

謝扶雅的新實在論宗教哲學

曾慶豹

輔仁大學哲學系教授

提要

謝扶雅在美國接受教育，受到新實在論影響，他的《宗教哲學》是中國哲學界第一本以「宗教哲學」為名的著作，新實在論是該書的立論基礎。傳統上，實在論是一種常識哲學，但新實在論則加強了自然演化的觀點，謝扶雅所言的新實在論宗教觀，主要是以懷德海思想為依歸，由於明顯地受到懷德海的新實在論的影響，謝扶雅基本上認為宗教必須考慮到科學。換言之，宇宙之生成作為一種反推上帝存在的方法是一條重要的道路，這個思想進路明顯受到懷德海的宇宙創生歷程的影響，進而再將之推向人性論、世界、神秘經驗等宗教主題的闡發。

關鍵詞：新實在論、內在神、神契、個人性

投稿時間：2024.03.15；接受刊登：2024.04.29；責任編輯：范韻

壹、前言

謝扶雅（1892-1991）是漢語學界第一位以《宗教哲學》之名付梓出版專著的思想家。而且，他也是第一位將外語「宗教哲學」專著譯成漢文出版的。尤有進者，他還是一位能帶著一種立場來論述宗教哲學主題的作者，而非一般性地介紹此學問。也許更重要的是，他能將東西方思想進行整合，一併地納入其宗教哲學的思考中，可謂在各方面都取得了突破性的成就，故是一位非常值得我們對他進行理解的宗教哲學家。（唐曉峰，2007）

1925年，謝扶雅到了美國，先在芝加哥大學進修，選修神學院長馬修斯（Shailer Mathews）的「社會神學」、史密斯（G. B. Smith）的「神學與哲學的關係」、海意騰（A. Hayden）的「比較宗教學」、艾姆士（Ames）的「宗教哲學」，另旁聽了米德（G. Mead）的「哲學史」。由於獲知懷德海（A. N. Whitehead）到了哈佛授課，於是在次年就從芝大轉到哈佛，聆聽懷德海的講課，選讀宗教史學權威喬治·莫耳（George F. Moore）和愛德華·莫耳（Edward C. Moore）的「宗教哲學」，同時也受益於霍艮（W. E. Hocking）的「新黑格爾主義」和培黎（R. B. Perry）的「新實在論」（Neo-Realism）。謝扶雅經由這一段時期的學習奠定了堅實的西方哲學和宗教的基礎，並在新實在論的思想潮流之下形成屬於他個人的宗教哲學思想。

謝扶雅和他同時代的馮友蘭一樣，在美國接受教育，同樣受到新實在論影響，《中國哲學史》和《宗教哲學》均在新實在論的觀點上成書的。¹謝扶雅後來翻譯了魯一士（Josiah Royce）的《宗教哲學》（*Religious Aspect of Philosophy*），儘管魯一士是一位唯心論者，與他的新實在論頗有出入，但仍覺得魯一士的書在當時是仍是一本不可或缺的好書，願譯引介，以饋讀者。²

¹ 謝扶雅在《宗教哲學》中論及新實在論的上帝觀時，即引用了馮友蘭在《人生哲學》一書中的兩段話作為補充說明，正是因為彼此都採取了新實在論的立場，所以才產生了其中的聯繫。

² 謝扶雅在論著《宗教哲學》時把 Josiah Royce 譯作「羅益世」，之後出版 Royce 書的中文譯本時則將作者名譯作「魯一士」（上海商務於 1947 年出版，臺灣商務於 1966 年出版）。值得一提的是，謝扶雅翻譯此書時正值抗戰期間，邊譯邊逃離鋒火，流離失所，形容「譯事若斷若續於炮火、於匪警、於兒啼、於炊煙旁、於陋窟中，掙扎百艱以運思走筆，自問聊可對前方浴血衝鋒之諸將士而無汗顏也已。」其中，「於兒啼」即是指正在襁褓中的幼兒幼子謝景平先生，景平的的外文名字即取作 Royce Zia，這個名字是作為他在戰亂的環境下翻譯 Royce 且生存下來的一種感念。見《宗教哲學》

謝扶雅的《宗教哲學》一書，其新實在論立場鮮明，用懷德海的《創進中的宗教》（*Religion in the Making*，謝譯作《宗教在造作中》）解釋宗教史；藉詹姆士（William James）的《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*）3解說宗教心理；採亞歷山大（Samuel Alexander）和穆耿（Lloyd Morgan）的突創論（*Emergent Evolution*）解釋宗教與形上學的關係；以「Nisus」來說明上帝之實在（魯一士著，謝扶雅譯，1966：8「譯者序」）。⁴

實在論是一種常識哲學，新實在論則加強了自然演化的觀點，謝扶雅所言的新實在論宗教觀，主要是以懷德海思想為依歸，由於明顯地受到懷德海的新實在論的影響，謝扶雅基本上認為宗教必須考慮到科學。換言之，宇宙之生成作為一種反推上帝存在的方法是一條重要的道路，這個思想進路早年接受了懷德海的宇宙創生歷程的思想，即便到了晚期，以周易的太極創生來說明「易的神學」依然採取此種進路，可謂前後期思想始終一貫。⁵本文僅就其早期思想做闡發，故係「宗教哲學」而非「神學」。⁶

