

儀式之起源。宗教儀式之宗旨有二：一爲人神交通人神冥合的一種方法；二、罪惡滌除之一種手續。在各種儀式中要算是差異最大，種類最繁。如膜拜，頂禮，祈禱，默示之類，其起源出於跳神，媚神之種種行爲，不過用一種最高貴的肉體的代表，以博神的歡心。因爲那時神的意義還未確立，信徒對之，不過親暱敬愛，並無十分的莊嚴，後來附屬越多，神的價值日尊，於是凡有瀆神，皆爲人所不齒。因之禁例漸立，制限漸多，在中古時代的神也如中古的君主一樣，有萬能的權力。但爲這種權力的保護者，大都全在儀式。後來宗教受他方面的刺激，日以理論自飾，所謂儀式也就變成他們所謂人神冥合的一種方法，也如同徵象物一樣，居然愈說愈高妙，便成了宗教內容的一件重要原素。

上面是就宗教內容的分割，來探討其起源。至於在宗教以外的也有些基本的很重要的原因，如：

(一)苦與樂——西勒 Schiller 說：『世界是機械推動他的，便是飢餓與愛情。』(見 G.

Le Bon. Les Croynance et les opinions 第十九頁)

爲饑是苦的代表，愛是樂的代表，這兩件事常常使人生變色。這兩件事的不滿足，常常使人將現世 *terrestre séjour* 看成苦海。希望得一種解脫或補償的方法。因此所以有樂土 *Paradis terrestre* 的幻想。這種幻想是宗教的萌芽。雖有時根於民族性質生活狀況的差異，但亦只有成分的不同。

(一)惡念的強制——蕭彭浩 *Schopenhauer* 說『爲人生活動的根源，便是三件事，自私，*l'égoïsme* 惡念 *la mechancete* 和慈悲 *la pitié*』(亦見 *G. Le Bon. Les Creyances Lesopinions*) 這三件事常使人的生活不寧，或受許多痛苦。在初民的精神生活，平時不知修養，臨時不解調攝，因一種不可抗的衝動，常常做出些損人利己的事。受了許多痛苦的反響。到了事過境遷，重新回憶，才覺得昨日的不該，但惆恍迷離，不解自己如何不能自主。在這種反省之下，便生出兩傾向來：一是惡念的強制，一是行爲的懺悔。這兩件事，也是誘起宗教發生的原因。

(三)環境的索解——在衣暖食飽的時候，悠閒無事，得與自然接洽。於是看着自然界的現

象，不免發生許多驚奇和索解的心。於是由一種無方法的空想，便產出許多神怪的擬議。自己對於這種擬議，常懷私心，想得人的信仰，並排斥他種擬議。這便是宗教龍斷自然界事物之解釋和排斥異己的根源。

所以生民之初，並沒有甚麼宗教，僅僅有實際生活和精神生活上的一些缺憾，一些擬議。後來遇着比較聰明熱心的人，將這種缺憾和擬議參合斟酌起來，建立一個原則，再製造下信仰的形式，以為維護的利器。其實並不稍帶有先天性，純然是出人為的造作。

三。

在宗教起源以後，一件最重要的事，所以維持宗教至今的，便是信仰 *Croyance*。在最初本來分不開甚麼信仰與宗教信仰。因為那時宗教的形式未備。禁例未嚴，人之信仰宗教，也如普通信仰一事物一樣，可以自由，可以選擇。至於宗教的信仰，是由宗教的權威的粉飾同量的增加。到現在心理學者和社會學者，都將他看成一種獨立心態，不與通常的信仰相同。

宗教信仰，除如上所說係由普通信仰變化而來以外，還是有根源可尋。根源是甚麼？便是初

民的迷信。Credulité 在最初只有信仰與迷信，在後來信仰和迷信的滲合，便變成了宗教的信仰。

信仰之起源 信仰是信的延續，「信」是甚麼拉比野 Robier 說：「信是思考一個關於兩件事或兩件物間的關係的一種肯定。」(Robier. Psychologie 第一百六十六頁)這裏有一個特點，便是上面說的「思」，「考」二字，這二字便是切定信的性質。便是說信與思考的最與方向，都是相等的。「信」的對待是「疑」，信的本質也隨疑的程度為變遷。疑的程度愈少，信的本質愈增。變到了不許懷疑，或絕對的不懷疑，便成了宗教的信仰與迷信了。

信仰是信的凝合，是他將所有未經組織的信的觀念，集合起來對於他環境肯定的一個總結。他又是一個適應。但是第二級的適應，適應的第一級，是未曾分別的實際情感。(Thodose Ruyssen L'évolution du jugement 第一百七十八頁)這種適應，是要經過三種階級：第一是感覺。Perception 第二級是回憶。souvenir 第三是理會。Conception 在這第二三階級中，還須要些證明，至於在第三級以後，適應的方式完全成立，所謂信仰也緣之而生。(The

odse Ruyssen L'oeuvre du jugement 第三百十九頁)

這是說信仰的發起。至於其組成，也須得很多的要素如：

(一)想。像。image 德侖 Taine 說：『想像自然的幻覺』(Taine. L'intelligence 第一卷第一章第三節)這是內心裏輪轉不息的一個精神現象。這種幻覺，常常用他腦筋裏所有的觀念，自由滲合，常產出一種新奇的意象。

(二)邏。輯。Logique 邏輯是想像的擇定，是判斷的先驅，在信仰中所占的位置極為重要。黎朋 Le Bon 氏將信仰中的邏輯，分爲五種：1. 生。物。邏。輯。2. 情。愛。邏。輯。3. 集。合。邏。輯。4. 神。秘。邏。輯。5. 理。論。邏。輯。(Gustave. Le Bon. Les opinions et les croyances 第六十七頁至七十九頁就中情愛邏輯利波 Ribot 又稱爲感情邏輯)

(三)在信仰上，他同神秘邏輯占的地位是最金要。這兩種邏輯的質本，情感的邏輯是判斷過餘，神秘邏輯是判斷的不足。神秘主義是信仰的根底。他是最自由，最廣闊，最深遠，任人的精神馳驅其中，在判斷上，也至不拘束，所有一切與習慣，知識，經驗，相背相遠的，他都無所不包容。信

仰同他的關係，也就是他能使信仰的判斷自由，尤以能避去生物邏輯與理論邏輯上的緊嚴的規律與實在的事實。第二步，使信仰確立的，便是感情邏輯。他最富於收容性與排斥性。他的方式，多為『我想是如此，他一定如此；他必得如此，』這種強項的本性，足使信仰不受外界的攻擊。所以這兩種邏輯，常常使純粹的信仰變色，又常使信仰的本質剖分。至於生物、理論、集合三種邏輯，雖然有精嚴正確規律，但是他所造成的信仰，性質最為流動。在平時總現一種『信的彩色，與神秘及感情邏輯之常常現一種宗教信仰的彩色是一樣的。』（見 Ripot 所著 *La logique des sentiments*）

(二)判斷。Judgement 判斷是推論的結果，他常常伴着推論的形式而異其彩色。判斷完竣，信仰亦即成立。判斷與信在平時，雖為同量的，但在純粹的感情邏輯推論式後，每變却常態。即是判斷為感情的直接，而不為論式的直接。

宗教信仰。至於宗教信仰，他的性質同信仰又不相同。在其初源或亦經過信的信仰的階級。但是在信仰中所經過的程途，已經不同。即如上所說，他是以神秘邏輯、情感邏輯為中心，

以其判斷爲判斷。這還是宗教信仰的初型，到了宗教的形式稍稍鞏固以後，造成教信仰的又有兩個有力的物件：一是權力。L'autorité 二是傳說。tradition (T. Rayssou, L'involution du jugement 第二百〇四頁)由這兩種物件，便生出兩種純粹的宗教信仰的底質，便是無反省。irreflexie 與純粹的模擬。purement imitative。這兩種要素一備，所謂宗教的信仰便完全成立。(T. Rayssou, L'evolution du jugement 第一百〇七頁)

宗教信仰他有一個強烈的感染力，與「信」與信仰切然不同的，便是能併吞純粹的信仰，La croyance proprement dite 使他完全變化。所以在宗教信仰之下，便不能區別出「信」與信仰的本來面目。在他一方面，若是普通的信仰不被吞沒，則宗教上的信仰不成立，便是說真正的宗教信仰者，他完全的只有一個宗教的信仰。

從更深處看，他的遠源，雖然還是夾着無數的懷疑而來，或中間又附帶有無數的煩悶和不安，但到了後來，懷疑和煩悶不安的本旨盡失，絕對的化目的爲手段；絕對的爲空幻的死守。所以巴士加爾 Pascal說：『是呀！這便是信仰，上帝只覺在心裏面，無理由可說。』(Pascal, pan

ber 第四百五十八頁) 這便是說在宗教信仰中，已泯失了內心的適應。 L'adaptation in line du coeur 輕視物質信仰的經驗。

到了後來，他便以兩條路為發展的利器：(一)用強烈的感情與簡單固執的習慣所造成的強權。(二)兼併道德文藝上的勢力。這兩種利器，便為後來創造及鞏固宗教信仰的原因。(F. Rossen. *Levolution du Jugement* 第九十章)

上面對於宗教信仰，是由心理學方法窺其內容。至社會學者對宗教信仰的研究，便純粹就其外緣考其變遷。

在社會學家看宗教的信仰純粹是屬於教條的信仰。 La foidogmatique 他們視這種信仰與迷信相同。因為人類的信仰是最流動而社會個體的信仰是最貴自由。一個社會的活動力與生機完全在此。就社會動態看來，這是一個幼稚的過程；就社會的靜態看來，便完全是一個病態。社會學家，既將宗教信仰看成一個教條的信仰，所以教條的歷史和根源，便是他們的一個要緊的下手處。如 Spencer 如 Durkheim 都認教條的本源，是發生於圖騰。 Tot-

am 因爲象徵物的根源是圖騰。而徵象物同時又是教條的象徵。所以圖騰的研究，是討論宗教信仰的着手處。圖騰是初民社會的一種神秘的代表物。各民族均不相同。大抵係分三類：一是自然物，二是動物，三是人。圖騰對於野蠻人是他的精神標準，有至高無上的權，受所有信徒的擁護，部落且卽以此相區分。宗法亦由此建立雛形。據社會學家證明，圖騰的迷信，變爲宗教的神人相合說中，經過了很多的階級，其中最要的有二個：第一野蠻人逐處懷疑，常常受自然界的刺激而不能得一個適當的觀念，故多半在自然界中任取一物爲代表。——大致取最親愛者如貓，及最可怕者如蛇爲多。——而崇拜之。其後經幾許變遷，（此種變遷以生活經濟爲主）才由物移而拜人。但在當時人之最令其可崇拜者莫若酋長。他同時又是族長。或者在他死後，音容笑貌，爲子孫所遺戀；或強武多能，爲子孫所追思，都可以增加子孫崇奉之情。這是由物而移爲人的大原因。但這種信仰又有個要求是貴在『着迷』。假使所信仰者完全是個自然人，其迷的程度必不深；信仰的力量與時間也必不大而且久。所以這種崇拜酋長的信仰中，應自然的要求，必定有神話爲其輔助粉飾。對於被崇拜者說他在人神之際，或係受神命而

生。這是所有的宗教必不可少的根本。所以 Strauss 說：『假使我遇見耶穌，看見他還是同我一樣的是一個人，我的信仰便大不同了。』所以人神相阿是第三個階級。『宗教信仰』何以與『普通的信仰』與『信』彩色和本質不同？何以力量特別的大？都是因為這種人神膠附的作
用使然。

宗教信仰在其內容看來，他是由無數的不安煩悶和企望的結晶，挾着無反省與模擬的兩種特質。加上權力與傳說的些實力，便造成這種機械的迷信的心態。我們從各方面研究的結果，對於宗教信仰爲下之論結：

宗教信仰是普通信仰中之一種，即是普通信仰中『失去彈力性的一部分』；他有強烈的固定性，獨占性，排斥性。

就上面看來，信仰是普通的，宗教信仰是特別的，信仰是普遍的，宗教信仰是部分的，信仰是永續的，須臾不可離的，宗教信仰是一時的，是條件的。(一)

四。

宗教的起源，與信仰和宗教信仰的本質，已如上說。這便要說神與靈魂的問題了。神與靈魂的起源，在前面已說了個大概。在宗教中，尤以現時的宗教，對於神與靈魂的態度，與起源時仍沒有很大的不同。宗教的起源，並非人生部分的要求，實是全體企圖的一個結晶，所以在原始的宗教，他是一個籠絡萬象的。如圖騰的別男女定婚，婚分部族，至於人類對於自然界種種索解，也以此一物答之。到了後來，亦復如是。他們有一個絕對的宇宙觀——神——和人生觀——靈魂不死——這是宗教唯一的根本。因為宗教的一切，都建築在這上面，所以宗教家對於這兩件東西，是第一等的嚴重看護，不說非難，便研究也不許的。

(一) 普通信仰為永續的，不須與離的，便是說：我們終日一舉一動，都是建築在無數信仰上。如相信房子不倒，所以在裏面住；相信吃飯可以飽，所以用餐，以至於醫藥之於疾病等等，或山吾人直接經驗，或間接經驗，或山他人經驗的結果，使我們自己對於兩件以上的事物間與關係有一個暫時的結論，即抱定這個結論去做。所以可以說：我們凡是思想，或是行為，幾乎無時無刻不建築在這上面。至於宗教信仰，是所有信仰

中的一種，他雖有侵染其他信仰的力量，但這日常必須錯綜變化的信仰，終不能為他所全吞。所以宗教信仰仍然是一時的，還有一層，便是要條件具備，所以又是有條件。

世界上是不是有神的存在？人的靈魂是不是與肉體有差異而不死？這兩個問題，便在現時也還是學者研究而未全決的問題。將來是否有一個很明白的解決，此時也不能說定。這是甚麼原因呢。因為凡一個問題，一定要具有三種的本性，才有討論解決的希望。這三種本性一知識，二對象，三是證且。這三件都齊備，那是沒有說的，終要問自決定的。這三件都不齊備，那就可算是沒有解決的希望。神和靈魂都是無對象的無證據的。——雖有不搜集些關於鬼神的證據，但一經科學方法考來，都是一種不確實，或心靈現象的一種。無從證明神的存在和靈魂的不死。——並且討論的方法，和理會的方法都重冥合與直覺；難立論理的方式。所以沒有如其他的科學上論理上的問題一樣有完全解決的希望。這兩個問題，將來的結果，定會如意思自由的爭論一樣，一朝從他方面看穿，原來完全是個騙局。(E. Haeckel. Les engignes

de l'univers 法譯第十八頁)

至於宗教是與這個問題無關。他是先便認爲不成問題的『存在』的。宗教的範圍小於『神和靈魂存在』的問題的範圍。即是有宗教的存在，不能證明神和靈魂必存在。假使神和靈魂果然真存在，也不能證明宗教的應存在。所以我們討論宗教問題，本可不必涉及神和靈魂的存在與否的問題。但是這個問題，却是與宗教關係最深，我在下面也略說一下：

『神』Dieu 的一個字，完全是人心的一個假設。勒當得克 F. Le Dantec 曾集合許多篤信上帝的人，問他上帝存在的證據。他們都說不出來，但都衆口一聲的說『我心中感覺着一個上帝，我的心是不會欺騙我的。所以上帝是存在的。』(E. Haeckel. Les enigmes de l'univers 法譯第十八頁) 這便是他們的證據，和上帝存在的理由。還有的說『上帝是創造世界的，若沒有上帝，那又誰來造世界。』此外還有最用過心的他說：『世界一定有個起源，這個起源，一定有個主持者，這主持者我們便假他定爲上帝。』所以如上面所說些，都是不能想像不能推論不能證實的。

神存在的觀念，其原始並非起於最初的人類。因現在世界上還有一種野蠻人，並無此想。如印度的 Leelong 人和錫蘭的 Weddas 人都是證據。這全是由稍進化略能思想的民族，於夢寐睡眠死亡種種，感覺出這問題出來。因而才漸漸發二元的思想，以爲人的肉體與精神，是截然二物。既承認精神爲獨立一物，然後籌慮到靈魂的生活變化種種，所以才有支配者的假設，漸漸發生天堂地獄以及輪迴諸說。試就神的各家學說的性質比較觀之，如雜神論 mixotheisme 多神論 Polytheisme 人格的神人同體論 L'authéopisme personnel de dieu 三神論 Triplotoheisme 一神論 Amphitheisme 自然體的一神論 monotheisme naturaliste 人類體的一神論 monothéisme anthropiftique 汎神論 Pantheisme 無神論 atheisme 等等種的紛歧變化，可見神的存在，完全是個人的自造。

『靈魂』L'ame 靈魂這一件東西更是複雜，每每涵義各有不同。如宗教家所謂靈魂與科學家所謂靈魂，便全然不同。歐洲中古與上古近古所用的範圍，也有廣狹義之分。在上古希臘自然學者，對於靈魂的解釋分析態度與近今的學者相同。而中古時教權極盛，靈魂二字亦隨

之而變爲渾然一物。其後並有學者助其申說，於是靈魂獨立的觀念，遂遍佈於一般人的腦筋裏。直到生理學與心理學發展以後，種種靈魂現象得科學的說明，所以才有較正確的解釋。在古代對靈魂的定義，以亞里士多德爲最有名，他說：『靈魂是身體之本性及組織的第一原則。他具有一種力，這種力的發展便充滿而成生命。』在必達果爾 Pythagore 一派，將靈魂分成五種：一營養的靈魂，*L'ame nutritive* 二感覺的靈魂，*L'ame sensitive* 三源動力，*La force motrice* 四慾念的靈魂，*L'ame appetitive* 五理性的靈魂，*L'ame rationnelle* 但到中古經院學派，便將靈魂合併觀察，並爲三種。一植物靈魂，*L'ame végétative* 二感覺靈魂，即動物靈魂，*L'ame sensitive ou animale* 三人類理性的靈魂，*L'ame raisonnable ou humaine*，直至近世心理學成立以後，方將靈魂的研究全用科學方法分類，一皆附入於人類心靈現象及作用之中。靈魂的真面具方漸明白。但是到此時，靈魂幾乎是心理學上一個籠統的名詞。不能有切實的內容。而一方面已與中古及一般人所謂之靈魂大不相同了。心理學上將靈魂階級，區分甚細。如關於感覺，運動，反射，想象，記憶諸種現象，又經動物學家

剖解學家細胞學家等之比較證明，且有一有力之實驗，即心理學家常以腦部各小部分爲破壞之試驗，以觀其在被破壞部分所司之職務，是否還能照常實現。乃試驗結果，百不爽一，是靈魂之各種現象，與腦部之各部分全相符合，而獨立之靈魂，超自然之靈魂，實無由存在。

又據其他之一試驗，人類靈魂，自兒童以至老翁，所經過盛衰強弱的幾個階級，和人的身體的自幼至老的變化沒有差異。這便是說在嬰兒或胎兒時代，靈魂之幼稚及不完全一如其身體。至老衰以後，靈魂之麻木衰減，一如其身體之衰老，據此說來，靈魂在人身死後，當然無從存在。

所以由前一個試驗，可以證明靈魂並沒有個獨立的總體。由後一個證明，在身體已死以後，亦無由存在。故所有靈魂之說，都是一種空想，一種希望，在靈魂自身既不能有一個適當的單位，在主張不死說者，也尋不出真正的證據來。所以靈魂不死說，也是和上帝存在說一樣，但憑心想罷了。

宗教家爲堅持靈魂不死說，還有將靈魂的範圍縮得極小，死的意義說得極廣漠，且有附會

動物學家單細胞動物不死說以爲護符的。其實單細胞動物的不死，在生物學上本非確論，因單細胞動物以分裂爲生殖，說者便謂其分裂以後，體未消失，而新體已成，爲不死證據。不知死的定義，最低限度也當說『死是個性的消滅』。至於單細胞動物的分裂，第一步須得個性有分裂的趨勢——細胞分裂之先細胞核先分裂——至實行分裂以後，則此個性已變爲二個以上之新個體。其舊有個性當由分裂而消失。所以這種理論當然不能爲不死說的證據。麥比沃士 *Möbius* 所謂『世間一切生物都是能暫時的變化的，不死的有機體，實無從發生』這句話最爲適當。

