

萬有文庫

第二集七百種

王雲五主編

科學與行動及信仰

(下)

赫胥黎著

楊丹聲譯

商務印書館發行

萬有文庫

第二集七百種



商務印書館發行

5263

公用圖書  
借使用

科學與行動及信  
(下)

著黎胥赫  
譯聲丹楊

館書校軍官軍室

登錄號

187

類號

08317

0540

書



2523

I.D.O.C.A.F.C.S. LIB.	
0637	
501	0540



## 第五章 科學的人文主義

科學與人性間的衝突祇有在心裏底一種態度和情緒下可以調合，這種態度可以適當地稱之為科學的人文主義。在這一章裏，我要設法把這種態度內含的意義說明一下。

開首，我們必須把我們所稱的人文主義底意義更深入地檢討一下，看我們心中所想的它底目標是什麼，它底價值尺度（二）是什麼。照我想起來，祇要一句話就可以包含其中一切——即取得生活，更豐富地取得生活。雖然，和一切一句話的綱領一樣，這句話也需要補充和釋義，但它開首便能宣佈人文主義者底主要信條：說我們在宇宙中所知道的唯一的價值源泉是那種心靈與物質的交互作用，即我們所稱的人類生活；因為它不但創生我們的價值標準，並且創生經驗，目的和

概念，那些本身都有最高的確實價值的事物：說生活作爲一整個比生活底任一單獨部份或生活底產物更重要：說把絕對的優越地位賦與任一系統的概念或行爲，或甚至生活底任一面目，是錯誤的，因爲生活，無論怎樣繁複，本質上祇是一整個。

一種帶着科學性的人文主義看出人是賦有無窮盡的支配權力的，祇要他願意去行使它。更重要的是，在科學知識的觀點之下，科學的人文主義能看出人在他的真正背景上——一幅無意義的物質和能力的背景，而人本身就是從這種物質和能力組成的，一幅長期的，盲目的進化底背景，而人本身就是這一進化底產物。人類因此看起來似乎是一件非常奇怪的現象——原來是宇宙的物質底極微一部分，由於長期的變遷和競爭的過程，已變成能意識到自己，意識到自己與其一切宇宙物質的關係，能够欲望，感覺，判斷和計劃的東西。他是宇宙在合理的自覺性上的所作的一個試驗。（照我們目前所能知道的，他是唯一的這種試驗；但這並不十分重要。）他所有的任何價值，除了爲他自己的自私價值以外，都存在在這事實裏。

對於價值的覺察要依賴動機和概念底一種平衡；價值底標準要求概念的思想。（二）動物中

連那些最高的都祇有這種可能中最胚胎的一點。然而一旦人，由於語言底助力，能想到抽象的思想之後，立刻一付新的構架便被建立起來，這付構架對於心靈生活的重要，正和骨骼構架對於肉體生活的重要一樣——就是宇宙的概念和理想底構架。這一構架是語言和邏輯底直接的附產物。在說出最單純的判斷——「這是真的，那是假的」——的時候，人心中先必得暗含着立起一個抽象真理底範疇，否則便不能夠。但凡你與人辯駁某種行動是正當的或錯誤時，你先已假定一個理想的正當性。你也許不能意識地見到這種理想，但是你自己的或別人的邏輯不久便會把你引到它們。人文主義者除此以外看不出真或善中有其他的絕對品質。數學的論證中所含的絕對性也是相類的。一旦你有了創造數目和從別的質中抽出數目的概念來的能力後，你便能夠推進到想像的數量或臆造的形積底數學上去。

這種抽象的概念應用作為價值標準的實地方式是常會變更的。一個相信表面的靈感的人關於真理所有的概念一定與受過哲學法則或數學物理學的法則訓練的人所有的不同。正和肉體底骨骼在它的進化過程中被範型和被改良一樣，這一精神的結構也在人類歷史中成長起來。



而被修正。

比如，對於今世和來世（三）着重程度之不同，在中世紀的神學家和現代的社會工作者心中產生了絕不相同的善底尺度標準。又如，許多宗教心理濃厚的人認定接受某一固定信條是至善，因為他們相信那是人類獲得拯救的唯一途徑。但在一位進化論者看來，因他知道生活底多樣性但不完備狀態，以及變遷底必要，這種善便成了惡了。

這些宇宙的概念都不過是構架，再用我們剛纔的比喻，我們可以說它們有類於動物學家所構成的某種動物器官底原型結構圖，（四）這種原型結構圖實質並不存在，除了在動物學課本中以外，但仍是一實地的器官底結構底基礎，並且部份地決定它。脊椎動物骨骼底原型結構圖適當地捏扯一下便可以支持一隻飛禽，或一尾游魚，或一頭走獸。我們的抽象的和宇宙的概念也可以用相類的應用方法實地的範型起來。

在它的進化過程中，人類生活創生了新經驗，新的生活方法和表現方法，它們本身都是確實含有價值的。這樣，新的品質以及新的價值高峯因而獲得。斯多伊克主義（五）是給與世界以一種

新型人格的手段。但丁（六）底新生（七）是男女間一種新戀愛方式底表現，這種方式是以以前時代所不能有的。把至上的神聖性感覺從恐怖轉變到愛，耶穌所獲得的成功，引人到了宗教價值底全新水平。純粹的知識是有絕對價值的，所以在牛頓，達爾文等所給與我們的對於環繞我們的世界底理智的了解中，或天文物理學（八）底最近發明中，科學已產出了許多新的和有價值的事物。貝多芬（九）在他的遺著的幾首四人合唱曲和其他後期作品中，產生了一些世界上從未有過的東西。這不是關於客觀世界的新知識，如蘇利文（一〇）顯然想要叫我們相信的，而是人類精神底新能力底知識，即新經驗。

自然，在一切這種事例中，別的人也許無能力看重那新發現的價值，也許不願意應用它。但價值本身卻已被創造出來，它存在在那裏，等人去用。

這樣，似乎在他的進化實驗過程中，人類底功能之一是價值底新經驗之創造。這種創造程序在任何和每一園地中都有，從人格到純粹智慧，從宗教到藝術。

從歷史上看起來，這種構架底漸進的變遷和新價值底漸進的認識之過程，直到現在還是一

種很奇特的過程。冒着過度簡單化的危險，我可以這樣說明它：在原始人類，以及許多未受教育的現代人中，各種價值僅僅被接受而沒有好好的被思索一下或分析一下。每一個別的活動當它偶爾發生時總是因它所給與的目前的滿足而被直覺地看重。而且，那些被認為有價值的經驗本身都是比較原始的，因為許多較後的並且較複雜的人類經驗底價值是不能被一個未受訓練，或未被導入一定方向的心靈感覺的（我想我們決不能使一個野蠻民族的戰士看出但丁底新生中有任何價值存在，正和一個心靈毫未受過訓練的人讀起琴斯（二二）或愛丁頓底最新的宇宙創始論（一一）來絲毫不能感覺興味一樣。）

早期人底價值之大部份一定是關於生理上的滿足的。他的生活祇是許多活動底聯繫，這些活動與思想的關連不過是十分局部的。他的各色心靈活動祇不過存在在有限的思維地域內。但正因為他是不十分邏輯的，因為他賦有多樣的直覺衝動，他的生活，雖然水平較低，卻是豐富的和多樣的。

人底智慧的官能，保護式地籠罩在他的赤裸的感覺和追求之上，無疑常在設法替這些感覺

和慾望底赤裸披上點理性（二三）底高尚外衣，至少加上些一般的理性底表形。但在社會底初期，這種合理化的力量必定是極不完備和不協調的。到了文明固定的世界，反省的心靈有了新聞暇和新機會。其結果很顯明，在各色神學的和哲學的方案中可以看見。這些方案底目的都在想達到某種程度的邏輯和完備性。這種企圖是過去三四千年來的特徵。

隨着人類精神之漸漸比較完全地意識到它自己，漸漸感覺到它的需要和缺陷，它在這不能理解的而且常常與它為敵的世界中所處的奇怪的孤立地位，人類精神漸漸覺到必須在個人以外，如果可能簡直在人類以外找到某種支柱力，某種權威底構架，必須用切實的解釋來替自己的不可捉摸的恐怖和命運找到某種慰安。

在這裏我們要指出，不但是在抽象的構架或合理化的解釋一類事件中，人類表現了需要這種外來禁例來支柱的要求。比如，如佩萊·琴納（一四）所指出的，中世紀中特著的發誓習慣就是一種想替真理和誠實的意識加上支柱的企圖，這種真理和誠實本身是應有自己的內在神聖性的，現在卻要用純粹外來的禁例來支撐它。同樣地，一般人底過度應用發呪，也是想替我們自己的

不穩定的目的加上外來的禁例的企圖。這種依賴發呪的習性與過度猶豫性合併起來，常常是某種神經病底徵象，這實是一件很有趣味的事。

這種支柱也許是需要的，但有成爲禁錮人的桎梏的危險。抽象的思想可以變成破壞力極大的，正因爲它是一般的，因爲它表面上似乎是絕對的。邏輯是無可否認的。一旦你失去卑以自牧的謙虛美德，堅信你自己對於事物底性質有了最終的，肯定的知識，無論是你自己所有的，或被超人的啓示力賜與的，這時你如果你想借助於邏輯，其結果將不堪設想。你的前題必然是不完備的；而其中的不正確性，被邏輯所供給的從特殊到一般的推理鍊子擴大起來，最終將達到極大的程度。

假使你誠心相信中世紀的基督教諸方案，你一定會專制，一定會用殘酷的宗教裁判去虐待和拷問。假使你真的相信家屬關係和男女婚媾是神聖不可侵犯的事件，假使你認定十誠真是上帝底金言，你不可避免地會作出某種實地的結論，它以後會使你劇烈地反對人文主義者關於這些事的意見。

人類進化底有一時期我們可以稱之爲廣大的神學的宗教時期。（一五）這一時期，從以上的

觀點看來，是人類從外界威力中尋找內心支柱的時期。在這期內，驚疑不知所可的人們，在他們與客觀世界，與其他人們，最重要的是與人類精神底磨折人的矛盾和貳心相關爭時，從一般化了的思想方案之固定性中找到了極需要的助力。他們發現他們能夠從抽象的概念，如理智和公理的概念，從不能取得然而絕對的理想，如善和真，從創造和救世的整個公式底不可攻擊的邏輯中獲得支柱。內心衝動和良心底強迫的然而可變的內心呼聲之外表化爲外界的權威和神聖的啓示之規律，也是另一找到支柱的方法，而這種把內心感覺引伸爲外界禁例的過程中所包含的心理變化對於未受訓練的心靈是非常簡單和自然的，以致其經過全未被覺察。

但是這種方法有它的不可避免的缺點。有益的支柱不知不覺地會變成桎梏的僵硬性。在思想底原來方案中不可避免地給與某一品質的略微的偏重，會被邏輯擴大起來成爲全部的偏見。一般的和抽象的會被當做是絕對的和完全的，因而阻礙了達到新成就的路。

過去五百年間有了變化。思想不但攻擊過舊方案底僵硬性，並且曾使自己專心努力於新創造。舊構架底絕對性和外在性（一六）沒有了。比如，科學的定律從前曾被認爲是天上制定的某種

規律底轉寫，現在則不這樣，而被認為我們人的智慧所能够把現象底可支配的諸方面總合起來的方法中最便利的了。

新的進攻最後已侵入那堡壘本身。我們不能再把物質與生活，或生活與心靈，或心靈與精神等對立起來，把它們當作本質上不同的範疇。

新的時期已經開始成熟了，在這時期中我們可以企圖去恢復我們的構架底較大的伸縮性。要恢復這種伸縮性我們須回到開始的一步，回到新知識使我們見到的事物底本性和人底本性，而重新建起我們的構架來。這就是新人文主義。這種人文主義，假使我們要企圖達到，第一必須設法認識人性底多樣性，公平地看待它們，而不去特別重視其中任一方面。這一任務要求博愛主義（二七）和容忍性底合併，比平常更不容易。第二，它必須不忽略我們的不完備性，以及知識和觀點底不斷的變遷，這是我們臆想應有的。這一任務要求我們有一種犧牲——犧牲我們的既定信念，而這對於某種心理的人們正是差不多不能忍受的。最後，它必須設法供給某種真實的，強健的支柱構架，從而使我們能避免過於誇大的個人主義，社會的腐化以及那種會變成聽其自然主義（二八）

的容忍性。這些現象在別的人文主義時期，如早期羅馬帝國或文藝復興時代，都顯著地呈現過。

人文主義，有了科學所供給的宇宙圖形爲助，必能造成一個堅強的，足以爲支柱的構架，在進化底知識底光明之下，它能够看出人類底改進有無限的可能。它並且能看出那種可能性是人出現於世界以前的生物進化底長期過程之繼續。即使人文主義不能有教義爲固定的信念，它至少可以有一定的方向和目標爲信念。人類本性底博愛的動力不一定祇限於做點單獨的善行，它們可以把自己羈勒起來做些更大的任務，即慢慢地推動人類上那進化的山徑，這一任務正因其浩大而使人景仰。

另一個它可以有的信念是它自己的價值底信念。這些價值是不能辯明的，祇能經驗到。任何人會經驗過新知識底啓發，或詩歌或音樂底美感，或在某些更偉大的事物前犧牲自身，或投身戀愛的忘我情緒，或身體十足健全底愉快，或做成一件難做的事所感的極端滿足，或有過一種神祕的經驗，必能知道不知怎樣它們本身就有一種特殊價值，這種價值遠非平凡的日常滿足，如身體底無災無痛，自己能維持自己的生活，或衣暖食足等，所能比擬的。我們必須注意我們在追求這種

經驗時，不要與我們本性底其他面目發生衝突，或與別的人發生衝突。這裏，和前面所說一樣，在它自己的範圍以內的絕對的，在一般的方案內，則是純粹相對的。但價值總在那裏而且是真實的，而且對於它們的品級等第，也有某種一般的公論。不過對於有些人們困難是在這些價值都是我們自己創造的，絲毫未曾賦有外在的權威。但就在宗教園地內，不是耶穌自己一次永遠判定說天國是在我們內心嗎？似乎我們既替科學的定律放棄了外來的信念底概念，我們就不必關心要替我們的價值公式做同樣的事了。

中世紀時候，至少在理論上，各種價值有一定的方針，目前我們卻絲毫沒有。世界是有限的，而我們卻放任這種或那種不完備的概念無秩序地散播在它上面，差不多完全不顧及它會妨礙到別個。經濟的目的是人生最要的之一，但顯然地在它本身並不能算最終目的。獲得繁榮是無數其他人類活動底先決條件，但繁榮並不即是我們判斷是否成功的主要尺度。以多為貴的狂熱也是屬於這一範疇的，美國城市出名有這種風氣，但實際任何國家都不是完全沒有。這種狂熱心理以為一座城鎮中祇要人口多，人口底質或人口底行動是不必問的；以為造一所房子祇要錢花得多，

而不問它究竟美不美。諸如此類的事，不可勝計。

最近取締破壞農村美景的議案提出時，有一位反對的人發表意見說，這個議案所涉及的「不過是關於愛美觀念的事」，而實行起來卻要引起某種財政上的損及，實在是很不值得的，云云！

因為沒有各種價值底一般的公式，我們便把一聯串的人類需要和目的輪流個別考慮起來，假定每一個都是絕對的，從而設法推到它的邏輯的結論，以後便聽任它們自己去衝突。自然，在因而發生的紛擾中，許多其他較微妙的價值便凋萎了，或被置於一旁不加過問了。人類生命底價值變成那樣絕對的，以致在初生時除去一個畸形的怪物便是謀殺，建議令人無痛苦地死去便是犯罪；同時我們無條件地努力去減少嬰兒死亡率，以致保全許多應死的殘疾和不健全者，讓他們繁殖下去。

我們支配自然的能力底增進，以及世界實在是在被過多的人充塞起來這一事實，終於使我們住手想一下了。印度的死亡率無疑地可以減低到目前的一半，但你把那些增加的人口怎樣辦？即使你能够把極廣大的印度荒地開發起來，興起水利使能耕種，至多也不過一兩代之後這種新

空地便會被新人口充滿，其物質的繁榮，健康狀況，教育程度都和舊人口同樣地低下。設法使更多的嬰兒能生存，能長大，而反使人口過多的壓力更增加；設法開闢新地域，而立刻便又被人充滿，結果有什麼好處？目前且讓人口死亡一方面的自然支配勢力自便，等到我們將來有了一定的計畫和方法能同時用人力支配生育時再說；或保存一些空地作為儲備，等將來有必要的理由時再讓人去充滿它們；不是更好嗎？目前多數人簡直提都不肯提到這件問題，不用說設法去答覆了。

在英格蘭，地方面積之小終於迫使我們不得不問問自己這一類的問題。在這裏，我們也是放任每一部分的目的各自施行開來而不顧及一份一般的政策，結果突然覺悟它們事實上是在自相殘殺。但終於我們已開始問自己我們為什麼要生活，開始覺悟各種不可捉摸的價值也應該和可捉摸的價值一樣被計畫起來，工作起來了。我們已覺悟對於有些人離羣索居和曠野的大自然能供給他們生活中最高的價值，而對於別的人則社會交際是最大的快樂了。

人文主義因而要設法把它的有限的物質的環境計畫起來，使得在它裏面，各種不同的價值取得平衡而不過分有害地相衝突。這是比較顯明的應取的一步。但人文主義的觀點將還有較微

妙的一種作用，就是它對於我們的同樣有限的個人生活的影響。僵硬的規律，僵硬的評價公式，僵硬的外力強加上的定律底概念腐化了之後，我們就不必再定要做首尾貫徹（一九）性底犧牲品了。

邏輯的思想中含有價值，因而神祕的經驗也含有價值。我們不必因為在目前我們還不能理智地把握住爲什麼神祕經驗會有價值，就去拒絕它，正和我們不能因為邏輯的思想不能使我們獲得像神祕經驗所產生的那種安靜心理或滿足感覺，就拒絕邏輯的思想底價值一樣。

自我犧牲和禁慾主義（二〇）是可以認做有最高價值的；但自我表現或肉體需要底十足地滿足也可以有同樣的價值。不過，對於有些人，很不容易想明白他們自己或任何別人在不同時候有意地去實行那種不切當地被稱爲自克功夫（二一）和任性縱慾（二二）時會是真誠的。然而，無論自克功夫或任性縱慾，祇要其動機是真誠的，都可以有價值，而阻礙我們使不能取得動機底必要的真誠性的，常常祇是一致性底魔鬼。兩者都能清滌靈魂，滋養靈魂，雖然方法不同。我祇有把那當事實去接受，而不能企圖用邏輯闢清它。即使我們最終選取一種方法或一種活動認它對於我

們是有最高價值的，我們決不能否認別人有同樣的權利選取別種。而且，如果我們對於別種活動沒有經驗，我們也不見得能把我們所選擇的實行得很好。許多聖人，如奧古斯丁，（二二二）或佛蘭西斯（二二四）開首時都會十足地享受過生活底多樣的普通快樂，這並不是偶然相類的事。

