

樊都生著  
應遠濤譯

# 現代潮流中的上帝觀

晋荆楚敬贈  
瀚三五二

種十五第書叢年青

**觀帝上的中流潮代現**

## 原 序

本書的書名，暗示着兩重的意義。這是含有深意的。簡言之，本書的宗旨有二：一在於界說現代生活與思想給與上帝的地位；二在於發見上帝在現代事態中的實際勢力。本書所包含的題材，就是這界說和那發見之間的一個對照。依照著者的意見，在這種對比之中，我們也能找到現代宗教問題的關鍵。

這幾篇論文，或許可視為我的前著時代轉變中的上帝觀 (The Plain Man Seeks for God) 的續編。在前著中，我曾暗示着說：近代宗教的通病，是由於兩個主要的根源：一是過去一百五十年中的主要的知識狀況，二是現代生活的實際性質。——在二者之中，第二項或許比較的更重要。但在那時候，人們的注意點幾乎完全集中於知識的問題上。本書所最關心的，便是發現在近代的世界——即能直接影響到宗教的勢力和主張的——的生活中，已經顯露出什麼景象。本書並不以為它能重述基督教對於今日之主張。著者是不配擔任這種的事工的，雖然我們知道時間是充分成熟了。本書的宗旨，是要提供從根本上去重加思攷的一種必要，然後提出某種初步的攷慮而這些攷慮則能在兩個重要的區域內——基督教的關於上帝和社會生活的主張，——去引導基督教主張之重行說明。又本書在結束以前，對於兩個特別嚴重的具體問題，曾加以一番討論。

本書裏所包含的材料，一大部分是爲了青年會的研究院（在但尼希州的奈雪維爾）所舉行的週

年講學而預備的。但那些聽講的人們，對於本書的材料大概已不大能夠認識了；因這些材料已經過一度的改造，篇幅也加增了許多，且已完全經過一番重寫的工夫。在舉行那次的講學時，我個人對於奈雪維爾的三個宗教學院的執事、教職員、和學生等的優厚款待和鼓勵，表示出誠摯的謝意。此外，我要感謝奧朋（Auburn）神學院的裴乃德教授（Prof. John O. Bennett），因他對於本書的初稿曾有所指正；又當感謝賴蒂密勒女士（Miss Lydia B. Miller），因她把本書的稿本準備妥當，以供付印之用。

著者要趁這機會，把本書的幾篇論文獻給曾和著者在一起的兩個團體：——是國際的，一是美國的；因它們努力尋求基督教對於現代之主張。

著者 一九三五年五月二十三日，於紐約。

# 目次

第一章 基督教的主張和現代人.....	(1)
第二章 關於活上帝的主張.....	(19)
第三章 社會危機中基督教的主張.....	(57)
附錄	
基督教對於共產主義的批評.....	(111)
基督徒與妥協.....	(123)

## 第一章 基督教的主張和現代人

凡欲在歷史的一個特殊時期，從知識方面去應付思想問題的，必須有兩個初步的認識去領導他們。第一，無論何時，凡是最重要的，且最受人歡迎的假定和確信，勢必被那個時代的生活所決定，——被實行在人們經驗中表顯的那種原素所決定。第二，通俗的思想常被一種關於行動和反動（往往從一個極端到另一個極端）之繼續的法則所改變。

這些概括之論，很能表現各地方和各時代的人類思想的特性，而尤以美國為然。對於我們美國人——也許比世界上其他各處為尤甚——行動常常走在思想之前；習慣往往支配着原則；人們所行的往往決定他們所信的。論到上述的第二點，——信仰之鐘擺式的搖動——我們若要舉出一個例子來，試問還有什麼事比禁酒故事更覺動人呢？至在禁酒故事以前，試問還有什麼事比美國對於國聯和國際責任之態度的轉變更覺動人呢？任何美國人，如願犧牲國家的傲慢心，去徹底了解他的本國的，必須承認這一點為我們民族之一種最深刻的，最不能剷除的，和最顯著的特性，——一種成為習性的趨勢，在要一種主義的衝動的支配之下，把所熱心從事的事情或信仰整個地吞下去，然後毫不消化地把它們吐出來，再把那些事情或信仰之極端相反的方面吞下去。如果用另一個比喻來說，我們在人類的知識界中，可以說是一種能隨意改變體色的蜥蜴了。



在這一章裏，能夠指導我們的，必然是上述的第一種認識。現在我們所要尋求的，乃是在現代一般生活的主要的特徵方面，那最流行的應說和信仰所能給予的解釋。

現代的人是現時代的一個產物。他是被生在一個特別爲他預備的世界中。他是在現代生活中撫養而長大的，——他有一個於他特別便利的家庭，可以盡量去適合他自己的慾望，可以自鳴得意地去感覺他自己的重要，更可以對於將來作自信的希望。當他從少年而成人長大時，他就被准許去享受時代的快樂，去發見時代的信仰，去加入於時代的假定中，志願中，標準中，和希望中。他覺得這一切都是好的。這樣，這一切就輸入於他的生命中，成爲他最內在的生存之一部分。今日他已成爲給他以生命的時代之忠實的反映了。

我們似乎不必指出，現代人對於他的生身的父母並不時常這樣的隨便。他往往把撫養的經驗，和其他更好的父母的經驗來比較；近代的心理學更能顯示出他在早年時代所受的種種障礙；他往往把自己所受的教育和他要給與自己孩子的教育來比較。他對於自身所受到的不適當的教養，往往禁不住公義的憤怒。結果就造成了老年和少年之間的一種慣常的裂痕。

但是從他的社會性的父母方面，他却不會經歷到這種疏隔的情形。先從一件事情來講，他沒有批評

的工具。其次，他找不到其他的父母，使他可以和自己的父母作不利的比較。他不知道和歷史有關的一切事，因此他沒有方法去判斷他自己所得的遺傳和前一代人所得的遺傳。進一步說，他覺得這個世界是十分的安適，十分的動人，並特別的滿意，所以就沒有什麼足以引起批評之內心的刺激。如果在最近數月中，有一種不信任的陰影涉及了他的對於世界的態度，那當然是一件新近發生的事。在不多年以前，曾有人解釋現代人對於來世生活的淡漠態度，他所描寫的天堂是這樣的：有許多聖者很熱忱地從天邊往下俯察，要從這個動人的含有刺激性的世界中得到一些最近的消息，他們好像家庭中的一羣人，環繞着一座無線電收音機，要聽到關於一次比賽的最後結果似的。無論天堂是怎樣的，如果同二十世紀的美國比起來，它當然是很不玲瓏的。我們都知道上述那種關於天堂的描寫是很對的。因為就大概而論，現代人不但

二

在所謂「現時代」的前進的程序中，我們可以清楚地指出三個並行的方面。這三個方面是同時發展的，並且是時常在彼此發生作用的。它們顯為一個行動的三個方面；我們若能把它們分辨出來，這對於現代的背景就能有更清楚的了解。我們可以稱這三個方面為現代的生活，現代的思想，和現代的心情。現代的生活包含着時代的客觀背景——一切兒童生活的較為明顯的和客觀的環境——它又包含能

引起人們的興趣，並和他們的歷史發生關係的各種事件，以及能引起他們的忠誠和滿意之種種有關係的事。所謂現代的思想，是指時代中經過有意的發展之那些哲學——那是少數的知識階級（其實他們並不像人們所猜想的那樣有勢力）所發展，並特別重視的。在近年來能決定普通人的態度的，不是什麼有清楚的表示之哲學學派，而是一些更巧妙的和沒有界說的原素——即一半能了解的感覺，一半清楚的信仰，和一半被承認的假定，即他的人生哲學。這一切就造成了我們所謂的現代的心情。這也是我們的興趣所集中的主要目標。我們若能看清楚其他兩個相伴的原素，那末對於現代的心情就能有更清楚的了解。這三者之中，第一種便是現代的生活。

### 三

如果用一種單純的勢力去解釋任何時代的生活，那就不免有過分簡單化的嫌疑。要了解過去一世紀中世界生活的發展，祇有一把重要的鎖匙，那便是人類操縱自然界的進步——對於這一點，恐怕祇有少數人會懷疑的。

這故事是太熟悉的，太陳腐的，而無需再行述說的。我們對於反覆的統計，對於不能理解的比較，早已感覺討厭了；同時我們的疲乏的想像力不願意對它有新鮮的把握。不過事實還是一樣的。它們曾在芝加哥的百年進步的展覽會中有過圖解式的和最後的表現。無論我們把它們看爲人類圓滿的才能之一種

最高的表現，或把它們看為現代人被機械的或世俗的事務所佔據之一種可悲的證據，但這一次展覽會所表現的歷史的真實性却是無可爭辯的。在任何時期中，每個人的生活是由兩大組的原素所促成的。其中的一種，是生活的客觀環境，那是隨時代而不同的，它並能代表每個人和每個時代之特有的歷史。另一種原素是一個人靈性中的原始的力量，以及這些力量所產生的問題，這種原素大概是每個人同一切人類分享的。這些力量，從一個時代到另一個時代，是改變得很少的。在能決定人類經驗的兩大原素之中，第一種在我們這個時代中所遭遇的改變，要比全部的人類史中所遭遇的更要激烈。今日西方的每個國民生活的環境，——就是環繞着他的精神，時常向它推動，並加以激烈的改變的——是和他的祖父時代的環境完全不同，這個不同點比他祖父和蘇格蘭底時代的不同要更進一步。這是一種新的創造。這個事實給我們以現代生活的關鍵。

這個基本事實的副產品，對於我們是一個太熟悉的故事。現在我們要舉出四種副產品：

(一) 人類在操縱自然上之進步，已促成了世界的統一。憑着各種不同的和迅速的交通，憑着發明、教育和文化之普遍於全世界，憑着商業的和經濟的利益之彼此相關，世界的民族就在彼此間有一種繼續的和親密的接觸了；同時他們的興趣大致是合一的。這樣的統一，在上次的世界大戰中已找到了最有意義的表示。

(二) 人類在操縱自然上之進步，已第一次使西方每個人的食物、居所、安全、教育、娛樂、及簡單的舒適

等有了澈底的實際化，這樣的可能性，在目前的不景氣中已取得了一種實際性，雖然是帶着無限的缺乏、艱苦、墮落、和失望。

(三)人類在操縱自然上之進步，已為文化開闢了一條廣闊的路，使人們認識人類過去的豐富寶藏，並得參加在人類精神界之微妙的、深刻的、和不可稱量的進步之中。對於這種邀請之最普通的應答，便是電影、無線電、和爵士音樂了。

(四)人類在操縱自然上之進步，已允許現代人以種種出乎意料之外的成績和滿足。這樣的允許，已實現在今日成功的美國人之中——他是膚淺的、粗率的、騷擾的、混亂的、無止息的、及內心不滿足的。

這種允許所昭示於人類的，便是一個統一的世界、安全和舒適、文化和快樂。但結果却造成了世界大戰、經濟的不景氣、爵士音樂、和幻象的消失。這個固然是——一種偏面的描寫，但這個確實是許多線索中的一種。試問有沒有人會懷疑這是現代世界生活中的一種主要特性，是現代生活的一團亂絲中的一個中心的線索？

#### 四

現代有意構成的哲學——即現代思想的機構，究竟是怎樣的呢？

在過去一世紀的知識紛爭的潮流中，我們是不能失去關於這些紛爭之一個重要的關鍵的。有一個

問題，在本世紀的初期會爲人們所注意，並在時代的進步中得到了中心地位；這個問題能給我們以時代的背景，能替我們決定種種的問題，並能支配哲學討論的名詞——這所謂哲學的討論，就是科學對於傳統的主義之關係了。現代思想的重大急務，便是同意於科學對於一般的世界觀的意義。那辯論的主要問題，是從科學的意義和普通被接受的假定之間所有的衝突而引起的。新一些的學派，注重於人才的鞏固，它們的目的是要用一種『科學的哲學』去完全代替舊有的見解。科學已支配了現代知識尋求之種種名辭。

一種科學的見解和研究法之優越的結果，是很容易加以說明的。必然地，它把思想的注意力集中在科學所準備應付的實在和經驗之若干方面，而把其他和科學範疇不發生關係的方面蔑視了，或否認了。這就是說，把思想集中在一般方面，而不是在個人方面；集中在原始方面，而不是在成熟方面；集中在統一方面，而不是在獨特方面；集中在熟悉方面，而不是在創造方面；集中在量的方面，而不是在質的方面；集中在平凡方面，而不是在微妙的，稀有的，有意義的，和深奧的方面。總之，它養成了一種和更高的哲學所造成的看法完全不同的看法；至它所得的論據，又和這些哲學所認爲最主要的論據絕對相反。

雖然這樣，能決定現代思想之發展的，並非單是知識的原則和科學的結論。比較更重要的，便是世界生活的特性，這種特性是科學所造成的，並且因爲要造成它，科學就覺得特別的忙碌。從理想方面說，這就是哲學憑着更高的和更真實的看法，去批評時代的文化之一種特有的功能。在實際上，它是很少能達到

這種高上的功能的。它常常從人民的熱忱方面去得到暗示，而不是從它歷史的寶藏中去得暗示。它的工作的結果，不是憑着更廣的真理之試金石去改正現有的假定，而是把這些假定合理化，使它們在知識上可以引起人們的敬意。思想現在成了人們卑微的服役者，其實它是應當成爲一個保護者的。

這大概是過去一世紀中哲學的故事。我希望那佔優勢的學派的任務便是作這樣的提示：他們的下意識的或含有支配性的動機，便是發展一種和現代生活的主要心情完全相符的觀點。他們最大的注意點，不是要同科學的理論相適合（雖然這也是重要的），而是要同現代生活相調和。哲學家像站在街市中的人那樣，覺得他的世界是優美的；他竭力要把可敬的知識者的衣服給這個世界穿上。所以我們看見整個時代的哲學是在急忙地掙扎着，要把現代生活的興趣、慾望和假定等等設法調整。現代的生活是在竭力注意生活方面的種種技巧，種種外表的東西，和附屬品等等（如浴缸、汽車、飛機、電氣冷藏器、和無線電等），但是很容易忘記那微妙的和個人內心的了解；因此思想也成了這個樣子。現代生活已在專門的科學中找到了它的偉大聯盟者和僕人，這好像是約翰麥斯斐特（John Masfield）在他的亞當之子中所說的那頭獅子，很快地被關進在科學所造成的籠子裏；思想也是這樣，並且受了同樣的監禁。現代的生活，使人們注意他們自己的才能，並在他們中間激起一種故甚其說的重要和安全的感覺。現代思想把這種慣常的態度，翻成了一種自覺的實在論。簡言之，最能代表時代的哲學，已逐漸成爲他們所居住的社會之一種蒼白的和可憐的反映，——它是自然主義的，唯物主義的，人本主義的，實驗主義的，此外更是忘

慢的和卑賤的。在廣闊的範圍中，思想放棄了它的批評和矯正的责任，去從事那比較容易的，和多少可笑的、調節和仿效之任務。

## 五

從我們所特別感覺興趣的宗教在現代生活中的地位的那種觀點而論，我們覺得有一種評論是必須要加入的。那些比較新近的趨勢，我們是不必過分加以重視的。我們所需要的，是一種更遠大的看法。在這種看法之中，我們看清楚科學的思想和科學的文化並不會造成什麼問題；它們祇不過加重了它，並給它以現代人所能見到的一種特種方式。十九世紀雖然有了各種革命的發展，然而基督教所處的局勢——無論在它的知識方面或它的效能方面——到了該世紀之末，和該世紀之初並沒有多大分別的。這兩個世紀的轉向處之間所有的並行，是可以引起注意的。有人會這樣指示出，十八世紀使宗教在理性的攻擊之下，顯然沒有辦法。去回到那個時代的教會的狀態，就幾乎等於觀察今日的教會的局勢。不過這乃是一個暫時的失敗。那支配十八世紀末期的極端的懷疑主義和冷淡態度，自然是要產生不可避免的反動的。由於韋理斯的復興運動，浪漫的運動，以及信仰和直覺的恢復，宗教就在主張和社會能力方面恢復了自信力。我們的祖先是住在一個「信仰的時代」。到後來才有近代的科學輸入進來。這樣，前一個世紀的歷史就很相同地重演了一遍。



我們所要注意的一點是：基督教思想在這時代所發見的緊張，並不完全是科學時代的一種特性。這緊張和過去三個世紀都有關係的，而不是單和前世紀發生關係的。它是從基督徒的人類觀和世界觀，以及另一種在科學以前發生的觀念（但以『科學的觀點』為一個聯盟者）中間的衝突而引起的。至於那種緊張所引起的問題，是穿戴着科學思想所決定的特種的衣飾，向着現在的人們表示出來，但是問題的方式却是根本相同的：——這裏所需要的哲學，是一種根據着選擇的抽象作用的哲學呢？還是一種力求包含一切的實在之哲學呢？在尋求真理時是單獨憑着合理的歸納性的理性方法呢？還是憑着人類精神方面的每一種才能呢？它承認人類在各種受造物之中是居於中心的地位，並具有認識和行動的能力呢？還是承認人類在宇宙的尊嚴和神祕性之前，是有限制，同時他們所有知識的能力和行善的願望也是很有限量的？

## 六

在這樣的一種世界生活和思想界的背景中，我們發見了現代的人。這些生活和思想的背景，曾產生和撫育了現代的人。我們對於他和他的信仰，他的假定，他的希望，他的憂慮——一切足以造成現代心情的種種原素，應當說些什麼呢？

在前面所說過的重要意義是很清楚的。現代人的信仰，同任何時代的素人的信仰一樣，是脫胎於他

所生長的那個時代的生活的。他的最穩固的前提，大概是他對於現時的興趣和他的社會希望之一些未加批評的反映。現時代對於他的態度和他的人生感覺，有三種主要的影響：（一）它使他的生活和過去脫離關係；（二）它把他的希望寄託在機關上；（三）它造成了一種空前的人類之自治和能力的感覺。

不但時代的特性養成了一種對於傳統和歷史的蔑視態度，同時大多數人對於過去時代亦實行斷絕關係。幾年前，一個著名的心理學教授對他的學生說，他不知道為什麼一個教員要把一本十五年前（就是他剛正開始教行為主義的心理學的時節）出版的課本書介紹給他的學生呢？其實上述的事例，對於現代的心情的主要態度，却不免故甚其說。人類是被欺騙得很可憐的。如果他能把他所蔑視的歷史篇幅翻閱一下，他就會在紀元前四百年找到他自己的模型，後來又會在紀元後三百五十年與古斯丁的時代找到他自己的模型，以後更會在文藝復興時代，在十八世紀中葉相繼作這樣的發見，並覺得每個人對於過去是去會同樣表示出傲慢的態度的，同時也確信知識是從他這個時代開始的。他也會見到時代之搖蕩一切的長流把他的模型沖去，並使它們和它們的時代在人類尋求真理之長時期的潮流中，成了幾個飄動的斑點了。

我們已說過，現代的人不知道有什麼歷史；他以為歷史是不重要的。他對於能決定任何時代之團體的心理勢力，是毫無所知的。他對於人類思想和進步中所有的行動和反動之循環的運動，是毫不加以理解的；同時他也不知道那些循環的運動是能替我們作成以下的決定的：——那高遠的理想主義的時代，

是要被率直的實在主義的時代所替代的；浪漫主義、情感主義、和樂觀主義是在替保守主義、獨斷主義、和反動行為等開闢出路；牽強附會以後，必繼之以道德上的無結果；至於高度的繁榮以後，亦必繼之以浮泛膚淺、妄自尊大、浪費放蕩、消失幻象、厭惡世界、諷刺為懷、道德墮落、以及分崩和退步等等。他缺乏了教育的第一個符號、和文化的先決條件——即歷史的看法。因此，他沒有什麼設備去把他自己時代的意義放入歷史的戲劇中，因而去判斷和改正他自己所有的本能性的假定。簡言之，他對於他所居住的時代，並沒有真實的了解。同樣的，他也沒有什麼關於將來之有效的遠見，對於進步所必需的前程，也沒有把握的可能。他也沒有一種主要的慾望，要把現時所有的材料去形成那在遠見中的將來之可能性。

在同樣的方式中，他在靈性上是貧乏的，且同一種有意義的文化的來源隔絕。我們曾想從現代生活中創造出一種文化來。但是，我們雖有創造文化的種種資料（但這一點是不確實的），我們總不能在一個晚上把一種文化創造成功。我們不能把一種文化從新創造，也不能從機械和各種家具中創造出一種文化來。總之，文化是不能創造的，它是必需長成的。它必須從肥沃的土壤和適宜於它長成的地土中長起來；它必須靠着自然發展的漸進法則去長成。在美國人的生活中，往往有產生健全的文化之若干養成所。美國人早期的傳統，特別是在新英倫和舊日的南方，是充滿着產生國家文化的根源。美國早期的文學和藝術，曾有過一度初步的黃金時代，所以這很能顯示將來發展的可能性。此外還有其他有希望的文化養成處，那就是在美國邊境和其他區域的文化傳統。但是整個現代生活的衝入，勢必使文化和這些傳統斷

絕關係，並對於傳統和它的貢獻抱一種蔑視的態度，同時又把機器發明前的種種成績搬到博物館裏去，一方面更替科學、機器和現代人所聯合造成的「新文化」竭力鼓吹。

所以現代人是沒有根基的，是像浪蕩子那樣的，也是一個過分長大的青年人，被一種教義的潮流所轉移；他沒有得到使他可以抵抗各種風浪的那種安全和穩固，也不會經驗到在任何時代能站立得穩固的人所能享受的深刻的滿足。

還有，現代是把它希望寄託在機器上。著者在別處曾說過：「現代把它的注意集中在事物的積聚上，在出產品的增多上，在種種日用器具的完備上。這種文化，使現代人覺得水道工作是比詩歌更重要，事實比了解更重要，最近比最好更重要，標準化比個性更重要，數量比創造性更重要，成功比生命更重要。」人們對於美國的技術政治，發出了許多的聲音和騷擾，然而沒有一個人對於它的基本前提提出任何懷疑；原來它的基本前提是這樣的：機器既然能用減少了的勞力去增多出品的數量，因此工人所能擔任的工作就愈加減少了。但我們知道機器是不能繪成羅馬教皇雪克司德士（St. Peter）的聖母像；機器也不能產生手藝；機器也不能建造嘉德理斯（Charterhouse）的大禮拜堂，這是許多現代的禮拜堂所能為我們證明的。機器也不能對於人生貢獻任何包含豐富、深刻、創造性、巧妙、和個性等等的禮物。機器也不能供給我們以交通的要道，使人生的期望和識見中之最微妙的、最個人的、和最深奧的部分，可以在其中得到表現。機器也把一部分靈性的實在和現代心情中的豐富，當作一種機器所造成的文化。

最後，現時代已在它的子女中造成一種對於人類自治和無限權能之意識。這個無疑的是它的影響所造成的結果。它造成了一種屬於客觀環境的新世界以後，就以爲有一種新的人類制度已經出現，作爲那個世界的著作者和主治者。現時代憑着它的工具、速度和權能，就對一般試用這些工具的人給以非常的偉大性和力量。現時代因爲把人類包含在受機器支配的生活中，而同自然界的偉大和奧秘脫離關係，這樣，人類的眼光就被縮短，因而造成了一種異樣的自大心。它因爲和人類早期的成績和富麗脫離關係，因而就不能同以前的成績比較；但這種比較是能引起人類合理的謙卑心的。人類因在一方面的經驗上有了相當的成績，往往會把這個事件擴大，因而造成一種能操縱每個問題之印象。人類因爲專門在一條被選擇的路上步步前進，因而就產生了一種關於一般的進步之幻象，使人們看不見橫在前面的種種危險。沒有什麼事似乎能這樣動搖人類的不受拘束的自信心；人類史中最大的集體愚妄之戰爭，也不能做到這一步；現時代最魯莽的愚笨和貪慾所直接產生的不景氣，也不能做到這一步。現代人好像『點香給他自己，但他的面容卻在煙霧中被遮蔽了。』

這些乃是現代的心情之客觀的現象。不過要描寫它們，祇能把那種心情之較深的和隱藏的特性錯誤地表示出來。我們已經說過，這個時代的一種最特殊的表示，便是爵士音樂了。凡已在近年來的人生的潮流中自由行動過的人，誰會對它引起問題呢？但是我們要問，什麼是爵士音樂呢？

『爵士音樂是我們情緒的完備的符號；在表面上有一些發出沙沙聲的下流語，在它的內心裏

就有包含着憂愁的情感，這一些合了起來，就把人們的憂傷遮蔽了。如果有人要對它的歡樂之純真性引起懷疑，它就要對他發出一種怒吼似的不和諧的侮蔑了。」

現代人就是這種情緒的祖護者，那正像悖德 (Schubert's But) 氏所說的：「那現代世界之奇異的荒謬的，可悲的，著名的，和勝利的哈姆蘭脫 (Hamlet)，他拿着他的標語和他的汽車，嘴上帶了許多老生常談，心中含着許多未曾實現的慾望。」

在他的滿足的自信心之稀薄的裝飾之下，現代人是一種很被迷惑的，被破壞的，和極不快樂的人類。

## 七

但這並不是最後的話。

如果我們的描寫確能寫出今日或昨日的生活和情緒，那末在明日的眼光中，這一天似乎是一個無生氣和遙遠的過去。現代人的心情帶着許多的假定和主張，在我們的眼光中是漸漸的消滅了。它是在兩種影響之下漸漸的消滅了：一是內心的崩潰，二是外界的攻擊。

幾年前，從國外回來的旅客對我報告說：在歐洲，人們對於自己的自治權覺得沒有把握了。但這種無把握，在美國人的生活中卻找不到什麼回響。在今日，我們面對着一個被剝奪了自信心的時代：——就是對於領袖感覺失望；對於自己的成績的意義感覺失望；對於拯救自己領域內破碎的殘局之能力，感覺失

