

青 年 叢 書

本書爲青年叢書之一。叢書共分四類：(一)青年與性生活；(二)青年與修養；(三)青年與社會改造；(四)青年與宗教。每類暫定十二種，共四十八種，預定於民國二十三至二十五年之三年內出完。欲知叢書內容及其出版日期，或有意訂購者，請向上海博物院路一三一號青年協會書局函詢。

譯
序

這本書具有一種很確定的宗旨。它的目的是在於攷查現時平信徒的上帝信仰，發現這些信仰所以不適宜的原因，並提出若干建設性的提示來，以求達到更適宜的信仰。我們所時常注意到的，乃是普通人有實際效用的信仰，——不是信條的條文，或講臺上所宣講的上帝，或平信徒自己承認的，却不切實際的信仰，而是實際上能影響到他的生活的信仰。

著者從兩個論點上去解釋這問題，或許不致於不適當吧。

第一，本書所注意到的既是普通人的困難，故其所討論的，是特別為一般能幫助平信徒去思想的人，同時也為平信徒本人。如果有人以為本書的論據，在某幾點上是真正的「普通人」所難以了解的，那我就會這樣回答說：如果「每個人要做他自己的神學家」，那麼他就必須作更切實的和閱讀，——甚於我們所以為他所願意用功的。據我所料想到的，一般願意準備，並熱烈地抓住信仰問題的人，其為數之多，實過於我們所知道的。現在時機已臻成熟，凡熱心的和具有理智的基督徒，——除非他能依據最適當的學者的權威去接受他的宗教信仰，——必須用他自己最優秀的理智能力，去澈底思想他自己的困難問題了。

第二，讀者也許會注意到，書中所討論各點，在既經爲上帝的實在成立了一種縝密的，有理性的，和歸納性的論據以後，却又發見自己的研究法的不適當，並提出一種交替的看法來。這樣的進程乃是故意如此的，它也是十年來著者個人思想變遷的經過。因爲這個緣故，他希望這一點對於一般在同樣困難中掙扎苦鬥，希望找到出路的人，或許有若干的益助吧。

——樊都生——

目錄

譯序

第一章 普通人的難題·····	一—二五
第一節 人本主義的消逝·····	一—六
第二節 我們祖先的上帝和我們的上帝·····	六—一一
第三節 宗教的生機的轉落·····	一一—一四
第四節 四個世代的宗教觀·····	一五—一七
第五節 自由宗教的病態·····	一八—二〇
第六節 問題的中心·····	二〇—二三
第七節 活上帝的發現·····	二四—二五
第二章 普通人困難的根源·····	二六—四四
第一節 兩種主要的勢力·····	二六—二七

第二節	伊曼紐爾康德	二八—三〇
第三節	智識和上帝	三〇—三三
第四節	康德以後	三三—三五
第五節	對康德的批評	三五—三八
第六節	科學的見解	三八—四三
第七節	現世界的生命	四三
第八節	結 論	四三—四四
第三章	近代科學所給予的光明	四五—六五
第一節	事實和價值	四五—四九
第二節	關於自然之明顯的解釋	四九—五三
第三節	自然科學之哲學	五三—五八
第四節	進化之哲學	五八—六四
第五節	上帝觀的含義	六四—六五
第四章	超乎科學——價值的意義	六六—八五

第一節	價值之客觀性	六六—七三
第二節	上帝和各項實在	七三—七五
第三節	個人的上帝	七五—七七
第四節	神性的自我限制	七七—七九
第五節	耶穌的重要性	七九—八〇
第六節	道德上的先決條件	八〇—八二
第七節	神性的編劇者	八二—八五
第五章	活的上帝	八六—九九
第一節	歸納的研究法的限制——實際的	八六—八九
第二節	歸納的研究法的限制——理論的	八九—九一
第三節	二中選一的見解	九一—九三
第四節	神性的約束者之特性	九三—九七
第五節	兩種研究法合了起來	九七—九九
第六章	最後的複雜問題——惡	一〇〇—一二二

第一節	關於惡的問題的見解·····	一〇一—一〇七
第二節	回想的限制與信仰的必要·····	一〇七—一〇九
第三節	最後的選擇·····	一〇九—一一二

第一章 普通人的難題

顯然的，現代宗教之嚴重的問題，是集中於人們的上帝思想上。人們逐漸的相信問題的中心並不涉及上帝的事實，而是有關於上帝的本性——並不涉及現代人有無權利信仰上帝之存在這問題，而是有關於他對上帝可以信仰什麼的問題。如果說得更切近一些，那便是，他問題中的難點，是和「上帝的活動」有關的——那便是說，他怎樣可以想到上帝是和他的實際生活有密切關係的？在過去的六年內，宗教界的爭論已趨向於如下的問題了：「宇宙間有沒有一位上帝？」我們以為在將來，這討論的中心將趨於這樣的問題——上帝像什麼？」

一 人本主義的消逝

際此無神論的人本主義正在盛行的時代，要這樣的討論到上帝問題似乎是有些奇特的；不過，我們在討論到上帝問題時，對於人本主義運動的重要性，是完全注意到的。我們也有理由可信，以人本主義來替代有神宗教之一種可能，已超過了勢力極盛的時代。但這並不是說，人本主義對於民衆的感動力已日趨或行將銷沉——雖然這結論也找不到小小的證據。要一般民衆承認一種暫時的思想支流已成了

過去，是一種很遲緩的過程。現在有許多聰明人，其思想仍不免為機械的科學的前提所渲染，雖然這種科學在科學家自己的隊伍裏，已不再加以重視了。根據這同一的理由，在人本主義的基本假設顯示其不適當以後，人本主義的本身却更能引起一般人的注意，不過無論怎樣，人本主義之對於有神論，已不再給予急切的挑戰，這是可以無疑的。

人本主義之所以消失它的重要性，至少有四個所以致此的原因

一、人本主義並不是一種真的新運動。它不過是十九世紀的實驗哲學穿上了略帶現代化——其實大部分是美國化的——的衣服，而重新出現而已。其實在基本的假設上，這兩種主義是二而一的。人本主義之智識上的真正根源乃是費兒巴黑（Feuerbach）和孔德（Comte）的思想。人本主義之最有力的說明者也自由承認他們是有負於這些大陸的思想家的。在十九世紀閉幕以前很久，實驗哲學已受了一番嚴密的批評，結果發見它的立論根據着錯誤的前提。它在解釋上有兩種嚴重的謬誤。第一它只狹義地注意到宗教的起源而忽略了宗教之成熟的發展。因此在描寫宗教時，常會根據人類源始時代粗魯的宗教觀和兒童時代天真爛漫的表意去加以描摹。這樣的宗教，它所包含的信仰和行爲，是許多成熟的人所不能認爲宗教的。它是原始的宗教思想之忠實的描摹，也是高等宗教的諷刺畫。第二，人私的心智在報告它的世界經驗時，往往會使客觀的真理染上若干色彩。實驗哲學也是這樣，它看心智的解釋完全出於內心的設計——按照自己的欲望去陳述——實在，「不是按照事實去陳述的。以上兩種關於宗教信仰的批

評，對於一種太容易和太自信的神學，也能給以有價值的約束。但是進一步說，這兩種批評也不免有過甚其說的缺點。因為，如果用這種嚴格的批評去對付科學的結論，勢必打破現代的科學，因為現代科學的起源是幻術。從另一方面看，如果用這種嚴格的批評去對付科學，勢必把所記載關於科學的事認為主觀的；因為凡經過人類的心智所解釋的事，總不能完全脫離人類欲望的渲染。凡是一種心智，如果相信它是在和科學的客觀世界有所接觸，和宗教中的客觀上帝有所接觸，事實上也必和「某事某物」有所接觸。如果人類的心智從未準確地報告這「某事某物」的性質，因而就否認有這「某事某物」的存在，那是徒勞而無功的。在這裏，我們見到人本主義是在用兩種不能原諒的謬誤解釋，去述說實驗的哲學。

二人本主義的內心裏，含有一種邏輯上的矛盾，這矛盾之點遲早總會顯露，而使人本主義的結論成為可疑的。人本主義是一種嘗試，它把兩種不很能調和的見解——一種是自然論的和悲觀主義的自然觀，一種是浪漫性的和樂觀主義的人性觀——連起來。這樣的矛盾，荷登教授（Prof. Walter M. Horton）在所著「有神論和現代人的心境」一書裏，批評得很清楚，他說：「所謂現代的人本主義，是兩種邏輯之極複雜的混合物，一方面是自然論的宇宙觀，一方面則是人性的人類價值觀，它是躊躇於十八世紀做傻的自足，和十七世紀普遍的思家病之間。」這樣的矛盾是不能長久忍耐的。荷登教授曾這樣預言：人本主義者應與克老屈（Joseph Wood Krutch）的不可解救的悲觀主義接近，否則就該傾向於一種適當的有神論。後者的一種傾向，正是大多數的人本主義者所要採取的一個步驟。在這一方面，愛姆司教授（Prof.

tessor Ames)——人本主義的早期的一個先知和一個有力的提倡者——的行動是含有代表性的。愛姆司在他早期的著作裏，曾聲明人們對於所崇拜的「宇宙性的實在」不能確實知道；所謂上帝，不過是人們思想的出產物和人格化而已。愛氏在他常說的一個比喻中曾這樣說：上帝的用意是為激發人們宗教上的熱望，猶如「油姆叔叔」的用意是為激發人民對於美國的愛國心，「母校」的用意是為激發人們愛一個大學的精神的。但愛氏最近思想已比早年的思想進步得多；他在近著「宗教」一書內，曾忍痛指出他的思想的不適當。他說：「從這樣看來，上帝的觀念所能表示的，要比人類理想的出產物豐富得多；因為這種表示的內容裏，仍然包含關於世界和於人類有利的小世界之二元論。無疑的，理想是起於人類的經驗，可是這種理想並不因為屬於人類的緣故，就失却了它們的功效。它們的實在性，如同人們的身體和身體所能安息的磐石一樣的實在；它們也是有秩序的宇宙的一部分。」愛姆司教授一方面既承認宇宙問題的重要，一方面又將宇宙的實在歸之於上帝，因此我們相信，愛教授是在走一條比較有思想的人本主義者所不得不走的路。

三、使現代思想超出人本主義思想之一種比較有勢力的原素便是最近科學理論所有的趨勢了。我們知道現在有許多人，已從科學家的著作中得到了關於上帝信仰之最有力的贊助了。人本主義告訴我們：在自然的背後究竟有些什麼，我們不能確實地知道；如果是能知道的話，對於宗教也沒有重大關係；但正是在這時候，詹恩士 (Jeans)，槐特海 (Whitehead)，海爾旦 (Haldane)，和愛定頓 (Eddington)

等都聲稱，他們對於「宇宙的背景」已有了很切實的發見。他們覺得這些「發見」很能維持他們的上帝信仰。至於他們所報告的上帝，是不是個人宗教所需要的上帝，那是另一個問題了；這個問題將在下文再加討論。現在我們所認為重要的，就是一般人的腦經愈能覺悟到這一點；我們對於最後的實在，可以不必自認不知了；實在的，如果我們研究自然，這研究就能領我們到上帝那裏。這樣看來，人本主義的基本前提已是荏弱無力的了。

人本主義者理論上的根本弱點，在此就暴露出來了。人本主義之建造宗教，乃是憑着以下這兩點的：（一）使人類得榮耀，（二）對於有秩序的宇宙故意抱着冷漠態度。但這是不可能的。那「燦爛的星夜」祇能不很適當地證明一個仁愛的，可以和人們交通的上帝的實在性。但至少，它們是人類經驗中的一種主要事實——這事實，在適當地解釋「實在」和人類的崇拜時，也不佔主要的地位。人類和他的價值，對於有秩序的宇宙是含着有機性的，這可以從兩方面看出來：（一）從歷史上說，人類是自然的產物，並且是從先於人類的物質宇宙中產生的。（二）我們經驗的每時每刻都是在依靠着自然，不但我們生命的持續靠着自然，即人生的美，善，愛等等的存在和保持，也非有賴於自然不可。凡是一種合理的哲學，對於人和宇宙的實在定能加以記述。至這自然的世界，和人生價值的關係怎樣，那是有神論所必須解決的重要問題了。

四、還有其他的原素，使人本主義趕快地成爲廢物。我們已知道，人本主義是戰後十年來的一種特殊產物。它是由一種的「反叛」所產生的；但是這樣「反叛」也給了我們「常態」爵士的音樂，物質的繁

榮和青年智識者的收穫，所以，如果我們稱人本主義爲「爵士時代」的神學的表示，也沒有什麼不適當的。但這所謂「爵士的時代」是已經死去了。那「不景氣」的現象又加速了它的崩潰，更使它死了以後，得不到安穩的葬身之地。從這同樣的徵象，我們可以知道現代神學中具有支配力的那些趨勢，也已大半成爲無用的。現代人生中的各種勢力，已從太過嚴酷的懷疑主義中退回來，而逐漸注意到比較嚴重的問題。我們這時代是在要求對「實在」作更深刻的了解並爲人生的奮鬥尋找穩定的安身處。

二 我們祖先的上帝和我們的上帝

現在我們再要回到主要的討論問題上。我們第一個暗示是這樣的：現代人在他的宗教思想中所應付的主要困難，不在於要確實知道他有信仰上帝的權利，而在於能清楚地知道他對於本人所沒有清楚認識的上帝，究竟能信仰什麼呢？他和所謂的「現代思想」所爭論的，並不是說「現代思想」阻止人們信仰上帝，乃是說「現代思想」所提出供人們崇拜的上帝，對於個人宗教的旨趣不很相宜。

現在且把我們的思想暫時退後半世紀，讓我們暫時回想我們的祖宗所信仰的上帝和我們因了父母的信仰與本人幼時的宗教環境而認識的那位上帝。那個上帝是一位很確實的，可以描寫的上帝，人們也可以放心的稱他爲「父」，也能從他那裏得到指引和力量，同時他也聽從人們的祈求，願意對人們的祈求作直接的應答。人們不能希望他時常按照他們的意志，把「自然」的順序改變過來。但人們却希望

他去改變一個朋友的健康或思想。他對於每一件事，都能供給具體的答案，而這個答案，就被人們認為上帝的旨意了。

現在請你注意到今日的宗教思想。請你問一個含有代表性的平信徒，要他把實在的宗教信仰告訴我們。如果他是誠實的，我想他對於這問題的答覆大概是這樣的：如果你問他，他信不信上帝，他大概會回答你一個「是」字，雖然不免有些躊躇；也許他會引證一些名科學家對於宗教的最近言論，來贊助他的正面的答案。如果你再問他一句，他從什麼地方找到上帝？他對於上帝的本性和活動，究竟知道一些什麼？他在這問題的答案裏，大概會說起在自然背後的一種基本能力。也許他會說他在「自然律」中見到上帝，同時他也會含糊地把「靈性律」提了一下。但在經過一番致驗以後，我們就知道所謂「靈性律」乃是照自然律的方式而形成的。他看上帝的善之遍及於人生，猶如甘霖一般，既及於義人，也給不義的人。——它是劃一的，機械的，無人性的。如果你再問這個人，他究竟祈禱不祈禱？他對於祈禱所信仰的是什麼？對於這問題的答案，著者不大願意把它預測一下，也許他會含糊地答覆，有時他是祈禱的。如果你要他說出對於祈禱的確信，以及祈禱的性質和能力，他大概是不大會說得很含糊的。而且你應當記住，一個人對於祈禱的實在信仰，大概就是有力的個人宗教之一種最靈敏的試金石。從前有人，請一個坦白的長老把他的上帝觀說出來，他便回答：在他看起來，上帝不過是一種「含糊的長方形黑點」而已。在今日有許多常人，也許看上帝比那「含糊的長方形黑點」更有意義，但至多不過是自然和進化背後的一種無人性的

「次序和理性之原則」而已。華爾德列浦曼（Walter Lippmann）曾說出一大羣受過教育的人對於上帝的一種含糊的觀念：

「我並沒有想說，現代的人已停止信仰上帝了。我以為，他們不再單純地去信仰他，也不再按照字面上的意義去信仰他。我是在說，他們已改變了他們的上帝觀，使他們不再能誠實地說，上帝是存在的，如同他們能說，他們的鄰居是存在的。你如果查攷思想自由的教牧師的著作，並特別注意到表顯作者的上帝信仰的那些章節，你就會發見正在這種地方，他們的含糊其詞是最明顯的。」

在這裏，重要之點不在於列浦曼的話說得恰當或不恰當，而在於他所說的能代表大部分的同人。無論那一種上帝觀，如果要在一般崇拜者的生活中收實際的效果，至少須能滿足以下這四個條件：一、它必須是着實的，準確的，具體的。二、它必須使人容易了解，意義不該模糊，或曲解過甚。三、它必須是比較上不大會變動的。一個人可以每年調換衣服一次，但是，如果他要他的上帝觀在他生命中發生力量，他就不能把他的上帝觀每年改變一次。四、它必須和信仰者日常的經驗有密切的接觸。

普通人的上帝觀的不適當，其理由將在下文再加討論。簡言之，他們的上帝觀的不適當，其根源在於科學的觀念在現代宗教思想中已日漸佔上勢力。上帝在這世界上覺得唯一實在的動作，便是那些已被科學所證明的動作。那就是，在科學已經得了最大凱旋之有形的自然界內，我們知道，所謂「靈性律」和「靈性生活的定律」等，已經有許多人把它們發揮過了。但是經過仔細調查以後，這些所謂定律，乃是按

照自然律的方式仿造的，所以它們是具有同樣機械式的齊整性，對於特殊的情勢和個人的需要，是一樣出以無人性的淡漠的態度的。福音書上說：「他使他的日光照好人，也一樣照惡人；降雨給義人，也一樣給不義的人。」很少有人想到這樣的比論，完全不宜於代表個人之間的關係，祇宜於單獨提出一個人對於上帝的關係。克拉登白羅克（Lutton-Brock）有一次說：一個人如果用分類的方法，看自己的妻子是某一類妻子中的一個，這一類人對於妻子大概沒有深刻的認識，對於其他值得知道的事，大概也不很知道。一個人在交友的時候，如果希望和他發生密切的關係，如同他對於重心律所發生的關係一樣，這樣，他對於朋友的友誼關係，決難超過初步的認識。

現代的人不但要把直接屬於科學範圍的事應用於靈性生活方面，並且覺得他必須從最著名的科學家的觀念中，採取他的上帝思想。但是，如果他要這樣做，他就該對付幾種不易勝過的困難，因為他不能清楚地了解科學家的上帝觀。在這裏，列浦曼的話很能說出一般普通人的感覺。他的言論或許說得太過些，或許是沒有理性的。但是無論怎樣，他的話仍能代表許多智識程度遠不如他的人的見解。他的不平之鳴，簡單的說是這樣的：他所認為值得接受的唯一的上帝，便是槐特海教授（Whitehead）願意為他界說的一位上帝，但他對於槐教授的定義不能確實知道。列浦曼說：

「在槐特海先生的哲學中有一位上帝，並且是一位很需要的上帝。但不幸，我不是一個十足道地的邏輯家，以致我不敢有把握地說，我對於以下這些話的意義是能了解的：『上帝不是具體的，他是具

體的實在之根據。有的時候，我想像自己已得到這句話的意義，但是還有更多的時候，我知道我是不明了這句話的意義，我對於這種概念的意義，從未加以懷疑，但我之所以失_文之失_文，是因為這意義太深奧了。既然這樣，爲什麼我又膽敢討論這問題呢？我的答案是：凡是一種的上帝觀，如果不能爲一般未受高深訓練的邏輯家所了解，對於一般邏輯家便是一個可能的上帝了。如果我們用槐特海先生批評亞里斯多德的上帝觀的話來批評他自己的上帝觀，也未見得是一件傲慢的事；他批評亞里斯多德的上帝觀的話是：「這不很能使他產生一個合乎宗教上的旨趣的上帝。」

實際上，列浦曼似乎是在這樣說：我願意信仰上帝，如果槐特海先生能告訴我，我可以這樣做。顯然的，槐特海先生自己是信仰上帝的，並且以爲這上帝是很宜於贊助個人的宗教的。但我却不能遵照槐特海先生爲上帝辯護所說的話，因爲我不了解他的上帝觀的意義。因此，我就不接受他所以爲宜於宗教旨趣的「位上帝」；因此我就不信上帝了。我以爲，這樣的論點是不合理性的。當然，沒有人會爭論說，槐特海教授的思想是容易抓住的。但是他的思想已被許多人所了解，並且能增進他們的上帝智識。列浦曼先生的思想的混亂，是可以從他的末句中見到的。原來槐特海教授批評亞里斯多德時，並沒有說亞里斯多德是不能了解的，他的大意是：在了解他以後，就該知道他的上帝觀是不合於個人宗教的。至於列先生對槐教授表示不滿的，並不是說他的觀念的無效，乃是說他的觀念之不容易被了解。換一般話說，這不是批評他的神學的適宜性，乃是批評他的措辭上的不清楚。我們不妨問列先生說：在什麼時代，聰明的普通人方

能抓住神學家和哲學家的邏輯或理論……第二世紀的基督徒，對於約翰福音序言上所說的「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝」這幾句話，能够了解些什麼呢？任何一世紀中的普通人，對於這幾句話又能了解到什麼程度呢？我很懷疑，槐教授關於上帝的定義，在列先生的心理中，是否比愛因斯坦的相對論的證據更難懂得呢？這一點，我們沒有知道，我們且假定愛因斯坦的理論是比較的難懂，但這不是重要之點，重要之點是這樣的：在一個較早的時代裏，如果有幹練的思想家把他的複雜而又含混的上帝觀告訴一般普通人，並對他們說：這位上帝是他們個人所認識的，並且可以奉他為父的，——這樣，他們就會相信他的話。但現在的普通人，就不能這樣對付了。我們或許會說：這理論是沒有理性的，但是事實上，現在有許多最聰明的人，對於上帝觀的態度確是這樣的。

三 宗教的生機的轉落

我們已見到我們祖先的上帝，和我們的上帝不同。我們對於這種不同點，不會加以真正的欣賞，除非我們能見到老年人的宗教和青年人的宗教之間的更大不同。我以為，我們可不必想到這些不同對於我們有什麼影響。但本書的讀者可分為兩類人：一類人是那些還有祖父的青年人，另一類人是已有孫子的老年人。我們所要注意的就是這兩類人。現在我們要問：老年人所認識的宗教，和今日青年所信仰的宗教，究竟有什麼實質上的不同？

