

基督教与现代思想

集二第書叢年青

種七十第

想思代現與教督基

所 版

種七十第集二第書叢年青

想思代現與教督基

有 權

民國三十年七月初版

著
作
者

謝
扶
雅

出
版
者

青
年
協
會
書
局

發
行
者

青
年
協
會
書
局
上海博物院路一三一號

每册實價二元五角（郵費另加）

YOUTH LIBRARY SERIES II

NO. 17

Christianity and Modern Thought

By N. Z. Zia

THE ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: \$ 2.50

Postage Extra

July, 1941

序

這本書作成底經過，很有一說的必要。青年協會開始編行青年叢書第一集時，主持人便馳函告我，囑寫『基督教與現代思想』一書，作爲叢書一集中的一種，我很興奮地答應下來。但自民廿五開始動筆，直至今日寫這序文，頭尾延亘六年之久。計全書草寫，可分三期：第一期是在民廿五夏季的兩個半月，那時作者尙廁名於嶺南大學，照例趁暑假的餘暇來寫書。是年草成四分之一。第二期又是一個民廿六的暑假，續寫了又四分之一。寫的地點雖仍在『南華小住山房』，但作者已以農村工作者之一員，自華北定縣灰天土地中偷閑歸來，心境與『教授』迥異；寫的時間雖仍爲暑季，但空氣便大大不同了——頭頂上鎮日地飛機來往，所聞者爲彈烟硝味，所見者爲爆炸火燄，所接觸者爲死傷哀號慌亂逃難底種種現象——我們整個的民族已奔上『抗戰』底大路了！在這大漩渦中的眇眇作者，雖不配稱投筆從戎，但也不得不從書齋裏出來，躍入中原，參加民衆動員底工作。自是而還，奔役三載，直至民廿九暑假，再有機會回至南天，續畢此書於海角，這是第三期。頃自粵桂又來香江，明日又將離此而去碎石，蹙蹙靡騁，倚裝草此序言。回首前塵，幾有隔世之感。

草寫雖斷續了三期，延亘了五載，然本書的精神和骨幹，却自問始終如一，毫不有所牴牾。一半寫於抗戰未發以前，一半寫於抗戰——而且歐戰接着發作以後，然而作者所說的『時代精神』，並不因既戰未

戰有戰無戰而異。1. 動，2. 革命，3. 大衆化——這三個原理，始終支配着二十世紀的潮流，深潛而磅礴地貫乎其中，運乎其外。而自我國抗戰以來，這三個原動力更日見強化，強化到不可以常理衡量，不可以歷史估測。素掌歐陸霸權，而執國聯牛耳之一等強國法蘭西竟於旬日內轟然頽圮，美國大總統羅斯福竟可以三次當選，老大而貧弱的「支那」竟能對軍國主義的強日延續抗戰至四年五年……以至遼遠無期。歷史和地理實在變化太大，太劇烈了。世界上，舊的無用的（縱使是最厲害的最強固的）正在加速度地崩倒下來，趨於毀滅；同時新的有生命的正在猛急地成長起來，光芒四射，不可抑止。這真是一個空前的大時代！

在這個時候，青年人的機會太好了。時勢造英雄，到處都是我們用武之地，無論那一種工作，都可以試煉我們的真正本領，而且可以激勵我們的創造才能。袖手而傷感者實太愚了。作者年已知命，更因參加抗戰工作而損及健康，晝夜轟炸下之缺少睡眠，糲食及油燈下之書寫，更影響至右目不能見物——此書後半即僅恃左目寫成。然而我何敢自逸，何敢退後。不日便要在離碑石三十里的窮鄉僻壤中，又開始一段拓荒的工作。一息尚存，矢志不懈，固何能以「鬪士」自居，亦無非感於青年人之熱情純志，願參加其隊伍，在民族爭求解放中聊作『有力者出力，有錢者出錢，有經驗者出經驗』之一分芥獻而已。

是書後半因時局和環境關係，手頭參考書難得，故不能如前半之多所引證。知友吳耀宗先生始終鼓勵督促此書之寫成，學友尹振雄女士自開始以至結束，均任鈔寫及校讀，且有不少附註，由伊查明寫入，合併於此誌感。

謝扶雅序於香江

民國三十一年一月

目次

序

第一章 緒論

第一節 現代

第二節 現代思想

一 動底原理

二 革命底精神

三 大衆化底趨勢

第三節 基督教

一 基督教神學

二 教祖耶穌

三 基督教會

第二章 基督教與現代科學思想……………二八

第一節 自然科學底新發展……………二八

一 天文學與時空問題

二 物質底真詮

三 什麼是生命

四 新心理學上的心

第二節 社會科學底現勢……………四六

一 國家與政治

二 社會與經濟

三 教育與文化

第三節 基督教與科學……………六一

一 科學與宗教底互助

二 基督教與自然界

三 基督教與人事界

第三章 基督教與現代哲學思想……………七六

第一節 新唯物論……………七八

一 新實在論與批判的實在論

二 機械的唯物論

三 辯證的唯物論

第二節 新唯心論……………八九

一 批判的觀念論或新批判主義

二 新黑格爾派

三 生命派

第二節 基督教與哲學…………… 一〇二

一 宗教與哲學底異同

二 新唯物論對於基督教底挑戰

三 基督教所得自新唯物論者

第四章 基督教與現代文藝思潮…………… 一一八

第一節 新現實主義…………… 一一八

一 新現實主義文藝底特徵與其背景

二 無產者的心聲

三 革命與建設

第二節 『爲藝術而藝術』…………… 一三七

一 唯美派及印象派

二 象徵主義等

三 風土與人情

第三節 基督教與文藝……………一五二

一 宗教與藝術之同根

二 基督教對作家底靈感

三 戰爭文學與和平福音

第五章 基督教與現代宗教思潮……………一七一

第一節 現代流行的幾種宗教性的『主義』……………一七一

一 共產主義

二 法西斯與納粹

三 三民主義

第二節 各種新興宗教勢力…………… 一九〇

一 甘地運動

二 猶太教與回教民族

三 危機神學

第三節 基督教與現行信仰…………… 二〇五

一 基督教與社會主義

二 基督教與民族思想

三 基督教信仰對其他信仰的貢獻

第六章 結 論…………… 二一九

第一節 目的觀的動…………… 二一九

第二節 由愛的動機而來的革命…………… 二二三

第三節 神祕淵泉下的大眾化…………… 二二六

第一章 緒 論

第一節 現 代

基督教在現代思想的潮流下，畢竟還可以生存嗎？這是一個很有興味而亦很切時需的問題——不但中國青年人，連全世界的現代青年，都常常在縈慮疑惶而急於求解答的。且住，讓我們先來問一下：所謂『現代』是個什麼時代？它有些什麼思想？現代思想給予基督教的影響或打擊是什麼？基督教會否有助於或有礙於現代思想的啓發，它將來是否能有所貢獻於現代思想的完成？對於這些先決問題，我們必須逐一加以檢討。

歷史是最公道不過的，它確是貨真價實，童叟無欺。歷史觀雖常可不同，歷史本身却永遠是鐵一般的事實，不能改變。誰也沒有恁大的力量可以扭轉地球叫時間逆行，誰也沒有本領能改變歷史。

『現代』便是現代。它決不是中世，也決不是古代。古代和中世的人，早已埋在黃泉之下；古代和中世之物，早已腐壞無存，或變作古董而不用；古代和中世的思想，早已淘汰，背時，落伍，而不能支配人心。現代是清清楚楚地一個現今的局面，在道路上決沒有半個古代人在那裏行走，在市面上決沒有半個古代貨幣在那裏行使，在交際場裏決看不到古裝，在國際戰爭中決看不到有古矛古戟。它不是個朦朧的時間之

影，它躡雜不了和它不合不相容的事物。它只能做個『現代。』

當然，歷史是個無間斷的瀑流，它不能用機械的數量強被劃分。就西洋方面來講，我們不能斷定西羅馬帝國滅亡的一年（四七六）正是古代的終了，也不能咬定哥倫布（Christopher Columbus, 1446—1506）發見美洲的一年（一四九二）正是近世的開端。一件事情的種因，可以追溯到很長的過去；一件事情的結果，也許直拖到很遠的將來。因果真是無窮的連鎖。史家區分時代祇不過為敘述和說明上的便利，決不是說：在一五一七年十月三十一日——路德馬丁（Martin Luther, 1483—1546）揭示九十五條於威登堡教堂（Wittenberg）門前的一天起，便是宗教改革時代（the Reformation ages）的第一日，而那年的十月三十日還是中古宗教當陽稱盛的時期。

時代的劃分和認取，不在呆板的月日，乃在生動的精神，德語所謂“Zeit-Geist”。一時代確有一時代的精神，絲毫不容含混。我們這裏所說的『現代』便從這樣的立場來立分界線。現代是一個受着『現代精神』支配的時代。這個時代到底由那一年開始的？或由那一世紀開始的？這是無關宏旨的問題，我們不消作答。總之，在這個時代裏，古代精神是無權來統制的了，中古精神是無力來支配的了；它們都失了發言權的資格和地位；即使可以講話，一般現代人也都不去聽它。現代人向着現代精神走，聽現代精神的話，服從現代精神的命令。因為他們若不這樣做，便立刻被逐出隊伍，擯之化外，或被淘汰而不能生存。

有若干人或若干民族，因過慣了古舊的生活，雖然時代已入了現代，却還為着惰力的沉重，一時跑不

上現代的高路。在時代精神的大運動場中，有的健兒早就跑到了目的地，奪取了榮譽的錦標，有的也就快趕到，有的還在中途努力，有的便太落後了。這些參差不齊的現象是我們常常可以見到的。譬如日本，在『現代』奧林匹克中，半路上三脚兩步地出力飛跑，也就追上了歐美列強。又如土耳其，便是一個氣喘吁吁努力掙扎，在後趕來，剛剛跑到終點的一個國家。我們老大的中華，只因上了些年紀，脚力既不甚健，火氣又差，好勝心弱，輒以文武周公孔子優遊中庸之道自娛，在場內慢吞吞地緩步逍遙，於是落後了不知幾千萬丈！比歲以還，蒙了幾多恥辱，受了幾多激勵，纔覺悟興奮起來，想躍進於『現代國家』之伍。怒吼吧，睡獅的中國！

這些不幸的孱弱的落後的人們或民族，受着時代精神的鞭策，意識地或無意識地，快或慢地，走向應走的路上去，這個歷程就叫做『現代化』(Modernization)。除非極端自暴自棄，無可救藥的東西，都會現代化。不能現代化的，便老實不客氣地歸結於死亡。就常例而論，生物總有生的意志，總不甘自取死亡，人類既是高等生物，決沒有不趨向現代化。纏小了腳的奶奶也就忍痛地要放成天足；八股傳家的村學究居然也送他的兒子留學東洋，俗語，這叫做『趨時』。趨時也就是現代化。摩登時髦，本來就是『現代』的譯語。現代化有深淺精粗的程度之別，普通所謂『摩登』當係指膚淺的現代化，和無意識地被動的現代化；能意識地反省地有計劃地作現代化運動的，纔是有志氣有出息的人，有毅力有可能成功的民族。

近年以來，國中有所謂『復古』與『西化』的論戰。其實戀舊與喜新，皆是人們的通常心理，無論在

那一個時代，都有『復古』與『維新』的鐘擺現象，這是人們心理的表現，無足為奇。但我們所說的現代化，既不是復古，却也不是維新。新舊於現代化極無關係，因為現代精神裏面並不是絕對不包含古代和中世的若干成分。歷史是延積的，是含擴的。前一代的菁華自然皆被保留遺傳於後一代，而它的糟粕和殘餘便隨着時代而委棄。『古』不勞『復』，真金自可永存；『新』不需『維』，好花也就易謝。

然所謂『積』，又不是數學上『商』與『法』所乘之得數。現代決不是古代和中世的湊集品，二十世紀決不是十九世紀之上再添加一百年，好比壯年人決不是嬰兒和少年的併合。自然，壯年期有其嬰兒期的成分，有其少年期的成分，但壯年顯然具着壯年的特徵，這決非少年或童年所有。同樣，現代顯然具着現代的特徵，古代找不到，中世尋不出的氫（Hydrogen）和氧（Oxygen）所『積』成的水（ H_2O ），具着液的特徵，決非氫或氧所得有。你說水裏沒有氧的成分嗎？不，你說水就是氫氧嗎？也不。沒有古代和中世，決不會憑空跳出個現代來。但現代因由無數前代中生出，却是青出於藍而勝於藍。歷史的進程，雖像左右互動的擺，剝極則復，然第二次的向右擺動，決不就是第一次的向右擺動，第三尤不是第一或第二，第四更不是第一或二三……世界上決沒有絕對重演的一回事。

舉一個最顯明的例吧：現代精神之一要素，誰也知道是科學精神。然而你一定要固執着這種科學精神是絕對現代的，而不許前代也有過，那就大錯而特錯了。古希臘文化的一特徵，便是科學精神。中古宗教當權，科學萎縮；所以近代文藝復興，科學重起，史家有稱其為『復古』者，即『復於古希臘』是也。不過近

代的科學精神實在和古代的科學精神迥不相侔。古代科學精神和近代科學精神，在哲學思想上都可以用同一的術語——自然主義（Naturalism）。然古代的自然主義是自然適應，近代的自然主義是自然征服。古代只是純知（Knowledge of nature），近代却兼具強力（Knowledge of nature and power over nature）。古代只求知天，近代却兼欲戡天。這種征服天然的思想，到現在還是一直推進，毫無反顧，起初想征服的對象只是物質的自然界，其後推廣到心理的人事的社会界；這雖也還是科學精神，然決不可與古代的科學精神相提並論了。

我們切不可把現代只看作前代之延長，也不可單看作前代之反動。它有它獨特的時代精神；它是清清楚楚的一個現代。或者我們先來把現代的神髓爬梳一下，分析一下；把握了所謂『現代思想』究竟有些什麼東西，那就更可以明白現代之所以為現代。

第二節 現代思想

一 動底原理

支配着現代思想的，可以說有三個原理：（一）動，（二）革命，（三）大衆化。請逐段說明如次：我們究竟生存在怎樣的一個世界裏呢？對這問題，須做了現代人，纔有資格去回答。中古以前的人，都

抱着『盤古開天闢地』『天圓地方』和『地球居世界之中，諸天繞地而行』（註一）一流的世界觀。世界是有限的，一定的。自從近代天文學始祖哥白尼（Nicolaus Koppernicus, 1473—1543）於一五四三年發表了地動說（De revolutionibus orbium coelestium），確定太陽居世界之中心，地球為行星之一，與諸行星繞日而行。自是而後，古舊的靜的世界觀，纔告崩潰，動的現代的世界觀，纔告開始。還有那位詩意的情熱的葬身於火刑的近代第一哲人白魯諾（Giordano Bruno, 1548—1600）曾用辯證的論調，推論宇宙的無窮和時空的無限，把整個世界生動而美化起來。（註二）歐洲在白魯諾以前，一切的一切都在酣睡之中，人都是屍體。這位南國的詩哲，却用有生氣的號筒把他們都來吹醒，擦擦眼一骨碌爬將起來，重新發見了各人自己。

哲學史家霍賦定（Harald Hoffding, 1843—？）作近代哲學史（註三）劈頭便大書『人底發見』（The Discovery of Man）以『發見』為近代精神的開端，確具史眼，而為識者所公認。古代雖然未嘗沒

（註一）這就是歷史上所稱亞里士多德托里米天文系統（Aristotelio-Ptolemaic System），由公元二世紀阿拉伯天文學家托里米所發見的天體系統，加上了亞里士多德的哲學而成。適合於肉眼的常識的天文觀，與聖經創世記神話亦相吻合。流行於中古歐洲垂千年而不替。見 Hoffding: History of Modern Philosophy, Vol. I, p.81

（註二）參考白魯諾對話集五種，尤其是第二種論原因原理與獨一（Della causa Principio ed Uno，有 Royce 英譯本（及第二種論無限的宇宙及世界（Dell' Infinito Universo e Dei Mondi）。

（註三）有 B. E. Meyer 英譯本，1924, Mc Millan

有發見，然古代的發見只是偶然的，直覺的，不循科學方法的程序的。古代學術上所用的邏輯，只是亞里士多德 (Aristotle, 384—322 B. C.) 的三段論法 (Syllogism)。這種邏輯，只能用以證明 (to demonstrate) 已有的知識，不能用以發見 (to Discover) 未得的知識。『凡人必有死』，『孔子是人』，『故孔子必死』那種推理，只是證明孔子確實死了，一點沒有錯誤。其實孔子死了的事，早已是人人皆知，原非一件新知識。然而這種邏輯居然在西洋學術界沿用了二千年，一直到十六世紀末葉，意大利的伽利略 (Galileo, 1564—1642) 纔用實驗的方法發見動力學基本原理，確立近世自然科學的基礎。他在一五九〇年作運動論 (De Motu)，駁斥亞里士多德運動觀的謬誤。亞氏謂同類二物在同一介物中行動，其速率與其重量成正比。設有二鉛球，一重於其他球百倍，自高處下墜，若大球落地需一小時，則小球將需一百小時。伽氏在比薩 (Pisa) 大學當數學教授時，曾在比薩斜塔上，將重量不等的物自塔墜下，一齊到地。這種真偽智識的分別，即在一是靜的冥想，而一是動的實驗。伽氏又嘗在比薩教堂中觀察一長鍊搖擺之鐘，不論大小而時間常等，就自己的脈搏證實無訛，遂進而發明製造擺鐘。(註四)

針對着亞里士多德的邏輯而發出革命的檄文者，是英人培根 (Francis Bacon, 1561—1626) 的新工具 (Novum organum, 1620)。培根少時習實驗方法於歐陸，受伽利略、吉爾伯特 (William Gilbert,

(註四)參考Walter Libby: An Introduction to the History of Science, Chap. 6 (有商務漢譯本)

1540—1630 電學始祖) 哈維 (William Harvey, 1578—1657 實驗生理學始祖) 諸人的影響, 認為科學方法應當是經驗的, 歸納的, 客觀的。他建議: 如欲獲得真知識, 必須依照左列的步驟:

1. 盡量蒐集特殊的事例;
2. 將蒐集的事例分析比較, 它們底反面比證和等差, 都要加以審慎的研究;
3. 最後纔從這些特殊的事例找出普遍的法式 (form) 來。

這三個步驟, 第一點便是觀察, 第二點便是分類, 第三點便是概括 (Generalization)。培根不但把求得知識的方法, 從靜的、形式的、呆板的, 改造為動的、實驗的、應用的, 更對於知識 (或學問) 本身立了一個新見解。學問不是空想, 不是爭辯, 不是雕琢——這三者是學問的病根。他從『動』的觀點去看學問, 所以把學問弄活了。中世紀把學問沉埋了一千多年, 所謂 Scholasticism (死攔落) (註五) 無異泥塑的神像。培根首倡『知識即是力量』(Scientia est potentia) 的標語, 主張學者應當效法蜜蜂, 一方面採花, 一方面釀蜜, 觀驗萬象, 察知其中的因果法則, 由順從自然以統馭自然而征服自然, 所謂 "Natura parendo Vincitur" (註六)。這樣一來, 知識便不是士大夫書齋中的把戲, 而是人類大衆生活上的實際福利了。照亮黑

(註五) 向譯經院哲學或煩瑣哲學。

(註六) 參閱他的釋自然 (The Interpretation of Nature) 一文及新工具 (Novum Organum)。

夜可不必再勞油燈，而可用睥睨太陽的電氣。通過長途可不必再煩胼足，而可用風馳電掣的輪機。近代科學的萬丈光明，實基於這近代精神之一——『動』的原理。

二 革命底精神

就大體而論，這世界是一個不斷進步的世界，有時好像有些退化，畢竟無損於全局的進行；而且進步的速率，一代比一代來得加添，好似物體下降時作幾何學的加速度運動。有人說：近代的三百年，比古代的三千年還要進步得快，而現世紀的三十年，更比近代的三百年還要進步得快。這決不是一句誇張的話。前代只是步進，現代却是狂奔；前代只是循序進化，現代却是越級飛騰。換言之，現代是帶革命性的。所謂『革命』並非什麼殺人放火的勾當，也不是盡量破壞，可以釋作通常所說的『推陳出新』以稍別於『新陳代謝』而已。新陳代謝就是進化（Evolution），推陳出新便是革命（Revolution）。所以革命乃是一種加緊的急速的加人力的社會進化。如可以說：突進（Mutation）是生物現象中的革命，那末革命便是社會現象中的突進。

革命的狂潮，十七世紀表現在宗教和學術界，十八世紀表現在政治界，十九世紀表現在經濟界，現世紀便政治經濟文化一齊都起了很急劇的漩渦，發動了很激烈的革命。古舊的架子，急速地在倒坍下來。儘你有權威的老牌子，再沒有方法號召。向有的傳說，信條，制度，組織，禮俗，文明，都在摧枯拉朽地糜爛而崩潰。

世界的舞台，似乎都願交給少壯的健兒：『好，這回讓你們來顯一下身手吧！』鬚髮皤然的老學究，老練深沉的政治家和外交家，一切所謂泰斗，重鎮，老將黃忠等等，都相將聯袂退席，望着這班可畏的後生輩，舉起一雙驚異的老眼。從前在社會或政治有地位的，動不動要講門閥，世家，爵士，搢紳，老資格，老前輩，現在販夫可一躍而主議席，屠戶可一戰而柄國鈞；前夕的流徙，今朝的上相，這都是詔示我們現在所處的是個非常的，奇特的，突飛的偉大時代。

『大風起兮雲飛揚，』世界上無論在那一個角隅，都顯出動盪不寧的樣子：鑼鼓的喧聲，連草木都變成甲士。地圖時時刻刻在那裏變色，河山不知明兒的主人是否還就是今兒的。有色或無色民族，沒有一個不在摩掌擦拳，準備廝殺；有的固已在腥風臙雨，泥牛混關之中。弱小的被壓迫的在那裏拚命掙扎，哀號慘喊，爭求自由和解放。強有力的在那裏加緊壓迫，榨取，剝削，欺凌，甚或作大規模的包圍和屠殺。一方面猙獰面目暴露無餘，他方面逼上梁山，困獸亦鬪。陣線和隊伍，越來越截分得清楚明白：平民對貴族，德謨克拉克西對專制獨裁，共產主義對法西斯蒂，社會公有對資本競爭，世界主義對國家主義，殖民地弱小民族對帝國強權，社會大眾對封建宗法，科學對神權。總之是『革命』對『反革命』(revolution versus counter-revolution)。

追溯現代革命思想的開始者，實不能不推英人洛克 (John Locke, 1632—1704) 的人類悟性論 (An Essay concerning Human Nature, 1690年出版) 和法人盧梭 (J. J. Rousseau, 1712—1778)

的民約論 (Du Contract Sociale, 一七六二年出版) 兩本空前的偉著。前者在人類的知識方面，扭轉了一個革命的趨嚮；後者在人類的行為方面，點着了一把革命的火星。英國雖然是個富有折衷性的民族，洛克的思想雖然也很中庸穩健，但他的人類悟性論，却對於哲學界確實樹立了一大革命奇勳。他推翻了舊日的哲學觀，而把哲學的本部移在認識論 (Epistemology) 上，以認識論代哲學全體；他又推翻了舊日的理性派的知識能力觀，而主張經驗的實證的觀念說。這種根本思想，給予學術界一個劃時代的明燈。凡是一個現代人的思路，不再作玄想的，天定的，武斷的推理與判斷，而從實事求是的，歸納的，實驗的立場，以探究真理，這都可以說是拜洛克之賜。現代學術領域的擴展，各種科學的建立和昌明，也都應當首先對洛克表示感謝。是洛克，叫我們從中古思想的墳墓中爬出來，見到現代學術的光天化日！

盧梭的民約論，不但是一七八九年法蘭西大革命的導火線，也更是一切社會主義的泉源，和一九一七年俄羅斯蘇維埃運動的祕密種子。人生本來是平等的，誰都不應壓迫誰。國家主權是你我公有的，不應操在獨夫或少數貴族之手。思想，信仰，言論，出版，集會結社，在不損害別人的範圍內，都有絕對的自由。這種革命的野火一燃燒着，無論對於『朕即國家』 (註七) 對於貴族僧侶，對於土豪劣紳，對於殺人不見血的資本制度，對於冒名民主實則少數資產階級擅權的議會政治，都會加以猛力的進攻，非至盡情撲滅而

(註七) L'état, C'est moi 法王路易十四語。

不止。因為『不平則鳴』是一般通常的心理。古代有神權，有教權，有君權，爲之掩飾張護，將不平等的現象維持了幾千年。時代踏入了啓明（Enlightenment）的門闥，人的眼睛都張開了，看到人的權利（人權）只被一小部分人佔有着，而大多數的人通被剝奪。譬如自由權，在統治階級可以自由，被統治者就受着許多限制，有錢階級可以買得自由，無錢者就不得不多所束縛。譬如教育權，只有少數特殊階級的子弟有書可讀，有教育可享，大多數平民便沒有得教育的機會。至於在殖民地或次殖民地的弱小民族，不但自由權和教育權都被剝奪，連最起碼的生存權也得不到。他們被強權帝國主義剝削，欺侮，壓迫，大批地禁錮和屠殺。這種千千萬萬不平的奇屈和沉冤，現在都『鳴』出來了。如果他是個現代人，他必是個抗戰的鬪士。說現代是個偉大的革命時代，誰也不敢否認罷？

三 大衆化的趨勢

英雄時代和天才時代都已過去了。現在我們到了一個大衆時代。人類的歷史，開始重寫。從前以『聖主』『賢王』或『偉人』爲中心而寫成的政治史，現在已可束諸高閣了。『隆準龍顏，美鬚髯，左股有七十二黑子』（註八）的劉邦，已不再被史家認爲開漢家八百年皇業的聖天子。漢室之崛起，與秦皇之傷

（註八）見司馬遷高祖本紀（史記）

落，自有其盛衰興廢之社會的原因，決非赤帝斬蛇，土德代水（史記封禪篇）一類神祕怪誕的玄學可以解釋。文化史和藝術史的敘述和說明，也不能單捧幾個天才或哲人做台柱，而應另從社會的背景，大眾的心理，以探究其更正確的源流。佛教中古來華，一時瀰漫全國，自然不能盡歸功於鳩摩羅什或玄奘幾位大師。伊麗莎白（Elizabeth）時代斑爛璀璨的英國文明，也決非莎士比亞（William Shakespeare, 1564—1616），瓊生（Ben Jonson, 1572—1637），和培根（Francis Bacon, 1561—1626）幾個人所一手包辦，要知道『一將』的功碑，更須闡明千里荒郊中的無名『萬骨』。

大眾，民衆，人民，勞動者羣，一類名詞，到近代史纔漸漸露出崢嶸，而終成爲世界舞台的主角，現代世界的真正主人翁是大衆。『民治』（Democracy）一字雖早現於希臘文之中，但古代希臘心目中的『民』，還只指着自由市民（Free Citizen）的一部，並非包括全體的民衆。那時希臘人民的大多數實爲『奴隸』，都不被計入於這『民』之內。女子也不是。而且希臘思想家如柏拉圖（Plato, 427—347 B. C.），亞里士多德（見前）一流人，都竭力反對民治。（註九）他們總以爲政治應由少數天才來指揮，非大眾所宜預聞，政事流到了大眾的掌握，成爲共和政體（民治），那簡直是墮落罷了！他們把民治和暴民政治同樣看待。這和中國論語中所說的『民可使由之，不可使知之』一樣看法，都是古代心理的表現。中國古代儒家

（註九）參柏拉圖的共和國（Republic）和亞里士多德的政治學（Politics）與雅典的憲政（The Constitution of Athens）

也認為國家是天子所專有的，公卿士大夫乃天子所委命，幫他的忙，一同『治』人；而大衆都是『被治』的。全國概可劃分爲『治人』和『治於人』兩大階級。『治於人者食人，治人者食於人。』（註一〇）換言之，勞動生產者羣都是被統治階級，而不事生產慣吮人血的是統治階級。

一直到現在，中國還是無形中分成兩大壁壘：一方面是軍閥官僚地主，却居最少數，他方面是大衆農民（工和商皆不過是農業的附帶）。這就是所謂封建制度，在西洋中古曾盤踞着約一千年，直到十八世紀纔漸歸淘汰。封建制度下的大衆是奴隸，不是人。封建制度下的政治，經濟，教育，文化，統統屬於貴族地主所有，於大衆是無分的。大衆農奴，一方面因受地主和政府的層層壓迫和榨取，他方面又因沒有受教育的機會（政府取的是愚民政策），生產技術不能改進，天災不能抵抗，兩者相互爲因，相互爲果，所以生活愈趨愈陷於極貧苦極悲慘的狀況。雖然有少數的上層階級中人，或教會內比較自由思想之士，本人道的情懷，爲這班奴隸代呼冤屈，或提倡各種調濟的慈善事業，或奔走於勞動立法運動，或倡導一種改善的社會制度，好像法國的聖西門（Saint-Simon, 1760—1825），英國的渦文（Robert Owen, 1771—1858）和十九世紀中葉基督教社會主義（Christian socialism）運動，都不能不說是大衆的福音。

然而現代大衆化的趨嚮，已由 *for people* 進展到 *by people* 的地位。從前的大衆運動是別人代大

（註一〇）見孟子滕文公篇

衆『動』的，現下的大衆運動是大衆自己真在那裏『動』了，因爲大衆已經知道自己聯合起來，自己組織起來，成爲一個集團的力。這確是現代精神的一大特徵。在封建制度下的人民是渙散的，闌珊而無紀律的。資本主義代替了封建制度而後，大機械和工廠制度，不期然而然地給予勞動者以集合組織的訓練。大衆漸漸習知了工會的作用，領略了同盟罷工的強力有效；同時雇主及資本家方面也就爲了利害關係大家聯合起來。於是你們也集團化，我們也集團化，雙方各爲雄厚其勢力，統一其陣線起見，又併合諸小集團爲一大集團。合併復合併，最後遂只剩了兩大涇渭分明的鐵壘，任你死我活各不相下的殊死戰。在這樣的情況之下，前代的個人主義和浪漫逍遙派的才子佳人便都無立足的地位。你要找出路，得加入某一集團，你要求生，得歸到某一隊伍，個人再也無法自由自在生存！

大衆化和集團化，取得了現代世界的領導權和支配權。共有共治共勞共享的社會，將從東方漸露其曙光。政治將成爲名實相符的民治，而不再是少數政黨把持的『羊頭』。經濟將成爲有計劃的生產與和諧的消費，而不再是私有競爭及關稅壁壘主義。教育將益成爲普遍化，生活化，勞作化，而不再是彫琢的知識，與課堂書本的咄咄書空。文化亦將成爲大衆欣賞『與衆樂樂』的文化，而不再被密鎖於象牙之塔，徒供少數古董學者拉了文人的吟味罷了。這個動向，十分遒勁而有力，任何拔山蓋世之雄，也阻擋它不住。你不能不順着這個潮流做去，除非你不願做個現代人而自甘汰滅！

第三節 基督教

在這樣的現代思想潮流之下，一個二千年前所產生的宗教——基督教，還可以有立足的餘地嗎？聽說世界上最保守的東西，莫過於宗教。那末基督教是否也因了墨守舊章，頑執不肯變通，而遂無法生存於現代時潮之下呢？又聽說基督教是個最富有生命的宗教，它的教旨總是千古常新，那末，基督教是否能有大造於現代思想呢？是否能領導時代，完成它應履行的任務呢？在沒有左右袒而下判斷之前，我們必得先考查一下，究竟基督教本身是個什麼？

凡在高等的宗教，必有它三方面的因素：第一是教主，第二是教義，第三是教團。就佛教而論：一是佛寶，二是法寶，三是僧寶；這就是所謂佛家三寶。基督教的三位一體——聖父，聖子，聖靈，實在也可以解釋為：聖父便是基督教神學，聖子便是教祖耶穌，聖靈便是教會。茲請依此順序加以檢討，俾明基督教底真際。

一 基督教神學

基督教的神學和教義，誠可謂煩瑣迷離，令人望而生厭。然他固有其價值，未容一筆勾消。佛法有三萬六千門，不為佛教之煩瑣病。凡宗教之愈高級者，其教義亦就愈臻繁複。『神』是一個形上學的中心問題，二千多年來，幾多大玄學家相與覃思瘁力，莫能撼動分毫，恐怕以後再過二千多年也還不能解決。粗看來，

這個問題，似乎完全無用。然而叔本華 (Schopenhauer, 1788—1860) 說，人生有形上學的要求 (Metaphysische Bedürfnis)。肯在這種純理論的領域內埋首窮鑽，表示他的文化力來得強盛。基督教歷代都有研究極深的大師，都想重新建立其神學系統，這已可以粗窺基督教決不是個簡單淺薄的宗教了。

基督教神學之所以能分化發展，由於基督教的『神』是動的，或辯證性的，而其神學也是動的或辯證性的。聖經裏的耶和華 (Jehova) 上帝，一面創造世界，一面安居樂園，(註一) 表示他具着『變』而又『不變』的辯證性。要是他一成不變，怎能創造世界？要是他始終變化，又怎能絕對完全？這雖然是大矛盾，却的確是個大和諧。就『如來』而論，這大千世界是一串一串的事情，是千變萬化的波浪，是創造之流。就『真如』而論，這世界全體是不變的法相，是永存的實體。用大哲槐特赫 (A.N. Whitehead, 1861—?) 的術語，前者是『新際遇的羣集』 (Community of epochal occasions)，後者是『非現世的實體』 (Non-temporal actual entity)。槐氏所謂宇宙的兩元性 (duality) 者是也。(註二) 水是氫氧二氣，但亦自有其所以爲水。長江是滔滔東逝不舍晝夜的萬集，但仍可以爲長江。宇宙是一切際遇的叢羣，固可分化爲所以構成宇宙的種種際遇，但宇宙又必有其所以爲宇宙者存。際遇雖萬變而不居，宇宙則自同而常住。基督教的神，就含着這辯證的兩元性。

(註一) 參考舊約創世記第一第二兩章

(註二) 俱見 Whitehead: The Concept of Nature, 1920, McMillan

上帝是萬有的全體，無限而無始終。他是獨一而絕對，不變而永存。世界一切，皆此大主宰的表現。所以這世界是自然如此，或必然如此。渺小的人類因自己主觀的喜怒哀歡，評價這世界是好是歹，是美是醜，是真是偽。其實從上帝看來，一切都沒有不好的。（註一三）誠如詩人亞力山大漢伯（Alexander Pope, 1688—1744）所說：『凡存在的都是對的』（Whatever is, is right）；哲人黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）所說：『凡實在的都是合理的』（All that is real is rational）。然從另一方面看來，上帝本身在其固有狀態中，原已調和而統一。但『法身』必表現其『化身』，所謂『以馬內利』（註一四）上帝超越一切，但亦內在於這矛盾的複雜的變化萬殊的世界中，使世界見得出萬象紛披，諸欲競逐，善惡對峙，妍媸並呈。這時的上帝成了價值的量準，成了理想的目的，成了創化的內動力，成了亞歷山大（S. Alexander, 1859—）所說的『突創的原理』（The Principle of Emergence）。世界若沒有他，便不能活動，無有興趣，得不到豐滿與和諧，見不到登峯與造極。這種超在（transcendence）而又內在（immanence），無限而又有限，絕對而又相對，無極而又太極的辯證性，正是基督教的神底特徵。

基督教神學也就這樣辯證地進展。舊約時代的初期神學是摩西（Moses）的威武觀（註一五）和大

（註一三）見舊約創世記第一章“God saw that good.”

（註一四）Immanuel——見舊約以賽亞書七章十四節

（註一五）神是統率以色列民軍抗戰伊及的總司令。見舊約出伊及記。

衛王的儀文觀（註一六）底辯證。後期神學則是諸先知的倫理觀（註一七）和尼希米（Nehemiah）的律法觀（註一八）底辯證。新約初期，耶穌的『愛』和舊有的『律法』相辯證，以後便有保羅神學的主信論和約翰的主知論相辯證。中古的初葉，有諾斯宗（Gnostics）和護教宗（Apologetics）底對立，演進而成希臘學系和拉丁學系底爭衡。羅馬加特力教會內復有奧古斯丁（St. Augustine, 354—430）神學和阿奎那湯姆（Thomas Aquinas, 1225—1274）神學底兩大對壘。近世初期，路得（Martin Luther, 1483—1546）一流人所發動的個人經驗中心論，大家都知道是為抗議加特力教會萬能主義而起。所謂近代派（Modernism）者，又為反抗加爾文（John Calvin）以來聖經命根論的基要派（Fundamentalism）而興，綜觀數千年來的基督教神學，此起彼仆，甲倒乙興，雖然瑣碎支離，令人目眩心厭；但歸納起來，要亦不外兩種型式：一可以說是柏拉圖型，其他即可以說是亞里士多德型。前者傾向於神的超在性，後者傾向於神的內在性。前者置重於理知本位的信仰，後者置重於情意本位的信仰。為爭一線之差別，不厭萬籍之浩瀚，這固是西方民族性之一端，而也可以表明基督教神學是個動的學問，有個動的原理在內，決不是死的，呆板

（註一六）舊約列王記，上下。

（註一七）參考舊約亞摩司，彌迦，何西阿諸篇。

（註一八）參考舊約民希米記。

的，不能發展的。(註一九)

二 教祖耶穌

宗教和科學不同之一點在於：後者必須循序步進，前者乃是飛躍超升。換言之，科學是進化的，宗教是突變的。因此，任何宗教的教主，必定是他的思想和行動在他那個時候，真是特異驚奇，出類拔萃，有遠見

(註一九)關於基督敎神學的參考文獻，不勝枚舉。茲姑提示下列數種：

- A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1906. (有英譯)
- G. P. Fisher: *History of Christian doctrine*, 1896.
- I. A. Dorner: *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, 1863.
- G. B. Stevens: *Pauline Theology*, 1892.
- G. B. Stevens: *Johanneine Theology*, 1894.
- The Ante-Nicene Fathers, 1885—1895.
- Nicene and Post-Nicene Fathers, 1890—1895.
- P. Schaff: *The Creed of Christendom*, 1905.
- T. M. Lindsay: *History of the Reformation*, 1906.
- W. Walker: *John Calvin*, 1906.
- J. A. Dornier: *History of Protestant Theology*.
- A. C. McGiffert: *Protestant Thought before Kant*, 1911.
- A. C. McGiffert: *The Rise of Modern Religious Ideas*, 1915.
- E. G. Moore: *Protestant Thought Since Kant*, 1912.

(Vision)，有信心，有火般的熱力，能猛力鞭進時代，叫它一下子躍騰九萬里。一句話，教主必定是個大革命家。而歷史上諸宗教教主之中，更不能不推耶穌為首屈一指的最大革命家。

耶穌所處的時期和環境，確也到了危機四伏，陰霾密布，期待着一個驚天動地的霹靂來臨。然而和耶穌同時代的人，都不敢，不肯，不夠力量擔負此偉大的任務。所以還得讓他來膺基督教祖的榮名。當時羅馬帝國主義加在猶太弱小民族的鐵蹄和苛政，逼得以色列「選民」人人都輾轉於水深火熱之中，抗戰的情緒，滾熱地流瀉於一般青年（尤其在撒吐該人）人士的胸間。他方面，猶太的領袖要人，却非常腐敗守舊，虛偽迷信，甘心做羅馬的「漢奸」，欺壓自己的同胞民衆。一個木匠的兒子生在外敵內奸萬惡叢集的社會當中，却能窺破了宇宙的真髓，人生的本義，對於一切傳統的權威的勢力和流行的時髦俗見，一概加以無情的攻擊和大無畏的反抗。他不是個世家子弟，不是個學者名人，也不是在社會上有什麼地位。「不飛則已，一飛冲天，不鳴則已，一鳴驚人」福音書中屢載：耶穌每次講話後，人人都表示驚奇，好像他大有權柄。（註二〇）耶穌所到之處，人山人海，蜂擁相隨，好像他是一顆白熱的巨星。這都顯出一個大革命家的活像。

真的，耶穌本身確象徵一團革命的烈火。他對於舊制度，舊文化，舊思想，不惜用最猛烈的炸裂彈投將

（註二〇）新約馬太傳七章二八節，馬可傳一章廿二節。

入去。他排棄飯前洗手的古禮，排棄十字街頭禱告的儀文，排棄安息日絕對安息的成規。他對於羅馬帝國強權，時時起嚴重的抗議；他寬慰勞苦，同情下層，而對有勢力的長老法利賽文人不憚當面痛斥。他立意要建設一個嶄新的社會——公道，自由，平等，博愛的『天國』。這與當時的現實社會相差太遠，但他毫不躊躇，牽就，妥協，抱大無畏的精神，貫徹他所堅信的理想，這不是一個革命家的行動而何？他爲了這種革命運動，濟之以死，十字架上，從容獻身。自有人類以來，誠未有如耶穌對革命之堅強與熱烈者也！

二千年來，耶穌被奉爲和平的救主，慈愛的福星，誠然，他是救主是福星，但決不是姑息的，婆婆媽媽的，空言和平的。他雖具一個理想社會的遠見——在那個理想國中充滿了愛和幸福，但他知道要達到那種理想社會，必然地應付莫大的代價，而決不是念經，禱告，求天雨金，禮讓，鞠躬拱手而可促天國之來臨的。要達非常的目的，必用非常的手段。耶穌爲謀實現天國所取的途徑，與其謂爲和平，毋寧謂爲革命。他很嚴重地詔告大衆：

『你們不要想我來是叫地上太平。我來，並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵，因爲我來，是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏。人的仇敵，就是自己家裏的人。愛父母過於愛我的，不配作我的門徒，愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒。不背着他的十字架跟從我的，也不配作我的門徒。得着生命的，將要喪失生命。爲我喪失生命的，將要得着生命。』（註二）

（註二）新舊馬太傳十章三十四節至卅九節。

這不是有聲有色淋漓盡致的革命情調嗎？所以耶穌的福音，與其謂是和平的福音，毋寧謂本是革命的福音。然而二千年來的基督教會，除了寥寥可數的幾位宗師而外的確誤解了他們的教祖，傳錯了聖道，至今却反被謚爲民衆的『麻醉劑』、『鴉片』！使耶穌九京有知，當如何呼冤叫屈！然而真理不虞掩沒，真身不怕塗朦，革命人格的耶穌，在現代革命潮流中，應能更受大衆的歡呼，奉爲衝鋒陷陣的前導，真理的明燈，突破現實而邁進理想的大宗師！

三 基督教會

當代宗教哲學家來門 (E. W. Lyman, 1872—) 在他近著宗教的意義和真理 (The Meaning and Truth of Religion) 書中，以『神契』 (mysticism) (註二二) 與『人役』 (service) (註二三) 兩點解釋宗教。真的，凡一高等宗教，決不能不蘊孕這兩個孿生子，也可以說是一而二，二而一。真的人役，必倚神契爲源泉；真的神契，必藉人役爲表彰。有神契而無人役，那是自我催眠的陶醉；有人役而無神契，那是支

(註二二) Mysticism 一字舊譯神祕主義，未能抉出原語的內蘊。它的重要意義是在和神靈契合交通底一點，拙作宗教哲學 (一九二八) 書中已早改譯「神契」，似較切近。

(註二三) Service 一字向譯「服務」。茲爲謀與「神契」對稱起見，試改譯爲「人役」，取其神人相應，內外同流。且耶穌說過：「我來，非以役人，乃役於人。」(馬太傳二十章第廿八節)

雖淺薄的幫忙。富司迪博士(H. E. Fosdick, 1878——)說得好：『社會福音和個人福音，好像赫良江底下那個地洞的兩頭，從這一頭進去，必定從那一頭出來，從那一頭進去，必定從這一頭出來；但地洞只有一個。』(註二四)不過神契的那一頭，常有雲霧籠其出路，有蔦蘿掩其門扉，不像人役那一頭來得萬目睽睽，日光照耀。宗教之所以常被一般人認做『慈善事業』、『方便』、『救度苦厄』、『傳福音的機關』者在此。尤其是基督教——『教會』和『福音堂』幾幾乎就成爲一個東西，不但外人無暇爲它分辨，連教內人自己也就很少能仔細分清。

一部基督教會史，興衰榮瘁，可得而觀測者，端在其社會影響力之廣大如何。最初耶穌的門徒從老師人格所得的最深刻印象，似乎就是『法』的大衆化：『你們往普天下去傳福音給萬民聽。』(註二五)這不但是耶穌生前當面囑咐他門徒的講話，而是耶穌死後神奇地顯聖於他門徒的呼聲！這呼聲確實來得太猛烈而深永了：『普天下』(all the world)，『萬國』(all nations)，全世界的『每一個人』(every creature)，這是何等廣汎的範圍，何等豪邁的口吻啊！看這班弱小孤單，無權能，無聲援，無半文資產的門徒，膽敢在潛意識中作這樣誇大狂的呼應，居然想用一種精神文化征服寰球，統治萬國，(註二六)居然相信老

(註二四) H. E. Fosdick: 'The Hope of the World: from Social Gospel to Personal Religion.'

(註二五) 新約馬可傳十六章十五節，馬太傳廿八章十九節，路加傳廿四章四十七節。

(註二六) 耶穌顯靈給十一個門徒說：『天上下地所有的權柄，都賜給我了！』見馬太傳廿八章十八節。

師的『大法』可以普及，可以爲『每一個人』的食糧，可以施蠻貊而無阻，通古今而不悖，就這樣不要命地放野火似地傳播起來，這確是基督教會底特色。

平心而論，耶穌的道理，確有深入淺出之妙。它可以比佛法的淨土宗，只一心念『阿彌陀佛』便可超登淨土，所以婦孺咸可皈依，成爲大衆化的佛教。基督教的信仰，要說它簡單，也就簡單得可以，它無非是：

1. 一個愛的上帝底必然存在；

2. 上帝的國（博愛，正義，自由與和諧的理想社會）底必然實現；

兩點罷了。而基督教生活尤其簡單非凡，只要奉耶穌基督的名實行共同生活便夠了。所以耶穌最初的門徒都是些漁夫一類的民衆；他所至之處，從之者如歸市，可以見得他的教訓，雖意義深沉而表現必甚通俗，十分切合大衆心理的需求。初代教會——彼得（卽西門）等，十一門徒所組成——的活動，只是1. 對內共同生活，2. 對外宣傳基督。使徒行傳中記着：『……信的人都在一處，凡物公用，並且賣了田產家業，照各人所需用的，分給各人。他們天天同心合意恆切的在殿裏，且在家中擘餅，存着歡喜誠實的心用飯。』（註二七）這是一個最簡單的共產集團，近代教會中有不少人在提倡『回歸原始教會運動』以企符合教主耶穌的真旨。

（註二七）新約使徒行傳第二章四十四節至四十六節

基督教會之所以得迅速擴展，寰球普及底一大主因，是在於它能地域化和鄉土化。基督雖然是個猶太的產物，却到希臘而成希臘教會，遇拉丁而成拉丁教會，傳至英美而成盎格魯撒遜本色的教會，輸入中國而成中華基督教會。這種因地制宜的適應性，在諸宗教中要以基督教為最高。基督教宗派之多，也由於這一點。使徒行傳記着：

『那時，有虔誠的猶太人，從天下各國來，住在耶路撒冷。這聲音一響，衆人都來聚集，各人聽見門徒用衆人的鄉談說話，就甚納悶；都驚訝希奇說，看哪，這說話的不都是加利利人麼？我們各人，怎麼聽見他們說我們生來所用的鄉談呢？我們帕提亞人，瑪代人，以攔人，和住在米所波大米，猶太，加帕多加，本都，亞西亞，弗呂家，旁非利亞，伊及的人，並靠近古利奈的呂彼亞一帶地方的人，從羅馬來的旅客中，或是猶太人，或是進猶太教的人，革哩底和亞拉伯人，都聽見他們用我們的鄉談，講說上帝的大作為。

『（註二八）

這明明白白表示教會主張用大衆語。世界任何宗教的經典，再也跟不上新舊約聖經被翻譯為各民族文字之多。大衆化的原理是基督教會繁盛和發展底一根本原因。

綜上而觀，基督教是個動的，革命的，大衆化的宗教。誠然，在二千年的經過之中，有時它確與貴族，與資

（註二八）新約使徒行傳第二章第五至十一節

產階級爲伍，確有保守的，反革命的舉動，確也硬化爲靜的、呆板的僵屍，這都不必爲諱；但在一顆枝葉扶疏的大樹，也免不了有幾處枯枝和殘葉，這又何嘗能爲此大樹病。我們把捉了基督底重要真諦，然後可進而研究它和各方面現代思想底關係，然後可進而評價它對各派思想底影響和貢獻。

第二章 基督教與現代科學思想

第一節 自然科學的新發展

大家都知道哥白尼（見前）和牛頓（I. Newton, 1642—1727）輩是科學界的革命偉人，他們突破了宇宙的真際，萬有的運行，領導了人類從迷信的中古世界觀解放出來，踏入了一個有條理的秩序的新天地。那裏知道現代的自然科學界更起了一重空前激烈的革命，那就是十八世紀止的科學思想是機械的，分離的，當前的（Given）；而十九世紀至現世紀的科學思想變為有機的，全境的，徹底批判的了。從前科學家以為因果律是這個世界的祕寶，用以應付萬有，無不迎刃可解。殊不知這把利刃，只可把世界萬物分割得清楚，却不能綜合起來叫它生動。所以槐特赫說：『在這個世紀（指十八世紀）以機械說明一切自然現象運行的概念，其結果使科學凝固為武斷。』（註一）時代又躍進了『動』的原理支配了現代世界。自然科學的領域內，也就不能不拜命新王。他們在天文，物理，生物，心理各個殿堂內，都更換了簇新的旗幟。讓我們來逐次檢閱：

（註一）A. N. Whitehead: Science and the Modern World, Chap. IV.

