

“基督教历代名著集成”系列



虔诚生活 许革勒文选

[德]许革勒 (Friedrich von Hügel) 著

徐庆誉 戴盛虞 谢扶雅 译

章文新 校

许革勒 (Friedrich von Hügel, 1852~1925), 20世纪初叶著名的宗教哲学家, 就哲学学派或体系来说属于批判的实在论 (critical realism)。

The Devout Life
Selections from von Hügel

宗教文化出版社

014036295

“基督教历代名著集成”系列

B978-53

15



虔诚生活 许革勒文选



[德]许革勒(Friedrich von Hügel) 著

徐庆誉 戴盛虞 谢扶雅 译

章文新 校

6978-53
15

*The Devout Life
Selections from von Hügel*

宗教文化出版社



北航

C1715793

图书在版编目(CIP)数据

虔诚生活:许革勒文选/(美)许革勒著;章文新译. - 北京:宗教文化出版社,2014.1
(基督教历代名著集成)

ISBN 978-7-80254-809-1

I. ①虔… II. ①许… ②章… III. ①基督教-宗教哲学-文集 IV. ①B503-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第014715号

香港基督教文艺出版社授权

虔诚生活

——许革勒文选

[德]许革勒 著

徐庆誉 戴盛虔 谢扶雅 译

章文新 校

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095207(编辑部)

责任编辑: 范振涛

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092毫米 16开本 23印张 450千字

2014年1月第1版 2014年1月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-809-1

定 价: 78.00元

编译基督教历代名著序言

金陵神学院托事部主持编译基督教历代名著,盖认为将基督教两千年来的重要典籍名著译成中文,对中国基督徒思想与信仰的发展,必将大有助益。

这一大规模的翻译计划乃 1941 年肇议于四川成都者,由孙恩三、葛德基(Dr. Earl Cressy),及现任本编译所主任章文新(Dr. F. P. Jones)做初步计划。1942 年聘徐宝谦主持编务,惟徐君不幸于翌年因覆车遇难,工作颇受打击。

1944 年章文新自华返美,重新调整计划,由纽约协和神学院院长范都生(Dr. H. P. Van Dusen)及金陵神学院托事部主席德彬杜甫(Dr. R. Diffendorfer)约请美国神学界权威多人,商讨整个编译方针及审订所选取材料。经过多次审议,乃决定将全部材料编为三部;第一部包括自第二世纪起迄改教时期的代表作,第二部包括自改教时期起至 1880 年左右的代表作,第三部包括近代及当代的代表作。计第一部有十卷,第二部有二十六卷,第三部有三卷。每卷约请权威学者一人,负责编选材料,可能时并撰写该卷导论,致是全部计划乃告完成。托事部将这些宝贵作品献给中国教会,深信它们确能忠实地反映基督教历代的重要思想及中心信仰。

1946 年章文新重返南京,按照上述计划进行。不幸内战扩大,工作难以推进,一部分已完成译稿亦未能出版。迨 1951 年,托事部决定在美国继续此一有意义而艰巨的工作,并附设编译所于德鲁大学(Drew University, Madison, New Jersey),工作乃得恢复。编译所成立后,特约学者多人从事翻译,每一译稿均经编译所诸专任编辑数度与原文对照,并加修正。若原作为德文、拉丁文或希腊文,则除校对英译本外,并校对原作,务求于传述原意方面达到最大限度的准确性。

自“道成肉身”以来,世界充满了一种新的力量。本丛书所以指出两千年来这一种力量在人类生命中怎样工作,并将这种力量,就是那不能动摇的信仰所发出的力量,带给中国的读者。

金陵神学院托事部

1954 年春

序

本集成这一卷是特别在这个时候关系重要,因为现时我圣教会的天主与复原两翼,比之过去四个世纪有余的任何时日,互相接引到有着较多的友善之谊。本卷作者生长教养于一天主教的家庭,毕生效忠于其教籍,但他也结纳了较多的复原教界友人,而其著作文字确亦拥有比之天主教友更广大的复原教会之读者。

