

靈魂存在嗎？ 從神學與哲學角度評基督教唯物論

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系

Hong Kong Baptist University, Department of Religion and Philosophy

一 世俗人觀的挑戰

(一) 基本概念

自古以來，大多數文化都相信人雖然有身體，但同時人也有靈魂（soul），其本質是非物質的，所以死亡時身體雖然被毀壞，但靈魂仍可在死後存在。然而到今天，特別是因為科學發達，不少人感到「靈魂」、「死後生命」已成為不能接受的非理性迷信，他們通常會提倡唯物論（materialism）。這觀點認為人的意識（consciousness）完全依附物質（特別是大腦的功能）才能存在，所以靈魂並不存在。人死必如燈滅，死後生命並不可能。物理主義（physicalism）的意思大概與唯物論相同，但它是近期較流行的稱呼。這有一個原因，當代唯物論者不單相信物質，也相信能量、電磁場等的存在，所以他們認為要點不在狹義的「物質」，而是說只有物理學描述的東西才真箇存在，所以物理主義的叫法更合適。（其實物理主義的定義牽涉複雜問題，後面再探討。）

當然，唯物論或物理主義不是唯一的觀點（特別對基督教而言），二元論（dualism）就提供截然不同的答案。它認為心靈（mind）或靈魂與身體的確存在互動關係，但兩者原則上是可獨立存在的。因此，死後生命最少是可能的。這類二元論可稱為實體二元論（substance dualism）或互動二元論（interactionist dualism），主要倡者包括古希臘的柏拉圖和現代的笛卡兒（Descartes）。與二元論對比的是一元論（monism），它認為人不是由兩種不同部分組成，如唯物論就認為人只有身體，所以是一種一元論。這兩種理論的實際涵義也有不同，格林（Joel B. Green）也承認，「我們經常訴諸靈魂去證明人不只是動物，而這為人有人類尊嚴的觀點和生命的神聖提供基礎。」¹（雖然格林最終否定靈魂的存在。）基督徒二元論者相信死後生命是可能的，首先是靈魂離開身體，進入一個居間狀態（intermediate state），在那裏等待未來的身體復活——這是兩個階段的末世論。

（二）當代神學與哲學的爭論

在基督教歷史中，二元論是主流，例如戴維斯（Rupert Davies）就批判唯物論人觀，認為按這人觀，「人沒有自由選擇……只有安慰人心的自由的幻覺……認識上帝和不可見的世界也不可能……所有『屬靈』的價值（如真善美）都在稀薄空氣中消失。」² 然而進入二十世紀，這種基督教人觀受到世俗思想嚴峻的挑戰。如著名科學家克里克（Francis Crick；是他發現 DNA 的雙螺旋結構）在其書《驚人的假說》裏說：「『你』，你的喜悅、悲傷、記憶和抱負，你的本體感覺和自由意志，實際上都只不過是一大羣神經細胞及其相關分子的集體行為。……

¹ Joel B. Green, ed., *What about the Soul? Neuroscience & Christian Anthropology* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2004), 8.

² Rupert Davies, "Man, Sin & Grace," in *An Approach to Christian Doctrine*, ed. Gerville P. Lewis (London: The Epworth Press, 1954), 51-68.

你只不過是一大羣神經元而已」。³ 而且「大多數科學家確實認為靈魂是神話」。⁴ 以往基督教學者大多抗拒這種唯物論，但在最近三四十一年，一羣基督徒學者認為聖經教導的並非二元論，而是整全人觀，甚或是一元論；他們也認為從科學和哲學的角度看，物理主義才是真理，而理性上二元論是應該摒棄的。因此，他們提倡一種基督教物理主義，認為基督教信仰是能夠和物理主義結合的，這樣做也能避免基督教與科學的衝突。這種「修正主義」愈來愈有影響力（暫時主要在西方），不少福音派學者也受影響。主要的基督教物理主義者包括聖經學者格林（Joel Green）、心理學家布朗（Warren Brown）和基佛斯（Malcolm Jeeves）、生物學家鍾斯（Gareth Jones）、哲學家梅菲（Nancey Murphy）、貝嘉（Lynne Baker）和可哥蘭（Kevin Corcoran）。他們的文章見 *What about the Soul? Neuroscience & Christian Anthropology*。⁵ 雖然我相信在亞洲教會中，二元論仍然是主流，但難以否認我們的神學往往追逐西方學術潮流，所以亞洲教會難以逃避這個難題：就是在世俗人觀和腦科學等衝擊下，究竟我們應該堅持二元論的傳統，還是接納基督教物理主義的修正主義呢？

事實上在西方學術界中，二元論者和基督教物理主義者之間的辯論還在持續。主力維護二元論的包括神學家庫柏（John Cooper）、基督徒哲學家斯溫伯恩（Richard Swinburne）、莫里蘭（J. P. Moreland）、塔利亞費羅（Charles Taliaferro）和梅紐格（Angus Menzies）等。他們批評基督教物理主義的不少文章，收集於此書：*Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*。⁶ 雙方的文章則都見於這兩本文集：

³ 克里克2001，頁3、7；粗體乃筆者加的。

⁴ 克里克2001，頁7。

⁵ Green, ed., *What about the Soul?*

⁶ R.K. Loftin & Joshua Farris, eds., *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms* (London: Lexington Books, 2017).

*The Blackwell Companion to Substance Dualism*⁷ 和 *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*。⁸ 二元論者和基督教物理主義者之間的辯論引人入勝，相當精采，我認為值得深入探討，所以寫了一系列文章去評價這場辯論，本文是第三篇。

（三）基本進路

然而這場辯論牽涉複雜的問題，我們應用甚麼標準去評價呢？我傾向接受衛斯理的四邊形（Wesleyan quadrilateral），這是建基於新教神學家衛斯理（John Wesley）的思想，認為建構神學時四種資源都要同時使用：聖經、傳統、理性和經驗。⁹ 衛斯理接受唯獨聖經（*sola scriptura*）的教義，所以在四種資源中，聖經自然佔最優先次序。但他不像不少更正教神學家那樣反對天主教對教會傳統的重視，他認為一些重要的教會傳統和共識（如教父著作、大公會議）也不能忽視，它們並非無誤，也不能凌駕聖經清楚的教訓，但也可作為我們參考的初步起點。這就是說，若兩種立場在聖經、理性和經驗的標準上都無分軒輊，但立場一比立場二較符合教會傳統，那我們應選擇立場一。

但聖經和教會傳統的教訓不是在所有問題上都是清晰的，而衛斯理認為理性、經驗和常識都是上主給我們用來尋求真理的恩賜，所以在決定神學立場時，理性和經驗的資源也不可忽略。我已經在另一篇文章從聖經角度評估這場辯論，並認為聖經的教導還是支持二元論和靈魂的存在，也曾從神學和哲學的角度維護二元論，並對物理主義提出批評。

⁷ Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge & J. P. Moreland, eds., *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (Oxford: Blackwell, 2018).

⁸ Joshua R. Farris & Charles Taliaferro, eds., *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology* (London: Routledge, 1991).

⁹ 參Donald Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason & Experience as a Model of Evangelical Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1990) 的詳細分析。

（下面我稱這兩篇文章為〈聖經角度文〉¹⁰ 和〈評二元論文〉¹¹。）本文主要是從神學和哲學的角度（包括教會傳統），評價基督教唯物論，指出這並非可行的出路。但首先要澄清物理主義的概念。

（四）物理主義的定義

上面已指出，唯物論與物理主義的意思大概與相同，但後者的稱呼現在較流行。它是形而上或本體論的理論，一個常見的定義如下：

（PM）任何存在的事物，都是：（1）物理的事物（physical things），或（2）完全由物理事物和性質所構成或產生的。

按照物理主義，獨立於物質而存在的心靈是不可能的，然而精神現象（如感覺、渴望、信念和意識）又是顯而易見的，又應如何看待呢？物理主義內部也有分歧，可分為化約物理主義（reductive physicalism）和非化約物理主義（non-reductive physicalism）。前者認定所有精神現象都可徹底化約為物理事實，而後者則否認這是可能的（雖然它們要倚賴其物理基礎才可存在）。最極端的化約物理主義應該是取消唯物論（eliminative materialism），它根本否定精神現象是真實存在的，如丘奇蘭德（Paul Churchland）就相信「信念」這種東西好像燃素（phlogiston）一樣已被科學淘汰。¹² 但哲學家普遍懷疑這種激進的立場是自我摧毀的：若信念不存在，那根本就沒有人、我們也不能「相信」取消唯物論！我不會再評論這立場。另一種化約物理主義是等同論（Identity theory），認為精神現象歸根究底也等同物理現象，我在〈評二元論文〉已對等同

¹⁰ 關啟文：〈靈魂存在嗎？從聖經看二元論〉，區偉昌編：《從一粒沙子探看神學世界：羅永光教授六十五華誕暨榮休紀念文集》（香港：宏恩基督教學院，2023），頁 369 ~ 388。

¹¹ 關啟文：〈靈魂存在嗎？從神學與哲學角度評二元論〉，《建道學刊》第 60 期（2023 年 7 月），頁 43 ~ 76。

¹² Paul Churchland, *Matter & Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988). [partially copied?]

