

新宗教觀

目次

引言

新宗教觀序

卷上 宗教概論

第一篇 甚麼是宗教？

馬太時著

簡又文譯

一

第二篇 宗教之意義

何蒙斯著

錢江春譯

七

第三篇 宗教和境變

趙紫宸著

一五

第四篇 促進宗教革新之勢力

趙紫宸著

三五

第五篇 宗教科學與哲理的各自範圍

李榮芳著

六一

第六篇 哲學與宗教的關係

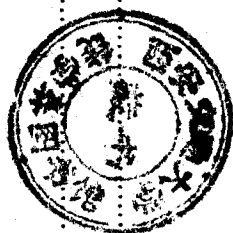
史美夫著

簡又文譯

七一

目錄

壹



編者

叁

范爾海

柒

第七篇 社會主義與宗教的關係……………馬太時著 簡又文譯 七三

第八篇 宗教與社會主義……………黎德羅著 錢江春譯 七五

卷下 基督教概論

第九篇 基督教的沿革和定義……………馬太時著 應元道譯 八一

第十篇 甚麼是基督教？……………簡又文著 一〇三

第十一篇 社會學的基督教觀……………愛爾渥著 趙天聲譯 一二九

第十二篇 基督教和社會主義……………霍德進著 應元道譯 一四一

第十三篇 勞工問題與基督教……………來亨理著 胡任夫譯 一五三

第十四篇 科學與神學的關係……………史美夫著 簡又文譯 一六一

第十五篇 進化與神學的關係……………史美夫著 簡又文譯 一六五

第十六篇 進化是反對基督教的嗎？……………顧德著 簡又文譯 一六七

引言

這本小書，是編者試求供給吾國智識界時代的必需之初次出品。本書的宗旨，乃在介紹於國中學界和思想界對於宗教和基督教以一種新的觀念，因而對於此神學問，引起特別研究的興趣；復由這興趣，而生出精益求精的學問心，以搜求宗教學的真理。沿這路途而進，在一方面，則希望吾國學術上極形荒落的宗教學日漸可以振興了；而在他方面，則亦可滌滌宗教裏不合時宜的分子，確定其在人生上的地位，復證明其不可易的真處、美處、善處，使其得施適當的和切望的真正功用，以促進社會進化。

本書何以名爲「新宗教觀」？因吾國智識界裏許多人對於宗教的觀念，是有多點通常的誤解。例如：宗教不過是迷信，宗教是一成不變的東西，宗教只在人民蒙昧時代乃有功用，宗教與進化和社會主義絕不相容，等等是。其對於基督教的誤解尤多。因此種觀念上的誤導，故對於一切宗教——尤其基督教——每有不合理、不公道、不仁慈、不能堪的判語。本書並非持辯

護的態度和方法，將種種誤解一一篇正辯明。只是從積極方面，將一種比較上較為適行事實和合乎近代學理之新的觀念，介紹出來，以供研究。所謂新的宗教觀念，就是以宗教爲人類生活裏一種經驗，常呈救助生命的功用，而與科學、哲學、社會主義等，各有範圍並行不悖，而於基督教則更能加以進化的歷史的眼光之觀察。這書篇幅無多，範圍太闊，只能汎論宗教和基督教的梗概，和與人生其他方面的關係。若以深奧專門的科學眼光衡之，自難免膚淺之批判。但在編者的意思，正欲以此爲研究宗教的普通測量，不務專門，只求概括，以介紹一種新的觀念。因此本只是『宗教研究叢書』裏的第一冊，俟日後續編諸冊，乃將宗教學範圍裏各題目，逐一分條介紹，或貢獻專門的研究。

本書係由十六篇文章組成，內分上下二卷：上卷是研究宗教的概論；下卷是研究基督教的概論。內裏除一篇是編者自著之外，其餘都是國內國外學者的名著。所持的宗教觀念，是大略相同的。諸篇之內，有好幾篇是從『青年進步』雜誌翻印過來（第三、四、五、十一、十二、十三，諸篇是）。有一篇從『社會』生命月刊，現經著者修正（第十篇）。又一篇曾刊『上

海廣東中華基督教月報』(第十六篇) 其餘諸篇，則近始譯出，未曾登載各處。新譯諸篇，多從一本在美國一九二一年九月新出版的『宗教學倫理學大辭典』抽出。(馬太時史美夫兩博士編輯) A Dictionary of Religion and Ethics, Edited by Mathews and Smith, 1921 Sept. Macmillan (D. R. E.) 至各篇內辭句有旁圈的，都是編者自加的。

至各篇的著者，編者應該介紹與閱者知道。第一七，九，諸篇著者馬太時博士，Dean Shailer Mathews 是北美芝加哥高大學神學通儒院院長，兼比較神學和神學史大教授，及系統神學科主任，曾著書十餘種，為名噪一時的宗教學學者。第二篇著者，何蒙士博士，Dr. John Haynes Holmes 係北美紐約著名的新派牧師，著有『教會之革命的功用』等書。第三，四，兩篇著者，趙紫宸碩士，是美國溫德表大學神學畢業，現任蘇州東吳大學社會學教授，著述甚富，為吾國一個新穎而有膽有識的宗教思想家。第五篇著者李榮芳博士，是北美德留神學院畢業的神學博士，專治舊約經學，現任燕京大學舊約科主任，其舊約學識之淵博，堪冠全國。第六，十四，十五，諸篇著者，史美夫博士，Prof. G. B. Smith 係芝加哥高大學系通神學教授，『宗教雜誌』

新宗教觀

陸

主幹，曾出書數種，爲世界著名神學家。第八篇著者，黎德羅博士，Dr. Harry W. Laidler 爲美國近代社會主義大家，現任美國各大學社會主義聯合會幹事，著作甚富。第十一篇著者，愛爾渥博士，Prof. C. A. Ellwood 是北美美蘇而省立大學社會學主任教授，曾著書多種（有數本已譯漢），爲當代有名的社會學學者。第十二篇著者，霍德進博士，Dr. H. T. Hodgkin 爲英國學者，世界和解會幹事，著有書幾種，鼓吹世界的和平，及基督教式的世界革命，曾週遊吾國各處演說。第十三篇著者，來亨理博士，Dr. Henry D. Lloyd 爲美國法律家，及有名著作家，所出關於勞工，經濟之著作甚富。第十六篇著者，顧德博士，詳見該篇序文。至爲本書作序那位范禱先生，係『青年進步』雜誌總編輯；爾誨老先生的學術文章，久已蜚聲海內，本不用編者來介紹，在此提及，特作他增光本書的序文之區區謝禮而已。

編者

新宗教觀序

晚近以來之新思潮，對於世界之事物，無論學理，無論傳說，必先加以極深之研究。有研究，而後有評判；有評判，而後有斷制；有斷制，而後有執行。自研究而下，皆抱一懷疑之態度，至於執行，始為實地之信仰。是故懷疑者，信仰之初基；信仰者，懷疑之結果。信仰不從懷疑入，決非真信仰。未懷疑而貿貿然信仰之，終必有懷疑之一日，其為危險也反多。吾人不必亟於言信仰，姑挾我懷疑之熱誠，而求解決於研究。此固學者之所有事，而亦宗教家所不能除外也。

子思子之中庸言之矣，曰：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」學問思辨，皆因懷疑之故，而為研究之方法也；至於行而研究之終了，入於信仰之途徑矣。雖然，研究不深，猶未研究也；故學必以博，問必以審，辨必以明，思必以慎，四者之功既畢，而後行之乃篤。篤行者，信仰之真切，迫之以不得不行，甚至犧牲一切而不顧。是已達於王陽明所謂「知行合一」之境，要惟其知，是以必行。世之徘徊於中途者，非其不願行，實正以表明其未嘗知也。

新宗教觀

捌

基督教之來中國，一百十餘年矣，然而宗教研究之學，固猶未發達也。吾國人之習性，大都顛頂而不求徹底，十口相傳，人云亦云。贊成者，既無所以贊成之理由，而但事盲從。反對者，亦無所以反對之根據，而惟知漫罵。其實兩曹之人，於基督教之研究，皆未曾少留意焉。或限於知識，或激於感情，或陷於偏見，或溺於私意，覺甘忘辛，是丹非素。此其紛紜擾攘，雖於基督教之本身，初無損益；而鎖閉宗教研究之門徑，斷斷於無謂之爭端，用意氣以相見於靈性之府，學術之場，斯其貽害爲何如哉？此則吾人不能不引爲深感也。

余友簡子文同懷此懼，於是宗教研究叢書之輯，蓋有兩種希望焉。其一，使凡已信宗教而爲基督教者，得是轉而讀之，必能進而益上，認識基督教之真精神，以得確乎不拔之真信仰，非復疑日之隨波逐流而失其歸宿。希望一也。其二，使凡非基督教之輩，於宗教上有種種之懷疑者，得是轉而讀之，必能改絃易轡，認識宗教之真面目，即有所商榷質問，亦可以鍼鋒相對，而不致無的放矢。或者從研究之餘，經過反省之反復曲折，漸覺真理之不磨，轉非難而爲擁護；希望二也。要之，是轉不爲獨斷，而爲公聞，不爲泥古，而爲求新。用進化之眼光，順世界之趨勢，

以創建宗教之新領域，發展宗教之新生命。是簡子之孤詣與苦心，而亦鄙人之所絕端拜服，絕端慕慕者也。

叢書之第一集，名曰宗教觀，分上下兩卷，所採摭近代名人之傑著，共若干篇。大抵對於宗教與基督教之大體與概論，予吾人以最新研究之資料。簡子謂余，繼當更取宗教哲學，宗教神學，宗教比較學，以及宗教與科學，哲學，社會主義，等等，各爲一編，合爲宗教研究叢書。是書也成，庶幾懷疑者藉之而得矚矚，信仰者藉之而得依歸歟。簡子留學美國有年，湛深於宗教學，返國未久，將遂次第出其所著，以誦同胞。余識簡子，今則同服務於青年會會報部，昕夕劇談，獲益良多。茲歡迎其新著之出版，遂不辭而爲之序。

民國十一年五月二十一日簡海范識

卷 上

宗 教 概 論

新宗教觀 (卷上)

甚麼是宗教？

馬太時著

簡又文譯

(D. R. E. Art. on Religion)

宗教乃人類生命裏作用之一。所以表示生命於一種態度以對付環境。人生的各真體的這種態度含有：(一)倚賴那真體的一種感覺。(二)與那真體結成人格的關係。藉以求得其助力。(三)利用社會的經驗文化組織和風俗習慣以得所追求的助力。

這條定義，包含各持異說的研究者各所注重之主要的分子。在一方面，則有如德克舍

Durkheim 等，見得宗教不過是「關於神聖事物的信仰和動作（即是禁忌的事物）之統一」的系統而已；信仰與動作既統一，所有信從者聯合起來而成一單獨的道德團體，名為教會。

在其他方面，則有泰羅 Tylor 等，只限宗教於「信仰各種神靈的實事」 Spiritual Beings 甚或以其為不過是信獨一無上的真體（上帝）而已。但是各學理普通的趨勢，是傾向於以宗教

爲生物的適應程序之擴張而引伸至與大塊宇宙（Cosmos）縮結屬人格的關係。社會上的經驗，儘足供其如此適應之資料。至有國家學權（Hegemony），則因其哲學的興趣，只作宗教的解述而不作宗教的定義，一以爲宗教乃是永久的價值，而特別是社會的價值之保全云。

研究宗教的學生，當慎勿自限其歸納法於蒙昧的宗教而略其他。發達的宗教也當真要觀察，適如那蒙昧的一般。倘若研究宗教而忽略發達的宗教系統，有如印度教、佛教、猶太教、回教，及基督教，其誤其惑有如討論國家的性質而略去立憲的政府一樣了。

爲使意思清楚起見，再要添說一句。以宗教爲一種心理的態度者，獨在各宗教內所尋得之社會的事實可得明之。即使論及神祕主義，苟一離開社會方面爲其思想上之形體所自出者，則從不能適當了解之。在這篇文章內，並不求解述各種宗教。欲研究的，要看他處。

（一）宗教之起源。關於各種信仰和行爲即人所名爲宗教的，已有無數學理陳出以究其起源。最古的學理，大概是「恐怖生各神」。此是極蒙昧的思想。較爲成熟的學理，乃是近代的各

種解釋，一即以宗教爲密切於生命利益的種種社會習慣之組織，同時兼以社會的信仰爲擬人格的。其餘則有以拜物 Fetichism，圖騰 Totem，拜天然 Naturism，禁忌 Tabu，色情 Sex，夢幻 Dream，拜靈 Animism，鬼魂 Ghost，馬拿 Mana，或神祕勢力等等，以爲宗教的起源。

凡此學理中，各皆認識宗教生活裏些少分子，但無一計及每學理所含蓄之態度。這態度獨在生命裏乃可尋得。考生命裏有兩種終極的能力以確保其繼續不息，即是：(一)自身保存 Self-preservation (二) 種族傳嗣 Race-propagation 宗教呢，可以說是由前一種發達而生的。宗教與生命不可分辨，一如由此衝動而生之他種表示，譬之求食品和製備食品，在其發達的形式中，則可見諸農業，餐食，及其他種之科學的研究。此即謂宗教乃是人類生命作用之一，而表示於多端，一若人類的利益和興趣，發表於各種的社會環境一般。而且宗教與哲學之異處就在這特點，但有時哲學在一團體中成爲宗教生活之一種者，則不在此例。

(二) 蒙穉的宗教 各種宗教是反影文化普通的情狀。其在蒙穉時期，所包的不外粗淺的習慣，全族藉此可從物質的環境之各方面中求得各種助力。所以宗教生活，包括而且供給人生

根本的需要，如漁獵神教等是。此種言語，各有必要的儀禮繫之。在發揮時代的人民之宗教，此種儀禮實組成其大部分。普通言之，此種儀禮含有跳舞，音樂，及社會習俗之適於其一族人羣衆的生活者。當神的意思，或以爲物中之靈，或與爲其他，存在時，超人的真體竟被待如族裏的人一般，同度節期，且有特別族人服事之。從此典禮及祭祀發生了，但仍不出乎該拜神之族與羣衆生活所定的限制。概而言之，此種典禮禁阻改革，故趨於保守羣衆的生活，常使其

適符於所定宗教之標準。各種宗教從來之發達，獨在社會大改革時顯之。例如一族人由遊牧生活而轉爲恆居的生活，因其風尚習慣，每致發生多神教及農田的教典了。

發達的宗教。每當入羣衆社會的生活——而且特別是政治的生活——發達時，其影響於宗教爲尤甚。人羣與宗教生活的新分子之至善明者，有下列各項：

一、**典禮**。在首義上此不過是由古代所遺下現已成俗的風俗習慣而組成。因此，祭祀，犧牲，神祭，即，禁忌，家禮，神教，收穫，等等風俗，漸漸成爲系統，而組成一種教典，由此而日漸與羣衆通常的社會生活分離了。每每有羣衆的羣（例如教習）之成立，專爲儀禮及其他宗教生活

的作用而發生

乙 祭司 如上所言之教典，要求有城守的人司理之。其結果則各宗教無不產生有特別階級的人，本爲有特殊的權能智慧以邀神靈的。彼祭司輩，既然是代表社會所贊同的儀禮，因此就異於操應酬者。此輩祭司普通是屬於世襲的階級，世世代代其職司都是保守全族人神聖而秘密的信仰。獨有三幾種宗教裏，羅馬式的基督教即入其數，是強迫祭司們要獨身不娶的，因此其祭司們不能得子孫，遂成爲一特族了。

(丙) 神話 多數的宗教，都包藏天然現象之釋義（如雷電、火、雨、風等等），以戲劇式的傳記出之，而以此等大勢力爲擬人格的神怪英雄等等之作爲。但此種神話是常有華麗的詞章以寫出來。

(丁) 多神及一神 天下宗教，由印度教的拜多神以至基督教的拜一神，各有不同。在多數之發達的宗教中，須要分辨其曾受教育較爲高尚的信仰之有神信仰，與其普通人民的信仰大不相同。因其教徒智識程度之相差太甚，所以一民族內或信一種迷信的多神教及崇拜

甚麼是宗教

已往的英傑聖賢，而同時該民族內却有一種高尙的神學或哲學。

(戊) 聖書 各發達的宗教，幾盡有聖經賢傳（如基督教之新舊約聖經，回教之哥蘭經，印度之韋陀，佛教之經典，孔教之五經等）。此種經典，或是法律的，或是哲理的，或是詞章的，或是儀禮的，都不定。

(己) 神學 這個名辭，在此處用法，是單指全部制定標準的教義。在無數宗教團體裏，此種教義的趨向是成爲教條，或爲全體共定爲有權力的信仰，以爲教友必備之資格。在此種教條中，其時代最主要之社會的及政治的思想和動作，常被用以解述人與神之關係。在基督教則尤爲特甚；其神學爲一種超世的政治，利用至尊，皇帝，法律，罪罰，赦宥等等意思。

(庚) 教會 以上所言各特性，常常統合協作以造成一熱心信徒之團體。於基督教更然。在基督教的教會其能認爲與社會全體合而爲一者僅寥寥而已。

宗教之意義

何萊斯著

錢江春譯

原文載美國何萊斯與諾立氏宗教辯論集

"Debate on Religion" between J. H. Holmes and O. O. Norris

討論「宗教是什麼」這一個問題，時常犯着兩種錯誤：

第一，宗教的主體，常與一切外表和附帶的事物如教會，經籍，信條，甚或先知等相混。教會雖然是一種多少帶些宗教理想的社會制度，然而教會并非就是宗教，不但不就是宗教，且常辜負宗教，此實爲至可慘之事。聖書和經籍，是人類宗教意識之文學上的表示，然而實在說起來，他們至多不過是一種傳遞精神的電流之導體或電線而已。信條乃所以將宗教知識上的內容構成爲一種程式者，然而如不承認歷史則已，否則歷史上已證明神學爲一物，而宗教則另爲一物。至於先知亦然！這是一班創建宗教，解說宗教思想，組織教會而著作信條的人。無先知則宗教之影響於人的靈魂，不能有如此之勢力。然而先知們雖有至盛至善之時，至其極也

宗教之意義

七

不過是一民族一時代的人物，而他們所表出的宗教，却是永久和普遍的東西。將宗教與制度文學和人物等外表混淆爲一，這樣的錯誤，實際上只是人類將經過的事物與永久的事物混而爲一的通病而已。說者常謂：「宗教的相離多，宗教的體則一。」大多數的定義，總無關於宗教的體，而惟論宗教的相。而我們所要研究的，不是基督教，不是佛教，不是監理會的宗派，不是信一神一體的宗派，也不是基督教神學宗派，而存乎其間，貫乎其中且超乎其上的宗教，方是吾人所欲尋的真體。

第二種錯誤，顯於許多宗教的定義裏的，是以關於神的觀念及玄理來稱述宗教。大多數的定義，都在神這個名辭上鄭重發揮。「依賴神之感覺」，欲與上帝發生妥當關係，「在人類靈魂中神的生命」，等等，乃是過去時代中最常見的宗教定義。此種定義，驟然一看，覺得非常之有意思，然而細密地考察起來，可見其實毫無意義。彼以神這個名詞來界說宗教，只是以一不可知的來界說別一不可知的罷了。神是誰呢？是什麼呢？若非我們先已探知神的隱秘，則「依賴神之感覺」一句話，何能幫助研究宗教是什麼？這問題呢？而且這正是自古至今

最難決定的品物。神的感覺，是在我們心裏的最深處，神的經驗，爲我們所常有，然而一切捉摸神，發現神，認識神，所有的計劃，都是難令人滿意的。著作約伯記的大先知說得好：「你能用搜求的工夫尋出神來麼？」所以若欲爲宗教下一正確有益的定義，必須勿以神而却以人爲根據。畢竟，倘若我們能認識神，則必由我們自己的靈魂以認識之。我們的心思，懷抱，和精神，——即真正的和直接的經驗之唯一的實體，——便是我們所獨有之神的存在之顯示了。宗教而與神果有相聯的關係，則定是一種與人類生命有秘密關係的東西。這時代裏宗教所需要的，乃使其不爲神道的 Theistic 而爲人道的 Humanistic。倘宗教畢竟要被尋求，要被研究，則必爲滿填胸裏「不滅之火」Undying Fire 如韋爾斯 H. G. Wells 所言，而斷不可作爲永不許人有攀援之望的遠山烽燧了。神祕即在人心，目的即在吾人之內。還是讓我們從人類生活上——不從神的玄想上——尋求這個問題的答案罷。

徹底而論，斷無完全滿意的定義，因爲此種現象的元素，原是一種莫名其妙之奇祕。然一方面倘能脫去歷史上宗教外表的羈絆，一方面更免除空中樓閣式的神祕幻想，則無論若何總

有些少進步了。人本主義 Humanism 也是一句奧妙的話。若別無他說，獨因此故，我以為保羅所謂『以精神操心』 Spiritually Minded 一語，當為宗教最好的釋義了。試問除了人能以精神操心視世界事物統屬於精神而非屬物質的領域此外還有什麼的宗教？而且除了於內心會養成或創造了這種以精神操心的態度而生活於『精神』非於『肉慾』的以外還有誰是尚宗教的呢？故古代使徒這句話，至今猶是辨別尚宗教者與非宗教者之試金石。

是故所謂尚宗教者，便是以精神操心的了。這話有三種意思：

第一，這樣解釋和這樣發表於人的靈魂之宗教意義，是對於世界的一種態度。宗教含有一意思即令人承認宇宙非為一種機械而為一種有生命的機體滿載精神能力而無時或息的潮流。凡有宗教的人認定世界是一個為生命所浸潤的東西而這種生命乃是倫理的或精神的。世界最極的真義與一己最極的真義是同一的——即是能完滿精神上最善和最高的種種所以完成真實生活的品物。同樣，彼有宗教的人亦不以四週的人類為祇是一種動物而認為一種屬神的生靈 Divine Being 正如作舊約詩篇者所謂『與天使祇差一間的』。人與人彼

此結交時，發見「靈魂與靈魂是可以接洽的」，而在此種接洽上，乃尋出生命之實在，正如所尋出神的顯示一般。有宗教的人於物質東西之滾滾濁流中，而得明見那主要的生命，或大勢力，或精神（三石辭任擇用）的確證，而一切無論自然界抑人類的事物，都生活，制作，滋生，存在於其中。因此之故，有宗教的人此種顯明的態度之終極的表示遂為崇拜為交通為祈禱。

其次，宗教的意義是在世界上有一種動作，即是人與自然和人類的關係發生一種生活，所以有宗教的人，崇敬自然，以為這乃是以神為「靈魂」的「身體」。希臘古時崇拜自然，本極質朴；至近代詩家，屋士佛 Wordsworth 及白嶺仁 Bryant 等所崇的神祕主義，都是為這裏所謂對於宇宙的宗教態度之例證。自一花，一草，一虫，一鳥，一獸，以至於高山明星之間，宗教的人都認為有神的實在存在。無論至於何處，所立之地，即為聖地，其所見的器皿，皆為聖品。彼有宗教之人，與四週人類的關係上，亦無不如此。一切人們，無種族，顏色，國籍，階級之別，都認為神的苗裔。所以無論所居何地，所遇何人，總是他的同胞，與之握手言歡，解衣推食，就是認了那精神上的親屬，同出一源，是即「人類唯一的神和父」。把人來像敵兵般殘殺，奴隸般利用，夷

狄般輕視，劣等般侮辱，都是斷斷乎不可的。其在人羣的關係上，有宗教的人，覺得自己定須與他們聯合爲戰友，共同爲真正的解放和完成而奮鬥。歷史家勒蓋 W. E. H. Lecky 在其名著『歐洲唯理論之歷史』History of Rationalism in Europe 一書，所下宗教之出類拔萃的定義，卽深認此種同袍共事的情誼，以爲更高更善的生命而服務。他說：『宗教是一種不私己的熱忱，聯合了一大羣人踴躍共趨於一種理想，并證明豪勇的德性之來源。』

最末，則宗教的意義，是在吾人之內有一種神奇的結果。保羅說：『所謂以精神操心，就是生命與安甯了。』究言之，惟有以精神操心的人纔能知道生活的真義——卽生活上非同獸類之徒知滿足其凶暴的肉慾而却如神之子，女除滿足精神上神聖的勢力外，別無卑下的要求。彼炳耀史册殺身成仁的壯舉，一如殉道者，如聖哲，如軍士輩，徒爲據其靈魂裏高尚而不可覺的理想而甘願捨棄世界所能享的一切愛好，——如此奇觀，唯屬於宗教的，且是宗教在人靈魂上的唯一表示了。彼自願犧牲世界以爲神的人，亦獨是尋得了安甯與快樂的祕訣之人，此也是一種超越情理而上的奇事。

是故從人本的見地而解釋起來，宗教的意義，就是以精神操心之事之合體。有宗教的人從物質界中看出精神界來他的一舉一動都好像神在其中一樣他覺得在他一身中有「生命不朽的意思」和「超過理解的安甯」耶穌啊，聖佛蘭雪啊，福克司啊，陳甯啊，託爾斯泰啊，及其他百千的人們，就是這條真理千秋不朽的表率了。無如他們仍未有一個能完全體包宗教所有的實在。然而僅就其所表出者以觀之，則宗教已明顯於此輩人物中之莊嚴偉大的權力了。

宗教與境變

趙紫宸著

吾們的環境時常變遷，滄海桑田，無時停頓；吾們的覺悟也是時刻改換，一個感想沒有與他個感想實在相同的。詹姆斯比人的覺性爲動蕩的河流，A Stream of Consciousness 因爲覺悟的變遷，和河水流蕩一樣，波起波滅，永不停息，也沒有人能把他截段切片，分開來仔細觀察。正如希臘古哲學者黑拉克拉得司 Heracleitus 所謂「脚不能兩番插入同樣的流水裏面」我們用了這個川流不息的心，去適應那風馳電走的环境，自然不能產生永無改變的制度來，永無進化的社會來。看歷史上所載的事業制度文章風俗沒有不變的東西，再看近世紀科學思想日盛一日把天演原則人道主義等理想化爲新血液融在人的心腦裏邊，自然叫世界的變化更快萬倍。

環境的變遷有兩種：第一是天然的轉移從簡單以至複雜，由渾淪以達紛歧；第二是人爲的創造能使天然的變化趨一定的方向可以適合人的進步供給人的需要。天然的轉移甚緩，例如生物的遞嬗演進，必歷億萬世而始見紛歧的現象，又如滄海桑田的更易循環，也非一二時代

之後可以見其效驗。不但這樣，天然的推演，不以人的事業和幸福爲指歸；因爲天演順自然的律，不循人爲的律而前趨後顧的。杜威說：「人的問題，卽是如何回應四圍的變遷，而使這種變遷，有輔助其將來發展的傾向。」人雖半爲環境所援助，然而人的生存，却不是安穩享受環境輔助的。人必須奮鬥——卽是說，人當直接將環境的輔助，去間接影響那將要發見而不輔助人的變遷。這樣，生活前進的意義，實在在於管理環境。人必須變易四圍的變遷，使反抗人生者歸於消滅；使無關人生者變爲輔助人生的因緣，具有新性的勢力。（說見 Creative Intelligence P. 6）總而言之，人要適合環境全在設法去使環境適應人，因爲人改易環境使之有益於人的進化卽是人的適合環境。所以在於人的方面，人適合環境，和環境適應人，可以併爲一事的。