讀者請切莫以爲我是在鼓吹快樂主義，（二二五）即使是精神化的快樂主義。快樂主義，和實利主義（二二六）一樣，又是那許多紙上方案中之一，邏輯很美麗，卻就是不真實。人文主義者，觀察人類本性，必須承認努力常是它自己的報酬，痛苦常是發展所必須，局限常是成功底前提之一。他認定犧牲和禁慾自尅的要求正和成功與自我主張的要求一樣地自然，也差不多同等地普遍；他並且看出如果實行的方法錯誤，兩種傾向底危險和不好受也正相同。進一步，用科學的眼光觀察人以外的事物，他看見這一切品質在生物進化中也有相仿的複本，而一切似乎對於進化實驗底進展都是必要的。在各自的一定的地方和一定的時期，犧牲和自我主張都各自成爲生物的必要條件；沒有努力就沒有生存，沒有痛苦就不能尅服災害，沒有可能性底局限就不能實現實地的生物的成就。

人類事件與生物的事件底分別是人，通過他的心靈底新能力，已達到了一新階段。從純粹生物的立場看來，主要的判斷標準是生存和繁殖。而人則已達到一個境界，在那裏面事物和經驗即不輔助任何純粹生物的需要，在它本身內亦能有最高的價值。戀愛本來是與繁殖相連繫的，而在新生中永生化了了的戀愛中，這種連繫則已精神化去了。致力於純粹音樂或純粹數學的生活，在較低的生物組織中，是沒有任何複本的。直到現在，人類底精力大部份被專用於滿足個人的和種族繁衍的生物的需要。但現在我們至少已能預見一個未來，在那未來裏科學所供給我們的對於環境的支配力將那樣也有效，以致祇須應用人類精力之極小一部份去取得單純的生物需要，其餘的則可以按照自己的慾望自由地去滿足它自己。過去的問題之一是怎樣去保全人對於價值的感覺力，使不被疾病，痛苦和磨折人的貧窮所損害。將來的嚴重問題之一是保全價值不被極端豐富的閒暇損害。

在目前，價值有趨於浪費的極大的可能，因為它們未被羈勒起來，或因為他們甚至於未被覺察。心靈機警的，個人主義的人數在增加着，他們覺得他們自己不能壹心壹德地加入任何集體合

作的組織，他們覺得他們自己過度個人化了，不能領略從犧牲自己而生的許多價值。所有的組織，在那裏面個人能犧牲他自己而嘗到自我犧牲和集體進展的滋味的，又大多數是非常不合理的，如各種政黨；或固執信仰過時的或偏頗的概念的，如多數教會；或鼓勵粗淺的，幼稚的忠誠心的，如學校；或祇能滿足人類本性之有限的一部份的，如體育運動中的隊員合作。

人文主義底真正任務之一，照我所能見及，是去發展有下列作用的組織，即必須滿足集體動作和忠誠心的需要，滿足我們求爲有用的人的共有的要求，滿足自我犧牲以及求知慾的衝動。威爾斯（二七）前此在他的新武士道（二八）中曾描出過這樣一個組織的圖形。這種組織之成功是可以預見的，祇要看童子軍或中歐各國的各種「青年運動」所已獲得的成功便可以知道，那些童子軍或青年組織實際就是這裏所說的概念底不完備的影子。我想，與教育連繫起來建立一個這種方案，應該不是辦不到的，不過在目前許多還不會委身於組織的人們都覺得對於不時髦的方法表現熱心很不好意思，因而不肯開首按照正當的路線和正當的尺度去計畫。

事實是，直到現在尙沒有一個社羣會認真去致力於科學的人文主義底任務。沒有一國會認

真企圖去想找出生活中有價值的事物究竟是什麼和它們之間的關係如何，或曾設法找出實現這些價值使達到十足的強度和適當的相對量的最好的手段。少數個人思想家會企圖嘗試過，但是除非社會作爲整個動手去處理這問題，個人企圖總難得有效果。

這樣一個團體，它應能產生熱忱和導引忠誠心入正路，如一種青年宗教組織那樣，但它一方面卻不會陷入宗教的武斷主義底危險，別方面也不會因爲組織底缺點，流入保守主義或世俗主義，如許多組織常常陷入的結果那樣。計畫這一個團體，究竟有不有可能呢？

究竟我們能否組織起一團意見來，其中兼有一個政黨底熱忱和一位科學研究家底不遽行判斷的精神呢？究竟在教育時候，是不是能使普通兒童對於各色價值——如藝術中的美或自然的美——能有那樣地領會，以致他們一生都能默味呢？目前我們的教育制度大都是把許多知識塞進他們的心靈，以致他們對於知識的興味大半被破壞，而關於別的价值，則聽其自便，不加過問。人常常說，現代的心理最歡喜揭露我們的最可敬的行動後面暗藏着的最不堪的動機。但弗羅伊德（二九）卻曾說過這樣的話：如果普通人在某些方面比他所想的道德得多，在別的方面卻又

比他所想的道德得多。事實是，普通人心裏都有一點天人性（三〇）潛藏着在，但這種天人性是未被應用的，或甚至未曾被覺到，因為它與日常的概念不相適合，而且因為事實上我們人大多數關於這種不合實際的，不便利的理想都下意識地覺得很有點不好意思。把這一潛藏的道德力量拔引出來，而不使它流入過分的偏激形式，如不合理的偏見，或道德的、宗教的或政治的瘋狂主義，不是有可能的方法呢？關於這些以及其他無數相類的問題我們一律全無所知。我們造起實驗室來試驗怎樣去羈勒和集中電力、化學力和機械力；但相應的關於人性的諸問題，我們怎樣纔能羈勒和強化人類本性底潛力和活動，我們卻簡直還沒有開始見到。

我必須把這散漫雜亂的一章結束一下了。科學的人文主義是對於超自然主義的抗議，它說：人類精神，有時在個人中，有時以集體面目表現出來，是我們所知的一切價值和最高的現實底源泉。它是對於偏見和固定性的抗議，它說：人類精神有多方面，不能用任一單獨的規律去限定；也不能限制它，不許它在它的進化過程中作新發現。科學的人文主義認定同樣的科學的工作程序可以應用到人類生活，和曾經那樣有效地應用到無生物質以有生動植物等一樣——這工作程序

是科學的觀察，研究和分析，隨着施於實踐，增加我們的支配能力。科學的人文主義認定人生價值是我們的目的底軌範，但同時它也認定這些價值祇有作為科學所供給的世界圖形之一部份，纔能使自己的觀點和着重程度都正當，否則不能。它認識人的慾望和希冀是生活底策動力，但同時認定如果要實現人類底任何目光深遠的或廣包一切的目的，祇有借助於平凡的，無感情作用的方法，有系統的計畫，和實地的試驗，這些都祇有科學纔够供給。

在目前這一瞬間，人文主義底特定的一任務是澄清它自己的概念，使自己明白人的心靈之各種活動底局限。現在我們且舉出這些活動中的三個來看看。科學是收集和處理人類對於一切現象之可支配的諸面目底經驗的方法。宗教是體驗外界宇宙對於人性作為一整個的衝擊底方法：宇宙和人性按照它們目前這樣的情形，這種體驗的方法裏總會包含某種神聖性的感覺。藝術是用能傳達的形式表現某種已感覺的經驗底方法，這種方法內永遠包含着最難釋明的事物，即美的情感。從溶滙在一起的共同經驗中，每一種各用它自己的特殊方法去選擇和相關連。每一種各自告訴你現實底一部份——科學所告訴的多屬於現實底永在的面目，那些能够或用思想或

由實踐去支配的；宗教所告訴的多屬於在我們內心的天國，（三一）藝術所告訴的則是含在對於價值的個人經驗本身內的內心和外界的溶匯。每一種各有其範圍和意義底局限，但都可以普遍地應用。

在科學的人文主義這一術語中，我比較一切其他人類活動更着重到科學，理由很簡單，即因為在目前科學很有和過去的默示教（三一）一樣把自己當作一份永在的規律或構架建立起來的危險；而祇有把它放在人文主義方案內它的正當地位上，我們纔能避免這種危險的二元狀態。不過，假使科學必須當心不要企圖成爲一個獨裁者，其他的人類活動也要當心它們的嫉妬心，因為這種嫉妬心會使它們置科學於不聞不問，驅逐科學出它們所事之外。人在自然界中的地位所有的唯一重大意義，照我們所能看見，是他在執行着一件極大的進化實驗，無論是否他自願。由於這件實驗，生活也許會達到成功和經驗底新水平。沒有科學所授給的無私的指導和有效率的統制，文明將不是腐化就是崩潰，而人性遂不能向實現它的可能的進化前途求進展。

(一) 價值尺度 (scale of values)

(二) 這裏的意思是說價值底估定是從人底主觀的概念出發的。

(三) 所謂今世和來世就是指眼前的物質世界和玄想中的靈魂世界。

(四) 原型結構圖 (archetypal plan)

(五) 斯多伊克主義 (Stoicism)。紀元前三〇八年 Zeno 在雅典所創的一種哲學派，主張人須自克情慾，不爲苦樂所動。所以有人譯爲克慾主義或淡泊教。

(六) 但丁 (Dante)

(七) 新生 (Vita Nuova)

(八) 天文物理學 (astrophysics)

(九) 貝多芬 (Beethoven)

(一〇) 蘇利文 (Sullivan)

(一一) 琴斯 (Jeans)

(一二) 宇宙創始論 (cosmogony)

(一三) 理性 (Reason)。這指的是絕對的理性，所謂上帝的理性。

(一四) 佩萊·琴納 (Pierre Janet)

(一五) 廣大的神學的宗教時期 (The Period of Great Theological Religions)

(一六) 外在性 (externality)

(一七) 博愛主義 (altruism)

(一八) 聽其自然主義 (indifferentism) 或作局外主義，就是對於一切都不過問，而祇求自得的一種人生態度。

(一九) 首尾貫徹性 (consistency) 或一致性。這裏的意思是說按照過去的僵硬規律，我們的言行總應該一致，但因為

人性底多樣性和價值底多樣性，永遠處處一致是不可能的，因而我們反成了一致性底犧牲。

(二〇) 禁慾主義 (asceticism) 這與斯多伊克主義大不相同，這可以說是逃世的隱遁主義，如中國的苦行僧或隱士高人等的人生態度。

(二一) 自克功夫 (self-denial)

(二二) 任性縱慾 (self-indulgence) 這並不一定指那瘋狂地縱慾，而是指的專以滿足自己的慾望為前提的行為。可以說是追求個人享受。

(二三) 奧古斯丁 (Augustine)

(二四) 佛蘭西斯 (Francis)

(二五) 快樂主義 (Hedonism)

(二六) 實利主義 (utilitarianism)

(二七) 威爾斯 (H. G. Wells)

(二八) 新武士道 (New Samurai)

(二九) 弗羅伊德 (Fraud)

(三〇) 天人性 (the angelic)

(三一) 內心的天國 (The Kingdom of Heaven that is within us.)

(三二) 默示教 (revealed religion) 特指基督教或猶太教。



## 第六章 科學宗教和人性

最後，我們還得討論一下科學的發現對於人底不可觸的思想和感覺環境中最深入人心，最複雜的部份之影響，即科學對於宗教的影響。以下兩章就是講的這一點。它們是根據我的演講稿寫成的。當我演講的時候，我受到了許多攻擊，照我自己看起來簡直超過我所應受的以外。不過，我之受到兩方面的攻擊，被極端的合理主義者和自由思想家們攻擊劇烈的程度正與被教會代言人攻擊一樣，實反使我自己覺得足以自慰。自然，一個人的理論而會遭遇兩方面攻擊，並不證明他的理論特別好；但至少總可以證明我不是那樣極端的，如我的正統派敵人所想像的那樣。說過了這幾句話當着緒言，我要開始直接講到我的課題。

\* \* \* \* \*

不久以前，我偶然把十九世紀末期中科學與宗教的論戰找出來看了一下。那次論戰在那時

候很驚動了整個思想界，雙方的鬪士包括許多名人，如格蘭斯東（一）和我的祖父。（二）看過之後，我必須承認我雖不覺得沈悶沒興趣，但卻感覺那是已經死去的事。日子過去了不過半世紀，那些論爭似乎已變成毫無生氣，真正可怪。

理由是因為那時所爭辯的事件在今日看起來似乎是很不關緊要的——如究竟舊約所述的宇宙創造過程，從字面上看或甚至從象徵意義上看，是否正確，如約納（三）是否真的被鯨所吞；如究竟世界是否真有過一次歷史的洪水。那次論爭實在是思想底鬪爭——一方面是科學的常識和思想自由，別方面是宗教的文獻主義（四）和口頭靈感（五）底理論。那些論爭已經把正統教底假定完全打倒了；現在的論戰不能再在同一戰場上舉行，不能從同樣的前提出發來開始辯論。自然，有時候有些事件之發生，如臺頓進化論案件（六）或祈禱書論爭（七）等，仍使我們感覺到關於宗教問題上一些陳舊的概念或不合理的感情底力量；但思想界已不能再把這種事件當作嚴重的問題（除了作為社會學的現象以外）；宗教底代言人已不再選取這種地方為他們作戰的根據地；研討底興趣已經移到了另一園地。

如果十九世紀時主張思想自由和宗教的自由主義的偉大關士到今日還活着而且仍有十足的力量，他們提起這問題來討論時，會用什麼態度，猜想一下實是很有興味的事。在我祖父的百年陰壽日，我曾寫過一篇短論說到他對於宗教的態度，有如下的一段：「他被維多利亞正統教底（八）頑梗態度所迫，第一，不得不用正統的定義來想到上帝——這種定義，比較他如果能自由地平心靜氣爲他自己——按照問題底真價值去仔細推敲那問題時所能達到的，大概要粗淺得多；第二，他不得不採取一種不可知論，（九）這種不可思議論不是消極的，不祇是徒有虛名的理智的做作，而暗含着想從不可知的前提引出結論的那種企圖之積極的不道德性——就是拿他的敵人或至少其中大多數用以和他對抗的那種上帝底屬性來作爲一種宗教的根據底不道德性。」

我沒有見過孟規亞·康威。（一〇）但從他的著作，以及認識他的人提到他所表示的意見看來，似乎他的性格與他在解放宗教精神的工作中的共作者，湯姆斯赫胥黎，有點不大相同。他不能脫出他那時代的知識的氛圍，他也不能逃出那時的神學上的困難，在他那一時代企圖擺脫束縛，根據自己的理智作自由思想的人都不能免掉正統教底僵屍所壓入他們心裏的那種神學上

的困難。但他主要地是偏重於道德的和實踐的而理智的成分較少。最重要的是，他除對於宗教的忠誠外，還連帶有一種希有的，廣包的人文主義思想。正爲了這一理由，比一切別的理由都重要，我覺得我能被選爲紀念他的學院中的講師之一，是足以自傲的事；因爲我覺得像他那樣的一種開明的人文主義，正是目前世界最急切的需要。

想起這種人們來都令人神往。不過同時也令人感覺悵茫，因爲他們已死了，而我們卻正需要這種人。如果這樣有活力的，觀察敏銳的知識份子能在這時和我們一起，幫助我們肩起宗教與科學的論爭來，把它推到調整底更進一階段，那是多麼好的事！因爲照我看起來，現在的形勢，包含着有幾種危險。其一是過早的企圖用哲學的神祕主義底手段來割斷那不可解的哥德安結。(一一)

柏格森(一二)和德萊希(一三)就是企圖這樣幹的，最近懷脫海德和愛丁頓也如此，不過形式很不相同。我想，這些作者所主張的理論底淨果不過是這樣的：關於事物的科學的解釋結果既陷入曖昧不明，陷入不合理性，那麼就讓我們在關於哲學的和宗教的方面，也引入程度相等的不可理解性，從而使這兩筆賬可以相平衡——這樣說似乎不是不公平的吧。

另一絕不相同的危險是從理性主義（一四）思想的許多代表者底破壞態度而來的。他們似乎不會覺悟真正的戰爭已經移到了別地方，而仍繼續與敵方底附和者作戰，把那當着是主力。半世紀以前，破壞是作戰中首要的必需手段，權威和靈感主義底虛偽的把持必須先打破，宗教底自由精神纔能出頭。現在，雖然小部份的破壞工作仍舊必須做，首要的需要卻是建設。自然，建設也已經在積極工作起來，但其中有一大部份仍舊犯知識不足和方向錯誤的毛病。有些自由主義者仍舊在那裏拼命打上一代正統教的死狗，看他們那樣努力的情形，似乎他們簡直還不知道那種宗教精神在這一代湧出的各色新花樣。我小時候看見過一種處處都有的廣告，裏面是勸人買某種茶葉，說是一「這種茶喝了能使你迴想起三十年前的好滋味。」我們不要自由的宗教思想中，有這種「迴想三十年前的好滋味」的主義。

現代宗教思想底新表現所取的形式是多樣的，有時竟是十分特別的。我們有那所謂「新思想運動」（一五）團體底憤怒的假神祕主義；（一六）靈魂主義（一七）底不祥的成功；基督教科學會（一八）底不斷的澎漲；英倫教會（一九）中盎格魯·加特力教（二〇）底成長，顯示一種少想到

公式而從禮拜底儀式和動作以及社羣的宗教經驗中，儘量拔取可能的一切的傾向；關於教律上的問題的態度漸漸能相容忍，這引起了各新教教會中重新聯合起來的強烈運動。這些表現中有些也許看起來祇是舊教會主義（二二）底新成長，別的則正是人底愚蠢性或輕信性底可悲的例證；但它們一律都證明人底宗教精神企圖尋找新表現底活力，也證明凡保有宗教精神，而又能作自由思想的人們有極大量的建設工作該做。

關於上述兩種危險，其所以發生都是由於對於某種已有的錯誤態度的反動。那些現代哲學家底神祕主義，起源是由於對於一個沒有價值的世界底枯燥，無意義性，對於某些專信科學的人們或唯物論哲學底代言人之過度單純化底反動。而右翼宗教思想家中有些底無建設態度，則是由於他們對於舊式正統派把神話當事實，把象徵物當作不移的真理，把動作儀式當作含有魔術力量等有毒的習慣底反動而生。

後一種反動，在它的時代是不可避免地會發生並且含有教訓的，對於許多主張宗教思想自由進展的團體還有另一種影響，這種影響必須改正，他們纔能用他們的全力去進行建設。他們因為

神話冒充事實使他們感受了許多痛苦，以致簡直不肯設法看看神話在剝去偽裝之後，究竟是否在宗教中還有有價值的作用；他們討厭極了空洞的象徵思想，以致他們簡直想把象徵完全取消；他們看清了相信儀式的咒語和動作底魔術效用，對於人底理智和人格有惡劣的影響，以致他們見了儀式就害怕。結果，他們常常趨於變成無生氣的，冷淡的，枯燥的，而不能受常人歡迎，雖然常人是全肉體的，想像作用比較缺乏的。這樣，雖然也有些例外，宗教自由運動中比較有理智的大都趨於日漸衰弱，而理智性較缺的則僅贖了皮毛。

補救的方法是，凡一切對於宗教的發展感覺興趣的人們都應該重新開首做起。如果別人所抱的見解在我們看起來是舊式的，愚蠢的，錯誤的，我們不要去反對他，反而成了幫助他；因為這樣做其意義就是我們自己也與他們一樣承認了共同的前提，共同的思維基礎。我們不要再去關心到早已過時的論爭。錯誤是不容易死去的，但是一旦新真理出現之後，則隨着這真理前進，按照它所給的光明去建設，比較盡力去加速錯誤底死期那種價值較小的工作，是有益得多。十九世紀已經釋明關於宗教的一整堆可怕的概念——口頭的靈感，永世的貶責，祈禱，咒語或儀式底魔術效