第一個和最重要的分別是這樣的：青年人之觀察宗教，是從外表入手的；老年人之認識宗教，是從內心開始的。當然，這是一個浮泛的和不滿意的說法，但此外却找不出比這更好的說法。在一般老年人的心理中，宗教是內在的個人生活中一種常有的實在——熟悉得如同家庭裏用慣了的什物一般。在他們的記憶中，一定想不起一個時候，覺得宗教不是這樣的。宗教在一個人的幼年時代的最早回憶中，一定會佔一個非常自然的位置——自然得如同幼年時代的遊戲、飲食、夏天的假期、和親人的面容一般。他們的宗教方式，不外乎家庭的禮拜、用膳時的謝飯、主日清晨的崇拜、和謹守安息日的習慣。這些外表的宗教方式，如同日常的飲食起居一樣的不可少。請我們不要想這些，不過是宗教的外表。這般老年人，如果能省察自己的內在生活，他們就會發見宗教的經驗，在他們內心的把持力，其強烈和不可避免的程度，正如他們兒童時代的思物一般。而且這種經驗，對於一個人的影響是不能完全避免的，它們在一個人的腦經裏是不能連根剷除的。

現在我們要注意到青年人的宗教，以便和老年人的宗教作個比較。在青年人的心理中，宗教幾乎完全在內在經驗的外面，而且是日常生活中幾乎完全不熟悉的部分。宗教在人生中的地位，是和醫學專家的地位相仿的，他雖是家庭所需要的人，却是不常到的，除非是在病人需助的時候。青年人對於宗教的態度也是很疏遠的，彷彿每半年去看牙醫一次，或每半年在戲院內舉行遊藝會一次而已。其餘的時候，還是在幹着日常的事務。就著者個人的經驗而論，宗教對於青年人好像是一件神秘的事，對於一部分青年

人，也許有吸引的力量，但是另一部分青年對它，却抱敷衍的態度和討厭的心理。還有，他們之觀察宗教，總是從外表入手的，這種宗教雖號稱有深刻的內在意義，但不曾使青年人和上帝有接觸。如果我們用最合意的方法加以描摹，青年人對於個人宗教的態度，或許會像一個人初次參加一種外國人的儀式，只覺得這種儀式能給他印象，並且覺得極有意義，但他却不能懂得其中的一句話。這又像一個未受音樂訓練的人的經驗那樣，他雖然知道他是在傾聽偉大的音樂，但是這種音樂對於他的內在生活却毫無意義。簡言之，青年對於宗教的一種最大度的判斷似乎是這樣：「哦，這對於我的父親或祖父是很有意義的！」

在這種基本的對比之中，還包含兩個要點：一是宗教在人生的事務中所佔有的位置；二是上帝在人們信仰中的實在性。

在年長者的心理中，凡一種被人們注意的宗教，它對於人生的關係既極根本，並且是萬不可少的，——比為國家或家庭盡忠還更重要。如果說，除了對於狂熱的人以外，宗教預先取得了人生的一切，這話是不確實的，因為在它的直接範圍和影響以外，人生中還含有其他的原素呢。但宗教所處的地位總是中心的，它又站在人生的中心，一切的事都是從這中心出發的。處在這樣的局勢中，宗教這個名稱簡直是無可爭辯的。一個人或許不肯讓宗教在他的生活中握有主權，或許不肯對於教會盡忠，或許對於宗教的儀式不肯謹慎從事，但是無論怎樣，他對於宗教的正當地位是不會懷疑的。

對於一般年青的人，宗教不過是人生中一種次要的或偶然的興趣，它是可以和政治，藝術，數學，音樂，

或心理研究等並行的。有時人們看宗教能和人生中的日常事務發生關係，它能使人生更美麗，更快樂，且更有安慰；但有時它却使人生更嚴肅，更困難，且更不快。至多，它是人們所能選擇的許多事物中能够使人感覺的一種。他對於自己的這種選擇不必表示悔恨，因為許多沒有宗教的人也時常很圓滿，很滿足的。『宗教在人生的大學中，已成爲一種選科了。』——這句話最能述說青年人對於宗教的態度。

論到上帝的實在性，年老人之中也有抱懷疑態度的，但他們的人數究屬不多，勢力也比較的有限，論其性質，又大都限於學術界的人。純粹的不可思議論，如同哲學中的純粹主觀主義一樣，是很能供一般有學問者思索和推攷之用的，但是用常識的眼光來看，却是毫無意義的。假如你問老年中的一個說：『你信宇宙間有上帝嗎？』他或許會不耐煩地回答你說：『當然相信。』並且會對你的愚蠢的問題表示奇怪。著者並沒有說個人的舉止動靜時常表示上帝是宇宙中第一個和最重要的實在；但我可以這樣說，就大概而論，人們覺得他們應當這樣做。他們相信上帝的實在性，如同物質宇宙的實在性和人們自我的實在性一樣的可靠。至於青年人的態度和老年人的態度之比較，在這裏是無須多加說明的。在一般老年人的心理中，上帝是整個宇宙中一種最確實的事實。在一般青年人的心理中，如果他們對上帝有信仰，那麼這位上帝不過是一位經過嚴格的審辦，而暫時得進入信仰的領域的賓客而已。

四 四個世代的宗教觀

我以為綜上所述，我們已見到一個活的宗教生活的圈子到了完成的時候。

老年人的宗教生活——包含我們父母和祖父母的宗教生活——是植基於十九世紀的偉大的佈道熱忱中，如美國慕道（Moody）和珊凱（Sankey）等所提倡的奮興會，國外亨利德雷門（Henry Drummond）氏所給予的感化，以及韋斯理運動（Wesleyan Movement）的重行振作等，對於偉大的佈道運動，都是很有關係的。基督教會所舉辦的偉大宣教工作和慈善工作所以能得到驅策的能力，個人的宗教所以能富於生氣，其所有靈力之源，就是從這種偉大的佈道熱忱中得來的。在一般年齡較長者的眼光中，宗教對於他們的生存很能發生有機性的關係。宗教又佔據人生的中心，而這中心則能決定人生的信仰和活動。如果沒有了它，人生就很貧乏，而且好像無舵的樣子。

第二世代的人（大概是五十歲左右）所信仰的宗教，是從他們的祖先那邊所承接過來的。這種宗教是藉着感化而傳過來的，是藉着那些巧妙的和熟悉的方法，使許多活的信念和經驗能為第二世代人所認識，所信以為真，並能成爲他們的所有物的一部分。在某種的限度以內，這種宗教仍能使人們對它表示忠誠，並能輸入到他們內在的意識中去，成爲他們生命中的一種永久成分。但這種宗教，並不是他們獨創的發見，而是從他們的祖先那裏所得來的。不過既從他們的祖先那裏得了以後，他們的宗教熱忱就

不及前輩的父老那樣的熱烈了。但是即使這樣，事實上已很足够了。用一句俗語來形容，這一次的「接種」是成功的。總之，這一種承續的宗教，對於幼年時曾受宗教培養的青年的靈性需要，仍能有相當的滿足。

以上這種關於宗教的傳達方法，或許是解決現代宗教問題的最重要關鍵，但不幸這方法現在已不再繼續了。第二世代的人的宗教是不能遺傳的，也是不可傳達的。所謂「接種」那是行不通的。個人宗教的經驗，大概不能在第三世代的人的靈性生活中長起來，但也有少數的例外。我願意我們對於這個世代，再看得清楚一些，這樣，我們就會發見其中有許多人，看宗教是無關緊要的，教會和它的一切，對他們也是不發生關係的。幾年前，一般熱烈反對年長者的宗教的人，現在大概是在取一種自足的和漠不相關的態度。雖在反對宗教並不熱烈，而第三代人的宗教生活又很不錯的地方，宗教的情形也未見怎樣佳妙。他們看宗教是過去的人所傳給他們的，而在他們也有加以維持的義務。現在有許多優秀的，而年齡在四十以下的青年信徒，仍在繼續實現——他們的父母的宗教興趣——仍在教會的理事部和委員會內任職；仍在捐助他們的父母所曾捐助的慈善事業的經費。但這一切都是他們的父母的興趣，而不是他們自己的興趣。現在教會的理事部和各種宗教團體內，大都還充滿舊時的基督徒——一般外表很像樣，而又肯誠懇捐助的男女信徒，只可惜他們的捐助是不出於內心之感動的。說到他們的宗教儀式，家庭的禮拜仍是時常舉行的，他們的子女也時常到主日學校去，喫飯時也仍然說幾句短促的不自然的禱詞。但這一些不過是敷衍塞責的舉動，因為在以前既認這些為重要，所以在現在就當繼續舉行了。實在的，現在人之舉行宗教

儀式，已日漸注重紀念一方面，生命的精液已不再存在了。但是這些宗教儀式，確曾做過我們祖先的宗教能力的發動者。如果現在再把它們舉行起來，那就無異於把宗教史上一個慣熟的故事來重新構成一下，那豈不是使以前的一種生氣勃勃的宗教儀式，變成一種重複的常規麼？過了這個時期以後，下一個時期當然是死亡和停止了。

以上乃是要傳給第四世代的青年——今日的青年——的一種宗教。坦白的說，這是行不通的。

讓我們用一些簡短的話，把上文的分析總括地說一下。我們時常聽見有人這樣說：在美國，一筆大財產大概能延長到四代之久，那就是說第一代的人把它們積起來；第二代的人把它們享用；第三代的人把它們浪費；到了第四代，就消耗完了。在靈性生活方面，也有和這相似定律，不過綿延的時期，不一定是四代。大概第一代的人看宗教是一種活潑潑的，貫徹一切的，支配一切的內心實在，對於人生的志趣，忠誠，和行爲，具有不可動搖的權威。對於第二代的人，宗教是一種遺傳的財產，對於內心的生活也多少含些真實性，不過在經過傳達的手續以後，它的生活力不免有些減弱了。（在這時候，人們常有一種回顧的傾向，就是要把一種美麗的但是已褪了色的記憶重新追回；那時他們的宗教，已從人生中心的地位，轉移到一個從屬者的地位了。）對於第三代的人，宗教是一種從過去時代傳下來的遺產，對於一般信賴它的人祇能給予很少的暖氣，或含有生氣的實在。能够機械似地繼續下去的，祇有一些以前被人們看作含有意義的東西；進一步說，宗教祇成了人生的附屬品之一。到了第四代，人們便看宗教是一件不發生關係的事。

五 自由宗教的病態

假如我們能注意到自由的教會所宣講的教訓——一種為平信徒所希望的，而能形成他的宗教思想的教訓——我們就會發見現在流行很廣的上帝思想是不適當的，並能對於所以不適當的原因得到若干的暗示。至所說的自由主義，是指一種進步的宗教思想而言，其目的在於調解神學上絕對的近代主義和基要主義（或稱傳說主義）。它所關懷的一件最大的事，便是使神學和近代科學的工具和精神作充分的調和，同時又不致於犧牲了個人的宗教能力或佈道的熱忱。它所努力進行的，便是使人們接受關於聖經批評的見解，和關於宇宙之科學性的解釋。它的口號是：「在改變的範疇內，保存持久的經驗。」

近代的宗教情感中有一件最富於意義的事，那便是自由神學的迷夢已逐漸被驚醒了。凡在有思想的基督徒會集的地方，人們對於自由宗教的缺點常有所論及，覺得它不能阻止智識階級中宗教熱忱的減退，並覺得這宗教對於現時，代顯有不適宜的地方。自由主義有一種為多數人所同意的缺點，那便是在以前，自由主義曾滿足了它的使命，而現在却不合時宜了。

在過去的二十五年内，人們最不滿於自由教會的神學的，便是這一種的神學了，因它的用意固很誠懇，却不免把真宗教的主旨犧牲了。它的本意原想用俗世的思想方式，去挽救宗教信仰的滅亡，但結果却變成了俗世哲學的灰色的反映了。逐漸的，自由宗教對於人生中附屬的興趣，已表示出它的滿足了。其實

在這一點上，他沒有選擇的可能。近代的思想，已把宗教列為人生的附屬品之一。青年的判斷是合理的，他說：『宗教已成爲人生的大學中的一種選科了。』自由主義曾默認宗教的最後的崩潰。逐漸逐漸的，它所傳揚的教義，已可稱爲一宗教最低限度的解釋了。逐漸逐漸的，它祇談論「宗教」，而不談基督教了。它祇講論一種不能清楚說明上帝的實在性和必要性之宗教——而且多談論到「人生的路」或「人生的哲學」上去。它認耶穌爲人類中最好的一個人，看祈禱是和崇拜或熱望同其意義的。它爲使宗教和近代思想相適合起見，就使宗教和倫理分辨不出，使宗教生活和最高的世俗生活分辨不出。

還有一件關係更嚴重的事，那是自由辯論法之得意的邏輯了。它這種邏輯，是從一種被公認的科學方法裏得到暗示的，因此，它的對於上帝觀念的尋求，是憑着一種艱苦的，有秩序的，而含有歸納性的辯論的。它所採取的方法，使人們的心完全脫離以前的一切信仰和假定，重行採集一切已知的論據，並成立一種關於上帝的合理證據。這種方法先要人懷疑一切，然後用邏輯上的理解去成立一位上帝。但這種方法裏面，不免有幾個嚴重的缺點。第一，尋常有思想的人，大概沒有相當的準備或堅忍，以求達到這種尋求的目的。第二種缺點，比較的更要嚴重一些，那就是：這種方法雖被一個有技巧的辯證論者所採用，也很少能發見一個屬於宗教的上帝，因爲在平時它對於上帝的存在問題，至多能得到一種暫時的假定。但是它的最大弱點，還不在於它不能順利地揮發一種爲上帝作辯護的論據，因這種發揮有時或許是可能的。第三，最嚴重的一種缺點，便是它使全部的辯證根據一種錯誤的透視。它是本末倒置的，它把車子放在馬的前

而。它使上帝成爲熱忱的智識尋求之最後的名詞，而不成爲有生氣的宗教經驗之第一個事實。

六 問題的中心

在今日，問題的難點是這樣：我們對於上帝的活動，沒有清楚的觀念；對於上帝怎樣與個人交接，也沒有清楚的思想；對於一位真正的活上帝，也沒有堅強的信仰。讓我們對於這一點來更澈底地研究一下，因爲活的宗教，注意上帝對於個人精神之一種有生氣的關係。現在關於宗教的主要問題，不是「上帝像什麼？」而是一上帝做什麼？這對於現在的有神論，當然是個最重要的問題，但它所給予的答案，却是最含糊不過的。

如果把現代自由有神論的裝飾品盡量剝奪，則留下來的本來面目，就和一種自然神教相去不遠了。十八世紀超越的自然神教曾提出一位上帝，他能使宇宙運行不息，使宇宙得到運行的方向和定律，此後他就站開，眼看一般早受命運支配的人，從一條又長又危險的歷史過程上滾下來，——所以，他是一個支配性的造物者，雖是無所不能的，却有意使他自已置身事外。現在的有神論所告訴我們的一位上帝，是這樣的：他能使一個球體轉動，然後再去參加這個球體的不確定的活動，這一上帝，也許是這個過程的本身，也許祇能在這種過程裏被發見。這個上帝，創造了宇宙進行的定律，他和人類發生的關係，也須受這些定律的支配。他是一個被自己所創造的機械重重纏住的創造者，他需要人們的努力去解救他，使他的技藝

到達平穩的目的地。

我們不願把現代思想中的缺點說得過甚，或加以諷刺。我們所要坦白應付的，是關於上帝的流行思想中所有最危險的，和未經承認的假定。

論到「啓示」的觀念，人們時常說，上帝是憑着自然的法則，憑着進化論，憑着道德的定律，憑着人類的良心等，向世人「顯現他自己」。但實際的意義却是這樣的：上帝是在這些方法中被顯示出來。初聽之下，第二句話好像是第一句話的曲解，但在實際上，這兩種觀念之間，却有很大的不同。如果說，在自然現象和道德意識的進化的背後，隱具着上帝的朕兆，這句話固然是確實的，但這不過是一種消極的啓示觀。它祇提到上帝能被人們所發見，如同他們發見一座新的星，一種美麗的風景，或一種以前爲人們所不知道的自然一樣。如果我們能有把握地說：上帝自己確能從這些自然現象中把他自己顯示，那便是一種不同的說法了，因這是一種積極的啓示觀。這也是歷來的教會所說起的中心意義。

● 如果對着一幅油畫或一座石像擊節歎賞地說：「在這裏有藝術天才的朕兆；在這裏有真正藝術家的啓示！」——這是一種的心意的表示。如果靜默無聲地站在一個大藝術家的旁邊，留神細看他在創造他的偉大的傑作，——那時他所表示的，又是另一種心境了。觀察過去時代的英雄畫像，並留神細察偉大人物的面容，——那是一件事；和偉大人物作親密的接觸，和他作熱烈的握手，親自聽他的聲音，看他的笑容，和他發生親切的友誼關係，——那又是一件事。

有一個故事這樣說：一個離家已久的青年，一天回到自己的家裏來。當他開門進去時，祇覺室中是一片靜默。他就慢慢地走到二樓的一個房間裏去。在以前，他每天被一個熟悉的面容和一種熟知的聲音所歡迎。當他進去一看時，房中各項物件的佈置依然如舊。桌上的書報也照樣堆積着。在書案上擺着一瓶鮮花，一切的佈置中，可以看出室中主人的細心。室內充滿着一種芬芳的氣息。室的一隅，放着一把大搖椅，這是室中主人時常坐着的。搖椅的旁邊，放着一些針線之類的東西，好像是剛才放下去的。一切的一切，都是他心中所期望的。這一切的佈置，便是他母親的「啓示」了。但那椅子是冷靜地空着，室內也沒有歡迎他的聲音。室中的主人已經不在了。在這裏可見，從室中精細的佈置中所顯示出來的一個母親，是和一個生氣勃勃的，能表顯她自己之母親大不相同的。同樣，一個從自然和良心中所表現的上帝，和一個願意自己表現，並對人一一說話的上帝，也是大有不同的。

現在我們要想一想現代人對於聖靈的解釋了。在大戰以前不多時，人們很少聽見關於聖靈的講經。現在呢，講論聖靈已成爲一件時髦的事了，人們又說他是一位內心的警告者，是每個人心中的上帝。但是現代人看聖靈，不過比那稱爲「良心」之虔敬的指示，稍爲多些意義而已。這是和使徒時代所了解的，和在教會靈力充裕時所經驗的聖靈，大有不同的。今日的聖靈，乃是存在於每個人內心中的上帝，這是一「永生者擺在我們內心中的一些神性。」但是早年的教會所信仰的聖靈，與其說他是內在的上帝，不如說他是超越的上帝，來得比較的切近一些。他們不看聖靈是創造時代移植在人性中的一些神性，而是把他看

爲上帝在特別時候對特別的個人所給予的特別使命。這是一種「從上而來的恩賜」。今日的人，認聖靈是上帝的一種朦朧的，和人性化的證據，他的活動可以含混地在各處都見到，其實是無處能見到的。歷代教會所信仰的聖靈，無疑地是上帝的直接的激動，他的啓發力量，便是基督徒經驗中最有力量的原素。這就無怪乎人們不再感覺到上帝的愛，能力和指導的實在性了。

人們對於「啓示」和「靈感」的思想既經改變，因此他們對於上帝的意志的看法，也隨之而改變了。在我們的祖先的眼光中，所謂上帝的意志，是一位仁愛的天父對每一個子女所給予的有關他個人的一種意向。在今日一般普通人的眼光中，所謂上帝的意志，乃是對一種局勢之最合宜的普通解答。這也是個人常識的決斷，因而決定什麼是應當做的最好的事，同時又略略想到這是上帝所准許的。

最後，我們要注意關於祈禱的事。我們覺得，要試驗一個民族或一個人的宗教能力，祈禱便是最準確的寒暑表。現代人大半已失了對於祈禱之傳說的信仰，並且多已放棄關於私禱之傳統的習慣，這是無須找證據去證明它的。但仍有許多人想，祈禱是可以行得的。祈禱能使他們和宇宙間偉大的靈力相接觸，能使他們的生活安靜穩定，祈禱能啓發他們的心智，使能感覺神的智慧的指示。祈禱的價值，可用它的實際成績來證明的。至祈禱能成就何種超乎生活的事件，它的爲善的勢力的到來，除了經由無人性的自然勢力以外，還有其他的來源沒有？——這些是人們所不知道的。總之，祈禱是不再成爲兩個靈體爲了成就世界上最有力量的事，而發生的最親密的交際了。

七 活上帝的發現

對於上述的問題，我們未免說得太老實了，也許說得太過分。我們承認，在舊日的有神論中，充滿着應當驅除的迷信。但我們也以爲新派人的宗教信仰，已完全失去了，不過所得的也着實不少。我們主要的目的，是要清楚地大膽地應付今日一般平信徒的實際信仰。至於著者所說新舊信仰之不同，以及多數平信徒的上帝觀念之不適當，那都是能成立的。

事實的確是這樣的：我們對於上帝的活動之認識，還不及我們對於近鄰的活動之認識來得親切。無論我們的理論怎樣，在實行時我們所認識關於上帝的個性，啓發力，和含有旨趣之活動，還不及我們對於差役或郵差等的個性的認識來得親切。現在固然有許多人，相信上帝的行動能超過規定的與前定的自然組織，但究竟能在什麼地方超過？在什麼時候超過？並且是怎樣超過的？——這一切，他們都不知道。有許多這樣想，祈禱爲祈禱者所成就的，比有益的主觀的靈感更多，至於這更多的成就究竟是什麼？在什麼時候有這更多的成就？怎樣方能有這更多的成就？——這一切，他們也不知道。就大概而論，他們以爲上帝是無所不在的；但是細細的尋求起來，却不知道上帝究竟在那裏。人們受了定命主義心理學的桎梏，長久地感覺着監禁的威脅，現在已欲絕塵而馳，否認法律概念對人格能作適當的估價；他們所要求的，是人類自由的實在性，但他們不會按照自己的要求，照樣爲他們的上帝去要求。他們自認，他們相信一位自由的

與能活動的上帝，但他們不能指出他究竟是在什麼地方活動的，是怎樣活動的。他們爲了不知道他究竟在什麼地方活動的，也許會整個不相信他有什麼活動的能力。一部本來能運行的機器，因爲永遠懶着不動的緣故，結果就會不適用於行動。同樣，一位號稱能活動，而終於不會活動的上帝，也就不能長久地做一種有生氣的實在性，——一種活宗教的活上帝。這便是現代的有神論感覺爲難的地方。如果它不能使人們對上帝的富於力量的動作，重新感到一種合理的信仰，那麼上帝在人們生活中的能力，不久就會失去。