天然的遞演甚緩，人爲的變化甚快。因有人的智慧和作爲，所以在有形的物像的環境之外，又加了無形的心像的環境，以及這兩種環境互相推替，彼此響應，而后發生的連帶變遷。物係動性的，心亦係動性的，以動應動，變端就生出來了。心應物界，發生欲望，欲望莫不根基於意志，就因此有了生活的意志。這樣從心生欲從欲生志從志生動作，人所以動作是爲了要得豐

足美滿的生活。欲望的增長擴充，即是生活進步的效率。人的四肢，經練愈強；欲望也是如此。滿足之後，不但並不消滅，而且更加擴張，得了隴，又望蜀，得了蜀，又望天下。爲此欲望裏面，又生出要擴充欲望的欲望來：一面自定一切欲望的高低價值，顯出欲望不是紊亂，乃是有秩序的，乃是向着有統一的個人組織的；一面推放這種欲望的秩序，使之不但向統一的個人去組織，并且也向着有系統的社會去組織，使個人和社會的欲望合而爲一。譬如人要教育，就是人的欲望，人要有社會性的教育，就是個人社會合并的欲望。爽大克 Thorndike 說：「教育的旨趣，是要使人對於正當的事物發生欲望，是要使人增長管理天然的勢力和人的自己的權能，可以滿足所發生的欲望。」這樣，人的欲望因爲得了滿足，更加繁育，把自己鍛鍊審察組織起來，以致可以保留「欲望與滿足」式的經驗。換一句說，欲望既得滿足之後，必要推廣他的範圍，使這種欲望和滿足發生永久性。（說見 Coe's Psychology of Religion, P. 66R）再換一句說，人既把環境適應自己的需要，得了欲望的滿足，就更順着環境的律令去變易他，使他能夠滿足人更大的欲望。爲了這緣故，環境的變遷，就與人欲俱長；人欲長的迅速，環境也變的迅速了。環

境的變化，可以把人欲望的增率為準則；人事的進步，可以由人類與環境交接的多量而規定。人的生活，把物質做根基；所以人要矯正改易物境，使人對物的欲望可以滿足。但是人上乘的生活是以無形的文化精神，無上的人格主義為指歸的，所以在物質的基礎上，必然又建社會的環境，使人的美藝宗教倫理理想政治上種種欲望，可以得到遞演遞進的滿足。

以上所論的總結，即是應境由於人欲。人類最大的唯一的期望是在於得到最美滿最完備的生活。但是應境一事，很不容易。有人說：『生活即是連入不知界的冒險。』『環境改變的趨勢，常是背馳的；因此吾們不能不有所選擇。吾們須自定命運，冒着險去隨順向此的運動，或向彼的運動。世界上沒有毫無危險毫無困厄的事情；若要和全境在一個時候完全適合，即是說，若要得着諸事如意的好時辰，這椿事必然要歸於失敗的。』(Dewey's The Need for a Recovery of Philosophy, the first Article in Creative Intelligence. P. II ff) 換一句講，世上沒有萬全的事，若要把『萬全』做前提，那麼人就不能提倡新事業了。因為新事業未成之前前途總不免於荒漠，祇要人相信其事有可成的理性，勇往直前不作憐影的回顧其事就

許易爲了。我已提過，境內的勢力有輔助人事的，有反抗人事的，也有漠不相干的。人的動作，第一是要假輔助的勢力，挽回反抗的勢力，使他轉能助人，轉移漠然的勢力，使他和人事有順從的關係。譬如風霜雨雪，是反抗人的，但人建造衣服宮室可以抵禦他們，又可以造各種器具使他們潤澤田地，殺戮蟲豸，保養人生，一那就是叫他們輔助人事了。但是這種轉危爲安的行爲，不去冒險，萬萬不能做到的。漁獵是應境，是攝生，但漁獵是險事。爭戰是應境，是自衛，或是進取，都是把擴充生活爲指歸，但爭戰是一樁險事。共和主義產出之後，社會運動，平民運動，相繼而起，愈演愈烈，各種制度乃有不能不變之勢。這些運動，是進境，應境，變境，造境的大勢力，是擴充生活，尊重人格的大事業，然而都是極危險的難事情。新思潮進來，宗教裏面的迷信更無立足之境了，所以宗教要革新，但是宗教革新雖是應境自衛的要事，終覺是很危險的。可是這些事業，都爲生活所必需，若因了其中有些危險，不去有所運動，那麼生活如何能發展呢？人的幸福如何可以得着呢？

吾們可以下個斷案：人的欲望是要得美滿完全的生活；生活的發展是要經過艱難危險而

後可以成功的。這句話凡讀過人類進化史的人，都可以承認的。但是適應環境，使已聽人調遣的天然力去轉移未曾降伏的天然力，而因此增長人管理物境的力量；又使已開發的理論和知識，去推廣理論和知識的範圍，而因此得無形的心象的社會環境之擴充和改革，——這種事業，乃是綿延的創新，乃是啓發成就從前未有之事，使人因此而得較諸從前更美滿，更進步，更有幸福的生活。簡括些講，應境的真際在乎創新應境，必須冒險，所以冒險乃是創新，不可躲避的事，情必須假借的方法。人所以冒險的原由，這樣看來，是在於創新，因為創新，即所以使人得生活的發展。譬如製造蹠空的飛機，伏海的潛艇，渡洋的輪舟，掠地的火車，製物的機械，升高的電梯，以及其他的創造，沒有不經過危險的道路。照樣，一種新理論的發現，沒有不隱伏危機，發見險象，產生悲劇的。但是經過了一番爭戰，倫理政治經濟科學宗教美藝，就因了新思潮的灌溉，改變了趨向和態度，把不應存在的元素，剷除了，把應有的元素，擴充增長，和新元素結合成了更高尚更美妙的有生活精神的產品。天演論，社會主義，人道主義，實驗主義，都是這種創化的好例子。

「婦人到了產期，自然憂慮，因為他的時候到了，但既生了孩子，就不再憶苦楚，因為歡喜一個

人已經生在世界上。」(約翰福音十一章廿一節)

以上所論，使吾們可以再下一個斷案：人的欲望是要得滿足完備的生活，生活的發展，乃是從創新而得成全，所以人事的創新，乃是擴充生活的不二法門。

吾們已經提過，創造新境新事，有連入不知界的性質。新事未成，舊業依然的時候，人不知道新事是什麼性質，具什麼勢力，要發生什麼天然界人事界的變遷，僅知不是連續的創新，生活是不能增進的。所以說創新是連入不知界的冒險。最是舊社會中間的人，最大多數，在那裏躲避冒險，在那裏守舊度日。怎麼可以說生活是連入不知界的冒險呢？原來生活本有兩種：一種是演進的，一種是漸衰的。那些泥守古舊的人，不明白機體的生活，是在於長發擴充，等到長發停止了，漸衰的情形就要發現，等到衰極的時候，生活就要消歇了。專意守舊的，因為不識生活的真性質，所以僅有漸衰的生活，那真是在冒險裏面呢。所以冒險乃是避險法，不冒險乃是覓死法。

真生活是創新的，所以冒險；是冒險的，所以連連不息的侵入不知界；是侵入不知界，所以有

進取性的。是有進取性質。所以要取試驗主義。生活既取試驗主義。吾們就可知道。傳重經驗。是不行的了。何以故呢？經驗是有限制的，也是沒有系統的，是已過的接觸和覺悟。所以是回

顧從前的。經驗有時代種族境界的差別。環境異，經驗亦異，此境中人，萬不能全賴彼境中人的經驗。時代異，經驗亦異，現代的人，萬不能專恃古代人的經驗。若說莫美法、意什麼樣，所以

吾們也必須什麼樣，不能或不肯自爲創變，豈不妄作妄行麼？若說堯舜、周孔、楊墨、孟荀、程朱、王

陸什麼樣，所以吾們也必須什麼樣，一點一畫不能改易，豈不把今時的人，成了古人的留聲機麼？

至於宗教，吾們若說摩西、撒母耳、以利亞、押摩士、以賽亞、耶利米、以西結、尼希米、以斯拉、彼得、約

翰、保羅、克來孟、德奧古斯丁、路得馬丁、戈爾文、謨克斯、衛斯理等人的宗教是什麼樣，所以吾們的

宗教，也必須什麼樣，一絲一毫不可改移，豈不變了不活動不自然不合適的宗教麼？豈不把宗

教的真精神真生活埋沒了麼？專恃經驗的人，必然都據成例，都由舊章的；他們總要說：祖宗沒

有做這事，吾們決然不能做這事的。他們總要說：和他們一樣守舊的，是安分的人，是有經驗的

人；不然就是妄作妄爲的人了。近世的人對於信教的人，說他們『迷信』；對於抱社會主義的

人，說他們是『鮑雪維克』派；對於熱心新事業新教育的，說他們是『學時髦，趨時勢』。這種說法，莫不以經驗爲根基，足見個人的經驗很是狹窄，很是偏頗，萬萬是靠不住的。即是宗教中，人也有竭力反對新潮流的，說用科學法歷史法研究聖經，是毀謗聖經。並且講解聖經，就要嚴守正統異端的成見。這都是以專制時代的經驗爲嚮導的，而不以思考自由的科學爲師傅的。真的生活不是這樣所取的是試驗態度。將來和已過的性質內容，有許多殊異之點，未可強爲苟同。將來和已過中間綿延不斷的同點，又是時常變易的，不過變的遲速不同就是了。所以生活並非死擬！真的生活必須要把已過中間有價值有前途的要點用了有系統的歷史科學法去選擇出來作預測將來的原則等到理性充分的時候就信爲將來的事業必定趨向何方了。既有此等相信就能跳入不知界內冒險去進行去創造。試驗態度就是如此。我說以上這幾句話，覺得很未盡意；但恐那借經驗來威脅真生活的人，和要求萬全的守舊派，不明白冒險創造的特性，因此不得不旁及這幾句蹣跚的話。我並不輕視經驗，不過怕懼無系統，無價值，神話的，矯作的，承襲而未及考察的經驗罷了！我也不太重看經驗，因爲經驗猶之燈籠的光，果

然能夠照亮前途，但其一時未能照耀的地點，較諸能夠照着的地點，不知要大幾萬倍；而且有時還有風雨，和這些微光作對的。

生活的特性乃是動而不息的流行和增長。創造的事不發生則已，要是一經發生就必要產生別的創造，別的更完備更靈捷更便利的創造。因為生活的原則全在於生活有增高的組織。全在於擴充生活的權能和本體。譬如前五六十空，沒有人想要有什麼鐵路；但是鐵路來了，若再把他廢除，人的生活，必定覺得很受限制了，行路通商的人，就覺得極其困難，極不自由了。試問鐵路既是一件創新的事，造了出來，要怎樣呢？造了出來，言語，商工，教育家，宗教，文化，政治，都要因他改變呢？俗語說：『象牙篲配窮人家，』這句話倒頗有意味。沒有象牙箸，自然沒有配頭；有了他，卻沒有不發生一些兒欲望的。

這究竟爲甚麼呢？因為社會是動的平衡，不是靜的平衡。社會裏面，各種勢力，成得其均，那麼平衡就達到了。不過這種均勢，時在那裏成功，也是時時在那裏消滅。在成功的多，消滅的少，那就是平衡的進步。若是不然，均勢成功以後，社會中的分子，祇知保守祖宗遺業，不肯

再有冒險的創造，那麼動的平衡，就要變爲靜的平衡，而社會就成爲頑固守舊的社會。美國社會學者華德說：「社會中間，常有一種變爲強性的傾向，這是因爲人類大都是極尊重已有大用的社會的構造。」人常讚美從前渡他過生命河的橋梁，他不住的欣賞，不息的保守，方不替橋的材料已經腐爛，架柱已經折斷沒有。因此本來頗有用處的保守主義，轉變了極其危險的頑固主義；把人類所望的鞏固，反成了他們致弱的原因。（見 Lester F. Ward's Pure Sociology p. 130.）生活是動的社會也是動的，所以社會常有動的平衡。一到保守不進的時候，社會裏面好像下了退化的種子，一旦遇着外界勢力的侵犯，就有不能抵禦的現象，竟把腐敗的實際都露出來。

動的平衡沒有完備的日期，因此中間常有奮鬥和結合。一度的革新，必要引起幾度的革新，漸漸的趨於有平衡的社會。但是平衡未逮，奮鬥又興，社會裏面的集合未曾完全，而渙散的兆頭，已經實現的了。維新守舊，進取保存的兩種勢力，終有過不及的缺點。推其緣由，因爲兩方面都不能見到將來究竟如何，所以當境處事，理想終非最爲明瞭，感情終爲主動反動的互

抗力。即在現時最文明的大國中間，選擇一事，Rational Selection 還沒有完全爭勝天擇 Natural Selection 的威權。但從比較上看來，兩件事是很明瞭的：第一是進取的勢力，得了文化的婚媾，Cross Fertilization of Cultures 必然勝於保守的勢力，雖一時爲保守力所礙，不能直捷前行，然而到底要成全他的事功。進取力受了保守力的反動，不過稍爲和緩了些，稍爲移變了他的歷程。第二是新境既現，若舊制決計不變，則必不能在新境中間和已新的制度成爲統系。久而久之，這種舊制，因爲沒有適進的機能，自然而然失了生活，就漸漸的死亡滅絕。我階前的芝蘭，沒有適應變境的能力，暗夜受了一夜嚴霜，今天就萎靡了。若再經一夜嚴霜，必然要死了。同樣，譬如男系的專制家庭，舊時的經書教育等等，在現在新境中間，若無變遷適應的運動，必要衰敗零落以至於滅絕的。若要變遷，則中間不能存留的條件，雖受淘汰；其間有用的，依舊可以存在，可以擴充。當改革運動應行的時候，人以爲進取是有害於現有的制度和文化的，不知到了事功完成，一度變更告了結束，進取和保存，卻做了同樣的工夫。在進取一方面，新的事業創造了；然在保守一方面，新事業裏面所含蘊的舊質料，即是當時竭力要保存的東西。

今日中國乃是一個發生問題，要求解決的最大的時期。問題的發生和解決的尋求，固然無時不有，然有時代難免的差別。譬在美國國民崇尚進取，步步循序前行，雖然受外界的思潮刺激，其問題雖繁且多，終不致實現革命式的澈底解決。中國則不然，舊文化和新文化起了婚媾的組織，發生許多新舊完全抵觸的問題，因此解決起來，不能不澈底澄清了。問題自從新境生的解決是爲要適應新境而生的。新境發現，引起社會的革新。社會既是一切制度組織成功的，那裏社會的革新，即是社會一切制度的革新。到了現在，政治工商教育美藝家庭經濟沒有一種制度，不在改革範圍之內。中國人的生活最不發展，最是委頓，所以改革是必要的。不去改革吾人的生活，萬難擴張吾人的欲望，即是政治工商教育美藝經濟文學家庭上的種種欲望——萬難得到滿足，更不要提起完全的滿足了。然而在此問題發生，解決未獲的艱困時代，一件事吾人須當十分注意的：就是改革必然遭遇反動。若然反動力過大，或不注重理性，那麼革新的穩健運動或者必要發生革命的性質。一到決裂的途程，新舊兩方都須受一番不可避免的苦痛。

一切制度和理想皆在變遷之列。宗教既是社會裏一種制度和理想，自然也難免變遷的。

了。心理學者呂白 (Leuba) 說：「宗教的鵠的，是在可能的最大最滿足的生活。」換句話講，

宗教在於上達天心，下通人學，乃是要幫助人適應物界心界的環境，要得這種適應的完全滿美，以致可以得到最豐盛的生活。宗教重在信仰，簡直是有運入不知界的性質。不過從宗教而

得滿足在於人類極為重要，所以人類對宗教的守舊也很有勢力。為這緣故，最有進取者是宗

教最頑固者亦是宗教。但是宗教無論如何守舊，終不能幸免革新的事。因我已經提及進取

的勢力，雖歷千險也必要戰勝保守的力。請把宗教變遷的歷史略為一看，就知道了。摩西引

導以色列出埃及，入曠野，環境異了，必須有新的適應和變遷，所以法律宗教上有了開始的組織。

以色列人戰勝迦南諸族之後，發生了兩種宗教的改革，也是適應環境的運動。第一是非力

士人侵境，愛國的以色列人要依賴耶和華的力量，去抵禦他們，就發生了先知團的組織，神祕聖

教的實現。撒母耳掃羅大衛都是這種運動裏面的人物。第二是後來紀元前九八兩紀中間，

以色列分為兩國，內政外交，都改變了，亞哈娶了非尼基的公主耶洗別為后，受了巴力崇拜的影

響，奪了尼八的田園。先知以利亞出來鼓動百姓，一面反對專制，要恢復社會公道的原則，一面攻訐巴力教。他得勢之後，在迦密山上殺了巴力的祭司四百人。但是他的事功未完。後來以利沙接續他，激起了耶戶的政治革命，和宗教流血。

再後來以色列內政腐敗，外患頻仍，宗教上僅重儀式，不重道德，以致一方面君王百姓都在伯特利吉甲的祭壇獻牛羊，做種種宗教儀式上的事體；一方面欺壓平民，吸收民脂民膏，使得富的愈富，窮的愈窮，暗暗的產生了階級制度。於是亞摩斯出來，發揮先知派的道德主義，濶張了先知派的政治社會運動。自從基督前七百五十年到五百八十七年，亞摩斯提倡上帝的聖在和公義；何西亞闡發上帝的慈愛和刑罰；彌迦繼續以色列的先知，竭力反抗社會的不平等，政治的不安甯；以賽亞表彰上帝的聖善，又主張猶太在亞述埃及和敘利亞以色列的奮鬥中間，應該嚴守中立。耶利米主張服從巴比倫，信仰耶和華，頗受當時的逼害和訕笑；但是因了備歷艱辛的緣故，耶利米又發明了個人主義，和心靈的宗教，注重個人在道德上的責任，和個人在宗教上的感通。這許多先知的闡發宗教，都是從新的環境得的影響。他們能創造，能冒險，所以能適應。

當時政治社會免起燭落的環境。可惜他們的見地太高，未受社會的歡迎，故社會在當時，沒有從他們得圓滿的好處。

在基督前的五百年中間，猶太的境地，又變了幾次。五百九十七年，猶太人民被擄移居巴比倫，五百三十八年，波斯興，允准他們回故鄉造聖殿。回國的人不多，到了耶路撒冷，又經了無窮的苦楚。等到聖殿築成，立宗教的約法以後二百多年，希臘大興起來，猶太就隸於希臘，受希臘文化的侵犯，幾乎弄得文化和國家兩亡。幸有麥克別家興起，戰退敘利亞，使猶太獨立，宗教上得以正本清源了一番。在這種大變遷中間，以西結尼希米以斯拉第二以賽亞撒加利亞哈該等先知，發明了法律主義，儀式主義，世界主義，啓示主義，一方面保存舊教的精粹，一方面拒絕外邦的凌侵。思想上大大的改革了一番。

後來羅馬代希臘而興，勢力籠罩歐非及小亞細亞。基督降生的時候，儀式宗教，失了他的意義，異邦的專制，漸漸的不容易擔承起來，許多希望天國來臨，彌賽亞降世的人，正在那渴想新時期的實現。耶穌在此環境中成了舊教的反動力，開創廣義的心靈的自由宗教。他的宗教

是以宗教和倫理乃是一事的兩面不是兩事的異趨。宗教是道德的根本道德是宗教的實現。道德離了宗教即無基礎宗教離了道德即無生活。所以耶穌不顧祖宗的遺傳專持上帝的慈愛和稅吏罪人往還飲食在安息日上行善施醫不做洗手禁食等虛文把聖殿中作買賣的驅走竭力責備法利賽人的虛偽對上帝則爲子對人類則爲弟兄。用了宗教的力量發揮人的寶貴人的可能和人的事業。還有許多事限於篇幅不能盡述。總而言之耶穌乃宗教界的唯一創新者。他爲此受了十字架的苦楚也爲此要他的門徒負這十字架。

基督升天之後以至於今人類經了許多變遷教會也經了許多變遷。基督教侵入希臘羅馬的境界就發揮適應希臘羅馬的思想和行爲。譬如保羅約翰用了新柏拉圖哲學和法窟 Philo 所講的道體 Logos 來闡發教理和基督的本體。他們又設立教會決定儀式去適合各處的风土人情。保羅的書信中間這是明明可見的。後來希臘教會專重空想拉丁教會專重動作兩面漸漸距離。東方的教會有神學的內闕和回教的外患就萎靡了。西方的教會因爲襲了羅馬舊時的威望開了蠻族當時的信用乃漸攬政權作威作福成了聖羅馬帝國的內力。

當時政治的環境，遷移不定，有十字軍的東漸，文運再興的運動，工商各族的發展，新大陸的實現，科學的興起，經濟的革命，社會制度的改造。所以宗教裏，也隨之而變化不定，修道院擴充了他的範圍，神祕思想也盛了。羅馬教到了凌替的時代，一方面無惡不作，一方面壓迫自由思想。

因此十六世紀有宗教的大革命，路得馬丁、戈爾文、泰格理、諾克斯創了改正的耶穌教。宗教思想兩大革命之後，又有政治革命。到如今，世界運動，社會運動，把各國的情境，變得如「迅雷不及掩耳」的光景。公會離了又合，儀式舊而更新。日今耶穌教因要適應世界的原由，乃有世界的運動。將來如何，更沒有人能完全知道的。

以上的話，狠不完備，但是一樁事是明白了。就是環境變化，宗教也必變化。摩西時代的希伯來教，和以斯拉手裏的猶太教比較起來，精神思想儀式動作上，幾乎好像兩個宗教了。照樣，使徒的教會，和中世紀的天主教會比較，中世紀的天主教會，和近代的耶穌教會比較，也有霄壤的差別。雖然有許多公會，到現在還說他們的組織和信條，和使徒時代無別。但這種自辯的話頭，究竟不過「掩耳盜鈴」罷了。因為宗教藉着先知先覺的引導，實事求是，沒有不冒險創

新去支配當境，使人在革新的宗教裏邊，得着美滿充足的生活。如今中國正當新思潮的衝要，國內的思想境界，社會境界，都與昔日大異。吾們宗教界的人，應當知道這種境變，已經衝動到了發生宗教上種種問題在那裏，要求吾們的解決。吾們還是置之不問，泥守舊習呢？還是要做一番創新的宗教事業，去適應現代的新境，使中國得以歸向基督呢？吾們能信宗教的思想儀式等等不變，果能對付現在的中國，果能不退處於衰敗的地位麼？時機不可失，事業不可廢，生活不可滅，妄想不可生，外境不可不看清楚，內力不可不真充足。今日的中國是教會的良機，也是教會的危機，在乎宗教界中的人如何應對而已。能應環境的宗教，方纔可謂有生活的機能，不能應環境的宗教，決然不能有存在的必要。吾人深信基督教能入各種境界，而依舊生存繁盛，因為基督教裏面有真實的生活。但是進步之遲速，全以吾人行爲的順逆爲準，則所以吾說教會前途在乎吾教中人如何應對現在的新境而已。

促進宗教革新的勢力

趙紫宸著

無論何種民族，每逢環境一度的變遷，族裏一切制度，必要受重要的影響。除了天然界變易之外，例如荒年，瘟疫，地震，山崩，等類，還有保衛進取的戰爭，和弱肉強食的事實，使一族和他族衝突或調和。這種衝突，是兩族的制度，文化的衝突，這種調和，也是兩族的制度，文化的調和。所以無論衝突調和，沒有不發生變端的。他的結果，即是新制度的產生，新社會的湧現，新事業的增長。譬如強族勝了，弱的被虜，懾伏在威權之下。最古的時候，強的種族，把弱的人民當糧食用，猶之虎狼喫羣羊，喫剩來的，就當做牛馬替他們做工。後來漸漸的覺得喫人比使人做奴隸來的不合算；喫人是暫時的經濟，使人做奴隸，為他們的主人翁種田製具，是久遠的經濟。因此奴隸制度和貴族階級發現出來，供給時代實際的需要；奴隸階級裏的分子，做了社會生計的基礎，貴族階級裏的人物，得了餘暇，嫻習弓馬，專攻武藝，或研究學問，建造文化。希臘的雅典可謂這種變遷的好例子。優勝的種族，并吞了劣敗的種族的文化，把惡劣的制度和技術淘汰了，

把良好的組織和美譽收斂了。強族的宗教，也依樣吞蝕弱族的宗教。強族的神，做了弱族的神的主人；弱族的神，成了強族的神的臣僕。世上的多神教，恐怕全是這種宗族的衝突和調和的結果。耶方斯說：「勝利者的神，雖比敗亡者的神更有力，量尊榮，但敗亡者若堅持他們的信仰，一定不肯使他們的神，在強有力的神面前歸於消滅。因此幾種宗教可以同時存在，久而久之，人民忘却舊時的衝突，就不知不覺的敬拜社會上一切的神，不去分別他們了，而宗教的調和也就完功了。」（見 Introduction to the History of Religion, F. B. Jevons, Chap. 18, 又見 Pure Sociology, Lester F. Ward, p. 267-272.）

但是宗教的變遷進化，不單是社會改革的一種結果。宗教若有變新的可能，他必定有反動的力量充乎其內，或者抗拒外力的侵蝕，或者順從外界的趨勢。簡括些說，宗教的改革，不僅由於外界勢力的敦促，亦且由於內部精神的澎湃，不僅受社會遞演的影響，亦且使社會因他而得各種重要的變遷。這樣社會經過變更，可以從外面去變動宗教，宗教充滿力量，可以從內部發出精神去鼓盪社會。基督教的舊約史上，有許多事實，可做這層意思的實證。請舉一二。

基督前九世紀中葉，以色列崇拜巴力，人民都受了淫欲的薰染，因為迦南人所行的巴力教，是一種單純的天然教，以雌雄兩牛代表巴力與巴力斯或亞斯他脫，即是生活界的雌雄的原則。崇拜的時候，爲收割禾稼的節期，人民聚集飲食，在神面前行男女亂倫的惡事。Old Testament History, Peritz P. 170. 這就是宗教受外勢力的侵犯，而變爲惡劣的例子。但是以利亞在迦密山上，和這天然教奮鬥，大殺巴力的先知，又藉以利沙和耶戶的革命，推翻亞哈的家族，誅滅崇拜巴力的人民。這番革命，使希伯來教重新光采，因爲希伯來教內力尙足，一旦內力如水潰決，自然有崩山裂海之勢。不過這種革命，後來的先知是不贊許的。（見何西阿書一章四節五節）到了基督前八世紀中葉，以色列王耶羅波安第二開拓土地，大有大衛當時威武。人民都受着影響，因爲黷武之後，貧者愈貧，富者愈富，把人民分爲兩個階級。富貴之家，作威作福，壓迫人民，故而人民離心，國家乖危。當時亞述國漸興，有西向之勢。因此以色列內憂外患，日益頻仍。先知亞摩斯出來，主張道德主義，要求社會公平，開了先知派社會道德運動的門徑。請看亞摩斯書二章六至八節，三章一節至四章五節，五章十六節至六章六節，就可以略知梗概。

促進宗教革新的勢力

三七

概了。這即是宗教爲社會革新的原動力的憑據。這種干證，不勝枚舉，本論無須都提出來。上述兩事，已足顯出促進宗教革新的勢力，可分兩種：一爲外力，一爲內力；亦足以顯明這兩種勢力，有時彼此衝突，有時互相輔行。