望。昨天的鮮紅的樂觀主義竟在一個晚上烟消雲散了。現在有一種新的局勢已經同我們接觸，它好像一陣陰暗的突然的狂風那樣，在那疾行的，發出閃光的波面上飛駛而過。這樣的局勢需要着新的準備和新的技巧。一條船在無準備之中被暴風雨所捲住，以致衝撞在水面下的暗礁上；人們也是這樣，他們是在省察自己的靈性，要試驗出他們對於新時代的要求是否能應付。

我們的時代知道它自己已經被賣了。如果這樣被賣是出於它自己的原故，那末它所受的痛苦更是應當的。現代的領袖和他的假定，以及現代的主要組織，都在受嚴厲的譴責。一種追求權威的慾望，是在消耗人們的靈性。賽特爾爵士 (Sir Michael Sadler) 描寫牛津大學未畢業學生的態度說：「那些青年是熱烈的和飢渴的，——他們尋求信仰，尋求工作，尋求他們所能信仰而願意跟隨的領袖……他們對於我以前所願意冒險去追求的思想自由，並不感覺興趣。如果能給他們以成績方面的熱忱的可能性，那末他們對於自由的追求，例如出版的自由，就會不怕去受吊刑的……青年人在找到了他們的領袖，並接受了他的主張以後，是會引起一種革命的。」據人們的猜想，這就是明日的情緒了。

對於內心的崩潰的事實，我們必須加上外界攻擊的原素。在今日的世界中，有幾種有力量的勢力在活動着，它們是能解散現代人的心情，像賤價的混合物被強烈的酸質所溶化一般。在今日，那在試驗世界生活的一種酸質，比較那些著名的「現代性的酸質」要強烈得多，而且更覺不可抵禦。現在無論在什麼地方，有許多種主張和信仰是在有力地要求着人們去歸附它們。它們和現時代能誘動人們的許多態度

和運動，是完全不像的。在世界的各方，有兩種這樣的信仰是站在最前線的——國家主義和共產主義。它們並不請求人們去參加；它們吩咐人們去歸附。它們並不感動人去作假設；它們是直接宣布最後性的。它們並不鼓勵討論；它們是停止批評的。它們並不給人以滿足；它們却要求犧牲。它們並不縱容人們；它們是命令人們去服役的。它們並不擴大個人；它們是需要他的一切去服務羣衆。從這一種完備的自我犧牲上，它們建議要爲全人類創造一個新世界。

這一切勢力，都是在命令現代的人。他的心智，被現代的自負心和容易的存疑主義所安慰，對於獨斷主義的挑戰是沒有準備的。他的生活被現代生活的軟性的繁華所減弱，對於嚴格的訓練是沒有準備的。在這些獨斷的和含有支配性的主張面前，一般軟弱人就在無力的躊躇之中感覺動搖。至一般有力量的——或一般要表示力量的印象的人們——就會迅速地加入那種不用思想的應徵的隊伍。

這一切的總和，使現代人爲了自己的榮耀而點上的香迅速地烟消雲散。到了最後，我們終於見到了自己的真相。那人生的鏡子，對我們反映出一種使人煩惱的笨拙，軟弱無力，和困擾的面容。我們所感覺到的，是一種謙卑的自覺所給予的麻木不仁。

## 八

在上文，我們爲了自己的原故所說的話，其關係應當是含有公開性的。這所說的一切，是對着現代人



——現代的產兒——而發的。他對於他的父母，感覺到很深的失望；對於新時代的力量，毫無準備；在現代潮流的攻擊之下，更感覺到紛亂而不知所措。基督教的信仰所以要把它的主張特別提出來，就是爲了這一般人。

這種主張裏面究竟有什麼含義呢？我現在要提出兩種含義來。第一是一句警告的話。如果從一個極端轉到另一個極端之搖擺式的動作，就是人類思想的趨勢（特別是在美國），這樣，基督教必須從現代心情之整個的觀點上對它提出一種尖銳的反動，並且要爲更大的真理的原故去設法加以調節。因爲基督教所唯一服從的，即是真理，——不是一半的真理，或局部的真理，無論它的形式怎樣。第二點是重要得多。因爲它是一個有機的部分，又是時代的一個忠實的代表，並在我們的眼前受到嚴厲的判斷，而成爲過去。所以基督教的主張必須設法脫離現在的種種糾紛，一方面又當使現代的生活和它自己的思想和生活受到最嚴厲的考驗之判斷。從積極方面來說，它必須從新尋求它自己特有的和真實的根源，和它自己的標準，這就是「把它的主張從新思想一下。」有了關於這種進取之兩個方面，我們就要進一步地去考慮它的關於上帝的思想，以及它的對於現社會的批評。

## 第二章 關於活上帝的主張

現代人對於上帝的信仰，是不免有所錯誤的。我想對於這個事實，我們是應當一致同意的。這種信仰上的錯誤，不但在一般職業性的宗教領袖爲然，即造成我們的人口和教會之普通一般人的有效信仰，亦不能免此。

對於現代宗教的通病的嚴重性故意誇大其詞，那是十分可能的。有時人們所最需要的，就是希望教會不去注意現代宗教的通病，停止那靈性上的自我診斷，設法恢復一般的常態，並注意於自信的和健康的生活。不過我們又想到，凡有許多痛楚的地方，自然也免不了有傳染；凡是議論紛紛的地方，自必有所引起議論的真實理由。因此，現代的宗教既有通病，所以現代人的上帝信仰亦必有若干根本的錯誤。

在前一章裏，著者曾描寫出近數十年來現世的生活和發展。現在我們必須把比較普遍的分析集中在宗教上面。我們所要問的是，現代的宗教信仰究竟碰見了什麼？我們寫本章的目的有二：一是發見目前局勢中的基本原因；二是對於全局的問題提出一種更健全的研究方法。

人們實際的信仰，免不了要受他們所住居的社會的影響——如果這個前提是合理的，那麼我們就

希望在現代的生活上去發見現代的上帝信仰的病源。在這一點上，我們並沒有弄錯。

就大概而論，現代的宗教乃是這時代之特有的和忠實的產兒——那可以說是『骨中之骨』和『肉中之肉』了（見舊約創世記二章）。在前一章裏，我們所有的解釋是關於現世的生活和思想的。但在每一個重要的地方，凡所描寫的幾個特點，都是有宗教參與其間的。所以，在一個敏銳的和率直的牧師的眼光中，所謂時代的描寫，就等於自我的描寫。至於教會的思想和生活，其情形也是這樣的。

現在教會的生活，已痛飲了現世界的熱忱，且已受了現世的假說和理想之迷惑。現代的教會，往往蓋造高大的教堂，並利用聰明的機械的方法。牧師們的講題，往往受日報的標題的影響，其講經的組織，又往往受廣告方法的支配；至於講經的成績如何，則又用數字的計算去加以測驗。同時教會所有的目標，又不得不和現世界的目標相適合。在這種情形之下，人們就用被公認的商業標準去衡量教會的能力。因了上述這些和其他種種的機巧方法，現代的教會就十足地落在現代生活的組織中，並且樂於對現代生活的精神盡忠。

說到教會的思想或神學，那又是怎樣的呢？我們會輕易形容現代的思想，認為它是要竭力『追隨現代生活中的準滋（Trends）』。我們平時對於基督教的描寫，常是憑着我們所熟知的舊方式——使宗教的解釋符合現世思想的最近信條——試問除了這個方式以外，我們怎能真實地描寫現時最進步的基督教思想呢？近數年來，基督教的證教者曾提到一個小鎮裏的一個社會領袖，他把他的女兒帶到

一個講究學問和時式之大都市中，他因為看見自己女兒的服裝不合時宜，就叫她徹底改換服裝，結果反而覺得衣服穿得太多，而顯得很不雅觀的結果，那個女孩子困了精神上的擔憂，就時常感覺神經過敏和不自在。這個社會領袖更作了一個愚笨的嘗試，就是強迫一個自然的和熱烈的生命去進入一個很不自然的和頹廢性的生活模型中，結果不但造成了女孩的一種虛偽態度，並且違反了兒童的天性。這個比喻不是完全不帶暗示性的，但它却需要一種重要的修正，那就是基督徒的思想者所需要的能介紹他們進入現代思想旋渦的監護者，並不是一個天真的少年人，而是一種尊嚴的、成熟的、關於基督教信仰的知識；此中包含人類對於真理之長時期的尋求；如果到了職業性的護教者的手中，那就能對現代生活作極有價值的貢獻了。像這樣的「誘詔」是現代基督教思想界所必須深深懺悔的。

我們曾這樣主張：哲學的特種事工不在於追隨現代的趨勢，而在於引導這種潮流；不在於順從它們的假說，而在於矯正這種假說。然而在這一點上，哲學很少能運用它的正當的職權。在這種地方，宗教更應當負着責任，去和時代之暫時的錯亂離得很開，並利用它的更高的遠識去批判那些時代的錯亂。如果宗教不能在這一點上負責，那是不能原諒的。這也是宗教報喪鐘的時期了。

現代的基本觀點，常被人們加以嚴重的曲解。它的許多基本的和未經懷疑的假說是很虛假的，有一部分更是很荒謬的。那以時代的保護人自居的宗教，無疑地染上了時代的缺點、錯誤和荒謬。宗教之所以缺乏力量，最重要的原因就在於此。

這個現代會用了什麼方法去造成宗教信仰的現狀？

人類對於自己靈性上的疾病之診斷，是永不靈巧的；不過知覺最靈敏的人是能感覺這種疾病的。他們雖知道在丹麥國裏，有些事情是腐敗的，但他們却不能指出這腐敗究竟是什麼。又如前世紀的初葉，浪漫派的詩人對於正在得勢的機械性的觀點，表示出反對的論調。這個正像懷特海（Whitehead）所告訴我們的：他們『覺得有些事情是被遺忘了，但在這被遺忘的之中，却包含着一切最重要的事件。』人們不能完全把握住那些嚴重的遺漏。同樣的，在現時代中，那些最聰明的人——其中有許多並不熟悉專門的哲學，也沒有書本的學問——知道在現代人心理的整個觀點中，不免含有一些根本的缺點。但祇有少數人能解釋這個困難的中心究竟在什麼地方。在每一個時期裏，根本的錯誤總是相同的，——這便是分離作用的謬誤了。

人類的心智所曾嘗試的最嚴重的知識上和精神上的惡習，或許就是分離作用了。所謂分離作用，就是把局部當作整個，或根據片段去斷定整個。分離作用便是看不見人生的各方面，它是謬誤，執拗，偽善，和異端等等的根源。它又是虛假的和萎弱的宗教之產生者。

科學家把他們的精力集中於自然界中不可思議的寶藏的一部分，並設法去加以統制，然後根據這

部分的研究，去解釋整個的自然界——這便是十九世紀科學的主要罪惡。哲學家把「實在」用以同我們對時的無數曲論和矛盾之一方面——即定命論的頑強性或自由的確實性；實體的事實或心智的事實；理性的重要價值或直覺的有效性——拿過來細加思索，並在這上面建造他們的思想的系統，同時却把其他方面和同樣重要的方面忽略了或否認了。教育家往往被一種簡單的理論，或一部分的知識，或歷史的時期所挑動，以致對於它的意義表示愛慕，對於它的重要故甚其說，並使一般學生沒有機會和知識之廣大的區域、方面、和時期有所接觸。一般信仰宗教的人，往往容易接近那些能解放他們的精神之種種特殊經驗和信條，並宣稱那種以不同的方式去和別人接近的宗教為異端。我們又會發現人們所以在上帝思想上走錯了路，那往往是為了在分離作用方面犯了一些錯誤。謬誤的上帝觀便是偏面的上帝觀，而偏面的上帝觀是不能久長的。它們的缺點是被暴露了，但不久就消滅，終於對上帝完全失了信仰。簡言之，分離作用乃是無神主義之永不失敗的父親。

前半世紀的思想和生活，簡直被分離作用所迷糊了。這種作用，是包含在時代的每一種的特性之中，——如它的分析的慾望，它的專門化的願望，它的對於現在和目前的注意，它的不自然的資本主義的經濟，它的機械化的個人生活和社會生活，它的高驕的自我主義，以及它的自負性的滿足等，都是很好的例子。在研究的領域中，每一種特別的科學，往往使它在分離作用中的特選的材料和其他科學的論據分開，同時又和那更普遍的宇宙方面的聯絡分開，——結果往往在結論方面得了嚴重的曲解。現代的科學是

在竭力反對那種分離作用。在學術界中，專門化能把特別的題材和它們的有機性的背景脫離關係，一方面使人們看不見那更大的整個，使他們不宜於尋找或承認一般的意義。魏特海說：『在過去一百年中，大學中逐漸增多的部分化的辦法，對於學校的行政無論怎樣需要，但總不免要減少教授職業之智能。』在商業的競爭場中，那現制度的步伐和習慣，往往使每個活動的人不但和那更大的集體組織脫離關係，同時也和人生中更豐富的利益脫離關係，——因而使他看不清他的生存的意義。在工商界中，那生產的機械使每個工人專心注意於他的機器，因而和有機的法則脫離關係，因而限制了創造性的技藝，——就是一切真正勞工的要素和重要原則。在平常的生活中，時代的興高彩烈的浮誇，使現代人同歷史、自然、文化、美麗、深刻的友誼、和靈性的奧秘等脫離關係。

分離作用之無所不在，也許是這時代的最顯著的特性。其中有三種特性，能給予人類的上帝思想的適宜性和效能以一種有決定性的力量。它們對於現代人之有效的假定，已能漸漸的和不知不覺的去曲意逢承，致使現代人不十分覺得它們的存在。祇有一種有思慮的和痛苦的自我分析，才能把它們和它們的破壞能力顯露出來。我們剛才在上面所說過的一件事，便是在科學的方法上把特有的題材同實在之更大的整個脫離關係，並把關於宗教信仰之合法的材料限制到科學的論據和結論方面。簡言之，這便是現代人的心對於所謂『科學的神學』之一種堅持。第二種的分離，便是在宗教思想上，把私人生活的領域和公眾生活的領域分開來，並且把上帝的活動限制於私人生活的領域中。更簡單的說，就是現代人把

個人所以表示虔誠之實際宗教和公衆行為分離，一方面又在社會中否認上帝的統治。第三便是使人們的通俗思想同宇宙脫離關係，其實這宇宙是他的生產者，他的維持者，和他的事務的主治者。這是現代人以自我爲中心的眼光所有的荒謬。

現代的宗教所以失却了健康，其根本的原因至少有三個：一、宗教接受『科學的』標準和方法，以便了解實在；二、宗教對於公衆倫理和私人職業之不誠實的分離表示默從；三、宗教馴良地接受了一種以人類爲中心之看法。和現代人的宗教發生最密切的關係的，便是上述的第二項；這一項也是我們所最注意的。雖然這樣，我們也許可以停一下，去略爲觀察那種補充性的和更合理論之影響，那就是科學的瞻望了。

### 三

宗教跟着現代思想去向科學求救，以便發展和擁護它的信仰。在知識階級中，特別是在更前進的分子中，人們已得到一種印象，覺得宗教信仰是有效的，而且在知識上是可尊敬的，——如果它能經過科學的最嚴格的試驗。也有許多人覺得宗教信仰之所以有效，那是因爲它是從某種科學的結論中產生的。在這裏，人們的目的是要找到一種『科學性的神學』。請我們注意，當人們提到『科學性的神學』時，他們就會想到兩種不同事件中的一種：——利用科學所供給的材料，去建立一種信仰的新組織，而把其他來源不同的材料一概排斥，要不然，那就利用舊的和新的材料，並用一種所謂『科學的方法』去實行改造。



一種神學。在無論那一種的意義中，無論科學是希望供給材料和方法，或單獨供給方法，科學總是在指出造成有效的神學之種種條件。

關於科學和神學關係之整個問題，是同現代思想一樣的有很古的歷史，它的範圍更是太廣大，太複雜，使我們不能在這裏細加考慮。

進一步說，我們並不專門注意科學對於宗教的每一種影響，而是單單注意科學影響到人們的上帝信仰的那些方法。在研究這問題時，爲了避免人們對於我們的態度的誤會起見，我們就要立刻表示清楚，我們對於現代科學之可憐的誹謗，並不表示同情。科學是很被誤解，並且沒有效能，因它完全把問題誤解了。如果神學受科學的影響是一件不幸的事，那末此中的理由一定是和一般擁護宗教，而反對科學的人所堅持的很不同的。有知識的人相信科學是能在發明和規定程式方面盡其功能，同時更歡迎科學的每一種可信的發見的確，我應當走一種很長的路程，並且應當承認，在幾年前，我個人相信關於上帝的實在之最動人的表示，是從科學的發見直接得來的，而不是得之於其他方面的。科學對於我們所要知道的關於上帝的知識，並不能全部指示給我們；但是在我看來，科學是能憑着無可爭論的客觀的證據——就是和我們對於這事的願望、感情和希望、或宗教經驗的證據等不很發生關係的——把上帝的存在建立起來的。如果我們所有關於上帝的確實性是 needing 着堅固、穩定和實在的，那我們就真的需要這一種證據了。這樣，我們爲什麼把神學對於科學的服役看爲現代人所以失却上帝信仰的原因之一？如果科學所

有最合權威的結論對於宗教不含任何敵意，這樣，科學的輸入又怎能減弱人們對於上帝的信仰呢？對於這個問題，我們可以得兩個答案：（一）因為科學是真理之整個的指導，又因科學方法是能使人們了解和解釋任何的實在，更因科學所把握的乃是實在的全體。（二）因為科學的結論雖有助於信宗教者的上帝信仰，但科學所引起的心智習慣使人不適於對上帝作個人的了解。『科學的態度』既成了人們對於『實在』之慣習的和唯一的研究法，因此人們對於上帝的實在性的感覺就不免是暗淡的，空泛的，不穩定的，和不重要的。

凡具有公認的旨趣之科學，祇能應付具有某種的特性之實在，而且祇能在某種方式中去應付。這就是說，科學之應付實在，祇在抽象方面。科學對於實在之說明，是永不完備的，也是不十分適當的，所以它可以說是一種『分離作用』。換一句話說，科學是故意取得一種偏頗的看法。因此，從這一種看法去解釋實在，那是必然要偏頗的，而且是多少有些曲解的。同樣，凡一個慣於科學的看法的頭腦，它所見到的，是不能多過於片段的實在（它們是不完備的，易於使人誤解的），結果或許有誤失整個的實在的危險。在這裏，問題的難點不在於科學研究的結果，而在誤以為科學家知道一切的實在，以及『科學態度』所造成的心智的習性。

更特別的是，科學的頭腦對於實在的研究究竟做了什麼？我們知道科學的頭腦對於實在的說明是不適當的，而它自己又不能了解它所要應付的實在，結果它的對於實在的研究是不免有問題的。現在讓

我們先提到三件事，但其中有兩件，在上文討論『現代』時已略略的提過了，現在把它們重述如下：

一、科學鼓勵我們應付局部，應付片段。固然，科學因了所選擇的方法，如分析、描寫、分類、和概述等，必須把它的材料分成最小的單位，以便分別處理。我們知道科學在『獨一』之前覺得窮於應付了；在『整體』之前就覺得無能為力了。如果在這裏有『上帝』的話，他必然是一切實在中之最具體的和最獨特的。這位上帝，在一切實在之中必然是包含最廣的。同時他也是所有的部分所必須歸依的一個『整體』。我們覺得希奇的，就是一般已受了訓練，而以科學方法去思想和應付一切的人，竟會完全把上帝錯失。他們也許會『在上帝面前經過』，而毫不知覺，那是因為他們的心智祇能在和上帝絕對相反的場所去抓到他們的對象。

二、我們在上文已說過，科學集中它的注意於簡單的，而不集中於複雜的；集中於初步的，而不集中於進一步的；集中於不完全的，而不集中於成熟的；集中於平庸的，而不集中於微妙的，稀有的，有意義的，比較深刻的。但科學這種工具，是不適於去抓住上帝的。因為宇宙間如果有上帝，他必然是一切實在中之最微妙的，最複雜的，且最有意義的；他必然是一種絕對獨特的實在。現在我們已能清楚地見到那利用科學方法的放大鏡之現代宗教思想所以這樣長久錯失上帝之一個原因。

三、在科學的態度中，也有一種比較更根本的和更嚴重的不忠實。對於這一點，我們覺得有把它認清的必要。

科學所應付的祇是『對象』。它把所應付的當作『實在』的一個單位，和它處於相反的地位，並等待它去加以考查。同樣，科學也激動人們把上帝看爲一個『對象』，是許多其他對象中的一個，它等待着人們去發見它，分析它，和解釋它。總之，科學是把上帝看爲許多的『它』中的一個。

如果我們在對付別人的態度中採取了上述的方法，結果又將發生些什麼呢？我們若採用上述方法去思想任何人，那就等於把他的活潑和常變的『自我』限制在那屬於分析和攷查的『窄直的外套』中，而毫無伸縮的餘地。事實上，這樣的限制是不可能的；人格是不能這樣被限制的。人格是不願意被分析的，現在的我們不過是人格的消極部分，足以供我們的觀察而已。這一些，無疑的是他構造中的最不重要原素。換一種說法，用這種方式去對付一個人，不是在對付整個的『他』，而是在對付他的片段；如果用這方法去對付一個人，目的是要了解他，結果不但不會了解他，反而把他毀滅了。因此，在我們完畢了分析而把意見書呈交以後，我們就發見在我們手中的，不再是一個人格，而是一個人的衣服或屍體了。

如果在一天或半天以內，你儘管當我是一個『對象』，或許多的『它』中的一個——並這樣的思想着我，或在口裏談論着我——這樣，你就不能和我有真正的接觸，你也永不能在我裏面發見一些有意義的原素。我恐怕雙方交接的時間還未到一半以前，彼此間的關係或許已經到了不能容忍的地步了。克勒登勃魯克 (Clutton-Brook) 曾說過這樣的話：一個人若用科學方法去對待他的妻子，把她看爲『妻子階級』中的一個，他就不能了解婚姻的意義，也不能知道任何值得知道的事實。

人類中間的關係尚且是這樣的，那麼，我們對於上帝的了解豈不更是這樣的嗎？這是現代大陸思想家之一種最遠大的識見，也是他們所提出抗議中的一個合理的調子。宇宙間如果真有上帝的話，他在一切實在中必然是最活潑的，最有生氣的，且最複雜的。上帝是不能被稱爲『它』的，更不能被稱爲許多的『它』中的一個。人們的思想上帝，往往是完全想錯的。歐洲人喜歡把上帝表白出來，但他們不是在思想上帝。這句話是很對的。你若取得一定的看法，並集中你的思想去想到上帝，這樣你所思想的，倒並不是上帝。它乃是『實在』的一種無生氣的，乾燥無味的，和人爲的分離作用。從積極方面來研究，如果人們對上帝的觀念是正確的，那麼上帝必須時常被稱爲偉大的『你』。

用同一的方式去尋求上帝，那是把上帝當作一個遙遠的，無感覺的對象，而必須用那艱苦的理智上的研究去對付，那是永不能找到上帝的。這種的研究法，不能達到上帝的方面，因它不知道使他確實知道它的願望的目標之唯一可能的方法。宇宙間如果真有上帝的話，他必須是一個永存的，無所不包的『實在』，他能給我們尋求的頭腦以所擁有的實在，——即能包含和維繫人生的那『一個』，他是能對人生作緊急的和永不倦乏的衝擊的。祇有公認他必須是如此的，我們才能知道他和發見他。

#### 四

現在我們要注意現代觀念中的另一個分離作用，這種作用和我們的中心興趣是有很大影響的；因

這種作用的真相是這樣的：宗教服從着現代人所主張的，把公眾行爲和私人職業分開。

在這一點上，我們若要真正了解目前的局勢，必須回溯過去五十年內整個美國人生活中的種種重要發展。

我們大概都熟悉黑智爾的歷史觀——就是認歷史爲關於行動和反應之一種繼續的法則，它是藉着肯定命題、對照、和綜合等三種接連而來的的方法而繼續前進的。我們已見到理由，使我們承認這種觀點中殊有若干的真理。爲求便於分析起見，這種觀點也可以說是估定近代美國歷史中的主潮之一種有用的機構。至所謂歷史的主潮，我們可用以下三個時期——背景、前景、和目前的局勢——去加以解釋的。

(甲)

近代宗教界的背景，就是十九世紀末葉的美國，也就是維多利亞時代中最後數十年的美國。凡不能從想像上去抓住那個時代的生活和思想的，就難望能了解今日的美國。但是要抓住那個時代的生活和思想，卽以一班做着那時代的子孫的人們而論，也覺得不易對付。那時代的美國，除了大西洋岸的有限區域以外，其餘的部分還是在開拓的時代。那時候的美國，專注意於土地的征服，和自然界及人類慾望的馴服，並設法奠定未來偉大都市的基礎，工業國家的基礎，巨大財富的基礎，教育和文化的基礎，以及文明社會的基礎。那時候的美國所以能享着它的努力的結果，大半是得之於預想中的，因爲那時美國的大部

分生活，實際上還是很劇烈的，不安定的，和樸素的。但是那個時代却能把它所享受征服的善果傳給它的子孫；它之所以能繁盛，就在於能預料當前可能的機會。

從我們的興趣來做觀點，我們覺得那個時代有三種特點特別的重要：

(1) 那個時代之知識的和文化的的生活，是異常貧乏的。那時工商界，社會中，和政界中的傑出領袖，多數是未受大學教育的；也有許多人不會受過充分的學校教育。他們的家庭中所有的讀物，往往祇有十餘種，其中包含一二種粗淺的知識大綱，但沒有一冊可說是世界的名著。他們對於時事的了解，很受當地各日報的影響。(查那時的日報，每星期祇登載國際新聞一次。)他們의 思想和談話，大都受目前實際事件和地方興趣的影響。在家庭之中，人們往往把聖經中的一字一句當作上帝的啓示；同時人們對於前代的道德方式，當地日報上的世界觀，以及共和黨(或民主黨)的傳統政策，也同樣尊爲上帝的啓示。