有很多人聽說人死以後，靈魂同時消滅一句話，不問證據和理由如何，心中先便不快。這一種心理，實是靈魂不佞說的唯一根據。這一種無可滿足的希望，不得已只好彼此相欺，聊以慰情。宗教家便總其成，盡力粉飾。

神和靈魂，都是人生一種奢望，生活中間怯懦煩悶的情緒的結晶。再加以對於生命無相當的知識，所以在現在還不能脫此迷信。

對於生命的知識，在人生生活中間，非常要緊。而生命的本質，又不是甚麼神秘莫測的事。凡人能先將人格的神秘的二元觀念除去，沒了成見以後，再來平心細看科學上的證據，和論理上的根據，自然可以很正確的得一個生死觀的概念出來。生死的觀念既明，神與靈魂的種種幻想，當然不會盤踞在腦內了。

『生命』 *La vie* 在理論上他不能與死分離的。所以伯爾納爾 *Glaud Bernard* 說『由死到生由生到死這兩個觀念，要將他分離開那是不可能的事。』又說『生命的先天性僅僅供給生命的發展。』 (*Glaud Bernard. Lecons sur les phenomenes de la vie*) 至於一般人所想像的生命，只是生命的第二種，所謂『羣體的生命。』 *La vie sociale* 他的質體，是多數原形質的構成。 *être polyplastidique* 至於第一種生命，叫『基本生命』 *La vie élémentaire* 他的質體，便是單一的原形質。 *être monoplastidaire* 基本生命的表現，還有一個條件，便是要經過一種液體 *Liquide Raulin* 的營養。在營養充足便成爲成形細胞。 *Plastide* 這種成形細胞，在滋養充足後，即隨時分裂，隨時死亡，隨時新生，其中變遷完全是化學變

化而兼以物理變化。至於羣體生命的心靈現象，不過是基本生命的一種附帶現象。épiphénomène 所以勒當得克說：『靈魂的生命是生理的生命的中間現象，靈魂的個體是生理的個體的中間現象的集合。』(Théorie nouvelle de la vie (F. Le Danteo) 第三百七至三百十九頁) 所以生命的現象和生命的本質，都不是難了解的。假使能從生命的構成上去想生命的現象，神秘自然便可減少了。

關於生死靈魂和神的問題，在人腦中還有個逋逃藪，便是『神秘』。在許多問題的緊要處，凡不肯或不能用力去思考探索的，都用這兩個字來了結。究竟神的相本身是甚麼？他有甚麼特質。

『神秘』mystère 這件東西，在知識世界，本無他的地位。因為知識世界要有他的地位，知識世界的範圍便會立刻切定。所以知識世界中只承認有未知不承認神秘。因為未知是說將知，神秘便是不可知了。神秘實係感情世界的產物，以感情為骨幹的。他對於一件事物，有一種特長；便是不由方法與中間物，由人的心靈與對象直達。(V. Cousin. Histoire de la phi-

Isophie moderne 第二卷第九課)但他與人類對於自然界的知識恰成反比例的增加。有時且與人的氣質志意也成反比例的增減。所以神秘觀念的成立，第一步要『不知』在他的本質中。最重要的便是『感覺的情感』Sentiment de la sensation 即是人直接由自然界得來的感覺的一種反動。又叫情的反射。這一種反射的情，L'amour réfléchie 他常常挾着絕對，永住，種種觀念，以刻畫其個體精神上無限發展——偉大——無限希望——幸福的自然本性。但這種刻畫，終是不可實現的，所以神人的聯絡現象，便是悲觀失望。所以神秘的觀念，最足以爲一時滿足，又最足以種永久的消極的觀念。所以神秘所最不可缺少的是『象徵』。『依附的是『神』』所以有人對於神秘說下的定義是『自由與宿命觀念的一個空靈的綜合』(E. Récéjac. De la conscience mystique 第七十二頁)又有人說『神秘說是由象徵的路，趨到絕對的一種傾向』(E. Récéjac. De la conscience mystique 第六十六頁)因爲他是人類對於自然感覺的情的一種反射作用。所以他的傾向又是超自然的。surnaturel 人的感覺不啻是人的能力 faculté 的最的界限，感情便要想攻破這最終界限，

他不能攻破便以神秘爲他的休息所。

神秘說分兩種：一是哲學上的現象；一是宗教上的現象。兩者的區別，第一個是發展的自由假定的。第二種是收縮的凝固的絕對的。二種現象，雖然是同在神秘範圍以內，但其性質却是相反的。哲學上的神秘觀念，他常是有春天的景況，常有發展的與美滿的趨勢。宗教上的神秘觀念，便恰如秋天，百物蕭索，命運無多的光景相同。所以自來對於神秘的意義，總分自由與宿命的兩部分。便是宗教與哲學上的現象的區分。還有最要緊的便是二者的次序；因爲先有哲學上的，然後才產生宗教上的。所以宗教上的常常只有保守與永住性。哲學上便時時有新的意象發生。他們二者的根源，也是一個是天賦的；——哲學上的神秘觀念——一個是人爲的。——宗教上的神秘觀念——天賦的是情的發展，故自由。人爲的是情的歸宿，故凝固。布西得 Bouchitté 至謂『哲學上的神秘觀念是智慧隨意發展的一部分』(Bouchitté *Dictionnaire des science philosophique* 第一百八十九頁)可見哲學上神秘觀念的非常自由，與宗教上的非常不自由的判分了。

人對於自然界爲永久的奮鬥，爲無終的進步，情感常常爲智慧的先驅。情感譬如火。火上青白的光燄，便是神秘。所以神秘的觀念，若是向發展的與自由的方面——即非宗教的——進發，便不啻是情感的先驅。他向自然界示威，他不啻說明人類向着自然界，將爲無盡止的征戰。最近代的哲學者，大思想家，大詩人，都免不了多少待幾分神秘的觀念。但讀者須認清楚，這絕對是非宗教的，要不然不會有這些新的恩惠給我們。

除了由上所說，不肯或不能用力去思考而輕率的以『神秘』二字斷之的一種『僞神秘』外，神秘的本質，實分自由的與宿命的兩種。這宿命的神秘觀念，所謂感情的落伍者，實不足以代表神秘的全體而爲宗教的護符。

五。

自來談宗教的，不是以本性 *nature* 永住，*éternel* 無窮 *infini* 和不可知意象種種說法而外，其他便多以神，信仰，神秘靈魂爲說。其實一仔細解剖，並從歷史上爲詳細的考察，所謂宗教，實係人爲的一種作用。不過因爲他包含有人的本能上的現象很多，所以每每將他認爲本

能的產物。宗教如一座房屋，其中所含有的人的本能上的現象，便如像作成房屋的木料；木料確係天然產物，而房屋則確係人工所建。況且宗教中間的自然現象，無一不能獨立而與宗教相分，也無一不要求獨立而與宗教相分。所以宗教而欲為永久的存在，在事實上已不可能。但就目前的人生，歸納事實以說明宗教與人生的關係，在現在，已能說『宗教並非人生的必要品』。因為目前的世界，雖是歷史世界的縮形，從最野蠻直到知識最高的人都同時生存在世界上。在自然知識與合理的實驗的宇宙生死觀未普遍，和在歷史上久受宗教的束縛的兩種人，尚為宗教的護法者。但我們由事實上知道，無宗教信仰的個人與社會，並不害其生存與發展，已足以證明宗教非人類的必要品。宗教既非人的本能，宗教又非人的必要品，那嗎人類的將來就究竟與宗教的關係是怎樣的？

綜合這一篇文字上所討論的宗教上各問題及現象，我們可以得下面的些結論：

1. 宗教的起源，我們知道是由最小最複雜各種想象與造作集合而成。中間有幾種要件，是
1. 感情的衝動，
2. 慾望的引誘，
3. 觀念的衝突，
4. 生活的困難，
5. 對於自然界的索解。他們

在歷史上經過，約可分爲五期：第一萌芽時期——在人智稍進，能自發生假想時，漸產生許多不相聯屬的神秘觀念。第二期成立時期——在人的生活漸繁密，而社會自然各科學未發達時；在繁榮的生活中，有一種調處的需要，替自然科學解答自然界的疑問；代社會倫理諸學調解生活中的糾紛。第三極盛時期。宗教成立以後，完全直接間接支配一切人生的精神與實際生活。此時哲學科學文藝教育種種，皆附屬於宗教之下。第四期衰微時期——在經過思想及教條革命之後，自然社會各科學，以及文藝教育哲學均陸續脫離宗教而獨立，宗教僅僅生存於習慣及風俗上。第五期滅亡時期——此在各種物質生活上的主義（如社會，共產，等）與實際生活調和實現，及各種精神生活上的主義（如一元，無神，等）能分別滿足人類精神需要之時。即是宗教在習慣風俗上亦無須存在之時。

一、宗教的信仰，我們知道是普通信仰中的一部分，是一時的，是條件的。不是人類永久或全體需要的。他有強烈的固定性獨占性排斥性。

一神的存在，與靈魂不滅問題，我們知道這兩個問題在科學哲學上已有比較圓滿的解答。在事實上又無確實的存在與不滅的證據。即令目前的解答不能滿意，但終是一種問題，一種假設，宗教上却將他當作一種原則一種結論。

一神秘觀察，我們知道是分兩種，一是哲學上的一是宗教上的。而宗教上却與哲學上的相反。常常是宿命的凝固與被動暗示的。

宗教的性質內容趨向，我們既然明白，我們可以切實的斷定兩句：

人不是宗教的動物。人類的將來是無宗教。

附錄 關於討論宗教的書籍，據我所見所知的願意寫在下面以供讀者參考。惟塗爾根與居友二人之著，一說過去，一說將來，都是哲學上社會學上最有聲譽最有價值的著作，我這篇文字取材於兩書的也很多，這裏特將其細目摘要寫在下面：

(一) Emil Durkheim 宗教生活的原始狀態 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

序論。全書的目的，（宗教的單簡分析，原始狀態的觀察）研究的方向（宗教觀念與思想，與宗教起源有關的信仰……）

第一書 原始問題

第一章 宗教及宗教現象的定義（定義之比較，神秘與超自然的宗教說明，上帝與精神，的宗教說明，實驗的定義。）

第二章 第三章 原始宗教的第一概念（1）動物崇拜教（2）自然物崇拜宗教兩者的區別各家的實驗與理論

第四章 *totémisme* 圖騰崇拜是宗教的起源圖騰崇拜略史實際研究澳洲圖騰崇拜的方法的上經驗

第二書 宗教信仰之基本

第一章 圖騰的信仰本質（圖騰的名稱與其徵象物）

第二章 獸圖騰與人圖騰

非宗教論

第三章 圖騰崇拜者的宇宙與種類的觀念

第四章 獨體圖騰與兩性圖騰

第五章 信仰之起源(其理論的批評與實驗)

第六章 基本概念或 mana 圖騰在意志中者

第七章 mana 圖騰與基本概念之發生

第八章 靈魂的概念(在澳洲土人此種觀念的分析及其發生)

第九章 精神與神的概念(神與騰魂的區別,神與祖先的神話,神的觀念之起源)

第三書 儀式的形式與根源

第一章 消極的儀式與其作用

第二章 積極的儀式(神聖之基礎)

第三章 積極的儀式(擬容的與因果觀念)

第四章 積極的儀式(模像的與紀念的)

第五章 祭祀的與曖昧的神聖概念

結論。全書共六百四十餘頁，後附有澳洲實地考查的圖。出版書店與地址如下：

Librairie Felix alean. 108 Bd saint-germain, Paris

(11) M.Cuyau 將來之無宗教 *L'irreligion de l'avenir*

序論——宗教的定義，宗教與美學道德的界限，教條宗教之破壞與人類將來之無宗教……

第一書 宗教的起源

第一章 宗教的外形——宗教信仰與迷信，宗教的變化與改革，*Aenotheisme* 與唯

意派對於宗教起源的理論，亡靈復現說與死的祭祀，宗教外形與社會……

第二章 宗教玄學——自然物崇拜與二元論之精神分離觀——神治理說與奇蹟說

——創造說過去的二元論與將來的一元論，宗教玄學的分類 *Hartmann*

與 A. comte 的批評

第三章 宗教道德——原始宗教的道德與不道德——神與人的社會中的約束與制

非宗教論

非宗教論

四〇

裁——禮拜與儀式——內心的儀式——心理學上的根源

第二書 宗教的分解

第一章 教條信仰——原始人類的迷信狹義的教條信仰——廣義的教條信仰——

教條信仰在近代社會之溶解

第二章 象徵的信仰與道德——玄學上的象徵——象徵信仰的批評

第三章 道德的分解——崇信——情愛——神秘——祈禱

第四章 平民之有宗教與無宗教——宗教感情他對於人類是先天的不可少的嗎？

反省在宗教感情及哲學道德感情上的地位——無宗教與無道德的統計——

耶穌新教是一個自由思想與宗教的過渡嗎？

第五章 兒童之有宗教與無宗教——宗教教育之誤點——宗教教育之歷史——靈

魂不死問題與兒童教育

第六章 婦女之有宗教與無宗教——婦女心理本質之易於感受宗教與迷信——婦

女自然的智慧——婦女情感的本質道德的感情神秘的傾向——有宗教與無宗教對於節操愛情上的影響——節操與愛情的本源——婦女對於自由思想上的自然趨向

第七章

宗教之有無與將來種族繁殖之關係——人口與生殖力問題——法國的生殖力與經濟道德之關係——公共教育的影響有替代宗教感情的必要

第三書 將來之無宗教

第一章

宗教的個人主義——宗教的改良是否可能——信仰的替代——玄學上的假設替代教條

第二章

團體——他替代宗教的社會生活——宗教社會的本質，聯合，教堂——知識團體——道德的意志的團體，同情，慈愛——感情的團結，藝術與自然的崇拜

第三章

玄學上的假設將代去教條——無神論——無神論之大意——汎神論——樂天主義的汎神論——悲觀主義的汎神論

第四章 自然主義與理想主義——唯物主義與一元主義

居友這部書是討論宗教最有價值的著作，在歐洲很享盛名。自從這部書出版以後，宗教與道德都大受影響。（見 A. Fouillé 教授所著 *La moral l'art et la religion d'après M. Guyau*）他作這本書始於 1884 年，成於 1886 年，在巴黎的哲學雜誌同兩世界雜誌先行發表。他著書的時候才三十二歲。尼采對於這部書很恭維，他親經有一部註譯批解殆滿的人都非常寶貴。但現在只有傳抄，沒有印行。居友這部書現在已出到二十版了，出的版地點如下。

Librairie Felix Alcan, 180 Boulevard Saint-germain, Paris

Le Dantec, 無神論 L'atheisme 這部書濶到十七版了，著者是法國的有名生物哲學家，巴黎大學教授，書的內容是先說他自己自小對於神的觀念，後列舉神學家所舉的玄學上物理化學上道德上心靈上各種證據，一一破之，最後歸到一元論精神上的建設，後附與別的學者關於神討論的信。出版處係：

Ernest Flammarion éditeur 26 rue de Racine. Paris

Binest. A. 靈魂與肉體 L'âme et le corps 著者是巴黎大學心理實驗室長，關於實驗心理學者著述很多，這部書用實驗心理學的方法來講明靈魂與肉體的關係，出版處如上。

Le Bon G. 輿論與信仰 Les opinions et le croyance 是書說明輿論的根源，解判信仰的內容，用邏輯與心理方法說明。出版處同上。

Vaschede. 睡眠與夢 Le sommeil et Les rêves

Quegnébert 教條的進化 L'évolution des dogmes 這部專談教條的變遷與進化，其結論謂教條將進化而為非宗教的，而宗教亦將由此解體云，著者現在巴黎大學講宗教歷史。出版處同上。

Dastre Y. 主與死著者現為法國國家學會會員，巴黎大學教授，著是書以科學及心理說明生死的本質，最為重要，現已出至十六版。出版處如上。

Ribot. 感情邏輯 La logique des sentiments 第十一版出版處 Librairie Felix

Alcan.

Le Danlec. 生命新理 Théorie nouvelle de la vie 第七版出版處 Ernest Flam
marion, éditeur

一九二一年四月十五日巴黎

宗教與中國之將來

太玄

一

宗教問題在中國歷史上，向不占重要地位，即在目前的中國的社會中，也不是怎樣重大的問題。但是中國的將來與宗教關係如何，却不能說定。爲甚麼呢？因爲我們在新的運動中間，發現了許多動機，和一部份青年人心理，感情上的趨向，覺得宗教問題，與其他改革建設各問題有同等重要的意味。就中尤以關係於道德倫理，及思想自由科學精神者爲最大。進化，是觸發的湧進的意志的；並不是機械的，必然的；有時因一種細小事物的偶然發現，便開了無數重大事實推演發現出來的道路；有時偶然因爲保存了一些無關緊要的事物，便由他生出了無窮

的糾葛來。所以現在中國一部分的宗教運動，我們也不當小視他。

現在中國人對於宗教的觀念，爲我們所注意的，除了純粹的教徒以外，以學者及一部分有智識之青年爲最。他們所據的理由不一，所向往的宗教也不同，其中最可討論的爲下列之四種：

(1) 創設新宗教；

(2) 推崇宗教上的信仰精神，而排斥其形式；

(3) 推崇宗教上的道德，而排斥其信仰及形式；

(4) 以宗教爲一種改良社會之方法，認爲中國宜暫時採用。

大致將來之中國而有所謂新宗教出現，必不出這四種根據之外。在個人方面對於宗教也，有很可注意的事實如：

(1) 由苦悶的生涯中逃到神前去的；

(2) 在別的事物裏面，受了宗教上的暗示，因而皈依信仰的。

(3) 受傳佈者小利小慧的誘引而奉教的。

這三種是現在中國青年對於宗教同情的最普遍的現象。自然同時又是社會上最重大的問題。在宗教建設的學理上運動既如那樣，而一般青年中又有這三種常遇的現象，誰說宗教不是將來的中國一個重大問題？

此外如真五之教往，竭其全力以傳佈其宗教；或扶持他種勢力，或被上其他的面具，其容易引誘人入於迷路，自不用說。惟這篇文章不能替他們發言，所以後此從畧。

中國民族是文學美術的樂天的堅忍的民族，在天性上便與宗教不十分契投。因為思想上自來騰活，所以稍有知識的人都各有一種比較通達的生死觀。——因自來的哲人文學家都多半不主張靈魂不死——對於自然界事物原理解釋，雖無基礎，然多半存疑，無因執之宇宙觀。鄉野愚人，雖尙多有鬼及輪迴諸說，但多半出於傳說及習慣，並不以之為惟一之信仰。故教徒的傳教運動，與中國宗教的發展可算無甚關係。而最可注意暗暗最有一種勢力者厥惟上面所說的諸種惟理的宗教及一般青年出世逃禪天堂樂國的幻象。我們為科學的精，思

想相自由，爲進化論，爲人格，爲真理；都似乎不應當坐視這種幻象自長自生。而一部分青年因一時的嗜好或暗示遂致爲幻象所吞沒的，也不當坐視不救。所以我這篇文章雖然是討論宗教，但並不是爲宗教而討論宗教，實是爲真理爲人遠而討論宗教。

二.