本卷编辑顾问范都生,为纽约协和神学院院长(今已退休)兼任南京金陵神学院托事部主席;本集成即由这托事部所主持的。以范氏那样对许革勒作品的非常熟谙,本卷所选采的诸种足堪保证皆为原作者的精华。汉译出诸徐庆誉博士和谢扶雅教授两位吾道译界中的高明能手。他们之所以特见胜任本卷译事,是因其终身对基督教真理的同情与了解。本序文的笔者则对全部译稿,忝执核读及校订之役。

我在上面业已指出许革勒曾在基督教会两大宗派之间所占的独特地位。在他生前,罗马天主教会所谓“现代化”运动的态度,比之今日远较严紧,因而许革勒当年总在天主教当局密切注视和疑虑之下;而他的两位最亲密友人——法国学人罗阿西(Alfred Loisy)和英国神父提热勒(George Tyrell)——即因其采取天主教现代化的立场而遭破门的宣告。他们这种立场,假如在最近两教宗——若望十三世和保禄六世——的时代,也许反受欢迎吧。

许革勒的写作中,处处流露着对天主教现行措施不惜批判的浓烈气息,虽则他为了珍视圣教传统的历史价值,而始终不与罗马教会分离。不过,他仍被目为与其是奉守天主教体统,毋宁为一挑剔的批评家与三心二意之徒。因之,某日伦敦《泰晤士报》上一篇对许革勒一书的书评,起首便赞他为“天主教会的当代最伟大卫道干城”,许氏随即在该报答复中有句说:“我不过为求于‘犬属部’中做得好点,却真大惑不解于忽在‘猫属部’中获得首奖”;这是他故意借动物展列赛会的比喻去推拒

那个不当的过誉便了。

许氏又觉得中世纪基督教会内的神秘构想,每流于诙异的热狂,同时他认为神秘经验的受效性必视乎其结果与实际社会献身联在一起。因而他在《宗教的神秘要素》一书中选择了15世纪一位女圣品迦他琳来做讨论分析之资。她曾委身于其本乡热那亚医院的勤苦工作,鞠躬尽瘁以终。许氏以为这种寄托于“五内之光”的神秘经验,天主教方面表现得较为健全,似乎胜过复原教会,尤其是贵格派的作风;而这是由于天主教会有一较长的历史,对此点作了持续不断的试验与改正之故。

复原教界的读者们,也许对本卷中所述迦他琳的炼狱观,感着奇异与不快;但若加以审慎细阅,将会发现此中教义实多具有经训基础,而胜过复原教会所承认的。不过,对来世生活的这种试作构思,必使现代读者觉其为“求可知于不可知界”之徒劳无补的企图吧。

我们深望此一卷册将可帮助基督教会中这两教派同对其所共有的精神遗产有较大的领悟。

章文新

1968年

导 论

谢扶雅

一 许革勒的时代背景、家世及生平

许革勒(Friedrich von Hügel, 1852 - 1925)是20世纪初叶一个著名的宗教哲学家。我们如欲了解他的宗教思想,自不可不懂得他的哲学立场。就哲学的学派或体系来说,许革勒是属于批判的实在论(Critical Realism)。而批判的实在论正是20世纪初期晨曦新射的一种哲学思潮。^①

许革勒的名字常冠有Baron(男爵)的称号,这是承袭他先世在罗马神圣帝国的封职。老许革勒(Karl von Hügel, 1795 - 1870)为一多彩多姿的政治家、外交家、军事家(1813 - 1814年率领奥军抗拿破仑)兼学问家,曾由欧洲漫游非洲及澳大利亚、新西兰、印度等处,采集各地自然博物,又酷嗜园艺;这便种下了小许革勒兄弟爱好自然生命的潜根^②。许父以逾知命之年,始遇一曾在印度相识的苏格兰籍将军之女,亦即英国James Outram爵士的内侄女Elizabeth Farquarson,遂与结婚;而大约因此之故,晚年移住英国之托基(Torquay)以终老。许革勒于父57岁,母20岁的时候,出生于意大利的名城佛罗伦萨(Florence),即大诗人但丁(Dante)的家乡。许革勒于1921年9月14日出版他的《宗教哲学论文讲演集》(第一辑)时,便题献给这位适逢六百年冥寿的神秘诗家,并宣称他自己六十年来的属灵生活,拜但丁之赐者殊多。许革勒与乃父之晚年始成室者大异,于21岁时即与一英国女子玛丽·赫伯

