

科学与宗教关系的未来前景

○ 李醒民

(中国科学院《自然辩证法通讯》杂志社,北京 100049)

[摘要]科学与宗教关系的未来前景大致有两大进路:一是传统进路,即在和平共处加对话互补的基础上,促进科学与宗教携手合作;二是另类进路,即废除传统的有神论宗教,创立新宗教或寻找另外的替代物。另类进路包括三个走向。其一是,倡导或创立没有人格化的神的“宗教”,爱因斯坦所谓的“宇宙宗教感情”走的就是这一途径。其二是,在坚持无神论立场的基础上,以科学或美育或伦理或其他置换物代替现有的传统宗教。其三是,不能在科学的成就上倒退;而应该借助新的价值坐标和人生观的确立,作为人类的信念的基础和感情的家园。

[关键词]科学;宗教;关系模式;未来前景

关于科学与宗教的关系,眼下在学术界存在四种模式或观点,即相互冲突、相得益彰、完全分立、和平共处加对话互补。那么,科学与宗教关系的未来前景如何呢?我们不是预言家,当然不可能给出精确的预言;何况这个问题是错综复杂的,根本不可能在短暂的历史时期就能够见分晓或有定论。在这里,我们只想列举一下有关学者的猜想或设想,并加以简要的评论。这些想法尽管形形色色、五花八门,但是不外两大类型:一是传统进路,即在第四种观点的基础上,促进科学与宗教携手合作;二是另类进路,即废除传统的有神论宗教,创立新宗教或寻找另外的替代物,甚至干脆另辟蹊径、别树一帜。我们先从后一进路谈起,并以此为重点加以论述。

作者简介:李醒民(1945—),中国科学院《自然辩证法通讯》杂志社教授,研究方向为科学哲学、科学思想史、科学文化。

一、另类进路:废除传统的有神论宗教

废除传统的有神论宗教大体有三条途径。其一是,倡导或创立没有人格化的神的“宗教”。爱因斯坦所谓的“宇宙宗教感情”^[1]走的就是这一途径。爱因斯坦“信仰斯宾诺莎的那个存在事物的有秩序的和谐中显示出来的上帝,而不信仰那个同人类的命运和行为有牵累的上帝”。他把宗教的发展分为三个阶段,其中前两个阶段是恐惧宗教(原始人对饥饿、野兽、疾病或死亡的恐惧)和道德宗教(信仰社会的或道德的上帝)。这种划分不是绝对的,实际上,一切宗教都是这两种类型的不同程度的混合,其区别在于:随着社会生活水平的提高,道德性的宗教也就愈占优势。第三个阶段是宇宙宗教感情,它排除人格化的上帝,其纯粹形式难以找到,要向没有这种感情的人阐明它是什么,那是非常困难的。这种宗教感情起源于“人们感觉到人的愿望和目的都属徒然,而又感觉到自然界和思维世界里却显示出崇高庄严和不可思议的秩序。个人的生活给他的感受好像监狱一样,他要求把宇宙作为单一的有意义的整体来体验。”^[2]在爱因斯坦看来,“人类精神愈是向前进化,就愈可以肯定地说,通向真正宗教感情的道路,不是对生和死的恐惧,也不是盲目信仰,而是对理性知识的追求。”^[3]他进而洞察到:“科学家的宇宙宗教感情所采取的形式是对自然规律的和谐所感到的狂喜和惊奇,因为这种和谐显示出这样一种高超的理性,同它相比,人类一切有系统的思想和行动都只是它的一种微不足道的反映。只要他能够从自私的束缚中摆脱出来,这种感情就成为他生活和工作的指导原则。”爱因斯坦认为,“宇宙宗教感情是科学研究的最强有力、最高尚的动机。只有那些做了巨大努力,尤其是表现出热忱献身——要是没有这种热忱,就不能在理论科学的开辟性工作中取得成就——的人,才会理解这样一种感情的力量,唯有这种力量,才能做出那些确实是远离直接现实生活的工作。”因此,“一切时代的宗教天才之所以超凡出众,就在于他们具有这种宗教感情。”“你很难在造诣较深的科学家中间找到一个没有自己的宇宙宗教感情的人。”但是,由于“这种宗教感情不知道什么教条,也不知道按照人的形象而想象成的上帝;因而也不可能有哪个教会能拿它作为中心教义的基础。”^[4]所以严格地讲,这种宇宙宗教感情并不是名副其实的宗教,至多只能算是一种无形宗教。因为它不信仰神,也没有一套崇拜的礼仪和仪式,更没有形成社会建制,而仅仅停留在人的心理和情感层面上。

