

愛因斯坦的宗教觀

並論基督教上帝的位格與自由

文/范姜群健



愛因斯坦對自由的態度往往模稜兩可。當他心情輕鬆時，他歡喜說廣義相對論是一個人心智的自由創作；當他嚴肅時，他相信宇宙萬物(包括他自己發明的方程式)是自然律不可避免的結果。

不可知的態度

初中時，當我的物理興趣開始萌芽，我讀到愛因斯坦(Albert Einstein)的文章〈我心目中的世界〉(The World as I See It)(註1)。他以質樸而深刻的文詞表達他的世界觀，有如莊嚴優美的音樂，餘音繞樑，至今不絕于耳。

愛因斯坦是廿世紀偉大的物理學家，提出相對論，改變世人對時空的看法，並對統計力學和量子物理作出重大的貢獻。

他也是一個富有宗教情懷的人。他認為奧秘感是科學和藝術的共通泉源，此奧秘感從面對浩瀚的宇宙及其和諧的結構和規律，油然而生的敬畏驚奇(Awe)和謙卑(Humility)之情。“敬畏”因為體認到和諧秩序所顯示的高超精神(Spirit)和智慧(Intelligence)；“謙卑”，由于人對宇宙奧秘的認識實在微不足道。

奧秘感不是因為不可知性，乃是因為可知性。愛因斯坦說：“合理性(Comprehensibility)乃是宇宙永恒的奧秘。”區區之人有幸掌握了些雖不完備卻真實的科學知識，這些有限的知識向有心的人指出無限的真理。愛因斯坦認為此種奧秘感是科學研究的深刻動力。他稱之為宇宙性的宗教(Cosmic Religion)。

但愛因斯坦強調此奧秘感與靈修的神秘主義(Mysticism)無關，因他不相信個人與上帝的交會契合。他認為知識來自感官與推理，啓示性的知識並不可能，因此他對上帝(God)抱著不可知(Agnostic)態度(註2)。宇宙萬物已經顯出上帝偉大的心智和設計，再沒有別的啓示了。

宇宙對愛因斯坦而言，似乎分成可知的形而下層面，和不可知的形而上層面：前者是宇宙的外在表相，感官所及的物質世界，是知識的領域；後者是宇宙的內在精神面，超乎人的理解力，是藝術和宗教的領域。

但愛因斯坦並非主張二元對立的宇宙觀。相反，他的科學思想和目標一直都是統一性的物理理論。他的看法密切地呼應十七世紀偉大

的猶太哲學家史賓諾莎(B. Spinoza, 1632-1677)的哲學思想。史賓諾莎的哲學思想，影響了愛因斯坦的宗教、人生觀，是愛氏一生一讀再讀，衷心仰慕的哲人。因此在此需要佔用一些篇幅討論其思想。

史氏之“自然”

簡而言之，史賓諾莎認為物界與心界乃一體兩面，此統合体便是“神”，又叫“自然”。“自然”是“神”，“神”是“自然”(註3)。

但是“自然”有二意：一是能產的，生生的自然，就是永恒無限的創造的實在。二是被產的，所生的自然，就是形形色色的現象和歷程。

與神等同的當然不是後者，而是前者，暫稱之為“大”自然。神的本質(Substance)——宇宙中唯一的本質，史氏定義為“圓滿自在”(Substance is which is)，是一切存有(Being)的根源。

這令人想起舊約聖經《出埃及記》所載，上帝向摩西自我啓示說：“我是自有永有的”(I am that I am)。只是史賓諾莎的神沒有位格也沒有意志，不會自我啓示。

史氏認為神有無限多的屬性 (Attributes)，超越感官表象的世界，卻不是“超”自然的，因為“神是萬物的內在原因，不是外在原因。萬物皆在神之中”。

史賓諾莎提出“神是唯一本質”的一元論，是要消除笛卡兒 (Descartes) 形上學裡心物兩立的二元論。本質唯一，永恒而普遍，其心性、物性則顯為在空間裡不同的個体和部份，以及在時間裡的變遷。知識的目的就是要超越表象直達終極的真實。

