

中華民國郵務局特准掛號認爲新聞紙類

少年中國

THE JOURNAL OF THE YOUNG CHINA
ASSOCIATION

(上) 宗教問題

第一卷第八期

王星拱先生的講演	王星拱
梁漱溟先生的講演(未完)	梁漱溟
屠孝實先生的講演	屠孝實
李煜瀛先生的講演	李煜瀛
羅素先生的講演	章廷謙記
我的宗教觀	惲代英
少年中國與宗教問題	田漢
詩	康白情
旅歐雜感	王光祈
少年中國學會消息	
會員通訊	

少年中國學會出版
民國十二年二月十五日發行
上海亞東圖書館

本月刊編輯部通告

各地投稿諸君注意：

- (一)來稿望繕寫清楚，一律每頁十七行，每行二十五字，以便核計字數。
- (二)一律用新式標點符號，標點符號置字旁，不置字下。
- (三)凡譯稿 將原著者，某書某章，或某雜誌某卷某期註明，如係不易經見者能將原本一併寄來更好。
- (四)會員通信欲在月刊公布者行文宜稍簡潔，無公布之必要者，請自行刪節，仍按一定行數字數，從新謄寫，加新式標記符號。
- (五)以後稿件能稍豐富，如世界科學史大綱與婦女問題能自成書，非二三期所能登完者，可交叢書部出單行，本月刊擬登載。
- (六)茲將本月刊內容原定範圍稍為增改如下：(一)關於青年修養問文字；(二)關於學理——哲學，科學，文學，——上介紹或討論的文字；(三)關於研究問題

的文字；(四)關於調查及批評社會的文字；(五)藝術品——小說，戲劇與詩，作的同譯的譯的；並望將其人在文學界的位置及其作品的價值與社會的批評單簡的介紹。

(七)凡每號稿至遲須於該號出版期一月以前(即上月十五日以前)寄交上海靜安寺路中華書局編輯所左舜生。外洋郵船無定，尤望留歐留美諸君，稿宜早寄。

(八)凡既投本月刊的稿，請勿再寄別處。

●本月刊緊要啓事

(一)本月刊編輯主任蘇君甲榮辭職。自第二卷第九期起已經評議部推舉左舜生君担任編輯，(通信見前第七條。)

(二)凡有訂報派報及刊登告白事務，請與上海亞東圖書館接洽。

(三)與本月刊交換的各雜誌，請寄交北京後門內松公府七號章志君

宗教問題號(上)

民國九十年之交，少年中國學會在北京連舉行了三次的宗教問題講演大會：第一次是請周作人、王星拱兩先生講演；第二次是請梁漱溟先生講演；第三次是請屠孝實、李石曾兩先生講演。還有預定要請的羅素先生，因為北大的哲學研究社同時和我們有研究這個問題的興趣，已先約了羅素先生講演，所以我們就不重請，可是還很注意他對於宗教的態度。同時南京的分會也請了陸志章先生講演這個問題。我們對於宗教這樣的看重，或者會有人把這種的講演會當是和教會佈道有同一宣傳的性質，那就是大大的誤會了。我們對於宗教完全當他是一個問題，取純粹研究的態度；我們不願避為無研究的反對或肯定，所以請教了這許多的學者——有的是對於宗教持反對態度的，如王星拱、李石曾、羅素、三先生；有的是對於宗教持肯定態度的，如梁漱溟、屠孝

宗教問題號

實周作人、三先生。我們既取研究的態度，對於反對與肯定兩方也不敢有所軒輊，所以編次的先後，是按照講演的大第的。

周作人先生因為有病，未曾把講演的記錄校閱，所以暫缺；梁漱溟先生的因時間來不及，只撰成一半；陸志章先生的也未交到；此外還有會員的文兩三篇，所以本刊十期仍是宗教問題號。請讀者留意。

所請的講演幾位學者，既欣然蒞臨，又復親為本刊撰文，真是可感得很，編者謹為閱者諸君附筆誌謝。

宗教一詞，向來沒有確定的界說，大約可分為兩種，一是指成功為一個教派的形式宗教，一指個人心裏的信仰作用。要是對於宗教反對或肯定，就不可不把宗教應該是什麼先弄個明白；對於他人的反對或肯定，也是要先看他們所指的是不是外延相合的同一東西，才不混淆。這個前提，研究宗教的人自然知道，這不過是我多餘的話。

王星拱先生的講演

王星拱

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

在未討論宗教問題之前，我們首先須下一個宗教的定義。宗教是由於兩個原素組合而成的：(一)信從，(二)崇拜，二者缺一，就不成其為宗教了。若是一個問題之中，祇牽引到信從而不要引到崇拜，那祇是哲學問題而不是宗教問題。且舉兩個例子：先就低級的多神教而言，野蠻人類看見風吹樹動，而以爲有一個風神在那裏動作；他們看見太陽每日繞地一週，(姑就他們的口吻而言)而以爲有一個日神在那裏拿着太陽兜了一個圈子；他們看見雷轟電閃，而以爲有雷神電神在那裏發脾氣；這是

初民的宇宙觀——這是物活的哲學，並不是宗教。惟其因爲他們崇拜風神，日神，雷神，電神，那才成爲宗教。再就高級的一神教而言，無論什麼講大乘佛教的人，也不能拋除焚香禮佛的典禮，無論什麼 *Bruker* 清新教徒，也不能免除禱告。足見崇拜是宗教之不可缺乏的原素，若是沒有崇拜，那宗教就無立足之餘地了。

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

宗教中之崇拜，大概是根據於下列的兩種信從：(一)超人的權力之存在，(二)這些權力可以支配人類的的生活。這兩種信從，都是發源很早的。在初民時代，他們看見許多天然力，可以做到「人力所不能做到」的事情，例如風能拔樹，電能殛人之類，於是

他們信從有一些超人的神力，在那裏發生這些動作出來。他們看見「懷山襄陵」的洪水，可以淹斃無數的人，遇着即死的黑瘟，可以掃除全城居民之大半，於是他們又信從這些超人的權力可以支配人類的禍福生死。由這些信從所發生出來的崇拜，當然是我們所不贊成的，然而我們也須得說出一個不贊成的理由，不能因為他是狼淺近的狼明顯的便忽略過去了。

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

再說對於第二個信從所發生出來的崇拜，我們不贊成的理

由，也不是簡單幾句話可以說得了的，如其貌似為「可以為簡單幾句話可以說得了」的。因為這裏要發生宇宙無定和有定的問題。（A）若說宇宙是完全無定的，那麼，我們的生死禍福，完全是亂碰，用不着崇拜什麼超人的權力。（B）若說人類之生死禍福，是由於這些權力所操縱，但是我們還要假定「這些權力究竟降禍降福，由於我們崇拜不崇拜而定」，然後我們纔有崇拜的理由。若說我們有儀式的崇拜，即能獲福，這不過是和尙道士騙人的話，若說我們有心理的崇拜，即能獲福，這也是唯心家心想着火萬物皆熱，心想着水萬物皆冷——心想什麼就有什麼的論調。這種論調之對不對是簡單的經驗事實所能兩明的。試問這是崇拜之充足的理由嗎？（C）若說宇宙是完全有定的，那麼，死生禍福，生來便是如此，我們自然用不着崇拜。（D）若說宇宙有定之意義是：人類用了多大的力量，就有多大的效果；那麼，我們的命運，是由於我們自己製造出來的，更因不着崇拜。所以無論宇宙是無定的，是有定的，我們決用不着崇拜。我們不但用不着崇拜的儀式，並用不着崇拜的心理。崇拜的儀式，養成迷信，無知崇拜的心理，也生出各種惡結果。我們崇拜聖賢，所以有

不合時宜武斷的學說；我們崇拜英雄，所以屈衆就一，而養成特別勢力的深像。萬一我們若要崇拜，只有崇拜自己；但是自己也是由外面歷史環境所造成的，並不是一個常住不變的東西。這樣看來，世上沒有一樣東西是可以崇拜的。

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

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

四

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

研究一番而莫知其所以然，然後信從一個不可知的存體，還有可以饒恕之理由，毫不研究，在開宗明義之時，就信從如此如此，是科學所極反對的。這是我們反對宗教的態度之第一個理由。

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

遠不能爲我們所道。若是這個神祕的東西，將來爲我們所知道了，也許是狠平常的東西。諸君切莫以爲這句話是狠奇怪的。從歷史上看來，有許多東西，例如日月山川草木鳥獸，在從前是狠神祕的，其神祕之程度，也不亞於現在的上帝，到了現在，都成了毫不足怪的現象了。有許多神道學家，以爲科學有科學的合法領土，而且祇有這個合法的領土；在這個領土之內，是科學定律所管理的，是我們所能夠知道的；在這個領土之外，是上帝所管理的，不是我們所能夠知道的。有些哲學家也以爲科學祇能知道相對的範圍以內的東西，因爲這個範圍以內的東西，是邏輯的因果的；他不能知道絕對的範圍以內的東西，因爲這個範圍以內的東西，是神祕的，是自由的。就是科學家，也有以爲科學與宗教是無從比較的，如算學中之無比重；科學是代表智慧最高度的發展，宗教是代表情感之最高度的發展。但是我們覺得科學以全體宇宙爲領土，並無合法的領土之可言。科學的武器，就是科學的分析方法，科學用了這個方法，曾經把他的領土擴充得極其廣大，從前所以爲不可知道的，——在科學領土之外的——如天體的行動，物種由來，心神之動作，諸問題，因爲受了科學方

