

# 宗教哲學引論

## 綱要

宗教哲學之本性與目的——古代與近世系統的宗教思想——宗教哲學係一種近世的研究——宗教哲學與一般哲學之關係及其與神學之接觸點——須討論之主要問題：(a)宗教之性質；(b)神的觀念與超自然者；(c)神之真實存在；(d)有神論的宇宙觀及由彼所發生之問題，即惡、創造與啓示。

(一)宗教本性係一哲學上的問題不能單獨用心理學或社會學解答——宗教之學說：(a)先知派：這學說之長處與短處。(b)道德派：長處與短處。(c)浪漫派：長處與短處。——士來厄馬赫與鄂圖的意見——宗教性質之積極的陳述——思想之傾向，由其中辨認之意志與情緒。宗教發展之基礎。宗教與其他精神生活形式之關係——宗教中之「神人同形說」：高級典型與低級典型——宗教中之理性與情感。

(二)在最高等宗教中放棄一切多神教信仰之原因——一神教是適合理性與良心之要求之神之唯一概念——神

- 之存在的「證據」其性質與價值——「證據」問題之近世的研究——三種「有理的」論證——本體論的論證之陳述——哲學對於此論證的評判之游移——此論證之永久價值——宇宙論的論證之陳述——批評與反對——近世呈獻此論證之方法——自然與歷史之哲學——一位超絕者之假定的必需——目的論的論證之陳述——進化論及其對於目的論之效果——「突現的」進化之輔助——神教的假設——道德的論證——康德在近世思想中之影響——道德的發展與絕對的義務——道德意識之含意——至善——美與一神教教理之關係——一神教的論證之積累性——不可知論是不足取的理論又是矛盾的實踐態度。
- (三)近世思想中之「無神的宗教」——實證論其缺點——「進化之宗教」——以進化爲根本的任何宗教理論之不完全——亞歷山大教授及衛爾斯之批評——進化宗教需要一可疑的假定。
- (四)神性的問題——神與絕對者——神的人格——信仰所適應的宗教需要——確定其真理之理由——傑出的方法，完善人格之概念——對於神的人格性質之紛歧的意見——創造——有神論與泛神論之區別：流出與創造——內在性與超絕性——內在性之等級——超絕性之意義——晚近宗教思想對於超絕性問題之紛歧的意見——神的屬性：神之神聖性：神的愛——潛在性：此屬性的意義之不同的概念——「惡」的問題：惡之種類

——一切惡是存在之缺乏的理論；是進步中之「消極性」元素——「最好的可能的世界」——「善」的問題——受苦是神的經驗中之一元素；對於這問題之討論及其可能的解決之不同的意見。

(五)不朽與來生——來生之原始的及文明的概念——宗教的信仰不朽之狀況——心與身的問題——固有的與限制的不朽之對照——「價值常住」——不朽之玄學的與道德的證明——來生之一般性質；達到確定的概念之困難——無窮的進步之可能——啓示——啓示之最初的本源及高等宗教之神聖著作——現存宗教的啓示概念之必需——理性與啓示——啓示之證據——中世及近世意見之比較——教義格言及啓示。

宗教哲學的最簡單而且最能包羅一切的界說是：宗教哲學是系統的宗教思想。這是很明白的，我們儘可有多量的宗教，並且是高等的宗教，可是對它並沒有意識的與批評的回想。到處是一樣的，我們總是先有生活，然後才有回想。人們羣居在社會中經過許多代以後，他們才開始問及，社會生活畢竟是什麼，什麼一種社會算是最好的。同樣，人們做了宗教徒，也知道自己是宗教徒，要經過長久以後，才有這「什麼是宗教，我們為何要崇拜？」的問題，現到他們的心上。但是這對於神的好奇心之覺醒，也就是哲學的動機，幾乎是立刻引到宗教的考慮。在希臘思考的初期，

神便列在第一批批評探討的題目之中；並且在古代思想的大時代中，蘇格拉底 *Socrates*、柏拉圖 *Plato*，和亞里斯多德 *Aristotle*。當然包括在內，神的性質之觀念已經說明過，這些觀念從那時直到現在，對於人生的強烈的影響並沒有休止過。

但從狹義說來，宗教哲學可算是一種近代的研究。我們對於人類歷史的知識之廣博，及人類信仰與組織之比較的與進化的研究之成功，使我們能夠看出，宗教在某種意義之下，可算是一個整體。雖然人類的實際的宗教之間有很顯然的差別，其價值的差異，更是大相懸殊，然而籠統的宗教總是大於任何特殊宗教的一種東西，而且它所引起的那些問題，也在任何宗教教條的義理所引起的問題之先。

這不消說，宗教哲學是一般的哲學中之一部分。哲學家以解釋經驗的全體為目的，所謂宗教，也是人類經驗狀態之一種，所以他很難拒絕擔任些討論它的工作。但是這題目太巨大了，而且所引起的問題也是很基本的，故必須一個正當的地位，給宗教哲學以特殊的研究，正如道德的哲學所需要的特殊研究一樣。

也可以這樣說：倘使宗教哲學意在思考宗教，它便和神學是一樣的。這句話只是一部分的真確。神學當然是應用推理與考慮到宗教的信仰上，而且想用系統的態度敘述這些信仰；在這方面，神學與宗教哲學是一致的；但是一般地說來，神學總是某特種宗教之教理的敘述，因此它通常用來解釋些真實的或假定的啓示。宗教哲學不是從宗教真理的信仰或標準之命令的敘述開始的；實則批評地討論啓示的觀念只是它的責任之一部分。因此可以說：宗教哲學是神學之必須的前奏。或許這就是近世英美神學的弱點之一：它所討論的往往不參照哲學。

我們適才所擬定的神學與宗教哲學間的區別，和通常所劃的「自然的」與「啓示的」宗教之間的區別不同。中世紀的些經院派神學家，尤其托馬斯·阿奎那 Thomas Aquinas 主張，有些宗教真理，可由人類理性之無目的的練習而得到，而有些真理却須要超自然的啓示之洩露，然後才能知道。在十八世紀的英格蘭也通行這樣的見解。但我們分別宗教哲學與神學的時候，却不贊成這種觀念。我們的分別倚賴着方法和起點，而且可以給任何人承受，而他的論斷是一切宗教實則都是啓示的。

現在我們可以敘述，宗教哲學所必須抓住的些主要問題。第一依邏輯的次序，當然是宗教性質的問題。但這個免不了要引向一組更深遠的問題。依照心的態度，我們自不免要引起宗教的價值問題。其次便是與宗教很有關聯的（假使不是全部的）些信仰之健全問題；上帝及特別的超自然者之觀念也是供批評的探討之資料。「宗教有價值麼？」和「上帝存在麼？」這兩問題不是一樣的，雖然它們有密切的關係。我們儘可有這種見解，當代的些著名的作家也確有這種見解：信仰上帝和超自然者是不正當的，雖然如此，宗教總是有價值的人類生命之一種主要成分。上帝的存在問題，引導我們走上那些思想之路線，即過去的大思想家認為滿意的證明。上帝之實有的思想，又須要我們參照近世的科學和哲學，以估定這些論證的現在地位之價值。最後，有一組的問題，每個問題自身各有最大的重要性與複雜性，都是從這世界上的宗教的或信神的見解中生出來的：惡的問題，不朽的信仰，及啓示的可能與證據。或許我們還得加上一個問題，即禮拜的性質及其與人的最高福利之關係，當作宗教哲學應該論及的一個最後的題目。顯然地，這些問題是如此的巨大，而且對於它們的回想——古代的兼近世的——之量又是如

此的廣闊，所以在本文裏只能述一個極簡單的概略。

## 一 宗教的性質

宗教的性質問題是由心理學、人類學及社會學，從它們的特別觀點來考慮的，有時有人主張，這些科學的結果，已足夠解答「宗教是什麼？」的問題。但事實不是這樣的。無論如何，我們必須調和並合併這些科學的判決，然後才能認為這問題是解決了。但是，還有一個關於宗教的問題，它沒有落到任何積極的科學範圍以內。當我們問，宗教是什麼的時候，我們心中，總懷有些超過這問題的東西，宗教曾經是什麼，它曾含有什麼信仰，以及它在社會的發展中，做了些什麼作用；在我們的意見中，有它的意義及它的「將來」的問題。我們要知道，它在人的精神生活中所占的是什麼地位。在亞里斯多德的名句中，曾涉及那不能與其理想的發展分離的真實性質。這情形又可和倫理學來比較說明。心理學、人類學，及社會學，對於人的道德觀念及其進化，曾說了许多；但是在它們的研究之末了，我們仍可問：什麼是好的生活，真正好的生活，並且它和其

他各種生活，怎樣的分別？

宗教性質之哲學的理論，可以很方便地分類，依照它們（指理論）所取的基本的元素；因此，我們依照人的心的生活情態，得到三種分類，即思想，意志，與情感。

宗教的，主知說是在宗教本身尋得一種元素，就是一種知；他們認為每種宗教，實則都是對於宇宙的一種見解。因此宗教和哲學的關係是很密切的。黑智爾 Hegel，主張哲學是精神的最高形式，於是以為宗教是精神的一種永久而且獨立的活動，它的尊嚴與真實，次於哲學。但是他的近代信徒，意大利人克魯西 Croce，却說，在這方面，這位德國的大思想家（指黑智爾）是弄錯了，於是他相信一切宗教都是一種不完全的哲學，把對於世界的一種見解，表現在那專用於藝術的影像中，而不表現於那哲學的真實工具——概念中。於是依他的意見，宗教不過是精神生活的一種暫時的表形，而不是一種永久的必需的形式。當然，這種見解裏，含有「真」之元素。大多數的宗教誠然是關聯到些自認為是「實在」的知識之信仰或教義。但是實際的探討並不幫助這種辯論，即以爲信仰是宗教之唯一的必需的成分，因為這很容易證明，任何宗教的

信徒，無論是野蠻的或文明的，他們心中對於教義之意識的信仰或承受，是顯然沒有的。總之，對於主知說的主要的反對是：宗教對於上帝或諸神，包含着些超過信仰的東西。從多數的事例看來，這是一種心的態度，包括崇拜的衝動與贖罪的必要之情感。

宗教的道德說，認宗教最初是「實踐的」並且關聯到意志的方向。這種見解的大多數的近世代表，是歸附於康德的，因為他是第一個用一定的形式提出道德說的人。依照他的著名的定式，宗教是「認我們的一切責任是神聖的命令。」但是，若把宗教相當於道德，却有很大的困難。雖然我們承認，各種宗教對於人的行爲都有些影響，並且在高等的宗教裏，與倫理學的關係，常是很密切的，但是心的道德態度，與宗教的道德態度之間似乎仍有很大的區別。我們也許會一再地留心在宗教生命中的崇拜與贖罪的地位，但從行爲的立場對於這問題的考慮或許要更動人些。心的特殊的道德形態是倚靠意志能力之應付義務與善的請求，這一種態度康德的名句總結得很好：「我應爲，於是我能爲」但是，在那些明白地要求正義之宗教裏，信仰者的態度便迥不相同。把「神惠」的觀念來代替人類意志能力的觀念。因爲要正直，我們必須有一

