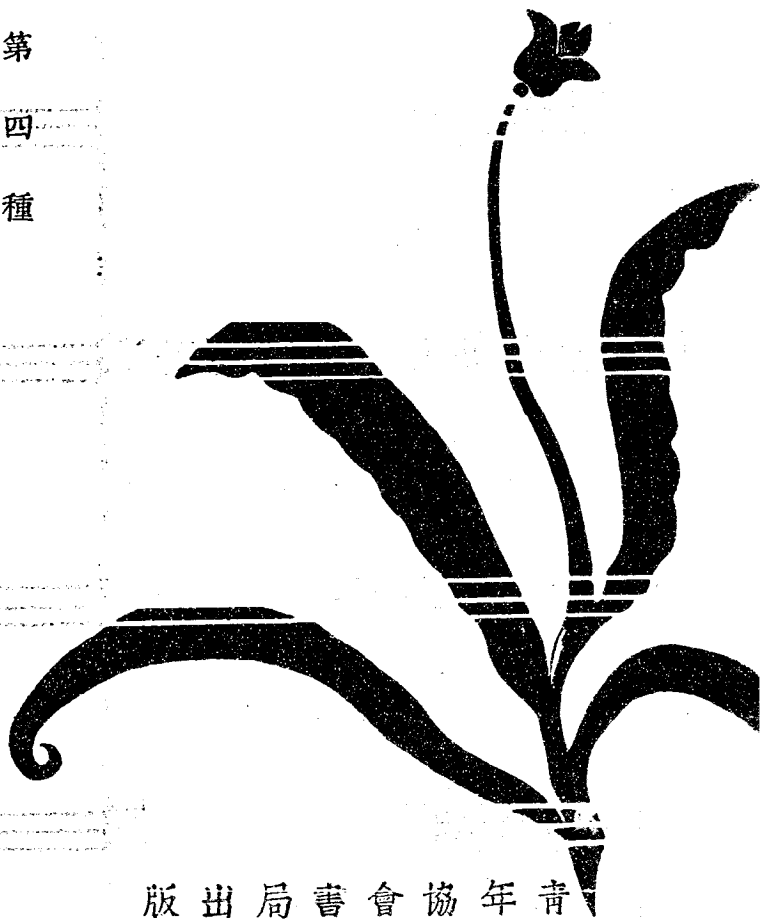


青年叢書  
第一一集

現代宗教論

第四種

王一鳴譯



青年協會書局出版

集二第書蕤年青

種四第

論教宗代現

賈村苑敬贈  
三六二

## 序

在一本論宗教的小書裏，是否能說些比大綱節目更多的話，或者是否能避免前人講過千餘次的老調呢？當『二十世紀叢書』的編者前來要我寫這本書的時候，心中最先想到的就是上面這一個問題。

心中發生的第二個思想，就是：如果在這一個研究的範圍中，我不能增加一點新的東西，那末至少我也許能提出一個新的觀點，或對於這使人類的注意最發生麻煩的問題，供獻一個不同的研究法，在這一點上，我希望在本書中已經有相當的成功。

我那有意識生活的一半時間，消耗於西半球，大部分在英、美，而另一半光陰，則在俄、羅、蘇、埃、共、產主義社會中度過了的，這事情對我個人是一個幸運。此書實際上是當我從蘇、聯出來，到英、國和北、美、合、衆、國去旅行的時候寫成的。這兩個世界，對於宗教問題，代表着兩個相反的意見，在本書中，這兩個觀點是交互滲透着的。這樣的研究法，在現代論宗教的書籍中，大概是獨一無二的。至於這兩種觀點，我是否已經將牠們做到令人滿意的綜合，那讓讀者們去決定吧。我想說的祇有這一點，就是：我有意想把現代的宗教觀加以全面的觀察，而這一本小書中，已經將我的結論總括起來了。對於我自己，研究這個題目是有着很大的精神上的報償的，因此我很感謝本叢書的編者，他要我去寫這本書。

我很感謝哥倫比亞大學的黑勃希那哀特教授(Prof. Herbert Schneider)他替我閱讀了原稿,而且還給了許多有益的指示,同時對梅華德夫人(Mrs. May Ward)也表示謝意,她幫我將原稿打了字。

赫克(J. F. Hecker)

# 目次

## 序

第一章	信奉宗教者的宗教觀	(1)
第二章	研究宗教者的宗教觀	(8)
第三章	宗教在現代社會中的作用	(32)
第四章	宗教的反對者	(60)
第五章	宗教的輔助者	(83)
第六章	宗教的前途	(105)

## 第一章 信奉宗教者的宗教觀

與其拿專家們規定着的關於宗教的定義或許多定義講起，倒不如去請問這一教派或那一教派的信徒，究竟宗教對於他們具有怎樣的意義。給一種叢書寫一本書，用這樣的方法，似乎有點不普通吧；但在科學上說來，這種直接窮源的方法，是具有相當價值的。

因為具有這樣的理由，我就利用我某一次海程中的閒空，用這一個問題去請問同船的人——不過我立刻就覺得，這問題對於許多人是很麻煩的。

在郵船上舉行了第一次禮拜之後，我就請問一位容貌很可尊敬的太太：「哦，夫人，你以為宗教是什麼一回事？」

她回答道：「我是一個聖公會裏的教徒，我想宗教是一件好東西。我確信當我年青之時，它曾使我少犯許多錯誤。此外，對於將來的前途，我又覺得平安得多。講到未來的生命，也許有，也許沒有，我並不知道；但假使是有的話，那我要佔到我應得的地位。因此，我在禮拜天總是到教堂裏去的。」

「第一還在於得到平安。」有一位旅客聽見了我們的談話，這樣直截地插上了一句。因此我把這同樣的問題請問他。他是一個衣飾漂亮的商人旅客，他的回答如下：

「我不能告訴你，究竟宗教對我具有怎樣的意義。恐怕我並不深信宗教吧。但是有一件事情，我終以為是真實的，就是我總是相信永生。不曉得是什麼緣故，但這是一個事實。」

「那末，先生，你覺得宗教是什麼回事呢？」我回過頭去請問船上的醫生，他又是船上水手和乘客們做禮拜時的牧師。他是一個熱心的傳道者，他是一個基要派（Fundamentalist）的浸禮會教徒。

「哦，」他沉思了一下，「這是一個很難說的問題。當然，這是一種情感上的經驗，但是我的信仰却是植根在聖經中的，我想如果有人不承認聖經是上帝啓示出來的語言，他怎能成為基督徒呢？」

我繼續着去請問，後來我問到一位看相很聖潔的中年太太，我早已知道她是朋友會的忠實會員。我說：「你當然是終生信奉宗教的；但你可能告訴我，究竟你以為宗教是什麼東西？」她給怔住了；然後又想了一下，說道：

「我確信我的宗教並不是對未來生命的恐懼，也不是渴求一種超脫墳墓的生命，而是根據着對於統治權力的信仰之一種人生態度，猶如我對於福音書上反映出來的耶穌的生活之態度一樣。這樣的宗教並不是不可能的，你知道！」

最後，我去請問一位帶有自由派神學觀點的有學問的教士我說道：「先生你是一個有經驗的宣教師，你的職業就是宣傳福音；但是你可願意費一點神，將你本人對於宗教的見解告訴我嗎？」

他說：「首先，它是一種含有特殊情勢之原素，它要求人們對於我所稱爲上帝的那個理想表示降服和効忠。」然後，他以傳教師的慣常方式，徵引一句聖經給我聽：「因此，你得注意，究竟你心中可有光明，別讓它黑暗呀！」

當我依照着這個方法去繼續研究時，我發見了無論何人都有他自己的宗教觀。對於大多數不善詭辯的人說來，宗教主要是一個習慣，是他們的教育與社會環境的結果。至於對於那些以宣教爲職業的人們，一般地說來，宗教是很不明確的東西。他們認爲宗教是可敬的，甚至爲了個人與社會的平安與福利，都必須有宗教。他們雖然對教義發生了疑問，但他們却接受那宗教的行爲，他們不是將它當作一種於內心有價值的事情，就以爲它能夠給人以精神的或道德的平安，即使不是當場見效，那至少在日後是會見功的。人們普遍都相信宗教具有拘束行爲的能力，且能促進道德。

對上帝的信仰與崇敬，仍舊是幾個正統教派的主要職能。在有些人看來，例如希臘正教的信徒，以爲信仰上帝，具有一種美學的與神祕的特質，此種特質是嚴肅的，美麗的，與情感緊張的。在羅馬的天主教徒看來，他們的教會，主要是在信仰，行爲，與禮儀方面，具有不容置疑之權威的一種機關。其他感情派的教徒，也把他們宗教的熱情，生動地表現於民歌之中，有時則在叫喊，擂鼓，搖旗，列隊遊行，或在「打鬼」中發洩出來，有時則發洩於救世軍所實行的奇怪的博愛行爲，或者像最近發見的黑人先知哈勒姆（Harlem）



「神父」那種教派，他的信徒尊之爲「和平之王」，「萬主之主」，「全世界的統治者。」這一新近發生的黑奴神，自稱他的使命在於建立一個地球上的王國。他說：「伊甸園必須解釋成「伊脫」（即吃之意）園。」對於那些不善詭辯的黑奴信徒，他就是上帝，因爲他能滿足他們對於安逸，康健，住，食，等緊迫的要求。目前這種以及與此類似的應急宗教，都帶着世界經濟大恐慌的標記。它們證明了羣衆對於現存社會與經濟制度的愈益幻滅，更證明他們對於堅固信心與神祕希望的追求。

在許多被壓迫的種族，民族，與階級中，宗教成爲民族的與集體的團結之連繫。例如愛爾蘭的天主教，它具有明確的特性。它那種神祕主義，它那種準備犧牲的決心，都是密切地與愛爾蘭人悲慘的歷史關聯着的。猶太教也是在希伯來人蒙難的時候發生的，它予希伯來人以特殊的性格，使他們能在最艱苦的環境中生存。甘地那種帶有宗教色彩的民族主義，也是想替印度人民的民族主義革命找一個超自然力的批准。在這裏，我們得到了幾個很清楚的例子，說明宗教的作用，在於激動民族獨立的鬥爭。

對少數特殊的人說來，宗教仍舊是藝術感興的泉源，它表現在明確的思想體系中，在精美的藝術品中。在宗教思想家說來，宗教之神祕性的表現，是需要一些解釋的。宗教的藝術家覺得虔誠，讚美，膜拜，神祕的歡樂和先見都是很真實的。他企圖把這些經驗，轉變於建築圖案，雕刻創作，甚至轉形於色采與音調之中。

不過信徒們對於宗教的認識是一回事；而以傳教為職業的人對於宗教的見解又是一回事。他們是以此為生的，或者他們在某種方式之下，是從宗教禮節與宗教組織中獲得一宗收入的。當然，在傳教師中，還有許多人樂於從事他們的職業，並以全力從事此業，而且還很誠心地相信，他們的服務對於人類的福利與邦國的安甯是必需的。同時，具有社會心理和激進思想的牧師們，如今也逐漸在增多了。他們以為有組織的宗教，乃是巨大幻滅與個人悲劇的一個來源。有些人在現代科學對宗教的批評之襲擊下，已經動搖了信心，另有一些人則已經失望了，因為有組織的基督教再不是維護社會正義和公理的力量了。更有些牧師，因為親自碰到了現代社會中的階級鬥爭，已經發覺了教會多半是被統治階級所操縱着的一個組織，普通甚至是社會上反動者和劫掠者之自願的工具。他們覺得基督教已經失去了先知的作用，而那個有組織的宗教則愈益成為人民的麻醉劑，不快活現實的逃避所，或者更壞的，它竟成為反動派的堡壘。

得到了這些悲觀結論的傳教師們，覺得必須依照着古先知們和歷來宗教改革家的精神，從事反抗，但他們的抗議在教徒中得不到反響，這些教徒在社會方面說，是過於落後了，或者是富有的中等階級人士，根本對於激烈的社會改革不生興趣。這些教士就證實了為社會正義和進步而鬥爭的積極運動，是超過了教會之外的，他們知道革命的社會主義者和共產主義者，比那以實現基督教理想為自己使命的教會，更接近於基督教先知們的理想。有許多教士覺得如果要實行至善，那就非投身於革命者之列不可。但

他們又怕挨窮，怕給社會所排斥，想起對家庭的責任和對教會的効忠，又把他們拉回來了。這種經驗並不

是不普通的，而且是許多具有社會思想的教士所以發生悲劇的不斷來源。

我們在上面祇舉了幾個例子，那是關於信教者，與在某種方式之下實踐宗教者的宗教觀的。這些例子當然是不詳盡的。在基督徒中，以及其他歷史上各大宗教的派別中，還有許多的例子可舉。不過，即使就這上述少數的情形看來，我們就已經可以知道，宗教決不是簡單的個人事情；它同樣地受着種族的，國家的，與階級的利益所決定。就主觀方面分析起來，信教的人總是相信有一個目不能見的世界，而他的幸福與財富，全靠他同這個目不能見，而常是捉摸不定的彼方世界保持一個正確與合式的關係。

如果我們將宗教當作一個歷史的現象來研究，那末我想很有理由來做出這樣的結論，即發展完全了的宗教，例如天主教，至少具有下列的四個方面：（一）一種情感的，不自覺的，非理性的衝動，表現於敬畏，以及對那不可感知的東西（通稱為上帝）的服從中，此種崇拜，具有固定的儀式；（二）一種生活和行為的方式，發展成倫理的原則；（三）一種將情感的和道德的經驗加以理性化的需求，發展成一種神學與世界觀；（四）一種組織的形式，它發展成教會。由此看來，一種完全發展的宗教，必須同時具有崇拜，行為原則，教義，和組織，這四者缺一不可。在一些正統派的宗教裏，這種成分是相当固定的。我之所以說是「相當」的，因為即令那種最嚴格的宗教如羅馬天主教，它的口號是 *Sed Per Ideo*（永遠如一）但還是不能如

一、它是經常地雖然是緩慢地適應着科學的發見，和無情的社會的變革。  
現在，我們將要繼續我們的研究，要問到宗教對於那些思索它和研究它的人們究竟具有怎樣的意義。



## 第二章 研究宗教者的宗教觀

宗教現象常爲思維的哲學家和科學研究者所注意。研究那仍以各種方式在宣揚着的宗教之本質和起源，結果就形成了許多學說，而這些學說使我們對於那人類事業中的最重要的一項，得到一些相當確定的結論。

這些學說之間的差異和矛盾，主要是因爲研究者所遵循的路向不同。信徒和傳教師所感覺到的，是宗教中的原素；這些在那具有分解的批評心的研究者是感覺不到的，因爲他所要的是最大限度的客觀性，要把任何主觀的偏見加以克制。學院派的那種分解法，我們決不能過分重視，因爲其中有宗教現象的成分，這些現象很難加以客觀化，而且也不易同他們的社會背景以及經驗此種現象的主體分解開來。花菓本是整個植物的一部，一朝採摘了下來，它們就失去了原來的性質。宗教的現象也是如此；分解了的和客觀化了的宗教，也已經失去了許多性質，這些性質在信徒看來，彷彿就是宗教價值的本質。當我們來分析宗教的起源和本性時，必須把這一點記住在心頭。

對於那具有成見和敵意的人們，當然不難暴露宗教爲一個幻想，甚至是一種欺騙。但對於一個信徒卻不然，宗教乃是由他主觀的良心上發生的一個自然現象，它是和一個真正的或假設的神不可分離的。

一個慣會分解的無定見的學者，很快會發見他是遇到了許多矛盾的事實，但結果則又不得不藉助於他自己的主觀的偏見，以便得到一些結論。因此，關於宗教的本質之無偏見的客觀研究，似乎是不可能的，而且是不很合式的。

爲了達到我們的目的起見，我們企圖把一切關於這個問題的主要的思想流派，統統加以敘述。無論正是統派的或邪派的，保守的或自由主義的，與激進的關於宗教的學說，都要一視同仁地把它們敘述出來，讓讀者用自己主觀的偏見去取捨，或完全加以排斥，亦無不可。

要研究宗教的本質和起源，我們不得不盡力去窮源探本。要研究宗教的根本，可以遵循着好幾條路徑，一條路徑就是來研究那現存原始民族的宗教生活，人類學家和社會學家時常採取這一條途徑。他們的理由是：野蠻人和未開化人，是極端保守的，變遷很慢。他們的習慣和概念，差不多和他們一萬年前祖先的相同。這一點，彷彿已經給人類學家和考古學家所證實了。因爲在他們開掘出來的已滅人種之文化的遺物中，發現了一些宗教儀式上的物品和用具，都和那現存野蠻人所用的相仿。應用着同樣的方法，我們又能研究民俗學以及現世界所謂文明人中的原始思想之殘餘。

另一種研究方法就是研究全世界中已滅的各種文明之碑碣和文字，更將他們宗教的文化和思想和現世界存在着的諸大宗教聯結起來。還有一種研究宗教的方法，就是將宗教看成一個心理的現象，用

那心理分析派以及其他學派所用的方法來研究的。最後更有一種宗教研究法，是哲學家 and 神學家所遵循的。

如果我們來注意到人類學者研究宗教起源和本質所得的成果，那我們可遇到許多種學說。假使把它們粗疏地列敘出來，有如下述：在前史時期的社會中，宗教所由於發展的那種物質，或尙未分化的原質，只是一種空浮的思想和經驗的概念。這一概念，大多數的學者都把它們稱爲「神聖」。在它最原始的某些形式中，它很清楚地表示出一些否定的東西。這意思就是說某些東西應得避免，人們必須防禦某種事物。波倫尼西亞島 (Polynesia) 上的野蠻人，稱這種概念爲「禁忌」 (Taboo)。假使違犯了一個既成的「禁忌」，那就算是一個錯誤，一椿罪孽，是可以嚴重處罰的。大部分具有長期歷史的宗教（包括基督教在內），都有某些關於食物，性，觀念，以及社會關係的「禁忌」之存在。此種「禁忌」就成爲宗教的禁慾主義的成分。誰如果服從「禁忌」，即可得內心平安的報酬，可得社會人士的稱許，且有永久幸福的希望。至於對「禁忌」不信實的人，則將受懲罰。

「神聖」概念之消極的和禁慾主義的一方面，（這是一切宗教最共通的一個原素）假使沒有相反的某種積極性的原素，那是很難存在的，此種積極原素，大洋諸島上的原始人稱之爲「孟那」 (Mana)，呼龍的印地安人 (Hawa Taitan) 稱之爲「奧倫達」 (Orenda)，而基督教則稱之爲「神的恩惠」。



詹姆斯·莫發脫 (James Moffat) 在其詳盡的著作——「新約中的神恩」——中說：「神恩」有時變成爲非人格的力量或影響，它是從物件中發生，是一種爲善的力量或法術：「呀，恩惠的力量是多麼的多呀！它存在於藥草，樹木，石頭，以及它們真實的性質中。」

「孟那」普通以爲是一種非人格的或能滲透一切的力量，它能通過生物與非生物的物件，或在他們中間存在。一種非人格的力，它不能觸知的力量，可以在任何事物中表現出來的，它能藉着宗教的儀式而運動，至於這些儀式，有組織的宗教總是要求獨佔的。宗教儀式的執行者，乃是魔術師，醫生，與祭司。「孟那」的施行，可以爲善爲惡，須視施行者和傳達者的行爲而定。不過在基督徒意識中表現出來的神恩，卻時常是善的，和救濟世人的。它可以積貯在聖人，以及如聖像，聖水，香油，或聖徒的遺物等神恩的物品中，而且可以經過祈禱詞，十字架，以及聖言，聖名之宣揚而傳達出來。神恩的物體化這一種思想，係由宗教儀式的魔力而生，它在俄羅斯的農民中，乃是一個共通的信仰。例如薩馬拉的農民，當他們請牧師到家裏來祈禱的時候，關緊窗戶，塞住煙窗，甚至填好牆壁上的孔隙，盡可能地使祈禱所生的「神恩」不致從屋子的孔隙中逃走。

用聖言的方法施展「孟那」，結果就發展成現代術語中的「諾孟那」(Nomona)與「諾明奴」(Nominous)這個概念。(不具一切形相上的屬性的心理直覺的對象——譯者)這樣一來，「神聖」

就轉變成心理學上的一種性質了。

從那未分化宗教中的『孟那』與『禁忌』轉變到精靈說或萬物有生說 (Animatism) (用馬來脫 *Malat* 的名詞) 應該在何種條件之下，那是沒有明確地規定過的。我們覺得那認為自然物賦有生靈以及無體精靈的信仰，最後又發展到神。這一信仰的發生與發展，那是完全獨立的，也許它和『孟那』『禁忌』等思想，是平行地發展着的。對於那『禁忌』『孟那』之非人格的力與神恩，從來不會，而且現在也沒有人加以研究。泰勒 (Tyson) 在其論萬物有生與精靈信仰 (這些精靈必須適當地調和) 的學說中，以為已經規定了『宗教之最低限度的定義』但是在事實上，他祇不過規定了原始神學的起源。現代的心理學並不把思想置於行為之前。就像葬事的儀式吧，普通以為是最早的一種宗教職務，但它也許是實際環境的結果，過後就成為風俗了。原始的游獵民族不得不時時行動，把衰弱和垂死的族人留在後方，當他們在出發之前，給他們供給一些食物，飲料和武器，這些被棄和無助的人，自然會死去的。如此，對垂死人和死人供給一些食物和武器，也許能變成風尚，即今後來在生活比較安定的時候，這種直接需要已經消失了，可是還這樣奉行着。

因為妖魔，睡夢，幻想，與同樣現象而發生的對於分解的與不具形體的精靈之信仰，當然更是以後的事。這可以回溯到部落中的智者，他們將自己與別人所經歷到的複雜現象加以解釋。原始的宗教，並

不是從那對不具形體的精靈之信仰這一原素中發展出來的。它是屬於這一階段的產物，那時對於睡眠和死亡的現象，已經開始加以思考了。

圖騰的概念和魔術的行爲，普通總是和原始宗教聯繫起來的，但也許有它們獨立的起源。圖騰的信仰，仍舊存在於美洲印地安人和澳洲的土著人之間，這多半是走獸、植物，有時又是如太陽，雨等自然現象的集體標記，圖騰用以區分血族「真實的或虛假的」，它時常超出了本地部落的範圍。圖騰的物種或物件，給全族以名字，這名字和整個一族及其個別的成員，極神祕地聯繫着。氏族對於那以爲是屬於該族的圖騰的物種，常有一種生機上的關係。作爲圖騰的物件或物種，常以宗教的方式崇拜着，它是被歸入於神聖的物件中，而受着禁忌。它決不可以損傷，殺害，或吃掉（如果是可以吃的話）。（註一）同屬於一個圖騰中的成員，必須相互保護，決不可以性交。

斯賓塞，吉倫，和佛來瑞爾（註二）將圖騰的信仰和原始人對於懷胎與生子的解釋聯繫起來。他們以爲母親們之所以受孕，是由於動物的精靈或植物的精靈，經過陰道，進入到她們的子宮。因此，孩子的生產，祇是各種動植物轉成的人類的後裔。有一時，這些信仰解釋成遺傳的特性。黑勃特斯賓塞，恩屈羅蘭（AN Chew Ians）辟克來兒（J. Pickler）等等將圖騰主義以及部落中各成員之取得渾名這回事聯繫起來，這事在後來就變成爲遺傳的了。或者圖騰是一族所賴以生存的主要動物和植物，因此，卽以此命名，這

也是可能的。最後，又有人把圖騰想作是「孟那」那樣的非人格的力之負擔者，它有時又成爲神的象徵，而這個神又是與神相等的。杜克海姆（Durkheim）與其學派的學說，則以爲圖騰和社會的發展密切地聯繫着。他們竭力證明宗教和社會是互相依存的。

