371 5693

UBCHEA ARCHIVES
COLLEGE FILES
FG 11

Yenching
Peking publ[illegible]
Trade [illegible] 1930

YENCHING

TRUTH AND LIFE

*

* *

Streeter Number

Editorial

Four Lectures

on

Science, Philosophy and Religion

Canon B. H. Streeter

(translated by T. C. Chao)

How Modern Philosophy

Undergirds the Christian Faith

Roderick Scott, M. A.

*

* *

Vol. IV. May 1, 1930. Nos. 15, 16 and 17.

Members of "Life Fellowship"

T. M. Barker	Alice Boring	Grace Boynton	J. S. Burgess
Néander Chang	T. C. Chao	K. L. Chen	L. T. Chen
Chen Pao-chuan	Chen Sung-ping	T. H. Chen	Andrew Cheng
C. Y. Cheng	M. Cheng	Ruth Cheng	Chi Shu-yun
J. L. Childs	R. M. Cross	S. J. Chuan	W. W. Davis
Ph. de Vargas	D. W. Edwards	M. S. Frame	S. D. Hayes
A. M. Hummel	William Hung	P. C. Hsu	T. S. Hsu
Timothy Jen	E. L. Konantz	T. T. Lew	L. S. Li
J. F. Li	Liu Peng-ying	E. C. Lobenstine	C. W. Low
Ma Chi-ming	Y. C. Mei	J. Payne	K. L. Pao
R. H. Peabody	Peter Peng	L. C. Porter	Mr. & Mrs. R. H. Ritter
Mr. & Mrs. Sailer	C. K. Searles	L. M. Sears	M. B. Speer
J. L. Stuart	L. T. Ting	S. C. Ting	Y. Y. Tsu
A. Wagner	G. D. Wilder	M. Wood	Wu Lei-chuan
Y. T. Wu	Y. C. Yang	David Z. T. Yui	N. Z. Zia
		Bliss Wiant	Mr. & Mrs. G. B. Barbour

Executive Committee

President:	Y. Y. Tsu	*Vice-President:*	Neander Chang
Secretary:	P. C. Hsu	*Treasurer:*	S. J. Chuan

Editorial Committee of "Truth and Life"

Editor-in-chief:	T. C. Chao	*Contributing Editors:*	Neander Chang
Editors:	T. M. Barker		L. T. Chen
	Andrew Cheng		Leonard Hsu
	P. C. Hsu		T. S. Hsu
	T. T. Lew		L. S. Li
	J. F. Li		C. F. Lo
	Y. P. Mei		Peter Peng
	L. C. Porter		Ph. de Vargas
	Wu Lei-chuan		Y. T. Wu

HOW MODERN PHILOSOPHY UNDERGIRDS THE CHRISTIAN FAITH

By Roderick Scott, M. A.
Professor of Philosophy,
Fukien Christian University.

"THE most important single spiritual task before the religious world to-day is the discovery of the use of the presentday intellectual conquests of thought for the enrichment and expansion of our Christian faith." Rufus M. Jones. Christianity and Secular Civilization. Jerusalem Missionary Conference, 1928.

"A CHURCH with foresight and farsight will use the best thought of its age to interpret its message." Maude Royden, quoted in Chinese Recorder, November. 1928.

"TO naturalize religion in the new world, to build the spiritual life without falsifyirg reality"—H. A. Youtz. "To build a bridge between religion and modern thinking"—H. N. Wieman. "Religion should come to an understanding with the intellectual life of the times in which it lives"—E. S. Brightman. "Christianity needs to receive with a shout the new weapons science has forged for it."—The Christian Century.

IT WAS under the inspiration of and to answer the challenge implied in such statements as these that this essay had its inception.

The department of philosophy needs no vindication in the curriculum of the Christian college, since its primary concern is to teach students to think. But the study of philosophy may do more for the Christian program than that. It may show how "the presentday intellectual conquests of thought enrich and expand the Christian faith."

What some of these conquests are and how they undergird and enrich that faith it is my purpose to show; in outline, only, however, and as suggestions for further inquiry and development; for detailed treatment belongs to courses in philosophy and the philosophy of religion.

Liberal Christianity has often been accused of being a good critic but a poor builder, sicklied o'er with the pale cast of thought. And so, many religiously minded persons are suspicious of thought and fearful of intellectual doubt: "How shall they sing the Lord's songs in a strange land?" Finally the opponents of Christianity point with joy to the supposed bodyblows inflicted on religion by

modern science. Let the first two groups take heart and the last beware. The future for reflective religion is full of hope.

I realize that 'modern thought' or even 'modern philosophy' is a rash phrase. But just because modern thought is modern, i.e., living, its full description is unattainable. Classical thought is finished and describable. But as we live, thought flows past us, forever unfinished. There is no need for us to attempt to encompass this current of thought in its entirety. The four or five selections I shall make seem to me, even if there were no others, quite adequate to the task I propose for them, viz., the undergirding of religious faith in the modern age.

The 'modern' philosophy herein outlined will be familiar, it need hardly be said, to students of philosophy. I am proposing a program of study, not writing an original system. And students of the philosophy of religion and of theology have long recognized the right of philosophy to inquire into the religious experience as well as the need of religion for philosophic formulation. But, alas, these groups are small; for the rest of mankind, neither philosophy nor the philosophy of religion are familiar or easy subjects and the notion that such an essay into 'applied philosophy' as this might be even more important than applied science would find favor with few, even among philosophers. But how much both education and religious education is another story (I, chap. x. For reference of Roman numerals, see Bibliography at end).

That religion is more than thought or analysis or formulation, even that religion isn't formulation at all, isn't theology or philosophy, philosophy will be the first to admit (See below, Sect. V) Scientific experience isn't science either.* Nor do we suppose that men are convinced of religious faith by means of argument. Nevertheless thought is a part of life and without formulation religious experience (like scientific experience) could not be communicated, fixed, described, understood, even believed in. Philosophy cannot force conviction, but it can make faith easier. This is a point that should be clearly understood, but its treatment does not belong directly to the subject of this essay.

*Wieman (II) speaks of 'scientific experience' as distinct from scientific thought. The experience is the moment of discovery, the moment when a realization of the truth of nature bursts on the mind.

The special conquests of modern thought that I have selected for the purpose of this inquiry are:

I. EXPERIENCE
II. THE NEW NATURALISM
III. EMERGENT EVOLUTION
IV. PRAGMATIC IDEALISM
V. "POLARITY"

I

EXPERIENCE

Experience as a philosophic concept appears in two such diverse quarters as Idealism and Pragmatism.

For Idealism Experience is the clearing-house of all meaning (III). "To treat objects as ideas is to give them an entirely fresh context or 'world'. In the context of experience, are compared our worlds, real and unreal, and within the real, physical and spiritual worlds. Some worlds (of Morals, Art, Economics, Politics, Religion) exist only in the medium of mind." (p. 74)

James's and Dewey's* handling of the term experience, in behalf of Pramatism, is not so very different, though their interests are more epistemological than metaphysical: to arrive at a synthesis of the sterile dualism of subject and object. All is experience and the division now takes the form of analyses of experience. One such is that of experience as doing and experience as undergoing and suffering, the first leading to an interest in means, in instruments, in useful arts; the second to consequences, meaning, and the fine arts, i.e. instrumental and consummatory experience. Another analysis discloses experience as both cognitive and non-cognitive. The latter concept is made use of by the author of Religious Experience and Scientific Method (II) to show how worship remakes the habits (Chap. xii).

Reference has been made to instrumental experience. That this is the chief function of the intellect is the contention of the Instrumentalists, a branch of pragmatism. Without stopping to argue the point, it can be conceded that part

*James, "Essays in Radical Empiricism." Dewey, "Experience and Nature" The analyses mentioned were developed by Prof. Dewey in his course in Columbia University, Philosophy 191, in 1922.

of the mind, at any rate, is a tool-maker, and that concepts are the real instruments for the control of nature. Such a tool-of-all-work has this word *experience* become.

Experience supplies both the source and the norm for all our study.

(1) As *source*. We begin always with experience a new phase of scientific method. Formerly we tested by the experiment, i.e. the controlled experience, now we *begin* with experience; experience supplies the data.

(a) It supplies it for psychology and we have a new kind of empiricism; the old kind identified experience with sensation, but for the moderns experience is none the less a starting point.

(b) It supplies it for anthropology. Research must be on the spot. There is no place for parlor anthropologists who have never seen a savage!

(c) It supplies it for religion. What happens in religious experience? That's the place to begin the study of religion, whether psychologically, as in James's Varieties of Religious Experience, the pioneer in this field; or philosophically, as in Hocking's "Meaning of God in Human Experience" (IV).

(2) But experience is also *norm* or center of reference. What doesn't happen *in* experience, what can't be referred to experience, is not subject for study. Conversely if something does happen in experience, it must be accounted for. "Our world of values, loyalty, friendship, appreciation, does not just happen; it must be explained" (V). "A philosophy which left one portion of human experience suspended without attachment to the world of truth is gravely open to suspicion; and its (Positivism's) failure to make the religious emotion speculatively intelligent betrays a speculative weakness."*

Now we understand the perennial appeal of the Bible; it describes authentic religious experience; we know what inspiration is; a book is inspired when it inspires us, when it checks with experience, when it catches us 'where we live.' By isolating religious experience and examining it, we are able to develop a technique for its practice and enjoyment (II). Of course people have always had religious experience; but only recently has it become an object of philosophic study, i.e. of more than psychologic study. The psychology of religion describes what happens;

*Brightman (II) p. 141 here quotes Mr. S. Alexander, the author of Space, Time and Deity. An English realist.

the philosophy of religion places what happens within the total scheme of knowledge, and may say why it happens, i.e. interpret the significance of the happenings.

A natural criticism of this use of experience as 'be-all and end-all' is that experience is subjective and individual, whereas science or knowledge seeks the universal. But (a) we are dealing with experience in its universal or human aspects. In fact for Dewey, there *is* no *subject* at all. And (b) Experience or experiment are for philosophy not final tests. Their findings must be subjected to Reason, i.e. to the coherence test (I, page 21), though the phrase 'learn by experience' implies a comprehensive testing that is almost the same as the coherent test.

In still a third way does this preoccupation with experience support religion. It lays once for all the ghost of the charge of "anthropomorphism." What *is* the universe like? Is it like matter? Then you have hylomorphism (Greek, *hulos*, matter). Is it like a machine? Then mechanomorphism. Mind? Anthropomorphism. We not know what matter is, and machines are all products of mind. Mechanomorphism is thus a double anthrophism. (VI) If we are to *know* anything at all, can mind be avoided? Every act of mind (Knowledge) is unescapably tainted with mind.

II

THE NEW NATURALISM

"Let us cry, 'All good things are ours
Nor soul helps flesh more now
Than flesh helps soul.' "—*Browning*

The synoptic, coherent character of the experience test—if it happens it must be accounted for—has driven us to what I venture to call the New Naturalism. We face Nature with this challenge: What are *you* to produce such fruit as man? or from Emerson: "We grant that human life is mean; but how did we find out it was mean? (V. page 187). Again: "Man is the only animal that knows it is an animal."*

Naturalism is the doctrine that the way all things are is the way nature is: The crucial question then is: What is nature? Once nature was identified with

*See Warner Fite. Moral Philosophy. (quoted from memory)

nature as known by physics and chemistry. This is the older naturalism, also called metaphysical materialism. A century later, biology having been given admission to 'scientific' circles, we have a newer naturalism, which includes biological phenomena in Nature, though leaning heavily on the non-evolutionary, cause-effect mechanism or determinism of the older naturalism.*

But neither of these naturalisms goes deep enough into the 'nature of things'. The nature of things *is*—well, it *is* the nature of things, i.e. naturalism is now realistic. It is also pluralistic: "Matter and energy are real, but so are organization and life and mind and value and logical and rational principles. The world of the physical sciences is the true but not the whole world." (VII, page 242, 252) There are the facts of the external world; just facts as we call them. **And there are the facts of value and valuation. They both *are;* however related, they both *are.* The New Nature has place for both, for science, the description of facts and for religion, the evaluation of facts. Man is so to speak, *both* child of Nature and son of God. Philosophy rests its case always on a coherence test; anything less inclusive than this New Naturalism Philosophy cannot abide. Science might be content with less; but that makes clear where science stops, and where philosophy goes on!

III

EMERGENT EVOLUTION

But the New Naturalism has its origin in a system of thought more inspiring than a coherence test. This is the use of the term by Lloyd Morgan in his book, "Emergent Evolution" (VIII). "My doctrine," he says, "is monistic and naturalistic."

Briefly the history of Emergent Evolution is somewhat as follows: Morgan says in his preface that the notion had been in his mind for fifty years, since he first began to study biology under Huxley. He began publishing articles in 1895; his final position occurs in the book referred to, which constituted the Gifford lectures for 1925. Other thinkers in the same line are: Sellars, in his Evolutionary

*cf. "Heredity, environment, education yield only an *expectation* of the normal, not an *assurance* of the inevitable." E. A. Singer, Modern Thinkers and Presentday Problems, page 89.

**cf. L. P. Jacks, "Is there a Foolproof Science," Atlantic Monthly, 1925?

Naturalism (old style); more recently S. Alexander, in Space, Time and Deity; also Hobhouse in Development and Purpose. Back of Emergent Evolution is Creative Evolution. Bergson set himself to prove that Spencer's mechanistic evolution of the 19th century wasn't evolution at all, was in fact a contradiction in terms; for if you're going to have evolution it must make something new, must create. Morgan does not oppose Bergson but proposes a clearer idea of the process than the French philosopher's. Creative evolution proceeds, so the theory states, by successive *emergents.** The hypothesis has proved a highly stimulating one and has been seized on by a score of thinkers. "Morgan's and Alexander's nisus (*striving*) toward ever higher creative syntheses, is Smuts' Holism, Hobhouses's co-operation, Whitehead's principle of concretion, Pupin's creative coordination, Hocking's Whole Idea." (II, page 53)

To put the matter, very crudely, I fear, what we have in cosmic evolution is a process of more and more complex organizations, a process called integration, the making of 'wholes'. The advance is not by *adding* something new but by the arrival or emergence or creation of a new organization of existing elements of such a type as to display new qualities. The new thing is the new quality, and Bergson's demand for novelty is satisfied; the old units are still at the service of, nay at the command of, the new; here is that continuity on which Spencer's philosophy rested. This last points needs some emphasis: The Emergent commands. The new redirects the old; biology has both chemistry and physics at its call; ethics redirects the instincts. It may even be at war with the old in the creative process of adjustment. So Huxley in the famous passage, "Man as ethical being must fight the cosmic process," he thought. Man is not quite 'at home' in nature. There is a tension between the levels, there is a place for creative strife (VI). The latest name used now by many who may not associate it any longer with Morgan is organicism.

At first we have the electron, itself a system, not a mere unit. Perhaps there are no units any more, except the counting units of mathematics. Electrons combine and interact on the new atomic level; molecules are a new combining and interacting of atoms; they display molecularity; they are no longer 'mere' atoms.

*I have avoided Morgan's new and highly technical terminology.

The word 'mere' is thus banished. Because a thought may have a nervous correlate, it is no *mere* nervous act. And a cup of cold water given in Christ's name is never again a *mere* cup of cold water. "Emergents are what they do, not what they come from" (V, page 123). So Hobhouse: An emergent is not limited by the conditions of its genesis. The genetic method or test has no place in evolutionary philosophy.

To continue: from molecules at a stage of their progressive integration emerges a new quality, vitality or life; from cells in turn, a new quality, mentality or mind; from mind, spirituality, personality and society. It should be noted that a person is here conceived of as an organization not an organism; organism is the term for the vital not the mental organization; similarly we should no longer speak of society as an organism.*

If it is fair to speak of Religion having in the last years domesticated evolution, we now have Emergent Evolution domesticating religion, especially spiritual religion, or Christianity.

i. Emergent Evolution establishes the place of Spirit.

ii. Emergent Evolution emphasizes the fundamental characteristic of religion, value or quality.

iii. Emergent Evolution vindicates the rights of personality.

i. Emergent Evolution establishes the place and relations of Spirit.

a. Spirituality is an emergent quality dependent on finer organizations of mind. To the higher values when organized in a dynamic harmony we give the name spiritual: and this is a correct use. Not every person has spirituality; for some it has not emerged; when we have it, we are on our way to heaven; when we don't...

b. When it emerges it rules. For as we have seen, the emergent commands. We can now understand the Spirit's demands for complete surrender (strait is the gate; have none other gods but me). This has a metaphysical as well as a psychological basis. Forgiveness as remaker of the personality, as worked out by Wieman (II), illustrates this point well. Love remakes the elements of personality, so as to

*As to *how* emergents emerge, the hypothesis is silent. "I am agnostic here," says Morgan, "I can only take this with natural piety." Shall Science ever know the final *how*? But when self-consciousness has emreged it can guide its own emergents; heaven can be won!

destroy the causal agency of evil, i.e. the bad habits of the past, and makes a new self emerge which takes command with a new set of habits. The so-called pragmatic defeat of evil carries out the same method.

c. Jesus takes his place in the evolutionary scheme as an emergent; his new qualities are those of a finely, or a perfectly balanced personality.

d. Miracles are emergents. They were in Jesus' case acts of a perfect organization. When men perform miracles now, of conversion, of healing, or science, these are emergents. "When we learn a new law, we can do a new thing."*

ii. Emergent Evolution emphasizes as its main thesis that upon which Religion has always stood: quality. Think again of that cup of cold water; and of the gift of the mite, and of the woman who washed the Master's feet. "The quality of your deed will last forever," Jesus said to her. In this interest in quality, Religion has seemed always at variance with science whose interest is quantity (the metrical).* Well then science will have to change its ideas or its position, probably the latter. For in Emergent Evolution what distinguishes levels is quality. Whitehead has gone so far on this line as to say that for science even quality is more fundamental than quantity.** Of course quality is not value, but value, religion's interest, continues the succession. In the last analysis truth is a value and a quality. And value-theory, the new science of Axiology, has become the latest battle-ground of thought.***

Note in passing as further service of spiritual religion that in emphasizing value with its inevitable hierarchy**** we have got rid of tendencies to pantheism or any flat monism; the theory of levels prevents that.

iii. Emergent evolution vindicates personality and freedom against the attacks of some forms of psychology against a Self. The Self is an organization; freedom is the whole self in action; it is an emergent, though we grant that it rarely happens. Man does not have much 'freedom', though probably all he can stand. (VII, chap. on Freedom).

*H. E. Fosdick. "The Modern Use of the Bible."
**Eddington, article in Science, Religion & Reality.
***I quote this from memory.
****Art., Value Theory, by Urban, in Philosophy To-day, ed. by E. L. Schaub

IV

PRAGMATIC IDEALISM

Idealism is *the* philosophy of religion; yet in America at least it would be more natural to say that Pragmatism was. A student of mine after reading James's Pragmatism, said it was old stuff to him; *that* was *his* religion. Now Idealism and Hegel were attacked by James; and Idealism and Plato are attacked by Dewey (IX) and by the Realists. But if Idealism goes out so does religion, at least Christianity, unless we should suppose, which I cannot, that Humanism is a proper form of Christianity.