「譯者跋」。（魯一士著，謝扶雅譯，1966：401-402）。

³ 謝扶雅譯為《宗教經驗諸相》，近年學界蔡怡佳、劉宏信譯為《宗教經驗之種種》。

⁴ 魯一士自稱為唯心論者（觀念論者），師承黑格爾，甚至整個唯心論的傳統。基本上，他認為宗教的問題即是道德的問題，它主要是與「理念」有關，「對於人的來源及歸宿問題，其與自然、與神（倘果有神）之全部關係，今暫付諸不知；但應假想其明白認知自己生存於同輩群之中，自己與他人之間，必須有各種道德關係，了解其意義，發展其作用」（1966：14）。其次宗教哲學即研究外在的世界，這個外在的世界是指世界觀，即解釋這個支配著世界之力的問題：「趨向善的力量」（1966：211）。不論理念、力、善等都可以視為一種「無限」（1966：385，399）。總之，魯一士認為宗教所言的「神」，在宗教哲學則是一種在道德上設定為「永恆」的（1966：249），這一點基本上是承接著康德的論點而來的。

⁵ 有學者把謝扶雅思想為一種過程神學是相當準確的，見董芳苑，〈謝扶雅的「過程神學」探討〉，收入氏著《宗教與文化》（1989：399-416）。

⁶ 本文主要探討謝扶雅的早期思想，其早期的思想旨在建立一套「宗教哲學」的觀點，這與他後期進行神學建構是有所區別的，「宗教哲學」和「神學」畢竟是有所不同的。他於後期主要提出「中和神學」的觀點，見其著《周易論集》一書中，亦可參考曾慶豹〈中和與變易：晚期謝扶雅思想中的中和神學〉發表於美國紐澤西哲吾大學「謝扶雅思想國際研討會」（2023年4月26日）。

貳、從上帝論轉向人生論

由於漢語學術傳統並未有過明確地、獨立地發展出相似於西方的宗教哲學，謝扶雅在《宗教哲學》一開始於第一章的緒論中簡單地定義宗教哲學是：「研究及批判人生宗教的活動」，進一步地說即是：「為闡明宗教之意義與價值之學問」。「宗教的意義」是回答「什麼是宗教」，「宗教的價值」則是回答「宗教是真的或是偽的」。由於宗教是指與人相關的活動，而與人生活相關的活動則關係到真、善、美三方面，因此宗教涉及與真有關的認知（科學）、與善有關的倫理（道德）、與美有關的審美（藝術）方面，也因此對宗教哲學的研究必然是跨學科的。加上它之所以被稱作「宗教『哲學』」而不是其他的，即是因為「哲學」在此意指一種觀點，涉及到種種的「見解」，當作為身體力行的宗教以一種「哲學」的方式去理解，即是視宗教是有系統的，它因背後存在著不同的觀點或見解而有所不同，重點即是整理或理解這些觀點是什麼，以及它的根據如何（謝扶雅，1981：1-3，8-19）。⁷

謝扶雅特別強調，宗教與哲學是不同的，切莫將兩者混淆在一起，因此才可以理解「宗教哲學」的特殊性在哪裡：

哲學是宇宙觀、人生觀的「觀」，宗教是「觀」而兼「力」；哲學只是雙眼的炯射，宗教乃是人生全部的活躍。哲學對於宇宙人生可以存疑，可以繳白卷；宗教必須作成旗幟顯明斬釘截鐵的答案，而且照此身體力行。（1928：15）⁸

人生活動關係認知、實踐和審美三方面的學科領域，似乎看出與康德（Immanuel Kant）哲學的分類有關。的確，謝扶雅把握到康德哲學之前及之

⁷ 關於《宗教哲學》的版本問題，原書初版為1928年由上海青年協會書局出版，1959年香港圖鴻印刷曾出版，1980年東海大學出版社曾經出版（三版）、1981年再版（四版），現在採用的是由東海大學1981年的版本。

⁸ 參謝扶雅〈新實在論者的宗教思想〉，該文完成於1926年，後發表在《野聲》「創刊號」（1928年9月），之後收入於《個人福音》出版（上海：中華基督教女青年會全國協會，1933）。《個人福音》一書的內容是專從基督教的語式來表達他在《宗教哲學》一書的觀點，他所說的「個人福音」即是指「個人性宗教」，與民國基督教爭論「個人福音與社會福音」的關係並不那麼相關，後者主要基督徒信仰態度上應關注個人得救或改變社會的問題上，顯然謝扶雅更多是在闡釋宗教本質問題，因為他本人並不反對宗教徒的社會參與和行動。

後宗教哲學發展的不同，他對「宗教哲學史」的劃分上，確實是以康德為一個分水嶺。

關於謝扶雅與康德哲學的關係確實是可以作為一個專題來進行討論的，與民國時期其他中國哲學家的情況一樣，很難不受到康德的影響，如牟宗三和李澤厚這兩位自成一家之說的現代中國哲學家，都是在康德哲學底下來完成其對中國哲學所做的創發與詮釋，前者挪用了第二批判的實踐理性進路確立儒家的道德形上學，後者則將第三批判的審美予以應用在中國哲學的闡發上。儘管謝扶雅對康德的翻譯晚至 1970 年以後，但作為一位推崇懷德海的學者而論，不可能忽略懷德海對哲學史的深刻描述，一部西方哲學史不僅是一部「柏拉圖的註腳」，而且還有一句：「前有柏拉圖，後有康德」，一個好的哲學必須要面對康德哲學，不能繞過他，而只能通過他。

不論是「啟示宗教」的主張或是「自然神學」的進路，康德都對這類對上帝存在論證的方式予以駁斥，「否定知識為了讓位給信仰」，這個信仰最終是在道德論證的「行」中以「自由」作為其設準而保存下來。謝扶雅解釋得非常好的好：

自然神學以物性見的論為根據，其所使用的，無非是「自然概念」；而道德論證所使用的乃是「自由概念」；兩者在本質上殊不相同。前者是想透過「知」而達到「信」，那是枉然的，後者卻在透過「行」而達到「信」，這方不致迷妄。（謝扶雅譯，1991：11；1968：478-482）