^① 许革勒是多年来英伦剑桥哲学会会员。

^② 许革勒爱好自然生命故事将见下文;其弟Anatole自英国剑桥于1883年成立考古人类学博物馆以来,即任馆长以终其身。

特(Mary Herbert)缔结良缘,而获白头偕老。许氏在幼年及少年受教育时期,深得多方面及个别宗派师友的广泛陶养,其中尤以一位巴黎神父 Abbé Huvelin 为其一生灵性生活大关键的良师。许氏壮盛时起,交游益为广阔,不但与伦敦当地名公学者及宗教界人士多有往来,兼亦频频旅游法、德、意、比等国,常在罗马、巴黎小住,与当时驰誉国际的直觉主义大哲学家柏格森(Henry Bergson, 1859—1941)习谥,在德国,尤与那以高调“精神生活”著称的欧肯(Rudolf Eucken, 1840—1926)及宗教历史学派权威特洛尔奇(Ernst Troeltsch, 1865—1923)深相结纳^①。许革勒与各国学者讨论关于宗教和人生问题的来往通信,分别用英、法、德、意文字,遗墨今尚多度藏于苏格兰圣安得烈大学图书馆。本卷仅从其已出版一部分之《书简选集》采译十一封信(见本卷第四部分),藉窥斑豹。

许革勒的论文讲辞和信札,都是写得十分认真,可谓一字不苟;纵使给其侄女的一短笺,亦必谨饬备至^②。他到 56 岁时始出版第一部著作《宗教的神秘要素》(本卷收为第二部分)时,序文结尾声称:“祁克果曾自命总是实存性地(existentially)^③写作,给真实生活的一些迫切紧张所催逼,而尝试即用那种生活的词句来表达这些紧迫心情”。许氏本人的宗教哲学思想,与祁克果的实存主义颇有出入,但在写作上的态度与神情,确与祁克果如出一辙。而许氏的写作,不论长篇或短札,每喜插入一些关于他自己的禀赋与实际经验的坦然自白。他因母亲生籍的关系,自称其有苏格兰性(Scotchness);他又自述所阅读的书物,十分之七以上是属德文;真的,他是日耳曼(莱茵地区)的嫡种。许革勒虽生而隶系天主教教籍,且亦代教宗制度有所辩护;但对复原教会各宗派,尤其小教派,乃至非基督教的各种外教,均有相当欣赏及

① 关于特洛尔奇,可参考本集成第二部十八卷《基督教社会思想史》;关于欧肯,故徐宝谦博士曾于五四运动时期在北平出版的《真理与生命》杂志上连续介绍了欧肯人生哲学的一些文字。关于柏格森的名著,汉译者有《创造进化论》、《时间与自由意志》等。许革勒于讨论圣迦他琳的天堂观时,即藉柏格森“绵延”(Dure'e)的概念,阐明上界的超空间性与同时并现。

② 这侄女名 Gwendolen Greene(简称 G. G.)。她于许氏逝世后 3 年(1928)搜集编行许革勒《致一侄女书札》一书(Letters From Baron Friedrich von Hügel To A Niece, J. M. Dent Press, London),包括其叔 1918—1924 年给她的约二百封信。

③ 参考本集成第二部十七卷《祁克果的人生哲学》。祁氏为当代实存主义(Existentialism)的开山祖师。

同情。他认为教会管理不宜极权,凡宗教团体必须保持高层领袖与平信徒会友之间的相互均衡关系。许氏承认圣经“文史批评”(Higher Criticism)的价值,并主张对古老信条作较自由的解释^①,故可以说是天主教现代化运动之一主角。但如他在今日得亲身及见教宗保禄六世之屈尊巡访各地,特别于1965年6月10日在比萨(Pisa)讲演,赞扬三百年前曾受教廷迫害之天文学家伽利略(Galileo Galilei, 1564—1642)对世界学术的伟大贡献,不知将有若何感奋啊!

