

## 引言

本協會前所印行之新宗教觀一書，本係一種實驗的辦法，因潮流之壓迫，倉猝輯成，對於宗教學範圍內基要的問題，固已明言未及一一從事透徹的研究，只求對於研究宗教者有所資助，使得一新的宗教觀念以作前進的津梁而已。乃出版未久，竟蒙各處歡迎，許為適應時勢需要之作，銷數之多，遠逾望外。由此益見社會上需求之殷，而宗教研究叢書速行續出刻不容緩也。宗教哲學中，除宗教之定義一問題外，當以宗教與科學之關係一條為最大最要，而兩者復有互相牽涉互相包連之勢。苟於後者得有明晰精透的了解，則庶幾可以並喻前者。且此一問題實古今非宗教者與尚宗教者最大最烈的爭點，此而可了，其他可了。故這本宗教研究叢書的第二種之總題目，就是『宗教與科學』。

自今年『非宗教運動』發起而後，所謂科學與宗教之戰，視前尤烈。數月以來，兩軍交綏，文壇宛似疆場，筆墨利於鎗炮。爰考其旗鼓相當的戰況，則大概呈出兩種現象。在一方面，則

彼一知半解之士，對於科學，哲學，宗教學等學術，並無深奧的研究，而却懷有反對宗教——尤其是基督教——之先入的成見。乃動輒以『科學與宗教廢』或『科學與宗教不兩立』等語，爲『非宗教』的大前題。其並一知半解的學識而無之像應聲蟲般的下士，更只是拾人牙慧，咒罵訕笑而已。而能虛心研究宗教果與科學相悖否，宗教在人生中果有合法的地位否，然後下一斷語者，並不多觀也。在其對面，則信教者對於宗教亦多無近代科學的智識以爲基礎，亦鮮有明白科學與宗教本身之真相，乃對於一切異於古老傳說及一向宗奉的信仰之新學說懷疑之，攻擊之，從未能反躬自審，看古老的信仰果有悖於新學術否，然後自行潑瀟和改造宗教的內容外表，以適應於新環境在智識上，倫理上，精神上的新要求。由此觀之，則後者是『盲信』而前者却是『盲非』；今日吾國科學與宗教之戰，直是『盲戰』耳。

然則和解之道何在？夫兩者交綏之原因，既在『愚昧』一點，則和解之道，不在苟且的調和，不在勉強的離異，亦不在你死我活誓不兩立的衝鋒，——而獨在彼此有徹底的了解而已。所謂彼此徹底的了解者，即是要從新研究宗教與科學彼此的宗旨和本性，掃除彼此相見彼此攜

手的障礙，而後定其各自的範圍和互生的關係，使兩者各呈其特殊的功用（即是，如果兩者確是各有特殊的功用）以服務於共同的主人翁——是即個人的和社會的生命。此是近代學術界的潮流，此書宗旨就是想做一條小運河，引導此潮流入吾國以救濟一時知識界在宗教問題上的飢荒。

上言宗教與科學和解之道乃在彼此徹底的了解，而了解之法又有三。一是明事實，就是要明白宗教與科學兩者現在人生經驗的事實上究竟是怎麼樣，是仍然戰爭呢？還是兩者已有和解並行的朕兆或事實呢？空言是欺己愚人的事實一明，空言可息矣。二是要究理解，就是要老老實實面對宗教與科學兩者不相容之點，或為信仰，或為態度，或為教義教條，或為人生觀，或為宇宙觀……等，一一挑出之，而共同籲告於真理的法庭，就正於學術才智的大宗師，關於兩者種種疑難障礙之點，一一溝通之，而重造一新理解。理解一得，功過半矣。最末則要探本性，此為根本的工夫，因縱然得明事實和究理解，而仍未能直探宗教與科學兩者的本性，則此和解之工仍是膚淺的，其智識上的基礎仍未鞏固可靠。故研究者當進而考求兩者的本性，此包括

兩者皆能應用於生活，而對於人生的功用。入此度穴，虎子必得；研究宗教與科學一問題，至此亦庶可得鑿足矣。

本書的內容，係由三卷組成，每卷都是一位西方學者整篇的著作（卷下稍異，詳後）。每卷之選出及編定之次第都是求能適於（一）明事實（二）究理解和（三）探本性之宗旨。今略為介紹如下：

卷上宗教與科學的合作三篇，陳出宗教與科學兩者在現代中的事實狀況，而以生活學為例證，進化與哲學則其演證之工具也。著者為芝加哥大學植物學教授兼主任顧德博士 Prof. J. M. Coulter。原文為博士在芝加哥麥堪美神學院的演講辭，載在 *Biblical World*, "Science and Religion", Vol. LIV, Nos. 4,5,6, 1920。博士為近代最著名的植物學家，抑亦為最熱忱最篤信的宗教家，在新宗教觀最末一篇，已有詳細的介紹，茲不贅。

該篇與茲三篇意義有小部份的相同，然彼則一斑，此為全豹。閱彼既有所得者，當亟求其發揮透徹之全部理論也。



卷中進化與宗教之著者，培林士敦大學之生物學教授康克倫博士 Prof. E. J. Conklin，亦世界生物學科學家之泰斗也。全卷十篇本是博士新著之人類進化之方向一書最末一卷，此蓋其全書論進化之總結束。其爲論也，說理精翔，見解新穎，其溝通宗教與科學——尤其是與進化間的障礙，——及所陳出對於各難點的新理解（見卷下目次）最是鞭闢入裏，微妙不過，允推爲進化學近代之傑作，至其詞藻之華麗猶餘事耳。譯英文者兼欲詳究人類進化者，當細讀其原書。（該書名：The Direction of Human Evolution 係在 Scribners, New York 出版，一九二一年。）

卷下宗教與科學的關係之著者，是印度馬德拉士大學哲學教授烏德邦博士。（美國人 Prof. A. S. Woodburne）他前在芝加哥大學神學院考取哲學博士，其論文原名：The Relation between Religion and Science; A Biological Approach 譯云：宗教與科學之關係根據生物學之解決。全文共八章，本書下卷則抽取其第三第七及最末之一章，爲使其適本書之宗旨，其餘則從略也。著者是專門研究哲學，神學，宗教學的，本論文是其學問之結晶。

關於宗教與科學之元始區別，各自的範圍，和功用，及其他種種的關繫。探究其本性至最深之度，底蘊已窮矣。而其尤為可貴可靠者，則是其所採用的方法，不是依古老遺說或盲拾他人唾餘，亦非由一己幻想臆斷，而却是由一己之勞苦研究，按歷史的陳迹，人生的經驗，復根據近代最新最善的生物學合心理學 *Biological-psychological* 見解及學理，以為歸納的結論。此洵足稱為二十世紀宗教學學術之精華也。（原書在 *University of Chicago Press* 出版，一九二〇年）

關於宗教與科學一問題的書報文字，本來是有數不勝數之多，而此三者之所以獨見選用者，則因為書籍既多，自然要擇尤拔出；此三者可算是近代出品中之特佳者，其所陳出之答案都與近代科學，哲學，社會學，心理學，等學術思潮符合，最能令人滿意。以編者個人見地論，則對於此三卷所言，苟詳細分析之，其中不無幾處稍異之點，但語其大體的意見及結論則都為贊同，且對於各著者的見解，尤有拳拳服膺之態度。編者再敢說一句大膽話：如果讀此書者肯拋棄舊日的眼光及理解而採納此新者，亦斷不會被導至甚麼危險的地方或異端的羅網。然再有一

重要之點不能不鄭重提及。讀此書者無論如何佩服，萬不可就認然盲從以其爲絕頂終極的真理，隨即駐足於此，而不再親自用科學的方法，前進研究，搜求，實驗，及自下獨立的結論。苟得其見解，循此軌道，復能參考他項書籍，觀察古今事實，自做一翻登堂入室的工夫，直接向宇宙裏的真體及人生裏的經驗討資料，思之索之，再以他人及本書所說的爲參考爲導線，復一一親自試驗其功效，然後自下假定的結論，此方不是盲從盲信，而爲自己所得所有的結論；能如是，行將見所抱獨真，所見獨確，以此信仰運行於生活中，當無有不抒發大力，不特可恃爲一己前進的明燈，抑可啓發他人的愚蒙矣。是則此區區小書目的所欲奏之功乎！

編者深謝幾位盡力幫助以玉成此書的朋友和同事：高子爲、雄、同事、范子韻、誨、錢子江、春，他們都讀過譯稿，都有改良之點陳出。而尤所感激的是同事沈子體、蘭，倘若這書的稿子不得他爲最後的校對，在句語字眼上，有好幾處卓見的改易，也不至於有現在的成績。這本書究竟是我們同事好友幾人協力合作的出產。

最末，則爲本書做序文的兩位，待編者介紹出來，要留給閱者謝謝他們。陸志章君是芝加

高大學專門心理學的哲學博士。德伯森君（美國人）是物理學專門學者，曾在美國大學教授該科，他曾週遊吾國大城邑演講科學的新發明。他們都是專門學者，今各從自己的見解而立言，益足以與本書主論互相發明，互相輝映。以編者觀之，本書得他們兩位老先生的序文，好與吾國聖哲結了青，「真是受益不淺呢。」

### 簡又文

## 序一

近我住家的地方有一棵古松，相傳是六朝時遺下來的。一般人對於他有一種神秘不測的態度。有的說樹裏有神，千萬不可侵犯。有的說從前出過樹妖，被雷火燒死，所以現在樹頂都不生枝葉了。更有人說樹身裏現在還有盈丈的大蛇，正在修仙哩。有一天來了一位生物學家，一看就說那棵樹不像是六朝傳下來的，數數樹的圓紋就可疑了；有蛇沒有蛇，細細的瞧一瞧就得了，倘使真有蛇，他還要看是那類那一種的哩。據一般人看來，這位科學家豈不大煞風景了麼？科學家笑一般人的迷信。

科學家和一般人所見的同是那棵樹，然而他們的態度絕對不同，一是科學的，一是宗教的。

就此我得到兩種感想。一，科學和宗教的對象是無所不同的。二，科學和宗教的態度是絕對不同的。要研究科學和宗教的關係，決不能從物質對象一方面入手，必須從心理態度一

方面入手。

這一點不認清，宗教和科學搶對象，猶之政治界的爭地盤。以前神學和科學的戰爭，這幾年又有人狂罵宗教，都只是生吞活剝的生活，並非人生的好現象。

其實這一點也難怪人的錯誤。科學家說上下四方，凡是對象，總不能逃科學的範圍。小而至於一艸一木，微而至於一言一語，沒有不能用科學方法來研究的。即是宗教，也可以劃入科學的範圍；豈不聞有宗教心理學麼？比較宗教學麼？他的話完全是不差的。

至於宗教家呢，也自有他的眼光。宗教的觀念，也差不多是普遍的；不是推定一事絕對的有價值，就泛定一切都絕對的沒有價值。而且宗教的對象又和科學一樣的漫無限制，無論山川草木，蟲魚鳥獸，夢像幻境，甚至於人的指甲，頭髮，生殖器。所以宗教家說他的信仰包羅萬象，也未始不可。

因此科學和宗教不免兩生誤會。科學罵宗教是迷信，是依賴性，是思想的蝨賊。宗教笑科學是木偶，是機械發狂，是捨本逐末。兩個蠅在一塊玻璃的兩面爬，我想你沒有背，你想我的

翅沒有來歷，各以爲看得很清楚。那才是兩個可憐蟲哩。

我的同學簡君又文竭力要解脫人生這種矛盾，現又編宗教與科學一書爲青年人研究的資料。我就希望他把以上的意思介紹給當代的人。

然而宗教的態度和科學的態度既是絕對的不同，一是信仰的，神秘的，一是分析的，唯識的，二者又怎樣可以並行呢？

我敢說：第一呢，政治式的「調和」是不可能的。宗教讓一步，科學也讓一步，不算是文明的待遇。不當讓而讓，就或爲割據的局面，或是二者漠然不關痛癢。那不是人類的分裂，就是人生的分裂。我們中國人還有一種大病，不管事理的衝突不衝突，總是像老和尚吞生鷄子「渾沌乾坤一壳包」。什麼印度的宗派，西方的學派，在我們中國人的頭腦裏都是「平等」。這也不是我們所希望的科學和宗教的調和。

第二呢，這兩種態度決不能同時在上一身上發生。現在有人在禮拜堂裏講相對論，爲要提倡科學的宗教；又有人在生物試驗室內顯上帝創造萬物的奇妙，還敢說是宗教的科學。究

竟一方面把精神毀傷，一方面把論理割絕，因為強不能以為能的緣故。

兩個人對於同一事物可發生兩種態度，單是一個人對於同一事物在不同的時候也可發生不同的態度。譬如一朵花和一個人的關係，是美術的，商業的，科學的，宗教的。我時而享受他，時而把他買賣，時而把他分析歸類，時而看他神秘不測而崇拜他，誰能說我是自相矛盾？況且態度的變更誰也不能逃避，不過多少長短有些不同。科學的態度實現多一些，長一些，就是科學家。少一些，短一些，就不是科學家。宗教家也是如此。

宗教和科學的「調和」是活人經驗上的問題。我願簡君又文的事業能使許多旁觀派和漫罵派變成切身經驗的人。

陸志韋草于南京



## 序二

簡又文君編譯這一本書，我們十分感激他。這書所討論的是人生興味最濃，意義最要的兩個分子——科學和宗教。這兩條題目，其重大如此，其複雜如此，其迷亂人心復如此，而我們的能力又如此其微弱，如此其有限，而成見復如此其偏頗，然則我們想尋一條直達到能力，希望，安寧，和相愛的坦途，豈不是很難很難嗎？簡君所編譯的這本書，行將導我們至這條康莊道上走去。簡君我們很多謝你！

簡君選出那三位學者，是確有見識。顧德博士前時曾任林湖大學 Lake Forest University 的校長，至近二十五年來則在那研究科學地位極要，結果極大的學府芝加哥大學當植物學主任。他在植物學和生物學裏所立的功績，昭著當世，永垂不朽。但是我們再要說一句，除在科學之外，他還在美術的，社交的，和宗教的生活上面，幫助不少人哩。

康克倫博士是在極豐富的文化中樞培林士敦大學任生物學主任職。他不只是一個科

學界泰斗，而且是一座堅固的礮臺，以敵抵其舌如簧而其言狡詐不通的白賴仁 W. J. Bryan 及乾特其 Kentucky 一部分的省議員對於進化之大攻擊。（他們運動在該省議會通過以法律禁止省內各學校教授進化，卒歸失敗。）他所貢獻於科學和宗教及此兩者之關係，真是非常豐富。

烏德邦博士的論文，區區百頁，然而以我所知得的而論，則此實為陳述科學和宗教及兩者的互相關繫之最簡而最好的文章。他指出在心理學裏科學和宗教共有同一的基礎。這篇偉大的論文，全是由這一種最新穎最明照的觀念而做成。他所陳出科學與宗教之區別五大點，尤具啓迪之功。（見卷下首篇）

以愚見所及，則科學與宗教同是由生命的泉源汨汨滾出來。科學與宗教都是服務於生命的，因此共抱同一的宗旨。他們同由遠古演進而來，當然是老友了。科學家所具有的是理性，而宗教家所具有的是信仰。因為各要大顯奇能成就偉業以爲人類之將來，故兩者在同一的大志內是同盟了。不特此也，而且宗教家對於科學是常有促進提拔之大功，而科學家對於

宗教亦常施瀟灑圓成之妙用，所以彼此互爲大恩人，彼此常是好同事。

雖然，宗教和科學兩者，在功用上，相同之點確多，但是不幸他們仍有不少相異之處。「科學每利用意像 Concepts，範疇 Categories，及公例 Laws，其在宗教，則每利用象徵 Symbols，圖型 Pictures，和譬喻 Parables。」（見 G. B. Smith, *A Guide to the Study of the Christian Religion*）抑且科學是肇始於物和力，而信仰所領會所理解的是空間之以太。論信仰所關涉的，正是他們的關繫，他們的相互動作，和他們的結果，而且於真理和可期得的種種中關涉及人的生命和人的宗教。宗教所處置的，是在絕望和希望，是在痛苦的病人和極樂的賢聖，是在信，在望，在愛，是在靈魂，在精神，在上帝。

進化科學是極注重生存的奮鬥（舊作「生存競爭」）此與生物學所注重的分子，——滋養——正相同，此大概是指個人的。達爾文首明此理，其功不朽，萬代沾恩。但此不過是進化之猙獰可怖的一面耳。倘此外並無別的真理，則將見人生最善最寶的東西無所託庇，一任其毀滅至盡了。然幸而進化另有一面，而爲人所特別要注重的，——此即狄雷門 Drummond 之所謂

『爲他人的生存奮鬥』是也。在生物學中，亦有一同等重要與此相符的分子，——即所稱之傅嗣，這就是社交的作用了。在人類最善最寶貴的東西上，這一理實有無限的要義，因其所貢獻於人生美術的，愛人的，協作的，精神的，和宗教的價值上，最爲有力也。

我們永不該懼怕真理，但是除非我們能夠得見真理之全面，則可怕的结果鮮有不接踵而來的。五十年來，吾人奮求得兼此進化之兩面，幾盡銷磨此年月於衝突和疑懼中。因此，我甚願望中國人士，因研究東西洋的科學與宗教之結果，將至能夠貢獻於全世界以簇新的，添智的，人生觀，種族大同觀，兼能夠貢獻於全世界，使得實踐中華民族最偉大最崇高的理想，——『四海兄弟』『天下一家』。

饒伯森

# 宗教與科學

## 卷上 宗教與科學的合作

顧德著  
簡又文譯

### 一 科學的方法和成績

二十多年前，白博士 A. D. White 著了一套書，名叫科學神學戰爭史。A History of the Warfare of Science with Theology 這套書的名目已暗示出科學與宗教的代表，在一個時代中曾爲仇敵。但是我們當然分清宗教與神學兩者，即白博士的書名也明辨這一層。無如在普通上，人常以神學家爲宗教的正式代表；所以他們以爲此種的衝突就是科學與宗教戰爭之謂。這樣的混亂，在通常人心內也是自然而然的，因爲基督教會乃是基督教有組織的代表團體，而人民亦知道凡爲該教會會友的，必定要宣認一種聽來果是神學的信仰。而且人更知道教內各宗派，在宗教事業上則彼此並無分別，而獨在神學的信仰上，乃是門戶各分。所以

他們的結論就是，教會所注重的是神學，不是宗教，而凡有攻擊神學的必連帶攻擊那亦是代表宗教的教會了。

科學與神學的代表，兩方面不時有劇烈的衝突，而衝突的結果則常為每一方面堅信一己的意見比前更甚而已。然而這樣的形勢現已完全變易，昔之互相仇視的兩派現在因共抱同一的大宗旨，居然成為同盟了。在宗教，即已查得科學實是誠心搜求真理，而在科學亦察得基督敎確有科學的根基。兩者既各以其方法而尋求真理，倘仍有衝突，在今日則吾人必咄咄以為奇事了。凡不承認宗教的真理者必非科學的性格，恰如凡否認科學的真理者斷非宗教的精神。真理必不相反，倘所稱為真理的也會自相矛盾，則那真理必定是未得明瞭清楚罷了。

我纔說目下形勢已變，並非謂所有宗教與科學的代表都已共冶一爐宣告停戰。因為在多處特別的地方，人之脾性各異，以致舊日科學與宗教不相容的意見依然存在。但此不過是昔日戰爭的「餘燼」罷。今日全局的趨勢，皆傾向於宗教與科學協力合作之一途。在今日裏，倘仍有指科學在普通上有反對宗教之態度的，這乃是無根據的臆斷。像這樣的也可以臆

斷，則人也可以妄指科學是反對道德，或反對愛國，或反對其他種種人生高尚的表示了。

目下我們要研究『宗教與科學的協力合作』這條總題目，我們應先要明白清楚『科學之方法及成績』，好作考慮那條總題目必要的楔子。這是必要的，不止是要他作為討論的根基，還要來矯正許多關於科學的誤解，而對於關心於科學與宗教兩者彼此的關係之人則尤為重要。惟是以科學家一人而替所有各科學立言，殆為不智；今獨挑出一特別科學而用作科學方法與成績之例證，如是亦差堪為各科學的代表；此為吾人可以深信者。設如吾人能够研究近年化學與物理學關於物體之組織及動作之新發現，當是無上的興趣，但是我當限制自己於生物學範圍內立言，所研究關於所隸屬的生物世界之新發現。生物學工作之與這裏的研究，最有密切的關繫者，乃是關於進化及遺傳兩端了。如今考慮這一科學的工作，是最為適當的，因為上述舊日的『戰爭』都每由生物進化的請求所挑釁而來。那物質世界的進化，即名為無機物的進化者，只是引起人之驚訝而不至令其恐怖。獨是一至生物的進化異軍突起之時，戰釁乃發動了，因為如此的進化似要包括人類在內也。

考生物進化的意義，由來最古，自人類思想有記載以來即有之，滿載諸古代神話內，斑斑可考。所以近代學者無一人堪負發明這個意思之責任。雖然常人都以此歸功於幾位研究進化著名的學者，但此是錯的。直至百多年前，生物進化之說仍為一種純全的玄理，並無科學的研究以為其根基。換言之，那時生物進化之說，只是哲學而非科學。我們能够依歷史次第，略為研究種種事實之足令前代一般思想家結論以為進化或是事實而非玄理者，則幫助我們這裏的討論不少。這學者們開始科學的工作時，其結果乃使進化的研究成為科學了。

考動植物之分類，為生物學工作的嚆矢。初時人強定各物種的界說，蓋以為各物類都由貫串不斷的嗣統傳襲下來，而「自始至終」當不變易。及至在這範圍既有廓大的觀察，乃發現無數的聯帶階級 *Intergrade*。從前強下界說的物種，却似可以自由變換。換句話說，往日涇渭分清的分類和像間格式的排置，殊不足表陳事實。此足以明證物種之界說，非出天然乃由人定也。雖有些物種確可區別清楚，但互相參雜變換的居多。因是吾人應知物種只是吾人的概念，而其變化無常，一如吾人之意見。所以生物學界就識得物種之限制概為人設，而物



種之變換却暗示一物種可由他物種傳來，種種聯帶階級之事實是其蛛絲馬跡了。

第二期觀察之暗示出進化或為事實者，是要究及所謂『適應的能力』。從觀察上常見得：每當環境變更則動植諸物之感應常呈特殊之象。我曾目觀兩樣昔日所謂各異的物種彼此互相變易，由濕地的出產而變作乾地的，或由乾地而變為濕地的。此種因適應變遷的環境而變化自身的可能，似確指出物種非若舊日臆斷之嚴格不可變易了。

迨至技術日進，而動植諸物之內部構造日明。於是『元形的構造』“rudimentary structure”常常發見。但此等元形的構造並未能發育至有機能作用時期，只係生長發育至連帶關係的形像而已。譬如鸚鵡，生有胎牙而從不長成。由此可推知此種元形的構造，在其古先，祖宗必有功用，至世代以降始日漸廢棄。在今日則人慣稱此等元形的構造曰『遺跡』“Vestiges”，動植諸物多滿具之。在人體裏可找得一個頂好的例證，即是『蘭尾腸』“Vermiform appendix”。此乃是人體裏並無功用的遺跡，而在多數的胎生動物則却是功用。究言之，吾人不過是一間『生活的古董博物院』“Walking museum of antiquity”，此實穩當不過的說。

話也。

經此等事實逐漸發見而後，更有一大發現比較以前所有的證據爲更有功效而能使人堅信進化爲確鑿不磨事實的。此即地質學家將由最古的地質時代以迄今日代代接續怪奇的動植物一一尋出。他們查得古代形像與今之存在者迥異。他們又查得每經一時代則動植物亦漸變化。他們再查得其歷代的變化都漸趨向與近代的相像，直至於不經不覺間依次而演進成爲今日的動植物界。

有一例證頗爲有用。我自身適對於「露仁的植物」(Gymnosperms) (即松柏之類) 有特殊的興味。此類植物有一特點，即比較各種生物其相接不斷的嗣續爲最久遠。這嗣續由煤炭時代以至今日的都已發現。而且關於生物戚串關係，吾人每下結論，並不靠其外表的相象。因近代的技術日精，能解剖各種化石——如解剖生物一般，所以吾人藉悉其內部的構造一如其外部的形像。這種親切的構造，指出其戚串關係較諸其外部的相像，更爲重要。依此方法，吾人已演證露仁植物的形像，古今接續，由最古的地質時代以迄今日，而且今日植物界的松類與

萬萬年前的松類本是一氣相傳綿綿不斷的。至於這一古一今兩時代的植物之異處，則不止在其物種，而且在其品類，而最古代的品類差已完全滅絕了。（按此謂松仍是松，而種類都變了）這種地質學的記載解釋既日漸詳細，以至不得不令人興起認真的嚴重的思索了。

卒之，此種確證既得，人們四顧環境而悟及豢養畜牲之舉由來已久。其實，則此舉不過是以開化的方法馴服禽獸之野性，大變其本來，幾使其元有的野性盡脫而不復可以認識而已。我們所栽種的植物，倘若在天然界尋得而與元有的野種相較，則吾們必以其多數為極端相異的物種。豢養禽獸和栽種植物而有如此之大變化，這就成為達爾文解譯『物種原始』的根基了。他顯出根據個人嗜好和需要而選擇，且由傾向同一的趨勢，而廣續選擇之結果，至大變化之形體，與古先野性的祖宗迥異，幾如不同種的一般。他只是以自然而不以人類為選擇的機關，乃名其解釋曰『自然的選擇』（常稱『天擇』）自然界本不能有自覺的選擇一如人之可能，但達氏却見自然界之選擇係以競爭方法，而最完備的形體得以生存。其結果則成為後來斯賓塞所稱為『惟適乃存』之理了。

種種確鑿不磨的事實既紛集目前，乃有人奮起對於進化從事嚴重的科學的研究，吾們將可以咄咄稱奇嗎？

解釋種種事實的學理多得很了，一一考其定義却是無關需要的。但是最要緊的乃是須要記着一層，即是賴馬克達爾文諸人並非發明進化這個意思，他們不過是試求解釋進化的事實罷了。他們不是創作者乃是解釋者。更有要緊的就是須認識他們所用的方法。這可名為比較的和推論的方法。動植物的形體一一觀察之，乃臆斷其相像之點以指出其由遺傳而來之關係。這並不是演證，只是根據觀察而立的推論而已。達氏用此方法至盡其法之可能，他所觀察的不是細小範圍裏的形體，却是在甚著名的畢格勞 *Biggall* 遊歷中由幾年的觀察包括以世界為範圍的形體。而且他還要用廿年多的時間來考究他所觀察得的，然後發表他的結論。這一事更可指出他翼翼的小心謹慎了。他所得的事實既已如此其確鑿，而他的陳辭又極事巧妙，所以他對於進化的解釋一出，即惹人注意，而且他又為進化而認真大戰。因此之故，他的解釋要在生物學史中另開一新紀元了。

事實既日增，通行的解釋就漸呈出有不足以解明全部的事實之象。愚陋的羣衆因此而誤會其形勢。例如，更從深奧處研究，則察知達爾文之解釋未能常常解明各事實。但因在普通人的思想內，達氏之名早與進化聯而爲一，以至一見有科學家批評其結論爲不能普遍施用的，遂以爲進化的學理已行廢黜了。其實在之形勢則是，每一陳出的解釋雖有欠缺不全處，然而進化的事實仍必須解釋的。所有獻出的解釋俱是局部的解釋，此即謂無一能够施用於一概所有的事實也。我們都需要現在所有的解釋而且還要更多些。進化不特不是已被廢黜了，而且乃是今日所有生物學的學術之根基。

上言比較的和推論的方法廣續見用直至本世紀之開端時。其時進化歷史另開一新紀元了。接之而進者，乃是始創以實驗的方法而研究進化的狄凡里其人 *De Vries*。他的問題就是欲尋出一物種能否產出他種。以前的推論都是肯定其可能的，但推論並非演證。狄氏用小心管理的種植方面而尋得一種植物，於其產出的無數後嗣中，有時確可產出一種新形體的植物。此新形體能生出和保存種種的別的要格；換言之，這是一新的物種了。由觀察所得，

則現在動植界中有許多物種是如此來源的。所以一物種可產生他物種一端，非仍是推論而成爲演證的事實，且迭經演證了。是故進化乃是事實，不容再說；但是現在所陳出的各解釋是否完備，則另是一問題。爲利便我們這裏研究的宗旨之故，吾人對於宗教的概念也當包含這一層（即是分辨進化的事實和進化的解釋）。科學呢，時時發現動作的方法，即是公例。宗教與科學的關係，乃是發出種種概念以明此種公例的元始。所以這兩範圍不是相反的，乃是相成（互相補足）的。

上解一種科學裏一面的方法和成績之大概，足以爲其他各種科學之例證。此即用實驗的演證以發爲事實而日漸略去種種推論也。在進化範圍中，當演證未明而推論爲其獨一的結果之時，則其推論自然伸長以及動植物兩界的進化，因此也包括人類的元始在內。但在近日裏，已無此種的企圖了，因爲欲由實驗的演證而求得生物形體之一氣貫串的進化以達到人類，這樣的企圖分明是不可能的。所以生物學理如今不再注意於進化貫串的事迹，而惟從實驗上尋究一物種如何能產出他種耳。總而言之，進化的事實已是確定的，但進化貫串的事迹

則必定仍爲一種推論罷。

科學的搜求更有另一成績爲吾人所當認識而明白者。這可名爲科學的精神之發達。現代教育計劃是一天一天的要發達他，而你們這裏（指宗教界）代表他的也一天一天的比較祖宗們爲多了。這科學的精神之意義，即是心裏一種必定的態度。若想述明這科學的精神，我們最好將他的特性講窮一下。