因此，康德是通過了實行道德的義務，才形成了上帝的概念。上帝從「理論」的問題，變成了「實踐」的問題。

康德以後的宗教哲學，明確地把宗教意識與形上學分開。西方宗教哲學始於超自然（古代）、啟示（中世紀），經轉向實踐（近代），宗教哲學與實際支配著人的生活相關的問題聯繫起來，「康德以後，科學蔚興，治宗教學者，始從人間生活中所存在及發展之活的宗教事實，施以哲學的研究，且承認其有獨立性。於是世界學術史上，方見宗教哲學之嶄然露頭角焉。」（謝扶雅，1981：24-25）。

謝扶雅承接著他那個時代宗教哲學的潮流，即是把宗教的哲學研究聚焦於「宗教意識」。《宗教哲學》明顯地將「宗教意識」與「玄學」分開來理解。

事實上，用我們現在熟悉的用語，其實是指「宗教經驗」與「形上學」兩個部份。形上學的問題包括了對自然主義、理性主義等上帝觀的討論，以及對惡、命運、靈魂（不滅）等之探討；宗教意識的方面則是討論人的不同成長經驗中的宗教行為，以及在祈禱、神契、心理等表現因素上來理解宗教的合理性。傳統西方形上學把宗教定義為關於「上帝問題」，各種形形色色的上帝觀，包含著自然主義、理想主義和實在主義。

參、宗教經驗中的「神」

何謂「神」？不同於現代以前的形上學思考，現代的宗教哲學中則是轉向於對「宗教經驗」中的神的探索。換言之，它不能離開從人所經驗到的那些種種來理解神，當然，宗教中的經驗不同於一般的經驗，這類經驗也不能說成是「超自然」或「啟示」的，這類經驗是「個人」的經驗。謝扶雅形容為是一種「個人的欲求」：「宗教之泉源為個人理性的欲求，而宗教之放射為整個的態度」（1981：262）。但是這樣的欲求也僅僅是開始的，真正的宗教則是要從「欲求」發展成「態度」。此處所謂的「態度」，就心理學的意識而言，乃心的全部，非純屬情感，非純屬知覺，亦非所謂意志。這裡所言的「心的全部」是指什麼，即是指宗教情感，表現在祈禱、神契等等。謝扶雅引用了學者普刺德（J. B. Pratt）的話來總結：

第一，表示宗教並非心的生活之任何一部分，而是關係整個的人；第二，包含過去學人認宗教為情感為信仰或為意志之一部分真理；第三，使人一見知宗教為主觀的，非同科學之客觀的，因科學注重內容（即論料）而宗教著力於態度。但既為態度，必有所對待，所以宗教也假定對象之存在。（1981：260）

「態度」所對的對象是上帝，但這樣的一位上帝是否存在並不是可以證明的，或更準確地說，正是作為一種假定，即並非是非要證明不可的。「態度」是一種生存的活動，是人的經驗，它關係到整個人，因此其所假定的對象也是從視角來予以理解的，這樣的上帝也就是與人的經驗有關。

是故，謝扶雅根據新實在論的觀點所言的「神」是「內在神」（Immanent God），有別於「超神」（Transcendent God，康德為代表）和「泛神」（Pantheism，

斯賓諾莎為代表)。傳統基督教的神是為「超越神」，但是近代基督教的發展已走向「內在神」，超神和泛神都可以與人生無關；哲學上，「超神」是離世的，「泛神」是同世的，「內神」則視「神乃世界生命之內動力也，乃因果原理、目的原理及智慧原理之創作而主動者也」(1981：217)，嚴格的說法是：上帝即超越又內在，「內在神」並不否認神的超越性，要不然就成了「泛神」。

新實在論認為，真理或客觀的事物是存在的，它不同於實用主義把真理僅僅當作是對我而言或有用的才是真理，它也不同於唯心主義把一切都視作是觀念或意識的變化所致。換言之，主觀主義或客觀主義都不是謝扶雅哲學的立場。從新實在論的觀點出發，上帝的存在不是作為「超神」而存在的，也不是作為「泛神」而與泛化作自然的，「內在神」的意思並不否定上帝的存在，但祂不以「離世」或不與人發生關係的方式而存在，同時，祂也不因為發生在人的經驗中而與世界混然一體。因此，「內在神」不是與「超越神」對立的，這樣理解的「內在神」是二元論的結果，「內在神」並不否認神的超越性，其超越性是通過了演化的概念而理解的，「神乃推陳出新之原理」，「神為最高的卓越而為人心所敬慕」(1981：207-208)。

世界不斷地從低階向高階演化，內在於它的動力推進了它的演化。由於神是內在於世界中，也就內在於我們所生活的世界中，因此才與我們的經驗聯繫起來，神成了可知可感的。謝扶雅提到了懷德海的宇宙觀，他論及了自然的二重性：

一是遷流不居，一即永自同一。前者譬猶流，後者譬猶水，水因種種相似之關係，而串成滔滔不絕之流，流雖長逝而不居，水則自同而常住。此自同而常住之處，即神之所棲止處也。「我」誠不過為我讀書、我寫字、我吃飯、我跑路、我打球、我與朋友談話，……種種流運的事之因緣和合，然我固有我之為我而別於他人者。此自同而常住之「我」即宇宙本體之一角，亦即神之一部分也。(1981：206)

這段話說得有些含糊，無法確定是從懷德海哪裡引用過來的。這文字主要說明了宇宙的變化或生成，存在著種種新的機遇；同時雖然宇宙處於變化，但作為宇宙之本體，實際上並沒有發生變化，宇宙仍然是宇宙。換言之，上帝也具有這兩種性質：遷流不居與永自同一。謝扶雅的「內在神」論，應如是做理解，

