

## 中世纪的宗教与科学 的关系：以大阿尔伯特为例

■ 赵敦华

宗教与科学的分离发生在近代自然科学诞生之后。在此之前，在中世纪，甚至在文艺复兴时期，宗教和科学是彼此不分的。这在英国的经院哲学中表现得尤为明显。罗吉尔·培根(Roger Bacon)第一个提出“实验科学”的概念，但他的目的是要实现他的基督教学术改革的计划，而学术改革的目的是昭彰上帝的智慧，而上帝赋予人类智慧的目的是为了人类的拯救；因此，他所大力提倡的经验，不但包括通过感官而获得的感觉经验，而且包括“不属于这个世界的事物的经验”，神学家是具有后一类经验的科学家。<sup>①</sup>罗吉尔·培根之后的威廉·奥康(William Ockham)提倡的唯名论一方面认为关于个别事物的经验是知识的基础，另一方面强调信仰具

<sup>①</sup> 罗吉尔·培根：《大著作》，第2部第1章，第6部第1章。

有不受理性的规定的纯洁性和崇高性，因此，奥康的唯名论同时推动了学术界的经验研究和宗教改革运动。

一般认为，13、14 世纪之交的经院哲学有两个中心，一是巴黎大学，一是牛津大学。两者各有特色，后者具有科学精神，而前者具有思辨精神。我们认为这样的区别虽有一定道理，但并不意味着截然的对立，因为两者毕竟还有不少共同之处，宗教与科学的密切联系就是那个时期经院哲学的一个共同特征。我们已经看到，牛津的经院哲学具有这一特征，那么巴黎的经院哲学这一方面的特征表现在何处呢？本文拟以大阿尔伯特的思想为例来回答这一问题。

### 一、大阿尔伯特其人及其著作

大阿尔伯特 (Albertus Magnus) 1206 年生于豪亨斯陶芬斯公国首府施瓦本的一个骑士家庭。年轻时在帕多瓦大学 (现在意大利) 学习哲学，并在那里于 1223 年加入了新成立的多米尼克会。后被修会派往科隆学习神学，修业期满后在多米尼克会德国省下辖的各修道院讲授彼得·伦巴底的《箴言四书》(这是长期使用的神学教材)。1243 年左右受修会派遣，到当时神学与哲学的中心巴黎大学深造神学。1245 年毕业后在巴黎讲授神学，获得神学教授资格。1248 年，大阿尔伯特返回科隆，创办多米尼克修会的大学馆。其后一直主持大学馆，并曾兼任修会的德国省省长职务，1260 至 1262 年间，担任雷根斯堡主教。大阿尔伯特于 1280 年 11 月 15 日去世。

大阿尔伯特主持的科隆大学馆在 13 世纪是仅次于巴黎大学和牛津大学的神学和哲学中心。在他所培养的众多学生之中，最杰出者无疑是托马斯·阿奎那。

大阿尔伯特生活在新旧思想激烈交锋的时代，从阿拉伯地区传入的亚里士多德主义在大学里迅速蔓延，引起教会和保守的神学家的恐慌。他们利用各种手段阻碍和压制亚里士多德主义的传

播，甚至颁布禁令谴责符合亚里士多德学说的观点为异端，对拉丁阿维洛伊主义者进行迫害。对此，大阿尔伯特愤怒地说：“正是此种人谋害了苏格拉底，把柏拉图逐出雅典，又用阴谋逼迫亚里士多德离开雅典。正如胆汁的弥漫使全身变苦，刻毒的人把学术界搅得苦涩不堪，使学者们享受不到共同探讨真理的甘甜。”<sup>①</sup>1270年11月10日，巴黎主教唐比埃颁布了一条禁令，把当时在巴黎大学广泛传播的13条命题谴责为异端。巴黎的宗教法庭曾派员到科隆询问大阿尔伯特的意见。他明确地表明自己的反对态度：“巴黎的很多人不从事哲学，专事诡辩”<sup>②</sup>，并说巴黎那些制造迫害的人反对哲学的行为好似“野兽亵渎它们一无所知的东西”<sup>③</sup>。但大阿尔伯特未能阻止大谴责的发生。1277年3月7日，唐比埃变本加厉地颁布了一道谴责22条命题的禁令，这就是通常所说的七七禁令<sup>④</sup>。这道禁令株连到对亚里士多德主义持积极态度的托马斯，大阿尔伯特为此以耄耋之身亲自到巴黎为托马斯辩护。其时托马斯已经去世，由于大阿尔伯特以及一些托马斯的学生竭力辩护，多米尼克会决定以托马斯学说为旗帜，回击反对派的攻击，最终由罗马教廷认可了托马斯主义的正统地位。可以说，托马斯主义崛起得益于大阿尔伯特的积极扶植和维护。应当强调的是，他对托马斯主义的支持并非出自维护本修会声誉的宗派立场。在当时历史条件下，托马斯主义适应了亚里士多德主义传播的时代潮流，维护和反对托马斯主义的论战具有进步和保守斗争的性质。在此意义上，可以肯定大阿尔伯特是一位代表着进步方向的哲学家。

① E·Gilson, *History of Chilosophy in Middle Ages*, New York, 1955, p. 270.

② M. Harn, *Medieval Thought*, McMillian, 1985, p. 175.

③ P. Mondonnet, *Siger of Brabant*, Louvain, 1911, p. 59.

④ 关于七七禁令详情，见拙著《基督教哲学 1500年》，人民出版社，1994，第九章第三节。

后期重要的经院哲学家都有特定的博士头衔。大阿尔伯特的称号是 Doctor universalis(全能博士)他以博学多闻著称。与他同时代的哲学家罗吉尔·培根说:“他在学校里像亚里士多德、阿维森纳和阿维洛伊一样被人引述,但又不像那些人,他还在世的时候就被奉为权威”“他还在世的时候,就在巴黎被授予博士称号,在学校里当作权威被引述”<sup>①</sup>。经院哲学虽以推崇权威为特征,但很少以活人为权威。大阿尔伯特作为活着的权威,是一个例外,足见他在当时影响之大。

大阿尔伯特著作包括三类:一类是当时盛行的“大全”式著作,包括《箴言四书注》、《被造物大全》,以及与托马斯的代表作同名的未竟之作《神学大全》;另一类是对亚里士多德著作所作的注释,他对亚里士多德的主要著作进行了广泛的评注,被注的著作计有:《形而上学》、《物理学》、《论灵魂》、《论天》、《论生灭》、《自然小著作》、《动物志》、《尼各马可伦理学》、《政治学》和《后分析篇》;第三类著作是一些论辩问题集。这些著作被编入《大阿尔伯特全集》,17世纪的里昂版全集共 21 卷,19 世纪末的斐微斯版共 38 卷。

在大阿尔伯特卷帙浩繁的著作中,《被造物大全》、《物理学注》、《论灵魂注》、《论天注》、《论生灭注》、《自然小著作注》以及《动物志注》等书,集中表达了大阿尔伯特对自然和世界的看法,反映了当时科学的成果。

## 二、观察自然的方法

大阿尔伯特对亚里士多德全部的自然哲学著作都作了评注,这固然是由于自然哲学在 13 世纪的大学里已取得与逻辑同等重要的基础地位,同时也反映出他对自然研究的特殊兴趣。在他的注

<sup>①</sup> D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, London 1962, p.

释里，既有对运动一般原因和规则的阐明，又有对天空、金属、矿物、植物、动物、环境和人的行为等具体对象的探讨。后一种研究以观察和描述为依据。比如，为了获得矿物学方面的知识，他亲自到德国东部的采矿场作实地考察。依据观察到的事实，他纠正了亚里士多德著作的一些错误。比如，亚里士多德说彩虹在 50 年之内只发生两次，而大阿尔伯特在一年之内就看过两次彩虹，他据此说，亚里士多德的断言来自道听途说，没有经验根据。

大阿尔伯特区分了“实在科学”和“言语科学”，前者指以实际存在的事物为对象的自然哲学，后者指形而上学的思辨。经院哲学盛行的方法是以演绎推理为特征的“辩证法”。他认为这种方法不适用于实在科学。他说：“我对研究事物时所用的逻辑推理不感兴趣，因为这种推理导致很多错误。”<sup>①</sup>但同时他对以格罗斯特为代表的牛津学者应用数学研究自然的方法也不以为然，称之为“毕达哥拉斯方式”。

大阿尔伯特在研究具体对象时注重经验观察，但他对世界整体和运动原因的说明却充满着思辨。总的来说，他使用经验和思辨相结合的方法。与亚里士多德一样，他对经验事实进行细致分类，作出概念上的区分，从中提炼原则，进一步构建自然体系。

### 三、关于自然的思辨体系

大阿尔伯特建构的关于自然的体系，以创世说为背景，带有强烈的思辨色彩。他把创世过程分为四个阶段，第一阶段为“纪”（Coaequevus）。在四纪里依次被创造的事物是质料、时间、太空和天使。他的《被造物大全》一书对创世四纪的论述描绘了一个世界图式，对经院哲学的自然观和实体观作了概述。

第一纪的被造物是质料。大阿尔伯特肯定质料是原初存在，它

<sup>①</sup> 大阿尔伯特：《物理学注》，第 3 卷第 1 篇。

是一切生成变化的载体。他注意到亚里士多德的质料观所蕴含的一个矛盾：质料一方面被定义为没有获得现实性之前的潜在；另一方面又是一切运动变化和属性所依附的基体，因而不可能不具有实体性。大阿尔伯特解释说，质料的潜在是相对于形式而言的，但质料一旦与形式结合构成实体，质料便处于现实状态，具有个性。原初质料是与元素形式一起被创造的，不能脱离元素抽象地看待原初质料。因此，元素是最初的有形实体。对自然解释应从元素的性质开始。

第二纪的被造物是时间。大阿尔伯特认为，时间是处于生成变化之中的事物的量度，上帝不生不灭不变化，因此不处于时间之中。针对经院哲学家争论的“世界是否永恒”“世界有无开端”等问题，他区分了两类运动：第一类是无始无终的运动，这类运动的实体称作“移涌”(aeon)，它们随着时间一起被创造出来，虽在时间之中，但却是永恒的；另一类是可朽事物的运动，在时间中有始有终的。两类运动产生出神学和哲学两种不同的时间观：神学中讨论的时间适用于一切运动着的实体，不管它们是可朽的还是不可朽的，有形的还是无形的。神学的时间概念给出一切运动的共同性——持续性；哲学的时间观适用于可朽事物的运动，它除有持续性之外，还有间断性。度量这类运动的时间是均匀流逝的“现在”。持续性和间断性相统一的时间即亚里多德所定义的“依前后而定的运动数日”<sup>①</sup>。哲学里讨论的时间还有因运动性质不同而不同的多样性：天体运动的度量不同于地界物体运动的度量，地上有形物体运动的度量又不同于无形的理智和意志运动的度量。不难看出，大阿尔伯特的时间观与亚里士多德的观点陈陈相因。近代物理学正是突破了这种观念的束缚，才形成了统一天界和地界运动的“绝对时间”的观念。

<sup>①</sup> 亚里士德：《物理学》，商务印书馆，1982，210b2。

第三纪的被造物是太空。太空不同于天空。大阿尔伯特有两个后来在哲学史上产生重要影响的概念区分两者：“有一个能生的自然(natura naturans) 和一个被生的自然(natura naturata)。能生的自然是上帝及其创造的天，被生的自然是可生可朽的存在物。”<sup>①</sup>大阿尔伯特虽然坚持上帝超越时间，但不认为上帝超越空间。上帝为自己创造了位置，这就是太空。能生的自然是上帝的领域。太空又被称作“三位一体的天”，它是观察不到的，人所能知道的只是太空有“位置”的属性。可观察的天空是充满着运动变化天体的被生的自然。能生的自然和被生的自然的区分相当于神学空间观和哲学空间观的区分，这一区分和神学时间观和哲学时间观的区分一样，符合大阿尔伯特关于哲学和神学区分的基本构想。

第四纪的被造物是天使。按经院哲学术语，“天使”是“精神实体”或“无形实体”的代名词。当时有一种观点认为，一切实体都由质料和形式构造，精神实体也不例外，也包含有“精神质料”。这种观点被称作普遍质型论。大阿尔伯特不赞成“精神质料”这种说法。他指出，“质料(hyle)”和物质(matter)这两种概念的意义密切相关。纯粹潜在的质料不等于物质，但这种意义上的质料是不可指称和定义的，可指可说的质料总是物质，具有形体。在这种情况下谈论“无形的”质料或“精神的”物质岂非自相矛盾。

#### 四、对灵魂的心理学的解释

亚里士多德在《论灵魂》中对人的理性灵魂作了动力理智和可能理智的区分，引起后世注释者长达千年的争论。大阿尔伯特根据他对精神实体的特殊理解，对人类理智的性质这一形而上学问题做出了心理学的解释。

大阿尔伯特说，动力理智是一种生命力，它是激活灵魂的活

<sup>①</sup> E. Gilson, *History of Christian Philosophy in Middle Ages*, p. 281

动，“这就是为什么‘灵魂’（anima）一词来自动词‘激活’（animardo）的原因”<sup>①</sup>。也就是说，动力理智是赋予灵魂现实性的存在活动，可能理智则是灵魂的本质。理性灵魂的本质在于认知普遍对象，但它一开始处于潜在状态，只能接受感觉印象，自身缺乏把感觉印象抽象为普遍概念的能力。但是，人的灵魂的感性内容包含着成为理智概念的可能性，故被称作可能理智。可能理智从动力理智那里获得必要的抽象能力，才把灵魂中的潜在概念转变为现实概念。最后，可能理智还有记忆的贮存功能，将已获得的普遍概念融会贯通，使之成为科学知识。

大阿尔伯特还用可能理智和动力理智的关系解释了从感性到理性的认识过程：可能理智提供认识材料，动力理智提供认识动力，两者的结合产生出针对感觉印象的理智抽象活动，最后再由可能理智贮存认识成果，实现其认知的本质。理智为什么能够从个别的感觉印象中抽象出普遍概念？这对于古人来说是一个难解之谜，即使现代心理学也未能描述抽象活动的全过程。大阿尔伯特的抽象说具有当时历史条件下所能达到的合理性，对今人也不无启发作用。

## 五、大阿尔伯特的影响

由于大阿尔伯特与托马斯之间的密切关系，很多研究者把大阿尔伯特视为托马斯主义者。更新的研究成果表明了大阿尔伯特思想的复杂性。正如一个研究者指出，把大阿尔伯特思想纳入托马斯主义框架中去评价，“既夸大又缩小了他的贡献，即：夸大了他对亚里士多德主义的贡献，因为他根本不是一个纯粹的、自始至终的亚里士多德主义者；同时也缩小了他对托马斯主义以外的其他派别的贡献。他的宽容大度的心灵包罗的众多的观念对斯特拉斯堡

<sup>①</sup> E. Gilson, *History of Christian Philosophy in Middle Ages*, p. 287.



的神学家以及弗来堡的蒂特里希为代表的新柏拉图主义者都产生重大影响”<sup>①</sup>。引文最后提及的那个派别指 13、14 世纪之交在科隆地区盛行的神秘主义。这一思潮对以后德国哲学乃至整个民族形成具有重大意义。

大阿尔伯特所知道的亚里士多德主义来自阿拉伯世界。从那里传入的亚里士多德主义与柏拉图主义、新柏拉图主义并无严格的分野。正如一位现代研究者所说，阿拉伯哲学家“相信只有一种哲学，它的两位大师是柏拉图和亚里士多德”<sup>②</sup>。在这样的理论条件下，大阿尔伯特对亚里士多德的注释不可避免地掺有柏拉图主义和新柏拉图主义的因素。但他并非完全没有意识到亚里士多德与柏拉图之间的差别。他还讲授一些不见于亚里士多德著作的学说，如“存在的流溢”(de fluxu entis)、“形而上之光”(de luce)等。这些学说带有明显的新柏拉图主义色彩。

13 世纪后期，一向被误作为亚里士多德《论原因》的真实文本被多米尼克会僧侣、著名翻译家莫尔伯克的威廉翻译出版，他还翻译了普罗克洛的其他著作，如《论天意和命运》、《论恶的本性》、《蒂迈欧篇注》、《巴门尼德篇注》等。这些著作第一次向经院哲学家展示出新柏拉图主义的本来面目。大阿尔伯特的学生雨果·瑞佩林(Hugh Ripelin)和乌里希·恩格尔伯特(Urlich engelberti)等人发展了新柏拉图主义。他们借助了大阿尔伯特的权威，比如，瑞佩林于 1268 年出版的《神学纲要》一直被误认为大阿尔伯特所著。这部著作在 14 世纪流行甚广，以致人们把科隆的新柏拉图主义者称作大阿尔伯特主义者。他们中间有一个重要人物是费来堡的蒂特里希(Dietrich de Vrieberg)，他在其主要著作《论理智与理性》一书中把“太一”解释为高于“是者”的范畴。太一被等同为上帝最初的显

① D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, p. 252.

② M. M. Anawati, *Avicenne et le dialogues Orient-Occident*, p. 182

像,是圣道(logos)的代名词。太一向外弥散才生成出一切“所是的东西”。在亚里士多德主义已被普遍接受的情况下,这些新柏拉图主义的观点格外引人注目。

新柏拉图主义为神秘主义的实践奠定了理论基础。13、14世纪之交,科隆所在的莱茵地区发生了神秘主义的群众运动。众多的善男信女的狂热举动引起教廷的不安,教皇指示多米尼克会德国省负责指导这一运动。科隆学派的新柏拉图主义理论于是同神秘主义的实践结合在一起,著名的神秘主义者不仅是理论家,而且是身体力行的传道者。他们的领袖是约翰·艾克哈特(Johannes Eckhart)。

艾克哈特曾是阿尔伯特在科隆的学生,后到巴黎大学神学院学习,毕业后在巴黎、科隆教授神学。1290年担任多米尼克会萨克森分会会长之后,积极领导神秘主义运动。他传授的神秘主义在其生前已遭到教会的反对。他于1327年逝世。两年之后,教皇约翰二十二世正式谴责他所宣扬的28个命题。从这些命题内容上看,艾克哈特在理论上持新柏拉图主义和泛神论观点,在实践上主张个人与上帝直接交往,强调个人内在精神生活的价值,轻视外功和繁文缛节。艾克哈特倡导的这一神秘主义思潮并未被教会的谴责所扼杀。他的门徒约翰·陶勒尔(John Tauler)和亨利·苏索(Henry Suso)在14世纪把神秘主义推进至低地国家以及英国、西班牙,对欧洲的文化历史进程具有深远的影响。

从思想史的角度考察,大阿尔伯特具有双重影响:他的科学思想对新柏拉图主义和泛神论以及15世纪的哲学家库萨的尼古拉产生一定的影响;更重要的是大阿尔伯特——艾克哈特——陶勒尔——马丁·路德这样一条神秘主义的思想线索,对宗教改革运动,乃至德国民族精神的影响。可以看出,大阿尔伯对后世的影响也涵盖了科学和宗教两个方面。他的思想和影响都表现出中世纪的科学与宗教不可分离的特征。

## 科学、世界观及理性论证

■ 戴尔·拉茨希

各种人曾尝试过(其中一些仍在尝试)或是纯粹在现代科学的基础上建构宏大的哲学体系,从科学中为已然存在的哲学寻求支持;或是以科学为基础向宏大的哲学体系和宗教世界观发起挑战。例如,众所周知,实证主义者认为,科学是知识和真理的惟一合法来源,科学代表着我们回答人类面对的任何问题的惟一希望,以及在可能的程度上,科学,而非形而上学、哲学、宗教,构成人类生活惟一可靠的指南。因此,路德维希·冯·米塞斯(Ludwig·Von·Mises)指出:

形而上学及宗教体系……是解决那些迄未以科学处理的问题的原始的……尝试<sup>①</sup>

<sup>①</sup> *Richard von Mises, Positivism*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951, p. 237

当碰到这样的问题时，解决问题的惟一希望是以一个典型的当代科学家对待其专业问题那样的态度<sup>①</sup>向前推进。

另外一些人则推出相应的直觉。例如，著名的生物学家瓦丁顿 (C. H. Waddington) 认为：

科学本身就能为人类提供一种生活方式，这种生活方式首先是自洽与和谐的；其次，它是客观理性的自由发挥，我们在物质上的进步端赖于此。在我看来，心灵的科学态度是目前在所有这些方面惟一恰当的态度。<sup>②</sup>

还有马克思主义的预言家贝尔纳 (J. D. Bernal)：

[科学方法]是这样的一些方法，通过它人类最有可能确保自己的未来。<sup>③</sup>

类似的说法回声不绝。根据物理学家保罗·戴维斯 (Paul Davies) 的看法，在某些领域中科学事实上已推进到能够认真地处理前此那些正规的宗教问题的程度。<sup>④</sup>

当然，发现理查德·道金斯 (Richard Dawkins) 相关的赞成观点一点也不是为奇：

当面对深层的问题时，我们再也不用诉诸迷信（读作：宗教）：生活是否有意义？我们为什么活着？人是什么？

为什么呢？因为，在达尔文之后，科学已足以回答这样的一些根本问题，反之，「正如」G. G. 辛普森 (G. G. Simpson) 所说……

① *Positivism*, p. 2

② C. H. Waddington, *The Scientific Attitude*, (London: Hogarth Press, 1968), p. 170.

③ J. D. Bernal, *The Social Function of Science* (London: Poulledge, 1946).

④ Paul Davies, *God and New Physics*, (New York: Simon and Schuster, 1983), ix.

1859年之前,所有回答这些问题的企图都是毫无价值的”。<sup>①</sup>

史蒂芬·霍金(Stephen Hawking)看来认为,这样的问题可以通过一个“完整统一的理论”来回答:

今天,我们仍然渴望知道自己为什么在这里,以及我们来自何方。人类最深刻的认识渴望足以为我们持续的追问提供充分的辩护。我们的目标就是要给我们所在的宇宙一个完整的刻画。<sup>②</sup>

说到科学在当今社会中事实上所占据的地位,马克思主义者、生物学家理查德·莱翁丁(Richard Lewontin)指出:

对于一种解释世界从而使之合理化的机制而言,它必须具有如下一些特点。首先,这一机制作为一个整体必须表现为是出自人类日常社会斗争之外的来源(并)由某个超人类的来源降临到社会中。其次,理念、阐发、规则及这一机制运行的结果必须具有有效性和超越人类任何妥协或错误的可能性,(以及)必须在一种绝对的意义上看上去是正确的和以某种方式由某一绝对的来源引出……最后,这一机制必须具有特定的神秘与含蓄的性质,因而,其最为内在的运行并非对每个人都是透明的。它必须有深奥的语言,要由那些特别有知识、能介入日常生活与理解和知识的神秘源泉之间的人向大众来解释。

基督教会及事实上任何天启宗教都完全满足这一要求……

但这一描述同样适用于科学,并使科学作为现代社会中替代宗教的主要合法性力量成为可能。<sup>③</sup>

然而,正如最终所表明的那样,在这整个领域中充满着问题。

① Richard Dawkins, *Selfish Gene*, (New York: Oxford University Press, 1976), p. 1

② Stephen Hawking, *Brief History of Time*, (New York: Bantam Books, 1988), p. 13

③ Richard Lewontin, *Biology as Ideology*, (New York: Harper Collins, 1991), pp. 7~8

以下，我将给出某些考虑，它们至少构成某种警示标志。

### 背景

人们普遍认为，我们关于实在的科学概念随着时间的变化发生了实质性的改变——关于人物、行为、历史及物质领域未来的理论被修正、扩展、推翻、替换，新的领域被置于科学认识之下，等等。而对我们关于科学是什么、做什么、如何做、科学产生什么以及科学之所能的理解亦随时间而改变这一点，则并未获得同样广泛的肯认。进而言之，这样的一些改变始终以各种方式与科学理论的变化相联系。因此，科学史不但是对自然持续不断的科学发现的历史，而且还是不断揭示如何有效地探究自然的历史——什么样的问题可以向自然发问，如何发问，如何解读自然给出的答案。就像我们并未被做成具有关于周期表的完整、先天的概念，我们人类并未被造就为具有关于如何探索不可观察的理论上的物体的完整、先天的观念。自然的科学性特性和探索——科学自身的特性同样都是由我们在与自然本身磕磕碰碰的相互作用中学到的。根据我们自身的易错性与有限性，认识什么是科学以及如何从事科学与我们对自然的认识一样，始终是渐进的、间接的，包含许多的曲折与失误。此外，考虑到其所涉及的历史地看相对短暂的时间，一方也许和另一方一样处于未完成的状态，从而应被视为同样是暂时性的。

以下，我将给出 20 世纪西方关于科学的主导性观念变化的多少有些非正式的历史。接下来，我将在人类存在的广义哲学概念下提出与科学所应当或不应当扮演的角色有关的一些道德思考。

在最广泛的意义上，科学是一种认识方案——一种寻求理解和造就知识的尝试。根据一种可以追溯到许多希腊哲学家的传统，真正的知识要求具有确定性。基于某些理由，确定性原则上是没有问题的。在正确的前提下，我们可以有涉及各种真理的确定性，这

些真理是客观和必然的,例如,数学与逻辑命题。原则上,我们同样经常拥有涉及某些既是主观的又是偶然的真理的绝对确定性,例如,与我们的内在精神状态有关的真理。然而,本然意义上的(natural)科学通常运行于落在这两者之间的领域,其所处理的是客观偶然的東西。

在这一领域中,造就真正的知识包括所要求的确定性引出各种潜在的问题。一个历史地逐渐显现的信念是,对自然界客观偶然事物真正知识的探寻要求一个由恰当的逻辑(这将确保所要求的确定性)指引的严格系统的方法(它将去除易错的人类主观性)。当然,由于科学运行在偶然性的领域中,逻辑必须得是切合此一领域的。

详细论述这样一个逻辑—结构方法的有影响的尝试出自 17 世纪早期的弗兰西斯·培根。就我们当下的目的而言,重要的不是培根观点的细节,而是出自其著作的一系列广泛的论题和那直到晚近仍然占据主导地位的关于科学的直观图景。以下是这些核心论题中的一些:

(a) 科学最终并非基于别的什么,而是基于纯客观的和不带偏见地收集来的观察资料;

(b) 科学家在其观察与推理中谨守一整套严格的方法(科学的方法);

(c) 科学的结果、科学理论以及科学知识乃是遵从特定科学方法将纯粹理性(数学或逻辑)运用于观察材料的严格产物。

(由于在这一科学概念中被假定为界定了由材料上升到理论的方法论支柱的逻辑是归纳逻辑,培根的观点通常被说成是“归纳主义”)

培根之后,科学几乎被普遍刻画为揭示自然秘密的一整套严格、精确的程序。依照流行的看法,这一独特的科学方法是由伽利略、牛顿这样一些人发明的,并且,自从这一发明被所有真正的科

学家普遍与谨慎地运用以来，其结果就是前所未有的新的科学凯旋的自动发生。在这样一种认识占支配性的情况下，在伽利略之后几乎 4 个世纪和牛顿之后 3 个世纪看到在关于什么是或不是真正的科学的问题上仍然存在争议多少是令人惊讶的。

事实上，20 世纪关于科学的概念的发展史在很大程度上是尝试在严格细节上对上述三个广泛的命题加以阐明的历史，对在这些方面所遭遇的严重问题愈益增加认识；对这些广阔的论题的逐渐——经常是不情愿——的修正和部分拒斥；再次令人吃惊的是，仅在 20 世纪，关于科学是什么及它是如何运作的观念就发生了至少半打的重要转变。以下，我们将大致依历史顺序对之加以展开。

### 实证主义

在整个 20 世纪上半叶，西方关于科学的主导概念是与以实证主义（或称逻辑实证主义）知名的哲学运动联系在一起的。大体说来，实证主义的科学图景可以被描绘成运用现代哲学及逻辑资源将培根的基本命题带入 20 世纪的尝试。这具体是怎么回事？

实证主义的基本论调在其第一论题——事实论题的描述中表现得相当明确：科学最终建立在纯粹观察资料的基础上，除此之外，一无凭依。作为历史事实，观察曾被认为是为科学提供了一个极其可靠的基础，因为，它被当成是彻底客观和不受哲学偏好、理论观点或是任何其他东西的影响的。感官感知被认作是这样的一个过程，通过它，自然以一种人本身无法控制的方式直接将各种信息印入人脑。由此，感官感知为科学提供可靠的基石。在此一观点下，感官感知直接受自然本身支配，从而避开人类的任何干扰。不可能有更纯粹的客观性了。另一个几乎是普遍被接受的进一步预设是：对于所有处境相同的观察者，观察经验从根本上说是一样的。在相同的环境下，每个诚实、仔细的研究者看到的是同样的东西。观察的这一共享特征肯定研究者之间的确认、答辩以及相互检



验，从而为科学提供了另一层预防性的客观性。

但是，实证主义在观察资料的认知优先性这一基本观点上走得有些太远了。实证主义者不仅在科学中禁止哲学、宗教、形上思辨或其他纯粹属人的东西的介入，他们还将意义的可证实标准推到极端，否认那些不能被拴在直接经验观察上的任何东西具有任何认知内容。

考虑第三个论题，即科学必须是合乎逻辑的构造 (logic-driven)，实证主义者做了大量的工作想要确定具有或然性的理论的逻辑结构，这在他们看来为形式化的归纳逻辑科学提供了最好的前景。

然而，实证主义关于何为科学及科学如何运作的概念证明是不可行的。其所涉及的问题是大量、致命和众所周知的。我将只提及其中的一些。大多数人认为，实证主义者从未打算将意义的可证实标准做成并非琐碎的可否认的形式。的确，除了以特设的调整 (*ad hoc adjustments*) 防止其成为自我参照地不融贯的以外，看来没有别的办法。此外，实证主义打算建构一个科学地统一发挥功能的形式化归纳逻辑的企图自始即是失败的。

事实上，问题已经变得越来越清楚，包含在第三论题中的基本观念——即以为存在着某种逻辑，由之我们不必诉诸任何其他概念或是认知内容就可以从经验材料上升到理论——完全是错误的。(这与基于经验材料的理论的不确定性命题是联系在一起的) 对此的认识内含于这样的命题中，“发现无逻辑”。但是，如果真正的知识要求确定性，确定性必须是某种逻辑的产物，而在经验材料与理论间又不存在逻辑通道，那么，科学理论显然永远不能获得知识的正身 (*credentials necessary for knowledge*)。

科学于是面临着选择——以放弃理论及其解释力为代价执著于培根式由逻辑决定的客观确定性理念，或是至少以从传统和培根式理念的某些方面后退为代价坚持理论的合法性和价值以及解

释力。一些实证主义者在面对这一挑战时选择放弃理论，希望为理论被排除出去之后科学所剩下的无论什么保留确定性。但对大多数人来说，一个不包含解释性理论的科学很难被称之为“科学”，几乎不具有认知上的兴趣。

### 假设——演绎主义

如果科学理论不能通过某些合乎逻辑的过程由经验材料中产生，接下来的问题是：它是如何产生的？它从何而来？答案至少部分地在于，科学理论乃是人类发现与创造性的产物。问题马上是，不但发现无逻辑，而且，发现在本质上牵涉到各种不受规则约束及不可控制的主观过程。思维的创造性一跃可以由某些怪念头、预感、刺激、梦、幻想或事实上任何东西所触发，包括哲学思辨、宗教性前提、政治教条或是形而上学上的偏见。这似乎是敞开了让人类主观性涌进科学的大门，而防止这一点的发生本来正好是关于科学的第二个（严格方法）论题的部分考虑。

创造性与发现作为所提出的理论产生的来源看来是无可规避的。但是，在认可它们为真正被接受的科学之前，显然，我们仍然可能对这些候补的理论提出满足材料根据与逻辑约束方面的标准的要求。假设—演绎方法就是强化这些标准，抵御具有威胁的灾难的方式之一。在最简单的形式下，基本的观念是，当一个理论被提出，演绎逻辑（已知最严格的逻辑）被运用以给出理论中包含的各种经验蕴涵和经验预测。这些蕴涵与预测进而可以通过观察或实验来检验，看看它们是否正确。如果是这样，那就构成了对该理论某种程度的证实，而当这种证实不断累加，对理论的确认也许达到这样一个层次，它给予该理论科学上完全的承认。另一方面，如果由理论中引出的预测不正确，那么，理论就没有通过对它的检验，从而在科学上得不到承认。这一程序通过让自然经由经验材料而对候补理论的命运有最终的发言权——拒绝或是接受——来保卫客观

性。被提出的理论可以基于任何的主观理由要求进入科学王国，但只有那些通过假设—演绎检验的理论才被允许进入。在理论发现中起作用的主观性因素被限制在“发现的场域”（context of discovery）中，而逻辑（预测的推论，理论的确认与拒斥）与经验材料（观察，从自然本身中来的实验结果）则在总体上处于“辩护的场域”的控制中，从而纯粹的客观性仍然是科学的最终结果的特征。

但要注意，在此我们看到对我们正追踪的论题的一个进一步的侵蚀。确定性本来已经开始弱化，而现在它被仅仅某种程度的证实所代替，伴随着的是这样的含意，理论可以作为某种程度上试验性（tentativeness）的东西被接受。一直以来有一种这样的看法，在对科学来说至关重要的理论建构过程中根本无逻辑可言。方法一直被迫放松到认可某些超出单纯逻辑和经验材料——例如，主观心理过程的东西进入合法科学程序的地步。

面对这些重要的——和我认为正确的——承认，假设—演绎主义可能被视为一种控制伤害的努力。然而，它事实上并不能完全胜任这个工作。

### 证伪主义

假设—演绎主义陷入的困难涉及逻辑问题。科学中对逻辑确定性的要求不得被抛弃，代之以一定程度的证实的观念。但仍然存在这样的假设，即可能建构一个能算出证实度的逻辑，从而可以以某种精确性确定，在什么程度上特定的经验材料的集合可以证实某一特定的理论。这被认为对于科学的整个合理性具有至关重要的意义。根据一个长期受到尊敬的哲学原则，合理性在很大程度上在于依照证据的力度调整一个人的信念的强度。如果说科学被认为是严格的、合理的、以资料为根据和受逻辑支配的，显然就得有一个能够准确确定其证实度的逻辑，从而可以按比例相应地确定科学信念的强度。主要的问题在于，这样的逻辑看起来根本不存

在。

但是，如果没有这样的证实的逻辑，而你又哲学式地坚持要求科学应依照逻辑来构造，那么，科学理论的证实不是科学的一个合适的部分。的确，在一些人看来，根本不存在证实这样的事情。

在此，一个最显眼的人物当然就是卡尔·波普。波普认为，任何想要通过确认其逻辑含意的方式确立一个理论的完全真理的尝试均属于一种逻辑上的谬误（即肯定后件），而非给出一个有前途的基础。此外，波普相信，即便是通过确认其逻辑含意的方式确立一个理论的可能真理亦是不可能的。真正的科学理论应该是普遍的（适用于一切时间和空间），并因而有无限多的可能经验含意。要对所有的这些含意加以核查显然是不可能的，并且，假定可能含意的数目是无限的，对它们的任何确定的子集——不论多大——的核查与证实带给所探讨的理论的都正好是零的可能性。根据波普的看法，不存在所谓的归纳。任何程度的证实因而都是完全成问题的。显然，即便是将理论暂时接受为可能真的也是不可能的。在此，是否存在任何可以为科学抢救出什么东西的值得依赖的逻辑方式？

波普的回答是，尽管不存在理论证实的可能性，在一定条件下证伪错误理论则是可能的。如果由某一理论引出的预测与自然（通过经验数据）相矛盾，那么，这一理论也就被证伪了（通过某些如逻辑上合法的推论方式），从而被合理地拒斥。科学由此至少可以从自身中清除各种错误的理论，尽管它永远不能确定保留下来的那些理论是真的。它们也许只是尚未被证伪，而这就是我们对理论所能说的一切——它们绝对不能被纳入知识的范畴。

回忆早先实证主义者所宣称的，任何不是建立在经验材料基础上的东西都缺乏认识内容——说白了就是没有意义。波普拒斥这一立场，但他确实认为科学中只包含那些能被置于经验检验之下与原则上能被经验证伪的东西。那确实就是波普提出的关于

科学与非科学(而不是像实证主义者所说的科学与纯粹的胡说)之间的划界标准。

这导致一个惊人日常被忽略的结果。正如波普本人指出的,如果科学只包含那些可证伪的和处于被拒斥的危险中的东西,如果关于经验材料的陈述是科学恰当的一部分,它们同样也得被置于致命的评估之下和处于被拒斥的危险之中。但关于经验数据的陈述依什么被评价?对此,波普令人惊讶的回答是:

从逻辑的观点看,理论的检验依赖于基本陈述,接着,其接受或拒斥依赖于我们的决定。由此,正是这些决定确定了理论的命运。<sup>①</sup>

因此,根据波普的看法,据说科学建基其上的经验材料并非我们以及科学被迫服从的自然的纯粹和客观的命令。人类的选择与决定嵌入科学本身的经验材料中。

在我们目前所追踪的论题中,我们看到,在波普这里,第三论题——有关逻辑的论题——几乎消失了。科学理论不但不是简单由经验材料中产生出来的——假设—演绎主义已经承认了这一点——而且,不论其数量或质量,经验材料原则上不能在最小的程度上对哪怕在直觉上最可信的理论提供认知方面的支持。关于经验材料的第一论题遭到致命的削弱。经验材料包含人类的准则,从而不再像前此看起来的那样是“纯粹”与“客观的”。这样,即使材料本身就构成科学的基础,人类的因素在这一基本层次上就已经在场。

如事实上所表明的那样,即便“简单”的证伪逻辑已经多少有点靠不住。足以让人惊讶的是,理论纯粹靠其自身并不能直接产生可检验的预测。事实是,只有通过理论与一系列其他因素(包括边界条件,辅助理论,相应的有关仪器操作的规则理论以及许多的其

<sup>①</sup> Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (New York: Harper, 1968), p. 108-9.

他因素)相结合,预测才能被做出。因此,一旦产生出来的预测不成功,那一定是这一串因素里的某个方面出问题了。但仅凭逻辑本身没法指出是哪个或哪些方面出毛病了。

在此,又一次是超出单纯经验之上的其他考虑发挥了无可回避的作用。与关于波普的流行观点的典型说法相反,单凭逻辑和矛盾的经验数据甚至不足以确保对理论的证伪。

当然,还有一个办法,即第二个论题。波普教导科学家们将理论置于最严格的检验之下,并拒斥那些不能通过检验的理论。但即便你这样做了,当理论经受住了这样的考验,在认识论的角度上,报酬是微不足道的。更糟的是,与他关于对经验材料的科学接受涉及人类准则的论点相平行,波普承认,他关于证伪作为划界方法的建议只是“一个关于一致性或准则的建议”和出自他自己的“价值判断和偏好”的建议。这样一来,在波普看来,主观性因素不但嵌入对经验材料的评估中,而且包含在他提出的科学结构甚至关于科学本身的概念中。

### 后经验主义

对超出在科学中起作用的单纯经验因素的这些常被忽视的方面的提示在后经验主义中开花结果,其中最显著的代表就是托马斯·库恩。库恩在攻读物理学博士学位的同时,逐渐对科学史的某些问题发生兴趣。随着其研究的发展,他愈益被这样的事实所震撼:科学家们的实际行为与在科学家中占主导地位关于科学的“官方”概念不一致。科学家不像归纳主义所说的那样试图机械地从经验材料中制造出理论来。科学共同体不像假设—演绎主义指出的那样把大量的资源用于证实理论。而且,科学家肯定不像证伪主义所要求的那样竭力试图发现与被提出的理论相矛盾的经验材料。更令人吃惊的是,即便当他们的确碰到看起来与已被接受的理论相对立的材料,科学家常常只是将这些矛盾当作是无关紧要而视

而不见。如果说我们的目的是让自然在与科学有关的问题上有最终的发言权，那么对似乎是自然对我们所说的东西不予理会是很奇怪的。

显然，某些不同寻常和出人意料的东西在此起作用。在揭示科学事实上是如何运作的尝试中（这和大多数科学家本身及其他一些人明显错误的说法是相对立的），库恩得出了一些相当新颖的结论。对之作一个一般和简略的勾勒，库恩最终所接受的关于科学的图景是这样的。

在他看来，科学家与科学共同体是在一个被范式所限定的概念框架中运作的。范式乃是由符号概括（symbolic generalization）、形上承诺、价值及范例四种基本成分复合而成的综合体。这样的一些范式构成被科学共同体所接受的规范性概念框架，它为研究限定合适的程序，给出理论评估的标准，决定哪些概念资源能或不能被用到理论中，并且在一般意义上规定科学的合法特征和边界，依此，科学工作得以正常进行和被评估。

在库恩眼中，科学史展示了许多范式支配下相对说来较长和较为稳定的“常规科学”阶段，在这一阶段中，范式被无批判地接受——事实上，甚至在挑战中受到保护——和支配科学活动。但科学史有时会被短暂的“危机”打断。在这一时期，占统治地位的范式由于种种原因遭遇看上去严峻的经验或概念方面的挑战，处于真正的危险中。有些危机阶段以范式成功应付挑战告终，随之而来的是又一常规科学时期。但有时范式会在面临这样一种挑战时垮台，被另一看起来更有前途的范式所替代。库恩把这种范式变更的事件叫做“科学革命”。因此，他的主要著作名为《科学革命的结构》。

当然，关于科学家在理论评估中得要运用某种标准、得要有关于什么样的概念在科学上才是合法的或是不合法的观念以及其他一些方面，并没有什么特别新颖的。但在库恩的观点中有一些极为重要的发展。其中包括：

- (1) 构成范式的一些成分的特性;
- (2) 范式在科学中的地位; 以及
- (3) 范式的组成部分所达到的认知深度。

关于(1), 形上承诺和价值构成范式明确的组成部分, 它给出关于科学自身的界定。回忆一下实证主义者否定形而上学具有任何内容和严格禁止这样的东西和真正的科学有任何关联的观点。然而库恩在宣称范式构成科学的核心和形而上学部分地界定了范式的时候, 实际上指出了科学不可能存在于与形而上学的彻底隔绝中。对库恩来说, 形而上学和价值内在地灌注在科学家和一些人前此所以为的“纯粹”的科学理论中, 将之从科学中抽取出来不会比从活的有机体中抽出动脉危害更小。

关于(2), 库恩宣称, 范式不是暂时被持有, 也不仅仅通过存在的证据而在某种程度上被确定, 它们也不会仅仅因存在着有问题的证据而被摒弃。范式被人们所坚执, 它们处于被保卫的特殊地位。在某种程度上, 范式对与之相矛盾的经验材料甚至具有免疫力。库恩观点的这一方面代表了与前此所有科学图景的分道扬镳。

考虑第(3)点, 范式不是表面的东西, 它深深渗透到人类认知的基质中, 科学本身就是在这一层面上展开的。根据库恩的观点, 不但科学, 连人类的感知都受到范式的塑造。库恩认为, 被认为构成了科学立足其上绝对的客观基石的各种观察经验部分地受到范式的影响。更为重要的是, 这样一种影响是先于我们对自己感觉经验内容的意识发生的。这意味着, 据信理论依之被判断的经验材料中已然嵌入了隐含然而无法抹去的前见(bias), 这一前见是由范式产生的。

更进一步, 库恩指出, 我们人类无法不受范式羁绊地触及任何独立于我们之外的实在, 我们只能进入受我们自己的范式影响的经验实在。这意味着, 对库恩来说, 科学已经进入和能去研究的惟一世界, 部分地是由我们自己的范式建构来的。因此, 我们关于世



界的感觉经验以及作为我们的感觉经验的中心的世界，二者都部分地出自范式，而范式，记住，又部分地是由人类的形上追求与价值构成的。这产生了库恩所说的不同范式间的不可公度性 (incommensurability)

与我们开始讨论的起点——实证主义间的距离是巨大的，最初的三个论题也遭到严重的侵蚀。关于客观材料的第一个论题实际上已不复存在。由于部分地受到范式的影响，经验材料已印满无法抹去的人类印记。即便是观察的公共性也在一定程度上消失了。如果范式部分地建构了感觉经验，那么，由于不同的人也许肯认不同的范式，即使是在共同的背景中，他们也会有不同的感知经验。第二个论题，严格方法的论题，现在也已基本不见了。正如费耶阿本德后来那个著名的评论，“怎么都行”。先前几乎被普遍相信的“科学的准则”不复存在。当然，第三个论题，即科学成果乃是依照科学方法所指引的方式作用于经验材料之上的科学理性的严格产物的观点同样也不见了。不仅理论不是受材料支配的，而且，理论常常公然无视观察材料。在大部分情况下，刻板的逻辑只在常规科学的次级过程中起作用，而无法进入革命——科学的断裂时期。在科学革命中，根本没有什么是与严格的逻辑相似的。

如果库恩是正确的，那么，这就提出了一些重大的问题。例如，如果社会、哲学等人类主观因素的确介入理论的建构与评估，介入感官观察乃至介入科学所探究的“世界”的结构，在客观性和知识方面是否还有什么东西或是真理留给科学？

### 过火之处

事实上，库恩本人并未与前此关于科学的概念彻底脱节。库恩相信外部实在的确对科学与科学的理论化施加某些限制。尽管他反对用严格的规则定义科学理性，但他的确坚持科学是通过理性来刻画的。属人的因素比前此意识到的发挥着更深刻的作用，然

而，科学并不只是纯粹的主观任意性。

但是，某些通常类聚在“后现代主义”范畴下的人们把关于科学的彻底主观主义看做是隐含在库恩或是其他一些来源如尼采的思想中，并且热情地拥抱这一主观化。从这样的观点看问题，科学完全不再能被视为一个客观的、认知性的方案。那么，依照这一观点，什么是科学？在这一集团中的某些人看来，科学乃是人类的一种社会性构造，一种发明。在社会的权力游戏中，它被当成压迫性的工具使用，典型地被统治阶级或集团用作维护他们自己的观念、权力及地位并使之合法化的手段。

但是，这样的观点在特定的圈子外并不那么吃香。实际上，它明显甚至不能解释这样一个基本的事实，科学与科学理论管用。同时，它在自我参照方面(self-referentially) 显得不融贯，其理由我在此不予讨论。但我们现在可以提出两点。20世纪科学哲学史的一个教训，就是关于科学的任何恰当的概念都必须与非经验因素在科学中扮演基本和重要的角色的事实相协调。而后现代主义失控的主观主义失败得到的一个教训，就是这些因素是有限度的。

当然，库恩本人并不那么极端的科学观也遭到了各种严肃的批评。他对科学史的阐释，他关于人类感知的理论，他未能对他自己最基本的范式概念给出精确的界定，以及他所宣称的不可公度性都受到严厉和有说服力的批评。但是，尽管对库恩立场的主要批评具有明显的正确性，当代许多科学哲学家认为，他的观点并非完全无的放矢，从而他所提出的问题不可以被完全置之不理。对这样一些问题的不断回答已经对眼下关于科学的各种概念产生了深刻的影响。

### 当前状况及其含意

我不打算在细节上对科学哲学的当前状况、论题和争论进行探讨。但正如前此本文的概述所示，从某种角度上看，20世纪关于

科学的概念的历史，就是通常不受欢迎的对非经验的属人因素在科学中扮演不可回避的角色的日渐增加的承认，以及对它在科学的特征、地位和功能方面所产生的影响的承认。这一承认在当代科学哲学中得到了极大的增强，谁要是想将科学变为世界观或是想将世界观建立在科学之上，就必须与我们眼下正讨论的历史与问题做斗争。当然，在构建世界观及其他广泛的概念系统时，借助已被拒斥及被历史地抛弃了的科学概念即实证主义是不会有成果的。的确，某些被抛弃的科学概念，即使它们基于其他理由是没有问题的，对于那些欲将世界观建立在科学之上的人们也是没什么用处的。例如，证伪主义不仅将其关键因素放在人类选择上，而且否认科学在本身领域内能证实理论。对于哲学、形而上学或世界观这样一些更广泛的理论的证实，它就更不能给人什么希望了。

除了以上所追溯的历史潮流外，哲学对科学中超经验因素的必然性的支持是直截了当的。举例来说，假定经验材料对于理论的非决定论——单凭经验材料永远无法甄别出某一特定的可能理论为正确的理论，随之而来的是，如果我们接受占主导性的实在论论点，即我们在原则上有时能够将科学理论确定为真，那么，我们就得承认，超出单纯经验材料之上的那些考虑不但必须在理论的建构等方面，而且在理论的检验、评估和抉择上发挥作用。由于任何想要将世界观建立在科学基础上的人几乎必然得奉行某种类型的实在论，对他来说，在此不存在否认超经验因素在科学中的作用的余地。

科学本身能否为所有相关的超经验因素提供辩护？答案看起来是否定的。如果科学自身在其运作中需要超经验原则，任何通过科学自身为这一原则辩护的企图似乎都相当危险地接近于循环论证。无论如何，假如我们将科学自身当成是可合理地得到辩护的，那么，我们因此就得承认，非经验因素不仅仅在科学中，而且在更广阔的合理性语境中扮演某种角色。做科学要用到涉及理论建构、

评估、概念合法性边界、可能有理的结构以及其他一些东西。这些前提不是科学的直接产物，它们属于科学自身立足的背景根据 (contextual pegs)，舍此根本就不会有什么科学。

如果我们对科学合法性的接受是能获得合法性辩护的，那么，我们对这些基本前提的接受也必然是可以得到同样的辩护的。可是，如果这些前提并非科学的产物，那么，其合法性辩护就不能基于科学而必须求之于超出科学范围的某处。因此，如果我们视科学为得到合法性辩护的，进而我们就得持这样的立场，科学本身不是合法性辩护的惟一来源和基础。这一辩护当然最终将是广义上哲学性的。因此，如果说科学的确为所有事物提供合法性辩护，科学不可能成为自己合法性辩护的惟一基础。

任何起作用的科学都是嵌在一个更大的概念背景中的，这一背景从而不可能是科学本身作用的结果。可是，也许有人会争辩说，对科学的成功作用提供支持的更大的概念背景在某种程度上间接地由那科学的成功获得肯定。我认为，这一说法似是而非。但紧接着的一个进一步的问题是：那作为科学繁盛的母体的概念背景究竟是什么？这是一个困难的问题，对之我不能说自己能给出一个完全的答案。但是，鉴于这是一次专门关于哲学和宗教的会议，我认为，对这个答案的一个重要方面在此加以阐述是尤其恰当的。

作为历史事实，现代科学的产生仅仅一次，而这是发生在西方基督教神学的背景中。尽管就此存在着不同程度的争议，事实上，每个严肃的科学史家都认为，这不仅仅是个巧合——基督教神学中某些特定的教义在现代科学的发源和兴起中起到了关键的作用。

例如，任何实际存在的自然科学都涉及这样的假设，自然界是可被合理理解的，也就是说，其起支配作用的原则是稳定的，虽然其规律恒定不变，但却不是逻辑必然的；对于认识实在来说，人类感知与概念是恰切的。简而言之，所有这些都着意蕴涵在传统基

基督教创世的教义中。宇宙的结构是偶然的，因为创造它的上帝有充分的自由选择创造什么及如何创造——他并不受到必须遵从的深层的必然性的束缚。宇宙的支配原则和规律是稳定的，因为理性的存在者包括上帝并不率性而为，而他们所创造的事物同样反映了这一点。宇宙是可以被合理地理解的，因为被包括上帝在内的理性存在所创造的事物被赋予意义，体现了某种计划。我们人类至少能部分地理解宇宙，因为我们是按上帝的形象被作为理性存在物创造出来的，从而我们的认知结构在某种程度上反映着设计了这个宇宙的上帝的认知结构。我们可以通过感觉获取真实的信息，因为它们是为这个宇宙特别设定的。的确，我们对自然的探索必须牵涉我们的感觉，因为上帝创造宇宙的选择与工作自由的，因而我们为了发现他所选择做的东西得要实际地看看。我们可以作更详细的列举，但基本的观念已经得到展现。

当然，可以争辩，尽管基督教观念背景也许在科学兴起与起步方面有建设性的意义，但是，一旦科学成长到一定的程度，它就独立于先前的背景，所有那些神学支架完全可以被拆除，结果，成熟的科学是彻底自律和自然乃至无神论的。

这种看法对一些人来说看上去可能是有理的，但它是否正确是完全不清楚的。事情也许是，早期背景中神学的弦外之音不仅是至关重要的，而且由于其对我们来说已变得如此之熟悉，以至于我们已认不出它们本来的面目了。爱因斯坦有一回问道：鱼儿对一生畅游其中的水知道些什么？也许与之相似，科学已经与它涵泳其中的核心神学观念如此彻底地融合在一起，以至于我们已认不出它们来了。这也许就是最近物理学家保罗·戴维斯(Paul Davies)说以下这番话时心里的意思：

科学开始是神学的衍生物，所有的科学家，不论是无神论者还

是有神论者……都在本质上接受了神学的世界观。<sup>①</sup>

### 结束语

关于科学作为更广阔的哲学、政治或世界观系统的基础这一最初的论题，以上所说的这些把我们带到了哪里？看起来很清楚，科学本身并不处在最基本的概念层次上，而是依次依赖于更深层次的原则与运作。因此，如果我們为自己的世界观寻求基础，我们必须寻找比科学更深层的东西。我们所找到的会是什么？例如，它会是贬损历史上的宗教信仰的东西吗？

在这个问题上会有一些意见不一致的地方。也许存在着科学能在其中成功运作的不同的深层观念背景。如果是这样，那么，这看上去像是某种非决定论的情形。即使在这一情况下，既然科学本身对于所有的背景是一视同仁的，其成功并不单独地确证其中任何一种背景的优越性。无论如何，既然科学在由宗教信仰所塑造的背景里成功运行是具有广泛历史证据的惟一实例，既然现代科学的兴起只此一次，并且是在宗教概念的背景中，那么，科学不仅为替代而且为反驳广阔的宗教世界观提供资源的前景看上去确乎是十分渺茫的。

<sup>①</sup> Paul Davies, *Are We Alone?* (New York: Basic Books, 1995), p. 138.