論提出不少批評。基督教物理主義者一般而言是提倡非化約物理主義（如梅菲 [Nancey Murphy]），但如何能一方面堅持精神現象（如自由意志）不能被取消或化約成物質，但另一方面又不違背物理主義的形而上立場和基本精神，實在是艱鉅的任務。在後面我會評估這種化約物理主義能否成功，特別是從基督教角度。

然而，物理主義的定義看似簡單，但其實相當複雜，問題是如何界定「物理事物」或「物理性質」（physical property）呢？對，這些可以理解為「物理學所描述的事物或性質」，但這裏的「物理學」是指「當代物理學」，還是「未來完整和理想的物理學」呢？著名科學哲學家亨普爾（Carl Hempel）就指出無論怎樣定義都會產生困難。¹³ 若用當代物理學去界定物理事物或物理性質，則這種定義很可能是錯的，因為從過往經驗看，一個時期的物理學總是會被後來的物理學所推翻和取代，就如牛頓力學曾經是眾望所歸，是無數科學家所深信的絕對真理，但到頭來還是被相對論和量子力學取代。有人可能對現今的物理學充滿信心，認為我是杞人憂天，但我還是認為前車可鑒。邁克生（Albert Abraham Michelson）是獲得諾貝爾獎的物理學家，他在愛因斯坦提出狹義相對論前說過：「物理宇宙最重要的基本定律和事實已全被發現，它們的證明現已是如此確切，以致它們將來被新發現所推翻的可能性實在是微乎其微。」¹⁴ 當然，他這話很快就被推翻，而諷刺的是，他推翻以太（ether）存在的實驗是導致後來的科學革命的成因之一。

那定義物理主義時訴諸「未來完整和理想的物理學」，可以嗎？當然問題是我們不知道這種物理學是怎樣的，也不知道它所接受或排斥的物理事物或物理性質是哪些！這樣定義的物理主義就會變得空洞，缺欠

¹³ Carl Hempel, "Reduction: Ontological & Linguistic Facets," in *Philosophy, Science, & Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, eds. S. Morgenbesser, et al. (New York: St. Martin's Press, 1970), 179-99.

¹⁴ 引自Douglas M. Stokes, *The Conscious Mind & the Material World: On Psi, the Soul & the Self* (Jefferson, North Carolina: McFarland & Co., 2007), 4。

具體內容。這個兩難題（Hempel's dilemma）不易解決，後來兩位哲學家更詳細把它發揮，指出物理主義基本上是難以定義的。¹⁵ 當然有不少物理主義者嘗試作出回應，例如把物理主義不看為形而上理論，而只是一種研究方法論等，但我不在這裏詳細探討了。我姑且按當代物理學去理解物理主義，再探討基督教物理主義能否站得住腳。

二 基督教傳統與二元論

梅菲支持非化約的物理主義，她也曾簡略回顧基督教傳統對這問題的看法，她承認「在超過十六個世紀內，西方基督教的主流觀點認為，舊約和新約聖經所教導的都是某種形式的實體二元論，而這種共識在二十世紀的最早期開始被質疑。」¹⁶ 然而，或許在二十世紀初期有質疑的聲音，但這似乎更多是對古希臘和笛卡兒那種二元論的質疑，而不是對一元論或物理主義的肯定，而且這種質疑的影響力不能說很大。如果我們也考慮非西方的基督教，那肯定二元論應該還是不怎麼被質疑的主流觀點（且接近是共識）。換言之，基督教物理主義只是在近幾十年在西方基督教學術界內興起的一個學派，但它挾着時代大潮的優勢，影響力也在快速增長。因此，我們亞洲教會應該好好思量這個新發展，一方面吸收其中的洞見，另一方面也要慎思明辨，不能盲目追隨西方學術的潮流。

讓我們簡略回顧一下過往教會對靈魂存在的共識。首先不得不提古希臘的人觀，雖然後來柏拉圖式的二元論較為有影響力，但其實也存在多元性，有不少希臘哲學家是支持唯物論的。所以早期教父並非盲目地跟隨希臘二元論，靈魂是非物質的教義的確慢慢成為教會的共識，但「這一方面基督教神學家內部的辯論的結果，另一方面這是選擇性地接受

¹⁵ Tim Crane & D. H. Mellor, "There is No Question of Physicalism," *Mind* 99 (1990): 185-206.

¹⁶ Nancey Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2018), 212.

柏拉圖的有效洞見——但同時有不少形而學上的修正。」¹⁷ 柏拉圖相信靈魂原來就是永恆地存在，只是因某些原因才被囚禁在身體內，但身體死亡後靈魂會被釋放，並享有永生或不朽（immortality）。早期教父奧古斯丁基本上接受靈魂的本質是非物質的，但他不同意靈魂是永恆（神創造後才存在），雖然創造後靈魂是可獲得永生的（但基督徒不必相信靈魂是自然而然就能有永生的）。另一早期教父拉克坦烏斯（Lactantius）在第四世紀初期寫道：「身體若缺少了靈魂，甚麼都不能做。但靈魂縱使失去了身體，仍能做很多偉大的事。」¹⁸ 到了中世紀的亞奎拿（Thomas Aquinas），他受亞里士多德的影響較大，認為靈魂是身體的實質形式（substantial form），而身體則是靈魂的物質基礎（material basis），這反映亞里士多德的物質形式論（hylomorphism）。它認為存在的事物都是物質（matter）和形式（form）的結合，例如玻璃杯就是玻璃這種物質與杯子的形狀的結合。一般而言，形式不能脫離物質而存在（如玻璃杯的形狀不能獨立地、脫離其物質基礎而存在），但亞奎拿認為人類的理性靈魂有所不同，在身體死亡後仍可獨立存在，所以仍然是一種二元論。沃爾夫森（Harry Wolfson）提供不少歷史文獻，指出差不多所有教父同時肯定靈魂能在死後存活，和身體復活。¹⁹ 拜南（Carolyn Bynam）的歷史回顧也指出基督教會普遍接受居間狀態和身體復活。²⁰

到了宗教改革時期，天主教和更正教爭論的主要是救恩論、教會論和聖禮等議題，在人觀上還是保留某種二元論的共識。在那時候，「馬

¹⁷ Paul L. Gavrilyuk, "The Incorporeality of the Soul in Patristic Thought," in *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, eds. R. K. Loftin & Joshua Farris (London: Lexington Books, 2017), 6.

¹⁸ 引自Joel B. Green, "Body & Soul? Questions at the Interface of Science & Christian Faith," in *What about the Soul? Neuroscience & Christian Anthropology* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2004), 8。

¹⁹ Harry Wolfson, "Immortality & Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers," in *Immortality & Resurrection*, ed. Krister Stendahl (New York: Macmillan, 1965), 54-96.

²⁰ Carolyn Walker Bynam, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York: Columbia University Press, 1995).