其意即是「既內在又超越」。

《宗教哲學》一開始說明此書主要得力於懷德海並新實在論之學說：

本書得力於槐特赫（A. N. Whitehead）之講授與著述者甚多，合當誌感。使宗教割棄理想主義之巢穴而與新實在論相周旋，並非好奇炫異；實以新實在論以科學知識為基礎，無空中樓閣之險；而槐特赫之學說，尤在新實在論之中，最能取平篤的態度，而具獨到的見解者也。（謝扶雅，1981：自序頁2）⁹

而這本書的書寫原則是忠於客觀為事實，也就是先前決不設任何的假定，胸懷坦白，沒有主觀成見，只憑著宗教事實來求得結論，和一般的神學有所不同。並以「宗教與科學無悖」及「個人信仰自由」為重要原則。另外也藉著這本書來矯正盲目的附和或反對，及提倡平等接物的觀念。

新實在論的宇宙觀，其首要的觀點即是把宇宙理解為「事件」（event，謝譯作「事端」），而宇宙現象為創造性的，所以是聚結的（epochal occasions），但其本體上則是不變的（actual entity），兩者之間存在著一種二元性（duality）的關係，用懷德海的話說即是自然的二元性。謝扶雅以此從冒現（emergence）或湧現來解釋一切的事物，包括上帝在內，祂也是發生，也會變化，因而上帝也可以是有限的。他也接受了懷德海把神理解為「非現實的實現」（non-temporal actuality），變化與目的均在上帝自身之中，因此創造與秩序、變化與實現都是上帝的存在方式，上帝的有限成為我們可以理解的，但上帝作為無限則是我們與他在本體或形上方面有所聯繫，宇宙觀與人生觀因而整合起來，我們因此可以從人性論（個體性）中形成一種密契的經驗（王錕，2012：114）。變化或發展是上帝取得現實性的過程，這樣的過程也就意味著這個世界的生成有賴於上帝不斷地實現祂自己的過程，因此從這意義上來就上帝是有限的。

無可諱言的，謝扶雅的「內神」突出了有限的上帝之概念。在此有限意味著什麼？它是否與超越是對立的，因而否定了上帝的無限，同時也就意味著否定了從無限之概念來理解上帝的超越性（「超神」）？謝扶雅引了一段懷德海的話：

⁹ 謝扶雅將 Idealism 譯作「理想主義」，與他時代相符的思潮，實際上也應譯作「觀念論」或「唯心論」。

神之有限，即由於他之完善。他因融和一切價值，故佔極確實之地位。謂神在各方皆無限者，非真理也。蓋果爾，則他必同時善而兼惡矣，善惡無限混合，不啻等於虛無。但他是既被決定者，故必為有限。He is something decided, and is thereby limited。（1981：208）

不同於玄學式地視上帝是全能、全知、全善，謝扶雅認為「有限的神」的概念並不損宗教徒的上帝，他辯證地認為，無限的神是無法解釋善和惡的矛盾和衝突的，正因為上帝的性質只是能善的，所以祂是受到限制的，受限於祂只能是善的而不是惡的，如果祂是無限的，祂將包含著善與惡，因而也就形同於虛無。而且，這樣一位有限的神，不僅說明祂的變化是可以理解的，同時祂也可以與人產生互動，而非玄學式的、遙遠、不食人間煙火的「超越神」。

「內在神」否定神可以「離」世而存在，也拒絕了將神「同」化作此世在。「內在神」說明了神以「動」的方式與世界形成關係。泛神論視這世界無處不是神，超神論將這世界無處有神，因此神要不被世界給消化了，就是與這世界沒有關係，這兩種觀點都可能以無神為終。謝扶雅拒絕了上述兩種上帝論的觀點。¹⁰

「有限的神」是新實在論思想中一個相當獨特的主張，它的目的是擺脫二元論的思維。上帝的目的即是創造，這世界的存在正是其創造的結果，即表現在秩序方面，若不然則陷入虛無，也就不存在著所謂的價值。謝扶雅拒絕一元論的主張，認為不論是唯心論或是唯物論，他們都是一元論或二元論者，把上帝定義為一個無所不能的全知全善者，所以接受的是一種「無限神」的概念。相反的，新實在論主張多元論，一方面承認上帝的存在，但卻是限定祂的屬性，祂不是無限的，也不是絕對的。因為如果祂代表善、代表價值，祂就不是絕對的，所有的創造都意味著有限，由於缺乏而產生改變，於是才有善惡分明的判別（1928：22-23）。換言之，若上帝是「全」是「一」，祂勢必同時是善又是惡之源。

「內在神」的主張更為合理，即在於它是根據我們的經驗而來的，而非一種迷信的、教條式的、非理性的玄學主張。事實上，「自然與人事，常在遷流不息之中，人之環境常變，故欲望亦常變，而是非吉凶之標準亦隨以常變。價

¹⁰ 謝扶雅的「內在神」論使他可以面對並承認其他「非人格性」宗教的存在，如佛教、儒家，而且再加上具有創造性和演化性原理的上帝，更能包容佛教和儒家所具備的那種自然主義的思想元素。相關的主題研究可參陳志偉（2019：127-133）。

值之存，正由於相對；理想之存，正由於有限。一旦決定上帝為善，即同時決定上帝為有限。」（謝扶雅，1981：228）正是接受上帝與事實是可能存在著衝突的，因而化惡為善，或事情可趨於完美，才可能解釋這一切變化之可能，對此這樣的上帝與世界有所聯繫，祂當然是「有限的」。