種『非我能力』“power not mine”的幫助。宗教的條條是『我應爲，於是上帝能爲。』有種常被稱爲宗教的『浪漫』見解，與主知說及道德說作尖銳的對照，因爲它認『情感』爲宗教的基礎，並很重視想像（與『幻想』不同）這在其他兩種見解認爲是一種危險的結合。這派思想的領袖是士來厄馬赫 Schleiermacher，他所著的兩部書，對於知識界輕視宗教者的演說 *the Addresses to the Cultured despisers of Religion* 與基督教信仰 *The Christian Faith* 對於近世的神學有很大的影響。照士來厄馬赫的意見，宗教實在不須與知識力或道德行爲相聯合，只是一種情感，故在他的第一本書中，他曾描寫爲『無限之感覺與情感』“sense and feeling for the infinite”，而後來又稱爲『絕對信賴的情感』“a feeling of absolute dependence”。現在著名的神學家路德福鄂圖教授 Rudolph Otto，在他的名著神聖之觀念 *the Idea of the Holy* 中，曾啓發了一種理論，大都是由於士來厄馬赫的激發，但主要點却不相同。照鄂圖的意見，宗教的基礎是一種情感，但是一種特型的，不能視爲僅是信賴的情感。爲了這特型的宗教情感，鄂圖創作了一個新名詞『神感』“the numinous feeling”。

它是一種恐怖的情感，但與單純的懼怕不同。它的最低的形式，我們可用這樣的名詞來描述：「神怪」、「神出鬼沒」而它的最高的表現，便成爲敬畏和虔敬。這特型的宗教情緒之中心與其分別於各種恐怖或我們信賴的意識之源，是「生物性」的情感，它是被創造者在創造者面前的反應。包括於這「神感」之中的是神祕的感覺，這是純正的宗教所不會缺少的。神聖，在人的意識中，便是神祕，它使他戰慄，但又使他向往它。

這是很清楚的，我們所略述的三種理論，各有其事實的根據，並且各個自身對於宗教的性質，作了一個過分窄狹的解釋。即使我們可以懷疑這句話：有些信仰或教條是宗教的普遍特徵，但這總是無疑的眞確：宗教確傾向於規定些教義，並且高等宗教確是對於「實體」之性質的一般信仰。我們只須思及這三種世界的宗教，基督教，佛教與回教，並思及它們之間的區別，便會相信，在任何發達的宗教裏有一種知的元素。這也不須證明：每種宗教總影響到行爲，而文明人的宗教全是「人生之道」(ways of life)，並且含着一個多少有些確定的概念，即「爲善的人生」之意義。但是宗教之任何滿意的紀錄，一定認它爲包括全體的人格，並且指明它如何約束

知識、意志及情緒的性質，當它完全呈現的時候。

宗教是什麼？這問題的正面的答復，在我們現在的限度以內，必然是帶着些武斷的，並且我（作者自稱）把我曾在他處申辯過的一種見解，作一簡單的陳述，於願已足。人的一切活動都可認為是「精神的」，在科學與哲學中真理的尋求，在藝術中美的重視與創造，在道德中善的人生之努力，都預先假定了一個基本條件。人總感覺或「直覺」他自己時時面對着「別個」，即他對着一個對象。自然，這「主客」的關係在各種經驗中都是基本的，在所謂非「精神的」是如此，在心的高等活動也是如此。但在我們的精神活動中，有一種外加的感覺或直覺，即所謂「別個」多少有些與我們相感應的。與我們相對的「別個」並不與我們的心全無關涉，因為我們在繼續地認識它，但就我們所能知道的，並無限度。「別個」也不是我們的評價與理想所完全不解的，因為這些評價便是由這自我與「別個」間之作用與反應而起；並且這世界不完全是與我們的理想對抗的。在自然美——一切藝術之根——的經驗中，我們似乎很直接地有一種情感，即「別個」是與我們相感應的。

我們可以說，宗教是這種「感應性」的直覺之完全發展，這感應性以某種形式，蓄藏在我們的精神活動中。人發見或自信他發見，在「別個」之中，能應他的需要；不僅應他的幾種需要，例如，真理之需要等，並且應他的希望之全體。這可以解說宗教之發展，從幼稚的狹小的形態，如「原始的輕信」等，發展到最高級的精神生活。因為人自身在進化，並且當他進化的時候他意識到自己的真性和他先前所不知道的些需要。野蠻人向他的諸神請求的是，長壽，子息，興盛，和他的敵人之死亡。開明的基督教向上帝尋求正義之源與真理之根據。由此可見，宗教從最初的到最高的形式都是向「別個」尋求人類需要之滿足。但是如果我們以為人類的精神是完全離開「別個」而獨立發展的，我們便完全誤會了這性質。沒有與其他一切絕緣的自我，沒有無「別個」的自我。因此宗教的發展，不僅在人的方面是他自己的性質及需要之逐步的自覺，同時也是「別個」的性質之逐步的顯露。宗教是發見，也是啓示。

我們現在很能了解宗教的一種特別的情形，即常用來作為反對宗教的一種責難——它的「神人同形說」，「anthropomorphism」。這是真確的：宗教常用人類的生活和經驗來解釋

神聖。但是這責難如果普遍的用來，是不公正的，因為顯然地，一切人類的思想必定是人類的，假使「是人類的」便是錯誤的，那麼，我們一切的知識都是假的。許多宗教的神人同形說，會在較狹的意義中常受公正的責難，尤其當受希伯來的預言者及柏拉圖等宗教改良家的責難；但是他們的控訴之著重點是：人們用自己的低等的性質來解釋神聖，他們以為上帝竟是「像他們自己的一個人。」有兩種不同的神人同形說，一種是原始的或低等的宗教之標幟，一種是不可避免的而且是公正的，將它們辨別清楚確是一件重要事，宗教之發展到超過迷信的一種形態全賴着它從低級的神人同形說走上高級的神人同形說這件事實。

我們所擬定的宗教性質之解釋，將容許我們給一種價值於兩種近世的見解，這兩種見解初看來似乎是互相矛盾的。我們曾見到，士來厄馬赫以為「信賴的情感」是宗教的本質；但在他一方面，許多近世的泰斗會主張，宗教的中心元素不是一種情感而是一種價值之評判。例如，霍夫丁教授 Prof. Höfding 便把宗教當作是「價值常住」之肯定。我們很明白，基督教的上帝之概念，會合併着兩種元素，以為「他」是一切事物的根源也是最高的價值或善。我以為，

在一切的宗教中，我們可以發見這兩種元素，雖然它們在世界上各種神學中，自然是不同形式的。常常有我所信賴的一種實體之識認，而同時又承認這同一的實體便是善之本源，於是我的「濟渡」倚賴着我能對它成就些滿意的關係。宗教關涉到價值這件事實使它不能無條件地採用「信賴的情感」這條公式，因為價值之追求，即確知善之嘗試是沒有意義的，除非它包含人類的活動意志。因此，一切宗教經驗包含與神的意志合作的觀念：不僅是信賴上帝，並且，要尋求實行上帝的意志。所以，我們必得承認，宗教之內有一種奇論是我們所不能完全解決的。當我要想想出在各種文明的宗教中昭著的些概念，如：神惠與自由，上帝與世界，啓示與發見等的時候，這奇論便出現了。但這不是證明宗教是虛妄的，因為一切偉大的永久的人類精神之活動當我們要想穿它們時，便終於引導我們走向神祕。

我們會看見，雖然宗教態度總是包含着些信仰的，但竟可以有一種宗教意識並不帶有一定的明顯的信仰。我們可以這樣說，知的元素也許在躊躇未定之中。但是我們也曾看見，關聯到整個人格的宗教，却正常地帶有知的定式。宗教的觀念，特別是神的觀念，是哲學所最直接論及

的宗教之一部分，並且宗教的價值必得依賴着，（如果不是全部一定是大部分，）它的知的表現之觀念的健全。我們現在要來討論神的觀念了。

## 二 神的觀念

神的觀念，自然不必是和一個神的觀念一樣。一神教在宗教思想史上是比較晚出的。有些研究比較宗教的學者確曾主張，人開始是原始的一神教，我們對於宗教的起始是茫無所知，所以要反對這種見解的可能，便是不科學的。但是，在全體方面，這似乎是更加可能些：人類的宗教信仰，最先是對於自然的一種模糊概念，形成一種「靈魂」——即人的第一個教條便是「靈魂信仰」，animism。從這個起點，不難揣度「神」的信仰是如何發生的，並且從靈魂信仰到多神教的過程，確實可以以很大的可能，而追尋其踪跡。無疑地，許多歷史的原因，使較進步的一部分人類之信仰，超過多神教而達到一神教；但有兩個原因會恆常地並且普遍地在顯其作用。多神教的壽命不能超過道德意識與批評智慧之長成。多神教的世界概念既污辱了一貫的

要求——這是智慧的動機——又污辱了單獨的正義定律之無上的要求——這是道德意識的興奮劑。許多神管理的一個世界不能令哲學家滿意；也不能做完全意識的道德生活之基礎。我們可以看見，這些傾向顯其作用於兩種人民的文學中，而這兩種人曾貢獻了最有價值的東西在我們的文化中——即希臘人與希伯來人。在希臘人中，從多神教至一神教的進步，大都是哲學家的功績，並且有一方面，竟沒有完全成功，即沒有把宗教的信仰及實踐之最初形式從一般的心中驅除了；在希伯來人中，這工作是由一系列的預言者所做的，他們的正直之神的概念，其最高點載在以賽亞書 Isaiah 第二卷中。

一神教可以不止一個形式。『泛神教』(Pantheism) 與『信神教』(Theism) 這兩名詞曾被近世的著作家用來指示神的兩種不同的概念，而兩者都肯定一神的教義。所謂『有神論的』見解，就是主張有一個神「他」是一切有限的存在之創造者或根據，「他自身」多少是與世俗有別的。信神教常主張神是人樣的並且主張我們必得當他是道德上的善或神聖。『泛神教』這名詞包括神的許多教義，它們相互之間，有時是很少相關的；但泛神教的本質是

不承認神與世界之間有什麼真實的區別。徹底的泛神教主張，一切是神，神是一切。泛神教的觀念所呈現及作成的各種方法，各有其最顯著的不同之注重點。有些泛神教的理論，其結果與唯物論是很難分別的，另有些理論造成極端神祕主義的基礎，它把經驗世界分析得只是些幻影。這是很有意義的：斯賓挪莎 Spinoza 的泛神主義的哲學受攻擊的是『無神論』“atheism”，與『無宇宙論』“acosmism”，即既不承認神之實在，又不承認宇宙之實在。

各種形式的泛神教都受着嚴重的反對。這是很清楚的：依照每種泛神教的假定，人們的自由以及責任一定是一種幻影，因為它們生成是一個神的實在之部分或情態。泛神教的見解，不僅要毀滅道德生活的實在，並且要廢除善與惡之間的區別而使我們的價值之評判沒有根據。假使「一切」是神，那麼，「一切」的每種情態一定是神的實在之一種啓示，於是我們所認為重要的，是與非，善與惡，之間的差異，僅是我們見解中的一種區別，而不是根據事物的本性。我們將來還要回復到這個問題，在討論神的超絕性與內在性的時候。

信仰一個神，以他為一切存在之創造者或根據，這一種教義或者僅為比較進步的智慧所

能了解，並且是能受批評與理論的辨護的。有此對於神之信仰的著名的論證會表演了宗教思想史的大部分，這裏必得簡略地述及；但在討論它們以前，有兩點必須提出。第一，假使本文上段所略述及的地位是人所公認的，則對於神之存在的信仰之主要理由顯然地就是宗教經驗的本身。如果認人是宗教的生物，並且意識到那在「別個」中的感應，則他不得不解釋他的經驗並且發見些關於它的本性之信念包含在經驗之中。對於神之存在的論證就是對於所已知者的肯定。第二，近數年來，對於研究神之存在這問題的方法，已有一種變化，於是由傳襲的論證所作出的用處也有了變化。有人先前曾以為那些「有理的」論證，即阿奎那 Thomas Aquinas 與來布尼茲 Leibniz，給予神之存在的一種直接的證據，這證據很確鑿，所以凡是了解那些論證的人，沒有一個不為它們所折服。近世的心，因受了科學方法之流行的影響，使用不同的方法來思考。於是這問題很自然地呈這樣一個形式：假定宇宙是有的，便尋求最可能的假設來解說它。在許多可能的假設之中，有神論便是一種；（註）這些論證可以當作些思想的路線，可用來證明，神的假設是比其他任何假設更合理的。這一點曾由索爾來教授 Prof. Sorley 在他的