宗教或因社會的變遷而刷新，或因自身的發展而影響社會，所有的動作，莫不爲了適應人實際的需要。因爲宗教能夠適應社會實際的需要，對付時代特別的情形，所以經了革新的變遷，在社會的事業上和人民的信仰上，更有勢力，更有效率。反面說，宗教若專守舊制，不肯或不能應付時勢的要求，必要失掉固有的勢力，而且還要有逐漸淘汰的禍患。回教初興的時候，穆赫謨德造作可蘭經，自說有天上的摹本做稿子。這雖像水滸裏宋江的無字天書，西遊記裏玄奘在雷音寺所得的無字真經，却有適應當時實際要求的效率。可惜僅在穆氏生存的時候，可以隨時增益，供給回教民衆的需要。到了教主棄世事業複雜的時期，回教已經成了一個根本的宗教，後來回教的學者儘力要調和經中的矛盾，解釋經中的意義，已經覺得『木已成舟』無可奈何了。回教因此減少了許多適合新境的力量，到如今雖欲振興，既不能依仗武力，又不

能憑持理性，豈不寔寔乎難矣哉麼？佛敎始創的時候，因能使人超脫婆羅門教的束縛，生老病死之苦厄，所以受人歡迎；但是舊教勢力甚大，佛敎在他本地，不能發展，祇得擴充到他國的境界裏。後來傳到中國，供給了中國學者思想上的資料，平民信仰上的滿足，就興盛起來。但是涅槃空相的偈語，所謂『一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀』這種思想，在中國專制未覆，禮教甚嚴，宗教不興，思想未甚自由的時候，頗可以有所發展。到了如今，科學輸入，人生的觀念因了新思潮的灌漑，新運動的修正，和從前有霄壤之別，佛敎究竟能否適合這種新境，實屬一個疑問。至於宗教適合時代要求了，如何能夠在社會事業上，人民信仰上，更增勢力和效率，宗教史上，也有許多實證，不必講他種宗教，即看基督教歷史，已經舉不勝舉了。試思希伯來教裏的先知的道德運動，猶太教裏的經法主義，耶穌教在希臘羅馬的澎湃力，改正的耶穌教，在歐美的權勢，即可知道宗教革新之後，適應社會實際需要的勢力如何了。

宗教變遷，所以能夠影響社會的緣由，是在於他有冒險創造的生機，使社會由此而得美滿前趨的真生活。環境變，宗教不能不變，宗教變，環境也不能不隨之而變。有時境變迅速，宗教

不但跟不上，而且爲了他固有的保守精神，反而抵抗外界促使革新的勢力。推原其故，或者因爲環境中發見和宗教根本的信條抵觸的主義，使宗教轉生反動，藉以自衛，或者宗教內部還沒有產生教外已有的覺悟，所以非但不能和環境相輔進行，而且還要和環境衝突。但是這種衝突，到底也是促進宗教革新的一樁事體。有衝突，卽有反復的思考，有反復的思考，卽有攻守的動作，有攻守的動作，卽有內部的變遷。如此若有衝突，宗教雖要不變，亦勢之所難能。進化之理，大概是兩種或多種勢力由抵觸而進於調和，故衝突調和，乃是歷程兩端的現象，原有連帶關係的。譬如宗教內部的少數分子，先有了覺悟，鼓吹革新的事業，必然要受多數未有覺悟的分子的排斥，責備，逼迫，陷害。這樣，宗教先和外境起衝突，後生內部的抵觸，而同時又漸漸的得外境內部的調和。換一方面看來，宗教擴充澎漲起來，要使外境去接納他的世界觀念，人生觀念，也必要受外界竭力的反抗。久而久之，因了宗教的冒險創造精神，祇有進取，沒有退步，所以外境的人對於這種行爲，興了反復的思考，生了調劑的覺悟，就漸漸的假旗息鼓，止住衝突，讓宗教建立了新社會。俗語說，「水泊弟兄，不打不成相識」，真是進化原理的普通界說了。世界社

會，都是風馳電走的境界，沒有一息的停留，所以這種衝突與調和，也沒有止息的日子，不過世界却一天比一天更加進步，人類却一天比一天更有美滿充足的生活了。

以上所述，僅及宗教革新的歷程的梗概。本章所最注重的，乃是宗教範圍內外有何種勢力，在那裏促進宗教的革新。請從基督教歷史上討論。當基督教佔領了羅馬帝國，教皇承襲羅馬的舊威望，總攬全歐政教兼并的大權。教會裏面，包藏三種大勢力，就是政權，思想，宗教。這三種勢力，本來是輔助教會的工具；到了中世紀末期，一邊因了教會的專橫無道，一邊因了時勢的改易變化，這種工具，都變了反抗教會的囚器。爲着這個緣故，宗教經了幾度極重要的變遷，幾度極利害的衝突，與調和。直到現在，我們還在這種衝突與調和的裏面存活。

勃拉斯雅各說：「古代傳給後代的兩個大觀念，就是世界的君主政治，和世界的宗教。在中世紀，這兩個觀念在聖羅馬帝國和羅馬教皇實現，發生了教皇和皇帝的爭鬪。自從主歷八百年教皇利阿第三立歇亞洛孟 Charlemagne 爲聖羅馬帝國的君主之後，教皇佔有立皇帝廢皇帝的權柄，以爲屬靈的權能，較之屬世的權力爲大爲高。十一世紀葛雷古來第七從克能

耐的修道院裏出來做教皇，把教會整頓了一番。他的政治觀念很高，他說：『屬靈的權能和屬世的權能的關係，正像日和月的關係；這樣，宗教分光輝力量給各君主，而不廢棄他們的主權。』

換一句說，一切基督教範圍以內的國家，都當組合成爲一個世界的帝國，致使教皇以上帝在世上的代表的資格，得爲萬衆的元首。但是這種思想，必須經過許多艱難纔能實現。當時皇

帝亨利第四，觸忤了葛雷古來，葛雷古來把他革黜，號令全歐百姓，叫他們不要順服亨利。一時

皇帝失勢，不得不息心靜氣，在雪地中免冠跣足立待三天，請求教皇的恩赦。葛雷古來之後，教

皇亞力山大第三和因諾生脫第三都很有威權。亞力山大第三和法來德立克把勃洛撒皇帝

爭權，鬧了多年，後來教皇又贏了，皇帝又輸了，在維諾司的聖馬可禮拜寺裏，法來德立克當了衆

人向教皇屈膝請罪。這事離亨利第四在康諾撒悔罪，恰準一百年，在這百年中間，教權已達到

登峯造極的地位了。因諾生脫第三在十二十三世紀中間和法王腓力奧古斯德、英王約翰衝

突，都佔勝利。教皇有法蘭西斯根和度密立根兩隊修道士的援助，又有歐洲人民心理上的嚮

往，所以能夠炙手可熱，勢燄絕倫。他們不但侵奪政權，而且能夠號召許多君主使他們組織十

字軍，東向攻擊撒拉遜人。但是威權的原因，即是威權的結果，兩面都很複雜，本章不能細述。總之教權所賴的勢力，漸漸的脫離教會的專制，不去輔助教皇的事業。十字軍的東漸，商業的發展，城市的振興，中等階級的進步，人民對於教會的不滿意，各國的自立，文運的再興，宗教精神的潰決，新大陸的實現，皇帝的不易做，教內的職事的腐敗，等等原因，都足以削奪教權。後來查而治第五做皇帝，雖要保衛教權，已有莫可如何之勢。等到拿破崙做皇帝的時候，聖羅馬帝國已經不能死灰復燃了。現在最文明的國裏都是政教離立，各不相干。如此，政教幾經衝突，纔到分離的境界，嗣後政教如何調和，尚難決斷。有識的人說，政治必須保護宗教，使能增進人類道德心靈上的生活，宗教必須糾正政治，使政治得以廓清種種不公平不正常的政策。政治不該直接阻礙宗教的發展，宗教亦不得直接干涉政治的運動，或者這樣，就是宗教進化的趨勢了。

西國史上，已經有兩次大革命，即是宗教革命和政治革命。現在『德謨克拉西』的主義逐漸開展，平民運動，有社會革命工業革命的代表。有產階級的實現，引起了政治上的活動，把神權思想推翻，封建制度打破。但是去了一秦，又來一秦，神權和封建的惡魔被驅出境之後，有產

階級建樹了工黨制度，內中有什麼「犧牲制」啊，「工資鐵則」啊，「放弛主義」啊，做無產階級的死敵。無產階級受了一番痛苦，慢慢地覺悟起來，要求他們經濟上的解放，社會上的機會均等，智識上的供給。他們鼓盪社會，先時很有革命的意念，看一切舊制度，都是專制的工具，所以要推翻國家，傾覆家庭，廢除宗教。現在勞働階級的運動，逐漸進於穩健漸進的趨向，想要借改組的政治，去達社會經濟上公平的鵠的。這種社會運動，在現今的政治上國際上，都佔重要的位置。而於宗教方面，尤有重要的關係。吾們研究促進宗教革新的勢力，不能不看社會主義爲一個極大的因數。

經濟學者雷洛皮留保羅 M. Paul Leroy-Beaulieu 說：「社會主義觀念的流布，大概是爲了工界的宗教信仰的低落。」這句話雖難全信，却頗含一些真理，因爲工界中人想：「若然人祇有一個生命，他們就該使他們的標準當地實現，速即實現，恐怕機會失之交臂，標準就永無實現之期了。無論如何，在事實上很顯著的一件事，就是近今抱社會主義的人，大都已經背向宗教了。」（見 Contemporary Socialism, John Ray P. 219.）爲什麼呢？羅馬教本來是君

主制度的宗教，最重階級，所以在物質方面，君主諸侯享受宗教的權利多，而平民叨惠宗教的地
方少。改正的耶穌教，也不能脫去這種積習。所以封建時代，保守封建制度的是宗教，因為封
建制度和世界帝國有連帶關係的；若要世界帝國做護教的能力，就須有封建的系統去維持他。
後來這制度受了天然的淘汰，有產階級生出來，又有財，又有勢，宗教不知不覺的又去保存這
新的階級制度。有產階級，不但能把宗教做保障，而且可以把宗教做消遣品。為此有產階級
的宗教，和無產階級的宗教，表面上雖為同樣的信仰，內裏却有不同的實在。有產的是資本者，
可以獨立自由，無產的是勞動者，不得獨立自由。資本者乘肥馬衣輕裘，昂昂若千里之駒，矯矯
若雲中之鶴；他們的禮拜堂何等華麗；他們的宣道師何等恭維；他們的音樂何等清激嘹亮；他們
的信仰何等高遠博厚！為甚麼這樣的信仰，不能使他們對於勞工生出同情心來呢？那勞動
者怎樣呢？七天做了六天半的勞工，到了主日，就穿了千補萬結的衣裳，攜了面黃肌瘦的妻子
兒女，帶了無精打彩的身體，一步一步的走到破壁頽垣的禮拜堂去，聽那牧師講「公修公德婆
修婆德」的道理，和「今世不修修來世」的法門。教會既為社會上制度和思想的一種，豈有不

與社會相互的影響麼？教會沒有覺悟，是因為社會上還沒有覺悟，豈可專責教會的不好麼？

但是教會容易守舊，不易改變，社會上慢慢的覺悟起來，教會還依舊看一時的社會制度，社會秩序，好像是天然如此的經濟。所以諾門教師 Pastor F. Naumann 說，「教會的德謨克拉

西，所以反對基督與教會的緣由，是因為看見他們僅做現在經濟制度上宗教根基的工具。」

（說見 Jesus Christ and the Social Question F. Peabody, p. 17）

以上所講，不過是教會主義和宗教衝突的總因。這個衝突，在思想方面，也是很激烈的。

對於社會革命，備勃而說：「此次的改革，和從前革命不同的要點，不在於尋求新式的宗教，乃在於否認一切的宗教。」英吉而司法雷德里缺說，「宗教的第一句話即是謊騙。」馬克司說，

「上帝的觀念，當先廢除，因這就是腐敗文化的關鍵。」備克司備而福脫說，「抱社會主義的人，

不用革新的基督教禮儀輔助他，使他守住而前目標。」（以上諸說皆見 Jesus Christ and

the Social Question p. 16）此輩社會主義者對於基督教，並無澈底的正當觀念，但是他

們的宣言，無論以何種哲理為根本原則，却並不是無病的吟呻。基督教的實際和教義，在歷史

上帝是不相符合的，因為教義乃是實際的解釋，解釋不當，實際就暗昧了。十八十九世紀的教理和當時社會主義的宇宙觀人生觀有風馬牛不相及之勢。基督教自初創至今，常有兩種不相關的生活存在裏邊，一是入世主義，一是出世主義。教裏的思想者，因了世界的罪惡觸目皆是，又因了新柏拉圖主義以物質為罪惡的淵藪，就在耶穌的入世救世主義上生了一個出世厭世的別解，使許多有德有識的人，逃在修道院裏做避世的工夫，求個人的救贖，尋來世的平康。後來從這種理想，又發生了純粹的個人主義，和他世界主義。再後來盧梭的回天主義，斯密亞丹李權度的泛奧斯丁彌勒的放弛主義，達爾文斯賓塞的天演主義，相繼而起，把個單純的個人主義，變本加厲，做了經濟界政治界劇烈競爭的原則。從前宗教上行善積德的個人主義，到了十九世紀的科學裏面，即變了弱肉強食優勝劣敗的信條。富有的大半得了寄生生活的滋養，貧乏者全體受了牛馬奴隸的苦痛。國家不敢摧殘個人的自由，只得做壁上的諸侯，但看社會去，那那天擇物競的慘劇。況且資本主義和國家主義是攜手同行的，資本者可以富國，國富之後，可以強兵，兵強之後，就可向弱國施益食鯨吞的手段。這樣適者生存的道理，一方面實現

在強國的侵略行爲上，一方面發表在資本者的凌弱事業上。勞動階級既受單純個人主義的痛苦，自然放起野火來燒崑崗，那裡還分別玉石呢！宗教裏面沒有覺悟，依舊專意注重個人的救贖，不去尋求社會的改造，自然要受打擊了。

至於他世界主義，更是社會主義所難忍受的。宗教者說，人縱然在世受苦，如疾病，貧乏，死亡，以及社會的不平等，不公道等等，總有個出世的日子，今天受了餓，挨了凍，明天到了天堂裏，可是沒有饑寒了；今天經了些痛苦艱難，明天進了樂國，可是沒有憂患了。社會主義者，抱了唯物主義的生活觀，聽了這話，不惟譏誚，而且竭力排黜。福堯勃略 Feuerbach 很受黑智兒的影響，乃是黑派哲學左翼的健將，唯物思想的社會主義宣言者。他說：「上帝是我第一個思想，理性是第二個，人是第三個，末一個。」到思想最高的時候，他的意思就是人要廢除神學上的觀念，要尊重人的實際問題。人就是他喫的呷的，就是物質的形體。他的兄弟弗拉軸里去 (F. W. F. Schlegel) 也抱這種人生觀，做了一冊書，叫做將來的宗教。書裏有一處說：「只有人是我們的上帝，是吾們的父親，我們的法官，我們的教主，我們的真家庭，我們的法律和規條，我們政治道德公

私事業生活的一首一尾。除了人沒有救法。『上帝和世界做敵對的兩元論，必須打破的。』

弗拉軸里去的論調，人叫他爲唯你主義。Tuism 因爲正如雷約翰說，『這個人的單位，不是個

人，乃是人和人交通的物欲上的我和你。』（以上諸說見 Contemporary Socialism, John

Ray, p. 132-135）人所知道的是『飲食男女』是今世和今世的快樂，誰也不能確知天堂地

獄有沒有，豈可餓着肚子，凍着身子，去等待海市蜃樓的來世，虛無縹緲的靈福呢？只怕來世的

靈福沒有得到，人的身體已經化爲塵土，飛到天涯海角去了。備克司說『社會主義不是宗教，

這話有甚麼意義現在是很明瞭的。他最輕視『他世界』和他的一切裝飾品，——卽是現代宗教

的一切目標。社會主義也不是非宗教的，我想起來，也很有清楚的意義了；他要把宗教從天上

迎到地上來。……社會主義者的標準宗教，是在於要求更高的社會生活裏所存的希望，所有的

奮鬥。』（說見 Jesus Christ and the Social Question p. 17）因了這番酣戰，宗教沒有失

掉了甚麼，却受了一個很切實的教訓。基督教依舊守住個人和他世界兩個主義，不過在這些

主義之外，又發揮他本來含蘊的今世和社會的觀念，又添上他應有的冒險和創新的事業。一

個宗教，若然內藏生活的機能，必然愈受反抗，愈能促進他的革新和創造。這個特色是基督教所獨有的。所以社會主義的反抗，反成全了他的真生活，激起他的真福音。王亨利 Henry

C. King 說：『社會主義與虛無主義，當然要我們有同樣的世界觀念，和同樣的專誠犧牲精神。

他們要求人對於他們的運動所持的綱領，發生同情的覺悟，使能到底明白這些主義的真意義。僅能察知他們的標準和手續還是不夠。我們的要職，還該表示怎樣纔能達到他們正當

的目的，而同時應當導引不思考的民衆，使他們不去抗拒內性的教化和宗教。』(The Moral

and Religious Challenge of Our Times, King p. 60.) 勞差布 W. Rauschenbush 乃

是近代提倡社會福音的先覺，他說：『社會主義要求廢除工藝社會的兩界分離，而聯合自從機器運用之後產出來的資本階級和勞工階級的缺陷。又要求社會使勞工仍爲工具的主人翁，

而得產品完全的價資，以致不再受依他們的窮乏而定的工錢。如此勞工階級始能得獨立的

恢復。……社會主義要勞工全體具有生產工具，分配他們共同勞工所得的一切贏餘在他們中

間。不要再有資本階級和勞動階級的對峙，但要一體平等，使一個團體含有資本勞工兩種特

性。』若然這個解決方法，可以通行，愛國的基督徒，應當踴躍的歡迎他，因為這樣纔可以使我們工藝上的惡戰停息，使不當私有的財產分散，使我們政治上的庶民主義可以保全，使勞動界的大團體，可以得着和現在完全不同的安樂，智慧，平康，和道德上的力量。』『正像改正教信仰自由的原則，與共和國政治自由的原則，和當時力量大發展的中等階級聯合起來，以致大獲勝利；基督教的博愛主義，和勞動階級，若要兩相勝利，也應該有同樣的結合。基督教與勞工有彼此相賴的需要。理想的宗教運動，若沒有勞動的輔助，就要像靈魂沒了身體；經濟的階級運動，若無宗教的援手，就要像身體沒了靈魂。勞工須從宗教得高尚的精神與信仰；否則在他們面前的大奮鬥中間，所須的自我犧牲與終身忠信，斷乎不能發生的。』(Christianity and the Social Crisis. Walter Rauschenbush. p. 406-409.) 這種論調，和西方基督教最新的社會事業和運動，都顯明社會主義是促進宗教革新的大勢力。宗教和社會主義衝突的時期將要過去，自今以往，這兩個運動，要調和起來，創造新社會新事業了。

思想的變遷於基督教的進步，也極有關係。十二世紀歐洲的思想者，在政治哲學上大有

活動，所以度斯丁 Justinian 的法律成爲最重要的學術。十三世紀中間，書院哲學 Scholastic Philosophy (舊譯煩瑣哲學未知何解) 大張旗鼓，其勢力足以左右社會。十四十五世紀中，書院哲學衰弱式微，美藝繼續盛興；到了十五世紀中間，因在一四五三年，土耳其人奪了君士坦丁，東方學者攜了舊文化逃到西方，引起了文藝復興的運動。十六世紀以後，科學日興月盛，思想的發達，理性的獨立，實從前所不見。這些思想的新潮，先則鼓盪於教會之內，後來教會容納他不了，就潰隄決防的越出範圍，頗爲教會的憂慮。起先最爲教會出力者，要推書院哲學。書院哲學的宗旨，是要把一切教義，理成系統，造爲法式，以致啓示科學，信仰理性，可以融會貫通。哲學者以護教爲事業，不問教義是否實在有理，但要解釋教義爲什麼是最重要的。安森 (Anselm 1033-1109) 說：「信以致知。」哀勃拉特 Abelard 說：「理以成信。」教義受人信仰，不因上帝說是如此的，乃因我們的理性證實是如此的。」哀氏 又著是非論以明其意。當時巴黎 牛津 兩學院爲書院哲學的中樞。修道各派，皆有著名人物爲這種運動的代表。大哀爾 勃得 (Albertus Magnus 1193-1280) 稱爲亞里斯多德 第二，多馬 亞貴納斯 (Thomas Aquina-

nas 1225-1274.) 號爲天使博士，曾著神學大全一書，爲當時洛陽紙貴的代表，羅斯各得 (Duns Scotus d. 1308) 稱爲微奧博士，他的腦袋，好似一種奇怪的理想機，物人其中，即變三段論法，羅吉盤根 (Roger Bacon d. 1294) 稱爲奇妙博士，力學，光學，化學，等等智識，他都暢曉的。由此可知教中卓犖英才，不乏其人。但是能把理性來護教的，也能把理性來敵教，正似勒拉司所說：「製桎梏者，也能破壞之。」(The Holy Roman Empire, James Bryce, p. 255) 理性既能做教會的兵器，自然也能夠做人道主義的保障，來抗拒教會的專制武斷。一教權的軛頭依舊重壓在人的靈魂的頸領上，然而少數人已經脫離了他的壓制，多數人已經在背地裏自鳴不平了。(The Holy Roman Empire p. 254) 到了文藝盛興的時候，學者都以人道爲重，美藝爲先，「既不去叛逆教會，亦不去向教會矢熱誠，因爲他們都在新鮮的美麗的智慧的事上，施展他們的精神。」(The Holy Roman Empire p. 364) 以上敘述書院哲學一段見 Mediaeval and Modern History, Myers, p. 192 ff. 再後哲學脫離教會禁錮，獨樹門戶，獨立旗幟。笛卡起了懷疑的論調，把哲學從教裏解放出來之後，英國的勃克雷洛克約翰候

促進宗教革新的勢力

謨彌勒約翰斯賓塞爾，法國的盧梭富爾泰孔德李泰爾，德國的康德費希台黑智兒旭本雷奧赫德門把哲學的宗教氣味，洗滌的乾乾淨淨；到了目前，尼采的超人主義，柏克森的創化主義，杜威的實驗主義，歐根的生活主義，不但沒有宗教的氣味，而且其中頗有些反對宗教的論調。哲學既用批判的方法去研究真理，自然要依樣去評斷宗教，而宗教裏面許多不合理的教義，自然要受邏輯當頭的棒喝。

但是思想上和宗教反抗的，不單是哲學。科學和宗教的衝突，更加劇烈。文藝復興的時候；科學已經嶄露頭角，不過因了力量微薄，受了宗教無窮的壓迫，難逃的冤枉。科學宣說太陽爲星系的中點，宗教說不然，地是中點，因爲聖經上說，上帝造日月挂在天上，做地的燈光的。科學說，自然律令顯明天然是有秩序的境界，宗教說不然，古怪的神蹟，可以隨時隨地，破壞自然律令的行程的。後來天演論出世，科學說萬物是演進的，種類是遷化的，宗教又起反抗說，太初上帝造物，預定各樣種類直到如今，從未變易，若據科學的說法，難道上帝依己像造人類，倒反造了非人的下等動物麼？每逢科學發明一理，若和宗教有些齟齬，總要有一番的衝突。幸而科學

有確鑿的證據，實在的作爲，使人不能不隨順他的訓令，也使宗教不能發生反復的思考和正當的覺悟。在思想史、宗教史上，科學哲學都是促進宗教革新的莫大的勢力。盤根說：『各時代中，自然哲學都有一個可厭而難敵的寇讎，一卽是迷信與盲昏無節的宗教。在希臘初時，以天然的理，解釋風雨雷電的作爲的，莫不因爲發了人不慣聽的言論，博得不敬虔的罪名。在基督教中，人據了確鑿的憑證，（現在明白的人所不願批駁的）說，地是圓球，教裏的神父，也是用排黜的手段，對付他們。』但是以正理推論自然哲學實在是：迷信的救藥，信仰的滋養。

（見 Readings in European History, Robinson p. 549-551.）盤根已經預料科學和宗教在真理上沒有實在的不合，『一個顯出上帝的權能，一個顯出上帝的旨意。』到了如今兩面逐漸調和起來，形而上的學問，一種種的就了科學的範圍。卽如關於宗教的學術，如近代產生的宗教比較學，宗教心理學，宗教教育學，評判神道學，人種社會學，比較考古學等等，莫不連綿絡釋的成了科學。基督教因此得了科學的援助，在理想教義各方面都已大大的革新，只是教裏的守舊的無識的，尙未澈底覺悟罷了。

政治社會運動，哲學科學擴張的勢力之外，還有宗教裏信仰上道德上各種派別互相衝突，去促進宗教的進步和革新。宗教雖屬易於守舊，然而範圍之內常有一種眞生活眞精神，不肯變爲強性的儀式主義法律主義。中世紀羅馬教成了罪惡的淵藪，裏面的形式是一件事，道德又是一件事，把宗教和行爲分作兩截。從教皇直到小地方的祭司，除有表面上的威儀之外，盡爲鼠竊狗偷的人物。他們的宗教和道德觀念，也最無情理。人犯了罪，無論怎樣可惡，只要行得賄賂，私下在祭司面前承認，即可得着饒恕。後來教幣空匱，教皇發下皇皇聖諭，出售赦罪文憑，叫已有罪過的買了，可以得罪孽的勾銷，未犯罪的買了，可以得着赦免的預約，可以放心去作孽，也不致陷入天羅地網了。這是教皇利阿第十的作爲，他的劣跡，罄竹難書。因此虔敬的人，和不虔敬的人，都生不滿意於教會的感想；有的無精打彩的脫離了精神上之宗教關係；有的抱着不平之鳴，有苦沒訴處；有的屏絕世界，去做理亂不知，黜陟不聞的苦修行，成了一派神秘宗教者；有的倡了改革教義的運動，做了極有勢力的宗教革命者。小百姓經濟上的痛苦，到了極點；大國家政治上的分裂，成了事實。羅馬教當時不能再興，則滅哀而別位西司人的兵禍，也不能

專持燒殺黑斯約翰的刑訊法。一五一七年奧古斯丁雷派的修道士路得馬丁，做了九十五條反對教會和赦罪文憑的宣言書，貼在魏登堡的禮拜寺門上；一五二十年，他把教皇的聖諭，當民衆燒了，向教皇下了哀的美敦書；一五二一年，魏登堡的修道士受了活謨司議會 Diet of Worms 的審問，沒有伏誅。從此之後，教會更加四分八裂不可收拾了。泰格理烏而里歇 Zwingli 戈爾文約翰 John Calvin 諾克斯約翰 John Knox 相繼而起，各倡革新的教會。羅馬教失勢之後，內部大起恐慌，乃有洛易拉在一五四十年創立耶穌會的事業，Society of Jesus 籍他抵制叛教的潮流，而做一個敵對的革新。不過此會起初雖然極有勢力，後來爲了他的腐敗的狡獪的政治手段，內部的死服從道德，轉變了魚潰肉爛的行爲。從一五四五年到一五六年，羅馬教召集出來痕脫的議會，Council of Trent 議決教會的遺傳和聖經的指示；有同樣的威權，教皇代表基督，有神聖的資格；教裏的牧師祭司，須注重道德的品格。是議會一方面排斥路得所宣傳的單獨以信稱義的道理爲異端；一方面因了此番敵對的革新，留住了許多人民在教會裏，使他們不再萌叛逆的意念。在政治方面，大皇帝查利第五腓力第二爲教出力，和

