**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**题目： 宗教与科学：一种谱系学的考察**

目 录

[摘 要： 2](#_Toc18475)

[Abstract: 2](#_Toc26991)

[引言 3](#_Toc2955)

[一、对“宗教”和“科学”的历史考察 4](#_Toc17199)

[1.1 谱系学的考察方式 4](#_Toc29516)

[1.2 “宗教”和“科学”概念的发展脉络 4](#_Toc29516)

[1.2.1 religio 4](#_Toc2825)

[1.2.2 scientia 6](#_Toc1032)

[1.3宗教和科学的前身：神学与自然哲学 8](#_Toc28440)

[1.3.1神学：一种生命形式 8](#_Toc10157)

[1.3.2自然哲学：一种心灵习性 10](#_Toc23759)

[二、内在属性的剥离：对科学和宗教理解向度的变化 1](#_Toc31800)3

[2.1 自然哲学的内在维度：对（A）（B）两个问题的回答 1](#_Toc3902)3

[2.1.1宇宙的秩序 1](#_Toc14681)3

[2.1.2榜样：道德秩序内嵌于宇宙结构之中 1](#_Toc14681)4

[2.1.3教理：免除非理性的恐惧 1](#_Toc14681)4

[2.2 脱嵌的基督教 1](#_Toc11440)6

[2.3 早期基督教对于自然哲学的态度 17](#_Toc27680)

[2.4 对神与世界的两种解读模式：象征（symbolic）和原因（casual）的理解 18](#_Toc22048)

[2.4.1 寓意（allegorical）解释到对神的沉思 1](#_Toc290)9

[2.4.2 亚里士多德的世界图景 20](#_Toc24395)

[2.5 理解向度的变化：由内而外到由外而内 2](#_Toc6326)1

[2.6 对本文第一个问题的回应 2](#_Toc23665)3

[三、 “宗教”与“科学”的关系 2](#_Toc15936)5

[3.1 冲突叙事：过度简单化的危害 2](#_Toc11440)5

[3.2 互补还是修正？ 2](#_Toc27680)6

[3.3 对本文第三个问题的回应 2](#_Toc11440)7

结论………………………………………………………………………………………………………………………. 29

参考文献………………………………………………………………………………………………………………. 30

宗教与科学：一种谱系学的考察

摘 要

本文在对历史上“宗教”和“科学”概念进行考察的基础上，尝试以一种比发生学更为精确的方式还原出二者从古希腊自然哲学到近代科学革命之间的观念史。我们避免事先对“宗教”和“科学”两个概念进行抽象的定义，采取一种更为包容的态度，将其在思想史上的前身“神学”和“自然哲学”一同纳入我们的考察范围。通过它们在历史中的存在方式，揭示出当今科学史上最为主流的“冲突叙事”存在的严重缺陷，要求我们放弃任何对宗教和科学概念进行实体化以致于巩固了二者边界的尝试，希望我们以更加开放、谨慎的观点来看待“宗教和科学”的关系。

关键词：宗教；科学；神学；自然哲学；宗教改革；科学革命；冲突叙事

**Abstract:** Based on the investigation of the concepts of "religion" and "science" in history, this paper attempts to restore the history of ideas from the ancient Greek natural philosophy to the modern scientific revolution in a more precise way than that of phylogenetics. Adopting a more inclusive approach to include its predecessor in the history of thought, "theology" and "natural philosophy", into the scope of our study, we avoid an abstract definition of the concepts of "religion" and "science" in advance. Through their way of existence in history, this paper reveals that there are serious defects in the most mainstream "conflict narrative" in the history of science, ,which requires us to view the relationship between "religion and science" from a more open point of view.

**keywords:** Religion; Science; Theology; Natural Philosophy; Protestant Reformation; Science Revolution; Conflict Narrative

引言

宗教与科学的关系是科学史上一直存在且颇受争议的论题。人们从未停止过对于该命题的总体化解读的尝试，并形成了今天较为主流的三种观点。但是这三种观点都因其缺乏一种动态的历史的思考，而具有难以维护的缺陷。随着自然科学对人文学科空间的入侵和科学伦理问题的不断提出，科学界已经掀起了一股自我反思的潮流。在此潮流之中，宗教作为现代科学以之立碑划界的绝对“他者”，其位置也必将被我们加以重新考虑。因此对于宗教和科学之关系的讨论，必然是重要且迫切的。

本文以“宗教”和“科学”及其前身“神学”和“自然哲学”这两组概念在历史中的存在方式和演变为核心，1）尝试以一种谱系学的方式追溯“宗教”和“科学”概念的观念史，这种构建不仅仅是要还原其在西方思想史中的出现和变更，还希望表明它们在历史上的存在方式会为我们今天对于两者关系的总体性解释提供新的思路。2）在此基础上本文要说明关于“科学”与“宗教”的“冲突叙事”不是自然而然地出现的，这种冲突是伴随着一种类属的、命题系统式的“宗教”和“科学”概念的形成而被人为构建出来的。这一过于简单化的叙事有其难以克服的缺陷，现今对于二者关系的任何总体化解释都应当谨慎。而彼得·哈里森的著作《科学与宗教的领地》尽管给予了我们一种更加开放的解读，为我们提供了处理二者关系的一种可能路径。但因其仍没有放弃对于宗教和科学概念的实体化，仍然在某种意义上将二者首先看作世界中的客观存在，因此也不能彻底摆脱“冲突叙事”局限。所以我们呼吁放弃任何对这两个概念具有实体化倾向的解释，而是首先将宗教和科学看作一系列复杂社会、历史活动的综合，从历史中正确理解二者丰富而复杂的关系。

一、对“宗教”和“科学”的历史考察

1.1尽管从可追溯的人类历史开始，我们就能看见古人对于神圣事物的崇拜和解释自然的冲动。但是将它们分门别类地归入“宗教”和“科学”的领地却是非常晚近的尝试，并且我们可以看到古代的那些活动与今天所谓的“宗教”和“科学”的实践之间也有着显著区别。按照通常的科学史思路，我们就会总是“将我们现在的概念地图失真地投射于过去的思想边界。”[[1]](#footnote-1)并且这种方法乍看起来是没有问题的——我们的确能在两个类属概念之中发现它们各自被称为“宗教”和“科学”的相似之处。例如“科学”总是试图利用科学方法为宇宙及其中发生的各种现象提供自然主义的解释，“宗教”则在此独辟出一个神圣的时空以对超验存在者的信仰来给予另一种甚至是相反意义上的解释。但这是否就意味着对于两者概念的划分是自然的？答案显然是否定的，这种硬性的定义划分往往导向预设的结论——宗教与科学之间的一种“冲突叙事”。在第一部分我们希望通过对这两个概念在历史上存在方式的考察，表明现在对于“宗教”和“科学”概念边界的划分是有问题的，它夸大了两者之间的裂痕，否认了两者相互作用的可能性，并且导致我们在今天对“宗教”和“科学”之关系所做出的流行解释都是有问题的。无论对于二者关系持何种观点——存在根本冲突、本质上互补或是过于亲密的修正论——都会在这两个概念复杂的发展史中发现对于总体化论题的拒斥。但是因此放弃在讨论开始之前对“宗教”和“科学”概念进行追问也只是一种理论上的退缩，所以下面我们尝试以一种谱系学的方式来重建“宗教”和“科学”概念的观念史。

1.2 “宗教”和“科学”概念的发展脉络

1.2.1现代的“宗教”（religion）一词起源于古拉丁语中的religio。Religio的最早记载见于古罗马1879)io in棰翏Ҡ耳߿﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽历史学家西塞罗（Cicero）处，其解释也可追溯到西塞罗本人那里。[[2]](#footnote-2)在罗马时代，尽管这个词并未被太多地使用，但它的含义是多重的。Religio最一般地是指对任何对象事物广泛的社会责任，也即对我来说必须得到执行的义务。在罗马人最常见的意义上，religio不是体现在人与神的关系上，而是作为一系列的内在情感，例如恐惧、小心翼翼、被束缚等等。在公元1200年左右，当religio作为religion传入英语时，它的意思是受僧侣誓约束的生活或修道会。[[3]](#footnote-3)

基督教诞生以后，religio一词才开始频繁地出现在文典之中。德尔图良（Tertullianus）、奥古斯丁（St. Augustine）等教父在文本中围绕着真假“宗教”（Vera／Falsa Religione）进行了相当之多的讨论。如德尔图良把基督教称为“真神的真宗教”（Veram religionem veri dei）, 拉克坦修（Lactantius）[[4]](#footnote-4)将真宗教定义为“教导信徒以正确的方式来崇拜神”，而集大成者奥古斯丁也沿着以上两人的路径，将真宗教定义为“对唯一真神的崇拜”。[[5]](#footnote-5)并且奥古斯丁特别指出，基督教尽管是真宗教的一种形式但并非真宗教本身，因为真宗教在基督教诞生之前就业已存在（unde vera religio quae jam erat coepit appellari christiana）。这些讨论暗示了当时宗教的多样性，同时也说明关于真假“宗教”的关注点并不在于信念或者说教理内容的正误，而更多系于爱和崇拜的行为。直到基督教在四世纪成为罗马国教，religio又再一次失去了在文典中出现的机会。[[6]](#footnote-6)

