

10.3608

Frank Taylor

科學的宗教觀

吳耀宗 譯 杜威原著

青年協會書局出版

觀 教 宗 的 學 科

導言

這一本科學的宗教觀，我們認為是很值得介紹給中國的讀者的。它的所以值得介紹，是因為宗教思想現在是在一個重大的演變之中，而杜威在這書裏所主張的是這演變的主流之一。我們對他的主張不一定完全同意，但我們至少應當對它有充分的認識，接受它在經驗上和學理上可以成立的部分，同時摒棄，修正，補充它的過於武斷和觀察不夠周密的地方。這樣，我們對這問題的探求，就可以建築在別人的努力之上。

杜威的名字是我們大家所熟悉的。在一九一九年他曾和羅素到過中國講學。他是一個實驗主義者（Pragmatist）——這主義後來又稱作工具主義（Instrumentalism）。在「新文化」運動的時期中，杜威的思想在中國曾有過一時的影響，但在最近幾年，實驗主義似乎已

經被人看作一種落伍的哲學。批評它的說它是「膚淺的，打算盤的，」說它是「美國資產階級的產物和工具，帶着濃厚的階級性和神祕性。」（見李季的辯正法還是實驗主義？）我們對於這種意見的是非，不必在這裏討論，我們所要討論的是杜威在這本書裏所提出來的關於宗教的意見。

杜威在這本書裏所主張的是科學的宗教，那就是從神祕的「超自然主義」被解放了出來的宗教。美國於仁神學（Union Theological Seminary）樊都生（Henry P. Van Dusen）教授在生活的宗教（Religion in Life）的一九三五年冬季號，曾爲這書作一評論，它裏面有本書一個很好的撮要，現在把它翻譯如下：

最先，我們要把「宗教」和「宗教的態度」這兩樣東西分別出來。宗教，無論它所取的形式是什麼，總是集中於「超自然」的信仰，也總是有着制度上的習慣的。相反的，經驗中宗教的品質是可以屬於任何的對象，任何的目的或理想。

的。每逢我們生存的各要素，從調協而得到安定與融洽的時候，我們便獲得一個宗教的態度。還有，任何給予我們高瞻遠矚的能力的，也都是宗教的。此外，「任何的活動——如果是爲着追求理想而發的，如果它是對這理想的普遍而恒久的價值抱着確信，因而冒萬難，遇損失而還是不屈不撓的——在品質上都是宗教的。」

爲現代的人，歸依「宗教」，已經是一件不可能的事，一部分因爲對「超自然」的信仰已經不能成立，一部分因爲「宗教」的各種各樣的形式，使它不能取得有意義的統一（事實上我們所看見的不是「宗教」而是各種不同的宗教），又一部分因爲靠賴超自然的能力，使道德的行動失了它的敏銳性。只要對超自然的信仰有絲毫的存留，護教者無論用什麼調劑或修正的方法，企圖挽救宗教的危亡，它都是沒有效果的。最後的問題是：我們是要忠於科學的方法，用它來發見和改

變我們信條，還是要忠於一個預定的信仰，即使它是最低限度的。我們今日最大的需要是叫宗教的態度從毫不相關的信條和組織的累贅解放出來。認為理想是已經完全真實的那種宗教應當被另一種宗教信仰所代替——它是忠於理想，而努力於它的實現的。這一種信仰的對象，我們可以稱它做「上帝」，但我們應當認清楚，所謂「上帝」是指由想像所構成，在某時某地，對人的意志與情感，有着權威作用底那些理想的目的。這些理想是從自然情況裏生長出來的，並且，因表現於人的生活而具體化以後，便成爲現存的力量。「這一個理想與實際的動的聯合就等於一切含有靈性內容的宗教所信的那個上帝的能力。」

還有一個理由叫我們拿宗教的態度來代替傳統的宗教，那就是人的集體生活愈來愈多的世俗化。宗教現在已經變成一個世俗社會裏的一件特殊的事情，這是人類有史以來的創

見——「它是歷史裏宗教最大的革命。」因此，現代社會便失掉它所需要的智力和情感的聯合，使智力不能因白熱化而成爲社會行動的力量。當那經過理想化的想像，思想，和情感從一個神話的超自然被轉移到自然的人類關係的價值上去的時候，我們便可以希望宗教經驗的發揚光大，而其在社會上的成果必將無可限量。這一個變更，並不會把教會消滅，相反的，它要使它們因脫掉不相關的重担而更能完成它們的使命。

這是本書的大意，著者認爲這是一個人人都可以接受的「共同的信仰」(A Common Faith)——這是本書原文的名字。

關於這書的評論，有的是贊成的，有的是反對的。贊成的可以拿芝加哥大學的衛明教授(Henry Nelson Wieman)——來做代表。他在一九三四年十一月十四日基督教世紀雜誌(The Christian Century)的書評裏，對這書推崇備至，認爲它是對宗教思想一個重要的貢獻。

衛明教授把杜威認作一個有神論者，但杜威自己却不承認這個解釋（見一九三四年十二月五日的基督教世紀雜誌），雖然他曾用「上帝」那個名詞。

在反對方面的，我們可以拿上面說過的那位樊都生教授來做代表。在他那篇評論裏，他把杜威的理論歸納為六點，一一加以指摘，其大意如下：

（一）杜威要把「宗教」和「宗教的」分成兩樣東西，這在事實上和理論上都是錯誤的（好比我們只注重科學的態度，而不管科學所追求的對象）。他一方面是看輕了「上帝」那個觀念，同時是企圖造成宗教的態度，而不去規定這態度的對象。

（二）杜威對宗教一個主要的批評是說它在人類歷史中曾有過許多不同的形式。他覺得把這些宗教分成高級的和低級的是沒有意義的，因為任何的宗教，都有不需要的信條

上和組織上的累贅，所以都不能滿足我們的需要。他這樣說法是不通的，因為在別的部門的學問，如科學，藝術，教育等都有着同樣的現象。難道杜威可以說：非洲以人頭爲狩獵品的土人的社會哲學，和杜威自己所擁護的自由政治行動同盟的社會哲學是一樣的麼？

(三) 杜威以爲現在宗教的危機是由於一般人對宗教的理智內容發生了疑問。其實這是不對的。現在有許多第一流的學者，尤其是科學家，對於宗教的基本信條，都能夠誠摯地接受。現代宗教的問題不在於人的信仰，而在於人的行爲，那就是在於集體生活的倫理觀念，尤其在於一般人否認上帝對於人類社會的影響。自然主義，人本主義，實驗主義，都是這時代所產生的惡果。

(四) 杜威說：靠賴外來的力量就等於放棄了人的努力，因爲相信超自然的人所注意的只是個人的罪和得救。這話是

抹煞歷史的事實的，因為許多社會運動，如放奴，監獄改良，勞工法規，童工的廢除等，都發源於教會和她裏面的信徒。就是杜威自己在本書所舉的幾個服務人羣者的例，如奈丁格等，也都是相信一個超自然的上帝的。我們並不否認宗教歷史所表現的保守性和出世性，但先知性的基督教（Prophetic Christianity）對社會的貢獻是同樣的不能否認的。

（五）

杜威以為宗教現在最嚴重的事實，還不是科學對信條的影響，或宗教在社會的無能，而是宗教的社會地位的改變。以前的宗教是籠罩一切的，現在呢，「它是一個世俗的社會裏一個特殊的制度」。杜威以為這是一個空前的革命。其實這並不是一件新鮮的事。先知性的宗教，活的宗教，總是社會裏一件特殊的事，若不然，宗教的篤信者，無論他是蘇格拉底，是阿摩司（Amos），是耶穌，

(六) 杜威在本書說了一個預言：假如我們提倡純粹的「宗教的態度」，摒除超自然信仰的累贅，這便會促成深刻的社會的變革，同時也使現存的教會復興。這預言是毫無根據的。杜威所主張的，是讓「理想的目的」控制我們的思想與行爲，但這理想的目的的是什麼，既未經規定，我們有沒有使其一致的希望呢？同樣被認爲一個理想的目的，主張資本主義的能不能和主張共產主義的人攜手呢？就事實看，進步的社會思想與行動，發生於基督教組織的數見不鮮，而自然主義的哲學則還沒有表現出社會創造的能力。實證主義運動 (The Positivist Movement) 的結果，我們是曉得的，杜威的主張固然並不完全一樣，但却有許多相同之點，則其前途如何，亦可想而知了。

我們認爲以上幾點，很能把握住原書的理論，我們對於樊都

生的批評，也大部分可以同意，不過認為雙方都只看了事實的一方面，所以都有補充和修正的必要。

第一，關於「宗教」與「宗教的」是否可以分開那一點，我們認為樊都生的批評還不夠深刻。我們的意見，可以分爲三點來說。（一）「宗教」和「宗教的」這兩個名詞是可以並用而絕無妨礙的，正如「科學」和「科學的」這兩個名詞是可以並用的。我們不必因宗教在內容上有許多派別，就不肯用「宗教」兩個字，正如我們不必因科學在主張上有許多的派別，就不肯用科學兩個字一樣。（二）我們不能說杜威的所謂宗教態度沒有它的對象，我們所要問的是：這個對象能否滿足我們全部經驗的需要。杜威所給我們指示出來的信仰的對象是一個很抽象的東西，就是所謂「理想與事實的聯合」——他的所謂「上帝」就是指著這一種活動。但這一種說法並不能解釋宗教態度在實際上所包含的各種原素。普通宗教的所謂上帝，其涵義比「理想與事實的聯合」那一句話

豐富的多，除了它的牽強附會的成分，也更近於真理。（三）杜威所以要用「宗教的」那個名詞是要避免「一個宗教」（他不承認有所謂一般的宗教），因為「一個宗教」總是帶着不相干的信條和儀式。我們是主張信條和儀式的合理化的，但我們相信儀式和信條，不但不是那麼可怕的東西，並且因為人的理智上和情感上的需要，為許多的人，恐怕是不容易避免的。

第二，杜威把一切的宗教，不管它們是高級的或低級的，等量齊觀，這一點我們是不能同意的。但是，杜威既然認為只有他所主張的宗教的態度是科學的，其他當然都是非科學的，正如馬克思主義者認為只有它是科學的社會主義，在它以前的都是空想的社會主義一樣。

第三，我們很同意於杜威的意見，說：現在宗教的危機（至少一部分）是由於一般人對宗教的理智內容發生了疑問。這在我們中國，可以找到不少的例證。至於學者所相信的宗教，那是經過理

智化作用的宗教，而不是一般人所不能接受的含着許多迷信成分的宗教。因此，學者的相信宗教，並不能證明宗教的危機與宗教的理智內容沒有關係。

第四，樊都生所指出來的，相信超自然的人對社會運動的貢獻，確是一件事實，但杜威所指出來的，相信超自然的人的出世和個人主義的傾向，也何嘗不是一件事實。這只是證明：(一)這兩種人所相信的，未必是同樣的東西，即使我們給它一個相同的名稱——超自然；(二)也許為若干的人，所謂超自然，究竟與杜威所說的以自然為根據的理想化的想像沒有多大的分別。

第五，宗教的社會地位的改變，這在我們中國並不是一個問題，因為我們的宗教從沒有到一個與政治和社會完全合一的那種地步。但在過去的西方，事實的確是那樣，而它在西方的社會又確是愈來愈「世俗化」的。自然，認真地服膺着宗教，因而不見容於一般腐化了的信徒，這在歷史上是常見的，如樊都生所舉

的例，不過，這並不能否認杜威所指出來的那種趨勢。我們却以為社會生活的世俗化，即使是對宗教的一個革命，却未必是宗教的一個損失，因為，即使宗教在形式上不是籠罩一切的，在實質上，宗教的精神是無所不包的。

第六，杜威說：一種科學的宗教態度，是社會改革的一個動力。這話我們是可以相當地接受的。樊都生說自然主義還沒有表現出它的社會改革的力量，並舉實證主義運動為例。他承認杜威的信仰和實證主義不盡相同，不過在性質上是相同的，所以恐怕它將要有同一的命運。我們認為這話是不能成立的。現在主張社會革命最熱烈的，多數是相信自然主義，科學主義的人。蘇聯社會主義國家的建立，是一個很好的例證。反之，現在一般傳統宗教的勢力多半是主張保守現狀的。因為它們放棄了它們的使命，所以現在的社會運動才有這樣反宗教的趨向。但我們還是同樊都生一樣的相信：一個深刻的社會運動必須建立於一個深刻的宗教

信仰之上。

現在可以把以上的許多話做一個總結。我們的所以要介紹杜威這本書，簡單地說，是有着以下的理由：

(一) 宗教因為是有着濃厚的玄學的成分的，所以很容易流於迷信，而這種危險，我們應當用科學的態度去把它減少。

(二) 宗教的已往常有與生活分離的趨向，因此，一個科學的宗教觀，因為它是以現實為出發點的，很能矯正這種弊病。

杜威這本書對這兩點很有貢獻。但我們也有要補充的地方：
(一) 我們並不承認超自然的觀念是要放棄的。我們却以為我們對超自然的認識，是由於自然界的經驗，這二者是可以互相影響，互相修正的。

(二) 我們認為歷史上高級的宗教有它們豐富的意義，而杜威對它們並沒有深切的了解。

(三) 杜威的社會思想是趨向漸進與改良，也是過於看重智力

的。它是充分地反映着資本主義社會的思想形態。這種思想雖然有它的地位，是不夠應付現在社會的問題的。（參看杜威最近的著作自由主義與社會行動（*Liberalism and Social Action*）。

以上是譯者個人的意見，是否有當，還請讀者見教。

吳耀宗，一九三六年二月，於上海。

目次

導言	一
第一章 宗教與宗教的	一
第二章 信仰與它的對象	三八
第三章 人類社會中宗教的功用	七七

第一章 宗教與宗教的

自有史以來，人類思想，在對立的陣壘中分成兩派，沒有像今日那樣厲害的。各種宗教向來與超自然的觀念結成不解之緣，它們的基礎也建立在關於超自然的信仰的上面。現在有許多人以爲離開了超自然，宗教便不成其爲宗教。持着這種見解的人，思想上却並不一致。有的認爲只有天主教中的希臘和羅馬兩宗的教條和聖禮，是引領人到超自然那裏去的門徑；也有的是有神論者（Theist）或溫和的自然神論者。（Deist）（註一）在這兩者之間的，就是抗羅宗（Protestant）的各派，他們以爲聖經，再加上一個純潔的良心的幫助，已夠使我們得到超自然的真理和能力。但在這紛歧的意

（註一）譯者按：自然神論者認爲從自然界中可完全認識上帝不若有神論者的相信默示（Revelation）和超自然的諸現象。



(南)

見中，這些人却有一個相同之點，那就是一個超自然存在(Supernatural Being)的肯定，和形骸以外的永生的需要。

和這一派相反的，就是那些相信文化和宗教的進步已經完全否認超自然和與它相連繫的宗教的人。他們裏面那些極端的甚至以為超自然的觀念，既然不能成立，則從歷史傳下來的宗教和一切帶着宗教性質的事物，亦必當廢棄。

比如說：有些宗教說它們的教主有超人的來歷，可是歷史的知識已經把這種傳說否認。又如對若干被奉為神聖的經典，從前以為是從超自然的靈感得來的，現在也曉得並不是那麼一回事。根據人種學和心理學的研究，宗教的信條和習慣也無非是人所造的。因為這種種原因，他們便認為一切屬於宗教的東西，都不應當再有存留的餘地。

有一點是這兩派相反的意見所共同承認的，那就是，所謂宗教的是等於超自然的。我在本書所要討論的是：把宗教和超自然

這樣合攏起來有什麼根據，有什麼結果？或者說有什麼理由，有什麼價值？在討論裏，我對於宗教經驗的性質，要提出另外一種解釋，把它從神祕的觀念和附此而生的東西中分別出來。我認為這些附屬的東西是一種累贅，把它們摒除以後，真正的宗教便可以得到解放。這樣——這恐怕是有史以來的第一次——人生經驗中屬於宗教的部分，便可以得到自由的發展。