道德價值與神之觀念 Moral Value and the Idea of God, 中完全說明了, 方法的變化也。曾由槐特赫德教授 Prof. Whitehead 在他的近世的科學 science in the modern world 中清楚地陳述過了。

爲了神之存在而作的三種論證, 曾被列入「有理的」論證式之中的, 是本體論的, 宇宙論的, 與目的論的三種。第一種是從心中的神之觀念推論到神之實在; 第二種是從宇宙之存在而立論, 以爲必定有一「第一原因」或「根據」; 第三是從世界中的有目的性的證據而推論, 其結論是, 在世界之中, 或其背後, 有一個有目的的心。

本體論的論證第一次的出現, 是在安瑟倫 St. Anselm 的著作中, 雖然有些類似的推理之暗示可以在較早的著作家之中見到。安瑟倫主張說, 即使「愚人」他心中說沒有神, 便有了神的觀念, 否則他的陳述便不能有所指。但是神的觀念就是「我們所不能想念到比它更大者」

(註) 所謂有神論 Theism 意即有一個人性的創造的神, 他是超絕的, 也是內在的。參閱本篇第四節。

的「觀念現在，這「實有」（意即指神之觀念）是一定存在的，而且不僅是在「思惟」中，並在「實在」中，因為假使它不存在於「實在」中，它便不是「我們所不能想念到比它更大者的。」我們可以繼續想念到一個「實有」是既在思惟中，又在「實在」中的。依批評的結果，安瑟倫明白地說出：他的論證不能應用到一切觀念，只能應用到絕對無限與完全的觀念。例如，照甘尼羅 Gannilo 所擬議，它不能用來建立一個「完全島」 Perfect Island 的存在。這著名的論證之後來的歷史發生了些變遷。它為阿奎那及中世紀後期的些神學家所擯棄，到了十七與十八世紀又復興起，造成那時代三大思想家，笛卡兒，來布尼茲，及斯賓挪莎的系派之主要部分。到了十八世紀之末，康德對它作破壞的批評但它的地位又被黑智爾恢復了，他認它為一切哲學思想的基礎。

我們不能說，近代思想對於本體論的論證之價值，已能一致，許多著名的哲學家仍分作兩派，一派當它為一種言詞上的戲法，一派主張它以某種形式，作哲學構造之基礎。這論證中的主觀元素是它主張，完全與絕對之觀念認為是一種必然的觀念，為人心中所不能不有的一種要

念。我們可以指出，在我們的一切思惟中，總包含着一個絕對的觀念。真理的概念似乎含着一個絕對真理的思想，價值的概念含着一個絕對價值的思想，離開了那既非部分的又非不完全的概念而有所謂部分的真理與不完全的價值之觀念，便毫無意義。如笛卡兒所說我們若不先有一個無限的觀念，我們如何會知道自己是有限的；並且這無限與完全的觀念，是從我們的什麼經驗中導源而來的呢？或許我們會得到本體論的論證之核心，當我們把它的主要思想安放在別樣方式中的時候。這真是一種嘗試：用推理的形式來陳述兩種不同的真見識。第一，有一種直覺，是自覺的個人所固有的，即直覺他與一「別個」有關係，而這「別個」並不完全是別個，是在「內的」在外者，於是有一個「實在」的直接意識，使自我之最深與永久的需要在其中求得滿足。第二，一切思惟與識認；其最後手段，均依賴着本體論的假定。我們必得開始是臆測這宇宙真箇是我們的心所能識認的，即它是合理的。這就是一個永不能證明的假定，因為它本身就是一切可能的證明之前提，但我們可以說，一個合理的秩序之存在，是用知識的每一級進步來證實的。本體論的論證，不能當作無價值而安穩地擯棄了，因為假使如此，則我們的一切思惟便有根本

動搖的危險。

宇宙論的論證，是由柏拉圖提出，經亞里斯多德而光大，一般的陳述是當它爲一種「第一原因」或原始原因的論證。亞里斯多德應用運動的觀念，於是說一定有一位原始運動者它是宇宙間一切運動的本源。這位原始運動者本身是不運動的，因爲，若不如此，則又須另一個運動之源在他之先。宇宙論的論證是那種神之存在的有理的論證之主要根據，即阿奎那認它是確鑿的論證。它是那種「自然神學」(natural theology)的核心，所謂自然神學，大家相信是開啓示而能得到「神在，並且是一個」的真理。在阿奎那所作的這論證之說明中，我們見到它呈現四種不同的形式。即除了亞里斯多德的運動的論證而外，我們要用效率原因，(第一原因仍是必有的)偶然與必然的「實有」及價值，或即「完全」來陳述這同一的論證。宇宙論的論證是一切創造的哲學之共同的工具，因爲把我們的經驗的世界當整箇來「說明」的各種嘗試，一定是從經驗世界到它的存在之根據或原因的一種論證。

宇宙論的論證之傳襲的陳述，差不多是不變地介紹一組概念，這概念據說是一定有一個

起始的有一原因之練導引我們達到「第一原因」或者是有大宗貫通的運動或變化它們導引我們由回想而假定了一位原始運動者。這樣陳述的論證，遭着由康德所提出的些嚴厲的反對。以爲這無窮盡的成組的原因或運動是不可了解的；但是，這可以答辯說，一個無原因的原因之觀念，或一位不運動的運動者之觀念，不會更不可了解些。並且，原因的概念，決不會像在傳襲的宇宙論的論證中所假定的那樣清楚而且自明，而亞理斯多德的效率原因的觀念已從近世科學的理論中消失了。再者，即使這論證是確鑿的，大家也可以問，他是否導引我們達到宗教之神的思想。『於是一切人稱之爲神』是阿奎那在這論證的每條陳述之末的一句信條。但在這裏他顯露了他的無意識的信賴宗教的經驗與傳說。若沒有神的觀念先存在人們的心中，他們決不會將一組原因的第一個與神合一。康德說，宇宙論的論證，確應先有本體論的論證，這是對的。

假使我們問我們自己，宇宙論的論證是否保留些價值在近世思想的光明之中，我們將不能作滿意的答復，除非我們把它所表現的思想之路普遍化，而且將它從批評的對象之限制中

解放出來。這論證的本質只是「自然」「世界」或「宇宙」不是一個自明的體系；因為要解釋它，我們不得不假定一個不與自然合一的心。在哲學的較專門的語中，我們可以說，這種論證是想指明一個必然的超絕的引證，明白地，這是一件更加複雜的事，比之舊的宇宙論的論證。要完滿地陳述它，必須通覽一切尋求解釋宇宙的可能方法，並試求證明這一切的解釋，除了那假定了一個創造的心之外，是不足取的，這樣冗長的研究，遠超出於本文範圍以外。我們這裏只要注意到那不爲大眾所確知的思想之流行的傾向，與這種擴大的宇宙論的論證有相當的和諧，便自滿足。

自然之哲學，既做了哲學家的玩弄物與科學家的輕視品之後，在近三十年內，已佔在知識舞台的最前線。理由是：科學本身已發覺，它在追求它的正當的研究，不能不引起些最顯明的哲學問題，並且，科學的進步，特別是物理學的，似乎投射了些光明在這些問題之上。「自然」的概念會常被視爲一個清楚而且充分的概念，並且曾有人無批評地假定，科學的目的，僅在尋求了解「自然」此外便沒有多大的價值了。這或許似乎是可取的，在舊式的唯物論可以保持，與自

然可視爲一架機械的時期以內。但是，唯物論的基礎，現在已被摧毀了，由於原子的探討，與物理學所被引到的空間與時間之革命的見解之結果。由此所得的結論，自然不是說，科學的探討能證明，或反對，神的存在；但是認自然爲機構的概念之消滅，却更清楚地把說明的根本問題帶到我們心上。我們可以說，一副機構是自明的，因爲每部分是由它對於全體的關係而決定。即使如此，自然也只有很淺薄的回想可以滿意，即一副機構並不引起什麼問題，因爲我們不能想念到一副沒有配合而使它動作的機器。但是最近的自然之研究，正在把我們送進去的地位，幾乎逼着我們面對這問題：我們是否被強迫着假定心是根本的實在，並且想像自然是一個複雜的思想。至少愛丁頓教授 Prof. Eddington 與瓊士 Sir James Jeans 是傾向於這樣一種結論。那些自認的自然哲學家的較確定的玄學探討，有助於這種結論。這些哲學家中最著名的一位是槐特赫德教授 Prof. A. N. Whitehead 他見到，要完成一個自然秩序的記述，而不須假定在尋常意義中的「超自然」的存在，這是不可能的。他說，我們要感覺到自然，便不能不借助於那些超過自然的概念——就是「永恒形式」(eternal forms)及神的概念。

從自然哲學的近世傾向之簡略的批評，我們可作結論：宇宙論的論證並沒有被摧毀，反而在他的普遍化的形式中，由科學的進步而增加力量。但是我們必得再行關照自己：這論證的近世形式之完全的陳述，這裏是不能嘗試的。這樣做，便是批評一切哲學的理論——它們會要求不須神的觀念而解答「實在」的問題——包括那些不直接涉及自然科學的理論。我們必得要指明，無論你選擇那一條路線去追求，隨你把「實在」當作「人生」或當作「歷史」以完成你的說明，你必得帶進一個「超絕的參證」——這超過經驗的活物與超過歷史的程序之心的存在，是免不了要擬定的。

目的論的論證，大眾認為是設計的論證，最能感動直率的人，並且，依公共的信仰，曾受了近世知識的最嚴重的打擊。普遍說來，這種論證是從秩序與適應目的之事實而論到秩序之源與有目的的智慧。在生物的進化論興起以前，這論證常根據些特殊的適應之例，例如人類的眼睛，便是佩力 Paley 的得意的例證。到一種進化論經一般的公認之後，便盡行摧毀了這種推理的勢力，因為我們知道，眼睛的發達從初形到現在，經過許多階段，並且知道，它在這種發達中，其被

決定於「自然的」原因，至少總達相當的程度。要指定眼睛是一位智慧的創造者之直接證據，是不復可能的了。但是由目的論的論證所引起的問題不能這樣輕易地取消。還有兩個問題保留着：在進化的本身是否有一種傾向於「價值」之產生——即較高型的存在與經驗之產生的證據？假使有，這種傾向要怎樣地說明？

第一問題的答復，從常識看來是明顯的。我們贊成人類的生命及經驗是與變形蟲的不同，而且比它有較高的性質，並且贊成，並沒有理由假定價值之創造的進步已經完畢。但是，我們可以辯說，這些高級價值是偶然之結果，並不給我們以假定「宇宙對於它們的產生感着興趣」的根據。對於這個，沒有完全的答復。它不能證明是無理的，但這樣一種假定，大多數人以為是不可能的，並且當我考慮到這假設的些結果時則對於它的天生的差異之感覺便更加強。知識是曾經進化的價值之一；倘使我們決定相信，一切價值是一種無差別的程序之偶然的副產品，我們必得把科學本身也包括在這些偶然的副產品之中。如果這樣，便很難明白科學如何能算是真確的，就算它是真確的，還有什麼意義。並且假使科學不能算是真確的，那麼，我們對於進化便不

知道什麼，而整箇的地位也變成自相矛盾的。於是最合理的假設是，價值不是偶然的副產品，是進化程序中所必備的。所以，關於進化的事實之一，並且顯然是最重要的事實之一，就是它傾向於產生價值。