自十九世紀以來，使宗教重新還出人類的自由的重大原動力，有兩種。(1)是自然科學之發展，(2)是社會科學之成立。真確的自然與人生，既漸使我們領悟；而同時心理及精神上各種現象，也漸得合理的解釋。因爲宗教上各種號召的學說，漸漸已不能成立。於是宗教家些，自覺抗拒艱難；乃漸有宗教革新之運動，以期和緩潔亡之壓迫，而其中最足以眩惑人的，便是宗教範圍和界說之變動；常常以最廣義的說法，來解釋宗教，以抗敵者；而其實仍抱殘守闕，死不更改其幾個與常識與良知相背的教條。但這也是一種必然的現象，因爲在西方社會，一般人久與宗教依傍，在情感上有不欲宗教立時滅亡的心理，故主張宗教者及宗教徒的一種狡辯的解釋，亦所樂聞。但是有很多人，不加思考，便以爲宗教與嶄新的人生，仍可變化而相適。

合；或且推波助瀾，代爲鼓吹。忘却宗教爲硬性的造作物，他的性質是有存有毀，不能革變。——便是說改革而性質不變，仍然應該叫着宗教，若改革而性質已變，那嗎顯然已另是一物，不當以宗教名之，而所論宗教者，實已隨改革而消滅矣。——歐洲也曾有第一等學者，欲利用社會的心理，新創宗教而變其實質，如 *Auguste Comte* 的人道教，*Ernest Haeckel* 的一元宗教，但其結果何嘗能及舊式的宗教在社會得信仰的萬一。若就其原理形式，與舊時宗教又豈可比擬。可見宗教所需要的，並非真實，原由合理，而專需要神說迷信，——即所謂宗教上的信仰——與種種引人崇拜的形式。若宗教的內容改革爲與真理良知相合，那他們所以維持宗教的各種原素，皆不能存在。於是所謂三位一體說，馬利亞童貞女受胎說，四福音自躍上案說，以及其他宗教靈魂之不死，教主獨尊，與他們的膜拜祈禱迷信排斥異教種種儀式和作用，都不能成立。於是所謂宗教，也當歸於消滅。我們於這裏，不能不先認定宗教的界說，與其特質，不可爲教徒所欺認，非宗教爲宗教而使真正之宗教得陰行其誘人之技。

宗教的界說是：

以神聖不可侵犯之個人所創立或剽竊而來的一種絕對不准懷疑的神。

話。迷。信。以。傳。佈。其。▲▲斥。異。▲▲教。的。便。是。宗。教。

宗教的特質是：(1)有不可。是。非。絕。對。服。從。的。個。人。做。教。主。

(2)有不准。懷。疑。禁。止。討。論。的。原。則。做。教。義。

(3)以絕對迷信其教主教義的人為宗教徒。

(4)有剛性的形式做教堂。

(5)有神的信仰與存在，與靈魂不死。

佛。教。例。外

真理如流水，而宗教則係一潭沱。渚水腐壞，百穢依之。在一種宗教發生之初，都不外乎當時社會及人生，有此一時之需要，由一種慈愛滿思的人，取自然界各種現象，綜合其求其總因，用以安慰一般遑惑煩苦的人，但是他這種求因，終有兩種弱點：一是觀念上的錯悞，因為他大都脫離不了一種人類中心人類基本的觀念，他猜度自然界的總因，必也是一種全知全能的人。所以他們解釋宇宙，終是一種人（全知全能的人）造的宇宙。二是方法上的錯悞，不用一種理解的推求，單之情感的冥合，不知不覺之中，支配於一種心靈幻象立下。有了這兩種原因，便

引誘他們到錯誤的路上，建立下與事實矛盾與良知違背的教條，蔑視自然和人生，專務求一般人精神上一時嗜好的滿足。人人因大半都有一種惰懦或好奇的心，雖明知無鬼，必彼此變色相談，推波助瀾以爲快；明知自然現象非由人造，但終欲認一至高無上的萬能的人，以權且自慰。一般人有了這些根性，所以不合宜的宇宙觀與滑稽的創造說，能輸入一般人的心中，並得其保護漸漸發展。

教主的苦思，教條的創立，其動機未嘗不善，其用意也未嘗不美。不過在其本身既有了上述的些弱點，在一般人又有富於容受的可能性，所以這宗教的發展隨人類布滿了各處之後，他便漸漸的實現那渚水易腐的原則，成立了真正的宗教，建立下硬性的神聖不可侵犯的教條，與良知與真理搏戰到現在。

在西方中古時代，宗教因政治而獲得教育上的全權。將人類根株握在手內。在他童幼無知，知識啟蒙時代，在社會家庭學校，第一件在精神上刻劃最深的便是宗教上的觀念。比如他偶然想到『日月是甚麼東西，是那裏來的？』馬上便有『是上帝創造的』的說法來答應他。如

他偶然懷疑：『人爲甚麼不應該做强盜？』馬上便有『否則將受上帝懲罰』的答案來敷衍他。獎勵他的愚蒙，助長他的虛僞，械梏他的意志；對於人類這是何等的罪惡！假使真有上帝，那上帝爲何不譴罰他？

由這種家庭，這種學校和教育，產生出來的人所組織成的社會所做的的人生各種事業，其帶宗教彩色之濃厚，當然不問可知。人類的精神生活，大半消費於默示與奴隸信仰之中。卽實際人生亦不得不委曲求全於宗教之下。——現在宗教最普遍之文明國家中，如小學教員、律師、醫生等類職業，若無宗教上的信仰，則門可羅雀。——明知上帝之存立係一疑問，但以上帝與衣食住關係過大，亦不得不虛與委蛇。所謂以宗教維持社會的國家，我們假使一細考其裏面，固將使人發生無限的矜憫。

還有人理直氣壯的爲宗教辯護的說：『姑無論宗教教義和真僞如何，但他對於社會倫理終有莫大功用。若非有宗教維持人類一般的道德，人將和禽獸無別……』這種說法，在事實上雖似有相符的地方，但仔細想來，適得其反。假使人類的精神上不受束縛，人格上不受侵蝕，

使其個性的自由思想，能充量的發揮，那又豈是現在這個不長進的樣子？假使社會上無宗教的不合理的道德宣傳——以上帝的賞罰為恐嚇以地獄天堂為引誘——那嗎一定會產生一種合理的道德觀，使人澈底的了解人生行為的正鵠——如西方道德學 *Science moral* 的發展，和我國儒墨各哲人對於人生行為的解釋——在他方面因為人類知識的開發，思想的自由，遂增強其意志提高其人格。在道德墮落之社會為大憂者，在一般人思想自由的社會中，或且不成問題。像這樣說來，宗教家的道德觀，正如將人關在黑牢內又給他一支蠟燭；被他關禁的人，乃歌功頌德，說要不是他這枝蠟燭，必致終久看不見光明。他不知他本來有的光明已經被人遮去了！道德本來是人與人間由經驗實利比較得來的一種藏於心中的共同尺度。根本說來，並無須如何受他勸的提醒，只須不受外力的鉗抑。一般社會道德的墮落，也並不在一般人不知道德的應用，實由於實際上社會各種問題的衝突或轉變，在這種時代，一方面雖然表現一種墮落可憐的悲境，但同時却又是人格重建生活更新良知洗淨的惟一時會。宗教對於這些嫩芽，與這些曙光，但有束縛與遮被，何來的救助。

宗教上的道德倫理觀念，極言之可謂之爲『催眠術的道德觀』。他不僅僅是誘起人一時道德上的私心，他並且麻木了他神經中樞，直接的支配他一切行爲。他使本人爲了道德，失却了人格，失却了自由的意志，這便是他們道德的代價。所以我們對於宗教要想用他道德上的作用來證明他是有與人羣進化相推變的可能性，那是一個錯誤。

又有一種，將宗教與玄學上的神與靈魂合爲一談的。其實即在玄學上關於這幾個問題，至今也還沒有定論。因爲這些問題，是不能實驗的。除理論上的推想與辯論以外，恐怕將來終無明白解決的一天。關於生物及化學方面，雖然有較爲切實的答案。但是仍然有許多認爲不滿足，然而這終是一個問題，並非一個斷案。或一個信條如宗教上的那樣。不能因爲哲學上有這種問題，便認爲是宗教應生存的證據。也不能因爲現時有學者在研究此類問題，便承認神與靈魂的存在。况絕對的有神論與靈魂不死說在今日已成強弩之末，關於此方面的主張，在現在已幾爲汎神論所占領，而汎神論固爲一元論者所認爲與一元學說相發明者。可見素來宗教上所主張有人格超自然的全知全能的神，在今玄學範圍中實已無立立脚

地了。

恐怖，希望，悲苦，反悔，幾種情緒上的熱潮，常常使人趨到幻境裏面去，因欲望的發達，常常使人的四周生活狀況不能滿足。於是失望之中便免不了常常有一種明知不可滿足的虛的希望。這是人生的弱點，便是宗教乘隙而入的地方。比如一個人，他常常夢想得一個最美麗最完全的伴侶，以他實際的經驗，又自知十九成空。但他若忽然遇見美麗的少女雕刻和繪畫，他必定流連，或竟有幾分滿足的傾向。其實雕刻與繪畫，距真人甚遠。不過於無可奈何之中，感情聊甚於無。人對於宗教膜拜頂禮的觀念，其動機也同這個一樣。而宗教之不能在實際上滿足人的希望，也正如雕刻與繪畫中的人一樣。誰曾親見天堂？誰曾親入地域？爲善的是不是盡都有福？爲惡的是不是盡都受禍？死於宗教的火中與劍下的那不都是些忠於所守——異教徒或思想家——爲何又得那樣的慘禍？宗教家何以但任這些問題懸不解決呢？

有人又說『善惡的標準很難定，社會上的人因了這一點，每每忘其所守，做出很多不好的事來，有了宗教便可以使他們心中有個標準，行爲有個界疇。』或者又以爲『人性趨逸易倦，

不肯奮鬥，見義不知勇爲，宗教家常抱着一個信仰，上天入地出死入生都不辭謝，這種精神是最難得的，我們應該做效。』以上這些說法，都是要想取出宗教的一點來證明他全體的價值。其實單就提出一點，已經有很可討論的地方，比如前一說不過說有了宗教，可以得善惡上的切確的判斷。其實並不盡然，有時還恰恰相反。因爲道德是一種義務，又是良知的產物，絕對的不含有報酬的性質，也並非爲了禍福，才定善惡，假使有了天堂的希望，才去爲善，便正和做買賣一樣。天堂終成虛話，爲善者便是被欺。以欺人而獎人爲善，便不是道德行爲。況且平時還用種種見神見鬼方法，如祈禱默示種種，已將人硬做成機械物了。所以因宗教得來的善惡判斷，不是自欺便是被欺。由後一說宗教家信仰或轉佈的精神，固然有許多一時看之可佩服的地方，但這種主旨是否觀念錯悞的行爲，就其全體看來，正自難言。行爲不貴機械，貴能與意志相合；意志也不貴機械，要貴瑩澈通靈自由獨立。奮鬥不是行爲自發，是意志的指揮，意志指揮行爲是自動不是被動，教徒的意志，是否不爲被動？我們可勿爲深諱。試問由這種機械的意志，所表示出來的機械的行爲，還有甚麼可貴的地方？有人只徒看見一時的小利，便忘却將來的大

害。奮鬥並不可貴，要伴着正大的宗旨，真實的目的才可貴，所以這一種竊取一點論斷全體的宗教觀察，也是錯悞。

三。

根據上面說法我們已知：(1)宗教本身常是硬性的，故不變化；不能變化，故常與真理和良知相背；(2)宗教是民族情感上一時的結晶，並非理性的產物，所以宗教對於人生只有一剎那感情上的滿足，與理性與實際的生活無涉，故常墮於虛渺；(3)附屬於宗教的各種作用及現象，如道德、爲善之警告等類，每每爲一種機械式的盲動；(4)宗教上的事物和現象在哲學中全係研究性質，正如醫院中的屍體解剖試驗，不能因此便說此人可醫，此人未死。宗教的本身宗教的作用與宗教在學術上的地位，我們都已明瞭，於是我們便知道宗教確是不完全的人類歷史上的一時的產物，正如君主政禮一樣他的生滅，與人類知識道德上的進化，恰恰成反比例。於是我們可以來看中國與宗教的關係了。

中國人自來對於神的觀念，與西方及他種民族有根本上大不相同的地方，即是中國自古

代民族直到如今，對於神大都是一種敬重而欲有以報之的觀念；敬重而欲有以求之的觀念絕少。且常爲一般人所非笑。如秦皇漢武的求仙與鄉愚婦老的佞佛都不爲人所齒。因爲有了這一點觀念，所以歷史上便沒有爲神所蹂躪的篇幅，和爲神而流血的事跡。因爲對於神沒有一種過分的要求，所以對於神的有無存滅，都不認爲是一種大問題。也並沒有承認他在人的生活實際上的位置。而中國人所最親近而敬重的，便是與他們生活實際相關的如祖先，如天，如日月；大而國家小而家庭，都以天與祖先並列，這便是說人是從祖先來的，祖先的根源是從天地化育而出，我們慎終追遠應該不忘記他，並不是說他是我們管理者，賞罰者，如普通人在平時只是敬天便了，在悲苦危急之時，雖間或呼天，但多出於一種無可奈何的宣洩；也正如呼父呼母一樣，明知不能因一呼而解脫，不過藉以自表其悲痛之情，況且天還多半是一般人的怨府，凡人不如意，總怪天不管；『天哪！你怎樣沒有眼睛啊？』『天道難知』都是常人常說的話。所以孔子才勸人不要怨天不要尤人。在漢以前，關於靈魂的問題，在各大學者書中也不占重要地位。如孔子的人生哲學，莊子的自然哲學，以至於老子的玄學，都不大討論到這個問題，不

過因要滿足一般人的希望。大都假定人死後當有知感，然後才實現這慎終追遠的學說。

中國民族，自來對於生活上，有一種樂天的普遍空氣；和一種調劑欲望於生活中的彈力性。便是將實際生活，看得很切實；將死後問題看得很隨便。並且有時透出一種不可撓折的自信力。如擊壤歌之類，都很能代表數千年最大多數人對於生活的觀念。既是看生活實際看得這樣切實，又這樣達觀，所以這一種虛渺的奢望，常常受排劑。所以靠鬼的事多半不能入士大夫的口。中國民族在生活上，既然有這樣好的觀念，因此自來傳入中國的宗教，都要經過一般人普遍觀念的淘汰，將其形式與原理分別收容，比如原理便成了學者的一種參考品，或將他容納化合起來成一種新的學說——如宋明的理學——形式的部分，便僅僅留存為一般人的一種嗜好品，或是消遣助興的點綴物。所以中國的宗教，自來便與政治教育和日常生活沒有深切的關係。而對於與政治教育有關係的宗教，反很厭棄。如自耶教入中國以來，已屢遭很大的反感，便是一個實例。

神，在中國思想史中占的地位並不重要。且自來的解釋，便不十分悖謬。如禮祀祭義中孔子

答宰我的問他說：『衆生必死，死必歸土，此之謂鬼，骨肉斃於下，陰爲野土，其氣發揚於上爲昭明，翬蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。』這種說法，便很不執着。以後對於鬼神的解釋，大都不出這個範圍。這種說法有幾種好處：一看生死爲當然，不致挑起對於死生的奢望。二看生死爲循環，不建創一根本原動力，故無創說及賞罰說的流弊。——輪迴因果係釋教輸入的觀念，只盛行於無知識之鄉愚間——三看鬼神爲生之餘留，故不致產生出硬性的鬼神人格說。神道設教的話，雖也有人提倡，但根本原則既未建立，信仰形式又未確定，所以只管說：『聖人以神道設教而天下服。……合鬼與神教之至也』但都沒有大效果。況且這完全是君主時代的一種作用。所謂『致鬼神以尊上也』。凡是這一類說法，已經深入一般人心，大家都有一種鬼神與實際生活的關係的一種根本概念。所以無論那種宗教，凡與實際生活相關最密的，都不容易在中國另外建設起他們的世界，生死和人生觀起來。佛教之所以在中國能立足，都因爲他根本的趨向在出世，與一般人的實際生活只有一個關係，便是那在生活場中失敗了要解脫的人才去皈依他。除此外其餘的雜教些，都只好在別人的灶下屋角略露頭角是不能登

大雅之堂的。

上面說的都是我們隨時可以證實，並且在我們自己的觀察中便可找出証具來的。這都是中國數千年來養成的一種對於宗教的自然判斷力。但是到了現在，這種判斷力也同其他的思想觀念一樣，都要重新估價了。我們對於這種判斷力的感想怎樣，還是讓他存留嗎？或是剷去嗎？或是更正嗎？

玉皇大帝是土包子

綜合我上面所說的，可以得幾種概念對於中國人與宗教的關係。一、中國人沒有承認過全知全能的萬有創造者。二、中國人對於神的觀念，大多是相對的、消極的、究理的。三、雖有大多數人信有神，但對於神不存絕對的依傍心，故神在實際生活上力量很小。（四）中國人樂天、堅忍、富於感情上的彈力性，故在實際生活場中不易敗北，即在困苦失望之時也多不肯祈禱求神。故宗教上的感情作用，中國人需要不多。這幾種特質，便是使無論何種宗教在中國不能充分發展的原因。然而現在的情形，却是漸漸的變更起來，因東西思想和實際的關係已日加密接，這宗教的思想習慣，已不知不覺的輸入不少，已經引起主張宗教的必要與對於宗教的嗜好。

兩種現象了。

四。

要知道中國的將來是怎麼樣，要留心觀察此時中國青年精神上的趨向與努力如何。我們推論宗教與中國的將來，其要點不在老年或中年人，而專在一般青年身上。因為此時中國的青年，口胃雖開，但養料缺乏。大有凡是西方的東西都一律歡迎之勢，其結果自不難於無形之中傳染幾分最長於海外發展的宗教思想。於是一入此途，天地變色，一切精神上的彈力性與創造力，皆將受保守與機械二物之桎梏。惟有二事，非常發展，即迷信的情感有增無已，依賴的心理——祈禱——繼長增高而已。假使中國的青年都相率入此一途，則中國之將來我們固能顯然知道，便是一千二百年黑暗時代之歐洲。

中國人在各種文化食料中間，比較的難於容受的是科學，比較的最易領略的是文學與美術。文學與美術自歐洲中古以來，久為宗教之奴隸，或為頌功德作誑語，或為建寺廟造神像，很有助長宗教的威儀，引誘信徒迷盲的功效。及至十七世紀之末，歐洲長夢漸漸復醒，所謂啟蒙

運動者乃挾着人類真正的感情，排山倒海而來，文學與藝術得其救助，方霍然有脫出宗教之勇氣。至十八世紀譏刺宗教之作品漸多，其最有力者如法蘭西百科辭典一派。至十八世紀以後之文學與藝術，復得科學之扶助，乃漸漸得完全脫離神道，入於人道。一反前此病態的文學，——在宗教勢力下面的文學對於人生的精神只寫了病態一面——真正達到人生。故自十九世紀歐洲各國之文學美術皆由人類精神的完全解放而入於嶄新的建設。但文學藝術多年的習慣，都愛取材於宗教。即最近的人亦所不免。至十八世紀以前更不用說。因此之故，凡在文學美術生活中的人，都免不了無形之中知道宗教上多少事績或習慣。再加上靈腕的作者，的暗示，不知覺的無形之中便引起一種宗教上的同情。感情本來是很粘滯怯懦的，雖在一時有石破天驚的力量，但在平時總脫不了『尋所依慰』的狀態。感情在這種夢夢可憐獨行踽踽的時候，無論何方面，若略加以援手，他更容易依傍着他。這便是文學美術在過去期間被征服於宗教的原因；也便是文學美術常徘徊出入於宗教與科學二者之間的原故。

文學美術是感情的結晶，青年文學美術家又是生理上感情最盛的時代；在腦筋中時時發

生夏雲多變的幻想，而實際上的生活又絕對與這種幻象不能吻合，於是傷春悲秋，煩苦疊出，有人以解脫慰藉相誘，其不轉盼留情者幾希。天才的文學美術家，在這少壯基本的時候，正是人類嬌蕊，但是却每爲風雨所摧折，這是人生一件恨事。在現在的中國這件事已經漸可注意了。

中國人既有文學美術的天才，而這種聰明的未來文學藝術家，又有上面所說的一種趨向，假使宗教而得多數文學美術家的贊助，其易於誘人更不用說了。

但是我們試看歐洲最近文學美術的趨勢，又使我們的過慮立刻消除。二十世紀以來的文學美術家，不但偏重人生，且又重視平民。他們能在古昔文學家藝術家正眼不看的材料中，尋出人類真正的樂與真正的苦。他們能鼓勵或激刺起這長於依附的情感，又能用獨立的藝術爲情感創造些有利的真實的朋友。我們試徘徊於最近的繪畫雕刻之下，埋首於新近文學作品之中，才能領略出文學美術是人類情感的真正好友。人的生涯全部，本不止是感情，感情的範圍，也當然不止信仰一件。至於宗教信仰，更不過信仰中的一部分，這種情感——宗教的