我這一種見解是會遇到兩派一致的攻擊的。一方面，它是與一般人所崇奉的傳統的宗教背道而馳的。在他們看，把傳統宗教和制度的基礎撤去，就無異使宗教失掉生命。另一方面，我所主張的解釋好像是一種截長補短的妥協辦法，對於思想徹底的人，沒有什麼意義。或者還可以說它是一種輕性的表示，是兒童時代灌輸式的思想的遺毒，甚至是一種向人討好的企求。

我在本章裏所要指出來的一個中心思想是：「宗教」，「一個宗教」，和「宗教的」這三個名詞應當作不同的解釋。換句話

說，指出一件事物的主詞，和代表一種經驗的形容辭是不同的。我們對於「宗教」這一個主詞，若要找一個大家都可以承認的界說，那實在不是一件容易的事。但我在牛津字典裏却找到這個：「宗教，在人的方面，是承認一個不可見的，更高的權力，這權力，他認為是掌握他的命運，並且是應當服從，虔敬，崇拜的。」

這一個界說並沒有像別的界說把這個不可見的，更高的權力的超自然性特別的彰顯出來。然而它的字裏行間實在充分地有着這種意味。現在假定我們對於宗教歷史——連原始的宗教也在內——有若干的認識，再把上面所引的界說，拿來和若干已知的事實相比較，然後從比較中估定那個界說的意義。照這樣做去，我們便會發見三件事實，它們會使我們感覺這個界說實在是虛無飄渺，沒有多大意義的。

第一，我們會發見，界說中那個所謂「不可見的權力」可以有許多互相衝突的解釋。若把各種不同之點取消，所剩下的無非

是指一種不可見而又有權力的東西。這一種東西就是美倫奈西人 (Melanesians) 那個不可捉摸的『瑪拿』 (Mana) 原始神道教 (Shintoism) 的『神』 (Kami)；非洲土人的『物靈』 (Fetish)。此外還有充塞於自然界裏，爲自然力量的動因，帶着若干人的性格的『精靈』 (Spirits)；它若佛教那最後的而又非人格的原理；希臘思想那個『自動的推動者』 (Unmoved mover)；希臘和羅馬那些衆神廟 (Panthoons) 的神祇和半神性的先烈；基督教有着人性而慈愛的『天意』 (Providence)——它是萬能的，同時却被一種相等的惡勢力所限制；回教的不受拘束的『意志』 (Will)；和自然神教最高的立法者和裁判者：這些不過是隨便舉出來的，對那『不可見的權力』若于不同的看法。

第二，對於服從和虔敬的看法，各宗教相同之點，也並不見得更多。崇拜的對象包括了獸類，鬼怪，祖先，男性生殖器 (Pallie worship)，以至具有威力，愛心，智慧的神物。至於虔敬的表示，有祕魯人 (Peruvians) 和亞士德人 (Aztecs) 的以人爲犧牲，有東方若干

宗教縱淫的祭祀 (Sexual orgies)；有作法驅邪 (Exorcisms) 和齋戒沐浴 (Abutions)；有希伯來先知謙卑的懺悔；有希臘羅馬教會的繁文縟節。就犧牲一點而論，也並不一致的。在抗羅宗的各派和回教，它是被高度的昇華作用所變化。那些還保持着原有性質的，也取得各種不同的形式，而獻祭的對象，也包括着許多不同的神靈。至於犧牲的動機，有的是贖罪，有的是懺悔，有的是市惠。凡是人所能想得到的，都可以作為獻祭的目的。

第三，在道德的涵義方面，各宗教所表示的，也極其紛歧。永刑的畏懼；永福的企求(其中有時包括性的享樂)；苦修和禁慾；縱淫與貞潔；不信者的懲治，感化或消滅；急公好義的熱忱；教的篤守，以至人類的友愛，社會的正義，——這些彼此距離極遠的行為和情感，都是宗教在社會生活上的表現。

這一類事實是在任何充實的圖書館內的書籍裏都能找到的，我這裏只是舉例而已。那些不喜歡看見宗教史的黑暗方面的人或

者要問，爲什麼要把這些黑暗的事實列舉出來。我們知道所謂文明人都有一個獸性和迷信的背景，而這一種成分到現在還是存留着。看呀，若干的宗教，連基督教最有力的幾派也在內，不是告訴我們，說人的心是完全壞的麼？既是這樣，我們怎能希望宗教在它歷史的途程裏沒有可差的殘忍與放縱，和卑鄙而無理的信條呢？我們所說的這些人沒有多少知識，沒有可靠的求知方法，而他們的制度也是幼稚的。因爲他們對自然力的控制有限，所以他們常常生活在恐怖的狀態裏。對這樣的人，我們還能希望他們不發生上述的現狀麼？

我很喜歡承認，歷史上的宗教，是與某一時期的社會文化相連繫的。老實說，我是要用這一種方法的邏輯，去把已往宗教已經失掉效用的陳跡掃除。如果從前對於那個不可見的勢力的觀念和它對人生的影響可以有那樣伸縮的餘地，難道現在就不能再有所改變麼？這一個叫我們把宗教不合時宜的部分摒除的邏輯逼着

我們，叫我們去探問；在現在一般人所接受的宗教裏，究竟有多少是從已被淘汰的文化所遺留下來的成分。它逼着我們去問：我們對於那些不可見的能力，要有一種什麼樣的想法，要對它們發生什麼樣的關係，才能與我們最新的知識和最高的期望協和。它彷彿要我們在想像中把舊的觀念都抹去，然後重新追究：我們對那『不可見的』要有什麼概念，它對我們如何控制，我們對它如何表示虔敬和服從；只有這樣，我們才能使宗教最基本的東西脫離歷史上的累贅，得到自由的發展。

讓我們再回到我們起先所引的界說裏的原素去。假如我們爲要替宗教的普遍性作辯護起見，因而接受一個廣泛的界說，叫它把各宗教中最野蠻的和最高尙的東西都放進去，那不見得是一件有益的事。有兩點我們應當特別注意。第一，我在上面說過，對於『不可見的能力』，各宗教有極不同的看法，因着這不同的看法，它便在這信衆的生活上，發生不同的影響，這一些紛歧的觀

念，除了互相抵銷的部分外，剩下的我覺得就沒有什麼值得保留的。第二，如果我們想在這些紛歧的觀念中有所選擇，比如說：關於「不可見的能力」的某種觀念勝於某種觀念；或說，一個自由而自專的人的虔敬勝過一個在恐懼中的人對一個作威作福的能奴隸般的服從；或說，統制人生的命運的是一個有智慧而慈愛的靈，而不是一些瘋狂似的鬼怪或盲目的力量——這樣的選擇，並不能了結我們的問題，反而叫我們不得不進一步，作一個更徹底的解決。

理由是這樣的。根據我們所觀察的，我們不得不承認：宗教不是一個而是多數的。普通所用的「宗教」這個名詞，嚴格地說來，是一個綜合的名詞，而這綜合，甚至沒有什麼邏輯在裏面。它沒有像一隊軍人或一個議會那樣的統一，而只是亂七八糟合攏起來的一團。我們要證明宗教的普遍性，結果，所證明的，不是有餘，便是不足。在一種意義之下，宗教大概可以說是普遍的，

那就是說，凡我們所知道的種族，都會有過一種宗教。但它們彼此間的紛歧是那樣的大，那樣的嚴重，若設法從它們裏面抽出一個共同的原素來，所得到的必定是無意義的。我以為從前基督教的護教者比若干現在的護教者似乎更為高明。以前的護教者以為除却一個宗教以外，別的宗教都是冒名撞騙者，因為它們歸根是一種惡魔的崇拜，無論怎樣總帶着迷信的成分。在各種宗教中從事選擇似乎是一件必須的事，然而這一選擇就無異使主張宗教普遍性的論據失掉了它的力量。（譯者按：著者的意思似乎是：如果認為某一宗教是對的，當然別的宗教都不對，因此，宗教也就不能說是普遍的。）並且，在我們從事選擇的時候，我們要發見一種一般人所沒有感覺到的可能。

什麼可能呢？歷史告訴我們，各宗教的論理和理想的內容是逐漸增加了。這一件事實給我們暗示：我們可以把這種進化的洗刷作用往前推進，那就是說，把經驗中若干的價值與功用挑選出

來。這選擇的用意，就是我在本章所要闡發的——把「宗教的」和「一個宗教」這兩樣東西分開。我不是要提倡一種宗教，我只是要把能夠稱爲「宗教的」原素解放出來。因爲，無論什麼時候我們爲了一個宗教，無論它是希烏印第安人 (Sioux Indian) 的，或是猶太教，或是基督教，那時候，經驗中可以被稱爲「宗教的」的理想成分便要取得一種本身所不必有的重擔，那就是，那些與它們並無關的，流傳着的信條，和制度上的習慣。

我可以從近代生活裏舉出一種普通的現象來作個例證。一般人都以爲一個不接受任何宗教的人就是一個沒有宗教 (Non-religious) 的人。似乎我們應當有一種新的看法。現在宗教的所以銷沉，也許是因爲現行的宗教，因着歷史所給它們傳下來的重擔，妨礙了經驗中帶着宗教性的部分，使它不能照着適用於現代思想與道德的途徑，把它自己表現出來。我自己認爲這是實情。我相信有許多，他們自己本來具有一些經過相當培養以後，便可以稱爲純

正的宗教的態度，然而他們却因為不能接受某一宗教理智上和道德上的涵義，便連他所已具有的帶着宗教性的東西，也沒有感覺到。我在上面曾把作主詞用的「宗教」這個名詞，和作形容詞用的「宗教的」這個名詞，認作兩樣不同的東西，我想經過這裏的解釋，大家也就可以明白。

讓我把這個意思弄得更清楚一點。一個宗教(我已說過，並沒有所謂一般的宗教 *Religion in general* 那樣東西)，總是指着特殊的一套信條和習慣而言的，而這信條和習慣又寄託在或鬆懈或嚴密的某種制度上的組織裏面。同這相反的是「宗教的」那個形容詞：它並不指着什麼可以表彰出來的實體，無論那是一種制度或是一套信條。人們也不能指着它，像指着歷史上某種宗教或現存的某個教會一樣。那就是因為它不是一種自存的東西，也不能被組織成一種特殊的存在。它所指的只是對每一種事物，每一種擬議中的目的或理想所取的態度。

我在上面所指出來的那種分別，我認爲可以使宗教的品質脫離現在阻礙着，範圍着它的許多的羈絆。但在我沒有把這個意思引伸以前，我要說到另外一種意見，這意見在字面上有若干點和我的意見相同，但實在，彼此是有着霄壤之別的。我曾經幾次用過「經驗中宗教的原素」這句話。現在常常有人說到，——尤其是在開明分子裏面——宗教經驗可以證明若干信條的真實，和若干習慣，如某種祈禱或崇拜的儀式的適宜。有的人甚至認爲宗教經驗是宗教本身最後的基礎。我現在所要指出來的就是，這種主張和我的主張彼此間是有着一道鴻溝的。那些以爲有一種特殊的經驗叫做宗教經驗的人，無異把它從經驗中之可被稱爲審美的，科學的，道德的，政治的，諸方面分別出來。其實，經驗只是一種像伴侶和友誼那樣的關係。我們說經驗中有一種品質叫做「宗教的」，它所指的實在可以屬於任何的經驗，因此，我們就完全不能說它是一種可以獨立存在的特殊經驗。

那些主張有一種特殊的所謂宗教經驗的人，是有着這樣的背景的。現在有許多奉教的人，對於以前企圖證明上帝存在的證據——所謂本體論，宇宙論，目的論者——都覺得不滿意。不滿意的原因，大概不是因為康德曾經把這些證據的弱點指出來，而是因為大家逐漸覺得它們太過形式，不能予宗教以動力。無論如何，不滿意是一件事實。並且，這些奉教的人見到別的方面所用的試驗的方法，便有所動於中。因此，以宗教經驗為號召，而自認為與別的人一般忠實的經驗主義者（*Empiricists*）——甚至是與科學家一般忠實的——豈不是一件很自然而正當的事！如果科學家可以用某種經驗來證明某類事物的存在，為什麼奉教者不能用某種經驗來證明某種宗教的事物的存在，尤其是那最高的事物——上帝？

討論到這裏，我們要舉一個例來具體地說明這一派的理論。有一位作者說：『我因操勞過度，身體不適，幾至於神經衰弱。某日的早晨，經過漫漫長夜的失眠以後，我決定不再作自己的打

算，開始尋求上帝。我決志每日規定一個安靜的時間，使我的生命與它最終的源泉聯貫起來，使我重復感覺我的生活，行動，存在，都在上帝裏面。這是三十年前的事。從那時起，我未曾有過一小時的黑暗或失望。」

這是一段動人的記載。我並不懷疑這經驗或這一段記載的真實性。它是說明經驗中宗教的原素是如何構成的。然而在這記載裏，經驗中的這一種宗教的品質同時也被用來担負某一宗教所任意加入的重担。因為遭遇這經驗的人是在基督教裏生長的，他便用那一個教所信仰的那個人格的上帝來解釋它。一個道教者，佛教者，回教者，或沒有宗教的人，和那些反對任何超自然的能力的說法的，也都有過在事實上相同的經驗。然而另有一位作者，讀到這段記載，就批上這幾句話：「這裏所記載着的上帝，一個宗教的專家可以確實知道他的存在，遠在宇宙論那個虛無飄渺的上帝，或樂觀主義的道德家所設想的，像耶穌的上帝之上。」他

接着說：『這樣的經驗告訴我們說：上帝是權力，是拯救者；在人所能滿足的某些條件之下，他使人戰勝罪惡；他是一個存在着的，可親的，能用科學方法去探求的實在。』我們要認清楚：這個推論只有在一種情形下可以成立，那就是，產生上述的效果的條件，無論它們是什麼，是可以被稱爲『上帝』的。然而多數的讀者，對於那個推論，恐怕會作另一種解釋，以爲它的意思是：一個特殊的存在，像基督教的所謂『上帝』者，已經被一種近乎實驗科學的方法所證明。

其實，被『證明』存在的，只有這一件事：某種複雜的條件發生了作用，造成生活上的一種調整，一種方向的指示，使人感到安全與平安。對這些條件的特殊解釋，並不內在於經驗的本身，它只是從浸淫於某一個人的身上的文化得來的。一個定命論者可以給它一個名稱；一個使徒信心會教徒 (Christian Scientist) (註一) 可以給它另一個名稱；一個拒絕任何超自然存在的信仰的人，又可以

給它一個別的名稱。決定這經驗如何解釋的因素，是解釋者平日所服膺的那套教義的機構。從他先前所接受的教育所產生的情愫很足以影響這經驗的全局。這情愫很容易給予這經驗一種奇特的神聖的價值，凡探求這經驗的成因的企圖，它都加以拒絕。在這種心理狀態之下，用來解釋這經驗的那個原因，無非是原來發生的那件事的重述，再加上一個取得了濃厚的情愫的名稱而已。

這個討論的目的，並不是要否認那經驗所發生的結果的真實性，或這結果在生活中的重要。它也不是要指出給那件事一個自然的解釋的可能——除了偶爾這樣的提及。我所要指出的無非是：把宗教經驗當作一種自生自立的東西，會發生什麼影響。經驗中所謂宗教的那種品質是那經驗所產生的『效果』，而不是產生這

（註一）譯者按：此名直譯為「基督教科學主義者」，這是主張以人神契合為免除疾病與痛苦的感覺的一種教派，既不屬於基督教，亦絕非科學的，因其名易遭誤會，故特為說明。

效果的方式或原因。這經驗如何發生作用，有什麼功能：這才是決定它的宗教的價值的東西。如果一個人因着這經驗而得到生活方向的指示，從而感覺安全與穩固，這些能力都可以從它們本身得到解釋的。這方向的指示，有時是從致力於一種事業得來的，有時是由於一段詩所啓示的新境界，也有時，像斯賓諾沙(Spinoza)一樣，——當時的人認他爲一個無神論者——是由於哲學的感悟。