到了中世纪，托马斯·阿奎那在《神学大全》（*Summa Theologiae*）中对religio进行了影响深远的解释，直到今天对于“宗教”的定义中仍能发现阿奎那的影子。首先，religio是一种道德德性（virtus moralis）。德性使具有者和其行为成为善的；而神的恩赐使万物各归其所应得，维持了一种适当的秩序，这必然是善的。那么向神表示虔敬，是对神的恩赐表示敬畏，是属于宗教的，因此宗教显然是一种德性。阿奎那将religio最首要的意义解释为一种对神虔敬的内在品性。他的确承认“宗教”在广义上说可以指对一个人的亲属的负责行为，但他随后引证了奥古斯丁的一段话，表示“按照严格的意义来说，‘宗教’不是指对于任意对象的敬礼行为，而是指对神的虔诚。”[[7]](#footnote-7)这种内在德性的重要性远大于献祭等与religio相关的外在行为。[[8]](#footnote-8)我们可以确认，在阿奎那那里，religio显然没有任何命题式信念的含义。并且作为一种内在倾向，religio也不具有复数形式。这种理解一直持续到文艺复兴和宗教改革时期。值得注意的是，由于拉丁文语法中并无定冠词的存在，因此在将拉丁文文本诸如Vera religio等转译成英文时，就会给译者在定冠词的取舍上带来相当大的困难。而这种看似微不足道的转变却将成为内在化的religio向命题系统式信念religion演化的前提条件。关于这点我们将在后文中详细说明。

随着定冠词的引入，“宗教”更多意指一套信念系统，复数意义的宗教（Religions）也成为可能。19世纪以来，在实证主义的影响下，缪勒（Max Müller）建立了新的世界宗教分类方法。[[9]](#footnote-9)我们今天意义上的宗教研究话语体系开始形成。

1.2.2 “科学”（science）来自于拉丁词scientia，意为“知道”。其词源更早可以追溯到拉丁文中的法律词汇sciēns，是对于一种精神状态的描述，意为掌握了关于相关事实的知识。而对于scientia含义的解释，我们依然可以在阿奎那那里找到——一种心灵的习性（habitus）或者说“理智德性”（virtus intellectualis）。习性在阿奎那那里不仅是一种潜能意义上的，还是认知意义上的。这里的认知意义上，指的是一个人不仅具有某种能力，还对自己这种“具有”的状态有所认知。例如一个人会说意大利语，尽管他在此时紧闭嘴巴没有发声，他依然清楚自己具有这种语言能力。这一解释显示出，在亚里士多德传统下的古代世界和中世纪，religio和scientia都在最本原的意义上指向人的内在品质。阿奎那的确在这个意义上接受了亚里士多德的立场，他在对亚里士多德的《后分析篇》（*Ἀναλυτικὰ Ὕστερα*）的评注中，以scientia为ἐπιστήμη [[10]](#footnote-10)的拉丁文译本，并且概括了亚里士多德对于一个关于scientia的预测的要求，即：一个人不仅必须知道这种预测为真的原因（且在亚里士多德 “四因说”的意义上知晓），而且还必须比把握结果更好地把握原因。做出这一严格要求的原因是，对于完美的scientia活动来说，一个人对原因的把握最终必须成为一个人推理到结果的原因。这一要求对于科学知识的习得过程有着重要的启示：要获得这种科学性，不仅仅要能从原因推导出结果，还需要对原因有充分的了解，要对它们是我们在该领域思考的认识背景这一点具有充分的认知。这里第二层次的要求说明阿奎那和亚里士多德的scientia不仅仅是一种逻辑推理能力或者形式知识，不仅是只与思辨的认知活动相关，更是要引导研究者在过程中培养一种思维的、理智上的习性，为熟悉最高的思辨科学知识（即神学知识）做准备。因此，阿奎那同亚里士多德一样，将scientia（ἐπιστήμη）视为理智德性（διανοητικὴ ἀρετή）的一种。在中世纪，科学作为一种通过逻辑推理训练而获得的习性的解释，得到普遍认可。不论是亚里士多德框架中将scientia与道德德性相联系，还是阿奎那将scientia纳入超自然德性语境之中的企图，都表明scientia所处的理智领域与道德领域有不可忽视的联系。正如斯汤普（Eleonore Stump）指出的那样, “理智的真正卓越性——‘智慧’、‘直觉’和‘科学’——只有在与道德卓越性紧密相连时才是可能的。”[[11]](#footnote-11)

随着新教改革和实验自然哲学的发展，“科学”（science）得以逐渐脱离先前的希腊传统，被16世纪开始的科学革命所改变。从19世纪起，“科学”的内容几乎完全独立于哲学而为物理学和自然科学所涵盖，其原本的内在维度被逐渐遗忘。科学方法在知识创造中的重要性逐渐凸显，科学的许多制度和专业特征开始形成。

现代科学史基于希腊自然哲学家尝试为物理世界发生的事件提供自然主义的解释并且在数学、天文学和物理学上做出了杰出贡献，通常将“科学”的发源追溯到古希腊时期。[[12]](#footnote-12)此处的“科学”在最广泛的意义上是指一系列的知识集合。更确切地说，科学“首先是对于自然现象的有秩序的、系统的理解、描述或解释”，“其次是从事研究，尤其是逻辑推理和数学研究，所必需的方法”。[[13]](#footnote-13)即使是按这种对于“科学”的理解，我们就真的能说（西方）科学起源于时空中的某个特定点吗？如Lloyd在其书中所做的那样，这首先要问“我们能在多大程度上确定古代促使人们从事‘科学’研究的动机？”[[14]](#footnote-14)那些被我们认为在从事“科学”研究的古希腊人自认为在进行什么活动？

1.3可以看到， “宗教”和“科学”概念的形成其实是一个相当晚近的事件。并且即使在对二者做出了明确解释的阿奎那那里，也很难讨论二者关系。因为阿奎那显然会指出“宗教”（religio）是一种道德德性（virtus moralis），而“科学”（scientia）是一种理智德性（virtus intellectualis），两者都具有显著的内在维度且自然研究在当时仍从属于神学，但因面向的对象不同所以不会产生当代争论中的“冲突叙事”。[[15]](#footnote-15)因此，为了给“宗教”和“科学”的关系提供更多的批判性面向，我们需要环顾一些看似与现代的“宗教”和“科学”并无明显语言联系的概念，这其中最值得我们注意的就是“神学” 和“自然哲学” 。相比于古代和中世纪时的religio和scientia概念，前者将会更好地展现“宗教”和“科学”在历史中丰富而复杂的关系。

1.3.1 “神学”（theology）的同根词，如 θεολόγος, θεολογία, θεολογεΐν 都是由柏拉图和亚里士多德在哲学文本中首先创造并使用的。柏拉图是第一个使用“神学”（θεολογία）一词并为其赋予确定概念的哲人。[[16]](#footnote-16)在其著作《理想国》中，柏拉图希望为诗学订立一个哲学式的标准使其也成为通向神的一条道路：在其理想状态下，诗人应以表达出关乎最高存在者层面的哲学真理为目标。但是带有神秘性的诗学传统与柏拉图、苏格拉底的理性神学进路是不相容的，因此为了调和这两种通向最高神的不同处理进路，柏拉图本人提出了“神学纲要”（τύποι περί θεολογίας）。θεολογία 在最首要的意义上是一种内在倾向，这与当时的思想家赋予逻各斯的重要地位有关，因为 θεολογία 一词就意味着通过逻各斯接近上帝或诸神。毋庸置疑的是，柏拉图之后的诸多希腊哲学流派，如亚里士多德主义、斯多亚主义、新柏拉图主义等，都将 θεολογία 视为思辨哲学的顶点。

尽管对于“神学”的系统研究始于柏拉图，但一些卓越的神学家和哲学史家也承认，古代哲学对于神圣事物的关注要远早于柏拉图的时代。在西塞罗的《论诸神的本性》（*De natura deorum*）、奥古斯丁的《上帝之城》（*De civitate dei*）等文献的相关叙述中，我们会发现关于神圣事物的讨论在前苏格拉底的自然哲学家那里占据了远超我们预期的篇幅。[[17]](#footnote-17)奥古斯丁区分了三种“神学”：神话神学（mythical theology，神话即历史，对英雄人物的崇拜）、政治神学（political theology，由城邦发起的偶像崇拜）、自然神学（natural theology）[[18]](#footnote-18)，并且认为只有自然神学才能被称为真正意义上的宗教，因为religio意味着其信仰为真。奥古斯丁坚决反对瓦罗的“国家宗教”（State Religion）观，宣称真宗教绝不应被限制在国家权力之中，最高神本质上一定是普世的并将得到普世崇拜。这后来也成为基督宗教的基本教理。而奥古斯丁正是从古希腊的自然哲学中为自己找到了主要支撑。希腊的自然哲学被他视为自然神学的起源，因其对于自然实在世界的理性观察而为真。相反，政治神学和神秘神学都是与人类社会和历史，也即纯粹的人造物相联系，无法为“真”提供保证。

与后期古希腊哲学中对于神学更为系统的、独立的研究不同，我们必须将早期诸如阿那克西曼德（Anaximander）和赫拉克利特（Heraclitus）对于最高神或神圣事物的讨论与其物理学、本体论思想作为一个有机的整体来看待。这里不是本文的重点就不再赘述。但了解这一点将使我们更清楚地认识到，在古代哲学中，绝不是像一些流行的科学史叙事那样——宣称古希腊的自然哲学拒斥神话，神学与同属于哲学内部的自然哲学有着紧密勾连。古希腊哲学中关于神圣事物的哲学思考是极其丰富的，在发展中受到的限制也更少，对于晚期希腊思想体系的构建有着直接影响。从希腊神学的发展中我们可以看到，必须把“宗教”看作为一种具有自身生命的发展形式。它并不囿于那些某种程度上与理性思维相协调的教义之中，它也不是一蹴而就的；它源于对世界的解读，这些解读随着自然哲学每一次新的转变而不断发展。