It is my contention that both attacks are upon men of straw. James opposed his vivid, open world, where contingency was real to Hegel's "Block universe" where nothing can happen. Yet Hegel did a great deal to advance the cause of evolution; perhaps he did not mean a block world. Science: where does science stand? It's on the side of Idealism. Not just anything can happen; only certain things can happen; pure pragmatism, which is the true oppositive of Idealism not realism. Idealism is realistic (so Platonism, see below). Realism is only opposed to Idealism on the epistemological side, which is largely abandoned by Idealism to-day. Modern idealism is interested like Plato in the metaphysical question: the world is not merely describable, it is interpretable (VII). In fact philosophy comes pretty close to *being* Idealism. As for Dewey (IX), his correction of Plato's onesidedness with its other-worldly and fixed Idea-patterns is sound, but careful students of his insistence that philosophy become applied philosophy only and serve the interests of society are met always with this, that though he seems to be on his way, he doesn't know where he is going. In the name of democracy he has abandoned God and his goal (I, page 145). This is the usual criticism of pragmatism, of course. In short here is a method and an emphasis not a program. An unbiased observer of the tangle would remark that mankind wanted both an open and closed world, both adventure and character, both discovery and law; mankind is a funny kind of thing that wants two contradictory things (Sect. V). The double want, satisfied and recognized, is what Adams's Pragmatic Idealism has to offer (X). With it we are back on the pluralistic basis of our New Naturalism; in fact we are developing that very thesis.

"There is room, in the total economy of life's interests for the attitude and motive of possession and participation in the significant structures of the real, as well as for the adaptive behavior, the response to a stimulus, the struggle and remaking of pragmatism, for knowledge as well as for desire. There are in short both pragmatic and non-pragmatic interests. The Platonic insight expresses a sense of givenness, of living and knowing in a world not empty of all but our striving and activity. There is a solidarity between mind and reality." (X, page 166).

"By reality, idealist and realist alike mean that which first is and afterward is in accord with our purposes. In the order of our existence we are first passive and then active." (IV, page 161)

This is very obviously the first procedure of science, to *discover* and accept, however harsh the truth; and though our views of, say, the curvature of space change, no one supposes that space was once flat and is now curved.

There are two ways of showing the significance of the problem:

i. The metaphysical problem of the reality of value.

ii. The moral problem of activity in a perfect world.

i. "He who says that value is a postulate and not a fact, an aspiration, a purpose, not a matter of experience, is bound to account to us for the source of these ideals and purposes. Ideals do not come out of the void....It is on the spur of experience that our wills adopt their aims and their deepest meanings. What is present in ideal is first present in independent reality" (IV, p. 161) Most people would grant this point for truth, or Reason. Idealism makes the same demand for moral rationality or morality (I, chap. ii). The nature of things *is* moral. We do not know all the content of the good; but neither do we yet know the content of the true.

An interesting vindication of this belief has arisen of late from an unexpected source, the science of biology. Briefly the argument is: Self-protection, struggle for existence, survival are fundamental; life is insurgent, everywhere is manifest the will-to-live. Well, why? The only answer can be that *life is good*. Biology rests on ethics, just as *all* science rests on logic. These are structures of the world.* (VII)

*See art. by Urban in Philosophy Today, above referred to.

ii. Pragmatism was a protest against the failure of Idealism to provide the moral man with a job. Pragmatism is on the side of Practical Reason (Kant) and of the practical life. The world *is* open, but how far open?

A bit of observation, a little study of experience *as she is* might have given the pragmatists a little pause here, if they had thought to make it.

Where does the greatest amount of world-changing take place, among idealistic or non-idealistic peoples? Idealists in their service and sacrifice to make the 'world-desirable' may be denying their creed, but the evidence of history is that the idealist and not the realist works at the job. In fact idealism seems to mean to make better; and idealists are called foolish idealists by 'realists' who say the world can't be changed! A paradox is here:

"All's law, yet all's love"—Browning.

And until we can domesticate this paradox, we shall not be content. That is what Pragmatic Idealism does. Let us continue with our problem.

We speak usually of ideals as of what ought to exist. "An ideal," my psychology colleague informs me, "is an habitual emotionalized concept of an improved future,"—a correct *psychological* definition, but the *ought*, is personal not objective. The ideals, the structures, exist; and *we* ought to act on them. Pragmatism makes or remakes the concrete individual. Ideals are not dreams; they are discoveries. The idealist is a man with *in*-sight. Metaphysically speaking we are not making the ideal real, we are making the real particular. The analogy and parallelism of rationality should help us. A rational world does not paralyze thinking, nor does a *good* world paralyze moral effort. "Participation in structures which he does not create," to use Adams's language "far from lessening his capacity for moral achievement and mastery steadies and enhances it." (X, page 241). In the language of religion, when a man begins to believe in the God of Jesus, a God of truth and goodness, he begins to feel good for something, as Bishop McDowell used to remind us.

How congenial our restored Idealism is to Christianity! God *is* love. Men are brothers; they *ought* to act *as* they are. The pure in heart see God. The light *is* in the man; *e-duco*, educate, is to get it out. Here lies a moral *law*, love's realism, as stable and potent as, let us say, mathematical realism.

Goodness and reason are structures like the skeleton of a building, which may be built for a thousand selected purposes. "Our study tends to confirm the assertion of ideal laws and structures which judge the desires of the natural man." (I, page 70). If you want to be reasonable, you must conform to the laws of logic; to be moral, to the laws of goodness; to be beautiful, to the laws of beauty; to be holy, to the structures of holiness (XI).

This does not mean that we know yet these laws of logic or goodness or beauty or holiness, though we have made some discoveries that will stand. Perhaps what we know least about is logic, which introduces my last topic.

V

POLARITY. ALTERNATION

Amidst the current attacks on religion, little notice is paid to logic, which it may be said, is in a worse way, Bacon had successfully attacked Aristotelian deduction, as shown so brilliantly in The Reconstruction of Philosophy (IX, chap. ii); in fact Bacon and Dewey have much in common. But Bacon's "logic of discovery," induction, has lost much of its force from the more modern realization that a "law is a statement of a fixed relation between phenomena," that "laws are just statistics."* The truth is a new science of philosophic logic is called for.

A feature of the new logic will be its clear handling of the paradoxes and dichotomies of experience.**

Once again we start with scientific observation of experience. "An inevitable dualism bisects nature, so that each thing is a half, and suggests another thing to make it a whole"—Emerson. (XII, page 2). The reference is to Chas. W. Gilkey's "Presentday Dilemmas in Religion," in which the solution by *Alternation* (see below) is developed through a series of dilemmas or paradoxes or contradictions of experience. This is a fascinating subject for research and application, but it can but briefly be dealt with here. It is as old as the Yin-yang; it received treatmet at the hands of Aristotle in the Golden Mean and of Confucius in The Art of Life (Chung Yung). Our common treatment of this feature of our experience is by a

* See Eddington's article in Science, Religion and Reality.

** See Henry Churchill King, Living, chap. ii,

sort of division of labor; we divide society into thinkers and actors, into conservatives and radicals. But this is wrong. An expert handed in a bill for $50.00 for repairing a farm engine.

For ten minutes repair . . . . . $ 0.25
For knowing how 49.75 $50.00

And as for conservatives, how many radical scientists and politicians are conservative in religion! We have neglected the rights of the whole man; this duality is *within* the self. We shall not be satisfied, as I have indicated above, until we can satisfy *both* demands within a single life. "I must be seeking and be having, I must both move and repose," says Von Hügel (V). Because the two sides are complementary or function circularly,* the term polarity seems to fit this peculiar 'illogical' phase of experience and life. Alternation is Hocking's (IV, chap. xxviii) word; we understand alternation or rhythm in the relation of work and play; we see also in Hocking's masterly handling of the idea the alternation between not merely parts of life, which would give an endless and almost monotonous rhythm, not much better than a sterile 'golden mean' but also between the part and the whole. The whole-experience is worship, the final act, the absolute act, the act of re-creation and therefore *of* creation.

How fruitful this concept is for religion and for the controversies of religion must be immediately evident. Transcendence, immanence, grace, freewill, spirit and mechanism, saving and losing life, service and prayer, the narrow gate and the abundant life, self-denial and self-worth, the worth of the individual, the law of the ideal, the love of God and the 'wrath' of God (The Wholly Other, XI), Mary and Martha, they all slip into place in the rational religious life *now*.

IN SHORT, in at least these phases of modern thought and philosophy, Christianity is thoroughly at home. Under their aegis, it need not fear the attacks of thought or knowledge (science). There should in future be an alliance between philosophy and Christianity for further conquest; in turn we should see to it that the kingdoms of thought should become the kingdoms of the Lord, even if we cannot transform our political kingdoms.

* "Physical energy sublimates itself into zeal and zeal stimulates the body." Whitehead, Religion in the Making, p. 186. Belief follows experience and is renewed by experience, another example.

NOTE: A word of explanation is doubtless due for the free identification made in these pages between Christianity and religion. Here is another topic for inquiry. "Is it too much to say that Christianity represents the main line of the religious development of the human spirit?" The quotation is from an inaugural address of Prof. Clement C. J. Webb. A man can be religious without being Christian, of course, but if he begins to study religion in company with *modern* philosophy he is driven Christward. "This isn't Christianity," said a student of mine, "this is just psychology!" Of course Christians have always held that Christ *is* the center of life; it remains now for a philosophy of Christianity to prove that He *is* the center of *thought*. Clearly the department of philosophy in the Christian college in China or America has its work cut out for it!

BIBLIOGRAPHY

References are made by means of Roman numerals.

The list is by no means exhaustive, and each teacher will have his preferences. And even as I write more new books are being turned out for our use and inspiration. It is not always easy even for the professor to keep up-to-date!

I. Edgar S. Brightman. Religious Values. 1925.
II. Henry N. Wieman. Methods of Private Religious Living. 1928.
III. R. A. F. Hoernle. Idealism as a Philosophy. 1928.
IV. William E. Hocking. The Meaning of God in Human Experience. 1912.
V. Rufus M. Jones. New Studies in Mystical Religion. 1925.
VI. B. H. Streeter. Reality. 1927.
VII. G. H. Patrick. An Introduction to Philosophy. 1925.
VIII. Lloyd Morgan. Emergent Evolution. 1925.
IX. Hohn Dewey. Reconstruction in Philosophy. 1922.
X. George P. Adams. Idealism and the Modern Age. 1926.
XI. Rudolph Otto. The Idea of the Holy. 1914.
XII. Chas. W. Gilkey. Presentday Dilemma In Religion. 1928.

中華民國郵務總局特准掛號認爲新聞紙類

眞理與生命

——本半月刊係眞理週刊與生命月刊合併而成的——

第四卷
半月刊
第十五六七期

施其德專號目錄

編輯者言　徐寶謙
科學哲學與宗教四講　施其德著　趙紫宸譯
道德的探險　施其德著　劉廷芳譯
哀歌新譯　李榮芳
禱文　趙紫宸
旦社附刊

中華民國十九年五月一日出版

報價

國內—全年二十期大洋一元(郵費在內)
國外—另加郵費大洋五角
學校學生及在位牧師照定價八折
合訂全年六份只收五元(郵費在內)
蓋寄全年十份大洋八元(郵費在內)
蓋寄全年二十份大洋十五元(郵費在內)
外埠定報一律以中國郵局匯票爲準　私人支票每張須加貼水　郵票代價按九五折算以半分者爲限　費須先惠空函不覆
本刊印有代售及廣告辦法，函索或面商均極歡迎。

通信機關

編輯部……北平海淀燕京大學宗教學院內眞理與生命半月刊編輯部
發行部……北平海淀燕京大學宗教學院內眞理與生命半月刊發行部

RECEIVED
UNIVERSITIES
JUN 20 1930
JOINT OFFICE

生命社執行部

部長 朱友漁

副部長 張欽士

書記 徐寶謙

會計 全紹文

眞理與生命編輯部

總編輯 趙紫宸

編輯

吳雷川 劉廷芳 徐寶謙 柏基根

梅貽寶 李榮芳 誠質怡 博晨光

撰述員

吳耀宗 李擧生 彭彼得 許地山 駱傳芳

王克私 陳立廷 許仕廉 張欽士

生命社社員

范天祥 朱友漁 王克私 艾德敷 余日章

丁貴堂 李榮芳 全紹文 李瑞德先生夫人 洪煨蓮

甘博爾 吳耀宗 李擧生 步濟時 徐寶謙

克恩慈 柏基根 來儀庭 夏仁德先生夫人 桑美德

吳雷川 馬季明 夏秀蘭 陳國樑 陳寶泉

寇潤嵐 張欽士 陳立廷 陸志韋 梅貽寶

陳頌平 陳在新 許地山 博晨光 彭彼得

達偉德 費寶閨臣 博愛理 文愛麗 萬卓志

誠冠怡 誠質怡 誠靜怡 赫約翰 裴瑞芝

楊永清 趙紫宸 齊樹芸 劉廷芳 謝扶雅

裴葆德 慶美鑫 劉遂瀛 賓廣林 巴爾博先生夫人

簡又文 韓懿德 羅炳生 司徒雷登

丁淑靜 梅貽祺 包貴思 伍英貞

生命社規約

1928—9年訂正

(甲) 性質

子 中外信徒個人結合的團體。

丑 不分宗派,黨會,與國界。

(乙) 宗旨

子 研究,闡發基督教的眞理與功能。

丑 謀求中國教會的進化,與社會的改造。

寅 應付世界新潮,尤注重中國知識界之亟需。

卯 促進國際的親善。

(丙) 事業

本社專注重社員精神之團契,期社員於一貫的精神裏,合作下列諸事業:

子 舉行各種「退修會」及「討論會」。

丑 刊行雜誌。

寅 編輯「生命社叢書」。

(丁) 責任

子 社費。「每人年交五元於每年十月間交付」

丑 文字撰述。

(戊) 組織

子 設事務部,執行本社對內對外一切事務。

丑 設編輯部,担任編輯雜誌事宜。

(己) 入社

凡有社員二人以上之提名,經本社社員會通過者,皆可入社。

編輯者言

徐寶謙

本期合刊,除英文論說及旦社附刊等少數文字外,材料之大部份,爲英國施其德原著,故名之曰「施其德專號」。內中施其德四講,係本誌總編輯趙紫宸先生所譯。趙先生近因積勞致疾,入院診查。于是記者不得不代他來說幾句介紹的話。

施其德先生是現在英國神學界中有數人物,尤爲受全英學界歡迎的一個思想家。他的學問很廣博,著作也很豐富。他所出版的書,大半是同幾個朋友共同研究的結果。這種合作的工夫,很值得我們效法。

施其德先生早有到東方來游歷講學的志願,去年夏天,他應我國基督教青年會之請求,實行來我國演講,可惜到後不久他就病了。去年秋天,我在日本西京,太平洋會議席上見着他,曾面請他於會畢後到燕京來演講。此次所發表的四篇,就是他在燕京所講的。

施其德先生所說的宗教,——當然是指基督教,雖然他也曾提到佛教及回教。他演講中最注重的一點是說:基督教的論理一神主義,不但與科學及哲學兩者沒有衝突,並且頗有可以補充牠們的地方。「宗教與科學的衝突」,在歐洲的思想史中,曾被認爲一件嚴重的事情。但是,這種衝突,其實並不是宗教與科學衝突,乃是科學與科學衝突——如古代希伯來的宇宙觀與近代的天文學說。哲學與哲學衝突——如科學家的唯物物與宗教家的有神論。施其德先生深信

現代有思想的人們，可以不再引起宗教與科學衝突的爭執，因爲不但宗教家已經拋棄了從前的幼稚科學思想，並且科學家中間也很少有主張武斷的唯物論的了。所以，宗教與科學，漸漸有接近的趨勢。宗教與科學接近，宗教的眞性質眞價値，就能顯出。

宗教的眞面目眞價値是甚麼？從基督教的觀點說，就是信仰：那有人格性的神，成爲人身，藉以表顯他對於人類的愛心。這種信仰，從表面上看，雖然不是哲學的觀念，其實是一種極深邃的哲學。因爲，宇宙的本體決不是一種呆板或抽家的東西。雖然我們的知識有限，不能完全測透宇宙本體的高深；然而，人格既是吾人經驗中最高貴的工具，就不得不利用這個工具，藉以窺測宇宙的本體之一斑。這樣，宗教家信仰人格性的神，及神成人身，反成爲一種哲學上重大的供獻了。

如果以上的兩段話，眞能代表施其德先生的思想，那末，在哲學的派別上說，施其德先生可算是一個人格主義論者。

十九年四月一日于寗德樓

科學哲學與宗教四講

施其德著
趙紫宸譯

自序

一九二九年十月，余代表不列顛赴日本京都太平洋國交會議。東京帝國大學以便邀余演講，本書初三講，即當時之講藁也。其第四講，論痛苦，乃同年中國牯牛嶺退修會時編就，曾於中國日本諸處講過。十二月余又被邀至中國北平之燕京大學，遂合本書四講，爲區區之曝獻。余至中國，原擬於諸教育中心，留住數月，以廣交遊。不期工作未半，微疴蹔至，致爽演講討論之約。今特以茲四講付剞劂，以遺諸好友，以見余於諸好友欵待之優渥，情誼之豐厚有不能忘焉者云爾。至本書之繙譯，在日本則有東京聖保羅大學教授某，在中國則有北平燕京大學宗教學院院長趙紫宸先生；聞譯本不久且付梓矣。一九二九年十二月施其德序於北平。

第一講　發展與分化

近代的歐洲，科學，哲學，與宗教，乃是思想界三種各別的工作的名詞。名詞是舊的；但人對於這三種思想的畛域明白的承認，却是紓緩逐漸地發展的。甚至今日，尙有學識彙擅的人，不瞭然於其區別的確性。

原人時代，神話與巫術在原人的思想中佔重要的位置。他們所有極簡單的一些所謂科學，哲學，或宗教，皆渾淪未盡，亦皆以神話巫術的概念，爲表顯的方式。不但在原人的思想中，即在其行爲上，亦有這種混亂而缺欠分化的情形。祭司，巫祝，藥師的職務每每萃於一人。所有的工作亦毫無區別。

即在開化的國家，科學與巫術的脫離，亦是一件比較輓近的事實。中國印度至今尙有醫師，襲用遺傳的，醫巫未盡的方術，爲人治病。科學哲學的分畫，是比較近代的事實。在歐洲哲學科學皆爲基督紀元六百餘年前伊屋尼亞的希臘人所開創的。當時台利斯罕拉克拉脫斯那一流思想家所研究的問題，所供給的答案，一部分是以哲學的方式說明的，一部分是近於吾人所謂之天文學與物理學。至於哲學與宗教之間，即在今日吾人尙不易得截然不混的分界

。今日文明民族所皈依的宗教厥惟基督教與佛教；而佛的教祖却是一個出類拔萃的哲學家。

因此，我要簡單地說明，此數講的題目—科學哲學宗教三者—實在的區別。我們注意這一點，並非『多此一舉』。這種區別的實現，在歷史上，大概經過三個時期：就是分化期，衝突期，以及現代的新綜合期。