魔法的施行，常與原始的宗教儀式聯繫着，它也有其獨自的發展路線。列耶爾（A. C. Lyall）稱之爲「科學的私生姊妹」，其實倒不如稱之爲宗教的私生姊妹；它屬於較下等的智慧階層，且比宗教的概念發展爲早。泰勒（B. Taylor）在其所著「原始文化」中討論魔法的起源，將其區分爲「秘密科學」和「假冒科學」，這是由於他那部分統治全體的錯誤概念，且由於原始的象徵主義。佛來瑞爾（F. C. Frazer）在其所著「金枝」中，一般方面是同意於泰勒的，不過加重了這種根本的分別，甚至在原則上把魔法和宗教對立起來。在這個問題上，我們現在不再多加研究，暫以魔法的儀式和施行之侵入於一切宗教這一點爲止。

西歐學者中的一種較爲共信的意見，即是說人類天性中的非理智的成分，乃是「神聖」之真實的來源。德國盧道爾夫鄂托（Prof. Rudolph Otto）以及英國鄂曼（Urban）的著作，已經使宗教起源之非理智性的學說，爲大衆所周知的了。盧道爾夫鄂托以爲感情上惶惑的那種野蠻經驗，在非常的意外的，不可解的，以及類此的現象之前的驚恐，並不僅對於原始人是特別關心的，對現代人亦然。這種在不可

解現象之前的情感上反響的性質，鄂托稱之爲『神聖感』(Sensus numinis) 這感情他認爲是人們心理結構中之獨特的性質。它是自成一類的 (Sui Generis) 不能與他種感情相比擬。因此他的結論是：『它和一切最原始與最基本的假定事物一樣，可以討論，但不能嚴格地加以確定。』(註三) 鄂托說：這種神聖的感情可以被鼓勵和『喚起』，但不能『像任何事物』那樣來『教導』。這種從『精神中』出來的東西，必須要被『喚醒的』。(註四) 但當這感情成爲『神聖』之前，必須加以道德化纔行。

這種『神聖』突現的學說，或關於超自然的感覺，乃由於原始人驚恐之直覺的經驗那種學說，將宗教貶入於非理性的範圍，這自然要和那批評的心智分析的研究法相敵對了。

另有一種很不同的研究方法，就是以心理學的方法來研究宗教的現象，這爲雪格孟弗洛伊德教授 (Prof. Sigmund Freud) 所首創。他應用心理分析的方法，將宗教的起源回溯到人們幼弱時的無靠狀態，以及人們對於自己那種『亂倫，殺人』的本能性願望的克制。(註五) 弗洛伊德的理由，以爲每個人實質上都是文化的敵人，因爲每一種文化的建立，都必須採用強力，而且一定要本能地將人們破壞性的反文化和反社會的傾向加以拋棄。弗洛伊德認爲人是天性不喜工作，常爲最壞的慾念所束縛。此種個人的卑劣的天賦，逐漸地因強迫的勞動和本能上的清除作用，而得以克制。當人們緩慢地從他的禽獸狀態中出來時，外來的強制成爲『內心』的強制了。結果就產生了一種特殊的智能作用，即人之『大我』亦

即他的「良心」大我的強化，在文化的保存上具有最大的價值，而宗教思想則恰在此處起着最重要的作用。文化存在的理由，因而也是宗教存在的理由，就是保護人而反對自然，這也就是反對人自己，因為人顯然是自然的一部分。這樣說來，宗教和「自然之人類化」有關。

神的發生，由於那幼稚性的恐怖之無力，以及人們對於其父母的焦慮。弗洛伊德說：「因為人對於父母，尤其對於父親，是有其恐懼的理由的，雖然他在同時又確信着能替他保障一切他所知的危險。」（註六）但只叫一個人還是處於無助的境地，那末他總要發生「對於父親的仰望和神的信仰」。弗洛伊德以為神的任務具有三個方面：他們必須用符咒來驅除自然界的恐怖，他們必須使人們安於殘酷的命運，尤其是像死那樣的命運；他們必須償還人們因文化的共同生活而遭受的痛苦和剝削。文化生活的規律和法則，有時會超出於人類社會之上，更超過了自然和宇宙，於是就說它們的來源是神聖的。人的精神部分，即靈魂，也是如此，它被認為是感興的對象。人們又假定出一種較高的智慧，它命令一切去為善。於是弗洛伊德總結着說：「這樣，一大批豐富的思想就形成了，這是由於人們不得不容忍那無助狀態的需要而發生出來的。」因為人必須得到兩方面的保護——「反自然界與命運的危險，以及反對人類社會自身的罪惡。」（註七）

這一種普遍的腦神經錯亂的作用，像是人們從其幼稚的微弱和疑懼中脫逃出來的一個機關，這當

然是一種幻覺，但不一定是錯誤。弗洛伊德辯說：「哥倫布以為他發見了到達印度的新的海程，這是一種幻覺。但他的願望在這一錯誤中所起的作用，是顯然的。」（註八）這樣說來，顯然以願望的實現為動機的信心，乃是一種幻覺。弗洛伊德不承認「那些在宇宙之前自認渺小的人是宗教心很深的。」他說：「構成宗教感情之本質的，並不是這種感情，而是它的第二個步驟，是那對於這一感情的反動，它尋求那醫治這一感情的方法。」（註九）

心理學方法的宗教研究，確定地建立了感情因素的堅固核心，這些因素是存留在宗教之底層的。它們比任何心智的反省和任何對精靈與神的信仰更為古遠。

企圖將宗教與人的任何一種心理反省結合起來，都是錯誤，不論這心理反省是幼稚的恐懼，或性的慾念，或飢餓，或遊戲，或歡樂，或愛情。所有這些成分，也許可以在宗教經驗的各方面中去尋找。那種惶恐的感情，我們稱之為敬的，會為人正確地名之為「超越的宗教感情。」（註十）它是驚奇，恐怖，與熱望的混合物。不過馬來脫（Malet）說得也很對，他說：宗教的發生，一小半由於思想，一大半由於跳舞，把那種積着的感情，在公共的集會中發洩出來，乃是一切宗教的共同點，凡不會被固定了的儀式和合理化的信條所控制的宗教感興，都還被這一特點所支配着。例如「聖滾派」（Holy Rollers）「跳躍派」（Jumpers）「搖擺派」（Shakers）和「鞭撻派」（Flagellators），在世界上的許多部分中，仍舊是很流行之教派。

在哈勒姆，在紐約城的中心，你可以看到一些宗教狂歡的景象，超過任何曼旦人（Mardans）牛舞，以及易洛奎印地安人（Iroquois Indians）鬼舞的描寫。

這樣說來，宗教在其原始的形式中，對生活的享樂，比對生活的逃避和不滿為多。自然，這種消極的因素，在宗教經驗中也是有的。即當人們的希望因死的真實而失望時，當人們遭受苦難時，當極度失望之時，再當人們感覺到不公時，那末這些被壓迫者的心裏，就創造出一些想像上的補償。「常人們不能用機械的方法來應付生活上的環境時，那就很自然地轉向於超自然的力，以冀獲得安慰」（註十二）。因此，心理學家們就很有理由地得出結論說：在宗教中，並沒有一個動機，也沒有一種感情，它是涉及普通劃入於宗教範圍的那些現象。

現在，我們如果放開心理學家，回頭去看宗教哲學家和神學家，那我們又可以發見在他們之間，對於宗教的真正本質和起源這一問題，也有許多不同的意見。哲學家來研究這個問題，比那些偏狹的專門家當然有許多長處。因為他不束縛於某一研究的範圍。他的任務卻在於將各種專門科學所獲得的有用知識綜合起來。他可以自由地利用心理學的，社會學的，以及歷史科學的一切材料。他從這些材料中得到他工作的假設，且可以在某一個基本思想的周圍締造起他的理論體系。在宗教思想之主要體系中，我們將提到正統派的天主教徒，馬克思主義的共產黨徒，神祕主義者，以及現代派研究宗教的方法。



天主教關於宗教起源的教義，根據於一種上天啓示的一神論之先天假定，它可以在所有的原始人中尋其蹤跡。<sup>(註十二)</sup>除了啓示之外，還有一種自然的基礎是依據在理智之上的。不過這一種知識的來源，假使不經啓示的改正，那是很容易錯誤的。原始人自發地應用那因果論的原理，得到了對於世界之有神論的解釋。他們承認在自然現象之後，有一個心與意的代理人，但他們又昧於自然界中物理的法則，因此他們就傾向於宇宙力之多神論的解釋，因上天的啓示，他們纔解脫了此種解釋。

據約瑟夫台朗納 (Joseph Delany) 說來，天主教的宗教理論，承認在自然力當中和後面，有神格的存在，『這是世界的主和統治者，上帝。』這一超自然的存在，被人理解為一種『精神的和不可分』的存在，自然中他無處不在，但他又與自然有別。『設想出這樣一個神之後，宗教就成為當然的事了。從自然界中發生出一種『靠神的意識，一種深切的需要神助的感覺。』這就會存留在宗教的底蘊。宗教的目的，在於『與神交通』，由此，人們希望得到幸福和美滿。應用了因果的原理，以及從先天的假設進行了一些奧妙的推理之後，上帝就具備了人格中所能有的一切最高的德性，凡人的心中所能推想出來的所有屬性，都歸在上帝的身上了。

由主觀方面來觀察宗教，乃是人把他對於上帝的依賴，加以知識上的處理。因此，它主要是關於意志的事情，這意志呈獻給一種健全的樂觀主義，凡虔誠的信徒都有這種特性：忠實，希望，忍耐，謙卑，愛，歡愉等，

都是宗教徒的德性。客觀方面，宗教在正確的（即正統）信仰、品行、敬神的禮節、和教會中表現出來。

天主教的宗教學說建築在關於上帝這一個基本假設和對啓示的信仰之上，它覺得很爲鞏固，並不怕一切唯理主義的攻擊。祇叫你承認了神聖的萬能的上帝存在這一個前提，那末天主教宗教學說在論理上是沒有毛病的。誰假使排斥了天主教的前提，那自然要排斥它整個理論的上層結構。

費爾巴黑之人類學的學說，與馬克思的共產主義所主張的宗教之階級的學說，正是天主教正統派宗教學說的反面。馬克思主義的宗教學說發揮了費爾巴黑的人本主義的宗教起源說，但它卻拋棄了後者關於宗教前途方面之人本主義的推論。

費爾巴黑的學說，主要敘述於其劃期著作基督教的本質中。在該書中，費爾巴黑指示出宗教的內容及其主題，都是完全以人爲本的。神學乃是顛倒了的人類學，神的本質的秘密，乃是人類的本質。可是宗教卻並不自覺到它那個人類的內容；它的思考甚至是在相反的方面，因而不承認它那由於人類的起源。其實，人不是依照了上帝的形象而創造的，反而上帝倒是依照了人的形象來創造的。上帝的意識不是別的，只是人類的意識罷了。人能夠，而且一定要高出於個人的界限，但他不能超出人類的法則和特點。人能夠思想，想像，感覺，與愛，像一個絕對的神的存在，這就是說，像一個人類的存在。

宗教是人的第一次自識，這就使它成爲神聖；但是宗教中所感覺到的第一個存在（即上帝），其實卻

是第二個存在。因為上帝祇是客觀化了的人，所以宗教中設想為次要的（即人），卻必須承認是首要的。對人的愛，不能置於次要的地位，而應該是首要的。祇有如此，愛情纔是真實的，神聖的和可靠的力量。如果人類的本質是人的最高本質，那末對於人的愛必須成為人的最高和首要的法則。所以 *Homo homini*

*est deus*（人們互相敬愛），是實踐的最高基礎，和世界歷史的轉換點。正義，真實，善，其本身就具有了神聖的本質，因為它們的本性就是如此。在一個人看來，世界上再沒有一種東西能高過人的。上面所說的就是費爾巴黑的神學的人類學之主要思想。他的意思並不想否認宗教。他只是要將它重新估價，將它提高到較高級的，以人為本的綜合。費爾巴黑說：『我的書，帶有一種消極的論點，但我請你們注意這一個事實，為我所拋棄的，只是宗教中的非人性的本質，同時我卻承認且肯定了人性的本質。』（註十三）

馬克思共產主義的學說，發揮了費爾巴黑純粹人本主義宗教起源說的前提，例如恩格斯在其所著『反杜林論』中着重地說：『宗教不是別的，只是那統治人們日常生活的外界力量，在人們頭腦中的虛幻的反映；在這反映中，塵世的力量，採取了一種非塵世的和超自然的形式。』列寧在他的論文『論社會主義與宗教』中，也表示了同樣的觀點。他說：『被剝削階級在與剝削階級鬥爭中的無力，必然要產生一種對於彼岸較好生活的信仰，這正如野蠻人在與自然鬥爭中的無力，產生了對於神、魔鬼、奇蹟等等的信仰。』因此，在那有組織的施行剝削的社會，宗教常是『人民的鴉片』。

馬克思在其「資本論」中論商品拜物性之秘密，這段有名的言論中，指出了宗教的社會性質和條件。他說：「祇有人們在實際的日常生活中，的關係，已經完全明晰與合理地在人與人，和人與自然之間的關係中表現出來時，現實世界之宗教的反映，纔能消滅。社會的生活過程，這就是說生產之物質過程，祇當它已成爲生產者自由結合的過程，而且在生產者自覺的與有目的的管理之下時，纔能失去其神祕的帷幕。」（註十四）這些宗教的社會根源，在生活的不安和恐懼上培養滋長着，在競爭和剝削的社會總會存在；祇當資本主義社會制度完結，社會主義建立之後才能消逝。列寧以其獨特的和直截的態度，鄭重地說明必須剷除宗教社會根源的意義。在其題名爲「政治鼓動與階級觀點」這一論文中說道：「當社會這樣地組織着：祇有極少數的人享有財富和權力，而大衆仍繼續受苦而承受壓迫時，那末剝削者的同情宗教是很自然的，因爲宗教叫被剝削者爲了將來或能來到的天國，甘心樂意地忍受那人間的地獄。」這樣看來，馬克思派共產主義的學說，看重恐懼是宗教的根源。

在原始的未分階級的社會裏，那是對盲目的自然力之恐懼；在現代社會中，「卻是對於資本主義力量的恐懼，它也是盲目的，因爲它的行爲不能爲大多數人所預見。在無產者和小僱主的每一步生活中，都受着威脅，能使他們突然地陷於破滅和災難，這些災難又會使他們變成乞丐和妓娼，且因飢餓而死——這些乃是現代的宗教的根源。」上面這段文字引自列寧的文章，他那樣着重地說，宗教的所以能存續，乃

由於對自然的恐懼，以及因經濟的不安定而生的對現代社會的恐懼。

據馬克思派共產主義的學說講來，宗教的其他根源，乃生長於過去的社會和政治的結構，及其已經過時了的思想、習慣和傳統，這些本是過去社會經濟結構的上層建築，如今又和新的結構交織了起來。例如，回教社會中對於婦女的待遇，聖誕以及復活節那些偉大的宗教節，其根源就在於古代（紀元前）農業者對於自然的崇拜。最後，宗教還有一些知識論上的根源。這些根源當然也是社會的，因為人祇能同實際的經驗結合以後，纔能思想。人的意識分裂出抽象的「概念」，（由此發生出唯心主義的哲學，）那是和宗教緊相聯繫的。祇有馬克思派共產主義者提出了純粹人類學的和階級性的宗教解釋。在過去，自從十八世紀的法國大革命之後，以及當十九世紀的前半期中，在中歐諸國，尤其在德國，一些和共產主義源類似的理論，盛行於資產階級的革命者中。在目前，像墨西哥和西班牙那些正經歷着他們的資產階級革命階段時，還服膺着這種對於宗教的觀點。

不過資產階級祇要踏上了政權，總能失去它反宗教的熱情。因為它感覺到那有組織的宗教對於那不受約束的羣衆，是一種統制的力量。它已經來尋找教會的支持了，而此種支持也一定會很快就得到的。就在法國，那是產生資產階級戰鬥的無神論之典型的國家，可是革命的領袖終於也和羅馬的天主教會調和了。在蘇聯，資產階級的革命已經轉入於社會的無產階級的革命，它再不能同舊時封建的教會相

妥協，因此，它就企圖創造一種獨立的人生哲學；這樣，它就證明給大衆道；宗教已經不需要了，沒有了對神的信仰，也能有好生活過的。

依傍着正統派的天主教，但與馬克思派共產主義的宗教解釋相去甚遠，有各種不同的神秘派的宗教學說繼續發長着，爲要使我們所描寫的圖畫完備起見，一定也要把他們包括在裏面。神秘主義和人類同年，但神秘主義的堡壘卻常是在東方，特別在印度，那裏的神秘主義還緊握住許多羣衆。不過無論在那一國家中，都曾有過一些偉大的神秘主義者，所以神秘主義必不能看作是特殊的民族的特性，而是和藝術感覺相似的一種性質；它雖然不是共通的，但發生於各個民族之中。

講到神秘主義，我們的意思是指那些以爲人可以同上帝直接交涉的各種派別，還有人主張人們的靈魂可以與絕對的真實體——上帝——結合起來，也可以歸入神秘主義之列。在神秘主義者的經驗中，主體和客體合成一個不可分離的整體。神秘主義者以爲在此等期間，我人之所見，所聽，與所覺，是超乎常人的理解的。研究這種現象的學者，常稱這種現象爲「超越的」或「宇宙的」意識。能體驗到神秘經驗的人們，在這些經驗中感到了極大的滿足，其中有些人還能發現許多非常的現象，例如自發的聲音，幻象，失神狂歡，以及由主體的心理狀態而引起的身體上的各種變化。這些非常的，心理的，以及生理學上的現象，許多生物學家稱之爲「屈轉性」，這就是每一生物傾向於其發育滋長的根源之一種遺傳性的趨勢。

有些人以為神祕事物乃是些特別的物理性的物件，又有些人以為神祕事物乃是種族中的精靈，由於這種精靈，可以產生生命的新形式。因此，他們把神祕主義看成了靈魂在其為生命的充實，以及和最後真實合一而努力時的生活力。羅富斯瓊斯 (Rudolf Otto) 本人是一個神祕主義者，他以為「神祕主義並不是關於一些事實之新的具體智識的結果，而是在於內省在高度生活中的跳躍，在於視象經過了智慧，情感，與意志之一切深藏的力量之綜合而發生的緊張，又在於信仰經過了人格之變動的完整而產生的相應的波動。」(註十五)實際上，神祕的現象和靈學上的通訊一樣，對於精靈或其他真理的知識，並沒有什麼貢獻，因為它們不是用論理的方法來獲得的。因此，神祕主義的價值，主要是主觀的，在研究自然和宗教起源的學者看來，它們很少具有科學的價值。

神祕主義者也承認這一點，所以稱神祕主義的智慧公式為消極的道路 (Via negativa)。在這裏，你可以找到一種方法，把一切有限的從那認為是無限的統一和整個的存在中除去。這是一種「無言的交接」，是意念和形象，想和那絕對的真實混合起來的一種有意識的超障，是「唯一者走向唯一者的一種飛躍。」要達到這種渴望絕對恬靜的境界，有一條神祕的道路。這一道路上的石級是艱險而陡峭的。這種上升的階段，普通稱之為「純清級」，「啟明級」和「圓滿級」。

就神祕主義的歷史看來，它早已發生於人類文化的初期，且不斷地進展至現代社會，在現代的野蠻

民族中，仍舊有神秘主義的成分。例如西伯利亞各族中的夏門人（Cham），魔術師，苦行的回教徒，禱告派等等，施行某種法事，就可以達到神秘性的狂歡之頂點，當靈魂脫離軀殼時，他們以為已經達到了神聖的本質。這種境界可以由數人分享，且能分配給別人享受。

在印度——這是典型的神秘主義的國家——宗教採取了渴望得救的形式，它又渴望「莫克夏」（Moksha），即渴望從死和永生中解放出來，永生在印度是具有其特殊的意義的。神秘主義者企圖逃避永遠輪迴之路。祇有超越了經驗生活，且將其絕對中和永生生活聯合起來，纔能逃避輪迴。像羅道爾夫·鄂托那樣的學者們，曾經指出過有兩種神秘主義：一種是內省，另一種是統一的視象，這就和那探求真理的「內究法」和「外研法」相適應。第一種是深入到自我，在靈魂的深處尋求無限，或上帝，或婆羅門。和此種內究法或靈魂的神秘主義相反，就是那對於事物的永久關係的考察。它是在多樣性上觀察事物的世界，領會它的單一性和統一性，這種性質須經過某種階段纔能得到，不過這種階段不一定在時間中，而是在現象本身的性質中完成。

世界的多樣性在神秘主義中的綜合，生長成單一的和唯一的神。「存在於單一神中的各物，一經轉變，而達到了完全的超越。」（註十六）這是「上帝之無聲的言語。」所以「統一的視象，」可以區分出下列的階段：「絕對的單一，」「多樣性的單一，」以及「單一與多樣。」神秘主義雖然有「內省」和「統一



視象」兩種，但在許多神秘主義的大思想家的經驗中，如印度的沈克拉（Sri Aurobindo）和德國的愛哈德（E. Haeckel），卻把這兩種混合起來了。神秘主義的宗教，啓示了情感和性質的深處，因而它祇能是少數人的，而不是多數人的宗教；不過所有的宗教，爲要存在起見，如果它想成爲一種有生氣的宗教，而不僅是宗教系統的骸殼，那必須產生許多情感上和思想上的神秘主義的性質。

現代研究宗教的哲學家們，多半是從宗教在社會上的作用，而不是從它們關於上天啓示各性質之先天的論斷，來研究宗教的現象，因此，賴門（E. W. Lyman）指出，宗教首先是由其對人羣的血族關係的經驗，由其「更神秘的內心維繫和統一原則」來估計的。（註十七）他發見宗教的作用，在於它是公共的聯繫；他如「性愛，親愛，孝，合羣，和部落團結等動力」亦屬於此種聯繫。（註十八）因此，猶太教特別看重宗教作用的這一方面，他們稱自己的神爲「亞伯拉罕，以撒，與雅各的上帝」，祖先崇拜的同樣的反應與遺迹，能發見於所有的宗教中，因爲對祖先們的信仰，「認爲是神聖的信仰。」

宗教的血族關係和公共生活的觀念，在各部落的文明，以及在被壓迫和被迫害的民族中，最爲強烈，鑒於猶太人和愛爾蘭人對於他們的父親之虔誠崇拜，可見一般。就這觀點看來，宗教乃是各種族和國際團結的障礙物，除非神的觀念本身，超過了褊狹的種族界限，如耶和華然，他現在已不再是猶太人的種族之神，而已被先知們，特別是基督教，提高成宇宙之神了。

如愛米爾杜克海姆等社會學家，極重視宗教中的血族關係和社會成分。杜克海姆覺得「社會的意念就是宗教的靈魂。」（註十九）即今宗教彷彿是完全存在於個人的良心中的，「但它仍然存在於社會之中，社會乃是宗教賴以滋長的活的源泉。」（註二十）因此杜克海姆給宗教下的定義就是：對於神聖事物的信仰與儀式的統一之制度，所謂神聖事物也者，即指那遠離人世的和被禁的事物，這些信仰和儀式將一切信徒聯合成一個單一的道德會社，名之曰教會。禮儀和信仰，對於公共生活是必要的，根據着這些理由，他肯定地說：「在宗教中，有些東西是永久的，它命定着將繼續存在，尤其是宗教思想所賴以繼續發展的那些象徵。」（註廿二）舊的神也許會死亡，但在社會變革的前進中，新神還是不可避免地要產生出來，因為產生那活的儀式的，並不是死的過去，而是生活的本身。