许革勒禀受乃父博物性癖的遗传,少时习地质学,并终身对自然科学和自然历史研读不辍。他给伦敦一位著名考古学家加德纳(Percy Gardner, 1846—1937)的一封长信中(见本卷第四部分),称赞加氏从史学的观点,欣赏许氏一个挚友(大概是天主教中人)所作的《宗教为生命的一个因素》一书。加氏隶属英国国教安立甘正统,但不惜对安立甘教外的一些宗教思想予以接纳,具见他的雅量和科学客观精神。许革勒深深承认近代科学的卓越贡献,称之为西方文化三大主力之一,而与两希(希腊和希伯来)并驾齐辉。科学是对赤裸裸事实及铁的法则之了解,为我们生活中必不可少的一大因素。他说,科学这一因素,比之希腊因素和基督教因素,在现代文化人的生活中似乎更为斩钉截铁而无可与争的。科学可以掉首不顾玄学和宗教,而玄学和宗教却不能置科学于不理,不能蔑视科学,而毋宁需藉科学之助。科学给我们一个可靠的立场,简易直接而不可否认的证据和事实,而这显具结果的实证还在不断地增加(具见其著《宗教的神秘要素》第一章第三节)。不过,近代所盛行的那完全基于科学法则之上的实证主义(Positivism)这一种世界观,却为许革勒所坚决反对^②。

二 许革勒的批判实在论

由于对唯心论,尤其是对19世纪称霸的黑格尔体系之反响,20世纪初段哲坛鹊起的批判实在论者,固不为少,但许革勒则独能从批判实在论的观点来说明宗教

① 例如他就中世纪迦他琳的炼狱论,解释炼狱和地狱之火都不是物质的火,天堂地狱皆无地区而只属于灵性经验。我们的灵性经验显然为非空间的性质,而被应用到人今世的中心生活以及推定的来世生活。

② 许氏在自己编行的《宗教哲学论文讲演集》的第一篇文中首段,便叙述一个半世纪来浸淫实证主义之孔德信徒在临死时悔悟改宗的故事。

信仰及上帝的实在性等等问题。现在让我们先举出各式各样的实在论,并述其与别些学说的交错关系。

第一,常识的实在论是代表一般平常人对世界事物所抱的见解。正如柏克莱主教(Bishop George Berkeley)^①的友人约翰孙,只用其脚踢向一块坚硬岩石而感觉痛,即断定这岩石必然真实外在那样,通常人士总认为能知之心与所知之物,隔离为二,决不能附和柏克莱的古怪主张:“Esse est percipi”存在即是被知觉^②。凡百事物必是屹然独立存在,并继续自己存在,不管人心认知它们或否。我在世界之内,世界不住在我之内;世上没有我之先,世界和许多事物早已存在很久很久了。并且所有外物对象的种种属性,都是它们所固有,人心不能加以变更或影响,更不能创造它们。人心所印的外物,正如照相机内所摄得的照片一模一样,不差分毫。

然而这种素朴天真的世俗实在论,不仅为主观唯心论者所讥笑,亦且为尊重客观事实之现代自然科学及心理学家所非难而予以纠正。科学家假定外物确是实在,但我们只通过由感官知觉所得之对外物的印象,而间接认知外物的部分属性,非如普通人所设想的,以为人的心觉总是直接接触事物本身,无所遮饰或打任何折扣。有科学头脑的思想家,每以为“物在其本身”,如康德(Kant)所说的 Ding - an - sich,是不可知的。洛克(John Locke)对外物的本体,坦称“I know not what”。达尔文只叙述生命现象的演变进化,而承认并不知道生命的根源。为了一般科学家都承认外物之独立存在,所以他们也是实在论者。但这可以说是较精致的常识实在论。而科学家本身的正当业务,唯在观察、实验,并整理那些印象材料,构成机械法则,而相戒不踏入玄学的深渊。不过,也有不甘如此慎守界限的科学家,为了事物本身之不可知,而大胆地轻率否定宇宙本体的存在,更否认超自然界,以为世界的真相就是这些可惜机械工具而证验的自然法则而已。他们并亦怀疑情意直觉和神秘经验的受效性。这便是所谓“实证主义”的立场,而为许革勒所不肯接纳的。

第二,中世纪的实在论是大公教会支持下经院哲学的正宗。这种实在论的旨趣,主要是在论证上帝之真实存在;其方法只凭悬揣思辨,而原则是所谓“普遍先于个殊”(Universalia ante rem)。这就是说,全称的“类”,先于及高于次级的“种”,而