法之攻擊，都逐漸降服於科學，而入科學領土之中。我們又何能提出現在尙未爲科學所佔據的領土，而倡言永能保存呢？我們祇能說對於這些問題，我們現在不知道，但是不能說這些問題，永遠不能爲我們所知道。這是我們反對宗教的態度之第二理由。

(二)唯心的構造之危險 宗教家以爲人類之知識，是在神祕的基礎上建築起來的，而把觀察試驗——經驗——看作不值一錢。他們信從他們的神祕的基礎如此之深，而以爲從這些不穩固的基礎上建築各種理論起來，用不着經驗來證明：就可以算作真實的，而且若是經驗所得的結果，和他們的理論的結果不符，他們甯願意判決前一層爲虛幻後一層爲真實。科學的基礎，究竟是穩固的不是穩固的，固然也是一個迭經辯駁的問題；有人以爲科學的基礎是穩固的，如羅素，有人以爲科學的基礎不是穩固的，如朋加烈。但是無論科學的基礎，是穩固的，不是穩固的，依科學的態度而言，我們終不敢輕視經驗。我們在理論一方面步步進行，在經驗的一方面，也須得在每層都要審計一番，看看這一筆賬算得錯不錯；我們決不敢離開經驗而發展理

六

論，以至於理論與事實愈趨愈遠，而陷入於唯心的構造之危險之中。我們可以舉一兩個極端例子來說明，就知道這個唯心的構造之危險是極大的。當十字軍來征之時，他們全憑思想造成一種理論，以爲從前十字軍之失敗，都是由於從軍者之有罪，若是用無罪的童子，去征伐回教國民，必定是可以成功的。於是他們送了五萬童男女去東征，這些童男女也有淹死於海中的，也有被殺於戰場的，也有爲回教國民收沒爲奴的。中國義和拳一符籙可以退兵火一之邪說，也是一種想入非非的唯心的構造之結果。科學中極重實證，就是恐怕陷入於這個危險。這是我們反對宗教的態度之第三理由。

但是有人說：宗教的態度，有兩種好處：(一)宗教的態度，有鼓勵人類前進的力量。科學的態度，是使人辨別途徑的，宗教的態度，是使人向這個途徑上走去的。換一句話說，科學的態度，是使人知的，宗教的態度，是使人行的。照這樣說來，我們若要知之而又行之，必定先持科學的態度，明明白白底辨別是非出來，然後持宗教的態度，糊裏糊塗底往前做去。若是我們對於同一的問題，可以先明白而後糊塗，可以自有知而退入於無知！我們纔能

在不同的階級，而持不同的態度。試問人類可是有這樣的圓轉性呢？而且這種鼓勵進行的力量，就是曾經叫忠臣殉君烈女殉夫的力量，是祇能鼓勵無知者一往直前於獨一無二的途徑的力量，不是能夠使有知者擇其善者而從之的力量。倘若使世上人都成了渾渾噩噩的無知者而進行力甚猛，——這是軍人的教育所注意的，這是可慶賀的事情嗎？我想：我們對於一個問題，經智慧辨別途徑權衡輕重之後，究竟能夠前進不能夠前進，一半是由於先天的生理，一半是由於後天的教育而規定。可以發生生理的效果的。我所說的教育，是包含各種社會環境而言，（例如家庭朋友）我所說的生理，是包含各種天然的因子而言，（例如飲食氣候之類）血液質偏勝的人，有急進的性質，神經質偏勝的人，有遲疑的性質，這是先天的生理和人類的進行力之大小之關係。有了名士教育，大家都要打破利鎖名縲，有了理學教育，大家都要言寡尤而行寡悔。這是後天教育和人類的進行力之大小之關係。所以我們如果要有進行的毅力，除非講優種學，那先天的部分，已經是很難補救了，但是在教育的一方面，却能夠收到一部分的功效，用不着什麼宗教的力量來鼓助。（二）

王星拱先生的講演

宗教的態度，可以減除人類的苦惱。人世苦惱甚多，祇有的依宗教，而持一種莫名其妙不識不知的態度，然後能夠免除，並且有極端的人，以為人類的苦惱，都是由於知識，若是毫無知識，那就沒有苦惱之可言了。我們姑且假定這個道理是對的，然而自有知退於無知，是不可能的事情，而且我們活在世上，應該在減少人世苦惱一方面多做工夫，不應該專在忍受苦惱一方面做工夫。專在忍受苦惱一方面做工夫，是百年前的注重正心誠意的倫理學，沒有什麼良美的結果，在減少人世苦惱一方面做工夫，是現在注重改造環境的倫理學，現在雖尚在試驗階級之中，然而已經成績斐然。固然人世苦惱，無論如何減少，或者也不能減少到零點，所以我們無論在何階級，仍然還有一種「安心立命」的東西之需要，據宗教家說上帝就是供給這個需要的。「無論何時，你若陷於苦惱之中，上帝永遠預備幫助你。」就是這個意見的結晶句子。我們暫且不說宗教有這個效能沒有這個效能，先把苦惱之來原簡說一番。

我們人類何以有苦惱呢？總是因為不能滿足一種欲望——求不得——的緣故。這些欲望，是正當的，不是正當的，是不可能的，不是

可能的，全憑科學智慧來辨別他。有一些欲望，是發生於生命之衝動的，是正當的，我們並不應去禁絕他。至於有一些欲望，可以發見為事實，不能發見為事實，完全是要知識充足，把各種情境排列在一處互相比較，纔能知道，而不至於胡思亂想。若是這個欲望，是正當的，是可能的，到了不能滿足的時候，我們祇應該暫時忘却，減少我們的苦惱，到了一定的時候，我們還要掩土重來，來滿足這個欲望。若是到不能滿足欲望的時候，便永遠抹殺這個欲望，以便安慰自己，這是恰恰和剛才所說宗教之那一層效能——鼓助進行的效能完全相反了。至於說及如何可以暫時忘却苦惱，我們承認：若是我們相信一個物外的東西，固然可以有安慰苦惱的效能，但是這個效能，是可完全自美術裏供給出來的。我們當「有求不得」的時候，若有好的詩畫音樂風景，也可以使我們有精神的愉快，並用不着什麼宗教的態度，把人有知而退入於無知。但是這個美學的問題所牽涉的心理的部分，過於精細，過於遠大，也不是我所能講的了。總括一句話，宗教沒有崇拜，就不成其為宗教，崇拜無論是儀式的是心理的，都不是科學家所贊成的。至於宗教的態度，就是不經研究不經證明

而信從的態度，却是壞處多而好處少，而且他的好處，也是可以用教育美術去代替的。

梁漱溟先生的講演

梁漱溟

少年中國學會拿這個問題讓我們討論，我覺得很合意。但這却並不是喜歡人研究宗教，是喜歡人研究問題。我們最好不要糊里糊塗去講學問，最好要去研究問題。拿到了問題去求解決，然後知道要怎樣搜集材料，怎樣用思慮。因這一個問題必牽涉出別的問題，如此問題愈問愈多，材料愈搜集愈富，思慮愈用愈精，自然建築成功一副自己的整盤有統系的深複的思想。若徒然泛濫羣籍那全無結果，常見有好多號稱學問之士等到遇見問題總是只有極淺薄的感想，全不配去下解決。因為他們心裏漠無問題，所以前人的學說各家的主張雖亦聽了好多，全不濟事。那其間兩相乖反的，他也不曉得他們何以生出乖反，甚或不曉得他們是乖反的，麻麻糊糊過去。自己初沒有一點真切的主見，所以也不求領悟對面人的意思，他不知道別人為什麼與

他不同。必定自己心裏有問題，才會去留意別人的意見，而亟求箇真理歸宿。所以我們覺得好學深思的人實在不多得。留意他人意見，急欲知道，知道便是好學。在這些不同的意見中，一定要求箇解決，便是深思。現在的人都是不好學不深思，你問他除了淺薄感想之外還有什麼？像這樣提出問題去研究最好。得到一點是一點，都是當真自己的東西。一直走下去，自然會遠到大成，不浮泛淺薄了。

還有一層，我以為研究某項問題應當請某項專門學者來討論，像這個問題去找屠孝實先生很好，若那不相干的人本來不負責任，自然說不負責任的話了。至於我本不是專研這宗教問題的，不過我喜歡研究印度學問，而印度所有的東西統不過只是宗教。除了宗教便沒有東西。所以我對這問題倒也脫不了干係。譬如大家要講宗教是什麼？那在世界宗教佔最重要位置的印度各宗教（這是誰也不能否認的）當然是構成正確「宗教」概念的最重要資料。這種資料的供給，便是我的責任。又如大家要問宗教是不是已屬過去的東西，那簡直印度文化的命運都繫在這個問題上。因為他是以宗教的命運為命運的，宗教倘在

未來人類生活上還需要他，則印度文明正是參考的好資料，倘宗教是用不着，則印度文明也就提不起了。這關係印度文明命運的問題，研究印度文明的人當然負一點解答的責任。所以我出來說句話。

不過我想我說了出來也沒什麼結果的。我雖有明白確定的結論，但世人不會相信這結論是當真靠得住的。在我自己認作得到不復置疑的解決，但拿了出來，恐大家未必認作了解決。所以我這話原來不想說的。當少年中國學會發表不許信宗教的人入會時節，我遇到李守常張申甫兩位，問起這種主張是出於什麼意思。他們因自巴黎發動也摸不清楚，還問我有什麼意見。我說沒什麼意見，真當是沒什麼意見。這個問題的解決離我們還遠的很現在我們不論用什麼樣的態度對他都可以使得。即或對他下一個不對的解決也無甚緊要——差不多就是說不對也好。並且在這問題還遠的時候，說話也很難說。我很感覺有一種關係，使我不能說。大家要知道「說話」是怎麼回事？說話是要我們兩個人彼此的意思相喻。要得說話相喻，那頭一樁最要條件就是說話以前必須兩人的材料相同——宇宙相同。照