科學哲學彼此相同之點，在於他們都要發明眞理。但他們所用以發明眞理的方法則截然不同；涉獵學問之人，逐漸地覺察到科學哲學所闡發的眞理，亦且有性質上的不同。原來，科學哲學方法的不同，在實際方面，早已爲甘立里阿所瞭解，在理論方面，早已爲曾任英國財政大臣的培根法蘭西斯所論列。培根鑒於當時甘立理阿那一般科學者工作的成績，便指陳此種成績的革命性以示時人。從此科學的研究必有恃乎觀察與試驗，而反乎由不經批判的臆度或遞傳而演繹的方法。培根自己並未特別地注意近代科學所視爲基要的測量觀念，並也未曾重視顯微鏡那一類工具的製作。無精善的工具，當然不能有縝密的觀察，確切的測量。但培根之後，歐洲的思想家即了然於科學的三個原理：

(一)科學的方法當以觀察事實爲第一要義，

(二)觀察必須依賴測量，能測量然後乃能準確，

(三)欲知觀察的確鑿與否，欲知解釋事實的懸想果然符實與否，科學必須主持試驗。

從這些原理看來，科學知識的進程決不會停頓。試驗是科學最高的審斷，愈進則愈精，而增進，而修改，而更張之處，當然亦愈多。在大多數的科學問題上，最有學問的專家所著的教科書過不上二十年，就不適用了。

哲學家尋求眞理的熱心亦不亞於科學家。不過科學家要選擇一個有限制的題目去從事探求，往往在極微渺的事實上，積累其觀察，加增其測量的精確。哲學家的工作則不然，正如柏拉圖所說：『他要做一個一切時一切物的旁觀者』。他不以觀察物象，測量事實，用懸想或律令來聯絡衆有爲滿意。他所索求的是意義。他要問可察可量的現象與究竟的實在之間有何關係。事物果即是其所表顯的麼？不就是視之而不見的，也許是不能見的實在的影子麼？科學家必須以五官所感覺的材料爲材料，但五官所及，僅限於物質的世界。哲學家要問我們從官覺的感受，對於實有，果有什麼悟入？我們能夠相信由感覺而達的結果到什麼程度？三十年前這樣的問題，普通的科學家往往要置之不理，並且要以譏笑置之。但輓近因爲物理學說的進步，科學家將原子析爲電子電浪，主張相對論，遂使一般人注意到三十年前哲學家所從事研探的問題。科學本身的貢獻已足使最無思想的人知道物質的世界絕不與眼所見，手所觸的世界相似。可是哲學家尚有一個更深的問題。哀痕斯登盧拾復特鮑爾等科學家的學說與物界背後的實有有什麼關係？他也要探問吾人經驗中許多事情的解釋；例如美的所賞，是非的覺悟，本來就絕非顯微鏡所能顯示，不是極精妙的測量所能衡度。這些問題不能不使哲學家更進而探索那『非我』的性質。這個我外的『牠』是活的還是死的呢？『牠』果有自覺的目標規定牠的行蹤麼？我們能以『牠』爲有目標計畫的呢，還是應當看牠爲無靈無心的動體呢？

這種問題的答覆、是純正哲學範圍內的事。哲學家試答了這種問題，然後乃可以構造其倫理或政治的思想。他的純正哲學如何，他的倫理或政治也必如何。但哲學家的著作，無論其爲純正哲學中的根本問題，或爲倫理美術等學說，常與科學家的著作大不相同。哲學家的文章流傳較爲久遠。哲學應當承認當代的科學知識，也應當常被此種學識所影響但哲學所要解決的問題，與科學所要研究的問題有性質上的不同；故在哲學境界內大思想家的文章，決不會完全成爲過時的著作。由是哲學家有似乎藝術家，詩畫家，而與科學家較爲疎遠。荷馬的詩若繼續地有人讀，那末同時柏拉圖的哲學也繼續地有人讀。

希臘人不甚分別科學哲學的區域，也不甚明白哲學與宗教的差異。我已說過希臘哲學的先導台利斯，罕拉克拉脫斯討論天文物理等問題，在一種物素，或是水，或是火裏探尋一切物的原質的時候，他們的思想，又是關於純正哲學的，又是關於科學的。

我此番旅行，並不攜帶書籍，但據我所記憶，柏拉圖著作中，所討論的題目，並不僅限於哲學，亦並不僅限於科學。近年來學者中間曾有一種爭辯，論到柏拉圖的善的觀念，在論理學及純正哲學方面，與他的思想中別種元素，是否受神秘宗教經驗的影響。這一點，在後來的希臘哲學家的思想中極爲明顯：他們以爲他們的道理，與他們所受的感力，都出於柏拉圖的著作。據新柏拉圖哲學家的看法，更是據該派最偉大的代表柏羅提那的看法，純正哲學

思想的最高點就是一種神秘的見象，一種『以獨向獨』的經驗。

亞里斯多德有純正哲學家的頭腦，兼有科學家的心思；廣察物象，博採事實，組集材料，而以臆說統攝之。但以近代的思想律之亞里斯多德亦尚不得稱爲科學家。培根曾批評過亞里斯多德的學說：他的判斷，雖然加於中世紀亞里斯多德派的經院主義，比較加於亞里斯多德本人，更爲確切；但其議論『究因』『動因』的話，適中亞氏不合科學之處。亞里斯多德，即在關於科學的著述中，亦志在發明『究因』，要知道物種或個物存在的宗旨與意義。近代的科學不然，所要求索的是『動因』，不是『究因』：要在混亂的物象中，整出一個頭緒，從前象的發生，後象的隨生，看出現象先後的因果，而以這個次序所依循的，人的觀察可以規定的，自然律解釋之。

在通常所謂歐洲文藝復興期的後半期，歐洲的科學與哲學先後復興。科學哲學一樣地有了自覺，起來反抗中世紀的科學與哲學；歐洲的哲學與中國印度哲學不同。歐洲哲學常覺哲學宗教分疆甚晰，中國印度的哲學則不然。其中有三個原故。

(一)希臘哲學，始於『流形背後的恆在，現象背後的本體，具何性質』這個問題。這個問題當然也是宗教所最覺關切的。哲學家既以求索關於實有的知識爲事，那末哲學與宗教中間的畛域自然就不會清楚了。到了笛卡兒手裏歐洲的哲學轉移了方向，有了新的趨致。他說明哲學的問題，不復是『實有的性質如何』？乃是『知識的性質如向』？對於這個新問題，他作了一個著名的答覆：Cogito ergo sum.『我想故我在』。從笛卡兒到康德，從康德到如今，認識論做了歐洲哲學的堂階，從事哲學的人，必須努力經過此階之後，然後始能升堂而問『實有本體的性質如何』？一個神秘宗教家可以說自已認識實有，並且可以說認識的方法超乎知理；假使他與柏羅提那一樣，也是一個哲學家，他可以洞鑒這些認識的方法本是彼此通連的。但是笛卡兒以後的哲學另有一種說法，說明認識的問題。據這個說素，認識問題雖可以有神秘經驗方面與哲學方面的兩種解答，但這兩種解答乃是人心中兩種顯然各別的作用所達到的—一種解答出於直覺的作用，一種解答出於知識的瞭解。我們曉解了這一點之後，哲學與宗教，便再不能彼此相混了。

(二)還有一種在實際上更爲重要的勢力，足使歐洲的思想者明白哲學與宗教二者性質的不同：即中世紀基督教武斷與威攝的性質，以及在政治教育上最强健的幾個新教教會內此種武斷與威攝的遺存，是已。哲學是依賴思想的自由而存在的。哲學必須問問題，其中一個必須問的問題是關於上帝的性質與存在的。歐洲大多數的哲學家相信上帝是獨一的，上帝是良善的。但哲學家，若果然是哲學家，必要從毫無約束的探求去達到這樣信念。無論何時何地，有勢力的宗教若要求人接受這樣的信念而不給人自由探求的權利，—不問這種的要求是否根基於不會錯誤的教會，或不會錯誤的經典，——哲學家便不能不覺察宗教與哲學並不是一件事。

(三)但祇是遺傳的宗教與科學家哲學家所視爲性命的探索眞理的精神之間有衝突，也不致於使歐洲的人民察見哲學與宗教的差異。這種衝突從前也曾有過。蘇格拉底被雅典人民所控告，以致在民衆面前受審判。他被控的事件中，有一件是他主張日是火，月是石的事。不過當時凡是虔敬的雅典人都相信日月這些天體是神明。宗教的改革，在歐洲，特別是在新教的國家中，產生了一件新的事緒。

歐洲的宗教改移了趨向，人的興趣從極理知的經院神學，一轉而偏向於舊新兩約中所表示的宗教心態，因此人們對於宗教的性質，得了一種新的明切而具體的觀念。舊約既比新約長三倍，人們重新研究聖經，便專心於希伯來式的宗教。

這一點是極重的，但人往往忽略這種轉變的情形。天主教的神學實以三一論與成身論爲主體；這些教義，在主後初四世紀中，已爲基督教的神學家，依據了希臘的哲學思想所規定，後來又爲幾個偉大的經院哲學家組成系統，立爲理論。那些教父們依據了約翰福音書一章一至十四節道成肉體之說，闡發成身論，覺得他們的哲理的結論是合理的。希臘的基督教與其後裔中世紀的經院哲學，都以爲用哲理的方式陳述宗教是以經典爲鞏固的根基的。其實呢，除了第四福音的導言與希伯來人書開端數語之外，全部聖經中截然尋不見聖經著作者對於純正哲學極微小的興趣與領會。在對於人文有大貢獻的民族中，希伯來民族可謂最不注意於哲理的思辨，亦最沒有作哲學思想的才能。不過希伯來人雖無哲學上的興味，他們却是攻擊迷信的先導。

希伯來宗教的演化，與古代其他大民族的宗教的遷變，迥乎不同。在其他民族中，因爲一般首重哲學的領袖們下了嚴重的批評，普通的多神教及原始時期的巫術遂受了打擊，且有時亦遂經過一番理性的陶冶與氣質的提高。當時，哲學開始對於迷信下了總攻擊，像近代的科學對於迷信的不容讓一樣。在紀元前六世紀末葉，哲學對於遺傳宗教的迷妄，虛僞，與不道德特別彰明地施行其掊擊。希臘的色諾芬尼與他的伊屋尼亞的同道，北印度的釋迦牟尼，中國的孔子與老子差不多是同時的人物。他們各憑自己的良心和見解向着普通人的宗教下批評，反對這些宗教中的兒戲與迷妄。但是希伯來宗教的演變中沒有這種情形。在喬答摩行道於印度，孔子施教於中國之前二百年，希伯來民族中有一輩先知興起，從亞摩斯何西亞以降，對於當時宗教的腐敗大肆彈擊。但他們不依仗鋒芒犀利的理性，乃奉了以色列上帝的旨意，實行他們的工作；不憑恃理論辯給，乃是作至高上帝的使者，時常大聲疾呼着：『主如此說』。在別族中，人民向來相信許多神靈，以爲這些神靈作威作福，都要受人的祀奉。當時的神靈都與當時的酋長君主一樣；人們可以藉寶貴的祭品，嚴重的禮節去做賄賂，購買他們的好意，使他們降吉祥。在人類進化史上，希伯來的先知是第一個人，破天荒的宣告說宇宙間祇有一位神，人都可以，都必須崇拜他。他宣告說這是上帝自己的旨意，並且上帝是完全公義的，所以不能接受人禮節的，祭品的，諂媚與賄賂。上帝不要祀奉他的人們奉獻禮物，乃要他們奉獻公義的生活。

在紀元前七百年彌迦所著的書中，可以清楚地見這些古先知訓誨的梗概。在該書中，有幾節書，足徵當時先知所指的閃族人民的宗教問題。

『我來到主面前，叩拜至高的上帝，當奉獻什麼呢？當獻火焚祭麼？當獻一歲的牛犢麼？獻數千公羊，獻油多如萬道江河，主就會喜悅麼？我當獻頭生的嬰孩贖我的愆尤，親生的骨肉贖我的罪過麼？』

對於這個久懸的人類的崇拜問題，先知作了一個簇新的答覆：

『人哪，主曾曉諭你何爲良善，主向你所要求的沒有別的，祇要你行公義，愛憐憫，謙卑地與你的上帝同行。』

我們當然不能希望一個民族全體同時達到這樣高尚的宗教觀。幾百年的教育，許多偉大的先知，繼續地警戒箴勸，使人心不退轉，不墮落到舊時低劣的宗教生活裏去，方纔能得到這樣的結果。可是直到基督降世的時候，這種教育的工作，還沒有圓滿的成績。不然，那些宗教的領袖，就不致於挑撥羅馬的官府把基督釘在十字架上了。雖然如此，按我們所有的證據，我們確知亞摩斯傳道後二百年間，倫理的獨神教已經極鞏固地成爲以色列民族的宗教。假使其時色諾芬尼，孔子，釋迦牟尼生於巴勒司登，受了倫理的獨神教的薰陶，對於當代的宗教一定要另有一種看法。

現在我還要論到兩要點：第一是宗教的定義，第二是宗教與巫術的分別。近代的學者，尤其是研究人類學，比較宗教學的著名學者，因爲不曾辨別宗教巫術的區別，作了許多沾污宗教的閒話。

（一）我已提到科學哲學，直到文藝復興之後，方纔彼此分畫。宗教的分化比較遲延；等到宗教脫離了地方的與民族的拘囿之後，纔清楚地獨立，可以與科學哲學相比較，相對峙。世界上祇有三個宗教達到這般程度的發展，就是，按照其在歷史上產生的先後說，佛教，基督教，與回回教。這三個宗教各主一種生活的方法，各有一種宗教的宇宙觀，各具一種超種族超國家的性質，而逕以其道傳給世人。在這些宗教產生流傳的地方，雖歷有廟廷殿宇，爲特別神聖之地，然與地方有關係的各事，僅有歷史的，情感的意義，並不與猶太教一樣，以爲猶太人崇拜上帝必須在耶路撒冷，在他處，人便不能供獻可被悅納的祭祀了。

『上帝是靈，崇拜他的人，須要以靈以誠崇拜他』。

請以下述的故事爲例子。有一個英國人與一個婆羅門教的哲學家辨論印度教與基督教的優劣；他們議論了良久，那個英國人裝作佩服的樣子，問婆羅門教哲學家說：『足下的話很是。印度教果然遠超乎基督教之上。請指示我我應當怎樣纔得做印度教的信徒』。婆羅門人愕然，回答說：『但你不能做印度教人，你必須生而爲印度教人，並且生在一個特殊階級之內』。那英國人便說：『是啊，基督教雖然及不上印度教，却至少有一個優點，人都可以革面洗心而做基督教的信徒』。到了第二日，婆羅門人做了一番思考之後，到英國人那裏，對他說：『你眞是可憐；我倒爲你計畫過，我以爲你不如在印度找一個神聖的地點

，類如恆河與瞿那河之交，捨身自盡，也許來世你可以生而爲印度教人—可是你還須生在最低的階級裏頭』。

研究宗教史的人，當然要與研究科學史哲學史的人一樣，熟悉歷史演進的一切階級。若然要爲宗教下一個定義，他就當與研科學史，哲學史者爲科學哲學下定義時作同樣的事，就是特別注意於宗教的分畫與造詣。宗教既已脫離了種族與地方的拘囿，而成爲人類一種獨立的行爲，宗教的定義裏也就應當包蘊這一點。

(二)獨神教肯定了上帝是良善的以後，在理論上，就明示宗教與巫術性質上的不同。巫術是人藉用一種行爲與咒語，强迫幽靈服事人的法術。宗教若是多神的其神靈，或其中幾個，若不是十分公義的，當然在觀念行爲兩方面，就都不能不與巫術相混合：因爲方法雖或有別，用意原來是一樣的。人祈禱的時候，若不將『我的主意成全』的要求，變作『上帝啊，你的旨意成全』的呼籲，宗教與巫術終還沒有完全的畫分。

請引西西羅的論神篇來發揮我的意思。我們知道西西羅不但是羅馬一代的大政治家，著名的臘『文學家，亦且是最受歡迎的哲學著作家。因此他對於宗教的論列，並不是當時無識的民衆的見解，乃是當時羅馬社會上一班有學問的人的思想。他說：

『我們向猶彼德天神祈禱，不是求他使我們爲善，乃是求他賜予物質上的利益。大家知道一切貨利，一切豐祿，都是從神靈那裏來的，但從來沒有人到神面前去尋求道德。我們有德行，受人稱讚，是應當的；有德行，自已也理應覺得有榮耀。若然德行是神靈的寵賜，不是我們自已的建立，人就不這樣尊重我們了。所以我們應當求神靈爲我們降福祉；至於智慧，我們必須自已去修尋』。(註)

將這樣的議論讀給有學識的聽衆聽—無論是信基督教的或是信佛教的聽衆—當然要引起哂笑的，因爲其中所視爲固然的神人關係，與我們的宗教觀相去不可以道里計。基督囑咐門徒『不要像異邦人用重複的虛話因爲在你們未曾祈禱之前，你們的父已經知道你們的需要了』；他又說，『你們雖然不好，尚且知道拏好東西給兒女，何況你們在天上的父，豈不更要將好處賜給求他的人麽』？基督如此教訓人，不過說明倫理的獨神教所含蘊的宗教觀能了。這樣的宗教不能不以祈禱爲極重要的事，亦不能不以强求神靈下合人意爲褻慢。在這樣的宗教中，祈禱是要將人的人格提高，使與上帝的旨意相融洽，相適合；因爲上帝的智慧道德遠超乎人，人必先求上合天聽，然後乃有希望達到高尚的生活。上帝的旨意當然要比自已任意的不能免於愚拙的選擇爲美善。

西西羅有鑑於意志的自由是德行的基礎，特要障護此自由，致於否認德行是神靈的寵賜。基督教則截然與此相反；以爲人性既這樣的愚闇放僻，若無神光的燭照，就不能察見而要求最美最高的生活。神光的燭照乃是上帝的寵賜。公禱書中每日用的晚禱文開端就說：『上帝啊，一切聖念，一切善訓，一切好行爲都是從你那裏來的』。還有一層，人不但不能望見至善，人的意志，既被已往的惡行所鎖縛，即已沒有自由，能夠選擇所能見的善行。『認識上帝就是我們的永生。服事上帝，就是我們完全的自由』。離開了上帝人便不能做甚麽。在西西羅看，祈禱是敦勸不甚願意助人的神靈去滿足人欲的工具，專以達到肉體上物質上的需求爲事。基督對於物質上的需要，並不漠視；主禱文中自有『日用的飲食，今日賜給我們』的祈求。但在祈禱時，與在行動時一般，基督要人先求上帝的國。『願人尊敬你的名爲聖，你的國降臨，你的旨意成全』。在聖徒與神秘宗教徒所造成的基督教史傳上，無論在怎樣黑闇的時代，信衆總以深切地認識上帝旨意的要求爲一切祈禱必具的前因。這種史傳教人誠信懇切地祈禱，務要遵行毫無疑義的上帝的旨意。換一句說，基督徒所祈求的，恰正是西西羅以爲人不想求的，并且不應當想求的事情。不但如此，基督教的遺傳常教訓人，若有關於物質的欲求，縱使祈禱，也應當附帶一種清楚的保留，因爲人對於此事決不免於愚昧，不知道在那一件事上，這種恩賜的寵給，果是合乎上帝的神旨。