事實上，「內在神」亦可以作為擺脫僅僅從有神論的觀點來談論宗教的主張。因為謝扶雅認為，像佛教這樣一種「無神論」，亦屬於宗教，儘管謝扶雅壓根兒就認為 Religion 一詞譯作「宗教」本身即是一個錯誤，因為「宗教」已經預示了存在著崇拜的對象，但佛教真正說來是無神的，「宗教」一詞顯然不符合佛教的性質。當然，既然大家都如此使用，只好勉強地接受，重點即在於要予以說明清楚，以免引發誤會。¹¹（1933：250-252）

形上學對上帝存在的探索於康德以後已被拋棄，上帝不是宗教的重心或核心，相反的，宗教已從外在的上帝轉到人的內在經驗，謝扶雅把宗教定義為個人的經驗中那種「超越」般存在的「另一個我」或「完全的我」、「全我」（1933：43、45-46）。謝扶雅並不同意康德把宗教置於道德之下，使宗教失去其獨立性，因為康德仍然把上帝的存在問題視為宗教不可或缺的，他駁倒了傳統上帝存在論證的進路，自己卻樹立起另一條論證的方式：道德論證。謝扶雅批評康德，認為其後果即是限制或抽空了宗教的實質意涵，將之視為一種純粹的道德行為而已。關鍵在於「宗教」實指宗教經驗，謝扶雅如此描述到：

內心磅礴著一團燃燒的、火熱的、沸騰的、不斷噴湧出來的活躍情狀。這就是宗教經驗。宗教之所以為宗教只是這個，更非別物。（1933：42）

一反傳統形上學將上帝視作宗教的問題中心，謝扶雅將之轉向個人，因為他認為上帝的存在與否不是一個容易回答的問題，而且，有神與無神也可能與宗教有關，因此上帝的問題當然也就可以不視為核心的問題。基本上，謝扶雅接受了一個康德以後的宗教哲學，也就是說，經過康德對傳統上帝存在論的批判，宗教經驗已經與上帝的存在與否無必然的關係，由此康德可以轉向以道德主體為主的論證，並將上帝視為不過是一種在道德上的必要「假定」（postulate）。

¹¹ 謝扶雅甚至認為，中國近代的「非宗教」運動，主要是因為對「宗教」一詞的錯誤理解而引發的，把宗教與「神道設教」等種種迷信的主張劃上等號。

肆、個人性、合理性、世界性

在這個思想背景之下，我們對謝扶雅的《個人福音》一書將會有更好的理解。謝扶雅認為，由於我們是從宗教意識來理解宗教，因此宗教也就是繫於個人之中，所以宗教也就成了「個人性宗教」，用基督教的用語來說即是「個人的福音」。以個體性來理解宗教，也就將宗教與人的內在意識或情感作為依據，因此宗教所講的超越就不是外在的或形上學的，而是內在的或與意識化的活動有關的，《個人福音》全書都貫穿這個觀點，基本上即與西方宗教思想的意識轉向連結起來，正確的書名應該是「個體性的宗教」。

謝扶雅認為，儘管宗教從傳統的「群體性」轉向「個體性」最明顯不過的是從馬丁·路德（Martin Luther）開始，但是這種注重個體性的宗教經驗是從耶穌開始的，耶穌與猶太教的矛盾，其中最為關鍵的即是他不再注重群體性的宗教形式，因為他要建立的是「心」而非「殿」。（1933：83、116）

個人性絕非是個人主義、利己主義，所以它不是自私自利的宗教態度。謝扶雅特別留意到，與「個人福音」對應的「社會福音」，實是經歷了工業革命後所延伸的各種社會問題帶給宗教徒的反省和批判，其中社會福音主要是企圖超越個人主義、自私自利式的宗教，但是，究竟宗教的本質，其仍然是依於個人性的，理由是只有在一個人的單獨性中才得見上帝，「我發見上帝在孤獨中，在個人深密靜奧之中」。（1933：6）謝扶雅提及，上述這個觀點是他從懷德海的《創造中的宗教》那裡繼承過來的。¹²

謝扶雅多次引用懷德海的一句話：Religion is what the individual does with his own solitariness（謝譯作「宗教是個人含影孤獨的勾當」）。（1933：29）¹³謝扶雅強調孤獨是宗教經驗一項不可或缺的條件，只有懂得孤獨的人才能走進宗教，「引到滅亡的路是大的，門是寬的；引到永生的路是小的，門是窄的」，這

¹² 謝扶雅把自己受到懷德海影響最為深刻的一個觀點，即是「由社會化一百八十度轉到個體化」，見《巨流點滴》（謝扶雅，1970：146）。

¹³ 江日新在〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉一文註8中提到，根據他在《謝扶雅先生晚年文錄》所引用的懷德海一句話 Religion deals with solitude 沒標示出處，並不見於 Religion in the Making 中，因此懷疑謝扶雅引用有誤（江日新，2001：137），但是 Religion is what the individual does with his own solitariness 是見於懷德海著作的，顯然，早期謝扶雅的引註是正確的，可能晚年信手拈來憑的是記錄，難免有誤，但意思沒有不同。

一點又與「個體性」的論點是一致的。謝扶雅稱這種宗教的孤獨為「人與神的獨對」，孤獨之路才能通往永生，在佛教那裡即是個人的「覺悟」，可見宗教就不是群體性的、外在的、形式的，相反的，它是個體性的、內在的、經驗的。