一 天文學與時空問題

現代天文學的遠祖，可以追念到一六〇〇年在 Campo de Fiori 因學焚身的南歐詩哲白魯諾（見前）。他底骨雖已剩爲灰燼，而他底天文思想，直到今還熊熊地燃燒着他從美的直觀，用辯證的強調，認爲全宇宙有無數太陽系，世界無限，時空無限。這個廣大無邊的概念，給子後世天文科學家莫大的啓示。現代人所處的世界，較前不知放大了無限倍數。我們肉眼所見到的太陽，合八大行星而組成一太陽系。這太陽系實可謂碩大無倫，廣漠不可以數字計。然它在大宇宙中的地位，只好比大海岸邊的一沙粒。在我們底太陽系以外，還有恆河沙數的天體系統，這就是星雲（Nebulae）的集叢，天文學家詹斯（Sir James H. Jeans, 1877—）特名爲『島宇』（island universe）（註二）在威爾遜天文台之一百吋口徑的大望遠鏡看大字的星雲，約有兩百萬之多。（註三）照詹斯的計算，這大島宇當較此望遠鏡所見的面積

（註二）Jeans: The Mysterious Universe

（註三）星雲的系統研究，有哈勃爾（Hubble）在一九二二年所發表的分類

一 銀河屬星雲

I 行星狀星雲 II 擴散狀星雲——1. 發光星雲 2. 暗黑星雲

二 非銀河屬星雲

I 螺旋狀星雲（此種星雲居全部星雲之半數以上） II 伸長星雲——1. 紡錘狀 2. 卵狀 III 球狀星雲

IV 不正形星雲

尤大至一萬萬倍。每組漩渦式的星雲，足以包括一萬萬如太陽大小的星辰。這星雲和那星雲之間，隔有不可思議的距離。用十分之七秒鐘能繞行地球一週的光線來繞過這衆星雲會集的大宇，當費一〇〇、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇光年。

當代天文學泰斗艾廷敦 (A. S. Eddington, 1882—) 告訴我們說：

『如果各位向着仙女星座 (Andromeda) (註四) 的方向仰望天空，用幾分鐘時間去細察最淡晦的幾顆宿星，各位便會發見有一顆其光芒不似他星之銳利，而外表很朦朧的。這顆是肉眼可見的一切星宿中最奇特的一顆。正當地說，這不是一顆星；我們不如說它是一個宇宙。這意思是表明：我們縱使把太陽和一切肉眼所能見的星宿和無千無萬在望遠鏡內所呈現的星宿合攏起來，我們還未窺到宇宙的盡頭。我們只在一個星島上探險——無限的沙漠上一塊小小的沃原；在遙遠之處我們看見另一個星島，這便是仙女星座裏微弱的光團。如果用天文鏡來觀察，我們還可以找出更多的星島，實在是一大團島嶼林總底宇宙星海，逐一的伸展在太空裏，直至我們的目力不能及。我們各人都可看見的一小光塊便是這無限島海中一個羣島的一個樣本；它不光是一個空間上遠離我們的世界，而且在時間上也遠離我們。現在射入我們眼簾的光，是遠在歷史晨熹之前，開始渡越這島嶼與

(註四) 仙女星座爲微白斑點，位於w字形仙后星座 (Cassiopeia) 之南方。此種星雲以一秒間行二百哩之速度繞太陽系旋轉。

鳥嶼之間的巨大海峽底路程。當各位凝視着它時，各位已回看到九十萬年前的時間了。」（註五）

我們所住的家——地球，她老人家的高壽確不算少了！她的雲孫們給她計算一下，大約是二、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇歲。然而她只是從太陽中分裂出來的一員，她是太陽系中第五或第六位行星。那麼，太陽系的年齡，自然要比我們地球高不知幾倍。而太陽系的造成，須由兩個星雲相撞，而兩星雲只能在每七兆兆年纔有相碰一次的機會。那太陽系在星雲中的年輩，真可謂幼小已極！這樣，試將我們的老祖母地球和星雲去比較一下年壽，真有『蟪蛄不知春秋』之嘆了！至於我們人類本身，那簡直是小而又小，輩份後而又後，以空間言，細逾滄海之一粟，以時間言，短逾萬代之一瞬，實在不值得提及！

然而這渺小不可名的人類，和無窮無涯際的時空，保持着連續的有機的密切關係，並非各不相謀。整個的宇宙是一個有組織的機體，好比一個人身，由許多互相關聯的細胞結構而成。在無限的時空中發生了星雲，星雲分裂而產出星體，星體相撞而產出太陽，太陽分裂而產生八大行星和許多衛星。在八大行星之一的地球上發生了有機物，有機物進化而有高等生物而有文明人。這大千世界中雖五光十色，萬有不齊，但自然地合成一完整體。摩爾頓（F. R. Moulton, 1872—）說：『在天文學家看來，在物理世界中他認為最顯要的，最有趣的一部分，不在其空間之浩大，不在其星辰之數量與容積，不在其天體運行之狂

（註五）見 Science and Religion—a Symposium, 1931, Genald Howe Co. Chap. IX. (女青年協會漢譯本九十八頁)

力，不在其天文時間之冗長，而在其宇宙之完全的統一性及其天空現象莊嚴的連續性，從此太陽系極小之衛星以至星雲、銀河和銀河以外的一切，其間絕沒有混沌，絕沒有機遇，絕沒有反常。宇宙之統一性為科學中最高之表現。』（註六）

在自然科學界享過多年極大權威的牛頓（見前）主張有絕對不變的空間，絕對不變的時間，因為運動是絕對的。直至十九世紀末，始有馬哈（Ernst Mach, 1838—1916）力闢此論。（註七）愛因斯坦（A. Einstein, 1879—）更用精密的實驗，準確的計算，證明了大宇宙間並沒有絕對的空間和絕對的時間。空時是對某系統而言，只在同一系統中適用，不能普遍應用到其他許多系統。每一系統中自有其空時。所以宇宙間既有無窮無盡的運動系統，亦隨而有無窮無盡的空時標準。我們人類的空時，是以太陽作標準的。太陽系又相對於其他星雲而言，星雲又相對於其他更遠更速的星球而言，所以時空並無絕對性，而只是主觀體系相對的虛構。同時閔哥斯基（Oscar Minkowsky, 1858—）又發現了宇宙的四量度性，把寬、深、高三度和時間連續起來，打破了時空的獨立和分割性。他說：『我所願提出的空間與時間的觀點，是從實驗物理學的土壤中所生長的。這就足以表示其堅強的力量。這些觀點是激烈的，因此，空間

（註六） Moulton: An Introduction to Astronomy, 1916, Macmillan Co.

（註七） 魯賓·馬克：Die Mechanik in inner Entwicklung, 1883（英譯本 The Science of Mechanics, 1893）

之本身與時間之本身都成了泡影。只有兩者的連續體始得成爲一種獨立實體。(註八)

這種空時的相對性和連續性，不但在科學界投了一顆猛烈的炸彈，即在哲學和宗教思想上，也給予極重大的影響。這個大自然決不是分割的，零散的，混亂的，各不相關的，乃是一個完整的，有機的，綜合的統體(The One)。難怪白魯諾要用『世界魂』(World-Soul)這個名詞來解釋這宇宙的神祕。(註九)

二 物質的新詮

自古代希臘德謨克利圖斯(Democritus, 400 B. C.)以來，物質早被認爲由原子所構成。不過原子

(註八) 參考 Minkowsky: Space and Time, 1908.

(註九) 關於這一問題的書，中文譯出的有左列各本，皆可參閱：

繙素：相對論 A. B. C (世界)

愛丁頓：物理世界真詮 (商務及辛墾兩譯本)

琴斯：科學的新背景 (開明)

琴斯：神祕的宇宙 (開明)

夏元琛：相對論淺釋 (商務)

費祥：通俗相對論大意 (商務)

底性質和結構問題，二千三百年來陳陳相因，無非以爲（1）原子是一種極細微極堅硬的固體粒子，（2）原子的活動是機械的，受因果律支配的。直到現代，這傳統的舊物理世界纔起了空前的革命。新物理學公認原子好似一種精緻的太陽系，系中心有正電荷爲核，名曰質子（proton），旁有許多負電荷，繞此而行，名曰電子（electron），宛如行星之環繞太陽。因電子與質子引力作用之相等，而使電子得以依循軌道而進行，彼此保持平衡之勢。質子之質量大於電子一八五〇倍。極簡單的原子爲氫（Hydrogen），只含有一電子一質子；其次爲氦（Helium），含有四電子四質子；而氧（Oxygen）則有十六電子與十六質子。質子與電子之間，所餘空隙極大。譬如我們將組織人體一切之核電子堆集起來，除去其餘空隙，所剩者只一點點，僅爲放大鏡所得窺見。所以原子是太陽系式的格架，而不是凝固的粒子，是永在跳躍激動而不沉滯靜止。說到物質的組織，不能不論及力能（energy）的放射（radiation）。舊物理學向認物質和放射爲兩事；但到現世紀，放射也開始作原子性的解釋，而知兩者出於同一根源。德國大物理學家蒲朗克（Max Planck, 1858—）於一九〇〇年首先主張力能也是原子，不像前人看做連續不斷的水波，乃是許多單個元素一簇一簇地放射或吸收。這個基本單位，就叫它做量子（quantum）。他發現放射常數爲 6.55×10^{-27} erg-second 以 h 代之。以此常數乘每秒鐘振動之次數即得力能的數量。（註一〇）一九〇五年，愛

（註一〇）參考他的：Origin and Development of Quantum Theory; Where is Science Going?; Universe in the Light of Modern Physics.

因斯坦準此量子論擴充爲光量子論 (Photo-quantum Theory)。他主張光力能乃是一捆一捆地放射，其放射單位爲光子 (photon)，因此光已不是繼續不斷的波浪式的放射，而是像彈子式的射擊。一九二五年，德人海森保 (Heisenberg) 又發表一篇新量子論，還有斯魯丁格 (E. Schrödinger)，漢勞利 (Louis de Broglie) 和戴拉克 (Dirac, 1902) 的波動力學。(註一) 他們都以爲光力能的解釋需要粒子的概念，也需要波浪的概念。粒子有波動的性質，波浪也有拋射的性質，所以物質成了一種波粒兩元的東西。

舊物理學一向用機械因果的定律來處理物質，但現在纔知道原子的活動很不能定。若電子從裏面的一軌道跳到外面的一軌道，則得吸引外來的力能；若從外面的一軌道跳到裏面的一軌道，則力能向外發射。所以電子奔繞質子，橫衝直撞，時而向外發射力能，時而吸收外來的力能；一會兒在這一軌道上消失，一會兒在那一軌道上又發現。行蹤不定，生滅無規。因爲其間絕無因果連鎖關係，所以我們無法預測這種跳躍變換的行爲，在什麼時候和在什麼環境之下會得發生。照一九二七年海森保所發表的不定性原理 (Principle of Indeterminacy) (註二) 電子的位置和速度總不能同時都確定牠們。若愈精細地測準

(註一) 斯魯丁格 德人，著有 Collected Papers on Wave Mechanics。漢勞利 法人，著有 An Introduction to the Study of Wave Mechanics。戴拉克 英人，有 The Principle of Quantum Mechanics, 1930。

(註二) 漢勞利 和鮑爾 (N. Bohr, 1885) 亦有同樣的主張。

其速度，則對於其位置的觀念愈為模糊；若愈確實地決定其位置，則對於其速度的數字愈為茫然。所以因果機械的舊法寶，到此完全失其效能，新物理學幾乎有天上行雲變幻莫測之概。

如果這個世界不是靜的而是動的，不是分割的而是整體的，不是機械的而是有機的，那麼，我們所用的尺度，所取的邏輯方法，就不能全靠因果機械法，而應採用人事界——社會科學上的統計法來應付這自然界了。馬克士威 (Maxwell, 1860—) 是首先拿統計法來代替因果法的第一人，繼以鮑滋曼

(Boltzmann —) 斯摩魯考司基 (Smoluchowski, 1872—) 和吉布斯 (Gibbs, 1839—1903)

的研究與發展，於是統計法遍布於全物理學界。所謂統計法，就是統計事物的總數，求其平均之現象以詮釋其全體。物理學家對自然活動已不說某種情形將來必定如何結局，只說某事的全景或將來有某種發展的可能。物質是粒子，粒子最不定，物質是波動，波動亦屬或然；所以物質已無固體之可言，只存數理上的公式，已無實質之可言，只存觀念上的符號。要將自然分割到單位，而用前因後果的鎖鏈一件一件地聯將起來，謂是明往知來，決定宇宙，這已成爲物理學界的『朕即國家』，恕不敢邀入於『現代』之林了！

相對論的確立，新量子論的進展，不定原理的發見，統計法的應用，不但將物理學全改換了面目，即對於人類思想全體也起了一極大的變化。純機械的世界觀，至此遂啞口無言，意志決定論 (determinism) 也就軟弱無力不能支配我們了。保持房間的溫度者，不是寒暑表，決定風的方向者，不是風符。要把握宇宙和人生的真理，我們還得有更廣遠的胸襟和更生動的方法。(註一三)

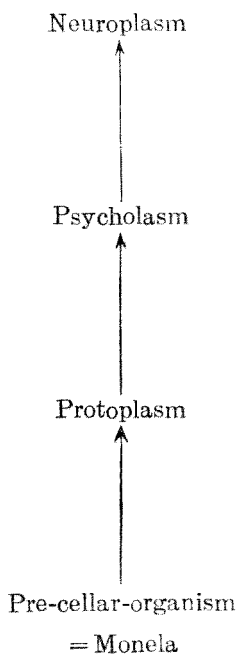
三 生命是什麼？

像物理學界有個牛頓一樣，生物學界也有矯矯不可一世的偉傑達爾文（C. R. Darwin, 1809—1882）。但牛頓的權威，經新物理學的改革而大為撼動，達爾文的煥赫的進化論（註一四）入了現代也就成爲過時之物了。以達爾文的進化論爲基礎，而概括地斷定生命也是物質，可以一樣用物理化學的原則，或機械法來解釋者，在英有斯賓塞（H. Spencer, 1820—1902），在德有赫格爾（E. Haeckel, 1834—1919）。十九世紀後半的歐洲，純機械的生命觀頗占勢力於學術界。他們以爲有生物雖和無生物一見不同，但這是無關宏旨的區別。在根本上，有生物的原料與無生物的原料還不是一樣。高等生物（有精神生活的）的基本原素，也無非是化學上的氧、氧、炭、氮、硫……罷了。其進化的大體途徑，赫格爾描摹爲：（註一五）

（註一三）關於這一節問題，讀者更可參閱 Sir J. Jeans: *The New Background of Science*, Chaps. V, VI, VII, VIII
（開明有漢譯本。）

（註一四）On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life, 1859.

（註一五）參看 Haeckel: *Die Weltrassel*, 1879. 英譯本 *The Riddle of the Universe* 漢譯本赫格爾之「元哲學」（中華書局）



這『莫尼拉』是介乎有生無生之間的膠質體，由無機炭化物自然發生。那時有許多好事者在實驗室中苦心培養，一時喧傳人工製造生命的成功。但終成笑話！不可磨滅的真理仍得歸諸“*Omne vivum ex ovo*”，（只有生命能產生生命。）

現代還有一位很有名的美國生物學家羅勃（*Jacques Loeb, 1859—*）曾發表不少文章，（註一六）堅持生命的機械觀。他和赫格爾一樣地反對生命是神祕之謎，認為生命原始的孵化作用只是一種物理化學上的作用；而生機體的發展（即細胞之分裂與局部的重生）也都是依照機械的程序。至於生物的本能，如向日葵之向日，飛蛾之撲火，皆不外乎化學上的光化反應律（*The Law of Photo-chemical*）。這種光化作用是一切生物本能及意志的根源，所謂自由或目的，所謂適應環境或控制環境，均是無稽之玄

（註一六）參考他的 *The Mechanic Interpretation of Life; The organism as a Whole; Forced Movements, Tropisms and Animal Conduct; The Dynamics of Living Matter.*

談羅氏可以代表機械論底此一極端，而生機主義 (Vitalism) 底那一極端，可取德之杜里舒 (H. Driesch, 1867—) 爲代表。(註一七) 杜氏發見生物現象中表現的可能 (prospective Potency) 終是超過表現的價值 (prospective value)，反證卵子並沒有包含未來胚胎的一切組織性質。他又發見從生物之任何部分都能恢復一個完整的生機體，叫它做協和的平等可能系統 (harmonic equi-potential system)；這決非物理化學的機械律可以解釋。所以生命自身有一種自主的潛力，杜里舒叫它做隱得來希 (Enteleche) 它是自然界的主人，而非被動的奴隸。

關於生命底進展，亦可以借兩個人——斯賓塞與柏格森 (Henri Bergson, 1859—) 作兩極端的代表。斯賓塞認爲 (註一八) 全宇宙底歷程不外物質的凝聚與動力的消散，這就叫做進化。生命是進化的全過程中的一段。其進化的法則，永是由渾到分，由粗到精，由隱到顯。但變來變去，化去化來，仍不外乎這始終不滅的物質和動力。故在斯賓塞的宇宙中，無所新創，無所加添。柏格森的時候，已出了寶佛里 (Hugo de Vries, 1848—1935) 的生物突變論 (Mutation Theory)。(註一九) 柏氏舉出植物，昆蟲，山羊

(註一七) 參考他的 *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre*, 1905, 英譯本 *History and Theory of Vitalism*, 漢譯本 *實生論要旨* (江紹原譯, 商務) 他來過中國講演, 商務出有 *杜里舒講演集* (瞿世英)

(註一八) 參考他的 *First Principles*, 1862.

(註一九) 一九〇〇年發表 (有 *Farmer* 英譯本) 他就夜蓮馨花觀察的結果, 決定達爾文的逐漸進化說 (gradual evolution) 不合事實。他認新性質的產出是突如其來的, 在新舊遞嬗之間, 沒有繼續的痕跡可尋。

中進化的實例，謂生物的變種，不因客觀環境之變遷而變，它自己要變就變。生命不已適應了環境很久了嗎？但仍不滿足，仍欲求無厭，仍拚命地要爬上去。何苦來呢？有的時候，幾乎把自己生命都送掉，但猶不惜犧牲以求上進。『牡丹花下死，做鬼也甘心！』所以他不能不假定生命衝動力（Elan Vital）底存在——它是永變常新的衝流，刻刻有所創，不可預計，刻刻滲透而擴大，不可以因果機械相繩。它像洪瀑自高巖下瀉，像火花筒不斷地放出，奔騰四散，愈趨愈異，愈變愈奇，終至不可究詰！（註二〇）

生命——照柏格森，杜里舒輩所說，確太神祕了，但照斯賓塞，羅勃的話，又太看輕了它。比較穩妥平實得到現代學人的首肯者，恐須推穆耿（L. Morgan, 1852—）亞歷山大（S. Alexander, 1859—）

輩的層創論和赫求亮（Julian Huxley）漢爾唐（J. S. Haldane）斯墨茨（J. C. Smuts）輩的全境論。（註二一）進化不是聚散湊合，也不是漫無涯際，它確有底本而亦確有所創。它是層層相疊的，由下層之性質變

（註二〇）參考他的 *L'Evolution créatrice*, 1907 英譯本 *Creative Evolution*, 1911 張東蓀漢譯本創化論（商務）又他的 *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, 1899 英譯本 *Time and Free Will*, 1910 潘梓年漢譯本時間與自由意志（商務）

（註二一）參考 C. L. Morgan: *Emergent Evolution*, 1923

參考 C. L. Morgan: *Life, Mind, and Spirit*

S. Alexander: *Space, Time, and Deity*, 1920

J. S. Haldane: *The Philosophical Basis of Biology*

J. C. Smuts: *Holism and Evolution*（哲學評論採譯一部分）

Hoernie: *Matter, Life, Mind, and God*（陳範予譯）

C. E. M. Joad: *Matter, Life and Value* 張東蓀層創的進化論（新哲學論叢內）

化其關係而能創造上層的新性質。生命的進展也是這樣一層一層創化而來。下層常是組織上層的原料，上層常為支配下層的主力。人要靠細胞做材料，細胞亦要靠化合物做材料；但生物可以支配化合物，人可以役使四肢百體。世界雖由無數層次構合而成，但其結構是有機的，套合的。各層都有其有機的，全境的，整體的布景。整個的世界，又自有其整體的布景。生命也有這整全的衝動，他並不是適應環境或控制環境，乃是包含環境而不容分割的。生命的構造和活動，決不能隔別。為要求自體保存和繁衍繼續，它諸部聯絡密織，宛如一網，不能機械地零碎地拆開。換言之，它畢竟是生命而不是死物。

四 新心理學上的心

心理學歸到自然科學底園地來，日子尚淺，但它的生氣勃勃——枝葉葳蕤，居然挺為後起之秀。不過心底問題，實太繁複，學者任執其一端加以研究，皆可自成一派。現代主要的心理學派有四：（1）行為派，（2）目的派，（3）精神分析派，（4）完形派；這都可以說是科學的，實驗的，對於傳統心理學作一大革命的新心理學。新心理學的前鋒隊要推行為派——它對於心之生理基礎一方面確給予心理學界極灼耀的光明。舊心理學認心為天賦之靈，可以直覺而不可以實驗。行為派則倡言心的活動皆無非是可觀察的行為（behaviour），即語言思想亦屬行為之一種。現在行為派的健將，人皆知為美國的馮遜（J. B. Watson, 1878—）馮遜思想底來源，由於美國心理學家戴克（E. L. Thorndike, 1874—）的動物行

爲實驗，同時受着俄國生物學家巴扶洛夫（I. P. Pavlov, 1849—）交替反射論（Conditional Reflex Theory）的影響。桑氏以爲一切行爲的學習，都由『嘗試與錯誤』（trial-and-error）的方法練習而成。他用動物走迷籠的實驗，（註二二）推論到人類的思想與觀念皆成於『嘗試與錯誤』。凡成功的行爲都被著集起來，凡失敗的行爲都被淘汰去，如是漸漸地由很有效果的行爲產生了觀念與思想。換言之，所謂心靈，無非是較複雜精密的機械行爲而已。巴扶洛夫引用狗吃食的實驗，（註二三）證明一切經驗智識，無非大腦的機能，故心的活動實卽生理的行爲。渦遜遂認爲人類行爲的基本原素就是刺激與反應（S—R），可用機械法說明及統制。本能，知覺，意識，觀念，思想一類的名詞，概可從心理學刪去；內省法完全無稽。凡不能觀察及實驗的行爲，皆不存在。（註二四）

誠然，心是行爲；但不僅僅是生理行爲，而更是有目的的行爲。心的基本事實是生理的，而它的動向是目的。英國麥獨孤（William McDougall）——是目的派的代表。（註二五）他以爲人類一切行

（註二二）Thorndike: Animal Intelligence, 1911.

（註二三）Pavlov: Lectures on Conditional Reflex, 1928.

（註二四）參見 Watson: Psychology from the Standpoint of a Behaviourist（威玉淦漢譯本，商務出版）The Ways of Behaviourism（謝循初譯本，商務）郭任遠人類之行爲，心理學與道德——個行爲主義者的心理學（皆商務）

（註二五）參見他在 Outline of Abnormal Psychology: Outline of Social Psychology: Mind and Body, etc.

爲必有動機，而原始的動機是本能。合各種本能而爲情操，合各種情操而爲社會活動。自本能以至社會活動都是有目的性的。自然，目的不一定在任何行爲中都很顯明而可預見。在低級的行爲中，只有含混不明的傾向性；在較高些的行爲中，已有相當的傾向於某一方的認識；在最高級的行爲中，便看見明確的目的以及企達此目的底具體步驟。麥氏太把原始本能來目的性化，且假定心可與身分開，可離環境而獨立自存，似未免流於武斷。然他提出心的行爲有一種整個的趨向，不能完全以機械的 *law* 律說明，這可以說他對新心理學放了一線曙光。

舊心理學所研究的對象只是意識界，現代擴充了心的領域，把下意識界也拿到心理實驗室來，這是奧人佛洛德 (Sigmund Freud, 1856—) 的功勞。佛氏 (本是醫生) 因治療精神病而研究變態心理學，從人生日常瑣屑的、平凡的舉動當中，找到很深刻的心理活動。他以爲人類自覺的意識只是心理的一部分，而在不知不覺之中更有一種極大的活動力支配着他們的行爲，那就是色欲的衝動，佛氏稱它做『立比多』 (libido)。色欲是個體生命中的主力，但常受環境和社會的壓制 (repression)，不得不隱藏於意識圈外。然它並無消滅，依然在那裏活動着 (不過人不自覺)，而且力量更加強烈。它有時伸展勢力到夢寐中，到失言，誤筆，遺忘……等瑣事中；有時藉昇華作用 (Sublimation) 以發洩，如因失戀而遁入空門之類。佛洛德的弟子阿德勒 (Alfred Adler, 1870—) 則稍稍修改師說，以爲潛意識是一種求權的意志，是好勝的。又它不僅是個體由環境之壓抑而形成，乃是從人類歷史進展以來的遺傳中，已經與生俱至。

這在原始時代所遺留下來的印象，在人類思想行為上占有根深蒂固的支配力。所以阿德勒把潛意識的範圍更爲擴大。瓊恩 (C. G. Jung, 1875 —) 則更擴充其解釋，以爲潛意識有色欲的成分，也有爭權的成分，而總是欲，是求生之欲。以上都可以併稱爲精神分析學派。對於心的活動範圍之擴大，啓示我們不少的新知識。(註二六)

新興心理學中還有最嶄新而占勢力的一派是格式塔心理學 (Gestalt-psychology) 『格式塔』是德文，作完整的圖形解。最初建立此學派者是德國韋帶墨 (Max Wertheimer, 1880 —) 柯勒 (Wolfgang Kohler —) 與考夫加 (Kurt Koffka —) 相率鼓吹而促成之。他們認爲心是有組織的完體，心的活動終是整個的，對情境也不能分開。所以我們研究心理活動，必須站在全體的立場，從整個關係入手；機械的分析法全不適用。因爲心理狀態是一個有系統的完形，不是一點一滴的感覺本

(註二六)關於精神分析學派可參考：

Freud: Psycho-Analysis (高覺敷漢譯，商務)

Freud: Interpretation of Dream

Freud: Beyond the Pleasure Principle

C. G. Jung: Psychology of the Unconscious

A. Adler: Problem of Neurosis

張東蓀：精神分析學ABC (世界)

位底堆積，不是刺激與反應底總和。它雖具生理的基礎，可分析的材料，但綜合起來的協調行動是一件渾合無縫的天衣，是一支音節和諧的仙曲，是一片傾盆直瀉，無截斷，無罅裂的天然瀑布。他們也用鷄，人猿，嬰兒的客觀實驗，證明心的基本活動是一組與生俱來的主動的理解力——這理解力永與外在的情境作調整的活動。心的發展和長成，就是這種原始理解力的加強與明顯，後天的學習只是煊染作用，而不是心的本身。嘗試與錯誤，只好比一支歌曲中的 Do Re Mi Fa So ……或電流銅絲上的一段一段。電的特質不在銅絲的片段內，歌調的美感不在音級的單個中心，心的功用也不在大腦的組織或斷片的經驗裏。這種完整性的心靈觀，贏得科學界莫大的重視，其前程之進展，當未可量。（註二七）

綜上面觀，現代的自然科學——無論老前輩的天文，物理，或後進的生物，新興的心理，比起前一二世紀來，都有長足的進步，驚人的發展。而且它們的趨勢，大都向着動的，有機的，全體性的方面走去。它們有很少很激烈的革命的新學說，震撼了，甚至根本改換了原有的天地。我們只覺得真理真是宏大，它的顯現是開展無窮。我們應從近年來自然科學的進步，學到科學家虛心的態度和向前窮究的精神。

（註二七）關於格式塔學派可參考：蕭孝燦：《格式塔心理學原理》（國立編譯館）

K. Koffka: *Growth of Mind*（高覺敷漢譯：兒童心理學新論，商務）

W. Kohler: *Gestalt Psychology*

W. Kohler: *Mentality of Apes*

第二節 社會科學的現勢

培根大概也受着聖經上『神命人類統治他所創造的世界』（註二八）底暗示吧，很野心地想建立『人之王國』（The Kingdom of Man）以壓倒中古時代的『天國』觀念。他要發明各種自然科學，以控馭自然，而供人類之使用。三百年來，他的後人，總算沒有辜負他的好意，陸陸續續地獲得了不少科學界的發現，今日勉強可以說句『人定勝天』了。然而人對自然，雖或勉可控制，人對人事，却真不免望洋興嘆，離開『控制』之日，遙遙無期。所以『社會科學』正經講來，實在還不能構成爲『科學』；許多人只稱它爲『社會科學』以別於自然科學。

社會現象複雜而聯配，不像自然現象之可以清晰區分。粗率地說，社會現象大約可分爲政治方面，經濟方面，文化方面。現代的舞台上，有三個主要的潮流在表演勾心鬪角的格鬪：一是德謨克拉西，二是共產主義，三是法西斯。法西斯可以說是政治中心的，共產自然是經濟中心的，而德謨克拉西可以算做文化中心的吧？試以此爲章法，從這三方面來討論現代社會科學的大勢。

一 國家與政治

（註二八）聖經舊約創世記一章第二十六節至三十節。

古代希臘學者說過一句話：『人是政治的動物。』這無非意思着：沒有一個人可以過單獨生活，他必得要和其他人羣居一處互相扶幫，過共同的生活。這共同生活的社會更因利害關係而作一種政治組織。以企達到某種目的者，就成爲政治形式的社會。但有政治組織的社會，未必便可稱爲『國家』(State)。國家實是一個比較現代的東西，中世紀及中世紀以前，雖書史上不無國家這個名詞，但嚴格地說，決不是所謂『現代國家』(Modern state)。例如我國古代的『天子』和西洋十八世紀法蘭西革命以前的『朕』即國家』觀念，都充滿中古式神權的色彩：政治即是宗教，宗教即是政治。(註二九)一般承認凡是一個國家至少必具有三要素：(1)土地，(2)人民，(3)政府。但現代的國家觀，除上列三要素外，更須有一種成文或不成文的法規，由表示公共意志的機關自由議決，來確定政權的範圍及其執行方法。而研究國家的專門學問就是政治學。

叫政治成爲一門獨立的學問，從倫理學的附庸（如古代希臘）從宗教神學的奴婢（如中古羅馬）解放出來的第一人，不能不推意大利——文藝復興發祥地的大政治家馬克維尼(Niccolo Machiavelli, 1469—1527)。他的名著君道論(Il Principe, 1647)，不但把當時四分五裂的意大利民族統一起來，而且遠遠影響到現代法西斯運動的發展。國家的目的只是國家自身，並非另有所爲。它的功用是：內以維持

(註二九)日本是個好例：他們讀『政』字爲『マツル』(Matsuru)與『祭』字同音。他們在古代是政治與祭祀一致的。

統一，外以開拓封疆。因此，中央集權或獨裁，是最有利益的方法。人民最好服從單一的君王，否則，得不到統一和安樂。君王應當有武力與權謀，不問動機，只問功果。倘於國家有利，雖違反宗教道德均所不辭。(註三〇)這種大胆直行的態度，與『強權即公理』的武力哲學，也許和今日的慕沙里尼有衣鉢薪傳的『一貫』吧！

國家至高無上論的主張者，在十九世紀的中葉有德國的巨哲黑格爾。(見上)他用正(thesis)反(antithesis)合(Synthesis)三折的辯證法，推論低級事物(正)必化合於高級事物(合)而後方得完成(vollendet)。宇宙的總型是觀念(正)自然(反)精神(合)三折。精神又可分為主觀精神(正)客觀精神(反)，絕對精神(合)三折。主觀精神又有人性(正)覺識(反)精神(合)三折。客觀精神中有權利(正)道德(反)風俗(合)(註三一)三折；而風俗中又有家庭(正)社會(反)國家(合)三折。依照這樣系統，國家與個人的關係，自然應該國家統括個人，個人附屬國家。個人非無自由意志，但必須表現於國家中，方得最圓滿的自由。個人必賴國家的存在而後能滿足理想的要求，所以國家成爲個人完成它自由意志的最高目的。國家對於個人是超越的，絕對的，它享有至高無上的權力，可以訂立法律，維持正義，替個人保障一切權利。換言之，國家有一個高於一切個人人格的大人格，小人格自須同化

(註三〇)見他的論叢(Discorsi)。

(註三一)『風俗』一字，黑氏原文爲 *Sittlichkeit*，即社會道德之意。黑氏認國家是最高級的社會道德的結合。

於大人格之中，方為合理，方有價值。國家既是一個人格者，對內有最高性，對外有自主性。照黑氏說來，本國和別國所訂的國際條約也只是臨時的，其目的無非為本國的福利，如果環境變更，條約不妨取消。戰爭可以免除國內的偷安，伸張國外的權益，故為國家不可避免的活動。(註三二) 這種絕對的國家主義，啓示着今日希特勒(Hitler)一手撕毀洛諾迦公約，一手指揮軍隊開入萊茵河畔！(註三三)

十九世紀末年，德國又出了一個怪傑——尼采(F. Nietzsche, 1844—1900)。他的權力意志論(Der Wille zur Macht)(註三四)的哲學，無形中將國家主義的思想，晉升為帝國主義的思想。人生應當拚命伸張他天賦的力量，只有強力優勝者方能生存，亦方值得生存。(註三五) 生命的進化，是由於戰勝弱者而致。(註三六) 倫理以強力提高為標準，謙讓是奴隸道德。(註三七) 他又謳歌破壞，讚美戰爭；借希臘神話中的狄惡尼索斯(Dionysus)來代表強烈的意志，而鄙亞波羅(Apollo)為歷史上正統的靜美的理想主義。要

(註三二)黑格爾的國家學說可讀他的法律哲學(Grund der Philosophie des Recht, 1821)。
(註三三)黑格爾以後的德國國家主義者有

F. List(1789—1846): Das Nationale System der Politischen Oekonomie, 1841

H. Von Treitschke(1834—1896): Die Politik, 1890

(註三四)此書係未完成之作，一八八八年出版。英譯本 The Will to Power, 1909—1910。

(註三五)見其著查拉圖斯曲如是說(Also Sprache Zarathustra, 1882)。

(註三六)見其著善惡以外(Jenseits Von Gut und Bose, 1886)第十三節。

(註三七)見其著道德系譜學(Zur Genealogie der Moral, 1887)序。

把人類從墮落退化中救出來，必須用最大的苦惱，最興奮的衝動，最激烈的破壞，最轟轟烈烈的戰爭。（註三八）這些話是何等爲強權帝國主義張目啊！帝國主義必須儘量伸張他的利爪與血口，必須全力壓服弱小民族，必須四方擴展他的版圖，這才算不負天賦的使命，才能促成世界的急速進化。帝國主義的雄圖，不啻代天行道！

爲帝國主義思想煽揚波者，尚有德奧的裴布羅維茲（Ludwig Gumplowicz, 1838—1909）拉憎荷佛（Gustav Ratzenhofer, 1842—1904）奧本海末（Franz Oppenheimer, 1864—）一班人。他們都以爲人類社會性好鬪，強的種族要把弱的種族殺死或做奴隸。國家是支配階級統治被支配階級的利器，是優勝人羣統治劣敗人羣的適宜組織。爲撲滅內部的反動，防範外部的侵凌，國家的維持與膨脹，實爲自然的結果。（註三九）這種思想，自歐戰以後，因『民族自決』的聲浪日高，弱小民族的抵抗日力，遂益使帝國主義發出最後的致命的厲聲，用更嚴酷的手段，對它的殖民地或次殖民地加緊壓迫，掠奪，轟炸，屠殺。

（註三八）見他的悲劇的產生（Die Geburt der Tragödie, 1872）

（註三九）可參考：Gumplowicz: Rasse und Staat, 1875

Gumplowicz: Soziologie und Politik, 1892

Gumplowicz: Die Soziologische Staatstheorie, 1892

Ratzenhofer: Wesen und Zweck der Politik, 1893

Oppenheimer: Der Staat, 1909

但同時民族解放運動的潮流，亦如倒山排海般蜂湧而起，不可更爲杜遏。民族的德謨克拉西（自主與平等）已成爲現代確立的正義之碑，而達到國際和平的大路了。

二 社會與經濟

社會是個人所集合的，沒有離開社會的個人，也沒有離開個人的社會。但是僅僅有許多個人的隨便結合，還不能成爲社會，必須各個人依一定的關係，構成一個組織，纔顯出社會的作用。社會中各個相互的關係，要以生產關係爲最基本。故社會的發展和進化，也因生產關係的漸趨複雜而致。原始社會的生產關係爲耕種。到生產工具和技術漸漸進步，全社會人們勞動的結果，一時消費不完，於是較強有力的軍事經濟首領，就樂得貪逸肆威。弱者成爲俘虜，爲奴隸，勞動生產以奉主人；主人變爲貴族，指揮生產，爲領主，坐享剩餘。這種封建制度的生產關係，就叫做封建社會。同時因了手工業的生產發達，復演進爲商業資本社會。以後更由手力推動，馬力推動，風力推動的粗陋機器，進化爲汽力及電力推動的偉大機器，工廠吞沒了作坊，作工的只有出賣勞力而受雇於獨占生產的資本家。這就變成近代工業資本制度的社會了。

但是社會老是在那裏動盪，生產關係決不就停止於資本方式底階段。倘使社會生產力繼續發展到生產關係不能和它協調的時候——好像小雞兒在雞蛋裏繼續成長到雞蛋殼不能再包裹它的時候，這蛋殼一定會破裂的。資本社會之必然落於崩壞之局，也由於同樣的道理，所謂『內在的矛盾。』它第一個

矛盾是資本家和勞動者底對立，使社會分成貧富懸殊的兩大階級。在富者愈益貪得無厭，在貧者愈被剝削而無法生存，終至逼到挺起反抗，非把這種殺人不見血的資本制度推翻不可。第二個矛盾是生產和消費底不符，使社會的需求和供給完全不相應，因而釀成極大的不安。這完全由於資本主義底生產是自由放任而無政府的，只以利潤爲目的，不計大衆的情形。於是，一方面因生產過剩——以加拿大的小麥爲例吧——千包萬箱地投棄在大西洋中，他方面則有多少嗷嗷待哺的饑民，粥水也喝不到。這種畸形的慘酷的現象，那能長此延持？代替資本主義社會而應運以興的是社會主義的社會。它的曙光已透露到現代人的視線來了。

研究生產關係的一種學問叫做經濟學。它也和政治學一樣，在上古與中古時代混合於倫理宗教之中。自從英儒亞丹斯密 (Adam Smith, 1723—1790) 在 1776 年披露了他的名著原富論 (The Wealth of Nations, 1776) 之後，經濟研究纔成爲獨立的科學。那時歐洲的自由主義 (liberalism) 正是當陽稱盛，亞丹斯密 倡導自由的經濟思想，正適合時代需求；原富論 在十四年中，重版至五，各國皆有譯文，奉爲經濟界的經典。他依據了當時流行的天賦人權 觀念，覺得各個人的身體和勞力，都是自己的，則由自己勞力而生的財產，當然也應屬於自己所有。各個人的資本應該如何使用，與其委諸立法家或政治家，不如由本人自己判斷。個人的利益與社會公衆的利益一致而無悖。當他選擇某行爲謀自己利益的時候，亦必同時最能有利於社會。若他經營一種無利於社會的生產，社會不需要它，他賺不到錢，必即移向別種經營。所以

政府對於人民經濟，最好一任自由，不加干涉，這是所謂經濟上的放任政策（Laissez faire policy）。亞丹斯密對於自由競爭認為可以繁榮社會。自由競爭的結果，大工業愈滾愈大，小工業便絕跡，縱至社會上呈出貧富不均的現象也不要緊，因窮人將依馬爾薩斯（T. R. Malthus, 1766—1834）的人口律而減少，貪心的豪富也將因奢侈放縱而分配生活品於窮人。總之，一切委諸自然（Nature）——它是最公平的審判者！

這種自由主義個人主義的經濟思想宰割歐洲幾一世紀之久。是它，領導了社會經濟機構成為現代這樣的資本主義制度。至十九世紀中葉以降，遂漸漸引起反動；各派社會主義風起雲興：（註四〇）什麼烏托邦啦（Utopian Socialism），費邊啦（Fabian Socialism），基爾特啦（Guild Socialism），國家社會主義啦（State Socialism），科學的社會主義啦（Scientific Socialism），共產啦（Communism），集產啦（Collectivism），無政府主義啦（Anarchism），真是五花八門，指不勝屈。茲為篇幅所限制，暫祇寫下通俗所講的兩派：（1）改良派，（2）革命派。前者是用緩和的方法或進化的步驟以謀改造資本制度；後者就是要用革命的手段奪取政權；由無產階級專政，以建立社會主義的新制度。

資本主義在西歐發達的歷史很長，資本家在政府及社會上盤踞的勢力很大，資本主義的制度確有根深蒂固不易一時摧毀之勢，而況一般人民的習慣也不是那樣容易改換。改良派有鑒於此，覺得一下子

（註四〇）關於社會主義的書，汗牛充棟，不勝列舉，初讀者姑可參考李季譯（Thomas Kirkup 著）社會主義史（商務，一九二〇）

鄭學稼譯（H. W. Laidler 著）社會主義思想史（黎明，一九三三）兩書。

除舊布新，太嫌空想，不如實事求是，從實際上着手進行。他們所走的有兩條路：一是由上而下的，即是用政府的力量，用立法的手續，來干涉或限制資本主義過度膨脹；一是由下而上的，即是促進或領導民衆作各種合作組織（Cooperative system），使經濟民主化，大衆化。近來各國政府厲行節制資本，如（1）重徵遺產稅及高額所得稅，（2）勞動立法，如限制童工及女工，規定工作時間，工資最低限度，工廠衛生狀況，工人保險養老救濟金辦法等等，（3）徐圖各種大工業收歸國有或地方政府所有，如鐵路，郵政，航業，電氣，自來水等等。（註四一）至於合作制度（註四二）——信用，消費，運銷等——雖亦有在上者爲之提倡，但原則上

（註四一）關於費邊主義，可參羅伯訥等的 Fabian Essays, 1908。關於社會民主思想，可參 F. Lassalle: The System of Acquired Rights; Worker's Program; A. Bebel: Die Fran und sozialisumus（開明出版社婦人與社會主義）My Life, 1912; W. H. Dawson: German Social Democracy and Ferdinand Lassalle, 1899; S. P. Orth: Socialism and Democracy in Europe, 1913; B. Russell: German Social Democracy, 1896; W. S. Sanders: Social Movement in Germany, 1913。關於工團主義（Syndicalism）可參 Louis Levine: Syndicalism in France, 1914; J. R. Macdonald: Syndicalism, 1912; L. Trotsky: Communism and Syndicalism, 1931; P. F. Brissenden: The I. W. W., A Study in American Syndicalism, 1919; J. A. Estey: Revolutionary Syndicalism, 1913; S. Webb: What Syndicalism Means, 1912。關於基爾特主義，可參 N. Carpenter: Guild Socialism, 1922; G. D. H. Cole: Guild Socialism Restated 1920; S. G. Hobsons: National Guilds and the State, 1919; M. E. Reckitt: Meaning of National Guilds, 1920; B. Russell: Proposed Ronds to Freedom, 1919; 關於無政府主義，可參 P. Elzbacher: Anarchism, 1908; P. A. Kropotkin: Anarchism, 1910; R. Hunter: Violence and Labor Movement, 1924; 普銳譯普列哈諾夫無政府主義（辛黎）

（註四二）合作制度的開山老祖是英國的渥文（Robert Owen 1771—1858）第一次的實驗是他於一八二五年在印第安納（Indiana）華拔（Wabash）河畔紐哈姆（Newharmony）地方買了地產，創立了一個合作共產社，但不久就失敗了。

是由人民自動組織，不使士劣奸商從中盤剝漁利，確是現代最合理亦最治人心的一種運動。英國羅斯伯 (Lord Rosebery, 1847—1929) 指合作制度爲『國中國』(a state within a state)。現代經濟學家馬雪爾 (Leon C. Marshall, 1879—) 也讚嘆『合作是世界有史以來的唯一偉業！』(註四三)

然而急進派的社會主義家認爲改良派的方法，只是頭痛醫頭腳痛醫腳的，不徹底的，甚至可以說是騙人的玩意兒，絕對不能促成經濟的大衆化。唯一的出路，非把整個的資本主義制度與它相連的『上層建築物』政治法律教育道德一骨腦兒敲碎毀滅，決不足以重新建設一個新的經濟制度。自稱爲『科學的社會主義』(註四四) 底確立者，大家都知是馬克思 (Karl Marx, 1818—1883) 和他的朋友恩格斯 (Friedrich Engels, 1820—1895)。以後又有理論和實踐打成一片的列寧 (Nikolai Lenin, 1870—1924)。

(註四三)關於合作社可參考：

G. J. Holyoake: History of Cooperation

Albert Sonnichsen: Consumer's Co-operation

Catherine Webb: Industrial Cooperation

Percy Redfern: The Story of C. W. S.