（一）科學的精神就是查究的精神 *A spirit of inquiry* 在我們經驗中，我們撞着重要制度裏無數根深蒂固的信仰迎面而來，例如在社會，政府，教育，宗教等是。但是倘若這些撞頭的東西只是客觀的（或對像的）則還可，無如吾人自己所懷蓄大部的信仰，雖常被名爲遺傳，而實則是早年交接的結果；這是普通的確事抑亦更險的事。此種根深蒂固的信仰依確鑿的證據看來，無非屬於兩大種類：（一）人類歷代經驗之無價寶的結果，和（二）遺襲的廢物。最不幸的就是，因爲其發現出後一種就每每因之而令前一種的立足地動搖了。後進的查究者，或者是不依邏輯的查究者，每有一險象，即是彼自身無經驗而却黜責以前所有的結論也。

對於這根深蒂固的信仰之全體，凡有科學的態度之心地的人定要施以無成見的查究。

但這不是有人所謂『破壞偶像的主義』之精神，而却是考驗信仰的基礎。大凡拒絕他人查究其信仰的，無論其信仰之懷蓄如何，總是武斷的狹隘精神，其與科學的態度相去之遠，有如彼心地淺陋者之拒絕所有根深蒂固的信仰一般。不錯，人類在幼稚時代所容納的東西有許多是要在長成時代被逼而棄去的，而這世界所貯的貨品確要滿盤清倉驗過的。但是這項工夫並非一時之間可以做完，而且亦非一次做過從此可以了事，因為這樣工程要俟那查究的精神日漸普遍廣佈，然後可以逐漸蟬蛻改進也。

然則，這種精神分明是與那不容忍的精神 intolerance 直截鏡頭了；而這精神與那些確信社會現在的組織已是盡善盡美的兼且主張其然的，兩者亦無同時立足的地方，且這精神顯出現在世界上的民主國乃是代表人類關於政治上所可能有之最高尚的表示，而且更明顯前人已在教育中發現至善至美的東西了；更且宗教的使命似是保存『已往』而非生長於『將來』。這本非不寧不安的精神，而只是個人心地上豁達大度大開門路普向四方以接近真理



之證據能。一如樹木，根柢盡基於前代所發現之永久的真理之中，而其枝幹及其年年常新的花葉，則伸張於天空之中日光之下，而收蓄今日諸般能力於一己的生命。

安默生（美國大哲 Emerson）在論智一篇中說：「神予人以真理與寧靜。兩者任人擇一，惟永不得兼。人居其中有如鐘錘，兩邊搖擺。有人於此，倘其酷愛寧靜多過一切的，每遇有信條，哲理，政黨——且多數是其父親的——必首先接納。語其所得，則是休息，利益和名譽，但是對於真理却關上門了。又有一個人，若其酷愛真理多過其他的，必是力避下鏑而願漂洋水上。他必以武斷為大戒，而認識各反對方面。一如環身四壁，為其一己本身所時往時來或遷或就者。他還甘受那躊躇不決和意見不全之不便當。但他却是一個得獲真理的候補人而其尊其所以為一己之最高尚的規律，若其他人則於真理為無望了。」

現下武斷主義仍找得不少遭其害的人，因為教育仍未達到羣衆之多數，但是遭殃的人一天一天的減少了，而大凡一般求為導引輿論的人，立刻當要放棄那種空口妄斷的方法了。在這普通的智識進步裏，其分子或太煩瑣混雜不易分析而確辨之，但於其中進步分子之彰彰在

目者即有如科學訓練之發達是也。爲免誤會故，我要快說一句，即是這科學的訓練之善果，並非大凡有份栽培他的就得享有，例如基督教的品德未必盡發達於大凡口認基督教者之中。我再要說一句，可惜即在科學中有些大名鼎鼎的人，其武斷也一如那些過分的神學家。然而武斷的科學家與武斷的神家學兩者都不可以拿來當作科學和宗教的樣子，因武斷由他們各自武斷，而宗教與科學普對世界的影響依然顯著。

(二)科學的精神要求事物的元因與其所稱的結果互相銜接。吾人獨在實驗室裏，然後可以實在知得要有若干分子才可以考慮出一個結果。而且知得偶遇一個不知的分子之如何引出若干不能確信的疑慮來。即使在最淺顯的實驗中，吾人已盡用所知的分子以生出個差可確信的果，而此中仍然有一不穩的潛機，此即謂難免有未盡知而不可得的分子於其間也。縱令所有分子都穩當落在手裏，而吾人亦總而合之，而且預料依理亦可產出結果，然而吾人雖至此境仍或有全錯的結論，並不知在此綜合之中那結果是由甚麼東西產出來的。

譬如我們會用供結各種綜合的資料之方法，而自由變換幾種植物的形體。因利用資料

的多少分量之制定而可以產出所企望的結果。吾人觀此或者自然有一結論，以爲那些特別資料之化學的性質實產生此結果的元因，而因此來規定變種的方法，內容是限於一定的資料。但是後來查出那結果並非由那些資料的化學性所產出來，却由那綜合中發出之一種特別的物體形狀而產出，——這形狀即由他種資料之綜合亦可發出，因此吾人前所規定的單方倒要擴大了。由此行動，吾人因得以免受特別資料之限制，而只求發見特別的物體形狀而已。

我覺得這樣原則，而有廣闊的施用。例如在教育中，吾人有爲科學的奴隸之危險。吾人曾因觀察而得知有些科學可爲產出特別結果之用，所以規定其爲課程中之必要，但因此每每忽略了一層，即是其他……或都有產生那種結果的可能也。

其在宗教，則吾人亦有一危險，即以爲獨是制定一特種儀禮乃爲產生一特種結果之必要，而凡不依附那些儀禮的則遭罪罰了。這就是法典主義 Formalism 的要素，如不受常識的制止，則其自然的結局將馴至如猶太人之拜聖殿一般了。倘若一種結果之性質只是一種形狀，則必有無數道路以達之（所謂異軌而同歸）。但要人類都能得這個教訓，真是難之又難。

呀！

照此看來，在實驗室裏欲求得一個顯淺的結果之分子已如此之難，而且欲解釋所尋得的分子之重要更不容易，然則關於其他更爲艱難更爲煩瑣而面對吾人的問題，有如在社會組織裏，政府裏，教育裏和宗教裏的，其難之又難處可不言而喻了。況乎對於此等問題曾獻出答案的大多數人心目中皆未曾知得達到絕對的真理之艱難處，此更是解決這些煩難問題之難上加難處了。由此觀之，則關於普通的人生幸福之多數問題，吾人只是在暗中摸索前途之路，而吾人的答案現在大概仍是在試驗中罷了。但是認識此難處之影響不應令人絕望却應使人反生虛己受物的心地。所以依我愚見，當科學的精神得廣佈時，則無論何人手持『秘本』『獨步單方』而求人附從者必定一天難過一天了。

未受訓練的人大都有一通行的信仰，卽是以爲在無論何種結果，都可以挑出作動於其中一切特別分子以爲那結果的元因。他們似乎總不識得凡一結果的元因乃由多種互相作用的分子之綜合而成，而且那分子與綜合之爲數常多至不可思議。比方有一位熱心人，察出有

一事，而以其爲社會裏或政府裏的大惡，或者所有心無成見而思想準確的人都同此主張。其人逐不假思索，即以社會目下種種不快樂的現狀完全歸罪於那所察出的一事，並以這一莖莠草必要連根鏟除，而且立刻要斬草除根不容稍緩了。但是這樣急切的主張，並未思及鏟除一草之根，或至株連其他必須栽種之花木。反常的肌肉必須毀除，但亦曾念及毀除之法或足使其他平常的肌肉也受其害，致傷元氣嗎？

只計其一而忽略所有無數其他連帶的分子，這樣的習慣是指出一種極幼稚而未受訓練的心地。在科學幼稚時期每每令其附從者分爲互相仇視的異派，各擁護一種分子以敵其異己者，而實則其問題本來必須得所有各分子而且還要多些。

倘若輿論的領袖們果得了一種真確的分子，那末，就說是幸極。他們或者操之過切，因這分子之故而主張一種特別的舉動以致生出傷害，但是照此做去仍是真理。無如其所擁護的分子常與那結果並無關係的。在這處地方，那些蠱惑人心巧言如簧的煽動學就乘機入寇，散播其不合道義的工作，兼捕獲那些未受訓練愚蒙易欺的黔首了。而且這就是一塊肥沃之地，

令一般如毒草般之庸醫，破壞的社會主義，和宗教的偽善，得以生長茂盛了。

科學的訓練，就是帶一線之光來燭照這等盲狀。當這世界有一天果然開了眼睛，所有古老的東西就一一過去了；但是他的眼睛總要逐漸開放才好呀！

(三)科學的精神令人親接事實 在我教授經驗之中，有一件最難的事情，即是制止許多學生們妄用一件事實以爲一種非常奇異的幻想之起點。但事實彙集則這種趨勢自然受糾正的，而且傾向一方面過側則亦受他方面之牽制。然吾人多數有這趨勢，而大多數更無事實以爲之阻，遂任意幻想。這種舉動，倘若能認明其真相只不過是幻想，則殊也美麗而提神；但若是由幻想而結果成也一種統系的信仰，則這直是欺騙了。

今人似有一意思，所以由一件已證明的事實，加所用一種論理的方法，即可建成一美備的系統，而直達確實的結論了。這世界已幻想了一百多年，以也倘若得有一條『遺骨』以予顧維而便不知他能發現如何驚天動地的成績了。（按顧維而 George Cuvier 係著名動物學家實爲『古代生物學』 Paleontology 之創立者）縱然那事實有清爽的名目，而這樣的結果

斷然是壞的。無如無數偉大的結構，常常是由一件自稱爲事實而非是由演證而得的事實而產生出來的，這是數見不鮮的了。

我們天天也受人家敦請建設關於宇宙的原理，求以每一件已證明的事實作基礎。但是倘若我們能够快些得了一個上言的教訓，則我們可免廢多些時間，而且觀察的能力還有更大的作用。事實呢，好像石砌階級一般，倘若我們能按步就班拾級而進，則自能有進步以趨一定的方向，但如偶一不慎躓等越級而進，則鮮有不顛撲的。凡愈離事實的，則其結論的意義或重要處必愈減少，不至消滅之點不止。光線離燭愈遠則光愈減，真是恰可的譬喻了。一件事實真正的影響，只在其密切的鄰近中，但有許多系統的構造乃是遠在那燭光之消滅之點而外呢。

這種『虛飾的幻想』在許多人眼裏，確悅目可觀，引人入勝，而其人之生命和品德並且爲其陶鑄而成。此是一方面之情感的顛狂，即常人使其化粧而種爲『精辯的思想』者，"Subtle thinking"，現在竟有特大的發展，此實使我驚訝不已。然這一名辭，其意或是絕無資料的思

想之解，如是則這名目確恰可表示其意義了。今日教育制度中，有一大危險，即是特別注重於訓練之險。其所以爲險者，因有一副心靈的機器，倘徒使其活潑作用，而却不予以適當的材料，以爲作動之資者，則將至自生反動，其結果則惟有致成一種心靈的紛亂而已。令一活動的心靈常自作動而並無有價值的材料，則斷不能得達何種有價值的結果。

除了常識之外，科學或者並非糾正此種趨向之獨一機關，但科學用具體的教訓，使人易知，凡遠離事實者爲危險，而凡離事實愈遠者其危險亦愈大，而必不免導至自欺之境也。

綜上言之，我們可說由科學的精神所表出之心地裏的態度，必須要使觀察和結論兩者得獨立，又使得有意思知如何方爲一確鑿的陳述，且使得到一個如何方可組成一證據的概念也。所以在我們研究宗教範圍之內，科學之絕大貢獻而爲我們所極當理會的，乃是對於天然各事實之知識及心地裏對於事實之普通態度是也。

無論那一範圍，或爲宗教或爲科學，縱使其行爲間有受批評處，而其價值當以其理想而估定。宗教的理想，諸君久已熟悉了。現在我欲爲諸君總束科學的理想如下：



- (一)明白自然界藉使人生知識界限得以廓充，而人亦得以生活於常常曠大的遠景之中；
- (二)施用此項知識，以爲人服務，使其生命得有更豐滿的機會；
- (三)用科學方法以訓練人，使得藉以解決其種種問題，而免受其問題的災難。

宗教與科學  
卷上  
宗教與科學的合作

## 一一 科學家的宗教

科學態度的心地由搜求事實而發生，其定義已在上一篇陳出了。這一篇乃欲將這種態度的心地施諸宗教上。如果一個科學家欲保存其宗教的興趣，則此層工夫是甚為重要的了。關於此層我可以老老實實地說出，因為我對於宗教興趣之濃厚，許多人都識得的，而且我這種宗教興趣的加增，其實是由於接近科學而得的。

吾見彼心愛教會而缺乏科學訓練的人，每仍以爲科學與宗教是相交戰的，而宗教必須抹馬厲兵以待科學之攻擊。即在說教壇上亦常聞此種感覺的回響，因此，人果能同時兼信宗教與科學否一條問題，於一輩人竟是非常嚴重了。但是科學反對宗教這種印象的來源，乃是由於將宗教與神學兩者混而爲一。從一方面看來，神學可稱爲一種科學。其題目則是神。其汗牛充棟的文學就是紀載人類對於神的感想之結論。此結論種種可稱爲哲學的玄理。這種玄理會生出無數參差的意見。今教會宗派紛歧可爲明證。但各派的神學雖常在衝突中，

而宗教則始終如故。因宗教的事工，非關玄理乃在品德，而其品德之標準又在行爲。所以人或信這派的神學玄理而不信那派，此與宗教並無基要的關係。試看由此等宗派各異的信仰裏，各產生無數人的生命都是滿具清潔而不腐的宗教的。此更是證明神學與宗教不可以混亂了。

宗教與神學既分辨清楚，由此看來，則可見人一向所謂科學與宗教之衝突，其心目所見分明只是科學與獨斷神學之關繫而已。即在此關繫中，除極少例外之外，科學也並未有施行政擊。我必須宣認科學家大多數是不理會獨斷神學的，神學於彼並無絲毫興趣，甚至並不問其所教的是什麼。所以所有的攻擊只是消極的。試思在搜求真理之際，於不時之間科學發現有事實是與哲學玄理的結論不對的，則吾人將可以咄咄稱怪，兼可以稱他們爲非宗教甚或攻擊宗教嗎？這就是一向的情勢，既已發現的事實而督察玄理，而科學家的興趣總是不喜歡將事實與玄理兩者一起並重的。

如此說來，並不是屈折神學，因神學真是最高尙的學問，但其玄理之興替必以已發現的事

實以爲斷，其他科學之興替亦如此一般。然當宗教與無論何種神學系統混淆爲一，則諸般錯誤結論由是叢起了。

大凡有思想的基督徒必定喜歡自己宗教的陳義適應於日日加增的科學真理。凡強背實在經驗的事實冒險以衛護宗教者則斷不肯爲。如其不然，則在這科學時代中，其結果必至自絕於整千整萬日增月盛飽吸近世實驗室空氣的學者，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了。然而必求其與科學細微的事實一一適應，則又是太險而無用，因爲那細微東西是天天增加和移易，天天消滅和反復結合的。

考舊日神學界根本的一錯點，由科學的眼光看來，則是其妄施威權以馭科學思想，並及其纖細子目。本來爲人所公認最合資格的學者所共定的科學方法和公理，竟有教會（按此指天主教會）用正式文告以對付之。此種舉動傷害基督教，莫之爲甚。在這學術上新世界裏，日日加增的知識實予個人以限制，此爲人所公認之點。故侵越他們專門學者之研究範圍而謬下斷語的，無不自害一己之陳辭云。

是放在這新學術界中，並不是要盡依科學研究之細微，只要不違科學態度的心地耳。科學學理甚麼是與甚麼是廢殊非要點。若見其廢也，則也斷不是因無識者之反對而然，但只因知識之進步而已。縱使向爲基督教代表們所反對之科學學理，而今確被廢黜者，亦並非證明其教之得勝，其實適足以顯出科學研究之奏凱罷了。

這新學術界所要有的乃是猶豫不能即決之斷語，而堅信凡不真不實的假定說終必歸於消滅；至如其爲真的實的，則無論受如何反對仍必巍然屹立而不動。彼因愚魯而發的理論，基要上無非是徧頹的成見，毫無價值之可言。語其究竟，則未有不令自己所抱的本旨要受反動的惡影響者。是故這新學術界的精神，乃是認定科學的研究是一種專門事業，有特別範圍。而其所佈告的成績應得誠敬的接納。至於該成績是否真確，則獨待後來再深奧的科學研究方能斷定之。

科學會有一絕大貢獻，卽是養成一種心地能明辨基要的宗教與武斷的神學兩者，分析吾人所確知之事與所推想之理而爲二。以余觀之，則此種程序最爲彰彰在目之例證，可於耶穌

之垂訓得之。他留在我處的印象即是見得他對於宗教問題的態度完全是透底科學的。其實所以能吸引一般科學家忠心於基督教的就是耶穌的態度。他是宗教的合體，但是從未有以爲他是一個武斷的神學家。包圍他的却是猶太全個民族的神學家，其玄理都是將猶太古教的基要真理織成密網，反將其真理盡地遮蓋。耶穌的語言句句都是刺透那層層密網，將真理披露出來；乃以其傳於吾人，無遮無掩，而其華嚴璀璨，遠超古代。但是不久便另有一個哲學時代，又密織網羅重將這些真理籠罩在玄理之內，而真理則縱未被其完全遮掩，也差不多盡失其廬山真面目了。直至人所號稱爲思想解放者，即科學態度的心地大興，始再將真理放在光明之地，而極力主張神學之任務不是遮蔽宗教，乃是發揮宗教使人易觀的。

目下宗教基要的真相日現了。各種聯合各教派之運動可爲其一種明證。而且無論那一教派的組織和信仰，各方面之代表都同抱此義。如此現象顯出一意義，即那重要的事情目下是十分注重，而無關緊要的东西則束之高閣了。

我也相信科學乃是基督教所主張的道德之教師。但是科學之爲道德教師，不是明認的，

只是偶逢其適而增進正義而已。在科學對於知識的貢獻之中，比較上很容易挑出許多點是極力擁護和援助道德之必需的；或者指出科學對於行爲上因果的概念，是能顯出所有事物的結果皆是自然而然，而不是偶然倖僥的，此亦非難事。以愚見觀之，這些貢獻雖然是有價值，但只不過是從皮膚上面略指出心地裏科學的態度罷了；其實則這科學態度的本身真是代表科學對於道德之絕大貢獻，然而欲陳出一個概念寫出這心裏的態度對於道德的關係者，實爲很難，因爲這關係是耳目手足所不能接觸的，而且有幾分是『先知先覺的』，但據愚見，則以爲此却是這條論題最要緊的關鍵。而且更當明白，如此說法，並非暗指科學可以代替宗教爲道德的宗師，只因科學對於道德有所貢獻，所以是援助接濟宗教的罷了。

如今我要發抒我個人關於宗教的見解，即所以能够使一個科學家同時能爲一基督徒之故。上列的基督教定義是我的開宗明義：『基督教乃是對於神一種本分的感覺，而且是完滿此本分的志願。』其次，則我接納耶穌對於此本分的定義，他說：『你必要盡心盡智盡力愛主你的神及愛鄰如己。』這條定義即謂宗教必須顯告於愛情，智慧和身體三種的能力而實用。



之。這『三國同盟』乃是代表人之全體。據耶穌的定義觀之，分明顯出凡宗教而不包括其人的智識（連智識的訓練和經驗都在內）則可謂之非完善的宗教。宗教或是愛情的，未必是智識的；或為情感的而非合理的。其單是情感的宗教則只適於一種偏僻的脾性；而這些脾性則常非至有效率的人所賦有。然而通常人在信仰上，仍以爲倘若接納宗教則必須擴闊理性；否則有如或人所謂必須分清兩者，各領區域不得互相侵越。如此辦法，許多人實是不能真心依得的；所以在此兩條件之下，棄宗教而留理性了。

因此之故，吾人更要認識理性與宗教之聯屬非只是可能的，而且基督教之創立者極力主張理性必爲宗教基要的分分子之一。此即謂宗教斷不能容納已爲理性所擴闊的東西；而凡理性所得的勝利亦必須與宗教相合而不悖；而且忠誠的愛情和曾受訓練的心思，乃是宗教進步中之絕好夥伴也。

但是吾人不能不承認教會——即是做基督教有組織的代表——從前常單獨注重愛情那一分子未免過甚；因之其結果乃流於一種可稱爲盲迷的忠心，而非智慧的忠心。智識的勝

利既不歡迎之，反爲之哀悼，因其爲趨於煽惑而搖動盲迷的忠心故也。依耶穌的態度來看，這樣的宗教之大大不對本來是可以無庸置議的，但事實如此，只好引爲一種例證，而顯明凡各宗教不保留及不利用開心見誠的心地之危險罷了。

倘若吾人漸漸不當宗教作爲過時而衰落的感情般看待，則知識對於宗教必有一種特別的服務，我欲舉例證明之如下。但是我只能挑選幾種卓著的事實成案，以爲科學的心地對於宗教的態度之例證。

第一，則是關於宗教與神學之混亂一事，在上篇已詳述一過。今日常聞人言前代老前輩父祖們信奉宗教其根柢之深固遠爲現代吾人所不可及；而再下一代吾人之子孫後輩們又不及吾人了。每況愈下，因之其推論則以此世界是漸趨於非宗教的——倘若這推論是真的，則這確是一種不同小可非常嚴厲的事實了。然究其事實，吾人之父祖老前輩所居之時代，其所謂濃厚的宗教興趣不在其他，只在神學而已。那時代的玄理，就是他們智識上的唯一的飲料食料了。這種神學的興趣之所以不再在他們的兒孫們接續傳下去者，因爲他種聚精會神的

新興趣大露頭角了，——這種新興趣乃是注重於吾人直接的幸福。不特此也，最爲重要的就是那進步神速的知識，爲近代普通教育機關所傳播，駸駸乎可爲人民之公有物，因此發展了吾人一種心理態度並不注意及神學的玄理，或無論何種玄之又玄的理論。但因爲人民仍有將宗教與神學混而爲一的，這種新的心理態度就不期而然地滅殺了宗教引入入勝的光彩了。今日無數有智慧的人輕視宗教，此無他不過他們心目中仍以爲宗教必不離信仰一定的玄理，而若是種種的玄理則因爲他們的經驗和訓練所不能贊同的。但是今日人民對於真正的宗教，滿具科學的興趣，其影響之大又爲從前所無的。

現在時候到了，我們應該要不再以『故老的遺言』所代表的爲基督教，亦不當以良莠混雜不可和解的玄理——即不可自相和解，亦不可與已知得的事實相和解的玄理——作爲基督教；但當以耶穌本身生命及訓言所代表的方爲真正的基督教。基督教所需吾人坦負的責任，不是向古老遺傳的信仰爲智識上的贊同，而却是向日漸長進的知識所攜來的真理有進步的信仰，而且是一過了新的機會即爲進步的服務。沛白迪 *Peabody* 曾說：『不該將教會當作

一個儲貨倉，而應該當作是一座發生電力的機器廠。」誠哉斯言！

所以關於宗教之智識的服務，第一就是要發現宗教的真體，將宗教本體的要素和無數關於宗教的意見分辨清楚。這樣辦法只有一個方法可以做得，即是直接跑到聖經所載耶穌之訓言那裏。須知我們所欲得的資料不只如此，但這却是吾人所能有，此外則並無別的源頭之可尋了；而爲吾人這裏的目的計，則亦算够了。

欲在耶穌遺訓中尋出真基督教這程序中最高級的一階級現在來了。我們欲在這源頭求得親接的消息，則自己必要撇除一切從前的意見而以開心見誠的心地前來。或者吾人自己不識得在我們知識的傢私器皿中，還有多少遺傳的廢物在內。而要中尤要的乃是，吾人必須摒除一向盲人之目使不可明見顯物的神祕主義 *Mysticism*。倘若吾人企望求得隱祕的意義，則吾人的幻想無論在何處都可尋見。那些記載的訓言都是顯淺易明，都是以白話書出以爲當時普通人民之讀品，而其最顯著的意義就是其所欲言的。對此遺訓可當作與朋友談話間的句語一般，那朋友的說話斷不致令聽者不明白其意義的。獨是一向欲求得那幻想上

隱秘的東西遂致令多數人忽略了那最顯著的意義了。凡一個大宗師訓人必定是清楚明瞭的；彼以耶穌講話一若希臘古神扶乩般糊說的，真是愚妄得很了。他說的是甚麼，他的意義就是甚麼；而且因為他要給予人民以行為動作的方針，所以他斷斷不能有模稜兩可的意義的。

人誠能以如此態度看耶穌，則看之愈多必愈見其並不是二十世紀前一個奇秘不可思議說話有如扶乩籤語般的人格，而愈見其為今日居於人中的朋友，而為觀人眸子可以察物，適應時勢自尊人格的人。

關於宗教上智識的職務，第二就要認識聖經與宗教之關係。聖經在今日甚得人類注意，其地位之崇高，迥非前代所可及。但是將聖經從人類迷信之領域奪回來，而置諸人類思想領域之內，亦為今日莫大的要圖。彼以聖經作為偶像般崇拜的，反足令各種有所補益之聯屬品離失了。聖經呢，原是與基督教本身的存在有最密切的關係的；縱盡吾人之力以使其一己所請求的地位得適當的完滿，也不是過分，但是同時亦要考究一下，人類決斷力為他而請求的地位是甚麼？

凡要以非要和可疑的請求纏繫諸基要的真理之上，必反害了那真理，愚人之愚莫過於此。故具有科學精神和態度的基督徒必定喜歡其宗教之陳義陳辭時時修正，使一一得於天天加增的智識互相適應的。

那聖經呢，本來是我們絕大的宗教課本，超乎羣書殆自爲一類的。他所教的不是歷史也不是科學，而他却兼用此兩者及無數其他的學問以添助宗教的眼光和實力。耶穌所說的種種警語，正是用此同樣的方法以完成同樣的宗旨，此可爲聖經的例證。彼聖經在世界最善的生命中，既已成爲無上的神聖品物，亦曾於吾人之內發動有如此深潛的忠愛熱誠，因之吾人覺得每每願意爲之下斷語而不作辯辭，兼且一聞無論何種請求爲他提高地位的都鼓掌稱善，而從不返想和考慮其所請求的果有根據與否。我們當要認識此實是對於聖經大大的不公道。我不得不承認，聖經最惡的敵人就在他的家裏，因爲他們常常將他放在一種自衛的態度之中，以神學爲護符而專與科學作對，而回回的戰仗都是科學得勝的。真理啊！可憐你捱受朋友們爲你裏傷的苦痛，比較受敵人們攻擊的苦痛還大呢！

宗教的問題就是要發展有效率的人和有效率的社會全局。這正是耶穌本身志願的工作。爲着使這目的得完成，早已有清楚而特定的文辭以爲訓人之用了。在人類幼稚之時，這些訓詞，則爲誠命形式；迨智識增長閱歷加增，則那些誠命的語氣改變，更爲緊束了。一向人皆承認這些訓詞，都是真理的文辭。一俟蒙昧的孩提長大成人，得明白了解那些誠命的智慧，而從前盲迷的服從，一變而爲感戴的服從了；而且所承認的威權不再是勢力的威權，而爲更大更盛真理的威權了。

今試陳出一極端的例證。在摩西十誡或耶穌山上垂訓所載的宗教大旨要道，其所以具有無上不易的威權者，並非以爲其誡人之命令，但獨因其爲真理故。常聞人疑問及十誡或山上垂訓果於此民族或彼民族此世代或彼世代能有維繫的勢力否，此實遠離鵠的之見。正當的問題乃是當研究這些訓辭果否載有爲個人和社會樹立綱紀的基要大道，如其有的，這就是真的道理，可於時時處處施行，即如吾人之所謂『地心吸力』的公例一般。牛頓是享有宣布這條定例之盛名，但吾以爲無人會說這條例之所以爲有力的只因其是牛頓所宣布的。這個世

界即如個人一般，其知識是生長的人類在蒙昧時代所接受爲誠命的，及至在壯年時代則以其爲永久的真理之訓詞了，其維繫人生之力之大，實遠駕乎各種誠命之上而過之。於其中並無憤怒之言，亦無閃爍之語，而服從乃是必要的。所以宗教的真理具有永久無疆實力維繫的品質，其品質實與自然界的真理即吾人所稱爲公例的相同。當這種迫人的智識勢力得有高尚的情感之光彩添助之，吾人就得一絕宏偉的綜合爲基督教所陳出了。

我之第三種例證就是關於祈禱一事。論及宗教，則除却祈禱之外，並無他種更爲神聖更爲重要的。祈禱乃是各宗教最基要的特色，而其自身進化與智識之進步並駕齊驅，此可爲最有趣味的研究。他的元始是起於祈求從身體的苦難中得拯救，及在物質的欲望上得滿足。而其陳辭的形式則是與於東亞人向一怪誕專制的暴君之奏本相符；暴君之暴必須和解或諂諛，否則所求不應了。

在猶太民族則於此物質的眼光之中加上一精神的眼光，慕求精神上的福祉；但是許多舊日的字眼和普通的態度依然存在。漸漸地，那精神的便治轄那物質的，直至達到耶穌祈禱之



教訓爲焦點，——係以祈禱爲一種純潔的精神運動，一種精神與精神的交通，一種真正的精神伴侶，——其結果則爲精神的補力與勇氣，以對付物質那一邊的生命。

說也奇怪，自耶穌而後，那教會在許多地方又偏要跳回那些物質的程式。直至今日，試將在一個公衆聚會所聽得的祈禱辭分析一下，則常常見其仍是向一個向東方專制君主之奏本，常用過濫的，卑賤的，阿諛的辭語，以爲小孩子的（非像孩提的）乞求，宛似在人類蒙昧時代的一般。這樣總是自然而地從不知不覺中生出來的，因爲祈禱比較別項宗教的運動最容易變成爲儀式的。若有一個好人將他以爲是形式很好的祈禱辭細想一下，那裏究竟所包蓄的和所暗指的是什麼，我以為他將至面紅耳赤驚駭不淺了。

在祈禱之中，這樣物質的遺存就是與近代知識相反，而且使人興起無數嚴察的疑點。倘若是一切祈禱都是以耶穌遺下莫可比倫之精神的和模範的祈禱，按其步驟，向一個慈愛父親禱告，不是向一個專制君主跪奏，則那些疑難的問題自不會發生了。