依據上述的觀點，謝扶雅分析了自己的宗教經驗生成，將其分作三個階段，一是儀式性的，二是友誼性的，三是靜獨性的。他認為自己接受基督教首先是經過了外在的氣氛所刺激或影響，所以做出了情感性的回應，就像是「我發現上帝在儀式之中」；接著即是進入到「我發現上帝在友誼之中」，即與周邊的人聯繫起來，這方面即表現在群體的關係和社會服務之中，所以是一種人與人的連結，是通過感情的交流所致；之後即是「我發現上帝在孤獨之中」，也就是個體的孤獨經驗中產生一種「對我而言的上帝」，因此它就不是前面兩個階段中那種通過「禮」和「人」所維繫的宗教生活，相反的，此種孤獨的個人才是真正地面向上帝，不是通過其他的途徑或方式，其經驗或感受更為深沉，這種經驗是個人的，不是教會的，是直面上帝的，而不是通過上帝以外的。更重要的是，這種經驗不是受到外在環境的刺激或與人的情感聯繫而產生的，它更多是經由自己的理性所總結的，因此這種宗教經驗也就是理智的，不同於前面繫於感情的、意志的，儘管謝扶雅也不否認儀式性和友誼性的價值，但它們遠不及於靜獨性的，因為與上帝的密切交通只能是獨對（solitariness）的方式，靜獨性的經驗才更切合於宗教經驗（1933：1-8）。

為何個體性的宗教是理性的宗教？關於這點討論，是謝扶雅總結了新實在論的宗教觀點而得來的。按演化的觀點，宗教是從行為（儀式）到情感，從情感到信仰，再從信仰到思想，當宗教發展到個體性的宗教，接受它的人越發進展到將宗教轉變成一種理性，這種理性的表現與其個人性的沈思有關，這就是何以說個體性宗教即是理性宗教的原因。

基本上，謝扶雅接受宗教演化論的觀點，即從古代的原始酋長宗教到民族情感的群眾宗教，再到個人化的思想性宗教。（1981：42）當宗教發展到思想性的宗教，其表現為世界的宗教，因而它就不再侷限於某個民族或群體的宗教，這樣的宗教已體現為一種文明的形態，它即是理性的，也是自由的，這種宗教勢必為一種「個體性的宗教」，以有別於原始及民族時代的群眾性宗教：

宗教……立乎個人信仰之自由。故文明時代的宗教，必為個人性的宗教。……宗教繫乎個人，則思想進步，理性日昌，宗教亦隨而俱進。（1981：58）

在謝扶雅看來，理性宗教即以佛教、儒教和基督教三大教為代表。

宗教之演化歸於三個結果：理性化、個人化和世界化，謝扶雅稱之作「宗教之三化律」(1981: 107-108)。這「三化」是相互關聯的。當一個宗教演化作個人的而非群眾的，即表示其理性化的程度，主要即是繫於個人的反省和判斷，而非盲目的依從或迷信，個體不受到其他外在的壓力而產生的宗教情感，即是一種具有自由作為前提的結果，一旦它成了個人的選擇，它就不會限於某個族群之中，因而走出自身原來以群眾為連結的宗教格局，這樣才能為其族群以外的人所接受，因而變成了世界宗教。換言之，一個宗教若能成為世界的宗教，即是可以為不同的人所接受，而接受它的人不是從群眾而是從個人的前提出發，個人的判斷就更能體現是理性的而非盲從的。這就是理性、個人和世界三者相互關聯的表現。

尤其要注意的是，在此所謂理性，是就其演化的結果而論，不是指與神秘對立的理性。因為個人性宗教有一個特點即在於通過個人與上帝或神聖者所建立起來的交互的關係，在宗教上稱之作「神秘」。

伍、神契

謝扶雅把「神契」置於意識領域或宗教經驗，他認為這是康德以後才有的，其中最關鍵的還是來自於宗教心理學的發現。當然，心理學對宗教不完全是正向的，有不少心理學的主張甚至是對宗教採取批判或否定的態度的。謝扶雅也理解到這一點，但他採取了美國在宗教心理學上所做的貢獻，尤其是詹姆斯（William James）的理論，以科學的態度正面評價宗教，一方面解釋了何以會產生宗教，另一方面則是解釋宗教的實際功能和其發展成理性表現的階段。

首先，謝扶雅以宗教意識作為宗教的本質來理解，作為一種意識，一是指它的發生，一是指它的發展，通過這種方式來理解宗教的內容，也藉此確立宗教或非宗教的區別。宗教和人的本能其他的衝動是相似的，受到外在的刺激會形成某些心理的反應，謝扶雅認為，宗教意識在一個人的身上表現為經過幼兒、少年到成人的階段，有著不同的表現，成人的階段算是宗教意識比較成熟的階段，因為它已不是僅僅在行為、情感上有所表現，更是以一思想的方式來接受，換言之，它是一種理性之活動為表現的。人的宗教心理是會發展的，就像一個人的成長一樣，不同的階段有著不一樣的結果，但最終都必須不斷的演化，使

之在人的心中能夠更堅實地把握著，擺脫因新奇可能帶來的幻覺，或因情感可能帶來的反複或不確定。理性的宗教才是宗教意識要發展的最終階段，此時的信仰成了這個人的一種理性的選擇或判斷，以確立起一個人的生命態度和價值的選擇。也許人在信仰宗教的過程中，難免經歷過迷信或盲動的階段，不論是感情作用或是意志趨使，它必需要再過渡到反思性的階段，即理性地接受宗教或讓宗教思想成為他的宗教經驗的一種接受或理解的方式。

基本上，從宗教的生成發展論來看，理性的宗教是人生發展到成年的一種必然，尤其是面對生命的態度和價值的選擇，謝扶雅認為宗教都是個人性，個人在人格的成長中尤以理性的表現最為合宜或成熟。因此宗教在人的心理或意識中還是有深淺的區別的，謝扶雅甚至以自己做為一個例子，說明自己是如何歷經不同的階段，最終發展到個人性的理性宗教階段：第一時期是重「情」的，第二時期是重「意」的，第三時期重「知」的。第三時期以一種「靜獨」(solitariness)的方式展開的宗教生活，這個時期更多地是思考的、沈思的，所以從文學的、社會學的過渡到哲學的（1933：1-8）。