我所以論到基督教祈禱觀念的原故，是因爲據我所達到的知見，—我說明我對於佛教史的知識，極是淺陋，—基督教是第一個了解宗教確性的宗教；我們若以基督教的宗教觀祈禱觀來解釋宗教，那末宗教與巫術絕不會兩相混合或連接的了。這一點是值得我們注重的。人類學與比較宗教學的研究，使許多學者應想若要用科學的方法來爲宗教下一個定義，那個定義應當有充量的內包，應當將由人與幽冥的關係而發生的一切信念，一切行爲，都囊括在

中間。但假使宗教的定義裏必須包括巫術，科學的定義裏也就應當包括巫術；因爲在巫術盛興的文化程度中，科學，巫術，與宗教原是混一不分的。不但如此，若我們從動機方面看，科學承繼了巫術家所統轄的領域，宗教並不曾有這種沿襲。科學徹成了巫術家僅能希望，僅能夢想的事情。科學乃將超乎常識的學問供給專家，以致他們能夠拗折冥冥中的勢力，順人的主意，而供應人物質上的需求。那可憐的巫術家現在已與失業的人同伍；他的營業已經被與他競爭的科學家佔有了。

到如今，人類比從前更覺得需要宗教了。歐戰之後，西方的人民對於科學的發明，機器的製造，發生了一種新的感想。他們覺得科學果然能使人得權能，可是沒有使人受道德的教育，藉知怎樣善用這權能。所以人有恃乎宗教

。若宗教能令人得知識上與情感上同樣的滿意，其信仰當能使人將自私自利的欲念放在偉大的理想之下，去實現人皆兄弟的夢想。文明人果然與人猴和野蠻人相去甚遠。但若沒有一種能提高人的志向，改造人的態度的勢力去鼓勵引導人類，使科學家所攫取的權能，得有正當的使用，叫人類因之而得豐美的生命，不叫人類因之而開釁作戰，造成未開化時代所不能有的大規模的戕殺，人類恐將不能繼續向前了。

註：這段引徵，和引徵以後這幾段議論的大概，是我從一本極有價值小書裏採取的。這本書是：

"Prayer in Christian Theology," A. B. Lilley, Student Christian Movement, 1925

第二講　科學與宗教的衝突

在第一講中我曾說過培根笛卡兒的著作，與新教宗教革命後聖經的中心地位，如何造成歐洲科學哲學與宗教的分畫。不過界限分明了，衝突亦隨之而起。小孩子們在家庭之內常是彼此和睦的，一到了青年時期，就往往有許多

爭端。科學哲學宗教之間也有這種情形。近三百年來，科學哲學與宗教的領袖代表們常斷斷續續地彼爭此鬬。英國人以這種釁端爲『三角式的爭戰』；科學與哲學爭，哲學與宗教爭，宗教與科學爭。但三方面的鬬狠要算科學與宗教的接觸爲最有聲色。這不是說其他方面的爭點不重要，乃是說，至少在英國是這樣，注意哲學問題的僅爲少數關心理知問題的人，注意宗教問題的人，以一個延長的時期而論，在英國比較歐洲任何一國還要多。

宗教與科學的衝突點大概可分爲兩大端：

（一）我曾提到影響人類文化最深遠的民族中，要數希伯來民族對於哲學最沒有興趣。希臘印度的哲學特別地注重宇宙論的設辨；而在這一個問題上，希伯來人從來不曾脫離過原始時代的神話。古時候人原祇能將神話的方式來宣達哲學觀念。希伯來的神話，論到宇宙的始終，例如聖經中創造天地的故事，末日審判的描寫，以及聖經末段中從天下降的新耶路撒冷的敘述，都極具體，極靈活，極淋漓之致。創世的故事是從巴比倫傳來的，末日的神話，也許是從波斯的來世說中採取的。不過其中特別的地方就是希伯來民族自創的獨神論與高尚的倫理觀。在獨神教與

倫理觀方面，希伯來人實具出類拔萃的天才；他們在理知的假設方面收受了巴比倫波斯的神話，在宗教與道德方面，却把這些神話完全洗刷過，以遞傳他們自已的觀念。在亞里斯多德的時候，希臘民族已經由純粹的哲學研究而達到了一種具有絕對性的，純理知的獨神論。希伯來民族的獨神論則不然，他們的上帝是具有人格的，是近乎人情的。不但如此，他們直截通快地否認他神，爲希臘民族所不能爲；因爲希臘哲學，與印度哲學一樣，一方面肯定神的獨一，一方面却又對於當時的多神教表示過分的軟心腸。一個宇宙觀猶未脫離神話時期的民族中，竟能出一輩心靈瑩朗的大先知，又竟能由他們的經驗直覺，創立一種比較適合近世思想的獨神教，是使希臘印度兩國殫知竭慮的思想，黯然遜色，這實在是人文史上極奇偉的現象！

近代歐洲科學與宗教的衝突大半是因爲人對於希伯來神話的不了解。宗教革命的時代，人民往往將民族政治問題牽連到宗教問題上去，以致此爭彼執，爾憎我怨，造成了一種聖經的『靈感』說。這種靈感說的意義固定下來，便又使科學宗教爭論，更加激烈了。第三四世紀時，亞力山大的神哲學家，雖不說聖經中的宇宙觀盡是厲言，却亦不

無這樣的看法。但在宗教革命時期，新教派既要抗拒羅馬的威權，又要抵禦用武力金錢援助羅馬的奧斯戛利亞與西班牙兩帝國，自不得不執着聖經無錯誤一端，彼此號召，以與仇敵拼命。祇此一端，似乎可使新教的神學得到一個鞏固的思想與道德的基礎，藉以鞭撻一千餘年來聲勢浩大，自執不受責問不會錯誤的羅馬教會。因此抗拒羅馬的新教徒不能不尊重，固定，聖經逐字被靈感的教義；這樣的教義，即當時羅馬教的神學家也不能非難的。

在科學與宗教的衝突史上有幾件聳人聽聞的事情，一件是宗教法庭審問甘立里阿，因爲他主張地體環繞太陽，顯然違叛了聖經的教訓。又一件是聖經的創世說與達爾文氏，以地質學爲後援的天演論兩相搖擊。達爾文所提出的爭點，以大體論是極簡單的，即學識淺薄的人們亦不難瞭解。其更曲折的，更足以推翻新教派從中世所因襲的聖經有威權，聖經必依經院學說的解釋等等義的問題，乃是聖經考訂學，比較宗教學，及新心理學所提出的。後來我要將這些問題說明；我在這裏但說，凡是了解忻賞這些學術的方法與意義的人決不會再主持新舊兩教所同執的觀念，決不能再執着機械的，威權的天啟觀。

(二)科學與宗教的領袖中間第二個大爭點是宇宙論的抵觸。科學的唯物論所主張的宇宙觀與上帝的信念處於無可調和，絕對枘鑿的地位。但我們須要注意，這種衝突，其實是兩種哲學的衝突；嚴格的說，並不是我們平常所想的，科學本身與宗教本身的衝突。科學的唯物論，貧貧然仗着了科學的威權，倡言物質之外，更無實有，宇宙的運化，純粹是機械的，無意識，無目的的流行。物質之外，更無實有的主張，無論其爲是爲非，顯然是一種哲學的立場，而不是一種科學的學理。科學則從事於物象的觀察，臆說的試驗，律令的說明，將物象的前因後果，在其所假設的機械統系之內，敘述分明，以爲所研究的問題的解答。純粹的科學不問形而上的問題，不問究竟的實有與五官及延長五官而不改變五官性質的天文鏡顯微鏡攝影具所察鑑的物象，有什麼關係。討論這個問題，應當以認識論爲基礎，而認識論乃是哲學範圍內的研究，不與科學同疆域。哲學家當然要注意於科學的發明，與其所探索的問題，顯然有關係之點。但哲學家原可以爲唯物論者；十五世紀前並沒有科學，德謨頡利圖與伊壁鳩魯却已經主張唯物論。至於近代，自然科學的研究，誠然使人發生傾向唯物哲學的心理。這種心理，直到現在，方始漸漸地改變。有許多科學界的領袖會作唯物論者，且現在還是作唯物論者；這些人的數目現在已逐漸減少。不過科學家若然主張唯物論，他們便在主張這種思想時候，跨出了科學的範圍，而成爲哲學家。

哲學家中間很少有人作純粹的唯物論者；即那些最不主張有神論的思想家，亦沒有完全主張唯物論，因爲唯物論，在哲學方面，難題太多了。例如斯賓塞爾，(四十年前，斯氏的著作風行全歐)，他雖竭力要以實驗的科學發明爲根基，將一種綜合的哲學建設在上頭，作宇宙人生的解釋，却依然接受着康德的主張，以爲理知所至，僅及物象，超乎物象而爲物象的基體的，尚有一個不會知，不能知的實有。斯賓塞爾與康德却有不同之處；在一切實際問題上，斯賓塞爾絕不注意這不能認識的實有，有似乎不存在的一般。斯氏之外，還有尼采。尼采攻擊歐洲的宗教與倫理遺傳，可謂不遺餘力；烈情猛說，與衆不同；但是他也還不是一個唯物論者。

歐洲哲學以大體論，是出於唯心論的；歐洲的唯心論，往往因爲受了黑智爾的影響而流轉變易，亦往往因爲反對這種思想而歸向於康德的哲學。黑智爾所主張的是唯心論，以爲宇宙是思想的表顯，康德所主張的是近乎二元論的理想，以物象爲可知，以本體爲實存。

但是哲學反對唯物論的論證，比較深奧，不易使常人一目了然，同時，唯物論則能簡明地解釋其主張。無論如何在常人看來，物質的形體是五官所接觸的，不惟堅實，而且甚眞。三百年來，科學的進化史，不啻一部用機械觀解釋萬象的成功史；所觀察的物象愈廣，所應用的機械觀愈確，則其成功亦愈大。牛頓以之推測天體的流行，達爾文以之闡發天擇的變化。達氏以爲單純的機械主義，無論何如，足以解釋生物進程中奇特的現象。至於今日，心理學，雖尚未達成功的程度，且欲以此觀念解釋心理的表現。結果，十九世紀的末葉，歐洲的普遍心理，遂有接受唯物論，機械論的傾向，以爲宇宙背後的勢力，僅爲物力而已。

在十九世紀之末，情形却改變了。第一，柏克森的哲學，特別是生活力的觀念，引了思想界的想像與注意。我們簡直可以說，柏克森的學說釀成了歐洲思想的轉機。

柏克森的哲學大半是起於生物學的研究，與身理學心

理學上記憶的分析。但最近在另一方面，發生了對於普通的唯物論更有力的攻擊。德國的馬赫與劍橋的派爾森，實爲此種變化的先導。他們開闢的工作，大概是常人所不熟悉的。不過近日物理學上的電磁學說，頗有發展，物理學家深以爲原子並不是實體，乃是一個電點或電浪的統系。這種見解以及哀痕斯登的相對論，造成一種新的情形，以致現在有幾個極著名的算學家，物理學家，天文學家，竟能由新的觀點，進入哲學範圍，對於唯物論下批評。他們指出『自然律』方式的抽象性，並且宣言科學家藉着測量所構造的世界，僅爲吾人經驗得到的全世界的一方面。我的朋友某君，曾有一句警闢的話。他說：『十九世紀哲學家要駁詰科學家的時候，必要說，唯物論不足以解釋心。到了今日，科學家更躊躇着說唯物論並連物都不會解釋了』。英國科學界，解釋哀痕斯登學說的領袖，劍橋大學的天文學教授嵩亭登，曾著一書，於本年上半年，由劍橋大學印書館出版，名爲物界的性質。這本書是這種新思想最近的，也許是最著名的詮釋。

以上所提的思想家，莫不由科學的範圍渡到哲學領域裏去的。他們因爲受了純粹的科學家盧拾復特哀痕斯登的影響，所以要從哲學的出發點，研究吾人之所謂『物』，要知道科學知識的限制，與夫空時觀念相互的關係與意義。以唯物論爲合於科學的唯一哲學的時代，顯然是過去的了。學界中人再不能作這種的主張。在民衆方面，唯物論的勢力，大都是屬於想像的。官覺所接觸的物體，與無形的思想意志比較起來，當然是非常堅實，非常悠久。不過近代的物理學告訴我們說，從前被認爲物體單位的原子，可以析爲陰陽電子或電浪；原子之中，陰陽電子所佔據的空間，可以與太陽系中衆星所佔據的空間爲正比例。以太陽系論，海王星的軌道，離太陽有五十萬萬英里之遙；然則電子間距離的比例，密藏幽妙，亦可概見。物質的觀念中，實體二字不復能有意義。物既不是實體，那引起常人注意的堅實觀也就無以自存了。因此，以物理的科學而論，宗教與新知識的爭戰，已經失去了激烈性。我們現在所當注意的，乃在於聖經的考訂學，比較宗教學，與新心理學三者方面，請簡單地分別論之。

(一)現在教會各宗派中，都有思想的領袖主張以研究古文學古史藉的文學歷史批判法，應用到基督教聖經的研究上去。在頑固的『基本派』權力範圍以外的宗教學院，現在皆以聖經的考訂學列爲課目，以訓練來日的宣教師。除了基本派的信徒，現代的人皆以考訂學爲眞宗教的朋友，而不視之如寇讎了。舊約中有許多經文，新約亦間有些經文，若然字字是實，字字有權威，我們對之，就要覺得非常的困難。譬如，我已提過，聖經遺傳裏的神話，與科學知識，就要發生衝突。有些是思想上的衝突，有些是道德上的衝突；從宗教方面看，道德上的衝突，實在是一件更重要的事。舊約裏有許多處(例如上帝吩咐以色列的領袖殺盡仇敵等等)含蘊一種與基督的訓誨絕對相反的上帝觀。舊約裏有許多經文，在道德觀念上，且遠不如許多外教哲學家的教訓。我們若應用歷史的評判法，研究聖經，便可以在聖經中看出一種思想的演變。初始的時候，希伯來人的上帝觀，僅比環居諸族的神的觀念略高一點；後來他們覺悟到『上帝是我的牧人』，如詩二十三篇所載；最後，在新約中，基督教人認識上帝是萬人的父親。在基督教紀元的第二世紀已有學者以新約爲解釋舊約的鑰匙，作研究聖經的原理，不過聖經逐字是靈感的陳言，若流行一日，我們便一日不能不將原始時代的卑劣觀念混雜在我們的上帝觀裏，——而上帝觀乃是宗教基要的元素。考訂學所成就的事，就是將猶太教中最高的理想從卑劣的觀念裏放解出來。

(二)比較宗教學的研究影響近代的宗教觀，實爲至深。中世紀，與基督教接畛連疆的宗教，一方面不過原始的異教，一方面不過是崇尙武力的回教。回教與基督教同出於猶太教，且未嘗不受基督教的影響。在基督教崇拜聖徒，有流於多神教的危險時，回教也許因其狂妄的獨神主義，喚醒過基督教，使之回復原有的獨神教。除了這一點，基督教的思想家總覺得穆赫謨德的教訓，對於他們並無什麼貢獻。不過三教中開創最早的佛教則不然，佛教逕以人爲人，毫無種族階級的歧視。基督教與佛教接遇之後，基督教的威信，似有搖動的勢子。舊神學本欲將獨佔宗教眞理的特權，交給基督教，殊不知這並不增進基督教的地位。平常的基督徒一見印度教或佛教中，也有基督教所持的信念，便覺得詫異，好像這樣一來，一個信念會丟了固有的威權似的。其實則不然。假使摩西與孔子有同樣的教訓，據理說來，這個同點，當更有眞理的價值；假使基督與佛有若合符節的地方，這個契分，就更值得我們去注意與尊重。基督教若要在全世界的宗教中佔最高的位置，就必

須證明本身固然包蘊諸教中最高的眞理，而其所綜合則比任何宗教的內容爲豐富。簡明，以致有學問的人與無知識的人都可以了解，信奉，依歸。亞力山大的萬里孟德曾說柏拉圖爲希臘人所作的工，正與摩西爲猶太人所作的工一樣，——預備了他的思想背景，使他得以了解基督。同樣，基督教若要成爲全世界的宗教，我們必要像萬里孟德贊揚柏拉圖一樣地能說，孔子與釋迦爲我們立了了解基督的根基。

(三)新心理學的吸引力，現在已不如前五年了。但是宗教的領袖，已經徹底地改變了態度，他們對於新心理學並不見得驚惶失措，也並不蹈前輩的故轍。前人因甘立利阿達爾文的發明而鼓鑄的大錯，他們都已避免了。這是一件可以注意的事。不但如此，在英美兩國，論到這種新知識在民間的流布，宗教領袖們的宣傳，還畧先於心理學家自己的宣述呢。歐戰前數年，波斯登的以馬內利教堂曾一度試用近代心學的方法醫治各種神經病，並將此種工作，列在該教堂的事程之內；吳斯德爾，柯里愛德，麥可謨所著的科學與醫藥一書中也曾叙述過這件事。在大不列顛，與我交情很密的幾學者，實爲流布新心理學知識的先導。在英國，正如在他國一般，宣傳新心理學的人，往往不與宗教表同情，且往往反對宗教；可是有好幾個很著名的施行精神療治的醫師，公然地贊助宗教，——尤其是贊助活潑自由的學生基督教運動。

關於宗教經驗的解釋，關於道德問題，尤其是兩性問題，新心理學都有極重要見解。但在英國，學者討論此種問題，莫不就事論事，持一種冷靜的客觀的態度，已沒有從前宗教與科學那種爭論的情形。我自已對於這個題目的小貢獻，曾在拙著實有與探險兩書中發表其梗概。在實有裏，我用淺顯的叙述，說明靄亭登那一流科學的哲學家所主張的科學觀，與夫科學的性質和限制。其次，則公開的，絕對的收受聖經學者詁訂舊新約的成績，以及比較宗教學與新心理學的知識，由此而構造新的宗教觀，然後再將科學觀與宗教觀比例，以表著兩者的關係。

羅素是我所提起的，思想最鋒利的科學哲學家中的一位。他近來曾著物的分析一書。這本書中，論到純粹的科學問題如相對論，物子的解析，論到自然律觀念的意義與夫科學的唯量性，羅素的看法與靄亭登的論點與總結，並無根本的不同。不過靄亭登，在物界的性質一書中則更進一層，而問怎樣的究竟實有觀，纔能與近代的科學發明，以及該書所分析的科學知識的性質，雙方符合。他以爲究竟實有是一種無以名之，名之以『心質』的結合。這不是科學所證實的結論，乃是一個不悖科學，也許是科學所指點的，提示。我再說，他並不以他的意見爲科學的結論。不過這個看法，可以與科學相輔而不悖。據他的意見，神秘的宗教信徒，由直覺認識實有，參悟實有的性德，未始不是合理的事。羅素在物的分析裏却不曾詳論究竟實有的性質。我們都知道，他曾著文說明他不信恃任何有神論，近來還作了一冊小書攻擊基督教。所以我覺得物的分析裏有兩句話是特別有意思的。請將要點圈出，引徵如下：

『論到世界的本質，以上的理論，則有類於唯心論，即是說，心的事象是這本質的事象，本質其餘的部分，則多類於心的事象而少類於傳說所謂之檯球彈子——至論科學律，則本書的理論，傾向於唯物論，比較傾向於唯心論爲多』。(三八八面)

