

主编 李天纲

中国国家图书馆藏

民国西学要籍汉译文献·哲学（第二辑）

THEISM AND THE SCIENTIFIC SPIRIT

近代科学与宗教思想

霍登 著 应远涛 译



上海社会科学院出版社
Shanghai Academy of Social Sciences Press

主编 李天纲

中国国家图书馆藏

民国西学要籍汉译文献

· 哲学（第二辑）

THEISM AND THE SCIENTIFIC SPIRIT

近代科学与宗教思想

霍登 著 应远涛 译



上海社会科学院出版社
Shanghai Academy of Social Sciences Press

图书在版编目(CIP)数据

近代科学与宗教思想/李天纲主编. —上海:上海社会科学院出版社, 2017

(民国西学要籍汉译文献. 哲学)

ISBN 978-7-5520-1816-5

I. ①近… II. ①李… III. ①宗教—关系—科学 IV. ①B913

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第032163号

近代科学与宗教思想

主 编: 李天纲

编 纂: 赵 炬

责任编辑: 唐云松

特约编辑: 陈宁宁

封面设计: 清 风

策 划: 赵 炬

执 行: 取映文化

加工整理: 嘎 拉 江 岩 牵 牛 莉 娜

责任校对: 笑 然

出版发行: 上海社会科学院出版社

上海顺昌路 622 号 邮编 200025

电话总机 021-63315900 销售热线 021-53063735

<http://www.sassp.org.cn> E-mail: sassp@sass.org.cn

排 版: 上海三联读者服务合作公司

印 刷: 常熟市人民印刷有限公司

开 本: 650×900毫米 1/16开

印 张: 12

字 数: 160千字

版 次: 2017年4月第1版 2017年4月第1次印刷

ISBN 978-7-5520-1816-5/B.192

定价: 68.00元(精装)

民国西学：中国的百年翻译运动

——『民国西学要籍汉译文献』序

李天纲

继唐代翻译印度佛经之后，二十世纪是中文翻译历史上的第二个高潮时期。来自欧美的『西学』，以巨大的规模涌入中国，参与改变了一个民族的思维方式，这在人类文明史上也是罕见的。域外知识大规模地输入本土，与当地文化交流信息，激发思想，乃至产生新的理论，全球范围也仅仅发生过有数的那么几次。除了唐代中原人用汉语翻译印度思想之外，公元九、十世纪阿拉伯人翻译希腊文化，有一场著名的『百年翻译运动』之外，还有欧洲十四、十五世纪从阿拉伯、希腊、希伯来等『东方』民族的典籍中翻译古代文献，汇入欧洲文化，史称『文艺复兴』。中国知识分子在二十世纪大量翻译欧美『西学』，可以和以上的几次翻译运动相比拟，称之为『中国的百年翻译运动』、『中国的文艺复兴』并不过分。

运动似乎是突如其来，其实早有前奏。梁启超(1873-1929)在《清代学术概论》中说：『自明末徐光启、李之藻等广译算学、天文、水利诸书，为欧籍入中国之始。』利玛窦(Mateo Ricci, 1552-1610)、徐光启、李之藻等人发动的明末清初天主教翻译运动，比清末的『西学』早了二百多年。梁启超有所不知的是，利、徐、李等人不但翻译了天文、历算等『科学』著作，还翻译了诸如亚里士多德《论灵魂》(《灵言蠡勺》)、《形而上学》(《名理探》)等神学、哲学著作。梁启超称明末翻译为『西学东渐』之始是对的，但他说其『范围亦限于天(文)、(历)算』，则误导了他的学生们一百年，直到今天。