史氏根據的是哥白尼 (Copernicus) 和伽利略 (Galileo) 以來的機械決定論，並用數學來表達完美的自然律。且他認為，不只是自然科學，心理學和倫理學也應該採用邏輯推理的公設 (Axiom) 系統，以歐氏 (Euclid) 幾何系統為範本。于是他將決定論擴充到心靈意識的領域：一切皆由萬有全体，就是神，唯一地決定。

從心物一元論，史賓諾莎又推論出芸芸萬物，莫不有生機、意識，只是程度不同，並且“神的心即散遍空間時間的一切靈性，即瀰漫宇宙的意識賦予世界以生命的”。

在他的一元論裡，不僅心物之別被超越，個別的对象和意識也被超越了。一切歸根于萬象之流裡，潛在的自然律和終極的實在，就是神。

他的一元論預示了現代場論物理所帶來的形上學視野。廿世紀的傑出的數學物理家維爾 (H. Weyl) 曾表示近似的觀點：“The world just is; it does not become.” 愛因斯坦則說：“過去、現在和未來的區分只是揮之不去的幻象。” 時間和變化被視為虛幻不實，不再

有真正的意義。

非人格式上帝

同樣的，愛因斯坦不相信具有人格式 (Personal) 的上帝 (註4)，認為這是以己度神，以人的形像造神。他說：“造物主奧義難明，其實並無惡意。” 他認為人對神的了解，極為有限而不完美。深奧的真理 (奧秘) 引發深刻的美感和仰慕，乃是一種宗教情操。因而宗教和科學、藝術同源。但“真”與“美”兩價值可提昇到宗教層面，道德和善惡則不然。愛因斯坦與史賓諾莎的上帝，與人類的意識價值生活沒有雙向的關連。愛氏認為道德的基礎不在於天啓而在於對人性的理解，其價值由感情動力的深度來衡量。道德屬於人性範疇，與上帝無關，也不具有神聖 (Divine) 意義 (註5)。因愛因斯坦的宗教觀不包括“善”的範疇。

因著不相信上帝會向人啓示有關善惡價值的“真理”來指引人生，他自稱“I am a religious non-believer” (註6)。

在此有兩件事值得注意：首先，愛因斯坦斷然拒絕無神論及唯物論 (註7)。其次，雖然道德對他而言無關神聖，他卻認為道德的實踐是最重要最有價值的事，超過科學研究，不僅因為人類的存亡絕續仰賴它，也只有道德能賦予生命以美和尊嚴 (註8)。

依我的推想，愛因斯坦的宗教觀是根據其認識論 (Epistemology)：宗教的對象，上帝，就是“大自然” (包括外在的物質與內在的精神面)，只在和諧的規律和秩序裡顯露出來，並不直接向

人啓示，唯有藉著實驗和邏輯思維才能把握，這是知識的範圍。

宗教本于奧秘，就是關乎上帝的終極真理。奧秘的客觀/外在/物質面是可知的。在人的知識裡不完美地展現出來；奧秘的主觀/內在/精神面是不可知的，人感受為美。最崇高的藝術總是反映宇宙的內在美 (Inner Beauty)。

此種神聖的美也是科學研究最深刻高貴的動力與指引。相對的，“善”和道德的實踐雖是人類最有價值的事，卻單屬人性，不在神性的層面。在愛因斯坦的價值體系裡，由上帝一端來看，其次序是真、美、善；由人一端來看是善、美、真。

其實“自然”照字面涵義來說，並不違反聖經裡上帝名字的精神。上帝向摩西自稱 I am that I am，是一個永恆的肯定；“I am”不就是“自然”字面上的意思嗎？只是“自然”一詞把上帝“客體化” (Objectification) 了。聖經裡的“I am”則彰顯了上帝的位格、權能和自由。

這主體性的自由是超自然的，超越文化的。其在具體情境下的實現，則是發自現在，指向未來，帶著目的性，亦不被過去所束縛。人無法以理智捕捉上帝，卻可以在主體性的相遇中認識他。

從“我們”逃至“它”

愛因斯坦的宇宙性宗教讓我想起舊約的智慧文學 (例如《箴言》第8章) 和《詩篇》 (例如19篇)，對造化大工的讚美。只是聖經藉此指出一位自我啓示的上帝，愛因斯坦則反對有主體性的上帝。他自承其