在宗教哲學家看來，這種社會學的宗教解釋，彷彿是太狹隘了。因為據宗教哲學家的意見，宗教不僅是一種社會統制的力量，和社會團結的聯繫而已。哲學家以為宗教具有內在的力量，和內省的經驗，它們是不能以社會的過程來算計的。這些就是特立獨行的和先知的的作用，發生於宗教發展的每一階段，而正是這種作用產生了先覺者，預言家，和改革家，他們起來反對自己的同代人。這些人常是很孤單的，有如蘇格拉底和斯賓諾沙，他們被自己的社會所逼害。在這些人的人格中，宗教卻是精神完整和品格美滿的一種力量。現代研究宗教的哲學家，在神聖的感情和驚奇的探究中尋找宗教的根源，他們以為宗教的這種

特點，對於那因失去了統制力的機械文明而疲乏了的社會，具有特殊的價值。這就說明了宗教儀式在現代流行和生長的原因，因為現代人深切地求助於宗教的感情。宗教在那狂風驟浪的危機時代，已成為受驚的靈魂的治療藥了。

在本章中，我們會企圖把那些反省和研究宗教的人們對於宗教的意見，作一概略的敘述。我們已經說過，人們會從許多方面來研究宗教：主觀的方面有神秘主義者和心理學家；客觀的方面有人類學家和社會學家；至於用綜合法來研究的，則有哲學家和神學家。我們已經說過，有些人斥宗教為幻想，為雅片，為統治階級的工具；但另一些人卻稱它是社會的安定力，是幻滅者得以生存的必須因素，是使思想家和藝術家鼓舞的感興力。我們已經說過：宗教有其悠久的歷史，差不多和人類的歷史同其久遠，它的起源是很卑卑不足道的；但它可不斷地適應於人類了解力的水平。我們又指出過宗教逐漸成為人類進步的障礙，因為它對那古遠的傳統，「禁忌」和迷信，加以超自然式的承認，而它們和科學研究的成績，是和現代的人生觀相衝突的。因為它那保守的傾向，使那些久已無用的統治階級能利用宗教作武器，藉以維持他們的政權，因此，宗教就成為反對進步的堡壘。

(註) 馬勃特希那特爾的意見，以為可吃的圖騰，常是主要的食品，既在它們的生育季中，才禁止吃食。一經說來，圖騰主義的種

意義，比它的宗教意義更為重要。

(註二)佛來瑞兒以前把圖騰主義解釋成以巫法的禮節來繁殖那作為圖騰的動植物之一些方法。後來讀了斯賓塞和吉倫的學說，才把自己的主張放棄了。參閱「兩週評論」新卷六十五頁，六四七。

(註三)見其所著「神聖的感覺」約翰哈威英譯本，頁七。

(註四)同上書。

(註五)雪格爾弗洛伊德著「幻覺的將來」英文版，第十六頁。

(註六)同上書第二十九頁。

(註七)同上書第三十二頁。

(註八)同上書第五十三頁。

(註九)同上書第五十七頁。

(註十)麥爾 W. McDougall 著「社會心理學」第十三版(一九一八年)第一三六頁。

(註十一)見 Clifford Kirkpatrick 所著「人事中的宗教」第七十四頁。

(註十二)見「天主教百科全書」中 Joseph P. Dancy 論宗教的論文。

(註十三)見「基督教本質」的緒論(一八五五年版)。

(註十四)見 Karl Marx 著「資本論」卷一，頁五三一五四，每人叢書版。

(註十五)見 Rufus M. Jones 在「海斯丁宗教倫理百科全書」中關於「神啓主義」的論文。

(註十六)見羅道爾夫鄂托著「東方與西方的神祕主義」一九三二年英文版，第五十二頁。在這一著作中，關於愛哈圖與沈克

拉的神祕的學說，有詳盡的比較研究。

(註十七)見 E. W. Lyman 著「宗教的意義和原理」一九三三年版，第五十三頁。

(註十八)同上書。

(註十九)見其所著「宗教生活的基本形式」英文版，第四一九頁。

(註二十)見同上書第四二五頁。

(註二十一)見同上書第四二七頁。

### 第三章 宗教在現代社會中的作用

有組織的宗教，雖然被世界的組織所壓迫，想叫民衆不擁護它，不要對它忠誠；但在現代社會中，這是有不可侮的勢力。它擁有巨大的不動產，由捐助與施捨方面，它有龐大的財政收入。

北美合衆國的政府，對宗教團體做過好幾次調查，最後一次是在一九二六年做成的，由此可以看出北美合衆國中教會在數量上的力量。在那一年中，合衆國有二百十二種教派，擁有二十三萬二千一百五十四所教堂。可以在一九一六年，卻祇有二百種教派，與二十二萬六千七百十八所教堂。一九二六年的教徒總數，為五千四百五十七萬六千三百四十六人，而一九一六年的總數則為四千一百九十二萬六千八百五十四人。教堂建築的價值在一九二六年為三，八三九，五〇〇，六一〇金元，為一九一六年總價值的兩倍有餘，因一九一六年僅有一，六七六，六〇〇，五八二金元。

一九二六年中教會的總支出，其中不但包括職員薪水，教會開支，債務償還，而且還包括着慈善捐款，各派補助金，及其他一切費用，總共為八一七，二一四，五二八金元，而在一九一六年則僅三二八，八〇九，九九九金元。

在一九二六年間，美國有一八四，六八六所教會的主日學校，共有二，一六七，八四八名職員與

教員，二一，〇三八，五二六名學生，而在一九一六年，這種學校雖有一八六，一八三所，但祇有一，九五二，六三一名教職員，和一九，九三五，八九〇名學生。據美國教會年鑑說，在一九三〇年，北美合衆國總人口中的百分之四七·六，屬於某一教會，教會信徒的增加，有較人口增加更速之勢。

在英國，有些教會還是由國家來維持的，宗教組織的實際力量，較難估計。但依教會對人口以及對國富的比例來說，它確乎不會較遜於北美合衆國的。也許英國對宗教的關切更深，而信徒更為衆多吧。根據一九三四年英國教會年鑑的正式報告，九三二年中全國有三，六五二，四二四名教會執事，這數目比一九三一年的為高，但又低於一九三〇年間的數字，在該年中，全國教會有三，六五五，五三〇名執事。在一九三一年中，有四〇八，四五八名嬰孩受洗，一八〇，三七七名受堅信禮。這第二個數字，較之一九一七至一九二七年間的平均數，約少三〇，〇〇〇人。教會為區內或教區外各種事業所舉行的志願捐，一九三〇年為六，八三三，〇九二鎊，至一九三二年則減至六，三〇九，八四三鎊。一九三二年中，英國教會的接立牧師，增加了五六五人，但與上年相比，則又減少二十人。

這些數字，指示出英國教會在數量上的力量在逐漸減弱，但其減弱之勢，恐不甚於人口的減弱。英格蘭與威爾斯所登記的人口生產率，在一九三〇年為全體現存人中千分之六〇·三，但在一九三二年則減至千分之一五·三，這是生產率的最低記錄。

英國自由派的教會，一般說來，也顯示着與國立教會同樣的發展趨勢，所以對於大不列顛的有組織的宗教，我們已經用不着再在統計上加以研究了。我們所要注重的一點，就是在那說英曆的各國中，有組織的宗教，還是一種有力的和富有的機關。歐洲大部分的國家亦然，不遑盡舉，卻是一個例外，在一九一七年的革命中，教會失去了財產和權力。

全世界有組織宗教的主要活動，就在於提倡崇拜，在於幫助人們在塵世間過一種好的生活，且為生活準備一種未來的幸福。最後這一種作用，現在已經不像科學昌明以前那樣地看重了。從前把天堂當作是一個實在的地方，而那所謂「天上的殿堂」倒並不是單是一個比喻而已。不過即令如此，現在還有許多人模糊地相信着身後的幸福，現在還有不少的人，他們活着的時候雖然永遠不上禮拜堂，但他們臨死時卻希望依照着宗教的儀式來埋葬。

現在回過來講到公共的宗教，我們必須提到現代的教會，愈來愈注意使禮拜帶有單純和動人的性質。他們要這樣做的理由，倒不很在於取悅神祇，而在於吸收禮拜者。禮拜的技術，多半是在傳統中建立起來的，但傳統的模型中，還有不少的改進，甚至許多很大的改變都是有可能的。羅馬希臘和英國天主教的禮拜形式，自來是以其儀式外表上的富麗堂皇和藝術性出名的。但是現在，這些派別也逐漸在影響着過去清教徒的儀式了，原來清教徒是以他們的簡單和他們的着重祈禱、教誨、與傳道而自做的。



特別在美洲，教會儀式和傳道會中的清教徒的傳統，很快地趨於衰微，而來考究禮拜的方式和美學的神秘主義了。例如浸禮會，美以美會，長老會，和公理會等，都已經拋棄了他們相當簡單的禮拜場所，而競建奇特的，嚶特式（Gothic）的教堂，而且也造起高壇，燭盤，十字架，染色的玻璃窗，間接的光的感應，穿背心的唱詩班，着禮服的牧師，以及其他繁瑣儀式的裝飾。

從前紐約城中派克路上的浸禮會教堂，現在已由煤油大王洛克斐勒和其他的富家捐出巨資，改建為河邊教堂了。其中所發生的變化，乃是清教徒主義轉變到美的儀式主義的一個好例子。這教堂是依照着十三世紀卡脫（Chartres）大教堂那種法蘭西嚶特式的圖案而構造的。它有一個三百九十二尺高的尖塔，上面所用的鐘，重逾百噸。在教堂大門道上的三角頂中，有一幅板畫，其中正中是基督的像，他在雲中瞭望着城，周圍是四使徒和教會預言傳統中五十二個人物的像。其中所包括的人物極多，它的意思就是象徵着宗教和科學的調和。其中有偉大的科學家，哲學家，與改革家的像，從希包克拉底斯（Hippocrates）和畢太果拉斯（Pythagoras）起，一直到愛因斯坦和愛默生（Ralph Waldo Emerson）止，在宗教的一列裏，他是從摩西和孔子起一直到立溫斯敦（David Livingstone）在許多神龕和走廊中，畫着很多神秘的像，象徵着聖靈，虔敬，憂愁等性。其他還有天使，君王，五行，諸相。另一入口的門廊中，則完全繪畫着聖經中的女人。教堂內部的石刻與木雕，代表着民族歷史傳統中人類文化的每一階段，教堂的極頂上

甚至還有許多承雷的嘴，以一種很古怪的神情向下注視着。這教堂的建築師和繪圖者企圖將現代生活的概念，接合在中世紀式的建築物上，希望在這樣的一種象徵中，建立起綜合的人生觀。可是這一企圖，在我們看來，乃是虛妄的，因為中世紀囁時人的精神及其古怪的美的神秘主義，和現代科學的及工業的形態不相符合。因此，河邊教堂只是一種折中的產物，它最好也不過是資本主義衰落期的一個象徵，它將以這一時期的紀念碑而存在着。它是想遁入於中世紀去的一種虛妄的企圖，也想逃避那社會革命的衝擊。

它又證明了這一事實，即老的清教徒的崇拜技術業已被壞，人們就拚命想經過中世紀的象徵主義，尋找出一種新的崇拜技術來。這一點完全為河邊教堂的牧師富司迪克博士（Reverend Dr. Harry Emerson Fosdick）所承認，他是這一教堂建築時的總指揮者。這位牧師在一篇論「精神技術的毀壞」的文章中，（註一）討論着這個問題，指出現代的新教需要有新的崇拜技術。他說：「新教徒所有的那種簡單的技術，是從較舊的天主教的渣滓中得來的；可是你們看，它已大量地從許多家庭和生活中消逝了。」他以為祈禱必須發展成「使人格完整的一種實踐的技術。」爲了這一個目的，必須有一個退修的僻靜場所，那末還有什麼比新建的河邊教堂那樣的中世紀囁特式建築更爲適宜的嗎？

傾向於美的神秘主義之又一例子，我們可以摘引一位美國浸禮會牧師論「崇拜經驗」的描寫。他主張一種「臘燭禮拜」，當着做禮拜的時候，電燈都得熄滅，教堂祇能點着幽暗的燭光。聖經和讚美詩都

無需應用，所有參與禮拜的人，都要在「不匆忙的靜寂的精神中」坐過這整個的時間。禮拜的節目單上祇包括些熟習的老讚美詩的歌唱，和新舊約上某幾個節段的誦讀。有幾首讚美詩是用「樂器」來奏出的，還有幾首則由四人唱詩隊或全體歌唱。講經這一節目是沒有的，整個的表演都以音樂出之，使人們的感情上能發生一種神祕的反應。

英美的新教中的繁重儀式的成分和美的神祕主義雖在增加，但是講經這回事還有繼續着的，不過時間上大為縮短，形式上有點改變，內容上適應於現代會衆的最新型的思想罷了。目前的講道，題目的範圍極大，這表示出現在教會所注意的事情，比以前更多了。現代的傳道中，具有二種傾向：一種可以稱為向心的，或內省的，它以宗教的本身為止境；另一種可稱為外察的，或離心的傾向，它企圖使宗教成為社會中的一個動力。宣道雜誌所介紹給讀者（他們多半是傳教師）的那些題目，表示出教會所注意的事項，要證明我們的觀點，我們將拿一本一九二八年——經濟繁榮年——的宣道評論，且把它所介紹的佈道題目列舉出來：「繁榮——新年佈道，與開啓的門，與火箭，與無名的橋，與安樂的後代，與中庸道路的災難，與人類和上天的療法，與尊敬的十字軍，與理想的父母，與崇高的目的，與開始存款」以及類此的題目。我們且把這些題目和一九三二年——經濟衰落年——中，在同一的宣道評論上所揭載的佈道題目比較一下，那我們便能看到這些題目方面一般變遷的證據。那一年的題目中有如下的幾個：「向前的意志，與迷途

的人，精神的鑽石，什麼是宗教，『恐怖之克服』，『人生之四大目的』，『上帝不能贊成的一件事』，『天上的和平與人間的和平』，『安全和理解』，『死是解放者』，『對於舊任務的新號召』，以及其他相同的題目。這些題目顯然都是討論到一般的性質，很少談到那在現代生活中具有決定意義的問題。把這些基督教的傳道題目，與美國猶太教的講經題目比較一下，那是很有趣味的。（註二）猶太教的佈道題目是：『為什麼需要有組織的宗教？』『這是世俗的時代嗎？』『精神的不感性』，『具有歷史的民族之寓言』，『社會的上進』，『渴望領導權』，『偽宗教』，『上帝在人類經驗中的意義』，『為什麼需要宗教？』，『社會和對立的』，『精神的硬化』。整個地說來，現代猶太教的佈道，在題目和研究方法上，和基督教的佈道很少不同，唯一可能的例外，就在於經文的選擇方面，即猶太教徒的佈道題材，是以舊約為限的。

現代佈道中那種護教的情調，仍很強烈。現在還有許多傳教師，他們覺得教會和教條、聖經和傳統，必須防止其因近代科學和對宗教的激烈批評的攻擊而世俗化。世界經濟恐慌和資本主義的衰落，以及繼起的教會的經濟繁榮，對於教會的講台都發生了影響。傳教師們時常應用革命的言語，但在大多數的情形中，他們總是用比喻的方法，把革命說成爲『精神的革命』。不過有幾個傳教師，也還有道德上的勇氣，公開地說出資本主義的破產，戰爭之帝國主義的原因，以及勞動和資本間鬥爭的緊張。祇有極少數的教士，纔能懂得社會的階級性，而教會因了習慣使然，總是宣傳着勞動和資本那兩種鬥爭力量的調和。

有組織的宗教之主要活動，雖在於公眾禮拜與傳教，但是教會，特別是英美的教會，也還從事於次要的活動。現在我們就要講到這些活動。

最重要的，就是宗教教育的工作。所謂宗教教育也者，不僅指宗教信條和聖經的教訓。羅馬天主教徒的宗教教育，乃指教區中各級學校的組織而言。美國許多大規模的專科學校和大學，是由各種教派建立的，而且現在也仍被他們所支配着。這種學校的目的，主要是使人從事護教的。他們努力排除科學之世俗化的傾向，且在學校運動場中維持宗教空氣爲目的。宗教學校中這種熱情和護教的目的，在過去成爲學識自由進步的障礙，尤其是對於自然科學爲然，它對於科學和神學間的鬥爭，貢獻頗多。教會中的現代方法，以及成人宗教教育的標準，好幾年來，已成爲國際宗教教育委員會之專門的議題。委員會確定地說，宗教教育大綱中最後的標準，就是要做到這樣的程度，——它能幫助民衆學習基督教徒的生活。這標準應該這樣應用：在男人和女人的生活發展中，是否能完成下列的事實：

『在所有的人類的經驗中，關於上帝的意識，像真實體一般地繼續增長，並且還發展着個人對於上帝關係的意識。』

『基督徒式的人生觀和宇宙觀，表示着上天的目的和計劃，這需要一種建立在這種觀念上的哲學。人們必須具有不斷增長的才能和願望，去參加和協助基督教社會和世界的建設。』

民族之最好的宗教經驗有如聖經其他的宗教文獻和生活中所表現的能夠逐漸地同化人們則不斷努力地參加教會的生活和工作，因教會乃是基督徒之有組織的會社，且是用以推進耶穌基督的事業之主要機關。」（註三）

這些都是漂亮的目的，可是他們所提議的，用以實現這種目的的綱領，卻很難勝任愉快。這綱領便是：「崇拜，服務，學習，生活在社會中的完整，宗教之個人經驗，和教會。」所有這些目的和綱領，都太普通和空泛了，以致不能得到實際的結果。不過它們表示出那有組織的宗教，正在企圖利用現代的教育方法來訓練它的信徒。現在大部分的教會，都擁有設備完美的大廈，用以進行它們的教育工作，除了些特殊的訓練中心，以及逐年增加地利用暑期學校，召開青年大會之外，又舉行演說會，最後，它們又利用電影和無線電等現代的宣傳技術。爲了這種計劃，每年耗費數百萬元，而有組織的宗教教會也就在這種方式中，和許多反對者相競爭，且反對那現代工業文明對於宗教之世俗化的影響。

教會所提倡以及所資助的高級教育，其主要的目的即在於爲教會以及爲其他職業訓練出忠誠和順敏的領導者。由於這種教育的影響，竟能相當地將知識階級置於教會的影響之下。其他由於教會的各種慈善組織：醫院，孤兒院，養老院，女會更服務處，遊戲場，俱樂部，男女基督教青年會，和類似的機關，有組織的宗教對社會發揮了強有力的影響，它又給富人供給了施捨於此種機關的機會；在這種情形中，有組織

的宗教和富有的及統治的階級聯合了起來。而正因為這種聯結，宗教就愈來愈成爲社會中的保守力量。當工業革命之後，特別當世界的殖民地市場開闢以後，凡和西方國家有商業關係的諸大陸，都有教會去實行宗教的和文化的使命。當西方國家進行帝國主義的擴張時，宣教宣有時先於，有時則跟隨着勝利者之後。因此，十九世紀以及本世紀中基督教的宣教會，是密切地和帝國主義的擴張相結合着的，結果教會的傳道事業，如今常被敵視的土著人和共產主義的批評家認爲是帝國主義的文化工具，用以確保資本主義和白人文化對於弱小民族的統治的。

在現代有組織宗教中的一個重要的發展，特別在英國與美洲，就是要替宗教信仰的各種表現，尋找出一個共同的立場，其目的在於消滅不同意見，和進行合作。美國基督教會聯合委員會，已經在新教的各派中，完成了行動上的統一，現在他們又要把合作擴大到羅馬教徒和猶太教徒了。一九三二年三月，羅馬教徒，猶太教徒，和新教徒，在國會議事廳中開了一個大會，公開地討論他們衝突的地方，且計劃着促進各派間正義，友愛，和合作的道路與方法，這在歷史上還是第一次的事。大會上登記的代表共有四百七於失業問題的聲明書，並且一致擁護失業救濟的辦法。從那時以後，天主教徒，猶太教徒，和新教徒，時常在各處的大城市中召集地方會議，而基督徒和猶太教徒之同做禮拜，則更是平常的事情了。

猶太教徒和基督教徒此種接近，可於下面這一例子見到：即河邊浸禮會堂最近樂於接受猶太教堂愛曼奴愛爾(Emmanuel)的邀請，當他們自己的教堂還在建築之時，就在猶太教堂裏舉行禮拜，在那時，猶太教堂裏的人都參加這次禮拜，克拉斯牧師以熱烈的演說來歡迎基督教徒。在他的演辭中，有如下的一些話：『今天早晨，舊約詩篇中的話已經實現了，兄弟們聯合地住在一起，那是多麼的美滿和愉快呢？……你們需要古典的基督教的背景的幫助，去尋找完善的境界，因為在那種背景裏，耶穌是一個中心的人物。……我這教堂裏的會衆，從以色列人的豐富的編年史中獲取他們的感興，這編年史一直敘述到遼遠的古代，其中可以找到各種不同的豐富的宗教經驗……我們這兩派的教友們都努力在使塵世間的生活變得更加高貴，使世界變成一個更好的世界……』等。

對於猶太教牧師的這一篇歡迎辭，基督教的牧師哈里愛滿遜富司迪博士，也曾報以同樣妥協的精神。他用下面這樣的語，證明那古來敵對的信仰之繼長增高的友誼：『我現在告訴你一個很普遍的故事。有一次，本教會的一位教友，遇見一個猶太朋友，他是愛曼奴愛爾的教友，說道：你們把自己的猶太禮拜堂借給我們用，真是一件很慷慨的事。我們感激得不能以言語形容，那時，這位猶太朋友就忘其自身地說道：『那是基督徒應當做的事呀！』』另一人又說道：『基督徒嗎！基督徒嗎！你可說的基督徒是什麼意思呢？這也就是猶太教徒所應該做的事呀！』(註四)



美國宗教聯合戰線增長中的另一階段，就是那所謂共同教會運動（Community Church movement）。這種運動，爲十五年前紐約「彌賽亞唯一教會」（Unitarian church of the Messiah）中的約翰海斯福爾摩斯所倡導。福爾摩斯君棄絕他教派的系統，主張「教會應成爲一切宗教活動的共同場所，不論他們的教條、民族、種族、或膚色如何。」許多人被他辭令的自由精神所吸引，在他這種共同宗教的思想周圍，形成了一羣奇特的會衆，現在無論猶太人和異教徒，都和平與快樂地在他的共同教會中禮拜着。從那時起，其他教派的許多地方教會，也都接受了這個原則，它逐漸地取得了優勢。這一點表示出過去分裂教派的一些老教條和舊信仰，已經不再被人重視了，而宗教的集團，卻多半在社會的和文化的共同利益上團結起來，不大重視教條了。

各教派間的合作，主要是依循着某幾種固定的社會路綫的；同時卻還有一種企圖，要把整個的基督教世界在精神上團結起來。在英國，羅馬天主教和英國天主教間愈形接近，這是舊時牛津運動之傳統的繼續，牛曼主教（Cardinal Newman）即爲這種運動中的傑出人物。從那時起，英國教會也努力對希臘東正教會進行統一，特別是和巴爾幹半島上諸國以及白俄亡命者的教會企圖聯合。這些基督教會的各派之間，在教義上講來，是彷彿沒有嚴重的不同意見的。他們中間的不同，大部分都還在於文化和政治上的，這是由於這些教會和它們各個民族國家間有親密關係，因爲教會的存在，主要是依靠它們的維持的。

英國聖公會的美國支派，發起召開一個聯合各種信仰和禮制的世界大會，藉以促進基督教各教會在教義上重新有機地聯合起來。這一運動始於一九一〇年，從此以後，又開過了好幾次預備會議，以籌備在一九二七年八月在洛桑召開的世界會議，在那次大會上，一切重要的基督教會一概參加，祇有羅馬的天主教表示了拒絕，因為它對統一採取絕不調和的主張，要求各教派無條件地服從羅馬教皇的權威。