J. S. 赫胥黎试图创立一种具有纲领的新宗教。他询问:究竟人要不要一种新宗教——一种有科学根据和世界观的宗教,一个没有神的宗教? 他的回答是:相信许多人会需要,但是有两个条件。第一,这种宗教的理智的世界观必须与现代科学知识符合,并且必须愿意随着科学的世界观改变而改变,并朝前迈进。第二,它必须满足男女个人的心理需要到最十足的可能程度。“虽然这种宗教不能给我们关于某些事物的确信,在我们看来似乎是虚伪可疑的,但是它仍然有广大的园地在它前头。它能够帮助人们祛除他们孤立无援的意识,是由于使他们

知道了他们在这人类组成的思想和目的、快乐和痛苦永续的社群中,有自己的地位。它能够组织宗教生活,供给无组织的个人所不能有的偃息和欢祝、教诲和仪式。它能够帮助扫除恐怖,获得从罪恶意识的解放。它能显呈给它的信徒看他们自己本性的出人意外的丰富性和可能性,那是他们过去所不知道的。”与此同时,“无论从人文的或从科学的观点看,一个新的宗教决不能是一个否定的、死亡的、隐遁主义的、逃避的宗教。它必须是一个生活的宗教。它必须把生活之衍富作为它的第一的和最大的目的。从个人的内心生活方面来看,它的教训将是说生活可以是神圣的。真或美的理解,痛苦或牺牲、单纯的快乐和单纯的健康,肉体的和精神的恋爱,纵欲和纪律,自我退让和自我节制——生活之一切最广泛、绝不同的诸面目都可变成含带超凡的感情,从而‘我们感觉我们比我们所知的伟大’,因此能在存在中体验到新的价值。”他预言这种新宗教的实际纲领将渐渐发展起来。但是其中一些粗大的轮廓,我们是看见的:“它的信徒全体必须自誓去反对某些在他们看来似乎是较非究极的和价值较低的,或于他们自己的价值有害的事物,如战争、狭隘的国家主义、愚民主义、纯粹经济的动机至上主义,反对这世界的未来世界主义、放任主义等等;而为某些别的在他们看来似乎是较究极的、价值较大的事物工作,如自由、对于诚意的实验的宽容、知识的进展、种族的改良、美的保全和创造、恐怖的扫除等等。但是,除了供给每周一次的刺激宗教感情的手段(虽然那也有其自己的地位和价值),以及一连串关于道德的老生常谈以外,它必须有某种纲领。”^[5]可是,这种纲领能否形成,它是否比较完备,是否能够随着时代的发展而发展和完善,恐怕谁也无法断定。即使能够设计出一个比较理想、比较可行的纲领,它是否能够像传统宗教一样满足人的信仰和情感的需要,依然是一个悬而未决的问题。

其二是,在坚持无神论立场的基础上,以科学或美育或伦理或其他置换物代替现有的传统宗教。在这方面,一些学者做出某种尝试。哲人科学家奥斯特瓦尔德是能量一元论者,^[6]他在1911年参与组织了一元论者同盟,抨击传统伦理学、正统宗教或过时的哲学,并斥责教会伪造科学的企图,宣传无神论思想,积极推动退出教会。他大声疾呼:“现在,教会不仅不是世纪文化的责任承担者,而且是对文化的压抑。”“退出教会是20世纪文化的第一步,是顺理成章的一步。”^[7]他在激情洋溢之时,把科学主义本已膨胀的野心推到极端:“在我们地球上,科学理应获得人们所能赢得和想象到的最高地位。……人类可以根据他的意愿和希望、目标和理想把一切事物统一到上帝这一概念之下,这也要由科学来完成。”“现在,科学凭借它那不可估量的成功取代了上帝的位置。”^[8]中国学人陈独秀大概受到奥斯特瓦尔德的影响,^[9]也提出以科学替代宗教:“人类将来之信解行证,必以科学为正轨,一切宗教,皆在废弃之列”。“宗教之能使人解脱者,余则以为必先自欺,始克自解,非真解也。真能决疑,厥惟科学。故余主张以科学代宗教。”^[10]科学果真能够代替宗教吗?根本不可能!因为科学本来就不涉及价值和目标,也不涉及生活和人生问题。莱维特作为一个坚定的一元论者