第二章 普通人困難的根源

在前一章裏，我們曾查攷現在一般普通人對於上帝的信仰，結果發見他們是信仰上帝的。不過在他們的實際信仰中，他們所想到的上帝是很含糊的，是不滿意的，因為他們多少是在自然的法則裏，或與科學有關的條件裏，發見他們的上帝。還有最緊要的一點，就是普通人所關心的，是一種有實際效能的觀念，不是一些不切實際的上帝觀。在一般不信徒的心理中，這種觀念一定要很着實，容易被了解，是比較的不變的，而且和日常經驗有關。至少在這種地方，列浦曼（Lippmann）先生的話是很對的：「要現代人想出一位他們所能崇拜的上帝，是一件困難的事。」

一 兩種主要的勢力

現在我們要查攷一下現代的上帝思想所以呈出含混和不適當之原因。為求達到這個目的起見，我們必須暫時放棄普通人思想的常軌，去探求那些為他們所不很認識的基本勢力。大凡形成一個人的思想的那些勢力，大概是他所沒有想到的。你和我都是生在一個思想的世界中，但這個世界的起源怎樣，我們却時常不知道。我們接受這個世界時，大概是毫不自覺的，而且是不含任何批評性的。但這個世界很能

有力地決定我們的一切思想。我們知道，要在物質的世界中得到自由，須得了解它的定律並知道怎樣去控制這定律；同樣，我們若要得到心智上的自由，對於形成我們的心智之種種勢力，就非加以扼要的把握不可。

能形成現代思想的外表之原素，實在很多。它們的交互作用和相互的結果，呈出了許多錯誤，足以使人下以最尖銳的歷史批評。在這種種混亂的勢力中，有兩種是最重要的，而且須特別分別出來。我們所要注意的，就是這兩種勢力。至其他最重要的原素，也可以直接間接地從這裏探索。

就全部而論，這兩種勢力是從不同的來源中起來的。它們會集合起來，要給現代的思想以一種單純的影響。它們是非常有效的合作者，雙方活動的技巧也很純熟。其中的一個原素，大部分是空論的，起初是心智的一種狀態。其他的一個原素是實在的，起初是生活的一種狀態。那前者是一種批評的、懷疑的、智識性的瞻望，這是從休謨（Hume）和康德（Kant）的思想中產生的；後來因科學性的哲學之興起，更得推廣之，往後且能左右十九世紀和二十世紀的嚴重思想。至於後者却是現代文化的特性，也是科學所造成的日常生活之機械化的組織。前者對於人們的思想漸佔優勢；而後者則能逐漸決定人們的生活。我們目前局勢的根源，大概可以分為兩種——一種是在前世紀主要的思想潮流中，而另一種則在現代人爲自己所造成的世界生活中。

一 伊曼紐爾·康德

智識的問題發端於大哲康德，雖然關於這問題之最清楚和最合理的陳述，不是出於康德的。不過，關於近代思想之任何討論，無論它是哲學的或神學的，一定是要從康德開始的。他的名著「純粹理性之批判」，在近代的哲學著作中不但是無可倫比的，而且是自從亞里斯多德以來，思想領域中一部最重要的著作。他的論據的綱要，給後來的智識爭論以發揮的題目，並限制了它的爭論的範圍。他對於思想界既有獨特的直接的影響，而他的思想又能預表後人思想的趨勢，因此我覺得，我們應當詳細注意他的對於有神問題的貢獻。我們如能明了康德的思想，對於十九世紀的智識潮流，就不致於感覺陌生了。

思想史上有一個最爲人所熟悉的人物，那就是德國奇怪的學者康德了。他在八十年以內，離開他的本鄉的距離，從不曾超過五十哩。他的生活極有次序，每天在一定時間內散步，因此他的鄰居就把他當標準時計看，同時並根據這時計，把自己的時計對準。他的親密的伴侶，祇有一個忠實的男性老僕。

我們不要想，康德的興趣未免爲地域所限，他的精神是遁世的。他深信一個人要了解世界，不必多出門。他讀着歷史的書，思想遊行很廣，其實他不曾離家五十哩。雖然這樣，他却教人地理書。

我們如欲欣賞康德的思想，和他對於我們的重要關係，我們必須明了形成他的心智之幾種勢力的。他的信仰的發展，如同一切建設的思想家的信仰一樣，是與當時主要的智識問題的背景相反的。如果我們

要把握住他的信仰，對於同世代的局勢必須作連帶的敘及；其中最重要的，有以下三種：

一、他的家庭，——是一種單純的，熱切的，保守的，感情用事的虔誠主義。他的幼年生活，就在這種空氣裏經過的；這種空氣所給他的影響，他不能完全逃避。這影響可從兩方面說起：一、使他不信任宗教的情緒，並昧於宗教組織的重要（他的宗教是道德的，實在的，但極其個人的）。二、給他一種深奧的倫理意識，並使他感覺真正的個人的品性。虔誠主義在康德的思想中，是最深奧的，最直覺的，和最缺少理性之原素的來源。從這中間產生了他的許多偉大的，建設的信念，如道德問題的重要，良心上無上命令的指揮，人類自由之實在性，以及倫理上的責任之類。

二、康德哲學見解之直接的訓練場所，便是來布尼茲（Leibniz）的唯理主義了。它的中心的論調是這樣的：如果我們要發見任何重要的真理，在開端時我們必須致驗人類心智的能力。經過了心智的自行致驗以後，我們便能找到相當的條件，而這些條件則能促成我們對於有形世界的經驗。於是它就可以進一步的去自行發見那最後「實在」的本性了。有人說：「從教育、性情和信仰方面立論，康德是一個唯理主義者。」他的哲學，從一方面看，乃是對於理性的能力之唯理的批評。

三、對康德的心智予以最嚴重的打擊的，是兩種源流不同的思想：一種是休謨的懷疑主義，另一種是牛頓的科學原理。前者搗毀了康德對於哲學傳統的信心，而後者則給他以吸引，使他覺得這是一種可持的替代者。休謨對整個唯理主義的方法的效能，表示懷疑；牛頓的思想則告訴他，在科學的方法中，——不

是在人類理性的分析中——我們能找到達到真理之最可靠的路徑。這樣，康德之偉大問題就在此中發現了。試問：心智能否造成任何健全的智識？如果是能的，又是怎樣造成的？而且所造成的是什麼？這智識被得到以後，又有什麼意義？康德的思想，大半在這些問題的範圍內活動。至於他的思想的限制，和他的貢獻怎樣，那是受前輩思想家的條件的限制的。

三 智識和上帝

在一章的篇幅內，我們僅能述及康德思想的邊緣。對於他的思想，我們必須特別注意的，是那最能影響到近代神學的發展的兩個方面：一、他所見到的人類心智能了解的智識，以及如何獲得的方法；二、他的關於上帝之正面論據。

一、康德的基本問題是這樣的：他一方面傾向於唯理主義，相信人類的理智具有尋求真理的能力；一方面則又傾向於懷疑主義，因而懷疑理智能否成就任何絕對的智識。為求解除這種兩難的問題起見，康德就注意於科學的方法。他的解決方法就是在「表象」和「實在」之間，在「表面上似乎這樣的東西」和「實際上確是如此的東西」之間，在所謂「非常的」領域和終極的「實在」的領域之間，劃了一道不能通過的深淵。關於「表面上似乎這樣的東西」，我們可利用數學和物理等來完成一種智識，雖然這

智識還是屬於現象方面的。至在實在——實際上確是如此的東西——一方面，我們或許永不能希望得到智識。

在開端的時候，我們必得用常識去承認，實際世界之到達各人的意識，是時常經過他本人的腦經的，因此這樣的智識，就永遠受他心智色彩的渲染了。因此那呈現出來供我們研究的「實在」不過是心智裏面的一些狀態，而這些狀態之存在與否，除了從心智方面去研究以外，我們是無從確實知道的。至於實在之真正的特性，我們要了解它，必須時常用推理的方法，也許它永不能擁有「智識」的權威，我們固然擁有一種「智識」，但這不過是心智對於錯綜複雜的現象之組織化而已。科學所要發展的，正是這一類智識。

現在且從有形的世界中取出一種熟悉的經驗，來說明這層意思：我們所要引證的，乃是我所有的關於一張桌子的智識。這種的智識，不過是呈現在你我感覺之前的桌子的智識而已。例如我知道桌子是空間和時間中的一個對象，但我怎麼能知道這東西真的在時空的連續性中存在着？我又怎麼能知道時間和空間並不單是心智加在有形的實在上的一些特性？這一種結論，是多數人相同的經驗所能贊助的；但一種為大眾所同意的結論，無論它怎樣含有重量，從不能供給絕對的智識。如果我們要證實那桌子的真實顏色，那就更加困難了。如果我們要去研究那桌子後面之神秘的和終極的實在，以及要知道我對於這桌子和對於我自己之智識，那中間隔離的面幕就更不容易透過了。我從不能越過我自己的和別人的印

象，去領悟事物之真正的實在。我只知道它在這裏；至於它是什麼，我就不能確實知道了。

我對於有形的世界或別的人，或許毫無智識；嚴格地說來，我對於我自己，也沒有客觀的智識。在這裏，我們抓到了整個問題的難點，和康德的思想與我們這時代的問題的交點。但是關係最重要的一件事，就在於康德對於「智識」和「信仰」所下的定義。他對於這兩個名詞，並不給以平常談話時所用的意義。康德之所謂「智識」，是嚴格限於解釋感覺的經驗——即為科學的方法所能對付之感覺的經驗——之一個有限制的領域，至關於美育和宗教的一切原素，一切個人的經驗，以及有機的領域之一切資料，都不得列入這個界說的範圍。簡言之，凡對於人生有重要意義的，都被排斥掉了。同樣，康德之所謂「信仰」，其含意也比普通之所謂信仰，要廣闊得多。我們在廣闊的經驗範圍內，既和「智識」完全隔絕，這樣，我們對於「智識」就當持別種的態度了。這態度，康德稱它為「信仰」。這信仰和主日學兒童的信仰的界說——「信仰就是相信你所認為不確實的」——大不相同。信仰所應付的，乃是比這穩健得多的幾種實在。如果自由一些說，對於康德，信仰是他對於事物和人民之實在的和日常的關係，這可以從實行上使它發生效力，却不能用數學原理來把它證實的。這樣，實際生活中的一切重要攷慮，就都列入於它的範圍以內了。至於信仰內容中的真理，我們可以從經驗中找到滿意的實驗性的「實在」；但這種實驗性的「實在」，決不能使理論上的表顯得到滿足。現在我們更能了解康德的誇口了，因為他說，他曾設法「取消智識，為的要使信仰有伸縮餘地。」

二對日後的宗教思想有重要的影響的，便是康德爲上帝辯護之著名的論據了。他這種論據，當然淵源於他的對於「表象」和「實在」之劃分。如果我們對於終極的實在不能有明晰的智識，那麼我們對於上帝和上帝的存在，以及他的品性等，就永不能得健全的智識了。如果科學所成就的智識，不過是對於表象世界之一種解釋，那麼，我們要在科學或自然中尋找關於上帝的證據，也是徒然的。同時，在自然科後面證明有上帝，或從自然的秩序和計劃中證明有上帝，這兩種證據也是不發生效力的。如果我們要證明上帝的信仰是合理的，我們必須往實際生活的領域中去尋找。在那邊，我們是靠着「信仰」去動作的；在那邊，我們的領導不是空論的理性，而是「實際的理性」。在這裏，康德以爲他已找到十分滿意的，而且能動人的證據。在康德的心目中，上帝的存在是包含在我們對於「世界是有理性的」這種信仰之基本的確實性之中，這就是說：如果理性能維持它的自敬心，上帝便是一種必需，用康德自己的話來說，上帝是「實際的理性之一種假定」。

四 康德以後

如果篇幅是許可的話，那麼，把康德的兩種信仰發展的經過，從他自己的時代起，一直敘到我們這時代，這是有價值的。如果說，十九世的思想 and 二十世紀最初二十五年的思想，不過是對康德所擬定的問題

加以一些註釋而已，這話並沒有說得太過。這實在的世界和表象的世界的分別，乃是此後一切科學所以能產生之一個有關係之點。近代的思想有一種先入之見，那就是要問：在表象的世界和實在的世界之間究竟有什麼關係？這個問題，依然是我們所不能避免的。現在神學界最有思想的人，想從人們的道德經驗上證明有上帝。

康德的表象世界和實在世界之區別，後來會經過一番嚴重的修訂，逐漸逐漸的，人們不稱它們為表象和實在，而稱它們為事實和價值了。人們告訴我們，事實是科學之絕對的領域；而哲學和宗教是與價值有關的。其實這區別上的意義，還要比這更進一步。在康德的所謂表象的領域中，我們或許可有一科學的智識，却沒有實在；但在實在的領域內，我們沒有科學的智識，而只有那些人們賴以生活的實在的事物。但在現代思想的影響之下，我們所當應付的，一方面是科學給以智識的之事實的世界，一方面則是價值的世界，這除了我們自己的欣賞和情感之外，是不能發生效力的。在康德看作表象，而視為沒有重大哲學意義的果西，却成爲我們所能擁有的唯一實在之基礎了；在康德視為達到實在之唯一重要的捷徑的，對於我們却成爲關於主觀評價之不穩定的領域了。以前，科學不過是解釋表象之一種有用的工具，現在却被認爲真理之指導者了。至於道德的意識，在康德亦認爲是領到上帝那裏之一種可靠的領導者，現在却成爲「什麼應當做，什麼不應當做」的標準了。我們記得，康德曾自認他所以發展哲學的目的，是要「取消智識，使信仰有伸縮的餘地。」不料結果適得其反。那被康德尊稱爲「智識」之一部分的思想，現在已

成爲哲學推論上之唯一正當的資料了；表象之解釋者科學，已逐漸被認爲真理之唯一可靠的指導者了。以前被認爲我們的指導之一信仰，現在却逐漸被人懷疑，並染上了一自願的思想的污點。康德的思想之存留於後世的，有以下這兩點：（一）深信終極的實在之本性是永遠不能知道的；（二）要得到這種可靠的，而爲人類所能獲得的智識，須有賴於科學。

五 對康德的批評

人類對於康德的虧欠，是決不會言過其實的。但自從近代的哲學和神學在信徒的信仰中引起困難以後，康德所造成的影響對於我們這時代的宗教思想，倒不免加以一番壓抑和咒詛，特別是在以下這三點上：

一、關於表象和實在之二元論。人類的經驗，不知有所謂單純的表象或實在；也不知道有離開價值的事實，或與事實不發生關係的價值。當我們看夕陽的景色時，我們不見光浪的長度或美麗，我們祇看見美麗的夕陽。當我們會見偉大人物時，我們祇知道他們是有勇敢的人，對於他們的膽量或其他特性怎樣，却不會認識。我們從不單獨地去對付價值，——無論它是屬於真理的，美麗的，品性的，或仁愛的，——但如果它們臨到我們時，是包含在具體的事實中時，我們才要去應付了。事實如果和價值分離，便是和實際經驗之豐富脫離關係，祇能供科學上的應用而已。價值如果和事實分離，便是和實際經驗之具體性脫離關

係，那祇能受想像力的歡迎了。

二 康德主張在經驗的基礎上建立為上帝辯護的論據，却不會注意到有形的自然世界的證據。

在這裏，神學家——特別是立特士爾（Ritschl）和他的學派——應負大部分的責任，因他們使康德的這種思想成為最後思想。道德的經驗，成為宗教的經驗了，一切宗教的經驗，成為個人之不加批評的和未經證實的情感之直覺了。「什麼科學能把自然的世界告訴我們？——這是沒有關係的。我們不是在自己的心裏和上帝相見嗎？這還是不夠嗎？」——這是十九世紀內科學和宗教中間的仇恨，使有智識的男女之有神思想因此受了磨折。

康德自己是太聰明了，他不願意完全接受這樣的對比。他的較深的識見，在他的一條最著名的格言裏可以見到，他說：「有兩件事能使靈魂起敬虔心：一是燦爛的星天，一是內心中的道德律。」一個人之信仰上帝，不是單為了道德意識上的必要，（或是為了內在經驗的肯定）有時對自然作沉默的思想，也能引起我們的上帝信仰。進一步說，所謂燦爛的星天和道德律，乃是一個最後的實在之兩方面。它們所提議的結論雖非完全相似，但也不是不相聯絡的。任何健全的上帝觀，必須能滿足這兩種經驗之最好解釋；它必須把這兩種經驗兼收並蓄，並且把它們調和起來。一個人的心智和靈魂決不能滿意，除非前者發見自然和價值把他領到上帝那裏；除非後者從自然和價值之中找到了關於上帝的活經驗。我們若肯研究科學的資料，並能解釋價值的經驗，我們就能被領到上帝那裏去。

三、康德的思想內還有第三種弱點。我們即使退一步承認關於價值之經驗是領到上帝那裏去之一條主要的——如果不是唯一的——路，但是康德和他的後人却完全從道德方面去解釋道德。

道德意識的聲音，並不是領我們到實在之唯一的指導者，我們需要一切可愛的以及善良的經驗。人類的精神若能和美的經驗相接觸，上帝的靈或許會用和良心的聲音完全不同的方式，來對人們的精神說話。人們如能洞見上帝的本性和意旨，以及他怎樣和人交往，這樣，我們從內省方面所得的，當然要和我們從良心方面所得的，完全不同了。

從道德的經驗去接近上帝，這方法之受人反對，現在仍日見有力。這方法之所以宣告失敗，不但是因為它的不完備，而是因為它永不能領人達到它的目的，——一種關於活上帝的經驗。它所要描摹的，是一個人藉着倫理上的努力，去達到上帝那裏；但是活的宗教却時常描寫上帝在和人們接近。至於上帝的實在性，並不是從一個人的道德努力中推演出來的，而是人們對於一種偉大的前進的人格之感應。以上之錯誤的看法，以及科學觀念之過分佔優勢，據我想起來，便是現代人所以缺乏宗教經驗，和不能感覺上帝的實在之主要原因。他也不能確實地知道有一位活的上帝，因為他已趨入歧路，不知道應在什麼地方和上帝接近，並怎樣感覺到上帝。這雖不是對於我們中心問題之整個的解答，但這並不是很小的部分。

我們如能注意到宗教在原始生活中的起源，我們就能把這種謬誤的觀念打破。在原人的經驗中，宗教的開始乃是感覺那「整個的他」，而不是對於良心——「整個的內心」——的認識。但我們不必以

原始的宗教爲例，祇要回想到本人幼年生活中宗教的起源，就能明了其大概了。原來兒童的宗教觀念的產生，並不由於對於本分的一種感覺，而是由於別人所給他的種種恩愛，體諒，同情，犧牲，和信任。兒童所認識的上帝，並不憑着人的內心對他們說話，而是憑着外邊的人對他們說話的。兒童所以能感覺到自己的本分，也往往由於外邊人對他們表示信任，愛護，和期望等的緣故。這樣看來，宗教的興起不是由於人們在內心中感覺了什麼，而是由於他對於外邊的人有一種自發的感應。

我承認在兒童靈性中初次出生的宗教，到以後他成人長大的時候，還是能繼續有效的。宗教所集中其注意的，其程度往往超乎信仰者的本人。當它在感動我時，並不憑着本分觀念之騙策，而是由於愛心和犧牲之感動。當我對宗教有所感應時，宗教並不做一些我所應當做的事，而是把我自己當作禮品去供獻，因爲這是必要的。

六 科學的見解

近代科學之早期的結論，以及牛頓著作中最早的「科學的哲學」，乃是喚醒康德「獨斷的睡夢」，使他發展批評的哲學之幾種勢力。我們已經說過，康德之批評的，懷疑的，和理智的性情，再加上以後「科學的哲學」，使他幾乎能支配十九世紀的思想。但我們所感覺興趣的，並不是科學理論對於時代思想之影響，而是科學的思想方法和科學上的成就，對於一般人的宗教觀念之影響。

研究思想史的人都知道，近代的科學對於宗教幾乎不曾輸入新的困難和新的問題。能造成「近代的頭腦」的，不是新事實的發見，而是新見解的傳佈。許多年以前，霍平定（Holtzlin）教授寫着說：「能引起科學和宗教間之爭論的，形成宗教的問題的，不是科學所得到的結果，而是思想之整個的趨勢，和實驗科學所養成的心智之整個的習慣。」科學在十九世紀所以具有極大的勢力，那是因為在人類史上，「科學的見解」第一次成爲一般平民的所有物。槐特海（Whitehead）教授曾指出，在每一個文化時期內，都有具科學見解的思想家，——對事實表示熱情，而一方面則懷疑形而上學的空論。但這些思想家大都是孤獨的，祇能在學術上享退修的權利。他們的勢力雖能傳播很廣，但大半是間接的。一般人民，大都按照自己的習慣行事，並用單純的信仰接受他的世界和宗教，而毫不加以批評。到了十九世紀，這種態度全都改變了。所謂「心的狀態」以前只是少數人的特權，現在却成爲多數人的特性了。這樣，「一種新的心智就被發現了。」

我們往往不能準確的知道「科學的見解」怎樣改變了一般人在日常工作時的態度。故著者頭意提示，「科學的見解」在以下這六點上，具有最大的勢力：

一、近代的科學，能藉着它所發見的事實，在普通人的想像力之前，呈出一個擴大的宇宙，使他們感覺着驚奇。其實近代科學祇能把科學時代以前的思想家所形容的宇宙範圍，加以縮小而已。因爲自從科學發達以後，宇宙在它廣大的方面不再是過分有權力了，在它紛繁的頭緒方面，不再是不可思議的了。但是

一般平民，平日思想觀念都不甚高深，一旦突然和有學問者的觀念相接觸，因此對於科學所描摹的世界，就有些驚駭起來，結果不免腦經混亂，不能有所了解。至少他會感覺，在那能管治宇宙的「大能」和他的微小的生命之間，有一道很闊的深淵把他們從此隔開。最不好的一件事，就是他的心智已自安於一種謙卑的不可思議論之中，而不願再求上進了。