1.3.2 自然哲学（Physica）通常被科学史家视为与现代科学最为类似的东西，但其目标主题与今天的科学仍有较大差异。正如法兰克福（Henry Frankfurt）所说：“古代世界的哲学始于好奇，在现代世界，它开始于怀疑。”[[19]](#footnote-19)在惊奇中开始的哲学寻求智慧，而在怀疑中开始的哲学寻求关于世界的不容置疑的、确定可靠的信息。自然哲学作为与哲学整体有着密切内在勾连的一部分，与哲学分享着共同的终极目标，即拥有幸福生活。

首先应当明确的是，古希腊时期从未形成过一个专门从事我们今天所认为的“科学研究”的“科学家”团体。即使是在从泰勒斯（Thales）到亚里士多德这段自然哲学最为兴盛的时期，也不曾形成一个与我们今天的“科学”直接对应的术语。当时那些从事自然研究的人的身份是多种多样的，可能是哲学家、自然哲学家（physikoi）、数学家甚至是智者。自然哲学在古代世界始终是作为哲学的一部分而存在，因而与哲学追求智慧、追求幸福生活的目标不可分离。但是今天所提及的古代科学仍是以古代世界中的自然哲学为代表，这就让我们不禁要问：（A）自然哲学中的教理内容与哲学作为一种幸福生活的关系是怎样的？（B）自然哲学如何能够促进作为“生活方式”的哲学的发展？（C）从古代的自然哲学到今天的现代科学，“科学”如何得以作为形式知识在历史中逐渐从道德领域中独立出来？

部分古代哲学研究者由于总是从一个预设出发，即古代的哲学家们也在以和今天的哲学研究者相同的方式建立结构，将古代哲学视为一种由“某种特定类型的语言组织起来，以宇宙、人类社会和语言本身为其对象的命题组成的”哲学话语。[[20]](#footnote-20)因此，古代哲学的研究者总是容易陷于对古代哲学文本论述结构的批判中，却未能跳出来对这种“缺陷”，即为何古代哲学的文本多以断片形式出现而缺乏行文的连贯性和论证的结构性给予合理的解释。在为古代哲学的研究作出重大贡献的哲学史家阿多（Pierre Hadot）看来，要理解这种缺陷，我们不仅要分析古代哲学文本的结构，还要把它们放回它们从中派生的生活实践之中。[[21]](#footnote-21)这种生活实践的两个重要维度就是其口头传播的主要形式和精神修炼的内在追求。一方面，以口头表述为哲学教育的主要形式，是因为古代哲学首先要求塑造人的灵魂，只有在鲜活的对话之中才能完成这样一个目标。而书面作品往往只是口头教学的一个记录或补充；另一方面，苏格拉底和柏拉图的对话展现了古代哲学对于精神修炼的重视，以“认识你自己”构成所有精神修炼的基础，对话的核心不在于找到某个特定问题的答案而是对话者共同走过的通向真理的道路。因此，生活实践的这样两个基本维度，使得哲学对话不能流于理论性、教条式的叙述，并促使它成为一种实际的行动。哲学对话本质上是要引导参与者通过与自己斗争从而采取某种正确的精神态度。因此，古代文献中常常出现从理论阐述过快地滑向对人生的劝勉，这一点最典型地体现在亚里士多德那本被称为“幸福生活手册”的《尼各马可伦理学》之中。亚里士多德在阐释伦理学的诸概念时，不遗余力地向人们推荐他对于善的概念的构想，劝告人们去过一种他所认可的幸福生活。古代哲学家的任务从来不是传播命题系统化的知识，不是成为百科全书式的知识的持有者，因此我们必须更加慎重地对待他们文本中的缺陷，将他们的哲学理解为一种阿多所反复强调的“生活方式”。在此基础上，我们才能更好地理解斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派对于知识系统化努力，而避免对他们的误解。事实上，他们的系统化尝试为我们回答（A）（B）两个问题提供了两种可能方案。

到了古代世界晚期，科学与宗教、伦理的联系更加密切。人们更多地关注理论活动（θεωρία）而非理论（theory）本身。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中区分了三种主要的生活[[22]](#footnote-22)：享乐的生活、政治的生活和沉思的生活。沉思的生活，也即θεωρία——一种“静观”的生活方式，是合于我们自身最好的的德性——智慧（σοφία）——的实现活动。尽管静观的内容包含对自然科学、天文学等的研究，但这并不是出于特定利益的研究，只是纯粹致力于研究的一种生活模式。因此理论活动或者说沉思被认为是关于灵魂的最高部分的实现活动，是一种能带来近乎神圣的快乐和幸福的生活方式。而理论，正如波菲利（Porphyry）所说：“幸福的沉思并不包括论证的积累或知识的贮存，其实质在于我们的理论活动（θεωρία）必须成为自然和生活实践本身。”[[23]](#footnote-23)智慧，与追求智慧的活动始终是不可分割的。对于希腊思想家来说，理论活动所导出的理论并不是我们关注的重点，这个沉思的过程才是我们的追求所在。

二、内在属性的剥离：对科学和宗教理解向度的变化

2.1 自然哲学的内在维度：对（A）（B）两个问题的回答

2.1.1 人类的思想史绝不是始于希腊，尽管我们现在谈论的西方的古代科学或古代哲学似乎都是从希腊思想开始，这也只能说明西方文明在希腊时期发生了决定性的转折。在希腊人之前，宇宙、世界这些概念尚未作为一个整体而出现，它们只能被当时的人们视为模糊又理所当然的背景而未能进入人类研究的视阈。但当希腊人将我们的视角从人上升到天上，“宇宙”作为造物主的载体、具有深刻神性意义的主体，它所代表的是神圣的秩序和优于人类的完美。[[24]](#footnote-24)对于当时的思想家来说，世界如何运作和生活的目的这两个问题是紧密交织在一起的，对于宇宙秩序的把握对理解人类伦理学命题有着至关重要的作用。正如布鲁门伯格（Hans Blumenberg）在《哥白尼世界的起源》（*The Genesis of the Copernican World*）之中所说，希腊人是兼具乐观与悲观主义的民族，他们同时创立了自然哲学和悲剧。[[25]](#footnote-25)古希腊时期，人们认为由第五元素“以太”（Ether）所构成的月上世界的天体，要比月下世界处于不断生灭变化中的实体更接近完满。而天球的永恒运动也就代表着一种完满的秩序，因此人类对于永恒的追求直接体现在对天球的崇拜中——以月上世界的秩序为榜样，希望与天球的运动保持一致。柏拉图在《理想国》中宣称“一个真正专心致志于真实存在的人……他的注意力永远放在永恒不变的事物上……他看到这种事物相互间既不伤害也不被伤害，按照理性的要求有秩序地活动着，因而竭力摹仿它们。”所以，“和神圣的秩序有着亲密交往的哲学家，在人力许可的范围内也会使自己变得有秩序和神圣的。”[[26]](#footnote-26)尽管柏拉图与亚里士多德在具体问题上仍有许多不同，例如柏拉图意义上的“模仿”（μίμησις）实际是亚里士多德语境中的“分有”，但这并不妨碍他们共同推进“宇宙秩序为哲学家提供了一个原始的、完满的模型”这样一个信念。亚里士多德更进一步地发展了这个观点，推动宇宙秩序成为月下世界的目的因，他的目的论影响了整个中世纪哲学。

2.1.2斯多亚学派也将自然秩序与幸福生活对应起来，爱比克泰德（Epictetus）在《断片》（*Fragments*）中说道，人类作为理性的生物，作为自己及其作品的旁观者和解释者，为了某种类似于动物寻求食物的目的而生活是可耻的，人的目的应该“在自然本身之中，也就是说，在沉思和理解自然之中，在一个与自然相适应的生活方案之中”。并且，爱比克泰德为了解、研究自然何以能够有助于人类获得幸福生活提供了一种极佳的回答：

作为一个天生高尚、自由的理性动物，人看到自己身上有一些事情是不受阻碍、在自己的控制范围内的，而另一些事情则受到外界的阻碍和控制。道德目的范围内的事物是没有阻碍的，而道德目的范围以外的事物是受到阻碍的。所以，如果他认为自己的幸福和利益只存在于这些事物中，也就是说，如果这些事物在他的控制之下，他将成为自由、安详、快乐、高尚、虔诚的人，他将感谢上帝给予的一切，在任何情况下都不挑剔任何东西。[[27]](#footnote-27)

通过研究自然，人可以把握自身能力的限度，并且将善的品性和对利益的态度归于可由意志控制的自身能力之内，将一些无法预料的祸乱归结为不自由的、能力之外的。那么他就能据此调节对生活、对自然世界的态度，从而确保过上善的生活。这再次回应了自然哲学对于精神修炼的重视，斯多亚学派强调的这种调节，不是从物质层面去对自然进程进行干涉，而是内在地调整心灵关注的对象。就如同柏拉图将哲学的慰藉表现为关于死亡的练习，旨在为研究者提供一种精神的平衡。自然哲学本质上仍是一种精神修炼，引导我们采取一种理性的思考习惯，为我们在面对生活的诸多跌宕时提供缓冲和平衡。[[28]](#footnote-28)

2.1.3伊壁鸠鲁学派为我们提供了第二种回答，即对于自然的了解可以使我们免除非理性的、对于死亡和死后受罚的恐惧，从而真正自由地追求幸福。作为对斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派皆有深刻了解的西塞罗，在其著作《论至善与至恶》（*DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM*）中写道：