信仰——在適宜於他生存長養的社會，他固然可以爲無盡止的發展，如五百年前的歐洲一樣；然而使他在不適宜於他的空氣中，他也儘可見不着蹤蹟，如將來的歐洲與中國都一定有這一天。可見以宗教上的感情支配人生的全體，是一個暫時的病態的現象，並非是先天不可缺少的東西。至於一有真正的宗教信仰之後，更不用說如象帶了顏色眼鏡，看着甚麼是同他的主觀一個顏色，真正的辨別力推理力已漸漸失去，已不說討論研究的話。——有人說要非宗教徒才能研究宗教，便是這個原故。——所以這情感、信仰、宗教的信仰，這三件東西既不是一樣，也不是同質同量。有很多將他混爲一談，並想進而以宗教的信仰來指揮感情，並進而指揮全部行爲，這真是偏誤至極處了。

科學與宗教的關係，非常明瞭，且彼此常居於相傾相滅的地位，在中間很不容易捏造出一種關係論來。惟文學藝術，因與宗教同屬於情感一面的現象，因此有很多的人將他們說成一家。這是一個很可注意的事：因爲文學與藝術，若不能完全獨立，那嗎他們所描摩及抒發出來的情感，始終是只限於一部分。如神秘幻想悲觀都不是情感的全體，不過是一部或一時的一

種反動。其他還有很多的部分，很長的時間，比較更爲重要的，我們豈可忽視他。況且這種神秘幻想悲觀最甚的人，若加以精密的考察，幾乎都帶有不健全的性質；如體質的纖弱，精神的懦弱，對於物質壓迫缺少相當的抵抗力，或是推理力的不健全，或是容易引起神秘幻想，悲觀出世種種變態的情感。這種情感的成分愈深，他的波動愈大，甚至於可以終日見神見鬼，不由自主的發揮這種不健全的一部分情感。大致我們愈誠篤的宗教家中，看得這種實例最明瞭。至於中國自來的文學美術也與上面所說的中國人對於鬼神和生活的觀念一樣，自來便沒有完全征服於神權之下。自來便保有對於自然與人生自由的評判解釋權。在正面看中國文學家除了時代與環境的薰染鼓勵於功名以外，其對於人生的指導也頗重實際的生活，不爲虛妄的引誘，空幻的暗示。既不屑以賣買的善惡爲人生行爲的最終鵠的，更未嘗承認人生是機械的另有一個最高的賞罰者，在近代文學因社會惰性日深之故，雖祝頌酬應之文最爲風行，但其範圍仍然限於人與人相互間；對於非人或神的祝禱歌頌也是極少。至於反面對於痛苦的奮鬥，淪落的慰藉，和悲傷的寬解，也慣能自己於忍耐之中尋出一條路來。這條路並不

是說在我以外，尚有一個全能者爲我主持；實在就是由於自己本身的解悟自力的建設。舉例來說：如過有悲傷潦倒的時候，文學家的自解和解悟人的方法，並不是用別的事物來替代這個悲苦，實在是將悲苦的本身，硬看成不是悲苦。哲學上的達觀主義，便是他的唯一方法，在這一點，我們可以得三個重要的觀念出來：一、中國文學美術上的慰情作用，是積極的自我的哲學的無假借空靈詭誕的說法的必要。二、中國的文學美術家，常以哲學上的主義爲解釋自然與人生的利器，故根本原則常能自立。三、中國文學美術家的自慰和慰人，常用自力攻堅之法，將悲苦的對象看穿，不肯降服於其下。或呼助於神誕渺茫的事物，所以中國的文學美術沒有屈伏於神的時候。——雖有少數詩人，愛用佛典術語或出世主義諸說，但都因爲與他的哲學上的達觀主義相近之故。引之助爲張目——中國文學美術上的特質既如上說，要在那上面去建設起宗教的信仰起來，直是不可能的事，無論以後中國文學美術上如何變遷，這一點長處是終久不會磨滅，且是現代的青年文學美術家的一種責任。

文學美術家是人類情感的導師，保護者，慈母。人類感情的變更，文學美術家都是負得有很

大的責任。文學美術家既有這種責任，便首先應該了解感情。感情如處女，如嬌花，如孩提之童。於嬌怯柔膩之中，自有他至剛至大的美的，真的，善的。既不要引別人來蹂躪他，也不用任他放肆。宗教上的信仰是貴的，統一的，服從的，便不啻是粗壯的繩子一根，我忍用他來縛束這嬌嫩天真的小孩兒嗎？

五。

在中國歷史上最令人滿意的，便是與神的關係不深，實際的生活不為虛誕的說法所擾亂。有人疑惑說中國人迷信最深，信神信鬼的習慣到處皆是，即在中國歷史上從契稷的誕生一直到如今神話都未嘗斷絕，是中國尚在多神教的時代，還未進到現在宗教的一神教來。這種疑問本也有理由，確是自來從帝王直到平民或是封禪祀天或佞佛敬神，與鬼神都不是無關。就到現時鄉野人民還是廟會祀神非常誠虔，可見中國是有統一鬼神的必要。其實際却又不然；我解答這個疑問，應該先注意兩點：第一便是中國人既然是信鬼神，中國社會鬼神的地位至今尚存在，何以未發生如歐洲一樣為信仰戰爭屠殺異教的事件？第二是中國如果如問

者所說尙在多神雜教的時代。是否還有提倡一神教的必要？在第一點我們要知道中國人信鬼神的觀念與歐洲人是根本不同，却絕少的人將他當作立身行道的標準，安慰靈魂的寶物，便是沒有真正承認鬼神在實際生活上的地位，不過將他作爲一個消閒品——如佞佛或虔信神的人，多半是家道小康終日無聊的婦女和老翁，生活有秩序事務繁多的人已少，如此，至在困苦潦倒中的人，更少如此。——他並沒有將他的知識和感情全行交給神，所以他們對於鬼神並不苛求他，因此爭端自少。人只有爲麵包拚命的，沒有爲玩具拚命的，歐洲人視鬼神如麵包，故多爭奪流血之事，中國人視鬼神如玩具，故未受其摧殘。假使中國人果然也以鬼神爲精神和物質的必需品，且又尙在雜神多神教時代，是否還要提倡一神教以爲必經過的階級，其實簡單的回答實在只有『不必』二字。因爲宗教的涵義不同，實由於人類對於自然界知識的多少不同。所謂多神或一神宗教，皆是自然知識貧乏時代的產物。如果自然界的真相一旦了解，不但多神教是荒誕，就是一神教也是笑話。處在這自然界知識最昌明的二十世紀，對於多神者的解悟，只有使直接的了解自然界事物的根本原理，那裏還聖容神話的煽惑。至於民族

人類知識進化的途徑，我上面說過是偶然的，是觸發的非必然的。循予漸進的。假使是必然的，循序漸進的，那我們竟可安坐不動，若干年後，自然科學昌明，再若干年，自然生活豐富。如果如此，則歷史上不當有滅亡的民族，世界上將無銳興的文明了。人類知識的進程，既如上面所說，那嗎所謂多宗教並不必非經過一宗教不可，況中國並非多神教嗎？——有謂中國人牛馬有神，即與拜蛇拜火無異。其實不然，中國人牛王馬神的來源，實因為牛為人力作耕田，馬為人代步負重，而反遭屠殺，故設神祀之，以自減心中不安之意，仍然與上面所說慎終追遠的意思相差，不遠。

宗教沒有不信鬼神，信鬼神不一定便是宗教。因為宗教的特質是在信仰統一，信鬼神仍然可以自由選擇，所以中國人只管信鬼神，只管不發生硬性的宗教。至於這種鬼神的信仰，確是民族精神飲料貧乏的結果，並且是新道德新文藝和科學的一個大阻礙物，不成問題的應該盡量廓清。

現在將中國的將來與宗教的關係結論如下：

(一) 將來的中國人的生活形式，是應該採用世界上比較平等比較完備的組織，再參酌國民性上固有特長爲一種嶄新的建設。在這個建設中間，鬼神的迷信自然是一律廓清，就是宗教的信仰也完全消滅。

(二) 創設新宗教是不合理不可能的事，若中國將來是向合理的路上走，當然不會有新宗教的建設。

(一) 中國在改革的路上，需要的是真實，自動，平等，自由各等精神，宗教的形式及信仰，是不真實，不自動，不平等，不自由，當然不能用他爲一種改造的方法。

(二) 有益於人生的信仰些，至少要能互相了解，互相尊重，宗教的信仰重在排斥異己，與新人生的精神生活最相抵觸，將來必受淘汰，所以新中國將來是沒有宗教的信仰。

(一) 少年中國的創造，是世界上最困難而最有價值的一件事，所有身當其任的些青年些，自然免不了許多的失敗，煩悶，痛苦，在這種艱難過程所特以戰勝之者，爲道德上的修養所特以慰藉之者，乃文藝上的領畧，少年中國新少年，不應該爲艱難困苦所迫，向着神佛低首。

一句話說完中國的將來是沒有宗教。

一九二一年三月二十五日 巴黎

北京 中華照相館之特色

敝館向爲各界所信任，北京學界，尤爲推重，非宗教大同盟屢次在北京大學集會，各項照片，皆特約敝館前往拍照，敝館爲優待惠顧諸君起見，特別減價，照碼八折，並且每份三張，真白金紙燈光紙黃藍綠各紙同一價目，概不加錢，半身與全身同價，亦不加錢，如取玻璃版照碼折收半價。

敝館開，設北京廊房頭條西口外紙巷子西式大樓便是。

電話南局三千四百八十六號

請看北京最完美的

京報

邵飄君主幹專門學子十餘人分任編輯

非宗教論

京報在數年前，已成北京有名之報紙。因其新聞靈確，議論謹嚴。各國人士，皆甚注意。故東西各報，往往以專電介紹其批評。前年被安福權奸封閉，通緝主筆，監禁記者。至安福倒後而始復活。重行出版以來，自辦印刷局，擴為兩大張。內容益求完善。且不惜重資，凡遇重要問題發生，新聞以外，復有極優美之照片銅版，以引起讀者之興味。此次奉直戰事爆發各界因其新聞特別迅速真確。銷數驟增。一躍而達六千份以上。故廣告効力，非常偉大。而價格則特別從廉，以輔助社會各種事業之進步。現天津等處皆有分館。北京之發行機關，亦甚普遍。愛讀者隨處可向送報人訂購。

總發行所 琉璃廠小沙土園二十一號（電話南局二八八二）
總編輯部 地點同上（話南局三五六四）

「信教自由」是什麼

吳 虞

日前非宗教大同盟，開講演會，要我講演，我本來沒有講演稿，止記了幾條大綱，以便順着次序好說，其中回答約法信教自由一條，我今天把他寫出，因為我手內也有一技筆，所以不妨寫一寫。

我對於中國的法律，向來不信任。「法律是什麼東西？」是衆人規定的嗎？是少數幾個人規定的嗎？是全部有效力的嗎？是一二條有效力的嗎？若是少數幾個人規定的，就要拿來適用，拿來拘束多數人，那是很不合公理的。若是全部裏面，止有一二條可以節取，那是不成法律的。從前美國的法律規定，凡買有黑奴的人，黑奴若是逃走，被主人捕獲，可以自由格殺。有一黑奴，被主人虐待不堪，私行逃走至某家，求其庇護，却是黑奴的保人同警察，尋來捕他，某家的人，眼看黑奴被捕去，斷難保全，於是要求警察，釋放此黑奴，警察回說：「這是法律規定的，我不敢違犯法律。」就把黑奴捕去，由主人處死了，某家的人，頓足歎息道：我如今才明白「法律是助人爲惡的！」又如愛羅先珂前回講演說：「各國政治家和軍閥，拿鎗砲去殺人，去搶人家的錢，和拿

法律去殺人，去搶人家的錢，我們都是反對的。」今天有人問我，爲什麼不信任法律？爲什麼說法律是什麼東西？我可明白回答他：

法律是少數幾個人規定的。法律是助政治家，軍閥，資本家，爲惡的。法律是殺人，是搶人家的錢的。

至於中國的約法，更可憐了。各國人民，流血戰爭，要求憲法，都是爲的第二章「人民權利」的規定保獲。中國約法第二章「人民權利」早等於零，不過政治家和軍閥，斷章取義的，取那總統總理一二章，和少數議員取那議會一章，來隨便應用一下罷了。他們把一部約法，早已腰斬凌遲，約法的本體，約法的精神，早已拋之大海。試問沒得「人民權利」的約法，還叫約法嗎？我們不能努力改造，產出正式的眞憲法來適用，己很慙愧。却止能把政治家，和軍閥，所唾棄的「人民權利」一章中的一條，拿來擁護宗教，我覺得是無聊了！

況且我們中國約法的信教自由一條，本是隨便抄襲來的。歐洲各國，因爲經過宗教戰爭，人民不願意政府來強制人民信奉某教。或強制人民不許信奉某教，所以拿來規定在憲法裏面，

免得政府來干涉人民的信教自由。這信教自由四個字，是人民對於政府的要求，不是人民對於人民的要求。從這樣說來，人民對於人民，他有信宗教的自由，我也有非宗教的自由，彼此都不能強制，何勞別人擁護信教自由？還有我們約法規定的議會議員，都可以多額納稅被選。這種規定，更可助長資本家的惡焰。法律不適用，不合時代精神，人人都可非難的。若不許人非難，便是商鞅李斯的專制手段，法律任憑少數人製定施行，永遠不能改良了。若說是不信任約法，就要責他「先行立予修改」那嗎？非難政府的，就該要責他先行改建政府；非難軍閥的，就該要責他先行打倒軍閥；非難外國政策的，也就要責他先行把外國政策改變；如其不然，就不許他反對，就不許他說話了。這種說法，不知聽着日本寬克彥等批評日本憲法的話，又該加他們一個甚麼罪名？恐怕在中國寬克彥又成了鄧析第二了。這種學理，在我實在是不能領會的。學校教員，知識階級的人，可以自由一方面拿許多禮物去向強者獻媚，一方面責人遵守政治家，軍閥少數議員所利用的約法，去向強者見好，這真是太高明了。

上海非基督教學生同盟開會，被捕房禁止了，安徽非基督教學生同盟開會，被官僚干涉了，

約法上的「言論自由」「集會結社自由」在那裏學校教員，智識階級的人，何以不發表宣言，來擁護擁護？難道是「言論自由」「集會結社自由」不是約法上規定的嗎？抑或是強者官僚壓迫約法上規定的自由，是應該的，學校教員，智識階級的人，對於這種自由，就沒有宣言的必要嗎？怪得有人在十年九月晨報上，主張「要一新中國的人心，基督實在是很適宜的」說話。既承認基督教很適宜，那自然該反對非宗教的同盟了。我說信教自由是一件事，思想自由又是一件事，不能混為一起。要思想自由，就不該信宗教。既已信了宗教，就受上帝的範圍，那裏還有思想的自由？阿拉委大的財產沒收，韋薩留斯的死刑宣告，就是鐵證了。我要思想自由，所以我不信宗教，而且更要反對一切的宗教。

社會主義與宗教

李璜

我一下筆，就想告訴閱者許多事實，許多不能否認的事實，就是社會主義從來便與宗教立於反對地位的事實。我先把這些事實略說一說，然後再說他的原故。

蒲魯東 Proudhon 在他『秩序的創造』Creation de l'ordre 書中第十篇上說：『宗教是科學和進化的仇敵。用殘忍和仇視這兩個字，我們相信可以解釋宗教信條這個名辭。』這位先覺的社會主義者，提借勞工組織的創始者，簡直同宗教沒商量的餘地。他在本書的三十四篇又說：『宗教曾爲人類思想的原始狀態，科學的預備者，但是到現在來，只有死的機會，沒有活的方法。看見他暫時的遺囑，不該當以爲這是他普遍存在的力量，該當以爲這是永久滅亡的先機。猶太守法者里哥敦 pharisien Nicodème 對基督說，若是我老了，我可以再進我母親麼肚子，重到這世間來。但是我們該當知道十九世紀以後的文明生產，却不能夠再重新進宗教的肚裏去的。宗教的時代已經過去了。』照這幾句話，蒲魯東把他當時和以後要想建設的新宗教都否認了。他反對宗教可算是不遺餘力！

在他二十年以後，馬克斯 Karl Marx 出來，對於蒲魯東所主張的社會主義根本上有些不同意。但是他批評蒲魯東對於宗教的反對論調道：『他反對宗教和教堂，至少對於當時大有根本的益處；當時法國譚社會主義還有自誇他們具有宗教的情感，比較在十八世紀福祿特爾學派和德國十九世紀無教派之上。』這幾句話是一八六五年一月馬克斯給民主社會黨報一封信上說的，一九零八年法國人譯馬氏『哲學的困難』Miserie de la Philosophie 便把這封信載在後面二百六十四篇上。馬克斯出來主張唯物觀的社會主義，那時便不去費力同宗教爭持，這是他不能不感激蒲魯東替他先掃清了這條路。

我現在停止敘述過去人的事蹟，因為恐怕閱者誤會作者有意先捧出幾個偶像來做護身牌。并且社會主義與宗教相仇視的往事也過多，幾乎可以說凡是積極的社會主義者他便反對宗教，凡是宗教家他都反對積極的社會主義者。——這裏是就一羣的趨勢說，不是就個人的內心說。——這中間也有想把社會主義和宗教聯合起來的，但究竟有聯合的餘地否？這個問題，我們下面可以明白。抽時候又來譚譚眼前社會主義與宗教相仇視的事實，這也是不能

否認的。

俄國社會革命以後，一九一八年的秋天，列甯政府把教堂全改作俱樂部跳舞場了。是年冬天，又強迫教士們都要作工。——均見是年十月巴黎通信社稿。一九二十年十一月，法國政府要遣派一個公使到教皇那里去，這無非是法政府一種政治手段，并非是要崇尚宗教，法國人都是明白這個用意。——一大半是對於他的殖民地亞爾熱里的教義關係。——但是社會黨無論平和的，激烈的，全體反對，說是究竟長了宗教的氣焰。提出議院時，便大起爭論，費法政府許多疏通，勉強通過。但是到現在又要重提出來。社會主義與宗教，他們倆，真算是活到頭！

我們現在來尋一尋他們倆這個冤家從何處結？並且探一探這個冤家終可以解麼？

我們都知道社會主義的發生，是全靠十八世紀要求解放的哲學思潮開了覺路，到十九世紀初才慢慢發達起來。我們并且知道十八世紀的哲學是一致反對宗教的。他們要求解放，一大半是基督教義所束縛的思想的解放。他們爲甚麼有了這個要求，因爲科學上的發明，歷史上的往事，到那時候，已經能夠明明白白指示他們宇宙不是神造的，天演淘汰的公律是由人

的力量可以勝過的，個人人生來是自由平等的，是付得有創造能力的。因此，大家從前依靠神的心便冷了，依靠自己和同類的心便切了。所以自十八世紀以來，歐人本個人的力量，不斷的創造，一直到了現在，並且本這個平等自由和同類互助的道理，創造出社會主義來。社會主義的淵源既是這樣，他焉得不反對宗教。掉過來說，就是不反對宗教，又那里有社會主義的發生。所以社會主義自認與宗教不是并立的，社會主義者與宗教家是莫有商量的餘地。

他們的冤家不是爲一些外面的敷淺事實而成的，是爲上面那些根本不同的思想而起的。——固然是宗教殺人的事實狠不少，但只要他殺人的道理充足，十八世紀的哲學還是推不倒他的。