我們生在一個物質的世界之中，這世界所予的是甚麼，我們就要取甚麼，如耶穌當年也是

這樣的做法，但是祈禱的正常用途，並非是要改變物質的情狀，卻是要發達我們的精神，使能令吾人施用物質的情狀以得最大最善的利益也。

倘若吾人能堅持祈禱爲一種精神運動，一若其在整萬整千人的生命中結了確鑿可以指出的善果，則斷無有何種批評可以反對他的。但是倘若吾人妄爲其請求地位向爲耶穌所不爲的，吾們將必見自己傷了無數本來是我們應該要引導前來與我們一起實用祈禱的人之好感情了。

以上所陳各例證，係說及宗教關於顯著的和誤會的幾方面，亦差堪顯出一個曾受科學訓練的人，回頭看看世上宗教波瀾，雖見其蕩漾四方奔流靡定似無所歸宿，然而於其中仍能認識洋海之潮流深而且猛向前堅進而不息。其人於以不再理會那飄泊水面的微波，而惟認定獨是這洋海的深猛潮流乃能變易大陸上的氣候耳。

綜而言之，科學的心地乃是大大開放以迎進真理的，他爲真理而要求的只是靠得住的憑據；如有必須時，他還要盡力剝去障人的意見使能得其底蘊的真髓；真髓一得，他就立刻以熱誠

結納了。

最末，我要將如何可由科學以接近宗教之大概寫出來，好作本節之結論。

宗教之爲物，現在是人所知爲一種普遍的衝動。世界上無論在那時代，從未有一民族而無這種衝動之表示的。大凡人類普遍的衝動，無論其爲何種，總有些功用。譬如衣物的衝動，其功用乃是使吾人得康健和有氣力。那宗教的衝動之功用，分明是發展人生最大的效率，渡人使達其本體最高的表示。其結果的效率如何，又全仗其所選擇的理想如何。假使人對於食物的衝動，其選擇是不智的，其結果自然是不快樂了；於是宗教亦然，假使人於宗教衝動選擇了一種不智的理想，則其結果必至離去效率遠甚了。

那有效果的理想，是有歷代人類的歷史以爲演證。人究竟不過是一束衝動罷了；但有些衝動是卑賤的，有些是高尙的。所有的衝動，斷不能主治一切。但是那一種是應被挑選作爲主治的衝動呢？這樣的選擇，就是決定爲人的宗教了。倘吾人選擇一種宗教的理想，則那些卑賤的衝動當然受擠除不容置議。但是當無數互相衝突的興趣之中，吾人要在各種高尙的

衝動之內選擇其一，以常常主治吾人之一切的決斷，此乃是獨一主要的問題也。

試考吾人生平所最佩服最崇拜之人，或於書籍中或於交通中曾與結識的，而一探究其生命裏主治一生的衝動是甚麼，則無有不察知其所選出的衝動以統治其生命的乃是不爲己 *Unselfishness*——所謂不爲己者，即非私自利的衝動而表示於服務之中者是也。這可算是難中最難的選擇了，因爲選擇這一樣的，必須要與自己大多數的衝動作對的。但是一種私自利以我爲中心的生命，與那愛人如己發出的生命 *Outgoing* 就以此爲分別之點了。人們可以分爲兩大類，一是向內的（即以自己爲中心的），一是向外的（即發出的）。那一種人是較有效率的呢？這可不成問題了。

再進一步，則要找尋一種刺激使可以興起那最難施其功用的衝動。人類最主要的熱情因而是最大力的刺激，就是仁愛，這是最顯著的。吾人認得人類之人格和品行中最善最美的東西，就是那仁愛的刺激之反應。所以我們的結論就是，最有效果的理想合爲宗教的衝動的，乃是能刺激而興奮愛情的服務。這就是基督教理想；這就是所以能令我以科學的精神和

態度選擇他爲獨一無二的宗教，無論幾許神學家和互相爭競的教會團體，和宣認爲基督徒的如何混亂這一論題，我也一概不理會了。不特此也，而且因基督教既已選擇了吾人最主要的熱情——仁愛——以爲刺激興奮之力，所以他乃是終極的宗教。以愚見觀之，耶穌所貢獻於宗教之至大者，乃以其承認人生主要的熱情——仁愛——以爲至有力的刺激與奮力，用以發展人類最善的品質。觀於此則無怪乎在耶穌的宗教中，神不止是叫作父親，而且以仁愛擬其人格了。

宗教與科學 卷上 宗教與科學的合作

## 二 宗教與科學

The Science of Religion

在前一篇之末，我曾將所謂以科學精神和態度與基督教相見之大概說出。這樣說法，本來即是宗教科學之雛形，從觀察上而非從遺說中所發展的。為接續上次所陳使得與本篇所討論的得銜接計，我可提醒諸君一件事，即是從觀察上已顯出宗教是人類一種普遍的衝動，而這衝動的功用乃在發展人生之至善；且表示於服務中不私己的衝動，已證明是為最有效力以產生所欲望的結果者；愛情的刺激與奮力，乃是獨能有力以使那不私己的衝動發生功用的。所以那不能免的結論就是：以與奮愛情的服務為最有效果的宗教，此即是基督教之謂。

姑勿論及那所謂嚴格的宗教科學，吾今欲略將生物學對於宗教的貢獻為諸君一陳之。此亦是宗教科學，以其顯出宗教如何能實用科學的貢獻，而仍覺有科學的根基也。

但是吾人却不能直謂生物學的探究，其宗旨有幾分是為着貢獻於宗教的。生物學的事工只限於發現動植物生命的事實，實兼根據這些事實以造成公例而已。然而因這些事實和公

例却於宗教有關係，所以可以說生物學是曾有所貢獻於宗教了。這樣說法，只是當兩部事實和信仰發生互相包括的關係之時，這關係不過是互相反動之不可免的作用罷了。宗教與生物學相符不悖，可於一事明證之，即是凡兼注意於此兩者的人都以其為相符而不相悖也。大凡是這兩者似是相悖的，此概由其人只注意於其一，而對於其他並無真正的知識故耳。

在此聯屬之中求宗教精確的定議並非要緊。或者並無一定議，造成後，能令各色人等之心地和信仰都視為平允和完備的。為吾人目下的宗旨計，能說這句話就算够了即是——這裏包有一強大的責任感覺；當這責任要發展最有效率的人物之時，則不能不包連生物學在內了。所謂效率者，即是發展人生身體的心智的和精神的能幹，至達到最極的峯巔是也。

宗教的衝動為人類的，所以既如是其普遍，則必當與人類其他的衝動一體理會及之，而在人性中之重要地位也當得了解。由生物學家的眼光觀之，如人對於此衝動有合理的服從，則其結果為最善的發達；所謂最善的發達者，即不止發展那天賦的能幹致最高度，而且尤要大者，乃是發展這些能幹至最善的平衡也。譬如，宗教的衝動不是完全表示其自身於飽受訓



練的身體或飽受訓練的頭腦之中，而其表示乃在於屈服這飽受訓練的身體與頭腦於那飽受訓練的精神之下；這就是吾人的能力最有效果的平衡了。認真討論這一層，目下也可不必有，但建設這樣的平衡，就是宗教特別的功用了。其所以能令耶穌成爲理想的人格者，就是發展至最高度的能幹之最完善的平衡也。即在宗教這一方面之上——即是人生適當的品行，——生物學之反動最爲強有力；因其影響之大，故可謂其大有貢獻於宗教也。

因與物質的科學相交接，吾人得一新眼光，殊足以盡反舊日的思想習慣。這眼光即名爲「科學的精神」，但這乃是一種心地裏的態度，並非爲科學所獨有；不過物質與生物學的探究日日增長，這態度乃得最強大的發達罷了。至現在則此態度差已深深透入各種學術探究之中而爲支配各科探究者的獨一精神了。這同樣的精神要透入所有關於宗教的真正思想，此亦是少不了的。其所產出的效果，或是可喜，或是可悲，也不一定，總以個人的眼光爲斷，然這總是不可免的。於那些人之喜歡其宗教從種種似物像式的贅疣而發達至成爲一部確定的法律之中得解放得自由者，則此結果確是大大的所得。由有思想的入看來，在一部綱領的要道

之下做工，比較在一部羅網似的規則下工作，自然較能引人入勝，因為綱要大道可施用諸各情狀之中，而那規則斷不能盡包一切也。對於宗教這一款的貢獻，並不可獨歸功於生物學，但堪介紹生物學獨有的貢獻。

生物對於宗教有一項最基要的貢獻，為一種大利於宗教的反動，即是關於品行在吾人身體幸福的影響之智識日日加增是也。若個人適當的品行常常獨為宗教的要求，則惟彼受宗教的衝動最有力的統治者始恪守規矩，而即此奉教惟謹之輩，其個人的興味之壓力亦汎而且遠。然自這宗教之要求一得生物學的要求謂之援助時，則縱使不奉宗教之輩，也需有適當的品行，而彼奉教者之個人興趣的壓力，更為定而且近了。

有一事情很為重要，即是使人類得有至善的發展之種種規矩，初是由人類的經驗發現出來，其後則製定為宗教的箴誡，而目下則居然定為生物學的公例了。此並非謂生物學可居發現這些公例之功，不過經體啊，宗教啊，和生物學啊，如今可聯合起來，以極力推行那些適當的品行了；而且一向以為只是宗教的箴誡而僅為矢誓服從之教會會友們所當注意的，如今竟然亦

是生物學的箴誡爲人所必要服從的一如其他天然界的公例了；且凡違抗這些箴誡的譴罰，並非疑惑未定和遲遲其來的，乃是確鑿必定和直截臨頭的。總之，適當的品行之請求，理已更爲有力，不只是爲奉教的人說法，而且爲一切非宗教的人說法。至所謂適當的品行內所包括的種種個人習慣是甚麼，則諸君定必詳知，不必贅述了。

現在我們研究生物學對於宗教之反動由其較爲普通的而及其較爲特別的。如此則近日對於遺傳之深密研究吾人大要加以考慮了。此種研究工夫是對於宗教有大大的反動，因爲這是涉及人類幸福的事情，並及其道德的幸福也。遺傳乃是生物學中最要而且最難的問題。這問題已經當粗淺的觀察時代和推論時代以及於嚴格地管治的實驗時代。由是而觀，則關於遺傳的學問吾人確已知得少許，但這少許的知識更令人知到尙有許多地方爲吾人所不知不識，而需吾人以學問補充的。於此吾人又須分辨兩項事情：一是吾人所識得的事物，而一則是根據那所識的事物而立的普通結論，——這結論究其極不過是吾人目下實用的假定說而已。

基督教的領袖們應當識得關於人類遺傳一事吾人現在的知識狀態如何。吾人常有一印象，即以爲吾人的知識實在多過現在所識的。遺傳的學問現在不再爲人好奇立異之心之用，因現在關於人所稱爲哲嗣學的要立法施行，都是以這樣的學問爲根據。所以基督教的領袖們以資格和任務而論，理當具有相當的知識眼光，在這關於人類重大幸福的問題，該使自身能立在決斷的地位。

第一，吾人當識得普通上的遺傳公例是甚麼。吾非謂推論或忖度的，乃謂吾人在嚴格的實體管治之下所研究的遺傳，而從實際下確經演證的。吾人應當認識在這實驗工夫裏所用之適當的資料。

(一) 當尋較短的時代，使得有最多數接續的傳嗣世代在手裏。所得的世代愈多，則遺傳之作動愈能確定。即使每年生長一次的植物，爲利便計其世代已太長久。例如實驗家孟都 Mendel 乃是予吾人以遺傳公例之第一人，他在平常的園豆做工夫，却要他七年的時間然後可在關於幾種簡易的淺顯的特性遺傳上，達到一個結論。自此而後，所用的是更短的世代了，

大概是在低級動物之中，每一年之內可以得幾代傳嗣的。由這形勢而結論，我們所得關於遺傳普通上的知識係由幾年間幾種動植物的實驗而來，而由此知識吾人復推論及關於人類遺傳之幾宗事情。

(二)以前所觀察的特性，比較上是很少和很易的。但是較多較雜的特質一被包及，則所定的公例自相矛盾之點顯露了。從前雖曾用敏捷的心力而後可使新見的事實復就公例之範，而所定的公例仍然不能施用在所有各項形勢之中。至近三幾年來關於遺傳上最多研究的乃是此一項。現有無數的探究家仍埋頭研究他，而每一探究家都加添些新發見的事實於其上，所以令人更難解釋了。

既明上所陳述，今可言關於人類遺傳之知識。由科學的眼光觀之，這證據是最不確定的，因為人是超過嚴格地實驗的管治。所以我們所有的憑據是不能試驗的。縱使人在實驗之下，亦是甚不合式的資料。其理由有三：(一)因人之特質為研究所必須包及者極繁多而複雜，遠駕乎現在研究中的動植物之上，即此動植物之性質已覺太多太雜，足夠擾亂研究者的

頭腦了；（二）人所出的子嗣較少，所以遺傳的可能及比例不能定立；（三）人的世代如是其長久，將要數百年實驗的管治而後可定何種結論。

既然吾人不能由人類處得獲實驗的資料，則要用甚麼方法呢？無論由何種的源頭，各項的憑據都要搜集出來了。家庭的族譜，或由紀載的或由耳聞的，都要考驗了；醫生所有的紀載也要找得了，而醫生的紀載自然大概是關於疾病和殘廢的，而非平常的遺傳的。用這些混雜的資料與已經研究出來動植物之標準的族譜相比較，而後立結論。

今試總束現在的情勢而言之，可以說：所謂人類遺傳的「事實」，無非是由各項可靠或不可靠的資料推論而成，而不可以用實驗方法校正的，而其解釋則殆根據於關於動植物的知識也。因有這不能指定事實之元故，其結果就是不能得一律相同的結論。比方現在有兩大派的哲嗣學：一是英國派，一是美國派，兩者結論多有不同，而於必需施諸實用的結論上更為歧異。若這些專門家也抱不同的結論，則可知我們並未得獲有演證了。

哲嗣學所進入的，就是這一汎汎不定的範圍，而根據其理論於以上所指陳的資料。這實

是一種全國的運動，需要全國報章和講壇以鼓吹其理論的。因此之故，關於這運動的消息，諸君是必要知得的。『哲嗣』即是『生得好』之義，而這運動乃是試求將我們所有之遺傳公例的知識施諸實用以改良人類。其立志原是要予所有嬰孩出世必有吾人所能得的各項利益機會。這運動有兩方面：（一）消極的方面，要消滅吾人所不願有的特性之遺傳；（二）積極方面，即是改良所願有的特性——改良吾人所要的。所以這運動的任務是消滅和改良兩者。

以前所有的工夫，都是在消滅一方面的；因此人恒以為哲嗣學不過是謀除去疾病和殘廢罷了。在哲嗣學範圍內，這確是現在最迫切的需要，好像未播種之先當芟盡田上的莠草一般。目下我們是要求消滅那些最惡的；遲些，我們或可以要那些較劣的成爲更善一點的。

在這項緊急的預備的工夫中，謀消滅那最惡的東西之哲嗣學，當計及兩種反常的遺傳，因這兩種需各異的待遇也。所擬立的法律，就在此地失敗了。此是一種大運動，但有一大危險。其危險處就在知識的不足（以為事情可了，而實未了），和太忙的律法，以所立的律法式是無用的，非科學的，和常是兇暴的故也。諸君未贊助或鼓吹此等行動之先，當獲適宜的意見，

——並非是熱心提倡者的意見，乃是在研究傳嗣學理的專家之意見也。

如今我欲將以上所陳關於人類遺傳吾人所得獲的知識與宗教銜接起來；換句話說，即是要指出宗教在遺傳上有科學的基礎。

我們知得有些事物是常得遺傳，而有些是不能得的。譬如有些疾病是可以由父母傳諸子女處；而『由後天所得的特性』如傷痕或跛足之類，則是不可以遺傳的。我們又知由遺傳所傳的不祇是相似的，而且是不相似的，而這些不相似的之結果，就成爲吾人所稱爲個性 *individuality*。世上無兩人是完全相像的；因有這一事實，所以能令嬰孩從其父母之厄運得自由得解脫了。否則哲嗣學便是命運早定論之機械式的表示，而人類的責任也早已消滅至於極少極少之度了。

當種種之遺傳的事實如形體相像身體疾病等等，從幻想中伸張之包括道德上的疾病或『趨勢』之時，則遺傳一科走進了宗教的範圍了；而一個嚴重可怕的責任乃放在爲父母者的肩上了。父母的責任本來是不能言過其實的，但這一個責任則從前曾虛張過實了許多。關於



遺傳的責任感覺，誠如此處所言的，則其結果就是所稱爲哲嗣學之發達，但是以目下情形而論，則哲嗣學的性質乃是一種宗教多過於一種科學。關於遺傳的全科學問，前已指出，太爲混雜，概而言之仍非穩當，所以爲哲嗣學而陳出之各項辦法，除了那關於遺傳疾病的而外，大概是未近鵠的之談罷了。

爲使人了解這形勢及識得遺傳一事乃滿載希望和危險計，當將遺傳的機械大略言之。有一種生活的生物原質名爲『原生』Protoplasm，乃是吾人所識得之最有能力的原質。他已表示其諸般可能於其在動植物界所產出種種款式不同的機構和形式中。這生活的原質互組成爲纖微的機構單位，是名爲細胞造成人體的就是以萬萬計的細胞了。動植物界之最簡單的機體，係由單一這種樣的單位造成；這一單獨的細胞自然是不只單有做工以謀生的能力，兼有傳嗣的能力。當動植物的機體或爲多數細胞之時，則有些細胞是失了傳嗣的能力，而惟留下其他的能力。在較高等的動植物中，多數的細胞已失了傳嗣的能力，但靠着少數傳嗣的細胞所以得仍留下元始生活的細胞之能力。所以傳嗣的細胞不是有專司的細胞，不過是

在複雜的物體之中獨留下元始的傳嗣能力之普通細胞罷了。至那些肌肉的或神經的或骨的細胞等，方是有專司的細胞，而傳嗣的細胞則非也。這事實是須要牢記的，因此即謂傳嗣的細胞之可能並無狹窄的限制，而却可以表示自己於無限的種種式樣之中。

當受胎的作用活動時，兩個極有能力的傳嗣細胞聯合而成爲一新的細胞，——即是受胎的卵子——這卵子就是產生兒子的了。每一個傳嗣的細胞與他細胞聯合之時，必載有由歷代祖宗積聚而來的遺產，而與他細胞聯合可作爲一新的細胞，——這新的細胞並不在舊兩者之中的。這原質的卵子，照這樣看來，本包載所有的能力或能幹，但究竟那一種的能力得發表出來呢？那爲父母的細胞，關於遺傳方面在此處已完了一概責任；即是他們只於其兒子之能幹多少的限制上負責任，因爲他們的兒子除了所受得之能幹之外，並不能發達出其他的。但是須記得，那父母們也含有許多未發達的可能；其實我們所實用的只是遺傳中小部分的可能罷了。因此之故，那兒子或可以發達出特別的可能，與其父或母所發達的大不相同的；比方敬虔的父母或生出不肖的浪子；而由一醉鬼家中或可生一品行端正的兒子也未可定。由前一

例觀之，則其兒子必承襲了敬虔公義的可能；復由後一例觀之，則那兒子亦必定承襲了那酒鬼的可能無疑，但因有些緣故，其所發達於其父母的可能，並不發達於其子之內，故父子品性各異。

既然父母的責任在遺傳上只在限制所遺傳的可能之數目和特性，則如何可定得那一種的可能為應該撰擇出來盡力栽培的呢？哲嗣學斤斤於求父母之『適當』，遂每每有忘記了第二個分子之危險了。由前所陳述，可明見在父母本身所發達的可能或全不適當，但同時他們常常可以將最適當的可能傳諸其後代得而發達。這第二個分子——即是決定選擇那種可能的——可以用一個名辭表出之，即是機會。遺傳呢，乃是決定可能的數目和特性的；但是機會呢，却是選擇那能夠發達的。這第二個分子並不減輕了父母之重大擔負，而却予後代以極大的希望。此即謂後代子孫，並不須受一定的遺傳之慘，而其種種可能，若受機會的刺激，則可隨便發達至任何方向也。

因為有這第二的分子，所以宗教的請求便有科學的根據——宗教的請求就是無一人因所稟受的遺傳或因其從前的教育而至絕望。這必是耶穌所承認的分子無疑，因為他對於

人類的可能從未會失了信仰的。

既得了這種種事實在手，則關於哲嗣學一層，宗教的生活該當如何，現在甚為明瞭了。

(一)父母對於遺傳之責任，凡可遺傳的疾病應該加重注意。但是這種遺傳最大的危險，並不是由小心防護的婚姻可以避免的。這種危險之更為詭密的形式，乃潛在社會的罪惡之中。因此之故，整千百人當結婚之時或為適當，而結婚之後則變為不適了。

(二)父母對於遺傳之責任，關於不願有的種種趨向應常得教訓，因吾人深悉在一已發育最大最有勢力的趨勢，在兒子中乃是最易發育的。

(三)但是在基督教的進行秩序中最緊要的部分，乃是令各個兒童得有刺激的機會。照這樣，彼規定婚姻的法律可以救得一人者，則這辦法將可救千人了。此即謂不祇要規定婚姻的法律，而且要規定家庭的法律也。這也令父母的責任廢續不斷，而同時可以使兒子們也負責任。由一面看來，這本是基督教常有的進行秩序，但只不是這遺傳和發育的公例所指陳的罷了。這辦法所包括的，不只是禮拜日學校或禮拜日學校所教訓的，兼且要包括兒童全部的

暴露和興趣。

這些的進行秩序，是比較現在哲嗣學的運動所陳出的辦法更爲闊大。其實這運動所擬辦的都是顯而易見的事情而爲法律可規定的。然而宗教和生物學聯合的要求，則超過立法機關之可能了。能够舉辦這大事的，當然非其所應隸屬的機關莫屬。基督教的各機關團體於此大有機會以加添生物學之所指陳者於其原有的志願之上，而改變哲嗣學的內容和功用，使其成爲別開生面之有效果的宗教也。

宗教與科學 卷上 宗教與科學的合作

五八

# 宗教與科學

## 卷中 進化與宗教

康克倫著  
簡又文譯

### 一 宗教的性質

科學所貢獻於社會的，是知識和能力；政府所建立的是治安（秩序）和公道；而宗教所培養的乃是信仰、希望和仁愛。科學所籲告之門，總不離乎理性；政府不離乎行動；而宗教，則不離乎情感。人之本能和情感較理性發達為早，且能力更強，據此則彼所籲告於理性者，勢力之大，斷不及彼籲告於情感者了。況乎凡籲告於理性者，必須經由智識的感覺或求真理的欲望一途。若最高尚的宗教之所籲求者，乃是愛真、愛美、愛善之情，此即人性中最高貴的情感也。

賴蘭 Ryland 說：『好用思想之輩，常流於一種習慣，即在思想上以為智識是萬物。』但此世界並非受治於思想，而却受治於感情。』關於此問題，法國心理學家黎卜 Ribot 說：『品德中最基要的是本能、衝動、欲望、感覺，除此之外更無別的。』

施提芳 Leglie Stephen 說：『人

不是受治於抽象的主義，乃受治於熱情和情感。』(Passion and emotion) 斯賓塞說：『人的心理，非全是才智，抑亦非大部分是才智，其所載的大部分乃是感覺，由一方面觀之且盡是感覺。』  
『孔德 A. Comte 又說：『親愛呀，嗜好呀，熱情呀，乃是人們生命的大源頭。』』

這就是宗教從來所注重的絕大真理了：由心裏（即由情感）滾出來的，正是汨汨的生命（舊約箴言四章廿節）人心裏所想的怎麼樣，他就是怎麼樣的人。（箴言廿三章七節）人性之中道德和情感的這一面與心思或智識那方面比上來，則前者正是常人所謂靈魂。

高等動物中，普通的本能和感覺之完全，有如人類，惟情感和欲望則本是容有知識的分子組成，因此只限於最高等動物乃具之，而惟於人類乃得發達至最高度，至若理性——即總括推論的能力和抽象的思想——則完全限於人類為獨有了。

#### 甲 宇宙的秘奧

理性和覺性已將廣大而祕奧的宇宙披露於人類，其中有無限奇異的動力和程序，為人所夢想不及或僅見端倪的，而其意義更為人所不能了解的。在這廣大無垠的宇宙裏，個人呀，人



類全體呀，地球和其他太陽系中諸行星呀，都不過是太倉小粟，宛似飛揚於無極空間的元子和微塵。還有世代呀，時期呀，紀元呀，來而復去；生活的，有感覺的生物，酷愛生命，皆大歡喜，蜂擁而游弋於地上，復降落於不可避免的死亡和寂滅中，只剩些纍纍白骨留爲紀念。天下衆生，創造得奇而可怖，賦有智慧和理性，至愛者生命，至畏者死亡，懷抱的是希望和志向，芸芸然，蠕蠕然，動輒以百萬計，歡喜，奮鬪，受苦，只剎那間便瞑目死了，遺下的只是荒墳枯骨與生前所用的器具而已。而彼刻薄不仁，鴆狗萬物的自然界，則乾乾不息，動作如故，有如印度教之巨神，軒昂殘暴，逆之者死，會無稍恤。至若社會上複雜的形體，或爲部落，或爲邦家，或爲大帝國，忽爾而興而盛，會幾何時，又忽爾而衰而滅，所剩的只有殘碑廢址，作其昔日之大，之雄，之權，不朽的證據而已。身居此不可解不可知的宇宙中，眼見這些無涯無限的動力和刻薄不仁的自然公例，復適當死亡枕藉普遍大地之衝，無怪渺乎其小的吾人，自然而地呆然木立，神志迷亂，要問這究竟是什麼意義了。

## 乙 害惡問題

理性和覺性亦曾獨自揭示善惡問題於人。若彼禽獸，從不捱受心靈上和道德上的苦楚，只生活於現在而不懼及將來或悔其既往。惟人則不然，彼曾吃智慧樹上辨別是非善惡之果。他所受的不止是肉體上的苦痛，其心靈上和道德上的煩惱尤大尤多。因有記憶，有想像，有理性，他不祇徒然生活於現在，而且生於既往和將來。這較大的生命呢，確加增其快樂，但也倍樹其仇讎。昔詩人班氏 *Burns* 在其『致鼠』歌中曾將人獸之異點寫出傳為不朽，其辭曰：

比起我來你的福還大，

因你祇生於現在。

我則不堪回首憶從前，

無限淒涼和失敗；

不可見的是前路茫茫，

我猜疑兮我畏駭。

有誰能說人類最大最偉的靈質理性和覺性，不是用可驚可懼的代價掉換來的呢？這些

靈質披露此世界是善亦是惡的，——此世界有奮鬥和失敗，有苦痛和憂愁，有不公和自私，有失意和絕望，——此世界有戰爭，有災疫，有死亡；於其中無罪的也要與有罪的一同受苦，於其中未墮地的胎兒也要爲他若父若祖的罪孽而受苦，於其中惡的常得受賞，善的反常受罰，這樣的世  
界，於其中天然界有如青面獠牙擇肥而噬，於其中疾病與蠱蟲伎倆鬼蜮塗炭生靈，於其中所有  
高等動物皆生於苦痛長於無涯無岸的憂患煩惱，而所度之生命則奮鬥與受苦的經歷僅與剝  
那間的滿意與歡樂相混，最後更復無一能逃避那不可避免的衰老與死亡。

然而人類似以那自然和不可避的災害爲仍未足，還要樂爲其他惡行，及想像其他罪孽。  
觀乎人之殘酷兇毒遠過彼惡獸，人所發明之殘毒刑具及由想像而生出的兇惡情狀遠爲自然  
界已有的所不及。於愚蠢和迷信之中，人擬成此世界佈滿惡鬼，邪神，巫蠱等等，而且更推伸這  
些想像的恐怖於死後永遠的刑罰。

然則彼感覺敏銳的靈魂，昔曾懷抱這些恐怖者，今則奮起疾呼，從事反對，因見此災害佈滿  
的惡世界不可復忍，乃迫而求一拯救之道，亦豈非自然而無足稱怪的嗎？

丙 內心的衝突

不特此也，吾人知得害惡與不諧洽之狀，非僅環繞吾人，而且居吾人之心內。吾人因內心無數欲望之衝突，時迫吾人，趨於疑路。增惡之念，常與仁愛之心交綏。自私之性與愛人之德互爲矛盾。而熱情與理性又常在戰場。吾人之所大欲者道德和社會的法典竟抑制之，而吾人之所逃避者又却規定以必行焉。

「赫胥黎意謂倫理的精神是反對進化的精神的。梅尼可夫 Metchnikoff 查得這種不諧洽的象狀，乃由於人類仍有其獸性之存在。高爾敦 Galton 則察得罪惡的感覺，係由吾人承襲的性質之發達不能步武吾人道德的文明之發達所致。吾人精神的，社會的，和道德的環境，係由古代承襲而來，而時時增加廓大，每一時代似立於前一時代之肩背。近代生命中之志向呀，衝動呀，責任呀，已成龐然偉大，然而吾人承襲的性質和能力則在基要上並無改進。社會的遺傳已遠超物體的遺傳之上，而現代智識的，社會的，和道德的責任，太爲重大，過乎人性之可能。大抵文明乃是一宗勇敢的事情，其衝動和要求，斷非蒙穉之民能完滿之；但在吾人中無

數的都是世襲的蒙穉之民。因此之故，常有不諧洽，劣決斷，以及蒙穉的本能和高尙的理想互相爭鬥之結果，由這爭鬥每使吾人有喪志和戰敗的感覺，卒至吾人心性每每反常。這世上罪案之多，酒毒之害，劍奪之苦，顛狂之慘，若此種種都是劣弱人民對高等文明之反抗和恫脅了。」（以上見著者遺傳與環境一書，二四二至二四三頁）