① 柏克莱驳斥实在论的作品,载本集成第二部十一卷《近代理想主义》。

② 佛教所称“大地山河,唯心所造”亦与此同。

种又先于及高于特称的个别个体。随而教会高于个人,上帝又高于教会。上帝是首出的造物主,万物的生存和归宿无不靠赖着祂,所以祂必普遍地寓于万有之中。由于其最普遍,故必是最真实,而由于其最完全,故必包含“存在”这一属性。人的灵魂比身体普遍,为了人性是全称而个人是特称。凡特称都是偶然的形象,而全称则是本然的形象。树的本相或共相是属全称,所以比之各个树木为有实在。人的共相亦然。受造的树和人,和世界,尚且存在,岂有造物主的上帝而不更加存在吗?那提出有名的“上帝存在之本体论论证”(the ontological argument of the existence of God)的圣安瑟伦^①,便是单由上帝这一最普遍的概念而演绎出祂必存在的结论。我们有一圆满无缺的观念,较其他任何可以思考的事物为伟大,这个观念便是上帝。这观念既然完全充满而一无所亏,当然亦必包含“存在”了。

许革勒对中世纪教父们的宗教思想和生活,表示极大的钦佩,但并不完全同意上述的实在论(理由见后文)。而经院哲学后期也出现了对正统哲学持异议的理论,主张“普遍后于个殊”(Universalia Post rem),而认普遍的共相不过是一个名目而已。哲学史上称这种学说为“徒名论”(Nominalism);随而我们该改称经院正宗的实在论为“实名论”,而从通常的实在论区别出来。不过,按照古代希腊柏拉图和亚里士多德,即使概念和名相也都是实在而亦确属先在的。柏拉图甚至以为他所主张的“*Idea*”,是超在于另一不变世界,而不存于这个流变无常的尘世,所以哲学史上特别解释柏氏的“*Idea*”为“理型”(archtype, pattern),以别于心理学上的“观念”,因而号柏拉图的哲学体系为“Platonic realism”。柏氏又承认这些理型都是不朽的、完全的、美的、善的,而最高的理型即是“至善”。亚里士多德主张万物无不有其格式(eidos),而格式必寓于物质之中。但格式在先,物质在后,而上帝则是纯粹格式,即万物运动之“最先推动者”(the first mover)。因此,中世纪一些教父神学家,每喜借用柏亚两家的哲学思想来帮助建立他们的神学体系。许革勒对于柏拉图,尤其是新柏拉图派,有极高的评价和欣赏。

中世纪末叶的徒名论者,的确动摇了正统的经院哲学。他们主张个殊事物的先在性,亦即不啻承认平信徒个体的人权;于是埋下了宗教改革的定时性炸弹,而开出复原教会各宗派的花朵缤纷。这些唯名派的哲学思想,要到本世纪实在论趋势招

^① 参考本集成第一部第七卷《中世纪基督教思想家文选》第三部分。

头,才被一些有思之士以“Subsistence”(内存)的意义,而将实物的名相从心理学解放出来,给它们以独立外在的地位。红、黄、绿、白的色素不在视觉之中,甜、酸、苦、辣的味道不在味觉之中;它们与善、美、真理,乃至显然外在的具体事物,都是独立存在而不倚于心意的。这是新实在论(Neo-realism)的一个主流。随而那曾被讥为空疏不切实际的安瑟伦式上帝存在论,到了现代陆宰(R. H. Lotze, 1817—1881)之手,便以实在论的气息,为之作一最具说服力的辩护:“明明白白地只是为着这一个直接自明的定理,凡最大最美和最有价值的,必不单是一个思想,却是一个实在。……果使最伟大的并不存在,那么,就还有什么伟大可说呢”^①。

毕竟由于近代科学昌明,建立在一些不合科学事实及法则之上的中古自然神学,不得不为经验神学所取代。例如,那构作三大批判的康德,便无法承认这因果连锁必然的自然界能有“应然”(Sollen)的道德义务,或有公义良善的上帝。他唯有从人主体的道德心或“善意”(Gudwille)立下三个设定,即意志自由,灵魂不灭,上帝存在^②。又如施莱尔马赫(Fr. D. E. Schleiermacher)则以“绝对依靠感”或敬虔的心情去保证上帝的存在^③。然而上帝并不这样依附于人的主观之中,却必有其超在的实体。有神论断乎不会满足于人文主义(Humanism)。但另一方面,像黑格尔大玄学家那样,采取泛理一元论(Pan-logism),主张凡实在的都合理的(All real is rational),将上帝封闭在一个“Block universe”(詹姆士的评语)之中。他以为我们得藉正、反、合三折(而实呆板固定)的辩证法,完全了然于整个宇宙与上帝的全貌。这些主观唯心论和绝对唯心论,皆为许革勒所不取。