(註四四)「科學的社會主義」(Scientific Socialism)是對空想的社會主義(Utopian Socialism)而言。空想派的代表者是傅立葉 (Fourier)、聖西門 (St. Simon)、歐文 (Robert Owen)。他們提出近代資本制度的罪惡，工業恐慌的現象，但都不主張用革命的手段作羣衆聯合的鬥爭，總是想溫和改良，結果都是行不通的方案，所以被稱爲空想的社會主義。可參考：
Nikolai Lenin: Utopia Socialism and Scientific Socialism, (黃思越漢譯：社會主義發展史綱，泰東。)

他們倒轉了黑格爾的正(觀念)反(自然)合(精神)三折，自稱為唯物辯證法(Materialistic Dialectics)，認此世界的本質是矛盾與鬭爭。人類以生產關係為根本基礎，而道德藝術學問諸「意識形態」是「上層建築物」。社會因階級鬭爭而進化，現社會經濟的發達，到了高級(金融)資本主義的階段，必賴新勢力起來衝破舊制度與舊統治。他們主張無產階級專政，認為這是達到新社會底唯一先決條件。他們說：『生產工具若是操在社會公衆手裏，商品生產便可消滅，生產品壓迫生產人的現象便可鏟除。那時，社會生產的無政府狀態是沒有的了，必有一種有秩序的組織起來代它。人與人的生存競爭滅絕……向來區別人類壓抑人類的一切事物環境，從此必在人類的統轄之下。人類從此成為社會組織的主人，成為真正「自然」底主宰。這樣，人類纔能從「必然」底王國進化到「自由」底王國。』(註四五)

這派社會主義者的思想，(註四六)自有它顛撲不破的真實性，蘇俄社會革命的成功與其新建設的

(註四五)參考他們的共產黨宣言(Communists' Manifesto)有陳望道譯本。

(註四六)關於馬克斯主義的參考文獻，不勝枚舉，茲姑提示下列數種。

K. Marx: *Zur Kritik der politischen-Ökonomie*, 1859 (有郭沫若及劉愛兩譯本)

K. Marx: *Das Kapital* (李季譯通俗資本論)

范壽康著馬克斯主義與唯物史觀(東方文庫第廿五種)

河上肇著鄭里鎮譯唯物史觀研究(文華民十九)

Marx and Engels: *Communists' Manifesto* (陳望道譯共產黨宣言)

Dietsgen: *Dialectic Materialism* (楊東蓀漢譯唯物論)

Plehanov: *Historical Monism* (吳念慈譯史的一元論南強)(下接57面)

突飛猛進，尤為最有力的表證。不過引起批評的地方，也很不少。他們的理想是『自由王國』而學術界必統於一尊；他們的理想是經濟平等，而政權必操諸無產者之手；他們的理想是互助相親的新社會，而階級之仇恨與鬭爭又必不可少。這是否能免於南轅北轍之譏啊？

三 教育與文化

我們可以大體地這樣說：從政治的觀點，多數會採納國家至高無上論；從經濟的觀點，多數會贊成社會主義；若從文化和教育的觀點，多數會欣賞德謨克拉西的思想和制度吧。把文化作為研究的第一个人要算盧梭（J. J. Rousseau, 1712—1778）。他從『人之初性本善』的出發點，主張自由放任的思想，反對矯揉干涉的教育。人類生而平等自由，根據了這平等自由的原則，互相締結契約，建立共榮共享的國家。這就是當年震動歐洲的名著民約論（Du Contract Sociale, 1762）。國家既是『人民總意』（General will of the people）底產物，人民應該是唯一的主權者，應該自己立法，監督政府，使政治法律皆成保護個人自由發達的工具或機關。這就是道地的民主政體論。這種思想，不但煽成法國大革命（一七八九）的導火

N. Lenin: Materialism and Umpirics Criticism

K. Kautsky: The State and Revolution; The Dictatorship of the Proletariat

L. Kamenoff: The Dictatorship of the Proletariat

M. Hilquit: From Marx to Lenin

線，誘起十九世紀浪漫主義的高潮，更繼續不斷地激刺着現代政治思想的論戰。

『人民總意』的理論雖光明正大，但又如何表現呢？自然，不外投票選舉；但用普遍選舉呢？還是限制選舉呢？十八九世紀的歐美，資產階級已在社會上漸次擡頭，自然選舉權落到他們的身上了！代議制度的優點據說有三：（1）他們有較好的修養和觀察力，（2）對公共事物有利害關係，（3）有相當生活費，方不為生計所迫，不為賄賂所誘。因為國家的行政與立法，多屬財產問題，這樣一來，人民公共意志一變而為多數意志，再變而為富豪意志；政府也就變成資本家的政府，議會也就變成資本託辣斯對壘交鋒的戰場了。在制度上，民主政體既逐漸暴露其弱點，在論理上，它又受到政治一元論（註四七）與生物不平等論（註四八）的責難。加以歐戰以來，各國皆藉口於『非常』時代，擴充軍備，政府權力無限膨脹，更擊碎了民治的瓊樓。一九一七年蘇俄革命的成功，一九二二年法西斯在意的勝利，一九三三年希特勒獨裁的高呼在人

（註四七）如德之黑格爾（見上段）及英之博桑圭（R. Bosanquet, 1848—1923）等，可參考：

Bosanquet: *The Political Theory of the State*, 1899

T. A. Green: *Principles of Political Obligation*, 1879—1880

（註四八）如德之哈勒（Ludwig Von Haller）等，他們認為人類強弱之差，出乎天然。強者治人，弱者被治。統治權在國家未有雛形之先，已執在強者手掌之中，固非弱者所能染指。而且生物學上發見遺傳力很大。『士之子恆為士，農之子恆為農。』統治者因專習於此，駕輕就熟，政治即可任此種少數專家或優秀者為之，不必強使毫無政治知識經驗之民衆漫加參與，徒敗國事。

民政治能力素號發達的德意志得到全國熱狂的信任，凡此種種，都有逼令『德謨克拉西』一字從辭典上自告消滅之勢。（註四九）

針對着政治一元論而起者有法人狄曠（Leon Duguit, 1859—）與英人拉斯基（H. G. Laski, 1893—）的多元論，皆欲重振德謨克拉西的家聲。狄曠以為國家只是社會團體的一種，和其他團體的關係是平等的並列組織，而不是上下的階級統屬。社會團體或由個人興趣結合而成，或由利害關係結合而成。這是明顯的鐵的事實，合乎實在的『客觀法』（The Objective law）。國家的主權雖有法律的基礎，但那種法律是人造的，主觀的，必須看它是否合乎『客觀法』方能決定其有效。倘若違反客觀法——社會結合的事實，縱有權力高壓施行，亦必毫無效果。所以國家主權還是受着極大的限制而非絕對。（註五〇）

拉斯基認為社會上的組織是多方面的，個人的興趣與利害也是多方面的。個人因興趣與利害之不同，遂和社會上各種組織發生不同的關係：倫理關係屬於家庭，職業關係屬於公會，宗教關係屬於教會，政治關係屬於國家。故就個人的全部生活看來，國家所占的地位，等於家庭、教會、或職業團體，因之個

（註四九）參考 Petric: The Story of Government, Chap. 8

Lindsay: The Essentials of Democracy

（註五〇）參考 Duguit: Manuel du Droit Constitutionnel, Seconded 1911

Transformations du Droit Public, 1913

Souverainete et Liberte, 1922

人對於國家應盡的義務，並不能駕乎一切之上。國家對於個人所施的權力，也就不能漫無約制，予取予求。換言之，國家與其謂為個人的目的，毋寧謂為個人的工具。（註五一）

平心而論，民治制度在今日政治環境那樣糾紛，經濟問題那樣複雜的情形之下，誠有窮於應付提襟見肘之憾，然謂法西斯蒂及無產階級專政為現代世界危機唯一之解救方法，亦屬疑問。要想真理日益明顯，必須有思想言論的自由；要想人民知識和道德提高，必須有實地學習的教育。民治在過去之所以失敗，正因民治其名而寡頭政治其實。人類雖非生而自由平等，但既名為『人』，應有人的權利；寡頭專利和一黨獨裁，終是背滅人道違反人心的現象。世界進步如果不以文化而以『武』化為標準，那就強權可以代替公理。摩萊（Morley）說得好：『民主政府所以依舊可說是最好的政府，不因爲它最有效率，而因爲它是最合理最人道的。』（註五二）人類最起碼要得到生存，其次要能享受教育，以免復淪爲禽獸奴隸。那末，在那一種政治方式之下可適宜於這兩條件呢？有人說民主國家好比一所大學，每個國民都能在這所學校中得到多量的知識，而且每個團體或階級都被給予平等的機會。在這所大學裏，個人或團體的優點，可以儘量得到發展，而對於不同意見的別人或別團體，可以儘量容忍。這真可以做到『各盡所能各取所需。』它並不爲甲而犧牲乙，亦不以乙爲目的而甲爲工具；它叫人民監督着政府，而亦互相監督。作奸犯科的機

（註五一）拉斯基書漢譯者有商務張士林政治典範（*A Grammar of Politics*, 1925）。他尚有評論馬克斯主義等書。

（註五二）Morley: The New Democratic Constitution in Europe, Introduction, p. 7.

會日少，自然公民道德的程度日高。自由與容忍的空氣高漲，自然知識普及，思想進步。所以民主主義有教育的功用，有文化的價值，有合乎大衆化原則的本旨；它之所以屢蹟屢興，（註五三）仍支配着現代精神者在此。（註五四）

第三節 基督教與科學

一 科學與宗教底互助

一般人常把宗教和科學看做活冤家死對頭，宗教盛行使科學抑壓，科學昌明使宗教絕滅，雙方大有參商不相見，漢賊不兩立的情勢。這種看法，實在可以說『非科學的』（unscientific）而亦『非宗教的』（irreligious）。他們又常以爲宗教是古代的，舊的，科學是現代的，新的；所以科學來到，宗教當然應歸淘汰。這也是很淺薄與武斷的觀察。其實宗教也有很新的，很革命的，而科學也有很舊的，很保守的。科學界常有

（註五三）參考杜威（J. Dewey）：*The Public and its Problems*

（註五四）關於民主主義更可參考左列各書：

J. Dewey: *Democracy and Education*, 1916（有漢譯）

Rein: *Fundamental Principles of Democracy*（羅奇希譯，民主政治的基本原理）

Bryce: *Modern Democracies*, 1921

J. S. Mill: *On Liberty*, 1859

革命的現象，宗教界也常有推陳出新的事實，不能說誰比誰舊，誰比誰新。這兩者的關係，不是一個那樣簡單的問題，應當靜心平氣，公正審察，不可狃於成見，盲從附和。

誠然，在歷史上，兩方面打架流血的亂子，確是闖了不少。瞿雷柏懷德兩書（註五五）啓示我們不少實例。文藝復興以降，『科學獄』時發於歐洲；哥白尼的蒙辱，白魯諾的焚身，伽里略的遭苛待，達爾文（俱見前）的受攻訐，都是彰彰的史實。（註五六）十多年前美國天尼西州進化論與聖經的一場訟案，轟動全球。蘇俄革命時對於教會的嚴厲手段，我國一九二二年非宗教運動的怒潮，尤足表示宗教與科學決無合作之可能。一方面熱心提倡科學者視宗教如蛇蝎，他方面擁護宗教者亦視科學如毒水，各懷成見，蒂固根深。誠然，兩方的理論，大有柄鑿不相容之處：例如基督教聖經中的七日造成天地，佛教經典中的西天淨土一類話，顯然和天文學地質學矛盾背馳。原始宗教中的法術招魂，香灰療病，顯然和醫藥學衛生學絕端抵觸；泥土搏人，靈魂返舍，諸種神祕的奇蹟異象，又顯然和生物學心理學等等根本不符；這都是無可諱言無可辯護的實證。

但我們對歷史上的公案下判斷，須具時代的眼光，取史學的方法。宗教有原始宗教與進化宗教之分，

（註五五）Draper: History of the Warfare between Religion and Science

A. D. White: History of the Warfare between Science and Theology

（註五六）參見 J. B. Bury: History of Freedom of Thought（羅家倫譯思想自由史第三第四章）

科學有原始科學與進化科學（註五七）之別。耶教聖經中七日造成世界的話，實是五六千年前希伯來人——富於宗教思想的民族——的天文學，這當然不能跟二十世紀的天文學相提並論。但我們只能說它是舊天文學對新天文學的衝突，不能說是宗教對科學的衝突。俄國共產黨人認希臘教會是麻醉民衆阻礙階級革命的反動，亦只能說它是新信仰對舊信仰的衝突，或此主義對彼主義的衝突，決不能說是科學對宗教的衝突。天文學的前身是星占學，化學的前身是冶金學，冶金星占……的前身，又是法術（magic）。法術是科學的老祖宗，同時也就是宗教。拿原始民族的法術來和現代文明人的科學相比較，說這是宗教和科學水火不容，豈是史家的態度！若用歷史的眼光，社會進化的則律，去考察宗教現象，批判經典儀文，便能理會這些都是宗教中人之時代的表現，而非宗教的本質。拿宗教表現來和科學實體相比較，說這是科學和宗教扞格不諧，又豈是公允的學者所許！

老實說，現代開明的宗教，不但容納今日科學各種定理而且應用科學方法以研究宗教現象，評量宗教事實，闡明宗教的意義及價值。所謂科學方法，即：第一，觀察與實驗，第二，試設假定，第三，更用別種觀察及實驗以試此假定之成立與否，而證實之，或修改之，以準備更進一步的實驗。這樣，便可漸漸組成科學公律，以闡明宗教的真相。數千年來各民族的宗教意識，宗教信念，和宗教行爲，都已展列在宗教學者的實驗室

（註五七）參見 S. Mathews: Contributions of Science to Religions, p. 9. ff

中，運用史學的眼光，心理學的公律，社會學的方法，加以整理，分析，比較，而獲得正確的了解。宗教科學（Religious Sciences）快將步社會科學的後塵而構成嚴正的科學了。

真所謂水漲船高，科學日益昌明，宗教也跟着竿頭百尺！科學界許多新發見，不但無礙於宗教信仰，反供給宗教無數新資料，使它的內容更加充實。（註五八）新天文學所啓示的天空恆河沙數星球，新生物學所提供的的人類數億萬年歷史，皆足使人開拓宗教的胸懷，廣遠宗教的眼界。新物理學所發見的相對和有機的原理，新心理學所提出的整全和心物融合的學說，皆足使人驚嘆宇宙是一個何等系統分明秩序井然的總體。上帝的觀念，在未有科學之先，雷公，電母，蛇蝎，圖騰——你想，何等醜辱！現代科學闡明了自然的真際，估定了社會的價值，將上帝觀純化作人類所憧憬企求着的真和善和美——這是何等的高昇和躍進啊！從前生老病死的奇謎，罪惡痛苦的曲解，或歸之於鬼祟，或誘之於宿孽，種種迷信，不一而足。現代生物學解剖學微生物學社會教育學等等日新月異，靈魂輪轉，三世報應一類譫談可以絕跡，宗教界的『慶父』既除，祥光自露，渣滓消盡，清氣盎然。有新科學必有新宗教。這不是科學對宗教的大貢獻嗎？

反過來也可以說一句：有真宗教纔有真科學。宗教對事物的態度總是和諧的，全局的。反之，科學的態度常是敵視的，分析的。（註五九）——這是科學的長處，但也可以說是短處。科學底目的雖只在專神研究某

（註五八）參見 Mathews: Contributions of Science to Religion, Chap. 18

（註五九）參見 A. S. Woodbridge: The Relation between Religion and Science (Ph. D. thesis, University of Chicago) 簡又文譯宗教與科學（青年協會書局）頁一五四

一顆樹，但同時決不應忘却這是大叢林中的一木。有時他細密到窮究一片小葉，致忽略了這一葉在全樹中的地位，這是何等的拒外 (exclusive) 啊！科學家應當有遠見，有想像力，能作大膽的假設，能勇於修改或拋棄，能『行年四十而知三十九年之非』，但這些都是宗教的修養。亞歷山大 (S. Alexander) 說得好：『凡屬一個有科學頭腦的人，必需認識宗教，才可以有一個完滿的世界觀。』(註六〇)還有歷史上不少的科學家，因效忠真理，獻終身於研究之神壇，甚或為真理而致犧牲其性命，這顯然是宗教精神的功用。所以宗教對於科學至少也算可告無罪吧！科學本身是中立性的。嚴格說來，科學無所謂價值。它雖有力，但好比是火，用之於善，可除黑暗，用之於不善，可兆焚如。科學若加上宗教的指使，纔真能為人類造福。醫藥學須濟以仁心，仁術而後病家可速復健康。農藝學之於田圃，遺傳學之於優生，皆表示科學與宗教合作後的效用。反之，倘用化學於綠氣炮以助戰，用電學於各種凶器以殺人，皆證明科學與宗教分離後的罪惡。這樣看來，科學不過是工具，而宗教乃是主使者；科學不過是機械，而宗教乃是真智慧。科學本身無光，須賴宗教之日光以為光。這不又是宗教對科學的大貢獻嗎？

本來這兩件東西——宗教與科學——都從人的生命之泉湧出，汨汨無窮，愈流愈遠，除非人類滅絕，這兩件東西是決不會涸竭的；更說不上誰能把誰撲滅，誰能把誰壓倒。它倆在社會上可以並行不悖，在個

(註六〇)見科學與宗教 (女青年協會出版) 頁一一二 (Science and Religion, Chap. 10)

人身上也可以俱蓄兼收。我們對於盆菊，研究其何科何類，花瓣的色素是什麼，雄蕊和雌蕊的區別在那裏，怎樣可製成蚊香等等；這是科學的態度。同時我們也可以欣賞其幽芳而象徵其柏舟的貞志，或寄託一片孤芳高潔的情懷而與之同化；這是宗教的態度。兩種態度，並寄一身，何嘗會破壞人格的平衡與統一！希伯來的宗教文化與希臘的科學文化，同時滋長，繁榮，而且深深地互相結合，互為同化於歐美社會之中，魚相忘於江湖，人相忘於學教！說宗教和科學是死對頭，誰信啊！（註六一）

二 基督教與自然界

宗教和科學既有互助之雅，基督教是宗教之一，自然也有合作的可能，而況基督教確比其他宗教更帶科學性。可不是嗎：我們明明白白地看到科學最發達的，要算西洋，而基督教最發達的，也要算西洋。這其間的線索，豈是一個偶然可以了之？馮友蘭氏解釋西洋近代科學思想，起於基督教的暗示，如培根的『英國』（見上）即由『天國』反映而來；近代人要求知曉自然界，管理自然界（Knowledge of Nature and Power over Nature），即由耶和華上帝無限智慧與權力創造統治世界的暗示所促進；近代人深信我們可達到一甚好的境界，在那裏可以用甚小勞力得最大福利，亦即由伊甸園樂土充滿幸福的描寫所

（註六一）參拙著宗教哲學（青年協會書局）第一節甲。又個人福音（女青年協會）第七篇。

啓示。(註六二)馮氏此論，誠不能咎爲牽強附會。基督教的上帝觀和世界觀，確實刺激了人們探究的頭腦，逼出各門各類的科學。基督教恰似一位多福多壽多兒女的母親，用她天稟智慧和權能的生殖力，產育了一大團振振繩繩的兒女（科學）。如今兒女輩層疊蔚挺，個個出落得玉樹金駒，都來反哺這位壽考期頤的慈母，叫她重見華髮紅顏！你看不是嗎？現代那一門科學不給子基督教以新的證據，新的資料，叫它內容更加充實豐富？天文學地質學給她原有的宇宙觀，枯楊生稊；生物學心理學給她原有的人生觀，返老還童；看當代幾多的大科學家都來侃侃作證，爲她晉祝賀之觴！（註六三）

現在單提示兩種現代自然科學的理論——相對律和突創進化論——對於基督教的上帝觀直接間接貢獻其照耀煥發的殊勳。前者用了數學物理學的奇謀，後者用了生物學的妙計，好像希臘的柏拉圖和亞里士多德兩人貢獻了中古基督教神學的構成一樣，如今恰巧也有兩位功臣可爲建築現代基督教新神學的樑棟：前者是柏拉圖型的槐特赫（A. N. Whitehead, 1861——），後者是亞里士多德型的亞歷山大（S. Alexander, 1859——）。當然另外還有很多，不過這兩個人確可推爲領班的二老。

（註六二）見馮友蘭：人生哲學（商務）第七章。

（註六三）Needham: Science, Religion, and Reality

S. Mathews: Contributions of Science to Religion

Huxley, etc: Science and Religion（女青年協會有漢譯本）此三書包含數十科學家對這問題的論著和演說。

寫了三巨冊數學原理（註六四）的槐特赫却發見了上帝在『美的和洽』（The measure of aesthetic consistency）之中（註六五）自從閔可夫斯基、愛因斯坦（俱見前）等用高等數學建立了相對論的新物理學，把牛頓的絕對時間和絕對空間說推翻，使現代人踏入了一個四量度的世界（Four dimensional world）。槐特赫便以此理為基礎，進而認識了時空之所以不能各自獨立而必結成一起的緣故，是由於自然（Nature）和知覺（Perception）之不能相離，而世界底真相是明明白白擺在我們前面的，再具體也沒有的『事』（events）。從前科學家武斷地假定了時間和空間底各自獨立和絕對，於是自然和知覺分成兩概，換言之，有了兩個自然：一是知覺上所現的自然（主觀），一是激動知覺的自然（客觀）。這樣一來，自然本身遂成了康德（Immanuel Kant, 1724—1804）的不可知的『物如』（Ding-an-sich）。神學上的上帝也就變了超居天外，絕非人類經驗所能即；高則高矣，其如與人無交易何？所以牛頓式的科學反映到宗教上，必定變成一個茫神論（Agnosticism）。槐特赫以為：不但時間和空間不能各自獨立，便是結合的時空也不能單獨存在。它必須附麗於具體的事情，事情是佔空間沿時間底歷程（process）或創造（Creative advance）。從具體事情中抽出時空，以至於電子、量子、紅、冷等等都是些抽象。抽象決不能離具體而獨立存在，所以自然雖可分析為若干元素，但無論分至最微細不可分的最後單位，而這最後單位

（註六四）Whitehead and Russell: Principia Mathematica

（註六五）見其選進中的宗教頁九九（Religion in the Making, McMillan, 1926）

却反是最不真的，最真實的倒反是最具體的事。(註六六)上帝便是這具體事情底原理 (the principle of concrete) 是各種抽象物件合成爲具體事情中的和諧秩序。世界因有神內在的關係，所以在諸欲競逐變化多端中得到調和。神的目的便要在這世間求得價值，要想爲那未來的價值，把現在調度妥貼。所以神確是有目的的，創造的。沒有神，世上一切必定統統失掉功用，離了和諧的秩序，一切創造物便都化爲烏有。因爲現在的的確確有這世界，所以我們確確實實地推知必有一個秩序；不過這個秩序，不是康德所說的道德秩序，乃是美的秩序。現實世界是美的秩序所產生，美的秩序又從神底存在而來。(註六七)這些話是何等爲基督教上帝存在論(註六八)張目啊！

亞歷山大的新進化論已如上述。他的空時與神性兩厚冊(註六九)胚莖教授 (R. B. Perry) 稱之爲新神學的構成。(註七〇)照亞歷山大說：自然是歷史的，生長的，越時而創進的。宇宙全景好比一個層盤相疊

(註六六) 見其著自然底概念 (The Concept of Nature)

(註六七) 見他的造進中的宗教第四章四、五節，科學與近代世界第十一章。

(註六八) 歷史上的上帝存在論有三：(一)本體論的證明，(二)目的論的證明，(三)宇宙論的證明。但皆爲康德駁到體無完膚。康德自己的說法可以說是道德論的證明，然亦不免陷於邏輯的矛盾。槐特赫的上帝存在論可以說是美學的證明——實即數學的證明，所以是最合理的。

(註六九) S. Alexander: Space, time and Deity, McMillan, 1920.

(註七〇) Perry: Philosophy of Recent Past, p. 220.

的寶塔：最低層是時空，最高層是神。層級的昇進，取突創進化（Emergent evolution）底形式：當下層事物的性質、結構，或關係發生變化時，突然創出一種新性質新結構的事物；而這新事物不但包含了固有物的內容，而且有支配固有物的能力，所以高出一層。這樣，時空突進而為形礙（物質初性），更突進為有機體，有機體突進而為生命，生命又突進為心靈或意識，心靈更突進為價值，價值以上便是神。其實從每一低級仰看比它高一層的東西就是神了。亞歷山大稱之為『衝進力』（Zwung）。世界因有這衝進力的內在，所以常能推陳出新，從固有物突然進化為高一級的新創品。到了真善美價值具備的人格，而更有所敬慕，企求，瞻仰，虔拜，向上，則上帝之必然突生，自固其所。『神國』之必然臨格，自不容疑。這種口吻，亞歷山大直可被視為現代基督教界一有力的護教使者。

『小有知，未聞君子之大道。』（論語）當自然科學在十八九（初葉）世紀——在它『小有知』的時候，大有一手抹殺宗教之勢。幸而近幾十年來，進步得非常之快，等到它『大有知』的時代來到，也許就是宗教的『大道』豁然昭聞之日了。一個當代的天文學家這樣歌頌着：『當我想起你的天闕時，那月亮，那星辰，都和你裝扮齊整，你所眷顧的人類是什麼呢？』啊，原來是『你給人只稍次於天使的位置，把光耀和榮名都冠在他頭上！』（註七二）

三 基督教與人事界

是的，『人』在基督教底位置，比任何宗教來得高。人是耶和華上帝特地按照他自己的形像造的。（註七）他不但應為管理統治自然萬物底主人，也應超過一切經濟，組織，制度，禮俗之上而不為其奴隸。基督教是『人』的宗教，這一點，可以說是基督教思想最有力地影響着西洋近代的社會科學。無論政治，經濟，法律，道德，教育，都應承認『人的價值』為先決條件，而且每一個人都有同等的價值，不應該誰壓倒誰，以誰為手段。不消說，歐洲十八世紀末葉的『人權宣言』不外基據乎（1）自由（2）平等（3）博愛三原則，而這些理想，又自然從基督教來的。不過十八世紀的革命雖把『人』從封建專制的軛下解放出來，却又被政黨，資本制度，國家主義一類新囚牢新枷鎖捆挐了去！馬克思（K. Marx）說得有理：在未達到共產社會以前的人類歷史都是『先人的』（pre-human），要到共產社會實現之日起，纔真正有『人史』（human history）的第一頁。

好像舊科學家反對宗教一樣，有許多社會主義者，尤其是馬克思，列寧等，排斥宗教不遺餘力，其實基督教不但與社會主義衝突，而且可說是爆發社會主義的功臣。克卡樸這句話是很公允的：『基督教在

（註七）見舊約創世紀第一章廿六、廿七節。

道德和精神方面，其學說和真正的社會主義原則原無背馳之處，（註七三）只因爲基督教是人的宗教，所以也必然是社會主義的宗教。它決不能容忍機器把生命吞沒了去，金錢把性靈侵蝕了去，資本制度把勞工神聖的血都吮吸了去。讀過教會史的人，都會明白基督教在最初——以後各代也有——便是一個社會主義的運動。公義，自由，相親相愛的『天國』理想是何等清涼地呼醒了近代社會主義者的心聲！

不過宗教屢屢是保守性的，基督教有時亦何能免此。它因爲痛定思痛地受了『政教分離』的嚴重教訓，所以不想想出來于預實際社會問題，而專以『靈業』自守。這種『身』和『心』、『世物』和『靈界』分截鴻溝的錯誤，確爲現代科學所提醒。馬克思輩的唯物史觀，對於傳統的基督教思想尤有『若藥弗眩，厥疾勿瘳』的重大功效。其實耶穌的上帝並不是全非唯物的；耶穌的福音，更是很『現世的』（secular），物質的，肉的。『我們日用的糧食，今日賜給我們，』（註七四）可見耶穌決不輕視『飯碗』問題。玩味兩個『我們』的語意，尤其可以見得他具着『飯要「大家」有得吃』的精神，即社會主義的精神。現代基督教之所以重探耶穌本人（Back to Jesus himself）而不顧教義信條者在此。

『基督教社會主義』（Christian socialism）一名詞的訂定，是起於道德與形上學的宗教（註七五）

（註七三） Kirkups: History of socialism（李季譯：社會主義史）（新青年社）

（註七四） "Give us this day our daily bread," 見新約馬太傳六章十一節。

（註七五） Moral and Metaphysical Religion, 1850—1857

的作者茅里士 (Frederick Maurice, 1805—1872) 他和金斯黎 (Charles Kingsley, 1819—1875) 盧德羅 (J. M. Ludlaw, 1821—1911) 可稱為首倡英國基督教社會主義的三傑(註七六)這時正當馬克思的共產黨宣言露布於世(註七七)衆情高沸，茅里士等也就放出了基督教社會主義的重轍。他們痛斥現行工業制度，責罵統治階級，激勵工人，並為他們服務，又辦勞動大學 (Worker's College)，提倡各業合作社。此外各國也都有基督教社會主義運動，也自然和他種試驗事業一樣都有錯誤與失敗。不過基督教社會主義有一點是很特殊的，便是：它必以『人的價值』為基本條件。它『要用基督教的原則應用於社會……個人主義忘了法律，而制度主義却也忘了人情，以為單單把制度改革了，社會便可改良。真正的社會主義應根據人情以完成其社會法。』(註七八)這種基督教社會革命也許太理想，也許陳義太高而不切實用，但儘管它不易見效，儘管它失敗，而振導有人，鏗而不舍，前仆後繼，愚公不死，這也可以算得對於波爾雪維克社會主義的一種挑戰了。(註七九)

(註七六) 茅里士有傳記 (Life) 金斯黎有書信集 (Letters) 盧德羅主編基督教社會主義者 (Christian Socialists) (註七七) 一八四八年二月

(註七八) Bliss: Christian Socialism (in his Dictionary of Social Reform)

(註七九) 關於基督教社會主義可參考——O. Raven: Christian Socialism

Rev. P. Deamer: Socialism and Christianity

Ransenberg: Christianizing the Social Order

Scott Nearing: Social Gospel

基督教又以超國家，超階級，超種族的立場，對於現代尚在負隅的國家主義，階級間和種族間的仇視，不憚爲公平的糾正。以上帝爲父，全人類皆兄弟的基督教本是一個『世界性』的宗教。它確曾與政治及『瑪門』相勾結，在資本家脚下叩頭，爲本國戰勝祝福，求神咒詛敵人，但他方面，基督教所提倡的社會公道與國際和平運動，近年來益有如火如茶之勢。國際聯盟，海牙法庭，各種非戰公約與軍縮會議一類的和平機構，未始非由於基督教思想底鼓動。當代大政治家對於規劃和調整各種和平關係，亦比以前更爲努力。誠然有許多口裏高唱着和平，手裏却擎着利劍的人，用『愛國』、『恢復古羅馬文化』、『皇國精神』一類名詞蒙惑本國的人民去攻打和壓迫弱小的民族，迫締種種不平等條約，以炫耀其所謂『武裝和平』。在這樣反公道反平等的局面之下，更慘酷的戰爭之必然引發是比火猶明的事。第一期基督教和平運動——托爾斯泰(Tolstói)式無抵抗，無政府，個人主義的，烏托邦的汎愛思想已經過去了，現在第二期的基督教和平運動是大衆一致起來聯合陣線爲『天國』而革命的新運動。印度的泰戈爾(R. Tagore)看得對：『今日的世界歷史有一件極重要的事實，就是人類從前不曾聯合起來的，現在聯合起來了。』現代天國運動可以說就是一切真正的『人』聯合起來，把非人性的強權武力打下去的革命運動。英國的哈德爵士(Sir Hart)說過：『今後的世界，不是造成強大無比的海陸軍力，就是傳行純粹無疵的基督教。』

穆德(J. R. Mott)博士更具體地提出基督教世界主義的綱領如左：

1. 取消一切的不平等；

2. 每一個民族，無論它是進化的，退化的，一致承認真有立國在世的神聖價值；
3. 承認各國之間有相互協助之絕對需要；
4. 實行已所不欲勿施於人；
5. 博愛正義的上帝將統治全部的人類生活，無論是工業的，商業的，經濟的，政治的，文化的，和其他一切的關係。（註八〇）

（註八〇）見其在上海市政府歡迎會講辭（一九三五）

第三章 基督教與現代哲學思想

基督教和現代科學交光互映的關係，已如上述；現請進而研究它跟現代哲學的關係又是怎樣。本來哲學和科學沒有什麼不同，在德文可通稱為‘*wissenschaft*’（學）。西洋古代原本科學與哲學混合不分。哲學中主要一門的形上學（*Metaphysics*），原文固明明是『後物理學』。文藝復興以還，知識發展極速，各種分科的學問因羽翼漸豐而分飛獨立，遂和哲學家，且甚至視它如同敵屢。有過一個時候，簡直以為哲學應當消滅，所有知識底園地，可以盡讓科學耕種而無遺。但是到了現代，不但哲學有嶄新的發展，即科學本身長足猛進的結果，覺悟了哲學不僅自己有永久的地位，而且對科學更有鞭策、指導、輔助的功用。誠然，雙方的園地相同，而耕種的方法却大異；科學是敘述的，現象的，分析的，規律的；哲學則是批判的，徹底的，綜合的，各方關連的。科學斤斤較量地工作於極狹小的片段之中，雖然精細準確，但如果忘却了一樹在大森林中的整個關係，忘却了現象背後的根本究竟，那末科學將不知它是為什麼而工作。所以我們在明瞭了現代科學以後，必須更進一步去考查現代哲學的發展，纔能認識基督教和現代知識全景底關係。

哲學的派別非常繁多而又頗為曖昧。就大體而言，得概括地分為兩派：即通俗所稱的（1）唯物論與（2）唯心論（*Materialism vs. Idealism*）。哲學既是人類意識的總匯，所以詹姆士（*William James*）

從心理學的觀點分哲學爲硬心派 (tough-minded) 和軟心派 (tender-minded) 底兩翼。(註一) 他的高足胚萊 (R. B. Perry) 更演繹爲科學性的哲學和宗教性的哲學，實證哲學和浪漫哲學，批判哲學和思辨哲學三對。(註二) 德國的穆勒佛蘭菲 (Richard Müller-Freienfels) 則分爲知識哲學和生命哲學。(註三) 不過新名詞添來添去，實則仍還逃不出唯物和唯心兩派。前者大意是說：這世界底根本是物質的，所有生命、意識、價值，無不受物底支配；後者大意是說：世界是觀念底反映，是精神的，自然萬物，聲光化電，無非心靈底表現，當然這是最粗淺簡易的說法。因時代的進展，而哲學思想亦隨以複雜。嚴格地來講，現在哲學界已沒有『唯』，亦無所謂唯心或唯物。因爲彼此詰駁，交互影響，前之唯心者，今已吸收了一成二成甚至四五成的唯物論；前之唯物者，亦已容納了很多的唯心思想。茲爲說明上的便利計，姑仍兩等分爲新唯物論與新唯心論而論敘如左：

第一節 新唯物論

(註一) 見其多元的宇宙 (James: A Pluralistic Universe, 1909)

(註二) 見其現代哲學趨勢 (Perry: Present Philosophical Tendencies)

(註三) 見其二十世紀的哲學 (Die Philosophie der 20)

一 新實在論與批判的實在論

當代大名鼎鼎的哲學家羅素 (Bertrand Russell, 1872—) 便自稱爲一個中立論者——非唯心亦非唯物。他以爲組成宇宙的根本原料，不能說是物質的或精神的，乃只是一件一件的事情 (events) 而已。『現在這裏有個地球是一件事情；等一刻又有一個同現在的地球差不多的東西，又是一件事情；等一刻又是一件事情，因爲這些事情和它先後差不多的事情很相像，所以我們不改名字還是叫它做地球。是所謂地球者，就是這些事情的串名。』(註四) 這些一串串的事情之所以能連合起來，看不出混亂糊塗的緣故，全靠論理學的方法，好比諧樂 (Symphony) 全靠音樂學的方法把許多音階連合起來使它不致變爲嘈雜。(註五) 地球如是，諸物如是，人也如是。人亦不過由一串串事情，或各時各刻不同的經驗，依論理律而組成。所以羅素自名其哲學爲論理的原子論 (Logical atomism)。所謂論理的原子，係別於物理的原子而言，不是德謨克來圖斯 (Demokritos, 470—362 B. C.) 所說的硬粒子，而是關係事實，條項——即各色各樣的事情。如果德謨克來圖斯是古代素樸的舊唯物論者，那我們稱羅素是現代的進步的新唯

(註四) 見其哲學問題 (Philosophy, Norton, 1927; p.p. 110, 157, 277)

(註五) 見其物的分析 (The Analysis of Matter)

物論者，也無大誤吧。

就宇宙底生成或行歷 (Process) 而言，羅素不是一個目的論者，而是一個偶然機械論者。宇宙萬物雖常在變動進行，但不一定向着好的方面走去，它們只是無目的地自然而然地在動盪在遷化。人生也就這樣芸芸地生着，哭着，笑着，奔走着，希望着。佛教的因緣和合，成住壞空，正可爲羅素哲學的註腳。人只有人欲，並無天理。道德行爲底判斷，並不繫乎良心而惟以行爲的結果如何爲標準。(註六) 羅素是一個悲觀主義者，對於人生的前途，與其是信望 (faith) 毋寧是幻滅 (disillusionment)，與其憑宗教信仰而行，毋寧依科學知識去做。老老實實承認『運命』之所在，不必妄貪『意志自由』。(註七) 這確是一個很灰色的世界觀和人生觀。然而比諸一般誇大狂的樂天家們總實事求是得多了。

完全承認當前的事實，不訴諸想像或信仰：因這一點，羅素哲學被歸類於實證主義 (Positivism) 與實在論 (Realism) 旗幟之下。實在論與觀念論相對比，是知識哲學 (認識論) 上的術語。這一派是現代哲學界一大主流，各國皆有，尤以英美爲最盛。他們主張：凡被認識的客觀界事物皆是完全獨立自足的，不必倚靠能認識的主體。反之，觀念論者以爲認識內所見的客觀必倚靠於主觀的心而存在，決不能是獨立自

(註六) 見其 *The Elements of Ethics* (in his "Philosophical Essays", 1910)

(註七) 見自由的崇拜 (*The Free Man's Worship*)

足的東西。所以觀念論即成爲唯心論。現代實在論又因認識中主客觀關係之輕重程度而分化爲好幾派。(註八)但主要者是新實在論(Neo-Realism)和批判的實在論(Critical Realism)。前者比較近乎常識的，後者則或可稱爲科學的。科學上證明色香聲味皆不屬於外物的本身，不似常人以爲那都是獨立自在的。批判的實在論便主張：外物的自體和知覺的內容決不是相同的。『紅』在燈下却成『紫』色，『方』如斜視，却變『扁』形。故知知覺不是忠實描寫當時的實感。知覺的內容是聯想的，概念的，有意謂的。桑戴耶拿(G. Santayana, 1863——)名之曰『蘊』(Essence)，而決不是純粹感覺。但當然不是純粹主觀咄咄書空的虛構，如柏拉圖的理型(idea (ideas)或康德的理念(Idea)。知覺之所以鮮活，就因爲附有感覺，由感覺所喚起。這樣，我們分析知識的成立，需要假定：(1)外物(object)，(2)心態(mind)，(3)知覺內容(content)三條件的存在；而這三者各不相等。桑戴耶拿說：『聲音只是聲音，既不是發出聲音的東西，亦不是聽到聲音的自我』。(註九)太空武仙星羣(Hercules cluster)大太陽十萬倍，其光達地球需三萬六千年。(註一〇)所以我們今所窺見者，已非該星羣之現在狀態，而是三萬多年前的古跡。宇宙實際之不可認知者如此，故批判的實在論幾幾乎不期然而然地踏入了康德『物如』(Ding-an-sich)底幽淵！

(註八)除此處所提兩派外，至少尚有實用的實在論(Pragmatic Realism)與直接的實在論(Direct Realism)。

(註九)參考他的懷疑論與默信(Scepticism and Animal Faith, 1923)

(註一〇)光線進行之速度一秒鐘達一八六〇〇〇哩。地球離太陽九三〇〇〇〇〇哩。

們只能信外物底存在，却不能確知其真相。桑戴耶拿『獸信』(Animal Faith)之說由此而生。

由漠然的『信』達到確鑿的『知』，須經過一種試驗(Experiment)——試到知蘊(知覺上所現的蘊)和物體(實物上所固具的蘊)相一致，纔是真理。但這個假定又是永遠不可證明的。總之這個世界的客體終是先存在的，獨立的，不是依存於認識的，不是認識所造的。心對於物，只是發見(discover)，不能創造(create)，只可 apprehend，不能 constitute。換言之，心境只順適於物境而已。『順適』是一個生物學上的名詞，心靈而降格為生物，顯係採了行為主義的心理學說。這樣看來，批判的實在論者，一方面堅持『物』底獨立性，他方面又減低『心』底功能。說它們是一種新唯物派，當不為過。(註一一)

(註一一)關於新實在論可參考：

- G. E. Moore: Philosophical Studies, 1922
 - C. D. Broad: Perception, Physics, and Reality, 1914
 - C. D. Broad: The Mind and Its Place in Nature, 1925
 - J. Laird: A Study in Realism, 1920
 - E. B. Holt, etc: The New Realism, 1912
- 關於批判的實在論更可參考：
- D. Drake, etc: Essays in Critical Realism, 1920
 - R. W. Sellars: Critical Realism, 1916
 - R. W. Sellars: Evolutionary Naturalism, 1922
 - C. A. Strong: Why the Mind Has A Body, 1903
 - G. Santayana: Life of Reason, 1905

二 機械的唯物論

不過新實在論和批判的實在論究竟塗上了不少唯心的色彩，尤其是羅素們所用的『可感覺體』(sensibilia)被取消了物的性質，只剩下可感覺性的東西，不免傾向於主觀主義，而流落到唯心論的窠臼。在現代，真的很堅實很徹底的唯物論恐怕仍要推機械的唯物論。現代的機械唯物論所以和古代機械唯物論不同的緣故，在於現代精神的『動』和『革命』打入了現代機械唯物論的裏面，遂和古代希臘德謨克來圖斯硬粒式的呆板唯物論大異其面目。不過在物質的不生不滅和因果律的普遍必然兩原則上，古代的和現代的機械唯物論，始終是一貫的。

代表現代的機械唯物論者，可以推德國的費爾巴哈(L. Feuerbach, 1804—1872)爲首。十八世紀啓蒙時代的法國唯物派，(註一二)雖也是道地的機械唯物論者，但革命力不及費爾巴哈來得大。費氏的崛起和反抗，正在黑格爾唯心哲學當陽稱盛的頂點。他本是黑格爾的熱心弟子，但十九世紀中葉物質界經

(註一二)如拉麥托里(La Mettrie, 1709—51)的人類機械論(L'Homme Machine, 1748)稱精神依存於肉體，人類與動

物，只是程度的不同，一切精神作用，都是物質活動的結果。如何爾巴哈(Holbach, 1723—89)的自然體系(Système de la Nature, 1770)當時被稱爲唯物論的聖經。他說宇宙只是物質和運動，沒有精神的實體，一切精神皆由感覺所生，感覺則是腦分子的運動。腦分子是純粹物質分子，和其他物質運動，毫無二致。

濟界的變動，機械工業和技術的急速發展，一般社會對於自然科學的高倡和物質的推崇，一齊都投射到費氏的心目裏。他不能再像他老師那樣用神祕的思辨的哲學去解釋世界；他把神學的世界觀轟倒，把理念的世界觀摧毀，而走向唯物的大眾之路。(註一三)他自白思想推移的名句是：『上帝是我第一個念頭，理性是第二個，人是第三也是最後的念頭。』他不說物質是最後的念頭而說是人，這就表示他的唯物論並不同於素樸的獨斷的靜止的唯物論。他雖然也是機械的，但不是單從物理學出發，乃是從生物學人類學乃至社會學出發，所以他屬於現代的機械唯物論。

不幸得很，因了『人是第三和最後的念頭』這句話，費氏被史家誤列入於人本主義者(Humanist)之林。(註一四)其實他的『人』觀，是實際的物質生物。當時德國社會所絕叫的『人就是被他所食的東西決定』(註一五)一句口號，正是費氏的名言。他又說過：『唯物論和唯心論的爭辯，就不外乎人之頭腦之辯論……我們一旦知道腦部所構成的是什麼物質，那末，我們對於每種別的物质——普通的物質，很快地就得到一個清楚的見解。』他這種思想，顯然受了當時格丁根(Göttingen)自然科學大會(在一八五

(註一三)參考他的名著：Wesen des Christen thums, 1841; Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843; The-

ogonie, 1857; Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit, 1866,

(註一四)如朗格(A. Lange)在其所著的唯物論史內所稱。

(註一五)“Man ist was er isst”

四年)前後一般唯物著作的影響。(註一六)人不過是自然的一部,他不但不能獨立地抽象地存在,而且他的意識,思想,都是客觀社會的反映。客體是怎樣,主體也是怎樣,因此,人便有了認識宇宙之可能的保障。(註一七)說到這裏,就很容易瞭解費氏底『人是最後念頭』的真實意思了。

帶了進化論色彩的機械唯物論者,在現代有海克爾(Ernest Haeckel, 1834—1919)見第二章第一節之三)和阿斯瓦德(Wilhelm Ostwald, 1853—1932)兩人。海氏認宇宙的根本是『實體』(substanz),實體有『物』與『勢』(matter and force)兩方面,都是永存不滅,發而為一切萬物,無機有機。人類意識由心理原形質發展而成複雜的神經和器官,是由單一細胞進化而致;細胞原形質又由無機物的碳酸鹽所生。一切的一切,皆可歸源於原子以太。總量不增不減,能力不滅不生,萬象進化循環,都出於因果律的必然性。(註一八)阿斯瓦德倡力能說(Energism),認力能為一切現象的總體。生命的表徵是一種力能之

- (註一六)如伴雷叔特(Jacob Moleschot, 1822—1892)的生命循環論(Der Kreislauf der Lebens, 1852) 佛格特(Karl Vogt, 1817—1895)的盲目信仰與科學(Kohlerglaube und Wissenschaft, 1855) 畢希訥(Ludwig Büchner, 1824—1899)的力與質料(Kraft und Stoff, 1855) 達爾白(Heinrich Zolbe, 1819—1873)的新感覺論(Darstellung des Sensualismus, 1855)

(註一七)參考普列哈諾夫(Plehanof)著高品齋譯由唯心論到唯物論(新生命書局本)十二節以下。

(註一八)見其所著宇宙之謎(Die Welt-uthsel Gemeinverstandliche Studienüber Monistische Philosophie, 1899)。

漢譯本有馬君武、赫克爾一元哲學(中華)

流，精神意識的過程是和化學力能相類似的一種特殊力能的循環，也可以稱做神經力能。生物進化上的爭鬪，競生，淘汰，適應，皆無不可用力能去解釋；力能永存不滅，所以宇宙的真體是力能。註一九）他們都否認宇宙的目的性，和創造的進化。世界雖有變動，但只是位置和形式上的變遷，絕無實質的創造，所以都算機械的唯物論。

還有一派帶點辯證法色彩的機械唯物論者，可以推俄國的布哈林（N. Bucharin）為代表。一般機械唯物論者都只能理解物質和運動的聯結性，却不能透視運動的本質。布哈林是致力於運動本質之解釋的一人。他採取了波格唐諾夫（A. Bogdanov）（註二〇）的組織學（Tekhnology）和平衡論，用『力學』的辯證法去說明運動。他認為宇宙間一切運動，不外乎力學的『對立』或『平衡』。運動可簡化為三個過程：（1）安定的平衡，（2）平衡的破壞，（3）平衡的恢復。因為個體和環境相對立，社會和自然界相對立，若在雙方勢均力敵的時候，便對立消滅而成為安定的平衡；但若有一方佔了優勢，立刻成為平衡的破壞；要到這個偏倚消滅，重見力敵勢均，纔又成為平衡的恢復。世界總是這樣推移演進，所以好比是一大機械；而這機械，從表面上看，儘你五花八門，複雜套合，究其實也只是最簡單的平衡形式——那是最簡單的一種運動形式——罷了。這種平衡論的機械觀，可以說是現代（尤其在蘇俄）最流行亦最徹底的機械唯

（註一九）見其所著自然哲學講義（Vorlesungen über Nature-Philosophie, 1902）

（註二〇）參考他的經驗一元論（Empirionomism）

物論。(註二)再過此界線而左。那便是高唱『取消哲學』的取消派 (Liquidator) 了。(註三)

三 辯證的唯物論

實在論和新機械論，雖然都是包含着現代精神——動的和革命的——的唯物哲學，但還遜於辯證的唯物論——它不單充分貯蓄着動和革命精神，更滿具着大衆化的時代意義。馬克思和恩格斯（俱見第二章）站在大衆的最前線，超越了費爾巴哈布爾喬亞式的革命思想，超越了客觀物體的獨立性，和各種機械運動的世界觀，建立了辯證唯物論的體系。(註三)他們在人類獲得生活資料的方法之中，(註四)發見了唯物的歷史觀，發見了內在的矛盾是宇宙的鐵律和一切變化發展的根據。這種新唯物論之所以

(註一)可參考布哈林的史的唯物論 (Historical Materialism) 史立班諾夫 (Stepanov) 的史的唯物論與現代自然科學。

(註二)一九二二年蘇俄米甯 (S. Minin) 高呼『把哲學丟到垃圾堆去』有許多人如華西列一夫 (Vasiliev) 皆認為自然科學可代替哲學，正統派馬克思主義者遂送給他們這個尊稱。他們都認為哲學是使人觀念模糊的麻醉劑或人類思想界的奢侈品，所以主張把哲學取消。

(註三)坊間關於此類的文獻甚多，不勝枚舉，除上章已舉出外，更可參考馬克思恩格斯費爾巴哈論、恩格斯費爾巴哈與古典哲學之終末、馬克思法國唯物論史、恩格斯馬克思的唯物論與辯證法。此外，普列漢諾夫 (Plekhanov) 和鄔良漢諾夫 (Uljanov) 的著作，都被認為正統派辯證唯物論。

(註四) "Produktion sweise" (生產方法)

和舊唯物論，甚至實在論，新機械論等不同的地方，是在科學的辯證法之一點。(註二五)

所謂科學的辯證法，第一是辯證邏輯的應用。從前的思想家，一向都用同一律 (the law of identity) 來做邏輯的基礎。殊不知現在的世界是處處有矛盾的；而用同一律做基礎的邏輯世界，却不許有矛盾。這樣思考和實在不必相同，便是說：邏輯的世界不能保證現實的世界。辯證邏輯學家從動的史的立足點，承認黑格爾『矛盾是推進宇宙』的名言，看取了世界的無限差別性；而從無限對立的融和，又透解了宇宙的無限統一性。生與死是同時並存，因與果是同時潛伏，善惡美醜一切相對價值並不是互相排斥的兩種東西，而是互相含存的兩種因素。凡形式邏輯中的歸納和演繹，分析和綜合，在辯證邏輯看來，只是客觀認識之必然的要素，並不是獨立的認識方法；它們只是在統一作用中表現其作用而已。所以辯證邏輯是把世界表現為分析和綜合，歸納和演繹之辯證法的統一。(註二六)

第二：科學的辯證法又認取宇宙間一切現象的相互聯繫性和移行性。在自然科學界，新物理學各種

(註二五)當然，辯證法自古已有。希臘赫拉頤利圖 (Herakleitos, 567—470 B. C.) 首先發見萬物流轉 (all flows) 並唱『鬪爭為萬物之父萬物之主』 (Strife is the Father of all and the King of all)。康德及後康德派 (Post-Kantism) 亦皆論及辯證法。但現代的科學辯證法，是始於馬克思等。

(註二六)通常辯證法家稱這個叫做對立統一的法則 (Das Gesetz von der polaren Einheit der Dinge)。一切別的法則都從這根本法則化生。

發見的結果，物質和力能取得了共同的單位，兩者絕對不能分開；物質是力能底支持者，力能是物質底動作者。沒有力能，物質成爲絕對靜止，不生變化，物質本身便根本不能存在。所以物質不滅和力能不滅是根本連結着的。空間和時間，也是相互連結着變動。相對論把空間相對化，又把時間相對化，可是又把『空時的統一』絕對化。在生物科學界，達爾文喝醒了『種』不是固定不變，而且說明種之漸趨漸變是由於生存競爭。德弗里（Hugo de Vries）更發見了生物突變的法則，使世人明白生物進化到某種階段，必發生突創的進化，而產生一種更高的新生物。這種由『量的變化』移行到『質的變化』，又由質的變化移行到量的變化底原則，不但支配着生物界，全宇宙一切現象的歷程，都無不受這原則的支配。所以科學的辯證法是用森林的全景去看樹木，着眼於其連鎖性與統一性。物理學是分子的力學，化學是原子的物理學，生理學是蛋白質的化學。各種科學一方面是差別分離，一方面又關聯銜結。從最簡單的位置變動，到最複雜的社會進化，都可得到統一的說明。

第三：科學的辯證法是一種歷史哲學。一般唯物論對於自然現象，雖能取唯物的見地，但一觸及歷史理論，便有點望而却步。辯證唯物論，也被稱爲史的唯物論。它從歷史發展過程的立足點去觀察和解釋自然，故能概括自然的全相和真相。同樣，它用動的辯證邏輯去探究社會歷史，所以一切部門，應鑰而開，頭頭是道。從來的歷史哲學，道德哲學，法律哲學，宗教哲學等，都被唯心論者認爲抽象理性底展開。辯證唯物論探索到歷史活動的最後原因是推動大衆底階級對立性。一切文化思想和政治上的鬭爭，都不外乎階級

鬪爭；而一切階級解放的鬪爭，都以經濟解放為原動力。生命必須以欲望為條件，自由必須受物質可能性底限制，道德必須與財物聯合起來而下判斷。這種唯物物的社會歷史觀，不像從前的哲學家專在主觀思惟中想出一切事物的聯絡，而是在客觀事實中發見這種聯絡。所以辯證唯物論，把一切別的哲學都看作玄學，而自稱科學的哲學，而且也是大眾的哲學。恩格斯說：『新學派——在勞動發展史中找出了全社會史之認識底樞紐底新學派，最初就集中其注意力於工人階級，而備受其歡迎。』（註二七）

現代的唯物哲學，固不止上述三派；但這三派至少可以代表我們這個時代的新唯物論。現在我們既已聽到了新唯物論代言人的主張，為公平審核是非起見，不能不請另一造的新唯心論出來講述他們的思想，而且也讓他們舉出三派來吧。

第二節 新唯心論

一 批判的觀念論或新批判主義

康德真是一位哲學史上劃時代的巨星，他打破了而又綜合了唯心（當年是理性派）和唯物（當年是經驗派）底兩大壁壘，獨樹旗幟地自稱為批判哲學（*Kritische Philosophie*）。不幸康門弟子——

（註二七）見恩格斯：*社會主義的發展序*。

後康德派 (Post-Kantians) 把師父的『物如』 (Ding-an-sich) 誤從心裏的觀點，解釋爲意志 (如菲希推) 爲情感 (如謝霖) 爲理性 (如黑格爾) 遂馳入於獨斷的舊唯心論底歧流。爲闡明真的康學，十九世紀的後半，發出『返於康德』 (Back to Kant) 的呼聲，(註二八) 如郎格 (F. A. Lange, 1828—1875) 李布曼 (Otte Liebmann, 1840—1912) 杜任 (Eugen Dühring, 1833—1921) 一流人是其代表。照他們的意思，哲學底任務，只應根據康德的提示，批判科學的前提，檢查一切科學活動所以立身之基礎。杜任吸收了辯證唯物論的思想不少，(註二九) 說明思惟與實在底關係：由形式的知識言，思惟和實在相對立，由實質的知識言，思惟却和實在相一致；而這兩種知識，不能相離，所以實在的世界只是一個。世界的全景包含了自然現象和意識現象，前者好比劇場，後者好比演奏者與聽衆，但必定聯爲一起，不能拆開。自然有動相，有傾向，有目的性。自然由一羣歷級組成，低級爲高級之土台，高低之標準，在其傾向所達到的程度如何。所以自然不但存在，而且活動，而且意識着它的存在和活動。非意識的歷史，不足以有意義地說明機械的歷史，故意識爲自然之最高目的，而幸福快樂又爲意識之最高目的：這是杜任所自稱的實在哲學。(註三〇)

(註二八) 在李布曼作 Kant und Epigomen (1865) 一書中，每篇之末皆高呼 "Also muss auf Kant zurückgegangen werden!"