我們——唯識家的意思所有這世界上人並不是共一個宇宙，不過是大致相同罷了。你所見的花，並非我所見的花，不過兩下大致相同，所以我說花怎樣怎樣，你聽了也能相喻。倘是有眼疾的人，我說花怎樣香，他還相喻，我說花怎樣美，他就不相喻了。這就所謂材料不同——宇宙不同。在同時際方才有話可講，在這不同的時際直是無話可講的。平常都不覺到此層，即因平常所說者材料多屬相同，就或間有爭論，也都因推理的不同，材料上的問題比較得少，即有，亦只要一經點明，便可相喻。現在去說宗教，這完全出於特殊的宇宙，——却不出於特殊的推理，——為平常大家所感覺不到的材料。即便極力去點明，也不相喻。（這所謂平常大家所感覺不到的材料是什麼看後文便知）所以這話直有不能說之勢。倘然諸位不問這個問題的時候，很可以就置之不論不議之列。現在少年中國學會拿他當真成了問題，不得已只好去說一說。但是所說的我知道還是不能得大家相喻，若承認我的解決，那更非所敢望了。

現在說到本題了，頭一句自然要問宗教究竟是何物？知道了這層然後對於宗教的真妄利弊此後存在不存在的話方好去說，

否則無從說起。差不多將「宗教是什麼」弄明白了，各種問題便算已經解決了。絕不應明確的「宗教」觀念未得到，便胡亂評斷什麼宗教的存廢！

我們看好多的宗教，形形色色，千奇百怪，什麼樣子都有，很不一致。但我們要尋出他們一致的地方，方能漸漸曉得宗教是怎麼一回事，而有一個明白真確的「宗教」觀念。這所謂一致的地方，就是所有宗教的共同必要條件。但若非是一致的，就不算宗教的必要條件，不過是某宗教或某項宗教的現象罷了。斷不應把這殊象認作「宗教」觀念構成的。一義。如此研求下去，我們得到一個歸結是：

所謂宗教的都是以超絕於知識的事物謀情志方面之安慰勉勵的。

我們就着衆人所認為宗教的去研尋，尋到如此的結果。無論怎樣高下不齊，種種的宗教，個個皆然，沒有一個例外。除非那聚訟未決的孔教，或那立意闢創，未經公認的赫克爾一元教倭鑿精神生活等等，有些不合而已。這個不合，不但不能證明我們結論之非，反倒看出我們結論之是。孔家是否宗教之所以聚訟未

決，正以他不甚合我們所說的，才招致人家的疑問。換句話說：如果孔家亦合乎這結論就不致聚訟不決了。這以見我們所說是深得宗教的本真——本來面目，而那赫克爾倭鏗都是要變更宗教面目的，當然不會同我們就宗教本來面目尋出的說法相合。他之不合於我們，正為我們之脗合於宗教也。他們的說法都是拿着自己意思去說的，我們則純就客觀的事實為材料而綜合研尋的，其方法原不同。方法所以不同，因為我們只想知道宗教的真相，而他們則想闢創宗教也。凡意在知道宗教真相的，我們的說法大約是無疑問的了。至於孔教何以既非宗教而似宗教，何以中國獨缺乏宗教這樣東西，與赫克爾倭鏗之徒何以立意謀宗教之闢創，俱待後面去解說。這結論分析開來可以作為兩條——宗教的兩條件：

- 一、宗教必以對於人的情志方面之安慰勗勉為他的事務。
- 二、宗教必以對於人的知識作用之超外背反立他的根據。

這兩條件雖是從上頭一句話分析出來的，也是就客觀事實研尋出來如此。無論怎樣高下不齊的宗教，所共同一致的。我們試去講明這兩個條件，然後再合起來講那一句總的。

梁漱溟先生的講演

對於人的情志方面加以勗勉，可以說無論高低或如何不同的宗教所作皆此一事，更無二事。例如極幼稚低等的拜蛇拜黃鼠狼乃至供奉火神河神瘟神種種，其仙神的有無，且無從說他，禮拜供奉的後効能不能如他所期，也不得而知。却有一件是真的，就是他禮拜供奉了，他心裏便覺安甯舒帖了，懷着希望可以往下生活了。這便所謂對於情志的勗勉，便是程度高了許多的大宗教，如基督教等其禮拜祈禱，喊上帝，語其實際也還是如此。乃至基督教所作用於托爾斯泰的，托爾斯泰所作用於基督教的，也還是如此。宗教除與人一點慰之外，實不作別的事。此即大家所謂得到一個安心立命之處是也。在托爾斯泰固然當真得到一個安心立命之處，得到一個新生命，而其他基督教徒也未嘗不可說是如此。在較高的宗教固然能給人一個安心立命之處，即其他若拜蛇拜鼠也何嘗是不如此呢？不過各人所懷問題不同，得到的答也不同——情志知識的高下淺深不同，得到的安慰勗勉因之而差異。若其得安慰勗勉則無二也。在當初像是無路可走的樣子，走不下去——生活不下去——的樣子。現在像是替他開出路來，現在走得下去了。質言之，不外使一個人的生。

活。得。以。維。持。而。不。致。於。潰。裂。橫。決。這。是。一。切。宗。教。之。通。點。宗。教。蓋。由。此。而。起。由。此。而。得。在。人。類。文。化。中。佔。很。重。要。一。個。位。置。這。個。我。們。可。以。說。是。宗。教。在。人。類。生。活。上。之。所。以。必。要。(是。否。永。遠。必。要。將。來。佔。何。位。置。下。文。去。說)

對於人的知識作用處於超外背反的地位，可以說無論高低或如何不同的宗教所持皆此態度，更無二致。例如那蛇與鼠在禮拜他們的都說他是大仙，具有特別能力。若照我們知識作用去論斷，總說不下去，他便不得立足了。所以他總要求超絕於我們知識作用之外。又如那火神瘟神我們並不會看見，而要認他是有的，也是在超乎知識作用地方去立足。基督教的上帝婆羅門的梵天……沒有不是如此的。無論他們的說法怎樣近情理，他那最後根據所在，總若非吾人所與知，或為感覺所未接，或為理智所不喻。由此大家一說到宗教就離不了「超絕」同一「神祕」兩個意思。這兩個意思實在是宗教的特質，最當注意的。我們試略加講說：

一、超絕 所謂超絕是怎麼講呢？我們可以說就是在現有的世界之外。什麼是現有的世界呢？就是現在我們知識中的。

世界——感覺所及、理智所統的世界。宗教為什麼定要這樣呢？原來所以使他情志不甯的是現有的世界在現有的世界沒有法子想，那麼非求之現有世界之外不可了。只有衝出超離現有的世界才得鬆慰了。那一切宗教所有的種種「神」「仙」「帝」「天」……的觀念都應於這個要求而出現的，都是在現有世界之外立足的。因此一切宗教多少都有出世的傾向——捨此（現有世界）就彼（超絕世界）的傾向，因為一切都是於現有世界之外別開世界，而後藉之而得安慰也。「超絕」與「出世」實一事的兩面，從知識方面看則曰超絕，從情志方面看則曰出世。

二、神祕 所謂神祕是什麼呢？大約一個觀念或一個經驗不容理智施其作用的都為神祕了。這只從反面去說他，他那積極的意味在各人心目中不容說。宗教為什麼定要這樣呢？因為所以使他情志不甯的是理智清楚明瞭的觀察。例如在危險情境的人愈將所處情境看的清愈震搖不甯，托爾斯泰愈將人生無意義看的清愈不能生活。這時候只有

掉換過一副非理性的心理才得拯他出於苦惱。這便是一切神祕的觀念與經驗所由興，而一切宗教上的觀念與經驗莫非神祕的也就是爲此了。

超絕與神祕二點實爲宗教所以異乎其他事物之處。吾人每言宗教時殆即指此二點而說。故假使其事而非超絕神祕者即非吾人所謂宗教。毋甯別名以名之之爲愈也。此類特別處：「感覺所未接」「理智所不喻」「超絕」「神祕」可以統謂之「外乎理智」。理智不喻的固是外乎理智，感覺未接而去說具體東西，便也是理智不喻的了。若神祕固是理智不喻的，超絕尤非理智範圍。（理智中的東西皆非東西，而相關係之一點也，超絕則絕此關係也。）故一言以蔽之曰：外乎理智。但理智是人所不能不信任的。宗教蓋由此而受疑忌排斥。幾乎失其文化上的位置。這一點我們可以說是宗教在人類生活上之所以難得穩帖和洽。

分言之，則「對於人的情志方面加以勗勉」與「對於人的知識作用處於超外」爲宗教之二條件，合起來說，則固一事也。一事唯何？即前頭所標「以超絕於知識的事物謀情志方面之

梁漱溟先生的講演

「安慰勗勉」是已。此是一事不容分開爲情志方面之安慰勗勉。其事盡有，然不走超絕於知識的一條路，則不算宗教也。反之，單是於知識爲超外而不去謀情志方面之安慰勗勉者，亦不是也。必「走超絕於知識的一條路以謀情志宗教之勗勉」之一事，乃爲宗教。所有宗教皆此一事。特此一事之作法各有不同耳。或者是禮拜，或者是祈禱，或者是呪頌，或者是諷詠，或者清靜，或者苦行，或者禁慾，或者瑜伽……種種數不盡。然通可謂之一事——