从明末到清末的『西学』翻译只是开始，而且断断续续，并不连贯成为一场『运动』。各种原因导致了『西学』的挫折：被明清易代的战火打断；受清初『中国礼仪之争』的影响；欧洲在1773年禁止了耶稣会士的传教活动，以及儒家保守主义思潮在清代的兴起。鸦片战争以后很久，再次翻译『西学』，仍然只在上海和江南地区。从翻译规模来看，以上海为中心的翻译人才、出版机构和发行组织都比明末强大了，影响力却仍然有限。梁启超说：『惟（上海江南）制造局中尚译有科学书二三十种，李善兰、华蘅芳、赵仲涵等任笔受。其人皆学有根底，对于所译之书责任心与兴味皆极浓重，故其成绩略可比明之徐、李。』梁启超对清末翻译的规模估计还是不足，但说『戊戌变法』之前的『西学』翻译只在上海、香港、澳门等地零散从事，影响范围并不及于内地，则是事实。

对明末和清末的『西学』做了简短的回顾之后，我们可以有把握地说：二十世纪的中文翻译，或曰中华民国时期的『西学』，才是称得上有规模的『翻译运动』。也正是在二十世纪的一百年中，数以千计的『汉译名著』成为中国知识分子的必读教材。1905年，清朝废除了科举制，新式高等教育以新建『大学堂』的方式举行，而不是原来尝试的利用『书院』系统改造而成。新建的大学、中学，数理化、文史哲、政经法等学科，都采用了翻译作品，甚至还有西文原版教材，于是，中国读书人的思想中又多了一种新的标杆，即在『四书五经』之外，还必须参考一下来自欧美的『西方经典』，甚至到了『言必称希腊、罗马』的程度。

我们在这里说『民国西学』，它的规模超过明末、清末；它的影响遍及沿海、内地；它借助二十世纪的新式教育制度，渗透到中国人的知识体系、价值观念和行为方式中，这些结论虽然都还需要论证，但从一般直觉来看，是可以成立的。中国二十世纪的启蒙运动，以及『现代化』、『世俗化』、『理性化』，都与『民国西学』的翻译介绍直接有关。然而，『民国西学』到底是一个多大的规模？它是一

个怎样的体系？它们是以什么方式影响了二十世纪的中国思想？这些问题都还没有得到认真研究，我们并没有一个清晰的认识。还有，哪些著作得到了翻译，哪些译者的影响最大？『西学东渐』的代表，明末有徐光启，清末有严复，那『民国西学』的代表作在哪里？这一系列问题我们并不能明确地回答，原因就在我们对民国翻译出版的西学著作并无一个全程的了解，民国翻译的那些哲学、社会科学、人文学科的『西学』著作，束之高阁，已经好多年。

举例来说，1935年，上海生活书店编辑《全国总书目》，『网罗全国新书店、学术机关、文化团体、图书馆、政府机关、研究学会以及个人私家之出版物约二万种』。就是用这二万种新版图书，生活书店编制了一套全新分类，分为：『总类、哲学、社会科学、宗教、自然科学、文艺、语文学、史地、技术知识』。一瞥之下，这个图书分类法比今天的『人大图书分类法』更仔细，因为翻译介绍的思潮、学说、学科、流派更庞大。尽管并没有统一的『社科规划』和『文化战略』，『民国西学』却在『中国的文艺复兴』运动推动下得到了长足发展。查看《全国总书目》（上海，生活书店，1935），在『社会科学·社会学一般·社会主义』的子目录下，列有『社会主义概论、社会主义史、科学的社会主义、无政府主义、基尔特社会主义、乌托邦社会主义、基督教社会主义、议会派社会主义』等；在『社会科学·政治·政体政制』的子目录下，列有『政治制度概论、政治制度史、宪政、民主制、独裁制、联邦制、各种政制评述、各国政制、中国政制、现代政制、中国政制史』等，翻译、研究和出版，真的是与欧美接榫，与世界同步。1911年以后的38年的『民国西学』为二十世纪中国学术打下了扎实的基础，而我们却长期忽视，不作接续。

编辑出版一套『民国西学要籍汉译文献』，把中华民国在大陆38年期间翻译的社会科学和人文文学科著作重新刊印，对于我们估计、认识和研究『中国的百年翻译运动』、『中国的文艺复兴』，接续当