和还原论者,反对形形色色的任何形式的超自然主义,包括最普遍的宗教,坚持无神论立场,但是他决不承认“科学宗教”——有些陈腐的说法认为这是现代社会时髦的宗教。他申明:“坦白地说,我并不认为这种说法能站得住脚。相信科学的精确性与宗教信仰大为不同。我同样不会接受,把科学抬高到宗教偶像地步的‘科学主义’,会是今天的一个普遍信条。科学家太明白、太有怀疑力,以致不会去制造一个偶像,甚至当他们自己被造成神像的时候也是如此,这几乎是一个规则。他们太清楚科学家的弱点了!我同意理查德·道金斯(Richard Dawkins)的话:‘科学不是一种宗教,它不会沦落为信仰。尽管它有很多宗教的特点,但它没有宗教的任何一个恶习。科学建立在可检验的证据之上。宗教信仰不但没有证据,而且无须证据是它的自豪与快乐,这是它公开宣称的。’那些可能被诱导成为科学崇拜者的非科学家人数太少,以至于不能形成一个显著的团体。他们被大量的类科学、伪科学以及其他让人着迷的荒唐形式淹没,这些东西的内容与诚实善良的科学判若云泥。”^[11]《时代》周刊权威评论员阿普尔亚德也明确表示:“拥有空前有效的理解和行动方法的科学,所谓的替代宗教和文化的科学,迄今还没有回答宗教和文化曾经回答的需要。……科学是有效的,但是它就我们自己和我们必须如何生活告诉我们什么呢?对此的简要回答是:没有告诉什么。科学总是勤奋地工作,避免成为宗教、信仰和道德。”^[12]

中国学人蔡元培在《以美育代宗教说》的讲演中则直陈:“鉴激刺感情之弊,而专尚陶养感情之术,则莫如舍宗教而易以纯粹之美育。纯粹之美育,所以陶养吾人之感情,使有高尚纯洁之习惯,而使人我之见、利己损人之思念,以渐消沮者也。盖以美为普遍性,决无人我差别之见能参与其中。”^[13]丁文江认为,“宗教心是为全种万世而牺牲个体一时的天性,是人类合群以后长期演化的结果,因为不如此则不能生存。”^[14]因此,丁文江在此实际上主张以社会或集体主义伦理代替宗教。无论以伦理还是宗教替代,这些取代之法虽然都有某种道理,但是能否最终实现,即便强行取代能否维持下去,依然难以别黑白而定一尊。

其三是,不能在科学的成就上倒退;而应该借助新的价值坐标和人生观的确立,作为人类的信念的基础和感情的家园。温伯格讲得言近旨远:“不论有没有宗教,好人都行善,坏人都作恶;可是要让好人作恶,那就要利用宗教。……我非常赞成在科学和宗教之间对话,却不是一种建设性的对话。最伟大的科学成就之一,即便不是让智慧者不可能成为宗教信仰徒,那么至少是让他们可能不成为宗教信仰徒。我们不应该从这个成就上倒退。”^[15]斯科特(E. Scott)坚持认为:“科学恰恰是方法”,在生物学或天文学中看到上帝复杂性的人正在“超出他们的资料”,把科学误用以“使他们的立场合法化”。美国生物学家格罗斯甚至发现,这些在科学中看到上帝的人是令人震惊的。^[16]

基于科学现有的知识和成就向前进,人们完全可以树立无神论的价值坐标和人生观作为自己的安身立命之所,如对真善美的追求,对自由的向往,对三不朽(立德、立功、立言)的信念等等。在这里,我们仅仅提及一下生命哲学和青春

哲学。关于前者,艾肯是这样描述其来龙去脉的:在占优势的科学时代,对诗人、艺术家和宗教思想家工作的忽略可以说明,为什么即便科学的凯旋似乎往往是空虚的,为什么它们听任我们意识到我们在广漠的、无情感的和无关爱的宇宙中令人伤感地孤寂。威廉·华兹华斯在头一批诗人中对日益增长的科学革命的物质论做出反应。他力求表明通向生命哲学的道路,这种生命哲学包括这种物质论,但却没有无视我们每一个人的孤寂,也没有无视关于最终灭绝的知识。他相信,个人有可能创造丰富的内心生活,把悲哀的孤寂化为“孤独的极乐”(bliss of solitude),用在周围和在内部对生命荣光较深刻想象的鉴赏代替灭绝的恐怖。在我们自己的时代,科沃德(N. Coward)以简洁的风格表达了类似的观点:“我在死前相信生。”该观点被加缪和萨特进一步探讨,并被理智化为“浪漫的存在主义”(romantic existentialism);他们力求使生命表面上的无意义与个人对意图(purpose)的追求协调起来;他们决定,个人必须为自己做出决定,他们如何品尝短暂的欢乐,必须创造他自己的生活和意图和他自己的存在意义,必须不断地反对否定他的自由选择的任何僵化的权威。否则,他就会在这样做时接受他起初悲叹的命运,变成环境被动的玩物。“这样的哲学的和文学的观点,既可以看做是对科学幻灭的反应,或可以看做是从冰冷的实在飞向幻想的安慰。也可以把它们视为精神饥饿的表达,精神的饥饿不再能够被传统的宗教满足了。我们看到,在一个时期,心理学似乎把科学和宗教关于人的经验的观点结合起来,但是过分强调科学的观点造成了不可接受的组合。弗洛伊德在他的工作中总是意识到需要把科学的东西与精神的东西融合在一起。但是,正是他对物理的东西的着迷和他对分析的强调,导致他的许多信徒的祛魅。”^[17]

