

启蒙话语与中国基督教护教学

Enlightenment Discourse and Chinese Christian Apologetics

孙尚扬 北京大学

Sun Shangyang Peking University

[英文提要]

19th century Christianity was attacked and resisted by traditional Chinese culture. By the 20th century, Christianity's challenge in China came from modern science. In the first half of the century, the import of enlightenment discourse impacted both Christianity and traditional Chinese culture. Christianity had to develop an apologetics in response to the new knowledge system based on science and the new mentality shaped by scientism.

Leading secular thinkers believed that the conflict between science and religion was inevitable and irreconcilable. In response, some Chinese Christian theologians argued that the conflict was not an intrinsic conflict between the true spirit of science and Christianity, but a contingent conflict between scientists and the institutionalized church as well as some narrow-minded Christian individuals at a given point in history. Their apologetics tended to differentiate between the sphere and functional field of science and religion. Based on this differentiation, they tried to establish a theory for the co-existence of science and religion, working hard in search for common grounds upon which to promote mutual assistance between them.

From the liberal arm of the church, Chinese theologians responded

to the challenge of science through the “rationalization” of Christianity; they did not hesitate to discard certain non-rational elements in biblical faith in order to accommodate modern thinking. Others responded through the “modernization” of Christianity; they attempted to introduce the modern form of knowledge into Christian theology and to establish closer ties between theology and the social and human sciences. However, in attempting to address the spirit of their time, Christian theologians had failed to demonstrate the transcendence of Christianity in their development of a Chinese apologetics.

一部中国佛教发展史,或者一部中国佛教哲学发达史,乃至一部中国哲学史,如果不涉及《弘明集》与《广弘明集》这两部佛教的护教文献,很可能会显得残缺不全。那些高僧大德、佞佛士子与不信者乃至反佛者之间就各种问题所展开的论战,不仅推助了佛教的流布,也深化了佛教对各种宗教问题的哲理运思,而且使佛学与中国传统哲学之间的互动产生了丰富的成果。

常常怀着欣羨乃至嫉妒之情、以中国佛教之发展为中国基督教之参照坐标的基督教著作家们,是否在20世纪留下了类似于《弘明集》与《广弘明集》护教文献呢?很多对基督教在中国之命运抱哀其不幸之感的学者,包括一些教会领袖或著名的基督徒著作家,都不无遗憾地指出,在整个中国基督宗教的历史上,除了史学家陈垣曾高度赞扬过的明末徐光启等著名教徒的护教文字以外,很少出现过类似的影响深远的护教文献。一部《近代华人神学文献》(本文将会经常征引该文献)中,^①那些曾对整个近现代中国思想界(不只限于教会)产生深远影响的文字或许并非出自基督徒

^① 林荣洪编,《近代华人神学文献》,香港中国神学研究院,1986年。

著作家,反而有可能出自世俗思想界的领袖人物,如蔡元培、王星拱等人之手,而其影响对于基督教来说又往往是负面的。在中国基督徒们看来,这确实是件令人扼腕的事儿。

然而,有一点需要加以补充的是,20世纪(尤其是上半叶)基督教的护教文献本身的价值似乎不能完全以基督教在中国的传播和发展之成败来衡量,而要取决于这些文字本身的思想深度及其处理和应付各种理论问题的力度。毕竟,很多时候,有深度与力度的思想并不一定会立时使人们趋之若鹜,如果人们对于某种运思的维度本身就相当陌生,甚至抱着情绪化的本能式的反感,要想谈论此种运思之产物对其所产生的影响,其结果当然是可想而知的。

本文要考察的是20世纪上半叶的中国基督教著作家们,是如何在盛行一时的启蒙话语之一——科学主义势如破竹地席卷知识界的现代境遇中,为基督教的存在及其在中国的传播与发展的正当性进行哲理性的辩护的。需要指出的是,启蒙精英们从自由与民主的角度批评基督教的言论固然不是没有,却相对较少,因此,中国基督教神学家们的相关护教言论亦显得零散,不成系统,故此处不做专题讨论。

一、两种知识体系的对垒

如果西方历史悠久的基督教神哲学本来就是神话(上帝的启示)与逻各斯(理性化的形上学)这两大分别源于希伯莱和希腊的知识传统:间充满内在张力的结合,那么,近代科学与经验哲学的那种单极一维的自然性世界观的凯旋,便不可避免地要撼动原先一直被神哲用来充当其基石的传统的形上学,^①也不可避免

^① 参特洛尔《基督教理论与现代》,刘小枫编,朱雁冰等译,《选编者导言》,汉语基督教文化研究所,1989年,22-23。

地要力图抛弃那种对世界和宇宙的神话式的解释或论断。换言之,近代科学的勃兴与拓展,已经使得基督教神哲学的两个来源均面临着现代知识学原则的严重挑战。因此,在西方,基督教的神哲学连同基督教本身的存在正当性,也面临着必须重新予以证立的任务。

在基督教传统根深叶茂的西方,现代性问题尚且给基督教带来如此颠覆性的困扰(不过,令西方虔诚的基督徒们引以为自豪的是,其思想界经常会出现一些中流砥柱式的神学巨擘),在中国这样一个既长期使基督教披戴着“洋教”的丑号,对其普世性拒不予以承认,又存在着力图将超越世界与此岸世界之间的张力降低到最低限度的倾向、因而缺乏思想或灵性生活中的二元张力结构的国度里,如果近代自然科学及其所孕育出的自然主义世界观获得毫无限制的拓展,那么,不仅一切宗教,乃至连稍嫌玄远而少涉人事的形上学,都有可能被推上经验理性的审判台乃至绞刑架。科玄论战中“玄学鬼”们的败北就是一个绝佳的例证。对于苦于现代化迟发而且非常缓慢曲折、因而以富强为民族性的终极价值的中国来说,科学的大行其道也许无可厚非,甚至应对此大加推行。但是,如果科学主义盛行无阻,势如破竹地向一切领域突进,那么,一切在非经验理性(但不一定是反理性)的王国里,比如说在玄学或在宗教生活里寻索宇宙与人生的终极价值与意义的人们,就会有大厦将倾之感。