科學事業是A Flight from "We" & "I" to "It" (從“我們”和“我”到“它”的逃跑)，也就是對人的意識的逃避。

愛因斯坦的宇宙觀最令人不解的是，他始終一貫的決定論。他認為人的思想情感和行動皆非自由，而如天上的星宿一樣，遵行一定的因果法則（註9），完全是自然的產物。他引用十九世紀悲觀哲學家叔本華的見解說：“人可以任意而行，卻不能隨心所欲。”（A man can do what he wants, but not want what he wants.）（註10）

于是他說：一個人的道德價值不在乎其宗教信仰，而在乎他一生中從大自然裡所吸收的感情動力（註11）。值得一提的是，他的絕對決定論在物理學上，便和量子物理學的基本精神相衝突，因為不確定性是後者的基本原理（註12）。

我認為基督教的信仰與史賓諾莎和愛因斯坦的宗教不同，可追溯到對於“自由”和“位格”（Personhood）的看法。“自由”和“位格”是互補共存的兩個觀念，如果上帝沒有位格和自由，人和萬物也沒有真正的自由，宇宙的終極便是決定論。

愛因斯坦曾說：“我最想知道的是，上帝能否創造另一個不同的世界；還是邏輯的必然性完全取消了選擇的餘地。”（註13）基督徒會很自然回答：上帝當然有創造的自由。人照上帝的形像而被創造，也被賦予某種自由；同時，人格在卑微的層次上反映神的位格。

這個信念一方面叫人謙卑虛己，另一方面又加深人性的價值，並賦予穩固的根基。

以基督教的信仰來看，自然萬

有並非自有永有，而是一個Contingent Cosmos（偶發性的宇宙）；邏輯理性也不是獨立自足，而是開放的系統。兩者皆在上帝的權能之下，他以權能托住萬有。

微積分的發明人之一，德國的數學家哲學家萊布尼茲（Leibnitz, 1646-1716）曾說：“最根本的哲學問題是：何以竟然有東西存在？”尼采這位宣稱上帝已死（在現代人的世界裡）的哲學家指出一個事實：“（現代）人予取予用卻不問誰在那裡供給。”

宋朝文學家蘇軾在他的《赤壁賦》裡以優美的文筆表示近似的看法：“惟江上之清風，與山間之明月，耳聞之而為聲，目遇之而成色，取之不盡，用之不竭，是造物者之無盡藏也。”

公元一世紀時的使徒保羅則說：“創造宇宙和其中萬物的神，既是天地的主就不住人手所造的殿，也不用人手服事好像缺少甚麼，自己倒將生命氣息萬物賜給萬人……其實他離我們各人不遠，我們生活動作存留都在乎他。”（註14）

其實這就是基督教創造論的基本涵義：宇宙萬物並非獨立自主，而有所屬所本，是造物主自由的作為的結果。自由是創造和創新的基本條件，也是主体性的本質。然而主体性和自由只能經歷和感受，超乎語言之外；只有可重複可模仿的事項，才能以邏輯理性解釋。然而自由不能模仿，生命歷程無法重複。但勉強說來，自由可定義為在繁複的可能性中選擇並實踐的能力。自由包括超越必然的因果環節，並且帶著探索、選擇和創造嶄新的價值和意義的目的性，不是空洞無內容的能力，有別於虛無主義

式的自由。

孤獨之無根存在

人性除了情、意、智，還有意義的層面。這反映在人生都在尋求、創造意義並在意義中生活。是意義的實踐與完成，就成了價值。情感並非像愛因斯坦設想那樣，源于自然的盲目動力，情感經由意義和價值的選取來調節。

理性也不是獨立自主的大腦機能，在最關鍵的時刻是意義指導理性的運用。意志不是無依無恃的自由，意志的自由與生活行動的意義相隨。人的意義性最後導出人生的歸屬感和目的，從而規劃人生的路徑和方向。

所以十七世紀的法國數學家 and 神學家帕斯卡（Pascal, 1623-62）說：“The heart has its reasons that reason does not know.（心靈的理由是理性不理解的）”指出意義超乎理性的事實。

有趣的是，意義和自由都不存在于身體的組織器官裡，是科學儀器測不到的，卻是每個人身上活生生的事實。像藝術品一樣，我們在生活行動中營造意義，但意義有其法則，不是人可以隨意操作捏造的。