一種經驗，因着它在生活程序裏，和對生活程序，所做的事而取得一種宗教的力量，這和一種自爲一物的所謂宗教經驗，實在是兩件不同的東西，這不同之點叫我把從前說過的一段話，在這裏又重提一遍。如果經驗的這一種功用，能從構成一個宗教的那些因素，如特殊的信條與習慣，被解放出來，我想有許多將要發見，可以使人得到生活上更好的，更深的，更永久的調劑的經驗，並不像一般所設想的那麼稀少。這樣的經驗常常可以在生活裏有意義的一刹那中遇到的。照這樣解釋下去，普通的所謂「

不可見的能力」那個觀念，就取得如下的意義，那就是，自然界和人事關係裏對人生價值的感覺加以擁護而使它深刻化的一切條件——這價值的感覺是幫助人渡過黑暗和失望的際遇，使它們失掉它們平常所帶着的抑鬱性的。

把宗教的和一個宗教這兩件東西分開，在許多人是一件不容易的事。傳統和風俗，尤其是在它們帶着情感成分的時候，是與我們溶成一體的習慣的一部分。但這轉移究竟是可能的，因為事實上已經是那樣的。因此，讓我們暫時把「宗教的」這個名詞放在一邊，問問什麼樣的態度是使生活的程序得到永久而深切的助力的。比如說，我曾用過「調整」(Adjustment)和「方向的指示」(Orientation)這兩個名詞。它們的意思究竟是什麼？

在一般的應用上，「遷就」，「適應」，和「調整」(Accommodation Adaptation Adjustment)三個名詞是異名同義的，但它們所代表的態度是那樣的的不同，事實上殊有分別的必要。我們平常所遇見的有些

情形是我們所不能隨便改變的。假如它們是特殊而有限的，我們便可以照着它們的需要去修正我們自己的某些態度。例如，我們對於天氣的改變或進款的增減，在無可如何的時候，便取一種『遷就』的辦法。如果這些外邊的情形是永久的，我們對它們便要由習慣而成自然，或者像心理學家那樣說，『爲客觀條件所轉移』（Conditioned）這一種態度就是我的所謂『遷就』，它有着如下的兩個特點：它所影響的是行爲的某些『特殊』的軌範，而不是整個的自我，並且這影響的過程大半是『被動』的。但它也可以從特殊的性質變成一般的，那樣，它就叫做任命或屈服。也有些對環境的態度，同樣是特殊的，然而却是主動的，那就是說，我們對環境發生反應，企圖改變它，使它滿足我們的需求。比如說，我們把一齣用外國文寫的戲劇改變了，使它『適應』一個美國的觀眾。同樣，我們把一所房子重建，以適應住戶改變了的情形；我們發明電話，以供應遠距離迅速交通的需要；我們灌溉乾燥的泥土，

以增加種植的收穫。我們便不向客觀的情形遷就，反而要把它們改變叫它們遷就我們的需要和目的。這一種程序就叫做「適應」。

「遷就」和「適應」這兩種程序，也常有人用「調協」這個更廣泛的名詞來代表它們。但「調協」却另有一種意義。在我們自己和我們所處在的世界的關係裏，有一些更概括，更深切的改變。這改變並不是爲着環境中某種情況和與它相關的某種需求而發生的，它是屬於人生的全體的。因爲它的範圍是那樣的廣闊，所以它對我們所引起的改變是持久的。它可以歷盡人事的滄桑，——無論是內裏的或外面的——而不磨滅。它使我們生命中各成分得到一種調劑與和諧，使環境中的情況遇到變遷的時候，還是無損於我們。這一種態度是帶着一點降服的意味的。但降服也是自動的而不是勉強的。因爲是自動的，所以它不只是斯多噶(Stoic)學派臨困厄而無所動於中的那種意志。它是更向外，更活潑，更歡愉，更積極的一種態度。我們說它是自動的，這並不是說它要靠

着某種決心才能成立。它不是意志內某些特殊的改變而是整個意志取得一種萬物皆備於我的態度的改變。

各宗教向來把這一種整個而持久的改變認作它們的勞績。我却要把這一句話翻過來說：任何時候有這種改變發生，那裏便有一個明確的宗教的態度。並不是有『一個』宗教叫這現象發生，反之，在它發生的時候，不管原因和方法是什麼，那裏便有一種宗教的看法和功用。我曾說過：屬於教義或理智的那一套東西，和從此而發生的那些制度上的積習，嚴格地說起來，對於上述的那些經驗的本質，是偶然的，是外來的，因為它們是個別的人們浸淫於傳統的文化裏所發生出來的結果。桑達安那(Santayana)曾把經驗中宗教的品質和想像的品質，像在詩裏面所表現的，聯絡起來。『宗教和詩』，他說，『在實質是相同的，所不同的只是它們連繫於實際事務的方法。詩而參預生活，那便是宗教；宗教而止於點綴生活，那只是詩』。參預和點綴之不同，正如上述的相

同之點的重要。想像對於生活，或止於遊戲，或深入於其中。像桑達安那所說的，『詩有一種普遍的，道德的任務』，因為『它最高的權力在於它對生活的理想和宗旨所發生的融洽的連繫』。除非它參預生活，一切觀察只是對冷酷事實的觀察；一切紀律只是壓抑；直等到事實被消化了，紀律被鎔鑄於人道化的衝動了，然後這一切都變成想像力底創造運動的起點，而那就是社會，宗教，藝術底理想的建築的穩固基礎』。

如果我可以對桑達安那這一個銳利的透視加一句按語的話，我願意說，一個參加生活的想像和一個點綴生活的想像的所以不同，是因為前者對於我們的生存的一切原素有錯綜貫徹的關係，而後者只與若干特殊的部分的因素相交織着。自然，在實際上，就是對冷酷的事實的觀察，也不只是為事實而觀察，正如紀律不會是純粹的壓抑一樣。凡是觀察事實的，總是從某種實際目的底立場而觀察的，而這目的又總是在想像中呈現的。同樣的，對於

一個最壓抑的紀律，也必有人給它加上一點理想的品質，否則它只是一種淫虐的病態。但在這一類的觀察與紀律裏，想像只是有限的，局部的，它並不深刻地普遍地沁入於生活裏。

想像對自我的和諧底關係比一般人所了解的更為密切。比如說，「整個」的概念，無論是整個的人，或整個的世界，都是一件屬於想像的東西，而不是事實所固有的一個概念。我們所能觀察到的那個有限的世界和我們對它的反省，要經過想像的作用才能變成「宇宙」。這個概念不能從知識上了解，也不能在反省中探求。同樣的，無論是觀察，思維，或實際的活動都沒有給我們指出一個完全統一的自我，就是那可稱為「整個」的。「整個」只是一種理想，一個想像的射影（*Projection*）。因此，自我對宇宙（宇宙即代表自我所與發生關係的諸情況的總和的名）稱所發生的徹底而深刻的和諧那個概念只能在像中發生作用。我在上面曾說過，這個自我的調整並不是自動的，那就是說，它並不需要一個

特殊的決心或志願；這裡的解釋，就是它的所以然的一個原因。「調協」不是意志所產生的，反之，它是統馭意志的。宗教家以為調協的獲得，不是由於有意識的籌劃，而是一件超意識的事，這是不錯的。這一事實，在心理學方面，可以幫助我們解釋：為什麼這調協常常被認為有它的超自然的來源。詹姆士(William James)把它看作一些非意識因素的作用，其所見也有與我們所主張的相發明之處。我們還可以在這裏附帶的指出一個道理。自我在它一切的作為，忍受，與成就裏，是在一個無窮的變動之中的；叫它在這變動之中統一起來，這並不是靠着它自己就能做到的。因為自我是常常向外的，所以它自己的統一要靠着自我以外的事物的統一那個概念去成就，——這概念就是我們的想像從變幻的世界所構成的那個整個，那個宇宙。

想像和經驗中的理想原素彼此間密切的關係是一般人所承認的。但想像和信仰的關係就沒有多少人注意到。信仰是被看作知

識和見聞的代替。在基督教裏，它的解釋是：未見之物的「證據」。這解釋的涵義是：信仰是一種期望中的遠象，這遠象，因為我們品賦上的缺欠和限制，是看不見的。因為它是知識的代替，所以它的材料和對象在性質上都是理智的。洛克(John Locke)曾用以下的一句話，把這問題的討論作一總結：信仰是「爲着提議者的信用而接受一個提議」。這裏的所謂提議者當然就是指那超自然的主宰，所接受的「提議」，也當然是被認爲真實的，至於爲什麼要給他這種信用，理智就出來給這件事作辯護，而結果就是神學的產生。所謂神學，就是一套系統化了的「提議」，其目的是把所信的，所接受的，組織起來，讓它們更清楚。假如我們接受這種解釋，那麼，那些認爲宗教必然地包含着神學的人是不錯的。

但信仰還有一個道德的和實際的意義。照着舊的神學家的說法，甚至魔鬼也相信——而且恐懼。因此，一般人就把理智的信仰和一種所謂「因信得義」的信仰(“justifying” faith)分開。撇開神學

不論，一個認為某種目的在行為上應當有至高的權力的信仰，和一個只在理智上相信某種事物的存在的信仰，是不同的。一種道德上的確信是指着我們的活動被一種理想的目的所征服而言。它是指着我們承認這目的對我們的慾望和抱負的統馭。這一承認是關係實際生活的，至於它的理智性只是附帶的。它並不具有可以指示給任何觀察者的證據。有時確信是從艱辛而持久的思慮得來的，但思慮的功用，並不完全在於尋索理智上的證據。一個理想的權威在於它對行為的控制，而不於事實或理智所保證的真理，或闡明這真理的人的地位。

這種道德上的信仰是不容易達到的。從前有人同過：人子來的時候，他會不會在地上找到信仰？（註一）關於道德的信仰那個問題，曾有人用各種理論去證明道德的信仰底對象不是理想的，因而它對我們的作用不盡是實際的或道德的，因為那個所謂理想，

（註一）譯者按：人子指耶穌，所謂來，指其死後的復臨，語見新約聖經。

實在已經被安排在現存的事物裏面。這些人認爲理想已經是現存事物的核心中那個最後的實在，只因爲感覺的限制，或天性的斷喪，我們才忽略了它的先天的存在。比如說，公道這一個意思：他們認爲公道不只是一個道德的理想，並且是一件已然的事實。於是他們便從道理論建造宏偉的理智的結構，哲學，神學等，用它們來證明理想的所以爲真實的，並不因爲它們是理想，而是因爲它們是早已存在的現實。他們沒有見到，把道德的實在變作一件只在理智上加以承認的事，就無異證明他們缺乏道德的信仰。一個認爲某種事物在可能範圍內應當存在的信仰是被變成一個認爲那件事物已經存在的理智上的信仰。遇到客觀的事實否認了這種論斷的時候，有形的東西便巧妙地被變成形上的東西。因此，道德的信仰便常常和一些關於超自然的，理智上的信仰結成不解之緣。

這一個把道德上的信仰和行動，變成理智上的信仰底條文的

趨勢，同時又被心理學家所常指出來的另一種趨勢所強化。我們所熱烈地企求其如此如彼的一件事情，很容易被認為是已經如此如彼的事情。慾望對理智上的信仰是有鉅大的影響的。還有，當客觀情況不利於慾望所企求的目的底實現時——在有意義的理想尤其是如此，——最容易的出路，就是假定那目的已被包藏在現實的結構裏面，並認為表面上相反的現象，無非是它的反相。在這個例子裏，想像只有『點綴』的功能，而沒有盡到它的『參加』的責任。於是，弱者便以想入非非為逃避，而強者則狂熱地從事於幻夢的追求。對於那些反對的人，前者則取悲傷憐憫的態度，後者則竟用強制信仰的方法。

以上所指出來的並不是說：所有對理想目的底道德信仰，因此便都在品質上成為宗教的。有人說：所謂『宗教的』是『經過情感的渲染的道德』，但這個見解只有在以下的情形裏才是確實的，那就是說，在道德的確信足以鼓動起情緒的時候，而這情緒

又不只是強烈的，並且要有無所不包，使自我能夠統一的目的，作它的起因，作它的後盾。要使自我統一，又使這統一了的自我和『宇宙』發生關係，這是不得不有一個無所不包的目的的。照着最高的權威的意見，『宗教』這個字是從一個解作被細縛的字根來的。起先，它的意思是：被許願細縛到某種特殊的生活上去——例如奉教者（*les religieux*）就是許過願的僧尼。因此，宗教的態度可以說是在想像中細縛着我們的，那種對一般事物的態度。這種概括的態度比『道德』這個名詞的涵義來得更廣。它是在藝術科學和公德各方面都可以表示出來的。

我們如果把上述的觀點應用到起先所引的那個宗教的界說上去，這界說便要取得一種新的意義。一個控制我們的命運的不可見的能力，便變成一個理想的能力。凡是所謂可能的，在它的本身，都是屬於理想性的。藝術家，科學家，公民，父母，在他們盡忠於他們的職守的時候，都是被一種不可見的東西所控制的。

因爲一種向上的嘗試不是固守現實，而是向可能的路邁進。這一種信仰的動力，並不在於這可能會實現的那種理智上的信念。信仰之所以能夠決定我們的態度與行爲，和取得我們的服從與崇敬，是由於理想自身的性質。至於未來的結局，即使我們對理想已經有了極度的努力，現在還沒有在我們當中。各派觀念論(Idealism)內在的毛病是它們把關於行動的理想(Idealism of action)變成一套關於先存的實在(antecedent reality)的信條。他們對這實在的解釋，若拿來和觀察與推想所指示證明者相較，實在是大不相同的，因而這一派的思想系統，總是和超自然的觀念聯結起來的。

凡是帶着高超的理想 的宗教都注重宗教叫人在萬花繚亂的生活中看見一個次序分明的全景(Panoramic)的那種能力。在這裏，我們又要把通常的看法顛倒過來，說：『凡能真實地把這樣的全景介紹出來的，便是宗教的』，而不說：『宗教是介紹這全景的東西』。我們要靠賴我們所不能控制的力量，這是毫無疑義的。原

始的人，在這些力量之下，是無能為力的，尤其是在不利的自然環境裏。因此，恐懼就變成他們一種特出的態度，而結果就是那早有人指出來的恐懼所造成的神。

在控制自然的機械增加了以後，恐懼的成分是相對的銷沉下去。有些樂觀的人甚至以為包圍着我們的各種勢力，就大體論，在本質上都是善良的。但每一種危機，無論是個人的或社會的，都提醒我們，說人對自然的控制是何等的微弱而局部。在人們盡了個人和團體的力量以後，他們還是在任何的時間與地方遇見他們所不能控制的情形，因而發生命運，幸運，偶然，天意一類的觀念。人類應當設法把自然和社會的力量引導到合乎人道的途徑上去，這一點是每一個堂堂的人所必定主張的。因而我們也不應當用一種絕對的說法，以為人是萬能的，因為那只是一種自高自大，而不是有智慧的胆量。

人的命運既然是和它所不能控制的力量交織着的，我們對於

從此而生的靠賴與謙卑的心理就不必認爲必須經過傳統的方式才能表現出來。最值得注意的，是這種靠賴的心理所採取的形式。恐懼決不能使人在生活的觀點上得到一種沉着的景象。它是一種分散的，退後的力量。多數的宗教在求免神譴的諸儀禮外，事實上還有與神靈交的儀禮。靠賴的心理，在環境所給予我們的失意之事可以表現出來，在環境對我們的企圖所給予的助力，也同樣的可以表現出來。凡是認爲人的成就，人的目的，是可以離開物質世界和人類社會而獨自實現的，那在本質上就是一個非宗教的態度。我們的成功是要靠着自然界的合作的。因此，承認人性的尊嚴固然是宗教的態度，就是寅畏與崇敬，也未嘗不是宗教的態度，如果我們了解了人性是一個更大的全體的一部，並且是與它合作的。所謂對自然的虔敬 (*natural piety*) 並不一定是對自然界所遭遇的事取一種命定式的默認或浪漫而理想化的渲染。它可以正確地認識自然的整體性，認識我們是這整個的部分，認識這些部分