對於出世間（超絕於現有的世界之世界，現有的世界則吾人知識中之世界也，具如上說）致其歸依而有所事爲是也。此一事作得一點則得一點之勗勉而愈作亦愈遠現世而趣近現世之超離。故此一事吾名之曰「出世之務」。宗教者出世之謂也。宗教之爲宗教如此。如此我們不曾有一絲增減於間。我們既明宗教之爲物如此，夫然後乃進而問：若此其物者在後此世界其盛衰存廢何如呢？我們還是要他好，還是不要他好呢？我們試以前問爲主，後問爲副，而研求解答之。

若問宗教後此之命運，則我們仍宜分爲二題以求其解答：（一）人類生活的情志方面，果永有宗教的必要乎？（二）人類

生活的知識方面。果亦有宗教的可能乎？假使不必要而又不能，則宗教將無從維持於永久。假使既必要而又可能，夫誰得而廢之？此皆可兩言而決者。若其雖必要而不可能，或雖可能而不必要，則其命運亦有可得而言者。

(一) 人類生活的情志方面。果永有宗教的必要乎？我們要看以前曾賴宗教去勸慰的情志都是如何樣的情志，以後世界還有沒有這些樣的情志，這些樣的情志是不是定要宗教才得勸慰。倘以後沒有這些樣的情志，則宗教不必要。即有這些樣的情志，雖以前曾賴宗教勸慰，却非以後定要宗教勸慰而不能變更。替換者，則宗教仍為不必要。至於以後人類生活遷異，有沒有另樣須要宗教勸慰的情志，則吾人未曾經驗者亦不欲說他。吾人唯就現有，以後仍要有，又無別種辦法者，而後說為宗教的必要。我們就着一般宗教徒在他正需要，接受，信奉宗教的時節，看其情志是怎樣的？再對着不信教的人在他拒却宗教的時節，看其情志是怎樣的？結果我們看到前一種情志與後一種情志可以用「弱」「強」兩字來表別他。所有前種的人他的情志都是弱的，他總自覺無能力對付不了問題，很不得意的……所以

有後種的人他的情志都是強的，他總像氣力有餘樣子，沒有什麼問題，很得意的……大概教徒的情志方面都是如此「弱」的狀態，不過因為問題不同，所以弱的有不同罷了。然則宗教是否即立足於人類情志之弱的一點上呢？不是的。如此狀態有時而變的。不過當人類能力稚弱的時節如此，能力增進，態度就改換了。雖改換却非宗教便要倒的。在以前人類文化幼稚的時期，見厄於自然，情志所繫，問題所在，只不過圖生存而已。而種種自然界的東西，都是他問題中對付不了的東西，於是這些東西幾乎就莫不有神祇了。諸如天地、山川、風雲、雷雨……的神是也。而其宗教之所務，自也不外祈年禳災之類了。一旦文化增高，知識進步，漸漸能征服自然，這種自覺弱小必要仰賴於神的態度，就會改變。因為這是一個錯誤，或幻覺，人類並不弱小。（同後來征服自然最得意時節之自覺強大尊威一樣幻妄，都是一時的不能常久，記得羅素從考算天文而說人類的渺小，這雖與前之出於主觀情志的「弱小」兩樣，但也不對，這怕是他們理性派的錯誤，但却非理性的錯誤，理性不會錯誤。）宗教之所以在人類文化初期很盛，到了後來近世就衰微下來，所以在別的地方

不受什麼排斥，而翻在宗教勢強的歐洲大遭排斥，都是爲人類情志方面轉弱爲強的原故。有人以爲近世宗教的衰敗，是受科學的攻擊，其實不然。科學是智識，宗教是行爲知識，並不能變更。我們行爲行爲是出於情志的，由科學進步而人類所得之一得意。「高興」是打倒宗教的東西，却非科學能打倒宗教。反之，人若在情志作用方盛時，無論什麼不合理性的東西，他都能承受的。如此我們看這樣自覺弱小的情志，在近世已經改變，日後也不見得有了。（卽有這類對自然的問題，因情志變了，也不走這宗教一途。）那麼宗教如果其必要只在此，也將爲不必要了。但是我們看見只應於這種要求產生的宗教，不必要罷了，只這種現在不必要的宗教倒了罷了，宗教並不因之而倒，因爲人類情志還有別的問題在。

雖然好多宗教都是爲生存問題禍福問題才有的，但這只是低等的動機，還有出於高等動機的。這高等動機的宗教經過初期文化的印度西洋都有之。（唯中國無之，中國文化雖進而其宗教仍是出於低等動機——禍福之念，長生求仙之念——如文昌呂祖之類，其較高之問題皆另走他途，不成功宗教）不過一

梁漱溟先生的講演

宗教成立存在絕非一項動機，一項動機也怕不成宗教，所以很難分辨罷了。比較看去似乎還是基督教富於懺悔罪惡遷善愛人的意思，基督教徒頗非以生存禍福問題而生其信仰心者。我曾看見過一位陳先生（陳震武先生的兒子）他本是講宋學的，後來竟奉了基督教。他把他怎樣奉教的原故說給我聽，話很長，很有味，此時不及敘。簡單扼要的說：他不是自覺弱小，他是自覺罪惡，他不是怯懼，他是嫌恨，他不求生存富貴，他求美善光明。但是，是一個人自己沒有法子，沒有力量，將作過的罪惡，消除，將嫌恨之心放下，頓得光明。別開一新生命，登一新途，成一新人格。——這如勇士不能自舉其身的一樣——只有哀呼上帝，拔我才得自拔。他說：上帝就在這裏，宗教的必要就在這。等處。我很信他的話，出於真情，大概各大宗教都能給人以這樣的慰慰。不單是基督教。這在宗教以前所予人類幫助中是最大之一端，在以後也很像是必要。人類自覺弱小，怯懼可以因文化增進而改變，但一個人的自覺罪惡而自恨，却不能因文化增進而沒有了。（人類自覺生來就罪惡，這是會改變的，但一人作過罪惡而自恨，或因文化之進而進，）除非他不自恨，則己當真自恨，真無法解救。

這時他。自己。固。不。自。恕。即。自。恕。也。若。不。算。數。即。他。所。負。罪。的。人。恕。他。也。若。不。算。數。其。餘。人。類。任。何。人。說。是。恕。他。都。不。能。算。數。只。有。求。之。超。乎。這。些。而。撫。育。這。些。的。只。有。呼。天。喊。上。帝。而。恍。若。上。帝。恕。他。一。切。才。得。如。釋。重。負。恍。若。上。帝。在。旁。幫。他。自。新。才。覺。頓。得。光。明。幾。乎。舍。此。無。他。途。或。走。他。途。絕。無。如。是。偉。力。神。効。然。則。宗。教。的。必。要。是。否。即。在。此。呢。還。不。是。的。論。起。來。這。樣。的。情。志。後。此。既。不。能。沒。有。而。對。他。的。勸。慰。舍。宗。教。又。無。正。相。當。的。替。代。誠。然。是。必。要。了。但。這。必。要。是。假。的。是。出。於「幻。情」。明。是。自。己。勸。慰。自。己。而。幻。出。一。個。上。帝。來。假。使。宗。教。的。必。要。只。在。這。幻。的。上。邊。也。就。薄。弱。的。很。了。(況。且。還。有。許。多。流。弊。危。險。此。處。不。談)然。而。宗。教。的。真。必。要。固。還。別。有。在。

照上邊這一例，已經漸漸感覺說話的人與聽話的人所有材料——宇宙同不同的問題。因為我亦曾有陳先生那樣的材料，即我亦曾厭恨自己，幾於自殺，所以對他所說的話得少分相喻。而大家若沒嘗過這味道的，就有難得相喻之感。但這還非難的，例如那某時斯之托爾斯泰之宇宙便非我們大家一般人所有的了。(如有托爾斯泰的宇宙其人便一托爾斯泰)在那時他覺

得「人生無意義。」雖然這五字你也認識，他也認識，彷彿沒甚難解，其實都並不解。這五字不過符號喚起大家的「人生無意義」之感罷了，大家若沒有此感，便如與瞎子說花怎的美觀，簡直不相喻的。然聰明人，多情多欲的人多有此感，不過有強弱淺深之差。現在不管大家相喻到如何，姑且去說就是了。在托翁感覺人生無意義時節，他陷於非常之憂惱痛苦，不定那一時就會自殺。却一旦認識了基督，尋到了上帝，重復得着人生意義，立時心安情慰而勉於人生。差不多同已死的人復得再生一般。這非宗教之力不及此。然則宗教的必要就在對付這類問題的麼？誠然宗教多能對付這類問題，而且有從這類問題產出的宗教。然還不定要宗教。這類問題——人生空虛無聊。人生究竟有何意義——也可徑直走入否定人生一途，也可仍舊折回歸還到勉於人生。由前一途其結果固必為宗教；或長生的出世法如道教及印度幾外道，或無生的出世法如佛教及印度幾外道。由後一途其結果則不必為宗教如托翁所為者，盡可於人生中為「生之慰勉」如孔家暨後之宋明儒皆具此能力者也。(關於孔家者後邊去說)並且我們很可以有法子保我們的情志不陷於如此的

