它结构的种种细节,我就越能找到证据,证明宇宙在某种程度上早已预知了人类的出现。”

我们该如何评估宇宙学的这些新进展?很显然,这些发现对于神学来说有着非凡的意义。尽管有不同的声音,但人们仍普遍认为“新宇宙学”是与有神论相一致的。有些人还更进一步地认为,精密调适的宇宙现象无论从归纳还是演绎的论证形式而言,都强化了上帝存在的命题。宇

宙作为一个整体有其产生、发展的历史，而非仅仅对于地球上的生命才是如此。认识到这一点对我们理解生命的产生至关重要，然而目前的生物学著作常常忽略这一点。举例而言，很多关于生物进化的描述似乎都认为，生命产生所必需的关键化学物质就存在于宇宙中，生命形态之所以能够顺利地产生并发展，正是依赖于这些物质特殊的物理性质，而它们的存在是理所当然的，人们无须对此抱有疑问。

这样看来，“精密调适宇宙”的议题不再局限于宇宙学的讨论中。在1990年前后，其他的科学领域有了一些新的发现，与我们之前提出的解释非常类似，这一点逐渐引起人们的关注。尤其引人注目的是，科学家越来越认识到生物学和天体物理学这样的基础学科有着内在的关联性。在接下来的一章中，我们将要回顾这种新的发展，并在此基础上对这种发现背后的意义进行更全面的思考。

第9章

不可思议的生命几率

66 在上一代科学家最受人瞩目的科学发现中，对于宇宙在产生伊始就蕴含着人类存在可能性的发现赫然在列。自然界的各种定律被“精密地调适”，其目的似乎就是为着人类的产生。正如我们在上一章所看到的，早期阶段的宇宙只有氢和氦，然而生命所最终依赖的化学元素却是碳，并且在宇宙中能够产生碳元素的地方只有一个：恒星的内部。如果物质界的基本常量不是目前这样的状态，就永远无法产生恒星，而生命存在所依赖的各种重元素，如碳、氮和氧元素，都是从恒星核中产生的。

那么，我们该如何来解释生命的起源呢？没有人真正知道这个问题的答案。然而有一点我们确知，那些生化学意义上关键的元素，如碳、氮和氧，是不可能在宇宙早期阶段形成的。它们的出现是物质通过“凝集”和“吸积”进入

恒星，之后再经过核聚变启动而形成的结果。碳元素是生命所必需的，它的形成完全依赖于宇宙在大爆炸之后的发展方式。引力约束力和静质能量的比率在一定条件下将会让物质逐渐“凝集”在一起形成恒星。在稀薄的星际介质中存在着巨型物质云团，它们在湍流效应下形成了恒星。宇宙中从碳元素以上，所有的重元素都被认为是恒星内部核聚变反应所形成的，而不是宇宙原始火球的直接产物。如果没有恒星的形成，宇宙中将只会存在氢元素和氦元素，以及极为少量的一些其他元素，比如锂元素和铍元素。[1]

因此，我们看到生命的出现依赖于碳元素、氮元素和氧元素的核合成。碳元素的形成需要三个氦核（也被称为阿尔法粒子）的融合。这个过程可分为两段，以铍元素作为中间产物。两个氦核一开始融合成为铍元素，之后铍元素再和第三个氦核融合形成碳元素。我们可以将这个过程描述为：

$$^{4}He + {}^{4}He \rightarrow {}^{8}Be$$

$$^{8}Be + {}^{4}He \rightarrow {}^{12}C$$

在极高的温度下，这个核聚变的过程将在具有丰富氦元素的恒星内部完成。这种双重聚变的成功率非常低，原因是铍元素非常不稳定，转瞬即逝。“铍元素瓶颈”妨碍了重核元素的形成，这其中就包括氧元素。要形成氧元素的原子核，需要碳原子核进一步与氦原子核子发生聚变，如下

意义的惊现

所示：

$$^{12}C + ^{4}He \rightarrow ^{16}O$$

然而，如果所有的^{12}C都转化成了^{16}O，就不可能有足够多的碳元素满足生命产生的需要。

在一个可识别的人择论证中，天文学家弗雷德·霍伊尔在20世纪50年代指出，碳元素必然有着一种尚未被发现的核化学特质，正是通过它，碳元素和氧元素才形成了有利于生命形成的配比量。碳元素必然还有一些深层的结构是尚不为人所知的，否则就难以解释这一点。这个秘密之后被威廉·福勒(William Fowler)所发现，他根据霍伊尔所指出的思路找到了答案。原来，氧原子核和碳原子核的能量水平，“刚好”可以使这两者达到一个比例，这个比例是我们所熟知的以碳元素为基础的生命形态得以出现所必需的。

霍伊尔在之后的思考中，对于这个重要的观察结果所可能蕴含的神学意义作了进一步的探究：

从1953年起，我与威廉·福勒就一直为碳核子中7.65 MeV[兆电子伏特]的能量水平与氧核子中7.12 MeV的能量水平之间的关系所吸引。如果你想通过恒星的核合成来形成数量大致相当的氧元素和碳元素，你就必须按照这两种水平来设定碳元素和氧元素，并且你所设定的还必须和

目前我们所看到的相一致。难道这又是一种人为的结果？按照之前论证的思路，我倾向于如此认为。对于种种观察到的结果，出于常识的解释都会认为存在着一个超自然的智慧生命。他干预着物理的定律，同时也干预着化学和生物的定律，因此在自然界中并不存在某种盲目的力量。[2]

由此可见，生命的起源无疑是与人择原理的解释相一致的。生命的产生依赖于物质界基本常量确定在某一水平上，宇宙因此能够超越氢原子的形成阶段，并进而通过核合成，形成各种关键的生物元素。如果宇宙常数发生了改变，这个过程将永远不会启动。

没有任何生命形态可以单纯地通过氢、氦或锂这三种最轻的元素形成。这三种元素都是在宇宙大爆炸之初就有的。大爆炸本身无法产生碳、氮、氧这些生命所依赖的重元素。它们必须通过恒星的核合成才能产生，而恒星的形成是通过大爆炸之后物质的凝集。引力常量的值决定了能否形成恒星，这一点常常作为宇宙“精密调适性”的例子。与之类似，强核力确定着原子核的凝结程度，以及因此恒星能够将氢原子转变为其他重元素原子的程度。强核力的值对于恒星内部的核合成作用来说是极其关键的。

然而，不单只是宇宙奇妙的起源可以说明这个世界的精密调适性，在生物学领域也存在着同样奇妙的模式。[3]众所周知，对于任何生命系统而言，存在着两个基本构成：

(1)一个自我维持的新陈代谢体系,以及(2)一个可以传递生物学信息的遗传体系。这两个体系都必须依赖于某些元素特有的化学性质。

近些年来出现了一个新的研究领域,人们开始探索金属离子在生命形成过程中有着怎样不同寻常的作用。“生物无机化学”这个专业术语,现在有时会被用来指向对诸如光合作用、氧运输这种关键生物过程中少量金属离子有何显著作用的研究。在20世纪50年代,牛津大学的R. J. P. 威廉姆斯成为这个研究领域的领军人物,在此之后,这一学科进入了尖端科研的领域。[4]如果各种元素的化学性质发生了微弱的改变,很多生命所依赖的关键化学反应将不可能发生。将光能转换为化学能的光合作用,以及植物将大气中的氮元素“固化”成为营养物质的作用,都是生命所依赖的关键化学作用的例子。如果宇宙中元素的基本性质发生了改变,这些反应将不可能发生,这将导致我们现在所熟知的生命形态无法产生。

此外,很明显,生命系统的遗传信息编码无论对于普遍意义的进化还是特殊意义的可进化性而言,都发挥着决定性作用。而实现它的关键在于碳元素的有机化学合成物,只有通过碳元素才能形成长而稳定的分子链条。除碳元素以外,其他元素都不具备这种化学特性。如果离开了碳元素,生命所必需的复杂分子如RNA(核糖核酸)和DNA(脱氧核糖核酸)都无法形成,由它们所控制的细胞复制程序

也不可能继续。进化过程中所展现出的这种精密调适性最终是由化学元素的基本化学性质决定的，而这些元素本身也被认为反映着稳健而多元的精密调适性。

然而，这一点在许多关于进化论的描述中却遭到忽视，似乎物理和化学规律在本质上是与生物进化无关的。实际上在任何生命产生之前，生物进化过程首先需要一个稳定的星球接受能量源的辐射，从而能够进行化学物质的转化和储藏，在这样的星球上还需要有多种具备某些基本化学特质的核心元素。生物学对这些高度有序特质的存在和聚集已经习以为常，基本上视其为进化论的核心前提，没有意识到这些特质的出现也需要得到解释。有人可能会隐约地认为生命可以在任何物理、化学规律的条件下产生，然而这种假说是未经证实的，并且在本质上也存在着各种问题。对生命产生的研究不可能在排除环境因素的条件下进行，因为正是后者提供了生命产生所需要的各种条件和物质。

对于我们观察到的这些现象，我们该如何给予解释，并对它们的意义作出评估呢？对有神论者而言，毋庸置疑，这些观察到的结果都显示着一种造物主赋予受造物潜在的本质属性。这种相对晚近的人择现象（anthropic phenomena）的发现超越了科学家们的预期，同时也让某些宇宙学家感到不安，他们不安的原因在于这种对生命新的认识，已经让人们对宇宙的讨论明显地带上了设计论的色彩。这也引发了人们对各种可能解释的讨论，其中有人就希望用新的解

释来取代近些年为了更好地理解宇宙而兴起的新自然神学观。

很显然,这种人择现象与有神论的认识框架不谋而合,尤其是与基督教信仰三位一体的神学框架有着紧密的联系。神学家并没有保证说基督教的上帝论一定可以让我们对宇宙的各种特定现象作出准确的预测,然而基督教信仰却让我们从一个宏观的视角看到,正因为上帝单单凭自己的旨意和本质属性创造了宇宙,而没有使用其他的约束因素,因此,上帝本来也可以用多种方式来创造。勒内·笛卡儿(1596—1650)如此指出:我们必须通过实证经验的证据来确定这个世界的结构。无疑,我们可以在神学立场上来推测这个世界的形式。然而用一个更确切的说法,我们可以这样表述:我们对这个世界形式的认识,随着我们对其经验的加深,处在一个不断变化的过程中,但这终将显明是与我们所认识到的上帝的意志相一致的。

因此,对人择现象的观察被置于历世历代将上帝作为宇宙之因的基督教神学和形而上思想传统的背景之下。这种观念相信,宇宙中普遍的"精密调适"现象反映了基督教关于上帝是造物主的认信。在基督教信仰对事物本质的理解中,最适切的自然神论的结论在于,它表明人类对这个世界的观察结果能够契合基督教的上帝观。与此同时,这种观察结果并非是出于基督教上帝观所演绎出的证据。按照这种进路,在众多试图解释人择现象的理论中,有神论者提

供了最好的“经验拟合度”。然而，在此需要说明的是，基督教神学从未赋予自身为这些观察到的现象提供解释的使命。事实上，这些现象刚好拟合并反映着基督教既有的思想，后者反过来被证明能够为这些现象提供令人满意的解释。

因此，上帝无疑为人择现象提供了一个极具说服力的解释。但这是否是最佳的解释呢？我们无法确定。对于同一现象必然还有其他的观察视角。比如，有些人就认为我们所看到的宇宙的精密调适性不过是一种有趣的巧合、侥幸的结果。之前我们所讨论的那些宇宙基本常数必须具备某一个确定的值，那么它们偶然成为那种精密调适的值又有什么不可呢？这背后并不一定需要有其他更深的意义存在。举例而言，美国的人口有三亿多一点，这其中只有一位才能成为总统。因此每一个美国公民成为总统的几率大概只有三亿分之一。但这个小概率事件又能说明什么问题呢？无论怎样，总会有人成为总统，这是必然的事情。

然而这个以总统为对象的比方完全没有参照性，因为竞选的结局必然是某个人成为美国的总统，但是宇宙并没有义务必然成为今天这个样子。有今天这样的宇宙——这是一个不变的事实，同样作为事实的是能够形成这样的宇宙是极其不可思议的事情，因此我们才需要解释它。无论从什么角度，我们在这个宇宙中所观察到的“生物亲和性”（biofriendliness）都远远超出那种能够促成少数像你我这

样的观察者产生的标准。如果宇宙的产生是一种随机的结果,我们看到的宇宙在生物亲和性方面应该是一种极低的水平,而非像现在这种极高的水平。

还有一种观念也引起了学术界相当的关注,人们称其为多元宇宙观。按照这种观点,存在着多元的宇宙,因此我们所在的这个宇宙是一种必然的结果。出于偶然,我们正好存在于一个具有各种生物亲和性的宇宙中,对于那些不具备这种特质的宇宙,我们是观察不到的。我们的观察视野受到观测选择效应(observation-selection effects)的限制。这是指我们因为处在一个亲生物的宇宙中,所以倾向于认为所有的宇宙都具备这种特质。然而事实上,还存在着众多敌生物的宇宙,并且这种敌生物的宇宙才是宇宙的常态,而我们侥幸生存在一个宇宙的特例中。根据这种理论,这个可供我们观察的亲生物的宇宙,只是众多宇宙之一,在众多宇宙的广阔空间结构中,它不过占据一个极微小的领域,仿佛一个不起眼的气泡。

目前看来,多元宇宙的假说只不过是一种充满科幻色彩、具有高度可疑性的数学表达。有些无神论者为了急于证伪宇宙精密调适性背后潜在的神学内涵,极不明智地采用了这种模式。多元宇宙假说能够吸引诸如史蒂文·温伯格(Steven Weinberg)和伦纳德·萨斯坎德(Leonard Susskind)的地方,在于它可以绕过任何对宇宙设计论和上帝的提及。然而,从本质上来说,无论是多元宇宙说,还是

一元宇宙说，我们都可以采取同样的方式来论证上帝的存在。从中我们可以看到，多元宇宙说与有神论对于上帝的理解不存在矛盾，这种假说并没有从理性上推翻有神论关于上帝的论证。[5]

让我们更加详细地来看这种多元宇宙的可能性。如果这种假说成立，它意味着并不存在某种支配一切实体的普遍性准则。我们在这个宇宙中所观察到的物理规律并不是普遍的，它更像是一种区域性的条例，只针对我们所在的宇宙有效。这种结论立即引发了一些对于自然科学普遍性的严重质疑，人们越发看到自然科学似乎仅仅只是针对我们所在的空间，而非整个宇宙。要了解我们所看到的这个宇宙，我们必须要提出某些超越这个宇宙的观念，从而对其进行解释。因此，对于这个宇宙的解释，在形式上采用了一种未被解释的宇宙产生机制及规律产生机制，而对于那些我们观察不到的多元宇宙的解释方式，我们所采用的解释都是无形的、无法被证明的。在论证框架方面，多元宇宙说与基督教信仰所宣称的“存在着一位无法解释的超越的上帝，他才是解释万物的终极基础”极其类似。那些诉诸基督教上帝论的人和那些诉诸多元宇宙说的人，都是从外界获取对这个宇宙的终极性解释。

那么，认识到这一点会让我们获得怎样的启示呢？正如我之前所强调的，宇宙的精密调适性并没有证明任何命题，但这种观察到的结果却与基督教信仰对于实体的信念

有着强烈的共鸣，与基督教信仰为现实界所描绘的图景也
73 不谋而合。基督教信仰解释这些现象的能力并非给出了某种结论性的证据，而是让我们看到它具有高度的指向性。它与众多其他线索一起勾勒出一幅关于实体全局的图景。精密调适性是探索宇宙意义的一个线索，然而，如果只是孤立地考虑这一个线索，将无法反映它的重要指示性价值，它需要与其他线索一同发挥作用。在下一章中，我们就要来考察另外一些线索。

第10章

生物进化史上的意外？



人们普遍相信，达尔文的进化论推翻了所有关于上帝创造或人的存在有其目的的观念，那些无神论的进化论生物学家尤其这样认为。在他们看来，之所以会出现生命，完全是一场巧合，是一种随机的结果。这种观点在今日媒体上无休止地被宣传，人们也常常因此展开种种辩论。[1]在达尔文的观念得到推广之后，总有人会告诉我们，上帝创造论的观点已经被当代人所抛弃，生物的进化完全是一种随机的过程，其结果也是随机的。这已成为某种定论，达尔文的进化论让关于自然界的设计论已无立锥之地。当今，如果有一种观念被不断地重复灌输，人们便会开始接受它。然而，事情难道真会如此简单吗？[2]

在回答这个问题之前，让我们首先来区分两种达尔文主义：一种是作为物种起源的科学理论假说，这种达尔文主

义会随着时间的发展接受人们对它作出的各种修订;另一种是作为“元叙事”(meta-narrative)或世界观的总原则,这种达尔文主义被视作永恒的真理。[3]新无神论者所接受的达尔文主义属于后者,这种达尔文主义涵盖了对所有实体的解释。其中理查德·道金斯就认为,达尔文主义是一种“普遍且永恒的原理”,可以运用于宇宙的所有领域。与之对比,不同于达尔文主义的马克思主义,只是被视为一种适用于“一时一地”的原理。[4]对于道金斯和丹尼尔·丹尼特而言,达尔文主义提供了一种关于一切实体的“全景”,因为它的出现,其他任何关于超越性、目的论、设计论或上帝论的观念都失去了立足之地。然而,达尔文本人却从未认同过这种观念,对于那些真正坚守科学分析原则的科学家,也是如此。第二种达尔文主义之所以被提出,是因为新无神论者热切地要寻找一套关于自身理论形而上的教义,于是他们将自己的观念冠以科学的名义进行传播。

那么,如果我们将自己限定在真正的科学所揭示的范围内,撇清那些无神论者利用科学的权威所粉饰的观念,我们将会看到什么?通过这种视角,我们是否可以在科学的范畴中,讨论有关这个世界设计与目标的议题,即人们所熟知的目的论(teleology)呢?乍看起来,这种做法似乎很不合理。托马斯·赫胥黎,这位人们公认的“达尔文主义的斗犬”,在第一次读过达尔文的《物种起源》之后明确指出,他深信,“人们普遍接受的目的论,因着达尔文先生提出的理

论，遭受到致命的一击。”[5]赫胥黎所谓的目的论，是指“一种目标导向的行为”，或“朝向某个目的的渐进”。赫胥黎不同于道金斯，他并不是一个教条主义的无神论者。[6]然而在这一点上，他似乎与道金斯取得了一致。

但是，随着对达尔文著作的深入了解，赫胥黎改变了自己的想法。达尔文的理论并非要排除人们对上帝或对目的论的信念。1887 年，在一篇题为“对《物种起源》的接受”（On the Reception of the *Origin of Species*）的演讲中，赫胥黎强烈地批驳了三种对进化论的主流解读，他认为这三者均建立在一种对达尔文自然选择理论严重的误读之上。[7]令人惊讶的是，对进化论某些形式的误读近期在无神论的宣告中重现，道金斯所著的《上帝的迷思》（2006）以及丹尼特所著的《达尔文的危险思想》（*Darwin's Dangerous Idea*，1995）正是其代表。下面让我们来看赫胥黎当年的评述：

1. “有人认为，在达尔文看来，多样性是‘随机’出现的，并且最终适应能力最强的生命体在生存竞争的各种‘机遇’中存活下来，因此，‘机遇’的概念可以取代上帝设计论的概念。”赫胥黎称，在这一点上，达尔文的观点被极大地误读了。达尔文在自己的著作中承认，他不知道是什么导致了某些事件的发生，与此同时，他将这些事件严格地放在因果律前提下进行讨论。在基督教改革宗的神学框架中，

"随机"一词可以被解读为"不可预测性",从而可以将"随机"的概念放在上帝护理万物的总原则下进行考察。

2. "在反达尔文的主要观点中,排在第二位的观点认为,达尔文抛弃了目的论,并将设计论从自己的论述中完全抽离。"这种观点无疑在 20 世纪末和 21 世纪初无神论作家的书中被反复使用,然而在此,我们要特别关注赫胥黎对此极为不同的评述。一方面,赫胥黎明确指出,如佩利所使用的目的论传统的论述方式,因着达尔文所提出的进化论,正面临着严峻的挑战。然而,另一方面,赫胥黎认为,进化论也为深植于宇宙结构的"广义目的论"提供了证据。实际上,达尔文所要做的是对目的论概念进行再定义,而并非要抛弃目的论。