丁路德和加爾文都相信奧古斯丁已正確地表達聖經有關人性的觀點。」²¹ 例如加爾文說：「我們沒有理由去認定靈魂的能力是限於身體功能的運作，身體與量度天體〔的探索〕有甚麼關係呢？……這些崇高的探索……是由完全獨立於身體的靈魂本身的能力所進行的。」²² 馬丁路德認為身體死後，靈魂會進入一個「靈魂睡眠」（soul-sleep）的居間狀態，等待身體復活（不少重浸派〔Anabaptists〕都同意這觀點），而加爾文則認為靈魂在居間狀態中是保持清醒意識的（天主教在天特會議〔Council of Trent〕也肯定這觀點）。但這種分歧的重要性不大，雙方都承認居間狀態的存在，這就是承認靈魂能在身體消失後繼續存在，即是說他們都支持二元論。梅菲指出在激進的宗教改革陣營裏，對靈魂的存在有較大分歧，一方面她說他們當中有「很多人……是一元論者」，但另一方面她引用的專家海伯特（Terry Hiebert）說：「看來大部分重浸派……都是二元論者——無論是明白地說或潛在地假設這觀點。」²³ 可見一元論在激進的宗教改革陣營裏絕非主流，而這陣營也並非宗教改革的主流。

進入現代時期，自由神學的興起也沒有改變教會相信靈魂的共識，自由派神學家比較抗拒神蹟的存在，所以他們寧願否定復活，也不去否定非物質的靈魂。例如著名自由派神學家哈納克（Adolf von Harnack，1851-1930年）的口號就是：「上帝是眾人之父，大家都是兄弟，而人的靈魂擁有無限的價值。」所以這共識基本上在二十世紀才開始受到挑戰，例如舊約學者羅賓遜（H. Wheeler Robinson，1872-1945年）開始提出希伯來人觀是一種整全人觀，與希臘的二元論大相逕庭。聖經學者庫爾曼（Oscar Cullman，1902-1999年）的著作《靈魂不朽還是死人復活？》

²¹ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 219.

²² 引自Lawson G. Stone, "The Soul: Possession, Part, or Person? The Genesis of Human nature in Genesis 2:7," in *What about the Soul? Neuroscience & Christian Anthropology*, ed. Joel B. Green (Nashville, TN: Abingdon Press, 2004), 48。

²³ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 220-21.

也非常有影響力，²⁴ 他認為聖經的主題是身體復活而非靈魂不朽，而我們過往對聖經的解釋則太受希臘觀點影響，因而扭曲了聖經的整全人觀。梅菲也引用了福音派新約學者鄧恩（James Dunn）的觀點，他說聖經中靈魂、身體等詞語基本上不是指人的不同構成部分（parts），而是指同一個整全人格的不同方面（aspects）。「希伯來思想把人更多看為存在於不同向度的一個整全人格（whole person），而不是由可分開的部分組成。」²⁵ 所以當保羅論到靈魂與身體（或肉體）的區別時，他並非是指人裏面兩種截然不同且可獨立存在的構成部分，而是指「兩種生活方式：一種是符合神的聖靈的，另一種是跟隨基督之前的舊時代。」²⁶ 梅菲認為「當代神學的趨勢就是一種較細緻的一元論」。²⁷

但要注意，整全人觀與二元論並不一定是相互排斥的，羅賓遜本身就相信新約是接受靈魂能在死後存在的，而他個人甚至是唯心論者！²⁸ 其實很多二元論者（如庫柏〔John Cooper〕）也同意聖經所提的是整全人觀，但他們認為整全人觀與二元論可以結合起來，成為整全二元論。所以，簡單地把支持整全人觀的證據等同支持一元論的證據，是相當草率的。例如保羅使用靈魂與肉體的字眼時，或許大多數情況下並非是指人的構成部分，但是否必定如此呢？不是，如腓立比書。（參〈聖經角度文〉）總結而言，作為基督教物理主義者，梅菲也難以否認從基督教傳統看（特別是在當今西方與非西方教會同樣重要的情況），某種形式的二元論是共識，而基督教物理主義或一元論則是修正主義。「現時，整全二元論和兩個階段的末世論仍然是大多數基督教會和很多基督徒學者，

²⁴ Oscar Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (New York: Macmillan, 1958).

²⁵ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998) 54.

²⁶ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 214.

²⁷ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 223.

²⁸ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 223.

所接受的教義。」²⁹ 當然，教會傳統也可被質疑，但若缺乏強有力的證據和理由就貿然放棄這教會傳統，實屬不智。而本論文其中一個目的，就是指出縱使二元論面對不少問題（但我在〈評二元論文〉論證這些都是可克服的），基督教物理主義的問題只會更嚴重，所以它並非可行的出路。所以，基督教堅持二元論還是更合理的。

三 反對物理主義的論證

我在〈評二元論文〉已提出不少論點，支持二元論對比物理主義的優越性。我在下面進一步指出物理主義的問題，但當代心靈哲學的討論複雜無比，我只能對一些較有說服力的論證作出初步的介紹。我主要想指出，專業哲學家當中維護這些反物理主義的論證的不在少數，整體而言，以下介紹的論證最少有初步合理性，他們累積起來反對物理主義論的力量，是不能忽略的。

（一）知識論證（Knowledge Argument）

「設想一個天才科學家瑪麗，她視覺正常，但自小在一間只有黑白的房間成長，從未見過其他顏色。她卻在這房間接受最頂尖的科學教育，而當時的科學已找出描述世界的終極和完整的理論。瑪麗有超人的智慧，已經徹底把握那完整的科學理論及其方程式，所以原則上已認識世界上的所有物理事實和真理。然而有一天她走出那房間並見到一朵紅色的玫瑰花，她第一次明白『紅色的感覺就是如此這般』的事實或真理——而這是她之前不認識，也不能從她所認識的真理所推演出來的。所以，瑪麗透過第一身經驗獲得了新的知識。」以上的思想實驗似乎支持以下論證：

²⁹ John W. Cooper, "Scripture & Philosophy on the Unity of Body & Soul: An Integrative Method for Theological Anthropology," in *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, eds. Joshua R. Farris & Charles Taliaferro (Farnham: Ashgate, 2015), 38.

KA1) 假若物理主義是對的，瑪麗不可能獲得新的知識。(因為她已原則上認識世界上所有真理。)

KA2) 瑪麗有可能獲得新的知識。(以上思想實驗的涵義)

KA3) 所以，物理主義是不對的。〔可由 KA1 和 KA2 推出。〕

當然，瑪麗的新知識源自她的第一身經驗，這是關於她心靈的真理。從二元論的角度看，有關人心靈的事實不能化約為物理事實，所以瑪麗獲得新知識是有可能的。所以，二元論能解釋以上思想實驗，知識論證不單推翻物理主義，也印證了二元論。KA1 和 KA2 看來相當合理，但仍有物理主義者嘗試否定它們。如丹能特 (Daniel Dennett) 就否定 KA2，認為瑪麗見到玫瑰花時沒有獲得新的知識，因為這知識完全可由她之前認識的科學推論出來，例如按照事物的特性和反射的光波等去作出合宜的描述和行為上的回應。³⁰ 然而不少哲學家指出他根本混淆了兩樣東西：一是在行為上有合宜的傾向和回應，二是擁有感覺到紅色的經驗。狄波 (John DePoe) 用兩個很好的例子指出這兩者的不同：第一是盲視覺 (blindsight)，有一類人雖然沒有視覺經驗，但他們仍然能夠說出他們眼前的東西的位置等，也就是說他們在行為上能有合宜的傾向和回應 (如正確的判斷)，卻**感覺不到**那些東西。第二，科學家現在開發了一種把視覺資訊轉化為觸覺資訊的系統，叫 TVSS (Tactile Vision Substitute System)。這系統把鏡頭攝取的光資訊轉化為盲人也可感覺到的震動，這些盲人經過訓練後可用 TVSS「看」東西，他們可作出大致正確的判斷，但他們仍然感覺不到顏色和形狀等經驗。³¹

另一個常見的回答是：瑪麗並沒有認識新的真理，只是用另一種方式——親身體驗的認知 (knowing by acquaintance)——去認識能用科學表達的真理。我認為這完全忽略了知識論證所說的新真理正正是有關

³⁰ Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown & Co., 1991), 400-1.

³¹ John Martin DePoe, "A Defense of the Knowledge Argument," unpublished Ph.D. thesis (2010), 114-15.