那改正教的君主奮鬥，務要恢復羅馬教損失的權利。英倫荷爾德意志法蘭西和護教的西班牙酣戰了一百年光景，謂之百年之戰，弄得血流成河，尸橫遍野。這就是宗教內部各勢力，藉了經濟政治的勢力，所有的衝突。

改正教裏的各部分，依舊不能融合，戰鬪衝突，裂為各不相干的公會。到如今，公會的宗派，幾有二百之多，各持一理，各衷一是。不過中世紀宗教革命的衝突，產生了兩個最大的文化因數，一是信仰自由，一是心靈宗教。這兩個勢力，在歐美的文化上，社會上，佔極重要的位置，不但做了各種慈善事業的原因，引動了同情心，利他心的發展，而且變了世界傳道，道德運動的大力量。（請看 Social Evolution, Ben. Kidd 下半冊）不但感化了人民的人格，和國內的政治，而且漸有國際政治上的影響。各公會雖然分立，却已失了舊時狹窄的眼光，改了從前互擊的手段。現在因為佈教事業的煩重，傳道經濟的籌算，宗教基礎的同點，人民心理的崇實，等等原由，各公會自然，廢除了許多狹窄思想，提倡了許多聯合運動。大戰之後，美國發起了公會聯合的新紀元世界運動；中國也倡始了中華歸主的宗教運動。這些事都顯明衝突的事業結束，

即是調和的事業發展，我們對於基督教的前途，豈不大有希望麼？

基督教雖然進步迅速，然其內部的覺悟，尙有未曾澈底，未曾普遍的。可虞。社會的實況，知識的潮流，內部的抵觸，依舊要求基督教較爲適宜的對付。基督教當此新境的現實，應該在教理上儀式上社會服務上如何施展固有的機能，發揚內充的精神，去適應人新有的需要——這是目今基督教最大的問題。換一句說，爲了現時新思潮新態度新問題新教育新道德新事業的驟興，教會應有何種思想，精神，態度，儀式，和事業呢？教會當如何自新，對於社會有何種供獻，何種建設，何種實際需要上的供給呢？古代重遺傳，中古重儀式，近古重純理主義，近世重科學，目前重人的價值，人的創造，人的幸福，人的團體運動和新社會觀念，教會在今日應如何使人在種種事業的實際上受宗教的指導，啓發，安慰，和輔助呢？

宗教科學與哲理的各自範圍

李榮芳著

古的時候，宗教科學原屬一家，全在一個範圍之內。科學裏就寓宗教，宗教裏也含科學；科學要發明宗教，宗教也鼓勵科學。先前的醫術——那最唯物的科學——無非是祭司的職務。人有了病，去找祭司，問是得罪了那位神靈。祭司就占卜念呪，藉那感神的妙法，降鬼的密訣，將他逐出，再給藥劑，加以勸言，如果行的一點不錯，病就可醫好。

古時的法庭與聖殿，也有親密的關係。人有了辯訟，就赴聖所，求祭司的判決。祭司也用占卜的法子，去問神靈，看看誰是誰非，如何辦理。就藉這個法子，鼓勵他們的順命心思，激發他的是非觀念。漸漸地祭司就擅取了那斷定是非的職務，賞善罰惡的威權；人也信他們是神的代表，管理他的事務。神權的法律，也就因此而興了。

天文更與宗教相近。古人想行星與命運相聯，每一奇星出現，每一流星動轉，都涉及人類。所以神學家用那精銳的眼光，觀察他們的位置，推算世人有吉凶禍福。久而久之，這些祭司

就成了西方研究天文的老師。

早年的建築工程，亦是擁護宗教。古人想各類的法子，修飾殿宇，使他美觀，好討神靈的喜悅。在人未爲個人造室以前，就有爲神預備的聖殿。所以古時那最高尙的建築，還是宗教的殿宇。

古時的哲學與神學，也沒甚麼大分別。在巴比倫與古猶太，哲學無非神學的一段。人要藉哲理，發揮他的宗教，希臘哲學雖因反抗宗教而生，還與宗教有親密的關係。

在上古時科學與宗教，雖有這樣的親密聯屬，但文明一進化他們可就分開各度自己的生活去了。天文不再附於星學，醫學不再歸於魔術，哲理也不再混於神學。此後，科學就有些看不起宗教，宗教也有點信不得科學。一個想我所求的是真理，是定律；這些定律，在一事上應，在萬事上也必應，在物體上準，在靈界上也必準。一個想我所受的是啓示，是乃天賜的，並非人求的，是超然的，並非自然的；要拿心思去論這神聖不可侵犯的啓示，就是得罪上帝了。

這樣就激起那宗教科學的競爭，一時似乎兩不相容，有宗教就不能有科學，有科學也不能

容◎宗◎教◎ 其◎實◎雙◎方◎各◎有◎他◎的◎長◎處◎，◎各◎有◎他◎的◎錯◎誤◎。

科學的職務，是要按物體的現象，求他的聯屬，本前後的次序，找他的公例，這裏並沒甚反對或趨向宗教之地。倘科學限於自己的區域之內，當然與宗教沒有衝突。

可是有的時候，因為限於專門的研究，所見不廣，科學家未免有過分的地方，以至發生誤會。他再將他的法則與原理，推之於全宇宙，用他那天然的眼界，估定永久的價值，宗教自然要反對的。因為有許多經驗，屬宗教的範圍，科學與之毫無關係。即如科學並不管物體的「來原」

「結果」並不顧他的「性品」；「終局」科學並不留心人類有甚麼「理想」；個人有甚麼「價值」。要用科學的標準，去定所有的真實，那有宗教立足之地呢。這天然的經驗，自然要將精神的閱歷歸到虛無物質的眼光，自然要將倫理的觀念，與屬靈的職務，都看為不合法了。

倘科學這樣論事，就不能不與宗教有衝突。好在大多數的科學家，都知道這類的武斷為不合理。他們曉得科學對終極的問題，有他的限制。人不能用物質的方法，求「感悟」的來原，與他的生長。器械的轉動，不同心靈的工作；想像的原因，非出於有形的物質。腦系的變更，與

心思的活動，是相感非相同的。有多少的經驗，天然科學，不能講的清楚。

此外科學，也含抽象的性質，他所提的事實，並非溯源而來的。雖說事實，不外心思的作用，只能用抽象的理論說出，不能用穎悟的經驗證明。他並不從全方下手，乃在一小段上用，不講品質，只重定量，與他的聯屬。卽如顏色，並不是只用光波長短的動搖，可以講得清楚的；詩的良美，也非用文法的規則，可以講得完善的。科學所見的是一方面對於具體的事實總難正確的。他所代表的，不過假使如此，便是這樣。他的公例，不能作萬物原來的總因，只可作具體世界的反照。科學不能估定宗教的價值，與他的性品。

宗教也有他的長處，給人一個世界觀念，又結合單數的因果，成爲理性的團體，由經驗的境遇，提人到經驗的總因。可是宗教也有他的錯誤，常有持其窄小的眼光，抱假定的意義，守自己的成見，不容他人思想。每一個新理，必須與他的見解符合，否則加以罪名，置於險地。更難以爲情的，就是宗教的聖經解釋，有人想聖經以外，別無真理，一切的臆度觀察，當以聖經爲準。他看「聖經無非坐寶座的聲音，每部，每章，每節，每句，每字，每音，每畫，都是至尊神的消息。聖經

就是神的句語，是無錯的，正確的，至尊的。」

具這樣的眼光看聖經，自然要反對科學所查出似與聖經相悖的結論，就不免用約書亞

10:12 所提的「日頭阿，你要停在基遍，月亮阿，你要止在西雅崙谷」的詩，去駁那地球繞日的說法。也不免用創世記第一章的敘述，去反抗天文、地質、與生物學的原理。倘宗教抱這類的觀念，就沒有容納科學研究餘地，自然要起衝突了。好在大多數的神學家，不再抱這樣的宗旨，他們曉得聖經所重的是宗教，不是科學。聖經的記者，無非用當代不完全的科學，發揮他那精神的信仰。他所注意的是倫理，是靈性，是永生，是上帝，我們也只可在這類屬靈的經驗上留意。至於那天象的變遷，地球的年代，萬物的生長，非宗教的範圍，乃科學的領地，要想明白這些問題，只好去讀科學書就是了。

按此，宗教與科學，各守自己的範圍，不但沒有衝突，而且互為補益。因為科學並非少靈性的虔敬，宗教也不乏科學的熱誠，科學裏就有宗教的性品，宗教裏也少不了科學的精神。科學求那至寶的真理，便不得不具宗教的品德，若自制、忠心、忍耐、正確、緩決、犧牲己意、抗逆世風等類。

宗教達那高尚的目的，更不得不「忘記背後的，勉力面前的，」順着靈感，日日求那新的知識得那活潑的生命。如此求見上帝，與尋覓真理，得存一樣的「清心」，具一樣的「純眼」，「一個人不能事奉兩個主」的話，用在科學與宗教，一樣的有效。

宗教與科學，還有相同的，就是雙方都不滿意於外面的現象，要安心於永不改變的真理。有人說：「科學是理性的，宗教是信仰的；科學從事實找天然的推論；宗教由信託求至真的價值。」

這話雖不是不對，可是說得太過，因為信仰與理性，並不這樣衝突，宗教並非沒有理性，科學也不是反乎信仰。（科學信他的臆度心；信由正確的前題，得循理的推論；信公例是先前如此，以後依然，一方這樣，萬方雷同。）

所以沙樂耳 Staher 教授，是因「深通科學，由早年的否認宗教，轉回信仰。」羅滿斯 Romanes 先生「轉了一週，由信至不信，由不信又回到信，永沒丟棄

他早年的理想，不過用更嚴的科學解釋，予以改正，藉進步的生活經驗，予以擴大，」就是了。

這樣看來，科學與宗教本沒甚麼不相容納之處，要在各守他的範圍就是了。「科學研究現象，與他的聯屬。宗教信所不能見的真實，就是所有能見的萬物的原因，和這所有流動宇宙

的永存的中心。科學單支配物質，宗教乃應付價值。一個若找出現在的事序，就可滿意；一個非循理想，變化人生，不能知足。科學處理世上的機構，宗教領受機構的科學說法，再進而尋求他的全意。宗教的推論，非安心於確實的證據不可，他信我們的機構，是爲濟助人類的生活而設，所以宇宙內的機構存在，也有他的仁慈目的。」

所以科學當用他的全副精神，研究物體的現象，尋求事件的聯屬，看他們有甚麼改變，查他前後有甚麼次序，直到發表他們的定量關係，配定他們的因果地位，科學的工作就算成了。至於那臆測的手續，總合的工夫，人類有甚麼理想？宇宙有甚麼價值？生命是從那裏來，萬物終歸何處去？都是哲理與宗教的問題。

宗教的職務，也不是要提倡甚麼新科學，創甚麼新技術，乃是要將他所有精神力量，聚中於一處，導引人類的生活，光照宇宙的意志。他的威力絕不在外面，乃在「內裏的生活」，他的精神，並不在現象，乃在「永存的真體」。

以上所提的，是宗教與科學的聯屬。至於哲學，他的界域，正處在二者之間，他的職務，是要

聯合所有的科學知識，與生活的經驗，組成一個和諧一致的世界觀。這個觀念，一面要歷足知識的需求，一面要補滿內部的缺乏。因而他一面要聯起天然的科學，一面要研究臆測的觀念，導引人的思想，是他的目的。

哲學與宗教也有親密的關係，二者同要奮力，補足我們的經驗，聯成一個世界觀。同是倚靠思想的能力，與心志的組合；同是信任靈才的工作，與幻想的發明；可是他們也有不同之處。宗教是社交的，哲學是個人的；宗教是威權的，哲學是評判的，一個代表那保守的分子，要擔擱哲學所出的沒有保證的推論，使錯誤不致散佈得太速。一個代表那創新的元素，要除淨宗教所抱沒有理性的信仰，使他近乎科學的世界觀念。這樣宗教與哲學一齊並進，才能敦促世界文明的進步。

所以宗教不可不認哲學的臆測權，因為他一面可以除去那沒意識的規模，一面可以補足那有理性的神道，他的感力在宗教上，實在不小。反而言之，哲學也不可輕忽那很普遍很有感力的宗教。人類有許多的需求，不是哲學可以補足的，他不能解釋宇宙間的奧妙，不能透入生

活裏的隱密，感情的經驗，志願的閱歷，這都是宗教的界域，哲學應當尊重的。

如果這三樣各盡他的職務，各守他的範圍，就可幫助全世界，達到那更豐滿，更快樂的目的。

哲學與宗教的關係

史美夫著

簡又文譯

D. R. E. on Philosophy in Relation to Religion

宗教與哲學，兩般都是表出人相試求與宇宙裏種種終極的勢力聯成關係之實現。宗教採用戲劇的，Dramatic（或表情的），圖形的，儀禮的種種方法，以鼓動這種關係，而於宗教發達之初期爲尤甚。哲學則當文化已得成熟之時始發生，而求以理性的概念以表出終極的真體。

哲學與宗教的關係有兩樣。在一方面，則哲學從事於批評流行世上的宗教裏粗淺和幼稚的意思。這種批評至爲嚴厲，常具有實力，足爲飽受文化者摧毀其世傳的宗教信仰。梭格拉底就因此受罪了。其在他方面，常宗教思想無論在那處能有合理的釋義，則哲學常予以較深較博之批評的試觀，而後予以奧援，添其勢力，但總不免改變宗教思想之形體了。希臘的哲學就是如此樣加添基督教神學的勢力，而使其成爲中古文化的根基。

在印度諸大宗教中，如婆羅門教和佛教乃是代表一種提高完全屬於哲學的宗教態度之試求。救道是由哲學的智識而得。中國的孔教（或孔道）注重倫理的哲學，以代通俗的教典。猶太教與回教因非常注重特殊的默示，故提高對於神聖誠命之服從而忽畧玄理。但在這兩教之中仍不脫著名的哲學發揮，如亞力山大派的猶太教（在古代北非洲），梅曼乃的猶太學派（中古時在伊及），或中世紀中亞拉伯式的亞里士多德學說是矣。基督教昔曾大用希臘的哲學以發達其神學，而常保持一種友善主人的態度以對哲學，而同時則力衛本有的默示之最大權力。近代哲學各派，由笛卡兒時代至今，對於終極的真體多數俱是主張有神的，或唯心一元的見解，適足為基督教神學加添助力。至在激烈的實驗主義，如休模的哲學，或在近代實踐主義和新唯實主義兩者的趨勢，則在論理上直以神學為人類思想的創造品，致疑及基督教信仰上神的真體之存在了。

社會主義與宗教的關係

馬太時著 簡又文譯

D. R. E. on Socialism. Sec. II

激烈的社會主義，常以基督教會並以所有宗教，為一種資本主義的統治。歐洲大陸許多社會主義的領袖人物，從來無與基督教會聯合的。他們接納經濟定命的普通哲學。在這種哲學中，無論其在人類經驗中容許何種理想的分子，然總無正常的地位以容宗教。雖然，社會主義中較謹慎的提倡者也有不少直自是基督教的。這種著作家，必明白贊同克卡撲教授（社會主義史著者）之意見，謂：『社會主義的倫理與基督教的倫理縱非一致相同，也是密切相親的。』但是這種同情，並非是社會主義運動中全體的特質。而且這種論調，常常受一種平允的批評，即以其將道德的目的與所陳出達此目的之方法兩者混而為一。

而且社會主義的辦法及政綱，雖然是小心翼翼，只限於經濟事情，但是這運動的文字，乃是反對許多現存的社會制度。婚姻是否一不可少的制度，他們竟公然自由疑問。對於婦女中的地位，亦有莫衷一是的異議。設使在人民中社會主義的運動即得勝利，男女間的道德，定必遭

重組，這是無可疑的了。但是當實際上試驗重組社會的秩序之時，大概必定大加改易其極端的見解；證諸俄國在鮑雪維克治下之動作可見一斑。

綜而言之，吾人當分辨兩種社會主義：一是一種經濟學理，專求資本上的集產和德謨克
拉西的公有，而其他則是一種革命性社會運動。欲從其現狀以預卜其將來之影響，則為時未免太早。但觀其附從者之日衆，及其對於勞動者的運動之反照，又觀勞動者日漸見待如人格而非徒為生產的分子，與及工商業競爭的道德之批評日漸增加，與乎國政和市政對於經濟生活漸漸活動，凡此種種都足為社會主義在社會進化中已成爲一種大勢力之明證。至若謂社會主義將來可予人更大的自由，比較在改善而適應的競爭制度中為不可及的，這種可能則很可疑了。至現在社會的倫理，已成爲特別重要，而凡一般宗教和道德教師斷不能不理會若此種種的新現狀了。社會主義若單爲一種經濟學理，則或不仇視基督教，至若爲一種包括一切的社會學理以求重塑道德之模型，則不得不為基督教及普通宗教之對敵了。

宗教與社會主義

錢江春譯

原文載黎德羅 Laidler 社會主義的思想與動作 P54-59

宗教與社會主義不兩立的呼聲，是常得聽見的。也常有看見反對社會主義的宗教家和反對宗教的社會主義者。但是無論如何，一部分的見解和皮相之談，決不能據為論理上準確結論的基礎。人云亦云應聲蟲式的主張，尤不合學者的態度。試對於本問題同樣的作一度分析的研究，然後加以綜合的判斷，方知我言不謬了。

譯者

社會主義者的態度 宗教在社會主義裏，到底有何種的地位呢？

多少反對社會主義者，都以為社會主義是與宗教反對的。有些皈依社會主義的，也有此種主張。推原此種論據，乃以兩個前題為基本：（一）許多社會主義者，曾反對有組織的宗教；（二）社會主義的哲學，與天啓的宗教原理相背馳。

社會主義的先覺和近今的代表者，確有許多否認宗教道理的事實。這種態度可從幾方

而說明之：第一，社會主義的哲學之雛形，是與科學上進化的事實差不多同時出現於世上。這時節，各國教會皆持同一的態度，以此種新理是違反聖經教訓的，故凡聽受他的，便越出宗教範圍了。彼擁抱科學上新真理的社會主義者和幾家領袖，遂宣佈反對宗教，——即是他們本身及其附從者所認為與科學相悖的宗教。

教會與德謨克拉西

而且社會主義者最先着足的國家，其教會又大都為國家教

會 State Church，因此每逢國家與人民發生利益上之衝突時，其教會總偏於國家方面。故

勞動家為德謨克拉西而戰，遂常見社會之左袒敵人。即使教會與國家並非合一而且國家亦不復為專制時，他們總還覺得教會因受工商業的利益之支持供養，所以受其的影響太多。况

乎人常引用聖經，經過甚以證明社會現狀的合理及平民騷動的罪惡。此種攻擊社會主義的言行，遂釀成勞動者在社會運動中或社會運動外的反攻之結果了。而一般社會主義者及其他

人等的態度，對於基督教會與宗教兩者，並無若何仔細的分辨。社會主義者，因不愿受其國中

教閥的苦痛而移居別國時，即使向來所持反對的理由不再見於其地，而往往仍繼續不已地堅

持其反對的態度

中立 然而就社會主義者的大體論之，則其在大會中或別處對於宗教問題，已常宣告中立。一九〇八年在美國社會主義運動的大會裏，曾有表決議案云：「社會黨祇是一種經濟上及政治上的運動，而並不牽涉宗教信仰。」

論美國的社會主義者之中，各教會宗派的代表都有。現有一種基督教社會主義的運動，其中整千整百人確信倘在工業生活上，能得依次施用基督教時，將可導入社會主義之境，而國內幾家著名的宗教教師，也宣佈皈依社會主義的哲學。至在英國獨立工黨的主要領袖們，都是國教或非國教教會中的熱誠信徒。若教會社會黨同盟會，一會員中不少教士，一在此種運動中，尤極端活動了。

有神論與經濟史觀 更有人說，凡接受經濟史觀的，便不容接受宗教信仰。此種論據的理由有數種。第一，早年社會主義者所宣傳的經濟史觀，並不信倫理的勢力在歷史上有何項影響，所以此種信仰是唯物主義的了。然而塞利格曼 Seligman 教授早已說：『經

濟史觀這個名詞，按最合理與最近的意義，絕不壓低倫理生活於經濟生活之下；也不主張在個人一身中，道德衝動與經濟利益間定有必要之關係；實在此學理並不拒絕以倫理與宗教的影響而解述經濟的制度。經濟史觀祇有說明，按過去事實，人類道德的進步實與其社於及經濟的進步有密切之關係；而社會上的倫理理想，一即是單獨可以令文化上得有永久進步的勢力——乃建設於物質興盛的一個鞏固的基礎上，而且獨由比物質的興盛，而後可以實現。簡言之，準確地解釋起來，經濟史觀並不忽略歷史裏精神的勢力，不過祇尋出各種精神生活所賴而得以充分發展的條件而已。〔註一〕見塞氏『經濟史觀』原著 P. 133 F.

第二，通常人的臆斷，都以為一個人若非堅信人類進步為精神及觀念的勢力影響之結果與經濟勢力相對照，他便否認上帝全知的性格於人類社會發展中了。據社會主義者的答辯，則以為臆斷彼無限的大力（指神）按排定世界進化當出於經濟勢力競爭一途，與臆斷神獨從精神的勢力中表現其意志於世界兩種假定，俱言之成理。恰如承認了地心吸力之律和其他物理上公例並非是否認神的存在。概言之，經濟史觀並不涉及學者最初的原因一問題也。

經濟史觀與「唯物的生命哲學」兩者常混而爲一；此半由於社會主義者最先自稱其哲學爲「唯物的歷史哲學」，復半由於構造其原理的人，自身是哲學的唯物主義者，故欲將其經濟發展的哲學與其通常世界哲學聯爲一氣，以造成一種世界觀。Weltanschauung 而後繼者不欲少了其先師輩的科學性格，亦不能分辯涇渭，乃並兩種哲學而納之而以爲全體之兩部焉。

本來唯物主義，也不是早期的社會主義者所獨有，如美國勞善布 Rauschenbusch 宣言：「社會主義者的信仰，乃其睿智過人的領袖所構成，而在自然主義和唯物主義盛唱於智識階級時代所產出。此種分子，即被編入於新運動的主義裏，大概各種大運動中，無不參入當其開基而未凝固時的時代思想。」（註二）勞氏著「基督教化的社會」P. 110

結論 所以在社會主義裏，宗教並無立脚地的大前題，決定是誤設的。社會主義者，非必要反對宗教。整千整萬信教的男女，正因他們所信仰的宗教之倫理教訓，而漸懷社會主義的信仰。而且社會主義的哲學，亦未必對有神信仰相背馳。

假以時日，假以更大的教育機會，復假以好機會，使得按最高尚的倫理以度生命，則芸芸衆

新宗教觀

生，在文化史上自能發展倫理的和精神的生命，爲亘古所無的了。

卷 下

基
督
教
概
論

新宗教觀 (卷下)

基督教的沿革和教義

馬太時著

應元道譯

(D. R. E. on Christianity)

基督教是從耶穌基督的生平和工作而發展出來的，他的本體又是集中於耶穌的人格。基督教以宗教的資格論，比他的訓條和組織更覺複雜。基督教是一種宗教上歷史的運動，他那裏，基督教的訓條和組織遂發生團體的生活，這團體生活便是教會。以宗教的資格論，基督教確能表現各種宗教發展之構造的定律。基督教於初創時，未必是完備的教義系統，也不是標準的實行方法，而是信仰「基督教創造者」的一個團體。基督教目前的真相，從他過去的真相中發生出來，現在還在進行之中。基督教不但成了歐美和澳洲的主要宗教，而且推廣他的勢力於亞斐兩洲，就這一點而論，雖以佛教種類之多，也遠不如基督教的繁複。茲舉基督教的沿革和教義分述如下。

一 沿革

(一) 歷史上的起源

基督教是獨立的宗教，發源於猶太民族。少數的猶太人，於基督後數十年，認拿撒拉人耶穌為基督，並認他是神靈所助長，而為民族的救主，和神國的建設者。這句話顯明基督教的起源時代，是完全以猶太人做動機的。據我們所知的，耶穌的幾個門徒，全是猶太人。他們認耶穌能滿足全國的宗教希望。耶穌被釘以後，他們就宣傳他的復活，遵守猶太人的習俗，和崇拜聖殿的儀式，並且等候他的復臨，盼望他建設彌賽亞的國。這時他們的生活和舉動，悉照耶穌的教訓。從此這微小的宗教團體，不但繼續前代和當時猶太的希望和實行，而且把希伯來人古代宗教的原素，都繼續下去。

以原始的基督教為宗教的混合主義，這便錯誤極了。最初基督徒和別國基督徒底希望大略相同，但他們的相似點，也未顯出他們都是一個系統中的獨立原素。他們是複雜的宗教生活的結果，而由此產生第一世紀猶太人的宗教生活。最初的基督徒，不知道什麼是混合主義。他們是否知道「最大希望」之歷史的統系，還是一個疑問。我們所注意的事實，不是他們

對於耶穌的價值之觀念，也不是他們處於明瞭的歷史地位，認耶穌是大於先知或神賦的救主之一種觀念。他們對於耶穌當然用當時的觀念來估評他的價值。彌賽亞觀念的內蘊，雖於後來的基督教義不無影響，但他最大的成就即是使最初基督徒以耶穌為宗教生活的中心。

猶太人認耶穌為基督的一種評價，不久即受希臘的宗教觀念的彌補了。一般認耶穌為基督的信徒，不久就在非猶太的民族中做宣傳者了。這般宣傳者除了保羅和他的同事以外，我們所知道的真是寥寥無幾。西方的基督教，大概由保羅的活動而發展。因保羅努力宣傳的緣故，地中海北岸諸城，就有很多非猶太的基督徒了。當時猶太和別國信徒，都信耶穌曾經死亡，後來升天，不久再要回來，而為世界的征服者和信徒的救主。照字面論，這種信仰於最初希臘人和現時少數的基督徒，並無知識上的困難。但是過了許久，耶穌還沒有回來，信徒們對於耶穌立時要滿足「希望」的信心，就漸漸減弱了。於是他們的趨勢，略有改變，使用普通的熱忱來等待這「希望」，而且一心注意於「死亡」拯救人類的能力了。因此，到了一世紀末尾，基督徒對於耶穌復臨的希望，已失了許多；於是他們改變了計劃，用實際的和哲學的解釋，來說明他

們對於活的基督和神學的希望。

這樣的團體運動，有幾分出於經濟的抗議和旨趣？這是不易說明。當時的基督徒共同享受財產的權利，照使徒行傳所說的，（行傳二章四十四節和四十五節；又四章三十四節和三十五節）似乎是很明瞭的；但這樣慷慨的舉動，多半出於慈善性質，並不是經濟的共產主義。我們在紀載中，尋不出什麼形跡可證明當時的基督徒有志改組經濟的生活。他們所信的彌賽亞復臨的感想，使他們覺得經濟生活的程序不很重要。

（二）希臘文化的影響。基督教運動所以能推廣，而成爲完備獨立的宗教，全靠他在非猶太的民族中逐漸推廣的結果。基督教之後來的發展，大半是受希臘文化的影響；而這時新進的基督徒，又是希臘文化中栽培出來的。他們的宗教需要，使他們從新估定信仰的價值。他們具了哲學的資質和別種的信仰，所以對於得救的方法，須把神的本質加於人的本質上。爲了這個緣故，希臘的基督徒就注重教義的真確，而反對一切不合原始基督教信仰的解釋。希臘文化之中，起了司多亞和柏拉圖式的 Stoic Platonic「道」的觀念，以代猶太思想中的彌