如果依據中國古代的哲學思路，意義存在于天地之間；如果根據基督教神學的推論，生命的意義則在于神人之間。如果否定了神和人的位格和自由，也就否定了人生的意義和價值，否定了人與上帝交會際遇的可能和盼望，人就成了天地間孤獨無根的存有。

我相信一切造物在不同程度上，以不同方式，反映造物主的作

為。尤其是人，且能參與分享造物主的自由。然而人的自由和主体性，不是獨立自主的（Autonomy），而是開放的（註15），Contingent（偶發性）的。因為從基督教的觀點來看，兩者皆是上帝自由地賜予（註16）。

我相信：有意識的生命（尤其是人），在宇宙歷史中的出現，顯示自然因果網絡不是封閉的。自然不僅在演變演化，而且有出乎意料的跳躍和嶄新的表現。這是宇宙中的新事，所以叫作創造。自由的意識生活是世界持續不斷保持開放的主要證據和管道。人作為一個開放又主動的參與者，更可以擴充世界的開放性，將之提昇至意義和價值的層面。

史賓諾莎受當時盛行的機械論的影響，把自由定義為獨立自主（Autonomous），不受外力的左右。其實人非孤島，活在歷史文化的情境裡，活在意義和因果的網絡中，不能脫離周遭環境的影響。

只有上帝是絕對地自由。在這點上我們可以接受史賓諾莎的看法：“人往往只察覺自己的慾望和意願，卻不明白造成它們的原因。”聖經則說：“我所做的，我自己不明白。”（註17）這就是所謂的無明、愚昧和捆綁。但對於不自由的自我覺悟，是自由的開端。人性之可貴，就在于超越環境的限制。

這也呈現在主体—客体相對的認知的結構中。主体和自由不是生理機能的附帶現象。但因為不是絕對獨立自主，人的主体和自由便具有吊詭性，上不在天，下不在田，人生的奧秘和困境往往與此有關。

笛卡兒的困境

笛卡兒哲學的困難處，在于他假定主体乃是孤伶伶的，傲然獨立于天地之間，它的存在只能自我確認。所以他說，“我思故我在”。基督教神學則說：神在，故世界與我同在共存。

如果笛卡兒的哲學出發點是一個錯謬，則史賓諾莎的處方（一元泛神論），也是得不償失。其基本缺失是，以本質（Substance）論上帝，有物化、客体化上帝的危險，所以他才會對理性有十足信心，並以幾何式公理系統來推論上帝、宇宙人生，而導出自然整體的決定論，及人所剩餘的自由只是不抗拒天命之論。

基督教的上帝則是自有永有，自由自在，因此與其以存有（Being）論之，不如以“自由”論之。所以聖經說“上帝是靈”：“主的靈在哪裡，哪裡就得以自由。”（註18）

其次，若把主客相對的區分一筆勾銷，則價值判斷就不可能，自然便是至善至真，因為凡存在的都是合理的。若沒有某種超越的立足點，則眾說平等林立（包括一元泛神論在內），皆是自然的產物，也就高下難分。（註19）

因此主体與客体的相對區別，不必是哲學或神學上的缺陷，只要其間沒有不能超越的鴻溝。

基督教的信仰指出人和萬物同源自上帝，共生共養，同時上帝與造物有愛的關係，而自由和位格是愛的基本條件。上帝對人的愛的表徵之一就是賦予人自由的主体性，因為在人的意志行動上，上帝必須自我限制權力和自由。