這次世界大會經過了十八日的討論，沒有任何結果而延會，不過代表們都一致地表示，願意繼續討論，為此設立了一個續行委員會，其總會所設於洛桑。這次大會顯示出要對基督教的歷史的教條採取一個一致的解釋，雖非不可能，但是極為困難的。因此，基督教世界之聯合戰線運動，彷彿祇能在這樣的一個口號之下來進行，即：「教條分歧——務服一致。」至於想從「信仰和禮制」的共同了解上來取得一致，那就比較困難了。各教會在社會服務方面，爲了追求一些共同的目的，近來愈加採取許多一致的行動，這使那有組織的宗教，在許多重要問題如裁軍和世界和平方面，也採取共同的立場。

當世界大戰爆發時，最大多數的教會都擁護各自的國家去進行戰爭，而大部分教會的宣講臺，都成爲鼓勵國家主義情緒的場所，這是很確實的事情。不過戰後的失望，以及目前暴露得很清楚的戰爭之帝國主義的性質，發生了和平主義的情緒，這情緒很普遍地爲各教會所鼓勵着。

有些希望宗教統一的熱心人，現在已經超出了教派的和國家的界限，他們倡言世界各教大團契的

思想並發揮成一個世界宗教議會它首先發源於一八九三年芝加哥的世界博覽會這種的世界宗教議會，被稱爲宗教寬容的新紀元，同時又因各派宗教之直接比較的研究，助成了宗教上的寬容。

第二屆宗教議會，現稱爲『世界宗教大團契』(World Fellowship of Faiths)，召開於芝加哥，即當一九三三年至一九三四年舉行第二次世界博覽會之時。這次議會和第一次議會間的不同點，據該會發起人(註五)的聲明所云，在於兩大基本點上的各異：第一，它不僅邀請了所有的宗教，並且還邀請了所有的信仰派別，——即一切決定着重要人羣之實際生活的精神意識的派別，都在被邀之列。第二，各個敵對的宗教並不是前來作一次競爭的表演，而是要將他們所有最好的靈感，集中着去解決幾個人類的目前的迫切問題——例如戰爭，迫害，偏見，貧窮，愚昧，和恐怖。

那時在芝加哥大約舉行了六十次會議，一百五十七個著名的宗教領袖發表了許多演說，這些領袖們差不多代表着所有的信仰，所有的種族，和所有的國家。因爲那次會議上表示了寬洪大量的精神，又鼓勵了發起人於一九三六年在倫敦召集第三次世界宗教會議和『世界宗教團契』。這次大會，據說要發揮出一種精神動力的新的體系，它足以統治和改造這個世界，它將從一切信仰，種族，和民族中獲取意見和靈感，它更將規定一種標準和原則之『精神世界的新法典』，使無論何處的個人和團體，都能證驗他們的信仰，以及改進他們的行爲。它還涉及政府，貨物的生產和分配，教育和紀律諸範圍，它要使個人能

有創制和獨立的能力，而最重要的，它要裁軍和消滅戰爭。

關於國際聯盟這一概念及其世界裁軍的目的，在教會方面表示了熱烈的贊助。當一九三二年世界裁軍會議開會之時，教會的講台及其刊物上，對於它那會議的進行，予以很大的宣傳。美國基督教會聯合會規定了而且還通過一個政策，具有下列的要求：

- 一、海陸空軍的軍備，必須實際減少，而不僅以限制為滿足。
- 二、各國現有的軍事預算，應立即作重大的減少。
- 三、一切政府對於毒瓦斯和病菌戰爭的準備和應用，必須立即廢止。
- 四、設立一永久裁軍委員會，藉以監視裁軍協定的履行。

這些要求，包含在一個由五十萬人具名的請願書中，提呈於胡佛總統。全世界有組織的宗教力量，開始集中於日內瓦。那時到了七個不同的組織，其中最重要的是世界基督教生活工作委員會，該會實際上包括着世界上一切龐大的基督教團體（羅馬天主教會除外）；男女青年會的世界協會，世界基督學生同盟；朋友會國際服務團，以及其他類似的團體。

這些組織深信以他們那種道德的勸說，可以強迫各個政府去裁軍的，而事實上則除了蘇聯與少數弱小國家之外，世界上沒有一個強國是熱心裁軍的。不過美國倒提出了一個現存兵力普減至三分之一

的完全綱領，這提議爲蘇聯代表團與各種來到日內瓦的宗教團體所支持。在一九三二年的十二月中，教會聯合會通過了下面這一個決議案：

『下月行將重開的世界裁軍會議，其成功是難有把握的。會議一再失敗，不能使軍備銳減，這是大大地令人失望的。目前的世界雖然遭遇着空前的經濟災難，但各國卻還是每年在軍備上耗費着四十五億元。這種情形既不是政治家所優爲，亦非基督徒所容忍。

這決議案完全擁護胡佛的提議，且表示它希望各國在這綱領之下聯合起來。還有許多基督教團體，以同一的精神，請求取消正在麻痺各國的戰債負擔，例如英國的五十個基督教領袖寫信給美國的基督教徒，提議請美國取消戰債。美國基督教會聯合會以措辭審慎的宣言答道：它深信『減低戰債和賠款都是必要的。』

有組織的宗教的其他動議如反對非軍事教育機關中的強迫軍事訓練，主張統治軍火和軍械的私人製造等辦法，都表示教會中有一種和平主義的情緒，但並沒有什麼組織或具體的綱領來防止戰爭的爆發。直到現在，還沒有一個宗派會提倡用總罷工和其他的嚴厲辦法，來麻痺他們國內的有組織的軍事力量。教會的和平宣傳也沒有充分暴露出戰爭的原因。沒有多少基督教徒了解獨占的資本主義的帝國主義之性質，以及國際軍火機關的孕育和挑撥戰爭的力量。但是有少數宗教上的領袖已在開始明白

這些事實：這些人現在數目雖少，却在日益增多，因此教會溫和的社會改良政策，有了轉變為激烈得多的態度之傾向。

即使在有組織的宗教之有些正式的和半正式的宣言中，我們也可以看到一些這種趨勢的端倪。例如，美國基督教會聯合會的「教會和社會工作委員會」在經過四年的研究和預備之後，已向聯合會提出了一個關於社會理想的宣言，以供該會採納。該會在一九三二年十二月間舉行于印地安那州印地安那城的會議中曾加以鄭重的考慮，並議決採納該項宣言，加以公佈。這宣言措辭雖極審慎，却能表示美國有組織的宗教中的前進分子之社會思想的趨勢。

這宣言雖然依舊承認「雇員們和雇工們的同等組織權利」——這就是它承認既成的資本主義生產制度——並且主張「把牟利的動機隸屬於創造的，合作的精神之下」，還要求作「社會的計劃」——這是跟資本主義的生產制度絕對不相容的，因為它沒有利潤就不能存在，而且決不能屈伏于「社會的計劃」的統制和利益之下。然而這宣言在教會的關於社會問題的理想上已前進了一大步。所以我們把它完全引錄于下：

### 基督教會的社會理想

(1) 把基督教的社會幸福原則切實應用於財富的取得和使用上；把投機和牟利的動機隸屬於創造的與合作的精神之下。

(2) 爲公衆的利益而對信用和金融制度以及經濟程序作社會的計劃和統制。

(3) 大家應有謀生的機會；財富應有更普遍、更公平的分配；規定足以維持生活的最低限度工資；在這以外，勞動者更應分享工業和農業的出產。

(4) 保障都市和農村的勞動者，使不受有害的勞動條件、職業上的損害和疾病。

(5) 對於疾病、意外事件、窮困、老年和失業的社會保險。

(6) 隨一般工業生產力之增加而減少勞動的時間；七日中至少休息一日，每週的工作日數以後可望更少。

(7) 對於婦女的工作條件應有特別規定，以保障她們的安寧及家庭和社會的安寧。

(8) 雇員們和雇主們有同等的組織權利，以便作集團的訂約和社會的行動；對於雙方的行使這種權利，應加以保護；雙方都有爲公衆的利益而工作的義務；鼓勵農民和其他民衆的合作社及其他組織。

(9) 廢止童工；對於每一兒童的保護、教育、精神上的營養、和健全的娛樂，應有適當的設備。

(10) 以貞潔為保護家庭的唯一標準，對於結婚，成家，和做父母，應有教育上的準備。

(11) 農民應在立法上享受經濟的平等，農業應受金融上的接濟和運輸上的便利，農產品的價格應與農民必須購買的機械和其他商品的代價相當。

(12) 將現由都市中人享受的初等文化機會和社會服務推廣及於農家。

(13) 保護個人及社會，使不受麻醉品和有習慣性的藥物所引致的社會上，經濟上，和精神上的浪費。

(14) 將基督教的贖罪原理應用於罪犯的待遇上；改革刑罰和矯正的方法及機關，以及刑事法庭的審判手續。

(15) 大家應享平等的權利，公道，和機會；種族上，經濟上，和宗教上的各集團，彼此應以善意相待，且互相合作。

(16) 廢除戰爭，竭力裁減軍備，參加謀和平解決一切爭端的國際機關；建設一合作的大同世界。

(17) 承認並維護言論自由，集會自由，和出版自由的權利和責任；鼓勵心智的自由交通，認其為發見真理的要件。

(18) 就競賽遊戲的結果和其他偶然之事而賭博，已使反基督教的與反社會的動機佔了優勢而將建立虛妄的生活標準，因為各個人都想避免責任，辛苦的事務，或創造的工作。這種態度結果造



成一種無上的欲望，企圖用投機的手段獲得財富，而自己並不對社會作什麼貢獻。賭博瀰漫於整個社會，孕育着罪犯，直接造成破家蕩產，挪用公款，自殺等惡果。這賭博熱在腐敗的證券投機中達到了頂點。這不但是不創造的，而且是破壞的，它任意重新分配財富，毫不顧及那創造它的才能和精力。

這宣言並不說明這些理想要靠怎樣的方法才能實現於現社會中。它讓那些忠實的信徒去尋找實現它們的方法和途徑。這些理想的含義雖然為教會中的一般人所忽視，但它們已經在英美的幾乎全體宗教團體中引起了少數人推進社會行動的運動。

這種少數人的運動的一個最有興味的實例，乃是英國「國教」內部的「天主教十字軍」(Catholic Crusade)。這組織係多年前由撒克斯丹特 (Thaxted) 的牧師康拉特諾埃爾 (Conrad Noel) 所創立，它已吸引了不少英國國教中的牧師和普通人——後者多數是依然信奉國教的勞動階級中人。「天主教十字軍」在許多實際問題上跟英國的共產黨合作着，許多十字軍同時是共產黨的黨員。照着它的宣言，「天主教十字軍」是承襲金斯萊—摩利斯—海特蘭 (Kingsley—Maurice—Headlam) 一派的思想傳統的。它的工作是要全盤恢復和復興天主教。它的目標是要把那些「祭壇」當作「人生大道」把教

區生活建設在它們的周圍，而把『聖餐』當作訓練人們的同胞感的工具，使他們成爲一個團體，充滿着上帝的精神，愛的精神，求正義，平等和自由的熱情，遙望見了天國並且決定要把它建立在地上。（註六）他們有一篇宣言說道：

我們崇拜唯一的上帝，他就是『正義』。

我們信從我們的領袖耶穌基督——擁護全世界的勞動者反抗資本主義帝國的奴隸制度的戰士。我們在基督的精神——自由，博愛，平等——中，把我們自由縛在一起，成爲一團同志，要去打破現在的邪惡的制度而爲諸民族建立一個『正義』和『歡樂』的新世界。

我們是要改正世界的革命者。我們的主要儀式是『彌撒』——同志們的『聚餐』。在共同生產出來而共同享用的『麵包』和『酒』中，我們看到了基督的實在的『存在』和天國的一種『預嘗』。他是爲了這『神聖的共產主義』而生活，而死的。在十字架上的他的死亡中，我們看到了爲『大同世界』而流血的一切人的犧牲，這些人已把那『人民的旗幟』染成深紅色了。（註七）

這些『十字軍』並不是和平主義者，乃是公開的革命者，深信對立的階級間的衝突是不可避免的。他們堅稱耶穌所以被釘死在十字架上，是因爲他是一個革命家。『耶穌告訴人們，世界上的制度已徹底

腐爛了，因為它的根底裏是貪婪和統治的慾望等致命的罪惡。所以這個制度不能加以修補，只能加以了結。必須有一個新世界來代替它。」（註八）把耶穌的這個態度應用於現在的世界狀況上，那些「十字軍」就宣稱，資本主義把人分成了兩個尖銳地對立的階級，剝削者和被剝削者，結果就造成了階級戰爭。他們跟世俗的革命者不同的只有這一點——用「天主教十字軍」的教誨來說：「階級戰爭並不容許惡意和仇恨，但它却容許正當的憤怒」（馬可福音三章五節），而無論憤怒不憤怒，我們對剝削者及其階級作戰的目標，是在廢除階級而創造一個沒有人為的、不自然的區別的大同世界。」（註九）

他們的儀式，在表面上雖與英國天主教的規矩相符，在內底裏却賦有一種截然不同的革命的意義。例如關於他們的主要儀式——彌撒，「十字軍」的牧師傑克·奈爾論述道：

神學上的名詞和教會間的爭論矇蔽了我們，使我們看不到「彌撒」的革命的意義。它乃是「神聖的聚餐」，是那行將建立的「神聖的共產主義」的一種預嘗和保證。在目前，麵包和酒——人的糧食和快樂的象徵——是為牟利而生產却不是為公眾的利益而生產的，這使少數人富裕而生產的全世界勞動者貧苦，是一種建築在反社會的原則上的，邪惡不人道的制度。上帝和麵包（這是上帝聯合在一起的）已被拆散了。「彌撒」禮證明着這事實當「麵包」和「酒」由同志們合力生產出來而共同享受時，在這共同享受中就存在着上帝，存在着跟上帝的意志相一致的基督。他

在存在於那種「麵包」和「酒」中——真實的存在。它具有了一種新的意義。那不是普通的麵包和酒——它是爲要對人們表示上帝的「生命」——自由、博愛、和平等，而被奉爲神聖的「麵包」是基督的「肉體」，是顯示他的使命，他的計劃，和他自己的一種外形。

我們厭惡學者們——那些大教會，小教會，天主教和新教的始祖們的爭論，他們喪失了我們「天主教十字軍」現已恢復的關鍵，這關鍵就是，永恆不變的「正義」和「平等」兩原則應支配着食糧的生產和分配。上帝和「麵包」合而爲一，「彌撒」和大衆合而爲一，「聖餐」和共產主義合而爲一。宗教和政治。合而爲一。十字架和紅旗合而爲一。（註十）

「天主教十字軍」的這些革命的教義，正在英國、本國和各「自治領土」上傳播開來；美國聖公會中的有些左傾分子也感到了它們。實際上，那些「天主教十字軍」乃是優秀的革命的共產主義者，他們跟共產黨和其他的革命團體密切地合作着，每當階級爭鬥發生的時候，他們總是樂於領導的。

美國的教會一向站在改良主義者的立場上，企圖調和階級間的鬥爭，並不想去擴大它。但在最近的大不景氣以後，少數團體已改變了他們的態度，公然出來號召革命的階級鬥爭了。「新經濟復興法」(New Deal)是一個具體的實例，可以測驗各教會對於所牽涉的社會問題的態度。教會中的改良主義分子稱頌它爲不流血的革命，美國共和政治上的新紀元。羅馬天主教的教會，用教皇披烏斯十一世的關於

改造社會制度的通諭來解釋那『新經濟復興法』。他們贊成那『全國復興法』，因為給它予天主教的屋主一個機會，可以在他的雇主聯合會中對下列各事貢獻他的力量；大家足以維持生活的工資，使最大多數的人可以謀到職業的工資和工作時數，公平的物價，以及勞工的組織。』(註十二)美國基督教會聯合會由它的執行委員會代表美國的新教各派宣告道，它認那『新經濟復興法』是企圖把全國從不景氣中打救出來的一種巨大努力。它號召教會中人去『思考這綱領的永久的，倫理上的含義』。教會老早就宣傳把基督教的動機放到實業中去。現在『我們被召喚去參加全國的偉大的努力，以求一般人承認這個觀念：購買力的擴大正在逐漸被工商業認為不可或缺，這乃是物質上的基礎的開端——即基督教為全體人類尋求的豐足的生活。』現在『經濟上的勢力是跟倫理上的勢力聯合在一起了。』『全國復興法』並沒有『包含着基督教的全部社會理想，』不過那『復興的綱領』目標確在予某些最壞的剝削方式『一個猛烈的打擊。』

美國的猶太教領袖們，由他們的『社會正義委員會』作代言人，聲稱他們看到聯邦政府『正在作一勇猛的努力，企圖灌輸一點利人的精神到一個貪得無厭的經濟制度中去，』並且相信『包含在新經濟復興法中的，不僅是些新的經濟學理，而是一種新的道德。』

有組織的宗教對於『新經濟復興法』雖如此同情地稱頌，但也有一些提出異議的聲音。例如監理

會的東北俄海俄年會在它的決議中宣稱：「這是一種健全的現象，表示政府在企圖作激烈的改革……我們以前所提出的關於「社會統制」和實業社會化的宣言，正在日益受人擁護。」不過「這一切辦法依舊假定我們的唯利是圖的制度是正常的。政府想去調節——並不是改變——我們的經濟制度，想在「公平競爭」的基礎上建立一種計劃經濟，可是「在沒有廢除這種制度以前，基督教的社會制度是不能建立的。」它又警告不要「像在大戰期中那樣，不幸而變為政府的宣傳的揚聲器。」其他教會團體的類似決議，表示那些教士們正在逐漸認明現代西方社會的階級性。

有組織的宗教中的這種少數人的覺醒，又可於法蘭西斯·麥考奈耳主教所領導的「監理會社會服務聯合會」以及紐約社會問題公報的編輯兼該會幹事哈雷華德教授和韋尼弗蘭特却班爾兩人的態度上見之。在一九三三年十一月，這兩位幹事請該會的會員們重新說明他們在美國及其他實業化的國家陷於其中的嚴重形勢之下所取的立場。「如果我們要生活，」這些幹事宣告道，「那就得積極地參加這舊世界與新世界的鬥爭。」他們把該會的工作規定如下：

- (1) 顯示資本主義的經濟制度對於供應經濟上的安全日益無能。
- (2) 明示它那些固有的價值——獨創，自由，財產——日趨破滅。
- (3) 確定我們所需要而且希冀的社會的輪廓，例如，它該是不分階級的，人人都能飽暖，發展等等。

(4) 嚴密分析建設新社會的種種方略，例如計劃經濟，最高限度和最低限度的收入，對社會有用的勞動的義務，普遍的保險，普遍的參加統制等等。

(5) 分析並估定各種改造社會的策略的價值，例如，使用暴力，沒收充公，獨裁等等。

最後，這聲明書並請會員們投票決定要不要把下面這句話放在該會的正式宣言中：『本會志在廢除牟利的制度而啓發那以互相服務的義務為基礎的，不分階級的社會。』投票的估會員總數的百分之二十五左右，其中百分之八十是贊成這革命的政策。沒有投票的人，不是表示他們對這提議無可無不可，就是表示了默許。由此可見具有革命見解的積極分子，現在為數雖然尚少，却在日益增加，尤其是在比較年青的教士們和教會中的青年團體中間。

此外可以證明美國教士階級的日漸左傾的，有明日的世界發給新教和猶太教的十二個宗派的教士們的『關於戰爭和經濟上的正義的問題錄』(註十二)所收到的答案共有二〇，八七〇個；分析起來，其中有百分之六十的教士自認是非戰主義者，百分之二十八自稱是社會主義的提倡者。那些神學院裏的學生的答案更可以顯示這左傾的趨勢。它們表示百分之七十三的神學生是非戰主義者，百分之四十九是主張社會主義的。有些神學院裏的非戰主義者竟多至百分之九十七，而社會主義者多至百分之七十九。這些事實表示美國沒有一種職業，(連勞動組合的領袖們在內)含有着像教士階級這麼大的百分

數的急進派有些素以對於經濟問題和社會問題的守舊態度著名於世的教派現在也公然出來提倡激烈的改革了。例如監理會的紐約大會（一九三四年四月十二日至十六日）據紐約講壇報記載，在三百票中僅差二十票以下的贊成而打銷了一個主張收各種基本工業，銀行，運輸事業，和天然富源為公有的議案。那些投贊成票的人都說他們的目的「顯然是社會主義的。」

教會中的這些少數人運動，雖可以號召有組織的宗教中的一部分最優秀的先覺分子來促進經濟上的正義，並與有組織的勞工和急進的政治團體相合作，但它們決不能使一般的教會中人來領導社會革命的運動。要教會來做這樣的事是絕對不可能的，因為英美的新教是由下層的和上層的中等階級組成的。這些人的經濟上，社會上的利益是跟勞動者的利益相對立的。教會中的進步分子和急進分子至多只能分化了中等階級，使其中的一部分人守着中立，不致去加入法西斯蒂的陣營——對於這個，沒落的，不滿足的中等階級是本能地傾向着的。同時，我們必須承認，教會因為被統治階級支配着，雖然不能作實際的行動，但在那些教士們中間却有日益增多的人明白了所牽涉到的階級問題，而且這些教士有不少具有着社會的意識和無我的理想，使他們把他們的勢力加在勞動階級的利益和社會正義這方面。

跟有組織的宗教的這種左傾的趨勢相反對的，有舊式奮興派的個人主義和出世的虔誠主義，它們依舊緊抓着驚慌的中等階級的心理——教會中的人多數是屬於這一類的。「蒲克曼主義」(Buchman



ism) 或所謂『牛津團運動』(Oxford Group Movement) 是今日英美地方福音主義復興的推進者。但即使這些人只願拯救各個人的靈魂，却也不能避免一個革命時代的社會的衝突，因而宣告他們自己是主張『精神革命』的。

(註一) 見 The Christian World and Independent 第三八〇四號 (一九三〇年)。

(註二) 見美國猶太大神學院喀濟助教授 (Pro. Kaplan) 所著的大綱揭載於一九三二年二月號宣道評論。

(註三) 由國際教育委員會公佈。

(註四) 見一九二九年十一月的教會月刊紐約河邊教刊行。

(註五) Francis J. McConnell 主教爲主席，Charles F. W. Liar 爲總執行幹事。

(註六) 參閱牛津運動——『天主教十字軍』的一種小冊子。

(註七) 見一九三一年十二月的天主教十字軍月刊。

(註八) 見革命領袖的耶穌——『天主教十字軍』的一種小冊子。

(註九) 同上。

(註十) 見一九三一年七月的天主教十字軍月刊。

(註十一) 這段話和以下所引的幾段教會對『新經濟復興法』的評論都錄自一九三三年十月號的紐約社會問題公報。

(註十二) 見一九三四年五月十日的明日的世界。

## 第四章 宗教的反對者

無論哪一個細心的有組織宗教的觀察者，無論哪一個宗教文獻的研究者，都可以在當代的宗教上著作和各教會的說教中看出一種明顯的，替自己辯解的調子來。有組織的宗教自知它在取着守勢，這是毫無疑義的。不過誰是它的敵人呢？用來攻擊宗教的武器是什麼呢？

宗教的最危險的敵人，乃是現代的思想文化的日益「世俗化」。這種世俗化深入藝術和科學，思想的習慣和大眾的社會生活中。在追溯世俗化的過程時，我們發見它已有久遠的歷史，一直可推至「中世紀」，推至十三世紀。當時產生了許多大思想家和藝術家，他們所唱的獨創的調子，如與支配當時的文化的「神聖」的調子相較，顯然可說是世俗的。

羅傑培根 (Roger Bacon) 現在已被公認為近代的世俗的科學之父。他力說知識的確鑿性和明晰性只能得之於「經驗」，而不能得自權威或單純的推理。他提倡研究尋常的事物，而由此得到的知識作有益的應用。在結束他那為教皇克勒孟德謀幸福的牛津大講學時，他宣稱人類愚昧的原因有四：「第一是信任適當的權威；第二是習俗的勢力，這使人過於無疑問地承認了前人所已經承認的事物；第三是輕信沒有經驗的人的見解；第四是以浮淺的智慧來掩飾自己的愚昧。」這樣，這位十三世紀的法蘭