是具着智力和目的的，是可以靠着智力和目的的幫助，使客觀的形勢更合乎人的願望的。這樣的一種虔敬是一種適當的宇宙觀本身所具有的成分。

這樣一個帶着宗教性的高瞻遠矚，裏面自然也應當有了解和知識的成分。相信真理可以因着人的共同努力而不斷地顯現，比之相信一種已經完成了的，超自然的默示更富於宗教性。現在常有人主張，說所謂默示的完成，並不是指它已經停止之謂。但各宗教都認為：至少在道德方面，這默示的主要輪廓已經確定，以後新的原素的去取都應當看它們是否和這輪廓相適應而決定。因此，若干固定的，教義上的結構是「一個」宗教所必需的。但如果我們相信無畏地繼續地追求真理的可能性，我們就不能把真理的探求限制於某一方式或某一範圍裏面。我們決不能一面說真理是普遍的，一面又說只有一條可以達到真理的路。我們也不必降服於某一教條，某一儀式之下，才覺得我們所信的是有把握的。

相信真理可以探求就是相信人和他的環境，在彼此自然地交互影響的時候，可以產生更多的智力，更多的知識。這自然附帶着一個條件，那就是，我們要把科學的方法，即運用智力的方法，向世界的神祕推進，並使這些方法在這過程中得到進步。這一種對智力的信仰之取得宗教性是一件可能的事。這一事實也許可以叫我們明白爲什麼有些宗教家對於智力的可能性，總是加以歧視。他們正當地感覺着，這種信仰是宗教一個危險的敵手。

我們在上面所說的那種對真理的追求必須達到廣泛而深摯的程度，才能引起一種具有宗教功用的熱誠。事實上，能達到這種境地的人是比较的少的。然而我們不應當就下一個結論，說這樣的理想，和它們所引起的行動是沒有用處的。我們要知道，經驗中宗教的因素，現在是因着超自然的觀念的影響，帶着許多與它們本身無關的累贅，而不能得到應有的發展。人類一般的自然的關係本來是蘊藏着許多的可能的，但傳統宗教的信條和習慣却和

這些關係分離了。結果，信條和習慣的力量愈大，則人類關係的可能愈受其桎梏。因此我們便覺得「宗教的」態度有從「宗教」被解放出來的必要。

任何的活動，如果是爲追求理想而發的，如果是以百折不撓的精神赴之的，都是有着宗教的品質的。有許多人，無論是學者，藝術家，慈善家，公民，或從事於最平常的職業的男女，都會有過這樣統一自我和使自我和環境調協的經驗，並且他們也不爲此而作什麼誇大的宣傳。他們所需要的無非是把這樣的精神和靈感應用到更大的範圍上去。如果我對各宗教或宗教的全體說了什麼似乎是過分的話，那是因爲我確實地相信，各宗教以爲理想是它們的專利品，以爲只有某些超自然的方法可以實現這些理想的那件事，實在是一種障礙，它使人不能取得自然經驗中所固有的宗教價值。爲這個原故——即使只爲這一個原故，如果有人因爲我常用「宗教的」那個名詞，便誤解我的意思，以爲我無非是用

一種掩飾的方法，去提倡現行的宗教，那是我所抱歉的。像我所說的那宗教的價值，和一般的宗教是，有着不可抹煞的對立的。正因為這些價值的解放是那麽重要，所以我們必須把它們和一般宗教的信條和儀禮分別出來。

第二章 信仰與它的對象

我在前一章曾指出來，說各宗教都有若干要人認為真實的理智上特殊的信條。在它們看，承認這些信條是重要的，雖則對於重要至何程度那一點，各宗教有不同的看法。它們有它們認為神聖的文獻，載着和這些宗教的來源有關係的歷史材料。它們有一套信衆所必須接受的教義。雖然履行之或寬或嚴，各宗教並不一致。他們也都堅執着只有某些特殊的，超然的途徑可以達到它們所崇信的真理。

我想沒有人否認，現在宗教的危機是從上述那些因素來的。現在有許多人對宗教發生了懷疑，這在一般宗教家的眼光中，是對宗教精神的一種致命的打擊。其實這一種現象和傳統宗教的理智內容——無論它們是歷史的，自然的，倫理的，或神學的——有一

種直接的關係。我在這裏不必把懷疑的原因詳細地敘述出來。我只須指出以下一點：各宗教的信條和觀念，無論是屬於歷史的，文藝的，或涉及天文學，地質學，生物學，或關係世界和人的創造與結構的解釋，都和「超自然」，那一個見解連絡起來，而這一連絡，便是造成懷疑的因素。這因素，從歷史上各宗教的觀點看來，是使宗教生活衰萎下去的。

擺在我們眼前的事實是這樣的：宗教對世界和人的起源與構造，以至對人類的歷史和遺歷史裏的人物，事變等，都持着某種見解，而這些見解便和宗教交織起來，終於和它打成一片。在另一方面，知識和追求知識，試驗知識的方法都進步了；這便使許多受過它的熏陶的人不容易以至不能夠接受上述的那些見解。在他們，愈用這些見解去解釋宗教，作宗教的基礎，便愈使人對宗教發生疑問。

基督教裏面抗羅宗的各派大半已經放棄了以教會權力決定關

於宇宙，歷史，和神學諸信條的那種意見。他們裏面比較開明的分子也不復相信：反對基督教的理智機構的人是由於心的腐惡。但是除了極少數的例外，各教派還是保留着一個最低限度的理智內容。他們認為宗教的能力是從某些經典或某些歷史上的人物來的。即使他們把應當接受的理智內容的成分大大的減少，他們至少還堅執着有神論和個人的永生。

我不必把科學和宗教的衝突那一句話所包含着的許多重要的事實，在這裏重說一遍。我們不能說這只是科學和神學的衝突，與宗教本身無關，因為宗教和它的理智內容，即使那是最低限度的，還是分不開的。天文學對宗教的影響，像關於宇宙來源的說法，或所謂昇天那樣的历史事實，是我們所熟悉的。以前曾風靡一時的關於創造的神話，現在也被地質學的發見所打破。以前在宗教信仰和思想中佔重要位置的關於靈魂和心的概念亦因生物學而發生變動。這一科學對罪惡，救贖，永生諸觀念都曾有過深刻

的影響。人種學，歷史和文學批評對造成基督教各宗底基礎的許多歷史上的事實和人物都給它們一幅根本不同的面目。心理學對以前認為特殊的現象——以超自然的來源為它們當然的解釋的現象——已經給我們介紹了一些自然的解釋。

這一切的事實所給的詔示是：為今日受過教育的人，關於事實，存在和信仰諸問題，只有新的探求和思考的方法可以作最後的裁判者。這不能不說是關於「理智權威所在地」的一種革命。這一種革命——不是它的某一方面對這個或那個宗教信條的影響——是一件中心的事。在這一種革命中，每一次失敗是再度追求的與奮力，每一次勝利是更多的發明的前導者，而每一種發明是種在理智的土壤裏的一粒種子，從它那裏新的樹木，新的果實要產生出來。人們的心好像逐漸在這樣一個新的方法，新的理想裏面安居起來：它是相信只有一條正確的路可以取得真理，那就是，在觀察，試驗，記錄和有規則的思考和諸方法下所舉行的有恒和合

作的追求。

這一種變遷，其範圍究有多大，我們可以從以下那件事實看出來。在宗教的某一陣地被征服以後，自由思想的神學家就說：被放棄的某種教義，本非宗教信仰中固有的成分，把它放棄了，宗教的本質反更清楚地被彰顯出來。同樣值得注意的是教會裏面基要派和自由主義者之爭。他們所沒有看清楚的——也許基要派比自由主義者看得清楚一些——是：問題並不在於信條中的這一項或某一項，而在於取得和審定理智的信仰中任何一項的方法。

我們從上面所得的教訓是：宗教的品質和價值，如果它們是真實的，並不受任何的信條的限制，這連有神論者上帝的信仰也在內；並且，在現在的情況之下，經驗中宗教的功用，只有在一個條件之下才可以被解放出來，那就是：我們不要再把某些真理認為在本質上是宗教的，同時我們也要放棄只有某些途徑可以達到這些真理的那種觀念。因為，如果我們承認：只有一種可靠的

方法可以用來證明事實和真理——這方法就是最廣義的「科學的」方法——我們的「宗教的」信仰就不會再被任何部門的學問的發見所動搖。這個信仰的意見是：服膺着想像所指示給我們，而人的意志認為值得用來統馭我們的慾望和選擇的一些無所不包的理想底目的，因而使自我統一。(I should describe this faith as the unification of the self through allegiance to inclusive ideal ends, which imagination presents to us and to which the human will responds as worthy of controlling our desires and choices.)

我們大概不容易想像到究竟有多少智力是從正常思維的運用被擲去替歷史的宗教作教義上的辯護。在我看，宗教裏面的某一信條，固然可以使信之者發生嚴重的後果，但它的害處究竟遠不如上述的那種態度所造成的心理狀態底害處之大。近代開明的基督教思想似乎比一般人所反對過的較舊的思想更為合理。但事實却不是這樣的。我們總以為只有今日開明的神學家能夠把他所信的教義用理智的方式陳述出來，以作它的辯護，其實中世紀的神

學理論者爲羅馬教會的教義作合理的解釋的時候，又何嘗遇見更大的困難。他們對奇事，悔罪，赦罪，聖者，天使，等是這樣的解釋，對三位一體，道成肉身，耶穌贖罪說和聖禮，也是同樣的解釋。我再說：基本的問題不在於教義的這一條或那一條，而在乎理智上的習慣，方法和標準。

有一種方法可以把新知識和新方法對宗教的理智內容底挑戰當作沒有那麼一回事，那就是，把這二者的疆界和領域分成兩部分。從前，這兩部分是自然界和神恩界（*the realm of nature and the realm of Grace* 譯者按：一爲固定的，一爲自由的，若法律與人情的相對。）現在普通的說法是自然的知識和默示的知識。現代宗教的自由主義者沒有給它們什麼特別的名稱，除非前一章所指出來的科學經驗和宗教經驗之分可以被認爲代表他們的說法。這一個分別的涵義是：在一個領域之內，科學知識是最高的，但另有一個屬於親切的個人經驗的領域，——它的界線沒有清楚地被劃分出來——在那

裏，我們應當用別的方法和別的標準。

用這一個方法來證明信仰中某些原素的特殊性就是犯了用一個負面的事實來下一個正面的結論的毛病。這就是說，我們因為知識的缺乏，便說我們的題材本身是有那種分別的。其實，即使似乎是有那種分別的，這也許只是目前的一種限制，而將來是可以免除的。常常有人因為經驗中的某一部分還沒有被科學方法「侵入」，便以為它是不受科學方法的支配，這是一種帶危險性議論。我們不是常常看見，在某一被保留的範圍之內，這種肯定被事實所否認麼？譬如就心理學而論，它現在還只是一門幼稚的學問，但如果有人肯定地說親切的個人經驗永遠不會被劃入自然知識的範圍裏面，他豈不是大胆至於荒唐。

現在讓我們還是討論宗教家所劃出來的那個所謂特別保留的範圍。在這裏面的就是所謂神秘的經驗。我們首先要將神秘經驗的本身和關於它的理論分別出來。這一種經驗是我們所要研究的

一件事實，但是關於它的理論，像任何的理論一樣，只是對事實的一種解釋。若說這經驗在性質上的確是由於上帝直接的臨在得來的，這與其說是研究事實的結論，毋甯說是被一個人在事實以外所形成的概念所影響的一種解釋。這解釋之確當與否，在乎那先決的問題——對超自然的概念——是否可以證明。這一點若弄不清楚，這解釋便不能成立。

歷史給我們呈示許多種的神祕經驗，而每一種都是用與這經驗同時同地的文化裏所流行着的概念來解釋的。有一類的神祕經驗，像在北美印第安諸部落所產生的，是被禁食所引起的。與它相附而來的是一種精神恍惚或半歇思的里(昏亂)的狀態。這一種經驗的目的是要得到某種特殊的能力，用以尋找一個失掉了的人或一些被藏起來的物件。有一種是印度人所習用的神祕；現在在西方各國也有若干人用它。有一種是新拍拉圖主義者的神遊，這是要完全忘却自我而融化於那非人格的整個存在底裏面的。有一種

是從深摯的美的經驗得來，而與任何神學或形而上學的解釋無關的神祕。還有那被目為異端的威廉貝洛(William Blake)的神祕，和那忽然發生一種不可理解的恐怖，使人感到大地的基礎都被動搖的那種神祕。這只是隨便舉的幾個例。

在這些經驗裏，相同的原素是很少的。比如說：新拍拉圖主義所想像的那個超乎神聖，與人事完全無關的存在，和中世紀因虔守儀禮，景仰耶穌而發生密切靈交的那種學說，究竟有多少共同的成分？若干抗羅宗的神學家現在所注重的在宗教經驗裏面獲得的個人和上帝內在的靈交，它和中世紀基督教之不同，正像它和新拍拉圖主義或瑜伽(Yoga)譯者按：這是印度哲學的一派，以默坐思維，刻苦修行俾靈魂得以解脫，與宇宙之靈合而為一。之不同一樣。這些對經驗的解釋並不是從經驗本身和可以輔助它的科學方法得來，而是以生吞活剝的方法，採用週圍的文化所流行着的觀念而輸入的。

一位僧人和若干北美印第安底神秘的精神狀態，坦白地說，是用以獲得一種特殊能力的方法——在某些奮與主義的教派看來，這並且是唯一的能能力。這經驗其實是沒有理智化的對象的。他們所認為獲得的知識，並不是關係存在的，而只是關於某些秘密或玄妙方法的運用。它們的目的並不在乎對那高超的神秘的能力取得什麼知識，而在乎決疑難，治疾病，得榮譽等等。認為神秘經驗是宗教經驗裏獲得對上帝和其他神聖事物的知識底一種正常方法，這只是十九世紀的解釋，而這解釋的取得信從是和較舊的證道方法的沒落成正比例。

我們沒有理由可以否認被稱為神秘的那種經驗的存在。相反的，有許多的理由使我們相信：所謂神秘的經驗無非是經驗的運行，達到了調協融洽的地步底那些焦點，雖其程度的深淺，容或不同，但它們都可被看作一些經常的表示。一般的宗教家認為凡否認關於這經驗的客觀內容底某些解釋的，便是沒有這種經驗，

因此，如果他們真有了這經驗，他們也無疑地可以相信它的客觀來源是上帝的臨在。這一種議論是沒有事實的根據的。我們對這所謂神祕經驗的待遇，應當同對任何經驗到的現象的待遇一樣，那就是說：要根據已發生的事實，去推究他底發生的原因。我們不能把經驗的本身，變成對產生經驗的原因底直接的知識，正如我們不能因為經驗過電或任何其他自然界的事物，便認為我們已經了解它們的來由一樣。

我在這裏簡略地提到神祕主義，這並不是因為我對於被稱為神祕的那些經驗底存在，有什麼懷疑。我也不是要發揮什麼關於它們的來源底理論。我之所以論及它，無非是要舉一個例來說明前面所提到的那種普通的趨勢，那就是：劃分兩個特殊的地域，一個是受科學支配的，其他一個的統治權則在於涉及宗教事物底直接知識。拿這一種二元論來解釋神祕的經驗，用以證實某些信條，這只是昔日把自然和超自然分開的二元論底復活，所不同的