(註二九) 著有自然的辯證法 (Naturliche Dialektik, 1867) 等書。

(註三〇) 一八九五年所新版印行者，即其哲學課程 (Kursus der Philosophie, 1875) 一書所改名。

(Wirklichkeits philosophie)

馬堡學派(註三一)的領袖柯亨(Hermann Cohen, 1842—1918)更進一步,以文化意識(Kulturbewusstsein)解釋實在;他直以為我們所住的世界,不是自然界而是文化界。我們說『星』何嘗是天然的星,實無非是天文學上的星;我們說『花』何嘗是天然的花,實無非是植物學上的花。所謂『所與』(das gegebene),實即是『所發與』(das aufgegebene)。於是一切的一切,全是文化意識底出產品。而文化意識實即思惟。思惟是能動的創造的歷程,所以自能蒐羅原料(指感覺與件,組織原料,而且製造原料。這樣,世界底客體是藉思惟而邏輯化者。一切事物,皆思惟所賦予,皆邏輯的產品;未經邏輯化的東西,不成什麼意義,沒有什麼存在。這邏輯化的世界,得分為十二個範疇:(註三二)

- | | | |
|---------------------|---|-------------------|
| I. 思想基本 | { | 1. 根源 (Ursprung) |
| | | 2. 同一 (Identität) |
| c. 矛盾 (Widerspruch) | { | 1. 純粹數理 |
| | | 2. 多 (Mehrheit) |
| | | c. 全 (Allheit) |

(註三一)因為這一班人都是德國馬堡大學(Marburg)的教授,故有此名。但這學派中人認為馬堡學派,不僅具地理的意義,且更含重大學術的意義,即其任務不但在『復返康德』,更在『徹底康德』——貫徹他底『批判』精神。他們以為:要理解康德(Back to Kant),非超越康德(Beyond Kant)不可。

(註三二)這就是他們所謂『超越康德』的所在。康德也曾分析得十二範疇,但是一張靜的固定的呆板的表格。柯亨(Hermann Cohen)即使它成爲動的,活的,即除普遍性及必然性外,更具有能動性及創造性。

- III. 應用數理
- 1. 實體 (Substanz)
 - 2. 因果 (Kausalität)
 - 3. 目的 (Zweck)
- IV. 程 式
- 1. 可能 (Möglichkeit)
 - 2. 現實 (Wirklichkeit)
 - 3. 必然 (Notwendigkeit)

柯亨把世界一切歸原為純粹思維，更把純粹思維歸原為邏輯或數理，化全世界為一數理的結構，確是一個很巧妙很有力的唯心論者。換言之，他的方法是現代的，他的精神是古舊的；用了現代的技術，闡明古代的遺產，不失為新唯心論之一派。(註三三)

其後那托普 (Paul Natorp, 1854—1918) 比柯亨的唯心色彩更濃厚，甚至可以說德國今日的法西斯思潮，直接從這裏演化出來，也不為過。那氏也以為哲學應該是『科學的』和批判的。科學不是完成的事實，而是無限的過程，然而認識自身之連續的條件則不變；這便是綜合主觀性 (Unifying Subjectivity) 或稱『直接意識』事實 (Faktum) 等於成長 (Fieri)，自然 (Nature) 等於文化 (Kultur) 存在 (Sein) 等於應該 (Sein-Sollen)，所以世界得歸結於三支：邏輯，倫理，美學，而以倫理 (『應該』的學問) 為最高。自然皆是有理性的，而理性本身皆是目的性的，人生當然是目的性的了。個人不能離社會而獨立，文化和教育的目的，在規納個人意志於集團之下，使融凝於文化創造的大社會；這就是那托普的『唯

(註三三) 參考柯氏三著作：純粹思維的邏輯 (Logik der reinen Erkenntnis, 1902) 純粹意志的倫理 (Ethik der reinen

Willens, 1904) 純粹情感的美學 (Aesthetik der reinen Gefühls, 1912)

心的社會主義，』(註三四)也可以說是德國納粹(Nazi)運動之哲學的基礎。

二 新黑格爾派

如果德國的法西斯有新唯心論爲其哲學的台柱，那末意大利的法西斯，更可以舉出克羅采(Benedetto Croce, 1866—)、琴台兒(Giovanni Gentile, 1875—)輩做哲學的支持人了。上章講過：黑格爾學說包含着『國家高於一切』底概念；他又用辯證的三折演進法，說明宇宙的真相是：理性(正)自然(反)精神(合)。精神又可分爲三：主觀精神(正)客觀精神(反)絕對精神(合)。絕對精神又可分爲三：美術(正)宗教(反)哲學(合)。而尤以哲學史爲最高，因哲學史即是人類思想史，亦是宇宙演展史。這種思想，到了意大利，適與民族好尚及國情相合，(註三五)遂產生了歷史主義的新黑格爾學派，可以克羅采爲代表。克氏倡言『歷史即哲學』，『哲學即歷史』，因爲兩者的根柢都是『心』。『心創造其所解釋，復又解釋其所創造。就作創造者言，心是歷史；就作解釋者言，心是哲學。宇宙間唯一的實在只是

(註三四)參考那著：社會教育學 (Sozial-pädagogik, 1899) 心理學與批判方法 (Allgemeine Psychologie nach Kritik

Scher Methode, 1912) 實踐哲學講話 (Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925)

(註三五)參閱意大利十八世紀大思想家費可(Giovanni Battista Vico, 1688—1744)及十九世紀大文學家桑克蒂(Francesco Sanctis, 1817—1883)及卡達齊(Giuseppe Carducci, 1835—1907)諸氏著作。

心。心不斷地自己創造，不斷地開演流轉，又不斷地反省質難：這實在是一個動的辯證的世界觀。（註三六）克氏說：『真的進化，必同時滿足兩相反的條件：一方時時刻刻要有新而善的獲得，一方又要於每一新到的時刻質難起疑，然也并不失其所已得。就是一方永遠解決，一方又永遠重提要求新解決的問題。』（註三七）

克氏放棄了黑格爾似動而實靜的，永定的，已完成的『汎邏輯主義』（註三八）深深領悟宇宙間具有『非邏輯的』事物，如美術，如自然等等。他鍾心於經驗（確切地說，各人的，當下的，現實的經驗）的衆多與直接，但他並不甘心止於此步，他要把種種經驗敍次起來，並且系屬起來。據他的倫列心的活動，可分為純理的與實際的兩種。純理的又有兩種：直覺的（美學）與觀念的（邏輯）；實際的又有兩種：有用的（經濟哲學）與善的（道德哲學）。純理活動可以不含實際活動，實際活動却必含有純理活動。經濟行為可以不含道德行為，道德行為却必含有經濟行為。經濟活動是由個人應現在的境遇而起，道德活動是準據某超越物而起，是屬於普遍的目的，是表示統一性。所以善惡的標準乃是統一性與衆多性的衝突。意志不

（註三六）參考他的歷史的理論與實踐（*Theoriae Storia della Scrittaographia*, 1920）這是他的精神哲學（*Filosofia dello spirito*）第四卷，第一卷是美學（*Estetica*, 1902）第二卷是邏輯（*Logica*, 1905）第三卷是實際底哲學（*Filosofia dello Practica*, 1909）皆有英譯本。

（註三七）參閱約德現代哲學導論（*C. E. M. Joad: Introduction to Modern Philosophy*, 1924）有張松年漢譯本。

（註三八）見其黑格爾之存與亡（*Saggio Sullo Hegel*, 1913，英譯本 *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, 1915）

統一而陷於滅裂支離，行爲遂由積極性而墮入於消極性。琴台爾的統一思想更爲濃厚。他認心靈具自我意識，爲主體而同時爲客體，爲創造者而同時爲被創造者，復同時爲主客體綜合者 (Subject-making-an-object-of-itself)。(註三九) 這樣，衆多的現實的小我，必被包入於統一的精神的大我；黑格爾的絕對精神，遂瀰漫於羅馬的天地了！(註四〇)

新黑格爾派在英美現代，亦占很大的勢力，代表人物有勃拉萊 (見前) 巴桑圭 (亦見前) 勞台斯 (Josiah Royce, 1855—1916) 等。勃拉萊採用英美特長的『經驗』哲學，來闡彰黑格爾的根本精神。他亦以爲經驗本身是具體的，整個的，全體的，絕對的，不可分析的，沒有主客觀的。經驗便是渾合的『這』(Thatness)。「這」是真的實在。若『這』一變爲『何』(Whatness)，便陷於矛盾而不可究詰。舉凡我們所要研究的時間，空間，因果，關係……一類範疇，無不自相矛盾。例如在『甲 R 乙』一公式中，甲、乙表示關係者，R 表示關係；但在這公式中，你說有三項呢，或兩項？若說是兩項，則 R 是個什麼？若 R 也是一項，則 R 項與甲項之間，必須更有關係。以 R_1 代之； R_1 又爲一項，則必須更有 R_2 ，必須更有 R_3 ……如是類推無已，則又不啻自白：甲和乙不能相連，不能有關係。若反過來說，R 不是一項，則甲乙中間既無媒介，又何得相連？所以左右皆絕路，不得正解。關係之說如是，因果之說也何獨不然。假如甲是因，乙是果，照上面的公式，甲又可能

(註三九) 參考他的心是純動論 (L'atto del penare come atto puro, 1912)

(註四〇) 克勞兩人都做過意大利政府的高級教育長官，著有教育改革論 (The Reform of Education, 1922)

產生乙呢？這樣，我們一切知識，思惟，無在而不矛盾，無一可靠。然而這世界，正因處處都顯出矛盾，所以纔潛有真理。我們若從它的表象來看，便處處都是『何』，處處都是相對，處處都是有限的，處處都沒法把『這』講出。『這』是一霎那間的經驗，再充實再豐富也沒有了，所以永遠超過有限的知識思惟。知識思惟既是永遠矛盾，所以沒法抓住不矛盾的『這』，但『這』與『何』並非兩界，『這』就寓乎『何』之中，絕對就寓乎相對之中，真理就寓乎矛盾之中，實在就寓乎表象之中。表象之所以都各自矛盾，便因為他們都參預了實在的一部分。我們因為偵遍了這矛盾的表象，所以機悟了不矛盾的實在。勃拉萊巨著表象與實在（註四一）一書，便在發揮這個對立，而為黑格爾底『凡實在的必是有理性的』一言下了詳細的註腳。

巴桑圭也以爲實在是整全的個體（individuality），亦可稱爲『統一原理』（unifying principle）（註四二）原理能自起分別（self-distinguishing）或自己客觀化（self-objectifying），這就是世界的一切現象。因爲原理是整個的，統一的，絕對的，所以紛紛發放出各種現象來，背後還是把它們牽在一起，並不是散亂多歧的。而且這些實現，可以劃分等級，如桌子，椅子，電風扇等等，雖亦被牽合，被繫存於統一原理之中，但比較是低級的，無知覺的，不自由的，即『物』的。到了最高級的『心』，便有自覺，有自由，愈分明，愈統一。

（註四一）『Appearance and Reality』一八九一年初版，一八九七年擴大版。

（註四二）參閱他的個體與價值的原理（The Principle of Individuality and Value 1912）個體的價值與目的地（The Value and Destiny of the Individual, 1913）。

所以高級的東西，包含着統牽着低級的東西；『物』和『心』不是平行對立，而是從屬關係。(註四三)這是新唯心論者解決心物問題的一個方法。價值既以統一或整全為標準，所以國家應當完全包容國民的利益。個人與國家決不應有衝突，因為國家是『集合意志』(collective will)；這是現代很流行的一種國家哲學。(註四四)

三 生命派

生命派(Vitalism)可分作三類來看：(1)以柏格森(Henri Bergson, 見第二章第一節之三)為代表的新浪漫主義；(2)杜里舒(見第二章第一節之三)的新生機主義；(3)詹姆士(William James, 1842—1910)杜威(John Dewey, 1859—)一流人的實用主義。自從叔本華(Arthur Schopenhauer, 1788—1860)提出『生活意欲』的世界觀(註四五)以後，達爾文(見同前)以生物學事實佐證其說，尼采(F. Nietzsche, 1844—1900)復張大其辭，唱『權力意志』(The will to power)之說。(註四六)

(註四三)見其一九一三年講辭心與其對象的分別(The Distinction between Mind and its Object)

(註四四)參考巴氏早年所著國家之哲學的理論一書(Philosophical Theory of State, 1899)

(註四五)見其名著意欲與影相的世界(Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819)

(註四六)見其未完成之名著 Der Wille der Macht, 1888

法國倫理學家蓋育 (J. M. Guynau, 1854—1888) 主張生命一元論，以生命力的擴張解釋道德。(註四八) 他的後輩柏格森，遂組成『生命衝動』(Élan Vital) 底哲學。柏氏名著創化論 (見前) 是取新生物學的事實，對機械的進化論加以質難而成。生命並不滿足於僅能適應環境，它一定要再向前衝，要冒死向上奔進，這表示宇宙間潛伏着一種衝進力，不斷地推動生命，如浪擁潮推。柏氏更從心理學的基礎，闡明意識不僅是一串相繼而起的心態，乃是刻刻絲延擴積的衝流。(註四八) 這樣，我們的世界，是無時無刻不在轉變，無時無刻不是創新。(註四九) 如果世界的本相是刻刻遷流，擴展，新創，那我們便不能用尋常因果性的，分割的，呆板的科學去探得它底究竟，只有用我們本身固有的本能直覺可以握得住，因為我們自己原是刻刻衝進的，刻刻創造的，整個不可分的，動的，活的，自由的生命。這世界既是刻刻創造變化，故凡一瞬間所表現的新狀態，皆為前此所未見，所不可預測，絕對自由而非循環，或決定。至於世間非生命的物質，固亦生命的一小部，不過硬化而向下罷了。世界底全景是：一切有機體，合成一不可分的巨浪，動物立於植物之上，人類立於動物之上，合全體人類性，形成一大軍勢，橫行無阻，恍如具不可思議的神力，衝開萬死而直前。這種哲

(註四七) 見其非義務非制裁的道德論 (Esquisse d'une Morale Sans Obligation ni Sanction, 1885)

(註四八) 見其意識的直接材料 (Essai Sur les Données immédiates de la Conscience, 1889) 卽漢譯時間與意志自由

(商務)

(註四九) 這種思想，雖同於古代赫拉利圖 (Heraclitus) 的『萬物皆流』(all flows)，但柏氏從現代科學的方法和結果而立論，完全自成一箇新局面。

學，充分地表現着現代『動』和『革命』的精神。法國工團主義(Syndicalisme)，新天主教運動，新浪漫派文藝思潮，都直接受這哲學的影響。(註五〇)

杜里舒一流人(註五一)的生命派，與上述柏格森學派頗有出入。柏學是反映着法蘭西民族藝術的直覺的、自由的精神，杜氏却承襲了老家康德的批判方法，佐以生物學的實證，也達到了生命的唯心論底目的。杜氏是一生物學家，從海克爾(見前)研究方向出發，但其結論並不落到機械的世界觀，而反轉入目的論的世界觀。他研究海膽小結節(Echinus Microtuberculatus)的卵，發見雖在任何幼稚的生物，其種種部分，都具有『豫能』(表現的可能性 Prospektiv Potenz)。生機體絕不像物體那樣被動和分裂，它本身有活力，能自律，自主，自行，而趨向全體性，杜氏叫它做隱得來希(Entelechie)——這不但是個體的根源，也就是宇宙的根源。在這裏，杜氏便由生物學轉入形上學。他以爲認識世界，不外兩途：一從事實着手(即日常的經驗)，一從自我入手(即邏輯批判)。從事實去探究世界，得到『隱得來希』已如上述。現

(註五〇)與柏格森類似的新浪漫主義者有蒲屈魯(Emile Boutroux, 1845—1922)其人其重要著作爲自然的偶然性(De la Contingence des Lois de la Nature, 1874)認宇宙本體爲自由創造的精神活動。其浪漫神秘的色彩更比柏格森爲濃厚。

(註五一)杜氏著作除在第二章已介紹的真生論外，尚有機體論(Philosophie der Organischen, 1908) 實在論(Wirphilosophie, 1917) 秩序論(Ordnungslehre, 1912) 知與思(Wissen und Denken, 1919)等與杜氏思想相同的有 Johannes Reinke (1849—) 善有行動的世界 Die Welt als Tat, 1899), Beecher Will am Stern 等等。

在改用批判方法，杜氏以『我知』爲出發點，研究『我』與『物』的關係，發見第一原理是：『我覺得有某物』(Ich habe bewusst etwas)，這是原始關係，是發見秩序的符號。雖然『我知』的範圍有限，而事物的實在難窮，但由果推因，所求的因之複雜程度，總不可減於所已得的果之複雜程度。『我知』既是秩序的全體，宇宙必是一大秩序的全體。這樣，杜氏哲學系統的特點是：以生物的秩序擴充到宇宙的秩序，以我知的方法，推測萬物的關係，可以說是批判的唯心的新生機主義。

詹姆士所領起的實用主義，(註五二)更比杜里舒的『方法的我知主義』(Der Methodische Solisismus) 深入一層，而趨於實在論的傾向。本來實用主義只是一種方法學，但以後也踏入了形上學的領域。它的興趣，原在研究：何謂真偽？真理的標準在那裏？知識從那裏來的？實用主義者以爲：我們人是生物，物與外界發生關係時，並不能將外物整個地攝到心裏來，而只發生於某一點上。那一點是什麼呢？就是『於我們有用』的。所以我們的一切知識，可歸原到直接知識(實地經驗)，更可歸原到『有用』有用的

(註五二)實用主義雖由美國皮耳士(C. S. Pierce, 1839—1914)創始，但他的學說後來反被擯於實用主義之外，而詹姆士乃成爲此道之始祖。其重要著作有：實用主義 Pragmatism, 1907) 真理底意義 (Meaning of Truth, 1909) 一個多元的宇宙 (A pluralistic Universe, 1909) 繼之者爲杜威，其主著有經驗與自然 (Experience and Nature, 1925) 確實底追求 (Quest for Certainty) 在英有薛勒 (F. C. Schiller) 之入本主義研究 (Studies in Humanism, 1907) 在德有范興格 (H. Vaihinger, r. 1852—) 之好像的哲學 (Philosophie der Als Ob, 1911)

是真的，無用的是假。愈用物便愈知物，愈得到真理；所以真理是生長的，放大的，不是一成不變的。這樣，我們的世界，簡直只是生命的實用或經驗罷了。經驗之外無存在，一切存在於經驗之中，存在即經驗（to be is to be experienced）。世界不是客體地獨立存在，不是超我，是主觀的，是人為的。我們經驗自身就是宇宙全體，這樣，宇宙便不是一個靜的，定式的絕對（a block Universe），（註五三）乃是多元的，常新的，時時刻刻在創造中的動態。宇宙（即經驗）好比一大洪爐，在熊熊地燃燒着，不斷地把生料（感官所得者）吞入融化，不斷地重新組織，重新解釋，重新估價。所以實用主義亦可稱為人本主義（Humanism）或『人中心的唯心論』（Personal Idealism），因為這個宇宙不外乎由人造出來的。（註五四）

好像羅素自稱為非唯心論亦非唯物論的中立論者一樣，實用主義者亦不承認自己的哲學是唯心論。至少在哲學方法上，在認識論上，他們的確不見得是唯心的或唯物論的，因為他們把主觀的心和客觀的物融成一片，看做一個整的作用（function）。詹姆士的哲學系統，甚至被歸列在實在論底類伍內。（註五五）

（註五三）見詹姆士：多元的宇宙（A Pluralistic Universe, 1909）

（註五四）實用主義很像古代希臘哲人普洛塔哥拉斯（Protagoras, 490—400 B. C.）所倡言的『人為萬物的衡準』（Man is the measure of all things），所以他們有『復歸勃洛』（"Back to Protagoras"）的口號。不過實用主義有心理學的方法，有生物學的基礎，有進化論的武器，這些都是近代的產物，決不是從前勃氏所能夢想得到的。

（註五五）見歷萊：現代哲學趨勢（R. B. Perry: Present Philosophical Tendencies, 1912）第五編及附編。

從正統派唯心論者看來，或者實用主義簡直是唯物哲學。他方面，很左的德波林派（註五六）的唯物論，亦屢被更左傾的唯物論者嗤爲唯心哲學。所以在現階段的哲壇，唯心唯物底分界線究在那裏，很不容易辨別。右的還有更右，左的也還有更左。折衷的哲學也仍有倚左倚右唯物唯心之可爭。左與唯物論爭，右與唯心論爭的結果而產生新唯心論，朝與新唯心論爭，夕與新唯物論爭的結果而產生更新的唯物論。所爭愈劇烈，爭之點亦愈細窄，爭之技亦愈縝精而鞭辟入裏，隨而學派亦愈五光十色，斑駁繽紛。其趨勢將爲：這種爭戰的領域會益加擴大，參加的人員會愈趨愈衆。在這世界中，一日爭鬪不息，哲學也使一日活躍而不會被『取消』

第三節 基督教與哲學

一 宗教與哲學底異同

『取消哲學！』『打倒宗教！』『宗教是麻醉大衆的鴉片！』『哲學是叫人觀念模糊的麻醉劑！』這些口號，都從現代最新的蘇維埃俄羅斯大本營發出來的，許多人遂以爲宗教和哲學，在現今都陷於同一的劫運，可以楚囚對泣——否，爽性可以相抱痛哭一場，而駢首受戮吧！

（註五六）這派的代表人物除德波林外，有卡列夫、史坦、斯多略羅夫、盧波爾（Loudin）等。德氏主編在馬克思主義旗下一種哲學雜誌著有辯證法與自然科學。

如果進而細加探究，便會明白那些高唱『取消哲學』的哲學，自己還是一種哲學。他們所要『取消』的是他們覺得很不滿意的蘇俄把持中的所謂正統派馬克思哲學。哲學既亦不免為鬭爭的產物之一，任何哲學學派到了統於一尊的威福地位，自然會引起反動。而且那個反動，必須也是根本同性質的東西，所謂『以毒攻毒』，非哲學是決無能力或資格可以取消『哲學』的。新科學纔可以取消科學而代之，另一系統哲學纔可和這一系統哲學相對相爭，大刀隊是沒法和新式坦克車或飛機決鬥的。同樣，在蘇俄高唱入雲的『打倒基督教』，並不是僅僅的社會主義或共產主義，乃是貨真價實的共產教。在共產主義未曾火熱化，信仰化，崇拜化，神聖化即宗教化以前，是不能打倒基督教的；尤其是在蘇俄的基督教，實在不外乎東方希臘加特力教會，和共產主義或社會主義太相違反，更易激成『對立』的陣線。換言之，希臘教太是舊宗教了，而他方面，共產教太是新宗教了，那樣顯明的對照，豈有不走上打倒的路？所以取消哲學者還是哲學，取消宗教者也還是宗教。

宗教與哲學，究竟是否同物？抑或根本懸殊？如有同異處？它們的相同點和相異點，各在那裏？互相交錯點又在那裏？如果哲學是關心於『整全』（Wholeness），（註五七）那宗教也是帶有整全性的，尤其是基督

（註五七）斯賓塞（H. Spencer）下哲學底定義為『全部的統一的學問』（Completely Unified Knowledge），以與分科的部分的『科學』相對照。古希臘詩人蘇福克（Sophocles）被稱道為『從全局的目光去看人生』（to see life whole）。蔡元培氏在他哲學綱要（商務）裏說：『哲學所求的智，不是限於一車一物的知識，而是普遍的；若要尋一個我國過去用

教，非讓獨一的全知全能的神來包括一切不可。這是哲學和宗教都跟科學根本區歧之處。哲學要窮探世界底究竟，實在，或本體，宗教也非闡明這世界底本體不可的。叔本華說我們人類天生有一種形上學的欲求 (Metaphysische bedürfnis)。這種欲求是哲學的根源，也是宗教的根源。哲學要求對整個的世界有一圓滿的解答，宗教也有這樣要求，尤其是高等宗教如佛教之類，完全立基於『問題底追逼』。梁漱溟氏代佛教解釋得很扼要：『你莫以為人類所遇到的問題，經人類一天一天去解決，使一天從容一天。所謂問題底解決，除掉別入一更難的問題外，沒有他義……我們遇到這不可抗的問題，沒有別的，只有出世；即為宗教到這時候，成了不可抗的必要了。』(註五八) 出世是佛教對整個世界問題底解答：『願神名成聖，願神國降臨，願神旨得推行——在地上如在天上』(『Hallowed be Thy name; Thy Kingdom come, Thy Will be done on earth as in Heaven』) (註五九) 是基督教對整個世界問題底解答。

丹麥名哲霍賦定 (H. Höffding) 氏謂宗教底根本原理，在於『價值保存』(Conservation of Values)

過的名詞，以「道學」為最合。(第一編頁一)他又引用韓非子解老篇中所解釋的『道』字，來證明道正是哲學底內容和功用。作者亦在拙著宗教哲學(青年協會書局)裏說明我國惟有『道』字可以勉強翻譯西洋的“Religion”(第五章)聰明的約翰·福音底漢譯者把第一句 *Ev aspau Bvō Roros* 譯作『太初有道』希臘文 *Roros* 是從希伯來文 *רִחוּם* (神言，神命，神意) 轉譯而來，更可見『道』字與宗教同義亦與哲學相通了。

(註五八)見少年中國雜誌宗教問題專號梁文

(註五九)耶穌的禱文見新約聖經馬太傳六章十節。

底信仰。(註六〇)美國賴特 (W. K. Wright) 亦謂『宗教是在努力求得保存社會承認的價值。』(註六一)不錯，宗教並不是純理論的東西，不是為知識而知識 (Knowledge for Knowledge's sake) 的；它必須評價，必須追問怎樣是好，必須尋安心立命之所，必須己立立人，自度度他地聯合人類共登極樂的天堂。哲學亦何獨不然。近代人事繁複，理想縮紛，各種規範科學 (Normative Science) 逐漸產生，引起哲學家對於『價值』方面之重視。尤其是現代德國西南學派 (註六二) 和各地實用主義思潮 (註六三) 幾將哲學全部等於價值論 (Axiology)，甚至等於生活術 (The art of living)。(註六四) 理想人生和理想世界確為哲學和宗教所共同追求的目標。

不過宗教跟哲學自有其不同所在。哲學畢竟是『學』，而宗教畢竟是『教』。哲學不過一種思想體系或有系統的思想，宗教則是人生全部的活躍。宗教必須兼『知』『信』『行』三者而有之，哲學不必有行有信。哲學的主素仍在於知，即人生觀，宇宙觀唯物史觀……底『觀』，宗教非有堅信不可，非有實際

(註六〇) 見其著宗教哲學 (Religions philosophie, 1901) (英譯本頁十四及二〇九)

(註六一) 見其著一個學生的宗教哲學 (A Student's Philosophy of Religion, p. 43)

(註六二) 文德爾班 (Wilhelm Windelband, 1848—1915) 為此派領袖，將康德的先驗範疇解釋為評價性。

(註六三) 實用主義思潮或實用運動 (Pragmatic movement) 所包含者及其領域甚為廣泛，除發源地美國外，英之入本主義法之柏格森派，德意的意志學派都屬於此。

(註六四) 參考帕克屈哲學導論 (G. T. W. Patrick: Introduction to Philosophy, p. 9—10) 馮友蘭在其人生哲學 (商務第一節) 書中界說哲學為『好了之學』。

活動不可。前者只提示一種見解，後者必須身體力行。這是宗教與哲學兩者根本上的殊異處。(註六五)上章講過（第二章第三節之二）宗教好比母親，科學好比兒女。如果哲學加入來，那最好沒有，就把它比做父親。有人認宗教為女性的，也有道理。哲學自然應當屬於剛性。這也可以輔助說明宗教與哲學底區別了。和母，我們不能判斷誰比誰更重要，不過從家庭的集團言，母親似乎更負全般的繁汎的任務。所以我們可以說：宗教比哲學來得範圍廣些。

哲學是『觀』，是眼目，是分辨方向的，提醒的，批判的；宗教底主素是『力』，是活動，它每沒有哲學那樣犀利的眼光，有時很朦朧——晚年的宗教，常易陷於老眼昏糊，失却分辨批判的功能。有等低級的宗教，更屬盲目無明，隨意亂動瞎動，危險自不待言。這種地方便是哲學可以幫助宗教，宗教應當仰賴哲學之處。一個健全的人生，必具一對健全的眼目；一個完備的宗教，必須有它的神學或哲理的基礎。看它的神學是否健全的，合理的，經得起高等批判的，便可評價這個宗教是否為一妥善的宗教。宗教的『信』和『行』須有健全的『知』為其強固的基石。宗教之所以能不斷創進，常保持青年英勇的精神，端在洗煉其雙目，使能刻刻認清應走的方向，庶得稱為進步的宗教。宗教若不引哲學為良友，時時攻錯他山，便會神學硬化，

(註六五) 馮友蘭氏在其人生哲學(十三章)中說『宗教攬有神話及由之而起之獨斷(dogma)及儀節形式，而哲學則無之，此

其異也』云云。按神話、獨斷、儀式三者，實不過宗教的附寄條件，並非它的必要成分，不應拿來和哲學比較，而判定其異同，可

參考拙著宗教哲學(青年協會書局)第一章第一節乙項。

宗教經驗陷於錯覺，遂陷入於所謂迷信或左道。不過現代哲學派別至多，如上所述，宗教究竟引誰拒誰？誰是益友？誰是損友？這是很值得研究和分析的。

二 新唯物論對於基督教的挑戰

『良藥苦口利於病，忠言逆耳利於行』這兩句格言，真可為基督教對現代唯物論底座右銘了。大家都知道，基督教底哲學基礎是唯心論，這是不可為諱的。本來唯心論和宗教有一種臭味相投，瑟琴好合底天緣；在人類文化史上，這兩位總是勾搭一起，相需相求。唯心論遂至被稱為『宗教的哲學』，以別於唯物論之為『科學的哲學』。(註六六)印度哲學史，也可以說就是印度宗教史，它們的哲學都是宗教的哲學，都是唯心論。中國的宋明理學（心學），無論程朱或陸王，都是唯心論，也都是使儒教化成宗教底關鍵。西洋中古的『死關落』哲學（Scholasticism），人人都知道是基督教神學。十八世紀後半的浪漫學派（Romantismus）（註六七）繼承了康德實踐理性批判（Kritik der Praktischen Vernunft, 1788）中『上帝存

(註六六) Religious Philosophy vs. Scientific Philosophy 見賄萊：現代哲學趨勢（Present Philosophical Tendencies, 1912, p. 36）馬克斯等稱其社會主義為科學的社會主義以別於空想的（宗教的）社會主義。

(註六七) 菲息推（J. G. Fichte）薩勒（J. C. F. Schiller）謝萊（F. W. J. Schelling）詩來邁哈（F. E. D. Schlegel）史萊格爾（F. Schlegel）叔本華（見前）和黑格爾一班人。浪漫學派一名原為十六世紀意大利西班牙文藝上一種趨勢，迨十八世紀普及於歐美全部文壇底一大文藝運動，但波及至哲學界也發生了很大的浪漫性的反應，哲學史上遂把那哲哲人總括起來，稱為浪漫學派。

在，『意志自由』、『靈魂不滅』底三原則，加以淋漓燦耀的發揮，故被稱爲道地的『宗教的哲學』。其中尤以黑格爾的唯心論，有力地供給了近代基督教神學底骨子。如果黑格爾哲學一度經過了費兒巴哈底倒戈，再度經過了馬克斯恩格斯底批駁和革命，那基督教神學便也連帶地要倒潰下去了。

基督教倒不怕舊唯物論或無神論（Atheism），因爲她擁有一大羣精壯英秀的子女（新科學）做她老人家的高射炮，魚雷，潛水艇，電網，而舊唯物論在這些嶄新的防護武器前，便已自我粉碎漸滅。自然，傳統的基督教舊神學連達爾文進化論也還不能接收，一定碰到舊唯物論還會魂破膽碎。不過，我們這裏所說的基督教是進步的耶穌精神的基督教；它可以拜聽新機械主義的倡言，可以延晤唯物辯證法而與交相磋切。耶穌本人也深深地承認精神之物質的基礎，社會動盪，矛盾的原理，和事理的必然性。他要求大家須有飯吃，而後大家可以欣欣向善（註六八）正與馬克思所說的『物質生活的生產方法，規定社會的，政治的，及精神的一切生活過程』（註六九）差不多意思。他也參透了社會進化之辯證的歷程，而認鬪爭爲必要的條件（註七〇）又正與馬克斯所說的『社會的物質生產力發展到一定階段，便和當時的生產關係發生

（註六八）主禱文：“Give us this day our daily bread, and forgive us those debt……; and deliver us from evil.”

見新約馬太傳第六章十一節。

（註六九）“Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen, und geistigen Lebensprozess überhaupt.” 見其政治經濟學第一卷卷首序言。

（註七〇）“For I am come to set a man at variance against his father, and the daughter against her mother, and

衝突……於是一個社會革命的時代，遂展開了『(註七)的話互相印證。難怪有不少好事者把基督教和馬克思主義時時相提並論，冶於一爐。

新唯物論的宇宙本體觀，雖已昇華了形質的『物』而為『事』，為『原理』，為『關係』，但並未確定其神性，這當然是屬於一種『疑神論』(Agnosticism)。(註七)對於有神論的基督教施放一枝冷箭。新唯物論雖亦承認『人』的價值，但只勘定他是個『社會人』，而不是『神性的人』。因是『社會人』，故不能超越於『社會生活』之外，而社會生活自有其動變進展之必然的原理。它要質問基督教：有何事實足以假定人有神性，『人是仿照神的形象而造成的』(註七)照『渥鏗剃刀』(Ockham razor)的哲學公例，這種不必要的假定，請問應不應該削去？新唯物論雖亦承認宇宙進化——生物進化和社會進化，但進化歷程自有其本身一定的法則，並無超法則的神奇活動運用乎其間。它要質問基督教：依何根據而大膽假定自然的背後，有超自然的神意，有創造的主宰？基督教的神究竟是什麼？它是有限或無限？它合

the daughter-in-law against her mother-in-law. And a man's foes shall be they of his own household... He that findeth his life shall lose it; and he that loses his life for my sake shall find it." 馬太福音十章三十五節以下。

(註七) "...Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkraft der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen..... Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein." 見同上，皆稱為唯物史觀公式。

(註七) 疑神論(或譯不可知論，存疑論)係介乎無神論(Atheism)與有神論(Theism)之間者。

(註七) 舊約聖經創世紀第一章。

理的基據何在？

的確，耶穌不是一哲學家；他的言論並沒有完具哲學體系。他是個坐言起行的人，與其謂有學問的 (Scholarly)，毋寧謂是英雄的 (Heroic)。他也許可稱為哲人，因其具有遠見 (vision)。耶穌和馬克思根本不同之點在：前者特別着眼在理想 (眞、善、美、正義)，而後者太看重實勢 (actualities)。前者由天上以俯瞰人間，後者由人城以仰窺天闕。兩人的心物觀爲：馬克思倒轉黑格爾的唯心辯證法，認存在決定意識，(註七四) 惟意識亦可影響存在；耶穌則毅然肯定了意識包含存在，(註七五) 與層創的進化論 (見第二章第三節之二) 思想暗合。其主要點仍不外乎『人』的評價問題。就生命的可能性看來，或者不妨把人的價值高估一點；基督教便可立基於此。新唯物論誠足給予基督教以實證的 (positivistic) 激刺，但基督教理想中更勇敢更革命的元素，未必非有助於社會實驗，(註七六) 而不斷地對於唯物哲學有新啓示啊！

(註七四) 原文爲 "Es ist nicht das Bewusstsein der menschen, das ihr sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftlich-ches sein, das ihr Bewusstsein bestimmt." 見其政治經濟學批判第一卷卷首序言。

(註七五) 『你們要先求神的國和他的義，其餘一切東西就都會加給你們了。』見馬太福音第六章三十三節。

(註七六) 共產主義者的歷史哲學：『自來人類的歷史，無非爲一階級鬭爭史。』(共產黨宣言序文) 未必非受基督教『天國庶運動』暗示。耶穌是一很激烈的惡制度反抗者，他實行破壞了許多當時很頑強的傳統習俗和制度。『安息日爲人而設，人非爲安息日而設。』(新約馬可福音第二章廿七節) 唯物史觀者所謂階級鬭爭，原不是個人仇視，無非代表社會結構底新舊蛻現階段的無階級運動之目的，應歸結於『無階級運動』。到那時，人人各盡所能，各取所需，而踏入眞正的『人史』(human history) 底第一頁。這不就是基督教素所理想，素所努力的人類全體都是弟兄的天國社會嗎？

總之，基督教和新唯物論比起來，在純理哲學方面，不過有神論跟存疑論之差；在實踐哲學方面，竟可說無大異。在現代精神——動，革命，大衆化的大霧之下，兩者可以攜手同行。其態度，立場，和措詞方式之所以不同，只由於一個本是宗教，另一個終是哲學而已。

三 基督教所得自新唯心論者

新唯心論對於基督教神學底貢獻，最重要的自然是價值哲學。(註七七)基督教哲學原以人的價值爲重心，可惜它只有這種直覺，却無哲學的方法來護衛，來發揚。自生物哲學新興而後，生命派勢力宏展，可充基督教很有用也很強有力的衛道干城。第一，實用主義者雖然並不明認宇宙本體是神性的（甚或和新唯物論者一樣幾乎採取疑神的態度），然詹姆士的『信仰的意志』(The will to believe)，從實用價值的立場，將那班信神存在的人們比不信神存在的打得分數高些。『寧可信其有，不可信其無』，他更從心理學的觀點，厝『神』於『The More』底潛人(intra-human)經驗圈中。(註七八)他認神祕的直觀是通常

(註七七)自陸采 (R. H. Lotze, 1817—1881)發表『價值判斷』之學說，德國神學家李耳 (A. Ritschl, 1822—1889)採用

之於基督教，將神從形上學的本體內救出，安放在心理倫理學的宗教經驗上。宗教底本質不在天啓，而在價值。我們不必問『神是什麼？』只問『神對於人生的關係是什麼？』參考其名著合法與復和的教諭。

(註七八)見其宗教經驗論相 (Varieties of Religious Experience)。潛人經驗係採取德國心理學家費希納 (Fechner)之說。

意識之刹那的開展，不得直斥爲幻；縱使退一步認爲幻覺，亦不失其在人間的價值，因爲這樣信，和希望，纔得舒調我們人生的緊張與勞疲。我們只有信『爲正義而忠誠奮鬥者』之神存在，而且最後勝利之必可獲得，纔使我們覺得值得生活。（註七九）實用主義既認經驗與本體一致，那末，宗教經驗中的神也就算客觀實在的神了。

但基督教神學家未必肯滿意於這種消極的自我催眠式的有神論。比實用主義少進一步的，有勞合斯（見上）的人格主義（Personalism）（註八〇）勞氏也以實用經驗爲出發點，但假定有一絕對的完成的經驗包含着或推動着各種有限經驗。經驗或真理是推進的，擴大的。宇宙本體是經驗之最高發展。甲是眞，乙比甲更眞，丙比乙更眞……以忠（Loyalty）爲例，作下列公式：

甲 < 乙 < 丙 < …………… 癸

忠於家 < 忠於國 < 忠於人類 < …………… 忠於忠

（註七九）見其難決定論（Essay on the Dilemma of Determinism）和人值得生活嗎（Is Life Worth Living）

（註八〇）亦稱爲絕對的實用主義（Absolute Pragmatism）實用的唯心論（Pragmatic Idealism）或人本位的唯心論

（Personal Idealism）英國塞士（A. Seth Pringle-Pattison, 1855—）的倫理主義（Ethicalism）亦與相同，美

國的鮑恩（B. P. Bowne, 1847—1910）也是屬於這派。本來人格主義的首創者應推法國的賴努斐（Charles Renou-

vier, 1818—1903）他著有人格主義一書（Personalism）謂科學應受人格底支配，真理不能離意志和信仰而獨立。這

樣，世界本體是多元的，相對的，便落於實用主義，而遠乎人格主義了。

因有這『忠於忠』的絕對道德標準，故可判衡『忠於家』『忠於國』等相對道德之高下。宇宙本體便是這樣一個絕對無限的大人格（或大我），所有小我，皆投入其中而依存其中。（註八一）這確是為基督教神學奠一強固的基礎了。（註八二）

柏格森生命哲學（註八三）所及於法國天主教的影響很大，產生了天主教現代化一大思潮，現代的人物有勃朗台（Maurice Blondel, 1861—）福嘉石（Antonio Fogazzaro, 1842—1911）陸茜（Alfred Laisy, 1857—）栗勞（Le Roy, 1870—）等。（註八四）他們從柏氏之後，把真理向知識圍城中奪出，而歸諸直覺——尤其是宗教經驗。基督教教義和信條，並不應看作真諦，以為可用邏輯推證，却都是人生行

（註八一）參考他的世界與個人（World and the Individual, 1900—1901）忠誠哲學（The Philosophy of Loyalty, 1908）等書。

（註八二）關於人格主義，更可參閱彭彼得基督敎教義略解（民十六，北京匯文學校）

（註八三）柏氏認為『上帝是自由創造，生生不已的生命，而非已成就的東西』見創化論（英譯本頁二六五——二六六）

（註八四）參看 Blondel: *L'Action*, 1893; *Le Procees de l'Intelligence*, 1922; Fogazzaro: *Il Santo*, 1905; Loisy:

L'Évangile et l'Église, 1902; *Le Roy Revue de Métaphysique et de Morales*, 1899—1907; *Dogme et Critique* 1907. 此外有意大利基督敎民治運動代表者為穆黎（Romolo Murri, 1870—）著有 *La Croce e la Spada*, 1915。又如 F. Von Hugel: *Catholic Mysticism*, 1914; G. Tyrrell: *Christianity at the Cross-Roads*, 1910; *The Programme of Modernism*, 1908; P. Salatiel: *Modernism*, 1908 等書皆可參閱。

動上的法則。基督教教會是有時間性的，受歷史律支配的禮拜團體，而不是一成不變的權威。他們努力把現代科學精神與宗教虔信互相調和，覺得『宗教經驗』是唯一有力的媒介。宗教經驗是領會本體的鎖鑰，又是導率行為底動源。這樣，中古天主教神學一向承認上帝為自明真理者，全被變換為人生心靈要求底表現。信仰的價值，存於生活行為，不在神底本性。神學及教義既屬象徵性質，自必須時時重寫，與現代學問不相悖謬。這樣現代化主義，不但在天主教內，尤其在新教（Protestantism），更見十分流行。反對現代派的，有所謂基要派（Fundamentalists），和羅馬教皇勅行的“Pascendi dominici gregis”（註八五）