賽亞主義，於是這新宗教不久就和非猶太的世界同化了。從第二世紀到第五世紀，宗教的運動就產生了那能保存各國的殘遺和文明之種種特徵。現在且舉最重要的幾種，分述如下：

(1)當時的宗教界中，發生了許多團體（教會），即具有全部的和普遍的感覺，同那些「世界形質論」和「通神學」的信徒不同。（著者按由這種見解，就發生原始的基督教信仰，而以耶穌為上帝之子。）這些不同的宗教觀，乃是發生神學的起源，不過這時的宗教觀，還是疏辯的，而不是系統的。

(2)當時的宗教界，又發生了有威權的文學。從前我們看舊約是由神的啓示而寫的。但過了不久，又發生一部宗教的著作，他的著者就是使徒。從此這部著作，就發生神聖的價值，和舊約列於同等地位了。

(3)「主教」的封立，因時勢的要求，就為基督徒團體的領袖了。主教因為地位和資格的關係，也是基督教教義的主領者和說明者。依多數人的眼光，他們似更有祭司的性質。

(4)多數有威權的教義，大半經幾次宗教會議和基督徒團體所決定的。宗教會議用了流

行的哲學和宗教名詞，來表示因襲的宗教信條之價值。這般信徒的努力，反而引起長期的宗教爭辯；就中爭辯最烈的，要算安提阿和亞力山大兩大城的神學家了。這次爭辯的結果，就造成了普通的上帝和基督底信條。

(5) 當時基督教的性質，依我們看來，似乎是古代信仰受了希臘化的一種順序。這一種順序，或者可稱希臘文化受了基督教化的結果。這種同化的順序，無論他的性質怎樣，總是不能免的；因為當時的信仰，受了希臘和羅馬文明的影響，自然也有幾分同化了。他們對於信仰，表面上雖沒有改變，不過解釋原有的信條，他們的信條不免受文明底影響了。神學的發展，起源於第二世紀的中葉，他的目的在於擁護原有的信仰，而對於古代的信條力求保存，不敢加以增刪。（但所謂古代的信條，最初是在古羅馬的信條中發見，就是使徒信條的初祖）。

(6) 人民對於神祕的宗教，就逐漸重視了，他們對於最初的禮節，如「洗禮」和「聖餐」等，亦加以特別的重視。到了第二和第三世紀，這兩種儀式發生特別的意味，而成為「重生」和「永存」的表示；因為他們已加上了神聖的性質了。基督教發展以後，更有一種似祭司的階級發生出

來，他們有管治神聖儀禮之權，使一般受禮的得以蒙福。受聖餐的條件，後來逐漸發展，以致教會的生活，集中於「洗禮」和「聖餐」了。洗禮也是重要的儀式，自第二世紀以後，行禮時不但把身體浸在水中，有時也用水澆在受者的頭上。起初的時候，受者多是成人，且須承認自己的信仰，到後來無論小孩或兒童都可加入，關於信仰一端，可由孩子的長輩代為發言。後來聖禮的數目逐漸加增，最後共得七種。至於聖儀的發展時期，現在還不能斷定。

(7) 基督教在初創時代，已是一種講道德理想的宗教，雖然這些理想是現行的社會制所承認的。我們雖不能斷定最初的教會，有無改造羅馬帝國的志願，但我們知道當時的教會，對於人格的價值，確能承認，而且於無形中影響了當時的社會組織：如蓄奴制，婚姻制，和牲畜待遇法等。不過有一事須聲明的，即當時的教會雖注重人格的價值，而對於輿論和愛國心的造成，却不很注意……後來羅馬帝國因經濟和軍事紛亂的緣故，卒致分裂，而教會底道德的理想，也大受其打擊了。

(三) 基督教乃歐洲文化所由產生之宗教。基督教在初創時代，不過是多數東方的崇拜

式——即努力欲得羅馬之承認者——中之很謙卑的。但是他的本身，却比其他宗教更佔優勢。基督教和猶太教同是主張有神的，不過基督教是沒有人種的界限，又不接受猶太的崇拜式。基督教以爲人若要達到「拯救」，須由神人兩性的聯合，對於一切多神的主義一概反對。他曾宣言「永存」和「復活」的教義，但沒有用神祕方法去達到他。他不是哲學的，乃是普遍的；他沒有把道德改爲智識的特產。他懷抱了改造世界的幻象，但不是像柏拉圖主義和斯多亞主義那樣的；他的教義附屬於歷史上的一位人格，使他不致爲單純的思想系統。他雖主張上帝的寬恕，但不主張用祭物獻神，因他相信上帝已顯明自己是救主了。

除以上的特徵以外，基督教的本體還添上了許多原素：如對於皈依道者的熱忱，慈善的舉動，道德的注重，經濟的德談，克拉克西，和行神蹟的名譽等，均能使基督教在羅馬成爲宗教界的領袖。這種領袖資格的養成，不是隨便可以得來的，乃是經過奮鬥的生活纔得來的。帝皇崇拜式的興起，很引起羅馬基督徒的反抗，所以基督教和羅馬國的衝突，以此爲起點。

此後衝突的生活繼續了三百年之久，雖時續時斷，而往後的逼迫更嚴烈了。到第四世紀，

君士但丁帝覺得基督徒已組織了一個有政治權的團體，可以勝過其他的競爭者。從此基督教的勢力逐漸推廣，——雖此時基督教已成爲一種認可的宗教——不但成爲多數國民的宗教，也爲當時帝皇的宗教。從君士但丁開始，羅馬教會在物質上的發展，遂受政治的影響了。

這種歷史上的關係，雖是基督教征服羅馬的一種實情，但亦可說是基督教的羅馬化。羅馬的社會生活，使教會組織受了很大的刺激。於是任主教的，雖不是官長，也許是市政的人物。因此，政治的方法和組織，就被教會採用了。這種利用的順序綿延繼續，約有數世紀的工夫，

直到羅馬瓦解以後，一種「超世的羅馬帝國」遂以成立——即羅馬式的天主教會。當時帝皇式的社會頭腦，雖有支配和駕馭之權，但他的勢力還不能及到羅馬東部之靜止的社會生活中。羅馬東部的教會，雖在亞刺伯人侵入以前，也不及西部的教會那樣完備，而且所傳的教義，也和希臘時代相差無幾。東部的帝國，因缺少政治和社會的發展，所以神學和社會組織也缺少進步。羅馬東西帝國的分裂，成於第九世紀；此後歷史上的記載，亦有東西之別了。爲這緣故，天主教式的基督教，遂分東西兩大支流。在東方的一派，僅受近代世界進化的一點影響；但

那西方的一派，却成爲世界進化中之特出的原素了。除這兩大派以外，還有亞曼尼亞的 Armenia，加蒲特族的 Coptic（即古埃及之上人），納斯安利亞的 Nestorian，（即信奉 Constantinople 僧正 Nestorius 的教義之宗派），和馬羅納脫的 Monoteite（即住於 Lebanon 山邊之一派基督教徒）等各派的教會，可說是極一時之盛了。

（四）羅馬帝國崩裂之影響。這種亡國的影響，可以在當時的教義中尋出來（一）奧古斯丁論到罪惡的時候，對於人類本性露出悲觀的氣味；（二）宗教方面已規定了不很重要的原素：如禁慾主義，崇拜形像，尊敬殉道者，保存聖徒傳，和崇拜聖女等；（三）各地主教之權力之增厚，尤以羅馬爲甚。

（五）中世紀的羅馬教會

（一）帝皇式的教會之發展，因受羅馬化的緣故，更有進境。教

會會務之集中，亦逐漸進步了。信徒對於羅馬的主教，認爲使徒彼得的繼起者；此中原因極多，因爲過於專門，容後再說罷。主教受了帝皇式的威權，終究釀成羅馬拉斯奧古斯督 Romanus

Augustus 和沙利曼 Charlemagne 之間的一大堆亂子。此後數世紀中的一般天主教徒，

曾用聖羅馬帝國的名義來統一並基督化歐洲的全境，更以羅馬帝和教皇的名義來代表耶穌基督。

(2) 引起中世紀文明的社會變化，在宗教的發展中，也能看得出來。從第九世紀到十二世紀，這數百年中歐洲人士之創造的社會頭腦，乃是封建性質的。羅馬國家組織之分裂，外寇之侵佔，階級之互相團結等，都在當時宗教生活中顯出來。至其中最有意義的例證，要算是安森 Anselm 所表示基督的死了。封建制度使當時的教會加入於旋渦中，更使發生長期的爭端，因為他們不能決定何人可授主教的職權，何人可授教會的地產——即根據聖羅馬帝國的政治理論而行的。

教皇和羅馬帝，皆得聲明這種權利。後來職權和地產的授與問題，因胡姆斯契約 Concordat of Worms (一一二二年) 而得解決。照這契約所規定，主教欲得授與之權，須經羅馬帝的給與；欲得性靈的聖職，須經教皇的許可。

原始的來生學 Eschatology，漸變而成圓滑的系統——未來的賞賜，乃在於天；未來的賞賜，乃在於天；未來

基督教的沿革和教義

的刑罰，乃在於地；未來的痛悔，乃在煉罪所。（此指羅馬教而言）同時得救的觀念，因欲適應「來生學」的緣故而改變了，道德底本體也被利用，卒成教會的專利品。

(4) 悔罪的制度，大概因受愛爾蘭教徒的影響而發生。這制度對於教會生活之發展，很有效力。悔罪的舉動，既是有系統的，那麼宗教之禁慾性質，便固定了。不過禁慾無非要難為身體，以免靈魂的沉淪。這樣的心智態度，再加上地獄的恐懼，就釀成僧道主義的勃興。守道院的建設，徧於西歐全境。這樣的守道院，不但成爲隱居而思獲救者的藏身處，也成爲文化和學問的中心了。

(5) 中世紀的初期，教會的聖禮逐漸加多了。原有的儀式，祇有兩種：即洗禮和聖餐，但以後又添上幾種：如結婚式，堅信式，授職式，痛悔式，和臨終塗油式等。彌撒祭的舉行，漸視爲真實的了。受聖餐時，喫了麵包和酒的，如同喫了耶穌的肉和血一樣，換一句話說：雖他們的形式還是不變，麵包和酒的實質已變爲耶穌的肉和血了。更有一事應注意的，當中世紀的時代，教士和民間的界限很深，不過教會和教士倒愈加聯絡了。

(四) 智識的生活，漸受學問主義和大學院的刺激，就能同化當時經學的遺傳。這樣的智識主義，完全受教會的操縱，以致教會的信仰，也變成有系統的。

(六) 國家化的基督教之興起。歐洲經濟發展的改變，(和第十二世紀都市的興起，差不多是同時的) 和封建制度崩裂的結果，就醞釀了多數君王統治的國家。這樣的大改變以後，繼之以互相的角逐，以操縱羅馬的教會。因羅馬的教會，不但含有宗教的性質，也就是政治組織的一種。爲了新的社會經驗的緣故，一般未經羅馬化的基督徒，就和羅馬化的區域脫離關係，而組織自立的國家式的教會了。他們以聖經爲威權之完全基礎。這樣的運動，除却有幾分影響於教會的理想，並非和羅馬教的神學脫離關係(按這種運動通稱宗教改革運動 Reformation)。這時的新教會，受路得士溫利，戈爾文等宗教領袖的影響，和英吉利蘇格蘭的宗教改革的指導，就能施行一種宗教觀念，使北方基督徒脫離羅馬教會而自立，使信徒注意靈魂和上帝的直接聯絡，和因信稱義等教義。次要的基督教義，即在中世紀會佔重要地位的，到這時大概已拋棄了。

(七) 近代的發展

十六世紀的時候，歐洲西部的基督教，始進入新的局面。而此時開始進行的還有社會分化的順序，以引起近代宗教界的制度。現有的基督教運動，可分以下的數種：一種是跟着羅馬教會，內部復分三類：即羅馬式、希臘式和英革蘭式；更有一種，即改正派教徒，主張以耶穌爲主，且信舊式基督教的觀念。現在這兩派，已各成自決的團體了。在這些團體中，還留存一些十六世紀國家式教會的殘餘。新舊教會的分裂，在十七和十八兩世紀間最覺明瞭；到了十九世紀，就達於頂點了。現在教會中比較有力的宗派，對於團體式的個人主義，已起反動，而且顯出強烈的傾向，以應付合作和同盟的舉動。此外非教會式的基督教——即在個人的信仰中尋求發言的機會的——現時亦很流行。

二 教義

從教義方面立論，基督教是世界各宗教中之最完備的。他對於自身所由發展的希伯來文化和經典，既表示適應的作用，對於那發展更高的西歐工業文化，也表示同樣的作用。他在現時亞洲人之中，已造成顯著的利益。故是歷史上宗教運動中之最普遍和最有勢力的一種。

基督教所以能特別的發展，不但在善用強有力的文化和適應各時代政治發展之最有力的機關——因此種種，遂發生了很有效力的宗教組織——尤在於宗教運動之基本的教訓，能依多數複雜的行程而受各種團體的組織化。在支配西方文化之社會頭腦中，不但發生了人類社會之特有的需要，更發現一些生生不息的宗教教義。這些教義起源於聖經的啓示中，更受羅馬教的遺傳和教會會議的增添，而最後又受羅馬神父的解釋。

正教派的教義，既是一種遺傳的和逐漸擴張的系統，他的起源當遠在最初基督教的時代。基督教更引起別種宗教運動；此外還有反對有威權的羣衆信仰之運動。他們的勢力，一時推廣於非正教派的團體中，引起很多的鼓動；他們的勢力爲社會所覺悟，全在改動那陳陳相因的基本信仰。茲舉信仰上的要點述之如下：

(一) 聖經。聖經於全體的基督徒，都很有關係。從聖經裏面，我們可得啓示；這啓示與得之於自然者不同。各項信條和自認，都認爲解釋聖經的內容。聖經更受各種的待遇，自虔敬的崇拜，以迄十九世紀的理性主義，色色都有。

(二)有神論 基督教因忠於聖經的緣故，所以沒有發生「宇宙即神論」和「多神論」的色彩。基督教將於機械的和非人的宇宙觀加以反對。這一種有神論，在歷史上乃根據希伯來的宗教，後來經希臘和羅馬思想的感化，就發生「三位一體」的觀念——一個神體，分而為三：即父，子和聖靈。約言之，基督教主張一位上帝，和自然與人類有實際的關係（所謂一位二位的「位」字，並非指個人，乃指羅馬法廷中的一個名詞，意即人在起訴的時候，因地位的關係而發生幾個「位」，有時為父的地位，有時為子的地位）。

(三)耶穌的各項資格 耶穌的資格，即基督，神子，主和救主等。這些名詞雖從各種不同的觀念和希望中發生出來，但含有同樣的意義。這些名詞的共同意義，曾於主後四百五十一年的嘉爾希同 Chalcedon會議的教令中發表過。這個會議，認歷史上的耶穌基督一方面有神的本性，一方面也有人的本性，同我們一樣，也承認這二性在一人的身上沒有衝突。這二性怎麼聯絡的——要在一個信條上把他說明，是不可能的。這樣的基督教論，時時被人攻擊，也時時被人擁護。不過一般反對的，大概也認耶穌的「神的模範」和「救主」之獨有的地位。一

般擁護這信條的，僅僅從假定的哲學地位，來複述歷史上基督論之各項原素罷了。

(四)教會。基督教和各種宗教相同，也須有社會的團體——這社會團體便是教會！基督教義中之最大異點，乃在教會學之中。有的信徒，主張基督徒團體完全是寵恩的淵源，使人有得救的可能；但這得救的權利，僅限於真正的教友。更有人主張教會是一個自由結合的團體，是一般感受新生的人所組織。無論如何，他們都主張教會的成立不但是為維持「崇拜」和「宗教教授」更須遵守兩大聖禮——洗禮和聖餐。

(五)罪和得救。「罪」的信條，是奧古斯丁所組織。「得救」的信條，以「罪」的信條為出發點。依保羅的一種信條，人類在受造時即有完全的能力選擇善惡。自從亞當失敗了以後，這樣的本性雖沒有毀滅，但已為「惡」的奴隸了；除非聖靈加以援助的能力，他的意志雖然自由，便無選擇善惡的能力了；因此這教義所注重的，便是重生以後應行善事。有時因有這樣的要求，便發生悔罪的條例，但這些條例實能阻止社會道德的發展。

(六)代贖和基督的死——基督的死，即所以啓示神的寬恕。基督教所表示的上帝，是忠於

愛和法律。罪之寬恕和道德秩序之保存，本來是個矛盾的倫理問題，但在安森以前，神學的思想界並不注重。從此上帝愛人之自由權，由神學的解釋纔覺可能，因耶穌生平行事和死亡，既可表示上帝愛人之心，又可增長他的威權，以及刑罰之公正和執法之權能。但贖罪的教義，沒有比「三位一體」更普遍了。基督的死，在宗教上有種種意味，可在各種教義上看得出來：——如法律的擁護，代受的刑罰，表面的痛悔，罪之判定，和道德的感化等。此種理論之強固的價值，無非在說明上帝的愛的倫理性。基督的死，有犧牲的意義，他的價值在新約時代已表現得很清楚了。後來這意義，不但在教會的訓條中保存了，而且留存於羅馬教徒的彌撒 *Missa* 祭中。

(七)道德。基督教道德的歷史，充分顯出全體宗教的發展。在初創時代，基督教的道德歷史，沒有比流行的猶太教更豐富了。後來，教會纔發展自己的習俗，以引起適應屬靈生活的新程式。教會是社會進化的試驗室，基督徒團體的道德理想，大概列在全體社會道德之前，雖然他的速度，鮮能對普世的社會組織之預想起疑問。譬如在新約時代，一般人對於蓄奴制之

公義與否，絕不過問。但是基督教却很注意於規定的道德標準，新近他對於耶穌的教訓，覺得更有興味，所以要積極進行，把耶穌的原理，應用於社會的程序中。

(八) 宣教的熱忱。信徒對於他們唯一有威權的上帝底啓示，和歷代所尊重的得救方法，都表示無限的決心，這決心很足以激刺基督徒推廣信仰的願望。這宣教的熱忱，含有更深的意義，不是僅僅勸人進教的手續所能包括。基督教的教會，都以爲自己是包藏了得救的智識，這智識教會務須積極推行，使普世人類共享其益，以脫祖先原罪的惡果。後來基督徒對於得救的目的，漸從「來生論」轉到社會的和倫理的目的方面了。這樣的得救觀，應使一般具有一部分得救智識的，享受更深的上帝智識之幸福，和在耶穌基督中所見及的拯救。

三 基督教之近代的傾向

基督教不是靜止而不活潑的宗教，而是一種包含各種社會的、文化的、和嚴格的宗教理想之運動。爲了這個緣故，他能享受現代各種偉大特徵之性質。

(一) 現時的基督教義，大部分是用科學的眼光來把他重新解釋一番的。對於新解釋所

起的反對，我們無須諱避。不過這樣的反對，大概是一般相信教會信仰中之哲學的和科學的宇宙觀者所發表，也是一般用字面解釋聖經的信徒所竭力主張的。但最近百年之中，凡著名的基督徒團體之代表者，無不歡迎近代科學發明的成績。就目前的情形而論，我們的宗教問題不是僅僅集中於教義的適應方面了，而尤注重於非人的和機械的宇宙觀，和人類在宇宙的地位等問題之爭論了。

(二)現時的基督教義，已經學者用哲學系統的眼光來重新估定他的價值了。歷史上的基督教義，包括許多柏拉圖主義和亞里斯多德主義的原素。多數新的哲學系統之興起，自然使我們於本文以外，重新敘述哲學上之基本旨趣，以便答覆一般主張功利的和非人的世界觀者之反對，而尤要答覆尼采所盡力鼓吹之效率和實力的哲學。

(三)基督教在德謨克拉西的世界組織中的地位，更有待於我們把他充分的決定。我們看到英美各國政治上所代表的德謨克拉西，大部分是從教會生活中發展出來，我們就可希望基督教對於增長增高的德謨克拉西，必有密切的關係，正如他當初對於羅馬帝皇主義和歐

美各國一般。不但如此，從前信徒由自然界和歷史上所尋出的上帝觀——即由於解釋科學所得的宇宙方面發生——亦能在德謨克拉西社會中之權力的觀念中尋得其說明。目前我們的程序中，已發生一個嚴重的問題：——歷史上的教會，無論在組織和教義方面，都包括專制主義的色彩。要使這種教義和觀念受了德謨克拉西化，非有絕大的智識不能辦到。目前最有希望的因素，即現時的宗教領袖，已很注重耶穌的生平和教訓，而不注重於神學信條之嚴整問題了。我們對於耶穌基督之忠誠，能使我發生一種態度，叫我們不但保守遺傳的教義和組織的價值，更使我們激發人類，以組織基督教的德謨克拉西；我以為這樣的德謨克拉西，始能注重施捨的要道，不是僅僅要求正誼就算了！

甚麼是基督教？

簡又文著

今吾們要研究基督教之真體，真理，真相，當先解釋一條基本的問題，即是：

甚麼是宗教？

關於宗教在歷史裏和現世上的意義及性質，這本來是宗教哲學中肇頭一條大問題。學說紛紛，莫衷一是。詳細研究，沒有時間。我們主要的問題既然在彼面不在此，如今只好將近代哲學家之對於宗教的概念略略寫出，好作我們研究基督教主要問題的階梯。至我們所接納之學權，乃是「機能的心理學」的見解。(Functional Psychology)

爲問生命最大的要求是甚麼？思之再思之，則無有不答曰：『生命最大的要求就是生命。』誠然誠然！人生最要之事業，和人心最苦的渴望，蓋在求得更偉大，更高明，更博厚，更快樂，更平安，更和諧，更完備，更豐滿，更長久，更生活的生命。據生物學家之解釋，則所謂生命者，不過是生物的機體在環境之適應作用而已。那麼，凡生物機體能適應的就是生，不能適應的就是死。

甚麼是基督教

了。而且再可由推論而識得，凡適應最善的就是最多生命的；適應不善或不妥的就是災禍苦難了。是故人生之所追求者，不過是適應環境之最善的方法罷了。人的機體天然上是靈於禽獸的機體；因為禽獸只有天然稟受之適應機能，而人却能因生命之需要，發明種種方法，般般工具，以為最妥善之適應。今人生適應的方法，工具亦多矣：若語言也，文字也，若法律也，政治也，若禮儀也，道德也，種種事物制度，不可勝舉；而其助人生適應於人的與非人的環境中功效尤著之方法之工具，則宗教是也。此工具之作用，乃在帶人認識宇宙中有超越人類的大力之存在，而後予以方法使人得與此大力為擬人格的誦交，（舊名此關係曰天倫。）人居此天倫之中，得宇宙間同等之大力以為一己之補助力，救援力，用以戰勝生命之憂慮恐怖，困難，苦痛，罪惡和缺點，用以完滿對於人倫之種種任務，還用以求生命之更大發達更高進步。此所以花士德教授名其宗教哲學之傑作曰：人初生在奮鬥中宗教之功用也。（The Function of Religion

in Man's Struggle for Existence, by G. B. Foster, See Chaps. 1. 2. 3.）（我今再

引吾國人所崇拜之英國大書羅素關於宗教之談論，請閱其自家細味，氣比較我之見解，他

在自由人之禮拜一篇有幾句說話最爲奧妙：「我們如今不再向那不可避免的勸勉，像亞洲人之屈服了。」（不可避免的意謂自然界之強暴力）我們反要喚醒他，用以做說一部分之我。將要捨棄爲私己的快樂之爭競，屏除暫時的欲念之急切心，激起追求永久的品物之情慾，此就是解放，兼此就是一個自由人之禮拜。」（B. Russel, A Freeman's Worship, in *Mysticism and Logic*; p. 53）他又在書中說：人類的生活，大底是由三個源頭而發生。『……這三個源頭，卽是本能，心思，和精神。而三者之中，其製造宗教的乃是精神的生命』（*Why Men Fight*; Chap. 7, on Religion and the Churches; p. 224）他又分人的衝動力爲三：一則是『佔有的衝動力』，一則是『創作的衝動力』，而以爲宗教是屬於第二種，有創作新社會之功能。）

今吾們既認定宗教爲生命一種天然之表示，爲吾人一種生命之歷程，則吾人隨着近代宗教泰斗們，就認宗教作生命亦爲合理。（H. C. King, *Religion as Life*）（生命不是一件絕對的和定的東西，乃是一進化的發育的歷程，而表示於多端。近日教育家且主張教育是生命，亦同此理。）但是人生在羣裏，與羣裏之人合成不可分的全體。生命互相倚賴，求生亦必共

同爲之。此所以宗教爲個人的事，亦必爲羣衆的事。其始則始於求得宇宙的援助力以應生命上主要的所需。日久演進則成爲一羣衆有力的運動，具有莫大之潛勢力，以予個人及羣衆所求之生命。生命宗教之意義和性質既是如此，故吾人可斷定宗教本無定體，無常理，無恆相。

時勢變易，則人生之需要變易，而宗教之體之相，無一不常常自變易，以服從於生命主人。能活潑潑地隨時隨地變易其內容外相，以應人之所需之宗教，是謂合用的宗教，是謂生活的

宗教云（關於本題請參看 Irving King, The Development of Religion; J. H. Leuba, A Psychological Study of Religion; G. A. Coe, The Psychology of Religion; E. S. Ames, The Psychology of Religious Experience; Wm. Bousset, What Is Religion? Etc, Etc.)