## 宗教与科学之 异同、联系与斗争

■ 赖永海

宗教是人类发展到一定阶段的产物，用西方哲学家费尔巴哈的话说，宗教是一种“自我意识”，是一种对人类“类”本质的意识。这种“自我意识”的产生，无疑是人类思维能力发展到一定程度的产物。

科学，是一种知识体系，它探讨特定对象在特定条件下的运动方式，揭示事物的发展规律。就起源说，科学基于把人与自然、主体与客体、自身与对象严格区分开来的基础之上，同样是人类思维能力发展到一定阶段的产物。

宗教与科学在产生之后，从理论上说，就走上各自的发展道路，但在实际上，二者之间的关系就一直十分复杂，既经常发生冲突、相互斗争，有时又相互联系、关系密切。那么，宗教与科学之间为什么会发生冲突和斗争？发生冲突的最根本原因究竟是什么？二

者有时又为什么会紧密联系在一起？是什么东西促使二者走到一起的？本文拟对这些问题做一些力所能及的探讨。

本来，宗教是以信仰为特征，而科学则以理性为基础；科学源自于实验，而宗教则得自于“启示”；科学以探讨真理为目的，而宗教则注重精神的解脱。二者是很不相同的，它们的发展也大可以井水不犯河水，各走各的路。但是，在历史上，二者却常常兵刃相见，拼得个你死我活。

暂时撇开文明社会初期宗教与科学是浑然一体、中世纪科学只是神学的婢女不论，自从实证科学出现之后，宗教与科学之间的矛盾与冲突就时常发生。英国哲学家罗素曾经指出：“神学与科学的第一次对阵战是关于我们现在称之为太阳系的中心是地球还是太阳这个天文学上的争论。”<sup>①</sup>

16世纪哥白尼提出的“日心说”，对中世纪神学宇宙观是一个严重的挑战，引起了基督教会的人人恐慌和强烈反对，原因是，欧洲中世纪的基督教把地球中心说作为宗教世界观和许多基本信条的理论基础。然而，由于哥白尼的“日心说”没有解决太阳系运动的动力问题，最后不但没有摆脱神学的束缚，著名的科学家牛顿反而因此成为上帝的俘虏。牛顿用机械力学的观点解释太阳系运动的“原动力”，提出“第一推动力”，把哥白尼的“日心说”归到神学的范畴中去了。正如恩格斯所指出的：“哥白尼在这一时期的开端给神学写了挑战书，牛顿却以关于神的第一推动的假设结束了这一时期。”<sup>②</sup>

在太阳系运动原动力问题上再次打开神学宇宙观缺口的，是康德的“星云说”。康德在其《自然通史和天体论》一书中提出，太阳系的所有天体是从同一团弥漫物质通过万有引力作用逐渐形成

① 《宗教与科学》，商务印书馆 1982 年版，第 8 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 449 页。



的，第一次提出自然界有其时间上的历史，强调了自然界不仅存在着，而且生成和演变着，而自然界所以不断演变的根本原因乃在于自然本身的吸引和排斥的矛盾，而不需要借助上帝的手。这样，关于第一次推动的问题被取消了。

16世纪以后，自然科学逐渐从神学那里独立出来并取得长足的发展。在这种情况下，教会对科学采取另一种态度，即利用科学成果来为宗教神学服务，例如利用“热寂说”来为上帝“创世说”作论证，用“灾变说”来说明灾后新种的出现乃是上帝的安排，利用康德——拉普拉斯的星云学说并加以改造，来为“第一推动力”作论证，有的神学家还借用爱因斯坦的引力理论推算出“初始原子”的存在。但是，神学家们这么做的结果，使得他们不由自主地离某些传统教义越来越远。

这里有两个问题，科学与宗教之间为什么会发生这种矛盾与斗争？第二，这种矛盾最后将如何解决？

从大量历史事实看，科学与宗教之间的矛盾，主要表现在科学结论与某些宗教的传统教义之间的矛盾。例如，按照传统的教义，地球才是宇宙的中心，地球下面是上帝用来惩罚不信上帝的人的地狱，而地球之上的星空则是上帝居住的“天国”，而“日心说”的科学结论则与它针锋相对；又如，康德的“星云说”、达尔文的进化论和19世纪的能量守恒与转化定律等，与传统基督教的“创世说”也是格格不入的。这种矛盾与对立必然导致二者之间要发生尖锐的斗争。而解决矛盾的最好办法则是对传统教义的改革。16世纪之后西方基督教所发生的一系列变化，诸如人格神上帝的淡化、“上帝死了”的呼声，乃至宗教伦理化的倾向等等，在一定意义上说，都与中世纪以后自然科学的迅猛发展息息相关。

当然，宗教与科学之间，既有相互矛盾、相互冲突的一面，也有相互联系甚至相互促进的一面。

以中国古代的宗教与科学的相互关系为例，药理学、中医学在

当今世界医学科学中占有相当重要的地位，但作为现代中国药理学、中医学的前身，中国古代药理学、中医学与中国古代土生土长的宗教——道教就有十分密切的联系。道教之炼丹家往往兼攻药理学和医学。《抱朴子篇》的《仙药篇》详细记述诸芝、五玉、云母、雄黄、真珠、桂、巨胜等仙药，据说服后则可延年益寿，甚至成仙不死。葛洪还撰有《金匮药方》一百卷，《肘后备急方》八卷、《神仙服食药方》十卷，这些书对今天的药理学研究者仍有重要的参考价值，其中，《肘后备急方》对于传染病如天花、结核病等颇有研究，对免疫法也有较正确的认识，是祖国医学的一份宝贵遗产。南朝的陶弘景对于药理学也很有研究，史载他“性好著述，尚奇异，顾惜光景，老而弥笃。尤明阴阳五行、风角星算、山川地理、方圆产物、医术本草。”<sup>①</sup>这说明陶弘景对药理学颇有造诣。他所著的《神农本草经集注》、《效验方》、《药总诀》、《肘后百一方》等，对古代医学和药理学的发展有着重大的贡献。隋唐之际的著名道教徒孙思邈也精于医药，著有《备急千金方》三十卷，《千金翼方》三十卷，其中《千金方》对于疾病的诊断治疗、预防、卫生等均有涉及，尤其注重对妇科、儿科疾病的治疗，所以把妇人方、少儿方列为全书之首。《千金翼方》是《千金方》的补充，书中收藏了当时所用药物 800 余种，对其中 200 多种药物的采集、炮制等不仅作了详细的记述，并且补充了许多治疗的方法。《千金方》和《千金翼方》不但总结而且推动了古代医学、药理学的进一步发展。

另外，道教练丹术还与中国古代化学的产生与发展有着十分密切的关系。道士炼丹的目的是为了追求长生不死，但他们在炼丹过程中，却不同程度地接触乃至总结了不少有关化学反应的现象。例如葛洪在其《抱朴子·金丹篇》中，对“还丹”的化学变化有一个概括，曰：“丹砂烧之成水银，积变又成丹砂”。丹砂就是硫化汞，对

<sup>①</sup> 《南史·陶弘景传》。

丹砂加以烧炼，其中所含的硫变成二氧化碳，游离出水银，再使水银和硫黄化合，便生成硫化汞。这不但开中国古代化学之先河，也是现代化学之先声。葛洪对于铅的化学变化也有深刻的认识，他说：“铅性白也，而赤之为丹；丹性赤也，而白之以为铅。”这是说，铅经过化学变化，可以变成胡粉，即铅白，铅白加热后经过化学变化而成为赤色的铅丹。可见，尽管道教徒炼丹本身并不是在做科学实验，但他们的炼丹过程，却孕育和推动了古代化学的产生和发展。

以上事例说明古代宗教与自然科学确实有着十分密切的联系，现在重要的是进一步去探讨二者为什么会发生这种联系？这种联系又是建立在什么基础之上的？对以上历史现象本身的深入分析可以看出，道教与古代自然科学的联系不是发生在作为道教根本教义（诸如“长生久视”“得道成仙”）本身，而是发生在为了“长生久视”和“得道成仙”的修炼过程中，建立在为了“得道成仙”的修行方法基础上。这种现象还表现在诸如印度的瑜伽术、佛教的禅修、道教的“存思”“服气”与现代的气功的相互关系上。现代的某些气功，如果修炼得法，确有一些强身健体的作用，而如果追根溯源，很多是来自古代的宗教的修行方法。可见，就宗教与科学二者而言，与科学发生联系的，往往是宗教的修行方法，这是我们考察二者相互关系时所应予充分注意的。

总之，宗教与科学之间既有联系，又有斗争。其联系常建立在宗教的修行方法上，而二者之间斗争，则多因一些科学结论常与某些宗教的传统教义尖锐对立而起，调和或解决这种矛盾的最常见的方法，是对某些传统教义进行改革。这种改革通常并不会伤害或危及宗教的继续存在，相反，如果改革得好，反而有利于宗教的完善与发展，这既是一种历史的经验，在今天也只具有一定的借鉴意义。

## 论上帝和物理学：晚近西方 宗教与科学间的对话

■ 菲利浦·克莱顿

自从现代科学诞生以来大约 400 多年的时间中，关于科学与宗教信仰的讨论在西方科学与文化的发展中扮演了一个至关重要的角色。在现代，许多哲学家曾认定，科学与关于上帝的信仰是不相容的。由于包括实证主义认识论赋予科学家及其工作以特权地位，以及不幸未能区分形而上学<sup>①</sup>与方法论自然主义等原因，这一信念在 20 世纪的上半叶变得更为流行。

<sup>①</sup> “形而上学”一词在哲学中的本义是指关于超经验存在的哲学思辨，Metaphysics 一词作为“物理学之后”的西文语意与用以翻译它的中文词典“形而上者谓之道”均共同指向此一含意。至于作为“辩证法”对立面的“形而上学”，应被视为是其引申义。本文中“形而上学”概念均用其本义。在中译中，为表达便利，有时略作“形上”。——译注

然而,近年来情况有了很大的改变。在过去 30 年中,旧的表征科学与宗教关系的“战争”模式在西方已让位于两个领域间强有力和建设性的对话。导致这一变化的部分原因是科学哲学的发展。在 1930 年代及此后的几十年中占主导地位的逻辑经验主义学派没有给关于上帝的信仰的理性讨论留下余地。从根本上说,它甚至质疑宗教的语言在认知上是否可能有意义。但是,随着实证主义教条被关于科学合理性的文本主义(基于融贯性)理论所代替,<sup>①</sup>在 1950 年代科学哲学中发生了重大的变化。只需看一个例子。如果托马斯·库恩在《科学革命的结构》中的立场是正确的,那么,科学中朝向新的范式的发展并非由一组证据到包含这些证据的理论的推论;相反,这是一种“变换”。然而,如果这样的话,也许形而上学断言会以与科学断言相似的方式得到辩护。

正是对科学与宗教在认知上的相似性的重新发现导致了晚近哲学对科学与有神论关系反思的复兴。在最近 10 年中,各种关于(例如)上帝与大爆炸,过化论与创造论,上帝—世界关系理论,以及关于在一个由物理规律支配世界中的神圣行为的问题的会议和出版物激增。成立了数十个研究科学和宗教关系的中心,每年就这一主题开设大约 100 门的新课程。我曾经有幸在一个名为“科学与精神探索”(SSQ)<sup>②</sup>的四年计划中参与工作,该计划从世界各地邀集顶尖科学家讨论其科学工作与其不同宗教传统间的关系。富有意义的是,在一些年以前 SSQ 的第一轮进程中,我们只能找到中等水平的科学家来参加,而现在,包括若干诺贝尔奖得主在内的高水平科学家愿意来公开谈论其宗教信仰。

在本文中,我将简要概括“科学世界观”的内容:(据信)它是寻

<sup>①</sup> 在 *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989) 中,我对发生在这两者间的论争作了较详细的概述。

<sup>②</sup> 关于该计划进一步的信息,请考访 ([www.ssq.net](http://www.ssq.net))。

致形上自然主义的假设。而后，我将概括西方宗教哲学家们对此一挑战的一些回应，其中包括本人对有神论与科学方法及其结果相容性的辩护。在文章的最后，我将通过探讨晚近科学哲学真的向一种新型的形而上学开放的可能性得出结论，这样一种形而上学为有神论作为哲学家可以在国际层次上富有成果地进行讨论的假说之一留出了空间。

### 科学世界观

无需浪费时间让读者相信科学技术及其产物的支配性影响。但是，重要的是对世界观——认识论和本体论进行反思，它经常与科学相联系，尽管这一联系常常是含蓄的：这个世界观到底是什么？它为何给世界上的一神教如犹太教、基督教还有伊斯兰教带来问题？以及如我将论证的，也许科学的实践根本就不承载这一世界观的真理性？

这是一个复杂和包含许多层面的世界观。今天我们只有时间将之概括在三个标题下。(1)经验主义。我们将把经验主义简要界定为这样的信念，即主张我们所知的一切事物都是来自对物质世界的感觉经验。如果你能看到或通过其他方式感知某物，能测定其尺寸与体积，记录其形状与运动，那么你就能认识它。当然，就其作为我们感知世界的的能力而言，“看”可以通过无数方式来扩展——借助显微镜、望远镜、X光分层扫描、电子显微镜。同时，通过那些将自身限定在自然的特定领域的特定学科，它也可以被聚焦。因此，通常认为，诸如量子物理学、物理化学、生物化学和遗传学等特定学科代表我们所知的最为严格的知识形式。归根结底，经验主义者认定，来自自然界的感知材料乃是知识的惟一来源。

(2)方法论自然主义。科学家试图解释自然界的现象。他通过追溯因果序列做到这一点，而被解释的这些现象是作为结果产生出来的。这包含着两个条件：所研究的整个因果历程必须被限定在

自然界中，以及因果联系必须是规律性的。也就是说，它们必须表现出强烈的模式或是规则性，从而（理论上说）在知道相关规律及所有先行条件的情况下，我们可以对结果做出预测。

(3)前提 1 和前提 2 通常被假定为蕴含形上层面的不可知论或自然主义。形上不可知论是这样一种信念，即认为任何形上或超自然的存在或因果关系是不可知的。形上的自然主义则是这样的信念，认为这样的存在或因果关系是不存在（或不可能存在）的。简言之，其论点是：自然科学的成功表明，经验主义和方法论自然主义是真实的。如果是这样，我们将或是成为形上自然主义者，或是至少对宗教的所有真理诉求持不可知论的立场。因而，关于上帝的信仰与科学的成功是不相容的。

尽管我将马上对这一系列被用来支持形上自然主义的论点提出批评，但是，对这一论点在近几个世纪（不仅是西方！）现代思想中的影响是无论怎么估计都不会过分的。西方思想史上许多著名的主张都以这样那样的形式支持这一观点：休谟对上帝和奇迹的拒斥，拉普拉斯关于“我不需要那个（神学）假设”的著名宣言，托马斯·赫胥黎运用达尔文主义对基督教教义的批驳，马克思、尼采和弗洛伊德等“疑心的哲学家”对宗教的态度，以及关于所有宗教陈述都是完全无意义的断言。

### 有神论对形上自然主义的反应

有神论哲学家和神学家们对于科学的自然主义曾做出了大量的反应。在转向我自己建设性的建议之前对这些反应所涉及的整个范围加以考虑是很有意思的一件事。（尽管某些特定的反应可以由所有的有神论引出，但也有些特殊的论点是或多或少与犹太教、基督教或伊斯兰教的特殊信仰相联系的。为简明计，在以下的讨论中我将集中关注基督教。）

(1) 分离模式。有些信徒对问题视而不见，他们仿佛科学在西

方文化中并未成为主导性力量一样继续坚持与实践基督信仰。

(2) 战争模式。另一些人从感受到的科学的威胁中后撤，他们在基督教信仰的领土四周建起越来越高的围墙以保护它。因而，有些人宣称，关于信仰的宣示与科学理性的产物无关，他们引用德尔图良 (Tertullian)<sup>①</sup> 的经典文本：“耶路撒冷与雅典何涉，教堂与学院何涉？”还有些人提出更富于攻击性的看法，认为构成科学实践基础的特定形上假定令其自身关于自然的结论失效。因而，科尼留斯·凡·梯尔 (Cornelius Van Til) 及其追随者坚持，如果不首先承认人是按照上帝的形象创造的，就不能获得关于人类的准确知识。

(3) 对话模式。持更为温和立场的有神论者已开始与科学的对话，以仔细勘定科学和基督信仰之间重叠与差异所在。例如，科学也许与事物在自然界如何运行有关，而宗教则解释为何它们如其所是。科学可能运用一些关于自然界的特殊假定解释自然事件，反之，宗教则提供接受这样一些内在假定的理由。或者科学解释自然界中的现象，而信仰则提供“前”科学或“后”科学的认识：大爆炸之前或“大绝境”(Big Crunch)(假如有这么回事，现在看起来不像。)之后。或者(正如 E. O. Wilson 最近在《一致》<sup>②</sup>中所说的)科学也许在所有关于自然界的认识方面具有权威，而只有宗教才能言说关于价值、道德或审美(即美感)的事情。

(4) 一体化模式。最后，另有一些人尝试整合科学成果与传统基督信仰。可以预见，在整合范畴下存在着范围广泛的各种建议。(a) 其中的一些对科学，对其方法与结果并不公正。加利福尼亚的创世科学研究所提出，创世纪的开篇，圣经的第一章实际上是关于宇宙起源与地球上生命的出现的理论，而且这一理论在科学

<sup>①</sup> 德尔图良 (160? - 220?), 迦太基基督教神学家。著有《护教篇》、《论基督的肉体复活》等。——译注

<sup>②</sup> See Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (New York: Knopf/Random House, 1998).



上优于物理学的宇宙论与生物学中的进化理论。(b). 一些人给出极为有趣和富于建设性的整合形式(详后)(c). 最后, 还有人已然“整合”了科学与宗教, 其代价是, 除去有神论所有独特的特征, 令宗教语言不含任何实际内容, 使之成为空虚的符号。因此, 生物学家乌尔苏勒·古德诺(Ursula Goodenough)最近在《自然的神圣深度》<sup>①</sup>中声称形上自然主义是正确的同时暗示, 人类在面对自然时的“敬畏”就是宗教所需要的一切。

### 科学与有神论的兼容：一个建议

在审视了有神论所遭遇困难的细节之后, 我该停下来阐述一下为什么我始终相信, 作为一个有神论者同时又接受现代科学的成果在哲学上是融贯一致的。同样, 为简明起见, 虽然在我的论点中许多部分可以推广到其他类型的有神论, 但我将把讨论限制在基督教方面。此外, 我虽然在一般意义上谈论“基督教”, 但应该挑明的是, 以下的辩护预设了关于基督教与科学的整合的本质的某些特定的——且并非总是无可争议的——立场。

在科学的时代, 人如何可能是一个有神论者? 我认为, 当代的有神论者得接受一些自然主义的特定假设。当面对自然界中一个有待解释的事件, 例如, 为何季风在预报不会侵袭孟加拉国时降临? 他首先应寻求一个与我们称之为自然规律的规则相一致的自然解释。在面对竞争性的解释的情况下, 他将相信获得最好验证的科学解释, 而且, 由于这一解释超过其他解释, 他信念的强度与该解释本身的力度成正比。因而, 他很可能接受大爆炸宇宙论和进化论对爬行动物及哺乳动物所呈现的生理学特征的解释; 他很可能接受关于冷寂物质(Cold Dark Matter)的宇宙学理论或寒武纪爆

<sup>①</sup> Ursula Goodenough: *The Sacred Depths of Nature* (New York: Oxford Univ. Press, 1998).

炸发生的主流解释，但会更加谨慎；对其他星球上是否存在生命、线性理论是否能够统一物理学的四种基本力他很可能是一个不可知论者。对圣经中那些看上去像是和科学中经过充分检验的结论相冲突的前科学的陈述，他可能以隐喻或虔诚的方式去阅读，而不是把它当作对自然界的真实解释来鼓吹。

但现代的基督徒同样也可能在某些特定的方面挑战科学。他会抵制像此前我所概括的经验主义认识论和实证主义的科学哲学。他将因而挑战那些在特殊科学成果中推进方法论自然主义的人。同样，他会质疑那些对科学目前所取得的成就夸大其词的科学家。举例来说，不同物种间基因相似性的不同程度的确为接受某种进化树解释而不是另一种提供了强有力的根据，但目前我们的基因知识不足以为剑桥生物学家理查德·道金斯(Richard Dawkins)的观点提供正当性辩护。他提出，我们“只不过是”被自身“自私的基因”作为“自我持存”(self-perpetuation)的手段而设计出来的机器。他的下述观点也不能获得辩护，即认为达尔文进化论是“盲目的钟表匠”，它完全能解释像我们这样的智慧生物的出现。类似地，人可以接受关于大脑状态对意识经验的具体影响的理论，但却不必接受心灵哲学家丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)关于意识通过大脑生理过程与中枢神经系统得到完全的解释的观点。将某一层次的现象用关于低一层次现象的规律加以解释必须建立在个案基础上，而不是假定普遍如此。

如果现代基督徒在经验联系与规律尚未建立的地方怀疑科学知识的广度，那么他更怀疑的是科学方法与结论进入宗教领域的范围。诸如“大爆炸的原因是什么？”这样的问题内在地超越了自然科学所及的范围，因为，在物理单一性(physical singularity)概念的严格意义上，因果解释在定义上不可能回溯至在其之后或之上的这一单一性。同时，有理由认为，对不能被经验地确定的问题做某种理性的探讨仍然是可能的(随后我们将对此做进一步说明)。因

而，将形而上学问题当作是“非科学从而无法理性地讨论的”加以抛弃是错误的。

注意在此出现的哲学意向，事实上，这正是处于晚近西方宗教一哲学讨论根基处的眼光。科学为我们提供巨大的知识储备：关于基本的自然规律，关于宇宙演化及地球上生命的进化，以及关于物理、化学、生物和心理现象的联系的认知，但它并未回答人类的所有问题。它没有将所有领域的认识都归约为物理学；它（即便是在原则上）也不是解决人类心灵所提出的每一问题的手段。事实上，科学的疆域越是扩大，其所触及的问题就越多：关于它的假设；关于对其成功应如何解释；关于在其疆域之外宗教的持续存在（这也许将总是如此）。科学并未对宗教釜底抽薪，相反，它所认识到的恰恰是宗教的地位是何等关键。正如科学的成功并不必然使之能在科学和技术的使用的伦理问题上说三道四——事实上，基于人类生活质量的考虑，为了维持我们的生态系统，以及为了地球上生命的繁荣，给出关于科学和技术的道德指导已变得愈益关键。同样，在一个科学的时代里，宗教的诉求并未消减，而是获得理解。

#### 作为引致形而上学的科学

至此我的有些评论针对的是西方思想史的背景，其他的一些评论则也许与中国既往和当下的传统有关联（这得由我的中国同行来确定）。但是，现在我想以一些关于科学与形而上学的概括的评论来结束我的讨论，希望这将有助于沟通这两种哲学传统。

科学向人类提出它能回答的问题，但它也向我们呈现关于宇宙的认识。宇宙不是由我们创造出来的，其命运亦不在我们的掌握之中。在《判断力批判》中，康德用“崇高”的概念阐述人对自然的反应。我们对那些巨大、有力和优美的事物既敬畏又崇拜。在《神圣的观念》一书中，鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）用“神秘的战栗与梦幻”（*mysterium tremendum et fascinans*）这样的概念表述同样的状

态：人类在面对那些神秘的事物时产生的是混合着敬畏与梦幻的反应。例如，最近哈伯望远镜拍摄的关于星云、星系与星星诞生与消亡的照片就引起人们敬畏与惊异的感受。它们同样向我们提出这样一个难以回避的问题：在宇宙中人类生命是否有意义？我们的渴望，我们对孩子的爱，我们关于道德的生活的愿望，我们关于自己所做的一切在我们死后仍然会有意义的希望是否注定了是毫无意义的，或者它们在我们的生活中是有其地位的？我们是否如一句名言所说，“在宇宙中即在家里”？

这里的每一个问题在我所使用的术语的意义上都是宗教问题。宗教问题是那些关于终极意义的问题。它们关心，如果将宇宙的起源、历史与根本特征充分考虑在内，我们所经验的人类存在和宇宙间是否有一种和谐？如果我们在这样一种广泛的意义上理解宗教，显然，科学并未将宗教问题抛在身后，而是将之更强烈地置于思想者的面前。

同样清楚的是，在不求助于形而上学的情况下，这一广泛意义上的宗教问题是无法回答的。因为如果“意义感”具有超出单纯情感的力量，它必定是与命题的构成相关的。换言之，如果人的“意义感”反映的是超出主观状态的东西，它必定表达为关于自然和宇宙的起源的假说，这样，人关于意义的感受才是超出妄想或幻影的东西。

作为一门理性讨论终极实在及其意义的学科，形而上学之尽可能，端赖以理性为基础的话语的存在，它包容且超越（如亚里士多德已看到的）作为一个整体的物理学。许多形上论辩反映与某一文化有关的特定关切，这已为众所公认。当然，传统上的西方形上学家们并没有把他们的著述当作是西方文明的表达，他们将之视为是对终极问题的跨文化讨论（也许这构成了作为一个理性主义者的一个方面。）而对于西方文明以外的读者来说，这些问题及其回答清楚反映出西方式的关切与预设。

我认为，关于现代科学的形上意蕴的辩论打开了通向超越东方或西方特殊文化兴趣的形上论辩的大门。在我们当下的讨论中这一主张可以得到验证：无论是在中国人还是美国人眼中，科学都提出了一系列相似的形上问题，难道不是吗？量子物理中关于海森堡的不确定性原则及牵涉现象的含意的论辩，关于人类基因组计划牵涉到的讨论，以及意识与神经状态的关系。我相信，不论你的文化母体是什么，所有这些问题均具有相同的特征，

换句话说，我的论点是，只要不是由于坚持经验主义认识论或实证主义的科学哲学而武断地将讨论预先排除在外，我们共有的科学背景现在为言说形上问题提供了一个共享的开放背景。当然，关于“科学与……”的问题的某些特殊的讨论是各异的：关于科学与基督教的讨论与科学与佛教的讨论不会是一模一样的。但是，从作为共享背景的科学获得的具有重要意义的共同基础的确已为国际性的形上讨论敞开了大门，而这一讨论与科学知识的增长是相辅相成的。我希望，中美双方的合作，比如包含在本书中的工作将有助于推进这样的讨论，在科学的时代里向着真正国际性的形上真理迈进。

## 知识论、霍金及 科学与神学的对谈

■江丕盛

美籍犹太裔科学家爱因斯坦 (Albert Einstein) 被《时代周刊》(Time) 选为 20 世纪的风云人物。固然,《时代周刊》的选择或许仍有争议性,但这 100 年来科学对人们生活与价值观的莫大影响是毋庸置疑的。我们必须知道,对于还没有看见第一架飞机成功起飞,还无法证实原子存在,仍生活在牛顿 (Isaac Newton) 机械宇宙观的 100 年前的人们来说,公元 2000 年的今日世界简直就是另一个星球的存在。

科学新知识与科技新突破确实是 20 世纪人类最显著与最辉煌的文化成就之一。然而,科学对人类的影响并不仅限于物质文明生活而已。自启蒙以来,科学进展已经彻底改变了人们对所置身的世界的认识与研究,直接冲击人类知识与文化的每一层面,如社会、政治、经济、育、伦理、哲学与宗教等。事实上,人文思想与道德

价值，社会结构与政经大局，以至人类历史演化的进程与方向等无不与现代科学息息相关。科学与宗教对谈所涉及的课题甚广。<sup>①</sup>本文以剑桥大学物理学家霍金(Stephen Hawking)的量子引力宇宙论为焦点，探讨科学与宗教对谈所衍生的知识论问题，借以显示知识论偏差对两者对谈的阻碍及对两者本质的扭曲。<sup>②</sup>由于现代科学崛起于深受基督教文化影响的欧洲，并且科学与宗教的对话的主要学术活动大都集中在自然科学与基督教宗教思想之间的关系，本文的科学和宗教对话乃指自然科学与基督教神学的对话。笔者绝对无意否定科学与其他宗教(如回教或犹太教等)的对话活动或价值，或漠视这些科学与不同宗教对话之间的再对话意义，但这些都属本文的讨论范围内。因此，文中的宗教与神学即基督教与基督教神学。

#### 霍金的量子引力学宇宙观

剑桥大学的霍金教授肯定是 20 世纪 90 年代的科学界风云人物。骄人的学术成就，<sup>③</sup>极富传奇性的生平以及译成多种文字并高踞畅销榜之首的《时间简史》等，都是他成为当代最多人认识的最顶尖科学家的原因。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 如近年来的另一主要关注乃科学(如基因工程等)对社会或伦理的冲击。

<sup>②</sup> 因篇幅所限，笔者日后拟另撰文从知识论角度进一步探讨自然科学与基督教神学对谈对个别自然科学研究及基督教神学研究的积极意义与影响。

<sup>③</sup> 32 岁获选为英国皇家科学院院士，37 岁接任剑桥大学应用数学及理论物理学系讲座教授。这教席的前任教授之一就是大科学家牛顿。

<sup>④</sup> Stephen Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (New York: Bantam Books, 1988, 1996)。中译本为，霍金：《时间简史》，许明贤、吴忠超合译。(台北：艺文，1994 年)。本文引句主要为笔者自己所译，但亦参照此译本。

《时间简史》事实上是一本“多人买、少人看”的书。尽管整本书除了爱因斯坦的  $E=MC^2$  外并没有其他任何数学方程式，但它绝不是一本简易的书。别说是看完整本《时间简史》，即使是看完一半、甚至 1/4 的人也极少。《时间简史》之所以掀起热潮，一方面反映出大众对宇宙原始的奥秘有深厚的兴趣；另一方面与霍金教授的时间观所蕴涵的宗教意义大有关系。

在 20 世纪初，虽然科学家知道星球有运动轨迹，但是仍然相信星系与星系之间的距离是不变的。换句话说，整个宇宙基本上是静态的，即非膨胀，亦不收缩。今日绝大多数的科学家都相信宇宙在 80 亿至 180 亿年前开始于一大爆炸，之后便一直不断膨胀。这就是我们现在经常听到的“宇宙大爆炸”或“宇宙膨胀”说。按照这些科学理论，宇宙既有开始也有终结。这种说法与传统基督教的创造观相当一致，自然也深受神学家的欢迎。

如果时间有个开始，宇宙有个起因，那么宇宙在大爆炸的那一刹那究竟是一个怎样的宇宙呢？以我们今日的物理知识，科学家甚至可以精确描绘出宇宙在大爆炸后 1 秒、1/10 秒、甚至 1/10000 秒的情景。但是当我们再追溯至极接近宇宙原始点时，空间也极近乎零，物理定律已经不管用了。<sup>①</sup> 在极趋近零点时，时空间极度扭曲，爱因斯坦的广义相对论也无法给予宇宙任何有意义的阐释。另一方面，当空间趋近于极小时，相对论与量子论之间无法疏解的矛盾也凸显出来。由于霍金的宇宙理论涉及量子空间的引力场，故亦称为量子引力场宇宙观。

霍金在《时间简史》中置疑大爆炸的“时空零点”是否存在。他试图由另一角度去阐述极小空间的时空关系。依据他的揣测，宇宙在极为接近原始点的情况下，不但因果律在极微空间中不管用，时

① 以数学表达，这极为接近宇宙原始点乃 10<sup>-43</sup> 秒。



问亦失去欠度。○宇宙在这情况下不能以时间或因果来叙述。传统观念中的“时间有个开始,宇宙有个起因”因而是一个错觉,或更简单地说,宇宙根本就没有原始点。

霍金认为这时间观具有重大的宗教意义。如果“时间无始,宇宙无因”,那又何来创造之说呢?

只要宇宙有一个开始,我们就可以假设它有个创造主。但是如果宇宙确实是完全自给自足,毫无界限或边缘,它就没有原始亦没有终结,即是说,宇宙是自有永有的。那么,又何来创造主呢?②

《时间简史》出版后,不少人以为霍金证明了上帝的不存在。其实,他的宇宙观仍是说明无始无因的宇宙不能被创造,故不需要一个创造主。即是说,宇宙的存在与上帝无关。然而,“宇宙无始无因”与“上帝不存在”根本是两回事。必须注意的是,霍金的宇宙观仍只是一个尚未获得证实的科学理论,其说法也不为科学家所广泛接受。倘若这理论日后被证实为真,它仅是肯定了“宇宙没有一个原始点”。至于这理论所宣称的宗教意义则仍需进一步的探讨。

科学与宗教互不相干? [知识二元论的迷思]:

有关科学与宗教的关系的一个极为普遍的说法,就是把科学与宗教视为两个截然不同、完全分隔的范畴——科学涉及事实,宗教关乎价值。科学是事物的陈述,宗教为信念的表达。科学探讨外在、客观物质世界的物物关系,宗教关注内在、主观心灵世界的人神(或人人)关系。科学真理(如地球是圆的,牛顿运动定律等)是大众公认的绝对真理,宗教信仰(如三位一体,因信称义等)则是因人而异的相对真理。科学坚持理性及知性进路,宗教则选取感性及心性进路。科学的终极实在是自然,宗教的终极实在是道德。

① 量子力学中在微观世界以随机率取代因果律。

② 量子力学中在微观世界以随机率取代因果律。

借用早期拉丁教会教父特上良 (Tertullian) 的一个说法来表达这种知识二元论观点, 即实验室与大教堂有什么相干? 物理定律与宗教感通有何相关? 科学范畴与神学范畴有什么相通?

科学与宗教固然有各自独特的领域、功能和角度。物理方程式里当然找不到宗教信仰符号,《诗篇》也不是科学论述。任何意图在化学实验室里确定灵魂是否存在或依据大公教会信经断言火星是否有生物的想法都是愚不可及的。尊重科学与宗教的各自独特的范畴就是接受相对论与《忏悔录》, 或万有引力与因信称义可以是毫不相干的表述。然而, 各自独特的范畴并不蕴涵着科学与宗教必须有如海洋与大陆那样界线分明、截然隔离。

全面否定科学的宗教意义或宗教的科学意义乃坚持科学知识论与宗教知识论的终极割离, 这种知识二元论最终必然扭曲科学与宗教的本质。

就科学知识论而言, 科学所讲求的事实并不只是一堆“纯事实”(pure facts)或“未经处理的数据”(raw data)而已。如果说自然事件是科学的文本, 科学理论就是这文本的诠释。正如任何文本都不能脱离一个语言体系及其语法规则而独立存在, 科学事实亦无法独存于一个哲学体系及其方法论之外。即是说, 科学所本的事实, 以及基于这事实所建立的理论, 甚至由这理论所衍生的价值、意义及哲学等都经常涉及形而上学假设及其他哲学范畴。科学因而与宗教一样有其自身所不能证实的前设。科学事实、科学知识以致于科学理论等都无法完全独立于某些特定的概念框架或形而上学范畴。因此, 即使宗教教义不就这物理世界做出任何断言, 宗教仍然无法回避科学理论本身所蕴涵的形而上学架构的冲击。反之, 科学亦不可能漠视宗教宇宙观的挑战。

就宗教知识论而言, 基督教神学也不可能只有“存在的”(existential)或“属灵的”(spiritual)意义而已, 或自囿于一个所谓的“纯粹内在、个人、属灵”的空间。倘若基督教所信仰的是“全能的

父,创造天地,以及“一切可见与不可见之物的主宰”上帝,以及“万物借着祂而造”的圣道基督,则对一切事物(包括对宇宙、物质及生命等)的探讨就不应该在神学的范畴之外了。再者,基督教信仰的核心元素,如创造、启示、救赎等都与我们所身处的这外在、公共的物质世界息息相关。<sup>①</sup>而道成肉身的具体事实更肯定了这外在、真实的公共空间及历史必须进入基督教信仰的表述。即是说,基督教的真理(truth)与实在(reality)的方程式并非只是上帝—人类的二维关系,而是上帝—人类—世界的三维关系。<sup>②</sup>尤有进者,基于基督教由无而有(ex nihilo)的创造观,一切的真理与实在的终极基础就是上帝。如果真理最终乃源于上帝,则所谓的科学真理与神学真理的分别就不应该是终极性的截然割离。同样地,如果实在最终乃基于上帝,则所谓的科学实在与宗教实在的区分也不应该是终极性的二元分隔了。神学因而与科学一样不能回避外在、客观、知性的物理世界。基督宗教的信念、价值以至于神学等都无法完全抽离于这特定物理世界的历史与定律,或其时空框架与物质范畴。因此,纵使暂且不提科学本身所蕴涵的形而上学,科学与神学都不可能漠视对方就同一世界或同一历史所作的宣称,以及两者不同的历史观或世界观所可能带来的冲击。<sup>③</sup>

① 历史神学显示早期基督教教父坚决否定诺斯底哲学主义的思想,因为后者深受希腊的二元哲学影响,把基督教的创造、启示、救赎抽离于外在的物质世界,最终只能宣信一个幻影基督论[docetic christology]。

② Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Belfast; Christian Journals, 1980) . pp. 75f.

③ 有些研讨会或著述亦以同一世界或同一历史作为科学与宗教对谈的主题,如 Jan Fennema and Iain Paul (eds), “Science and Religion: One World-Changing Perspectives on Reality”. Papers Presented at the Second European Conference on Science and Religion. (London; Kluwer Academic Publishes, 1990) 及 John Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology* (Princeton; Princeton University Press, 1986)。

对原始(origin)的寻根实质上就是对生命奥秘的探索。追本穷源因此不可能止于纯科学的探讨,必然更进一步深究原始的深层宗教意义。尽管剑桥大学物理学家霍金不是一个有宗教信仰的人(按照一般传统说法而言),他那有关时间原始的科学论述《时间简史》的宗教意味却很浓厚。书中屡屡提及上帝,连正文的最后一个字也是上帝!因此,无神论主义科学家沙冈(Carl Sagan)形容这本书“也是一本有关上帝的书”;“上帝”这词充斥整本书。正如霍金在书中清楚表示,他试图理解上帝的思想。<sup>①</sup>换言之,《时间简史》虽是一本通俗科学著作,但也是一部与宗教有关的书。

霍金认为其有关宇宙的终极统一理论的探索具有重大的宗教意义,“然而,如果我们(科学家)确实发现了一套完整的理论,它最终应该在大原则上为所有的人(而不仅仅是少数科学家)所理解。那时我们所有的人,包括哲学家、科学家及普罗大众,都可以参与讨论我们和宇宙存在的问题。如果我们对此有了答案,那将是人类理性的终极胜利——因为届时我们就可以知道上帝的思想了。”<sup>②</sup>

为什么《时间简史》的原著及译本会高踞畅销榜之首,成为科学论述出版的奇迹?当然,霍金卓越的学术成就,和流畅、清晰且幽默感的笔调,以及他那极富传奇性的一生都加增了这本书对读者的吸引力。但这些或许仍不是关键之所在。例如,其后出版有关霍金传记的销售量就显然远不如《时间简史》。《时间简史》之所以掀起热潮的更重要因素:其一是,大众对原始的浓厚兴趣,其二是,《时间简史》的时间观所蕴涵的宗教意义。换言之,《时间简史》的上帝观恐怕才是畅销的真正主因之一。

霍金肯定不是惟一倡议科学理论的宗教意义的杰出科学家。

<sup>①</sup> Carl Sagan, “Introduction,” in Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, p. x.

<sup>②</sup> Hawking, *A Brief History of Time*, p. 175.

事实上,20 世纪宇宙学发展的显著宗教意义吸引了不少科学家的兴趣,甚至无神论或未可知论的科学家亦极之关注。英国著名物理学家兰兹伯格 (Peter T. Landsberg)最近在一个“热力学的历史与哲学”的研讨会中就以“从熵到上帝”为讲演题目,并宣称“在一个科学会议上谈论科学对神学的意义似乎是在打破一个禁忌。但那些作这样想法的人却是落伍了。过去 15 年来,这个禁忌已经被除去。在谈论科学与神学的相互关系时,我实际上只是顺应着一股大趋势,而这趋势的出版浪潮甚至可以把我们一卷而去。”<sup>①</sup> 美国太空总署 (NASA) 的 Goddard 太空研究所主任贾斯特罗 (Robert Jastrow) 深刻地感受到宇宙学新发现的宗教意义。作为一个不可知论者,他竟如是生动地描绘:“科学家已经攀越许多‘无知’山脉,即将准备征服那最高的顶峰。正当他扶着最后一块岩石攀身而上时,迎面而来的却是一群神学家。他们早在数世纪前已经在那里等待了!”<sup>②</sup> 另一曾是不可知论者的物理学家戴维斯 (Paul Davies) 则宣称“这或许令人觉得不可思议。但依我看来,科学较诸宗教可以提供一条更为踏实的通达上帝之路。”<sup>③</sup> 霍金视其宇宙学及宇宙大统一理论 (Grand Unified Theory, 简称 GUT) 的探索为“理解上帝的思想”。<sup>④</sup> 《新闻周刊》(Newsweek) 则以“科学寻觅上帝”(Science Finds God)<sup>⑤</sup> 的封面大标题凸显近年来对谈的一个重要趋势,即愈

① T. Landsberg, “From Entropy to God?” in *Thermodynamics, History and Philosophy*, ed. K. Martinas, L. Ropolyi, and P. T. Landsberg (Singapore: World Scientific, 1991), pp. 379–403. 引自页 380。

② Robert Jastrow, *God and the Astronomer* (New York: Warner, 1978), pp. 105–06.

③ Paul Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon & Schuster, 1983), p. ix.

④ Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, p. 175.

⑤ Sharon Begley, “Science Finds God”, *Newsweek* July 20, 1998 and Kenneth L. Woodward, “How the Heavens Go”, *Newsweek* July 20, 1998.

来愈多的科学家对宗教层次与意义的深切关注。

20 世纪的自然科学 (尤其是当代物理学) 把科研推向哲学或甚至宗教的层次。不单基督教神学家关注科学与神学的对谈, 当代科学家亦极为重视科学进程的宗教意义以及传统基督教智慧对科学的启迪。<sup>①</sup> 事实上, 愈来愈多的科学家加入科学与神学积极对话的队伍。科学家与神学家在同一学术研讨会中交流心得, 互相探讨对方研究成果对自己研究范畴的意义。这已经不是稀有的现象。有人甚至认为 20 世纪末的对话热是由科学家所带动的。科学家把上帝及宗教再带回到严肃的学术研究会上。

科学与基督教神学之间的对谈确实是近 30 年来跨学科研究中的最卓越成就之一。不仅有关的学术论著以几何级数激增, 专门探讨对话的研究中心亦相继成立。<sup>②</sup> 对话的崭新方向与积极成果深受学术界重视。顶尖学府如普林斯顿、剑桥和牛津等甚至先后在 90 年代创设有关科学与宗教的专职教席。<sup>③</sup> 尤为引人注目的是, 被誉为诺贝尔宗教奖的邓普顿宗教促进奖 (Templeton Prize for Progress in Religion) 的得奖者中竟有 1/3 (共十人) 致力于科学与宗教的对谈, 其中除了两位是神学家外, 其他人皆曾受自然科学专

<sup>①</sup> 曾在剑桥大学执教的英国皇家科学院院士 John Polkinghorne 以及曾在牛津大学执教的 Arthur Peacocke 乃其中两位顶尖科学家, 在科研高峰之际毅然他们放弃科学专业转向宗教研究, 并积极致力于科学与神学的对话。英国更有圣职科学家协会 [Society of Ordained Scientists] 的成立。

<sup>②</sup> 最主要的研究中心有美国的 Center for Theology and Natural Sciences (Berkeley) Center for Theological Inquiry (Princeton) Chicago Center for Science and Religion (Chicago); 加拿大的 The Pascal Center for Advanced Studies in Faith and Science (Ancaster, Ontario); 英国的 Christians in Science (Perthshire), Ian Ramsey Centre (Oxford); 以及欧洲的 Vatican Observatory (Vatican), European Society for the Study of Science and Theology (Sweden)。

<sup>③</sup> 普林斯顿、剑桥和牛津的首任教席分别由 J. Wentzel van Huyssteen, John Brooke 及 Fraser Watts 担任。

业的严格训练或甚至在自然科学研究上有杰出的贡献。<sup>①</sup> 科学对宗教的积极影响以及科学家对宗教的浓厚兴趣由此可见一斑。

我们再回到原先有关“科学与宗教互不相干”的知识二元论的讨论上。事实上，对知识二元论的最佳驳斥就是神学与科学的积极而又实际的对谈。必须强调的是，虽然近 30 年来两者之间的对谈有突破性的进展，但这积极对话却非崭新或稀有的现象，而是一个至少自 16 世纪宗教改革以来就有的学术传统的持续。<sup>②</sup> 就基督教思想史而言，科学与神学的相互关系一直是现代神学的主要议题之一。一方面，宗教改革后的欧洲成为 17 世纪现代科学崛起的摇篮；另一方面，整部基督教现代思想史亦反映出科学对教会传统诠释的冲击与挑战，及圣经信仰对现代科学所衍生的哲学、社会、道德及文化等问题的深入反省与回应。<sup>③</sup> 更有甚者，许多杰出科学家的积极参与不仅使科学与宗教对谈获得应有的学术重视，也使其成为最有成效的跨科际对谈之一。无论这些科学家是否有宗教信仰，无论他们的宗教观是否正确，他们都否定把科学与神学有如鲸

<sup>①</sup> 邓普顿宗教促进奖为金融巨子 John Marks Templeton 爵士所设立，乃全球最高奖金的年终奖。自 1973 年以来，共有 30 位来自包括基督教、回教、佛教、印度教及犹太教等不同宗教背景的得奖者。得奖者中德兰修女（1973）及索兹尼辛（1983）亦为诺贝尔奖得主。

致力于科学与宗教对话的邓普顿奖得主为 Thomas F. Torrance [1978], Ralph Wendell Burhoe [1980], Sir Alister Hardy [1985], James I. McCord (1986), Stanley L. Jaki (1987), Carl Friedrich von Weizsacker [1989], L. Charles Birch [1990], Paul Charles William Davies [1995], Ian Barbour [1999] 及 Freeman J. Dyson [2000]。除了 Torrance 及 McCord 外，其余皆为自然科学家。Hardy, von Weizsack

<sup>②</sup> 探讨 16 世纪之前的科学与神学的关系的著作亦甚丰。例如，漫长 2000 年历史中基督教创造观与当时代科学观的关系，见 Christopher Kaiser, *Creation and the History of Science* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991)。

<sup>③</sup> 参见 Jeffery Hopper, *Understanding Modern Theology* (2 Volumes, Philadelphia: Fortress, 1987)。

鱼与大象完全隔离的知识二元论。如前所述，连没有宗教信仰或持不可知论的科学家也对科学与宗教的相互关系发生浓厚的兴趣。或许更发人深省的问题是，为什么知识二元论竟先验地假设科学与宗教无法做有意义的、积极的对谈呢？

科学可以证伪宗教吗？

科学与神学的积极对话显然出乎普通大众的意料之外。绝大多数人以为，科学与宗教的关系要么就毫不相干，要不然就互相矛盾。

对这些人来说，科学与神学彼此冲突的起因几乎都是神学的错失，冲突的结果也几乎可以肯定都是科学的胜利。但为什么神学与科学这两大宿敌可以一面战斗、一面继续搞科际对话呢？为什么神学屡战屡败仍然赖着不走呢？这里必须强调的是，问题的关键并不是通俗看法与学术观点的差距，因为不少学者也经常以科学与宗教的“本质矛盾”或“历史冲突”作为诠释两者关系的“库恩范式”[Kuhnian paradigm]，甚至更进一步地质疑神学的学术价值，以及科学与神学对话的实质意义。例如，剑桥大学宣布设立“星桥神学与自然科学讲座”[Starbridge Lectureship in Theology and Natural Science]后，即引来一些学者的强烈抗议与讥讽。极具权威的科学周刊《自然》的主编认为把自然科学与神学连接在一起实属无稽，声称两者有无可避免的理性冲突。评论以“通往‘无处’之桥”[“A (Star)bridge to Nowhere”]形容科学与神学的对谈极其空泛，认为剑大“星桥讲座”的设立乃浪费金钱（应把基金投向更有学术价值的探讨上）、降低学术水平（学术向基金会妥协）之举。倘若学术界坚持作所谓跨科际的科学与神学研究，恐怕只有宗教信仰心理学尚有所可为而已，意即惟一有意义的学术作业或许是由心理学角度探讨影响人们接受宗教信仰的各种因素。舍此之外，“还可以有



什么其他的学术目的呢？<sup>①</sup>著名的牛津生物学家道金斯更声称“神学”曾经说过了什么对人类有丝毫的用处。“神学”曾几何时说了些什么是可以验证为真而又不是明显为真。——又有什么依据可宣称“神学”是一门学科。<sup>②</sup>上述的观点显然视科学与宗教为互相对立的零和关系——意即科学的增就是宗教的减，宗教的显“乃是”科学的蔽。科研进步与科教普及只能意味着宗教的没落；反之，宗教的热诚与兴旺必成为科学进程的拦阻。如美国哲学家杜威 [John Dewey] 就曾如是表示：“知识的增长以及相关的方法学和检验法的进步已经导致对 [宗教] 信念的接受日益艰难，或者对许许多多有识之士来说甚至是不可能的。”<sup>③</sup>

然而，这种敌视宗教的褊狭态度近年来深受学者多方面的质疑及驳斥单就科学与宗教的历史关系而言，所谓两者在历史上持续不已的冲突与史实相距确实太远。这极度矮化宗教的历史观，今日恐怕难以再获得严谨的科学史家的认同。<sup>④</sup>

科学史家罗素 [Colin A. Russell] 更感叹地指出，真正需要解释的不仅是这历史观与历史事实的不符合，而是为什么这荒谬怪

① “Religious Studies: A (Star) bridge to Nowhere [editorial]”, *Nature*, vol. 362 no. 6419 (April 1, 1993): 380. 1997年2月震惊全球、引起各地传媒争相报导的克隆羊论文就是刊登在这科学周刊上。

② “Letters to the Editor”, *The Independent* (March 20, 1993) . . . in Michael Poole, “A Critique of Aspects of the Philosophy and Theology of Richard Dawkins”, *Science and Christian Belief*, vol. 6 (April 1994) . . . 41.

③ John Dewey, *A Common Faith* (New Haven: Yale University, 1934) p. 30.

④ John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 及“Science and Theology in the Enlightenment” in *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, ed. by W. M. Richardson and W. J. Wildman (London: Routledge, 1996). pp. 7-27.

诞的历史观竟会广泛地被人们接受为有学术权威的“库恩范式”。<sup>①</sup>

依据美国史学家及法学家拉森〔Edward Larson〕和其同仁威瑟姆〔Larry Witham〕最近在《自然》所发表的一篇调查文章，“科技发展教育普及必然引导人们放弃宗教信仰”的论说显然与事实不符。尽管本世纪的科技迅速发展、成就惊人，教育普及而且素质大幅提升，今日有宗教信仰科学家的百分比竟然与 80 年前的数值完全一致。<sup>②</sup>不但如此，在极为严谨、近似基督教信仰的宗教界定下，有宗教信仰的科学家依然占有极为显著的比率——有高达四成的科学家相信“一个有位格、聆听世人祈祷的上帝”以及“永恒的生命”。这极严谨、近似基督教信仰的宗教界定显然未必适用于所有的宗教（如佛教、道教或近乎泛神论、自然神论等的宗教观），因此我们不能由二人的数据推出“有高达六成的科学家没有宗教信仰”或“没有宗教信仰的科学家较诸有宗教信仰的科学家为多”。必须注意的是，问题的关键并不在于有宗教信仰科学家与没有宗教信仰科学家的百分比的比较，而在于科学与宗教果真互为矛盾的话，有宗教信仰的科学家在科学突飞猛进的世纪中的极高百分比

① Colin A. Russell, “The Conflict Metaphor and its Social Origins”, *Science and Christian Belief*, vol 1 no. 1 (1989), 3—26.

② E. J. Larson and L. Witham, “Scientists Are Still Keeping the Faith”, *Nature*, volume 386 no 6624 (April 3, 1997): 435—36. 在一项探讨杰出科学家的宗教信仰的研究报告中，美国著名心理学家洛伊巴〔James Leuba〕于 1916 年如是断言：随着科技发展与教育普及，支持无神论的科学家必然增加，宗教则必随之式微。这份调查深受重视，除了洛伊巴个人的学术声望外，也因这是最早有关科学家宗教信仰的量化分析之一〔James Leuba, *The Belief in God and Immortality* (Boston: Sterman French & Co., 1916)〕。拉森和威瑟姆二人乃受《自然》委托，在尽可能情况下严谨重复洛伊巴当年的实验，以验证其说法。至于此项委托与上述《自然》主编对剑桥大学设立“星桥神学与自然科学讲座”的讥讽有何关联，则不得而知。

就甚难理解了。<sup>①</sup> 如果两者关系确为零和，为什么经过三、四百年的现代科学洗礼后，积极从事科学研究的科学家仍然未能以身作则、率先引导人们放弃宗教信仰呢？

虽然无论就历史或本质的向度而言，“科学与神学矛盾对立、互为零和的说法”并不可信，但这并不是说科学与神学不可能有冲突。霍金量子引力宇宙观与基督教创造论的矛盾就是一个典型的好例子。霍金认为：“我们可以说，‘宇宙的边界条件就是它没有边界’。宇宙完全自给自足，不受任何外在于自身的事物所影响。它既不被创造，也不被毁灭。它就这么存在 [It would just BE].”<sup>②</sup> 换言之，“时间无始，宇宙无因”，何来创造之说？既无创造，又何来创造之主？

霍金量子引力宇宙观与基督教创造论显然有矛盾。按照前者，“时间无始，故宇宙没有创造主”；后者则宣言“这宇宙乃是上帝由

<sup>①</sup> 换言之，即便“没有宗教信仰的科学家”较“有宗教信仰的科学家”确实为多，或“没有宗教信仰的诺贝尔科学家”较“有宗教信仰的诺贝尔科学家”为多，或甚至“有宗教信仰的诺贝尔科学家”比率较“有宗教信仰的一般科学家”比率为低，这些都无法支持“科学与宗教互为矛盾”的说法。正如我们无法由“对古典音乐没有兴趣的科学家”较“对古典音乐有兴趣的科学家”为多的事实得出“科学与古典互相对立”的结论。然而，如果有高达四成的科学家表示爱好西方 19 世纪古典音乐，“科学与古典音乐互相矛盾”的说法显然就难以成立了。再者，我们亦不能只由“没有宗教信仰的科学家”较“没有宗教信仰的音乐家”确实为多就推论出“宗教与前者的矛盾比与后者的矛盾更大”。

拉森和威瑟姆二人之后再发表有关顶尖科学家的宗教信仰百分率时 [E. J. Larson and L. Witham “Leading Scientists Still Reject God”, *Nature*, volume 394 no. 6891 (July 23, 1998): 313]，显然忽略了考虑其他诸如社会因素对宗教信仰的影响。有关社会因素对宗教信仰影响，可参普林斯顿大学社会学家乌夫诺 [Robert Wuthnow] 的进一步讨论，Robert Wuthnow, “Science and the Sacred”, in *The Struggle for America's Soul* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans) . pp. 142—157.

<sup>②</sup> Hawking, *A Brief History of Time*, p. 136. 大写的 BE 为作者原有。最后一句亦可译为，“它是自在永在的”。

无而有〔*ex nihilo*〕的创造,故宇宙有始”。因此,这是“时间无始”与“时间有始”的两个互相对立的说法。倘若量子引力时间观正确,基督教就必须放弃传统的由无而有或宇宙有始的宇宙观。倘若基督教创造论的传统诠释正确,量子引力时间观就不可能被证实。换言之,即使在 20 世纪末,科学与神学亦可能有冲突。

科学与神学果真彼此就真理与实在对谈,双方只能是真理的探索者,而不是真理的拥有者。对谈的学术活动应该包括真理与实在的判断。这绝不是哪一方说服对方的问题,而是大家都为同一实在的真理所折服。因此,作为一项学术活动,神学思辨与科学思辨无异,神学与科学的对谈思辨亦如是。在真理的探索中,我们的思想面对实在,因而不得不折服于与实在相符的真理。这正是悔改的真谛——转离偶像〔即使是科学与神学的偶像〕,归依真理与实在。

科学知识论霸权：“真理最终是科学的，错谬却总是神学的”

科学主义者以为,当科学家与神学家的看法有所差距或冲突时,真理最终是科学的,错谬却总是神学的。在这种科学知识论霸权的说法下,神学家在对谈中应该只是一个被动的聆听者,只能在科学所容许的空间里作神学揣测。毋庸置疑,神学家在科学与神学数百年的对谈历史中确实犯了不少错误,但这并不意味着真理永远是属于科学的。

就以伽利略事件为例,支持“地球为宇宙中心”的神学家与科学家肯定判断有误,但“太阳为宇宙中心”的说法却非就是绝对真理,因为宇宙根本就没有一个绝对定点或中心。<sup>①</sup>更何况反对伽利略的人中也有不少科学家。<sup>②</sup>整个事件实质上涉及更基本的传统

<sup>①</sup> 无论是哥白尼或达尔文〔Charles Darwin 1809—1882〕的早期理论都有不少的严重错误。

<sup>②</sup> 同样地,也有不少科学家反对达尔文的进化论!

哲学（亚理斯多德哲学）与新科学（哥白尼数学天文学），旧科学观（托勒密宇宙观）与新科学观（哥白尼宇宙观）的冲突。本文无意为教廷或神学家辩护，而是要指出把整个事件还原为科学与神学的冲突未免过于幼稚。<sup>①</sup> 必须知道的是，崭新的科学典范经常遭受其他维护旧典范的科学家所质疑和排斥，而冲突的背后除了科学的依据外，可能也有来自哲学甚至宗教的挑战。科学历史显示，任何革命性的崭新科学范式 [如哥白尼的日心说，达尔文的进化论或爱因斯坦的相对论等] 在提出的最初阶段时并未能获得大多数科学家的支持。<sup>②</sup> 质疑与反对甚至可以来自最顶尖的科学界同僚。<sup>③</sup> 刚逝世的著名物理学家派斯 [Abraham Pais] 在近著中曾列举诸多实例说明，不少最杰出的物理学家因担心被同僚讥讽嘲笑而不敢发表原为自己最先发现的革命性理论，竟痛失诺贝尔奖。<sup>④</sup> 事实上，在同一课题的对立看法的两边，都可能会有科学家与神学家的支持。

科学家与神学家一样，也会排拒崭新革命性的科学理论。科学

<sup>①</sup> 历史研究显示对哥白尼宇宙观的强烈阻力主要来自传统哲学与宇宙观，而不是神学。事实上，哥白尼生前从未因日心说遭受逼迫，而教宗革利免七世 [Pope Clement VII, 1478—1534] 更核准其理论。日心说流传 85 年后才遭教廷禁制，但教廷并非完全谴责《天体运行说》 [ *De revolutionibus orbium coelestium*, 1543 年 ]，而是容许其修改后仍可作为一种天文学理论。伽利略亦获教廷保证可以在数学天文学范畴里继续讨论日心说。他因而后来可以出版《两个主要世界体系的对话录》 [ *Dialogo dei due massimi sistemidel mondo*, 1632 年 ]。

<sup>②</sup> 在相对论理论发表后的数年，恐怕连看得明白的人都算在内亦寥寥无几。

<sup>③</sup> 连当时最富盛名的地质学家李尔 (Charles Lyell) 也要在《物种起源》 [ *The Origin of Species*, 1859 ] 出版 9 年后才接受进化论。这事令达尔文耿耿于怀。

<sup>④</sup> Abraham Pais, *The Genius of Science: A Portrait Gallery of 20th-Century Physicists* (Oxford: Oxford University Press, 2000)。

家与神学家都可能同样热烈拥护某一科学论说，强烈反对另一对立的科学理论，而后再修改原先所支持的看法，或最终接受自己以前所弃绝的学说。我们因而不能盲目地把真理完全归功于科学，把错谬完全归咎于神学。

不可忽视的是，相对于有近 3000 年历史的哲学或宗教传统，现代科学的历史毕竟甚短。哥白尼宇宙观实际上只是现代科学的前奏。所谓的现代科学知识论或方法论在 16 世纪中叶尚未出现。科学的有效性与客观性仍待确立。当时人们对天体运动的认识只有倚赖传统哲学与宇宙观。然而，经过三、四百年的现代科学洗礼后，科学范畴已经建立，其有效性与客观性也广泛被接受。<sup>①</sup>就知识论而言，原属自然科学范畴的问题必须以自然科学方法求证。神学（或哲学）既不是自然科学，我们难以想象今后在有关事物描述或科技极限或科学理论等问题上，神学（或哲学）会直接与科学冲突。例如，它们不会基于宗教〔或哲学〕理由断言科学是否可能成功克隆人，或证实外太空生命，或发现宇宙大统一理论等。

人们往往忽略了自然科学并不仅是一堆事实而已。科学上的争执，或科学与其他学科的张力往往涉及更基本的形而上学范畴（在下述“形而上学的起点”一节中会有更详细的讨论）。纵使科学理论在逻辑上无瑕，事实上却未必可行。有些理论则极不容易获得实验的证实。霍金坦承量子引力宇宙观就是一个几乎是不可能获得实证的数学模型——我要郑重声明，时空有限而无界的思想只

<sup>①</sup> 比较《提摩太前书》6 章 20 节的钦定本（King James Version, 1611 年）及修订标准本〔Revised Standard Version, 1946 年〕译文，可以看到科学在 17 世纪初尚未确立其今日的形象——严谨、可靠的客观学科。“Keep that which is committed to thy thrust, avoiding profane and vain babblings and oppositions of science falsely so called. [King James Version]” “Guard what has been entrusted to you. Avoid the godless chatter and contradictions of what is falsely called knowledge. [Revised Standard Version]”

是一个设想[proposal]而已,它不能由其他原理推导出。有如其他的科学理论一样,它原先可能是为了美学或形而上学的原因而被提出,但是对它的真正检验在于它所作的预言是否与观测一致。然而,在量子引力学的情况下,由于以下两个原因这很难确定。首先,虽然我们对能将广义相对论和量子力学结合在一起的一个理论所应具有的特征已经知道相当多,但是我们还不能准确地认定这一理论。其次,任何详尽描述整个宇宙的模型在数学上都过于复杂,以至于我们不能通过计算做出准确的预言。①

在理论未获得实验的证实时,量子引力数学宇宙观是形而上学多于科学。霍金数学模型的物理意义(或科学理论的科学意义)与该模型的哲学及神学意义经常让人混淆不清。②

“时间无始,宇宙无因”的宇宙观最终所涉及的不是数学而是哲学问题。基于哲学信念的诠释与基于神学信念的诠释在本质上是沒有分别的。科学宇宙观往往是一个形而上学原则,其本质与宗

① Hawking, *A Brief History of Time*, pp. 136~137, 粗体字为笔者所加。

② 值得注意的是,许多从事宇宙学研究的理论物理学家都是隶属大学的数学系,如本文所提的彭罗斯,霍金及兰兹伯格等,因为宇宙学理论往往是宇宙数学模型的物理意义。由于数学模型只是近似真实宇宙,故模型特性与宇宙物理性质未必一致。

教宇宙观并没有两样。① 如果我们先验地以前者取代后者，坚持“真理最终是科学的，错谬却总是神学的”，恐怕除了诉诸科学知识霸权外不容易再有其他合理的依据了！②

更何况科学理论还经常被修改甚至被否定呢！人们往往忽略科学理论的有限性及时间性。霍金自己就曾做出“时间有起点”[1970年]和“时间无起点”[1983年]的两个互相矛盾说法。③ 有趣的是，基督教创造观受到前者的支持，但却与后者冲突。《时间简史》实质上是“今日之霍金”与“昨日之霍金”的冲突。如果“真理最终是科学的”，究竟是“谁的科学、哪个时间观呢”？

① 静态宇宙观是形而上学宇宙观的另一个好例子。迟至 20 世纪初，尽管根据广义相对论的引力场方程[1916年]必须得出均匀膨胀或均匀收缩的动态宇宙解，爱因斯坦仍然无法摆脱根深蒂固的静态宇宙观，不惜修改自己的引力场方程，人为虚设地加入称为宇宙学项[cosmological constant]的斥力[antigravity force]因子，得出静态有限无边的宇宙模型[1917年]。爱因斯坦后来坦承这是他一生中最大的憾事。霍伊尔、彭迪和戈德[Fred Hoyle, Herman Bondi, Thomas Gold, 1948年]之后又提出“稳定状态说”[steady state theory]倡议宇宙的物质密度恒常不变，即星系之间距离扩大后所产生的空隙又产生新星系，使到宇宙内一定空间的星系数目恒定。这样一来，宇宙虽然膨胀，却无始无终，无限无边。“微波背景辐射”[microwave background radiation, 1965年]的发现及测定证实宇宙曾经一度非常炽热及密集。“稳定状态说”因而被否定。自此，动态、有限的宇宙观取代静态、无限的宇宙观。热大爆炸宇宙起源观遂成为近三十多年来宇宙学的主导思想。

② 无论牛顿的绝对时空、19 世纪末的以太说、爱因斯坦的宇宙常数或霍金的量子引力时间观等都涉及先验的形而上学概念。

③ 彭罗斯与霍金[1970年]证明，如果宇宙包含着我们所观察到的这么多物质，广义相对论证实宇宙过去必须有一大爆炸奇点[singularity]。见，W. W. Hawking and R. Penrose, “The Singularities of Gravitational Collapse and Cosmology”, *Proceedings of the Royal Society of London*, A314 (1970) . 529—548. 又参，Hawking, *A Brief History of Time*, pp. 49f. 霍金与哈特[Jim Hartle, 1983年]后来又提出宇宙的波函数[wave function]，确定没有边缘的时空所必须满足的条件。见，J. B. Hartle and S. W. Hawking, “Wave Function of the Universe”, *Physical Review*, D28 (1983), 2960—2975.