平心而論，宗教經驗——甚至神契的經驗（Mysticism）未必能保證神的存在。心理學家謂人生常有兩種相反的錯覺：一以實在為不在（the sense of unreality of presence），一以不在為實在（the sense of reality of absence）。各宗教中都有所謂見異象或顯靈一類經驗，即由於第二種的錯覺。（註八六）經驗是一事，實在又是一事，我們自不應『用心理學的報告作為形上學的推論』（註八七）法國名牧穆塔（Rev. de Méta）批評得好：『在求得真理的行程上，單恃直覺經驗是空虛的。』（註八八）至於宗教行為，誠

（註八五）一九〇七年九月八日由教皇 Pius X 公布，斥現代派為『集異端之大成。』

（註八六）參考樓巴（J. H. Leuba）宗教神契心理（Psychology of Religious Mysticism）及其“*Invisible Presence*”一文（一九二七年一月大西洋月刊）

（註八七）霍良（W. E. Hoekens）語，見其神契的意義一文（一九二二年，心靈雜誌廿一卷）

（註八八）見其宗教心理學的原理與方法一文，載廿九卷道德雜誌 *et de Morale* p. 447

亦可為宗教真理之一顯明的準則。耶穌甚至解釋神國底本質是行為而不是信仰。(註八九)人——不是神——必須自己負起他解救的重擔，必須自己改變他對神的態度而後可以重生。然而基督教神學決不能單用基督教倫理學去替代。神雖然也算價值，但不應僅僅是價值。神有『用』亦必有『體』。

現代哲壇有唱『復歸斯璧諾莎』(Back to Spinoza)者；基督教神學的健全基礎，謂求之於新黑格爾也可，謂求之於新斯璧諾莎亦無不可。斯璧諾莎哲學的中心思想是自因(Causa sui)自存的實體。實體包有兩屬性：一是延長(物)，一是思惟(心)，兩者永遠並行，却是同一實體底兩面。世界一切個體都是一面為物，一面為心。他的有神論便是兩句定律：『實體即神』(Substantia siva Deus)，『神即自然』(Deus siva Natura)。自然是神底表現，實體是神底本質。是一而二，二而一的。(註九〇)這種形上學，斯氏自稱為幾何的，其實毋寧是詩的——太美妙，但亦太不批判的了。現代自然科學和心理學，證明心物交互動作的關係。我們所知道的宇宙的『事』，非純屬物的，亦非純屬心的，乃是雙方的交合。凡邏輯的範疇與可感的性質(如色、聲、香味)原為心物所共同。世界不外乎一大關係，由心物雙方共同元素交互貫串構成而成。所以新黑格爾派的格林，認心知自具條貫的作用(即康德所謂先驗悟性)，而外界的物，也一樣自成條理。

(註八九)『稱呼「主啊主啊」的人，不能進天國，惟獨遵行我父旨意的人，纔能進去。凡聽見我這話不去行的，好比把房子蓋在沙土上。』見馬太傳七章。這點基督也很合於馬克思唯物論，據麥莫萊(John MacMurray)在共產主義的哲學裏說馬克思真正革命的教義便是他要求人的信仰與行為之完全一致，這就是所謂理論與實踐底統一。

(註九〇)參考他的名著倫理學(Ethica ordine geometrico demonstrata)

好比化學上甲元素和乙元素，必因互有相通之點，故可化合融成。心物內外條理既皆一致，故你我諸人所見可通，則非假定有一共同根源的精神原理 (Spiritual Principle) 不可。(註九一)

新物理學發見時空相對律以後，充分說明了自然和心知不能相離，正因時間和空間不能各自獨立而必結成一起底道理。宇宙間簡直沒有一件東西能孑然獨立而不與他物相關，我們認知一件東西，也不能不條辨和它相關的別物。所以知（或經驗）是超時間超空間而又超自身的。他必須超過『桌』底知，而後纔能知『桌』。新唯心論者名之曰『大知』，辯證法家或者就可稱此為『奧伏赫變』(aufheben)，神學家或者也就可認此為『神』。我們當前的『這』(this)——即時空交切點的具體的事，必不安於這現狀的『這』，必須爆炸其自身，開化其自身，超脫其自身，昇進其自身而演為『何』(What)。這種不可抗的必然性的內在衝進力，便是亞歷山大（見第二章第三節）所謂“*A de facto Nizak*”（見其時空與神性）。所以，不但時間必連着空間，神性也必連着時間與空間。神性是刻刻貫通個體，推動個體底內在(immanence)，但也可以說是永久絕對不變底超在(transcendence)。斯璧諾莎的實體即神，神即自然論，因了新物理學和新心理學而生動起來。

神既不是純屬心的，或純屬物的，那末基督教新神學之哲學基礎，應當不是唯心論或唯物論。神是『

(註九一) 參考他的倫理學導論 (Prol. *generata to Ethics*, 1883)。

這『與』何』之辯證的統一；本來無所謂物，無所謂心，非物非心，亦心亦物。真理在衡量這川流不息的世界時，誠是相對的，但仍不失其爲遍效性統一性與絕對性。神永遠創化世界，亦永遠絕對而自同。宗教和哲學底交會點便在於此。基督教和新哲學的相得益彰處，也在於此。

第四章 基督教與現代文藝思潮

上面兩章是討論基督教與『學』（科學哲學都是學）底關係，以下要轉而探究基督教與『術』底關係了。（註一）術有兩類：一是藝術，一是道術。道術便是下章的宗教思潮，藝術就是本章的論旨。藝術以美為標準，道術以善為標準，科學哲學以真為標準。基督教在現代，於真善美三方面，都受着極猛烈的挑戰。在真理標準上，許多人喊着說：『基督教退去罷！我們有了唯物辯證法，再用不着上帝！』在美的標準上，也有人高唱『以美育代宗教』。（註二）究竟現代藝術，尤其是文藝，是否可以完全滿足一般人生的宗教心情？根本上，美術和宗教，相友抑或相仇？可互助抑或如水火？基督教是否損及現代文藝，抑或有效獻於文藝底改進與發展？現代文藝是否也從基督教受到什麼靈感？這都是本章所要闡明底問題。

第一節 新現實主義

（註一）本書討論的對象是現代思想。『思想』本不可見，不可捉摸，惟思想必藉『學術』而表露；所以我們可通過學術而領會到思想。這樣，研究『基督教與現代思想』底關係，也不妨換做『基督教與現代學術』底關係。

（註二）蔡元培論文載《新青年》三卷六號。

一 新現實主義文藝底特徵與其背景

文藝，廣義地說，實在都是現實的。它是人生經驗底表現，現實情狀底反映。（註三）不過文藝底現實性，跟科學，歷史，或回想錄那樣單記事實頗有不同。例如俄國高爾基（Maxim Gorki, 1868—1936）的名著小說母（註四）描寫一九〇五年俄國革命前一個工人區域中的工人生活，那些生活，固然很可以在別的史料（例如波克洛夫斯基的俄國史概要）裏明白知道；而且歷史或其他學術著作中備記統計，數字，直接報告……其清晰性決不在小說之下。然高爾基則用藝術的手腕，寫出活的藝術形象，強化了讀者對於現實的烙印。我們在這部小說中，親眼看見具有容貌，聲音，言語，動作，習性，思想的人物，尤其是廣大工人生活背景中青年工人伯惠爾·烏拉索夫的母親尼洛芙娜——一個為柴米油鹽所壓倒而漸漸變成有意識的戰士的婦人。這是有肉血的，具象的，而不是學術著作底概念。所以藝術作品總是寫實。

赫德生（W. H. Hudson）說得好：『一本偉大的作品，總是直接由人生湧出來的……文學是人們所見的人生，所經驗到的人生之活生生的紀錄；人們思想到，感覺到與我們一切的人有最親切與最持久的趣味的人生現象而記錄出來。人生於是由語言的媒介而得到徹底的表现。』（註五）

（註三）俄國文學批評家維諾格拉多夫的見解，見其新文學教程（一九三五年改訂第五版）漢譯本樓逸夫天馬書店出版。

（註四）漢譯本有開明版的孫光瑞等。

（註五）見其文學研究法第一章。

然而現代文藝底寫實，有它特殊的寫法，決不同於古代或自十七世紀以來文藝底寫實。誠然，古典主義的文藝作品中有現實主義的成分，浪漫主義的文藝作品中也有現實主義的成分；但現代文藝的現實主義，跟古典或浪漫的現實見解大不相同。現代文藝底寫實或表現人生，有很顯著的兩種看法：第一，他們看人生是『社會人』而不是個別人，所以他們描寫典型性格，必與典型環境俱來，而不是獨立的，脫離了社會生活的。所要表現的人物，不單單是典型性格，乃是典型環境中的典型性格。即是：除典型性格之外，還有圍繞這性格而且予以作用的東西。換言之，他們要求具體地反映社會生活與社會制度。第二，他們對於這個社會現實，表示一種有效力的，積極的態度，而不是單單反映，——純客觀的，無關心的反映。文藝誠然是表現 (expression)，但最正確最徹底的表现是描寫現實於其發展之中，即：歷史的地寫實。這一點是新現實主義之所以為『新』，而迥異乎一般現實主義之處。新現實主義底表現，不僅是為表現而表現，乃是更包含着指示性，教育性，及社會改造性。以上兩點，可以說：第一點是社會的，第二點是社會主義的。

新現實主義文藝思潮的遠景，是十九世紀初業資本社會旭日上升的時候。隨着個人主義的資產階級心理的發達，浪漫主義的文藝盛極一時。他們作品中的主人公，總是單方面地誇張地被描寫得淋漓盡致，濃厚煊染。典型性格是每每具有非常精力，奇魅的美，或相反地非常醜惡的陰毒奇狠的人。浪漫主義的心靈，逍遙而騰播在另一個世界——充滿着異象與驚奇人物；他們蔑視客觀的現實，專力表現本人的內心的情緒，所以作品是個人的，主觀的。不過資本主義過度發展的結果，使社會上形成階級對立的尖銳化，

產業的畸態，經濟的不平衡與不調和，金融變成『金』而不『融』！同時人間世界因了自然科學的突飛猛進，交通迅捷而縝密，一切日常生活用具，由天涯地角各樣各種的工廠，萬海朝宗地輸送前來，現代人的空間，比之從前，不知擴大了幾千萬倍。這種可驚的龐大的社會，迫使個人渺小到滄海一粟。個人分毫也不能控制社會，反過來，社會則絕對支配着個人，決定了個人的命運。於是個人英雄主義倒坍了，主觀主義沉寂了，浪漫主義的文藝也就跟着沒落了！

十九世紀末葉以來，資本社會發展到了極峯，浪漫文藝底反動，使現實主義漸漸抬頭。不過這個階段的現實主義，還是屬於資產階級的。它能描寫現實，却並不能改造現實；它可盡量暴露資本社會底真正醜惡，却無意於掃蕩而肅清。它沒有大刀闊斧，沒有勇氣，沒有熱情；它只是冷冷地笑，苦笑；它至多只放枝冷箭。所以現實主義的文藝是幽默或諷刺文學，是漫畫，是俏皮。這是高度資本社會下必然的產品。十九世紀的大英帝國是最適宜於產出這種現實主義文藝的。從狄爾斯·狄更司（Charles Dickens, 1812—1870）直到蕭伯訥（George Bernard Shaw, 1856—）都是這派的代表。（註六）當然十九世紀與本世紀之交的現實主義思潮是全世界普遍的，不一定西方式工業資本社會中所專有，東方式農業社會也出現着這種作品。例如帝俄時代龔察洛夫（Goncharov, 1813—1891）的一部名小說奧勃洛摩夫，描寫虐待農

（註六）研究蕭伯訥具有權威的評傳，是美國亨德生（Archibald Henderson）所作的一本。

奴，懶惰，醜怪的典型人物，却同時指出產生這種性格的社會基礎與條件。披戴了幾十國譯本的榮名的魯迅（原名周樹人，一八八一——一九三六）阿Q正傳，從阿Q描寫中，盡情揭示了養成阿Q性格的東方社會那種無聊與可悲。

幽默(Humour)文學之所以在那個階段不脛而走，喧赫一世，當然有它的社會背景的。資本或準資本的社會中的統治階級，眼看資本主義已到了最高頂點，露出快要日落西山的末兆，不惜發揮它窮凶極惡的最後手段，加緊剝削勞苦大眾而且強力壓迫言論自由。現實主義的文藝家，從『爲人生而藝術』(Art for life)的立腳點，不能不對於這不合理的社會有一種反感，而處在黑暗暴力強度壓迫之下，也不能不想到迴避無謂的犧牲，所以使用『滑稽』替代了『正直』，用『苦笑』替代了『革命』。當歐洲第一次大戰，黷武主義橫溢世界的時候，蕭伯納的反戰論文，因了他幽默的外衣，輕鬆的技巧，不但逃掉遭受『英奸』底嚴判，反而盡到宣傳反戰底功能。我們五卅時期的『語絲派』(註七)也因受着國外帝國主義與國內封建勢力的雙重壓迫，而歪曲地苦笑地發洩了它的不平鳴。這種社會性與民衆性的文藝，便是新現實主義底前潮。

(註七) 語絲社在五卅前一年組織，出版語絲週刊，由孫伏園主編。其領袖有魯迅，周作人，劉半農等。他們主張『催促新的產生，對於

有害於新的舊物，則竭力加以排擊。』(魯迅：我和語絲的始終)但他們的『排擊』是取冷嘲，苦笑的態度。

二 無產者的心聲

新現實主義文藝之所以異於舊現實主義文藝底一點是：舊現實主義是爲民衆的 (for people)，而新現實主義即是民衆的 (by people)。前者雖對被壓迫的大衆表示同情，但亦止於同情而已，它自己依然站在超大衆的立場，所以根本是資產階級意識的；後者則表現無產工農階層的意識與形態，無產大衆爲本身利益底抗奮與鬭爭，雖然有許多作家自己不是無產者，却因強烈的『移情作用』，他們也普羅化起來。普羅文藝正視現實，直率反映現實，而且指示改造現實，這和布爾喬亞現實主義有『失之毫厘謬以千里』的懸殊。布爾喬亞現實主義者，雖在他們極有藝術價值的作品中，寫出社會多方面的形相，對讀者指示了各種階層、國家、歷史時代的人物與道德，但因爲被自己階層的意識形態所限制，畢竟不能充分深刻地展示社會人生真相，而且有許多東西，被歪曲地不正確地描寫出來。（註八）他們展開了一部分社會生活的真實，便立刻失却了平穩，開始迴避自己所不愉快的當前問題，『藏身於密』地沉潛在個人的體驗之中。所以現實底正確傳達，還得讓現實底主人自己來擔任。只有勞動階層可以寫出勞動現實，越俎代庖是無用的！文藝是本人的心聲！

（註八）例如俄國屠格涅夫 (Turgenev, 1818—1883) 在他的獵人日記中所寫的農民，幾乎從不在其勞動生活中出現，他們離開了耕種的場面而服役於貴族府第。屠格涅夫誠然給予農民大衆以相當大的地位，但依然探了貴族生活的主題。

美國威廉·咯洛斯·威廉斯 (William Cross Williams) 醫生是當代的一個普羅詩人。他因為是醫生，得往來於常受病魔襲擊的貧民之間，與貧病顛連的同胞為伍，遂不覺和他們同化，和他們生活滲透。他最初的詩，給我們暗示：他一定苦惱地感着藝術家和社會具着一道深不可越的鴻溝。但最後的一些作品，特別是那首美麗的流浪者，已證明了這位詩人終於把自己加入到民衆之中，成為勞動者羣的一員。從他最近出版的一九〇六——一九三八詩存，我們明晰地感到這裏面的語言是怎樣地一步步脫出任何象牙文學的影響，而到達純粹的美國民間的熟語，其中的主題，更是跡痕明顯地一步步移到民間的日常生活方面去。在這些詩篇中，都是愚樸與疾病底畫面；然他清楚地意識到凡是遭受這些災苦的大衆，都正是社會變革中的中心人物。我們的資產階級正在走上自盡之路，我們的無產者則相反。

『哦，我的心之河流腐爛的，

受誹謗的，我把你和它

相比，那別的一條躺在

紅色的十一月的草間，

現時開始洗淨了

工廠的腐爛物！』 (註九)

(註九) 威廉斯所熱稔的美國北紐折西 (New Jersey) 一條巴薩衣葛的河流，沿岸有無數無數的貧民窟。

在追求他的創作願望時，詩人找到了他所屬的社會。終極的美，蘊蓄於階級意識如焚的無產者之中。

『憤怒燒得熾熱，

吮吸着大氣。我走進城市，

重又走出，困惱着跑上山嶺，

回到城市。

什麼地方

是靜穆？到處是雷電！

.....

在這兒終於他們團結了！

至少要求他們的豆湯，他們安靜的

麵包和微量的舒適。

.....

接着，馬上：

臉兒打結像橡樹皮的縐裂，

氣喘，鼻翼掀動，厚厚的嘴唇，

癱陷的乳房，凸現的胃部，

鏗刀般的聲音，慣了骯髒的雙手。

什麼地方都沒有你！到處是雷電！

.....

醜陋，有毒，無比的雄偉！

像大父親握了我揮盪

這無助的嬰兒終於衝動尖叫，

它的眼睛溜溜地轉，舌端吐出！』(註一〇)

這樣，我們的詩人緊握着生命力，反映現實中蘊蓄的光與美。他了解當前社會中為生活而鬭爭的貧苦者羣，認識他們飽貯雷電的力量，且正依着人類的步武，向科學的光明的新社會邁進！

在新現實主義的洪流中，現代的小說作家多數可被視為歷史家，政治家——甚至革命的政治家。(註一一)巴爾扎克(Balzac, 1799—1850)已自十九世紀中葉，寫出他的農民，把人類社會看成鬭爭而且在鬭爭中發展的東西。福洛貝爾(Flaubert, 1821—1880)也在那時為無產階級狂呼：『我要把人道主義溺

(註一〇)譯文依據袁水拍譯自 E. L. Walton 原作，載廿九年七月十六日港大公晚報。

(註一一)參考費爾丁(Henry Fielding, 1707—1754)著論小說原理。

死在我的嘔吐物裏！」他所詛咒的人道主義自然是指當時假冒爲善的歐洲資本社會。新現實主義小說家的中心任務是把『英雄』重新回到小說中來。但這英雄已不是十七世紀莎士比亞的浪漫人物，而是眼前正在掙斷資本社會所加的枷鎖，順着歷史的巨潮，改造自己的命運，以迎接大時代來臨的勞動大眾。革命小說家要運用想像的努力，創造典型的人——我們的時代英雄，正像史太林所說的，負起『人類靈魂的技師』(Engineers of the Soul)底神聖使命。

「同志們！」聽見伯惠爾洪亮沈着的聲音，一陣乾燥赤熱的霧雲，燃灼了母親的眼睛。她把緊張的身體動了一下，在兒子身後站立起來。大家都轉身向着伯惠爾，像磁石吸鐵屑一般，把他團團圍繞。母親望兒子的臉，她所望見的只有一對高昂而大膽的，神光奕奕的眼睛……

「同志們！我們是誰？我們要大膽的宣布：今天，我們舉起了我們的旗，理性，真理與自由的旗。」

一條白色的長竿在空中幌了一幌，忽然倒下去，在人羣中隱沒了。過了一會兒，在大衆仰向的臉上，一塊大布結成的工人羣衆的旗子，像一只紅色大鳥似的，飛舞了起來。

伯惠爾一手高舉。——竿子搖動了。幾十只手握住那桿白色的光滑的竹竿，其中一只是他的手。

「工人羣衆萬歲！」

幾百人的聲音轟響着，回答了他！(註一二)

(註一二)高爾基長篇小說母親第二十七章，漢譯依孫光瑞開明本。

曾經自己做過工人的高爾基，自然能從深深的心坎裏喊出工人的聲音，自然最親切地熟識下層民衆中的胼胝婦女。一九〇八年所發表的一封信體署名寫給高爾基的信底一段：

『我們可以說：在俄國文學中，因伯惠爾第一次出現了灌注理想精神的工人，這種精神給我們寫出普遍的幸福，新的調和的美，自由的歡喜的生活。不單從人生的枷鎖中解放出工人，而且解放出全人類。在文藝中，因母第一次出現了下層民衆中出來的女性典型，在復活的生活之前帶來了改造生活的思想底母親典型……』(註一三)

『我們是老百姓啊！』是怒火之花 (The Grapes of Wrath) 無產流浪劇中最後的一句悽慘白。在今日，即便最高度資產化有名的美國好萊塢電影，也居然破天荒地改變了它的作風，從約翰·斯坦培克 (John Steinbeck) 的革命性傑作赤裸裸地搬上銀幕，傳統的商業影片底臭味，都被鏟除淨盡。佈景是現實的戶外，演員不用化裝，音樂是美國民間的天籟，對白是美國人民天天說的話，毫不欺騙地，不歪曲事實地將內容和形式統一起來，正確描寫小農，移民工人，罷工，剝削，破壞罷工者，保安團，掠奪的銀行家，以及美國大衆反對他們『民主遺產』的英勇鬪爭。當加州政府逼令製片主持者柴奈克 (Darry Zanuck) 放棄此片時，柴奈克 偏又親到移民營去視察，還請了移民營工人來做技術顧問，加速攝製，給予加州法西斯和

(註一三) 譯文依樓逸夫譯維諾格拉多夫 (Vino Gradov, 1894—1936) 新文學教程 (民廿六天馬書店)

華爾街重鎮們一大反抗！故事是敘述俄克拉克荷馬（Oklahoma）的約德湯姆（Tom Joad）一家十四口，原是自給自足的農人，因銀行家不許他們贖取抵押品，遂和鄰人都成了無家無業的游民。却被加州的大牧場主的虛偽宣傳，這一家人便賣掉了家私，走上漂泊萬里的長途。半路中死的死，流亡的流亡，到達目的地後，進入了人間地獄的游民營，發見了千千萬萬同樣的流浪家庭。其後又經過了：1. 與招工的虎狼衝突，2. 對捕人的警察圍毆，3. 被彈壓的保安圍緝拿，受傷，被擊死，受誣，下獄，逃亡復逃亡，流離復流離。當約德在某一夜向他媽告別，再開始逃跑的時候，於是第二天，這羣零落的家人不得不重上漂流之路！作者借約母悽慘無力的對白：『我們是老百姓啊！』以終結全劇！

不但戲劇電影，不但詩歌小說，連圖畫與音樂，也站在各自的崗位，煽沸着新現實主義的洪爐。法國畫家夏凡農（Puis de Chavannes, 1824—1898）的牛肉屠夫，以漫畫線條的誇張，寫出資本法西斯的殘忍毒辣與當前社會陰慘地獄底霧圍。這幅畫是：中坐着一隻大黃牛的屠戶，旁邊來了豬母與豬仔的顧客，後面所掛的肉類有人頭，人腿，……男子，女人，小孩，都做了店裏的貨品。（註一四）在百般榨壓敲剝下的男女勞動者羣，雖已成爲斷肢零骨，但殷殷滴下的鮮血和帶骨連皮還在顫動着的肉塊，都在表示無數大衆們憤怒的灼燒與最尖銳的叫聲。歌曲中短型而流行最廣的是多數四句一首的民歌，它最能輕朗地天真地表

（註一四）轉錄自劉枕青《漫畫概論》（民廿七，商務）。

現出民衆的內心要求。民歌不但在村落中，田畝中悠悠地唱，它也在工廠中悲吟，也在漂流中嘆息，也在戰壕裏呼號！我們且引用兩首爲例：

骨肉同胞兄弟，

客客氣氣來分離；

鐵耙犁頭都給你，

我要的是別種東西！（註一五）

.....

你家富貴我貧寒：

你家居官有錢又有勢，

我家貧寒——無錢無衣又無糧！

哎哎喲，你家居官靠東洋，

我家無田無地只有動刀槍！（註一六）

三 革命與建設

（註一五）俄國舊耶洛斯拉夫斯加耶省的一首民歌。

（註一六）東北民歌《你家富貴我貧寒》（許之喬詞，舒模曲）

上面講過：新現實主義最大特徵是在「改造」現實，而不僅僅對現實作反抗或傷嘆。這個「改造」是包含着革命與建設兩方面；它是積極的，徹底的，大刀闊斧的，決不同於「改良派」那樣扭捏淺嘗，鬻頭鬻腳。新現實主義是新英雄主義。平常，英雄主義每被視為浪漫主義文藝中的骨幹，其實，我們須知文藝界一樣受辯證發展律支配。現實主義奪取了浪漫主義的王座，却必須吸收浪漫主義的優越成分，而且這吸收是被改造過的，而不是舊貨色，即所謂辯證法的『揚棄』(aufheben)。新現實主義中的英雄氣概，乃是現實的，不是幻想的，是社會的，不是個人的。這種社會的英雄主義，可以稱為普羅里塔利亞的浪漫主義，絕對不是布爾喬亞的浪漫主義。它對於現實底革命與建設，是從集體的公有公享的立場出發，它並不單刀匹馬地在舞台上表演自己，而是對羣衆文化底熱狂，對於快實現的新社會的歡呼，對於大家創造大家有分的自由幸福的欣喜與興奮。

現代英雄主義的詩歌，不是在超絕的大自然中寫的，更不是象牙塔的書齋裏寫的，而是在工廠中，在大衆俱樂部，在炮火下，在戰壕內所親耳聽得而又澎湃出來的熱流！詩歌底形式，跟內容完全一致；它可以朗誦的，它常常是簡潔而明瞭的會話，強烈而流利的演辭，但依然保持着藝術性。被壓迫者的蜂起反抗，『義人的血』，社會主義的建設與公衆生活，帶給新詩人以新的想像，新的內容，與新的形式。偉大勝利的熱情，滲透於天才的奇奏，如蘇俄瑪耶柯夫斯基(Vladimir Mayakovsky, 1893—1930)的

『把我所有的

吶喊詩歌的力量，

我獻給你們，

勞動者，突擊的階級。』(註一七)

瑪耶柯夫斯基的詩在蘇聯的整千整萬大小集會中被朗誦，像森林大火般蔓延在人所生存的土地。他在奇題五〇，〇〇〇，〇〇〇的一首詩中，描寫空前的英雄主義，和未來的愉快與幸福的社會。米爾巴爾批評它：『在他的詩歌之中，雖有某一種抽象的和象徵的性質，然而他的詩歌是很革命的，民衆的。他的作品中的人民性格，寫實主義和他的天才力量，是與他的人民和可尊敬的祖國一同生長着！』(註一八)

新現實主義者對於詩底見解是：『詩歌工作上不可缺少的技術要素，第一件是社會的要求。詩是社

(註一七) 瑪氏生於高加索的倍格特鄉村，在高加索革命的英雄鬪爭和高加索人民在專制魔王壓迫下的印象，形成了他的革命意識。他十四歲便加入急進黨，參加宣傳工作，因此被捕入獄。在受刑役的期間，他革命的熱情，昇華爲新的藝術，終於造就今日史太林讚揚他爲蘇聯最有天才的詩人。現在莫斯科市有一個用他姓氏命名的廣場。他的一個法國同學 Eliza Tritellet 寫過一本回憶錄，蓋水拍漢譯，載二卷七號文藝新潮(上海)。

(註一八) 兪荻譯：蘇聯文學新論(一九三九，海燕出版社)頁六。和瑪耶柯夫斯基相似的有一位西班牙左翼詩人奧巴蒂(Rafael Alberti)。他是前幾年西班牙革命戰爭中最勇敢的文藝鬪士，常常在人民的集會上，朗誦他的詩歌，得到很多的農工讀者。他宣告：『自一九三一年以後，我的生活和作品，都要爲西班牙革命而服務！』西班牙的革命小說家山德爾(Ramon J. Sender)以傑作略太吉納(Co. tuqana)革命中的維安得國民文學獎金，描寫一個純粹的科學家維安在革命動亂中，也不能不從冷靜的實驗室跳出來，爲政治集團工作。現代更沒有個人的獨立的科學家底存在。

會需要逼着詩人所產生的作品。這個具有某問題的社會之存在，除了用詩以外沒有方法表達。」（註一九）詩誠然不是宣傳，但詩人除了是一個詩人以外，也是一個人，像別人一樣地吃同樣的食物，受同樣的武器底傷害。如果空氣裏有希望，他會聽到它；如果四周有疾痛，他會感到它。他對於一個詩人所啓示的東西，一定要作爲一個人地去感受。像英國華爾納（R. E. Warner），梅琪（Charles Madge）等集體創作新的國家（一九三三）所表現的，並不是什麼政治的和社會的主張，不過是一種強烈的『人類的』情緒——這情緒當然在觀念及思想上發生着作用。試問：橫在眼前的仇視整個人類福利的社會制度，那有不更容易挑激着敏感的藝術家自己底人性？不許詩人反映現實社會的革命與建設，那是何等反人性的論調啊！

死亡是他們路途上的另一塊里程碑，

· 他們的嘴唇上帶着笑，他們的四周吹着風，

他們祇是記錄下

這個人怎樣做皮帶做得比大家都好。

（註一九）見瑪耶柯夫斯基寫詩（一九二六）

這是狂歡，這是作統計的時候，

當他們記錄下一個單位所貢獻了的是什麼，

他們歡喜，當他們把他葬回到泥土裏去，

並且爲他所賜給他們的而感動他時。

他們步行回家，心裏記着那面張開的紅旗，

並且有着歌唱的翅膀，仍舊在他們的血中飛拍，

他們講到大同的世界，

他們神經中樞般的城鎮和他的大動脈……

— S · 史班特 —

如果大家都知道，法西斯資本社會已走上了崩潰之路，代之而興的將是人人都是主人的大平等的民主社會，那麼，爲急速教育與鼓勵這大多數一向受着壓迫鋼蔽而愚樸得可憐的普洛里塔利亞，應運而蓬興着一種文學，我們不應嘲笑地稱它做宣傳文，抗戰八股，……而應態度公平地給它一個『教導文學』的名詞。這種以大衆普及文化爲特殊任務的新文學，可以說是新現實主義文藝思潮中最壯闊的一

個主流。它的形式，主要的是報告文學，速寫，通訊，壁報，標語，民歌，街頭劇等等；它的特色是通俗，明朗，直接，精悍而潑躍；它實在是社會教育底突擊隊。自然，他方面有人嗟嘆着：這種新文學會減低藝術標準，但時代精神構成之一要素——『大衆化』比什麼都孔武有力地驅動着文藝向這方面走。大衆主義下的文藝，不得不是教育的，文化的，而無國家政治社會經濟配合着一同進行。爲達成這個任務起見，有時甚至要採用一些舊形式，以遷就落後的大衆底水準。現在我們中國文壇上盛唱的民族形式，或『舊皮囊裝新酒』的口號，也就是現代思潮中所必然產生的動象。過激的波爾雪維克的蘇俄對一切傳統舊物不惜作徹底的破壞，但現在藝術方面都表示在儘量利用固有形式，因爲這樣便可以引導大衆由熟習而欣賞，由再評價而至創作。但擔任這種教導文學的作家是並不容易的，他是『靈魂的技師』，他要替勞動大衆取回在世界各處被奪去的關於理性，才能，和能力發達底權利。蘇聯作家協會結合着一千五百個作家，按大衆分配，十萬讀者只有一個作家；這可以表示每一個文學勞動者底負擔！

我們見到新文學題材之所以多半是『歷史的』底緣故，只因歷史文學不但最易表現真實，而且可以指示發展。保加利亞民族文學，在名作家范作夫（Vran Vazov）（註二〇）領導之下，啓發國人了解社會

（註二〇）范作夫是現在多方面和多產量作家之一，支配了保加利亞文壇自一八七〇年至一九二一年。他是一個兩世紀的過渡人物，由族長政治和奴役的舊保加利亞到獨立的，民主的，充滿野心的，精神和物質很快具備了現代化的新保加利亞。他是抒情和敘事詩人，比自己愛樂更關懷的是他要歌唱民族底艱危與故國山河底壯麗。他又是一個短篇小說家，繼承『革命運動』發動者克拉佛洛夫（Kuravlov）之後，以銳敏的感覺重新喚起在土耳其統治下的外省小城鎮生活，惹他的傑作，軼下

與歷史底演進，完成保加利亞民族解放運動的偉大工作。蘇俄更是最好的例子，她最近半世紀的史實，確是現代文學底最生動的材料。一九〇五年的暴動，一九一七年的『十月』，『新經濟政策的厲行』，第一次五年計劃底大成功，集體農場，運河，大工廠，……一切偉大建築底出現，都給予新興作家以莫大的靈感！波涅克（Boris Pilniak）的赤裸裸的年頭（一九二二年），伊凡諾夫（Ivanov）的裝甲列車 No. 14—69（一九二二年），塞伊夫林那（Seifoulina）的維楞珈（Vrinega 一九二四），斐丁（Constantin Fedine）的城市與歲月（一九二五），格拉科夫（Gladkov）的水門汀（一九二六），巴倍爾（Babel）的紅騎隊（一九二七），都是描寫無產階級革命底悲壯與社會主義建設底偉大進步。文學配合着科學，經濟，政治攜手並進，確是文藝界空前的新局面。時代需要我們全體『總動員』，藝術那裏能獨外！

在被壓迫民族中所挺生的革命文藝，雖然好似粗俚不文，但因爲都是兵士，農夫，工人，鄉村裏的兒童婦女和流亡中的難民所親口歌唱或親手寫出來的東西，所以十分真摯，貼切，宏壯而亢奮。在動的，革命的大衆的時代精神支配下，文藝必然地也是劇動的，抗戰的，通俗化的。如火如荼的遠東四萬萬五千萬民衆的抗戰建國運動，正燒起這把文藝之火：

戰，戰，戰，

我們都是窮光蛋！

（Sous le Joug）他光榮地樹立了歷史社會小說底規模。

戰，戰，

我們沒錢去逃難！

誰要是欺負到咱們頭上，

拚着一死也要幹！

嘿，伙計們哪，你拿刀，我拿槍，

油錘，鐵棍，九節鞭；

早晚操演學游擊。

一面自衛 唉暗嘯 一面種田（註二）

革命，大家來，建設，大家來；有飯大家吃，有工大家做，大家一塊兒享樂，大家一塊兒寫作。大時代來到，人人都是英雄，人人也可以都是作家。這是社會主義的現實主義底高峯。

第二節 『爲藝術而藝術』

一 唯美派及印象派

（註二）老百姓戰歌（馬可作詞並曲）

在哲學史上，一向有唯心與唯物之爭，同樣，在文藝史上也不免有兩種相反的壁壘。希臘神話中亞波羅 (Apollo) 與刁尼索斯 (Dionysus) 兩神底對峙，象徵着藝術思潮底兩橛。亞波羅代表優美，刁尼索斯代表壯美。前者是幻想的，沉靜的，樂天的；後者是狂莽的，衝動的，悲憤的。一個是統治着理念的世界，一個是統治着意欲的世界。現代新現實主義文藝，無疑地是刁尼索斯底產兒。那末，亞波羅呢？他不會沒有後裔的——這就是本節底主題。

文藝應該有它自己獨立的領域，在這領域中，『美』是唯一的標準。文藝不當做政治底奴隸，正如學術不當做『神學的婢女』(Ancilla Theologiae)。(註二二)而且文藝既不是科學，當然沒有『寫實』底必要。爲什麼我們自己要放棄藝術的園地呢？爲什麼我們要抹殺文藝底內在價值呢？依照現代哲人克羅羅 (B. Croce, 1866——) 的見解，文學是人生經驗底表現。(註二二)這樣，它的目的，即爲着表現本身所產生的價值，此價值即寄託於表現底本身上面，而不在其結果會發展成個什麼東西，所以文藝應該是從人生底自由表現所產生底普遍的審美價值。美的價值必須包含三點：第一是平等，因爲『表現』必是同傳感一體同仁。第二是自由，因爲表現是自動自發的奔放。第三是獨立，因爲它是爲藝術而藝術，更不受任何約

(註二二) 中世紀羅馬天主教統治歐洲，視一切學問知識都爲服役神學而存在。今日也有許多人批評蘇聯一切學藝——包含文學

——都爲服役馬克思主義而存在。

(註二二) 見其名著文學論。

東或支配。

藝術至上論的唯美派，自然應追溯到浪漫主義——它的老家是法國。浪漫主義在前世紀下半期登峯造極之餘，繼起者只有另闢蹊徑。詩歌的新型高蹈派 (Le Parnasse) 便是浪漫主義母胎中孕育出來的第一寧馨。這派詩歌在外形上看，好似現實主義的，但在它的本質上判斷，實在是唯美的。它注意客觀表現的技巧，推崇希臘精神；代表人物有龐威耳 (Theodore de Banville)，鮑得萊爾 (Baudelaire)，德列勒 (Leconte de Lisle)，愛雷地亞 (Heredia)，普魯東 (Sully Prudhomme) 等。高蹈派雖與十九世紀的消逝而同歸『過去』，但它的影響已散播其他各地，龐鮑諸人都有別種語言的青年後繼者。美國新詩人濮雅達 (Edgar Allen Poe, 1807—1849) 便是其中最著名的一個。

一九一七年十月二十四日 (註三四) 以前的意大利一向是沐浴着自由的純藝術底惠風湛露。不過羅馬精神的唯美文藝，終有些和希臘主義的不同。讓我們借鄧南竺 (D'Annunzio, 1863—1938) 的偉大名字來代表及說明意大利底文風。他在大戰前的作品，不再去詳舉；自從費姆 (Fiume) 事件以後，他退隱於

(註二四) 名著意大利文學 (Literature Italienne, 1928) 的作者克累蜜華 (B. Cremona) 把他祖國文學截至一九一七年為止。他說：『從一九一七年十月二十四日起，一切都變了。那天是卡坡辣多 (Caporetto) 地方的敗績，佛利場 (Fiume) 底退兵……爲着宗邦的危殆，於是遊藝主義 (Dilettantism) 消滅了。』也可以說：從那天以後的意大利，就開始走入法西斯文藝底營盤。

維多利亞城底故居，度着神祕而孤獨的生活，那時已被國人尊崇到像一個真正的神人。他拒絕參加法西斯政府的國家學會，而政府却用最華美的版本爲他印行全集“Opera Omnia”。一九三五年，他還出版秘密的書信，追述他自己的生活與運命，充滿着比喻的回憶。其後他又發表寄給當代人的一切書函，將十六世紀舊傳統的藝術家，予以再度推崇。他宣言要爲『新的古意大利』而死。鄧南竺實在可稱爲二十世紀的新浪漫主義者。

英國自唯美派大師王爾德（Oscar Wilde, 1856—1900）以後，跟着法蘭西自然主義的影響，產生了一羣青年人的現代學派。他們要反抗維多利亞時代的理性束縛，主張藝術應與道德脫離。史賓德（James A. Spenders）寫道：『有人宣言，以爲文學，繪圖，雕刻，音樂底結構，一切傳統的老方法，已經失時效地或無可救藥地染上了因襲的道德色彩，頭腦清新的青年個個決意置之不顧。……鏟除那些防止坦白談論人類本能性生活的障礙物，是現代小說底特殊任務。』（註三五）英國的小說，一向被看作是家庭與道德底總和，但是現在佛洛德式（Freudian）病理學的勢力，也流行到精神康健的盎格撒遜民族裏來。這是王爾德所意想不到的。美國的唯美派小說，可推蓋倍爾（James B. Cabell, 1879——）爲代表。他一九一九年出版的 Jurgen，被人曾爲真正『文明』的第一部美國小說；它充滿着朦朧的意象，美麗的雕琢，纖巧的手

（註三五）見其著英帝國與政治（Great Britain Empire and Commonwealth, Cassell, 1936, p. 823）

腕，潤邃的字句，似乎叫他的作品絕對不致流於通俗化，永遠地蘊藏在象牙之塔，環繞着高雅采色的雲霞。法國作家薛奈 (Gilbert Chinard) 說他要躲避日常現實，到他想像的『配對王國』 (Poictesme imaginaire) 裏去構造一個虛幻世界。(註二六)

唯美派的孿生姊妹是印象派。這派作家是在將被動地接受進來的印象，放在一種素描中加以固定化。譬如他們在都會街衢中憧憧奔走，恰似用照相機攝得了無數照片，但只將其中最主觀的最瞬間的奇特印象再精確地傳達出來。法國有最好的代表——龔古爾兄弟 (Edmond de Goncourt, 1822—1896; Jule de Goncourt, 1830—1870)，在他們的作品中充分顯現着一種異常的感受性與病態性。他們自認爲『第一的神經質的作家。』左拉 (Emile Zola, 1840—1902) 批評得好：『他們用特別的語句來傳達他們以前的任何人所不曾注意到的最瞬間的印象；在這件工作上，他們無疑地是一個巨匠。』感受或創造這種神經氣霧變化底技能，蒲爾耶 (Paul Bourget, 1852—) 稱之爲『細密描寫。』例如龔古爾的女演員 (Fausten)，真可謂極盡性格描寫深緻微妙之致。在法國我們也不能忽略了法朗士 (A. France, 1844—1924) 他的名作紅百合 (Red Lily) 友人的書信 (Le Livre de mon Ami) 等，無一不芬芳四溢，纖麗無倫。德國亨利曼 (Henri Mann) 和他兄弟托馬斯·曼 (Thomas Mann 1875—) 的女神費

(註二六) 載一九三七年巴黎時報文藝副刊所載美國文學一文。

阿倫榮等，也不亞於法國印象派第一流作品。還有奧大利的詩尼支勒（Arthur Schnitzler, 1862—）霍甫曼錫達（Hugo Von Hofmannsthal, 1874—）一班人，都是唯美的印象主義者，在他們看來，美是人生底最高原理，生活不過是藝術的材料罷了。藝術高於一切！美高於一切！

二 象徵主義

對於現實主義底反抗，除唯美派印象派外，還有一個獨立的旗幟，就是象徵主義（Symbolism）。（註二七）這派的作品，都以抒情詩底姿態出現；它的藝術是在儘量表現詩人自己心理底變化與動搖。法國象徵派作家馬拉美（Stéphane Mallarmé, 1842—1898）解釋得很神祕：『如果我們明白指出對象，無異把詩給與我們的滿足減弱了四分之三。詩人的空想，在喚起那關於對象的觀念。這祕密底完全應用，便是「象徵」。我們要憑藉對象底幫助，來描寫一定的心境；或先選擇一種對象，依着解釋這對象，以剝出其所給予的心境。這時庶幾漸次喚起我們對於對象的觀念。』這樣，象徵派的任務，不在表現強烈的感情，不在

（註二七）象徵派底發生，據諾爾多（Max Nordau）記載是這樣：『在一八八二及三年的時候，巴黎拉丁區某咖啡店的地下室中，有一羣年輕而無名的文人自由集合組成一個團體，對於當時全盛的自然主義發出反抗的口號。他們自稱為「Hydro pathes」。這字原不含什麼意思，無非故造一個從未有過的新名詞，來滿足奇異的心情罷了。後來他們也有人討厭這名詞，同志中有莫利亞（Jean Morca）者，提議改用「象徵」一字，於是他們都自稱為象徵主義者了。』不過象徵成立底緣起，是否果真這樣？諾氏的話，未可全信。

表現明晰的思想，而在將神經系統所感受着的瞬間的和渾沌的心境，拿來表現在言語上面。他們要特別發達那遠遠地聽，遠遠地看，纖細地感覺的神經，叫它能把握新的事物。他們要用薄暗的心機，攝印異常的對象。他們可以聽到色底歌唱，可以嗅着音的香味。這種感覺底錯綜，或者屬於病態，但無論怎樣，總是從那最美妙的幽隱的感情，和具有異常豐富的內生活底極纖細的神經中所提出來的。所以象徵派代表作家魏爾崙（Paul Verlaine, 1844—1896）向詩人們下忠告說：『我們所必要的，不是顏色，而是陰影。』

日本廚川白村從比較文學的論調，來闡明象徵派的特徵，他說：『假定一個愛人在很遠的地方，不意亡故，拿了這個題目來誇大悲歌，寫出痛不欲生的樣子，是浪漫派。將死去前後的事實，以及接計時的情況，精密無遺地描寫出來的，是自然派。但在象徵派的詩人們，都不取這種手段，却去寫另一種與愛人之死毫不相關底事情，而使讀者也能產生近似的情緒。例如在一個陰暗的傍晚，獨自走過一條冷清的道路，這時在森林的那方，一點風影兒也沒有地折斷了一棵樹木。他們僅僅敘述這一點事，已經可以叫讀者心裏感到一種和死了戀人同樣的情調，這便是象徵派的技巧。』象徵派又每喜以音樂或特殊的表現方法，（註二八）喚起讀者內部的幻想。有時他們不惜把同一的字句反覆若干次，來傳達他們的心情。例如魏爾崙（見前）寫祭祀日的木馬館：

（註二八）例如法國的波得萊耳（Charles Baudelaire, 1821—1867）、羅馬尼亞的史日採提（Stamatade）都以詩底音樂性著稱。還有許多圖像性及點線性的作品。時人稱之爲點線主義（Pointillisme）及結構主義（Constructivisme）。

『迴旋吧，迴旋吧，好木馬嘞！

百回地迴旋，千回地迴旋吧！

時時地回轉，不斷地迴旋吧！

迴旋吧，伴着喇叭迴旋吧！』

總之，象徵派是『純藝術』口號的支持者。他們不顧社會，不問功利，祇努力於發現自己的『我』。而這個『我』是完全獨立的，離開了社會一切階層的『流浪者』(Bohemian)底『我』。我與藝術同化，我與俗世絕緣。(註二九)

法蘭西象徵主義的潮流，衝決到各地去。在東南歐方面：羅馬尼亞文學中有馬色頓斯基 (Macedonski)，米紐來司可 (Minulesco)，派辣 (Pilat)，史且抹提 (Stamatade) 等象徵作家。提阿多里安諾 (Tonel Teodoro) 善於創造意象，作品中閃爍着隱喻的幽光。他的美德林尼之家 (Chez Medeleni) 和塞里那之塔 (La Tour de Milena) 兩部小說，都非常充滿詩意。蒙面舞會 (Bal Masque) 也是一本富具象徵氣味的加拉森 (Galea Galaction) 的年紀底岐途 (Au Caire Four des Age) 是現代小說中不朽之

(註二九) 法國象徵詩人除馬魏二氏外，著名的尚有林波 (Arthur Rimbaud, 1854—1891)，拉孚格 (Jules Laforgue, 1860—

1887)，康古士 (Gustave Khan)，莫里亞 (Moreas)，西尼愛 (Henri de Regnier, 1864—)，薩蒙 (Albert Sa-

main)，羅登百 (G. Rodenbach)，威哈爾 (Emile Verhaeren, 1855—1916) 等。

作。他和布古札 (Emanoil Bucutza) 編行的直線雜誌 (Ligne Droct) 充滿着法國象徵主義的奇香。保加利亞有許多詩人也和法蘭西象徵文學發生聯繫。最先介紹者是一個愁苦詩人伊亞福洛甫 (D. I. Iavorov)，作品與生涯同樣淒楚，終於一九一四年自盡；他的失眠集 (Insom Nios) 是嘗試着本國語言寫出新節奏而成功之作。一九一六年死於馬其頓前線的狄貝連諾夫 (Debelianov) 也是一個音樂性的詩家。有同樣傾向的是李萊夫 (Nicolai Leliev)，他輕澹的音節，模糊的色調，朦朧的意境，極有那可憐的列連 (Lelian) 的作風。捷克斯羅伐克在那樣民族獨立高潮之下，仍有不少詩人，伸展他們自然的個人的抒情主義，不肯順應政治及黨派的規律。聶士衛 (Nezvel) 和戴治 (Teege) 倡導着純詩主義運動，要復興純粹的詩學，把詩底『雄偉字句』和『預念』 (Prenethitation) 剝去，把一切觀念論和教義滌除。他們認為構成純詩祇需『一種怪僻的狂歡，情感上和概念的滑稽，狂醉影片的旋動……』聶士衛還說：『所有思想上的舊詩，無非像一堆謊話。我們要用感覺去尋求美，唯有在感覺中能找出最高真理——雖然是一種暫時的變動的真理，但它卻是真理。』無疑地他們受着大大詩派 (Dadaism) (註三〇) 底深重的影響，要讓潛意識滲入到詩歌，超脫人間現實。下列聶士衛一詩，縱然是愛國的主題，也湧漾着象徵主義的情緒：