他[伊壁鸠鲁]认为自然哲学才是至关重要的。这门“科学”[[29]](#footnote-29)向我们解释了各种术语的含义、谓语的性质以及一致性和矛盾律的法则; 第二，对自然事实的透彻了解，使我们免于迷信的负担，使我们免于对死亡的恐惧，并保护我们免受无知带来的令人不安的影响，而无知本身往往是令人恐惧的原因; 最后，了解什么是自然真正的要求也是对道德品质的提高。此外，只有通过坚定地把握一个完善的科学体系，遵守仿佛是上帝直接赋予我们的关于整个宇宙的法则或经典——并且把这部经典作为我们所有判断的试金石，我们才有希望永远坚守我们的信念而不被任何人的雄辩所动摇。另一方面，没有对自然界的充分理解，就不可能维持我们感知到的真理。（In physicis plurimum posuit. Ea scientia et verborum vis et natura orationis et consequentium repugnantiumve ratio potest perspici; omnium autem rerum natura cognita levamur superstitione, liberamur mortis metu, non conturbamur ignoratione rerum, e qua ipsa horribiles exsistuntsaepeformidines; denique etiam morati melius erimus cum didicerimus quid natura desideret. Tum vero, si stabilem scientiam rerum tenebimus, servata illa quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium regula, ad quam omnia iudicia rerum dirigentur, numquam ullius oratione victi sententia desistemus. Nisi autem rerum natura perspecta erit, nullo modo poterimus sensuum iudicia defendere.）[[30]](#footnote-30)

伊壁鸠鲁据此给出的克服非理性恐惧的方法是熟记“教理问答”（catechism），即自然哲学的教理化内容。这些教理内容能够使构成我们灵魂的原子稳定下来，从而免受外界的影响，回归安宁和平静。伊壁鸠鲁在这一点上是非常明确的，自然哲学的目的就是获得灵魂的宁静。

2.2 脱嵌的基督教

对于问题（3）的回答中，我们要引入哈里森在其著作《科学与宗教的领地》中的一个概念，即“宗教的脱嵌”（Disemboding）。哈里森将其定义为：宗教从与之融合的特定文化形态中分离出来的过程。基督教的脱嵌，即从希腊哲学和犹太文化的影响下独立出来，意味着“基督徒”这样一种新身份的产生。

在此，我们首先要驳斥一种缺乏史料支持的断言，即在早期基督教时代（基督教成为罗马国教之前）没有一种“宗教”的观念。至少在公元2世纪的《致丢哥那妥书》（*Epistle to Diognetus*）[[31]](#footnote-31)中我们已然可以看到关于基督教作为一种“新的族类或生活方式”的描述，这位佚名的护教士尽管并未将基督教直接构想为一套信念系统，但他已经准备了一种新的分类方式。此外，theosebia 在《新约》中仅出现一次，却有着数种翻译的版本，如“‘虔诚’（piety）、‘敬神’（godliness）、‘对神的虔诚’（godly piety）、‘敬畏神’（fear of God）和‘崇拜神’（worship of God）。”[[32]](#footnote-32)这些翻译的术语暗示了一种构建早期基督徒生活方式的努力。这种生活方式不同于犹太教，就像奥古斯丁所说，它是普遍的、普世的，是超越种族的，是面向所有敬神者的。这种普世的基督教已经脱离了特定的历史文化背景。另一方面，基督教完成了对地理空间的脱嵌。在《新约》中，耶稣向一位撒马利亚妇人谈“道”。当妇人对于祭祀地点表示困惑时，耶稣回答“你们拜父也不在这山上，也不在耶路撒冷”，“神是灵，所以拜他，必须用心灵和诚实拜他。” （《约翰福音 4:20-24》）这样一种新的崇拜方式见证了基督教的内在化，摒弃了犹太教的圣殿崇拜仪式而更重视内在地体验对神的虔敬。最后一点，如奥古斯丁所指出的：基督教的到来并不意味着宗教产生了某种变化，“现在被称为基督宗教的东西早就已经存在，并且从人类之初到基督道成肉身一直存在着。”（Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani.）基督教被基督徒们构想为在人类历史创造之初已然存在，因为基督教是真宗教，而真宗教的发端要比基督教更早，只是到现在，这个“新的族类”开始被称为基督宗教。因此基督教是脱离于某一特定历史时间的。基督教对于时间、空间以及文化背景的脱嵌正是在早期基督徒的解释中完成的，由此诞生了新的基督宗教，同时也催生了基督徒作为这样一种新身份的出现。

但对于早期的基督徒来说，他们并不认为基督宗教是一种新宗教。基督徒对他们从中孕育出的母体文化，也即犹太文化和古希腊哲学采取了批判否定的方式，但这种比较范畴的界定不是宗教意义上的。他们将自然哲学（异教哲学）摆在对立面的原因，是将其视为关于“真正的精神修炼方式”的竞争者之一，而非是将自然哲学视作科学来与其对立。在某种程度上，早期基督教认为犹太文化和希腊哲学都在为幸福生活及精神修炼的实现提供解决的方案，只是都是不完美的、有缺陷的方案。可以说，早期基督徒对于与他们密切相关的文化环境所持的态度是相当正面且宽容的。“脱嵌的基督教”形成了一种具有普世价值的文化综合体，为一种类属的、命题系统式宗教的形成提供了可能性。但是在此时依然不能把基督教理解为由其教理内容所构成的一种宗教，对于教理内容的学习依然是进行精神修炼和获得内在虔诚的一种手段而非目的。

2.3 早期基督教对于自然哲学的态度

自然哲学与信仰的关系从基督教创立之初就引发诸多争论，圣保罗（St. Paul）、德尔图良、奥利金（Origen）、波菲利都对此问题做过论战性的阐述。教父时代，基督教学者在对于古希腊哲学遗产的态度上，大概可以划分为三个阵营：一种是对于希腊文化中的理性内容的全盘接受，这种观点一直被斥为异端；一种是信仰主义至上，绝对拒斥异教哲学，如德尔图良将异教哲学斥为异端之母，直言雅典与耶路撒冷毫不相干；还有一种是将自然哲学作为准备性的工具，为心灵熟悉基督教福音所进行的“预备性训练”，同时借对哲学地位的肯定以提升基督教信仰的地位。在以上早期基督教对于希腊哲学的三种态度中，实际上可以挖掘出一种共同的倾向，即拒斥异教自然哲学的手段但肯定其目的（即追求幸福）。即使在德尔图良、奥利金那里，他们必须反对异教哲学的原因与其内容本身也无很大联系。毋宁说是异教哲学可能会给人们提供一条看似得以通往智慧、幸福的自足道路这一点使教父感到了危险。希腊哲学和基督教的目的都是追求幸福，如果我们仅靠自身的理智能力就能达到幸福生活，那我们何以还要去依靠一个超越的“他者”？对此，基督教的回答是：希腊哲学只关注现世的幸福，只能拥有通过思辨科学而获得的知识；然而所有真哲学都导向的最高点——关于“神”的知识，这类知识凭借人自身的理智能力却是无法把握的。因此异教哲学家追求幸福的方案是不完满的，只能获得有限的幸福而不可能达到基督教的至福。

关于这一矛盾的倾向还有两点值得我们注意：1）. 基督教在何种意义上要为自然哲学范围的缩小负责？基督教将异教哲学所提供的精神修炼的方式视为不完善的，有很大一部分原因在于不同的哲学流派可以提供不同的哲学教导，这说明了人类理性的不确定性，那么“启示”就是不可或缺的。因此基督教接管了自然哲学中原本属于内在维度的、核心的道德和宗教目标，留给往后之“科学”的也就是去道德、去神学化的自然哲学的形式知识部分，这就为“科学”概念内在属性的剥离，即科学作为精神修炼以获得特定心灵习性的手段的剥离，奠定了基础。2）. 此时尚无法在对宇宙的自然主义解释和宗教解释之间建立一种根本冲突的叙事。在某种程度上，中世纪对自然的研究都是从属于宗教研究的，两者的目的相同，因此神学关切是可以驱动自然研究的发展的。并且直到17世纪，“科学”与“宗教”的问题在许多层面上发生分化，宣称一种绝对分离的叙事都仍是不妥当的。这种被现代人所误解的 “对立”的产生有两个可能原因：一是我们基于一种有目的的预设对现代范畴进行了不当投射，中世纪与现代的“科学”概念的指向仍有较大差距；二是根本上误解了中世纪基督徒对宇宙的复杂理解。从奥古斯丁、阿奎那等人的态度中我们可以看到，早期基督徒对于占星术、天体有神论、英雄神化等观点的否定态度甚至要比异教哲学家更为坚决。最初的基督徒由于他们坚信天界并无神灵而是整个宇宙内含一种神圣秩序，甚至被一些自然哲学家嘲讽为“无神论者”。现代人误以为基督教对异教哲学的批判针对的是其作为“科学”的属性，但实际上基督教针对的更多是古代解释世界时产生的迷信观点。

2.4 对神与世界的两种解读模式：象征（symbolic）和原因（casual）的理解

在古代世界，自然哲学的目标是了解宇宙的神圣秩序并使人类自身尽可能地顺应它。这种自然观到了早期基督教那里还要被放到创世的语境下进一步解读，因此基督徒发展出两种理解神与世界的模式，即“象征理解”与“原因理解”。虽然基督徒极力否定自然与神灵本身有任何同质性，单就自然作为神的造物来说，宇宙具有神圣来源和神所赋予的神圣秩序这一点毋庸置疑。“在某种程度上，世界是神的形象的承载者。”[[33]](#footnote-33)这就为以《圣经》解读自然之书埋下伏笔。到了13世纪，中世纪大学对亚里士多德的重新发现，使亚里士多德的目的论被用于解读神与造物之间的关系。