我們進而討論第二個問題。我們將如何說明這產生價值的傾向？進化論在現在是生物學家及哲學家之間的尖銳爭論的一個題目，並且我們必得承認，在這問題和在其他方面一樣，我們是正在一個過渡時期之中。並且這種爭論也發現在舊的機構說與其他的些見解之間，這些見解可不須很清楚地說明，却似乎包舉一切的事實。『突現進化』論 The theory of "emergent evolution" 最近由亞歷山大教授 Prof. S. Alexander 與摩爾根教授 Prof. C. Lloyd Morgan 的著作而顯著。『突現』的概念是要想來應付舊進化論對於特別新的性質與價值之發生所遇着的些困難的。這理論中所提出的是，認進化的程序不僅是機械的發展。依照這新理論，進化有使新物出世的性質，所謂新物即任何預知發展過程者所不能預知的，並且實際不是先在的些條件之『結果』。因此可以說，生命，意識，與自覺，都是在進化的過程中『突

現」的。突現進化論可視爲一種描述的程式來接受。它較之它所希望取而代之的機械論，是與經驗的事實更加調和。但深思的人僅能當它是描述的。假使我們要求「突現」真箇解決任何問題，這便是一種無理的要求，因爲還有這問題存留着；進化爲何有這種突現的性質？爭論之點只是：什麼一種假設最能說明這產生生命與經驗之高級性質的傾向？我們不要因解決一個問題而爲它創造一個新字。

我們再回復到神的假定，認爲是對於世界之某某等情景的最合理的說明。近世的目的論的論證並不自任是一種確證，只是許多集中於神的觀念的討論之一種。其容納任何目的論的元素，即價值之產生的傾向，在進化之中，觸起創造的心之思想。目的的智慧之活動至少是一種說明，並且是否有其他的說明也不很明顯。

我們可以作結論說，這三種有理的論證，已經由近世科學所創造的新局勢而大大地修改了，並且它們將由一種開明的宗教哲學，以不同於中世紀哲學家的態度來使用；但它們仍有很大的價值，並且同心協力以維持世界之有神的見解。可是它們實際已不是宗教思想的基石，自

從康德成就了他的「哥白尼的革命」“Copernican revolution”以後。從他那時起，神學家把道德的論證，放在爲宗教信仰而戰爭的最前線。

我們已經說過，康德對於這些較古式的偏向於有神論的論證，曾作反對的批評。但是，他的論戰並不是爲的「不可知論」Agnosticism，只是要把護衛宗教的重量轉向於道德範圍，即「爲道德的信仰開路。」他所採取的推理之正確的路線，與他自己對於知識之性質的特別見解及對於近世思想家所公認的道德意識的特別見解，是很相一致的。但是，實際說來，他的辯論，可以用那爲衆所贊成的方法來敘述。假使我們承認我們的道德意識之經驗恰如其現在的情形，我們便見到，我們有服從責任之命令的絕對義務；道德定律對於我們是一種「無上命法」“Categorical imperative”，這就是說，道德定律對於我們像是一個無條件的要求。它的命令不是「你做這個，假使你要做，」只是「你做這個。」可是同時我們不免要確信，負責的服從正義律的生活是一種合理的生活。但是，假使我們想到這確信中包含所有的一切，便覺到有三個假設是我們不得不做的——神自由與不朽。我是一個自覺的道德的生物而論，我具有充分的

根據，相信我是一個自由的人，有無限的命運並且在神的天府的統治之下。

由康德所開始的這一大串的回想，可以沿着因不同的知識地位而得的不同的路線來研求。我們可以首先研求巴爾福爵士 Lord Balfour 所清楚地敘述過的那條思想之路。道德觀念已經進化，並且善的人生之概念不是常常一樣的——這事實，起初看來，似乎要表現一種道德的論證是一件嚴重的困難。但是，回想可以說明，假使我們仍確信，我們有追求我們所知之善的義務，則道德觀念的進化適為相信進化是天所安排之根據。假使道德標準的進化只是非道德的與非善非惡的些原因之結果，假使「善」的變化的概念只是一種無精神的指導的程序之結果，我們便沒有把握來證實我們方面的絕對義務之識認。要了解道德觀念的本性及其變化的定律必須削弱它們統治我們的權威。但是，假使我們的確有服從我們所見到的正義之義務與就我們所能來了解正義的意義之義務，並認此為一件經驗的事實——這是我們不能置之度外的，除非根本不承認我們自己的真實性質——那麼，我們必得相信，人類善的生活之概念的發展是一種天賦的發展，即善之向上的啓示，多少是超越進化的程序的。因此，人類道德

意識發展之任何理論，它如果不反對，或至少削弱，義務的感覺，則必定是一種就上面那種發展尋求道德的或精神的背景之理論。

對於神的信仰是更加清楚地為一種最純潔的道德意識所提供與維護。這似乎是很明顯的，道德生活的努力是指向一種目的：它預先假定，至少是在觀念中，一種絕對的並且是最後的善，而道德的自我之志趣即在其中尋求滿足。假使我們問，那絕對的善與最後的目的是什麼，我們用我們的人類經驗來描述它便毫無把握。每逢我們要想像將來終會有的「盡善」之情形的時候我們便覺得，是在從事於一件不可能的工作，因為善之上總有一個更善可以想像到。這可以用社會的進步來說明。我們承認，善人的志趣之主要部分是，人類的社會生活應該逐漸走近它的理想。但是，要想像一個人類社會在時間與空間的種種條件之下可以稱為理想的，簡直是超出我們的能力之外。這是很明白的，人與人的交際，要完全無缺造成最高限度的歡樂，和平，與友誼，是不可能的，即使我們控制自然及自身的能力在無限增加。假使道德生活之目的可以達到的，它一定是達到在看不見的永恆的區域中；但是，假使它是不能達到的，則道德生活一定

被認為不是完全合理的，猶如從一種不能實現的希望所感發的。假使我們堅決地信賴這信念；即道德的努力既是義務的又是合理的，我們便不得不假設一個超過現在看得見的秩序的「盡善」，即一種神國，或永在天上的城。我們曾舉社會觀念的例子來說明的這種原理，可以應用到道德之善的整個範圍以內。我們無論在何處發見了英雄之德，——這種忠實的善，我們可以視爲聖德——便以爲是由一種永不能完全實現的善所指導所感發的。它超過那僅在現世說法中的目的之定範。它有超自然的氣味。神之存在的道德的論證便是根據這種經驗的事實。

晚近的宗教哲學，較之先前，更傾向於認善是包括美的。正如柏拉圖及希臘思想家一般的主張一樣。我們了解美，並且我們的精神活動之一便是美的創造——這事實的解釋自然是有許多爭辯的問題，並且如果說只有有神論單獨保持這領域便毫無理由；但是至少這是真確的，即有神論能記述那應付我們的經驗之窮的事件。這裏我們又和柏拉圖一樣的見解，可以尋得一架梯子從部分的與不完全的美，引導到絕對的美。自然間的優美，與高尚，在『自然神祕家』“nature mystics”，如威至威士 Wordsworth 看來，是宗教經驗之本源；但是，它們也可以

算是一種類似的論證之出發點——這種論證至少也有些力量。美的性質之學說之一，是認它爲表現。假使這是真的，那麼自然之美可以合理地認爲是一位神聖的藝術家或詩人之表現。

神的觀念的健全之論證有一種積累性。近世的宗教哲學並不要求有一條推理的唯一的路線，單獨可以算充分的。還是擬議，在答復我們的世界與人生的意義問題之一切可能的假設之中，神的觀念，在一切資料都經考慮的時候，認爲是最合理的一種假設。很少數近世的宗教哲學家否認，在肯定神之「實在」中，常有一種信仰行爲。我們決不會知道，神的存在是這樣的意義：我們能用超過強辯與理論的謬誤之可能的一串演繹而證明這命題。到末了，常有一種意志行爲來決定採用「較高貴的假設」——但這是一種合理的意志行爲，並且，論理的說來，是不會比相信別人的存在更加不合理些，因爲相信別人的存在，是自身不能有強固的證明的一個命題。

有神教的論證之完全的敘述，包括對於敵對的假設如唯物論與二元教等的批評。這種批評，我們這裏沒有空地來敘述，但必須提及一種見解，它並不是一種過分的對敵的假定如這樣

一種辯論：即一切假設都是無價值的。不可知論 Agnosticism 這名詞是赫胥黎 T. H. Huxley 創造的（由於一種謬誤的印象，即希臘文中的 *agnosco* 意爲「我不知道」）用來描述這立足點；即對於究竟實在之性質的一切知識是不可能的，並且我們應該識點相，承認這無知的情形，是我們在人的地位之必然的結果。許多糾紛是由於把這名詞應用到各種的意義而沒有仔細地辨別清楚。一種意義是，每個聰明的信仰神者一定是不可知論者，因爲他很容易自承，神聖的性質不能完全給人知道，並且，神祕依然存在，無論人類的知的及精神的能力改進到如何程度。主張我們對於神有一點知識，與主張我們對於他有，或能有一完全的知識這兩件事並不是等量的。並且不可知論的意義也不是說我們對於神聖的本性，實是茫無所知，因爲我們可以主張，雖然現在我們對於神完全無所知，但是此後有知道一些的可能。不可知論的適當的意義是，對於究竟實在之一切知識是一律超出我們能力範圍以外的，這在事理上是一種矛盾的理論。假使我知道我不能知道究竟的實在，那麼，我便足以知道究竟實在的本性，即知道它是不能被我知道的。「實在是不可知的」這普遍的陳述不能有別個根據，只根據於我們知

道「實在」具有一種性質使它成爲不可知的。因此，我同時要說，我知道究竟的實在，它是不可知的。

惟一的不矛盾的不可知論是一種實踐的態度。我可以作結論說，「實在」的與人生之意義的問題是如此之困難而且隱晦，所以有人勸告我不必去思惟它，或者說這些論證是如此之對稱，所以我應保持一個公正的心，不懷任何積極的信仰。但即使這種實踐的不可知論也不很容易如量實行。因爲我所作的關於「實在」的評判，不能僅是一個理論的評判。例如，我對於我的整個的人生經驗之反應，要受影響於我是否信神，並且假使信神，是信的什麼一種神。僅僅不肯去思惟實在，或對於兩者之間持一個真正公平的心，在實踐上不是一種不負責任的態度。爲了實踐的目的，我選取這問題的負的方面。於是，可以懷疑是否有一種合理的人物，他對於「實在」與人生之意義的本性沒有什麼信仰，這種本性實際上是具有勢力的，雖然理知上或許是不相關的或竟是無意識的。我們都是信仰者，雖然有許多人不明白自己所信仰的是什麼。

### 三 無神的宗教——論詹他的宗教

晚近的世界現有一種顯著的運動，即不滿意於宗教之巨大的組織的與制定的形式，也不滿意於它們（指宗教形式）在傳統的信條中所推進之神之概念；但是，同時又有一種幾乎同樣顯著的傾向，即承認宗教對於人生的重要，並認為必需一種古代教會所維持的禮拜之代替品。因此對於一切宗教之明白的反對，在十九世紀是普遍的，在現在或許不很流行於知識份子之間。從各種理由說來，一個具有人格之神之概念是一個主要的障礙物。於是，我們不得不有許多嘗試，要保留宗教靈感而不須那已往的靈感大部分所賴以養成的信仰。我們必得簡略地討論這「無神的宗教」之幾種形式。

宗教能無神的信仰而存在，這從它的歷史上看來是很顯明的，例如在佛教中，依它的創立者原始的教訓，有一種教義竟可稱為無神的，也不算過分。但是，我們一定要承認，原始的佛教似乎是在歷史的宗教之中而沒有神的教義；後來的佛教，在這方面已經和他的原始分離了。