在此,似有必要对科学主义稍加界说。首先需要说明的是,正如上文已经暗示的那样,科学主义与科学虽然有着极为密切之关联,却并不是一回事。此其原因在于,如果说近代科学“可以概括为以数学为基础的经验理性,即理性逻辑推理与实验经验构成的

“富有张力的知识建构”，^①因而是一种了解宇宙的可靠和富有成效的方法，那么，科学主义则认定科学是达到整个真理大全的唯一恰当的路径。因此，科学主义可以说是一种哲学（认识论）上的信仰，这种信仰将科学神化为人心接触与正确认识“客观”实在的唯一完全可靠的方法。换言之，科学主义实际上是这样一种信仰，它相信“科学是导向真理的唯一可靠的指南”。^②科学主义最本质性的特点就是科学神化，相信科学是万能的，既认为科学可以理所当然地占有对物质世界的解释权，同时还要求科学排它地独占对社会、人心乃至生活的意义与价值的知识学意义上的话语霸权。

近年来，在大陆乃至港台学术界，郭颖颐对科学主义的界定颇为流行，其内涵基本上与上述的界定相似。郭氏认为，“科学主义可以界定为这样一种观点：它将所有的实在都放在一个自然秩序之内，并且认为只有科学方法才能理解这个秩序的所有方面，不论是生物的、社会的，还是心理的方面”。^③郭氏的研究表明，20世纪上半叶，科学主义确实曾是中国思想界、学术界最有渗透力的思潮或思想方法之一，它对20世纪中国的人文、社会科学和哲学的设问方式及其运思路向、乃至中国知识人的心性结构与精神生活的素质与样态都产生了深远的影响。基督教教内人士陈立廷在《宗教与科学》一文中指出：“由科学所产生的新的心理状态（mentality）的确超越了科学在任何新的发现与新工艺学上的势力，它在人类生活里，就是唯一的有革命性的能力，我们向来所有玄虚幻妙的设想，都被他摧折；我们脑海中所有一切幻想，都为他更易。”^④陈氏对受到科学之影响而产生的心态之描述，实在不乏洞见。

^① 刘小枫《现代性社会理论绪论》，第136页。

^② John F. Haught, *Science and Religion: from Conflict to Conversation*, Paulist Press, 1995, p. 16.

^③ D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900 - 1950*, Yale University Press, 1965, p. 21.

^④ 《近代华人神学文献》，第550页。

新文化运动被称作中国现代史上的一场启蒙运动,其口号是众所周知的“科学与民主”。从这一口号可以看出,当时的知识分子将中国现代性问题中知识学原则的转型置于比现代政治制度诉求更为优先的位置。实际上,这一口号中所包含的等序很可能是对以科学的方法解决社会问题这一信念的一种间接暗示。科学主义与反传统主义的联姻表明,中国传统文化才是科学主义的首要敌人,科学主义把传统文化视作一种“语绝于无验”、经不起经验与理性检验的独断性的、僵死而无生命力的知识体系,而断然予以拒斥和抛弃。

换言之,在科学主义这一启蒙话语的挑战面前,中国基督教可能并不是首当其冲者,但是,它却有可能是受到冲击最为严重的知识体系之一,^①实际上,它也是一种传统,只不过是西方的传统罢了。在探讨新思潮为什么会反对基督教的原因时,柴约翰颇有见地地指出:“其中一个理由就是新思潮对于中国自己的旧文化,已经分裂了。青年人刚从本国旧文化压制和束缚跳出来,对于外国的遗传和制度,自然不肯去俯就惧怕”。^② 早在新文化运动初期,陈独秀就曾居高大唱以科学代宗教,几乎与此同时,蔡元培提出“以美育代宗教说”,与陈独秀的倡导此呼彼应。这种以科学本身或现代意义上的教育(美育)来取代宗教的倡导,在新文化运动初期虽然还不是特别针对基督教的,但是,到了稍后的非基督教运动、反宗教运动时期,“非基督教运动演变为科学名义之下的反宗教宣传”,^③科学主义因而就成了中国基督教不得不直面的最强大

^① 这里需要说明的是,并非所有学者都赞同将宗教(比如基督教)称作一种知识体系,有人宁愿称之为“智慧”或“洞识”。无疑,这样的知识概念是狭义的。参 Eberhard Herrmann, *A Pragmatic Approach to Religion and Science*, in *Rethinking Theology and Science*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 124.

^② 柴约翰《基督教与中国的新思潮》,《生命》2卷1期,1921,6,15。

^③ T.C. Chao(赵紫宸),“Christian and Non-Christian Reply to Anti-Religion Movement”, in *Chinese Recorder*, December, 1922, p. 743.

的对手之一。例如,作为新文化运动的领袖人物之一的胡适在激赏吴稚晖的科学主义论点时,就直接向基督教提出了挑战:

他(吴稚晖)一笔勾销了上帝,抹煞了灵魂,凿穿了“人为万物之灵”的玄秘。这才是真正的挑战。我们要看那些信仰上帝的人们替上帝向吴先生作战,我们要看那些信仰灵魂的人们出来替灵魂向吴先生作战。^①

在如此直接的挑战面前,中国基督教著作家是如何应战或进行自我辩护的呢?