维也纳学派鼻祖石里克的“青春哲学”(die Philosophie der Jugend),是基于纯真的“爱”和天赋的“善”的乐观论的人生哲学。它溯源于德国大诗人席勒。所谓“青春”,席勒或石里克都不是指称年龄,而是赋予其对人生意义的基本看法的含义。石里克在他的名作《人生的意义》中写道:“我们常说‘青春的热情’,这是一种恰当的说法,因为热情总是青春时代所有的,一种事业的热情与青春的热情,是燃烧着同样的火焰与光辉的。”他还说:“就是以整个人类文化价值而言,也不外乎如何使人类‘青春化’(die Verjungung);‘青春化’自然具有一种哲学的意义,就是我们的一切作为不应为一定目的所支配;就是属于生活必然的事件,也应当视为一种‘游艺’(das Spiel)。”这种游艺并非儿戏,而是意味着人的绝对自由的、自愿的或乐趣的、不为任何实际目的驱使的行为。他表示:“一切科学文化的进展都是人类精神‘游艺’的结果;科学家竭其终生之力从事探索宇宙之谜而不以所得为念者,就是这个‘游艺’的人生观的表现,就是这个‘游艺’的人生观对于人类的贡献;人类整个文化的进展与前途,都是靠这个人生哲学而产生的。”理想的人生,代表的人生,就是音乐家的人生,尤其是诗人——诗人方才具有前所未有的智慧,将人置于理性的境界——的人生,因为他们的人生是创造的人生,是从创造活动中获得无穷乐趣的人生。石里克言之凿凿:“假如我们

在一切生活中的作为,是以作为的本身为目的,是出于‘爱’,出于愉快,出于乐趣,是‘青春的热情’的表现,是‘青春’的活动的结果,那么人类已经得到最后的解放了。已经有了最后的自由了。”他言简意赅:“人生意义得在一个时候达到最高峰,就是从创造的人生渐渐地接近‘青春的境界’。我们达到整个境界的边境,就有人与我们挥手或欢呼,他们似乎是说:到达这个境界,我们能无限欣赏人生,并了解所谓生活就是庆祝生存的意义而加以亲身体会了。”^[18]

二、传统进路:促进科学与宗教携手合作

窃以为,从长远的观点看,随着科学的不断发展,随着各种文化的日益交融和扩散,随着高等教育的普及和大众化,随着物质文明和精神文明的升级,随着人的思想境界的提高,人格化的上帝将会淡出人们的视野,传统的宗教将会逐渐消失,新的价值坐标和人生观必定能够确立起来,并伴随社会的进步和人类的自我完善而与时俱进,日臻完备。但是,在眼下,甚至在一个相当长的历史时期内,科学与宗教依然不可避免地会长期共存。为此,设法使科学与宗教携手合作,不失为权宜之计和明智之举。马斯洛对现状忧心忡忡:“正统的科学和正统的宗教都被建制化了,并被凝于相互排斥的二分法之中。……其后果之一就是二者均成反常状态,分离至病态之中。二者彼此被撕裂开来,一者成为残缺不全的半科学,一者成为残缺不全的半宗教。”^[19]因此之故,需要理性和情感的整合。其中精神的和科学的东西、情感的和理智的东西、诗意的和理性的东西重新结合在一起。^[20]那么,究竟怎样使科学与宗教携手合作呢?