某種經驗的質感，我看不到那一條物理方程式能表達這種真理，其實親身體驗的認知正正是物理主義需要解釋的，因為科學的認知都是從第三身角度進行的。³²

(二) 可能性論證 (Modal Argument)

MA1) 若我等同我的身體，那我的身體擁有我的所有屬性。

MA2) 我離開身體而存在 (disembodied survival) 在邏輯上是可能的。

MA3) 我的身體離開身體而存在 (disembodied survival) 在邏輯上是不可能的。〔這是明顯的邏輯矛盾。〕

MA4) 所以，我的身體並不擁有我某些屬性。〔可由 MA2 和 MA3 推出。〕

MA5) 所以，我並不同我的身體。〔可由 MA1 和 MA4 推出。〕

這就是說構成我的除了物質的身體，還有非物質的部分——這只能是我的靈魂。MA1 和 MA3 都是基於一些邏輯原則，問題不大，最有爭議性的前提是 MA2，而其他的推論都合乎邏輯，所以這論證的說服力視乎 MA2 是否合理。首先我們要區分事實的不可能 (factually impossible) 和邏輯上不可能 (logically impossible)，一個沈重的物體若沒有其他力量承托，事實上不可能在半空飄浮而不掉下來，這是因為我們的世界遵從地心吸力的定律。但哲學家都可同意一個沈重的物體縱使沒有其他力量承托，在半空飄浮在**邏輯上**是可能的。如何證明這邏輯可能性呢？科學實驗在這裏無濟於事，我們只能倚靠我們的想像力：若某種事態 S 是非常清楚能被想像的 (clearly conceivable)，那我們有初步理由 (prima facie reason) 相信 S 在邏輯上是可能發生的。當然初步

³² 有關知識論證完整和有力的辯護，參 Richard Fumerton, *Knowledge, Thought, & the Case for Dualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 和 Howard Robinson, *From the Knowledge Argument to Mental Substance: Resurrecting the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016)。

理由是可以推翻的——若我們後來發現 S 的描述內含矛盾，我們會相信 S 在邏輯上是不可能的。若一個初步理由未被推翻，那它支持的結論仍然是可信的。

這樣看來，MA2 是可信的：首先我能清楚想像「我離開身體而存在」的事態，所以有初步理由相信這事態在邏輯上是可能的。再者，「我離開身體而存在」這概念不曾被證明在邏輯上是不可能的。³³ 所以，相信「我離開身體而存在在邏輯上有可能」是合理的。當然，除了我可以這樣推理，任何一個人也可以這樣推理，事實上在過往文明中，絕大部分文化與宗教都相信靈魂離體存在不單是可能，更事實上發生了。否定 MA2，就是「認定那麼多人所相信的是形而上不可能，或完全不能想像的，難道這是合理的嗎？」³⁴ 我認為答案是否定的。整體而言，我相信「可能性論證」最少是合理的。³⁵

（三）其他論證

因篇幅有限，我只能簡略提及其他重要的論據。上面已指出唯物論難以解釋「心靈的統一性」，從這點作起點也可論證二元論。³⁶ 申斯（Juleon Schins）則認為四方面的資料都指向物理主義的不足：數學的哥德爾理論（Godel's theorem）、量子力學、人類的意向性行為，和人權的存在。³⁷ 也有一些支持二元論的經驗證據，近年醫學界累積了大量

³³ David H. Lund, *Persons, Souls & Death: A Philosophical Investigation of an Afterlife* (Jefferson, North Carolina: McFarland & Co., 2009), 11-16.

³⁴ Charles Taliaferro, "Substance Dualism: A Defense," in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, 55.

³⁵ 更詳細的辯護，可參 Charles Taliaferro, *Consciousness & the Mind of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 和 Richard Swinburne, "Cartesian Substance Dualism," in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, 133-52。

³⁶ 參 Hasker; J. P. Moreland, "A Critique of & Alternative to Nancey Murphy's Christian Physicalism," *European Journal for Philosophy of Religion* 8, no.2 (2016): 107-28。

³⁷ Juleon M. Schins, *Empirical Evidence for the Non-Material Nature of Consciousness* (Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 2004).

有關瀕死經驗（Near-Death Experience; NDE）的證據，這些 NDE 對唯物論構成嚴峻挑戰。³⁸ 很多人對 NDE 嗤之以鼻，認定它們是不可能真實的，如陳俊偉認為「科學研究」顯示這些都是「腦細胞的生理作用」，或是「心理作用，如對抗死亡焦慮的一種自衛機制」。³⁹ 我已對這些「科學」解釋作出了仔細評估，認為這些解釋都不能抹殺瀕死經驗的可信性；而且它們能產生真實的知覺（veridical perception），印證這些經驗的真實性。⁴⁰ 梅菲質疑 NDE 的可信性，主要是建基於馬胥（Michael Marsh）的論點，⁴¹ 但參哈伯馬斯（Gary R. Habermas）對馬胥的批評。⁴² 我認為超心理學的研究和數據，也進一步指出二元論比唯物論優勝。⁴³

整體而言，推翻物理主義的累積論證，實在難以抹殺，縱使算不上絕對證明，但足以支持二元論比物理主義更合理。這樣看來，基督教物理主義者放棄（並多方攻擊）二元論，並遷徙到物理主義的陣營中，根本就沒有必要。此外，這更可能產生種種問題，如內在矛盾或缺乏融貫性，且不能為人的靈性和基督教教義提供堅實基礎等——參下面的分析。

³⁸ Pim Van Lommel, *Consciousness beyond Life: the Science of the Near-Death Experience* (New York: HarperOne, 2010).

³⁹ 陳俊偉：〈基督教靈魂觀概論〉，收氏編：《靈魂面面觀——基督教與文化研究 1》（台北：天恩，2003），頁280。

⁴⁰ 關啟文：〈靈魂存在嗎？——瀕死經驗的啟示〉，《中外醫學哲學》第XIV卷第2期（2016），頁7~41；關啟文：〈再論瀕死經驗的可信性——探索一些常見的質疑〉，《中外醫學哲學》第XV卷第2期（2017），頁55~84。

⁴¹ Michael N Marsh, *Out-of-Body & Near-Death Experiences: Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality?* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

⁴² Gary R. Habermas, "Evidential Near-Death Experiences," in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, 226-46.

⁴³ 參 Dean I. Radin, *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena* (New York: HarperEdge, 1997)；Paul Hamilton Smith, "Is Physicalism 'Really' True? An Empirical Argument against the Universal Construal of Physicalism," unpublished Ph.D. thesis (2009)。

四 基督教物理主義的問題

（一）順得哥情失嫂意？——整全人觀與二元論的整合

一方面基督教的傳統立場是二元論，而且這也有不少聖經的經文支持（參〈聖經角度文〉）；但另一方面當代聖經研究又似乎支持聖經一貫的整全人觀，而歷史上二元論也看來有不少流弊，所以不少神學家都面對進退兩難的局面。如陳俊偉對這問題作出詳細討論後，卻得出似乎自相矛盾的立場。他強調「人是複雜但又是不可分割完整的個體……人就是身體……沒有人可以離體而活……不可把人分割成靈、魂、體，好像它們可以各自獨立存在一樣」。⁴⁴ 甚至說「離開身體，『人』就沒有意義。」但他又說：「這不是說，自我等於身體，身體等於自我。也不是說，『我』在沒有身體的狀況下就消失」，⁴⁵ 他又強調「絕對的一元論，不論是唯心主義還是唯物主義，都和基督教站在對立的地位。……基督教反對唯物論。……人死不是如燈滅。」⁴⁶ 這些話有點前後不一致。到最後，他提到一種「平衡的二元論」：「雖然人的感覺、意識和意志離不開身體器官的功能，但這並不能否定人沒有非物質的組成。」⁴⁷ 就我看來，陳俊偉似乎希望平衡哥嫂之間的矛盾，「順得哥情」時又同時「不失嫂意」！這是不能成功的，他的問題是混淆了整全人觀和一元論——兩者是不能等同的，一種整全二元論就能解決他立場內部的張力。

總結以上討論，我們可以指出其實在一元論者與二元論者中間都有一些共識：「沒有人……認為身體與靈魂是分開、獨立、對立的，在人生中它們不僅僅是平排在一起。也沒有人相信，按神的意願，身體對人生是沒有必要的。」⁴⁸ 說這話的是捍衛二元論的健將庫柏（John Cooper），

⁴⁴ 陳俊偉：〈基督教靈魂觀概論〉，頁281～282。

⁴⁵ 陳俊偉：〈基督教靈魂觀概論〉，頁285。

⁴⁶ 陳俊偉：〈基督教靈魂觀概論〉，頁286。

⁴⁷ 陳俊偉：〈基督教靈魂觀概論〉，頁287。

⁴⁸ Cooper, "Scripture & Philosophy on the Unity of Body & Soul," 30.