十八世紀以後，神的創造力既移到人的手中，十八世紀以後的世界便成了樂觀的世界。靠着自己的能力，同類的互助，前途一片都是光明。我們爲甚麼要向上帝求憐赦，難道我們活着在這個自由互助的社會裏，還自己沒有方法補過嗎？我們爲甚麼要退隱着向上帝去贖罪，難道我們本這自由創造的能力，天天向社會去貢獻，還不能贖我們的罪嗎？我們的前途無限，我

們只管用力。我們要求補過，贖罪，填恨，得福，我們該當極力把我們這兩手一腦貢獻在社會的改造上，去謀他的進步。我們不該當背着手，向着天，對那不識不知的上帝去說話，白白費了工夫。我們的光陰有限，我們對於社會盡力的日子不多，我們要求補過，贖罪，填恨，得福，我們該當立刻向有益人道的實際去着手。這些便是社會主義裏根本的人道觀念，這些便是社會主義積極的精神。生活我們切不可爲社會主義便只是社會黨爲防護工人利益起見，常常在同政府黨有些反對的事實便算了。要知道社會主義講根本具有超利益的性格，*Caractère desintéressé* 超實質的力量，*force morale* 他的趨勢，不僅影響於生產消費，還大大影響於精神修養。

宗教家對於社會主義這個超利益的性格，超實質的力量也是不能反對的。所以他說：『你們社會主義在主張爲公，我們宗教家還不是主張爲公？聖經上說，你放聰明些，你到最後的日子是有天堂的。你儘管替別人做些事，你的好日子在後頭。』照這樣說，宗教的宗旨是要替社會做事的。雖然沒有甚麼共產黨的宣言，勞工會的組織，但是耶穌那樣舍己爲人，刻苦救世，比之

現在新會主義者的精神，總還有過之無不及罷。（見『近代宗教思想』第三百十一篇）

宗教家這個話，是有意表明宗教就是社會主義，雖然不盡有社會主義的實施，也總有社會主義的精神。社會主義者一味的去反對宗教，豈不是有些矛盾嗎？殊不知要在行事上說，宗教和社會主義都還有些相同的地方。要在精神上說，彼此的世界都不同了。社會主義的精神全放在此世界，宗教的精神全放在天堂。社會主義不在此世界以上去造一個命令個人思想和行為的虛渺世界。他的思想和行為不是被動的閉目去聽教義或神話的支配，是他自動的在真理和實際上將這種思想解釋明白然後去實行。他不是以耶穌為榜樣，他是以真理為圭臬。他對於主義僅有批評的精神，懷疑的態度。他的靈感所覺，不是難於捉摸的神，是易於了解的道理。簡單的說，社會主義是理解的。raisonné 不是迷信的。Magique 是科學的。Scientifique 不是奇異的。Mystique

宗教家如果願意棄却天堂的懸想，耶穌的偶像，永住的信仰，特別的靈感，來完全用自己的理解，去實行社會主義，社會主義當然是不拒絕他的。如果還是坐在教堂，抱本聖經，用那悲天

懶人的態度，說那大而無當的陳話，社會主義裏實在是用不着他。不但用不着他，而且大。大。是。社。會。主。義。一。個。障。碍。：社會主義者見這貧者太貧富者太富生產消費兩不平的社會，願意極盡心力把他革了去，另換一個貧富生活較為平均的社會。但是宗教家便不這樣想，他說：『耶穌曾說生來本是爲服侍人的。又說，儘他快樂，我甯肯受苦，我終久有天堂的好日子。又說，你只要信仰上帝，你便不覺得痛苦了。』有這樣的說法，無怪歐美的資本家都信宗教，不但個人信仰，而且願意花錢傳播宗教。他們豈是怕駱駝穿針孔的話嗎？他們是怕平民不信耶穌上面的說法。

果然，現在平民不敢再相信耶穌的說法了！天堂到頭來沒有。看見，弄得來一生沒有吃飽，他們甯肯捨却天堂，他們要頓安靜的飽飯吃呀！

一九二一年三月五日法國南省茂陌利野

晨報叢書

非宗教論

第三種：杜威五大講演

定價八毛

第五種：小說第一集

定價四毛

第六種：小說第二集

印刷中

第七種：愛美的戲劇

定價六角

第八種：華盛頓會議

特價四角五分

第九種：共產主義之人間化

印刷中

第十種：一九二一世界大事論文集

以下六種現已編輯成書每月刊行一冊

第二種：中國之富源

第三種：動物界之道德

第四種：歐美各國遊記

第五種：中國社會調查

第六種：日本之社會運動

在非宗教大同盟之演說

李石會

今日開會，同人約我演說，方才得聞蔡先生張先生之演說，對於思想自由的原則與實行，已發揮盡至，無待贅言。吾所欲言者，即學術與宗教、道德與宗教兩問題。在申說之前，吾又有兩種感想：一則覺得今日之演說，頗乏興趣；二則雖無興趣，然而又有不能已於言者。

何爲而無興趣？因宗教本爲極腐舊已經過去之事，其於學術中，即等於器具中荒古原人所
用之石器。吾人生當二十世紀之時代，今日又係與同志諸君研究學問者之談話，又何須仍以
原人時代之夢囈，重爲討論？故吾於未發言之先，已自覺無謂矣。但又不能已於言者，則彼基督
教學生竟欲於此二十世紀，宣傳原人之故事，而欲其普及，故吾人雖欲無言而不能也。

請略述學術道德與宗教問題於後：

學術與宗教 當人類幼稚之時，其智識與工具發展之限度，均未足以解釋種種疑問，若恐怖，
若信仰，均不能有相當之意識，此即宗教之所由來也。逮學術進步，而恐怖信仰相隨以爲轉移，
而至於遞減。西哲恒云：『科學與宗教之進退，適成反比例。』誠篤論也。請舉例以證之：

以宇宙之現象與觀察言之。當人類幼稚之時，如歲時如何遷易，日月如何明晦，風雨如何起落，山河如何崩潰……以及種種所謂災異，如日月蝕也，地動海笑也，彗星出現也……均不能以學識與工具爲之徵驗而得底蘊，遂皆委之於神靈。殊不知算學天文地質諸學大明，則昔之不可解釋視若神異者，無不可以學術徵驗確切。實則宗教神話之謬，已不待攻而自破矣。

以理化之徵驗言之。則種種誤想，大而雷電，細而化鍊，昔以爲神權之懲罰，奇術之練丹等，於其迷謬糟粕之外，其所遺留有徵實之價值者，無非理化之理，而玄妙超物之說，皆一掃而盡之矣。

以生物學言之。則宗教家謂萬物皆出於主宰之創造，定而不易，適與真確之進化學理相反。古生物學示吾人生物演進之遺跡，解剖生理以比較而證明一切生物機體之演進，胚胎學組係學揭明萬物系統之關係，總此諸說，均足證生物之變遷與演進，皆不外環境與遺傳相爲因果，由簡單而及於繁複，無非科學之實因，要皆足以證明宗教學說之誤。

以人羣之學言之。思想變遷之所以示吾人者，則人類似經有三期：一混雜不清之宗教時代；

二煅鍊而成有條理之宗教時代，三科學實驗時代。於第一時代中人智簡單如動植各物以及水火無不視以爲神，而更加以人的形式。於第二時代中以靈魂爲依歸，有多神一神之別，而定其統系。於第三時代中以科學進步，趨重實驗，而破除妄謬之宗教，卽如孔德高倡是說，亦且以遺受之影響，而有人道教之說，終則歸於完全非宗教的學術，此人羣進化之可攷見者也。

總之人類愈進，學術愈明，宗教愈退，已如上述。反言之，則學術愈幼稚，必愈含有宗教的意味；此亦另有一種的證明，仍取前述各種學科以言之，列表式如左：

天算類 昔爲占卜星象 *Astrologie* 之屬 今爲天算科學及其應用科學之測繪等

理化類 昔爲五行鍊丹 *Alchimie* 之屬 今爲理化科學及其應用科之工藝等

生物類 昔爲巫醫仙方 *Sarcellerie* 之屬 今爲生物科學及其應用科醫農等

人羣類 昔爲神話宗教 *Religion* 之屬 今爲人羣之學及其應用科之教育等

此種演進爲東西所同有之現象，由此亦可見學術與人羣之進化相因應，反宗教所居之位，而知其爲過去時代之物無疑，其次序顯然無異於石器銅器鐵器機器之相承也。

道德與宗教。以學術之進步言，宗教實與背馳，此已多數人所能見及。但偶有疑問，則謂宗教固不容於學術進化之時，然無教何以維持人羣之道德？是亦不可不顧慮者也。

欲答此問，宜先研究道德與宗教之異同。道德云者，乃爲善爲自然之動機。至宗教之道德，乃以賞罰爲作用，適與真道德相反。人之爲善而有登天堂之希望，與其不爲惡而有地獄之恐怖，此乃鄙陋者之行爲，何道德之足云？此理至爲明淺，原無討論之價值。但誤信非宗教不足以維持道德者，乃有可以自慰，則以自然道德，代宗教道德是也。

善哉居友之倡自然道德也。其意曰：自然道德，卽爲善乃自然之動機。其說根據於生物學，蓋生物與人類之本性，不但自爲營養以利己，而且生發以成羣，此卽道德之根源，固無待於以利害誘戒之。是故自然道德，不惟對於宗教道德絕端否認，而視康德之所謂良心命令之強迫，亦欠明瞭。居氏之自然道德，皆歸束於自然動機之強力。不但其博愛之本性，可以生物之原則得確當之解釋，卽如特別性質，如人之樂於犧牲，亦不外乎人類冒險之愛力有以致之。總之，只有自然道德，已足裨益人羣而有餘，更無需乎宗教之道德，以維持之。進而言之，不惟宗教道德爲

無用，有之，適反足以縛束人羣良好動機，而阻碍自然良好之發展。由此可見道德有賴宗教維持之言之誤謬矣。

吾之所言關於學術與道德者，固諸君所知，本無反復發揮之需要；但欲實行防止宗教之傳染，且以答復彼無意識之羣衆，亦不得無一言耳。最要者仍在得實行防止之術，個人真確之觀念實爲最要。張先生方才所云，亦方法之一，吾人今之所爲，實爲彼宗教宣傳者所引起，而不得不有相當之抵抗也。吾人之意無他，並無絲毫作用，惟以二十世紀之人，不甘爲原人之行動而已。

生物死後之問題

石曾

生物之壽命長短不同，然未有不死者，已爲生物學所證明矣。雖然，生物死後，卽全消滅歟？抑更有所化歟？此亦科學與哲理中一絕大問題，不可無一言以及之。且死亦生物演進之一級，死非與生爲相反，而乃與生爲一貫；如必沙判生物與非生物爲二，近世科學已証其非，貝拿洛德謂生卽創亦卽死，以明生死之關係。由此言之，則「死後」亦生物學之重要問題矣。

生物死後，其物質之變化，有若循環。如動物之死者化爲肥料，入於植物之體中，植物既死，又化爲動體一之部，周而復始，永無窮盡；此種生物死後之現象，雖不能一一追隨，而其理固彰彰明也。

死後問題最不易答復者，魂靈不死之說是也。若以往之所謂靈魂，或因科學不明而誤解，或以愚陋之見而迷信，固皆無深論之價值。然近代頗有致力於「靈魂學」Spiritisme者，且舉事實以爲証；其所舉例証，究有何等之價值，固非吾人所敢斷定。然以今日而論，吾人既未能如試驗種種生活現象而得其確狀，則吾人宜守戴楷爾之名言：『凡事未証明爲真者，勿信以爲真。』並以作僞而發覺者，已不可勝舉，此更足以增人之疑。然則吾人何不以簡單之一語斷言其爲絕無是亦本科學之意而反言之者：『凡事未証明爲僞者，勿信以爲僞』而已。茲就時人對於「靈魂學」之致力，與吾個人之觀念，記述而思考之如下：

「靈魂學」即「隱昧學」Science occulte 此學以述說物之如何有魂靈，Esprit 與死者之魂靈如何表現於生者；此學發生於十九世紀之中葉，始於美洲之一村舍，忽發奇異之聲，衆

以爲鬼之作用，後終證明爲人作僞。然自此始，鬼 *Esprit* 與巫 *Medium* 發現於美洲者，不可勝計，而「靈魂學」遂風行無何，亦以久有之「桌旋」*Tables tournantes* 與此并爲一談。「桌旋」者，卽桌能自轉，謂爲鬼神之所爲者也。言「靈魂學」之原則者，謂「上帝 *Dieu* 爲至尊之主宰，衆生之源，力智情之所屬；上帝爲衆物衆生之總因，以無毀無盡無變爲性質，宇宙之所以運用，熱光爲「世流」*Fluide universel* 之源，皆上帝之神力；人之靈魂卽神力之一點，而成以物質與半物質之兩部分，其來源爲世流，此兩原素於未達至善之時，經若干之變化，卽「靈魂之投生」與「靈魂之脫解」*Incarnation et desincarnation*。「靈魂之投生，卽靈魂重入於生物之身，卽所謂生。「靈魂之脫解」卽離於物質，卽所謂死。惟死後靈魂，仍爲「世流」所包裹，仍霸留於地區，於是時而能假巫人以表現於萬物，以待復生。」此種學說，固盛行於美洲，然其遠源則至古，如埃及中國諸古國，皆有其片段之歷史，如「鬼書」（中國謂爲扶乩）*Psychographie* 「辭靈」*Sematologie* 皆是，又如「磁學」*Magnétisme* 卽「催眠術」*Hypnotisme* 「遙知」*Télépathie* 卽異處之事而有所感覺，此皆生理心理所有之事，靈魂學則謂之

爲鬼。磁學之種種現象，早皆視爲奇異，屢經學者之試驗，意見不一，逮千八百六十年，巴黎「腦病學院」Ecole de la salpêtrière 與各醫家終得考定「磁學」爲催眠術，其性質純係科學，其應用可供治療，而無關於魂靈鬼神之說也。

既如以上所述，魂靈學之原則之歷史與所謂鬼之性質，已可略見，而爲之結論如下：

(一)「實驗科學」Science expérimentale 與「隱昧科學」Science occulte 之性質與方法，迥不相同。實驗學其範圍不出乎「自然」Naturel 其方法不出乎實驗，事有爲試驗所「未知者」Inconnu 而無所謂「不可思議」Inconnaissable 隱昧學以「出乎自然」Sur-naturel 與「不可思議」爲性質，雖以科學名，實全無科學之根據。

(二)吾人以科學方法治生物學者，絕無承認「隱昧學」之餘地；然吾人之不承認「隱昧學」，非謂「鬼書」「靜響」「磁學」「遙知」等爲不可成爲事實，乃謂其成爲事實，必不出乎「自然」，苟其公例可見，是「未知」者爲已知，而非「不可思議」者也。昔者不知雷之爲物，電學既明而知之矣；昔者恒以疫爲魔鬼，微生物學既明而知其非矣；昔以磁學爲靈魂之現象，今明催眠術，而

知其不外乎心理之作用矣。昔以石之變化（如中國俗謂點石成金）爲神之作用，今則類電母之作用，知爲理化之力矣；人言人貌本未可以遠隔而傳，今「電話」Telephone 與「電線照像」Photographie électrique 可以傳矣；若夫「鬼書」「靜響」「遙知」以及種種今所視如不可議思者，苟非僞作，又何不可化未知爲已知，然必不出乎自然，不爽於實驗，而非今之觀念中之鬼也。總之，生物死後，若有可考，（無論其爲他物之作用而誤認爲鬼，或鬼者仍有餘力，或生者心理之作用，）必屬於生物學或心理學或某某學，而不屬乎不可思議之「隱昧學」。此由以往科學所得之結果可得而推之者也。

（二）賴心理學與催眠術以及其他諸科之發明，可以解惑正誤，此另一問題，非本編之所當詳述。然其與生物學亦有間接重要之關係，就消極者言之，此諸科既是消滅惑誤，所裨於生物學者亦已不少；就積極言之，若此諸科得而推廣，發見新知，生物學之範圍亦隨而增進。且催眠術之確立，亦成於醫家與生物學家之手足徵各科之互相提攜，事有分工，而理爲一貫。總之，此諸科者，以狹義之範圍論，雖殊於生物，以性質論，不外乎科學。故新起發見愈多，科學愈明，生物

學亦愈明，必非如持有鬼論者之設想，能以隱昧之理，破實驗之學也。

宗教問題演說辭

石會

今承少年中國學會諸先生約我演說『宗教問題』，我本不應來此發言，然而又不能不來發言，其中各有兩個理由。我不應演說之理由：第一是身體之關係，現正在養病時間，演說一事，本不能作；第二是分工之關係，近年所致力者，多半在奔走組織，於理論頗為荒疏。況且關於這類理論，早經說過，原無重複申明之需要。然而又有兩個理由，使我不能不來發言：第一是中國人對於宗教往往不加分析，便輕輕承受，這種弊病很大，我極欲把他揭明；第二是傳佈宗教者以種種手段顛倒是非，國人往往為其利用，以致宗教潮流輸入中國，有『一日千里』之勢，這個不可不明告被宗教利用之人，因為有這些不可不說之理由，就將不應說之理由為有條件的取消。所謂條件：一則今日所說學理的話極求簡要，不為返復發揮，此非一個演說，只是一種談話；二則既是一種談話，便不拘演說體裁，所以將各事拉雜說出，還望在座諸君見諒。

就分析宗教說來，由各方面觀察，可以斷定沒有應當崇拜宗教之理由。我們先要問究竟何

爲宗教是科學呢？是藝術呢？是道德呢？還是一種不可思議之事呢？自有近代學術之進步，『不可思議』這四字，似已不能存在。只有『未知』或『不知』，『沒有』，『不可知』了。總而言之，無分大小，全是『屬於物的』*Natural*，沒有『超於物的』*Supernatural*，現就以上幾個問題作一簡單說明。

(甲)物與超物 *Natural* or *supernatural* 一宗教中之『上帝』是一種超物，與尋常之物相異，卽一種靈異爲人所不能知者。這種超物既不能用一種方法證明，因而便不能承認。至若以近代學理附會宗教，謂『上帝』是物力 *Energy* 是以太 *ether* 或甲乙丙丁……等，這不外乎一種遁辭。就是將來發見有一種或幾種現在尙未證明之物，就是有不能爲現在科學所包容之現象，這亦不是超物，不過是物之種類與研究物類之科學又延長就是了。早先不知有電，不知何爲電學，都可把他看作『不可思議』，看作『超物』。總而言之，凡真實之物，皆不能逃出試驗與證明之範圍，不就此範圍者，全不是真實之物。由此可以說宗教與超物是沒有價值的了。至於所謂宗教靈異等類所發生之效力，如心理作用等等，那還是生物的一部分，不出心理學物學

範圍之外，用不著說到超物界。

(乙)學術——(哲學——科學——藝術) Philosophie, science et art 算學理化博物心理社會諸科，皆是科學，合科學貫徹以一種最深遠之理就是哲學。這兩種不能過於分開，但是科學與哲學皆不外觀察推求，是客觀的，不是主觀的，全與宗教不同，就是由心理社會等學，說到宗教，不過是研究之態度，不是崇拜之性質。

至於說到藝術，早先與科學不分，後來才分得明晰。每一種科學必有一種相應之藝術，如算學有測量，理化有工藝，生物有農醫，社會有政治，教育等類。由此看來，宗教就是應用社會學之一種。

學術進化由渾含到明晰，由誤謬到正確，這是一定的途徑。故凡今日有一種較精之學術，早先必有一種荒粗之學術，如天算之前有占星，理工之前有鍊丹，醫藥之前有巫醫，羣治之前有種種不改良的制度，宗教亦是其中之一種。現在到了學術日進於改良的時代，當然宗教亦要同占星鍊丹巫醫等類同歸於盡。這是無可逃之事了。

(內)道德 *La morale* 一舊學中之道德，亦似是一種不可思議的，似是一種超物，其實道德還是屬於物的。說到純理方面，就是生物的現象，心理的功能；說到致用方面，亦是一種與社會學相關照的藝術，本來不必提出來說。但是人常以為推倒宗教，就連道德亦取消了。沒有宗教與道德，就失了人之良善的動作，這是大大不然。