境地，則宗教尤其用不着了。原來這樣的人生空虛無意義之感，還是一個錯誤。這因多情多欲的人一味向前追下去，處處認實而且認得太實，事事要有意義而且要求太強，趣味太濃，計較太盛，將一個人生活的重心全挪在外邊。一旦這誤以為實有的找不着了，便驟失其重心，志大動搖起來，什麼心腸都沒有了。只是焦惶恐怖，苦惱難集，一切生活都作不下去。在這茫無着落而急求着落的時候，很容易一誤再誤，抓着一個似是而非的東西，便算把柄，如托翁蓋其例也。在生活中的每一件一件事，我們常辨別他的意義，評算他的價值，這因無意中隨便立了個標的，在就着標的去說的。這種辨別評算成了習慣，挪到根本的人生問題，還持那種態度，硬要找他的意義價值，結果却不曉得別的事所以可評算的，因他是一較大關係之一點，而整個的人生則是一個獨絕不更關係於一較大之關係，不應對之究問。其價值意義結果之如何，始既恍若其有繼則恍若其無，旋又恍若得之者其實皆幻覺也。此種辨別計較評算都是理智受了一種「為我的衝動」而在那裏起作用。一個人如果盡作這樣的生活，實是苦極，而其結果必倦於人生，會要有人生空虛之感，竟致生

梁漱溟先生的講演

活動搖。例今之羅素輩皆知此義。若於生活中比較的憑直覺而不用理智當可少愈，而尤莫妙於以理智運直覺使人涵泳於一「直覺的宇宙」中。凡倭鏗所謂精神生活，羅素所謂靈性生活，皆曰此也。（按兩家於英語皆為 The Life of Spirit 字樣，而說法不盡同，時下譯家對前多譯稱精神生活，對後多譯稱靈性生活，有個分別也好。）又若諸提倡藝術的人生態度者，或提倡藝術生活者，或提倡以美育代宗教者（此說之安否另議）其所傾向蓋莫不在此也。此其說過長，非今日能罄。我們且只說此種傾向幾為今日大家所同，而且很可看清改造後的社會那時人確然是這樣生活無疑。這樣生活作去宗教當真有措而不用之勢，並非這樣生活太美滿，沒有什麼使情志不甯的問題，是我與宇宙融合無間，要求計較之念銷歸烏有，根本使問題不生也。什麼人生有意義無意義，空虛不空虛，短促不短促，他一概不曉得。這時是將傾欲在外邊的重心挪了回來，穩如泰山，全無動搖。因此而致情志動搖者既沒有，即無待教宗去勸慰，使宗教之必要在此，宗教將為不必要了。然宗教之必要固不在此，而別有在。

我們尋繹田漢君與曾慕韓君的信，他意思裏所隱約指的宗教的必要，是宗教能令我們的情感豐富熱烈而生活勇往奮發。我們看差不多大家都認悲憫愛人的懷抱，犧牲一己的精神，是宗教家的模樣。這有沒有相連的關係呢？似乎是有。這種特殊的懷抱與精神實出於一種特殊的宇宙觀——不由理智的而為非理性的神祕的宇宙觀，因他這種宇宙觀是宗教式的宇宙觀，所以多半是宗教家才得有此了。既然宗教家才得有此，此而必要，亦即宗教的必要了。我們看見有這種懷抱精神的人，他的生活很活潑奮發而安定不搖，可以說於他自己很必要的，而這樣人於人羣也像很必要的。然則宗教的必要是不是在這裏呢？這實非必要。我們覺得單就個人看，人的生活活潑奮發與溫愛的態度是必要的，若「悲憫」「犧牲」與田君所說的「白熱」似無必要。而生活活潑奮發與溫愛的態度非必宗教才能給我們，這是很明白的。若就人羣來看，雖然在現在我們很提倡悲憫犧牲，熱情，却恐一旦會用不着。都因社會有病，社會制度不良，或者文化低時人力不勝天行，才需要這樣人。但這非長久如此，故爾救人的事殊非永遠必要。假使宗教的必要不過如此，則宗教

便也不得長久了。然宗教的必要固別有在。

一八

這一個個必要的鑒定也不能很詳盡，我現在可以把宗教的真必要告訴大家了。這個話說出來似也不希奇，却待細細批評過，方曉得只有他是真的。從這真的必要，纔產出真的宗教，宗教之真直到此才發現。這便是印度人！尤其是數論和佛教所問的問題。我們看小乘經（如佛本行集經等）上邊說佛當初是為什麼出家，那就是代表本來的佛教所覺得的宗教必要是怎樣一個意思，那就是代表本來的佛教是應於那種要求而起的。（所以說作本來的佛教是因到大乘教便稍不同，但我並不說大乘教是後來纔有的）照那經上的話，大約可以分作兩種問題，却有一種是尤常常說的，均略為講明如下：

經上說佛未出家時發見了人生上的問題，使他心動情搖，屏去左右，思惟莫釋的計有四次。頭一次略敘云：

太子出遊，看諸耕人，赤體辛勤，被日炙背，塵土沾身，喘呷汗流。牛糜犂端，時時捶掣，犂耜研頰，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉，犂場土撥之下皆有蟲出，人犂過後，諸鳥雀競飛吞啄取食。太子見已，生大憂愁，思念諸衆生等有如是事。語諸左

右悉各遠離，我欲私行。即行到一閑浮樹下，於草上跏趺而坐，諦心思惟，便入禪定。

以後第二次便是於城東門遇老人，第三次是於城南門遇病人，第四次是於城西門遇死人。每次有遇皆屏人默坐，慘切憂思，不能去懷，大約便都是問題所在了。這四次中頭一次是一種問題，後三次是一種問題。頭一次的問題意思是說「衆生的生活都是相殘。」所以數論和佛教皆持慈悲不殺之義，不肯食肉。（由戒殺緣不食肉，並不包在不喫葷範圍內，葷謂葱之稱屬）並且正在生機活潑欣欣向榮的菓蔬也不肯割採，只喫那老敗的。（此說偶忘其何出）差不多是他對着這樣殘傷的事，他心裏便疼一樣。他這個疼便是你大家所沒有的感覺，所感覺不到的材料，即便去點明也還不喻的。像這衆生相殘的世界是他所不能看的，但是我們能想像世界衆生會有不相殘的一天麼？這明是不可能的。連自己的生活尚不免於殘傷別物，那鳥獸蟲豸本能的生活怎得改呢？那麼這樣世界他就不能一日居這樣生活。他就不能往下作。他對於這樣生活世界他唯一的要求就是脫離。我們試鑒定剖析他這種痛感或有沒有錯幻之處？有沒有可

以安慰之法？後此世界能不能使他不生此感？他實在沒有錯幻之點可指，他出於吾人所不能否認之真情，頂多說他要求過奢罷了。但這由我們的情有所未至，對於他的情感不相喻，所以拿理智來評算情感，說這種隔膜無當的話。其實他這種的感是無可批評的，只有俯首承認。並且這個是全無安慰之法的，客觀的局面固無法改變，主觀的情志亦無法掉換轉移。對於別種情志不甯時所用的轉移方法，如所謂使人涵泳「一直覺的宇宙」中者，至此全不中用。這個痛感便是直覺（一切情感俱屬直覺正以他出於直覺而且不攪理智之單純直覺所以不可轉移不能駁回。若問他於後此世界如何？我們可以很決斷無疑的明白告訴你這種感情頂不能逃的。莫過於改造後的世界了！因為後此世界人類的生之尚情向直覺是不得不然，這對以前固為一種糾正補救而其結果適以為後來之自殺（並且我們很看清楚那時所尚並非浮動激越走極端的感情，而是孔家平穩中和的感情，但其結果皆適以自殺）就是說人類陷於非生此感不可之地步，引入無可解決之問題，以自困也。所以吾人對此只有承認其唯一「脫離」之要求不能拒却。宗教自始至終為

謀現前局面之超脫，然前此皆假超脫至此乃不能不為真超脫。真出世矣。宗教之真於是乃見，蓋以宗教之必要至此而後不拔故也。

然上面之一問題不常說，其常說者為後三項老病死之問題。所以我們去講說印度人的問題時節亦常常只說這三項便好。這三項為一種問題，即「衆生的生活都是無常」是也。他所謂老病死不重在老病死的本身。老固然很痛苦的，病固然很痛苦的，死固然很痛苦的，然他所痛苦的是重在別離了。少壯的老別離了。盛好的病別離了。生活的死所痛在別離。即無常也。再節經文：

太子駕車出遊……

既又出城西門見一死屍。衆人輦行，無量姻親圍繞哭泣，或有散髮，或有捶胸，悲咽叫號。太子見已，心懷酸慘。還問馭者。馭者自言，此人捨命，從今已後不復更見父母兄弟妻子眷屬，如是恩愛眷屬生死別離更無重見，故名死屍。一切衆生無常至時，等無有異。太子聞語，命車回宮，默然繫念如前。終於城北門更見比丘，鬚髮畢除，著僧伽黎，偏袒右肩，執杖擎

鉢，威儀肅整，行步徐詳，直視一尋，不觀左右。太子前問。答言：我是比丘，能破結賊，不受後身。太子問說出家功德，會其宿懷。便自唱言：「善哉！善哉！天人之中此為最勝，我當決定修學是道。」時年十九，二月七日，太子自念出家時至。於後夜中內外眷屬悉皆昏睡，車匿牽馬，踰城北門而出。爾時太子作師子吼：「我若不斷生老病死憂悲苦惱，不得阿耨多羅三藐三菩提，要不還此！」（就印度哲學概論所節佛本行經更節之）