他指出很多人對二元論有不少誤解，作為二元論者，他同樣肯定「我們的身體、心靈、感情、關係、價值、盼望、恐懼、信念、選擇和行動，都是互相關連的，它們以無數的方式互動。……人生基本上是一個與上帝有關係的整體，這個整體有很多不同的層面、能力和部分——它們可能有獨特的角色和功能，但它們並不是自足的，也不能與那整體人生的其他部分和層面分割開。」⁴⁹ 但問題是，整全人觀本身並不同一元論，庫柏就認為可把整全人觀與二元論結合而成「整全二元論」的立場，而這立場是對聖經所有資料最自然和融貫的解釋，也是傳統基督教一貫的立場。

（二）物理主義真的不會演變成化約主義嗎？

梅菲一方面反對二元論，另一方面也拒絕接受化約主義，所以她的出路就是一種非化約主義的物理主義，她承認：「若沒有可信的方法去顯示『人類的高等能力都只不過是腦功能』這[種化約主義]說法並非正確，那基督教信仰就不能被接受。」⁵⁰ 對二元論者而言，否定化約主義是理所當然的，因為他們相信人類的高等能力是植根於非物質的靈魂，那自然不能化約為腦功能。但梅菲的任務卻滿有挑戰性，她一方面堅持人完全由物質構成，人並不擁有非物質的靈魂，另一方面相信人類的高等能力（如理性、道德性、靈性和自由意志），雖然建基於人的物質基礎（這對她而言是唯一存在的基礎），卻並不完全受制於這物質基礎——從某意義是可以超越這物質基礎的。這有點像變戲法，她是如何做到的呢？或許這任務根本不可能呢？

梅菲認為過往主流的因果化約主義（causal reductionism）已經過時，因為它堅持所有的因果影響都必定是由下而上的（bottom-up causation），即是說整體系統的行為完全取決於它的構成部分（part-to-

⁴⁹ Cooper, "Scripture & Philosophy on the Unity of Body & Soul," 30-31.

⁵⁰ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 240.

whole-determinism)。然而，她認為近代系統理論（systems theory）為我們開出新的因果觀，指出由上而下的因果影響（downward causation）也是可能的，這是說：一個高層次系統的整體情況會影響（最少限制了）較低層次的事件會否發生。⁵¹「系統理論為一個全新的世界觀提供了資源，這包括了本體論、知識論和倫理學。」⁵²她相信，「這組新概念（特別是複雜性理論）給予我們一些概念工具去解釋由上而下的『因』如何能發揮因果影響，但又同時沒有違反物理領域的封閉性……人類是複雜、自我組織、動力和適應性系統，他們能某程度從他們的生物學分離出來，且能選擇性地注意環境的限制，因而自身能成為行動者。」⁵³這就是說人並非環境和生物學的傀儡，是有自由意志的。「人類並非純粹由腦部驅動的有機體。」⁵⁴

梅菲嘗試維護人類的靈性層次，這值得欣賞。她旁徵博引，希望透過很多新學科的發展去建構全新的世界觀，好讓她喜愛的非化約物理主義成為融貫的可能性，她的學識也令人佩服。然而，她受着物理主義的束縛，到最後她是否成功呢？我只能存疑。當然，這裏牽涉的問題相當複雜，我希望將來作更詳細的回應，這裏只能勾劃出一個回應的輪廓。第一，梅菲所倚賴的一切理論仍很有爭議性。第二，在心靈哲學裏，有不少論據支持前後一致的物理主義，只能是化約的物理主義，而不是非化約的物理主義。如羅森堡（Alex Rosenberg）就是物理主義者，他堅持「物理主義者必須是化約主義者」！⁵⁵其實道理很簡單，一般而言，整體的屬性都或多或少能追溯到其構成部分的屬性，其中的關連可以是相當間接或複雜的，但說一個整體的某些屬性與其構成部分的屬性

⁵¹ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 248.

⁵² Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 246.

⁵³ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 249-50.

⁵⁴ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 251.

⁵⁵ Alex Rosenberg, *Darwinian Reductionism: Or, How to Stop Worrying & Love Molecular Biology* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2006), 21.

完全無關，是完全嶄新的，則實在令人困惑：這些嶄新的屬性是哪裏來的呢？是如何產生的呢？或許這種嶄新屬性的突然出現並非不可能，但我們仍然會要求一個合理的解釋。若不能提供這合理的解釋，則對這說法存疑也相當合理。梅菲似乎認為整體系統之所以不能被化約，不是因為高層次系統能對較低層次的組件發揮「生產性和強制性的因果影響」（efficient, forceful causation），而是因為系統的整體性特質能影響「低層次事件發生的或然率」。⁵⁶我們縱使接受這說法，頂多能挑戰「由部分到整體的決定論」，但很難解釋與低層次事件截然不同的事件會被產生。（縱使我們不接受決定論，也不足以肯定有意義的自由意志的存在。）

在一些情況下，我們甚至有充足理由去懷疑這種嶄新屬性能突然出現。例如我們有一堆力高積木（Lego），每一塊裏裏外外都全是純紅色的，現在我們用很複雜的方法把這堆力高砌成一個物件（如變形金剛），然後這個物件突然變成全是綠色！這說法可信嗎？縱使最後的物件也是一個複雜系統，而不同力高組件之間也可以有各種非線性或其他關係云云，但這些都難以提供充足的理由，去支持最終的系統會突然變成綠色——「這綠色到底哪裏來？」仍然是難以迴避的問題。哈克斯（William Hasker）就認為「由上而下的因果影響」這個概念是「騙局；這是一個有害的概念，只會帶來混亂。……不同層次的話語誤導我們以為它們有具體的存在，而不同的層次靠自己就能發揮獨特的因果影響力」。⁵⁷但這個圖畫是錯誤的，因為「更高層次是指組織上的層次，而並非具體存在的事物。……若更高層次的組織要能產生分別，只能透過影響基層的構成部分的互動，但微觀決定論是禁止這種事發生的。所以，因果化約主義是無法避免的」。⁵⁸「由上而下

⁵⁶ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 248.

⁵⁷ William Hasker, "Emergent Dualism: Challenge to a Materialist Consensus," in *What about the Soul? Neuroscience & Christian Anthropology*, ed. Joel B. Green (Nashville, TN: Abingdon Press, 2004), 107.

⁵⁸ Hasker, "Emergent Dualism," 108.

的因果影響」這個概念也無濟於事。雖然哈克斯也承認靈魂是由物質基礎浮現（*emerge*）出來，但這靈魂最終是有獨立的因果能力，不完全被其物質基礎擺佈。因此，他稱自己的理論為浮現二元論，而並非一種物理主義。他反對唯物論的一個主要論據就是意識的統一性，我們的經驗告訴我們，我們的意識縱使有複雜的內容卻仍可保存同一性，他認為唯物論難以解釋這點。⁵⁹ 唯物論亦難以解釋為何復活的身體能與生前那人維持人格同一性。⁶⁰

梅菲認為人格完全是由物質的部分構成的，而構成心靈事件的主要是大腦事件，我在〈評二元論文〉已指出心靈的特性（如顏色的感覺、邏輯思考的內容等）難以用物理主義去解釋。縱使梅菲的系統理論為這種神奇的轉化留下空間，但具體而言質感經驗擁有的特性，如顏色、痛楚、複雜的心理狀態（如憂鬱、興奮等），是如何由大腦事件產生，不單至今還沒有答案，對很多人而言根本是說不通的。特別是理性經驗，如邏輯定律有真假值和必然性（*necessity*），但大腦事件根本不可能擁有真假值和必然性，無論大腦系統如何複雜，我實在看不到邏輯的內容如何能由大腦事件中衍生出來。梅菲也沒有具體解答這些問題。