### “空隙中的上帝”

据说人类第一位太空人苏联科学家加加林 (Gagarin) 从太空返回地球后这样说：“没有上帝！因为我在太空环绕地球数周没有看到上帝。”看来要么上帝不存在；要不然，那原本被困在太空轨道中的上帝似乎又被嘉嘉林驱逐了。

科学主义者认为宗教信仰是科学前期的一种人文精神表现，既没有科学理性的依据，亦缺乏以经验为基础的验证，不过是建基于美丽神话的空泛信念而已。到了 19 世纪牛顿机械宇宙观已经登上科学殿堂时，上帝（依霍金看来）已经“是被限制于 19 世纪科学所不能理解的领域里。”<sup>①</sup>伟大的数学家及天体物理学家拉普拉斯 [Marquis de Laplace] 认为自己的宇宙观已经没有理论上的空隙。当拿破仑 (Napoleon) 问及上帝如何介入其宇宙理论时，他只简短地回答说：“我不需要上帝作为假设。”霍金的“奇点的上帝” [god-of-the-singularities] 实质上亦继承同一科学主义的精神，其上帝观只容许在科学定律完全失效的时空起点才能介入宇宙的创造主。

科学主义者的上帝观因而是一种“空隙中的上帝” [god-of-the-gaps]。这上帝只能寄居在科学之外的空间。然而，如果科学的领域延伸到这空间时，不幸的上帝就只好另寻空隙寄宿了。”空隙中的上帝“显然只能安身于科学夹缝里，寄生在理性空隙中。当科学领域和理性权威日渐扩大时，这上帝就只好逐步退隐了。这样看来，倘若我们可以乐观地假设科学知识继续以指数率暴涨，纵使上帝 500 年后仍然存在，恐怕亦只能是科学世界和理性宇宙中的一微小生物罢了。

只能存在于科学以外的“空隙中的上帝”不过是迷信与无知者的上帝，最终必为智者与强者所唾弃，为科学所驱逐或取代。对科

<sup>①</sup> Hawking, *A Brief History of Time*, p. 172.

学主义者来说，一个现象如果有了科学说明，其宗教说明就不是必须的，因为可以被科学说明所取代。<sup>①</sup>因此，宗教最终可以约化为自然科学。<sup>②</sup>这“空隙中的上帝”（或科学主义宗教观的上帝）肯定不是基督教所信仰的“全能的父，创造天地，以及一切可见与不可见之物的主宰”及“万物借着祂而造”的上帝。圣经信仰的上帝实际上必须先科学的上帝，才能真正成为科学所不能及的科学边缘及外缘的上帝。因为只有智者与强者的上帝，才能真正是愚者与弱者的上帝。

霍金的“奇点的上帝”[god — of — the — singularities]只容许创造主与受造宇宙有一个接触点——即起点。没有这起点，就自然没有了创造与受造的接触，创造也就无从说起了。然而，基督教“由无而有”的创造神学不仅是创造主与受造物的边缘接触，更是整体接触。即是说，“由无而有”的创造基本上乃指整个宇宙的存在完全依赖上帝，其存在不是必然、永恒的。宇宙在创造之先没有任何本质或形式。倘若上帝不继续以他创造的大能托住万有，宇宙必在瞬息间归于虚空乌有。因此，基督教“由无而有”的创造观必定是“持之以恒”的创造[creatio continuans]，即时空的每一点都是上帝持续创造的结果。“由无而有”的创造固然可以应用于时间或空间的起点，说明时空因上帝有起始，即时空起点因创造“由无而有”。但是倘若时间确实“有限无始”，没有起点或边界，受造宇宙与创造主宰的关系仍在，基督教的创造观仍不能被否定。举例说，书桌上有两

<sup>①</sup> 曾记得有位顶尖化学家这样说：“人体内里所有的化学作用与实验室里的化学作用并没有两样。因此，任何有关灵魂存在的说法都是多余的。”

<sup>②</sup> 更广泛地说，一切现象都是自然现象，最终（至少在原则上）都可以有科学说明。因此，极端约化主义者把生物学约化为化学（所有生物学现象都可以视为化学现象，因而否定有独立于化学之外的生物学事件），或甚至把化学约化为物理学〔所有化学现象都可以视为物理学现象，因而否定了有独立于物理学之外的化学事件〕。极端约化主义者因而把一切事件的说明都约化为物理学〔或物理学及化学〕说明。

叠书。第一叠书与桌面垂直，由下到上，整迭书与桌面的接触就只有最底下的那一本书。如果有人证实最底下的这本书根本就不存在，那么桌面对整迭书的承托恐怕也只是个幻影罢了。第二叠书与桌面平行，由左到右。每一本书都与桌面有接触。如果有人证实左边第一本书根本不应该在这迭书里，桌面对其他所有书本的承托仍然丝毫无损。

换言之，倘若霍金的量子引力宇宙观被证实为真，它所否定的只是贫乏的“空隙中的上帝”的创造观。它无法取代基督教的创造观。

#### 科学或形而上学？

量子引力论时间观与经典宇宙学时间观迥异。经典时间观是线性的——时间如果有限，则一定有个起点。只要沿着与时间相反的方向倒推，因果关系就会使我们逼近混沌初开的时间起点。可是，在量子引力宇宙里却不一定如此，因为时空框架和因果关系在极小宇宙里都失效。<sup>①</sup> 为了回避令定律失效的时间奇点，霍金的解决方案是把时间空间化。

量子引力宇宙观以虚数作为时间量度，建立一个二维的欧几里得时空（Euclidean space-time），即时间失去矢度而“空间化”，时间与空间的差别完全消失。由于相对论的引力场时空是弯曲的，“幅度有限，但却没有作为边界或边缘的奇点”的二维欧几里得时空在理论上就有可能存在。这有限而无边缘的欧几里得时空就像一个以经为时，纬为空的二维球表面。“没有奇点，即无科学定律失效之处；没有时空边界，即无需求助于上帝或新定律设下时空的边

<sup>①</sup> Hawking, *A Brief History of Time*, pp. 135f. 必须注意的是，二维欧几里得时空亦可能有延伸到无限的虚时间，或有奇点的虚时间。

缘条件。”<sup>①</sup>

必须注意的是，虚数时间轴的引入是为了方便解决量子历史求和的技术困难。只有在这虚数时间里才有有限而无起始的时间观念！问题是，虚数时间与我们现实经验中的实数时间有何关系呢？例如，一个掉入黑洞的太空人的结局究竟会如何？霍金的回答有如“薛定谔猫佯谬”[Schrödinger's cat paradox]：在窥视决定前的任何一刻，猫既死又活，或非死非活；但如果一直被观察[如置放于一个透明箱子里的]，猫则不会死亡。<sup>②</sup>即是说，对于生活在实时间的我们来说，一个掉入黑洞的太空人的结局是极其可悲的，因为黑洞那儿仍会出现奇点；只有生活于虚时间的太空人才不会遭遇奇点。<sup>③</sup>

让我们回到先前的量子引力宇宙观与基督教创造论的对立问题上。问题的关键在于，“时间无始”的量子引力宇宙观只有在持实在论的[realist]时间观下才会与“时间有始”的基督教创造论有矛盾。然而，经典量子理论大师都拒绝以实在论来诠释量子论。正如物理学大师彭罗斯[Roger·Penrose]所说：“（量子力学）是令人深感惊异的数学奇观。人们对它惟一的抗拒是，它在现实经验中是完全没有意义的！”<sup>④</sup>换句话说，即使霍金的理论就科学意义来说是完全正确的，它只能有数学上的意义，却无法告诉我们所身处的这宇宙的实际运作如何。虚数时间观所描绘的没有奇点的宇宙根本

① Hawking, *A Brief History of Time*, pp. 135f. 必须注意的是，二维欧几里得时空亦可能有延伸到无限的虚时间，或有奇点的虚时间。

② Peter Coveney and Roger Highfield. *The Arrow of Time: A Voyage through Science to Solve Time's Greatest Mystery* (New York . Fawcett Columbine . 1991). pp.129-31

③ Hawking, *A Brief History of Time*, pp.138f.

④ Roger Penrose, *Gravity and State Vector Reduction in Quantum Concepts in Space and Time*, ed. by Roger Penrose and C. J. Isham (Oxford. Clarendon P, 1986) p.129.

无法证实实数时间观所证实的宇宙没有奇点。霍金坦承，事实上“在实时间里，宇宙仍以奇点为起始和终结。”他亦承认，所谓的宇宙波函数只是科学家用以描述所观察的宇宙的数学模型，其意义为工具性，而不是本体性。它只存在于科学家的思想中。<sup>①</sup>对霍金而言，反正科学理论与宇宙实在并无相应对照的关系。“实则虚之，虚则实之”的讨论或区分也就没有什么意义了。然而离了实在论，整本《时间简史》的立论对基督教创造论就毫无意义了。即便找到真实宇宙的波函数解，我们仍无法就“时间无始，宇宙无因”在真实宇宙的意义做最终裁决。如果根本上脱离了科学理论与这世界的相符对应关系，坦论的无奇点就无法告诉我们真实宇宙是否有奇点，方程的虚时间也不能确定真实宇宙的时间是否失去矢度或没有起点，更遑论上帝可否介入这宇宙了。

### 上帝不在？

沙冈在序中提及霍金的《时间简史》是有关上帝不在的书。笔者认为这或许并未正确地表达霍金的意思。事实上，霍金自己似乎清楚地了解到尽管科学的贡献巨大，但它却不是能打开一切锁的万能钥匙，它无法提供终极性答案。

霍金固然宣称如果“时间无始，宇宙无因”，宇宙根本就没有原始点。即是说，宇宙无需一个创造主，它就是自己存在的因。但霍金在书末则似乎比较谦虚些。他坦承其数学模型虽然消除了奇点，但却无法解释为何宇宙定律如是，或为何有与数学模型相符的真实宇宙？纵使科学家发现了宇宙大统一理论，宗教问题依然存在。诸如宇宙大统一理论的科学解说只是给予一个适当的语境让我们作神学思考。简而言之，宗教问题不能完全约化为科学问题。

不少人有如沙冈那样以为宇宙模型的本身就是霍金理解上帝

<sup>①</sup> Hawking, *A Brief History of Time*, p. 139

思维的一个尝试。但霍金清楚知道“知其然”[what or how]非其所以然[why]。探索宇宙及人类存在的目的与意义的宗教思考才是人类理性的终极挑战。《时间简史》的最末一段清楚地指出,只有当我们寻得有关宇宙存在及人类存在的缘由时,我们才能理解上帝的思维。宇宙的波函数对霍金来说肯定不是这答案。正如霍金所言:

然而,倘若我们确实发现了一个完整的(科学)理论,其基本原则经过一段时间后应该是每一个人(不仅是限于少数的科学家)都可以理解的。届时,所有的人,包括哲学家、科学家及一般人士都可以参与有关宇宙及人类为何存在的问题的讨论。如果我们可以找到这问题的答案,那才真是理性的终极成就,因为我们会认识上帝的思维。<sup>①</sup>

但或许我们不必干坐在这里等候着科学家的完整的[科学]理论才开始思考有关宇宙及人类为何存在的神学问题吧?神学家与科学家其实无需轮候班次做研究。他们已经携手合作,共同探讨有关宇宙及人类的原始与目的问题。这就是对谈的真正意义。

### 结语

宗教赋予生命意义,科学赋予改造生命环境的能力。剑桥大学在宣布“星桥神学与自然科学讲座”设立时表示,神学与科学的交流将会在有关人类存在问题的探索上带来极大的贡献。数学家与哲学家怀海德[Alfred North Whitehead]亦认为,宗教与科学对人类的影响如是之大,历史未来的方向将取决于现代人如何看待两者的关系。<sup>②</sup>神学与科学在跨入第三千年之际的积极对话正是朝

<sup>①</sup> J. H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, p. 1.

<sup>②</sup> Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).

着两者关系深化的方向踏出一大步，而正确知识论的建立则有助于消除对话的障碍与成见，促进真挚和有成效的对话。尤有进者，知识论既无法与本体论分割，知识论的探讨亦是科学与宗教本质的再思。

本文就自然科学与基督教神学对谈的知识论意义的初探只是一个起步。中国宗教文化历史悠久，从事科学工作的中国人数目恐怕也是全世界之最。倘若怀海德所言属实，中华民族历史未来的方向将取决于她如何看待两者的关系，则科学与宗教的跨学科课题应该也是汉语学术界的兴趣和关注。

#### 附录短文：科学知识论的基本假设

现代科学发展史显示，现代科学无疑是欧洲文化的产物。尽管文化古国如希腊、印度、中国等都曾出现科学智慧的曙光，但是只有宗教改革后的欧洲成为 17 世纪现代科学崛起的摇篮，以至于今日几乎所有的科技文明都与 17 世纪到 19 世纪的欧洲历史与文化有关。欧洲文化在现代科技文明史的独特地位令历史学家深感惊讶与困惑。这历史事实清楚说明了 17 世纪现代科学的崛起并不是历史自然发展的结果。换言之，现代科学必须在某种特殊的文化土壤中才能生长茂盛。这特殊文化土壤的必要元素之一就是宇宙秩序的存在，以及这秩序的合理性及可知性。例如，中国虽然曾有辉煌的科技成就（如指南针、火药、陶瓷术及印刷术等），并有汉、唐、宋等近千年的太平盛世，但最终仍无法在其历史中开出有如西方哥白尼（Nicolas · Copernicus, 1473—1543）、伽利略〔Galileo · Galilei, 1564—1642〕及牛顿〔Issac · Newton, 1725—1807〕等的现代科学基础。中国科学史权威学者倪德汉〔Joseph · Needham〕认为这是中国的宗教观使然。由于中国泛神论或物灵论的宗教观以宇宙为神灵内在的有机体，因而无法深信宇宙有固定不变的定律。缺乏对自然规律的信心，人们当然就不会有现代科学精神的坚忍

及毅力去洞察、探究及明了宇宙的运作，更无法深信有限与脆弱的人类最终可以凭借科学理性去控制自然事物。<sup>①</sup>类似的宗教观亦见于其他文化古国，以至于她们的科学智慧只是昙花一现，不能有如其哲学、艺术或文化那样，可以持续发展成为一个与欧洲现代科学相媲美的独立完整体系。

这样看来，现代科学知识不是历史自然演进、知识不断累积的结果。现代科学知识必须建基于一些确定的知识论假设上。例如，宇宙万物不是神灵的化身或居所，其运作稳定而有序，其规律合理且可知，其结构可以与数学方程模式相应对照等。这些科学知识论的假设乃属超越科学方法证明的形而上学范畴，而基督教的宇宙观却正好提供了现代科学知识论所必需的概念框架。<sup>②</sup>在圣经信仰的创造观中，这宇宙不是受人们膜拜的精灵，本身既非永恒亦不神圣，而是出自那独一无二上帝的创造。创造主既富有能力与智慧，受造的宇宙因而也应是稳定而有序的。偶发且有序的宇宙说明了科学知识必须是后验的——只有经过观察[科学实验]以及推论（理性分析），人们才能真正认识这宇宙。圣经的创造观因而推动了以实验为基础的现代科学事业。

必须强调的是，圣经创造观只是提供了现代科学崛起所必需的特殊文化土壤的必要元素之一。它显然不是惟一或充分的元素。例如，倘若没有社会结构条件[如经济、政治等]的配合，现代科学

<sup>①</sup> Reijer Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972) Stanley L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1978) Harold P. Nebelsick, *The Renaissance, the Reformation and the Rise of Science* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1992). Colin A. Russell, *Cross-Currents* (Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1985). Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925).

<sup>②</sup> 例如，犹太人在 20 世纪前长期漂泊寄居各地，缺乏健全的社会结构条件以独立发展现代科学的基础作业。



亦未必可以在 17 世纪的欧洲崛起。此外，其他没有圣经创造观的文化当然可以因现代科学文化由欧洲传播到其中而吸纳之，并且在这基础上继续推动及发展尖端科技事业。

## 近代早期自然科学的神学起源

### ——一个简要的背景性说明

■ 尤金·克莱恩

在历史长河中，近代科学是后来才出现的，但它却是个巨人。在对近代早期西方自然科学的起源或兴起的简要背景性与历史性说明中，我截取在 13 世纪达到顶峰的漫长的古代和中世纪基督教一统天下的时期以及从 18 世纪开始的近代世俗文化成长壮大时期中间的一个过渡期（自 13 世纪晚期至整个 17 世纪）。我将集中注意 17 世纪中期，尤其是波义耳（Robert Boyle）以及牛顿在自然哲学与神学方面经典性和具有代表性意义的著作。在他们的整个事业生涯中，两人在这两个领域中均发表了著作。弗兰西斯·培根锐利的文笔对他们的成就产生了影响。

基督教世界观，或更准确地说，神学创世说为近代自然科学的兴起提供了重要的批判性与建设性的思想背景。为了表明这一点，本文第一部分勾勒了三种相关的神学创世说，我们可以把它们分别标示为本体论（ontological）、神的意志论（voluntarist）和唯灵论

(spiritualist) 的创世说。第二部分仅仅列出从传统自然哲学到近代早期自然哲学或科学重大的思想转向。第三部分进一步概述各种神学创世说是如何与近代早期自然科学一些主要的新见解相联系的。

### 一、处在冲突与对话中的各种神学创世说

在 18 世纪时，造物主如果说不是被看做可有可无的假说的话，也不过被认作是制造者。直到那个时候，西方几乎所有的严肃思想都把上帝设定为造物主。造物主及其与创造物的持存关系、作为整体的创世、人在其他造物中作为上帝的形象的确立观念，这些就是在创世说各种不同取向的历史性展现中呈现出的四种符码。

继承关于创世的传统本体论取向，创世说中神的意志论源自中世纪晚期，并在一些新教徒中得到加强。这一处于增长势头的学说在 17 世纪的英格兰赢得了声誉。此外，一种与（被称为经院哲学的）传统思想更加对立的颇具吸引力的唯灵论创世说也兴盛起来了，尤其是在过渡时期的危机中。虽说这三种神学理论有许多的共同之处，它们间的冲突也日益显露。

在公元 4 世纪，基督教在罗马帝国的没落中确立起来。奥古斯丁 (Augustine) 将自己视同为基督教哲学家，并把神学定义为不是理论而是智慧的。并且，他通过从自己充满焦虑的存在转向上帝、造物主和主永恒的存在将此付诸实践。在上帝那里，他发现了最高的智慧，包括从虚无中创造所有现世存在的善的力量。圣奥古斯丁的本体论神学创世说以永恒上帝和非永恒的存在者间的区别与联系为基础。如果有一个词组可以被扩展为涵盖其关于天地总体的创世观，那就是“存在的巨链”。这一链条从上天的天使们经由人类、动物、低等植物和非生物延续到物质性的地狱。自上而下，造物主将他的力量与智慧或多或少地赐给所有的造物；而在下面，所有的造物基于各自在这个巨大系统中的地位而较之更高和更纯正的

层次或多或少地分有某些属性。对奥古斯丁来说，作为上帝的形象，人的独特之处，就在于其心灵 / 灵魂应召将其最高的 (追忆性) 记忆能力、(集体) 理解与意志变成对永恒智慧的沉思。然而，我们的这些最高的能力反映和折射在处于较低层次但同样基本的我们肉体的欲望及物质性饥渴上，在此，奥古斯丁发现了大量堕落的空间。万物都是有用的，但对人类造物来说，重要的是他们所要成为的东西，因为，他们将成为自己所看到的东西。最高的知识是追随上帝思考他的思想。

在几个世纪中，这一广博的世界观汇聚了古希腊自然哲学火、气、土、水四元素及亚里士多德指向自然实体的自然哲学。这一世界观蕴涵着这样的思想，造物即整个世界 (而不单单是造物主) 是一个单一和相当合理的系统。这恰恰就是后来近代自然科学的基本预设。奥古斯丁式的中世纪思想的另一蕴涵，是其在两个意义上关于知识的实在论观点，即认识的秩序追随存在的秩序，以及认识就是介入。

其次，当中世纪晚期的探索者将他们遵奉上帝意志的道路称为现代的，某种与古代神秘主义相对立的新的东西正在形成中。当神学家和自然哲学家追随巴黎和牛津大学的 1277 条谴责 (Condemnations of 1277) 质疑意志是否听从理解的最终指令，以及原因是否使结果成为必要，最终很清楚，关于创世的另一种神学说正在形成。在由律师变成神学家的约翰·加尔文 (John Calvin) 有组织的神学 (organized theology) 中，注意力不是指向存在或本质，而是聚焦于上帝的工作。而 17 世纪英格兰、荷兰以及美国注重实践同时也是最重要的清教徒思想家威廉·艾默思 (William Ames) 将上帝的效能而非完满性加以系统化。

对于这种神的意志论的创世说，在上帝不是偶像的教义中，造物主的意志得到更多的强调，这种意志呈现在他如果说并非绝对但却是命定的权力中。17 世纪在英国国教及其新教对立面关于神

意的教义与实践中，造物主作为统治者被认作是所有造物的创作者与主人，其言语、命令、盟约与法律理当被遵从。一种新的在日志中逐日记录（日常或超凡）神意的个人修行被加到更为通行的个人圣经阅读的义务中。清教徒寻求对国家与教会秩序的局部与全面改革。而当冲突爆发时，他们只是软弱地召集长期国会。君主制复辟之后，这段时期被以各种方式称为英国清教革命、改革与实验。无论如何，如果人们珍视当下的神圣天意，则无论改革或是抵制改革的特定做法均是其在实践上的伴生现象。

为了与上帝作为统治者与创造者的意志与旨意保持一致，宇宙整体被看做一个包括植物与动物界在内的合规律的领域。由存在的巨大链条构成的古老庄严的等级统一体虽然未被切断，但是，当更低等级中邪恶的存在被认为直到创生、堕落与拯救的历史性戏剧结束之日都是被束缚的，（奥古斯丁的“上帝之城”中）那些能够预知其他堕落造物的高贵的天使般的存在者在神圣服务中变得更为退缩。简言之，在神的意志论 / 合规律的创世说中，既有一种拉平上帝与其造物的倾向，也有抬高上帝的超验性与独立性的倾向。

对这一神学创世说而言，作为上帝的形象，人的意志和行动得以彰显。但是，实现上帝的意志而非沉思其存在成了信仰与生活的准则。而且，在人类居于造物主的法则与指引之下的背景中，人类作为上帝形象的拥有者，持有被赋予的支配非人类的造物的权力。虽然这样一种人类学观念促进了新教徒改革，但在其失败之后，他们塑造了一个关于宗教生活大众化但令人不安的朝圣<sup>①</sup>模式。这与早期基督教信徒和殉道者及中世纪的圣徒模式比肩而立（对于这些时期基督教的圣人模式我一无所知）。

<sup>①</sup> 此指新教徒以现世事功证成上帝荣耀与对上帝的信仰的观念，如书伯在《新教伦理与资本主义精神》中所言——译注。

再次,在 17 世纪的英格兰,在中世纪某些神秘主义运动和批评、阻止所有新教和天主教改革的左翼唯灵论改革派中,一种隐秘的唯灵论传统创世神学也迅猛发展起来。浸礼会教徒赫尔蒙特(John the Baptist Helmont)把炼金术、自然哲学、生物学、医学改革、想象的化学及神学等融于一炉,是这种世界观的重要代表人物。虽然赫氏及其门徒的工作有时引起了波义耳和牛顿的注意,但却是与培根的观点相悖的。赫尔蒙特的所有兴趣,尤其是他对宇宙化学及基督教哲学的混合均见于一本拉丁文的简明著作中。该书于 17 世纪中叶被译成英文,也正是在同一时期,炼金术获得了前所未有的、此后也不再有的繁荣发展。

对于赫氏来说,上帝的神圣创造既非神意的流露亦非意志的行为,它是持续不断的分离和融合的活动/过程。其最终和直接的目的是构造万物的统一体,赫尔蒙特由此达到了关于创造与造物十足的整体现点。尽管赫氏奉上帝为光与生命之父,但大多数时候他还是将圣灵描述为创世的原则。在此,圣灵乃本质,事实上是世间万物的核心。对赫氏而言,由四大元素(火、气、水、土)构成的世界与人类一样是上帝的形象。

为了展示上帝造物和自然界呈现的过程,赫尔蒙特将《创世纪》1:7(“神就造就天空,将天空以下的水与天空以上的水分开了。”)读作他在自己所喜欢的《创世纪》1:2 中看到的東西:“地是空虚混沌,渊面黑暗,神的灵运行在水面上。”他在这里看到了什么?

乍看之下,赫尔蒙特所读的句子确实显示了分离和某种聚合的运动。但是,尽管水和土两个要素清晰可辨,气与火何在?赫氏在神灵中看到大量的气,他说,这在希伯来语中意味着风或气息。他推测,如果神灵远远不止是实体性要素,神灵就是以其自己的方式呈现在万物中。赫氏将之称为运动的(另一种)状态,即气。它不仅限于水的蒸气或土壤的蒸发。因此,现代在物体液态与固态之

外关于物体气态的发现在此已经被认识到了。

但火又在哪里，或者说火为何物？赫尔蒙特不但在炼金术中，而且更内在地在直接展现为神智的灵魂中发现其存在。对于赫氏来说，这是关于真理的真正知识，一种认知者在认识中发生的精神的内化。基于这样的理解，他坚持人可以直接认识到，那最精微的粒子事实上是种子。

由于这一具有真正理解的眼光，赫氏为传统自然哲学向（烦琐和纯范畴的）经院哲学的转向中要素论哲学的衰落感到痛惜。更重要的是，他对传统形上神学、宇宙论及人类学发动了整体的批判。他自始至终都在指控理智<sup>①</sup>。以对当下直接（精神性）理解的全面肯定，他反对关于上帝的形象是理智的任何说法。对于理解来说，它所要求的是具体的事物，而非言词。

简言之，不断发展的唯灵论或合规律性的创世说并非传统的惟一批判者，直到 17 世纪，近代自然科学的兴起亦不是确定不移的。假如赫尔蒙特名声不佳的油膏武器的办法（它建议将某种特殊的药膏涂在武器上以治愈伤口，其预设是，整个有灵世界中内在蕴涵着的吸引力与习俗是不可抗拒的。）没有被证明是缺乏事实根据的，他在寻求由炼丹术到医学的更大转型中随意给出的其他成功方法也许就能支撑唯灵论的神学创世观与自然哲学。

## 二、近代自然科学兴起中有待阐释的重大转向

以下分类性的列举远不是完备的，但我在写出它们时心中想到除波义耳和牛顿以外其他一些过渡期人物。

首先，在一种历史方向感与对历史进程或结构的领悟之下，有

<sup>①</sup> 此处原文为“reason”。对这个词可以有多种理解和翻译。在此，依上下文译为“理智”亦与后文中的“理解”相对应。在德国古典哲学的范畴中，这里所谓的“理智”正是与“理性”相对应的“知性”的意思。——译注。

两个重大的转折：

1) 从长期对自然无目的的研究转向具有长远目标的研究；以及

2) 从相对无差别的自然哲学转向不断差异化的各门科学。

第二，在近代自然科学形成中，不仅仅现代性需要加以说明。在其主题即自然方面，重大的转折是：

3) 从有机的总体自然观发展为机械自然观；以及

4) 由形式和质料的古老范畴转向物质、运动和规律等更简单的观念；及

5) 由自然事物间较为内在的联系转向更为外在的关系；及

6) 从本质上作为形式、实体、性质和种子等的微小成分 (Particulars) 转向基本的原子。

第三，除了需被解释的主题，就方法或认识的获得论，一些主要的转变是：

7) 从追问某事为何发生到关心其运行方式；

8) 由也许是非反思的评价到支配的立场；

9) 方法由整理知识的手段变成实验探究的工具；

10) 发生了由重视非精确概念到关于自然的精确概念的变化。或者说，在各种备选模型和数学关系中，由概念到实在的滑动被化简 / 重构。当认知变得更不像分有 (participation) 或甚至形式的抽象时，它似乎已变得更接近于建构。

第四，在刚刚出现的自然科学的组织机制方面有如下的重大变化：

11) 从个体项目到团队合作；以及

12) 从撰写论文与书面对话到实验报告；及

13) 从学院内的智力活动到学院外专业学会的研究。



### 三、现代性的神学景观及早期自然科学兴起过程中关于自然和知识 / 方法的观念

我们的背景性说明主要取材于波义耳的著作,同时,也多少注意到牛顿。他们两人的神意论的神学创世观确定了近代科学的方向,这就是早期近代自然科学中关于自然与知识 / 方法的观念。

现代性形成的一个方面就是寻找方向。17世纪中叶培根在更早时期为新的自然哲学写作的富于鼓动性的文字的复现给探索运动提供了一种未来感。培根并不是一个实验科学家,他甚至不像波义耳那样是业余的实验科学家,更不用说是像牛顿那样近乎全职的科学家。但他是一个永不疲倦的鼓动家。在关于人类支配自然的新帝国的预言中,他关于虔敬、神学、更新以及(尤其)改革的言论以及知识就是力量的口号大受欢迎,还有关于认识的任务就是拷问自然,直至它给出答案的说法。好辩地假定宗教有各种外衣,他预言(应读作推论)一个新的大陆将从海中升起。在那儿,知识的主人而不仅仅是帝王和哲学家将实行统治。与培根不同,波义耳和牛顿明显是信仰宗教的,他们对宗教的态度也更为依顺。他们期盼一个按上帝的法则与预定的时间达致的未来王国。在《论先知与启示》一书中,牛顿写道,重大的发现可能就是即将到来的事情的预兆。

波义耳和牛顿在塑造现代性的进程与结构而不仅仅是培根所推动的现代性的方向方面远为重要。从强调作为主宰与作者的造物主与所有造物的差异出发,他们区分上帝的创世工作与拯救工作、自然或造物之书与教义之书(《圣经》)的不同。然而,每本书都是精确和可资参照的。这些前提强化了人类工作与学科间确定的区别,即文学、宗教与科学探索间的区别。他们对差异、区别与分化的揭示在转型的混沌中为文化提供了一个替代的统一。这同样也对传统上庞大的存在链条提出了挑战,后者或多或少将一切事物看做是处于确定位置上的。由于循规蹈矩的改革而非社会冲突给

他们留下深刻的印象，这些把自己视为基督教学者的（英国国教的）精英们变得更富于批判性，即对唯灵论者宣称的整体主义的统一变得更为挑剔。

一方面，从他们超验的起点出发，波义耳与牛顿突出造物（与文化）的偶在性（contingence）；另一方面，他们对于作为作者与主宰的造物主的信念又使之趋向关于造物主与被造物关系的新观念，即上帝创造原子。

波义耳定期阅读圣经和记录神意，同时，他还经常在日常散步中践行自己作为被造物的虔诚。在对万物的创造者和造物主的感恩中，他深思诸如树木、风或是火这样一些绝妙的造物。在自然之书这些清晰的字句中（没有任何隐秘的古埃及象形文字的符码），他发现了规范执著于自然哲学的任意观念的富有启发的教训。波氏进而（从与医学相关联的炼丹术中）分辨出原始形式的化学，并以实验报告这样的新风格发表了他利用业余时间（加上一台真空泵）对空气弹力与重力所做研究的成果。从结构松散的大模样自然哲学到学科分立的近代科学的道路是漫长曲折的。波义耳是一个具有影响力的中介性人物。他既为大众，也为学院外的学会写作，这一“无形学院”最终被命名为皇家学会。

关于现代性的早期就说这些。

第二方面，在近代自然科学的兴起中，神学自然观是构成性的和被广为争论的。

1. 波义耳与牛顿在这一战线上的一个举动是至关重要的。他们拒斥（在大众中以及从亚里士多德经过经院哲学到斯宾诺莎的“万物的创造和被创造的万物”的）自然哲学的一系列广泛的学说，这套学说主张，大写的自然 / 小写的自然在总体上应被看做是个有机体。与自然主义者相对立，波义耳写道，这样一种“自然”概念既有损上帝的荣耀，同时极大地阻碍了对神的创造扎实与有效的发现。人们对自然的崇敬之心对自己建立起支配这一上帝的低一级

造物的王国是一个令人沮丧的障碍：在许多人看来，这样一个王国不但是不可能的，而且这样的企图本身是渎神的，这是拆除似乎是山自然在万物中设置的界限的举动，但在他们把自然看做是令人崇敬之物的同时，一些人仍恭谨地试图揣摩、模拟自然的杰作以胜过它们。

2. 波义耳既未抛弃关于自然的各种观念（“其他概念丰富的母体”），也并未因而完全转向彻底机械论的观点。他小心地将作为造物的自然比做一本（打开的）清楚明白的书，一种普遍的组织或结构，一座教堂以及钟表机械装置中的发条。牛顿对这些比喻的态度则更为随意。总之，关于整体自然的各种图像对新的科学的塑造与锤炼产生了影响。

3. 但是，对波义耳和牛顿来说，（探索自然的）智力活动受到造物主 / 创作者律令的限制。波义耳断言，“伟大的造物主”已经把大量完美的运动置入并持存于宇宙万物之中。他不但能够遏止狂暴的大海，并且能够发令，你得（大海）到此止步，收住你骄傲的波浪。同时，他还能约束和节制星球及其液体速度惊人的运动，使它们不致因庞大的体积、快速的运动而难以承受甚至泼撒出去。多少年来都是这样，没有哪架钟表即使是在更短的时间里曾走得如此精确。

根据波义耳和牛顿在所有领域中预设和推崇的这一动态框架，波氏对内在天生的力的看法与前此自然法则的概念不同，他认为，自然法则是由其创造者赋予事物的。人们有时说，自然这样那样；说由于自然事物如此这般不如说按照自然事物如此这般来得恰当。因此，自然不应被视为仿佛是独立和自足的力量，而应被看成一种尺度，或者说一套规则系统。据此，那些它们作用于其上的力量和物体是由于万物的伟大创造者而注定了要行动或要承受

的。(重点标志为译者所加)<sup>①</sup>

这一方面与天主教或形上原则及理性命令相冲突；另一方面又是和物坦的原则相矛盾的：既然自然法则据说最初是由上帝任意确立的，因此，以上帝为参照，它们就仍然是任意的东西。如果把上帝当成是宇宙的创造者和运动法则的自由建立者……我们就不能不承认，通过阻碍他协调的努力 (his concourse) 或改变这些运动法则 (它们完全取决于上帝的意志)，上帝可以使大部分，如果说不是全部，自然哲学的公理和原理失效：这些公理将自然行程，尤其是遍布万物的已确立的运动法则假定为所有自然现象之依归。

不论这一学说对彻底的自然主义者或奉自然为神圣的人们是多么大的冒犯，对于 18 世纪启蒙运动中的人而言，它更是如此。他们要将自然法则归诸理性自身自我立法的自律。但是，波义耳在《创世纪》第一章中无比神圣的命令 (造物主所说的“要有”不仅仅是主关于成为这个或做那个这样的话) 中的确看到造物 / 主体由此而被施恩和授权。对于波氏和神意论传统来说，这命令设定了完备的规则。

4. 在这一思想背景下，波义耳详尽反驳了“实体形式与性质增生”的观点，拒斥当时重新出现的伊壁鸠鲁自发运动的 (self-originating) 原子观，并采纳一种原子 / 微粒的粒子观。这简化了他 (在其《怀疑论化学家》中论述的) 关于化学联系的理论。作为一名业余的实验化学家，除了自己所做的实验外，他还参照赫尔蒙特所做的实验对理论进行检验，这使他花了更长的时间才摆脱关于自然中最精细的粒子是被观察到的和未观察到的种子的想法。

5. 在更普遍的意义，在关于自然的更基本的范畴方面，波义

<sup>①</sup>在此，作者强调的重点所在是上帝本身而非自然才是宇宙的真正主宰的观点。在语言上，就是通过“由于自然” (by nature) 与“按照自然” (according to nature) 的细微区别来表达。——译注。

耳在他的《形式与性质的起源》中对形式的持续和富于创造性的进攻变更了在形式与质料问题上传统的主题及思想材料。去掉形式之后的质料不再是隐秘的或原则上隐性的了，它取决于在创造中处在神授的自然或运动法则之下的所有其他的事物。

第三方面，关于知识与方法，或在近代自然科学的兴起中知识的获取的问题。

1. 就我所知，培根（在其主张归纳反对演绎的论辩中）独自一人对西方标准教科书上的学说，即我们所需要的无非就是遵循科学方法给予了相当明确的推动。

2. 在认识者或者说科学家的问题上，培根主张的贵族模式的确影响很大。但是，在或多或少从事实验的科学家如波义耳和赫尔蒙特中间，他的学说并非是最杰出的。波氏与赫氏一致反对传统将科学家视为导师的传统学院模式。他们在赫尔蒙特进而将科学家视为梦想者（as a visionary）的模式上产生分歧。依照他自己关于宇宙的教堂图像，波义耳提出科学家作为新教牧师的模式。为了将其侄子从炼金术引向自然哲学，波氏写道，关于爱火者（Pyrophilus）的说法，我认为世界是一个教堂，对此有机会时我会公开说明，现在我能说的是：如果世界是个教堂，那么，我们由此得出的如下推论想来不至于太唐突：人类就是牧师。他命定（或够格）不但在这个教堂中参与礼拜，而且为之礼拜。

3. 波义耳和牛顿敦促建立通过实验获得知识的学科。虽然笛卡儿或伽利略的实验还是不够的，沉溺于具体事物的“经验主义者”也是如此。但更重要的是，他们反对任何整体性的唯灵论式的认识或纯粹理智的捷径。牛顿在他的《原理》的序言中说得很好。毫无疑问，我们这样一个充满各种各样形式与运动的多样化世界只能是发源于上帝指挥与统辖一切的自由意志。正是从这一源泉中流出了我们所说的自然规律。在这些规律中显现出最智慧的设计的痕迹，但却毫无必然性的阴影。因而，我们不应该在不可靠的猜

测中寻找规律，而应该从观察与实验中去了解它们。谁自以为可以单独通过他自己的心灵或内在的理智之光洞悉真正的物理原理或自然规律，就必须或者假定世界是通过必然性而存在的，或是假定世界是通过出自所说的规律的同样必然性而存在的。

4. 波义耳和牛顿极力主张将认识当作探索自然规律的严肃工作乃至责任。在他们所举的近代早期科学的范例中，知识获取的结构不单单是给出或获得事实与理论。它是在一个神圣与合规律的框架内发生的。

## 基督教与犹太教的对话及其主要神学问题

■ 傅有德

### 一、从对抗到对话：大屠杀的回应

“Holocaust”(大屠杀)是个令人毛骨悚然的字眼，它已经成为一个特指犹太人惨遭杀戮的专有名词。历史上其他的屠犹事件姑且不论，仅在二战期间，遭到纳粹德国无情杀害的犹太人就达 600 万之多(占当时欧洲犹太人的 2/3,全世界犹太人的 1/3),而且其手段无所不用其极，毒气室、焚尸炉……真是闻所未闻，惨绝人寰。天若有情，必为之一哭，何况血肉之躯与心性良知俱在的凡夫俗子!

“反者道之动”。正是这一惨绝人寰的纳粹大屠杀使西方世界得以从麻木不仁中惊醒过来。起先是震惊，继而是悲叹，然后是痛定思痛，反思大屠杀的背景和根源，进而向犹太人表示忏悔，并伸

出了和解、友谊之手。

没有人把纳粹大屠杀的直接责任归咎于基督教，而且包括犹太人在内的许多人都注意到，有的基督徒在大屠杀中保护了犹太人。但是，毋庸置疑的事实是，大屠杀是发生在以基督教为文化背景的国度里，与当时甚嚣尘上的反犹主义有着千丝万缕的联系，而反犹主义的主要根源是古已有之的基督教与犹太教的分歧。因此，基督教反思大屠杀，重新审视基督教和犹太教之间的关系，就不仅是合理的，而且是必须的。

作为对于纳粹大屠杀的回应，新教的教会世界理事会（The World Council of Churches, 简称 WCC）于 1948 年率先在阿姆斯特丹召开大会，对犹太人的态度开始从对抗转为对话，朝着改善基督教和犹太教关系的方向迈出了重要的一步。1961 年，该组织举行第三次大会，进一步肯定了阿姆斯特丹会议的精神。以后又多次举行会议，发表文告，出版文集，在与两教相关的重大神学问题和历史问题上阐明了态度，提出了旨在改善两教关系的具体措施和实施步骤。与此同时，WCC 还成立了“教会与犹太人协商会”（Consultation on the Church and the Jewish People, 简称 CCJP），这是一个以与犹太人对话，改善两教关系为目的的专门机构。此外，新教在欧美各国的教会也纷纷召开会议，将改善与犹太教关系的理论付诸实践，开展了丰富多彩的对话活动。

在天主教方面，梵蒂冈于 1965 年 10 月召开了由教皇和 2221 位主教参加的第二次大公会议（简称“梵二会议”），通过并发表了《关于教会与非基督宗教关系的宣言》（Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions，简称《梵二宣言》），其中《我们的时代》（第四号）（*Nostra Aetate*, No. 4）专门阐明了天主教教会在一些重大问题上对犹太教和犹太人的态度：“对于过去对犹太人的憎恨、迫害以及在任何时候任何来源的反犹主义行径痛悔不已。”同时，号召和犹太教展开“兄弟般的对话”，谋求



基督徒和犹太人的相互理解和尊重。《我们的时代》是由 15 个拉丁文句子组成的。就是这个极其简明的文件起到了“拨乱反正”的重大作用，因而成为天主教和犹太教关系发展史上的里程碑。

1974 年，教皇亲自组建了“与犹太人宗教关系委员会”。1975 和 1985 年，该委员会分别发布了《关于实施第二次梵蒂冈会议宣言的方针和意见》(Guidelines and suggestions for implementing the Conciliar Declaration *Nostra Aetate*, 简称《方针》)和《关于在罗马天主教内的宣教和教义问答中表达犹太人与犹太教之正确方式的通谕》(Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church, 简称《通谕》), 进一步阐明了《梵二宣言》所涉及的一些重大问题, 并就如何实施宣言的精神提出了明确的指导性意见和建议。

在梵二会议和以上三个文件的指导和推动下，世界各地的天主教会纷纷召开会议，制定措施，开展了各种形式的对话活动，为改善两教的关系做了大量的具体工作。

犹太人对基督教的主动和解态度表示赞赏和欢迎，其中以犹太教改革派为主的犹太人还积极投身于和基督教的建设性对话之中。迄今，两教之间各种形式的对话开展得有声有色，业已取得可喜的进展。

犹太教和基督教的对话已经开展了半个世纪。对话的方式有官方的，组织之间的，也有民间的，个人的。对话的事实和状况固然是人们所关心的，但是，更为重要的是了解两教对话中涉及的重大神学问题、困难和前景。下面着重阐述这些问题。

## 二、基督教和犹太教的同源性

众所周知，基督教缘于犹太教。但是，在基督徒心目中，犹太教完全异于基督教，犹太人和基督徒之间没有什么联系可言。正如《方针》所说，“尽管基督教缘于犹太教，从它那里吸收了某些信仰

和拜神的根本性要素，但是，使之分离的鸿沟还是日益加深了，甚至到了基督徒和犹太人互不知晓的地步”。（序言）

其实，基督徒和犹太人的关系不只是“互不知晓”，他们从相互仇恨、敌视，到人口占多数、意识形态占主导地位的基督徒对犹太人的歧视、侮辱、迫害，直到屠杀。对犹太人的这种态度和做法就是众所周知的“反犹主义”(Antisemitism)。

事实上，基督教和拉比犹太教都是从圣经犹太教那里生发出来的同胞姊妹。希伯来《圣经》是最古老的犹太教文献，以之为经典的宗教叫做圣经犹太教。公元 1 世纪，犹地亚（现在的巴勒斯坦地区）处在罗马帝国统治之下。公元 70 年，罗马人焚毁了耶路撒冷的犹太教圣殿。国破家亡的犹太人被迫流放到异国他乡，开始了长达 1800 多年的散居生涯（直到 1948 年以色列国的建立，散居状态才算是部分地结束了。但是，直到现在，以色列的犹太人尚不足 400 万，约 900 万犹太人仍然侨居国外。）受罗马帝国奴役和压迫，后来处于散居状态的犹太人，随着社会环境、社会地位和生活条件的改变，感到原有的圣经犹太教已经不适应变化了的形势。于是，为了维系犹太民族的生存和宗教的传承，当时的犹太圣哲即著名拉比们编纂了《密西纳》一书，并称之为“口传律法”，与原来的“成文律法”——《托拉》（希伯来《圣经》）相对。以后又出现了作为《密西纳》评注的《革玛拉》。两种文献合在一起为《塔木德》（狭义上仅《革玛拉》亦称《塔木德》）。此后，《塔木德》就成了犹太教的主要经典，从而产生了以《塔木德》为主要经典的犹太教，史称“拉比犹太教”或“塔木德犹太教”。由于《塔木德》归根到底是对希伯来《圣经》的诠释和发挥，是从律法主义到伦理道德主义的发展，所以说，塔木德犹太教是圣经犹太教在新的历史条件下的继续和发展。

在相近的时代里，犹太人出身的耶稣和保罗创立了基督教。根据《新约》，耶稣对圣经犹太教的严酷的律法、死板的陈规陋习不满。他不顾禁令在安息日给人治病，还招收门徒，聚众宣教。他预

言“上帝之国”就要到了,宣扬人与人之间的爱。他的言行引起犹太当局的不满,因此后来他被钉死在十字架上。保罗继承耶稣的精神,尊耶稣为弥赛亚(基督),认定他为神的化身(道成肉身),废止肉体的割礼,主张精神性的割礼。他不仅把耶稣的学说系统化,而且身体力行地向非犹太人传播基督教,在西亚许多国家建立了教会。如果说耶稣志在改革,有的言行虽然有违传统,但仍然属于犹太教传统的范围,那么,保罗的所作所为就已经超出了犹太教的界限,而属于一个新的宗教了。因此,有人认为,保罗是基督教的真正创始人。但是,必须认识到,保罗是在耶稣的基础上发挥和传播基督教的,而耶稣是犹太人,他的 12 个门徒都是犹太人,他所宣扬的学说是以希伯来《圣经》为基础的。在这个意义上,基督教是脱胎于圣经犹太教的,它和塔木德犹太教一样是圣经犹太教的女儿。不过这个女儿不很顺从,有不少离经叛道的地方。

总之,基督教与塔木德犹太教同根同源,都是从希伯来《圣经》发展分化出来的。

但是,令人费解的是,虽然基督教宣称以《新旧约全书》为圣经,然而在基督教发展壮大以后,尤其是经早期教父们精心制作出神秘的教义体系以后,基督教会和教徒们就不再心甘情愿地认希伯来《圣经》和圣经犹太教为“母亲”,而是认为:希伯来《圣经》是上帝与犹太人的祖先摩西所订立的《旧约》,只是《新约》的准备;《新约》是上帝与耶稣基督立的约,是希伯来约书的完成,因此,《新约》出现后就自然地超越并取代了希伯来的《旧约》。对于塔木德犹太教,更是根本不承认其为“同胞姊妹”,至于犹太人,则被说成是失去“上帝选民”地位的“弃民”;是“杀死耶稣的刽子手”;是基督徒的敌人。这样,《新约》和《旧约》、基督教和犹太教、基督徒和犹太人就完全对立起来了。这样的对立不仅使基督教和犹太人“互不知晓”,而且相互敌视和排斥,使反犹主义在基督徒那里滋生和肆虐,从而导致迫害和屠杀犹太人的事件在中世纪和近现代时常发生。

中国北魏时,曹丕和曹植是同胞兄弟,然而曹丕惟恐曹植与之争夺王位,遂千方百计迫害其弟。于是有了曹植“煮豆燃豆其,豆在釜中泣,本是同根生,相煎何太急?”的著名诗句。用这个故事和“本是同根生,相煎何太急”的诗句比喻基督教与犹太教、基督徒与犹太人的关系是颇为贴切且饶有兴味的。

梵二会议是一个历史的转折点。

梵二会议之《我们的时代》开宗明义地承认并阐明了基督教与犹太教的这种同缘关系:“本神圣宗教会议在探讨教会之秘义之际,没有忘记使《新约》民众和亚伯拉罕后裔连为一体的精神纽带……教会不会忘记,她是从上帝仁慈地与之立约的民族那里接受《旧约》启示的。她也不会忘记,她是从好橄榄树的根汲取营养,而外邦人这株野橄榄枝是嫁接在这棵好橄榄树之上的(参考《罗马书》11:17-24)。”基督教和犹太教、基督徒和犹太人之间有一条精神纽带,这就是基督教会从神圣的以色列人那里接受下来的《旧约》。用一个《新约》中保罗使用过的比喻来说,犹太人好比是一棵好橄榄树,而外邦人,即基督徒,好比是嫁接在这棵好橄榄树之上的野橄榄枝,基督徒是因为依附在犹太人身上并和犹太人从同一树根汲取营养而成为神圣民族的。通过这样的阐述,基督教和犹太教的同根、同缘关系就明确了。

不仅如此,《我们的时代》还援引保罗的话,进一步明确肯定了耶稣及其门徒的犹太人身份。保罗说过:上帝使以色列人有儿子的名分,上帝跟他们立约,赐给他们法律,他们知道怎样敬拜上帝,也接受了他的应许。按身世说,基督跟他们是同一族的(参见《罗马书》9:4-5)。此外,“教会还没有忘记,作为教会基础和支柱的众使徒以及早期向世界传播基督的门徒们都是犹太人出身。”肯定耶稣及其门徒都是犹太人有重要的神学意义和实践意义。一方面,它从另一角度肯定了基督教的犹太根源;另一方面,它向世人表明,犹太人不是劣等低贱的民族,从而从根本上否认了反犹太主义的合

理性。

基督教新教对于耶稣的犹太性也是肯定的。著名新教神学家布劳克卫(Allan R. Brockway)概括了在这个问题上基督教的转变过程。他说：“教会的基督论传统几乎从一开始就不仅否认耶稣的犹太性，而且实际上完全抹杀了他的犹太背景。但是，现在越来越多的教会文件已经认可了这个历史事实。例如，瑞士新教教会联合会中央理事会(The Central Board of the Swiss Protestant Church Federation)于1977年宣称：‘耶稣是犹太人，是由一个犹太母亲生的。’耶稣的教诲植根于犹太思想、犹太学说、犹太生活。”<sup>①</sup>

### 三、上帝的选民与契约的有效性

契约(covenant)是犹太教中极其重要的概念。根据《旧约·创世记》，上帝与犹太人的始祖亚伯拉罕、以撒、雅各立约，令其生养众多，子孙繁茂，成为大国，并允诺赐给以色列人迦南为立国之地；反过来，犹太人必须尊耶和華為唯一的神，并且侍奉他，服从他。后来，摩西率领以色列人逃出埃及，在西奈山接受上帝亲授的以“十戒”为主体的《托拉》，使以色列人和上帝的契约关系以成文律法的形式确立下来。从此，以色列人自诩为上帝的“特选子民”，即成为上帝从万民中挑选出来并赐以律法，因而与上帝保持特殊关系的神圣民族。

但是，随着基督教的诞生，犹太人与上帝的契约以及“特选子民”的地位受到了挑战和威胁。基督教会采取的是简单的“取代论”：希伯来《圣经》是上帝与摩西立的《旧约》，已经被上帝与耶稣基督立的《新约》所取代；犹太人曾经是上帝的选民，但是，基督教

<sup>①</sup> Allan R. Brockway, *The Theology of the Church and the Jewish People* 1989.

会的产生意味着他们已被上帝遗弃，其选民地位已经由基督徒所取代。这种取代论从教会的建立到二战以后的 1948 年一直处于主导地位。就在 1948 年德国福音派教会仍然认为，“以色列的受选由于基督而且自基督以来已经传给了包括犹太人和基督徒在内的由所有民族组成的教会。”<sup>①</sup>

在这个问题上，梵二会议旗帜鲜明地表明了和以前完全不同的立场。宣言《我们的时代》(第 4 号)指出：耶路撒冷的犹太人不承担天福的降临，他们也曾反对福音的传播。“然而，据使徒保罗，由于犹太人祖先的缘故，他们仍然和上帝最亲近，上帝没有收回他的恩典和选召(参见《罗马书》19:28-29)。”还有，“尽管教会是上帝的新选民，但不应把犹太人说成是被上帝遗弃或诅咒的”。根据另一份天主教的文件：“1980 年 11 月 17 日，教皇在对西德美茵茨犹太社区的训喻中，以绝妙的神学用语肯定了犹太人的永久实在性：……‘《旧约》中的上帝之民从未被摒弃……’。(引自《通喻》第一部分)

新教方面也有不少类似的表示。1950 年，德国福音派教会召开会议，一改原先取代论的立场，宣称“我们相信：即使在基督十字架殉难以后，上帝对于他曾经选择的以色列人民的允诺仍然有效。”1967 年，WCC 的关于信仰和秩序委员会在英国布里斯特尔召开了会议，在会后发布的文件中表明了犹太人和基督徒共同构成上帝的选民的观点。该文件写道：“可以认为，教会和犹太人一起构成上帝的一个民众 (one people)，现时，他们彼此分别，而随着允诺的实现，他们将最终成为一个。”(转引自 Allan Brockway, section 3) 尼德兰改革教会会议也在 1970 年断定：“因为上帝的拣选仅仅以自己的诚实无欺为基础，所以即使到了现在，这个民族(指犹太人)仍然是受选之民，原先给予他们的儿子的名分和应许

① Allan Brockway, section 2.

也是仍然有效的。”<sup>①</sup>

从总体上看，犹太人的选民地位自 50—60 年代以来又在基督徒心目中重新确立起来了。

关于《新约》和《旧约》的关系，基督教现在也已放弃了取代论。在基督教教会看来，上帝拯救的计划是统一的。因此，《新约》和《旧约》之间是连续的。1974 年梵蒂冈的《方针和意见》指出：“《新旧约全书》的启示者和作者是同一个上帝，他在《旧约》中说话，也在《新约》中说话。”（第三部分）耶稣在很多情况下是站在《旧约》立场上的，就连他讲道的方法也和当时的拉比相似。“要努力更好地理解《旧约》中保存的任何具有永久价值的东西，因为后来《新约》的解释也没有放弃它。更准确地说，《新约》表达了《旧约》的完整意思，《旧约》和《新约》是相互照应，相互说明的（第三部分）。”

既然犹太人仍然是上帝的选民，或者犹太人和基督徒都是上帝的选民，甚至是同一个选民，既然《新约》和《旧约》是连续的和统一的，那么，犹太人和基督徒就不仅没有根本的冲突和矛盾，而且是履行同一个上帝的拯救计划的兄弟。在基督教看来，如果是这样，基督教和犹太教之间的关系就可以协调一致了，基督徒和犹太人的隔阂和冲突就可以消解，可以化干戈为玉帛，建立兄弟般的友谊了。

#### 四、耶稣之死与犹太人的责任

据《福音书》记载，耶稣是由加略人犹大出卖，被犹太祭司长、长老和文士们拘捕并审讯，最后，由罗马总督彼拉多在犹太人的强烈要求下下令钉死在十字架上的。对于基督徒来说，《福音书》不仅是宗教经典，而且也是信史，其中记载的每一个事件都是不容置疑的事实。因此，自从基督教诞生以来，基督徒们普遍相信，犹太人是

<sup>①</sup> 转引自 Allan Brockway, section 2.