3. 最后,赫胥黎提出这样的问题:达尔文的理论是否是反有神论的?在指出达尔文的理论既不是建立在对"随机事件的信念"上,也不是建立在"对设计论的否定"上之后,赫胥黎论证说,我们显然可以得出这样的结论:"进化论既不反有神论,也不支持有神论。"达尔文主义并没有对有神论者提出更深的质疑,那些有关上帝与这个世界之间关系的问题,在很早以前就是人们讨论的重要议题了。"对于那些重要的哲学问题,在某种意义上而言,后达尔文

时代的人与前达尔文时代的人一样，都站在同一水平线上。”

赫胥黎对目的论的见解，显然与诸如丹尼特以及道金斯这些新无神论作家的观点有显著不同。后者认为达尔文主义推翻了对目的论任何形式的信念，对上帝的信仰因着进化论的提出，已经变成一种过时的言论，被历史所淘汰。[8]然而，事实上，达尔文自己并不这么看，他最重要的诠释者赫胥黎，也从未认同过这样的观点。

争论并没有到此结束。一些基督徒拒绝接受生物进化的观念，部分是因为这种理论与上帝的创造护理观难以调和。另外一些相信进化论的生物学家，也旗帜鲜明地表达了对目的论的反对，他们认为不应该用任何目的论的形式来看待进化论。在1970年以后的新达尔文主义运动中，这种对目的论彻底的否定，被高举成一种不辨自明的真理。生物进化在当时被人们视为一种开放的、不限定结果的过程，不存在任何预定的目标。推动这种观点的人是法国无神论生物学家雅克·莫诺（Jacques Monod，1910—1976），他认为对进化论的生物学而言，目的性（teleonomy）已经取代了目的论（teleology）。[9]莫诺使用“目的性”这个词，是为了强调进化论的生物学是关于探索并阐释生物进化过程背后的种种机制。尽管这些机制支配着整个进化过程，然而它们却不含有任何目的。因此，当我们谈到进化的“目的”

时,我们不可能指出它有什么意义。无须多言,莫诺的这种观点为无神论者提供了最佳的辩护。[10]

然而,这种思潮在近几十年出现了明显的消退。现在人们普遍相信,目的论的有些观念对于解释我们在自然界中所观察到的结果,是极其必要的。虽然这并不等同于基督教传统所持守的自然界出于上帝的设计并具有目的性的观念,但是它却让近年来无神论作家所推崇的那句口号"达尔文主义驱逐了目的论"失去了市场。生物学家弗朗西斯科·阿亚拉(Francisco Ayala)认为,目的论的解释对于现代生物学来说是至关重要的。关于生物体相应器官所拥有的类似目的论的功能,以及在自然选择机制中扮演核心角色的生殖适合度(reproductive fitness),若想解释这些现象,必须要参考目的论。"生物学中对目的论解释的使用,不仅可以接受,更是必不可少。"[11]

恩斯特·迈尔(Ernst Mayr, 1904—2005)是公认的现代生物学、尤其是进化论生物学哲学的创始人,他也同意这种观点。迈尔注意到,生物学家虽然在研究中拒绝使用某些目的论的语言[12],但从整体上而言,他们仍在使用着这种语言,并且迈尔强调,无论是在方法论,还是在探索性方面,目的论都是适当且有益的。正如迈尔所指出的,自然界一切过程和事件的发展,都是趋向于某个终点或目标。无论我们采用怎样的视角来诠释它们,自然界始终充满了目标导向的例子。迈尔强调说:"目标导向过程也许是整个生命

体系中最为显著的特质。”在此基础上，迈尔指出，“生物学家对所谓‘目的论’语言的使用是完全合理的。”迈尔此处的观点，在很多方面都与赫胥黎一个世纪之前所表达的观点相一致。

那么，无论人们是否从目的论意义上来诠释进化论，它都同样地隐含着某种方向性吗？这个问题的表述显明，我们所提出的是一个合理的科学性问题，而非一个推断性的神学问题。在进化论的生物学中，相信进化的最终结果是开放性、无限定、不可预测——这种观念已经成为一种支配性观念。很多采取标准达尔文范式的学者都认为，随机性和偶然性才是进化过程的本质属性。

著名的进化论生物学家古尔德强调：“在生命形成、发展的历史中，几乎所有重要事件都处在权变的领域中。”在古尔德看来，对目的性、历史必然性或方向性的任何讨论，都毫无意义，从始至终，生物进化过程都被各种权变因素所支配。[13]“我们是在未经设计的过程中，偶然形成的结果……是无数小概率事件所形成的不稳定结果，并非既定过程下可预测的结果。”在 20 世纪 90 年代，古尔德对此有一个非常形象的比喻。当时，录像带为大众所熟知，古尔德假设，如果进化论的历史能像录像带一样被我们重放，那么我们每一次重放时，都会看到不一样的进化史。“重放这盘录像带，生物从原核细胞到真核细胞进化的第一阶段将需要 120 亿年，而非 20 亿年。”权变因素所造成的影响在于所

发生的一切都是巧合的产物。“如果任何早先的事件发生改变,即使改变程度非常微弱,并且对当时的情况没有任何显著的影响,但进化的过程将会被导入一条完全不同的路径中。”古尔德认为,权变因素对于生物进化有着实质性的影响,因此,每次重放进化史的录像带,我们都会看到不同的形式。那么,生物进化的过程真是如此被历史的偶然性所支配吗?

事实上,这种对历史权变因素的强调,在进化论生物学家专业群体中也是颇受争议。如剑桥的古生物学家西蒙·康韦·莫里斯(Simon Conway Morris),就采用了一种完全不同的观点。在古尔德看来,“人类进化的极小概率事件”是各种权变事件在适应性进化中的演变结果。莫里斯却反对这种观点,他不认为权变因素在进化中可以起到“支配性的作用”。[14]

莫里斯认为生物进化的终点数量是有限的。“无论你多少次重放记录生命进化的录像带,结果都不会有多大改变。”[15]生物自身的应对因素能够作为进化结果可预期性的有力证据,这一点特别是针对生物各种范围广泛、有着遗传环境互应结果的特征,而不是它们的遗传性细节。生物的趋同进化可以被理解为“一种不断重现的趋势,表现为生物组织针对特定的需要形成了一致的应对方式”。

莫里斯的论证建立在对趋同进化实例的系统汇总上,从中我们可以看到,两个以上的生物谱系在各自独立的进

化过程中，都产生了类似的结构和功能。莫里斯所收集的实例包括了从利用空气动力学在空中悬浮的飞蛾和蜂鸟，到通过分泌丝网来捕捉食物的蜘蛛和其他昆虫。“通过这些趋同进化的细节，我们发现，在生物进化过程中存在着许多的转折和迂回。一开始，各种生物进化的起点各自不同，但在经历了很多我们所熟知的路径之后，它们形成了某种普遍的应对方式。”[16] 从这种趋同进化的现象中，我们可以总结出什么呢？莫里斯确信，趋同进化让我们看到，对于生物而言，存在着某些稳定的区域。“之所以会有趋同进化，是因为‘稳定岛’的存在。”

我们不应该忽视莫里斯对古尔德所提出观点的批判。虽然权变因素存在于生物进化的整体机制中，但这种因素所发挥的作用远不及古尔德所认为的。不同的生物在进化中通常会表现出向某些数量有限的结果“趋同”的现象，尽管基因可能性是无限的，但生物的趋同进化却非常普遍，这是因为“存在着众多的进化路径，但进化的最终结果却是有限的”。某些进化结果在“不适应性的无垠旷野”中被阻断而无法成形，这意味着大量的基因型无法被延续下来，因此也就无法进入到下一步自然选择机制中。我们在生物进化历史中明显会发现一种自我重复的趋势，与之伴随的一种现象是：生物总能不断地以某种奇异的方式，找到那正确的生存应对方式。“生物具有一种奇异的特质，当它们面对适应性挑战时，这种特质总能将它们相当精确

地‘导向’那些生存应对的方式。”

即使是那些看似随机的生物进化过程,最终也会不约而同地达至一些确定的结果。尽管生物各自达到这种“稳定岛”的路径千奇百怪,但最终的结果却反映了一种超越而完全的理性。莫里斯认为,这种现象在某些方面很类似于1200年前波利尼西亚人发现复活节岛(Easter Island)的过程。[17]复活节岛是这个星球上最为偏远的岛屿之一,从那里到达与其最近的人群聚居地——塔希提岛(Tahiti)或智利,足有三千公里之遥。尽管它被广阔无垠的太平洋所包围,最终还是被波利尼西亚人发现了。对此,莫里斯问道,难道这种发现是出于巧合?有可能,但更有可能并非如此。莫里斯提到“波利尼西亚人拥有一种非常复杂、严密的搜寻策略”,正是因为这种策略,复活节岛的发现成为一件早晚必然发生的事情。他认为生物进化的过程也是同理,“生物进化仿佛处在不适应性的汪洋大海之中,这时,那些与世隔绝的‘稳定岛’就成为它们期望到达的天堂。”正是这些“稳定岛”,引发了生物趋同进化的现象。

进化论生物学必须要解释的是,生物在进化搜寻阶段,引导自身找到稳定生物区域的显著能力从何而来?很难想象,在对此进行解释的过程中,如何可以做到完全排除目的论语言的使用。莫里斯使用“达尔文的指南针”(Darwin's compass)作为比喻,为我们做了如下评述:

那种认为生物进化的结果是开放的、不可预期且非预定性的观点，被普遍存在的趋同进化现象所否定。最明显的一点在于，不同的生物有机体会不约而同地形成相同的生物应对方式。脊椎动物和头足类动物都具有相机状眼，它可以被视作这种现象最典型的例子。趋同进化不仅从某种程度上可以对生物进化进行预测，它更吸引我们去关注生命深层的结构，它为我们揭示了一幅进化过程所必然行经的比喻性景观。[18]

迈尔和其他生物学哲学家明确反对任何将预定的目的论强加在生物进化科学描述中的做法。但是，迈尔的论证只有在针对先验概念的目的论时才会奏效，后者是从有神论或无神论非经验主义的形而上中引入生物学的。然而，目前人们普遍认为，目的论中的某些观念出自于进化过程本身的研究，这是一种经验主义的目的论，是通过后验的洞察而发现的，而非出自先验主义的先入为主。这种目的论是观察进化过程的一种溯因，而不是非经验主义的形而上所演绎出的结果。因此，“目的论”一词不同于它的反对者所下的定义，这个词实际上是很有弹性的。我们需要参照实证的证据来对这个词的内涵进行修正，而不是听从那些坚称目的论无法理解的人的说教，进而全盘否定目的论。一个完善的目的论概念是可以与基督徒的认知图景相容的，后者的核心观念就是上帝对万物全能的护理。

与本章简要的讨论相比，有些基督徒可能会希望看到一种更具体明确的论证方式，来对上帝的设计和护理进行阐释。然而，我的目的并非要去完整地阐述关于上帝创造和护理的基督教神学，我更关心的是让读者看到，进化论生物学是如何转离了如下立场：简单地否定自然界中明明可见的目的和方向。道金斯和丹尼特认为，达尔文主义粉碎了基督教信仰对现实世界的认知图景，但这只是他们的一厢情愿。这一章所提供的证据让我们清晰地看到，科学对生物界的诠释，仍然与基督教信仰传统中关于上帝创造和护理的主题相容，这其中自然也包括设计论的观念。[19]

那么，除了生物进化以外，基督教信仰的思想框架还能涵盖哪些领域呢？在此之前，我们所关注的一直是科学界的发展，这样做的部分原因在于，许多人错误地以为，科学与信仰之间存在着不可调和的矛盾。通过之前的论证，我们看到，事实并非如此。然而，生命和思想的其他领域又与信仰有着怎样的关联呢？在接下来的几章中，我们将要考察基督教信仰的认知地图（Christian map）对于人类经验的其他核心领域作出了怎样的诠释。我们首先要来思想，人类的历史和文化与基督教信仰的认知框架有着怎样的和谐。

第11章

历史、文化和信仰

英国著名的散文家威廉·黑兹利特(William Hazlitt, 1778—1830),曾写下这样两句幽默诙谐且引人深思的话:“人是唯一既哭也笑的动物,因为他是唯一能够深刻有感于事物当前的样式与当有的样式之间差异的动物。”[1]在内心深处,我们似乎都意识到,事物与它们当有的样式有所不符。我们观察到的结果,与我们期待出现的情况相比,仿佛总存在着距离,这令我们烦恼不已。为什么这个世界总会产生那么多的偏差?

新无神论者对此给出了一个简单的答案:都是宗教惹的祸。在他们看来,如果人类弃绝了宗教,这个世界将会变得更加美好。“宗教毒害了所有的事物。”这句措辞强烈的口号,非常到位地表达了某些中产阶级自由派理性主义者对于宗教信仰的态度。这个世界的问题似乎都是落后蒙昧

的迷信所导致的，它使得世界偏离了理性与科学的轨道。因此，如果有朝一日宗教能够被消灭，世界的面貌将会焕然一新，因为宗教只会带来暴力、欺骗、压制和社会的分裂。

新无神论立场坚定地高举人类的自主性，认为其本质是道德和理性的。因此，在他们看来，人类应被视为是具有智慧和理性的生物，他可以用理性和科学荡清一切迷信的观念。然而，这些迷信的观念又是从何而来的呢？如果不存在上帝，那么任何宗教信仰都不过是人类自己的发明。克里斯托弗·希钦斯和理查德·道金斯对那些他们所认为虚幻、不理性、不道德的宗教谎言予以大肆的批判。然而，通过无神论的视角我们会发现，发明这些迷信观念的也是人类自己。可见，无神论一方面将人类高举为道德和理性的代表，另一方面又在极力谴责那发明了迷信观念的人类。

希钦斯在论证自己对于无神论的信念时，就是诉诸人类的理性和道德。然而，正是这样具有理性和道德的人类所发明的各种宗教观念和价值，却被希钦斯视为堕落、病态和压迫性的。如果上帝不存在，我们会看到同样的人性不仅发现了科学规律（这是道金斯所欣赏的），也发明了宗教（这是道金斯所厌恶的）。但是，这种结果却很难与无神论者关于人性的本质是道德和理性的信念相一致。

因此，无神论者把宗教说成是理性主义伊甸园中的毒蛇，是它诱惑了那原本理性的人类。近代所谓“启蒙”的人类历史中那些令人不解和失败的经历，都被他们难以置信

地说成是宗教势力回潮所引发的祸事。这其中就包括了纳粹主义和斯大林主义的兴起，更不用说大规模杀伤性武器的出现了。然而，哪怕是新无神论者中口才最好的代表人物，都无法将斯大林主义合理地描述成一种恪守宗教信仰所导致的结果。世俗理性主义者之所以会遭遇这样的尴尬，是因为他们将人性视为“万物的准则”[亚历山大·蒲柏(Alexander Pope)]。然而与此同时，他们却发现，在人类所选择接受的信念中，大部分的信念最终竟然都是关于对上帝普遍的信仰。

如果对上帝的信仰不过是人类的一种发明，与此同时，如果那些所谓宗教名义下的罪恶也是出于人类的本性，那么我们所看到的人性，就远非新无神论世界观所认为的那么理性。新无神论者批判宗教，视其为人类的敌人，然而他们却不希望人们发现，宗教在他们的理论中，也被解释为一种人类的发明。如果依照新无神论者所坚持的那一套不动脑筋、错漏百出的说辞，将宗教信仰说成是邪恶的，那么这种结论是否在暗示宗教的发明者也是邪恶的？如果人性存在瑕疵，这又该如何支持新无神论者的理论呢？

这样的问题挑战了新无神论者所持守的核心教义，即人性根本上是良善道德的。无神论者近期的很多著作都反映着对此教义的坚定信念。启蒙运动对于人类的本性抱有一种完全乐观的态度：我们是好人，我们做正确的事。事实果真如此吗？从基督教信仰的视角来看，人性是脆弱的，很

容易偏离正确的方向,并且天然地倾向于罪恶。从丁尼生(Tennyson)的著名诗歌《圭尼维尔》(*Guinevere*)的诗句中,我们可以看到一种彻底的乐观主义和理想主义。丁尼生这样说:“若我们能与最崇高者相遇,我们必然会以爱相随。”可是,难道这真的反映出了人类现实的光景吗?

在一封写于1887年的信中,阿克顿勋爵(Lord Acton)曾一针见血地指出,“权力意味着腐败,绝对的权力意味着绝对的腐败。”在此之上,他又作出了这样的结论:“无论什么时代,所有的伟人几乎都会成为恶人。”后来,这种观点成为我们理解公共政治以及防范权力过度集中于少数人的主要前提。英国前首相威廉·皮特(William Pitt)在一个世纪前,也许是出于自己对政治的亲身经历,也说过一句类似的话:“不被限制的权力倾向于腐化那些拥有它之人的灵魂。”由此我们非常明确地认识到,哪怕我们有一个原初善良的人性,它也会因着权力而堕落。人性中那些天然的良善和道德,时刻面临着各种严酷的试探和特权的侵蚀,并且事实无数次地证明,我们的人性最终无法抵制这些致命的诱惑。

然而,这种认为权力将会导致那些原本善良的人走向堕落的观点,只是真相的一部分。在达勒姆大教堂(Durham Cathedral)的馆藏中,我们会看到一句盎格鲁-撒克逊民族古老的谚语,它以更加触动人心的方式,向我们描述了权力对人性的影响。这句谚语字面的意思是:“当一个

人想怎样就能怎样时，他所做的就显示了他的本性。”[2]换句话说，当我们有能力实现那些发自内心想要去做的事情时，我们的行动正反映了我们的本性。这句谚语让我们看到，如果那一切约束我们的力量被撤销，我们因此不再面对任何别人的问责或限制时，我们便会按照自己的本性，而非按照他人对我们的期望行事。如果我们有了完全的自由，我们便将完全听命于自己的本性。对绝对权力的占有正是这样让一个人变成了为所欲为的人。

这句谚语确实引发了我们的不安和深思。在这种视角下，我们看到权力并非天然地趋向于堕落，事实上，它趋向于揭露那些我们内心既有的动机。这些动机在我们没有获得绝对权力之前，往往会因为社会习俗以及人与人之间默认的规范而被抑制。可见，权力就像一面反映我们灵魂的镜子，借助它，我们的本性被显露出来。最令我们深感不安的是，只有当对我们的限制完全被撤销时，我们才能看到自己的本性。那些读过威廉·戈尔丁（William Golding）《蝇王》一书的人，一定会对这一点有所认同。没错，我们也许有良善的初衷，希望自己能够与人为善，然而，我们最终的所作所为却与之大相径庭。

正因如此，本章开篇所引用黑兹利特的话值得我们细细品味。我们该如何解释“事情当前的样式和当有的样式”之间的巨大差异呢？人类的历史处处都写满了光辉的理想和惨痛的失败：人类发明了各种能够终止战争和苦难

85

的技术，然而这些手段最终却引发了战乱和灾难；无数富有感召力的梦想，最终却给人类带来不堪回首的梦魇。对于这些令人费解的现象，我们该如何解释呢？人类的理想一次次地覆灭，这与人类的本性有怎样的关联？对于人性，我们是否能够获得一种“整全”的认识，从而让人类历史中所充满的各种失败和错误得到解释？

为了弄清这些问题，首先让我们来思考，我们该如何解释历史的渐进以及文化中那些显著的特质。对此，人们提出了几个支配性的叙事（controlling narrative），希望借此解释上述问题。其中之一是新无神论者所致力于推广的。该理论认为以下两点是解决上述问题的答案：人类在不断突破宗教迷信侵蚀的过程中，自身处境逐渐改善，并且人性从各种社会禁忌和专制的限制中逐步获得解放。然而，这种说法很难再被看成是今日西方社会的元叙事，因为西方自由主义的失败已经是一个不争的事实。在伊格尔顿对新无神论极具讽刺性的批判中，我们注意到，这种元叙事正是他攻击的主要目标。

伊格尔顿将这种“人类可以自由渐进的梦想”描述为一种“自我幻想式的迷信”[3]，其背后缺乏任何经得起考验的有力证据。“如果存在着某种被人笃信的神话，或是令人不可自拔的迷信，自由理性主义者的信念即可以被看成是典型代表，因为他们竟认为还有不过几步之遥，人类即将走上通往理想世界的康庄大道。”事实上，启蒙主义所描述的这