2.4.1 寓意（allegorical）解释到对神的沉思

《圣经》中“诸天述说 神的荣耀，穹苍传扬他的手段。”（《诗篇19:1》）暗示自然的确含有深刻的神圣意义，作为载体向世人显现神的能力。正如使徒所说，“无形之物是从创造世界的过程中通过被创造的事物而被感知的。”这成为我们从沉思自然世界中可见的造物通往沉思灵性领域的不可见之物的桥梁。奥利金认为在自然界的所有造物背后都有着深刻的道德和宗教含义，而这层含义需要通过《圣经》的寓意解读才能被理解。《圣经》的诠释方案通常以三重或四重的形式出现，[[34]](#footnote-34)其中最典型的代表就是奥利金的三重解读：字面的（tropological）、道德的（anagogical）和寓意的（allegorical）。[[35]](#footnote-35)奥利金认为“地与天，灵魂与肉体，身体与精神相互有这种亲缘关系[即无形的通过有形的表现出来]，这个世界是他们结合的结果，所以我们也必须相信，《圣经》产生于有形的和无形的。”[[36]](#footnote-36)这就将圣经的诠释与对象的含义结合起来，神为有形的造物赋予了神圣含义，每一个造物都是为了彰显某种神圣真理。而《圣经》也由神所创造，是连接这两者的纽带，我们可以从《圣经》中读出造物的隐喻。寓意解释不仅为《圣经》赋予了多重含义，还预设了一个万物有灵的世界。这种观点占据了教父时代和经院哲学的主流，直到宗教改革时期才收到怀疑和猛烈的抨击。

寓意的解读，还为我们从沉思物质世界的造物回归到神圣领域指明了道路。奥古斯丁通过 “使用”（uti）与“享受”（frui）之间的区分贬低了物质世界的地位。他认为现世只是我们作为旅居者在归家途中经过的一段时光，因此要使用而非享受这个暂时的、可见的物质世界，以把我们的心灵引向来世永恒的、非物质性的神圣领域。人的幸福不在于享受物质世界的短暂快乐（这与奥古斯丁对古代哲学的批评相呼应），而在于正确地使用造物、有秩序地爱它们。阿奎那发展了他的观点，将其与寓意解释更紧密地结合起来。阿奎那也认为“人的幸福不在于沉思造物，而在于沉思神”。但是沉思“神的结果”也属于沉思的生活，因为“神的结果向我们表明了如何沉思神本身”。[[37]](#footnote-37)寓意解读使得自然成为神的能力的显现和载体，在此意义上对自然的任何研究都最终指向神本身，自然哲学作为知识的价值反而被掩盖了。

2.4.2 亚里士多德的世界图景

随着亚里士多德的思想重新回到经院哲学家的目光之中，人们开始追随他的脚步重新评价造物的功用并重新思考认识世界与认识神圣事物之间的关系。亚里士多德在《形而上学》Λ卷中区分了三类实体,[[38]](#footnote-38)其中，“神”作为最高意义上的实体是第二类实体——月上世界的天球的目的因，又因为天球是第三类实体——月下世界以动物为代表的实体的目的因，因此“神”也是月下实体的间接的、非时空意义上的目的因。亚里士多德的目的因理论可以完美地解释早期基督教所坚持的天体无神灵的观点，并重新赋予整个宇宙以神圣含义：在亚里士多德的框架中，神所赋予宇宙万物的“第一推动力”不是一种直接的动力源，不是神与万物发生直接接触从而迫使万物运动。神是实体最纯粹、最完满的形态，因而以最清晰地方式展现了实体的本性，所以其他的物质实体为了使自己与榜样——神保持一致而使自己运动起来。也即是说，造物个体的推动力来自于其形式。造物是什么，就朝着它所是的方向从潜能到现实地去运动，去实现其现实性。尽管相比于神学来说，亚里士多德始终坚持感官知识的优先性。但正如大阿尔伯特（Albertus Magnus）所指出的，“我们可以从这些低下的关于动物的知识上升到关于第一因的知识，就如同我们从结果可以追溯到原因那样。”[[39]](#footnote-39)因此，把神视为万物的榜样，视为使造物运动的最终原因就是我们认识神的另一种方式。

阿奎那对亚里士多德的目的论做了进一步的补充说明，作为造物本原和原因的神之中，预先存在着万物的所有完满性。因此我们不能把神仅仅理解为一系列“推动力”中的第一个——好像神只发出了第一个动作继而通过一系列的因果链条引发了最终结果——实际上神和自然参与了每个结果。因此我们不能把这种原因的秩序直接等同于因果链条。每个事件的发生都有其首要原因——神，和作为次要原因的个体内部的推动力。这种内在的原因、属性构成了自然界的运动秩序。

此外，阿奎那等经院学者并不意在用亚里士多德的自然哲学来为神学命题的内容提供合理性论证，而是要通过科学训练的过程，引导人们获得某种理智的心灵习性，使心灵恢复澄净从而为内在地认可神圣教理做准备。也就是说，在中世纪，科学更多地意指一种通过精神修炼而获得的内在品质，其为神学所做的前提性准备也是内在的心灵状态而非外在的形式知识。对二者的研究过程，实际是一个训练和学习的过程，使人获得理智习性来重新组织对造物和神圣事物的认知。

2.5 理解向度的变化：由内而外到由外而内

人文主义、自然科学的发展和宗教改革之间的这些复杂的相互作用具有高度的暗示性，使我们很容易接受在16到17世纪学界改革和宗教改革之间具有某种高度的联系。然而容易被忽视的事实在于，新教在仍然坚持《圣经》权威的首要地位的同时，表达了对寓意解释的强烈怀疑和否定，要求以一种新的方法来解释圣经。新教改革者马丁·路德（Martin Luther）、约翰·加尔文（John Calvin）等都明确表示了对圣经的字面意义的推崇：字面意义才是最高的，是整个物质世界和《圣经》权威的基础。路德直言，“寓意是给‘软弱的心灵’和‘懒散的人’准备的。”[[40]](#footnote-40)加尔文也认可“寓言不应该比圣经明确规定的界限更进一步：到目前为止，它们还没有形成一个足够有说服力的以教义为蓝本的基础。”[[41]](#footnote-41)

这种新的解释学的要求打破了占据教父时代和经院哲学的寓意解释模式，也就势必会影响对于自然世界的解释。对寓意解释的批评意味着对于象征理解的抛弃，使得寓意背后将对象含义和语词诠释相联系的框架崩溃，自然对象不能再从中获得意义。这就阻止了将自然对象与神圣事物相联系进而对其作出道德领域的解读。也即是说，自然被抛入到一个《圣经》无法解释的领域，对自然的诠释也不再仅仅只与一种精神修炼相关。一个不再是为熟悉神学福音做准备的自然世界，就逐渐退入到了形式知识的研究领域，这就为现代科学从道德、宗教领域独立出来奠定了基础。神与世界的关系，或者说神学与自然哲学的关系在此就发生了某种改变——两者的研究对象发生了一定程度的分化。伴随着旧解释模式的失败和这种分化的发展，自然神学应运而生。人们开始试图“从既不是也不预设宗教信仰的前提出发，为宗教信仰提供支持。”[[42]](#footnote-42)在这种新的考察模式下，命题式信念的重用性开始凸显，为宗教的客观化提供了前提。

尽管自然神学随着宗教改革对于象征秩序的抛弃而不断发展，但将自然神学与异教哲学相联系的看法却从奥古斯丁、阿奎那一直延续到17世纪“新科学”的创始人培根（Francis Bacon）那里。[[43]](#footnote-43)培根的“新科学”正是旨在提供一种真正基督教式的处理自然的进路，而非使自然神学与自然哲学纠缠不清的异教的进路。培根要以新的、非寓意的方式来解释自然对象，使自然哲学摆脱过往那些空洞的道德教条。寓意、象征、道德都被认为属于人文学问而从自然志中剥离出去，自然哲学曾经所具有的教导、治疗、精神修炼的内在特质都不复存在。新教改革者和“新科学”的倡导者们都在竭力地使“宗教”和“科学”各自的范畴界限明晰化。在这个意义上，史学家巴特菲尔德（Herbert Butterfield）将17世纪的科学革命的意义与基督教之兴起相比，大概是不为过的。

2.6 “科学”-“宗教”概念在历史中发生转变的原因是多方面的，但就两者都由内在维度主导转向外在表现主导而言，这种内在属性的剥离必然具有某些共同的原因，下面对这种转变的原因做一小结，以回应本文的第一个任务。

引起这一转变的核心历史事件是宗教改革和17世纪的科学革命。首先，对外显信念和信条知识的强调发明了带定冠词的“基督宗教”（the Christian religion）。16世纪新教改革家为了打破教会对于教义的垄断，宣称基督徒能以命题的方式阐明他们所信奉的教理。要求真正的宗教信仰应当是“外显的”（explicit）而非“内隐的”（implicit）。[[44]](#footnote-44)此后命题式信念成为“新宗教”的一个核心特征。此外，上文中提到过的英-拉译本中定冠词的引入，例如在英译本中由于对加尔文原文Veram religionem（真宗教）的翻译加上了定冠词，这就导致对“宗教”的理解发生了重大改变。对加尔文来说，即使宣扬外显的信念其目的依然在于一种内在品质——虔诚——的培养；而插入定冠词的“真宗教”（the true religion）则首先关注的是信念本身，是教理内容。因此“诸宗教”（religions）的概念得以产生，宗教逐渐成为一个被客观化的外部实在，教理内容也从获得内在虔诚的手段变成对宗教本质最好的概括。