杀害耶稣的罪魁祸首。由于耶稣是基督徒们心目中的主，是上帝的化身，因此，杀害耶稣就是犯了弑神罪。在基督徒看来，弑神罪是十恶不赦的弥天大罪，犯下此罪的犹太人是基督徒的不共戴天的仇敌。根据“父债子还”的血统论，过去犹太人犯下的罪应该由后来的犹太人來偿还。于是，一个奇怪的现象发生了：一方面，基督教缘于犹太教，二者有直接的亲缘关系；另一方面，基督徒从一开始就仇视犹太人，在基督徒心目中，犹太人天生是有罪因而应该偿还罪行的。反犹主义之所以发生，原因非止一端，但是，由犹太人的就神罪而引起的宗教和种族仇恨无疑是最主要的原因。

梵二会议《我们的时代》(第四号)第一次明确指出：“诚然，犹太当局及其追随者促成了基督之死(参考《约翰福音》19:6)，但是，他的蒙难不能不加区别的归罪于当时所有的犹太人，也不能归罪于当今的犹太人。”这段话表明，第一，耶稣的死是犹太人造成的，因此，犹太人理应对此负责。这一点近乎是基督教的传统看法。第二，但是使耶稣致死的不是当时所有的犹太人，而是其中的一部分犹太人，即犹太当局及其追随者。因此，对此负责的只是当时犹太人中的一少部分。第三，事过境迁，现在的犹太人对耶稣之死没有任何责任。换言之，个别犹太人过去犯下的弑神罪不能要求当今的犹太人为之负责。这一立场在以后的《方针》和罗马天主教教会的其他文献中又得到了重申。

应该承认，梵二会议在这个问题上的上述立场有着重大而且深远的意义。它明确宣布现代犹太人对于耶稣之死没有任何责任，不啻为犹太人的解放宣言。它使现代犹太人从弑神的罪名中解脱出来，从而打碎了在过去 2000 年的历史中由于被认定有罪而佩带的枷锁，从而成为和别的民族一样可以挺胸抬头的人民。这样一来，反犹主义的根基就被大大动摇了。

当然，犹太人并不完全满意梵二会议《宣言》在耶稣之死和犹太人的责任问题上的声明。一些犹太学者认为，《福音书》的记载是



不真实的。事实是，耶稣是当时爱国的犹太人，他带领人们反对罗马帝国的统治，因此作为政治犯被罗马总督处死的。英国著名犹太学者海姆·马克比毕生致力于犹太教和基督教关系的研究，尤其是 1 世纪基督教产生时期的两教关系研究。他在《1 世纪的犹太教》、《犹地亚的革命：耶稣和犹太人的抵抗》等著作中反复表明：耶稣时期，犹太当局是由大祭司和上层撒都该人组成的，他们是罗马帝国的傀儡，是背叛犹太民族的奸党。耶稣不仅是一个犹太爱国者，而且是下层爱国者中的领袖人物。由于他的言论是反抗罗马帝国在巴勒斯坦的统治的，而且企图用行动推翻帝国的统治，所以被反动的犹太当局和罗马帝国以“犹太人之王”的罪名而钉死在十字架上。（参见 Hyam Maccoby, *Revolution in Judaea: Jesus and the Jewish Revolution*, London, 1973）

可以看出，马克比的说法与梵二会议《宣言》的有关表述是不完全吻合的。但是，这并不妨碍犹太人对梵二会议精神在总体上持欢迎态度。一些犹太名流，如亚伯拉罕·海舍尔、斯腾伯格，愿意与罗马教廷接触并接受教皇的接见足以证明这一态度。

### 五、弥赛亚问题

弥赛亚（Messiah）问题是犹太教和基督教的根本分歧所在。弥赛亚，又称救世主，是犹太教与基督教共同使用的宗教概念。两教的分歧主要表现在以下三个问题上：弥赛亚是神还是人，耶稣是否弥赛亚，弥赛亚是否已经降临。

在犹太教中，广义的弥赛亚即“受膏者”。因此，凡经过膏油圣礼的国王和先知都可称为弥赛亚。狭义的弥赛亚概念是与末世论相联系的。根据这样的弥赛亚观，当世界末日来临之际，弥赛亚将降临世间，他是大卫王的后裔。其使命是带领犹太人打败敌国，建都耶路撒冷，恢复犹太教圣殿，使世界范围内的犹太人都返回圣地以色列。与此同时，和平和正义也在全世界范围内实现。这样的时

代被叫做“弥赛亚时代”。犹太人相信,弥赛亚是肩负神圣使命的人物,但他是人而不是神。未来的弥赛亚就像古代以色列王国的大卫一样,是一代名君。他是依靠建立一个理想的社会来完成救赎的。

与此不同,基督教所说的弥赛亚则是神。由于希伯来文的“弥赛亚”相当于希腊文的基督。所以基督教中的弥赛亚又被称为基督。在基督教中,作为弥赛亚或基督的耶稣虽然具有血肉之躯,但就其本质而言,却是属神的存在。换言之,弥赛亚是上帝在尘世的化身,即所谓“道成肉身”。弥赛亚借助其肉身而在十字架上蒙难,从而替世人赎罪,达到拯救的目的。与犹太教宣扬人在未来理想社会中得救不同,基督教拯救的目标是人在精神性的天国里达到永生。

对于基督徒而言,耶稣是人类惟一的救世主。弥赛亚就是耶稣,而且除了耶稣基督外,没有别的弥赛亚。然而,在犹太教看来,耶稣是人,而不是神。他是自一个犹太女子所生的普通的犹太人。基督教一方面承认耶稣是玛利亚的儿子;另一方面又把他说成是神,这是违反理性的,因而不可思议的。耶稣也不是弥赛亚。这是因为,第一,弥赛亚是拥有统治权的君王,耶稣则没有,他既没有权力救自己,更没有权力拯救所有以色列人。第二,如果耶稣是弥赛亚,和平、正义的社会早已实现,人类已经彻底摆脱了纷争和战乱。但是,事实是,自从耶稣诞生以来,整个世界一直充满纷争和战乱。博登道佛(Gerhard Bodendorfer)曾在一篇文章中概述了犹太人对耶稣的看法。他说:“对于多数中世纪的犹太人来说,耶稣是一个危险的非人(non-person):一个江湖术士(magician),一个骗子,犹太敌人中的始作俑者,镇压《托拉》的人,拜偶像的反犹太宗教(基督教)的创始人。”到了19—20世纪,“耶稣被说成是一个犹太民族主义者,在伦理上具有希伯来个性特征。他本人不曾企图建立一个普世的宗教”,他“只是建立了一个犹太教宗派,到后来才被转化为一个普世的宗教。”(Gerhard Bodendorfer,“Jewish Voice about

Jesus”)

与弥赛亚密不可分的是基督教的“三位一体论”。即所谓耶稣是“圣父”“圣子”和“圣灵”的一体化,同时又不妨碍他们为三重人格。这实际上是对耶稣之神性存在的进一步描述,当然是神秘主义 的描述。对此,犹太教持坚决反对的态度。犹太人认为,“三位一体”和“道成肉身”的教义一样,是不符合常识,违反理性和逻辑的。它进一步表明基督教信仰的不合理性,从而反证了犹太教的合理性。

由于基督教和犹太教对弥赛亚的诠释相去甚远,所以,对于弥赛亚是否已经降临这个问题的回答也就大相径庭。对于犹太教来说,弥赛亚尚未降临,他的临世是遥远未来的事。当前,生活在纷乱、战争和不义中的人们正在期盼和向往他的到来。但是,按照基督教教义,既然耶稣就是弥赛亚,那么,他早已经降临了。公元 1 世纪,耶稣在巴勒斯坦降生,向世人传播福音,宣布上帝之国的临近,代人赎罪而蒙难。这是弥赛亚的第一次降临。待到世界末日临近时,耶稣基督还将第二次降临,那时,他将施行末日审判,使恶人下地狱受罪,让好人进天堂享永福。

弥赛亚观不论对于犹太教,还是对于基督教来说,都是生死攸关的问题。正因如此,两教才在这个问题上各不相让,争论不休。在中世纪,两教曾就这个问题开展过三次大的论战,即巴黎论战(1240 年)、巴塞罗纳论战(1263 年)和托托萨论战(1413 年—1414 年)。综合起来看,尽管犹太教和与基督教都主张弥赛亚就是救世主,但是毋庸讳言,二者对于拯救的含义和拯救的方式却有着迥然不同的理解。犹太人所谓的救赎是建立和平、正义的社会,使犹太人以及异族人在这样的社会中人享有自由和幸福的生活。基督教的拯救则主要指人摆脱物质欲望的枷锁,在来世精神性的天堂里获得永生。犹太教实现救赎的方式是犹太人在弥赛亚的率领下,战胜敌国,建立地上的千年王国。基督教的救赎则是通过信靠耶稣而

摆脱原罪,在现实生活中爱人、爱上帝,过严格的宗教生活,最终在来世达到与上帝的合一,而这种合一主要是精神性的。由此看来,犹太教的弥赛亚观带有很明显的政治色彩,它描述的是一个理想的尘世社会的蓝图;而基督教的弥赛亚主要是一个道德概念,其目标是精神性的得救。可以看出,犹太教的弥赛亚在含义上并不是基督教的弥赛亚。就此而论,二者长期争论不休而不曾取得积极的成果,就不足为怪了。(关于在弥赛亚问题上两教的争论和分歧,详见拙文《犹太教的弥赛亚观及其与基督教的分歧》,《世界宗教研究》1997年第2期。)

#### 六、两教对话的症结和前景展望

影响犹太教和基督教关系的问题还有许多,例如基督教是否应该对犹太人传教并使之皈依的问题,反犹主义的问题,基督教对待以色列国的态度和政策问题等等。但是,最主要的神学问题已如上述。

基督教与犹太教之间的对话已经进行了 50 年。通过不同层面的对话和广泛的接触,基督徒中的反犹主义情绪和活动已经大为减弱,两教相互容忍,相互尊重,世界大部分地区的犹太人与基督徒可以和睦相处。但是,人们逐渐发现,深层次的问题并没有解决。虽然基督教谴责了任何形式的反犹主义,虽然基督教承认自己与犹太教的同缘性,承认《新约》和《旧约》的连续性,虽然基督教公开宣布上帝与犹太祖先所立契约的有效性,承认犹太人依然是上帝的选民,虽然基督教宣布当今犹太人不必为耶稣之死负任何责任,虽然基督教承认耶稣及其早期门徒的犹太性……两教之间的对话并没有在神学上取得突破性的进展,尤其是在关系到两教生死存亡的弥赛亚观或基督论问题上,没有取得哪怕是微小的一致性。迄今为止,没有任何犹太教的教派承认耶稣为犹太人的救世主,或者认可“三位一体”“道成肉身”之类的教义,因而在基本原则赞成

基督教。在基督教方面，也没有哪个教派放弃耶稣为基督的立场，否认耶稣的神性，进而认为耶稣为普通的犹太人，相信并采纳犹太教的弥赛亚概念。正如梵蒂冈与犹太人关系委员会的《通谕》所明确表明的那样，“教会必须根据神圣的使命，出自本性地向世界宣讲耶稣基督……基督教会和犹太教不能视为两个并列的拯救方式，教会在按照第二次梵蒂冈大公会议的精神，严格地尊重宗教自由的同时，必须把基督看做是全人类的救星。”<sup>①</sup>

似乎可以这样说，在一些历史、政治问题上，以及边缘性的神学问题上，基督教是可以调整或让步，进而与犹太人达成一致的，而且实际上基督教已经这样做了。但是，在关系到基督教的核心和本质的问题上，即基督论问题上，基督教就很难再往前走一步，以致放弃基督论。因为那样一来，基督教恐怕就不再是基督教，其自身的存在就成为问题了。在这个意义上说，弥赛亚观或基督论是两教对话的临界点。如果越过雷池一步，双方的存在都将受到威胁。对于基督教来说，尤其是这样。

基督教中的明智人士已经认识到弥赛亚观或基督论是两教分歧的症结所在。例如，基督教学者卢瑟（Rosemary Radford Ruether）就曾指出：“要真正理解基督教和犹太教，就必须把弥赛亚的意义当作紧急迫切的和基本的问题来对待。教条式的先人之见必须让位于新的方法……犹太人与基督徒必须离开教条的层面而又避免陷入纯粹‘历史化’的观点。”<sup>②</sup> 基督教新教方面的代表人物布劳克伟（Allan R. Brockway）最近指出，基督教与犹太教对话的历史应该结束了。在多年的对话以后，不论是犹太人还是基督徒，都要认真地反思在过去的对话中相互学到了什么，进而向前迈

① 《通谕》第一部分。

② “Christology and Jewish-Christian Relation” in *Jews and Christian after the Holocaust*, ed. by Abraham J. Peck, Fortress Press, Philadelphia, 1982.

出实质性的一步,这就是宗教团体和神学,尤其是基督教神学的重组或重建(re-group or re-shape)。他说:在重建阶段,基督教要认真对待犹太人的见解。犹太人否认耶稣是弥赛亚,这对于基督教意味着什么?我们仍然认为他们错了吗?我们应该如何看待犹太人对于“道成肉身”的困惑?我们应该视而不见还是重新审视自己的教义?他明确表示:“历史悠久的基督教神学和教条是有问题的。”(time-honored Christian theologies and dogmas are in question)因此,必须根据从犹太人那里学来的东西重建基督教神学。他相信,重建可使基督教对于上帝、对于上帝通过其子民在世界上的所作所为的理解更充分、更全面。只有这样的神学才是最诚实可信的。所以不必担心重建会使基督教面目全非。<sup>①</sup>

基督教中的重建论表现了一种勇于自我批评的态度和无畏的革新精神,颇值得称道。但是,依我看来,基督教神学的重建无论在理论上还是在实践上都是不大可能的。就理论上说,基督教乃是一个由许多教义和信仰构成的体系。其中,核心的信条是相信耶稣为救世主。这就是说,基督论是基督教的支柱,如果这一支柱发生了本质性的改变,基督教也就发生了质变,而不成其为基督教了。因此,以改变基督论的方式来重建基督教,结果只能是基督教的灭亡,而不是其重建或再生。从实际层面上讲,基督教在过去 2000 年的历史中形成了根深蒂固的传统,它作为一种生活方式和习惯性的力量顽强地制约着人们的生活,要人们改变甚至放弃它几乎是不可能的。历史地看,现在还没有到了必须改变基督论或者放弃基督教的时候。

我赞成多元论的宗教观。它认为,不同的宗教或文化之间的差距是客观存在的,同时,它们又是可以同时共存,甚至是互为补充的。这种观点也适用于基督教和犹太教。一方面,尽管基督教和犹

<sup>①</sup> *Allan R. Brockway, The End of Dialogue?*

太教同源，二者之间不乏共同性，但它们毕竟是两种不同的宗教，因为它们在弥赛亚、拯救论等神学基本问题上存在着几乎是不可调和的对立。犹太教和基督教的对话已经进行了半个世纪，但是在神学基本问题上既没有达成一致，也没有呈现出在不久的将来会达成一致的迹象；另一方面，犹太教和基督教是可以和平共处的。就是说，犹太教和基督教作为不同的信仰体系和会众共同体，二者应该像姐妹、朋友那样“和而不同”地共存，既承认各自的独特性，又可以彼此理解和相互尊重。基督教应该理解并尊重犹太教何以坚持彻底的惟一神论而拒绝耶稣基督，反过来，犹太教也应该理解并尊重基督教何以信仰一个神性的耶稣，主张人有原罪，人的罪可以通过耶稣基督的蒙难而得到上帝的赦免；基督教应该理解犹太教关于建立地上的“上帝之国”，并以此实现和平、正义，使人在世俗的意义上得到救赎的学说。犹太教也应该理解和尊重基督教的精神性的天国论和拯救说。如此等等。

还有，犹太教和基督教之间存在着明显的互补性。有不少人认为，犹太教强调的是律法和正义，基督教突出的是爱和仁慈；犹太教关心人的物质生活，基督教更关心人的精神提升；犹太教是集体主义的，主张个人服从集体、集体生活、集体救赎；基督教则是个人主义的，坚持个人价值的实现，个人与上帝的直接沟通和单个人的得救；犹太教重视现世生活，基督教则对来世幸福更关切；犹太教的救赎是世俗的解放、自由、正义、和平的实现，基督教的拯救则是人的精神性超越，即在精神性天国里的永生。当然，这种律法主义和道德主义，物质主义和精神主义、集体主义和个人主义、现世主义和末世主义的二分不见得是完全准确地概括了犹太教或基督教各自的本质特征以及两者的对立关系。就是说，犹太教也提倡仁爱与慈善，个人的利益和价值，精神提升和来世生活。同样，基督教也并非不讲求正义、集体、物质与现世的生活。但是，我认为，上述划分还是大致反映了犹太教和基督教的主导方面。如果是这样，两教

的互补性就是显而易见的。正义和慈爱、物质和精神、个人和集体、现世生活和来世追求，都是人性固有的需要，它们彼此不同，而又互为补充，因此不能舍此就彼，片面地保留一方而牺牲另一方。由于犹太教和基督教各自侧重于一个方面，而不同程度地忽略了另一方面，因此，二者的关系不仅仅是对立的，而且还是互补的。在这样认识的基础上，我们才会有对待犹太教和基督教的正确态度，这就是“亦此亦彼”(both/and)，而不是“非此即彼”(either/or)。

终极的真理只有一个，但是，通往终极真理的道路则可以有多条。正所谓“条条大道通罗马”。犹太教和基督教何尝不可以视为并驾齐驱的通向终极真理的两条大道呢？

最后，犹太教和基督教的对话还应该继续进行下去，因为对话可以加深相互的理解和彼此的尊重，进而和平共处，这也正是对话的目的所在。对话的目的不一定是一方吃掉另一方，也不一定是融合为一。



## 科学与宗教中的范式

■ 麦维尔·斯图尔德

和与会的许多人一样,我谈的也是关于物质世界的看法,其中的一些看法属于自然科学,另一些则是宗教性的。就前者而言,它们主要是用非专业术语表达的,我不是经过严格专业训练的自然科学家;至于后者,由于我具有神学和宗教哲学的训练,关于我阐述涉及相关问题的信仰的用语是否技术性术语则取决于我的听众。<sup>①</sup>就我对上述两种信念的理解而言,它们在一些方面的看法是相当不同的。自然科学是关于物质世界的信念,宗教或神学则是涉及某种超自然存在和他与我们的关系的信念。在一些人看来,这一差异是如此巨大,这两个领域可以被看做是处于战争状态。我倾向

<sup>①</sup>在此,作者的意思是,对于具有或不具有宗教信仰的人来说,谈论信仰的语词是否被视为专门性语言是会有不同看法从而是因人而异的。——译注

于认为，二者在一些重大的方面是相似的。进而，对这些相似性的认识有助于增加代表双方立场者之间的相互理解，并有望导致彼此间更有意义和更友好的交谈。

我们将从托马斯·库恩在《科学革命的结构》中所刻划的范式及其转换概念的简要介绍开始，尔后是对威廉·哈维关于血液循环发现的较为具体的阐述，这可以看做是由盖伦 (Galen 131—201) 和哈维同时代医学家的范式转换的实例，最后是对这些范畴在宗教话语中的相似运用的讨论。

库恩范式概念的建构本身经历了由其著作第 1 版模棱两可的界定到区分涉及该概念的两种意义的变换。在狭义上，范式被看成是“典型问题的解决方案”；广义上，范式可称为“学科母体” (disciplinary matrix)，它是“科学中具有共识的所有成分的集合”。广义的范式包括了诸如“准确、一致、富于成果、眼界和简洁”等价值。在我们关于哈维作为范式转换实例的考察中，我们将在广义即作为学科母体的意义上使用范式概念。

依照历史学家的观点，构成哈维重大发现背景的生活与事件的完整故事是从帕多瓦大学开始的。<sup>①</sup>在那里，哈维的前辈维萨里 (Vesalius) 科伦波 (Colombo) 和法布里卡纽 (Fabricianus) 等都留下了他们的印记：维萨里关于解剖学的奠基性著作《人体结构》 (De Fabricia)；科伦波关于肺部循环的发现；法布里卡纽 (哈维的导师) 关于静脉瓣膜的描述。<sup>②</sup>但是，所有这些局部进展及这些伟大人物在医学史上的影响在他们的后继者哈维这里都黯然失色。

<sup>①</sup> Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300—1800* (New York: The Free Press, Rev. Ed., 1957), p. 59. 帕多瓦那时有两所大学，法官大学 (University of the Jurists) 和人文主义者大学 (University of the Humanists)，哈维上的是声望更高的法官大学。R. B. Harvey Wyt, *William Harvey* (Boston: Small, Maynard and Co., 1924), pp. 17, 18.

<sup>②</sup> 那时还有一些医学的其他分支中的著名人物在帕多瓦。

作为剑桥卡优斯学院和帕多瓦法官大学的毕业生，哈维一完成他在帕多瓦的医学学业就返回英格兰，并于同年被“剑桥授予博士学位”。26年后，当他的现在已成为经典的《心脏运动》（“*De Motu Cordis*”，以下我将简称之为 DMC）出版时，他将这一后来被证明在极大程度上对医学理论和实践是革命性发现的成果与剑桥分享。在我看来，这一关于血液循环的发现，尤其是他对心脏运动和功能的见解构成范式的变换。

DMC 一书的第五章将我们引向问题的“核心”。在给出季瑟林（M T · Ghiselin）所说的“基本比较解剖”后，<sup>①</sup>哈维描述了“心脏的运动”。<sup>②</sup>他给出的不是关于血液持续流过心脏模式的线性空间视图，而是关于同时发生在两个心室中的过程的鸟瞰图。<sup>③</sup>在以下的论述中，读者可以利用图表 1（见下页）了解所示的（心脏血液循

<sup>①</sup> 季瑟林以以下的方式叙述其方法：A. “结构在不同的器官，或在不同的条件下被观察到是各异的”；B. 构造能对观察到的型式给出因果解释的假说；C. “由此假说得出预测，后者将检验理论”；D. “证实将经由实验或是比较”。见威廉·哈维“心脏运动中的方法论——从比较解剖学的角度看”，《医学史手册》，第 40 卷，1966，第 316 页。在同一篇文章中，季瑟林断言 DMC 是假说—演绎系统的超越范例，第 326 页。保罗·法伯先生在给《手册》的一封信中挑战季氏的看法。他从哈维的另一著作中引出证据，表明哈氏具有反机械论的倾向，并进一步指出他并未运用假说—演绎系统，见同上，第 41 卷，1967，第 77 页。季瑟林在回应法氏的信中为他的主要命题辩护，认为哈维在 DMC 中的方法“非常接近于现代比较和功能解剖的方法”，同上，第 78 页。季氏的观点，至少就 DMC 而言，看来基本上是正确的。关于这一问题进一步的讨论，参见杰翁斯（Fr. R. Jevons）“哈维的定量方法”，同上，第 36 卷，1967。

<sup>②</sup> 在里克（Leake）的翻译中曾经用了三个词 *motion*；*movement*；*action*。它们看上去有着相同的意义。在这一章的前面部分，哈维在描述心脏做什么时，这三个字被用于传达心脏在做某事的观念。在这一章的后头，哈维注意的是心脏的功能，而不仅仅是它在做某事。在此，他关心的是心脏的主要角色或目的。在里克的翻译中，表达这一方面的词是功能（*function*）。

<sup>③</sup> DMC 第 4 章（39 页）中，他采取了相似的描述模式。

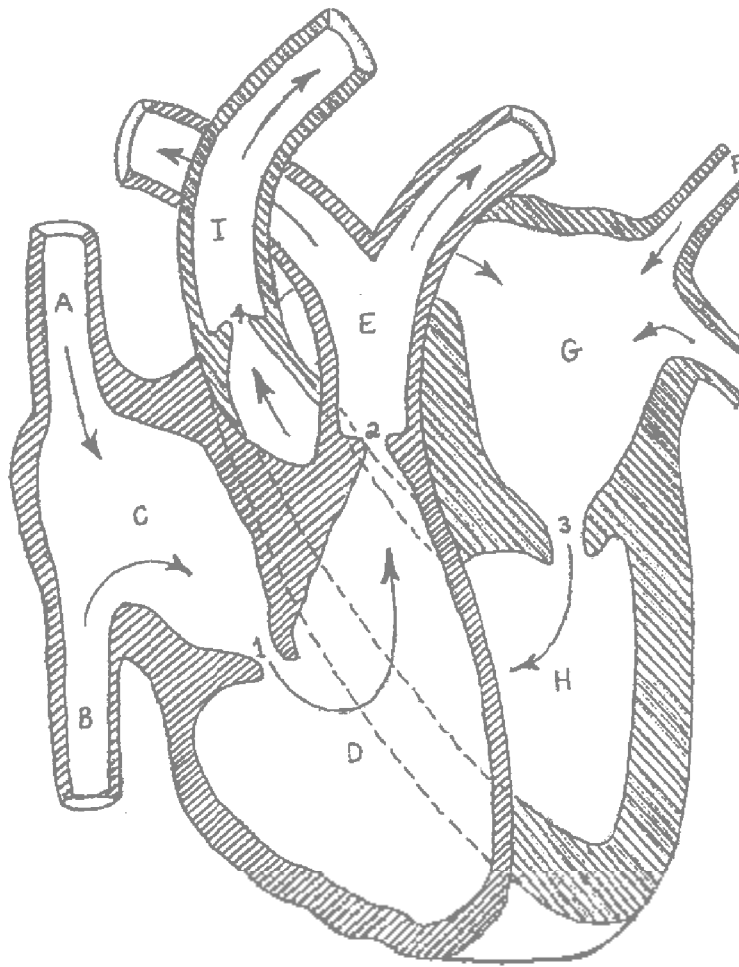


图 1

环)流程。首先,心房收缩,迫使其中的血液流向心室。①血液通过  
**A.** 腔静脉(上) **B.** 腔静脉(下) **C.** 右心房 **D.** 右心房

**E.** 肺动脉 **F.** 肺部静脉 **G.** 左心房 **H.** 左心室 **I.** 主动脉  
 (1) 三尖瓣 (2) 肺半月瓣 (3) 二尖瓣 (4) 主动脉半月瓣

① William Harvey, *De Motu Cordis, trans.* Chauncey D. Leake (Springfield: Charles C. Thomas, 1970), p. 47.

心脏每一侧的流程如下所示。<sup>①</sup> 在右侧（右心室在图中是在左边，但是，假定观察者是自腔静脉（A,B）方面看，它就像是在右边。也就是说，阴影部分代表右侧，而图中带虚线的浅色部分就是左侧，同样，这是由腔静脉方向看），静脉血由腔静脉（A,B）进入右心房（C）。<sup>②</sup> 尔后，随着右心房的收缩血液通过三尖瓣（1）进入右心室（D）。在左侧，动脉血由肺部静脉（F1—F4）流向左心房。<sup>③</sup> 然后，随着左心房（G）的收缩，流经二尖瓣（3）进入左心室（H），完成心脏的第一运动。在他对与此同步的心脏第二运动接下来的描述中，心室充血，心脏自身抬升，使心肌紧张、收缩和搏动。<sup>④</sup> 哈维认为，心脏搏动发生于心室收缩引起的心脏收缩。心脏搏动时当即将血液喷射入动脉。在右侧，右心室（D）收缩，通过肺动脉（E，“像动脉的静脉”）将血液送入肺部。在左侧，左心室（H）收缩，将血液送入主动脉（I），并通过动脉送到身体的其他部分。

与哈维的上述共时性描述恰成对照，对血液流经心脏的空间性描述是这样的（我将依据哈维在描述中加入心脏瓣膜的作用）。静脉血来自腔静脉（A,B）[以及冠状窦]，注入右心房（C）。右心房收缩，将血液经三尖瓣（1）注入右心室（D），然后右心室收缩，将血液经肺半月瓣（2）送入肺动脉（E），到达肺部。动脉血经肺静脉（F1—F4）从肺部回流心脏，然后进入左心房（G），到左心室（H），后者收缩，将血液经由主动脉半月瓣（4）送入主动脉（I）。

上述关于心脏两个运动的描述包含了哈维关于心脏解剖（结

① 字母 A,B,C……I 分别标示不同心房和瓣膜，号码 1—4 代表心脏不同瓣膜。见文中第 X 页附图。心脏简图据 *taber's Cyclopedic Medical Dictionary*, Charles Wilbor Taber, Rev. 6th ed. (Philadelphia: F. A. Davis Company, 1955), p. H—8. 中的图示放大。

② 在 DMC 中，哈维并未区分上下腔静脉 A,B。他只是说腔静脉。

③ 有四条肺动脉（F1—F4），哈维只提到肺动脉：“动脉与静脉相似。”

④ DMC, 第 47 页。

构)的基本要素。四个腔室,右心房(C)、左心房(G),以及右心室(D)和左心室(H)。显然,他并未把心房视为心脏本身的一部分。例如他说:“首先心房收缩,然后是心脏本身”。<sup>①</sup>随后不久他又谈到“心脏体”,将心房与心室做比较。<sup>②</sup>在第17章的一处,两心室被加以比较,其中左心室(H)被称作“真正的心脏”,而右心室(D)则被看做是附属于前者的。<sup>③</sup>他观察到右心室(D)在厚度上只及左心室(H)的三分之一,而且前者不能达到心脏的顶端。<sup>④</sup>在同一章中,他在评论右心室(D)功能时说,“它的能力的确更大,因为它不但向左边供应材料,而且给肺部提供养分”<sup>⑤</sup>。最后这句话与他先前关于右心室(D)功能的说法看起来并不一致,那时他宣称,它是被用作“通过肺部传送血液,而非给肺提供养分”<sup>⑥</sup>。在此,对哈维有利的读法是,将后一段文字(出现在稍前文本中)看做谈论的是右心室(D)被造就的目的。这是“右心室可以说被做成”这样的语言所表示的意思。相反,前段文字(出现在17章)可被当作是关于功能的思索,它同样也超出了其初始的用意。<sup>⑦</sup>

进出心脏的导管有四条:腔静脉(A)、肺动脉(E)、肺静脉(F1—F4)及大动脉(I)。哈维没有注意到有四条肺静脉和两条腔静脉,

① DMC,第41页。

② 同上。

③ DMC,第119页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ DMC,第69页。

⑦ 这一解读是我在对这篇东西更早的阅读时想到的。如果这两段文字真是冲突的,那么,这一点可被看做与 Jerome J. Byhlebyl 的论点相对立的证据。他认为,DMC 是由写于不同时间的两部分构成的,早期文本由 1—7 章及第 7 章组成,8—16 章则是后加的。 (“The Growth of Harvey’s *De Motu Cordis*,” *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 17, 1973.) 对右心室(D)的第一个描述出现在第 7 章,第二次描述出现在第 17 章。假如说 1—17 章和第 17 章是写于较早的时期,这样的冲突看起来不可能逃得过哈维的注意。

包括上腔和下腔静脉的事实多半是一种忽略。他关于心脏解剖和生理学描述的突出特征是其简洁性。鉴于他对尸体的详细论述，这很难说是他的失察。他对于细节与准确性的关注十分明显，随处可见。

心脏有四个瓣膜。其中两个 (1,3) 协助控制由心房到心室的血流。引导血流由右心房到右心室的是三尖瓣 (1)，引导血流由左心房到左心室的是二尖瓣 (3)。在这一点上，文本中可能有涉及这两种瓣膜之间区别的细微误解。在集中讨论瓣膜功能的第 17 章中，哈维阐述了 S 形 (sigmoid) 瓣膜 (sigmoid 一词出自希腊文，意指不规则的 S 形。由于非规则 S 形像瓣膜一样有一类似帽边状，它对这里所提及的瓣膜的形状作了更准确的刻画)。这一瓣膜外形上就像是一个不规则的 S 形，它的确有三条边，看上去就像一线排列的三条帽边，象征着 (就像我们看到的那样) 三个瓣尖。正是在这里，他说到这些瓣膜被造就成这样，“血一旦进入了心脏的心室或是被送入肺动脉 (E) 或主动脉后，不会回流”<sup>①</sup>。在讨论三尖瓣的下一段中，他说：“三尖瓣就像是腔静脉和肺静脉导入管的门卫，因此，当血液受到强烈推压时不致回流。”<sup>②</sup> 他关于“并非所有动物都有它们 (三尖瓣)”<sup>③</sup> 的评论支持了利克的论点，哈维是从比较解剖的角度做出上述观察的。在对瓣膜的解剖学及生理学的继续描述中，哈维指出，另一种瓣膜，即二尖瓣 (3) 只有两个瓣尖。它位于“左心室，因而，它在面对更强冲压时闭合更充分”<sup>④</sup>。他补充说，“它只有两个 (瓣尖)，呈僧寇状并以一种规范的形式伸展开来，这样，它们能够向正中聚合，并十分精确地闭合”<sup>⑤</sup>。它比右心室的瓣膜更强

① DMC. . p. 122.

② 同上。

③ DMC, 括号中的字是我加的。

④ DMC, 第 125 页。

⑤ DMC, 第 123 页。

健、体积更大、闭合更好。在此，不难想见为何人们会以为在哈维的两种说法之间存在着不一致之处：一方面，他断言三尖瓣处于血液山腔静脉、肺静脉的流入处；另一方面，他又说二尖瓣位于通往左心室的入口处，“阻止血液回流到肺静脉”。既然在肺静脉与左心房之间没有瓣膜，考虑到这一点，在此，哈维上述的话是从比较解剖学的角度说的。因此，他说的是某些有额外瓣膜的动物。我认为，利克的想法较为正确。他注意到哈维在早先的描述中二尖瓣被指为三尖瓣，“并且，稍后在同一段中径直将之称为三尖瓣。”<sup>①</sup>显然，在哈维看来，僧帽（二尖）瓣膜和三尖瓣是一样的。更重要的是，利克注意到，有关心脏瓣膜的专业术语要等到下一个世纪才真正完全确立。<sup>②</sup>

两个另外的瓣膜当时认为从心脏生理学的角度看是必然无疑的，即两个半月瓣（2,4），一个（2）位于右心室与肺动脉之间，另一个（4）则位于左心室与主动脉之间。<sup>③</sup>

哈维关于心脏两种运动的生动描绘<sup>④</sup>有一个引人注目的特征，即他几乎是整个遗漏了心脏的舒张运动。他从已经处于舒张状态的心脏着手其阐述，并详细勾勒了其在收缩期的运动。<sup>⑤</sup>尽管至少在心脏舒张（恢复、休息）的最初阶段存在运动，因为它必须主动停止收缩，但是，至少从 DMC 中来看，哈维似乎不愿意提及这一

① DMC. . p. 18.

② DMC. .p. 18.

③ 在 DMC 中，半月瓣（2,4）在 19 和 63 页两处提及。

④ 赫伯特·巴特菲尔德（Herbert Butterfield）说，哈维对心脏的描绘也许可以说“可跻身于令人赞叹的艺术品之列。”*The Origins of Modern Science*, p. 63.

⑤ 心脏的舒张只是当哈维言及扩大了的心脏（83 页）及在他关于血液循环的定量自变量的认识发展过程中（75,76 页）才受到注意，但是，如以下各处所示（28,31,39,47,56,57,128 页），他提及心脏运动的几乎所有地方均以心脏的收缩为中心。



点。他集中注意力于心脏收缩的部分动机也许是与他的同时代人以为心脏的功能是吸入血液且其基本运动是舒张的观点相反，他想看看心脏实际上到底在做什么。

依照其安排，哈维接下来阐述的内容是心脏的同步运动及其各个组成部分。两个心房 (C,G) 的收缩被视为一个运动，紧接着的是两个心室 (D,H) 的运动 (根据当代的观点，这一运动并不是紧随其后立即发生的)。将这些连续运动联系起来的节律使得整个运动看上去像是一个单一的运动。三个类比被引进以阐明心脏运动的各种特征，将之统一起来考虑，给人以一个运动的印象。第一，心脏的律动与一件机械联系起来，在此，一个齿轮的运动带动另一个齿轮，所有齿轮看上去接二连三同时运动起来。由此，虽说运动中有许多的部分，它们同时都在动，并且是作为一个整体。

在火枪的比喻中，心脏各部分的运动被比喻为枪的击发。首先是扣动扳机撞击火石，产生的火花点着火药，火药爆炸后推动子弹，射向目标。<sup>①</sup>这一比喻的要点是，一连串的事件发生得如此之快，不同的事件看上去就像是同时发生的一样 (根据当代的报道，心房到心室间的传导只需 120~150 / 千分之一秒?)

吞咽的类比表明心脏的平滑与协调性。一个人卷起舌头，压迫口腔，使食物进入咽喉。喉部和会厌部使嘴闭合成囊状接受食物，横纵双向的肌肉运动驱使食物进入胃部。<sup>②</sup>如同马饮水，在每一次吞咽动作中水被吸入并送到胃中。每一个类比和其他的类比结合起来有助于说明为何心脏的运动看上去像是一个单一的动作。心脏的运动同步 (着眼心房 C,G 和心室 D,H 的运动)、快速 (回头我们将就此有所说明)，并且平滑与协调。

马喝水的比喻阐明了心脏的搏动。当马饮水时，“随着每一次

① DMC, p. 48.

② DMC, p. 48.

的吞咽水被吸入并送至胃部”<sup>①</sup>。正像器官的动作产生声响，我们可以听到和感知心脏的搏动。<sup>②</sup>因此，当心脏将血液由静脉输送到动脉时，在胸部可以听到其搏动（现在认为心脏的搏动乃心室的收缩）。

哈维在不到 3 页的文字中为我们勾勒了心脏的运动与动作。他以更简洁的方式描绘了心脏的主要功能：传输、“推进”及发送。

哈维关于心脏功能的描述中值得注意的是机械性的描述语言与目的论语言的混合，这一点在 DMC 中随处可见。

哈维以其关于血液循环的发现闻名于世。他给出了关于循环系统的基本生理学阐述，其中包括关于血管、瓣膜、心房、心室大致准确的描绘。这些部分第一次被视为构成了一个以心脏为核心器官的闭合循环系统，后者传输、推压及发送血液，从而保持人体的营养和温度。这的确是当时流行的关于心脏的观点的一个转折，依此观点，认为通向心脏的血管在其终端是敞开的，在那里，心脏不是传输、推压及发送血液的中心。

哈维视其模式为一个发现，并将之视为是引进了一个新的范式——这是一个与其前辈所拥有的范式判然有别的范式变更，这些前辈中最著名的是盖伦。但是，对立主要不是在解剖方面，在 DMC 中，他称道盖氏和其他一些人对心脏和血管的观察与区分就解剖学方面而言是可靠的。他们观点的重大悬殊涉及的是生理学的方面。正是在此，哈维似乎把为理解上述各个部分的真正功能提供了迫切需要的东西视为其范式的可接受性之所在。他所提出的范式并未对一切加以最终和完全的解说，这也许是即使加上自哈维以来人们对其范式的精心改进也未能做到的。但它的确对涉及问题的大多数的相关资料给出了更彻底、更可信的解释。

① DMC, p. 49.

② DMC, p. 49.

在对他所提出的范式的讨论中，记载表明，哈维认为许多人理解了他描绘的关于心脏和循环系统的新画面。例如，瑞奥兰 (Riolan) 显然理解哈维所说的话。因为哈氏在与瑞氏的通信中就此做出了评论。

对他新构建的范式并非没有反对意见。他把心脏当成是一个水泵吗？心脏是否还有其他的功能，像是供给热量、精神或是“完美”？这些问题出现在 DMC 的后面部分。这里提出的这两点对我们在此主要关心的问题来说是挺有意思的，因为，它们集中于对心脏的工作应怎么看，就其根本功能而言，它到底是做什么的？

我们先来看看后一点。至少有三段文字谈到我称之为心脏的“关键功能”。在一段中，心脏被描述成热、流动、力和生命力的源泉，“在此(在心脏中)它(血液)重新获得其自然的热度和流动性，其力和生命力，并且再度充满它发送出去的精神。”<sup>①</sup>稍后他补充道，“通过心脏的力和搏动，血液被驱动、激活，并避免腐败”<sup>②</sup>。他并且以一种更为宏大的风格指出，“心脏乃生命的中心，是小宇宙的太阳，正如太阳本身可被称作是世界的中心。”<sup>③</sup>接着他又说，“这个隐秘的圣坛，它给整个身体以热量与滋养，是所有生命的基础与源泉。”<sup>④</sup>对于哈维来说，心脏的这一核心角色在于其在血液循环中的地位，正如魏特瑞吉 (Whitteridge) 提醒我们的。

尽管在 DMC 中哈维强调心脏的核心角色，以亚里士多德式的语言将之描述为天空中的太阳，生命的管理者等等，必须记住的

① DMC, p. 71. 值得注意的是哈维对亚里士多德的批评，他在许多点上向后者挑战。其中的一个例子是哈维对亚氏以为灵魂置身血液中的看法的轻视。Walter Pagel, “The Position of Harvey and Van Helmont in the History of European Thought,” *Journal of the History of Medicine*, April . 1958, p. 191.

② DMC, p. 71.

③ 同上。

④ 同上。

是，他只是在谈到心脏在血液循环中的作用时才持有这样的观点。因为，他同时完全明白，心脏在身体的胚胎发育中并不扮演这样的核心角色。<sup>①</sup>

很清楚，虽然他关注心脏在提供滋养（热、流动、力和生命力）方面的角色，但是，心脏最基本的功能乃是在一个封闭的循环系统中推动血液的流动。

怎样理解关于心脏是一个水泵的说法？这是关于哈维的研究文献中存在着的另一个争议。韦伯斯特（C. Webster）在“威廉·哈维关于心脏的水泵概念”中认为，有充分的证据表明，哈维在写作 DMC 时心里并没有关于“风箱式火力发动机”的概念。因为，DMC 发表于 1628 年，而直到 1634 年才有文献描述了这种风箱式火力发动机（参见下页图 2）。在 1649 年给瑞典的信中哈维承认了这一点<sup>②</sup>。应该如何看待文本的问题？在利克翻译的 DMC 中，泵这个词共出现了 17 次。

但是，根据哈维自己关于他并未见过风箱式火力发动机的说法以及文本本身，不难得出结论，哈维在考虑心脏作为血液的推进器时心中并无泵的概念。尽管有人也许会说，某种关于泵的观念也许是存在的，但是，哈氏本人的否认对于认可弗兰克林避免使用泵的类比的翻译显然具有决定性的意义。

至此，我们对库恩的范式概念及哈维以心脏的基本功能为中心的范式描述分别作了简略和远为详尽的考察。哈维对范式确定的有关标准的考虑牵涉到了关于科学问题的各种哲学思考。库恩关于范式转换的阐述包括一个据信有助于科学家做出其理论决定的各种标准的清单。但是，对库恩关于这些标准的阐述更为细致的

<sup>①</sup> Gweneth Whitteridge, *William Harvey and the Circulation of the Blood* (London: MacDonald, 1971), p. 54.

<sup>②</sup> C. Webster, "Willism Harvey's Conception of the Heart as a Pump," *Bulletin of the History of Medicine*, Vol 39, 1965, p. 510.

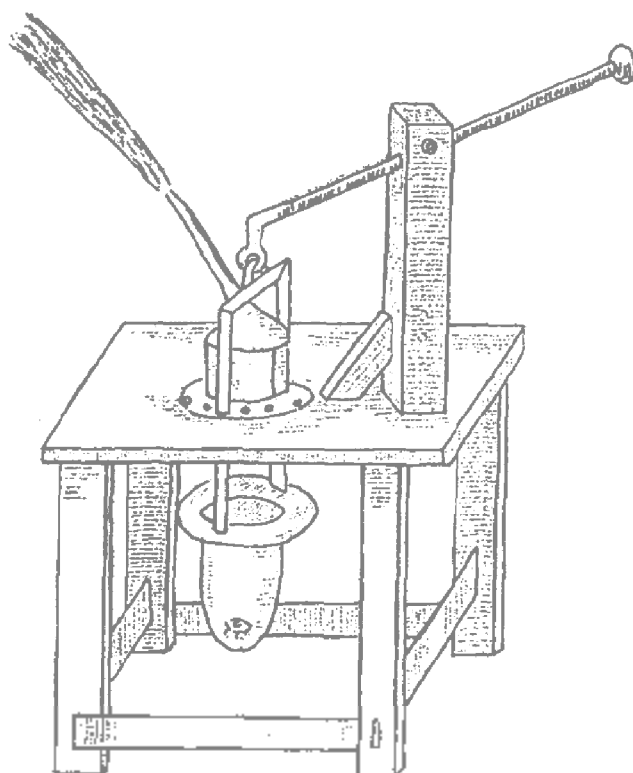


图 2

约翰·贝特所描绘的风箱式火力发动机，《自然与艺术的奥秘》，伦敦，1654年第16页。

考察表明，它们事实上是开放式的。不仅如此，库恩在科学描述与解释问题上是一个背景论者。在此，我们没有时间对此中可能涉及的所有问题发表看法。然而，库恩关于范式说明的背景论倾向的一个方面是值得注意的，那就是他由一个领域到另一个领域的自由游动，包括由科学到宗教及相反由宗教到科学的运动。导致这一点的部分原因是，这些标准会因学科的不同而各异，因而，评价科学解释的标准也许不能用于宗教。在这一点上我不打算走这么远。事实上，我认为库恩列出的标准可以用于哈维的故事，并且，至少对某些神学家来说，也在一定程度上适用于我在此要讨论的宗教的范式变更中。进一步的批判性反思将以俟未来。

我们将逐一看看库恩列出的标准,首先是准确,即“对经验现象的准确预测”。一般认为,理论给出“准确的预见”,从而,“理论有效地”向我们提供信息。很清楚,哈维断定,他的新范式可以解释他从尸体的实验观察中获取的大量材料。他在 S 型瓣膜的阐述中关于尖齿型结构类型的描绘,以及他对心脏不同心室的简洁展示给出了一个富含信息的学科模型,这一模型回答了与血液流动有关的核心问题。作为接近者与发送者,心脏在一封闭的循环系统中是传输的核心器官。

一致性,虽说并未被大力渲染为像准确一样的检验标准,但在哈维心目中却是起作用的。他认为,将那些共同发生作用的中心因素以一种连贯一致的方式加以报道是很重要的。在心脏的一次“富于意义,一致及统一的”搏动中,左右心房及瓣膜协同动作。他并不认为是自己把“统一”加入到描述中。他所做的只是如实给出其本身内在的一致性——就“在那里”的一致性,以及对一致描述来说恰当的数据。

何谓富有成效?可操作、可应用以及结果均与之有关。我们谈到过关于他超越机械成分的目的论转向。他把自己的模式看做是对心脏发挥功能的方式的说明。他对舒张和封闭循环的强调与其同时代人相反,后者视心脏为吸入血液,并将舒张看做是心脏的基本运动。他把自己的范式看做是对心脏功能/做功方式的阐述,这对他来说意味着将产生积极的成果。因为他对心脏基本功能的描绘和关于循环系统的看法被认为在本质上是正确的,他无疑认为这些认识可能为医学科学提供有用的信息。毫无疑问,他认为自己的范式比起将心脏功能看做是吸入血液的观念更富有成效。

关于视野和简洁性标准,在此我们将只涉及后者。简洁作为标准对理论家来说也是有问题的。即便所有的科学家对简洁标准的

意义意见一致,简洁“乃是属人、历史地确定的(标准)。”<sup>①</sup>并且,关于这一标准,如果说有什么是确定的话,那就是,不存在关于它的简洁、明确的解说。一般说来,如果有两个理论,其中一个也许比另一个简洁,那它也比另一个有力。科学上这两方面都是有价值的。就哈维而论,简洁是其解说的优势。他以三页的篇幅勾勒了其整个范式,聚焦于心脏的基本功能,以及其所属的封闭循环系统。

接下来,有趣的是,库恩列出的标准,作为一种可能的排列,可以由哈维关于心脏的描述中引出。这当然并非得益于库氏的著作以及其后对库恩现已成为经典的阐述的讨论。相反,与库恩的范式概念相关的关于标准的想法则是已有的。库恩的学科模型概念有其自身的发展史和特有的思维转型,但这种或那种形式的关于标准的观念却有着数个世纪的历史。长期以来,科学家们认为,在构造理论时准确性是十分重要的。以亚里士多德为例。他的《探究》(Reserches)具有乔纳森·巴尼斯(Johnathan Barnes)如下评论的优点:“亚里士多德的阐述长,精确和惊人的确实”<sup>②</sup>。他十分在意其理论给出的是确实的信息。还是在《探究》中,他涉及到“交接腕化”(hectocotyli-sation)现象,即“雄章鱼触须之一分叉,借此它与雌章鱼进行交媾”<sup>③</sup>。在这一章节中,他确认自己在别处否定过的东西。但很明显,他所关注的是满足确实性的标准。顺便指出,他在《探究》中关于章鱼的判断是正确的。从巴门尼德开始,这种或那种形式的一致性就一直是判定真理的标准。在哈维关于心脏左右部分的说明中我们明显看出他对一致性的关切。也许他对关于真理的不同理论并不熟悉,他却刻意想要描绘关于心脏在封闭系统中

① Bas Van Fraassen, *Law and Symmetry*, Oxford: The Clarendon Press, 1989, p. 56.

② Johnathan Barnes, *Aristotle*, p. 9. Oxford: Oxford University Press, 1982.

③ 同上,第 11 页。

的基本功能的仔细、一致的画面。

理论的有效性设定这样的理论主张是可以给出的，这一有效性来自理论内在的一致性及其与事物本身相一致。但是，科学家精细如亚里士多德，以及我们现在所考察的这位寻求的是结果。理论由于人们对其成效的期望和预期而被选择，因为，范式被认为是处于正确的轨道上。

接下来，所谓简洁性。在各种形式中，它有着至少与理论的成效同样漫长的历史。冯·佛拉森(Van Fraassen)说到简洁性，这个标准是某种被“竞争者感觉到和欣赏的”东西。<sup>①</sup>我对这句话的解读是，一些科学家也许会说这个标准被满足了，而另一些则否认这一点，这是一个因人而异的标准。我们对哈维的简要阐述表明，他想要尽可能简洁的说明，一个反映事物本身的说明，并且，他试图在一种统一的方式中给出这一说明。关于心脏的其他非基本的功能出现在 DMC 后来的描述中。

在宗教信仰的形成和理论决定中范式和范式转变是怎么回事？我们同样也只能开个头。对大多数(但非全部)怀有宗教信仰的人来说<sup>②</sup>，在宗教和哲学—宗教性信念的形成中是存在范式及范式变更的。例如，天台宗哲学(有些人认为这已经是宗教)就是中观佛学(Madhyamika Buddhism)中的一种范式。这是置身于某一传统内的一种特定阐释，这一传统给出为更大的思想学派共有的对材料的解释。可以想见，某一个体，比方说在读了保罗·史望生(Paul Swanson)相关主题的著作或是做了一些研究后，可能发生或察知在中观佛学范围内由某一流派到天台宗哲学的范式变换。

① Bas Van Fraassen, *Law and Symmetry*, p. 57.