近時，有一種運動，曾有過數年的巨大影響，是孔德 *Auguste Comte* 所講的實證論 *Positivism*。孔德在他的心中，合併着兩種傾向，這傾向我曾經注意過的，即尊重宗教而不信任神學。依他的意見，人類知識的進步經過三個階段——神學的，哲學的，與「實證的」或即科學的。他主張，現在是很明白的，人所可得到的惟一的知識，是實證的科學知識；一切神的教義一定被視爲大都是虛妄的而捨棄了。但是人類的宗教衝動是首要的，而且對於社會的進步也是重要的。他於是提出「人道」 *Humanity* 來代替上帝做信仰與崇拜的對象。讓我們來把宗教情緒從傳統的宗教之神轉變到人道的概念。爲了信仰的目的，孔德允許使用特殊個人的偶像與模範，所謂特殊個人即他們曾把理想的人格，貢獻給「進步」或示以動人的例證。

我們不須耽擱時間來敘述，實證論者崇拜的詳情，因爲孔德所設想的信條與禮拜，現在已沒有什麼重要。這種體系有兩個缺點，是經過討論之後而明顯的。第一，人道的觀念，視爲崇拜的對象，發生了些不能解決的困難。人道，依我們所知道的，並不見得有崇拜的價值，假使我們修改我們的信條，說明我們是崇拜的理想化的人道，那麼我們便不得不有一種多少有點奇怪的要

求：即我們應崇拜所謂不存在者（在實證論的本身）並且是不能適當地描述者。第二，只有科學知識是積極的這觀念，因科學本身的進步而受着嚴重的傷害。依我們所曾經知道的，科學的理論決不會不發生關於事物之本性的問題；反之，即探討會導引到這些問題。在自然科學的研究者之間對於科學知識的地位，也有嚴重的意見之紛歧。有許多人主張，科學只不過是一串抽象的與描述的公式。於是有哲學之需要，比之科學結果之綜合，有較深的意義，所謂科學結果之綜合，乃孔德所派定的一個卑賤的角色。但是實證論之一般的目的，仍可取得信徒，並且它的些主要思想，雖然變遷了，却顯現於當代的無神教的運動中，這種無神教可稱為進化的宗教。

我們已經陳述過，進化的概念不是常常一樣的，並且同時有一種廣佈的傾向，即革除了純粹的機械觀念而採用一種「活力論的」或「突現的」觀念。「正統派」進化論者之舊概念是進化的程序認為可用機械學的定律作為最後的手段來說明，這種概念現在已嚴重地動搖了，而「活力論的」與「突現的」理論却得着科學界與哲學界兩方面的信徒。依活力論的意見，進化的程序是一種「生命力」的發展與逐步的顯現；依突現說的意見，進化的程序不能完

全用物質與運動的定律說明，但具有一種發生新形式之存在的性質，而這種存在之新形式在未發生以前是不能預告的。這兩種理論決不是一樣的，雖然它們彼此有些重要的同意，並且就它們對於宗教的關係而論，也可以一同來考慮。這種對於進化概念之變化，可以，也許不可以，證明在科學的範圍內是永久的，却已對一種『新的』宗教供給了一個根據。顯然地，在進化的程序一致認為是純粹機械的的時候，要在其中尋求宗教情緒的對象，是很少根據的，因為很少人願意崇拜一副機器，並且即使像衛爾斯 Wells 的小說發動機的主人 The Lord of The Dynamo 中的人或許也很少，只因為他們不真箇以為它僅是一副機器。在機械的進化程序中，所可能的惟一的崇拜便是崇拜機器之製造者與主人。但是，如果主張一種『目的論』的進化之意見，局勢便要劇烈地變化了。於是可以認宗教為這些理想的傾向之職務，所謂理想的傾向可以在這進化程序中辨認出來，是那「生命力」的合作，或在希望中進化程序所要創造的更善的生活之達到。這種的宗教觀會影響了許多當代的文學，並包含在蕭伯訥 Mr. G. B. Shaw 與衛爾斯的許多著作中。

這種進化的宗教可正當地認為能應付宗教意識的些要求。它確定了這直覺的真實：即我們能與宇宙間一種固有的目的合作，並且依此做去我們的善與幸福便會發見。基督教方面的信仰，即集中於為天國而從事於精神修養之觀念，在這裏得到一種有宗教價值的解釋。但是，進化的宗教可惜缺乏些別的重要元素，為高等宗教之神之經驗中所具有的。因為進化的信條把高出於進化程序之上的一個神的概念開除了，故它不能贊許這種信仰：即正義的定律之基礎建築在永遠的「實在」上；假使一切都在變遷與進化中，則評判的標準自身一定是包含在不息的變化之流中。再者，進化的宗教也不容許這種信仰：即有一個「至善」是人們向善的努力所傾向的標目。不會有一種神的最後的景象，使靈魂可以在其中知道自身不復在人生的旅程中而已，終於達到了他的故鄉。並且這種宗教也不能證實我們依賴着一個比我們偉大的實體。它所能承認的惟一的依賴便是依賴進化的程序，這程序，依照假設，是無意識的，於是在我們自身的水平之下。

亞歷山大教授 Prof. Alexander 曾作了一種希奇的擬議。他提議，我們應該把「神」字連屬

到那較高典型的「存在」這一「存在」可以說是正在等待着演進，因此進化的程序現在是正在勞苦地工作。在第二個階段達到的時候，「神」便又轉變成將來的，於是崇拜也指向着那將來的更高典型。這種神的概念，似乎是在各種不利的境遇之下勞動着，因為，依照這種意見，「神」既是不存在的，又是不可知的。它之所以不存在，因為根據上面的界說，它開始存在時，便立即不復是神了；它之所以為不可知，因為，依照亞歷山大的意見，我們不知道進化的第二步將是怎樣的情形。這或許不必驚訝，就我們所知道的，很少有什麼廟裏豎着這樣一個崇拜的神，它永不是現在的，而總是將來的。

最後，這也不會逃出我們的注意，「進化的宗教」其最後的手段，也是依賴着信仰行為，至少像正統派的信仰神一般。這一定要假定，進化之向上的傾向，不僅是我們適處其中的時期與地位之暫時的事實，而是宇宙的永久性。它也許是如此，並且依有神論的假設，有很好的根據相信它可以如此；但是僅根據經驗上的觀察，似乎很少理由可以主張這樣樂觀的信條，並且就科學所能作的任何宣言而論，仍是偏袒這些人：即他們相信宇宙是「向下行」的，傾向於一種平

衡狀態，在這狀態中，一切生命都廢止了，於是一切價值也廢止了。

#### 四 神之本性

神的本性之問題現在仍使哲學家運用他們的心思，並且將來也永是如此，因為造物者的存在總呈獻着一個神祕之深淵，不能完全被人的知慧把捉住。當我們想說明神之概念時，我們便陷入些困難與顯明的矛盾中，這些困難與矛盾常是那些人手中的主要論證——那些人要超過造物之神的思想而推進到宇宙或「絕對」的思想，認它為究竟的實在。思想之泛神論的典型（這裏用的是「泛神論」的廣義）在三十年前已有了些出色的典型物。在卜拉德賽 F. H. Bradley 博山克博士 Dr. Bosanquet 及黑智爾派傳說之其他的信徒的著作中，理想主義的哲學對於宗教意識已有很深的同情，並且至少會公然的宣稱維持宗教的價值與正當，即使在強烈地批評它的概念時。依照這見解的最親切的形式，唯一的「實在」是包羅萬象與無時間性的「絕對」，一切事物只是它的些「部分」或「表形」。因此，有限的自我，雖然不

是一個幻影，却不是最後的真實，並且宗教之神的确比崇拜他的個人要真實些，但也不是最後的真實。據擬議，在宗教中，有「絕對」的代表，必然是不完全的與象徵的，其自身不是一個可能的崇拜對象。宗教的信仰與實踐之顯然的僻論曾為這派思想家所自由使用，以保持這種見解：即有神論不是終極的真理。但是更近的思想運動曾證明了一個對於絕對理想主義之一般的反動。所反對的是，這種認為惟一的完全真實的「絕對」之學說，可適當地引導來完成哲學的懷疑論，結論是，我們決不能有真正的知識。這理論也是從論理學的立場而施重大攻擊的對象，同時它所含的道德生活的意義是太明顯了，致不須要註釋，我們這裏不能研究那些曾把一種哲學引向退化的錯綜的與專門的討論，這種哲理，數年前在英格蘭，蘇格蘭及美國是最有勢力的，但是，我們可以表示，似乎有方法可容許一種哲學的有神論之積極的與創造的敘述。

因為近世的回想，神的問題似乎集中於兩個問題——人格與創造

對於神的人格問題之辯論，曾為許多誤解與偏見所混着。批評家曾臆測說，那些主張神有人格的人的意見，是以爲神是一個人，具有人的性格，不過比較偉大得多，有力得多。對於這種假

定，已經被指出，我們所知道的宇宙，頗難認爲是這一種人物的成績，於是神的人格觀念幾乎不待論證而已經被捨棄了。只消一刹那的回想，已足以使任何公正的批評家相信，這不是明智的人所曾了解的神的人格。正統的基督教，是大家很知道的，它主張神格不是一個人，却是人的統

一（包含在討論神的人格中之宗教興趣，主要有兩種。宗教經驗之最密切的典型與大多數（如果不是全體）的祈禱似乎明白地含着一個神與人的關係。對一種無人性的原理而作祈禱，是很難長久維持的。第二，神的觀念，假使它要算是一個充分的觀念，必定是那可想念到的最高與最善者的觀念。現在，人格可認爲是我們所熟識的具體者之最高型，因爲我們不得不主張，神不能較劣或較低於人格的。在大家了解，「超人格的」一詞是包括「人格的」並且「非人格的」一詞，也不是一個有禮貌的同義詞的時候，宗教反對用「超人格的」來描述神，便毫無理由。

這兩種宗教的「興趣」從別一觀點看來，便是主張神的人格之真實的主要理由。完全拒絕一切宗教經驗，認爲是虛妄的，這自然要把上面兩種考慮的第一種盡行打消了。但是假使我們予宗教經驗以一點價值，於是認它與「實在」有永久的關係，則這大量的宗教經驗，它受着

最高的發展，不會比原始的形式更差些，自身與那具有與人交際的熱情的神結成圓滿的關係——這事實必極爲我們所重視。假使宗教具有真理的內容而它的最高與最有效的例證，却建在一個謬誤的基礎上，這便成自相矛盾之論。

對於神的人格之較嚴格的哲學的論證，依賴着一種原理，這原理在中世紀的思想中，曾接受 *Via eminentiae* 這名字，意即「傑出的方法」。這種神學的推理方法之一般的觀念曾被作讚美歌者陳述得極簡易，他嗟歎着說：「他是造眼者，便不准他看，他是裝耳者便不准他聽麼？」耶蘇在他的問句中更加準確：「假使你，自己是惡的，也知道如何將善的禮物給你的孩子們，則你的天父應該更加知道多少呢？」任何思想家，只要他承認我們能知道一點神，一定承認世間最高最善的事物，將給我們些類似物，我們可適當地藉以想像到神性。因此中世紀的經院派學者會極力主張，在嘗試用推理的方法決定神時，我們必得採取每個「完善」(Perfection) 即每個有價值的性質，這我們可以在創造物中尋得，並且以更傑出的態度將它歸屬於造物主。這就是說，我們要使正在討論的這性質脫離有限存在的一切限制，並且認它是完全實現而爲神。