西斯派修道士的工作，不知不覺地導入了一種新的世俗的人生觀。知識的真正泉源不是權威，不管有怎樣久遠的歷史或怎樣神聖的，而是事實的直接研究。根培說道：『得到知識的方法有二，辯論和經驗。辯論抽出結論來，強迫我們承認它，但並不能確定它或除去疑惑，而使人心安息於真理的概念中，除非人心由經驗發見了真理。』（註一）我們知道，這正是近代的世俗化的知識的基礎。培根原來是希望它會為神學和信仰効力的，但那些懲戒他的思想方式而禁止他的著作的同一教團中的賢人卻比他自己更明白：舊的權威一為實驗所審核，它們也許就要站立不住，而神聖的權威一消失，新的世俗的頭腦就要得勢了。

羅傑培根雖然應該被稱為近代的世俗的知識之父，他的貢獻却没有為他的同時代人所賞識，他不久期被人們忘記了。所以，有些歷史學者只把世俗化的過程追溯到鄧斯史高都斯（Duns Scotus）和與卡姆（Ockham）為止，這兩人把有名無實的哲學啟發成爲一種事物和物質的分類方法，那是現在公認的科學研究的方法。他們又力說神學和哲學的不同，堅稱上帝和宗教上的價值是信仰上的問題，而哲學必須獻身給世俗的知識，這樣，他們打開了科學研究的道路。

十三世紀，雖然在許多方面是一個自由主義的時期，但同時也是神聖的思想和神聖的美術發榮滋長的時期。它是頹瑣哲學派的大哲學家阿爾勃忒馬格納斯和湯馬斯阿基那斯的時代，也是聖杜密尼克和聖法蘭西斯使宗教本身化爲一種藝術而使它普及於民間的時代。杜密尼克和法蘭西斯兩教團都從

發軔時起就把藝術當作教育民衆的宗教觀念和真正的虔誠的最直接工具。杜密尼克派的傳道者比較更有學問，但法蘭西斯派的修道士竟以藝術爲媒介，展開了那些最會打動一般人的心熟悉的、可愛的場面。這兩個教團都大大地幫助藝術家脫離了當時的因襲的、東方的形式主義，激勵他們轉向自然界去尋求靈感，而在神聖的藝術中把他們自己表現出來。

十三世紀文化的一個精密研究者，華爾虛 (Walrus) 說道：「尤其是在那『阿西西的窮小子』(註11)的門徒們所創立的那些教堂中，世人在該世紀的末葉看到開放了藝術復興的最初的壯麗的花，那就是近代藝術史的開端。」(註12)

法蘭西斯派的復興引起了像弗洛倫斯的西馬瑟 (Cimabue) 那樣的大畫師，這畫師的著名的『聖母像』得到了一般人的對於新藝術的贊許。其他的弗洛倫斯藝術家，在該世紀中還有泰提奧嘉提 (Taddeo Gaddi) 和那空前絕後的齊奧托 (Giotto)，後者之於繪畫，正如他的友人但丁之於詩歌一樣。牧童出身的齊奧托，曾受西馬瑟的教養，他是藝術的解放者，解除了它那些傳統的與因襲的鎖鏈而把它放在自然界的自由中。齊奧托所捉到而放在他的畫布上的，不僅是感覺到的外表上的真理，而且還有精神上的內部的真理。引導進『文藝復興』來的十三世紀藝術上的自然主義，同時也是它們的世俗主義的開端，雖然它們所描繪的主題是宗教上的。在該世紀中獲得最高表現的哥特式藝術 (Gothic art) 也

是這樣的。雷那區在他的中世紀藝術史中把這個說得十分明白：「還有些人說，嘎特式藝術帶着熱烈的虔誠和感情上的神秘主義的印記，它以令人難過的固執描繪着耶穌的、聖母的、和殉道者們的受難。相信這話的人從來沒有研究過嘎特式的藝術。事實上恰巧相反，最好時期的即十三世紀的嘎特式藝術，從來沒有表現過什麼受難——除了受天譴者的以外。那些『聖母』是微笑着而優美的，絕沒有憂愁的。在嘎特式藝術中，繪着聖母在十字架的腳邊哀哭的一幅也沒有……耶穌自己也並不繪得像在受難，而是帶着一種恬靜的、莊嚴的表情的。」（註四）

我們得記着，嘎特式顯然是基督教的對於建築藝術的貢獻；可是它的興起適與中古時代藝術上的自然主義的發展同時，因此在法蘭西的嘎特式中——例如那阿米恩大禮拜堂——那世俗的精神就衝出來了。在追溯支配着現代的大部分藝術和科學的世俗主義的起源時，我們必須記着，這乃是一種逐漸的、不知不覺的過程，是由美術上的自然主義和逐漸深入當時的思想界的實驗方法而來的。

時常有人說，美術的發展是跟宗教的發展密切地關連着的；有些著作家，例如葛蘭特博士（註五）把它追溯到同一的根源，表示一切人種的藝術在本質上都是宗教的。跳舞，戲劇，一切都與宗教上的儀式有關，原始人的衣服和裝飾品也大半與符呪和宗教上的符號相關連。原始民族的建築和繪畫，雕刻等藝術也如此，有些標本還保存在石洞的牆壁上。跟這個宗教的藝術起源說相反的，又有些學者指出來：跳

舞，啞劇，繪畫，雕刻等，只是遊戲和自我表現的自然欲望，是視所能得到的材料和工具而定的。對於藝術的宗教上批准和利用，是好久以後的發展。

在追溯藝術的世俗化的歷史時，我們發現藝術的最早方式——跳舞，啞劇，和戲劇，在好久以前就已經世俗化了，它們在現代社會中失去了它們原有的宗教上意義。跳舞尤其是如此，它雖然仍在某些黑種人的宗教大會上被表演着，却被文明人視為不恭敬的，異教的遺留，不適於文明的宗教之用。希臘和羅馬的宗教儀式中的有節奏的動作和象徵的符號，乃是敬神的啞劇的隱約的遺跡；而戲劇，除了不多幾種表演耶穌受難的劇本以外，幾乎已在基督教的儀式中消滅了，它幾乎完全在世俗的舞台上發展着，這種舞台早已忘記了戲劇的神聖的傳統。

繪畫藝術和雕刻，大體上也循着同一的發展路線。在古代，這些藝術具有着一種魔術上的意義：形象被當作是那寶物，賦有着神聖的『孟那』。(註六) 這個異教的共同信仰，殘存在神像的崇拜中，神像是被信奉為『神恩』的化身的。神聖的藝術開發最盛行於中古時代的意大利，結果產生了萊斐爾 (Raphael) 達文基 (Da Vinci) 鐵天 (Titian) 和考萊齊奧 (Corregio) 的作品；由於彼得魯朋思 (Peter Rubens) 的天才，他們的影響傳佈到了荷蘭，比利時一帶地方，在那裏，它的自然主義更發展了不少。在雕刻的大師們中間，有唐那泰洛 (Donatello) 米凱蘭齊羅 (Michelangelo) 和商索維烏斯 (Sansovino) 等

人；最後，在大建築家中間，有勃拉孟忒（Bramante）、奧摩提亞（Oroncio）和威尼斯人郎巴提（Lombardi）。李奧那達文基為世俗的藝術和科學的興起開了道。他那自然主義的藝術開發，乃是科學的理智的形成上的一個重要步驟，而且李奧那達也是一個科學家，正如弗蘭西斯培根（Francis Bacon）和下一世紀的其他著名人物一樣，例如西萬提斯和莎士比亞，這兩人是在同一天（一六一六年四月二十三日）死的。在同一年，哈維（Harvey）證明了血液的循環，對醫學作了一個極重要的貢獻。在同一世紀中，還有大天文學家開普勒（Kepler）和嘉利里奧（Galileo），而牛頓作了他那些革命的發見。其他對思想的世俗化有貢獻的，為笛卡兒（Descartes）、霍布思（Hobbes）、洛克（Locke）、斯賓諾莎（Spinoza）、雷勃尼茨（Leibniz）等哲學家以及許多生於該世紀且從事著述的其他著名人物。

我們已經看到，藝術和一般的思想跟那些神聖的傳統分離而世俗化的過程，係開始於十三世紀，而在通稱為「文藝復興時代」的時期繼續進行着。這種變化的重要性，在於人逐漸建立了自信心，而且渴望着精神上的自由。當時的新研究顯示了歷史的連續性和人性的一致性——雖有種族上，習俗上，和信條上的種種不同。文化的世俗化引起了許多的追究，鼓勵着批評。它變成了以人為中心，而不是以神為中心。人的自重和自我肯定反抗着神學上的和教會的束縛。新教的反抗是對於文化的世俗化的一種貢獻，同時又是它的一種反動。在一方面，它啟發了一種新的武斷主義和聖經崇拜來代替教會的破碎的權威。

鉗制着人文主義的學識的自由精神，在另一方面，它把大眾從羅馬教會的僧侶壟斷中解放了出來，申說着個人的自由，責任，和普遍的充任牧師的權利，並且准許直接與上帝交通，不用教會作仲介，因而推廣了世俗的文化發展的基礎。

經過了擾攘多年的新教反抗，「反宗教改革」內戰和宗教戰爭以後——以上的一切暫時阻止了世俗文化的進展——它又在十八世紀的歐洲大陸上的各國宮廷中復活過來了。同時在英國，十七世紀的種種發見強迫那些神學家採用了神統治宇宙的原理。那些「信自然神教者」把上帝化成了「第一個原因」，使他能與牛頓的力學和合無間。「自然神教」在英國本來顯然是一種替自己辯解的體系，後來却被伏爾泰（Voltaire）和法國的「百科全書家」拿來當作反對基督教的武器。當時的理智的，反教士的抗議為法國大革命開着路，那是歷史上在世俗的意識形態之下奮鬥的第一次革命。它創始了理性與資產階級的民主主義的平民時代，這既反對封建的貴族制度，也反對封建的教士制度。

合理化和世俗化的過程，頗為「實業革命」和資產階級的民主主義的興起所促成。在十七世紀中，所要合理地了解的乃是「無限」，在十八世紀中，這合理化却轉到了社會上，而把它那些社會學的學說植根在自然界的事實中。這是盧騷對世俗化的過程的大貢獻，它為「政教分立」開着路，並且是學校脫離教會的管理的發端。這樣，現在支配着一切的世俗的文化的基礎就打定了。它不能不跟教會主義和神



學發生劇烈的衝突。這種衝突目前依然在很厲害地進行着，雖然暴風雨的中心已由西方移到俄國和東方去了。

在十八世紀中非常劇烈的科學和神學間的戰爭，似乎被唯心主義的哲學和浪漫主義的自然詩歌的復興緩和了一些。那些『浪漫派』反對十九世紀的科學所擁護的機械的宇宙觀，丁尼生，白朗寧夫婦，慕律己，雪萊，華茨華士等詩人，爲有機的自然觀而奮鬥，不自主地變成了神學的代辯人——在當時，神學是受着機械的自然觀的嚴重壓迫的。這種抗議的詩歌上表現，現在依然被認爲是那個世俗化的時代對精神文化的最大貢獻：

『永恆不滅的萬物的宇宙

流貫於腦海中，翻滾着迅速的浪濤，

時而昏暗，時而發閃，時而反射幽暗，

時而放射光采，從那裏的祕密泉源中，

人類的思想得到了諸水的貢獻——

帶着只有一半是它自己的聲音，

正如一條微弱的溪流那樣。

在荒涼的森林中，在孤寂的山旁，

有瀑布永遠跳躍着的地方，

有樹木與風相抗衡，有大河

在石上不住地翻騰怒吼的地方。」

這是白山的開筭第一節，雪萊在其中顯示了那些「浪漫主義者」的情感，他們不能夠自安於機械主義的科學，那是只知道數量而忽略了有機的自然觀的內在本質的。不過在這一章中，我們是要分析那些反對宗教的勢力，不是那些擁護它的勢力；因此我們追溯了文化的世俗化的過程，那是——我們已經看到——起源於篤遠的「中世紀」起源於自然主義藝術的興起，實驗科學的發達，和「實業革命」的。「浪漫派」的自然詩人和唯心主義哲學的反抗並不能夠阻止這種過程，它反而頗為下列各事所加強：革命的實證主義哲學的通俗化，自然科學的勝利，還有最重要的，是由達爾文提出了一種頗可嘉許的物種原始的假設，這假設也包括人本身在內。要在這兒把慶戰了若干世紀的科學與神學之戰重述一遍，當然是不可能的。這已由懷德（Andrew Dickson White）在他的名著科學與神學的戰爭中加以詳細的敘述。該書明白地表示着近代思想和近代生活中的世俗化過程的發展。「大批的神話傳說，玄妙的和武斷的說話，進入了這氛圍中，就被溶解了，或正在悄悄地溶解，好像漂入墨西哥灣的暖流中的冰山一

樣。」（註七）這是一幅極逼真的寫照：傳統的宗教思想和宗教實踐的冰山，自從被送入了由科學的批評精神溫暖着的世俗的潮流中以後，所遭遇的正是這樣的。

還有一種反宗教的因子，也許比科學上的發見所引起的思想世俗化更危險，那就是日益加速的生活機械化的過程——這本是現代文明的特徵。科學被應用於生產方法上後，機械化就成爲可能了。它促進了近代資本主義的發展，後者在本質上是唯利是圖的，可是它却使自己變成了有組織的宗教的保護人，把它用作階級鬥爭中的一種武器。機械化的過程損壞了感情上的反應，反對着創造的衝動和想像。機械化要把人化成一部自動的機器。應用於生產過程上後，它不但反對各個人的感情生活，而且還統制着它。它的勢力已伸張及於各種藝術，這些現在大半也機械化了。電影，無線電，留聲機，灌輸思想的日報標題——這種種機械的表現繼續危害着各個人的人格和創造的衝動，要把他弄成被動的東西而奪去他親自的生活上接觸，因而妨礙着創造的討論和自我表現。人逐漸變成了近代文明的機構的一部分，而自覺是現代生活的極大機器中的極渺小的一部分。

這種取銷人類的人格傾向，曾爲許多有思想的觀察者所注意到而加以哀悼。例如尼布爾（Karl J. Niebuhr）曾說：「工商文明的機械的，無人性的關係，支持着學院派的唯理主義的幻想。兩者合在一起，給予了我們一種精神上的文化，那是建築在審慎的『自利』的流沙上和一種既不知道人生可以高

昇至何處也不知道它可以墮落至何處的人生哲學上的……正當的宗教只有在倫理的衝動與人性中的自然勢力活潑地相並列的地方才能發達。」（註八）這一位著作家，雖然承認資產階級的文明對於宗教的主要精神的致命的影響，同時却抱着這樣的見解：爲了現代生活中的機械化過程，我們需要宗教來抵銷這些缺陷，因爲它可以作爲逃避所而投射入一種想像的，比較滿意的生活——在未知的未來。（註九）這話對於目前的一部分社會——尤其是中等階級——雖然是確實的，它也被當作了一種刺激，使人反抗着那剝削，貶損了勞動階級的制度。這些人不大傾向有組織的宗教去求領導，他們走出現代生活上的困惑，他們更樂於傾聽社會主義和共產主義所講的戰鬥的福音，這暴露宗教機關是跟勞動階級益不兩立的。

不過宗教的最大的敵人，由近代文明的機械化過程所造成的，乃是發生了一種漠不關心的精神，貶抑着人的一切比較高尚的志願。這使有組織的宗教化成了一種因襲的事物，變成了階層化。求尊敬，求聲望，求經濟上的安全的欲望，驅使各教會投入了有錢有勢者的懷中，後者就變成了各教派的保護人。這些機關的活動日益爲統治階級所操縱，要把它們弄成社會中的一種保守的，安定的勢力。這撲滅了宗教的先知精神，把那些先覺者從教會中驅到了爲被壓迫，被剝削的階級而奮鬥的急進運動中去。

對於現在的經濟制度和宗教的反抗精神，最明確地表現於全世界——尤其是俄國——的共產主

義運動中，俄國的教會勢力已被蘇聯的共產主義攻擊得粉碎了。在今日，共產主義的反教運動已為一般人所知道了，但明白的人還不多。有些人以為共產主義的攻擊只是針對着宗教的流弊，教士制度，教會的形式主義和出世精神而發的。其實呢，蘇聯的共產主義在對有組織的宗教進攻時，對於各種現代化的，改良的，進步的宗教方式是反對得更其厲害。這種反對乃是教會跟革命相衝突的結果——這種衝突不僅由於政治上的原因，而且大部分是由於社會上的和哲學上的歧異。這是兩種文化的衝突，兩種截然相反的人生哲學的衝突。因為這鬥爭的意義對於所有的有組織的宗教都有影響的，所以我們更詳細地把它敘述一下。

世界上沒有第二個地方，是像俄國的東正教會那樣從最初成立時起就跟本國的皇帝密合在一起的，而且後來也從來沒有作過什麼嚴重的企圖，想打破這個政教聯盟而把教會從皇帝的保護中解放出來。即使當彼得一世廢除了「教長」的職位而自立為教會的正式首領的時候，也幾乎沒有引起絲毫的反對。自從那時以後，沙皇就由他的司儀大臣——「聖議會」的「大議長」——而統治着教會。教會和沙皇政府的密切聯合，不能不引起革命運動者的對於教會的猛烈反對——俄國的革命運動發軔於前世紀初葉，其目的在推翻沙皇的統治。教會的領袖們和國內的統治階級深信政府和教會是相依為命的，缺了一個其他一個也就不存在，所以對於無論哪一個的攻擊都由雙方立即同時加以抵抗教會。固

地站在皇帝後面，而是專制政府的最信任的機關。

俄國的東正教會是一種很可怖的勢力。它伸展及於這大帝國的每一個角落裏。它擁有八萬以上的大小教堂，十一萬二千受過訓練的牧師和執事。除此以外，它還有一千個修道院，其中共有十餘萬的男女修道士。教會管理着大批的捐助財產，擁有着數額極大的房地產。二千萬英畝最肥沃的土地，都是教會的財產。當革命時，教會的銀行存款估計共達八十萬萬盧布，它的常年收入約有五萬萬盧布。這一切財富都直接或間接用以維護沙皇的統治，而且教會還受有統制人民的良心的使命。當革命爆發時，教會自然要拚命地為它的地位而奮鬥，就是在沙皇的統治潰滅了以後好久，它還屢次嘗試要把君主政體重新建立起來。直到今日，那些零落的君主政府的子遺還把他們的主要希望寄托在教會身上，因為後者對於俄國的人民依然還有一些勢力。

自然，俄國的革命政府是理應害怕教會的，這就是它用盡種種方法來破壞它的勢力的原因。憑着許多道激烈的命令，教會被剝奪了政府給予它的支持。它的捐款和財產被收為國有了。教士階級的選舉權被取銷了，使他們沒有政治上的能力。最後，教會與學校被分開了，使它不能對年幼者的教育發生任何影響。所剩給教會的，只有領導禮拜和供給那些自願向它求助的人的精神上需要。

對於這個剝奪教會的種種特權的攻擊，統治的教士們的反攻手段是呢？那些布爾雪維克黨人並

號召教士們和忠實的信徒去抵制那革命政府，選舉出來代替那被廢除的教會首領（即沙皇）的新的「教長」所頒發的第一道通諭（一九一八年一月十八日），極猛烈地指斥着革命政府及其立法。這公文包含着這樣的一段話：

「你們所做的不僅是一件殘忍的事，那實在是惡魔的事業，爲了這個，你們將在死後罰受地獄之火的燒灼而在現世受後代人的可怖的咒詛。憑着上帝賦予我們的權力，我們禁止你們接近基督的聖餐，我們呢逐你們，如果你們還使用着基督徒的名字的話——即使你們生下來時是屬於東正教會的，我們又懇求教會的全體忠實信徒，不要跟這些人類中的妖怪發生任何關係。」從你們中間除掉那惡人。」（哥林多前書五章十三節）（註十）

教會集中她的力量來跟革命苦鬥。有幾個將軍和朝臣脫下了他們的軍裝和便服而穿上了法衣，有幾個變成了牧師和主教。（註十二）他們用盡種種方法，企圖推翻那新政府；有不少牧師和主教在「白軍」的組織上幫着忙。在都市中舉行大規模的遊行示威，並且到教會的各聖地去巡禮。教堂的鐘聲好像報警似的召集特別禮拜和民衆大會，組織「擁護信仰」的同志會，並且使用其他的一切大衆宣傳方法來嚇倒革命的勢力而強迫那些布爾雪維克黨人軟化。最初，照形勢看起來，教會似乎將在那場爭鬥中得到勝

利，而革命政府似乎將放棄它那政教分離和把教會的財產收為國有的計劃了。使教會憤怒而引起它的反對的，乃是它的經濟上的損失。對於不得民心的教士們和祭師們的偶然逾分舉動和暴徒行動，幫助了他們的向大衆求同情的申訴，但那迫害的呼聲掩飾着實在的問題，那是經濟上的、政治上的、宗教哲學和社會哲學上的截然相反，使這場爭鬥加添了熱情和理想主義的色彩。

在這場衝突中，那介在教會和革命的新社會之間的鴻溝日益加深，日益擴大了，以致簡直無法用妥協的橋樑來接連它們——妥協的可能性本來是有的，假如教會願意屈伏於革命政府之下的話。但這是教會所做不到的事，因為它的一切利益和它那些最寶貴的傳統是跟這樣的政策不相容的。教會對於蘇維埃政府的抵制結果變成了一根「蒲木郎」，（註十二）很痛苦地反擊在教會自己身上。而且，有不少教士的經濟上利益是跟上層的主教們不相兩立的，其中有許多曾在教會中的大老官手裏吃過虧。他們對於「教長」的統治並不像所想像的那樣忠心。時常發見的背棄和紀律的鬆弛，頗有削弱，破壞教會對政府的抵抗之勢。一九一八年四月，在政教分離後不過幾個月，教會的最高機關，所謂 *Ecumenical Council*（全國教會大會）就覺得必須採取遏制的辦法來對付「某些主教、教士、修道士和平信徒，這些人不肯順從而且抵抗教會的當局，在教會對政治上當局的關係中仇視教會，因而使教會，它的服從者，它的會員，及其財產，受着不少麻煩。」（註十三）這次議案指斥他們為「上帝的敵人」，並用驅逐出教來恐嚇他們。



革命政府自然採用各種可能的方法來削弱、破壞教會的抵抗，它獲得了一種意外的助力，那就是教士們所犯的欺騙事件的暴露——其中最著名的是偽造「不會腐爛的聖徒」的遺骸。為要吸引巡禮聖地者，俄國的大寺院往往設法弄到一些會演奇蹟的聖骨，特別是本地的聖徒的「不會腐爛的肉體」，因為有一種傳說，說真正的聖徒的肉體是「不致於腐爛」的。這個觀念大概發源於基輔班邱拉道院的那些住在山洞裏的隱士中間，那裏的氣候和其他情形適於使這些自己幽禁的宗教狂徒有一部分變成了「木乃伊」。其他的修道院覺得它們的隱士並不比基輔的那些稍不聖潔，就為他們尋求同樣的名聲，竟用蜜蠟等物質製成的肖像來頂替他們的肉體，放在很講究的銀槲中展覽着。

這些欺騙事件最初暴露於一九一八年十月間，清查與洛奈茨克省的亞歷山大史維爾斯基修道院的財物的時候。當時就發見聖徒亞歷山大史維爾斯基的銀槲中所放着的，並不是一個「不會腐爛的肉體」，而是一個蠟質的那位聖徒的肖像，這暴露引起了大批人民的憤怒，大家要求把所有的「不會腐爛的肉體」加以檢驗而把結果公佈出來。其中最大的醜事乃是暴露了偽造的鐵鴻柴頓斯基的和賽爾奇斯的遺骸，他們的祠堂本是俄國的一個巡禮者最多的聖地。現已變成了一個博物院的賽爾奇斯修道院，本是俄國的一個最富足的寺院。不用說，革命政府就利用這些暴露來削弱教會的精神上權威，而且奏了效。那些革命者用以攻擊並暴露教會的另一件具有重大的精神上意義的事件，是那「教長」