就是前者更適合於現在的文化情形。但科學既然對於超自然的觀念發生懷疑，則此種理論的循環性是顯然的。

宗教的辯護者常常給我們指出來，說科學的觀念與材料是隨時變遷的，因而把科學當作一種知識是不妥當的。他們看見現代關於科學的基本概念底鉅大的，甚而至於革命的變遷，便欣然色喜。但是，即使科學知識之不可靠，是他們所想像的那樣厲害，或更厲害一些，問題還是存在的：我們有沒有別的求得知識的方法？老實說，他們沒有把握着問題的核心。科學並不是被某一套題材所構成的；構成它的却是一種方法——一種用試驗過的考察來改變我們的信念，或成立我們的信念的方法。科學的題材隨着科學的方法而進展，這是科學的光榮，不是它的罪過。沒有一種屬於信仰的題材是神聖不可侵犯的。把科學認作一種信條和觀念，是古代武斷的思想習慣所遺留下來的一種見解，到現在還是流行着；但這是與實際的科學相反，也是科學所指摘的。

科學的方法不但是與教條(Doctrina)不相容的，並且和一般的所謂「主義」(Doctrine)也站在相反的地位，如果我們把「主義」這個名詞拿來作通常的解釋，那就是，一套具體的，教給人的，只許人承認爲真實的信條。科學對「主義」這一種負面的態度並不表明它對真理之膜不相關。它只說明科學怎樣超絕地忠於求得真理的方法。歸結起來，科學與宗教之爭，只是忠於這一個方法和忠於一個一成不變的信仰——即使它是減至不可再減的最低限度的——之事。

理解的方法(The method of intelligence)是普遍而公開的，「主義」的方法是有限而私有的。即使說可被稱爲宗教的底那種真理的認識是從特殊的經驗，即「宗教的」的經驗得來的，上面所說的那種限制還是存在的，因爲所謂「宗教的」的經驗是被看作一種很特殊的經驗。雖則說這經驗是凡滿足了某些條件的人都可以得到的，然而，我們已經說過，因着經驗者的文化環境之不同，信仰

的結果也就因人而異。拿它作一種方法而論，它沒有理解的方法那樣公開的性質。並且，假如這經驗沒有產生一般人認為應有的那種上帝臨在的感覺，最方便的一種批評就是說這不是真正的宗教經驗，因為，照着既定的界說，只有獲得這特殊的效果的才算宗教經驗。這樣的辯論是環迴式的。傳統的見解認為人之所以不能得此經驗是因為心地不純良的原故。現在自由主義的宗教家比較更近乎人情，然而他們的邏輯還是一樣的。

有人主張：關於宗教事物的信條是象徵的，像禮節和儀式一樣。這一種見解比那認為信條有實在客觀的對象者已見進步。但是，這派理論通常的說法甚為含糊。所象徵的事物究竟是否所謂宗教以外的方式也可以經驗到？若然，被象徵的事物便有着獨立的地位。抑或是說，所象徵的是一種超在的實在（*Transcendent Reality*）——所謂超在，就是說它不能是一般的經驗的題材。實在說，基要派也何嘗不承認在後着的意義之下，宗教信條的對象有着

若干象徵的成分。他認為這些信條的對象是那樣超出於人的有限的理解之外，所以信條也就不必用比喻的名詞來形容。並且，信條的對象既是人所不易了解的，於是，認為在現狀之下，信仰是知識最好的代替那種觀念便從而生。假如不給予信條的對象一個象徵的說法，那便等於說：一般的，公眾的經驗都能把它們體驗出來。

如果我們認為信仰的材料所代表的東西是一般的經驗所能體驗到的，我們便可以得到一個顯然的結論：我們不但應當把信條中的理智條文當作道德或其他理想的價值底象徵，並且，被認為有歷史根據，且被用作理智條文的具體證明底諸事實，也必然是象徵的。這些信仰的條文所載着的人物和事件都曾經過想像的理想化，而其目的，就其最好的而論，是要增進道德的理想。歷史上被認為帶着神性的人物，只是一些物質化了的的目的。這些目的是引起人的崇拜，鼓舞人去努力，在各種經驗中顯露出來的，而

那些人物便是象徵着它們的實在性。這些被象徵的理想價值，我們在人類經驗中的科學和藝術，以至在各種人類關係裏，都可以找到。實在說，生活中凡在只求應付原始狀況的水平線以上底東西，都有它們的成分。我們大概可以承認，宗教的對象是理想，——和我們的現狀相對立的理想。既是這樣，假如我們再承認：它們對行為所以具有威力，正因為它們是理想的原故，我們又有什麼損失呢？若說宗教的對象早就在某一神聖的領域內存在着，這並不見得給它們添了什麼力量；反之，因為這一個說法的理智根據是很可懷疑的，這些對象以理想的資格對我們所具有的權威，便因之而削弱。我們可以把問題縮小到這一點：激發我們的理想是否真正理想的，抑或它們之所以為理想，是因着與我們的現狀比對着的原故？

這一個問題有着深長的意義。它是決定「上帝」那一個名詞的解釋的。照着第一種說法，這個名詞只能作為一個特種「存在」

(Körner) 的解釋。照着第二種說法，它所指的是激發我們的志願和行動底一切理想目的之統一。這統一對我們的志願和行動所具有的權力，是否由於它不必靠賴我們而自行實現的存在，抑或是由於它自身的意義與價值？假如我們暫時把「上帝」那個名詞解作我們在某時某地所認為對我們的意志與情感有着權威作用底理想的目的，那樣，我們所超絕地服膺的價值，便會在這些目的底範圍裏面，經過想像的構造而取得統一。如果我們容納這一種臆說，它所主張的便和一般宗教的主張，——認為「上帝」是指某種先在的，因而是「非理想的」(Non-ideal)存在而言，——清楚地對立着。

這一個「非理想」的名詞，可以照着字面解釋，應用於歷史上忽略了它們的神靈底道德性的諸宗教。在猶太教和基督教，我們就不能用這樣的解釋，因為它們認為那至高的存在是有着道德和靈性底本質的。但是「非理想」這名詞仍然可以應用到它們的身上，因為它們認為這些道德和靈性底本質是屬於那至高的存在

底自身的，也正因為這些本質是它所固有的，所以它們才有宗教的價值。照着我所能了解的，「一個」宗教，和以「宗教的」為經驗中的一種功用，這兩個不同的說法底最後的爭點就在這裏。

我在這裏所主張的是：「上帝」是各種理想的價值底一個統一；這統一的來源，在本質上是屬於想像的，而它的成立是在想像對行為發生了渲染的作用的時候。但是這一種主張容易發生言語上的困難，因為「想像」這一個名詞，常常被解作幻想和可疑的存在。但是理想的目的在其理想的地位所具有底實在性，是被這些理想對行動所發生底不能被否認的能力所證實。我們不能因為理想是藉着想像的媒介而被認識的，便說理想是個幻想。因為所有的可能都要經過想像才能達到我們。嚴格地說，「想像」那個名詞只能有一種解釋，那就是：還沒有實現於事實的東西，因被我們所「參悟」，而發生鼓勵我們的力量。經過想像而達到的統一，並不是虛幻的，因為它是行為上和情感上的態度底統一。

之反應。這統一所指的不是一個獨一的「存在」，而只是一個人底忠心和努力的統一。這忠心和努力的統一是被一件事實所激發的，那就是：許多的目的，在以它們底理想的或想像的品質而鼓勵我們，把持我們的那一點上，是同一的。

我們應當想一想：關於上帝底傳統觀念之所以在生活上發生能力與意義，豈不是由於這些觀念之所含着的那些理想的品質。至於這些理想的品質之所以因被具體化而變成一種存在，那是由於人性中喜歡把一個意思中的對象變成一種先存的實在底那些趨勢之滙合的作用。（這些話我們在前一章已經說過。）先存的實在，既被肯定以後，在已往文化裏所流行着的諸信條，於是又被附會到它的身上去。因為在較古的文化裏，超自然的觀念是「自然的」——所謂「自然的」就是尋常的或習見的之意。信教的人所得的幫助與慰安，與其說是由於某種事實上的存在，毋甯說是由於吸引他們的那些理想價值底真實性。人若習於理想的和物質的這二者

之連合底那種觀念，這兩樣東西便會在情感上發生一種不可分離的連繫。這種情形和我們對人類心理的認識是互相脗合的。

然而把理想的和物質的這二者分開，其利益是顯然的。這一分離是叫經驗中宗教的價值，因這一着，便可以永遠地從愈來愈被人懷疑的成分，被解放出來。有了這個解放，人們也就不必總是設法來替教義作辯護。理想的目的和價值對我們所具的權威，這是不容懷疑的一件事實。公道，愛情，和我們對它們的觀念，在理智上與我們所稱為真理的諸實在底符合，對人類既是有着那樣的把握，我們又何必一定使宗教的態度，給它自己添上一套教義和信條的機構。對宗教的態度底任何其他一種看法，細細地分析起來，其意義只是：持着那種見解的，把權力看得比理想的價值更重要，因為肯定着一種存在，其所能加添的無非是成全，懲罰和報應的能力。誠然有一些人承認，他們自己的信仰，並不需要任何認為道德價值有物質力量作它的後盾底那種保證，但他們

却感覺，愚昧的羣衆是需要這種保證的，因為，除非他們相信這些價值是從一種權力而來的，這權力是可以叫人把它們奉行的，可以叫不奉行的人受公道的裁判的，這些理想的價值，便不會在他們的行為上發生效力。

也有一些更值得尊重的人說：理想應當佔最先的位置，這是我們所承認的，但爲什麼不更進一步？爲什麼不盡力搜索所有可能找到的證據，像歷史所供給的，像在自然界裏可以看出來的設計所表示的，並從這些證據引伸到一個信仰，就是說：那理想已經在一個具有客觀存在的『人格』裏面存在着。

對這問題的一個答復是：如果我們用這種方法去探求，我們便會陷入關於惡 (Evil) 的，許多不能解決的問題底羈絆裏面。這些問題很早便像鬼魅般把神學糾纏着，致使最聰明的護教者也不敢應付它們，更談不上解決。如果這些護教者沒有把理想上的諸善 (good) 底存在，和被認爲是諸善的創始與維持者底一個人格

之存在，混爲一談，（更甚的，就是這人格被認爲是全能的，）則惡的存在底那個問題便無由而發生。理想的目的與意義之所以成爲理想的，正因爲在事實上，生活是充滿着我們所不歡迎而同時又不能避免的惡。如果現狀完全是善的，則還待實現的可能底那種觀念就不會發生。

但還有一個更基本的答復。一種建築在純粹經驗的基礎底探求，本來是無可反對的。但這種探求，事實上還是常常被用在超自然的範圍裏面。這樣一來，對理想價值和如何使它們實現的那些問題應有的注意和努力便被挪到別的方面去。歷史可給這事實做個見證。人沒有充分地應用他們所具有的能力去實現一個美滿的生活，那是因爲他們等着一個在他們以外，在自然以外的能力去做他們自己所當做的事。靠賴一個外面的能力就等於放棄人生的職責。其實，運用我們自己的力量去改進生活，這並不是一種自大或非分的觀樂的態度。它不是自大，因爲它沒有把人，——個

人或團體，——和自然隔離。它也不是非分的樂觀，因為它所主張的只是人所應負的責任，和人所應有的努力。它只是相信：如果人的慾望和人的努力被用來實現自然的目的，生活的情形便可以改進。它並沒有希望一個未來的樂園。

凡是相信：人必須靠賴超自然才能認識理想，實現理想的，同時也必悲觀地相信：自然的手段是惡劣而無能的。這一點在基督教的教義裏面已經成爲不易之理。但這表面上的悲觀，是可以忽然變成誇大的樂觀的。因爲，照着這種教義的解釋，如果對超自然的信仰是正確的，信之者便立刻可以得到重生。人所企求的善，在本質上，也就因此而實現；如果沒有現實，那是證明和超自然所發生的關係已被破壞。這一種浪漫的樂觀是傳統基督教所以極度注重個人得救底一個原因。相信因皈依(Conversion)而得頓然和完全的改變，以及相信祈禱的應驗底客觀性，這是解決困難過於容易的一條出路。其實一般的狀況和以前差不多一樣，那就是

說，它還是相當的壞，使相信惟有超自然的助力可以把它改善底那種觀念，又得到新的證據。相信自然智力的人却以為我們的

世界是善惡混雜的，以為我們應當用不斷的合作，照着理想的目的所指示底善的方向，努力於改造現狀。他認為人總有若干對公道，仁愛，秩序的企求，只要這企求能被動員，使它變成行動，同時也不希冀忽然的，完全的改變，則現有的混亂，殘忍，壓迫便可以減少。

討論到這裏，我們便要注意到一個對我的立場所提出的更基本的異議。我們應當先把它所從而成立的那種誤解先指出來。有人對我在本書上的主張發生這樣的疑問：把神聖的 (the Divine) 認為就是理想的目的，這豈不是使理想完全沒有存在上的根據和後盾？這疑問包含着這樣的意見：我的主張是叫人把理想和存在分離，以致理想因無所依附，而不能長成結實，像有泥土的種籽一樣。其實，正相反的，我所反對的是把理想的「認作」(idontifias)

一個特種的存在——尤其是把它認為是在自然以外的——而我所要指出來的，就是理想的根源是在自然的情形裏面。理想之形成，是由於想像在把握着呈現於思想和行動的各種可能的時候，把存在理想化了。許多種的價值和善，其實都是在自然的基礎上實現的——例如關於人類的結合，藝術，知識的諸善。理想化的想像把經驗在嚴重關頭中的刹那所遇到的最寶貴的東西抓住，把它們放射（projects）出去。它們之所以為善，並不需要外面的標準或保證。它們是被享用的，是存在着的，而我們所形成的理想的目的就是以它們為根據的。

把經驗過的善，由放射而變成思想，慾望和行動的對象，其結果是目的底產生。這目的是存在着的，不過它們是以目的底資格而存在。目的和宗旨對人類的行為是有着決定的權力的。慈善家像奈丁格（Florence Nightingale），何華（Howard），威爾巴福（Wilberforce），皮波地（Peabody），（註一）——他們的目的並不是幻夢。他們把社會上

的制度改變了。目的和理想它不是只在「心」中存在着東西；它們是在品性，人格，行動裏存在着的。我們可以向藝術家，學者，父母，朋友，市民，這種種色色的人去查察，證明宗旨是在行動中存在着（Purposes exist in an operative way）。我再說：我並不反對把觀念和理想與存在聯貫起來，而認為它們本身是存在着的；所反對的是：認為它們的權威和價值是靠着某種先存的，完全的具體之物，（some prior complete embodiment）——好像人類為公道，知識，藝術，底各種努力之有效性與實在性，都靠着另外一種保證，那就是說：在某一超絕的境界裏，罪犯得到人道的待遇，沒有農奴和奴隸的制度，任何的事實和真理都已被發見，被享有，任何的美也都永遠地在具體的方式被陳列出來。

（註一）譯者按：奈丁格是一個醫院的看護，在克米爾戰爭，尤著勞績，曾創立
 一看護學校。何華（John Howard），英人，為監獄改良的提倡者。威爾巴
福，英人，為一反對奴隸貿易的政治家。皮波地（George Peabody），英人，
 為提倡教育的銀行家。

把我們推動底目的和理想，是在想像中產生出來的，但它們的本身，卻不是想像的材料所構成的。它們是物質和社會底經驗的世界裏那些堅實的材料所做成的，機關車(Locomotive)並不在史蒂芬孫(Stevenson)以前存在，電報也不在摩爾思(Morse)以前存在。但牠們底存在的條件早已蘊藏於自然的物力，和人類的才能之中。想像所把握着的是這一個觀念：現存的事物可以把它們重新佈置，使它們成爲新的事物。在一個畫師，一個音樂家，一個詩人，一個慈善家，一個道德的先知，事情也是一樣的。這新的遠象(Vision)並不是無中生有的，反之，它是在想像中所發見的可能，而這所謂可能，就是舊事物的新關係；新關係所要實現的是一個新的目標，新關係的本身也是這新目標所促成的。