其次，伴随着宗教改革的发展，亚里士多德的目的论模型遭到攻击。在宗教神学领域，新教改革者反对在德性与善功（merit）之间建立联系，并且批评亚里士多德认为人可以通过习性来完善其自然能力的观点与新教对原罪的理解不一致。路德对于亚里士多德德性理论的攻击直接针对其“行动”的特征，宣称亚里士多德的立场无异于“做很多善事就将成为善人”。[[45]](#footnote-45)那么每一个善行在某种程度上都是应受谴责的，因为它出于这样一个罪恶的目的。如果一个有德之人行善功的动机仅仅出自一种“自爱”（self-love）的表达，那么这个动机本身也是应当被谴责的。此外，宗教改革作为对天主教的净化，否认了理性能够确定人的目的及其实现手段。如加尔文的“完全堕落”教理所指出的，堕落扩展到包括理智能力在内的一切人类能力，人类对于理智能力的运用本身就是与堕落的物质世界相匹配的，因此不可能越过现世去确立人生的真正目的更遑论凭借自身的理论去实现它。

其三，在自然哲学领域，自然物的内在属性遭到彻底抛弃。在亚里士多德的目的论世界图景中，德性被认为是自然物的内在属性，自然万物被认为皆有灵性。然而随着实验哲学的发展，由目的论所决定的世界不再坚不可摧。长期以来被认为使自然得以运作不息的内在原因能力被剥除，自然界的变化被要求从自然定律来理解。而自然定律由神直接强加于自然，这显然更加符合新教改革者对于神的至上权威的强调。这种以神为自然秩序的唯一真正原因的偶因论（occasionalism），从笛卡尔开始到休谟那里达到顶峰。[[46]](#footnote-46)至此，“宗教”已经完成其客观化过程，作为一个命题式系统的外在表现几乎已经完全成为了宗教本质的体现。

但是自然哲学尚未完全独立于道德领域，自然哲学仍在某种意义上被认为与德性相联系，即对个人道德境界的提升。但是这种德性不再如古希腊时代一般，由内在品质去判定一个人的行为，而是恰恰相反，一个人的德性现在要通过他外在的行为来判断。但这种联系在科学对自身边界划分的急迫要求下也并未能延续很长时间。19世纪，科学通过一种否定性的定义——对于宗教的彻底反对——完成了对现代科学之正当性“强有力的”论证。自此开始，“科学”与“宗教”的关系越来越被构想为一种根本上的冲突。

三、 “宗教”与“科学”的关系

我们可以看到，在前两个部分谱系学考察的基础上，本文的最后一部分关于“宗教与科学关系”的讨论才是可能的。19世纪中叶以来，宗教与科学的“冲突叙事”成为直到今天宗教-科学关系中的主流。我们显然不愿意在历史的追溯后接受这种过于简单化的观点，因此在最后一部分我们将首先回应对于宗教与科学之间存在根本冲突这样一种总体化的解读何以不能被接受，并将围绕对该观点的修正和驳斥考察科学史上另外两种常见构想，最终给出对本文第二个任务的看法。

3.1首先，从切入角度上看，常见的“冲突叙事”缺乏对“局内人”（Insiders）和“局外人”（Outsiders）视角差异的认识。这里，“局内人”和“局外人”的划分来自德瑞斯（Willem B. Drees）。[[47]](#footnote-47)他认为“局内人”包括科学家以及怀有虔诚信仰的神学家和普通信徒，而“局外人”则典型地表现为包括科学和宗教史学家在内的科学或宗教研究者。宗教领域的“局内人”可能会对这种讨论采取与“局外人”截然相反的解释，因为对于他们来说，这些辩论是关于信念和世界观的真实性、合理性或合法性的争论。“局内人”可能会相信，通过使宗教接受科学的质疑可以起到像17世纪“新科学”的创建那样对于宗教的净化作用，使宗教关于世界的解释随着科学的更新而更新。而“局外人”可能会认为这种质疑会使宗教的根基不断受到冲击最终走向毁灭。在某些情况下，““局外人”也可能会为了世俗意义上利益最大化而夸大宗教与科学之间的冲突。局内人和局外人之间的紧张关系是人文学科与自然科学交汇时不可忽视的典型特征。了解“局内人”和“局外人”视角的差异，是我们理解宗教与科学关系的一个重要前提。

其次，这种“冲突关系”本身就是被有目的地构建出来的。这种发端绝不早于19世纪的 “冲突神话”在大众心中却根深蒂固，甚至将其看作西方社会固有的一大文化特征。我们可以在德雷伯（John William Draper）1875年出版的《宗教与科学的冲突史》（*History of the Conflict between Religion and Science*）中，看到这种叙事的诸多构想。他明确写道“科学史是对于两种竞争性力量的冲突……一种是人类理智的扩张性力量，一种是传统信仰和人类利益的压制。”[[48]](#footnote-48)但正如哈里森所评论的“这些之所以是神话，不仅因为它们在历史上是可疑的，而且也因为它们履行了神话的一个传统功能，那就是使某种对现实的特定看法和社会习惯有了合法性。”[[49]](#footnote-49)尽管客观的评价是极度困难甚至于不可能的，但是德雷伯忽视历史上一切试图使宗教与科学互补甚至融合的努力，并且带有攻击性目的的评价显然不可能给出令我们满意的答案。

此外，这种构建违背了历史研究的一个基本要求，即不可将今天的问题投射到过去的历史之中。以今天的标准，以今天“宗教”和“科学”概念的指向来衡量过去历史中对于两者关系的考察是极不负责的。这还可能会掩盖我们在两个类属概念下所不可忽视的差异性，例如在评价基督教思想家对于科学的态度时，“敌视的”和“冷漠的”就不应混为一谈。在自然哲学家受到教会迫害时，就像教父时代否定自然神学不是因其作为科学而是因其作为一种不完满的精神修炼的方案，我们也不能忽视其原因可能并非是作为科学上的异端，而是神学上的异端。一个最为典型的例子至今仍被记载在历史和物理教科书中用以激励人们追求真理，即布鲁诺（Gioedano Bruno）因为坚持哥白尼学说而被罗马宗教裁判所烧死在火刑柱上。这一事例的不合理之处如下：首先，从当时的知识背景来说，教会作为当时天文学研究的首要支持者，是基于证据地相信地球中心论。因此，将这种争论设想为自然哲学内部的观点冲突显然要比设想为宗教与科学的冲突更加合理；其次，在中世纪自然研究仍从属于神学的背景下，很难因为自然哲学上的异端思想就将布鲁诺视为背叛了正确的信仰（即使从直觉上来说，我们也很难想象因为这一点就被处以极刑）；最后，布鲁诺本人对于其非正统的基督论毫不隐瞒，可以说这才是他被审判为异端的真正原因。

“冲突叙事”的根本缺陷在于它将宗教和科学概念“实体化”，将宗教和科学首先看作世界中的某种客观存在、某种“自在的实体”。然而事实上，宗教和科学应该被正确地看待为一系列复杂社会、历史活动的综合。

3.2科学史上较为流行的第二种观点将宗教和科学视为本质上互补的两种力量，似乎只要科学家和神学家在自己的领域各归其位，双方就可以维持长久的和平关系。遗憾的是，这一观点也依然遭到了批评：任何对于历史争论静止的构想在历史发展的过程中都是过于粗糙的。它将不得不裁减掉许多与自身不相容的、在事实上却不容忽视的内容，从而造成一种文化沙文主义。

第三种观点是针对 “冲突叙事”进行批评的修正论。这种观点的持有者在对“冲突叙事”的批判上尽管没有错误，却因其矫枉过正而对事实造成了损害。护教士为了某些宗教目的，往往倾向于强调历史上的大科学家对于神学的亲密态度。然而这依然是将今天的目的投射到历史中去的举动。我们不能否认许多宣称持有信仰的科学家是出于躲避教会迫害的无奈之举，也不能忽视即使是有神论科学家，他们的宗教信仰在当时也可能被认为是不正当的乃至异端的。

3.3 我们愿意相信哈里森所采取的是这样一个更为开放的观点：相比于流行的三种叙事，他更加仔细地考察了宗教和科学概念指向在历史上的变化，因此更加关注宗教和科学关怀之间的亲密关系。这样一个观点认为宗教关切在某些时候有利于科学的发展，没有任何一个人类共同体可能脱离对于一种集体感情的诉求，因此不同于“冲突叙事”。它又反对宗教和科学固守各自的界限，认为两者的相互作用不是有害的而是互利的，因此不同于第二种互不干扰的观点。但我们也要随时警惕这一开放的观点本身也具有被夸大的危险，因为相比于对前两者的明显拒斥，哈里森的观点与修正论呈现出一种更为亲密的关系。此外，我们仍然难以对哈里森的方案感到完全满意。尽管他为批评“冲突叙事”而对宗教和科学概念做出了历史的梳理，但哈里森似乎仍未触及“冲突叙事”的根本缺陷，即对于这两个概念的实体化。甚至在某种程度上，他的观点也是对于这种实体化的默认，为宗教和科学的边界筑起更高的城墙。

从结论上看，尽管哈里森一直试图避免硬性的定义划分所带来的有目的的预设，但他在书中《结语》部分的引语恰恰暴露了他的目的。哈里森引用维特根斯坦，“我们觉得，即使一切可能的科学问题都得到回答，生活问题也依然没有被触及。”（《逻辑哲学论》6.52）[[50]](#footnote-50)这显示出哈里森本人对当今科学占据主流话语权，甚至代替宗教成为新的神话、新的权威的不满，也暗示了其著作最终的目的，即尽可能地弥合宗教与科学之间的深谷，呼唤科学内在属性的回归。从这个目的出发，我们可以看到哈里森在书中对科学失去其道德教化功能的惋惜和对科学与宗教重新建立一种亲密关系的期望。这就导致哈里森无可避免地夸大了古今之间的断裂。尽管从19世纪中叶开始，科学完全从道德领域独立出来，这也并不意味着今天的科学工作者以及普通大众就完全遗忘了科学对于人的塑造功能；同理，随着实验科学的发展，无法得到验证的宗教教理尽管被置于科学理性的对立面，也不意味着我们对其教理内容所蕴含的人类情感以及推理论证的完整性的彻底否定。哈里森认为 “基督教和科学都不愿讲述自己的历史”，但是他对于宗教和科学概念历史连贯性的取消，在某种意义上反倒成为“冲突叙事”的帮凶。