法國哲學家居友 *Guyau* 發揮這個道理最精。他說宗教的道德，或康德嚴命的道德，都是多餘，惟有自然的道德就足用了。他說道德就是物的好生之性，就是生物強力之動機。那『殺身成仁』亦不過是生物所有一種勇氣，既無所用於強迫，亦無所用於賞罰。這道理與舊道德完全相反，可以證明舊學中之禮教，全可代以自然道德，用不著因為推倒宗教大生恐懼。

在學術不發達不明時，宗教差不多就算作唯一的文化制度。他於科學藝術道德均包羅了幾分，自然鬚髯是人類不可須臾離之事業。到了近代科學發明，當然經牛端勞百宿陸謨克達爾文等以宇宙論進化論把宗教的造世造物諸說，完全打倒，宗教在科學界已經失敗。有了孔德斯賓塞及新孔德派等，把科學的哲學系統弄得很清楚，不容宗教有影涉之餘地。自居友

等新道德成立，又爲宗教在精神界最後之失時。換言之，宗教早先種種精采，至今均已失敗無餘，萬無再有宗教完全存立之理。所以宗教不肯讓步之舊派，早已不能自圓其說。其新派則日讓步，順學術之潮流以進，必至完全自行取銷而後已。

當今二十世紀，神權之說既衰，承襲於神權之君權亦倒，若仍欲假神權之威信維繫人心，亦未免太不知自量了！

現以大勢所趨，宗教已陷於不可保存之境界，如上所云。學者對於宗教固不妨以好古攷古之觀念，而寶貴之研究之，亦固不遜於物質界抉地所得之珍物，奉設於博物館。若竟欲以原人之石器，而代我今世之利器，其愚誠不可及。今又有一類宗教中人，既不能珍貴宗教如古物，又昧於古物以代新器之不可能，而謬以近代之習俗，裝飾原有之宗教，而成爲一種通俗社會，以迎合世人心理，此真無異於奸商俗客，以仿造鄙陋之器物而交易自得，此誠亦可笑之事。殊不知今之中國，特歡迎此類之既非古董，又非新造之偽器，而所謂宗教家、科學家、政治家、教育家等，多有墜其術中，這算得可笑中而又可笑之事了！

現在請舉我個人或朋友所遇見幾段笑話，說給諸君聽聽。同時作爲一種描寫的小注。有一次某教會請蔡子民先生演說，蔡先生向來最長於容納，無論何方不予拒絕，遂即到會演說，以思想自由的眼光立論。某會遂附會其詞，謂蔡先生鼓吹信教自由……後經蔡先生辯正，登於某報。

有一次汪精衛先生在廈門亦被某教會約去演說，汪先生亦說自由思想的道理。演說後翻譯者以福建語譯解，一反汪先生之原意。幸其能解閩語，立即更正，聽者大譁。

我個人有一次在廣東，某教會託友人請我演說，我直告不信宗教，既不願曲詞奉承，亦不便到教會中反對宗教，遂謝之。次日教會又託友人仍勸我前去演說，並指定以生物學爲演題，我允其請。次日又託友人告我請我演說生物學，惟不可涉及宗教問題。言生物學如進化與種源等等，焉能不言及宗教問題？演說還要失去言論自由，我就不肯去演說了。教會中人固知吾輩爲反對宗教者，故意拉去作一種影涉的廣告。言外就說某某反對宗教者，亦與我們攜手，以表示教會派之統一。宗教若須用這類手段去發達他，亦沒有可

以崇拜的價值了。這不過其中一端，其他種種手段，仍不可勝數。我記的與王儒堂先生常辯論宗教問題，如以上所說等類的話，他對我說：『你雖說是反對宗教，你其實正是個宗教家。』這誠是一個宗教外交家的話了！

教會在中國又有一個慣用的手段，有人說笑話，可以叫他作『美人計』。教會所立的女學校頗多，以西洋人的學識能力，成績自然尚好。中國有知識的志士青年，往往在女教徒中求得佳偶，於是女教徒在家庭中社會中就成了一種極有力的傳佈人。這種特殊勢力，亦是研究宗教問題諸君狠應當注意的。

以上我所說幾段笑話，固然毫無學理的價值，本不應作為演說材料，但是我曾經說過這不過是一段談話，所以不拘體裁，況且細想起來，這些瑣碎的事實雖無學理可言，但間接亦有很大關係。譬如理化學家之試驗，不但專言學理，如其所用之器具與很微末之一物，往往與極高深之學理，有絕大關係，並成為求得真理之一個條件——如一器一物不良，試驗結果便可相反——所以微末小事，亦不宜忽略的。

說到條件問題，中國向來很少正式宗教的羈絆，儒道釋等均近於哲理——乃一研究宗教問題最好之環境。不幸近年各種教會在國內異常澎漲，且加以種種手段，深足使人入於迷途。故吾人以爲欲研究真實之學，不爲宗教所左右，當以法蘭西之地爲最宜。以歷史言之，法蘭西本爲宗教古國，今教育已與宗教脫離，其中必有很多良好之經歷，以示吾人，此其一；以環境言之，現在法國除少數宗教學校，其他皆所謂『常民教育』，無宗教之束縛，此爲世界各國之所無，此其二。少年中國學會會員在法諸君以『常民教育』爲旨歸，固乃持之有故，今日之演說會亦即以法蘭西式之『常民教育』與『宗教教育』宣戰所醞釀而成，故當於此亦略及一言。在今次討論會後，無論『少年中國學會』仍用『常民教育』之旨，或兼容『宗教教育』，此非吾局外人所當置詞，但宗教教育與非宗教教育，於少年中國學會中有明白之表示，這已可謂中國學術團體之一新紀元了。

宗教與新學術

石 曾

中國與世界交通以來，西學東漸，實人類史中之一大事。今日國內凡百問題，不分微著，無不

與泰西有密切之關係。國人之遇此潮流，始而疑之，甚則拒之，瞬息間一變仇視之態度，起而歡迎之；於是震震然共相號召於國內曰：新學新學。雖然，所謂新學者，其義意何在？是凡新自海外輸入之學術皆新學乎？抑海外之學術亦自有新舊在也。由前之說，新學者即西學也。由後之說，則以其時代觀念以為進化程度之標準。此二者孰是孰非？孰取孰遺？此亦國人所宜明察者也。法哲孔德有云：學術之進化分為三個時代，一曰宗教時代，二曰玄學時代，三曰科學時代。此等精神之進化，亦如以物質之進化以定人羣之程度；如石器時代、銅器時代、鐵器時代之類。精神物質之區域雖有不同，然進化之軌徑不外乎由荒粗以至於精純，由誤謬以至於真切；以此為舊與新之定義，而為文化之區分，乃可見宗教為人羣舊代之制度，不得其以晚近輸自西方而視為新學。蓋如西方之石器，不以運載於東亞，而能以代鋼鐵精製也。此意極其簡單，固無待乎申述。然今以某某宗教為西方之產物，遂以「新學」混為一談者，比比皆是。於是宗教與新學術之異點，與夫二者之不能相容，似亦有一言之必要矣。

宗教之為物，非單純的，乃複雜的，其中所含之原素，如科學也，藝術也，道德也，羣治也，各有其

一二。反言之，古老之科學之藝術之道德之羣治亦未有不帶宗教之色彩者。逮人類進化，學術日精，逐漸脫離宗教而獨立。近代之學術與當日之宗教，遂不僅有歷史之研革，而更大異其方法。宗教之原則爲何？曰盲從而已。至近代之哲理，則以徵實爲要義。如戴格爾之言學以懷疑爲始，以明證爲終，大反宗教之旨。逮孔德斯賓塞以實驗哲學統系哲學明定科學之系統；此可視爲新學成立之時，而宗教傾覆之日也。

據孔德與新孔德派之說，古代之學術，代之以新學術，可撮列學術表如左：

古代之學術

新科學

新藝術（應用之學）

占星

天算

測繪

鍊丹

理化

工藝

巫醫

生物學

醫學

宗教之類

社會學

新道德之類

不惟實驗哲學統係哲學，予宗教以絕大之打擊，各種之學科學新學藝術，幾無一不有掃除

神秘之特長，而生物學道德學尤爲宗教與非宗教兩派之爭點。

本於宗教之說，生物爲上帝所創造；本於科學之原理，則生物爲理化物力所構成。古生物學解剖學生理學皆示吾人以生物演進之程度，由簡單而及繁複；由微薄之質體，演進而至於人。逮陸謨克達爾文進化之學說大定，宗教妄誕之說自然破壞。此爲近年學術史中之一大事，蓋人所能言之，無待申論。惟以今日號稱吸收世界新學術之中國，於最大書館有名之博物學教科書中，仍以宗教之談爲結論，此則又可徵『宗教與新學術』問題尙有說明之需要也。

至道德問題，尤爲複雜，亦更與宗教有密切之關係，難立明切之判斷，而宗教益足以爲苟延之護符。如康德之嚴令道德，其仍爲玄學時代之產物，因不足以解決道德問題；卽英國之功利道德說，亦未免過重物質；尼采之非道德說，亦未免有背人道；二者雖皆足以破宗教之空虛，而不能予吾人以圓滿之解釋。於是宗教亦卽邀此幾希之倖而苟存也。逮法哲居友，闡明『自然道德』與『無宗教之將來』於是宗教有岌岌不可終日之勢，居氏以萬物好生之性，明人衆樂善之源，無所用乎威權以維持之也。

以上所舉固不足以盡宗教與學術之問題，然即此已可見二者之相左，而孰爲較近於真實，且此宗教與新學互爲消長之趨勢，世界已有定評，無待詳論。今吾人所宜注意者，則當使東亞大陸之人，瞭然於是非之途，勿誤認新輸入之古物以爲新物而已。

今於『海外新聲』發刊之始，卽有宗教之討論，同時『少年中國學會』亦開會研究宗教問題，均舉此義以告。願熱心研究者，一本科學之精神，而吐進化之光華也。

北京

新知書社廣告

本社爲北京大學及北京教育界同人所組織，以編印教科書及各種有價值之圖書雜誌爲主要營業；以承印各種書籍由歐美日本販運書籍，經售國內有價值之圖書雜誌，代售教育用品爲附屬營業。總發行所，編譯所，印刷所，設在北京東城弓弦胡同六號，另在南池子大街設立分發行所，專售門市，一切佈置均頗完備。并聘定國內專門學者數十人擔任編輯。開幕一年，頗稱發達。凡關於批發印刷編輯事務，請向弓弦胡同本社接洽（電話東局三四二五），零售書籍文具請向南池子分發行所接洽，本社志在發揚學術，傳播文化，一切售價均極低廉，倘承各界賜顧，定當無任歡迎。

北京新知書社謹啟

宗教與自由平等博愛

李守常

常聽人說，某派宗教，頗含有自由平等博愛的精神。這等觀察，適與我的觀察相反。

先說宗教與自由。

宗教是以信仰的形式示命人類行爲的社會運動。宗教的信仰，就是神的絕對的體認，故宗教必信仰神。既信仰神，那麼心靈上必受神定的天經地義的束縛，斷無思想自由存在的餘地。蓋人類不容異己的意念，實從根性而發生；至於所重視的事物，其不容異己的意念更甚。所以篤信的教士，無論他屬何宗派，惡異喜同的感情，幾乎都是一樣。歐洲宗教改革的發端，實因反抗羅馬公教的壓制而起；但其黨同伐異的情形，新宗與舊宗相差無幾。後來門戶紛爭的結果，只有分立，沒有全勝；於是弱小宗派，乃揭崇信自由的旗幟以求自存。這樣看來，真正的思想自由，在宗教影響之下，斷乎不能存在。必到人人都從真實的知識，揭破宗教的迷蔽，看宗教爲無足輕重的時候，纔有思想自由之可言。我們的非宗教運動，就是要申明這個道理，使人們知道宗教實足爲思想自由的障蔽；要想依自己心靈的活動求得真知而確信，非先從脫離宗教的

範圍作起不可。那麼我們非宗教者，實在是爲擁護人人的思想自由，不是爲干涉他人的思想自由。

次說宗教與平等

宗教的本質，就是不平等的關係的表現。原來宗教的成立，多是由於消極的條件：（一）強力的缺陷。原人的生活，處處受自然力的支配，而不能支配自然；故常感自然力的偉大，而覺自己的力量之缺乏。起先看見雷霆，地震，火山，洪水，暴風，天變，地異，日蝕，月蝕，猛獸，毒蛇，等自然界的變態而發生恐怖；後來對於自然界的常態，亦生敬畏。這時有能對於這些變象有幾分先知豫見者，或自稱能有幾分先知預見者，或能對於這些變象有幾分抵抗力者，又或在這變異時境中能泰然自若而有幾分應付變異的成功者，便對於一般民衆成爲有平等關係的優者強者，而得一般劣者弱者的敬仰。這是原始宗教起源之一。（二）身體的缺陷。人體的健康，常生變動，有時忽罹疾病。原人不知罹病的原由，輒歸於神的降災。這時有能對於病苦之將至爲豫告者，或於救濟病苦有幾分的成功者，便對於一般人民成爲有平等關係的優者強者，而得一般劣

者弱者的敬畏。古者巫醫並稱，爲今宗教與醫尙有密的關係，便是明證。這是原始宗教起原之二。(三)生命的缺陷。人生的修短無常，病痛之極，乃至於死。原人對死，亦生恐怖，而常憂懼。故有能豫告其死者，或對於死與一種慰安者——如死後生活的保障亦是一種對於死的安慰——便對於一般人民成爲不平等關係的優者強者，而得一般劣者弱者所敬畏。故宗教必談死後，必說來者。這是原始宗教起原之三。(四)品性的缺陷。罪惡的自覺，自原人時代亦既存在；惟關於簡單明了的事爲然，特別是關於性的關係尤爲原人所重視。此時有能功之爲罪惡的改悛者，有稱爲有能赦免罪惡的全權者，便對於一般人民成爲優者強者，而爲一般劣者弱者所敬畏。宗教家至今猶重獨身生活，卽原於此；而懺悔一端，猶爲今之宗教所注重，亦以此故。這是原始宗教起原之四。(五)運命的缺陷。人之處世禍福無端。原人於此往往疑有主宰，操人運命而能與禍福者。此時有能豫告禍至者，或能爲禱告以免禍祈福者，均成爲優者，而爲一般人所敬畏。故宗教不能離於禍福觀，而祈禱至今猶爲宗教上的一種儀式，亦以此故。這是原始宗教起原之五。就是祖先崇拜的起原，雖由於「與自己有密切關係」的積極的條件；但其生前實

爲家庭的長上，而於教養及其他生活上爲優者。由此類推，偉人崇拜，英雄崇拜，國君崇拜，都現出優劣不平等的關係。這樣看來，宗教本質全係不平等關係的表現，而欲依此以實現平等的理想，恐怕很難了！

再次說宗教與博愛。

宗教的教義，多有以神爲介而闡導博愛的精神的。但我很懷疑沒有自由平等作基礎的博愛，其能達到博愛的目的麼？即如基督教義中所含的無抵抗主義，如『人批我左頰，我更以右頰承之。』『人奪我外衣，我更以內衣與之。』『貧賤的人有福了。』『富者之人天國，難於駱駝之度針孔。』等語，其結果是不是容許資產階級在現世享盡他們僭越的掠奪的幸福，而以空幻奇妙的天國慰安無產階級在現世所受的剝削與苦痛？是不是暗示無產階級以安分守己的命示，使之不必與資產階級爭抗？是不是以此欺騙無產階級而正足爲資產階級所利用？資產階級是不是聽到這等福音便拋棄他們現世的幸福而預備入天國？這是大大的疑問。

非宗教大同盟

汪精衛

我們對於宗教，本來應該有兩種態度。一是研究的態度，不論佛教、回教、耶穌教，一切教，都要將他的經義和他的歷史，細細研究一番；他於人類思想和行爲，有什麼影響，更要細細研究。一是尊重他人的信仰的態度，例如請回教人吃飯，不要請他吃豬肉，請天主教人吃飯，逢星期五，不要請他吃各種肉食，祇可請他吃魚或雞子，請基督教人吃飯，不可撒鹽在桌上，不可連主客共祇十三人。

除了這兩種態度之外，還有一種不得已的態度，就是抵抗的態度。因爲所謂『尊重』是彼此相互的，我尊重他，他也許尊重我，他如果不尊重我，時時的來做無理的侵襲，我就不得不抵抗。

非宗教大同盟，就是這種抵抗的精神發生出來的。

宗教的侵襲，我一時也說不了許多，我只說一兩件於學生最有關係的，於學生最是切膚之痛的。

第一教會學堂引誘學生入教，純是利用他的恐怖心，拿一個實例來說，我初次赴法國的時候，和一個親戚的童子同船，那童子纔八九歲，在天主教學堂住了兩年，我見他每臨睡的時候，換了睡衣，便跪在牀前，口中念念有詞，又將頸練上繫著的十字架舉起來，接一個吻，方纔上牀睡下。我問他『做什麼呢？』他說『學堂裏的先生告訴我，凡人睡著的時候，往往有魔鬼來吸魂，如果臨睡時，求上帝保護，魔鬼便近不得了。』我聽了，心中自然不平，只是一時未敢便去搖撼他的信仰，只冷冷的說『我臨睡時沒有求上帝保護，爲什麼魔鬼不來吸我的魂呢？』隔了些時，他臨睡便不跪了，又隔了些時，他胸前的十字架也不見了，不知掉在操場上，或是掉在茅坑裏，我也沒有去查問。這個童子，如今現在，隨時可以來做我的證人。試問對於無知無識的童子，用這樣卑劣的手段，應該不應該？這童子幸而早些脫離苦海，若是別個，如此這般沈淪下去，所謂少成若天性，習慣成自然，到了長大的時候，雖然懂得真理，對於迷信有些懷疑，但是他的環境，逼得他轉身不得，他的師長和他的朋友，時時的說『不可背叛』『不可中道猶豫』，信誓在耳，感情在面，便也只得默默無言的過

這一世了。宗教好不好，且不用說，我只問用恐嚇、欺騙、包圍、羈絆、種種方法，來使人入教，道理上可以允許麼？教育原理容得下這樣行爲麼？

第二，教會學堂所歛的，有大部分是不信教人的錢，所容的，有小部分是不信教的學生。他卻時時刻刻強迫或引誘不信教的去信教。每日按時按刻的祈禱，不信教的學生同信教的一樣，不然便罰。星期日的禮拜，不信教的學生，同信教的一樣，不然便罰。罰的方法，有的是挨餓，有的是托鎗站立，種種虐待，令人髮指，有許多人看不過，說『與其這樣，不如教會學堂不收容不信教的學生，還較合理論些』。哼！他如果不收容不信教的學生，怎的去製造新教徒呢？況且他的錢，多是向不信教的人身上歛來的，他怎樣說不收容不信教的學生呢？要了不信教人的錢，去強迫或引誘人信教，真是燥脾，我親愛尊敬的學生呵，我如何敢對你說褻瀆的話，只是我氣不過，只得一發的說出來，他們口裏說廢婢廢娼，是不是因爲人的身體自由，不可驅迫，然則他們天天驅迫你，不但驅迫你的身體，並且驅迫你的精神，又是怎麼說？宗教好不好，且不用說，我只問對着人口裏說，信教不信教沒要緊，等人進了門，

便把門關上，非信教不可，是甚麼舉動？是甚麼意思？道理上可以允許麼？教育原理容得下這樣行爲麼？

以上兩者，皆是教育界一種不平不安的現象，非宗教大同盟諸君呵！努力！努力！怎麼樣抵抗纔好。

我何嘗有心要挑撥宗教的惡感？況且我的朋友，和我的同事，有些是信教的，都時彼此互相尊重，更何嘗有些微的惡感？只是我如今傷心蒿目，不能因有所顧忌，便咽著不說。我對於教會教育，實實在在十二分看不過，而且是在廣州細密調查之後，實實在在十二分看不過，不知你們怎麼樣求你們恕我罷。