並且，創造的程序是試驗的和連續的。藝術家，科學家，或是一個好的市民要靠着他以前，和在他週圍所做的。目的所從而生的新價值底感覺，其始是模糊不清的。及至價值被重

復地注意而見於行動，它們便變成明確而固定。目的和現狀的交互影響，把理想試驗，也把它改進，同時現狀也因之而更變。這一個程序是隨着人類的生活而延續而改進的。一個人和一個團體所成就的便成爲後繼者的起點與進階。在這自然程序中的基要因素被情感，思想和行動一般地承認的時候，這程序的速度便被增加，而它的本身，也要因爲不相干的成分——這成分到了登峯造極的地方便是超自然的觀念——底清除而變成純潔。宗教的力量以前是被牽引到超自然的宗教裏面去，我們若叫自然程序中的基要因素取得這種力量，其效力之鉅，恐怕是不容易計算的。

上面的那些意思，可以被應用到上帝——或者，爲避免誤會起見，我們可以用神聖 (divine) 那個名詞——那個觀念上去。這個觀念的成立，我會說過，是由於理想的可能，被屬於想像的，具體化和射影底作用所統一起來。但這一個上帝，或神聖，底觀念同時也和促進理想的發展和實現底自然力量 and 情況——連人和人的組合

也在內——相連繫的。在我們面前的理想，並不是在現實裏完全具了體的，也不是毫無根據的幻象與烏托邦。在自然和社會裏面有着產生和擁護這些理想的能力。這些理想又因為行動所給它們的固定與堅實性而達到進一步的統一。理想和現實這一種動的聯繫就是我所要加以『上帝』那個名詞的。(It is this *active relation between ideal and actual to which I would give the name "God"*)我並不主張一定要用這個名詞。有的人認為這名詞和超自然有着那許多的聯繫，用它的時候，必定會引起許多的誤會，甚至被認為對傳統觀念的一種遷就。

這種意見也許是正確的。但我們所指出來的事實都在那裏，我們只要把它們清楚而有力地提供出來，誤會便不應當發生。在這世界，善的東西是具體地，試驗地存在着的，——比如，各種藝術，知識，各種努力和努力後的休息，教育與團契，友誼與愛，心身的發展，這一切東西所具有的價值。這些善是存在着的，然

而它們只是一種相對地被孕育着的東西。許多人沒有機會享有它們；現實裏也有許多力量威嚇已存在的諸善，吮吸它們的生命，妨礙它們的發展。假如我們能有一種清楚而深刻的概念，叫我們曉得：理想的目的，和實際的情形，是可以聯合起來的，這概念便可以給我們鼓起一種可以持久的情感。這情感是可以接受各種經驗的營養的，無論這些經驗所用的材料是什麼。

在一個徬徨的世代，這一個觀念底需要是極其急迫的。它能夠把現在散漫的目的和力量統一起來；它能夠指示行動，激起情感的熱力，放射理智的光輝。這一種在思想上和行動上表現出來的聯合，我們是否要給它「上帝」那個名詞，這是要每一個人自己去決定的。但我們所注重的是理想和實際在行動上聯合了以後所具有的那種「功用」。在我看，凡具有靈性質素的各宗教，不管它們對於上帝的概念是什麼，它們所認為從上帝而來的那個力量，實際上就等於我所說的那種「功用」。對這功用有一個明

瞭的觀念，似乎是現在所急需的一件事。

在有些人，這聯合的感覺，是可以有神祕的經驗來促進的，——「神祕的」那個名詞，這裏是指着它的最廣的意義而言。至於結果如何，那就會因着性情之不同而各異。但我們所說的聯合，和神祕主義的所謂聯合，是有着顯然底分別的。前者並沒有什麼神祕的成分在裏面；它是自然的，道德的。認識或感覺這聯合，也沒有什麼神祕的意義。根據現實的情形去想像理想的目的，這是一個受過訓練的心所當有的事。其實，追求神祕的經驗還有一種逃避的危險；它的結果是現實與理想的聯合已經完成底那種被動的感覺。但實在這聯合是動的，是實行上的東西；它是在「聯合中」的，並不是一件已成的事實。

有一種理由，使我個人感覺用「上帝」這個名詞來作上面所說的理想和現實聯合底意謂是適宜的，那就是：在我看，戰鬥的無神論似乎和傳統的超自然論有一些相同之點。前者大體上是消

極的，因而對思想沒有積極的指示。但我所指的相同之點，還在於此。我所想到的特別是：戰鬥的無神論和超自然論同樣的把人看作孤立的，並且專一地注重這個觀念。雖則超自然論相信自然以外還有別的東西，它却以為地球是宇宙底道德的中心，人是萬物底系統之絕頂。它把人的孤立而單獨的靈魂所扮演的那一幕犯罪與得救的戲劇，當作唯一極端重要的事實。除人以外，它把自然看作可咒咀的，或可以忽略的。戰鬥的無神論同樣的缺乏對自然的虔敬。詩人所歌頌的人和自然間的連鎖，它是覺得無足輕重。它認為人是住在一個痛癢不關和與人作對的世界，因此它對這世界是取一種彼此不相容的輕慢態度。但宗教的態度就不是這樣的。它需要一種人和四週的世界互相連繫的感覺。這世界，想像把它看成一個宇宙，而人和它的連繫就是：人要靠賴它，要得它的擁護。用「上帝」或「神聖」這些名詞來表示現實與理想的聯合可以使人不致因有孤立之感而發生失望或敵對的情緒。

無論如何，不管我們用什麼名詞，我們所要它表示的意義是含着選擇底作用的，因為它並不表示對一切事物底零碎的崇拜。它所選擇的是現世界中產生和擁護我們所認為善而去追求的那些東西底因素。許多在某一個時候和這種功能沒有關係的力量，它都摒棄。自然產生了擁護我們，給我們指示方向的東西，同時也產生混亂而不調協的東西。因此，『神聖的』是一個代表人的選擇，人的願望底一個名詞。一個人本主義的宗教，如果它把人當作一個崇拜的對象，而摒棄其對自然的關係，不但是毫無意味，並且是荒謬絕倫的。安諾得氏(Matthew Arnold)底『我們自己以外的力量，』(a "power not ourselves") (註一)對於人和自然怎樣交互影響的那一點，是看得太過狹窄。它固然是有選擇作用的，但它的選擇的基礎——公義——是過於狹小。我們應當把這一個概念的範圍在兩方面

(註一)譯者按：安氏原文為：“a power not ourselves that makes for righteousness”即

在我們以外的，造成公義底一種力量，意指上帝。

擴大起來。第一，產生和擁護我們所經驗到或懸為理想的善底諸力量，不但運用於外，也運用於內。安氏的話似乎叫人想起一個在外面的耶和華。第二，那些力量，除了公義以外，還能促進其他的理想與價值。因為安氏把希臘主義和希伯來主義看成是對立的，結果，他就不承認那些能力在內外兩方面的運用，可以促成美，真，和友誼各樣的效果。

在自然和人的目的與嘗試底關係那一點上，最近的科學已經把舊的二元論打破。科學為這一件事努力，已經有三世紀之久。只要科學的概念是嚴格地機械的，（這裏所謂機械的是指那認為個別的物件，是純粹地以外力相推相引底那種說法。）宗教的辯護者，便可以振振有詞，說人和自然，究竟是不同的。那些不同的點，於是便被用來證明：在人的裏面有超自然的作用。近來宗教的辯護者，因科學之放棄了古典型的機體主義（Mechanicism）而欣忭，這從他們本身的立場看來，似乎是不智的。（我這裏所以用

機體主義這個名詞，是因為科學還沒有放棄它對動的機構 Working Mechanisms 底學說，它所否認的只是把這機構認為是成於分離的物件嚴格的機械的接觸。因為近代科學對自然觀念的改變無非是使人和自然彼此接近了一些。我們現在已不復處於以前那種兩難的地位，那就是說：不是把人當作另一種機械的模型，因而把人之所以為人的特點化除了，便主張人有一些實在是超然的東西，把他和自然分開。物質界的自然愈不是機械的，——機械的是照着舊的意義解釋，——則人愈近於自然。在勃列士特 James Henry Breasted 那本動人的書良心的發現 (The Dawn of Conscience) 裏，他提到赫格爾 (Hegel) 的一句話，說他希望得到解答的問題是：宇宙對人是否善意的？這是一個含糊的問題。善意是從那一方面來說？是人的安逸，舒服，或名利上的成功麼？或是他的追求，發見，創造，和一個更安穩的人類生存底建立？無論問題是怎麼樣說的，如果是誠實地答復的話，答案決不會是無條件而絕對的。勃氏以歷史

家的資格，是這樣答復的：自然對於良心和人格的出生與發展是善意的。凡取一種非全有則甯全無的態度，對這答案必定不滿意的。出生與發展，於他們是不夠的。勞力與痛苦，是伴着發展而來的，所以他們的希望不止於此。他們所要的是最後的成就。那些比較的不那麼絕對的人，以為從道德方面來說，生長較之完成，是一個更高的價值與理想，因此，他們得此便已滿足。他們也知道，生長不限於良心與人格，且包括發明，學習與知識，藝術的創造，和人類在互助與友誼上的團結。在他們，朝着理想目的底方向，不斷的選擇，這就是一個理智觀的宗教功用底基礎，而這樣的人生，已足使他們滿意。

在這結尾的時候，我要提醒讀者，我所討論的是宗教的態度底理智方面。我所提出來的意見是：生活裏的宗教原素質為超自然的諸概念所桎梏，這些概念是生長在古昔的文化裏的。那時候，人對自然的控制力甚微，也沒有多少關於探求與試驗底準確

的方法。宗教信仰底理智內容，在今日所發生的危機，是由於思想的改變，而思想的改變，又由於知識和求知的方法底增加。我曾說明：這種改變，對於我們普通經驗裏的宗教價值，並沒有什麼致命的打擊，無論它對歷史上的宗教和影響是多麼的惡劣。反之，如果動的智力 (intelligence at work) 所給我們的方法底結果被祖白地採用，這一種改變，可以有解放的效用。

它把我們的理想給清理一下，讓它們減少被幻象和空想所蒙蔽的可能。它叫我們不必把理想看成固定而無力發展的。它給我們表明：理想可以因自然的智力底增加，而發展其團結性與適合性。這一個改變使自然知識有取得一個明確的，宗教的性質底希望，因為它使我們明白：對自然的了解底增進，和理想目的底成立，是有着機體上的連繫的。同一的改變，可以使人從自然環境底諸原素中，選擇那些可以被組織來擁護和擴張理想底運用的東西。凡是可以用稱為宗旨 (purpose) 的，都是有選擇作用的；一切有理

性的活動(intelligent action)也都包含着審量過的選擇。從我們不復靠賴對超自然的信仰那時起，選擇便不致受什麼蒙蔽，而我們對於所選擇的理想，便可以明瞭它們對環境底內在的關係，和它們自身的結果。如果我們能夠把握住宗教底自然的基礎和連繫，生活中宗教的原素，便可以從宗教危機的困苦中脫穎而出。這樣，宗教便可以有人類經驗的各方面，找到它當然的地位，不管這經驗是可能的估計，是可能所引動的情感，或是用來實現那些可能底一切行動。在人類經驗中一切有意義的東西，都可以被包括在這個範圍裏面。

第三章 人類社會中宗教的功用

我在本書討論宗教的理智內容，是在討論宗教的社會關係之前，這以二者發生的時間而論，是先後倒置的。就大體而言，集團式的習慣，若不是來得較早，就是更爲重要。宗教的核心，大致是在儀式裏面。神話的發生，一部份是屬於裝飾品的性質，而其動機則由於人類不可壓抑的愛講故事的趨向，另一部份乃是用來解釋儀式的。及至文化進步，故事經過煅煉，於是關於諸神的世界，宇宙的創造等傳說，便以形成——在巴比倫人，埃及人，希伯來人和希臘人，都是這樣的。在希臘人，創造的故事，和關於世界的構造底紀載，大半是詩意的，文藝的，後來哲學的系統便由此而生。傳說和儀式，多半是由一個特別的團體——僧侶——保守着的，它們同時也受這團體所特有的藝術底支配。另一團人則被

委爲信條負責的所有者，保護者，和頒布者。

這樣一個對宗教的儀式和信條發生特殊關係的社會團體底形成，只是我們這裏所要敘述的故事底一部份。用一個最廣闊的眼光看來，它是比較不重要的部份。論到宗教的社會意義，更值得注意的一點是：僧侶是某一社團，部落，市邦，(city-state) 或帝國的正式代表。無論有沒有一個僧侶階級，凡爲社團份子的人，生出來就算是在一個宗教的團體裏面，正如他們生出來就屬於一個社會或一個政治組織一樣。每一個社會的團體都有它所獨有的神靈；它們是它的創立者與保護者。犧牲，自潔，和靈交這些儀式是有組織的公民生活底表示。神殿是一個公共的場所，是社團崇拜的中心點。它一切的行爲影響及於社團所有的風俗，無論是私人的，經濟的，或政治的。甚至兩個集團的戰爭平常也成爲它們所各自崇奉的神靈底衝突。

一個人並不加入一個教會。他是生長在一個團體裏面，這團

體底社會的結合，組織，和傳統都被一個集團式的宗教底儀式和信條所象徵着，宣揚着。所謂教育就是把未成年者導引到團體的活動裏去，這活動在各方面都和那些與宗教有密切關係，為宗教所承認的習俗，傳說，儀式，互相交織着。有若干的人，尤其是那些在俄國的猶太人團體裏長大的，可以不必用想像便明白：一個滲入了團體生活裏的風俗和活動底宗教，在社會關係上有着何等的意思。在我們美國，這一種情形，對多數人只是一種歷史的陳跡。

在我看，以前這一種很普遍的情形，而現在却不常看到，這是歷史中宗教所經過的最大的變遷。科學和神學在理智上的衝突會獲得更大的注意，到現在，它仍然是注意的集中點。但宗教底社會地位的轉移，是那樣緩慢地進行着，到現在，這轉移又已那樣普遍地完成了，一般的人，於是便把它遺忘，或者除却歷史家們，但就是他們，也無非注意到這問題的政治方面，因為政教

之爭，在有些國家，現在還繼續着。

誠然，現在還有些人，生出來便屬於某一教會——那就是他們父母的教會；並且，他們把加入教會那一件事，視為當然的。實在說，這件事對他們的一生，可以成爲一個重要的，甚至是決定性的因素。但從歷史的觀點看來，那新鮮的東西，以前沒有聽見過的東西是：教會那個組織，現在已成爲一個世俗的 (secular) 社會裏面底一個『特殊』的制度。甚至在那些有國立教會的地方，國家既可創之，自然亦可毀之。不但國家爲然，還有許多別的組織，也把那些依附於宗教的組織底權力取而代之。這一件事實所顯示的是：參加一個宗教團體，愈來愈變成個人隨意選擇的一件事。如果他接受教會所規定的某些責任，他是自動的接受的。他所加入的宗教組織，在許多國家，是要在一個政治的，世俗的機關，經過登記的手續的。我所說的社會重心底轉移，是隨着一種現象發生的，那就是：許多爲教育，政治，經濟，慈善，科學，而設

的社會鉅量底發展。這些東西都是離開宗教而獨立產生的。這些社會的形態既生長到這地步，它們便對許多人——甚至教會的會友——發生思想上和興趣上鉅大的影響。從宗教的眼光看來，這都是一種非宗教的發展。它的力量是那樣的大，就是科學對宗教信條直接的影響，若和它比較起來，似乎也要列在次要的位置。