种理想最终既不能在理性上被论证确立，也无法在实践中得到证明。[4]然而令人困惑的是，希钦斯在总结他对宗教信仰的批判时，竟诉诸回归启蒙主义，特别是回到其18世纪的形式。[5]另一位无神论的原教旨主义者彼得·阿特金斯（Peter Atkins）论证说："无神论以及科学对它的证明，已经将启蒙主义推崇到完美的巅峰。"[6]这种说法唤起了一种令人不快的回忆。在20世纪30年代，苏联的无神论者战斗团（League of Militant Atheists）展开宣传攻势，号召本国公民相信无神论渐进、科学的世界观。[7]然而，我们对这种关于人类个体和社会的臆想却报以质疑，这其中也包括对那个已经逝去的科学与理性黄金时代所宣扬的神话的质疑。为什么希钦斯不与那些近期批判启蒙主义的学者进行正面的交锋呢？后者认为，这场运动助长了人类社会对持不同意识形态者的逼迫和不宽容，这正是希钦斯加之于宗教信仰的罪状。

新无神论者攻击那些相信上帝存在的人所坚持的是一种"未经证实的信念"，与之相比，理性的无神论者被认为掌握着经过严格证明的事实证据。那么，新无神论者对于人类进步的信念到底是怎样的呢？伊格尔顿在自己的论证中破除了这种迷信，指出新无神论者的信念显然是一种东拼西凑的理论，它让我们见识到了什么是真正的"盲目信仰"。[8]新无神论者公然提出一种神话，他们将广岛原子弹的爆炸、奥斯维辛集中营和种族隔离制度这样的人祸，说成是

“小问题”,认为它们绝不会破坏或打断平稳向前的历史进程。这种结论是任何有理性的灵魂都不会接受的。由此看来,基督教信仰和新无神论之间真正的区别在于,前者接受了“未经证实的信仰”,而后者所相信的是“支配性的神话”(controlling myths,新无神论者自己的话)。两者都是无法获得证明的,然而,这并不妨碍我们做出判断,指出哪一种信念看起来更可靠,更有说服力。

那么,基督教信仰是如何看待文化和历史的呢?即便只是笼统地对基督教历史哲学的轮廓作一些简介,也超出了本书的范围。我所能做的就是简要地提出一些认识历史和文化的主题,并且对这些主题与我们所观察到的结果有怎样的联系进行讨论。以下提出的两个支配性的主题,是关于基督教信仰的人性观。首先,人的受造是按着“上帝的形象”;其次,人是充满罪性的。尽管在神学界和信徒中间,关于基督教对人性的这两点认识存在着不同的侧重,但可以确定的是,这两方面始终是一对双胞胎,它们可以帮助我们解释不同个体或群体那些令人困惑的行为动机。

我们一方面为从上帝而来的异象欢欣鼓舞,并因此振奋向上;一方面却因自己的意志薄弱和人性弱点而消沉堕落。这种人性的矛盾是我们所熟知的,在新约圣经中,使徒保罗对此有极为到位的描述:“我所愿意的善,我反不作;我所不愿意的恶,我倒去作。”(罗 7:19)从基督教信仰的视角来看,我们必须意识到,人性有着宏伟的目标和巨大的潜

质，它们超越了几乎所有的政治体制或哲学系统所作出的判断；但与此同时，人性也具备令这种宏伟异象完全沦落的能力。基督教神学为我们提供了一副极为重要的透镜，通过它，我们可以对人类复杂的动机与混杂的事务加以审视。

我们有上帝的形象样式，然而我们也都有罪性。我们有能力行善，但同样有能力作恶。

这种思路使我们可以理清人类历史与文化的复杂图景。在这幅图景中，我们看到，一方面，人类为宏伟而美善的异象所感召，另一方面，现实中总是充满压迫和暴力。很多学者都在思索历史这种复杂的两面性，那些曾经的人间浩劫，让一切主张人性良善的理论都显露出其过于天真的本质。特里·伊格尔顿正是这样一位评论家，他尖锐地指出了当代社会文化（“商界的贪婪，警察化的国家，与政治妥协的科研，以及无休止的经济战争”）与历史（“受种族主义与性别歧视摧残的弱势人群，殖民主义与帝国主义劣迹斑斑的历史，赤贫与饥荒的年代”）的阴暗面。

作为这个星球上的一种生物，人类也许确实有能力做良善道德的事情；然而同时，人类也拥有同等行恶的能力。认识到这种复杂的两面性，对于我们避免政治与社会的乌托邦主义有着极为关键的作用。乌托邦主义的兴起是由意识形态所推动的，它建立在一种对人性简单化且非经验主义的价值判断之上。1931 年纳粹势力羽翼渐丰之时，后来蜚声世界的《指环王》（*Lord of the Rings*）三部曲的英国作

者托尔金(J. R. R. Tolkien)就发出了惊人的预言。他指出,纳粹的意识形态是一种建立在对人性过分简单化认识之上的政治乌托邦主义,其"渐进论"的主张将带来世界性的灾难。他如此写道:

我不会跟随你所谓进步人猿的脚步,
无论是直立人还是智人。
在他们前面是断裂的大地,
那黑暗的深渊将成为他们渐进的归宿。[9]

20 世纪 30 年代纳粹和斯大林主义刚刚兴起之时,几乎没有人能够意识到这两个政权有多么堕落和残忍。托尔金却深刻地认识到当时几乎所有启蒙主义学者均未曾发现的真相:人类的道德性将决定人类其他所有的层面。人类在科学技术上所取得的发展可以用来进行医治,也可以用来进行杀戮。可悲的是,选择是由人类作出的,而人类的选择很可能带来毁灭性的灾难。托尔金的《指环王》探讨了这些主题。令人遗憾的是,在近期无神论者的立场声明中,我们从未看到与之类似的深刻洞察。

科学的发展让我们掌握了新的知识与技术,很多今天我们能够轻易实现的事,是我们的先祖难以想象的。然而在技术进步的同时,一些无法解决的问题也接踵而至。某个医学进步也许帮助我们对人体有更深的认识,并在此基

础上帮助我们研发出新型的医疗手段，但是这种对人体生理学的知识，也可能被用来研发大规模杀伤性武器。

在这里我要声明，科学研究就其本质而言并非是错误的，问题的症结在于我们人类该如何使用它。我们在多大程度上值得信任？为什么我们总是将能够带给人类益处的发明用在自相残杀上？为什么我们总是将犁头化作刀剑？[10]这样的思考让德国社会哲学家西奥多·阿多诺（Theodor Adorno，1903—1969）提出了一些人类渐进论所难以回答的问题。对于阿多诺而言，这种所谓的“进步”，就是从投石器发展到原子弹。

为了在这一点有进一步深入的讨论，我们来看一看这位美国伟大科学家的职业经历，他就是在20世纪30年代成为哈佛大学化学教授的路易斯·弗雷德里克·菲泽（Louis Frederick Fieser）。菲泽之所以成名，是因为他和他的妻子玛丽·彼得斯·菲泽（Mary Peters Fieser）共同发现了一系列天然合成物的人工合成方法，其中包括维生素K这种对血液凝固极其必要的合成物。[11]菲泽伟大的人工合成法大大降低了很多重要的医疗化学药物的成本，使得相关应用得到普及，为患者的康复带来难以估计的益处。菲泽所作出的贡献，可以令他被视为科学至善主张的典型代表——为人类的进步而努力工作。

然而除此之外，菲泽在哈佛大学还领导着另一个科研小组，在1942—1943年间，他们又发明了一种化学产品，对

此，今天很多科学家都选择沉默。当时美军为了在太平洋战场取得胜利，急需一种化学武器，以便能够迅速烧灭大片丛林，消灭散兵坑中的敌人。菲泽和其他科研人员发明了一种现在被人们称为“燃烧弹”（napalm）的化学混合物，这种武器使火焰成为战场上一种有效的毁灭性武器。燃烧弹一旦被点燃就无法熄灭，它是一种胶状的物质，附着在人身上之后无法被清除掉。火焰会大量消耗氧气，人即使不被烧死，也会因窒息而死。在太平洋战场上，这种化学武器发挥了奇效，但是美军对它的使用并没有仅限于那些躲藏在丛林和散兵坑中的日军。从 1945 年 3 月 9 日夜间到次日凌晨，美国空军向东京投下了一千七百余吨的燃烧弹，造成了大量平民身亡。那个晚上，估计有超过十万人丧生，直接死亡人数超过了几个月后在广岛和长崎原子弹爆炸所造成的死亡人数。

我们也许可以为菲泽的发明作一些辩护。毕竟，当时的美国处于全面战争之中。[12] 如果战争不能立即被终止，为之丧生的人很可能会更多。但是即或如此，燃烧弹的出现仍然让我们看到：科学在医治并延长人类生命方面的益处，与它在杀戮和毁灭人类方面所造成的灾难是旗鼓相当的。在事实面前，我们清醒地认识到，那些简单地将科学崇尚为救世主的人，他们所持有的乐观态度是多么肤浅和幼稚。

我要重申，我并不是批评科学的进步。我所关心的是，作为道德上有缺陷的人，我们该如何对待科学的进步。举

例而言，我们无法忽视这样一个令人尴尬的事实：有时科学发展的引擎竟会是军事的需要，因为人类渴望获得更加精良的武器。约瑟夫·罗特布拉特爵士（Joseph Rotblat，1908—2005）一直关心这个问题，他是唯一一位因为良心的原因没有参与研制第一发原子弹的“曼哈顿计划”的物理学家。他在 1995 年获得了诺贝尔和平奖。[13]在题为“记住你的人性”的获奖演说中，罗特布拉特指出了人类道德的模糊性及其与科学进步的联系。1999 年，罗特布拉特又进一步重申了他的观点：

> 核武器竞赛在很大程度上是由科学推动的。他们不断设计出新型武器，并非是出于什么可以令人信服的需要。这个世界的军备就算缩小一百倍，它仍可以满足一切必要的威慑目的。科学家们追逐新型武器，主要是为了实现膨胀的自我，让自己在新技术开发中获取那种成就所带来的强烈愉悦感。[14]

对有关燃烧弹与核武器伦理问题的讨论，并不是我在此所关心的。我的目的是要提出一种重要视角，通过它，我们可以避免对任何职业领域或政治制度的理想化。对人性的现实主义理解是非常必要的。只有这样，我们才能解释那些明显存在于人类政治、科学、经济领域的各种失败与问题。然而，我们不应对这些领域中人性的阴暗面和错误行

为感到绝望，进而放弃在各种领域中的参与，而是应该努力改变这一切。对人性的现实主义理解是维系我们这种努力的先决条件，否则我们所做的一切不过是建立在幻想和乌托邦之上。

基督教信仰正是为我们提供了这样一副透镜，通过它，我们可以对人性有真切的把握。它可以帮助我们解释所看到的一切，但更重要的是，它可以帮助我们避免对人类的各种理想和能力作出过于简单化的判断。基督教信仰好像一位医术高超的医生，它为人类的处境作出了诊断，然而这样做的目的，并不是在作出某种宣判后扬长而去，而是要确定我们该做些什么，来改变我们所处的世界。对患者疾病的确诊，是对其进行医治的先决条件，基督教信仰的视角让我们看到人性中的问题所在，在此基础上，我们可以应对现实的挑战。关于这种应对之道，基督教信仰有关救赎的教义向我们作出了阐释。本章之后，我们会对这个主题进行讨论。

我们的注意力现在转向了人性的另一个层面：追求真正对我们重要的东西。尽管我们的人性存在着缺陷，然而我们对于美好的事物仍然充满了憧憬，盼望着有朝一日能够实现对人性各种局限的超越。然而这种理想从何而来？它们又会把我们带向何方？在下一章中，我们要来思想那些深藏在我们内心深处的渴望，正是这一渴望，激励我们去追寻那有意义的人生。

第12章

内心的渴望——意义的追寻

我们梦想着能看到一个更加美好的世界，那里充满了公义、和平，一切存在都是有意义的。然而在现实中，我们所看到的这个世界却离我们的期望甚远。尽管如此，我们似乎都本能地意识到，事情不应该如此。正如我们在上一章所看到的，威廉·黑兹利特尖锐地指出，人类是“唯一能够深刻有感于事物当前的样式与当有的样式之间差异的动物”。我们目睹了世间的苦难，我们也渴望着一个没有痛苦、悲伤和死亡的世界。我们见证了这个世界的种种不公，我们也希望看到公义如大水滔滔，洗净一切人间腐败。是的，在我们所见的现实世界之外必然还存在着另一个世界，那个世界的美好远超于此！

也许这些不过是一些自我安慰的想法，它们好像是我们所设定的一堵心理围墙，让我们可以躲在一个精神世界

中，从而逃避那些现实世界所可能带来的严酷打击。又抑或它们是那指向真理世界的线索，这些思想让我们听到了那一直呼唤着我们的声音。这声音对我们诉说着一个新的天地，那里是我们曾经失落的家园，也是我们期望未来能够找到的归宿。托尔金就深信后一种观点，他在对挪威与盎格鲁-撒克逊神话作了细致研究之后，写出了《指环王》三部曲。托尔金指出，这种想象对于意义的发现有着至关重要的作用，它为我们打开了一个我们应看到的世界，以这个世界为参考，我们现实中一切的谜题与困惑都将得到解明。

1931 年，托尔金在与 C. S. 路易斯的一次长谈之后，写下了《创造神话》(Mythopoeia)这首诗。诗中托尔金表达了人类所拥有的一种归家的本能，这是一种人类对于自身真正起源与归宿的内在意识。托尔金如此写道：

> 人类的内心仍然从唯一的智者那里汲取智慧，
> 并且，我们仍然会常常想起他。[1]

教宗约翰·保罗二世在 1998 年发布的一份名为“信仰和理性”的文件中也发表了类似的观念。“上帝在人类内心深处放置了对真理的一种渴望。”人类渴望去认识真理，并且在不断地寻找它，正是在这个过程中，他被带回到上帝的家中。上帝创造了万物，他也是人类最终极的归宿。“在人类心灵深处，埋藏着一颗渴望认识上帝并回到他家中的

种子。”[2]

托尔金的作品也是围绕这一思想。我们梦想着一个奇幻的王国和天地,这并非是一种对现实的逃避,而是一种发现并表达真实自我及人生归宿的方式。如托尔金所总结的:

> 是的!我们编造着“愿望实现的美梦”
> 来欺哄自己懦弱的心灵,
> 并粉饰着丑陋的现实。
> 愿望从何而来,
> 人们梦想的能力又是从何而来?
> 为什么有些事情在我们看来是美好的,
> 而另一些事情却是丑陋的?[3]

托尔金深信,我们理应梦想和反思。并且,我们所创造的反映出我们是如何被造的,“我们始终是按照自己被造的规则来创造。”

那么,我们该如何解释这种我们与生俱来的本能:相信在所见之外还有生命更广阔的天地?有一种简单化的答案认为,这种本能不过是一种幻觉,它是一种我们自己发明的不着边际的幻想,并以此来回应这一虚空世界的现状。尽管这种观点自古以来就有,但是有三位近代学者却按照各自研究的领域,对其做了进一步的发展。德国的无神论哲

学家路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804—1872)认为,我们将自己的愿望和期盼投射在一个想象的荧幕之上,并称这种想象之物为"上帝"。他宣称说不存在什么上帝,有的只是人类各自的期望和梦想,而那些头脑简单的人误将这些视作上帝。

卡尔·马克思(Karl Marx, 1818—1883)对费尔巴哈的观点做了进一步的发展。他指出,我们需要认识为什么人类会从一开始就发明出上帝的观念。马克思认为,人们之所以会幻想上帝的存在,是因为社会和经济中充满了痛苦。"宗教是一种受压迫人群所发出的悲叹……它是受苦人民的精神鸦片。"马克思断言,当社会主义革命到来后,人们就没有必要再去信仰上帝了,这种信仰将会自动萎缩、消亡。然而,事实的发展却正好与之相反。在苏联和它的加盟共和国中,人们面对严酷的逼迫仍坚定地信仰上帝,这成为马克思主义理论家们难以解释的现象之一。随着苏联的解体,当地的人们迅速地恢复和重建了宗教信仰和相关的活动。

西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)认为,对上帝的信仰是一种幻觉,它是生物学和心理学的压力所促成的一种"愿望的世界"。"所有的宗教信仰都是幻觉,它是对人性中那些最古老、最强烈、最迫切愿望的实现。"上帝作为天上伟大的父亲,成为人类想象的来源,为人们提供了一种同样是出于想象的保护和安慰。信仰上帝是

一种梦境，一种愿望的实现，然而最终会给人类造成心理上的危害。

以上三种分析进路都有着一个共同的核心观念：人们对美好世界的梦想或对上帝的爱慕，其本质是一种自我发明。人类构建了这些信念，为的是去适应自身所在的知识、社会或心理环境。事实上并不存在上帝，也没有什么超越性的世界。我们对另一个世界的梦想不过是一种出于无知的自我安慰，从而去逃避现实的重压和意义的虚无。宗教的本质就是这样一种具有安慰性的幻想，一种人类自我麻痹的精神鸦片。

获得 1980 年诺贝尔文学奖的波兰诗人切斯瓦夫·米沃什（Czeslaw Milosz，1911—2004）对人类关于现代主义的幻想有自己独到的见解。切斯瓦夫曾先后在纳粹和斯大林的政权下被剥夺了表达思想的自由，这样的经历让他深信，人类在 20 世纪所经历的绝望和独裁压迫有其终极的来源。在一篇著名的随笔《虚无主义深藏不露的魅力》（The Discreet Charm of Nihilism）中，他指出 20 世纪高压性极权主义的根源并非宗教信仰，而是与宗教信仰相对立的虚无主义。

宗教——人类的精神鸦片！对于那些承受苦难、侮辱、病患和奴役的人，宗教向他们应许来生将会获得补偿。然而，今天我们正目睹着一种转变，人类真正的精神鸦片是

相信死后一了百了。因着这种观念所制造的安慰，我们不再相信死后的审判，从而可以心安理得地去背叛、贪婪、怯懦和谋杀。[4]

切斯瓦夫的话颠覆了马克思主义的信条。现代人真正的精神鸦片是相信没有上帝存在，从而人类可以去为所欲为。我们人类创造了一个世界，在其中人类可以为所欲为，不需要向任何对象负责。

在西方文化中，这种观点被许多人采纳、发展。2006年前后，随着理查德·道金斯《上帝的迷思》一书的出版，兴起了新无神论，他们几乎采用了所有这些观念。这本书所传达的最核心信息非常明确：自然秩序不需要任何事物便可以独立存在，此外，科学方法是认识自然秩序最可靠的途径。上帝是人类的一种幻觉，虽然这是一种可以理解的自欺，但其本质仍然是一种幻觉。道金斯论证说，这种相信上帝存在的幻觉是“模因”所导致的。然而，正如我们之前所看到的（第6章），“模因”这个概念本身，在许多人看来更像是一种幻觉，因为没有人能对这种观念提出任何实证的支持，我们完全有理由将它看成一种盲目的迷信。很多头脑清醒的人都指出，道金斯对“模因”的信念与那些在他眼中相信上帝存在之人的信念别无二致。

那么，上帝存在的信念真的是一种幻觉吗？C. S. 路易斯年轻时确实如此认为。那时他的人生正处在一个激进地

信仰无神论的时代。然而，路易斯渐渐发现自己渴望着一个充满热情、美好、秩序与意义的世界，这个世界是他之前所认为并不存在、也不可能存在的。“我相信，几乎所有我所深爱的都是一种想象；而所有我相信真实存在的事物，在我看来都是晦暗且无意义的。”[5]路易斯的想象告诉他存在着一个更加美好的世界，而他的理性却告诉他万物的虚空。因此路易斯认为，他除了面对这个破碎世界和没有人生方向的自我之外，没有别的出路。他被迫要在一个充满意义和美善的想象世界，和一个虚空且毫无盼望的经验世界之间作出选择。

也许有人会认为，路易斯没有必要让自己面对如此有限的选择。一定还有其他对人生的看见，可以向我们指明在经验世界中仍有很多积极正面的事物。然而，即使是在很多问题上与路易斯针锋相对的理查德·道金斯，也会认同路易斯对经验世界的感受：

> 在一个充满了各种盲目的自然力量与基因遗传的宇宙，有些人注定要遭到伤害，而另外一些人也注定要交上好运。这中间你看不到任何规律或因果关系，也没有什么公平可言。我们所看到的这个宇宙和我们所期望它具有的各种属性无疑是一致的，说到底就是没有设计，没有目的，也没有善恶之分，有的只是盲目且无感知的自我运行。[6]