受到懷德海的啟發，早期謝扶雅的宗教哲學非常強調個體經驗，分析了表現在宗教經驗中的祈禱和神契。Mysticism 一詞最早譯作「密契」(或也譯作「神契」)，主要歸功於他。¹⁴懷德海的《創進中的宗教》一書中，強調了「Religion deals with solitude (宗教處置靜獨)」，其意即是認為宗教與個體的經驗有關(individualization，謝譯作「個獨性」)，他認為宗教所言的密契經驗是經驗者本身與純粹經驗中的宇宙本體之間的密契，如儒家的「天人合一」、莊子的「天地並生」以及基督教的「聖靈相通」正是這種密契的體現。

首先，「個人主義是通達神契的一條途徑」。(謝扶雅，1928：24)神契與個人性有關，即是指在只有在個人的情況下才會有一種與之相應的孤獨感；不懂得孤獨的人，恐怕也難以產生神契的經驗。謝扶雅認為，中國傳統所言的「天人合一」即是指這樣一種神契的經驗，它表現為個人的內心與宇宙的道或上帝形成一種交通，深度的神契言為「合一」。這樣一種「合」，必須先是「獨」，個人是「獨對」上帝，因為上帝是「獨一」的真神。神契相似於演化中的突創力(Nisus)，它能由生命層突創進入靈性層，然後再突創到神性層，形同「天

¹⁴ 謝扶雅譯為「神契」，即包括了「神秘」和「密契」兩個意涵，學界對 Mysticism 譯作「神秘主義」多為不滿而改作「密契主義」，但是卻少了「神聖」或「神秘」性；「神契」的譯法似乎更佳，即沒有過於強烈系統性或理論性的「主義」傾向，更能表達一種動態性，以及指向於神秘事物的關聯。

地與我並生，萬物與我為一」的境界。

內存的神契與外延的救恩是相輔相成的，所以任何個人性的宗教，同時也會是廣普性的宗教。若我們執於神契中的「出神」或是「出世」都是不健全的，不論「出神」或是「出世」都有一種「出」的經驗，即是具有「離開」之意。神契是人走出自己，並走向上帝；「神契有益於人生」，因此人在走向上帝後又可以走向人，即表現為一種「社會服務，改造人類進化之責任」（1981：146）。謝扶雅認為這樣的走出自己又走向他人，是救恩的表現，它拋棄了以自我為中心（無我），更能夠真正做到愛人、分享，十字架即是全然放棄自己以成就他人為表現，「我在父中，父在我中」。

神契如果淪為一種出世，那就是「精神自殺」。謝扶雅並沒有否認社會福音，他對宗教帶來一種相應的社會服務是予以肯定的，不過他始終強調「孤獨」是其必要的前提，這是宗教的特性：「寂寞深時悟亦深」，真正做到「靜獨」的人，必然會走出自己，走向他人，甚至表現出一種強大的革命精神，能以激烈的手段排除一切障礙。所以個人福音與社會福音是不衝突的，甚至可以說是相為表裡的。

總之，宗教所講的「神」是宗教經驗中的那個「完全的我」、「全我」，不論我們稱之作「道」或「天」都可，重點是它存在於人的「心中」。謝扶雅在〈宗教經驗中的「神」〉中指出，這個在心中的「我之全者」可以作為我與它談話的和與之交往的，前者是一種祈禱，後一種是靈交，這即是宗教經驗的全部，因為宗教經驗即是在祈禱和靈交中進行的，從它那裡產生自信，也可以產生服務的動力。（1933：45）用魯一士（Josiah Royce）的用語，有無客觀上帝存在不是重點，重點是「上帝之存在，而為世界之內動力」，上帝在人類社會的活動中，構成一種統一的、彼此關聯的「絕對的心」（Absolute Mind）、「公共的大我」（Common Self）。（1981：220）

因此，這也就意味著人們並非可以經由神契經驗來推證上帝的存在，正如謝扶雅在《宗教哲學》一書中說到：

神契經驗中自我與上帝之會合，安知其非「以不在為實在」之錯覺作用。要之經驗是一事，實在又是一事，吾人固非執兩錯覺之公例，以武斷上帝之不存在，然對於執神契經驗而為有神之證據。（1981：145）

謝扶雅認為，我們對待神契有兩種錯覺，而反對神契者也常對這兩種觀點提出

批評。一是宗教徒以神契證明上帝的存在是「以不在為實在」，同時也就引發了另一種觀點，那就是「以實在為不在」。謝扶雅說，神契是一種 *Invisible presence*，即「吾人對於一事物存在之感覺，其最重要者，非外來之形象或聲音，乃內部反應之複雜的範疇」，神契經驗中自我與上帝之會合，安知其非「以不在為實在」之錯覺作用，其實，經驗是一事，實在又是一事，不應固執兩種錯覺，不論把這種神契的經驗視為「以不在為實在(*sense of reality of absence*)」或是「以實在為不在(*sense of unreality of presence*)」都是錯的（1981：144-145）。換言之，神契並不能作為一種證明上帝存在的證據，所以對此構成的批評也就無效。

陸、結語：論儒教、佛教、基督教三教

謝扶雅所著的《宗教哲學》是一門闡明宗教之意義與價值的學問，據他在書中自述，其論述的題材主要取自儒教、佛教、基督教三種，而其他宗教被採入者甚少。因為儒教、佛教、基督教實屬於「理性的宗教」，其宗教原理已從原始到理性、從自然到人事、從群眾性到個人性，而且不限於其原來發源地而走向世界，成了「世界的宗教」。