显而易见,“宗教和科学在物理世界和生物世界本性的观点之间的斗争中,科学明确地胜利了”,而且“向科学视野的转变几乎普遍是不可逆转的”^[21]——考虑到宗教徒的数量大大超过科学人的数量,考虑到对宗教的虔诚大大超越对科学的热情,这的确是一个令人震惊的事实。因此,在使科学与宗教携手合作的过程中,除了作为研究活动和社会建制的科学需要借助宗教的资源激发探索热情、加强伦理指导、端正发展目标外,更重要的是应该让宗教积极、主动地向科学靠拢,用科学观念和科学理论适当武装或改造现存的宗教。

当然,对科学与宗教的某些概念和教条做出适当的诠释和调整也是必要的。据格雷厄姆陈述,在20世纪,若干思想家尝试把自然科学的进化观念与宗教价值结合起来,他们相信这样的综合会把宗教和哲学二者放在一个牢固的基础上。在这一努力中,柏格森关于创造进化的观念是重要的,以这种立场写作的其他有影响的作家是亚历山大(S. Alexander)、摩根(C. Morgan)、斯马茨(J. C. Smuts)。他们的总的观点是“突现”(emergence)概念,即在宇宙进化过程中不存在的质和行为结构的兴起。上帝的存在和宗教信仰的合适性往往在宇宙剧本情节的基础上得到辩护。因此,摩根把“神”(deity)定义为“我们知道的最高自然系统出现的质,即某种有人性的人格。”不过,把科学和宗教综合起来的最有趣的努力是由法国哲学家、神学家、古生物学家、地质学家和非正统的耶稣会教士德日进

(Teilhard de Chardin)做出的。进化概念是他的思想的关键:它不仅支配生物世界,而且支配从最初的物理原子到最终的人的社会的和规范的的活动。进化是德日进用来研究每一个现象的方法。他说,进化概念会导致“全球价值的深刻的重新形成”。他认为,价值从物质出现,通向最终的政治的和宗教的价值的道路是经过物质,而不是在物质之外。他观察到“使物质基督教化,……我的内部的生命整个冒险在此处。”天主教教会认为这个进路是非正统的,但是德日进认为他是教会的现代化者和捍卫者。德日进把人的历史的目前时期描述为“社会化”,并把这个时期分为两个对照的周期。他称第一个周期为“膨胀的社会化”,第二个周期为“压缩的社会化”。德日进相信,一旦人开始进化到更复杂的社会组织系统,那么他就开始散布到所有可能达到的空间。在这个阶段,近代早期的膨胀的大航海发生了,各种形式的政治组织出现了。伴随社会化膨胀时期的,是日益增长的个人的重要性和人的权利的发展。

18和19世纪是“个人化的时代”,并被多元论充满。这个时期在第一次世界大战前后达到高峰,由于小规模民族主义和自决运动一下子涌现出来。德日进说,多元论和对人的权利的强调的终结的理由是这样的事实:地球具有有限的大小;人类在达到他的极限后转到自身上,达到更复杂具有越来越大的“心理能量”的有组织的单位,从而正在达到更进步的进化阶段。空间的短缺和自然资源的有限指明,人必须组织起来,以便幸存下去。整个世界变成超级有机体,继续智力化的过程意味着,世界必须发展理智中心。德日进把这个过程看做是人们会自愿参加的过程。在“压缩的社会化”的新阶段,对幸存而言的关键是科学,因为只有通过科学人才能够学会如何控制他自己的命运。德日进产生了科学的神化,这在牧师的历史上确实是无与伦比的。科学研究在早期被视为奢侈或古怪;现在我们必须承认它是“人的功能的最高的东西”。科学甚至会征服战争,因为“巨大的望远镜和粒子加速器比所有的炸弹和炮弹加在一起更能吸收钱财,激起自发的赞叹。”德日进请他的读者相信,当“街上的人”把他的理想集中在从粒子、星球或有机化的物质中强夺另外的秘密和力量时,那一天便会到来。他本人相信,人如何以每一种可能的方式控制他自己:优生的、心理的、生理的。人会抓住他的命运的舵柄。德日进通过创造科学和宗教的结合,赋予他自己协调二者的终生任务。他通过自然追求价值,而不是在自然之外追求价值。道德正在变成进化的上升曲线的一个组成部分。他一生致力于把科学描绘成对基督教意识形态是无害的,在这个过程中,他忽略了科学多么容易能够被用于非人的意图。^[22]

R. H. 布朗做出系统的探究,力图使科学与宗教协调一致。其理由有二。一是理性是必要的,但不是充分的;世界有意图和目的的承诺是宗教而不是科学所必须达到的,科学家永远也不会成为教士的替代者。有组织的宗教在我们社会中的功能在于,它给怀特海所谓的“我们宗教的直觉力量”以公开的显示,但是如果它在向我们提供的世界观中信念与知识显著地不一致的话,它也不能够有