实际上,任何批判与反批判或自我辩护之间的关系都有可能类似于对簿公堂时讼辩双方的激烈辩论,它既可能表现为消极的相互指责,也可能会表现为辩方积极寻求妥协与和解,还有可能是双方互不让步,希望从最终的判决中看到公义的彰显。据学者们的研究,在思考和处理宗教与科学这一恼人的问题时,至少有四种态度与路径。1,认为宗教与科学完全对立,或者,科学使得宗教无效。此为冲突论。2,宗教与科学显然彼此不同,它们之间的冲突在逻辑上是不可能的,此为差异论(contrast)。3,科学与宗教尽管不同,但科学对宗教总是具有意蕴的,反之亦然。宗教与科学不可避免地是要互相作用的,因此,宗教与神学不应忽视科学的新发展。此为互动论。4,此种路径与第三种有关,但逻辑上显然不同,即强调宗教积极支持科学发现的探险事业的微妙而又重要的各种方式。这种路径也探求宗教不干涉科学、反而为一些科学思想开辟道路,甚至为科学对真理的追求祝福或予以确证的各种方法。此为确认论。^②对于此种类型学,笔者认为,在第三类(即互动论)中,还存在着一种有限度地以宗教适应科学,乃至努力将信仰知识纳入现代人文社会科学这一知识体系之内的路径,这是一

① 胡适《科学与人生观序》,《科学与人生观》,上海亚东图书馆,1923年,第20页。

② John F. Haught, *Science and Religion: from Conflict to Conversation*, pp.3-4。

种与自由主义神学相关联的路径。

以上几种处理宗教与科学之关系的路径,在中国基督教著作家的文字中都有所表现。不过,需要指出的是,持第一种态度与路径主要是科学主义者。在中国基督教的护教文字中,固然并不是完全没有持对立论的论调,却只是少数现象。像徐绍华那样固持圣经的文字,反对进化论,因而认为基督教与科学没有调和两可之余地的论述,并不多见^①,而且相似的论点还受到过教会内部领袖人物的批判。^② 以下我们将选择几种最有代表性的路径加以考察,希望这样简略的历史性探讨能够在处理基督教与科学之关系方面,为当今华人神学界孜孜以求的汉语神学的发展提供些许的启示。

二、护教方式之一:差异论与并存论

中世纪的基督教不仅独断地为人们提供一套对于超验世界的解释体系和关于生活与生命意义与价值的规范体系,而且还要包揽对整个宇宙与物质和精神世界的解释。在近代科学所提供的一整套关于宇宙的图景和知识体系的步步紧逼之下,固然还有人还执著于旧有的那一套,顽强地抵御自然性的新的知识体系,但是基督教的神哲学似乎已经主要转向如何与此种作为近代社会发展之巨大动力的知识体系进行协调。像康德那样以哲学为斡旋者,在实践理性这一领域里为基督教保留地盘,实际上是将基督教逐出了纯粹理性的领域,这一做法无疑是为宗教与科学划定界域的最典型的范例之一。

^① 徐氏的观点见其专文《圣经与科学》,《近代华人神学文献》,第544-549页。

^② 谢洪赉批评说:“宗教家中亦有保守之士,坚持圣经之文字,不肯服进化之理想。但此……究属少数”。同上引《近代华人神学文献》,第525页;赵紫宸则批评道:“瞎眼的教徒说圣经句句是无误的,所以必须全信”。见《基督教哲学》,第78页。

在处理宗教与科学的关系时,中国基督教著作家们所提出的差异论和并存论,很有可能是在启蒙话语中的宗教与科学冲突论的锐锋之下,所做出的无可奈何的理论退却,也有可能是他们试图消弥基督教知识体系与现代知识学原则之间的冲突的一种积极的文化策略。

宗教与科学冲突论在宗教讨论时期,就已经在启蒙精英中大行其道。在由少年中国组织的关于宗教问题的系列演讲中,王星拱就曾经从现代科学原则出发,断定宗教的态度就是不经研究不经证明而信从的态度,这是重经验、重分析和证明的科学所不能赞成的。^①李润章在《宗教与科学》一文中,更宣称,人类已经由宗教万能的时代,进入“科学之能力,大有向万能进行之趋势”的时代。他也承认,在科学还没有达到万能之时,总会有一些不可解的事物,在这个时候,便会出现所谓“科学未达万能,宗教亦未破产”的宗教与科学并立说。主张此种并立说的代表人物是笛卡尔,笛氏认为“科学以自然界为范围,以数理及实验为利器;宗教则以若干信条为基础,讲论灵魂之究竟。二者各有范围,可并行不悖”。但是,李润章以科学主义者特有的乐观精神相信,“科学每进一步,宗教即退一步”。“科学与宗教并立之说,古时虽有科学家而信仰宗教者,然今后恐未必多见矣。”^②可见,李氏在处理宗教与科学的关系时,不仅主张冲突论,而且断然拒斥并存论。

近代自然科学中对基督教创世论这一教义冲击最大的莫过于进化论。周太玄在《宗教与进化原理》一文中断言:进化原理的确立,使得“创造说、灵魂不死说以及其他超自然背真理的妄见,都渐渐不能立足”。他认为,19世纪以来,宗教与科学日趋激烈的冲

^① 《王星拱先生的讲演》,见辽宁大学哲学系编《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册《无神论和宗教问题的论战》(上),沈阳,1981年,第53-57页。以下简称《辽大汇编》。本文原载《少年中国》2卷8期,1921,4,15。

^② 同上,第156-158页。原载《少年中国》3卷1期,1921,8,1。

突,已经使得“宗教完全失去了其解释自然的权威”。他相信,“科学日进无已……宗教不久即可消灭”。^①

上述种种论调都主张宗教与科学势不两立,没有两可或调和的余地。这样的观点在稍后的非基督教运动与反宗教运动期间,在一般知识青年中更是畅通无阻。1925年由非基督教同盟出版的《反对基督教运动》就曾宣称:“我们要谋科学昌明,而宗教则神道设教,徒然养成迷信;我们要谋学术进步,而宗教则重保守,重因袭,对于教义,绝对不许疑难,且对于违反教义者,处以极刑……”^②