昔保羅曾立不朽之言，寫出「我肢體之律與我心靈之律交戰，而使我作爲肢體內罪惡之律之囚徒。」他乃高聲狂呼：「噫！我真是慘苦的人了！誰拯能救我出此死亡之身體呢？」（羅馬人書七章二三、二四節）

#### 丁 宗教的功用

普世人民，無不欲與那些環繞自身之超人的勢力和程序互得諧洽；他們常求免苦痛和災害而欲得快樂；他們常求內心的安甯而免衝突。此外，有才智的人更欲求得一合理的解釋以明這些大奇祕和問題，使一己之理性得暢適，情感得諧洽，而且可以令其自覺與宇宙的各程序，與社會，及與人類合而爲一。簡言之，人們所求的不過是使一己適應於環境而已——所謂環

境者就是個人內心的或外部的與乎宇宙的環境是了。

彼才智最高之人或可「內作戰而外恐怖」由科學或哲學中得拯救；然而上下五千年，縱橫十萬里，任何時代，任何國家，芸芸衆生，大多數是在宗教中尋得拯救的。宗教呢，可以令深思活潑之人有希望和膽量，以面對災害，恐怖，苦痛，和死亡。宗教呢，能以神聖的仁愛和宗旨，一如外套，遮蓋彼自然界醜劣的顏貌。宗教呢，能令彼以生命爲不可容忍者得有能容忍的生命。宗教呢，有大助力，以制馭人類之反抗社會殘酷如獸的本能，兼以培養信仰，希望，和仁愛。宗教之所以在人類有牢不可拔之高博地位者，實由其於最高尚的感覺中役事於人們的安慰和快樂也。

科學家所拜的是「真」，美術家所拜的是「美」，而個個有道德的人所拜的是「善」。宗教呢，就是綜合拜真，拜美，拜善三者而爲一。凡愛這三者的，就是尙宗教的人，但其所宗的信條爲何如，則不必論及了。非宗教的人——縱然會承認一種高尚的信仰，且或口出恫嚇殺滅之聲以排異己者——其實是不愛真，不愛美，不愛善的人。

在人類歷史各時期中所顯出之宗教的大能力，都可證明生命不只是思想和動作，兼且是感覺，而宗教確能供應人生實在的需要。人之生長，將來永不能超過宗教之需要，一如吾人永不能超過政府和科學之需要。雖然，吾人所確曾超過而廢去者，只是科學中政府中亦如宗教中無數的信仰和信條罷了。若這些東西，則吾人將來所超越和廢棄者還更多呢！

宗教與科學 卷中 進化與宗教



## 二 宗教與進化

研究比較解剖學和胚胎學的，既不能不直至承認生物進化之道，故研究比較宗教學的必不能不直至承認宗教的進化之事實。即僅以美國而論，自從一八九三年世界宗教會議發生後，（按此係在芝加哥市舉行，）日漸已有多人承認各種宗教都有相同之點，亦有可實之處。當時赴會的人，既得刺激而研究其他宗教，而後知基督教裏許多基要的教義，乃由久遠的源頭而來的。

著者在這裏的宗旨，並不欲詳細討論宗教之進化。這一條題目，已有不少世界宗教的絕大學者考究得週密翔實，而顯出宗教之爲物，確曾經歷進化的程序，不亞於其他社會的組織和人類的才智。至其進化的程序，則由野蠻部落之蒙稚的信仰和行爲以至基督教崇高的教訓和理想。這樣的進化，最好是拿舊約和新約聖經來作例證，因那裏所記載的，都是猶太人宗教的發達史，由其半開化的部落之蒙稚的信仰和習俗，探原追尋而直至世界所絕無僅有之最高

尚的宗教理想和道理。

白克盧 Buckle 以爲智慧是歷史裏活動的能力，而情感乃是固定的。不錯，情感和本能確較知識爲固定些，即如身體的遺傳和進化，比之社會的遺傳和進化較爲固定。試一考前人所遺存爲吾人所承襲之蒙穉的甚或野蠻的宗教理想，無不呈現種種時代的謬誤，此不獨在普通開化時代而然，且在才智和文化已達高尚程度的人也不可免；因此，可知情感和宗教確是固定的，而白氏之言爲不誣。又試一返想悠悠十九棋，世界裏宣認信基督教的已占如是之大部份，然而人們仍屬冥頑不靈，其兇毒不亞於不信教者；而今日則所謂信從耶穌的竟有怨其垂訓在普通上爲過高過善不可實行；一思及此則又不難問一問人類於宗教中究曾有進步沒有。

余賴斯馬士 Erasmus 對當時愚蠢的情感宗教，僅予以壽命五十年，預言其尅期消滅；福祿特爾以爲舊的宗教，於奇才之士中，已早歸寂滅了；但是教育呀，普通知識呀，和社會的組織呀，雖則是進化甚速，然而彼反對理性而主情感，不尚功業而尚教條的『古代宗教』依然存在。

情感和宗教呢，一似身體的組合和本能，也會進化的，不過在時間裏稍遲一點罷了。用邊

遠的眼光觀之，儘可見其進化和進步，或在這裏或在那裏。倘若知識和社會都會有進化，則人對於宗教的概念必然也有進化的，因為縱然是各宗教所有的教義和誠命是由超自然界而啓示的，但那種啓示也須要與人所達到進化階級互相適應。保羅在雅典演說辭中，分明大略指出宗教這樣的發達係由拜物拜像於至拜『吾人生於其中動於其中得有自身本體於其中的他。』（見使徒行傳十七章廿二至卅一節）

蒙樺的宗教大都全是情感的，而大概是根據於恐怖的。荷德（德國詩人）曾描寫蒙樺的宗教，至謂其只有『恐怖而無崇敬。』在那些最低等的野蠻時代中，其蠻蠻之氓所拜者不外是一種外物。家族的或部落的神等，與其部落所有之有靈或無靈的物像同爲一物。對這些物像則以儀禮珍藏之，善待之，所以邀福祉。至稍爲進化的野蠻時代，乃以物像爲神之象徵而非神之本身，彼『偶像』者乃可見的物而所以代表彼不可見的神也。

野蠻人拜這種偶像或象徵的神獻於祭祀犧牲，蓋所以得而有之，使其可助一己之戰爭及爲己用命也。即在近代的宗教中，也不少這些物像主義的分子，如禮拜蠟像，先聖遺骨，神聖遺

品等等都是。近日開化的社會裏，無數的分子，在智識上和道德上，仍是野蠻人，其宗教則依然是拜像主義。凱爾德 E. I. Caird 說：「拜像主義的精神乃是一個黑影，在各時代中都與宗教偕行，由野蠻人之獻物於其族之醫師以至基督教徒之祈禱，不是神的旨意得成就，却是可以得獲神以成就其一己的旨意，都無不如此。」(The Evolution of Religion, Vol. I, P. 225)

野蠻人家族的和部落的神，雖其爲禽爲獸或爲無靈的物，乃信其爲該部落的祖宗，且每每以護衛其部落之神之名其部落，而以爲部落可分享其神的性格。這些神都爲其部落而交戰，而求福，而殺敵的。卽在近代民族之中，也少不了尋得這種的遺痕，如在最近的世界大戰中，常常聽得戰時之籲告於「我們日耳曼古老的好神」可爲最好的例證了。

較高級的宗教之駕乎徒然信部落的神之上的，乃是禮拜天上日月星宿及自然界天地海洋的勢力。這種的宗教爲開化的或半開化的民族所有最初期的之一種——如埃及亞西利亞希臘印度波斯中國秘魯和墨西哥都有。那部落的神之意思引至拜無數較小的神祇，而拜自然——特別是拜天的宗教——則傾向於減少這些神祇的數目。「對於天上體質的普通

觀……乃是宇宙的一神——這赫赫在上的神——雖未完全擯去其他神祇，也是自現於人的精神之最初形式了。……彼天上體質的普遍性乃是一過渡階級，由此而印度宗教的心思直起至有思想上抽象的普遍性……即絕對的真體，於其中萬有俱歸寂滅的。這種汎神教乃是多神教最末的歸宿。這原是一種百川總匯的洋海，終要盡吞所有外部物像的宗教的。（凱爾德前書二五五——二五八頁）

再高一等的宗教，就是以人像神的教 *Anthropomorphism*，或是拜一神的教 *Homotheism*，其所禮拜的對像乃一個更偉大更完善的人。此種禮拜可見得是承認人的心思和靈魂乃是自然界中最高尚最寶貴的品物，而其複雜之狀和意義之多則遠超乎彼物質世界中最奇異的光怪陸離的現象。觀此則人們求以一己最高最貴的品質加諸其神以像一己，亦大有原故了。但欲在幻想中將一類所有的品質綜合起來，而統合在一個禮拜的對象中為超絕的表示，則未免難乎其難，所以這些品質要分配在許多神中；因此之故，在埃及亞西利亞希臘和羅馬中就有無數像人的神了。

最末，禮拜的外部對象，或爲物像，或爲偶像，或爲自然勢力，或爲人形的神，統要摺除，而有主觀上思想的宗教興起。那物質的對象乃得提高變化，那自然的勢力和人的志向乃綜合而成爲一普遍的和永久的精神，全能，全智，全善。然而這樣高提的神觀，總不免要與初期的和較爲蒙穉的宗教中之最善分子要混合起來的，因爲宗教的系統，好像科學的或政府的系統一般，其進化必定要鎔合，再合，和琢磨初期的形式和意思的。

在所有的宗教中，縱其爲最蒙穉的，都有一點倫理或道德的分子在內，但是獨在最先進的宗教中，則此分子乃爲其綱領的要道也。有人說，在蒙穉的宗教中，是沒有倫理的；但這並不是十分真確，因爲同爲一家族的或部落的神，在他部落眼中則爲惡鬼，而在其本族則爲賜恩守護之神。在這種宗教中也有倫理的，不過是渺小而狹隘的倫理罷了；獨在進化的長期中，乃得生長至包括其他的部落，種族，和國家。彼猶太祖宗們亞伯拉罕以撒雅各之神也須經長期的發達史，至今日而後得爲普天之下的主宰和所有人類的父親，此更符於上述宗教進化之理了。

安腦 Mathew Arnold 說：『宗教之爲物呢，如果吾人從人類思想人類語言的本意以解宗教

這名辭，則其語意殆是爲感情以提高的和鼓勵的倫理，當道德是實施的情感之時，則道德乃變爲宗教了。」惟進化的宗教觀，則將上所陳述的程序反轉，而主張倫理和道德乃是在進化時間裏加入於蒙穉的宗教情感中的。

有些人以爲宗教進化的事實乃是破壞宗教的價值和意義的，但如此說果確，則也可以說個人的發展是破壞人格的價值，或人類的進化是破壞人類超過一切生物獨一無二的品格了。其實只關於人類，人格，或是宗教，其最重要的事實不在其元始而却在其進化所達之境與其結局如何而已。所有各種發達的形形色色，俱是奇妙莫名，直可謂之異蹟，而究其實則亦無非是事實。由纖小而單簡的卵子細胞，以至複雜的身體和本能及人的心思；由蒙穉的原生動物而發達至無量數的生物，滿佈地球，並包括爲生物模範爲進化焦點的人類；復由最初式的社會——即家族和部落——而發達至近代文化最複雜的形式；再由最蒙穉的兒童或野蠻人的信仰而發達至最高級的宗教和倫理，爲世界之所絕無僅有前所未見者。這樣的發達，乃是確鑿事實不容否認的；然而我們雖可以認得其進化的足跡和階級，但却不可以詳解其元因。試思以

纖細的卵子細胞，或元始的原生動物，或野蠻的社會，或蒙昧的宗教，而可以載有奇妙莫名的發達能力，這豈不是奇中之最奇麼？

宗教的各階級和各方面，係代表各樣心裏的態度以對付萬物生存最基要的各問題，如宇宙的元始和宰治，自然界的本體和次序，人類和社會的元始和性格，而且特別是人類的生死，善惡，本能，情感，才智，和覺性，與乎個人和社會的志向和理想等等奇秘。凡人所抱的宗教，即返照出其人對於這些基要事物的信仰。凱爾德說：『一個人的宗教，乃是其人對於宇宙終極的態度之表示，即其對於全體事物的性之意義和意趣之總結。……總之，宗教乃是其人自己與其他一切事事物物的關係之最高式的覺性，若欲得其人之簡明的摘要和說略，於此可以得之，否則無從而得了。』（前書三十頁）

由此方面觀之，則宗教乃個人的事，每個人都有其自己的宗教，無論其對於宇宙的態度或與人異，因而人或以為無宗教的，要之亦斷不能無也。更從廣義言之，宗教包含人的人格之全部，——即其知識，情感，意志，思想，志向，和行爲是也。



但是在宗教中，人類也願望有劃一的相同，一如在其他事物一般。一種純是個人的宗教，在理論上是好則好了，無如在實際上則並不能在人類社會得有甚麼樣永久性質的成就。因為社會比起個人是有較大的勢力和較久的存在，所以各種的宗教都建立了有組織的團體，如教會，學校，慈善機關，甚至政府；而又發生各種的信仰，如教義，教條，信經等等是也。

宗教與科學 卷中 進化與宗教

## 三 神學與科學的衝突

居於宗教和科學兩者之間所有的衝突，不過只是像那發生於情感和理性信仰和知識之間的衝突而已。但居於涉及宗教的科學——即神學——和涉及自然界各面的科學——即自然科學——之間，則會有許多衝突了。當吾人思及種類各異的宗教和神學之多，則已顯出此種宗教系統不只與科學有許多衝突，而且與最高等的美術和道德也有衝突。但我們在這裏，只是研究自然科學——尤其是生活學的科學——和基督教神學的衝突而已。

往昔宗教團體，爲使人有一律雷同的信仰計，曾規定了許多知識的，科學的，和哲學的系統，而爲其請求神的裁制和啓示，而其餘各項知識則一天一天地生長。但是神學上天啓的知識是作爲在元始時已是完全的，故一遇與科學衝突時，科學更難乎爲情了。

以科學的理論計之，則目下未有志健全的人再求於神學或聖經內證明或否證此等理論的；這些理論之或興或替，都莫非是以科學的憑據爲衡。惟宗教的哲學則不然，其所根據的

大都是人類的需要和欲望，於此之中人類的趨勢就是信其所欲信者，因而所宗的信仰每能壓足其情感而未必可壓足其理性的了。使宗教的哲學而果有安慰或價值的，則必須信之以誠。但所信的固須壓足人之情感，也要壓足人之理性；到這田地則宗教不能不與吾人之自然界和人類的知識相符而不相悖了。因之，當其他各項知識進步時，宗教的信仰和教義必不能停滯無變。兒童的信仰，或在人類幼穉時期的信仰，總不能壓足發達較爲成熟的時期；倘若科學以前的時代之神學而不與進步的科學常常爭鬥的，這真是咄咄怪事了。

所有普通的意思，大都是以感觀的印象表示出來的，這乃是物質的圖畫或形像，在時間進行裏所以代表或象徵彼非物質的概念的。在吾人的思想都是如此，而在宗教範圍內更爲特別真確。宗教的思想，表示和教訓，幾乎盡是藉象徵形式以表現出來。關於這問題，吾人的語言多有象徵的，例如「精神」是氣或風之義，「天」是提高的之義等是，而幾乎一切的宗教形質，儀禮和規條，都是象徵的。欲向未長成的人心陳出屬精神界的思想，則必須以可感覺的對象出之，以可見的形像尤爲有效。因之神——真，美，善的精神——成爲「善人」而普通上嘗

惡的精神則爲「惡人」，彼者蒼蒼則爲天府，珠其門，而金其道等第是也。至如長成的人，若仍堅要其心裏盡納這些及其他種種宗教的象徵，比喻，或寓意爲真確物質的品物而非以爲象徵，則何異乎強成人以信「北極老人」爲一真確有實體的人，而非爲耶穌聖誕的精神象徵——即是善心，誠意，服務，仁愛的精神呢？宗教的象徵主義真是豐饒而深奧，可以顯告於各階級中的才智和經驗，由孩提之童以至希天之聖一也。反而言之，若以這些象徵作泥於文辭的解釋，則不獨不能對長成的人說法，而且並其深奧的意義亦毀壞之。「文辭是致死的，精神是入生的。」（按此是保羅語）極端的文辭主義，在解譯宗教象徵中，是令科學與宗教互相衝突之最大的媒介，爲其他所不可及的。

若欲消除這衝突，則斷非「囚禁理性」所能爲功（一如有人所陳）抑亦不能以停止科學之進步或不信其結論爲拯救一部已過時的神學之計。欲以僅適於兒童之蒙昧的宗教而求其能壓足成人之心，斷爲難乎其難，苟勉強試之，唯有迫彼有思想的人入於仇視宗教的態度而已。近代的世界，其進步之速已遠遠超越非利士人或以色列人蒙昧的宗教之部落的神

了，亦已超過埃及希臘羅馬德意志或亞美利加民族的神之意思了，更已遠超過古巴比倫的天象學和古代文化的科學了，若欲迫近代的人返而宗奉那些古者蒙昧的信仰，其難處又何異乎迫成年之人使返而變成爲所自發育而來的卵子呢？

古人曾以種種虔敬的舉動以非科學方法而反對科學進步，其傷害宗教都是甚大的。經過了無數黑暗的時代，基督教會曾爲人類精神上並及知識上的導師，然則當光明的時代開始之時，教會仍欲用古老方法以力求保存其知識上的領袖地位，此亦無怪其然的，無如科學的問題可以由請求於神學而決定，這個時代早已經過且一去不復返。這個世界永不再如昔日之要仰望教會爲其知識上的導師了。回首從前，則不止宣教之壇，兼且學問之府，亦統是教會的學校。如今呢，則吾們常聽得宣教壇已失掉許多勢力，至在各大學中，教會已失其管治權，更彰在人耳目。這形勢的唯一救藥，不在於加添熱心，而在加添智慧。關於科學的事爲甚麼教會要爲自己請求威權呢？倘若是科學所教的是假的理論——其實許多確是不真不實的，科學自己本有救治之藥。其獨一的救藥，就在頂精確的查究方法和勞苦的探究工夫之中；

而自教會會議的表決案和教皇所下的放逐令中却永不可尋得科學的救藥的。

教會的本分，應該要使一己的本身與今日的問題今日的方法和知識有聯絡，但是不該以科學種種理論的褫母自居。倘教會仍有以一切事物舉而與近代的科學理論賭鬥，以作孤注之一擲者，在古時已錯，在今日更錯，但在昔日之錯不若今日之錯足以自削死命也。加馬烈（保羅之師）的勸語，今日仍是好的，他說：『不必與他們計較，任他們罷，倘若那些訓言或工作是屬人的，將必消滅於烏有；但倘這是屬神的，爾亦無能廢革他。慎之慎之！毋使一己或至與神爭鬥。』須知事物的究竟就是各種理論的試驗；自然的選擇（天擇）終要淘汰淨盡那在科學裏和宗教裏之不適的東西，即如在物質的，知識的，和社會的世裏界一般。

究言之，所有誠實的人所追求的，乃是真理。神斷不願人信不可以探究和不能受試驗的事實，而何以彼自稱為神的大使者反要畏懼這種試驗呢？這樣的真理乃為吾人所欲望的，遠過於各種形式的教義或教條。在所有科學中，其信仰之最大一條，乃是『真理是強有力的，將必勝過一切。』我們可以確信真理之終極的奏凱，而你與我所抱的理論，將變成甚麼樣都勿

論了；而且我們更可堅信並無『捷徑』可到真理處，並無法可以救人出於暫時的錯。『證出各事物堅守其善的』（保羅語）乃是獨一的要則。如此看來，則關於真理唯一的致命傷不在錯誤，而在固執，*tenacity*，不在知識之狹小，而在意志，目的，靈魂之狹小，也不在信仰甚麼的理論，乃在不信任真理和理性和自然。綜之，教會和國家，社會和個人所欲望之獨一的東西，不在完全的真理，亦不在人類疾苦的萬應藥料，而獨在虛心，誠心，和健全的頭腦而已。

嚴格言之，科學和宗教所理的事，各不相同。科學的本質和宗旨乃是知識，而宗教的本質和宗旨乃是信仰和品行；科學的機關總是屬才智那一邊，而宗教的機關乃是情感和意志；科學的鵠的乃是機械主義，而宗教的鵠的則是精神。然而因為人生本是統一，實體上不可分爲身體，心思，靈魂三部的，所以科學和宗教究竟是——或應是——這統一的人生之共同的表示，應該要合力協作而不應相反相悖的了。



## 四 自然界與超自然界

科學和宗教互相衝突之中心點乃是在自然主義和超自然主義之相反。所有的宗教幾乎都是自稱有超自然的元始的，都由超自然的啓示而致知的，都賴超自然的異蹟以證明的，都是用超自然的法式以影響人生的，兼且都是引人於將來超自然的生命中得超自然的賞罰的。科學反是，彼以爲有許多事物前人恆以爲超自然的而實由自然的元因而來，因而臆斷所有的現象將來必可尋出無非是自然的，或是顯出可以用已識的或現在未識的公例和原則以解釋之。

布蘇士教授 Wm. K. Brooks 曾說：「超自然的意思是由誤會而生，萬事萬物無非自然的。」將這幾個名辭的意義研究一下也是要緊的，因科學與宗教的衝突就因這一點誤會而來。畢特維主教 Bishop Butler 在他卓越的護教書中 *Analogy of Natural and Revealed Religion* 下了一定義，謂自然界乃是一順序的，已定的，完結的。而達爾文在其物種元始的

名著裏却引此證登在第一頁上。由此觀之，則那超自然界之爲義，若非是反對自然界而爲無定序的，非已定的，未完結的，因而爲常變的，則顯然必是偶然的，或也是自然的，而不過在目前未能認識其在其背靠的次序系統和公例罷了。

甲 對於自然界和超自然界普通的誤解

有許多事物，從前人恆以爲是由超自然界而來，但現在則已識得完全是自然界的。蒙釋的概念對於宇宙，就以爲萬事萬物都是超自然的，意謂其皆由諸神不測的意旨而來。其最有一定和最平常的事如天上日月星辰之遷移，與風浪雷電之不測，都是一定的神之作助。而其特異的現象，如地震，火山，彗星，日月之蝕，洪水之災等等，都是由神怒而來。但是這些災異現象，在時間裏明顯出是由自然的因而來之自然的果；且有智慧的人，觀此現象雖然仍生敬畏，一如疇昔，但無有再以其爲超自然的了。

這種無機世界的現象，目下無人以其爲超自然的了。但是在生物世界中的公例和系統之普通性，則普通人仍未接納。在動物中——尤其在人中——心靈的現狀，更是多過自然的。

若種種本能和情感之有用和適當，若記憶和才智之奇特的品質，又若意志的自由和能力似早已證明人的心思和靈魂乃是超自然的。然而心理學又發現出心思之隸屬於自然公例之下，不亞於身體，而吾人之思想和意志與情感並非自由及變易一如吾人有時所私擬的，而其實則亦是有定序的，是自然的。

我們知道吾人可以約束動作；吾人可以決擇爲某事或不爲某事，而在強猛的刺激之下吾人可強迫自己做出非常奇異的事，因之深信人的意志是絕對自由的了；並且以爲這是無元因的元因，是在自然界之外的了。然而試小心考驗之，則知這種信仰是不可守的，是不真確的。我們知得吾人的決擇，常常是有種種元因而定的，如本能，情感，經驗，思想，榜樣，規勸，理想是了；再一考本身或他人之動作則常顯出吾人的行爲從未有是無元因而致的。吾人的行爲和選擇，是定於無數元因，有些是外部的，有些是內部的，他們非是絕對固定的，而是似黏性的，他們並不是無公例和無元因的，但亦不是嚴格地規定的，他們是科學的定命主義之例證，而非生死預定的命運主義。即在心理學可以成爲科學一事觀之，則可證明心靈世界，不亞於物質世界，是有

原則或公例的，而由此觀之，則心思或靈魂並非是超自然而確為自然的了。

縱使生物世界的現象，非是超自然的，然其複雜奇異至此，因之有些哲學家主張，這是斷不能以其是機械的和自然的原因之結果而可以解釋的。因此，他們主張生命必定載有一種不可界說殊難解明的能力或體質，如生命的動力，或成形的原力（Entelechy）之類，至其為性，則縱非超自然的，其行動必是非機械的，或有元因的。他們主張，生命之機械的解釋定是不完備的，無論其為平常的體功學和身體發育，或是身體的規則和身體傷後之復元，或是關於動物之行動和進化，都是一種，斷不能完全以機械解釋的。在這種種程序中，生物之動作，都好像是受有才智的宗旨之指導一般，或是好像在原始之初早已預見其結局的一般。但是從實驗上詳細研究許多的生活動作，則顯出有用的和明明是有宗旨的作動，乃是滅除無數無用的機體作用，而保存和廢續其有用的結果；而生物學家則差不多全數同抱一意見，以生物世界的現象都不只是自然的，而且也是有元因的和機械的，並不亞於那非生物的世界。

究言之，無論關於任何一物，科學的或機械的解釋，無一是全備的。無人能以化學的結合

而解釋水的本質，但吾人仍有原故可信這些本質與其化學的結合是有永不可分析的聯屬；再無人能徒以生物的結構詳解其功用，亦不能以其功用詳解其結構，而吾人仍深知這兩者都是互相聯屬的。其實則結構和功用，身體和心思，腦筋和覺性，顯是一物之兩面——這一物即是組織或生命，——而斷不能徒以其一面詳解其他也。

在化學的分子結合之中，有些本質是在從前化學的分子中永不可預見的，至此忽然出見，例如輕氣和養氣合而成水；而在生活的單位「*Cell*」聯合之時，有新本質出現，在其舊單位中從未得見之。這一種的程序，卜格森（法國大哲學家）就科作「創造的進化」，但是這程序究與化學中之相像的程序，即人所知為「造成的綜合」者，並無甚麼基本上的分別。倘若必要有一個奇秘的原則，名為「活動主義」Vitalism 以解釋生命的本質，則馴此思考，將也要有一「水力主義」和「光力主義」以作水和光的本質了。這却是不必的。

有一件大不幸的事情即是，那些斤斤者必要證明科學的或機械的解釋並非完備的，要將生物世界和非生物世界的現象如此比較，並要力求分辨清楚那兩種現象；但是這樣的辨別不

只是受不起攻擊的，且毫無所用，而流弊反大，因為循他們的辦法而進，必至生一惡觀念，以為生物學之基要的分，與其他諸科學，在比較上乃是不可以用科學的程序去探究的了。有生的和無生的世界，都是滿載萬般奇秘，而吾人所謂種種「解釋」，無一堪以達到事事物物的底蘊，但是那生活的和無生活的，兩者分明都是共同隸屬於這同一的龐大宇宙中。究言之，那提倡自然宗教所抱的原則，並非要證明活力主義，只是要確定目的論 *Teleology* 罷了。目的論之顯於生物機體中的，已是彰彰在目，但這並不是只限於生物機體的，其中在自然界全局的次序和系統中，都是鑿鑿可考的。在下一段我們再要詳言之。

各種奇秘的現象，一向人以爲是超自然的，逐漸已被顯出是自然的了；超自然主義在處處都失勢了，而自然主義却已得勢了。但是仍有一輩子的人，本身並不能洞明這事實，乃多懷抱一種信仰，以爲平常的事實，則確是依按自然界的次序而出現，惟自然界的公例，不時是要擱置一邊或黜廢一刻，以讓超自然界的現象插入於自然界現象之中的。據這概念，則所謂自然界的，不過只是平常耳聞目擊的，而特異的或非常的就以爲是超自然界的罷了。

信有超自然界的，在流俗之中仍有很大的領域，而這種信仰常常有復甦之象，以帶吾人返歸古老時代的情狀。至今日，則有一種新的超自然主義流行世上，這是世界大戰的一種遺孽。由戰場軍營及他處，都有種種式式超自然的表現傳出來。吾人尚記憶在蒙市 Mons 有天使之現形，在米芝 Mons 有聖母之顯聖，又常人對於鬼靈學，奧迦盤 Ouija boards 等之各有新興趣。彼以這些種種爲超自然界的表現而不以爲神話或迷信的，大都因他們本欲信有超自然界的，而且更有不少立心欺世姦險的人，乘機而供給其欲望之故。棍徒們現在大都是要探索超自然界，而其所用的方法却是很合時的。從前的詭計，如拍擡，鬼敲，和隱形寫字之類，現在都用不着，而却代以電線或無線傳聲，兼在攝影術或 X 光鏡現鬼像等等。在人情感大震動之時，乃特別利於這種表現，然而在理想清瞭冷靜之光底下，則若是種種形消影滅，一若鬼魂之消滅一般了。

自大戰而後，對於鬼神表現之重興的興趣，席捲歐美，幾如中古時代信仰巫蠱之橫掃歐洲。直至十八世紀仍在些少地方未能盡去一般。對於這些愚蠢的迷信，仍有些少知識界和科學

界的泰斗們 Sponso。由于優容的；對於任何新奇或動情的信仰，無論是否認因果的公例，抑否認科學方法的價值，以至信永久不息的動力，魔力，鬼魂，異蹟，神醫，託身等，都有些知識界和科學家一律優容的。考所有這種信仰，都是代表一種反抗那遲慢而合理的方法，——即是要用精細和反復的觀察和實驗的方法，——以達到真理，而却信可以憑藉威權，或鼓舞，或秘傳方法，神祕主義等，可以建立真理，比循那緩慢的科學方法較為快捷而有成。然而古今來所有這些運動的歷史，都證實一個結論即是，——世上並無達到真理的捷徑，而且除了由緩慢而勞苦的科學方法而外，並無別法可以在人類知識上得有真正的進步。

然而雖則是大多數曾受訓練足以分辨事實和幻想，與真體和靈像的人聯合起來以反對這些『精神』的表現，但無一人否認吾人所稱爲『精神』者之存在，——吾人之所謂『精神』，即指思想，情感，理想，志向，和決志是也。這些都是人性裏不可分的部分，即如血和骨及腦筋無異，但是並無絲毫憑據可以證明若是種種乃是超自然界的，而反可證明這是自然界的，順次序的，和有元因的。究言之，信超自然界和不信超自然界唯一的真正論點，不在別的，乃在各處是否