用，奇蹟的干涉，一切等等——本身中都沒有絲真實性；而且，雖然許多人以為宗教決離不開這些花樣，其實沒有一件是真正的宗教所不可少的。這些不合理處都早已毫無疑問地辯明了，至少我們許多人相信是如此。對於我們這樣的人，超自然主義和形式的宗教是已死了，因為它是毫無意義的。宗教，在心理學的和人類學的知識底光明之下，已被看出不是一種神聖的啓示，而是人類本性底功能之一。它是人性底一種極奇特，極複雜的功能，有時是高尙的，有時是仇恨的，有時是非常有價值的，有時是個人或社會進展底障礙。但無論如何它總是人類本性底功能之一，與戰爭或戀愛，法律或文學之為人性底各種功能並無分別。

那麼，我們讓那死了的死去吧。我們的任務是替我們自己和我們的課題注入新生命，跳到人性底源泉裏去痛飲一下；去研究宗教，不把它當作一個神學底或學術的邏輯底問題，當作與世俗的或自然的相對立的某種神聖或超自然事物，而卻當作一件有機的功能，和人的其他功能一樣，可以被修正，被訓練，被改良的功能。

科學當然也是人性底功能之一。它是由於人為知識而求知的慾望產生的，而結果成了增進

我們對於世界的實際支配能力的唯一可靠方法。科學的定律不再被看做是某些客觀地存在於我們之外的事物，我們祇是湊巧地發現了它們，如發現一粒羅西塔石（二三）或一份新的誠律

（二三）一樣，而不過是我們把事物和事物怎樣發生的方式分類歸納起來的最適當的方法。科學的知識也不是絕對的知識。所謂主導的品質，如體量和形式，實際不過是我們的設想，我們體驗現象的方法底產物，正與所謂從屬的品質如氣味或顏色一樣。宇宙歸根到底似乎祇是無量數極小的勢力圈在空間中相互起作用；然我們卻感覺着它是許多可見，可觸，可嗅，可聞的事物組成的。這並不是說科學因此就是不真的，正相反，它給我們一幅我們所能得到的最正確的現象底圖形，而且這圖形底正確性日漸在增進。但是，雖然那圖形無疑地以某種十分有秩序的方式與現實相適應，牠仍不就是一幅現實底圖形，而是我們關於現實的經驗之一面目底圖形。實際上，科學是把我們的經驗有秩序地序列起來的方法之一；而且它，帶着它的不斷的試驗和不斷地反覆參考經驗底諸事實，是使我們能夠累進地增加我們的知識和我們對於客觀世界的支配的唯一方法。

作為這種唯一方法，科學不但有權利並且有責任來提供我們以宗教之理智的構架底宇宙

的方面，這種理智的構架就是我們所稱的神學。它供給那背景，在那前面人底宗教感覺和信仰將各演自己的戲。而且這些感覺和信仰也要受它們的背景底影響。過去的人相信自己已是宇宙中心的星球上的人物，這星球是幾千年前被創造的，被造物者之子帶來了拯救（二四）的，而將來的壽命看起來並不長遠。這樣的人所能有的宗教，與現在知道了他自己是野獸通過了緩慢的進化的後人，寄居在數百萬恆星中之一底細微不足道的附屬體上，其後有幾十萬年的歷史，其前有幾千萬或幾萬萬年的未來的人所能有的相比，實在不大會相同。

但我們的主要事件是關於人文主義的宗教觀——把宗教當作人類生物組織底功能之一，人性底自然產物之一的見解；我們必須仍回到這一點。有許多人，雖然自稱關於宗教問題有自由思想和獨立的判斷，卻不以爲這種見解有可能，還有許多別的人說他們簡直不懂宗教怎麼可以解釋爲人類功能之一。在他們看起來，宗教總必然是與禮拜某一獨立的，超凡的神不可分的。他們思想主要的着重點是宗教與上帝的關係，而不是它與實行它的人底關係。他們也是剛纔我說過的那種態度底俘虜——他們被過去時代底神學概念所俘，直到現在還未能穿透宗教底產物而

達到宗教衝動本身。他們照字面上的意義接受了正統的上帝概念，而沒有看出上帝，照他們用這字樣底流行的意義，祇是人底創造物。

但是，你會問，如果去掉一位可以禮拜，可以禱告，可以求媚的超凡的神那種概念，宗教中還有什麼留下呢？很多，我要回答。因為不論那一種，那一類的宗教，它們所共有的是：第一，人類精神對於人類命運底諸事實以及影響那命運的諸勢力底反應；第二，一種裏面滲入了神聖性感覺的反應。這句話似乎是很空幻不可捉摸的，簡直似乎什麼也沒有說明；然而宗教是變化自在的，（二五）和生命一樣，總不能有確切的或細密的定義。生命除了解釋作為某種特定物質連續地作週期的自我繁殖的一種能力之外，實很難更確切地作一定義。但除了這一般的本質以外，生命還要因各種客觀的影響而取多樣的變化。特殊的環境把它範成十分具體的特徵的形式，各自有各自的活力，而各自又特殊的地與一定特殊環境和生活方式相連鎖，各自有各自的局限，而各自又是活的和真實的。這種某種物質底一般的本質容許了各種各樣的發展，一株樹，一棵菌，一頭松鼠，一隻鷹，各能用各不相同的方法獲取那物質為自己的本身繁殖；它範成了鯉游於水內，鹿遨於平原，燕翔於

天空；它產生了生物其組織之不同如蝦，如鱒，如魚，一律能同等地與其環境相適應，而各自又保有其獨有的組織型，與他種全不相同；最後，它給與了一份真實的進化以起源，在那進化中我們看得出較高的和較低的組織，可以探索出某些生命底進步，和他種底腐化。

宗教也是如此。人底宗教的能量，照我所說明的定義，是人的心靈在這一星球上的生存條件中底一種一般的本質。但它的表現，在被不同的環境，不同的傳統和訓練，不同的人類心靈底本性和能量之多樣型，以及不同的人類社羣底歷史範塑之後，其多樣幾乎與生命相同。羅馬加特力教和剛果拜物教，基督教科學和腐化了的西藏喇嘛教，羅馬帝國或印度底豐盛的多神教和嚴肅簡單的一神教，各種神祕教底無遮大會與輪迴說和印度行者或底比斯僧人底苦身修道的禁慾主義——這些都是人的心靈底一般的本質中潛在可能性底特殊的表現。

在更進一步探究這一課題以前，我必須在一兩點上補充我的定義一下。第一，我曾說宗教是人類精神底一種反應。這樣說法我的意思並不是說宗教的反應本身永遠是統一的，也不是說它永遠是整個人性底一反應。我毫無這樣的意思。在某些高度發展了的，特殊化了的例子中，也許有

這種情形但關於大多數，人類心靈總是以多少關於目前的反應為滿足，而不大去過問怎樣把那些反應理智的地或感情的地調合成一個又連貫，又廣包的單一系統。不錯，人底理性的本能總在推動他去企圖達一致連貫性；然而，即在一個表面連貫的系統已作出後，它總還是不廣包的，因而結果不能與經驗底其他事實相連貫。

第二，我的定義下半段中「神聖性」那一辭樣需要解釋一下。（二六）我用這辭義底意義要比普通用它的擴大一點。這一感情本身必須包含恐怖和醉心，神祕和活躍的興趣底那種複合物，這種複合物，按照其一定的混合成份，發散出來成為驚愕，崇拜，迷信的恐怖，或一種聖明的意識；但必須用人類學家（二七）已做慣了的一種方法把它擴大起來，使能同時含有積極的和消極的兩種意義。這即是說，那種感情底客體物可以被認做是或有一「善的神聖性」，或有一「惡的神聖性」的。因為無論到今日他已經變成怎樣地不時髦，魔鬼總是基督教底宗教結構之一部份；而如果没有一「惡的神聖性」，我們就不能把許多宗教中所涉及的無數惡勢力和惡神的例包括在內，有些宗教，特別是在原始民族中，簡直大部份是專關於這種惡神的，而不大有現代普通用到神聖性這

辭樣時所含的意義。

宗教感覺底複合的情感內中所含的主導諸成份，其配合的比例可以是大不相同的。在一極端，恐怖也許佔特別優勢，強迫加人的一種黑暗可怕的宗教，如剛果叢薄中的。在另一極端，也許是虔敬和戀愛佔上風，使宗教成爲一種光明和快樂安靜的東西。事實上，宗教和人性底任何其他產物一樣，是既可以爲善也可以爲惡的。

最後，我們切不可忘記人們有把他們思想和感覺在傳統中僵化底可悲的但毫無疑問的傾向；也不能忘記他們的另一傾向，即在一個思想系統或一個制度中併入各種次要的東西，這些東西原來與主要的基本概念或目的本無關係，然久而久之，卻變成了整個中不可分的一部份。由於這兩種有些相矛盾的傾向，原來浸注了神聖意識的東西也許會變成一種童叟無欺的交易或物質的事件，如和找一位律師打官司或請一個匠人修水管一樣去應用魔術的儀式來求取所希求的目的，或喃喃默誦主禱文（二八）像背乘法九九表，絲毫沒有虔敬心。我的朋友告訴我，一艘希臘海船底船主，在海遇到了大風暴，便祈禱他的庇護主顯靈息災，許願將來給它許多供物；結果因

爲那位神沒有按照合同使風浪平靜，他恨極了遂用根繩子繫起那偶像，丟在水裏掛在船尾巴後面拖。別方面，有時候原來本不過是想作理智的解釋的一種企圖，或一個與真正宗教無關的事實，漸漸會變得與宗教感覺相會合，因而使其本身也滲入了一種神聖性意識，如關於舊約的創造說底字面的真實性，或關於法衣（二九）問題的而發生的宗教論爭。

有了這些附帶條件和應記住的事件，我的定義，我相信決不在人所能想出任何其他定義之下。不過要點並不在宗教底這一定義或那一定義之好不好，而在宗教功能之怎樣發展和進化。人類活動和概念之某一系統制度，如宗教底進化方式，在多數方面簡直是和某一集體的生物組織底進化方式相似的。第一，它不是在空無所有中自己發生的，而祇在與它的環境相關連時纔有意義，這種環境不祇是宇宙的和地球的背景之物質的事實，並且還包含人關於這種事實背景的知識和思想。第二，在一定的長期內，進步是在於某種特殊類型或方案的制度之專門化，使它在它的內含本性所容許的範圍達到極度的連貫，繁衍，和有效率程度。但是，第三，到了專門化已達到其局限，心理環境開始變更的時候，舊的專門化了的制度有不但會變成與新條件不和，並且不能改變

自己以適應那些條件，因而，經過了一個鬭爭底騷亂時期，一套新的制度，根據新的基本方案建立起來的，會跑來支配思想園地，會輪替着來成長和專門化，丟下舊制度底少數代表者在陰暗的角落裏度它們無關重要的生命。

在這裏我想把宗教功能底某些活動形態，它的進化中的某些主要潮流，以及人文主義觀點對於今日諸宗教問題的某些意義陳說一下。當然，這祇是我作爲一個獨立的探究者所能見到的，我做一任務底僅有的資格祇是我對於這一課題的真誠興趣以及我沒有怨仇可報的事實。不過我所說是非常簡略的，而且其中包含許多概括的獨斷主張，假使我有充分篇幅，恐怕還是應該修正的。

首先，讓我們驅逐那種觀念，以爲人心中有一種宗教的直覺存在。人並沒有這種直覺，正和沒有什麼法律的直覺或賭博的直覺一樣。真正存在在我們人類全體或大多數中的，顯然一種是在多樣的環境中能感覺宗教的情感底能量。但在這種情感被發動時，因而生出的宗教的衝動並不祇以一套固定的或有局限的動作來表現它自己，如各種真正的直覺如蜜蜂釀蜜的直覺或孔雀

配偶的直覺那樣，而可以用易變的，多樣的儀式和信仰粧飾了出來。

我們的第一任務，因此，是察看那些產生宗教感情的素常的對象或環境，以及那種感情表現它自己所趨的主要形式究竟是什麼。

常被人類心靈神聖化，加上宗教的意義的最顯明一類現象也許是自然界底勢力，人所受到的宇宙的影響——特著的如日月星辰等天體，海洋，以及地土底肥瘠等。這些之被取為宗教的對象是因為它們，由於其本身性質，所施與人類事業的不可抗的效力。但除此以外還有另一大類的對象，它們之獲得宗教的地位似乎多半由於心理的作用。這些對象就是人類學者所列為物神（三〇）一類的，直到我們這時代還退化地殘留着作為各種避邪符和好運物。這些東西之獲得其神聖的特徵，似乎是由於偶爾與某些神聖的事件或地點碰在一起，或更通常一點，由於某種象徵的附會，如某些原始部落的人禮拜一種神石，因為它很像那種人日常資以維生的植物根。

總之，物神是一個特著的例證，表明一種對象，雖其本身對於人類事業的是很無物質的影響的，而因為人能把自已的感覺放射到各種湊巧引動了他的感覺的對象上底奇怪的能力，對於人

的事業卻取得了一種影響力。我想我們在這裏很可以從物理學借用一個比喻，說這些對象因而感應得了宗教的意義（尤其因為電力感應的概念本身原本也就是從日常生活中借來的一個比喻）。

在這裏也許應該指出，有些對象雖可以感應到神聖性感覺，卻並不特別成爲宗教的對象。許多人對於他兒時的故鄉每有這種神聖性感覺，許多戀者對於愛人底遺物更是神往。這些對象我們可以說是有成爲一種宗教底一部份之可能的，然而並不，大都或因爲人不覺得它們能以某種神祕的方式影響到命運，或因爲在流行諸宗教概念系統中沒有它們的地位。

反過來，有些對象也許會保住其對於命運的臆想的影響力而卻失去它們的所取得了的神聖性，如現代文明世界所以放棄了的靈符或中世紀的占星學。這是因爲在它們裏面，宗教的面目已被魔術的面目蓋過，終於被擠出。它們被認爲本身內已有各種力量，正如各種化學物各有其特有的性質一樣，因而也就沒有理由再把它們當做有什麼神聖性意識去體驗，猶如強烈酸類之能侵蝕金屬，肥皂之能滌物一樣，不含有神聖性了。事實上，魔術正是實用的假科學，其唯物的意義正

與真正的實用科學沒有分別。

心靈還有一種機構會做着產生宗教的類型和象徵的工作，這種機構與上述並無大異，但思想活動的水平較高。這裏的過程也是拿某種具體的對象來代表一整個系統的感情和概念，有時因為那象徵與那系統有某種共同的本質，如以綿羊來象徵耶穌，或不斷的婚環來象徵婚姻底固結，有時則因那對象曾在神聖事件中擔任過重要的地位，如十字架，它已成了犧牲和神聖的贖罪底整個象徵。

另一不同範疇的對象是動物，在早期宗教中它們常被賦與宗教的品質。這裏的動機常是複雜的。有時它們被認為某種生命力的品質底象徵，有時則是作為不可侮的仇敵，或生存底必需品；除此以外，原始的心理，因為某種不可解的理由，還選擇一種動物把它當作人類氏族底祖先去崇拜，如普遍各處的圖騰制度。（三一）

上述這種賦與一個對象以神聖性的動機之純粹的形式是崇拜祖先和一切同類的制度。但在這些制度中，所崇拜的不是祖先中具體的，個人的份子，而是那氏族或家族底浮泛的內在的精

神。把宗教的意義賦與實地人物底主要理由似乎首先是超羣的成功。以後，由於各種動機底複雜的交織，如佛萊塞（三二二）在金枝（三三三）裏面所指出的，部落或國家底首領地位遂因而滿含了極強的魔術式宗教的意義，有時達到那種程度以致居那地位的人底生活成了一種重負，甚至於要求他底儀式的死。在這種情形下，人底真正神化（三四）或多或少地實現了，而甚至在羅馬帝國那樣文明程度高的國家內，皇帝都被賦與了超凡的榮譽。

另一類型的宗教意義屬於居神聖職位的人們，如教皇，或甚至於許多宗教中的最卑微的牧師。還有一種則屬於取得了他們本身的神聖性——或不如說現代心理所感覺當作神聖性——的人——如神祕家，修道士，苦行僧，隱者，聖人等。

我們然後達到了常常被賦與宗教感覺的一類大不相同的現象，即人類生存中的生物的危機，特著的是那些宇宙的現象，生和死，春情發動和結婚。自然，對於有些人似乎連死都不含什麼宗教的感覺；重要的人底葬禮異常隆重，而普通人則不被認作是不朽的，他們的屍可以隨意扔掉不必舉行儀典。但是，一般地說，宗教的感覺已深深地滲入了這種人生大事。其中所包含的宗教感情

底確切的性質得因發展階段之不同而大為相異。比如，在最原始的種族中，其結婚典禮之大部份底目的，均在掃除把一個異族人接入自己家庭裏來的可能惡影響，而且事實上所牽涉到的大都是恐怖成份多而快樂成份少，這似乎人類學者所同意的；但其中仍含有宗教的動機，其多的程度正等於一次基督教的婚禮，少的程度與在登記局裏結婚無異。

在這種人生大事的時期，人自然不可避免地會想到人類定數底神祕，命運之不可測，生命底短促，因而即在魔術的動機被掃蕩以後，這些時際仍繼續成爲宗教感覺底自然的對象。在歐洲許多地方，大部份農民雖在平時不大去想到宗教的事件，而到了生育，婚姻，死亡等大事發生時，必苦苦設法要宗教到場，這是大家習知的事實。同樣地，國家的勝利或戰敗也常常被感覺得是需要一份宗教儀典的。這些都是特別的際會，除此以外，人的生活中常有時時再見的各種情緒和態度，似乎不可免地與宗教交織。其中最重要的是個人感覺自己渺小薄弱，要依賴比他大的不可抗力的意識。有些學者簡直認這是一切宗教中主導的原質，但如果這實是錯誤的，因爲他們把某種強烈的興奮和神祕的經驗擯出了宗教的範疇。

從這種依賴意識產生了兩種慾望，其一，希望支配這些不可抗力，其二，企圖加入這種勢力內。其一底表現是魔術，犧牲和例行的禮拜，其二底是祈與神通或甚至與神同一化的儀式。

在上面我們所舉戰勝或戰敗時常有宗教典禮的那一例子可以把我們引到另一類的宗教感覺對象，即社羣底志望。關於這可以在早期希伯來歷史中找到最熟知的例證：耶和華（三五）開始時祇是一個戰鬪部落底神，後來纔發展成爲正直之神。（三六）他起初祇是許多相類的，互競的神中之一，久而久之纔漸漸取得了唯一的萬宰之主的尊號。在大戰底重壓下，連現代歐洲都成趨於回到這種概念。在德國曾一種回到條頓的神宮（三七）的運動，文字裏常常提到「我們的日耳曼上帝，」連地位較高的人都如此。我便親耳聽見一位受過教育的英國太太說，假使耶穌在一九一四年還活着，他一定報名加入聯軍當兵。

在現代民族主義的國家，那種製造民族的神的心理轉而趨於表現爲明白的愛國思想，這種愛國思想，也許是以實等於宗教的熱忱把握着的，但與本國所採的宗教制度或國民所習的宗教信仰並無有機的聯繫。在原始的社會，那種心理卻趨於和崇拜祖先，敬土穀神和祈求其他物質利