面对甚嚣尘上的宗教与科学不可调和论,从事文字事工的中国基督徒们大抵只有招架之功,这也正是宗教在近代科学的进逼之下的命运之缩影。从他们的护教言论来看,大部分皆属于并存论。

并存论首先并不否认基督教与科学相冲突之历史事实,对于历史上教会迫害科学家的那些事实,均不讳言。对于历史性的冲突事实,他们大多曾对其原因加以探究。综观相关的文字,我们可以发现,不论是著名的基督教人士谢洪赉、赵紫宸、谢扶雅等人,还是一般的基督徒活跃分子的论述,其中大多有一共同倾向,即认定冲突并非基督教的真精神与科学的真精神之间的冲突,乃是建制性的教会和历史中作为个体、囿于有限之知识与心量的基督教人士与科学之士之间的冲突。^③用赵紫宸的话来说:“宗教的本身与科学,实在不发生冲突,实在可以不发生冲突。宗教变了祭司、礼

^① 《王星拱先生的讲演》,见辽宁大学哲学系编《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册《无神论和宗教问题的论战》(上),沈阳,1981年,以下简称《辽大汇编》。第161页,原载《少年中国》3卷1期。

^② 转引自谢扶雅《宗教哲学》(初版于1927年),山东人民出版社,1998年,第3页。

^③ 分别见:谢扶雅《宗教哲学》,第4-5页;谢洪赉《基督教与科学果相冲突与软》,林荣洪《近代华人神学文献》,第521-522页;赵紫宸《基督教哲学》,中华基督教文社,1926年,第79-80页。

仪、神学、政治、党派、迷信,邪气冲天,妖气满地,就不能不与科学冲突了……宗教科学一切的冲突,其最大部分,并不是宗教与科学的争战,乃是宗教的制度、神学、政治、迷信等等该死的东西,在科学手里讨死”。^① 这些探讨和论述,固然表现出中国神学家对建制性的教会以及受时代与环境局限的基督徒个体的一种批判性的反思精神,却总是给人以这样的印象:这些冲突只是历史的偶然或误会。不过,在赵紫宸的论述中还透露出另一种意蕴:

“宗教是为社会保存价值的,无论她怎样腐败,这个职司她从来没有放弃过。有时果然是万恶的祭司杀人,然而有许多时候,却是虔诚的高洁的圣徒杀人。科学有一新发明出,假使社会接受了,社会的风尚习俗,信仰组织莫不要各受影响,甚至于连根本都要被其摇撼。在这种危险的状态之下,宗教不得不负责,劝诫之而不足,则恫吓之,恫吓之而不足,则戮杀之。”

尽管赵紫宸声明此论并非为教会的罪恶辩护,而是为了指明基督教与科学冲突之历史原因,但他总是道出了教会的“苦衷”。^② 在这种苦衷的流露中,似乎又展示了某种必然性:在政教分离和信仰自由这一现代社会原则得以建立之前,基督教作为西方历史上的最重要的社会整合力量和文化价值的保存者,总是会对那些可能对整个社会都产生全面的离散性影响的新的知识体系,加以遏制,当这种思想遏制以高压和暴力的形式出现时,基督教与科学之间的冲突便不可避免地达到极致。

但是,历史的事实(不论是所谓偶然的“误会”所致,还是必然的情势使然)是否意味着冲突性的鸿沟将会永远横亘在基督教与科学之间呢? 对此,大多数现代中国神学家都几乎异口同声地大唱并存论,而此种并存论的前提则是差异论,即认为基督教与科学

^① 赵紫宸《基督教哲学》,第63-64页。

^② 同上,第81-82页。

各有其界限与功用。在划定两者的界限时,神学家们的意见并不一致。陆志韦认为,人生的范围比科学生活的范围大,^①其言下之意是,使人生得以维系的宗教,其范围或界域要大于科学。赵紫宸亦持类似的想法,即认为宗教的范围远远大于科学,而其原因则在于:“宗教重于行,出于情,理知解释之而已;即使理知不能为她作解释,她仍旧要作可惊可泣可歌可敬的大牺牲、大事业;虽偶与哲学科学有抵触,亦不能够溃堤决坝,奔流到海而不顾。宗教是直接的感动人生,维系人生,故其范围广,凡为人类,莫不包容。”^②确实,在科学不够发达,也不够普及的旧中国,支配黎民百姓之生活的往往是那些日用而不察、具有宗教性的观念与信念,这也正是当时的神学家们坚持宗教的(影响)范围大于科学这一论点的现实基础。当然,在这一论点背后,可能也隐含着“玄学鬼”式的理论预设,即认为生活中有许多烟与雾,如心理情感因素、意志自由以及人生的价值和意义等等,皆非科学所能使之澄明无蔽者。自称最爱科学的赵紫宸就曾掷地有声地宣称:“我所反对的……就是科学的专制,横蛮撒野,要夺我们得的自由,要灭我们的价值,要抹杀我们人生的意义,铲除我们活泼的宗教。”^③这里显然隐含着将科学与意志自由、人生的价值和意义对立起来,或将科学逐出这些领域、使宗教占有其自身之地盘的意味。

谢洪赉的相关论述主要是针对基督教与科学之关系的,其论述在界域的划定方面显得更为明确和系统:“基督教之功用,在于发明人生之真象,心灵堕落之原因,指示挽救之方法,立身安命之要诀,超然界之概略。若其界限,则以心灵与道德二界为范围,不得出此二界,而强与知识界之事焉……科学之功用,在于求万物之