效地做到这一点。因此,第二点理由在于,维持生命必然需要在信仰和知识之间保持密切的联系。我们的世界观,包括我们的宗教信仰,如果它们不再与实在接触,那么它们就会变成危险的东西;正如我们利用信仰启迪知识一样,我们也必须用知识来启迪信仰。目前,科学经常受到批评,因为它过分地把世界描绘成一部机器,因而非常缺乏想象力,使世界失去了人性;宗教也能够同样地经常受到批评,因为它过分地把上帝描绘成人,因而非常刻板,使上帝人格化了。“作为人的上帝”和“作为机器的世界”,这两种观念都属于思想史中比较早期的、比较简单的阶段,它们现在已被更加抽象的观念的发展超越了。须知,宗教和科学不是同步的。在科学异常急剧的进展时期,基督教教会的行动太迟钝了,以致不能使它们的信仰的实质从以前时代的思想——尤其是科学思想——和语言中分离出来;这助长了对信仰的侵蚀,是加速西方社会有形宗教衰败的许多因素之一。

仔细看看当代科学,尤其是当代的宇宙学,我们神学家首先注意到的也许是,在现代的宇宙模型中,既没有在独立的天国中为人格化的上帝留下位置,也没有在独立的地狱中为人格化的魔鬼留下位置;在科学唯物论的世界观中,对中世纪的关于超自然的观念没有丝毫的赞同。为了在科学和宗教之间进行满意的综合,我猜想,他们可能被迫把他们的上帝“在彼之外”(上帝在超自然的辖域)的旧图像变换为上帝“在此之内”(上帝在自然的辖域)的新图像。似乎没有疑问,科学家不愿接受超自然的观念,也许是我们神学家在他们制作新的科学和宗教的综合的努力中所遭遇到的主要障碍之一。圣经认为独立的超自然的世界的观念是理所当然的,它如此制定了许多基督教教义,例如关于神灵化为人身、最后审判日死者的复活和灵魂不朽的教义。要说服教会使“信仰的实质”完全与独立的超自然的辖域这些过时的概念相脱离,而使它们与自然界的当代概念相联系,这无疑在实践中是极其难以进行的,在任何情况下必然是缓慢的;争论的一个共同特征是,人们迎战的最牢固坚持的有关议题的观点,其实只有最小的证据!但是,关于认识的限度的观念能够有助于我们改善科学和宗教之间的关系。

为了揭示科学知识的隐喻的和假设的本性,就要削弱与世界相联系的唯一可靠的方式是通过客观知识的观念,同时为其他“认知”方式让出较多的位置。例如,承认我们的世界图像是事物如何作用的描述,而不是它们“本身和什么一样”的描述,这便为宗教灵性感受的熟悉说法——上帝因其正在被信仰而在世界起作用——让出了较多的位置。它们对固执的科学家也是一种警告,他们可以听从哈姆雷特在霍雷肖发现了“异常陌生的”幽灵时所提出的忠告。哈姆雷特说:“作为一个生客,因而要欢迎它。霍雷肖,天地间存在的事物比在你的哲学中梦想的还要多。”另一方面,这些物理学的洞察对于神学家也是一种警告,他们关于上帝本性的煞费苦心的猜想,例如三位一体的教义,只不过是工作假设而已,只有它们“起作用”,或者换句话说,只有它们体现和启发了我们对上帝的灵性感受时,它们才是有用的。我们总是必须记住,我们用来描述我们的世界经验的隐喻和符号只有在该经验有限的前后关联中才是可靠的,在该经验之外是