這是頂能代表他們的問題之一段話，但問題固不止一件。他們覺得好多事情不願看見，不忍看見。比如看見花開得很好看，過天看見殘落了，此為最難過，最不忍的時候。覺得沒法想！昨天的花再也看不見了！非常可憫，憫的過不去。又如朋友死了，父母妻子恩愛家庭的人死了，直痛煞人！覺得不能受，我不能再活着！或者幼時相聚的人，一旦再見老了，要儘恢復以前幼時樂境不可能了！恨煞人！或者看着親愛的人乃至餘人，病苦宛轉，將如何安慰他才好？急煞人！尤其是看見別人為其親愛病苦而着急時候，或看見別人為其親愛之死而哀痛時候——如佛之所見覺得

實在難過不忍。我如何能叫死者復活以安慰他才好？我怎麼能夠將世間的老病死全都除掉，求不見若這樣的世界我則不能往下活！那麼唯一的歸向只有出世。

我們試鑒別像如此的情感要求有沒有錯幻之處。大家要留意，他們印度人這種的怕老病死，與中國人的怕老病死很不同。從印度式的怕老病死，產出了慈悲勇猛的佛教。從中國式的怕老病死，產出了一般放浪淫樂唯恐不遑的騷士達人，同訪藥求仙的修煉家。都因根本上當初問題大有不同的原故。中國人總是想：「一個人不過幾十年，頂多一百年的活頭，眼看要老了！要死了！還不趕快樂一樂麼！或者「還不想個長生不死的法子麼？」你看自古的文藝如所謂詩歌，詞賦所表的感情何莫非前一種，而自古以來的本土宗教如所謂方士，道家者流其意向何莫非後一種呢？像這樣的感想，姑不論他可鄙，實在是錯謬不合他的錯誤始則是誤增一個我，繼則是妄減一個我。「我」是從直覺認識的。（感覺與理智上均無「我」）但直覺只認識無有判斷，尤不能區劃範圍。（感覺亦爾）判斷區劃理智之所事也。而凡直覺所認識者只許以直覺的模樣表出之，不得著為理智。

之形式。現在他區劃如許空間如許時間一範圍而判立一個我又於範圍外判「我」不存實誤以直覺上的東西著為理智之形式也。質言之「我」非所論於存不存，亦無範圍而他全弄錯了，且從此錯的觀念上邊有許多的設想，豈不全錯了麼！（此段話從認識論來莫輕忽看過）印度人的感想則全與此不同，中國人是理智的錯計誤慮，而印度人則直覺的真情實感也。印度人之怕死非怕死而痛無常也。於當下所親愛者之死而痛之於當下有人哀哭其親愛者之死而痛之不是於自己未來之死而慮之，當他痛不能忍的時候他覺得這樣世界他不能往下活，誠得一瞬不顧者彼早自裁矣。但怕死不了耳，死了仍不得完耳，死不是這樣容易的必滅絕所以生者而後得死所以他堅忍辛勤的去出世即求死彼非怕死實怕活也，與中國之慮死戀生者適得其反焉。故道家之出世甯名之曰戀世。此輩自慮其死者蓋全不怕這些年中會要看見幾多他人之死。彼於他人之死於朋友之死於所親愛者之死想來都是不動心的了。何其異乎印度人之所為耶？故一為寡情一為多情其不同有如此者，不可不辨也。寡情故運理智而計慮未來，多情故憑直覺而實感當下。此種真

情實感，吾人姑不論其可仰，抑實無從尋摘其知識上之疵瑕。還有一層，情志之從理智的錯計來者可以駁回轉易，中國人凡稍得力於孔家者便可不萌此鄙念。而情志之從直覺的實感來者，全不能拒却轉易。質言之前者是有法可想的，後者乃全無辦法也。而客觀一面亦復絕對無能改變。子無謂科學進步可以征服天行也。宇宙不是一個東西而是許多事情不是恆在而是相續。吾儕言之久矣。宇宙但是相繼亦無相續者相續即無常矣。宇宙即無常更無一毫別的在而吾人則欲得宇宙於無常之外於情乃安此絕途也。吾固知若今日人類之老病死可以科學進步而變之也。獨若老病死之所以為老病死者絕不變則老病死固不變也。若問後此世界此種印度式情感將若何？我們可以很決斷不疑的明白告訴你那時節要大盛而特盛。我且來不及同你講人類生活的步驟，文化的變遷，（鄙著東西文化及其哲學不久出版）怎樣的必且走到印度人這條路上來。我只告訴你這不。是印度人獨有的癖情怪想，這不過人人皆有的感情的一個擴充發達罷了。除非你不要情感發達，或許走不到這裏來，但人類自己一天一天定要往感覺敏銳情感充達那邊走，是攔不住的。

那麼這種感想也攔不住的會要臨到大家頭上來。我又告訴你，你莫以為人類所遇到的問題經人類一天一天去解決，便一天從容似一天所謂問題的解決掉引入一更難的問題外沒有他。義最後便引到這類無解決的問題為止。除非你莫要去解決問題，還可以離得這頂困厄的問題遠些，但是人類一天一天都在那裏奮力解決問題。那是攔不住的那麼這個問題便眼看到我們前面了。我們遇到這種不可抗的問題沒有別的，只有出世。即是宗教到這時節成了不可抗的必要了。我這話你若相喻，你便相信。你若不喻，你自不信。三百年後當與你事實看。如此我們研尋許久只有這一種和前一種當初佛教人情志上所發的兩問題是宗教的真必要所在，宗教的必要只在此處更無其他。

（未完）

我因從前（民國七年上半年）作的印度哲學概論中論宗教一章（第一篇第四、五章）很沒把宗教同印度宗教說明白。後來印行時屢次要改，不得改。（七年，八年，九年，十年）所以常想作一篇說明宗教同印度宗教的論文，贖我積愆。這次借着少年中國學會講演的機會，就

用陳政君的臨時記錄增訂成功此稿。却又因我心思太笨的原故，許久許久只弄得一半，我所想說的話還是不會說出來。發稿期迫，只得以半篇東西付去。若要知道宗教怎的可能，印度宗教是怎麼回事，還請注意下半篇，大約下期本刊可以載出。漱溟志歎。

十年一月廿六日

屠孝實先生的講演

屠孝實

宗教和人生的各方面，都有很複雜的關係，這麼一個重大的問題，要在立談之下，把他剖析得清清楚楚，實在是不可能的事；並且去年年底，我因為有些私事要料理，不得空閑，原想不出席的；後來鄧仲澥君再三相邀，祇好答應來敷衍一陣。這種急就章的講演，一定是不會好的，還望諸君原諒。

一

據我的意思看來，我們討論宗教問題，應該先把反對宗教的見解，略略申說一番。因為我們既把宗教做個問題來討論，自然

不能不注意反對者的意見；一方面可以藉此決定我們的論點，一方面可以免去許多獨斷的僻論。

和宗教最反對的，第一就是自然科學。從來的宗教裏頭，大都是拿人類所住的地球，當做宇宙的中心；不但耶穌教是如此，就是佛教也是如此。所謂上有天堂，下有地獄的說法，幾乎是一切宗教所通有的。自從天文學進步以來，大家知道地球是一個圍繞太陽的小行星，同宇宙比較起來，直是空中的微塵一樣，並沒有什麼天堂地獄和上下的區別。宗教又常常把宇宙間一切事變，統看做神的作用。換一句話說，就是以為冥冥之中，有一個或許多有意志的大力者，在那裏主持一切。在現今稍有科學知識的人，沒有不知道宇宙間的事變，完全是一種機械作用，支配他的，就是物理的法則。並不是有什麼神靈在那裏活動。宗教裏所主張的奇蹟，*Miracles* 如耶穌的母是童貞，佛陀是從母脇出生等等事情，在自然科學看來，純是荒誕不經的胡言，毫不合科學的理論。宗教家卻偏偏執着，以為千真萬確。他們時常說，物理的法則，只能說明尋常的自然現象，至於特別事故，看來雖不合理，卻正是神意的明瞭表現。因為神意是自由的，物理法則也是神

所創造；我們決不能拿神所創造的一部分法則，來範圍神的自由意志。殊不知得這種說法裏頭，矛盾的地方很多，決沒有充分的理由。爲何呢？因爲神若是全知全能的存在，他所計畫創造的自然法，便也應當完全無缺，不該時時歸入奇蹟，叫他現出破綻。若說奇蹟是補自然法的破綻的，那就更可以反證神意的不全了。並且科學知識是有組織的知識，首尾一貫，決不容有什麼例外，如其真有新奇的事情發生，科學也一定要設法尋出他的窮家來。說不出就歸之於神，是極愚蠢的糊塗帳，科學所極端反對的。倘若宗教中的奇蹟，實在是一種想像的產物，那就更不容說是一派胡言了。總之，宗教的宇宙觀，是目的論的，而科學的宇宙觀，是機械論的，這就是他們絕端衝突最重要的一點。

其次和宗教最反對的，要算歷史。宗教受自然科學的打擊以後，他的宇宙觀既然動搖，有許多地方難於成立，他就想拿歷史來做支持信仰的梁柱；誰曉得歷史學發達以後，研究所得的結果，卻又和宗教的主張極端反對。據我的意見看來，歷史的反對宗教，比自然科學的力量，恐怕還要大些。因爲宗教所教解決的，是人類的生活問題，而歷史所表示的，正是人類的生活經驗。所