^① 陆志韦《科学与宗教》,见《辽大汇编》,第94页,原载《少年中国》2卷11期,1921.5.15。

^② 赵紫宸《基督教哲学》,第86页。

^③ 同上,第73页。

定例,考现象之关系。而其于万物之根源,宇宙之究竟,道德之定则,性灵之状态,皆不能干预。因其于道德心灵二界之事,皆非所知也。”^① 谢氏的论述较之于赵紫宸而言,可能较注意平衡,他不仅反对科学的蛮横专制,同时也反对宗教的僭越。毕竟,人类在相当漫长的一段时间内,所受宗教专制之苦,远远要痛切于科学本身带来的苦楚,如果说科学也曾经给人类带来痛苦的话。

在如此这般地划定了宗教与科学各自的界域之后,神学家们似乎就可以相当安全地断定二者是不相冲突、和平共处的了。陈立廷断言:“科学是关联乎由观察所得的普通状况,用以统治物质界的现象的;而宗教是运用于道德上和审美上价值的思考方面的”,二者在历史上的冲突并非像人们所夸张的那样剧烈频繁,而实在是“渺乎其微”。^② 在回答“科学讲理,宗教讲神,不是冲突么?”这一问题时,赵紫宸写道:“这是两者的范围,各守范围,有何冲突?”^③ 谢扶雅更断言:“宗教与科学,不但在于社会上可以并行而无悖,即在个人身上,亦可以兼收并蓄,毫无龃龉。一个人对于同一事物,可以具科学的态度,同时具宗教的态度,而仍能保持人格的统一与平衡,决无支离崩裂之患”。^④

在颇为流行而又似乎没有太多新意的差异论与并存论中,有一共同倾向非常明显,此即二元世界观的引入和阐发:在他们看来,自然与超自然,物质与精神,肉身与属灵之间的差异,乃是科学与宗教各有界域的实在基础。如果坚持传统基督教的超自然主义的二元论,固持彼岸与此岸的绝对差异与对立,对现代精神中的种种一元论拒不妥协,那么,基督教与科学的对立仍然势所难免。因此,在面对现代科学主义之挑战而产生的中国基督教护教哲学中,

① 林荣洪《近代华人神学文献》,第523页。

② 《近代华人神学文献》,第553页。

③ 赵紫宸《基督教哲学》,第61页。

④ 谢扶雅《宗教哲学》,第6-7页。

在实在论式的差异论与妥协性的宗教与科学的并存论之间,并不存在着—蹴而就的逻辑桥梁,其内在的理论困难是显而易见的。在这一点上,赵紫宸是颇有洞察力的。他并不主张无条件的并存论,而是极力在科学与宗教之间保持一种合理的张力,这也许正是为什么他会在并存论与冲突不可避免论这两者之间徘徊不定的原因。赵紫宸曾经这样无可奈何地说:“咳!冲突是终不免的,因为宗教要保守价值,科学要批评价值。我们不愿宗教不保守,也不愿科学不批评,不过在我们自己怎样得平衡罢了。”^①

而在这方面,更具理论灵活性的则可能是朱经农的《科学与宗教》一文。对于自然主义世界观并不完全拒斥的朱经农,在谈到宗教家与玄学家们将宇宙万物区分为自然与超自然的两部分的二元论时,断言原先被他们视作超自然者或科学所不能了解者如心理现象、审美活动、意志自由、生命,乃至变动不居的社会历史,都或者已经成为科学的领域(因而所谓超自然的领域也就日渐缩小),或者被认为是与自然的物质和人的肉身密切相关(而不是绝对超然于物质之外)的、可以予以科学研究的现象。至此,朱经农几乎是象一个科学主义者那样来批评宗教家和玄学家们的以二元论为基础的差异论和并存论的,并且对科学的潜力和前景充满了信心。不过,在他看来,尽管科学日进,所谓超自然、神秘的范围会越来越小,但是,宗教的价值却并不因此而受到损伤。朱经农认为,自然本身就是宇宙间根本的太谜,科学研究的结果只能发现第二步的原因,不能得到第一因。在这个第一因面前,科学不得不保持缄默。科学之止境即是宗教之起点。这样,朱经农便将他的读者引向那个科学不能得到、宗教却能给人以情感与精神慰藉的作为宇宙第一因的上帝。这种传统的亚里斯多德主义式的上帝观(第一

^① 《基督教哲学》,第65页。

因),是否克服了“宗教家和玄学家”们的二元论中的理论困难呢?

无论如何,朱经农相信,即使到了科学将那些目前所有未知的宇宙之谜都研究清楚了,最后的结果适足以证明上帝之存在。在朱经农那里,进化论的创始人达尔文是一个绝佳的例证。尽管进化论似乎以其穷根究源的科学精神解决了人类的起源这一宇宙大谜,达尔文却不得不宣称:“我一生从未做过无神论者,反对上帝的存在(I have never been an atheist in the sense of denying the existence of God)”。^① 达尔文的自述似乎给朱经农以绝大的宗教安全感。

三、护教方式之二:互助论

如上所述,从以差异论为基础的宗教与科学并存论过渡到对立论或冲突论,实际上并没有太大的逻辑困难。因此,差异论和并存论并不足以面对现代中国境遇中的科学主义之挑战的宗教信仰——具体而言,即是基督教信仰——提供坚固的证立基石。有鉴于此,上述中国基督教作家大多阐发了一种宗教与科学互助论。因此,互助论从一开始就不是由不同于持差异论和并存论的人士提出的独立成派的护教理论,而是同一群基督教著作家的护教言论中的组成部分。

但是,如果细加留心,我们就会发现,互助论赖以得到表述的语境往往与对宗教和科学的共同点的发掘有更为密切的关联。例如,罗运炎就曾指出,尽管科学是客观的、物质的、有形的、有限的,而宗教则是主观的、精神的、无形的、无限的,因而两者绝不相应,完全可以各行其是。但是,科学与宗教却有相同的目的。科学是要应用发明的结果,以求人生的胜利;宗教则是要精神向上扩充,