不能使用的；它们是世界的有用的简化，必须永远不要把它们与它们代表的复杂得多的实在混为一谈。正如我们在以前说过的，把符号与实在混淆起来是偶像崇拜，这是我们都容易犯的一种过失。事实上，如同我们已经看到的，妨碍普通人把科学与宗教协调起来的许多困难，都是由于没有分清科学和宗教的隐喻和符号在其内可靠的前后关联。例如，关于化体（transubstantiation，指圣餐面包和酒化为耶稣的肉和血）的古老论点和关于肉体复活的近代论点都说明了在它们的合适的前后关联之外使用符号的危险；应该使坐在教堂座位上的男人和女人清楚地认识到，最为宗教化的符号的恰当的前后关联并不是我们能够接触和看见的物的世界。人们“从科学学到的最深刻的教训之一，不是科学已经做过的东西，而是科学着手做事情的方法。在对真理的追求中，科学欢迎变化，并承认不确定性是不可避免的；它不断进入到未知领域从事冒险活动，在任何真正的冒险中，总是存在犯错误的危险。除非我们的教会能够学会以相同的精神看待宗教，否则它们将像许多在它们之前的其他宗教一样，逐渐地被人忘却，它们的位置也许将被其他适应性较强的信仰占据。宗教作为社会的一部分确实将持续下去，因为对大多数人来说，并不是在信教或不信教之间做出选择，而是在信一种宗教和另一种宗教之间做出抉择。……如果我们的基督教教会把我们社会所需要的开明的信念体系给予社会，而且这个信念体系并非与当代科学不一致，并将导致我们达到一个比较首尾一贯的世界观，那么它们就应该积极地欢迎科学作为同盟者。虽然肤浅的科学知识可能有时会助长反对宗教，但是比较深刻的知识并非如此。正如我们看到的，现代科学告诉我们，我们是自然的一部分，是由我们无法控制的宇宙力控制的，时间、空间、物质，也许还有意识，都是超越于我们目前认识的秘密。这是一个与基本的宗教直觉——人不是万物的尺度——一致的世界观。事实上，教会可以妥善地看待科学所带来的对世界的异常新颖的认识，不是把它视为对宗教的攻击，而是视为我们参与上帝本性的保证。”^[23]

诚如 R. H. 布朗所说，作为科学革命和启蒙运动的遗产，科学和宗教疏远了，在过去几百年间，它们各走自己的路。价值和信念的系统表述在中世纪是宗教的专利，而对自然的系统认识则是科学的社会功能，结果它们二者被分隔开来。这发生在科学知识最急剧、最根本的进展时期，这一进展是举世瞩目的，毫不奇怪，我们的宗教还在为我们的价值和信念做有意义的贡献，可是这些价值和信念却不再与创造出连贯的世界图像的科学知识符合了。“如果我们还要进一步坚持我们对于进步的信念的话，我认为，我们就必须扩大我们的进步的观念，把对智慧的追求包括进来。第一步是要明确认识到，科学是我们文化的一个组成部分，能够丰富我们的眼界、价值和观念。追求智慧的另一步应该是，使我们的宗教所表达的价值与我们目前的科学知识相协调，必须利用科学来启发我们的宗教信念。”我们的基督教教会在过去时常与科学结盟，这是它们现在应该前进的方向。如果它们想要一个如何能够去结盟的实际先例的话，它们只要回头看看 12 世纪在沙特尔（Chartres）的大教堂学校就行了。在这所学校里，除了神

学和文科外,还讲授科学;事实上,至少在一个时期,科学的地位在其他文科之上。托马斯·戈尔茨坦这样告诉我们,沙特尔的众多教师之一孔什的威廉的目的是:“用新的自然的宇宙代替保守的神学的来世宇宙,新的自然的宇宙必须是公平完整的,同时是现实的。”在沙特尔大教堂大西门的上方,四个伟大的科学家(欧几里得、毕达哥拉斯、托勒密和亚里士多德)的肖像与耶稣基督和圣徒们的肖像排在一起。这些肖像在12世纪就安置在那里,作为科学和宗教统一的表达方式。在八百年后,基督教教会能够恢复那种远见吗?^[24]看来,科学与宗教能否携手合作,主动权掌握在宗教一方。至于未来的前景如何,我们将拭目以待。

注释:

[1]李醒民:《爱因斯坦的“宇宙宗教”》,《大自然探索》第12卷,1993年第1期,第109-114页;李醒民:《爱因斯坦的宇宙宗教感情》,《方法》1998年第4期,第26-27页;李醒民:《爱因斯坦》,台北:三民书局东大图书公司,1998年,第426-440页;李醒民:《爱因斯坦》,北京:商务王星拱印书馆,2005年,第369-380页。

[2]《爱因斯坦文集》第一卷,许良英等编译,商务印书馆,2010年,第365、403-405页。

[3]《爱因斯坦文集》第三卷,许良英等编译,商务印书馆,2010年,第220页。

[4]《爱因斯坦文集》第一卷,许良英等编译,商务印书馆,2010年,第405、406、408页。

[5]J. S. 赫胥黎:《科学与行动及信仰》,杨丹声译,台北:商务印书馆,1978年,第200-201、203、205页。

[6]李醒民:《奥斯特瓦尔德的能量学和唯能论》,《自然辩证法研究》第5卷,1989年第6期,第65-70页。

[7]李醒民:《理性的光华——哲人科学家奥斯特瓦尔德》,福州:福建教育出版社,1994年,第73-75页;李醒民:《理性的光华——哲人科学家奥斯特瓦尔德》,台北:业强出版社,1996年,第58-60页。