(2) 那個時代的第二種特性，便是宗教之絕對的和無可挑戰的中央性。但這並不是說，宗教已經普及到人生的各方面。其實宗教在那時代人們的估量和意向中，其地位是絕對中心的。人們對於這件事的確信，可從宗教對於教育的影響上看出來。我們知道美國的高等教育，以前幾乎是完全由基督教來主持的。美國的大學，大致可分以下兩類：(一)是歷史久一些的学校，後來就發展爲偉大的私立大學；這些大學原先是爲訓練牧師而創立的，所以它們的校長，直至最近爲止，大都是牧師。(二)是所謂「基督教的大學」，它們是由少數基督教教會所創立，範圍雖然小得多，但是分散在全國各地。到了現在，這些大學大部分

還是受教會的直接管理。非宗教的高等教育在大學中佔顯著的地位，是在那個時代的下半期。在那個時代的上半期，宗教對於教育的關係大概可從兩方面來講：（一）宗教是教育的保證者和父母；（二）宗教是教育的建設之楔石，也是教育的理論和政策之決定的原素。這一些，正是多數美國人所願意看到的。宗教在兒童教育中的地位，正能反映出美國人所希望給予他們自己時代的教育地位。

（3）我們憑着第三種特性去接近現代問題的中心。那時美國的一種習慣，便是把個人生活的倫理和公衆生活的倫理嚴格地分開來。

在我們祖父的私生活裏，他們的態度是把浪漫的感情主義和清教徒的道德主義混在一起的。這二者都是立基於宗教之中的。現在有一種趨勢，就是容易忘記那時美國人觀點中的浪漫色彩是怎樣有力。當他們想到自然的時候，他們是充滿着感情的……

美國人在使本國的歷史浪漫化的時候，他們往往是感情用事的。但是美國這個國家，從來沒有做過什麼錯事，它的每一次戰事，都是自衛的和公義的戰爭，——甚至對墨西哥的戰爭也是這樣的。他們觀察本國的英雄，是憑着浪漫的眼光的首任大總統華盛頓氏，是一個聖潔的模範，他從來不曾說過謊。林肯的性情裏面，含有彌賽亞的成分。這兩個偉人，在推測本國的神聖的命運時，在確說本國的必然的繁榮和無窮盡的進步時，是極富於理想的。一個國外的觀光者（按即愛彌爾厲啓 Emil Reich）在國際間的成功中形容美國人說：



「美國人對於他們的聯合和將來的成功，是具有全然的和絕對的信心的；因此，那些在讚美範圍以外的任何議論，是多數的美國人所不能接受的。我們有許多機會去聽美國的演說家在懷疑上帝和神意的存在，在攷問基督教整個的組織之歷史性或真實性；但我們從沒有違幸去抓住人們對於美國的主神——無限制地去信仰美國的將來——之微細的懷疑聲，或在信心上的絲毫的欠缺。」

當然，美國人的戀愛觀和婚姻觀是極其感情用事的。他們在宗教方面是空幻超脫的，——他們持着單純的和天真的信仰，整齊而完備的確實性。

和浪漫的感情主義相混和的，便是個人道德中的一種嚴格的基督教的清教徒主義。這種清教徒主義裏面雖不免有許多的缺點但它却給予現代的美國少年以最堅強的，最健全的，和最有訓練的遺傳。後代的人所以能有所成就，其可能性就在於有一種強制的和不妥協的自我訓練，把那種嚴肅的男女人格造成了。

浪漫性的感情主義和清教徒式的道德主義相混合，實在是一件很巧妙的事。在每一方面，我們都能找到日後能引起青年反叛的那些種子。馬可沙利文 (Mark Sullivan) 說：「要求孩子們相信他們所認為不對的，那就是許多年後青年所以引起偶像破壞式的反叛行為之滋養品。」至於青年人所最攻擊的一點，便是前輩美國人所容忍的嚴格的清教徒主義。但我們所認為重要的，便是無論浪漫性的或清

教徒式的曲解佔優勢，我們祖先的個人道德總是被宗教的理想和基督徒的奉獻所支配的。

現在我們要注意公衆的倫理了。這所謂公衆的倫理，就是那些虔敬的宗教徒在應付商業和政治問題時所表示的那種慣常的和實際的行爲。這對於個人的倫理是何等的相反啊！

美國人常常對於他們的國家生活的宗教基礎自鳴得意。他們時常這樣說：「當然，我們的國家是一個基督教的國家！我們豈不是在憲法中就認識上帝的嗎？每逢國家作什麼重要的決斷時，或遇到什麼重要的紀念日，我們豈不是時常祈求上帝的祝福嗎？我們的國會在每天開會時，豈不是先求上帝給以領導嗎？」就我們美國而論，那最能說明國家對於上帝之虔敬，以及個人對於上帝之仰賴的，當無過於近代的哈定（W. G. Harding）氏了；然而當他在大總統任內，因禁酒而引起的混亂，國庫的掠奪，公款的浪費，公職的辱沒，不景氣的演進，以及其他種種社會罪惡，或許要比任何人在位時爲更甚。但我們對於哈定的回憶似乎不應當太嚴酷；因爲他不過是使他登位的那個時代之一個很好的代表，同時這個時代又在他的溫和的領導之下，在國家的繁榮和富裕裏面得了光榮。

當然，我們的祖父母們是極有宗教性的。他們不是教會的有力分子和忠實的柱石嗎？他們不是按時參加公衆禮拜，慷慨資助教會的事業，循循教育他們的孩子敬畏上帝，或効忠於自己的教會嗎？他們在家庭中不是時常舉行祈禱或任何虔敬的儀式嗎？在教堂裏他們不是預先定好家族的座位嗎？是的，是的！但是我們要問，他們究竟怎樣造成他們的繁榮？究竟怎樣積聚他們慷慨捐助的資財？究竟怎樣造成他們所專

心從事，或引以自豪，或以之感恩的偉大的商業機構？在他們個人的信仰的表白和公眾的活動之慣常的假說之間，究竟又有什麼實際的關係？

上述諸問題，我們可在國內（美國）的大富豪中間找到解答。有一個第一流的銀行家，在他出席全國教會的兩年大會以前，曾在自備的汽車上對幾個赴會的主教們說：當他在每禮拜日上午離開紐約城的一個體面的禮拜堂後，他就把他的宗教像一塊餐巾那樣地摺起來，把它好好放在禮拜堂的座位底下，到了下禮拜日上午十一時，才把他的宗教移動一下，因為在平日，在他喧鬧的華爾街的事務室中，宗教是沒有地位的。我們對於這個第一流的銀行家應當說些什麼呢？在美國還有幾個最偉大的商業家，他們對於國內的每一個重要教育機關和宗教機關，都是願意捐助巨款的；但是他們的私產的積備，大半是靠商業上慣用的殘忍方法，簡便的破壞方法，或直接的暗殺方法——試問我們對於這班商業巨子應當說些什麼呢？還有一個著名的，很受人民愛戴的政治領袖和商業領袖，他在每禮拜六晚上從華盛頓起身，回到他家庭所在的一個東部大城，以便在禮拜日早晨主領該城的一個最大成人查經班；但是據人們說，這個政治領袖在政府裏所主持的一部，其政績的腐化，在許多貪污的紀錄中可以說是最厲害的一個——試問我們對於這樣的人應當說些什麼呢？

當然，我們不能用上述那副眼光去對付現時的一切基督徒商人和政治領袖。因為那種概括的批評，對於多數公義誠實的，勤儉起家的，而又樂於捐輸，以資贊助每種有益事業的人士，是很不公道的。但是我

們要問：上述的例子是否能代表基督徒生活中的一種日益流行的哲學和行爲？對於這個問題，我們祇要注意一班商業領袖和政治領袖在商界、政界和教會中的地位，就能找到充分的解答了。這些領袖又是工業界和財政界的偉大操縱者，他們是國家的成功之可寶貴的表記，又是每一個有志的青年所欲努力效法的。不但如此，這班領袖又是教會中高據首位的平信徒領袖，是重大時節中的可敬的發言人，又是解決慈善事業問題之全智的顧問員，最後又是教會推廣事業之經濟的擔保者。

在這裏，我們已找到一個明了現在的美國和它的宗教問題之關鍵。原來現在的美國和它的宗教問題，乃是一個「祖宗」的後裔，而這個「祖宗」的特性乃是這樣的：——他在個人的職業上是保持理想主義的，仁俠爲懷的，清教徒式的，是極其虔誠的；但在職業的和政治的習慣上，這位「祖宗」却是貪得無厭的，不守節操的，愛財如命的，絕對自私的；至在私生活中，他是崇尚理想和道德的，在公衆生活中他却是不殘忍的和守法的。所以我們敢說，在那個時代的宗教中，實有一種極厲害的，雖然是不大覺得的不誠實。這種激烈的矛盾，不久就會破壞它自身所寄託的人們的自負心。事實上，它的確是這樣做了。如我們所期望的，一些較低的原素終於得了勝利。這樣的美國，終於爲過去二十年的美國開了一條路；而過去二十年的美國，便是現在這時代的前景。從另一方面來着，理想的道德主義已讓位給爵士音樂的時代了。

(2)

關於這個前景的一些大綱，是我們所太熟悉，而無須加以敘述的。至它的許多要點，已在前一章裏引起我們的注意了。

這個時代的特點，是事業方面的極盛和圓滿，同時又使人們享受勞工的結果。擴張的進行，非常迅速，不但達到了它的最大限度，並且有了過度的伸展。財富不但增加，而且加倍的多起來，因而激起了人們的貪慾，使他們在奢華的和有損於己的繁華中放縱自己。人們的野心也發長起來，對於成功要去嘗試，並在奢侈和荒謬的主張中任意發展。

與上述種種並行的，便是美國人生活的迅速的俗化。在這裏，教育方面的發展把整個的局勢顯示出來。教育確實參加了擴展的運動。一九〇七年，在大學和分科大學中，學生的總數約有三十萬人；到了二七年，學生的人數幾乎加了四倍。學生的人數既然增加這樣快，所以必須有很多的學校去應付他們；而這些學校的形式和大小是極不相同的，負管理之責的機關也是很多，而且是散布在全國各方的。大規模的州立學校，由公款所維持，但未得宗教上的承認，現在却收容了國內大多數的大學生。那些以前設立的私立大學，也把教會的統制和宗教的關係脫離乾淨；其實他們的服從宗教，倒是對於可敬的過去表示一種相當的尊敬。所謂「基督教的大學」，在宗教的責任方面漸漸感覺不安和不痛快；因為宗教在教育的組織中不再是唯一的基石，而是許多碑石中的一塊；至這塊碑石在教育的機構中尚未找到永久的，合理的，和滿意的地位呢。因此，在一個世代之中，終於發生了一些像革命那樣的事。這是顯露在國家真正的宗

教瞻望中的一個明顯的符號。不過宗教在兒童教育中的地位，的確能表示出美國人所希望的宗教在他們中間的地位。

美國教育在容積上的容易改變，已促成了教育理論上的形形色色的發展。新的哲學是時代所產生出來的。它的假說、標準和目標，很能反映出世俗的頭腦來。它能分享美國人對於個人之昇華，對於過去之排斥，對於科學之信仰，對於國家繁華和進步之把握，對於人生真正價值之估量，以及它的無宗教性的前提，它的不可療治的樂觀主義，最後便是深信人類有求知和做事的能力——它的屬於現世的一種眼光。如前一個時代那樣，教育是能反映出國家的心理中的重要信仰和慾望。

最重要的是，在前一世代中，職業和實行之間的分離是推廣了。在一方面，道德的訓練顯然是被減弱了。宗教性的職業越發成為機械的，無關係的，和不誠實的。現時代的動機、目標和心情，對於大多數人的靈性，已取得一種很強烈的支配了。從表面上看，美國人生活上的最明顯的標記，便是豐富、成功和充分的自信；從內心方面看，它的標記便是加深的不在，無把握，和受了威脅的崩潰。

(丙)

爵士音樂的時代，無疑的是產生在目前的局勢中，這個局勢，我們已在上文略加敘述了。

(丁)

以上一切，對於人類的上帝信仰有什麼關係，在起初也許是不顯露的。現在讓我們來應付關於現代的上帝思想的事實。什麼是我們現代基督徒所信仰的上帝觀，特別是上帝對於社會的關係？這個當然不是我們自認的信仰，也不是我們的信條的宣布，也不是我們被人審問，而不得不思想時所說出的虔誠的主張。我祇要問，什麼是我們的根本的假定？——就是能在日常事務中來影響我們的那些假定？在這裏還有一個含有試驗性的問題：什麼是你同我所以為的發見上帝的場所？在什麼地方我們和上帝面對面的相見？

我們中間的每個人，是生活在三種同心的圈子或範圍裏；他自己站在這些圈子的中心，而這些圈子的半直徑是一個比一個更大的。但是我們對於這個事實是不大能感覺到的。雖然這樣，在無論什麼時候，我們每個人都是被這三個圈子所圍繞的；這三個圈子是極其不同的，但彼此間都有極密切的關係的。確，這些圈子同我們的接觸，就造成了我們的生活。

這三者中的第一種，就是私人的經濟的範圍，它包含着每個人內心生活的最密切的關係，和他個人的關係。在這裏又把人生中許多最深刻和最活動的事集中在一起——那就是友誼、戀愛、和婚姻、兒童和家庭、一切內在的希望和願慮、夢想和失望、試探和滿足，這些都是包含在每個人的精神中，祇有本人自己和少數的親友才能知道。在這裏，凡公事的忙碌的世界中所有的一切，對於他祇有次要的影響吧了。

第三個圈子是關於人類和自然的關係，並對於那偉大的，神祕的，靜默的，和不能透澈的實在之關係，

這種實在是能給我們以關於我們自己和我們的舉動之那種最後的但很模糊的背景——其實也是關於每個人的生活和人類的劇戲之整個環境。對於這個實在，我們不免要養成一種淡漠的態度。但它也是使我們有生命，能活動，能有存在之一種根本的原素；如果沒有它的不變的可靠性和聰明的命令，那末，我們的微小的生存就不能繼續到兩個連接的片刻。

不過其中還含有一個中間的圈子。這就是人類對於他的同人之集體的關係的一個範圍——就是在工作、商業、工業、政府、社會和國家等方面的生活，是包含在所謂的「社會」中的。這也是歷史的領域。在這個中間的圈子裏，我們無須證明，十九世紀和二十世紀的人的興趣和能力是大部分集中於此的。在這種場所，時代的最特出的領袖會發展過他們的生活。

現在我們要問，在什麼地方你和我已找到了上帝？在什麼地方我們已發見了他的行動，以及他對於人生的接觸？現代的教會對於人們會給以何種關於上帝的教義？在什麼地方人們可以發見上帝？在兩個地方可以發見上帝，這是對的嗎？第一個地方是在自然界，第二個地方是在他們靈性的親密處。但是不在社會中。

現在有若干人，他們雖不承認對於正式宗教的關係，但依舊承認在那偉大的和神祕的宇宙背後，有一種廣大的能力。在現在也有幾個人承認，他們會在自己的靈性中而對面的遇見上帝。簡言之，我們往往把上帝看作自然界的創造者，或寂寞的人的安慰者；但我們並不把上帝看作社會的主治者，或人類集體



事件的仲裁者。這是一位屬於廣大的次序和能力之上帝，也是一位愛的上帝；但不是一位關於社會正義或歷史的上帝。我們實際上相信一位在上述三個方面的兩個方面中活動着的上帝——那就是最外面的和最內在的這兩方面的活動。關於中間圈子的統治和命運——人類在社會中的生活，日常的事務所集中的場所——是嚴格的受到人民之支配的。這個是不是我們的實際的和有效的信仰呢？

這個並不是我們古代的祖先的信仰。我們是知道這一點的。對於古代的祖先，上帝不過是一位歷史的上帝。他的命令不但管理個人的幸福，同時也支配國家和世代的命運。他的爲人類的公義之意志，不能不顧到人們和黨派的意志，而且也能在必要時超過這些意志。上帝的手是能決定一切屬於現世之集體的或個人的最後問題。這一種決定，是要證明真理或公義的。他不但是一位我們在個人友誼中所能知道的愛的上帝，他也是人們在人事的變動中所能承認的真理和公義的上帝。因爲歷史的上帝顯然是一位公義的上帝，他的對於人類的意義可以綜合在覆蓋於人類之上的神佑的觀念上。

現在的人們不信這樣的上帝。人類在他的社會命運中，必須設想他自己的救法。固然，現代的宗教有它的所謂「社會的福音」，但這社會福音祇告訴我們，基督徒應當做什麼，而不能告訴上帝可以做什麼，或要做什麼。

在這裏，我們不是要考驗傳流的信仰的有效性，也不是要暴露現代替代物的幾種缺點，因爲對於這一層，我們將在以後再加討論。我們所要說的是，在基本的實在中，我們的祖先所信仰的是根本合理的。我

們的錯誤之愚妄和荒謬，可以在以下三種方法中表顯出來：——一、憑着關於事物之絕對的邏輯；二、憑着關於歷史之無理性的事實；三、憑着最近事件之可悲的經驗。

這是現代信仰之第二種根本的失敗：——這失敗不是在人類的理論上，而是在他們的實行上；一方面也在他們集體生活的無可挑戰的倫理的程序上；也是在對於上帝在人類社會中的統治權的否認上。

## 五

根據以上所述，人類的上帝思想之不適當，有以下這兩個原因：——一、憑着科學的瞻望和方法去接近上帝；二、否認上帝在社會事件中的統治權。——這兩種不適當的原因，可以在我們前所注意的現時代整個眼光的失敗上去找到的。這所謂眼光上的失敗，便是對於人類之一種歪曲的估價。現代的宗教，含有現代思想之同一中心的看法。它很知道人類的光榮，但不很知道上帝的存在。它喜歡把人類形容出來：——就是最有學問的，最熱烈的，和最幹練的人，並驅迫他去尋求不很明瞭的神性的實在。試問上帝是不是也在這種描寫之中？依我們看來，那整個的看法是荒謬的。

現代人所處的局勢究竟是什麼樣的？我們能清楚的看到他，如同他自己所想像的一般：——一個自治的，自足的，和能操縱一切的人物，在他自己所統治的世界中是佔一個極中心的地位的。我們也清楚的看到他自己的真相：——就是一個孤獨的，窮乏的，發育不全的，徒勞無功的人，同一切能給他以深刻意義

能力和美感的人們並不發生有力的關係。這便是一種最後的分離作用——人的本身。

我們發見現代思想是能爲人們服務的，但人們却同自己的過去脫離關係，這就是一種分離作用了。

人類引用現代商業之抽象的符號，並受教於近代科學的抽象觀念——這也是一種分離作用。

人類脫離了對於他的同人之互相負責和互相依靠的關係，如同現代都市的文化爲他安排的——

這也是一種分離作用。

人類在工作上同一種有機的法則脫離關係，一方面又在勞作時同一種創造的成功之感覺脫離關係，正如同現代的工作所指揮他的——這也是一種分離作用。

現代人又脫離了道德上的必要的強制，正如同現代的社會替他安排的——這也是一種分離作用。

人類脫離了關於他的存在之廣大的背景的感覺，如同現代的心情所支配的——這也是一種分離作用。

人類脫離了無限的空間之喃喃的低訴，脫離了超時間的永久性之愛的懷抱，同時又脫離了超現世瑣事的個人的命運之感覺——這也是一種分離作用。

人類脫離了關於他的存在之來源，關於他的希望之間的維持者，關於他的命運之最後的仲裁者——這也是一種分離作用。

這種透徹的有力量的分離作用，對於人類的生活究竟有什麼影響呢？關於這一點，一個對於現代間

題能作敏銳的解釋的人，曾有過以下的一段敘述：

「人生之有機的構造是團體性的，也是廣大無邊的，並且在廣大無邊的結構中，部分是服從整個的，一切是有賴於中心的。那中心便是部分的生命之最後目的和對象。如果一個有機體的部分同整個脫離了關係，並對於中心不加注意，這樣，它們就要受一種較低的自然之支配了……凡逃避一種有機體的境界之人力，是必然要受機械化之束縛的。」

「人類的一致性，如同每一種可靠的實在一樣，是得之於靈性的團結，而這種團結是能把神性的統一放在整個人類的繁殖上。如在分離作用和孤獨之中，這種特性就消失了。現代人本主義的法則，是這種靈性團結中之一個交通的要道，在這裏，每一件事都是有機的聯合起來，並從這一種的團結到一種分離的作用，在那邊，人類就變成一個孤獨的單位了。人類希望去發見自由，去同他的個性相符，並希望從具體到抽象的一個轉移之中，得到了創造的能力。他需要釋放他自己，希望脫離神的恩惠，就是能造成他的形象，並給以精神上之糧食的。抽象的人本主義同這一種恩惠脫離關係，並且加以否認；其實祇有在這種恩惠之中，人生才是具體的，除此以外，都是抽象的。」

「後期的歷史的人類，被逼迫着在生命的表面上行走，並在這個表面上同一切深奧事件斷絕交通，這樣，他就該憑着他自己的能力去做他所能夠做的……自然不能爲他自己的創造，從那不能耗竭的泉源中去汲取能力；他把他自己弄得很乾燥的，結果祇剩下了生命的乾枯的表面……當

一個人從他靈性的確切處脫離關係時，他就使他自己脫離了深奧的部分而走到表面上來，這樣，他就使他自己越發腐淺了。當他失却了存在之靈性的中心時，他就同時失却了他自己。」（以上節錄貝蒂也夫的時代的末期的一部分）

當我們發見我們的情態中的祕密時，我們也發見了我們的信仰所以衰敗之最後的和根本的原因。人類沒有了上帝，就等於一種分離作用。當人類成了一种分離作用時，他就要失去上帝了。

## 六

雖然這樣，單是發現現有思想方法中的不適當，那是不夠的。分析也是不夠的。我們的責任是在建議替換的方法和更真實的看法。什麼是關於活上帝的基督教義中之不可或缺的前提？現在我們要提出以下的四項：

### 一、宗教在生活中的主要地位

我們已研究了現代宗教命運的轉變。我們已見到宗教的逐漸改變的狀態——無論是在普通的生活中，或在信徒個人的忠實中。宗教的地位常有兩個清楚的方面：——一、一般的看法所給予的地位；二、宗教在一般信徒中的實際的影響。在最近的發展中，我們發見一個有意義的事實，那就是在這兩個背景之中，我們不能發現宗教的重要性中的顯著的分別。宗教在它的信徒生活中的影響，是跟着它在一般人的

估量中的地位而轉變的。在這兩方面，宗教是從一個被承認的中心地位，轉到一個重要的，然而其勢力是次要的地位上；進一步說，是轉到一個十分偶然的和屬於外表的關係上。

宗教現有的地位，以及它在社會中的實際影響固然是實在的，但它在一般信徒的虔誠中的地位却是不實在的。宗教也許是不實在的；如果這樣，它就是危險的。它是永不能偶然的。如果給它以這樣的地位，那便是使整個局勢成爲虛偽的。宗教是中心的，否則便空無所有。我們會主張，宇宙中如果有一位上帝，這上帝是不能成爲宇宙中其他許多原素中的一種。他必須是一個主要的和極有意義的事實，——其他一切，同這個事實發生關係之後，就能定了方向，並得到他們的意義。祇有在這樣思想着上帝的時候，才可說是真在思想着上帝。同樣的，如果宗教是人類對於那種獨特的和主要的實在之關係，它必然是一個含有中心的和獨特的關係之事件。如果我們把它看作一件十分偶然的事，或在生活上給它一種偶然的重要性，那末，它就不是我們所當應付的一種宗教，而是一些賤價的和不重要的偽造品了。因爲它不是能引起我們注意的上帝關係。

一個人可以這樣反對說：『這在理論上當然是很好的，但在實際上却不是這樣的。我們應當注意，要在人們心理中爲宗教得到一種合法的承認，是沒有理性上之可能的。在這樣的時代，宗教對於它所能得到的任何注意，應當極其滿足，並且應當表示感激。』對於這樣的非難，我們可以這樣回答：『忘記民衆的心理吧！那些能給宗教以正式承認的，其人數之多算是一個比較次要的考慮。那真正重要的，却是宗教在

一般信從者的忠誠和信仰中所有的力量。」

到了時代的末期，我們可以看到教會鼓勵人們作正式的參加，一方面却不大注意到宗教，這是一種錯誤的舉動。一種比較的好方法，就是對人作這樣的一種坦白的忠告：他們不能從一種代表最後的實在之教會組織中得到正式的承認，除非他們能給教會所代表的那種實在以適當的承認。我們情願對人們這樣說明：與其鼓勵人們作一種不誠實的和無效的承認，還不如坦白的告訴他們說，他們要承認的並不是宗教。教會如果讓信徒們覺得這是一種對於宗教之適當的服務，並能引起重要人物的一部分注意，這樣，教會就犯了錯誤，並且是不忠於它的使命。教會的背棄宗教，不在於它們讓宗教在集體的估價中處於現在這種微小的地位，——因為這一種發展是它們所不能管束的——它們的錯誤是在於默從現在的一般態度，並使它們去接受那種態度。進一步說，教會之另一種可以非難之點，是在乎它們把自己所估定的宗教的意義，同宗教在人們中的實際地位聯起來，因而使宗教在一般輿論中的地位，和它在一般信徒的忠誠中的地位更加並行起來。歷史清楚的為我們證明：凡是一種有生氣的宗教，往往是屬於一個社會中的少數者，這種社會，無論在口頭上對宗教盡了什麼服務，但在它的生命的來源上却是徹底世俗化的。宗教在社會中的能力，不在多數不能思想的人的承認上，（他們的承認是形式的和沒有思想的，意思就是說，這並不是他們所要應付的宗教。）而是在一般懂得宗教的精神者的真正獻誠，並且因了這種獻誠的特點，把宗教的實在顯示在衆人面前。