梅菲也用很多篇幅去解釋自由意志如何能從物質系統中出現，我也努力去理解，但坦白說，看完梅菲非常複雜的解釋後，⁶¹ 我仍然感到這說法難以置信。基本問題是，作為物理主義者，梅菲接受每一個精神狀態都有一個物理基礎（如腦狀態），而相信人有自由意志則需要相信精神狀態能影響物理狀態（如腦狀態）。然而大部分物理主義者都接受物理領域的封閉性（*the causal closure of the physical, CCP*），這就是說一個

⁵⁹ 參Hasker, "Emergent Dualism," 109-10; William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1999), 122-46。

⁶⁰ 參Hasker, "Emergent Dualism: Challenge to a Materialist Consensus," 110-11; Hasker, *The Emergent Self*, chapter 8。

⁶¹ Nancey Murphy, *Bodies & Souls, or Spirited Bodies?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), chp. 3。

物理事件最終只能受另一物理事件影響，非物理事件（如心靈）是不能影響物質的。如著名心靈哲學家金在權（Jaegwon Kim）指出：物理領域的封閉性「不單被視為基本的形而上思想，也被視為物理科學那不可或缺的方法論前設。……假若我們尊重物理領域的封閉性，初步看來精神[事件]的因果能力（*mental causation*）必定要被排除。」⁶² 金在權也提出哲學論證支持 CCP——這結果從物理主義的角度而言是難以逃避的，⁶³ 梅紐格則論證基督教物理主義也難以否定 CCP（事實上梅菲接受「物理領域的封閉性」），所以也難以維護自由意志的真實性。⁶⁴

與自由意志關連的概念包括道德責任和統一的自我，⁶⁵ 我們的直接經驗（特別是質感經驗）往往只有我們自己知道，「如人飲水，冷暖自知」。這種經驗有私人性，每個人都知道那些經驗是他的，而這些經驗同時屬於他的自我（*self*），如這時刻你在看書，你知道你有一些視覺經驗、坐在椅子上碰觸物體的感覺、腦海某些思緒的經歷——這一切你都不用論證或考察就知道同屬於一個自我——「你」，我也相仿。然而對唯物論而言，究竟如何能出現這自我——統一且私人的心靈，則完全是一個謎。對二元論而言，這統一的自我就是我們的靈魂——其特性也不能還原為物質的特性，上面已論及這問題。梅菲把人看作「複雜、自我組織、動力和適應性系統」，這根本不能解答以上問題，反而在問題上火上加油。她認為非化約的物理主義比二元論更接近聖經的整全人觀，但最後這個所謂整全人格竟然只不過是非常複雜、擁有很多組件的組合，那究竟是哪一些組件或子系統是我們的主體或統一的自我呢？這問題更難找到令人滿意的答案。

⁶² Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind* (Boulder, CO: Westview Press, 1996), 147-48.

⁶³ Jaegwon Kim, "Emergence: Core Ideas & Issues," *Synthese* 151, no.3 (2006): 547-59.

⁶⁴ Angus J. L. Menuge, "Why Reject Christian Physicalism?" in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, 405-7.

⁶⁵ 參Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 232。

(三) 居間狀態真的有需要嗎？

支持二元論的一個論據就是居間狀態的存在，而基督徒似乎要接受居間狀態才能融貫地解釋基督教的人觀和末世觀。基督教物理主義者為了反駁二元論，大多否定居間狀態的存在，甘森（Charles E. Gutenson）就說：「我們真的有必要肯定居間狀態的存在嗎？……答案清楚是否定的。」⁶⁶ 不單沒有必要，他甚至認為我們不應肯定居間狀態的存在。他的進路就是從時間的觀念去化解居間狀態的需要，歐文（D.R.G. Owen）也採用類似進路，他說：「『末日』並非一個未來的事件，它根本不是一個在時間裏的事件。所以，普遍的復活並沒有一個發生的『日期』，個體死亡與『末日』之間也沒有一個『時間段落』，所以把永生說成『未來』的生命，是不恰當的。」⁶⁷ 這種說法相當奇特，聖經一直把人生描述為一個在時間內的故事，從來沒有說人生是「超越時間」的。一些神學家說上帝本身是超越時間的，甚或不在時間以內，這些描述都不易理解，但由於上帝本體是無限和超越的靈，所以超越時間說對上帝而言有一定的合理性。當代哲學家，有些支持上帝超越時間（timeless）[時間流動的概念根本不能應用到上帝上]，另一些認為上帝擁有在時間內的永恆（everlasting）[在時間內但無始亦無終]，兩派爭論不休，還沒有共識。但把超越時間的特性轉嫁到人身上，恐怕沒有太多學者支持，也似乎太抬舉人了。其實也有一些反對「超越時間」的概念的神學家，認為這是把希臘哲學的外來概念強加於聖經上，有趣的是，歐文一直反對把希臘的二元論強加到聖經的整全人觀上，但為何又突然搬出「超越時間」這麼希臘的概念呢？實在奇怪。人的出生和死亡都有一個時間，但為何「末日」（對人而言）就突然變成「超越時間」呢？歐文完全沒有解釋。

⁶⁶ Charles E. Gutenson, "Time, Eternity, & Personal Identity: The Implications of Trinitarian Theology," in *What about the Soul? Neuroscience & Christian Anthropology*, ed. Joel B. Green (Nashville, TN: Abingdon Press, 2004), 121.

⁶⁷ D. R. G. Owen, " 'Body' & 'Soul' in the New Testament," in *Readings in Christian Theology*, Vol. 2: *Man's Need & God's Gift*, ed. Millard Erickson (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1976), 90.

甘森則較詳細解答這問題，首先要闡釋他的時間觀，他提倡一種永恆主義（eternalist position），這是說：「上帝是實在地、不可分割地臨在於時間線上的每一點，神並非在時間『以外』。相反，祂是以無比優越的方式『在時間裏』。……就着時間而言，祂也是無所不在。」⁶⁸ 所以，從祂的角度，「一個人的死亡與普遍復活之間並沒有甚麼時間段落，永恆主義者並不是說人所經驗時間的流逝是幻覺」，而是說因我們是受造物，我們有一些內在限制使我們不能完完全全體驗神的臨在，但「或許當我們死時」，這些限制消失了，「我們被吸納進到上帝的永恆裏」。那時我們就好像神一樣以不可分割的完整性去經歷自己的人生，所以「死亡就是臨在於普遍復活，……沒有需要去假定居間狀態的存在」。⁶⁹

首先，永恆主義這立場比超越時間論更難理解，在哲學上是否融貫已有疑問，更遑論我們有甚麼正面理由去接受這奇特的思想。基督教物理主義者害怕把二元論與基督教綁在一起，那二元論被科學推翻時，基督教也不能倖免。但永恆主義這種難於理解和證立的立場，很多人現在已感到難以接受，為了反駁二元論而把基督教與這麼困難的理論綁在一起，不同樣會成為很多人的絆腳石嗎？（反而二元論被科學推翻的可能性我認為並不大，參〈評二元論文〉。）此外，某種理解時間的方式，或許能應用於上帝（因祂是永恆、無限的精神主體），但照樣應用於有限的人則並不合適（特別當物理主義認定人只不過是一團物質）。甘森提到那些受造物的限制到底是甚麼？我們又怎樣被吸納進到上帝的永恆裏，那時的經歷到底如何？這些問題都難以解答，而且完全缺乏聖經和神學的根據，基本上是因為他堅決反對二元論，所以必定要用某些方式去取消居間狀態，從而作出的推測。

基督教物理主義的精神貼近科學，不把基督教人觀與過於玄妙的靈魂掛鉤，從而化解科學對信仰的衝擊。因此，梅菲提倡非化約物理主義，

⁶⁸ Gutenson, "Time, Eternity, & Personal Identity," 121.

⁶⁹ Gutenson, "Time, Eternity, & Personal Identity," 122.