益等比較一般的宗教信仰溶匯起來。

此外宗教生活還有些完全不同的根據，是具體的道德行爲和精神的經驗所供給的。在許多心理中都有一種極強的傾向企圖在我們犧牲自己的慾望和自我剋制等行爲中找着某種不可避免地帶着神聖性的東西。這種不合理的傾向可以合理化起來，使得人感覺犧牲自己爲別人謀幸福不但是道德的，而且是神聖的。

同樣地，對於我們的欲望底禁例也容易變成賦有神聖性；從而發生了繁複的戒律制度，以及各種規律，同時既是宗教的，又是道德的。這種不合理的強迫，恐怖，和禁律很容易由過度壓迫底心理的機構產生出來。它們在兒童心中是常有的，而如果擴大起來，也許會歪曲整個個性。在文明社會內，我們生活中最常被這種神聖的矛盾作用用其十足的勢力包圍着的是性事件；但足供那種神聖意識在內滋育的原料還很多很多。

最後，我們要講到那些較不具體然而重要性絕不少差的園地，在那裏面宗教感情不可避免地要起作用，就是抽象的道德和真理的園地。具體的總是與抽象的相交織，而且，一般地說發展總在

它以前，這是自然的和免不了的。許多未受教育的野蠻人決不肯違犯一條顯然是不合理的部落戒律，正和我的讀者中任何人決不肯去謀殺人或做爬手一樣。在這兩件事內，那禁例都賦有一種本質上宗教的強迫，而去觸犯它就等於勝過了一種非理性而且簡直神聖的恐怖。然而雖然那戒律本身也許毫無道德的意義，雖然那人也許從不會企圖去想想看爲什麼那戒律會存在，或一般的戒律究竟有什麼合理的意義，這人底不肯觸犯某一特殊戒律的具體行動仍有一份抽象的基礎。即使沒有人看見他，即使沒有被發覺的危險，他仍然會說，觸犯這戒律是錯的。

因爲人，由於他的基本的，獨特的生物的特性，即能有一般的概念，是被抽象的標準所束縛的。他能夠說「這是錯的」這句話，即已假定「錯」和「對」有分別，並且暗示着一種正當不錯的標準，這標準即使我們永不能達到它，終存在在思想內，而在我們看來似乎是絕對的。其他一切一般的品質，如真美，等，都同樣自然而地存在。這類標準之爲絕對的祇在表面上，因而它們會隨着思維它們的心靈之觀點和內容而變更，但它們總是抽象的和一般的。

對於我們，重要的是這些抽象的和超個人的標準，不能曾否被有意識地想到，終存在人類心

中這一事實；除此以外，還有一個事實也是重要的，即這些標準很容易被賦與宗教的感覺而結合在上帝概念的內。

在上面很匆忙的和很不完備地我已設法把那些易於感應到宗教感覺的主要對象和經驗指了出來。從神學的觀點去看，其中有些是比別的重要的，因為它們自己已經神化，或已結合在上帝概念的內。

我們都知道福祿特爾（三八）底名言。說人在他自己的影象中造成了神。但這件事並不像那位偉大的理性論者所想的那樣簡單。神比人還要多樣；其組合成份內除從人類本性內取出的之外還有許多其他作料。即使初看起來發生的似乎是直接的神化，如把神性賦與太陽或一條大河，賦與一位英雄祖先或一位現在的首領，以後必會看出在製造一位神的時候，那具體的對象或人及其諸品質差不多總是與另一種作料相混合的，這種作料是影響人類命運和事業的勢力底概念，這些勢力有些是坦白的，顯明的，別的是神祕的，不可知的。

到了宗教概念更發展的時候，別的作料常常會被併入神的概念中，其組織的形態會變得更

繁複。除物質的對象以外，但凡能影響到人底命運的非人的環境之各種勢力和媒介，從一極端的動物到另一極端的一般「勢力」如土壤底肥瘠，都會被組織在神內；除個別的人以外，我們還可以發現道德，德行，美，真，等抽象概念，以及社會底志望。而且，直到很晚的一階段，在人底各種神之性格中總有善的神聖性和惡的神聖性兩者滲雜着。

我們也許不能完全同意福祿特爾底見解，但那些見解中確包涵一份極深的真理。凡是自由的神學家在今日必會同意任何特定宗教所呈獻的神的「概念」都是人造的，無論這概念後面藏着的是什麼現實。許多左翼思想家還要更進一步，會說在他們看來所謂神全祇是「神的概念」；說雖然組成一個神的諸原料獨立地存在於我們之外，而神之實地製造卻是一種純粹人的過程，正與按照我們現代的觀點看來，人從物質的事件所供給的諸原料製造諸自然定律底那種過程十分相類。

但神之創生祇是一個較大的課題，宗教之進化中的一部份。在這裏滲入了時間和累積的傳統底作用。在這進化過程底不同階段中，剛纔我所敘述的各種被賦與了宗教感情的對象和概念，

會以全不相同的粧飾和關係出現。因此，讀者必須忍耐一點，讓我設法再把那不能縮小的縮小，把宗教進化過程中顯呈的諸主要階段和方向分析一下，不管怎樣簡短。

宗教祇要一天不死，其中混合着總有四個面目。它們是：直接的感情經驗；儀式的表現；與道德的連繫；以及概念和信仰底一個理智的構架。這些永不能完全分開。即在最個人的神祕經驗裏面，也有一幅心靈和肉體底背景，其本身便是一種儀式動作；有一幅有意識地或無意識地把握着的信仰背景，它會影響經驗底形式；有一份關於正當性的經驗，它會洋溢到抽象的道德觀點和實際行動上。再者，儀式如果真在盡它的真正任務，本身會是一種宗教感覺底源泉；但任一在活動着的，對於侵淫了某一套理智概念的心靈有意義的儀式，在另一不同的信仰背景看起來就會變成無意義的，在第三種背景上看來，會成爲卑下的魔術。雖然這幾種面目是不可避免地相連繫的，在不同的宗教制度中它們各自的重要性會大不相同，而且每一種有相對地獨立發展底可能。

在宗教進化過程中我們遇着一種奇特的現象。道德和倫理的概念常常會獨立進展，與當時的正統宗教很無關連，甚至並不涉及任何宗教感情。而理智的進展，關於明白的思想和增進的知

識的，與宗教的關聯更少。然而正是人底倫理的和理智的前瞻底這些變遷，它主要地決定了宗教進化底方向。一般的看來，尤其是關於理智的前瞻方面的較深遠的變遷，對於宗教有更大的影響，特別在最近幾世紀。

冒着過度簡單化的危險，我們可以按照三種大不相同的信仰制度之特佔優勢，把宗教底理智的背景劃分為三個主要階段。第一個是對於魔術的信仰；第二個是對於統制世界一切事件的類人的神的信仰；第三個是對於自然之一律性和自然定律之非人的活動的科學的信仰。

魔術，如大家常常認定的，在它的起源或本性上並不一定是宗教的。與其說它是宗教，毋寧說它是科學底前驅者，但是一個根據錯誤的前題和錯誤的方法的。然而，祇要人底思想發展仍留在低的階段，魔術總是與宗教密切地，在那時期而且不可分地聯合着。

魔術之發生，大都是根據人底一種差不多無法醫治的壞習慣，把自己被一個對象引動的感情或概念之一部或全部賦與那對象。這種習慣心理學家稱之為「投射作用」。（三九）許多罕見的，可怕的或希奇的物件如流星或奇形崖石之會獲得魔術式的宗教意義，大概就是由於這條路；

相類地，癩蝦蟆，腸網膜，人骨，以及其他一切經過感情投射的作料也因此而會跑到野蠻人，古典時代，和中古時代的魔法藥方裏去。

另一使魔術信仰存在底必要條件是那種混亂的直覺的萬有靈魂論，（四〇）特著於兒童和許多原始部落的人，他們以為世界萬物都有意志和動心，凶性和仁念等勢力，與他們知道他們自己和其他的人們所有的相類。這大都是起源於類推的論證，（四一）一部份則由於另一種不大相同形式的投射作用。它是走向物之人化底第一步。但是我們值得記住，在任何魔術可以繁盛的理智條件之下，用坦白的投射手段賦與對象以感情和假設的權力底舉動，必定會發現，即使並不把那對象人化。

下一時期是神的時期。神的信仰在上一期內也可以存在，而且常常有過。但它們在那時流行的宗教中常祇居從屬的地位（比如，在好幾個部落中，他們承認有一個仁慈的造物，但很少禮拜他，就因為他是仁慈的，而去求媚於那些能為害於人的惡勢力似乎重要得多；）而且無論如何，在魔術勢力底一般的制度中，他們可以說是祇成為集中點或專門化的東西。相類地，魔術信仰也常

會傳流到下一階段。但主要的理智的着重點已轉到了類人的神；魔術成了神或鬼底一種工具，否則就是一個輔助的，多少帶獨立性的制度，這種制度，如占星學那樣，也許會失去它與宗教的關係之大部份，否則有如巫術，會變成祇與「惡的神聖物」相結合的。

在思想底這一總階段自然有許多分階層，以及許多不同的進展方向。這些分階層非常之多，從羅馬帝國底無數瑣碎的小神到猶太教或回教底固定的一大神；從埃及和印度底碩大無朋的神宮到希臘或斯干第那維亞（四二）底光豔照人的人神。

在這期內，早期要求於魔術的那些任務差不多全轉到神的禮拜上。命運不再被認為是多少非人的勢力底產物，是神祕的，但大部可以用適當的魔法來補救。現在它成了大部份在那些類人的神祇支配下的東西（不過，如我們從希臘神話中所曉得的，以前的見解還以一種修改過的形式殘留下一點遺跡，如相信神們都是要被命運支配的。）現在重要的是怎樣討得神道們底寵愛；而各種讚美，祈禱，和獻媚的儀式代替了那用比較非人的，唯物的方法底純粹魔術。

心靈比較精神化的人對於這種精神底較粗陋的表現一定會起反動。因而下列兩個大不相

同的結果中之一會發生：即神的概念本身也許會經一番變化和清滌作用，如希伯萊先知們對於物質的犧牲之粗陋性和關於耶和華的狹隘民族觀念底抗議底結果；否則，那反動也許是更基本的，而把人引到在自己的靈魂或自己的生活方式中，而不從服務一個被認為獨立的，統制一切的神上追求拯救和宗教的滿足。宗教歷史上多數偉大的神祕者和許多靈感通神的道德家都曾經歷過這種反動，其中最偉大的兩個典型是耶穌和如來。耶穌說：「天國在你的心田。」如來則更進一步，他不但說衆生的普救（在這裏爲了免除誤會，我們不如說人底獲得真正的，宗教的滿足）祇有靠內在的靈魂的成就，並且在他的全部經典中，他從來沒有提到過一個外在的神。

但是在基督教和佛教底教義中，其純粹精神的，個性的方面，雖然未完全失去，到後來終被教主原來所要抗議的那種莠草掩蔽了。這是很值得注意的事。基督教成立世界古往今來最大的一種定制式的（四三）宗教，有一份繁複的外表化了的拯救結構。而佛教則在它的發源地已屈服於印度多神教底較大的客觀性，在別處也祇是以腐化了的，完全變像的形式定制式地殘留着。這些事實不是沒有意義的。人類思想底理智的構架太弱，尙擔不起這種關於宗教成就底心理的和個

性的見解所加上的重壓。在知識尙未發達，無知和恐怖尙能使人感覺到今世和來世底一切事件是在一些有自己的感情和自己的意志的超人的神祇支配之下的時候，人類自然而然會感覺到如果不理會這些勢力，不去求媚於它們，而轉到熱心培植自己的靈魂，作爲自己的酬報，是很危險而且很蠢的事。

假定一些賦有自覺意識和個性（或同類的屬性）而且能支配世界之命運以及靈魂之定數底超人的神祇是宗教底一前題，這一前題正是一切西方宗教思想幾千年來的基本前題。然而在前題所加上的局限之內，仍有過許多發展，多數還是進步的。主要的發展之一是邏輯和理智的。是趨於統一性和宇宙性的傾向。如果你相信多神，則你在世界的統制中會留下一種妥協和非邏輯底渣滓。如果你承認神道底假定，你不可避免地會把你的神道造成權力超過一切的，因而成獨一的，永在的，和宇宙的，雖然那統一的過程也許要經過幾世紀。

另一發展主要地是在道德和倫理的方面，是趨於從上帝底性格中掃除「惡的神聖性」的傾向，從而賦與他以全知全能，道德的至善，以及極頂的仁慈。而且，如果你相信生命，無論在今世或

來世，是值得生活的，如果你賦與上帝以任何道德的品質，你已發動了一個過程，其結果使你不能不達到一個至善的神的觀念。

第三個發展我們可以說主要地是哲學方面的。是一種把上帝非人化的傾向，否認他有普通人格底一切屬性，賦與他以某些我們可以稱爲超人性的品質。這種品質與人格底諸品質相類，但比它們高尚得無限，而非我們人這種有局限的生物所能適當把握的。

我們可以明白看出，在這三個發展交織的程序中，過去天真的人們之神祇所有的比較人性的和親切的品質之大部分會被哲學化去。(四四)

註：(一) 格蘭斯東 (Gladstone)

(二) 作者底祖父就是湯姆斯·赫胥黎 (Thomas Huxley)，有名的天演論底著者。

(三) 約納 (Jonah)，舊約裏有約納被鯨所吞的故事。

(四) 文獻主義 (authoritarianism) 或可作權威主義。

(五) 口頭靈感 (verbal inspiration)

(六) 台頓進化論案件 (Dayton evolution trial)

- (七) 祈禱書論爭 (Prayer-book controversy)  
(八) 維多利亞正統教 (Victorian orthodoxy)  
(九) 不可知論 (agnosticism)  
(一〇) 孟規亞·康威 (Moncreu Conway)  
(一一) 哥的安信 (Gordian Knot)  
(一二) 柏格森 (Bergson)  
(一三) 德萊希 (Driesch)  
(一四) 理性主義 (rationalism)  
(一五) 「新思想運動」 (New Thought Movement)  
(一六) 假神祕主義 (Pseudo-mysticism)  
(一七) 靈魂主義 (spiritualism)  
(一八) 基督教科學會 (Christian Science)  
(一九) 英倫教會 (Church of England)  
(二〇) 盜格魯·加特力教 (Anglo-Catholicism)  
(二一) 教會主義 (ecclesiasticism)  
(二二) 羅西塔石 (Rosetta Stone)

(二二三) 誠律 (Codex)

(二二四) 拯救 (salvation)

(二二五) 變化自在的或易變的 Protean

(二二六) 作者在這裏曾說他用神聖性 (sacredness) 這字的意義有類於 the numinous 底意義。但 numinous 這字的意義是無法用一個中文辭樣確切達出的，所以我把它略去了。總之，無論用 sacred 或 the numinous，作者的意義不是「聰明正直之謂神」的那種神聖性，而是指的一種非凡人所能支配或影響或甚至於了解的超自然勢力。照我的意見，與其稱它爲神聖性，不如說是一種超自然的不可抗力。

(二二七) 人類學 (anthropology)

(二二八) 主禱文 (paternoster)

(二二九) 法衣 (vestments)

(三〇〇) 物神 (fetish)

(三一) 圖騰制度 (totemic system) 崇拜某種自然物或動物，把它當做與個人或種族有密切關係，用作某人或某族底象徵的制度。

(三二) 佛萊塞 (Frazer)

(三三) 金枝 (Golden Bough)

(三四) 神化 (Deification)

- (三五) 耶和華 (Jehovah)
- (三六) 正直之神 (God of Righteousness)
- (三七) 條頓的神宮 (Teutonic Pantheon)
- (三八) 福祿特爾 (Voltaire)
- (三九) 投射作用 (Projection)
- (四〇) 萬有靈魂論 (animism)
- (四一) 類推的論證 (reason by analogy)
- (四二) 斯干第那維亞 (Scandinavia)
- (四三) 定制式的 (institutional)
- (四四) 哲學化去 (philosophized away)

## 第七章 科學與宗教的前途

在上一章內，舉出了宗教底一些心理的基礎之後，我曾企圖更把它的進化中諸主要階段和影響探索一下。

高級生物組織底進化過去常是冒險的和驚人的。即以我們自己的生命過程而論，它就經歷過多少變形——從蟲樣的脊索動物（一）到鱗甲的脊椎動物，從水居的魚類到陸上的爬蟲，從冷血的卵生爬蟲到毛絨絨的哺乳獸，從樹居的猿猴到兩腳直立的赤體的人——但人類生物進化如此，人類宗教底變形之可驚也不在其下。假使一位火星上的哲學家有機會察看一下我們現代文明底某些有文化修養的成年代表者底心靈素養，他能否演繹出人類過去宗教歷史，實是很可疑的，正和他不見得能猜出人類的肉體過去會經過卵生的階段或魚形的階段一樣。因為創造那種永不許落腳地面的神聖的萬宰之牧；（二）或產生那整隊污辱寺院的僧侶；或合併人的和獸的

肢體和特性成爲妖形怪狀的神道；或要求常用活人爲敬神之犧牲如墨西哥阿茲特克（三）人那樣的勢力，無疑地是概念和感情底一種希奇的聯鎖。

因此，我們可以肯定地說宗教的衝動，因它的多樣的根深入人類組織底每一角落，是不見得會按照任何確定的方案發展的。剛剛到了似乎已被邏輯漸漸馴服之後，它突然又以某種新的，理智上不可解的，感情上無節制的形式爆發出來。因此，比如在我們自己這時代，我們就看見了那種對於唯理主義（四）底過份邏輯化精神，和正統教底悠然自得的過程之反動，其形式如唯靈論（五）底無批判的越軌行動，和基督教科學派底奇怪的幻想。不過，雖然我們永遠不見得能夠詳細地預言宗教進化底確切途徑，至少可以看出在這過程內有一種一般的趨向，通過一連串的主要階段引宗教信仰上昇。關於這些主要階段我們曾企圖分出三個，其中頭兩個底特徵我已作過簡短的敘述。

現在我們是到了第三個，即科學的階段底初期。科學的精神經過了不過三百年，我們自然不能希望我們關於世界的科學的見解已達到有類於完備的程度。與一萬年以後的科學比起來，現

在的—定似乎是東拼西湊而不充分的，正如初期的多神論與發展了的煩瑣神學相比較—樣。但科學的接近方法中包含着觀點底根本改變，而這一改變的影響在許多園地內已很顯明。

它底最顯明的神學上的影響如下：它已把一切拿神道直接了當地人化，一切認神爲統治他所創造之宇宙的獨立存在物的那種關於神的觀念，一切着重神底超凡性而不管他的內在性的見解，都化爲無用的或非邏輯的了。

在科學的認識底進攻之下，較簡單的神學所深信不疑地假定的，萬宰之主上帝底統治作用已漸漸消失。隨着對於自然法則底宇宙性及其自動的，不可抗的運動之最後的認識，這樣—個神已降到了一個旁觀者的地位，他對於宇宙機構底運動，也許是仁慈的，但是無力支配的。他底唯一可能的作用是，他也許創造過這機構，而且，如果他是全知的，自然他在創造時就已確切知道它將怎樣工作。但從此以後他永世的唯一職務就祇是看着他的預見之證實而已。

對於—個人性的，或超人性的，而又超出他自己的世界外的絕對的神底信仰，到了遭遇着現代科學底進攻的時候，其唯一邏輯的結論是祇有如上的，照我看起來。這神不是在統治着—個王