一切正如你所看到的一样，在这个盲目、毫无意义的宇宙中，没有善恶之分，也没有目的。道金斯当然承认人类有能力，并且也确实构建了意义，事实上，他反宗教的基本论证之一，即是认为宗教构建了一种武断且虚幻的信念，以此来应对这个本质上毫无意义的世界。[7]对道金斯而言，这种宗教所诉诸的信念，是以一种异想天开的方式强加于这个世界的，而非合理地从这个世界观察总结而得出的。相信上帝存在的信念是人类自己的发明，它并不是对现实的真实发现或启示。

然而，路易斯认为，我们对意义的渴望，正反映出在我们经验的范围之外，存在着其他更为超越的事物。这成为一条线索，让我们看到人类的受造是为着一个比我们所认识的现实世界更为美好的所在。对路易斯而言，人类首要的渴望在于与那个超越的世界有亲密的关系，它是我们人生终极的归宿。其次，我们才会关注上帝的存在，尽管那个超越的领域无疑就是“上帝的国度”。道金斯和路易斯的观点不同。前者对这个世界投以浮光掠影的一瞥，他相信这个世界表面的现象与其深层结构相同；而路易斯深信，我们观察到的结果，指向这个世界所隐藏的深层奥秘。这一奥秘一旦被我们发现，将完全改变我们看待事物的方式。

路易斯必然不是唯一对这种未知的事物——甚至是不可知的事物——充满渴望的人。英国诗人马修·阿诺德（Matthew Arnold，1822—1888）认为，德国的浪漫文学具有

一种“依依不舍、温情而忧伤的渴望”，是这个经验世界所无法完全满足的。在经历了这种强烈的渴望之后，路易斯深信，关于现实的任何理论和任何世界观，如果没有涵盖人类的这种体验，都将是有缺失的。但是对于这种难以平复的强烈渴望，我们又该如何来解释它呢？如果这种渴望不是我们所经历或所想象之物能够满足的，那它又有何作用呢？[8]法国伟大的哲学家布莱兹·帕斯卡尔（Blaise Pascal，1623—1662）认为，人类的渴望向我们指明了人生真正的目标：

> 这种渴望与无助唯独在向世人宣告说，曾经有一种真实的幸福是所有人拥有的，但今天它却消失得无影无踪。除此以外，没有别的意义。我们试图用身边的事物来填补这样的缺失，但最终却归于徒劳。我们所寻找的原不在这个世界上，而这世界上的任何事物所给我们的安慰和帮助，也无法满足这种渴望。对此没有人能够改变。因为这种无限的渴望唯有那无限且永不改变的事物才能满足，换句话说，是被上帝自己所满足。唯有上帝才是我们真正的益处。[9]

帕斯卡尔所洞见的，也让许多人获得了深深的满足。在经历了长时期的无神论信仰之后，路易斯也同样找到了这个答案，而在此之前，他一直试图说服自己相信人类无法找到

任何答案。

多年来,那种被路易斯称为“喜乐”的强烈渴望,在他当时看来只不过是一种个人的想象。但之后他开始意识到,这种渴望很可能指向某个真实而有意义的实体。路易斯的转变真正关注的,并不是这种渴望的感受是否真实有效,或是它有着怎样的本质,而是其背后的意义。于是,他之前所强烈感受到的,但在终极意义上却认为毫无意义的那种经验,现在让他获得了一种极其不同的洞见。随着路易斯使用一种新的视角和诠释框架来认识它,这种经验所呈现出的意义也完全改变了。此时,在路易斯看来,这种愿望的本质更像是一种人类本能的思考,而非对上帝存在成熟的理性论证。在这里,如果我们使用美国哲学家查尔斯·桑德斯·皮尔士所定义的范畴,路易斯使用的很明显是一种溯因推理的进路,而不是演绎推论的进路。他所面对的问题很明确:为了让那些令人困惑的现象得到解释,我们该用何种方式来审视这个世界?

路易斯指出,绝大多数人都对某种事物有一种极深的渴望,然而这种事物是他们在这个世界中无法找到的。对此我们该作何解释呢?在他那本极富盛名的著作《返璞归真》(*Mere Christianity*)中,路易斯为我们提出了三种最为主要的解释。有人认为,无法在这个世界上找到满足和喜乐的失落感是源于人们错误地设立了自己渴望的对象。因此,一旦人们找到那种正确的对象,真实的满足感就会得到

实现。基于这种认识，这些人全身心地投入到对正确人生目标的无尽寻找中，然而他们似乎始终无法达成所愿。还有一些人尝试去否定并压抑这种感受，把它说成是一种“一厢情愿式的思考”或“青春期的浪漫主义”。虽然路易斯一开始倾向于第二种立场，但他逐渐意识到还有第三种方式可以解释这种内心的渴望，即这渴望实际上向我们指明了另外一个世界。“如果我心中有一种渴望是这个世界任何经验所无法满足的，那么对此最有可能的解释是：我的受造是为着另一个世界。”我们正如被制造出的精美乐器，无论结构有多么巧妙，音色有多么协调，若是离开弹奏的人，就不可能完整。乐器被造所要成全的美好和喜悦，是它单凭自身所无法实现的。

然而，我们需要避免仅仅将基督教信仰看成是一系列的观念，或是一个彼此相关、环环相扣的概念体系。没错，基督教信仰有着自身的概念体系，并有能力解释我们所看到的这个现实世界。然而，一个真正的基督徒对现实的认识远远超出了某种概念体系的范畴，它还包括各种意象、叙事和价值。正如托尔金所说，基督教信仰的核心主题是一种“神话”。托尔金对这个词的定义与我们今天所谓的“元叙事”有一致的内涵，即一种对其他所有叙事进行设定和解释的总叙事。[10]因此，这样的“神话”不应被看成我们在日常用语中所理解的某种不真实的描述。在托尔金看来，神话是一种关于各种起源、发展和价值的叙事，它赋予各种事件

和个体以意义。它是一种对现实的描述，通过人类的语言和经验折射出来。[11]

在诸如《指环王》这类托尔金的作品中，神话具有一种征服人类想象力的能力[12]，我们借此可以看到一个更加美好的世界。托尔金认识到这种支配性的叙事要比一系列概念更能给人震撼和满足。它诉诸人类的想象力，用丰富的画面取代抽象的概念，用对事件的描述取代理论性的论证。托尔金相信神话对于人类的思想不可或缺，我们对自我真实身份与目标的发现都取决于它。

托尔金认为，每一种文化的背后都有着一种潜在的神话，正是这种叙事对历史和经验进行了诠释，对现代文化来说，也不例外。正如伊格尔顿和其他文化评论家所看到的，现代性也是建基于一种渐进和启蒙的元叙事之上。那么，我们该如何在这些支配着我们诠释现实的神话之间作出评判呢？对托尔金而言，答案在于神话对现实中各种谜题的解释能力。之前我们已经讨论了一些基督教信仰对现实的解释能力，即使是这个世界深层的问题，也在基督教信仰光照范围之内。

然而，托尔金对于神话本质有更深入的认识。这个世界存在着许多不同的神话，异教徒也有很多关于古代和现代的神话。然而，托尔金认为这些神话是对某个更恢宏的神话的反映或回响。它们如许多玻璃碎片，一同折射着照在它们之上的太阳光芒。所有的世界观，无论是宗教的还

是世俗的，都依赖于各自的神话。也就是说，所有世界观都尝试用许多不同的表达方式来描述现实，它们好像是一缕缕的光线，每一缕都反映着那个完整光体的某个方面。对托尔金而言，基督教信仰具备了最恢宏神话的规模，它才是那真实的神话，所有其他的神话都不过是对它的效仿和向往。基督教信仰是一切叙事的总叙事，是一幅涵盖万有的图景，对所有其他叙事和图景的诠释都依赖于它。

路易斯的观点与托尔金非常相近。路易斯在 1945 年向牛津苏格拉底俱乐部提交了一篇名为“神学是诗歌吗?”的论文，其中他强调，基督教信仰与其他宗教有一些特别相似之处，这是合理且应受到欢迎的，它基于基督教信仰对现实所具有的支配性本质。基督教信仰认定：

> 上帝将某些关于真理的启示赐给了世上所有的人。从圣经中我们知道，这种从上帝而来的光“照亮一切生在世上的人”。因此，我们有理由期待从异教信仰的伟大教师和神话缔造者那里，发掘出他们想象世界中关于这一主题闪现的片段。这个主题正是我们所认为的宇宙性叙事的剧本，即那个关于道成肉身、受死以及重生的主题。[13]

路易斯认为，基督教信仰提供了一种解释所有事物的宏大叙事，它所给出的解释让所有并不完整且时时出现扭曲的次叙事，能够对那个超越、整全的叙事有所折射。基督

耶稣的福音向我们讲述了整全的真理，它是那完整的叙事，它对于现实的描述，让所有次叙事得以各就其位，并具备了意义。福音也让我们看到这些次叙事只有在基督教信仰的总叙事之下，才能实现自身完整，从而让“神话成为现实”。

正是这种具备支配性和启示性的福音元叙事，让人类明白了自身为何深深渴望美善、身份和意义。基督教信仰对于起源和归宿的叙事让我们看到，人类是为着认识上帝而被造的，因此他的归宿是那与上帝同在的新耶路撒冷。奥古斯丁在他著名的祷告中对此叙事作出了这样的总结：“你为自己而创造了我们，因此除非在你里面寻得安息，否则我们的心将不得安宁。”[14] 当我们与受造物相遇时，这种内心的不安被不断激起，因为这被造的世界充满终末到来之前的征兆和叹息。对智者而言，他能明显地看出这个世界充满了局限，这促使我们透过世界看到超越世界之外的领域。这个充满秩序的被造界就像是一个窗口，透过它我们也许能够瞥见那造物主的荣耀，从而发现万事万物的真正意义。

人类具有一种寻求超越的本能，而激发它的是我们过往的记忆和对美好的渴望。这种与生俱来的本能在形式上非常像一种回归那阔别已久家乡的渴望。[15] 在路易斯看来，我们对美的发现在我们心中唤起了一种理想，这种理想比我们在这个千变万化的世界中所遇到的任何事物都更加真实。正是这种理想唤醒了我们对那个似曾相识世界的渴

望。我们现在漂流在外，渴望回归我们的家园。这是一种对我们“从未真实经验到的事物的渴望”，然而我们在现实中所经验到的一切，却常常将我们导向那种渴望。

我们可以用柏拉图非常著名的比喻来进一步说明这种观点。柏拉图曾打比方说，有一群人终身都生活在一个地下的山洞中。他们只能通过取暖的火焰看到投射到洞壁上忽明忽暗的世界。通过这个比喻，柏拉图希望我们意识到，我们实际上生活在一种黑暗之中，在它之外，存在着一个色彩斑斓、极其美好的世界——那里流水潺潺，花香迷人。然而如果我们一直陷在教条当中，非说所看到的黑暗死荫之地就是唯一的现实世界，我们就会永远与那个美好的世界失之交臂。那些将实体存在仅仅限定在我们眼所能见的表面现象的人，实际上将自己封闭了起来，无法意识到还有一个超越阴暗现实的世界。[16] 如果我们让基督教的亮光进入这个比喻，我们就会发现，需要有人从外面的世界进入到这个死荫幽谷般的世界，告诉我们真相，并将我们带至那光明和美好的所在。我们对美的渴望是一种回归的本能，它让我们超越这个充满迷雾和黑暗的幽谷，进入到那个无比真实的世界中。

因此路易斯主张，人类那种与生俱来的“对美的追寻”，实际上是在追寻美的源头。这世界上所有的事物只可能成为某种媒介，来让我们思想这种美。美从未被包含在其中，它在终极意义上也没有将自己指向这世界上任何一

样事物。“我们以为美被放置在书本和音乐中,然而当我们如此去寻找美时,我们必然会失望,因为美不在它们里面,美只是通过它们与我们的渴望会面。”[17]在路易斯看来,这种渴望的情愫一直存留在我们生命之中。“它在我们里面徘徊无定,无法确定自己的归宿。”在这种渴望中,我们期盼着“与宇宙中某个不可名状者再次联系在一起,我们显然知道自己目前的状态是与他相隔的;我们也期盼着进入某扇门,一直以来我们都从外面打量着它,却不得其入”[18]。

那么,我们到底要归向何方?哪里才是我们真正的家园?在路易斯看来,人类内心的渴望是永远无法被任何有限或受造之物满足的。必须有人为我们打开那扇门,我们才能进入另一个世界,在那里,我们才能获得真正的满足和喜乐。然而,这并不意味着,我们必须离开这个世界才能穿过那扇门。所有人都活在这个已知世界与未知世界的张力之中。基督教信仰的叙事为我们审视自己所在的处境提供了多重视角,它让我们看到,我们在这个世界上如同一群离家的人,时刻期待着能回到天上那真正的家;它让我们意识到,我们现在如同在埃及为奴,渴望有朝一日能够进入上帝所应许的流奶与蜜之地。

虽然我们的身体在这个世界之中,我们的灵魂却属于另一个世界,我们相信后者是我们真正的归宿。“天堂就是我的故乡。”[西普里安(Cyprian of Carthage),200—253]我们有一种渴望回归另一个世界的本能。或者,我们也可以

引用文艺复兴时期的诗人弗朗西斯·夸尔斯(Francis Quarles, 1592—1644)的话,来为我们勾勒这一幅图画:“我们的灵魂就像是一根针,被上帝的磁极所吸引。”虽然我们今天生活在这个世界上,伊甸园的美好、喜乐与盼望却塑造着我们的所思所想,一言一行。耶稣的福音为我们展现了一个由叙事所设定的世界,它让我们经验中的一切谜题得到解释,与此同时,也让我们获得了对未来的盼望。

然而我们要看到,我们对未来的盼望是与我们对当下处境的理解息息相关的。在这本书结尾的一章中,我们将要更深入地思想,基督教信仰如何翻转了我们的生命,它为我们重新认识自己的身份、意义和价值,提供了哪些崭新的视角。

第13章

意义的惊现

101 与众多哲人一样，法国哲学家布莱兹·帕斯卡尔也对人生的意义进行过深入的思考：我们的生命是否不过是一种短暂而毫无意义的偶然？

我思考这人生的短暂，它被吞噬于在它之前和之后的永恒之中。我身所在的时空如此渺小，即便是我所能看到的时空也微不足道，它们都被那无垠广大的宇宙所湮灭。无限的宇宙是不为我所知的，它也不知道我的存在。当我想到这一切时，不禁悚然，我惊讶于自己为何存在于此而非彼。没有任何的理由，令我身在此处而非彼处，身在此时而非彼时。是谁将我置于这时空之中？这时空又是凭谁的命令，进入到我的存在？[1]

帕斯卡尔在这段话中表达了一种担忧，他恐怕自己所占有的“微不足道的时空”，在广袤的宇宙和历史中不过是一种偶然、意外和虚空。如果是那样的话，所有的事物对他来说又意味着什么呢？

我们可以对现实世界采用多种诠释。人世间存在不同的审视事物的方法，而不同的方法导致差异巨大的生存状态。有些得出的结论会让我们陷入很深的困扰，有些会让我们备受激励，有些又会让我们心得安慰。为了更好地说明这一点，让我们以夜空为例。想象一下，在一个漆黑、寒冷的夜晚，你正身处户外。你举目望天，看到黑天鹅绒般的夜空中繁星点点。每当看到这庄严而宁静的夜空，很多人都会被一种力量所震撼。然而，这神秘夜空到底在向我们诉说什么？

这个问题是我一直以来所冥思苦想的。大约在我九岁或十岁大的时候，我自制了一个小望远镜，借助它，我可以观测木星的卫星，探索浩瀚的银河。我曾在无数个冬夜凝视这深邃的夜空，思考天地间哪里才是我的归宿。我还记得，那时我出神地看着夜空中最亮的星云——仙女座的M31星系（现在它被称为离我们最近的星系）。即使用我自制的小望远镜，我也能够被它的美所触动，然而，这样的美却被一种令人伤感的色彩所笼罩。我知道这个星系距离地球有两百万光年之遥，这意味着此时此刻M31发射出的光芒，两百万年后才能到达地球，而那时的我早已不在这个

世界上了。这夜空似乎让我看到了宇宙的无限，也看到了人类的渺小。

如今，很多人用更加清晰、深刻的方式表达了类似的感受。厄休拉·古迪纳夫（Ursula Goodenough）是一名细胞生物学家，自然界秩序背后深层的意义深深吸引着她。古迪纳夫说宇宙的虚无让她备感不安与困扰，以至于最终决定不再去思考这个问题。“我们所依赖的太阳最终也会走向死亡，那时地球的表面将会在太阳死寂的过程中，被炙烤得像脆薯片一般，不时有碎片脱落下来，被地球甩向那寒冷、虚无的弯曲时空之中。”[2]古迪纳夫发现，每当自己想到宇宙深层的意义时，都无法面对那种“荒凉的虚空”。“夜空将不复存在，我再也看不到它了。”因此，她最终决定不再去思考这样的问题，转而处理那些“各种事物外在的无目的性”。她这样说是因为她认为这个世界并不存在任何意义或目的。史蒂文·温伯格曾经这样评论：“这个宇宙似乎越被我们所理解，就越没有意义。”人们获得了信息，但这些信息却无法形成一种关于整体的模式。事物之间似乎无法彼此联系在一起，人们看不到一幅整全的图景。

在意识到这种令人不安的问题后，人们常常会采用一种斯多葛主义的漠视态度来应对。这种观点认为，我们应该超越这种毫无意义的宇宙，将注意力集中在自己的品格上。在回应这个世界的过程中，我们为自己制造了过多的麻烦。然而，智者培育自己超越的漠视态度，让自己可以置

身于现实之外，集中精力来塑造自己的品格与理性。[3]智者不会去浪费时间解释这个毫无意义的宇宙，他只会一心去构建个人理性的宇宙，那里才有真意义和价值。于是一个人超越这个无意义的世界去创造意义的能力，就表现在他品格的发展上。类似的观点我们今天也会常常遇到，很多人认为我们必须为自我构建意义的世界，于是为了迎合自己的需要和关注，他们便去东拼西凑一些理念和价值观。

然而，与之相比，在人类文明诞生之初，却有着一种完全不同的世界观。相比新无神论者只是浮光掠影地认识现实，真正的智者却立志要更进一步。我们无法满足于对自然肤浅的解读，我们需要不断地深入。通过这种方式所发现的意义是内化于万事万物秩序中的，唯有真正的智者才能发现它。意义不是我们构建或发明的产物，无论我们是否发现它，它都是存在的。英国哲学家和作家艾丽斯·默多克曾说："人类的思想有着冷静并整体化思考的倾向。"通过这种倾向，默多克认为人类具备了一种在"整全图景"及"宏观叙事"上整合我们对现实理解的能力。

默多克无疑是正确的：我们寻找生命的意义，而非有关生命那数不胜数的事实。不断地积累信息是一件容易的事，从本质上讲，将新信息记录在我们思想的笔记本上，与一名集邮爱好者将新邮票添入他的邮册没有什么区别。但这样做的意义何在呢？在本书之前的内容中我们看到，女诗人埃德娜·圣文森特·米莱曾说："如流星雨般的事实"

从天而降，它们是那样“不容质疑，又零散无干”。随意在互联网上作一次搜索，我们都会被相关的众多信息所淹没。然而，这些信息向我们揭示了一幅怎样的整全图景？如果我们将各条线索连接起来，将有怎样的图画呈现在我们眼前？我们何时才能将各种碎片信息如同拼图一般拼接起来？究竟是否存在这样整全的图景？抑或所有的信息原本就是没有联系、杂乱无章的？

我们判断一部望远镜的好坏，一定程度上依赖于它所能呈现给我们的远处物体影像的清晰度；同理，评价某种世界观，要看它对现实世界有着怎样的诠释能力，以及它对各种事物的把握是否准确、深刻。基督教信仰让我们能够对万事万物作出解释，因此这个在他人听来噪音嘈杂的世界，在我们听来却充满了和谐的旋律；这个在他人看来没有秩序、极其混乱的世界，在我们看来却有着清晰的模式和框架。基督教信仰让那个曾经在我们眼前模糊不清的世界，立时变得清晰、明亮起来。

这种观点正是本书所要探讨的主题。基督教信仰提供了一种意义的框架，这种框架内在于万事万物的秩序中，并在终极意义上源于上帝的属性，彰显上帝的信实。这个世界看上去也许确实是没有意义和方向的，然而，我们需要的是解读现实的透镜和思想框架。这个世界也许看上去是毫无意义的，这是因为我们没有使用正确的方法来审视它。也许，这个世界在我们眼前模糊不清，毫无规则，这是因为

我们还没有找到有效的途径来准确地审视它，并将那些看上去彼此无关的线索，编织成一幅有意义的画卷。基督教信仰提供了一种意义的框架，即便对那些现实深层的问题，它也能够让我们获得清晰的洞察。通过它，我们对这个世界能够有准确到位的观察，我们经验的各种线索也被编织在一起，向我们反映真相。之前我们看到 C. S. 路易斯对此极佳的总结："我相信基督教，正如我相信太阳已经升起。这不仅是因为我亲眼见到了太阳，更是因为借着它的光芒，我看明了所有其他的事物。"[4]

然而，这个意义的框架并不是在我们通过多方面的比较和全面分析之后所得到的结果。我们所探寻的意义是被揭示给我们的，在这个意义上，我们经历到的是一种"意义的惊现"。在基督教的传统中，"启示"一词意味着人类所寻求的意义，曾经是如此深不可测，现在却已经向我们显明了。当有人向我们解释一些事物时，我们会觉得非常理所当然。然而，如果单凭我们自己，我们可能永远也无法发现这些真相。当托马斯·赫胥黎第一次接触到达尔文的《物种起源》时，有人称他当时激动地大声说出："我怎么愚蠢得连这个都没有发现呢？"当进化论的原理向赫胥黎一经点出，他曾经所观察到的一切便立刻获得了诠释。但在这以前，赫胥黎自己一直没有找到答案，直等到有人向他指明各种事物是如何彼此关联、成为一体的。基督教信仰告诉我们，有一位掌管人类历史钥匙的上帝，并且这位上帝已经将

这把钥匙托付给我们,我们可以用它打开那扇关乎万事万物意义的大门。

那么,我们所讨论的这种意义到底怎样?关于生命意义的理论,社会心理学家罗伊·鲍迈斯特(Roy Baumeister)最近提出了一种很有价值的分析。他指出,要找到人生真正的意义,我们必须首先来面对并探讨一些主题。[5]他认为,如果某种思想可以称得上是对"人生意义"的解答,它就必须有力地回答四个根本性的问题:

1. 关于身份的问题:我是谁?
2. 关于价值的问题:我重要吗?
3. 关于目的的问题:为什么我会在这里?
4. 关于影响力的问题:我能带来改变吗?