(註三〇) 這派最初發生於瑞士的支烈 (Zurich)，後以法國為中心，代表作家有蘇保 (Philippe Soupault)，布辣車 (Andre Breton)，阿拉貢 (Louis Aragon)，戈克多 (Joan Cocteau) 等。他們的特色，都在消極方面，否定文法，否定理性，反對一切傳統藝術，破壞偶像，沒有人生觀及世界觀。

『你曾否記憶我，我生存與追求在布克城中（註三一）』

我愛上了她，直到如今，和別人愛她的不同；

我愛上了她，好像還沒有人啊曾經將她愛寵，

我好像是吓，一個陌生人又像是她的孩童。』

由象徵主義急劇轉化來的未來派（Futurism）是現代文壇上一種詭怪的旋風。它的起源是由於一班要超越前人的先導，感悟到自我的奔放，不惜以任何代價，來探尋新事物，而向過去傳統宣戰，獨立。他們認為現代一切都應該革新：音樂底節奏應該以噪雜的聲響替代；繪畫底規律，應該全部廢止，因為它不能把生命的動力，絢爛，錯綜表現出來；甚而對於言語，文法，音韻，結構，都加以非難。未來主義的創建人意大利馬鈴奈諦（Marinetti），最近出版了一部非州詩集，據說要在藝術中表達出生命力底『同時並進』，即是：溶合着視覺，聽覺，觸覺，精神狀態，回憶等等要素，而完成意大利先師文溪（Leonardo da Vinci）的大愿：『詩人啊，給我一些不單是能聽到而又能看見和觸到的東西！』未來主義者宣言（註三二）對於速度底崇拜，激烈決定底愛好，機械新體底謳歌，無疑地他們活動在潛意識的領域裏。他們代表着超現實主義底最

（註三一）撲克的首都。

（註三二）一九〇九年用法文在巴黎的勿爾羅（Figaro）報上發表。

高峯(註三三)

和未來主義相似的另一派文藝潮流是立體主義(Cubism)。這派文學可以說是直接受了繪畫上立體主義底影響。領導人物最著名的有阿波霖(G. Apollinaire)和雅各(Max Jacob)。前者著有與猛獸格鬪者(Le Bestiaire)、酒精集(Alchols)等；後者著有狡狴之辯(La Defense de Tartuffe)、中央實驗室(Le Laboratoire Central)等。

三 風土與人情

現代還盛行着一種可以叫做『風土文學』也和藝術至上主義者一樣地反對功利，超脫時潮，而專為表現自身的價值。風土文學可以說是繼承十九世紀自然主義而興起的別派，它沒有強烈的主觀，沒有濃郁的情感，對於不是藝術，不是科學的一切，全無興味，對於經濟上及道德上的價值，更全不關心。但風土文學又和寫實主義不同：寫實主義是都市文化的產物，風土文學却偏重於地方鄉村底描寫與記載。寫實主義帶有厭世心理的背景，對社會多作冷嘲熱諷的侮蔑；風土文學並無倫理的社會的興趣，埋頭為客觀

(註三三)法國著名的未來派代表是單德拉(Blaise Cendrars)著有瞻禮(Les Pagues)、巴拿馬(Le Panama)等詩草。又有所謂激越主義(Paroxysme)的代表作家蒲蒂恩(Micholas Beauduin)著有人們的都市(La Cite des Hommes, 1914) 文詞都市(La Cite des Verbe)等，實與未來主義異曲同工。

事實服務，甘心作藝術底僕人。

風土文學底發展，也許和弱小民族有關係。強大極權的國家既以主義壟斷文化，文藝成爲宣傳的利器，壓迫的粉飾，弱小民族在文藝上的反抗，既然做不到旗鼓對壘，只有借描寫鄉土來做避風港。這種現象，不但國際間（大國對小民族）存在，便是一國中的階級間（統治階級對被統治階級）也有存在。在御用文人控制一切作品言論底淫威之下，一羣被統治的無可奈何的作家，只好暫時躲到中立性的風土誌裏去。比利時文學向來受法蘭西文學底浸潤，開明的法國人，常常爲比國法語作家聲冤，要求法國出版家和劇院老闆多接受他們的作品。一九二〇年法蘭西語言文學通儒院成立時，創建者狄士特里（Jules Desree）特地決定在院裏四十個會員中，聘了三名比利時會員，而且都是青年比利時學派的人物。（註三四）這些努力和遠見，實在要算難得的了。比利時的發隆（Wallons）出了不少地方作家和詩人。發隆土語屬於屋衣語系（Oïe），有兩位著名的語言學家郝士德（Haust）和費勒（Feller）教授正從事於發隆字典底完成工作。發隆文學底中心地有杜訥（Tournai）、查理瓦（Charleroi）、拿牟爾（Namur）、法飛爾（Verviers）等。他們已產生了許多戲劇團體。阿爾當市（Ardente）有兩間戲院，每日演出發隆土語的喜劇或諧劇。土語文學的代表作品有伊色綺（Eugene Ysaye）的抒情劇“Li Hongew”，波維（Bavy）

（註三四）魏爾模（Maurice Wilmoth）是比利時羅曼語學創立人，布命諾（Ferdinand Brunot）和鄧南望（G. D'Annunzio）是超卓的文法學家兼語言學家。此比利時的鄧南望和意大利的老鄧南望不同。

的發降之歌，仁模賞 (Edouard Remouchamps) 的 "Tati L'Perriki"，狄里亞 (Gustave Thibart) 的 "The Rinvinche de galanis" 等。發降的文人往往漫步於綠野迴環的村落，或陰晴卑溼的工業地帶，作事物底觀察與天然底悠思。這種生活，他們叫做 "to Tusan"，是他們文藝靈感底泉源。

瑞士底風物自然最適宜於發展瑞士地方文學。瑞士作家協會副會長齊格勒 (M. Henri de Ziegler) 的小說，有力地表達出他善於觀察周遭底事物。窩洛頓 (Benjamin Vallotton) 以穩重的筆鋒，描寫亞爾薩斯 (Alsace) 及其居民的純厚氣質。克雷爾 (Charly Chere) 是描寫地方天才底劇作家。飄逸的舍尼維 (Jacques Chenevriere) 深刻的特拉斯 (Robert de Traz) 都毫不猶豫地寫下了他們故鄉風味的小說。此外描寫瑞士風土的，還有芮諾特 (Gonzague de Reynold)，柏圖夫人 (Mme. Dorette Berthoud)，薩發里 (Leon Savary)，布安佐 (Em Buenzod)，賴因法 (Alb. Rheinwald)，佛爾登 (Virdene)，馬爾杜 (Mar-teau)，謝鉢 (Chable)，布舍 (Buchet)，普列士 (Prestre) 等，不勝縷指。藍木支 (Ramanuz) 的小說和散文，洋溢着鄉村風味的文字，有沉靜的力與精細的推理。摩拉斯 (Rene Morax) 對於米溪埃 (Mezieres) 地方的農村劇，創造了很多作品，利用農民大眾的歌唱，來支持鄉村的情趣。瑞士的詩人們，撫着琴弦，徘徊於明麗的岡陵，俯瞰蔚藍蕩漾的湖水，臨風投射琴音，那得不寫出溫柔嬌娜的詩句。畢雅舒 (Rene Louis Plachand) 的日與死之歌與父愛詩草，是反映地方風物底最溫和而親切的嘉章。他秀麗的散文此地歷史 (Histoires D'ici)，更帶着濃厚的鄉土色彩。瑞士每一縣份，差不多都有自己的土語，而且有許多人喜用

士語寫作。詩人賴因哈(Joseph Reinhart)的作品，都是蘇魯語(Soleure)寫的。以纖美抒情著稱的蘭舍兒(Peder Lansen)是羅蒙治語(Le Romanche)的文人。他們明白自己的作品祇觸及小部份讀者，但甘願放棄更大的聲名，為的是可以在這小環境內確實得到迅速而深刻的反響，直接發生着絕大效力，把握這小部份人的全部精神。

大工業高度金融資本化的美國，必然地祇有產生辛克萊(Upton Sinclair, 1878—)，巨賴斐(Theodore Dreiser, 1871—)，劉易士(Sinclair Lewis, 1885—)一類寫實的譏諷派的都市作家，(註三五)但近年來的地方文學也很有出乎意外的發展。美國對於它底複雜與幅員漸漸起了自信之念。有許多作家，已厭倦了托辣斯，屠場，礦區，工廠，而改去描寫地方的場面或地方底過去史實，如喀莎司(Willa Cathers, 1876—)的拓荒者啊(O Pioneers)，彌勒(Carsline Miller)的羔羊在她的胸懷(Lamb in Her Bosom)，斯得力布林(T. S. Streibing, 1881—)的三部曲——工廠(The Forge)，商店(The Store)，未完成的教堂(Unfinished Cathedral)，彌乞爾(Margaret Mitchell d'Atlanta)的與風俱逝(Gone With the Wind)，格拉斯皋(T. Glasgow, 1874—)的天鵝(Wild Geese)等，都是很謹嚴而深刻的地方小說。文藝批評家竭力從事於一種中庸的行動，哈佛(Harvard)大學的白壁德

(註三五)辛克萊的作品，已有不少漢譯。劉易士的大街(Main Street)曾獲諾貝爾獎金。

(Irving Babbitt, 1865—1933) 普林斯吞 (Princeton) 大學的摩耳 (Paul Elmer More, 1864—) 曾樹立新人文主義 (New-humanism) 的旗幟，倡導藝術底健全規律與理性的節制，似乎說文章裏總不應有烟火氣。

是的，『溫柔敦厚，詩教也』許多人性描寫的文藝，只謀中和的敘述，不帶褒貶或傷感。例如匈牙利作家孔熙 (Aladar Kunecz) 的『Noirmontier』記述自己俘虜生活底回憶，絲毫沒有怨恨底表露。他在上次歐戰突發時，冤枉地被禁錮在巴黎四年之久；戰後回到他本地屈監息斐尼 (Transylvanie)，集合了當地文人，組織屈省文藝聯合社，刊行希臘雜誌 (Erdelyi Helyekön)，建立馬扎兒 (Magyar) 語的文學中心，不理會它四周圍政治的狂潮。蘇俄在那樣馬克思主義統一權威之下，也仍有中立的『為藝術』的少作家。卓羅珂夫 (Michel Ch. Jolkhov, 1905—) 的偉大劇本靜靜的頓河是他伏處高薩克農民的村落中，靠鄉土所培養得來的靈感結晶。這是徹底人道的，誠懇真實的，人間經驗的果實，世間把它比擬托爾斯泰 (Tolstoj, 1828—1910) 的戰爭與和平，實非無理。在前三卷所展開的，是一九一二至一九一九年間高薩克人的生活寫照。劇中的主角農人梅爾葉珂夫 (Pantalei Melekhov) 的次兒葛力高里 (Gregori) 個人的遭遇，交織着高薩克生活狀態——耕作和漁獵的狀態，家族或普通的節期，戰事的突發，為服兵役而有遠行。葛力高里攻擊紅軍，但對白軍也沒有同情，他感覺自己是高薩克人，夢想爲着他的人民應該有脫離莫斯科而獨立的組織。他非難那些殘忍的殺戮，白軍和紅軍在他眼中同樣是罪人。蘇維埃一般的批

評家雖然懷疑卓羅珂夫或是一個『猶豫的』鄉農代言人，但對於靜靜的頓河這一部偉大作品的藝術價值，一致加以重視。通過全劇中最後一幕，絕對沒有馬克思宣傳八股底氣息。藝術毋需作『主義』底附庸。

第三節 基督教與文藝

一 宗教和藝術的同根

就大體而論，藝壇總逃不出這兩條主流：（一）爲藝術的藝術，（二）爲人生的藝術。然本世紀在大戰前後，全世界急激的震盪，思想界的紛雜錯綜，反映在文藝上，形成了『千巖競秀』、『萬壑爭流』底奇觀。法國巴門締（Parmentier）曾舉出三十六種現代文學流派，猶以爲未盡。而且各派底定義多屬模糊，作家底態度，亦刻刻有轉變，所以藍笙（G. Lanson）簡直到達了『現在已無所謂派別，因爲沒有一條能齊合許多作家底原理或法則』（註三六）底結論。對於那樣繁複紛披千濤萬浪的文藝之海，要指出基督教在其中的關係和影響，是何等煩難的工作啊！

現在請先從宗教與藝術底一般關係講起：

（註三六）見其著法蘭西文學史。

在人類文化史上的第一頁，宗教和藝術是同時最首先出現的；她倆是原始文化底雙胎。(註三七)真的原始民族中的宗教和藝術，每每合成一片，分不出彼此來。她倆的動作令人有撲朔迷離難以辨認之感。賽會是迎神，也是遊藝，舞蹈就是祭拜，詩歌就是讚頌，音樂是用以侑祭與魔咒，繪圖彫刻是神祇獸怪底象徵。希臘美術與神話可以說完全是一個枝頭上的兩朵鮮花。希伯來人的創世紀，是崇高信仰的聖經，也是世界上最閎麗的文學。古印度的吠陀 (Veda) (註三八) 是經典，也是詩篇。人類文明直到高度開化時代，宗教和藝術仍然緊緊摟抱着不放。義理精湛的佛教，全賴美術和文學來表彰；寺廟，佛像，神品，經文，圖案底精緻辭藻底富麗，與之相接，莫辨美感與聖善之情。中國的「禮」非宗教，非藝術，但也可以說是即宗教即藝術。中古時代的西洋美術，完全沉浸於宗教禮讚之中。廖辣適 (Alexis Rio) 提出『基督教藝術』一名詞，廣泛地用在從羅馬陵墓中第一張圖畫(註三九)起，至凡基督教流傳所及的現今各個國家中所有藝術作品。宗教和藝術底緊密聯繫，實在是往古來今隨處可見的普遍事實。

為什麼她倆永是那麼親密呢？因為她們實在太相近似，而且出自同一的幽源。第一，她們都是女性的，不像科學哲學那樣硬性，嚴厲，冷酷。本書第三章第三節第一段裏，已說過宗教之如女性，此處毋庸贅述。藝

(註三七)見賴那克 (S. Reinach) 著阿波羅藝術史第一章 (李朴園漢譯，商務版)。

(註三八)吠陀四種：Rig-Veda, Yajur-Veda, Sama-Veda, Atarba-Veda 是印度公元前九世紀至十五六世紀時的宗教經典。

(註三九)關於基督徒陵墓畫，參看 Woermann: *Geschichte des Malerei*; Liell: *Marien-Darstellungen*。

術好比耶和華上帝從沉睡着的亞當所取下來底肋骨把它變成的女子夏娃。那是一個某作家的妙喻，却是確切不移的奇喻。(註四〇)第二，她們又都是象徵的 (Symbolic)，不像科學哲學那樣概念的 (Conceptual)。藝術訴諸直感，非有具體的形象不可，莫說造型藝術，與音樂戲劇，便是無形無聲的文學，也要有香可嗅，有色可親，有聽覺味覺觸覺等可以實感與把握得到的。(註四一)藝術中尤其是所謂象徵派，更要名副其實地充滿着高級象徵底力量在作品裏。至於宗教，因為所要表現的意境太過幽玄，『道可道，非常道』，不得不借助於種種具體的形式去象徵那些極難表達的奧秘——不可見的宇宙本體，不可思議的神，最豐富的情感，內心的深隱處，真理的幽光，愛底微妙。釋迦靈山之會，大梵天王奉金色蓮花請其講道，釋迦拈花不語久之，大衆默然，獨摩訶迦葉微笑似有所得。釋迦便對他說：『我有正眼法藏涅槃妙心，今以付汝。』這就是禪宗的起源。禪宗不著語言，不立文字，直指本心，見性成佛。但明心見性底頓悟，必乞助於某種象徵底媒介。禪宗首祖的媒介物是拈花微笑，六祖慧能以菩提明鏡之詩，臨濟義玄以三棒三喝。(註四二)佛教是

(註四〇)見夏丏尊《文藝論》(載世界書局《文藝講座》民二十四)：『藝術由現實造成，它是現實底化身，是現實底骨中的骨，肉中的肉。』

如果把男性比喻作現實，那從現實『身上取出來的』當然『可以稱它爲女人。』

(註四一)參考朱光潛《文藝心理學》(開明書店)。

(註四二)迦葉傳至菩提達磨爲二十八代，達磨於梁武帝時來華，開中國禪宗之始祖，六傳至慧能，另闢南宗，其得衣鉢，由於下偈：『菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？』慧能又五傳至臨濟，又開別派。初，臨濟詰問老師佛法，師遠怒叱，以杖痛擊，臨濟負痛退去。翌日見師安閑，又問，師又喝擊。再次日又問，師方舉杖喝叱，臨濟亦報以大喝，師遂欣悅，謂汝已得衣鉢矣。

世界上最能善用象徵的宗教，而禪宗更是象徵宗教底頂峯。

尤其妙合的是：宗教和藝術兩者所喜用的象徵，多是擬人的（personification）。因為世間惟『人』稱為『有情』（註四三）宗教和藝術既然都要訴諸情感，不能不將無情的材料加以有情化，叫它生動起來，表情起來，悲歡啼笑起來。這樣，我們的對象便可以對我們發生情誼的關係；我可以同他生活，同他交談，同他偃抱。『芙蓉如面柳如眉』、『雲想衣裳花想容』、『春風不相識，何事入羅幃』一類詩句，都是最通常地把風花雪月天然現象來『擬人性地』象徵作者心中的悲哀，欣慕，或相思。陶淵明寄情籬菊，尉遲華斯（William Wordsworth, 1770—1850）詠水仙都是賦予人性給花草底自然派詩人。『大地充滿着怒氣，暗黑的海洋表示着憤激』（The earth is full of anger, the seas are dark with wrath），是現代大詩人吉柏齡（Rudyard Kipling, 1865—1936）帶着聖經字眼底警句。宗教底心情既是崇拜，頌讚，仰望，皈依，信靠，祈求，模倣，靈交，它的對象，自然非與人們同類不可。從原始的擬人宗教（anthropomorphism）起，到最進化的倫理宗教（ethical religion）為止，一路都是求助於人性的象徵。天真爛漫像小孩子們喜歡熱鬧的原始民族，信仰對象是雜多的，史家稱為多神教（polytheism）。由多元進化為二元；如波斯座拉斯圖教（Zoroastrianism）以『光』與『暗』二神象徵宇宙底善與惡；中國道家以陰陽象徵本體底兩極。

（註四三）佛經中的名稱。

高等宗教大致爲一神教，猶太人以耶和華上帝象徵宇宙唯一的真體，耶穌便以「父」象徵他「愛」底世界觀。最抽象的，哲學的佛教，也喜歡用人性的象徵——五百羅漢，多種多樣的佛陀。

然而宗教和藝術，除上述的幾點同處外，更有最親切最深遠的一個共同淵源，那就是心理學家所「嘆觀止矣」的『神契』(Mysticism)。(註四)神契有積極與消極兩方面的活動。消極方面是整個現實世界底除淨或超脫，連自己的形骸也包含在內，這個，宗教上叫做『出世』，藝術上叫做『忘世』。(註四五)我們日常所即，無非痛苦，黑暗，煩惱，悶愁萬種。這世界是齷齪，苦海，地獄！然而藝術和宗教都能不染凡塵，超身物外。蘇東坡改陶淵明歸去來辭爲詞道：

『但小窗容膝閉柴扉，

策杖看孤雲暮鴻飛。

雲出無心，鳥倦知還，本非有意。

噫，歸去來兮，我今忘我兼忘世！

親戚無浪語，

(註四)通常譯作『神祕主義』，但作者以爲應譯『神契』，參見本書第一章第三節第三目註。

(註四五)德國美學家閔斯德保(H. Münsterberg)說：『凡美的表現所示給我們的，我們都委之以全心，而對於對象周圍的世界及我們周圍的世界，我們都非忘却不可。』見范壽康美學概論(商務)，頁十四。

琴書中有真味！

步翠麓崎嶇，泛清溪窈窕，涓涓暗谷流春水。

……

神仙知何處？

富貴非吾志，

但知臨水登山嘯咏，

自引壺觴自醉！

中國藝術家忘世的媒介物大抵是酒，竹林七賢是最鮮活亦最極端的實例。印度瑜伽派（Yuga）想獲享一種奇快的宗教經驗，也以飲酒爲媒介。（註四六）這種忘世底功用，不但能敵隄利祿功名，而且能犧牲性命，不屈於威武強權。莊子心目中自然派的『至人』能做到『乘雲風，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？』（註四七）這已經到達了藝術與宗教底匯合處。凡偉大宗教，無不以『捨己』、『殺身成仁』爲貫徹理想底手段：佛教底滅諦，（註四八）基督教底十字架，可以說是最強烈的忘世或出世的態度。

（註四六）參考樓巴著宗教神契的心理學（J. H. Leuba, 1868—）：The Psychology of Religious Mysticism, 1925。）

（註四七）見其齊物論。西洋研究莊周者，稱之謂“the great mystic”（大神契家。）

（註四八）“the truth of destruction.”

出世並不是做和尚，乃是反抗俗流與捨身。

神契底積極活動，是把那從俗世超拔出來的淨化了（註四九）的自我，和超自然的理想契合爲一，熔化無痕。我與一幅名畫相對，到了鑑賞領略底極度，便會覺得身入畫中，與之同化。王維竹里館詩：

『獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯；

深林人不知，明月來相照。』

這就是詩人和明月底神契。這時王維心目中的月，決不是天文學的月，乃是美的月。換句話說：這個月，不是自然的，乃是超自然的。因爲它超越自然，所以剝落世俗的我，正可與之相配，契合無間。從心理學的研究，神契到達頂點的心境，只可神會而不可以言傳。（註五〇）通常我們對於一事物底認識，必勘定其是什麼（What），而辨別其異乎其他事物。譬如認識一黑板，視之爲黑色而長方，觸之爲堅，叩之發木聲，呵之不動，乃辨知其非桌，非布，非黑熊，而斷定其是黑板。然若意識一事物時，只覺其是如此（thus），而不知其是什麼（What），語言道斷，直接會通，不但桌與黑板莫辨，抑且我與蝴蝶不分。『莊周之夢蝶，蝶之夢莊周，蝶？』相對全失，只存絕對。這就是佛教所謂『定』（Samadhi）（註五一）莊周所謂『天地與我並生，萬物與我爲

（註四九）神契心理底分析，可有五步歷程：其第三步便是淨化（purification）；見樓巴前書。

（註五〇）參詹姆士（William James）宗教經驗諸相（The Varieties of Religious Experience, p. 380）及張東蓀：『世思想與西洋哲學』（東方雜誌二十二卷十八號）

（註五一）釋迦三學戒（Sila）譯（prama）定（samadhi）定就是神契的心境。

一；「耶穌所欣舞禪悅的『我在父中，父在我中，』我與父原爲一。」（註五二）宗教同藝術有那麼同一的樂源，那麼同一的幽境，難怪她倆始終密切攜手，更難怪蔡元培認爲美育可代替宗教。然而她們真可以互相替代嗎？

二 基督教對作家底靈感

如果藝術真和宗教一致，宗教成爲贅疣，必定早已淘汰，斷無繼續生存以至改進演展之理。然而人類覺得單有藝術不夠，覺得『宗教欲』並非藝術可以填補。宗教除智的因素，情的因素而外，還有某種特殊的因素並非屬於藝術，哲學，或道德。藝術至多只能代替宗教中之情的因素而已。宗教雖然和藝術一同深居於幽闇，其度怡情悅性的生活，然而她們對外的態度，大不相同。老實說：藝術不大講究對外，宗教則必須全力服務社會，且以服務（Service）測驗神契的真實性。藝術可以陶醉於神契中，沉溺不出；（註五三）宗教若儘禪悅靈交，全無社會表現，便失掉了宗教的功能，不配稱爲真宗教。當時耶穌警戒彼得們，叫他們勿因觀靈習靜而貪安，依然要『下山』去，投身到苦海的社會，撫死救傷。（註五四）就是宗教底真諦。大

（註五二）見新約約翰福音八章十八節，十章三十節，十四章十節。中古時代，教會裏有許多神契家，例如艾格哈（Eckhart）描寫靈

交底心理狀態，宛如新耶新姆洞房中的甜蜜。見富司迪祿（H. Fosdick: The Meaning of Prayer）所引。

（註五三）聖帖拉薩（St. Teresa）認爲神契是一種靈的陶醉（Spiritual drunkenness）。

（註五四）見馬可福音九章二至十三節。

乘佛教要從『度人』底工夫中，得到『自度』。張橫渠說：『民吾同胞，物吾同與。』藝術做到第二句便夠了，宗教非兼做到第一句不可。宗教必須具夏禹『視天下之飢如己飢，視天下之溺如己溺』底同情，必須抱范仲淹『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂』底大愿。這一點，正是宗教勝過藝術之處，而亦是對於藝術之一大激動。

基督教對於文藝底貢獻——最基本，最雋永，而又最恆久的——是那本世界奇書新舊約聖經，它永久是作家的寶庫，蘊藏着取之不盡用之不竭底珍貴材料。每一節每一句的經文都可以給作家莫大的靈感。原來聖經本身整個地是件言語道斷的藝術品，既可以供給專門的藝術家作最上乘的範本，而又普遍到不但西洋各國，人人諷誦，家喻戶曉，連全世界各個民族都有它自己語言的最好譯本，而且又都是通俗的，大衆化的，銷行無阻的。(註五五)這實在是一種奇蹟！聖經之所以那樣通俗而又那樣藝術的緣故，由於它代表着人生現實底經驗而又淨化了表達出來。它是現實經驗的精華，是現實經驗底『骨中骨，肉中肉』。(註五六)聖經啓示了作家必須多得經驗，所以現代文藝，尤其是小說，都含有自傳性質或社會史料。作家在今日已不再自鎖於象牙之塔而必跑到十字街頭坐酒肆，服砒礮。(註五七)親味世相底甜酸苦辣了。

基督教對於文藝界底另一種更重要的貢獻，是耶穌『人的價值』的看法。藝壇上雖有兩大壁壘：爲

(註五五)現在中國每年銷行的聖經，不但遠超過最老牌的四書，坊間任何文藝或通俗小說均不能與之比。

(註五六)創世紀二章廿三節。

(註五七)福洛絲(C. Flaubert)作鮑哇里夫人，爲描寫女主人公服砒礮自殺，自己說嘗砒礮，以得真滋味。

藝術的與爲人生的。但從基督教的立場，覺得這場糾纏的官司可以因『人的價值』而完全和解。『安息日爲人而設，人非爲安息日而設』是耶穌對儀式底警鐘，也可以說對於一切制度一切人爲創作底普通看法。文藝也當然是『爲人』的，我們怎能離了人來想像文藝；如果沒有人，文藝又怎能存在？文藝惟有人纔能享受，玩賞藝術的不是藝術本身，究竟是人。然而文藝雖是『爲人而設』却不是爲宣傳家而設。拿文藝來鼓吹政黨選舉，鼓吹婦女解放，鼓吹某種主義，那是文藝的喪鐘。甚至拿來勸善懲惡或傳播宗教信仰，都會毀滅掉文藝底真價值。藝術究竟是藝術，不是功利；而人生不單單是功利的人生而是多元的。近世物質科學與機械文明籠罩全球底結果，功利主義壟斷一切，壓迫着不少作家藉口『爲人生的』藝術，做了功利底婢奴，遂致激起藝術派的義旗，重再高舉藝術自身的獨立生命。但如王爾德那樣說是藝術在它自身以外不存任何目的，當然又走到另一極端的境地。而且即便藝術派主張文藝底目的在美，而美也是人生的一部分，文藝家供給人以美，自然是豐富人類文化，增進人類幸福底一大好事。『美』與『真』『善』，在人的整個生活與理想上，自有內在的聯繫；三者亦可各個獨立，亦可共相依存。我們如果有了耶穌的人生觀，也就獲得了正當的文藝觀，不會落到『爲人生』與『爲藝術』底泥牛混鬪了。

『靈感』(inspiration) 這一個字，充分表示着宗教在文藝上的力量；尤其是口口聲聲不離聖靈底基督教。『上帝的靈運行在水面』(註五八)所有一切的創造，都賴上帝的靈在運行。聖靈在任何時抓住了

某一個人，便可以叫他表現出偉大的業績。靈感是作家底生命，是天才之所以爲天才。「昨日入城市，歸來淚滿襟；遍身羅綺者，不是養蠶人。」這是鄭板橋的一首小小的短詩，却也是一件富有現代意義的偉大作品。平常人入城市的，誰也見到遍體綾羅的王孫公子，却不曾「感」到這是養蠶人的血汗。爲什麼養蠶人反穿不到自己製造的絲綢，而並不勞動的貴族，反可以享用這些權益？痛切而深刻地「感」着這種社會的矛盾者，是詩人，也是宗教的先知。所以法人莫里哀（André Maurois）將英國現代名作家九人集爲跋傳，題名爲先知與詩人。（註五九）雖然詩人本無意於鼓吹社會革命，但歷史上一切進步的第一聲，往往由文藝作者喊出。屠格涅夫並不想宣傳農奴解放纔寫他的獵人日記，而獵人日記終於作了引起農奴解放底導線。屠格涅夫誠然意識的地不是一個基督徒，然而他確實受了一種靈感——上帝的靈運行在他筆裏。

我們所以說靈感是宗教的，是屬於靈的緣故，因爲靈感雖然也許是一刹那的光之投射，但終是整全的，反映着整個宇宙與人生的。這是靈感和實感絕對不同底處所。實感是散亂的，零碎的，決不會是整全的。我們一生在街上所看到的事物，終不過是流水賬般世相底一部，但在影戲院的銀幕上却能於僅少時間中看到人生底某一整片。因爲銀幕現象引起我們的美感，而世俗現象只攪動我們的實感而已。從肉的動彈中透視到靈的活躍，從物質凡俗的現實中透視到精神的淨化了的美：這是神性的先知性的作家所特

具的奇能。凡在藝術作品中所表現出的現實，比普通人所經歷所實『感』的現實必更完美——所謂典型性，而能普遍地感動全人類，這就是文藝整全性底特徵。一盞電燈可以代表電氣廠，一縷光線，可以代表世界之光；每一聖靈，可以代表上帝。聖靈是不分大小的。靈體會表現整全的宇宙與人生。現代新青年作家赫胥黎（Aldous Huxley, 1894——）嘗自問道：『我能不感全世界的和諧（縱我遭遇極零碎的現象之時）而寫出小說嗎？我能脫離「無限」而作書嗎？』（註六〇）

神是無限而絕對的，但同時也是歷史的與時代性的。為逐漸地展開他的榮光與『王國』，神必須在每一歷史階段布置獨特的時代精神。敏感的文藝家便會首先把握住這個時代精神而與它一同呼吸，共其運命。今世紀的時代精神已屢分析如次：（1）動（2）革命（3）大眾化；現代作家自然要反映這種時代精神在他們藝術的創作裏。法國文壇上的動力派（Dynamisme）是動底時代精神之明顯的軒波，代表者詩人基耳蒲（Henri Guilleaux）；他的戰慄者的原野（Du Champ des Horreurs）表出每一個字是在震盪，每一個音是在呼喊，而又句句是通俗化的，可以唱出在大眾之前。真可謂世紀末，我們看不出更有什麼再比得過這個時代有訴諸正義底必要。那麼廣大的蒼生哀泣在飢餓線上，而美洲巨量出產的麥子被資本家統拋在大西洋裏。弱小的民族在受幾方面的侵略與刀俎！不設防的農村，難民營與傷兵醫院，都

（註六〇）引德里安先知與詩人英譯本頁一九三。莫氏又比赫胥黎為寫世界名著自然論（*De Relu n Naturu*）為羅馬大詩人魯格來士（*Lucrece*）說他能有那樣清楚地具着全局的世界觀。

在遭遇瘋狂的轟炸。良心文學底產生，必然地會逢到世界每一個角落底嚮和。現代一個作家這樣說：『靈巧的虛構小說和矯飾的傷感文字不大受人歡迎了，專事雕琢的作品也給人冷落了。一部小說要被視作現實相一致。我重複地說：文學的表現像是一種良心上的責任。』(註六二)表現底方式雖有不同，各樣的體裁，各色的情調，蕭伯納(見前)的幽默，威爾斯(H. G. Wells, 1866—)的謹嚴，勞倫士(D. H. Lawrence, 1885—)的情致纏綿，辛克萊(見前)的如實暴露，都無非出自人道底呼聲。現時代的背景，使文壇上再燃起古代先知的火炬——『我要叫公道泛濫若江河，正義普遍如流水』(註六二)

三 戰爭文學與和平福音

大體上所有宗教都是講人道，博愛，慈悲，和平的，尤其是基督教，以『救世』(Salvation)為福音，吹禱年的號筒。(註六三)無人敢懷疑基督教不是一個和平的宗教。耶穌明白地吩咐：『收刀入鞘罷，凡動刀的，必死在刀下。』(註六四)他又說：『我告訴你們：凡向弟兄動怒的難免受審判，凡罵弟兄是魔利的，難免地獄』

(註六一)見賈百林(Roger Kaepelin)波蘭文學一文，載一九三七年巴黎時報。

(註六二)舊約阿摩士篇五章廿四節。

(註六三)『我來報告上帝悅納人的禱年。』見路加傳四章十九節。

(註六四)馬太傳廿六章五十二節。

的火。所以你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先和你弟兄和好，然後來獻禮物。」（註六五）原則上，基督教當然反對戰爭。戰爭實然太殘酷，太破壞的了。上次歐戰的統計：動員到戰場去送炮火的共達六千九百八十八萬二千四百六十三人；耗費財產八千萬鎊或二千萬法郎——這項驚人的數目，足供全世界在每一個二十五萬人口的城市建設一所醫院，一個圖書館和一個大學之用。（註六六）這一次，當然會比上回的統計超過幾千萬倍。然而瞻望前途，戰禍不但不會減少，却只有年益加增，代益擴大。奉神爲愛父的基督教，何時纔能祈到大同天國底來臨？抱基督教信仰的人們，生存在弟兄彼此殘殺無已底現代，又該怎樣應付這個難題啊？

就一般而言，文藝也跟基督教一樣，普通作家大都對戰爭表示厭惡或咒詛，文化人自然不會謳歌『武化』的。我們看見古往今來的非戰文學汗牛充棟地橫陳在各大書庫之中。文藝家非戰心理底植滋，由於人類愛底精神，演展爲對現代流行的國家主義表示無窮的憎恨。偏狹的愛國思想底鼓吹，異族仇視心理的煽動，自國武力底過分誇張等等舉動，都是近代戰爭延擴底禍根。而這種跋扈瘋狂的國家主義，正是今日基督教最大的敵人。它是和平福音底障礙物，要反對戰爭，必先反對這個國家主義。詩人藍瑪鼎（La martine, 1790—1869）在他和平的馬賽裏憤慨地寫道：

（註六五）同上五章廿二至廿四節。

（註六六）見巴比西（H. Barbuse, 1875—1935）著戰爭與祖國一書序。巴氏就是非戰作家之一。

『天下的疆界，你看見有什麼痕跡？

大空中有否一堵牆，一片界石，一塊地方？

國家，這壯麗的字眼用來文飾野蠻！

你的足跡停止處，愛就跟着停止？

撕毀這些國旗吧！另一道呼聲向你呼喚：

唯自私與仇恨纔有祖國，

博愛是沒有祖國的！』

然而愛好和平的文藝家有時也鼓吹戰爭；在現代文壇上已展開了質量並茂的戰爭文學。曾作反戰
(Des Honours la Guerre) 的大詩人魏俄 (Victor Hugo, 1802—1885) 一轉眼逢到祖國突被侵略，勇
敢地發出主戰的壯歌：

『啊，人民呀，看你已被窘迫到鑽入地洞裏去！

顯出你的好身手來！

……

我們日裏和夜裏都作戰：

高山戰，

平原戰，

森林戰，

你們起來！

不妥協，不休息，不睡眠。

專制主義攻擊了自由，

德意志殘害法蘭西，

在我們國土上的一些微熱，也可把敵軍消化如雪！

沒有一點兒國土可以躲避責任，

我們組織起很猛烈的愛國大戰！』(註六七)

後來這位詩人的一卷凶年(L'Année Terrible)便是在戎馬倉皇中血淚交織而成的。文藝家不但能夠描寫戰爭，而且常常實地參加戰爭，因為他也具鬪士的憤怒與勇敢犧牲的精神，同時他可以在他的寫作上更反映出充實而真摯的經驗。有名的波蘭作家嘉頓(M. Jules Kaden-Bandrowski)在一九一四年投入壁蘇茲基將軍的隊伍中，成就了三本名著：壁蘇茲基派(Les Pilsudskistes)、孔納里底戰役

(註六七) 德俄普法戰西國胞 (Appel aux Français) 底一段，載文藝月刊八卷四期，戴占奎譯。

(La Bataille de Conary) 和墳墓 (Les Tombes) (註六八) 尤其是在蘇聯，許多新興的作家是從戰爭底炮火洗禮而培養出來的。熱烈的青年小說家阿斯脫洛夫斯基 (Ostrovski, 1902—1936) 在十七歲的時候便參加了青年團，投入祖國革命的鬪爭；他受了創傷，變成癱瘓，又瞎了眼睛。但他從火樣的熱情，鐵樣的意志，開始口授筆錄底寫作生活；雖然在短短的歲月（三十四歲便死了）只成就了兩部作品（註六九）然他已英雄地走上藝壇的最高目標，貢獻給世界無限燦爛的瑰寶了！

爲着神的正義，(註七〇) 爲着反抗強權的侵略，和平的基督教有時也不得不贊同自衛戰爭。這是素車白馬的哀戰，是耶穌鞭逐惡僧底義戰。(註七一) 耶穌絕對不是『以眼還眼，以牙還牙』底報復主義者，更不是唯武器論者，然而他是個徹頭徹尾的革命家：

『我來，要把火丟在地上，倘若已經燃燒起來，不也是我所願意的嗎？』(路加十二章四十九節)

『……叫有權柄的失位，叫卑賤的升高，叫飢餓的得飽美食。』(路加第一章五二至五三節)

『主的靈在我身上……差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由。』(路加

(註六八) 一九一五至一九一六年印行；後於一九二八及一九三二年輯成兩本出版。壁蘇茲基派與世紀門限爲不朽的有歷史價值的傑作。

(註六九) 暴風雨底誕生與鋼鐵是怎樣鍊成的。

(註七〇) 『你們當先求神的王國和他的義。』見馬太傳第六章三十三節。

(註七一) 馬太傳廿一章十二至十三節。

『你們不要想我來是叫地上太平……乃是叫地上動兵……不背着他的十字架跟從我的，也不配作我的門徒。』（馬太十三章三四至三九節）

這些話都是很顯明很澈底的革命主張。那麼在革命行動的推進中，遇見打擊和反動勢力，是必不可避免的事。爲清除反動勢力，爲撲滅毒菌蔓延，爲遏止強權侵略，爲推翻不良制度，不得已而訴諸戰爭，也無非爲要維護正義，貫徹『愛』底理想。對腐敗制度而屈服，對黑暗勢力而退讓，那種姑息妥協，豈是真愛？豈是和平？所以我們從革命者耶穌的立場，必然地推論到：自衛戰爭與和平福音一致；有愛心，有正義感的工作，一定會寫出戰爭文藝。

當然戰爭不是目的。愛是目的；戰爭是手段，而且只是一時的手段，萬不得已而用之的手段。耶穌不贊成『以眼還眼，以牙還牙』，自然也不會贊成『以戰還戰』。對於戰爭底解決，除治標的救急——抗戰——而外，根本辦法是在大眾教化底盛行。打針服藥，終是治標；厲行衛生，培養元氣，才是正當的大路。基督教的重心完全在『人的價值』底開發；尤其是極大多數的下層民衆的『人值』，不容無視。如果大眾遍受教化，各有自覺，便可實現平等自由的社會制度，衝突爭亂，必無由生。所以先知的文藝家，接觸現實之餘，必有感於機微，而寫作大眾啓蒙的文學。通過藝術的形式，供給智識的食糧，啓迪及實現一般大眾底『人值』。史太林稱作家爲『人類靈魂的技師』者，意即在此。的確，在今日的蘇俄，在其他民族裏，已出現了無數的

『靈魂技師』他們已摸着了新文化新社會底機密。有意無意地基督教人生觀沖刷了舊的文藝思想，雖然許多新興作家也給基督教以不少的刺激。英國文藝批評家傅斯德（E. M. Foster）說得好：『現代作家懂得他們是生活在一個人類命運被決定的時代裏，他們很憤慨那種以爲一向以自己的人道主義自豪的人們並不關心人類命運的意見。』（註七二）整個的社會改造已在大踏步邁進中，大多數的文藝家都自覺了他們在現代的使命。

基督教底本質是愛，藝術底本質是美。美與愛都是使生命更豐盛。耶穌說：『我來，是要叫羊（人）得生命，而且得更豐盛的生命。』（註七三）

（註七二）見其著小說與民衆引言。何家槐譯本，頁十一（生活書店本）。

（註七三）約翰傳十章十節。

第五章 基督教與現代宗教思潮

第一節 現代流行底幾種宗教性的『主義』

這裏所要討論的宗教思潮底『宗教』兩字，採取比較廣義的看法。本來宗教底解釋，最爲繁歧而亦最富伸縮；古今來幾多學者曾對宗教下過界說，終於沒有確定而滿意的答案。樓巴(J. H. Leuba, 1868—

在其宗教之心理學的研究 (A Psychological Study of Religion, 1912—) 一書的附錄中，歷記古來名人不同的宗教定義四十八條，他自己又添上兩條，湊成五十條。宗教史家、考古家、人類學家對於原始民族底宗教已有愈掘愈多發見，莫可究詰的情狀；他方面，新興民族中宗教底新方式新花樣，又多層起迭生。所以現代宗教學者底努力方向，與其匠心於解釋宗教，毋寧從事於各種宗教現象底蒐羅與敘述了。

宗教底本質與形式代有變遷，原無足奇。哲學也是這樣，歷代的哲學觀變動甚大，將來對於科學與藝術恐都有改變的看法，亦未可知。不過大體的趨勢，好似走向廣義範圍上去；例如哲學，已不再深鎖於經院的煩瑣主義 (Scholasticism)，而放寬到大衆日常生活底大路。宗教更不能例外。本來宗教一向是社會的、大衆的、生活的。十八九世紀理性主義時期 (the age of rationalism) 一度把宗教局限到神聖儀式底祭

司手裏。到了現代，尤其在歐戰以後，『信仰』代替了『理性』控制時代人心。世界大勢，憑信仰爲轉移，全宇宙風雲，因信仰而變色。蘇聯一萬萬七千萬民衆都抱着蘇維埃共產社會制度一定會在世上實現底信仰，墨索里尼（Benito Mussolini, 1883——）信仰羅馬大帝國之必可成功，希特勒（Adolf Hitler, 1889——）信仰日耳曼民族，等於當年以色列人信自己爲『選民』，盎格撒遜人信自由與德模克拉克西。這些信仰都很強有力地統制着現代世界大部分的人類，實質上等於他們的『宗教』。占全世界人口四分之一的四萬萬五千萬中華民族，在這時（作者寫此章時）幾視『抗戰建國』爲神聖，且共抱『抗戰必勝建國必成』底信心，則抗建可以說正是今日中國的宗教。

上章說過：『術』有二類，一是藝術，一是道術；而道術便是宗教思潮。道術是中國古代的名詞，（註一）用現代術語翻譯過來，卽是『主義』。『主義』雖屬哲學的字眼，但現行帶社會統制性（Social control）的各種主義，比哲學上的主義來得範圍大，而且具有力量。哲學性的主義只是一套體系的知識——畢竟只是『知識』而已，並無力量。但一旦知識到了白熱化，變質而成『信仰』，那就產生力量。現行各種主義，乃是披帶『力量』武裝底知識；孫中山先生所謂『主義生信仰，信仰生力量』。這個，我們可以稱它做宗教性的主義。主義是廣義的宗教，正如道術也是廣義的宗教一樣。

（註一）『道術』一詞，初見於西漢初葉，那是指『黃老』思潮而言。黃老主義確實統治了那時的西漢天下。西漢在表面上，奉儒術爲『國教』，內裏却是黃老篡竊了它而行宗教之實也。

一 共產主義

共產主義亦即所謂科學的社會主義底理論，已在本書第二章（第二節第二段）略有敘及，茲可不贅。惟理論畢竟只屬於『學』，屬於知識；本段所欲討論者，乃其白熱化的信仰，即所謂『術』的方面。

第一，共產主義者深信：如欲實現共產社會制度，必須由無產階級專政。『凡中央和地方的全部政權，都歸於蘇維埃』（註二）蘇維埃政權的基本任務在消滅人對人底一切榨取，完全鏟除社會階級劃分，無情地壓服榨取者，確立社會主義者的社會組織和社會主義在全世界的勝利』（註三）共產主義者最高的理想政治是世界蘇維埃民主，而這是應由各國蘇維埃聯合組織而成的。蘇維埃國家的最基層單位是鄉蘇維埃，由鄉蘇而區蘇，而縣蘇，而省蘇（假定以中國地域爲例），以至全國蘇維埃。鄉蘇政治是操在那個鄉裏的工農代表大會之手；區蘇政治，有區代表大會，縣蘇亦然。這樣，全國的政權完全屬於工農大衆，

（註二）蘇維埃是俄語 Совет 底譯音，意即『勞動代表會議』。起源於俄國一九〇五年第一次革命時，彼得堡、莫斯科、巴庫等工業中心地的工人紛紛發生暴動，成立工人代表會議（蘇維埃），形成革命運動的有力組織。一九一七年第二次大革命時，沙皇推倒，臨時革命政府成立，但同時工農兵士也成立了自己的蘇維埃，與臨時政府對抗。這時過激黨（Bolshevik）提出『一切政權歸蘇維埃』的口號。同年十月二十五日（俄歷），臨時政府卒被推翻，於同日，全俄第二屆蘇維埃大會便決定將政權交給蘇維埃。後來又規定在蘇俄共和國憲法裏。

（註三）見一九一八年全俄第三屆蘇維埃大會通過的『勞動者和被榨取者民衆權利宣言』。後來包括着在一九一八年七月第五屆蘇維埃大會通過的蘇俄共和國憲法裏。

全國的土地資產，一切利益，統由大眾公有、公享、公治，那纔是真的民主。（註四）無奈現今各民主國家，人民靠選舉代表到議會講話，實質上，所有軍隊、警察、法庭、金錢，都被掌握在少數資產階級的手中，大多數人民儘是投票選舉，又有何用？而且選舉還受金錢或武力的操縱，更加沒有民意。（註五）所以現行的議會民主政治，完全是騙人的假民主，實在等於少數資本家壟斷的寡頭政治。在這種寡頭政治之下，選舉自由，集會自由，言論出版自由，全屬空頭支票。共產主義者覺得被褫奪了自由的一般工農大眾，不能對地主資本統治階級與虎謀皮，非從他們手裏奪得政權，沒收他們的資產歸為公有公營不可。若不是政權在無產階級手中，私有財產制無由消除，理想的社會民主是決無由實現的。

第二，共產主義者深信：無產階級如欲取得政權必假手於武力鬪爭。共產黨的『聖經』是唯物史觀。他們所謂『物』，由靜的方面看，是經濟，由動的方面看，是階級鬪爭。共產黨宣言序文裏劈頭便說：『自來人類的歷史無非為一階級鬪爭史，即壓迫階級對被壓迫階級間永無間息的鬪爭。』（註六）此種永恆性

（註四）參考英史隆（Patrick A. Sloan）蘇維埃民主（Soviet Democracy）一書，有翰藍漢譯本，生活書店。

（註五）以英國為例英國人民靠工資生活的占百分之九十，每年却僅受到全國收入百分之六十四，百分之四的有產者，加上百分之六的獨立工人，每年受到全國收入的百分之卅六，占全體人民百分之一的最富有者竟受到全國收入的百分之三十。這樣的財富分配，選舉怎能平等。

（註六）英譯為：“The history of all hitherto existing society is the history of class struggle: freeman and slave, patrician and plebeian, lord and serf, guildmaster and journeyman, in a word, oppressor and the oppressed stood in constant opposition to one another carried on an uninterrupted fight.”