國而祇當是一名看守人，他看守所得的結果也從不利用。要想逃避這一結論祇有兩條出路：其一是神有時是在干涉；其二是他簡直不知道未來的事，因人類有自由意志。但兩者都是走不通的，因為第一個與科學知識相矛盾；而第二個如果是真的，則神就不是絕對的，而仍舊處於同樣無用的地位。

神學能够見到這一點，因此便漸漸變得把着重點移到上帝底內在的面目，以及他的超人性的面目上，這種超人性的面目使他的性質與單純的人類個性完全不同。你如果讀新教教會中自由主義學者所著的神學著作，你就會發現許多關於上帝的敘述是非常現代派的，已丟掉了初期的粗陋的神人同性說（六）底一切遺跡。長髮的耶和華不見了，密爾頓底與人問答的天父上帝不見了，代替他們的是創造原則，內在靈魂，形成進化的進展之緩慢的運動的神聖目的，諸如此類。

我曾被攻擊說是不知道這些現代神學的傾向，因為我仍舊繼續攻擊關於上帝的神人同性概念以及一切其中所含的暗示。但是事實是這樣的，祇要陳腐的概念繼續存在一天，未被改正，暗含在基督教信條和祈禱文（七）中一切最神聖的和最本質的之內，則自由派的基督教神學家就

得繼續聽人家的指摘，說他們是在幹着吃掉餅子而想手裏還有的辦不到的把戲。聖經中每一章裏底信條和詞文，祈禱這一事實本身，以及任何及一切聖詩中的詞藻，一律都暗示地，常時更明白地堅持一種對於一個人性的上帝的信仰——這個上帝能夠從他所手造的世界之外觀察這世界，他支配它的正常的運動並能夠神祕地干涉那些動作，他會聆聽禱告並可以恩賜所祈求的福澤，他可以被媚悅或觸怒，他能夠制定目的和計畫，他有意地送自己的兒子到這世界來拯救罪人。自由派神學家很正確地告訴我們這些都是前代人們思想底原始習慣以及語文底局限所造成的結果。這是神話，那是象徵；這是一點想表現所不能表現的東西底英勇的企圖，那是一點不幸的不正確處。

然而祇要聖經和祈禱文中的坦白的記載存在一天，未被改正，在其中心要點上未被釋明，教會所處的就是一種非常不好看的地位，等於俗諺所說的腳踏兩隻船。它的領袖所信仰的會是一件事，而大批信徒們所知的則是另一件事，比前者不但較簡單，並且連性質都根本不同。

我也許可以用最近報紙上的兩段記載來說明我的意思。一九三〇年九月十三日的泰晤士

報中，登載着掌禮牧師威爾遜（八）底一封信，論及蘭伯士會議關於上帝底教義的報告。（九）威爾遜牧師在那時是獲讀初版種之起源（一〇）的僅存的幾位老人之一，他讀了之後，卻並不感覺那是對於宗教的一個打擊，而是對於思想的一份極大供獻。可惜現在他已死了。）他講到那報告，說它把那些信條「靜靜地放在它們的正當的歷史背景上……並不忽視它們或當做是不重要的，而卻當它們是所應該是的去處理它們，當它們是預備的，是象徵的，是暫時的，是大概的……它承認目前尚不能見到最後的判斷……它大大地擴大了教會底局限。」然而，在最近幾年間，我們還有過南非洲的異端案件和美國的台頓進化論案件！

另一件是報紙上所登的新聞，它告訴我們納坡里（一一）總主教會公開宣言說，最近意大利發生地震，其中許多不幸的人送了命，正是上帝在表示他不滿意婦女裝束太不道德，在施行懲罰。這位大主教怎麼會知道上帝抗議底對象是婦女們的裝飾，而不是別的，如法西斯蒂獨裁，或意大利的壓制言論自由等，我們很不明白；但那與我們無關。我們所要注意的是，在同一基督教會內，竟可以包含這樣根本不同的宇宙觀，如納坡里總主教與威爾遜牧師，如蘭伯士會議中諸教士與美

國滕涅西（一二）州專找異端攻擊的根本主義者（一三）所表現的這些宇宙觀，這些神學，其相異確實是根本的，正和古典的多神教與初期基督教，魔術崇拜者與科學方法的信徒底宇宙觀和神學之不同一樣。

照我想起來，這種進退維谷的現象之所以發生，是由於那些比較自由的神學家們對於科學革命底含義祇有部分的，不完全的認識。他們認識了它在無生物質領域內和進化園地內的含義，而沒有知道它在心理學中的含義，以及它對於比較宗教（一四）底影響。

照我個人的見解，我以為其中的毛病是在普通神學觀點底基本假定本身上——這假定認它的神，無論性質上與我們自己怎樣不同，總是一個單元的存在物，它的存在和統一性是超然於人的心靈和思想之外的。而我則相信神實在是人所造成的。從這一觀點看來，雖神底原料實獨立地存在於自然中，但造成了的神卻是人底產物。比如，如我在別處會詳細說明過的，三位一體底三身以他們在一體中的共同存在，可以合理地解釋作為經驗底三個面目之人化和神化。這樣，則第一身所具體表現的首要地即是人對於自然底嚴厲地，有時並且顯然敵害的諸勢力之反應，那種

勢力是創造世界的，那種勢力使人出生於世上，也使人離世而死亡，完全非人所能了解，也不問人自己是否願意。第二身則主要地是宗教中人性的，個人的原素之具體。第三身則是人類心靈所見覺的抽象的品質和標準——真底精神，善底精神，公道和仁愛底精神等——底表現。而三身之統一在一個上帝中則一部份是人底邏輯的心靈和他對統一性的追求底結果，一部份是對於那一原則，即一切事物都實在是相互聯繫的，一切事物和一切事件實在都是唯一基本的統一性之表現底直覺的把握。這一原則現代科學已盡過許多力量證實了。

顯然地，這樣地說明三位一體至多還是不完備的。三位一體說中已跑進了許多別的原素，而那三身底特性已不像我的粗淺的說明所描繪的那樣輪廓分明。這一事實不是不自然的，因為所有一三身都已被賦與了個性，或相類的某些東西。但是我相信某種程序曾在活動着使三身間起分化，而從這一點看起來，三位一體主義在歷代進步的思想家看來雖似乎是那樣不合理，其所以不合理祇是由於賦與上帝以個性和獨立的存在底結果。在它內藏的基本直覺上，三位一體說卻比許多表面較合邏輯的制度還真實。邏輯要求上帝應該或是超凡的，或是內在的，由於把他的一個

面目——第一身，作成主要地超凡的，另一個——第三身——主要地內在的。這樣便成了一個不可解的哥地安結，其結果不是過於着重神的內在性，而如果聽其出頭，便一直走向汎神論；即是偏於超然性，因而趨於把上帝造成一個專制的，外來的統制者，或僅僅一個超然於實地的事物和事件之外的旁觀者。三位一體說把這個結一刀兩斷，避免了那種結果。從而，由於堅持基督同時賦有的人道性和神道性，它把全部着重點擺在人性內潛在的真正神聖性，即人心中所可找着的本質的神道性上。最後，由於顯呈給我們三個分化的身，它盡力地避免了把豐富的宗教經驗不自然地壓搾成一種太單元的，太僵硬地邏輯化的形式。在這樣壓搾之下，不是上帝底一部份面目因別部份面目擴大而失去，而上帝成了偏於一面的；即因為那神道為自衛而退到離開實地經驗底不合理的混亂但豐富的和沃饒的多樣性較遠，遂使一切屬性都變成模糊不明。

然而，我的任務並不是來替三位一體說辯護。我們不如把它，以及宗教發展底神道階段內最繁衍，最成功的產物中其他兩三個拿來，設法看看在它們繼續發展的途程上有些什麼局限，它們在現代底變換了的理智氛圍內有什麼適應的調整，如果我們能夠。作為別的代表讓我們擇取回

教底一貫的一神教和希臘古典時代的多神教。關於固執的一神教底局限我已經講過一點。它代表邏輯和追求統一性的心理超過了實地性和真實的多樣性底要求的勝利。而到了邏輯和統一性根據一個獨立的神道的見解去工作的時候，它們不是把神弄得狹隘，便是把他推到模糊渺茫的境地。

別方面，希臘的多神教是神聖的多樣性底最清切的具體。這裏沒有作爲印度教之特徵的那種神學的換形景象，那種化形的見解，由於它們一個神會突然變成另一個底一面目。這裏各色神道中唯一的聯繫祇是親族關係以及一切神都在命運女神底支配之下那一事實。這命運女神是那樣地無人性的和神祕的，以致連形像都沒有；然其他一切神道則都一個個清清楚楚，各有分別的人物，有人底形體和人底個性。每一個神代表人類生活，人類理想，或人類所接觸到的環境勢力底一面目。比較任何一神教，它是一個較有伸縮性的制度，它供給較大的多樣性。一個顯明的例證是，凡間戀愛的精神，希臘人是把它神話了的，但在摩罕默德回教或基督教神道底性質中，卻極少表現。但希臘的多神教失敗了。它之失敗，似乎是爲了兩個原因。其一是它邏輯上的缺陷；統一性底

原則太薄弱。其第二個，也許更重要的一個是，一個人類型的個性，即使理想化了，仍不够擔負神性（一五）底重量。因為合併在那神性底概念之中的是兩份概念，它們不能同裝在單純的個性之中；其一是自然之非人的勢力底概念，其二是抽象的，永在的標準和原則，如真、善、美底概念。

因為在三位一體中有身之分化，基督教神學能够比任何單純的一神教象徵較豐富的多樣性；因為它把三身併合在單一的上帝，它比任何單純的多神教更能滿足人追求統一性的直覺和表現自然底真正統一性；因為它所賦與上帝的本質，雖然和人類個性是同等的，但所包含的卻廣泛得多，所以它不但能比任何單純的神人同性說包括較多的原素，並且能觸到更深奧的神祕，更無人性的幽處。但它內含的局限仍舊存在。因為，統觀起來，它也不過是滲合的方法比較技巧，其中諸組成要素，或至少諸要素底種類，卻仍舊一樣。和回教一樣，不過程度稍低，它的變化仍不够；和希臘多神教一樣，也不够程度稍低，它在它的結構全過程內引入了人的個性或某些和那相類的東西，而這一材料久而久之卻證實是不足以支持神道之其他必要要素的；並且，和回教，希臘多神教，以及宗教底神道階段中任何其他神教一樣，由於賦與上帝以獨立的存在，它使他在進展科學之

下遭遇可恥的命運——不是被驅逐到渺渺茫茫無足重輕的地位，便是被消散到普遍內在底同樣不重要地位。

一般認定宇宙就是上帝的宗教哲學所採取的是後一條路。但是對於他們，以及對於那些把上帝與那哲學的絕對的，那現象後面之不可知的，那現實中的統一化原則等同一化的人們，我們可以洽當地答覆說，他們的結論也許在哲學上是有很大大意義的，但對於宗教則已失去了任何極渺茫的關係。這樣的一個上帝不能被人禮拜，不能受人祈禱，不能引起神祕經驗底強烈的感情或狂歡，而且，他與那實地的宗教底實地的神實在並無關連。

那麼，解決的方法在那裏呢？它似乎是在拆散那神道的建築物而設法另找宗教精神底新出路，因為那建築物已擔不起那被現代科學擴大了的宇宙底重量。神，除了一種純粹哲學的，或者竟可以說是一種祇有一部份能懂的特殊意義之外，無論在任何意義上都祇是人的心靈之一產物。作爲一個獨立的或單元的存在物，在宇宙底事業中活動着的，他絕不存在。

這多少世紀以來，人類宗教感情都流在神道底川槽中。它們所取的諸形式大部份是被那神

(一個或許多)底概念決定的。要是像許多人那樣幻想，以為如果一個獨立的神底概念不再存在，則宗教也會從此消滅，實是非常不合邏輯的。宗教感情是人性底自然的產物。神道的出路被奪去之後，它們會找別的出路；不被上帝底概念範型之後，它們會被別的見解範型，而會表現一份新的進化，取新的形式。而在範成這新進化的諸見解中，主要的將是科學底見解。因為知識不可免地是神學底最重要的原料。

我們能否預測這一再建設所將取的路線呢？我想我們能夠，不過有這樣一個附帶條件，即我們所能希望見到的祇是一個發展過程底初步，這一過程之終局與其開始必然是大不相同，正如現代基督教神學和古代埃及多神教之分。科學現在還年青。將來的時代，我們關於空間，時間，能力和物質的概念必定有根本的改變；而我們關於心靈以及它在科學的結構中的地位的概念，其根本的改變必且更大。

任何與科學調合的宗教，其中第一個，而且可以算得最重要的要素，必須是關於究極的事物，甚至關於許多並非究極的事物之一種虔誠的不可知論。人是一個有局限的，部份的生物，物質進

化之一產物。他是一個相對的存在物，被在一個特定行星上底特定條件中爲生存的鬭爭所範成的存在物。我們毫無根據可以假定他的結構是適於了解宇宙底究極性質或成因或目的的，正相反，我們卻有許多理由作反面的假定。而且即除開這點，我們也可斷然地說知識園地中有整片區域他還不會發現。真正宗教性的人必須以不知許多事物爲滿足，這些事物中與我們目前的追求最有切要關係的是宇宙底究極性質和目的，以及關於人死後個性之存在的真理。

這種心理狀態底正面是拒絕誤認慾望爲事實，即把人對於一事物之企冀認做那事物存在之證實。許多人企冀永生不滅，而這一企冀便常被援引作爲人是永生的之證據。但科學精神之本質卻正是在追求知識的過程中，拒絕容許企冀和感情，除了發現更多的真理那唯一的企冀以外。

科學方法底最重要的特徵是它在追求知識中之不斷地覆按經驗。這一特徵也否定了在中世紀神學中處過重要地位的一種見解——即那種以爲純粹演繹的推理和抽象的原則，如至善的原則，(一六)能告訴人關於事物性質之一切的概念。在亞里斯多德(一七)和煩瑣哲學家看來，(一八)一切天體必須作成球形並按正圓的軌道運動，因爲這些是至善的形式，而橢圓體和拋物

線則不是。同時從一些純粹抽象的原則，如上帝底至善和從而成形的宇宙之至善，作成了各種各色煩瑣的推斷。

然而宇宙是沒有必須要至善的理由的，甚至並沒有必須合理的理由。凡存在的都存在，而接受是人底第一任務。「我卽是我所是的」(一九)這是比煩瑣哲學底一切演繹哲學真實得多的  
一點神學。

採取科學的觀點之進一步結果必須是擺脫宗教中的任何僵硬的或固定的根據，以及願意接受改變。近來常被討論的一個問題是，在科學概念方面，凡有改變一般大都認爲是科學進展底現象，而宗教概念底改變則多被認爲是宗教退化底證據。進化論和相對論等新見解是科學底勝利；但到了奇蹟底信仰被放棄而改取了自然的定律，或聖經底字面的靈感和絕對的正確性被進步的宗教發展棄去的時候，則大多數人們，無論有無宗教思想的，卻似乎仍認定那是宗教底失敗。人一面抱着宗教思想，一面仍歡迎改變，同時並不放棄穩定性，實是完全可能的。科學總在改變着，但它不是不穩定的，不過是進展着的。假使進展本身被認做是一份神聖的責任，進展便成了宗教

中一原素，而宗教的改變就不會使宗教的心靈憂慮和震驚了。

最後，那種把上帝當作一個唯一獨立的權力，有與人性相類的性質的概念，被放棄了之後，顯然地許多流行的宗教實踐將變成無意義的。一切代人祈福的禮拜儀式，普通意義的禱告，對於不可解的懲罰底恐怖，獻媚求祐的犧牲，或那種被認為是神所悅受的禮拜等，均將沒有存在之餘地。天意（二〇）結果被認識是錯誤的名詞，而神底意志實不過自然之推動力與人底抽象概念之精神的壓力和某些意識的和下意識的慾望之總合。

那麼，將來的宗教還有些什麼東西呢？第一，是對於這一事實，即宗教精神是人性中一個永在的原素和一個潛在的推動力底認識；認識如果羈勒它的方法是理智的地錯誤的，其結果終必顯出是實際的地錯誤的；認識在目前，因為缺乏理智的地滿意的出路，許多明敏有理智的人底宗教的推動力都被浪費了。

第二，是坦白的承認早年各種宗教底許多功能現在已有別種機關在同樣適當地代作，或作得更好。有一個時期教堂會供給社羣中之藝術，音樂，詩歌，現在這方面的需要則大部分有書籍，圖

畫，音樂會，無線電，等等來滿足了；以前它供給那種誘惑力，那種豐富的幻像，那種脫離日常機械工作的怡情悅性的逃避，現在在戲院中或電影場中可以找到了；從前它供給那種理智的領導，現在則有哲學家，小說家，科學家以及一切世俗的作家來代替了。這是許多教會人物都承認的，其中如殷琪教長，他在他最近的著作中說：「教會越瀰漫於社會中，它的權力也許就愈加薄弱，而對於廣大的基督教會之服務底需要也就會愈加減少。」

然而，用某種特定地宗教的制度來組織那特定的宗教的感情之推動力的需要是依然存在。即使我們不再以一種獨立的上帝之形式來象徵那範成人底定數的諸勢力，我們必須承認去回想到它們，企圖在它們的總合上思維它們，並且帶着一份虔誠的精神去思維，仍是一件需要和一件責任；而這樣做正是一種真正宗教的活動，在一個民主的會社中尤為急切需要。我們必須更進一步地承認如果使一般的勞動羣衆能做到這一點，必須有某種組織。必須有一些男子和女子，供獻他們底大部份時間來思維這種事，來解釋它們和表彰它們，來領導那些求知的或迷惑了的心靈上正路。

我們必須接受這一顯明的事實，即對於大多數的人，某種形式的宗教儀式，如某種有一定程序的有組織的社羣集會，是保證他們能夠有定期地脫離日常機械生活和世俗煩惱底壓迫，有機會在種的永生性（二二）下，或至少在可能的最遠的目光下觀察事物之最好的方法。

祈求實惠的禱告也許是無意思的，但在別種意義下的禱告——如被宗教感覺所導領的默想，如我們底最深刻的企望之解放，如一種析理我們的諸慾望，使它們各自相互間，並且與世界上以及我們生活在內的人類社羣中的一切無人性的和超人性的勢力關聯起來的企圖——那卻是在心理上既合理，在精神上也有益的。而且在這裏，這種默想之共同舉行對於許多人也是一種幫助；孟規亞·康威就是最先在宗教禮拜式中用這種實踐來代替傳統式祈禱的人之一。

我們可以承認一所房屋，一種儀式，一套經文，或一個象徵等所有的神聖性並不是天生的，不是一個超自然的勢力奇蹟式地賦與的，而是我們心靈底產物之一。但這並不能禁止我們承認那種神聖性存在，或阻止我們使不去利用人那種寄託自己的感情入客觀對象的本能，因而集中宗教感情，替多數人給它一個共同的中心點。