一方面堅持人的構成部分全然是物質，但當一些物質以複雜的方式組織起來後，所產生的複雜、動力系統可以擁有一些精神特性，而這些特性是不能化約為物質的。我已指出這種非化約物理主義已經是困難重重，但甘森的觀點則更困難，因為一個完全物質性的身體消失了後，縱使即時復活並被吸納進到上帝的永恆裏，但他仍然是純物質性存在，而物質的特性就是限於時空之內。那究竟這種純物質性和沒有靈魂的存有，如何能擁有超越時間流逝的經驗，擁有如上帝一樣永恆的視野呢？一個物理的過程如何能與時間線上的每一點都有相同的關係呢？看來根本不可能。「我們的時間性是構成我們經驗的一個關鍵成分，我們真的能理解一個完全物質性事物也同時是超越時間嗎？」⁷⁰ 最少對我而言實在是不能。相反，一個純精神、非物質的主體卻有可能從某意義上超越我們現在的時間。⁷¹ 這樣，永恆主義似乎更傾向支持二元論，而不是物理主義！總結而言，甘森的永恆主義所產生的問題，恐怕比靈魂所產生的「麻煩」更嚴重。

（四）基督教物理主義怎樣看人格的同一性？

基督教物理主義者認為一個人（P）死後就不再存在，因為人不能沒有身體而繼續存在，所以他們極力否定居間狀態。對他們而言，P 的盼望是在末世的時候他的身體會復活，這樣 P 就能享受永生。假設復活了的身體就是一個人（P*），當然這裏已假定了 P 就是 P*，他們是同一個人，換言之，P 與 P* 的人格擁有同一性（numerical identity）。這裏卻有一個問題，如何知道或確保 P 與 P* 的同一性呢？在此生我們的身體雖然也不斷變化，但每個階段與上一個階段都有明顯的連續性（如身體、

⁷⁰ Jason McMartin, "Holy Saturday & Christian Theological Anthropology," in *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, eds. R. K. Loftin & Joshua Farris (London: Lexington Books, 2017), 127.

⁷¹ 參Howard Robinson, "The Self & Time," in *Persons Human & Divine*, eds. Peter van Inwagen & Dean Zimmermann (Oxford: Clarendon, 2007), 55-83.

樣貌、記憶等），所以我們判定是同一個人。但現在 P 與 P* 之間存在一個間隙，在其中 P 已消失了，縱使 P* 外貌上與 P 死時的身體非常相似，也不足以斷定 P 與 P* 有人格同一性（Personal identity）。原因很簡單，很容易想像在復活時，不單出現 P*，也出現了 P**，而兩個身體卻是一模一樣的。那按以上說法，P 與 P* 有人格同一性，P 與 P** 也有人格同一性，這意味着 P* 與 P** 亦有人格同一性，但這是不可能的。因為 P* 與 P** 同時存在，但擁有分開的身體和獨立的生活，所以並非同一個人。這就產生矛盾。

對二元論者而言，這不是問題，因為人格同一性建基於同一個靈魂。這靈魂在生時與一個身體結合起來，死後身體雖然敗壞，但非物質的靈魂仍然有意識地存在於居間狀態。到了末日的復活，這靈魂與新的身體結合。在整個過程中，同一個靈魂從未間斷地存在，所以其人格同一性毋需質疑。一些唯物論者嘗試提出這種解答：上帝在復活時只要把 P 死時的身體的原子都找回來，重新構成一個活的身體，與 P 死時一模一樣，那就應是同一個人了。然而很早之前，神學家已想到這難題：假如 P 的死亡是因為被食人族的 Q 吃掉，但不久 Q 又被 R 君吃掉，所以 P、Q 和 R 死時的身體擁有一些相同的原子。那在末日三人都復活時，那些共享的原子究竟應該給予 P、Q 還是 R 呢？（現代人則可用器官移植作例子。）似乎以上答案還是有明顯漏洞。

梅菲也嘗試提供答案，她不那麼重視身體或其物質基礎的連續性，而是人所擁有的高等能力，如「意識與回憶，道德品格、人際關係，而特別是與神的關係」。⁷² 所以，「縱使我的身體的複製品或一個轉化了的身體完整地擁有我的回憶，但若她並不擁有我的美德（或邪惡）、感情和道德知覺，那她不會是我」。⁷³ 格林也有類似答案：「究竟由此生到來生的人格同一性如何能維持呢？」他一方面承認是「奧秘」，但另

⁷² Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 242.

⁷³ Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion*, 243.

一方面提出「關係本體論——人格的保存……是透過關係：與基督一起，在基督裏」。⁷⁴

這仍然難以叫人滿意：第一，多個「我」出現的情況不能被排除，假若末日時出現多個我身體的複製品，他們不單完整地擁有我的回憶，也擁有我的美德（或邪惡）、感情和道德知覺，那他們都同時是我嗎？不可能，所以梅菲的標準是不對的。第二，梅菲的標準犯了循環論證的問題，假若要以人際關係和與神的關係去界定人格同一性，那我們先要解決關係的同一性的問題。再考慮 P 和 P*，假如 P 與神的關係，和 P* 與神的關係在質素上幾乎等同，但兩個關係是同一個關係嗎？這答案卻視乎 P 與 P* 是否同一個人。所以梅菲提的標準作用不大。

另一個解決方案是「死後即時復活論」（immediate resurrection），這好像能取消了人生存中的間隔——這儼然是接受有身體的居間狀態。然而有四方面問題，第一，當聖經提到復活的時候，都是指末世，從來沒有即時復活的說法。（約六 54，十一 24；羅八 18～23；林前十五 52；帖前四 16；啟二十章）所以這似乎又是基督教物理主義者為了自圓其說，強加於聖經的說法。第二，這理論如何應用到耶穌身上呢？聖經明言耶穌是死後第三天才復活，難道耶穌復活了兩次？此外，聖經說耶穌的復活有如初熟的果子，給我們盼望，但按即時復活論，無數的人在耶穌復活之前已經復活了！那耶穌的復活還還能說是**初熟**的果子嗎？還有那麼大意義嗎？（應該是耶穌作元帥帶領我們，而不是相反。）第三，只要死亡是真實的，復活的身體與死前的身體就有清晰的不連續性，所以人格同一性的問題其實同樣存在。我們同樣可以問，如果即時復活了幾個有同樣身體和回憶的人又怎樣去分辨？對這問題，基督徒唯物論者因維根（Peter van Inwagen）有一個巧妙的答案，他說當人死去時，上帝

⁷⁴ Joel B. Green, "Resurrection of the Body: New Testament Voices Concerning Personal Continuity & the Afterlife," in *What about the Soul? Neuroscience & Christian Anthropology*, ed. Joel B. Green (Nashville, TN: Abingdon Press, 2004), 100.

會立即保存這具屍體等待未來的復活，那為何我們沒有發現呢？這卻是因為上帝同時用祂的大能創造了與那軀體一模一樣的死屍——我們哀悼和最後火化的就是這複製品（simulacrum）！⁷⁵ 這可能性從邏輯而言是存在的，但在聖經、神學、教會傳統、理性和經驗上都找不到正面的理據，實在有點牽強；而且這樣說上帝一直有系統地欺騙我們，這與祂的全善並不吻合。第四，即時復活後將來在末世還會再復活嗎？若沒有，那提到未來復活的聖經經文都是錯的嗎？若仍然有，例如即時復活基本上是延續性的，但未來的復活是升級版的——轉化為榮耀的身體。這未必不可能，只是有點多此一舉，和純屬自圓其說，與聖經和神學的基礎愈行愈遠。

（五）基督教物理主義的其他問題

基督教物理主義真的能充分解釋人類獨特的能力（如理性和靈性）嗎？這也面對重重難題，以理性為例，我們有能力進行推理，如：

- 我在 T1 的時間想到一個前提：「若 P，則 Q。」
- 我在 T2 的時間想到另一個前提：「P 是對的。」
- 我在 T3 的時間得出一個結論：「Q 是對的。」我知道這是從以上前提必然地推演出來的。

這是最簡單的理性推理，但這裏假設了有同一個主體相信這兩個前提和結論，是同一個主體由 T1 到 T3 持續地存在，且是同一個主體看到這些命題的邏輯關係。然而，上面已指出物理主義難以解釋一個統一和持續的自我存在，所以也難以解釋我們最簡單的理性能力。不單如此，要認識上帝，我們先要形成一些超越的概念，如「無限」、「至完美」、「必須存有」（necessary being）等，但若人純然是有限的物質存有，我們的腦事件也是本質地有限的，究竟如何能形成這些超越的概念呢？也

⁷⁵ Peter Van Inwagen, "The Possibility of Resurrection," *International Journal for Philosophy of Religion* 9, no.2 (1978): 119-21.