## 二、上帝在經驗中的重要性

我們已說過，如果有人把上帝看作一個「對象」，或許多對象中的一個，這樣，他對於上帝就不能確實的知道。上帝並不是注意力所集中之點。如果有上帝的話，他必須是一個主要的，和極其有意義的事實。祇有在上帝的真性中去尋找，他才能被人類的精神所發見和證實。進一步說，我們會引用明顯的常識上的考慮，去贊助這一種主張。

這同一的常識的指導，是能指示出更進一步的意義的。我們已提醒自己，使我們知道那很熟悉的和很樂意的關於近代人心智的姿態，是要循着一種可疑的神性的實在，經過周圍的神祕性，去作專一的注意和勤奮的尋求。我們已注意到這一種態度，假定上帝是一個遙遠的和完全被動的對象，人類的心對於這種對象，必須盡力的感覺到它的有障礙的路程。我們已說過，這整個的觀點顯然是很奇特的，其實是含有一種滑稽性的，——也是一篇諷刺文，祇有一個把一切幽默之感和智慧都被自我主義所吞沒的人方能了解這篇文章。如果世上有上帝的話，他必須是最有生氣的，最豐滿的，和最有力量的——「一個時常存在的，時常活動的，和包含一切之實在，他是能給我們尋求的心以應有的實在，並時時不倦地去同我們的心有所接觸。」他必然是我們的一切尋求之激動者。祇有他如此的被承認，他才有真正被了解和被人確實知道的可能。

這「一些東西」，是人所要了解，也是他所要同它發生聯絡的，試問他對於「這些東西」究竟處於



何種的局勢？這局勢是這樣的：就好像一個受造物，像一個孩子那樣，站在一個尊嚴的神祕的實在之前，而這實在之容積是他所永遠不能準確了解的，同時它的本性和意志也是他所永遠不能充分知道的。我們的一般現代人，不免有一種習慣，要去界說上帝應當是怎樣的，這就是說：如果我們給他以崇拜，我們希望他是應當怎樣的；接着，我們就設法偵查我們能不能感覺這樣的『一個』，並去發見他。我們必須要承認上帝——那個神祕的，難以形容的，永不能充分知道的，永不能完全了解的，時常被入恐懼的一個存在物，他有時是徘徊在大自然之尊嚴的和光輝的背後。於是像古代的約伯那樣，我們必須在靈性的痛苦和煩惱之中竭力地掙扎，為的要確實知道，我們是能把一切希望和遠象交託給他，因他是我們所必須承認和服從的。人類所提出的重大問題，不是『宇宙間有沒有一位上帝，就是一個最後的實在，他是我們的能力所不能了解的，同時我們的命運也在他的手中？』而是『我們必須承認其存在的那位上帝，究竟是不是一位善良的上帝？』

瑪弗 (Kirtley Mather) 有這樣的一段話說：

「宇宙中有一種統治，那是不能否認的。有些原素是在決定並繼續決定自然律的功能，和物質與精力之有次序的變化……從一種觀點上看，『宇宙間有一位上帝嗎？』這問題，終於得到了正面的解答。但這不是這方面的真正問題。人類要知道宇宙間這種統治的特性，那是他們所必須接受，無論他們喜歡不喜歡。他渴望着去發見那能決定一切的『一些東西』的真相。那真正的問題是：那能

統治這世界的，究竟是那一種上帝？」

約伯的苦境是能使人類作偉大的巡禮的，這種的起點，比現世人們的妄自尊大，要覺得更合理一些。宗教的開始，是唯一能給我們以一種關於成功的結果之允許的，這種的開始是一個敬畏的，恐懼的，缺乏援助的，悔改的，巡遊的，在上帝尊嚴前所表現的一種態度。這是一種合理的開始，並不是因為它是一種美麗的，或虔誠的，或可靠的態度，而是因為它的確是能和事物的真理符合起來的。當智慧引導我們的心去傾向那種清明的謙卑時，我們就面對着那偉大的神性的尊嚴，他是我們命運的主人，在他面前我們必須像孩子般的坐下，很謙卑地學習着，並對他表示崇拜。這一種尊嚴如果臨到我們，如同它引導那浪蕩子到他父親的不倦的愛心和信仰之饒恕中，那就更好了。如果它臨到一個像我們這時代那樣的頑強的時代，它是帶着古舊的方式去臨到一般比我們好一些的人的。這個以我猜想起，便是我們的文化在現在所受的痛苦之更深意義。上帝是在利用艱苦的方法來教訓我們，他把艱苦的方法放在各時代的人子的身上，使他們能覺得，如果他是我們的和平的給與者，他們必須承認他是上帝。

如果用一種比較更正式的方式去說明這同樣的思想，那便是承認一位超越的，神祕的，和極有能力的「他」了。祇有在後一些時代，人們才能知道這一個「他」乃是個人的愛，也許在更後一些時候，人們才知道「他」是完備的善。在這裏，一個關於童年時代的比喻，也許是含有暗示性的。在兒童的印象中，一個父或母是不是最初被認為一個「人」，以後就被認為一種「愛」，而這兩者又都在他倫理的品性充

分實現以前就已經有了的。

我們在這裏所講的，祇是關於人類對於上帝的初步知覺。這不過是一個起點而已。在另一端上，我們就有對於上帝的親密的團契，他是我們的靈魂之生命，又是我們內心的企望之寄託者。這些企望，因了聖者所表示的實在性，我們才知道對於最好的人是可能的，而且是在自己的經驗中所已經有過的。我們在這裏所要注重的，就是一種真實的和合理的看法，這是靈性之成熟的發見所必有的條件。因為這種看法的性質是極其重要的。

人們誠懇地取得了這種態度——就是關於智慧和常識的看法——他們就能知道真理；雖然不是最容易和最完備的，但他們却能依照他們靈性的能力，去盡量的接受。如果他們需要進入光明和生命的天國，他們所需要的不是對他們的困難問題作深刻的解答，而是在發問者的方面去取得一種全新的姿態，——有了這種姿態，啓示的光明就能更加明顯了。

所以時代的偉大人物，已在上帝的存在之中發見了他們自己。他們的困難問題是時常存在的。他們對於許多問題，並沒有找到完備的和全知的答案。的確，在他們的新信仰中，他們並不希望得到什麼。這種信仰之最後的權威，便是他們生命中上帝對他們面對面的說話之確實性。當他們跪下崇拜時，或在上帝面前表示懺悔、驚奇、和希望時，這一種確實性就臨到他們了。他們和約伯一同喊着說：『他雖然殺了我，我仍舊要信靠他。』接着他們就會喊出這樣的話來：『我知道我的拯救者是活着的。』到末了，他們就

會這樣說：『我會憑着聽覺而聽到了你，但是現在在我的眼睛却看見了你。』

### 三、上帝對於我們的生命之多方的接觸

許多人對於上帝的信仰，是像一條有許多連環的鏈條那樣。不過這條鏈條祇能為一班最熱烈的和最有思想的人所有的，祇有這班人能覺得這鏈條是鍛鍊得很精密的。對於大多數人，這條鏈條不過是一種很粗的和現成的出品。這鏈條所有的環，其形式和力量是很不相同的；但無論怎樣，它們是彼此連結的。因為有了它們的連結，人們才能和上帝連起來。正像格言所說的：那鏈條的最弱的一環也是有力量的。如果有一環崩裂了，那鏈條就中斷，而成爲無用的了。同時對於上帝方面的聯合也就斷絕了。

的確，現代思想的刺激便是去激動我們去思想宗教的實在性。人們所有關於上帝的實在，據說是靠着一條發展精密的理性之鏈條；有了這種鏈條，每一種考慮就跟着一定的次序而步步相連。那理想的結果便造成了一個很精密的論據。這樣，人們的確實性就至少像最弱的論據那樣的穩固了。如果鏈條的一環被破碎了，或竟受了威脅，那整個的教能就被破壞了；人們也就被遺棄，而成爲無信仰的了。

就事實而論，任何關於人類和上帝聯絡的觀念是完全錯誤的。使人類的生命和上帝聯絡的一種連繫，並不是祇有一種，而是有許多種。如果我們要尋找一個比喻，它們並不像鏈條那樣的性質，其全部的力量是靠着一環的力量。它們是像一種綫章，由許多分開的和不同的綫條所織成的，同時每個綫條都有它單獨的力量。這些綫條的性質是很不同的，有幾種是從自然界的粗魯而堅韌的纖維所織成的，有幾

種是從內心經驗之巧妙的和薄弱的線條所織成的。依照我們所希望的，在信仰的繩索中，那最精細的線條是代價最高的；但是那最強健和最穩固的線條，倒是那些粗率的和強韌的纖維，它們是能抵抗人類的「氣候」之壓迫和緊張，也是能抵抗人類命運之致命的打擊。

研究和反省是能把不同的線索織成一個有次序的統一的。這是人類心理企求聯絡的慾望所造成的功績。雖然這樣，那模型是永不完備的，同時心智對於統一的努力也是永不完全成功的。但這却是一種幸福。這能使我們想到上帝和我們中間的連繫，在起初時是獨立的，而且是不相聯絡的，到了最後，它們仍有幾分是這樣的。我們的信仰的穩固性，在不同時期中是靠著相互間的關係的。因為我們對於上帝的聯絡，是像最強韌的線條那樣穩固，同時又像人生中任何時期的最強韌的線條那樣穩固。

人類對於上帝的確知，不是靠一種很精密的理性之鏈條，而是靠許多獨立的思索聚集在一起，而這些獨立的思索對於我們的意義是很不相同的，同時它們所有理性的力量也是很不相同的。其中沒有一種是特別的堅強，而能給予穩固的保證，或能抵抗不幸和懷疑之更嚴厲的試驗。把許多種不同的證據結合起來，使它們發生共同的默契，才能給他們以難以抵禦的刺激。宗教的信仰所以能有牢不可破的確實性，不是由於許多完備的和互類的原素之結合，而是由於單獨的原素聯合以後所發生的力量。宇宙之靜默的美麗和莊嚴；那至高者之緊迫的命令；自然界所表現的美，和內心的美所發出的神祕的徽音；少數人類的光榮；基督耶穌的面容；人類歷史的故事；以及上帝的存在對於每個人所說的——這一切和其他，都

是組成一種豐富的和有價值的實在之非常複雜的線索。

一個人的上帝思想如果是用一種的研究法所造成的，那當然是一種很窮乏的和不高明的思想；因為他的思想祇握住了那整個的一小部分，所以是非常牽強附會的。一個人對於上帝的確信如果祇靠着一個線索，那末他的確實性就不免是很薄弱的，也是很不能確定的。人類對於上帝的要求，其方式是按照上帝的各種暗示而不同的。最好的方法便是每人承認和握住他所認為最強健的，最不能破裂的信仰的線索。他也可以時常提醒他自己，使他想到其他同樣準確的和重要的線索，就是別人以為是有用的；他又可以把這些和他自己的信仰原素合起來，因而使他的信仰不但豐富，而且很穩固。

在這許多複雜的線索中，那最強韌和最倔強的，便是詩篇的著者所讚美的，因為它能完全脫離內心的情緒和緊張：

「天空宣述上帝的榮耀，

穹蒼顯示它的化功。」

有人說，平常人因他本有的見識未被太多的學問和曲解所染污，所以常能確實知道以下的幾件事——在宇宙背後的一些能力之實在性；是和非之間的分別；以及「是」對於他的獻誠之要求。在這些自覺的確實性中，第一件當然是很有把握的。現在有許多人都雖然離開教會已經很久，但當他們作無目的的回想時，他們往往想着在那偉大的和不能進入的自然界的背後，必然有一種偉大的宇宙的能力存在着。

那『繁星滿布的天空』仍在對人們講述上帝，而且當他們思想時，他們是能從天空中聽出那聲音來；所以他們是不致於被騙的。如果人們的心能保持着一點點的眼光，他就能繼續誦讀宇宙中至高者的符號。的確，不能誦讀天堂的記號，就能有力地證明現代人的眼光是很歪曲的。

那沒有受過指導的人，在他其他的直覺性的假定——即是和非之間的區別，以及較高者對於他的獻誠之絕對要求——中，是能利用那第二個和上帝接近的堅強有用的連繫的。在大多數人的經驗中，有時他們對於上帝的確實性覺得很薄弱。這種的不確定，祇是對於人生的一切信仰之更基本的和更激烈的檢查中的一種原素。這也是一種傳染病的預兆，而這種傳染病是能把它的麻痺性傳達到腦筋的每一種功用中。關於上帝的確實性是不穩固的，同時關於其他一切的確實性也成爲不穩固了。在這裏，這重大的問題不是『我對於上帝是不是確實知道的？』而是『我對於萬事是不是確實知道的？』如果在這一種危機中，一個人往外去接近自然界，他也許會在紛擾之中找到穩定和觀點，他的注意的焦點也許是附着在他的內心中的。自然界的尊嚴是太遙遠了，太冷酷了，太無人格性了，而又不能有助於他。自然界沉默的美麗祇能招笑和拘束他靈性的憤激。如果他找到穩固的立足點，這立足點必須要在靈性之病態的混亂中。於是他就他的靈性中多方尋找，爲得要找到一種確實性，使他可以安穩地站在這上面，把它當作一種再造的基石。在這一種狀態之下，許多人都知道這個耶魯的大學生所得到的啓示，使他可以應付一切信仰的滅亡。

「最後，當他有一天在自己的房室中往來躑躅時，他的心中引起了一個問題：「世界上是否沒有我所能信仰的真理？是的，在這裏有這一種真理，現在我是在思想它；在這裏有一種是和非的區別，是我所永不懷疑的，我雖然沒有看清楚我怎麼能這樣的，但我覺得這事是實在的。」接着就引起另一個問題：「我會否採用是的原则作爲我的法律？像人們所說的，我會作過合理的事情；我會否捨棄我的生命，按照那原則所需要的去實行呢？不，我不會這樣做，我不會有意地這樣做。哦，在這裏有些事情需要着我去實行的。無論我的問題是怎樣——如果我不能採取這樣真實的第一等原則，並且依照着去實行，那些事情是不能變得怎樣的。這樣，我就會在這裏開始。如果宇宙間有一位上帝——我是這樣希望的，並且有幾分相信——這位上帝便是合理的上帝了。如果我在錯誤之中失去了他，也許我會在合理之中找到了他。他會不會幫助我，或偶然的對我顯現？」（見部士涅爾（Horace Bushnell）的行述和書札第五十八頁。）

這個也許是重建信仰的一個模糊的基石，也是寄託整個的信仰之一條脆弱的線索。若能這樣，也就覺得很夠了。在戰爭時代有一個最勇敢的人——他是一個牧師，他把愉快和信仰帶給許多在痛苦中和喪失親友的人們——在同樣的意趣中，在他因受傷而去世的三星期前，從法國寫了以下一段話，寄給他的親友說：

「我現在越發少注意到究竟一件事是不是這樣的，它是不是有理性的，它是不是能夠證明的。



如果它是美好的，如果它使你超過了自我的領域，而加入犧牲的領域，這樣，它必定是真實的。如果它不是這樣的，這並不是你的過處。同時你也有機會同宇宙的創造者去交涉，因為他是太笨屈了，不能把它包含進去，一方面却假作它是實在的。在進行這樣的做作時，我猜想一個人當然容易見到它的裏邊具有一種領導人生的價值，而這種價值的獲得，是不能靠坐在外邊，專對事物作客觀的研究的。經過了這樣的步驟以後，它就成為你的真理了——如果你是很機巧地去注意到它的真實性或它的虛假性。』（見范乃米夫人（Mrs. Parker Vanamee）的“Vanamee”三〇三頁）

它是足夠的，因為它是確實的；它是不改變的。正如馬志尼（Mazzini）所說的：『無論太陽所發的光明像意大利陰沉的月亮那樣美麗，或具有北方的雲霧那種暗淡的尸體的顏色，我總不能見到它能改變我的本務。』它是足夠的，因它是一種有希望的開始。它並不把我們帶到上帝——即道德的權威——的面前。它的確使我們的腳站在正當的方向上。進一步說，它把我們麻木的或無能力的靈性放在一種浩大的吸引力的範圍中，而這種吸引力則能把他們從自己的範圍中帶出來，使他們從新活動起來。他們為求適應這種吸引力起見，也許會使自己恢復原狀，並且向前邁進的。確，他們也許會最後發見，這種使他們脫離了無效能，而使他們前進的能力，便是上帝的能力了；那種使他們受委曲的精神活潑起來的吸引力，便是上帝的道德上的威嚴了。因為良心所發的聲音，便是上帝的聲音，同時我們在服從上帝的無上命令以後，我們才能發見那溫柔的和慈愛的聲音。

此外還有更精緻的和更有價值的線索，是能使我們確實知道我們和上帝的接觸，以及他的永不疲乏的接觸。美——自然界的美，是能感動詩人威茲威士（Wordsworth）去寫那首熟悉的，叫作在鐵、登、寺、上、幾、英、里、所、寫、的、幾、行、的、詩。

「……因為我已學知了

怎樣去觀察自然，不像無思想的青年時代那樣；

而是時常在傾聽着人類幽靜而悲哀的音樂，

不殘暴，不激怒，雖然具有多量懲戒和克制的力量。

我自己總感覺着一種蒞臨，

使我被一種提高的思想之快感所騷擾；

這也是一種崇高的感覺，使我感覺着滲潤更深刻些的原素，

它的住處便是夕陽的光明，

圓的洋海和活的空氣，

蔚藍的天空，和人類的心理；

一種行動和一種精神，

即能推動着一切能思想之物，

及一切思想之一切對象，

而又能輾過一切事物。

同樣，那更神秘的內在的美所發出的微聲，就是在靜默中當我們的靈性在靜聽時對於我們所說的，它使我們信服我們可能的價值，使我們相信那所許可的不是地面或海面上的事，並激動我們設法實現那些微妙的暗示，使人們不但能目見，也能耳聞。

對於基督徒，那含有同等的優美性和比本分的命令或美的微聲更含有客觀性的證據，以及那含有完備的客觀性和比自然的美的結構更優美的證據，都可以時常在手邊找到的。在男女的靈性中的，當然是這樣的。當然不是人人都是這樣，但在那些認人生的命運已經實現的人們中，確能有這樣的可能性。這是基督教之中心的和特殊的信仰，——就是上帝藉着人類中的一個去和人類接近，並使自己為人們所知道。「道成了肉身，並且住在我們中間。」是的，但這不是全部的真相。這是進步的信仰，相信上帝是永遠和時常到人們的中間，從新取得肉體，並和一般像他那樣的人同住。因為上帝是能在一個人的生活中彰顯出來，又能同樣的在別人的生活彰顯出來，所以人們就能確實的知道他，——這就是「道成肉身」的意義。

這是關於上帝之唯一公開的證據，也含有充分的感動性，而能使人滿意的。這證據就是他在人類中的臨在之反映。祇有經由人格，人類才能發見上帝的愛是確實的。勃蘭克(Blanck)氏曾說過以下幾句古

雅的話：「如果你把一朵白雲看作是神聖的，你就不能愛它；如果你在一朵白雲和你內心的愛中去思想一個聖人，或把神聖看作同人類不發生關係的事，這樣的人是不能有愛的。」有幾個人——雖然他們是少數者——確能使上帝的信任成爲不可少的。這一種證據，不但能在耶穌的生活中找到，更能在許多別人的生活中發現。也許多半是在十分樸素的和不重要的人的生活中找到的。去把握住這種生活的實性，便等於回復上帝的確實性。

「唯獨經過這樣的生靈，

上帝便屈身顯示出他充分的光明，

爲了我們，這黑暗就升起了。」

（見白朗吟的指鑲與書籍）

最後，那最寶貴和最微妙的一條線索——這線索對於一般已經發見了它，和信賴它的能力的人們，是具有不能否認的安全的，——便是覺悟到一種包含性之臨在，這臨在是在對每個人親密地和靜默地述說着的。每個人都能時常感覺着這一種臨在之微弱的暗示的。這一種臨在，是能支配人類的生命的，而這種臨在所發的聲音，就是人類寂寞時期中常在的伴侶，同時又是他的意義和希望之保證者。

於是一個人就能承認他最後的信仰。這信仰便是每一個靈性的巡禮者之真實目標。

主啊，你已經鑒察我，認識我。

你知道我的坐下和起立，

你在遠處知道我的意念……

你在我前後環繞我，

按手在我身上……

我將往那裏去躲避你的靈？

我將逃到那裏去躲避你的面？

我若升到天上，你就在那裏；

我若在陰間下榻，你也在那裏。

我若展開清晨的翅膀，

飛到海的極處居住，

在那裏，你的手必引導我，

你的右手必扶持我……

上帝啊，求你鑒察我，知道我的內心，

試煉我，知道我的意念，

看看在我裏面有什麼惡行沒有，

引導我走那永生的路。

（見詩篇一百三十九篇）

#### 四、上帝在歷史中的優勢

在上文所敘述的許多複雜的暗示中，有一種暗示，無論其識見是否清楚，但它對於基督教的實在性却具有特別的能力；可惜這暗示已被我們遺漏了。這便是上帝在人類歷史的偉大事件上所有指導和支配的勢力。但這並不是對於人類個人信仰之一種最重要的辯護。不過它是人類對於上帝的全部了解中的一種完全不可少的原素。如果沒有了它，任何的上帝思想都是不健全的和不適當的。它的受個人和時代之長期的蔑視，勢必引起一種分離作用，而這種結果是人類靈性上無結果的先兆。

清楚的相信，在歷史中的上帝的法律，便是回復基督教在現時代中的使命之第四個條件。進一步說，在許多所建議的基本的前提中，這一個是同本書的中心旨趣最接近的一個。在下文，我們的注意力將集中於這種關於信仰組織之特殊的線索上。



### 第三章 社會危機中基督教的主張

在過去半世紀中，社會生活對於基督教會的主張的需要，從沒有像現在這樣厲害。同時在過去半世紀中，基督教會在社會方面的主張，也從沒有像現在這樣的不確定、不統一、和不能感動人。這是現在宗教對於公眾事業的影響中的一種可悲的矛盾。

這矛盾之中的第一點，就是基督教的勢力就常用一種清楚的、統一的、和有力的主張去解決現時的社會問題。這是一種緊急的需要，很少人會對此引起懷疑的。我們往往在一個混亂和顛倒的狀態中去觀察一個世界。這世界的生活是在經過一種深刻的妊娠的經驗。自從上次休戰以來，沒有一種世界的大變動的威脅有像現在這樣的緊迫。我們似乎是在另一次世界大戰的邊緣上。許多世紀以來，社會的各方面的組織：——如政治的組織，經濟的理論和分配，無可懷疑的智識的原理，公眾道德的理想和實際，——從沒有像現在這樣完全在改革的過程中。現代生活中的各種最得意的和無可懷疑的假定：——如民主政治的有教性，個人在言論和判斷上的自由，現代文化所給予的幸福，各種進步的實在性，基督教理想在集體生活中的實際性，人們創造一個合理的世界的能力，以及發見真理和拯救自己的靈性等，——這一切



都受到了嚴重的懷疑。在許多幹練的引導者之中，有幾個是被視為無希望的和不適合的。在許多時期中，很少有一個時期，它的未來的世界生活有像現在這樣完全不能預斷的。在這個時期中，我們是居住在文化之垂死的痛苦的掙扎中，這是人類歷史中四五種最大的危機中的一種。

許多人說這個時代是一個『過渡』的時代。其實這是對於目前局勢的一種很不適當的描寫。『過渡』這名詞，是暗示一個有秩序的進步之時代，——例如從少年時代到成人時代，因為這個時代最含有關於青春時期的許多注重點和緊張，所以是正常的發展中的一個自然的和必要的步驟。現世界的困惱，其實要比這個複雜得多了。如果要找一個適當的譬喻，這就像一個未成熟的寡婦或鰥夫，他們中間的一個把生活的行程安排得很快樂的，彼此間的伴侶精神也非常密切，但不幸其中的一個竟永遠被奪去了，這當然是一種極其悲慘的剝奪。在這種情形之下，當事者全部的經驗和希望都受到了打擊。在他的這一生中，以前的那種快樂的允許是永不能恢復或及到的。那快樂的伴侶和我們的幻象——繁盛、舒適和財富等——永不會回到我們的懷抱中了。最後，我們雖可佈置另一種的和比較不完備的結合，但這不過是一種為便宜之計的適應方法。對於我們，人生必須時常去適合一種賤價的次要的最優。這並不是我們所經過的『過渡』。這是整個的世代對於被剝奪的命運、幻象的消失、和失望等的一種可悲和痛苦的和解。貝蒂也夫在時代的末期中說：『我們是在進入一個未知的和未曾住過的領域；但當我們進入時，我們是不快樂的，沒有多大希望的。』