《宗教哲學》說明了宗教的演化是由宗教行為而宗教情感，由宗教情感而宗教信仰，由宗教信仰而宗教思想。其中揭示了宗教乃由群眾性的進而為個人性的，並以儒釋耶三教為例來闡述宗教發展之原理，以為三者皆嬗蛻自原始的宗教：佛教屬乎消極，絕口不談神並否定人生，似乎反顧過去；儒教則是中庸的，但罕言天命，努力倫常，似乎專注現在；基督教則屬乎積極，注重天國，敬拜上帝，並說到耶穌的一生不斷的觀察及試驗，其堅信、熱情、行為皆由理性指導，是認識的灼見且非迷信，並似乎直望未來（1981：97）。而三教之後能有蓬勃的發展和勢力，乃在於三者的人生觀。耶穌說到我來是為了病人和罪人。釋迦因於四城門外目睹老病死亡等苦狀而頓悟。儒家以博施濟眾為極則，動機起於「天下饑由己饑，天下溺由己溺。」也就是視人民的疾苦是由自己所造成的，因此解除他們的痛苦是自己不可推卸的責任。只要是高等的宗教都具有天下一家、民胞物與的偉大觀念。儒、釋、耶三教的中心為「天」、「涅槃」、「上帝」。而三教的最深奧處也就是所謂的「天人交通」，是出於認識，並以「理性」劃一界線，而並不是素樸的直觀或迷信。

三大教主的成功，皆起於人事的體驗：由直接觀察世間的罪惡與黑暗，人生的痛苦與社會的束縛，而積為困心衡慮、焦思苦索之結果，乃觸機發現宇宙之真理，繼而用此假定，復進驗諸人生，數證不誤，因遂確立一堅決的信念，而貫徹其熱烈的行為也（謝扶雅，1981：99）。內容的章節標題更談到「理性宗教一斑」、「宗教意識與理性」等，結論更出「宗教之泉源為個人理性的欲求，而宗教之放射為整個的態度。」

宗教是一種人生態度，它是關係整個人的。宗教也是人必有的欲求，此種欲求包含三個追求方向：一、我究自何而來？二、我究為何而生？三、我究向何而去？（謝扶雅，1981：253）。這個「何」是一種「疑」，也是一種「求」，要求一個圓滿的答案，並產生一種演進，從感情到理性，是為進步。而儒教、佛家、基督教三大宗教皆具有理性、個人性、世界性的特性：

當其由宗教的欲求，移換為宗教的態度時，因方向之不同，而呈各教紛歧之結果：如基督教之求永生、儒教之求實生、佛教之求無生，態度雖迥殊，但同出於欲求之一源。（謝扶雅，1981：266）

宗教研究

參考文獻

專書

唐曉峰（2007）。《謝扶雅的宗教思想》。北京：宗教文化出版社。

馮友蘭（1988）。《人生哲學》。臺北：天宇。

董芳苑（1989）。〈謝扶雅的「過程神學」探討〉，《宗教與文化》，頁 399-416。
臺南：人光出版社。

魯一士（Josiah Royce），謝扶雅譯（1966）。《宗教哲學》（*Religious Aspect of Philosophy*）。臺灣：商務印書館。〔Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1885；
上海：商務印書館，1947〕。

謝扶雅（1933）。〈我的宗教經驗之三階段〉，《個人福音》，頁 1-8。上海：中華基督教女青年會全國協會。

謝扶雅（1933）。《個人福音》。上海：中華基督教女青年會全國協會。

謝扶雅（1968）。〈康德哲學與中國儒家〉，牟宗三等著，東海大學哲學系主編，
《中國文化論文集》，頁 478-482。臺中：東海大學。

謝扶雅（1970）。《巨流點滴》。香港：基督教文藝出版社。

謝扶雅（1981）。《宗教哲學》。臺中：東海大學出版社。〔上海：青年協會書局，
1928；香港：圖鴻印刷公司，1959〕。

謝扶雅（1984）。《周易論集》。臺中：東海大學哲學系。

謝扶雅（1991）。〈導論〉，《康德的道德哲學》，頁 11。香港：基督教文藝出版社。

期刊論文

王鋌（2012）。〈論謝扶雅對懷特海宗教哲學的吸收和融會——兼與懷特海上帝觀之比較〉，《世界宗教研究》，2012 年，第 2 期：頁 112-119。

江日新（2001,6）。〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉，《鵝湖學誌》，第 26 期：頁 127-158。

陳志偉（2019）。〈謝扶雅的上帝論及其哲學基礎〉，《世界宗教文化》，2019 年，
第 3 期：頁 127-133。

謝扶雅（1928.9）。〈新實在論者的宗教思想〉，《野聲：新文社月刊》，創刊號：
頁 14-25。

Chin, Kenpa (2024) “Zhonghe and Bianyi: God in the Chinese Theology of Xie

Fuya,” *Religions* 15: 687.



The New Realism Approach on Philosophy of Religion in Xie Fuya's Thought

Chin Ken-Pa

Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

Abstract

Educated in the United States and profoundly influenced by the philosophy of New Realism, *Xie Fuya's Zong Jiao Zhe Xue* (宗教哲學) [*Philosophy of Religion*] is a pioneering work that emphasizes the philosophical dimension of religion within the context of Chinese philosophy. This groundbreaking book reflects Xie's intellectual foundation in New Realism. In Western thought, Realism is typically understood as an epistemology grounded in common sense, whereas New Realism highlights the dynamic evolution of nature. Xie's understanding of religion is strongly shaped by Alfred North Whitehead's (1861 – 1947) Process Philosophy, leading him to argue that religion and science are inseparable. He posits that exploring the creation of the universe offers a meaningful way to understand the existence of God—an idea rooted in Whitehead's process-based thinking. This framework underpins Xie's exploration of various religious themes, such as humanism, the world, mystical experience, etc.

Key Words: New Realism, Immanent God, Mysticism, Individual