这些问题并不属于经验的范畴,因此,自然科学在面对这些问题时显得无能为力。我们看到,这些问题已经超越了自然科学的理性范畴和方法论领域。尽管如此,我们生命的一举一动都无法离开对这些问题的回答。

举例而言,让我们来思考正义的问题。在今天这样一个复杂且扭曲的世界中,这个议题对很多人来说意义重大。然而,正义却不是我们可以从这个世界的表面轻易"解读"的。事实上,近来一些学者尝试探究正义的基础,最终都诉诸达尔文所提出的"适者生存"的理论。[6]如果这样来定义正

义,那些孤儿寡妇以及社会中的弱势群体又该如何呢?哈佛政治管理系教授桑德尔(Michael J. Sandel)写了一本关于正义本质的著作,该书反映出他对这个问题极深的洞察,获得了广泛的赞誉。他认为,各种对正义的理解都取决于人们对美好生活的认识,这是一个关于人类本质、价值和目的的信念体系。桑德尔继而指出,虽然理性主义者认为理性可以解决这些问题,然而严酷的现实让他们不得不承认,如果离开那些在终极意义上无法被证实的前提信念来回答这些问题,就无法形成任何有意义的解释。[7]

启蒙主义所持将正义建立在理性之上的梦想已经破灭了。那些为新无神论者所喜闻乐见的对现实的理性主义陈述,所遭遇的打击也许更大。历史学家越来越趋向这样的共识:启蒙主义是非常多元化的,所以我们很难称其为一场运动。与其讨论所谓的"人类理性"(单数的理性),我们更应探讨的是"多重理性"。[8]启蒙主义最终呈现给我们的是一种理性的多元性,它对人类理性的本质和范围的描述是多层面的。这就是为什么很多人发现启蒙主义所提供的各种关于理性和道德的理论,最终无法得到理论与实践支持的原因之一。[9]因此,当新无神论者为了证明自己的观点而诉诸理性与道德,并以此来攻击有神论的观念时,我们完全有理由让他们进一步澄清,他们所诉诸的到底是哪种理性和道德。[10]

桑德尔正确地指出,公众的理性并不是中立的,它是有

关良善理论(a theory of the good)的产物。世俗的理性主义因此没有、也无法为正义议题的确立提供一种充分的基础。桑德尔认为,世俗的自由主义表现出一种肤浅、空洞的世界观,最终只能沦为一套说辞,在不伤害他人的前提下,为公民想做什么就做什么的权利作辩护。[11]然而,真正的正义是关乎价值和理想的。世俗主义通常在伦理和社会议题上以自己"中立"的立场自居,认为它可以让所有持不同信仰观念的人参与到社会公开的辩论中。桑德尔指出,这是一种世俗主义徒有其表的中立。世俗主义在维持自身中立性神话的同时,在本质上否定、排除并抑制异议者的道德理想和价值。

桑德尔的分析凸显了这样一种有关人生意义之理论的重要性,也就是赋予行动者以尊严、并且赋予其行为以价值的那种理论。我们不应幻想存在着某种"中立"的公共领域,事实上,人类的所有领域都是由有关人生意义的各种理论所构成的,其中也包括了基督教信仰。基督教信仰除了让我们能够认识这个世界之外,更向人类传达了一种意义和价值。那么,关于之前提出的四个根本性问题,基督教又为我们提供了怎样一幅整全的图景呢?在以下的内容中,我们将分别对之前提出的四个问题进行探讨。

关于身份问题：我是谁?

定义人类的身份是一件很容易的事。该定义所涵盖的要素有:我们的遗传特征、所在地区和其他无数的科学参数。我们可以由自己的种族、国籍、体重、性别来定义。然而,我们却常常看到一个人的身份,最后被简化成他所具有的某种范畴属性。科学时代最大的不幸就在于人性被简化成一种基因遗传和社会地位的表达。个人身份已经变成某种非人格化的基因密码。

这种去人格化的身份定义引起了许多强烈的不满。犹太哲学家马丁·布伯(Matin Buber, 1878—1965)指出,对人性纯粹的科学论述将人简化成物品,它将人变成"它"而非"你"。在布伯看来,人类身份的实质在于人存在于众多关系中的能力。我们是通过我们的社会和人际关系,而非通过我们的化学和基因组成而被定义的。[12]因此我们的身份是被给予的,而不是我们的某种成就。我作为父亲的身份是我的儿女所给予的;我作为一个人的身份之所以有价值,是因为它是由上帝所赐予的,是上帝满有恩典的神圣旨意让我与他建立了关系,上帝也在这种关系的基础上看待我。

这是基督教信仰对人类身份和意义的核心观念。人们常常将"灵魂"一词误解为一种人类身份不朽的层面。然而,这个词更合乎圣经的定义应该是"人类与上帝相关的那

些属性”。只有在我们与上帝的关系中,我们才会发现自己真实的身份。上帝是完全认识我们的那一位,我们的身份和价值都是他赐予我们的。最至关重要的在于:不是我们定义了自己,而是我们被上帝所定义,上帝在赐给我们身份的同时,也赐给我们价值和各样的保障。我们的身份并不包含在我们身体的某些部分中,我们的身体也不能对我们的身份给予任何保障,我们的身份是上帝所给予并保障的,他关注并记念着我们。

奥古斯丁于公元 397 到 398 年间写了《忏悔录》一书,他在书中对此也进行了论述。关于人类身份和价值的问题,大量地出现在这部经典著作中。对奥古斯丁而言,人类的身份和归宿都与上帝相联系,他是我们的创造者和救赎主。在奥古斯丁一段著名的祷告中,他表达了这样的观念:“你为自己创造了我们,因此,除非在你里面寻得安息,否则我们的心将不得安宁。”[13] 从他这样的表达中我们看到,人类的身份是与他内在对上帝的溯源,以及在此基础上与上帝建立起的关系相联系的,这种关系的最高峰反映在我们在上帝里面“寻得安息”。奥古斯丁的话今天依然有力地震撼着我们的心灵,他向我们描绘了人类复兴并回归上帝的画面。如果我们没有活在与上帝的关系中,我们作为人始终是残缺的。这一点也是基督教信仰关于人类地位的核心观念。

这种观点意义非凡。很多人相信需要通过政治和社会制度来让人类完整的人性得以实现,而世俗主义的人道主

义者认为宗教信仰压制了人类的身份，并以此得出这样的结论：只有取消宗教的压制，人性才能得到解放。但是世俗的人道主义似乎有意忽视了一个不利于他们的事实，即对人类的身份存在着不同的论述。他们的理论不过是其中之一，并不具备任何特殊的优先性和特权。很多人深信，人类唯有和上帝建立亲密的关系，才能实现自己的真实身份和价值。这种对于人类身份的观念，完全有理由在公共领域中被人听到、得以展现并实践出来。

关于价值问题：我重要吗？

《诗篇》第8篇算得上旧约圣经中最有影响力的作品之一，它让我们获得了一种关于人性和自然的深刻洞见。在这首诗中，诗人首先思想那无垠的夜空，之后他转而思考人类在这广阔宇宙中的地位（诗8:3—5）。

> 我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮星宿，便说，人算什么，你竟顾念他？世人算什么，你竟眷顾他？你叫他比天使（或作“上帝”）微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。

在这首诗中，人性被列于上帝之下，并在田野的走兽之上，人类因着其神圣的被造而具备那尊贵的地位。从这首诗中

我们看到,上帝看顾人类的事实应首先唤起我们对上帝的赞美,而非成为我们逻辑分析的对象。我们只有首先真实地体会到上帝眷顾着每一个人,才能对这个事实的神学基础进行思考。

在圣经的旧约部分,我们随处可见上帝对人类的眷顾。他是我们的牧者,在我们人生的道路上他与我们同行,在凡事上托住我们,即使是在"死荫的幽谷"(诗 23),上帝也与我们同在。到了新约,上帝对人类的爱又有了新的维度,耶稣基督的受死向我们显明了上帝对世人永不止息的爱。在新约中,保罗多次向我们阐述上帝之爱的长阔高深:"我如今在肉身活着,是因信神的儿子而活,他是爱我,为我舍己。"(加 2:20)基督的死不应该被简单地看成是一种生理的死亡,或是一起法律判决,他的死应被视为上帝爱的行动,反映了他对人类坚定不移的爱。

因此,我们的价值并不取决于我们在世所取得的成就。与之不同,我们的价值来源于我们在上帝眼中的地位。上帝是我们"安稳的居所"[约翰·鲍尔比(John Bowlby)]。他对待我们就像父母无条件地接纳并爱自己的儿女一样,他引导我们从错误中汲取教训,不断地走向成熟。上帝作为我们的"安稳居所",是我们生命成长的基础。在我们遭遇各样人生挑战和难处时,上帝的同在让我们具备了应对的能力。无论是在圣经对上帝的描述中,还是在基督徒稳若"磐石"的信仰中(请参考耶稣的比喻"人应把房子建立

在磐石上，而非在沙土上”，太7:24—27），它们都以一种我们可明白的方式传达出什么是活在上帝里的安稳和可靠。我们有价值，因为我们在上帝眼中是宝贵的，他无条件地接纳我们，并让我们有能力迎接生命中的挑战。

当一个人的生命被上帝所“触摸”，我们可以说，他的人生价值发生了“质的改变”。乔治·赫伯特（George Herbert，1593—1633）的很多诗都在反映着这个主题。在他的一首诗中，赫伯特将上帝恩典的“触摸”比喻成传说的中世纪炼金术所使用的“点金石”。正如点金石可以将粗劣金属变成黄金，上帝也可以借着他的恩典，完全改变一个人生命的价值。赫伯特的诗如此说：

这正是那块人所皆知的奇石，
无论是什么，经它一触都会变成黄金。
上帝的触摸和拣选也是如此，
蒙恩的人要竭力传扬他奇妙的作为。[14]

中世纪作家诺威奇的朱利安（Julian of Norwich），她的名言为后世所传诵。在她看来，我们被上帝的爱所拥抱，这赐给了我们新的安全感、身份和价值。因此，当我们进入基督的怀抱，被他所拥有时，我们会用一种全新的方式来审视自我，正如那些活在其他人珍视、喜悦和爱中的人一样。

关于目的问题：为何我会在这里?

对于严肃对待人生意义的人而言，人类的目的是一个核心的议题。[15]在无神论者所诠释的进化论中，最令人难以接受的是，他们提出人类的出现是一场意外，是一种宇宙无意识的偶然产出。在这里必须要强调一点，实际上这种说法并不是进化论生物学所必然推导出的结果，它不过是将进化论生物学与激进的无神论原教旨主义混合的产物。对于很多公开宣称自己无神论信仰的学者，他们也很难心安理得接受这种结论。然而，某些极端的无神论者却说正是这种理论在形而上的与众不同，反映了它的真理性。我曾经也是一名无神论者，那时我为自己能够深信这种灰暗冷酷的观念而自豪，自认为这表明了自己忠于理性的勇气。

然而，理论的冷酷并不能反映它的真理性。我们可以认为所有其他人都是为着我们的需要而存在，在这样的观念中，生命真是既空虚又危险。然而这种观念完全可能出于对这个世界扭曲的解读，而非事实的真相。基督教信仰对这个问题的回答，根植于一种对上帝充满热忱的信念，即上帝通过耶稣基督的降生为人、受死和复活，进入人类历史当中，我们因此可以与上帝建立亲密的关系，并最终能够与上帝一同进入新耶路撒冷。按照圣经和基督教传统，我们看到，上帝才是所有人内心最真实的渴望。他是我们一切盼望的对象，也唯有他才能满足我们内心最深处的愿望。

基督教传统对于表达这种观念，形成了许多不同的方式。根据《威斯敏斯特小教理问答》(1648年)，人类存在的“首要目的”，就是为要“荣耀上帝，并以上帝为乐，直到永远”。因此，对于人生意义的追寻，上帝已经为我们提供了丰富而深刻的答案，我们的心可以因此得着满足和平安。

为了能够更好地理解人生的目的这个重要的议题，我们可以用旅程的比喻来作说明。有些人将人生看成是一种随机、无意义的游荡，人在其中用尽一切方式来寻找人生的目的，然而最终却摆脱不了茫然无所得的命运。对此，基督教传统让我们看到，人生的旅程是有一个目标的。在我们走向新耶路撒冷的人生旅途中，我们有明确的目的，那里也是我们真正的人生归宿。新约告诉那些接受基督的人，他们是“天上的国民”，上帝赐给他们这样的权柄在那里与他同在。尽管今生我们还是这世上的客旅，但我们却深信，那真正的家乡是在天上。在这人生的旅程中，上帝亲自作我们的牧者，在回家的路上，有他随时的带领和同在。

这种旅程观让我们从两个不同的视角来审视人生的意义。首先，它让我们看到，人生并非仅仅是一种从生到死的必然。人生有它的目的，而我们确信，上帝的同在是一切人类渴望与期盼得到实现的最高峰。这个世界上任何美善、真实的事物都在指向上帝，并且也唯有上帝才能成全它们的意义。其次，这种将人生视为旅程的观点，提醒我们看重那些与我们同路之人的需要。人生旅程本身就是一个我们

不断获得智慧和洞见的过程，它也教我们如何去服事那些与我们同行的人。

111 关于影响力问题：我所做的是否重要？

最后，我们要来思考一个非常重要、但却常常被忽略的问题：我所做的是否重要？抑或，是否我过于渺小、力量微弱，我的存在与否对于这个世界无关紧要？自己是否具备影响、改变世界的能力——在很多人看来，这是他们寻求人生意义和目的时必须要回答的问题。人们会这样想：如果我不能给世界带来任何改变，那么我存在于这个世界，也就没有任何意义。这里的关键问题在于，我们是否被授予一种能力。我们是否具备那种给世界带来改变的能力？或者说，我们是否需要被赋予能力，才能给世界带来改变？

从基督教信仰的视角来看，人性因为罪的玷污而败坏了。因此，一旦他离开上帝的帮助，便无法将自身潜在的功能充分发挥出来。圣经新约对这一点有多次谈论，特别是在保罗书信中。在本书之前的内容中，我们看到，保罗向上帝承认自己是一个被罪所捆绑的人，自己无力从各种局限和软弱中挣脱出来。[16]面对如此情形，我们能做些什么？最后，保罗找到了他的答案："谁能救我脱离这取死的身体呢？感谢神！靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。这样看来，我以内心顺服神的律，我肉体却顺服罪的律了。"（罗7:24—

25）

奥古斯丁对人性的软弱和破碎拥有极其敏锐的洞见，他对这个主题作出了进一步的阐释。[17]奥古斯丁认为，人类因着罪性的玷污而完全败坏了，罪就像一种遗传病，世世代代都无法摆脱。这种原罪破坏了我们的人性，并且这种状况是任何人无法通过自己的努力得以恢复的。然而，基督亲自道成肉身，成为我们大能的医治者，“因他受的鞭伤，我们得医治。”（赛53:5）借着上帝的恩典，我们的生命得以恢复。我们因此认识了上帝的信实，并且我们的意志对他所赐下的诸般恩典能够产生回应。

奥古斯丁还指出，罪具有一种辖制我们的能力，我们无法靠自己脱离其捆绑。人类的自由意志被牢牢控制在这种罪的权势之下，唯有靠上帝的恩典才能得着释放。基督之所以是我们的拯救者，是因为他是我们拯救的源泉，唯有他能打破罪的权势。在奥古斯丁看来，罪还显为一种良心的亏欠或道德的污损，人类世世代代都活在其笼罩之下。基督的道成肉身，就是为了向我们赐下上帝的赦免和饶恕。通过这种描述，奥古斯丁以震撼人心的方式，向我们展示了人性因为罪的捆绑，陷入到一种毫无盼望的软弱当中，然而上帝却用他的恩典医治拯救了我们。

对于这些主题，还有很多内容值得探讨。基督徒的人 112
生，实际上是在意识到自身有限和软弱的前提下，靠着上帝赐下的各种能力，去追寻理想的过程。这是一种对问题有

着清醒认识的人生，从此我们发现，我们对人类存在的认识是以一个更高的真理为标准的。基督徒对上帝恩典的认识，构成了他们对一切生命经验最根本的神学表达，这也是新约圣经最深刻的主题：即使在最黑暗、最孤独的处境中，上帝向我们的慈爱也永不止息，他时刻眷顾并托住我们；他必与我们同在，他的应许永远不会落空。基督教信仰生活的核心并非只是一系列关于现实的命题（尽管这样的命题本身有着非常重要的作用），而是要将我们引向对上帝的信靠，在此基础上重塑我们的人生态度。对于一个基督徒而言，他一方面对自己生命的残缺和软弱有着清楚的认识，另一方面他也将上帝视为完美的唯一来源。因此，上帝的同在意味着他将全然翻转我们当下的状态，而非只是帮助我们看清某些问题。

基督教信仰的核心不是教会我们如何来“解释事物”，因为在知识和生命、信息和意义之间，还存在着天壤之别。基督教信仰不是停留在让我们对事物有更深理解的地步，而是完全改变我们的命运。通过基督教信仰的视角，我们会发现自己活在一种需要医治、没有自由的光景中，它同时也可以帮助我们对现实作出解释。然而，这种表明事物真实情况的知识本身，并没有改变生命的能力。我们看到自己的生命处在残缺、软弱之中，但仅凭这种知识，我们还是无法被医治，它只能引导我们进入到寻求帮助的状态中。然而，只要我们开始了这种寻找，我们便会发现，那位真正

的帮助者就在我们身边。一首美国黑人传统的圣诗唱道：

在基列，有芬芳的香膏，
伤者因它得痊愈；
在天上，上帝有足够的能力，
让犯罪软弱的灵魂得医治。

结 论

113 近期的无神论学者对“信仰”的观念进行了嘲讽，他们认为，只有通过科学和理性推导出的结果，才是我们可以信赖的！对于“理查德·道金斯科学与理性基金会”的掌门人理查德·道金斯来说，信仰“意味着盲从，其信念缺乏证据支持，甚至是被证据所证伪的”[1]。然而，这种激烈言辞的背后，更多地暴露出这些无神论者的肤浅。事实显而易见，而且与无神论者的认识恰恰相反。信仰是人类所不可或缺的，就算是要构建一个关于理性合理性的论述，如果我们离开信仰的前提，这种论述也是无法成立的。因为所有的结论都蕴含在前提之中，而终极前提来自于信仰。女性主义哲学家朱利亚·克里斯蒂娃(Julia Kristeva)曾一针见血地指出：“无论我是否接受信仰，无论我是不可知论者还是无神论者，当我说出‘我相信’这句话时，我都在表明：‘在我看来，某些事物是真实的。’”[2]认为某些事物是真实、可靠的——这一观念也许可以得到合理的解释，却不必然能够