基督教之定義

然則甚麼是基督教呢？依吾們之宗教哲學，則此亦是歷史裏生命歷程中一種適應環境的方法而已。原耶穌本以色列民族之宗教遺傳，而以一己之宗教的天才和宗教的眼光變化

以成一新式的宗教經驗。他既表示之於其人格中，復傳其宗教經驗和人格於其徒；其徒輩亦服膺所得，表示於己之生命，轉而傳諸他人，而基督教乃始矣。世代相傳以迄今日，爲世界上一種羣衆運動，繼續演進，以拯救生命，促進生命，培養生命；此則基督教之意義和性質也。

若問基督教的内容是甚麼？從歷史裏觀之，更以學理證之，則基督教的内容，確是變易無常的。試考第一代教徒輩多是猶太教舊信徒。他們本猶太民族「彌賽亞的希望」來信從耶穌崇拜耶穌。其結果就以耶穌作當來的彌賽亞，應驗舊約預言而降世，用以光大以色列民族，恢復以色列宗邦。還有牽強附會解釋舊經以爲證的。（看馬太）其時教會的典禮，亦大都依從猶太舊教；如新入教的要守割禮等是。其後保羅將這種新的宗教生活，傳播到希臘文化流行之異邦地，面上，猶太人的宗教觀念就不適應用於新環境了。所以保羅要起第一次的宗教革命，廢除割禮。（看達加拉太人書）還要將基督之偉大高尚的人格和犧牲救世的事業，重新解釋，用新環境裏的新文化融和猶太人的舊觀念以成一新神學。原來猶太人之神的觀念是倫理上擬人格的，而希臘人之神的觀念則完全是形而上，非人格，絕對的要素。保羅式的神

甚麼是基督教

學，就是融和兩者以耶穌代表擬人格的及形而上的神。他的事業，就是予人以神的絕對要素，以替代及征服殺人犯罪之人的肉質。因此人得救了。再後是基督教愈僻愈遠，至羅馬國裏，其時希臘的哲學（即伯拉圖的唯心論）盛行。幾百年間，基督教的生命又完全表示於此哲學中。其內容頗結晶於奈拙信條三位一體之說。其時宗教禮儀更因人心之需要和時勢之影響，採納種種當代神祕教典之儀式，以轉移基督教的生活。迨至羅馬帝國公認基督教為國教時，則基督教受社會制度之影響，而採用帝國式的政治組織法，成為羅馬公教會。教皇操教權，仿諸大帝操政權。一切羅馬教的禮儀教典因時而生。教會更鎔化當時社會上種種習俗而為基督教的，基督教裏的福音更繁而雜了。爰至中世紀時，封建制度盛行於歐洲。基督教神學亦因之而大變，上帝為大地主，其身分至尊貴，人為田傭，對神有犯上之罪，獨賴具有神性與神同等尊貴的基督可以賠償神之名譽。此安森（Anselm）式的神學之大概也。迨封建制度廢，國家思想興，而歐洲國相繼成立，國權自尊，前路得宗教革命作助，教皇之大權，變教會之組織，基督教乃由帝國式的羅馬教而成為邦國式的改正教。其神學，教典，教理，教規，皆依時勢

之需要仿社會之制度而變易。從前教會教皇之大權，亦移在一本新舊約聖經裏。近二百年來改正教裏又有無數宗派興起。至今日世界更變到新世界，科學，哲學，社會制度，人思想，一概變遷，而基督教之教理教典亦日漸變易，以適時勢之要求。故歐美諸國今日宗教界中已有新基督教之實現了。（請看 Shailer Mathews, Theology and the Social Mind, Biblical World, Oct. 1913）綜之，則史美夫教授之言真是確鑿合理。每一時代則有那時代的「基督教」。無論那一式的基督教之特性，皆發生於該時代新問題之要求，而成於古代遺傳的信仰之改造。吾們既然承認新約裏之猶太式的基督教，和異邦式的基督教，所以吾們亦承認奈仙式的基督教，與古丁丁式的基督教，路得式的基督教，敬虔派的基督教，Primitivistic，新潮派的基督教（Modernistic）及其他種種式式的基督教。其實基督教並無一種由威權斷定獨一無二的款式。基督教是常在製造中的。]（'Christianity is always in the making' G. B. Smith, A. Guide to the Study of the Christian Religion: P. 506）（這種解釋基督教的方法名為「歷史的方法」，是近代宗教學新神學最善的工具，看 S. J. Case, The Problem

甚麼是基督教

of Christianity's Essence, American Journal of Theology, vol. XVII October 1913

又在 Journal of Religion, Jan-1921 第一篇)

對於基督教之錯解

照歷史的方法以研究宗教，吾們解釋基督教就是這般發達的，生活的，宗教生活。但是可惜在基督教之進化史裏，誤會及錯解基督教的人，實不可勝數。直至如今基督教的信徒和非信徒心裏，亦存有許多誤會和錯解。因此對於基督教種種疑竇和攻擊，從而發生。而且基督教現在和前途之大危機，就在這誤會和錯解之中。愚蠢確是真理之大敵！我們如今應將各種對於基督教之誤會和錯解逐一挑出糾正。

有等人說：基督教就是基督教會。羅馬公教信徒（即天主教）就是具有此主張。此是錯解。何故？因教會不過是基督教的組織，用以作聯絡信徒，宣傳本教，和辦理教務之用。分明教會是奴，而教徒之宗教的生命是主。以主爲奴，無怪沙不提耳。教授學定羅馬公教是『威權的宗教』(A. Sabatier, Religion of Authority, Part I) 而且羅馬教更集其教會全權

於教皇一人之身，則是以教皇爲基督教，這是錯上加錯。但可惜改正教徒中與及非教徒中亦有不少人錯將教會認作基督教的。所以每每以爲教會一有不是，就是基督教之不是，倘若這不是的教會不應繼續存在，基督教就要同遭此劫了。不知宗教是生命的工具，而教會更是這工具的工具。凡工具必要時時修整，然後時時適用。故吾們對於不適的教會，准可放膽改造。若以其爲基督教不可改變的主體，使活將基督教的精神埋葬了。

又有人要將基督教會的典禮儀文和規則之全體或部分當作是基督教，如水禮聖餐所禱等等是。不知教典之發生，所以表示信仰，培養信仰，只有象徵的作用；其性質乃爲一種軌道，其歸宿處則仍是人的生命。典禮裏有許多是古代所遺傳，含有歷史上的價值，足以振興奮發人的信仰，聯絡古今信徒之生命，亦有許多是隨時隨地因要濟宜而加入。但是這些東西所有存在之理由及價值，仍以其服役於生命之功用爲斷，可增減自如，隨時修改的。若是以奴爲主，則基督教必變成一種神祕教典，導入入於狂信迷信之情感的生命了。

又有人——而且許多人——當聖經是基督教。他們尊重聖經以爲經，句句說話，隻隻字眼，甚麼是基督教

都是神手所書所言的。因此吾人一生行爲思想，都要受聖經全權的規定。這種見解當否，吾人今無暇從事於「歷史的批評」。但從歷史上觀之，此種見解是起於改正教革命之後。其時羅馬教皇及教會之威權既爲改正教首領所完全否認，則此後教徒的生命之統治，所靠者何權？新教會裏事工之是非憑誰判決？於是他們自然返求諸從古代使徒傳下的聖經。原來馬丁路得之改革，始於尊重個人交神的經驗，因而得覺有被救之保證。他以為聖經裏只有神對人之應許，信教的就可自由求得那些應許了。至經內諸書，他初時尚主張有些是較他書爲好的，所以信徒未必盡要一律依從各書。但後來他因要同羅馬教會及教皇的威權對敵，故不能不尊聖經的威權，以爲外部之抵抗，所以聖經之威權日漸加增。 (McGiffert, Protestant Thought Before Kant, P 53f) 至文爾文 (Calvin) 則直奉聖經爲神聖全權之書，用以統治人生一切行動和社會一切事物制度。三百年來此種信仰仍在各教會裏有大影響。基督教簡直變成拜經教了。此所以沙不他耳教授亦視改正教爲威權的宗教也。從良心上說，此輩教徒尊經奉道之誠敬的心，確可欽佩；而聖經亦確有不可替代的價值。但是聖經之真性質，只是

一本宗教的書，登載以色列民族歷代天才之宗教經驗，及耶穌教主和其門徒之生命經驗。其真價值，則在使人讀之能奮發有爲，振興同樣之宗教的衝動，而實行同等之宗教的經驗。此所以謂聖經爲人生之寶書也。然而人之生命，當直接由自己閱歷向宇宙裏的神力求得。聖經之作用是介紹的，鼓舞的，記載的，作證的，故仍是爲生命之僕人。今若尊其的唯一之威權，統治人生，當作基督教之本身，則不能逃武斷的錯誤。而且其流弊甚大；其弊有數端：（一）噫埋葬基督教之生的精神於死的文字裏，而使基督教與他種經籍的宗教，同居死的宗教之列。因聖經作於古人；其時時勢不同，需要不同，斷不能字字句句，是應今日社會道德之需要也。耶穌自己的精神就是反對文章注重精神的精神。所以他平生不書一規則傳人，只傳其永活的人格於人而已。（二）改正教徒尊崇聖經爲終極的威權，但是對於聖經字句之意義之解釋，各依良心，斷不能劃一。因解釋不同，而聖經之威權分裂。所以改正教裏因此分裂爲無數宗派；各行其是，而於名義上又却共尊聖經唯一絕對之權。其實則所尊者不過一部分人自己當作是聖經學權的威權而已。故教會至今四分五裂；各宗派門戶各執，意見各存，未能聯成一體以爲救世

救國救人之全體運動。此是基督教大大可惜可怕之事。今吾國教徒亦不幸有中此毒，至互相攻訐不相協力不能聯合者此遠則獨尊經權之流弊而近則傳教士先傳其宗派的意見之傳染病也。(三)其尤著之弊病則在養成基督徒一種武斷的，狹隘的，狂信的，閉心的，自滿的，出世的生命，是爲耶穌所定罪的法利賽式生命。耶穌曰：『你們搜索經籍，以爲在那裏可得永久的生命；但此經籍不過是爲我作證，而你們偏不肯直來這裏以得生命。』(約翰五，三九)此是他誠其屈處於舊約經威權下毫無生氣的國人之言，但亦爲吾人而發。吾人欲求生命，欲求基督教所應許的生命，當應直到耶穌的生命去予取予攜聖經呢，就是一枝『盲公竹』。

更有一等人恐怕是大多數誤會的人簡直以爲基督教不外是教會裏一篇信經，幾條教義，或三幾段寶貝的神話。(我說寶貝的，因神話有神話的價值，這是宗教的，美術的，實用的價值，不涉科學的)信教就要盲聽盲從倚爲安心立命的靈符還要獻身教會朝夕向人宣傳此盲的信仰，使人全部囫圇吞下；能如此就是接納基督教了，就是得救上天堂了；倘有絲毫否認者就是背教反教犯罪要落地獄了。其在非基督教的則亦以爲此是基督教之本身；一時見基督教

裏有些不符科學，不合智理和與新文化不相容的教理，教條，或神話數段，就不分皂白，即斷定基督教是不適存在，應在淘汰之列的迷信了。不知此皆大誤特誤也。依歷史的見解，則神學不過是基督教生活在智識上一端之表示而已。先有宗教的生活，後有神學，神學復為傳教和繼續之一種工具。凡教徒得受古代所遺傳者，常隨時隨地，因要濟宜，從事批評，實驗及改造，以為服於宗教的生活最善之工具。所以基督教的教理皆與科學上實驗的假定說同一性質及功用也。基督教是生命，不是一種宗教哲學。若以為是，則時勢一漂，這閉關的神學之宗教是要『宣告破產』了。故教徒之以此為基督教固錯，但因誤以此為基督教而妄行攻擊者亦錯。

又有一派人（是近代一派神學家如 Harnack, Sabatier, and others, chiefly the Ritschlians）以為基督教是一種『元素』。要將基督教的真理約為三幾條大綱要領，如天國，天父，人類同胞……等。他們以為基督教外部種種現象，可隨時變易，惟此內部的元素，一定不易。此說雖似合理，但其所根據之哲理仍是客觀的唯實論，實為謬誤。蓋自康德倡批評的哲學以來，『元素』（Essence or Ding-ein-sich）這件怪物，已無人能證明其存在。故有人說：

甚麼是基督教

「凡物之元素，就是全物。」依吾人歷史的及相對的見解，則基督教從無絕對的元素。如果要言他的元素，則爲相對的元素；卽謂一時代之基督教自有一時代前基督教元素，蓋因其時代之需要而定也。故歷史裏和現在中，有多式的基督教亦有各式的基督教元素。（看 Wm. A.

Brown, *The Essence of Christianity*）

除此之外，尙有若干派之誤解，吾們無暇再來辨論了。凡此誤解之所以爲誤者，大概都因他們基本的哲理誤了，以爲一物真體是一件一成不變亘古常在的東西。故要拿這樣拿那樣來當作是基督教。而其實則基督教雖常時有組織，有儀禮，有聖經，有神學，有要道；但基督教並非其一，亦非其和。依進化的見解和歷史的方法，則我們已明白基督教是人生一種自然的適應宇宙的方法，卽是一種生活。而這生活卽是耶穌傳授給他的門徒直到現在的生活。我們如今敢斷定基督教的真體就是分享基督教生活和經驗之教徒，共同結成之羣衆的，具大的機體的，歷史的，生長的，救人救國救世的運動；而基督教的真理，卽教理，信條，神學等，乃是隨時隨地容納最善之科學結果和哲學結論而成以爲此宗教生活智識上的表示；基督教之真相，卽外部

之標誌，組織，規律，事業，儀禮等，亦是依人生之需要，擬社會之制度，就民族之文化，因時制宜而生。然而基督教之體之理之相之所以爲真者，皆由其拯救培養和促進生命之功用而定。故基督教從來不是一種完成的宗教，因若是完全的就不能生長，這就是死的了。我們承認「基督教是常在製造中的」一句說話，故基督教是生活的，進化的，發育的宗教，是時時自變以拯救生命，培養生命促進生命的宗教。凱士教授會著一本書，名古代基督教之進化史就是全用這歷史的眼光以解釋基督教之原始及內容。這實是在教會史和神學中一卷極有價值的著作。其第一章是論「基督教之演進的性質」。我今譯本章末段，以作我們討論基督教定義之結論：「由這個基本的和盡包一切的理解（即歷史的見解）觀之，則基督教之定義，實在是與個人和社會的宗教生活相吻合。他們（即個人和社會）就是由一代至一代承受基督教的名義，兼且令前代基督教徒之宗教的所得，盡成自己一部分之客觀的眞體世界。那歷史上的基督教，就是這種宗教生活之結果，兼必須顯出各種異相，用以適符各時代和各地方之各種生命狀況。所以凡爲此宗教運動作一分量的定義者，縱然不能盡包其全體，或代表全體，亦必須

綜合其以往各式歷史的變相，並必須確能逆料將來之變易然後可。若是字句裏只包載一種選出的「元素」或劃一範圍限阻其將來之演進者，究其實則此不過是一局部不全的界說，徒解釋此大運動歷史進行中之幾方面耳。是故單獨由演進的理解（“the developmental sense”）以基督教爲一般實在的人們解決自己宗教問題於其直接接觸的具體世界中之出產，然後吾人可得有終極的和盡包一切的基督教觀念』（S. J. Case, *The Evolution of Early Christianity*; P25）

基督教之特性

基督教的真體，真相，雖然是常常變易並無恆式，然而基督教的生活，却有幾種固有而顯著的特性，表現於歷史裏及現世上之內部及外部的表示；猶之乎一類生物之機體必有多種特性。如今我再將那幾種基督教的特性挑出。依愚見，此教之特性有五。

第一，基督教以爲宇宙間最寶貴的就是生命。人的生命是萬物之主人，萬事之歸宿；萬事萬物之價值，莫不因其對人的生命服務之功用而定。而且因其價值至爲寶貴，所以人的生命

就應該有生長無限的機會。故凡阻止，囚禁，殘害，或障礙生命的生長歷程之一切仇敵，無論是爲人造的或爲天然的品物，動作，制度，甚至人類，亦應廢除，改革，毀滅，或禁制而積極上，凡有可促進生命，培養生命，拯救生命之事業，無論代價如何亦必爲之。此基督教歷代之基要的精神也。

耶穌尊重一個婦人——甚至一淫婦——之人格，又尊重小孩病人等之人格，並且鄭重宣言曰：『縱然利盡天下而失去生命，有何益處？』馬丁路得說：『縱得天下作價錢，不忍一夫淪苦海。』

康德說：『毋以人作用具，當以人爲目的。』今日瀰滿全世界文明國而且漸得入主中國人心裏這種『尊崇人格』的新文化，若不是從基督教來，是從那裏來的？

基督教第二種特性，就是關於宇宙與人生之適應的態度。吾們也曾說過，宗教之意義，是在使人生與宇宙間環境得妥善的適應。但是古今來各無數方法之中，要算基督教的方法是特別獨到的好處。因爲基督教認定這大塊宇宙，不是完全物質的，不是機械的，不是無情無心的，不是無宗旨的，一言蔽之，這宇宙不是無神的。宇宙裏（注意：不是宇宙外）却是有精神的，有生命的，有情有心的，有宗旨的，一言蔽之，是有神的。而更爲奧妙處，則是基督教主張宇宙

裏的神是獨一的，是擬人格的，是具有愛心的，是可以靠得住的，是最公道的，更可以與人交通的。耶穌基督更教我們自居子輩，拜他，敬他，愛他，事他，信他，靠他，如子之於父。所以基督徒世世代代處處人人都禮拜，而信賴，且敬事此神；雖然吾人之神的觀念時常變易，但對神之態度是與耶穌相同。呀，在這天倫之中，却尋得生命的真滋味，真樂趣，真安甯，真慰藉，真助力，真生命。蓋吾人由此經驗而得結交宇宙裏的神，為世途上的伴侶，為奮鬥中的戰友，為危難中的安慰，為憂慮中的朋友，為苦海中的救星；而且日漸習知神的宗旨，吾人即表示諸日常生活裏。由這印入和表出的生活中，吾人脫去舊生命而得一新生命。舊生命是狹隘的，醜惡的，淺薄的，污穢的，憂愁的，苦惱的，禽獸的，軟弱的，罪孽的，悔恨的，壓制的，失敗的，總之舊的生命是死的。如今呢，這條命是盡變作雄厚的，豐富的，光明的，快樂的，和洽的，平安的，有力的，進步的，高尚的，自由的，生長的，清白的，救人的，成功的，這就是神的生命，與吾人的生命合為一體而成為新的生命了。

基督教第三種特性，就是對於人倫上的貢獻。我們既然信仰宇宙裏的神，因此生命成為神的生命。這種新生命必定自然發表於具體的，實際的，社會的人倫之中的。如此，神的生命

方不是抽象的，虛空的，爲我的。原來人生不是獨居無偶的，却是生於羣裏，互相倚賴。多人要藉我而生，我亦要藉多人而活。禍福相關，人類一體。關係既多，自然要有種種道德法律生出，以維繫人倫，使互相得妥善的適應。一方面可免衝突，一方面可共同保衛，促進及拯救生命。有如忠，孝，禮，義，信，清潔，相愛，互助等德行，皆爲此用也。耶穌對於人生種種已尋得之道德，十分注重。

歷代基督教皆爲最重道德之教。耶穌自己雖然新發明德行無多，但是特別予人類固有的優美道德以新精神——此是重內心而不尚外貌的精神，重實行而不尚空談的精神，要自由而破壓制的精神，而其尤所注重者，則在謙虛受教以求生長，犧牲一己以服務人羣的精神。總之，基督教的倫理，是發用各地各時各種優美之道德，制度，事物，予以新精神添以新能力，以服事生命。而且基督教特別之賜，是在聯天人二倫爲統一的生命，使人在道德奮鬥及功業上，得有神力之助。故基督教之生命爲道德上成功的生命，其最高尚的表示，則在與人與耶穌及與神協力共同勞苦作工以求『天國』得實現於世間。

基督教第四種特性則是基督徒之宗教生活，都是從耶穌及歷代信教遺傳而來。蓋真理

必藉人格而顯，亦必藉人格而傳。耶穌之生命，乃溶納他人或自己最高尚之所見而實行諸其人格中。愛人愛天兩倫，合爲他的一身。此爲實現的永生的和具體的真理。故他說：『我就是道途就是真理就是生命。』生物學家說，凡生命必由生命而來，而亦獨爲生命可傳生命。基督教的生活就是由此最偉大之生命，經歷代同等的生命傳來。故謂耶穌爲基督教之中心點。因此，基督教徒必忠於耶穌，至死不背，兼求與耶穌之生命得聯合爲一體，要使他的人格，他的精神，他的事業，他的成功，盡是我們的人格，精神，事業，成功，一言蔽之，是要使個個基督教徒都爲一個活耶穌活救主，因吾們忠於活活潑潑的耶穌，所以我們就常得有活活潑潑的精神和經驗，與他教之徒然拜一抽象的和玄幻的神，徒然擁一本困人的和死的經書，或徒守幾條空想的和虛文的道德規律，以爲宗教生活之中心點者，大不相同。此則是基督教第四種特性最顯著的结果也。

基督教第五種特性就在其最活潑潑地之生機。甚麼是生物機體之生機呢？就是溶納的機能，長大的機能，和副續的機能。從歷史上及現狀上觀之，基督教這三種機能是比較羣教

更爲活潑的。試看無論在何處何時何民族中，基督教皆能鎔納其文化中之優秀分子以爲促進生命，培養生命，和拯救生命之用。對於長大一層，則基督教徒有一遺傳特性；即是傳教的義務，熱誠，及實力；或以財，或以力，或以全生，基督教個人或團體必以宣傳教道，導入入教會爲一件神聖的宣召。所以基督教時時生長增大。基督教元本是宣傳的宗教；故一部基督教史幾盡爲宣教史也。其在嗣續一層，則基督教之無定的本體，本是最便益於嗣續。蓋基督教具有隨時隨地因要濟宜而常變之教會，教規，教典，教理，更復有歷代之偉大人格川流不息之生命爲歷史的背靠；故嗣續機關得以世代不絕也。而且耶穌本身元是一個「無國之人」（耶穌生時猶太已亡故也）其宗教生活，其教訓，及其事業，不限於一國一族。其門徒亦由幾國人集合（腓力是希臘名）。歷代教會歷史亦皆生長於猶太國外。故基督教本性裏含有普遍性，而實爲真確的世界宗教。其活潑生機亦大有源頭在矣。

上和論

綜上觀之，吾們研究『甚麼是基督教？』一條大問題，是用歷史的見解和哲學的方法。

甚麼是基督教

我們以前研究之次序是先解決宗教的意義和性質，然後斷定基督教的真體真理真相，再辯明各等之誤會及錯解；最末則表出基督教固有的特性。既有這個答案，我們的工夫似乎可以告終。但是我覺仍未能收筆，尙要本個人的良心，依歷史的表示，和哲學的答案，重新估定基督教的價值及其在吾國社會裏人生上應得的地位。不作這個結論，心裏終未覺畢其所事。今將我個人對於基督教的態度，簡略逐條書列如下。

(一) 宗教之意義及性質，依我們的見解（見前文）是人生精神文化的根基，為不可無的。今之宗教，不善者固多，但只有改革其善，而任其不善者自滅，並無可盡地廢棄之理。法國居由氏謂吾人於宗教既不能創造新者，又不能綜合舊者，將來必見有『非宗教』之時代。（J. N. Guvau, *The Irreligion of the Future*; Part III, Chap. 1）而不知介此兩可能之間，還有一第三更大的可能，即現在可以為善的宗教自行改革以適應時勢是也。

(二) 基督教的真體真理，依我們的見解及歷史上所呈現者，確為華教中生機最活潑最有改革的可能，所以能適應今日世界之新文化，所以應有亦必有生存的可能。

(三)而且基督教的生活，就其固有的特性言之，確爲今時代所極需要之精神的文化，有這種精神的生活，方可以調劑現在日漸流行之機械的，無人格的，及貶人格的物質文化；更可拯救吾們因信用，自然科學而覺得宇宙是無心無望之悲觀的苦境。而從積極上，則基督教確能予人以新理想，新志向，新能力，新衝動力，新原動力和新生命，以圖發達，以圖上進，以奮鬥苦難和害惡，而建設新的善的，美的世界。這是平民主義不可少的精神生活。唯基督教能應許做其源頭而不爽。

(四)但是我承認現行的基督教內，却有許多分子不適宜於新文化的，而與平民主義，自然科學，哲學玄理，民族主義，和社會主義，絕對不相容。（如古老神學，他世思想，專救個人，迷信超自然界的遺傳等）亦有不適宜於吾國固有的文化中重天然，尚人倫，趨實踐，等等優秀分子。但是吾們不能因噎廢食，只可發用基督教的本性，重新改造其內容，減去不適而代以適的，更且加以吾國文化之精華，使得成爲適吾國人之教，用以作吾國人生命的工具。

(五)我認定現在出世未久而生長極速之中華基督教，就是吾輩改造的基督教，以適應中

國人之所需，兼適中國人之特性的。若問甚麼是中華基督教？我就套美國林肯總統解釋平民主義的政府之言答曰：「中華基督教者，乃是歷史上基督教之一式，爲中國人之所享，爲中國人之所治，爲中國人之所有者也。」所謂「所享」者，謂其事業之目的，當專爲拯救，培養，及促進中國人個人的民族的生命，使可躋於世界民族同等之列，而爲大同世界之一單位也。所謂「所治」者，乃謂其宣教，執事，人才，領袖，經濟，終久當完全爲中國人擔任，而外國傳教士傳教會之助力亦無不歡迎也。所謂「所有」者，即謂中華基督教裏之教理，教規，教儀，等等，一概當屬於中國人的，當適合於中國文化及中國之需要也。此不過提綱挈領之語，至將來中華基督教的詳細內容，必要一一發生於時間裏，不能預爲制定。

(六)我信「基督教救國主義」是可實行，而必得成功的。若問基督教將如何救中國？則答曰：基督教將以基督教的人格來救國。基督教的人格是忠的，誠的，仁的，義的，爲公的，捨己的，虛心的，貞潔的，協力的，互助的，合羣的，責任的，盡職的，毅力的，永不絕望的，爲民族爲義理進鬥至死的。爲什麼基督教的人格是這樣？因爲這不是由人的生命，却是由神的生命而來。倘

若這種人格也不能救中國，中國是無望的了。然而我信這主義必能實行終必成功的。

這就是我總束的結論。本來我對於最末數條，還有許多意思，未能盡書。希望同道同志們與我一同細心研究。更盼望共同討論之。最末，還有一句話：今日多人謂基督教就要破產了。說得武斷可笑！但是一般基督教的朋友聽了且勿哭；一般基督教的仇敵講了聽了且勿笑；聽我一句答語：如果基督教在個人的，民族的，和社會的生命裏，尚有一天依然發生拯救，培養和促進的功用，則基督教尚有一天不會斷氣。基督教徒啊，不要哭了！努力從實際上救國救民，以證明基督教的功用罷！基督教的仇敵啊，不要再效犬儒般冷笑和村嫗般毒罵了！也緘口舌從實際上努力救國罷！再尋一條比基督教更善的生命方法罷！如自覺不足之時，前進乏力，大志失敗，救國無效，心裏苦痛，前途絕望，卽是你們精神的生命將要「宣告破產」之時。那時請你洗耳誠心聽聽，信信，而且試試，耶穌這句話：「我來使他們有生命——有豐富的生命」（約翰十，十）唉，我望那時不要太遲呀！

我問問我們基督徒無論爲政，爲學，爲農，爲兵，爲商，爲工，爲醫，爲宣教士，爲文學家，爲教育家

等，無論在什麼職業，究竟我們生命之鵠的和希望，並所以貢獻諸國家和入道者，應該是甚麼？就是這個：

要將中國化的基督教造成基督教化的中國

A Christianized China by a Chinatized Christianity.