二在宇宙律的概念方面，「科學的見解」也很佔勢力。原來科學的最高目的，是要在一個無所不包的制度之中，統一了一切的智識，並藉着一條自足的宇宙律之原則，有系統地去解釋一切的實在。但這是不可能的，所以這劃一的解釋，結果往往把事實曲解過甚，以致弄得荒謬百出。而且這種原則，往往注重繼續的發展，而忽略了改變、新奇和前進。它又把整齊劃一說得太過，把創造性和個性看得太輕。最嚴重的是，它使人從定律的立場，去料想各項實在的活動。這所謂定律，是從嚴正的缺乏人性之司法手續中借用的；更準確一些說，是從無生氣的自然之機械的和無益的行為中借來的。至在宗教一方面，這統一的原則倒使人們日常的上帝觀非人格化了，而且變成沒有生氣的。

三科學的觀點在解釋一切事情時，都把它看作在生成和轉化的過程中。更重要的是科學對於進化之注重了。這進化的概念，對於尋常的思想有兩種似是而非的影響。第一，它造成一種「宇宙尚未完全」的印象，使人們感覺世界是仍在創造之中。在這一方面，它使人預想着一種尚未出現的將來，使基督教原先所宣稱的「耶穌的優越性」遭遇最嚴重的困難，同時將激起一種「上帝自己也許仍在創造之中」的

空洞理論。在一個未曾完成的宇宙內，幾乎任何事情都有到來的可能，因此一般人就覺得，永遠的和不變的上帝觀有些難以成立，而且有些不適宜了。第二，進化論注重物種的極大勢力，它使人們注意於過去方面，把歷史的眼光顛倒了，並使人們完全根據粗魯的開始，去解釋成熟的現象。所奇怪的就是這發源於一種思想——進化論——的兩種觀點，居然是適得其反，不很能調解；不過它們還能馴服地儲藏在一個人的實際哲學之中。

四、「科學的見解」佔勢力的另一個地方，便是「科學的方法」了。這方法所注重的，是分析，描摹，分類，——這些是試驗室中常用的技巧。用了這種方法以後，凡最被重視的真理，——如完全經過分析，描摹，和分類的事實，——都能為人們所獲得。這一類的標準，因為具有如此的權威，所以影響所及，使一般普通人也願意接受那能滿足他們的標準之資料，作為他們的「真理」。但人們都沒有充分注意：用了這些測驗法以後，結果將使宗教家的深刻的信仰，和藝術家科學家所認為最得意的識見和實在，從「真理」的領域中被排擠出去。在一世紀之中，宗教會與「科學的見解」這種假定作戰，但它在作戰時，並不是很孤單的，因為詩人，藝術家，和其他獻誠於一種經驗的人，對於這種作戰也感覺興趣。

槐特海教授在他的傑作『科學和近代的世界』裏，曾說了一段極有權威的話，話中曾指出十九世紀的思想，幾乎完全被這時代的武斷的科學假定所支配。我們所以能從這種逆運之中被救出來，不是靠哲學家 and 神學家的辯論，而是靠若干詩人之堅決的反抗。但是詩人不願用證據去發揚他們的信仰，只是

堅持着他們的信念，說科學的推論是不適當的，是含有誘惑性的。他們能從他們的骨髓中知道，科學家是一錯誤的。他們所訴求的乃是——純樸的經驗，——不是幼稚的不加批評的經驗，而是未受拘束以前人生之豐富，深奧，複雜，和意義。詩人之為詩人，於此可見其特性了。

五、科學的見解。憑着「真理之科學的標準」就有了極大的勢力。如果在上文，我們已對科學之影響持一種批評的態度，那麼在這裏，我們將敘及近代科學對於普通人的見解之極大貢獻；同時，這也是近代科學對於宗教的一種挑戰，所可惜的，宗教對於這種挑戰之承認和解答，未免太遲緩了。試問今日一般比較年青的人，在今日的偉大的反教哲學中，最能引起他的注意的究竟是什麼呢？也許會回答說，那是他們應付事實的決心，對於真理所表示的忠誠，在智識的要求上所表示的謙虛，和不願作誇張之陳述。如果我們問這個頭腦公正的宗教批評家，什麼是他所要批評的要點，他的答案大概是這樣：「宗教的主要毒，便是它的智識上的不誠實，和實際上的自欺；它把可有的事，當作實有的事，把美麗的希望，當作嚴格的實在，它自以為已獲得偉大的成就，因為他在情感上，覺得自己具有大能力。它自以為已走上高尚的成功的路，因為它自認它有崇高的目標。它是誠懇的，可惜在自欺；它是熱烈的，可惜是徒然的。」一個人如果能站在這種批評之前，心中坦然，毫無疑懼與不安，那麼他必是一個很有自信力的宗教辯證者。也許這是近代科學對於我們思想之一種最有價值的貢獻。——堅決主張澈底的智識上的誠實，同時堅持一種健全的謙虛心，以為有許多事是本人所不知道的。

六、科學對於普通人的思想和生活之一種最大影響，在於能創造一個現代的世界，——在於能創造科學的文化。在這裏，我們抓住了現代宗教中第二個疑信參半的根源，——現代生活的特性。

七 現代世界的生命

近代科學最能影響於普通人的宗教信仰之處，不在他的有意識的境界，而在他的日常的生活方面，——特別是和工業文化相接觸的部分。

近代的科學文化擬設法使人們和他們的父母，和自然的世界，和其中的一切偉大，美麗，可愛，與優點脫離關係。那在上的「燦爛的星期天」也不再能把它們的信息告訴他。科學的文化又把人們禁閉在受機器支配的生活的範圍內，並把他們在虛妄的安全和自足的圈子裏培植起來，使他們不但和自然隔絕，並且和正常的社交生活脫離關係。它使他們把注意集中在物質的增進，事物的積儲，以及方法和機器的完成上。它使他們相信鉛工比寫詩更重要，事實比了解更重要，最近的比最好的更重要，標準化比個性更重要。量的增多比創造性更重要，成功比生命更重要。它的物質上的成績，遲鈍了近代人對於宗教實在之感，並打消了他的對於宗教信仰之需要。

八 結論

我們已說過，近代有神思想所處的困境，大致是受了兩種勢力的影響：一是過去一世紀半的哲學思

想的影響，二是科學的控制之實際的效果。在根源上，這兩種勢力有一半相同，有一半不相同。在發展上它們是走着不同的路，雖然在開始時，它們有了連帶的關係。不過，它們對於時代的宗教生活的影響是一致的：它們企圖污蔑最後的實在之可知性，並主張哲學和神學之正當材料，應限止於經科學證實的，屬於明顯的經驗之種種論據。近代人對於宗教之疑信參半，是康德給予近代世界之一種批評的和懷疑的態度所引起的。近代人對於空論的效能已在發生懷疑；他們覺得他們的精力和興趣已在和實際生活發生關係，並且覺得空論是不切實際的，是不實在的。逐漸的，對於「最後的實在」之致慮，於他們的思想習慣有些格格不入了，因為只注意於目前的實在——一切屬於物質的東西，以及世事的推移和進展。試問在目前，他們是否擁有為他們的哲學所需要的一切資料？

對於以上這兩種勢力，我們所注意的似乎偏重於前者——哲學思想的影響。這是因為我們所研究的，大半偏重於智識問題。但我們在研究問題時，如果不同時注意管束思想發展的科學，也許我們會得錯誤的看法，而失去現代世界的重要意義。如用廣義的看法，我們不敢斷言在這兩種勢力中，那一種對於我們這時代的宗教命運能給以更重大的關係。如果近代的懷疑主義起源於理論上的無把握，那麼發揚而光大之的，一定是實際上的「無關痛癢」了。

第二章 近代科學所給予的光明

現在我們想像我們的朋友——普通人——是在尋求一種合理的上帝信仰。他曾分析他的困難，並知道這困難是在什麼地方，現在他正打算作建設的思想。

他將怎樣開始尋求呢？最緊要的是他在尋求時的一種觀點。現世界的智識分子在作這樣的尋求時，祇有一個可敬重的起點：那就是，他必須把一切預想，一切信仰，和一切主觀成見，從他的腦經中除去；他必須努力造成一個「空虛的心」；他必須澈底公平地搜集和估評一切客觀的證據；最後，他才可以緩緩地，忍痛地建立起關於「世界的真相和它背後的大能力者」的結論。以後我們將有機會指出，以上並不是尋求真理的唯一方法，也不是最好的方法。但這是近代人的腦經所大致信任的方法，——科學上尋求的態度。現在讓我們暫時接受這種態度，不加任何批評，並且去遵行它。

一 事實和價值

我們已表同意，以為任何適當的人生哲學必須解釋我們的一切經驗，不是解釋這經驗的一部分。當我們準備取這樣的態度，並願意決定關於世界和人生的真理時，我們覺得有兩大論據可供我們的研究。

這是我們第一次的發現——那環繞着我們並且影響於我們的生活的那種實在，是得之於我們的經驗的，但在獲得時有兩條不同的路可走。

第一是人生呈獻給我們的許多明顯的事實。例如關於自然和歷史的許多事實，物體的性質，宇宙的構成，進化的過程，和人類崇拜的歷史等——這些都是客觀的論據之整個的領域，也是和科學與歷史發生關係的資料。但這些論據，完全和我不發生關係，而且也不依賴着我。如果我的生存被結束了，它們將依舊保持其客觀的實在。我們認為有關係的，乃是一個關於事實的問題，因為有些事實，尙有待於發見和報告，這也是作科學上的研究之適當的資料。從理想上講，如果有兩個人搜集許多消息，用公正適當的方法去作調查，對於「實在」的構成，自能得到相同的結果；因為世間祇有一個正確的科學的評價。至於我個人的願望怎樣，感覺怎樣，那是毫無關係的。在這中間或許會有意義，含有旨趣，或許有上帝，或許一無所有。如果這中間是一無所有的，我們就應當去應付真理，決不可置之不理。在這裏，科學必須給我們一個解答。我們必須接受它的報告；因為它雖不一定是對的，但我們可以信賴的，且沒有比這更健全的了。除非世界上的事實能證實宗教的真理，我們對於宗教將不再看它是可靠的。除非科學能把上帝指示給我們，我們將不再信仰他。

但是片刻的反省，就會使普通人想到他的經驗是他可以自行研究的另一種材料。須知你我都不是科學性質的測量器，是絕對準確，不差毫釐的。我們是活的，是能感覺的，並且能思想。客觀事實的世界之臨

到我們時常經過我們個人的經驗。對這客觀事實的世界，我們自會加以個人的判斷，並能想到這世界對於我們的意義，無論我們喜歡它，或不喜歡它。例如一種音樂的本身，是受顫動、和諧、和音聲等自然原則的支配的，是不能推翻的；但音樂又能在我們各人心中造成一種印象，並且能在我們中間引起一種感應。所可注意的是：各人對音樂的印象和感應，都是各不相同的。在你聽起來，這音樂好像是天使的聲音；在我聽起來，也許是一種無意義的擾雜之聲。雖然同是一種音樂，但它對於我們各人的意義，却很不同。

這種基本的區別，有各種不同的界說。我們時常說起，這是事實和價值的區別，或事物和它們的意義的區別。但也有別的人喜歡把它分為「量」或「質」；「合韻律的或不合韻律的」；能用數學計算的或不能用數學計算的；普遍的或特殊的；一般的或個人的；存在或功用；一件事的真相或一件事的作爲。此外人間還有兩個平行着的領域：一是科學的領域，一是藝術的領域。科學祇承認那些具體的，可以測驗的，能受原則管束的事物；而藝術所注意的，祇是那些屬於個人的，特殊的，不能較量的，和有意義的原素。注意前一種的實在，能使我們知道它的起源；重視後一種的實在，能使我們知道它的命運。前者能澄清信仰，後者能增益經驗。就一般而論，我們如能攷驗世界的事實，我們對於哲學中的「實在」自能逐漸引起信仰；我們如能欣賞事實的意義或價值，我們或許能得到一種關於宗教中的上帝的經驗。前一種的研究告訴我們：上帝是一個創造者；後一種的研究告訴我們：上帝是一個救世主。

和「實在」向我們表顯的兩種方法相符合的，價是我們用以抓住「實在」的兩種方法了。要發見

世界的種種事實，我們就利用分析，描摹，和概論等方法，——簡言之，就是用科學的技術。要了解「實在」的意義，我們就求助於直覺，欣賞，個人化，綜合，和概略，——這是藝術所有的明察。

我們之能體會實在，時常憑着兩種不同的經驗，——這是我們建設性的研究之第一個重要結論。但我們決不想，這「實在」的兩方面是兩個不發生關係的領域：科學的領域和宗教的領域。以前把事實和價值嚴格劃分的辦法，現在必須放棄了。我們在論康德的一章內曾經說過：世界上沒有不含意義的事實，也沒有不包含在事實中的價值。現在我們所要應付的問題，不是「實在」之中的二元論，而是人類經驗中的兩重性質，——用兩種方法去抓住一種實在。這便是兩大資源的真正關係，也是從思想上去應付它們的方法。事實和價值有密切的關係，並且是彼此依賴的。凡是健全的上帝觀，必能滿足這二者所有的好解釋；它必須包含它們，把它們調合起來，並指出它們的相互關係來。如果祇從一方面去研究上帝的問題，那裏所得的結論必是抽象的，偏面的，不適宜的。只注意於客觀事實的人，結果將成爲智識者或唯物主義者；專門重視價值的人，或者會成爲一個情感主義者。如果有人說：事實的領域屬於科學，價值的領域屬於宗教，這是很不確實的。比較合理的看法，是把科學的領域和藝術的領域分開。但宗教是和一切真理發生關係的，它對於這兩個領域所給予的光明，是同樣感覺興趣的。祇有人們能證明價值比事實更能見到「實在」的性質，我們方能看出宗教是和價值的經驗相關的。

以上是我們不同的經驗所顯示的一種實在。那兩種領域，是達到一個目的所要走的兩條路。在這兩

條路上所見到的對象必須是一個，但在表面上却不一定是一個，正像一座遠山，從不同的角度去看，所看到的也許很不同，但我們對於科學的用具之分析，以及對於價值的經驗之解釋，應當清楚地指示出上帝的實在，而且須暗示同一的上帝。我們因欲知道關於上帝的一切，所以我們歡迎每條路所能給予的一切光明。

二 關於自然之明顯的解釋

我們要問，近代的科學所指示給我們的關於自然界的事實，究竟是些什麼？

在開始討論時，我們應得指出，世界上至少有三種不同的科學的解釋。這三種解釋所代表的，不是三種矛盾的研究自然界事實的方法，而是三種能互相補益的研究法。研究的結果，使我們的上帝觀得了三種獨立的貢獻。第一種是關於自然之明顯的或純樸的解釋；第二是自然科學之哲學；第三是進化的哲學。茲分別論之如下：

一 關於自然之明顯的解釋

第一種研究法便是去接近日常經驗之世界，列舉其中最重要的事實，並設法求得明顯的理論。至於這個世界之幾種重要事實，那是人人所熟悉的，連那受極少科學訓練的人也不難了解的。

在普通人的眼光中，覺得自然界中最可注意的一個事實，便是它的不可思議的廣大性和複雜性。現

代的科學比以前的科學更能告訴我們：我們是生活在一個如此廣大的宇宙中，雖用盡我們所有的想像力，還不能開始了解它。沒有什麼統計、描摹和隱喻法，能如此這般地展開我們的想像力，使我們真能把握住我們的世界的偉大。例如離地球最近的一顆星所發出的光，每秒鐘行一八六、〇〇〇哩，它要射到地球上來，須經過四〇、〇〇〇、〇〇〇年以上的時間；這樣看起來，我們現在所見到的光，必在地球還沒有生物以前數千年已經離開地球，開始向地球方面照射了。從此我們就可想像，星球離開我們是如何的遙遠，宇宙的空間是如何的浩大了。除了那不可思議的遙遠的空間以外，更有那不可思議的微粒，使我們不得不從望遠鏡的領域，轉到顯微鏡的領域去研究一下。這樣我們就能想見，在一枚尋常的鋼針的內部，就有無數的電子在不息的運行，其數量之繁多，就是竭了整個人類的力，在千年以內還不能把它們數清楚。而且這些電子，就它們體積的大小講起來，它們中間所有的距離，比太陽系各行星間所有的距離，還要大些。除了宇宙的廣大和複雜性以外，還有一件可以注意的事，便是地球的年齡了。曾有人說着一種可以原諒的、言過其實的話：「在人類還不會在阿米巴（變形蟲）中間預表形體以前無數千年，宇宙的年齡已經很大了。在人類在地球上的短促行程過去後無數千年，那個宇宙還是在它的快樂的幼年時期。」這句話的意思，不過是要說明人類在世上的行程同世界的年齡比較起來，只有片刻的工夫，幾乎是算不得什麼的。

以上所提的論點，不是要使我們折服，也不是要加速我們柔弱的想像力，而是要把科學所顯示的宇宙指示給我們。但以上所述的宇宙之顯著的特點，如它的廣大性，複雜性，和年齡等，並不是關於宇宙的一切。此外還有其他的特點，其性質也同樣的重要！茲略舉如下：

(一) 宇宙的統一性。——它是一個統一的宇宙，是我們的世界，不是一個多頭的東西。

(二) 宇宙的次序。——它是一個有次序的，又是和諧的宇宙，不是一個不可捉摸的幻影。這一種特點，給宇宙以一種絕對的可靠性。如果沒有這種可靠性，一切科學都不能成立。

(三) 宇宙之可驚的單純性。——但能造成不可思議的複雜性。物質的世界，是不到一百種的化學原質所造成的。但這些原質是互相聯絡的，因而能成爲一個有次序的，有繼續性的個體。當然，這些原質不是物質的基本單位。它們能因鎔解而成爲更重要的原素，至於它們的數目有多少，性質是怎樣的，那還是科學家正在辯論的一個問題。但如果科學對於物質之最後成分使出它的手腕，這些成分的數目也許不會超過兩三種以上。——也許只有力和電，或電波的長度而已。我們這奇異的和複雜的世界，便是在這幾塊簡單的基石上建立起來的。

(四) 宇宙之繼續性和相互的聯絡性。從電子至星霧，從阿米巴至人類，從宇宙的一個極端至另一個極端，我們都能遇見同一的組成原素，同一的建築的構造，同一的定律或原則，同一的「實在」的次序。

(五) 宇宙之明晰性。曾有人說，我們的宇宙是可以明了的，是能使人感覺意義的；它的本性，構成，和秘

密，都能逐漸被人類的智識所發見。人類如果能用心智的力，去和一個宇宙共同工作，覺得其中的一切是他們的智力所能了解的；這樣，他們就會推論，在這宇宙的背後，一定有些東西和人類的智力相似。

這一點，使我們得到很重要的觀察。我們知道科學的每一步的前進，是憑着兩種預想的，這是人們所時常不覺得的。其實這兩種預想乃是兩種臆說：一種是關於宇宙的智識的，一種是關於上帝的。第一點，一切的科學假定我們的宇宙是絕對可靠的，其中決沒有意外的危險，兇惡，或不受管束之處。例如今天所完成的試驗，明天再在同一的情形之下試驗一下，結果一定是相同的。一種定律如果今天被決定以後，在一年，十年，百年，或千年之後，仍是有效的。這就是我們所說的宇宙的一統性，宇宙的「次序」，或「實在」之次序了。但這些乃是口氣很大，而含義很深的話。次序不是即刻就來的，試問這裏面是否包含一個發號施令的權力或心智？

第二點，一切的科學假定宇宙是有理性的；這就是說科學的性質是人類的智力所能完全了解的。人類的理性，是開啓宇宙的秘密之一適宜的鎖匙。這樣看來，這一把能多得成功的鎖匙，在構造上定必和它人所開啓的鎖，有十分適合的地方。

我們應知道，這些臆說是不曾得到證實，也許永遠不能得到完全的證實。但它們是逐漸被實際的結果認為真確有效的。我們所認為重要的是：這些臆說是每一種科學試驗的前提，也是每一種科學定律的程式。如果它們被指為無效，那麼科學上的成績必致覆敗不可收拾，而科學對於自然的了解和管束，也必

須另起爐灶。總之，科學根據着它所不能證實的假定向前進。這種假定它雖不能證實却能在繼續的應用中，找到更可了解的，和更適宜的實用智識。換一句話說，科學是憑着信仰而前進的。如果要有一個名詞去準確界說科學的這種態度，那就沒有比「信仰」更適宜的了。

總括地說一句，我們這世界所有的特性，是極其明顯的，雖一個未受訓練的觀察者，也能指出宇宙中有一發號施令的，和維持一切之權力和心智。有的科學家說：宇宙中有一具有道德的意志的「實在」。這種暗示的合理性，在人們實行尋求智識時，就得了更大的證明。

三 自然科學之哲學

二 自然科學之哲學

我們覺得，近代科學所應付的世界，不是這種屬於自然經驗之單純的宇宙。我們時常聽見「量子」相對論，「和」四次」等名詞，這些對於普通人並沒有多大的用處，祇有在研究電子和電波的長度時才有用處。有人告訴我們，這些名詞並不是真正的基本要素；它們不過是真正的實在之有用的表證而已。至於真正的實在，那是玄妙至於不可捉摸，雖想像力極敏銳的人，也不能加以理會的。在我們的這個世界中，事物是和它們表面上所顯示的不同的。那關於自然經驗的記載，必須用「自然的哲學」去補充或替代。這一種工作，正是現代幾個最進步的科學家，如愛定頓（Eddington），槐特海（Whitehead），詹

恩（J. Jeans）和海爾且（Haldane）等所努力從事的。這是科學研究上帝問題的第二個途徑。

要在很簡短的篇幅內討論這樣困難的和重要的理論，那當然是不能恰到好處的。那重要的論點似乎是我们的世界的性質，使我們不得不承認宇宙中具有原則、定律、或組織，使我們的這個世界有存在的可能。我們必須清楚地知道，這些更重要的原素的獲得，不能憑着把原子或電子分成更小的單位。其實原子或電子還不是物質的本體，乃是使物質能存在的若干條件而已。它們是未受訓練的頭腦所不能想像的實在。但是假定它們的存在，乃是絕對必要的。自從希臘最早的哲學時代起，科學已在尋求形成物質世界之基本的或最後的單位了。我們常以為在這種尋求上所得的進步，便是分子的發見，原子的發見，和電子的發見了。試問現在所發見的是些什麼呢？但我們應當明了，以上所說的不過是解釋物質的本性之一半的工作而已。人們多以為微細的分子是造成宇宙的真正「原料」；但這些「原料」如果不受不變的原則、條件或定律等的組織之支配，它們就不能繼續地流動，也不能有秩序地聯合起來了。這種原則或定律之組織，我們可稱它為物質的「構成」。——這「構成」是極難了解的，但它對於可以了解事物之存在，却是絕對不可少的。這質的世界所以能造成，就是憑着那變動的「原料」和不變的「構成」之相互的關係的。自然的哲學所着眼的，便是宇宙的這種「構成」了。