被证明。对于某些事情,我有充分的理由认为它是真实的,然而对于这种信念,我意识到,我无法给出证明。许多事情原本如此。在达尔文看来,他已经提出了一套对我们观察到的现实世界天衣无缝的解释理论,然而这种理论却无法完全得到证明,无论是对于他个人还是他理论的接受者。对于威廉·威伯福斯(William Wilberforce)而言,他相信奴隶制度是不公义、不道德的,但是他无法证明它确实如此。幸运的是,这种无从证明并没有拦阻威伯福斯和他的盟友去伸张公义。

基督教信仰对于许多批判都可以持开放的立场,然而,它绝不能忍受这样的诋毁,即认为基督教信仰与科学或经验主义思想相比缺乏实证,"只停留在一种纯粹的信心之上"[3]。是的,我们需要认真审视我们的信仰,允许它面对来自各方面的质疑和挑战。正如保罗在他早期书信中所说的,"但要凡事察验,善美的要持守。"(帖前5:21)虽然道金斯认为基督徒都是一群迷信的人,然而新约圣经却让我们看到,基督徒的信仰在一切证据面前,都是可靠并经得起检验的。

在本书中,我们探讨了人类对于诠释各种事物的深沉渴望,这一点无论是在自然科学还是在基督教信仰中,都是显而易见的。我们常会感到自己似乎站在某个令人惊叹的世界边缘,那个世界超越了我们一切的经验和理性。我们所有的知识似乎都在指向这个世界,那是一种对现实更恢

宏的认识。这个世界似乎向我们发出一种声音,呼唤着我们去探索那更深刻、更美好的天地,那里的一切是我们现在所拥有的知识所不可企及的。正如诗人马修·阿诺德在他的诗《被埋葬的生命》(The Buried Life)中所说的:

常常,在这世界最拥挤的街道中,
常常,在那最激烈的争执中,
有一种难以名状的渴望
从我们内心升腾而出,
它在求索那些深藏于生命深处的知识。

我们在这个世界中的各种经历,都在唤醒我们内心深处的一种渴望,仅仅能够解释这个世界是无法满足我们这种渴望的。我们盼望能够进入那个深藏着的世界,成为更大图景中的一部分。

通过基督教信仰的视角,我们能够看清楚这个世界在主观认知和存在层面上的意义,因为它为我们自身和我们所在的宇宙,提供了一种强有力且引人入胜的描述。基督教信仰并非仅仅自身合理,更是让我们合理认识自我。它将我们定位在对宇宙历史的宏大叙事之中,让我们在思想的意义图景中找到自我位置。基督教信仰为我们提供了一种全然不同的看待世界的方式,我们的生命也将因此发生全新的改变,我们也将乐意与他人分享这些宝贵的信息。

每个人都需要将自己的生命聚焦在一个稳健、持久的基础上，因为我们一切的行动存留都倚赖于它。

这一点很重要，埃里希·弗罗姆(Erich Fromm，1900—1980)对此非常认同。一战爆发以后，弗罗姆深深地被战争的各种愚蠢行为和破坏性所震惊。此外，他童年时期曾看到一位年轻的女士，因为无法接受父亲逝世的噩耗而选择自杀，这段记忆也让他陷入长久的困扰。弗罗姆开始深入 115
反思，一个人怎样才能确保自己活在理性之中。弗罗姆认为，为了得到这个问题的答案，人们需要有一套他称之为“导向和委身的框架”——这种框架是一种思考世界的方式，它赋予存在者目的和意义。弗罗姆首先意识到，如果一个人要在世界上正常生活行事而不致变得荒唐愚蠢，他必须要有这样的框架。之后，他才提出自己具体的框架。一个人能够有意义、有目的地活着，他需要具备一种具有参考意义的框架，唯有如此，他的生命才能找到焦点，并建立在一个稳固的基础之上。

在基督徒看来，这种基础和焦点就是那位又真又活的上帝，圣经称他为“主耶稣基督的父神”(林后 1:3)。这位上帝借着耶稣基督的降生、受死和复活向我们彰显，他也借着圣经向我们显明他的信实。从自然界中我们也可以看到他的作为，上帝在这个被造世界向我们发出呼唤，通过它深不可测的美，将我们引向他的怀抱。

伟大的科学家牛顿对此有着完美的阐释，他深信，在我

们能够观测到的现实背后，存在着一个更为奇妙伟大的世界，牛顿如此说：

> 一直以来，我就像一个在海边玩耍的小孩，时不时被某个特别光滑的鹅卵石或美丽的贝壳所吸引，然而却对面前那无边无际的真理海洋浑然无知。[4]

当我们走在宇宙的海滩上，我们也会被各种美丽的鹅卵石和贝壳所吸引，不由地思考这些奇妙现象的意义。然而，我们还需要抬起头来，瞭望这广阔的意义海洋。它超越了那些个别奇妙的现象，是万物终极的依归。这世界上的种种事物，不过是指向那更伟大者的标记，我们需要借着它们去找到那真正的源头。

尾注

第1章　寻找全局图景

1. Dorothy L. Sayers, *Les origines du roman policier*(Hurstpierpoint, UK: Dorothy L. Sayers Society, 2003).
2. 同上,14页。
3. William Whewell, *The Philosophy of the Inductive Sciences*, 2 vols. (London: John W. Parker, 1847), 2:36:"一些事实在那里,却被隔离且彼此互不相连……珍珠在那里,却未被串在一起——除非有一根丝线。"
4. 见 Peter R. Dear, *The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World* (Chicago:University of Chicago Press, 2008).
5. Edna St. Vincent Millay, *Collected Sonnets*, rev., exp. ed. (New York: Harper Perennial, 1988), 140.
6. Richard Dawkins, *River out of Eden: A Darwinian View of Life* (London: Phoenix, 1995), 133.
7. Peter B. Medawar, *The Limits of Science* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 66.
8. Richard Dawkins, *A Devil's Chaplain: Selected Writings* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003), 34.
9. Bertrand Russell, *The Impact of Science upon Society* (London: Routledge, 1998), 97.

第2章　渴望明白事物的意义

1. Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven: Yale University Press, 2009), 7.
2. Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007), 282.
3. William James, *The Will to Believe* (New York: Dover Publications, 1956), 51.
4. Simone Weil, *First and Last Notebooks* (London: Oxford University Press, 1970), 147.
5. 之所以会出现这样的情况,是因为历史是在公元前1年之后,直接进入到公元后1年,中间没有插入公元0年。
6. Zygmunt Bauman, "On Writing: On Writing Sociology," *Theory, Culture & Society* 17(2000):79—90, 引文见79页。
7. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 8 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1931—60), 5:189. 对于"abduction"这一概念更深入思考,见 Sami Paavola, "Abduction as a Logic of Discovery: The Importance of Strategies," *Foundations of Science* 9 (2005):267—83; Sami Paavola, "Peircean Abduction: Instinct, or Inference?" *Semiotica* 153(2005):131—54。
8. 见 Michael Polanyi, "Science and Reality," *British Journal for the Philosophy of Science* 18(1967):177—96。
9. Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (New York: Viking Press, 1979), 1—11.
10. 尤其见 Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Simon & Schuster, 1963)。

第3章　海滩上的图案

1. 关于这个典故引用的历史,见 Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* (Berkeley:

Surprised
尾注 of Meaning

University of California Press, 1973)。

2. A. F. Alexander, *The Planet Uranus: A History of Observation, Theory and Discovery* (London: Faber & Faber, 1965).
3. Tom Standage, *The Neptune File: A Story of Astronomical Rivalry and the Pioneers of Planet Hunting* (New York: Walker, 2000).
4. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 6th ed. (London: John Murray, 1872), 444.
5. Charles Darwin, *On the Origin of Species*, 1st ed. (London: John Murray, 1859), 171. 关于那些"困难"的实例,见 Abigail J. Lustig, "Darwin's Difficulties," in *The Cambridge Companion to the "Origin of Species,"* ed. Michael Ruse and Robert J. Richards (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 109—28。
6. 比如,达尔文就无法对弗莱明·詹金(Fleeming Jenkin)所关注的融合遗传(blending inheritance)作出有力的回应。相关请见 Michael Bulmer, "Did Jenkin's Swamping Argument Invalidate Darwin's Theory of Natural Selection?" *British Journal of History of Science* 37(2004):281—97。
7. 有关达尔文关于科学和信仰的思考中信心所发挥的影响,见 Alister McGrath, "Religious and Scientifc Faith: The Case of Charles Darwin's *The Origin of Species*," in *The Passionate Intellect: Christian Theology and the Discipleship of the Mind* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 119—37。
8. William James, "The Sentiment of Rationality," in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green & Co., 1897), 63—110.

第 4 章　如何来解释事物

1. Peter R. Dear, *The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 173.
2. Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City, NY: Doubleday, 1967), 24. 也见 C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God* (Oxford: Oxford University Press, 2010),

26—148. 此部分内容对波兰尼的观点作了进一步的讨论。

3. Paul Humphreys, *The Chances of Explanation: Causal Explanation in the Social, Medical, and Physical Sciences* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989). 相关又见 James Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation* (Oxford: Oxford University Press, 2003)。
4. Paul Thagard, "The Best Explanation: Criteria for Theory Choice," *Journal of Philosophy* 75 (1978): 76—92; Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, 2nd ed. (London: Routledge, 2004).
5. Michael Friedman, "Explanation and Scien-tific Understanding," *Journal of Philosophy* 71 (1974): 5—19; Paul Kitcher, "Explanatory Unification and the Causal Structure of the World," in *Scientific Explanation*, ed. P. Kitcher and W. Salmon (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 410—505.
6. Robert W. Smith, *The Expanding Universe: Astronomy's "Great Debate", 1900—1931* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Helge S. Kragh, *Conceptions of Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe. A History of Cosmology* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
7. Jeremy Bernstein, *Three Degrees above Zero: Bell Laboratories in the Information Age* (New York: Scribner's Sons, 1984).
8. Steven Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*, updated ed. (New York: Basic Books, 1993).
9. 有些哲学家认为,从量子真空中出现的量子粒子,可以作为某些事物是从无到有的例证,然而他们对这个例证的理解却是建立在一种对量子机制错误的认识之上。相关请见 Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 160—69。
10. 关于基督教对上帝创造的基本理解,见 E. McGrath, *Chrisitan Theology: An Introduction*, 5th ed. (Oxford: Blackwell, 2010), 215—22。

Surprised
尾注 by Mcspring

11. William Lane Craig, "In Defense of Theistic Arguments," in *The Future of Atheism*, ed. Robert B. Stewart (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 67—96.
12. Pietro Corsi, *Evolution before Darwin* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
13. Charles Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin, 3rd ed., 3 vols. (London: John Murray, 1887), 2:155.
14. John Polkinghorne, *Theology in the Context of Science* (London: SPCK, 2008), 84.
15. Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, 2nd ed. (New York: Philosophical Library, 1958), 684.

第5章　一个前无神论者的沉思

1. Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Miffin, 2006); Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W. W. Norton, 2004); Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Viking, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007).
2. Ernest Hemingway, *A Farewell to Arms* (New York: Scribner's, 1997), 13.
3. Ian McEwan, "A Parallel Tradition," *The Guardian*, 1 April 2006, http://www.guardian.co.uk/books/2006/apr/01/science-andnature.richarddawkins.
4. Tom Wolfe, "The Great Relearning," in *Hooking Up* (London: Jonathan Cape, 2000), 140—45.
5. 见 Richard Dawkins, *A Devil's Chaplain: Selected Writings* (London: Weidenfield & Nicolson, 2003), 16。
6. 关于对"科学主义"的认真研究,见 Michael Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion* (Aldershot: Ashgate, 2001)。
7. 见 Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (New York: Harper &

Row, 1964)。

8. 关于对“战争论”的系统性驳斥,见 Ronald L. Numbers, ed., *Galileo Goes to Jail: And Other Myths about Science and Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009)。
9. Dawkins, *God Delusion*, 66—69.
10. Richard Dawkins, *The Greatest Show on Earth* (London: Transworld, 2009).
11. Dawkins, *God Delusion*, 188.
12. 同上,166 页。
13. 对此更深入的分析,见 Gudmundur Ingi Markusson, “Review of The God Delusion,” *Journal of Cognition and Culture* 7(2007): 369—73。
14. 相关概念,见 Donald E. Brown, *Human Universals* (New York: McGraw Hill, 1991), 48。
15. Richard Dawkins, *The Selfsh Gene*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), 21. 我的见解来自于 Denis Noble 的著作,见 Denis Noble, *The Music of Life: Biology beyond the Genome* (Oxford: Oxford University Press, 2006)。
16. Samir Okasha, *Evolution and the Levels of Selection* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 143—72.
17. Noble, *Music of Life*, 13.

第 6 章　超越科学的边界

1. Thomas H. Huxley, *Darwiniana* (London: Macmillan, 1893), 248—52,引文见 252 页。
2. Thomas H. Huxley, *Collected Essays*, vol. 4 (London: Macmillan, 1895), 139—63.
3. Charles Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin, 3rd ed., 3 vols. (London: John Murray, 1887), 2:200.
4. 对于加塞特接下来所讲的,见 José Ortega y Gasset, *History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History* (New York: W. W. Norton, 1962), 13—15。

Surprised
尾注 Meaning

5. Richard Dawkins, *A Devil's Chaplain: Selected Writings* (London: Weidenfield & Nicolson, 2003), 37.
6. Charles A. Coulson, *Science and Christian Belief* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1958), 75.
7. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 71.
8. 对此更进一步的讨论,见 John Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986)。
9. Albert Einstein, "Physics and Reality," *Journal of the Franklin Institute* 221(1936):349—89,引文见 351 页。
10. Stephen Jay Gould, "Impeaching a Self-Appointed Judge," *Scientific American* 267, no. 1 (1992):118—21.
11. 对于绝大多数错误证据的记述和揭露,见 Ronald L. Numbers, ed., *Galileo Goes to Jail: And Other Myths about Science and Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009)。
12. M. R. Bennett and P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell, 2003), 372—76.
13. 例如,Maurice Bloch, "A Well-Disposed Social Anthropologist's Problem with Memes," in *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, ed. Robert Aunger (Oxford: Oxford University Press, 2000), 189—203; Scott Atran, "The Trouble with Memes: Inference versus Imitation in Cultural Creation," *Human Nature* 12(2001):351—81; Francisco J. Gil-White, "Common Misunderstandings of Memes (and Genes): The Promise and the Limits of the Genetic Analogy to Cultural Transmission Processes," in *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science*, ed. Susan Hurley and Nick Chater (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), 317—38。
14. Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam, 2006), 196.
15. 关于对这种问题的进一步分析,见 Liane Gabora, "Ideas Are Not Replicators but Minds Are," *Biology and Philosophy* 19(2004): 127—43。
16. 见网页 http://cfpm.org/jom-emit/.

17. Bruce Edmonds, "The Revealed Poverty of the Gene-Meme Analogy Why Memetics Per Se Has Failed to Produce Substantive Results," online, January 2005, http://cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html.

第7章　基督教信仰的视角

1. C. S. Lewis, "Is Theology Poetry?" in *C. S. Lewis: Essay Collection and Other Short Pieces*, ed. Lesley Walmsley (London: Harper Collins, 2000), 1—21,引文见21页。
2. 例如, Ann Loades, "C. S. Lewis: Grief Observed, Rationality Abandoned, Faith Regained," *Literature and Theology* 3(1989): 107—21; Alister McGrath, "The Cross, Suffering and Theological Bewilderment: Reflections on Martin Luther and C. S. Lewis," in *The Passionate Intellect: Christian Faith and the Discipleship of the Mind* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 57—69。
3. 对此论证,见 Alister E. McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* (Oxford: Blackwell, 2008), 115—216。
4. Iris Murdoch, "The Sovereignty of Good over Other Concepts," in *Existentialists and Mystics*, ed. Peter Conradi (London: Chatto, 1998), 363—85,引文见368页。
5. John Ruskin, *Works*, ed. E. T. Cook and A. Wedderburn, 39 vols. (London: Allen, 1903—12), 5:333.
6. 这种对于数学的形容最早见于 Eugene Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics," *Communications on Pure and Applied Mathematics* 13(1960):1—14。
7. Charles A. Coulson, *Science and Christian Belief* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1958), 22.
8. Henry Drummond, *The Ascent of Man*, 7th ed. (New York: James Pott, 1897), 334.
9. John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 34—85; Eric F. Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001),

Surprised by Meaning
尾注

1—141.

10. Athanasius, *De incarnatione* 12；也见 Khaled Anatolios, *Athanasius*（London：Routledge, 2004）, 41—43.
11. John Polkinghorne, *Science and Creation*：*The Search for Understanding*（London：SPCK, 1988）, 20—21；见前揭, *Belief in God in an Age of Science*（New Haven, CT：Yale University Press, 1998）.

第8章　宇宙的深层结构

1. Martin J. Rees, *New Perspectives in Astrophysical Cosmology*, 2nd ed.（Cambridge：Cambridge University Press, 2000）；Edward R. Harrison, *Cosmology*：*The Science of the Universe*, 2nd ed.（Cambridge：Cambridge University Press, 2000）.
2. Ernan McMullin, "Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology," *Studies in the History and Philosophy of Science* 24（1993）:359—89.
3. Lee Smolin, *The Life of the Cosmos*（New York：Oxford University Press, 1997）, 37.
4. 关于这个主题进一步的讨论，请见 Rodney D. Holder, *God*, *the Multiverse*, *and Everything*：*Modern Cosmology and the Argument from Design*（Aldershot：Ashgate, 2004）；Alister E. McGrath, *A Fine-Tuned Universe*：*The Quest for God in Science and Theology*（Louisville, KY：Westminster John Knox Press, 2009）。
5. 对此的哲学反思，见 Richard Swinburne, "The Argument from the Fine-Tuning of the Universe," in *Physical Cosmology and Philosophy*, ed. John Leslie（New York：Macmillan, 1990）, 154—73；Robin Collins, "A Scientifc Argument for the Existence of God：The Fine-Tuning Design Argument," in *Reason for the Hope Within*, ed. Michael J. Murray（Grand Rapids：Wm. B. Eerdmans, 1999）, 47—75。
6. 见 John Leslie, *Universes*（London：Routledge, 1989）, 63。
7. 见 Paul Davies, "The Unreasonable Effectiveness of Science," in

Evidence of Purpose: Scientists Discover the Creator, ed. John Marks Templeton (New York: Continuum, 1994), 44—56,引文见46页。

8. C. B. Collins and Stephen Hawking, "Why Is the Universe Isotropic?" *Astrophysical Journal Letters* 180(1973):317—34.
9. Brandon Carter, "Large Number Coincidences and the Anthropic Principle," in *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, ed. M. S. Longair (Boston: Reidel, 1974), 291—98.
10. John Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
11. Jonathan R. Topham, "Biology in the Service of Natural Theology: Darwin, Paley, and the Bridgewater Treatises," in *Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander and Ronald L. Numbers (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 88—113.
12. 例如,Paul Davies, *The Goldilocks Enigma: Why Is the Universe Just Right for Life?* (London: Allen Lane, 2006), 147—71。
13. Martin J. Rees, *Just Six Numbers: The Deep Forces That Shape the Universe* (London: Phoenix, 2000), 2—4.

第9章 不可思议的生命几率

1. Donald D. Clayton, *Principles of Stellar Evolution and Nucleosynthesis* (New York: McGraw Hill, 1968).
2. Fred Hoyle, "The Universe: Past and Present Reflections," *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 20(1982):1—35,引文见16页。
3. Bernard J. Carr and Martin J. Rees, "Fine-Tuning in Living Systems," *International Journal of Astrobiology* 3(2003):79—86.
4. 见R. J. P. Williams and J. J. R. Fraústo da Silva, *The Chemistry of Evolution: The Development of Our Ecosystem* (Boston: Elsevier, 2006);同上, *TheNatural Selection of the Chemical Elements: The Environment and Life's Chemistry* (Oxford: Clarendon Press,

Surprised
尾注 Meaning

1996)。

5. Robin Collins, "The Multiverse Hypothesis: A Theistic Perspective," in *Universe or Multiverse*? ed. Bernard Carr (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 459—80.