我說直接的影響，因為科學也曾促進了許多和教會競爭的組織。這是一種間接的影響，而它的力量，是異常偉大的。純粹理智上的變遷其影響至多只及於少數的專家。但有些變遷是影響及於人類結合的條件的。若拿這二者相比較，則前者居於次要的地位。不消說，與工商業聯絡起來的發明和技術，對人類結合的基本條件，是有着深刻的影響的。今日每一個政治和社會的問題，都反映着這個間接的影響，——從失業到金融，從市政到因交通進步而發生的大量遷徙，從生育節制到國際貿易與戰爭。因應用新知識而起的社會變遷是影響每一個人的，無論他是否感覺這影響

的來源。因為影響大半是不知不覺的，所以它尤其深刻。因為——我重說一遍——人們的結合和行動的『條件』是改變了。

所謂基要派者(fundamentalist)就是宗教中那些守舊的人，他們的信仰底理智內容，可以說是沒有受到科學進展的影響的。他們關於天，地和人的見解，就它們對宗教的關係而言，既不受愛恩斯坦的學說底影響，也不見得受哥白尼，牛端，達爾文他們底學說的影響。但他們的實際生活——他們每日所做的事和所發生的關係——已經被因應用科學而起的政治與社會底變遷所根本地改變了。就嚴格的理智變遷一點而言，信條是表現着極大的遷就底力量；它們的條文無形中就改變了觀點，跟着注重點也改變了，新的意義也躡進去了。公教會(天主教)對理智上的差別，如果它們是與紀律，儀式，聖禮無關的，尤其取寬容的態度。

在一般的信徒裏面，只有少數受過高等教育的人，直接受到科學學說變遷的影響。有的學說，表面上是被接受了，但實際上

只是在意識中潛藏着，而沒有遇到嚴重的挑戰。大概多數受過教育的人，都以為生物學的進化論是毫無問題的了，及至田尼西省 (Tennessee) 的法案，和士高比士 (Scopes) 審問事件演成了嚴重的風潮以後，大家才曉得事實並不如此。在另一方面，一個教會組織裏面的受職人員平常對於一般人底眼光的轉移和價值的重新估定，都不大感覺，直至某種嚴重的形勢把它顯示出來。到那時候，他們便極力否認這些新東西的真實性。但因為他們所反對的是新思想所產生的活動與關係，而不只是新思想的本身，他們即使使用盡了力量，除了那些早已贊同他們的人以外，別的人是不會受他們的影響的。

至於對團體生活有關係底習慣的改變，其影響便更深刻而廣大。這一類的改變，從中世紀時候，便已開始。所謂文藝復興，其實就是世俗主義 (secularism) 的再生。成爲十八世紀一個特徵的「自然宗教」那個觀念底發展，就是對教會團體的統治底一個抗

議。前一世紀「獨立的」宗教會社底產生就是這一種運動的先河了。但自然宗教之並不否認超自然觀念的實在性，正與獨立的宗派相同。它所企圖的是在個人的自然理性基礎上，證明有神論和永生的信仰底合理。十九世紀的超絕論(Transcendentalism)是朝着同一的方向，更進一步的。在這個運動裏，「理性」取得一個更浪漫的，更有聲色，和更集體化的形式。它主張超自然是分散在世俗的生活裏的。

這些運動，和其他在這裏沒有提到的，是在理智上反映着人類住在地球上幾千年來底最大的宗教革命。因為，我曾說過，這個變動是對宗教的「社會」地位和功用有關係的。甚至超自然對一般人吸引的力量，也愈來愈從教會的組織——那就是說，從社會裏任何的特種組織——被解脫出來。因此，以前在各宗教裏被認為中心的那個觀念，好像是愈來愈多地滲漏出去，而不復受任何社會組織的監護與照料。更要緊的，以前被看為世俗的一些結合，

把人們作工，遊戲，和參加公民與政治活動底方式都改變了，而這些結合的形式，便逐漸把教會機關的領域侵佔。重要之點，並不在世俗的組織和活動在法律上或外表上脫離了教會的統治，而在與教會的職務毫無關係底利益與價值現在是有力地支配了甚至信徒們底慾望與目的。

一個信徒誠然可以把他從加入一個宗教組織所得來的態度與動機帶到他的政治工作，他的學校關係，甚至他的公務，他的娛樂，這些地方去。但剩下的還有兩件事實，它們是構成了一個革命的。第一，這一種舉動，在現在情形之下，是由於個人的選擇與決定，而非由於社會組織本身的性質。第二，這一件事實的本身，一個人要把宗教的態度帶到在性質上本來是世俗的，本來是在宗教範圍以外的事情裏面去，就構成一個很大的變遷，即使信徒們認為世俗的事，『應當』被宗教的精神所灌注。還有些信徒，以為所有比較有價值的新的運動，其起源和動力，都在於一

個教會。即使我們承認這是一件事實，我們還要指出來：教會雖然給它們以動力，但它們好像是航海的船隻，一經下水，便駛向天之涯，地之角去了。

在我看，這似乎就是我們所要應付的問題。我在上面所說明的，一個宗教和宗教的功用這二者之不同，在這裏尤為適用。一個基於超自然底信仰的宗教，天然要把宗教的和世俗的這二者分別出來，雖則它認為教會和它的宗教，對世俗的事還是一般地要統治。但我們如果取另一種看法，以為「宗教的」是指某種態度與展望，而與超自然無關，那樣，所謂宗教的與世俗的之分別，就不需要。它並不把宗教的價值關鎖在一個特殊的地域裏，也不承認只有某種結合是對宗教發生唯一的關係的。從宗教的社會方面看來，宗教功用的前途，顯然地有賴於它自身的被解放，那就是，從一切的宗教，從某一特殊的宗教，被解放出來。有許多人因為教會的繁多，宗派的競立，而感到莫名其妙。其實癥結還是

別有所在。

我在上面所說的，並沒有忽略若干宗教組織的代表對這一個歷史上的變革所加給的解釋。最老的組織——羅馬公教會，(the Roman Catholic Church) 認爲生活的世俗化——社會的活動和價值之逐漸脫離了教會的統治——是自然人離叛上帝的又一證明。上帝曾把權柄交給他所指定的地上的代表，但人類意志內在的腐敗，却叫人對這權柄加以藐視。這個教會給人指出一件事實，那就是：世俗化和抗羅主義 (Protestantism) 譯者按：指基督教——新教) 並駕齊驅地發展。在它看，這是證明後者之看重個人的良心與選擇，爲頑固的異端。補救之道是極其簡單的。上帝的旨意是籍着被委爲他的地上的代理人底那個組織而繼續地表現出來；服從這個旨意就是使社會的關係和價值重復與宗教全盤地結合底唯一的方法。

相反的，抗羅宗的教會却認爲人和上帝的關係在實質上是一件個人的事——一件個人的選擇和責任的事。這不能不說是一種宗

教上和道德上的進步。從這個觀點看來，信條和儀式，總是趨向於把人對上帝的關係集體化與制度化，這便在人神之間立下了一種障礙。人對上帝的靈交，應當發動於個人的心靈與意志，而融合於神力的引導與成全。因此，有組織的宗教社會地位的變遷，並不是一件使人惋惜的事。它所喪失的，至多是它的外表，而它所獲得的却是宗教唯一真實而穩固的基礎，那就是，人的良心對上帝的旨意底直接關係。雖然在現在的經濟與政治制度裏有許多非基督教及反基督教的成分，改革的方法，與其是集體式的宗教制度的活動，毋寧是乘有個人信仰者的努力底積聚，因為前者的方式是把個人屈服於一個在外的，而最後也是世俗的權威之下，而後者却發於一個人的認識與信心。

如果我們對這相反的兩種觀點，詳細地加以討論，我們便有幾點特殊的意見要發表出來。我們可以說：社會的活動並沒有因它的逐漸世俗化，而趨於腐敗，——像第一派的辯護者所告訴我們

的。許多不屬於任何宗教的歷史學者，却以爲：如果把世俗化的進程停止了，讓教會恢復了它對一切的事底最後的權威，那樣，恐怕我們現在所認爲寶貴的東西，都要受到這一變遷的威脅。論到抗羅主義的主張，我們可以說：社會上已有的進展，並不是自由的宗教結合所產生的。反之，把人類關係人道化的那種力量，促成了理智和美術的發展的那種力量，都是與教會的影響沒有關係的。我們還可以證明：教會在許多重要的社會運動中，都是落伍的。它們所注意的是社會的病癥，像酗酒，麻醉物的買賣，離婚等，而不是戰爭的原因，和許多經濟上，政治上的不平等與壓迫。對於後者的抗爭，那是多半由世俗的運動所支持的。

在以前的時候，所謂超自然，大概不外指非尋常的東西，——就是那些因爲不常見到，所以被看爲新奇的東西。大概在今日，所謂自然的，也就是那些尋常的，照例的，習見的東西。人遇到了不常見的事，而未能洞見其原因，則相信超自然，本身就是「

自然的——這裏所謂自然的，就是習以為常的意義。因此，超自然主義，假如人對它不發生疑問，實在就是一種社會的宗教。它對非常的事，給以一個「解釋」，同時它也供給一些方法，叫人可以利用超自然的能力，去獲得利益，並在它對人不利的時候，給人以保護。

自然科學的發展，把非尋常的東西，也弄到可以加以一個「自然的」解釋的地步。同時，積極方面的社會活動底發展，把天堂——和與它相反的地獄——擠到沒有人注意的地方去。教會的功用與職務愈來愈變成特殊的；以前被認為褻瀆的，世俗的東西逐漸多起來，也重要起來。同時，那種老的觀念，——認為基本的，究極的，靈性與理想的價值是與超自然連繫底那種觀念，——還是在人的心目中殘存着一種模糊的印象。人的興趣是具體地轉移了，然而人對這觀念還是客氣地給它留出一點地位。一般的心理因此便因混亂而分裂起來。最近數世紀所進行的運動，還要繼續地使

入三心二意，除非宗教的意義與價值明確地被融合於正常的社會關係裏。

我們還可以把這一個問題更清楚地敘述出來。在這一極端的人說：離開了對超自然關係，人在道德上將無殊於禽獸。在那一方面的人却說：一切有意義的目的，一切安全及和平的保證，都是在社會關係當中產生出來的，並且，那被錫子超自然地位的價值，其實都是理想化的想像把握了自然界的善以後底產物。另外還有一個對比。一方面，有人認為只有對超自然的關係是最後的，可靠的能力底源泉，認為直接地和間接地，人在地球上的生活所獲得的每一種指導與誘掖，都是由它所啟發的。另一方面看法，却以為人在家庭，朋友，公民，各樣的具體關係中和在藝術與科學的追求中，所切實地經驗到的善，實際上就是人用來給他自己指導與維護的東西；給它以一個超自然和超現世的地位，便是把它的真性隱蔽，把它的力量削弱。

上面所說的兩種對比，是構成了現在和將來的宗教問題的。如果我們能夠從現實中得到滿足，找到機會，並且對這種生活的追求，臨之以熱誠，處之以堅毅，像歷史的宗教有時所表現的一樣，這對人類結合的價值底影響，又當如何？現在有許多人感覺着：對自然的社會價值底來源與意義，加以一個超自然的解釋，這在原則上和事實上都使這些價值受到貶損。自然的關係——像夫婦，父母與兒女，朋友與朋友，鄰舍與鄰舍，工業，科學，藝術各樣工作裏的同工，這些人之間的關係——是被忽略了，因此它們可能的發展，便被妨礙。不但它們的價值被貶損，並且它們也被看為較高的價值底危險的敵手，被看作應當抗拒的試誘，被看作肉體對靈性權威的僭越，被看作人對神的反抗。

原罪和性惡之說，以及視自然為卑污的見解，現在在宗教的自由主義者裏面已經不甚流行。反之，他們認為有兩個不同的價位系統，正如我們在前一章所說的，有兩種真理的默示一樣。這

些自由主義者以爲自然關係所表現的價值和超自然關係所表現的價值，是相輔爲用的，正如默示的真理和科學的真理是互相依靠的，是同一終極的真理底兩方面。

這一種看法，比較傳統的看法，不能不說是一個大的進步。雖然我們可以在邏輯上反對它，正如我們反對真理默示的二元論一樣，實際上，它是代表一種人道觀點的發展。但既然承認了人類的關係是充滿着宗教的價值的，爲什麼不實事求是，根據可證的事物，把思想和能力，集中於價值的完全實現？

歷史似乎給我們陳示着三個階段的發展。在第一個階段裏，人類的關係是被認爲受了惡的人性所傳染，因而需要超自然的外力底救贖。在第二個階段裏，人類關係中有意義的東西，是被看爲與宗教的價值同類的東西。這是現在自由主義的神學家的見解。代表第三個階段的人却主張：事實上，宗教所寶貴的價值，無非是自然關係中的事物底理想化，而這理想化的東西又被影射

(projected) 到一個超自然的境界裏去，在那裏，它被保存着，同時也獲得被核准的地位。基督教所用的語彙，像「父」，「子」，「新娘」，「團契」，「靈交」，就是理想化作用的一個實例。基督教還有一種趨勢，——雖然它正在開始——那就是，用一些表示更親切的關係底名詞來代替以前從法律，政治，各種觀念所得來的名詞，像「君王」，「審判者」，「萬軍之主」。

除非有一個進入第三階段的運動，基本二元論的存在和生活

的分裂，便要繼續下去。相信神聖底雙重而平行的顯示，而認為後者有更高的地位與權威，這是使生活失去它的均衡的。它把人的力量分散了，因為它把用力的對象分裂。它還引起一個亟須解決的問題：既然承認了正常的社會生活裏面的宗教價值，為什麼不作進一步的探討？從人類的自然關係和彼此互相依靠所產生的價值是公開的，是可以證明一切自然事實的方法來證明的。應用同一的試驗方法，這些價值是可以擴大的。為什麼不集中我們

的力量去撫育，發展它們。除非我們取這一個步驟，則兩種靈性價值底存在那個觀念，只是以前把生活分成世俗的與靈性的，褻瀆的與宗教的，那種二元論和緩下來的變相。

這二元論之缺少穩定的均衡性是很顯然的，因此，深思之士便感覺到恢復較早的信仰底需要。嚴厲地指摘現行社會制度的缺點，並不是一件難事。戰爭，妒忌，國際關係所表現的恐懼；家庭生活的道德基礎破壞；政治界驚人的腐敗與無能和經濟生活的自私，殘忍與壓迫，——這些事都很容易被指出來。積聚起這些材料以後，有些人便得意地提出一個結論，說社會的關係，既是這樣惡劣，唯一的補救，就是靠賴超自然的力量。大戰期中，及大戰以後一般的紛亂，使原罪論及賴超自然的力量以自拔這一類的神學說法又恢復起來。

但是，上面那些事實，並不能使我們下這樣一個結論。我們固然可以把人類關係的景象畫成一副悲慘的圖畫，然而我們所寶

貴的一切正面的價值——奉教者祈求超自然力量去實現的價值——究竟還是從人類關係中產生出來的。我們繪那副圖畫的時候，把事實裏面的一些東西遺忘了。我在上面曾說過：那些把人生的理想放進超自然的軌範裏的人，在思想和行動上，彼此是不一致的，而這便影響到實際的生活上去。我在這裏不必再把這些話引伸，却要提出一個更直接，更切實的問題來。社會是被判定爲『不道德』的，其理由便是現行制度中的許多罪惡。這話裏面有一個沒有被說出來的前提，那就是：現行制度是社會關係本質上的正常表現。

如果這一個前提被敘述出來，它和上述的那個結論之間的距離是很顯然的。社會學中最複雜的問題就是社會關係和現行制度間的連鎖的問題。若說後者是前者的直接反射，這未免忽略了歷史上形成制度底許多繁雜的因素。從歷史的觀點說來，使社會關係取得某種制度上的形式底諸因素中，有些只發生一種偶然的作

用。我常常喜歡引用阿岳士 (Clarence Ayers) 的一句話。他說：『照着某些歷史家所說的，工業革命的起源是紡織業中幾種技術上的進步，但我們却要經過一世紀以後才曉得在紡織業本身的進步以外，發生了什麼重大的事情。』我就用這一句話來代替我自己冗長的議論，去說明所謂制度上的發展，對人類關係之基本事實底『偶然的』關係，究竟是什麼意思。我說這關係是偶然的，因為所產生的制度上的結構，並不由於預定的見解或計劃。說這話就等於說：我們對社會關係的認識，如果認為是和對自然界關係的認識一樣的，那麼，前者的認識是不存在的。(To say this, is to say that social intelligence in the sense in which there is intelligence about physical relations is in so far nonexistent.)