例如在槐特海教授的眼光中，自然之中並不基本的包含分子和原子或電核和電子，或波長和放射。這些名詞，不過代表自然界具體事原中的描象觀念而已。我們的世界是他所說的「具體的事件」或

特殊的故事。或「時代的故事」的一個集合物而已。每一個「事故」具有一個四因次的實在，如果要說明它，不但要提到和空間有關的三個因次，更要提及和時間有關的第四因次了。更緊要的是，每一個「事故」和宇宙中其他的「事故」都有密切的關係。這樣，我們所得到的「一個宇宙觀」乃是各分子彼此聯絡，而結構異常複雜的一個世界。

「事故」或「事件」等名詞的意義雖不太容易了解，但在槐特海教授的見解中，却並不是基本的原素。它們需要承認三種更基本的實在，——預想我們的世界是那「一種世界」，以及我們所能決定的最後的原素。至所謂三種更基本的實在，第一種便是「創造的能力」，這種能力據槐特海教授的一個青年學生所說的，乃是「一種盲目的、無限制的、抽象的可能性，——一種無條件的純粹活的觀念，——它更能形容一種事實。說宇宙是在繼續不斷地進行。」第二種更基本的實在便是「永久的物象」的領域，這是指那些和人物等有關係的不變的特性（如「白」，「藍」，「硬」，「瞻量」，「恨」或「愛」等。）而言，但是這些在我們的經驗中表顯出來，那是非在特殊的變動的人物中得了「具體化」不可。這些「永久的物象」和柏拉圖派思想中的「理想的方式」或「五種最普通的關係」相似的。第三種更基本的實在便是關於限制或決定的原素，這原素能使盲目的、抽象的「創造的能力」流動不息，並能使不變的而能超越的「永久的物象」聯合起來，給我們的具體世界以一種實在性。這也是「實在中的維繫的原素」，或者像槐特海教授所說，乃是「具體化的原則」。「這「具體化的原則」便是上帝了。」

詹思士爵士 (Sir James Jeans) 的思想和槐特海教授的思想略有不同，而且要比較的明顯一些。他是一個數學家 and 天文學家，他所注重的科學研究，是和數學發生關係的。他的目的是要告訴我們：我們的世界中的基本「構造」對於純粹數學的概念的接近，要比任何事物更進一步。在上文，我們曾把「原料」和「構造」這兩個名詞分別界說，同樣，詹氏也把這兩個名詞裏所包含的意義分別界說，但在名詞上却有些更動了。他說：「物體之真正的原素（即「原料」）是永遠不能知道的。我們要求進步，唯一的方法便是討論那管束物體（即「構造」）的改變的定律，因而造成了表面的世界的現象。」詹氏又主張用純粹的數學的概念去解釋自然，所以他說：「我們用純粹數學的概念去解釋自然之一種努力，是很能成功的。我們覺得無可爭論的一點，是自然對於純粹數學概念的接近，倒比對於生物學的概念或工程學的概念的接近，要更進一步。宇宙似乎是一個純粹的數學家所規劃的。」

詹氏為欲解釋科學家為什麼用數學去解釋「實在」的構造這一件事，就借用拍拉圖的極熟悉的地窟的比喻，並認它最能說明他的論點。在康德分別「表象」和「實在」以前若干世紀，拍拉圖就指出：盡力辨別最後「實在」的特性之人類，猶如被禁閉在黑暗地窟中的囚犯那樣，對於獄外的實際世界（就是「實在」）永遠得不到直接的智識。外面的光線從窟口裏射進去，祇能使物體的陰影在窟室的牆上出現而已。從這些陰影，他們便能推想他們所不能見到的，窟外所有的東西了。如果這所見到的是舞動

的人影，他們便會推想窟外有活動着的人。他們對於現實世界的唯一智識，便是從這些影響中得到的，雖然極其有限，但倒是真實的智識。同樣地，我們所得到關於「實在」的唯一智識，也是憑着那「官覺的」經驗在「表象」一方面是反射的，但這所得的却是健全的智識。如果地窟中的囚犯，為解除煩悶起見，自己發明了一種棋子，並且彼此玩着，如果一天，他們在窟室牆上發現了玩棋者的影子，一切動作和他們自己的舉動完全一樣，這樣，他們就會推想，在外邊的世界中，也有人在玩着同樣的棋子了。數學家所處的地位，正是這樣。他們從純粹的思想中，發明了純粹數學的科學，這一種科學和感覺的經驗最少接觸。數學家又發見，自然之反映「實在」，是根據純粹數學的定律的，因此他們就推論「實在」就是純粹數學家的產物，他們就這樣說：「宇宙的偉大的建築師，現在是開始像一個純粹的數學家了。」

有人反對詹恩士的主張，因他以數學家的資格，把上帝當作一個偉大的數學家。這是一種錯誤的反應。對詹氏並沒有按照他自己的形像造上帝，他不過注意人世間和數學有關係的若干部分而已。至於自然界之活潑的，發展的，和在進化的部分，在詹氏的哲學中是沒有地位的。他所形容的上帝，是一位和自然的「構造」發生關係的上帝；祇有在這些關係上，上帝乃被認為一個純粹的數學家。如果一個生物學家憑着他的研究範圍，去研究上帝對於他們的關係，他們就會看上帝是生命的一個給與者。這樣的觀念和見解，原不能算錯的。

我們所引證的，祇有槐特海和詹恩士。其他科學性的哲學，也儘可以加添上去。他們對於上帝的描寫，

也許略有不同，但這不同正足以顯出他們的觀念之豐富。他們將對以下這個中心信念表同意：自然的構造，使我們承認宇宙中有一「次序的原素」，他是有智力的，並能維持那現象的世界，使它有成立的可能。佐治帕爾末（George Herbert Palmer）對於他們的結論說得很精當：「假使沒有關於上帝的假定，科學乃是片段的，無根基的。上帝乃是一切存在物的先決條件，也是存在之唯一的根據。」這樣，我們並不憑着價值的領域，和它們對於我們思想的意義，而單憑着我們對於事實的領域之批評的分析，我們便能認識「一個『宇宙性的智力』」了。

四 進化之哲學

三 進化之哲學

一個普通人如果具有若干的智識，他必然會覺得無論是單純的經驗，或自然科學的哲學，它所給他的關於自然之解釋，都是他的平日的經驗所不熟悉的。不過他們的確忽略了自然對於人生有意義的部分。他所描寫的自然，乃是靜止的。但如果我們給自然以一種適當的描寫，那麼這個自然就會顯示一種活動電影的性質。我們所知道的這個世界，是在我們的眼光之下時時改變的。它不是靜止的，乃是有生氣的。我們在地球上所應付的這一部分的實在，已為我們產生了一種逐漸的、緩進的、進化的法則。這世界的歷史，是一種遲緩的和確定的向上運動。任何科學之哲學，如果不認自然為一種創造法則，人生和意識的事

實爲這種法則之極點，就不能稱爲適當的哲學了。關於單純的經驗和自然科學之解釋，必須在進化的哲學中得其完成。按照我們的見解，這關於科學進步的第三條路，對於上帝的思想貢獻最多。

關於進化故事的大綱，現在已成爲一種通俗的智識。但在故事之中有一個方面，不爲急促的觀察者所注意，其實倒是應當特別注意的。當我們置身事外，向後去看生物演進的過程時，我們就發見這演進不能說是繼續向上發展，機械似地每次演成高一級的生物，而其間毫無間斷或空隙的。這演進是像梯子那樣，所出現的生物，一級比一級進步，但是各級之間的距離有大有小，不能一律；不過在更上一級時，總有些新的現象出現，而爲低一級的所沒有的。而且那高一級的生物，總具有一些特性，而爲低一級的生物所沒有，或者是從未見過的。還有一件應當注意，那就是我們從低一級的眼光，不能預先見到高一級的演進，因爲這正如同洛愛特摩根 (Lloyd Morgan) 教授所說的，這演進的步驟是常新的，是不能預先斷定的。這進化的世界是含有繼續性的，因我們找不出其間有銳敏的破綻。但是這只說了故事的一半，因爲除了有繼續性的事實以外，進化之中更有關於「新奇」的事實。因此，自始至終，進化中含有兩種特性：一種是不斷的繼續性，一種是新現象的出現，這兩種是宇宙歷史的兩個要點。任何關於自然之解釋，如果不同時注重這兩點，就不能算爲適當的。

對於進化的這兩點，有許多主義會設法加以解釋。如唯物主義聲稱世上沒有真正的新東西；因爲新所有的「原料」和舊所有的完全相同，所以我們可從舊的去推想新的；並且顯然的新是一種欺騙。但這

未免否認了物質之顯著的事實了，而且唯物主義和其他主義對於宇宙進化中「新奇」原素的否認，已大部分被認為無可信任了。汎心論也不承認在宇宙的過程中有任何新原素，並以爲較高的「實在」是存在於較低的「實在」中，如同它在胚胎時期一樣。它又以爲在粗魯的物體中有「心智的原料」的存在，而我們的最高精神不過是這種「原料」的一種成熟的發展而已。這一種解釋似乎也在否認事實，雖略爲有些贊助的佐證，但它對於心智和精神解釋是很不自然的，所以它是不需要的。老一些的生機論，以爲在宇宙進化的每一個重要的步驟裏，總有些新東西從外邊輸入物質不能產生生命，但它既爲「生命勢力」或「生命現極」或上帝所擁有，這樣，物質就成爲活的了。但這種理論不免包含許多關於超自然方面的困難，並且在證據方面也不能完全滿意。最有希望的一種解釋，便是突如的進化論的解釋了。這種活的和能發展的宇宙法則之所以能成立，是憑着「原料」和「構造」。這兩種原素之相互的關係和作用的這樣的區別，更含着進一步的意義，那就是，在宇宙進化之每一個重要時期內，那現存的實在能把「原料」供給下一個更高一些的實在。我們可以進一步說，生物學的有機體可說是有智識的存在物之「原料」，它雖是一種較低的實在，但是較高的心智却能由此而發現。但是，要從一種實在進化到一種較高的實在，不能靠着較低的實在之內在的推動力，也不能靠外來的超自然力的干涉，而是要靠那些能環繞能限制，能管束那整個法則之種種的條件的；換一句話說，是要靠宇宙的實在之最後的「構造」的。這樣，在某種條件之下，新的事物就會出現，這是一「自然之理」。這樣，那具有「繼續性」和「新奇性」之世界

的進化史，憑着實際的和常變的成分在超越的和永久的條件中之變化，就有了成立的可能了。

凡最幹練的科學家，常會在進化的故事中至少指出五個主要的階段，認為能代表五種已告成功的特殊的實在：

(一) 四因次的時空繼續性。這是指造成物質世界的基本條件而言。在這種「構造」之中就有了進化。它裏邊所包含的原素，是我們在自然哲學中所承認的。

(二) 物質的領域——便是物質的宇宙之基本的物質成分。這一個領域，是數學、物理、和化學等科學所能解釋的。至關於它的法則的解釋，大部分是要靠不變的定律的。

(三) 生命的領域。生命無論怎樣幼稚，它裏邊總具有幾種特性，是物質所沒有的：如適應環境、同化、自新、修復、繁殖等能力。這也是生物學的領域，有機體的領域，不是機械的原則所能支配的。

(四) 心智的領域。它的特性又和生命不同。凡稍有智力的生物都具有記憶力、先見之明、和合理的思想，這些不能單單在有機體中出現。它也是心理學的工區。

(五) 靈性的領域。常有思想的生物放棄了自私的目的，去求達高尚純潔的目的時，他便昇到靈性的水平線了。這所說的「靈性」，可稱為承認的能力、欣賞的能力和奉獻自身去為「價值」服務。

此外我們更要注意宇宙歷史中的兩種其他特性：

(一) 一種推動力，一種勢力，一種驅策的趨勢，或一種「努力」，都是在對着神的方向，趨向那較高的

和更有意義的。這種「努力」我們認為是宇宙的旨趣之內在的工作。

(二)在進化之最高階段上，發展了一種具有新的特性之生物，那便是男人和女人了。他們具有一種興趣，一種願望，一種推動力，去創造和服務許多不能衡量和處置的原素，如美，藝術，品性，了悟，愛，善，和理想等。這些都是不可捉摸，而在人類的經驗中却是無價之寶。這些是科學所應當承認，却不能加以衡量和推論的原素。

以上這幾種實在之排列，其複雜性，綜合性，和意義，都是逐步上升，由簡單而漸趨複雜的。而且每一種實在，都有賴於在等級上比它低一些的實在。例如生命是靠物質的；但它利用物質時，是用非物質的方法的。心智是靠生命的，但它在利用有機體時，其目的是超過生物學的目的的。簡言之，每個實在是一個複雜的模型，一切較低的和更簡單的模型都能在這中間找到它們的地位。那整個的實在是一個極其複雜的模型，使一切模型都在一種和諧的構造中包括起來。

現在我們準備從進化之哲學中指出三個結論如下：

一、對我們用作研究工具的根本問題給以新的光明。這根本問題便是人類經驗中兩種基本原素——事實和價值——所有的關係。我們在上文已說過，這兩種原素不能代表「實在」之兩種不同的領域；它們是具有密切的相互關係的。現在它們的真實關係已被顯示了。這是一種根本的和造極的工作。這自然的世界，是事實的一個系統，它能創造和發展價值。而價值則是事實的產果，和啓發事實的意義的一

個鎖匙；自然世界之所以存在，就是爲了產生價值。如果說，宗教是根本上和價值的經驗發生關係的，那也是說得通的；因爲價值是和一種有機的世界法則的頂點相接近，而最能啓示整個法則的性質和意義。當生物從低的階級進化到較高的階級時，事實對於價值的領域就更有效用，而且更能服從了。一個人過分醉心於科學，結果將使我們集中注意於經驗的事實，並使我們根據進化的較低階級去解釋實在。其實價值的領域是整個受造物應當趨向的最後目的地。

二、科學又表顯了宇宙另一個的重要方面。這是一個創造的法則，而在這個法則之後的大能力，則可稱爲「創造者」。但是在這一種的創造法則中，創造的工作將逐漸由創造者自己和他所造之物一同擔任。我們經驗中的最高價值，如藝術、詩歌、發明、哲學、家庭、品性、仁愛、犧牲和獻誠等，如果要使它們實現，不能單靠上帝，而須有人類做他的同工者。再者，在創造的工作中，上帝的部分和人的部分之比較的重要性，並不是固定的，當法則進步的時候，這重要性就隨之而改變；換一句話說，當神的管束力減少時，而人類的自由和責任增加時，這種重要性就隨之而改變了。在創造最高的價值時，人類的貢獻往往更重要，而且是萬不可少的。這種法則之一種明顯的特點，就是創造者願意自動地去限制他自己。因此我們敢說，上帝願意造成一種長時期的進化法則，這法則的登峯造極，將有待於人們的智慧、勇敢和虔誠。在地球這方面的宇宙的意志，如欲作進一步的進行，也有待於人類自動的合作。

三、上帝在進化的法則中，他是一切新事物的源流。我們已發見，意外事變之所以發生，是由兩項原素

——固有的成分和超越的情形——之交互作用所造成。這兩項原素，每項都需要一種關於神智和神力之假定。在能造成進化法則之首要的和不變的情形中，我們對於上帝是可以把他看作超越的。他的意志在進化的法則中，是可以看作固有的，而且可看作進化所以發展和進步的原因。他又可被認為最後的目標——價值的領域——之擬定者，因此他也可以被認為人類所珍視的一切事物之創造者和保存者。

五 上帝觀的含義

總括地說：在現代科學所敘述的一個宇宙內，我們能在什麼地方找到上帝呢？這個宇宙提出了什麼上帝觀，使我們可以思想呢？著者以為，我們至少能在以下三點內見到上帝：

(一) 在那首要的，基本的，或不變的情形之中見到上帝，沒有這些，世界就不能解釋了。這些情形，就是所謂宇宙的一構造，——它能給世界以次序，可靠性，理性和進化的可能，上帝就是它們的製作者和維持者。

(二) 在使進化的法則向前推進，達到更重要的實在之一種固有的勢力或推動中見到上帝。這種向上的努力就是上帝的意志。

(三) 在被視為自然努力的極端之價值的經驗中，和它所指示的目標中見到上帝。在這裏，我們能最清楚地認識那計劃者的意志和計劃者的本人。因為這所說的目标，能代表上帝對於他的世界的希望。

從事實方面研究實在以後所得的上帝觀，乃是一種主善的宇宙能力，或一個促成前進的世界法則

之創造者。他又約請這個世界上許多自由的，有智識的，和有道德的創造者和他合作，以便進一步創造一個理想的世界。這樣，人類就被邀請去和上帝合作，以便創造一種含有至高的美與善。上帝國……之世界生命。我們和上帝乃同工的創造者。

第四章 超乎科學——價值的意義

當我們開始尋求一種適當的上帝觀時，我們承認這尋求必須經過兩條解釋的路：一是事實的領域之解釋，二是價值的經驗之解釋。對於第一種的研究法，我們已用一章的篇幅加以討論，希望從自然的世界的研究中，得到我們的上帝觀。有許多人或許以為，這是一種不合比例的注重；但我們所以要這樣做，有兩個理由：第一，科學所應付的一種實在，是留存在客觀的世界中，是和主觀的感覺和情感完全無關的。我們也有機會去注重「科學方法」的限制和危機；但它的真實的定論却能充分滿足客觀的真理之試驗。我們對於上帝的實在性，必盡力使它不受主觀思想的壞影響；因為主觀思想曾挫弱了自康德以來的基督教思想，並且做了人本主義者攻擊的核心。但是要做到這一步，自非有適當的自然哲學不可。如果我們已準確地讀過近代科學的定論，我們就會發見本書前章內列舉的上帝觀是健全的，因這種觀念並未受我們對於上帝的內心經驗之影響，也不會受我們個人的人生觀之影響。這正是我們所最需要的，證明上帝的存在和品性之證據。

一 價值之客觀性

從科學去研究上帝，還另有一種利益，那便是它能對價值的解釋予以贊助。當然它只能告訴我們一半的事實，而且從宗教的觀點來看，還是比較不重要的一半。不過，在人們和價值有了交接以後，他們就能得到人生經驗中之最深刻的和最豐富的部分——不但是個人宗教的經驗，其他如關於美的、智的、友愛的、努力的等經驗，也都可以得到的。但也有人會引起這樣的疑問：這些經驗之中有沒有所謂「價值」？它們在客觀的實在中有沒有地位？它們是不是幻想、感覺和願望等的產物？我們可否把我們的上帝信仰立基在這種主觀的證據上？

常識對於這些問題所給與的證據，是很清楚的。價值的實在，對於我們是沒有疑問的。當你看到一幅生氣勃勃的油畫時，你便覺得那幅畫中最真實的，最有意義的，而足稱為畫的，究竟是那幅畫的畫布和油漆呢？或它的光線和配景法？或它的美麗和意義呢？在子女的眼光中，比較最真實的，是父母的形體和血肉呢？還是他們對子女所表示的真愛呢？事實固然是真實的，但是價值對於我們，也非常的真實。是的，但所謂價值，除了承認它的心智以外，有沒有任何的實在？

這是近代一切思想中的困難之點。如果能把它適當地解決了，那便是澄清我們的上帝思想之第二個不可少的步驟了。如果科學能告訴我們宇宙間有一位上帝，那麼，關於上帝本性的部分，我們祇能從價值之個人的領域中去得到暗示了。

要適當地檢討這個爭論的和困難的問題，其篇幅就要超過本書的篇幅。但是這問題的性質既這樣

重要我們對於「價值的客觀性」就不得不簡單地提出主要的證據，此外又輔之以可以證實的個人判斷。以下我將提出六個證據，以供攷慮，它們雖是各各獨立的，但是意義却集中在一點上。所以我們似乎可說：無論這些證據中是否有「一種的弱點」，但「這六個證據合起來所給予的共同暗示，都能給它一種不能被勝過的力量」。

(一) 第一是人們對於價值之感覺，那是人們相信自己在這方面所經驗過的。他們談起一件事的「價值」或「意義」時，他們總會想到那為他們所相信的客觀的事實。人們對於價值之判斷常是真實的，而能避免個人的成見。他們所注意的，乃是關於一種對象之真實性或它的客觀的關係，這是可以無疑的。我們應知道一切關於價值之判斷都是人為的，但他們所承認的真理却是非個人的，是客觀的，是普偏有效的蘇費 (W. K. Sorley) 氏說得好：「善人之善，其客觀性正如他本人一樣。」

人類不曾「創造」價值，但祇加以「承認」。在他看來，價值似乎產生於客觀的世界，並要求他給以承認、愛心、忠誠和歸依，而人類對於這些也能作本能的感應。

人們對於價值之感覺中，還有一種不在表面上顯示的特性，那就是為謀客觀上的有效起見，他們在斷定一種的價值時，往往求助於一種價值之系統或領域。但不能把高的價值和低的價值，好的品性和壞的品性，美的東西和醜的東西加以準確的比較，除非我們有一個有機性的系統，某事某物有某種價值，某物比某物的價值更高或更低，那我們就可對付了。據我們所知道，世上還沒有這種很完備的價值系統呢。

但是無論怎樣，價值仍然被視為「真實的」而且是在最後「實在」的範圍以內。

以上的一切，乃是常識對於價值所下之慣常的假定。

(二)價值至少具有這許多無可挑戰的實在——它們存在於男人和女人的意識中，對於男女人格的決定，具有很大的勢力。我們知道，要激動人們從事活動，必須訴之於他們的想像，偏見，忠誠，和他們的理想——換一句話說，就是必須訴之於他們對於價值的感覺。貝鐵生(A. S. Pringle-Pattison)說：「人類經驗中的理想，其為事實，實與其他事實無異。而且還要更豐富，因它是這種經驗之基本的特性……人們的理想，也是在內裏支配他的生活之創造能力。」

(三)我們已說過，在人的眼光中，至高的價值似乎是從客觀的世界而來的。除了人類對於客觀世界的刺激的反應以外，我們沒有方法承認人類意識範圍內的價值。我們的價值之感覺，的確是價值之客觀的程序所產生。正如我們的覺官是爲了對於客觀的實在時常引起反應而發展的。不過價值的到來是逐步逐步的，如果我們準備去接受它們，它們使我們對於模糊的成績，引起一種不滿意的感覺，正如未經發見的事實的真理，能激動我們作進一步的科學研究。因此，他的無止息的，未經滿足的理想主義，就使他努力追求一種超自然的客觀的實在，作爲使價值滿足的能力之根源。他這種對於價值之感覺，乃是人生一種無可爭論的事實。既是這樣，它必須有一種宜於作最豐富的表示的主旨。人性中真，善，美，聖等感覺的