我們是在注視着一個在混亂狀態中的世界；這是一件很嚴重的事。但這並不是整個局勢的描寫。在這個世界中，那可信任的和最有能力的領袖，往往是非基督教的哲學或行動所供給的。我們在以前已說過，在世界的每一角裏，主張和信仰是很能引起人們的歸附的，而這種主張和信仰在發言時是含有確實性、最後性和命令性的。它們是能給予人們以所希望的能從宗教方面得到的那種具體的和有權威的引導。有兩種這樣的信仰，是能引起今日全世界上無數人士的獻誠，那便是國家主義和共產主義了。這兩種主義的前提、目的和程序，在許多方面是全然相反的，但它們在許多更基本的特點上却是非常近似的。它們都含有一種宗教的許多特點：——一種拯救個人和社會脫離混亂和失望之救贖的福音；它們把英雄尊為民族的救主；它們擁有權威性的和幾乎是逐句啓示的著作；它們擁有清楚的、動人的、和含有權威性的信條；它們也具有若干部分的儀式；它們具有激動和指導那潛伏着的情感之能力；它們需要信徒們作完備的自我犧牲；它們有強力的和熱烈的黨派性；它們有不能挫折的勸人改宗的能力；它們更具有活潑的默示的期望。它們都能從信徒方面得到一種宗教性的獻誠，並能設法滿足人們有意識的靈性上的需要。它們都能給信徒們以一種具體的、可信的、社會改造的建議：——它的「社會福音」。我們再要說一句：我們是在注意一個正在混亂狀態中的世界；這是一件很嚴重的事。我們是在注意一個擾亂的世界，在這個世界中，領袖是被非基督教的勢力所供給，而非基督教的勢力對於一般跟從者却含有宗教的功能；這是一件可悲的事。

這又是矛盾的一方面——世界需要着教會的領導。在那時，教會的社會主張起了嚴重的變化，這教會的社會主張便是所謂社會福音。它的深刻化的無把握，是人人都能注意到的，——這究竟是什麼呢？它在特殊方面究竟含有什麼意義？它在社會生活中怎麼能發生效能呢？那能妨礙現代各方面生活之『希望的消失』是在對於基督教的社會幻象放出遮蔽的雲霧。那對於現代的每一種假定引起懷疑之問題，是在對教會的社會理想和程序挑戰。有人這樣問：它們是不是十九世紀浪漫性的自由主義之特種產物？這種自由主義，在現時是不是完全失却了信用？它們是不是要碰到現代的每種偉大的假定和建議所碰到的同樣命運呢？人們對於基督教的社會主張之效能和適宜性已在失却信仰。它的原意是要勇毅地，誠實地，和有效地去服務這時代。我們對於它的虧欠是很大的。但現在它却不能盡這種服務了。

有一件事是很清楚的：我們已見到傳統性的社會福音之崩潰了。這種社會福音在過去二十五年中，曾得到最傑出領袖之熱忱的贊助，以及整個基督教會之名義上的同意。那最可注意的事實，便是這個在崩潰中的運動，是含有兩個方面的。如同現代整個的觀點那樣，這種崩潰是由於兩種接觸的反應——外界的攻擊，和內在的背棄。

在被承認的基督教的社會主張的代表人之中，有一種很大的混亂，不安定，和對於傳統的福音之不信；這種種狀態，比在一般批評者的中間還要更進一步。他們不再知道他們的主張，也不再知道他們中間有什麼很基本的和無可挑戰的假定和建議，他們也查問宗教是不是能攻擊人類集體生活中的罪惡，

因而促成一種社會的得救，雖然這方法不像共產主義那樣的富有麻醉性。他們對於愛是否能解決社會間的不公道，表示懷疑。他們對於教會在社會上的重要性，也提出問題。他們覺得自己是受世俗的社會哲學的高壓，而這種社會哲學又不像理想的自由主義那樣容易譯成基督教的名辭。還有，他們發見自己在尋求主張時，是逐漸趨向於世俗的政治程序，而不趨向於基督教的理想；在尋求社會努力中的領袖和伴侶時，是趨向於世俗的社會改造者，而不趨向於一般的基督徒。

在那時，在整個的教會中，我們能發見一種對於領袖不信任的心理。在五年以前，有的人對於社會的基督教之解釋是能得到人們的讚美的，現在他們却遭遇了懷疑、批評、和反對了。他們在教友中的一般勢力，似乎是逐漸在減少了。舊的疑問現在已從新被提出了——基督教的領袖能否應付這種重要的政治事件和經濟事件？

簡言之，在世界正有急切需要的時候，基督教的社會勢力就處於嚴重的危機中。宗教對於社會改造的效能和價值，現在是被社會改造家從新加以嚴重的挑戰。社會改造家的聰明和幹練，現在是被實行的基督徒所嚴重的懷疑；但是教會却發出一種矛盾的聲音，這聲音是很微弱的，或竟完全聽不出來。

我們就在這種背景中去研究我們的問題。我們的宗旨，不是要把基督教的社會主張從新加以敘述。我們的目的是比較的很謙卑的。它可以分為三個方面：第一是要提出爲什麼教會的社會主張必須從新加以思考，而注重它的重要性；這一層我們已經嘗試過了。第二是要解釋我們所有的假說，以便從新敘述

基督教在這時代應有的社會主張。第三是要指出個人宗教對於社會事工之幾種特殊的和有價值的貢獻。我們現在要研究這第二個問題。

一

什麼是基督教的社會主張的根本源泉？這源泉是在基督教關於歷史和上帝對於歷史關係的那種信仰中。在這裏，我們能發見教會在任何時代中的社會主張的假定。第一步，這種主張像基督教的識見的其他方面那樣，是一種關於上帝的實在性。

按照程序而論，我們不妨使自己相信人世間有一種基督教的歷史哲學，並注重這種哲學的恢復在我們時代中的重要性。有少數的教牧師以及多數現世的改造者，對於青年基督徒激烈派在下面所說的話，也許要提出答案來：「當然，世界上沒有基督教的歷史哲學這種東西。」這種宣告是荒謬的。我們應當知道，沒有兩個基督徒對於歷史的邏輯是能完全同意的；這是很顯然的。我們也同樣地知道，如果宇宙間有一位基督教的上帝，同時也必有一種方法，使他可以同社會的法則和發展彼此連起來。無論人們的了解是怎樣的偏面和不適當，這真理總不失為基督教的歷史哲學。這也是我們所尋求的真理。

如果我們感覺到文化和宗教的現狀是由於教會蔑視歷史的了解，那末這問題就更有了一種嚴重性。我們在前章已指出，現代的基督教幾乎把上帝當作宇宙的創造者和個人靈性的安慰者，他能直接

達到人們最外面的和最內在的經驗的領域。它對於他在這方面的人生之關係——就是現代人集中其大部分精力的，也是他所特別注意的社會經驗之中間的領域——並沒有說些什麼。我們已說過，一個人在他的社會命運中是應當發見他自己的救法的。現代宗教的社會福音所宣告的，乃是基督徒應當作什麼，並不是上帝可以作什麼，或要作什麼。請問結果是怎樣呢？現代的社會並沒有注意到社會進步之神性的條件，也沒有注意到上帝對於社會浪費之懲罰，而它自己却漸漸陷入於社會的混亂狀態中。教會之不能把這種思想明顯地放在它的團體之淡漠的視線之前，是它所應當懺悔的另一種叛教的罪。

還有一個重要點應當弄清楚的，就是在基督教的社會主張中，包含着三個很清楚的問題，但它們却是時常相混的。這三個問題便是：

- (一) 什麼是基督教的社會理想——就是基督徒要使歷史轉移之最後目標？
- (二) 什麼是基督徒對於歷史發展的方法之確信？如果有這樣的確信，試問什麼是它的幾個原素，特別是宇宙的原素，就是能支配歷史的法則，並能幫助或妨礙社會向着最後的目標進行的？
- (三) 基督徒對於這個歷史時期的具體問題，具有何種應付的程序？基督徒對於急切的社會行動有什麼具體的建議？

請注意現代的社會福音幾乎是全被第一個和第三個問題所佔據，——就是發見基督徒的社會理想，然後根據這種理想去發展社會改變的詳細程序。問題的癥結可在這裏找到的。因為這第二個問題就

是基督徒關於歷史的主張所集中注意的；它的對於這問題的解答，便是假定基督教對於社會問題還能說其他的話。對於基督徒，那基本的和中心的問題便是歷史的發展怎麼能臨到呢？在最後的實在中，有什麼能力能包圍並輸入於人類社會的法則中，並決定它們怎麼能改變或不改變的？這些能力，又怎樣能影響到人類的生活呢？簡言之，上帝是否在引導人類的社會；如果他在引導，他是怎麼引導的？

論到基督教的社會理想——就是歷史所需要的目標——我們祇能找到兩種交替的見解。一種見解宣稱，在這個地球上，人類社會是沒有暫時的目標的；那最後的結局，就是把目前被處罰的世界制度漸漸地消滅。如果個人接受了這種見解，其他進一步的討論都是無價值的。那交替的解答，形容基督教的目標為一種遲緩的，艱苦的，但含有進步性的接近社會制度之方法，而這種社會制度則能完全表現基督教的原則。這種理想制度的大綱，按照基督徒所預想的，是非常清楚的，雖然各人在細節上的看法是很不同的。（一）它是能保證每個人生活上和生計上的平等和有希望的機會的。在這最根本的意義上，它要成功一個平衡的和「無階級的」社會。（二）在這裏面是沒有敵對團體的衝突，而反有積極的團契精神之存在。它要成爲一個合作性的國家。（三）在各方面，它的生命是要受一種對最高價值之了解和獻誠之支配的。因此它就成爲一個精神的社會。

我們對於理想的目標既有這許多的同意，我們現在就要想到主要的問題。什麼是基督徒所了解的歷史所以前進的方法？上帝怎樣同社會的法則連在一起？那答覆即是基督徒歷史的邏輯。這是要發見和

界說人類社會藉以行動的統治的機構。

對於這個問題，現在有三種主要的解答：

一、第一種解答是，人類創造他自己的社會。人類集體生活中的根本原素既這樣可以伸縮，且含有適應性，所以每一個繼續的世代就容易把它保持在它的能力中，以便使社會達到它所選擇的理想。惡人是能破壞人類的的生活，使它沒有修復的可能的。同樣，善人是能把歷史造得好好的，並能照他們心中的願望去實行。

論到上帝，這個見解是很模糊的。如同偉大的天文家那樣，這種見解對他並沒有什麼需要，至少是從社會幸福的立場去着想。如果他是被承認了，他就被視為和歷史的法則站得很遠；同時他在人類意志的完成上也受到了嚴重的限制。無論他們對於信仰有什麼正式的抗議，凡作這種回答的人，實際上都承認上帝對於社會是沒有有效的影響的。在任何事件上，上帝都需要人類的幫助。那關於良好的社會之問題，以及它在有限的世界中的實現，最後——如果不是完全的——是靠人類的努力的。關於這種態度，有幾種說法比洛伊氏（Josiah Royce）所說的更強硬：

「我並不特別注重問，主是誰，而是要問，他的意志是什麼……上帝叫我工作；他要求我的服務，不是我的了解……我的哲學，包含着關於我的職分之清楚的思想；我的信仰使我確信公義終於會戰勝；我的信仰是能擔保公理是終於要戰勝的。我的愛是要及到那些希望上帝國來臨的人們；我



所希望的是近在手邊的勝利，以及『好，你這又良善，又忠心的僕人！』上帝需要我去幫助反對那有力的人……如果他不需要我，我的生命就等於徒然。』（見洛氏的近代哲學的精神第四十七頁）就歷史而論，最能代表這種見解的言論，當無過於洛伊斯的同事詹姆士（Wm. James）的話。你大概記得他的名著中的宣言：

『這個生命，如果不是一種真正的奮鬥，就是用成功去爲宇宙永遠取得一些東西。』這就沒有比一個私立劇場中所表現的遊藝好了多少。但是它却好像是真的奮鬥——好像宇宙間真有些野蠻的事需要我們去拯救似的。』（見詹氏所著信仰的意志第六十一頁）

這是一種關於奮鬥生活和道德的努力之宗教，在這裏面，未來之整個命運是受它的支配的，同時社會的命運是有賴於人類的忠誠。這是一個自由思想者的見解。

二、在第二種見解中，祇有上帝是統治歷史的。社會的健康之興起和衰落，以及所碰到的一切，是能表示上帝之穩健的和含有決定性的判斷。這一種解釋，起源於關於上帝意志之繼續的和最後的凱旋所有的實在性的。在宗教方面，它在不可思議的上帝的庇護之前，根據着那高尚的和樂意的捨棄，產生出一種甯靜的和聖潔的品格；這不可思議的上帝的庇護，按照洛伊斯所說明的，乃是這樣的：『那受挫折的和失望的生靈，有與趣同一些外來的真理去接近，同一些完善的而沒有弱點的實在去接近——這樣，我們雖然是失敗了，也必是勝利的；雖然是無價值的，也必是優美的。』

我們查考歷史，如果要找到一種比斯賓挪沙（Spinoza）更高尚的態度，也是徒勞無功的。

「人生有它的創傷，也有它的工具。你的道德上的英雄，有時發見他自己是一個化外之民，如同斯賓挪沙那樣；他知道沒有什麼軍隊願意接受他，他也聽得一切人類的聲音叫他好細。於是他知道有一種經驗，即弱者們也能希望分享的。他知道感覺他自己的軟弱和心的疾痛之意義，他也能看到他自己的無價值。於是他就感覺到，也許神的命令對於他的右臂之需要，不像他所想像的那樣多。……雖然這樣，如果宇宙間有一種道德的制度，它豈不是自己就完備的嗎？上帝在勝利以前，不是等待着一切不變的真理，直到我已成熟了？在這裏有兩個前提：或者他是不存在的，——如果這樣，我將怎樣創造他？——或者他是存在的，然後憑着不變的真理，他已得了凱旋。他的聖潔我不能創造。讓我去見他，崇拜他，享受他，如同那遊蕩的，默想的，讚美的，和無援的觀察者那樣，因了以下這一種知識而得到安慰：我雖然是失敗了，而且喪失了，但他是永無窮盡的。」

這是定命主義的哲學。

三、在這裏有了第三種解答。它暗示着人類歷史的逐步前進，不是上帝或人類之決定的統治所能操縱的。「上帝或我們都不能有所爲力。」宇宙中有了強有力的潛伏勢力，那是能作爲人類社會中偉大改變之基礎的，同時又能決定那種的改變，無論其中包含進步或退化。但它們不是上帝的代理者。它們也不是屬於人類的。它們是無人格性的和頑強的原素，也是屬於人民的，經濟律的，或原始衝動之勢力。它們中

間有一部分不是人類所能了解的，當然也不是人類所能控制的。它們不是從倫理的源流中發生出來，也不能擔保任何理論的結果。如果用一句現在很流行的話來應用，它們乃是「魔鬼的」勢力。在最後的分析中，這種見解是宿命論的。

根據宗教的興趣來觀察，那關於歷史之第一種和第三種解釋是很接近的。每種解釋都假定上帝對於社會法則的關係是不活動的，而且沒有什麼意義的。上帝並不引導歷史的結果。

人們對於這件事的信仰，其現狀究竟怎樣呢？我們的確知道，那三種見解中的第一種——確信人類有能力去創造他們自己社會的歷史——已經統治了現代的思想。我猜想這是這些話的讀者所有的幾乎是一致的假定，——就是時代的產兒。這是他們用以思考他們的社會和它的進步的可能之一種推察。雖然這樣，在今日更進一步的識見中，那自由思想的解釋是同整個世界觀同時失却了信仰的。

現代的背景，祇爲了第二種的解答發見了一個有力的代表者。嚴格的說來，馬克思的解釋是屬於第二種的，而不是屬於第一種或第二種的。這是含有嚴格的宿命性的。它雖公認無神主義，它却承認歷史是在幾種勢力的把握中，而這些勢力却能使社會向着一個理想的目标漸漸達到更高的平面。換一句話說，無神主義的共產主義是樂觀的決定主義之唯一有力的福音，它能感化今日西方的多數人去歸附它。這裏就能暗示出它對於一般有宗教頭腦的人的能力。這是一種能擾亂現世局勢的矛盾情形，也能表示出宗教界的領袖對於現代之叛棄。

現在，一個關於人類現時情況的最有意義的事實，便是人類內在的信仰中繼續着被第三種的歷史觀所充滿——這種歷史觀假定社會的命運是在許多既不屬於神性，又不屬於人類的，而是屬於『魔力的』許多勢力的把握中。人類已默默地假定，他們的現狀是被那些不能為地球或天國所統治的原素所造成的。更重要的是，社會的變形之第二個時期不是人力所能影響的，當然也不是一般按照上帝的意志去改變歷史的那些人所能為力的。無論是為善為惡，那逐漸統治人們潛意識的前提的，乃是『鬼魔性的』哲學。這種哲學如果充滿在信仰中，便能使有力的社會行動發生麻痺作用。

這個事實對於我們之尋求真實的基督教的識見，是能給以最後的刺激，這所謂真實的基督教的識見，便是基督教的歷史的邏輯。

### 三

關於歷史的性質，基督徒能夠確實肯定的，究竟是什麼呢？

一、歷史的最後結果是在上帝的統治之中。這一種的確實性，在任何關於上帝的基督教思想中是絕對清楚的。如果把它加以否認，——有意地或靜默地——那便是使基督教的信仰降服了。

從歷史上講，基督教在這件事上的信仰，乃是舊約先知思想的直接遺產——那些相繼而來的奇怪的，幻想的，和幾乎是狂熱的人物，他們站立在歷史的篇幅上，如同高插雲霄的燈塔那樣——這班人對於

內心意義的發見，是比他們同時代的人看得更深刻，他們這同時代的人是能在當時流行思想的面前，繼續着傳佈那將要臨到的種種事件。要知道他的一切宣言，不是照着說預言時的那種正確方式而完全應驗的。但就大體而論，他們的預見是非常健全的。至少，他們對於頑強的事實是能比任何同時代的人見得更清楚，且更有膽量。以後幾世紀的歷史，並不單是對於民族的運動加以判斷；它是對於希伯來的先知的遠見加以一種證明——這種遠識，如果能忠於宗教的遺傳的才能，它是能時常代表宗教性的。因為包含在大狹窄的關於上帝的思想中的（就是看上帝對於每種特殊事件的管理，都有他的直接的目的），是一種更深的真理，它是各時代的基督教的實在性之一部分——歷史的行動，大部分是受固定的和不變的道德原則所決定的情形之支配的，這種固定的和不變的道德原則便是關於上帝的天國的定律。

「誰會用手心量諸水，用一指間的距離量蒼天，用升斗盛大地的塵土，用秤稱山嶺，用天平平岡陵呢？」

「誰會測度耶和華的心，或作他的謀士指教他呢……」

「看哪，萬民都像水桶的一滴，又算是天平上的微塵。看哪，他舉起衆海島，好像極微細之物……」

「萬民在他面前好像虛無，被他看爲不及虛無，乃爲虛空……」

「你們豈不會知道嗎？你們豈不會聽見嗎？從起初豈沒有人告訴你們嗎？自從立地的根基，你們豈沒有明白嗎？」

「上帝坐在地球大圈之上，地上的居民好像蝗蟲，他鋪張穹蒼如幔子，展開諸天如可住的帳棚。他使君王歸於虛無，使地上的審判官成爲虛無……他吹在他們上面，他們都枯乾了；旋風將他們吹去，像吹稻一般。」

先知人之難以和解的判斷和熱烈的預言，是直接由於他們見到了實在之道德性的緣故。

這是先知人所認爲極有把握的：——上帝在社會中的統治。並且，我們已經提醒過自己，它是我們古代的祖先的信仰。要清楚的說明這個事實，無須回到我們的信仰之暗淡的起源。我們並不把佛蘭克林（Franklin）的名字同幻象的狀態或盲從傳統的情感並列一起。佛氏會把生平對於這事的一種感想綜述如下：

「先生，我已活了很久。我活得愈長久，我愈見到關於這種真理——上帝統治人類的事務——之證據。如果一隻麻雀掉在地上不能逃過他的注意，那末，一個帝國的興起豈能沒有他的幫助嗎？我們在聖潔的著作中已經確實知道，除非上帝建造房屋，他們的勞工都是徒然的。我深切的信仰這意思，我並且相信，如果沒有他的援助，我們在政治建築上的成功，必不能比建造巴別塔的一般工人更好；我們的設計便要受擾亂，而我們自己便要成爲一種非難和口頭語，直到將來的時代。」

古昔的祖先，在他們的信仰中並沒有受欺騙。這事的真相便是人類社會是能在上帝定律之牢不可破的把握之中生存、發展和改變的。這一點，我認爲是基督教歷史哲學之基礎。

二、基督教確實相信那些環繞人類的生活，和決定它的進退——它的真正進步之條件——之最後原素和勢力，是含有倫理性的。在時代的末期，經濟勢力或「魔鬼」的勢力便是人類歷史的決定者，因它們是能代表道德的實在和道德旨趣之工具的。基督教對於歷史上經濟的決定論的暗示，或對於自由思想者的，或「魔鬼」的，或宿命論的歷史觀提出了一種交替的了解，——就是對於歷史上道德的決定論的了解。

這並不像徹底的決定論者所堅持的：——歷史上的每一種特別事項，是因了上帝有意的行動，或因了和上帝的計劃相符而得實現的。人類有極大的自由，可以使他的意志運行在社會的生活上，或使社會生活的行程不受最高命運——上帝對它的一種意向——的支配。人類的自由是這樣的偉大，因此，有的時候，當上帝的任何約束被人們查出來，那就需要比旁人所能引起的更大的識見，也需要比旁人所能擁有的更含有歷史性的眼光。上帝的影響，對於社會的發展是繼續不絕的，也是永不倦乏的。但是它像自然界的的作用那樣，它是大部分靜默的，隱祕的，溫和的，並容易否認它自己的效能。祇有在更遠的見解中，它才容易被辨別出來。我曾在別處地方說，它是「實在之道德的機構」——就是包含着人類的社會生活，並決定人生向上巡禮的條件之幾種原始的和永久的原則。

在這裏，關於這事的邏輯或許能引導人類思想趨向正途。因為，一般最未受訓練的人也能明了這一層意思：如果宇宙中有一位上帝，他不但是自然界的創造者和寂寞人的安慰者，同時他對於人類社會，它

的進步和它最後的命運，也保持若干統治之權，他是人類團體生活的統治者，也是人類個人生活的朋友。人類不但在最外面的和最內在的經驗的圈子裏，並且也在中間的圈子裏去應付關於一切實在之主權的確，那相反的假說——歷史的結果之最後決定是在人類反覆隨便的權力的範圍中——乃是一種前後倒置的事前之知識。這是現代人頭腦中自我為中心的眼光之直接的和可笑的產物。

雖然這樣，在這裏我們並不靠着事前的知識。基督教的信仰，像一切深奧的實在那樣，是由於能直接感覺到實在之特性；但它卻從歷史事實之大膽的分析中，得到了多量的確認。如果我們說，它的內容是理想主義的，那末，它便是一種被最堅決和無間斷的唯實主義所鞏固的理想主義了。人類巡禮之沉長的故事，便能證明歷史中的上帝。他對於一般能辨別他的深刻意義的人，便能顯示實在之道德的機構的約束、領導、和推動；這實在之道德的機構，便是神國的原則了。

三、上帝對於社會的影響，在判斷和訓練這兩方面是最容易辨別的。這一點，在社會的變動和崩潰時期，尤其覺得實在。現在我們要把它來辨別一下。

某大學中一個幹練的傳道人，曾對學生們講論一個最不時髦的題目，這題目便是：「罪的代價便是死。」這個傳道人喜歡責罵一般學生，說他們所以不信這句話，是因他們不會把這話加以徹底的試驗。他的言論大致是這樣的：「你們犯罪，應竭力避免不精明。現在，你們大家起來犯罪吧！真的去犯罪！光榮的去犯罪！毅然決然的去犯罪！這樣，在不久以後，你們就會發見自己在一個六尺長，二尺寬，和二尺高的木箱



！要證明這些話是實在的，一個人的犯罪祇須有充分的自棄，充分的幻想，和不變的決心就與這一點，在個人的經驗中是非常明顯的。按照基督教的眼光，這一點在社會中也是確實的。至於個人，他們可以妄用自由的機會，並可以離開健全的進步的路程。但這祇能離開一些路程。於是那實在之道德的機構之緊張性就會顯出它的效能來，它可以成爲人類的矯正者和刑罰者。正像一個人明顯地違背健康的定律，結果就會造成不可避免的疾病或死亡之刑罰；所以任何世代或國家或社會，如果違背了社會幸福或進步的定律，那就容易促成它自己的滅亡。歷史上偉大帝國所碰到的厄運，和文化的先後崩潰及消滅，乃是歷史對於宗教眼光的健全性提出一種證據。罪的代價乃是死。而這些代價是一個自動的主人所隨便付出的。基督徒知道上帝對於社會生活的判斷是難以和解的。他的判斷乃是對於偉大的和不變的道德機構之一種合理的了解，而這種道德的機構是能對於社會和個人的生活供給一種建築的輪廓的。如果沒有它們，那就沒有次序，也就沒有進步了；但是憑着這同樣的符號，他們就把不能避免的刑罰，給予一般故意的和忽略的違犯者。這在深刻的宗教的世界觀中，是一種決定主義的原素。

關於這真理，更有一個更深刻的方面。有人曾指出，在人類的經驗中，無所謂「回到野蠻」這一件事。這所描寫的，往往是退化到比野蠻更壞的狀態中。一頭猴子，如果照牠自己的方式去動作，那不但是自然的和好玩的，同時也許是可憐的。但如果有一個人照猴子的方式去動作，那就是一種墮落和慘劇了。一個孩子如果已經看到成人自決心的尊嚴，決不再能回到幼稚時代不負責任的狀態中；他的墮落到幼稚