難以解釋。這樣，基督教物理主義甚至難以解釋我們對神的知識如何可能。⁷⁶相反，「非物質的靈魂更適合去擁有關於神的概念。」⁷⁷

基督教物理主義還要面對另一個難題，就是耶穌死後和復活前的去向和狀態，按照基督教的道成肉身觀，在主耶穌基督裏，神性與人性永恆地結合、不可分開（如《迦西敦信經》），這帶來人性的救贖，耶穌升天後也沒有放下人性。當然，耶穌死後其身體消失了，聖子的位格當然不會消失，但從基督教物理主義的角度看耶穌基督的人性也不復存在，這時「神性與人性就分開了」，⁷⁸而其人性只在第三天復活後才恢復（這是第二次道成肉身嗎？），這則與基督教教義違背。「從神學角度看，他[耶穌]並不是以人的身分去在死亡時承擔罪的後果，而只是避免了它。」⁷⁹格林嘗試面對這問題，但他的答案不大清晰，甚至有迴避之嫌。他也訴諸甘森的永恆主義，認為「有可能耶穌在死後立即被吸納進上帝的臨在中」，⁸⁰所以從人的角度，耶穌的死與復活之間有幾天的間隔，但從神的角度卻沒有這種間隔。甘森在時間觀的種種問題上面已交代過，我在這裏要強調，格林所提的「可能」純粹是基督教物理主義者為了自圓其說而迫出來的，完全沒有聖經的根據。道成肉身的精義是聖子「住在我們中間」，凡事都從人的角度去經歷，就算復活帶來一定的不連續性，但聖經還是強調一定的連續性。當談及耶穌的出生、死亡和第三天復活，都完全從人的時間角度去描述。假設耶穌死後立即進入神的永恆中，但第三天復活後向門徒多次顯現，又好像完全按着人的時間進行，究竟這是甚麼回事呢？實在令人費解。總結而言，格林的解釋沒有多大說服力。

⁷⁶ 參Menuge, "Why Reject Christian Physicalism?" 403-5.

⁷⁷ Angus J. L. Menuge, "Christian Physicalism & Our Knowledge of God," in *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, eds. R. K. Loftin & Joshua Farris (London: Lexington Books, 2017), 75.

⁷⁸ Cooper, "Scripture & Philosophy on the Unity of Body & Soul," 39.

⁷⁹ McMartin, "Holy Saturday & Christian Theological Anthropology," 125.

⁸⁰ Green, "Resurrection of the Body," 95.

五 結論——與物理主義妥協只是與虎謀皮

在西方學術界，唯物論或物理主義已成為主流，「大部分生物學家（特別是神經科學家）是物理主義者……世俗哲學家差不多全是物理主義者……兩基督徒哲學家，相信二元論和物理主義的則各佔一半」。⁸¹我認為基督徒學者放棄二元論是不智的，有些人認為只要接受某種非化約物理主義，仍然能肯定人的超越性，但本文的分析顯示，這個良好願望是極難實現的。另一問題是，基督教物理主義者一方面接受人純然是物質性存有，但他們仍然相信上帝是非物質性的靈體，這雖然在邏輯上是可能的，但一旦接受物理主義的前提和其說明力，和認同這更符合當代科學發現，那還有甚麼理由相信比人的靈魂更玄妙和超越的靈體呢？如梅紐格指出，基督教物理主義是一種選擇性的二元論，物理主義者一般認為若缺乏了身體，意識、理性、行動，和人格持續地存在等能力都不可能，基督教物理主義同意這觀點對人而言是正確的，卻不能應用到上帝身上。無神論物理主義者會說，這不是很奇怪嗎？既然物質的存在是如此自足，而心靈的存在如此問題重重，那根本沒有好的理由繼續假設上帝的存在。那「上帝似乎變了一個奇特的附加品……若去解釋有智慧的人類思想和行動時，靈魂是多餘的，我們會感到奇怪，為何我們需要上帝那種純粹靈體去解釋世界的任何事物呢？」對二元論而言，上帝「是有智慧的人格性存有的典範。若上帝無窮的智慧和行動能力與祂的靈魂是相容的，那人類既然是照着祂的形象被造，相信人類擁有靈魂也是相當順理成章的」。⁸²

唯物論的吸引力和二元論的不受歡迎更多是基於當代潮流（特別在學術界），而不是理性。萊肯(William Lycan)是唯物論哲學家，他承認「反對二元論的標準論據也欠說服力」。⁸³羅賓遜(Howard Robinson)

⁸¹ Murphy, *Bodies & Souls, or Spirited Bodies?*, 3.

⁸² Menuge, *A Philosophy of the Christian Religion*, 408.

⁸³ William Lycan, "Giving Dualism Its Due," *Australasian Journal of Philosophy* 87 (2009): 551.

是多年批評唯物論的心靈哲學家，他認為「物質的概念的問題其實比意識的概念的問題大得多……我對基督教唯物論的直覺反應是：它既是不必要的投降，也是在我們的後背插一刀」。⁸⁴ 他仍然深信，「無論怎樣包裝，所有唯物論仍然會堅定反對一種屬靈的世界觀……基督徒哲學家和神學家應該團結起來反對所有形式的唯物論。」他們應該把心靈的現象「從非人化和機械化的科學中解放出來。他們也應小心避免過於願意去追隨世俗哲學(和更廣泛的理智氛圍)的潮流。……事實上現在唯物論思想中出現了一個危機——就算在一些沒有宗教信仰、佔領導地位的心靈哲學家當中，泛心靈論(panpsychism)愈來愈成為一個潮流，如內格爾(Tom Nagel)、斯特勞森(Galen Strawson)和查爾莫斯(David Chalmers)」。⁸⁵ 我相當同意這些觀察，我的結論是，從神學和哲學的角度看，基督教物理主義問題重重，縱使它好像能輕鬆地解決基督教與當代世俗人觀的張力，我們還是應該堅定抗拒它的誘惑。

我從事神學和哲學研究數十載，當然不會認為教會傳統和聖經詮釋必然是不可改變的，我開始時對基督教唯物論持開放態度，還蠻受它提倡的整全人觀吸引。然而更深入地思考相關的聖經、神學和哲學問題，我才認定整全二元論是更好的解決方案。我相信很多基督教物理主義者都是有誠意的，他／她們都關心和憂心基督教的前途，這系列文章並非譴責任何人，我只是理性地陳述我的觀點和理據，表達另一種擔心，就是走修正主義的路，也有可能是過急地跳上基督教物理主義的新船，最後「好心做壞事」、得不償失。當然，我有可能是錯的，歡迎不同意我觀點的人與我進一步對話。

⁸⁴ Howard Robinson, "Reflections on Christian Physicalism by a Veteran Antiphysicalist," in *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, eds. R. Keith Loftin & Joshua Farris (London: Lexington Books, 2017), 403.

⁸⁵ Robinson, "Reflections on Christian Physicalism by a Veteran Antiphysicalist," 407-8.

撮 要

「靈魂是否存在？」是極富爭議性也對人觀極為重要的問題，基督教傳統相信二元論(dualism)，但一些當代神學家(如格林)和基督徒哲學家(如梅菲)則提倡一種基督教唯物論(Christian materialism)，認為這立場不單更能回應時代的挑戰，其實也更符合聖經。本文對這種基督教物理主義作出評論，我首先指出從基督教傳統角度看甚有問題，接着我從哲學和神學角度探討基督教唯物論所面對的理性困難。我的結論是：基督教若放棄二元論，而向唯物論靠攏，其實得不償失，並非回應時代挑戰的良好方案。

ABSTRACT

"Does the soul exist?" This is a very important but also a very controversial question. The Christian tradition tends to believe in dualism, but some contemporary theologians (e.g., Joel Green) & Christian philosophers (e.g., Nancey Murphy) propose a kind of Christian materialism. They think that by adopting this position, Christianity not only can cope better with contemporary challenges, we can also be more faithful to the biblical tradition. This paper provides a critical evaluation of Christian materialism. I will first point out that this position is in conflict with our Christian traditions. Then I show that Christian materialism in fact faces rational difficulties from both philosophical & theological perspectives. I conclude that adopting Christian materialism is not a satisfactory way to cope with contemporary challenges because the costs outweigh the benefits.