社會教育應注意的問題

精衛

昨日在第一公園圍牆上，看見一張布告，那布告上的話，使人看見了，未免心中發煩，因抄了出來，給大家看看。

奉勸世人要早的信耶穌禮拜天，公真神係人至善根本係永生天國路拜天，公真

神係神的仔女永享天堂極樂世界不信耶穌係逆天命拜假神坭雕木塑紙寫石
繫信假僞從魔鬼行惡做魔鬼奴隸係永死必落地獄受苦奉勸世人想太平得和
平幸福要衆人信耶穌順天行道耶穌係真命天子做天下萬國太平皇帝信耶穌
國至當強文明好世界官清民樂中國人信耶穌天下萬國可定太平天公真神係
造天造地造日月星風雲雷雨造山川河海五穀百果化生萬物養人神愛人如仔
女救惡人出死入生信耶穌係超凡入聖耶穌係天公真神分身臨世道成人現身
說法做成救世功夫信耶穌免沈淪在天審判陰陽神定人生死禍福古今後世人
善惡報應耶穌在天下萬國爲皇耶穌係萬國人救主耶穌神道源出於天福如東
海壽比南山君子憂道不憂貧有道則生無道則死擇其善者從之不善者改之識
時務爲賢能知進退是英雄順天命就生逆天命就死順天者昌逆天者亡國家興
亡在人民道德耶穌係真神能保佑天下萬國人民享太平幸福無盜賊好世界人
生在世不爲善如入寶山空手歸

我等少時，讀韓昌黎諫迎佛骨表與孟尚書書，覺得他那一種筋粗面赤眼睜氣急的神情，有些難看。所以對於佛教耶教回教等等，都以為不妨用研究的態度和批評的態度，也不沒他的好處，也不諱他的短處。對於佛教耶教回教等等信徒，一方面尊重我自己的信仰自由，一方面也尊重他的信仰自由。

只是這個佈道布告，卻有令人難堪的所在，請說明如左。

第一，他說信耶穌的，永享天堂極樂世界，不信耶穌的，永死必落地獄受苦。這種狹隘酷烈的態度，比起佛說『我不入地獄誰入地獄』實在愧死。本來常常聽見人說，佛教入中國，和中國社會沒有什麼衝突，何以耶教入中國，卻激起大亂，直到現在還是討人嫌惡？這裏頭雖有種種原因，然最大原因，便是佛教廣大，耶教狹隘。佛教因為廣大，所以頭頭是道，耶教因為狹隘，所以見了不同教的人，便要拿他落地獄受苦。佛教入中國，大佛寺觀音廟，與城皇廟土地祠不妨並存，耶教入中國，見人家祀祖宗祭先師，也要拿他落地獄受苦。這種殘忍狠毒的思想，在禮拜堂中，養育成熟，所以見了同教的人，便認是天堂中的好友，見了不

同教的人，便認做地獄中的囚虜。這種思想流動充滿，所以有什麼十字軍，將歐亞兩洲殺成血海，所以有新舊教之戰，殺得歐洲演出人食人的慘劇，所以對於猶太人，不以虐殺爲非，所以對於認爲殖民地的人民，不以牛馬畜之爲過意不去。如今歐洲民族自己也有些覺悟了，信仰自由，國國都載在憲法，卻還有一班夜叉跑來中國，要將我等拿住發落地獄受苦。嗚呼。

第二，他說耶穌是真命天子，做天下萬國太平皇帝。這些話虧他說得出，竟是保皇黨復辟黨一流人物，民主國內容他們不得。

第三，他說天公真神係造天造地造日月星風雲雷雨造山川河海五穀百果化生萬物。這些話狠可證明耶教是進化學的仇敵，是一切科學的仇敵。

以上三種，仔細想來，實在於社會教育，大有妨碍。比起專醫癩瘋的廣告，還利害得多。近來各處佈道的聲浪，攪得廣州市的空氣，也混濁了，我在第一公園圍牆上，見了這樣的布告已不止兩三張，別處可知。不能不替我們沒有入耶教的人，捏一把汗。

我的朋友和同事，也有入耶教的，他如果問我，你爲什麼做這篇文章，我便答道，他爲什麼做這篇布告？

北 光
報

本報原名華文日報改組以來易名光報爲私人同志所組織與一切黨派個人概無關係所載消息極爲敏確議論極爲謹嚴關於非宗教論文與消息如近世界非宗教大家肖像略傳各種演說詞披露甚多本報每日兩大張本京每月六角各省每月九角香港暹羅歐美各國每月一元二角三個月九六折半年九四折全年九折郵票代價九五折社址北京東城甘雨胡同路北十六號總發行所北京後孫公園二號分售處各派報所

耶穌是什麼東西

朱執信

耶穌是怎樣的一個東西？這句話不能一概答復，先要把他分疏一下子。

(一) 歷史的耶穌

歷史的耶穌，是由現在所傳的聖經以外，可信的紀載，和想定得來的事實裏頭表現出來的耶穌。這個耶穌不過是一個私生子，反抗當時的祭司，被人拿去殺了的一個人。屬性很簡單，人格也不一定是卓越的。如果單是一個耶穌死了，恐怕還比不上宋子賢，唐賽兒，徐鴻儒，團匪的太師兄，湖北的九龍大王。左右不過是三十幾歲一個少年，哄動幾個人，在村鄉裏烏亂一場罷了。所以如果單講歷史的耶穌，我們用不着多費氣力。

聖經裏頭的清淨受胎，是第一個人是相信的東西，所有非耶教的書簡，都在那裏證明基督是私生子。按他聖經所講：耶穌是由一個女孩子，許配了人，還沒有嫁，就懷起天胎，生出來的。因為有天使告訴那女子的丈夫，所以娶了回來的時候，早已大肚皮了，他還不敢責備他，然而照海凱爾『宇宙之謎』所引證，就明明是羅馬當時的一個軍官，跑到猶太愛上了耶穌母親。

瑪利同他如此如此，這般那般，肚子就大起來了。（如此的記載很多，這『宇宙之謎』是馬君武博士已經譯出不久要出版的，所以我引他）想像那個時候的猶太，就差不多是現在的廣東，羅馬的軍官，就差不多新濟軍舊濟軍的連排長。他要你被征服地的女人多生幾個外江仔，你這末婚夫，那裏敢說一句話。就算養了下來，萬一驚風鎖喉，三朝雨日死了，還要防着外江人來娶兒子呢。所以耶穌的父親，就把耶穌保護養成，是一件很在情理中的事。（馬可傳那撒列人叫耶穌做瑪利的兒子很有意思）

耶穌養大以後，他在本地不能得人信服，所以就到別的地方來走江湖。他這受洗於高僧約翰，同受誘惑的傳說，大概是他遊方的靠山，衣食飯盃。那個時候，猶太經在羅馬的征服底下，那些祭司就幫助羅馬官吏和他狼狽爲奸，來保他的衣食，所以人民自然不滿足的。耶穌就投着人民的意思，去倡反對，所以耶穌當時所說，是反抗權力的教理，是無可疑的。至於怎麼樣說法，是不可考了。

耶穌的弟子十二個，差不多是一對一對來的，這個也是人最難相信的記載。據幸德秋水

的議論（基督抹殺論）就說，向來所有宗教教祖，大概都有十二大弟子的，這是相傳的衣鉢。因爲想上應天的十二宮。（十二宮小亞細亞那邊自古有的）所以教祖不能沒有十二個大弟子。我想就是中國的無稽小說，也有這麼一個習慣，試看封神傳的十二大弟子，一下子湊不來，就要連佛教的普賢文殊都借來充數，總非湊殼十二人不可。想來這同一天分做十二個時辰之類，都是自然模倣來的。耶穌當時，決不是沒有門徒，但是這十二使徒就完全是一個擬制無疑的。

耶穌已經跑到耶路撒冷，同祭司公然作對，自然會被人陷害，弄到死刑，這是當然的順序。耶穌並不是秘密行動，自然手到拿來，征服者對於被征服者裏頭，有意反抗的人殺幾個，真是平常的事。就是冤枉，就是對人民的反對，也不放在心裏，至於講猶太賣耶穌的話，大概也是假設，因爲向來傳說英雄的失敗，沒有不歸罪于內間的，試看中國的小說，千篇一律，都是如此。就是三點會唱戲，也有斬七一齣。因爲在秘密結社，最怕內奸，所以造出這種謠言，就是託往事來警戒將來的意思。基督教的猶太賣基督，也是如此。

耶穌死在十字架上頭，相傳皆是古代常有的刑具，幸德秋水却說是生殖器崇拜的結果，他所舉的例很多，結論就是大概原始民族沒有不崇拜生殖器的，十字架就是男性生殖器的變形，但是這個推定，還不能作爲十分真確。然而確與不確，都沒有緊要，橫豎歷史的耶穌，在宗教家已經不相信的。

從上頭所講，可以曉得耶穌自身沒有多大的力量。

(二) 聖經中的耶穌

基督教新約中，所謂最可靠者，就是人說觀福音書：馬太，馬可，路加，三種。這三種福音書，據贊成宗教一邊的人說，就是紀元一百年以內編的，照反對的說，就是紀元二百年光景纔有的。但是無論那一個時代，有這福音書，總和現在不同。何以呢？因爲古代的福音書，只有抄本，不完全的；那些僧侶，占住一個教堂，就隨意可以增刪經典。所以當時每有一件事要做，僧侶總有一條聖經，可以做護符；却是這一個寺院出來的，那個寺院就不承認。等到熱心的皇帝，看不過眼了，就召集各院的僧侶，開一個會議，把所有的聖經一部一部，一條一條，用多數法來定他。

的真偽，這已經是可笑極的了。却是這種會議，正是僧侶賺錢的機會。爲什麼呢？當時成爲問題的聖經，一定是和某某富貴人家有利害關係的；所以也有人想某條通過，也有想某條不通過的，就用錢來買票了。現在責備議員賣票，他們一定說歐美有前例。如果責備這前例，他們飲水思源，也一定會感激當時議決聖經的僧侶，替他開這錢路。那當時買票的結果，自然成功的得意，失敗的不平，沒有通電督軍，也有嘴可以相罵；沒有墨匣打人，也有拳頭可以奉敬。所以聖經的會議，大抵都是鬧到不得開交，然後皇帝派兵，吆喝著趕散了完事。那所議決的，就遵行了，過得幾年，別派有了好機會，又可以再開會，再賣，再打，再解散，四五世紀的時候，這事是很平常的。

我們讀中國歷史，看見漢朝的人講讖緯，個個都曉得做假的；却是一面自己做假，一面信所見是真，都覺得這個心理，最難解的。後來看了歐洲的聖經前例，就覺得無獨有偶，如果曉得讖緯是完全不可信的，就可以曉得這種福音書的價值。但是我們不能說他假造，就不理他；因爲能殼在社會上生影響的，不是歷史的耶穌，却是聖經上的耶穌。

聖經上的耶穌，是講平等的，觀博愛的，有許多愛人如己，索袴與衣的話頭，並且這山上垂

訓的幾條，確是很有價值的。但是當時的基都教會，實在是目私自利的，褊狹善怒的，復讎的，把基督教的真正好處都滅失了。（上頭所講的好處，也是自古相傳的訓戒，與基督教無關）所以他只管扳着臉孔講道德，他的排他狂謬的性質，不知不覺，就流露出來。舉他兩個例來講：一個是馬太傳廿五節裏頭的比喻。他說：

那個時候，天國就和十個童女帶燈去接新郎的一樣。十個人裏頭，五個蠢的。五個聰明的。蠢的帶燈不帶油，聰明的就另外挽一瓶油。新郎來得晚，個個的睡了，到了半夜，聽見喊說：『新郎到了！快接快接！』他們就起床弄他的燈，蠢的告訴聰明的說：『分點油給我罷，我的燈快要息了。』聰明的答他說：『我們同你們分，萬一不殼呢！你們去找賣油的買罷。』五個人去了，新郎就來，有準備的就接他一同去吃梅酌去了。門就關起來了。剩下的幾個童女來的時候，拚命叫門，說主人呵！主人呵！替我開門呵！他就答說：『實在告訴你，我並不認得你，』所以要記着，你是不曉得那個時候那點鐘的！

他這教訓本來是教人要時時準備，却是無心之中露出馬脚，把他這個自私自利到不堪

的地位的五個人，都算做入天國的人。可以見得其他所說，都是口不對心的話。要是我們憑空想像一個能殼入天國的人，大概決不會連想到這種卑劣的行徑去的。同來做一件事，情到了人家爲難的時候，只拿萬一分了不殼的話來推擋，這種道德，到是中國人所想像的好人所沒有。只拿着小說上死權的夸夫羊角哀左伯桃來同他比一比就殼了。同是不能兩全的事實，中國的傳說，就剛剛在他的反面，犧牲自己成全朋友。這種無形流露，真可以把他所謂愛人如己的底卸出來了。

還有一個紀載，在馬可傳的十一章（馬太傳也有）

「……到早上，他們由別丹尼走出來。他（耶穌）餓了，遠遠看見有顆無花果樹，帶著樹葉，他走前去，以爲碰巧可以在那裏找得一點。等到走到前面，就曉得只有樹葉，沒有別的了，因爲那個時候不是無花果的季節。他於是乎向著樹說：『以後永遠再沒有人吃你的果了！』他們弟子都聽見的……每天晚上，他都出城。早上他們經過，這無花果樹已經從根起通枯了去了……」

你沒有方法學聊齋的偷桃倒亂四時的工夫，反轉恨這個樹波有東西給你吃，就要以後沒有人能殼吃得著無花果。這個同西遊記大鬧五莊觀的孫行者比起來，就遠不如了。究竟爲什麼你想吃就要有東西給你吃，你這個權利從那裏來的呢？照耶穌替他摘別人田上的禾的弟子辯護，那種說話（馬可一章）就振大關的從者，也可以在必要和餓的時候，吃神吃的東西。可見人餓了就有吃東西的權利，是他承認的。但是憤怒起來，就想叫以後的人沒有這顆樹的果子吃，來報自己多走幾步空歡喜一場的讎。這種利己殘賊荒謬的人格，真是虧他寫得出！

自利同復讎，這兩種傾向，是基督教會自有的。前頭兩個，不過是在聖經上舉一點例。其實歐洲千多年舊教的歷史，早已證明他的了。

基督教在耶路撒冷一個偏僻敗殘地方，尙且行不通，偏要在羅馬當時文化哲學的中心來傳布，就是我們反對宗教的人，也不能不尊崇這保羅的勇氣。然而要在這種地方講話，當然是要採那羅馬常年新柏拉圖派的學說，來做他的基礎。（從前我看過一卷課卷，他把姚姬傳的李斯論直抄下來當做自己文，保羅比這個人還客氣一點，把姓名地點，配景都換了）所

以聖經裏頭的道德人生觀各方面，儘有很好的，不過都是門面上的話。（倭鏗的大思想家之人生觀講這個脈絡很詳）他自己是對於排他復讎的興味的很濃的。況有了外頭的迫害，自然仇視教外之心，日日增加，漸漸弄到各派之中，都有衝突了。這時候，本來已經有褊狹利己的趨向，加上復讎的心，一旦得志，縱不學宋公明的血染陽江口，來報冤仇，也要左刀右石的逼人入教，那當時羅馬異教徒所用來處置基督教徒的毒刑，就一件件歸基督教受持永遠奉行了。當時的教會堂，就作了法王爭奪的地方，有一回因為爭教王的緣故，弄到教堂上躺了一百三十七個死尸。因為教務會議爭論的緣故，就弄到在會場殺人，並且把尸體來凌遲。非洲方面，因為宗派的爭議，至於有屠殺二十萬人的命令。又有一個時候，兩個宗派因為爭論『耶穌在十字架上頭的時候，是人是神』一個問題，鬧到不得開交，後來兩下調和了，想做一個紀念，就大家合力去殺一回異教徒。這都是四五六世紀裏頭，基督教初盛的時候，（君士但丁帝是一百十二年改宗的）做出來的事情。後頭這異教徒撲滅各種殘忍的手段，更講不勝講了。總之基督教的對付異派異教的人，根本上是復讎排他的宗旨，斷不能專罵以後的教會變本加厲。

的。（此段通據哥韓的「基督教與文明」的日本人譯本）

（三）新教徒的基督教

路德改革宗教的時候，確是有一種勇氣的人，但是到後來，便頹唐下來，沒有精神了。新教摘發舊教徒酷虐的刑罰，固然不錯，但是新教徒對付舊教徒，何嘗不用這種方法。並且在新教興起以後，女魔的迷信，纔高起來，拿着無辜的婦女，用口不忍言的方法弄死他。（法國有名的貞德也在這個題目底下死的）新教舊教，一樣用這種手段，可見新教的褻隘復讎殘虐的性質，與從前沒有差別。就是同時反對舊教的加溫一派，路德方面，也不容他，這個也是基督教始終一貫的精神！所以費拉說：『在君士但丁帝治下所得之基督教勝利不過是從世界中把自古相傳的頂好的博愛精神，全然滅了，另外拿一種極偏愛的，執拗的，不寬容的，精神來替代他。這種精神，到近代纔緩和一點。』這個說話，不止應用於舊教，就應用於新教，也可以的。但是這種精神，也不是基督教的創作。猶太舊來的教，本來已經有這個精神，羅馬的兇淫，更促進這個趨向。然而當基督教沒有獨霸歐洲，還有許多異教，是很寬容的。到基督教統一以後，異教的

人降的降，不降就殺，纔把這種精神統一了。他自己拿着殘酷妒忌褊狹報讎的內容，披上博愛的外套，千多年來，總沒有改變，決其不是偶然的事情。

舊教的法律，凡有奴隸告主人的，除了犯大逆罪以外，通不要審問，把這個奴隸先拿來用火活燒了再講。後來路德改革的時候，碰着人民起來反抗他的王公，那些王公信了新教，路德就告訴他說：『這等蠢人，是不曉得身分的。』那些王公也就放手殘殺人民了。可見新教舊教裏頭，自由平等都是好看的話，做奴隸就該燒，做人民就該殺，有什麼道德可以講的呢？

所以新教裏的耶穌，也同舊教裏的一樣，是自利的殘忍的復讎一件東西。那歐洲的野心家，對於我們東方非基督教民族，完全不認我們的人格。是從基督教固有的屬性來的。我們拿着自由平等博愛和他講，真是無聊。

(四) 新理想主義哲學者的耶穌

海凱爾等一派出後，基督教已經是西頽餘日，到了近黃昏的時候了。然而還有兩派人擁護他：第一派，就是新理想主義者，要利用他來做手段。我想中國從前講修山的，要把自己的靈

魂，放進別人的軀殼裏，利用他的體魄，叫做奪舍。如果去以胎的，就叫做借胎，照新理想主義的人說：『替宗教打仗想回復宗教的勢力的，同時要替再生的宗教奮鬥，替那種有說動的，進步的形態，很關自由偉大的新基督教健鬥。』（倭鏗的宗教哲學主要問題）照這樣說，新理想主義的人，是想叫基督教借胎的。不過實在去研究一點，就知道他並不真要基督教另去投胎，實在只是把新理想主義的靈魂，放在基督教的軀殼裏頭，借他一點光，好來傳播，完全是奪舍的辦法。他所講的基督教，就完全是一種精神生活鬥爭的一個保護。（同書第四章第二節）他所認的耶穌，就是全然自立自尊，和世界戰爭能殼打勝仗，同時又有心靈內界的活的存在支持著他，所以又不至於自誇傲慢的一個人。所以教會從前所講的耶穌，被人攻擊到身無完膚的，到了倭鏗手裏頭，就變了活潑自由俯仰無愧的人格了，不是倭鏗解圍的本領高，實在是倭鏗奪舍手段妙。到了後來，宗教家只管歡迎倭鏗，總是覺得他所講的心靈的生命，和基督教的神，中間實在有分別，不能滿足，却又不敢攻擊他，這真是一件苦事。東方現在還沒有人介紹倭鏗的學說，自然倭鏗的耶穌是什麼東西，一時間沒有人理會，但恐不久這種學說