的方式中，便是墮落到比孩子更低一些的狀態中。一個成人如果從自私和自我主義的地步被解放出來，爲的要適應高尚的道德的要求，他就永不會回到舊有的自私生活中；它是會墮落到一種比他以前的自我更低和更卑賤的生存中。一種種族，如果已從原始時代爬到文明的社會中，是不再會墮落到原有的野蠻狀態中的；它大概是會回復到一種半野蠻的狀態中。一個世代如果已見到一種關於集體生活之更高的命令，它是不會捨棄那種眼光，而使它自己回復到舊日的生活中；它也許會拋棄那種眼光，但它這樣作，就無異於自趨崩潰。更特別一些說，那親眼看見取消奴隸制的那個世代，是不能像他們的父母那樣輕易地默認這種蓄奴的行爲；這樣的默認，在前者的眼光中就等於一種道德的墮落。一個世代如果已想像到一個統一的和無戰爭的世界，並已立志去服從這種理想的，那是不能回到舊日的制度中的。它也許可以恢復舊方法，但它却反對自己趨向於這種墮落，趨向那較低的文化，趨向於致命的道德的崩潰。這是我們的社會命運的問題。我的祖父也許可因暗殺而受責備，我的父親也許可因仇恨而受責備，而我自己也許可因一切非慈善的行爲而受責備。我們的父親的錯誤，在我們看來就是罪惡；但他的罪惡，在我們看來就是退化。在每一個事例中，那最後的境界並不是把最前的境界重複了一下，而是把最前的顛倒過來。這目的不在於『回復常態』，而是把它頹廢。所謂頹廢，除非它能被我們徹底挽救過來，便是死亡的一種預兆。這是一切道德進步的可能性之表面。

在這裏有一條關於個人的和集體的經驗之無情的定律。它是『實在之道德的機構』之清楚的證

據。它是對於人類歷史之一切「循環式的」解釋之最後的駁斥。它也是關於自然界進步的旨趣之一種光榮的證據。我們人類的命運，無論是個人的和集體的，都是一種巡禮——一種向前的和向上的巡禮。實在是不會有任何逃避責任和變，更信仰的人們的。我們必須向上進一步，否則我們就要向下了。

根據了這種見解，去解釋現世界的混亂狀態，那是不免要對於社會行為中的自私和罪惡——就是對於實在之道德的機構毫無所見——加以懲罰的。這些並不是我們的痛苦之整個原因；此外，因了不能避免的愚妄和魯莽而引起的錯誤，也佔了相當的地位。但是自私和罪惡乃是根本的原因，也是主要的原由。它們乃是問題的「支點」——在這裏人們能知道更好的，也能作得更好，但在發生悲慘的結果時，却有受責備的可能。如果我可以把在時代轉變中的上帝觀中所寫的話在這裏重述一下，我就願意這樣引證着說：「現世界所有的苦悶，乃是歷史對於人生的判斷。這是宇宙的道德制度的一種啓示，這種道德制度是以前的世代願意稱爲「上帝的意志」的。歷史時常提醒我們：我們是住在一種物質和自私的理想終於不能流行的世界中；歷史也提醒我們，那倫理的理由是能支配和決定經濟的和政治的問題，同時我們集體的生存是能在上帝道德計劃的範圍中自由的運行着。無論對於國家，對於社會，對於時代，和對於個人，罪的工資乃是死。」

我知道有許多人是怕有這一種的解釋。我會聽得好幾個人的聲音在提出抗議：「當然，你已經使一切的事出乎比例的範圍。現在的人是非常的缺乏，因爲他們沒有得到上帝的公義。我們碰到了一個受阻

礙的，被擾亂的，失却膽量的，和精疲力盡的世代。它所尋求和所應得的，乃是安慰而不是懲罰；確證而不是訓斥；鼓勵而不是上帝的怒氣。你們曾把舊約的福音給了我們。那舊約對我們所宣告的，乃是一位關於慈愛、力量和希望的上帝。請把耶穌的上帝賜給我們吧。」

反過來說，如果不能把關於歷史之基督教的信仰用上述的名詞顯示出來，那便是不忠於基督教信仰中的一種中心原素。耶穌所經驗的慈愛的父親，不是要代替先知的上帝，而是要代替上帝的完成。他也是舊約中阿摩司、彌迦和以賽亞等先知所描寫的含有怒氣的統治者。在一種更充分的描寫中，一切關於他們真實的遠象之可靠的特性，都可以從新顯現出來。的確，祇有服從世界生活中的道德的統治者，一個人才能得到那眷顧我們的慈愛的父親的實在性。以下這些話似乎是耶穌自己的信仰：「如果他們不聽摩西和先知人的話，他們又怎麼能信仰一個從死裏復活的人呢？」我們的世代真像一個身體軟弱，而受疾病侵犯的人，但有人為他指定專利的藥品，叫他去醫治那些被指出的疾病；其實他所需要的却是一種重要的割症。教會的責任就是要作社會的靈性的醫生，設法診斷社會的疾病，並為社會指定醫治的藥方。教會的本務便是把真理告訴病人，而不是把他信以為真的告訴了他。

當前的真理是：我們的社會中是有罪惡的，——不是「社會的罪惡」，因為社會不能做錯事，而是具有深刻的社會因果之個人罪惡——「就是貪愛金錢、能力和繁榮之罪惡；尖刻和無情的商業行為的罪惡，也是目標錯誤的，專靠着無倫理性的原理之一種罪惡；這也是一種瞎了眼睛而不能見到真理的罪惡，

因它不愛公理，——這樣的惡罪，不但向罪人要索代價，同時也向他們的同人要索代價。『人們時常這樣說：不景氣和它的連帶問題是現代文化的複雜性所引起的，這種複雜性是無人能了解的，也不能責令任何人去負責；它們是愚妄和不能避免的錯誤所造成的。但這一切，祇能一部分是實在的，如果以不知去曲加辯護，認為是無可避免的錯誤，那是不行的。一個人如因不謹慎，在他鄰居的房屋上放火，這種愚妄我們是不能原諒的；因為成人們應當知道火災是能毀壞一切的。一個人如有意把微菌散播在一個社會中，我們並不承認這是一種不可避免的錯誤；我們很知道疾病的災禍是什麼。社會健康的定律，在歷史的篇幅上所紀載的，也同自然律和健康律那樣的清楚。它們是用人類靈性的先知所說的話而寫着的。這定律在一位被基督徒稱為主人者的心目中是非常重要的。如果我們把現代試驗之主要原因清楚地和概括地敘述出來，那末這原因應當是這樣的：我們的世代和它的被公認的商業及政治領袖，以及那些樂於遵行它的榜樣的人們，都會對於社會健康的道德原則加以誇耀，——而且是光榮地，決然地，和大膽地。我們是要付代價，也要付代價給第三個和第四個世代。

我們已提到了最熟悉的和同時時代的證據。這是人類歷史最容易證明的，關於真理之最生動的說明。基督徒在他的眼光中已承認人類歷史之最後的決定條件是含有倫理性的，它們是終於要佔優勢的。

四、基督徒用同樣的記號和同樣的眼光去了解歷史，並宣布了可以療治社會疾病之種種可能的方法。它宣布了社會改造的有效條件，並基督徒所能贊助的社會鬥爭的方法。基督教已確實知道在實在之

倫理之統一性中，它對於和指定的目標不合的方法，是不信它們能促成社會的改變的。目的是不能爲工，具自圓其說的。用種種不公平的，強暴的，和殘忍的壓力去達到社會所要達到的目的，便是把惡的勢力解放出來，而這些惡勢力是要勒索一般設法利用它們的人們，並且要改變和取消那已達到的良好的目的。任何能使社會接近理想的目標之方法，它的本身必須和那個理想相適合的。

在這裏，基督教的信仰的興起，在最初是由於直接地感覺到實在之道德性，而它的得到充分的證明，乃是因它對於人類的歷史得到了一種客觀的查攷。在美國內戰後所發生的悲慘結果，在這裏可說是一個很明顯的事例。至於大戰所引起的一種種弊病，以及它對於時代的前進的阻礙究竟要比這個大上多少，我們是不能知道的。基督徒在社會衝突的必要條件之下，究竟能用何種比較和緩的強制的方式，還是一個非常模糊的問題。它們對於現代的許多社會程序所認可的那種強制方法，是不能加以默認的，這一點似乎是無可爭論的。總而言之，基督徒是不能把他們的社會改造的程序同一種和自己的倫理意識相反的哲學方法連起來的。

基督徒在這些事件上，是不應該用許多人方面所能原諒的那種自欺的方法，他不能使他自己相信，一切變動的反對者——現狀的保持者——都是惡劣的人，是完全受個人權力和慾望之支配的。他不能自以爲他自己的目標是不和其他的原素混在一起的，除非它們是繼續着在內心方面被洗淨的。他不能把一種緊急的社會進步同上帝國着爲一樣；他應當知道得比這更清楚一些。他不能欺騙他自己，說是欲

達目的，可以不擇手段的；因為他的信仰的中心是要否認這一點的。

基督教會注意到邦國的起落和文化的興衰。它看到一種經濟繼續了另一種經濟，並且每一種都相信特種的經濟信條或政治信條，每一種都宣布它的建議是含有最後的意義的，每一種都不肯正當承認能給以堅持力的倫理的條件。基督教會看到它自己的運動在各種制度中的興衰和起伏。更重要的是，基督教會知道在任何過渡時代的痛苦中，它的堅忍性的力量 and 意義，是同它的脫離當時非倫理的經濟信條和社會信條，以及它的對於實在的道德性之信仰成正比例的。它沒有理由可以希望，在它的時代，那根據非倫理的前提和利用非倫理的手續去促成勝利之種種程序，是能完成更大的永久性，同時對於人類也有更大的幸福。

如果天國要穩固地建立在我們的社會中，它必須用它自己的材料和方法去造成的。它們也必須含有倫理性。

五、我們也注重判斷的原素在上帝和社會的衝擊中的重要性。試問這不是一句最後的話？我並不以為這樣。這個既然是基督教的個人生活觀的一方面，所以它祇是基督徒對於歷史的了解之一方面。在歷史的變動中有一種判斷，所以其中也必有一種救贖。

當然，基督教關於神性的信仰也是這樣的——這種信仰，在救贖的奇異之中得到了無數次的證明。罪的工資便是死。我們已說過，那些工資是一個自動的主人願意忠實地去付出的。但是個人的救贖的奇

異性中，是沒有任何關於非人格的，機械性的，和不可思議的原素的。個人的內心生活憑着了它，是能靜默地改變過來的，但有時却是很劇烈地和很急迫地，——同時這種改變不是單純地對於判斷的了解所能預示和解釋的。上帝和人類之間的一種關係，也有以下這種中心的矛盾：——在一方面，他的判斷是不可動搖的，而在另一方面，他的救贖中也含有無限的通融性和可能性。那問題的重要點就在這裏了。我們不能把個人的救贖同社會的生活相比，如同人們把個人的錯誤所受的懲罰同社會的罪惡所受的懲罰相提並論呢？如果救贖的奇蹟是能進入一種似乎被判斷，而須受厄運的生活中，使他能恢復他的自治，他的能力和他偉大的效用，試問這種同一的勢力能否在社會生活中發生同樣的效能？這個問題，是一般關心於挽救那貧弱的，緩和的，及無能的文化之人們所當切實注意的。

在這裏，我們的光明是比較得更閃爍的，雖然這樣，我們還能發見上帝的拯救的意志在隨時影響到他們在社會生活中的目的；這種影響，至少是在兩個方面：

(甲) 第一是在一切能支配社會進步之種種造型的，建築的，和療治的法則。這些法則，在若干方面是有些像肉體生活之療治的和喂養的法則那樣，它們是永遠能勝過疾病的報復，補益其健康，和促進其發長的。沒有人和種族回復到舊時的和更低的方法中，而是時常回復到比以前更壞的一個水平上，——在上述這個定律中，我們見到了關於這方面的證據，我們必須往上走去，否則就該日就低下了。我們在訓練之暗淡的方面見到了定律，但是這種定律像真正的道德訓練之一切定律那樣，乃是一種關於進步之定



律。經驗之有益的方面，主張人類應當有所成就。歷史之緊急的問題，就是能使我们注意或遮蔽我們的視線，使我們見不到，那更遠的所在和更高的回想也。許能顯為暗淡的和威脅的。那更深遠的見解，無疑地能暗示出一種辛勞的，躊躇的，然而穩健的前進之輪廓。在關於人類進步的一個爭辯的問題上，以下這一點似乎是很明顯的：我們對於絕對完備的理想之接近，並沒有比我們的祖先更進步，這一部分是為了使他們屈服的那種情感依然。在我們心中時起時伏，使我們遭遇失敗和羞辱。而另一部分是為了在每一個相繼而來的世代的成績中，會顯示出以前所未發見，而能要求更多的努力之那些可能性。但是此外還有進步，就是得到新的高度，使我們能發見更高的境地。我們對於一般在我們面前的人的生活方法，是毫無謙遜之餘地的，我們應嘗有膽量，覺得我們的種族的前進不是一種單調的工作，而是一種對於無窮盡的另一境界之勞苦的前進。在我們的眼光中，我們見到了那些可悲的和不能恢復的退化現象。但它們乃是暫時的障礙。那頑強的障礙，無論是個人的，國家的，或整個文化的，都要破碎而歸於消散。那不可抵禦的潮流漸漸地往上流去。至少，這一點的上帝，對於人類的意向，終於得到了實現，——經過了時代的過程，種族確是能前進的。

從這一點看來，上帝對於社會的判斷似乎不是專為懲罰，而是為救贖的。在一種健全的前進之前，必須要把許多堆積的廢物盡量剷除。那『國家的郵船』如果要穩健地和有力地衝開波浪，往前駛去，那末駕駛者必須把船身上的附帶物先行清除。一個病人如要得到健康的發展，必須要把他身上有病的部

分先行割去。這一種清除的法則，對於個人或團體的衝擊，似乎都是嚴厲的和殘忍的。那整個的國家和民族和世代，似乎要被這種法則所掃除，並且受到了屈辱。這當然是痛苦的，也是危險的。——如同一種重要的割症一樣危險。同時也是必要的，因為劇烈的傳染病是能使任何其他方法失去效能的。在歷史之久長的時期中，這一點似乎是必要的，也似乎是有效果的。這是道德的實在之一種無可避免的特點，也是人類的社會進步和實現上帝對於社會的善意之一個條件。它的結果是含有救贖性的。

霍登 (Walter Horton) 氏把這種兩重的法則——上帝的勢力憑着判斷和救贖，運行在歷史中——比於上帝的兩隻手。霍氏在所著實體論的神學的一一二頁上曾這樣說：

「有人會問：上帝能不能在一個時期內既是一個發怒的上帝，又是一位愛的上帝？他有沒有兩手，一手套上錢的手套，一手是最和暖而有人道的？他能不能用一個手來使我們歡欣，同時又用另一個手來責打我們？如果我們能信仰這一層，我們也許能聽見他用憂愁和憤怒的聲音對我們這一代這樣說：『你們在社會制度中，必有和將有更深的團契。你們可以伸出你們的右手，或緊握你們的左手去得到它。如果你們會聽我的話，你們就能使工業文化中的無靈魂的機器成爲一種促成共同的善及團契的結合之工具；但如果不是這樣，我就會打碎你們的文化，並使你們降落到生存之更原始的水平上，在那邊你們必須恢復那團契的藝術，就是你們開創的祖先所知道，而你們却已失掉的。』」

(乙) 雖然這樣，上帝對於人類的拯救的意志之完成，並非單單經過那支配歷史的潮流之不能見的

和無人格性的勢力。救贖的成績所以能得最活潑的實現，那是靠着每一個個人的。經過了這般被拯救的個人，救贖的勢力能進入到社會之破碎的和無能力的組織中。

這是歷史之清楚的教訓。在每個時期，特別是在退化和失望的時期，就出現了具有遠象和意志之傑出的男女，他們能把歷史的潮流倒過來，使退步成爲進步，使人類的生活趨向於新的和更高的平面。一種未受激動的見解是不能預知這般人的前進的。單是一種自然主義的解釋是不能解釋出它們是怎樣發生的。他們並不是時代的產兒。除非時代的衰微使他們離開了它的每種特點和那堅強的決心，並激烈地改變了它的內心時，他們才是時代的產兒。那拯救的能力，就是有最可觀的表顯的，是永遠憑着在團契中的諸男女的努力，在擔任那選別的，療治的，和奉爲神聖的工作。霍登氏在所著實體論的神學裏又這樣說着：

「有兩種超人的法則似乎是從歷史中經過的：一種是關於行動和反動之嚴格的法則，在這中間那驕傲和殘暴的往往得勝利，然後憑着欺騙自己，同希臘復仇的女神麥息斯（*Metis*）相遇；另一種法則是一種神秘的同化的法則，使上帝的人能憑着靈力去得到他們的勝利，去反抗一切可怕的障礙。這兩種法則，沒有一種是能保證進步的必然性，因爲前者是完全消極的或保守的，而後者則永遠被一般蔑視靈性的請求之那些人所戰敗。但我們却能這樣斷言說：我們是任在一個惡的凱旋永不能完備之世界中，因爲惡的制度憑着人們的貪性和自私，實行毀滅他們自己，同時聖靈也

不能像他們自己在壓迫之下受到痛苦時那樣的能感動人。地球的戰勝者和冒險者在使自己趨向於滅止時，乃是在反抗上帝的公義之自衛的壁壘。惡人在反對上帝饒恕的愛和恩寵時，他們的心是極其緊閉的，但他們是能被一種突然的攻擊所佔領的。」

明瞭這個事實，是基督教對於歷史的哲學之第二種特有的貢獻。它像人們對於實在之道德性之遠象那樣，是能使基督教去仇視一切宿命主義的，或宿命論的，或「魔鬼性」的歷史觀。他們的試探便是把注意集中在一般的趨勢上，——即那偉大的，無人格性的，和不受統治的那些勢力之表顯，——並且憑着這些見解去閱讀歷史。所以，他們的結論似乎是宿命的和悲觀的，他們的結果是很暗淡的。我們從他們的失望中退縮過來，但我們却不能指出他們的不適當。他們使那故事成爲不確實的，因爲他們的見解中已失去了歷史中的安慰的原則，——就是生命的遠象和個人的影響。我們說起基督教的理想是一個「被愛所支配的社會。」但這不是完全準確的。它又提到了一種分離作用。基督教的理想乃是被可愛的人的影響所貫徹的一個社會。在這種理想中，就顯示出基督教藉以得到逐漸的解放和社會的改進之種種勢力。

現在我們已見到基督教的思想已集中在社會方面了。現在有一股男女，已經見到了上帝對於他的世界的希望，也已了解他的關於道德的統治之法則，——如果沒有了它，那希望是不能實現的，——並且擁有一種熱情的意志，願意爲上帝所用，以求他的世界的實現。他們乃是上帝拯救人類時所需要的主要

組織。

這樣，我們就達到了最後的一個題目——個人宗教對於社會得救的貢獻。但是第一，我們必須注意到歷史中基督教的邏輯之一個相關的原素——即基督教在它的社會使命中的兩重策略。

六、歷史的基督教觀必須時常使它自己思想到每個人的生存所行動着的三個清楚的區域。在各種社會的潮流中，個人的生活有一大部分是在他自己的內在經驗中，和他最親密的個人關係中。在這裏，歷史的過程對於他的接觸不過是間接的和次要的。在他的命運之偉大的和最後的關係中，他的社會地位是永不能像社會的理想家所想像的那樣重要。

宗教所必須對付的，就是這一類人。基督教看人類是他們的時代的產兒，也是特種社會團體的分子，並附帶着各種階級意識的成見和罪惡，——這所謂階級，便是資本家，勞工的組織者，資產階級，農夫，和無產者。基督教又看這些人爲人類的一個公共團體的分子，也是上帝的兒女，罪惡的兒女，需要的兒女，和希望的兒女。基督教對於他們的主張和使命，必須時常從這些兩重關係中去加以注視。基督教必不可以太牽入於時代的社會衝突中，以致它不能用適當的言辭去對個人精神之永久問題表示意見。無論社會變化到什麼地步，基督教會必須時常準備把拯救的力量給一般在疾病中，在窮困中，在痛苦中，在寂寞中，和在死亡中的那些人。不但這樣，教會和教師都不能不使人們感覺到，和他們的生存發生關係的那些永遠的和直接的背景，也不能不把在他們兩方面的經驗中的解釋，改正方法，和能力之源等去供給他們。

教會對於個人的責任，在它的兩重性中，是能代表它在社會生活中之更大和更重要的職務的。在這裏，它的遠象是可以分為兩種的。它對於現時社會局勢中的問題是非常注意的，它並且希望對於這些問題的解答作最大的貢獻。但它却是逆着社會長期的痛苦之較大背景，去見到那些現代問題的。有了這樣的知識，人們就不准想像人類的最後命運是靠問題的直接解答，也不准想像直接的社會目標的達到是和上帝國的實現相同的。

教會在各時代，必須準備使它的使命去及到個人生活中的永久問題，所以教會也必須準備把更深刻的解釋去及到社會時代中的緊急問題，——這種解釋之所以成爲可能的，是因為它堅決保持着它的獨特的眼光的原故。教會時常發見它自己在一個被懲罰的社會制度中。它也時常發見它自己在一種垂死的文化中。這並不是一種單純的默示主義，也不是故甚其說的社會的圓滿論。這是對於歷史事實之最精明的檢閱。在他們自己的社會理想中，基督徒所居住的一個社會是時常被罪惡所困擾的，是時常被罪惡所懲罰的，也是時常被死亡所判斷的。在歷史的眼光中，基督徒所居住的社會是時常在一種垂死的狀態中。基督徒對於社會行動所以決定他的策略，就是爲了他對於人性和社會有了這種兩重的了解。

#### 四

最後，我們要考慮到個人宗教對於社會的危險之意義。如果神性的救贖在歷史中是這樣依靠着男

女的個人，試問他們將怎樣利用他們救贖的勢力？個人的宗教又將怎樣適合他們的事工呢？內心生活對於社會的有效性究竟有什麼意義呢？

依我看來，內心生活對於社會效能之特有的貢獻，至少有四種。不過我要立刻說出，個人宗教也許時常要蒙蔽、欺騙、阻礙，和取消人類的社會效能。這些就是個人宗教應有的貢獻；我們所時常注意到的，就是最佳狀態中的內心生活。

一、最初的兩件事，乃是宗教所能貢獻的觀察之一部分。因為宗教的見識可以分為兩種：就是遠象的恩賜，和識見的恩賜。這所謂遠象，就是關於將來之遠象，和關於理想之遠象。這所謂識見，就是灼見目前的和實際的。

我們往往把遠象的恩賜同宗教——理想之幻象——連起來。我們豈不是稱宗教主義者為「幻想者」嗎？這是宗教所有關於觀察的恩賜之一部分，基督徒的經驗中如果沒有這一點，就不是完備的。懷德海 (Whitehead) 曾提醒我們說：

「宗教便是能在直接的事物的外面，背後，或內裏見到一些東西；見到一些真實的，但需要實現的東西；見到那包含着遙遠的可能性，但也是最大的事實之一些東西；見到那能給予一切經過的實在以意義的，然而是不容易了解的一些東西；見到那擁有最後的善，然而是不能達到的一些東西；更見到那包含着最後的理想，然而無希望的尋求之一些東西。」

真實的宗教是被它所認為非常實在的理想之一種遠象所抓住。那種遠象是能被內心生活的眼所看見的；它並且能給予一切基督教的社會努力以應有的目標和標準。

二、另一種的恩賜就是灼見現實，那是和上述不同的。宗教如果缺少一件東西，我們常常說，這便是唯實主義。我常常主張着說，從公眾事件的糾紛中去作深刻的灼見——就是對於緊急的問題作一種更深的和更實在的觀察——應當是內心生活中的一種不能失敗的恩賜。它實際上能加增我們的知識，和我們對於歷史的進程之了解。如果它是實在的和有能力的，它往往是活潑的個人宗教中的某種記號。它的對於社會問題的貢獻，並不單是一種時常追隨和利用知識，並使它達到高尚的目標之人格，同時也是對於事實本身和更大的知識之一種真實的了解。

我們這一班自以為是追隨着舊約先知的人們，是應當明白這一點的。我們如果說，先知之歷史性的識見，是從他們的上帝觀和上帝對於人類的關係中演繹出來的，這是很容易說的。這也是一句容易使人誤解的話。他們永不應當承認這一種說法是實在的。他們對於過去事實的意義和未來的結果之特殊的解釋，乃是對於現代史的清楚的事實所引起的若干直接的實在性——正像一塊金屬在鍛鍊的鋼鐵上磨擦時所發出的火星那樣。它們不是從關於上帝的合理的信仰中所得到的推論；它們乃是由於對於上帝的內在的感覺所得到的那種直接的識見。總之，它們是從內心生活的中心所直接發生的。

它們帶給這時代的奇異的預見，應當是它們的繼承者的設備之一部分。



「見到真理和講述真理，並對於今日的道德實在作準確的和勇敢表示——這樣，那幻象和聲音便是我們每個人所能得到的。……我們必須記得，見到事實的真相，並講論關於這些事實的真理，這也是說預言了。」（參閱史密士(G. A. Smith)的十二先知的書一卷，八一——八八。）

我們要重述一句：從宗教的生活中，應當產生出對於並世的歷史的了解，和引導事實的知識。宗教所有關於識見的恩賜究竟是怎樣產生的，這是不容易宣告的。當然，這不是由於消息或事實的增多。一部分是由於擁有一種更廣的和更清楚的看法。宗教之內在的經驗，應當把一個人從缺乏健全的判斷之歷史漩渦中提拔出來，到一個比較安全的和更有益處的場所；在那邊，一個人能公平地去調查那流入很速的事實；在那邊，一個人能使一種穩健的和公平的腦力去了解它的意義；在那邊，一個人能打開一種承受的意義，去得到關於它的重要性之印象；在那邊，一個人是能有更實在的觀察和更適當的判斷。

霍金(Hooking)氏說得好：

「那信宗教者的主要的記號，便是對於事物之一種大膽的和創造性的估價。它的判斷多少是從一種寂寞之中產生的，好像它有它自己的資源和論據，足以決定它自己的態度，而無須求告於旁觀者；又好像憑着對於真理之清新的接觸，它是能知道它自己的公正的。」