第三,许革勒所赞同的批判实在论的立场,是认为我们对于世界事物的认知,并非如通常所构想的直接如实认知,却是透过第三者为媒介的间接认识。这媒介是一些质素(essences)或所谓“性格丛结”(Character-complex)。我们藉着这种丛结而认识外物。例如,我们认识一支竹竿为直,为圆筒形,为绿色……这些质素集合作一丛结。但这性格丛结未必单是我们主观的观念,因为它是在心灵中,亦兼在一物或多物之中。我们透过性格丛结去判断对象,指称对象,或定置之于对象之上,而那对

① 见陆著《小宇宙论》第九篇四章二节,载本集成第二部十一卷《近代理想主义》。

② 参本集成第二部十卷《康德的道德哲学》。

③ 参本集成第二部十四卷《宗教与敬虔》。

象亦确实表现这种性格丛结,拿它作为其存在的内容,这时我们对于那事物才有了真知。反之,所谓错误,乃是意味着我们发现一个外物并不表现像我们内心所具那样的性格丛结,或表现得不一致。我们有时认错事物或人,误甲为乙,即由于将心灵中所浮出的性格丛结误置于乙之上,误用以判断乙和指称乙之故。故依批判实在论去看能知之心与所知之物的关系,为了主客双方之外另有性丛或质素的一媒介,成为三项关系,而与唯心论之尽摄客体于主体,及素朴实在论之尽同主观于客观者,皆不相谋,唯与科学家的实在论约略相似。不过科学不去过问形上学,不探究事物系统或宇宙本体。科学保留上帝问题和人在其本身的问题不谈。许革勒则从批判实在论的观点审慎地讲论宗教与人生。他认为,唯有采这样地接近科学的立场之探险和寻求宗教真理,才不至于像原始民族那样的囫圇误信或天真地迷信,也不至于有如中世纪那样徒警冥思玄辩的自然神学。宗教的真理乃是为我们永感其为屹然实在,却又觉得奥秘兮兮的。“因为,若果干脆是一个谜,便没有什么奥秘之处,又如一道空白的墙壁,也无奥秘可言。但若一片森林,便是无穷奥妙,你初时观察它,定是甚少甚少,但经时越久,便越多有所见,虽则无由看到全部。众星的天空亦是如此无穷奥秘。人的灵,也是如此,特别是上帝,我们的源始和老家”(见许著《上帝的实在性》下卷《宗教与不可知论》)。

三 上帝的实在性与其暗示

许革勒写《上帝的实在性》那部书,声称是他花了五十年以上的光阴,对宗教问题加以探究、分析和实践的结果。这结果是发现了一条著名的,却常被遗忘的规律:“那最先发生于实在和存在之中的,却是最后才为我们所领会和清楚把捉的”(what comes first in reality and existence comes last in our apprehension and clear grasp,该书开首第一句)。始终对地质学感兴趣而研习不息的许革勒,从洪荒远古的形成层之老早存在,他18岁时所曾研究而认识的,到他快70岁执笔写《上帝的实在性》时,有人更大规模地、更精详地、更有系统地,处理而认识了那些地质材料。于是许革勒一方面断定人类心思创造实物这一观念之为荒谬(地质学家决不创造地球,天文学家决不创造日月天空),另一方面指出那些觉知材料(即上述的“性格丛结”),被处理了之后,旧问题过去了,新问题又生出来。这样,未有天地之先应已老早存在的最初实体——上帝——为我们和历代祖先所认识而重再认识,研究复研究,祈求复祈求,