產生，不能認為由於「自然選擇」或其他自然的法則所產生，而是由於一種比它更大的，或稱為「完備價值」之無限的源根——上帝——所促成的。

(四)在作一番更敏銳的思想以後，我們就會發見，在前一種的分析之中，人們既可反對價值之客觀的實在，同時又可反對「事實」或自然世界之客觀的實在，因此這兩種實在必須站在一起，否則就該同時失敗了。在每一類的智識中，我們所應付的人類的心智，都相信他們是在和一種客觀的實在接觸，但這種實在之準確的特性和真實的存在，却永不能得充分的發見。康德會清楚地告訴我們：我們永不能完全脫離主觀性；自然、美、善等之臨到我們，總不能和心智的特性脫離關係。那主觀方面的困難是時常和我們同在的。但是當我們應付自然時，我們所感覺的困難並不這樣敏銳，因為事實是比較的可以接觸，是可以量度的，是可以用感覺和科學方法去證實的；因此，要得到一致的意見，也就比較的容易了。價值是比較的玄妙，比較的不易接觸，而且是屬於個人的。人們如果要衡量它，或加以判斷，那便需要發展更高的才能。但不一致的意見比較的不容易得到，而且要證實價值的實在性，其標準也巧妙得多，祇有少數人能很有把握地說話。但是在這裏，這區別是在判斷的標準上，而不在所試驗的實在的本身。在每一類的智識中，我們假定個人經驗的共同背景中是有實在性的，而且認此中的每一種實在都是一個能發生實際效益的假定，但從沒有得到充分的證實。問題的中心是這樣的：無論我們是經過感覺的經驗去認識物質的世界，或是經過唯美的或道德的欣賞去了悟價值的領域，我們是在應付一種混亂的但是真實的「假定」。這在

兩件事情上，我們應集中思想的能力，去了解經驗方面已有的論據。

(五)我們的證據，大概是得之於人類價值意識中的事實，以及由此中所引伸的含義。現在我們所得的一種證據，比以上更含有客觀性，而且在性質上是無可爭論的。原來人類的良心，覺得它自己是被一種絕對的道德律所支配的。這種道德律在事實和道德程序的構造中找到具體的合成體。這種道德的程序是環繞着人類的生活，而且時常提醒它注意於範圍內重要的倫理工作。這道德律能提高人們的個人品格和團體的品格。在消極方面，如果有人違反這種律法，結果就免不了受刑罰。

歷史之證明道德程序的實在性，其證據尤多於個人的經驗。它會這樣說：「社會的幸福，有賴於人們對於道德原則的承認，而道德的定律乃是社會進步和存在的條件。」我們知道，現在這個世界是充滿着痛苦、混亂、專制、失望、戰爭、和貪婪等罪惡，這是不必用事實來證明的。在另一方面，現世界所認為煩悶痛苦的一件事，便是上帝之存在於世人間並在世上掌權，已得到了不會錯誤的證據了。歷史堅決地告訴我們，我們是生活在一個唯物的和自私目的不能得勝利的一個世界中，而人們的社交生活也必在上帝的道德計劃的範圍內活動。無論是國家、社會、或時代，如果犯了罪，它的代價就是死，正如同個人一樣。羅伯弗林脫氏 (Robert Flint) 說得好：「如果我們查攷整個的歷史，我們就不得不承認，就大體而論，歷史乃是道德進化和道德發長的一種過程。……我們的全個種族是向着善的路上進行的。……無論道德的進步是憑着什麼，它所包含的關於上帝的道德性之證據仍是確實的。」人類赴聖地巡禮之記事史，對於歷史上

的上帝乃是活的證據。

(六)現在我們要提到關於價值的客觀性之最後的但也是最重要的一個證據。原來我們已見到，事實和價值不能認作兩個特殊的和獨立的領域。它們是不能分解的，而且是彼此相關的；它們是一個最後的實在之兩個補充的原素。我們所稱為價值的，是完全站在進化論的領域中；而它們自己也就是世界進化的歷程上所出現的若干原素。因為它們既是一種世界法則中的若干原素，它們的真實性正如發展過程中其他的原素——如物質，生命，和心智等——一樣真實。對這同一的最後實在，它們是具有有機性的實在的，我們在上文已說過，價值是宇宙進化的意義之最高點，也是它的鎖匙。如果我們能判斷這一種的意義，自然似乎是能產生價值，或能服役於價值的人。再者，當自然顯露自己的時候，所取的方式不是孤單的價值，而是一種價值的系統。同樣，「價值的領域」對於「事實的領域」之上的一種宇宙法則，也是具有有機性，而且成了它的最高點。在這裏，事實和價值之有機性的相互依賴，以及相連的關係，就充分顯出來了。

所以，我們如能用合理的眼光去讀科學，結果不但不會減弱我們的宗教見解，並且能在論據上最易受損害的一點上，——價值經驗之客觀的基礎之實在性——增加我們的力量。經驗的這個第二方面對我們的上帝觀所給予的光明，其可靠猶如科學所給的證據一樣。我們如因了尋求真理，欣賞美麗，相互交接，以及努力和犧牲等而得到了識見，那麼這些識見也能使我們見到實在的本性。那具有這種歷史背景

的實在，我們常用至高價值的名義去形容它，——認它為真理的組成者，善的保護者，總之是一個可愛的。

二 上帝和各項實在

我們的建設工作的第二步，便是去親切地查攷我們的價值經驗中所顯示的上帝的品性。我們先要思想那最豐富的和最高的人生，如美的享受，友誼的快樂，智識上的勝利，創造的工作，以及靈性上的安慰等。試問這一切能把怎樣的上帝觀告訴我們？依著者看來，至少有五個最緊要之點：

(一)第一點是根據前章的主要結論的。我們知道，由我們各種不同的經驗所顯示出來的實在既有若干種，因此上帝對於每種實在所有的關係，也必看為與其他的關係不同。實在固然是一種統一，但它並不限制在一個實體裏面。大多數的人是不可救藥的一元論者，他們是永遠在尋求虛偽的單純和劃一。它們想使每一件事成爲一種的實體，無論它是電子，心智，或其他。我們以爲這一切的努力是錯誤的。他們爲順從先入爲主的理論起見，常將事實弄成虛偽的。原來實在並不是打成一片的。我們所遇見的實在，不但可分爲二元論式的物質和心智，或事實和價值，而且能在許多不同的經驗中給我們以啓示，並且各有各的特性。有人這樣說：「宇宙的歷史有兩個連帶的方面：一種是法則的繼續性，一種是真正不同性的湧現。」——這話說得不錯。

以上對於我們的上帝思想，也有重要的關係。如果我們所應付的那種實在改變了，我們的行動也必隨之而改變。因此，我們必須按照上帝對於各種實在之關係，而改變了我們的上帝思想。我們對於人們所表示的態度行爲，當然和我們對於桌椅之類所表示的態度行爲不同。上帝當然更知道這一點。因此，如果我們把上帝應付萬物的方法縮成一個單純的，劃一的原則，那當然是很不對的。這一種覺悟，在我們對於上帝的適當的了解上，應認爲第一種的指引。因此，我們如能按照四五種不同的關係，去形成我們的上帝經驗，這就是使我們的思想得到一種偉大的和新鮮的解放，使我們脫離那成熟過早的單純性和劃一性之影響。這也是使理論和人生經驗中的豐富和繁複相符的一種方法。

請注意承認這種原則以後，將如何影響於我們對於祈禱問題的態度。我們在祈禱中希望能得什麼，那是要看和我們的祈禱有關的對象是什麼了，我希望上帝能經由物質的現象，按照物質世界的統一的定律，並在那不變的組織的限制以內，對我們表示一些動作。祈禱是一個不容易對付的問題。我們所要做的是，並不是要界說祈禱和它的可能性，乃是要指出個人祈禱的限制。在思想方面，我們又負有兩種責任：一是指出現年以來，普通人在祈禱時的上帝思想，大概是受了自然科學的概念之支配的。定律的概念，在它自己的範圍內固然是很健全的，但是要它說出上帝對於人生的關係來，無論在智識上和實際上都是很適當的。從智識上講，它所以不適宜，因爲它是想從較低的經歷過的實在，去觀察上帝聖靈的工作，把他看作物質對物質的關係，却不曾把他看作生命對生命，和靈性對靈性的一種接觸。從實際上講，它所以不

適宜，因為活的宗教要求人們對上帝的團契，應當是自由的，個人的，如同人類間親密的友誼那樣，甚或比友誼更親密。因此，在我們對於上帝的關係中，我們應當用個人團契的和友誼的概念，去替代定律的概念。活宗教的這一種要求是很對的。二我們的第二種責任，便是注重這一點：當我們注意到上帝對於我們的心智和靈性的關係時，我們必須訓練我們自己，用信任，親密，和希望發生友誼等心理去想念他。我們要恢復那種關於活上帝的經驗，我們必須時常用個人關係的概念，去支配我們的上帝思想；同時又須進一步地，在思想和經驗方面去探索稱上帝為「父」的意義。

在這裏，我們就被領到第二條引導的原則上來。

三一 個人的上帝

(二)從上帝對於價值的領域（靈性的方面）的關係着想，上帝應被認為個人的上帝。除了極少數的例外（如自然界的莊嚴，真理之最後的構成），凡為我們所知道的價值，都會被人們所承認，而它們的本身又是人生，遠象，和意志等的表示。如果說一件東西是有價值的，那當然須經過一個人的欣賞和估評。如果祇有人們能理會價值，那麼，如果我們假定祇有個人的活動能創造價值，這話也不是牽強附會的。這樣，宇宙的法則——價值即在其中發現——的根源和擬定者，也必須看為個人的了。

如果把人格給上帝，或稱上帝為個人的上帝，那是要立刻引起人神同形同性說的反對的，因它按照

人的形像創造上帝。但我們是故意這樣的，並且不請求原諒。因為人神同形同性說有兩種很不同的意義。我們若發見了能代表最高人生的幾個特點，我們就可下結論說：『上帝必至少是這樣的！』並把那程度高一些的同樣的品性歸給他。這簡直是依據人的形像去製作上帝了。這並不是一種完全不合法的手續，因為人們健全的本能常會這樣想，一個創造者總不能比他的最高受造物低一些。但這並不是我們所謂的人神同形同性說。在另一方面，我們發見在世界背後的實在中，有幾種特性是和人們所有的特性相似的，因此我們或許可以這樣想，那概念中的實在是從人格中得來的。這是一種正當的，而且是不可少的人神同形同性說。這比承認『因為人既是人，所以他的一切概念必須從人性的經驗中得來』還要稍進一步。其實普通人的心智，因為不會受了假冒的束縛，所以在這種進境上祇發見很少的困難。

我們認上帝是個人化的，這是不錯的；但我們不應當忘記，上帝比個人化要更進一步，而且在若干方面，他是和人不同的。在一方面，我們固然可以看上帝是伴侶，是領導者，是援助者，是父親，是朋友，但在另一方面，我們却永遠不能知道他。那有關個人團契的一位上帝，同時也是宇宙的上帝，浩大的上帝，和永生的上帝。那『比呼吸還密切，比手足更接近』的一位上帝，在另一方面却是另外的一個神，他不是人們的概念所能描寫，也不是人們所能把握的。在一個時間內，要把這兩種思想兼收並蓄，是不可能的，而且是不需要的；但是這兩種思想都是真實的。在那最充分的宗教經驗之中，一個人的思想時常交互運行於這兩種思想之間，而覺得兩方面都有意義。要解決這兩難的問題，方法似乎就在這裏——當我們想到上帝對於

宇宙的關係時，我們應回想到上帝的神秘性，他的不可理解之處，他的無關人格之處；當我們想到上帝對於人生的關係時，我們應大膽地稱他爲「父」，並使我們的靈性爲這名詞所提示的意義所充滿。

總結起來說，我們所以看上帝是個人的，並不因爲這種看法是一種極其準確的或適當的看法，而是因爲它比別種看法來得更真確一些，因此也更加完美一些。如果換一種說法，那就應當這樣說：「如果我們錯誤地說上帝是個人的，我們的錯不在於我們說得太多，而在於我們說得太少；如果我們錯誤地稱上帝爲「父親」，那麼我們的錯要比隨便稱他爲什麼，要輕鬆得多。」

四 神性的自我限制

(三) 我們必須大膽地接受這種結論的含義。但這是基督教的神學所不大願意做的一件事。它一方面認可人類的自由權，一方面承認上帝的無所不能，和他的意志的勝利。它又宣稱，人們盡力創造一種更高尚的生命，這努力是實在的；至於世界的進步，則仍有幾分在創造之中，但上帝却預先知道一切將要臨到的事。有人主張說，上帝是在切望他的天國得勝利，但他又爲什麼要受苦呢？這一切，對於一般普通人是不能很能了解的……說起「無所不能」這個字的意義，也引起了若干的誤解，這一種的混亂，對於神學的損害並不亞於通俗的思想。所說的上帝之「無所不能」，不是指運用那單純的獨斷的勢力，也不是說，爲求達到目的起見，不顧所用的是什麼工具，也不顧有什麼價值被損害。這一無所不能的意義乃是說：沒

有東西能超過上帝意志的範圍，並不是說：沒有東西能透過神力的直接支配。人們時常承認上帝之管轄他的世界，必須和他自己的正義和真理的品性相符，同時又頌讚從他的對於世界的善意。如果上帝在他的計劃中預先決定男的女的應當成就他的意志，這就可證明上帝是在使用他的能力了。

這就是說，我們必須看上帝的旨意的實現是有限制的，這至少可從三方面看出來：

(甲) 上帝的意志的實現所以受限制，第一是為自然之基本的構造和人事之固定的背景使他這樣的。照理，「自然」應視為上帝的創造物，並且應當包含在他更大的意志中。但是顯然的，自然並不是一種完備的受造物，它並不給世人以無私的正義；世上的快樂和艱苦，是和上帝的贊助與否沒有關係的。但這正是我們所能想望的人生的背景。因為「自然」是不完備的，所以上帝的意志在這世上的成全，也受了自然的限制。

(乙) 我們也當思想，上帝的意志是受人類自由之限制的，這種結論，我們是無法逃避的。如果這所說的自由，是指一種自由行動的欺詐方式，那麼它有力最改變事件的進行，並將使理想的結果受了磨折。但是上帝的意志是不會受到最後的磨折的。我們會說起，人類的自由是真實的，但它須行動於明定的限制之中，這限制便是上帝對於世界的意志了。無論對於個人和種族，罪的工價便是死。凡自由地遠離上帝的意志的，結果必遭滅亡。至於上帝的較大的意志必向前湧進，並能得最後的完成。但在個人生活和世事的各方面，上帝的能力因受了人們選擇力的影響，也必受了限制。

(丙)上帝不但在他意志的實現上受限制，而且在對將來的智識上受限制。如果一個受限制的人能造成他自己的決議，並決定他自己的命運，因此他的將來不能為人們的眼光所預測，那麼這一種的將來，也有幾分是神的心智所不能知道的。對於上帝，這將來的一部分是仍在創造之中。但仍有人說，事物的最後結果是可以預定的，是可以預知的，但如果人類的自由是實在的，人類的努力不是徒然的，這樣，上帝就不致於見到前路行程上的每個轉折了。不過這一件事是可以見到的：上帝對於世界命運之最後的管理，是和人類自由之實在相符的。

現在我們再要說一說上文已經提過的一點意思。上帝既是個人的，並能參加我們的希望和願欲，這樣，他對於痛苦的經驗，也一定能參加的。實在的，一種以被釘的主為其至高象徵之宗教，如果不願申說上帝的受苦，那就失了它的中心的誠見了。

五 耶穌的重要性

(四)我們所採用的有神的研究法，能領我們到達另一種的推論。這推論暗示給我們：我們應在什麼地方去找關於上帝本性之最重要的識見。如果世界的法則是一個單純的有機性的構造，並在繼續地實現一種內在的神旨，這樣，上帝的本性就可以在這種法則的原素中找到。在這裏邊——祇有在這裏邊，我們能希望找到關於它的創始者的充分光明。不過這位創始者之最真實的代表性是在人的中間——

最好的人中間——可以找到的。因為這個緣故，宗教對於人生中價值的原素，就極其注重了，——不但注重價值的原素，更注重價值的經驗，如果這經驗能在聖靈的密切交契中得到最豐富的和最與個人有關的結果。進一步說，這裏有另一種理由可認上帝是個人的，並可以從高尚的人生中照見上帝面容的外形。上帝並不完全憑着我們的人格，把他自己顯示出，但他是至高無上地把他自己顯示出來。上帝之被人知道，並不完全憑着拿撒勒的耶穌，但我們能在這中間去發見他。這是哲學上的理由，使我們可深信從這個人的人物裏，我們能看見永生上帝之至高的形像。在運用這種哲學上的真理時，我們應謹防一種無人性的宗教，一方面又須知道怎樣和真宗教的上帝接近。

六 道德上的先決條件

(五)在這裏，我們覺得我們應當再加上一句話，其實這是一句最重要的話。我們在開始研究時，曾指出現在普通人的宗教所以不適宜，其原因有二：一由於一種虛偽的哲學；二由於一種個人的和團體的生活，使人們對於宗教的需要以及它的價值和責任，表示漠然不關的態度。在這裏，我們的研究幾乎完全準對着智識上的問題，因而對於宗教上的信仰，反抱一種漠不相關的態度。

我們的思想已在世界法則的觀念中找到一個有關係的中心。這種法則之中又復含有生氣，活動，奮鬥，和趨向於進步之一種努力。在這一種的法則中，嚴重的危險時有發現，至高的價值，如誠實，公正，自由，機

會，愛心，和進步等，又時常陷於危險之中。我們如果要做價值之活潑的和熱忱的保護人，冷淡的態度是不應當有的；如果是有的話，那便是和至高者為敵了。凡不與我們在一起的，便是反對我們。——如果事實的真相是如此的，這樣，我們就可推論到這個世界的來源和基礎，以及人們怎樣可以知道他的方法。

這不是——種根本上可以解明的秘密，乃是一種應當擔任和分享的事工。在這背後的一種能力，常被人們認作一個思想者，並非根本上就是一個思想者。根本上他是一個創造者，一個實行者。那愛惜人的，和喜歡和人為友的上帝，不能使智識成為了解他自己的主要途徑，或使真理成為智識者的特權。一個人要發見上帝，必須經過他的一切經驗，或說得更準確一些，必須經過他最優秀的一部分經驗。領到上帝那邊去的一條主要的路，便是一種充分的、豐富的、和獻誠的人生，而充分了解上帝的一條路，乃是經過創造的努力。

現在我們不妨作進一步的思想。如果我們的上帝觀是合理的，——認上帝是能召集人們去和他聯合，以便造成一個更優美的世界，——那裏祇有那些應上帝的呼召，而自己又能去參加的人，纔能確實知道上帝，或真正的了解他。上帝不是一個應當解決的問題，而是一個應當贊助的勞作者。關於上帝的智識，並不是智識所給與的結論，而是靈性所給與的和諧。這就是耶穌所說「清心者有福了，他們將看見上帝」。這句話的意思，這原是靈性上的一種直覺，現在却找到了哲學上的認可了。至於最後的注重點，就是把上帝的愛包含在實際的世界法則中，並注意於人們贊助神旨的必要。

因了這個緣故，人生之靜默的證據所能給與的關於真理之智識，或許比哲學家的理論更清楚些。有人說：「聖者是最健全的神學家。」因為這個緣故，拿撒勒耶穌的生平、思想、工作、死亡、和勢力等，或許就是領我們到達上帝的實在性之最可靠的引導。「凡已看見他的，便是看見了父！」若干世紀以來，最大的宗教家所深信的就是這樣：要知道上帝並了解生命，其方法不在於靠人們的心智，而是靠人生的品質和獻誠的程度。「凡願意遵行上帝的意志的，必要知道。」

七 神性的編劇者

現在我們要簡單的說一說價值的解釋怎樣增益了我們的上帝觀。

價值的解釋告訴我們，宇宙間有一位上帝，他對待人類時的本性是個人化的；他對於人類的願望可以分爲兩種：一是完成個人的靈性，二是逐漸在世上發展一完備的社會。他好像站在人生的門口，要人們把至高的價值成爲他們的要務和愉快，使上帝的意志成爲他們的意志，並和上帝共同創造一個愛的共和國。我們可以看上帝是一個人格，因爲祇有經過人格，價值在這世界上方能有實在。上帝也可以被認爲高上理想和高上希望的分著者，和人生鬪奮的參與者；因爲經過了世界的痛苦和辛勞以後，上帝的意志必須實現，而且他的意志所盡力推進的，乃是活的理想和完備的希望之和共國。上帝也可以被認爲一種愛的精神，因爲在愛的精神裏，理想和價值最能對我們的本性有所要求，而達到了它們所要達到的目的。

上帝也可以被稱為至高的犧牲者，因為價值如果要在世界的生命中實現，不是憑着圓滿的發展，而是由於那種不該受的痛苦和損失的。因為有了這些，失敗就能弄得好好的，羞辱就能被洗除，罪惡就能被救贖。

最後，我們應怎樣激動普通人去形容現代信仰中的上帝？我聽見人們似乎在警告我們說：「無論在何種境遇之下，我們切弗形容上帝；我們應謹防人神同形同性說的陷阱。人類的比喻的不適當，是決不會言過其實的。但是人類在思想時，常會用圖像去幫助他們思想；這種弱點在普通人方面，比神學家更容易犯。如果把上帝解作『第一個原則』或『實在之程序』或『定律之連接者』或『宇宙性的有機體』或『一種一成全的法則』，那都不會避免圖解的方法，而且所用的符號，都採自比人類低一些的水平線。圖解的方法我們雖不能完全避免，但我們必須盡力使我們的圖像和事實相符，同時又使自己覺得，圖像總究是局部的，不適宜的。

我願提起，那最不適宜於述說上帝的品性，人生的本性，和上帝與人生的關係的，要算是戲劇了。戲劇有四個主要的原素：一是背景，二是演員，三是劇中人和劇情，四是編劇者。

論到人生的戲劇，背景便是物質的世界，實在之基本的和永久的構成，和決定世界的方式之種種原則和定律。背景當然是編劇者所創造，而他的演劇計劃相符的。但這是時常固定不變的，而編劇者本人