在今日，有許多人在談論着，為避免人生起見，不妨逃避到個人的宗教中。但是也有人為了要得到更實在的人生觀起見，就來求教於個人的宗教，使他能回到人生的惡影響中，而具有一些能批評，玩弄智慧，

和說預言的才能。

雖然這樣，它並不是宗教的識見之全部秘密。在這中間有一個更深的問題。這問題是在於品性對於了解之關係上，或品性對於政治的、社會的、和經濟的了解之關係上。宗教之能產生智慧，不在於把我們的消息加起來，而在於供給一種觀點，使我們能清楚地見到那種消息，一方面更能給人以批評這些消息的正當標準，——但這是由於訓練我們潛伏的直觀的感覺，使能見到這些事實的價值和事件的意義。我們知道，那最重要的真理，乃是關於價值的真理。經濟的、社會的、和政治的真理也是這樣的，它們是能影響千萬人之直接的命運的。要明了這些真理，必須是要根據它的倫理的意義。進一步說，要有健全的了解和批評，應當有必要的條件。這些必要條件和真理的本身是很近似的，——就是倫理感覺和道德品性的必要條件。

這種主張是不會被人立刻接受的。如果被入這樣接受，它便是一種和我們實際的假定不相合的隨便的同意了。現在我們是不能對它有什麼信仰的。我們今日覺得難以解釋的，就是歷史之奇異的把握，和舊約先知之驚人的預見，不過這些人是生在若干世紀以前，並且是生在比較簡單的經驗生活中。個人的宗教也許已給了他們一些識見；他們的預言也許已交了好運，但我們的世界是一個不同的世界，我們的問題和從前人的問題是不同的。我們是生在一種錯綜複雜的文化中，祇有那些具有特出的才能，特別的訓練，和精細的知識的人們，才能夠了解它，並能診斷它的毛病。這並不是個人宗教家的事工，而是經濟學

家、財政家、和政治家的事工。識見所有的條件，無非是知識、技巧和教育。

這些是識見的條件嗎？也許有人會這樣想：在過去數年內，國家領袖之可悲的失敗，對於這一點可說是一種充分的反駁。現在我們要利用國家經驗中新近發生的一件事，來說明我們的問題。這是美國不景氣的情形中的一種痛苦的發展，而這一方面的发展卻是人們所不大注意的。以下這些重要事實，是我們所熟悉的：

一九二九年的秋季，美國的商業和經濟的組織開始起了一種崩潰，到了同年的十月至十一月，股票的市場實行破產時，不景氣的情形可說是一種暫時的極點。美國和別國有遠見的觀察者對於這種現象，早已在許多月之前見到了。那些最有膽量的人並不怕預告這種現象的到來，和它的可能。嚴重的結果，也有少數在經濟上並無經驗者也已預見了這種現象，並在內心中知道我們的過度的貨幣膨脹是不健全的。我們的國家所號稱的繁榮是故甚其說的，同時我們的自欺是不能永久維持的。雖然這樣，對於大多數的美國人，這種不景氣現象的到來卻像是一種可怕的震動。我們大概都能回想起，當經濟的破產到來時，胡佛前總統曾宣告全國各界的領袖，如各州州長、銀行家、工業家、經濟家、律師、和大學校長等，相繼到華盛頓來開會討論。你們是否還記得，在胡佛前總統的領導之下，每一界的領袖曾發出一種同意的公告？那些公告，大致是相同的，它們的大意是這樣的：——現有不景氣的現象是暫時的，大部分是心理上的，同時國內商業的組織是健全的；如果我們能照常忙碌工作，並能互相訴說情形是不差的，這樣，在短時

期中——至多六個月——國家就能回復它常態的健康和繁榮。大多數人都樂意接受他們的關於安慰的公告。

那事件的變動究竟證明了什麼？在十二個月之中，國內失業工人已由一千萬人增至一千六百萬人在日常的生活，饑餓線和救濟運動已成了熟悉的事件。一般比較有思想的領袖就提出這樣的問題：國家的基本的經濟組織是不是被認為不健全的？是否有加以檢查的必要？一般人的心理中不免受了悲觀思想的影響。整個的國家是被現代最可怕的一種商業危機所抓住了。

對於這個事件，我所注意的祇有一方面。國內最有知識的，最受教育的，最受訓練的，和消息最靈通的人所有可信的預示，和事實的實際發展之間究竟有什麼不同？對於這個問題，我們能提出三種明顯的解釋：

(甲)我們可說，這是由於愚昧的失敗。我們的領袖不會也不能預見那所要臨到的事；也沒有人能知道那所要臨到的是什麼。但這種說法，是把一種缺乏知識的罪名加在他們的身上，其實這是不可信的。也有許多知識較少的和消息不很靈通的人，他們却能預見將來的結果，並曾有過一度的預告——雖然這樣的人是很少的。

(乙)我們也可以說，這是由於品性上的一種失敗——他們雖很知道事件之可能的轉變，但是故意說了不誠實的話，爲的要挽救他們的名譽。這樣的解釋是不可思議的。

(丙)我們也可以說，這是由於判斷上的一種失敗。我們的領袖早已見到了所要臨到的事，但恐怕為時過早，不免要驚動一般人，因此就掩飾了他們所希望的，並相信有一種神力能防免那將要臨到的災禍。但他們自己的否認者却不願有這種解釋。雖然這種解釋是健全的，但我們仍不免要想到這一般幹練的和有知識的人在判斷上所犯的那種可悲的錯誤。

(丁)我們能否有一種比較更接近真理的第四種的解釋？他們的不能預先見到那威脅民族生命之災禍，是否由於我們不曾充分地效忠於真理，——不曾充分決定去認識真理，去犧牲我們的傲慢，我們的成見，我們的希望等等去預先見到那必要臨到的事？在這裏，我們不是在整个個人人生中之最困難的和最軟弱的地點，——就是倫理的獻誠加速了識見，和加速了的識見控制了行動之地點，也就是人們對於那能夠見到却不會見到的真理之責任問題的所在？我們的失敗——就是千百萬的國人所感到的失敗——就是對於真理的獻誠上之失敗，也就是不能使內心生活起一種協調的作用。

如果『環繞着人類的的生活，並決定其進退的最後原素和勢力——它的真實進步的條件——是含有倫理性的，』並且『經濟的勢力之能決定人類的歷史，是以他們能代表道德的實在性為條件的，』——這樣，要得到一種關於他們的意義之實在的評價，祇有憑着給他們以能力的道德勢力之了解了。憑着這同一的記號，人類的智慧的進步大概是由於對於實在的道德性之更深的了解。這是個人宗教的一種恩賜。

三、關於理想之遠象和對於實在之灼見，是兩個重要的原素。宗教的激烈主義便是這兩個原素所產生的。因為真正的基督教是非常激烈的，——它對於不適當，強暴性，和現制度中愚昧的暴露是非常激烈的；它對於現狀之無止息的和無可壓制的不滿足，也是很激烈的。它的謀求改變之奮鬥——就是劇烈的，根本的，和革命性的改變——也是很激烈的；它對於人類所不能充分見到的社會理想之獻誠，以及對於那種可以實現的理想之信仰，也是非常激烈的。這並不是說，一切宗教的激烈派之激烈主義都是聰明的，或完全是基督教的。我們的意思是說，一切真實的基督徒，在一種深刻的意義中是必然要激烈的。霍金教授 (Prof. Hooking) 對於歷史中宗教的實際影響之研究，其結論是這樣的：「從這樣的一種研究中祇出現了一種不相矛盾的印象：——那事件是激烈的。」

宗教的激烈主義，一部分是由於它已見到那理想，並知道那理想是實在的。宗教能知道理想，因它不但已抓住了關於這理想之一種暫時的和幻想的一部分，而且因為它已實際上經歷了這種理想，且已在它最內在的經驗中局部地抓住了它，並發現它是實在的。因為宗教像霍金教授所說的，是一種「預先的獲得，——在一種單純的經驗中去獲得祇有在無限的前進的一個末期中才能獲得的那些對象。」這不僅僅是一種關於理想之遠象，也是一種關於理想之獲得。它的最後的話不是「我希望，我願意，我渴慕。」而是「我知道。」天國是在內心中的。所以宗教對於理想的獻誠是不能屈服的，也是不能失望的。

在另一方面，宗教的激烈主義，一部分是由於，它能敏銳地，深刻地進入到現時存在的事實中，並且在

可能的光明中，它知道它們是不能容忍的。它的孤獨性——就是它至少是同現實的壓迫和集體的意志之主張一致性相離遠的——使它在一種更實在的眼光中去見到社會。它對於現在社會生活和國家生活中之殘暴的，愚笨的，和不公道的原素是不能被蒙蔽的。它的本身既不能容忍種種的不誠實，卑鄙的思想，和民衆標準中流行着的殘忍，所以它也不能在自己的社會中容忍現制度的愚妄和不公道。它知道這些是不必要的。它知道這些是錯誤的。是的，它也知道這些是能破壞社會的。這好像有兩面鏡子，放在內心的生活中，其中的一面反映出社會的真相，而另一面則反映出它所能達到的現象。從這些相反的真相中——如同陰陽電相接觸時一樣——就發出了情感和獻誠的烈焰，就是宗教的不能療治的激烈主義。

進一步說，這不僅是一種口說的激烈主義——一種沸騰的和易於消散的熱忱，其中包含着對於人們的集體罪惡——特別是，他人的罪惡——之譴責。這是一種關於行動的激烈主義。自從十九世紀以來，基督教運動已經過了幾種解放和改善人類之有力的運動。

霍金教授在上述所引證關於宗教真相的調查中，曾說起宗教的特殊功能在於做人類的一種「永久的父母」。歷史發見宗教是「藝術的母親」。『共同生活中的一切藝術，其所有的現狀和能力是淵源於宗教之歷史的組織中；在我們所稱為文化的原素中，很少有若干之點在以前是不含純粹的宗教觀念的。』它繼續地產生各種的藝術，——不但是音樂、繪圖、雕刻、戲劇、和建築，同時也產生了舞蹈、法律、科學、哲學、和道德的統治；它也給它們以生命，並在幼稚的時代把它們培養起來。此後，它們就得到了長成和充分

的能力，而可以作獨立的存在。那時，宗教就使它們繼續地發展，而成爲世俗的文化。但這樣的發展中，是少含有少年人脫離家庭時的那種奮鬥和艱苦的感覺的。

宗教在基督教的國家中，對於人類某種偉大事業的發展幾乎都有同樣培養的功能。醫院、學校、和大學，一切爲不幸者和貧賤者而設立的機關以及一般的慈善事業，都是從教會的生活中產生的。它們起初都是受宗教的保護，並且由宗教付上維持的代價，直到它們有穩固的基礎，能夠獨立地存在，同時一般人的良心也覺得有加以維持的必要。

是的，宗教不但成了藝術的母親和慈善事業的維持者，它也成了先知人的父親了。一方面，它又成了爲人類求解放的許多十字軍的父親。我們試一回想，基督教時代的許多偉大的改造運動，如取消販奴，提倡監獄改良，取消奴隸制度，改進勞工情形，保護婦孺，清除貧民窟，提倡禁酒和世界和平等——這一切，在開始發起時，在一般人的心理中是一種大膽的和危險的十字軍行動；這些行動，每一種是由一般直接受基督教感動的男女所發起的，——其中有許多人，是在教會生活的中心生出和長大的。這是歷史對於人們所說的宗教在社會上的無效性之答覆。如果在我們這時代，人類解放的偉大運動的實現是無須借助於宗教的，那末，除了法國大革命的一個例子以外，這在基督教的世紀中幾乎是第一次呢。這一件事是我們所當加以思索的。

如果現代的宗教不能對於社會生活輸入偉大的和常新的改造的十字軍，這並不是說宗教對於社



會生活是不能作有意義的貢獻的。這是現代基督教的衰老現象的一個證據。因為宗教不但是一種關於理想之遠象，同時也是一種關於理想的愛——這樣的愛和忠實是能產生出終身的獻誠的。它又能激動行動的。宗教在開始時是這樣信仰着的，凡是應當的，就能這樣成就；它能繼續地決定着，凡是能夠的，就將這樣成就。

四、最後，我們就要注意到宗教對於社會效能之最後恩賜。如果我們最後才說到它，那是很適當的，因為它是在變換期中，而且是一種最重要的貢獻。如果我們簡單地提到它，那是因為它是最明顯的。它又是忠實，是宗教對於理想的獻誠之一種特性。如果用宗教的名辭來述說，那就是「信仰」。

「信仰」是宗教中的一個受氣候試練的名辭——是一個含有千種意義的名辭，並且在多數人看來是含有許多其他的聯想的。我們也許會立刻想起一個孩子答覆他的主日學問題的一句話說：「信仰是相信你所知道的不實在的事。」在一方面，信仰便是相信那被認為實在的但不能充分證明的那些事。但從另一方面看，信仰乃是對於一種被認為健全的，可以實現的，但永不能完全實現的那種理想之一種終身的獻誠。哈脫萊柯賴立治(Hartley Coleridge)在一首詩裏會這樣說：

「請不要思想義人賴以生活的信仰，

它是一種呆板的信條，是一幅關於天堂的準確地圖，

更說不到什麼鍾愛的和易逝的感覺。

它是一種無思想的恩賜，在給予以後要立即取消的。

它是一種肯定，一種動作。

使永久的真理成爲現存的事實。」

這一種心境，對於一般進入到橫在他們面前的時代的那些人的生活，是非常重要的。如果有人問，在這些時代裏面什麼是他們所最需要的，那答案當然是這樣的：——一般具有鏗而不捨的能力的男女，那能在每時每刻動搖世界的生活，並能對我們的祖先的假定挑戰的那些重大改變，其最後的結果怎樣是不能預言的。基督教對於新時代究竟應當取那種方式，也是我們所不能豫見的。但有一件事我們是知道的：——我們是生在一個時代中，對於每個理想主義者的智慧和耐心是要盡力加以利用的。

我們中間有許多人，他們是在一個樂觀時代受到了關於基督教的社會意義的教訓。我們對於威爾遜 (Wilson) 先生的理想，是持着非常嚴重的態度的。我們相信戰爭是能阻止戰爭的，並能使文化便於實行民主的社會。我們的確希望在這一世中見到戰爭的廢止，種族間和解的促成，新的工業制度——一個更基督化的社會——的創造。這樣的希望，在我們現在看來，是何等的近於幻想，又是何等的像孩童時代的白日夢。我們永不能在一生中見到比現世界更好的樂土。基督教的實在主義是不應當以爲我們能見到這世界的。這是我們「終身以之」的一種工作，並且就在基督教社會理想的每一方面。凡不能準備忍受到最後的，在這裏面是沒有地位的。我們是站在古代的一般抱着希望的人的後面，這般人曾「遠

遠地看見上帝發光的城子，並放棄他們日常的事務，去對他們的幻象獻誠；但他們「死的時候，仍抱着信仰，不曾得到那些允許，祇在遙遠的所在望見了它們。」在今日，我們所需要的就是有信心的人。

這並不是說，祇有那些內心生活被個人宗教的泉源所充滿的人，方能有這種堅忍力。有許多世俗的改造家，他們是在窮困、逼迫、或失敗的環境中堅守着他們的陣地，而屹然不為所動——這是能充分駁斥這種荒謬的託辭的。在這一點上，一個人就會立刻想起福耳特爾（Voltaire）、譚白士（Eugene V. Debs）、馬克思（Karl Marx）和許多在較早時代中的同志們。這種特殊的獻誠方式很能代表基督教的特性，也是內心生活所必須維持的——就是要頑強不息的鬥爭，並與忍耐、公正、饒恕、穩健、樂觀、和希望等等連在一起的——這一切都是信仰的特性。

這種堅忍的獻誠，怎麼在內心生活中造成的，那是不難說明的。當我們在經過無結果的奮鬥之後，感覺到非常的疲乏時，我們就退回到友誼的安慰中，把我們的傷處包紮好，使我們的精神放鬆，而得了安息；使我們饑餓的靈魂從新得了充滿。這個也許是一個避難所；但它應當是一個恢復的機關，如果沒有了它，我們就不能維持我們的力量。我們在受到挫折以致退回以後，我們就從新爬到有益的場所，去從新調查當前的環境，並從新考量我們的策略，以免其中有了錯誤；接着，我們奉獻自己給那能增長我們的信仰之新舊方案。這個也許是旁觀者的一個避難所；但它應當是一種矯正的工具，因為沒有了它，我們也許要把精力妄用的。我們被誤會、錯誤、和反對等所煩擾，所以要尋找一個安靜的場所，去恢復我們的平衡、忍耐、和

幽默的感覺。它也許要鼓勵軟弱的合理化的作用，但它應當供給一種淨化的作用，因為沒有了它，大多數人是不能加入作基督徒的。我們得了勝利之後而感覺到快樂，我們就停留在它的安靜中表示我們的感激，一方面懺悔我們的無愛心，堅固我們的內心，以便作進一步的前進。它也許要滿足一個人的自我恭賀；它應當高呼着人生極大的滿足。我們在受到了挫折，而幾乎瀕於失望時，或受到了試探，而幾乎無法抵抗時，我們就從新進入到靈性的最深處。——在那邊從新要求我們的關於理想之遠象，並在我們的內心中恢復我們所有關於它的實在之經驗，因而使我們從新知道對於實在的獻誠是值得去付人生的一切的。它也許是一切自欺和自原的種種方式的養成所，但是在多數人看來，它却是社會的效能之產生者，恢復者和保護者。因為靈性的社會效能之最深刻的奧秘就在這裏。——它已被一種他所認為實在的理想所支配，他並且否認和平，直到理想從他內心的實在變成了世界生活的機構。



## 兩個特殊的問題

### 基督教對於共產主義的批評

在開始研究這問題時，最好是把馬克思主義與基督教的相同處先行劃開，或至少把基督教對於馬克思原理不引起反對的場所分別提出。這些同意的領域，比許多所期望的更廣大，且更重要。

一、我們先要說明，基督教覺得在歷史的辯證的解釋中，沒有什麼事是同它自己的見解矛盾的。人類在社會發展中的前進觀念，無論是經過兩極端的衝突和相互的作用，但它在這一個或更廣範圍的基督徒思想家中，都有一個很熟悉的地位。實在的，這個關於解釋之原則，最初是在基督前五百年出現的漢立克爾脫司 (Heraclitus) 的思想中發見的，這種思想的真理和它的限度，在一百年後流行的 "The Phaedo" (按即柏拉圖的名著之一) 中，曾有過詳盡的分析和批評。到了我們這時代，它就在一個改變的方式中出現，這就是霍金教授 (Prof. Hooking) 所說的「交互的原則。」我們在上文已說過，現代眼光中的比較嚴重的缺點，就在於它不能作適當的欣賞。

『在人類的思想和進步中的那種偉大的關於行動和反動之循環的行動，就是能決定時代的卓越的理想主義的，有時是被率直的實在主義所繼續的；並且，浪漫主義，情感主義，和樂觀主義是在爲保守主義，武斷主義，和反動等開闢出路；詭辯和曲解的結果，往往是道德上的無結果；高度的繁盛是能養成膚淺性，後來就繼之以傲慢，荒蕩，和幻想的消失；再後便是厭惡世界，引起懷疑，道德的衰落，最後便是崩潰和退化了。』（見霍金教授（Prof. Hooking）的上帝在人類經驗中的意義第十七頁。）

基督徒對於他們的歷史的辯證之觀念，還得要去作進一步的發展和說明。

二、再者，基督徒對於馬克思主義者所堅持的革命變動之必要性，應當不感覺什麼困難。在這裏有一件事覺得希奇的，就是一種運動（按即基督教）對於這事所引起的反對；但這種運動原先成立時是含有一種活潑的默示性的期望的，它的創造者是一個危險的革命者，以致被人們所處決，因為他們覺得他是要把世界顛倒過來的；後來在每一個興奮的時期，這個運動對於社會的振作會給以非常的力量。我們中間有一個年輕的基督徒思想家，在現代的共產主義未興起前若干年，會不靠馬克思或海格爾（Hegel）的暗示，寫出了以下這一段話：

『在人事之中有了一種遺傳的怠惰，熱力學的函數，和保守主義，（這些豈不是個人本性中的特性在社會中的復現）就是能造成以下這種狀態的：當人們設法去保持現狀時，他們就真的得到

了停滯；當他們發現進化性的改變時，這現狀就得了一種持續；當他們提倡革命時，他們就造成逐漸的進步。」

可信的基督教往往能產生出促成社會變化之有力的影響。我們已經提示，凡是真實的宗教，憑着它的內在的才能，是在永遠宣布着促進根本社會改革的必要性，並把具體的運動推進到社會的生活中，以促成那種改革之實現。

三、基督教對於馬克思主義者所建議的重新分配財富，並不表示反對。基督教的早期生活，乃是歷史上共產主義的一種最著名的具體試驗。這種試驗之所以引起，不是僅僅由於需要的考慮，而是由於基督徒意識中最深刻的中心所流出的靈泉所促成的。每一個被宗教的內心才能所接觸的基督徒，自然會不息地主張一種更平等的物質的分配，和更激烈地去分享那些物品。

四、基督教對於馬克思主義者所夢想的一個無階級的社會——就是與基督教的最後目標極相適合的——並不感覺什麼困難。

五、最後，基督徒對於馬克思派的哲學之根本原理——辯證的唯物主義的理論——不應當太覺恐懼。這所謂辯證的唯物主義的理論，被多數人所利用時，往往含有許多模糊的意義和可怕的聯想。我們不必過分注重，說它和傳統的唯物主義祇有一小部分的關係——當我們以為這種理論是一種有神的世界觀之勁敵時，我們的意義不過是這樣的。實在的，馬克思發展他自己的理論時，是在傳統的唯物主義之



機械論和宿命論加以嚴厲批評的時候。馬氏相信人類是能脫離機械的決定論，並相信人類有能力去憑着創造的活動，因而把歷史的進程改變了。實在的，共產主義的思想家在這一點上顯示出一種激烈的矛盾——這矛盾的造成，是由於保持許多舊名詞，和它的許多舊聯想。雖然這樣，那統治的見解之主要的信仰是很清楚的，就是：假定人類有能力去統治和重造物質的原素，以適合他自己的目的。從歷史上來說，唯物主義中包含了一種機械性的宿命論；現代的馬克思主義者把這種見解解為「機械論」；這是兩種被蔑視的，然而不能忘記的異端中的一種，其餘的一種便是宗教的理想主義了。對於馬克思主義者，唯物主義的意義至多不過是說，物質比精神更基本（但並不更有能力），物質的環境比精神的願望更基本；它往往是說，人生之物質的和經濟的環境是能支配人類的命運，和他們的歷史的發展的。（用了這樣的一個舊字，並含有如許改變的意義，這幾乎是擾亂的根源。）荷克教授（Prof. Sidney Hook）曾說明：「辯證的唯物主義是一種哲學，被許多不承認『共產主義的政治興趣的人們包含在不同的名辭之中，例如賽臘斯（Prof. Roy West Sellars）在他的進化的自然主義一書中所論到的。有時，人們常以為這種見解是被詹姆士（William James）的實驗主義所沉醉了的。荷克教授更進一步的提醒我們，說它的基本的形而上的融和力，不是和德謨頡利圖（Democritus）的唯物的原子論發生關係的，而是和亞里士多德主義發生關係的。」當然，這在經典性的基督教的神學見解中，不是基督教的一個極可憎的敵人。

一一

這樣，我們能在什麼地方指出馬克思主義和基督教義之間的重要分歧，因而使基督教對馬克思主義提出挑戰呢？這一切，都包含在前一章裏我們對於基督教歷史哲學的考驗中；這些含義，在這裏可以略略的指出。現在我們要考驗以下五項：

一、人類歷史中的決定的條件

馬克思主義提出了一種關於歷史之經濟的決定論。人類生活中關於行動和反動之辯證的運動，是眼光敏銳的學者所能看得很清楚的，這一些是純粹用經濟學的名辭去解釋的。在這裏，恩格爾（Engels）的一句常被引證的話是很有關係的：

「歷史中的一切重要事件之最後的原因和偉人的推動力，便是社會的經濟的發展，這是在生產和交換的方式中改變的。」

基督教對於歷史中經濟的決定所有的暗示，提出了一種交互的解釋——就是關於歷史的道德決定之解釋。這兩種見解，不一定是完全相反的，但在它們所產生的實際哲學中，它們也許是時常矛盾的。至於基督教的解釋，我們在上文已經有過說明了。現在我們可以把它們對於它的了解，略加概述如下：

「那環繞着人類的的生活，並決定其進退之最後的原素和勢力——就是它的真實的進步之條

件——是含有倫理性的。經濟的勢力，最後是能決定人類的歷史的，那是因為它們是道德的實在之代表，也是道德的實在之工具。要切實的去估評它們的意義，唯一的方法就是去了解能支配它們和給它們以能力的那些道德的勢力。

「基督教的信仰之產生，是由於對於實在之特性能作初步直觀的緣故，但這樣的信仰却從大膽地分析人類歷史中的事實而得到充分的認可的。對於一般能辨別它的深刻意義的人們，人類巡禮之長期的歷史是能顯示環繞人生的那種道德制度之機構，並永遠能提示人們以重要的倫理的基本工作。人類的自由，無論是社會的或個人的，是能在受限制的，能代表宇宙之道德機構的範圍內自由地運行。人們對於機構之定律如能予以極大的調整，結果必致引起不可避免的懲罰——這是在社會的衝突中，在種種紛擾和崩潰中發生的。每一個帝國和經濟，對於社會進步之無情定律是能給以清楚的證據的。基督教在它的識見中得到了認可，這就是說，人類歷史中最後決定的條件是倫理性的，它們是終於會流行的。」（參閱荷克氏在哲學學報第二十五卷第一一一頁至一二〇頁上所發表的著作）