『至論世界的大概，在物與心兩方面，凡關係於世界內性的知識。都是由心而起的，凡是關於因果律的知識，都是由物而起的』。(四另二面)

這兩句話，對於我個人是特別有意思，因爲我自已書中的論證，正與這兩句話若合符節。我與羅素不同之處，即在我不願於世界的本質有如心象的那方面，作一個不知論者。我又以爲『世界內性的知識由心而起』的知識，不但是正確的，若我們有正當看法，並且是重要而廣大的。我主張這種知識，一部分須在個人的靈性裏去尋求。其大部分則須在客觀化的人類的心象裏，人類經驗所造成的制度，藝術，尤其是宗教裡去尋求的。

或者我提到我那本書的地方太多了。但我並不以爲非，因爲我承認自已是時代的嬰兒；我那本書，正如英國俗語所說，是『一枝稻草，足以表示風的方向』。我的工作，以及與我同工的朋友們的工作，都不過是時代的普遍的現象。我們都在那裡摸索路徑，要得到一種新的綜合。希望此後宗教與科學，不爲寇讎，而爲表示人類理想主義的孿生子。

從抽象的方面看，科學固無需乎宗教，宗教亦無需乎科學；但生活是整個的，決不能使其部分彼此閡隔。人類不欲得豐富美滿的生活則已，如要得的，那末宗教與科學就不能兩缺其一了。

科學固然不考究實有的『內性』，但在尋求實有的哲學家，這却是極重要的問題。人類因要尋求實有，所以覺得世界上的幾大宗教有無上的重要，因爲除了宗教，更無別的能夠會集人類對於實有『內性』的經驗而保持之，擴充之。因此，哲學家若然輕視宗教所儲存的經驗，他就違背了自己的本旨。

第三講　宗教與哲學

亞里斯多德之後希臘的哲學分爲斯多噶與伊壁鳩魯兩派。斯多噶派以爲道德是人的至善，以爲宇宙背後的權能是與人的最高性相和諧的。伊壁鳩魯派則以享樂爲人生唯一的利益，且主張一種唯物的宇宙觀。他們說神靈對於人和人事是絕對漠視的—這樣一說，他們就很禮貌地把神靈們的存在否認了。在歐洲，更是在英國，哲學也有類似這種派別的分歧。霍布士侯謨邊沁「邊沁是我母校的校友」穆勒，斯賓塞爾代表對於有神論持不知者的態度，對於倫理持享樂主義的哲學遺傳。與這一派對峙的，有布克立，蒲脫勒，沙甫慈白利；在十九世紀，唯心論學派中最有勢力的代表，大概就是格林。英國人的心理自然而然地不信從先天的演繹，若與事實經驗失去了交觸，便要覺得不快愉。德國乃是歐洲純正哲學的家鄉；德國的特性，與英國不同，其與宗教遺傳最不表同情的哲學遺傳，並不出於經驗主義與功利主義的學派，而出於根本偏向純正哲學的叔本華尼采馬克斯一派的思想；不但如此，這一派人對於基督教遺傳的仇視，比較英國經驗主義者對於宗教的漠視，要懇切的。但德國哲學最偉大的代表，萊布尼茲，康德，黑智爾以及他們的從者，則切實地主張有神的宇宙觀，非享樂主義的倫理觀。可是這派比較偏於唯心論的哲學對於基督教亦往往抱一種一半優容一半輕蔑的態度。現在歐洲哲學界黑智爾派的領袖代表却不是德國人，乃是兩個著名的伊大利哲學家，葛羅謙與金諦里。在伊國人看，基督教當然就是羅馬教。葛羅謙與金諦里都以爲哲學家正可以贊成這種基督教，因爲基督教用神話的方式，表著極重要的哲理。宗教若不這樣做，那末艱深的哲理就不容易流傳到無學識的人中間去，也不容易使有識的人中間那些智力薄弱的人得獲哲理的裨益。

信有神論的哲學家所以對於基督教亦持批評優容態度的原故，大概是因了基督教中三個重要的觀念，—人格的上帝觀，歷史的成身觀，『他世界』主義的倫理觀。我要承認批評這三個觀念的理論，有相當的價值。這種批評是顯然的，我不必向着在我面前這樣的聽衆虛擲光陰詳細解釋。因爲光陰有限，我就提出近代思想的傾向，以明往昔哲學家對於這些觀念的批評，有些處是錯誤的，有些處是過於苛刻的。

（一）希臘印度以及近代黑智爾派的哲學都以宇宙爲心的表現。在於他們，心卽是理知力，算學與純正哲學，卽是理知力最純粹的實顯。據亞里斯多德的看法，神靈們主要的事務，就是 theoria 理知的冥想。黑智爾雖竭智殫慮要發表一個更豐滿的概念，但在他的心底裏，恐怕也就是這般想。但近代的思想，在尋求究竟有性的解釋時，不預備以理知爲最重要的現象。柏克森則以生命爲最重要的現象；他的論調，使我們不得不對於他深深的注意。再者，近代心理學，以延續生物學的本能說更以無意識的欲求影響有意識的思想之證實，將哲學家從人格的分析而得的理知，從高座上拖了下來。因此往昔的唯心哲學，以主持宇宙究竟爲心的表現之說，而提出的論證，若果是確鑿，—我個人仍以爲是確鑿的—就必經過一番修改，表明在無量心中，理知並不是獨素，也並不佔最重要的地位。基督教開始就說『上帝是愛；』不但是理知，卽意志與情感，亦都是上帝性分中的原素。基督教的信念本與希臘哲學的發明相枘鑿；更與印度哲學中最有勢力的學派相牴牾。但是，我要說，受了生物學的感化而產生的柏克森哲學以及近代心理學，都足以證明基督教的主張在哲學方面，實較希臘的唯理知說更爲合於事實。

還有更進一層的討論。柏拉圖以爲抽象的籠統觀念，比具體的個體，更爲實在。由生物方面看，物種是悠久的，個物是流變的；從幾何學方面看，圓的抽象觀念是純全的，黑板上畫着的圓形，祇是切近於圓的；於是乎人就以爲理想的實在，比較個物的實在爲眞切。可是這樣的演繹思想，雖屬自然，却不免於紕謬。完全接受柏拉圖哲學的

思想家，本來不多，不過自柏拉圖至今，哲學思想往往過於重視抽象的實在。到了近代，這種抽象綜論比個物爲重要的觀念，得了另一種的方式；思想家把牠應用到永久不變的自然律上去了。晚近有一輩思想家反對這種辨法，指出自然律不過是敘述具體的物象如何行動連續的方式，並不是預定這些物象必須怎樣發生效用的永久的原理。近代思想繼續地抵抗抽象的觀念比具體的事物爲更實在的主張，已經好幾時了。但是這種反對，若要有效，就必須在抵禦論理學上的全稱論之外，在定訂自然律的意義之外，再攻擊希臘印度以及黑智爾哲學中的絕對觀念。黑智爾嘗有『具體的全稱』之說，希望避免空洞的艱難。我們承認吾人平索經驗中所習用的名物詞，狀物詞不能應用到上帝身上去，但我們不能爲了這個緣故，便隨意製作絕對那一類的名物詞，不可知類的狀物詞—這些字眼，即有意義亦是消極的—去敘寫上帝；因爲如此辨法，我們簡直就把上帝當作抽象的了。

爲了上述的原故，我以爲我們理應用『人格的』這個語辭來敘寫上帝。當然，凡是受過教育的，凡是已經超過嬰孩時期，野蠻時期簡樸的思想的，總不會再作擬人主義的幻想，總不會想像應用在上帝身上的『人格』與應用在人身上的人格有同樣的意義。我們若怕人家誤會，而不說上帝是人格的，我們當不得不用別種言詞；別種言詞，當不能不使上帝降落於人格之下。若究竟實有，果與心或生命同性質，那末吾人直接的經驗中最豐富，最充足的生命與心的方式，人格，當然是最實在的東西了。我們的觀念與言語，誠然是受，且必須受，人生經驗的限制。我們若以一種言語講上帝，以爲上帝是非人格的，我們至終必要想究竟實有的性質，比我們自己的人格生活，更是空虛薄弱。不用說，人萬不能構造一個理知的概念，把究竟實有的全體充分地表著出來；上帝之中，自當有一個不但是人不會知的，並且是人不會知的元素。但是充量發展的人格生活，是吾人可能的知識範圍中，最豐富的實在。因此，人格就好像一個窗戶，我們可以從這窗戶中，往外瞻矚，看見了悠遠的無量。不願意倚窗眺遠，因爲窗戶中看不見地平綫的全部，不見得會使人因此而得更深的哲學；不願意憑窗，就是不願意作哲學的思考。且我不承認說上帝是人格的，便是以象徵當作象徵所代表的實有。從一方面看，我們無論用何種觀念敘寫上帝，當然依舊逃不出象徵的範圍；不過將人格生活的觀念加在上帝身上，不僅是一種象徵，因爲在這件事上，象徵與象徵所表示的實有，不完全是兩樣東西。人所表顯的人格生活，與無量的人格生活，自有相當的關係，不過與其說人的人格是無量人格的象徵，毋寧說人的人格，是究竟實有的樣本。

(二)基督教的成身觀和印度教的垂迹觀不同，並不是說天神降凡，化身爲人，在人間住幾時，乃是說上帝親自，實實在在地成人，在人的生活裡彰顯他自己。基督教正宗的神學主持耶穌在充分的人性，與執着耶穌實在充分的神性，一樣地堅決。爭辨了幾百年之後，神學家覺得希臘思想絕對不容人性的觀念與神性的觀念冶於一爐，在理知上沒有方法再執人神合一之說，教會便堅決地肯定說，這種矛盾的信念，是超乎哲學的奧妙。我以爲這是哲學的錯悞，不是宗教的錯悞，因爲哲學預先斷定了人性神性根本的不同。在這一點上，我願同諸君作兩種反省。第一：我們不應該以人類爲一切人最低的公生數。我們應當想人類是有希望的；祇有理想人進入歷史範圍的時候，人類纔能充量地實顯其廣才與眞性。第二：神的觀念亦須受一番分析。人曾以兩種不同的方法構造神的觀念。大多的民族總是把地上的國家以及主奴的倫理搬到天上去，看他們的部落的神好像一位增廣的酋長。另一方面呢，有一輩哲學家造作了絕對的，抽象的，不可接的觀念。基督是上帝在人裡面彰顯自己的觀念，正足以掃蕩了以上兩種臆斷。基督教訓人說，異邦的君王，本是要執掌王權，但是人子來，不是要受人服事，乃是要服事人，並且要爲人捨生命。基督既然一反世上的價值，自然也就改變了天上的光景；在他的思想中上帝是愛不復是威權。如果愛是無量生命中根本的原素，那末愛當然能在一個歷史上的人格裡具體地啟示出來。註

佛教裏也有幾宗主持成身的觀念。我以爲這個事實應當使哲學家對於成身論更加注意。佛教與基督教中間，還有許多根本上的同點，這兩教相類的地方，比較其他任何兩教爲衆多，爲重要。其最足使人注意的就佛教的八正道與基督教的登山寶訓。此外則佛與基督都重視愛，以愛爲倫理生活的動機。這些類似的地方是極奇特的，因爲佛的心理根本是一個哲學家的心理，基督的心理則純是詩人的心理；佛對於神靈的存在與否，完全漠不關心，基督則深覺上帝的愛是人生最大的感力。再者，兩人皆言行一致，

皆爲愚鈍的罪人作絕大的犧牲—佛則以生爲犧牲，基督則以死爲犧牲。兩人死後，其門徒都尊之爲神明；耶穌則釘架之後即爲神明，釋迦牟尼則滅度後若干時纔躋神的地位。至於後人對於他們爲神的信念，怎樣地主持與表現，其間都有與哲學無關的神話元素。雖然，我以上所持的論證，說人格生活是吾人經驗中最豐富的，實有的方式若果正確，那末我們就不能以上帝的本性在人裏面彰顯出來這個思想，爲沒有哲學價值的思想了。當然，在人類的歷史上，果有理想人出世過否，佛與基督果足以爲吾人的理想人否，這一類的問題，很有可以辯論的地方。但要討論這些問題，我們必先要研究歷史的證據，詁訂倫理的觀念，斷不該因爲某種哲學觀念之故而將應有的思考撇棄而不顧。

(三)在輓近的哲學討論中，『出世』主義與『入世』主義，在倫理上的區別，佔很重要的位置。我們若要得一個影響人類極廣的出世倫理的範例自不能不先到印度去找尋。印度思想根本以塵世爲夢幻，主張脫度之法，必由苦修與禪入，如瑜珈派的行爲。與這種主張相反的，則爲孔子的倫理，或舊約的教訓。

佛教教祖曾經親嘗苦修的滋味，覺得全無成效，所以對於印度的苦行主義，有相當程度的反對；但在其原有的教訓中，釋迦牟尼依然切實地主張出世。他以爲生活是根本痛苦的，救度苦厄，超脫輪迴，非出世不可，非使生的意志寂滅不可。

耶穌所承襲的宗教遺傳則反是。耶穌生而爲猶太人，猶太深信人生是有價值的，是永生上帝的恩賜。他的倫理思想，可謂舊約倫理繼續的發展造極的造詣。他雖反對猶太人以人世的榮利證上帝的恩遇的見解，却不抱印度厭世的思想，因爲，他說：『我來是要使人得生命，並且得更豐美的生命』。但基督教起初就遇着靈智主義，與之發生了極激烈的戰鬬。所謂靈智主義者，即是羅馬文化衰落期中出現的各種靈智學。這種思想，皆有濃厚的宗教色彩，皆以物質爲惡，婚姻爲罪孽，苦修爲得救的法門。教會雖與靈智主義激戰，但在當時厭世思想盛行，文化極衰落的時代教會不能不收吸靈智主義的悲觀與苦修的思想，到自己的教訓與紀律裏去，藉此而鬬勝靈智主義。歐洲宗教史上有一件最有興趣的事，就是：基督教幾乎用了一千九百年的工夫，逐漸地把靈智主義裏得來『出世』倫理觀掃除洗滌，又逐漸地恢復了原有的『入世』主義。

這部宗教演進史中，有若干重要的事蹟，值得我們去注意與思索的。最初，遁世的苦修者，在埃及的曠漠裏，離羣索居，作絕世的孤獨生活。其後，教會中有了修道士。修道士是有社會生活的；他們雖以苦修爲主旨，然時移景遷，他們也漸漸地藉實際的社會服務，發展他們的宗教生活。他們有教育，救濟，開墾荒地，出境傳道的種種工作。其後，埃雪西的聖法蘭西斯開闢了一種新的運動。他與他的同道，不再用修道室中種種苦修法，但他依然作窮苦絕俗的生活，在苦人中勤勞服務，並未脫却苦修的動機。宗教革命之後，清教徒繼起，主持極嚴厲的宗教生活，平素在家庭中極盡父子的本分，在國政上，極盡國民的天職。但清教徒仍持嚴格的苦行態度，對於無足重輕的享樂，絕不趨就。最後，則有近代的新教。這種活動的基督教，完全拋撇了清教派所遺留的苦行元素，決定着說，基督徒第一件事，即是改善舊習，爲被壓迫被摧殘人的民改善環境，爲世界廢除戰爭。

基督教經過了極紆緩的發展，纔將自已的建設的與實踐的精神從靈智主義的，消極的，苦行範圍裏解放出來。直到今日，還有些個基督教團體——且各教會裏有些個信徒—站在已過時代的水平線上，作他們的思想與生活。但是我們要深深地注意，基督教的發展，不曾背着基督原有的教訓與原有的精神，乃是向着基督，恢復固有的發展。文化有進步，時勢有遷移，故此種精神表示的方式，不能不有差異的地方。但方式雖異，精神則同。『愛人如己』的聖訓，『地上平安，善意在人間』的盼望，在第一世紀有勢力，在第二十世依然有勢力，絕無今昔的不同。所異的地方，乃在於基督教理想實現的程度。據第一世紀的人看，基督教的理想不免是一種不務實際的理想者所抱的夢想；據第二十世紀的信衆看，基督教的理想，却並不是一件可能範圍以外的事。祇要人類願意用科學與教育所供給的機會，切實地試驗基督教，那末基督教的理想，未始不能完全成爲事實。基督教的精神在種種社會事業上，已經有相當的表現。在廢除奴隸制，改良工廠監獄，提倡爲工人立法，提倡公共衛生，等等事工上，基督教的精神，都有不可磨滅的貢獻。各國的社會裏，還有許多應有的改革。在這些運動中，大多數主張改革的前導，是基督的信徒。有組織的教會固然時常落在熱心的信徒之後；但西方社會所

以會有如許進步，其故實由於基督教的精神，已經灌注於教會內外的人心中；由於少數眞抱基督精神的領袖，在社會中，做許多人的鹽與麪酵。沒有這一小羣眞誠的，開明的基督徒，爲社會的核心，社會決不會有那種任怨任勞，決志由創造制度，修改習俗，而使天國實現於人間的精神，進一步說，國際和平的希望，亦必須以這種精神爲根基。單是怕懼，不欲戰爭，不欲有戰爭的惡果，雖或足以制止釁端的叠起，究竟不能引起人對於戰爭澈底的覺悟。基督教所依持的是人皆弟兄的意識。人類若能將這人皆弟兄的意識，擴充而推廣之，戰爭的消弭，纔有確實的希望。

共產黨常攻擊宗教，以宗教爲「民衆的痲醉劑」。無論何時何地，宗教若使人覺得對於改善人生，改善環境是不可能的，若教人放棄了實際的，向前的努力，而從事於精神的玩弄，那末這種攻擊卽不得謂之無稽。歐戰之前，專制政治下的教會，如普魯士奧國俄國的教會—尤其是俄國的—都有共產黨所攻擊的罪過。我們若研究歐洲近代史，就可以了然於宗教受搢擊的原故。當馬克斯著作的時候，德國的國教幾完全不注意於宗教信徒對於改良社會應負的責任。到了現在，共產主義統轄俄國。俄國的基督教，本來是迷信極盛的；至今還保存着從前所吸取於民間的迷信，以致迷蒙愛昧，較無論那一國那一種的宗教爲尤甚。至其較高的方面，俄國的宗教無非是棄絕世界的神秘主義，對於基督的倫理思想，竟毫不注重。英美兩國的基督教則不然。近年以來，英美兩國的基督教領袖，莫不從事於人生的改善，經營服務，不遺餘力，故其成績，皆斐然可觀。同時在英美兩國，共產黨不但是毫無政權，而且毫無吸引有志青年的勢力。這兩國裏，政治與經濟的狀況固然比較良好，所以共產主義難以流行；但我要說，英美的政治經濟生活，所以有今日那種現象的原故，至少一半是因爲在該兩國內，基督教救世的倫理觀，比在他國流行，普及的較早。以疆域的廣袤，物產的豐饒而論，俄國與美國並沒有極大的差異。以政治經濟的現狀而論，則兩國又如此的不同；究其極，其所以不同的原故，不在於別的，而在於兩個民族品性與氣質。美國人民的品格，的確曾經受過宗教革命中的淸教派的陶鎔。不列顛帝國，亦深深地受過這種勢力的影響。

到如今，英美兩國的教會領袖，幾乎專注力於倫理的，實際的工作，甚致有忽略靈修的危險。人不能無麪包而生存，基督教應當努力，使人人皆無飢困之憂。但人不單靠着麪包而生存；宗教的職務在於使人注意這一點。不但如此，西方諸國在這個擾攘的機器時代，顯然需要一種『使人恢復恬靜』的東西。這種需要，將愈久而愈深。我們的先人知道我們需要『超乎人知的上帝的平安』。我們的偉人亦已隱約地覺察到後人的需要。吳慈屋斯頗瞭然於這一點，故說：

『塵寰逼仄無朝暮，
取舍盈盈耗此生。』

吳慈屋斯要吾人忻賞自然，默會自然的幽美，藉與『非我者』相交接，使吾人的心靈與無量的心靈渾然融洽。但默會自然是不夠的。我們須要騁想高妙，超越自己，在內心裏，對於上帝，得到最充分最豐富的認識。我們也須招集同一宗仰的弟兄姊妹，共作思考，共作靈修，共作禮拜，靜念淸心，以養我們精神的團契。將來有一日—我們希望這一日離我們不遠—科學的進步，製造的累積，物質生活的提高與滿意，會掃除了壓迫人的貧窮，把少數人所享的權利，閒假，供給一切人。入世的宗教應當竭力助成這樣的進步，也應當因這樣的進步，懽忻鼓舞。但究竟，這些事物，不能使人滿足。世上若沒使人超絕現世的生活，人的心靈依然不會有安寧。

註：參看探險論的宗教的究竟篇。
"Finality n Religion" in Adventure.