有滿意的憑據，可以證明這些精神的現象乃是無元因而來的，不可定的，和不依公例的。則並不知得有何項的憑據了。 在我

### 乙 對於公例之科學的概念

三百年來，人對於自然界生有科學的概念，而以其為一個有永久的，普遍的公例之系統，至上一世紀，這概念大為發達。由此眼光而觀之，則宇宙裏事物，無一是偶然發生不依公例的；即偶然的機緣和人心之決志也是自有公例的，其自身亦是自然界之一部，為『順序的，已定的，完結的。』此並非謂自然界中缺乏了舊時所歸諸超自然界的品質，如奇秘無垠，和超人的能力等。其實則科學已表出一更大，更奇，更秘奧的宇宙為吾人所夢想不到的，但這却是一個有秩序，已定着，和已完結的宇宙，而並非偶然僥倖的。超自然界這一個名辭，平常之義乃是超人的或奇異的之謂，而近代概念中之自然界則還擴大這些品質了。

科學家未有一人能够臆斷：自然界的全部已被開拓了，而亦不能不信自然界公例之發現，目下只不過是僅僅開始罷了。『在天地之中，所包羅的萬象，是多過我們的哲學所夢想的。』

許多的現象，目下是奇秘的，或有時以爲超自然界的，將來或一一得解釋其全是由自然界現象而來，但是這樣只會證明從前所稱爲超自然界的真確是自然界的罷了。雖然難把事物物都演證其是自然界的，因各事物並未完全發現之故，但是就各事物之曾被透澈地探究的，都一一尋出是自然界的，即此足見自然界就是宇宙之一個結論，確爲恰當無誤了。

科學所企圖的，是將各現象分門別類，又將其約而成爲次序，又要定其因果相沿之一定的相接。其「解釋」特別事物，是要顯出各事各物都是隸屬於門類或「公例」之下。例如，人謂吸力的公例不只是解釋物體之墜地，而且兼包地球和天上星斗之形式和運動。但是此不過謂無數光怪陸離的現象，都是可以統屬於一門類而已。科學有一絕大的總論即是，各種物質的定體，都是互相攝引，「直接上以其體積爲比例，而以其相距遠度之平方爲反比例，」但這不過是以分類解釋罷了。這總論究不能解釋爲甚麼各物體是這樣相攝的。極其能事，只是表出自自然界之一種機械，而却並不清算這機械之所以然之故。

科學之所管及的，只是機械和程序，是因和果常時的關係，是物質和能力與生命之公例或

其平常作動，又是又里皮地斯 *Erwin Doss* 之所稱爲「那不朽的自然界之無妄的次序」罷了。簡言之，科學所研究的，乃是事物所由生的機械，而並不能解釋這些機械的元始，亦不能窮究其所輔助的宗旨。他解一個卵子，是要逐步逐層表出這卵子怎樣變化而爲長成的生物；他解釋遺傳，是要披露那胚胎元質之最初的機構；他解釋由單胞生物以至人類的進化，是要說明那單胞生物元始的機構，或構成那單胞生物之化學原子，或構成那原子的電子。總之，他將那奇妙莫名的秘奧之元因，愈推愈遠；而最終極的元因，則無論其研究成績如何，那奇妙莫名的秘奧，廣大無垠，其不可了解，總是一如疇昔。

哲學和宗教乃求轉科學再進一步，務要深入那隱在自然界的公例和機械背底之秘奧。一副機械或機器之平常用處，乃是造成一種事物之器具，然則這所成就的即是那機械最重要的一方面了；這就是這副機器生存之「宗旨」了。科學就是表出自然界乃一絕大的機械，而哲學和宗教則在這機械之中得見有一宗旨。科學主張凡各事物之發生，都依按自然界的公例；哲學和宗教則更探索這些公例的元始。科學解釋所有現象都是自然界的；哲學和宗教則

主張最大不過的秘奧就是自然界。

在科學範圍之內，超自然界這意思，是全由吾人觀察自然界的目光太小和不足而來。

「自然界就是所有萬物。」在哲學和宗教範圍之內，自然界的公例和序次及機械——這就是科學終極的事實，——其本身也需要有一個解釋。這些事物都是科學和精確的知識所不能達得到的，但是却非理性和信仰之所不能達。綜而言之，我們大可以同科學家們齊聲說，所有都是自然界的，以其為「順序的，已定的，完結的」而亦可以同哲學家們和神學家們齊聲說，所有都是超自然界的，以自然界不能自行解釋也。「那使人痛苦，永久常在，不可了解的謎，不是宇宙的存在，而却是自然界的存在。」（詳見 R. C. Henderson, *The Order of Nature* P. 280）

### 丙 在宗教裏的自然主義

自然界的公例可以間或暫廢，而超自然界的現象可以插入自然界的現象之中——這一種的普通信仰，在今日則只有在宗教裏見其存在而已。許多人確信這樣間或的超自然主義正是宗教的基礎，而在他們眼中，則自然的宗教一個名辭，乃是自相矛盾的。但是科學的新酒

規正在神學的舊礎中發酵最力，這是明顯得很了。

對於超自然界啓示而以超自然界的異蹟爲證，及由超自然的程序以感格人生，——這種信仰，普通上已漸漸變化了。在自然的世界裏所現之公例普遍性，已引人也在精神的世界裏尋求自然的公例了。即在宗教裏的超自然主義，亦極爲那在處處都尋得自然主義者之大障礙，其弊直至令許多人見得宗教不只是非自然的，而且是不真的。職此之故，我們在許多科學的宗教家中，也見有強猛的潮流趨向於自然主義，而非向超自然主義的。是則關於自然界和超自然界的衝突，現在非獨於非教和護教兩相對派見之，且在科學的護教者和非科學的護教者兩派中也是旗鼓相當了。

(二) 在宗教裏，自然主義和超自然主義最初的一衝突，乃是關於聖經的完備和無誤這件事。千百年來，聖經超自然的元始和絕對的完善，皆是人所極力主張的。聖奧古士丁教人，謂聖經所載的是人類所有知識的總和，直至世末。有時人簡直以他爲所有各科學的教科書，一似爲信仰和行爲的教科書一般。這樣的請求，無異乎那一傳說所載回教教皇歐馬 OMAR

○MAY 關於可蘭經之語蓋人謂歐馬指亞力山大城之博物院而宣言曰：『倘若那些書籍是合於可蘭經的，是爲無用，不必保存，若是不合的，則是爲有害，所以要毀滅了。』基督教會早已有許多年代的拜經教了 Bibliolary，但是這一事，即如其他同樣的事一般，只有一結果。那結果即是聖經不亞其他諸書，也一同要經科學的研究和勘考的。這樣的研究，已顯出聖經本來不是一本科學的教科書，亦不是在超自然界上得免錯誤的。

當加里利奧 Galileo 受教會的譴責，謂其所教的是危險而有罪的異端，直與聖經的威權反對時，傳聞彼答道：『聖經之賦與人，是教吾人怎樣上天的，並不是教吾人那天是怎樣行動的。』倘若這句答語並其所有含蓄的意義一旦得人人接納和信仰了，則霎時之間，那科學和神學世代不息的爭端必平靖了。我恭恭敬敬地陳說一聲：『若人企圖令聖經爲天文學地質學，生物學，或其他科學的教科書，則聖經真正的目標必失去，宗教的大旨並不前進，而知識亦斷不加增的。』假以時日，則我以為這句說話定可在以前爭端的歷史中確正無訛。那些堅持聖經爲一部科學教科書其功能足以建成或毀滅任何的科學理論的人，並不多識從前這一種請

求的歷史，亦不能多識科學探究之忍耐勞苦的工作，且並不明科學在其本科範圍內的權柄。

(二) 異蹟一物，從前人臆斷是足以證明超自然界之存在的和宗教自身的真確的，但是在這個科學的世界中却成爲疑竇之源，而非信仰之源了。許多神學家之曾爲科學精神所感格的，則解釋異蹟謂其原是譬喻而非爲實事，或是自然界的現象而爲當日之人之眼光所不能了了的。而全世界有智慧的意見，則僉以爲在古時縱有超自然界的異蹟，而在今日則斷不能實現『異蹟的時代已經過去了。』

有許多確信聖經異蹟爲事實的熱忱信徒，不求超自然界的解釋，而反要求得異蹟之自然解釋，例如摩西過紅海，西乃山之雷電，日球停在基遍，以利亞與着火之車等等。關於這層，則本大學（培林士敦）的學生當記得麥博士 Macloskie之解釋約拿被大魚吞下一段，謂其所居的當是喉部可以呼吸的大孔而斷非入腹中，否則必至悶壞了。大多數人想已聽過種種自然界的解說，如關於飽食多人，平靖風浪，醫療病人，保羅之信教及其他許多新約的異蹟等。又有人急急獲取單性生殖 Parthenogenesis之理，以爲馬利亞童女產兒一事之自然界的解釋，或

捧出暫停未斷的生命 *Suspended Life* 或死後復蘇 *Anabiosis* 之理，以爲耶穌復活之解釋。他們這樣急切的心正顯出對於自然界公例的普遍性之信仰確爲深妙，即使彼確信異蹟爲實事之人亦在所不免了。

現在呢，宗教家一天多似一天的調轉方向由異蹟之超自然界的方面，轉向這些異蹟所示之道德教訓了，復由其辭句上的解釋而轉向其精神的意義了。所有思想的人，也一天多似一天的，見自然界而非超自然界正是最大不過的異蹟。由異蹟這名辭元始的字義觀之，則試問再有甚麼的事蹟，其奇異是過於自然界的程序，物質和能力的公例，由單胞生物而進化至人的程序，及由一隻纖微卵子而發達至爲人身人心和人格呢？無怪乎當人請回教教祖謨罕默行異蹟時，他指着天上朵朵的雲道：「那些就是神的異蹟了。」



## 五 進化與創造

千百年來，科學所顯揚的，乃是那平凡的東西，顯出自然界的現象是由於自然界的元因而來，而其最奇最巧的現象，或與吾人相隔以永久無限的時間和空間的，總不過是廣續不息之自然界的程序之表現，而在日常生活之平常現象中，爲吾人所目擊和研究的。在這程序步步之中，科學必須與那深溝高壘的超自然主義爲戰；在吾人祖宗眼光觀之，顯見非常之事，故必有非常的元因，而自然界的元因，是完全不堪成就非常的大結果的。但自從自然界知識一天一天的進步，則超自然主義就要一步一步的退後，要離去平常現象的地面，而惟隱居於雲霧固封的山巔，祇與「元始」「最初」「創造」等等相週旋而已；而在他一方面，則自然界和其勢力，也一天一天多得人崇敬了。

即使吾人承認那風，那日，那雨，往復有定的時序，人類的出世，生長，和死亡，及甚至平常和反常的精神病，都是自然界的現象，但仍有不少人以爲在事物的元始——尤其是在生物世界的

元始裏——那超自然界固是超絕一切無上至尊的。『我們的生命，在胎裏究竟怎樣來的？』  
『這地球的基礎，究竟怎樣建的？』又那動植諸物和生命本身是怎樣肇起的？——那一輩人因此而臆斷這些現象，都是遠非自然界的解釋所能得到的。而却是超自然的創造之確鑿不磨的證據了。然而胚胎學的研究，顯出吾人生命是由自然界的程序而來的，而生命發達的程序，奇則奇矣，但並不是超自然界的；地質學又已尋得地球之成形體，都是依按公例的；進化所教的，就是生物的元始和變化，都是自然界的元因之結果罷了。

科學永不達到各事各物終極的元始和元因，這本來是不錯的。即如遠古神話一般，描寫這搏搏大地，是安放在一大龜背上，大龜又乘在大象背上，而那大象則却並無甚麼倚靠，只好半天吊着。彼科學亦然，推果以求因由一因而再窮究他因，即至終極處最後的因，也是不可解，不可說的。科學所主張的，是從經驗表出各事物都是由先在的自然界元因而來，因而臆斷這因果連環的鏈，乃是無限無極的，但這自然是不能明證出來的了。這一條連環鏈，或者會在一個最初的元因——無元因的元因——終結了。但如此是真，我們可堅信科學將永不能發現之，

因爲這事本是超乎有極的知識和經驗之外的。這宇宙終極的元始，爲科學所絕不可接近。但是關於太陽系，地球，地上各種生命，與及人類最近的元始，則可有科學的證據，顯出在這些地方，都是以自然界爲至尊無上的，這些地方，都以公例繼續劃一爲主的。就吾人所知，或由吾人所得的證據而結論，則機械，公例，和次序，現在都是普遍的，而且一向永遠都是普遍的。

科學和遺說之衝突，從前也有危機，也有轉機，其於人類之重要，殊不亞於國家興亡；這樣的轉機，可見諸牛頓和賴柏勒斯 *Leibniz* 解放天文學，使其出於超自然界的束縛時；再可見諸赫頓 *Hutton* 和黎耳 *Lyell* 解放地質學，使其出於彼荒誕不經的洪水原理，妄謂那造物主試驗創造世界，世代以還，每見有成績不優的，便要掃去舊的而重造新的；但上兩種的轉機，也不算是最要，其於人類影響最深效果最大的，乃是與達爾文之名相關最切而關於生物元始之意見的大革命也。

在前一世紀，科學家最大的總論，當爲生物進化原理無疑。即稍爲可與比倫的總論——能力不滅論，——其影響人生之深和變化思潮之大，尙未及進化論。進化不特改變生物學，心

理學，社會學，和人類學，而且予所有的科學，美術，甚至宗教，以一新的眼光。費士克 John Fiske 說：『進化的大原理，是快使吾人無論在甚麼科目上，都要改易意見的。』

進化只不過是科學裏無數的學理中與神學衝突之一種而已，但因為超自然主義以生物世界的創造——尤其是人類的創造——為最末和最強的根據，所以數十年來，進化乃是這衝突之中心點。因為生物的進化，係以自然的變化，替代那超自然的創造，故人謂其大悖聖經關於創造的紀載，而否認創造主之存在或其必要也。又因為進化解釋生物適應，乃是自然選擇（天擇）的結果，故人又以為這是摧毀自然界奇巧計劃的證據了；再因為進化的結論，大與人類的元始和性質有關，故人又苦訴這是貶降人類，使人格墜落至獸類之列了。職此之故，普通的人，常以進化為與神學和宗教特別有關係，為其他科學理論所不及的，也不算奇事了。

## 六 進化與聖經的紀載

人曾堅持進化與聖經裏關於創造的紀載是相悖的；然而不須甚麼多的功夫，便可以查得雖然聖經說神創造天地草木蟲魚禽獸以至人類，但是並未有載述神創造這萬物的確鑿程序是甚麼樣；進化的工作不是別的，就是在程序這一條問題了。我不求地質學和創世記（舊約）間，或進化和啓示間，機巧的調和。我並不信那聖經是教進化，或地心吸力，或光線搖動說的；但從他方面說，我亦並不信聖經是與這些科學的總論相悖的。登在創世記第一章裏的，並不是事實的和科學的紀載，而却是一段詩辭的和象徵的紀載。那創造故事，用簡易而有力的語言，告知各種知識階級的人民道，在這進成的世界之背底，還有一位創造主。現在殆無一個有識的人，堅持聖經所教的乃是照字面上萬物在六日內造成了；我們亦不能主張其所教的是一個確鑿數目的和互相銜續的地質時代；然則何以要力求主張聖經所教的是確鑿的創造程序呢？

那由古傳下的特別創造說，並非在摩西的記載，如人所常付測的。現在並無證據可顯出這紀載的原著者是立意教人謂神創造生物每種一對，如人所常信，且亦非謂這些物種，自此以後，當區分清楚，至今無混。古代教會父老們，如聖奧古士丁和聖阿昆拿士 St. Thomas Aquinas 等，却反信有一種的進化。通俗的觀念，以為元始時，每物種都有一特別的創造，而「現在所有的生物之數目，與在神手所出的對數相同，」這觀念直至兩大自然學家雷氏 Roy 和林尼亞士 Linnaeus 時代，始得著名流行，而其在文學上最要表示，不在創世記，而在米爾敦的 Milton 『失樂園記』第七章。是故赫胥黎不叫這紀載為摩西的假定說，而叫其作米爾敦的假定說，也是非常恰當的。「神學自己擔起一個不容感謝的任務，以捍護一條久已廢棄並無絲毫聖經的，教派的，或古代父老的贊許之科學原理。」

大凡習於科學方法的人，常見彼深信特別創造說者，關於創造程序中種種纖微事實，覺其意思之粗淺，或並無意思，必不禁驚駭叫絕。那些苦苦排斥那「猴子原理」的人，（「猴子原理」即彼反對者呼進化之綽號）倘若迫要將他們概念中神造人類的程序之簡切意思抒發

出來，他們必定覺得迷惑煩悶，下筆爲難了。聖經的紀載說：「耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人。」（見創世記二章七節）這就是程序，然以吾人所知者則反是，因那創造程序原本乃是緩慢而逐漸的。不特此也，照聖經所載，則且有極卑微的質地，甚至地上的塵土攙入人類的原料中。既然聖經內明明白白地講出人類創造之程序，如此如此，則彼反對進化原理者，本該最低限度也能够想出甚麼是那創造主模塑吾人之最尊貴最神聖的方法；但由我之觀察所得，則他們並不能爲此。以那永久的神，拿泥或灰親手或用器具而塑成人形，這樣的意思不特是大大不敬，而且的確可笑。若進化的眼光，則反適符那一觀念，謂宇宙裏有大能力貫乎其中，萬物由其來，日日常工作，以神創造最初的人，卽如其創造最末的人，而其創造的能力，真顯和大顯於亞當最末的後嗣之元始之中，一如其顯諸亞當本身之元始中。

宗教與科學 卷中 進化與宗教



## 七 進化是無神的嗎？

通常人對於神的概念，以其爲創造主和統治者，即是以其爲一超自然的真體無疑，心目中亦惟見有天上一個大人，善人，他是從無物之中，創造宇宙，令其作動，而常赫赫在上監察其進行，使得循正軌，而且這神乃是用其語言以設立自然界公例的，但不時之間，又會暫時廢棄其所立的公例，以成就其特別的宗旨，或以造益拜他的人們的。科學對於自然界及自然界公例的普遍性之概念，則是與上面的概念相衝突；但是科學的概念，並不否認「神」這個字所表出的品格之存在。然而無數歷代的科學都被譴誦爲無神的，而就以進化原理爲甚，推原其故，則只因科學原理都去了超自然的意思，而代以自然的程序罷。

在流俗人的心中，久已對於進化有誤會。少有人考慮進化爲科學的大問題的；若以其爲用自然的程序，以解決生物元始這條問題的獨一的企圖，則更無人過問了。在常人的眼中，鮮有看其爲自然界一條公例，而只以爲「一種新發明的東西，用以成就廢除神的希望」而已。

即嘉萊爾 T. Carlye 亦以其爲不外一無神的原理，一種「泥土福音」而已。「我曾諳得達爾文三代之徒，都是無神派……唉！眼見舉世號稱爲開化的男女，幾盡如盲人摸物，不能尋得神於宇宙中，這真是慘痛可怕的事了……我們究何所得呢？不過是以萬物都是由蛙卵而來；泥土的福音，日月的時序而已。」

這樣的觀念，只由對於進化原理上最基要的誤解而來。原來進化並不肯認亦不否認神之存在；他所涉及的只是程序，而並不觸及終極的元因這問題。吾人若信個人和物種元始是由自然界發育之公例或進化而來，則此論之非是無神的，並不亞於信今日的個人生在世上，亦是按這公例而來的。倘若物種進化是無神的教義，則個人的發育也是無神的了。田度教授 Tyndall 說：「進化既不解決，亦並不宣認解決這宇宙終極的秘奧。其實則進化未嘗涉及那秘奧。」達爾文自己則主張進化原理殊能與神的信仰兩相容的；而在其最末的一封信中，他寫出：「我從來未嘗爲一否認神之存在的無神者。」（見達氏行傳與遺書 Life and Letters Vol. I. P. 274）

進化從不反對人關於有神論的觀念，一如政治之不反對此一般。所以常人之習慣，強將進化分爲有神的和無神的兩種，真是不幸。若進化也可以如這樣的涇渭分清，則吾人也可說有神的和無神的地心吸力了。有神者或無神者隨便可拒絕或接納這兩條原理，但其拒絕和接納並不變易這原理的恆性，亦不見其稍稍涉及有神的憑據。這些憑據，都不能證明進化之真假的。

科學所涉及的，只是那次等元因，其第一的元因，永不能達到。他由果以推因，復由此因以推究以前更遠之因，由此程序而推究，卒至要停止，那時就不免要半空吊起，而仍不能找出那最初的第一元因了。無極是在各現象，甚至在至簡單的現象之背底。觀察，實驗，和理性，這些都是科學的器具，然而如果獨賴這些器具，則亦永不能達到『那目所不見耳所不聞的他』之地方。但是科學停止之處，就是信仰起首的地方了，因此，宛如孩提之童或如野蠻人一般，那哲學家或科學家仍然可以說：『始初——神』（創世記第一句）。

倘若這宇宙是有極而有一始初的，則必有一第一元因，因此元因之本身，則不由他元因而

來。但是假使這宇宙爲真正永久的，則自然界和自然界的公例也是永久的。上言兩個概念，究竟那一個是真確的，以吾人有極的人心，斷不知之，因爲這問題的範圍，乃超越乎人類知識之外的。但是兩個概念，都能適符於神的信仰。由前者觀之，那無上至尊的真體，那組織宇宙發動乾坤和定立自然界公例的第一大元因，乃是超乎自然界之上而越過其外者；他是一個「大例外」，是全宇宙中獨一無二的超自然界的真體。由後一概念看來，則神是居於自然界內而爲所有自然界公例的理性，所有自然界程序內的宗旨，實爲這宇宙無上的心靈和意志。總之，無論動植諸物和這自然界本身，是由特別的和忽然的創造而來，抑是爲無限年歲造化的程序及無極的權力和智慧之結果，彼此在這兩概念中，也是一體要緊的。以愚見論，則在進化的程序中，其表現無極的真體之全能，全在，全智者，比較那在創造之中所表現者爲更大。

進化却令從前對於宇宙如何統治法一個爭端，從新興起。好像是牛頓和賴柏勒斯當年一般，今日仍有些人謂進化原理，一如那地心吸力之理，不過是一種詭辭，實謀「逐神出於他的宇宙中，而代以一公例罷了。」倘若照這樣的觀念，以爲神並不能存在於自然界的公例中的，

則科學和神學之衝突，自不免繼續不息了。和解之道，並無別的，惟有在那神聖內居的一教義 Divine Immanence 而已。所有各種的現象，逐漸被約而爲公例了。我們已漸覺得吾人所居之世界，並不是一個事物發生都是偶然的世界，而却是一個公例的世界。倘若神單獨存在於那些不可約爲公例的現象中，則他所居的地位，所領的幅員，定要一天一天的縮少了。但是倘若他在公例中，則他必在全世，他的地位和領域，必爲從前所不及的。夫如是，則那一個輝映秋風的庭籬，不是忽然被火的林木，於其中也可聞那全能者的言語（按此是用摩西典故）那一塊地不是聖地？那一天不是聖日？而吾人實常常居於神在之中了。

進化原理，令人對於世界和其創造者有更高更美的概念，爲其他相與爲敵的教義教理所不可及的。試將昔日以地爲中心和人爲中心的宇宙觀，與現在科學所現出無極無限更大的宇宙觀比較一下。又將昔日六日造成萬物的舊眼光，與現在科學所表現永久無窮的自然程序比較一下。再將古時觀念，以爲其有生物都是由一道神聖命令忽然生出的，與近日的觀念以動植諸物和世界乃是由久遠程序的進化之結果比較一下。就美就善，立可判決了。

美哉達爾文之言！他說：「這樣的生命觀，以諸種勢力元始是由那創造者而來，乃化成爲數形體或一形體，而當這顆行星（地球）正按着吸力之第一公例圍繞太陽而走之際，由這微渺無極的始初元形，直進化而成宇宙裏最美最妙的，至今仍進化不息，那真是巍峨美妙，真可名狀的了。」（見『物種元始』末一段）

這樣的人類觀——以人爲從前千年萬年無限世代的進化之焦點，以其爲這永久的程序最高最善的產兒，以其爲往古林林總總祖宗們的生命和經驗所達的峯嶺——人類的地位，如此如此，何等威皇，何等顯赫！不獨唯是，卽以這樣的創造主的觀念及其與這世界之關係言之，亦巍巍尊顯之至。試思其有永久的堅忍，智慧，依法行事，經歷無數年代以成此世；試思那繼續不息的進化程序，那創造者永不稍離那自然程序中；以此觀念，較諸舊日以宇宙在六日內從無物中，由那身居世外的大匠一句說話造出來的觀念，孰美孰善，孰爲巍峨，也可立決了。

凱爾德說：「想着一個會吸受近代科學，近代文學，近代論理學的人，信仰一位純然客觀的神，禮拜自然界的勢力，或是任何個人化的外部物像，如阿波羅阿天尼（古希臘神）真是憂憂

乎其難了。他更不能禮拜無數的物像，以一像之有餘，而補他像之不足。他的神，必要是普遍宇宙的；倘若試以外形描寫之，必難安於一種對象，終久必定一再經歷由多神遞減而至抽象統一的一神教而已。……吾人不能以彼無極的真體爲居於其自身所創造者之外之意志。其實，則吾人斷不能以其爲居於任何品物之外的，更不能以其在精神真體之外，良以這些真體都是生活，動作，以及其本體於其中也。」（見前書 P.195）

其像如碩人，其身居天上的神，乃是超自然界的，兼非真實的。或有以其爲「氣體的脊骨生物，」這樣粗淺的擬人主義，是何等纖鄙，何等褻瀆！百年前，人常指神身，神血，神骨，神牙，及其他的神體以發誓，這又是何等怪誕可怕。試將這些粗淺的物質的神之概念，與那在自然界程序中的神比較一下。有如屈士活的詩 Tintern Abbey 所寫出，神居住的地方，就是日落之光，四圍的海，生活的氣，蒼蒼的天，及人類的心，而他却是一種動力和精神，鼓舞所有有思想的物，而滾滾然瀉漾於萬有之中。正是此意。

神在萬真，萬美，萬愛之中，在宇宙次序和本身之內，在自然界永久不易之公例及在人類的

心思和靈魂內。這乃是自然的，真實的，崇高的。這乃是顯告於知識，一如其顯告於情感的。這乃是鼓動吾人，使生敬畏的。這乃是影響品行，模鑄人格的。

金士理（哲學家 Charles Kingsley）說得好：『那鑿足吾人良心的神，也多少要鑿足吾人的理性。畢主教的使命，就是要宣這層教訓，他對這使命也完滿了。但是這度使命，是必要不歇的一再完滿，因為人類的思想常常變易，而人類的科學不停的發達。因為倘若無論在何時何國中，自然界所表現的神，是似與舊日流俗的宗教所表現的神有不同的，則那樣的神和表現那神的宗教，必至逐漸失了人的信仰了。蓋理想的要求，是必要和應要鑿足的，這道理畢主教知之最深。是故當一時代的理性和其時代的神學發生戰爭之時，則宗教的使者，應當以虛己敬神的心，細細探究，究竟那一邊是錯的；或其所發揮的神學，或是攻擊那神學的人之理性，誰是誰非，當要明辨。』



## 八 進化與宇宙計畫論

這宇宙是井然有序的，並不是洪荒混沌的，「次序乃是天的第一條規律。」次序常在於衆星璀璨的宇宙，常在於太陽系，常在於地球中；在物理學和化學的現象中，尤爲鑿鑿有據，但是在生物的世界中，這自然界的次序和相適，就達到焦點了。

韓得臣 Henderson 常使人注意一事，即在無生命的世界裏，見有無數相適的性，或是預備生命的東西。許多化學的原質，如在水，炭，養二裏的，和那炭，輕，養等化合物，都是獨一無二的原質，而却爲生命所必需的；倘無他們，生命就不能生活了，而其爲數之多，有如韓氏所謂：「這樣無數獨有的原質，如炭，輕，養，特別是這三種的化合物，如水和炭酸，乃是製成這新行星（地球）的空氣的。倘若這三種元子是偶逢其適的會合而來，而並非由一條連結此三者的自然公例之作用，這乃是萬萬中無一的巧事了。如以爲這些獨有的原質並無他因，獨自因適宜於這生物的機體之故，則這樣解法，却是有絕大的可能。世上斷無偶然奇巧的事，必有一個可尋得的解

釋。但是吾們也要承認目下仍未得有這解釋。』(L. C. Henderon: Fitness of Environment P. 267)

生物中最卓著最明顯的特性，就是顯在其機構和習慣上之顯著的宗旨。生物機體之適應於環境也，手段之適應於目的也，機體之適應於習慣也，一向都是生物學的最大問題，至今如故。這些機體的適應，如此其直截和奇巧，好像是含蘊有才智的計劃在內一般。其實欲解述此種現象，而不提及其所以生存之故，乃是爲這個或那個「宗旨」的，則甚爲難事；倘若有一純有的機器師，能免用「宗旨」這個名辭，而代以他字，如「要義」或「利用」等，究其實，則彼仍不能完全明了那宗旨的意思也。

人亦鮮有能言及動物或植物之機構或作用，而不爲這樣適應的例證者。試思各種肢體，在陸在水在氣中自由行動之適應處；又各種飲食機構如何消化和溶納各項食品；又各種機體所有之進攻和退守的各項妙計方法。又試一考及動植物中之機構和習慣之所以能有混種及保護卵子，養育穉子，如何奇妙；又人身骨格之支撐全體，肌肉之使於伸縮，心房之跳動扯血，神

經系統之接收刺激和傳遞刺激，其適度又如何；又如眼之於視，耳之於聽，鼻之於嗅，其適度又如何；請先思及每一機能所司的作用之適度，然後再思索所有衆機能 and 無數肢體之如何互相調劑而成爲一諧合的全體，這特別的適度，又爲如何。由此眼光看來，各種機體與人，「誠爲極大的工作巧術了。」