祂是那么丰富而奥秘无穷,以至于我们可以无限止地去探究而认识的,却又是不能完全了解的。许革勒于起草《宗教的神秘要素》的初期(1989年),给耶稣会提热勒神父的一封信中,提出了一些与批判实在论的世界观有关的意见,和他商榷。第一条便是:“上帝,我们的灵魂,一切最高实体和真理,即那些值得我们并要求我们承认和实践的——是无可能完全了解的(incomprehensible),而亦不限定地可领略的(indefinitely apprehensible)”。许革勒称引七百年前所著但仍有效的《圣多默反外教人总论》^①中一些话:“人类理性从可感的事物而获得知识的根源,此等事物都含有几分上帝的痕迹”;“人类可以从上帝的创造物中搜集那真与上帝相似的迹象”。许革勒认为这些痕迹或迹象确是密附于我们主观对它们的认识与实践之中,但那不断要求我们承认和实践的,更精详认识和更热切实践的,却是从客观的实体而来。

不但是圣多默所著作的,即便是两千多年前中国的儒家和道家所说的一些话,也颇具有见解的。易经里说:“阴阳不测之谓神”;乐天家的庄子,高唱“道无乎不在,在蝼蚁,在瓦甓,在尿溺,在……”但许革勒的有神论(Theism,这是他亲手编写《宗教哲学论文讲演集》中第一个总题)既不是泛神论(Pan-theism),而我们更不得因其说过上帝是不可能全被知道的话,而称其为“不可知主义”(Agnosticism)者^②。不可知主义只是虚无主义的别名,是像休谟(David Hume)那样全然否定本体和实体,而认世界万有不过是一簇簇印象的偶然集结吧。许革勒也不满意那有名的实验主义大师詹姆士(William James)之“反形上学”。许氏认为宗教的要求即是由于人对形而上的要求。宗教必须推至尽头,必须推至绝对。然而基督教的上帝又不是柏拉图、亚里士多德,乃至新柏拉图派的超绝抽象。许革勒赞成陆宰所承认的“上帝是最高具体,最高个殊”^③。而我们之“对个殊事物作思考和实验的关心,必定永为我们到达上帝之‘必需部分’”(具见其致毛德拔齐女士书)。上帝显出祂自己甚至

① 收在本集成第一部第八卷《圣多默的神学》。

② 许氏于写《上帝的实在性》之前,已于1912年,藉研究英国一位闻人莱尔(Alfred C. Lyall)的思想而起草《不可知论与信仰》一书,惜为第一次世界大战等事而中断,迄未完成,只写了绪论、第一篇和第二篇三节。许氏逝世后五年,此遗著由加德纳于1931年汇编之于《上帝的实在性》书之后,而改题为《宗教与不可知论》。

③ 许氏逝世后不久,剑桥大学的怀特海教授(A. N. Whitehead)出版《科学与近代世界》一书,内称上帝是“具体的原则”(The principle of the concrete);这与陆宰的意思极相近似。

在野地上的朵朵百合花。我们所以爱好星月皎洁,花草鲜馨,就是为了其中“含有几分上帝的迹象”。而这些即是许革勒所惯用的所谓“超人性的暗示”(Superhuman intimations)从那些外界的种种暗示,我们可以掀起对无限之觉知(awareness of the infinite),并可以得异象。许氏自己于1899年在罗马度主受难节时,因赶不及参加任何礼拜堂的节目,怅怅然步入某一村墅,呆在草地之余,空虚,烦恼,失望重重,忽然透过一群青绿蜥蜴的小生命而浮现一个异象:“只见有伟大而温柔的良善者与英勇者——经过我前,他们在这个永恒的罗马里,为上帝而柔顺地受了苦,英勇地拼了命。……那儿有过彼得与保罗,西西立亚与殉道少女亚革尼斯,有拉比亚及巴;有……普罗提诺,有奥古斯丁,等等。但其时过了一切这些人之后,来了诸大宗师的宗师,温顺受苦的爱,悲痛的胜利者耶稣基督。加以,你看,这里像是剧烈痛苦引至喜乐的,引至无限的至善,那从这个无限悲伤迸发出来的。于是,其时,来到了灵魂与展望的最后状态:上帝,在其本身的上帝”(见其《痛苦与上帝》一文)。我们可以想见许革勒在他五十多年间,这种他自称为“实验的”神秘经验,是一定有多次不一次的。