也不時常加以干涉。如果爲劇情所要求時，演員在相當的限制內，雖可把背景略加更動，然從大體而論，背景總不失爲戲劇中固定的部分。當前的問題並不是「這是完備的嗎？」——而是「這是不是本劇適宜的背景？」

第二是演員，他們是被聘請參加演劇的各部分。我們也是這樣的，而且具有不同的體格、能力、教育、機會，和表演的才能。我們當前的問題並不是我們的才能和威力是怎樣完備，而是怎樣利用我們所有的「設備？」

第三是劇中人和劇情了。在這裏，最要之點不在於他們所處地位是否重要，而在於他們的表演是否稱職。戲劇的最大部分往往不是紅明星所演的，而穿插和小丑的表演，如果能認真從事，其表顯機會之多，常遠過於劇中的重要演員。在人生的戲劇中，情形又復類此的。一個人的地位無論怎樣低，才能智慧無論怎樣拙劣，如果他能忠於自己的職務，並利用當前的機會去盡力做好，他的成就未必會低於才能智慧高超的人。所以問題的關鍵，不在於他在人生中所佔地位的高下，而在於他怎樣應付他的職務了。

第四是編劇者。他對於背景的關係怎樣，我們已提過了。他是戲劇的著作家，祇有他知道整個劇情應當怎樣表演，每個角色應當怎樣盡職，才能使全劇臻於最優美的地位。他又向每個演員提議，他應表演那一部分，但是表演得好，表演得壞，他是聽演員們自擇的。如果他過分限制他人的自由，那麼演劇的結果必致徒勞無功。就大概而論，演員們對於劇情，是有許多伸縮的餘地的，但同時也有許多低級的和無價值的

表演。他對於演員時常盡鼓勵，督促，建議，和忠告之職，爾時各演員也可請他盡教導，勉勵，和指正之責，他一定是會使他們失望的。這便是他的表演了。祇有他能預測劇情表演的結果。祇有他能感覺到失敗和錯誤。和不小心執行職務的痛苦。在正式演劇以前，他是把心中所最希望達到的運命，交託給演員們去支配。對於這種重大的託付，他願意把他自己的禮物，——他的智，他的美，他的力，他的遠見，他的友誼，他的大愛，——盡量貢獻給演員們，如果他們是願意接受的話。

這一切具有什麼意義呢？我們在上文已說過，人生的用意就是和上帝合作，努力造成一個更好的世界。在人生的演劇中更有兩個應注意之點，那便是悲劇和喜劇了。但這悲劇和喜劇並不是表演性的，而是實有其事的。在演劇時如果有表演十分惡劣的，那還有第二第三……次重演的機會；但在人生的表演中，那機會祇有一次；如果這一次的機會誤用了，他就永遠沉淪了。當劇情往前推進時，有的把人生造就了，有的却不會把人生造就；有的使靈性堅強了，有的却使人生潛失了；有的使人類前進，有的却使人類淪亡了。這些是嚴重的業務雖然嚴重之中含有充分的人生樂趣，和偉大的成功者所有的滿足。凡能認清自身在人生演劇中的地位，一方面又能體會編劇者（即上帝）的用意，他對於全劇的感覺，他對於結果的希望，他對於演員們的期望，一方面又盡力請求編劇者給以援助，使自己的表演十分完備，——這樣，他們就能體驗到人生的戲劇所能供給的快樂，並能和他們人生的「著作者，」「計擬者，」和「神性的友侶」共同享受創造性的和永遠重要的生活了。

第五章 活的上帝

我們研究上帝觀的方法，大部分是納歸性的。我們從各項不同的人類經驗中，把比較重要的，可以供我們思想的論據聚起來，估評它們的價值，把它們排成相當的順序，然後使它們成爲一種合乎邏輯的理論，爲上帝的實在性作辯護。進一步說，我們的思想是循着一條路而前進的。我們會憑着科學，開闢一條從自然到價值之路；以後又憑着價值之哲學，從價值去進一步地研究上帝。這種方法的結果，如果能利用得當，便成爲理性的一條密接的鏈索了；它最後的結果，便是把一種認爲合理的，關於上帝的存在和品性之信仰，介紹給一般熱心研究的人。我們對於「尋求能否尋出上帝」這一點，已經有過嘗試的經驗了。

我們曾自己選擇，願遵循這一條路，因這似乎是最能滿足現代有思想者的複雜頭腦的。它所呈出的討論方式，也最能適合現代有思想的半信徒的思想方式，並最能取得他的同情。但我們在開端時已經注意到這並不是一條領到真理之唯一的路，也許不是一條最完全的路。現在我們要坦白從容地去研究我們以前所選擇尋求真理之路，是否選擇得不很妥當。

一 歸納的研究法的限制——實際的

用歸納性的邏輯方法去研究上帝信仰，有兩種實在的缺點：它在實際上是不能使人滿意的，它在智識上是不適宜的。

我們開頭就該注意這種研究方法怎樣在平信徒的宗教生活中發生實際的效力，它的缺乏效能，我們已在近代自由宗教的批評中把它指點出來了。在這裏，我們要提出三種嚴重的缺點來。

第一，殫精竭慮，為上帝找出一種合理的證據，那是普通人的智識和能力所够不上的。現代宗教家的講道中，有一個不切實際的弊病，那就是講者把尋常的崇拜者看作已受訓練的哲學家了。此外還有一種荒謬的假定，那就是把他看為熟悉宗教上的智識問題的人，並以為他是具有增強信仰之理性的基礎的能力。但現在我們知道這是一種無意識的假定，因為方法是不切實際的，結果便產生了根本的不誠實，使真理的發見成爲不能可。我們不可過於使人注重，要解決關於上帝問題之智識上的困難，如同解決其他深奧的問題一樣，是需要能力上的準備，學問上的準備，和專家所具有的訓練的。

對於幹練的宗教解釋者之一種最嚴重的障礙，便是以下這一種觀念了：一個人不必靠他人的指導，就能——並且應當——解決宗教上的困難問題。所謂「每個人是他自己的神學家」，便是這種觀念的註解。也有人這樣說：每個人是他自己的科學家或歷史家。但是在每一種需要專門訓練的智識上，普通人那抱着一種關於「權威者」的信念，這對於現代思想的方式固然不合口味，對於「上帝的科學」也必具有同感。我們的意思不是說一個人的宗教經驗或宗教上的實在，必須等待神學家去批准的。我們的意

思是這樣：在宗教方面，如同在思想的其他方面一樣，對於智識上深奧問題的解答，須得幹練的權威者的援助，否則我們就不能得到什麼。不過，根據審慎的理論，為上帝作辯護的話，在實際的應用上是要失敗的，因為它需要普通人所不具備的心智上的訓練和堅持性。如果一位活的上帝，要在一個人的生活中成為真實的，那麼這位上帝必定不是長時期研究所得的結果，而是一位很親近的，很有生氣的上帝。他必是一個清楚的和確定的實體，是人生之原始的和無誤的事實。

第二、歸納的研究法雖在一個巧妙的護教者的手中，也不能領人達到宗教的上帝。至多，它只能暫時從智識上去假定上帝之可能的存在，或能它使人相信上帝是有的，却不能使人 and 上帝作活潑的認識。這一種區別，我們雖不能定下一個十分準確的定義來，但它却是很實在的，很重要的。每一個有敏覺的宗教解釋者都知道，他的主要目的不在勸人信仰上帝，而是使人們已有的含糊信仰重新活潑起來。換一句話說，他並不把一種信念輸入到一種不大歡迎的頭腦中，而是要把心胸熱烈，而頭腦混亂的人的腦經理清楚。

第三、用歸納的方法去研究上帝，其第三種的也是最嚴重的失敗，就在於使普通人在尋求上帝時，有一種根本虛偽的看法。列浦曼（Lippmann）曾說起近代人為什麼不像他們的祖先那樣，時常到禮拜堂去的原因，他的解釋很簡單，他說：「最重要的原因當然是為：當他們上禮拜堂去禮拜時，他們並不確實知道他們是要和上帝會面的。如果他們具有這樣的確實性，他們就會上禮拜堂去。」如果列氏的觀察是合

理的，那麼我們就可以說：近代人對於教會的態度是根本不誠實的。進一步說，這種不誠實的態度也是教會的本身和教會的領袖所造成的。

現時改正教徒所用的崇拜法和天主教徒崇尚儀式的崇拜法是極不同的。天主教會所以能引起今日一般平信徒的信仰，也就得力於這一點。今日的改正教徒到禮拜堂去，是預備聽牧師們的勸告說：宇宙中有一位上帝。天主教徒上禮拜堂去，就好比進了一個至聖所，要對一位確實已在那邊的上帝屈膝敬拜。改正教牧師的職責，是在使聽衆相信宇宙間有上帝的存在，並使他們略爲感覺上帝的實在性。天主教神父的職責，是要把上帝的特性和意旨告訴一般教徒，使他們深信不疑。在改正教徒的意念中，承認上帝的存在，是服務的最後結果；在天主教徒的眼光中，上帝活的存在之確實性，乃是這種崇拜之無可挑戰的設備。

把改正教徒的禮拜和天主教徒儀式的崇拜相比，並說前者不及後者，似乎有些不公道的。但我們所注意的，乃是這兩種崇拜在實行上所發生的效果，而不顧其他。目前我們的提示是：改正教的崇拜更易激動平信徒，使他們趨向於一種錯誤的態度……

一一 歸納的研究法的限制——理論的

以上所論的，是用歸納法去研究上帝在實際上的不適當，和信仰上不滿意的結果。但是我們所最關

切的，並不是實際的結果，乃是真理。如果這方法是達到真理之一條最健全的路，那麼我們就應當遵着這條路走去，無論結果怎樣。但自從我們發現這種研究法的錯誤看法以後，我們接着發現這種研究法內有一種更嚴重的缺點，那便是對於真理之錯誤的述說了。因此我們敢斷言，這種研究法是不生效力的，因為它在智識上是無效的。

關於上帝問題之進一步的真理，應當是這樣的：它應當使最未受訓練的頭腦明了這一點：如果宇宙間是有上帝的，他就應當是這個宇宙內一個基本的和極其重要的事實；又是一個首要的，最有生氣的，和最確實的實體，他能使其他一切得着生存和意義。他不但是宇宙中的主要事實，也是人類經驗中最居前列的實體。如果他真是存在的，他就比呼吸更接近，比四肢更接近了；——如果沒有了他的對於人生的接觸，我們就永遠不會去尋找他；如果沒有他的大愛，我們就永不會知道愛的意義。

現在我們已見到了歸納的研究法之中心的失敗了。原來它的嚴重的缺點，是它在整個的護教工作上把本末倒置過來。它取了一個在智識上作熱心尋求者的眼光，要他自己相信一種假定是合理的。在他的這種眼光中，上帝就成爲一種熱忱的智識上的尋求之一最後名詞，而不再是一種有生氣的宗教經驗中之第一個事實了。

上帝不能用這種方法去把他完成的。如果我們一步一步地用推理方法去證明有上帝，那並不是應付這問題的正當方法。這整個的看法是虛假的。上帝並不像頑石那樣的，站在一條曲徑的末端，要人們用

盡他們的心智，走過去和他接近的。其實，在人們開始作理智上的尋求以前，上帝早已活潑有氣的存在着了。

天主教儀式主義者的崇拜觀，比改正教的崇拜觀更為有力，這並不因為它能使崇拜者養成比較可愛的態度，或在生活上養成比較更顯著的德性，而是因為它在事實上更能代表此中的真理。上帝是在至聖所之中，這是一種重要的實在。我們的正當態度乃是承認和尊敬，不是尋找。上帝是自然，人生，和使人生可愛的一切事物之存在的和永活的維持者；同時他也是我們一切尋求之重要的啓發者。如果我們最能感覺到這一種事實，並能完全恢復一種自然的崇拜、感恩和獻誠，我們便最能接近關於人生的真理。這樣，上帝不再是經過詳細的檢驗以後被准許加入思想界的一個賓客，而是生命之源；——也是我們的生命之源。憑有了他，我們便能知道上帝自己，知道我們的世界，和一切值得知道的事。這便是一種合理的看法了。祇有憑着了它，我們才知道上帝是實在的。

三 二 中 選 一 的 見 解

這樣看來，什麼是關於我們的上帝觀之一種交替的和更實在的研究法呢？

這種看法之初步的假定是這樣的人們：如果和實在有了接觸，那便無論他憑着感覺的經驗去和自然接觸，或憑着欣賞去和美接觸，或經過個人交往去和神性的安慰者接觸——他便是在和超自然的與

永生活潑的上帝去接近了。換一種說法，人們對於實在的感覺，和設法去了解它的願望，祇可說是人們對於活上帝的動作之一種感應而已。『你不會尋找我，如果你以前不會有了我。』這句話是實在的。

去思攷人們對於實體的關係，便是去激烈地改造人們獲得智識的方法，去改造在宗教上作智識的尋求之作用與其範圍，去改造我們尋求上帝的方法，以及宗教的意義。這樣，我們整個的看法都改變了。我們的思想的第一個論據，便是真實的，最神秘的，最動人心目的實體之存在了，而這實體便是一切智識和存在之根源。人類智識上的成就，便是一種辛苦的，堅決的，不完備的，但已比較的可說完備之努力。目的在於對於這種實體作更準確的辨別和界說而已。哲學和宗教辯解的目的，不再是造成一種整齊的和嚴正的系統，或是不留餘地的把各種科學的定論統一起來，而是要顯示出人類不同的經驗之內在的邏輯，以及各項科學對此的解釋，藉以指示出這些經驗的調和，和現在不能調和的所在。這樣，心神在智識上的正常功用不是創造，而是接受了。我們在上文已提過，我們應常用思想的能力，去進一步地了解經驗的已知之件論到上帝，那關於上帝的事實，自始已是無疑的了。神學的事工便是對於這個事實之真性，作更準確的和更適當的理解而已。最後，那指示我們以更實在的上帝觀之邏輯，要求我們對宗教的重要性給予更健全的估計。如果宗教是有效的，它並不是人生興趣的一種，與藝術、數學、和政治等並稱，而是人生之中心的和有勢力的事件，其他一切興趣，都在這裏邊獲得它們的完備和意義。這樣，按照這真實的看法，宗教是靈性與最後的實在彼此交往的經驗，它已成了人生之最初的和最後的所有物，因為它是和人生之最初的

和最後的關係有關的。

四 神性的約束者之特性

以上所說的，是第二種研究法的觀察點。試問它能否應付經驗的試煉？它對於我們的上帝思想，能否給以進一步的見解？

在實際上，人類所有關於實在之經驗，其性質究竟怎樣？在本書的前一部分，我們會同意把關於「事實的領域」和「價值的領域」提揭出來。但是經過一番審慎的思考以後，我們便覺得這種區別不免是些抽象的概念；而且在我們所知道的生命裏，我們並不很自然地很切貼地感覺着「事實」和「價值」的區別。實際上，我們所遇着的是一個「單純的，分辯得最不清楚的整個」，是一個複雜的，雖然是無疑真實的「他」(Other)，這不是我們所能創造，乃自一個超然物外的所在而來，並且命令似地要求我們加以承認。這種複雜的但是異常真實的「他」，乃是超自然者之第一個指示，也就是上帝的證據了。在經過這一種初步的承認以後，我們對於那個「他」以及「他」對於我們生活的影響，便希望作更準確的更適當的了解。

這是我們的第一個結論——當我們和實在有所接觸時，我們便和上帝發生了活的關係。上帝之和我们生活的接觸，多少是經過每一種的經驗的，並不是經過各別的經驗的，這是一個要點。在經過一度分

析以後，我們覺得那個「他」之影響於我們的生活，大概在三方面。那個「他」之某某幾方面經過感覺的經驗而到我們這裏來，造成了我們所說的「自然」，並為自然科學供給一些材料。但在開始時，那個「他」的到來，雖也經過感覺的經驗，却不宜於作科學研究的資料。它們所激發的，不是關於分析的感應，而是關於欣賞的感應。嚴格的說，我們認這些為「超自然」。那個「他」在某幾方面，也能給我們以關於直接的共享之要求和恩賜，並能在我們中間引起特殊的感應，這感應我們稱它為「宗教性的」。現在「超自然」是被認為上帝了，——個人宗教的上帝。這樣，最後的實在之和我們發生關係，大概是經過三條路：一經由自然，二經由美，善和其他價值，三經由個人交通的經驗，——這雖比較的不多，却又比較的親密。從這一點觀察起來，研究這問題的人不妨按照三條分開的，但又互相補益的路去進行：一經由科學之哲學，二經由價值之哲學，三經由宗教經驗之哲學，——就可得到我們以前的研究所得過的定論。

普通人對此或許會說：「我並不感覺上帝的存在，也不感覺他對於我的生命的影響，試問上帝究竟在什麼地方和我有了接觸？他怎樣和我有了接觸？對於這疑問，我可以這樣回答：上帝先是憑着自然的組織和他有了接觸的假使，他從窗上跳下去，並且折了他的腿，那時上帝就藉着不變的定律，和他有了接觸。並告訴他說：這法律是不能違反的。上帝也藉着道德律，對人們的生活說話。如果一個社會故意藐視它的定律，社會就會失去它的快樂和進步，而上帝也要對社會生活予以譴責和刑罰了。但在這裏，上帝雖然是在說話，他的聲音却是藉着社會進步和道德生活的定律而傳來的。」

如果以為上帝在這些方面的接觸其性質乃在矯正或施罰——這是很錯誤的。固然，違反自然律是能使人得到警戒的，但上帝的聲音却藉着這些可靠的定律，給人們以更多的鼓勵和感動。如果我們能用科學進一步地去發見自然的統一性，那便是對次序和真理的上帝作更適當的了解了。同樣，我們如懷着惡意去違反道德律，那時我們對於道德律就最能感覺。

如果我們用公正的方法去研究人生，我們就會感覺人生是沒有一個時候，不被一種較高的和未知的實在所包圍，而這一種實在則能引導我們向上。如果我們能去追求它，如果我們稱已經達到的水不線為「自然的」，那麼這樣高的和未知的實在，依照我們現有的經驗看來，便是「超自然的」了。譬如一個聽慣了低級的爵士音樂的人，當他去領教維克透赫爾培（Victor Herbert）的音樂時，他就會覺得這種音樂對於他的欣賞能力是含着「超自然」性的。如果他再去研究比維克透赫爾培的音樂更高一級的音樂時，他也會得到同樣的感覺，而且這一步一步的向上是沒有止境的，而且在人生的其他方面，如對真理的尋求，道德上優美成績的完成，對人類社會的再造，以及友誼關係的發生等等，這一步一步的向上是同樣有效益的。我們只願向前走，往上抓，我們終究能得着，但我們所得的，却是超自然的。拿這一點來譬喻上帝對於我們的要求，似乎是含糊的，但這却含着暗示性。那「超自然的」是永遠在環繞我們，在壓迫着我們，在向我們挑戰，在招呼我們。——如果我們能去適應它的招呼，我們便得了救。近代的生活所以失去了神性的約束，一部分的原因是因我們把自然和超自然看作兩個不同的和不相聯絡的領域。其實超自

然是能包含現在所謂的完全的自然，並且是能提高自然，使它得到較多的意義的一個樞紐，但如果我們能達到更高的一層，那麼現在的「超自然」就成爲「自然」，同時我們就會得到一種更高的超自然。人生的秘訣，就在我們所已有的自然和我們所不能把握的超自然之間的一種緊張上面。所謂超自然的，能使生命富有意義，但它却不能充分得到它。

基督徒的上帝觀的極端是這樣的：這位上帝是明察秋毫的，他連我們的頭髮也數過，連我們各人的名字也知道。但是基督徒若要深切地了解他，清楚地知道他，必須要對道德制度中的元首作虔誠的服務，這是一條難能可貴的路。但是現在一般膚淺的和感情用事的人，却在要求一條達到上帝那裏的捷徑。他們這要求是錯誤的，因爲舍此以外，是沒有其他捷徑的。在我們的經驗中，我們或許不覺得上帝是我們個人生活中關切的伴侶，因爲我們曾經否認，上帝是世界生活的元首。我們如果要恢復愛的上帝之活的經驗，我們必須服從真理和公義之保護者的顯明的意志。

總括起來說，上帝藉着自然，如秩序，定律，能力，心智，和旨趣等，和我們的生活有了接觸。上帝藉着每種不同的至高經驗，如真理的構成（如忠實），美的恩賜（如可愛），清潔的理想（如聖潔），正義的要求（如美德），和人類的交友（如愛）等，和我們的生活有所接觸。這些原素中所有的價值，都在對我們的

最深的自我有所「把握」，並且要我們去尋找它，了解它，創造它，或擁有它，這一種「把握」的本身，也可說是活上帝對於我們的一種約束。最後，上帝可藉着個人的交往，以伴侶，評論者，和拯救者的資格，和我們的生命作更親切的更有意義的接觸。

這樣的上帝，當然能顯示他自己，但他不但能顯示他自己，更能捨棄他自己。上帝旨意中有一主要的目的，那就是使人走向高上的使命，和唯一真實的歸宿，並和上帝創造一種更好的世界生活。這樣，上帝便是人類的拯救者，他能使人從無效用到有歸宿，從自私的孤立到高上的社交生活。這樣的敘述上帝，很能把上帝的真相發揮出來。他的拯救方法，便是利用那不倦的愛的勢力，在人類自由的限制中開闢了它的路。他永遠站在人生的門口，要求進去。他並不強迫要求進去，但他却說着話。凡是胸懷成見，拒絕聽他的聲音，或拒絕他進去的，他就不再提出他的要求了。凡樂意歡迎他的，他便進去，給他們祝福，並拯救他們。

所以，信仰的生活發見上帝是存在的。因為宗教的經驗，當它在最豐富的時候，便是一個信者的感應；因為他覺得自己是被一個愛的人格所召喚，所勸誘，所驅策。

五 兩個研究法合了起來

上述關於上帝之歸納的研究法，以及在各種實在中和上帝有所接觸，這兩種方法，表面上是很不同的，其實經過最後的分析以後，祇是觀點上的差別而已。從一方面看，這是實在的。我們曾把它解作「所見