或再試思及那最簡單的生物機體之反應和反動作用，那較高等的動物之本能和習慣，及人類才智和理性的發達，其適應都是奇妙莫名的。即使那單胞動物和植物，也像是智慧導引於其中間（雖然吾人知其不然）他們可以避免有害的環境而尋得有益的，且他們自可解決食料，傳嗣，和自衛各問題，幾如最高等動物之完善。一穴之蟻，或一巢之蜂，各蟻各蜂的本能，本是十分複雜而不同的，但是他們對於全羣之保全和幸福，竟能夠有最奇妙最妥善的適應。至如那些魚類和禽類的移居習慣，則更爲非常卓著了：這些習慣的價值，都是彰彰在目，容易明見的，但究竟那一種自然界的元因，可以解釋其元始呢？最末，則再試一思及人類奇特的本能，才智，和心靈度量，皆是由纖小細胞之顯著的單簡反動作用發達而來，而這發達程序之全部，都

得這樣的調劑，凡每一發達階級，都得如是之適應和指導，直至得有自覺性和理性及宗旨之出現！

這個生物世界及其環境裏，如此怪特的適度，究竟怎樣得解釋呢？那質朴無學的人，不假思索，必答道，每一種適度，必是由一位才智的超自然的大匠巧意計劃，無微不至的。但是由精細的研究所得，則每一適應，分明是一自然界的而非超自然界的現象；但是這些適應，亦未必是由偶然的結果，或純是機械的作用的。世上有幾位大哲學家和大科學家，由亞里士多德和柏拉圖以至康德叔本華賴馬克古卑 Gope 卜格森杜里殊 Driesch 和韓得臣都主張自然界的適度和次序，只有由臆斷這自然界裏有一種目的原則——這是貫乎那元因的原則之中，或與其並行，又有幾分是好像人類的意志和宗旨一般，而自身乃是無因之因，居於科學探究範圍之外的——如是才能解釋那適應的現象。

康德也曾發表這意見於一段書中，「我們斷不能憑藉純粹機械的自然界原則，以接洽有機體的生物和其隱藏的能力，若求以此解釋之，更不能了：這是確鑿不移，吾人膽敢斷定，若有人

懷抱這意思，並希望將來有一牛頓再世，可以明示一辨一芥的產生，都是按據自然界的公例，而並非由主意之制定者。這真是謬妄之極了。」

赫凱爾（德國大生物學家）和其他主張機械論者，都稱許達爾文爲康德所言生物世界中斷不能有的牛頓，而其「自然選擇」（天擇）的原理，則許爲解釋適應和機體之純粹機械的原則。在達氏則已證明，生物過多，乃有生存的競爭，而在此競爭中，其不適的受淘汰而消滅，其適的乃得留存。如此說法，生物世界有許多卓越的適應，確能以元因解釋之，而且倘若這淘汰不適的原則，要由全部機體之引伸而至機體之各局部細胞元子，甚至每個機體的反動作用，則所有各種的適應，都可以照此而解釋的。在生命世界中，最大的問題，乃是適應的由來，而非「物種元始」而達爾文的原理，却能以一個機械的答案，以解決這生命和進化的永久未決的大問題，這乃是達氏學說堂皇冠冕的大榮耀了。

然倘若這是真的，則這原理究竟可以打消自然界有宗旨之說嗎？我以為否，但總要將從前這理論加以限制修正，及以自然的元因代超自然的，這又是無疑的了。由達氏原理觀之，我

們見得各種適應乃是自然元因的結果，沒有元因是機械論，可施諸自然界各種的適度，一如其可施諸其他現象；但是在所有機械的背底或貫乎其中，仍有目的或宗旨在。

由科學和哲學的眼光看來，這次序和機械，乃是這宇宙的絕大秘密。科學所管及的只是機械；而且一個純粹科學的解釋，必須要是機械的；但是欲求這宇宙終極的機械，有一機械的解釋，則究不可得，因為機械是不可以自己解釋自己的。一副自動機器的機械，可以解釋自己的動作，但是仍不能解釋自己的元始和宗旨。每一動物，或植物，或卵子的機體，都可謂能解釋其本身的動作，但是總不能解釋那機體終極宗旨的性質。

今日之生物學家，也不再以各種適應為直接創造用以完滿現在的功用的了，但以其為在進化時間中慢慢的發達而來的而已。雖然，在追究一種適應之源頭，吾人的事工只不過是將那適度的元因，再推移至更遠的元因罷了。我們可以解釋眼的適度，是因為其本身機體的發達，而這種發達又由遺傳和環境而生，但是這仍未能解釋眼的可能是怎樣來到那胚胎細胞之中的。我們只是推移那問題至更遠更早的一階級罷了。對於眼的進化亦然；我們解釋眼的

元始，可以說是由變化和自然的選擇而來，或由施用和不用遺傳的效果，但這兩說仍未能解釋眼的可能，何以會常在這元因之內的。我們只是將這問題由結果之適度而推移至這結果的元因之適度罷了；如是，則雖有達爾文與其偉大原理，而仍未有一牛頓興起『可以明示一艸一芥的產生，乃是按據自然界的公例，而並非由主意之制定者。』

總而言之，當吾人每一念及進化的全部，由單胞生物以至人類，由最單簡的反動作用，以至才智和理性的發達，至能研究宇宙及其元始，此時即有思想深印吾人心中，即進化必非是偶然湊巧而來，而必另有一種指導的原則的。倘若進步的進化，乃是機體複雜之加增，和適應環境之倍能，則機體和環境相關之切，直至能如其完善，這斷非偶然的事了。進化並非一度永遠起伏循環的鞦韆，乃是導引前進的。機體能自行適應於變易的環境中，並非偶然的事，而且環境之常常如是變遷以致進步，此亦非偶然的事。從哲學上看來，這樣的現象，斷難逃一種結論，即——進化已表現一更大的目的論，為吾人所夢想不及的，——這目的論，不只包括生物，而且非生物也在其內。

使有水，炭養二，及他種炭的化合物，各具韓得臣所叫人注意之獨特的元質，而生命確可由自然界公例之作動而來；兼使有生命和其機械，則那生命的世界，即可由自然界公例之作動進化而來。兼且在胚胎細胞和遺傳單位中，或可得有進化的機械，而在適者能存不適者淘汰之中，又或得適應的機械。然而在所有這些機械之背底之絕大的問題和秘奧，乃是：這適於生命的環境，究竟怎麼樣能夠有這些獨特的元質呢？所有無數互相協助以成生命元始的分子，怎麼樣能夠合度同事，合時同來呢？那蒙得的胚胎種子，怎麼樣能夠滿載將來進化所有的可能呢？兼且這環境怎麼樣能使那種種可能一一發達於進化程序之內呢？

這些都不是科學的問題，因其大概是越出科學和確鑿知識之外的，但是並非越出哲學和宗教之外。哲學的心地，絕不信人類行動的宗旨和自然界的適度乃是偶逢其適湊巧而來。倘若這是可信的，則也可信莎士比亞的傑作 Hamlet，乃是由印字房偶然的爆炸或幾次相連的爆炸而產出的了。許多最深究自然界的學者，由亞里士多德以至近代的進化學者，也曾見得必須臆斷一種目的原則之存在，以為嚆矢。韋士民 Weismann 乃是固執自然界機械的



概念的，但是他也主張極端的機械論是與極端的目的論相符；其實他主持『吾人所識得最完全的機械論，即是吾人所識得最完全的目的論。』有此概念，則人向以爲進化的新觀念，將至令人失去其至善的所有——即道德和純粹的人文文化——這種誤解，當要如煙消雲散了。

赫胥黎之主張機械論，也不亞韋氏，但他說：『達爾文所貢獻於生物學的哲學中最卓著的服務，大概是其能和解目的論和形體學，及其觀念所獻出對於這兩項事實的解釋。』普通的目的是論，臆度人類或高等脊骨動物，所有的眼之所以具有現出的直截機構，正爲使具有這眼的動物能見物；這樣的目的論，如今確受了致命傷。然而當勿忘此外尚有一更廣闊的目的論，爲進化所不能接觸，而却是根據於進化基要理論的。——即達爾文自己也承認：『若以這無垠廣大莫名其妙的宇宙——包括具有記憶已往，遠觀將來的能幹之人——統是由偶然的湊巧或必要之需要而來，這却是極端難事，簡直是不可能的。』他續說：『我每一如此返想，則每覺逼得要預期有一個第一元因，係有一個智慧的心宛如吾人的；我應該被稱作信有神論的人了。』

以我記憶所及，則當我著『物種元始』那一本書時，這一個結論繫於吾心非常有力，但自是

而後，這結論常常變易，日漸頹落了。然而自有神的結論頹落，一個疑竇隨即發生，即是一個人心的，爲吾所全信的，本是由最低等動物所有的心一般發達而來的，當其立下如此宏偉的結論，這種的心，究竟是不靠得住的嗎？』(Life and Letters, Vol I, P. 282)

以自然界的次序環境，對於生命的適度及進步的進步之程序，有如許奇偉的適應，但俱是由偶然湊巧而生的結果，——這一個結論，殊不足信。科學家或哲學家，或是以一種奇秘不可詳明之目的原則，以解釋這樣的次序和諧合，但是服膺於有神論者，則以其爲大匠的計劃了。

關於本題著名的大植物學家葛雷 Asa Gray 說：『較爲有智較爲有力的地位，總要主張那追求原因的假定說，係容留那宇宙計劃的理論的，因此必容留一造那計劃的大匠了，這辯論之確可信，今日不亞摩西；兼主張凡假器具造工的，比較直接造去的，更須施用多些能力，因之逆料必有多些能力之可用；又必主張凡恆持有神論的，必當信自然界裏的計劃，必與天道同其廣闊，而且信其一，必堅信其他。』

從他面觀之，則更爲慎密的科學態度，可於韓得臣的語句中表示出來，他說：『吾人可以逐

漸相露自然界的真體，而以精確的科學逐一界說之。因此，吾人可以認識其究是甚麼東西，而目下吾人卒能清清楚楚得見其是有目的的了。然而吾人將永不可以諱得這個謎的解釋，因為這是關於萬物的元始。一到這題目，則清瞭的意思和細密的推理，再無能為，因一到此境，人的思想，已達到自然的邊境，不能逾越的了。亦惟有承認這謎實是超越吾人，兼要結論以機械和目的兩者並存相抗，正是自然界的基礎，而吾人當常以兩種互相補足的眼光以觀之，猶如變易無常的系統之大團絃，又如常態不變的公常和品質之諧合的一體，共同協作於進化程序之中，此外則並無他說可解了。』（The Order of Nature, Pp. 280-9）總之，科學所表現的宇宙，乃是軌道的，（或手段的）兼是歸宿的，是機械的，兼是目的的，而就這一處地方，科學能與哲學和宗教同意了。

（按『宇宙計劃論』或釋『意匠論』原文 Doctrine of Design）

宗教與科學 卷中 進化與宗教

## 九 人的本性

進化的原理，是想指定人在自然界中之地位的，而在許多人眼裏，則這原理似是貶低人類使降在獸類之列。但是人爲動物一語，凡曾考慮此事者，無一能非之。人身之機構發達和作用，全部都顯出人與動物有感屬的關係。他是產生的，養育的，傳嗣的，他是受自然界之公例疾病和死亡之統治，與最微賤的動植物無少異的。人身裏每一條肋骨，骨肉和神經，其位置和形狀，都是與在他在高等的哺乳動物身裏所有的，幾盡相同。有如盧曼士 *Romanes* 說得好：「這裏有一件事實——一千件事實——爲吾人所不能謂其是偶然而來的。倘若吾人拒絕自然界的解釋，謂生物由公共的祖宗遺傳而來，則人只有臆測那神明造人之時，係含辛忍痛使人像獸類而已。」按人身體的機構，則自必屬於動物之類，爲有脊骨的，爲哺乳的，卒爲最高級的哺乳的，而猴類也在這等級之中。但是仍有專以情感作用的人，依然否認這種動物分類的，費士克 *John Fiske* 謂有一次曾告一人以其爲哺乳動物，其人不覺大怒，高叫道：「我並不是哺乳

動物，也不是哺乳動物的兒子。」當下費氏再言道，這人大極是用牛奶瓶養大的了。

許多人只見得這樣的動物祖宗是失了尊貴，而貶低人類；而我也承認，依有些進化學者的說法，這種惱怒的意見，確是正當的。倘若人不過是無智慧的勢力和程序的結果，倘若是一位生物學家所云：『自覺性的進化，乃是宇宙裏的絕大謬誤，』倘若林林總總的人類，其生也只是爲着被水火飢荒疫癘兵燹等掃除而去之故，倘若人類一生一死，宛如獸類，只剩得白骨纍纍和所用的工具於身後，倘若苦痛和奮鬥，終無宗旨，引至無歸宿之地——倘若這些種種，真是進化的教訓，則進化確是污辱吾人，而摧毀人類的希望殆盡了。但這並非真的；這不是進化的教訓，都是悲觀論和無神論的教訓。

無神論害人的影響，即顯於剛才所言的結論中，因爲這論在自然界及人類生命兩者之中，同以偶然凌巧和必然需要之說而代計劃和宗旨的觀念。倘若自然界是並無目的的，則進化達至人類和自覺性的程序，都是盲目大謬的偶然事之結果了。倘若人類勞工和痛苦之中，並無宗旨或價值，則生命是無足貴的了。然而在自然界中有目的，在人類生命中有宗旨，這却是

有真憑實據的。縱使奮鬥和苦痛及死亡，若在進化程序中能導引進步，則這也未嘗無價值之可言。人類之死，不只剩下白骨纒纒和所用的器具，却是『人們停息工作，而其事業則緊隨其工作而不息。』『他人勞苦工作，開創在前，而我們則投入他們的工作，紹述於後。』文明之所以有今日，都是由以前無數人的勞工和影響而成，而大多數的人，又都是吾人所不識的。能成不朽的盛名者，雖不過寥寥幾人，而無數林林總總者，都是貢獻於人類的進步。

使自然界裏確有進步了，進化裏確有進步了，人類生命裏確有宗旨了，由宗教的眼光觀之，『能如是，是亦足矣；』而宇宙和人類是由進化或由創造而來的，本可置勿論，亦無關重要了。我總不明白，主張人類是動物祖先由絕久遠時間造來，而究其極也是由塵土而來的一說，比較那信仰人類是直接由塵土造成之說，何以偏是貶降人類的尊貴。那犬馬和猴子比諸土地石塊之爲物，當然是屬於較高的等級。無論吾人接納進化的教訓，或是聖經所記載之最泥於字句的解釋法，吾人是逼得要承認一事實，即是——吾人身體的元始，本是微賤的；有如黎耳 Charles Lyell 曾云：『是泥塵，抑是猴子？』但是自然界啓示，和人類的歷史，都愛宣告一件事實，

——即卑賤的元始，並不與最高尚的完善理想相悖的。培根說：『凡否認神的，乃是否認人的尊貴，因為以身體而論，人確是獸類的親屬；但是以精神而論，倘若他不是神的親屬，則他真是一個下賤的東西了。』

在彼只以動物創造為輕蔑可惡的人之眼光觀之，則每覺人類動物祖先之說至為兇酷。但是在那些開眼的人，得明見生物是美麗和清潔，歡樂和痛苦，強處和弱點的……那些有單簡恬達的生命，而不為妄信尊貴之說愚蠢的驕傲以塞其心的人，則斷然不以為恥，亦不以為懼，而學效聖法蘭斯士 St. Francis 的模範，也叫禽鳥為其弟兄，而以其在林中高歌頌神，不亞天使之在天了。

但是假使人為動物的弟兄，他也是那無極真體的親屬。獸類的榮耀在其身體，而人類的榮耀，乃在其知識的社交的精神本性。彼獸類所能達到的完善，只不過是體力，狡猾，究其極，亦不過是無善無惡的道德而已；而人類所能達到的完善，則是才智，理性，自由，信仰，希望，仁愛，——簡言之，乃是人格。那心靈的分子，在獸類則為『囚禁的，困押的，幽閉的，』而在人類則得最完



滿的發展了。智慧阿，情感阿，意志阿，仁愛阿，慈悲阿，公道阿，責任阿，慈善阿，良心阿，追求和崇拜那真的，美的，善的，無極的阿，——這些就是能宣告人類本爲一種精神的真證了。進化呢，確教訓人類有動物的祖先，但是縱然有此，也不足以降貶人類，因爲進化也教訓人類乃是這奇妙的程序在目前最後的大成就。『人類的尊貴，並不在其近日由異蹟而生於世上；他真正的尊貴，乃是在其現在的品格及其將來可達到的成就中。』

進化斷然否認人類始初蒙穉的狀況，揆之吾人現在的標準，乃是完善的。關於此層，則進化與歷史和古物學的全部記載都完全符合了。現下憑據鑿鑿，證明人類的歷史，確由單簡的以發達至複雜的情狀；簡言之，即是進化。至於在有歷史以前的文化，則必是比之有史以後般般，都是較爲單簡，較爲蒙穉無疑，此有歷史以前的遺跡，可爲演證，及在間接上從研究現在仍居歷史前時代之民族中證明之。

人類這種蒙穉的狀況，斷難稱之曰完善的。依聖經的記載，則亞當夏娃乃是裸體的，無住屋的，無文化的；其身體則完全發育，而心思和靈魂則穉子耳。或以爲他倆宛如赤子，無瑕無玷，

遂以爲即在身體上，智識上，道德上，都是完善了。愛德 Lyman Abbott 言，他曾聞一牧師宣教，謂亞當夏娃必盡知電話的作用無疑云云。至今日，則雖在泥於文辭者之中，也少有仍持此見的了。

因有動物的祖先，其結果就使人類承襲了許多動物的本能（獸性），常與其較爲高尚之知識的和社交的生活相衝突。因此之故，人生乃有內心的不諧洽，和社交上的不適應，而各宗教和各種倫理，乃向此而生作用了。這一點，就是情感主義和理解主義，個人和社會，互相衝突之總原因了。以吾判決之，則凡動物——縱是最高等的——都並無罪過悔改，或責任等感覺以擾之。然在人類，以全部而言，則有這種感覺，此是其特性。動物與人之間，就有這一大分別。倘若人是由動物而來，則他定必是由一無責任無罪過的景況而來。在這景況中，『未墜落』之前，必先升進了一個有責任和道德知覺的階級。就吾人所知，則那最高等的動物，其所有的，僅至肇始的道德理想而已。獨在人類中，——其靈魂即是其崇高的理想————方能有滿足的覺性，以自知其墜落。倘一個人的理想，完全如惡獸般的，則他斷不至惱怒譴責那惡獸的生

活了。但是當人一覺自己本來是一個社交和道德的生靈，自己所知的是善，而所行的是惡，他於是由高尙而墮落至下流了。由此觀之，倘人類不至理性和道德感覺發達之時，則斷無墮落之可言，以其並不能從何處而墮落也。——自理性和道德感覺既發達，而無理性，無責任，縱肉慾等舊習慣，乃與有理性，負責任，盡本務等新理想開始衝突了。在這衝突中，若前者征服後者，則是之謂道德的墮落。由此觀之，則所謂『人類墮落』者，並非歷史上獨特的事（如創世記所云）而實爲人人必經的閱歷。

宗教與科學 卷中 進化與宗教

## 十 進化之宗教

高爾登 Francis Galton 所著 人類才能考 一書，其卷末煞尾之言有曰：「本書所考據的最大結果，乃是引伸證明進化一理所含之宗教要義。這進化之理所暗示的，乃是改轉心理的態度，而加以一新的道德本務。這新的心理態度，乃是有一種道德上的自由，責任，和機會之更大的感覺；這新的本務，乃是與那維繫社會的結構之舊本務聯合而協作並非相悖的，而其最偉的企圖，就是努力促進進化——尤其是人類的進化。」

### 甲 由奮鬥而得的進步

進化之宗教，乃是由奮鬥和盡力而進步的宗教。這不是悲觀主義，亦非樂觀主義，乃是實際主義 Realism。這主義公認不適度不諧洽和害惡的存在，但只是對這些東西的解釋，則以其爲向吾人之挑戰，務將其滅殺而已。古時吾人野蠻的祖宗們，所畏懼至甚的自然界勢力，吾人一一駕馭之，利用之。水火船沈之大災，死人整千整百，却予人以絕大教訓，雖至愚之人，也能

曉得，——即教人必須尋一方法，使可免這災患於將來是也。疾病苦痛和死亡，乃是向人最利害最堅持的挑戰，使人尋其原因，或滅殺之，或管治之。從前千百萬人，在未發明療治法之時，曾被困和死於肺癆，瘟疫，霍亂，腸熱，黃熱，發冷，花柳，癰疽等惡毒病症，而在未能滅殺若是種種之前，亦將有千百萬人困於斯，死於斯的，然而稍有遠大眼光的人，將會懷疑這些毒害終不能見滅嗎？不公道和犯罪的行爲，愚蠢和迷信，倘能導引社會至尋出其原，因此滅殺其毒害，則亦並非毫無用處。即使戰爭的凶險，也予人以教訓，現在世界也日漸領教了；倘若人從經驗得知識，則時日一至，將將見戰爭不再來了。至關於內心的情感與理性，自私與愛人，惡與善之衝突，則吾人由經驗而知得，進步獨由盡力而得；而內心的安寧，斷不由鬻足之念而來，獨由成功的奮鬥而至。進化之宗教，也並不希望將來有一個完善的時代，其時所有的害惡，都已滅殺，所有的奮鬥，都可停止。而且這樣的宗教教訓人，不獨進步是要倚賴與對抗的情狀奮鬥而后得，且繼續的生存亦然。無奮鬥，便無何等的進步；在物體的進化，則進步之機，繫乎生存的奮鬥；在知識的進化，則進步之機，端在自由和開化的奮鬥；在社會的進化，則進步之機，操於用倫理理想和本能以

抗反對社會的理想和本能之奮鬥。若自居被動地位，靜候進化以帶引吾人而登於天上，這是沒用的。須知進步並非進化必然的一部，而在普通上，退步較諸進步為容易一點。人類向前向上的進化，必須倚賴合理的盡力和理想之奮鬥和成功。吾人須由哲嗣學以改進人類的身體，由教育以改進人類的心思，復由宗教以改進人類的道德。我們必須奮鬥以反抗疾病，和身體的缺感；必須反抗淫慾，奢侈，和怠惰；及必須反抗文明中退步的選擇；吾人又必須奮鬥以反抗愚蠢，不識字，和迷信；必須反抗頑固，自私，兇殘獸性，和憎惡之心。故普通上，反抗害惡的奮鬥，乃是社會進步的一個條件，即如生存的奮鬥以反抗逆境，乃是身體進步的一分子。（按 *Struggle for existence* 舊譯『生存競爭』與原文不對，每致誤會原意，今改譯『生存奮鬥』）

因此，進化獻出一個解決那害惡大問題之合理的方法了。他教我們環繞吾人的都是絕大絕廣的生存奮鬥；又教我們凡靜止和廢足是有頹落的結局，而前進上升獨一的代價，獨有奮鬥苦痛和死亡而已。那自然界之為害的東西，在進化之中，却得有為益的解釋。以其結果衡之，誰說進化之所得，不值得其一切的代價呢？無宗旨的奮鬥和苦痛，確是為害的憑據；但是進

化明明顯出由自然界全部的眼光看來，則奮鬥阿，苦痛阿，死亡阿，都並不是殊無宗旨的；這些種種，却是這普世的運動中的分子，在進化無極的程序中，『全體的創造物，且自埋怨，且自進行，含辛茹苦，……以俟神的子女之顯示。』——因此之故，進化的宗教與啓示的宗教，本是二而合一的。

乙 人種中心而非自我中心 Ethnocentric rather than egocentric

彼獨期求個人的賞罰於現世或來世的宗教，並非是最高等的宗教；而在他方面，則那爲他人幸福而服務而犧牲的宗教，——即耶穌基督本身的宗教所型示的——在進化來日的時期中，應日漸成爲人類社會的宗教。

在舊時，宗教所涉及的，大都是個人與神的關係；其惟一的工作，乃在各個靈魂的拯救，及求得來世生命的預備；一言以蔽之，舊日的宗教，乃是自我中心的。將來的宗教，必要逐漸謀社會的拯救；一言蔽之，必要是人種中心的。進化已教訓我們，人類或種族之地位乃居於最要。在各生物之中，一物是爲着許多生物而生的；各個生物，是爲全族全類而傳嗣，而勞工，而死亡的。其在人類，則不亞於低等生物，當以全族全類的幸福和進化，爲無上至要。而宗教最偉大最實



際的工作，乃在促進全族的進化，使爲超前而更善的人類。這樣的宗教所期得的，不只是在比前更好的個人，而且在各個人彼此得成更好的倫誼，此爲其終極的目的，更且期得依理組織的社會，於其中羣衆的分工和協作，天天加增，於其中貧窮疾病，天天減少，於其中遺傳環境和教育，將日見改良。

自利自私之心，和不容忍人之心，有時甚似日漸加增，而所有社會的進步，也似已經停止，而且頹落和崩裂之兆已現了。目下吾人更在一方面，則見放縱和無治（無政府）的現狀，在他方面，又見反動作用，和不容忍人的惡境。在這時期內，吾人更要採用人類進化久遠的眼光，而認識在這社會進化程序中，自私，頑固，和無治等等惡現狀，將見一律滅殺，有如濁水下流，將經瀰漭至澄清之象的。那反對社會，自私自利，和毫無忌憚的，將察得自己係以一手抵抗人人，而人人亦將各以一手抵抗之。這就是循環的公例了。凡有常性的人，都是「具有惡惡，憎憎，愛愛之心的。」服務不只是社會的公例，而且是成功獨一的方法。人稱中心的宗教，只是補足和援助那些最高尙的宗教之倫理教訓罷了，在這些宗教中，其鵠的乃是同一的——卽是服務。

倘若那身體最適的，果是最能得生；那知識最適的，果是最為合理；那社交最適的，果是最為有德；則日日以降，將見自然的選擇，要施行權力以反抗那少能得生，少能合理，少能有德的了。

「有一權力，居吾人自身之外，可以增進正義，」造成理性，和造成適度。即如星宿於運行中，抵敵西西拉一般（用舊約典故）一切事物的本性，也是向前進步的。

這科學的和進化的宗教，究可與現在文明世界中之有組織的宗教合體嗎？普通上，宗教究可以與人類知識的和社會的進步並駕齊驅嗎？宗教究可以自已除去一切由野蠻古代所遺傳的分子嗎？可以拋去拜物主義，情感主義，和迷信所有的遺跡嗎？可以從非理解主義中，泥於文辭中，和崇尚儀式中，得拯救嗎？基督教究可以成為理性和科學的宗教，一如其能為情感和信仰的宗教，而堪成為個人和社會進步的大能力，以成能其教祖的本意嗎？

從這一方面而進的步驟，確是遲緩，有時直似宗教的進化已告停止了。整千整百有思想而極虔敬的人，已脫離教會而棄去信條，因為其不能再擁護這些信條之解釋。然而整千整百人，又未行至這地步，只因仍希望教會和信條或可自內部自行改良。於此，吾人當承認，劃一的

信仰，斷不能見之於宗教中，一如不能見諸政治或其他。各式的教會和信仰，必要常存以利便各式人士的。有人常說，現在宗教之泥於文字和崇尚儀式的，正能適應於多數的俗人。這或是真的；多數的人，確並不表示興趣於知識的或哲學的宗教，但是人人都有興趣於品行和本務之更高的理想。在所有各種進步中，宗教應作嚮道的，而不應作落後的，而其知識上的必需，至少至少也不必蒙蔽如是，至遂去才智稍進的人。

以人類歷史中無上最偉的宗教大宗師和社會改革家，經十九世紀的生命和勞工，其垂訓復經十九世紀的傳播至及全世，而仍有號稱爲其信徒的大團體，竟以彼本身譴責最甚的泥文字尚儀式主義作爲宗教，更以從智識上服從一儀式的信條，而不以服務的生命爲道義的試驗，——這確是非常的大怪事！然而今日吾人正在宗教革命的當中，此雖然是自由基督教紀元以來得未曾有的重要革命，但其進行則靜而無聲，幾不可覺。今日吾人已得見教會對於信仰和科學問題的態度大加轉易了。科學的精神，已深入宗教之中了。這精神所要求的，並不是信仰之劃一，乃是鴿的之劃一，並非絕對和完全的真理，乃是吾人所能得獲之最善的真理，並非

威權，但是憑據並非語言，乃是事業；而宗教也一天一天的要求這些東西了。時日將至，或為吾人所預想不到的快當，其時除了精神和宗旨兩者之外，宗教裏所有一切的东西，都是屬個人範圍的；其時則見教會歡迎所有『善意的人』；其時愛神和愛人，乃是彼此交誼和服務獨一必需的規則。當這時日一到，則宗教和科學合而為一了。

### 丙 進化之將來

關於進化的意義和將來之種種玄理，這本不在科學的範圍，但是在人人心中，總居有重大和合法的地位。我們只是一目的創造物罷了；眼光所及，只不過是這宇宙程序之俄頃，彼其由無窮期而來，復從無窮期而去，如吾人自以為差可以完全了解這程序及預見其究竟者，則誠為妄斷；無如吾人既能由現在推想及已往，則差可由現在和已往以推想將來，雖未能全中，然辦法亦為正當也。

進化從前的程序，在自然界已呈出有目的的憑據，則可為根據以辨明進化之中，是有計劃有宗旨的，但這宗旨之終極的實現，則大概非概念能力之所及了。這宗旨，在前已略言其梗概，

人類是進化最高尚的出產，吾人可確信地球上再無比人更爲高尚的動物產生。雖然是個人的進化或已臻其極，（以現狀而論，）但是社會的進化之可能，正剛剛發露，日漸實現，這是鑿有據的。人在這行星上面，有很大的權力，可以控制一己的命運。在已往的時代中，進化都是導至更爲高尚之智識的，倫理的，和精神的，生命的。由此而觀，則斷不能信明日進化將盡反其程序。然而一如在古代由各個的細胞的生物進步至多數細胞的機體，至現在則復由各個的機體進步以至社會了。吾人目下雖未能預見將來的鵠的，但却可見見現在的本務。