[8]霍耳顿:《爱因斯坦、历史与其他激情——20世纪末对科学的反叛》,刘鹏等译,南京:南京大学出版社,2006年,第10页。

[9]陈独秀在《新青年》1916年11月第2卷第3号撰文《当代二大科学家之思想》,比较详细地介绍了奥斯特瓦尔德(Ostwald)的生平、贡献和思想,当时奥斯特瓦尔德(Ostwald)还在世。可见,陈独秀对奥斯特瓦尔德比较稔知。

[10]陈独秀:《再论孔教问题》,《新青年》第5卷,1917年,第5号。

[11]莱维特:《被困的普罗米修斯》,戴建平译,南京:南京大学出版社,2003年,第39-40页。译者将 science studies 译为“科学元勘”,我改译为“科学论”。

[12]J. Gregory and S. Miller, *Science in Public, Communications, Culture, and Credibility*, New York: Ptenum Press, 1998, pp. 76-78.

[13]高平叔:《蔡元培全集》第三卷,北京:中华书局,1984年,第33页。

[14]丁文江:《我的信仰》,中国科学文化运动协会北平分会编印:《科学与中国》,1936年,第88页。

[15]温伯格:《仰望苍穹:科学反击文化敌手》,黄艳华等译,上海:上海科学教育出版社,2004年,第198页。

[16]D. C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*; T. L. Easton, ed., *Taking Sides, Clashing View on Controversial Issues in Science, Technology, and Society*, Second Edition, Dushkin Pub-

lishing Group/Braw & Benchmark Publishers, 1997, pp. 57 - 67.

[17] F. Aicken, *The Nature of Science*, London: Heinemann Educational Books, 1984, pp. 119 - 122.

[18] 洪谦:《维也纳学派哲学》,北京:商务印书馆,1989年,第149-154页。

[19] 马斯洛:《科学家与科学家的心理》,邵威等译,北京大学出版社,1989年,第134-135页。

[20] F. Aicken, *The Nature of Science*, London: Heinemann Educational Books, 1984, pp. 120 - 122.

[21] 拉波波特的原话是这样的:“不管非西方人怎么‘西化’,无疑是在他接受西方的‘价值’和反对他自己的价值的范围内。如果他完全反对自己的价值,总是存在什么冲突在转化中伴随的问题。但是,在实际研究领域接受科学的视野似乎是完全的,与文化背景无关,而且一旦接近科学的视野的优点,似乎没有冲突的证据。换句话说,向科学视野的转变几乎普遍是不可逆转的。有些人可能相信现象的巫术基础,从而排斥有利于科学说明的信念,但是观点的逆向变化从来没有发生过。也不能用辩证证明,这样的单向性的转变起因于科学视野即西方文明的负荷者的统治。如果情况如此,那么向基督教(这被精力充沛地追求着)比向科学视野的转变肯定更普遍。情况不仅不是这样,而且在西方文明内,宗教和科学在物理世界和生物世界本性的观点之间的斗争中,科学明确地胜利了。”参见 A. Rapoport, Appendix One; I. Cameron and D. Edge, *Scientific Image and Their Social Uses*, Butterworths, London, Boston, 1979, pp. 67 - 74.

[22] R. Graham, *Between Science and Values*, New York: Columbia University Press, 1981, pp. 331 - 333, 339 - 343. 在另一个对科学的非批判性的让步的例证中,德日进在题为“对原子弹的心灵回应的某些反思”的文章中,他对科学的这种胜利只是表达了未经冲淡的得意洋洋。他对因原子时代的到来而烦恼的人没有耐心。对于他们,德日进挖苦地评论说:“对他们的最大目的来说,仿佛追求知识和行为的创造性力量对他们的最大目的来说并不是每一个人的责任!仿佛地球上的任何力量能够遏止人的思想,遵循它着手去遏止任何路线!”他认为,从对原子的控制,预示他未来对他的遗传和心灵的控制。他没有看到这些新潜在事物的危险。他说,唯一真实的危险是“无聊”,无聊是“公众的头号敌人”。只要人把进一步追求生命的力量进行到底,他就依然对科学感兴趣,这个敌人就能够被征服。

[23] 布朗:《科学的智慧——它与文化和宗教的关联》,李醒民译,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第150-160、177、183、185、187、190、191-192页。

[24] 布朗:《科学的智慧——它与文化和宗教的关联》,李醒民译,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第148-149、192-194页。

[责任编辑:袁玉立]