② 可以想象，某些人也许置身于某一宗教传统中，并持有拒绝改变的一般态度。例如，我们可以想象，一个人在俄国东正教会中成长并终身保持其信仰。东正教传统不主张改革或是重大的修正。一个这样的人是不太可能经验宗教范式变换的。



这是一种很有趣的变换，但我最好还是在自已更熟悉的领域中来展开我的观点。我将谈谈个人的宗教—哲学信念的变换。但在此之前，很重要的一点是要看到，并非所有的宗教范式都很容易由宗教话语向科学性的话语转换或是相反。在信仰主义 (fideism) 的极端形式和蔑视理性的宗教观点中也许就是这样。例如，李翁·雪士多夫 (Leon Shestov) 据信认为“真理总是内在地包含矛盾”。<sup>①</sup>在此我们对此类宗教指向将不加讨论。

15 年前，我持有一种彻底的加尔文主义观点，包括各种形式的温和的决定论。我在相当广泛的意义上相信神圣的宿命论 (predestination)，即不但假定人类的命运在终极意义上是前定的，而且，人类的各种选择亦是先有的神圣意志的结果。某一个体 M 也许可以说选择了 X，但在将上帝的意愿包含在内的更全面的因果图景中 M 则是被要求选择 X 的。在这样的图景中，我曾认为可以赋予选择自由以某种意义。虽然我的选择是被上帝预先决定了的，但却是由我本人给出的——因果链条经自我而发生作用。大约 5 年以后，我的思想发展经历了一段长时间的斗争，反复思索自己的信仰与理论决定。那是发生在 1982 年夏季的事，当时我正在写作我的论文的初稿。我乘车前往可以提供阅读条件的大学。在那我发现一本大卫·瑞·格里芬 (David Ray Griffin) 的《上帝、力和邪恶》。格氏书中提出的关于神与人的能动性的问题使我对自已现存思想范式产生了疑虑。最终，我开始相信人们至少在某些时刻是存在自由选择的。在此，自由的意思是这些选择并非是由先在的因果或条件必然决定的。观点的彻底转变是一个漫长的过程，并非我心中的所有问题都被新的范式给解决了。目前，我的新的思想范式

<sup>①</sup> James M. Edie, James P. Scanlan, Mary-Barbara Zeldin, George L. Kline, *Russian Philosophy*, Vol. 1, p. 223. Chicago: Quadrangle Books, 1965. 他喜欢帕斯卡的话，“别因为我们缺乏明晰性而责难我们，因为我们把它当做自己的志业。”

与阿米尼乌斯派的教义 (Arminianism) 有密切的关系, 区别之处则归因于我对救赎的运用秩序的看法。在此我们没有必要将所有涉及范式转换的信念做统一处理。但我的思想十分明显存在着富有意义的转变, 某种范式变更, 借用库恩后来的说法, 更准确地说, 是一个学科模式的变换。至少他所讨论的与其广义上的范式概念有关的某些关键要素反映在我的理论决定中。

首先, 在我用范式转换阐述发生在我的思想中的变化时, 我愿对其中的一些区别有所说明。我的看法是, 在宗教信仰的提出与理论抉择间存在着相似性。它们彼此的相似并不完全是平行的, 但我们设定其相似之处如果不是核心的, 也应该是意义重大的。一个区别是, 在科学的范式转换中, 即便不是总是如此, 通常其变更是单向的。哈维将旧的图景抛在一边, 在他之后, 医学家们也是如此。我们不能指望情况会是别的样子, 因为哈维在一系列重要方面推进了医学。比较之下, 宗教信仰及其理论抉择有时可以是反向的。研究与反思可能导致为了旧有的范式而抛弃新的。因而, 关于宗教范式的抉择有时充满着某种不确定的感觉。<sup>①</sup> 对前此被抛弃的范式的再度思考也许导致对被忽视和未给予充分重视的力量的发现。

第二, 科学中的学科模型转换通常谋求科学共同体中大部分成员的支持。基于范式的“可信性”, 它可能在事实上获得共识。在生物学中, 绝大多数生物学家今天持有这种或那种形式的进化论观点。相对论在物理学家中获得广泛的支持。但宗教与宗教一哲

<sup>①</sup> 我的朋友冯月 (Yue Feng) 和其他懂俄文的朋友, 参看我发表在《救赎》上的文章《自由与救赎的必然性》, 圣彼得堡宗教学校及哲学出版社 2000 年出版, 编者麦维尔·斯图尔特。在这篇文章中, 加尔文主义和阿米尼乌斯派教义以及它们各自的有力之处与弱点相互比照。我指出, 如果肯定上帝的统治, 那么, 其统治是不容妥协的, 假定他必然地拥有统治权。如果肯定人类的自由选择, 那么, 如果人类被这位统治者视为是负有责任的, 则选择的自由是必不可少的。进而, 如果不存在真正自由的行为者, 统治几乎是没有什么意义的。在某些问题, 尤其是与拯救的选择相关的问题上, 这两种观点都面临困难。

学的学科模式转换图景则与此大不相同。事实上，这里常常存在着截然不同的竞争立场，并且，它们被各自的支持者视为不仅是站得住脚的，而且是对相关材料的最佳阐释。我认为，这与库恩关于范式及其变更的描绘，不论是科学的还是宗教的，并不冲突。在注意术语显示差异的各种情况之后，现在，我将转向对标准问题的考察。我建议依库恩列出的标准来进行考察，因为我想其中的一些东西可以用于我自己学科模型的转变。但我也应特别指出，我对这些标准的解说也许只是在名称上与库恩心目中的概念相一致。但在这一点上，他人大概也不会退让的。

关于第一点，在涉及资料的问题上，达到高水平的准确性是很重要的。最初驱使我转向新的方向的就是给出与问题有关的资料的阐释的考虑。科学范式本是被设定来给出关于经验材料的解释的。在哈维的个案中，资料是在实验室或是通过尸体解剖搜集到的。对基督徒来说，大量的信息则来自圣经的证言。两种资料都需要阐释。和归入“宗教经验”的因素一样，由我的意识、包括伦理意识中得到的信息应被纳入此一图景中。此外，还存在一些我认为与我做出关于人类意志力的理论决定有关的哲学性的论辩。当时我关心的是范式能解释我所理解的这些广泛范围的资料，在其总体性上对其加以阐释，并为我作为一个基督徒在每日每时生活中的证验提供有益的手段。

信仰形成中的一致性包括范式，与圣经材料与经验相关的一致性同样占有核心的地位。在此，我援用尼古拉·沃特斯多夫(Nicholas Wolterstorff)在《宗教范围内的宗教》中给出的信仰形成模式。<sup>①</sup>对我来说，信念被添加到我的已被接受为真的信念的主要库存中，只要它们与对我而言发挥“支配性信念”功能的既有信念相一致。由于我是一个基督教神学家，我在形成与意志自由有关

<sup>①</sup> 威廉·埃德门出版公司，1984年第2版。

的信念时关注其与我对圣经资料的认真阅读以及和经验中所给出的东西相一致。

对我在此提出的新设想的一个重要质疑是，它是否富于成果？我将之视为这一问题的变形，它是否有用？它是否具有证明（思想）已有的恰当性的潜在可能性？

某种东西有用的理由之一，也许就是其范式与世界存在的方式相符合。哈维认为他的范式就是这样。他把自己的范式看做是理解心脏到底是如何工作的正确方式。我也以这种方式看待目前我自己关于意志自由的范式以及它是如何与我包括至上的神圣力量（divine agency）在内的更大的神学图景相契合。在我的说明中，神圣自主权（divine sovereignty）的重要性就在于，在上帝之外存在着这样的行为主体，他们有能力做出真正属于自己的抉择。

在我关于自由意志的说明中，广义范式概念中的视野与简洁性要素亦能找到其对应物。库恩认为，范式可以覆盖许多反常，但却不可能覆盖所有反常，因为范式总是不完满的，并且极少能把所有材料包括在内。同样，我的自由意志范式也具有试验性。它是目前我所能给出的关于人类道德能动性的最好解释。但是，它在回答自由是由何进入我所给出的场景的，是在深思熟虑之前还是之后，抑或是在做出选择之前的问题上还存在着不确定性。还有，考虑到人类行为主体与令神圣性实现的力量分属于不同的自主领域，二者是如何契合的尚无明晰的答案。

自然科学中范式及范式变更与宗教和神学中的理论形成跟理论决定可以有相似性。虽说其各自的资料基础来自可以说是毫无相似之处的领域，两个领域范式的核心内容则以富有意义的相似方式表现出来。在我看来，这使得涉足这两个领域的人有可能进行有意义的跨学科对话，从而达致不同学科间更多的理解，并相互尊重与欣赏。据信适用于两种探究领域的中心概念，即范式，只是展现在我们研究中的一个方面，也许还有其他许多的方面。差异无疑

也是存在的。可以指出的是，在两个领域的历史上，人们过多注意了这些差异，有时这也许是出于恐惧；有时则是出于确保学科领地与统一的愿望。我们已经看到，尽管是以一种简要的方式，自然科学范式及其转换与宗教信仰的范式及其转换有着共同的基础，虽然我们只是审视了这一讨论的核心部分的某些要点。但是，这些点对于学科内部和学科间的对话有着十分广泛和重要的意义。对这些共同基础的价值正确认识将开启学术交流及分享彼此的概念甚至价值的门户。这一努力不仅有助于更好的相互理解和促进学科间对话，并且有助于正确评价科学与宗教在某种情况下是如何相交乃至彼此互补的。我们在这一努力中所取得的进展将有助于并加强学院作为大学<sup>①</sup>的完整性。

<sup>①</sup> 英文中“大学”一词含有“普遍”、“综合”及“大全”等意，作者在此用 **University** 一词蕴涵此意，但中文在字面上无法直接传达此意，故加此注。——译注

## 论生活道教

■ 詹石窗

本文基于文化生态学的理论,讨论“生活道教”问题。文章首先阐述了“生活道教”的命题根据,指出生活道教不仅有厚重的历史文化根据,而且具备了社会发展根据。其次,文章将“生活道教”与“出世道教”进行对比,指出生活道教之所以贴近现实,是因为以具有广大包容性的“道”为信仰的根基,并且以宏观的生命伦理为前提,将个体的人格完善与社会的整体和谐统一起来。复次,文章从功能走向角度讨论了生活道教的适应性及其与社会需求的关系、生活道教与科技文明的关系、生活道教在人类未来稳步发展中的作用。

作为我国的传统宗教,道教不仅具有悠久的历史渊源,而且在社会民众生活中产生深刻影响。近 2000 年中,道教以其独特的思想文化和人文性格而著称于世。然而,自 19 世纪末以来,由于种种原因,道教无疑在外在形态上呈现了比较明显的衰落趋势。在科技

突飞猛进的 21 世纪里，道教将以什么姿态面对社会？无论是道教界还是学术界对此都是很关心的。

近几年中，笔者曾多次与中国道教协会张继禹副会长等教界学者接触，讨论道教的未来走向等问题。张继禹先生提出了“生活道教”这个概念。笔者以为，这个提法，既有坚实的文化历史根据，也符合现实需要。今就此略抒管见。

### 一、“生活道教”的命题根据

什么是“生活道教”呢？简单一句话，这就是人们现实生活中所需要的道教。展开一点来讲，所谓生活道教，乃是植根于现实生活并且因民众的现实需求而存在的道教。

就词汇学角度看，“生活”一词并非出现于现代，而是古已有之。《孟子·尽心上》称：“民非水火不生活。”<sup>①</sup>在这里，“生活”的含义就是“生存”。在孟子心目中，“水火”是现实生活中不可缺少的物质，民众一旦离开了水和火也就难于生存下去了。当然，“生活”的语义不仅指“生存”，有时也泛指一切饮食起居的动作。《魏书·胡叟传》说：“蓬室草筵，惟以洒自适，谓友人金城宗舒曰：‘我此生活，似胜焦先。’”照此看来，“生活”的最基本意义即生存与活计。将“生活”与“道教”联系起来，所揭示的乃是道教存在的社会民生性。

#### （一）生活道教的历史根据

“生活道教”尽管是新的提法，却有厚重的文化历史根据。众所周知，道教的产生不是偶然的，而是有广博的思想底蕴的。道教以《易》学及先秦道家学派的思想为大宗，融摄了神仙方术、墨家理论以及儒家的伦理道德观念等。作为道教思想渊源的这些方面本来就与人们的现实生活休戚相关。就拿《易经》来说，只要真正进入这个古老的思想文化殿堂，就会感受到浓厚生活气息。《易经》六十四

<sup>①</sup> 焦循《孟子正义》卷一三，第 538 页，《诸子集成》本。

卦,几乎每一卦都与生活有关。甚至可以说,《易经》的大部分卦名本来自生活,是先民们实际生活的反映或者摹写,例如“小畜”“大畜”“同人”“归妹”“家人”“丰”者卦,令人很容易联想起种种生活景象或情境。再说从道家学派的文献中,我们同样可以找到许许多多关于实际生活的格言,如《道德经》第三章所云:“不贵难得之货,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。”道家创始人老子劝导治世者,不要特别标榜或者珍藏难得的财物。他认为这样就不会使人产生贪欲的妄念而沦为盗贼。在他看来,圣人治理天下的方法是先教人断除邪思妄念,新除伪诈心智,再就是注意解决民众的温饱问题,不要使人饿肚子。老子的这种思想显然是对现实生活敏锐观察之后所进行的思考,故而散发着沁人心脾的生活清香,在今天看来依然具有生活指导意义。至于墨家与儒家思想本来就立足于人们的现实生活,所传学术属“在世间法”,二者之世俗社会生活色彩之浓重可想而知。既然,道教在建立之初就吸纳了上述这些蕴蓄生活内涵的思想理念,其观念体系之中传递着关怀世俗生活的信息和情感、蓄存了种种生活经验,这也就具备了历史逻辑的内在根据。

当然,仅仅从思想渊源入手来探讨生活道教的根据,这是不够的。倘若我们进一步回顾历史就可以看出,道教一开始就将儒、道、墨以及神仙家的生活理念融入其体系之中,道教本来就是因应了社会生活的状况而产生的。早期道教经典《太平经》在解释“太平”理想时说:“太者,大也;平者,正也;气者,主养以通和也;得此以治,太平而和且大正也。”<sup>①</sup>该书中所讲的“太平气”具有治理平均,公正无私,相爱无害的特征。毋庸置疑,这是出于当时的生活情境而提出来的。在《太平经》中具有明显的“民本”思想,撰者称:“治国

<sup>①</sup> 王明:《太平经合校》,中华书局 1960 年版,第 148 页。



之道，乃以民为本也。’<sup>①</sup> 既然，民是国之本，社会治理者就必须时刻考虑民众生计，“旦夕专以民为大急，忧其民也。’<sup>②</sup> 《太平经》这种以民“为大急”的思想体现了早期道教对民众生计的极大关注。此后，太平道与五斗米道以符水咒说为人治病，可以说是《太平经》关爱民众生活思想理念的宗教实践。魏晋以来，道教在组织形态上尽管发生了许多变化，但其关爱世人生活的理念依然包容于整个道教思想宝库之中。如果我们认真发掘，必能发现关于生活道教的丰富资料。

### （二）生活道教的发展依据

“生活道教”这个提法不仅具有厚重的历史根据，而且因应了现实发展需要。所谓“现实”是一个包容性较大的概念。一般地说，“现实”首先指的是“客观实际”；其次，符合客观情况的举措也称作“现实”。从哲学的角度看，“现实”是与“可能”相对的一个概念。它指的是相互联系、运动变化的各种客观事物和现象的总和。

道教作为传统宗教，不仅有自己的组织形式，而且在长期发展过程中形成了丰富的思想体系。一方面，它是实体性的；另一方面，它又属于中国传统意识形态的一个层面，或一部分内容。道教的存在，也是一种现实。基于这样一种认识，我们甚至可以径直提出“道教现实”的概念。它指的是道教实体与思想主张本身的相互关联、发展变化的现象总和。这个概念主要包含着两个层面的意义：首先，道教自身作为一种“现实”，其各项构成因素是相互联系、运动发展的；其次，道教是社会现实生活的一种特殊反映和表现形式，它不是孤立存在的，而与社会生存空间及其观念形态构成复杂关系。鲁迅先生所谓“中国根柢全在道教”<sup>③</sup>。正是基于道教与中国社

① 王明：《太平经合校》第 151 页。

② 王明：《太平经合校》第 151 页。

③ 《鲁迅书信集》上卷，人民文学出版社 1976 年版，第 18 页。

会的错综复杂关系事实而提出的。对于道教本身而言，与之组成复杂关系的诸多社会因素即是道教存在与发展的“环境”；而就社会的其他因素而言，道教同样具有“环境”的特质。这就是说，道教与社会诸多存在因素是互为环境的。彼此之间组成了社会生态与文化生态的结构关系。从生态学的立场看，生态组合链中的各种因素是相互影响的，一种因素的变化会引起其他因素的相应变化。

事实证明，道教并非浑然静止，而是处于运动变化过程中的。其运动变化，既有道教自身的内部原因，也有社会环境的原因。如果说两晋时期葛洪将“玄道”与传统纲常名教思想进一步结合起来主要是出于道教修行伦理建设的需要，那么南北朝时期寇谦之与陆修静对原始天师道的改造则主要是为了适应当时的社会环境变化。唐朝之际，统治者溯源崇祖的各种活动和宽松的宗教政策为道教的发展营造了良好外部环境；而道教教理的日益完善也给当时社会政治生活、文化生活提供了某种参照系。据《贞观政要》记载，道士出身的大臣谏议大夫魏征等人多为唐太宗皇帝进献良策，告之正身修心之法和“以百姓心为心”<sup>①</sup>的道门治国方略。由于唐太宗能够采纳魏征等人的进谏，招贤纳士，与民休息，为民着想，这就促使经济较快恢复，综合国力大大增长，出现了“贞观之治”的繁荣景象。此时，信仰自由与学术民主成为时代的一种特色，从而造就了较为合理的社会文化生态。开元之际，道教进入了另一个重要发展时期，新道派纷纷问世，道教哲理与神秘的修行方术、文艺著述随之兴旺。这些情况的发生主要是由于社会民众精神慰藉的心理需求高涨，但与该时期道门中之领袖人物善于因应社会，适时做出教理教义之调整有密切关系。由此可见，道教的运动变化是社会

<sup>①</sup> 按，老子《道德经》第四十九章谓：“圣人无常心，以百姓心为心”。《贞观政要》卷一记述唐太宗与黄门侍郎王圭的一段对话。王圭在谈话中引用了《道德经》的话，说明君主应该志尚清静，反映了道家道教心性论与治国论对唐代政治的深刻影响。

文化生态整体运动的一个环节，一个组成部分。道教的良性的发展是社会文化生态平衡的需要。当社会文化生态环境发生变化时，道教如果主动做出必要的调整，那就能够获得新的生命力。“生活道教”这个概念从发展角度看，应该说是符合现代社会文化生态协调运动之需求的。

## 二“生活道教”的思想品格

“生活道教”既然具备了历史与现实的发展根据，它的提出也就是合理的。因此，其思想品格也是可以透过道门中人的言行举止和其他诸多表象加以概括和把握的。所谓“思想品格”乃是指体系化的观念主张所具有的性质风度，即有别于它者的理论特色。

从逻辑的立场看，“生活道教”是与“出世道教”相比较而存在的。尽管道教的创立离不开现实生活；但在不同发展阶段或者不同的道教派别中，其思想主张又是有所差异的。魏晋以来，由于战乱等诸多原因，许多人力图避世免祸，这种思想反映到道教中就是“隐居神仙”观念的产生与流行。历史上关于刘晨、阮肇进山采草药而入“仙境”以及“世外桃源”一类故事曾经为人们所津津乐道，并且形成了许多故事变体，此类故事以其特有的艺术形象符号，表征、运载着避世的神仙思想追求。唐代道教诗人施肩吾在《仙客归乡词》中写道：“洞中日月洞中仙，不算离家是几年。出郭始知人代变，又须抛却古时钱。”<sup>①</sup> 这描写的是离家进山隐居洞中的道人经历。乐做“洞中仙”的道人看起来似乎没有时间意识，所以离开家乡到底几年了都不在意。有一天，他突然想回家看看，身上带着的是出家时的“古钱”，结果朝代已改，“古钱”不能再用，只好抛却。这首诗形象地反映了隐居道人的情趣，由此可以看出历史上的道教确有避世的一派主张。

<sup>①</sup> 《全唐诗》卷四九四，中华书局 1960 年版。

与出世道教的主张不同，生活道教乃是贴近现实的一种宗教存在形式。实际上，早在道家思想体系中便有“和其光，同其尘”<sup>①</sup>的说法。向来，人们对此有不同解释。唐代道士成玄英把“和其光”看做是“接愚俗”，而将“同其属”说成是“混世事”<sup>②</sup>。所谓“接”含有接触和接纳的意思，而“混”乃是“掺合”的意思。成玄英是从修玄道的立场解说《道德经》的。照他看来，修道不是一种孤立行为，也不是高高在上的资格卖弄，而应该与世俗社会打成一片。成玄英这种观念有一定代表性，稽考一下自汉代河上公以来大量注疏《道德经》的作品，我们都可以不断地发现此等思想主张。

生活道教之所以贴近现实，是因为它以具有广大包容性的“道”为信仰的根基。在生活道教中人看来，作为宇宙的本体与生化万物的“道”虽然是无形无状、无声无息，却又无所不在，无时不在。这就是说：“道在生活中，生活中有道”。首先，作为道教信仰核心的“道”外化出天地万物时，它蕴蓄的“上善”<sup>③</sup>利物、“无割”<sup>④</sup>广容精神就发散于实在的生活之中；其次，一个关爱社会的修行者通过生活的体验可以更好地领悟“法自然”<sup>⑤</sup>的大道理念。以“若水”<sup>⑥</sup>广济的胸怀融会于世间生活之巨流，这种“和光同尘”的生活最终便进入了“玄同”<sup>⑦</sup>的理域。什么叫“玄同”呢？汉代的河上公以“玄”为“天”，谓“能行此上事，是谓与天同道也”<sup>⑧</sup>。成玄英疏：“前既断

① 老子《道德经》，《诸子集成》本。中华书局，1954，第56章。

② 《道藏》第13册第488页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店，1996年版。

③ 老子《道德经》第8章。

④ 老子《道德经》第28章。

⑤ 老子《道德经》第25章。

⑥ 老子《道德经》第8章。

⑦ 老子《道德经》第56章。

⑧ 《道藏》第13册第488页，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店，1996年版。

伏身心,次则和光晦迹,所以行充德满,故与玄理符同。’<sup>①</sup>所谓“与天同道”就是遵循宇宙自然理法;所谓“与玄理同”就是效法素朴无欺常理。由此可知,生活道教的世间法并非浑浑噩噩、没有远大目标的单纯混世行动,而是在现实生活中印证道法的一种独特的修行方式。

生活道教之所以贴近现实,还因为它以宏观的生命伦理为前提,将个体的人格完善与社会的整体和谐统一起来。纵观世界史,我们可以看出,任何一种成熟的宗教或者文化体系都有自己的伦理思想。中国号称礼仪之邦,本来就有极为丰富的伦理资源。此等伦理资源的文化表现形态,在先秦主要是通过道家 and 儒家来建构和发展的。如果说儒家主要是从社会宗法关系来建构和完善伦理文化体系,那么道家则主要从天人关系立场来考虑伦理原则。道教建立以来,一方面吸取了道家学派的“道体论”;另一方面则采撷了儒家的社会人伦思想,并将这种思想与关注生命的神仙信仰相结合,从而构造了具有宏观意义的生命伦理思想体系。“生命伦理”尽管是 20 世纪才兴起的概念,但就其观念而言却发生得相当之早。正如许多学者所指出的那样,道教是现今为止世界上最关注生命的一种宗教。从宇宙本原论出发,道教将生命现象置于宏观宇宙之中来加以考察。虽然在道教经典中也不乏“死亡”与“地狱”之类神秘性描述,但其着重点毫无疑问是倾向于“生”的一边。在道门中人看来,生命体与宇宙中的诸多天体一样,其本原都是“道”。人类生命与宇宙之间其他生命或物质存在的“共原性”决定了彼此的相关性。因此,生命本质及其价值就不是单一体现的,由此而形成的伦理思想便具有宏观意义,“生活道教”的伦理思想正是建构在这种对宇宙生命及其相互关系的认识根基上的。

毋庸置疑,生活道教也与历史上道教的其他存在形式一样提

<sup>①</sup> 《道藏》第 13 册第 488 页。

倡人类生命个体的完善,这是因为它不是突发性地“从天而降”,而是历史上道教之发展,所以它不可能在根本上背离道教的理论基础。不过,应该看到的是,由于生活道教是现代社文化生态的一个组成的部分,个体的生命完善就必须而且可能与现代社会整体的和谐相适应。老子说:“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。”<sup>①</sup>老子所谓“修”,就是要通过种种的途径来达到生命体的完善,进而推及家庭、社会、国家、天下。老子这种思想为关注现实生活的道门中人所接受和发展。著名的道教学者杜光庭说:“少修少证,多学多得。故修之身,谓一身修;修之家,谓一家修始于一身修,于天下例可知也。言善立之人,照了真性;真性清静,无诸伪杂;伪杂既尽,德乃真纯也。”<sup>②</sup>又说:“身既有道,家必雍和。所谓父爱母慈,子孝,兄友弟恭,夫信妇贞,上下和睦。如此,则子孙流福,善及后昆矣。”<sup>③</sup>从这段解说可知,杜光庭“修”的起点在于个体的观念与行为。力图通过调整观念与行为,逐步地达到个体完善,这种“完善”包括品德完善、形体完善与服务社会的技能完善。“修”的过程是把完善了的人格逐步推广,由个体而家庭,由家庭而乡社,由乡社而邦国,进而及于天下。“修”的目标是达到道德普及的“雍和”境界——这就是生命个体与环境的和谐、平衡。

### 三、“生活道教”的功能走向

任何一种事物或思想体系的存在都有其本身的功能,生活道教也不例外。就事物存在的一般状态而言,“功能”是由事物的组织结构及其相互关系的内容决定的,生活道教功能的发挥当然也取

① 老子《道德经》第 54 章。

② 杜光庭《道德真经广圣义》卷三八,《道藏》第 14 册第 509 页。

③ 杜光庭《道德真经广圣义》卷三八,《道藏》第 14 册第 509 页。

决于其自身组织结构及其相互关系。事实证明，事物的内容结构变化了，其功能也会相应地发生变化。可见，功能不是死的，静止的。因此，我们研究生活道教的功能走向，必须从其体系的内容结构和存在的诸多条件入手，综合地加以考察。

### （一）生活道教的广泛适应性

就其范围来讲，“生活”二字具有极大的涵盖性，所以立足于现实的生活道教便具有广泛适应性。这就是说，生活道教不是被少数人束之高阁的精神花朵，而是能够为广大民众服务的宗教文化形态。之所以如此，首先是因为生活道教所谓“道”乃是“公道”。当涂道士杜道坚说：“知常容，静而虚也。容乃公，虚而大也。公乃土大，而天下归往也。王乃天，人法天也。天乃道，天法道也。道乃久，道法自然也。歿身不殆，则吾之太极之先有一至虚至静未形者在，其不殆也明矣。”<sup>①</sup>杜道坚这段话既讲如何才能达到“公”的境界，也阐述了“公”的妙用。“公”本来是天道的一种德性，而人通过“虚静”的修养，也可以趋于“公”的境界。什么是“虚静”呢？这就是心灵的自我纯化，消除那些混杂的意念，促使本心与天道合一，汇通于太极之先那“至虚至静”的状态。其次，生活道教所谓“道”是“大道”。杜光庭说：“大道之体也，凝而为真一，融而为万化，泛然不系，逾彼虚舟，…刻雕类状，无所不为，能应众象也；旁通万境，不局一方，可左右也，一以贯之，为天下式，无所偏名也。”<sup>②</sup>照杜光庭的解说，“大道”是“物”，但却不能以阴阳、刚柔一类字眼加以限定，它不皎不昧，却普照无方，这就是“大道”的无形功用。复次，生活道教所谓“道”是“善道”。老子曰：“善者吾善之，不善者者吾亦善之，德善。”<sup>③</sup>又曰：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓

① 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《道藏》第12册第732页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷二八，《道藏》第14册第447页。

③ 老子《道德经》第49章。

袭明。’<sup>①</sup>老子申明：善良的人，要善待他；不善良的人，同样善待他。这样可以使人人向善。圣人之所以“圣”是因为他善于救人、救物，因此没有什么“弃人”、“弃物”。这体现了被道教尊为教主的老子的慈悲仁爱之性。生活道教中人发挥了老子思想，以为“善者，因心所起，对恶得名。善因恶而彰，善胜则恶灭，人既善矣。圣人因而善之，所以诱其进也”<sup>②</sup>；而“不善者，谓习染增迷，信邪背道。圣人亦以善道而引汲之。德善者，令化圣德而为善也”<sup>③</sup>。这是说，“善”是与“恶”相对而言的，不善就是恶。所谓恶是对“道”的背离。作为圣人并非把那些曾经不信道的“习染增迷”者抛弃，而是加以引导，使他们归向善道。——这番解说既符合老子原意，也体现了生活道教的救度本色。

#### （二）生活道教对社会多重需要的回应

生活道教所赖以支撑的“道”既然是博大的，因此它就应以博大的胸襟来含容人类社会，它没有“占有”的欲望，也没有寻求回报的心念，因为它的原动力来自社会民间，本来就是勤劳百姓的“精神港湾”，可以为百姓们提供必要的心理慰藉。不过，必须看到，社会是复杂的，作为社会基本因素的“人”是有区别的。由于先天禀赋不同、家庭背景不同、教育程度不同、社会经历不同，人们的心理需求是不一致的。因此，生活道教的广博之“道”是通过具体来表现的。“道”不是靠漂亮的语汇修饰的“广告”；而是以朴素无华的实在行动来传递信息和显示运化之“功德”。在生活道教的体系中，既有作为形而上学的“道”，也有各具可操作性的“法”与“术”。所谓“法”就是解决问题的具体方案，所谓“术”就是解决问题的技巧。“道”是“法”与“术”的灵魂，“法”与“术”是“道”的传播与实证的手

① 老子：《道德经》第 27 章。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三六，《道藏》第 14 册第 495 页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三六，《道藏》第 14 册第 495 页。



段或工具。如果说“道”是永恒的,那么“法”与“术”则是因应社会百姓需求而变化的。面对人世间,生活道教以其坦然态度来讴歌每个“生命”的降临,肯定“生”的意义和通过劳动求取生存必备资料的合法性,使自然人性得以正常舒展,以“死而不亡者寿”<sup>①</sup>的精神引导生者“不失其所”<sup>②</sup>地立身处世,培养高尚道德情操。面对世人所遭遇的疾病、灾难、变故以及无法控制的动荡所带来的恐惧、忧伤、失望等等不幸与酸楚,生活道教以其“清宁”<sup>③</sup>法术与神明象征给世人带来精神伙伴和特有的宽慰,让世人以平常心对待自我,以冷静心看待世界、以超越心看待宇宙之变化。

### (三)生活道教与传统道教及现代科技的关系

作为一种新的提法,“生活道教”有其特定的现代意义,但也并非割裂传统,更不是抛弃传统。就继承与创新的角度看,传统道教乃是现代生活道教极大的文化资源。当新世纪钟声回荡在绵绵宇宙空间时,生活道教首先必须稳妥地处理传统与现代的关系。传统道教经过了近 2000 年的积累,形成了自己的一套神学信仰、斋醮科仪、禁忌戒律、符法咒术、组织规范等等。这些内容具有深厚的社会民众基础,它们是适应特定的民族文化心理需要而产生的,而它们的流传与演变乃是历史文化生态运动的必然结果。就发展的角度看,汉末的神仙体系、斋醮科仪与魏晋南北朝之后的神仙体系、斋醮科仪显然是不同的。之所以不同,是因为历代道教实践家与道教理论家们总是因应时代变迁做出及时的调整或者改革。现代生活道教如果做出调整与改革,在基本点上也是符合传统道教的发展精神的。当然,这种调整与改革,并非是改变其有神论信仰,或者在科仪法度方面完全“另起炉灶”,而是以“道法自然”<sup>④</sup>的精神来

老子:《道德经》第 33 章。

① 老子:《道德经》第 33 章。

② 老子:《道德经》39 章有所谓“天得一以清,地得一以宁”之说。

③ 老子:《道德经》第 25 章。

顺应时代潮流。一方面，生活道教将具有自身一套新的解释学，通过符号象征系统的阐释，使道教礼仪等实在内容富有时代气息。因此，传统的“长生久视”神仙典型将保留其外在形态，而在内在方面则将运载符合时代教化需要的伦理道德内容，至于道教斋醮科仪也将成为信众不断超越自我、培养社会协作与和谐精神的符号表征；另一方面，根据大道“简而不烦”的原则，还须总结和建立一套适合于一般民众时间允许的蕴蓄宏观人文精神的普世化科仪。其次，生活道教既然是面对现实、服务于社会大众的，那就不会拒绝现代科技文明，而会注意吸收那些有益于人类身心健康的现代科技成果。回顾一下道教发展的历史，我们不难看出，杰出的道教理论家与实践家们向来是注意吸纳科技新成果的，汉末时期的魏伯阳如果没有借鉴当时的化学、天文学知识，那就不可能建立金丹学的理论与模型；南北朝的陶弘景、唐朝的孙思邈如果不是积极地涉足医学养生学领域，那也不可能在道教临床医学与本草学方面做出为世瞩目的贡献。事实证明，道教本来就有吸纳科技成就的传统。历史上有许多杰出的道教理论家与实践家在借鉴科技成果方面做出不懈的努力，他们是生活道教理论建设与践履的楷模。

#### （四）生活道教与人类社会的稳步发展

生活道教从历史中走来，它既面对现实，也面对未来。人类的未来是由人类的现在决定的。有什么样的“现在”就将会有什么样的未来。当今世界，一方面高科技有力推进了物质文明的发展；另一方面则是新的全球性危机的蕴聚和逐步显露。在人们欢呼核电站、电脑网络以及“克隆”之类遗传工程技术所引起的“生活变革”的时候，化学污水的过度排放、淡水资源的逐步减少、海洋河流的污染、物种的大量灭绝、太空臭氧层的穿洞给人类的未来生存也敲响了警钟！在新世纪变幻风云笼罩下，中华传统的“忧患”意识正通过生活道教的自然传递成长起来。虽然，生活道教不否认科技文明的进步，但却反对利用新的科学技术过份地“盗取”大自然的

物质资源，更反对以科学技术的新发现来满足那躁动不安的“人欲”。《黄帝阴符经》曰：“食其时，百骸理；动其机，万化安。”<sup>①</sup> 基于“天地人”三才相成为用的立场，生活道教理性地指出了人类对其过分欲望进行自我控制的重要性，这不但是为了人类之外其他生物的存在，而且也是为了人类自身的生存。生活道教以“道”为本，以“德”为教，以“和”为用，以“中”为法，以“柔”为术，以“明”为境，以“朴”为归，提倡人类的和平相处，宇宙万化相安有序。

培育清净人心，回归清宁生活，呼唤清明社会，化育清醇世界。——未来的生活道教将以“利万物”的上善精神来演奏“大通”世界之歌，宇宙自然之歌。

#### 参考文献：

1. 卿希泰、詹石窗：《道教文化新典》，上海文艺出版社，1999年5月版。
2. 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984年6月版。
3. 李荃：《黄帝阴符经疏》，《道藏》本，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店，1996年版。
4. 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局，1984年5月版。

<sup>①</sup> 《道藏》第2册第774页。

## 自然的神意

■ 米切尔·默里

### 一、引言

整个 20 世纪，科学家们都在这样的假设下工作，该假设认为，对自然事件的真实解释必须只诉诸于自然实体和这些实体所具有的力。那些诉诸神灵或上帝的解释一直被认为是不科学的，因为它们不能被建立在我们所能观察到的东西的基础上。这一假设被称作“方法论的自然主义”。在过去五年中，一大批学者指出，上述的假设是错误的。他们提出，自然界不仅包含着神意设计的证据，而且，有关这一设计的证据是可以被经验地分辨的。现在我们将考虑他们所给出的一些例子。他们宣称，这两个事实向我们表明，关于设计乃至超自然设计的想法在科学范围内是适用的。

这种观点通常称为“智慧设计理论”或简称“IDT”，其拥护者声言，神学家传统上认为：1)上帝控制着自然的运行；2)有神论的

学者，尤其是科学家对他们关于自然初创的信念应持严肃的态度。例如，基督徒相信，上帝并非在创造了这个世界后就撒手不管，任其自行运行。基督徒关于奇迹的信念和祷告就充分证明了这一点。既然上帝与其造物间有着内在的联系，基督徒因而倾向于认为，自然界的特定状态是直接出自于上帝的作为。如果事情真的是这样，并且上帝在自然史的进程中始终发挥着作用，那么，那些撇开上帝解释世界的企图将以挫折或是失败告终。进而言之，如果我们拥有可靠的经验手段，可以分辨何时自然的状态无法被自然地解释，那么，从事科学的基督徒将处于一个优越的地位。他将能够对所欲探究现象的具有经验根据的科学解释给出辩护，这一辩护不会以挫折或失败告终。

然而，当我们细察“IDT”拥护者们所捍卫的观点时，我们发现，不同的人所捍卫的是三个野心越来越大的论点：

1)自然界展现出可被经验检测的智慧设计；

2)自然界展现出可被经验检测的智慧设计，这一设计只能由上帝的直接干预来解释；

3)自然界展现出可被经验检测的智慧设计，这一设计只能由上帝的直接干预来解释，并且，这在科学上提出了拒斥方法论自然主义的要求。

以下我将考察这三个论点，看看 IDT 的拥护者是否给出了令我们采纳其说法的充分理由。在我看来，他们给出的理由令我们可以采纳其中的第一个论点，而不是第二和第三个论点。

## 二、有关设计的例证

IDT 的拥护者提出以下的论点：

1. 自然中存在设计,并且
2. 这一设计是可被测知的。

以下我将简要审视他们为此给出的一些论证。与第 1 点有关

的两个最常提及的论证涉及“宇宙的完美和谐”(cosmological fine-tuning)和“无以简约的生物复杂性”。在此我将只关注后者。无以简约的生物复杂性是米切尔·毕(Michael Behe)在其被广为引证的著作《达尔文的黑匣子》中提出的概念。<sup>①</sup>在这本书中,毕给出了大量关于微观结构与生化过程的例子。1)它们是复杂的;2)它们在生物体中所发挥的功能对于生物体的生存是至关重要的;3)假如在这些结构或过程中缺失了某些部分,则它们将不能发挥其核心功能,从生物体的角度上说,就是完全失去功能甚至产生不适。

在这些例子中,毕举出了血液凝结的复杂过程。这一过程运用32种不同的蛋白质以产生与调整血液凝块。如果我们从这一系统中抽去任何一种蛋白质,那或者是血液的凝结不会发生,或是导致生物体因流血不止而死亡;或是凝结扩散,在这种情况下,生物体中的血液完全停止流动。根据毕的观点,这使得血液的凝结过程无比的复杂。由于无以简约的复杂结构或过程(就像血液的凝结)不可能在缺失某些部分的同时不令整个系统失效,标准的达尔文模式无法解释这些结构和过程。标准的达尔文主义要求这样的复杂结构由部分的逐渐添加而产生,伴随着功能的逐渐改善。因此,这些“无比复杂”的结构必定是由某些非达尔文式的方式而产生的。假如是这样的话,这些被很好地设计的复杂结构一定是一举进入存在的,我们不能不认为它们出自一智慧设计者之手。

### 三、“解释的过滤器”(The explanatory filter)

当然,人会提出质疑,仅仅因为达尔文式解释的失败,毕是否就能得出设计说乃是问题的正确解释的结论。这把我们带到了上述的论点B。毕宣称他已在自然中找到了关于设计的例证,但其在经验上的检测是如何可能的?我们凭什么相信这真是一个“关于设

<sup>①</sup> Michael Behe. *Darwin's Black Box*, New York; Free Press, 1995.

设计的发现”而不是毕氏自己一厢情愿地想当然？在智慧设计的经验可检测性的研究上，IDT 的另一位支持者威廉·丹巴斯基 (William Dembaski) 所做的无疑比任何人都多。根据他的观点，我们在试图解释某一事物的存在、事件或事态时，只存在三种真正的解释类型，它们是：规律、偶然性，还有设计<sup>①</sup>。丹巴斯基将此三种解释范式表示如下：

将某一事件归诸规律之下意味着，在给定的初始背景下，该事件几乎总是会发生。将事件归诸偶然是说，其发生可以由某些（也许是并不完全确定的）可能性概率 (probability distribution) 加以刻画，根据这一概率，这一事件的不发生是同样可能的。而把一事件归之于设计，意味着它不可能参照规律或是偶然得到合理的说明。<sup>②</sup>

因此，如果一事件通过自然规律得到解释，它就不是以偶然或设计来解释。当所处理的问题不能用自然规律解释，其正确的解释就或是偶然或是设计。对此我们如何分辨？丹巴斯基认为，我们必须问事件是否是复杂的 (complex) 且同时又是特定的 (specified)。如果事件不是复杂的，那么，它可以由偶然来解释；如果它是复杂的，那么，只要它是特定的，它就要由设计来解释。

让我们通过例子来说明这些概念。当某些事件是：a) 复杂的；b) 不能用自然规律加以解释，对这些事件的解释就依赖于其所涉及的复杂性的类型。假设我把一把硬币丢到窗外，结果窗外地上这些硬币的排列将会是错综复杂的，它不是由自然规律决定的。然

<sup>①</sup> 参见以下文献，其作者均为丹巴斯基：*Mere Creation Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998, pp. 98ff.* . *The Design Inference. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 36ff.* *Intelligent Design Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1999, pp. 133—134.* 尽管解释意在解释客体、事件与事态，为简洁计，以下讨论中我将只涉及“事件”。

<sup>②</sup> *Mere Creation, p. 98.*

而，任何人都没有理由断言硬币的排列是出自着意设计的结果。虽然一个有知的 (intelligent) 行为者掷硬币，其排列情况多半与硬币从窗台被吹落的结果相似。

但是，如果你从我的窗前走过，看到这些硬币在地上是如此排列，以至它们拼出“宾夕法尼亚欢迎你”的字句，你一定确信这是设计的结果。虽然投掷或是刻意排列硬币二者的结果都具有高度的复杂性，但后者给出的是一个我们在某种意义上可以认为是反映偏好的结果，相反，前者则并非如此。丹巴斯基将这种反映偏好的结果称之为“特定的复杂性”。因此，当复杂事件不是由自然规律决定的时候，非特定的复杂性可以由机遇得到最好的解释，而特定的复杂性则应由设计来说明。顺便指出，丹巴斯基在他的书中对“特定的复杂性”曾详加说明，在此，我对之无法详细引述。现在，我们只能满足于对丹巴斯基所说的现象有一个大致的了解。

丹巴斯基指出，“解释过滤器”只不过是对通常我们用以解释事件的那种推理过程的明晰与系统的阐述。如果我们在墨西哥雨林中遇到一个巨大完美的金字塔式结构，我们可以合乎理性地推断这是一个刻意设计的构造，因为我们可以合理地推断这些结构 a) 不是出自受规律支配的必然过程； b) 显示出高度的“特定复杂性”。

#### 四、合理规则与设计说的失败

在对丹巴斯基解释过滤器的阐述中我们看到，我们首先碰到的是确定事件是否是出自自然规律的结果。如果我们能分辨出某一事件、即使是具有特定复杂性的事件产生的合乎规律的方式，这就会挫败设计论的解释。米切尔·毕在谈及无可简约的复杂生化过程与结构时一再指出这一点。他写道：

同时我们必须考虑自然规律。自然规律可以对事物加以组织……最有关的规律是那些生物的再生、突变及自然选择的规律。如



果一个生物结构可以用自然规律加以解释，那么，我们就不能说它是出自设计。<sup>①</sup>

这样，对毕来说，运用合理规则解释事件的成功可以挫败设计论的解释。

如果毕在此是正确的，其结果是很有意义的。如果设计可经验地测知，且设计需要有神意的介入，那么，我们至少在原则上可以将神意的介入当作对自然事件的经验解释的一部分。如果毕和丹巴斯基都是正确的，这一结果将从根本上削弱方法论自然主义。接下来我将指出，即使那些对有神论持同情态度的人，也不能凭着对上述论点的同情反对方法论自然主义。

#### 五、局中手脚<sup>②</sup>与洗牌作弊

设想你请我和另外两个朋友到你家玩扑克牌。为保证游戏的公正性，你提议我们每轮用不同副预先洗好的牌。五轮过后，你心生疑惑。原因是：每轮我都以一手四张 A 牌取胜。

确信我在作弊，你试图发现我是怎么做手脚的。你查看我的衣袖，从上到下，一切可能的地方都不放过。你最终明白，我在游戏中并未以夹带或换牌等办法违反规则。你该得出什么样的结论？也许你会认为，在整个过程中没有违反规则，从而完全不存在作弊；规则没有被违反蕴涵着不存在欺诈。

但是，玩牌的人中有一个人不相信这样的推理。尽管也许真的不存在局中手脚，但存在着其他对牌局做手脚从而达成既定结果的方式。这是怎么回事？答案当然就在桌边“预先洗好”的牌中。检查第一副牌我们就注意到，在这副牌的头 16 张牌中，每 4 张牌

<sup>①</sup> *Mere Creation*, p. 203.

<sup>②</sup> 此处英文原文为“*intervention*”，意为“干预”“介入”等。考虑到文中内容及与“洗牌作弊”的对称，此处意译为“局中手脚”。——译注

的第四张都是 A。猫腻被揭穿了!你所要做的是确定发牌的人,这样的话你就必胜无疑。

在此我们有了一个例子,在这个例子中,智慧设计的迹象清楚了。我们有理由认为,没人能够因每次偶然拿到 4 张 A 连赢 5 局。但是,有知的行为者可以通过两种不同的办法达成特定的结果,即通过局中手脚或通过洗牌作弊。

注意这一区别的两个重要的含意。首先是这样一个推论,欺诈(称之为“诈欺推论”)的发生不明就里。这可以是这样的一种情况,在牌局的旁观者看来,不存在犯规现象。游戏是完全“合法”的。然而,欺诈推论仍然是成立的。

这一观察的重要性是很清楚的。如前所示, IDT 的支持者宣称,如果导致被设计结果的过程有规律可循,则设计推论就被推翻。这是错误的。即使设计的结果可诉诸自然规律的规则运作得到解释,关于设计的推论仍然是有正当理由的。

第二重含意,这也许是前者的推论,即,如果我们所接触到的只是牌局的结果,我们无法分辨欺诈是通过局中手脚或洗牌作弊出现的。因此,假如设想在每一手牌之后玩牌的人将他们的那组牌摊开在另一张桌子上,并且只能接触那些最终的结果,<sup>①</sup>我们可以看出有一个玩牌者做了手脚,但没法说出这手脚是局中所为还是事先洗牌所致。

这第二个含意十分重要,因为它有助于我们透彻思考设计与科学的一般联系。正如我们所看到的那样, IDT 的拥护者们提出以下的这些论点:

1)假如关于自然现象的设计推论是正当合理的,那么,某种有知的力量在自然现象的发生中起了作用;

<sup>①</sup> 这句话暗指排除在牌局开始前检查牌这种情况,因为那样一来,将能分辨出是预先洗牌作弊。——译注

2)如果某种有知的力量在自然现象的发生中起了作用,那么,纯粹自然的科学将不能真正解释这些现象;

3)如果纯粹自然的科学不能真正解释这些现象,那么,任何在方法论上是自然主义的科学最终将得出虚伎的解释;

4)任何最终导致虚假解释的方法论必须被摒弃;

5)因此,如果说设计推论是正当合理的,方法论自然主义应该被摒弃。

尽管这一论证初看起来似乎很有道理,但这里存在一些严重的错误。而欺诈类比表明,问题出在第二个前提上。要明白这一点,我们首先必须考虑方法论自然主义与欺诈案例的相似性何在。回答只能是:它是一种试图通过诉诸游戏规则来解释牌局结果的作法。让我们称之为“规则方法”(methodological rule-following)。我们能否通过遵循规则而达到对前述牌局结果的解释?在一种意义上,这可以做到。那就是,如果在此解释者的角色只是简单地解释从开端(发牌)到(明显被设计了的)结局的那些规则,则答案是肯定的。知道牌局的规则足以在那种意义上解释牌局的结果。在另一种意义上,当然了,这样的解释是不彻底的,因为在此我们未能解释结果的每一特征,我们对这些特征觉得奇怪,尤其是那些提示作弊的特征。

这直接把我们引向科学研究应是什么的问题。以下我们将转向这个问题。目前,我希望大家注意这一点,即“规律”解释的成败与作弊推论或设计推论无关。

## 六、设计与自然科学

以上我们看到,即使我们能把设计分辨出来,我们还是不能分清到底设计者是通过合乎规律的手段(在这一意义上,指通过自然物及其自然力)还是借助犯规以行其事。因为,即便赞成将设计作为一种解释原则上也许可以被算作是真正的科学,如果设计假说

与诉诸自然实体的自然力的解释不是经验地可区分的，那么，它就不能算是名符其实的科学。如果不能满足这一经验上的可区分性，那么，依 IDT 本身的观点，不存在科学地可重复的方式对智慧设计是区别于规律或是偶然性的独特解释进行辩护。

但是，为何 IDT 的拥护者坚执这个我们可以称之为经验的贫乏 (empirical vacuity) 的问题？答案仍然可以在上述牌局的例子中找到。假如

- 1) 承认设计的结果原则上可由洗牌作弊或局中手脚来解释；
- 2) 我们无法进入导致明显出白设计的结果的实际事件过程；<sup>①</sup>
- 3) 在规律与设计解释中，不存在支持对后者的偏好的经验基础。

前此我曾指出，毕坚持，如果发现某些合乎规律的过程，用它解释具有无可简约的复杂性的结构的起源，这将挫败设计论。关于欺诈的例子表明，这是错误的。由于我们无以进入导致具有无可简约复杂性之结构产生的事件过程，我们没法分辨到底这一过程是基于当下干预或是事先安排。对上帝来说，为确保通过合乎规律的过程产生毕所指的具有无可简约的复杂性的结果，无疑要干许多事。但上帝是能干的，事实上，是无所不知的，他无疑能弄清如何通过预先安排确保这样的结果。

#### 七、关于 IDT 的较为谨慎的观点

在本文余下的篇幅中，我将考虑两个“IDT”的支持者可能为之辩护的后退的立场，在本文第一部分中对此是这样阐述的：

- 1) 自然界展示出可被经验地分辨的智慧设计；

<sup>①</sup> 必须补充的是：“并且我们不能以合理的确定性再现导致设计后果的那一事件的过程。”

2) 自然界所展示的可被经验地分辨的智慧设计只能用上帝的直接介入来解释。

这些较为温和的观点中的任何一个都提供了在科学中完整保持设计的方式，而用不着带着其错误的方法论含意堕入更为强烈的观点。根据上述的论证，即使 IDT 的拥护者由于认识到在解释中规律一点也不排斥设计，同意我们应该摒弃丹巴斯基的解释过滤器，但我们仍然得承认，无论被设计的事件是来自预先安排或当下干预，需要参照设计者的行为才能得出一个彻底的解释，而且如果自然科学家是关于自然现象的彻底解释的诚实探寻者，他们在其对自然的最终解释中仍应该朝严肃对待智慧设计论的方向前进。他们可以说，这是 IDT 首要的要求。

在一个意义上这种后退的立场是正确的。不论花样是如何发生的，有知力量的介入为彻底的解释所必须。但是，我们可以合理地提问，科学家是否，或是否应该操心我们在此所理解的彻底的解释，回答是：不。理由是，当预先安排这样的解释是充分的（在这些

情况中这始终是一种可能性)。① 科学家,无论是不是基督徒,能简单地通过诉诸某组理论自然实体和力量的存在与活动以及恰当的初始条件解释事件是如何发生的。因此,我们最好将 IDT 拥护者的工作看做也许是有益的自然神学,但却是无用的科学。“无以简约的复杂性”(或宇宙论上的谐调)可能给我们提供关于上帝存在的论据,但却不能提供可与方法论自然主义解释相竞争的科学解释。这样,第一种后退的观点失败了。

IDT 的拥护者也许会为自己给出最后一个说法。丹巴斯基和其他一些人声辩, IDT 的价值不仅仅在于它能比方法论自然主义更好地解释,比如说,无可简约的生物复杂性,而在于它更富于生长性(Fertile)。因此,即使假定我们抛弃解释过滤器以及它关于彻底的科学解释必须诉诸设计的声言,我们仍然可以相信设计论能为我们的视界(horizon)提供一个有益的背景假设。远非科学的终结者, IDT 有助于形成富有生长力的科学视界。因此,我们关于自

① 这样说也许会令读者感到迷惑,但鉴于此前已经说过的内容,这种迷惑是不应存在的。也许有人会认为,在某种情况下,任何基于自然实体的自然力的解释都是不可能的。但是,是什么使这样的解释成为不可能?方法论自然主义的批评者有时宣称,这一不可能性事实上只是很高的不可能性。要使不可简约地复杂的结构依照规律得以出现,这要求原初的水、泥及所有其他物质的一种机遇性协调(a chance arrangement),这一点限制了其可信度。但是,只是在我们认为不牵涉到预先安排时才存在可信性方面的障碍。也许存在着一些这样的情况,在这种情况下,所说的不是自然的解释是很不可能的,而是它们是彻头彻尾没有可能的。人可以设想在超自然的事件中会见到这样的情况。设定自然物体及其所具有的力量,水不可能变成酒。一个观察者会认为,这完全是不可能的,而不仅仅是未必可能的。事情也许是,在某些需要用神助(intervention)来解释的事例中,的确有某些奇迹向我们呈现,对此,在此可以指出两点。第一, IDT 支持者所说的任何东西都不是像水变酒这样的奇迹。相反,它们是一些可信度受限的不可能。第二,正如我在本文以下直接处理奇迹问题时将探讨的,关于水变酒之类的奇迹要求直接的神助的说法并非不可抗拒的。我们会看到,即便面对这样的奇迹,某些基督教学者曾令人信服地为无干预世界的可能性辩护。

然被设计的信念将引导我们用一些本来不会是这样的方式看世界。

IDT 的拥护者提出了一些在当代科学中 IDT 的生长性得以凸显的具体方式。两个反复举出的例子是：a) 它能引导我们思考“无用”的 DNA 片断毕竟具有某些重要的功能；b) 它同样引导我们考虑所谓退化器官的功能。<sup>①</sup>

当我们以这种方式走近科学时，有时会富有成果，但导致错误的可能一样大。这是因为，IDT 只在这样的条件下才在特定领域中能提供富有生长力的理论背景：a) 在那一领域中，我们对于设计者的意向是什么十分确信；b) 我们确知所研究的特定事物与这些意向相关。就第一点而言，我们可以想象，如果上帝在构造一个有机系统时主要出于美学的考虑，那我们在探究退化器官功能时误入歧途会有多远。寻找这些有机组织的功用的尝试要么引向失败要么导致虚幻。关于第二点，以一个塑料叉的把子为例。由于工艺流程的缘故，通常这些把子的末端上会有一个尖锐的突起。生产叉子时可以做到没有这些突起。但综合各方面的考虑，制造商发现最好还是采用突起会留下来的生产流程。这些突起既无日的又无功能。它们是生产流程的副产品。没有理由认为即便是在智慧地设计的自然中会没有同样的副产品：也许多毛的腋窝就是一个例子。但这是一个很简单的观点。在帮助富有成果的科学理论思考方面，即便是那些宣称对上帝在自然界的目的是具有许多相关的特定启示的基督徒也几乎没什么价值。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> *Intelligent Design*, p.150.

<sup>②</sup> 我这样说对那些赞同一周 6 天每天 24 小时阅读《创世纪》1—3 章的人很抱歉。在这种情况下，也许我们会得到一些对于理论思维有益的证据。但即便在这种情况下，并不是证据通过让我们触及设计者的目的在支持我们。在这种情况下，成果在于使我们了解关于宇宙起源的事实，而这本来是无法经验地达到的。

## 八、自然的神意

有人曾说,基督教一神论中有些东西没有价值,它把世界描绘成经过设计者之手,并且,这一点本身令基督徒在碰到两种竞争性解释时偏好当下干预理论。反之,另一些基督徒则认为,一神论中那些肯认上帝创造自然秩序后就离它而去,没办法令其所欲的结果实现的想法是没有价值的。当代论坛上这一观点最畅言无忌的支持者是霍华德·凡·梯尔(Howard Van Till),他声称:

我相信,宇宙在其当下形式上应被视为一种创造的潜在性,这一创造是发挥神授的生物能力实现的。但是,为使这一点成为可能,创造的构成系统必定是惊人的健全与巨细无遗——决不缺乏任何令自然科学所预想的新结构或是生命形式的持续实现成为可能的必要资源与能力。我相信,宇宙形成系统的优化配置的特征生动地表明,这是一个有意为之的制成品,而非如自然主义世界观认为的那样只是某种偶然事件。换言之,宇宙具有这样的标志,它是为实现某些目的而深思熟虑地概念化的产物。<sup>①</sup>

我倾向于预先安排的模式。很难想象上帝会出于什么动机选择创造一个世界,进而继续工作以将其关于世界的目的加以实现。宇宙的创造与监管无疑是件棘手的工作,也许没有哪一种自然实体及其力量能通过预先安排给出上帝为完成其创造所需的所有东西。然而,我们不能自信地宣称上帝不能,例如,通过预先设计给出我们现在所看到这些周围事物的安排。预先设计论的反对者会高兴地指出,我们同样也不能自信地宣称上帝能做到这一点。

这把我们带回本文的一个中心问题:这些观点中的任何一个对自然科学的实践是否有任何意义?我想,其含意至多是这样的。

<sup>①</sup> “The Creation: Intelligently Designed or Optimally Equipped?” *Theology Today*, 55:3, 1998, p. 362.



如果我们不能通过经验手段(我们不能)或哲学论证(我们也许不能)确立当下干预论对预先安排论的优先性,我们就只能诉诸归纳法。上帝通常以似规律的方式做事,所以,我们应该推认,在宇宙的创造上他可能同样是这样,以及假如在此他不是这样做的。这超出我们的认知力。也许这总起来说像是知识分子的谦恭。对我来说,这听上去像是方法论自然主义。

## 多元论还是排他论？

### ——评新近宗教对话学理之争<sup>①</sup>

■ 张志刚

就 20 世纪末的宗教研究而言，也许没有一个领域较之“宗教对话”(Interreligious Dialogue)更引人关注也更令人争议了；或毋宁说，一位宗教学学者若非足不出户的话，那么，他近几十年来就是在跨宗派、跨信仰、跨文化的对话氛围下度过的。

宗教对话所以能形成氛围，其学理根据主要系于顺应多元化的文化现实而流行的宗教多元论。因此，如何评价多元论，不但直接左右着某人或某派的对话姿态，还会在学术特别是方法论层面上影响到我们对宗教对话的必要性、可能性、目的性等主要问题的判断。

<sup>①</sup> 本文原名为“路漫漫其修远兮——读艾伦·托伦斯博士的一篇讲演稿有感”，是应加拿大英属哥伦比亚大学维真学院中国研究部之约而写的，发表于该研究部主办的《维真学刊》1998 年第三期。此次重新发表，得到了该刊编辑部的同意，并在标题和文字上做了一些修改。

对于宗教对话和宗教多元论，国际宗教学界虽然一直存在不同意见，但长期以来占上风的是多元论者。可近几年出现了逆转的迹象。先是多元论者阵营里发生倒戈，伦敦西部高等教育学院神学教授德科斯塔 (Gavin D'Costa) 发表了一篇颇有轰动效应的文章，标题就叫《宗教多元论的不可能性》<sup>①</sup>，接着，伦敦大学英皇学院系统神学研究所所长托伦斯 (Alan J. Torrance) 与之相呼应，发表了一次反响强烈的讲演——“宗教研究与真理问题”<sup>②</sup>，他以德科斯塔的论断为前提，重新论证了“基督教排他论”的可取性。

上述迹象发人深省。本文立足于晚近意义上的“宗教哲学” (Philosophy of Religion)，主要针对德科斯塔和托伦斯的观点，试对宗教多元论和宗教排他论提出一些看法，以期引起更深入的学术探讨。

### 一、关于多元论的困境

一般认为，对待其他宗教或宗教对话主要有三种态度或方法论取向，即排他论 (Exclusivism)、兼容论 (Inclusivism) 和多元论 (Pluralism)<sup>③</sup>。归纳出这三种态度或方法论取向，并使这种分类得到宗教学界的认可，主要应归功于德科斯塔十几年前所作的类型学分析。<sup>④</sup>他当年从事这项研究，主要是为了推动多元论的对话范式。但富有戏剧性的是，德科斯塔在前面提到的那篇文章里表露出

<sup>①</sup> 该文发表于国际宗教学界最有影响的刊物之一《宗教研究》1996年第三期，该杂志由牛津大学主办。

<sup>②</sup> 这次讲演是在“伦敦大学英皇学院神学与宗教学系建系 150 年庆典”上发表的，有兴趣的读者可参见《维真学刊》1998 年第三期里的中译文。

<sup>③</sup> 排他论，又译为“相斥主义”；兼容论，又译为“包容论”或“相容主义”；多元论，自然可译为“多元主义”。

<sup>④</sup> 参见德科斯塔：《神学与宗教多元论：来自其他宗教的挑战》 (*Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell Ltd, 1986)

十足的理论勇气，全盘推翻了自己多年来积极主张的宗教多元论立场。

按德科斯塔的新论断，以往关于三种态度或方法论取向的分类及其定性之所以完全错了，就是因为：凡是多元论者无不持有某种“真理标准”，这便决定了任何与其标准相冲突的观点都不是真理，即被排除于真理范畴。如果多元论者是这么做的，那么，兼容论者就更不必说了。这样一来，整个三分法——排他论、兼容论和多元论便站不住脚了，若想尊重他人的信仰也根本无从谈起。所以，就真理问题和其他宗教或神学而言，各种态度或方法论取向实质上都是排他论的，所谓的多元论其实并不存在，多元论只不过是排他论的一种逻辑形式，而多元论者和兼容论者都不过是“匿名的排他论者”(anonymous exclusivists)<sup>①</sup>。

首先应看到，德科斯塔的理论倒戈并非偶然，而是宗教多元论长期难以摆脱的逻辑困境使然。作为一种开放的、激进的主张，宗教多元论一露头角便招致了保守势力尤其是排他论者的攻击，而且这种攻击主要来自本宗教或本宗派内部。譬如，希克(John Hick)等人提倡的多元论观念，在基督教排他论者看来无异于离经叛道，是对《圣经》之绝对权威的否定。因为《圣经》是上帝的话，是信仰的惟一根据，若将上帝与其他宗教的信仰对象相提并论，承认各宗教间的平等地位，无疑会贬低圣经启示，背离传统教义。

除了内部教义之争，宗教多元论在一般学理上也遭到了严厉批评。越来越多的宗教哲学家意识到，多元论在宗教对话领域的出现乃至流行，不光对各宗教的传统教义构成了威胁，而且在本体论和认识论上产生了诸多值得慎重推敲的问题。例如，希克师承康德

<sup>①</sup> “匿名的排他论者”，显然借取了拉纳(Karl Rahner, 1904—1981)的一个著名提法，“匿名的基督徒”(anonymous Christians)。拉纳是 20 世纪最有建树的天主教神学家和宗教哲学家，被推重为“二战后天主教神学泰斗”，是兼容论的重要代表人物，“匿名的基督徒”是其宗教对话理论的核心概念。

哲学的“物自体理论”，曾借“盲人摸象”这个古老传说来阐明多元论的学理依据，即把“神性之本体”比做“大象”，把能经验到“神性之现象”的各宗教信徒喻为“众盲人”。这种类比是否得当呢？有批评者尖锐指出，众盲人摸大象的结果，非但不能说明他们的感受都是对的，反倒证实他们的说法全都错了。就信仰而论，除非有人能真正说清楚“终极实在”是什么，我们对此便一无所知，而希克等人的多元论假设便属无稽之谈。换言之，一群盲人就“终极真理”展开的对话，只能是“瞎说”，只能重蹈不可知论的覆辙。以上批评尽管尖刻了一些，可毕竟在真理标准、信仰立场、信徒身份等重要问题上不失警示作用。关于这一点，后面提到的《全球伦理宣言》会使读者有所感悟。

若从上述论争背景来看，德科斯塔就“匿名的排他论者”所下的断语不但不显得突然，反而有些“迟到”；也就是说，面对多元论的流行及其威胁，各宗教传统的守护者们（能否称保守派或基要派？）早该众口一词了：谁在基本教义和终极真理问题上不是排他论者？！然而，若从宗教哲学角度来看，令人怀疑的是：仅凭类似于前述教义上和学理上的激烈批评，甚至公开亮出“排他论这张底牌”，能否推翻多元论的现实合理性呢？

一种治学态度或方法论取向的合理性，主要取决于它所揭示的问题及其意义。对于宗教多元论，尤其应作如是观。那么，宗教多元论提出的主要问题及其意义何在呢？让我们仍以宗教多元论的代表人物希克为例，回顾一下他所做的具体分析。

希克首先指出，直到最近，世界上现存的任何一种宗教几乎都是在不了解其他宗教的情况下发展的。<sup>①</sup>当然，历史上有过几次宗教大扩张运动。例如，公元前后那段时间佛教的扩张，7—8世纪伊

<sup>①</sup> 此说法见于希克：《宗教哲学》（*Philosophy of Religion*），该书有1963、1973、1983、1990年版，在第3版里希克仍持这种说法。

伊斯兰教的扩张,19世纪基督教的扩张等。但在上述扩张运动里,不同的宗教相接触大多是“冲突”而非“对话”,这显然不能使各宗教相认识或相理解。只是近百年来,有关各宗教的学术研究才为如实地理解他人的宗教信仰提供了可能性。当代比较宗教研究促使越来越多的人意识到一个事实:各宗教传统无不“白称为真”,即白以为本传统乃真理之化身,可它们关于真理的主张不仅不同而且冲突。正因如此,如何解释各宗教在真理问题上的诸多相冲突或相矛盾的主张,便成了一个不可回避的重大问题。

以上问题其实可非常具体地表达出来。希克举例说,某人生在印度,他可能是个印度教徒;如果他生在埃及,可能是个穆斯林;假如生在锡兰,可能是个佛教徒;而一个英格兰人,很可能信基督教。但是,在一些根本问题上,诸如终极实在的性质、神或上帝的创造方式、人的本性与命运等等,所有这些宗教的说法均不相同甚至互不相容,那么,神或上帝到底是有人格的还是非人格的呢?神或上帝能否道成肉身呢?人生有无轮回呢?神或上帝的话究竟记载于何处,是《圣经》还是《古兰经》抑或《薄伽梵歌》呢?……面对诸如此类的问题,如果基督教的答案是真的,能否说印度教的回答是假的呢?如果佛教的回答是真的,能否说伊斯兰教的答案是假的呢?