本文对“宗教和科学的关系”进行上述谱系学考察，目的不在于要使宗教和科学恢复到近代科学革命甚至古希腊时期的那种亲密关系中。本文希望通过对这两个概念历史形态的梳理，展现出它们在思想和实践的历史上，那样一种生动而复杂的关系。寻找到一种更加合适的讨论宗教与科学的进路，不是静止的、缺乏历史思考的，而是更加开放、真正做到两个被割裂的领域互相敞开的维度。至于给出一个对于“宗教和科学关系”的抽象界定并不是本文的目的所在，或者说我们认为这种总体性的解释在历史面前是不可能成功的。正如布鲁克（John Brooke）在《世界的科学与宗教》（*Science and Religion Around the World*）中所说的，人们总是以为可以从历史中吸取教训，而真正的教训正是其复杂性。[[51]](#footnote-51)这也正是科学史的魅力所在。

结 论

本文从对“宗教”和“科学”的观念史考察开始，回顾了这两个概念在历史上的演变和重要转折点。我们采取这种谱系学的考察方式，是为了避免从现今的境况出发将概念或问题有目的的投射到历史之中。在这样的回溯中，我们才能进而了解对于“宗教和科学关系”的讨论在何种前提下是可能的。接着我们回到科学史对于两者关系所持有的三种流行观点，并对其中最为核心的“冲突论”进行了驳斥。在此需要强调的是，我们不是要彻底否定宗教与科学之间存在着某些内容上的冲突，而是希望表明至少这种冲突不是根本意义上的、不是自然发生的，对于“冲突叙事”的坚信来源于我们对于概念的误置。我们必须明确这个立场才能避免最终回归到三种流行观点中的任何一方上。尽管科学史学界对此的反思已经开始了一段时间，但是“冲突叙事”在大众的印象中依然根深蒂固。这种绝对对立在给予科学研究以绝对自由的同时也催生了诸多社会问题，更不利于我们正确看待宗教在人类文明发展中起到的作用。因此，我们要寻求从宗教和科学概念的历史存在方式中寻求一种看待二者关系的新思路。

最后，我们考察了哈里森为我们提供的新方向。毋庸置疑的是，哈里森在其著作中展现了他对“宗教和科学关系”更为开放的观点，但我们依然有必要对其做出一些批评。因为他未能撼动造成流行观点的问题的根基所在，即对宗教和科学的实体化，甚至将这种设定继承下来。我们当然不能将历史上的physica、scientia与今天的“科学”（science），或θεολογία、religio与今天的“宗教”（religion）简单地等同起来，但我们也不能武断地否定它们之间的联系——从古希腊的自然哲学到中世纪的自然研究再到今天的现代科学，对于人类理性的充分运用的追求从未改变。正如哈里森本人所说，并非只有冲突叙事的支持者促进了宗教与科学之边界的形成，对于二者关系持正面观点的倡导者同样巩固着宗教与科学的现代边界。这种边界之形成的根本原因，也即本文中强调的“冲突叙事”的根本缺陷，在于它将宗教和科学概念实体化了。我们希望说明的是，在对二者关系的讨论中，在任何意义上（无论是有意或无意的情况下）对这种边界起到维护作用的总体性解释都是有问题的。从对宗教与科学的观念史的考察中，我们必须吸取的教训即是：宗教和科学应被正确地看待为一系列复杂社会活动和历史活动的综合，对于两者关系的处理应当慎之又慎。

参考文献

[1] 彼得·哈里森，《科学与宗教的领地》，张卜天译，商务印书馆，北京，2017年

[2] 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆，北京，2003年

[3] 亚里士多德，《形而上学》，吴寿彭译，北京商务印书馆，北京，1995年

[4] 朱东华，《科学与宗教：当前争论》，王旭 等译，北京大学出版社，北京，2014年

[5] 柏拉图，《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，北京，2012年

[6] 莱米•布拉格，《世界的智慧：西方思想中人类宇宙观的演化》，梁卿、夏金彪译，人 民出版社，上海，2008年

[7] 皮埃尔·阿多，《古代哲学的智慧》，张宪译，世纪译文出版社，上海，2012年

[8] Tomoko Masuzawa, The Invention of World Religions, Rutgers University Press, 2005

[9] Thomas Aquinas, Summa Theologiae, 2a2ae,

[10] Eleonore Stump, Aquinas, London: Routledge, 2003

[11] Herbert Butterfeld, The Origins of Modern Science: 1300–1800, 2nd ed, New York: Macmillan, 1962

[12] A. C. Crombie, Augustine to Galileo, Harmondsworth: Penguin, 1969

[13] Brague, Rémi. The wisdom of the world: the human experience of the universe in Western thought. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 2003.

[14] P. H. Michel, Greek Science, trans. J. Pomerans, in Ancient and Medieval Science,London: Longmans, 1962

[15] H. R. Hall, The Scientific Revolution, 1500–1800, 2nd ed. London: Longmans, 1962

[16] M. Clagett, Greek Science in Antiquity, Abelard-Schuman, 1957

[17] G. E. R. Lloyd, Early Greek Science: Thales to Aristotle, Chatto&Windus, 1970

[18] Werner Jaeger, The Theology of the Early Greek, Oxford，1947

[19] Edward Carid, The Evolution of Theology in the Greek Philosophers: The Gifford Lectures Delivered In The University Of Glasgow In Sessions 1900-01 And 1901-2 V2, 2006

[20] Paul Elmer More, The Greek Tradition: Vol. The Religion of Plato, Princeton University Press , 1921

[21] Henry Frankfurt, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, vol. 66, no. 3, 8. 1992

[22] Pierre Hadot, Philosoph is a way of life, Translated by Michael Chase, Blackwell, 1995

[23] H. R. Hall, The Scientific Revolution, 1500–1800, 2nd ed. London: Longmans, 1962

[24] Hans Blumenberg,The Genesis of the Copernican World, transla ted by Robert M. Wallace, The MIT Press, 1987

[25] Plato, Republic, VI, 500D, Translated by Benjamin Jowett

[26] Epictetus, Discourses, Book IV, VII. 12-18

[27] Cicero, De Finibus Bonrum et Malorum, Book I

[28] Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, vol. 1, London: SCM, 1965

[29] Peter Harrison, “The territories of science and religion”, London: The University of Chicago Press, 2015

[30] Origen, Homilies on Leviticus: 1­ 16, translated by Gary Wayne Barkley, The Fathers of the Church ; v. 83

[31] Albertus Magnusl, Quaestiones super de animalibus 9.3

[32] John Calvin, Institutes of the Christian Religion, translated by Henry Beveridge, London: Clarke, 1953,

[33] William Alston, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, 1991

[34] John William Draper, History of the Con ict between Religion and Science. New York:D. Appleton, 1875

[35] John Hedley Brooke, Science and Religion Around the World, Oxford University Press, 2011

[36] Michael Welker (ed.), The Science and Religion Dialogue : past and future, Peter Lang Edition, 2014

[37] Adam Drozdek, Greek Philosophers as Theologians, Ashgate Publishing Limited, 2007

[38] Steve Wilkens(ed.), Faith and Reason:THREE VIEWS, InterVarsity Press, 2014

[39] John Burnet, Early Greek Philosophy, London: A & C Black, 1920

[40] John Jenkins, Knowledge and Faith in Thomas Aquinas, Cambridge University Press, 1997

[41] Luc Brisson, How Philosophers Saved Myths, Translated by Catherine Tihanyi, The Unversity of Chicago Press, 2004

[42] Peter Harrison, Religion and The Religions, Cambridge University Press, 2002

[43] Thomas Negel, Secular Philosophy and the Religious Temperament, Oxford University Press, 2010

1. 彼得·哈里森，《科学与宗教的领地》，张卜天译，商务印书馆，2017年，第2页。另，下文注释中此书中只简写作者和页数。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 西塞罗将词根re-[“再次”]和lego[意为“选择”、“重新来过”或“仔细考虑”]连接在一起变成relĕgere，从而派生出religio。还有一种词根组合是奥古斯丁遵循Lactantius的解释将re-和ligare连接起来，后者得到当今史学界普遍承认。参见Lactantius，Divinae Institutiones, IV, 28 [↑](#footnote-ref-2)
3. 参见Charlton T. Lewis and Charles Short , *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 18791879)io in棰翏Ҡ耳߿﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽1879)io in棰翏Ҡ耳߿﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽ [↑](#footnote-ref-3)
4. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (250 –325)：早期基督教作家，是第一个基督教罗马皇帝君士坦丁的顾问。其最重要的著作即护教论著*Divinae Institutiones*（《神学要义》），旨在批评异教徒并为基督教提供合理性论证。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 参见哈里森，第10-11页 [↑](#footnote-ref-5)
6. ”学 xue﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽꧶㺨뿶섩ꛉ⥀꧶ⴀ꧶媈粜ꛊᑐ쭌짺逘㒳輐笄࿿﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽ 参见Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Rutgers University Press, 2005 [↑](#footnote-ref-6)
7. Thomas Aquinas，*Summa Theologiae,* 2a2ae, 81, 2-4 [↑](#footnote-ref-7)
8. Thomas Aquinas，*Summa Theologiae,* 2a2ae, 81, 5-6 [↑](#footnote-ref-8)
9. 缪勒首先利用实证主义的分析方法对世界宗教进行分类，为现今的世界宗教话语体系奠定基础。相关研究参见Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, New Jersey: Rutgers University Press, 2005 [↑](#footnote-ref-9)
10. 在亚里士多德的伦理学中，ἐπιστήμη是理智用以获得真或确定性的五种方式之一，其他四种为τέχνη（技艺）、φρόνησιζ（明智）、σοφιά（智慧）、νοΰς（努斯）；亚里士多德有时还用ἐπιστήμη指具有了完全形态的知识。参见亚里士多德，《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京商务印书馆，2003年