的不同。這或許是一個很小的不同點，而不值得我們加以如許的議論的。但是有的人却這樣說：在人生一方面，一切重要的不同點都起源於觀點上的不同。幾年前，富司迪（Fosdick）博士曾指出，羅素和聖保羅的死亡觀的不同，一不在事實一方面，而在事實的解釋一方面。一在尋求最後的真理時，最緊要的關鍵就是能否造成最健全的看法。照我們看來，唯一適當的觀點，便是能保持事實的統一性之一種觀點了。因為這個緣故，上述研究上帝的第二種方法，似乎比較的更健全，因它更能忠實地代表事實。而且，正是爲了這個緣故，它對於一般能依此而行的人的生活，實有非常重要的關係。

雖然這樣，上述兩種見解並不互相衝突，而是彼此補益的。因此，它們可以互相聯合，而且是應當互相聯合的。在這件事上，進行的順序大致是這樣的：起初，我們被一種含混的事實所抓住，我們以爲這就是上帝；或多少和上帝有些關係。接着，我們就願意知道這種實在的真相，和被它所引起的信仰之含義。此後，我們便設法了解我們的經驗，並加以解釋。第一步，我們是對上帝作含糊的認識；第二步，我們不很知道這種認識之確實的性質，和這種關係的健全性；第三步是心智竭力把這件事理楚，並使整個人格深信他不會被欺騙。歸納的研究法，在這裏所佔的地位是緊要的，但也是次要的。我們最先所要的是經驗，其次是考問，再其次是深思，最後便是增強的實在了。如果我們不先有他，我們就不會去尋找他，——這句話是實在的。

我們的最後幾句話，是要重新注重歸納的研究法之限制和危險。這並不是說，人類中之靈性的尋求

著和整個的人類，對於上帝已確實知道了。上帝的實在性，與其說是理性所得的結論，毋甯說是人們對於尋常經驗中之更深的意義的覺悟。它的心智態度不是探索，而是承受。它的結果不是心智上的發見，而是整個靈性之虔拜。進一步說，上帝和我們交往的路徑不是一條，而是有許多條。但是這些路所領導的，不是要我們向上去仰望一種模糊的和無感覺的對象，而是要去感覺上帝的時時的管束。我們之發見上帝，不是專靠尋求，而是在生活去發見他。確實知道有上帝，與其說是深信上帝的結果，毋甯說是歡迎上帝的管束之結果，來得更加適合一些。

第六章 最後的複雜問題——惡

在以前各章的討論內，都不免含有一種陰影，無論這是我們所覺得的或不覺得的。凡具有批評性的頭腦的人都能看出，我們對於這種陰影是故意閉目不視的，而且我們所描摹的是近於虛假的樂境。例如自然並不像我們所描摹的一種有秩序的、逐漸前進的世界法則，是永遠趨向於更高上的和更重要的實在的，原來在自然的若干方面，是藏有「銳齒和利爪」的，如旋風，地震，天災，疾病，傳染，微生物，毒蛇，童兒的死亡，墮落和腐化，以及退化和進步等，便都是這方面的例子了。論到我們的人生，它也不是對於高上的和純粹的價值之極樂的享受，而是隨意的享樂和不該受的痛苦之混合物，或成功的快樂和失敗的懊惱之混合物而已。至對於大多數人，人生不過是一種艱苦的和無聊的單調而已。在自然之中，一方面固然有關於善和關於進步的事實，而在另一方面却也有腐敗和痛苦的實在性，和關於惡的事實。以前我們所討論的，多是偏面的和不實在的議論。

否認或規避惡的事實，其為徒勞而無功，蓋無有甚於今日者。你對於「現代人的心智」無論下怎樣的批評，但它的最高目的便是要真實。它主張把每個問題的各方面都充分地提出來。但這種唯實主義是

時常言過其實的，所以是不確實的。我們對於這個問題，如果能認真地去對付，我們便會發見惡的事實是存在的，而且是對於上帝信仰之強有力的和最後的挑戰。

一 關於惡的問題的見解

在開端的時候，我們應得承認，我們對於這些困難問題並無完備的解答。最聰明的基督教信仰，從未自認它要提出一種解答來。但我們可以從自然方面，和從人類經驗中的痛苦和悲慘中得些智識。只可惜這些智識不能給問題以最後的解答，而僅僅像照路的電光那樣，只能驅除一部分的黑暗。同樣，它只能在若干的困難中把意義顯示而已。深思永不能滿足我們一切關於惡的問題，因為在問題的重要關鍵處往往空着不替我們解釋，而且對於最需要它的救濟的人，也往往不能給以救濟。但是對於幾個心中煩惱的人，它却能給以充分的識見，使他們感覺信仰上的冒險是一種合理的冒險。我們看到它給予困難問題的若干光明，因而就相信，如果他們有較大的聰明，他們也能從黑暗中找出意義來。我們的目的只是在對問題的一方面或另一方面，給以若干的光明而已。

一 我們先要清楚地知道我們所尋求的是什麼。什麼能解答惡的問題，同時又能使熱心尋求，而心中煩亂的人覺得滿意呢？現在我們所要尋找的有兩件事：

(甲) 惡的解釋：我們對於惡的問題，需要一種理論的或哲學性的解答——那就是解釋災難，痛苦，

和不道公在一種合理的人生觀中的地位了。但是我們應當注意，我們並不希望得到一種完備的和最後的解釋。一個熱心的人也不能作這樣的要求。我們所需要的，是一種能使我們在實際上毅然戰勝善惡之解釋。

能、
(乙)惡的敗北：我們應確實知道，人生中的災患和痛苦有超越的可能。這就是說，惡也有敗北的可

能清楚辨別出什麼是「惡」——指點出那類痛苦、災難、失望、挫折和罪惡是需要解釋的。這也有同樣的重要性。並不是說，一切經驗都能成爲「惡」的。有些人以爲把「惡」從這些經驗中指出來是有些膚淺的，其實許多曾討論「惡」的問題的人，却還沒有抓到這種基本的真理。

例如痛苦並不是一種惡。我們並不以爲痛苦和快樂是經驗的兩極端；它們是不能分開的，也是不能辨別的。演講究竟是一件苦事呢？還是一件樂事呢？這連演講者自己也不能確定地說。一種真正創造的工作，也往往是劇痛和至樂的混合物。婦女的生產是包含快樂和痛苦的，而且能超越這二者。所以把痛苦看作「惡」，似乎有些荒謬的。

進一步說，痛苦的經驗是自我人格的一個條件，也是形成一個自由的、負責的和增長的人格之一種要點。這也是人類努力趨向完備時嘗付的一部分代價。如果沒有痛苦，就沒有進步了。人生是時時在趨向

一種更高一些的實在——超自然。當人們向上走去時，他們是時時需要努力，痛苦，和奮鬥的。一種最豐富的人格不是能隨意得到，而毫不費力的，而須經過痛苦和失敗之路的。這種人格，與其說是和有福的和平相接近，毋寧說是和染有痛苦的痕迹之快樂比較得更接近。它是一種超過流淚，而發出光明來的快樂。

人生中的悲劇，不是都能成爲理論上的問題的。那給熱心人以困惱之痛苦的，可分以下兩種：一，非由於個人的故意作惡而得到的痛苦，和那並不包含在個人有限的命運中的痛苦，如天災和疾病之類；二，許多出於遺傳，而爲基督徒的信仰所不能轉移之心理上和生理上的痛苦，如神經的錯亂，遺傳性的精神上的缺陷，以及若干老邁的狀態等。這一類的痛苦便是「惡」，因它們是人們所不能負責的，也是他們所不能挽救的。

三、世界上既有善的可能，所以同時也必有惡的可能。許多人並不感覺這種事實的力量。但在人生中，這却是很確實的。世界上如果沒有黑暗的可能，也就沒有光明了。如果沒有醜的，美就不能彰顯了。同樣地，人生中如果沒有「惡」的可能，就沒有德性了。品性的產生，必先把罪征服，並須脫離罪惡。世界上如果沒有惡，就會變成天堂。但是，一個沒有「惡」的可能世界，當然要比地獄更壞。這樣的世界，不免要把人生中的一切意義奪去，而使人生成爲無色彩的，無宗旨的，和無倫理性的機器人。因此，「惡」的可能乃是一種的必要。人們如果在這世界上力求品性的完成，結果這個世界就不產生惡出來。

這種事實，對於問題的解答實有不少的益助。光是對痛苦抱怨，還是不夠的。吹毛求疵的批評是容易

的，建設性的批評就與此不同了。當我們受了痛苦，而感覺其殘暴和無理性時，我們就會立刻呼求上帝，要他造成一個更好的世界。但是如果我們這樣問：上帝怎能一方面干涉這世界，同時又能保持人類的自由呢？——我們祇好緘口無言了。我們如越發想念這個古舊的世界，我們就越發不要提出什麼改革了。

四、人類一部分的痛苦，是由於人類自己的失敗。這失敗不是在目前，而是在過去——這是進化的冒險上所當付的一部分代價。原來人類還不會到達成熟的時期，而是仍在進化的法則中。我們仍然是兒童，離野蠻的祖宗，祇有幾個短短的世代，因如，我們一部分的痛苦，正是兒童們盲進的自由所得的結果。——這是無可責罰的。但也有許多痛苦，由於不經意的失敗所促成，那便是罪惡了。這種失敗，有的是出於自己的，有的是由於我們遠祖的，使人們不知道誰人應當受責。還有一層，如果我們要對「惡」有適當的瞭解，我們必須看人類是一個統一。不但看這個時代的人這樣，就是看以前各時代和以後各時代的人都是這樣。因此，聖經上說的，祖宗的罪將使三四代的子孫受苦的話是確實的，而此中複雜的意義我們現在還不能了解。這是必要的，正如「有了善，必有惡的可能」這條理，同屬必要的。在一個稱為有團契性的世界，一個人犯了罪，必連帶地使其餘人受咒詛。

五、但是要深切了解痛苦的意義，我們必須回到個人痛苦的經驗上去。痛苦不但為前進的人格中不能少的一種要素，而且在創造的努力方面是不易和快樂分辨的。凡人生的最高時期中，都有痛苦的痕迹。凡人生中較有價值的意義之表顯，都是有痛苦作它的背景的。

我們不妨進一步地去研究一下。痛苦不但追隨着人生最深的和最高的經驗；而且對於人們靈性上理解的程度，也有直接的影響。一個人如果進步了，他的痛苦就隨之而增加。偉大的人物，因對罪惡的感覺最敏銳，故所受的痛苦也最甚。同樣在信仰上最感困難的，不是一般思想膚淺的，而是一般思想深沉，而能深入宗教底蘊的人。

已故男爵胡吉爾（Hügel）氏說到基督教對於惡的問題之似是而非的第一項貢獻時，所說的也含有同樣的真理。他說：「基督教對於歷來和人們息息相關的憂慮，痛苦，和罪惡等所有的事實，實在，可怕的權勢，和閃避的神秘性等，自始即能把它們加深和增進。」

歷史的確告訴我們，最高尚的人物每能脫離個人痛苦中的「白熱」。在他們的心理中，痛苦不再是信仰的毀滅者。他們不但不把痛苦看作作資格之惡，並且把它看為人生最高恩賜中所絕對需要的，——這是他們願意「在選擇別種東西以前預先選定的，因為他們的靈魂把它看作善的。」

六、現在我們要談到一種最後的和最重要的觀察了。在靈性的歷史上，旁觀者所見到的惡，和身受其影響者所見到的惡，實際上是不同的。當「惡」的事實來到時，最易失去信仰的，不是偉大的受苦者，而是他們的朋友；不是那些從內裏知道痛苦的煩惱的，而是那些從外面見到痛苦的不公道的人。在這裏，我們不妨引證古代賢哲應付這問題的方法，來說明這一點。舊約約伯記上，記約伯因受極大痛苦，致精神上信仰上大受打擊，於是他的朋友就對他作聖者的勸導和陳腐的忠告，並引用空論的辯證法，去應付他的問

題他們的努力是愚笨的，無效的，和可笑的。但約伯的反應可以分兩方面來說：（一）心不耐煩，把朋友們之善意的和無用的勸告置之不顧，因為很顯然的，這些朋友並不了解他的問題；（二）從痛苦之嚴重的試煉中，從新產生出信仰來。以下是約伯的信仰對於惡的反應了：『你們所知道的，我也知道，並非不及你們願你們全然不作聲，這就算爲你們的智慧了。請你們聽我的辯論，留心聽我口中的訴說。雖然他要殺我，我仍然要等待他，而且在他面前還要辯明我所行的。……我知道我的救贖主活着，末了必站立在地上。在我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見上帝。』

除了古代的記載以外，我們還能在近代名人的生活中找到證據。羅伯司蒂文森（Robert Stevenson）是一個罕有的天才，但是一終他的一生，是無時無刻不在和疾病與痛苦作戰，然而他應付他一生的工作時，仍能有極大的膽量和恬靜。『一個人在遇到極大的個人試煉時，他的實行上的能力往往超過他的信條。』司氏在他的一生中，表示出一種比他的理智所能接受的更大的信仰。還有一點，一個人對於自己的痛苦問題的解決，往往比對於他人的痛苦問題的解決，更易着手，這大概是實在的原因。是爲一個人如果僅僅旁觀人類的痛苦和慘劇，往往覺得這種重負是不能容忍的；但是，如果有人要我們去負我們應負的一部分重責，我們就覺得力能勝任了，——這是可從日常經驗中得到證據的。

痛苦有它的實在性，它是能實行臨到的，但它臨到的所在，不在人類一般的經驗方面，而在個人生活的這方面和那方面。因此，我們如果要應付它，就應當從這些方面去着手；如果我們要去觀察它，也應當從

它和個人經驗的接觸點上去觀察。末了，我們從這問題上所能得到的唯一光明，是從一般受苦最甚的人方面所得到的。這也是可用事實來證明的。

二 回想的限制與信仰的必要

關於「惡」的問題，我們所能找到的見解已分述如上。此外我們又把關於惡的中心問題，以爲它對於個人的影響，在討論中提示出來，讀者自可覆按。茲不贅述。現在我們所要論到的，乃是回想和信仰在這問題上的關係。

回想對於惡的問題，能給以有價值的見解。它告訴我們，人類的——切痛苦和災難並不是惡。它又發見，在這個世界上，在人類的經驗中，一部分的惡是萬不可少的，因爲這世界的目的，不是要使人類獲得容易的滿足，而是要使他們在道德上和高尚旨趣的服務上日漸滋長。它又指示出，多數的惡是由於人類錯誤的行爲和低級的選擇。它也是人類在自由的恩賜上和自我人格的冒險上的一部分代價。它又進一步地指示出，如果我們所要成就的，不但是具有道德性的個人，而且是具有倫理性的社會——那末，一個人的失敗，結果會連累許多人的生命，同時我們每個人對於自己並不負直接責任之罪惡，也該多少付些代價。

這一些解釋，都在說明惡是萬不可少的。但是它們對於受害的人並不給以救濟，和微小的安慰。它們

也不使個人的重負減輕。因此，許多關於這問題之理論的解釋，都是很不滿意的。我們知道，惡的起源雖大部分是社會性的，但它實現的所在，却在個人方面。又惡的存在，不在普遍方面，而是在特殊方面。它根本上不是一個歷史的問題，而是一個關於個人經驗的問題。過去時代的人和現代人的錯誤行為，其結果都由個人忍受之。但是回想却不能為個人的受苦者解決問題，它往往是在最重要的所在宣告失敗。如果他找到了關於問題的任何解決，那一定是出於那些能控制他自己的不幸之內在的力量。

爲了這個緣故，我便想到許多最有幫助的基督徒護教者所以不願意爲惡作任何的解釋，其原因就在這裏了。他們也知道這樣的解釋必然是不完備的，而且要在最爲人們所需要的地方宣告失敗。

我記得羅安教女士 (Miss Maude Royden) 曾在個人的談話中說：『我從不想解釋惡。人們如請我解釋時，我就告訴他們，我沒有什麼解釋。但我也告訴他們，我具有一種能戰勝痛苦的力量。』胡吉爾 (Hugel) 男爵也說：『基督教並不認能解釋惡，它不能這樣做，也沒有人能這樣做。這樣看來，許多最精練的和最聰明的解釋，都在緊要關頭宣告失敗。因此它便提出超乎它自己的宗教經驗來，這便是靈性憑着信仰，對於惡作個人的控制了。至於惡的事實能否最後和有神的世界觀調和起來，那是要靠以下這一點的：把含有宗教性的人在自己的經驗裏實行超越罪惡之過程看爲有意義的。』

信宗教的人能够勝惡，並能在此中獲得前所未知的價值——這一類事實，在傳記的篇幅中證據很多，尤以十字架爲此中至高的例證。在惡的中間可以得到以前隱藏着的識見，這是羅莫拉 (Romola) 的

話所能替它證明的。在惡的中間可以得到以前似乎得不到的品性。這是司各文孫的一生所能爲它證明的。在惡的中間可以得到一種謀求人類的善之積極的和改變的能力。這是耶穌基督自我的犧牲所能證明的。

在這一點上，如同在一切基本的宗教問題上一般，最後可信的證據，必須在一般已經戰勝者的生命中去發見——這是惡對於有信心的人所有的影響。此外我們就不能有所發見了。這種證據所指示的是這樣的：信宗教的人如果覺得自己極受人生中的不公，殘暴，和命運等的壓迫，他就能在一種解釋的而能認可的契合中找到他的力量。這樣，他的靈性就最能感覺到上帝：「父啊，我將我的靈魂交託在你手中，——這不是絕對的信任是什麼？至關於這問題之最後的答覆，便是信仰對於惡的挑戰了。」

關於基督教信仰之最精深的肯定，那便是保羅的偉大的言論了。凡愛上帝的人，一切都爲善而合作。這所謂一切，是指所有的困惱，失望，離散，痛苦，憂慮，和死亡等等而言。如果這話是實在的，那麼我們的世界便是一個像基督那樣的上帝所有的世界了。

三 最後的選擇

我們的最後問題是：我們應否信賴一般偉大的受苦者，和一般在自己經驗中對於惡知道得親切，並已在精神上戰勝它的人的實在性？

到末了我們必須在以下的兩項論點中任選其一，其一是這樣的無論最後的實在是什麼，這對於人類的幸福和他們的最高價值的凱旋，是沒有多大關係的。第二種論點是這樣的雖然有許多事是不能解釋的，却有適當的證據可以使人相信，最後的實在是善的，並且和人類與其理想息息相關。第一種論點的結果是高尚的放棄論的哲學；第二種論點的結果是理性化的宗教信仰。我們不說那一種是全然好的，那一種是全然壞的；因為二者都能維持尊貴的，有高尚品性的，並能作虔拜的生活。人類是有智慧和健全的，本能的，所以每個人必須在二者之間任選其一。

那些交替的見解搜集了許多含有重量的客觀的證據，以便贊助它的上帝信仰，但它的最後信賴却是靈性上的尋求者所有的證據，以及它自己的生活對於信仰的冒險之認可了。

這使我們的討論到達了以下這個結論：那就是信仰在最充分的宗教生活中的必需性和中心的地位了。

在自然之秩序、美麗、和進步之中，我們能找到關於上帝的證據——這些證據，有時幾乎是無可爭論的。宇宙的確能把上帝指出來，但它却不能毫無錯誤地把宗教經驗所需的上帝指出來。它的證據是永不及格的，不完全相宜的。當我們的生活最覺穩定時，自然界中就有些殘忍的和無人性的東西來驚擾我們，此外又有些生活上的不公道事件來侵犯我們。因此，我們的信仰上就塗上一個很大的問號。證明一個愛

的上帝的證據是很偉大的，但它並不完全具有感動力。

我們能從人生所給予我們的各種不公、失望和失敗之中，和萬難了解萬難忍受的惡的毒例中找到光明。我們如能用些工夫，靜心研究各種事實，尋求適當的觀察法，並設法對所有事件作一種鳥瞰，我們就能看出爲什麼這許多慘劇所以必須臨到的原因了。但所有的解釋却不能完全使人安心，雖然於人有益，却不能使人完全滿意；雖能給予光明，却不能有清楚的遠見。

最後，當我們應付生存之最高的神秘問題，並且擊我們所極重視的人離開了此生的時候，我們就不難找到關於永生的證據。但這對於一般腦經敏捷的人，却不免引起嚴重的困難問題。證據固然是動人的，但離完備的程度還是很遠。當我們前進的時候，並不是不顧到證據，而是超過證據。我們是憑着信心去信賴的。

從這一方面看，基督徒的信仰中所包含的，當然要比理性的成分更多。它相信任何真正的宗教所以必須這樣，自有其合理的原因。純樸的基督教時常宣稱它能從經驗之顯著的事實中，把宗教的實在清楚地演繹出，精深的宗教，很少有作這樣的宣稱的。基督教對於人生中無理性的所在，以及宇宙對於靈性中最關切事件的漠視，都願意加以坦白的應付。它是從一種顯然的無理性，一直訴之於一種較高的，却又比較的不很明顯的理性——它必須表示出無理性，其所以要這樣，爲的要使人格能自行完成，並使信仰能更趨純正。它相信，一個真正的精神世界必須這樣。

因爲一個世界所給予的正義如果都是相等的，那麼德性和深慮就變成同一的東西，因此這個世界就不配去謀人格上的成就了。如果在這個世界上，上帝是站在十字路口，使衆人都能看到他，那麼，宗教信仰就和世俗的智慧相等了，因此這個世界就不配供真正的宗教作冒險進取之用。因爲這個緣故，我們的世界必須是無理性的。

在我們這個世界中，祇有那些竭力使這世界成爲合理的人，才能取得關於理性之澈底的保證。在我們這個世界中，要促成有生氣的宗教的實現，祇有憑着信仰了。如果有時，我們的理想和企求現實之熱忱起來反對表面上似乎無理性的世界時，我們靈性的中心却承認我們所願意選擇而居住的，祇有這樣的世界，因此反對的心理就會平靜下來，而且祇有在這樣的世界中，膽量方能造成品性，信仰方能使信心堅固。祇有這樣的世界，才能把以下幾點分別爲宗教的或世俗的生活：——如信任那自以爲真實的，却不會完全證實的真知灼見；膽敢向一條從未完全看見的途徑去進取；以及對一個自以爲前達到却永不能完全達到的目的去盡忠等。基督教在很動人的把教義傳給一般未信的人時，它所依靠的是一般已得勝利的人的內在生活之證據。但在作最後的堅信時，它所依靠的却是每個人的信仰上的冒險了。有了這種冒險，上帝對於他的靈性才是真實的。末了，現時具有敏捷的頭腦，而能了解現代世界的男女，必須在以下的二者中任選其一：——選擇一種高尚的，但最後失望的淡泊主義呢？還是選擇一種信仰的生活呢？