拒絕了交出教會的剩餘財富來救濟受荒災的人民。這拒絕最後造成了『教長』的被廢和被捕，接着就出現了一種所謂『活教會運動』而教會的統一破裂了。這種運動是要民主化那『黑衣主教團』，使白衣的教區教士也能加入其中，藉以約束那些上層的黑衣教士的權力，它同時又是一種調和教會與革命政府的努力，在一九二三年召集了一個『全國教會大會』，預備跟政府議和。這對於教會可說是一個『凡爾賽會議』，在會議席上，由勝利的革命政府規定了教的被容許繼續存在的條件。主要的條件是教會應拋棄君主政體的統治制度而變成共和的方式。第二個條件是教會應斷絕它跟反革命者的關係而擴充每一個犯政治罪的教長。政治並不去干預教會的教條上與宗教上的主張，但對於這些政治上的問題，它却一點也不肯讓步。結果教會分裂了，它的抵抗被打破了。自從那時以後，它就繼續着一種日趨衰落的存在。——以上所說的都是政治方面的鬥爭。

但是，蘇聯的共產主義和宗教的衝突，不僅是一種政治上的鬥爭，它是兩種人生哲學，兩種文化的衝突。希臘東正教會的一個特點，是它堅持着那些神聖的因襲信仰。跟這個傳統有密切關係的，是教會重視它那禁慾的基礎。一個著名的俄國宗教辯護者把希臘東正教會的這個神聖的傳統說明如下：

「禁慾主義是歷史上的基督教的基礎。這是它的主要的特點，它的真理的柱石在俄國，這得到了一種特別的重視……在禁慾主義中，在肉體之化入基督的神秘中，在這種美麗的悲苦中，含着基督

徒的真正生活；除此以外，他不希冀旁的任何生活方式，因為他的國度不是屬於這個世界的。死和國人的靈魂是不能分離的。……基督教，尤其是現代的基督教，是完全建設在死的觀念上的；假如沒有死，那就沒有基督教了。」（註十四）

教會的禁慾主義不僅應用在肉慾的抑制和死的讚美上，而且也同等地應用在「腦筋」的抑制上。學識是被認為一種誘惑，一種對虔信的障礙的。結果，俄國的東正教會簡直沒有去參加增進知識和教育人民的活動。它以這種心智上的禁慾主義自傲，以為這是促進真正的虔誠的工具。鮑培陶諾斯宰夫——著名的「聖議會的大議長」——喜歡注重這種事實。他曾說道：（註十五）「我們的教士階級很難得教育人的。聖經並不是為那些不識字的人而存在的。……在國內比較偏僻的地方，人民對於做禮拜時所講的話竟一句也不懂，就是主禱文的意義也不明白，他們跟着牧師重誦它時，往往要加以變更，把它的意義完全破壞。然而，在這些原始的頭腦中，正如古代的雅典人一樣，却建立了供奉那莫明其妙的上帝的祭壇，他們聽天由命地生活着，以為是理應如此的。」因此，鮑培陶諾斯宰夫竭力反對促進民衆的教育。他甚至於啓發了一種社會哲學來支持他這種極端保守的態度。他曾說：「舊的制度可貴得多，因而是不能夠改革的，因為它不是思想出來而是由生活自己創造出來，由歷史發生出來的，且憑着只有歷史才能賦予的權

力，在人民的見解中得到過批准。沒有什麼可以替代這種權力，因為它的根源深植在道德上連繫最堅固最深切的那一部分存在中——即不自覺的那一部分存在中。所以沒有什麼新的觀念可以灌輸給民衆。民衆只憑着感情而接受生根於歷史中且在歷史中發育起來的觀念。」那大批沒有受教化的，不識字的窮困的，神祕地迷信的俄國農民，他認為是一種「泥土似的情性的力，」對於社會的安寧是必不可少的；「破壞它就等於是剝奪社會的鞏固性，沒有這種鞏固性是不能夠找到一個支持的中心來作以後的行動的。」用教育或「良心自由」來打破民衆的這種鞏固性，鮑培陶諾斯宰夫以爲就是危害整個的社會組織——尤其是教會，這在他的心目中，乃是古老的，神聖的傳統的主要保衛者。不用說，那些革命者是找不到一個共同基礎來跟這樣的文化解釋法相合作的。禁慾主義在人生的否定和死的讚美中看到了生存之意義，而革命者却要把一切從人的現世生活中創造出來。

最後，蘇聯的共產主義在跟宗教上的意識形態相衝突時，給予了宗教一個完全消極的定義。這我們已在第二章中講過了；所以現在我們只要指出來，革命的意識形態提出了什麼來代替宗教。它要用它自己的一種哲學來指導人的生活；這名叫「辯證法唯物主義，」它將指導人走向一種精神上的文化。在它的關於終極的現實的學說上和它的進化法則上，辯證法唯物主義是跟唯心主義的玄學和機械的唯物主義都不相同的。

唯心主義者否認先於意識而獨立存在的客觀的現實。他只知道性質；我們所謂客觀的現實的事物，在他只是他的心思所創造出來的。機械的唯物主義者只知道數量；他否認性質是終極的現實的一種內在屬性。辯證法唯物主義對於數量和性質，或外延和心思，都承認是終極的現實的屬性。思想和存在並不是同一物質的數量上的差異，它們是本質地不同的，雖然始終在不能分離的統一中。自然界這樣潛在地賦有着精神上的屬性，會在發展的過程中出現於意識中。這也是說，宇宙決不是誰創造出來的。它是永恆的，實在的，先於人類的意識而獨立存在着。這假設沒有留什麼餘地給上帝，先於自然而獨立存在的創造主。在這意義上，辯證法唯物主義乃是一種無神主義的哲學。它沒有地位給基督教所信奉的上帝，或先於這個世界而獨立存在的「超自然」的世界。所以，共產主義的無神論並不否認精神上的性質，那是高等的有組織的物質所具有，因而必須認為現實的一部分的，它只排斥超自然的世界以及先於自然而獨立存在的神或神們。

自然界的潛在的靈性，跟生產力和社會制度的發展同時達到了人的意識中而發展為一種精神上的文化。在共產主義之下，人的精神將自由地獲得自然的表現，不為歷史上的諸宗教所特有的曲解所妨礙了。那些宗教分裂現實為「自然的」和「超自然的」，使這兩者彼此對立着，其間絕沒有什麼統一或和諧。

——照着辯證法的哲學說起來，世界並不是偶然的產物。宇宙並不是一個萬花筒，每一轉動就任意改變一個花樣。宇宙中是有法則和秩序的。自然以一種辯證式的過程展開自己來，在其中，互相參透的對立者連續地運動着；這就是「辯證法」的意義。機械家只知道連續性，辯證論者在複合中承認了統一性，那是一種有斷續，有跳躍，或創造的轉變的連續性。所以，在辯證法的意義上，革命乃是進化的一部分。那是對立者的統一的破裂和在一個不同的平面上的一種新的綜合的開始。所以，共產主義的哲學並不否認有一種永恆的秩序，它只否認靜止的玄學上的秩序，那是不能容納創造的或突現的進化過程的。辯證論者並不像那些「不可思議論者」那樣，否認世界的終極的真理是可以知道的，他只否認全部的絕對的真理在現時是可以知道的。真理一段一段地對我們的意識展開來，好像一卷影片似的展開在我們的心智的銀幕上。

我們立刻可以看出來，這種哲學與基督教的神學中的傳統哲學是很少相同的。它倒跟「突變進化論者」的辯證的自然主義相似——在承認自然界和社會的統一性這一點上。同一基本的辯證的「變化」法則，統治着自然界的發展過程，也統治着個人與社會的關係和人類的活動。當然，這並不否認在社會發展的每一個新階段上就有這階段所特有的一批新法則開始活動起來。因為人和自然界有這種統一性，因為同樣的基本法則統制着心智的，社會的，和自然界的活動，所以人能夠知道客觀的現實。

這樣，在共產主義的社會制度中，資本主義社會的局部的思想習慣所特有的無政府狀態就消滅了。起而代之的乃是一種完整的人生哲學，這可以調和所有的人間關係，並且指導着社會和各個個人的一切作為。所以我們可說，在共產主義中，辯證法的哲學可以代替歷史上的基督教和跟它類似的唯心主義哲學的二元論的玄學。

蘇聯的共產主義在同時擯棄了從前的基督教的十字架和皇冠兩符號，它在紅旗的背景上綴上了鐮刀和鎚頭，以象徵田地上和工廠中的勞働者的國際結合。它主張廢除階級，貧窮，愚昧，和宗教上的迷信。蘇聯的共產主義期望着它自己的精神上文化的發榮滋長。不受任何方式的教會的支配。

(註一)見H·O·泰勒的中古時代的心智卷二，第五〇六頁。

(註二)指聖法蘭西斯。

(註三)見J·J·華爾虛的最偉大的十三世紀第一三九頁。

(註四)見J·J·華爾虛的最偉大的十三世紀第一四七、一四八頁。

(註五)Dr. Gerland——韋芝(Witz)的原始民族人類學的署名撰成者。

(註六)Mana——見木書第二章。

(註七)見科學與神學的戰爭卷二，第三九三頁。

(註八) 見尼布爾的時代的末期第十四頁。

(註九) 參閱他的文明需要宗教 第二三九頁：「追求潛並不實在却在正在日漸變成實在的事物，追求潛並不真實却在正在日漸變成真實的事物，這使人不可磨滅地傾向于宗教……」

(註十) 錄自全國教會大會法令第六部第四頁。

(註十一) 例如奧托斯姆基 親王變成了烏發的安得烈 主教；莫斯科的彼得 總主教——鐵宏 教長的首席顧問和臨時繼承者本來是皇后的妹妹伊麗沙白 大公爵夫人的祕書。

(註十二) Ponomarev——淡濟 主人用作武器的一種彈曲的木棍，投出去後能自己回到投射的人那裏。

(註十三) 見一九一八年四月十九日全國教會大會的決議案。

(註十四) 錄自阿克士夫斯基的宗教論，一九一三年出版。

(註十五) 參閱本書著者的俄國社會學，一九三四年版，第四三頁以下。





## 第五章 宗教的補助者

我們已經指點出來，宗教自覺地或不自覺地受着四個危險的敵人的攻擊：世俗化的精神和人生的機械化；社會反抗的精神，還有最重要的——蘇聯的共產主義的無神論宣傳，它已下了極大的決心，要消滅一切方式的宗教。

但在這場爭鬥中，有組織的宗教却從最意想不到的方面得到了助力。這種助力一部分來自科學，後者正在經歷一種嚴重的危機，因為自牛頓時以來一直支配着它的機械的唯物主義已經崩潰了，而關於物質的活動的某些性質的發見使人可以用精神上的名詞來重新解釋宇宙。有組織的宗教的另一個意想不到的助手，乃是舊日的資本主義經濟制度和政治制度的崩潰，這嚇壞了許多人，而驅使他們去向宗教求救。在社會的安定受着革命的叛亂嚴重威脅的地方，這是尤其確實。對於社會革命的恐懼已在有些國家中造成了一種法西斯蒂和教會的聯合戰線，例如在奧國、德國也有一部分如此，這又顯示了有組織的宗教的著名保守的，甚至反動的性質。現在我們將更詳細地分析那些有助於安定宗教的因子，尤其是科學方面的。

這種來自科學家的助力性質並不一致它大概是談論宗教的界限的現代的科學已喪失了它那對

於舊日的機械的宇宙觀的確定信心。它現在正在轉變的時期，已為信仰和神秘主義開闢了許多乘隙而入的小路。在自然科學上造成舊日的機械主義的解釋的危機的，有下列各大事：相對論原理的說明，關於物質的行為的量子說，以及無機體和有機體間的嚴格界限的消滅。

J. A. 湯姆生（註一）已高明地把含在這些科學上的新學說中的主要觀念陳述了出來，使專門學者也能理解它們。他已經指點出來，「相對論」的基本觀念如下：（甲）一切關於運動的測量都是相對的，所有絕對的空間和絕對的時間的概念都得拋棄；（乙）物質有被吞沒於發電的活動中的傾向；（丙）物質的不滅和能力的不滅可包括在一個原理中；（丁）萬有引力已與旁的能力相一致；（戊）宇宙是有限的，可加以測量。

「量子說」所提出的是一般能力的微分子學說，正如電有「電子」，物質有「原子」一樣。當能力從任何體系中迸發出來或被任何體系吸收進去時，這種迸發或吸收並不是繼續不斷的，而是一小包一小包或一個「量子」一個「量子」地迸發出來或吸收進去的——這種量子在任何特殊的場合都是相等的，一個量子乃是物質所能具有的最微量的能力，正如一個電子是所能存在的最微量的陰電一樣。嚴格地說起來，量子說所談論的並不是「能力的原子」，而是「行動的原子」(Atoms of Action)——「行動」等於能力乘所行動的時間。從前的觀念可以比作一只舊式的鐘，它的分針繼續不斷地移動着。

(雖然是在看不出來的。)量子說所表示的新觀念可以比作一隻「電鐘」的分針的行動，它是從這一分鐘跳到下一分鐘的。這學說對於玄學家的意義，是除去了從前的力學中的繼續不斷的連續性，而導入了可以表示在物質的行為中有某種意志存在着的跳躍。這種行為已使有些科學家——例如詹姆斯瓊斯爵士 (Sir James Jeans) 和海爾登恩 (J. S. Haldane)——由機械的唯物主義轉向了另一極端，幾乎採取了從前的勃克雷主教的唯心主義的立場，這假定客觀的世界是不存在的，認為客觀性只存在於主觀的心思中，而主觀的心思分析到最後，又是「某種永恆不滅的精神的心思。」(註二)詹姆斯爵士以為藉了數學上的言詞之助，宇宙最好被想像作由「純粹的思想」組成的，「爲了缺乏更廣大的字眼，我們只好說是一位數學家的思想。」(註三)

固然，數學上的公式並不能說明一件東西是什麼，但是它能夠表示它怎樣動作，並且列舉它的種種特性。這種特性——據詹姆斯說起來——就是思想。根據着這個前提，他推論道：「如果宇宙是一個思想的宇宙，那末創造它的必然是一種思想了。」(註四)詹姆斯更指出來，近代的科學原理強迫我們相信創造主是在時間和空間以外活動的——時間和空間乃是主的創造的一部分。這學說極妙地適合着從前的超絕哲學 (Transcendentalism) 的理論。這樣，由於詹姆斯爵士的貢獻，正統派的神學重新發見了它的失去的上帝，不過被稱爲「數學上的思想家」了。它又可以引到這樣的結論：知識之流正在向着一種非

機械的現實進行。用詹姆斯爵士的話來說：『宇宙看起來開始更像一種偉大的思想，甚於像一部偉大的機器了。』（註五）因此，心思不再像是物質的境域中的一個偶然的闖入者了。它反而可以被稱為物質界的創造者和統治者。自然，這種作用並不由我們各個人的心思來執行，而是由我們各個人的心思的原子化或其思想的心思來執行的。這樣，詹姆斯爵士相信他已經發見了，宇宙可以證明有一種跟我們各個人的心思有幾分相同的設計的，統制的力量。『這並不好像我們已經發見了情操，種類，或審美的賞鑒，却好像這種思想的傾向是含有數學性的。』（註六）

由生物學的立場來研這問題的 J·S·海爾兌恩，也得到了類似的結論。（註七）據海爾兌恩說，人生從生物學的立場看來，在時間中是繼續不斷的，它代表着自然界的存在中所固有的某些性質，正如物質和能力從普通的物理學的立場上看來一樣。利益和價值不僅是各個人的利益和價值，但就我們所謂『精神上的利益和價值』而言，它們是全體人類所公有而且確乎伸展到人類社會以外的，精神上的利益和價值的宇宙，如果不是獨一無二的精神上宇宙，且與宗教上所說的上帝相符合。那末，它就要自相矛盾了。『所以上帝是唯一的，終極的現實，各個人的利益或人格只有在上帝中才有現實性。從這立場上看來，現世的生存正是上帝的逐漸的表現。上帝和他的愛的存在，乃是首要的基本的事實，是一切經驗或我們所謂自然界的前提；只有有我們的對於精神上價值的認識中和對於它們的統一性的信心中，上帝

的存在才對我們顯示出來。根據着這種信心，我們才把我們自己的意志跟上帝的意志相合一了，當我們各自努力盡我們自己的責任的時候。」（註八）照海爾兌恩的推論，在上帝以外是沒有物質上的現實的，他稱那種假定有這樣的現實的學說為唯物主義，必須堅決地使它跟宗教脫離關係。他堅定地站在這假設上：我們的宇宙乃是一個精神上的宇宙，在其中，上帝無時無地不顯現着，只要我們張開眼睛來看；所以單純的物質世界是不存在的，單純的個人也沒有實在的存在。「唯一的現實在上帝中，當我們盡力去實現上帝的存在在其逐漸的實現中表現出來的那些精神上價值時，我們就與上帝合而為一了。」海爾兌恩又說，因為這些價值不是各個人的價值，所以個人的死亡並不是它們的部分的消滅。

他對於自然的精神上的解釋使它變成了上帝的同義字，因而任何超自然的觀念都是不合邏輯的，無信心的。「對於宇宙的自相一貫的信仰，在科學家分析到最後，實在等於是對上帝的存在的信仰。」（註九）這個結論又使他得到了另一個假設：自然界是有目的的自然界，宗教乃是當人覺得自己的心智和倫理的情操陷於絕境的時候，向着精神上的現實界生長出來的卷鬚。所以，宗教變成了不僅是我們身內的好品質的一種投射，而且也是「我們的心對我們身外的最好事物的開放。」（註十）

這位著名的英國生物學家的這些結論，對於許多神學家和一般的信徒的動搖着的信心都是無價可買的支柱。對於宗教生活的評價同樣積極的，還有另一個卓越的科學家，J·A·湯姆生的著作。自然

界是與宗教上的解釋相一致的嗎？這是在一九二五年發表的科學與宗教的主題。他的答案是無條件地肯定的。照着湯姆生的理論，科學提出了四個問題：（1）這是什麼？（2）它怎樣動作？（3）它是哪裏來的？（4）它怎麼會變成現在的樣子，這就是說，它發生的先決條件是什麼？科學是全憑經驗的說明——宗教是精神上的，審美的闡明。宗教在本質上是個人的，它關涉着存在以外的一種現實現象。所以，宗教是難以確定的；它很像一朵花，當科學着手加以解剖時，它就不再存在了。科學上的觀念是全憑經驗的——宗教上的觀念是超絕經驗的。上帝觀念乃在科學的議論範圍以外。

科學是有系統的，可以證明的，可以傳達的知識，這種知識是由記錄下來且加以測定的非個人的觀察和試驗的結果思索而得的。資料愈複雜，所得到的公式也愈『近似』。所以，關於自然的法則只是用最簡單的說法把我們的日常經驗概括起來的速記式的說明。科學並不去探究事件的終極的意義或終極的目標，但宗教却始終信仰在普通的經驗所達到的以上有一種更高的現實。方式較高的宗教的本質中包含着對於神明的意志的順從，某種與神明交通的方式，某種對於上帝的見解。因此，自然美的神奇仍能使許多人來到宗教的重情操的座前。

湯姆生以為神學家不應該去尋找科學上的弱點，而說『至少在這兒，你不能不承認上帝的必要。』這是一條錯誤的，不堅實的途徑，因為今日所不知道的事物，明日也許就知道了。可是自然界的根本上的

神祕性始終存留着；關於萬物的起源和終局，意義和目的等哲學上的問題，將繼續壓迫着我們大家。科學尋求着經驗上的最小公分母。宗教尋求着超絕經驗的最大公約數。

湯姆生取了物活論者的立場，但是他却稱之為『泛心靈主義』（Pan-psychism）他說：『塵土中一定有潛在的生命力，而在有生命的地方也許就有心靈。』（註十一）這樣，太初有物質，能力和心靈；這三者是科學家的公分母。世界是一個單位，我們只知道一個宇宙，並不是許多宇宙。『電子和質子的上帝，亦即創造這些不能消滅的事物的上帝，使山川和天海的神秘萬古常新。就是美的本質，雖然始終是一種祕密，也不是主觀的幻覺；它是萬物的一種性質，能引起我們的很特別的快感——審美的情操。』（註十二）

湯姆生跟詹姆斯和海爾兌恩不同的，是他的現實主義和對於自然界的『泛心靈主義』的假設。這假設鼓勵他保持着有神論的立場，那似乎是他在宇宙的過程中所觀察到的計劃和目標的痕跡使他採取的，他說，我們經驗上的一切事物也許都有兩方面：動力學上的和非動力學上的，物質上的和心理上的，有形的和心靈的。這就是『泛心靈主義』的意義，把物質分析為電子和質子，並沒有影響我們的世界的莊嚴美麗和深長的意味。建築的木石的單純，反而增加了我們對於那建築術的賞識。在自然界的揭露上，每一個階段為後一個階段所作的逐漸進步的準備，強烈地暗示着其中有目標的。

不過湯姆生却以為單靠科學，沒有人能夠發見上帝；但他深信他那些有神論的結論是十分正當的，



當一想到那些輾轉變化而始終不滅的物質的固有賦性，整個創始程序的宏偉，以及有機體的固執的進化欲望時。這種進化雖有許多『死衄』，但却有一條不能否認的上昇的幹綫，它的頂點就是人。『科學愈進步，世界就愈可以解釋作一種神明的意旨的產物。』（註十三）湯姆生對於自然界的這種哲學的看法及其積極的有神論的結論，比之正統派的神學所能想到的任何理論，是有過之無不及的。他比當代的許多有人文主義傾向的現代主義神學家，實在更合於正統。

還有一個擁護宗教的著名科學家是愛定頓（A. S. Edington），他所討論的主題是科學與神秘主義的關係，他對於人的神秘的幻覺作了一個深刻的研究，就說在神秘的狀態中，『我們把提到了一點世界與我們自己的真正關係——這種關係在純粹科學的世界內容分析上是沒有提到的。』（註十四）愛定頓的分析使他得到了這個結論：在神秘的幻覺的根底裏是含着一些真理的。『那是一小塊現實，埋藏在幻覺的山下。』接下去他所說的話大概如此：假使我們要把在神秘的經驗中顯示出來的主要的真理用言詞表達出來，那就可說，我們的心思並不是跟世界脫離的，我們所有的快樂和憂鬱的情感，以及我們的更深刻的情感，並不單是我們自己的，而是『超越了我們各自的意識的狹隘界限而瞥見的現實。』因此，自然表面上的和諧和美，在根抵上是與改變人的容貌的快樂相一致的。

於是愛定頓承認，這種關於啓迪心靈的神明存在的神秘感覺不是人人都有，而只是那些能夠享

受這種經驗的人們的特性；沒有這種能力的人，彷彿像是沒有幽默感的人一樣，歡笑並不能藉說明一個笑話的結構的科學方法而強迫出來，同樣，關於上帝的屬性的哲學討論大抵也不能引起心靈的親切的反應——這是宗教上的經驗的中心點。宗教信仰的現實性，自然是一個嚴重的問題。沒有人去顧管『幽默』的後面究竟有沒有現實，但在討論宗教信仰的對象時並不是這樣的。『在關於我們周圍的創造的神秘感覺中，在藝術的表現中，在對上帝的渴望中，心靈向上生長着而獲得了深植在它本性中的某種欲望的滿足。對於這種發展的認許存在於我們心中，這種企求是跟我們感覺來自一種偉大的力量的「內心的光」的意識同時誕生的。』(註十五)愛定頓又說，我們心中有一種關於目的的感覺，驅策我們去從事解決那些精神上的問題。這是科學所做不到的。『一道虹，用物理學上的話來說，乃是一條帶也似的安排得井井有條的以太震動，其波長約自·○○○○四〇公分至·○○〇〇七二公分……我們不能說，作為世界的一部分的虹，其目的在傳達顏色的生動的印象；但是我們或許可以說，作為世界的一部分的人的心思，其目的是在這樣感到它。』(註十六)這樣的議論使愛定頓只有從下面的兩條路中選取一條：或者是沒有什麼絕對的價值的，所以在我們意識中的內部勸告者的制裁乃是最高的法院，過此以後是用不到去探究的，不然就是有絕對的價值的，我們可以棄天地信任我們的價值乃是那『絕對的評價者』的一些隱約的反映，而且我們可以體察這些企求和制裁所由來的『絕對』的心思——對於後者的權威，