自然,有一些心理学家会认许革勒的这些异象,无非是主观的偶像幻觉。许氏在有神论总题之下,有一篇即题名为《宗教与幻觉》的长文,透彻批评怀疑派自家的真正陷于主观独断,而不顾人类历史上的庞大事实。他举出人世四个显著实像:(1)寻求宗教与宗教信仰生活在人类社会中的普遍存在;(2)各种实证宗教都有一股中心势力;(3)宗教在人类生活中,一如伦理、政治、艺术、学问,同样有各种同时发生的形式,经过接二连三的发展阶段,并与它们保持着以至增进着彼此的关系,而从这些关系中,宗教自身跟其他生活与认识的方式区别出来,无法代替;(4)宗教跟其他功用不同的特点是在肯定最高的“本是”(Supreme isness),一个实体或诸实体;它或它们是与人不同,而在人之中为最伟大的,亦早存在于人承认它或它以前,又独立于其外。这个最高本是或实体是被认为激发人这样的承认,并在人的感应中予以暗示,或部分地把自己显现出来。这就是许革勒对上帝观所爱用而惯用的两个专辞:“别在”(otherness)和“相似”(likeness)。所谓“别在”,即是明白清楚地人是人,上帝是上帝,正如你是你,我是我一样地可以区别出来;也更如人是一个人,狗是一只狗一样地可以越加明显地区别出来。很有趣地也很有意义地,由于许氏自己豢养

了一只可爱的小犬^①，他拿“人与犬”的亲昵关系去比拟和类推“上帝与人”的关系和亲情。总是狗主人“先爱”了他的狗，“而后”这狗才也对他主人有亲昵感而且报答效忠。再者主人眷爱及了解其犬的程度，远比犬之了解及眷爱其主人的程度为高。上帝与人的关系，亦约摸可作此比喻。这真是出于许革勒本身最亲切而日常的熟习经验了。

其次，许氏所谓“相似”，乃指上帝是灵，而我们之拜上帝亦以我们的灵；并因我们自己的人格我们可以测知上帝之具有位格性(Personality)。我们灵魂的实体已奥妙而不可尽知，上帝是实体中的最高实体，祂是无限人格，而与有限人格如我们者相近似，却绝不是同一，而亦更不可能全部认识的，尽管我们可以类推而模糊地约略领会。“严格地说来，上帝在其本身(即许氏所称为‘纯粹的上帝’)是什么，我们毫无所知”(见其致毛德拔齐女士书，1900年)。这就是历来一些神学家所愿称说的，上帝是“超在”，而不仅仅是“别在”和“先在”了。然而尽管祂是超在，“祂仍是工作于人的灵魂之中，而人的灵魂亦工作于祂之中”。许革勒在这里是与毛女士就欧肯教授的精神生活论，讨论到“人格神”的问题。许氏认为欧肯同他一样，“确信那创造我们和支援我们的这位上帝之所以造我们，正是为叫我们或可以造祂在我们心意当中。……我们所有关于祂的知识，是全限于那对我们和在祂里面的祂而已，而这点知识，必然地不在我们挣扎和努力之初期，却是在其终结，为了它的成长，是与我们自己人格的成长俱来，是我们与上帝的联合工作。”

所以，那将上帝显示得最完全的，历史上只有拿撒勒人耶稣一位，因他是彻头彻底地一生与天父合作，而屡次自命为“我在父中，父也在我中”的。许革勒充分承认公教阿克墩会议所决定的三位一体和基督神人两性合而为一的教条，他透彻发挥上帝位格的理论，并区别“纯粹的上帝”与“化身的上帝”为两位。前者是在超自然界，后者则在自然界而曾完全显现于耶稣基督的完全人格之中。所以，我们果能透过耶稣基督的认识，再加上活在基督里的实践，是并非不可能清楚把捉着上帝本身的。

^① 许氏在给亲友信中，每喜谈其家常和生活经验；其蓄一小犬的事也常出现于函札中。此外，某日伦敦《泰晤士报》上，发表了一篇对许革勒一书的书评，称誉许氏为“天主教会之当今最伟大的卫道家”。许氏却用动物展列赛会的寓喻去推拒这不当的过誉，因他对天主教会实为褒抑互参之一人。他答复该报的话是：“我不过求于‘犬属部’中做得好点，却真大惑不解于忽在‘猫属部’中获了首奖！”