一定會來到中國的，如果曉得奪胎的擁法子，就不會給他瞞過了。

(五) 託爾斯泰的耶穌

第二個泰護耶穌和基督教，是託爾斯泰。託爾斯泰做了三十五年的虛無主義者，（他自家所講的話）忽然間又講起耶穌，講起基督教來，所以在反對宗教的人覺得很詫異的。然而一看他的著書，就曉得他這擁護基督教，擁護耶穌，不但比不上柳仲禮的勤士鬻拳的兵諫，就是奪舍的手段，他也嫌太過小心。他簡直否認了現代的聖經，却把他自己的主張，叫耶穌來承認了，然後挾耶穌以令教徒，恐怕袁世凱的強姦民意，也沒有託爾斯泰這般辣手。

託爾斯泰所認的耶穌，只有山上垂訓哀頭，把摩西的五誡來更變解釋的幾句。而且這幾句，也不是一概承認的，通是金聖歎改西廂的辦法，說不通的，就是俗本錯了。

總而言之，耶穌的主張，完全是他的無抵抗主義；所有奇蹟，都是寓言；所有永遠生命字樣，都不是講個人的生命；故託爾斯泰的耶穌，不過是一個無抵抗主義的工具。如果憑空聽說託爾斯泰是崇拜耶穌，信基督教的，不研究他的內容，就大錯了。

(六) 結論

照上頭所講，歷史的耶穌，是無足重輕的；新理想主義的耶穌，和託爾斯泰的耶穌，都是一時利用的；所以我們議論的歸結點，當然是在聖經裏頭新舊教徒所講的耶穌人格來下論斷。我們很抱歉，^但是不能不下一個結論說：

耶穌是口是心非褊狹利己善怒好復讎的一個偶像。

宗教問題

王星拱

前天承諸君邀我到這裏來講演宗教問題，我覺得這是很榮幸的事情。但是我對於這個問題，毫無研究，所以我首先不敢擔任這個講演；以後我雖然勉強擔任了，但是我還要聲明：我今天所講的話，都是零零碎碎的意見，並未經系統的製造，究竟有無空疏膚淺或衝突之處，我現在還不敢斷定，也祇能供諸位的參考罷了。

在未討論宗教問題之前，我們首先須下一個宗教的定義。宗教是由於兩個原素組合而成的：（一）信從，（二）崇拜，二者缺一，就不成其為宗教了。若是一個問題之中，祇牽引到信從而不能牽引到崇拜，那祇是哲學問題而不是宗教問題。且舉兩個例子：先就低級的多神教而言，野蠻人類看見風吹樹動，而以爲有一個風神在那裏動作，他們看見太陽每日繞地一週，（姑就他們的口吻而言）而以爲有一個日神在那裏拿着太陽兜了一個圈子；他們看見雷轟電閃，而以爲有雷神電神在那裏發脾氣；這是初民的宇宙觀——這是物理的哲學，並不是宗教。惟其因爲他們崇拜風神、日神、雷神、電神，那才成爲宗教。再就高級的一神教而言，無論什麼講大乘佛

教的人，也不能拋除焚香禮佛的典禮，無論什麼 Braher 清新教徒，也不能免除禱告。足見崇拜是宗教之不可缺乏的原素，若是沒有崇拜，那宗教就無立足之餘地了。

崇拜與信從，雖是有密切的關係，然而也不是一而二二而一的分不開的東西。我們可以信從而不崇拜；例如我信從你所說的話是真的，我並不崇拜你所說的話；我信從二加二得四，我並不崇拜二，也不崇拜四。至於崇拜須分兩層說：（一）儀式的崇拜，（二）心理的崇拜；在儀式的方面說來，我們有時崇拜而不信從，例如有人從俗從宜而行敬拜鬼神之典禮，而其心中並不信從鬼神之存在，但是在心理的方面說來，決沒有崇拜而不信從的。所以我們雖可以信從而不崇拜，但是崇拜必的根據於信從。

宗教中之崇拜，大概是根據於下列的兩種信從：（一）超人的權力之存在。（二）這些權力可以支配人類的的生活。這兩種信從，都是發源很早的。在初民時代，他們看見許多天然力，可以做到「人力所不能做到」的事情，例如風能拔樹，電能殛人之類，於是他們信從有一些超人的神力，在那裏發生這些動作出來。他們看見「懷山襄陵」的洪水，可以淹斃無數的人，遇着即死

的黑瘟，可以掃除全城居民之大半，於是他們又信從這些超人的權力可以支配人類的禍福生死。由這些信從所發生出來的崇拜，當然是我們所不贊成的，然而我們也須得說出一個不贊成的理由，不能因為他是狠淺近的很明顯的便忽略過去了。

先說對於第一個信從。所發生的崇拜，我們不贊成的理由是：我們看見風能拔樹，只承認拔樹的就是風，——空氣之流動，不是風之背後的風神。我們看見電能殛人，我們只承認殛人的就是電，——電懸之遠隔，不是電之背後的電神。風和電是現象界裏的實現的存體，風神和電神是玄學界裏的虛設的存體。這些虛設的存體，其本身之有無，還須得經受我們的考驗，我們為何反來崇拜他？至於自然界中，自然有許多天然力，如風水日電，——實在是大到可驚可駭的地步，不是人力所能及的。但是我們能够知道他們大，（即科學知識）我們比他們還要大，若是我們因為大而崇拜，須得崇拜我們自己。

再說對於第二個信從，所發生出來的崇拜，我們不贊成的理由，也不是簡單幾句話可以說得了的，如其貌似為「可以為簡單幾句話可以說得了」的。因為這裏要發生宇宙無定和有定

的問題。(A)若說宇宙是完全無定的，那麼，我們的生死禍福，完全是亂碰，用不着崇拜什麼超人的權力。(B)若說人類之生死禍福，是由於這些權力所操縱，但是我們還要假定「這些權力究竟降禍降福，由於我們崇拜不崇拜而定」，然後我們纔有崇拜的理由。若說我們有儀式的崇拜，即能獲福，這不過是和尙道士騙人的話，若說我們有心理的崇拜，即能獲福，這也是唯心家心想着火萬物皆熱，心想着水萬物皆冷——心想什麼就有什麼的論調。這種論調之對不對，是簡單的經驗事實所能兩明的，試問這是崇拜之充足的理由嗎？(C)若說宇宙是完全有定的，那麼，死生禍福，生來便是如此，我們自然用不着崇拜。(D)若說宇宙有定之意義，是人類用了多大的力量，就有多大的效果；那麼，我們的命運，是由於我們自己製造出來的，更用不着崇拜。所以無論宇宙是無定的，是有定的，我們決用不着崇拜。我們不但用不着崇拜的儀式，並用不着崇拜的心理。崇拜的儀式，養成迷信，無知；崇拜的心理，也生出各種惡結果，我們崇拜聖賢，所以有不合時宜武斷的學說；我們崇拜英雄，所以屈衆就一，而養成特別勢力的偶像，萬一我們若要崇拜，只有崇拜自己；但是自己也是由外面歷史環境所造成的，並不是一個常住

不變的東西。這樣看來，世上沒有一樣東西是可以崇拜的。

崇拜是宗教的靈魂，——不但崇拜的心理，是宗教所必需的，並且崇拜的儀式，也是宗教所必需的。沒有儀式的崇拜，就沒有莊嚴靜肅的情境，沒有這些情境，就不能引起與保存崇拜的心理。崇拜的心理，所不能保存，則信從就要動搖了。（在這個地方，崇拜與信從，有互相的關係，先存信從然後崇拜，然而必有永遠的崇拜，纔能不為別的可信從的所引誘，而永遠信從我們向來所信從的。）信從一經動搖，宗教的基礎就要推翻了。試問用崇拜來保護不穩固的信從，是正當的不是正當的呢？

再撇除崇拜而談信從。撇除崇拜而談信從，本不是宗教問題，乃是哲學問題。若不談崇拜而僅談信從，我們不能問宗教是應該有的，不是應該有的，我們祇能問宗教的態度是對的，不是對的。這個宗教的態度，換一個名詞說，就是神秘的態度。這個神秘的態度，依許多科學家看起來，壞處多而好處少。先說他的壞處，

（一）籠統的解決 我們對於一個不知的問題，應該持如何的態度呢？若是持科學的態度，

必定把這個問題分析成零碎的部分，再拿這些零碎的部分和過去已經知道的相比較，於是漸漸底可以得一個成理的解釋。當如此進行之時，自然也有時發生新的不知的問題，於是我們又重行分析如前。若是持神秘的態度，却不是這樣的，我們遇着無論何項不知的問題，都拿一個共總的玄學的存體去解決。我們不知道宇宙之起源，他說這是上帝；我們不知道現象何以有因果的關係，他說這是上帝；我們不知道生物何以有生命，他說這是上帝；那麼，這一個玄體的存體上帝，豈不是「水火刀兵都能退却」的法寶嗎？我們承認：我們對於一個問題，分析復分析，懷疑復懷疑，有時到了一個地方，不能再往前分析，就無從下手了，不能再往前懷疑，若再往前懷疑，就根本不成立了，若是到了這個時候，我們纔信從有一個不可思議的不可知的東西，或者還有可討論的餘地。（這個信從究竟是對的不是對的。下節再為討論。）但是宗教的態度，並不是這樣的，他無論對於何項問題，都是用一個「俯拾即是」的總解決。這樣總解決，用一個好名詞，就是直覺。研究一番而莫知其所以然，然後信從一個不可知的存體，還有可以饒恕之理由。毫不研究，在開宗明義之時，就信從如此如此，是科學所極反對

的。這是我們反對宗教的態度之第一個理由。

(二)他以不知爲知，而設一個界限於知與不知之間，而使我們永不能自不知而進於知，知與不知之界限，不是一定而不可移的。野蠻人不知雨之原因，而信從是龍王所降的，文明人知道是水蒸氣所凝結的了；野蠻人不知道瘟疫的來原，而信從是瘟神所傳布的，文明人知道是微菌傳染的了；古人不知道人類何自而來，而信從是上帝所創造的，現在我們知道人類是從猴子進化而來的了；古人不知道各種心神之動作之彼此關係的系統，而信從另外有一個靈魂，神體心物；在那裏動作，現在我們知道心神的動作和生理的動作是相依而並行的了。足見有許多東西，是我們所不知道的，別人却知道，是野蠻人所不知道的，文明人却知道，是古人所不知道的，今人却知道。固然，依現在科學知識的水平線而言，還有許多東西，是縱令集合現在人類的知識，都不能知道的。然而我們並沒有理由去說：現在我們所不知道的地方，有一個神祕不可思議的東西存在在那裏，永遠不能爲我們所知道。若是這個神祕的東西，將來爲我們所知道了，也許是很平常的東西。諸君切莫以爲這句話是很奇怪的。從歷史上看來，有許

多東西，例如日月山川草木鳥獸，在從前是很神祕的，其神祕之程度，也不亞於現在的上帝，到了現在，都成了毫不足怪的現象了。有許多神道學家，以爲科學有科學的合法領土，而且祇有這個合法的領土；在這個領土之內，是科學定律所管理的，是我們所能夠知道的；在這個領土之外，是上帝所管理的，不是我們所能夠知道的。有些哲學家也以為科學祇能知道相對的範圍以內的東西，因為這個範圍以內的東西，是邏輯的因果的；他不能知道絕對的範圍以內的東西，因為這個範圍以內的東西，是神祕的，是自由的。就是科學家，也有以為科學與宗教是無從比較的，如算學中之無比重；科學是代表智慧最高度的發展，宗教是代表情感之最高度的發展。但是我們覺得科學以全體宇宙爲領土，並無合法的領土之可言。科學的武器，就是科學的分析方法，科學用了這個方法，曾經把他的領土擴充得極其廣大，從前所以爲不可知道的——在科學領土之外的——如天體的行動，物種由來，心神之動作，諸問題，因爲受了科學方法之攻擊，都遂漸降服於科學，而入科學領土之中。我們又何能提出現在尙未爲科學所佔據的領土，而倡言永能保存呢？我們祇能說對於這些問題，我現在不知道。但是不能說：這些問題，永

遠不能爲我們所知道。這是我們反對宗教的態度之第二理由。

(三) 唯心的構造之危險 宗教家以爲人類之知識，是在神祕的基礎上建築起來的，而把觀察試驗——經驗——看作不值一錢。他們信從他們的神祕的基礎如此之深，而以爲從這些不穩固的基礎上建築各種理論起來，用不着經驗來證明。就可以算作真實的，而且若是經驗所能的結果，和他們的理論的結果不符，他們甯願意判決前一層爲虛幻後一層爲真實。科學的基礎，究竟是穩固的不是穩固的。固然也是一個迭經辯駁的問題；有人以爲科學的基礎是穩固的，如羅素，有人以爲科學的基礎不是穩固的，如朋加烈。但是無論科學的基礎，是穩固的，不是穩固的，依科學的態度而言，我們終不敢輕視經驗。我們在理論一方面步步進行，在經驗的一方面，也須得在每層都要審計一番，看看這一筆賬算得錯不錯；我們決不敢離開經驗而發展理論，以至於理論與事實愈趨愈遠，而陷入於唯心的構造之危險之中。我們可以舉一兩個極端例子來說明，就知道這個唯心的構造之危險是極大的。當十字軍來征之時，他們全憑思想造成一種理論，以爲從前十字軍之失敗，都是由於從軍者之有罪，若是用無罪的童子，

去征伐回教國民，必定是可以成功的。於是他們送了五萬童男女去東征，這些童男女也有淹死於海中的，也有被殺於戰場的，也有為回教國民收沒為奴的。中國義和拳「符籙可以退兵火」之邪說，也是一種想入非非的唯心的構造之結果。科學中極重實證，就是恐怕陷入於這個危險。這是我們反對宗教的態度之第三理由。

但是有人說：宗教的態度，有兩種好處：（一）宗教的態度，有鼓勵人類前進的力量。科學的態度，是使人辨別途徑的，宗教的態度，是使人向這個途徑上走去的。換一句話說，科學的態度，是使人知的。宗教的態度，是使人行的。照這樣說來，我們若要知之而又行之，必定先持科學的態度，明明白白底辨別是非出來，然後持宗教的態度，糊裏糊塗底往前做去。若是我們對於同一的問題，可以先明白而後糊塗，可以自有知而退入於無知！我們纔能在不同的階級，而持不同的態度。試問人類可是有這樣的圓轉性呢？而且這種鼓勵進行的力量，就是曾經叫忠臣殉君、烈女殉夫的力量，是祇能鼓勵無知者一往直前於獨一無二的途徑的力量，不是能夠使有知者擇其善者而從之的力量。倘若使世上人都成了渾渾噩噩的無知者而進行力甚猛，——這是

軍人的教育所注意的，這是可慶賀的事情嗎？我想：我們對於一個問題，經智慧辨別途徑權衡輕重之後，究竟能夠前進不能夠前進，一半是由於先天的生理，一半是由於後天的教育而規定，可以發生生理的效果的。我所說的教育，是包含各種社會環境而言（例如家庭朋友）我所說的生理，是包含各種天然的因子而言（例如飲食氣候之類）血液質偏勝的人，有急進的性質，神經質偏勝的人，有遲疑的性質，這是先天的生理和人類的進行力之大小之關係。有了名士教育，大家都要打破利鎖名繯，有了理學教育，大家都要言寡尤而行寡悔。這是後天教育和人類的進行力之大小之關係。所以我們如果要有進行的毅力，除非講優種學，那先天的部分，已經是很難補救了，但是在教育的一方面，却能收到一部分的功効，用不着什麼宗教的力量來鼓助。（二）宗教的態度，可以滅除人類的苦惱。人世苦惱甚多，祇有皈依宗教，而持一種莫名其妙不識不知的態度，然後能夠免除；並且有極端的人，以為人類的苦惱，都是由於知識，若是毫無知識，那就沒有苦惱之可言了。我們姑且假定這個道理是對的，然而自有知退於無知，是不可能的，而且我們活在世上，應該在減少人世苦惱一方面多做工夫，不應該專在忍受

苦惱一方面做工夫。專在忍受苦惱一方面做工夫，是百年前的注重正心誠意的倫理學，沒有什麼良美的結果。在減少人世苦惱一方面做工夫，是現在注重改造環境的倫理學，現在雖尚在試驗階級之中，然而已經成績斐然。固然人世苦惱，無論如何減少，或者也不能減少到零點，所以我們無論在何階級，仍然還有一種「安心立命」的東西之需要，據宗教家說上帝就是供給這個需要的。「無論何時，你若陷於苦惱之中，上帝永遠預備幫助你。」就是這個意見的結晶句子。我們暫且不說宗教有這個效能沒有這個效能，先把苦惱之來原簡說一番。

我們人類何以有苦惱呢？總是因為不能滿足一種欲望——求不得——的緣故。這些欲望，是正當的，不是正當的，是可能的，不是可能的，全憑科學智慧來辨別他。有一些欲望，是發生於生命之衝動的，是正當的，我們並不應去禁絕他。至於有一些欲望，可以發見為事實，不能發見為事實，完全是要知識充足，把各種情境排列在一處互相比較，纔能知道，而不至於胡思亂想。若是這個欲望，是正當的，是可能的，到了不能滿足的時候，我們祇應該暫時忘却，減少我們的苦惱。到了一定的時候，我們還要掩土重來，來滿足這個欲望。若是到不能滿足欲望的時候，便永遠

抹殺這個欲望，以便安慰自己，這是恰恰和剛才所說宗教之那一層效能——鼓助進行的效能完全相反了。至於說及如何可以暫時忘却苦惱，我們承認：若是我們相信一個物外的東西，固然可以有安慰苦惱的效能，但是這個效能，是可完全自美術裏供給出來的。我們當「有求不得」的時候，若有好的詩、畫、音樂、風景，也可以使我們有精神的愉快，並用不着什麼宗教的態度，把人自有知而退入於無知。但是這個美學的問題所牽涉的心理的部分，過於精細，過於遠大，也不是我所能講的了。總括一句話，宗教沒有崇拜，就不成其為宗教，崇拜無論是儀式的是心理的，都不是科學家所贊成的。至於宗教的態度，就是不經研究不經證明而信從的態度，却是壞處多而好處少，而且他的好處，也是可以用教育美術去代替的。

Le Journal de Pékin

(Albert Nachbaur Directeur)

ABONNEMENTS			16 Kan Yu Hutung
	3 m.	6 m.	1 an
Chine.....	8	14	25\$
Etranger ...	9	16	28\$
			PÉKIN
			Tel. 164 Est

非
宗
教
論

報 日 文 法 京 北

注 意

實

本社附設那世寶印字館承
印華洋各種印刷品貨真價

報價：中國三月八元六月十四元全年二十五元
外國三月九元六月十六元全年二十八元

電話：東局一六四

社址：北京甘雨胡同十六號

編輯：中外學子十餘人

經理：法人那世寶君

十四

中華民國十一年六月初版

非宗教叢刊第一種

非宗教論

每冊定價大洋貳角
外部酌加郵費

發行者 非宗教大同盟

(通訊處北京北河沿北京大學第三院)

代售處 各大書莊

各新文化書社

各學校販賣部

印刷者 北京新知書社

非宗教大同盟簡章

(一) 定名 定名為非宗教大同盟

(二) 宗旨 專以發揮科學真理解脫宗教羈絆為宗旨

如為研究一派一人之學說無宗教作用者不視為宗教

(三) 入會 本同盟會員無種族國家男女長幼黨派階級等別凡贊成本同盟宗旨者將志願

姓名籍貫年齡職業住址詳細告知本同盟即為本同盟會員

凡與本同盟宗旨一致之團體本同盟亦認為同志會

(四) 組織 由會員中推舉幹事若干人負本同盟維持與發展之責又由幹事中推舉八人為

常務幹事執行本同盟一切事務

(五) 經費 會員不徵會費平時費用由同志樂捐遇必要時再由常務幹事酌定特別募捐

(六) 開會 每年四月開常年大會一次遇必要時得由常務幹事隨時通告召集臨時大會

(七) 附則 本章有不適用時得由會員十人以上之提議出席會員過半數之通過修改之

2104)
H623

207866

非宗教論

期	學號	姓名	還期
	72103201	俞竹文	

國立臺灣大學圖書館

分類號

2104)
H623

登錄號

207866