假使我們拿「知」的性質來做例子，我們一定以為神智是不為「無知」所限制，所錯亂，所混雜的，也不須一串的推理以達到他的結論。它不是「推論的」而是「直覺的」。我們可以堅決地確定，任何人他如不承認這傑出的方法之正當，則論理的說來他如不是不可知論者，便是惟一地賴着「啓示」而知道神。

我們可以假定，人格是我們所知道的具體的活物之最高形式；實則，人格的界說，可以說是活物之最高并且最完全的方法。於是我們可以結論說，假使神是活的，他不能較劣於人格。但是有充分的徵兆可以證明人類的人格不是我們所能想像到的那種人生之最完全的形式。雖然人格的正確性質規避精確的界說，我們可以列舉幾種性質，是呈現特性的。人生是自覺者的生命，他能用行爲的原理或理想來指導他自己。人是能知並能決定意志的。當我們覺得假定道德的責任為正當的時候，我們便立刻確認了人格。這是很明白的，人格存在於我們自身，至多是一種希奇地不完全的形式。即使是最一致的性格與生活也多少有點矛盾。論到最善的人，我們一定說，他沒有把全副可能的人格生命表示給我們。所以，這是很清楚的，將人格歸屬於神，決不是

使他成爲『我們之一』。反之，我們正在承認一個人物的存在，他雖不完全出我們之外，却是無  
謂地超過我們。

由神的人格之學說而引起的玄學的討論，又引起了許多糾紛，這裏沒有地位敘述它們；但  
有一個論點必須提及。這曾經陳述過，人格與個性是僅能應用於有限人物的概念，實則即無限  
的人之觀念是自相矛盾的。要維持這個論辯，便常常有人主張沒有一個『非我』便不能有自  
我，並且我們曾認爲是人格之特點的些活動，實則是不可能的，除非有一些東西——一些『實  
在』——是人所自別於它的。因此，在求知與決定意志兩方面，我們似乎都需要一個不與我們  
自身合一的對象。對於這種反對有三種不同的答復。(一)信仰黑智爾派的宗教思想家曾主  
張，雖然用人格的類比法來解釋神之本性，是我們所有的最好的方法，但這些類比法仍不能使  
我們貫通一切，於是最後的手段，我們必得自承，神是超人的，存在於一種高出於人的方式中。  
(二)赫爾曼陸宰 Hermann Lotze 及其他的有神論者曾辯論說，完全人格，雖然不能與  
『無限』相比，也有一位無限者可以達到。『完全人格只爲神所具有；一切有限的心只分得

它的一點褪色的摹本；有限者的有限性不是這種人格的產生條件，却是它的發展之限制與障礙。』(三)有些有神論者；其中如最近逝世的刺須篤爾博士 Dr. Hastings Rashdall，會承認這種辯論：一位人格之神之概念含着些神性的限制，於神與「絕對」之間有尖銳的區分，主張這種意見的人大都想用神的自制之概念來保存一切事物對於神的最後的信賴。

上面略述的幾種理論，其可以贊成與反對的種種理由，這裏不能作總括的敘述，因為這是很明顯的，這些不相容的問題一經討論，便不能不引起些最複雜的問題。但是，我們可表示，作神與「宇宙」之間的區別，這對於任何有神論的信仰似乎都是很重要的。任憑我們挑選什麼來解釋「宇宙」這名詞，決不難它與神合一，除非我們預備承認泛神論。將神與「一切」或「事物之總和」合一，必得拋棄有神論中的主要元素。於是，似乎必須有一個分別，在創造者與被造者之間，在神與宇宙之間。也許「無限」這字若不仔細地加以條件，便不能應用於神的本性。我們意義中的所謂神的確他的善與權力是沒有界限的，但這決不能與無限空間或無限時間的觀念相混雜，「一切事物依賴神」與「一切事物是神」這兩句話之間有很大的分別。前一句

是有神論的意見之一部分，後一句便不是的。

於是我們討論到我們的主要問題之二——創造問題。神對於世界的關係曾用許多方法來表現，其中最重要的是「合一」、「流出」、「創造」。依我們所曾經見到的，三者的第一種是在一切泛神論哲學之根本中的概念，恰合這字的切當的意義。在泛神論者看來，世界與神是一非二，從不同的立足點觀察它們而仍是同一「實在」。泛神論的些困難已經約略提及過了，不須再述。流出說有各種的形式，或許最著名的的一種就是古代最後一位大哲學柏羅提挪 Plotinus 所解說的。一切流出說都依賴着存在物的等級概念，從「無上的存在者」或「絕對的一尊」出發，不須按時，其價值與實在性皆依次遞降，當它們離開它們的起源愈去愈遠的時候。流出說的本質是，世界是從神依必然法則進行得來的。因此，神的本性便是「溢出」。創造的觀念之所以異於流出的觀念，由下面的事實來分辨，即它不認世界是依必然法則從神性而來，而是由一種意志行為產生出來的。

說流出與創造之間的區別如何重要，很容易過當，因為這兩種觀念實則是常常互相接近

的神被認為非人的，這並不必要是從流出說而來；而在他一方面，主張創造說者常以為這是最好的概念：即創造是認為有人格的神性之必然。這是很明白的，創造的觀念使自身適宜於描繪性的代表，並且常被用純粹神話的名詞來表現。木匠用一定的材料製造一件家具，或陶匠用一定的材料製造他的陶器，這樣的比擬，曾用來比喻神的創造性之嚮導。神的創造行為之本性，一定是我們永不能明瞭的，我們最希望達到的是一種觀點，我們可以由它而見到神的創造行為是與我們經驗之中的某事物並行的。許多哲學家曾擬議，藝術家與詩人的作品供給我們以有限的創造性之最高例，因此它們是窺見神的創造性之奧妙的最有效的泉源。但是即使這個比擬也只能使我們領悟一部分，並且將它應用得最多的人，例如詹姆士窩德 James Ward 會用在它的著作終極之邦 *Realm of Ends* 中，已經自承這比擬終於使我們失望。

與創造問題密切關聯的是神的內在性問題（註）。有神論與泛神論的關於神性之理論間的區別，據說是這樣的：即泛神論主張神是完全內在的，而有神論則主張神既是內在的又是超絕的。這敘述是不容易準確的，因為任何內在性的信仰，假使它是首尾一貫的，便一定包含超

絕性。若說到內在性而同時不把神是內在的包含於其中，這便沒有意義，因此必得有一個分別。依我們所曾見到的，泛神論的學理是神與宇宙之合一。近世的內在性這名詞之意義似乎很像古時的「遍在屬性」(attribute of omnipresence)。神的觀念不能與空間限度的觀念相關聯。一切事物所依賴的那東西，自身不能在這些「事物」之中，因為空間是事物之間的關係，或至少沒有和「事物」分離的意義，我們便不能以為神也佔有空間。因此我們不能認神在別個之外另存在於任何特殊地方，這就等於說，沒有什麼地方沒有神。但在這方面，遍在性與內在性的觀念之間也有一種區別。有些作者會講到內在性之程度，但不會斷然地講到神的存在之程度。內在性的概念包括神性的表示之觀念。在這方面，內在性顯然有程度的差別。有些創造的形態一定認為是神性之較完備的顯示，比之其他的形態。因此，雖然我們不能確定，在人類中的神比在石頭中的更多些，我們却能正當地說，人格所告訴我們的造物主，比之石頭所告訴者的要更多些。神的超絕性之學說是要防備這種泛神論的危險。最普遍地說來，這學說便是：宇宙，假使我們用它來表示有限存在之總和，並不足以澈底顯示神之實在。他是超過我們所能想像到

的高大的權能與最高的價值。但是，這也應提及，「宇宙」二字是一個很模糊的名詞，如不仔細加以界說決不能使用。有時這名詞顯然包含一切存在之總和，在這種情形之下，我們不能確定，神超越宇宙；這名詞尤常似乎表示有限的存在物之全體，這是要重視的，至少有當代哲學家的一派，即意大利的理想主張派，否認有這樣的全體。

論及神與宇宙之關係的一個重要而又惹起爭論的問題，是由視神爲「完善者」之概念而發生。依照古典的與中世的對於這問題的理論，這完善者一定是絕對的自足者，因此不需要什麼超越它自身的東西。根據這假定，曾有這樣的結論：被創造的宇宙決不是神所必需的，即

(註) 「內在性」(Immanence) (拉丁文作 immaneo) 這名詞是用來表示神在「自然」與人心中的顯現與

活動。這名詞可應用於其他關係，除了神與宇宙的關係以外，實則它對於任何兩種互有區別，而無空間之分離的實體之聯合，都是適合的：即如心或意識，可以說是內在於身體。內在性常與超絕性 Transcendence 相對比，

但如果說兩者互相排斥便是一種謬誤。反之，內在性包含超絕性。

使它整個的毀滅了，對於神的完善也毫無差異。這概念在亞里斯多德的思想中可見其極端的形式，他主張神竟不知有宇宙之存在，這主張佔了正統派的基督教神學之大部分。在晚近的有神論的討論中，對於這見解有一顯著的反動，它的一部分的根據，是以爲這樣一種神的概念難與宗教相調和，但也有玄學的根據。這爭論與宇宙之永恆的問題混合了，於是糾紛更甚。這問題不是一樣的。或許沒有一位有神論者主張，現在的『物理宇宙』，"Physical universal"，是依它自身的權力而永恆的；雖然如此，卻可以主張有些創造是一種「必然」。贊成這見解的人說，創造性是神的人格之一種主要特性，正如它以無限低的程度，作爲人類人格的主要特性一般，並且要了解神性之所以能成爲人格的，也很困難，除非是假定一個被創造的秩序，這秩序對於神，猶如『非我』之對於自我。這一派的辯論，曾受了槐特赫德教授的輔助，他從一種自然哲學的立足點研究這問題，於是不期然的假定了一個爲宇宙之存在所必需的神，同時又假定了一個爲神之存在所必需的宇宙。在另一方面，晚近德國神學的運動又在這爭辯的反對方面增加了力量。卡爾拔特 Karl Barth 的學派主張（路德福鄂圖 Rudolph Otto 學派也稍帶一點

這種主張）神之『他別性』(Otherness)，不承認神與宇宙或人有任何關係可與神的絕對自足性相妥協。我們一定滿意於在這裏記述這種重要的意見之紛歧，並且注意這兩種反對的意見隨帶着些重要的結果——實踐的與理論的。第一種意見，著重神的內在性，自然要產生一種宗教，它與人本主義有密切的關係，並且一部分從人類的進步中尋求神國；第二種意見著重神的絕對超絕性，於是有對於世界與人類的進步皆絕望的意向，並且要完全在不可見者之中尋求神國。

我們的祖先之獨斷的神學，對於神的屬性曾說了許多，這些屬性通常分爲兩類，即『玄學的』與『道德的』。近世的宗教哲學，或許由於它的不同的研究對於這問題沒有多少系統的討論。但是，曾間接地討論過兩個題目，可算是神的屬性之學說的一部分——即將道德上的善歸屬於神之可能，與萬能的意義。我們會經見到，神的概念不獨是一切事物所依賴的權能之概念，並且是最高價值之概念。神是完善的神聖。但是我們開始以爲神具有道德上的善的時候，便有顯然的困難發生。亞理斯多德在尼古馬奇倫理學 *Nicomachean Ethics*（是書或係亞