第四講　戰勝痛苦

赫胥黎猶林教授曾爲宗教下過一個定義，說；『宗教是人經驗中，人格全體對於宇宙全體的回應。』這是一個很有意味的定義，至少能立刻使人瞭然於痛苦在宗教上的中心地位。因爲個人的心靈與宇宙之間無能何種和諧的成遂，都依吾人對以痛苦的態度爲轉移。

諸教之中，祇有佛教與基督教直向痛苦問題尋求解決

。在佛看，生即是苦，欲求解脫，必須以禪悟滅度爲密訣。基督教所求的救法，與此相背，主張與其退而順寂，不如進而鬬勝。十字架不是敗績的標註，乃是凱旋的徵象。

在我面前的聽衆中，定有深悉佛教底蘊的人，曾由禪入的經驗而參悟佛教解脫的奧義；其所得的知見當然要比生於另一種宗教遺傳之下的我所有的鑑賞，更深邃，更眞切。因此，在本講中，我祇以我自己的宗教遺傳爲範圍，追溯歷史上猶太先哲，因其國家七百餘年的顚苦危亡，而感發的對於痛苦問題的討論。正因爲猶太民族，在彼此銜接，繼續不斷的亞述巴比侖馬其頓羅馬諸大帝國之下，長久地受蹂躪，受壓迫，深感創痛，所以那部經典集成的新舊約裏對於痛苦的反省計慮纔比無論什麼典籍更深刻而繁複。在亞述滅撒毋利亞王國（紀元前七二一年）之前，希伯來民族已經有上帝唯一，上帝純善的信念。因此，痛苦已經成了必須解釋的問題，在無神論者看痛苦是事實，但不是什麼問題；因爲宇宙若祇是完全盲目的，無意識的能力的表顯，其作用當然不會以人類的幸福，公道的理想爲準則。再者，在多神論者看，神既甚多，又甚會激怒鬬狠，禍患與非義的橫加於人，原是平淡無奇的事情。在於深信上帝獨一，上帝良善的人們，事情却不這樣的簡單了。

其初，希伯來人以純善爲上帝的屬性，又以爲純善卽是公義。純善與公義旣爲根本相同的屬性，那末人間的災禍，當然是上帝所降的刑罰無疑。當其時希伯來民族的文化程度，尙不甚高，其倫理思想尙不以個人而以部落或家族爲擔負道德責任的單位，所以以『刀兵，瘟疫，荒歉』等災禍爲上帝對於罪愆所降的刑罰，尙可謂合理的解釋。在血統爭鬬猶存的地方，這種解釋，現在還依然通行。譬如甲族的人殺了乙族的人，乙族就去報仇；報仇的時候，祇要殺甲族中任何一個人，不必問所被殺的是不是凶手本身。卽是文明的民族，在戰爭的時候，依舊有這種原始時代的野蠻心理，假使敵國的人，做了什麼殘酷的事情，他們就會去報仇，尋着敵國的人，不問他有罪無罪，就在他身上報復，以爲這樣辦法是應當的，公道的。舊約中亞干犯罪的故事，（約書亞書七章）掃羅因失信於基徧人而受報復的故事，（撒母耳後書二十一章一至十四節）皆指明希伯來民族，在那種文化程度中，以爲上帝因君王的過失而刑罰一國，因父祖的愆尤而刑罰一家，甚致於時隔兩三代的事情，都是公道而有理的。自然，人民因君主的過惡而受痛苦，子孫因父祖的愆尤而受痛苦的事實，是歷史上常有的。甚致於一代作惡，三四代受苦的事，也不希罕。不過文明程度一高，個人做了担負道德責任的單位，這一種事實使痛苦問題更難解決了。個人旣爲擔負道德責任的單位，那末一代或幾代以後的人，完全沒有犯罪，而却擔當前人犯罪的惡果，那一種的事實，再也不能以天降之罰的話來解釋了。

先知耶利米是希伯來民族主張以個人而不以團體作擔負道德責任的單位的第一個人。他說：『當那些日子，人不再說，「父親喫了酸葡萄，兒子的牙酸倒了。」但各人必因自己的罪死亡；凡喫酸葡萄的，自己必要酸倒。』（耶利米書三十一章二十九節）後來，以西結在他的書裏申引這句諺語，（以西結書十八章）將這個新的倫理思想，詳細論述。

『你們在以色列地怎麼用句諺語說，「父親喫了酸葡萄，兒子的牙必要酸倒」呢？

主耶和華說，「我指着我的永生起誓，你們在以色列中，必不再有引用這句諺語的因由。

看哪，世人都是屬我的；爲父的怎樣屬我，爲子的也怎樣屬我；誰犯罪，誰就必死亡。』

以西結以全章書詳論這個題目。他的結論，是人的生活中，罪惡與痛苦，因果相乘，不爽毫厘；至少他論到人間重大的苦難時，主持這個說素。他繼續耶利米的思想，以爲道德責任，根本是個人的責任。這種思想果然比以前的團體倫理觀爲進步。但他從這個前提所演繹的結果，則不正確，因爲在這個世界上，以人生的事實而論，善行不一定得榮利的結果，惡行不一定得禍害的終局。

約伯記一書的著作，正是要推翻這樣的思想。約伯記是一種詩劇，專論一個極根本的道德與宗教問題。在這一方面看，這本書可與那些著名的希臘的悲劇相頡昂，可與哥德的浮士德相軒輊。以文學的價值而論，這本書乃是聖經中最高超的詩。書中第一幕就是撒但與衆天使朝覲天闕。書中並不將撒但當作魔鬼或上帝的仇敵，如新約中所提的；乃以撒但看作上帝政府裏一個偵探的頭目。（約伯記一章六至十二節）

『一日衆天使來侍立在主面前，撒但也來在其中

，侍立在主面前。主問撒但說，「你從那裏來。」撒但回答主說，「我周遊徧地，廣覽世界而來。」主問撒但說，「你曾用心觀察我的僕人約伯沒有。世上沒有人像他那樣篤實正直，敬畏上帝，遠離諸惡。」撒但回答主說，「約伯豈無所爲而敬畏上帝，你豈沒有護衛他和他家並一切所有的麼？你使他所辦的事盡都亨通，使他的羣畜孳生繁衍。現在你且降災使他失喪一切所有，他未必不當面毀謗你。」

主對撒但說，「凡約伯所有的，我都交在你手中，只是不可加害在他身上。」

撒但遂從主面前退去。」

於是約伯遭了許多極酷的打擊，財產子女，盡都失喪了。然而約伯的舉動却仍與撒但所預料的相反。約伯說：

「我赤身出母胎，也赤身歸於塵土，賞賜的是主，收取的也是主，主的名是應當讚美的。」

撒但第二次朝見上帝，將約伯的行爲，報告給上帝聽了；上帝許可撒但加重約伯的災難，使約伯「自頂至踵，遍長惡瘡。約伯遂坐灰土中，用瓦甓來爬搔身上的痛癢。」他的妻子心裏抱着不平，對他說，「你仍然持守你的善德麼。不如毀謗上帝，以求一死罷。」但約伯回答說，「怎麼，上帝降福，我們就受，上帝降禍，我們就不受麼？」

後來，約伯的三個朋友都來探望他，和他爭論。他們的大意是：「上帝是公義的；你若是沒有犯極大的，秘密的罪惡，這種災殃，決不會臨到你身上。認你的罪罷。上帝是慈悲的，也是公義的，也許可以寬恕你，恢復你舊日的榮華。」約伯與他的朋友於是乎辯論起來。書中的詩詞，極其典麗；在描摩比擬方面，並多精彩。約伯的朋友則以約伯爲有罪，故有駭人的奇禍；約伯則抗聲否認，自告無罪。最後，上帝從天上發聲，表白約伯的無罪，斥責他朋友的魯鈍。書中描寫上帝所造的宇宙，極形其莊嚴，奧妙，華美，廣大，奇文宏旨，滿紙琳琅，欲以暗示的方法使約伯覺得，也正欲使讀約伯記的人覺得，世人微小的智慧不足以領悟上帝的作爲，創造這宇宙的主宰，原是一位聰明正直的神明。

約伯記並沒有，也並沒有說能夠，解決痛苦問題。但這本書把痛苦是天降之罰的思想完全打破了。書中並且提示：善行常與榮利相連結，惡行常與禍患相因緣的世界，實不如現在的世界；因爲在這樣的環境裏，人沒有因爲善而爲善的機會，眞的善行，反由是而不可能。英國有一個諺語說，「誠實是最好的策略。」這句諺語，像許多諺語一樣，包蘊着幾許眞理；但誠實若在任何地方，任何時際都是有利益，那末所謂誠實，就不再是誠實，簡直祇是策畧罷了。所以撒但問，「約伯豈無所爲而敬畏上帝麼？」那句話，正將手指放在要害的地方。

約伯記指明天降刑罰，不足以解釋痛苦之後，希伯來思想中又發生了兩種探索的方向。第一種，畧見於箴言。

「我兒，主懲治你，不可輕看，主督責你，不要喪膽。

因爲主必懲治他所愛的人，如同父親懲治他所愛的兒子。

獲智慧，得了解的人有福了。」（箴言三章十一至十三節）

希伯來諺語中，還有一句話說，「棄棒責，則誤人子弟；」我們聽了這句話容易覺得希伯來人管教子弟的嚴厲，而不易看出這句話所開闢的新路向。我們當注意他們對於痛苦進一層的解釋，就是：痛苦不是罪惡的懲罰，也不是上帝對於罪人的報復，乃是一種教育人的訓練。不過，實在到什麼程度，痛苦是，且也可以當作，使人進德的教育與訓練，這確是一個難問題。少待，我還要回到這個問題上來講。

第二種解釋痛苦的路向，出於猶太人被擄到巴比侖之後，先知所著的那一段以賽亞書。

「他被藐視，被人厭棄，多受痛苦，飽嘗憂患；他被藐視，好像被人掩面不看的一樣，我們也不尊重他。

他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦，我們却以爲他受責罰，被上帝打擊苦待了。

那知他爲我們的過犯受害，爲我們的罪孽受傷；因他受刑罰，我們得平安；因他受鞭傷，我們得醫治。

我們都如同走迷的羊，各人偏行自己的道路耶和華使我們衆人的罪孽，都歸在他身上」（以賽亞書五十三章三至六節）

傳統的基督教神學，在這章書裏，看見好幾世紀以前，已

有先知繪寫歷史上的耶穌的一生事業。近代的思想家則以爲這段話是一篇詩的一部分；先知以詩人的翰墨，傳述其對於義人受痛苦那一件事的思考。那受痛苦的公義者，或許是一箇個人，或許是以色列民族中一箇公義的核心。以色列民族誠然崇拜眞神，好行公義，却如何被摧殘於巴比倫迷蒙的，殘酷的鐵蹄之下？但我以爲我們解釋這篇詩，以那公義而受苦的人，爲個人，爲民族，兩者，都含相當的眞理。先知於不易得的圓湛通明的刹那間，恍然有悟於永遠的眞際，得了這箇人生根本的原理，這箇原理的應用是普遍的，但除却基督的生死以外，在生人中，從不曾有絕對充分的表顯。這箇原理，我無以名之，名之曰『殉道的哲學』在一切世代中，一切民族中，人類的進化，不是以惡人的犧牲，乃是以最善良的，血和淚作代價。盲瞽腐敗的人羣，往往將在理知範圍內發明新眞理的人，在行爲區域裏主張較高的正誼的人，當作公衆的仇敵，而不當作公衆的恩人。於是乎這等人受盡了折磨，竟以酷待，社會的吐棄，逼害，甚致於死亡，當作爲善的賞賜。過後，星移物換，子孫們乃爲父祖們所砍死的聖賢豪傑，立永垂不朽的高碑。在他們生前，這些人總是因別人的愆尤而受傷，因他們所照燭所服事的人的罪孽而受害。『殉道者的血是教會的種子，』這乃是一個推放皆準的原理。在宗教生活上如此，在科學的發明上，在政治的改革上，莫不如此。不但名動天下的英賢俊傑，生活常準這個理，即千千萬萬無名的人中，亦只有一生一世竭力盡忠敬上帝，愛同胞的分子，樂意去爲愚魯的凶惡的人們，擔當痛苦，作各種的犧牲。

在討論新約中的痛苦觀之前，尙有一點，須得我們的注意。舊約中遲出的經典，已開始提及人死之後，或可在一個更好的世界中繼續生活。來世的思想，當然在痛苦問題上，佔極重要的位置；因爲今世的生活若不過是戲劇的第一幕，我們當然不能希望全劇的結構在這一幕裏完全地彰顯。解決問題的範圍於是乎大大的擴充了。

舊的錯誤不易除；以西結約伯雖已主張新的看法，然在基督的時代，災禍是天罰祖傳的愆尤或個人的罪惡之說，依然流行。門徒曾以懲罰祖罪已罪的問題合在一起，問耶穌說：『此人生而盲瞽，是他自己的罪過呢？還是他父母有罪？』耶穌回答說兩樣都不是。又有一次，他自己問人說：『西羅亞塔倒塌，壓死了十八個人，你們想他們比耶路撒冷一切居民都更罪重麼？我告訴你們，不然。』他更進一層教訓人說，『你們應當純全像你們在天的父一樣純全，因爲他叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。』他顯然不容踟躕的，計較的觀念；上帝治理世人決不像店夥登賬一般，將人的功過，編作贏餘虧欠的記載。

耶穌的生平使這痛苦問題達到最緊張的程度。一個完人，不爲別事，單單爲了廓然大公的努力，爲了實現人類最高的道德與宗教，的原故，被人恥辱，鞭撻，而釘死在十字架上；這眞足以使痛苦問題成爲曠古未見的大問題。無怪新約中一大部分的思想是關於基督的十字架的。這種思想，分作三端。第一：上帝對於世界的痛苦，—他這樣做，在道德旁觀者；他進入基督十字架的痛苦，—他這樣做，在道德上，有創造的效率。第二：新約將以賽書五十三章的經意，即我所謂『殉道哲學』者，特殊地應用在基督身上，造成一種救法的觀念。第三：新約將以上所引的箴言中的觀念稍加擴充，說痛苦之來，人若順而受之，未始無益。心田受痛苦的灌溉，豐腴滋潤正可以生出美滿的，高尙的生活來。

（一）舊約的上帝觀與希臘哲學中渺不可接的絕對觀，相離不啻天壤。舊約至少指出上帝在同情方面，進入人的痛苦。以賽亞書五十三章九節則說：『在他們的苦難中，他受苦難。』按新約所載，上帝在基督裏垂示；在這一點上，上帝與痛苦不相外的觀念，達到了含義極豐的新發展。基督的十字架，乃是時間中，上帝永遠經驗着痛苦的象徵。上帝的『羔羊，在創世的時候，已經被宰。』這樣的經驗，可以吞滅死亡。基督教斷定上帝對於受苦的世宇，不作旁觀；又斷定上帝加入人生，與人同擔痛苦，使人因此而關勝一切罪惡。這種思想，實爲基督教對於痛苦問題，最獨出的貢獻。

（二）新約紀載基督獻身，被釘在十字架上，爲人成功救法等等事蹟，往往沿用舊約祭統的觀念，所以現代人讀了，不容易領會基督舍生的眞意。在古希伯來人看，血即等於生命。『因爲活物的生命是在血中。』（利未記十七章十一節）因此，流血便可以代表生命的奉獻。不幸這種思想與近代人的思想迥不相同。許多的古宗教相信牛羊的血可以消除罪愆；但千餘年來，歐洲的思想，—在這一端上，亞洲一大半地方的思想亦然，—與這種宗教統系，毫

無交觸，所以沿襲古祭統術語的紀載，不能使我們得明切的見解。新約的著作者，要將他們自己對於基督的犧牲的覺悟，傳給他人，自不得不用當時流行的思想方式。他們說當時的宗教中獻祭諸端，都是虛空，不能成就所要成就的事；惟有基督的作爲則已爲人們成就了完全永遠的救法。但是生在古祭統底下的古人所瞭解的言語，當然已不是事過物遷之後，我們所能瞭解的言語。他們實在的意思，也許希伯來人書裏說得最明顯。

『那按着律法所獻的祭禮，禮物燔祭，和贖罪祭，是你不願意的，是你不歡悅的』後來又說『上帝啊，我來了，要照着你的旨意行。』（希伯來人書十章八至十節）

還有一點，爲神學家所未經注意的。上帝固然在基督裏完全垂示他的神性，但上帝的神性，若不能亦在他人裏垂示，使他們也『做上帝的兒女，』（約翰福音一章十二節）我們稱基督爲上帝的兒子，即不得爲有理。同樣，基督的犧牲固爲偉傑，但這個犧牲若不是一個原理完全的現實，其他的善人。若不能多少步趨聖範，我們對於基督犧牲的意義，即不能有相當的賞鑑。聖保羅爲了福音的緣故嘗直說自己以所受的痛苦，『償足基督自己的痛苦所未盡歸償的餘債。』（哥羅西人書一章二十四節。直譯希臘文，應如是說。）依神學的術語說，我們若將基督的人格與工作當作絕對獨特的事實，那末救法論，與成身論，同爲不可解的理論。羅馬教中諸聖的崇拜，誠屬極大的迷信，有時，簡直是一種復活的多神教。不過這種事情，至少在人與基督同生活，同尊榮，這一點上，不謂無意義。此外，我不願見諸聖崇拜的實行；諸聖的名單中，宗教史上佔重要地位的偉人的名字太少，而不應列入的小人物則又太多。且其所執的聖德的觀念，亦太窄，太側重苦行。