时学统，无疑是有着重要的意义。1980年代初，上海、北京的学术界以朱维铮、庞朴先生为代表，编辑『中国文化史丛书』，一个宗旨便是接续1930年代商务印书馆王云五主编『中国文化史丛书』，重振旗鼓，『整理国故』，先是恢复，然后才谈得上超越。遗憾的是，最近三十年的『西学』研究却似乎没有采取『接续』民国传统的方法来做，我们急急乎又引进了许多新理论，诸如控制论、信息论、系统论……还有『老三论』、『新三论』、『后现代』、『后殖民』等等新理论，对『民国西学』弃之如敝屣，避之唯恐不及。

民国时期确实没有突出的翻译人物，我们是指像严复那样的学者，单靠『严译八种』的稿酬就能成为商务印书馆大股东，还受邀请担任多间大学的校长，几份报刊的主笔。但是，像王造时（1903-1971）先生那样在『西学』翻译领域做出重要贡献，然后借此『西学』，主编报刊、杂志，在『反独裁』、『争民主』和『抗战救国』等舆论中取得重大影响的人物也不在少数。王造时的翻译作品有黑格尔的《历史哲学》、摩瓦特的《近代欧洲外交史》、《现代欧洲外交史》、拉铁耐的《美国外交政策史》、拉斯基的《国家的理论与实际》、《民主政治在危机中》。1931年，王先生曾担任光华大学教授，文学院院长，政治系主任，后来创办了《主张与批评》（1932）、《自由言论》（1933），组织『中国民权保障同盟』（1932）。他在上海舆论界发表宪政、法治、理性的自由主义；他在大学课堂上讲授的则是英国费边社社会主义、工联主义和公有化理论（见王造时著《荒谬集·我们的根本主张》，1935，上海，自由言论社）。非常可惜的是，王造时先生这样复杂、混合而理想主义的政治学理论和实践，在最近三十年的社会科学、人文学科中并无讨论，原因显然是与大家不读，读不到，没有再版其作品有关。

我们说，『民国西学』本来是一个相当完备的知识体系，在经历了一个巨大的『断裂』之后，学者并没有好好地反省一下，哪些可以继承和发展，哪些应该批判和扬弃。民国时期好多重要的翻译著作，我

们都没有再去翻看，认真比较，仔细理解。『改革、开放』以后，又一次『西学东渐』，大家只是急着去寻找更加新颖的『西学』，用新的取代旧的，从尼采、弗洛伊德……到福柯、德里达……就如同东北谚语讽刺的那样：『熊瞎子掰包谷，掰一个丢一个。』中国学者在『西学』宝库中寻找更新式的装备，在层出不穷的『西学』面前特别害怕落伍。这种心态里有一个幻觉：更新的理论，意味着更确定的真理，因而也能更有效地在中国使用，或者借用，来解决中国的问题。这种实用主义的『西学观』，其实是一种懒惰、被动和浮躁的短视见解，不能积累起一个稍微深厚一点的现代文化。

讨论二十世纪的『西学』，一般是以五四『新青年』来代表，这其实相当偏颇。胡适、陈独秀等人固然在介绍和推广『西学』，倡导『启蒙』时居功至伟，但是『新文化运动』造成不断求新的风气，也使得这一派的『西学』浅尝辄止，比较肤浅，有些做法甚至不能代表『民国西学』。胡适先生回忆他们举办的《新青年》杂志，有一个宗旨是要『输入学理』，即翻译介绍欧洲的社会科学、人文学科知识，他还大致理了一个系统，说『我们的《新青年》杂志，便曾经发行过一期『易卜生专号』，专门介绍这位挪威大戏剧家易卜生，在这期上我写了首篇专论叫《易卜生主义》。《新青年》也曾出过一期『马克思专号』。另一个《新教育月刊》也曾出过一期『杜威专号』。至于对无政府主义、社会主义、共产主义、日耳曼意识形态、盎格鲁·萨克逊思想体系和法兰西哲学等等的输入，也就习以为常了。』（唐德刚编译：《胡适口述自传》，北京，华文出版社，1992年，第191页）。胡适晚年清理的这个翻译目录，就是那一代青年不断寻找『真理』的轨迹。三四十年间，他们从一般的人性论学说，到无政府主义、社会主义、马克思主义；从不列颠宪政学说，到法兰西暴力革命理论、德意志国家主义思想，再到英格兰自由主义主张，大致就是『输入学理』运动中的全部『西学』。