以歷史的反對，自然更加危險了。現存的高等宗教，大都把創教的大人物如釋迦牟尼耶穌摩哈默特之類，看得極重，以爲他們的人格和經驗，就是絕對真理的具體表現；雖然他們在世的生命是有限的，並且是在一定時期中出現的，然而他們的存在，確有不可磨滅的性質。這類異常偉大人格的出現，就是一種最確實的奇蹟；而他們的行動言語，應該把他當做最後的標準。以上的主張，總括起來，共有兩點：第一真理是絕對的；第二宗教中偉大的人格，就是絕對真理的具體表現。然而照一般歷史家的眼光看來，這種說法，是不足取的。何以呢？第一，據一般歷史的考察，自古至今，從來沒有不變的理論，絕對的行爲。一切真理，祇有時代的價值，並無永久的性質，世上存在的宗教，多是對於一定條件所規定的人生所給的解答。換一句話來說，就是宗教的真理，決不能獨立在時代潮流以外。時代既然有變遷，環境也就有變遷，從前當他是永久真理的東西，到了環境變換以後，便也不能適用了。第二宗教中的偉大人格和他的經驗固然很有感化人類的力量，不過我們要曉得他們所以能有很大感化力的，就是因爲他的異乎尋常。異乎尋常是什麼意思呢？在歷史家的見解

說來，不過一種非常發達的個性，能夠用特別方法將他表顯出來的一回事。既然如此，宗教中的大人格和他的經驗，祇是一種獨特的事實，並不是普遍的事實。既不是普遍的事實，我們怎好拿他當做絕對真理的具體表現呢？況且世界是不絕的進步發展；要世界一天一天地進步，我們應該尊重個性的自由，萬不可將一時的特殊經驗，去範圍無量數的人心，使他統走到一條路上去，不能夠任意發展。

總而言之：在現代自然科學家和歷史家的眼光裏看起來，宗教這個東西，是人類思想幼稚時代的產物。他所以能維持生命到今日的，只是靠着人類的情性。目下在學術昌明的時代，無論什麼問題，都應當拿一個批評研究的態度，去求個切實的回答；萬不該用宗教的見解，一味地模模糊糊，就把許多問題隨便看過去。做二十世紀的人，若還戀着宗教，不肯放手，可說是時代錯誤的謬想。以上的見解，在我國學術界，差不多已竟成了公認的話；要是有人替宗教辯護一兩句，大家不是罵他荒謬，就要認他做瘋子。不過照我個人的私見看起來，宗教能不能在學術發達的今日，有他存在的價值，只還是一個問題，狠有討論的餘地。

屠孝實先生的講演

般科學家和歷史家的主張，雖可以糾正許多宗教上的偏見，似乎還不足以制宗教的死命。詳細討論，固然不是短時間的講演所能做得到的，我請把我的意思，作一個很概括的說明給諸位聽聽。

二

依着普通天演論者的說法，人類的活動，和環境有密切關係。此話我們也承認他不差，想在座諸君，更沒有不許他算真理的。只是天演論裏所說的適應自然 *Adaptation to Nature* 這一句話，尋常人多把他誤解了。此是很可惜的一件事。他們以為人是環境所支配的東西。一切活動，差不多是一種對於環境的機械反應。人在自然界裏，不過是非人格的現象世界中間很小的一部分。既沒有什麼尊嚴，也沒有獨立的地位。此類主張，我不敢輕易盲從，並且是狠反對的。何以故呢？因為吾人生活的表面關係，雖然好像是受環境的支配，沒有什麼自由；然而照人類活動的意義看起來，的確不是完全消極被動的。以下請聽我慢慢地說來。

我現在且舉個最簡單的例來說。譬如今天氣候狠冷，我們的

身體受不住。於是就在屋裏生起火爐來。穿起棉衣來。若單單從生火着衣的表面着想。固然可以說是受了天冷的影響。所以有這麼一回事；但是我們如果仔細再想一想。生火着衣的意思。究竟是順受自然影響的結果呢。還是想抵抗自然的結果呢？如其單單只是順受自然的影響。那在天冷的時候。我們頂多也不過直僵着身子。不言不語。聽他凍死就完了。決不會有生火着衣的事。爲其說是想抵抗自然的結果。那就可見得我們的活動。不是完全順受。其中却有積極的勢力在裏頭。既然有了積極的努力。我們怎麼還只認他算環境的產物呢？況且自然環境和社會環境。因爲人類的努力。改良去的地方。着實不少。譬如山脈河流的阻礙。我們想法子鑿開道路。用舟車去交通。黑沉沉的夜裏。我們想法子用煤油電力去點燈火。社會制度有不合宜的地方。我們想法子去改良他。或用別種制度去替代他。諸如此類的例。極多。我們也不必一一的舉他。總之。人類的活動。決不是機械的消極順應。却是努力的積極表現。換一句話說。就是人生在自然之中。雖然處處受環境的束縛。便也處處努力去求解脫此種束縛的。唯其他不願意順受環境的支配。所以他拼命抵抗。唯其他

愛樂自由。所以他奮勇前進。去和困難競爭。這難道不是人類精神生活有超自然性的表現麼？

至於把人當作一種機械。不過自然中極小的一部分。我也不敢贊成。吾人實際所經驗的。固然是變化不居的各種事情。然而在科學家研究的時候。常把他連列起來。比較觀察。求他相互的關係。變化的法則。我們試問所謂變化的法則。他本身是否也是變化的東西？我們相信一般的科學家一定回答說。法則是統御變化的東西。他自身是不變化的。從此看來。科學的目的。也只是想在變化的經驗中間。去求一個不變的理。就使因爲學術進步的結果。此時所以爲真理的。將來難保沒有變動。但是傾向絕對的心。已可借此做個證明了。我們還要問。所謂人是現象世界的一部分。這斷案是從何得來的呢？許多人一定曉得是從自然科學裏得來的。這句話照着人類對於自然的表面關係——時間空間因果等關係——看來。誠然好像不差。然而我們應當曉得。在研究自然的時候。我們的精神活動。已經脫出了自然的範圍。和他對立。占了個特殊的地位。如其我們不預先承認自己的獨立性。那就根本的不會有研究科學的這一回事了。

以上所說，還不過就着我們的知識生活，去指示精神的超越性絕對性和獨立性。倘再把道德生活和藝術生活考察一下，那時精神的特徵，可以更加明顯了。因為道德和藝術，多要叫人脫離皮相的感覺生活，——自私自利的享樂主義——去求高尚遠大的理想目的。所以道德和藝術的觀察事物，決不以現實狀態為限，而不注意他的價值高下，有區別選擇的作用。

上面所講的一節話，雖然是很簡單，然而人類的本性，已可推知一二。總括的說起來，就是我們人類一方面雖然屬於感覺的自然世界，處處受環境的影響，有自利的傾向，並且是有限的暫時的的存在；一方面卻是想超越一切束縛，——無論是時同是空間是社會的束縛是自然的束縛——而趨向自由的一種靈物。我們既明白了這個，便可以進去討論宗教的本質了。

三

從來關於宗教本質的見解，各家學說頗有參差的地方，現在依 Wundt (達忒) 的見解，暫時把他歸做三類：

一、自律說 Autonomous Theory，主張宗教有獨立的範圍，在倫理和玄學以外。這一派的代表，要推希來馬馬黑氏

屠孝實先生的講演

Schleiermacher 他以為宗教只是一種「絕對皈依的感情」

二、玄理說 Metaphysical Theory，主張宗教和關於宇宙的知識，是同一件事。這派最有名的代表，就是黑智爾 Hegel 氏。他以為「宗教是有限心把知識本性當做絕對心的一種知識」

三、倫理說 Ethical Theory，主張宗教是道德的實現。這派代表，就是思想革命大家康德 Kant。他以為宗教是「把人類義務看做神聖命令的一種知識」

以上三說，我現在請約略的批評一下。第二種的學說，把哲學和宗教看成一件事，我不大敢贊同。何以呢，因為哲學是理知的產物，宗教是信仰的產物。理智和信仰，固然同是人類的心理作用，然而他們活動的程式，卻是各有特別的地方，難以勉強混同。譬如禪家的入定，或是歐洲中古神祕派的所謂恍惚狀態 Trance，我們能夠說他是一種概念的知識嗎？第三種的學說，也有缺點。因為道德和宗教，在許多高等宗教裏，固然很有密切的關係，這關係確非絕對的。康德所說的道德，是離去一切經驗動機，純粹受理性規定的自由意志。然而一般人的信仰宗教，常有趨

福避禍的經驗動機，做他的引子。至於佛教方面，更不注重道德義務等等問題，就使有時也說幾句關於道德的話，祇不過當他是一種修行的方便罷了。所以照我的私見看來，似乎還是第一說最切實些。不過皈依的字樣，卻有些毛病。譬如佛教所說的圓融無礙的境界，決不能說他是一種絕對皈依的感情，所以第一說也還不能算完全妥當。只是他把宗教的本質歸在內心經驗，並且重視此中的感情要素，卻很有見地。近人如美國的哲姆斯氏，也有類似的主張。

四

照我的意見說來，宗教的成立，不能離去兩個重要條件：

第一就是自然的束縛和求解脫的心。我想倘若人類是全知全能，能夠自由支配他自己的運命，或是能夠對於人己的運命，如生死離合等事，毫不動心，那就不會有宗教了。無奈我們的生澆，確是極其矛盾，一方面我們在感覺的自然生活看來，是很有限，很暫時，並且是極不自由的；然而我們的精神，偏偏執着在對於無限和自由的追求，不肯放手，豈非是一種矛盾的現象麼。在沒有覺悟這個矛盾的人，固然可以糊裏糊塗過他的日子，不覺