正如阿多所指出的，拉丁哲学语言的发展需要对希腊模式进行调整，以便使这种学术性性拉丁语言的每个术语对应一个特定的希腊术语。但是“在这种翻译过程中也产生了许多意义上的偏差，如果不是译者有意曲解的话。”参见Hadot, *Titres et trauaux de Pierre Hadot*, privately printed for the College de France, p.8 [↑](#footnote-ref-10)
11. Eleonore Stump, *Aquinas*, London: Routledge, 2003, p. 352. 其中，智慧”（spaientia）、“直觉”（intellectus）和“科学”（scientia）正是阿奎那界定的三种理智德性。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 参见Herbert Butterfeld, *The Origins of Modern Science: 1300–1800*, 2nd ed. New York: Macmillan, 1962, p. vii, 178；相关研究还可见于：A. C. Crombie, *Augustine to Galileo*, 2nd ed. Harmondsworth: Penguin, 1969, p. 24; P. H. Michel, *Greek Science*, trans. J. Pomerans, in Ancient and Medieval Science, ed. R. Taton (London: Thames & Hudson, 1963), pp. 180–242. H. R. Hall, *The Scientific Revolution*, 1500–1800, 2nd ed. (London: Longmans, 1962), [↑](#footnote-ref-12)
13. p. 160.

 译自M. Clagett, *Greek Science in Antiquity*, Abelard-Schuman, 1957, p.4 [↑](#footnote-ref-13)
14. 译自 G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London: Chatto&Windus, 1970, p.125 [↑](#footnote-ref-14)
15. Thomas Aquinas，*Summa Theologica*，2a2ae, 1, 5 [↑](#footnote-ref-15)
16. Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek*, tans. Edward S. Robinson, London: Oxford University Press, 1947, p.4 [↑](#footnote-ref-16)
17. 事实上，对于希腊早期自然哲学中关于“神”或“神性”的关注研究已经颇成潮流。相关研究可参见：Edward Carid, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers: The Gifford Lectures Delivered In The University Of Glasgow*, In Sessions 1900-01 And 1901-2 V2, 2006; Paul Elmer More, *The Greek Tradition: The Religion of Plato*, New Jersey: Princeton University Press , 1921 [↑](#footnote-ref-17)
18. Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek*, tans. Edward S. Robinson, London: Oxford University Press, 1947, P.2 [↑](#footnote-ref-18)
19. Henry Frankfurt, Presidential Address of the Eastern Division of the American Philosophical Association in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association (November, 1992), vol. 66, no. 3, 8. [↑](#footnote-ref-19)
20. Pierre Hadot, *Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoiciens*, Revue Internationale de Philosophie 45 (178), 1991, p. 205 [↑](#footnote-ref-20)
21. 参见皮埃尔·阿多，《古代哲学的智慧》，张宪译，上海：世纪出版社，2012年，导论p.6，原文是“我们希望表明，哲学论辩是这种生活方式的一部分。必须承认，哲人的生活选择决定他的论辩。” [↑](#footnote-ref-21)
22. 参见亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1095b 5-20, 1177a15-25, 中文本p.10, p.334以下，廖申白译，北京 :商务印书馆，2003 [↑](#footnote-ref-22)
23. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, trans. Michael Chase, Blackwell Publishers Ltd, 1995, p.60 [↑](#footnote-ref-23)
24. 参见：莱米·布拉格，《世界的智慧：西方思想中人类宇宙观的演化》，第一章，梁卿、夏金彪译，上海：人民出版社，2008 [↑](#footnote-ref-24)
25. Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, trans. Robert M. Wallace, Massachusetts: The MIT Press, 1987, P.8 [↑](#footnote-ref-25)
26. 柏拉图,《理想国》VI, 500C以下, 中文本p.255以下, 郭斌和、张竹明译, 北京：商务印书馆，2012“在为簈﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽亨뿺섩ꛉ [↑](#footnote-ref-26)
27. ⥀꧶㋀꧶蒈菷ꛊ裂栩 Epictetus, *Discourses*, Book IV, *Fragments*, VII. 12-18 [↑](#footnote-ref-27)
28. 参考Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life*, Translated by Michael Chase, Blackwell, 1995. [↑](#footnote-ref-28)
29. 伊壁鸠鲁否定了正统的逻辑学说，他认为逻辑是无用的。只有建立在感官知识基础上的自然科学，对于帮助我们移除通达幸福道路上的阻碍才是有益的。 [↑](#footnote-ref-29)
30. Cicero, *De Finibus Bonrum et Malorum*, Book I, 63-64 [↑](#footnote-ref-30)
31. Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, London: SCM, 1965, vol. [↑](#footnote-ref-31)
32. 1, p. 43

 参见哈里森，第56页 [↑](#footnote-ref-32)
33. 参见哈里森，第90页 [↑](#footnote-ref-33)
34. 相关研究可参见Clement of Alexandria, *Stromata* 1.28; Jerome, *Commentariorum in Ezechielem* 5.16.30–31 (PL 25, 153D); *In Amos II*, 4.4–6 (PL 25, 1027D –1028A). 于格（Hugh of Saint Victor）也谈到了这三种意义，即历史的或字面的、寓意的和道德的。*Didascalicon 5.2*；*De Sacracmentis Prologue 4* (PL 176, 184–85). 奥古斯丁将其解读为四重意义：历史的、原因的、类比的和寓意的。*De utilitate credendi* 5；*De Genesi ad litteram imperfectus liber II* (PL 34, 222). 更常见的四种区分（字面的或历史的、道德的、神秘的和寓意的）参见*Homilia in Ezechielem* 2.9.8 (PL 76, 1047B); Eucherius, *Liber Formularum spiritualis intelligentiae*, preface (PL 50,727 f.); Rabanus Maurus, *Ennarationes in epistolas Pauli* 15.4 (PL 122, 331); Bonaventure, *Itinerarium* 4.6.6ian﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽茨⥀꧶麸뿰섩ꛉ⥀꧶㋀꧶҈繒ꛊ茨짺逘ᛠ糗坐茚࿿﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽ [↑](#footnote-ref-34)
35. 参见哈里森，第93页 [↑](#footnote-ref-35)
36. Origen, *Homilies on Leviticus: 1­ 16*, trans. Gary Wayne Barkley, The Fathers of the Church; v. 83, p.89 [↑](#footnote-ref-36)
37. Thomas Aquinas，*Summa Theologiae*, 2a2ae, 180, 4 [↑](#footnote-ref-37)
38. 参见Aristotle, *Metaphysics*, 1071b3以下，英文版p.1692以下, Ed. Jonathan Barnes, vol.2的莯筸簈﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽艵⥀꧶亨뿺섩ꛉ⥀꧶む꧶蒈菷ꛊ䏀艵짺逘뱀綊䥰淙࿿﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽ Press，, New Jersey: Princeton University Press, 1984 [↑](#footnote-ref-38)
39. Albertus Magnus, *Quaestiones super de animalibus,*  9.3 (ET FC pp. 351 f.). 大阿尔伯特指出，这是“结果”（quia est）的知识，而不是“本质”（quid est）的知识。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 参见哈里森，第119页 [↑](#footnote-ref-40)
41. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge, London: Clarke, 1953 [↑](#footnote-ref-41)
42. William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, 1991, p. 289 [↑](#footnote-ref-42)
43. 这并不意味着他们对于自然神学的态度是一致的。在前文我们可以看到，奥古斯丁通过将自然神学与自然哲学相联系，为自然神学是真宗教提供了论证；而阿奎那则将奥古斯丁所区分的三种神学都视为迷信的偶像崇拜；培根则认为将二者联系起来正是柏拉图主义者对于自然哲学的败坏。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 传统的内隐的信仰认为不必把关于基督教教理的外显知识强加于平信徒。参见哈里森，第144页 [↑](#footnote-ref-44)
45. 参见哈里森，第133页 [↑](#footnote-ref-45)
46. 参见哈里森，p.127. 因为休谟认为因果关系本质上是心理的，而不是本体论的。可以说，休谟用动力因的一种经验检验——恒常连接（认识论范畴）——取代了动力因（本体论范畴）。相关研究参加Mario bunge, *Causality and Modern Science*, New York: Dover, 19376ian﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽茨⥀꧶麸뿰섩ꛉ⥀꧶㋀꧶҈繒ꛊ茨짺逘ᛠ糗坐茚࿿﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽﷽ [↑](#footnote-ref-46)
47. 参见Willem B. Drees, *Insiders and Outsiders in ‘Religion and Science’*, 载于*The Science and Religion Dialogue，*ed. Michael Welker, Frankfurt: Peter Lang, 2014 [↑](#footnote-ref-47)
48. John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, New York: D. Appleton, 1875. p. vi [↑](#footnote-ref-48)
49. 参见哈里森， 第257页 [↑](#footnote-ref-49)
50. 参见哈里森，第270页 [↑](#footnote-ref-50)
51. 参见John Brooke, *Science and Religion Around the World*, London: Oxford University Press, 2011 [↑](#footnote-ref-51)