胡适一语道破地说：『这些新观念、新理论之输入，基本上为的是帮助我们今日所面临的实际

问题。』胡适并不认为这种『活学活用』、『急用先学』的做法有什么不妥。相反，二十世纪中国知识分子接受『西学』的方法论，大多认为翻译为了『救国』，如同进口最新版本的克虏伯大炮能打胜仗，这就是『天经地义』。今天看来，这其实是一种庸俗意义的『实用主义』，是生吞活剥，不加消化，头痛医头，脚痛医脚的简单思维，或曰：是『夺他人之酒杯，浇自己之块垒』。从我们收集整理『民国西学要籍汉译文献』的情况来看，『民国西学』是一个比北大『启蒙西学』更加完整的知识体系。换句话说，我们认为『五四运动』及其启蒙大众的『西学』并不能够代表二十世纪中国西学翻译运动的全部面貌，在北大的『启蒙西学』之外，还有上海出版界翻译介绍的『民国西学』。或许我们应该把『启蒙西学』纳入『民国西学』体系，『中国的百年翻译运动』才能得到更好的理解。

我们认为：中国二十世纪的西学翻译运动，为汉语世界增加了巨量的知识内容，引进了不同的思维方式，激发了更大的想象空间，这种跨文化交流引起的触动作用才是最为重要的。二十世纪的中国文化变得不古不今，不中不西，并非简单的外来『冲击』所致，而是由形形色色的不同因素综合而成。外来思想中包含的进步观点、立场、方案、主张、主义……具有普世主义的参考价值，但都要在理解、消化、吸收后才能成为汉语语境的一部分，才会有更好的发挥。在这一方面，明末徐光启有一个口号可以参考，那便是『欲求超胜，必须会通；会通之前，必先翻译』。反过来说，『翻译』的目的，是为了中西文化之间的融会贯通，而非搬用；『会通』的目的，不是为了把新旧思想调和成良莠不分，而是一种创新——『超胜』出一种属于全人类的新文明。二十世纪的『民国西学』，是人类新文明的一个环节，值得我们捡起来，重头到底地细加细读，好好思考。上海社会科学院出版社邀我主编『民国西学要籍汉译文献』，献弁言于此，是为序。

霍登著 應遠濤譯

近代科學與宗教思想

中華民國二十五年三月初版

原序

一個持友誼態度的批評者讀了我的『有神論和現代精神』以後對我說：照他的意見，要使現代的神論同那輕躁而易變的現代精神妥協，那就不及使有神論去瞭解科學精神的堅決而廣被的壓力那樣的重要了。從一方面來看，本書就是對於這種批評的一種應答。本書也是思想上的一種嘗試，目的在於完成我在一有『有神論和現代精神』裏所開始，而繼續在『從心理學上去研究神學』裏所論及的關於信仰上帝問題之一切討論。

我願乘此時機，表示我對愛伊 (Ayer) 氏紀念演講的捐助者和主持者的感激，因為他們曾請我作本書裏所包含的五次演講，其次要感謝的，是何爾蓋羅琪斯德 (Colgate-Rochester) 神學校的校長和教授，因為當我住在那邊的時候，他們曾給我以許多有禮貌的招待。我也感謝『基督徒紀元報』的編輯，因他們允許我在本書的結論裏採用該報上所登過的許多材料。同時我對於郎門葛利 (Longmans, Green, & Co.) 施葛勃納 (Charles Scribner's Sons) 和麥美倫 (The Macmillan Co.) 等書局之准我引證它們的出版品的詞句，也表示感激之意。末了，我要謝謝我的妻子，因為當我在預備這個稿本時，她曾給我以不可或缺的援助。我更要謝謝歐伯林大學的紹登教授 (Prof. Thornton)，因他費了