我們不能再許人以那種傳統意義的拯救。但一切男女們之可以獲得一種協調和和平的意識，一種對於存在價值的見解，一種覺察他們自己與大千世界的關係此後將不是混亂的或無意思的，而是正當的和有意義的的感覺；以及任何真正有價值的宗教之必能幫助他們達到那一點，實是一個簡單的事實。同樣地，沒有人能否認罪惡意識之存在（雖然他們會看出這種罪惡意識在道德很高的人常常過份誇大，而在不道德的則特別薄弱，）並且也沒有人會否認通過精神的經驗，那感受痛苦者能避免這種感覺底黑暗、恐怖和孤立。過份誇大罪惡意識，如有些宗教團體那樣，是不可恕的；但如果企圖單純地抹殺它，驅逐它，也是一樣地不好。它是表明某些事物是錯誤了的徵候，而如果過分誇大，則成了一個根本有病的靈魂底徵候。但宗教可以不去專利用它，卻幫助着把它限於正當的地位作爲一種警告的信號。

關於聖恩意識（二二）關於感化，關於神祕的經驗，也是一樣的。我們不必替它們加上流行的神學所加的那種意義，但如果否認它們作爲心理的事實之存在則是非科學的，否認它作爲精神的經驗之價值是非宗教的。和許多別的相同，它們可以被濫用，但在宗教中注入科學的觀點可以

預防那種情形。

神祕的經驗是我們可用的一個極好的例證。在一極端你會看見有些人主張這種經驗能授與關於那絕對的或一個外在的神道的知識，或與它神感相通；在另一極端則說它是一種純粹中毒的現象。一種有科學根據的宗教會說這兩種見解都不對，而說神祕的經驗是併合內在的和外來的思想和感覺的一方法，它從它本身給與滿足，正如身體感覺舒適，或獲得一種科學的發現，或游覽一遍美麗的風景。在欣賞好詩或美術品的經驗中，也有同樣的屬性。神祕的經驗，按照其正當的意義，與這些之不同是在於它的感情背景是偏重於宗教方面的。但它們通統有其本身之價值，通統被感覺作為使人神靈化的和深入的共同存在，通統幫助日常例規生活的任務之執行。

由於闡明和宣揚這種心理的事實底意義，它們的價值，以及它們的可能的危險和濫用，一種有組織的宗教可以盡許多力量來使人底精神生活豐富。

如果要充分細論宗教生活底其他面目以及它們在任一非神的宗教所處的地位，所需要的篇幅實在太多，非我現在所能夠。但是，世界現存各種宗教底一切原素和實踐方式，差不多無例外

地都可以被一種新宗教利用，這種宗教是不再用上帝的名義來解釋一切，而採取科學的觀點來作它的神學底基礎的。但這些原素和實踐自然必須換取一種新的主調，按照新的觀點以新的名義傳達出來。代人贖罪；懺悔；自我否定；和尅慾自制；免除了罪惡底，自身底，或習慣等底束縛而來的狂歡或甚至放縱的解放；暫時或永久的隱居出世；參加某種靈感的儀式——這些以及其他許多行爲在人生中都各有其地位，但假使不被一種有組織的宗教制度幫助，則正當的地位將永不能找到。

關於道德的和實踐的方面，新的觀點也會造成相類的價值轉換。例如，科學的方法會被認識是把人底慾望轉變爲實物的唯一方法，無論其轉變的結果怎樣不完備；又如，隨着對於進化和遺傳的事實，以及人類前途的時間之無量性底認識，優生學便會立刻被看出是一個宗教的理想和道德的責任之具體。宗教可以繼續指導人底心靈嚮着那些並非單純目前的目的；但它所着重的會不是那種另一世界的事物，而是現在流行所稱的在地上的天國之實現。

在結束以前，我必須還講到一點，那在我看起來，似乎也是非神的宗教比神道的宗教強得多

的地方。神道的宗教結局不可免地會取一種一神論的形式；而在一個上帝中把至善和統一性底概念與道德品質底諸屬性和人類個性底其他屬性合併起來，似乎也不可免地會有一種束縛鉗制的效果。統一性中潛藏着有一種壓迫，邏輯的至善中暗含有一種生命的痲痺。斯特拉頓，（二二二）在他的有趣味的書，宗教生活底心理（二四）中，曾適當地表明一神論底這種弱點。「一神論者，」他說：「常會在他的理想物中過分重視那單純的統一性，忘記那統一性如果發展得太大，會是暴虐的……真的，歷史上任一神聖的統一和和諧之獲得，常由於人類之赤血以及豐富的意識和感情之犧牲……理想物不單純是一種統一性，它也正是一種豐富性和多樣性。」

我還要更進一步。我要說神道的見解永遠要遭逢着一種不可解的難關，這種難關祇有極少數能超越表面現象以上的心靈能解決。一方面是那暴虐的壓迫底危險；如果你能避免這，別方面你會有發現你關於神道個性的見解消散成爲毫無意義的之可能。如果確有一個單獨的，神聖的存在物，他一定是全能的，全知的，至善的，有一份永在的性格和一份不變的目的。而如果這樣，他的性格就成了與我們自己的那樣完全不同的，以致對於我們毫無益處；上帝成了單純不可思議的。

這正是用另一方式在說，那邏輯的絕對的對於人類事業是無意義的。它是無意義的正因爲它是絕對的和至善的，而人底生活，卻不可避免地總是一個發展，而在精神方面比形體方面尤甚。

那些似乎絕對的標準在現實中實祇是抽象的；隨着知識和內覺底增進它們的實用也變更，這就是用另一方式在說它們本身變更。至關於至善，則愛美的和理智的經驗可以給我們一點線索。發現或理解某一特定真理，即使是局部的而注定了將來會被超越，總能給與一種在其自身內完備的滿足；無量數不同的圖畫或詩也許能給與這種完備的滿足，然其中終顯然地缺乏邏輯底絕對至善。所以我們可以說一隻鳥，一頭鹿或一朵花中含有至善，但它既不是一種邏輯的，也不是一種絕對的至善。（二五）

絕對的和完備的至善，和絕對的和完備的真理（二六）一樣，在於人這樣一個相對的，不完備的生物，祇是一個純粹抽象的見解。但在一個人底發展之中任一階段內，有些滿足對於那一階段卻是至善的，因爲與他的概念和權力相對地完備和協調。這種至善有些是持久的，別的則是過渡的；但通統可以用作另一發展較高階段底較廣包的諸至善底基礎。

但這可以說是擬得太遠了，我們還是回到本題吧。以科學的眼光看來，神道宗教底困難，似乎可以說是因為它企圖（除從無人性的自然勢力引出的屬性以外）把從人類個性引出的屬性與從純粹邏輯和抽象標準引出的屬性合併在一個單元的存在物之性格內而生的。而其一中所暗含的絕對性和完備性品質正與其對方中天賦的發展品質相矛盾。

假使我們不再企圖把這些多種多樣的屬性合併在一個單元獨立的存在物內，那些困難便大部會消滅。發展底見解然後會跑到前面來成爲最重要的，而抽象的諸價值也會被看出其真價值，看出是我們思維底不可免的諸方法，這種方法替人格個性底發展供給非個人的標準。對於這一任務，它們有絕頂的重要性，因它們是任何非純粹個人的道德底基礎；它們是供給人類心靈生活以支柱和綿延性的棟樑。個人不可免地要在自身之外，從比自身更大的，找判斷和支柱，這些正是這種判斷和支柱中最重要。但現在可以把它們限在它們底正當範圍內，作爲真正抽象的原則，因而是必須覆上了具體的現實纔能成爲有意義的東西。

發展了的人類個性，以嚴密地科學的意義說來，是進化底最高產物，其最高的組織就是我們

的知識。因此，正是這個性之發展底見解，它應該佔據我們的宗教計畫底中心。華爾脫·恢脫曼（二七）曾以優美的言詞表現過這一概念：

「一切都閃開讓靈魂底進展；

一切宗教，一切固體的事物，藝術，政府——一切會顯現或正顯現在這星球或任何星球上的，——當靈魂順着宇宙底大路進行之前，都陷入壁龕和角落裏。」

但那「靈魂底進展，」即個性之衍富和成長，正是我們在環繞我們的世界內和在書籍內所記載的偉大的男人和女子底生活中所能研究的東西。我們會看見勇敢的實驗能引致生活底擴大，雖然它常常引人放棄舊的，採取新的原則（如孟規亞·康威在他自己的生活中；）我們會覺悟錯誤與進展是不可分的；經驗底多樣性能衍富生活，常常並以意料之外的方式，而且會引人離開那種狹隘的統一性，走到更廣更深的統一性，那種超越他在眼界未被新經驗啓發以前所能見到的局限的統一性。

在基督教神學中，失敗，罪惡和痛苦之能被轉形為對於生活有價值的事物是常見的事，而這

正是它給與宗教思想最大的供獻。祇是在它之認定除了它自己的神學方案所規定的手段之外，任何其他手段決不能造成這種轉形這一點上，基督教神學顯呈了它的局限。

這一主題儘發展下去將使我們的範圍太擴大。在這裏我所要特別着重的祇是這一點，即人類心靈和靈魂可擴大，衍富，和發展的能量簡直是無限的，但在事物底現狀，未成熟的心靈尙未曾覺悟到其中許多天賦的可能性；以及許多十分異樣並且性質表面顯然不能調合的經驗實是可能以而常常被調合，而作成一份完備的生活之一部的。祇要那種善意和誠摯以及那種我們從前稱之爲自然的虔誠性的是在那裏，經驗底多樣性總是有益的。我們實在應該不要追求過分的一致性，因爲我們會發現那幾于總得要根據邏輯，根據的是邏輯，但前題卻並不完備。

比如，希臘多神教顯明的吸引力之一是它能收容在它的範圍內的人類活動和慾望底多樣性。免除了求媚或仿效一個單元的存在物之必要，一種現代的宗教可以回復到那種多樣性；而同時它之從對於獨斷的神聖支配力底信仰解放出來，會使它能集中力量於使生活豐富和有生氣的任务，由於賦與一種神聖的品質給生活底各樣的屬性和活動，而不以媚神或魔術崇拜來歪曲

它的使命和耗散它的精力。

統一性和一致性在宗教中和在人性中一樣有其正當應有的地位，但那統一性是比我們所能見及的更廣包的，那一致性與其是一種必要不如說是一種便利。我們對於成長着的心靈底和外界宇宙底統一化，有意地鼓勵着一種多樣性宗教的活動，以及對於那種以為多樣性常常會用我們在當時所想不到方式調合起來的信仰，需要有一種確信。

但在一切論爭已經說完，風平浪靜了之後，那中心問題仍舊沒解決：究竟人要不要一種新宗教？或者，別的不管，要不要我們現在所想見到的那一種新宗教——即一種有科學根據和世界觀的宗教？人們是在放棄那有神的宗教。他們會不會加入一個沒有神的宗教呢？

我相信許多人會。不過必須在某些條件之下。其中之一我們已花了許多時間討論過——即這宗教底理智的世界觀必須與現代科學知識相符合，並且必須願意隨着新知識之使科學的世界觀改變而改變，並朝前邁進。

第二個條件是它必須能滿足男女個人底心理需要到最十足的可能程度。關於許多問題它必需仍是抱不可知論的，因之必須禁止斯多伊克主義；但是，正如吉爾勃·茂萊教授（二八）在他的一篇短論中很美麗地指出的，斯多伊克主義與宗教感覺之間並無衝突，而且斯多伊克的（淡泊忘慾的）態度在任何發展了的宗教中都要居重要地位。

雖然這種宗教不能給我們關於某些事物的確信，那在我們看來似乎是虛偽可疑的，它卻仍有廣大的園地在它前途。它能够幫助人們祛除他們底孤立無告的意識，由於使他們知道他們在這人類組成的思想和目的，快樂和痛苦底永續的社羣中，有自己的地位。它能够組織宗教生活，供給無組織的個人所不能有的偃息和歡祝，教誨和儀式。從目前生活中我們可以舉一個簡單的例證，現在利用某些倫敦教堂以獲得短時期的安靜和默想的人數仍舊是很多的。

它能够幫助掃除恐怖，獲得從罪惡意識的解放。它能顯呈給它的信徒看他們自己本性底出人意外的豐富性和可能性，那是他們過去所不知道的。它之能達到這一點乃由於研究神祕經驗和神感覺底心理作用，而把它的結果用適當的祈禱文和虔誠禮拜的實踐過程中具體化。

目前把許多人引到教會中來當牧師，傳教士和教堂工作人員的主要動機是博愛的精神，即那種在要求着出路的爲人服務的志望。當然，任何新的宗教組織都能與那些舊制度一樣用許多方法導引這種精神，也許還更多。

照我看起來，科學所供獻的事實使我們看出兩個廣闊的趨勢，它們雖同在同一宇宙質（二九）中進行其過程；在某一意義上卻是矛盾的，而科學當與一個宗教的世界觀相連繫而整理起來時，便成了神學——這個世界觀即是關於人與宇宙底其他一切的關係的。這兩個趨勢之一是無生物質之趨於腐化，趨於使其中所有的能力都變成無從應用的形式之狀態，這在熱力學（三〇）底第二定律中已替我們摘要說明了。其二是具體在進化底事實中的，即有生物質之趨於進展到更高成就底水平，趨於進化成內部協調更大，對外支配更強，心靈生活更強烈的形式。而人，有着他的價值尺度，正是這第二趨勢底頂點。我們底內在的必然的，或不如說心理的，不可抗力迫促我們認實這些價值到十足的程度。這是一種內在的領導力。而我們要找外來的領導力時，我們便發現內心的敦促更被生命進化底事實加強。我們的自覺的價值是我們進化歷史底頂點也是其象徵。把

人的本能埋沒也就是對於生活之整個過去不忠實。而去工作，使得人，個人的地和集體的地，會進展向對於自然的更大支配，向更協調的發展，向更豐富更完備的理智的和感情的生活，則也就表現人自己是一份向上的運動底後裔，這一運動已經過了幾十萬萬，將來也許延綿持久的時期還要長。我們是有生的物質；雖然宇宙作爲一整個底目的和定數我們現在不知並且也許永遠不能知，有生物質過去的歷史卻給我們一點部份的線索，一個我們必須服從的方向，如果我們不想去誤解，那整個生活底定數，在這整個生活中我們是最高的一部份。

這樣，無論從人文的或從科學的觀點去看，一個新的宗教決不能是一個否定的，死亡的，隱遁主義的，逃避的宗教。它必須是一個生活底宗教。它必須把生活之衍富作爲它底第一的和最大的目的。從個人底內心生活方面看來，它的教訓將是說生活可以是神聖的。真或美底理解；痛苦或犧牲，單純的快樂和單純的健康；戀愛，肉體的和精神的；縱慾和紀律；自我退讓和自我節制——生活之一切最廣泛，絕不同的諸面目都可變成含帶超凡的感情，從而「我們感覺我們比我們所知的偉大」因此能在存在中體驗到新的價值。

它並且能够幫助給生活以超越自我以外的目的。從社羣方面看來，種族和其進展必須是着重點底中心。誰也不能否認爲種族之綿延，和其成功和享受的能力之增進的工作底動機中，是可以注入宗教的感情的，從而使其成爲人底久遠的道德的企冀之主要的引槽。

真的，我們沒有第二個方法可以使社羣底道德衝動與科學所提供的自然神學相適合，也沒有第二個方法可以戰勝目前那種企圖在宗教中樹立國家主義觀念的可悲的趨勢。去年康威紀念底主講人，勞倫斯·好斯曼（三一）曾有力地論及這一問題，他說：「對於唯理主義底前進運動以及人類社會底和平和自由的最大的實際危險在於……那仍在成長着的國家主義宗教，那種把每一單獨的國家本身作成一種目的，而將一切真理，道德，公理，甚至普通常識都附屬於其下的宗教。」我同意他這話，不過我要說這不但是對於唯理主義的障礙，並且是任何宗教進展的障礙。

我們的宗教還可以用許多其他積極的方式影響到哲學家們稱之爲人對於究極價值底增加的認識，流行的宗教術語則叫做天國在地上底成長，而普通人則說是生活底衍富的那種過程。我們請不要過於教堂化。我們不要我們的宗教祇是靈魂底禮拜日游息之所，祇是離開我們

生活底其他部份的一種偃息。不錯，它應該供給這種偃息，但它還應該做點更重要得多的事——供給生活作為整個以一種透視和焦點，供給我們的活動以一種目標。事實上，一種宗教如要成功必須有一份實際的綱領，即使那綱領是十分一般的。早期基督教底實際綱領是訓練它的信徒準備二次降臨（三二）和最後裁判（三三）後期基督教底是準備將來的生活；佈道的基督教底，和回教一樣，是代上帝底威靈拯救靈魂；佛教底是逃避慾望底磨折，走入超越慾望以上的靜寂。

任何新宗教底實際綱領必須漸漸發展起來。但其中一些粗大的輪廓，我們是可以看見的。它的信徒全體必須自誓去反對某些在他們看來似乎是較非究極的和價值較低的，或於他們自己的價值有害的事物——如戰爭，狹隘的國家主義，愚民主義（三四）純粹經濟的動機至上主義，反對這世界的未來世界主義，放任主義（三五）等等；而為某些別的在他們看來似乎是較究極的，價值較大的事物工作——如自由，對於誠意的實驗的容忍，知識底進展，種族底改良，美底保全和創造，恐怖底掃除，等等。但是，除了供給每週一次的刺激宗教感情的手段（雖然那也有其自己的地位和價值）以及一連串關於道德的老生常談以外，它必須有某種綱領。

也許要經過幾十年任何新宗教纔能組織起它自己來；但時候在成熟了，世界底思維之失據以及各種朝生暮死的和偏頗的信條之奇特的紛亂，現在已預兆一個新的誕生，正如基督教誕生以前的情形。也許我們中沒有一人看得見這新誕生；或者即使我們看見，很可能地我們也不見得能認識它究竟是什麼。但我們可以由於清晰的思維和對於人性中暗藏的貧富之一般的深信，盡我們的能力向那方面工作。

這正是孟規亞·康威底方法。紀念他最好的敬意是做效他。但在這樣做時我們請不要忘記，雖然方法和觀點仍舊一樣，它們底採擇和實施不可免地必須改變。也許科學對於宗教的最大貢獻是這一認識，即真理之包含在未來中正和包含在過去中一樣；而這種的適合於道德的真理和美學的真理也與適合於理智的真理一樣。一種根據科學和根據人性的宗教必須是一種生活底宗教，而因此必須不怕生活之最大的最可寶貴的屬性——即發展和漸進的改變的屬性。

註：（一）脊索動物（cordate）

（二）萬宰之牧（Priest-King）

- (三) 墨西哥阿茲特克人 (Mexican Aztec)
- (四) 唯理主義 (Rationalism)
- (五) 唯靈論 (spiritualism)
- (六) 神人同性說 (anthropomorphism)
- (七) 祈禱文 (liturgy)
- (八) 掌禮牧師威爾遜 (Canon J. M. Wilson)
- (九) 蘭伯士會議關於上帝底教義的報告 (Report of the Lambeth Conference on the Doctrine of God)
- (一〇) 種之起源 (Origin of Species)
- (一一) 拿波里總主教 (Archbishop of Naples)
- (一二) 滕涅西州 (Tennessee)
- (一三) 根本主義者 (fundamentalist)
- (一四) 比較宗教 (comparative religion)
- (一五) 神性 (Godhead) 或 神道
- (一六) 至善的原則 (The Principle of Perfection)
- (一七) 亞里斯多德 (Aristotle)
- (一八) 煩瑣哲學家 (the Schoolman)

(一九)「我即是我所是的」“I am that I am.”