氏死後，其子 Nicomachus 所出版，故有此名）中曾指明，認神在行使道德，如「勇敢」乃至「公正」等，這是不合理的，他的結論是，神的活動不會是道德的善之活動，一定是純理知的冥想之活動。亞里斯多德所陳述的困難經許多近世的理想主義哲學家的改作遂成爲更可驚的反對之論。據說，道德生活必然地包含一個限制及道德者與同等的其他自我之關係。道德生活僅能存在於有理想要實現和人與人之間有社交的地方。依照這些根據，曾有這樣的主張，即雖然神，或絕對者，是一切道德價值之源，並且最後，是一切道德努力之鵠的，他本身卻是一超善與惡的，並且不能正當地描述其道德上的善。這必須承認，神之神聖不能準確地與一位善人之德相比擬，例如假使神的神聖包括勇德，我們便不能了解這種德在神身邊經怎樣的變遷。有一種意見似乎可以避免這種困難。以爲善即某某等德的實行，可以說是誤解。基本道德是善的幾種不同的形態，但它們同出於一個原理。它們合爲一體，因爲它們並不是些獨立的性質，而是描述善的生活之方便法。這就是柏拉圖的德之概念，並且這概念就是基督教的中心概念。依照聖保羅 St. Paul 的教訓，並且就是新約全書的教訓「愛是法律之履行」並且每種德都是愛

的活動。將愛歸屬於神，無疑地要引起更深遠的問題，但這並不陷我們於任何矛盾中。也許以神爲愛的概念將引導我們得到神性中的些特點之更深遠的概念，並且供給三位一體的一種理論的確證。這論證曾爲基督教神學家所使用。在另一方面，一神論者要主張，信仰神的愛並不必然地引達到三位一體的結論，因爲我們能想到神的愛是對動物而發，並且只有在它們之中尋求它的對象。

「萬能」屬性，比之其他屬性，尤爲晚近宗教哲學討論中所注意，因爲它關係到「惡」的問題。這問題的難點是惡的存在與那既愛而又萬能的造物主之信仰很難相調和。這舊的反對論調仍是很可驚的，可由下面的事實證明：近來逝世的一位負盛名的哲學家麥塔加爾博士 Dr. Mc Taggart 在他的著作宗教義理 *Dogmas of Religion* 中，曾以爲這問題是值得詳加討論的。詹姆士窩德及其他的作者，曾做了些有價值的工作引起大家注意「萬能」(Omnipotent) 這字意義之模糊。依它用在教理中的原始的意義，即「對於一切事物有權能」並且就是敘述一切事物悉依賴着神。照這意義，它有宗教的價值，並且或許只有這意義。萬能之論理

的界說便不容易。有些人會假定它包括有權能絕對地作任何事的觀念，連矛盾事物也包括在內。因此這意見會主張，神能使二加二等於五。在另一方面，會有這樣的辯論：神能做他所願做的一切，但不能願做與他的本性矛盾的任何事情。這就是說，一種任意的志願是不可想像的，並且一定不能認為一種「完善」於是神的志願一定是他自己的本性之表示，所謂他自己的本性是合理的而且善的，因此神的志願有一「正式」的限制，因為，它要成其神之所以為神，便不能志願無理的與惡的事情。再者，假使我們嚴格地採取創造的概念，我們必得承認神的權能之另一限制。自由的自我之創造是不可想像的，除非我們承認神的權能有限制的可能。創造中所包含的限制是一種自我限制，不是一種固有的或必然的限制。

我們現在所曾大略提及的「惡」的問題，對於那不單是破壞的與批評的宗教哲學是一個永久的困難。根據任何不以宗教為純虛妄的宗教見解，惡之存在一定是一種必需考慮的經驗。這是真確的，即使我們不採用有神論的宇宙之解釋，因為有一種思想式，即認宗教為「價值常住」『Conservation of Values』或「價值之究竟的實在」『Ultimate reality of

“Values”的信仰之思想式，一定以爲「消極價值」“Negative Values”之實在是一種挑戰，是一種糾紛。這問題的討論有長久的歷史，並且不能說近世的思想曾增加了許多特別新鮮的東西。或許這已經更清楚了，即「惡」分成三個疇範，它們並不是必然地互相連接，實則是能分別論述的。罪業，苦惱，與過失，三者包含我們所稱爲惡的一切；但這是顯然的，過失之存在的解釋，與可應用於受苦者可以全不相同。雖然如此，惡的種種形式實際是常有密切關係的，因爲，至少有些人類的痛苦是由於人類的謬行和過失，而罪業也一部分是缺乏窺見善之性質與一定地位之真確情形的結果。

以各種的惡是我們的「有限」之結果的這種理論，曾爲些傑出的思想家所主張；依照一種樂觀的泛神論之假定，下面的結論似乎是最合論理的：惡從我們的被限制的立足點看來是真實的，但從全體的觀點說，卻是全體之完善中的一個必然的元素。有些惡是由我們的限制而發生，這是很明白的，但如果說沒有所謂真正的惡，這句話便不容易爲大多數的宗教所承認，並且也很難與我們的經驗調和。假使沒有所謂真正的惡，則不自私者的去惡之努力，與宗教之承

認我們能贖罪，二者均沒有保證了。在基督教思想中，曾有一重大的意見，即惡是「不存在的」，這意思就是說它沒有積極的存在。據說，每種惡只是一種存在之缺點而不是一種存在。因此我們不能把惡歸屬於神的創造意志，因為「不存在」是不能創造的。這學說是聖奧古斯丁與阿奎那所主張的，並不能說是已經解決了這惡的問題，因為即使我們承認一切惡是缺點，是不存在的，但我們手邊仍有這個問題：爲什麼造物主要創造這樣一個缺點盛行的世界？

奧古斯丁與阿奎那所採取的觀念可以總括在這句話中，「物之存在者無不善」(Any-thing exists in so far as it is good)。在近世哲學中，出現了一種密切相關的概念，適應於近世特有的進化式的思想。黑智爾曾著重發展中的「反抗性」(Negativity) 的重要，這算是他的功勞。動的宇宙中之進步，不是一種穩定的向上運動，而是克服反抗。這概念曾爲意大利的理想主義者所採取。據他們的辯論，善的存在是由於恆常的克服它的對方。因此真理是繼續超越過失，並且在與不完全的及一部分虛妄的觀念作不停的鬥爭中而長成。道德的善僅存在於克服道德的惡中。假使沒有反對的運動便不會有「德」這樣東西。我們承認在這些辯論

中，有大量的真理，並且贊成：我們不能想像一個世界，其中的所謂善並不能含有它的對方，所謂真理的取得也不需無間斷的修正概念；但是以上一切理論對於受苦的問題仍不容易使其明瞭。無論如何，這抽象的玄學論證，對於大多數人只能算是信服不能算是滿意。

來布尼茲 *Leibniz* 就是專心致志於一大籍惡的問題之論文的一位大哲學家。他對於「惡爲何存在」這問題的普遍的答復是，這是「一切可能的世界中之最善者，」任何其他的世界，雖然我們可以在我們的茫無所知中想像其爲更善者，實則它包含更多的惡與更少的善。比之察際存在的世界。這位偉大的樂觀主義者的總括之論，以及他所扶持的系派，很少爲近世的思想家所承認；但近時，不止一位哲學家曾作了一個並不是根本不同的答復，我們可就其中提出一位，卽已逝的亨利瓊斯 *Sir Henry Jones*。據他說：請觀看這世界的一般情況，並且，在你最好的瞬間，問一問你自己是否願意它們改變。我們不能希望見到，一切詳情都迎合一個至高之善的目的，但我們能見到，一個世界如果它裏面沒有危險和艱難，也不須求得什麼進步，也沒有什麼冒險事業，這一定是一個更壞的世界，較之我們現在所住的。我們不願意一切事都是

預定的於是沒有掙扎和勝利的機會。換句話說，假使這被創造的秩序之目的，或目的之一部分是自由人格之發展，及由此等人格之追求善、真、美，而成就其自身之完全長成，那麼，像我們這世界的一般構造正是必需的。

許多作者所曾指出的一種僻論必得在這裏述一下。惡的問題，或許可稱為宗教的世界觀之理論的重大困難，也是宗教態度發生之一個必然的因子。因為人們覺得自己是弱的，是有罪的，是盲目的，於是伸出他們的手向着一個權能，一個「完善」和一個「真理」它們，依他們的希望，將他們從悲慘的境狀中救拔出來。當我們回想到惡之神祕時，便應該常想到人所希冀的，與他所不得信為真實的「善」之神祕。

惡的問題之討論引起這樣一個問題：任何形態的受苦是否可以認為在神的經驗中。對於這問題，晚近有神論的作家之意見的重大差異必得要注意。這或許可以料想到，基督教思想是常被認為集中於受苦之神 the Divine Sufferer 的，一定要承認受苦可想像為神的生活之一部分，而在另一方面，又可以料想，較泛神論的宗教一定要反對這種信仰。但在歷史上，這是不

真確的。從全體說，較哲學性的基督教神學會堅持神之「無感覺」，相信神性是不能受苦的。其理由是，正統派的基督教思想曾深受柏拉圖派與亞里斯多德派的神性概念之影響。曾有這樣的假定，神，因為是完善者，一定是絕對的完全與自足。現在所謂受苦，總是缺乏之結果，故不能歸屬於那位絕對的自足者。已故的馮呼格爾 *Baron F. von Hügel* 是堅持這意見的，他在這論理的論證之外，更主張假使宗教不能相信神是超出於苦痛之上的，它自身便不能有安慰。在另一方面，又有這樣的辯論，假使把我們思想中的神撇開去不參與我們的一切不幸，則惡的問題比以前更加迫切，假使他陪同忍受我們的憂傷，則多少可以有點補救。基督教思想家更有進一步的立論，苦難的懇求便是由確信它將上帝之為我們而受苦，啓示給我們。

這問題不能如任何一方意見之代表者所擬想的那樣容易解決，並且雖然有相當的意見是反對舊的「無感覺性」之意見，但也不能說在對方意見中的些困難已被解除了。即使我們對於認「自足」是「完善者」之一種性質的論理上的困難可以設法避免，我們仍不會不碰着另一種問題。我們可以說，既有理由可以引得我們主張神分受我們的痛苦，則依此同樣的理

由也可以引得我們主張神分受我們的罪業；並且這結論，除了泛神論以外，對於任何有神的信仰，卻非常的不合宜。假使容許個人意見的表示，我便要說，痛苦不以某種形態參進神的經驗中，這似乎是不可解的，因為如果把這個一齊否認了，則許多宗教信徒之靈魂所藉以安慰與勉力之神的同情心之篤信，便毫無意義了。神便要成爲超絕的，和最強烈的宗教經驗中所信仰的那位神全不相同了。但在另一方面，僅僅把痛苦歸屬於神的經驗又似乎不可能，因為如果這樣，我們便要陷入馮呼格爾所深懼的那種錯誤，即貶低我們思想中的神，使他和我們同在一水平，常受挫折。神的經驗必得是勝利的，所以也是歡悅的，但也許可以有世俗的痛苦走進於其中，這痛苦是真實的，但可以克服的。

## 五

在綜覽宗教哲學時，有兩個題目不能完全忽略了——「不朽」與「啓示」。宗教的世界觀不但包括神的概念，並且包括人與神的關係之概念，這種關係曾經表現爲這樣的些觀念，即

人的命運不受現在生命的限制，並且人是神聖交通之領受者。

不朽的觀念與來生的觀念並不是一樣的。第一種包含一種存在是超出於時間變遷之上的，第二種的意義只不過是一個人死了，隨後又另有一個暫時的存在。對於來生的信仰在較原始的些宗教中，幾乎是普遍的，並且可以公正地說，這種信仰比之神的信仰尤為大家所一致公認的。雖然來生的描繪，其細微末節各有不同，但有一公共的原理遍佈於其間。未開化的人以為他的未來的生命是現在的生命之擴張與再生。並且那一個生命不一定比現在的生命更幸福些。反之，信仰常屬於悲傷一方面，在早期的希伯來人與希臘人看來，死者的命運比之存者是苦惱的。但是，宗教並不一定會引起生命長存的信念之發生。經過好久的時期，希伯來的高等宗教中並不包含個人不朽的教義，但僅有以色列民族 *Israel* 的不朽，因為這民族他們認為是神的優秀人民。