我們往往不敢懷疑的。

據愛定頓說，對於神秘的宗教的信仰乃起源於對「意識中制裁企求」的信念，或申訴於直覺的信念的重要性。他相信這是古今的一切宗教的基礎。「我們不能不承認，人性由於自己或為一種更高的權力所感發，是能夠對於旨趣作合理的判斷的。」（註十七）愛定頓又承認，意識中有幾種感覺的狀態，他以為是跟所謂「感動」同樣重要的，因此心思必須被認為在傳述着「創造世界」的程序，不然就只有一團混亂了。

科學的事務是去發見各種事物在實際上是跟我們所看到的截然不同的。愛定頓說，「但是我們並不因為眼睛老是用虛幻的顏色來欺騙我們，又不把關於波長的真理明白地告訴我們而挖出我們的眼晴。」同樣，他說精神上的世界已被宗教上的色彩渲染得跟它原來的外部的性質完全相異了。他在其中看到了神明的元素在人的本性中的成就。這樣力說着對於客觀的世界的科學分析與對它的主觀的審美賞鑒間的區別，就使他得到了這個結論：宇宙的最後寫照如由科學家製作起來，就像是在一個很高的山頂上繪製一個多山的地形圖。在大體的形勢上雖然似乎是統一的，但在詳細的節目上却會有錯誤。從上面看起來以為是山谷中的一只湖泊的，其實却是一片浮雲。一個鄰近的山峯，似乎很易於走過去的，其實却隔着一只很深的峻險的峽谷。

愛定頓最後的結論乃是：一種包羅萬象的「心思」或「道」的觀念，「從現在的科學理論說起來，是一種很可嘉許的推測；至少，它是與它和合無間的。」（註十八）但是科學並不能說明世界的精神是善的，還是惡的。所以，科學家只接近了物質世界和精神世界的邊境上，他是由前一個世界這邊走過來的；真正的宗教上的闡明，不能不以內部的信念為根據。——這些就是愛定頓對於科學與神秘主義的關係的結論。

美國的科學家密爾根（Robert A. Millikan），受了史可普斯案（Scopes trial）的壓力，自覺有寫一「科學家的信仰告白」的必要。他在這自白中說：「科學表示上帝在無數萬年中把他自己顯示了出來，在地球的進化在人類的住所中，在長期地把生命吹噓入組成地球的物質中，終於產生了具有精神上的性質和上帝似的力量的人類——貢獻給人類的心智的上帝概念從來沒有比科學所貢獻的更為崇高。……科學不僅告訴人，上帝是良善的，而且也供給了人最有力量的動機，使與上帝在自然中安排好的良善計劃相適合。」（註十九）密爾根深信自然界和人的進化趨勢將引致更高尚的宗教的發展。他的結論是「只要人還在希求着，思索着生存的意義及其所引起的種種責任，我們總是有宗教的。」（註二十）他又深信近代的科學對於正義，仁愛，謙卑等宗教精神都有貢獻。科學正在慢慢地學習「謙卑地跟它的上帝同行，而在學習之際，它對宗教是有一些貢獻的。」（註二十一）

英美的科學家爲自然科學的危機所引起的這些反動，又使他們的頭腦更其哲學化，似乎已在一直存在於實驗科學與形而上的思想之間的鴻溝上架設了一道橋樑。在我們上述的那些科學家與當代的有些哲學家——例如懷德海 (Whitehead) 和杜威 (John Dewey) ——之間，竟有一種顯著的類似處。

這些著作家現在都公認，當宗教和科學發展之際，它們對於改革和承認錯誤的態度一向是大不相同的。科學把否定或改變它的舊立場的每一種新發見認爲是一種勝利——宗教却把它認爲一種失敗。原因是，宗教老是想給予它的訓誨，它的知識的來源，以及它那些聖書——一種超自然的價值和核准。可是研究宗教信條的歷史學者立刻就發見，那古老的教會格言「始終如一」與其說是一種事實，不如說是一種態度和表示切望的思想。基督教會已在許多從前被認爲神示的真理的信條上改變了它的見解，例如地球的起源，人的起源，以及相信聖經是上帝所啓示，所感發的話的信仰。懷德海曾經指出來，十七世紀的博學的耶穌會會員彼他維烏斯神甫 (Father Pelavious) 曾表示過，基督教最初三世紀間的神甫們和神學家們所說的話和所用的言辭有些會被第五世紀的人指斥爲邪說的。紅衣主教牛曼 (Noel Holm) 在接受羅馬天主教以前所寫的指明基督教教義上的這些發展的著作，至今依然是有效的。思想史上的這些事實，教訓自己也會犯錯誤的科學家和神學家，不要急於斥責或呢透異端。此種衝突表示還有更廣大的真理和更精細的透視，可以容更深刻的宗教與更精細的科學獲得調和。(註三十二)

在今日，科學的和宗教的真理是建立在對這事實的承認上；科學應從事於說明並分析事實以及統制自然現象的一般情形，而宗教應完全獻身於精神上的、審美上的、價值的思索。例如對於社會科學家，記載一國的出生數和死亡數的生死統計報告，是藉以測量人口的進步的重要資料，但對於發生這些出生和死亡的人家，這些事實却引起了極大的喜悅或沉痛的悲哀。宗教固然也處理事實，但它所遵循的路綫却是精神上的、審美上的價值。

在正式的邏輯中，是不容有矛盾的。它們被認為是真理的失敗。但對於科學的進步，這種失敗或許是促進知識的新發展的開端。錯誤是不可避免的，因為思想是行動的結果，而行動總是不完全的。懷德海說道：「我們不能夠用無定的複雜的細目來思想；我們的證據，只有由一般的理想率領到我們面前來時，才能獲得它的正確的重要性。我們承襲着這些理想——它們乃是文化的傳統。這種傳統的理想決不是靜止的。」（註二十三）這乃是一位卓越的思想家的見解，且為一般科學家、哲學家及進步的神學家所共抱。最後一種人現在大抵都願意拋棄絕對主義者的神學傳統，而用那和科學家相同的精神來對付改革。換句話說，那些哲學家 and 神學家正在日益科學化。

原理也許是永恆不變的，但他們的解釋法却隨各時期的知識程度而異。總之，它們是時時在發展的。這種態度必然也得應用於宗教的主要觀念上，例如對於上帝的概念、舊日的神人同形說，以及上帝在宇

宙中的職司和住所等說法，與現代的科學知識自然是不相容的。

前來援助狼狽的神學家的科學家，已為對於上帝的新概念備好了一個基礎。這些概念並不怎樣能引起人的崇拜心，不過它們對於神學上的思索是有用的，正如從前亞里斯多德的「上帝概念」或牛頓的「上帝觀」一樣——亞氏假定有一個維持宇宙中各界行動的「無上移動者」，萬物的調整都依賴在他身上；牛頓的上帝是「最後的原因」，他推動着宇宙中的一切機樞。這些亞里斯多德的、牛頓的上帝，在現代物理學者的假設中已不需要了。可是，好推考的哲學家現在正在企圖發現出和這些類似的新原理來。例如懷德海需要一個「具體化原理的上帝」。(註二十四)他的形而上學的分析，使他需要限制的原理，約束的原理，來作為價值的代價。懷德海說：「上帝是終極的限制，他的存在是終極的不合理性……上帝不是有形的，但他是有形的現實的基礎。關於上帝的本質沒有什麼理由可以舉出來，因為這種本質是理性的基礎。」(註二十五)

抽象的理論不能夠發見具體化的原理，沒有具體化是不能有實驗知識的。理性必得要有一種限制。「在形而上學上不確定的事物，却非無條件地加以確定不可。」這樣在邏輯上形成的一個上帝，對於虔信的心靈是不能夠供給多少安慰或引起崇拜之念的。這在像懷德海那樣嘗試寫一上帝的新公式的人們是十分明白的，所以他請有宗教性的人去參攷「特殊的經驗」，不過其中有這優點：如果上帝被認為

是「限制的無上基礎，那末他的本性就在區分善惡，而「在她的無上領域內」建立理性。」（註二十六）

由這分析可以得到的結論乃是：宗教是人性中所特有的一種事物，是一種「特殊的經驗。」懷德海用雄辯的話說明如下：「宗教所注目的，是某種站在切近的事物之流以外，以後，和以內的事物；是某種實在的，然而又待實現的事物；是某種遼遠的可能之事，然而又是目前的最偉大的事實；是某種給意義與一切經驗的事，然而又閃避理解的事物；是某種擁有着最後的善，然而又是大家都拿不到的事物；是某種終極的理想，和無望的追求；上帝的力量是視他所引起的主觀標準而定的。」（註二十七）

上帝觀念的非人性化，他的變化為數學上的公式或邏輯上的概念，已使有些受過科學訓練的思想家對於神明的終極意義退入了不可思議論者的立場；然而他們還是願意保持上帝觀念的人文主義的價值。這種企圖是要復興孔德（August Comte）倫理的文化，人文主義的宗教……所提倡的實證主義的宗教。在願意保持宗教的價值而不一定承認上帝觀念的現代思想家中間，我們可以舉出儲利安赫胥黎（Julian Huxley）和約翰杜威來，以代表英美兩國的這種趨勢。

儲利安赫胥黎批評愛定頓和懷德海等科學家和哲學家，企圖藉口現代科學的迷惑為宗教擴張聲勢。他說道：「科學的說明事物最後都陷於曖昧和不合理中，那末，讓我們在哲學和宗教方面也來加入一味不能理解的藥料吧，這樣兩方面就平衡了。」（註二十八）赫胥黎反對這種態度，他着手建立一種沒有上



帝的宗教的原則，現在我們將根據赫胥黎自己的說話略述於下。

赫胥黎首先尋求各種宗教所共有的是什麼，他發見這第一是人類的精神對於人類命中注定的種種事實，和左右這種命運的勢力的一種反應；第二是含着神聖性的感覺的一種反應。情感的目標可以被認為不是被『良善的神聖性』依附著，就是被『邪惡的神聖性』依附著。

人並沒有宗教的本能，正如沒有立法的本能或造橋的本能一樣，但在好多種情形之下，他會感到宗教上的情緒。在活着的宗教中，這些情形都混和在內；其中有直接的情感上的表現，有對於道德的連絡，有觀念和信仰在理智上的臺架。與科學相符合的任何宗教的第一個最重要的元素，乃是關於終極的事物以及許多並非終極的事物的恭敬的不可思議論。因而宗教必須與嚴格的、固定的權威相分離而樂於接受改革。所以，未來的宗教必須建立在對這事實的承認上：宗教上的畏懼是人性中的一種永恆的元素和一種潛在的推動力。而且必須坦白地承認，從前宗教的許多職務現在是由旁的機關更美滿地執行着。

赫胥黎雖然要反對舊日的教會主義，他却深深地感到有崇拜、交感和禱告的需要——禱告並不是『乞求』而是一種神秘的經驗，一種會自己給予滿足的思想兼感覺的方法，正如覺得舒服或作科學上的發見或看美麗的風景會自己給予滿足一樣。在道德方面，優生學不久將體現着一種宗教上的理想和倫理上的義務。人格的啓發必須成爲宗教問題的中心，因爲人的心靈的擴大、充實和發展的能力實在是

沒有限制的。

這種新的宗教一方面既須有科學的根據和見解，在另一方面又須不是一種消極的，死亡的，禁慾主義的順從的宗教。它必須是一種生活的宗教。它必須有助於充實生活並給它一個在它以外的目標。但顯這是人羣社會及其進步。赫胥黎的結語是：「藏在未來的真理正如在過去一樣多。」（註二十九）

杜威也企圖使宗教脫離了超自然的事物，推廣其在經驗上的作用基礎，以求個人與社會的一體化，用情感上的力量來支持獻身精神。

杜威注重宗教的功用方面，他企圖把「宗教上的事物」從「宗教」解放出來。他說：「宗教」不能在心理上加以確定，而「宗教上的事物」却是可以的。他否認宗教「具有理想的獨占權以及（據說）唯一能夠實現這些理想的超自然工具」（註三十）這種主張「阻礙着自然的經驗中所固有的宗教上價值的實現。」（註三十一）他又攻擊有組織的宗教擅自建立真理的標準，因為「可以達到真理的可靠的路只有一條，這條路就是耐性的，合力的研究，所用的方法是觀察，實驗，記錄，和受統制的思索。」（註三十二）雖然如此，杜威却覺得不能不轉向宗教去求克服存在於人的二重信仰間的不和諧。杜威說（註三十三）人有兩種心情，與兩種因次的信仰。他相信實際的存在和事件的進行，他又相信該努力的目標，該採取的政策，該獲得的貨物，以及該避免的罪惡。這兩種信仰怎樣能夠最有效果地彼此互相起作用，乃是人生對我們

提出來的最普遍、最重要的問題。應該有一種推理出來的紀律來處理這個問題。這可以認為是哲學的一種職務。

宗教本來是企圖與宇宙相調和的一種努力。宗教的態度——對於存在的可能性的意識，對於這些可能性的原因的獻身，以及顯然不接受當代的經驗。這些逐漸使宗教的態度脫離了那些非必要的理智的干犯。對於正直，對於虔敬的要求，不一定須依賴着證明有一種正直的、先行的「存在」的能力。連繫於自然界及相關連的生活可能性的宗教信仰，帶着它那對於理想的事物的獻身精神，是會對實際的事物表現出虔敬來的。自然或許不會被奉為神明，即使在斯賓諾莎的「理智的愛」的意義上。但是，包括人類及其一切缺陷和不完全在內的自然，却可以引起誠懇的虔敬而成為理想，可能性，及對它們的熱望的泉源，和獲得的一切貨物及美德的最後住所。現實和理想，精神上的事物和自然界的事物的對立，乃是最深刻的，損害最多的敵意的泉源。

宗教的經驗在下列的意義上是一種現實：在努力求先知並節制未來的事物之際，我們被包羅一切的整體學識支持着而得在我們的薄弱和失敗中擴張開來。當新的觀念在社會生活中獲得適當的表現時，它們就被吸收到精神上的背景中，這些觀念和信仰本身也將更深刻化，不知不覺地被傳達，且受支持。它們將渲染人們的想像和氣質，欲望和情感。它們不再是一批待開發，鼓吹，辯護的觀念，却成了一種自

然而然的對人生的看法。於是它們將取得一種宗教上的價值。宗教的精神就將復興，因為它將跟人們毫不置疑的科學上信仰和日常的社會生活和合無間。當哲學與事件的進行相合作，而把日常的瑣事的意義弄明白且相一貫的時候，科學和情感就將互相參透了。實行和想像將擁抱在一起，詩歌和宗教的情緒將成爲自然流露的人生之花。

這就是杜威對於宗教在現代生活中的作用和價值的議論，他的結論是這樣的：「我們的責任是在保存，傳達，精簡，並擴大我們所繼承得來的價值，使後代人得到它們時比我們得到時更其堅實可靠，更易於接近，爲更多數的人所分享。這兒就包含着：一種沒有宗教階級，或種族限制的宗教信仰的全部元素。這樣的信仰一向隱隱地是人類的：一種共同的信仰。我們還得把它弄成明顯而有戰鬥的精神。」（註三十四）

這樣論述着對於自然界和人生需要有一種崇敬的，獻身的，虔誠的，然而却非有神論的態度，杜威等思想家或許希望有助於宗教，或竟使它免於沒落，一般而論，這也許是確實的，但對於正統的基督教，這種態度決沒有什麼助力的。它反而破壞了它的根基，因為宗教上的價值如果是可以離有神論的信條而獨立保存，獨立發生的，這決不會增強它們。神學家和宗教史家會指點出來，無神論的宗教雖然時時在歷史上出現，結果却證明它們都不適於生存，不久就在它們的儀式中加進了某種形式的神道去——沈卡耶系的印度教和佛教，就是古典的實例，所以可說，現代的「人文主義」宗教，如果希望生存下去，就不能不

跟某種有神論的要求相符合。以上所述的那些現代主義者，也使用着「上帝」這古老的名詞。這或許是此種變化的開端。

在本章中，我們已把那些爲了各種原因而自願出來擁護宗教的著名科學家和哲學家對於宗教問題的議論羅列了出來。各種信仰的辯護者都感激地歡迎他們的未經請求的援助；他們的說話時常被引用。不過這並不能改變我們的按語：有組織的宗教顯然取着守勢。如果有名望的科學家和哲學家已參加在這場觀念的衝突中，那只能使這場爭鬥更其緊張而它的結果更其重大罷了。

(註一) 參閱 J. A. 湯姆生的 科學與宗教。

(註二) 見詹姆斯·斯瑞斯的 神秘的宇宙 第一三六頁。

(註三) 同上。

(註四) 見前書第一三四頁。

(註五) 見前書第一四八頁。

(註六) 見前書第一四九頁。

(註七) 參閱 J. S. 海森堡的 科學與哲學。

(註八) 見前書第三一七頁。

- (註九)見前書第三二〇頁。  
(註十)見前書第二四〇頁。  
(註十一)見前書集七頁。  
(註十二)見前書第五九——六〇頁。  
(註十三)見前書第一〇二頁。  
(註十四)見A·S·愛定頓的自然界的性質第三二〇頁。  
(註十五)見前書第三二七頁。  
(註十六)見前書第三二九頁。  
(註十七)見前書三三五頁。  
(註十八)見前書第三三八頁。  
(註十九)見R·A·懷爾根的科學家的信仰自白第二七頁。  
(註二十)見R·A·密爾根的科學與宗教的進化第九〇頁。  
(註二十一)見前書第九五頁。  
(註二十二)見懷德海的科學與近代世界第二六四頁。  
(註二十三)見前書二六九頁。  
(註二十四)見前書二五〇頁。  
(註二十五)見前書第二五七頁。

(註二十六)見前書第二五八頁。

(註二十七)見前書第二七五頁。

(註二十八)見儒利安赫魯黎的我所敢想的第一八八—一九頁。

(註二十九)見前書第二六八頁。

(註三十)見杜威的一種共同的信仰(即科學的宗教觀)第二七頁。

(註三十一)見前書第二八頁。

(註三十二)見前書第三二頁。

(註三十三)參閱杜威的對確定的追求第一八頁、二九二頁、三〇三—三〇八頁；以及類思納的杜威的哲學五一〇—五

「三頁：『宗教與人生。』」

(註三十四)見杜威的一種共同的信仰第八七頁。

## 第六章 宗教的前途

如果根據過去和現在的實況而引伸及於未來，這樣來觀測像有組織的宗教那樣的社會組織的前途，是可以認為正常的。自然，宗教中也許會有研究社會的文化組織的人在今日以前所不知道的新性質發見出來；但就全體而論，我們可以說，宗教是已知的最古老的社會組織，它所能貢獻的新東西是很少的，雖然它將繼續逐漸去適應社會制度和時代的要求。

這種適應大抵是一種很慢的過程，因為宗教上的價值具有着別方面的社會生活所沒有的永久性。宗教組織和宗教上的價值的這種保守性，其原因就在宗教所獨有的將起源謬諸神明的權利。所以，有組織的宗教要想在它那些組織、信條、和精神上的價值上，加上一種超自然的批准，那是其他社會組織所不敢作的。我們必須把宗教所共有的這種特性時時記在心中；它可以證明我們的這個結論是合理的：宗教的本質和作用上是不會發生什麼激烈的變更的。

這些按語雖然幾乎無法加以懷疑，但我們還須認清這事實：有組織的宗教無論怎樣自稱具有着永恆不變的性質，其實它却是一種社會的產物，因而不能不隨着改變的環境而改變。宗教並不生長，存在於真空中，它們是它們的時代的文化組織的一部分。可是它們的纖維質料是不同的；它很像是一幅織物中



的堅韌的織線，在較軟的織線磨滅後好久依然留存着。因為宗教是社會的產物，所以它們相異的程度正和它們組成其一部分的社會相異的程度相等。

西方帝國主義國家和資本主義國家的宗教組織，與被壓迫民族，半殖民地，和殖民地的宗教是相異的。在已經解除了舊日的桎梏而正在社會革命的階段中的國家的宗教，又是不同的。宗教上有顯著的不同發展和不相等的狀態，正如全世界的別方面的文化一樣。在有些地方，宗教在迅速地衰頹下去；在另的地方，我們看到它依然堅守着陣地，保持着現狀；在還有些地方，它竟然還在發展——尤其是在它與被壓迫民族的熱望相聯合的地方。現在我們將逐一分析世界各處的這種趨勢，以期能預測宗教的發展——至少是在最近的將來。

先向世界上的強大的，帝國主義的，資本主義的國家——例如英美——一看，我們就可以看到宗教的一種不斷的階層化的過程，在這種過程中，比較窮苦的階級——尤其是勞工們，都逐漸不進教堂，世俗化，而與有組織的宗教相疎遠了。這在基督教的「新教」(註)一部分是毫無問題地確實的：新教正在日益變成一種中上等社會的組織。它對於小資產階級還有一點支配力，它的最大力量集中在上層的富豪階級中，例如在英國，那邊的貴族是和國教中的人士密切地連在一起的。

階層化和下層社會的世俗化過程，在英美的羅馬天主教中也在日漸加緊，雖然還沒有達到新教中

那樣的程度。原因是羅馬天主教的傳統儀式和教會的職務對於一般平民有較強的支配力，而對於兒童和年青人的宗教上訓練是更有系統，尤其是在教會能夠辦教區學校和修道院學校的地方。

現在我們如果來看英美的新教的發展，我們就會發見其中至少有三種趨勢。第一種我們將稱之為「天主教」的趨勢。這在各教派中都可以看到。它注重儀式，注重神秘的，審美的禮拜式的發展，注重獨特的建築，注重與傳統的天主教統一的精神。在它的神學中，它注重超自然主義。它重視上帝和神性的基督的超絕的性質和尊嚴而忽略人性的先知的耶穌。新教中的這種天主教的趨勢在上層社會中最高為流行，他們能夠負擔美妙的禮拜式和華麗的噶特式建築的費用。這種「天主教的新教」在有些地方沾染着感情上的國家主義的色彩，那顯然是敵視進步的政治思想和急進的社會思想的，它希冀借助於教會來神聖化現在的社會制度。這雖然是英美新教的天主教趨勢中最占優勢的情調，但這種新的天主教中也有少數急進分子，把關於基督降世為人和聖餐的教義解釋作近乎革命的體制——例如前述的英國「天主教十字軍」和他處的類似的運動。不過一般而論，英美基督教中的天主教的側重儀式的表現，却是企圖供給一個神秘的逃避所與那些感到社會革命的重壓而在尋求心靈上的安慰的各社會階級。

這也許又表示英美的文化已經上年紀了。尤其是美國，正在逐漸失去它那年青的銳氣；在以前，它曾企圖使日常生活中的事件完成於宗教中，因而宗教思想和宗教情操的世俗化使它與凡俗的實際的事