第 10 章　生物进化史上的意外?

1. Abigail Lustig, "Natural Atheology," in *Darwinian Heresies*, ed. Abigail Lustig, Robert J. Richards, and Michael Ruse (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 69— 83.
2. William A. Dembski and Michael Ruse, eds., *Debating Design: From Darwin to DNA* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
3. 对此问题的论述,可见 Alister E. McGrath, "The Ideological Uses of Evolutionary Biology in Recent Atheist Apologetics," in *Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander and Ronald L. Numbers (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 329—51。关于这一点更全面的讨论,见 Alister E. McGrath, *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011)。
4. 对此立场更明确的强调,见 Richard Dawkins, "Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth," in *A Devil's Chaplain: Selected Writings* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003), 78—90。
5. Thomas H. Huxley, *Lay Sermons, Addresses, and Reviews* (London: Macmillan, 1870), 301.
6. 关于赫胥黎宗教观的复杂性,见 Sheridan Gilley and Ann Loades, "Thomas Henry Huxley: The War between Science and Religion," *Journal of Religion* 61(1981):285—308。
7. Charles Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin, 3rd ed., 3 vols. (London: John Murray, 1887), 2: 203—4.
8. 例如,Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design* (New York: W.

W. Norton, 1986)。与之针锋相对的文章,见 James G. Lennox, "Darwin *Was* a Teleologist," *Biology and Philosophy* 8 (1993): 409—21。

9. Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology* (New York: Alfred A. Knopf, 1971).
10. 尤其可见"The Ideological Uses of Evolutionary Biology in Recent Atheist Apologetics," in *Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander and Ronald L. Numbers (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 329— 51。
11. Francisco J. Ayala, "Teleological Explanations in Evolutionary Biology," *Philosophy of Science* 37(1970):1—15,引文见 12 页。
12. Ernst Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 38—66.
13. Stephen Jay Gould, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History* (New York: W. W. Norton, 1989), 290.
14. Simon Conway Morris, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 297.
15. 同上,282 页。
16. 同上,144 页。所列举出的例子,见 457—61 页。
17. 同上,19—21 页。
18. Simon Conway Morris, "Darwin's Compass: How Evolution Discovers the Song of Creation," *Science and Christian Belief* 18 (2006):5—22.
19. Francisco J. Ayala, "Intelligent Design: The Original Version," *Theology and Science* 1(2003):9—32.

第 11 章　历史、文化和信仰

1. William Hazlitt, *Essays* (London: Walter Scott, 1889), 269.
2. 《箴言》14 章被收录在达勒姆大教堂图书馆的 MS B. III. 32,见

Surprised
尾注 to Meaning

O. Arngart, Further Notes on the Durham Proverbs, English Studies 58(1977):101—4。

3. Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Refections on the God Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 28.
4. 例如,见 Robert J. Louden, *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (Oxford: Oxford University Press, 2007)所作的分析。
5. Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007), 277—83.
6. Peter Atkins, "Atheism and Science," in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton and Zachary Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2006), 136.
7. Daniel Peris, *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998).
8. Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution*, 87—89.
9. J. R. R. Tolkien, "Mythopoeia," in *Tree and Leaf* (London: Harper Collins, 1992), 85—90,引文见 89 页。
10. 《以赛亚书》2:4 谈及人们所熟知的一个异象——上帝将来要复兴受造万物:"他们要将刀打成犁头,把枪打成镰刀;这国不举刀攻击那国,他们也不再学习战事。"
11. Louis F. Fieser, "The Synthesis of Vitamin K," *Science* 91 (1940):31—36.
12. 关于针对使用原子弹而展开的辩论的各种主题,见 J. Samuel Walker, "History, Collective Memory, and the Decision to Use the Bomb," *Diplomatic History* 19 (Spring 1995): 319—28。
13. 见网页 http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1995/rotblat-lecture.html。
14. 这篇演说词很可能是第四十九届帕格沃什科学与世界事务大会(Pugwash Conference on Science and World Affairs)的开幕词,这届大会在南非的勒斯滕堡(Rustenburg)举行。相关请见 Joseph Rotblat, "Science and Humanity in the Twenty-First Century," 6 September 1999, http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1995/rotblat-article.html?print=1#footnote1。

第 12 章　内心的渴望——意义的追寻

1. J. R. R. Tolkien, *Tree and Leaf* (London: HarperCollins, 2001), 87. 关于改革宗神学对这一点的论述,见 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Scribner's, 1917), 1:200。Hodge 在此指出,上帝是我们真正的目标,我们一切的宗教情感、依赖感以及责任意识都指向他。我们渴望跟随超越我们自身存在的那位,他同时也超越了这个世界中的一切事物,而上帝正是我们所渴望的对象。
2. 约翰·保罗二世的通谕《信仰与理性》(*Fides et Ratio*),24 页,见网页:http://www.vatican.va/holy father/john paul ii/encyclicals/documents/hf jp-ii enc 15101998 fdes- et-ratio en.html。
3. Tolkien, *Tree and Leaf*, 87.
4. Czesław Miłosz, "The Discreet Charm of Nihilism," *New York Times Review of Books*, 19 November 1998,7—18. 关于该作者最好和最有影响力的著作,见 Czesław Miłosz, *The Captive Mind* (New York: Vintage Books, 1981)。
5. C. S. Lewis, *Surprised by Joy* (London: Collins, 1989), 138.
6. Richard Dawkins, *River out of Eden: A Darwinian View of Life* (London: Phoenix, 1995), 133.
7. 对于道金斯这种论证的评述,见 Keith Ward, *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins* (Oxford: Lion Hudson, 2008)。
8. 对此更全面的讨论,见 John Haldane, "Philosophy, the Restless Heart, and the Meaning of Theism," *Ratio* 19(2006):421—40。
9. Blaise Pascal, *Pensées* (New York: Penguin, 1995), 45.
10. Verlyn Flieger, *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World* (Kent, OH: Kent State University Press, 2002), 9—10.
11. Christopher Garbowski, *Recovery and Transcendence for the Contemporary Mythmaker: The Spiritual Dimension in the Works of J. R. R. Tolkien* (Lublin, Poland: Marie Curie-Skłodowska University Press, 2000).

Surprised by Meaning
尾注

12. Jane Chance, *The Lord of the Rings: The Mythology of Power* (Lexington: University Press of Kentucky, 2001).
13. C. S. Lewis, "Is Theology Poetry?" in *C. S. Lewis: Essay Collection and Other Short Pieces*, ed. Lesley Walmsley (London: Harper Collins, 2000),引文见 15—16 页。
14. Augustine of Hippo, *Confessions* 1.1.1.
15. 见 C. S. Lewis, "The Weight of Glory," in *Screwtape Proposes a Toast, and Other Pieces* (London: Collins Fontana Books, 1965), 94—110,引文见 97 页。
16. 在其《纳尼亚传奇》的第六部作品《银椅子》(*The Silver Chair*)中,路易斯特别使用了这个比喻。见 William G. Johnson and Marcia K. Houtman, "Platonic Shadows in C. S. Lewis' Narnia Chronicles," *Modern Fiction Studies* 32(1986):75—87。
17. Lewis, "The Weight of Glory," 98—99.
18. 同上,106 页。

第 13 章　意义的惊现

1. Pascal, *Pensées*, 19.
2. Ursula Goodenough, *The Sacred Depths of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 10.
3. 对于这一主题更深入的探讨,见 Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 17—54。
4. C. S. Lewis, "Is Theology Poetry?" in *C. S. Lewis: Essay Collection and Other Short Pieces*, ed. Lesley Walmsley (London: Harper Collins, 2000), 1—21,引文见 21 页。
5. Roy Baumeister, *Meanings of Life* (New York: Guilford Press, 1991), 29—57.
6. 正如 Richard Weikart 所记录的,见 *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany* (New York: Palgrave Macmillian , 2004)。
7. Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (New

York: Farrar, Straus & Giroux, 2009), 244—69.

8. 例如,James Schmidt, *What Is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996)。
9. 见 Robert J. Louden 的分析, *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (Oxford: Oxford University Press, 2007)。
10. Alasdair MacIntyre 对此作出了经典分析,见 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988)。
11. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
12. Maurice S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, 4th ed. (London: Routledge, 2002).
13. Augustine of Hippo, *Confessions* 1.1.1.
14. 这段出自赫伯特的诗《炼金药》(*Elixir*)。关于《炼金药》的详细神学注释,见 Alister McGrath, "The Gospel and the Transformation of Reality: George Herbert's 'Elixir,'" in *The Passionate Intellect: Christian Faith and the Discipleship of the Mind* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 45—55。
15. 对这一点所作的经典论述,见 Rick Warren, *The Purpose-Driven Life: What on Earth Am I Here For* (Grand Rapids: Zondervan, 2002)。
16. 比如,保罗写道:"立志为善由得我,只是行出来由不得我。故此,我所愿意的善,我反不作;我所不愿意的恶,我倒去作。"(罗7:18—19)
17. 见 Alister McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth* (San Francisco: HarperOne, 2009), 159—70。

结　论

1. Richard Dawkins, *The Selfsh Gene*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), 198.

Surprised
尾注 by Mary

2. Julia Kristeva, *The Incredible Need to Believe* (New York: Columbia University Press, 2009), 3.
3. 蒂莫西·凯勒(Timothy Keller)对此作出了精彩的回应,相关见 Timothy Keller, *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* (New York: Dutton, 2008), 127—225。
4. David Brewster, *Life of Sir Isaac Newton*, rev. and ed. W. T. Lynn, new ed. (London: William Tegg, 1875), 303.

索引



（索引中的页码为原书页码，即本书的边码）

abduction 溯因推理 10－11，96

Acton，Lord 阿克顿勋爵 83－84

Acts，Book of《使徒行传》6，50

Adams，John Couch 约翰·库奇·亚当斯 17

Adorno，Theodor 西奥多·阿多诺 88

African American spirituals 美国黑人灵歌 112

Agency 影响力 105，111－112

Air Force，U. S. 美国空军 89

alpha-particles 阿尔法粒子 67

Alpher，Ralph 拉尔夫·阿尔菲 25

Andromeda 仙女座 24，102

The Anthropic Cosmological Principle（Barrow and Tipler）《人择宇宙原理》（巴罗和提普勒）61－62

anthropic principle 人择原理 61－62，70－71

anthropology 人类学 34－35

antigravity 反引力 64

apartheid 种族隔离 86

Ariadne's thread 阿里阿德涅的线团 1－2

Aristippus of Cyrene 昔兰尼的亚里斯提卜 15

Aristotle 亚里士多德 17，62

Army，U. S. 美国陆军 88－89

Arnold，Matthew 马修·阿诺德 30，95，114

Astronomy 天文学 11，16－17，24－26，58－61，67－68，101－102；亦见 universe 宇宙

Astrophysics 天体物理学 65

Athanasius 阿塔那修 55

Atheism 无神论，见新无神论

Atkins，Peter 彼得·阿特金斯 85

atom bombs 原子弹 86，88，89；

亦见核武器
Atoms 原子 63－64
Augustine of Hippo 希波的奥古斯丁 54,99,107,111
Ayala, Francisco 弗朗西斯科·阿亚拉 77

Barrow, John 约翰·巴罗 61－62
Bauman, Zygmunt 齐格蒙特·鲍曼 9
Baumeister, Roy 罗伊·鲍迈斯特 104－105
beauty 美 99－100,115
Bell Laboratories 贝尔实验室 25
Bennett, Max 马克斯·贝内特 43
Berlin, Isaiah 以赛亚·伯林 13
beryllium 铍 67
beryllium bottleneck 铍元素瓶颈 67
best explanation of nature 对自然最佳的诠释 10－11,19,23,26－27,47－48,71
Bible 圣经;见圣经中某具体书卷
big bang theory of the universe 宇宙大爆炸理论 25－26,44,58,62－63
biofriendliness 生物亲和性 71－72
bioinorganic chemistry 无机生物化学 69
biology 生物学 42,43,65,68－70,74－81,102
black holes 黑洞 64
Bowlby, John 约翰·鲍尔比 108
Breaking the Spell (Dennett)《打破魔咒》(丹尼特) 45
Brown, Donald 唐纳德·布朗 35
Buber, Martin 马丁·布伯 106
"The Buried Life" (Arnold) "被埋葬的生命"(阿诺德) 114

Cambridge University 剑桥大学 78
carbon 碳元素 66－67,69
Carter, Brandon 布兰登·卡特 61
causal explanation in science 科学中的因果解释 23－26
cave parable 山洞的比喻 99
cell biology 细胞生物学 102
Chamberlain, Neville 内维尔·张伯伦 34
chemistry 化学 32,41,43,52,66,69,88－89
Christianity 基督教:
on culture and history ~的文化观与历史观 86－90
Eagleton on 伊格尔顿论~ 8,50
economy of salvation and 救赎计划与~ 54－55
evolution and 进化论与~ 76,80－81
faith and 信心与~ 5－6,8－9,13－14,20,112,113－114
fine-tuning of the universe and 精密调适的宇宙与~ 70－73
God-of-the-Gaps approach and "填补裂缝的上帝"之论证方式与~ 51－52

grace and 恩典与~ 111,112
on human nature ~对人类的本性 20—21,83,86—87,98—99,111
intra-systemic elegance and extra-systemic fecundity of ~内涵的精妙和外延的丰富 50—51
Lewis on 路易斯论~ 48—51,96,98,104
meaning and 意义与~ 48—57,103—104,112,114—115
nature as seen by ~视角中的自然 51—57
providence and 上帝的护理与~ 80—81
and purpose of life ~与生命的目的 110
redemption and 救赎与~ 90
revelation and 启示与~ 104
salvation and 救恩与~ 50,54—55
sense-making of the world by ~对世界的诠释 48—57
soul and 灵魂与~ 107
transformative power of the gospel and 福音与~改变生命的大能 50
Trinity and 三位一体与~ 53,70
亦见 God 上帝;religion 宗教
Collins, Barry 巴里·科林斯 61
comprehensibility and intelligibility of nature 自然的可理解性 41—42,55—57
Confessions (Augustine of Hippo) 《忏悔录》(奥古斯丁) 107
Conway Morris, Simon 西蒙·康韦·莫里斯 78—80
Copernicus, Nicolaus 哥白尼 11
Corinthians, First Letter to 《哥林多前书》 13
Corinthians, Second Letter to 《哥林多后书》 50,115
cosmic repulsion 宇宙排斥力 64
cosmology 宇宙学 59—60,64—65,70;亦见天文学;宇宙
Coulson, Charles A. 查尔斯·库尔森 41,52
Craig, William Lane 威廉·莱恩·克雷格 26
creation 创造 25—26,44,47,53,70—71
Creationism 创造论 34
crime fiction 犯罪小说;亦见侦探小说
criminal justice system 刑事司法体系 11
culture 文化 85—90
Cyprian of Carthage 迦太基的西普里安 100

dark energy 暗能量 64
dark matter 暗物质 64
Darwin, Charles 查尔斯·达尔文:
Huxley on 赫胥黎对~的评论

38,75–76,104
and Jenkin's concerns about blending inheritance ~与詹金所关注的融合遗传
on natural selection and evolution ~论自然选择和进化 17–19,26,27,62,74–76
New Atheism on Darwinism as meta-narrative 新无神论视~主义为元叙事 34,74–75
Origin of Species by ~所著《物种起源》17–19,75,104
on proof in science ~论科学证据 18–19,27,113
on survival of the fittest ~论适者生存 105
亦请见 evolution 进化论
Darwin's Dangerous Idea (Dennett)《达尔文的危险思想》(丹尼特),75
Davies, Paul 保罗·戴维斯 60
Dawkins, Richard 理查德·道金斯:
on Darwinism as meta-narrative ~将达尔文主义作为元叙事 34,74–76,81
on empirical world ~论经验世界 94–95
on faith ~论信仰 113,114
Frazer's theory of religion and 弗雷泽关于宗教和~的理论 34–35
on genes ~论基因 35–37,45
on God ~论上帝 35,42,44–45,47,76,94
The God Delusion by ~所著《上帝的迷思》35,42,45,75,94
on meaning ~论意义 95
on memes ~论模因 44–47,94
New Atheism and generally 新无神论与有关~的大致介绍 30,32
on religion ~论宗教 82–83
on science and ethics ~论科学和伦理 5,41
on science and meaning of life ~论科学与人生的意义 4,5
on science as faith-free zone ~视科学为一种与信仰无涉的领域 39
The Selfsh Gene by ~所著《自私的基因》31,35–36,45
on warfare model of science versus religion ~论科学与信仰相对的战争模式 33–34,42,47
death of God movement 上帝之死运动 31
deep structure of universe 宇宙深层的结构 58–65
Defoe, Daniel 丹尼尔·笛福 15
Deism 自然神论 62
democracy versus fascism 民主相对于法西斯 20–21
Dennett, Daniel 丹尼尔·丹尼特

30,33–35,45,46,74–76,81
Descartes, René 勒内·笛卡儿 28,70
design argument 设计论 62,74–77,80–81
desire 渴望,见 heart's desire,内心的渴望
detective fiction 侦探小说 1–2,6,10
"The Discreet Charm of Nihilism" (Miłosz)"虚无主义深藏不露的魅力"(米沃什) 93
DNA 脱氧核糖核酸 69
Drummond, Henry 亨利·德拉蒙德 52
Durham Cathedral 达勒姆大教堂 84
Dyson, Freeman 弗里曼·戴森 64

Eagleton, Terry 特里·伊格尔顿 8,50,85,86,87,97
Easter Island 复活节岛 79
economy of salvation 救赎计划,54–55
Eden 伊甸园 55,83
Edmonds, Bruce 布鲁斯·埃德蒙兹 46
Einstein, Albert 阿尔伯特·爱因斯坦 28,41–42,56
electricity 电 27–28
empirical adequacy 经验的适当性 26
empirical fit 经验拟合度 10–11,57,71
Enlightenment 启蒙主义 83,85–86,105
eschatology 末世论 54
ethics 伦理学,见 morality and science道德与科学
evil 恶:
  coexistence of good and 善与~共存 55
  Paul on 保罗论~ 86
  power and 能力与~ 83–84
  reason for ~存在的原因 55
evolution 进化:
  assumptions about 有关~的各种假设 65
  atheistic interpretations of 无神论对~的诠释 74,109
  capacity to encode information and 对信息进行编码的能力与~ 69
  carbon and 碳元素与~ 59,69
  Christians' rejection of 基督徒对~的抛弃 76
  Conway Morris on convergence in 康韦·莫里斯论~中的趋同现象 78–80
  Darwinism and 达尔文主义与~ 17–19,26,27,34,74–76,105
  and Darwinism as meta-narrative ~与作为元叙事的达尔文主义 34,74–76,81
  Darwin's compass and 达尔文的指南针与~ 80

Dawkins on biological versus cultural evolution 道金斯论生物学进化论相对于文化进化论 45
design argument versus 设计论相对于～论 62,74－77,80－81
directionality within ～内在的方向性 77－78
fine-tuning and 精密调适和～ 69
Gould on contingency in 古尔德论～中的偶然因素 77－78,79
Huxley on Darwinism 赫胥黎论达尔文主义 38,75－76,104
open-ended nature of ～的开放性 77－80
survival of the fittest and 适者生存与～ 105
teleology and 目的论与～ 75－77,80
teleonomy and 目的性与～ 76
explanatory unification in science 科学中的解释性统一 23,27－29

faith 信仰:
Christianity and 基督教与～ 5－6,8－9,13－14,20,112,113－114
Darwin on scientifc theories and 达尔文论科学理论与～ 18
Dawkins on 道金斯论～ 113,114
in goodness of human nature 相信人性为善 20－21
Huxley on 赫胥黎论～ 38－39
James on working hypotheses as 詹姆士认为～是一种可行假设 19
Kristeva on 克里斯蒂娃论～ 113
Lewis on 路易斯论～ 49
New Atheism and 新无神论与～ 20－21,33－37,86,113,114
Paul on 保罗论～ 113－114,亦见基督教信仰
"Faith and Reason" (John Paul II) 《信仰和理性》(约翰·保罗二世) 92
fall of creation 受造物的堕落 54
Farewell to Arms (Hemingway) 《永别了,武器》(海明威) 30
Feuerbach, Ludwig 路德维希·费尔巴哈 92
Fieser, Louis Frederick 路易斯·弗雷德里克·菲泽 88－89
Fieser, Mary Peters 玛丽·彼得斯·菲泽 88
fine-tuning 精密调适 59－66,69－73
Fowler, William 威廉·福勒 67,68
Frankl, Viktor 弗兰克·维克多 13