(二〇)天意 (Providence)

(二一)在種的永生性下 (Sub Specie aeternitatis)

(二二)聖恩意識 (Sense of Grace)

(二三)斯特拉頓 (G. M. Stratton)

(二四)宗教生活底心理 (The psychology of the Religious Life)

(二五)這裏所說的「至善」(Perfection)不是指關於某一特定屬性，如道德，或形體的美，或知識等的極頂的，十足的完備，而是一種統一的抽象的觀念，如中庸中所說的「止于至善」的「至善」。但這種所謂至善，絕對的至善，其實是純粹觀念的東西，它的標準必以各個主觀之不同和對象之互異而大有分歧。人類底至善觀念，即是隨着各個不同的人，在各種不同的客觀環境，尤其是社會環境之下的主觀觀念之互歧，而大不相同的。因此，所謂絕對的至善實在是相對的。

(二六)以我們的見解看來，絕對的至善與絕對的真理並不是一樣的。所謂絕對的至善是一個純主觀的範疇，是因主客觀之互異而隨時變更的。但絕對的真理則決不是一個主觀的觀念。一切事物有在人的概念以外的獨立的存在，同時，它不祇是存在，而且在存在中運動着，發展着，這是誰也不能否認的，除了一般主觀的唯心論者，以為客觀事物祇存在在人的概念中的人們以外。所謂絕對的真理正是這種客觀事物之存在性和運動性。這並不是人生觀的想像作用，而是客觀的現實，它決不能與所謂絕對的至善混為一談。

- (二七) 華爾脫·恢脫曼 (Walt Whitman)  
(二八) 吉爾勃·茂萊 (Gilbert Murray)  
(二九) 宇宙質 (World-stuff)  
(三〇) 熱力學 (thermo-dynamics)  
(三一) 勞倫斯·好斯曼 (Lawrence Housman)  
(三二) 二次降臨 (The Second Coming)  
(三三) 最後裁判 (The Last Judgment)  
(三四) 愚民主義 (obscurantism) 或蒙昧主義  
(三五) 放任主義 (Laissez-faire)



# 譯跋

裘利安·赫肯黎是一位生物學家，他寫過許多關於鳥獸底生活與習性，生命底源流，原始人類底物質的心靈的和社會的生活形態，以及其他通俗科學書。他用的一貫是生物進化和自然選擇底論證法，企圖以生物學底發展和演化原則來解釋一切自然的和社會的現象。雖然這種方法，以現代唯物論的世界觀去看，是不完備的，但至少在關於純粹科學範圍以內的課題，他的一般的結論大體還不錯。他承認生命是一個宇宙進化發展過程底產物，是從無生物經過幾千萬年的時間和空間中的演變進化而成，以後還有也許比過去更長更大的前途，而不是一種外來的超自然力所創造或賦與的。關於人底生命和自我繁殖 (self-reproduction)，他在本書內便說得很明白，不是什麼永生不滅的輪迴的，或每代重新被超凡力創造的，而是從已成熟的原來的男女體內的細胞分裂發展成形的。這就是說，生物與其生命不是什麼神靈底創造物，或我們人底概念底幻像，而是切切實實的獨立的物質之運動，分裂，發展底結果。單就這一點說，他，作爲一個生物學家，是一

個不自覺的唯物論者，正和許多科學家一樣。

但由於他的社會地位，他被籠罩在內意識形態的氣氛，在他底哲學的認識上，和許多別的同類科學家一樣，卻是毫無疑問的唯心論者。唯心論與唯物論是兩個矛盾的社會底意識形態的表現，兩個在人類社會進化發展的過程中不斷地戰鬥着的哲學勢力。唯心論者要鞏固他的勢力，必得用由於心靈勞動與體力勞動之基本分工而產生和成長的「心靈是萬宰之主」的觀念來擁護他底既得地位。這樣做，無論是有意的或無意的，無論他本人信神不信神，宗教的或非宗教的，事實上他是在造成一個「全知全能的神」，在擁護宗教，在蒙蔽和麻醉大多數取得知識的機會較少的人，使他們永遠成爲一種精神的不可抗力底俘虜。人類社會如果想求得真的永久的和共同的幸福，是必須賴全人類所有本能底普遍發展和共同努力的，唯心論者卻客觀地或主觀地盡了蒙蔽知識發展的任務，所以不能不說唯心論是一種阻礙社會進展的勢力。

幫助社會進展的主要工具是科學，阻礙社會進展的主要桎梏之一是宗教。科學與宗教的矛盾自始就絕對的。過去科學知識之淺薄，人類對於環繞的事物之不理解，使宗教一直處於巍然獨

尊的地位，但近代科學之迅速進展，使形勢一反，科學已動搖了宗教底根基，一層一層地剝去了它底外衣，暴露了它底黑暗的，麻醉的，欺騙的毒物本質。這是人類社會發展必然的辨證過程，但對於一部份人卻是極頂嚴重的危機。事實上，一切開明的人已經沒有真正相信所謂神，所謂永在的宗教底不可思議的能力與作用的了。所謂最後裁判，所謂天國和地獄，所謂因果報應，所謂祈禱底神祕的啓示力與拯救，沒有人比那一般崇奉金錢萬能的紳士們更絕對不信的。但他們自己儘管不信，他們卻要叫別的人信。而因為最基本的科學知識之不得不授給多數人，而啓發了其最低限度的認識，一切超自然的，神祕的欺騙和麻醉已不能發生效用，於是，一般宗教信徒就不得不挖空心思來替宗教找更神祕，更玄妙的理由或辯護。於是產生了一些科學的宗教家或宗教的科學家來用科學的術語與其他許多不可理解的舞文弄字的筆墨混雜起來，闡明什麼「科學的宗教」或「宗教底科學」。裘利安·赫肯黎就是其中的一個。

與其他的「科學宗教家」，如荷爾登(J. S. Haldane)愛丁頓(A. S. Eddington)懷特海德(A. N. Whitehead)，雷塞爾(Bertrand Russell)等，比較起來，裘利安·赫肯黎實在並不高明

（但這就學理上說，在實際上他也許反更高明，這等後面再說）。他這本書主要的用意，當然第一是說明宗教是人類本性（或人類組織）底功能之一，第二是發揮他的宗教發展說，認宗教是隨着生物進化而進化的不可免的東西，因而，第三，他要創造和組織一個所謂「非神的科學的宗教」，或「科學的人文主義」，因為那在他看起來是宗教底最高發展階段，所謂「科學的階段」。這在後四章內是可以明白看出的。但前三章所說的與這有什麼關係，粗看起來，我們簡直有點莫名其妙。

在前三章內，他從生物學與物質環境和人的關係，人與環境的關係，人底發生和遺傳等，推論到優生學底重要性，即人應該擴大其科學知識，展開其有意識的支配物質世界的科學的能力更進一步去支配人底遺傳定數本身，以改進人種和改進社會。這在科學的論證和預見上是無可非難的。但與以後的調合科學與宗教的問題有什麼論理的，有機的連繫呢？

牽強附會地說：在表面上我們可以揣測出可能的兩點：

第一，是從人底生物的地本能上證明宗教是人底本能之一，或人性（或人體組織）底功能

之一；

第二，是從人底生物的進化發展上說明宗教底發展與進化。

第一個是絕對不能成立的，因為他雖說宗教是人性底功能之一，但不但在前三章中毫未提到這一點，在後面也絕未企圖替它找過任何生物的證明。第二個至多祇可以有一點對比的意義，然而那意義也是不大通的。但這個揣測雖也不能成立，因之我們卻可以推想到另一個全不相同的可能連繫，而那恐怕正實在是他的用意所在。

無疑地，從前三章，我們看得出他關於遺傳優生的問題，是反對關於人種遺傳漸化的放任主義，而主張統制人類生育的，再從後四章，我們知道他更強烈地要求着用宗教的勢力統制一切人類底心靈與心靈活動。這就明白了，他全書底一貫作用，就是要求整個人類底肉體和心靈底意識的統制。

證明這揣測底不錯可以用他自己的話。他在緒言內解釋書名時說：「——說它們是些關於某一特定課題的短論，我的意思是，雖然寫作不是一氣呵成的，它們卻仍是被一個共同的心理態

度，一個共同的接近方法肯定地連鎖在一起的」。一點也沒有疑問，他的心理態度，無論對於遺傳漸化問題，無論對於科學，無論對於宗教，都是肯定地一貫的，是「人文主義」的，雖然他似乎並不贊成意大利的或美國的那種類型。

但態度之一貫，卻並不即說明他的理論之一貫。事實顯明，他這本書不是一本書而是兩個半本。即把兩半本分開獨立看，各自所包含的理論也有許多不一貫的地方。在前半本裏，他主要的矛盾是既承認人是一個從獨立於意識之外的物質進化發展而來，又把人體機械地分裂為機械的與精神的兩個對立而不統一的存在物（第二章）。但在這裏，因為大部份是根據真正科學的觀點的（因為那裏所說的多是真正科學範圍以內的事物），矛盾的地方還比較少。他的認識論（epistemology）底錯誤和貧乏，他的邏輯之不一貫，他的論證之重覆與混亂，一句話，他的整個意識形態的二元論的矛盾之呈露，主要地是在後半本中。

不留心的讀者是會被牠騙過的，所以我們特別要把他後半本內的理論提出來討論一下。

他說，「宗教是人類本性底功能之一」，又說「宗教是人體組織（或人的有機體）底功能

之一，人類本性底自然產物之一」。在這裏，字面上就有說不通處，因為照他所說，似乎「人類本性」就是「人體組織」，或「功能」就是「自然產物」。多數唯心論者是常會把些一般人公認有一定意義的詞語來歪曲地或曖昧不明地濫用的，但我們實在不懂怎麼人類本性就等於人體組織？至於「功能」(function)，與人連繫起來用，我們向來是把它當做主觀的具有某種作用的能力解的，但赫胥黎先生顯然除此之外還包含了它的客觀的意義在內，如數學上之「函數」function或教會裏的祭典 function 之類，所以他可以認「功能」等於「自然產物」。這樣主客不分，含糊歪曲地濫用詞語，真不是我們想像一個科學家，尤其是生物學家，所會幹的事！但這還無關緊要，我們就承認「人類本性」等於人體內的「有機組織」，而「功能」等於「自然產物」吧。然而宗教怎麼一下子就成了人類本性或人體組織底功能或自然產物呢？因為赫胥黎先生是一位生物學家，一位科學家，我們是希望他能夠給我們一點科學的生物學的解釋和證據的。如果他能夠，他就立成比達爾文和怕夫洛夫還偉大的發現家，而全世界的宗教信徒都要尊他為耶穌第二，或科學的耶穌了。但可惜他並不能夠。不但他不能夠，而且一切過去，現在，將來的最偉大的科學家都

不能夠而且將永遠不能夠，無論他們怎樣「虔誠地」努力，除了「由於一點至誠通神的信念」  
(by an act of Faith)。

然而「至誠通神的信念」在這科學的世界是祇能騙自己不能騙別人的，於是我們的「科學的宗教家」就不得不假科學的術語，歪曲含糊的字義，神祕玄妙的「理論」來掩飾他認識上和論理上的赤裸了。他的主要的信條之一是認定我們人類所能知道的一切都是「經驗」，而在這所謂「經驗」中，不但有物質的，感覺的，而且有感情的，神祕的！這所謂「經驗」當然不是我們普通人所能見，能聞，能觸，能說，能用——無論直接地或借助於其他具體的堅實的物質而間接地——的東西，而是幻想的，空虛的，神祕的。這樣的解釋經驗，實祇能說是神祕的解釋。但正因為他能作神祕的解釋，所以他認宗教是「人類本性」或「人類組織」底「功能」或「自然產物」。

不過這樣濫用「經驗」，並不是他發明的，荷爾登早已幹過了。

歪曲得最厲害的地方是說人類一切感情都是宗教的感情，也就是一種「感情的經驗」，無論是心靈底一切感覺的反應，如恐怖、歡愉、好、惡、仇恨、恩感、興奮、退避，一切主觀的概念，如真美、善、道

德、罪惡、自我犧牲、自我專擅、節制、縱恣——一概都屬於宗教的經驗範圍之內！如果我們凡人說我們都有這種感覺和概念，但我們明白地自知決沒有什麼宗教性，他會說你自己有宗教性而不自知！我們祇知我們本性底唯一基本功能是追求物質生活，而我們之求知識，求進步，求為社會而不專為個人，我們也是在求社會中整個人類底物質生活之獲得，改進與衍富，因而使我們自己作為一個社會的人從整個的生活底保證中同時獲得個人生活底保證；但他會說生活之改進與衍富就在於並且祇有在於宗教之進化與發展！用神祕的經驗來作神祕的解釋，宇宙上任何事物沒有一件不可以變成神祕的或宗教的經驗！

另一個主要的被神祕地濫用的詞語是「價值」。照他說，一切「經驗」都是有其「價值」的，然而「價值」究竟是什麼，和一切他自己的武斷的觀念一樣，並沒有說明。照我們凡人所見，一般地說，價值雖是相對的，是依客觀的對象對於主體底效用而定的，如對於一個以社會整個福利為前提的人，自我犧牲是一種價值，而對於一個以剝削他人為生的市儈，則自私自利反成了最高的價值。但這祇是以個人為標準的說法。以現代的世界觀看來，個人組成社會，社會底進展纔是個

人底進展，個人底福利必然包含在社會整個福利之中，這樣，任何價值，必須是協助社會進展，有益於社會福利的纔是真正的價值。更廣泛地說，一定時間和一定空間內的一個人雖有其用任何手段以取得生存之權利，即個人都有其單獨的人生價值，然整個宇宙在無限的空間和時間中是獨立於個人之外而存在和發展的，當然祇有適合這斷然的發展過程的價值纔是真正的價值。宇宙獨立於人意識之外的客觀的存在與進化是絕對的真理，適應這絕對的真理的就是絕對的價值。價值雖是相對的，但不是絕對相對的。以為價值是絕對相對的而認一切都各有其價值，這祇是拘囚在個人主義的牢獄中的唯心論者的淺薄的觀念。這裏所說的絕對的（真理與適應真理的價值）決不是那主觀的超自然的所謂絕對的，無庸細說。

從他的個人主義的唯心論出發，運用了許多意義含糊歪曲的詞語，赫胥黎先生替宗教下了  
一個定義，說：「宗教……第一，是人類精神對於人類定數底諸事實以及影響它（人類定數）的諸勢力底反應；第二，是一種反應，在那裏滲入了一種神聖的感覺的。」接着他自己又覺得這種定義太渺茫，便自己解釋說「宗教是變幻自在的，和生命一樣，不能有確切的或細密的定義！」（第

宗教究竟能否有確切的，細密的定義呢？宗教，正和一切人造的制度一樣，在那裏面被囚着，理智和目光完全被蒙蔽了的人當然找不着，它的定義；但離開了那牢籠，在外面用清晰的，客觀的理智和眼光去觀察的唯物論者，卻看得十分明白，能作出十分確切，十分細密的定義。唯物論者說：宗教是，一方面，在不可抗力之下者底無能力的退縮表現，別方面，施行不可抗力者底有意識的麻醉工具。「宗教是人民底鴉片」。吃鴉片的以鴉片為樂園，販鴉片以鴉片為利藪。宗教正是一樣。

宗教怎麼可以與生命對比呢！生命豈祇如赫胥黎先生所說，是「某一種物質能作綿延的週期的自我繁殖的一種能力」？它是一種活力，一種能發展自己，改變自己，改變環境，改變宇宙的活力，這種力當然包括自我繁殖在內作為其活動之一。一切有生物，從原生細胞到人，都有這種活力，祇不過有意識與無意識之分。生命存在在人體內，我們可以憑器官的感覺直接地或間接地見觸。宗教呢，除由於「神祕的經驗」成「一點至誠通神的信念」之外，想來誰也不會覺得人性中或人體組織中有它存在吧！何況生命是一種自然的存在物，有它纔有生物，無它便無生；宗教是什麼？

是人創造出來的一種制度，和法律，政治等一樣，沒有它決不影響到生物的存在，怎麼可以相提並論？赫胥黎先生之所以把宗教硬扯到和生命相比，不過是在用欺騙手段混亂理解不清的人，想把他的一「宗教是人性之一功能」的偽科學的神祕幻想傳染入紛亂了的心靈而已。

關於他的定義，篇幅使我們無法詳細討論。在這裏我們祇能指出那不但太渺茫，太空洞，而且是有意或無意的歪曲與欺騙。把他的定義與唯物論者底對照一看，便可以知道他所說的「人類定數底諸事實及影響它的諸勢力」即等於唯物論者所說的「不可抗力」，而所謂「神聖的感覺」即是對於不可抗力恐怖退縮的表現，但他卻有意和無意地少了更重要得多的另一面目，即宗教之作爲施行不可抗力者底有意識的麻醉工具。這是不可避免的，因爲他正在盡力利用這一面目。

科學與宗教之別是誰都明白知道的。科學是啓發知識的工具；宗教是麻醉知識的工具。科學底過程是人類由勞動而取得生活、充實生活、改進生活底進化發展中對於客觀的宇宙現實漸進地認識和把握從而反應和支配的過程，這過程是永遠發展着，進化着，突變着的，但它一貫的路線

總是在前進，正是反映着人類一切活動底前進；而宗教的過程則無疑是一個腐化和沒落的過程，它不教人找客觀的現實去認識和把握而使人在主觀的幻想中追求神祕的啓示，它不教人反應和支配現實而命人用祈禱和獻媚或奴隸式的服從去企冀外來的（神的或人的不可抗力的）福祐，它反映的不是前進而是沒落。科學的方法是（有意地或無意地）認定現實的宇宙之客觀存在和運動的真理，而由理論和實踐底相互滲透一步一步地漸進地、累積地、修正地、擴大地接近那真理底法則，那理論決不是架空的幻想而是根據已知的事實按照已知的法則的邏輯的推論，那理論是從屬於實踐的；宗教的方法則是從純主觀的，毫無事實根據的幻想出發，對於能知的和不能知的現象作神祕的，唯我的，武斷的虛偽的「解釋」。科學是求知的，宗教是閉智的。科學是前進的，宗教是保守的。科學是成長的，宗教是腐化的。科學與宗教是兩個絕對對立的範疇，人之從無知到有知已使宗教底黑暗的不可知的壁壘一重重被科學打碎，在不可抗的狂風驟雨般的進攻之下宗教已潰敗沒落到苟延殘喘的地步，決死的戰鬥隨着人類中科學底純血的產兒之成長和強健已在眼前，而被科學底更進展決定了命運的人們遂不得不一方面在不可抗的進攻之下暴

露他們底無能力而退縮到宗教底最後殘壘之內，別方面更積極地企圖借這殘壘集結勢力作背城之一戰以圖維持和恢復過去無人競爭的不可抗的支配力。於是遂起了那各種各色的「調合科學與宗教」的夢想，遂說「宗教是人性（或人類組織）底功能之一」，「科學是自然的神學」，「知識是神學底重要原料」，甚至「魔術是科學底先驅」！我們真要懷疑赫胥黎先生是不是一位真正的科學家了。

這樣神祕地把科學與宗教在本質上「調合」了之後，赫胥黎先生更進一步地用「科學的方法」把宗教底「進化」敘述和解釋了一下。他把它分爲三個主要階段。第一，信仰魔術階段，他開首說魔術底起源和性質原不一定是宗教的，而寧可是「科學的先驅」，但接着又翻轉來說，因爲那時人底思想發展還低，魔術與宗教是密切地，在那一時期而且是不可分的聯合着。他說魔術之發生有兩個原因，一是由於人極愛把自己的感情和概念賦與環繞的客觀體物的不可救藥的習慣，二是由於原始人和兒童底直覺的萬有靈魂說（animism），而這裏也含着所謂人底感情「投射」或賦與的作用。第二，信仰人性的神聖的階段，在這一階段內，他說，魔術還殘留，而且這一階