(三)希伯來人書的作者引徵箴言說，『我兒，你不要輕視主的懲治。他不但將這句話應用在普通因爲善而受痛苦的人身上，並且明顯地應用在基督身上。基督，他說，『因受苦而得純全。』這一句話，正如新約許多的教訓，久爲人們所誦習：因其過於熟聞，一般人遂看不出其中極關重要的內蘊。希伯來人書中若不明說基督因受苦而成完人，恐怕沒有一個基督教的宣教師或神學家敢公然地這樣斷定；這句話若不包蘊，基督自己亦必經驗痛苦而成完德的意義，那末所說的，就毫無意義了。

我們習聞痛苦足以鍛鍊人性，清除人心的議論，但這種議論中，有許多虛矯，有許多比虛矯更壞的廢話。痛苦本身絕不能發生這種效果。痛苦的爲利爲害，全看擔當痛苦的個人，抱怎樣的心態。人是動物，動物對於痛苦的反動，在身理心理方面，當然是反抗與憂鬱，動物受得長久了，當然是要退化與墮落的。動物如此，人若不得援助，亦當然如此。但我以爲人對於痛苦，可以有一個『超動物的。』反動。人若這樣地反動，反動的時候，必要覺得痛苦的經驗，實在是精神增長的法門。

這種超動物的反動，在各時代，各民族中間，都有在相當範圍內的現實。例如軍人的生活。軍人效忠於國家或君主，必將殺傷，倦乏，艱難，甚致於死亡，當作常事；也必在相當程度之內，將這些事，當作不可免的事。在軍人生活範圍內，有一種經久的精神遺傳，足使極平凡的人歷險履危舍生忘死；他們對於痛苦的回應，迥異於動物，絕無怨憎，鬱忿，墮落等等身理，心理的狀態。無怪新約中，保羅要以基督徒服事基督的行爲與軍人的生活相比觀。

『當與我同受苦難，作耶穌基督的精兵。凡當兵的，不以俗事纏身，纔可得招募他的人的歡心。』（提摩太後書二章三至四節）

基督教確實要人有軍人的英勇，對於痛苦，作超動物的反動，猶之軍人，在其職務上，絕無畏怯一樣。

飛機固重於空氣，聽其自然，則墮地而已；但一轉側，開其機括，加以相當的駕御，則轟然騰翔，直入雲天。痛苦亦若是。聽其自然，則悲怨卑鬱；一旦善持之，則可以引人直上靈山，翱翔於無涯。這不是謊飾的虛言，乃是可以觀察的事實。我們若細心觀察相識的男女之中，誰最優秀，誰最高尚，誰的友誼最有價值，我們必要覺得其中最爲我們欽佩的都是曾經損失，艱難，病痛，與大欲望，而戰鬬勝利的人。他們遭遇艱厄，勇敢快樂地表示了逆來順受的精神。這樣做，他們將那可以荼毒人格的災禍，化作豐腴的靈糧；『心闢的戰場上搖曳着茂盛的禾稼。』

基督既常爲人治病，我們也許可以想基督看痛苦是惡的。新約對於世界上的痛苦，並沒有給一個理論上的解釋。但在新約的教訓裏，我們看見個人可以將極惡劣的痛苦變作雕鐫至善的材料。由此，人便有了得救的道路，爲善的能力。這個勝惡的能力，就是舊神學所提的『上帝的恩

賜。』

以快樂順受的心，忍擔因盡本分，因爲善事而受的損失與痛苦，還比較是容易的事情；因爲勇敢的行爲，奮發的意識，本身就足以爲心靈的援助。最難當的是一個完全殘廢的人的痛苦；這樣的人既不能爲任何有益的事情，復必須依賴可爲有益之舉的他人，作他們的重擔。但人的經驗指示我們，就是這種痛苦，也是可以勝過的。我是一個學者，一個敎授，我的工作常在一個古大學的疆界之內，所以與痛苦的人的交觸當然沒有一個平常的宗敎師那般多。可是我亦常以宗敎師的資格探視病人。我承認我所遇見的事件中那些慘酷的災禍，延久的痛苦，往往驚心駭目，不是我的哲學所能解釋的。在這種情形之下，醫生與宗敎師的工作不同。人所望於醫生的是行爲，所望於宗敎師的是言語。有時候，我深覺我可以說出的慰藉，簡直是空虛無物的妄談，說出來好像是譏誚人似的。但有一兩次，我忽然覺得那身受痛苦的人用不着我的慰藉；他們已經戰鬭勝利了。我對於他們無話可說；但他們對我，却有重大的意義，因爲我覺得這樣的戰勝，正是四圍的人所需的光明。

在這種情形之下，我常想到文學批評家所推崇的，英國第二個大詩人，密爾敦。在英國史上政局最亂的時代，他作格林威爾的秘書。他寫了許多辯論神學問題的文章，搭擊他心目中以爲反對上帝眞理的人的思想。到現在，沒有人再注意他在政治上的貢獻了；也沒有人再作誦讀他那些辯論文的夢想了。我甚致於想英國也沒有許多人把他的長篇詩，那些人人稱讚的傑作，都讀過一遍。不過人都知道他盲目後，不能再作政治道德的活動之時，所作的盲目詩。少有人讀了這首詩不受感動的。這首詩開端雖是鬱勃的長嘆；

『靜念我光，如何遂熄
未及半生，廣宇黯黑。

結尾便是恬靜，完全順受的精神：

『顧彼侍立，亦服其勞。』

譯名索引

本書英文人名地名，兼少數哲學神學名詞，或依時人譯，或依己意譯。茲擇其不甚流行者，按英文駢㩀次序，列於下，供備考。

第一講

Antecedant	前象	Homer	荷馬
Aristotle	亞里斯多德	Incarnation, doctrine of.	成身論
Bacon, Francis	培根，法蘭西斯	Ionia	伊屋尼亞
Bohr	鮑爾	Jumna	瞿那河
Cicero	西西羅	Plato	柏拉圖
Consequent	後象	Plotinus	柏羅提那
Descartes	笛卡兒	Protestantism	新敎(此譯不甚妥)
Efficient Cause	動因	Reality	實有，實在(此用實有)
Einstein	哀痕斯坦	Rutherford	盧拾復特
Final Cause	究因	Socrates	蘇格拉底
Galileo	甘立里阿	Thales	台利斯
Ganges	恆河	Trinity, doctrine of	三一論
Heraclitus	罕拉克拉脫斯	Xenophanes	色諾芬尼。

第二講

Alexandria	亞力山大城
Analysis of Matter	物的分析(書名)
Bergson, Henri	柏克森

Clement	瑪里孟德
Democritus	德謨頡利圖
Eddington	靄亭登
Elan Vital	生活力
Epicurus	伊壁鳩魯
Hegel	黑智爾
Idealism	唯心論，或譯觀念論
Kant	康德
Mach	馬赫
Nature of the Physical World, the,	物界的性質。(書名)
Newton, Isaac.	牛頓
Nietzsche	尼采
Pearson	派爾森
Russell, Bertrand	羅素
Spencer, Herbert	斯賓塞爾
Ultimate Reality	究竟實有
第三講	
Adjective	狀物詞
Apriori	先天的
Avatar	垂迹
Bentham	邊沁
Berkley	布克立
Butler	潘脫勒
Contemplation	冥想
Crace	葛羅謙
Francis of Assisi, St.	埃雪西的聖法蘭西斯
Gentile	金諦里
Gnosticism	靈智主義
Green	格林
Hobbs	霍布士
Hume	侯謨
Leibnitz	萊布尼茲
Marx	馬克斯
Mill	穆勒
Shaftsberry	沙甫慈白利
Substantive	名物詞
Theosophy	靈智學
Wordsworth	吳盛屋斯
第四講	
Blood feud	血統爭鬬
Cromwell, Oliver	格林威遜
Faust	浮士德
Goethe	哥德
Huxley, Julian	赫胥黎猶林
Milton, John	密爾敦

道德的探險

劉施廷繼芳譯述著

第一篇　尋道德

第一章　尼采與詹理斯

最近五十年有好幾點很像歐洲文化復興的一個時期。相同各點中，不能看爲不重要的，就是：這是一個道德觀念談叛的時期。然而道德若倚賴反叛的人生，不能持久的，不過幾時，是要使人厭棄的。這一點和從前一樣。不過把現代和文化復興時代兩相比較，有一點不同之處。這就是現代是對於道德很有興趣。

譬如說尼采罷，他是反叛潮流中文壇上的一員大將。然而他關心的問題，是道德的改造。他破壞，然而他破壞的理由，是要因破壞而建設。他說：

貫理與生命

『我們向前看，看見許多可怕的事。一個極混亂的時代。樣樣都如液體一樣。沒有一樣事物有他自己的價值。沒有一件事物，說「你不應當」。這樣的狀況是忍不住的。這種破壞的現象，我們必極力反對創造。對於這些毫無歸宿目標，我們必須反對一種目標，就是一創造這樣現狀的目標……爲這個緣故，目標是目下極大的需要，並從前一切時期，都更重要。此外一種極大的需要便是愛。新的愛。』

從尼采看來，倘若沒有分明達到的宗旨，沒有固定的理想標準，生活便是無用了。尼采最不肯認爲深意的就是：「今天吃喝，明天要死了」這種放任的態度。詹理斯的

主張在這一點上，也與尼采相同。他與尼采一樣的看法，他看「上帝是死了」。根據此點却要從美學立足點上創造一個新的道德。他在他的著述生命的舞蹈上說：

『生命必須是一個大冒險，隨處都是危險。因此一對明白的眼睛，一副多方的同情性，一個勇壯的胆量，一個百忍的心，是一切好生活的需要品。祇有了這些品樣，一個美術家才能達到成功的地步』

尼采與藹理斯兩家道德改造的探險，我覺得藹理斯的比較起來是爲有價值，因爲根本上，比較起來，他是積極的。在他的哲學中，倫理學實際上是包涵在美學之中，因此道德是看爲「生命舞蹈。」藹理斯自以爲他的眼界根本上是與希臘人一樣。這種眼界在歐洲十八世紀中曾經那個著名的夏夫芝白立爵士第一次有意的重行興復。藹理斯自己的主張中，所有的新的特點，都在他所極力主張的一點，就是說：美學的生活深非以科學爲根底是不可能的。這一點，從原則上說，藹理斯也是不錯的。譬如說，倘若一美術家做好了極美建築屋頂的計畫，好到十全，倘若他沒有顧量到建築材料方面，想不到這屋頂需用何種材料，受得起多少壓力，支撐得多少重量，這個屋頂，無論如何美，必免不了坍毀。生命的美術，也是一樣。也必得根據精透的心理知識。藹理斯曾經用很久的時期研究兩性的心理，因此他的生命舞蹈那本書中所提倡倫理的觀念是建築在這個兩性的心理學基礎上。原書三十三頁上說：

『舞蹈與建築是兩種根本的首要的美術。舞蹈是一切從人身自己表示的美術之源流。建築的美術是一切人身以外的美術的起頭。結果是這兩種美術聯成一起的。音樂，演劇，詩歌，是從舞蹈的大源流發出，雕刻，圖畫，一切繪樣的美學，從建築的大源流發出。從這兩種首要的美術以外，沒有別的根本美術。因爲這兩種美術的原始比人更早，舞蹈又是這兩樣中在前之一。舞蹈無論是宗教的，或是戀愛的，都是一樣，都是原人的表示。宗教的舞蹈是從我們所知道人類最初的時期便開始有了，戀愛的舞蹈，是人類未來從前久已有了。』

但是，我要問：藹理斯因爲要找一種美術去形容倫理。是不是找錯了一種？他所舉的兩種首要的美術，他是不是應當選取建築？他說：「建築的美術，是我們人身以外的一切美術的開始。倫理根本上是講究我與我身以外的世界的所發生關係。這是因爲不但在我以外，世界還有別人，這些人都有他們的權利，這些權利，我都必得想到顧到。就是說不顧別人，單顧我自己吧，我也必得想到，這些人對於我自己的發展，有何影響。任何心理學家，都會告訴你心理的健康，全靠情愛，漸漸的向外轉。情愛，在嬰兒期時，是單向內的，倘若不漸漸的，經過訓練，向外轉，必定要成一種神經病，顧影自憐，如同希臘的神話中所述的拿基索，自己與自己的影鍾情，因而發生戀愛，以至於死。還有一點，舞蹈是不過片時的歡娛，建造是有永久的用處。倫理學是研究建築的科學。一種好的倫理學，如同好的建築，結構與裝潢必能兩相融合兩相輔助的，不過這兩種之中，結構是更根本的。

藹理斯又說明，舞蹈是各種美術中與兩性情感最有密切最深固的關係。就在這一點上，倘若我們注意到兩性情感上生物的功能，就看得見延傳人類是他根本的功能。延傳人類，也是一種建造。藹理斯所說的「鳥類狂樂的兩性舞蹈」，不過是築巢的創作，與哺養子女的工作的一種預備而已。人類各種最重要問題中之一，就是要使人的兩性情感能得有創造的表示而免却破壞社會組織的表示。人的兩性力是用在生育子女上的不過一部份而已。餘留的兩性力是，經過了一種昇華的手續，用在藝術上—無論是建築或是舞蹈，如藹理斯所說的，包括其餘一切的藝術—文化就是這藝術的產物，也可說是他的副產物。藝術並不僅是一種放洩危險力量的保險門，藝術是能創造高尚靈性價值的。雖然如此，藝術却是生活的使婢，生命是藝術的主人。

哲學向來把人的理想標準，分成三種追求：（1）善（2）眞（3）美。這樣的人心分析，比那個把善與美混合爲一的更透切了。希臘文中的 Kalon 可譯爲「美」，也可譯爲「善」，然我們不可根據這一點，便說希臘人不分「美」與「善」，因爲柏拉圖的學說中，已含有這眞美善三開的分析。用英文的人可以用 fine 及 fair 等字，形容人的容貌也可以形容人的品行。希臘人與現代英國人一樣，很明白「善」與「美」兩樣之不同，不過希臘人與英國人對於這兩樣的比較重要不同而已。凡要試將美術看爲道德因而拋棄道德用美術代替的都是不科學的。「善」與「惡」，「美」與「醜」是人心兩種不同反應的表示，兩樣都屬於心的原有結構。其實，物競天擇已經有了數十萬年的工作，既然

把一切人類中種族團體忠心不完備者都淘汰了，我們可從生物學的立場上斷定，道德感覺，比美術的感覺比較起來，是更根深蒂固的，因爲這團體的忠心是道德的，有忠心的便存留，忠心不完備的被淘汰，那生忠心就是說道德，是有助生物在物競之下生存的價值，比美感的價值是更大了。這樣看來，倫理不僅是生活的藝術，也不僅是生活的科學。倫理是生活的藝術與科學，但二者之外還有別的。我們必要申述這一點。然而因爲這樣，我們更應當歡迎譎理斯所注重的兩點：

(1)行爲是一種藝術。因此，與其餘一切的藝術一樣，除非先清楚了解生活的目標與技術，願意經過深刻的克己訓練，是學不成功的。

(2)行爲是一種科學，因此必得下一番不分心，無私見的工夫研究人生的事實與狀況。

對於人生事實中重要的一部份，所做兩性的心理學，譎理斯自己已有極重要的貢獻。然而旁觀者——也是其中之一，——覺得他的倫理學是單邊的重的，因爲他對於兩性的一方面看得太重了，對於其餘各方面的事實，例如經濟學家所注意的事實，社會學家所注意的事實，以及法律學家所注意的事實，都欠加以相當的意注。我們覺得這樣偏倚的倫理學，應當糾正，使他不偏不倚，得一種均衡。不過我們要做這種工作的人，却不批評反對譎理斯的人，也不反對他的方法。

不過我們若把倫理學看爲一種科學，立刻便發生一個極重要的問題。科學是不喜歡「固定」的。科學時時刻刻對於一切「古人所說的」問題。科學是靠冒新險過日子的。這樣說來，倘若道德要成爲科學的，是否也要如此？我主張是必得如此。道德必得對於已往的成績起疑問，也必得做試驗。但是我說「要做試驗」，必加上一個限制。我所主張的道德試驗必須是與科學家的試驗一樣，與誨淫的小說家所用的「試驗」完全不同的。

尼采在英美的思想界上所發生的影響遠不及在歐洲大陸上所發生的影響。我記得二十餘年前在德京柏林時，有一位德國朋友告訴我說；「這裏需要尼采。因爲在英美個人所得的機會大，在德國個人壓在國家主義之下。現在時候到了，個人在德國也應當把他應得的權利表示出來，就是表示得過份一點也無妨」。從這番話我又聯想到數年之後一位德國神學家告訴我的話；『德國教會第一樣本分到最後的本份就是一樣：遵守羅馬十三章第一節「在上有權柄的，人人都當順服他……凡掌權的都是上帝所命的。所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命。』路德馬丁當年所提倡的自由，不是政治的自由。恐怕我朋友所說的是對的：在不主張有政治上自由的遺傳中所傳的基督教，必得經過一種如尼采的反基督教的主張，方爲合用。

然而破壞，至多也不過是一種改造的準備手續。不要說進化，是單要生存，也必得建設。尼采的目標是建設，他自命爲反基督教的一個最大前驅者，然而任憑他怎麼說，在他哲學的膚淺外表之下，他有與基督極相近之處。他所做的著述的一種實拉蘇斯脫拉如此說，有這樣一段話：

「奉我的愛與望我懇求你，千萬莫把你靈認中的英雄丟了。把你至高的希望保得聖潔。

倘若你對於你的生活的信心大一點，你就不會向目前片刻投降了。然而你沒有骨格，你不能等待，你連暫時怠惰都做不到。

「英雄的理想標準」的反面便是「要各方面都完備發展的理想標準。這樣的反面是極美的，並且是很可愛的，然而這樣的反面祇有好人方能用他作標準，這樣的好人必須從脚底上好到頭頂。」

對於尼采哲學的這一方面，我後來還有機會要再討論。此刻，我必要鄭重申明的是：尼采的人格，雖然很偉大，他對於現代倫理學的貢獻，却完全是消極的。這個我相信是因爲他所主張的「求權能的願力」，就是他拿來作他倫理改造的系統，是滿有聲色與火氣，但實際上是完全消極的。因爲「權力」若離了指導權力用處的宗旨，便成爲空無實際的觀念。所謂「權力」者就是達到目的的可能。倘若我的目的是不過最多得一點權力，我還不如看見火鷄，求與他換靈魂。單要權力，不顧到權力何用的慾念，是心理學家公認的一種神經病。這種慾念中平常是一種有「自卑蘊結的人求解脫以彌補其缺點，到了過份的時候，便發生的」神經病。這顯然不是有力量的表示，正是無力量的表示。一種哲學，倘若他的基楚含有神經病的病徵，是應當對他起疑問，應當起不信仰的心的。