以上回顾清楚表明,以希克为代表的多元论主要是就文化背景(历史的、尤其是当今的)下的宗教信仰现状来提出问题的,正因如此,作为一种治学态度特别是宗教哲学观念的多元论有其不可忽视的“现实合理性”。如果这种评价有些道理的话,那么,令人存疑的使不仅仅是德科斯塔的断语和托兰斯的论证能否推翻多元论的合理性了,更关键的是,他们的观点能否解决多元论提出的那些极富现实感的问题呢?让我们把此处的疑问留给最后一节“关于排他论的论证”。

## 二、关于宗教对话的进程

就宗教学来说，关于宗教对话的强烈呼声起码可追溯到 1958 年在东京举行的“第 11 届国际宗教史大会”。此次会议上，马堡大学教授海勒 (Friedrich Heller) 提交了一篇论文，题为“宗教史作为走向宗教统一的途径”。该文尖锐指出，西方宗教历来就对世界上的其他宗教持排斥态度，总以为自己是完全正确的。而宗教学的比较研究却表明，各种宗教在信仰与实践上十分接近。对信仰上的排他性来说，学术研究是最好的预防剂。“宗教科学的最重要的任务之一就是阐明各种宗教的统一性”，“无论任何人，凡认识到了各种宗教的统一性，都应当在言行方面以宽容的态度认真地看待这种统一性。因此，科学地洞察这种统一性要求在实际做到，友好地进行交流并在伦理道德上共同做出努力，要求‘友谊’和‘合作’。”<sup>①</sup> 由此可见，宗教对话的倡导者从一开始就抱有热切的期望，就以寻求各宗教的统一性为目标。

过去几十年间，为上述目标而付出的努力一直未断，声势最大、影响最广的一次尝试，大概要数汉斯·昆 (Hans Kung) 为“世界宗教议会第二届大会” (1993、8、24—9、4, 芝加哥) 起草的《全球伦理宣言》了。细读全文有如下两点耐人寻味：

首先，作为一个宗教伦理纲要，该宣言的文本里竟没有出现“神”或“上帝”，只用了一次“终极实在”这个概念，还是用在一个并不关键的句子里——“作为信教的、有灵性的人，我们的生活是以终极实在为基础的……”<sup>②</sup>。汉斯·昆解释说，他起草时就明白，

<sup>①</sup> 《第 11 届国际宗教史大会会议记录》，第 19 页；转引自夏普：《比较宗教学史》，上海人民出版社 1989 年版，第 353 页，第 325 页。

<sup>②</sup> 详见汉斯·昆和库什尔主编：《全球伦理：世界宗教议会宣言》(A Global Ethic: the Declaration of the Parliament of the World's Religions, SCM Press Ltd. 1993)，第 19 页。

若使所有的宗教、起码是儿大宗教都能加盟全球伦理宣言，那便不得不省却“神或上帝”这个称呼。这种做法主要是为了避免佛教徒的异议。

其次，作为一个宗教伦理纲要，该宣言也没有涉及道德伦理的终极根源或绝对权威，只是肯定各宗教间早就达成了“某种最低限度的根本共识”（a minimal fundamental consensus），而且在陈述主要内容前申明：我们所指的全球伦理，并非一种全球性的意识形态，也不是某个超越于所有现存宗教的大一统宗教，更不是用一种宗教来统治其他所有的宗教。我们讲的全球伦理就是指，对于有约束力的价值观、不可改变的准则和个人的态度的根本共识。<sup>①</sup>

以上两点令人顿生疑虑：若是一个全球性的宗教伦理宣言，为了求得“全球性”，竟连“神或上帝”都省却了，连“宗教伦理的神圣立法者”也不提了，还有资格冠以“宗教的”名义吗？那么，何以会出现上述情形呢？或许麦奎利（John Macquarrie）的一段忠告可引起我们更多的思考。

“对话的目标何在？在回答这个问题时我们必须十分谨慎。对话本身是一件新事物，我们应该坦率地承认我们不知道它最终会引向何方。有一些热心的人对于各宗教已有的共同之处印象很深，他们认为将会有某种肯定的汇合，甚至认为我们最终会有一种统一的信仰。我很怀疑这是否可能，甚至是否可取，而且无论如何，这是一个要用很长时间才能达到的目标。”<sup>②</sup>

这段话出自麦奎利教授 1995 年 11 月在中国社会科学院世界宗教研究所发表的一次讲演。他的讲演虽洋溢着对宗教对话的积极评价，但整个基调却提醒人们：热衷于探讨各宗教的共同点时，

① 参见上书，第 21 页。

② 麦奎利：“世界宗教之间的对话”，刊于《世界宗教文化》，1997 年冬季号。



绝不可忽视它们的差异性。依我看，此类提醒既必要又及时。为什么这么说呢？我们大致可从下述两方面来理解，一是宗教对话的特性，另一为宗教对话的过程。

先就宗教对话的特性而言，我们所处的时代被称为“对话的时代”，形形色色的对话，像洲际间的、国家间的、种族间的、性别间的、代沟间的，政治的、军事的、经贸的、科教的、民俗的等等，把地球村闹得熙熙攘攘。但相比之下，宗教对话可谓最触动人心、最难达成共识了，因为此乃人生之根本信念的对话。一个真正的信仰者或许可割舍尘世间的一切，惟独信仰难以放弃。这便从根本上决定了宗教对话固有的一个“两难”：对话之必要在于信仰的不同，而信仰之差异又是无法消除的。反之，若有消除信仰之差异的那一天，恐怕“信仰”“对话”等字眼儿也该从人类辞典上删除了。若不否认上述两难，我们就该想象到宗教对话的路途何等坎坷，对话者们距离其目标又何其遥远。

再来看看宗教对话的进程，眼下的对话才拉开序幕。如果说刚刚围着圆桌坐下来的对话者们需要寻找共同语言的话，那么，一旦有了共同的话题马上就会令人觉察到，对话各方的立场、观点甚至连概念都存在着远远出乎意料的差异。我想，汉斯·昆起草《全球伦理宣言》时不会不碰到类似的情形，但在正式文本里却尽力回避了；而德科斯塔对多元论反戈一击，则可视为重新反省众对话者的信仰立场的必然结果。二者相比，与其急于拉起联盟而对各宗教间的重大分歧或根本差异遮遮掩掩，也许不如一语道破“对话各方都是匿名的或公开的排他论者”，因为后一种做法犹如当头棒喝，可令我们对宗教对话的特性、两难、目标等有更清醒的意识、更深刻的思索、更成熟的心态。

这且用“当头棒喝”来形容德科斯塔的新论断可能引发的启发作用。“当头棒喝”语出佛教，词源复杂。按通俗的解释，该成语原指禅宗和尚对初学者时常不问情由，用棒一击或大喝一声，促其猛

醒,使其领悟。德科斯塔先生不是禅宗和尚,但把他的论断喻为“棒喝”,把众对话者比做“宗教对话的初学者”,大概不会引起大的争议。宗教对话的历程不过几十年,我们都是初学者,有太多的东西要求索,也将有太多的教训要领悟。正因如此,众对话者在其漫漫长路上每走一步几乎都需要“棒喝”,也应当欢迎抱有善意的“棒喝者”。譬如,迷恋共同点时需有人棒喝;固执差异性时也需棒喝。

长远些看,对话进程之曲曲折折或许就表现为“同”与“异”之轮番凸现,前一轮对话不能不“求同存异”,后一轮对话又不得不“疑问持异”,如此往复,步履维艰。假如这种长时段的判断不致太夸张,如果就刚迈出第一步的宗教对话而言,德科斯塔的论断以及托伦斯的论证不失棒喝意味的话,那么,有所觉悟的众对话者理应接着深思:这一阵棒喝是否也会唤醒过于偏激的排他论呢?而过激的排他论是否真能解决多元论提出的现实问题,是否真有利于刚刚拉开序幕的宗教对话呢?

通过本节的讨论又多了几重疑虑。让我们带着前前后后的疑问来讨教一下托伦斯关于基督教排他论的新论证。

### 三、关于排他论的论证

托兰斯重新就基督教排他论所作的论证不可谓不全面,既立足于正统神学,又着力于经典诠释,此外还有令人印象深刻的说服技巧,譬如援引了弗赖瑞(Paulo Freire)的教育学观点来强化其论证的可取性。如此得出的论证结果表明,基督教正统神学的核心思想本身就固有的一种排他论观念,此种观念不但内在于启示事件,而且为基督徒的学术团体提供了“一种无条件的保证”(an unconditional warrant):无论他人的种族、性别、宗教信仰、社会地位如何,皆以兼容态度相待,这不仅仅意味着宽容他人的观点,而是指相互尊重、相互倾听和相互理解。

雄辩的讲演总有逻辑美、有吸引力。问题在于,托伦斯的论证

能否达到他所许诺的满意效果呢？先让我们回味一下排他论论证的普遍性。

前两节的讨论可使我们意识到一个不争的事实：排他论乃宗教信仰之本性使然。凡是一种宗教，其经典和传统教义里便固有排他论的根据；凡是虔诚信徒，便不可能不在基本教义或根本信念上持排他论的立场。就此而言，排他论实属各宗教的普遍特征，由来已久，根深蒂固，似乎不必有劳后人再去引经据典，强调正统了。这么说，绝无否认托伦斯的学术劳动成果的意思，而是认为他就基督教经典和正统神学而作的诠释谈不上有原创性。鉴此，我们在这里且不论其他基督教学者主张的多元论或兼容论也不乏经典的和神学的根据<sup>①</sup>，更不必提其他宗教的神学家们据各自经典而作的种种排他论论证，只要认可托伦斯的这部分论证有根有据便罢了。

在托伦斯的论证里，确有新意也值得一议的是他对弗赖瑞教育学理论的发挥。弗赖瑞著书提出了一种“被压迫者的教育学”（*Pedagogy of the Oppressed*）。该学说以为，所谓的“压迫”，其本质就在于对被压迫的主体构成了“自我压迫”与“自我理解”的条件。譬如，特定处境下的妇女或世界上三分之二的穷人，她们（他们）抱有的态度是“自我贬低”（*self-denigratory attitudes*，或译为“自不如人”）。若使被压迫者获得解放，必须对其自我评价观点持排他态度，因为正是此类观点构成了其作为被压迫者的条件或身份。

以上说法令托伦斯悟出了一种新的教育学方法。他点评道，“对被压迫者持排他态度”，就是说教育者的立场应不同于被压迫者，其观点也应不相容于被教育者。若使被压迫者发现并懂得其自身的价值，他们便需要被唤醒，需要接受“再教育”（*re-educated*）。

<sup>①</sup> 基督教学者所主张的排他论、兼容论和多元论，的确各有其经典依据。关于这三种态度的主要经典依据，吴宗文在“宗教对话模式综览”一文里做了归纳，有兴趣的读者请查阅《维真学刊》1993年第1期。

因此，排他论态度之可取性，就在于对他人做出“兼容性的肯定”（the inclusive affirmation），这种肯定并非只在形式上排斥“相反的真理主张”，而是往往要在实际上反对“相反的信仰体系”。

我不否认弗赖瑞的教育学方法可能对某类教育对象起作用，也不认为托伦斯援引此理论有何不良用意。我只是担心：“那些有待再教育、得解放的被压迫者们”会对前述理论及其发挥作何感想呢？这个问题不好代人回答。所以，我来举个例子，试问换个角色而成为读者或听众的托兰斯博士感触会如何？

身为学者，我愿聆听各宗教的理由，以做比较，以求学术。几年前赴美研究，一位法国朋友（请允许不提姓名及信仰背景）讲了这样一番道理：某宗教历史不长，力主各宗教同源，众信徒一家。何以能如此兼容并包呢？因为从进化论观点来看，各宗教的出现虽有先后，可后继者不仅不会排斥反而能对其他宗教一视同仁，将神圣的启示包括无遗。这就像从小学读到大学，一个人经历的是一个知识逐步积累的过程，高等教育乃为初等教育的阶梯。

朋友的解释到此为止。我深感他待人诚恳，心地善良，不会自诩为“宗教专业的大学生”，而把其他教派的信徒贬低为“中学生或小学生”，更不会把我这个未入任何教门的学者送进“幼儿园”。可俗言道：说者无意，听者有心。这位朋友的说法是否含有不少易引起误解的言外之意呢？除了刚排除过的歧义性比方（小学生、中学生、大学生等），他是不是将其教派看成各宗教之进化链条的最后一环呢？是不是以为只有本宗教才有资格谈兼容、搞大同呢……不知托伦斯博士是否与我抱有同感？也不知他是否会以“博士身份”对这位只有学士学位的朋友反唇相讥？但愿最后一个问号出于我的笔误。

可在我看来，尽管这位朋友没有自封为“教育家或解放者”，他却跟托兰斯一样自觉或不自觉地怀有“XY宗教优越感”。这令我联想到多年前读过的一本书，著名的美国女文化人类学家本尼迪

克特 (Ruth Benedict) 的《文化模式》(Patterns of Culture, 1936)。书里提到了这样一种发人深思的原始文化现象: 北美现存的某些原始部落名叫“祖尼”(Zuni)、“丹尼”(Dene)、“基奥瓦”(Kiowa) 等, 此类字眼儿在当地土语里都表示“人类”, 即“我们自己”。照此字义, “我们之外的异族或异类”便意味着“非人”甚至“野兽”了。<sup>①</sup> 这似能验证早在原始部落那里就萌生了“XY 种族优越感”, 就为日后形成的“XY 文化中心论”搭建了温床。

回首历史, 直到世界性的工业体系形成前, 上述原始文化心态不但没有绝迹, 反而依仗着千百年来的文化隔离状态不断滋生蔓延, 乃至不仅在文化心理上积淀成种族文化优越感, 而且在学术研究中形成了文化一元论的传统思维定势。就此意义几乎可以肯定, 有多少种文化便有多少种“XY 文化中心论”。这样一种文化成见及其思维方式无疑碍于整个世界史或文化史的认识。

那么, 从“宗教优越感”一直谈到“文化中心论”, 是否离题太远了? 我不这么认为。文化中心论与宗教排他论有不解之缘。所以 20 世纪初以来, 众多学者对文化中心论及其后果——宗教排他论的声讨一浪高过一浪。例如, 继德国历史哲学家斯宾格勒 (Oswald Spengler) 猛烈抨击欧洲中心论后, 当代著名的历史学家汤因比 (Arnold J. Toynbee) 进一步明确了文化多元论的主旨要义: 所有的文明是“同时代的”, 具有“同等价值的”。关于积怨深重的宗教排他论, 他批评道, 犹太教、基督教和伊斯兰教是有“血缘关系”的, 可迄今为止这儿大宗教仍盲目以为, 只有自家窗子射进来的阳光才是充足的, 而其他的“姐妹宗教”, 即使不处于黑暗中, 也不过沾点儿光罢了; 同样在每个宗教里, 各个教派也是站在这种立

<sup>①</sup> 参见《文化模式》, 第一章。

场来排斥“姐妹教派”的。<sup>①</sup>1996年底，致力于总结现代宗教学理论的凯普斯教授(Walter H. Capps)，应邀来北京大学宗教学系讲演。他还是那么动情地批评说，由于研究视野狭窄，不少西方学者直到20世纪初期仍沿用一個偏颇的概念，即用“非基督教”(non-Christianity)来指称其他宗教。

一个世纪过去了。文化中心论和宗教排他论不但没有退出历史舞台，反而大有重演之势。前些年，中国知识界盛传“河东河西论”——三十年河西，三十年河东，二十一世纪将是中国文化的世纪；近闻德科斯塔、托伦斯等人又在西方宗教学界鼓动“基督教排他论”。<sup>②</sup>坦率说来，此类传统思维方式的复兴有“天然的理由”。如同宗教排他论植根于信仰之本性，文化中心论的普遍根据更是简明，甚至可归结为一连串“形容词”，诸如“最勤劳的、最勇敢的、最善良的、最有智慧的”等。世界上哪个民族的历史教科书里会漏掉这样一些自我肯定、自我美化的词汇吗？可这些词汇之于学术研究又有多么深刻的根据呢？

问题分析到这等程度，我不能不对托伦斯的论证效果持根本怀疑态度了。既然他的讲演不是布道，而是在大学讲坛上探讨学术，那么，像这样一种跟“被压迫者的教育学”联姻的论证，能对不同的信仰者真正做到相互尊重、相互倾听、相互理解吗？能为学术研究真正提供某种有建设性的批判标准吗？能使“我们的学生”（按中国人的说法，托伦斯博士和我一样，不只是学者而且是“教书育人者”）如实了解宗教学的晚近状况，深刻思考现存的学术难题，从而担负起这门学科的神圣使命吗？不过，好在托伦斯承认“终极真

<sup>①</sup> 以上观点，详见汤因比：《历史研究》(A Study of History, Abridgement of Volumes VII--X, Oxford University Press, 1957)，第87~93页。

<sup>②</sup> “河东河西论”已招致了所谓的“中国威胁论”；“基督教排他论”的重新抬头会不会招致“基督教威胁论”呢？

理”不在“我们手里”，并强调“我们自己的理解”与“终极真理”是有“批判性距离”的。因此，就终极真理而言，我愿以中国古代文人的一则名训与托伦斯和众排他论者共勉：路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。

## 对话、规范与德性

■ 卡罗琳·J·世蒙

我们刚刚跨入的新千年将是一个全球化程度不断增强的时代。第六届“中美哲学与宗教学研讨会”的召开表明了这样一个事实，有着极为不同的历史和文化背景的人们将更为频繁地进行交往。这将为学习与发展创造机会，同时也会创造一种环境，在这种环境下，误解和互不信任可能制造壁垒及引发暴力冲突。历史表明，世界上大的哲学体系，其中许多都包含了宗教信仰为其核心成分，可能促成建立隔阂的壁垒。然而，对全球化趋势及既往宗教暴力的历史的承认，加上对更加美好未来的憧憬，引发了人们对作为跨文化对话一种形式的不同信仰间的对话日益增长的兴趣。因此，如果谁在互联网搜索引擎上键入“跨信仰对话”，并找到多得看不过来的网页，那是不足为奇的。

对这其中的一些材料以及日益增多的印刷文本的阅读揭示出许多彼此相互一致的动机与目的，而为培养德性 (virtue) 而参与跨



信仰对话则与人们追求跨信仰对话的一些通常动机不一致。

一些人带着宽容的最低目标参与跨信仰对话，他们只在避免敌对与仇恨的必要限度内寻求对话；另一些人则把对话视为某种自我表达的尝试 (individualist-expressivist project)。他们寻求创立一种为个体量身定做的折中主义的宗教。在《活的佛陀，活的基督》中对此有详细的阐述。一个禅宗和尚描述了在斯里兰卡召开的一次跨信仰会议，在那次会议上，主办者向出席会议的人保证：“我们将会听到若干宗教传统的动人之处，但这并不意味着我们打算做一个混合的水果沙拉。”<sup>①</sup>一些叹息这样的折中方案是制造精神痴话的人仍然基于这样的信念追求跨信仰的对话，即认为在世界上许多或所有宗教背后的是同一宗教实在。他们认为，不同的宗教与哲学系统尽管与众不同，但都是同一宗教实在的具体表现。这些人参与对话的动机，是在表面的差异背后达到隐藏在帷幕后的超验的核心实在。<sup>②</sup>

与上述两种追求跨信仰对话的动机相反的是古典的护教学 (apologetics) 努力。护教学是对所信奉宗教的真理性及理智完整性的论证。那些对此感兴趣者在参与跨信仰对话时会采取像那些参加涉及有争议的科学问题的国际学术会议的科学家的态度。他们假定对特定现象存在一个最佳解释理论，并着手通过研究与辩论去确定这一最佳理论是什么。芝加哥大学的哲学家保罗·格里菲斯 (Paul J. Griffiths) 指出，那些各个宗教传统内他称之为“代表性学者”的人具有一种道义与宗教义务，他们要尽力表明，构成宗教传统核心信念的那些命题是正确的，或至少在智力方面是

<sup>①</sup> Paul O. Ingram, "Fruit Salad Can Be Delicious: The Practice of Buddhist-Christian Dialogue", *Prism* Vol. XIII, Spring 2000, 5.

<sup>②</sup> 这里给出的观念与威廉·詹姆斯以其“超信仰”概念所意味的内容相类似。

值得尊敬的。<sup>①</sup>这一义务既是基于认知上寻求真理和避免谬误的责任，又是在道义与宗教方面帮助他人发现真理避免错误的责任。格里菲斯说“每个宗教共同体都断言，加入其行列将比做出其他可能的选择获得实质性的更好回报；每个宗教共同体还宣称，赞同其教义将有助于获得这种回报。”<sup>②</sup>格里菲斯倡议，代表性学者应该与他们在其他宗教中的对方展开跨信仰的对话，确认各自宗教在核心命题上的一致性，就这些命题在智性方面的相应优点展开论辩。在理想状态上，这样的思想交流将使人能够由宗教谬误中清理出宗教真理，并有助于整个人类社会趋向对宗教的更全面和更准确的理解。

在此，我不想对我讨论过的这些对话动机做任何评论。相反，我想指出，有一种动机，它与宽容、建立个体性宗教观念及在竞争性的宗教言说背后寻求超验实在的各种动机不同，甚至与寻求真理的要求也不一致。我打算探讨的是发展特定德性(Virtues)或有益性格品质的动机。这一动机并不排斥探求真理或是超验实在的动机。人们可以出于多样的动机参与对话。

世界上所有主要宗教和哲学世界观均要求或包含关于人类超绝之处的观念；换言之，它们都包含着德性的观念。某些在特定宗教或是世界观中被视为德性的品质会是有助于加强人类交往的德性，勇气就是这种性格品质的一个例子。勇气在古希腊被誉为四大基本美德之一，基督教思想者如耶稣、保罗、奥古斯丁和阿奎那都有此看法。在中国古代文本如《中庸》中写道：“知、仁、勇三者，天下之达德也。所以行之者一。”这么多不同的传统都把“勇”视为德性是不足为奇的，因为人类生活中有如此多的危险，除非我们有直面

① Paul J. Griffiths. *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*. New York, Orbis;1991.

② Griffiths, p. 17.

灾难的足够勇气，否则，我们在真正重要的方面不论于人于己都将一事无成。我们可以将那些有助于增进人际间交往的德性称为“横向德性”(horizontal virtues)，因为它帮助我们在人类层面上的运作。宗教世界观除了认可其所承认的“横向德性”之外，还认同可以称之为“纵向德性”的德行。宗教有神论坚持认为，美好人生不但包含人与人之间相互和谐，而且包括人与神之间的良好沟通。宗教有神论所推崇的某些性格品质是那些被认为为人神良好沟通所必需的品德。例如，伊斯兰教强调对神的意志采取恭顺态度的重要性。基督教传统上视信、望、爱为首要的纵向德性，这些德性既指向上帝，同时又来自上帝的赐予。

在讨论参与跨信仰对话为何有助于德性培养的问题上，首先我将立足于我自己所处的文化传统——基督教——的观点加以考察。我这样做的理由是，尽管我对基督教传统的把握远非完美彻底，但它却是我最为了解的东西。然后我再从儒家传统观点的角度来考虑这个问题。通过这种方式，我希望自己能在谈论跨信仰或跨文化对话的同时参与这一对话。

基督教传统信奉上帝超凡的伟大、神圣与完美，上帝创造一切，所有事物，包括人在内均依上帝而存在。由关于上帝的这些信念可以推出承认人的脆弱、有限和不完美。就人类往往倾向于将自己看做是自足的而论，他们在品质上欠缺基督教传统视为核心的纵向德性，他们趋向于一种同时歪曲自身和上帝的观念。“谦恭”常常被用以指称承认自身的有限性和非自足性的德性。然而，由于谦恭同时具有横向维度（有助于人际间联系）与纵向维度（有益于与上帝的联系），在此我将使用“造物感”一词标示趋向于视自身为有限、依赖与需要神的帮助的特定纵向德性。造物感在基督教传统中是一种重要的德性，因为对自身局限与上帝伟大的感受是一个人感到需要神的恩泽的基础。造物感同时帮助人对作为恩泽源泉的耶稣基督为人牺牲有恰当的感恩、帮助人对上帝的真正尊崇与沟

通。

基督教承认，由于人类堕落的倾向，造物感是一种极端难以培养的德性。西蒙·威尔(Simon Weil)是一位 20 世纪的法国女性，她在种族上属于犹太裔，但她怀着寻找对人类状况的满意理解的希望，对马克思主义和基督教均进行了深入的探索，因此，她在这个问题上的观点是颇具说服力的。威尔说，每个人都设想自己处于世界的中心。视野上的错觉将他置于空间上的中心位置，类似的错觉令其产生错误的时间概念；此外，另一种同类的错觉在他周围形成了一整套价值等级。这一错觉甚至扩大到我们关于存在的感知，因为，我们的价值感与存在感之间存在着内在关联。那些距离我们越远的存在似乎越少受到我们的关注……我们生活在一个虚幻和空想的世界。放弃我们作为中心的想像地位，不但在理智上而且在我们的的心灵中富于想象力的部分拒绝它，这意味着觉悟到什么是真实和永恒的。看到真正的光和真实的宁静。这样，在我们感觉的最深处，在我们关于感官和心理印象的直接感知方面发生一种转变，(使我们能)从虚假的神圣性中解脱出来，否定自身，放弃作为世界中心的想象，看出世间一切均平等地是中心，而真正的中心则在这个世界上之外。<sup>①</sup>

因而，基督教传统既看到造物感作为一种纵向德性的重要性，同时也承认这一德性培养上的困难。

我将指出，如果道路正确，跨信仰对话有助于这一德性的培养。如果我是正确的，这将给基督徒一个参与这种对话的独特的基督教动机。参与跨信仰对话如何帮助造物感的培养？较之获得对与自己有深刻差异的他人看待世界的方式的了解，较好的方式也许是逐渐达到关于自己的想法并非“世界的中心”的生动理解。在

Simon Weil. *Waiting for God*. Tr. by Lesile A. Fiedler. New York: Harper & Row, 1951, pp. 159—160.

所有的分歧中，宗教歧异属于最深刻的歧异之列。正如两位讨论跨信仰对话的学者所说的那样，“当我们碰到那些不单单在民族与文化上与我们存在差异，而是在宗教层面上，在与生命终极意义的关系上与我们相异的它者时，我们遭遇的是距离最远的它者。对宗教歧异的强烈心灵反应向我们生存的根基提出挑战。”<sup>①</sup>当我们遭遇这样的挑战，我们就易于产生造物感。因此，试图培养造物感的基督徒就有了一个以品性为基础的参与跨信仰对话的恰当动机。

有些基督徒也许怀疑，这是只有“开明的基督徒才能担保具有”的动机。然而，李维斯(C. S. Lewis)，一个被新教徒广泛认为是其 20 世纪最伟大发言人的思想家，却做出了与我所引证的威尔相当近似的观察。他说：“在我们理解任何事情的时候，我们出于对作为其自身的事实的偏爱拒绝为我们的事实。每个人的原始冲动都是坚持与扩张自己。而第二位的冲动则是走出自身，矫正褊狭，疗救孤独。这正是我们在爱、德性、追求知识和感受艺术中所做的。”<sup>②</sup>

尽管李维斯并未特别将跨信仰对话提出作为疗救褊狭观念的药方，它显然是与追求其他类型的认识同样有效的治疗方式。但是，对于那些来自非基督教甚至是无神论传统的人们情况如何呢？他们会把造物感看做是一种重要的德性（或者甚至承认这是一种德性而非邪恶）吗？如果不是这样，他们参与跨信仰对话将没有以德性为基础的理由吗？对此，我可以谈以下两点。

首先，我认为某些无神论世界观能够肯认某种与造物感相似的德性。例如，道家思想并不是一种明确的有神论学说，但它的确敦促其追随者努力“按照天道”去看待事情。正如中国哲学家和哲

<sup>①</sup> *Interreligious Dialogue: Voices from a New Frontier* ed. by M. Darrol Bryant and Frank Flinn. New York: Paragon House, 1989, p. 222.

<sup>②</sup> C. S. Lewis. *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1961, p. 138.

学史家冯友兰所说：“从道的观点看事物者可以说是处于圆圈的中心。他理解所有那些处在循环运动中的东西，而他自已却并不参与到运动中。这并不是由于其无力或是屈从，而是因为他已经超越了有限，站在一个更高的观点上看事情。”<sup>①</sup>因此庄子告诉我们：“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。”<sup>②</sup>他又说：“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎！”<sup>③</sup>虽然道家也许不会将这种有限感等同于造物感，但他或她似乎可能带着一种与西蒙·威尔这样的基督徒非常相似的动机寻求跨信仰对话。这是因为道家思想中为类似于有神论传统中的纵向德性的东西保留了一席之地。

其次，我认为，那些仅包含着横向德性的世界观仍然可能为跨信仰或跨文化的对话提供基于德性的动机，但持有这种世界观的人们所寻求的将不会是类似造物感这样的纵向德性。无神论传统的追随者通过跨文化对话试图培养的横向德性的一个例子，是儒家和宋明理学中的仁（英语中有时译作 *Humaneness* 或 *Humanheartedness*）。仁是一种介入到对他人真切的同情理解的能力。仁人乃谦恭、大度、诚信、勤勉与善良之士。儒家的许多言辞凸显了仁的核心地位。例如，“志士仁人，无求生而害仁，有杀生以成仁”。<sup>④</sup>儒家与宋明理学传统同样强调仁需要滋养和培育。虽说所有人均有成仁的能力，但如不努力培养它，很容易偏离为仁的轨

① Fung Yu-lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York, Macmillan, 198; 1960, p. 112.

② *Sources of the Chinese Tradition*. Compiled by Wm. Theodore De Bary, et. al. New York: Cambridge Univ. Press, 1960, p. 71.

③ Fung Yu-lan: *A Short History of Chinese Philosophy*. pp. 114~115.

④ *Sources of the Chinese Tradition*. p. 29.

道。

跨信仰对话呼吁并期盼仁的精神。人们要欣赏从未吃过的东西的风味是困难，同样，对一种与自己相异的传统、文化或宗教的真正理解要求一种真切的同情的想象，这一点对人之为人来说是十分关键的。<sup>①</sup>

这样看来，基督徒与儒家信徒都能进行跨信仰或跨文化对话，他们彼此都力图培养一种德性，正如它被视作对于人类的美德是至关重要的那样，不同传统的人们对之有着各异的认识。从而，隶属不同传统的成员可以参与到一个共同的事业，它帮助人们成为更好的人，而不必对于构成人类美德的具体内容众口一词。至于究竟哪些德性是某一特定传统在参与跨信仰或跨文化对话时认为值得培养的，这需要对具体案例进行考察。

现在我想回到这样一个问题，在跨信仰对话中，还有哪些动机是与德性的培养相容的。显然，对宽容与和平共处的追求及造物感或是仁的培养都是彼此兼容的。此外，在某些传统中明显可见的追求真理与教义辩护的热情同样是与德性的培养相协调的。只有在这种情况下宗教辩护可能成为德性培养的障碍，即宗教辩护者于进入跨信仰对话之前就认定，自己传统的追随者从别人的传统中没什么好学的。在这种情况下，辩护者对其他传统的理解只达到为确定其预先被认为所具有的缺失和听到有利于他自己的观点的内容所必需的程度。这样的辩护者极不可能抛弃将自己及其传统视为实在的中心的想法。于是，他在进行跨信仰对话时将不会像西蒙

<sup>①</sup> 西蒙·威尔持与此十分接近的观点：“在一定程度上，不同宗教间的比较惟赖同情这一非凡德性方有可能。如果我们在从外部观察人们的同时设法通过移情一度超出我们自己的心灵而进入他人，我们可以在一定程度上了解他人。同理，在研究不同宗教时，除非我们基于信念一度超出自身进入我们正在研究的任一宗教的中心，我们不可能真正理解它们。在此，信念一词在最强意义上被使用。”*Waiting for God*, pp. 183—184.

· 威尔所说的那样“由虚幻的神圣中解脱自身”。

特定传统中的代表性知识分子在教义辩护中不应该以说服别人相信他们的看法是真实的为惟一目的，同时自己却不打算或不愿意改变自己的看法。正如保罗·格里芬所坚持认为的那样：“在积极或消极的教义辩护中，神圣价值的输出（appropriation）与创造性的借鉴同等重要；就二者同样出之于理智上的严肃与论辩的激情而言，它们并非是相互排斥的。”<sup>①</sup>人可以以这样的方式从事教义辩护，即将自身开放到“非中心”的程度，从而抱持与造物感或是仁心这样一些德性的培养不相排斥的态度。

然而，在跨信仰对话中，的确有一种动机是与以上我所论及的培养德性的动机相抵触的，这就是发展一己折中宗教的个体主义动机。如果我说的没错，这一点是很重要的，因为，这种引导人们配制他们为自己定制的宗教水果沙拉的个人主义和自我放纵在我们西方现代与后现代文化中正广泛传播。为何折中主义与例如造物感的养成是不相容的？至少有两个理由：第一，那些打算为自己构建度身定造宗教的人不可能真的希望这将引导他放弃将自己视为世界的中心。由于让自己的偏好成为决定其将什么掺和到其宗教信仰中的主宰，他所追求的恰好就是威尔所说的“虚幻的神圣”，而非发展为自己与错误观念决裂所必需的教规。第二个理由也是威尔提出过的。她说：“……为了以恰如其分的高度关注、信念与爱思考任一宗教，我们必须先已对某一特殊的宗教倾注我们所有的关注、信念和爱。”<sup>②</sup>除非我们对我们的“自家”的宗教或传统已经培养出了深刻的理解和爱，我们将很难理解那来自另一宗教或传统的人对其传统的热爱。不同信仰的真挚追随者之间合乎法度的（disciplined）跨信仰对话将是一种不断深入、放下架子和完善品格

① Griffiths, *An Apology for Apologetics*, pp. 107–108.

② Weil, *Waiting for God*, p. 184.



的经历。对于那些为了个别性特定宗教带着交易念头参与对话的人们来说，跨信仰对话则是一件远为肤浅的事情，很可能令传统及其参与者丧失威信。

有人也许要问，我对之持赞许态度的格里菲斯所说的“神圣价值的输出与创造性的借鉴”与我所鄙视的折中主义区别何在？我认为，一个区别是，格里菲斯所说的必要的“理智上的严肃”，要求对从别的宗教借鉴来的东西进行彻底和批判性的审查。与之相关的另一方面是对于什么对“自家”宗教的统一完整性是至关重要的有一个成熟的认识。我认为，要是不打算避免宗教上的混同，一个人就不可能具备对自己宗教的那种忠诚与爱，而这是深入与严肃的跨信仰对话所要求的。因此，需要有一些标准来分清什么是可以修正的，而什么从自己宗教的观点来看是“无可退让的”。<sup>①</sup>如果一个人对其称之为“自家”并规范其所能认可的东西的传统缺乏一定程度的忠诚，我们不知道他在跨信仰与跨文化对话中是否拿得出什么信仰或是文化来。

我在此所说的这些完全不是我独创的观点。事实上，它与以下这句出自孔子的话在精神上是一致的：“学而不思则罔，思而不学则殆。”

<sup>①</sup> 关于这一主题，参看 *Dialogue and Syncretism*, ed. by Jerald D. Gort, et al. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

## 全球伦理建设与 佛教的对话态度

■ 宋立道

1993年的秋天芝加哥召开了一个对世界上所有宗教都有重大意义的会议。继1893年第一届世界宗教议会之后正好百年，第二届世界宗教议会召开。大会取得了一系列的重大成果，其中之一便是通过了一个“走向全球伦理宣言”。世界各大宗教的领袖和代表们聚集一堂认真讨论了各宗教间相互了解、平等对话的必要性和可能性。佛教方面的所有系统——大乘佛教、小乘佛教和佉陀罗乘以及重要的宗派，如净土宗教、禅宗，都有代表参与这一盛会。

所谓全球伦理实际上提出了一个被认为可以得到所有宗教认可的基本的宗教道德原则。所有这些原则，也就是宽容、非暴力和人权以及多元的价值观都被认为是以普遍的人性为基础的。从全球伦理的角度看，世界上所有的宗教如果要想确立“新的全球秩序”，就必须先一致确认全人类有一个普遍的共同的作为人的尊严

和权利。在建立全球伦理和开展各宗教间对话的伟大事业的同时，佛教是新来者，因为就亚洲而言，所有它的全部近代史，直到最近，除了生存的忧患，都仍然无暇顾及这些东西。我们可以说，在全世界的宗教开始关心建立一个普遍的世界道德伦理框架，关心究竟现代化的意义何在这一方面，佛教相对地滞后于基督教以至伊斯兰教了。

如我们所知，今日的世界充满了变化和挑战，在这样的世界上如何赢得世界的和平和持续的经济发展成为世界人民面临的重大任务。这一目标的实现所需要的是当今世上所有伟大宗教的全力以赴。在过去的半个多世纪中，许多大的宗教，如像基督教，都对一个走向世界性伦理体系形成了基本的共识，同意这是世界和平和繁荣的前提。

### 一、宗教间的对话是现实的需要

从 60 年代初的梵蒂冈第二次公会议以来，罗马天主教会一直采取了一个开放的开明态度。一方面它努力克服自己以往的自以为是；另一方面，教廷最高当局展开了与各个宗教的对话和对他人的了解。它最先与新教抗议宗寻求和解。

我们知道，教廷达到这样的立场，是经历了相当长的对于现代社会的认识过程才实现的。在 20 世纪之初，教皇庇护十世还谴责了所谓的现代主义思潮（1907）。教皇称当时教会中的这股思潮为一切思想的综合，是宗教信仰与虚伪哲学的同盟。<sup>①</sup>不过自由主义的思潮仍然一直在发展，它当然也渗透进了教会的理论层面。神学家像卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）和保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886—1965）的思想在后来都有对自由主义神学的让步。

<sup>①</sup> 出自 1907 年教皇发表的通谕《首要的责任》（*Pascendi Dominici Gregis/ Of the Primary Obligation*）。

他们在晚年都承认不同思想立场和宗教之间对话与交流的必要性。基督宗教内部的这种僵硬态度的转变，反映了教会内部思想精英对于自由主义思潮的反省，对于以往的教会历史所做的自我批判。教会的态度反映了 60 年代中期以来欧美社会所经历的社会变迁。我们知道，当时曾有西欧各大学校园的学潮风暴、有欧美社会因越南战争而起的抗议风潮、性解放、女权主义运动等等。到了 80 年代，由于面对社会伦理的衰落，具有忧患意识的美国基督教右翼对诸如家庭观念淡薄、毒品猖獗、社会犯罪率上升以及堕胎等现象的严厉批判，激起了欧美社会回归家庭伦理和社会道德的呼吁。90 年代初冷战结束之后，虽然西方政治思想界有惊呼未来世界的潜在威胁是东西方的文化冲突的论调，但它立即受到了东西方思想界有识之士的批判。

与倡导东西方文化冲突论调的部分政治学者不同，西方宗教界的主体一直在致力于寻求东西方宗教文化的相互了解，发展不同宗教传统间的平等对话。自由主义的宗教学者和神学家们努力地发现和发扬不同宗教中精神价值观的同一性，致力于寻求宗教对话和普世性神学依据。首先，我们知道从 1990 年代中期以来，在联合国科教文组织和它下面的“国际宗教间对话咨询委员会”的参与指导下，已经展开了三个世界性的一神论宗教——犹太教、基督教和伊斯兰教——的平等对话并获得了积极结果，这包括了“巴塞罗那宣言”(the Barcelona Declaration, 1994)，“拉巴特倡议”(the Rabat Proposal, 1995 年 6 月)，“马尔他宣言”(the Malta Declaration, 1997 年 6 月)以及“拉巴特宣言”(the Rabat Declaration, 1998)。其次，第二届世界宗教议会 1998 年在芝加哥召开，瑞士的神学家孔汉思(Hans Küng)与天普大学的斯维勒(Leonard Swidler)教授接受大会委托，为大会起草《走向全球伦理宣言》。这个大会通过的宣言，集中凝结了世界各大宗教中学者们的智慧与心血。它充分地反映出世纪之交全球宗教界面对和平与

发展的世界潮流，从各自的宗教立场出发，表达出来的友好善意和平等对话的态度。在地区性冲突、种族冲突和宗教冲突连连不断的今日世界上，这不啻是达到民族和解和宗教和平的福音与光明。

建设全球性伦理的倡议首创于第二届世界宗教议会。为它做出积极努力的是世界各大宗教中的学者和宗教领袖，其中基督宗教方面应该说做出了主动和积极的贡献。就西方世界而言，基督宗教所以达到这样的思想境界，感受到各宗教对话与相互了解的迫切性，完全可以归因于西方宗教思想界在 20 世纪的进步和发展。除了悠久的自由主义传统，更有梵蒂冈第二次公会议的开放精神和教宗保禄六世的开明态度<sup>①</sup>。从教会思想界内部言，它对其他宗教声称的真理所持的态度也经历了一个由拒斥后者，到包容后者，最终承认后者与自己能够并存共立的过程。

允许和承认其他宗教的真理能够与自己并存，也就承认了所有的宗教都具有真实的信仰核心，这样一来，宗教拯救的可能也就不再专属于基督宗教。因为它等于承认，上帝完全可以在任何宗教中启示其自我。在这样一个视角下，任何的宗教体系的真理性标准

<sup>①</sup> 从 1962 到 1965 年间召开的这个公会议一共通过了 16 个大会文件，其中最具有代表性的是关于启示 (*De Verbum*, 1965/11/18)、教会 (*Lumen Gentium*, 1964/11/11) 和现代社会中教会牧养作用 (*Gaudium et Spes*, 1965/12/7) 的三个宪章。第一个宪章同意神的启示可以通过现代学术而最全面地传达出来。第二个宪章则强调了要依据圣经来理解教会组织的作用，它指出教会不应被视为审判的机构。社会就是“神的人民”。它强调了教会应该服侍社会，应当分享穷人和受难者的欢乐与希望、悲伤与痛苦……更谈到了教会眼中的家庭、婚姻、文化、社会经济生活以及战争与和平、国际关系等准则。第三个宪章则“以不谴责的话语方式”谈到了罗马天主教所寻求的与东正教、与新教以至与非基督徒的关系。约翰·保禄在大会上首次呼吁与其他宗教对话。值得注意的是，梵蒂冈第二次公会议的开放精神虽然受到多数基督徒的拥护欢迎，但保守主义者的抵抗也是强烈的。法兰西大主教 Marcel Lefebvre 认为这次会议完全是“始于异端终于异端”，由于他的反教廷态度，他最终在 1988 年受到最严厉的绝罚处分。

不再取决于某一宗教的信经或教义问答，人们期待着一个更为普遍的任何宗教都可以由它来衡量的标准，这就是我们经常说的规范性宗教的基本特征，即观念的一致性（宗教观念完全符合体系自身的内在逻辑）、真实的契合性（宗教的信仰体系能够达到与宗教真实契合如一）、信仰的实用性（从理论到实践，信仰体系应该发挥其功效，满足个人与社会的需要）。只要能够满足这三个条件，一切宗教都是合理的宗教，也就是真实的宗教。这三个条件实际上肯定了一切宗教都有着内在的一致，或者说同一性，它们之间的差别只是经典语言形式上的、组织制度方面的、或者至多礼仪制度上的、教义体系表述上的。

不同宗教的同一性内核，构成了宗教对话之所以可能的最终依据。这种同一性是各个宗教间相互理解、并立共存的形而上依据。世界上不同宗教间谋求建立的走向世界的伦理活动，反映出不同宗教中都有的普世主义倾向，反映出一切规范人类个体和社会群体的宗教伦理体系，有一个先验的善性存在。这是基于人性的根本的向上的冲动。这也就是保罗·蒂利希在其《存在的勇气》（The Courage to Be）中所说的人类在其内心的最深处有一种关怀，驱使他直面那超越他个人有限存在的实在的含义。在此意义上说，它具有灵性的或本源性的含义<sup>①</sup>。

## 二、佛教的宗教本质

佛教这个由释迦牟尼创立于 2500 年前的宗教，其教义在所谓

<sup>①</sup> 如果从佛教的角度来看，人的根本的善性来源于无始以来便存在的如来藏的清静之中。

的四谛十二因缘和三十七道品的理论体系<sup>①</sup>。无论大乘佛教还是小乘佛教，在其理论核心上都保持了释迦牟尼的原始教说，也就是以苦、空、无我和涅槃为衡量标准的所谓“法印”。四个法印对于现实的人生和世界进行了否定性的价值评判，并在否定之后许诺了可以期待的最终解脱。在东方社会中佛教历来被认为是除生死大惑，了生死大义的宗教。说得明白一些，它在本质上是解决人的生存意义的宗教。

佛教的思想观念完全受到印度思想传统的影响。比如它的时间观和历史观都是循环论的。世界从来就处在一个一再地在生、住、异、灭中推移而后又重新开始的过程中。在这样一个圈子中每一个事件都既是起点也是终点，因此并没有特别的历史意义。这与犹太—基督宗教体系的历史观就很不一样。后者断定了一种线性发展的历史观，确立了单向前进的时间维度，因而世界和存在都有起点和终点，由于一切历史事件都处在这个特定的时间中，由其前后的系列性我们获得了“进步”和“发展”的观念。

对佛教说来，世界是无始以来的存在，没有创世的说法。人类社会的出现是纯粹自然状态下的人类本性的变质，是人性中的无明展现而导致伦理水平下降的结果——虽然这种伦理水平自动下降，又可以自动地不断改善而上升，如此周而复始。因此从终极点上看，历史也好，社会也好都是虚无的、没有意义的。但从佛教2500年的发展史看，这种虚无主义并没有使佛教沦为非道德主义，相反，佛教非常重视社会道德和个人道德的培养，仍然向往并追求社会的繁荣与正义。于是我们产生这样一个问题：一个本质上旨在解决个人的生死问题，追求个人生存意义的无神的宗教，为什

<sup>①</sup>四谛指苦、集、灭、道四个真理。意思是一切存在是苦，一切苦有其原因，一切苦因可以对治，一切人通过修行可以成道。十二因缘则描述了一切存在都有相对性、偶然性的原理。三十七道品则指修行的实践法，它描述了达到解脱应该遵循的修行步骤和行为标准。

么能够同一种论的肯定历史发展意义的基督宗教一样，在东西方各自的社会当中生存发展，服务于社会，致力于社会的改造和进步呢？

通常我们是这样解释的：一切宗教都是特定社会历史状态中的产物，都有特定的社会功能。马克思主义的宗教观认为，宗教本来就没有自己的历史，它既不是先于历史的启示，也不是超越于社会之外的存在。它虽然表现为灵性的追求，但其实仍然是现实中的人的精神创造活动。现实中的宗教反映着人对现实的批判和超越现实的企图。从这一视角出发，佛教能在东方社会中生存发展的现实性原因就在于它适应人们社会要求。佛教是如何适应的呢？这就联系到它的教义理论中鲜明的相对主义特征。

从佛教自身的哲学立场出发，个人的解脱与服从社会关系的约束并不矛盾，最终的出世与眼下的住世完全可以相容。为什么？这里的理由在于其折中主义或相对主义的方法论。佛教从一开始就反对任何的极端主义和过激行为，中庸的中道原则是原始佛教的基本准则。世谛（世俗真理）与胜义谛（终极真理）的说法在部派佛教时期就有了。到大乘佛教出现以后，世俗与宗教，相对与绝对也都在相对主义下统一起来。佛教的《维摩诘经》就歌颂了一位通过凡俗以至庸俗来达到崇高和神圣的长者。佛教完全打通了出世间与世间的关系，只有立足于俗世，才能超越这个俗世；只有通过世间行才能出世间。这样世俗就是神圣，现象就是本体、生活就是修持、卑贱就是高贵、放纵就是虔诚……一切的一切取决于你的主观本心，而这恰恰是他人不能确切了解的。

当然，佛教的相对主义，在我们走向文化多元格局的今天仍然是有益有效的。由于这种相对主义，佛教徒通常并不会顽固地自以为是，总摆出一副真理在握的样子。佛教承认各民族各国的文化观和宗教观都有其合理性，都是绝对真实在现实世间的表现方面。由此可以引出佛教对于其他任何宗教与文化体系的尊重、理



解,或至少是宽容。这使得佛教在进行自我反省、自我批判的同时,能够回应基督教方面建立全球共同伦理的呼吁并做出自己的贡献。

### 三、佛教对于现代性的态度

基督宗教的现代化过程可以理解为开始于马丁路德对当时罗马教廷的批判,这一过程也就是基督教抗议宗形成的过程。伴随着过去二百年间基督教新教在欧美的复兴运动,几次重大的海外传教运动,尤其是 20 世纪中期梵二公会议以来教会实行的改革与开放,我们觉得整个基督宗教已经化入了欧美以工业化为主导的现代化过程。然而,世界三大宗教中毕竟还有佛教与伊斯兰教尚未走完这个现代化过程。对于西方的工业文明以及与它的物质技术成就相联系的社会生活方式的变化、价值观念的变化,基督教已经能够做出它的批判的应对措施。这一点是我们能够理解的,如果马克思·韦伯没有错,资本主义社会本来就是由基督教新教催生的。

与此不同的是,处在东方世界的佛教在最近的二百年中间遭遇不同。首先,信奉佛教的大多数亚洲国家都曾是西方工业化文明扩张的受害者——当然也有受益的一面,不过前者并不相信那是殖民主义的本意或初衷。由于西方的基督宗教是挟殖民主义的军事力量和经济力量而来,这就难免引起亚洲国家的不满和仇恨。长远看来,这对基督宗教的传播是不利的。佛教以及信奉佛教的亚洲人民对于基督宗教在相当长的时间内会抱有复杂的感情,并往往抱着怀疑的眼光。一般说来,佛教对于工业化及它所规范的现代化表现为三种态度:

1. 出于保守主义立场的盲目排斥。这在殖民主义入侵时期和统治初期表现特别明显。殖民地人民一开始当然不可能区分西方的经济掠夺、政治压迫与现代工业文明的意义。在这种情况下的基督宗教也肯定不会同佛教有什么对话。

2. 折中的保守主义或温和的现代主义态度。经过较长期的殖民主义统治，殖民地人民的反抗一再失败，痛定思痛地反省东方社会和文化的弱点与缺点，思想界包括宗教界产生了变革自身社会与文化传统的要求。这一思想运动的内部成分相当复杂，其主张也就五花八门。就佛教而言，最通常的是强调佛教的价值观与民族文化的联系。而当涉及现代化的物质技术或科学观时，总是竭力证明它早就包含在佛教自身的传统当中了。例如，许多佛教思想家就宣称原子论是佛教中早有的东西，并不是西方传来的。而现代的交通工具火车、电话也是佛教中隐晦提到了的。其实这样的思想到今天也还存在，台湾今天还有佛教僧人认为马斯洛 (Maslow) 的心理学也与佛教的持名念佛实践差不多。

3. 积极的批判的自省的态度。这种思想一般产生于后殖民时代。在东方佛教国家经历了一定程度的工业化过程以后，在其思想界对于西方文明有了较深的了解之后，佛教的僧俗两众中都有一些有识之士，对于西方现代化，对于基督宗教，对于东方传统的不足都进行了理性主义的批判，对于西方文明的挑战，有了合乎情理的回应。例如，日本创价学会的活动，泰国的著名社会批评家 Sulak Sivaraksa 代表的知识界<sup>①</sup> 针对现代的价值观念，他们都猛烈抨击了西方现代工业社会中的商业主义和市侩精神，他们对于以消费主义为核心的生产观、生活观都加以批判；另一方面他们也肯定了不仅是佛教也有基督宗教的伦理价值观念。承认东西方的宗教伦理精神对于社会人心的约束或激励具有重大的意义，他们尤其肯定了与宗教价值观念相联系的人权观、生态观、环境保护意识等等。

<sup>①</sup> 他在泰国是著名的佛教传统的维护者，也是它的批评者；他又是从自由主义立场经常批判泰国社会甚至王室的社会活动家。对于西方文明，包括基督宗教的文明，他都有理性主义的批判。由于他的来源于西方的自由主义态度，他曾经被泰国军人政府以叛国罪下狱起诉。他至今仍在活跃地进行社会批评。

正是这种积极的本于佛教合理主义的态度，构成了参与“走向世界伦理”运动的亚洲宗教界的思想基础。佛教的合理主义使我们看到了“全球化伦理”的光明前景。这一全球化伦理肯定了无论在东西方，无论现阶段经济技术发展水平如何，地球上的智能生命都有一个共同的命运、共同的未来、共同的关切，在其内在的生命当中有着共同精神追求或灵性的追求。只有承认这一前提，才能有成效地展开世界各大宗教之间的对话、东西方不同文化传统之间的对话。

#### 四、佛教参与世界伦理建设对话的前提

就基督宗教而言，它要参与世界的共同伦理的建设，首先要肯定的是基督宗教自身的普世性本质。2000年前，当圣保禄在所谓的外方传教活动中就已经切中了这一伟大宗教的普世性。在佛教看来，它的普世性是不成问题的。释迦牟尼在创立宗教时就认为他的教说是为了一切世和一切时的。由于大乘佛教主张一切入都有佛性，都可以成佛，更是断定了佛教的普世性质。然而，在21世纪，佛教如果想要有效地投入东西方的伦理建设对话，它还应该反省自己，借鉴和学习其他宗教的优胜点。我们认为以下三个方面是佛教有效地参与世界伦理对话的必要前提：

1. 正确估价自己的精神资源。除了在一般宽泛的意义上承认一切大的宗教都有的拯救人生、解脱人生的意义，佛教还应该重视和发扬自身教义中可以积极指导人生的教说，在理论的层面寻求佛教与基督宗教在本质上具有一致性的同时，借鉴对方密切关心现实社会的优点。我们知道佛教与基督宗教对于人生都有类似的想法，但又有很不同的处理态度。佛教与基督宗教都谈到了人世的

痛苦和空虚<sup>①</sup>。然而痛苦在佛教与基督宗教中却具有很不一样的意义。在基督宗教中，借助耶稣的经历，无与伦比的痛苦转化为人子独自担待人类罪恶并洗清这种罪恶的崇高道德价值；而在佛教，至少在原始佛教那里，痛苦曾引向了厌世和厌恶生命。在耶稣基督，痛苦使人的精神升扬。为了有效的对话，佛教应该重新审视它的痛苦观，其实，在关于佛前世的本生故事中，痛苦是具有伦理价值的<sup>②</sup>。另外，佛教可以比较两个体系中的观念异同：佛教的“无明”与基督教的“原罪”；耶稣为世人扛起十字架与大乘菩萨道的大悲誓愿等等。对比往往可以使双方发现新的视界和意义。

2. 深入了解对话的一方。基督宗教为东方所了解至少也有数百年的历史。虽然一开始它被视为异教，与东方佛教国家和民族的固有传统相冲突。但随着时代推移，东方社会的知识精英也逐步地对它有了认识。就中国而言，近现代教育制度和医疗制度的引入都与基督宗教的传入有关，不少传教士的人格和精神面貌也使中国人景仰。因此，在拒斥基督宗教的近现代中国社会中，也有不少知识精英对它怀有赞赏之情。包括佛教徒在内的硕学大德如太虚大师，都曾经称赞过基督宗教的伦理道德，认为它有力地规范了社会向善向上的风气。这一点也正是今天佛教能够与基督宗教对话的最基本的立足点。

佛教曾经从基督教会那里学习和借鉴过它们的社会赈济工作和慈善事业的优点，也从那里学习过教会的宗教教育体制。如果冷

<sup>①</sup> 试看《圣经·传道书》上说的“虚空内虚空，凡事都是虚空”以及“多有智慧，就多有愁烦；加增知识的，就加增忧伤。”至于佛教当中，类似的情绪就多得不胜举例了。从佛教观点看，这其中的智慧自然指的是“分别智”，人为的思量计较。说到苦，《约伯记》中的约伯还不够苦么？只是我们不要追究这种苦的根本原委吧。