進化之宗教，是涉及現世而非來世的。他的禱辭，乃是「你的國度來這裏，你的旨意得成就。」（耶穌教人的禱辭。）他所求的乃是在這地，在這時，建立「天府」——（聖奧古士丁一本書的名。）他所期望的時代，乃是於其時，「正義滿載大地，有如水覆大海。」——他所期望的，乃是無可量數進步的時期，社會組織更爲完善的時期，個人間種族間國際間分工和協作更爲增進的時期，及公道和平和博愛更爲擴大的時期。其實則進化之宗教，並不是簇新的東西，只是世界上最偉大的領袖和宗師之舊宗教，就是孔子柏拉圖——而特別是耶穌基督的宗教。

以其奮力發展更善更貴的人類，而建立神國於世上之故。

其在吾人，則有協作的責任，以成就這絕無僅有的大事業，兼有份同立將來時代的凱功，不但是要改良個人生活的狀況及發達教育，兼更要改良社會的理想和產生一類比前更善的人，庶可以『型造各物，從心所欲』。

古代先知先覺輩，常見有新天地新人的幻象，此本是鼓舞人心的。在人類進化中，吾人思前想後，並不見這些幻象受絲毫的毀壞，反見其堅穩異常，良以進化以前和以後的趨勢，都可確使人能抱最高的希望於將來，並能鼓舞吾人，使能信仰宇宙進化乃神乃聖，而全體造物將至沿公例而上前，達至最高最高的峯巔而未息。

# 宗教與科學

## 卷下 宗教與科學之關繫

烏德邦著  
簡又文譯

### 一 宗教與科學之別

依心理學的根據，則宗教與科學之別，概在態度的領域內。本篇的宗旨，乃在考驗此等態度，以求清清楚楚地察出怎麼樣才可以分辨宗教與科學兩者。

據心理學之機能的見解，*The functional point of view in psychology* 是以生物機體爲統一整個的。因之那一輩二元論者與三才心理學家 *Faculty psychologists*（按此指舊日的心理學見解分人之心理爲情，知，意，三才。）從前分析人生的方法，實是不對了。生命裏心靈與身體的兩方面，本是組成爲整個而不可解析的。是故心思程序中，屬知的 *Cognitive*，屬感的 *Affective*，和屬意的 *Conative* 各面，宛似三股孳蘇紐成長纜，而組成這統一整個的

生命。吾人就當用此眼光以解釋宗教與科學，而以其爲這有機的全體的人生之產物也。審是，則前人所解釋人的心靈，有如房間，有如鴿穴，以爲宗教與科學發生之沃壤，抑爲此兩者自由適居之宮室，皆非事實了。

從心理學上觀之，宗教與科學真確之別，要在態度的領域內方可尋之。所謂態度者，即心地裏注意或作動之一特別形式也。現代的心理學家，以態度爲統一心靈生活的機關，而以習慣之態度（即保存品類的）及適應之態度（即改革品類的）都爲心靈生活由經驗的組織而發達之法式。是故宗教的態度，乃是一種習慣的心地，所以獲得人而外的環境者 *extra-human environment* 之精神分子而組織之及保存之，用以爲生命之利益也。異乎此者，則科學的態度，可說是一種習慣的心地，所以適應於人而外的環境裏之機械勢力，而求管治之，以爲生命之利益也。（須知此外還有其他諸般態度，係在各種一定的形勢之下而生的，例如道德的態度，乃是一種心地，要與屬人的環境共同結合爲互相適意的社交倫誼是也；又美感的態度，則又是那種領略環境裏之美之心地是也。）



(一)

本篇所主張的地位，分明是與屈生博士所擁衛最力和最能的，講洽不過。他追究宗教與科學之別，係在『社交的』態度和『機械的』態度，以對付那非人的環境（此處所謂『機械的』，非是物質上的意義，乃哲學上的意義，即反對機體的是也）（原文見 A. C. Watson, *The Logic of Religion*, *American Journal of Theology*, XX 81—101, 244—65）

（再參考戴氏宗教的定義：『宗教者，乃人對宇宙的態度，而以其為社交的及倫理的勢力，此乃以社會為全體的一種感覺，內有以為是權力的種種對象，兼有可與那些對象結成社交的倫誼之制度。』見 Toy, *Introduction to The History of Religion* P. 1 其所持之地位，與屈生及本篇都相合。）我選出『社交的』的『機械的』兩性以為宗教與科學的分別之最基要之點。何以故？第一，因這樣區別，廣闊及普通，殊足以呈出各宗教與各科學的心理上不同之處。其次，則因這幾條定義，都可包括吾人所必須計及的歷史現象。試觀有許多所謂宗教的定義，大概是選擇的，而非確定的。（按，此指其只選擇宗教裏的分子多少以為宗教，而並未能

由其全部現象而確定其意義。嘗聞有一主教曾說一言，堪爲此處之極端的例證。他說：『宗教者，吾以爲即是基督教；基督教者，吾以爲即是改正宗；改正宗者，吾以爲即是大英皇家教會。』此雖杜撰之談，不足以入信史，要亦可以爲那些以選擇的手續而規定其宗教定義之一個荒謬絕倫的例證也。有人稱，凡一概不適用於天啓及傳說的，都是假科學，其選擇的手續，一與上文所選的無異，而其荒謬絕倫，亦正復相同也。

斯賓塞與基連 Spencer and Gillen 二氏，於其所合作詳述澳洲中部的部落生活一書中，內言有一特別部落，The Arriyas 自著者所能探悉者觀之，則是並無各種神的。但是這部落，却有一種圖騰的系統，具有美盛的典禮，如一應得獸禱。Intichimira 此是一種禮儀，所以求可食之獸類，即圖騰所像之獸之愈多也。此部落之人所求的，乃是袋鼠，土名『奄猫』An-enu。此是一種特定的企圖，以求與人而外的環境得社交化的。試問有誰將否認這態度之爲宗教的態度呢？

我今再引小乘佛教爲例，從前有許多宗教之定義，是逼得要以小乘佛教只爲一種哲學，而

拒絕其居於宗教之列的。推其故，則以所用的宗教定義，須求得一神或多神於其中，而佛教在大乘時期之前，則從未有語及神祇也。然以余觀之，試細考佛教經典如 *Dhame Pada*，則未有不令讀者深感印象，而知卽在佛教小乘之內，也未嘗無熱誠之人的靈魂，奮力求得真正的宗教適應——卽一社交的態度，以對付大塊宇宙也。凡爲宗教之定義而擯去佛教的——縱只以其初期爲例外，——總不算爲廣大盡包的定義。

科學之定義，吾人也可以照樣擁護其廣闊之度，並及其精細之處。古人占星之學，則有天文學代之矣；點金之術，亦已讓位於化學矣。然而此兩者，究是對付人而外的環境之機械的態度之表示，而爲科學史中所不能略去的。科學之所以爲科學，並非是必要限於的確是真的，凡有以機械的技術而求管治非人的環境，無不要取一科學的態度，至其技術之精粗優劣，非所計也。此爲科學之要素。宗教亦何以異此？

在宗教與科學中，吾人所關涉的，並不是兩個分開的環境，不過是同一環境，而吾人却有兩般技術以對付之耳。凡對待同一對象而取一態度者，未必便阻止其人同時不得取其他的態

度。即凡採用一技術者，亦未必去擯去其他。譬如以虹爲說。彼科學家具有機械的遠觀對之，乃能解釋其爲水面反射日光之結果。那美術家則以美感的眼光見之，而以爲美麗之物。而彼希伯來人（即猶太人）所抱的是宗教的態度，則解釋之而以爲耶和華與其人民在社交倫誼上的符讖。與此雷同者，則有如在戰爭時對於戰事之各種態度。依宗教的解釋法，則見勝敗爲神在之徵，一則以伸義者之正義，而一則以顯不義者之譴罰也。至若科學的眼光，則惟以軍備戰略以衡其勝敗而已。故兩者之別，是在所抱態度之品類中，而兩種態度俱爲適當可取的，以兩者都是爲用茲大也。

呂翳（美國宗教心理學大家）則從動作上 Behavioristically 解釋宗教與科學之別。

他說：「當以物擬人的 Anthropomorphic 動作施向各神之時，是種動作成爲宗教；而當機械的動作所含蓄之實質比例的原則確得承認之時，是種動作便爲科學。」（見 J. H. Leuba, *The Psychological Origin and Nature of Religion*, P. 75）他所走的路當然不錯，但在結論總要受貶折，因其所下宗教之定義，只限於一種對於要證明本體而屬超自然界人與其有

倫誼的大力（Agencies 即神祇）之信仰也。

或有駁論曰，根據社交的及機械的態度以辨別宗教與科學，可則似可矣，然而一至於社會學，人種學，及人類學等，則是說豈非不攻自破？良以若此諸科之本題係在人，非在物故也。則爲之答辯曰，彼社會學家，人種學家，及人類學家，當其在實際行事搜集資料之時，誠須納取一社交的態度。但是科學的任務本身，並不是計及人民的，獨是計及資料而已。——所謂資料者，即客觀的事實，爲那科學家所採集，而從機械上對付之者也。倘若他不能捨棄——甚至暫時捨棄——他的社交態度，其結果則或可成爲一個優裕的社會事業家，然卻已毀壞一切之所以成爲一個透徹的科學家之能力矣。

以余觀之，凡謂宗教的態度乃是參預的態度（即本身有分的），而科學的態度則完全是分析的，——此是解述同一之形勢的，不過異其辭耳。（艾悟士 Prof. E. S. Ames 教授宗教心理學時如此說）欲獲得管治環境裏所有的勢力，以爲吾人生存奮鬥（舊譯生存競爭）之助，此則是宗教與科學兩者同一的宗旨也。在宗教，其所用以求得此管治之手段，乃是以社

交的方法，自身參預其程序中，而以人與人相交的倫誼理會之。至在科學，則其手段乃在分析與返想，置吾人於一地位中，使與局部的經驗相交接，因而用機械的手段而得更大的效率。由前者而發展出來的技術，是為教典；而由後者發出的，則為理論的及實用的科學之智識的或物質的工具是也。

(二)

宗教與科學第二點差異之處，則是宗教乃關於生命全部之事，而科學則只涉及局部的特別形勢也。對人而外的環境而取社交的態度者，則此態度每呈一特性——即以環境之聚體而對待之。在禮拜中及力求造成一種精神的友誼中，人每以一己所用社交的態度而對付之一種或多種的勢力，是具有宇宙全局的重要意味的。無論似基督教和天主教之以那超世間的一界為一神的，或如士多噶學派（希臘）和婆羅門教之以其為汎神的，或如印度章佗教及羅馬諸教之以其為列神的，總之，宗教之意義，都是使吾人與物外的環境之全部聯成倫誼。至若聯成此倫誼之方法，則各教所採用者，每因其人民之文化程度而異，由諂諛，賄賂，及豐奢獻品，

以至倫理概念上之社會的服務，及傳教的事業不等。由此觀之，則宗教者，乃是解釋此世界爲全部而與吾人成社交的倫誼，所以欲令此倫誼在生活中常呈功用，使精神生命得滿足也。

與宗教的態度相對者，則爲科學的態度，其所關涉者，乃生命之零碎局部也。統各科學而言之，其能事不過是盡地發展至能給人以一技術，用以施行機械式的管治於其一小部分之環境而已。而每一專門科學所關涉者，則更是一己範圍中小部的現象。所以科學的態度，無論何時，必是選擇的。今可以一事證明科學裏選擇的手續：即是——凡透徹的科學之管治，須賴每一現象之景狀反覆出現，使人得有足度的觀察而至概括彙類，*Generalization* 終至發達得一技術焉。科學的態度，乃是觀察的態度，其志則在可推算而得之機械式的管治，而人類觀察的能力，則無不含有選擇的手續。密教授（芝加哥大學哲學教授 Mead）曾謂科學家所涉及的，常是實際的問題，而凡實際的問題，則斷不至流爲一種衝突的形式，而關連於意義的世界云。（原文見 *Creative Intelligence*, P. 219）

（三）

再有一方式，可表出宗教態度科學態度之別。宗教乃是一估定價值的態度（Evaluatory），而科學則爲一解釋現象的態度（Explanatory）。何甫定教授 Hoffding 於其宗教哲學大著中之論智識一卷，分辨此點至爲精詳，此是其不朽之功。他說：「宗教的代表，已漸稔宗教之事工，並不在給人以此世界之科學的解釋，此雖極與願違，但已成爲至理。今日爲一般神學家口所常道，謂吾們不能期望聖經教人以自然科學云云，若在布倫努加理利奧及斯昂努沙時代則斷爲人所不齒矣。」（見何氏原著 P. P. 14, 15）科學的脾性，在歷史上，其發達本是較宗教的脾性爲遲的。我們已知得，如演譯的方法，有一天尙稱霸於學問之域，則我們斷不能得有一透徹的科學態度。獨自歸納法與，人藉以用機械式的方法以親接事物，乃得自由從事於無障礙免桎梏的觀察及實驗，以直至獲得機械的技術。若彼演譯法者，簡直是屈服於威權之下而已。如此說來，那演譯法是有點社會的關繫。在古代，科學是受治於教會，而最初的科學家，就是宗教師（祭司神父等）。漸漸地，科學始得自由。其結果，至令有些學者宣稱宗教爲科學之母。即如其爲美術，哲學及其他種文化之母一般。從歷史上看來，這個意思未嘗沒一點真



處，因為科學確由教會而漸漸得解放出來，直至那科學的態度得承認爲有獨立存在之權。但從心理學方面而言，則不若謂這兩種態度，漸趨歧異，彼此各別，涇渭卒判，如此較諸謂這一種是由那一種進化而生出者爲更愈矣。

彼教會久已統治科學，加以演譯方法施用已久，其結果就令宗教常常在科學中求一分專擅之權。彼其恣行擔當解釋之事，——卽是妄置現象於其因果相續之中——其結果之惡，盡人而知，不必贅述矣。從前宗教真確的興趣，概在環境之得社會化，因而一切現象的解釋，無不與神有關，而其所用的工具，則是亞里士多德的（二元論也）。在基督教三位一體之論，其第一位，則被述爲主動者，爲第一元因，彼本身固不動，亦不由他元因而來也。職是之故，一切現象之透徹的解釋，乃不可得，良以宗教的態度，乃社交的而非機械的故也。自從加里利奧用觀察法及立假定說而後，這個古老的思想世界日漸過去，卒至全歸消滅了。他所陳之搖鐘公例，顯出自動之力，此與中古的觀念，必要神力主動者相背。而由搖鐘自動之例起，於是萬物有因之科學觀念，相對概念，及自由的時代，乃一一進化而出。且一向以一切現象之必有第一元因者，

至是則亦以爲此不過是承認科學的不知論耳。蓋自科學的知識日進，宗教的解釋殊不可信一語，已聞於世矣。

世有鯁鯁焉以科學之猛進必與宗教之衰敗俱來爲懼者，此等人之心理，殆仍是受治於中古時代的宗教概念之下，以爲宗教的事工，概是關於終極的元因的，而科學則是機於至近的元因的。譬如科學行將大步進前，迨至能將一切現象的元因，原原本本計算清楚，那時節，宗教又怎麼樣？倘若宗教的事工，是要給人一個宗教的解釋，以與科學的解釋相媲美的，則他自然不至受倦勤退位的危險了。然而宗教也曾尋得吾人對於宇宙現象，除了解釋他之外，還有許多未了的事以對付他的。大抵科學所涉及的，是時間，空間，元因，動作，數目等等，但是在這些概念之中，並無一些價值之估定。科學之任務既終了，就無論其解釋各種現象如何完善，而爲人類生命而估定一切現象之價值之一任務，則依然留下獨歸宗教的。所以科學之前進，究其極，即是宗教之解放，使其得本身真確的任務，亦所以令科學本身得自由，使其於一己領域中，能生更大的效率也。

宗教的態度爲估定價值的，而在其估定價值之手續中，其主旨乃在從各現象中得領略其要義，或抽取其要義，以爲增進人類幸福的工具。此一點，已爲近代學者（如 H. O. Hofding, Irving King, Ames, Watson, Wright, Etc. 詳細發明，無容本篇之贅述，但於此一語提及足矣。

論那估定價值的態度，則其要素乃要領略所值，而其所託生之源，則蓋在環境與個人或團體發生有社交的關係也。王雷文說：「人必有自覺性，知其民族生命中有一定的分子，是其有特異價值的，故宗教的態度，特別是一種更大的價值感覺也。」（Irving King, *Development of Religion*, P. 215）凡此分子所有的特異價值，就是宗教之策源地，而其所以名爲「特異」者，良以其致大用於個人或團體，使得用社交的技術而邀精神的添助力也。價值呢，本來是一種相對化的社會概念，而當社交的倫誼一得有宇宙的關係之時，則那價值便具有宗教價值的性格了。有些事情，其印人之深，感人之甚，至使人觀這事情都是有神之價值的。雖然當其從科學上觀察各事情之時，則每接納所呈現之因果的解釋，但是同時却見得這些事情不只是公例之機械作用，和定命不易的。當有大災之發生也，科學家則從事追究其因果相續之理，以求此

災所以發生之原因，其意志固欲防止其再來，蓋深信「防止是愈於療治一理」也；但是尙宗教的人，則雖然接納那科學家的解釋以爲滿意，而仍然請求其合法的權，從該事中以獲得其精神的所值，至其所由之道，則藉社交的倫誼中之聲音的表示而遂譯其事之要義也。大抵科學之功，在給人以解釋；而宗教之功，乃在拔取其意義。是故我一再陳說，彼宗教覺性中之估定價值的態度，其爲適用和合法的，一與彼科學脾性中之解釋的態度，是毫釐無異的；良以在人類生存奮鬥中俱爲有大力的援助，其功用至偉也。

何甫定曾本此價值之意，而製下宗教之定義，謂爲「價值之保存。」（見前書一十二頁）他以價值一義，是大與宗教有關，此說確然不錯。但其難處，則此定義只安於一種先天的臆斷，以爲一概價值早已存在，而總未留有餘地以尋獲新的價值也。他的定義，並無一創造的分子於估定價值的宗教態度中，此是其短處。於此，吾人可以施用答教授 Prof. Daub 德國人）分辨宗教與科學兩者之一要點於此價值問題中，其言曰：「宗教是創造的；科學是發見的。」

Die Religion Schafft; die Wissenschaft entdeckt."

(四)

斯賓塞對於「宗教與科學能否同在共行」一疑問，則答謂這是可能的，因在事實上他們確是同在共行了。他分別兩者的態度，以宗教為品性的 Qualitative，而科學態度則是分量的 Quantitative。宗教的對象是絕對因而是關於那不可思議的。而各科學則試求將各種對象及事實資料，按其相像之點而類分之。如此則宗教的態度基本上是品性的，而科學的態度則是分量的，或是算術的了。

答教授心裏也有與此相類的意見，他說：「宗教是提高的，*erhebt*，科學是計算的 *berrechnet*。宗教是冒險的 *Wagt*；科學是思索的 *Wagt*。」吾人當已清楚明白，倘若科學是要供給吾人一種管治上之機構的技術，則其所由之道，是要思索算術上的關繫，兼要推算和秤度其所涉及的事實資料。在各算術及物理的科學中，更足為此層意思的例證。然在其他方面，凡欲組成一種社交的管治法，則如有要時須冒一險而由經驗中得生活，然後求以宇宙大塊的倫誼而遙譯其要義也。

科學的性質，是要計算得確確鑿鑿，要奮求順次序依年代而明白因果的關係，然後藉假定說及公例以組成一種技術，若是者，正管治其將來之利器也。但是為將來管治用的利器，是由從前所推算的資料煅鍊而來的。惟宗教則不然，甘願行險以施用那為未嘗試過的資料所煅鍊而來的利器。不錯，科學也有自己的信仰及冒險，進前以製成假定說的方式，但是科學除了用從前的資料之外，例不求建造機器。宗教則常建造新的機器，而每遠出此限之外，且自創造其置諸機器中之物質。科學之計算，是定於已往；而宗教之冒險，則公然面對似必失敗之已往。宗教之冒險性，不因科學之推算而消滅，此中大有原因，因在宗教中，吾人所關涉者，乃社交的倫誼，而非若科學之只是機械的。科學處置其資料為物，而宗教則以主客兩般都是社交的。凡屬人格，都有一特性，即其已往的動作只可規定其將來的動作之局部。故關於無機世界及生物世界中之反感的及本能的動作，吾人自能表列十分確鑿的結果，因之可以藉已往以下將來。但一至關於人類有知覺的動作，則此法不破自壞了。吾人知覺中之意欲的程序，實使人雖受同樣的刺激而能做出特異之事，與從前所做大不相同者。彼宗教的態度，包括人格倫

誑在內，乃敢忽略分量的分子冒險而進入行爲的界線中，良以其在一方面則受生命所感的需要催迫，而在他方面則爲其概念中所與實行社交化的人或力之本性所催迫也。所以我們結論，宗教與科學之品性的倫誼和分量的倫誼之分別，正是其社交的和機械的分別之系論也。

(五)

再有一法，可以表示此異點，即謂宗教的態度是主觀的 *Subjective*，而科學的態度乃是客觀的 *Objective*。只因科學家也是人，所以斷不能否認在無數科學家的態度中，也有些主觀的分子。其實那選擇的手續——此即屬於科學家的工作——本來有多少是主觀的。然在他方面，則我並不欲以此言否認宗教對象（即屬客觀的）之真確。後者是屬於本問題之形而上的部分，而非此篇所可及。但我欲說明一點，即科學求直接對付實在的事實，而以透徹的客觀方法出之。因爲科學的態度是機械的，所以其中感應的分子爲較少，而知識的分子爲獨多。若宗教的對象乃是理想化成的，因之所覺的需要，即便引出一個感應的分子來了。

科學宗教間在歷史上的衝突，究其實，不過是兩種世界觀之衝突而已。科學所給人者，是

一自然的世界觀，所呈出的是一個以定命的方式而算成的世界。至若宗教，則給人以一理想的世界觀，呈出一個以幻像造成而應需要的世界。在此兩面中，各有多少目的論在內，即兩者本身之構成，原是生存奮鬥之結果，而兩者都是屬工具的兼致功用的，且在生命程序之發展中，都是非常有大用於個人及社會的。

宗教與科學之別，按心理學言之，則只是在兩者所用的幻像 *Images* 之類別耳。在人類經驗中，最初形的觀念，即是感覺觀念，*Sensations* 此乃由所感覺的對像 *Sense Object* 直接而生的幻像。感覺者，自覺性呈其機能之最初的方法，此即知識最簡易的形式也。觀念之聯屬，是與腦的活動相關的。所以當兩種簡易的腦系程序同時或接續發現，則其先再來的，將刺激其後再來者，聯屬的原則，堪能解釋在記憶中每一觀念或幻像之復現。各觀念之線索，——即所以令已往的事情由各觀念一縷不絕的線索中在覺性裏幻現出來——這些如線索般的觀念，不過只是那聯屬機械之動作，而與神經系的程序有生理上的相關的。各種感覺，是有改變機體的功能，甚至原本的刺激不在之時，那知覺也能照樣興起於覺性中。但是從未有觀念



及幻像發生於覺性中，而從前不是有一外部的刺激的。有時那復回的幻像，只是原本的感覺幻像 *Sense-image* 之復現；又有時此等復回的幻像，綜合各異的感覺經驗 *Sense-experience* 之原本的分。當那幻像是復現其已往至有幾分是纖細畢見之時，則是爲記憶幻像 *Memory-image* 或回想，當其爲一種圖像，由從前各異的感覺幻像之分子綜合而成的，則是名爲幻想 *Imagination*。那記憶幻像是返想原本的感覺幻像，盡其能事以及具體的纖微之畢露；而在幻想中，則並不能追尋各原本的感覺對像以至其纖細也。然而幻想之功用，其爲真確，一如那回想的。

有許多心理學的學者，都接納一條學理，即除用幻像之外，沒有思想。思想的程序，宛如動流，出沒於覺性中之種種式式的幻像間。換句話說，各幻像就是組成思想的原料。所以分辨之者，乃是那思想程序的目的或宗旨。科學的欲望，就是想盡地查究兼觀察其所有對像，所以得一因果的解釋，卒至獲得一機械的技術，用以自行制治其將來也。各科學家都以盡地擯去那主觀的分子爲目的，然而當其製造一假定說之時，却故意綜合幻像，蓋欲以「試過錯過」的

方法，*Trial-and-error method* 以求得其問題之解決法也。惟在他方面，則彼尙宗教的人，於其與人而外的環境求得社交化之中，則包括各幻像常常不息的互相作用。由感覺經驗以興起幻像，有些是與快樂的經驗相關連的，有些是與痛苦的經驗相關連的。在宗教中感覺幻像之各分子，是按據所覺得的需要而綜合的，而其綜合的程序，則有許多是定於「羣衆的心」的 *Social mind*。魔鬼的觀念與地獄的苦況，都是幻像，其分子則是已往經驗中之苦痛的感覺也。天堂或天父的概念，都是覺性中造成幻像的心地之結構，而其分子則殆爲與快樂或安慰的經驗相聯之感覺幻像也。從心理學上言之，彼科學家假定說中所包括的幻像，與彼尙宗教的人之信仰中所包的，都同是一件東西耳。

於此，吾人復能解釋基督教教義裏之社會的性質，此則馬太時教授已清清楚楚地指出了。（見 *Shailer Mathews, "Theology and the Social Mind", Biblical World, XLVI 201-48*）神學的表示，常以當代流行的社會概念爲樞紐，其故無他，亦如幻想之必賴感覺幻像以爲建設之資料耳。假使其人向無虎的感覺幻像存乎心中，則斷未有能興起虎神的幻像

者。雷神之概念，正見其含有雷的感覺幻像也。基督教的神之概念亦然，如安森 *Anselm* 所呈出的神觀，是依按佃奴制度而成（以神爲無上最高的大地主）蓋丁此時代，人民的感覺幻像，無非成於佃奴制度的環境；如此的神觀，自然是其時代不能免的出產也。

宗教與科學根本之差異，不特在學理上見之，且在吾人與實際問題相接中。吾人已知科學家的事，是在取一客觀的分析的態度，以獲得一機械的技術。倘若他容許些少空想於其所涉及的事實中，則必至危及其工作，而其本人必不免被牽連至製造形而上的臆斷。科學家獨一的合法地位，於其中可以由感覺經驗而創作新的幻像者，惟在製造假定說之活動中耳。然在他方面，那宗教的態度，則包括要面對爲科學問題所莫能助力的問題。譬如永生問題，則迥非吾人可以用科學法而觀察的，以其牽吾人入於幻想的領域，而爲純是感覺經驗之世界所用的技術之功用所不可及者也。宗教呢，遂譯人生的意義之真確，並不亞於科學，獨是宗教所用者，乃另外一種技術而已。抑且彼此之態度既不同，因而生出各異的景狀，惟各懷相異的技術而後足以拒敵之。然而那社交的態度及其幻像之爲生命之僕役，則並無以異於彼機械的態

宗教與科學

卷下

宗教與科學之關係

度及其幻像也。

## 二 宗教與科學之起原

宗教與科學兩者的態度何自始？曰：都始於人類固有的及本能的心地與動作中。本篇所陳之論見，即是：宗教與科學兩者之起源雖是本能的，而同時亦是複式的。但吾人須記着，世上並無所謂『宗教』與『科學』兩般東西，如吾人之所謂特種一般。宗教與科學兩者都是全類普通的名辭。所有的，惟各種的宗教及科學而已。詹姆士謂『宗教爲集合的名，如政府般，』吾人可照樣以說及兩者。這兩大類的各異種形式，都是非常複雜，以至欲得一宗教之定義，極爲艱難。大多數的定義，都是出於該創作者特別興趣所及的一特種。而所有各種宗教之共有的分子，有如屈生博士所指出是『以社交的態度對付那非人的環境，』而各種科學所共有的分子，則是『以機械的態度對付那非人的環境』也。

是故吾人所關涉者，乃種式各異的現象，而俱與此等態度之興起大有關繫的。各種宗教的歷史，給吾人以種類各異的事實，其所代表之興趣之各異，有如生命本身。吾人對於人而外

的環境之原始，無論其人之理解爲如何，凡讀歷史者，必深明於其一己之生存奮鬥中，必與生命差不多所有的興趣會與其環境有聯屬。各科學的歷史亦顯出證據，以明人常爲進步不息的企圖，用機械的手段以管治環境一己的勢力。方人建立宗教與科學之際，對於所關涉的現象，並未能一一分別而加以宗教或科學之名。是兩者皆人類的出產，蓋當其於生存的大奮鬥中企圖得獲管治權之時，由人之努力，宗教與科學兩者於以生於人類的環境中。此兩者乃是代表對付人而外的環境之兩種歧異的態度，而各所根據者，則以該環境是可以視作堪與聯社交的倫誼的，抑或只可隸屬機械的公例之治下的。所以兩者所包括的有好幾分是同樣的人類興味，而於生命的奮鬥及競爭中，乃由同歸一類之本能的動作而漸趨歧異，而成兩種可分別的技術焉。

此一論見，可以各種本能的動作證明之。今試將五種本能的反動略言其梗概，以爲本論之例證。所謂五種者：（一）求食，（二）求偶及產育，（三）自保，（四）遇見奇異及非常，及（五）羣聚是也。

(一) 本能的反動之關於求食者

食品之要，人皆知之矣，良以個人與社會之生存，端繫於斯也。食品之需要，為經濟生活全部之根本，亦常人聚精會神之興味也。人類學家言，在有史以前之時代，蚩蚩的原人，居於熱帶之域，其需要最為簡單，而自然界復備給以生存所必需。然時代已過，生存奮鬥中之此一面，每遇有危險景狀。吾人知返想的程序，乃由本能之相衝突，或由求饜足各本能的各種方法之互相衝突而生。當自然界所備的食品不可得，或漸少了，於是人類遠適其他未嘗到之地以求食，於是每遇危險，則返想興焉。又因可得的食品多過所需，則須揀擇，因而迫得要用選擇的手續，選擇作而衝突生，衝突生，而返想反興矣。選擇一事，只屬於償足一己的嗜好，不必求得外力之援助。然當其往遠方求食，則有危險，而必要有所活動以利進行。因此危機之逼迫，乃要創造技術，以助其克復此等危難之經驗。