Frazer, Sir James 詹姆斯·弗雷泽爵士 34－35
Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德 93
Fromm, Erich 埃里希·弗罗姆 114－115

Galatians, Letter to《加拉太书》108
galaxies 星系 24
Galle, Johann Gottfried 约翰·格特弗里德·伽勒 17
garden of Eden 伊甸园 55,83
genes 基因 31,35－37,45
Genesis, Book of《创世记》55
German Romanticism 德国浪漫主义 95
global warming 全球气候变暖 24
gnosticism 诺斯替主义 54
God 上帝：
  as agent of creation ~是创造的第一因 25－26,44,47,53,70－71
  as chief end of human existence ~是人类存在的首要目的 110
  as companion and healer ~作为同伴和医治者 6－7
  as cosmic fine-tuner ~作为宇宙的精密调适者 60
  Dawkins on 道金斯论~ 35,42,44－45,47,76,94
  death of God movement 上帝之死运动 31
  as divine watchmaker ~作为钟表匠 53
  economy of salvation and 救赎计划与~ 54－55
  faith and 信心与~ 6
  faith in existence of 对~存在的信念 8,20,41,49
  Feuerbach on 费尔巴哈论~ 92
  Freud on 弗洛伊德论~ 93
  grace of ~的恩典 111,112
  heart's desire and 内心的渴望与~ 92－93,110
  Hodge on 贺智论~
  humanity in image of 按照~形象被造的人类 54,55－56,86－87
  Lewis on 路易斯论~ 49,94,95
  love of, for human beings ~向人类的爱 108－109,112
  Marx on 马克思论~ 92－93
  meaning and 意义与~ 104,115
  personal identity through relationship with 在与~的关系中所反映出的人的身份 107
  proofs of existence of ~存在的证据 51－52,65
  as rock or secure base ~作为磐石和稳固的根基 108－109
  sense-making and belief in 诠释意义与对~的信仰 49－50,

115
as shepherd 作为牧者的~ 6
transcendent God 超越的上帝 72
Trinity and 三位一体与~ 53,70
The God Delusion（Dawkins）《上帝的迷思》(道金斯) 35,42,45,75,94
God-of-the Gaps approach "填补裂缝的上帝"进路 52－53
Golden Bough（Frazer）《金枝》（弗雷泽）34－35
Golding, William 威廉·戈尔丁 84
good 善:
coexistence of evil and 恶与~的共存 55
faith in goodness of human nature by New Atheism 新无神论对人性良善的信念 20－21,82－83
original goodness of world 世界被造之初的无罪 54－55
Paul on 保罗论~ 86
Goodenough, Ursula 厄休拉·古迪纳夫 102
Gould, Stephen Jay 史蒂文·杰伊·古尔德 42,77－78
grace 恩典 111,112
grand unifed theory 宏观统一理论 28
gravity 引力 22,63,64
"The Great Relearning"（Wolfe）《伟大的再学习》(沃尔夫) 31
Guinevere（Tennyson）《圭尼维尔》（丁尼生）83

Hacker, Peter 彼得·哈克 43
Harris, Sam 萨姆·哈里斯 30,33
Harvard University 哈佛大学 88－89,105
Hawking, Steven 史蒂文·霍金 61
Hazlitt, William 威廉·黑兹利特 82,84－85,91
heart's desire 内心的渴望 91－100,110
heliocentric model 日心说模型 11
helium 氦元素 67,68
Hemingway, Ernest 欧内斯特·海明威 30
Herbert, George 乔治·赫伯特 109
Herman, Robert 罗伯特·赫尔曼 25
Herschel, William 威廉·赫舍尔 16
Hezekiah, King 希西家王 3－4
Hiroshima atom bomb 广岛原子弹 86,89
history 历史 85－90,105
History of the Warfare of Science with Theology（White）《科学与神学论战史》(怀特) 42
Hitchens, Christopher 克里斯托弗·希钦斯 8,30,33,82,85－86
Hitler, Adolf 阿道夫·希特勒 34

Holocaust denial 否认纳粹大屠杀 34；亦见纳粹
Hoyle, Fred 弗雷德·霍伊尔 24，67－68
Hubble, Edwin 埃德温·哈勃 24
human nature 人性：
Augustine of Hippo on 奥古斯丁论～ 111
chief end of human existence 人生的首要目的 110
Christian view of 基督教对～的观点 20－21，83，86－87，98－99，111
Enlightenment on 启蒙主义论～ 83
identity and 人的身份与～ 106－107
in image of God ～有上帝的形象 54，55－56，86－87
longing for signifcance and 对意义的渴望与～ 91－100
New Atheism on 新无神论对～的观点 20－21，82－83，85
origins of human life 人类生命的起源 65－73
Paul on 保罗论～ 86，111
power and 能力与～ 83－84
progress and 渐进与～ 85，87－90
as sinful 充满罪性的～ 55，83，86－87，111
Tolkien on 托尔金论～ 87－88
transcendence and 超越性与～ 99
Huxley, Thomas H. 托马斯·H.赫胥黎 38－39，75－77，104
hydrogen 氢元素 68

identity 身份 104，106－107
immunology 免疫学 5
inference to the best explanation 对最佳解释的推论 10－11，19，23，26－27，47－48，71
intelligibility and comprehensibility of nature 自然的可理解性41－42，55－57
Irenaeus of Lyons 里昂的爱任纽 54
Isaiah, Book of《以赛亚书》3
"Is Theology Poetry?"(Lewis)《神学是诗歌吗?》(路易斯) 98

James, William 威廉·詹姆士 8，19，39
Jesus Christ 耶稣基督 50，108－111，115；亦见基督教
Job, Book of ,《约伯记》12
John Paul II, Pope 约翰·保罗二世 92
Journal of Memetics《模因学期刊》46
journey imagery 旅程的比喻 55，110
joy 喜乐 96，100
Julian of Norwich 诺威奇的朱利安 109

justice 正义 105,113

Kepler, Johannes 约翰尼斯·开普勒 11
kingdom of God 上帝的国度 95
Klee, Robert 罗伯特·克莱 62
Kristeva, Julia 朱利亚·克里斯蒂娃 113

laws of nature 自然律 41－42,56－58,62－63
League of Militant Atheists (Soviet Union) 无神论者战斗团(苏联) 85
legal theories 法律理论 11
Lennox, John 约翰·伦诺克斯 43
Leslie, John 约翰·莱斯利 60
Le Verrier, Urbain 于尔班·勒威耶 17
Lewis, C. S. C. S. 路易斯 23, 48－51,91,94－96,98－100, 103,104
liberalism, Western 西方自由主义 85
liberty versus oppression 自由相对于压迫 20－21
Life's Solution (Conway Morris)《生命的解答》(康韦·莫里斯) 78－79
lithium 锂元素 67,68
Lonergan, Bernard 伯纳德·朗奈尔干 29
Lord of the Flies (Golding)《蝇王》(戈尔丁) 84
Lord of the Rings (Tolkien)《指环王》(托尔金) 87,88,91,97
love 爱:
  of God 上帝的～ 108－109,112
  of Jesus Christ 耶稣基督的～ 109

magnetism 磁 27－28
Manhattan Project 曼哈顿计划 89
Mark, Gospel of《马可福音》6
Marx, Karl 卡尔·马克思 92－93
Marxism 马克思主义 31,74,92－93
mathematics 数学 17－18,52
Matthew, Gospel of《马太福音》55,109
Maxwell, James Clerk 詹姆斯·克拉克·麦克斯韦 27－28
Mayr, Ernst 恩斯特·迈尔 77,80
McEwan, Ian 伊恩·麦克尤恩 31
meaning 意义:
  agency and 影响力与～ 105, 111－112
  Baumeister's questions on 罗伊·鲍迈斯特针对～提出的问题 104－105
  Christian viewpoint of 基督教对～的观点 48－57,103－104,112,114－115
  fine-tuning of universe and 宇宙的精密调适与～ 58－66,

69－73
Fromm on 弗罗姆论～ 114－115
heart's desire and longing for signifcance 内心对意义的渴望 91－100,110
history, culture, faith, and 历史、文化、信仰与～ 82－90
identity and 身份与～ 104, 106－107
information versus 信息相对于～ 3
limits of science and 科学的局限与～ 4－5,39－44
longing to make sense of things 渴望明白事物的意义 8－14
looking for the big picture 寻找那幅全局图景 1－7
origins of human life and 人类生命的起源与～ 65－73
Pascal on 帕斯卡尔论～ 101
patterns and 模式与～ 12－13, 15－22,103
purpose and 目的与～ 105,109－110
sense-making and 事物的解释与～ 22－29
surprised by ～的惊现 101－112
traumatic situations and 痛苦的境遇与～ 13
value and 价值与～ 104,108－109
亦见基督教、进化论、新无神论、科学
Medawar, Sir Peter 彼得·梅达沃 4－5
Memeplex 模因复合体 45
memes 模因 44－47,94
memetics 模因学 45－46
Mere Christianity (Lewis)《返璞归真》(路易斯) 96
metaphysics 形而上学 35－37
Middle Ages 中世纪 11,55
Milky Way 银河系 24,101
Millay, Edna St. Vincent 埃德娜·圣文森特·米莱 3,103
Miłosz, Czeslaw 切斯瓦夫·米沃什 93
modernity 现代性 93
Monod, Jacques 雅克·莫诺 76
morality and science 道德与科学 5,41
Moses 摩西 6
multiverse hypothesis 多元宇宙假说 71－72
Murdoch, Iris 艾丽斯·默多克 51,103
Murray, Paul 保罗·默里 7
music 音乐 44,97,103
myth 神话 97－98
"Mythopoeia" (Tolkien) "创造神话"(托尔金) 91－92

Nagasaki atom bomb 长崎原子弹 89
napalm 燃烧弹 88－89

natural sciences 自然科学领域；亦见科学，以及特定科学领域的学科和科学家
natural selection 自然选择 17－19，26，27，62，75；亦见进化
natural theology 自然神学 70－71
Natural Theology（Paley）《自然神学》（佩利） 62
nature 自然：
best explanation of 对～的最佳解释 10－11，19，23，26－27，47－48，71
Christian view of 基督教的～观 51－57
comprehensibility and intelligibility of ～的可理解性 41－42，55－57
laws of ～的规律法则 41－42，56－58，62－63；亦见科学
Nazism 纳粹 13，20，34，83，86，87，93
Neptune 海王星 17
neuroscience 神经系统科学 43
New Atheism 新无神论：
Darwinism as meta-narrative and 作为元叙事的达尔文主义和～ 34，74－75
Eagleton on 伊格尔顿论～ 8，85，86
faith and 信心与～ 20－21，33－37，86，113，114
on human nature ～对人性的观点 20－21，82－83，85
on meaning ～对意义的观点 95
on progressive improvement of human condition ～所持人类处境逐渐改善之观点 85
rationalist accounts of reality by ～对现实的理性主义描述 105
on religion ～论宗教 82－83，85－86，94
science and 科学与～ 29－37，39，42－45
surface of reality and 现实的表面与～ 103；亦见理查德·道金斯，丹尼尔·丹尼特，以及其他的新无神论者
new Jerusalem 新耶路撒冷 55，99，110
New Testament 新约，见新约的具体某卷书
Newton, Sir Isaac 艾萨克·牛顿爵士 22，28，115
“nice laws” of nature 自然界的“奇妙规律” 62－63
Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采 13
Nitrogen 氮元素 66－67
Nobel Peace Prize 诺贝尔和平奖 89
Nobel Prize for Literature 诺贝尔文学奖 93
Noble, Denis 丹尼斯·诺布尔 36－37
nuclear weapons 核武器 20，83，

89,亦见原子弹
Nucleosynthesis 核合成 68

Old Testament 旧约,见旧约具体某卷书
Origin of Species (Darwin)《物种起源》(达尔文), 17－19, 75,104
origins 起源:
of human life 人类生命的~ 65－73
of the universe 宇宙的~ 24－25,58
Orion 猎户星座 24
Ortega y Gasset, José 何塞·奥尔特加·伊·加塞特 39－40
Oxford University 牛津大学 32, 36,43,52,69
oxygen 氧元素 66－67

paintings 绘画作品 44
Paley, William 威廉·佩利 62, 76
paradise 天堂 100
Pascal, Blaise 布莱兹·帕斯卡尔 95－96,101
patterns 模式 12－13,15－22,103
Paul 保罗:
on creation as basis of knowledge of God ~论受造物是人类认识上帝的基础 54
on faith ~论信心 113－114
on human nature ~论人性 86,111
on love of Jesus Christ ~论耶稣基督的爱 108
on seeing dimly in mirror ~论透过镜子观看模糊不清 13
on transformative power of the gospel ~论福音改变生命的大能 50
Peirce, Charles Sanders 查尔斯·桑德斯·皮尔士 10－11,96
Penzias, Arno 阿尔诺·彭齐亚斯 25
physics 物理学 27－28,43,56, 60,69,72
Pitt, William 威廉·皮特 84
planets 行星 16－17,58,60
Plato 柏拉图 99
Polanyi, Michael 迈克尔·波兰尼 12,22,23,39
Polkinghorne, John 约翰·波尔金霍恩 56
Polynesians 波利尼西亚人 79
Pope, Alexander 亚历山大·蒲柏 83
positivism 实证主义 42－43
postmodernism 后现代主义 9－10
power 能力 83－84
progress 渐进 85,87－90
Psalms, Book of《诗篇》6,108
psychology 心理学 43
Ptolemaic model 日心说 11
purpose 目的 105,109－110

quantum theory 量子理论 27,28
Quarles, Francis 弗朗西斯·夸尔斯 100

radiation 辐射 25
rationalism 理性主义 105—106
redemption 救赎 90
Rees, Sir Martin 马丁·里斯爵士 63—64
relativity theory 相对论 28
religion 宗教:
  Frazer on 弗雷泽论~ 34—35
  Freud on 弗洛伊德论~ 93
  Marxist view of 马克思对~的观点 31,92—93
  Miłosz on 米沃什论~ 93
  New Atheism on 新无神论对~的观点 82—83,85—86,94
  resurgence of, in twenty-frst century 21世纪~的回潮 30—31
  at Soviet Union's collapse 苏联解体之后的~形势 93
  universals of classification and 类别的共性与~ 35
  warfare model of science versus 科学与~的战争模式 33—35,42—43,47;亦见基督教
Renaissance 文艺复兴 100
revelation 启示 104
RNA 核糖核酸 69
Robinson Crusoe (Defoe)《鲁滨逊漂流记》(笛福) 15
Romans, Letter to《罗马书》50,54,111,127n16
Rotblat, Sir Joseph 约瑟夫·罗特布拉特爵士 89
Royal Society of London 伦敦皇家学会 63
Ruskin, John 约翰·罗斯金 51
Russell, Bertrand 伯兰特·罗素 5

salvation 救恩 50,54—55
Sandel, Michael J. 迈克尔·J. 桑德尔 105
Sayers, Dorothy L. 多萝西·L. 塞耶斯 1—2
science 科学:
  Aristotelian science 亚里士多德的~观 62
  atheism and 无神论与~ 31—32
  causal explanation in ~中的因果解释 23—26
  comprehensibility of natural world 自然界的可理解性 41—42,55—56
  different levels of explanation in ~解释的不同层面 43—44
  empirical adequacy and 经验的适当性与~ 26
  empirical fit and 经验拟合度与~ 10—11,57,71
  explanatory unification in ~中解释的统一 23,27—29
  fine-tuning and 精密调适与~ 59—66,69—73

Huxley on 赫胥黎论～ 38－39
inference to the best explanation in ～中对最佳解释的推理 10－11,19,23,26－27,47－48,71
laws of nature and 自然律与～ 41－42,56－58,62－63
limits of ～的局限 4－5,39－44
meaning of life and 人生的意义与～ 4－5
morality and 道德与～ 5,41
as neutral ～的中立性 47
New Atheism and 新无神论与～ 29－37,39,42－45
Ortega y Gasset on 奥尔特加·伊·加塞特论～ 39－40
positivism and 实证主义与～ 42－43
predictive power of ～的预测能力 17
preserving the phenomena and 对现象的保留与～ 17
progress in ～的发展 88－89
proof of scientifc theories 科学理论的证据 18－20,27,113
questions raised by ～提出的问题 28－29,37
sense-making and 对事物的解释与～ 22－29
theory of everything in ～中的万有理论 28,43
warfare model of religion versus 宗教与～的战争模式 33－35,42－43,47;
亦见本质;宇宙;与特定科学领域的学科及科学家
scientism 科学主义 33
The Selfsh Gene (Dawkins)《自私的基因》(道金斯) 31,35－36,45
sense-making 对事物的解释:
belief in God and 对上帝的信仰与～ 49－50
Christianity and 基督教与～ 48－57
longing for 人类渴望～ 8－14
science and 科学与～ 22－29;
亦见意义
"The Sentiment of Rationality" (James)"理性的情感"(詹姆士) 19
Shorter Westminster Catechism 威斯敏斯特小教理问答 110
signifcance, longing for 渴望发现意义 91－100
sin 罪 55,83,86－87,111
slavery 奴隶制度 113
Smolin, Lee 李·斯莫林 59
social psychology 社会心理学 104
solar system 太阳系;亦见天文学
soul 灵魂 100,107
Soviet Union 苏联 85,93
Stalinism 斯大林主义 83,87,93
stars 恒星 58－61,66－68

steady state theory of the universe 宇宙的稳恒态理论 24,25
Stoicism 斯多葛主义 102
string theory 弦理论 64
suffering 苦难 55
suicide 自杀 114—115
surprised by meaning 意义的惊现 101—112
survival of the fittest 适者生存 105
Susskind, Leonard 伦纳德·萨斯坎德 72
Swinburne, Richard 理查德·斯温伯格 41

teleology 目的论 65,75—77,80
teleonomy 目的性 76
telescope 望远镜 101—102,103
Tennyson, Alfred Lord 阿尔弗雷德·丁尼生 83
theory of everything 万有理论 28,43
Thessalonians, First Letter to 《帖撒罗尼迦前书》 113—114
thought-spectacles 思想的眼镜 13
Tipler, Frank 弗兰克·提普勒 61—62
Tokyo bombing 轰炸东京 89
Tolkien, J. R. R. 托尔金 87—88,91—92,97—98
transcendence 超越性 99
traumatic situations 痛苦的境遇 13
Trinity 三位一体 53,70

unification 统一;亦见解释的统一
United States presidents 美国总统 71
universals of classification 类别的共性 35
universals of content 内容的共性 35
universe 宇宙:
  amount of matter in ~中物质的质量 64
  big bang theory of ~大爆炸理论 25—26,44,58,62—63
  biofriendliness of ~的生物亲和性 71—72
  comprehensibility and intelligibility of ~的可理解性 41—42,55—57
  deep structure of ~深层的结构 58—65
  fine-tuning of ~的精密调适 59—66,69—73
  life-bearing properties of ~具有的产生生命的特质 58—60
  multiverse hypothesis 多元宇宙假说 71—72
  origin and development of ~的起源和演化 24—25,58
  and origins of human life ~与人类生命的起源 65—73
  Rees on 里斯论~ 63—64

spatial dimensions of ~的空间维度 64
steady state theory of ~稳恒态理论 24,25;亦见天文学
Uranus 天王星 16－17

Value 价值 104,108－109
viator (wayfarer/traveller) 客旅 55
Vitamin K 维生素 K 88

Warfare model of science versus religion 科学与宗教的战争模式 33－34,42,47
Weil, Simone 西蒙娜·薇依 9
Weinberg, Steven 史蒂文·温伯格 72,102
Western liberalism 西方自由主义 85
Westminster Catechism 威斯敏斯特教理问答, 110
Whewell, William 威廉·休厄尔 2
White, Andrew Dickson 安德鲁·迪克森·怀特 42
Wilberforce, William 威廉·威伯福斯 113
Williams, R. J. P. 威廉姆斯 69
Wilson, Robert 罗伯特·威尔逊 25
wisdom 智慧:
Book of Job and《约伯记》与~ 12
knowledge versus 知识相对于~ 3
search for 寻求~ 12
underlying patterns and 表面现象之下的真相与~ 12－13, 103
Wolfe, Tom 汤姆·沃尔夫 31
working hypotheses 可行假设 19, 39
World War I 第一次世界大战 114－115
World War II 第二次世界大战 88－89