<sup>②</sup> 如毗山多罗王的本生故事(Mahavessantara Jataka)，另可见《弥兰王问经》。

静地思考，佛教的对话者还有许多值得深入了解的东西：第一，基督宗教同佛教一样，有着拯救每一个体存在者的意义，但它的拯救手段更多地具有理性主义色彩；第二，基督宗教在现代社会中发挥着“范众进德”（规范社会秩序，增进人民道德。太虚大师语。）的社会功能，但它是如何对抗现代社会强劲的“世俗化”和“祛魅化”，在社会生活中，是如何应对政教分离的政治原则而干预社会关心政治的呢？第三，佛教现在主要生存的亚洲社会中，各国都在致力于谋求现代化发展。无论人们承认与否，现代化的标准，起码是经济技术标准总还是西方工业化国家的。那么，基督宗教在西方现代化发展过程中起过的作用，或者经历过的遭遇对于佛教的现代化都不是没有意义的。

3. 认清东西方宗教对话的处境。我们正处在 20 世纪和 21 世纪的交替点上。过去的一百年中世界已经经受了两次世界大战，人们目睹了两种意识形态的严重对峙形成的冷战局面。在西方已经进入“后现代”时期，它的知识界正在为统一规范、传统和客观真理的消失而嗟叹时，东方各国大都还在模仿前者的经济技术发展；当东方社会还在为随现代化而来的城市化、农村贫困化、环境污染焦头烂额之时，它的政治领导人又要为应付西方商业文化的侵入和传统精神丧失而殚精竭虑了。于是，东方社会处于这么一个奇怪的境地，一方面它要在工业化进程上赶上西方的步伐；另一方面它又要逃避工业化带来的所有负面影响。在这样的情势中，佛教能够从西方看到的多半是消极的榜样。正是这一点使一些人认为 21 世纪是东方的亚洲的世纪，但我们认为这多半是一厢情愿的想法。就佛教而言，它与自己寄身的社会一样，不能不应付内外夹攻的艰苦局面。

21 世纪是一个多元价值观并存的时代虽然我们在说全球性的经济，但所有的明白人都清醒地看到一个统一而公正的国际经济秩序远没有建立起来。现今的世界经济体系仍然是几个工业大

国处于支配地位，发展中国家仍然处在边缘地位。在国际政治舞台上，冷战的两极格局已经消失，一极的大国霸权仍在发挥它无所不在的影响。虽然这个巨无霸声称自己要在全球范围内维护自由与民主的价值观，但它如果一旦失去或根本没有那种宗教虔诚，国际社会又能怎样办呢？须知管理国家的政治家们永远不会是神。在今天的世界上仍然有无视人类基本权利，恣意胡作非为的国家政权，面对它们国际社会又能如何呢？说到底，当世界变得越来越小，各民族的生存距离越来越近时候，明天的世界可能会有统一的经济秩序、统一的技术标准，也可能会有统一的全球政治秩序、政治行为标准，但恐怕不会有统一的全球文化。世界只能由各个保持独特文化的民族国家共同组成，文化的多元性是世界和平和稳定的必要前提。因此未来的世界文化是多元的统一。

各民族文化的多元性根源于他们的传统生活方式及由此发展起来的精神特性。世界文化的统一性依据，只能在人类共有的基本特性——人性，也在由此人性为依据的人的尊严和一系列权利中。人权无疑是全体人类无论种族、肤色、宗教、文化如何不同都必然拥有的基本权利。它也是建设走向世界的伦理的自体依据和根本目的。

因此，今天的佛教如果要回应基督宗教界发出的加强宗教间对话，建立走向世界的全球伦理的呼吁，最为重要的是要深刻而全面地了解我们所处的时代，通观各种思想潮流，不带偏见地、设身处地地理解自己的对话者——基督宗教、伊斯兰教和别的宗教，卓有成效地发掘自身当中一切积极而丰富的精神资源，在诸如人权、和平、发展等的重大题目上表明自己的原则立场，从佛教的角度去增进人类的福祉。所有这一切，只有通过不断的、诚恳的、不同宗教间的对话才有可能实现。

## 歧异与对话

■凯利·詹姆斯·克拉克

概述：宗教信仰通常被描绘成对话无可避免的敌人。我认为，这一漫画在根本上是错误的。海克(John Hick)关于宗教歧异的怀疑论阐述加入到这样的漫画中，它只认可某些无关宏旨的对话，却威胁到他打算保留的歧异：琐屑的对话并且不存在歧异。关于宗教歧异的各种解释并不排除真正实质性的深层分歧和不一致，这使得实质性的对话成为可能。实质性对话要求宗教或伦理上深刻的确信。此外，构成对话基础的谦恭和好学的德行在这样的行为中显露出来，它有助于在具有与己深刻不同的信仰与践行的人们中良好地生活。这样的德行需要培养，因为我们在本质上倾向于把他人视为威胁并进而排斥他人。宗教上关于依上帝形象创造的观念对于在概念上建立对人的尊敬是恰当的，后者对于实质性对话来说是必要的。

引言:观察历史的一种特有方式,是把宗教信仰视为对话的主要障碍。在这一故事中,坚信教条的信仰者充满激情、口含天宪,宣称那些不皈依其信仰的人们将会有痛苦乃至致命的结局。非教徒被认为在道德和宗教意义上是有缺陷的,并且应该遭到斥责、流放、刑罚乃至处死。而当一种教徒与另一种教徒相遇,各自信条的宣示不可避免,而对话则被排斥。对话的最好理由是摆脱宗教信仰的多样化或是信仰的单一化。各种宗教的信念与践行跟对话所要求的对其他信仰传统的开放性是不协调的。以改宗为目的的信仰改变更适合于那些与非信徒接触的虔信者。将这一具有讽刺意味的图像推至其结论,如果谁拥有真理,那他就无需倾听非真理的声音。

在本文中,我将论证,宗教信仰可以且应该为不同宗教间的对话提供充足的辩护。宗教信仰,至少是人多数的信仰包含着促进对话的概念资源。尽管宗教信徒往往对别人和他们的信念不甚敏感,特定宗教信仰可能且应该激发其信徒进行原则性的对话。

我将在宗教歧异的范围内讨论宗教性的对话。我将给出关于宗教歧异的两个解释——一种怀疑论的及另一种非怀疑论的,并对它们作为对话基础的恰当性做出评价。我认为,海克所主张的对宗教信仰的怀疑主义解释将真正的歧异排除在外,只允许无关宏旨的对话。而关于宗教歧异的非怀疑论解释则在特定信仰自身内为与其他信仰者间的对话提供了恰当的概念基础。各种宗教信仰可能且应该是对话中的朋友,而不是敌人。



## 海克的失误:①

解释宗教间歧异<sup>②</sup>的各种尝试承认在关于终极实在的本质问题上存在着相当不同的信念。理解宗教歧异的困难常常由于这样的信念而加剧,这种信念认为,那些歧异的宗教信仰是由显然同样真诚和在认知方面具有同等能力的真理探索者所获致的。

作为西方讨论宗教歧异问题最著名和最有影响力的学者,海克宣称,各种宗教传统在令人类由利己主义向利他主义(由自我中心到他所谓的“实在中心”<sup>③</sup>)转换的能力方面大致是一样的。他断言朝向终极神圣实在的同样正当与有效的转换的多元性,没有什么宗教在这一转换上处于特殊地位。海克的宗教多元论植根于康德主义,他区分“实在(他、她、它)自身和被人类经验与思想的实在”<sup>④</sup>。各种宗教传统基于对被经验的实在<sup>⑤</sup>的意识而形成:“我们的假说是,它们是基于神圣实在的存在(presence)而形成的,这一

① 这里所概述的内容在凯利·克拉克与凯文·柯可仁“Pluralism, secularism and tolerance”,一文中有更详细和充分的论证。E. Black, J. Elshtain, Jay Mechling, James Avne等在“*Rhetoric and Public Affairs*”(见 Vol 3, no. 4 Winter 2000, 627—651)上作了回应。我们对其批评的回应见“*Rhetoric and Public Affairs*” Vol4, no. 4, Winter 2001, 711—716。

② 仅在这一节中我将把“宗教歧异”作为大致上是描述性术语来使用。我更倾向于使用“宗教多元主义”概念。但海克对宗教多元主义的理解既是解释性的又是价值性的。由于我们在此讨论的是海克的观点,把二者区分开来是十分重要的。

③ 这一术语在海克的著述中常常出现。例如,参见氏著 *Disputed Questions* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993), p. 144。

④ John Hike. *Problems of Pluralism* (London: Macmillan Press, 1985), p. 39. 康德对现象与本体的区分是表面的。虽然我并不相信这就是康德的观点,但我将继续将这种观点当作康德的看法。康德坚持我们应该且可以对上帝有真实的信仰,正如他本人一样。在康德看来,为了按我们应该的那样去生活,我们必须对上帝有实在的信仰。

⑤ “实在”即终极神圣的实在。在西方,这一实在常被称为“上帝”。

存在是通过一系列作用于世界上各种宗教传统内部的不同宗教概念和宗教意义结构进入意识的。”<sup>①</sup> 我们也许进入了宗教经验的现象领域，但我们没有进入神圣的本体世界。我们无法遭遇实在自身。

在海克看来，世界上各种主要的宗教只就其关于终极实在是如何被我们所经验或向我们显现的主张而言是正确的。虽然我们对实在的认识可能会错，但我们在实在在我们看来是怎样的方面是不可能错的。例如，终极实在对某些人显现为人格化，而对另一些人则显现为非人格化，但我们没法越过现象进入实在。如果宗教理论将一些性质作为如其所是的东西归诸实在，那么，它们或是未经证实的，或是虚假或无意义的。尽管实在也许显现为爱、善意、耐心、正义、要求绝对忠实和崇敬的、岩石或蛇，实在究竟是什么则是彻底的神秘。由于人类的认识局限性和神圣的超验性，我们无法撩开宗教现象的面纱一窥实在的真相。借用洛克的有趣说法，实在乃是某种我们知道它不是什么的東西。海克写道：“……我们不能将在人格或非人格中碰到的特征加诸实在自身。因此，它不能被说成是一或多、人或物、实体或过程、善或恶，具有意图的或是没有意图的。”<sup>②</sup>因而，海克怀疑任何关于超越现象达到神圣实在的说法。

在对话问题上宗教多样性所面临的压力是显而易见的：坚持自己的宗教信仰是真实的，从而所有与之竞争的信仰都是虚假的或是部分虚假的似乎排斥对话；改宗，行；宣示真理，可以；对话，不行。为了开创对话的基础，我们是否应像海克一样，认为我们的信仰只不过是我们对事物的看法而不代表事物本身究竟如何？如果各种宗教信仰仅触及表象，那么，不同信仰就算不上是信仰上的竞

①海克，同上书，第 41 页。

② John Hike, *An Interpretation of Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), pp. 246—247.

争者(belief-competitor)。人们可以随意宣称实在在他们看来是怎样的而不与他人的不同信念存在竞争。按照这样的看法，宗教信仰看上去就像是空中的云朵：你看到的是只兔子，而我看到的是某个人，而云朵本身既不是兔子也不是人。然而，依表象的观点考虑问题，二者都对，没有谁是错的。皆大欢喜！

但是，将宗教信仰当成单纯表象与我们关于信仰的日常直观相抵触。当我们做出或坚持某些判断时，我们把它们当成是真的对待。尽管我们并非不会错的探索者，但我们的信念以真理为目标。当我们相信某物，这是因为我们所相信的东西在我们看来是真的，或者说与竞争性的看法比起来更像是真的。我们对自己的信念还能持什么样的立场？就我们所能做出的判断而论它们是错误的？如果我们相信什么，我们相信它是真的。可是，问题来了，对宗教信仰(为真)的坚持排斥真正的对话。这样，追随海克的观点看上去是进行对话的最佳途径。

对对话的现代辩护，如海克的辩护，通常只不过是伪装着的冷淡：在这一观点中，对话之所以可能是因为一个人对自己的信念并不认真，并认为别人也不该认真。它允许某种表面的对话或关于表面东西(现象)的对话，付出的代价是真正的歧异。想一下云的比方。如果你认为云是上帝的呼吸而我认为它们只是水的凝聚，我们意见不同。在此，我们存在真正的分歧，且我们中肯定至少有一方是错的。可是，假定我们是云的多元论者：我们承认我们不能知道云的本质，云本身是超出人类认识能力之上的。我们同意谈论云的表象，你说是兔子，我说是某某人。但是注意，在此我们放弃了深层次上的分歧：我们同意关于云的终极实在不可认识。我们的不同意见涉及云的表象而非其真实存在。真实与实质性的不一致是不可能的。

康德式的不可知论对于其所认可的特定多样性是一个威胁。根据这种观点，所有关于终极实在的信念都应该被拒斥，代之以关

于现象的信念。海克及其他的宗教多元论者由此希望人们看轻关于宗教信仰的形上追求的想法是很清楚的。但正是这些形上追求造就了歧异，进而产生对话的需要。海克将把每个人变成康德式的不可知论者，取消深层分歧的可能性。只有当在道德及宗教方面存在深刻和重要的不一致时，才可能有意义上重大的歧异。如果人人都成了康德式的多元主义者，我们的所有不一致都将会是肤浅和不重要的（且同时被认为是这样）。因此，可能的对话将会是无关宏旨的。在这样的背景下，我们彼此也许更易于和睦相处，但真正的歧异将不复存在，从而不可能有实质性的对话。

### 实在论与宗教歧异

在宗教信仰方面，<sup>①</sup> 如果对正确和真理（正像对错误与虚假）没有坚定与真实的信念，实质性的对话完全是不可能的。可能的只是琐屑和无意义的对话。有人也许宁愿要这种有教养的冷漠，而不想要实质性的对话，因为它使社会更趋于和平。这也许是真的，但我们现在讨论的诱人而困难的问题是，在不令真正的歧异消失的前提下对话是否可能。

我们看看关于宗教歧异的非怀疑主义的实在论阐述。关于宗教歧异的权威宗教解释认为，终极实在如其所是地向人们显示其自身，但它通常受到人们由于道德、心灵或知识缺陷或是个人社会-文化背景影响而导致的扭曲，这些扭曲使实在被人们以相当不同的方式理解。当人相信，由于道德、心灵或知识方面的优越性，某种特定的宗教传统握有关于实在的真理，特权在此出现。即便承认存在社会-文化隔层（filter），人仍然可能相信，自己的文化隔层对实在的扭曲比别人的少；也就是说，人可能相信，其文化背景比别人的更适宜于（把握）实在。

<sup>①</sup> 我关于宗教信仰的理解并不排斥无神论。

许多宗教传统把错误的信仰归因于道德或精神上的不足。其追随者认为，存在着感知实在的确定方式，但人类的弱点妨碍了关于实在的信仰——那些持有不正确观点的人是蓄意和白欺欺人地不真诚的。在此，主要的恶是道德和精神方面典型的傲慢，以及伴随自我膨胀想法而来的对神圣的各种方式的贬低。道德和精神上的优越当然为一些宗教信仰者宣称他们触及神圣实在而别人却没有提供了概念空间。然而，在西方世俗社会中，将宗教信仰方面的错误归咎于人类道德上的弱点被认为是不恰当（甚至是不礼貌）的。

信徒们关于他们拥有别人所不具有的有关终极实在的讯息的任何宣称同样是不得人心的。人也许相信，实在在某个最低限度上向每个人呈现其自身，但同时认为，实在将其自身的某些附加讯息传达给了某一特定传统，后者从而被认为更接近真理。尽管实在以确定的方式，如经由经验、自然或道德向所有人显示自身，某些人——也许是通过启示——被授予了比別人更多的关于实在的讯息。

关于宗教歧异的宗教性特权解释，尽管不流行和失礼，它（逻辑上）肯认有些教徒——无论多么有限——至少可能多少触及神圣实在。在海克看来，关于神圣实在的实质性真理诉求并非是排他性的。宗教歧异在不减损宗教信徒形上诉求的同时得到解释。关于宗教歧异的特许宗教性解释维护真正的歧异，进而肯认那些我

强调比海克的观点<sup>①</sup> 为实质性对话提供更好基础的宗教信念。

### 对话与不一致

由于在关于实在的终极本质上实质性的不一致，对话是困难的和有价值的。然而，不一致却不是实质性对话充分的先决条件。人们通常在他们认为琐屑和不重要的事情上意见不一。我凑近了看到一连串微小的斑点，你后退看到的是一幅风景画。我们讨论彼此不同的视界但这并不进入实质性的对话，因为在此不存在深刻的不一致。但是，假定我们往后站，我称这画平庸而你说它漂亮，为了让讨论进行下去，此时实质性的对话也许就是必要的了。除了不一致之外，实质性对话还要求某种关切的成分，这通常出自某种深刻的信奉与确信。由关切引发的实质性对话通常是如此深刻，它对不同信仰的信奉者构成威胁。

由于涉及人类根本关切的深度，不难理解人类为何似乎很自然地倾向于谴责和不宽容而不是对话。我们倾心于自己所关切的事情，而那些与我们有不同意见的人则宣称，我们所倾心与关切的东西是错误的。在面对道德与宗教上的不一致的威胁时，我们很自然地希望维护和肯定自己关切和倾心的东西，正像我们在对待自

<sup>①</sup> 对很大一部分宗教徒来说，相信他们的信仰是（关于神圣实在而非仅涉及现象的）真理是更为合理的。假定有个在特殊宗教传统中成长起来的人持有关于上帝的特定信仰，或是一个人基于某种宗教经验导致信仰上帝，又或者有一个人做自一个经过仔细考虑的清醒的判断，认为正如某一特殊宗教传统所阐述的那样，对各种因素的最佳解释是上帝的存在。在这里的任何一种情况中，按照以上所说明的人对上帝的信仰显然是有道理的，或者说在我看来是如此。相关的证明条件包括基于所信任的人的证词接受某些事情，基于经验或推出关于各种材料的最好解释这一点接受某些事情。在宗教信仰的事例中，人通常断言上帝或是至上实在是或像是他或这一那一传统所阐述的那样。也就是说，大部分的信徒在其关于上帝或是至上实在的信念上是现实主义的。

己时所做的那样。这常常导致对那些具有不同信仰和践行的人的不予置理、疏远或者迫害。

实质性对话要求将那些具有明显不同信仰和践行的人当作内在有价值的来对待而不考虑他对你的基本的人类关切的排斥。对话要求有教养的品性，抑制我们傲慢的自然倾向，这种倾向引发指责、疏远、排斥或迫害那些其信仰与践行与我们不同的人的欲望。部分地通过承认他人是具有不可估量价值的造物，傲慢可以并且应当得到抑制。于是，实质性对话建立在诸种德性，如谦恭、愿意学习的基础上。这些德性在行为中流露出来，包括有益于与那些在信仰和践行方面与我们深刻不同的人和睦相处的行为。谦恭的德性需要培养，因为我们本能地倾向于把他人视为威胁和贬低他人。愿意学习的德性也需要培养，因为我们天然地具有惰性，同时易于高估自己的知识。总之，实质性对话内含对信仰的深切关怀，它植根于诸如谦恭、愿意学习这样的一些德性中，要求对人的深度尊重。

### 宗教信仰与宗教对话

实质性对话与坚定的宗教信仰是相当一致的。这有三个理由。首先，实质性对话要求关于终极实在的真实概念。正是涉及人类基本关怀的不一致的分量使得对话成为必要和可能。只有当面对不同信仰与践行时，我们才呼唤那些构成对话基础的德性以抵制武断、傲慢、迫害、指责与不宽容。当然，宗教徒有着关于真与善的真实观念。

第二，作为实质性对话的基础，对人的尊重在将人视作内在价值的承担者的伦理观念中有其深厚的基础。如果我承认他人是具有内在和至高价值的存在，我就能与之真诚对话。也许只有一个内涵丰富，甚至可能只有宗教性的关于人的概念才能为这样的价值提供一个融贯一致的基础。关于人是上帝的影像，神圣形象的承担者、圣爱的对象，或某些其他恰当的人的丰富概念可以给出关于人

类内在和至上价值的说明。<sup>①</sup> 被归诸于人类的價值必须有足够的分量以平衡他人信仰与践行的威胁。与人有关的关切植根于尊重，对于宗教信仰者来说，这种尊重建基于上帝的形象。

第三，关于人作为有限、脆弱和易错的造物的宗教概念令我们在涉及人类根本关怀问题时预期人甚至是存在于我们自身的错误。人类这一造物不具备上帝的视野并从而是易错的。错误的可能性为我们倾听他人故事的合法性创造了新的空间。

第四，有神论，至少是在其犹太—基督—穆斯林形态中有一个内容丰富的自由概念。有神论者相信，上帝创造的人具有道德上意义重大的自由，并且，上帝重视自由的道德和精神的发展。人类自由既允许非凡的创造性，同时也容许难以言表的恐怖。在自由和有限中蕴含若宗教上的歧异。

关于人作为(有限)造物的丰富概念，被赋予神圣地注入的价值，并且自由地塑造自身的特性，这些加在一起为实质性对话提供

<sup>①</sup> 康德式不可知论怎能为人类价值提供基础？康德式不可知论以这样的代价赢得和平共处与救世的慷慨：正如实在所宣称的那样，所有宗教信仰或者是未经证明的、虚假的或是没有意义的。存在着进一步的可能性，即在现象之幕的背后空无一物或没有谁关心人类与其嬗变。难以看出，在“我们不知道的某物”的基础上人的无限价值如何生根。无疑，某些神学或形上的可能性趋于为人类的价值与尊严提供基础而另一些则不。我看不出有什么理由假定，关于终极实在的彻底不可知论观点给出关于其他人的价值的信念，这种信念有益于为原则性的对话提供基础，仅仅是宗教现象当然无法为人类价值给出恰当基础。进而，如果把那些关于现象的信念当作是指向实在的，它们只是以激发性质的信念和行为。在人开始相信自己被现象而非实在抓住的程度上，他丧失信仰和践行的动力。康德式不可知论完全无法利用为人类尊严与价值提供充分基础的神学资源。

对康德主义者来说，也许还存在为对人的尊重提供基础的其他道路。康德主义者可能将人的尊严建立在理性基础上，正如康德所做的那样。我并不排斥尊重的非宗教基础。但是，我想说的是，只有非怀疑和实在论的宗教信仰能在不损及真正多样性的条件下给出这样的基础。诉诸理性能否做到在不损及多样性的情况下为尊重提供基础？



了丰富的基础。进而，实质性对话承载 (bears up) 在人类根本关怀方面持有不同信仰和践行的人并驱使我们说：“我将抵制由于我们不同的信仰与践行而把自己想得比你好的诱惑。我将你视为人，神圣价值的承担者。由于你作为人的价值和我作为造物的局限性，我将同情地倾听你的信仰。”

在对话中，人也许还会补充道：“但是，我不同意你的看法，理由如下。真正的对话并不意味着我们将不试图说服对话方他或她想法的错误。”(说到底，我们认为他们在涉及人类基本关怀的问题上是错误的) 我们的确尊重他们，而正是出于这种尊重——这是真正对话的先决条件——我们希望他们依照真和善恰当地安排自己的生活。但我们同样也可能犯错。产生于对自身有限性与造物身份的深刻了解，理智与道德上的谦恭还应真诚地补充，“但我承认我可能是错的，我可能有认识上的盲点。请你告诉我你认为我错了的理由”。当面临宗教歧异时，相互尊重在真正的对话中找到其表达。

#### 几点澄清

让我概括一下我至此的论辩：由于实质性对话要求深刻与真挚的确信，必须将对话作为道德上有价值的品质与冷漠、无情、麻木或无动于衷的“老好人”区别开来。在我们与他人并不共有信念与践行但却尊重他的情况下，对话在道德上是值得一为的。不同宗教传统奉行者间的这一尊重之所以可能，是基于他们关于人的尊严和价值的丰富观念，他们相信，人的尊严与价值是植根于神圣实在的。进而，在尊重人类文明多样性的背景下，我们也将尊重出自正派、真挚和道德上敏锐的真理探求的似乎可信的结果。最后，我们作为造物——这是我们先在的有限性——这一点蕴含着错误的

可能性和始终向纠正开放的需要。<sup>①</sup>

我的论辩维护不同宗教传统信徒关于其信仰是真的，也许是惟一真的坚信。我反对海克在仅仅意味着现象的真的意义上使用“真”；我想要的是强烈和现实意义上的“真”。宗教信仰，至少是那些真实的信仰，上升和进入了神圣实在。但是，即便各种不相容传统的追随者可以合理地认为他们的选择肯定是真实的，他们不可能全是对的；他们中的一些人，甚至可能是全部，也许都错了。如果我有把握相信自己所在的传统是独一无二真实的，那么，我有把握相信别人的是假的。因此，智慧要求我们中选择信仰的人应希望我们的传统是相当上路的（pretty much on the right track），同时肯认它同样存在文化的偏见，可能需要来自其他传统的矫正。

不能由人们执著于其信念的事实进而推出他们是独断或傲慢的，后者并不要求前者。也许出自对上帝的感恩，信仰者谦卑地执著其信念。（在判断这种改变的可能性不太可能出现的同时）她可能会愿意改变自己的信念并尊重那些与其认识不同的人的信念。肯认其信念的真实并不蕴含独断或傲慢。无可否认且令人叹息的是，许多信仰者的确卷入独断、傲慢甚至是不宽容。但是，这是他们自身道德上的问题——囿于我相信未经克服的贬低他人及抬高自己的自然趋向<sup>②</sup>——而非其所拥有的信念的结果。

最后，对话只是邻近信仰与实践的众善之一。另一相关的德性是认知上的谦恭。我认为，这一德性断然反对傲慢与独断的确信。我始终强调，某人持有的关于上帝的信仰可以被证明是实在的，但这样的信仰不必是对话的敌人。我相信，在认知局限性的前提下，恰当的态度是对信仰一定程度的存疑，即便你的信念看起来已为

<sup>①</sup> 在此，我要感谢德瑞尔·亨德勒（Drew Hinderer）对整个这一部分的批评与建设性的评论。

<sup>②</sup> 关于后者，参见我的 *When Faith Is Not Enough* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1997), chs. 3–9.

宗教经验所证明，即便这些信念是出于对父母所教、直觉、对所有已知证据的考虑的信任等等。显然，对歧异现象需稍赘数言：基于各种竞争，宗教信仰大量存在，谁在信仰上确定完全正确的可能性是微乎其微的。而来自道德、精神或信息方面的正当优势显然并不足以消除困扰信仰的所有疑虑，即穿越时间和空间，有人在信仰上是正确的而其他所有人都弄错了。

显然，宗教(或是道德)上的深层与真挚的坚信以及相信它们在强烈和实在的意义上是“真”的，同时不能担保我是对的而其他人都是错的是可能的。这里是另一个与宗教对话相邻的价值：也许某些虔诚的宗教信徒植根于骄傲的自命不凡的确信就像信念的丧失一样深刻地剥夺了信仰的可转换价值(transformative value)。上述的抉择并不是试图让我们的生活以“我们不知之物”(something-we-know-not-what) 为一端，以绝对确定的排它真理的另一端为中心。显然存在这样的可能性，例如，以希望的精神然而同时在“畏惧和颤抖”中皈依基督的基督徒深切地意识到，这并非一个理性与真诚的真理探寻者所惟一可能的践行。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 她也可以搁置关于是否存在通往拯救的另一途径的问题，并且赏识与尊敬那些郑重选择了不同道路的人。人在许多不同的传统中发现这样的说法，一些崇拜者受到误解、混淆、不用心及谬误的困扰，因而他们祈祷的神无异于泥塑木雕。人可以希望，我就是这样，上帝将仍然承认即便是歪曲的传递也是有意义的，并且礼待其带着有改造作用的影响所传达的关系。

## 谁之对话？何种对话？

### ——从科学与宗教的关系■对话问题

■陈立胜

科学与宗教的对话？严格地讲，不是宗教与科学的对话，而是宗教家(或宗教徒)与科学家之间围绕着宗教与科学关系的话题展开的对话。在这里存在着一种对话的主体与对话的内容之间的辩证关系：话题是由对话主体选择或限定的，然而一旦话题得到确定，对话者就受到对话主题的引导，诚如伽达默尔所言，对话的参与者与其说是谈话的引导者，不如说是谈话的被引导者，对话者是“陷入”或“卷入”对话之中的。<sup>①</sup>确实，话题本身的内在的意义空间“事先”早已引导着对话的双方或多方具体的言语过程。就本次会议的主题来说，宗教与科学的关系这一话题引导着对话参与者在这一话题本身的意义空间内活动着、交流着。因此，从宗教与科学

<sup>①</sup> 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999，第1版，第439页。

关系的角度，去探究对话主体的可能的态度以及相应的对话结果，实际上也就是从对话话题的意义空间内考虑对话者可能受到这一主题引导的方式与结果。当然，这里有一个悖论式的东西，因为，任何真正的对话者都不可能事先知道在具体谈话过程中会产生什么样的结果，所以，为了避免自以为是地“设计”对话之嫌，我得事先声明一下，我这里所说的从科学与宗教关系看对话的问题实际上是我个人的独白，把这种“独白”道出来，投进今天真正的对话空间之中，以期得到回应，从而成为对话的一部分，也就达到本文的目的了。

毫无疑问，宗教与科学的关系是一个大问题，既可以进行历史的考察，也可进行理论框架上的分析，这方面研究的成果是有目共睹的，如巴伯的《宗教与科学》(Ian G. Barbour, *Issues in Science & Religion*)、霍伊卡的《宗教与现代科学的兴起》(R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*)、布鲁克的《科学与宗教：历史面面观》(John Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*)等等。我们可以利用这些专家的研究成果，将宗教与科学的关系做一类型学的划分：(1)冲突的关系(图示为： $\rightarrow\leftarrow$ )；(2)并行的关系(图示为： $\parallel$ )；(3)交叉的关系(图示为： $\times$ )。这三种类型基本上可以涵盖历史上宗教与科学之间的关系。粗略地讲，启蒙运动以降，尤其是科学主义、自然主义、简约主义及理性主义的日趋昌明，科学与宗教的冲突关系说一度占据了主流地位。科学的昌明就是宗教的式微，科学的进步，就是宗教的退步。激进者如逻辑实证主义者卡尔那普(Carnap)，明确主张科学是真正的知识形态，科学命题是有意义的命题，而宗教命题实为“伪命题”，没有任何认知的意义，这样宗教命题连真假的资格都被剥夺了。例如“上帝存在”这一命题即为伪命题，我们既不说它是对的，也不能说它是错的，从根本上说它是无意义的。甚至其反命题“上帝不存在”也是一无意义的伪命题。且不说历史上哥白尼的日心说、达尔文的进

化论与基督教神学、基督教教会的冲突的真实性如何，一个不可否认的事实是，在历史中，对《圣经》的解释、对基督教宇宙观的阐发，往往因与新的科学的成果相冲突，而最终不得不做出让步。罗素在其《西方哲学史》前言中，对科学、哲学、宗教的关系有一生动的说法：科学处理的是能说得清的东西，宗教处理的是说不清的东西，而哲学则介于两者之间的模糊地带。这种说法虽然没有直接指明科学与宗教的冲突，但却暗含着类似的结论。因为，虽然罗素不像卡尔那普那样极端否认宗教命题的意义，但他很清楚地暗示宗教命题的意义是不清楚的，而一旦它变得清楚起来，那么，它就不是宗教了，而是成为哲学或科学的东西了。罗素的看法实际上是在重复孔德的人类文明三阶段说：神学（思维）阶段—形上学（思维）阶段—科学阶段。按照这种思路，宗教是人类思维发展的低级阶段，科学的发展、人类认识能力的提高最终会消除宗教。虽然这种科学主义的信念在今天已受到普遍的质疑，但无论如何科学与宗教的冲突在历史中是存在的，这是不容否定的事实。一般来讲，在这场冲突中，宗教（神学）是处于劣势、被动防御的地位，而（自然）科学则处于优势、进攻的地位。对此，当代著名的神学家蒂利希有一个很形象的比喻。他把基督教神学比做是“一支在前进着的军队面前退却的队伍”：“随着前进的队伍每一次取得突破，在这种情况下就是现代科学的进攻，基督教神学将企图去保护仍然未受到损害的基督教传统。然后，一种新的突击将使以前的防卫成为无法防守的，这样，另一次的退却和安排一种新的防卫就是必要的了。就这样不断地周而复始。”<sup>①</sup> 神学要避免疲于防守的被动局面，就得改弦更张，另谋思路才行，于是而有并行不悖之模式说（分离说）

宗教与科学关系的第二种类型：并行的关系。一般来说存在神

<sup>①</sup> 蒂利希：《基督教思想史》，尹大贻译，汉语基督教文化研究所，2000，第572—573页。

学家(如克尔凯郭尔、布尔特曼、蒂利希)都是这种并行不悖模式的主张者。科学与宗教是两个性质根本不同的领域,前者是事实的领域、客观的对象的领域,后者是价值的领域、主观体验的领域;前者是主体无涉的因而也是普遍的领域,后者是主体介入的因而也是相对的领域;前者运用的是实证的方法、实验的方法,后者运用的是生存论的方法、启示的方法;前者的语言是实指的语言、事实语言,后者的语言是隐喻的语言、象征的语言;等等。并行不悖说在当代哲学家那里有很大的市场,维特根斯坦与海德格尔这两位当代哲学的巨擘都持这一立场。前者在其《逻辑哲学论》中说过,对于可说的,皆可清楚地说;对于不可说的,须保持沉默。逻辑学、自然科学属于可说的领域,而一切神秘的东西(包括宗教信仰)则属于不可说的领域。他的哲学就是为这“可说”与“不可说”划一泾渭分明的界线。可说的东西与不可说的东西,各守自己的地盘,井水不犯河水,相安无事。后者早在1927年图宾根的《现象学与神学》的演讲中,将哲学与科学的区别视为存在的科学与存在者的科学的区别,而神学与自然科学皆属于存在者的科学,皆是“实证的科学”。与其他实证科学不同的地方在于,神学的实证性奠基在信仰的基础上,不仅它的对象源于信仰(对基督性、启示事件的信仰),而且它的理由也来自信仰。神学科学之目标不像其他实证科学那样是一自在有效的命题系统,而是“具体化的生存本身”,是始终与生存活动发生关联的信仰性的生存一领悟。<sup>①</sup>

20世纪60年代以后,科学哲学中历史主义大盛,库恩、费耶阿本德、图尔明对科学活动中非理性因素的揭示表明科学范式具有特定的历史背景与信念框架;另外,科学活动中也存在着大量的

<sup>①</sup> 海德格尔:《现象学与神学》,载《海德格尔与神学》,刘小枫选编、孙周兴等译,汉语基督教文化研究所,1998,第13页。

隐喻、想象和换喻，科学在根本上也带有诠释学的色彩。<sup>①</sup> 科学主义、实证主义的破产使人们对宗教与科学绝对二分法产生了怀疑。另外，科学研究的某些最新发展（如宇宙大爆炸理论），由于尚停留于假说阶段，因而往往与形上学的假设纠缠不清，这很容易让人们感觉到科学宇宙观和宗教的宇宙观并没有什么本质的不同，宇宙大爆炸理论和基督教“由无而有”的创世说（*creatio ex nihilo*）仿佛也有了某种关联。1992年《时代》杂志封面上赫然印着“科学就上帝告诉了我们些什么？”的标题，专栏记者 Charles Krauthammer 撰文说：“在科学的时代中，物理学成了一种天启”（*In the age of science, physics is a form of revelation*）。<sup>②</sup> 于是，宗教与科学的交叉关系模式应运而生：科学发展离不开相应的信念支持，科学系统最终亦建基于形上的假设上，而宗教信仰（尤其是基督教信仰与基督教世界观）为自然科学的发展提供了这一终极基础以及推动力。近代科学在西方崛起，是与基督教的思想资源的支持分不开的。<sup>③</sup> 并行模式受到了质疑，有论者称，“即便宗教教义不就物理世界做任何论断，宗教仍然无法回避科学的冲击，科学亦不可能漠视宗教世界观的挑战。”<sup>④</sup> 更有论者将宗教与科学的关联总结为六点：1. 宗

① 参见 M. Gerhart 及 A. Russell 的《隐喻的过程：科学理解与宗教理解的创造》（*Fort Worth, 1934*）。

② 物理学家 Gerald L. Schroeder 在《创世纪与大爆炸》一书中宣称：“对物理学与圣经传统的理解表明，《创世纪》的开头几章与现代宇宙学的发现是相互支持的而不是相互冲突的。”（*Gerald L. Schroeder, Genesis and the Big Bang, New York, 1990, p. 10*。另《谁写了〈圣经〉？》一书的作者 Richard E. Friedman 在《上帝隐匿的一面》的第 10—11 章对大爆炸理论与上帝的关系有较详细的介绍，见 Richard E. Friedman, *The Hidden Face of God*, Harper San Francisco, 1995, pp. 119—253。

③ 霍伊卡（R. Hooykaas）在《宗教与现代科学的兴起》（*Religion and the Rise of Modern Science*）一书中，即持此论点。

④ 江丕盛：《基督教思想与近代科学》，载《维真学刊》，2000 年第 1 期，第 11 页。



教提供了科学在其中得以兴盛的概念框架。 2. 科学既能证伪也能证实宗教论断。 3. 宗教能有助于解决科学所遇到的形而上学难题。 4. 宗教能有助于在不同科学理论之间做出判定。 5. 宗教能够增加科学能力的解释力。 6. 科学能够为宗教结论的论证确立前提。<sup>①</sup> 爱因斯坦的名言：“科学无宗教则跛，宗教无科学则盲”常常被作为交叉模式的佐证。

宗教与科学的三种关系的划分，在学术界是得到普遍采用的。我想指出的是在理解这三种关系说的时候，我们必须坚持避免任何类型的“范畴错误”。<sup>②</sup> 具体地讲，我们必须牢记历史中的科学与理想中的科学、历史中的基督教与理想中的基督教属于不同类型的范畴；科学家的信念、科学家的科学创造活动与科学知识形态属于不同类型的范畴。<sup>③</sup> 否认科学与宗教的冲突说的人，往往将理想中的科学与理想中的宗教混同为历史中的科学与历史中的宗教，宗教与科学的冲突固然往往是旧的科学观与新的科学观的冲突，然而宗教恰恰是站在旧的科学观的一方的。问题的要害在于，宗教往往是将某个时代的人类的“知识型”或“范式”绝对化、神圣化，因而每每在知识型、范式转换（即科学革命）中成为保守的一方、被动的一方、落伍的一方。在观念上讲，宗教完全可以不将它自己的世界观神圣化，并进而可以与科学的变迁保持同步，做到与时俱进。

<sup>①</sup> W. Craig:《科学与宗教彼此无关吗》，载《欧陆哲学与宗教演讲录》，赵敦华编，北京大学出版社2000，第1版，第236页。

<sup>②</sup> 这里的“范畴错误”是从赖尔的《心的概念》中借用过来的，其具体的含义见赖尔：《心的概念》，刘建荣译，上海译文出版社，1988，第1版，第10～13页。

<sup>③</sup> 需要指出的是，我在这且不做任何形上学的假设，区分这些不同类型的范畴，并不意味着说理想中的科学、理想中的基督教存在于具体的历史之外，科学知识形态存在于具体的科学家的信念与创造活动之外。坚持形上学的柏拉图主义是一回事，在理想（本质）与历史（现实）之间做出必要的区分是另一回事。

然而在历史中则完全是另一番情形。而主张两者交叉的人，又往往把科学家的信念、具体的科学家的创造活动与科学知识的形态混在一起，诸如科学家从其宗教信仰中获得动力、从其信仰生活中汲取创造的灵感等等的说法，这种说法固然有其立论的依据，但却往往忽视了以下的事实：无神论者、不可知论者、基督徒、佛教徒、通灵术者、道教徒等等都可以从事科学活动，都有可能从各自的信仰中（或无信仰中）获得动力与灵感。数学家、生物学家可能从周易八卦图中获得二进位计算法或生物遗传密码思想启发，但这并不就证明绘制周易八卦图的人就是二进位制或生物遗传密码的始作俑者，也不意味着二进位制或生物遗传密码证明了周易八卦图的正确性、超前性。对这三种宗教与科学关系模式的厘清，有助于我们就对话主体的语境及相应的结果进行某种展望。让我们围绕这三种模式，虚拟一场有关宗教与科学话题的对话。设想一位神学家与一位科学家在进行一场对话，那么，神学家能告诉科学家什么信息呢？是好消息吗？科学家能告诉神学家什么信息呢？是最新的科学发现吗？对话的结果会如何呢？神学家会不吝指教科学家关于宇宙大爆炸的真正秘密吗？比如说大爆炸的速率乃是上帝精心设计的结果，等等。就让我们权且承认大爆炸确实就是上帝（且不说是什么样的上帝）设计的，但神学家是凭什么资格做出这样的断言的？是上帝告诉他本人的吗？参与对话的科学家情形会如何呢？当他被对话的同伴告知，他目前毕其一生在研究的科学问题的最终答案早已握在神学家的手中，在他翻越无知的高峰后，早有神学家在等着他，等等。我们这位科学家会有什么感想呢？他会不会因此而嘲弄神学家的轻率与天真呢？或许会，并因此而进一步蔑视宗教本身，把宗教思维作为一种异想天开的东西一笑了之；或许不会，他会问，那么上帝是如何设计的？我们又如何验证这一点的？神学家会以什么对答呢？假设这位对话的神学家自认为得到足够的天启，也有足够的勇气向科学家进一步解释上帝是如何设计宇宙大

爆炸的,比如第一天如何如何,第二天如何如何,最后如何如何,那么,科学家会把这“如何如何”作为科学知识加以接受吗?再设想这位科学家带着几分虔诚与敬畏接受了神学家的解释,并把这由对话而来的“新知识”整理成“科学报告”,那么,它能在世界上哪一家科学杂志上发表呢?编辑人员肯定会以为撰稿人投错了地方,并建议改投神学杂志。

那么,科学家会向神学家讲些什么东西呢?他向神学家报告一个好消息吗?比如大爆炸理论证实了上帝的存在,怎么,神学家对于上帝的存在至今还在半信半疑吗?至今还需要什么物理学的新证据增强自己的信心吗?或者,我们这位科学家有着强烈科学主义、自然主义的信念,他向与之对话的神学家宣布,神学的知识不是真正的知识,神学命题都是一些伪命题,设若我们这位对话的神学家恰恰又是冲突模式的坚持者,那么,可以设想除了争辩、争执之外,是不会有对话这回事的。

我的看法是,无论是神学家(或宗教学家)抑或是科学家,首先都是生活世界中的人,没有纯粹的科学活动,科学活动的空间也不仅仅局限于实验室里面;也没有纯粹的宗教活动,宗教活动的空间也不仅仅局限于教堂里面。无论是宗教活动抑或是科学活动都是人类生存活动的一部分,用尼采的术语来表示,科学与宗教乃是人类权利意志透视世界的两种方式。用海德格尔的术语说,是两种不同的“在世方式”。在根本上讲,两者的对话是生活世界中的两个人的对话。或许他们是来自两个不同的生活世界,或许他们来自同一生活世界中的不同的亚生活世界。无论如何,这是一种发生在生活世界间的对话,他们之间的交流首先是生活的交流,是两种生活视界的交叉与互动。科学家会以一种日常的语言向神学家描述他们的科学研究的进展,当然这不是一种纯粹的科学报告会式的报告,而是一种生活意义的交流。对话的双方会对这一科学的最新进展(如宇宙大爆炸理论、如克隆技术等等)对于我们生活世界的意义

进行交流。在这里，任何强加于对方的信念（无论是原教旨主义抑或是科学主义）都应该避免。神学家应该有自知之明，他不应将自己的宗教信仰作为一种科学知识去填补科学发现的真空地带或未知领域，现在的科学的空白地带只能由未来科学之进一步发展来填补。宇宙大爆炸之前情形如何，科学家可能目前尚无法回答，但这并不意味着神学家们因此就有着用武之地。神学家应该保持作为一个普通人应有的谦虚，我认为这是一种老实的态度，孔子讲过，知之为知之，不知为不知，是知也，这话对神学家也适用。科学知识 with 宗教信仰毕竟有别，将宗教信仰去填补目前的科学知识范围内的空白地带，是一种宗教的僭妄，是一种非法越权。可以设想，当科学发展到一定程度，目前的知识空白地带就会有新的知识，这种新知识完全有可能与被误作宇宙知识的宗教信仰相冲突，在这方面历史中存在的冲突模式的教训还不够多吗？而作为科学家，无论他有没有宗教信仰，也无论他把科学活动视为一种个人为之献身的事业抑或是谋生的工具，他都应该明了科学活动是人类生存活动的一部分，因而它必须符合人类的共同的价值标准，必须尊重人类生命的尊严。

人是会惊奇、会困惑的动物，仰望星空与反身内视都会让我们惊奇不已、困惑不已。他们对人的生存本身、对人生的意义都有某种迷茫、思索与信念，他们对宇宙的奥秘都有某种惊奇与困惑。无论是人生意义的迷茫抑或是对宇宙奥秘的惊奇，在这里都不应被视为人类知识的一个空白点，仿佛有朝一日，随着人类认识能力的提高、科学的发展，这个空白点就会被填补一样。不！真正的宗教与哲学的惊奇是与知识状态无关的，科学主义必须在此问题上止步，因为这是一种存在论的惊奇，这种惊奇类似于维特根斯坦在

《名理论》6.44 所表达的：“神秘的不是世界如何，而是其存在。”<sup>①</sup>当然在历史中、在现实中，人们往往会把知识状态的无知混同为存在论的无知，因而也往往把日常具体的惊奇混同为存在的惊奇。通过对话双方向对方的敞开，让对方的视界、观点挑战自己的视界、观点，在这个过程中，被误作是科学知识的信念与被误作是信念的科学知识因相互视界的交锋、交融而得到厘清。

总之，从宗教与科学关系的三种模式的立场来看，我认为，宗教与科学的对话的目的，不在于给科学家以信仰的支持，尽管在现实的对话中不排除这种可能性；也不在于科学家给神学家补充什么最新的科学知识，尽管在现实的对话中也不排除这种可能性。宗教与科学的对话乃是人类两种生存活动间的交流与互动。因而在根本上这是对我们共同生于斯、存于斯、死于斯的世界的体验的对话。在这种对话中，无论是宗教还是科学都是作为一种人类活动之维被整合进同一生存活动之中。这是一种平等的交流活动，既应该避免任何科学主义的话语霸权，也应该避免宗教信念对科学领域的越权侵入。在这种意义上科学与宗教并行不悖的模式必须被正视。但是，这并不意味着两者之间是井水与河水两不相干的关系。因为任何科学的活动（理论发现的活动、理论运用的活动）都是有其语境的，都牵涉到人类生存的其他方方面面，牵涉到人类生活的意义问题，因而在某些条件下也必然会与宗教活动发生直接或间接的联系。人类生活的空间既是宗教学神圣的空间，也是物理学意义上的空间；人类生活的时间既是宗教学意义上的神圣时间，也是物理学意义上的时间。在生活世界中，神圣与凡俗的时间与空间是交融在一起的，宗教语言与科学语言是交融在一起的，这种交融不

<sup>①</sup> 维特根斯坦：《名理论》，张申府译，北京大学出版社，1988年3月第1版，第87页。参郭英译本《逻辑哲学论》，商务印书馆，1962，第1版，第96页。

仅出现在主体间中，而且也出现在个体之中。科学家很可能也是宗教徒，宗教徒也很可能是科学家，生活世界中的人是多重身份的人。对话的目的是消除误会，克服独断的心态，此乃消极的意义上而言；在积极的意义上，对话有助于双方从对方那里获得对自己身份与活动的自我认识，从而为丰富和提升我们这个生活世界的生存质量而做出各自的贡献。

我的“独白”就到这里，我期待的是诸位的回应，以及进一步的视界的融合。

#### 主要参考文献：

1. 托伦斯：《神学的科学》，阮炜译，汉语基督教文化研究所，1997。
2. 巴伯：《科学与宗教》，四川人民出版社，阮炜等译，1993。
3. 吉利思俾：《〈创世记〉与地质学》，杨静一译，江西教育出版社，1999。
4. 霍耳顿：《科学与反科学》，范岱年陈养惠译，江西教育出版社，1999。
5. 霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》：钱福庭等译，四川人民出版社，1991。
6. 孙采远：《科学和宗教的关系》，载《基督教文化评论》，第7辑，贵州人民出版社，1998。
7. 张志刚：《基督教与科学之关系的三种解释》，载《基督教文化评论》，第8辑，贵州人民出版社，1998。
8. 安希孟：《宗教与科学：精神世界并行不悖的两个方面》，载《基督教文化评论》，第5辑，贵州人民出版社，1997。
9. 江丕盛：《基督教思想与近代科学》，载《维真学刊》，2000年第1期。
10. W. Craig：《科学与宗教彼此无关吗？》，载《欧美哲学与宗教演讲录》，赵敦华编，北京大学出版社，2000。
11. J. Kellenberger, *Inter-Religious Models and Criteria*. St. Martin's Press, 1993.
12. Richard E. Friedman, *The Hidden Face of God*. Harper San Francisco, 1995.

## 达尔文主义、 道德及进化博弈论

■加里·马

摘要：进化博弈论能否成为对道德的一个彻底自然主义的解释？与传统经济博弈论不同，进化博弈论更适用于描述而非规范领域。因而，进化的描述不但必须注意避免摩尔(G. E. Moore)所谓的“自然主义的谬误”，还要注意避免相应的还原论，在此我们称之为“超自然主义的谬误”。关于道德的博弈论探究与自然法则的进路是相协调的，但它与形上自然主义却是不相容的。一个普遍的或“宗教的”达尔文主义不能解释道德，它显得像是……那些无法不提出道德建议的达尔文主义者如果要是始终如一的，就必须抛弃普遍达尔文主义的教条。这样一个好斗的形上达尔文主义不但在实践上是不融贯的，而且其哲学与情感上的承诺将妨碍科学的进步。

在《盲目的钟表匠》一书中，理查德·道金斯(Richard Dawkins)描述了他与牛津一位著名无神论者间的对话。这位无神论者不是别人，就是逻辑实证主义的普及者艾耶尔(A. J. Ayer)。道金斯对艾耶尔教条的实证主义及他对协调无神论与宇宙中明显的设计方面的智力上的困境浑然不觉多少有些恼火。试考虑逻辑实证主义对道德的摒弃。伦理句子既非分析的又非综合的，因而根据意义证实理论，它既不正确亦非错误。相反，伦理句子被归诸为表达情感或态度的第三类非认知范畴。然而，假如道德仅仅是一种主观的表达，为什么我们感到它是客观真实的并具有普遍约束力？道金斯认为，达尔文主义给出了一个回答。“尽管在达尔文以前无神论在逻辑上也许是站得住脚的”，他写道，“达尔文使得在智力上成为一个彻底的无神论者成为不可能”。<sup>①</sup>

“金律”(Golden Rule)也许是在各种伦理传统中都能发现的具有独特普遍性特征的最古老的道德命题：在公元前6世纪的儒家学说中；公元前5世纪的佛教、耆那教、拜火教中；公元前4世纪柏拉图的论著中；公元前3世纪的印度教中；公元前1世纪的犹太教中(《圣经·利未记》19:18,《圣经·申命记》10:19)；公元1世纪的基督教(《路迦福音》10:25-28)及16世纪的锡克教中。对此该作何解释？在《自私的基因》中，道金斯给出了一个今天已成为达尔文主义正统的大胆假说。生物哲学家鲁思(Michael Ruse)直陈其说：“一旦我们看到自己的道德信念只不过是为了促进人类繁衍。目的基于自然选择的适应性结果，那就是道德的终结。道德只

<sup>①</sup> Dawkins, Richard [1986]. *The Blind Watchmaker* (New York: W. W. Norton), p. 6.



是基因为了实现繁衍目标加诸我们的集体错觉。’<sup>①</sup>

博弈论研究在冲突和合作的情境下行为者应如何合理行事。古典的经济博弈论建立在关于理性选择的规范性理论基础之上，这种选择被假定是自我中心的。我的理性选择被计算为可望为我产生最大化收益的策略，假定其他人同时也选择那对他们自己最为有利的策略。经济博弈论有助于阐明霍布斯、休谟、罗尔斯及高斯尔 (David Gauthier) 等哲学家的社会契约论。<sup>②</sup>

然而，博弈是一个抽象的概念。它包含这样的情境，在此，某种生物种类的成员是竞争的参与者，收益则是获得将基因传递给后代的机会。斯基伦斯 (Brian Skyrms) 给出了一个进化论的博弈论模式。<sup>③</sup>与经济博弈论不同，进化博弈论取消诸如合理性是常识 (Common Knowledge) 这样的强假设。

博弈论是否可以解释，为什么采取类似“金律”的利他规则在进化上可能具有优势？吸收进化论生物学理论家即阿西罗 (Robert Axelrod)、汉弥尔顿 (W. D. Hamilton)、斯密斯 (J. Maynard

① Ruse Michael [1991]. *On the Significance of Evolution*, *Blackwell Companion to Ethics*, ed. P. Singer, (Oxford, England: Blackwell), pp. 500–510.

② See Hobbes, Thomas [1651]. *Leviathan* (London: Crooke); Hume, David [1748]. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press); Rawls, John [1971]. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press); Gauthier, David [1985]. *Morals by Agreement* (New York: Oxford University Press).

③ Skyrms, Brian [1994]. “Darwin Meets the Logic of Decision: Correlation in Evolutionary Game Theory,” *Philosophy of Science* (Dec.), pp. 503–528.

Smith)和崔我思(R. L. Trivers)<sup>①</sup>等人的工作,道金斯在其《自私的基因》第2版中新添的名为“善者捷足先登”(Nice Guys Finish First)的一章中勾勒出对这个问题的达尔文式答案。这一答案建立在囚徒困境基础上,这是德什尔(Melvin Dresher)与弗拉德(Merrill Flood)在1950年想出来的一种博弈情境,其名称与数学家图克(Albert Tucker)讲的一个故事有关。不过,这个故事适用于不同的场合。

假设哲学系与神学系正竞争一笔资金。两系必须在未经协商的情况下分别向主管部门提出申请。每一方只有一种选择,或者要求“高级资金”(SENIOR);或者要求“低级资金”(JUNIOR)。

如果一方申请“高级资金”,另一方申请“低级资金”,则前者将获得5万元资金,而后者却一无所获。

如果双方均申请“低级资金”,那么,它们各自将得到资金3万元。

如果双方均要求“高级资金”,那么,各自将只得到1万元资助。

上述盈利情况可以图示如下:

一方会想,“无论另一方选择高级资金或是低级资金。如果他们选择低级资金,我们通过倾轧而非合作选择高级资金将获得更大利益,因为我们至少将得到5万元而不是3万元;如果他们选择高级资金,我们通过采取不合作态度仍将得到较多利益,因为,我方至少将获得教学资助1万元而不是成为一无所获的‘上当受骗者’。因此,我方应当选择高级资金。”这样,非合作的倾轧就成为

<sup>①</sup> See Axelrod, Robert and Hamilton, William [1981]. “The Evolution of Cooperation”, *Science*, 211, pp. 1390—1396. Maynard Smith, J. [1989] *Evolution Genetics* (New York: Oxford University Press); Trivers, Robert L. [1971] The Revolution of Reciprocal Altruism, *Quarterly Review of Biology* 46, pp. 35—37.

优势策略。上述推理是完全对称的。上述图表中箭头指示推理的方向，它们聚合在相互倾轧的均衡上。然而，这一均衡在直观上并非最有利的：相互合作本来会产生令双方都满意的结果（每方各得到 3 万而非 1 万元）。

表 1 囚徒困境标准盈利模型

	合作 (低级资金)	倾轧 (高级资金)
合作 (低级资金)	(3,3)	(0,5)
倾轧 (高级资金)	(5,0)	(1,1)

囚徒困境抓住了内在于许多现象结构中利己主义与利他主义间的冲突。大约是在 1900 年，意大利经济学家帕累托 (Vilfredo Pareto) 提出了“帕累托最优原则” (the Principle of Pareto Optimality)：如果存在着另一能进一步改善每个人境遇的系统，我们就不应采纳某一经济系统。以上给出的主导性论辩支持自我合理性与相互倾轧，而这与帕累托原则是冲突的，后者支持集体合理性及相互合作。

也许对“为何我应该是道德的？”这一问题不应有的强调将哲学引向个体—导向伦理的讨论。内格尔 (Thomas Nagel) 以一种悲观的语调对利他主义的可能性做出这样的总结：“说利他与道德的可能性基于人性中某些基本的东西岂不等于说人根本上是善的？人类迄今为止的行为方式并不鼓励关于这一物种道德特性的乐观

主义观点。”<sup>①</sup>高斯尔 (1985) 在《基于一致的道德》中将道德合理化为为了我们共同的福利约束利己主义的系统。囚徒困境的理论意在重复博弈的情况下发生重大的改变。博弈者现在必须考虑他们当下的选择会对未来的互动有什么影响。然而，正是阿西罗在《合作进化》一书中关于囚徒困境重复博弈的计算机模拟实验的报道激发了日前关于道德的进化论根源的思考。

## 二

阿西罗请博弈论学者提供能进行多次重复囚徒博弈的各种计算机程序。一组人用这些程序循环博弈，其中同时加入随机性策略。“针锋相对”的简单策略出人意料地赢得了第一轮博弈。“针锋相对”(Tit-for-Tat)首先采取合作方式，然后根据前一回合情况，与合作者进行合作，对倾轧者还以颜色。更出人意料的是，当竞赛者被允许依照公开的结果调整其策略后，使用“针锋相对”策略的人再度获胜。由于阿西罗实验的结果，“针锋相对”被誉为最强劲的竞争策略。在像“始终倾轧”(Always Defect)这样的无情策略支配了头几个回合之后，“针锋相对”通常就会重占上风。合作压倒倾轧(后者在囚徒困境的一次性博弈中被认为是最为合理的选择)的出现是合作进化的强势模式。

在 1993 年于石溪大学 (Stony Brook University) 召开的国际博弈论大会上，笔者和丹尼斯 (Paul St. Denis) 对阿西罗的实验做了一些更改，使合作进化采取空间化模式。代替原来的循环竞赛 (Robin Competition) 我们采用一个网状自动演示场 (A cellular automaton playing field)。该场圈出东西南北四面，从而形成一个圆环面 (a torus)。在此，各种竞争策略用不同颜色标示，随机配置

<sup>①</sup> Nagel, Tomas [1970]. *The Possibility of Altruism* (New York: Oxford University Press).