試一稽考各種原人實際上如何對付此等情狀，則可知其所創用的技術，大多是一律相同的。其第一技術則為魔術。魔術者，是引用一種秘奧的勢力，以求滿足其所欲望的目的之企

圖也。此是壓迫的企圖，而根據於一種信仰，以爲倘曉用那適當的秘奧手段，則可獲得這欲望的目的必矣。是以魔術的動作，是欲壓迫彼秘奧的勢力，使爲所必需爲之事而已。本篇宗旨，本不須詳述魔術，如關於魔術之分類等等。但其最要之點，爲吾人所當注意者，卽是魔術之興味原是一種技術，用以助人克平其危難的情狀，而有許多是關於求食而興的。怎樣可以獲得一朝豐收的五穀或果子呢？怎樣可以捕得多尾的魚呢？怎樣可得灌溉的霖雨呢？魔術就是一個解決方法。其意殆以爲萬事皆備，機關停當，只須人知得奧妙機關，則不憚舉手之勞，而諸事聽命，結果可得矣。

與本論有關的問題，乃是魔術與宗教及科學如何相接，魔術的動作，是發生於各種態度分辨的時代之先。此爲心理作用以前的時期。我們不必試求認定魔術作爲一種特別的人類態度，而離其他態度而獨異。從一方面觀之，如以宗教爲對付人而外的環境之社交的態度，這一概念是確的，則魔術的的確確也有宗教的分子在內。但如宗教之定義不用人而外的，而却用人而上的這字眼，則魔術多數是要被擠除於宗教之列了。魔術的動作，有時是直接向一對



像的，但當其繫於拜靈的宗教之時，則直接向那神靈了。即就其承認一種奧秘的勢力而謀壓迫之而言，魔術已含有社會化的傾向，早在那到宗教之路上矣。

在他方面言之，則魔術亦是在科學以前的。此爲人用機械的手段，以超過那危難的情狀的奮力。有許多時，那社交的分子是不在的，其在和家的魔術儀禮魔術方式爲尤著，甚至有許多公衆的魔術亦然。倘若設儀禮念符咒（即方式）無非是求所欲望的目的之產生，則於此可得見原人對於因果最初的概念。此並非謂其爲有常有序的因果之範疇，此不過是其起始而已。由此觀之，則魔術誠科學之解釋之先驅也。

用魔術的動作以求得豐足的食品，許多地方可以用爲例證。如非洲一族之上人，印度俄國澳洲等都有祈雨（原文造雨）的儀式。中美羣島紅人用魔術以求沙門魚。在澳洲中部，則同情的魔術常用爲求得其圖騰所像的動物或植物，此即其食料之最要品也。費利涉（Felix）更有趣緻的報告，謂歐洲有幾處地方如 Transylvania Baden & Macedonia 更用各種儀體的跳舞，以求五穀之多生云。

食品與宗教的關係，更可以各蒙穉民族之儀禮中見之。超世的世界且自進化，神靈充塞其中，或爲益的，或爲害的；而人類的要務就是要使一己與那世界聯絡，藉以免除苦痛而得這些神靈之助力，用以償足所感覺的需要。教典因而發生，成爲一種技術，悉依按這些神靈之意旨以動作，所以邀請同情乃獲其援助。在其始初的形式上，教典中的儀禮乃專爲求飽償其由本能的動作而生之需要。此層可有無數例證。如拜母神之儀禮，則有沃壤蕃殖之意。此亞拉伯人之所以奉沙漠中之肥地爲聖地也。犧牲之祭禮，必有可食之牲畜。所崇拜禮拜的偶像或對像，無數都是該地上所特產的食品。圖騰的對像多數是其圖騰部落之主要食料，……如 Ainus 一族之圖騰之用熊，Hopi 族紅人之用玉蜀黍（粟），亞拉伯之用棗，波斯海股巴比倫一族之用魚是也。

艾晤士 Ames 教授曾說及，科學實可顯出一關於求食之程序中其人所得之灼見及勝利，「譚馬士教授亦爲此說。我以爲此學理是確鑿無疑的。自人類觀察的程序發展，而後知果子五穀都是按時產生的，不至則不得而食之。漁業者，則由觀察而知天氣之變遷，或利或不

利於下網罟。狩獵者，則如寒暑之往來，或宜或不宜於打圍。故一種有常定規和因果之感覺，因求食而逐漸進化而生。間或有危險的景狀，如自然界所給不足以養身，人於是又須發達其心靈能力，以爲克治危機之助，其結果則令人觀察定規和因果之眼光更爲犀利。時序日進，直至實際的反動日作，於是蒙穉的農田園藝日漸進化，成爲技術，人將藉以管治其食料之供給矣。是故求食本能之反動，由此發達以至爲科學的態度之肇始。

(二) 本能的反動之關於求偶及產育者

生命之主治的興趣，其次則有傳嗣一事。食料是個人生存之至要，而求偶及產育則爲保存人種所必需。人既欲得管治圍環一己的勢力，吾人必期望其能組成技術，用以援助此兩項生命最要的興趣。其求食的技術，吾人已明見了。吾人再可用同樣的方法，以顯出其兼用社交的和機械的手續，以管治此屬性的興趣。

吾於上段求了解魔術兼含有宗教以前及科學以前的分子之時，已將此一論點陳出。施諸求食的魔術之學理，亦可照樣施諸傳嗣的魔術上。費利沙亦報告有多處，因那產育的本能

所要求，至用同情的魔術以達其目的。在蘇門答臘，不育婦人而欲求兒者，常用以假爲眞之嬰兒以祈求眞的。希臘保加利亞波斯尼亞 Bosnia 各地，則行一種以假爲眞的儀禮，以使死人復生。紅種人更有箭射泥像，藉以得婦人之戀愛者。

有幾處之魔術是兼包括求食與傳嗣二事者。此蓋由人將男女生育蕃殖之意義，引用在求食料蕃殖之動作中。昔希臘人和羅馬人每犧牲孕婦於粟黍及地土女神，蓋使其地土之加肥可產物，而粟黍將榮榮產出飽滿成熟了。孕婦在魔術上很有價值，足以便地土肥沃產物，此爲極流行的信仰。奧國及巴華利亞 Bavaria 的農人，獻其最初熟的果於孕婦，使其樹結果更得茂盛。尼可巴 Nicobar 島人使孕婦及其夫播種於田，阿連那可 Orinoco 紅人則使孕婦爲之，蓋所以担保豐饒之收穫也。在有幾部落中，童子受割禮（一種儀禮割去陽根前皮）之後，其流出之血及割下之皮，是當如具有生產價值的，乃在所欲豐收之禾田處理之。其在他處，則有以割禮爲獻於女神之犧牲，蓋爲嬰孩而祈得女神之護佑，乃置此孩傳嗣的能力於神祇之命令之下也。

關於此層，我們可提及「禁忌」(Taboo)一事。禁忌者，學者述其爲「消極的魔術」亦甚的當。其起原蓋在社會構造中，而純爲人類的起原也。然在拜靈教，則此事殆與鬼神不可侵犯之權有聯屬的，凡干犯其權者，必陷於險。禁忌又與食料與色事及與死屍有聯屬。色事之污穢，尤爲注意。婚姻，婦人月事，男子排泄，及嬰兒出世等，都是奇怪的禁忌。「此蓋由人以爲生產及其他與人種傳嗣的各種物有關者……都是包含有極爲危險之人而上的作用於其間。」

語見譚臣 (Thompson, Sermitic Magic P. P. 113 f) 譚臣又寫出色事的禁忌，有如下列數種：(甲)月事禁忌，(乙)房事禁忌，(丙)分娩禁忌，(丁)女兒月事不調之禁忌，以爲是神力所附。(戊)人懼冒犯男女神同居的權利之禁忌。由此觀之，則此消極的魔術，也像積極的一般，都以那社交的態度對付那以爲是此世而外的勢力，兼可見得此是古代原人叢穉之見，以解釋種種光怪陸離的現象之因果也。

關於男女春情發動期之儀禮，更可見色事之與宗教有關係。男女在此期中所現出之現象，殊爲奇秘，似含有一種特別能力，初次發生，能爲種種本能的反動，而爲前此所不能爲者之象。

此是童男童女初觀青春曙光之期，而徒含有在人羣生活中青年男女彼此慕悅之肇端。職此之故，各時代各地方都有一種普遍的習俗，用一種聖禮以誌此轉機，而無不各具有一些神秘的分子於其中焉。

宗教與色事之關係再有一例證，即見諸拜陽物教 Phallicism。拜男根，或拜自然界化育的力而表示於男根中者，可於希臘斐尼西亞 Phoenicia 羅馬墨西哥秘魯印度及日本諸國之宗教史中見之。

更有一類現象，可為宗教與色事之關係之例證者，此即指基督教之關於信徒感化之現象是。一般對於此事曾為透徹之探究者，都有結論，謂宗教感化特是少年時期（約十二三歲至十八歲至廿三四歲）的現象。由生物學眼光觀之，則此正是青年男女生育本能發現時期。而在此時期中，受感信教者亦是最多數的，此為卓著的事實。關於此景狀的理解，經有無數著名的學者，如施他白 Starbuck，何爾 G. S. Hall 萬氏 Coe 艾悟士呂霸等，詳細發揮，不必贅論。觀於宗教的醒悟與色事本能之發生同時出現，正可為兩者有根本的關係之明證也。

有一事，堪惹人趣味。當人描寫各神祇之世界時，常引用人生最大最要的興趣。彼神祇等必與人無異，同具各般興趣及欲望。在亞西利亞之神話中，Ishtar 女神竟與凡人有戀愛之情。在印度文學中寫出 Krishna 神戲弄牧羊女兒。依天方教的天堂觀，則將此世界婦人墮落放浪形骸之形，達至他世。

綜上言之，宗教與那因色事本能而興的動作，兩者有聯屬，徵諸史事，班班可考，殆為事實無疑。至於科學之肇始與生育之活動兩者之關係，則未能羅列多種事實以為證。但仍有證據，不可忽略。由魔術及禁忌兩者之眼光觀之，則有很多的資料以顯出其與傳嗣的生活有關的。我們在上文已觀察得魔術是含有一種機械的技術，以避險阻而免危機，因之在魔術的作為中，得見人對於色事之科學以前的眼光。自精確的概念日見進步，魔術的因果觀為之摧毀，而科學的因果觀亦日見發達矣。

據巴騰 Barton 之見，則謂在森每諸族中 Semites（即居地中海東岸者）「其才智生活之肇始，舉凡衣服、農田之智識及文化的各種藝術，」都是託始於屬性的關係。譚馬士則以心

靈感受印象的可能，是託始在注意於食料及傳嗣兩事之特重。因色事本能而至容納他人之意，其結果則爲心靈上比較及別擇之活動也。

此原理最好的證據，可見諸對於父道之蒙穉的概念之發生。人類學家查得人類在蒙穉之時，以產生兒女視爲極奇秘之事。其始，爲父者並不知道自己之與有大力於傳嗣的程序中，良以其不識生理想程序之本性也。及至漸得了解，而關於生育程序又生一蒙穉的因果見解矣。爲父者，自一知生育程序中自己所參預之一分，於是有幾族原人，乃有 Couvade 之儀禮之作，此可見原人思想之粗淺也。雖然，此亦爲人類關於屬性的程序及關係，人以科學的知識而替代神話的知識之肇始矣。

(三) 本能的反動之關於自存者

有些心理學家，將自存之本能動作，歸於求食的動作之內。以愚見論，如果此兩者必須包在一類的，則不若將求食歸於自存之內，因爲後者是彙類的名辭，其所包的範圍可較寬也。其實自一方面觀之，「自存」之名，範圍較闊，幾可盡行概括所有的本能動作。但在本篇所用的，吾



以爲最好是定作一較狹的意義，只施用諸兩種反動，此兩種之目的，皆在於生命程序中之平常活動，免除其危險，而克勝其障礙也。此兩者，一則是奔逃或自衛的反動，而與畏懼之情感俱來；而一則是好勝好鬪之心，或進攻的反動，而與憤怒之情感同在者也。此兩種動作，乃是所以求自存之本能的趨勢之最卓著的表示，殊堪表示其特性者。我們可以說，此兩者乃是生物機體表示其「求生之志」Will to live之法，所以對抗各種境况而準備制服之。但須知我們也可以將那求食以應需要之本能的素質，包在此機體求生之志之內。其實，則自存的本能動作，本來可以與許多其他諸類的動作之形勢聯屬而言的。如求食，求偶，生育，好奇，及羣居各形勢，都可作爲刺激以興起奔逃或爭鬪，各具恐懼或憤怒之情感也。

施他白以宗教是自存本能之一種反應，及在生理上面是求得生命圓滿的欲望的。(Starbuck, *The Psychology of Religion* P. 403) 至赫瓊則認此兩種本能實是二而一的。(Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, P. 106.) 至若郝佗，則以宗教並及音樂，圖畫，與文學，都是人類的出產品，以表「自存及色事兩種本能之混合也。」(Herder,

The Biological Aspect of Human Problems, P. 285.)

有許多的典禮爲蒙釋各族所創者，必出於生存奮鬥中，以作其決志求生命堅毅不撓之助力無疑。此事幾乎在無論何種的儀禮可證之。不特此也，生存奮鬥，實在宗教與科學兩種技術之進化之底裏。在社交上及機械上，這些技術都是預定在人類抵抗各種障礙力之奮鬥，援助其償足需要之用的。蒙釋人民的典禮，都可表出一種恐懼——其所懼者乃生存奮鬥之失敗也。其儀式乃是其所感覺的情感之表示，而每是摹仿所欲得之結果而表演之，藉以增加其所欲得之目的也。（所謂表情的）欲其需要之得滿足，乃先摹仿而表出之，由此觀之，可見美術與宗教兩者同源而起，不可分辨。哈麗生女士在其古代美術及儀禮一書，Jane Harrison Ancient Art and Ritual 滿載此理之例證。所以有許多戲劇式的扮演插入宗教典禮中的，都可證明其因恐懼之情，而使其人可平安超度危機也。哈女士記載歐保亞 Euboea有一遊客，在耶穌受難節之一週間，爲耶穌受難日之教會所表出之眞悲苦所感觸。至復生日之夕，亦有同樣淒涼絕望之况。當下他即向一老婦人問其所以然之故。她答道：『我自然極心急，

因爲如果基督明天不復生，我們今年沒有粟吃了。」此老婦人的心理，很爲明瞭。她的情感，本是古老的情感……即是恐懼，其所懼者不得食也。至那個基督，則並不是歷史上之猶太的基督，更不個神所託生的基督，在實際上，他只是一個神像，爲那村人所高懸，而爲其領袖們——牧師——所置於耶穌墓上者而已。」

在文化更低的民族中，恐懼之情，更在多處作動。有許多點，是與拜靈主義相聯的。恐懼之情，在蒙釋的宗教中如此其盛，以至有許多人以爲宗教就是起原於恐怖。陸克列他亞士 *Lucretius* 說：『恐怖生各神。』霍布士 *T. Hobbes* 說：『畏懼那不可見的，乃是宗教自然的種子。』休謨 *Hume* 說：『宗教最初的觀念，是起於人所共關的生命事物及激起人心的恐怖。』賴伯 *Ribot* 在各宗教中，尋得恐懼之情，深淺各異，『由至大的驚慌以致心緒不寧之狀，此蓋由信仰一不識的，神秘的，不可觸的勢力；而其能力則既可以爲人利，而尤可以爲大害也。』

各種書籍載有此例證，以明恐怖之原動力以宗教及其他社會禮俗中者，不可勝記。例如

金士麗女士所記非洲西部 Guinea 土人之受恐怖影響云：「我常在離歐洲人居留區遠遠之街市上，見有道傍賣物者，以蕉葉鋪地而置出賣小品於其上。……有貝殼或小豆置於各物之前，而常有一小咒物掛在樹枝上，或安放在此小灘中。貝殼及小豆之數，所以示物之價，而其小咒物則所以看護各物，使不納相當的價者不得取去其物，或使有攪擾錢櫃者將得腫脹破裂也。」(Mary H. Kinsley, *West African Studies* Pp. 248f.)

恐怖之情，所止引至社會化的態度以對付那人而外的環境，而且那機械的態度，也因之而發展於生存奮鬥中，所以克馭險阻及危機也。此可見諸施用魔術，破魔術，及妖法中，以爲此是技術，可使個人得有機械方法足以管治其圍環的勢力，而使其不至爲害於一己。彼弄魔術或妖術所用之符咒，以爲是一種機械方法的，可於南印度之土達族人 Todas 見之。其民族中所有的社會構造，都是繫於水牛之生活上。彼所有之妖術符咒，無非是咒詛其人，使其水牛死亡，及其人得災禍而已。(符咒原文略)

那弄妖術者，口中念念有辭，手裏則執五粒小石，石是繫以一條頭髮，而以布帛綁之。乃將

此五石，壓在所欲害之人茅屋之下。因之，自存的本能，藉此機械的手段而得滿足，以爲如此足以消除所最畏懼之危險了。我們在上文已見有同樣的光景，關於因果的魔術概念，日漸消滅，而引至追求一種科學的解釋及科學的技術。

自存的本能，有時則以爭鬪好勝而反動，此則是戰爭根本的活動。有時恐怖之情加入，或可以刺激憤怒及爭鬪的能力，有時或可以制止之。艾悟士教授甚注重戰爭乃是興起典禮的一種事故，亦爲確論。賴華士謂，爲圖利益計，野蠻民族恒得無數交戰的原故。所以戰爭的典禮，班班可考。在他們的典禮中，五光十色，不可勝言，有若開戰會議，全族大會，各種裝飾，齋戒（常譯禁食，）巡遊，排陣，跳舞，凱旋，巡行，大宴等是也。』（Rivers's *The Totas* P. 57）

泰羅氏則指出這些蠻族創作各種神聖之物，以爲特別作用，戰爭則其作用之一也。他引出無數例證，其一云：『亞利士高夫 *Areskove* 是 Iroquois 紅人一族之戰鬪神，這是一尊巨大的天神。他們要殺生人以飼之，使其助其族戰勝敵族。他們要用酷刑加諸擄虜，使此神得爽心悅目。他們要爲其特開莊嚴的開戰會議，而一般戰士則狂呼其名，上陣交綏衝鋒向敵，而

此神則高踞觀戰云。』 (Tylor, Primitive Culture, II, P. 306f)

然而人並不是獨賴神靈世界之助力以戰勝的。爲着求自存的需要，也迫得要尋求機械的方法。其始則於自然界覓得般般器械，戰具，器皿，及其他工具。自然界早已給人以掘地的樹枝，使其能利用泥土了，圓石又可作斧錘，山巖石穴及濃葉蔚蔚的樹，都可作棲身藏匿之處，圓而粗的樹枝可作棍棒，尖利的石塊好作割刀及鎗頭。圍繞他的種種危機，使其才智及選擇之能之發生。這些工具及戰器日漸改良，而其機械的技術亦日精月利，效率日加。由此方向前進日遠，而其科學的因果概念亦日深，兩者成爲一正比例焉。

(四) 本能反動之爲見奇異及非常事物所刺激的

好奇之心，究是一本能否，此問題無需本篇涉及，以其不在此範圍也。有些心理學家否認其是一本能。但有許多却承認之，而以其彙在一種雜合的或次等的本能中。生物學家也同意，謂於人中及在許多低等動物中，每於奇怪的及非尋常的東西當前，則有顯著的反動傾向。狗與水蛇——尤其是猴子的動作，是最好的例證。小孩子的心性中更露此。我女兒四五歲

時，最常用者就是『爲甚麼』幾個字，出諸其口之別的字，都比不上此三字之多。此種行動，人用以偵察那奇怪而不可知的，而其本身又是複雜的，我們可以『好奇』之名加之，此蓋含有一類之意也。

依沈特 Shand 之學說，則謂宗教與科學裏之分子，可追源至好奇之性。此說與麥都高的相近。（McDougall, *Introduction to Social Psychology*, P. 57-59, 315-20）此兩大心理學家的學說，關於此題呈出一有趣之點，即彼此都尋得好奇之性，是在宗教與科學兩者的根柢處。具有最強的智慧和精神力的人，其探究好奇之心地，比衆爲著。沈特謂好奇的衝動，『是最高級的智識界裏與私人利益無關的多數工作之原動力。吾人必須以此爲宗教與科學兩者最大的根源』云。

由此種偵察那異常的和不知的，其結果遂至發達了兩種明晰的態度，一如其他本能的動作為吾人所曾研究的一般。其一則是企圖與那努力結成一種人格的關繫，——所謂那勢力者，即是人心以爲在那未知者裏底之靈。此是宗教的概念，因此是一種社會化的概念，而人欲

求與此力有交通也。此是科學以前的概念，因為此乃奮力求向第一元因以解那不可解的也。

此一觀念，在許多蒙禪的民族中有所表示，如美國 Dakota 紅人則有或干 Wakan Polynesian 族或馬拿 Mana 及 Algonquins 族則有馬尼吐 Manitou。在我們學說龐雜的環境中，表示此種態度者，則有若斯賓塞所陳出之不可知的一概念。此種求偵察那為經驗所不及的，——即是那超乎實踐的或形而上的一界之欲望，是偕同一種與此界結成社交的倫誼之奮求以俱來，易言之，此即是些少神秘主義的分子也。

其他一種的態度，則為見諸那無厭的欲望，循探究及實驗之軌道以求加增人類的知識也。此是人類無數光榮的偉業成功之基。我們科學的因果概念及機械的管治，與其偕來的技術，都是由此而來。且此一態度，也曾產出許多精美的發現，故迫令許多魔術的及拜靈的概念退休了。

關於此層，吾人可見一趣味之點，即是此神秘的脾性，於熱帶的民族中比較在溫帶的為特著，而科學的脾性，則在溫帶氣候中發達較盛。因此，吾人自不免要有一結論，即是在各興起生



物機體的反動之刺激中，氣候的勢力，是有很重要的地位的。氣候愈熱，則疲倦昏悶 *Fenum* 愈甚，而疲倦昏悶必非科學之友也。同時，熱帶氣候曾產出較爲神秘的宗教，如小乘佛教印度教 *Hinduism* 之 *Bhakti* 宗之發展，天方教之蘇斐宗 *Sufi*，及在埃及國上所發達基督教的厭世理想等，可爲證也。各種神學或各種以科學方法而對付宗教發達之法，大概是由溫帶氣候而產出的，以此地氣候甚適於較爲冷靜的和客觀的才智聰明之發達也。其他各科學之大發達，其歷史也都是在溫帶而出，尤其是在溫帶的北部。

(五) 本能的反動之關於羣聚性者 *Gregariousness*

羣聚之性，究是一本能否，目下心理學家還未有完全同一的主張。有時人解釋之以其爲智慧的動作，而由飢餓與色事兩種本能所產出之需要而生。艾悟士與譚馬士都主張社會團體是由屬性的生活而起源的。那些以羣衆之性爲本能的動作者，則爲之申辯，謂在下級動物可得例證，若蜂之擠集，鳥之移居，蟻之團體，狼之成隊，與夫魚，鹿，牛，羊等之成羣是也。至若蒙孺人民中，則其生活之特性，都是家族或部落式的。常見一羣人之團體，是以一圖騰獸以保存

之，此獸者，固其全族人生命之所寄託，合而不可分者也。若小孩子之好結黨立會，則更足爲此趨勢之證。至多人都喜居住都市大邑，亦可爲此一證也。

由生物學眼光看來，各種證據都導向一種信仰，以爲反應作用互相調劑，在神經系中綜合而成特別羣聚的動作，此動作不祇是大利於個人，且大利於團體，所以助其爲生存而奮鬥——此即謂利於協力合作也。布碌士教授已經明示在各物種所研究出的各種適應，使人有一結論，即這些適應都是「爲着全種的利益，而並非爲各個小己的。」此可令人深信不疑。而且他再申辯：「這條公例是普遍的，但因全種之利益每與其所組成的各個小己相同而不可分的，所以此公例不易顯著，獨有在爲着全類的幸福致要犧牲各個小己之時，乃可彰彰共觀了。」他又說，自然界普通的公例，指定各生物的通性是有社會的和功利的根基，此殊足以解釋諸如此類羣聚的活動，如沙門魚之移植他方，及人類愛他的道德感覺等了。(W. G. Brooks, The Foundations of Zoology, pp. 117-19)

目下吾人要討論的問題，乃是在生物的進化中，那條是主治的原則——是奮鬥競爭呢抑

是協力合作呢？所謂生存奮鬥，是否即謂殘酷的戰鬥，獨最適者乃存，而那不幸的則要受此兇暴的競爭之毀滅？在自然界中有些現象，如各種螞蟻之戰鬥，以求互相毀滅，有些生物學家以此足爲生物進化是以互相爭鬥爲原則之證據。（看 V. Kellogg in Atlantic Monthly, Aug. 1917 又克魯泡金互助論第一章）然而各種證據却似指出互助的原則爲更確的結論。在低等動物中，一如在人類社會裏，協力合作之象，遠多於兇暴競爭的，而生物學界又表出社交可能本是自然界的公例，其理論之穩健，也與互相爭鬥的辯論相同。生存奮鬥之理，殆不可以譯作消滅那不適者的爭鬥，而實是團體的奮鬥也。羣聚性是動物動作的定規，而並非例外。交誼可見諸各級的進化程序中。腐敗及消滅見諸不能社會的動物者，遠過其在羣聚的動物中。一研究在羣養中的動物之學者示人，謂有羣聚的獸，雖強令其離羣而獨居，而其所成之習慣，則雖至纖細之極，亦與所離失之羣同……此羣聚的獸企慕其不在的羣友，如飢如渴，永不消滅，洵是奇事了。J (G. Murray 語) 故吾人大有原故可信那些非社交的動物，是腐敗墮落的種類，而那羣聚的動物乃是先彼而有，較爲其種也。

低等動物之團體活動，其異狀幾與蒙穉之人相同。彼動物與同種的互相協助，以抵抗那嚴寒的天氣，以防禦危險戰爭，以保護遊戲，跳舞，歌唱，得食，移居，生育，及免除競爭等。蒙穉的人也是同在互相聯屬的生活中的。他們的特性，並沒有是個人主義的，而其所常有的，却是共產主義。現在為吾人觀察所及之最蒙穉的民族，有如南印度之土達族，南非洲之林裏矮人 *Ba-shman*，及澳洲之土人，莫不顯出有很發達的社交趨勢焉。

文化及智識愈進，則人類社交的本性愈現憑據，而人類互相調劑之道亦愈複雜。其在依生物學所謂與人類最親的哺乳動物中，彼此都有交誼，不過其組織之發達，較吾人的為粗率罷了。凡羣聚趨勢之得培養至最高度者，則其福樂及道德之根基更穩善。職責阿，道德阿，文化阿，福樂阿，愛情阿，犧牲阿，服務阿，真理阿，宗教阿——這些名目，一離社交的關係，殆無一些意義了。是故吾人今用『羣聚性』當作是類總名，以表所有的本能反動作用之足為團體生存奮鬥之用者，此亦甚得生物學的認可矣。羣聚之性，人常不以為是一種本能，因為如『在乳哺動物中，羣聚之性之出現，並非偕同何種過大的身體變狀以俱來。』(W. Trotter 語)然在

他方面觀之，則那羣聚性的憑證，層積業業，殊足以壓低那最多人所說及的構造異狀，因此，誠如 Protter 所指出，我們尋得一種形勢，常以爲是後天而得，而非與生俱來的動作，而却『可以使纖細如蟲般的神經系，以其複雜的能力，居然可與高等的脊椎動物相競爭。』吾人也可說，考生物全部的構造，其功能及適應都是可爲全種之用，一如其可爲該小己之用一般，此即包括由神經系之反射作用而成之調劑及結合也。因此之故，吾人可以據理極力主張，羣聚的動作原係本能的，於低級動物固然，而於人亦無不然也。

一般心理學裏，目下對於羣聚性之要義，極爲重視，殆爲一向所未曾有。人既是社交的動物，所有的心理學，自然必要是社交動物的心理學。純淨個人主義的人類心理學，恐不可得見，良以似獨居無羣的動物般的人，並不見其存在也。因此之故，顧理教授甚傾向於信仰所有的本能都是社交的，而且主張『社會的或道德的進步，不在發展特別的才能或本能而壓抑其餘，而端在訓練一派，使都指向於生命進步的組織。』(Cooley, Human Nature and the Social Order, P. 12) 但是他却信社交的動作之性質，是可歸於本能一類的。他說：『我以爲

嬰兒由遺傳而得有一寬大的度量，及需要社交的感覺，無如此是模糊難辨且伸屈難定，以至甚難予以一特殊的名，如愛情等。此並非一種特別的情感或情緒，而實為無數情感情緒之不可分辨的資料，或者即名之曰社交性，是最恰當不過的了。而此種資料，一如其他的本能一般，與社交的經驗聯盟，在時間裏，構成為雜異的個人思想，於其中，社交感覺的各方面之發達，有幾分是與生命本身的複雜相像的。（見前書 P. 12）

宗教與羣聚性之相關切，有無數資料可為之證。彼蒙穉的人生，都是團體的生活，吾人前已言之，因之人類的興趣和需要，都染着一些社會的色彩。從前，人之漁獵，動輒以羣。婦人之收果，也是以羣。男子上陣交綏，更不能不以羣。全羣共同紮其帳幕於一處，共同住於一處，共同工作，共同遊戲，共同戰爭，而後共同為表情的跳舞，及行其他的典禮。倘若生命向是個人主義的，則一切儀禮教典等也不會發生了。生存之奮鬥，原本是社會的奮鬥，號召人在各方面上協力合作。羣聚的趨勢，與社會的生命之相關接，如此其切，有些心理學家及社會家甚至謂社會的生命，就定在此發源。因此，食品之需要，求偶和生育之事，假戰爭以自衛和自存之逼迫，與