的階級鬭爭，內在於社會經濟組織之中，深深植基於人類社會共同求生的意志，不但為社會經濟發展上所必不可免的結果，也是整個社會演進上所必不可避的歷程。各時代有不同的經濟組織，便有不同形態的階級鬭爭。現在我們這個時代的經濟組織是工銀勞動制度，成為雇主與被雇者間的對立，工銀支付階級與工銀領取階級間的對立，亦即資本家與無產勞動者間的對立底形態。這兩大階級利害衝突那麼顯明，所擁勢力那麼雄厚，暴烈鬭爭底發作，實屬勢所必然。但這並不包括了否認資本家內部也有衝突，勞動者團體間也有衝突，不過當這資本主義當陽稱盛時代，最能顯著地代表出鬭爭形勢者，要推無產階級對資產階級。又階級鬭爭亦非個人仇視，前者屬於經濟上的機構，後者純是心理上的狀態，非必有一定關連。無產者對於有產者個人無意使其單獨負社會不良制度之責，雖在階級意識極度濃厚的勞動者，決不對資本家個人下攻擊；暗刺仇殺的行爲，為共產主義者所不取。共產主義者主張用集團的革命手段，聲罪致討地去推翻資本制度及資本政權；這是為實現共產社會所必經的途程。

基於上述兩項基本信仰，共產主義在現階段所表現的實踐行爲是集中於反帝國主義。帝國主義之所以成爲共產主義底最大仇敵，由於前者代表了最高度的資本制度形態及其威勢。共產黨人如果信奉共產主義爲『神』，則必反過來視帝國主義爲『魔鬼』的確，資本主義膨脹到最高階段，必不能自封於有限的本國境域，它逼得要發洩，要擴展到國外去；它的大量產生的貨物，必得廣求推銷；它又爲了大規模工業製造底巨需，必得多方吸取農業原料，輾轉循環，胃慾愈旺，胃火愈熾，勢不得不用武力掠取殖民地。殖

民地愈開拓，資本家的貪慾亦愈無窮，因之殖民地的勞力愈被榨取，而愈加添了資本慾火之油，於是龐大強權的帝國逐漸形成。但到了這時，各殖民地的弱小民族亦不堪被壓迫而羣起以謀抵抗。這樣，資本階級與勞動階級間底對立，便醞釀到變成帝國主義國家與殖民地弱小民族間底對立。共產主義者為欲貫徹他們的信仰，實現他們的理想，非聯合世界上諸弱小民族對帝國主義國家下總攻擊不可。帝國主義國家是他們最明顯的革命對象，反帝是他們的總口號。共產主義跟帝國主義是漢賊不兩立底死對頭。非把帝國主義打倒，共產黨的革命任務是不會完成的。

其次，凡與帝國主義勾結的東西，也都在被打倒之列。帝國主義文化或布爾喬亞文化乃是對帝國主義為虎作倀，是帝國主義的代言人，所以也為共產黨所痛恨。共產黨重視心理建設，重視宣傳，而文化是宣傳底利器，故共產黨深加關注。馬克思學說雖主『物質決定意識』，但它也不否認意識可以影響物質。（註七）反革命的意識形態之中，尤其是宗教，最受共產黨的仇視，認為罪大惡極。『宗教是人民的鴉片！』這是有特殊的歷史背景的：俄羅斯帝國一向奉希臘東正教為國教，皇室與教會狼狽為奸，黑暗一言難盡；那時的過激黨（Bolsheviks）要推翻沙皇制度，不得不同時攻擊凡與沙皇相勾結的一切東西，而東正教本身實在太腐敗而迷信了。一般基督教也並不給共產黨有好印象，教會寄生在資本家腋下，代資本制度掩

（註七）參考本書第三章第三節第二段。

飾，甚至也為帝國主義捧場，自然更獨犯了共產黨人之忌，而罵基督教為『帝國主義的走狗』了。我們在本書第二章第三節裏講過，只有用甲宗教反對乙宗教，甲信仰反對乙信仰，甲主義反對乙主義。共產黨既以共產主義為宗教，必然地要反對『反共產主義』的一切宗教。如果不反對其他宗教，也顯不出他們信奉共產主義之篤了。宗教信仰是最拒中的 (exclusive)；『除耶和華上帝以外，不許更拜別的神，』是十誡中的最大一誡。共產主義底反基督教，反一切帝國主義文化，那是當然的事。

但以上不過是共產主義在消極方面的實際行動，它在積極方面的表現，更顯出宗教的熱狂性。其中最足注目的一點是勞動神聖感。蘇聯憲法裏載明：蘇聯一切公民都有勞動權。『不勞動者不得食，』是他的戒條。靠不勞動的收入而生活的人，在蘇聯是被褫奪了選舉權的。男男女女都到社會來工作，而且彼此比賽誰作得好。這種熱狂的工作競爭，便是有名的所謂『社會主義競賽』。競賽通行於各部門工人之間，工廠與工廠之間，集體農場與集體農場之間，乃至於國民經濟各部門相互之間。所謂『突擊隊』就是在競賽中工作最努力最狂熱的一部分工人。史太林 (Joseph Vissarionovich Stalin, 1879—) 指出社會主義競賽底重大意義在：『競賽中最值得注意的，就是它使民衆對勞動的觀點發生了根本的改變。從前視勞動為可恥而苦重的負擔，現在大家都把勞動看做正義的事業，光榮的事業，果敢英勇的事業！』(註八) 第一次和第二次五年計劃之所以得意外驚人的成功，全拜社會主義競賽之賜。後來社會主義競

(註八) 轉引沈志遠、張仲實編：《二十年的蘇聯》(生活，民二十七) 頁一五七。

賽更以加速度的突飛猛進底結果，生出所謂『斯泰哈諾夫運動』(註九)提高工作效能數倍；而且，用史太林的話，這運動一瞬間像狂風暴雨般普及於全蘇聯，使每天各種各樣的工業部門都造成了新而又新的勞動生產率紀錄。工廠和農場中生長了無數勞動英雄——造福於公共事業的偉大英雄。這樣社會革命，不但解放了人民的自由，也給予人民生活的幸福。如果世界上真有老天爺，活菩薩的話，他們覺得眼前的共產主義便是。作者今列共產主義於現代『宗教』思潮之林，自不為無理。(註一〇)

二 法西斯與納粹

與共產主義站在正反對的地位的法西斯主義(註一一)其情感濃烈性與宗教色彩，較共產主義有過

(註九)這運動是開始於頓巴斯中央伊爾明諾煤井。從前蘇聯煤礦每班平均每個掘煤工人所掘的煤炭為六——七噸；在西歐資本主義國家裏，每個工人平均可掘十噸。一九三五年八月卅一日晚，掘煤工斯泰哈諾夫(A. G. Stahanov)攜帶架構工人一名下井掘煤，在一班之內，竟掘了一〇二噸，過幾天，一次竟掘了一七五噸，一次更掘了二二七噸，這就轟動了全國，傳播到其他工業部門，而成功了斯泰哈諾夫運動。依此努力的勞動者被稱為斯泰哈諾夫主義者。

(註一〇)胡適在東西文化之比較一文中(原文載入C. A. Beard: Whither Mankind 書中)亦已認社會主義為新宗教。關於此節更可參考A. V. Baikalov: In the Land of Communism Dictatorship; S. Zimand: State Capitalism in Russia; H. N. Brailford: The Russia Workers' Republic; Sidney and Beatrice Webb: Soviet Communism.

(註一一)意大利原文 Facismo 語源 Fazio 是『約束』之意。古羅馬制：執政官的前列者(Lictor)擔棒一束，夾以斧刃，名曰『沈擊』(後譯棒喝)者本此。(清道前行，表示威嚴公正執法如山的意思。)

之無不及。假定我們可以說：共產主義底淵源來自基督教初代教會的共產生活，那末法西斯主義真可以稱新羅馬天主教。上次歐戰後的意大利，恫於世界潮流底衝激，時時夢想恢復古羅馬帝國煥赫不可一世的繁榮與光輝。羅馬帝國底本質是法律文明跟宗教文明扭做一團的綜合體，學術統於一尊，註一政教更不分離。實質上宗教更駕越政治，因為政治只管着人民的肉體，宗教則統治人民的靈魂。國家只存在於自然界（the Realm of Nature），而教會則超在於恩惠界（the Realm of Grace），故『政』是『教』底初階，『教』是『政』底趨範。羅馬人的組織力和統治力確是具有不常的天才，由羅馬一城之主擴充到拉丁全族的主人翁，更占領了地中海的霸權，進而囊括了歐洲全部。他們那種包六合瀾八荒底大一統精神（the Spirit of Unity），真可謂曠絕今古。他們覺得霸占了『肉』的世界是決不夠的，必須兼轄了『靈』的世界，使全體人民精神上俯首貼耳，永為教民。所以羅馬皇帝之上，更有羅馬教皇，籠罩一切。總而言之，他們具有建立一個『基督教王國』（Christendom）底雄圖。教會的組織，由上而下，密佈如網；跟着政府的地方官吏，必設有教吏以為監視，宛如現代之『黨代表』者然。我們說羅馬教是精神界的帝國主義，決不為過。而這便是現代法西斯底靈源。

法西斯底三位一體可以說是：（1）聖父——等於國家；（2）聖子——等於黨的首領；（3）聖靈——

（註一）一切學問被稱為『宗教之婢僕』（Ancillae theologiae）。

等於紀律教育。茲依次說明之：大戰後的意大利問題是如何復興意大利民族；墨索里尼（見前）應此要求而出，將戰時所組織的法西斯黨改名為『國家法西斯』（一九二一年）從國家主義的立場，修正黨的政綱。他自一九二二年起，獨掌全國政治大權，以至今日。現先摘錄他的言論數則，表示法西斯的國家觀念是如何的超絕而神聖：

『在國家之外，沒有個人，也沒有集團（政黨、協會、工團、階級）因此法西斯主義反對社會主義。』

『從法西斯黨人的立場說，一切是在國家之內，沒有人道和精神的存在，何況法西斯主義除了國家，更沒有其他有價值可言的東西呢？換一句話說：法西斯主義是全體主義，法西斯國家是一切價值底綜合和統一，是在於解釋、發展和支配一切人民的生活。』

『國家不僅是治理人民與發生合法公式，對個人意志產生精神生活價值的一種威權，也是發揮這意志到外面去，使它得被人家承認和尊重底一種力量。』（註一三）

然而國家究竟還太抽象，與其國家集權，不如政府集權，與其政府集權，不如首領集權。於是黨魁墨索里尼便成為現代意大利的教主了，法西斯黨底組織分五層：（1）首領——總攬一切；（2）大評議會（Grande consiglio del Fascismo）——等於我國現行中央政治會議；（3）中央黨部；（4）省黨部；（5）區

（註一三）以上統引自墨氏所作法西斯主義的基本思想，譯載李百強編譯墨索里尼與希特勒言論集（上海文藝書局，民廿三）。

黨部——此爲最基層的組織。由上而下，一貫到底，權力集中，唯首領意志是聽。黨祕書長史帶拉采（Sta. Face）說過：『法西斯黨無他，唯在事事講求徹底。如言救國，既認定首領集權爲根本原則，則一切施政細目，必秉此原則以行，決不畏首畏尾，心口背馳。』（註一四）

法西斯底靈魂是紀律教育。創立者秦鐵來（Giovanni Gentile, 1875—）爲黑格爾（見前）國家主義哲學之嫡系；（註一五）他建立『教育的法西斯』，密織於『政治的法西斯』之中。教育底目的，要使全國人民統一於國家至高無上底意識；因爲那時的意大利，思想上精神上分崩離析，衆意囂張，非徹底嚴加約束，使自嬰兒至成人一心一德，信仰主義，服從首領，必不能收復興底速效。秦氏倡言：『國民化，民衆化，藝術化，哲學化，宗教化，是爲意大利教育的內容；創造的能動化，靈魂的真正同心同德化，是爲意大利教育的外胞。一言以蔽之曰：教育者，國民生活之最高精神的表現也。』（註一六）秦氏所要造成的學風是師生的人格感應，以創造一公共的靈魂。每班人數不得過三十五人，庶幾可收師生靈魂融化之效。每班有每班的靈魂，每校有每校的靈魂，積全國各校的靈魂，成爲一大公共的國魂。這公共的國魂便是國家至高無上主義；『爲國犧牲』的國民道德的最高表現。然在此種國家主義教育中，更滲透着紀律化軍事化，這就是世

（註一四）見薛光前：意大利復興之道（新中國建設學會叢書，商務，民廿六）頁四十。

（註一五）黑氏國家哲學略見本書第二章第二節第一段。秦氏在哲學界爲有名的新黑格爾學派（Neo-Hegelianism）之主角。

（註一六）引薛光前：意大利復興之道頁一。

上聞名的意大利青年訓練。意大利青年訓練實即根源於古羅馬的青年軍操 (Tirocinium Militiae)；凱撒大帝 (Caesar) 又曾組織青年學院 (Collegia Juvenum)，以最劇烈的運動方法訓練全國青年人成爲衛國殺敵的勇士。意大利追慕古代祖先的遺規，加以有組織的科學的推展。一九二七年起，成立全國巴里拉總會 (Opera Nazionale Palilia)，由教育部管轄，統籌全國青年訓練事宜。男子自六歲至十八歲，女子自八歲至十八歲，分別組織各種巴里拉團；六歲至八歲者稱做狼子隊，十六至十八歲者稱做機關槍前衛隊。總之，一律採軍隊方式，全國團員已達六百萬人。巴里拉以上即爲青年法西斯團 (F. C. C.)，由十八歲至二十一歲之青年組織成之；再以上，即升爲法西斯黨軍及黨員。我們單看升級典禮時的誓詞，便可想見他們對主義底信仰和神聖感了：

『余宣誓無論地服從首領的命令，並竭盡全力服務，且爲法西斯革命效忠，萬死不辭！』

德國的納粹主義 (Nazi) (註一七) 跟意大利的法西斯也差不多。納粹的最高原則也是國家，但尤其是德意志血統的民族。只有德意志人是『選民』，是優秀民族，是天才，是尼采的超人 (Superman) (註一八)

(註一七) 亦譯稱國家社會黨，由希特勒一手造成，於一九二〇年二月，在牟尼克 (Munich) 召開黨員全體大會，向世界宣布廿五條黨綱。

(註一八) 德國有些神學家正在企圖建立一種『日耳曼族的信仰』，基於於耳曼民族的『元始意志』 (Urwille) 底宗教觀，參照 J. W. Haener: Was Will Die Deutsche Glaubens bewegung, p. 20 尼采思想見本書第二章第二節。他實是在一個哲學上的帝國主義者。

而希特勒（見前）尤其是德意志人中出類拔萃的英雄，是德意志的救世主。墨索里尼志在恢復古羅馬帝國，希特勒則更野心地想建一個偉大的第三帝國，而自做這帝國的獨裁元首。（註一九）這第三帝國當然要以純血統的德意志民族爲中心，『外邦人』是沒有份的，尤其是『瘟疫』的猶太人，是魔鬼，是毒菌，非絕對從國境內開除肅清不可。因之猶太人馬克思所發明的共產主義，也非連帶撲滅不可；同時也因了猶太人掌握了世界金融的權力，所以資本主義也在反對之列。他們認資本主義是閃彌族（Shtams 卽猶太族）的物質主義，那末，反過來，他們德意志族自己的不用說是精神主義了。的確，他們承認納粹母甯是一種精神運動，不算政黨。『我們的黨，乃是充滿着信念的一部分德意志人，聚集於精神上強有力的指導者希特勒的周圍，從戰勝國所給與的恥辱和國力的削弱，以及國內的紛亂所產生的悲哀和國民精神的低落中，救出德意志來的一種團體組織。』他們呼籲自由底救恩，要仗着上帝的劍來斬除凡爾賽條約給他們底捆綁。左列的禱文是全國學校每晨一律奉行的神聖之音：

『天父喲，我愛你的全能和正義。我信服德意志的國民和祖國。我深知那些不信仰神，背叛祖國，使得國民四分五裂的人們是誰，我也知道那熱望自由和力而具有良善的靈魂的是誰。我相信這種自

（註一九）希特勒的口號是：『全權歸於領袖。』這是他哲學與政策底基礎。在他有名的我的奮鬥（Mein Kampf）一書中，曾說：

『凡主張領袖不過是執行大多數民意的公僕者，我們絕端反對。無論在大事或小事上都應以領袖有無上威權爲原則。既無無上威權，必須完全負責……團體的職責，是要使具體的思想實現。這種具體的思想，完全出自一人的心裁，而再施諸大眾，且使它從理想而見諸事實。』見第一一二至一四〇頁。

由祇有我們相信自己的力量，才能由我們天父的愛賜與的。天父呀，我信服你全能的手。我信服國民和祖國。我信服我的祖先、力量、和名譽。我相信你是我們的劍，是我們的盾。我相信你會處罰我們國民的叛逆。我祈求你祝福我們奪回自由底行動！德意志在自由中醒來吧！」（註二〇）

跟法西斯、納粹很相似的現代日本政治勢力，無疑地也帶了極濃厚的宗教背景。它一向是個『天神之國』，它的『神聖不可侵犯』的天皇，正是日照大神的嫡裔。以神聖天皇為最高原則的國家，本來可以說即政治、即宗教。（註二一）即國家、即教團。表面上他們雖還有政黨和議會制度。（註二二）實質上已是軍國主義的軍閥——尤其是少壯派掌握了全權，統制一切。我們現在摘錄少壯派代言人平沼首相的幾段話，可以表示他們宗教的法西斯底一斑了：

『日本所有的只是天道主義，舍此無他。國家政治的祕密亦即在此。明治天皇稱此為『天地間最高的道路』，殊不為過。真實的政治在乎堅決地尋求這個天道，不作個人自我的行動。如果有人膽敢阻礙日本向此天道，日本必定用全力來克服它。……日本因此是天神的國家——一個具有高尚道德與勇武精神的國家。』

（註二〇）引楊寒光編譯希特勒（光明書局，民二十四）頁六三。

（註二一）日語『政』原讀為マツリ（Matsuri），此字亦即祭祀之意。祭事與政事合一，可知日本最初實在政教不分的。

（註二二）最近近衛內閣實施『新體制』，更已走上一黨專政之路，十足模仿德意獨裁制度了。

『我深信我們已有了一個將成爲我國基礎的信念，我們已經獲得了一個偉大的主義：從先皇的神聖時代所遺傳，由此而使其後嗣於治國時作爲依據。』（註二三）

『整個的東方是在我們勢力範圍之下：朝鮮、滿洲、蒙古以及中國、西伯利亞，甚至伊爾庫次克，將併成一個大日本帝國，由我們偉大的天皇來統治。世界上祇有我們的天皇，真實地可稱爲神聖，他是太陽神的後裔，而所有的日本人民都是太陽神的子嗣。……太陽神並要我們克服印度以及太平洋內所有島嶼，同時並須克服西伯利亞，甚至整個的烏拉爾區域。』（註二四）

帝國主義的武力、政治、與『帝國主義的宗教』（註二五）合成三一的現代日本，無疑地是今日宇宙中異樣眩灼的一大彗星！

三 三民主義

遠東法西斯所宣稱秉承『天道』而掀起的『亞洲神聖戰爭』却激動了一羣素來順天安命的四

（註二三）平沼騷男爵（Hiranuma）在就任首相時發表談話底一段。

（註二四）日本駐滿特務機關長對韋斯巴（A. Vespa）的談話，連前兩段引文俱見游生譯 *Asiaticus* 載 *天神之國文*（公論叢書第七輯）。

（註二五）這名詞是英人東京帝國大學教授張百崙（Basil Hall Chamberlain）所給予的。日本人亦自稱其天道教（神道教）爲國教，數年前曾有英譯宣傳小冊二十世紀的神蹟在東京出版，表示日本是天神所遺派在這世界上完成他『偉大的責任』的使者，它要接受亞洲神聖戰爭底重托。

萬萬五千萬民衆起而抗戰。中國這回的抗戰實在算得一種奇蹟，或者說是一種『社會突進』(Social mutation)。她雖然有了五千年的歷史，却還沒有成現代國家，也沒有什麼民族意識，是這一次的抗戰，纔寫出民族史的第一頁，纔覺悟到四萬萬五千萬大衆共同披戴着一個存亡與共的『國家』。中國也不是宗教的民族，至少可以說它的宗教心是很模糊的，很淡薄的，又是這一次抗戰纔激發了中國人的宗教情緒，滋長了他們的神聖感和建立了帶宗教性質的信心——他們都堅信着『抗戰必勝，建國必成』。尤其使人折服的是：中山先生的三民主義本來沒有像共產主義或法西斯主義那樣絕對性與統制性，但是現在也因了抗戰建國底神聖而被擁護到神聖化的程度；不論那一黨，那一派，不論士大夫或民衆，不論男女老幼，都統一到三民主義的革命大纛之下。三民主義不但成爲新中國的政治基礎而且成爲新中國的『國教』。

如果恕作者杜撰一個新詞——『民族的神契』(National mysticism)加諸中國，那末，凡是神契必經過兩個心理轉變的階程；一是滌淨(purification)，一是豁朗(illumination)。(註二六)中國民族在艱苦的抗戰中，用血的洗禮『滌淨』了她過去積重的罪惡，同時也托賴着炮火的輝閃，『豁朗』了她前程無限的光明。在抗戰前人人都絕望地說：『中國不亡，是無天理！』抗戰至今，人人都興奮地說：『中國而亡，是無天理！』這種社會心理的突變，可以說知民族神契底程度。本來無論從何方面來看，中國絕不配抗戰，

(註二六)參考恩德赫女士著神契之道。(Underhill: The Mystical Ways)

更絕不會抗戰到底的，然而戴箬帽踏草鞋的中國大兵，竟挺起來了！他只憑肉體來和坦克搏，只憑熱血來和大炮拚。不但兵，連老百姓也起來了，小孩子們和婦孺都跳出來了！（註二七）誰叫你飛機一直開到大後方去轟炸，到鄉村的每一角落去投彈，震醒了老百姓們的睡夢，普遍地燃燒起他們的憤火與仇恨之心，終於做成了真的『全民』抗戰！現在支持着這戰事的，是人民；要貫徹這戰事的也是人民。所以全世界的公言都說是『人民之戰』（The war by people）（註二八）

人民，毫無所有的中國人民究竟憑着什麼敢和一等強國的海陸空軍打仗？武器，當然不足道；財力，中國人每年平均收入只二十餘元；體力，東亞病夫是世界聞名的。從物質論，幾等於零；我們所恃的，只是士氣，只是民氣，只是精神（註二九）——而此『精神』非宗教性不可。單講兵士的生活，真非世人所能想像；戰壕

（註二七）每一個中國人都在怒吼地唱着聾聩的義勇軍進行曲

『起來！不願做奴隸的人們！』

把我們的血肉，築成我們新的長城！

中華民族到了最危險的時候，

每個人被迫着發出最後的吼聲！

起來！起來！起來！

我們萬眾一心，冒着敵人的炮火，前進，

冒着敵人的炮火，前進，前進，前進！！

（註二八）西人愛潑斯坦（I. Eastan）所作關於中國抗戰的一本世界知名的書，有新人出版社等各種漢譯本。

（註二九）蔣委員長實行國民精神總動員電（廿八年三月十二日）引總理遺言：『武器為物質，能使用此武器者，全賴精神，兩者相較，精神力量居其九，物質力量僅佔其一。』

中泥水及膝，瘡蚊如雷，他們所吃的，所着的，寒無內衣，宿無饑糧，一面打着擺子（病瘧），一面頓手抖股拿鎗衝鋒。醫藥材料及人員底奇缺，可以想見傷兵陷在怎樣死不死活不活的狀態中。然而自開戰直到今天，前線不聞有叛兵，後方不聞有民變，只見前仆後繼，再接再厲，浴血飲彈，氣吞雲漢。以視這次法蘭西應戰不及兩星期，『一百萬人齊解甲』其霄壤懸殊若此！這除宗教精神而外，實在不能解釋。墨翟摩頂放踵，刻苦極致，爲有『天志』底信心。我們這次是『哀戰』——『哀慟者有福了』（註三〇）人人具着抗戰必勝，建國必成的信仰，人人懷着解放、自由、幸福的希望與光明，所以人人都願做十字架的鬪士！

戰火燒紅了一顆血淋淋的丹心，白熱化了全民衆的神聖感，只待有象徵的具體事物，便可充實一般的宗教需求，三民主義恰好做成這新宗教的聖經。當然這決不是偶然的。三民主義之所以能號召和統一全人類四分之一的羣衆，適應他們抗戰建國神聖使命底宗教要求，完全爲了這『民』字（people）配合着他們心靈的“Amen”。中國假如有民族的信仰，那，與其是『天』，毋甯是『民』。天無耳目而民有耳目，天無言辭而民有言辭，天無人格而民有公共的人格，所謂『天視自我民視，天聽自我民聽』（註三一）中國人民幾千年以前早已把『民』看成上帝了。況鄰人現在既以『天道教』來打我們，無形中反激我們叫用『民道教』去抵抗牠，他們又以『帝國主義的宗教』來打我們，也是逼成我們用『民國主義的宗教』

（註三〇）見馬太傳五章四節。

（註三一）見尙書堯典。

去抵抗牠。從前四萬萬五千萬民衆被視爲阿斗（註三二）現在抗戰底外力刺激，促阿斗急速長大成，更促成他有鬪志，促成他實踐耶穌『死裏求生』底寶訓（註三三）而爲耶穌忠徒。如果真的四萬萬五千萬人民都是基督徒，那中國的新宗教不但是『民教』也簡直是基督教了。（註三四）

因了中國所處的特殊地位與時代，三民主義底三成分——民族、民權、民生，又恰到好處地做了新中國運動底最高指針。中國自漢迄清，例外地經歷了漫漫長夜的中古；五四運動開了所謂啓蒙時期底序幕，西洋三四百年的文化潮流，一齊衝入，使我們不得不同時並進地發動三方面的革命工作——民族革命，政治革命，社會革命。因爲帝國主義，資本主義和封建傳統勢力總是一起阻礙中國民族底解放和自由，所以中國民族現階段的任務必須同時發動對外對內的反帝反封建，即民族、民權、民生連環性的一個大革命，以爭取四萬萬五千萬民衆的生存，解放，平等，與自由。這樣，三民主義確可稱爲『救國主義』（註三五）四萬萬五千萬人民的福音！抗戰建國運動底推進更證實了三民主義在中國底遍效性，和強化了它的福音性。它已取得了現代世界一大主潮底地位；如真能切實做去，它底前途未可限量！

（註三二）見三民主義的民權主義第五講——這是所謂訓政思想底理論根據，國民黨暫以諸葛亮自任，但主權仍屬於大漢，而阿斗終是皇帝也。

（註三三）馬太十六章廿五節馬可八章卅五節路加九章廿三四節，又十七章卅三節；約翰十二章廿五節。

（註三四）見拙著基督教與三民主義的教育一文，載基督教教育季刊（民二十年）。

（註三五）中山先生語見其三民主義內所講。

第二節 各種新興宗教勢力

一 甘地運動

現代如果有活的佛陀，有彌賽亞，有聖者，我們不能不推摩訶瑪甘地（Mahatma K. Gandhi, 1869—）。甘地不但擁有印度三萬萬同胞最虔敬的愛戴，連全世界各民族中都有無量數的甘地信從者與崇拜者。他實在是一位精神界的天才，是現代一種新宗教底教主。

甘地底生平，有他很坦白也很詳細的自傳（註三六）也有不少別人的記述，作者在這裏不必辭費。在我們現在所處的這樣不公道不自由的一個世界，必然會產出革命運動底先知。不過普通所謂革命家，總是採取政治的，武力的，唯物，現實主義的方式，而現代印度情勢下所產生的像甘地那樣的革命家，却採取正和通常方法絕對相反的方式——可以說是純粹宗教的，非武力的，屬靈的，精神主義的——但這種奇特的革命方式竟能打動成千成萬人的心坎，發生驚人的偉大效果。從較遠的眼光來看，也許這種革命纔

（註三六）他的我對真理實驗的故事（The Story of my Experiments with Truth）最初是在一九二二年至二四年長期

監禁時期中向一個在獄中的政治犯口授，後來發表於奈發書溫（Navajivan）報，並由他至友狄西譯成英文，更經他自己詳加修正。最後由奈發書溫書局印成兩厚冊出版。英人安德烈（C. F. Andrews）根據了這個而編成一本甘地自傳

（M. Gandhi: His Own Story），有吳耀宗（青年協會書局）及其他的漢譯本。

是澈底的革命；因為革命是在推翻現存的社會制度而另換一個新的制度。但社會制度底原動力，仍不外是『人』。社會制度可推翻另換，又換又翻，人却不能殺了又活，活了又殺。人不但僅僅是個物件，他也有靈。人既是個靈，所以必須用靈的力量——即甘地所謂『靈力』(Soul-force)——去達到他的目的，完成他的生命。這是甘地靈力運動 (Satyagraha) (註三七) 底理論基礎。而這靈力運動，即是非武力的革命運動，亦通稱爲『不抵抗運動』(Non-resistance Movement)。

『不抵抗』這個名詞，常常會引起人許多誤會；一般總以爲不抵抗是代表怯懦、惰性、妥協、屈服、與阿Q性，其實甘地決不是那樣不爭氣的人，他比任何人都怕死。甘地不但對於強權侵略實實在在地去『抵抗』，而且每每進一步去『攻擊』那些強權與凶惡，這個讀過印度民族解放鬪爭運動和甘地生平事實的人總不會不承認吧。不過甘地的抵抗與鬪爭，都是『非武力』的。他不主張以惡對惡，以暴力對暴力，當然也反對報仇；但這只是不抵抗主義底消極方面。它積極的進取的意義上是表示着一種精神力，正如耶穌所實踐的『愛你的仇敵，咒詛你的要祝福他，恨惡你的要善待他。』(註三八)何慕時 (J. H. Holmes) 解釋得很透闢：

(註三七) 這字在印度古查拉提文是由真理 (Sat) 和靈力 (Atraha) 兩字合成。最初甘地是拿來表示在南非洲印度人的『消極抵抗』運動的。

(註三八) 新約路加傳六章廿七，廿八節。

『不抵抗者是要將人從原始靠賴暴力的野蠻生活提拔到理性與靈底崇高境界。他要使人從現在起，就能用知識、善意、創造的愛、和犧牲的服役——那些將人和獸分別出來的特質——去生活着。惟有這樣的生活纔能使上帝的國降臨在地上，代替了那些依賴刀劍鎗炮，世世代代咒詛人類，使其萬劫不復的許多王國。』(註三九)

有許多人以為像耶穌所昭示的『愛敵如友』那種最高原則，至多只能在個人關係間勉強可以做，然而甘地却要把它擴大到種族關係間，國家關係間，造成全民族不抵抗運動，以達到澈底的解放與自由。這種革命方式，甘地最初試行於南非洲奈托爾事件上，得到極大的成功(一九一三年至一九一四年)。南非洲有幾千的印度僑民被迫作粗賤的工作，給一個所謂優等的民族所藐視，所虐待。例如每人應繳三磅人頭稅，例如婚姻要強迫登記，由印度教儀式而結婚的家庭沒有法律上的效力等等。這些被壓迫的民衆，不是甘心忍受，馴至於死，就是起而反抗，羣遭屠殺，左右都是同歸於盡的。甘地一方面不願見他的同胞在壓迫的威力下馴良地生活着，他方面也不肯使他們自己和壓迫他們的人葬送在殘暴的戰鬥裏；他用超人的技能和忍耐，使數千沒有知識沒有受過訓練和組織的可憐蟲居然團結起來，發起了一種『無抵抗的最大抵抗』。第一，是不參加那剝削他們基本人權的工作與生活；這就是所謂『不合作運動』(Non-

(註三九)見其在安得烈·甘地自傳一書中所作的導言。

co-operation)；第二是克制自己無論怎樣總不用武力加諸壓迫他們的人這就是所謂『非武力運動』(Non-Violence)；第三是儘量利用機會依然爲壓迫他們的人服務。這是最難能但亦最必要的所謂靈力運動。甘地在南非成立了靈力運動協會，憑民衆的公意把所受的各種不平等待遇放入抗爭的程序裏。這樣堅忍奮鬥，數年以後，終竟達到所希冀的自由。最令人感動的是這班冥蠢和散漫的羣衆，無論男女老幼竟能決心而且齊心，沒有一個人中途變節，這實在非歸功於甘地人格感化力之偉大不可。甘地在記述婦女因反抗婚姻法而入獄的一般故事時，很興奮地寫道：

『我怎能忘記華妮阿瑪呢？她是約翰斯堡的一個少女。年只十六歲。我見她的時候，她還是臥在床上。因爲她身材甚高，所以她那瘦損的身體益覺難看。

『華妮阿瑪，我問，『你不因入獄而懊悔嗎？』

『懊悔？』她說，『如果我再被捕的話，我還是預備入獄。』

『但如果這事致你於死呢？』我接着問。

『這也不打緊，』她回答說，『誰不願意爲祖國死呢？』

談話以後不到幾天，華妮阿瑪便不在人世，但她已給我們留下一個不朽的名字。各處都開追悼會，印人並決定建華妮阿瑪堂以紀念這位印度女兒空前的犧牲。〔註四〇〕

〔註四〇〕甘地自傳第十五章。

甘地所計劃的全印解放運動，不但是政治和社會的目標，更是道德和精神的理想；他所走的路是最長最艱苦亦最徹底的一條，因為這樣奮鬥，可使印度和英國一同避免暴力、流血、與毀滅底慘劇，而亦可使全世界蒙其福利。甘地自己為這運動而被捕而下獄不知幾多回，他也組織政黨，也做政治會議主席，也對印度總督抗議，對大英帝國下過哀的美敦書，要求印度自治。同時他知道為求印度民族復興，必須厲行民族精神改造，使內心生活與外部政治經濟生活都可做自己命運的主人，例如印度人與回教人必須消除夙恨，相處如弟兄；種族與宗教底紛爭必須停止；所謂『不可接觸』（Untouchables）的賤民必須從黑暗中救贖出來，待之以愛與平等；婦女地位必須提高；酒的買賣必須廢止；愛國者所穿的家庭紡布必須推行於全國；而最根本重要的，是每一個人必須摒棄暴力，消除心中的憎恨與恐懼，以點鐵成金的愛，使民族的敵人大英帝國能由仇敵變成朋友，而達到民族的澈底解放。甘地倡言：『我們要自動地求創傷，甚至求死亡，希望從犧牲的紀律中，我們可以戰勝我們的仇敵。』（註四）以這樣崇高的道德精神貫注到民族解放鬥爭底程序中去，真可謂開現代革命運動底新局面了。

這種革命運動儘管有人批評它太迂疏，可是它已使強有力的帝國為之震撼，已使不可思議的『薩提阿格勒赫』深入印度大衆以至世界一部分的人心。它實在異乎尋常所謂革命；它或者太奇特而神秘

（註四）發表在他主編的《少年印度》。

了。嚴格地說，與其叫它做革命運動，毋甯直稱爲甘地運動——以甘地爲中心的新宗教運動。甘地在今世實已不愧爲一教主，「他的名字，就可以算是一種祝福，人們低身去摸一下他的脚或衣服，可使他們洗罪；他出來了，使觀衆萎靡的顏色爲之神采煥新！」（註四二）是這樣一個羸弱的、清癯的、平庸而無可使人重視的人，但在這個眇眇的軀殼內蘊蓄着世人所沒有見過的靈光。別的人也許有一些關於閱、教育、人品、智力、詞令的特殊稟賦，但甘地却是一無所有。他好像一個純粹的精靈，僅僅披着一層稀薄得可憐的血肉在人世間行走着。（註四三）聖潔超凡的甘地啊，你真可以算是我們現代的釋迦牟尼佛啊！

二 猶太教與回教民族

以偉大人物（教主）爲中心底現代宗教勢力，甘地教是一個很好的代表；他方面，還有以強有力的教團爲中心底現代宗教勢力，那最好舉猶太教和回教爲例。尤其是在民族意識濃烈亢昂的現代，這兩種宗教的信奉者，夾雜着宗教信仰和民族情緒，互相激煽，火上添油；而且最不幸的是這兩種民族都在被迫害被壓迫之中，兄弟鬩牆，外禦其侮，所以更促進他們高度的奇緊的宗教團結。本來宗教是羣族的，部落維繫性的。現代宗教學者如賴曼（E. W. Lyman）等，都指出宗教底作用，首先在於它對公共聯繫與血族

（註四二）見沈德甘地與尼赫魯（Gandhi and Nehru）一文，載亞細亞雜誌。
（註四三）何慕時語，見安德烈甘地自傳導言。

關係底經驗。(註四四)社會學家杜金漢 (Emile Durkheim, 1858—1917) 更重視宗教中的羣族成分，認為這是宗教底靈魂。(註四五)杜金漢給宗教下的定義，是對於神聖事物的信仰之統一制度——那些信仰和儀式將一切信徒聯合成一個單一的道德集團，就叫做教會。(註四六)像猶太教和回教，確實發揮了宗教上最強度的統一力和團結力。這些力量的潛源便在他們對血族底神聖意識。猶太人直到現在還是稱自己的神爲「亞伯拉罕，以撒與雅各的上帝」。(註四七)還是虔誠崇拜本生的父親，還是跟別的血族嚴緊隔離。對他們，種族便是宗教，宗教便是種族。

也幸而這樣，猶太教民族能在現代強凌弱衆暴寡的洶流中，不會淘汰滅亡，反而埋頭邁進，依然在現世界舞台上，代表着一種不可名狀的力量。這不能不說是宗教的奇祕。在今日，別的民族都非倚靠國家不能結合存在，但猶太教民族，雖然沒有國家，却也能屹然雄峙。偏偏碰到最猛烈的帶宗教性的國家主義底納粹，金鋼石撞金鋼石，使它更迸出燃燒的奇熱的火花。它不知遭遇到幾多打擊和迫害，吃盡東飄西泊、流

(註四四)見賴著宗教的意義與真理 (The Meaning and Truth of Religion, 1933) 頁五十三。

(註四五)見杜著宗教生活底基本形式 (Les Formes élémentaires de la Vie religieuse, 1912) 英譯本頁四一九。

(註四六)同上書頁四二七。

(註四七)依舊約聖經，猶太民族是牧羊人亞伯拉罕的後裔，亞伯拉罕生以撒，以撒生雅各，三世都虔拜上帝。後雅各奉上帝命名以色列，所以猶太人又稱爲以色列人。猶太人相信他們自己都是亞伯拉罕的純系子孫，絲毫不含異族的血液，並且耶和華上帝曾允許亞伯拉罕抬高猶太人的地位，高出於其他一切民族之上，所以他們乃是天地間唯一的上帝「選民」。

離顛沛底苦難，受盡說不出的輕視、侮辱、和創傷。在前時，它曾經看見許多強盛的帝國分崩離析，看見許多偉大的民族淪落衰微；埃及人、迦南人、波斯人、巴比崙人、希臘人、羅馬人、薩拉森人 (Saracen)……這些民族都會很驕傲地凌虐過它；他們的君王、僧侶、諸侯、和會長都會耀武揚威地統治過它——可是他們的勢力，終於煙消雲散地在它的面前磨滅了。它很可以堅強地信：過去這樣，現在這樣，以後永遠這樣，法西斯也好，納粹也好，第三第四……帝國主義都好，最後必定要步埃及羅馬底後塵，送給它一個冷的微笑！總而言之，猶太教民族——一個永遠不死的奇特民族，確實始終存在着；很頑強地，沉着地，抵抗着無情的時間和諸大民族，而邁進着；恆久不變地循着自己的道路，守着自己的理想，抱着自己的希望，而生活着奮鬥着。這是一個活宗教。

自十九世紀末葉西方發生『反閃彌族運動』(Anti-semitism) (註四八) 以來，旗鼓相當地在猶太民族間掀起了了一個很奮興的錫安主義運動 (Zionism)。他們被迫到無路可走，不得不發生恢復故鄉——巴力斯坦 (Palestine) 底念頭。那個上古的飄泊的猶太人所用的警言，現在世界各處又聽到了：

『假使我忘記了你啊，耶路撒冷，』

(註四八) 亦譯『排猶運動』。他們認為猶太人不是屬於歐羅巴的雅里安民族 (Aryans)，血統不同，言語不同，宗教信仰不同，而且猶太民族是歐洲底仇敵與危機；人類所有的罪惡都自猶太民族發生出來。反之，人類文化上的優點却都是雅里安民族所貢獻的，甚至耶穌也正是雅里安人。近來德奧各地大規模捕猶騙猶，更代表『反閃彌運動』底最高潮。

我的右手就要忘記了技巧；

我的舌頭就要黏住了上顎，

假使我忘記了你，啊，郇山！」（註四九）

而且這個誓言已不是一種膽怯的祈禱，乃是更勇敢或挑戰的吶喊。他們已不像從前那樣畏縮地退在高牆後面，顫聲祈求彌賽亞底來臨，他們現在覺着自己要做彌賽亞了！他們決定自己來恢復他們的舊家鄉！當然所謂郇山主義並不是要把全世界的猶太人——總數約在一千六百萬以上——都關在小小的巴力斯坦裏；四倍大的巴力斯坦也容納不下現有的猶太人。郇山主義實在代表着活躍着的猶太宗教精神。它是一種祭司的行動，藉着這樣做，來開闢恢復古先知精神底道路。現在回去巴力斯坦的青年前驅者，都充滿着古先知的反抗精神，他們並不是從罪惡世界逃出來的一羣膽怯馴羊，乃是預備向前猛攻的鬪士。他們燃燒着一種火餓似的情緒，——不是單單挽救巴力斯坦，而是想從巴力斯坦挽救全世界的情緒。他們蘊蓄着彌賽亞的夢想，相信猶太民族的使命是要實現天國，要使地球上人類成爲一個單一的偉

（註四九）"If I forget thee, O, Jerusalem,

may my right hand forget its cunning,

may my tongue cleave to the roof of my mouth,

If I remember thee not, O, Jerusalem!"