段內的神在上階段也不是沒有，不過前者所禮拜的主要的是魔術，後者是人性的神。這裏思維的方向有許多分歧，有些是多神的，如埃及，希臘等多神教，有的是一神的，如猶太教，回教，基督教，但主要的發展有三個傾向：一是邏輯的和理性的，趨於統一性和普遍性（宇宙性），神統一起來成了單元的，永在的，宇宙的；第二是道德的和論理的，趨於造成一個全知全能至善的上帝；第三是哲學的，趨於把上帝變成類人性而超人性的，其偉大與高尚遠非常人所能想像——經過這樣三個過程之後，初期神底人的和可親的屬性便都消失了。第三個階段是所謂現代科學信仰的，它還在剛剛開始的時候。因為現代科學認識之發展，過去神學所假定的萬宰之主的神底創造力與支配力已經消失了，過去一直都流入人類自造的神底川槽內的人類固有的宗教感情不得不另找出路，另築新的構架。這出路必須是與科學適應的，但因科學對於客觀事物如空間，時間，能力，物質的概念，以及對於自己心靈的概念尚很幼稚，將來所謂科學的宗教底構架現在尚不能肯定地知道。但他認為至少是可以一點雛形的。其中主要的因素，第一，必須是一種所謂關於一切事物，究極的或非究極的，底「虔誠的不可知論」；第二，是必須接受變遷，不承認宗教方面的變遷是退化，但認它是

進化；第三，是必須放棄普通把神當做外在存在物，向它獻媚求福的舊觀念和實踐方式，而認所謂「神底意志」(Will of God)是「內在的」，是「自然底推動力與人底抽象概念之精神的壓力」和某些意識的和下意識的慾望之總合」。根據這些因素，他制定了新宗教底信仰，是承認「宗教精神是人性中一個永在的原素和潛在的推動力」；新宗教底形式，是把這本性的宗教感情和推動力作成一種組織，一種宗教的禮拜式，有一定宗教程序的社羣集會，其中過去的許多實踐方式，如禱告，默想，拯救，聖恩 (Sense of Grace)，感化，神祕經驗，都可以適當地應用來「衍富人底精神生活」，「領導求知的或迷惑了的心靈上正路」。他說這種宗教是比一神的宗教，「一切宗教結果都走向一神論」強得多的，因為它既達到了統一性又不忽略多樣性。但是他自已也感覺到他的理論也有許多的不一致，不合邏輯，於是他說「我們不應該追求過分的一致性」，不要過分想合於邏輯，我們祇要有「那種善意和誠摯以及……自然的虔誠性」，「未成熟的心靈」便會覺悟到那「許多天賦的可能性」，「許多十分異樣並且性質表面顯然不能調合的經驗」便被「調合」起來。這樣，赫胥黎先生「創造」了他的「科學的宗教」，或「科學的人文主義」！

顯然地，赫胥黎先生化了許多氣力說明的「宗教進化論」（或發展論）實祇是在替他的「宗教是人性功能之一」說找「歷史的」根據，證明所謂「宗教性」或「宗教感情」是內在的，從而否定一般人底宗教沒落腐化觀念，幻想地替宗教再找出一個更高的發展階段來。他罵一般人不能擺脫舊觀念，被神底概念所限制，以為神一旦廢去宗教就不能成立，甚至連他自己的祖父湯姆斯·赫胥黎都罵在裏面。他以為祇有他自己能脫離那種束縛，能看出神是人造的，宗教是人底本性，宗教是隨着社會進化不斷地在進化的。其實，照我們看起來，他並沒有跳出舊意識形態底圈子一步，他的認識是表面的，他的邏輯是形式的，他的論證是觀念的。他全沒有看出宗教底本質，而祇是在其表面的現象上繞圈子。比如他所說魔術，是不是在任何神教中都存在？基督教底祈禱，洗禮，懺悔，等等是不是一種變相的魔術？他在自己所發明的「科學的宗教」內，是不是還容許這種魔術的，神祕的儀式之存在？他承認在魔術階段內也已有神底禮拜，但他自己的非神宗教（non-theistic religion）中的中心信仰，所謂本性的宗教感情和推動力，即康德所說的「事物底本質」（*Noumenon*），是不是即是一個事實上的觀念的上帝？一切都是廢話。他的「宗教進

化論」實際什麼也沒說明。他祇是在把宗教底本質的神在不同的社會中所表現的不同的形式，如物，偶像（魔術底對象），人性的神，超人性的神，絕對的概念底神，拿來硬劃些抽象的階段，而絲毫沒說明這許多形式爲什麼發生和改變的基本社會原因。在他，說明基本社會原因是不必要的，因爲他認定所謂本質的神聖的（*Theo-zumminous*）是人類不變的本性，是一切人類感情與理性底活動底出發點，因而不是社會的物質的原因構成宗教，改變宗教，消滅宗教，而是宗教構成社會，推動社會，與社會永遠共存而且發展。但人類本性是不是一本質的神聖的，是不是不變的呢？很顯明地，人因其所處的空間和時間之不同，社會地位之各異，其個性絕不相同。赫胥黎先生與中歐的文盲的農民個性之差異，想來連赫胥黎先生自己都不會否認；而原始的拜物者與現代主觀唯心論的科學家，雖然同樣迷信宗教，其本質上出發點之相去天淵，也是毫無疑義的。赫胥黎先生說中歐農民在人生底重大危機，如生育，死亡等時候，必盡力去找宗教底慰安。這是事實。但我們赫胥黎先生因而就認這是他們本性的宗教感覺底證據那種武斷說法實在是不大合理的。爲什麼？因爲赫胥黎先生自己首先也舉出了，他們在平時毫無宗教表現和行動的那一事實。這事實不證

明赫胥黎先生底宗教本性論——正相反，它證實了那另一說法——即人類如果有所謂不變的本性，這本性祇是求自己的物質的生活；而從求生活這一天真的唯物觀念出發，他在未遭遇他的能力所不能抗的打擊或壓迫時，他決不會捨棄他底物質的生活努力而追求什麼心靈的，神祕的慰安；但到了那種對於知識未被啓發的人成爲一種神聖的，非人所能支配的事件，如生育，死亡等，發生時，他感到自己的力量之薄弱，便不得不找神祕的，超人的力來援助了。同樣地，原始拜物的人之所以拜物拜自然，其基本的動機當然是因他的生命和生活大部地在使他生存的物和支配他的生活的自然勢力威脅之下（這裏並不否認拜物者會拜與他賴以生存的事物無直接關係的東西，這確是由於所謂心理投射作用，但這投射作用之發生，必然是因被投射的對象與和他有生命關係的事物有某種聯繫或象徵作用，如赫胥黎先生所舉的類似野蠻人主要食物——樹根——的石頭，以及祖先崇拜，天體崇拜，武器崇拜，等）。這是另一宗教定義之第一部份——在不可抗拒力之下者底無能力的退縮表現——相適合的。別方面，主觀唯心論的以及一切各式唯心論的科學家之所以要擁護宗教，發展宗教，創造新宗教，則是同定義底第二部份之證明了。

唯物論者如果要敘述和解釋宗教之退化沒落（或進化發展，如果赫胥黎先生定要那樣說），與赫胥黎先生所說是不同一點的。他們也可以分它爲三個階段，但不是什麼魔術階段，神學階段和科學階段，而是：一，自然的不可抗力支配階段；二，社會的不可抗力支配階段；三，人力支配自然，改造社會的階段，即宗教崩潰毀滅的階段。如果照赫胥黎先生底方法去定名，可以稱它們爲自然神的階段，人神的階段，無神的階段。在第一階段中，起初人全是被動的，原始人在原始勢力支配之下形成原始的宗教。但由於社會的以及過程內部底辯證的發展，原來純客觀的超人勢力漸變而爲少數人麻醉和壓迫多數人，以利統治和剝削的工具，因而蛻變到第二階段。在那裏面神主要地已不是自然的而是人爲的，少數人爲便利鞏固自己底地位起見，替它加上了許多社會的，倫理的，政治的屬性。造神的人自己已不相信神底存在而要作出許多理由來要別人相信它的存在。實際上，神是存在的，但不是什麼超自然力（如古典的神學所說），或絕對的概念（如主觀的唯心論科學家所說），或人類底本性（如赫胥黎先生所說），而是那似乎不可抗的社會的支配力本身。宗教在這時候已不是原始的自然的產物而單純是一種社會制度。赫胥黎先生底所謂「科學的信仰

仰階段」，如果有，（事實上是有）其實是在這階段之中。但這階段內社會底發展帶來的科學底進步，知識底一般的啓發，對於客觀世界以及社會體系本身及其中所含的宗教之本質的認識更深更廣，歷來被認為是不可抗的自然力和社會力已漸漸完全被剝去了其神祕的外衣，大多數的人已在起來，解放镣梏，推翻不可抗力的爲全人類共同的而非少數人的幸福來支配自然，改造社會，人類將都能自治而不要任何超自然的或人爲的外力統治，人類將都能互助而無須任何神祕的專擅的外力幫助，那時神自然會消滅，宗教自然會崩潰，會到達那第三個階段，無神、無宗教的階段。

兩個解釋，兩個推論，是絕對不同的，正是兩個絕對對立的世界觀——唯物論與唯心論——底反映。而唯物論與唯心論底鬭爭，正是人類有史以來促成社會進化的內部辯證在意識形態上的反映。在社會底矛盾的發展過程中，唯心論代表的總是支配的勢力。這是自然的，因爲支配勢力自從原始心靈勞動與物質勞動基本分工以來，都是把持在所謂勞心者羣之手，所以唯心論者，無論是那一種，其基本前題總是說心靈先於物質，而主觀的唯心論者甚至說物質沒有客觀的存在，

祇存在於絕對的概念之中，而這概念就是所謂全知全能的上帝。唯物論者則不然，以為物質是客觀的獨立存在的，在心靈未有以前就老早存在，而心靈正是物質底一演化物 (derivative)。由於科學知識之缺乏，尤其由於其社會地位之被限制，唯物論在過去是常處於不利的地位的。即十八世紀的唯物論者，尚因科學知識之淺薄，而祇能有機械的見解，以為一切生物連人都祇是物質之機械的總合，人底心靈活動祇是物質的感覺之反映，經驗底表現。這種唯物論忽略了人底主觀的意識作用以及其基本地被社會的結構範型的成因，因而反被唯心論利用了去，把感覺引伸到虛幻的感覺，經驗擴大至神祕的經驗。人所能知覺的都祇是經驗，一切主觀的客觀的認識和知覺都祇是心靈的概念底體驗。從而不是說一切物質都祇存在在概念之中；便以為客觀的物質是物質，而人底心靈是心靈，心靈中所謂理智的成份是對於客觀物質的主觀的見解，至於物質本身究竟是什麼卻實不可知，而所謂感情的成份則是永在的，不變的，非從物質發展也不受物質的社會的發展支配。前者把宇宙化入絕對的心靈，或概念或意志；後者認定所謂永在的內在神聖性，兩者都歸宿到事實上的神，歸宿到宗教。機械的唯物論是反宗教，反神的，而結果反成了主觀的唯心論或

二元的不可知論底俘，虜神，宗教底俘虜。

機械唯物論與各色唯心論底主要的癥結自然還是基於人類對於自己的心靈底科學的知識之尚不充分。生理學和解剖學的進步已使人知道腦與神經是感覺和思維的大本營和分配機關，而腦和神經是物質的，這使唯物論者有了勝利的可能。但感覺與思維在腦中究竟是一種什麼作用，我們卻還不能明確地知道。心靈與腦之謎，正是唯物論者與唯心論者的關爭中在科學方面的主要的關鍵。

但科學正在一步一步地解決這不可解之謎了。近代科學界最重大的發現是帕夫洛夫教授 (Prof. Ivan Pavlov) 底特定反映說，(Conditioned Reflexes)，有人把它比成達爾文底進化論。他把動物（人在內）心靈反映外界現實的作用分爲兩種，一是普通的或無條件的反映 (unconditioned reflexes)，一是特定的或有條件的反映。無條件反映是天生的和穩定的，有條件反映是獲得的和不穩定的。有條件反映之產生特別要依賴大腦。動物底心理的行爲都是從有條件反映底繁衍而起的。從帕夫洛夫的著作，我們不但能看出某種特定環境與某一特殊心理形態

之關係，並且至少可以了解其中所起的神經作用過程之一部份。這樣心理學與生理學確實地聯繫起來了，我們研究心理形態由於腦之活動而產生的工作更進了重要的一步。另一位著名的神經學家，卡帕斯 (C. U. A. Kappers)，在他的神經系之進化 (Evolution of the Nervous System) 裏說：「很可能地有許多作用，如記憶、注意和聯想，一般認為祇是心靈生活之特徵的……都固有在生物原漿 (Protoplasm) 之中——神經的活動，如各種刺激之接受、傳導和相互連繫，都是有機纖維底一般屬性之特殊發展……」這就是說，心靈或思維，是物質底一屬性，生來賦有在比較尚未發展的有生物質即生物原漿內。關於神經細胞 (neuron) 之發展與形成的研究，更使我們知道形成一個人的心理底物質基礎的，正是他的神經細胞。沒有神經細胞就不能有心靈。呆子底腦中海棉質胚胞 (Spongio blasts) (非神經的細胞) 也許不比常人少，所缺的正是發展着的神經細胞。柏萊教授 (R. J. A. Berry) 說：「小頭的呆子與神經細胞特別豐富的大頭天才底分別那樣地顯明，是最不留心觀察的人都看得出的。屍體的解剖顯出他們底差異是在腦之大小和重量不同。心靈反映之不同也是同樣顯著的，而證實那定律——無神經，無心靈。」

雖然生理心理學、神經學以及細胞學等的研究所達到的程度似乎尚不能以最淺顯，最明白的詞語解釋腦中發生思維作用的過程和狀態，至少我們以可以確定心靈，因而感覺、感情、思維，是物質的腦與神經底演化物。再加上進化論底物質從無生發展到有生的不可駁的定理，科學已切實地證明了物質先於心靈，先於概念，獨立於概念之外而存在的唯物論的見解。但最進步的現代唯物論不但認識物質底客觀存在，並且認識物質底內在運動。物質在發展着，從無生到有生，從原生細胞進化到有主觀的意識的人。人是宇宙物質發展最高的階段。人從其基本的物質要求出發，追求生活，取得知識，改變生活，累積知識，辯證地漸漸接近對於客觀世界，對於人自己的認識。人是一個在客觀宇宙內的意識地能動的生物，他的物質的和心靈的勞動底辯證的發展使他從被客觀自然世界支配的無意識的物質進化到支配和改變自然，支配和改變自己的意識的靈長。如果有神，神就是人自己。如果有宗教，宗教就是人支配和改變宇宙以改進和衍富自己底生活的從物質出發的活動。但人決不是神。神是絕對的，抽象的，固定的；人是相對的，具體的，發展的。人底活動決不是宗教。宗教是唯靈的，幻想的，麻醉的，反動的，沒落的。人底活動是唯物的，現實的，刺激的，進步的，

成長的。人如果要想他的活動達到爲全人類共同幸福的地步，造成大同的社會，必須要打倒最後一個穿任何外衣出現的神，掃滅最後一個取任何形式擡頭的宗教。

現在穿各種外衣的神，取各種形式的宗教都在出現了，各用其獨特的手段來阻礙那改建社會的工作。其一極端是伯克萊式的主觀唯心論。他說，客體是「概念底聚集」，或「感覺底總合」；物之存在僅在於其被見覺；宇宙除在人的心靈內，沒有獨立的存在；「除精神 (spirit) 或那見覺者之外，沒有其他任何實體 (substance) ……」。

這樣推論下去，一直到現在的宗教的科學家們，如荷爾登，愛丁頓，懷特海德，結論便是「宇宙就是上帝」，而「宇宙在我心靈中」，所以「神就是汎在內在的我」。這是唯我論 (solipsism)。另一極端是康德式的二元的不可知論。在純粹理性批判中，他說：一切知識都是經驗的；神，靈魂底永生，絕對的概念，等底存在沒有證據；事物底本質 (noumenon) 藏在現象 (phenomenon) 之後，是永不可知的，我們所能知的祇是那些本質對於我們的感覺器官所表現的形式。他不否認科學研究和解釋這些現象的成功，但他也替神學找到了了一個地位。替這事物底本質他取了一個名字叫神。這樣，似乎唯物論與唯心論，科學與宗教之

間的深淵算是溝通了。不但如此，他還要更進一步。在實際理性批判中，他證明雖然在理論上，神靈、魂底永生，等概念並非必要的，在實際上人卻被迫不得不接受它們，因為沒有它們人類活動就要喪失任何道德的基礎。赫胥黎先生在本書後四章努力用幾萬字達出的，「科學的人文主義」底「理論」和實踐方案，不是全在這一百多字裏面了嗎？赫胥黎先生用了許多科學的障眼法，翻來覆去說了許多廢話，結果不過是把二百多年前康德說過的話敷衍拉長了一下子。總而言之，赫胥黎先生沒有一絲一毫新的見解，如果有，祇是一些意義含糊歪曲的術語，科學的和非科學的。替康德的學說加上科學的外衣，大概就是所謂新康德主義吧！

康德之所以既批判掉了上帝之存在，而又不得不拉他回來做實際的必需物，正是被他所生存的時代以及他自己的社會地位決定的妥協精神底表現。赫胥黎先生們所生存的時代，所處的社會地位既那樣與康德底相類，自然難怪他們會表現同樣的精神。這是可恕的。不可恕的是赫胥黎先生自起至終沒有說明過他贊成康德主義，連康德底名字都沒提過，好像他的「理論」完全是他自己發明的，累得我們費了許多功夫查書去發現他的內幕。因此我不得不說他與別的「宗

教科學家」或「科學宗教家」比較起來，是不見得高明的了。

但他的手段實在是高明得多的。愛丁頓，懷特海德等底令人不懂的唯我論，雖然更絕對觀念，實際上的效驗恐怕要比他這種表面上很前進（尊崇科學而否認神底存在），很爲人類底前途幸福（主張用優生學改進人底肉體，用科學的人文主義衍富人底心靈生活）着想，而骨子裏則在盡其麻醉和欺騙的手段以阻礙和消滅真正改造社會，改進人類生活的過程底企圖差得多。

「一個強奸幼女的……牧師……比起那些不穿法衣的牧師，不信卑俗宗教的牧師，宣傳各色小神之創造和製作的意狄奧羅基的和『德摩克拉西』的牧師來，對於『德摩克拉西』底危險實在小得多。」

一九三五·二月

——完——

編主五雲王  
庫文有萬  
種百七集二第

仰信及動行與學科  
冊 二

What Dare I Think?

究必印翻有所權版

中華民國二十四年九月初版

原 著 者

J. Huxley

譯 述 者

楊 丹 聲

發 行 人

王 雲 五  
上 海 河 南 路

印 刷 所

商 務 印 書 館  
上 海 河 南 路

發 行 所

商 務 印 書 館  
上 海 及 各 埠

◆ C5311

壽

國家圖書館



004758820