精力校讀本書的一部分。

— 衆登 —

導言

現代科學和基督教神學之間的長期鬥爭常被人們所提到，無須加以重複的敘述這個鬥爭的意義，從消極方面說來是這樣的：神學不應當爲了顧全宗教上的興趣起見，就去阻礙科學上的研究的進展，並這不應當在將來去反對任何澈底證明了的科學上的事實或定律——這一點，更是常被人們所提出，而無須作進一步的申述的。現在的神學，對於實驗室已採取一種「不可動手」的態度了，而且已在一種比較開明的方式裏，對於科學抱着希望，而沒有恐懼的心理；一方面，神學已看科學爲一個同盟者，而不是一個敵人。

近代科學和基督教神學之間的長期鬥爭的意義，如果從積極方面來說，就容易引起問題。人們時常爭論着說，基督教的神學既在使科學表示屈服這一點上宣告失敗，現在它應當謙卑地縮悔地去從事於它自身的職務，而不應當以爲它有批評科學的權利，一方面它應當力求適應每一種新的科學理論。例如槐受特（Andrew D. White）氏在論到『科學之戰爭』這部書（原著者爲愛伯爾登 Appleton）的一篇演說裏，對於科學上自由研究的關切，曾有過過分熱烈的表示。她曾這樣說：「一定地，並且爲了鄭重起見，又加上兩句話說：『我所說的正是如此。這是歷史不能指出例外之一條規則。』無疑的，科學之

戰勝神學，是於宗教有益的。從天文學方面來說，神學之由於失敗而失掉的，無非是『一個不健全的宇宙觀』一方面，它却得了『一種憑着定律，而在宇宙或萬物中運行着的大能之更有價值的觀念』。在地質學中，關於真理的戰爭，是宗教和科學同得到勝利的，因為從此以後，『關於能力和上帝的善之知識，就得了無限的增進。』『科學之戰爭』的作者曾在結論裏說：『在每個事例裏，在每個領域裏，神學對於科學的抵抗是不發生效力的，而且對於雙方都是有惡影響的；但如果『科學得了勝利，那就能使它以前的敵人——宗教——作新的解釋和持久的調整，這樣便能提高宗教的觀念，而改進它的方法。』這些話的含義是這樣的：『任何聰明的熱心於宗教的人們，無論處於何種有勢力的地位，他的任務是在於注意到在他的時代裏，宗教對於科學的調整應當進行得愈快愈妙，愈靜默愈好。』

這是我們能從懷愛特博士所描寫的關於神學的頑固性裏所取得的自然的結論。但懷氏對於過去數百年中科學對於神學的關係史之另一方面，不免有所忽略，然而這正是我們應當說明的一點。一般頭腦清明的，而胸襟坦白的思想家，對於懷氏忠告宗教界一般開明分子的話曾照樣的實行過，並曾對於新發現的科學思想作『靜默的和迅速的』調整。那些思想家的生平事蹟，很有引起我們的閱讀興趣的可能，因此我就決定選出幾位來，以便在本書裏面作詳細的研究。我所特別注意到的，是那些思想家所曾應付的一個重要問題，那便是關於上帝的存在和性質的問題了。這是現代宗教思想中的一個中心問題，也顯然是一個和科學上的發見發生關係的問題。我希望我們能因了研究神學上的幾個前輩——宗教的

科學家，或具有科學精神的宗教家——的生平和哲學對於現代的有神論問題更能作適當的應付。至於讀者從這樣的研究中究竟得了些什麼教訓，那祇好讓讀者自己去發見了。但有一件事可以預先聲明的，那就是本書所敘述的，其含義是和柳愛特博士的意見不同的。本書所指示的是神學對於新的科學理論的調整，並不單單需要一切可能的「速率」，同時也需可能的審慎，和批評性質的辨別。因為要發現新的科學發見之真意義，所需要的過程是很遲緩的；如果我們要從許多可疑的假說分解出確切的事實來，那就非時間莫辦了。如果上述的審慎和辨別一旦宣告缺乏，那麼神學家對於科學的含義而表示恐慌，並不是虛而不實的了。