當我們轉論到開化人的宗教時，最要的是注意每種死後猶存的信仰不一定都是宗教信仰。這理論可認為只是一件事實，可以用證據來維持它，但與人類志趣的精神目的，不相連結，也

與崇拜沒有關係。不朽的信仰直接關連到神的信仰時，才成爲宗教哲學之一部分。

宗教思想，在過去兩世紀中，曾從事於鬭爭，其敵方一爲唯物主義，一卽唯物主義之較近似的代表在『自然主義』的名義之下者。這鬥爭的最初目的，是要擁護「實體」之神靈性格及信仰神之爲正當，但這同一戰爭又打到個人的自我，並關聯到信仰人的不朽之爲正當。在這裏，宗教思想的困難比之與神的信仰之關係顯得尤爲急迫，因爲人類意識顯然是依賴身體的機構，而生理學與心理學的每一進步使這種依賴更加確定。因此，有一個顯明的根據給赫胥黎 F. H. Huxley 及維多利亞時代的許多哲學家的理論；卽意識只不過是一種「副象」(epiphenome non) 腦所投射的一種暫時的影子。自從赫胥黎以後思想之發展曾理解了心與身的關係問題之複雜及其所組成的些思想的謎之一，前此所不能解決者。副象說不爲嚴肅的思想家所信任，於是流行的意見，非平行說 Parallelism 卽相制說 Interactionism 前者卽心與身兩個字統是平行而不互爲影響的，後者卽意識與身體互爲作用，任何一個決不爲其他一個所創造。對於這發展我們還得加上些效果，這些效果似乎是由物的理論之新方案而來。就這些效果的可能

估計的一般影響而論，它們有助於這種意見：即意識在宇宙中是基本的，不能導源於，或完全依賴物質的秩序。我們可以擬定，在科學思想中，有一尖銳的方向之改變。從全體說，到了十九世紀之末，它仍袒護普通知識之偏見，即認意識為物質之產物，現在它卻傾向於袒護對方的意見了。

不朽的概念，曾證明可為宗教哲學家承認，粗分為兩類——「固有的不朽」與「限制的

的不朽」。照前者說，人類的自我，天然是不死不滅的。照後者說，自我並沒有其自身應有的不朽，但可以達到不朽。靈魂之天然的不朽是基督教會所採用而且修正的教義。柏拉圖的些論證，包括那根據靈魂之「單純性」的著名的一個，通統指向於確立靈魂之固有的不朽。亞里斯多德雖然不承認個人不朽之學說，曾主張人體內的「創造的理性」是神聖的並且是不滅的。在柏拉圖學說中的福音之預期，是初期基督教的衛士的一個中意的論題，自然地，他們要假定柏拉圖的學說實則與基督教的相信人身有來世是同樣的。因此，便實現了基督教神學中所流行的意見，就是每個合理的自我都是不朽的。但是近來發生了這樣的問題，即是否新約全書真儘調示以一切靈魂之天然的不朽，並且是否柏拉圖的概念與原始基督教的概念沒有顯著的差別。

宗教哲學不是討論這歷史的問題的，但它一定要考慮那種據說是新約所呈獻的兩者擇一之意見。

限制的不朽說可以總括的說，它是從文義上採用聖保羅的這句話「罪業的酬報是死亡，但神的賜與是永生。」自我的不朽依賴着自我的行爲與選擇。有些人一定不變地把他們自己排列在低級價值中，即毀滅的事物中，他們便共受那佔據他們的注意及思想的事物之死亡。於是他們完結了。有些人選取高級價值，即永存的事物，他們便接受不朽的賜與。但是，這一定要受現在的此哲學家的辯駁。馬脫加爾博士 Dr. Mc Taggart 可以算是堅持這種信仰的例子：即信仰人類的不朽可依玄學的根據而證明。

當代的思想家很少承認柏拉圖的或其他的關於不朽的論證是確實的，於是大多有這樣的同意：不朽的信仰一定要根據神的信仰；作這種主張的最好的理由是，它包含在宇宙有神論的見解中。究竟是否如此，正是一個爭論的問題；但可以這樣的辯論，任何宗教的，和任何有神教的，關於實在性質的理論一定主張有一個「價值常住」(Conservation of Values)。同時

既主張一切價值是常住的又主張一切有限的人是滅亡的，這便見得很困難，因為我們所識認的價值都是與人生有密切關係的，並且就我們所知的而論，它們也不能離開人的經驗而存在。這考慮便是以維持限制的不朽觀，如果可以有此自我並不達到這種發展的程度——這發展的程度可使我們斷定，一個合理的宇宙（即一個產生並保持最高價值之和的宇宙）一定是這些自我必得繼續存在於其中的一個宇宙。

不朽的觀念包含着許多副觀念，它們不一定是明白的。例如，人格合一問題，便是我們不得不用完全的處理法來討論的問題。下面的問題，範圍更廣，即那些超過死亡的人之不朽的生命是否是一種向着實踐而進步的情形，並且他們所趣向的目的，即神之顯像，或與神之完全聯合，是否是一個可認為能與個人經驗相容的目的。這些討論我們不必深究，但我們必得注意，我們之不能尋得關於這些討論的滿意的結論這事實，對於不朽的信仰之健全並沒有多少關係。宗教自身，如果已達到它的精神的內觀之最高點，便不很有這方面的一定的觀念或影像，並且自是地說「視之弗見，聽之弗聞，亦不入於人心。」我們必得重複地說，堅信身體死後生命仍然保

存，這對於精神的宗教並沒有價值，除非生命是宗教精神尋求神的些新機會之豫備。

世界上的一切大宗教，除了孔子主義以外，都宣言是以啓示爲根據的。啓示的記錄常包含在此神聖的著作中，並且聖經的本身概被認爲有權威的而且是啓示之一部分。但是，啓示之最初來源是由人激起的；在基督教與回教中，啓示之極點歸於宗教之創造者，他的教訓被認爲神之識認的最高泉源。宗教哲學並不是關於批評的與歷史的探討，以解明著作的來源及其作成時的環境。卻是關於啓示之一般的觀念，這觀念之可能的意義，及可以認啓示爲真實的些理由。啓示是宗教的一個基本概念。現今存在的宗教，沒有一種自以爲僅是人類的思想之產物；一切宗教都信賴一個假定的神之自現。即使最開明的有神教也不能廢棄這種信仰，因爲若既相信神而同時又主張他決不將自己顯示給他的被創造者，這便是一種希奇的僻論。

宗教思想常爲理性與啓示之間的辨別所煩擾。有時兩者處於互相反對的地位，但它們又更常被認爲是分開的而又調和的。神的知識之來源。中世紀基督教中的神學會費了許多思想在啓示之權威與無助的人類理性之權能的關係上。『自然的』與『啓示的』宗教之間的差

別現在仍是普通的。我們所已經見到的，依照阿奎那的意見，有些關於神的「真」，例如他的存在及他的統一等，是爲人心所能領會而離開任何啓示的。它們可以用推理的智慧來說明；它們實則已經被亞里斯多德說明過了。另有些「真」，例如神靈顯現，人的贖罪，宇宙之創造，以及三位一體等，不能爲人類理性所發現。它們是被啓示的，但也能證明是不背理性的，雖然超出於理性之上。從這理論產生了些結果。第一，啓示之實質似乎與那由理知獨立作用而得來的知識之實質是同樣的。可以這樣說，啓示所走進的地方，便是理性所留下的地方，並且以關於神的更多的「真」，補助人關於「真」之不完全的供給。但是，我們還要注意，阿奎那承認啓示中的另一機能。它將「自然的宗教」之真理輸送給那些因缺乏能力或機會，不能從別方面知道這些真理的人。實際與這個相合的概念，爲主教蒲脫勒 Bishop Butler 所採用，照他的意見，啓示的一部分職務是要「發表自然的宗教。」第二，關於啓示的些憑據之一結果，必得指出。因爲啓示的基本性是於理性所能告訴我們的以外更增加一些，故啓示的順從理性，不能算是他的證據。我們之所以承認它的根據，必得要在「外在的證據」中，在神跡及預言之履行中尋找。

在近世的思想中，有許多原因在從事於產生一種離開這地位的運動確被認為啓示之證據的些神蹟曾遭辯駁這件事實，與關於預言性質之批評的結論，均是這運動中的重要角色；但是從宗教自身的本性以及權威對於理性之關係的研究，所引起的考慮，或許有更大的影響。自然的與啓示的宗教間之舊的分類，曾爲許多作家所疑問，其中著名的是克力門衛布教授 Prof. Clement Webb，並且宗教經驗的現象之知識的增加也使放棄那傳襲的立足點之意向加強。宗教哲學中沒有一部份像啓示觀念這樣的少研究，於是必得承認，我們在等候這問題的有系統的處理。但是，近世意見之主要體系正在形成。它將拋棄這種假定：啓示的最初內容是「建議」的知識，即關於神聖事物之神感的敘述之集合，或超自然傳授的哲學。它將回轉到聖經的啓示概念，認神的自現在人類經驗中，在人的生命。神學的學理，及這種經驗之學術上的表現，它們自身並不是啓示，只是啓示的稍適當的解釋。在這方面，不能將宗教分爲「自然的」與「啓示的」，因爲一切宗教將都是啓示的，同時一切宗教也是合理的批評與評價之適當的對象。

假使採取這種理論，啓示的觀念，必然要擴張出去，超過狹義的宗教範圍，而將精神的價值之一切理解，道德的與倫理的和「宗教的」一樣，都包括在它的範圍內。許多宗教是與迷信及積極的惡相混合的這事實便要依下面的根據來說明，即啓示總是要經過人的，故一定受人的能力之限制；啓示中的人之元素常是存在的。神聖之光，常經人之媒介而變相；依照基督教的信仰，只在單獨的「一個」中，人格是神之自我啓示的充分的工具。

在這種態度中，我們可以想像人的整體精神的發展是神的啓示，並且可以進而追尋那條似乎最直接引向啓示最高點的路線之踪跡。近乎這樣的論證將爲近世信仰特種的與最後的啓示者所使用，以證實他的信仰在歷史上曾有過那具有無上權威之神之顯現。要走進這些領域，似乎不是宗教哲學的責任。宗教哲學只要把我們帶到這些領域的邊界，並且指向那留給求知的精神去探險的疆土，便已經實踐了它的工作。

## 參考書目

本題的著述浩如煙海，若將其重要作品列成全表勢必將整個的人類文明時代包括在內——在西方至少要從柏拉圖起。下列各書略示近世的討論之一斑，於讀者不無裨益。

- A. S. Pringle Patison: *The Idea of God* (Oxford. 1917)
- W. Temple, Archbishop of York: *Mens* (Treatrix (London. 1917)
- A. Caldecott and H. R. Mackintosh: *Selections from the Literature of Theism* (3rd ed. Edinburgh. 1931).
- C. C. J. Webb: *Problems in the Relation of God and Man* (London 1911)
- J. Royce; *The World and the Individual* (New York. 1908)
- W. James: *Varieties of Religious Experience* (London 1902 and 1920)
- W. P. Patterson: *The nature of Religion* (London. 1925)

W. R. Inge: Faith and its Psychology (London. 1909)

James Ward: The Realm of Ends (Cambridge. 1911)

J. B. Pratt: The Religious Consciousness (New York. 1920)

W. R. Matthews: God in Christian Thought and Experience (2nd ed. London 1930)

God in Christian Experience (New York 1931)

Studies in Christian Philosophy (London and New York 1926)

A. E. Taylor: The Faith of a Moralist (London and New York 1931)

G. Galloway: Philosophy of Religion (Edinburgh 1925)