在整个场所中。每种策略与八个相邻方中的每一种策略展开囚徒困境中的多次博弈，而后被代之以相邻方获得最高分数的策略。不必依赖博弈论专家的推理，也可以在给定复杂性水平上根据所有策略中“适者生存”的策略展开进化竞争。那些回应其对方的最简单的策略被称为反应策略。反应策略是在第一轮博弈后完全根据对手的最后一个动作确定己方动作的策略。设倾轧为 0，合作为 1，八种可能的二元反应策略(bivalent reactive strategies)可由  $\langle i, c, d \rangle$  三种排序来表示。其中  $i$  为最初选择， $c$  代表对合作的反应， $d$  为对倾轧的反应。

表 2 八种可能的反应策略(附描述词)

反应策略	描述词
$\langle 0, 0, 0 \rangle$	始终倾轧
$\langle 0, 0, 1 \rangle$	多疑的逆来顺受者
$\langle 0, 1, 0 \rangle$	多疑的针锋相对者
$\langle 0, 1, 1 \rangle$	多疑的合作者
$\langle 1, 0, 0 \rangle$	靠不住的倾轧者
$\langle 1, 0, 1 \rangle$	轻信逆来顺受者
$\langle 1, 1, 0 \rangle$	针锋相对
$\langle 1, 1, 1 \rangle$	始终合作

在囚徒困境中引进立体化、进化及多次重复进行等因素增加了其策略兴趣。在所有反应性策略间的进化竞争中，“始终倾轧”常常在开始时居领先地位，而合作性的“针锋相对”组合策略，虽说不是必然，但通常会后来居上。

进化模式的诱人之处在于，它能跨越描述与规范，为顽固的自然主义所支持的各种实在给出总体的理论基础。萨根(Carl Sagan)将由“针锋相对”传达的“铜律”吹捧为具有经验基础的道德，认为

它优于“金律”(以汝欲人待汝之道待人 ‘Do unto others as you would have them do unto you’)或“铁律”(在人以之待汝之先随汝心之所欲待人 ‘Do unto others as you like before they do it unto you’)<sup>①</sup>。道金斯推广这样的观念,通过进化概念,有机体个体水平上的利他行为可以解释为潜在的“自私基因”最大化其自身利益的手段,这一利益即在后代身上的自我复制。<sup>②</sup>牛津的诺华克(Nowak)与西格蒙德(Sigmund)用概率策略所做的研究得出了更为有趣的结果:在交流不完全的情况下,比“针锋相对”更“宽容”的策略具有进化优势。对他们称之为“宽容的针锋相对”(GTFT= $\langle 0.9, 0.9, 1/3 \rangle$ )策略而言,即便在前此被倾轧过,仍有 1/3 的合作几率,比无偏见却不宽容的“针锋相对”策略甚至有更好的效果。<sup>③</sup>由此,进化博弈论为道德行为的演化提出了一种解释。

### 三

自从达尔文提出其理论以来,达尔文主义涉足两个对话:一是与科学界的对话;另一是更大范围的社会文化论战。这些论争并非总是被清晰地界分。(参看《纽约书评》:上古尔德(Stephen Jay Gould)与丹尼特(Daniel Dennett)和赖特(Robert Wright)间的火爆交锋)古尔德关于丹尼特的“道金斯危险的观念”和赖特“道德动物”的书评发表在 1997 年 6 月 12 和 26 号的杂志上。丹尼特和赖特的信发表在同年 8 月 14 日的那一期上,附有古尔德的答复(详见 <http://www.nybooks.com/nyrev/>)。科学诉诸方法论自然主

① Sagan, Carl [1997]. *The Rules of the Game*, *Billions and Billions: Thoughts on Life and Death at the Brink of the Millennium* (New York: Random House), pp. 180–191.

② *The Blind Watchmaker*.

③ Nowak, Martin, and Digmund, Karl [1992]. “Tit – for tat in heterogeneous populations”, *Nature*, 335, pp. 250–252.

义，而“达尔文原教旨主义者”借用古尔德的说法，则常常在科学的伪装下将形上或“宗教式的”自然主义偷运进论辩中。方法论自然主义用自然科学的方式研究宇宙，而形上或“宗教式的”自然主义则一开始就假定，惟有可由自然主义方法研究和确立的东西才最终是真实的。因而，前所引述的“道德不过是基因为繁衍目的加诸我们的集体幻觉”的陈述不是一种自然科学的结论，而是自然主义的哲学假设。

具有讽刺意味的是，达尔文主义者经常情不自禁地对进化的含意做道德的解释。达尔文本人无视斯宾塞(Herbert Spencer)道德特性可遗传性的可疑暗示认可其“社会达尔文主义”。<sup>①</sup>志叹“人类社会不过建立在普遍无情自私的基因法则基础上”，道金斯劝诫我们“尝试讲说慷慨与利他”<sup>②</sup>。在对“新达尔文主义生根之后，道德二字是否不会是笑柄”表示疑惑之后，赖特预言，那些“对新达尔文主义范式有着清楚理解的人将趋向对同胞有更大的同情与关注。”<sup>③</sup>这些道德呼吁的不一致之处在于，作为与方法论自然主义相对立的彻底的形上达尔文式自然主义，它不是对道德的生物学基础加以解说，而似乎是想完全取消我们相信道德的任何理由。

在《伊甸之河》中，道金斯毫无羞愧地承认其“宗教式的”动机：“我写作此书的一个目的，是对我们关于达尔文式生命的现代理解所具有的激动人心的性质给予应有的肯认。在尘世夏娃的身上要比其神话同名人物身上有更多的诗意。”<sup>④</sup>被《伦敦每日电讯报》誉为“查理·达尔文进化论在当代最杰出的鼓吹者”，道金斯在《纽约时报书评》中说得甚至更为坦率：“可以确定无误地说，如果你遇到

① Darwin, Charles [1874]. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Rand, MacNally & Company; New York.

② Dawkins [1989]. p. 3.

③ Wright, Robert [1994]. p. 338.

④ Dawkins [1995]. *River out of Eden*, pp. xi—xii.

某人宣称自己不相信进化论，那么，这个人是无知、愚蠢或是神志不清的（或者说甚至是邪恶的，但我宁愿不作此想）。“宗教式的”达尔文主义的问题是，它未经证明，却在一开始就被假定了。

为了理解一个时代的哲学，更重要的不是关注人们直白论辩的观念，而是批判地考察被当作理所当然地接受下来的那些前提假设。这些东西很少被加以详细阐述或辩护，但却构成关于合理性具有强制力的文化规定，而这恰恰是应被质疑的。通观丹尼特《达尔文的危险观念》及道金斯《盲目的钟表匠》，其中所预设的我们可以称之为“达尔文式自然主义谬误”的论点可以表述如下：

(1) 只有当人能给出关于上帝存在的良好论据，有神论才是合理的。

(2) 道德看起来像是关于上帝存在的良好论据，因为，一个绝对的道德律令的制定者似乎是绝对和具有普遍约束力的道德律的惟一基础。然而，达尔文主义给我们的是一个关于道德行为彻底自然主义与进化论的解释。

(3) 因此，没有理由接受任何关于道德的任何非自然主义的解释：至少就目前关于道德的论辩而言，有神论是非理性和毫无根据的。

前提(1)假定了普兰廷加所说的“证据主义”。<sup>①</sup>普兰廷加注意到，持证据主义立场的反对者认为，有神论者无据而信是对人的理智义务的蔑视的看法忽视了对于上帝的信仰也许是“相当基本”的可能性。在普兰廷加看来，一种信念对于特定时间中的某个人是相当基本的，假如它被那个人在那个时间里所接受，但不是基于任何其他信念。并且，它既不违反任何认知义务，也不是任何认知缺陷的结果。和我们对感知、记忆或是理性直觉的信念一样，对上帝

<sup>①</sup> Plantinga, Alvin [1996]. “Dennett’s Dangerous Ideas”, *Illks and Culture*(May/June), pp. 6–18, p. 35.



的信仰不需建立在论据的基础上。

结论(3)看来是基于这样一个难以置信的假设，即有神论者主张，对上帝的信仰应被看做是解释明显设计的科学理论。例如，丹尼特满带激情地引证道金斯在《盲目的钟表匠》中对这一假设所做的在他看来是“无可辩驳的驳斥”，“这是一个显然很脆弱的论辩，事实上它是自相矛盾的。精致有序的复杂性 (organized complexity) 是我们难以解释的事情。一旦我们被允许简单地以这一复杂性为出发点，假如这只是 DNA / 蛋白复制机制中有序的复杂性，我们蛮容易将这当成甚至是更为精致有序的复杂性的产生者……然而，任何能够智慧地设计如 DNA/蛋白复制机制般完美东西的上帝当然至少必定和这一机制本身同样的完善和有序”。<sup>①</sup>普兰廷加苦笑地注意到：“被看成是设计出来解释有序复杂性的科学假说，基督教教义也许是不够格的？也许几乎就和被当作宗教来看的科学一样的不够格。”<sup>②</sup>

前提(2)支吾于“进化论伦理”这样含混不清的概念。达尔文主义对道德信念的获得是否做过遗传学的阐述，或者它对这些信念做了论证？倘若是前者，那么，由此得不出道德信念“只是一种幻觉”的结论。一个孩子也许因迷信的原因开始害怕玩火，但这并不意味着不存在怕火的理由。如果取后一种说法，则有犯摩尔所谓“自然主义谬误”的危险。<sup>③</sup>达尔文主义者常常宣称他给出了关于“道德行为”真实确定的意义，且此一界定乃重要的经验性发现。问题是，达尔文主义者不可能同时做到这两点。

1. “道德的”一词或者在特殊技术含意上使用；或者在通常意义上使用。

① *The Blind Watchmaker*, p. 41.

② *Dennett's Dangerous Ideas*, p. 18.

③ Moore, G. E. [1903]. *Principia Ethica* (New York: Cambridge University Press).

2. 假如“道德的”一词是在特殊技术意义上使用的,即道德行为被简单规定为有利于“自私的基因”生存的东西,那么,达尔文主义者关于他们给出了关于道德的进化论解释的说法是真实的,但这却并非是有意义的经验发现。

3. 如果“道德的”一词是在普通意义上使用的,达尔文主义者认为道德行为只是有利于“自私的基因”生存的东西的主张将被表明是错误的。

4. 因而,达尔文主义关于他们已然对道德给出了论证的说法要么是琐碎的,要么就是不真实的。

因此,陷入自然主义谬误的达尔文主义者混淆了经验描述与规范证明。

道德真的只是我们的生存竞争命运中及在自然界效益模式 (payoff matrix of nature) 的偶然值中偶然性的东西吗? 在做出这一假设时,达尔文主义看来正在犯反向自然主义谬误的错误。不是将“善”与一种自然属性联结在一起,它从存在着关于道德行为的自然主义描述与解释出发做出错误的推论,认为关于道德的任何辩护必定是彻底自然主义的。我们不妨将此命名为“超自然主义的谬误”: 在将道德属性与自然主义属性联系在一起之后,达尔文主义因局限于自然主义的世界观而其对道德的论辩泄了气。

进而言之,上述达尔文式的论辩似乎是由一个有力但却过于简单的模式出发所做出的草率判断。以为阿西罗的计算机实验对于人类事务的真实世界具有毫不含糊的适用性是一步跳跃过大的结论。假如道德是从达尔文生存竞争中产生的某种价值信念,达尔文主义看起来就是受制于 (be committed to) 违反直觉的反事实,也就是说,如果世界的获利模式小有差异,则无情的自私而非交互的利他主义将会是在道德上正确的了。我们必须警惕把博弈论的发现简单地转换为实践建议。阿西罗本人给出了要小心的建议: “我认为目的是帮助人们将问题看得更清楚……包括博弈论在内,

任何形式化模式的价值，就是你由之能比没有模型时对一些发挥作用的原理看得更明白。但这只是一些原理。在此，你不得不把许多东西暂时撇在一边，而其中有些东西必定是很重要的。”<sup>①</sup>例如，如果你在婚姻中采取“针锋相对”的策略，你就会是个傻子。实践中的麻烦不仅是知道何时合作或倾轧，而在于判断眼下发生的到底是怎么回事。现实世界就和婚姻一样，究竟某人是合作了还是倾轧了是并不明朗的。在真实的冲突中，司空见惯的是双方都声称是对方先这样做的，如果采取严格和毫不留情的“针锋相对”的对策，则冲突很容易陷入以牙还牙交互倾轧的“循环效应”中。

况且，关于进化合作的计算机模型如何证明，合作正是从无意识和随机的自然主义进程中产生的，这一点是不清楚的。对合作的进化的计算机模拟是假定不需要智慧设计的概念的。但这是如何可能的呢？达尔文主义者辩解道，计算机模拟证明了合作行为能从没有意识存在和随机的进程中产生，因为，在计算机模型中，个体行为者所做的并非有意识的选择。应该承认，在运算的层次上并不牵涉智慧或自由意志。然而，问题仍然是，在整个模型形成过程中是否存在智慧设计？实际上，计算机模型本身不就是典型有意识的设计吗？对此，用人类心灵本身只是达尔文机制来回应显然是循环论证。进而言之，在效益机制结构及策略复杂性水平上，合作行为白自然的“自私”状态中衍生的愉快结果是偶然的。瑞提那(Rytina)和摩根(Morgan)发现了“歧视性的针锋相对”(DTFT)。<sup>②</sup>在自己的相同颜色组内，它的策略和“针锋相对”一样，但在与其他

<sup>①</sup> 转引自 Poundstone, William [1992]. *The Prisoner's Dilemma; John von Neumann, Game Theory, and the Puzzle of the Bomb*, p. 253, (New York; Doubleday Anchor).

<sup>②</sup> Rytina, Steven and Morgan, David [1982]. *The Arithmetic of Social Relations; The Interplay of Category and Network*, American Journal of Sociology, pp. 88-113.

织的博弈中，其策略则是“始终倾轧”。他们引进了用以区别博弈者，即其种族、社会等级或性别的标签或种类概念。设想把一个社会区分为红、蓝、绿三个群体，其中红队和绿队照 DTFT 策略行事，而蓝队则执行规范、色盲的非歧视性“针锋相对”策略。在这一情境中，“歧视性针锋相对”在竞赛中占据支配地位，而通常的“针锋相对”策略很快地边缘化。从理论上前后一致的角度看，达尔文主义者是否会做出歧视在道德上高于公正的结论呢？

普遍的或“宗教式的”达尔文主义危及剥夺我们已有的相信自己道德信念真实性的理由。达尔文本人表达了如下的忧虑：“由低等生物的心灵进化而来的人类心灵中的信念是否有任何价值或值得信赖，这一可怕的疑虑总是浮上心头。假如在猴子的心里存在着某种信念，会有谁信任它吗？”<sup>①</sup>当代的达尔文主义者鲁斯坦率地承认，与其说达尔文主义给出了关于道德的生物学基础的解释，不如说它是取消了我们相信道德的任何理由：

“道德仍然没有根基。然而，最终的问题是，为何我们在此论辩的问题在直觉上显得是如此的匪夷所思？为什么声称道德只不过是基因造成的幻觉对许多人来说是那么的荒谬？为什么关于道德的要求就跟板球运动中每 6 个球交换一次投球区的规则一样听起来是那么的不可思议？……答案很简单，并且，当认识到时，它对进化论者所说的情况是一种增强而不是减损。简单的事实是，如果我们承认道德只不过是生物界中一种附带现象，我们将不再相信或是践行它。因而，那些使我们成为合作者的强大力量就会顷刻崩溃。不幸的是，从生物学的观点看，尽管我们中的一些人也许会直接获利，但我们绝大多数人将会是输家。”<sup>②</sup>像《爱丽丝漫游奇境记》中柴郡猫的微笑一样，道德看上去就像是缺乏实质的偶然事

① 转引自 Plantinga, p. 219.

② *On the Significance of Evolution* pp. 507—508.

件。这一观点的问题是，它从基础上破坏了发自达尔文主义讲坛的道德训诫。回忆一下道金斯关于达尔文主义教导我们应该“建立一个个体间慷慨合作，无私共赴共同利益的社会”的说法。在《道德的动物：进化心理学的新科学》中，就在疑惑是否“在新达尔文主义确立之后，道德一词决非儿戏”之后，赖特一不留神看上去又含糊其辞地给出达尔文主义的道德论辩：“但是，我不相信大多数对新达尔文主义范式有清楚认识与认真思考的人将会对其同胞有更大的热情和关心。或者至少趋向于承认，在超脱利益的情况下，这种热情与关心是适宜的。”<sup>①</sup>在他充满洞察力的文章《起源与进化》中，伊瓦根（Peter van Inwagen）试图说明“起源原教旨主义”（Genesis Literalism 同时又称婴儿地球创造论，young-earth creationism）及“萨根主义”（Sagenism，就是前文所说的“宗教式的”或形上自然主义）二者的错误。对于通常认为有神论阻碍科学进步的看法他反唇相讥，提出这样一个有趣的问题：

“我们能不把无神论视为进化论生物学发展的阻碍吗？如果在进化中除了自然选择以外的确还有其他的机制在起作用，并且如果无神论在情感上（虽然，这当然不是在逻辑上）是与认为自然选择乃进化的惟一机制的观念结合在一起的，也许在进化论生物学家中间某种有神论的气息将使对这一不同机制的探索成为可能。”<sup>②</sup>

总之，博弈论可以成为探究我们道德信念的自然基础的有力的自然主义工具。然而，某种普遍或“宗教性的”达尔文主义不能解释道德，相反，它似乎是在取消道德。那些设法不给出道德建议的达尔文主义者，如果他们要在思想上是连贯一致的，那就必须抛弃

① *The Moral Animal*, p. 326.

② van Inwagen, Peter [1993]. “Genesis and Evolution”, in Eleonore Stump ed. *Reasoned Faith*, Ithaca (New York: Cornell University Press), p 127.

普遍达尔文主义的教条。这样的一个好斗的形上达尔文主义不但在实践上是前后不一致的，而且其哲学与情感取向也许正阻碍着科学的发展。

附录：虚拟囚徒博弈模拟问卷<sup>①</sup>

背景：假设哲学系与神学系正竞争一笔资金。两系必须在未经协商的情况下分别向主管部门提出申请。每一方只有一种选择，或者要求“高级资金”(SENIOR)或者要求“低级资金”(JUNIOR)。

如果一方申请“高级资金”，另一方申请“低级资金”，则前者将获得 5 万元资金，而后者却一无所获。

如果双方均申请“低级资金”，那么，它们各自将得到资金 3 万元。

如果双方均要求“高级资金”，那么，各自将只得到 1 万元资助。

上述盈利情况可以图示如下：

	合作 (低级资金)	倾轧 (高级资金)
合作 (低级资金)	(3,3)	(0,5)
倾轧 (高级资金)	(5,0)	(1,1)

<sup>①</sup> 这是一个可以用电脑程序在机上实际模拟的博弈。在“第六届中美哲学—宗教学研讨会”上，马先生用他带来的程序让与会代表两人一组填写问卷，数据由他输入手提电脑，最终得出了博弈结果。对该程序有兴趣的读者，可依以下电邮地址径与马先生联系：[gmar@notes.cc.sunysb.edu](mailto:gmar@notes.cc.sunysb.edu) 或考访 [//www.aac.sunysb.edu](http://www.aac.sunysb.edu) — 译者

组别: \_\_\_\_\_

(以下列出的是在这一情境下通常可能出现的博弈策略的备选答案)

回答问题时请在下列空格中涂黑以下选项之一:

(0) 从不 (1) 有时 (2) 一半时间 (3) 大部分时间 (4) 总是

A. (0)(1)(2)(3)(4) 在第一轮中, 我将为我系投合作票, 选择申请低级资金。

B. (0)(1)(2)(3)(4) 如果在上一轮中它系对我实行倾轧 (即投票申请高级资金), 我在这一轮中将同样用高级资金申请对之进行倾轧。

C. (0)(1)(2)(3)(4) 即便它系在上一轮中对我实行倾轧, 这次我将投票申请低级资金。

D. (0)(1)(2)(3)(4) 如果它系上轮采取合作策略, (即选低级资金), 本轮我将选投低级资金。

E. (0)(1)(2)(3)(4) 如果它系上轮采取合作策略, 则我将采取倾轧策略, 希望从他们的合作中获取好处。

F. (0)(1)(2)(3)(4) 为了避免当傻瓜, 我在开始时将保持怀疑态度 (即在第一轮中我将选投高级资金)。

## 道教贵柔守雌 与可持续发展

■陈霞

摘要：本文初步探讨了妇女与环境 and 可持续发展之间的关系，挖掘了道教独特的贵柔守雌的女性观念及其对现代社会的人口、战争和生态环境等全球性问题的意义。

—

妇女、贫困和可持续发展之间的关联已经成为全球关注的焦点。女性与男性事实上的不平等是可持续发展的重要的前提性障碍。公平的社会发展承认必须增强贫困者尤其是生活于贫困之中的妇女的权利，以使她们能可持续地利用自然环境资源，这是可持续发展的一个必要基础。贫困主要是妇女的贫困，人类正经历着女性贫困化和贫困女性化过程。1992年里约热内卢世界环境与发展大会和联合国1995年《世界妇女报告》分别指出：“妇女参与发展



是实现可持续发展的关键之一”。联合国 1995 年 3 月在哥本哈根召开的社会发展首脑会议进一步把世人的目光集中在妇女、贫困与可持续发展的关系上。联合国 1996 年《人类发展报告》指出：世界上现有 13 亿人口生活在赤贫状况之中，其中 70% 以上是妇女。全球 9.6 亿成年文盲中有 2/3 是妇女。中国 1.8 亿文盲中妇女占 2/3。安尼克斯(G. Annix)曾说：“任何忽视公正性的发展，只能使贫富差距更大，不可能具有动态可持续性。假如发展是在歧视妇女和儿童或忽视其利益的前提下取得的，那么，它也不可能称为可持续发展。”<sup>①</sup>这些认识促使人们从性别视角研究人与自然和发展的关系问题。

20 世纪 70 年代兴起的生态女权主义指出西方文明对自然的主宰与对女性的主宰有着历史的联系。近年来，女权运动与环境运动结合而形成了生态女权运动。该运动指的是各种各样的妇女环境活动。它同时还对作为西方社会的自然和自然界之基础的主导哲学和文化观提出了批评。西方生态女权主义 (eco-feminism) 伦理观认为：“当今人类社会是以等级制的方式构成的，而正是这种等级制导致了对妇女以及对自然界的压迫。”<sup>②</sup>生态女权主义认为，一个扎根于父权制统治原则的共同信仰系统，决定了现代人对妇女和自然的剥削态度。这说明，作为全球问题重要层面的人口危机，某种程度上只是人类历史中长期形成的男女关系危机，是女性权益长期被忽视的必然结果。生态女权运动特别把自身与自然环

境退化对妇女尤其是第三世界的妇女日常生活的影响联系起来。妇女运动尤其依赖于妇女和平与精神运动，经济发展和战争都会导致环境退化。妇女在精神上比男性更接近自然。女性主义科学

① Annix, G., 1991, Sustainable Development, *Development*, No1.

② Palmer, C. *Environmental Ethics*. ABC-CLIO, Inc. California, 1997, p. 16.

史家、生态学家卡洛琳·默琼特 (Carolyn Merchant) 在《自然之死: 妇女、生态和科学革命》(1980年)中指出,在西方历史上,自然一直被赋予女性的形象,被看做是有机的,而科学革命受当时社会的、理智的因素影响,则充满男性中心色彩,因而,压迫自然和压迫妇女成了一个合而为一的过程。

随着妇女研究的广泛开展和环境、发展研究的深入,人们对妇女的地位和作用的认识更为深刻。妇女的贡献以及妇女的权利已成为社会和经济变革的重要内容。在总共 40 章的《21 世纪议程》中,有 33 章都提到了妇女与可持续发展之间的关系。它认识到了环境的可持续性、贫困的消除与性别平等之间的内在联系。该议程达成了“妇女完全、平等地参与整个发展过程并在其中受益”的国际协议。换言之,该议程总结和反思了过去多年的认识过程,形成了妇女是整个发展过程的中心这一国际共识。1995 年的《北京宣言》也指出:“在持续经济增长、社会发展、环境保护和社会正义的基础之上消除贫困,需要妇女积极参加经济和社会发展,得到平等的机会及男女作为推动者和受益者充分而平等地参与以人为中心的可持续发展。”妇女应在各级有效参与创造知识,参与决策和管理方面的环境受到责任教育。环境危机的解决将部分取决于我们能否在两性间取得更好的平衡,对女性体验世界的方式予以更合理的尊重,以此影响占主导地位的男性观点。对此,道教的女性观可资借鉴。

## 二

道教的一个重要处世哲学就是贵柔,特别推重女性特征,以不争、顺应、柔弱作为处理人与人和人与自然关系的原则,以“贵柔守雌”来要求自己。老子认为,“人之生也柔弱,其死也坚强;万物草木

之生也柔弱，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”<sup>①</sup>于是提出了“坚强处下，柔弱处上”、“天下之至柔，驰骋天下之至坚”<sup>②</sup>和“柔弱胜刚强”<sup>③</sup>的主张。这些主张后来进一步发展成尚阴的特殊女性观。《道德经》上说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”<sup>④</sup>老子把雌性的生殖器官“玄牝”喻为天地之根，认为女性在人类社会发展中具有举足轻重的作用。张道陵在《五斗米经》中，将北斗星奉为众星之母，“北斗”是阴，主水，是女性的象征，在道教中受到普遍的崇拜。道教还从“阴阳平衡”的角度主张男女性别平等，认为男人和女人都是世界的重要组成部分。道教认为：“男女者，阴阳之本也。”<sup>⑤</sup>“天地之性，半阴半阳”<sup>⑥</sup>，“男不能独生，女不能独养”<sup>⑦</sup>，男女之间是一种相互依存、相互尊重、和睦相处的关系，社会的发展进步仅仅依靠男性是不现实的。

除教义上贵柔、尚阴和主张男女平等之外，在道教的修炼、教义组织方面女性同样受到重视。在宗教构想的虚幻世界中，佛国中修成正果的基本上都是男性，而道教则认为男女同道，夫妇可以一同飞升。道教的神仙世界一般是男女对偶的局面。《太平御览》引陶宏景的《登真隐诀》说：“三清九宫，并有僚属，列左胜于右。其高总称曰道君，次真人，真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君夫人，其名仙夫人之秩比仙公也。夫人亦随仙之大小，男女皆取所治处，以为署号，亦有左右。”在各层次的神仙系列中，也都是男女列班，如《真灵位业图》第二等级中，玉皇大帝

① 《道德经》第七十六章。

② 《道德经》第四十三章。

③ 《道德经》第三十六章。

④ 《道德经》第六章。

⑤ 王明：《太平经合校》上，中华书局，1960年第1版，第38页。

⑥ 王明：《太平经合校》下，第702页。

⑦ 王明：《太平经合校》上，第149页。

居中，左三十名道君，右八名道君及三十名女真。在具体的道教徒修仙中，也多大如共同成仙的。张君房的《云笈七签》说张道陵与其子张衡及孙张鲁三人，与其妻皆白日升天。《太平广记》中记载许真君全家四十二口，拔宅升天。后来民间敬奉的道教之神，也多是成双成对的，后人甚至将玉皇与王母配成夫妇，灶王爷身边也有灶王奶奶共享祭供。除夫妇同时飞升成仙外，道教也不排斥女子独立成仙，女仙也可在神仙世界的秩序中找到位置，如昆仑之山的西王母、华山的九天玄女、统领南岳的魏夫人、泰山顶上的碧霞元君、南方沿海广为祭祀的妈祖、治理夏盖山的九华真妃、八仙之一的何仙姑都是女子独立成仙的例子。唐代道士杜光庭还有专门为女仙列传的著作《墉城集仙录》，收有仙女故事 30 多则。此外，道教“贵柔守雌”的女性观还表现在其教仪及教职设置都带有明显的男女平等的色彩。道教创始之初就设有职位颇高的女祭酒。在道经《上清黄书过度仪》中有所谓“女师”一说，其地位甚至名列系师之后，云“天师嗣师系师女师”。道教道术中还有不少专为女子修道的“女丹”功法，针对女性不同的生理情况而专门著书指导妇女修行，表明了道教对女性的重视。

道教以“阴阳平衡”“贵柔守雌”的原则为指导，特别反对残害妇女。《太平经》声称：“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。天道法，孤阳无双，致枯，令天不时雨。女者应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼杀害地气，令使地气绝也不生，地人怒不悦，灾害益多，使王治不得平。”<sup>①</sup>在道教里女者应地，女性象征大地，对女性的迫害就是对地母的不尊。如果地气断绝、地母发怒，就会有灾害发生。这说明道教认为不尊重女性，不给女性以相应的社会地位便不能“与天地法相应”，社会的安定和发展就会出现困难。

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》，第 34 页。

独特的道教女性观对社会的发展和人们的思想观念产生了深刻的影响。道教的女性观直接影响了它的生育观。道教推重道法自然，提倡适时、适度生育，因而女人不需要通过生育来实现其自身的价值。老子反对人口众多，主张“小国寡民”。道教也从祛病延年、养生保健的目的出发，反对纵欲，提倡行房有度。道教珍重女性、节欲保精的目的是长生，其实际效果不仅有助于控制人口的过度膨胀，而且在一定程度上提高了人口的素质。这些观点对人满为患的当今世界应是一副清醒剂：20世纪50年代的世界人口是25亿，到1999年6月，世界人口将达到60亿。在这40年间，人口增加了一倍多，每10年增加出一个中国的人口。即使现在着手控制人口增长，到21世纪中叶，人口也将达94亿。这样庞大的人口数量对地球的承载力构成严重的威胁。人口膨胀对许多地区的环境和发展具有非常深远的影响，但其膨胀的部分原因是由于妇女的社会地位及其他文化背景等因素造成的。郭力华1998年在海南省妇女环境意识状况的初步调查中发现，计划生育的最大阻力来自于自身的占31.1%，而来自于社会及家庭的占68.9%。联合国人口基金会估计：如果妇女只生育她们想要的孩子数，那么，非洲人口可望减少1/4，亚洲和拉丁美洲可减少1/3。这表明，人口增加并非妇女自身所愿望，相当程度上乃是违背她们意愿的结果。联合国早就呼吁，为了实现人类的可持续发展，世界各国应共同努力，把世界人口数量尽早稳定下来。而女性受教育的多少和社会地位的高低与生育率有着密切关系。妇女受教育机会较多，就易于得到就业机会，妇女的经济和政治地位得以提高，妇女的生育观念也随之发生改变。人口数量的下降和人口素质的提高必然会减少人口对环境的压力，为环境生态问题的解决带来新的契机。道教主张男女平等、适度生育的思想对于改变当今世界上许多地方已人满为患的局面不能不说具有十分现实的意义，对于全球可持续发展的实

现也是一大贡献。

道教贵柔守雌观念还影响人们对于战争和和平的看法。道教受道家崇“阴柔”和尚阴思想影响,以女性的柔弱为贵,要求人们保守雌性特征,“致虚极,守静笃”“专气致柔”。由于道教崇尚不争和柔弱胜刚强,所以争夺激烈、代价巨大的以“以兵强天下”<sup>①</sup>遭到道教的反对。老子认为“兵者不祥之器,非君之器。不得已而用之,恬淡为上。”<sup>②</sup>不言而喻,人类避免了战争就避免了战争给生态平衡、给环境及资源造成的无法挽回的破坏,同时也避免了战争给人类带来的巨大痛苦和灾难。今天的和平和安全问题的某些方面与可持续发展的概念也是直接有关的。实际上,它们是可持续发展的核心。《我们共同的未来》提出:环境是一个社会正义问题,甚至是一个和平安全的问题。军备竞赛和武装冲突是可持续发展的主要障碍,它们消耗了大量稀少的物资。<sup>③</sup>男人与女人之间的对立,本身是恃强凌弱的表现,而且作为一普遍观念在加剧着战争手段的广泛应用。人类的战争从其某一个渊源来看,可以说它根植于男人与女人之间的战争和对抗。第一次“世妇会”期间保加利亚主席之女口夫科娃谈到过没有妇女参加国际讨论,永远也不能巩固公正持久的和平。妇女是唯一热爱和平的人,因为她们是母亲,生命的创造者,是男人眼里惟一应该尊重的人。所以提高妇女的社会地位和参与意识对推动和平也十分重要。

弥足珍贵的是,《道德经》提到了“牝常以静胜牡”<sup>④</sup>,认为女性在某些方面还略胜男性一筹,能以静制动,常常能达到以柔克刚的效果。据人类学家研究,女性现象的基本特征是对生命的热爱、对

① 《道德经》第三十章。

② 《道德经》第三十一章。

③ 世界环境与发展委员会著,王之佳、柯金良等译,《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997,第380、394页。

④ 《道德经》第六十一章。

人类的温情、对美的渴望、对个体感知的尊重。事实上,妇女往往更关心家庭、下一代、人与人之间的平等,这正是可持续发展观注重代际公平、代内平等的全面、和谐社会发展原则所要求的。出于对孩子和自身健康与福利的责任感,当环境问题的性别差异表现出来之时,女性比男性对这些问题显得更为恐怖,而男性则将其视为一种挑战。妇女承担的养育子女、繁衍后代的神圣天职,使她们更为关注影响人类健康,危及后代生育的环境问题。事实上,妇女与环境的天然联系确实是密切的,在环保运动发展历程中,妇女着实起了先觉、倡导和推动作用。美国生物学家卡尔逊(Rachel Carson)女士编写的《寂静的春天》揭发了农药的危害;挪威布伦特兰女总理组织发表了《我们共同的未来》,它是可持续发展的经典著作;70年代,印度喜马拉雅地区的妇女掀起了闻名遐迩的“Chipko运动”。她们为制止承包商滥砍乱伐松树林、保护生态系统进行了非暴力反抗。肯尼亚的万嘉利·玛黛发起了“森林绿化带运动”。迄今参加该项植树造林活动的妇女已逾8万人。哥伦比亚的玛格丽特·玻托罗女士创办了“绿色大学”,旨在提高人们对环保的意识。菲律宾一位妈妈代女儿控告政府滥发牌照砍伐森林,为下一代争取大自然资源的权利。当今妇女环境运动中,最活跃和影响最大的妇女组织当推“妇女环境与发展组织”。该组织是1989年由美国妇女基金会创立的,是非盈利性的非政府组织,总部设在纽约,在亚洲、非洲、欧洲、拉美、中东、北美及太平洋地区均建有妇女争取健康星球的地区中心。

在北京召开的第四次世妇会《行动纲领》也提出:除非承认并正视妇女对环境管理的贡献,否则可持续发展就将是一个可望而不可即的目标。中国妇联从1990年起,联合原林业部开展了一个“三八”绿色工程活动,发动妇女植树造林,绿化祖国,改善环境,造福子孙。几年来,广大妇女积极参与三北防护林建设和小流域治理,营造10万余个以经济林为主的三八绿色基地,既有利于水

土保持，又增加了农民收入。世妇会后，全国妇联和中宣部等 78 个部委共同开展的“五好家庭”创建活动把绿化城市、保护环境作为重要目标，推动部分地区试行了垃圾分类，回收旧电池等。设在华盛顿的国际粮食研究所 1994 年研究报告——《妇女：食物保障的关键》指出：“妇女是提高发展中国家粮食产量的未挖掘的源泉。”“如果妇女能得到与男子同样的资金，发展中国家农业生产率将大大提高。”联合国环境与发展大会首次把人们通常认为不是“妇女问题”的问题与妇女联系起来，指出妇女在管理自然资源中的关键作用。清华大学教授、中国科学院院士钱锡曾谈到妇女在环境保护中所起的特殊作用。首先是妇女爱护自己的子女，爱护自己的家庭，所以对她们讲清道理后，她们更倾向于会爱护环境；另外，妇女在家庭中的作用是特殊的。如果把“半边天”教育好，都动员起来，那么全国人民都动员起来就为时不远了。社会的细胞是家庭，家庭的核心是妇女。妇女在家庭中起的作用非常大，教育子女、搞环境卫生、爱护资源、节水节电，都是具体的环保措施。这正体现了“牝常以静胜牡”的客观现实。

总之，生态女权伦理学从人口增长对自然环境产生的压力，男女性别分工而导致的不合理的生活方式和消费方式的视角重新提及性别公平问题。道教在对待男女性别的问题上，主张男女性别平等和贵柔守雌，与世界上许多其他宗教信仰有着明显的不同。男女平等是当今可持续发展思想的重要组成部分，因此我们不能不承认道教贵柔守雌的思想在今天仍然有着不容忽视的进步意义。



## 宗教间对话的反思

■ 乔治·马弗罗兹

今年研讨会的主题之一，就是宗教间的对话。这个主题可以从以下任一方面来解释。可以看成是应邀参与宗教间的对话，也可以看成是应邀对宗教间对话方案进行反思。本论文主要是从后一个角度进行探讨。但在我看来，这种探讨也可以成为宗教间对话的一部分。

“我告诉您我的宗教，您告诉我您的宗教”，由这样的提议就可以产生最低程度的宗教间的对话。至少来说，如果你的宗教和我的宗教是不同的，那么，这个提议就包含了宗教间对话的基本骨架。这至少涉及两个积极的参与者，讨论宗教和对宗教有重要意义的事情。参与者很可能根据他们自己的宗教信仰和承诺，讲述各自的宗教。这样就会有不同宗教间的对话。各个宗教在对话中止它们各自的信徒加以展现。

但是，从一开始就必须承认，宗教间的对话不是宗教言说

(discourse) 的惟一方式，也不是其惟一合法和有价值的方式。关于宗教的许多言说事实上都是独白，只有一个积极的参与者。例如，某人进行布道。如果听者只是听而已，然后没有发表任何意见就走开，那就没有对话。从而也没有跨宗教的对话。

我说这种情况不存在宗教间的对话，并不是要去贬低布道，说布道没有价值等等。布道在宗教上可以有重要的意义，布道可能是有宗教意义的事件，它对于沉默的听者甚至可能有某种重要的价值。我没有理由认为，宗教间对话是宗教领域里或关于宗教问题的惟一有价值的论述方式。但在此，本文将主要侧重这一类型的言说即对话。

对话至少涉及两个积极的参与者，但他们的参与的程度可以有不同。如果听众听了布道然后只提出一个问题，布道者做出回答，那么就会有一个对话。但这只是最低限度的对话，刚刚够得上说是对话；另一方面，如果延伸为反反复复活跃的交流，那么这就是更充分、更健全的对话。

因此，宗教间的对话需要双方在某种程度上愿意参与这个对话。如果有一方拒绝积极参与，那么，对话就无法开始。另一方无法自己进行对话。人们可能因一些理由，有时候是宗教的理由，而不太愿意参与宗教间的对话。本文在后面会回过头来探讨这个问题。

也有许多关于各种宗教及宗教立场的讨论的确引发了对话，但绝不是本文所理解的宗教之间的对话。这是因为这些讨论的参与者，反正他们中有些人，不是出自自身的信仰来参与讨论的。这种情况在学术场合里和那些对宗教进行比较研究的学者中尤为突出。因此，可能会有某个学者，尽管不是穆斯林，却非常了解伊斯兰教，而另一个学者，尽管不是佛教徒，却是佛教专家等等。他们可能会以某种有趣和富于启示的方式对伊斯兰教和佛教加以比较。但是，由于他们没有展示出宗教的信念，他们的谈话就不是宗教间的

对话。

我这样说，并不是要贬低这样的谈话。这样的讨论会有自己的合法性和价值。本文稍后会讨论这个可能的价值。

不过，这里还有一个要事先说明的问题。宗教间的对话必须多少要涉及宗教。必须要探讨有真正宗教重要性的题目。必须要涉及不同的宗教。根据这些考虑，本文打算从非常广泛的范围来解释宗教概念。这当然要包括所有得到广泛认可的“主要”宗教：伊斯兰教、犹太教、基督教、佛教等。不过，我同样将那些知名度比较低的小宗教，被有些人称之为“原始”宗教，甚至那些往往被人藐视为“异端教派”和“迷信”的宗教包括在内（说到底，我自己的宗教，基督教，并不一直是世界上主要的宗教。它一开始也是很小的迷信宗教，看起来就像第 1 世纪犹太教中的一个异端小教派）。或许更具争议性的是，本文把至少在开始时看起来似乎是反宗教的观点，如无神论、不可知论、自然主义等的参与都包含进宗教间对话的概念里。

我认为，所有这些教派的共同之处，是他们作为根深蒂固的基本生活定位的地位。它们或多或少是整全的思想体系、行动模式和评价判断的原则和标准。因而，它们对我们如何看待世界和我们自己在世界中的位置，对我们对自己的生活环境和生活中的事件的反应，有着深刻的影响。宗教以及作为其在现代世界中的主要竞争对手之一的反宗教（anti-religions）往往把深入人类生活的思想、感情、行为和判断等许多最基本，最有影响的成分融合在一起。

当然，确实有各种不同的宗教和反宗教。无神论同伊斯兰教不是同样的东西，佛教也不是基督教。因此，宗教间的对话是跨越真实和基本差异的对话。

那么，从本文前面提到的“基本骨架”提议发展起来的宗教间的对话，会是怎么样的？这样的对话的意义是什么？它有什么价值？

通常的看法是，宗教间的对话会增进对其他宗教更好和更深

刻的了解。如果我参与宗教间的对话，那么，成果之一是我可能对先前不知道的东西开始有了了解，我对一些东西的了解比以前更深刻了；或许，对话中的伙伴也会增加知识，增进了解。这样双方都得到好处。

我认为，设想我在对话中得到的好处是对其他宗教的了解和理解会更加深刻，更加完整，也许我的对话伙伴对我的宗教也会有更好的了解是很自然的。因而，人们期望对话将增进宗教间的理解。

或许还会增进另一类型的理解。当人们了解了另一个宗教，也会增进对信仰这个宗教的人民的了解。因此，开始了解我的宗教的某人回到家里，就会对他的妻子说，“现在，我对马弗罗兹(Mavrodes)更了解了，我明白他为什么会干那些奇怪的事。他的宗教就是这样的。”

因而，宗教间的对话既不是了解其他宗教的必要条件，也不是充分的条件。它最终是否产生这样的结果或在什么程度上产生这样的结果，这与各种条件和背景间有微妙的联系。

现在，有人或许会说，对宗教的某种了解和理解，是无论多少宗教外的学识都无法得到的。这是只能“从内部”得到的知识和理解。如果是这样的话，那么，虔诚的信仰者对自己宗教的理解，在宗教信仰和实践圈外的学者，不管其学识如何，是完全无法得到的。因此，人们或许会认为，在宗教间的对话中，学者无法完全取代虔诚的信仰者。

就我所了解的来说，这种看法也许是对的。宗教，或反正其中的一些，提供只能从宗教内部获取的认识来源，这些认识来源提供人们从其他途径无法获得的知识 and 理解。至少，虔诚的宗教参与者会从他自己的经历中知道，真正相信宗教所教导的事是怎么回事，“全身心”地参与这些宗教仪式，会是什么样。在某些基本方面，这样的知识取决于有这些经历。如果是这样的话，那么，单纯的宗教

参与者对宗教的了解，是外界的学者无法得到的，不管学者的学识多么渊博。如果是这样的话，听学者的报告，是无法获得这样的知识的。

但是，不幸的是，这样的知识和理解，也无法从宗教间的对话获得。我的确可能会同有这样理解的人谈话，但是，她没法把她的理解传递给我。根据假设，这种理解只能产生于从内部虔诚和全身心地参与宗教的经历。除非我皈依这个宗教，我才能得到这个理解。因此，就跟听合格的但不信仰宗教的学者的报告不足以获得这种特别的领悟一样，同虔诚的信仰者的谈话，也无法获得这种理解。

假定宗教间的对话的确导致对其他宗教及其信徒更广泛更深入的理解，这会有什么价值呢？一些哲学家认为，认知上的成果，如知识和理解，有着内在的价值。如果是这样的话，我的理解的任何改善要么本身就是一种价值，要么会带来它自己的价值，这个价值与属于由我的改善了的理解带来的好的结果的任何价值无关。如果这个观点是正确的话，那么，我就认为，因宗教间的对话而增进理解有着内在的价值。

人们也常常认为，认识的进步如对宗教的理解的进步还有进一步的作用。什么作用？或许最经常听到的说法是，增进理解有助于防止或解决具有宗教根源的冲突。从个人打架到国与国之间的战争，肯定存在着一些这样的冲突，宗教差别在其中起着重要的作用。在其中的一些冲突中，的确会有一方或双方都存在着某种误解。即他们对其他的宗教的确有不知道或不理解的地方。在这样的情况下，消除误解或许是解决冲突的重要因素。

但是，对我来说，这种好处似乎被夸大了。许多冲突的产生，根本不存在实质的误解。实际上，许多冲突的产生是因为双方都相互非常了解。两个男人打架，因为他们都要得到同一个女人。两个国家开战，因为他们都想要控制同一块土地，同一个资源等等。每一

方都知道对方要什么东西。每一方都知道双方无法同时得到他们想要的东西。这类的冲突无法通过增加了解和理解来解决。如果得到解决，一定是通过其他的办法。宗教中肯定也存在这样的冲突。那么，有没有与宗教间的对话特别联系在一起的价值？我想有的。至少我想要提出这方面的建议。但是，我提议的价值本身是一种宗教的价值，因此，它不一定对每一种宗教都有价值。

对我来说，宗教的确各不相同。当然，不同宗教在许多方面相互类似。因此，宗教既有类似的地方，也有差异的地方。即在某些方面是类似的，在其他方面则有差异。它们不同的一个方面，在于它们对宗教间对话的态度，也在于它们愿意参与对话的程度。因此，宗教间的对话本身可以成为宗教上重要的行为；或许也是宗教竞争的一个来源。

不同宗教态度的不同，范围很大。在这个范围的一端，似乎有极为封闭的宗教。在这些宗教里面，没有人喜欢把外人带进自己的宗教里来，带进其信仰的共同体。在一些这样的宗教里，不仅不会邀请外面的人，而且作为其宗教行为的一部分，也会积极地禁止宗教向种族共同体外的任何人开放，禁止向出生在这个宗教共同体外的任何人开放。因此，宗教的一切都保密起来。这个宗教不与他人共享。

就我所知，在美国西南部一些印第安人的宗教有这样的特征。我可以和这样的人谈话，告诉他有关我的宗教。他甚至会听我讲。但是，假如他做出回应，告诉我有关他的宗教的一些事，那么他的行为本身就是脱离他的宗教的开始。在这个行为里，他就是对他的宗教不虔诚。他涉足宗教间的对话，这是一个在宗教上有着重要意义的行为，一件具有负面意义的事。在这个范围的某个地方，有不很保密的宗教。不会真正阻止外人去了解它。但是，另一方面，他们也不是很喜欢邀请外面的人进入宗教社区，和他们一起祈祷，接受其对关于世界和人类命运的理解等。我觉得，我在美国遇到的大

部分犹太教，就是这种类型的宗教。

或许犹太教不是一直都有这样的特征。《新约全书》似乎描述了一个我们可以称之为具有“强烈欢迎他人参加的愿望”的犹太教。他们对邀集外面的“异教徒”进入犹太教，分享其祈祷、法律和制度似乎很感兴趣。因此，在这方面今天至少在主流的犹太教里或许已发生了重要的变化。

在这个范围另一端，有一些强烈欢迎他人加入的宗教。在这些宗教里，对外面的人开放本身就被理解为实践其宗教的一个部分。邀请外面的人参与，成为宗教共同体的一部分，是在这个共同体中有积极意义的宗教行为。作为我最了解和信奉的宗教，基督教是欢迎他人参加的宗教中最极端的例子之一。这个特征在最古老的基督教文件里就非常突出。耶稣在“福音书”的最后几段话之一是：

我被授予天上和地上的所有权力，成为各地所有人民的上帝，使他们成为我的信徒：以圣父，圣子和圣灵的名义给他们洗礼，教他们服从我指令你的一切。记住，我会永远和你在一起，直到这个时代的结束。

看起来很清楚，耶稣的最早信徒非常认真地执行这个指令。《新约全书》的“使徒行传”几乎都是在描述各种各样的基督教徒（最突出的是保罗）在第一世纪如何穿越地中海世界的东部，诉说耶稣的故事，邀请人们进行洗礼，成为基督教徒。《新约全书》的其余部分主要由写给这些分散的早期基督教徒团体的信函组成。

当然，耶稣的这个指令在一些场合不需要宗教间的对话就可以完成。正如我们已经注意到的那样，这样的对话需要双方的积极参与，无法单方面地产生。我们也注意到，宗教上重要的言说可以不是对话。但是，如果没有无数的宗教间的对话，耶稣所构想的计划看起来是不可能大范围地进行的。

实际上，“使徒行传”报道了早期基督教徒和其他宗教人们之间的讨论和争论。“使徒行传”也广泛地报道了对早期基督教徒的

活动做出的反应。在一些事例中，人们对耶稣的故事的反应显然是非常热情和积极广泛的，数千人在几天之内就成了基督教徒。（就是现在，我也认为这是非常壮观的反应，简直难以置信）但是在其他的场合里，反应则是很温和的。“只有几个人跟随保罗，信仰基督教。”在其他的一些场合里，早期基督教徒受到极力地反对，有时甚至是强烈的反对。

耶稣讲这些话以来的 2000 年里，这类活动一直是基督教教会生活和实践的重要成分。在其正式制度化的形式中，这些活动往往被称为“传教”工作。但是，这种活动的发生，也会以不那么正式的方式发生，没有“专家”的成分。普通的基督教徒向他们的朋友谈起他们自己的信仰，以及从他们的信仰中得到的东西，当然，他们也听他们朋友的反应。的确，这种活动渗透到基督教生活和基督教信仰中。

在我看来，这是所有宗教间对话中最具特色的形式，也可能是最有价值的形式，（同时）也是最危险的形式。

这是最有特色的形式，因为它涉及某些东西，它是无法由那些讲述不是他们自己的宗教的渊博学者关于宗教的演说替代的。如我们已经注意到的那样，学者可以很好地传递信息。一个研究比较宗教的无神论学者很可能能增进听众对基督教信仰的理解。但是，当一个基督教徒虔诚地对朋友说，“这就是耶稣对我所意味着的东西”时，其中包含着无神论者不可能真正拥有的意蕴。基督徒的“证词”包含了学者讲座不可能有的拥戴成分。基督徒的话语中包含着希望听者能加入到基督教信仰的行列中来的愿望。这是宗教间对话的最有价值的形式，因为在其中某种具有真正宗教重要性的东西被期盼着，甚至被实现。宗教不仅仅是增加知识的问题，也不是仅仅满足好奇的问题。宗教是我们寻求生活意义的场所，寻求我们在世界的位置，寻求对“我们应如何生活？”这个问题的答案的地方。实际上，参与这种意义上的宗教间对话的人是在说，“这是我一



生中找到的最好的东西。我请你来与我分享。我很高兴你能和我一起踏上这个旅程。”

但这也是很危险的事。这样讲话的人是“从心里”讲出来的。他这样做，就是冒着生命的危险。位于真正宗教谈话中心的问题是很危险的，至少也许对那些提出问题的人和对听到它们的人同样危险。因为提出这些问题的人本身可能会被要求去“忏悔”，如圣经术语所表述的，即再重新考虑。因此，对那些极端封闭的宗教来说，也许毕竟是有一些道理，因为这样就不会招致危险。不过，无论如何，这属于基督教生活，至少我是这样认为的。

# Profile of Participants

## A. Chinese Participants

Chen Lisheng is Associate Professor of Philosophy Department of Zhongshan University, Guangzhou.

Chen Xia is Professor of Institute of Religious Studies at Si Chuan University. Fu Youde is a professor of philosophy and religion. He studied at Shandong University, Trinity College, Dublin, Oxford Center for Hebrew Studies, Leo Baeck College, London and obtained PhD from Beijing University.

Kang PheeSeng, Ph. D. (Aberdeen). Trained in mathematics, physics, theology. Taught theology at Trinity Theological College, Singapore. Currently associate professor in the Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University.

Lai Yonghai is a Professor of Philosophy Department at Nanking University.

Song Lidao is research fellow in the Section of Buddhist Studies of the Institute of World Religions affiliated with CASS (Chinese Academy of Social Sciences), earned Ph. Master in 1984 in the Post—Graduate School of CASS.

Zhao Dunhua is a Professor of Philosophy Department at Beijing University. He earned his Ph. D at Louvain University.

Zhan Shichuang is doctor of philosophy and professor of the Religions Research Institute of Xiamen University.

Zhang Zhigang is a Professor of Philosophy, Director of Religious Studies at Peking University.

## B. Western Participants

Kelly James Clark is Professor of Philosophy at Calvin College. He has previously taught at University of St. Andrews, Scotland, Gordon College and University of Notre Dame where he earned his doctorate.

Philip Clayton holds a PhD in both Philosophy and Religious Studies from Yale University. He has taught at Haverford and Williams Colleges and is currently Professor and Chair of the Philosophy Department at the California State University, Sonoma. He has also held posts as Humboldt Professor and Senior Fulbright Professor at the University of Munich.

Eugene M. Klaaren is Associate Professor of Religion at Wesleyan University in Middletown, CT., where he teaches theology and the history of modern Christian thought. He earned his doctorate in theology at Harvard.

Gary R. Mar is Professor of Philosophy and Director of the Asian American Center Bridge at State University of New York at Stony Brook. He earned his doctorate in Philosophy at University of California at Los Angeles.

George Mavrodes is Emeritus Professor of Philosophy at University of Michigan.

Michael J. Murray is Associate Professor and Chair of Philosophy at Franklin and Marshall College. He earned his doctoral degree at the University of Notre Dame.

Del Ratzsch is Professor of Philosophy at Calvin College in Grand Rapids, Michigan, where he has taught for 20 years. His

doctorate in Philosophy is from the University of Massachusetts.

Caroline J. Simon is chair of the Philosophy Department of Hope College, Holland, MI. She earned her doctorate at University of Washington.

Melville Y. Stewart, Professor Emeritus, Bethel College, Adjunct Professor of Philosophy, the University of St. Thomas, received his Ph. D. from the University of Minnesota, and did post doctoral work at Oxford in 1986.

## 前 言

本书是“第六届中美哲学——宗教学研讨会”论文集。此次会议于 2000 年 10 月 17—20 日在厦门大学举行，研讨的主题是“科学、宗教及其对话”。

中美学者间每年定期对话这一良好学术传统是在 1994 年由北京大学与美方共同发起的。今年是太平洋两岸的中美学者第 6 次相聚一堂，就共同关心的话题在学术上展开对话。具有特殊意义的是，承蒙作为此前历届会议东道主的北大哲学系的支持，此次是这一学术研讨会第一次在北京以外地区召开。这可以被视为是中美哲学及宗教学学者的交流在深度和广度上得到拓展的空间性标志。同时，愿它成为象征我们学术交流美好未来的吉兆。

此处汇集的文章都是代表们在会议上宣读的论文。会后作者们对各自的论文作了程度不同的修订，美方学者文章的中译由周建漳承担。论文从不同角度、不同层次及东西方的不同视野对作为本次会议主题的科学、宗教间的对话关系进行了讨论。在此，作者们不仅谈论对话，而且本身就是在进行着对话。尽管 3 天会议期间生动的讨论和论辩并未反映在文本中，但是，通读全部文章（它们完全是按会中发言的顺序编排的），细心的读者会发现它仿佛是一

部充满各种音符的交响乐。

作为“第六届中美哲学——宗教学厦门研讨会”的组织者及论文集的编者，我们曾为会议的成功召开而高兴，今天，我们又高兴地看到这一对话成果的出版。借此机会，我们首先感谢天普基金会 (Templeton Foundation) 为本次会议及文集出版提供赞助。此外，对曾为会议的成功召开给予大力支持的厦门大学、厦大哲学系及外事办的领导，对为会议的顺利召开承担具体工作的哲学系教师和学生，我们表示深切的谢意。

周建漳

麦维尔·斯图尔德

凯利·克拉克

## *Preface*

This is the collected works of the Sixth Sino-American Symposium of Philosophy and Religious Studies focus on the topic as “Science, Religion and Interface Dialogue”.

As a good academic tradition initiated by Philosophy Department of Beijing University and its American counterpart in 1994, this is the sixth time that American and Chinese scholars from the both sides of Pacific Ocean have joined together dialoguing in academic level about the topics mutual interested. And, what makes this Symposium special is that, thanks to the mediation and the cooperation of the Department of Philosophy of Beijing University as the previous Chinese host of this series academic conference, it is the first time it was held outside Beijing in Xiamen. It might be taken as a spatial or a geographic symbol for the enlarging and deepening of our academic exchange activities, meanwhile, let’s wish it a good omen indicating a bright future for our further academic exchange.

All the papers collected here were firstly put forth in the Xiamen Symposium and after that with more or less revisions, Mr. Zhou Jianzhang took on the translation works of Chinese version for

the American scholars' papers, they deal with the subject matter of this time's conference, the dialogic relationship between Science and Religion, from different aspects, at different levels and, certainly, from diverse perspectives with the Eastern and Western horizons. The authors were not only talking about the dialogue, they constitute part of the dialogue themselves as well. Though this book can not reflect the lively discussions and arguments occurred during our three days meeting, going through all these theses which following the same order of their presenting, however, a careful reader will appreciate it as a works of Symphony.

As the organizers of "The Sixth Symposium of Sino-American Philosophy and Religious Studies at Xiamen" and the editors of this book, we were glad to have seen the holding and success of this conference and been seeing today the publishing of the achievements of our dialogues. On this occasion we would like to take this opportunity to express our thanks to the Templeton Foundation for its financial supporting to our conference and the publishing of this book. For the people contributing to the holding of this meeting at Xiamen University, Philosophy Department and the Foreign Affair Office, the leaders, the faculties and the students, we would also like to express our deep thanks to them.

Zhou Jianzhang  
Melville Y. Stewart  
Kelly J. Clark

Xiamen University,  
Xiamen, Fujian  
June, 2001