^① 以上见《近代华人神学文献》,第532-543页。

以求灵性上的健全。换言之,两者都是要解决不满意的人生,使之达到安全的地步。^①此外,大多数相关的护教言论都津津乐道于阐明这样一个观点:科学与宗教都是包含着信仰在内的知识体系。谢洪赉以化学家对分子的存有之信念、学人对以太的信仰为例,说明“科学之有需于信仰,正与宗教无异”。^②赵紫宸亦断言“科学起于信,信天然有律可束,有理可寻,有必然的程序,有简易的统系而已”,“科学不但信宇宙的齐整而有统系,还深信科学的方法可以推放而皆准”。科学万能论更是典型的信条或迷信。^③科学家们往往以迷信苛责于宗教,其实,在科学发展的历史上,又何尝免得了迷信?^④

在这些护教士们看来,宗教或基督教与科学的相同之处或符合之点似乎可以开列出更长的清单。谢洪赉在进行这项工作时可谓不遗余力,除了认为科学与宗教同样包含信仰以外,他还认为二者同样以事实为基础(科学以物质事实为基础,宗教则以心灵事实为基础),同以实验为方法(均取浅近可证明之事实,然后深入到定律或超绝之理想),均有相同之希望(希望真理有完全实现之日,而世界人类得圆满之幸福也)。^⑤对于谢氏的观点,相信会有不少科学家难以表示赞同。

综合上节与本节而言,我们可以看到,在裁定宗教或基督教与科学的异同方面,中国基督教著作家们似乎乐于“发现”或寻求这样的事实,科学与宗教之异仅在于范围与功用方面,而其同则在于本质方面,如同具信仰,同抱美好之理想,乃至使用同样的方法,等等。在这些护教士们看来,既然科学与宗教在本质上有如此之多

① 罗运炎《基督教与科学》,《近代华人神学文献》,第529页。

② 《近代华人神学文献》,第520-521页。

③ 《基督教哲学》,第54页,第68-69页。

④ 《近代华人神学文献》,第529-530页。

⑤ 同上,第520页。

的共同点,差异仅在于范围与功用之不同,二者自然可以在求同存异的基础上互助互惠。

互助论似乎主要是在一种历史性的语境中得到阐发的,换言之,护教士们乐于在历史中寻求支持互助论的事实。而且,他们往往是先寻求科学裨助基督教之事例,然后摭拾基督教推进科学事业之事例。

在论证科学为基督教之助力的说法时,谢洪赉的做法可谓苦心孤诣。他认为,现代物理学的发展,不仅无损于基督教,反而使得人们对宇宙的观念更为统一,因而对上帝奇妙而不可究诘的作为更起敬仰之心;一度被认为是基督教上帝观之最大威胁的进化论,反而促成了有神进化论的阐发。^① 谢扶雅则认为,天文学、地质学、生物学等现代科学的发展,使得那些信仰进化宗教的人们宗教胸怀和眼光更加开阔广远,上帝的观念也因此而得到进化。^② 不少人都认为,科学的发展有助于宗教信仰中的迷信成分的消除。

至于宗教或基督教对于科学之助益,则是护教士们极力予以阐扬的话题。谢洪赉认为,如果像基督教教义所要求的那样,信上帝唯一,就可以消除古人崇拜物质的迷信;基督教对意志自由、人的尊严、人的责任的信念,都有助于科学家坚定其探究学理的心志,此外,自路德宗教改革大倡思想自由以来,科学的新理新说亦从中获益匪浅。^③ 赵紫宸则相信:“恳切寻求真理的虔诚,科学是不能给它意义的,只有宗教可以给它意义。”^④ 在赵紫宸看来,宗教乃是人生之价值与意义的终极来源,科学与意义和价值无涉,它必须经过宗教真精神的洗礼,才能获得自身的意义。

如果说上述的宗教与科学并存论和互补论主要是在西方语境

① 《近代华人神学文献》,第 517-518 页。

② 《宗教哲学》,第 5-6 页。

③ 《近代华人神学文献》,第 519 页。

④ 《基督教哲学》,第 77-78 页。

中得到阐发的,那么,在具体考察中国语境中的科学与基督教之关系时,基督教的护教士则更多地是求助于基督教在华传教史。尽管这部传教史包含着国人痛苦的集体回忆,但其中也确有不少值得那些呼唤着赛先生出场的新青年们感念的事实(虽然他们有可能会拒不承认这些事实)。对于这些事实,教内人士往往会津津乐道,柴约翰在谈到基督教与倡导科学与民主的新思潮之关系时,曾不无得意地讲道:“大概我们注意传播基督教于中国的人,有若干与新思潮共同的地方,是我们没有见到的,更有许多是新思潮运动的人不肯承认的。”^①这其中当然包括科学。类似的论调在中国基督徒的文字中可谓屡见不鲜,然而,若把所有这些文字加在一起,其力量也许并不会超过亲基督教的著名思想家、学者贺麟(在1929年形成、直到80年代才与中国大陆的读者见面)的相关护教言论对于读者的感染力(至少对笔者来说是这样),虽然贺麟后来是以新儒家和西方哲学专家名家的。1929年,贺氏在应其哈佛大学同学(牧师)之邀讲演于某一教区晚会时,很中肯地讲道:“中国知识分子对基督教所持的最重要的反驳意见是认为基督教与科学相对立。这是因为他们过分夸大了在西方世界里宗教与科学表面上的冲突及他们对迫害异端的憎恶。他们由此认为,中国最为缺乏的是科学和科学精神,而不是宗教和神学的教条。但实际上,客观事实告诉我们,传教士是第一批最早把科学知识传送到中国来的……基督教成了激起科学想象,引起科学的兴趣和研究科学最好的能动之源……(在中国)它鼓励了科学的研究和对技术的追求。”^②贺麟的言论之感染力既源于他对事实的平情陈述,也因为其身份的特殊性。