從這個基本的對比中，還能找出兩個不同點來。

## 二、社會競爭中的合理的方法

馬克思主義為實現它的社會的目標，對於階級奮鬥的必然性是極所借重的；它並不懷疑試用任何

武力，以求促進它的目標。但我們在上文討論歷史中的基督教的邏輯時，我們在基督教所確知的關於實之倫理的統一中，已經見到基督教對於促成社會改變之方法是不加信任的。我們若利用不公道、強暴、殘忍的武力去達到社會所需要的目的，那便是把惡的勢力在世界上解放出來，而這勢力是必要從一般利用它們的人方面抽出一部分的利益，並且要特別為它所完成的目標作解釋。

### 三、人類歷史中的重造的原則

馬克思主義看社會生活的發展，最後是受經濟原素之支配的；基督教看社會生活的發展是受道德勢力之支配的。同樣的，馬克思主義是憑着經濟的改造去改造社會，和造成人類更好的生活的；基督教則憑着創造的個人之代理權去改造社會和造成人類更好的生活的。不過這種對比並不是絕對的。馬克思在當初是能和傳統的唯物主義脫離關係的，所以他就肯定人類有能力去影響它自己的命運。因此，馬克思的著作中就時常提到「創造性的人類的活動」。但是馬克思主義怎樣創造和它的信仰相符的實際的哲學，並怎樣仍在受舊見解的支配——這些問題，在關於馬克思主義的著作中是說得很明白的。（我們應當這樣希望着，因為馬克思自己相信人類是有能力去促成改變的，但他究竟和人類之有力的關係不相關切，並且也不知道人類的內心。他是住在一個充滿着「主義」和物質勢力的世界中，而這些則能支配他的思想。）在這裏，馬氏的注重點幾乎是完全集中在「勢力」、「制度」、「主義」等上面。這一切，是能把抽象觀念的印象給予馬克思主義的，並能使它受一種不自然的意識形態之支配。像一切抽象

的哲學那樣，馬克思主義創造它自己特有的和秘密的名辭。一個人如果把自己的思想浸沉在馬克思的著作中，他便覺得自己是同實際生活脫離了關係，又和代表人類經濟的那些簡單而有力的事實和關係等不發生連繫。這就是他從海格爾所得的一部分不愉快的遺產。

在這方面，馬克思主義墜入於一種錯誤之中，而損害了許多歷史的哲學，它的不適當，我們已在上文見到了。馬克思主義者，是從公正的眼光去觀察歷史的，並且把注意點集中在一般的趨勢以及和人格不發生關係的偉大的勢力上，一方面又根據這些說法去決然的解釋歷史。它們的結論顯然是宿命論和悲觀主義的。它們把歷史弄得不真實了，因為它們把歷史中的創造原則從它們的見解中失掉了。——這見解就是關於個人的幻象、生命和勢力。基督教依賴着這種勢力，去促成社會的逐漸解放和改進。

#### 四、默示主義的有效性和人性中的根本特性

馬克思主義預言着「無階級的社會」的到來。它深信人類有能力去適應一種關於更好的制度之允許，並相信人性是可以使之完善的。

在一種成熟的基督教的眼光中，這是一種極端的空想。人們時常宣稱馬克思主義是實在的，基督教是理想的。但是我們要問，在現代思想之整個範圍中，我們能在什麼地方發見那樣的空幻的理想主義呢？馬克思主義既能注重一種歷史的哲學，它從人類巡禮的故事中難道不會學得什麼嗎？

我們所覺得希奇的，就是基督教的本身既產生於一種活潑的默示的期望中，然而它却要非難一種

極端的來世論。最聰明的基督教是從它的過去獲得教訓的。它知道完善的社會是不能見於我們的世界中，無論憑着神力或人類的改造，都不能達到這個目的。它知道那把社會分裂的各階級，乃是深印在人性中的那些趨勢之結果。現有階級的取消，無論是怎樣的必要，但終於會造成社會的一個新階層；在這中間，每個階級仍會用它的意志去支配別的階級。一個無階級的理想，是同世上完備的制度之幻象一樣的，近於空想。進一步說，基督教知道在促進社會的進步時最需要療治之勢力，是深深印在每一個人的生活中的，它們是不能用任何改造制度去把它們驅逐的。它們往往會從新出現，所以每個世代和每個可能的制度，必須要從新加以應付。總之，基督教對於罪的關係是有着相當的明瞭的。

#### 五、最後的實在之特性

我們已覺得馬克思主義和基督教之間的分歧，是在二者對於實在之機構之一個基本的觀點上，一個最後的實在上，和一個堅決的信仰上。馬克思主義否認超自然之實在性。基督教却同這種超自然之實在性以及它對於人類的每種經驗之關係發生了密切的聯絡。我們已提過人們所宣稱的「馬克思主義是實在的，基督教是理想的」這句話，但什麼是「實在的」？這便是中心的問題了。

基督教的信仰中有一種熟悉的證明，提出了這樣的一種論據，這就是說：「凡是應當是實在的，必須是實在的。」馬克思主義却是相反的，它是要從「凡是這樣的」這個立場開始的。不過在基督教中，凡主張從「凡是應當這樣的」到「凡是這樣的」，從沒有給以一種可信的說明；它從沒有從多數的基督徒

方面得到贊助，也從不會在長時期中從任何方面得到什麼。基督教並不是從「凡是應當這樣的」到「凡是這樣的」的一種論據。它是一種從「凡是這樣的」到「凡是這樣的」的論據。或者比較更有意義的是，從「凡是這樣的」到「什麼是可以這樣的」。它是從人類整個中的一部分經驗中的實在，推論到「最後的實在」中的完備的實在；再從這裏進一步的到一切人類經驗中之完全的實在方面。基督教的實在並不關於「理想」和「實在」的對比，而是關於我們所知道的最確實的「實在」。

在這裏有一個極大的鴻溝把兩種觀念隔開，這就是把社會看為一種無人格的或機械性的經濟勢力之聯絡，而這些勢力是能決定人類生活的條件和結果的；至於另一種的觀念就是把社會看為一種被「實在」之道德的管理者所創造、維持和引導的組織；這兩種的社會觀是不能打成一片的。

### 三

基督教和馬克思主義的哲學之間的這些和其他的對比，是可以被指出來的。但許多人沒有機會和興趣去說明這些理論上的不同點，他們對於共產主義的程序就不感覺內心的興趣，並且表示不信任。他們以為這種程序並不是完全從傳統的或資產階級的成見中產生的；他們更希望他們所得到的印象——共產主義的興起是同基督教意識的中心相去不遠的——是不致於受到欺騙的。

不，基督教和共產主義之間的分裂，不是單在知識的信仰上的分歧。基督教所以要對於馬克思主義

引起挑戰，並且要對於馬克思主義的實際程序表示竭力的反對，這當然是有比較深刻的緣由的。以前我們會引證浪漫詩人對於十九世紀初期的科學的唯物主義的反叛。懷德海（Whithead）對於最含有代表性的詩人威茲威士（Wordsworth）曾作如下的敘述：

『威茲威士對於任何知識上的反對並不感覺麻煩。使他受到感動的，便是道德上的拒絕力。他覺得有一些東西是被遺漏了，而這被遺漏的，却包含某種最重要的事情。那浪漫性的反動，乃是價值方面的一種抗議。』（見懷氏的科學和近代世界第一〇八頁）

在我們的時代中，能感動基督教的，並不專是一種知識上的對立；我們已見到，在純粹知識的立場上，這種分歧並不像平常所見到的那樣重大。那能激動基督教的，便是一種道德上的拒絕力。它『知道在它的骨子裏，』馬克思主義在它的許多行動中，不免缺少了一些原素，而這所缺少的，却包含了某種重要的事情。還有，這是在價值方面的一種抗議。在這種抗議之可靠性和能力中，和在它的成功的結果中，人類所受到的危險，必定會像它脫離當初科學唯物主義的束縛時所感受到的，同樣的衆多。





## 基 督 徒 與 妥 協

對於今日的一般基督徒，特別是對於一般牧師們，沒有一個問題有像妥協問題那樣的複雜。從各方面我們聽得了呼聲，叫我們去加入現在的政治運動和社會運動。他們所尋求的目標，和基督教社會的理想是很接近的，所以，我們感覺到，有加入這些運動之強烈的推動。但他們所提出來，而要達到的目的，其精神和方法常同達到基督教的目的之「基督教的方法」完全不同。要我們加入這樣的運動，似乎是要求我們對於現世作一種妥協。在另一方面，如果我們不願援助那些運動，結果因為這種拒絕是消極的，是否會使我們捲入於一種更受責難的妥協之中？這是我們的一個兩難的問題。

在本篇裏，我們的宗旨是要為這種特別的困難問題找出引路的路標。但是在這背後，却有一個為基督徒和非基督徒社會往來時所必須注意的更重大的妥協問題。我們若能在具體問題上給予光明，那就

能暗示出幾個引我們到更大的範圍之原則。

一

在開始研究時，我們若能在幾個基本的假說上得到徹底的了解，那當然是一件很好的事。這些也許是很明顯的，但如果我們不能充分的去欣賞它們，結果就要引起無益的爭論。對於這一層，我要提出以下

四項：

一、人們常這樣說，妥協之唯一的替代便是「禁慾主義」。所謂「禁慾主義」便是一種來世生活的方式去超脫人類生活中的一切煩擾；但它對於本題的討論是不感任何興趣的。這樣的禁戒，對於我們並不是一種有生氣的取捨。不，我們的問題是：「一個基督徒在現世的社會衝突中能參加到何種地步？」——特別是這種參加需要違背他的基督徒的良心時？」這樣的參加的替代品並不是來世主義。這乃是毅然決然的深入到衝突的領域中，但並不運用那衝突中所有不含倫理性的手續。這是我們所要了解關於基督徒的禁慾主義之唯一意義。

二、我們既然作一個時常有衝突和強暴的社會的會員，所以我們是每時每刻都包含在妥協之中，同時也被牽涉在那不含倫理性的社會的實行中。尼勃氏 (Reinhold Niebuhr) 在他的道德的人和不道德的社會和對於時代末期的感想兩書中，把這一點發揮盡致，使現代人有了相當的覺悟。它的承認，對於本問題的考慮，是非常重要的。但這不免要使人們幻想到任何妥協是合理的。同樣重要的是，在妥協之中所包含的種種，有深淺的不同，在這中間我們就可以找到事件的中心。如果我們承認一個救世軍的工作者貢獻他的一生，在一般無產者的中間工作，並犧牲了他的生計，是同一個教師或教員享受着安舒的環境，固定的進款，和可靠的將來……同樣的包含在妥協之中，那就很荒謬了。對於一般基督徒，那重大的問題不是「我應否讓我自己包含在妥協之中？」而是「那一種妥協和那種程度的妥協是被許可的，和不

可少的。』人們如果不能承認尼勃氏的觀點，那就不免要養成抱着自以為義的感覺之基督徒，他們是不願積極參加社會的鬥爭的。人們如果不能承認尼的這種觀點，結果也許會養成另一種的基督徒，他們雖積極參加社會的鬥爭，但這是出於自欺的，——這一種方式，是同樣含有危險性的。

三、沒有一種『關於個人行動之基督徒的進程』是能在一個時期內同樣應用於一切的基督徒方面的。從理想上講，恩賜是各各不同的，但精神却是相同的，同樣的，職業是各各不同的，但目標却是一致的。假使有兩個基督徒，他們的虔誠是相同的，並同樣依照上帝的旨意行事，但他們對於團體生活的參加却是相反的。又譬如兩個基督徒，他們是同樣虔誠的，同樣按照上帝的旨意行事的，但他們對於社會鬥爭的參加却是極其不同的：——其中一個用他全部的精力去從事於社會的鬥爭，而另一個却從這種黨派性的參加中完全退出來。實在的，如果個單的基督徒能實行擔任各種不同的和相反的關於基督教的使命，那末，教會是能充分實現在那局勢中的全部的責任。在社會的鬥爭中，凡關於個人行動之基督教的倫理，是同每個人的才能和『使命』發生關係的。

四、沒有一種關於妥協的限度之界說，是能在一切的環境之下，或在不同時期中的極相類似的環境之下發生同樣的效能的。基督教的倫理不但和個人有關，同時也 and 特種的時機有關。在我們現在的研究中，那比較更重要的事，便是那作為一般的引導之基督教的倫理，是同社會中現有的局勢相關的，如果一般的局勢有了改變，那種關係也隨之而改變了。

二

這個使我們想到第一條指導的原則。

一、基督徒參加社會的鬥爭時所可允許的妥協的限度，是以那時社會中一般的趨勢為轉移的；它是要跟着一般趨勢中的顯著的結果怎樣而直接改變的。就一般而論，社會的發展如果大部分依照基督教的最後的社會理想而進行，那末基督徒就要被呼召去多多參加現世的政治事業和社會專業，結果就免不了有種種的妥協。反過來說，如果現社會中的趨勢是同基督教的目標離得很遠的，那末基督徒就應當多多實行不參加政治和社會的活動。

另一種更有趣味的原則是這樣的：基督徒可以妥協的限度，須視他們所要加入的特殊的政治和社會運動的倫理性怎樣而定；它是跟着那運動之倫理的理想和一致性怎樣而直接改變的。如果那運動的宗旨和手續在大體上是能和最高的基督教倫理相符的，那末，基督徒就可以多多的去參加它；如果這運動的宗旨和手續在大體上是不能同最高的基督教倫理相合的，那末基督徒就無須去多多參加了。例如當世界的團契精神的瞻望在社會一般人的思想中是非常暗淡時，社會中也許會發起一種按照基督教教的辦法，提倡世界的團契之運動。在這種情形之下，基督徒自會被請求去多多參加這種運動，雖然這樣的參加是要包含許多的妥協的。

這個原則會在兩個理由上引起直接的批評：

(甲)有人會這樣說：沒有人能斷定什麼時候「社會中的一般趨向，是依照基督教最後理想之方向而進行的。」這是一件需要着極困難的歷史判斷的事件；基督徒對於所發見的依照社會一般的前進方面而發展的社會，也許會不給以它們的勢力。當然，此中還需要着個人判斷的複雜問題。但在這裏，反對却不帶着任何的影響。因為這不過是基督徒在估量任何現世的運動或領袖之倫理的意義時——例如他們每次為公職而舉行投票——所時常碰到的困難。

(乙)人們也許會說，那原則是否含有最濃厚的機會主義的氣味的。這對於每一種愛國的衝動是覺得可厭的。我們要問當基督徒理想之瞻望到了最黑暗的時期，基督徒是不是應當完全投入於社會的鬥爭中，而不惜作重大的妥協？當那些從事於鬥爭的運動最缺乏倫理的理想和一致性時，基督徒是否應當不顧任何的妥協，盡力去參加這些運動呢？這一類的反對是很自然的，它的裏面也包含一部分的真理。但是這却大部分是感情用事的。此外還有更複雜的考慮，那是要為基督徒去決定問題的。在我們提到第二個一般的原則時，我們就要考慮它們了。

二、基督徒所可容納的妥協的程度，以及他們實行禁慾主義的義務，是因世界上基督教工作的特性而決定的。在這裏，有兩種考慮是很重要的：

(甲)人生的兩重性。

論到這個兩重性，我們在上文已經屢次提過了。每個人是任在一個特殊的和暫時的背景裏，——就是他所生長的那個時代，國家，社會，和環境。這些外表的原素，大概是能決定它的世代的和它自己的特殊的歷史的。在另一方面，每個人是住在個人經驗和個人關係之內在的圈子裏，而這種個人經驗和關係是每個時代中一切兒童所共有的生存條件。在這裏我們可以找到關於他個人的興趣和關係，但社會的局勢對他的影響却是很微的。

所以，教會必須去尋找人類，必須去服務這班人。他們的經驗的兩重性是能決定教會的責任和使命的。更特別的是，教會前所從事的先知的事工，必須不妨礙它的牧人的責任。教會必須實現它的對於社會生活中緊急問題之使命，同時它的應付個人生活中的深刻的和永遠的需要之使命，也不致受到絲毫的損害。具體的說來，基督教的牧師必須立刻從他所擔任的任何社會工作——如講道，組織，煽動，和委員會等——轉到主領喪事禮拜，或安慰任何需助的人們的事工上。教會必須盡力去忠於它的職工上的責任，就是在社會環境內的一切風潮中去保持它的恩惠，能力和醫病等恩賜。

### (乙) 人類社會中受責難的境界。

在同樣的方式中，教會的社會觀，如我們已經見到的，是分爲兩方面的。教會已清楚的見到了社會背景中的問題，並且對於問題的解釋已有一種不可少的主張。關於這主張的前提，我們會設法去發見，並且要把它分成大綱。但教會也知道時代之緊急的社會問題，不過是人類集體經驗中時起時伏的衝突得以

暫時表現之若干種方式吧了。我們對於它們，必須用絕對嚴重的態度去應付，但這種嚴重性必不可以破壞歷史性的眼光。教會既然必須把個人生活中的兩重背景去告訴個人，所以它也必須把社會的痛苦之更深刻的和不可剷除的原因去告訴社會。最緊要的是，教會必不可以太包含在直接的問題當中，以致不能提出更廣大的、和更永久的解釋。

三、基督徒如果要在社會鬥爭中表示他們的關心，大概是要憑着一種中心的方法，那就是把他們自己的生命同一般失去權利的和無產的合起來。

在基督教的眼光中，沒有什麼思想或資格是能代替「把自己的生命同一般受我們服務的人們的生命合起來。」

思想的相同或同情的相同，至多是一種異形的方法，大部分是不實在的，它的影響是無效的，同時又近於自欺。進一步說，這並不是基督教的方法。因為基督教的特長，就在於它的勢力不靠在思想或講道方面表示它的態度，而是完全靠着在生命的恩賜中作具體的表示。基督教對於個人的憐憫之具體表示，便是給弟兄中最小的一個以一杯清水，為衆弟兄洗腳，去探望有疾病的或被監禁的。基督徒如果要在他的社會理想或獻贖上作具體的表現，那就必須和社會中的一般失去權利者處於同等地位。

我們必須讓人人注意到這一點，以致沒有人會抗議說：教會必不可以差遣具有社會眼光的最能幹的人，到一般被剝奪權利的人們中間去工作。這樣的抗議，對於目前局勢中的事實是沒有關係的。目前的



事實是這樣的：如果社會中有一個具有頭等才能，而願奉獻其生命去實行表示基督教的社會憐憫性之牧師，那至少就有十個人要從安舒的教授的坐椅上，或董事的會議室中把基督徒應有的態度告訴我們；同時更有二百個人從中產階級的講台之安全的生活方面勸勉一般得意的聽衆去作社會的行動。

社會福音之最早的提倡者曾告訴我們：一般權利的把持者是能用高尚的勸導和口說的真理去把他們感化到公正和犧牲的地步的，這是一種錯誤的見解。但我們已憑着對於現代社會的先知者之切實分析，並根據事件所給予我們的教訓，使我們從這種誤謬之中解放出來。社會的福音在目前也有一種錯誤，那就是說，社會的改造之促成，是可以靠着中產階級的轉變和行動的；這樣的錯誤，現在還支配着教會中熱心於社會事業者的政策。其實真正的基督徒見解是要比這深刻得多。基督教的社會主張如果要發生效能，那末這主張必須要發乎一般完全把他們自己同一般受服務的人的生活相合之過程中。基督教信仰的中心，就是對於它的最後的影響有相當的自信。在任何的事件上，基督教改變社會的方法就在乎完全不計較所得的結果。

### 三

就大概而論，基督徒的策略便是時常和現在社會衝突的特種問題離得開一些。但這並不是像來世派那樣的同現世的問題離得極遠，因為真實的基督徒是時常浸沉在實際的社會局勢中的——就是在

種種騷擾、緊張、和悲慘的裏面，而特殊的問題不過是暫時的表現吧了。這所謂遠離，便是不積極參加社會的衝突。（這種責任，在將來對於社會之最後的結果，將有更大的重要性；）但他們却盡所能的，去對時代的問題作貢獻，同時並不忽略他們的受託的事工。我們可用一個關於軍事的譬喻來說明這一點。原來這班人的任務是像守衛兵那樣，他們的主要任務是在乎保衛城壕，而不在乎從事實地的作戰。如果陣地上軍隊所取的策略是同守備者的原則相符的，或他們對於實地的演習能有相當的援助，這樣，他們就可以對於實地的作戰作實際的贊助了。但在無論那種境遇中，他們是不准妨礙他們對於自己的工作的責任的。

我們希望沒有人會說，這種策略裏面包含着投機主張，膽怯的心理，或逃避危險和困難的事工。因為這也許會要求人們去作一種驚人的鬥爭和可觀的成績。但它的所要求，乃是對於最後的旨趣作自我的約束和絕對的犧牲，這最後的旨趣乃是更健全的策略和更繁重的職務，這是每一個守衛者所很知道的。進一步說，把這一種譬喻說回來，基督徒被指定的事工，不是單單在於堅守警備的區域，而是在乎對陣地作戰供給最後的策略，並在供應、救濟、救傷、和補充等事項上作切實的服務，但並不避免附帶着的危險。

因此，教會之基本的、重要的、和最後的責任，乃在於使它自己的識見不致被急切的緊張之偏面的眼光所影響，同時又使它的道德和靈性的資源不致為妥協的情感所沾污，——務使教會能引導它們經過垂死的時代之崩潰和消失作用，而不致於受到損害，同時又使它們進入到一個尚未完成的新時代中。教

會要完成這種使命，不能單靠從人類社會的痛苦環境中消極地退出來，而是要把它自己毅然決然地浸沈於社會鬥爭的潮流中，同時又盡力使它自己不致捲入於那種鬥爭中的不合倫理性的方法和手續之中。如果這就是所謂『禁慾主義』那末，這便是基督教的社會策略的最後原則了。

# 本書局已出版青年叢書目錄

- 第一種 甘地自傳
- 第二種 海倫凱勒自傳
- 第三種 中國青年職業問題
- 第四種 中國歷代名人傳略 第三集
- 第五種 宗教經驗談
- 第六種 性的教育
- 第七種 科學偉人的故事
- 第八種 一個偉大的運動
- 第九種 實驗宗教學教程
- 第十種 社會福音
- 第十一種 時代轉變中的上帝觀
- 第十二種 今日之蘇俄

吳耀宗 價七角  
 羅遜 價五角  
 何清 價四角  
 何子 價一元  
 徐寶 價四角  
 潘光 價七角  
 張仕 價二元  
 蔣德 價一元五角  
 曾我 價二角五分  
 吳耀宗 價七角  
 吳耀宗 價七角  
 羅遜 價五角  
 沈秋 價九角

- 第三種 性的道德
- 第四種 蘇俄公民訓練
- 第五種 我所體驗的基督
- 第六種 社會主義新史
- 第七種 改造中的蘇俄
- 第八種 蠻荒創業記
- 第九種 反利潤制度
- 第十種 穆德傳
- 第十一種 宗教與人格
- 第十二種 耶穌傳
- 第十三種 中國歷代名人傳略 第四集
- 第十四種 個人道德與社會改造

潘光 價六角  
 羅遜 價七角  
 王 價七角  
 沈開 價八角  
 楊丹 價一元  
 沈開 價六角  
 沈開 價一元  
 陳 價一元  
 張 價一元  
 陳文 價七角  
 曾我 價七角  
 何子 價一元  
 羅遜 價六角

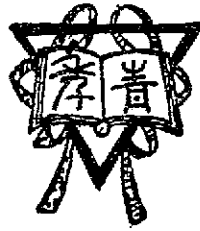
第五種 蘇聯的宗教與無神論  
 第六種 科學的宗教觀  
 第七種 當代科學家的宇宙觀  
 第八種 近代科學與宗教思想  
 第九種 農村工作經驗談  
 第十種 世界名人小傳  
 第十一種 心理與生活  
 第十二種 創造的人生  
 第十三章 第二次大戰與中國  
 第十四種 思想的探險  
 第十五種 創造的社會  
 第十六種 基督徒的信仰與生活  
 第十七種 基督教與中國文化

楊 鐵 實價六角  
 吳 耀宗 實價四角  
 張 壯 實價六角  
 顧 遠濤 實價五角  
 徐 寶 實價四角  
 于 熙 實價五角五分  
 華 丁 實價五角  
 何 照東 實價四角  
 章 乃 實價三角  
 艾 迪 實價七角五分  
 張 任 實價四角五分  
 顧 遠濤 實價四角五分  
 吳 雷 實價九角

第八種 瑪薩里克自述  
 第九種 世界偉人的宗教信仰  
 第十種 基督教與階級鬭爭  
 第十一種 忠的哲學  
 第十二種 性生活的控制  
 第十三種 祈禱的科學  
 第十四種 基督敎史略  
 第十五種 時代的末期  
 第十六種 社會生活的發展與訓練  
 第十七種 未來的文明  
 第十八種 耶穌的思想及其背景  
 第十九種 辛克萊的宗教思想  
 第二十種 現代潮流中的上帝觀

何 子 實價六角  
 魏 賢 實價六角  
 王 一 實價四角  
 楊 鐵 實價六角  
 于 熙 實價五角  
 陳 茂 實價三角五分  
 鄭 啓 實價五角五分  
 白 石 實價四角五分  
 楊 鐵 實價四角五分  
 章 乃 實價六角  
 華 丁 實價四角  
 袁 訪 實價三角五分  
 張 任 實價四角  
 顧 遠濤 實價四角五分

2  
4/4/5  
1/1



所

版

種十五第書叢年青

觀帝上的中流潮代現

有

權

民國二十六年八月初版

原著者 樊 都 生

翻譯者 應 遠 濤

校閱者 青年協會編輯部

發行者 青年協會書局  
上海博物院路一三一號

每册實價大洋四角五分 (郵費另加)

YOUTH LIBRARY NO. 50  
GOD IN THESE TIMES

By  
Henry P. Van Dusen

THE ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: 45 cents

Postage Extra

Aug. 1937