大的教團。(註五〇)

這樣一個虔誠的宗教民族是可敬的！

然而耶山主義所鼓吹猶太人歸去的巴力斯坦恰爲另一個宗教民族——信奉回教的阿拉伯民族——佔住了一千多年，而且用血來澆灌，來保衛他們這塊世襲土地，歷史上不知演了多少次。現在亢奮無比的猶太復國運動，重再刺激了這阿拉伯人新生的民族意識，更拌雜了固有的宗教排異情感，怎能不掀起回、猶流血底大波。(註五一)世界上最不容忍的宗教，莫過於這兩個宗教了，但也正因爲它們的絕不容忍，所以更能發揮它們獨特的宗教勢力。回教的上帝，特別具有勇武的性能，在這民族競爭劇烈的現代，正好幫助好勇善戰底功用。上次世界大戰後的回教民族，在先覺的青年土耳其其領導與啓示之下，都採取了近代進步的路線，紛紛在各地發動解放獨立的革命鬪爭。非洲的埃及，近東的摩洛哥與敘利亞各有非常狂熱的獨立運動，拌雜了宗教鬪爭底火燄，要爲伊斯蘭世界再造聖武灼耀的回教文明。全世界二千萬的回教徒，在謨罕默德寶劍之下，正同心祈禱着這偉大的伊斯蘭王國底來臨。

這回第二次世界大戰——基督教世界內的內鬪，更給予回教民族一個黃金的機會。土耳其新國和

(註五〇)參考布拉恩猶太民族史 (L. Browne: The Story of the Jews) 倪秀峯英譯本 (商務, 民廿八) 第三十九章。

(註五一)自一九三六年四月十九日雅法慘事以來，在兩年多的中間，死於非命的男子和婦孺已達二千人以上，受傷者至少兩倍於此，其他物質損壞不可勝計。

近東中東諸回教，一方面固然不滿意目下英法帝國主義底統治和半統治現狀，他方面更不滿意德義軸心集團極大的威脅，却正好利用這雙方底糾紛和鏖戰，促進近東中東諸回教民族之全面解放，與企待着土耳其新共和國創造發展時代底到來。病態的基督教國家既走上了互撞與自殺之路，正反襯出來回教世界將從改革與革命的自由空氣中走向翻身復興底大道。當然，現代有思想的回教徒，已不會夢想七世紀那樣阿拉伯帝國底復現，他們毋寧要善用回教世界內民族主義的熱潮，一方面促成回教諸民族底解放與獨立，因而建立回教新文化，他方面阻止中古式神權帝國底死灰復燃，使在偉大的宗教統一與文化統一的伊斯蘭世界中分別地和諧地建成一個平等而自由的伊斯蘭政治國際。就全人類的總動向而言，這統一的伊斯蘭宗教世界與平等而自由的伊斯蘭政治國際，將為來日的大世界和總國際的一部，而且——無論從地理上看，或從性質上看——擔任着東方政教文化與西方政教文化底中介：這是現代回教民族應該自覺的一個新使命。

三 危機神學

上邊講過：大凡宗教可從三方面來觀察：(1) 教主，(2) 教團，(3) 教義。以上兩目代表了前兩型的現代宗教勢力，至於最後一型的『教義』，即所謂現代新神學，則在今日各大宗教之中，似尙未見形成或產出；有之，惟以近年歐洲頗見盛行的一種所謂『危機神學』(the theology of crisis) 勉可充數。茲姑簡

述如次：

危機神學是承近代李七耳神學 (Ritschlian theology) (註五二) 之末流而起的一大反抗思潮。倡導者爲巴德教授 (Karl Barth, 1886—) (註五三) 所以這新神學也被稱爲巴德主義 (Barthism)。一九一四——一八年的四年歐戰，震醒了西方人對於『人治』(註五四) 與科學文明底迷夢，感覺到近代文明與近代制度之中充滿了無限的危機，包含着自殺底種子。人手所造的，與人自己，都是暫時的，幻滅的，幾百年的建設與社會服務，不能抵得一次的大戰爭。巴德在這時自然感受到更深刻的刺激，覺得本人過去

(註五二) 爲德國神學家李七耳 (A. Ritschl, 1822—1889) 所創立。那時基督教因受十九世紀科學思想底影響，超理性的神學觀念，幾不能立足，所以李七耳把上帝觀移到『價值判斷』 (Value-judgment) 底領域，使與一切科學底『事實判斷』 (factual-judgment) 分開。我們不必追問『上帝是什麼？』而只問『上帝對於我們底作用或價值』。換言之，我們不必問上帝是否絕對客觀存在，我們儘可在歷史上與人生經驗中尋見上帝；能知人，便能知神。這就是所謂歷史主義或心理主義的神學。末流所及，先則爲內神論 (immanentism)，繼則爲人本主義 (Humanism)。這些都認爲人和神發生關係當然只在人的心理經驗之中。但分析種種心理現象，紛靡衝突，欲海橫流，畢竟找不見有上帝內在。這就是基督教『近代派』 (Modernism) 底大弊。

(註五三) 巴德生於瑞士，父親是百倫大學新約教授。巴德幼年即在百倫讀書。又往德國的柏林、杜平根、馬堡諸大學研究神學，深受哈那克 (Harnack) 與赫爾曼 (Herrmann) 兩教授崇尙創作的影響。回國後受任牧師，深感神學思想底空虛，自問道：『我當宣講什麼呢？』上次世界大戰時，正亦是他發憤違恩之時，遂起了極大的思想變化。

(註五四) 『人治』 (Regnum Hominis) 是十七世紀培根 (Francis Bacon, 1561—1626) 以來歐洲文化底大骨幹。培根以爲上帝在他的王國裏是萬能，人在『人的王國』 (The Kingdom of man) 裏也可以萬能。他可以發見天行，征服自然，統治世界，見其著新工具 (Novum Organum) 及新世界 (New Atlantis)。

所研究的所主張的社會理想在這毀滅倒場的歷史過程中全無是處，於是他轉到聖經上去作了一番深沉的工夫。鑒於聖經中先知使徒們怎樣敬仰上帝底奇效，巴德覺悟了人的態度不應當用自己的力量去考察怎樣想上帝，怎樣達到上帝，乃應當絕對靜默敬聽上帝底啓示。因為人到上帝之間的通路已因人的罪惡而斷絕，人再無法通到上帝，惟有上帝能因他的恩典開啓此路。所以人不能達到上帝，祇是上帝達到人；在人謙卑敬聽的時候，上帝的話皇然臨到。人用自己的理智決不能望及究竟，心理主義與歷史主義不能叫人得救，惟獨上帝可以決定生死關頭：這是一個險機（*Kritik*）。巴德神學思想底鎖鑰便是這點，所以稱爲險機或危機神學。又稱爲判斷神學，因為死亡與永恆，共存於上帝判斷之下。上帝的話臨到，一切人與一切事都要受審判。上帝的話是一切的標準，舍此而外，一切俱無標準。

巴德神學的出發點是人本主義底否定，所以他最初只是一個神學上的抗議者，對近代神學加以猛烈的攻擊。以後從『反』的方面抉出了他的『正』；不過這個『正』是無法用人的話來表達的，因為人的話總是相對的，偏的，支離的，矛盾的，而上帝的話，是絕對而永一。那麼，要用人的話來爲上帝的話作見證，祇有辯證的一法。巴德以爲：『我們除却辯證的兩元論不能得到了解，而在兩元的辯證之中必須裂而爲二，或者可以真的達到一。』他說：

『我們祇有指出上帝在自然界中隱藏，人眼所不能見，然後乃能說到上帝在受造的萬物之中有顯赫的榮耀；我們祇有作最後的警告，說我們所知道的人性是墮落的，然後可以說到人有上帝的

形象；我們祇有提醒自己，說明我們的罪若不被饒恕，我們便不知道什麼是罪，然後乃能說到罪；我們祇有記得那被稱爲義的是不虔誠的人，然後乃能說明不虔誠的人被稱爲義。」（註五五）

這種辯證神學並不像中古式神人對立的二元，說天國與人世對峙，救恩與罪對峙，生與死對峙，信仰與理性對峙，『上帝是上帝，世界是世界，』根本不相溝通。那種二元論是機械的，呆板的，而巴德的辯證二元論則是動的，相反相成的。上帝的話便是這辯證的統一，它可以成爲肉身，住在人的中間。『上帝這樣說』（*Deusdixit*）一語是巴德神學的根基。上帝永遠是主詞，不是一個客觀物，不是一個可以被講說被解釋的對象。我們祇可對他說，不能說到他，但我們又不能不說到他。所以必須用辯證法，就是：讓他先對我們說，我們才能對他說。我們之所以能對他說或說到他，只因了他對我們說。『除了用上帝的話講到上帝，我們講不到上帝；在上帝的話以外，我們不尋求上帝。』（註五六）

危機神學中很透關的末世論，是神人復和，天人一貫底保證。上帝是絕對超越的，人決不能達到他，罪惡堵塞了這條通路；必須由上帝自己發動，啓示自己。在啓示上，上帝的話來臨，人惟有敬畏、虔肅、信賴、順從、靜穆而恭聽。啓示臨到的時候，使人『驚奇如同同一個執兵器的人突然臨到一般。』這是『永恆』衝入『歷

（註五五）見其上的話和神學（*Das Wort Gottes und die theologie*, 1925）頁一七二。英譯載麥金鐸：近代神學各派（*Modern Theology: Types of modern theology*）頁二六六。道紫宸著巴德的宗教思想（青年協會，民廿八）頁十八。

（註五六）見麥著近代神學各派，頁二六九。

史』的一幕。一個『他世界』臨格，這時，我們的『歷史的世界』到了末日。末日一到，上帝的話廢除了人的話。巴德的末世論顯然和新約時代使徒們的末世觀不同。使徒們的末日是在時間中的將來，是耶穌一旦再至；巴德却以為末日不是這樣呆板的，即在永存的現在，一息一息都有上帝的啓示，都可有永恆衝入時間來。人是生在永恆的兩期之間，那就是歷史，可是人從歷史之外來，又向歷史之外去；人的起源與歸宿，都非時間所能解釋。人可住在三種秩序之下：一是歷史的秩序，二是啓示的秩序，三是超世的永恆秩序。第一種是人經行於時間之中；第二種是人生活於上帝的話底命令之中，即永恆與時間相交觸之中；第三種是出死入生，承受上帝的應許，長駐於上帝永恆的慈愛之中。永恆與時間底關係，據巴德看：時間是空曠的永恆，永恆是充實的時間。人在世上，可以久久空乏，一旦猝然充實，猶如山澗枯竭，忽遇甘霖，即便奔湍狂瀉，靈力瀰漫，那時刻便是上帝啓示之際。時間雖非永恆，但我們人究竟不能放下時間性，所以承受啓示，也總得在時間之內。因此永恆與時間，可有一線之交觸。上帝的話啓示於歷史之中，却啓示於歷史的邊線之際。巴德稱此為『Urgeschichte』，這字勉可譯為『啓示歷史』。『歷史一息一息有上帝啓示底可能，有被永恆衝破底可能。但歷史本身並非啓示，且不能自作啓示。啓示只能在耶穌基督之內成全，我們對此不能瞭解，祇可以信承受；對此不能預期，因為這不屬於科學理性範疇，乃是上帝拯救罪人的恩典。它是唯一的，常新的，人人次不同的。人每次接受上帝的啓示，是每次接觸着上帝獨特的聲音，每次聽着上帝親自在說

(Dei Loguentis persona)。

在這樣人欲橫流，殺伐相尋的現世，巴德的危機神學自然聳動全世界的觀聽；尤其在極目塵擾，悲憫爲懷的一班人士，深覺世人罪孽深重，末由自拔，非痛切懺悔，謙卑認罪，決沒有蒙恩得救底可能。巴德神學便是應着這種普遍心理需要而生，所以可稱爲『罪人神學』(Theologia peccatorum)。現在這種神學，頗爲流行，已經成了一種主力運動，尤其在英美各國發生了極大的影響。麥金鐸說：我們看到今日急切的需要，巴德的教訓，比起現代派(Moderatism)來，更大大地富有現代性。真的，如果我們的時勢愈演愈見黑暗，戰亂愈演愈加蔓延，那麼，這個危機神學一定也愈能適應人心的需要，也愈將發達而流布於全球。它不但對今世神學界投了一顆極猛烈的炸彈，也實在把握着現代人的心靈恐懼，而提供了一種富有鎮壓力的新宗教。它將有它無限開展的前途。

第三節 基督教與現行信仰

一 基督教與社會主義

綜觀上列現代各種宗教思潮或宗教性的主義信仰，至少有兩點確實成爲今世紀最強有力而控馭着一般人心靈權威底魔力，那就是(1)社會主義，(2)民族思想。這兩大魔王已用鐵的命令指揮着幾乎全世界人類都攝伏和膜拜在牠脚下。空洞而玄渺的基督教上帝，對這兩大魔王，有何意旨？或是否可以制

服它們呢？

基督教本是社會主義的，而尤其是共產的。原始基督教會在第一世紀時，已實行着共產制度的具體試驗。以後第四世紀的修道院，十三世紀的自由精神兄弟團（The Brothers of the Free Spirit），十五世紀的摩拉維亞教會（Moravian Church）（註五七）十六世紀的再洗禮派（Anabaptists），都是實行共產生活的。十八世紀以來，在私有財產制度及資本主義高度進展的潮流中，時時有不少的基督徒創立共產新村，桃源世外，以填補他們共產思想的需求。（註五八）不過早期基督徒們之所以具有共產思想，與其謂由於社會不良制度所激起，毋寧謂由於他們自己最深刻的內心靈泉所迸湧而成。凡受天家觀念與人類弟兄一體底靈感者，沒有不會主張一種平等的物質分配與物品公享。更正確地說：他們不單單是共產，乃是神產（Divine Ownership）。

歐洲十八世紀末葉經濟上的自由主義與個人主義，是否受着基督教重視『人』及自由的原理所示唆，殊有考究之餘地。不過基督教不會贊成近代畸形發展的資本制度，乃是事實。十九世紀以來，各地蓬勃的基督教社會主義運動（Christian socialism）顯然由於抗議近代資本主義而發生。最初的倫敦三

（註五七）意譯為聯合兄弟會。

（註五八）例如一七八七年的震動派（Shakers）共產村；一八〇五年的福音對觀派（Harmonists）共產村；一八一七年的瑣珥（Soar）共產村；一八四三年的阿馬那（Amana）共產村；一八四四年的俄奈達（Oneida）共產村等等，參考張仕章編：基督教與社會主義運動（青年協會書局，民廿八）。

位基督教社會主義家(註五九)所公布的致英國工人書，差不多跟馬克思等共產黨宣言同時出現於世界。(註六〇)在這封公開信的末段裏，提及耶穌和工人底關係：

『英國人，薩克遜人！氣度偉大，頭腦冷靜，手腕堅強的英國工人啊……誰敢不給你們自由呢？因為全能的上帝與爲窮人而死的耶穌基督要把自由帶給你們，雖然世界上一切拜金主義者都要反對你們。一個更高貴的日子，就是一個自由、科學、工業的日子將要臨到英國！』

盧德羅又把社會主義跟基督教合成一起，他說：『社會主義——現代社會中最新產生的活動勢力——與基督教——最初產生的活動勢力——在性質上不是對敵的，乃是屬於同類的；甚或前者（指社會主義）不過是後者（基督教）的發展、結果、與表現而已。』（註六一）

基督教社會主義常被誤解爲改良派而不是革命派，但有許多基督教社會主義團體宣稱自己『不是修補舊衣服的改良主義者，而是革命主義者。』一九三一年所出現的一個美國社會主義基督徒團契（The Fellowship of Socialist Christians）(註六二)發行言論比較激烈的刊物，(註六三)設立勞動教會，訓

(註五九) 茅里士牧師 (F. Morris, 1805—1875) 金士萊牧師 (Charles Kingsley, 1819—1875) 與 盧德羅律師 (J. M. Ludlow, 1821—1917)

(註六〇) 一八四八年四月十日發表，遲共產黨宣言只兩個多月。

(註六一) 見其主編基督教社會主義者週報 (The Christian Socialist) 創刊號，一八五〇年十一月二日。

(註六二) 它的發起人有閩人尼勃 (Reinhold Niebuhr) 樊鄰生 (Henry P. Van Dusen) 班涅特 (John Bennett) 等。

(註六三) 激進宗教季刊 (Radical Religion) 自一九三五年十二月起。

練急進主義的宗教工作人員。他們宣言：『本團契相信天然資源與基本生產工具的公有與共管，乃是我們工業時代中一種取得公道的主要條件。……本團契相信社會變革的過程也許包含衝突與破壞；它不相信單憑善意可以防止武力衝突底一種保證。』（註六四）這樣看來，現代一般有頭腦的基督徒們，對於馬克思主義者所主張的重新分配財富，所堅持的革命鬪爭，已都表示贊同一致，尤其是對於馬克思主義者所夢想的一個無產階級的社會，就是和基督教的最後目標極為適合的『天國』，更可以說是同聲相應，同氣相求。那末，基督不就是社會主義，社會主義不就是基督教嗎？

然而社會主義畢竟是無神的，而基督教却是有神的。社會主義否認超自然底實在性，基督教却對於這個實在，由初步直覺而至分析人類歷史中的事實，得到充分的認可。這一點實在是在基督教對於社會主義者貢獻了莫大的芥忱。社會主義雖抱有一股熱血，具着崇高的信仰（例如無階級社會底來臨，）但沒有穩實的根基，沒有更包括的全面觀。它只把社會看作一種無人格的或機械性的經濟勢力之聯鎖；雖然馬克思未嘗抹殺人類也有創造能力可以影響它們自己的命運，但究竟不像基督教那樣看社會生活的發展是受道德勢力的支配，『人類歷史最後決定的條件是倫理性的。』（註六五）這個超經濟的倫理性的實在，是由人類一部分經驗中體驗得來，再由此推論到『最後的實在』中完備的實在，更從這裏進一

（註六四）見其一九三七年十二月宣言。

（註六五）參考荷克（Sidney Hook）在哲學學報（Journal of Philosophy）第二十五卷所發表的論文。

步推到一切人類經驗中之完全的實在。基督教的社會觀是『道德的實在』所創造、維持、和引導的組織，而經濟勢力只是這道德實在底代表或工具。『我們日用的糧食，求主賜給我們，』然而『人活着不是單靠着餅，』『如果你們求到神國和它的義，其餘一切都會加給你們了。』（註六六）

一個美國基督教社會思想家樊都生（Henry P. Van Dusen）在其所著現代時潮中的上帝（*God in these Times, 1935*）中，引槐特赫對於一個十九世紀初期反抗科學唯物主義的浪漫詩人尉遲威士（*Wordsworth*）心情底敘寫：

『尉遲威士對於任何知識上的反對並不感覺麻煩，使他受到刺激的，毋寧是道德上的拒絕力。他覺得有些東西是被遺漏了，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。』（註六七）

基督教覺得社會主義在它的許多行動中不免缺少了一些元素，而這所缺少的，却包含着某種最重要的事情，是屬於價值性的；基督教不能不提出明顯而堅強的抗議。否否，『良藥苦口利於病，』這毋寧是基督教對社會主義所提供的忠言。基督教對現代社會革命家大無畏地進攻資本主義制度，表示無限感動，並願執鞭先驅，同時對於他們的缺乏更透澈的理論與更宏實的信仰，不能不有所諍告。因此在最近的

（註六六）見新約馬太傳，四章四節，六章十一節，六章三十三節。

（註六七）見科學與近代世界（*A. N. Whitehead: Science and the Modern World, 1925*）頁一〇。

將來，基督教社會主義運動，依然會有它的地位與應負的使命。(註六八)

二 基督教與民族思想

基督教自然是超民族的。耶穌當時的最大使命，便是要把猶太教由『民族的』改進爲『世界的』。凡進步的宗教，一定是世界性的。宇宙既是一神，天地既是一理，理想的人類社會當然應爲無差別的大同『天國』。然而基督教在這樣大前提之下，也承認民族底實在性。各個民族正如各個個人具有最高價值，應當保有獨立、平等、與自由，絕對不該誰壓迫誰，誰併吞誰，誰以誰爲附庸或工具。耶穌把耶和華上帝比作一視同仁無所不照的太陽。(註六九)『從東從西從南從北，將有許多的人來，在天國裏和亞伯拉罕、以撒、雅各(即指猶太民族)一同坐席。』(註七〇)我們從新約中浪子回頭與葡萄園工人平等待遇(註七一)的寓言，可知耶穌若果生在今日，對於後進的弱小民族，應該怎樣的重視和欣賞。所以現代各地蓬勃湧動的民族運動，我們認爲是合乎基督教原則的。尤其是一般弱小民族爲求解放與獨立，不惜訴諸鬪爭，革命，流血，

(註六八)關於基督教與馬克思主義底關係，今日已有不少刊物行世，不勝縷列。其中英國麥墨萊創造的社會(John McMurray: Creative Society)及美國艾迪(S. Eddy)蘇俄視察評論各書，尤有參閱的價值。

(註六九)馬太傳，第五章四十五節。

(註七〇)馬太傳，第八章十一節，路加傳，十三章廿九節。

(註七一)路加十五章十一至廿二節，馬太甘章一至十六節。

從基督教的立場，更應表示同情與積極贊助。耶穌第一次在會堂中正式講道，劈頭便引聖經的『主耶和華的靈在我身上，叫我……報告被擄的得釋放，被囚的得自由。』(註七二)

『民族解放』的口號，在今日多少已帶有神聖感；殖民地或半殖民地民族對帝國主義爭取獨立的革命運動已澎湃於全球，其熱烈與堅強，每至前仆後繼，甯死不屈，這實在是高度的宗教精神。這種民族運動究竟有多少成分受着基督教的影響，不得而知。但反對羅馬強權的耶穌，一定也反對現代的一切帝國主義。他曾宣言：『我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵，因為我來是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏，人的仇敵就是自己家裏的人！』(註七三)強大的民族應愛撫弱小民族，如父母之於子女，但父母不應以子女為工具，不應榨取剝削他們的汗水。不過耶穌已看出『仇敵就是自己家裏的人』，子女媳婦必須起來革父母婆婆的命。這種革命是倫理的，也是宗教的。基督教主張自由平等，兒女及弱小民族豈應受壓迫？做奴隸？基督教誠然提倡和平，但以弱小抵抗強暴，犧牲流血，殺身成仁，正合耶穌『為我失掉生命的，將要得着生命』底教旨。反過來說，如果弱小對強暴屈服、妥協、不抵抗，一方面喪失了自己大勇大仁的人格，他方面更增添強權帝國主義的兇燄與慾壑，實在違背基督教的精神。所以甘地對於印度民族運動的作法有否適當，是否太流於姑息與委曲求全，實大有考慮的餘地。中國這次的抗戰，贏得全世界

(註七二) 舊約以賽亞書六十一章一節。

(註七三) 馬太十章卅四至卅九節。

界基督教會的同情，幾乎沒有一個反對的。這不單單因為是『不畏強暴』的道德實踐，尤其含有『出死入生』——所謂『重生』——的宗教意義。（註七四）

各個民族為便利維護安寧及發展它獨特的能力，以貢獻於世界團體起見，有一個政治的組織，叫做國家。國家是民族結合底一形式，僅有功用，並無實體。民族與國家，不是同一的東西。民族在世界底地位，正如個人在社會底地位，它們都具內在的價值（intrinsic value），而國家只有工具的價值（instrumental value）。（註七五）國家既僅有相對的實在，當然不應有絕對的威權。可是今世有好些國家，強調本國國民的民族意識，甚至種族偏見，使它成為一個絕對無上的主權偶像，受全族的崇拜；於是國家主義遂變為一種宗教。宗教是信上帝統治世界萬國的，國家主義者既視國家等於上帝，所以堅信自己的國家應當統治世界萬國或一洲內的諸國。這樣，便生出帝國主義國家間的互相矛盾與戰爭。自私自傲排斥異己的帝國主義，不但對外壓迫侵略其他國家，對內也竭力統制自己的民衆，毀壞『民主』（democracy）的精神與制度；這實在是今日世界上最大的禍根，引起基督教底憤怒。基督教是民主的福音——個人的民主與民族的民主。上帝的國誠然是一大集團，但集團內的份子，不因集團而被剝奪自由與平等。不由活的創化的各個份子所組成的集團，等於一架機器。機器豈是神國？神國應由齊備的完好的神子合成，不能讓一個『

（註七四）參觀拙著被壓迫者的福音（青年協會，民廿八）頁五六。

（註七五）這兩種價值底比較與輕重，可參考 胚萊 價值論（R. B. Perry: *General Theory of Value*）

神的兒女』失掉生命（註七六）不能任一個神的兒女被剝奪了平等與自由。

基督教跟國家並不衝突，基督是個愛國者，他尤熱愛着他自己的猶太民族。（註七七）不過過分的國家觀，假民族主義，與驕橫的帝國主義，都為基督教所不取，為耶穌的罪人。尤其是顛狂而帶宗教性的法西斯國家主義，懷着病態的神聖信仰，對於本國內的民衆和殖民地的被壓迫者，還要顯出『基督』般的面目，宣傳假福音給萬民聽。歐洲新秩序，亞洲新秩序，美洲新秩序一類名詞，廣播在他們的號筒上。『王道主義』，代天行道等等道德的宗教的宣傳，不但使殖民地民族與被侵略國的民衆，也使本國的一切民衆在精神上思想上受着殘虐和蹂躪。所以，例如今日遠東狂烈的戰火，其對壘絕不是中國民族對日本民族，乃是一般被壓迫者（包含日本民衆）對法西斯侵略底抗爭，是自由對極權底抗爭，是民主對獨裁底抗爭，是基督教對偽宗教底抗爭。祇因自十九世紀以來，基督教會自身的軟弱，使上帝創造和統治世界的信仰盡被人間罪惡破壞，文化思想失了統一與平衡，遂演成今日洪水猛獸殘殺相尋的慘禍。一個沒有上帝的世界，是一個不可能的世界；一個沒有主宰的國際，是一個不可能的國際。現世狂潮對於基督教已盡挑戰之能事，基督教還不當豐然奮起嗎？

（註七六）見馬太傳十八章十至十四節載：一百隻羊內迷失了一隻羊，雖有九十九隻存在，上帝也不以為滿足，必須把那一隻找回才罷。

（註七七）路加傳十三章三十四節。

三 基督教信仰對其他信仰的貢獻

上面講過，二十世紀已成爲一個『信仰的時代』(註七八)各種各樣的信仰支配着各級人士底思想和行動。現代爲什麼給信仰占領了去，任信仰掌權呢？這是因爲現代太動盪太變化莫測了。宗教信仰每每迸湧於一個人事靡常的時代——這時，人的『命運感』太切了，一切生活都像在朝不保暮的危機中，一切行動，都面對着極緊張的急難。信仰便是一個冒險的突躍，是從可知界跳向不可知界底冒險一試。冒險動作底本身原屬無可批評，只看所冒之爲何險。如果那種險是不合理的，那就是不合理的信仰，就是迷信；若是合理的，那就是正信。正信與迷信之判分，在不可知界無由辨識，其辨識全在可知界，即事實界。他若站在真的事實上跳躍過去便是正信，反之，即是迷信。例如用香灰療病，張雨傘求雨一類做法，都是反事實的，反科學的；例如羅馬大帝國復興底好夢，資本主義永存底信念，都是反歷史的，反事實的。迷信縱或止渴於一時，但必發毒於旋踵，所謂建屋於沙灘，『風雨水冲，撞着那房子，房子就會倒塌，並且倒塌得很大』(註七九)這是耶穌對於一般似是而非的僞信仰所下的嚴重警告。

(註七八)信仰時代對理性時代而言。從世界文化史來看，十七至十九世紀是理性時代；十七世紀是理性萌芽期，十八世紀是理性怒放期，十九世紀是理性登峯造極期。第一次歐戰發生，理性便漸漸沒落，信仰代之而興。

(註七九)馬太傳七章二十七節。

科學底大敵不是『非科學』而是『偽科學』(Pseudo-science)。宗教也是這樣，宗教底大敵不是科學，而是不合理的迷信，似是而非的偽信仰。世界上似是而非的流毒，最足以戕賊人心。孔子的『惡紫之奪朱，惡鄭聲之亂雅樂』和耶穌痛憤法利賽人的假冒爲善，正是一個道理。可惜現代這種偽信仰，到處蓬生，因爲世界實在已到了『末日』，人人都在地獄，人人都渴望着救星，各色各樣的『福音』與『救主』，應運而起，勢所必然。耶穌那時的情形，正復相似，他已警告過大衆：『那時有人對你們說：看啊，基督在這裏，或說，基督在那裏，你們不要信，因爲假基督假先知將要起來顯神蹟行奇事，倘若能行，就把選民迷惑了。』

(註八〇)真的，當今之世，假基督福音到處流行，法西斯侵略者也滿口『和平』、『仁義』、『王道』，更以宗教的情調，呼召國民要犧牲小我，盡忠於公共的集團，爲後代子孫立宏基，爲將來理想的新秩序而奮鬥……一派福音式的宣言。納粹主義者堅信希特勒領導下的新德國是上帝一種新創造的工作；上帝爲要成就這偉大驚人的神蹟，使希特勒爲德國民族的救星。希特勒自己也說：『德國人是上帝的選民，凡反對納粹主義的，就是反對基督教。』他們又偽造聖經，廢除舊約，魚目混珠，竄改新約。(註八一)中國奉信三民主

(註八〇)馬可傳十三章廿一二節；馬太傳廿四章三至廿八節。

(註八一)關於猶太傳統思想的語句，都加以塗改。『罪』(Sin)恩惠(Grace)天(Heaven)一類字眼全刪。『神子』改爲『屬上帝的一位』(The One who is of God)門徒改爲『部下』(followers)『永生』改爲『眞生命』(true life)。

登山寶訓及主禱文皆以己意修訂。國社黨中甚至有人主張完全廢除聖經而以希特勒我的奮鬥，張百霖十九世紀的基礎

(H. E. Chamberlain: The Foundation of Nineteenth Century) 廣森柏：二十世紀神話(Alfred Rosenberg:

The Myth of the 20th Century) 三部書作爲對觀福音書(Synoptic Gospels)

義，法西斯軍閥所製造的傀儡也混充三民主義，你有『抗戰建國』，他也來一個『和平建國』，真是贗鼎雜陳，邪正眩淆，幾多『假基督假先知起來顯神蹟奇事，把選民迷惑了』，然而這些沙灘上的高樓大廈，玉宇瓊宮，究竟能矗立幾多時啊？

在這樣異道披猖彗星眩射的時代，正急切需要基督教信仰的杲杲輝日爲之懸灼天空，照耀全宇。正信抬頭，僞信自服。基督教只有一個中心信仰，便是一個公義的、慈愛的上帝底必然存在，而且要統治世界萬族。上帝的存在問題，雖屬於不可知界，不能拿演繹、歸納、或辯證的科學方法去證明。然而基督教上帝，因爲他的公義性與慈愛性，深洽乎人類內心的要求；尤其在現代大多數被壓迫的大衆，強烈地全場一致地要求這樣一個愛與義的上帝非存在不可。『人窮則呼天，疾病則呼父母，』水深火熱中的現代大衆，已疾痛到極點，窮到極點，上帝的被『呼』，『響徹九霄；人人都要有一個透氣和訴冤的對象！真的太慘了：我們雖名爲住在『人社會』，却實在比『獸社會』還不如：弱肉強食，人吸人血，窮者終歲血汗辛勞而不得一飽，有錢者金樓玉宇，食前方丈，姬妾數百人；物質的壓迫，武力的摧殘，思想言論與精神上的捆綁……總之，現實世界是充滿了痛苦，凶惡，黑暗。如果這是天理，我們又何必做人！如果沒有公義與慈愛的上帝來爲我們伸直，爲我們實現另一個平等、自由、公道、與愛的新社會秩序，則我們今日的苦難犧牲，有何意義？如果黑暗底明日依然是黑暗，滅絕人道底惡行會永遠繼續下去，那人類何必再生存？不如乾脆自殺！如果不自由，不平等底將來，依然是不平等不自由，那反抗與革命又有何用？倒不如聯合聚族而焚，玉石一齊滅跡！然而，這

豈是天理人情？這豈能信？

反之，凶暴必不永年，作惡者必自斃，『動刀的必死在刀下』，違背正義吞併六荒的狂圖必將失敗。這並不是說上帝一定機械地賞善罰惡；基督教的上帝觀是頗為屈折奧妙的。耶穌曾借一個稗子撒在麥子裏的比喻，對那要把稗子拔去的僕人說道：『不必，恐怕拔稗子的時候，連麥子也拔出來。到着收割時，先將稗子拔出來，捆成捆，留着燒，惟有麥子要收在倉裏。』（註八二）舊約約伯記一書就是說明爲善不一定能免災禍，作惡不一定會逢到禍殃。耶穌自己更是一個活例。然而上帝儘管容忍寬大，却並沒有湮沒他的公義：稗子終久要被焚燒，約伯終久要被上帝悅納，耶穌終於要戰勝死亡。基督教信仰——信失敗要變成勝利，死亡變成革命，痛苦變成平安——之所以合理，所以得稱爲正信，就因爲它是以經驗和事實作根據。一個公義而慈愛的上帝之必然存在，乃是出於人類合理的要求，是最合理的宗教的信仰。

『根基立在磐石上』的建築，不但非常鞏固，而且可以層層疊上，隕覆無虞。基督教信仰因爲站在鐵的事實底可知界，故可以跳向甚遠甚高的不可知界，而無迷惘玄渺之失。耶穌昭示我們：這位創造宇宙的主宰是全愛的，是我們大衆的慈父，他要管理統治全世界，甚至每一個人的頭髮根數都在他眷念之中。這種博大而崇高的信仰是別的宗教所絕不會有的。耶穌的上帝『叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也

（註八二）馬太傳十三章廿九、三十節。

給不義的人。」(註八三)他雖憎恨罪惡，但又饒恕罪人，他使惡制度毀滅，但又憐憫惡制度下的人。他啓示我們要彼此相愛而且愛敵如友。(註八四)耶穌又奮興我們的胆量，說他自己戰勝了世界，因為他是代表上帝來至人間。世上一切的國度、權柄、榮耀，完全屬於上帝所有。(註八五)上帝的國一定要降臨在世，上帝的旨意要普遍地達於各地，上帝的聖名沒有一個衆生不禮讚。(註八六)啊，他是何等的全愛而全能啊！『你們這小信的人哪！』信這個主義，信那個主義，信什麼新秩序，信什麼大帝國；你們要求大家有飯吃，要求大家有快樂可共享，都對！但基督教信仰更高舉着手揚言：『你們要先求天父的國和他的義，這些東西，都要加給你們了。』(註八七)這是基督教對於信仰界獨特的貢獻。

光來了，黑暗就走。只有正信可以掃除迷信，只有高級的信仰可以補足低級的信仰。在今日陰霾四佈，黑夜漫漫，人人都在摸索，人人都渴需信仰的時候，崇高而偉大的基督教信仰，不是一個懸照四土普救衆生的無上機會麼？

(註八三)馬太傳第五章四十五節。

(註八四)同上五章四十三至四十八節路加傳第六章廿七至三十六節。

(註八五)同上六章十三節。

(註八六)同上六章九至十節。

(註八七)同上六章三十三節路加傳十二章三十一節。

第六章 結 論

在上述的四章中，我們已對於現代若干方面的重要思想有一個簡略的巡禮。當然爲篇幅所限，不能詳盡無遺地將近百年來的世界思想——加以敘述與檢討，不過今日世界舞台上最占勢力的幾派主角與其活動，已在這裏逐幕展開；同時我們也已將它們跟基督教底關係和影響——反對和輔助兩方面作用都有——扼要闡明如上。本章更綜合地討論一下基督教對於現代思想底發展所能貢獻的幾點，與基督本身命運前途。

作者在緒論裏揭出現代的時代精神有三：（1）動底原理，（2）革命的精神，（3）大衆化的趨向。其後在各章裏，我們見到現代科學、哲學、文藝、及宗教信仰各種思潮無不受這三大原則所支配。他方面基督教本身却已內具這三原則，所以在現代潮流下，它並沒有感到扞格不通。而且基督教又有更深刻與更圓滿的最高原理，所以對現代的時代精神發揮着指導和補充的效用。茲請逐段分述如次：

第一節 目的觀的動

一般宗教都是偏於保守的，遲鈍的，靜的——因爲上帝是不變的，基督教似亦不能例外。今世仍有不少基督教思想因爲帶着保守的傾向，讓那些久已無用的統治階級拿來利用作護符，藉以維持他們的政

權，所以基督教在這一點上，常被詛為『人民的鴉片』，進步的障礙。然而他方面基督教的社會適應力也非常之強，它可以和現代最前進的社會主義攜手，最新的科學思想調和。基督教在好些民族中間做了革命的先鋒隊，對於很多學問和智識，給予辯證的昭示。耶穌會奮興地對我們說過：『我來，要把火丟在地上，叫它燃燒起來。』基督教自有神學以來，它的神學思想也依照波動的辯證的路線分化而開展。從舊約時代摩西底威武的上帝觀對大衛底儀文的上帝觀起，直到現代社會福音派人文主義對牛津團（Oxford Group）或蒲克門主義（Buchmanism）（註一）為止，都表明基督教神學界蘊含着動的原理，辯證的地推展進行。基督教決不是一個靜止的宗教。

從基督教的立場，世界萬象底進化與革命，都不外乎上帝創造底神工（Divine Creation）。上帝造物六天，安息一天，（註二）週而復始，推進無窮。這些雖是希伯來民族神話式的信仰，但實亦參透了神聖創造底妙機。近代宗教學（Religious sciences）——包含宗教史學、宗教心理學、宗教人類學、宗教社會學等——發達的結果，大家都已同意宗教底生存是自然的亦是養成的。換言之，宗教是社會環境下的產果，同

（註一）牛津團的創始者為佛蘭克蒲克門，注重個人的虔敬，志在復興從前的衛斯理傳統。這運動現已傳遍了整個英語世界，且侵入別的民族。一九三二年一月日內瓦裁軍會議的時候，他們到那裏發表了一篇重要的宣言，說明今日國際糾紛的癥結是人的問題；要改造社會必先改造個人云云。參閱史惠福（A. L. SWIFT）『今日的宗教』一書。

（註二）見舊約創世紀一、二章。

時又深繫於神祕的人底本性。人類天性中植有一種非理智的非功利的成分，不可為諱，而這便是沃多（Rudolf Otto）所謂『神聖感』（Sensus numinis）底根源。沃多認為這是人們心理結構中之獨特的性質，自成一類（Sui generis），不能與他種感情相比擬，因此，『它和一切最原始與最基本的假定事物一樣，可以討論，但不能嚴格地加以確定。』（註三）宗教信仰既遠植於原始人類內心深祕的幽光，故雖學識魁博理智十分發達的現代文化人，也會和這些幽光默契而『禪悅』一點也不笑它是神話，滑稽，或野蠻。基督教原始的『創造論』不但擁合了近代一切科學的新發見，而且對於科學的總動向有一個寶貴的暗示：機械的趨向有機的，局限的趨向整全的，不完美的趨向和諧的。總之，這是一個有目的的宇宙；統治宇宙的，不是混沌，不是魔王，乃是智慧的上帝。

危機神學家把『永恆』與『歷史』相對照，其實從真的基督教觀點，毋甯把『目的』與歷史相對照。上帝的化身是歷史，上帝的法身是目的。天地萬物底創造，歷史底展開，都是依照一定目的，絲毫不亂動的。聖經載：上帝每創造一事，必定『上帝看着是好的』（註四）歷史每一個階段，每一個局面，無不有上帝的用意。『上帝的靈』運行在一切的上面，世間萬物和我們的生活動作，存留，都倚靠它。在遠處大處，它使日月星辰無錯誤地運行，在近處小處，就是我們的頭髮根根都被數過。歷史上當然也有惡人，巨愆，暴帥，魔

（註三）見其 *Das Heilige* 哈威約翰 (John Harvey) 英譯本 *The Idea of Holy* 頁七。

（註四）創世紀第一章。

君，孤行自己的意思，違反上帝的旨意，使歷史底途程舛亂，然而歷史總動到底最後決定却還是上帝。強權可以戰勝公理，但只是一時的；罪惡可以壓倒良善，但只是一時的；而最後的勝利却是上帝。他甚至可以利用人世各種悖謬毒惡的事實去轉化成全他的善意目的。許多人訝此為神奇奧妙，究其實，則不過是公理——一個義和愛底公理。這公理正和幾何學上『三內角之和等於兩直角』底公理一樣自存而自明。

現代最有力的一個世界觀是辯證唯物論或唯物辯證法。但既是辯證決不能專稱『唯』物，至少要唯心與唯物相提並論，纔可保持辯證的統一。從基督教神學的觀點，應當是辯證目的論——這是包含着物心兩方面的。基督教的神雖不是機械地像斯璧諾莎 (Spinoza) 心物平行的『實體』(Substantia)，但宇宙的最基層——時空 (Space-time) 已含有辯證的目的性：它是當前的『這』(this)，而又即開化為『何』(What)。宇宙間沒有一件東西不是一方面獨立自存而他方面又必須與他物相關繫。我們的『所知』都是超越自身的；必須超過『筆』的知，而後纔能知『筆』。這是辯證法的『奧伏赫變』(auf-heben)，也就是基督教的『上帝的靈』。上帝的靈運行在一切上面，所以神性必與時空相俱。(註五)上帝是刻刻貫通個體，推動個體底內在 (Immanence)，上帝也是永久絕對不變底超在 (Transcendence)。神學是上帝的妙身，是邏各斯 (Logos)，上帝的化身是歷史，是創化；而法身便是絕對而自同的上帝。

(註五) 參考亞力山逗：時空與神性 (S. Alexander: Space-time and Deity)。

這是基督教目的論對於現代思想底一大啓示。

第二節 由愛的動機而來的革命

這是一個應當革命的時代，毫無疑義。物質分配需要革命，社會政治制度需要革命，精神文化也需要革命。革命潮流的澎湃與普遍，不但使弱小被壓迫的民族紛紛揭竿而起，連強暴的帝國主義也呼喊着『生存空間』發動『無有』(have not)對『有』(have)的革命戰。基督教界的『社會福音』派固在盛唱社會革命，他方面個人福音也在以『精神革命』為號召。基督教教祖耶穌之為一革命家，已在緒論中闡述。時代又恰恰到了大風雨的前夕，醞釀復醞釀，更不容不爆發。舊文化舊制度已走上了爛熟而必腐潰底道路，人人都伸長着頸在期待新制度新社會底來臨。革命性的基督教應當很適應現代急切的需求，原無待說。不過有許多建築在中等資產階級之上的教會，還在企圖維持現社會的情狀，或求勉為補苴，苟安旦夕，以致引起現代急進派對於一般基督教底誤解和憎惡，也正無可諱言。

然而『革命』是一個很嚴重的問題，它一定會包含着鬪爭，流血，痛苦與死亡。革命是一團烈火，不是隨便可玩。古人所謂『兵凶器，戰危事』即在善戰的孫子也不主張真的動刀兵。耶穌屢次叫我們饒恕敵人，『饒恕到七十七次』(註六)也不要跟他作對。耶穌反對報復主義，吩咐我們不要『以牙還牙，以眼還

(註六)馬太十八章廿二節。

眼。』不過這些思想，並不包含着我們對於罪惡應當屈服，妥協，姑息。耶穌對於不公道的殘惡的殺人不見血的社會制度，當然表示極大的憤怒，對於那些壓迫民衆，剝削勞工，熾虐人性的種種暴行、惡德，當然不會容忍。他要代表上帝的公義和慈愛，『叫被擄的得釋放，受壓制的得自由，』又要『叫有權柄的失位，卑賤的升高，飢餓的得飽美食。』耶穌當年的戰略是在大規模地激起羣衆的革命意識，發動更澈底更普遍的解放鬪爭。基督教面對着現代橫溢的社會罪惡，如果裝作熟視無睹，不起來撲滅它鋤絕它，那又怎能免爲耶穌的罪人呢？

單從科學的觀點，也許革命是根本的，它有時確是最合理的方法。病理學告訴我們某種病態必須開刀，歷史學家告訴我們某種社會必須發生動亂，政治和經濟專門學者告訴我們某種政治或經濟制度在某時期必定要改革。到了那種境地，他們並不懷疑用任何武力任何手段以完成他們所謂革命的任務。科學家政治家們都比較屬乎專門的，所以見解每每是偏的，局部的，宗教家便不能這樣。宗教——尤其是高等宗教必有一個關於『實在』之『倫理的統一』的看法。基督教的世界觀與人生觀是『愛』，所以對於任何行動都要以愛爲出發點，以愛爲最高標準。這樣，基督教雖然主張革命，却決不贊成濫用不正當，不公道，強暴，殘忍的武力去達到它的目標。基督教的社會目標當是一個公道而親愛的人間『天國』，社會革命已經是一種迫不得已的手段，更不應軼出這『不得已』底範圍，濫用此外種種不擇手段底手段，落到『以暴易暴』，『冤冤相報』底歷史輪迴。（註七）這是基督教對現代革命狂潮底一種糾正。

基督教人生觀是辯證主義的。它見到人性中有根深蒂固的『罪』，同時又極重視『人的價值』，認為是無限的。基督教倒覺得馬克思主義者所熱心追求的無產階級革命一度付過代價後，便可產出無階級的平等社會，有點近乎滑稽的幻想。其實社會的分裂與畛域，乃是深印在人性中某些趨勢的結果；現有階級雖可取消，繼續着又會造成一個新隔開的階級。所以基督教在推動社會進步上，除努力於改革不良制度外，更明白最需要療治的，是深深地刻印在每一個人本性中『犯罪』的傾向。這種根性若不鏟除，終究實現不了理想的社會。社會革命固然重要，人性革命尤為重要。所以耶穌所着手的革命事業是一較久遠的歷程。『風之積也不厚，其負大翼也無力』，完美的『天國』，必須由齊備的無瑕的『神子』組成。使全世界的罪人改造為完全的神子；這是何等野心而亦何等偉大的愛啊！

牧羊人不願爲了已有九十九隻羊而讓失去一隻，婦人也不願尙有九塊錢而由它失落一塊；（註八）大愛的上帝，眷念他的每個兒女，縱使爲了大多數，也不忍見少數人——甚至一個人的犧牲。革命在上帝程序中是何等剝肉傷心的一回事！如果『浪子回頭』，他要怎樣的表示歡欣，快樂！『天國近了，你們應當悔改』。（註九）這『悔改』一詞在基督教概念中，是具着極深刻的意義的；它是整個的『救贖論』（Redemption）

（註七）例如第一次世界大戰後的凡爾賽條約便是這回世界大戰底惡因。

（註八）路加傳十五章三至十節。

（註九）馬可傳一章十五節。

底導線。每一個人都是不免於罪的，誰夠資格可以用石子磔死那個淫婦呢？（註一〇）改革個人或社會的錯誤，與其用武力，毋寧用救贖——尤其是替人擔罪的代贖；這便是耶穌所躬踐的『十字架』之道。在促進社會進步上必不得已而需要革命流血，那情願流我的血；必不得已而該犧牲一隻羊（人），那情願就犧牲了我自己。這是愛！也是更澈底的革命！許多似乎前進或激烈的革命家能否保證所用武力的重重代價可以換取事業的成功？二千年以前，那位最偉大的革命煽動者曾被帶到一座高山上，看見天下萬國和其中的榮華，並被試誘：只要他肯用強暴的方法去攫取，這一切都要交給他。但我們這位偉大的革命家，拒絕了這個獻議，反而選擇了十字架。基督教感人之深，與其垂教之宏遠，即在於此。它是世上唯一的『愛』底宗教。

第三節 神祕淵泉下的大衆化

基督教獨特的救贖論是它由崇高的道德，進而為奧妙的宗教之關鍵。原來“Redemption”一字也可叫做“*Atonement*”，而“*At-one-ment*”即合『合而為一』底意思，也就是上帝與罪人復和底妙諦。耶穌之登十字架，一方面固是為衆捨身底俠義行為，他方面也是與神為一底神奇證悟。他常常有那種『天地與我並生，萬物與我為一』底靈感，常常說及『我在父中，父在我中。』這種神的自覺，因了實際的行為

（註一〇）約翰傳八章七節。

而步步證驗，直到十字架一幕而爲極峯的實證與豁然貫通。藝術只有靈感而無靈覺，許多宗教只有靈覺而無靈悟。基督教獨能在愛的犧牲的救贖行爲中，取得了靈悟，複驗了靈覺，啓示了神人一貫底真詮。這是千古永輝的教訓，而尤對於現階段的歷史有特殊的啓導功能。

現代文化無論在那方面都有大衆化的趨勢：大衆哲學，大衆文藝，民衆教育，民主化政治，與社會化經濟政策。基督教人類平等的觀念，一度影響了十八世紀政治革命以後，直到現在，纔見有較大規模的發展。耶穌當年同情勞動，親近下層民衆底實踐行爲，激勵了基督教會——尤其是天主教，發展幾多偉大的社會服務事業。無疑地基督教是個『大衆福音』。然而所謂『大衆化』，不應看作平凡化，流俗化，低級趣味化，以至羣衆烏合化。羣衆心理與羣衆行爲每易流爲盲從，機械劃一（如軍隊），粗俗，標準低落等等現象。所以大衆化只是『特寫』，不是正則，只是用，不是體。大衆化是廣闊的江海，應當還有它的深源。凡源之深，其流乃暢。『試問那得清如許，爲有源頭活水來！』世俗主義的大衆化就是只知大衆化之應然而不知其所以然。許多忙於大衆運動大衆工作的人，埋頭於龐冗與廣浩之下，容易忽略機微省察的工夫，於是變成膚泛，粗俗，甚至溷濁而暴蠻。現代藝術上，教育上，政治上都會有這種流弊。有幾多民族運動的領導者能像甘地那樣嚴守靈修的日課：祈禱，默省，讀經，集體靈會，於星光閃爍之中，靜候神明的啓迪？『引到滅亡的路是大的，門是寬的，進去的人也多；引到永生的路是小的，門是窄的，找着的人也少』是耶穌對現代世俗主義最清晰的警鐘。

大衆化之所以應該大衆化的緣故，只因大衆蘊有神性；上帝不居什麼天闕，他便是宿在大衆之中。你要覲見上帝，見大衆去；你要祈求上帝，求大衆去；你要服事上帝，事大衆去！耶穌曾用預言家的口吻對人們教訓道：

「當人子在他榮耀裏，同着衆天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上，萬民都要聚集在他面前。他要把他們分別出來，好像牧羊的分別綿羊山羊一般：把綿羊安置在右邊，山羊在左邊。於是王要向那右邊的說：『你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來爲你們所預備的國。因爲我餓了，你們給我吃；渴了，你們給我喝；我作旅客，你們留我住；我赤身露體，你們給我遮；我病了，你們看顧我；我在監裏，你們來看我。』義人就回答說：『我們甚麼時候見你餓了給你吃，渴了給你喝？甚麼時候見你作旅客留你住，或是赤身露體給你穿？又什麼時候見你病了，或是在監裏，來看你呢？』王要回答說：『我實在告訴你們，這些事，你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。』王又要向那左邊的說：『你們這被咒詛的人，離開我，進入那爲魔鬼和他的使者所預備的永火裏去。因爲我餓了，你不給我吃；渴了，你不給我喝；我作旅客，你不留我住；我赤身露體，你不給我穿；我在監裏，你們不來看顧我。』他們也要回答說：『主啊，我們什麼時候見你餓了，或渴了，或作旅客，或赤身露體，或病了，或在監裏，不伺候你呢？』王要回答說：『我實在告訴你們，這些事你們既不作在我這弟兄中一個最小的身上，就是不作在我身上了。這些人要往永刑裏去；那些義人要往永生裏去。』」（馬太傳

廿五章三十一節至四十六節。

許多人，連義人在內，都發見不到神性和大衆性底合一；這種發見，要以神我合一底救贖觀 (atonement) 爲保證的。必須有愛人如己的十字架精神，纔能清心以見上帝，也必須真能見上帝，愛上帝，與上帝同在同化，纔真能徹底服務大衆，投身大衆，以致流血犧牲爲大衆。(註一) 非賴主的靈在我身上，呼喊不出（「叫我」）『傳福音給貧窮的人，報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由。』(註二) 耶穌本身是『大衆化』的最高模範，而它的深源，却來自『我在父中，父在我中』底靈覺。神我同化，即我即神。非有個我性底崇高，不能有大衆性底廣遠。『天上天下，唯我獨尊』是佛教的個我，『我不入地獄，誰入地獄』是佛教的大衆化。大凡高級宗教，必定是一個圓錐體：由高聳的尖端，直達廣普的層底。

大衆福音而亦個人福音的基督教，只在耶穌所昭示的祈禱一事上已很明白清楚。他教我們要單獨地 (individually) 一個人關上了門與上帝獨對，而後社會的地 (socialistically) 呼籲着『我們』大衆弟兄的天父 (‘Our Father’) 『我們』的糧食，求主賜給『我們』；『我們』的罪惡，求主赦免『我們』…… (give us……, forgive us……, lead us……) (註三) 無根的樹，決不能枝葉扶疏，基督教對於現代

(註一) 耶穌新發的兩條誡命：第一，要盡心盡性盡意盡力愛上帝；第二，要愛人如己。見馬太廿二章卅七至四十節。

(註二) 路加傳第四章十八節。

(註三) 具見馬太傳第六章。

大衆化潮流所給予的深邃意義是何等寶貴的一大貢獻啊！

一個進步的宗教必有它合理的理想，而這理想必是一個真、善、美三者的綜合體。科學底理想是真，道德底理想是善，藝術底理想是美；宗教底理想是綜合（當然不是混合）了這三方面的菁華而『質變』地（by Mutation）自成爲一種可以稱做『聖』底理想。基督教是一個高級進化的宗教，擁有真、善、美三方面的規範，時時保持着對科學、道德、藝術諸種文化協調，而且高舉它獨特的聖籙來指揮真、善、美三大路線底天程。例如：對於現代思想，基督教在『真』的時代精神方面，用目的觀來指示動的原理；在『善』的時代精神方面，用愛的動機來充實革命的行動；在『美』的時代精神方面，用神祕經驗來支持大衆化的實踐精神。現代所發展的學術與文化固然對基督教提供了不少很珍貴的材料，富營養性的食品，有益的理想，忠言，甚或挑戰性的激勵，但偉大而大量的基督教都接受了這些東西，加以鎔化與提煉，補益了它自己的血肉，反老還童地長成一個現代的壯年，給予世界各方而莫大的貢獻與服務。誰敢說基督教已落了伍，在現代潮流下快被淘汰了呢？

自然，那麼一個龐大複雜有組織有表現（儀節與工作）的宗教，不能沒有斑點，錯誤，腐敗的成分，甚或反動的行爲。尤其在今日，基督教會中人士應當倍加儆醒，懺悔自新，又何待說。不過我們看一棵有老根的大樹，雖多敗葉枯枝，同時也見到新芽不斷挺出。以耶穌基督爲生命（註一四）的基督教，靈泉汨汨，枝葉鬱鬱

（註一四）約翰傳第六章三十五節；十一章廿五節；十四章六節。

；如果及時灌溉，善加培養，它的前途，何可限量。宗教原是自然的，而亦養成的。上帝不會停止他的創造。基督教底未來，與明日的世界，我們也可以隱約地望見了。

一九四〇，九，廿九，寫畢於香島寓次。