一九二一，一，十 紐約初稿
一九二二，五，十五 上海修正

社會學的基督教觀

愛爾渥著

趙天學譯

A Sociological View of Christianity by Charles A. Ellwood

基督教和社會，到底有什麼關係，是今日世界的一個大問題。我們研究社會進化，究竟基督教在社會進化的順序中，處於何等地位，含有何種意義，是我們應該明白的。世界之上，更無別種歷史的運動，如基督教那樣被人誤解；無論是其好友或敵人，都是一樣誤會。推原其故，由於社會學及人類學的眼光和智識之淺少。考基督教的運動，在人類歷史上確非一件偶然的事。其實却正相反；基督教，好像政治上的德謨克拉西一般，正是近代社會進化和文化進化的元素。我們要明白這個論點，必須先將人類歷史的大勢研究一下。

現在人類學者告訴我們說，人類的全史可以約略地分爲三期——野蠻時代，半化時代，和文明時代。野蠻時代的人，是完全聽天由命的；茹毛飲血，食草木之果實，自己不求操縱命運。依博古學者的考據，人類在野蠻時代之中，至少當有十萬年云。直至今日，地球上仍有幾個部落尚在野蠻時期。繼野蠻時代而起的是半化時代。半化時代是一個過渡的時代，他在歐洲的

開始時，係自新的用石人族之來，距今不過七八千年耳。人在半化時代始能耕種牧畜，可離自然的羈束而自給；但不多幾時，他就魚肉同伴，以此爲比制服天然界較捷之求食的路途了。半化時代的社會，時常有爭戰劫掠的事，所以人對於自己的部落，已稍具一種親愛的觀念，而對於自族的人，也用禮義待遇。及至後來，人類漸有了社會的自覺心（或稱羣覺心）*Social Self-consciousness* 漸能制馭自己的心意，又能把各項重要的事件記錄下來，人類始入於文明時代。但人類之始有文明爲時極近，世上最早的不過四五千年，至在歐洲多數的人只有二千年而已。所以我們可以說，現在人類方在初入文明時代；他們脫棄半化時代，不過昨日的事，所以也不能怪現在仍有許多人，尙是半化時代的人之模樣。

由社會學的幻想看來，則人類文化這樣的發達，宛似幾何學中的拋物曲線。而以人的智識爲視綫之中心點，曲線的下部，猶如我們已過的十萬年之野蠻時代，人類毫無知識，由盲目的自然勢力支配，而自己不能爲力。曲線的上部，猶如我們初入的十萬年之文明時代，人類能制服世上物質的天性和人類的天性；無如這部的曲線之大部仍在將來。其餘曲線垂直的部

分，猶如我們方才過渡的半化時代，使我們由獸性入於靈性，由無智入於有智，由野蠻時代的黑暗，入於文明時代的光明。

我們今日所處的光景，分明是方在進至曲線的上部；將來的文明之真正的工夫和更高的成就都置在我們的眼前，叫我們用工夫去創立。半化時代的體制今日尚有，其已廢棄者也沒有多時。譬如昨日吾人尚有奴婢制度，今日吾人仍在竭力求廢多妻制度，專制政治，黷武主義，階級利用，恣縱性慾等等。我們分明是仍然學習真文明的初步功夫罷了。

人類學者告訴我們，大凡人類文化由一期過渡以入他期，大概要藉各種『模型的理想』(Pattern ideas) 這種理想之造成，遠在新文化完全產出之先。人心見得社會有需要或利益，便構成一種理想，這便是必求實現的模型，然後用各種方法以達到那目的。譬如飛機，在人類遠未發明飛機之先，早早有飛機的理想。後來他們考察鳥類和別種動物的飛法，又研究萬物的物理，用各樣的試驗，卒至真能完成造飛機的目的，使一向的理想得實現。汽機的發明又是一個好例證了。總而言之，人類文化中，一切重要的事物在未會實現於實際生活之先人的心

中早已有其事其物的模型。換一句話說，人類每做一事創一物，胸中必早有成竹。

不惟機械的發明是這樣，就是宗教上和道德上的變化，及文明的變遷，都是這樣。這種變遷的源起，因為人的心中，有了新的模型的理想或模型的標準。人把這些新東西傳播給普通人心理的反照。倘使普通人接納以為對的，則這新東西便成了「風尚」，成為新文化絕大勢力的標準了。但新文化之模型的理想或標準並不是漸漸從舊文化裏發生出來的，也不是與他們能夠諧洽地混合的。文化的進化是以一種替代他種，新陳代謝的。所以我們必須先把現有之半化的搶掠標準除去，另外易以完是他種的新理想，然後可得有真正的文明。話雖如此說，但是在新理想新標準侵入的時候，舊文化的理想和標準，仍在社會裏平行至無定期。因此新舊之間，使起衝突。現在世界上道德方面有極大的衝突，大半就是這個緣故。掠奪的文化之理想和標準，既在過去的幾千年遺規中曾佔大權，我們不能不逆料他們在真文明初起的時候，也必定顯出他們的本身而耀其勢力。

人類學和社會學的基督教觀是什麼？現在應該明白了。基督教是一種新的模型的理

想，由此可鑄成一新的文化，——即是並無搶掠侮辱的敗德，而建立在人道的基礎上之文化。基督教是奮力超越個人的階級的種族的國家的一切，以剷奪爲宗旨的倫理，而換以萬民的社會的，世界的人道的，以博愛爲宗旨的倫理。耶穌之前，這種運動固然已有蛛絲馬跡之可尋，在猶太教後來的先知輩此種理想尤爲顯著，但至耶穌的時候，這些思想始於其調言和生命中明確地表示出來。人類對於宗教和道德的理想，固早已有革命的預備，但起首發難以提倡宗教理想和道德理想的革命的却是耶穌。

這樣看來，基督教並非單是人類神道學上進化的一個階級，他是和人類的全史有莫大關係的。一切宗教都是使社會適應的器具，今日社會既要由野蠻變爲文明，由剷奪變爲公平，必須有一種博愛的，平等的，不分界限的新宗教，以擴大人類的鋼閉心。約在二千年前基督教初起的時候，固是對於猶太教當日形式主義和界限主義的一種反抗。但因他是一種反抗，他祇好向精神方面發展，打破一切界限。這樣的意思，雖有古時先知說過，但因耶穌的一生而發揮無遺。他教人服事神的唯一方法，就是服務人，不論他什麼境遇，什麼職業，什麼國家。他把宗

教和倫理都革新過來，使成人道化。當時博愛的衝動，便和基督教不謀而合，並成爲社會運動的標準。漸漸地把從前各種劫掠的傳說除去，而換以和平、互助和友愛等新理想。

但這種運動爲什麼從猶太出發呢？他爲什麼發源於鋼閉的猶太教呢？這是因爲猶太是東西二大文明接觸的地方，東西二文明最善最長的所在，可以在此地冶爲一鑪，爲更完美的發展。當時西方有淡泊主義等盛行，和博愛主義相距已無幾。在東方也有同樣的運動。東西的運動交會於猶太，便結出博愛主義的果子。

更有進者，古代猶太教底性質，最便利於基督教的發展。大概宗教，很容易入於歧途，但猶太教則不然，他在大道上進化，從不曾橫入叉路。他始終以發展社會的理想和價值爲事業。照心理學講來，猶太教是一種關於家庭生活的理想和策畫。他一切倫理的和宗教的思想，都以家庭爲根據。連許多先知所用的辭語，也是從家庭生活和社會生活借來的。換句話說，古時猶太人始終以家庭爲社會中心，因家庭中的「親愛」和「理想」，漸成宗教的和倫理的理想。社會學說，這種理想是從小團體的社交經驗演繹而成。人類的全史不過是要使在小團體著

有成效的「友愛」和「德謨克拉西」推廣開來，使他們也能適用於全人類。猶太教的進化，始終循宗教的和社會的軌道；所以僅須把他國家的界限打破，立刻便成爲博愛人道的宗教了。

耶穌來世，就是要推廣猶太教的範圍；而示以宗教的最終目的。無論人用什麼眼光觀察他的人格，有一件事是不可誣的，這是基督教運動之形式和衝動，都是耶穌所賜的。當時流行的道德理想，因耶穌創造的人格而成爲完美的新宗教。這又和社會學的原理相符合；因社會學說，人類大事業和人格的創造力大有關係；而人類所有的進步，就是在乎事業。激動極大的社會運動，以求更高尙的文明，必須有非常人物爲其領袖。耶穌就是宗教革命和道德革命的首領。耶穌並不是歷史上偶然一現的人物，他將永遠爲基督教運動的首領。

基督教在今日，尙爲開始作工的時候。許多基督徒以爲基督教乃是顯出宗教和道德完滿成熟的時期，實在弄錯了。將來基督教運動告厥成功，社會變成基督教的社會，在世界上造成以博愛爲基礎人道的文化之時候，基督教方算完成使命。基督教不是靜止的。我們須知道耶穌是人類新文化運動的開始人；雖則他的言行垂爲萬世師表，後世基督徒將奉他爲模範。

人；但他的教訓不過是爲新世界起一個頭，而他却永永活着創造新文化無時或息。倘有人以其爲站定不進的人，便是在歷史上和文化上大誤特誤了。我們應該按他的教訓做去，造成大公無私互相友助的新社會。

基督教是愛的宗教，服務的宗教，他至今有這樣成績，都因他以愛及服務爲宗旨。雖則人類至今不能實踐他的主義，他的從人又誤傳了他的意志；但平心而論，他到底宣傳了一種理想的社會運動，建設了一種人道的宗教。所以你看二千年來真正的基督教徒，無不拿理想社會的眼光來看基督教。那麼基督教在宗教進化中所佔的位置，和他與社會的關係，就可明白了。我們已說過，基督教是一種除去種族的和國家的宗教倫理，而另易以努力於全人類的博愛和服務的宗教。換句話說，基督教是一種努力，要在宗教的基礎上，建設一個全人類的理想社會，使公道和仁愛都能實現。他的目的，可以說是要創造一個新世界。

基督教的任務既這樣大，他的願望又如此之宏，那麼爲什麼他至今的效果這樣微小呢？這個問題不是容易回答的。倘使我們要有完全的答案，不惟須研究基督教會的全史，並須考

查自基督教成立以後全世的歷史，但我們可以把妨害基督教發展的阻礙分做三類：第一，因基督徒以基督教為一種神道學和形而上學，而不以為一種實踐的、倫理的、和社會的教訓。這個世界的人心，都被神道思想罩住，直至晚近始漸漸地開放。第二，因為別種宗教和古代道德的勢力極其強盛，即至今日，尚未曾滅絕。當初基督教懷抱極大的願望，要改造世界；但因異種宗教和道德的勢力之緣故，就不得不互相遷就了結。後來基督徒甚至不能認明基督教社會的訓條，也是為受了異教思想束縛的緣故。第三，因為基督徒輕視了人生物質方面和經濟方面的生活。

人非單是個精神的人，非祇有精神的慾望，——社會的慾望和倫理的慾望。他也是一個物質的人，被物質世界所支配。精神生活只能在順利的物質狀態和經濟狀態之下，有豐富盛大的生長。耶穌說：「人活著，不是單靠餅，倘使這話不錯，那麼人不能離餅而生存」這話也必定不錯。換句話說，必須先使物質的慾望滿足，然後精神生活方能發展。倘使一個宗教的社會理想要實現，他必不能拒物質事物而不論。人民在那裏啼餓號寒，你不能拿倫理的真理滿

足他們的要求。當日耶穌也並不是這樣做的。若是宗教向世外生活方面發展，他必成爲人類進步的障礙；而人將都罵這個宗教，不過是使吃苦者的怨聲靜止的一種方法。基督教歷來對於社會方面未曾有所建樹，大半因爲他不能認明這個理由，因爲他不能認明這個理由，所以許多人幾乎不相信宗教有改良社會的能力。

一個社會的和人道的宗教，不能祇論及精神生活，而不談人生的實事。他對於物質生活所負的責任，和對於精神生活所負的責任一般重要。因爲倘要救濟社會，提高社會的價值，必須有適當的生活狀態，否則便不行。換句話說，改良環境也是社會宗教的目的，使住在這環境之中的人民，能在精神上向上求進步。所以倘使宗教要改造社會，使成理想的社會，非但精神的環境須改良，物質環境也必須改良。

不惟基督教一教在歷史上失敗，即其餘一切人道的宗教也莫不因上述理由而失敗。人道的宗教在社會上失敗，和科學在社會上的失敗一樣。因爲他們都不能認清社會實體的全體和人類生活的總和。在社會瞬息萬變，日益繁雜的世界，這樣的失敗是免不了的，但不

能因已往的失敗，就說宗教不能裨益社會，因為宗教正在發展，還不能稱為完全。假使我們因宗教稍受這樣挫折，就說是宗教失敗了；那麼我們一切制度都可以說是失敗了。但雖則家庭和政府從來不能使我們的要求滿意，倘非至愚的人，必不致於倡議廢去他們，失敗的事物之中最明瞭的。莫如科學自己，想真誠的科學者也能承認這話。因為從前科學不能證明人生的混雜，有許多地方并不能認清社會的實體，直至近來始稍改前態。然而科學者並不因此，遂不信任科學。事實上却正相反。因為他們轉因前此的失敗，受了刺激，便更能求科學的發展。

同樣的，宗教的失敗，正是宗教的無上價值之證據，使他更求進步的一種刺激。制度都是由成功和失敗而成立。制度的失敗，往往較成功更能幫助合理的發展。世上最有希望的東西，是在於將失敗轉為成功。所以明知宗教有社會價值的人——明知解決人生的複雜問題，宗教和科學一般重要的人——應該振作精神，把從前宗教所吃的敗仗轉成勝仗。現在人道的宗教，不過正在起始發展，但假使他要永遠前進，他必須向全世界傳播纔可。

現在西方文明亟須把道德刷新。但只有活潑的人道的宗教重生，始能救濟西方文明，不

致於破產。這就是說，世界上人應該承認耶穌精神上的主權和指揮；這意思就是，我們要活潑的基督教（耶穌）的宗教重生。所以現在教會中的領袖，應該認明教會對於社會所負的責任，捐棄迂闊的神道爭論，使教會在人道的大路上進行。要像耶穌那樣教訓人『服務神的唯一方法就是服務人』；不論他是什麼階級，種族，或地位的人。倘使果能照這樣做，倘使人人能夠授受這樣服務的宗教，那麼我們可以平平穩穩地說，將來一切不合理的，非社會的，和不進步的障礙必能除去。

基督教和社會主義

霍德進 H. T. Hodgkin 原著

應元道譯

基督教和社會主義，都想要造成一個新世界。他們倆覺得現在的社會程序弊害太深，並且相信改善是可能的。他們倆在本質一方面，都是有國際性的，雖然他們還不能表示國際的精神於世界大戰之中。他們倆都願意投誠於自由博愛和平等底理想，雖然他們對於這三者的注重點或許是不同的。我們知道在這兩種「世界力」Two World-Forces 之間，至少有幾種絕大的相似點底趨向。那麼，他們倆爲什麼不在一塊兒跌倒呢？最希奇的，爲什麼我們常常看到他們倆在同樣的奮鬥中，倒是背道而馳，時相猜疑呢？

以上的情形，一方面雖由於兩方面的誤會和不能實現各自的理想，但一方面亦由於尋常所主張和宣傳的社會主義，對於基本的基督教義有極重要的異點——但是社會主義和基督教之各自的真義，或許是沒有這樣的異點。社會主義和基督教都該有各自的界說，而我們要

答覆以上的問題，又要靠我們所下的界說了。這兩種教義都有很多的代表者；我們倘使要在社會主義中尋出一種正統派，他的困難正如在基督教中尋出一種正統派一樣。我們是否要把馬克斯的說明和狄志琴 Diezgen 的「經濟定命論」視爲真正的社會主義？倘使這樣，我們的社會主義就不能和基督教發生親情了；一方面基督教在他的側旁，也不能和社會主義發生親情了。反過來說，我們是否要引用哈兌 Keer Hardie 和葛蘭索 Bruce Claiser 所解釋英國式的社會主義呢？倘使這樣，我們覺得在這種社會主義之中，幾乎樣樣東西是開通的。基督教徒所能接受，而心中倒要感激的。現在我們再從基督教的一方面來問一問：我們是否把信條的堅守，和有組織的教會——就是古傳所維持，階級權利所維持，和國家所維持的——看爲基督教的正統派呢？倘使這樣，社會主義就要用厭惡的態度來離棄他，並且說道：「這些我們都不要。你是我們最利害的仇敵了。」反過來說，我們是否要跟從勞辛布 Rauschenbusch，華哈雷 Harry Ward，和和平會 Fellowship of Reconciliation 的主張，而採用一種急進的，富於社會感情的基督教，將種種國家的界線都消除呢？倘使這是我們認爲正統派

的基督教，那麼平和派的社會主義者必能見到我們和他們都是一個聯盟者而且我們的幫助也是他們所急需的。

我做這一篇文章的宗旨，在於討論在後的那種社會主義和基督教。但是我這樣的做，對於別派的社會主義和基督教，並不是盲無所知的。照事實而論，我們聽說別派的社會主義和基督教倒是現在最流行的一種，或許是管束「全部進行」的一種。我們做基督教的，很容易揭示「經濟定命論」的愚直，並且能反對鮑爾雪維主義者和工團主義者言之不合符基督教義。一方面做社會主義者，也容易摘發「有組織的基督教」的錯誤，並且能反對那借宗教和基督名義來維持基督教進行的那種方法。但是這種抱破壞性質的批評主義，我將置諸不顧；因為我相信現時的需要就是：凡世上真正有進步的各種勢力應當互相了解，我也相信在社會主義和基督教的兩大勢力之間，實在有很多的善處，使我不得不盼望他們為人類的幸福而聯合一起。

我們敢說，多數信從社會主義的，確實已把社會主義看作他們的宗教了。換一句說，他們

看社會主義者的理想，確實是他們生命中的最大要素；這種社會主義者的理想，能引起他們的熱忱和服務，雖則爲這種信仰而犧牲，甚而至於殺身，亦是心中願意的；所以社會主義者的信仰，確能把人們的生命脫離自私自利的遺毒，甚而忘記了自己，爲羣衆的幸福去奮鬥。不過話雖這樣說：社會主義的信仰，同任何宗教有相似之點，不過他的目的當中，不免混雜好多低劣的質素。我們又看到社會主義之中，還缺少一種有意識的和一致的上帝觀。社會主義者只知注意於誠命的第二段：『你當愛鄰如己。』却忘記了誠命的第一段：『你當愛主你的上帝。』這就是社會主義的一種嚴重的缺點，而使多數宗教家不願意把宗教的名義加給於社會主義。所以從一方面看起來，我承認宗教的名義不便加給於社會主義；但是從他方面看起來，我覺得有好多人把我感化了，使我覺得社會主義當中實有幾分真正的宗教原素。雖然這些宗教信仰沒有明明承認一位上帝，但是在他的內心當中，或許已承認一位上帝了。我現在心中懷疑，以爲一般否認上帝的社會主義者，對於耶穌基督的接近點，未必比一般口中承認而行爲不相符的基督徒離遠一些。世上有好多的基督徒只是口中喊道：『主啊！主啊！』但這般

人必受冷酷的待遇：『離開我去罷！我永不認識你！』所以我們做基督徒的，務須慎重，不可假定基督教的教義當中——甚至於最深奧的部分——並沒有和社會主義者通融的地方。我們需要一種真知卓見和性靈的同情心，使我們在表面以下找到真際，在言調以外聽到真理。

一方面，我們希望社會主義者也有一種相當的了解。世上有好多社會主義者，一聽了宗教的名辭，立刻要和他疏遠了。他們以為宗教的名辭不過是一種口腔，無論什麼人用了他，就成爲一個偽善者了。這種見解，原是有教會的歷史來造成這許多色彩，但這並不是全部的真理。現在有許多社會主義者，引用宗教的名辭，又把他應用於自己的生活中。不過社會主義者所重視的，當然是行爲，而不是言詞。倘使一個社會主義者，聽到一個教會的牧師宣傳社會福音，却不敢公然對付自己教區中虐待工人的僱主，那麼他所宣傳的，實不足以使社會主義者受深刻的印象，反而要得相反的結果了。所以我們做基督徒的，不但要聽社會主義者奇特而刺激的言詞，而且要講一種社會主義者所能了解的言語——這言語就是一種「行爲」的言語。

就是把基督的福音放在社會的禱語中，隨時把他施用於職業方面，個人的交際方面，以及世界的和國家的政治方面。須要知道相互的同情心，乃是互助和合作的唯一基礎！

兩方面的同情心既經建立了，社會主義者和基督徒始能站在一起做什麼呢？要答覆這個問題，第一須有一番調查的工夫。就中國而論，我們對於中國人民生活的實情，工業主義所發生的影響，工廠生活的狀況，以及兒童勞工等等，應當做一番極大的調查工夫。我們又當知道日本和印度的工業情形，以及他們應付各種危險底方法。關乎各國改良工業情形的法制和方法，我們須要一一搜集攏來。——但是我們切不可中止！因為一般社會主義者，確實要批評我們的調查不澈底，而心中就不耐煩了。我們倘沒有尋出疾病的緣因，光是去對付病徵，是不中用的。但是研究病徵的真相和移除病徵的方法，或許能幫助我們診斷疾病的緣因，和尋出激烈的療治法。基督徒的改造家常被人攻擊，說他只知道病徵而不知疾病的緣因。我們倘使贏得社會主義者的信任，這一種非難，決不可讓他再遇着了。

爲了這個緣故，我們的社會調查要從根本上着手，再去尋出社會苦痛的最大原因。我

們對於社會程序的改變，已經定了什麼計劃，這是一個重要的問題？基爾特社會主義和合作運動的理想，要打算把各種工業，礦業，和鐵道業都「國家化」了。基爾特社會主義者的實行計劃，新近已在英國工匠和製衣匠的同業中開始進行了，此外還有各種合作會社，以及把工業「國家化」的各國，都已試行這種計劃。我們以為這些都是基督徒應當調查的資料。不但這樣，我們更當調查中國古代的社會組織，和歷史上王安石的經濟計劃，孟子的政治理想，和現時流行的同業制度。老實的說：我們當調查的範圍實在很廣，所以社會主義者和基督徒應當一致進行，從事調查，並將所得的結果，來解決中國目前的工業問題。

我們以為這樣的調查，必要引起建設方面的暗示，和宣傳方面的運動。雖然在推行的時候，宣傳的資料或因聽者的程度而不同，基本的暗示或因時地的關係而改變，但是我相信各人的聯絡進行，沒有被阻止的理由。據我看來，我們所提到的社會主義，確實根據於重要的基督教觀念：如個人的價值，人重於物，工業的觀念（就是為服務社會，而不是為私人的贏利）同胞的理想，和國際主義等等，都是很好的例證。倘使我們把這些原理應用於近代的生活，我們

必須用全副實力，貫注於這一點上。那麼，社會主義者和基督徒就應當互相諒解，尋出一條合作的路徑了。

但是說到這裏，不免有一種困難要起來了。我們是否要用暴烈的方法，來尋求真正的社會程序呢？倘使我們用武力來反對工人們，他們是否要用武力來應付呢？強暴在革命的行程中，應佔何等地位呢？

多數社會主義者的著作，都斷定階級戰爭是革新的局面中所必有的步驟。這般著作家似乎覺得階級的戰爭已經臨到，我們倘使閉着眼睛不去顧戀他，實在是愚笨極了。現在我們爲根據於西方的國情，不願意多討論這個問題，不過我倘使答覆這個爭辯，實在有很多的話可說。但是在中國地方，除了幾處通商大埠以外，實在沒有階級戰爭，而且階級和階級之間，也找不出什麼深淵。請問這些東西是否要來的？——經濟的定命論者必回答說：「是的！」據他們的見解，中國必須經過階級戰爭的步驟，纔配歡迎任何樣式的社會主義。我們以爲在這一點上，基督徒必須要抗議的，因爲他不能接受這樣的定命論。他相信社會當有一種可能性。

要逐漸發展出來，使我們在這當中可以應用基督的原理。爲了這個緣故，我願意我們各人努力做去，救中國脫離階級戰爭之禍。我以為這一件事我們不難辦到，只要我們有遠大的行程和充足的人數努力做去就是了。

我相信社會主義必要有基督教來調劑他，一方面使他脫離「強暴」的牢籠，免得終究於失敗，一方面可以救他脫離灰心失望和不願做事的弊害。因爲有的時候，社會主義對於他人的善處，往往失望，並且對於宇宙的美善意旨，也往往失望。惟有真正的基督教原理，能救我們脫離兩方面的極端。我不知道舍此以外，還有什麼場所可以尋求這樣拯救呢？

我們須要明白「強暴」不是上帝的法則，須要把他完全剷除。我們倘使了解基督死在十字架的意義，就知道基督並沒有抵抗他的仇人，他對於寬恕和普愛的道理，實有極大的信心。這就是他替世界所立的法則，——不但是爲個人的拯救，並且也爲社會的造改。一般做基督徒的，對於利己和反動的權力，並不是盲無所知的。他也知道在這世界有許多可驚的勢力必須勝過。但是他也知道一位上帝，和上帝不絕的普愛，他更知道在他的愛中，有一種可驚的勢

力。當他遭着困難和反對的時候，他就敢毅然決然去信靠那種勢力了。

那麼，基督教的注視點是否是社會主義的？我以為基督教確能包括社會主義所主張的

一切精義，即能使社會主義成爲現時世界的一種偉大能力。其實基督教所包括的，還不止這

一點。我以為凡做基督徒的，應當覺得社會的改變不是能夠單獨進行的。做基督徒的，應當

運用他的最大貢獻來造成一種新精神，因爲這種精神是社會改變所必需的，倘使沒有這樣的

精神，表面上的改變決不會有永久的價值的。基督徒要實行這種偉大的貢獻，務須設法使社

會上人民都加入於上帝底一個偉大的家庭中。要社會上的人民真正見及上帝的國，他的唯

一方法就在「重生」。基督徒的真正努力，就是幫助人民明白生命的真義；但是要明白生命

的真義，須要經由耶穌基督，和上帝有直接的聯絡。爲了這個緣故，佈道主義便是基督徒的社

會主義底最早開始了。但是所謂佈道主義，當然是一種「正當」的佈道主義。他必不可專重

誠命的第一段：「你當愛主你的上帝」而忘却了誠命的第二段：「你當愛鄰如己」。他又不可

專重個人罪惡的脫離，而忘却了對於社會的新關係。他不但要使個人成爲「聖人的團

體」底一員，又當使他成爲一個公義的新社會之創造者。我們做基督徒的，所以盼望這樣的新社會，無非因他相信上帝能創造新人。基督徒對於「神國臨蒞」的希望，根據於一種實際的基督徒經驗，就是相信上帝有實際的能力，把神國實現於自己和他人的生命中。

我們在行爲上和言語上，倘使越有基督徒的資格，那麼一般真正的社會主義者越發要敬愛我們了。現在我們的要求，不是要消滅我們一部分的教義，而使別人容易來跟從我們。換一句話說，我們的要求，是要顯出耶穌對於現時的生活，有怎樣一種可驚的革命意義。中國的教會，倘使能夠做到這一層，那麼他的自身，便成爲一種領袖的勢力，能夠造成新的社會程序了。

勞工問題與基督教

Henry D. Lloyd 來亨理著 胡任夫譯

全人類的福音

全人類的福音，（即勞工的宗教）不是今日才發明的，自有宗教以來早就包含在內。宗教的成立，就是要聯合人人（無種族階級等分別）建立善功，拒絕罪惡。換句話說，就是要人人愛神，人人愛人。所以人人都可共同享受世界一切的利益。宗教的根本是個愛字。這根本是永久不變的，無所謂新舊，不過實現這愛字的場合和方法是隨時不同；他常是跟着人類由漸發見的真理，改變人類的獨處生活和公衆生活，越在後的越進步。近世的政治上的德謨克拉西，是基督教所傳的自由的產兒，工業上的德謨克拉西，又是政治上的德謨克拉西的產兒。最初所爭的是信仰崇拜的自由，次之是國民種種權利的自由，現在所爭的是勞動者全體的自由。什麼是德謨克拉西政治？德謨克拉西政治，就是公共協作的一種契約。在這契約之下，各公民要將交通公道教育等人類生存所必需的東西供給其他公民。這些東西的所有權和

分配法，都是以「民有、民治、民享」的原理為依據的。在這協作裏頭，農民工人和一般享有選舉權者所存心理，不是求得利益，是按著「爲而不有」的主義而服務。換句話說，就是彼此互負重擔，待人如己，以愛相交。但這是已往的事。今日我們所見到的，更含高深的意味。就是愛的生活，也當充分適用在勞工界裏頭。在政治協作裏頭，德謨克拉西已經試驗有效。我們現在是要推廣這種辦法到勞工界裏頭；從前不過少數人照着做的，現在我們要推廣其範圍，使人人_都_照_着_那_麼_做。