本書所述及的人物，都曾直接和間接地感覺到近代科學精神的勢力，同時對於這種科學精神所提出的條件，亦在設法予以適當的應付。還有一點應當提及的是這樣的，那就是本書所述及的人物，對於宗教都覺得有一種純正的個人的關切，並希望在思想方面能無負於這個目的。但在同一的時代中，具有同等才能和資格的人們對於科學和宗教的調整，所用的方法是各不相同的。有的人用宗教去適應科學，有的人用科學去適應宗教。有的人把科學和宗教分開，或在較大的綜合中給科學和宗教以不同的地位。如果我們採用這些方法中的第一種，我們就該把宗教擠在科學所需要的模型中，但結果是痛苦的，而且是不幸的。由此而產生的上帝觀，在科學上雖是很正確的，——不和已知的事實衝突的，——但在宗教的立場上却是不滿意的，或至多是中立性的。十七世紀的斯賓諾莎（*Spinoza*），十八世紀的裴恩（*Paine*）

巴魯克·斯賓諾莎 (Baruch Spinoza) 和十九世紀的羅曼斯 (George John Romanes) 結果便是這樣的。爲求有所比較起見，我願舉出三個相反的人物——十七世紀的巴斯卡爾 (Blaise Pascal)，十八世紀的斯惠頓保 (Swietenborch)，十九世紀的德倫蒙特 (Henry Drummond)——來表示合符科學知識的宗教解釋之範圍。這第二批的思想家所以和第一批的不同，那是因爲第二批的人的宗教觀見比較的更活潑，對於宗教價值的把握也比較的更穩固的緣故。他們並不把上帝觀減削到幾乎和宗教無關係的地步，而是採用間隔主義，神秘主義，和超自然主義等的理智方法，使一方面能保持對於科學的誠實性，一方面又能維持他們的宗教熱忱。

從理想上說，人們所希望的並不至此而止。他們希望完成一種更高的綜合，使這中間科學和宗教不但能同時存在，並且能彼此補益。在中世紀，聖阿奎那士 (St. Aquinas) 曾做到這一層。在近代，實現這種綜合之第一個重大時機，便是十八世紀和十九世紀之間的一個轉動點，因爲那時康德的批評哲學，使科學和神學之間暫時宣告休戰，接着一個造成哲學系統的偉大時期就隨之而俱來，其中最含有代表性的，便是大哲斐希德 (Johann Gottlieb Fichte) 的興起了，詳細的情形，載在本書的第三章。那時，科學和宗教之間的綜合宣告流產，暫時的休戰以後，又繼之以兇猛的敵意。但在我們這時代，科學和宗教之間的關係已到達了另一種程度，使我們可依據對於二者的性質、功能和限制等等的估價，而使二者得有和解的可能。晚年的德倫蒙特曾指出達到這種結果之一個途徑，在討論到現代的勒洛愛 (Edouard Le

2000) 時，我們對於這種和解所必須根據的原則，已得到若干重要的暗示了。那在希望中的綜合依然是不完備的，但目前正在構造之中。我希望本書的各章，對於這種新大廈之建築，至少能貢獻一些有用的材料；也許在這個世代尚未過去以前，這個大廈的尖頂和高層已是我們所能望見的了。的確的，今日的建築家能在昨日的建築家的奮鬥和痛苦之中，能在欺詐性的凱旋和光榮的失敗之中，學得了許多的教訓的。我們願意對這種奮鬥和痛苦的經過說這樣的話：如果到了終局時，它能夠我們指出我們應當避免的危機，以及將來神學改造時我們應遵循的途徑，那時的我們就會毅然跨過那分隔歷史和預言的界線了。