這是一個反面的事實，它可以說明：那些主張必須有超自然力量的干預，才能造成顯著的進步的，無非是自古以來所常見的因愚昧無知而妄引起自然以自蔽的又一例證。比如說：我們缺少

關於生命對無生之物的關係底知識。因此就有人臆斷，說從獸過渡到人，其間必有超自然的作用。我們不知道機體——腦和神經系——對思想所發生底關係。因此，也有人說：超自然是它們當中的連鎖。我們因為不知道社會事件中因與果的關係而缺乏控制的方法，所以我們便從而斷定超自然的控制底需要。自然，我不知道應用到社會關係上的智慧可以發達到什麼地步，但有一點我想我是知道的，那就是，我們所需要的了解不會進步，除非我們把它培養。如果假定只有超自然的媒介可以給予控制，那是妨礙這種努力底最可靠的方法。它是取得社會知識的一種障礙，正如以前它阻止了關於物質的知識底進步。

甚至在現在，即使我們於社會事件的知識還有許多欠缺，用自然的方法來做事，其成效必更有可觀。我們現在已經可以把複雜的社會現象加以審查，而指出它的錯誤之所在。我們可以在某種限度內探究這些禍害的來源，並且發見這些來源大有異於抽象

的道德的力量。我們也可以對於痛癢所在的地方，研究治療的方法，而加以治療。這種辦法的結果是一個得救的福音，但它的性質和治療疾病的方法底性質是一樣的。這一種方法用起來不但可以促進社會的健康，它還可以成就一件更大的事：它可以發展關於社會生活的智力，使它更有力地被運用到一個更大的範圍上去。

有權力的資產份子，是維持現狀底一個偉大的力量，所以對於自然智力的發展與運用必定盡力反對。因為他們的力量是那麼偉大，若要叫人在行動上承認運用智力的方法是正當的，那就更不得不從事於鬥爭。這鬥爭底一個最大的障礙就是把社會罪惡認為是從一般的道德原因所產生底那種趨勢。人的罪，他的心底腐敗和他的愛自己，愛權力——這些東西如果被認為原因，它們的性質便如同以前的自然「科學」把抽象的權力認為原因一樣。（其實「抽象的權力」無非是被加在許多特殊事實上的一個總名稱。）

自然科學的發展所受到的阻礙，實以此爲最。從前疾病的發生，是用惡魔來解釋的，根據這個解釋，純粹自然的死亡，是不會有事。拿一般的道德的原因來解釋社會的現象，這是在同一的理智的水平線上的。這種解釋，既得到傳統宗教的威望底擁護，也有從超自然的信仰所產生底情感上的能力作它的後盾，因此它便可以用在社會生活上的智力加以摧殘。原來社會智力的運用是叫社會上的變革從偶然的區域裏被提拔出來。偶然——照着最廣義的解釋——和超自然的觀念，實在是一對孿生的兒子。將注意力移到超自然上去，就等於加強權勢階級的力量而延長偶然的觀念在社會生活上的控制。

現在某些宗教份子對於只求個人靈魂獨自得救那種觀念，有着強烈的反應。在政治和經濟的思想裏面，也有對放任主義的反應。這兩種運動是反映着同一的趨勢的。它們都感覺到孤立的個人是空無所有的。但是，放任主義最主要的觀念是否認（暗中否

認比明白否認的時候更多。智力基本地參預人類生活的行爲底可能性。由此看來，靠賴超自然的干預以達到社會改進底那種思想實際上也是根深蒂固的放任主義底表現。它相信人力的干預，對於社會事件是毫無關係，並且是徒勞無功的，因此，它便不得不承認人的無能。那些一面注意社會的改革，一面又看重超自然而輕視人的智慧與努力底現代神學家，好像是同時騎着兩隻背道而馳的馬。其實，假如他們接受那些較舊的觀念，認爲人應當有所作爲，使上帝的旨意行於地上，並自己負起行動的責任，他們在理論上和實際上都更有所得。

這裏把智力看做一種方法而注重它，希望不致引起誤會。智力，(intelligence)和以前對於理智(reason)的觀念不同——在實質上是和行動分不開的。並且，它和情感並不處在對立的地位。我們可以有熱烈的智力那樣東西，因爲，向着社會生活黑暗的地方照射底光亮可以變成熱情，而其鼓舞與潔淨的力量，又無殊於情感的表

現。人類歷史告訴我們，世上沒有不能鼓起磅礴的情感底事物。把情感和目的連繫起來，這在人類史上並不是沒有見看過的，然而我們至今還沒有做過這一個試驗，那就是，把智力當作一種社會行動的力量，盡忠於它，甚至使它因白熱化而變成宗教的。

但這只是一方面的看法。無論我們搜羅多少證據來反對現行社會制度，究竟慈愛和對公義與安全底熱烈的要求，是人性中實在的東西。同樣的，從不平等，壓迫，與擾亂的生活所發生出來的情感，也是人性中實在的東西。這兩類情感之混合起來而產生被稱為革命的那種事變，這在歷史上是見過不止一次的。情感不和智力混合起來是盲目的——這是大家所知道的。熱烈的情感，發而為行動的時候，可以將各種制度毀滅。只有把情感和智力聯繫起來，我們才能有產生新制度的希望。

從此可見：批評宗教對超自然的依靠是有着積極的意義的。一切的人類結合都含着若干公爾忘私的成分，把這種成分擴而充

之，並了解其所具的意義，這便等於有了宗教的功用。超自然主義却與此相反：它使人不能有力地認識自然的人類關係底深厚的涵義；它使人不能利用人力所可運用的方法，去澈底地改進這些關係；這都是它可反對的地方。固然，物質生活上的重要變革，不一定是因為有了相同的靈性或理想方面的進步，才能實現。但是，後者的發展，不是從外面來的：我們不能把從超自然得來的裝飾，加在物質和經濟的變遷上面，便說是有靈性或理想的進步。這進步只有深切地了解人類實際關係中所蘊藏着的價值才能獲得。把各種制度和各種活動中的社會價值隔離起來，放在一個特殊的組織裏，這是一個致命的錯誤。

如果人們在普遍的人類關係裏，能夠受歷史的宗教有時所表現的信仰與熱誠底驅使，其結果豈不甚有可觀。養成這一種信與力，並不是容易的事。但各宗教曾有過這樣的嘗試，並且它們努力的對象——超自然——是比較沒有前途的。那些說信仰可以移山的

人，不應當預先否認表示於可證的實在底信仰之可能性。把社會的現狀和事件與它們的原因聯繫起來——這一種能力，我們已經具備。雖則它還不怎樣發達，但在被運用的時候，是可以進步的。我們有專門的技能，可以推行一種身體健康的運動，我們也有同樣的技能，去推行一種社會健康的運動。人類有慈愛，憐憫，公道，平等，自由各類的衝動，我們所要努力的，就是把這些東西鎔合起來。只說代表階級利益和權力底徑敵，對這鎔合的實現取仇視的態度，那是沒有用處的。我曾說過，如果這敵人不存在，我們根本就不必去提倡什麼改革的政策。我們所應當注意的一點是：除非我們對整個的鬥爭，不抱什麼希望，我們就不得不在兩個可能中有所選擇。一個可能是靠賴超自然，另一個可能是用自

然的方法。

因此，只把第二個可能的困難指出來，而不去應付從第一個可能所發生出來的問題，那無論在理論上或實際上都是沒有意義

的。如果我們要應付這一個問題，我們便曉得：這選擇裏面還包含了這一點：究竟我們是只靠賴那些相信超自然的人，還是要與一切感到社會使命的人聯合。後者自然是包括着許多自覺地或不自覺地不復相信超自然的人們。如果是前者，那便是繼續地，系統地接受了放任主義而貶損智力的價值；如果是後者，那便自覺地，有組織地把智力方法的應用，從個人和階級底狹小的利益，轉移到較大的人類底福利上去。那些表面上相信澈底的社會改革而同時又相信超自然的人，實在應當反躬自問：究竟他們一方面指摘現社會的罪惡，另一方面又叫人離開人事與自然以求自拔，這是不是得不償失？

把理想化的想像，思想與情感轉移到自然的人類關係上去，這並不表示着現存的教會底毀滅之必要，這轉移實在就是恢復活力的方法。我們所寶貴的，所應當提倡的人類的價值，在一切人類的事業與佈置中得到滿足，也得到改進的價值，這些都可以用

不同的方式和不同的象徵，在教會被宣傳，被充實。照着這一個辦法，教會便要真正變成普遍的，公有的。要求教會對社會事業更加注意，要求它們對戰爭，經濟的不平等，政治的腐敗等問題取一種明確的態度，要求它們鼓動使天國降臨在地上的努力——這些都是時代的趨勢。但是，只要社會的價值，還是和超自然聯繫起來，而教會又是在某種特殊意義下代表着超自然的，則對教會的要求和所需要的努力之間，便有着內在的矛盾。一方面是：教會之努力於經濟和政治的問題，是越出它們本身的範圍以外的；另一方面，它們對於至高的價值，和主動的力量，即使不自認為獨佔的，也認為有着特殊的關係，而因此，教會便不能在自然和人事的基礎上，參加社會改進的事業。把這一種獨佔的專權的地位放棄了，便等於解決了教會現在在社會行動的範圍裏所感覺的矛盾。

在起頭的時候，我曾經提到一件歷史上的事實。社會事業和

活動的範圍，已經突破了部落和社團的疆界。所謂世俗的事業與活動，已經在有組織的宗教以外發展，而脫離它們的控制。這些事業與活動對人們的思想與慾望的把握，使有組織的宗教底社會地位被擠到一個角落上去，而這角落的面積又逐漸地縮小起來。這一種變遷，可以說是表示着：凡是在傳統的宗教裏可公允地被稱為有着宗教價值的東西，是在極度的衰落中；它也可以說是給了我們一個機會，叫我們一個新的基礎上，用一種新的眼光，把這些價值發展起來。我們不能否認：歷史上的基督教曾把人類分為綿羊和山羊，得救的和墮落的；選民和羣衆。它的遺傳有着精神的貴族主義底濃厚色彩。和對於自然與人事的努力底放任態度。它對於人類大同的觀念表面上是贊成的，——有時比這還多一點。但教會以外的人，和不相信超自然的，它却只認為有作弟兄的資格，但事實上還要經過被接收的手續，才能成爲家庭中的一員。如果我們不把超自然的基督教所主張的人類基本差異的觀點

取消，我不曉得怎樣可以把民主的理想成爲一個道德的靈性的理想而實現於人類的生活裏。無論我們是否弟兄，我們至少是在洶湧的海洋裏，同舟共濟的人。這一件事實所包含着的富有潛力底宗教意義，是渺無涯際的。

在本書的第一章裏，我把「宗教」和「宗教的」分爲兩件東西。我曾說明：構成宗教——或各種宗教——的特點是信條，儀式，和組織的方法。這些東西是在各宗教所從而發展的文化環境裏產生的，是以外鑠的方式被加到經驗中宗教的成分裏去的。我認爲現在時機已成熟，我們可以把宗教的本質，從這些外表的東西——限制着宗教的力量和地位的東西——被解放出來。我的主張是對經驗中的宗教價值所包含着的理想而發的。我認爲我們對這些理想底信仰可以加增，如果我們不必相信：照着某種超自然或形上的意義，它們是早已存在於宇宙的機構裏面的。

本章所論列的，把以前曾經討論過的東西，在正面和反面，

都包括在內。我們和那些還沒有生出來的，在這世界，好像是被網羅在一個爲因果所蒼萃的會社裏面，它就是神祕的萬有一個無所不包，而具有至深的涵義底象徵，這象徵，我們的想像稱它爲宇宙。這一個渺無涯際的存在，我們的智力，實在難以把握，所謂宇宙只是我們的覺官和思想使它具體化的一個名稱。我們一切理想的企圖都是在它裏面孕育生長的。它是價值的泉源——這些價值被道德的想像投射出去，作爲指導生活的標準，鎔鑄目的的模型。

這一個萬有的會社底持續的生命，把人在科學界和藝術界一切有意義的成就，和人類關係中彼此推愛的行爲都包括在裏面。它的內容也包含了給我們理想的信仰以可證實的理智的基礎底一切材料。建立在這些材料上的『信條』可以改變，可以生長，但它却不能動搖。它若有所放棄，那是因爲得到新的光明而樂意放棄的，而不是一種勉強的遷讓。它若有所增加，那是因爲新的知

識讓它對於人生的目的底成立與實現之條件有更深刻的認識。片面的心理學——它是十八世紀『個人主義』的反映——把知識看作一個孤獨的心所成就的事。我們現在應當曉得：它是在一起生活的人類因彼此合作，往來而產生的東西。它既然是從羣的生活而生的，自然也應當用在羣的生活上去。把任何時候所知道的東西聯繫起來，不給它一個不可能的永久而抽象的基礎，却把它應用到人事上去，叫它把人的慾望，人的目的，也聯繫起來——這便構成一個使人可以接受的信條，一個給人以宗教的力量，同時也促進知識的信條。

『存疑主義』(agnosticism)是超自然對真理所投射的陰影。誠然，不知道的認為不知，這是健全的思想所當有的事。但是，一般化的存疑主義，只是超自然主義底不澈底的清除。假若我們把理智應用到自然世界裏去，存疑主義的意義就不復存在。當它被這樣應用的時候，當然有我們所不知道的許多事物；對它們，我

們只能探討，只能成立假定，讓以後探討的人去證實或否認。這樣的懷疑無非是信仰在智力的運用中所有的遭遇。它們是信仰的標記，而不是一個軟弱無力的懷疑主義底標記。我們懷疑，爲的是要發見，而不是因爲有一個不可以摸索的超自然在我們所能知道的東西的後面隱藏着。這樣的信仰是積極的，是前進的。

現在可以把本章的思想作一結束。成爲我們信仰的對象底理想目的，並非模糊而不固定的。在我們明白了人類相互的關係，和它們所包含着的價值的時候，這些目的便在裏面取得具體的形式。現在生存着的我們是全人類的份子，這人類是伸展到寫遠的往昔，也是與自然互相影響着的。我們在文明中所寶貴的東西不是從我們而來的。它們的存在是連續的人類社會的作爲與遭遇底恩賜，而我們只是這社會中之一環。我們的責任是把我們所承受的價值底遺產保存，傳遞，更正，擴充，讓我們的後人接收它的時候，它可以變成更充實的，更穩固的，更便於取用的，也更慷

概地被分享着。這便是一個宗教信仰所當具的所有的原素，它們不受教派，階級，種族的限制。這樣一個信仰，永遠是人類無形中一個共同的信仰。我們只要把它變成有形的，戰鬥的。

所

版

種六十二第書叢年青

觀教宗的學科

有

權

民國二十五年二月初版

原著者 杜威

翻譯者 吳耀宗

出版者 青年協會書局

發行者 青年協會書局

上海博物院路一三二號

每冊實價大洋四角（寄費另加）

YOUTH LIBRARY NO. 26

A COMMON FAITH

By John Dewey

Translated by Y. T. Wu

THE ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price 40 cts., Postage Extra

1st Ed., Feb., 1936

2
449153

1111