要使全社會受德謨克拉西化，那並不是難做到的事。有種流質極難凝結，化學家取少許與這流質同質的顆粒，投入這流質裏，這流質立刻完全結成顆粒，因為他的元點與外來的同類質相遇，都就同化了。人類社會的黨化力也是這樣。互助協作的勢力，在起頭雖不十分充足，但他的傳染性極強，不久就能遍及全社會的。

我們對於勞動解放一個問題，不要看他是一類人的問題；他乃是全人類的問題。愛墨生所說的「推廣天國在人心裏頭」，就是這個意思。這就是基督教所一向努力，如今還在努力

做的。基督教在政治一方面具體的表現，是民權平等的待人如己，在勞工一方的具體表現，是勞動宗教的待人如己。

我們豈不以爲二千數百年以來爲自由犧牲的先賢，已爲我們爭得自由的產業麼？須知舊時所爭得的自由，我們倘不更爲爭得新的自由，是很不可靠的。我們今日所當爭得的，就是經濟的自由，這自由若不爭得，政治和宗教的自由都是空談。得了經濟的自由，我們才能自由與上帝相通，才能自由行使公民的權利。

好端端的人爲生計所迫，終日終夜勞碌，任社會組織，商業組織將他驅使，毫不能自己作主。這樣的人，簡直成了一種器械，那裏能發享受政治上和宗教上的自由！他們的光陰金錢思想意志，都不算他們自己的，事事須受他人的節制。他們的獨立自由的人格，既爲經濟所剝奪，在政治宗教方面，自然也不能發表他們的獨立自由的人格。因爲人類的解放，須全部解放；若將人解放一部分，在一定的界限裏頭仍叫他做奴隸，那麼，他所表顯的自己，無論在什麼地方，都不外是一個奴隸。拿一個人推廣到全人類也是這樣。所以真正的德謨克拉西是全民的，

不能分有階級的。聚一羣強弱雜處的人，不能產生真德謨克拉西；猶之異類物質不能團結爲一，所以我們所爭的自由，應當又普遍又澈底。

人類社會的制度，是繼續不絕的。在那裏新陳代謝，沒有一種能長存不變的。在一個時代裏頭，他們很有用處，等到這一時代過去，他們就要讓位於較他們更適用的，去現表世界的理想。

各種制度的發明，大概都是要提高社會使社會進步的。從前做勞工的都是奴隸，這也是一種社會制度，所以亞里斯多德就說勞動是一種受咒詛的事。近世科學的眼光，不以勞動爲苦惱，反倒以爲是神聖的快樂的，因爲他說人的官覺和才能是要運用，才能發展，運用和發展就是快樂，不運用不發展，勢必至枯萎而死，所以勞動是一件幸福的事。勞動既爲幸福的事，人類犧牲的新例跟着說，我們應當解放勞動，使他自由，叫他能保持他的幸福。所說的解放與自由，就是無拘無束，與人生的定例協調。人生定例第一條，就是同吃果子的，應當分任產生那果子的勞作。反過來說，分任產生果實底勞作的，應當共同享食果實。

上帝的旨意，是要我們待人如己，要人人都得到相等的機會和權利；他爲人所規畫的天國，

人人有分，不令一人向隅。所以我們自己專利固然不可，屈服於人的專利之下也是不可；就是坐視我們的兄弟姊妹壓倒在專利之下不去營救，也是不可的。勞動問題之中，有多少不幸不平慘刻殘忍的事，我們不要想這是某某一類的人應當負責，這分罪辜，我們都是共同犯，負最大責任的是我們——人民；那些巧取豪奪而發大財的，不過是我們的代表罷了。怎麼說他們是我們的代表？我們的心理鑄成偶像，他們向着那偶像崇拜，那麼究竟誰的不是呢？我們見人富有，就愛慕他推重他，以為是有榮譽的可讚美的，那知這個虛榮心就造就了多少自私自利的大財翁。假如我們對於這類人完全拒絕，不把他們看在眼裏，不管他們什麼顏面，不消一天半天，他們就要棄甲投降了。

我們今日所要解決的問題，是歷史上最大的社會問題。從前曾有資產與宗教的爭戰，和資產與德謨克拉西的爭戰；如今却是資本家與全體人民的爭戰。我們不是要使有錢的人變為窮人，乃是要人人變成有錢的人。我們所常推翻的，不是人民辛苦勞碌換得的田廬店舖和儲蓄，乃是不按公道而獲得之過量的利益。這些利益，不過縱容人奢侈無度，或是貪得無厭，只

管緊緊地藏着，一面却逼使可憐的普通人民，不能與自然協和，生活永無發展之望。這種的富有就是罪惡；愈富有，他的罪惡愈大。

宗教的文化底演進，也有一定的程序，起先自猶太教發展爲基督教，如今基督教更發展至政治工業裏頭，成爲一個普遍的勢力。要天天在各樣人事中活動，不單只限於星期日的宗教活動。這樣把宗教觀念推廣開來，就是要全體人民深知宗教的敬虔，不是一種偶然發露的道德，乃是隨時隨事無能或離的一件事。那麼上帝，基督，天堂，地獄，教會，聖經等等名詞，都得擴充他們的意義，從圈定的冷酷狹隘的範圍中，跳出至四通八達尋常日用的大路上，這就是德謨克拉西的基督教。在這樣的基督教之中，我們必得盡力發展自己，同時盡力協助他人獲得最圓滿的發展。倘我們未曾使人家充分發展，我們自己就未能充分發展。所以我們要建設種種便利，使人人都能協作這樣的生活，叫那德謨克拉西的基督教能發實現。這一個工場真是基督教在人類社會中最大的工場，這就是勞動的宗教。

意大利愛國志士瑪志尼說，從前的彌賽亞是個人的彌賽亞，將來的彌賽亞是眾的彌賽亞。

亞。這羣衆的懶養亞不是別人，就是全體人民。那時全體人民俱受基督教的德謨克拉西化；他們自身和他們的財產，都已預備妥當，去作那拯救世界的第二步工夫。我們要使人民到這地步，自然以感化個人爲入手；個人有沒有受感化，就看他是不是改造他四周的環境。

德謨克拉西原是自初存在世上的一件東西，但在基督教裏頭，他乃大大的活動起來。同一個德謨克拉西，但有理想和實行之別；理想而不實行是無用的。我們的本分是應當使他藉着基督教而大動特動，使全社會俱受他的感化。我們要使世界進步，不可不有這覺悟；我們要使基督教進步，也不可不有這覺悟。看到現今的人都對着世界的殘暴專斷私心卑鄙的行爲，痛心疾首，我們就可斷定人類已有這個新覺悟。由這新覺悟向前邁進，最後必能達到勞動完全解放的快樂。

宗教的進步是無止境的，一個時代的冒險，到下一時代就慣熟了，不足爲奇；應當從他更謀新的發展，這就是基督教徒人人應有的企圖。假使我們單相信已往的上帝，單靠託現在的上帝，那不算什麼宗教。真正的宗教是在將來的上帝裏頭，那才是我們的真正救法，那才是「全

新宗教觀
人類的福音

科學與神學的關係

D. R. E. on Science in Relation to Theology

史美夫著 簡又文譯

在前三四世紀裏，近代的科學發出各種特色，因此引起有所謂「科學與神學的衝突」。

(一) 基要的事實

神學的任務，係表出宇宙的结构和意義與宗教各目的之關係。因此之故，關於物質的世界，神學不得不有以種種斷語。這些斷語，可受物質的科學之考驗和批評。因為基督教的神學在進化程序中，要用古代哲學所定下的宇宙觀而編織之，使成爲完全的宗教解述；所以一遇有否認其爲隱當者，則神學的權力自然受人思疑。近代的科學爲着求確實之益，常主張奮日學理之重要的修正。基督教的神學家，通常竭力保存遺傳的神學定則，求其完全無裂，藉以保守對於宗教權力之信心。因此科學見得神學拒絕其奮力，而神學亦見得科學破壞其定則了。

(二) 衝突的時期

1. 高本尼根（天文學家）的宇宙論，Copernican Cosmology 完全改換當時神學對於

宇宙之形象。這新學說宣布地球在比較上只是一顆渺乎小矣的行星，而非爲宇宙固定的中心；故人不能泥於聖經的宇宙論之文辭而強納之。聖經的權力，復受挑戰了。

2. 開百羅 Kepler的各公例和牛頓 Newton所發現普遍的地心吸力，係以機械的解述替代神學的解述。有些神學家竟宣布牛頓的公例是「廢黜天命」。

3. 地質的科學在十九世紀裏，依進化的報告，宣布地球的歷史是與舊約創世紀所載的創造故事大異。去六日造成天地之說，而代以歷久時代裏地球在宇宙的進化內之理形，而地質進化的程序，在將來無限無定的時間裏，仍接續不息。

4. 動物學顯出複雜而歷久的生命進化。在這進化程序中物種並非亘定新式的生命常庶續表現。因此創世紀所載動植物的創造，失信用了。

5. 進化的假定說 Evolutionary hypothesis 包連人類於動物進化的範圍之內，因此人類的元始與聖經的紀載，有點衝突。

6. 自然界劃一之學理，The Doctrine of the Uniformity of Nature 乃是近代科

學的臆斷。Presupposed 這學理大有使異端的概念失其信用之傾向，而以其為抵觸自然界的公例。

(三) 已提出的解決此衝突的方法

1. 對於神學的權方為不可調和的承認，而加以排斥一般「假名的科學」。舊日天主教和改正教的神學家，久立於此地位。現在天主教對於科學，雖有智慧的讓步，但其宗旨仍保守故狀。其在改正教神學家之中，則凡欲保留以聖經為上帝字的或絕對的默示者，仍極力吹噓舊說。據此第一方法，則宗教與近代的科學並不能協作並進了。

2. 對於科學與聖經有所謂「溶和」方法。Harmonization 有的神學家，既信神的顯示必與露出的事實相符，對於聖經乃求一「真」的解述，務與已定實的科學學理符合。此種企圖之宗旨，蓋在調和科學與宗教；但是以近代的思想放入古代的書籍中，從歷史上看來，無不受嚴格的駁議。

3. 神學不再圖號令科學的地位，而獨留存一意思：即是在完全宗教範圍之內，得留存有

權力的教義。這種論據，既可盡去所要求於科學的，而對於科學的批評亦可豁免。但依這方法所得的結果，殊非穩當；因為倘若宗教的思想，完全將科學撤去，則神學的結論終必受一種神祕主義的完全壓力。而且曾受科學訓練的人之心腦，必不滿意於神學裏非科學的理論。

4. 改組宗教的思想，以求適合於科學的原則。現在有許多建設的思想家已從事於這一個任務了。這樣工程，須要於宗教有實驗的和歷史的研究，並須在如發現的事實內從歸納的方法以解述之。對於前代的神學學理當自由訂正，一如科學之常常改訂其學理。武斷的威權之勢力雖消滅，但宗教之願求可能基於合理的、道德的和社會的要求。這個可能是不能非難的。

科學與宗教乃是加增豐富的生命之兩種方法。科學呢，披蓋各種事物怎樣動作，而令人藉以轄治自然界的進行。宗教呢，係解述他種事實：即是人與環繞一己廣大無垠的真體結成精神上的情誼之事實。在這經科學解明的世界中發現吾人禮拜的可能，及從而解述之，這就是近代的神學的任務了。

進化與神學的關係

史美夫著

簡又文譯

D. R. E. ; on Evolution in Relation to Theology

在上半世紀裏基督教的思想，是逼得要與進化的概念算賬。其第一和最顯著的效果，即是提出創世記首幾章所載的是否歷史的事實一個問題；因為生物進化的理論，是寫出各物種是由一久遠而複雜的程序而發生，而創世記的記載則謂其俱由命令而創造。人類是由低等物種變化演進而來一條假定說，Hypothesis 似乎毀滅人類宗教的價值；而且倘若一受人疑問及亞當究竟是歷史的個人否，則罪惡元始等自古遺下的解釋，當然盡被摧毀了。

基督教的神學尙未有滿意的修正以適應這新見解。概而言之，我們可說：凡主張維持『聖經無誤』這條教義者，The doctrine of Scriptural Infallibility 如非公然反對進化的學理，即是『逐譯』進化論以求與創世記所載的得『溶和』（或諧洽），因此其所載的得保存的利益；其實則非以誠待進化論。然在他方面，則日漸多見宗教的思想家，在這新概念中重新探究神學的問題。他們已發現得凡接納進化的假定說的，必須將教義的內容大加修正；但是以

世界爲一演進的程序，這個概念（此即進化概念最普通的意義）確能容有宗教的解述，亦殊足以保存基督教信仰內基要的態度。這進化的新見解內，一切所含著暗示的現在，仍未能完全了解；但是關於這問題的思想，已常常有豐饒的結果了。以現不趨勢觀之，基督教的神學對於科學所確定的任何事實，終必歡迎而予以宗教的解述焉。

進化是反對基督教的嗎？

顧德著 簡又文譯

本篇著者顧德博士 J. M. Coulter 在北美芝加哥高大學當植物學大教授兼該科主任，爲學者公認爲世界最著名的植物學家。他生平極信仰基督教且熱心在教會服務，每禮拜日必主理一聖經班。常以科學知識解釋宗教真理，獨闢精義，啓牖多人；但同時畢生研究科學，他所貢獻於植物學的成績最多。卽其生平已足證明進化是無背於基督教了。况此篇並不是對非基督教徒而發的護教文章，乃是專向基督教徒對症發藥，解明此問題的。更可見其言之有價值了。今譯此篇以爲懷疑者告。原文載 Christian Century

Dec. 8, 1921 (譯者)

前一二代的信徒，多信科學與基督教是互相反對的，以爲科學的種種事實與及根據事實而生的各種結論，皆是推翻聖經所有的種種紀載。此種態度在於達爾文宣布其進化論時，大爲興盛。他說，人類的起源，係與種種有機的生物同由進化而來。但一般基督徒之腦中，久已

進化是反對基督教的嗎

信人類的元始，一如聖經所載了。

嗣後形勢漸變。互相仇視的兩派，尋獲一共同的宗旨，一變而為和好的同盟。宗教則知科學實是誠心尋求真理；而科學亦知宗教確有科學的基礎。此兩者既各以其法尋求真理，宗旨既同，若仍有衝突，則吾人今日必以為奇事。凡不承認宗教的真理者，斷非科學的性格；而否認科學的真理者，亦不是宗教的精神。因為真理必不自相矛盾；如然，則所謂真理的必定是未得明瞭罷了。

我總說，目今形勢變更，並非謂所有宗教與科學的代表，都已宣告停戰。因現在有許多地方，仍有科學與宗教之衝突。但此不過是兩派昔日戰爭的餘燼罷。今日的趨勢，皆向於宗教與科學的協作之一途。雖其餘燼或未盡息，彼此間常有否認事實之舉動，但語其影響，則只在心理學上有些興味而已；由宗教與科學的眼光看來，其關係實極淺少了。

宗教與神學

我們首先當明白科學與宗教之衝突係由於宗教與神學之混亂。從一方面看來，神學亦

可稱爲科學。其題目則是神；而其文學，則是紀載人對於神的感想之結論。其結論種種，亦可稱爲哲學的玄理。此等神學玄理，常生出無數參差的意見。今教會宗派紛紜，可爲明證。但各派的神學，雖常在衝突中，然而宗教則始終如故。因宗教的事工，非在玄理，却在品德；而其品德之標準，又在行爲。所以人或有信此種神學的玄理比較其他的爲佳，但如此信仰與宗教並無基要的關係。即因信仰不同而各走異路的神學裏，亦各產生無數具有清潔不腐的宗教家。

此更起證明神學與宗教無關。由此看來，則可見得人一向所謂科學反對宗教者，其心目所見，僅是科學與獨斷神學之關係而已。譬如科學家發現事實，是有與哲學的玄理相反的，我們就可以咄咄稱怪嗎？即可以視他們爲無宗教甚或攻擊宗教嗎？總之，所謂科學與宗教之衝突，究其實不過是以證明的事實督察神學的玄理而已。此並非屈折神學。神學確是最高尙的學問。俱其玄理之興替，必以已發現的事實爲衡。其他科學之興替，亦同樣的。

大凡有思想的基督徒，必定歡喜自己的宗教之陳義，受正於日日增加的科學真理，而不肯強背實驗的事實，冒險以衛宗教。如其不然，則將自絕於現今科學時代裏一般飽吸近世實驗

進化是反對基督教的嗎

空氣的學者；而且將使具有絕大勢力能生無限益處的科學，成爲至大的障礙。考舊日神學世界中根本的一錯點，乃在常謬施其威權於科學思想，以及其纖細子目。本來爲人所公認具有學權的科學家所共定之科學方法及學理，竟有教曾用正式文告反對之。此種舉動，傷害基督教，莫之爲甚。因爲大凡侵入他人之專門研究範圍，而謬下評論者，無不自害其一己之陳辭云。

猶豫未決的斷語

科學學理之或興或廢，殊非要點。然其見廢，斷非因無識者之反對，必由學術之進步。縱使向爲基督教代表所反對之學理，而今確見廢者，並非證明其教之得勝，其實乃是顯出科學研究之奏凱。所以吾人必須有猶豫不能即決的斷語在胸，而堅信凡不真不實的理想，終必歸消滅；至如其爲真的實的，則無論受如何反對，仍巍然屹立而不動。彼因恩魯而發的理論，根本上無非是偏私的成見，殊無價值。其結局，則無有不令自己所抱的本旨，要受反動的惡影響。是故我們作基督徒的，應該認定科學的研究，是一種特別工夫，有特別範圍。其所佈告之成績，應

該要誠心謹慎歡迎之。至於該成績是否真確，則獨待後來科學研究有新發現之時，方能斷定。

基督徒對於科學的研究，既已養成此種態度，以作論斷之基礎，如今可以討論『生物進化』這個特別問題了。因為向來神學家反對進化論，比較反對其他諸般科學為更烈，所以特要這種態度作背景。彼一般反對者之單簡劃一的頭腦中，似乎獨識達爾文之名與此特別問題有關繫。所以如今應先矯正其誤點。

達爾文之學說

達爾文之前，主持進化理想的，已有人在。其中最著名的，就是賴馬克 Lamarck。但是宗教代表絕不注意及他。達爾文之學說，剛剛發佈於心理上最適當之際，因是時科學世界久有預備了。此學說一出，學者即行接納。歡迎之熱誠至極，竟惹起全世界之注意。自此科學與宗教開戰了。文學上之衝突，亦日加劇烈了。嗣後，他種之進化論發生亦漸多。然達爾文之名，因與最初的戰爭相關，所以神學家之反對此學理的，皆以其為集矢之的。達爾文遂全

進化是反對基督教的嗎

負責任了。而且達爾文以後之學說發生時，科學與宗教之爭端已息。兩派居然結有親善的關係；相信彼此共抱搜求真理之同一宗旨。獨不幸時至今日，於局部中其爭端猶未盡息。因此我們仍常聞進化論是反對基督教的一語。但是大凡一般兼信基督教與進化的人，必知此等說話實由完全未明近代進化之事實及其請求所致。所以不得不先將進化論之歷史略述一番，以消除此誤會。

人類自有思想，即有生物進化之意義；滿載諸古神話內。所以近代學者，無一堪負發明之責。迨至百餘年前，進化亦僅為一種玄理，並無科學的研究為之根據。其後學者始由觀察動物所得之事實，而想及進化或非僅是玄理而確為事實亦未可定。卒之科學的研究開始作工。結果進化成為一種科學。因科學的研究，確鑿認真；下述之事實益明顯了。

考動植物之初次分類，人強分生物為若干種。迨觀察擴充，乃發現無數聯帶等級。物種實可自由變換。換言之，涇渭分清的分類，和像間格式的排置，殊不足表陳事實。此足見分類非出天然，乃由人定。雖有少數物種，確可區別清楚，但互相參雜的居多。因是吾人應知物種

分類，不過是人之概念，而其變動，實一如吾人意見之變更也。

第二期之觀察，是以爲進化可成爲事實。此大與所謂『適應的能力』有關。環境變更，則能使動植物感應常呈特殊之象。

吾人之藝術日進，動植物之內部構造亦日明。於是原形的構造，常常發見。但並未見其發育至作用時期，只完全發長至互相關繫的形式而已。譬如鸚鵡，生有胎牙，而不長成。由此可推知，此種胎牙，在其先祖宗，必有功用；至世代以降，始日漸廢失。此種構造，近人叫作「遺跡」，動植諸物多有之。

此種事實雖逐漸發現，但究竟能使人堅信進化爲確鑿不磨的事實，比較以前所有的證據爲更有功效者，就是地質學家之發現；即是由最古的地質時代以迄今日，代代接續的動物，一一被尋出；因而知昔日動植諸物，與今日的迥異。每經一時代，則動植物亦漸變易，而漸趨向於與近代的相似。由是而直進化至今日的動植物界。最後，人始悟及千百年來，豢養禽畜栽培花木之理，無非是施用種種開化的方法，以改變其原狀，幾乎使其昔日的野性盡去，甚至不可認

進化是反對基督教的嗎

識了。

進化之事實

種種事實，既已班班可考，學者乃以莊誠的科學方法以研究進化，則亦何奇之有？所謂進化之發明家，其事工不過是解釋進化之事實而已。他們之解釋並非演證，乃是根據觀察所得而成的推論。此種方法，以達爾文之解釋達至焦點。

事實既增，通行的解釋，就呈出有不足以解明事實之全部之象，而愚陋的羣衆，因此誤會其情勢。例如，試一深究達爾文之解釋，則知其並未能解得明白。普通思想既早將達爾文之名，與進化論聯同一致，此時忽見世界有批評其學說為不能普通施用的，遂以為進化論已見廢黜。其實，則各種陳出的解釋，雖有欠缺處，但是進化之事實已顯，將來定必有完滿的解釋也。

當二十世紀之初葉，進化學進了一新紀元。掖之而進者，就是始用實驗方科以窮究進化的狄凡里其人。De Vries他唯一的問題就是欲解決一種動植物能否生出他種。依吾人從前的推論，一向都已肯定其可能。但推論並非演證。這至狄凡里始由實驗的結果而後觀察

得動植兩界有無數物種確由此產生。於是一種物能生別種之說，非仍是推論，却成爲事實。迭經演證了。進化亦是事實。但事實自爲事實，而進化事實之解釋，則另是一問題。進化事實雖確鑿不可掩，但進化學理仍屬推論。吾人對於宗教之概念，亦必須先明此一點。

生物進化

無機物之進化，從未引起神學家之反對。此可爲詭異者。良以地球面質，經過地質時代屢屢變遷，其象明顯，無能反對此確鑿事實的。但即此已明訓吾人，這世界係依此進步的進化方法而發達；此係天然所定。倘使生物進化之種種推論並不包括人類，則亦斷不至惹人反對。

無如種種進化推論乃是研究之獨一結果，則其引申推論至動植物界，並且包括人類之元始於進化之內，亦是自然之程序。但當今之世，求用實驗的演證，以表出所有生物自最單簡的動植物以至人類全局的進化這種實驗，明明是無可能的。所以生物學家如今不再注意於生物進化全局貫串的事跡。只是在實驗上，專心發現一物種如何能生出他種的問題耳。

經以上之經驗，全問題之結論，得如下述：即是進化既已成爲事實，則斷不能反對基督教

進化是反對基督教的嗎

其他答案都不必提。因基督教論人之本性分明是有科學的基礎，而其主論之結果，則亦確經演證成實，一如實驗的進化之明瞭。究其實，這兩大範圍並不相反而實相成。彼此是互助的。由此一途足見神顯現於自然界中實足以補足其「顯現於基督」之一教義。我見得最能助近今學生及人中領袖領會進化之動作者，無有過於其顯於動植物兩界的現象。進化教訓吾人許多道理。凡進步是逐漸的。更善就是進步，以達至善。又突如其來，激烈的變更是不可期望的。且將來之根本，就在現在。進化更訓人革命並非通常的動作，而種種改革或須遲成。又禁制吾人對於個人及社會而加以種種無理的要求，而且令人輕視流俗之所謂改革家。又明示吾人從來斷無普天的大災患亦並無從新創造天地之事。但是「現在」是逐漸由「已往」進化而來而「將來」已由漸而出見。不特此也，進化更宣示同一方向之進行未必時時一律，因進行期中常有忽行忽止。而其結果則獨於長久期後用弘大的眼光始足矚見之。當其時，事物進退起伏之波瀾既過，行動遲遲而進步堅穩的洋海潮流乃大見了。

前進的歷史

進化最重要的教訓，大概是指出吾人不堪解明每宗每宗的事件，而且無法判定每事果否有益於世界全部的進行。因此訓吾人對於事物物必須有審慎而慈善的斷語。而進化復同時予人以信仰上鞏固的基礎，使堅信這世界究竟是進步的。進化事實中或少數是為悲觀者所憑藉的，但是進化事實之全部，橫掃一切，足為廣義的樂觀主義之根據。因此之故，基督教福音陳義，必不應因無識者之反對種種已被演證的事實，遂至坐令一己陷於危亡之地位也。

基督教之宣告於人者，乃是神之自顯於人，不只在聖經，乃兼在自然界之動作中。因此聖經之所表示的，實補足自然界所表示的。其所載的只有加多的表示，而斷無相反的。所以吾人當以自然界之知識，以明證聖經之紀載，而不應以吾人對於聖經之概念以解釋自然界如此，則較合乎邏輯。昔人常用由聖經而得之概念，以解釋自然界的現象，就卒有不良的結果。如今我們可以調轉這辦法。如此辦法，似是不祥，但仍未波及聖經。由此足見其結論種種並非重要了。

今試設一譬喻。吾人常不惜殫精竭慮以表出事物物皆適應於自然界。雖動植物最進化是反對基督教的嗎

織細之部，一經解剖，足證明其爲完全的。所謂完全者，即各部對於現在諸種工作，最爲適應之義。然在諸生物中，吾人既然尋出並無所謂「完全的適應」者。而且「完全的適應」之意義，即是停滯。生物一停滯，則進步的元素去了。生物既無完全的適應之可言，則舊的眼光，盡被改正，而一個極新穎的思想得進來了。

不特此也，而且由以天地佈置之奇妙而爲有神之證據，此種辯論，在昔日固甚有力。但當吾人尋出一切所謂奇妙之佈置，即以動植物界論，已是不確。因此，這種舊日的辯論證據，完全見棄。然而代此而與者，却有一更高尙更廣甸的奇妙佈置。證據確鑿，新舊比較，但覺舊日所引用的織小醜態而已。

關於進化而發的議論，可以顯出所有科學之態度。此足以表示凡曾受科學訓練之人，能如何而後可於世上宗教波瀾中，雖見其奔流靡定，似無歸宿，然仍能認識洋海潮流始終堅定向前直進，其人於是不再理會蕩漾水面的微波，而只認得惟淵深的潮流，足以變易大陸之氣候耳。綜之，科學的頭腦，非非宗教的，實是伊誠求真理的。其所求的，乃是關於真理可靠的證據。

了。如有必需時且盡力剝去障人的意見，使能深探其底蘊的真髓。真髓一得，他就立刻熱心接納

進化是反對基督教的嗎

一七九

一九二二年七月初版
一九二三年六月再版

版權所有

編輯者 簡 又 文

刊行者 中華基督教青年會全國協會書報部

發售者 青年協會書局

上海博物院路二十號

新宗教觀一冊

每冊實價三角