（本章已完　本篇未完）

哀詞新譯

李榮芳

第一篇

一A緬懷黎庶之城兮，於今何竟獨居！
列邦稱雄之國兮，茲已猶之孀嫠！
諸省推尊之后兮，何竟流而爲女厮！
二B淚潺湲於滿面兮，夜太息而傷悲，
雖情人其衆夥兮，憫慰之人其誰？
朋非寇讎即敵人兮，憑詭譎以相隨。
三C丁災厄而創痛兮，猶大流遷而外居
僑寄乎列國之中兮，曾無處乎安舒
凡彼强迫之人兮，追及之於隘隅。
四D守聖節既乏人兮，郇道路其傷悲，
瞻彼城堞之蕭寂兮，嘆彼祭司之嗟欷，
彼淑女亦遭難兮，心鬱邑而萎霏。
五E顧仇人已爲首兮，彼强敵其亨通，
亞衛蓋施以責懲兮，由其罪之怙凶，
彼兒童其遯藏兮，轉徙乎羣敵之中。
六F嗟郇民之威榮兮，悉遺棄而消失，
侯與伯如麋鹿兮，尋芳草而無得，
强狂馳而追迫兮，慨精疲而神竭。
七G郇臨難而遇迫兮，念往昔之光榮，
其民陷于敵手兮，無人作其救星，
瞻彼荒涼而悼獨兮，讎乃肆厥譏評。
八H郇猶不潔之物兮，固叢罪而多愆，
復裸裎而暴其軀兮，人轉敬而爲嫌，
竟唏噓而悲嘆兮，身退轉而不前。
九J紛汚穢之沾襟兮，不念已之前程，
故頹敗于非常兮，莫慰藉而同情，
求亞衛之憐苦兮，讎桀驁而驕矜。
十K敵攘臂而攫奪兮，截取郇之寶珍，
覩夫外邦之人兮，濫入聖闕之殿門，
主雖曾禁其入院兮，彼蠢然而罔聞。
十一L民嗷嗷以索食兮，胥太息而悲傷，

翼蘇生命之煎迫兮，持美物以易糧，
求亞衛之顧盼兮，吾至卑而徬徨。
十二M爾過路之行人兮，胡不介意而瀏覽，
有若余之際遇兮，感痛苦之非凡，
值亞衛之忿怒兮，懲治我以示嚴。
十三N從高天而降燧兮，炙吾體而難堪，
布密網絆吾足兮，勒我轉而歸還，
我蕭條以終日兮，慨精竭而力殫。
十四O吾罪軛彼親縛兮，俾轇結而不開，
繞吾頸以是軛兮，我神蹶而力摧，
主授我于敵手兮，孰能禦之而挽回。
十五P吾城中之勇士兮，上主俱不顧憐，
彼鼓衆以擊我兮，復傾覆吾青年，
主蹂躪猶大之居民兮，猶酒牀流液之潺湲。
十六R故吾悲傷痛泣兮，淚滔滔而長流，
慰我甦我之人兮，咸棄我而遠遊，
以寇讎之獲勝兮，淒吾兒之悲憂。
十七S郇城舉手而祈援兮，竟無人乎撫慰，
亞衛命四隅之人兮，盡與雅各作對
郇都居彼之間兮，猶被棄之腥穢。
十八T亞衛行無不義兮，惟吾背其典章，
萬民須聽吾言兮，且鑒余之憂傷，
吾童子與淑女兮，悉被俘於他鄉。
十九V吾招余之親友兮，盡爲欺詐而無良，
吾祭司與長老兮，徧覓城中之餱糧，
值求生而不遂兮，俱一旦而喪亡。
二十W亞衛憐吾痛苦兮，且顧余之愁腸，
因吾忤逆不道兮，心鬱悒而憂傷，
外遭白刃之殺戮兮，內染疫癘而死亡。
二一Y聆我嗟歎之人兮，莫或釋我之憂煩，
聞主降我以殃兮，敵踴躍而心歡，
及主宣示之日兮，敵乃與我同然。
二二Z願彼惡之暴露兮，盡上達于主前，
願主懲彼之邪惡兮，如懲余之罪愆，
以吾歔欷而嗟嘆兮，心嚶悒而衰殘。

禱文

趙紫宸

我們趁這新年的第一日，趁這幽靜的清晨，聚集在你面前，將自己奉獻給你，作純潔的祭禮，天父啊。我們要在你面前，重新立約，要更親切地了解你的旨意，更透澈地明白我們的責任。我們第一要認識你，全能慈悲的父啊。認識了你，我們要求你洗掃盪滌我們的心靈，使我們的心靈，做你的聖殿；也要將這對於你的認識與信仰，在我們同胞中間推廣流傳。懇求你使我們知道我們的生命，我們一切的一切，都是你的；因此，我們的眼應當為你觀瞻，我們的耳，應當為你聽聞，我們的身軀，應當為你動作，我們的心靈，應當為你運用，以致你的聖名在我們的經歷上得永無止息的光榮。懇求你教訓輔導，在我們面前引領着，以致在山河海嶽花卉草樹禽獸虫豸的美麗中得見你的彰顯，在日月星辰雷電風雨烟霧雲霞中得見你的威嚴，在聖賢的訓誡，英傑的勇毅，師傅朋友的溫愛，婦女童稚的美情中，得見你的神化與感應，更在我主耶穌基督的言行中得見你對於我們奇與無窮，浩瀚無量的愛與權威。因為我們是你的，神啊，父啊，我們要完全誠服，完全奉獻，做了你的永久的奴隸，也做了你的永久的子女，受了不能解放的桎梏，也受了毫無羈束的自由。我們切切地愛慕你。我們深深地感謝你；因為我們知道世上千千萬萬的門路，都是你賜人恩惠的門路；我們經驗中千千萬萬的現實，都是你表彰自己的現實。無論是健康，是疾病；無論是喜樂，是悲傷；無論是自由，是拘束；無論是晴明，是陰晦，是生是死，是現在是將來，一切都與我們有益，一切都是你的榮耀。

在這元旦的清晨，我們要放下從前一切非，要瞻仰了解我主耶穌基督裏一切眞，一切善與美，一切努的犧牲，自然的恩愛，清朗圓潤的榮光。凡是懶怠，汚穢，凶惡，卑陋種種惡，父啊，求你在我們中間除滅；凡是良善，喜樂，清潔，正直種種善，父啊，求你培養，使我們的人格漸漸地得以達到耶穌基督充實的身量。求你時時使我們的舊人死，時時使我們的新人生；也求你將你執有的自新力放在我們心裏，使我們有自己日新的權能，能夠擴展創造我們的生命。

慈悲的神，天父啊，在於你，舊的都已過去，一切都是新的，因為在耶穌基督裏，一切都更新了。我們求你的靈運化我們燕京大學各項籌畫與事業上，使凡供職的人，教學及就學的人皆能學習認識我主耶穌基督，以他的心為心。求你使我們的團契日益堅固，在凡事能夠表顯你的恩慈，成全你的旨意。求你使我們在飽足中不忘記貧苦的同胞，在平安中，不忘記遭遇憂患的同胞；也使我們盡心竭力宣傳耶穌自由平等的福音，對於社會國家作切實的貢獻。求你早早拯救中國，在我們國家棄舊換新的變化中，引導我們，保護我們，使我們從努力犧牲的生活，歸榮耀於你的名。我們所求，都是因為耶穌的聖名亞們。

新書介紹

基督教中學校宗教教育的研究，繆秋笙 畢範宇 編著

十九年三月初版，中華基督教教育會出版

（上海圓明園路二十三號）

斯書係繆畢二君經年調查的結果。二君歷經七八省，並通函調查，故書內實用的材料豐富，此外有具體的建議更有可採納的價值。熱心及從事於宗教教育者不可不讀此書。

教會要聞

中華基督教勉勵會協會會長畢來思致國內各勉勵會及友好諸君書

敬啓者；各國勉勵會將於今年八月五日至十一日，舉行世界大會於德京柏林。近接世界勉勵協會會長博林博士，及會計樊德生先生公函，向本會建議，可否由本會遣派總幹事周志禹先生代表中國出席，經本會委員會於月之四日開會，議決遣派周總幹事代表本會出席柏林大會，其所需旅費，准由世界協會去年津貼本會之餘款項下，撥付國幣一千元，請世界協會再協助三百元，其餘二百元，則由國內各勉勵會及友好諸君隨意捐助。此款今已有人開始輸將，倘蒙尊處樂意贊助，則無論一元至十元，或十元以上之數，皆所歡迎。周君此去，對於本屆世界大會，及本會工作前途，皆將大有裨益，因想 璆處必願有分於此，用特具函奉聞，幸賜垂察順頌　道安

中華基督教勉勵會協會會長畢來思敬啓　四月十一日

注意　如蒙賜款請寄上海圓明園路二十三號四樓中華基督教勉勵會協會

旦社
吳雷川
第六期
旦社編輯
民國十九年四月十五日

目錄

從佛家的趺坐念咒道家的鍊丹修仙說到我們的讀經祈禱　馬鴻綱
母親（詩）　江鳥
詩　靳文中
禱文　靳文中
靈修大會的記錄　岡記

從佛家的趺坐念咒道家的鍊丹修仙說到我們的讀經祈禱

馬鴻綱

佛家修養的方法，約爲自力派之面壁趺坐，和他力派之念佛念咒兩種。其實如楊子所說的：「道非本不同，非本不一，而末異若是。」蓋自力他力之方法雖異，而其道果則一。佛講趺坐，亦事念佛。佛說「三界唯心，萬法唯識」：亦云「稱阿彌陀佛號一聲，能滅八十億刼生死重罪」。佛雖二者兼備，他們的門弟子，則各擅其一了。淨土詩云：「禪淨何曾有二門，分禪分淨無須論。禪歸淨土本同體，淨入禪心即其眞。……」。是云禪淨二者從根本上說來，本是一塊的事情。試先言趺坐。

趺坐本係個人內心之「虛極靜篤」修養的工夫。擒賊先擒王，今先拿佛來作個比仿。按受胎經觀佛三昧經雜寶藏經等所記載。道是說宮面堂皇的佛敎，便是佛在閻浮樹底下四十八天的工夫坐出來的。因果經云：「菩薩以慈悲力，於二月七日夜，降服魔已，放大光明，即便入定。」佛這四十八天的趺坐，和耶穌在曠野四十天的受試探相同。據大乘經所載。魔王見佛大功將成，不勝怵惕之至。遂引弓而射之。佛合掌當胸曰：「善哉！善哉！」。佛頂陡放光明，慈光四射。箭在無形中，已落地化作灰塵了。魔王見武力不足以勝佛，化作一個傾國傾城的姑娘。漫跚跚的，嬌滴滴的，走向佛面前獻媚。佛神色不動，容貌怡然。復合掌當胸曰：「善哉！善哉！」魔王見佛不爲女色所動。遂復搖身一變，化作佛之愛妻攜其幼子，牽佛衣而泣。佛心如有所動，既而復曰，「吾今勝過世上一切魔王矣！」於二月初七日，天拂曉時，遂成正覺而入大定。知老死之苦，以「生」爲本：離「生」則無老死矣。而「生」又以「無明」爲基，滅「無明」則一切都滅矣。於是順觀十二因，夜分破時，得知慧光，成一切種知，而佛果成矣。

在佛敎之流行東土十二大宗派之中，最注意趺坐者要算是禪宗了。禪宗專講：「三界唯心，萬法唯識，以融宗敎。」他們悟道後，都是以心證心，密密相傳，不令人知。所以他們不立言語，不著文字。直指本心，以見性成佛爲要義。他們都是一人傳一人。及得到垂統的人後，即入深山面壁苦修去了。例如禪宗第六祖，姓劉名慧能者，嶺南新州人也。家貧，鬻以供母。聞人誦金剛經，問所由來，遂往黃梅山參拜五祖。五祖驗知其根性太利，令入舂房舂米。人稱之爲盧行者。約八月之久。一日五祖設席令羣弟子坐。各述一偈，以表心得。上坐大弟子神秀題壁曰：「身是菩提樹，心是明鏡臺，時時勤拂拭，免得惹塵埃，」下坐盧行者接着吟道：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」五祖知其道果已成，遂示以密訣。盧行者遂獨入深山，面壁苦修了十餘載，方出而設壇說法。

論到趺坐的儀式，不過是盤腿趺坐，合掌當胸，和廟中泥塑的南海觀音菩薩一樣。論到牠的用意，不過是要在靜默中去明心見性，圓覺極悟，以冀去一切煩惱，得一切智慧，歸結到一個「正覺」而已。話雖然說的這樣簡單，然到了正事上，却不是一塊容易的事。二年前的秋天，有日本的佛敎觀光團，至北平在廣濟寺設壇說法。我也老實不客氣的，鬼頭鬼臉的混進去，在裡邊聽講。燈光耀目，鼓樂喧天。一個一個都禿着頭，剃得連點頭髮根兒都沒有。兩相掩映，一室輝煌。我當時便想到，西廟上所說的：「面團團，聲浪浪，只少個圓光了，便是泥塑的僧伽像。」那嗎，他們却是不少圓光了，自然就會佛態態的成了僧伽像了。及至入坐聽講時，却大失余之所望。臺上講的是日本

從佛家的趺坐念咒道家的鍊丹修仙說到我們的讀經祈禱

龍谷大學教授，湯次了容先生。下邊聽的是些口稱善哉善哉的和尚，和些善男善女。我坐在前面的個極角上。一方聽，一方回頭觀察聽衆的情形。見前排當中，有一位年約二十多歲的和尚，合掌當胸，盤膝於坐椅上，態度頗爲莊嚴。我一眼看過，不禁聳然起敬。可是及我凝神細看了一會。才發現他的眼皮時起時落，不住的向左端斜視。我順着眼光找去，才知道光線是釘在一個少婦的身上去了。我心中又是氣又是奮，不禁罵了幾聲花和尚。相你這樣的東西，還明白什嗎是趺坐!?什嗎是佛法!?更說不到湯先生所講的什嗎華嚴經中的六相——自業相起，至無盡相止，而所謂事事無礙境界了。閒言少叙，趕快的，再述他力派的念佛念咒罷。

（未完）

母親（詩）

江鳥

世界上無端的起了風波。
在天涯的那廟啊，
又有了另一個我。
宇宙到處裡都是家鄉：
又何必把靈魂寄托在她身上。
況母親啊尚臥病在牀。
大憂啊依然是迷漫天壤。

* * * * *

殘照映得那世界上起了紅雲。
母親的愛依然是牽住身心。
南山上的楓樹不住的招展。
道是說：
上帝的愛海闊天長無涯無邊。
羔羊啊：
你應當完全馴服；
萬不要自以爲是啊去走歧途。
我是一男啊亦是一女；
我是你父啊亦是你母。
環球四萬八千哩路；
你的心聲啊爐嘗向我傾吐。

* * * * *

世界上無端的又起了風波。
道是說人生啊，
不是要來享樂。
神密的情感是混然一個。
既作了菩薩啊，
自不應再當閻羅。
況且宇宙啊已失掉了你的寄托所。

一九二九，十二月三十日，夜半侍母病隨書

讀了馬鴻綱的「讀耶穌釘十字架泪書」（詩）

靳文中（年十五）

「他」雖然受鞭笞嘲罵；
但是順了主命；
承受了上帝的托付，
「他」必然快樂。
「他」身體雖受了痛苦；
但爲世人贖罪；
完成了上帝的旨意，
「他」必然歡忻。
「他」雖被釘在十字架；
但是使命在身；
但是救了世人；
剷除社會罪惡，
「他」必獲無限安慰。
求仁得仁，怎麼反爲「他」痛恨？

寄自蘇橋中華基督教會

禱文

萬能的大主宰，因爲你的寶光照耀我們心裡，把魔鬼的一切罪惡驅走了，使我們光明；但我們弱小的心總有時顧慮不到，恐失足沉淪。懇求我天父照徹了我們的心；使我們變成主所喜悅的門徒。

父啊！因爲你的靈至聖，使我們的憂愁，痛苦，有所寄託和化散，永久快樂爲主奮鬥。

我們深信主的愛，我們的心靈，行爲，願被主高潔幽美的熱誠博愛所薰陶；尤望你：把我們社會中，千奇百怪，黑暗重重的虛僞罪惡打消；要格外奮興拯救我們青黃不接的中國，使牠脫離危險。這些要求願主收納；更願扶助我蘇橋教會，爲主作證。一切權柄，榮耀，都是主的，永久無窮。啊門！

禮拜日祈禱

寄自蘇橋中華基督教會

靈修大會的記錄

這次臥佛寺兩天的靈修大會（三月二十八日晚至三十日晚），是根據三月七日在北平滙文神學的全體大會議決案而舉行的。大家因爲感覺到，同志應分結合起來努力聖工的需要。故在全體大會上通過了個議決案。要使旦社作爲永遠的建設。永遠在一個旗幟之下，把天底下地面上，不要臉不怕死，愛耶穌愛上帝，願意獻身在主的臺前作爲

靖文中（年十五）

岡記

燔祭的同志同道癡姑娘獃小子，連合在一條戰線上。一方面去發現宇宙背後的眞實中的眞實，和生命深處的生命裡的生命，又一方面把這眞實中的眞實和生命裡的生命，融化在老君爐裡，鍊牠七七四十九日，使那白熱的眞實和紅燒的生命鍊成一粒似夜明珠般的金丹。這金丹可以燒落專制帝王的宮殿，可以搗毀白斯底兒的囚獄。只因爲大會上的議論複雜，意見分歧。黃君才提出來，在相當的期間之內，籌備個退修會。找一個遠山疏林的地方，當着這生意初萌的時機。我們深深的靜靜的，切切的烈烈的，去祈禱去談道，去商酌去討論，去建設我們永遠永遠的事業。現在我們的靈修會已是於二十八日的晚六點，在西山臥佛寺開始吃飯了。現在我們的旦社社友已是於三十日晚四句半乘第一號的大汽車返校了。我不會那按着賠勝數腿式的記錄。我所記的謹撮其大要而已。

（一）我們這次的靈修會，是在質不在量，在精不在多。可是也到了三四十人。

（二）我們今次最大的事工，（1）改選職員，（2）修改簡章，（3）立定工作的目標。至於改選的職員和修正的簡章另有專載，茲不備錄。論到我們「工作的目標」，還需諸位境外社員的批評，或導師們的指導，才算完璧。今不過暫記大會上通過的草案而已。

本社工作的目標

聖徒保羅說：「我們揮拳不是擊空氣的，我們賽跑不是無定向的」。我們既在基督裡要聯絡密切的友誼，宣傳上帝的福音，作永遠的建設。自不得不糾合同志，順着同一的戰線猛進。故於一九三十年三月三十日在西山臥佛寺舉行靈修大會。去重新沾定本社的價值。去愼重考慮本社將來之發展，及其工作的目標。我們的目標是。

（一）糾合同志，在生活上知識上彼此提攜。作將來專門工作的預備。

（二）共同計畫與努力，務於十年內兌一相當的社址，作吾社友研究退修及工作的根據地。而同時設置專門工作的人才。

（三）我們的眼光要放大在全國的宗教事業上。我們的工作要分作文字和講演二種。（一）我們要訓練我們文學的天秉，和宗教的修養。筆之於文，分散在全國全球。喚醒上帝所撿選的子民。（二）我們要充滿了上帝的愛和能力。至各地各處，對個人或團體宣傳上帝的福音。至於其他工作，則因時相宜，另行規定。

（四）在具體的計畫尙未實行之前。我們臨時的工作，便是因時因地在可能的範圍內，去作可能的工作。

衆位同志！衆位社友！衆位在主裡的弟兄姊妹！我們深信上帝是我們父親，耶穌是我們的道路。凡事滿了盼望，滿了信心，滿了生命。只要脚踏實地的去幹去作去拼命。區區工作的目標，算不得怎樣的一會事情。唯願

上帝祝福他的事工，和他的兒女。

一九三〇三月三十日草案由大會修改通過。