同樣的，物質世界遵循一定的規律，也是造物主自我約束的結

果。因此創造也是上帝的虛己的（Self-Empty）自我掩藏，好讓世界有理可循，人在其中，可實踐上帝賦予的自由，履行管家的責任。

物質世界的擬似獨立自主，來自可理解的規律秩序；人的擬似獨立自主，來自人對自由意志的誤會。愛因斯坦看出後者的虛幻，卻堅信前者的確實。

史賓諾莎認為要破解自由意志的迷思，必須靠真知以及對上帝的理性的愛。基督教則認為人性的枷鎖是罪，包括假我的面具，與真我，與上帝的疏離。其實聖經不關切人是否有哲學上所設想的自由意志，聖經強調自由的基本前提，在于順服神的旨意，參與在神裡的更高的自由。因為根據聖經記載，人在起初所賦予的自由裡，選擇了自主以獨立于上帝，人因此與上帝、與真正的自我疏離，成了罪的奴僕。就像意義和自由存于神人之間，罪與捆綁則存于與撒但（罪的權勢的人格化身）之間。罪在人性裡表現為假我，老我就是所謂的“肉體”（Flesh）。罪性佔據遮蔽真實的自我，所以稱“假”；窒息內在生命的成長，造成靈性的萎縮，所以稱“老”；它又往往與盲目的情慾衝動相隨，所以稱“肉體”（註20）。

所以基督教講的是虛己順服，與神和好，以找回真實的自我，得到真正的生命，作“新人”。這並不是自我否定，或敵視自己的身体（Body），正如罪與死相連，自由與生命也分不開。

君子自強不息

聖經記載，在創造之初的美善

裡，人“自由地”選擇了違背上帝的誠命，從此，罪成了人生活與生命中的元素與事實。雖然如此，上帝並不棄絕人，反而主動向人啓示他自己，所以聖經說“上帝是愛”。

上帝藉著耶穌基督，“道成肉身住在人中間”。然而，耶穌終于被人釘死在十架上，這就是人與上帝為敵的證明和代價。但上帝的愛和救恩，不止于犧牲和赦罪。上帝在復活的基督裡，為我們預備了寶貴的應許和盼望，是作神的兒女，“得與上帝的性情有份”（註21），就是永生。

因此，基督不只是要把上帝的國度帶到人間，更要把人性提昇到上帝裡頭；在神聖的關係裡，人性才能聖化。人與世界所有的造物，才能一同“指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女的自由的榮耀”（註22）。

于是基督徒“蒙召是要得自由”（註23）。但聖經提醒我們，在基督裡的自由不是要恢復起初在《創世記》伊甸園裡的自由。乃是脫離罪惡的捆綁，以基督的心為心，“心意更新而變化……察驗何為上帝善良、純全、可喜悅的旨意”（註24）。並作神的僕人和後嗣。

藉著基督與神和好，與神為樂，生命便呈現了新的意義，就是活在聖經所說的“義”（Righteousness）裡。這樣，基督教就消瀾了愛因斯坦的價值範疇中“天人二分”的局面。

其實愛因斯坦對自由的態度往往模稜兩可。當他心情輕鬆時，他歡喜說廣義相對論是一個人心智的自由創作；當他嚴肅時，他相信宇宙萬物（包括他自己發明的方程式）是自然律不可避免的結果。

最後，我想強調，基督教所啓示的有位格的上帝，並非像愛因斯坦所說，是以人類自我為中心所投射出來的構想。聖經說：“自從造天地以來，神的永能與神是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。”（註25）也就是說，關於上帝的理性知識，的確是根據自然的造化而設想推論來的。人是萬物之靈，人的道德、意識生活，反映了神的心智。所以十八世紀的德國哲學家康德（Kant, 1724-1804）說，最叫他心生敬畏的兩件事，就是頭頂上的星辰（自然律）和心上道德律。道德律隱含著人心的自由；自然律隱含著造物主的創造自由。易經所說的“天行健，君子以自強不息”，也表達類似的觀點（註26）。然而罪性和罪的權勢，往往扭曲了人對上帝的認識。所以聖經說，人非藉著信（Faith），不能來到上帝面前。但信心要求理解，理解要求信心，兩

者並不衝突。何況創造的美善，包括人的理性，情感和意志，並沒有完全被罪抹滅，否則人與造物就不值得拯救。因此，從造物推想造物主，要往上推，而不是往下推。

沒有一個人可以老老實實地否定人的主体性和自由，而不陷入自相矛盾。而且不僅無法否定它們的存在，也不能否認它們的價值。從它們來推想上帝的永能與神性，則上帝應有超人性的主体和自由，而不是無人格，無自由。

無人格自由的神觀，把神降格，是一種“人手所造”的偶像，與唯物論沒有本質上的區別，有價值的信仰不可能建立在這樣的神觀上。□

•作者任教於美國加州大學戴維斯分校數學系。

本文的附註因限于篇幅，請見本刊網頁www.oc.org。