物發生了密切的關係，而摒棄了想像的理想的，不可捉摸的事物。有些人嘗試把這個現象解釋為由於美國缺乏精神上的傳說和古老的文化所具有的歷史上的賞鑑意識。可是現在，一種「文雅的」傳統——這是沈泰耶那（Sarda Yana）所鑄造的詞兒——正在逐漸形成了。它正在日漸變為好思索而嚴肅起來。它尚在一種朦朧的狀態中。由於資本主義文明的衰頹，它深深地感覺着它的時代的幻滅。因此它抓住了超自然主義的稻草，企圖在神秘的儀式的「涅槃」中得到安息。這種在英美兩國比較最為顯著的趨勢，在歐洲大陸上也可以看到的。在德國和北歐諸國的路德教派中，在法國和瑞士的加爾文教派中，以至在羅馬天主教教會中，都有「高派教會」（High Church）運動，以「班納迪克式教派」的努力為中心，提倡回復早期基督教的某幾種早已被人忘却的儀式。在蘇聯境內和逃亡國外的白俄中間的東正教教會中，也可以看到類似的傾向。

當代宗教上還有一種趨勢，顯然是英美兩國的一種表現，就是所謂「牛津團運動」，它的創始者和領導者是一個名叫弗蘭克蒲克曼的。這也顯然是一種中等階級的運動。它跟天主教的趨勢不同的，是重視個人的虔敬，它的主要精神是復興從前的衛斯理傳統，注重組織非正式的，各教派間的團體，用「奮興派的福音主義」所特有的「分享的」神秘的經驗和互相勸諫等方法來促進個人的聖潔。它和從前的「衛斯理運動」不同的，是它以有階級為主要的申訴對象，而它的集會場所是舒適的——有時甚至

是奢華的『家庭集會』。

『牛津團運動』已傳遍了整個英語世界，而且曾屢次想侵入旁的民族和國家。例如在一九三二年正月間，世界各國的外交家正在日內瓦集議裁減軍備的時候，『牛津團』也突然出現在那裏，用它所慣玩的新聞記者的把戲，宣佈了它那些原則；這相當說明了這一運動的宗旨，但同時也暴露了它在真正建設的人生哲學方面的貧乏。這日內瓦宣言說道：

在這不幸的時候，各國人民正在熱切地期望着的，並不是更多的計劃，而是力量；並不是機械，而是人。

失望的，混亂的，狂熱的現世界，需要一種辦法來解決它的紊亂。

今日的國際間的問題，在根本上乃是個人的問題。

若要解決問題，必須先改革人。

世界的和平只能由人心中的和平發生出來。

關於上帝的『自由精神』的有力經驗，是對於區域的對立，經濟的恐慌，種族的衝突，和國際的爭鬥的答案。『上帝的統制』是我們的第一種需要。(註二)

這宣言明白地表示『牛津團運動』以為世界上的問題在根本上是個人的問題，它顯然還不明白『個人』大部分是環境的產物，而世界上的非個人的社會問題和經濟問題是決不能用勸諫在人心中心尋求和平的方法或把這肩仔移交了『上帝的統制』——不管這是什麼意思——而獲得解決的一閱讀『牛津團』的團員們的自述，就可以知道使他們加入這運動的個人問題，大半性質是不重要的，涉及兩性關係和別的失望。它們對於當事的人自然是實在的，虔誠的經驗會使這些人得到『安慰與和平』。這種說教實在比基督教更古老。這是一種老牌的宗教上麻醉劑，使人們沉入了虛偽的『安全與和平』的酣睡中，其實世界上却並沒有真正的和平，而且除非社會經歷了一番很嚴重的客觀的改革，（大半屬於經濟的，社會的性質），是決不能有真正的和平的。

『牛津團運動』忽略了現代生活中的這種重要情形，當人們批評它那反社會的態度時候，它又說它是信仰『精神上的革命』的，其實這不過證實了它那根本上的反社會的，反動的性質。

『牛津團運動』——它的信徒們又稱之為『第一世紀基督徒團契』，而比較沒有好感的批評者則稱之為『蒲克曼主義』——如果離開了那產生它的背景，是很難加以理解的。研究這一運動的學者說它乃是『戰後發現了性而又不免受它刺激的那一代人的宗教』。（註三）它是戰後這種『道德的叛逆』的一種自然反應。蒲克曼的儀式『在性上披了一件宗教的法衣，使兩性關係成了一種個人的快樂』

兼種族的權利。」（註四）

過度的性的自覺往往是正在衰頹的文明的一種症候。西歐已產生了它的弗洛伊德和弗洛伊德主義者來宣告這種頹廢狀態。蒲克曼和他的信徒們承認了這事實，希冀來阻止那正在西方的上層社會中進行着的道德上和社會上的解體過程。頹廢的資產階級社會確乎很需要這些「人生改造者」——他們很愛這樣自稱。這些蒲克曼主義者說得不錯，只有奇蹟才能救出這個社會來。因此就去追求神奇的事了。

正在英美的一部分新教中逐漸得勢的第三種趨勢，是注重基督教的社會的和革命的使命。這種趨勢的要點是屬於溫和的基督教社會主義一派，它企圖用道德上的勸告去誘導統治階級來公平地對待被剝削的，被壓迫的階級。可是，逐漸變成堅決的革命者和有階級意識的人正在日益增加，他們指斥現社會制度是不道德的，不合基督教的教義，並且主張推翻它而循着社會主義的不牟利的路徑來改造它。

這兩種趨勢都反對戰爭和法西斯主義，不過那些改良主義者大半是和平主義者，而那些革命分子却把階級鬥爭與帝國主義的，資本主義的戰爭的界限劃分得很清楚；前者他們是擁護的，而後者他們是反對的。基督教的改良主義派在政治上是自由主義者，它至多只會支持社會黨；反之，那些革命分子却直接間接地擁護着共產黨。兩派的基本人員都來自學生和比較年青的中等階級知識分子中間。他們的主要

效力是在麻痺並且部分地分裂中等階級，使後者不致用全部力量去支持那正在日益加緊的法西主義的威脅，這正在攻擊着英美兩國的教會。

英美新教中的社會福音的先知，在暴露現代的教會的階級性時，有的是非常大胆的。他們請求各教會中最優秀的，最信奉基督教理想的分子，不要去參預在替「財神」効勞的花樣中。基督教改良運動的一位著名領袖，基督教世紀週報的編者却爾士克雷頓莫利生曾經這樣說明了使他懷疑改革的可能性的新教教會中的情形：

「教會一直沐浴着資本主義的陽光和政府的眷顧，它一直用人數和財產的數量來計算它的成功，它一直追求着，阿諛着富人，它一直在戰神的前鋒舉着基督的旗幟，它一直接受着，請求着受資本制度恩惠的人們的經濟上援助，它一直享受着來自跟獨立的資產階級的不正當關係的，安全和責職的高傲感覺，它一直把它自己的財產，機關，和聲勢建築在現行制度的基礎上，它已積聚了這麼多的捐款，這種捐款的安定和生利性是有賴於維持政治上的和經濟上的現狀的，還有最重要的，它的心理已習慣於承認一種倫理哲學，這種哲學把「經濟人」的貪婪立爲人類進步的原動力而把經濟活動的園地看作贏得品格和美德的主要場所——總之，我們對於內心生活的福音主義的虔誠已這麼長久地爲經濟上的自私和政治上的權力効着勞，以致除了道德革命以外沒有什麼能夠使

它脫離那它已經讓自已被其污辱的公眾的偶像崇拜。」（註五）

這是一種驚人的自白，可是教會中有什麼力量能夠引起這位作者認為如此迫切地需要着的道德革命呢？革命是由革命的階級肩負着而達到勝利之境的。有這樣的潛勢力的階級乃是發生了階級意識的勞働階級。但是這個階級在現代的美國新教中的代表却非常少；那幾乎完全是一種中上層社會的組織。在過去，在未來，已有而且將有許多像莫利生那樣的寂寞的先知，對教會的被富豪俘虜提出抗議，但是他們的真正的，潛在的信徒却在教會以外——這兒就含着這些寂寞的先知的悲劇。而且這也大半決定了教會的前途。在今日，它是自相分裂的一家人，它大部分是反動的堡壘和害怕的，沮喪的中上層社會的逃避所，這些人正在日益意識到他們的權力的衰頹和他們的行將來到的末日。

那些社會福音的先知，雖生根於教會中，却在逐漸把他們的活動推廣至教會以外。近年來，教會的領袖時常推動着，領導着種種顯然具有革命的目的而無黨派關係的運動：例如「反戰爭和反法西斯主義同盟」、「新美國運動」、「烏托邦社」等。這種種運動的目標都在喚醒大眾，使其明白當前的危機及其基本原因——這些原因將無法避免地引起資本主義文明的崩潰——並且指示他們一條出路。其中有幾種運動，例如那「烏托邦社」，則訴諸大眾的神秘的，好奇的，和愛國的情感。他們行使秘密的，神秘的入



社式，重申他們對於國旗和美國憲法的忠順，舉行化裝遊行並公演道德劇，以表現當前的社會的經濟的危機，以及那無階級，不牟利的『烏托邦』社會。在六個月之內，僅僅加利福尼亞一州，加入『烏托邦社』的人已經有五十餘萬之多。這事實表示至少美國的西部已在逐漸覺悟當前的危機了。辛克萊（Upton Sinclair）以宗教的熱情和深刻的道德申訴舉行的史詩似的運動，幾乎破壞了加州的那些舊的政治機關。這也可以表示，美國正在逐漸擯去它那傳統的滿足和對於社會的漠不關心。

在其他的英語國家——在澳洲加拿大以至英國本部，也可以看到類似的現象；在英國本部，有一種『新不列顛運動』，以宗教上的批准給予了自由主義的改良的民族主義，還有一種『道格拉斯社會信用運動』和其他的努力，企圖在當前的危機中尋出一條出路來。這些計劃有許多都得到有組織的宗教的領袖們的熱烈擁護。

在上述的三種趨勢——天主教的，個人主義兼福音主義的，以及『社會福音運動』——之間，第二、兩種趨勢將繼續在新教的基督教會中佔着優勢，而那些『社會福音』的先知則大概將始終只有少數人應和，爲了基督教世界的顯著的中等階級性質。

類似的社會階層化過程，也在英美的猶太教和背景略有不同的羅馬天主教中進行着，後者所佔的便宜是統制着較大多數的下層社會，在另一方面英美兩國的『新教』一直在用共同行動和合作的方

法來表示它的全部力量。這種行動當然將繼續進行，不過同時，那些不滿於教會的現狀的人們將有新的組織形成。「牛津團」等運動很可以集合為一個新的宗派，脫離其他各新教教會而獨立。「社會福音運動」也會如此。它的領導者和信徒們的日益加甚的階級意識，會使他們逐漸疎遠以至脫離在教會中最佔優勢的中等階級分子。說不定「社會福音運動」也會溶化而消失在教會以外的世俗的革命運動中。

英美教會的在大體上很有效能的組織，以及它們的許多教育機關和社會事業，它們的善於伸縮性和適應力，將使它們在社會中具有一種穩固性和左右力，而或許能安渡目前的人類正在經歷的社會危機吧；這種危機在世界上別的地方，例如俄國已促成了有組織的宗教的全部崩潰。

在觀測宗教的前途時，我們必須不要忽略過一種重要的現象，這就是文化上和知識上的巨大差異，即使在西方各國的社會中也存在着的。有不少人還在極低的知識水準上。他們具有着非常原始的，近乎野蠻人的興趣。在他們，宗教乃是一種迷信和魔法的實踐，以及對於好運道的信仰。沒有多久以前，我在仙菲爾特（註六）觀察過一大羣在一個節日聚集擁來的民衆。我看到，在這種節日所特有的那些嘈雜的娛樂中間，表演者人數最多且最爲羣衆所需求的，乃是星相家，魔法師，相掌家，算命先生等原始宗教的現代執行者。也許羣衆的日益厲害的不安全感，對於促成迷信和原始宗教在世界上的一個最古老，文化最發達的國度裏的這樣的異常興旺，是有若干關係的。在我看來，這些羣衆似乎渴望着神奇的事物，如果有

一位新的先知答應解除他們的煩惱，他們就會立刻跟着他走的。這樣在現代社會中，我們可以看到全部的宗教儀式和實踐——從原始的迷信和魔法起，直到進步的倫理的、人文主義的、和社會的宗教觀念——在同時起着作用。後面幾種是現代社會的宗教金字塔的頭，前面幾種則是它的根基。

「宗教的精髓是在對於絕對的事物的獻身，以及對於超越部分的、相對的、和歷史上的事物的價值和真理的渴望。」（註七）一般而論，尼布爾（Reinhold Niebuhr）所下的這個定義也許是確實的，但就其各特殊的表現而論，宗教所表示的這種渴望的不合理性的古怪方式却是無奇不有的。這種對於絕對的事物的渴望，雖然如尼布爾所深信，能把人類提到禽獸的平面上，但這種過程是極慢的，而且時常要回到原始的平面上去。

這樣的倒退似乎正在德國進行着在那邊從前的異教的神道正在重新活現出來以代替不適合今日的大部分德國人的氣質的基督教信仰。國家主義和種族意識正在德國被奉為神明。有些神學家和哲學家已因基督教的閃族（註八）起源而拋棄了它，正在企圖建立一種「日耳曼族的信仰」；他們把這個追溯到日耳曼人民的一種想象的宗教上的 Dwile（元始的意志），由那些大人物和日耳曼信仰的先知們顯示出來的。（註九）德國的極端的民族主義者，相信每一個民族含着一種血液和心靈上的特質，在其中寄托着一種特殊的宗教上的「元始意志」，這決定了他們的上帝觀和世界觀，而是永恆的意志通

過了種族和民族的形式的一種表現。它乃是『在血液和精神之中的上帝的存在。』（註十）這樣，種族就被抬到了永恆的，神明的地位上。它是宇宙的『形成意志』的產物，這種意志以神秘的法則和計劃表現於塵世上的血液中。因此，民族是『永恆』的啓示，是決定各民族的生命和歷史的。

自然，這種『血的宗教』是要跟正統的天主教和新教發生衝突的。並不是因為它們嚴重地反對國社黨的統治，反之，它們倒相信它們的傳統的宗教觀念並不妨礙它們為『元首』和那些民族的熱望効忠。但是，那些提倡日耳曼信仰的人，却以為信奉基督教的信仰足以分裂忠心並腐化日耳曼的精神，因了基督教教義中所含的猶太勢力，所以他們就對那些正統的教會大施攻擊了。

『日耳曼信仰運動的目標，可在下列這一段話中見之：『它要把到最後的現實之路指示日耳曼人的心靈，它要對心靈的宗教上的追求給予一個日耳曼的答案，因為沒有旁的什麼能夠滿足它的欲望。我們要幫助德國人回復他們的本相；他們始終沒有在懺悔的，受教育支配的基督教的異域信仰中找到一個真正的安身立命之地。這個民族在異域的信仰中已在宗教方面變為貧乏而不安定，因而對於沒有血統關係的精神上的惡勢力毫無抵抗之力；我們相信這個民族由一種本地的信仰，能夠重新獲得新的力量和新的精神來創造，來受苦，來為民族和國家而奮鬥。』（註十一）』

提倡者又希望這種新的信仰能矯正那些勤勞大眾；他們已拋棄了宗教而沾染了馬克思主義的邪

說因而成爲『第三帝國』的安全的受害者，不用說那位「元首」對於這些目標是很表同情的，因而「日耳曼的信仰」被用各種可能的方法來提倡着，被政府認爲『第三種宗教』，跟羅馬天主教和新教站在平等的地位上。

民族主義的神道化在別處也在進行着，尤其是印度那邊的「民族主義運動」在甘地的領導之下已給予它一種宗教上的解釋。許多開明的印度領袖，現在都對他們的民衆的曖昧的神道和偶像行敬禮，希望這樣能夠增強民衆，他們的領袖和「民族主義運動」間的一體感，他們深信只有大衆的無上努力和犧牲的獻身，才能摔去外來的帝國主義的羈絆。民族主義的宗教曾經表現過力量，是對於民族的統一很有助力的。一種信仰。不過在另一方面，這是倒退了一步，把人類分裂成了許多縱的部分。它過於重視甚且神道化世界上各民族互相歧異的感覺（而不是互相類似的感覺），因而使各民族彼此疎遠了。這種神秘的「血的宗教」在中歐尤其危險，因爲它刺激着不知的精神，結果不能不引起破壞性極厲害的戰爭。

民族的血液中含着「元始意志」的假設，是絕沒有半點健全的科學根據的。這幾乎是不辯自明的，而且退一步說，即使血液中真的含有這麼一種不可思議的力量，這事實却依然存在；正如歐洲的多數民族一樣，德國的人民是一種混雜到無法區分的民族，客觀地說德國的這種「血的宗教」學說，乃是過

於熱情的愛國主義者的一種幻想，不幸德國的知識分子已有不少流入了這種愛國主義者的隊伍中。

現在我們如果去請教著名的宗教學者對於世界上有組織的宗教的前途的意見，我們就會發見他們差不多全體一致承認：它決不會消滅的，不過它將在一種截然不同的基礎上起着作用。例如史密特（Nathaniel Schmidt）就相信時代的朕兆指示着宗教的復興。『將要造成一種更高尚的秩序和更真實的和諧的精神，已經在混亂的世界上孕育着了。這種精神乃是創造的力量和深刻的透視，正義感和對於和平與歡樂的同情。』（註十二）據史密特說，將要來到的宗教是科學的、審美的、深刻地倫理的。它將要造成一種受內心驅使的自治的道德，最後它將以新的同志新的形式表現出來，並不要人信奉什麼教條或象徵，承認什麼教會的權威，毫無錯誤的先知，或潛思默想的牧師。那新的宗教聯合會將是『一個共同工作者的共和國。』它將努力『芟除種族的偏見，民族的仇恨，經濟上的不公平，階級間的仇恨，奴隸制度和戰爭，人對人的不人道，人的心理上遲鈍，和道德上的惰性。』（註十三）史密特相信宗教將繼續生存着，因為它雖有種種限制，却已表明它乃是人性中的最偉大的精神力量 and 社會的本能。

這位卓越的美國神學家的這種樂觀，很難受下列的現象支持：在一方面是現在正在勃興的民族主義宗教，在另一方面又有世俗化的過程，批判的科學，機械化的文明，以及無神論的無產階級運動所促成的宗教的解體和衰頹。

門肯 (H. L. Moroken) 在他的神道論中，對於宗教跟科學的調和以及現代文明的一般趨勢，却不這樣樂觀。他覺得科學與宗教之間有一種本質上的，不能調和的差異，而「就全體而論，神學家總是不喜歡科學家的，在可能的時候就用詛咒，監禁，擯逐，焚燒等辦法來抑制他們；當這種直截的辦法不能使用的时候，就譏笑他們的發見只是一些猜測，隱諷他們乃是掩飾着的不道德宣傳家，並且脅迫他們中間最不自重的人出來莊重地申明，科學和宗教是並沒有什麼爭論的。」（註十四）用了後面的幾種方法，他解釋道，我們在前章中所說起的那些英美科學家，就被引誘得贊成跟宗教調和了。

其他的原因是這些科學家有不少具有信教的家庭背景，而且他們全體都「這麼深刻地在信仰中養育成長，以致後來雖然受了科學方法的訓練而且很可讚美地在職業上運用它，但竟然不能夠摔去這種信仰。」（註十五）他又以為那些調和的努力多數是誤解，他們所建立的既不是科學，又不是宗教。

門肯對於一部分神學家和科學家的自由主義的熱望雖然取着這種否定的態度，但他也抱着伏爾泰的見解：「要使脆弱的人類守秩序，可怕的威嚇和神聖的制裁是必要的。」門肯對於大眾並沒有信心，在本心中，他是一個尼采式的貴族，他完全信賴着「超人」的出現，以「嚴厲無情」為座右銘。他相信現代人是不需要宗教的。他能夠沒有宗教而正當地生活，也能夠沒有宗教而勇敢地死去。門肯雖然希冀着這樣的理想，他也知道這種淡泊的人生觀不是對於大家都適合的。「能夠這樣高傲地泰然自若的人是

很稀少的——也許稀少得跟高貴的人一樣」(註十六)

同時門肯又承認，多數人依然能在宗教中得到科學所不能供給的安慰和快樂。宗教中也有詩歌和藝術。「聖經毫無問題地是世界上最美麗的書，」他說。(註十七)在現代的宗教中，只有基督教具有豐富的美學上的內容，因此它本身就是一件藝術品。」(註十八)所以多數人寧願相信虛空的事物，不願忍受真實的事物。宗教所提供的路雖然也許不是最動人的路，但它至少是最寬闊的路，所以走的人也最多。他的結論是，宗教也許是一種幻覺，但在某些情形之下，可以算是一種非常有用的幻覺——即使對於有知識的自滿的人也如此。科學的無情的不寬容，使有詩意的人對它起着反感，而在宗教中造成了人文主義的趨勢。用威廉詹姆士的話來說，「這是軟心腸的人對硬心腸的人的反叛。」(註十九)

這樣看來，宗教的前途是十分穩固的，至少在民族主義的熱情尚在流行的地方。它在資本主義的，帝國主義的世界中也是十分穩固的，這個世界始終生活於戰爭的威脅和循環不斷的經濟危機之下，附帶着它們的不安全，恐懼，貧困，和普遍的失望。無論有什麼旁的成分加入了宗教中，它的根源總是恐懼，而當這個根源還存在着的時候，宗教自會繼續生出新的枝芽來的。

蘇聯的共產主義十分明白宗教的這些社會的根源，所以它要創造出新的社會經濟環境來，使這些根源不能再發榮滋長而漸歸枯萎。這並不是說，人將喪失他的虔敬的精神，以及滿足人生的物質上需要



以外的一切熱望。反之，他將創造出新的環境來，使人類的精神在其 受任何恐懼心理的阻礙而自由地開放出來，而展示他的本身中所隱藏着的財寶。

最後，宗教的前途不但將取決於社會的環境，而且也將取決於依然神秘的的人的本性。如果人的本質上是一種有宗教性的動物，如許多人所說的——如果宗教在根本上是自然的而不是養成的，那末，一切未來的文化組織當然都將產生一種可以被認為宗教的事實。可是，如果宗教是社會環境的產物，所以是養成的而並不是完全自然的，那末，蘇聯的共產主義就將揭破這最古老，最堅持，最被害怕，最被珍重的人類的幻覺了。

(註一) Protestantism —— 與天主教相對抗的新教主義。

(註二) 見 A. J. 羅素爾的僱供罪人，閱讀第二八六頁。

(註三) 見 A. L. 史塞夫忒編的今日的宗教，第五八頁。

(註四) 見上。

(註五) 見一九三四年九月二十六日的基督教世紀週報。

(註六) Sheffield —— 英國郡名，有入口五十餘萬。

(註七) 見布爾的時代末期的感想，第一八三頁。

(註八) Semitic Race——猶太人為國族之一。

(註九)參閱 J. W. Hauer 的 Was Will Die Deutsche Glaubensbewegung? 第二十頁。

(註十)同上。

(註十一)見前書第八頁。

(註十二)見 N. 史密特的將來的宗教第二五〇——五一頁。

(註十三)見前書第二五四頁。

(註十四)見 H. L. 門肯的利道第三一三頁。

(註十五)見前書第三〇七頁。

(註十六)見前書第三五二頁。

(註十七)見前書第三四五頁。

(註十八)見前書第三四七頁。

(註十九)見前書第三三二頁。

所

版

種四第集二第書叢年青

論 教 宗 代 現

有

權

民國二十七年五月初版

原 著 者 赫 克

繙 譯 者 王 一 鳴

校 閱 者 青 年 協 會 編 輯 部

發 行 者 青 年 協 會 書 局

上海博物院路一三一號

每冊實價大洋四角（郵費另加）

YOUTH LIBRARY SERIES II

No. 4

RELIGION  
AND

A Changing Civilisation

By Julius F. Hecker

The Association Press of China

Price: 40 Cents

Postage Extra

May, 1938

2  
443340  
31

2

4433

(3)