此外,还有一事实应引起足够的重视。很多著名的基督教护

① 《辽大汇编》第一集第十一册(下),第387页。

② 贺麟《文化与人生》,商务印书馆,1988年,第160-161页。

教士,当其在科学主义的紧逼之下为其基督教信仰的正当性进行辩护时,内心未尝不充满着某种令人同情的张力。一方面,有的基督徒因与科学周旋而信仰淡漠,或者“专心于学而终有些懈怠于信”,他们为此感到苦恼;另一方面,他们因经受现代理性与民族主义的洗礼,而深切地感受到救国必须依靠科学——“科学能救中国,因为她不但能应付万物,改造物境,并且能够约束我们的心,启发我们的理想。从今以后,我们中国能治其心则存,不能治其心则亡,能有理性的制裁则强,不能得理性的统治则弱。”^①——信仰与理性、信仰与现实之间的纠缠,使得他们不得不时刻在这两极之间调校自己的称星,以取得内心的平衡。

四、护教方式之三:基督教的理性化

在考虑到近代科学对于人类整个社会生活、心性结构之全面影响后,就不得不承认,不论是宗教与科学并存论,还是互补论,都还只是一种消极的自辩,要想使基督教的神哲学在科学主义面前以进取的姿态得到更坚固的基石,还必须开发积极意义上的神哲学思考与建构。在这方面,很多深受自由主义神学影响的中国基督教神学家都致力于以神哲学以及中国基督教学术的与时俱进来达到基督教的理性化,以因应世俗化的人本思潮的挑战。

所谓理性化,我们在此指的是宗教的世界图景的魔^②,还有信仰知识的表述形式的现代化或人文科学化。在20世纪上半叶的中国基督教哲学史上,这种理性化主要表现为两种方式:一是祛神话,对基督教中那些与科学不相符的成分,或者斥之为原始神话或后来发展的附会,因而拒绝承认其为基督教之本真教义,或者即使

^① 以上见赵紫宸《基督教哲学》,第76-77页,第84页。

^② M. M. W. Lemmen, *Max Weber's Sociology of Religion*, UTP - Katemen 10, p. 149.

承认某一传承良久的观念为基督教之教义,也拒绝从字面上接受之,而是对其进行象征化的现代解释。二是努力使基督教的神哲学采纳现代的知识形式,使之与现代新兴的人文学科如宗教哲学等建立密切的联系,由此而达到基督教神哲学的现代化,这方面最最典型的代表有谢扶雅和赵紫宸等人。

关于中国基督教的第一种理性化方式,它所针对的往往首先是圣经教义本身。例如,在谈到天地七日造成,人是由泥土抟就的创世说时,谢扶雅就认为这些圣经中的自然观,完全与现代科学的自然观格格不入,人们只能将其视作古代希伯莱人的天文学与生物学观念。^①也就是说,完全可以不信这些陈旧的科学观念,可以拒斥之;拒绝承认圣经句句无误的赵紫宸也反对将创世说视为金科玉律。^②至于圣经中所记载的那些灵迹,比如难以被现代常识所接受的童女马利亚生耶稣、水变酒、复活、海面上走路、五饼两鱼给五千人吃饱,是否可信?对此,赵紫宸最初根本就不予正面回答,但在他的间接回答中,其态度却是非常明显的,他对提问者反问道:“我们为什么必须信这些事然后才得信耶稣?不信这些事,能不能作他的门徒?”^③他的答案当然是肯定的。事实上,在赵紫宸的神学思想发生彻底转向,并对自由派神学进行过清算之后,他固然承认“上帝抟土为人……是神话,却也是真理,”但他对童女生耶稣虽也称之为神话,却仍未视之为可以坚信不移地真理。他宁可视之为一种宗教象征:“童女所生的故事只是一个美丽的神话,其主旨在于说明耶稣基督以上帝为父,不带原罪。”赵紫宸的此种象征化解释是为了证立他的一个神学信念:言成肉身的耶稣完全倾空了上帝超玄的属性,“耶稣基督在世界上完全是人,无有任何

① 谢扶雅《宗教哲学》,第4页。

② 《基督教哲学》,第78页。

③ 同上,第60页。

超乎人的特殊权力。”^{①②} 对此,吴耀宗自然是要从他的信仰中驱除出去的。吴耀宗在别的场合还对他的信仰的理性化过程做过更为明确的表述,他认为:“上帝的信仰是必须经过一番深刻的,理智的洗练的。因为这信仰是抽象的,情感的,所以历史上的每一个宗教,都充满着迷信的成分。许多牛鬼蛇神的東西,都混合在这似乎神秘的信仰里面……这些东西对于一个受过现代思想洗礼者的理智,是一个侮辱,对于他们所追求,所推崇,所依靠的科学,和建筑在科学上的一切学问,未免是北辙而南辕”。在吴耀宗那里,信与不信,信什么,完全都应该唯科学马首是瞻,以现代理性为准绳。因此,他对基督教的信仰是有选择的。他非常明确地阐述道:“把上帝信仰里面那些建立在真理和事实上的成分吸收出来,提炼出来,将那些想入非非,玄之又玄,完全从幻想中产生出来的成分摒除掉,扬弃掉,这应当是今天基督教运动的一个急务”。^③ 实际上,这就是按照现代经验科学理性的标准,对基督教信仰的成分予以取舍。他完全是在传承着现代派或自由神学的思想路线(关于自由派与基要派的神学分歧,他做过准确全面的界定),希冀藉着基督教的理性化,使受到现代理性冲击的基督教以理性化的宗教面貌出现在人们面前。这里既有基督教信仰在现代性挑战面前的退却,也有追求基督教乃至社会生活在现代境遇中发展的积极意图。

① 赵紫宸《神学四讲》,青年协会书局,1948年,第9页,第24-25页。但是,不论其神学信念如何,他的象征化的解释同样包含着使基督教教义的理性化的意蕴。对于基督的再临,赵紫宸也持不信的态度。

② 因阅读马太福音中的“登山宝训”而深深地被耶稣的人格所感动,并最终决定认信耶稣的吴耀宗觉得,“登山宝训”是圣经中最明白浅易而没有神秘性的一部分,对于圣经中的其它部分,他似乎显得非常淡漠,有时甚至是反感:“圣经的其它部分就不然了:它有神迹,有离奇的寓言,有神怪玄妙的思想”,对圣经本身中的这些成分,他根本就不信。至于那些在他看来是衍生性的教义,他的不信就更是坚定了。“基督教神学中还有一套直接地或间接地从圣经中引申出来的信仰——道成肉身,童贞女生耶稣,复活,三位一体,末日审判,耶稣再来,等等,这些都是荒诞离奇,不可理解的信仰。”

③ 《基督教与唯物论》,见《黑暗与光明》,青年协会书局(1949年初版),1950年,第76-77页。

④ 《没有人看见过上帝》,青年协会书局(1943年初版),1946年,第2页。

用吴耀宗自己的话来说,这样的理性化之目的是为了“使基督教的真理,在今日痛苦残酷的世界中,成为一个解放人类,推进历史的力量”。^①

吴耀宗还多次呼吁青年基督徒增长社会知识,积极吸收当时的社会科学成果。^② 不过,需要说明的是,吴氏所说的社会科学可能并非泛指,而是指科学社会主义及其哲学基础—历史唯物论,在他看来,这些都是反宗教的社会科学理论,^③ 但这并不妨碍他去接受之。他的目的与谢扶雅和赵紫宸大为不同,他不是想藉此来使基督教的信仰获得现代知识的形态,而是为了形成一种“新的综合”,从而为其投身于时代洪流的基督教实践提供正当性基础。但在在其艰难的综合过程中,他无疑采用了基督教理性化的第二种形式。

谢扶雅试图以怀特海和亚历山大的实在论作为“科学方法”来对宗教进行哲学思考和研究,他的《宗教哲学》一书以阐明宗教之意义与价值为主旨,^④ 这一任务的设定本身,就颇类似于现代宗教社会学中以研究宗教之功能为归趋的功能学派一样,不可能导出对宗教进行根本否定的理论,而是宗教理解理论。他以儒释耶等宗教为例而对宗教的起源与演进之一般规律的总结,如认为宗教之盛衰由于权威与理性消长之比例,权威盛则宗教衰,理性盛则宗教隆;又认为“宗教有千万之信者,不如有十数之理解者”,在在皆表现出他试图为宗教披戴上理性化的外衣。他对耶稣的宗教思想的阐释,如认为“耶稣之宗教信仰,处处受理性之约束与引导;而其言论又皆立于坚强的论理之上”,^⑤ 更说明他极力以哲学理性

① 《没有人看见过上帝》,青年协会书局(1943年初版),1946年,第2页。

② 《烈火洗礼中之基督徒》,《黑暗与光明》,第318页。

③ 同上,第76页。

④ 《宗教哲学》,第1页。

⑤ 同上,分别见第81页,第88页。

的方式,将基督教理性化,从而为其在宗教迅速解魅、世俗化趋势难以逆转的现代境遇里的调适与发展,提供新的方向。当然,谢氏的建立理性化宗教的诉求,若走向极端,也会遭遇到理论上的困难。例如,当他宣称宗教的最大价值或功用在于“适应人生最高理性的需要”时,^① 功能替代论者一定会再次质问道:何不以哲学或科学取代之?

赵紫宸的那部被视作中国基督教史上名篇的《基督教哲学》是以对话体的形式写就的,这也是他喜爱的写作方式。该书中处处可见理性的诘问、驳难,有时对一些难以遽下结论的问题,则干脆取存疑的态度,很少见到那种以独断的说教表述信仰知识的做法。在他以自由神学的信念将基督教中那些难以现代常识接受的信条一一剔除之后,似乎也不难达到这样的言述境界。不过,神学思想方面与基要派之间的分歧,似乎不应妨碍赵氏此书的价值。事实上,他通过吸收鲍痕的人格论、詹姆斯的实验论和柏克森的创化论,而建构的人格论的上帝观、进化的宗教观、宗教与科学不冲突论,还有他通过讨论传统的恶的问题而建构的神义论,在在皆以理性与信仰的整合与平衡为主旨,其中还渗透着丰富的中国思想与智慧。如果说理性化的信仰是可能的话,赵紫宸的《基督教哲学》可以说是中国基督教达到这一目标的重要津梁。

综上所述,在启蒙话语的进逼面前,中国基督教的护教学表现了一种与时俱进的理性化精神,这也是基督教在日益全球性的世俗化浪潮面前,曾经出现过的一种带有普遍性的发展趋势使然。同时需要指出的是,中国基督教人士中似乎很少有人试图在科学主义浪潮面前彰显基督教的超越性,我们所提到的神学家们似乎大多自觉或无可奈何地被此一浪潮裹挟而去。也许应该提醒他们

^① 《宗教哲学》,第 215 页。

的是,“娶时代精神为妻的人很快就会发现自己是个鳏夫”。^① 保持“处身于世界,又不属于世界”之间的合理张力,仍是他们应该为之努力的目标。

^① 贝格尔《天使的传言》,高师宁译,汉语基督教文化研究所,1996年,第33页。