得有什麼困難，然而在有自覺心的人，便不能如此了。他一定要想法子跳出不安的狀態，去求個安身立命的所在。要說他的方法是怎樣呢，大都不出兩途：第一種人，他覺得現實和理想，在他的心裏攪擾得非常利害，他就把一切的理想目的，當做癡人的迷夢，統統拋去，只是將全副精神，盡納到直接的感覺世界去，所謂「今朝有酒今朝醉，莫管明朝是與非」的兩句話，恰好是這類人的寫照；第二種人，他把理想目的看得很重，死也不肯丟手，他們竭力想法子將人生提高，超脫眼前的現實的可憐生活，去求理想的實現和人格的發展。據我看來，現在我們有自覺心的青年和少年，大概多是奮發有為的人，自然是屬於第二類了。宗教的發生，其實就是應着這種要求實現出來的一種生活。換一句說，就是想和超越的實在連成一體，去解脫一切自然生活的束縛的。我們祇要看無論是高等宗教或是低級宗教，沒有不拿人和超越者的連絡，算他們的最後目的，就可以曉得宗教第一步的意義了。

第二，直接的宗教經驗，可以說是宗教的最後根據。要是沒有他時，那就雖然有追求無限的欲望，也不過單單一種意向，決不

會有支配人心的勢力。要問宗教經驗是什麼，我現在不能詳說，因為這問題非常複雜，若要仔細論來，可以做一部很厚的書。我祇能在此說一句很簡單的話，就是「宗教經驗，只是自己覺得和超越者互相關係的內心經驗。」這種經驗，屬於感情，不屬於理智；因為在熱心宗教的人，雖然分明覺得有一種境界，卻是在經驗的時候，常常自己是莫明其妙的。譬如佛教中的禪定，和耶穌教中的所謂恍惚狀態，都只是一種主觀的心境，不能說他是知識。在沒有此種經驗的人看來，好像所謂超越的實在，不過一種立學上的假設和空想。就使對於這種實在，有人主張得着了什麼經驗，也不過是心理學上的錯覺或幻覺罷了。然而在有此經驗的人，卻總認他是千真萬確，另具妙味。他能夠把平常的苦惱和束縛，一時放下，好像是換了一種新的生命；放開眼來看四周境界，無一不是莊嚴燦爛，妙美活潑。我現在請舉個最簡單最普通的例，來做個參攷。在哲姆斯所著 *Varieties of Religious Experience* 這部書裏第七十頁上，記着一段話，是一個四十七歲的人述他自己的宗教經驗的。他說道：我覺得上帝比隨便什麼事物思想知覺還要實在些；我的確覺得他是在我眼前，當我

屠孝實先生的講演

的生活和他在我身上心裏所寫的法律愈是親密的時候，我愈能覺得是這樣；我覺得日光裏有他，雨裏也有他；嚴肅之中，夾雜着微妙的安靜，最可以描出我的感情；我在禱告裏和讚美歌裏同他談話，好像對着朋友一樣，我們的交際，是很愉快的；他常常回答我，有時他的說話，非常清楚，好像我的耳朵聽聞他的聲音似的；不過在平常時候，多只在心上得着很深的印象罷了……他是我的，我也是他的，他永遠不離開我；這是一個永久的快樂，如若沒有這種快樂，生活恐怕就要成了個空枯無際的沙漠了。

以上的例，雖然很平常，不覺得有什麼奇特的地方，卻很可以拿他來做個標本。宗教經驗中感情要素的顯著，和他動人的力量，可以知道一二了。我曉得學習自然科學的人，一定要說這種經驗，是心理上的幻覺，謬妄絕倫，要不然就是那人瘋了，所以見神見鬼。這句話我不敢十分贊成。何以呢？有宗教經驗的人，他的確可以得着一個很愉快很平和的生活？若是完全空幻，怎麼能從空幻裏生積極的效果來呢？況且一切直接的具體經驗，在他的本身，沒有什麼真假可說。譬如想裏走路，遠遠看見黑魃魃的一團東西，心裏覺得害怕，此是事實，無所謂真價的，等他把這黑

東西當做賊當做鬼，加上反省作用，成了一種判斷以後，那就有真假了；又如生熱病的人，往往看見許多奇形怪狀的形相，我們也不能說他是假的，何以呢，在他本人說來，他確是有見有聞的，並沒有扯謊，不過他若硬要主張這些奇形怪狀有客觀的存在，別人也應該有類似的經驗，那就有些不妥當了。所以我的意思，以為具體經驗的本身，是沒有真假可說的，到了加上反省作用，把他和別的經驗連絡起來，比較觀察，給他個因果的說明以後，方纔有真假的區別。然而所謂真假，還只限於事後的說明，卻與具體經驗的本身，絲毫無涉。我請簡單下一大膽的斷案，無論什麼經驗，他的本態，是絕對真的，我們決沒有否認他的權利。

五

關於宗教本質問題的討論，暫且以此為限。現在請把我的意見，略為表白一番，權當個結論。

第一、我主張吾人對於宇宙全體的态度，不能以一種為限。無論他取理智的態度，或是道德的態度，或是藝術的態度，或是宗教的態度，我們都不能說他是不對。因為宇宙的全體，決不是一個簡單的東西。況且各個人的見地，不能不依着他所處的地位，

和他所有的要求，生出許多差別。當然他的觀察和態度，也不能完全硬叫他定要一致。我現在請舉一個很簡單的例來說明，譬如野外生一棵樹，叫許多人來看：倘若他是個科學家，他一定注意此樹的種類，和此樹成長繁殖的各種情形；倘若他是個藝術家，他就不管植物學上問題，而去觀察他的姿態光景，是否可以入畫，或是細聽枝葉葉，受風相激的聲音，是否和諧動聽；倘若他是個工匠，那就既不管樹的種類和生理，也不管他的美與不美，只問枝幹的曲直如何，木理如何，可以拿來做何種器具。我們對於三種人的觀察，能夠說誰是對的，誰是不對的嗎？所以以為科學藝術道德和宗教，各有他的特色，不容互相排擠。排擠只是一種偏見。況且執着一端的結果，不過把人生趕到偏枯的不全的一隅去罷了，決不是正當的辦法。

第二、宗教和科學，我以為不是絕端衝突的。何以呢，因為宗教的本質，在直接的主觀經驗，當然是屬於直覺範圍的東西。（關於信仰的問題，我曾經在學藝雜誌第二卷第四號登過一篇論文，可以參看。）直覺的特色，在他的具體性和綜合作用。科學確不然，他是屬於理智的。要論他的特色，就是抽象和分拆。理智的

抽象作用，固然重要，他卻並不能說感情的綜合作用一定不對。因為分拆和綜合，直覺和理解，知識和感情，都是人類心理中必然具有的作用，誰也沒有否定誰的權利。我看宗教和科學衝突最劇烈的一點，就是關是宇宙的說明。就而我們曉得宇宙說明，只是根據宗教經驗的推論，並不是宗教經驗的本身。一宗一派的宇宙說明，雖然有不合現行的科學知識處，也不能就因此把宗教否定去。譬如我們說孔子是人，陽虎也是人，所以陽虎是孔子，此斷案在邏輯上固然不對，我們確不能立刻就主張他的前提也不對，不過前提和斷案的關係是不對罷了。所以宗教中宇宙說明的合理不合理，與宗教本身無關，科學雖能否定宗教中的宇宙說明，不能否定宗教。因為宗教的本質，是在於他的具體經驗，具體經驗卻是不能否定的。

第三、宗教和歷史我以為也不是絕對衝突的。因為歷史的目的，固然一方面是要表示個性，而一方面卻還要表示人生發展的徑路。如其單為表示個性，則前人的歷史，與我們有什麼關係，又何必花了工夫去研究呢。所以據我的意見看來，歷史固然主張相對的真理，實在也並不是真能放棄絕對真理的要求。我們

屠孝實先生的講演

如拿生活來做真理的標準，那就可以見得宗教和歷史不是絕對衝突的了。詳細一點說，我們可以主張真理只是生活間的向上發展，並非客觀事物與主觀認識的一致。這種舊式的靜的真理觀，決不足以說明千變萬化的事實，只有拿生活來判斷一切，方纔有動的意義，可以適應人類的要求。歷史所表示的個個經驗，個個人格，實在就是生活全體向上發展的一相。換一句話說，就是絕對真理實現時所不可缺少的一個要件，因為他是完成絕對真理的要件，所以個個經驗和人格，也就有了絕對的價值。照此說來，宗教家所主張的絕對真理和歷史家的所謂真理，在根本上難道還不可以調和麼？

以上幾條是對於反對論的一種解釋和答辯。我請更將對於宗教家的意見，略為說幾句：

第一、我希望宗教家應該曉得他的立脚地。只是具體經驗，具體經驗固是沒有差，但他的確實性，卻以主觀方面為限。最好是拿此種經驗去做前提，任意推論一切。如遇必要的時候，非把宇宙間各部分加上一番考察，不能調和自己的精神生活，——換一句話說，就是覺得他自己有一種知識上的要求時，——那就應

該尊重科學的知識，不得任意同他違背。因為我們若用理智去解決問題，離開主觀的具體經驗，要求個客觀的妥當性，自然不好不注意理智產物中很有價值的科學知識。

第二、我希望宗教家不要拿歷史上的人格做唯一的標準。因為人類個性的差別，我們從經驗看來，卻是根本的事實。為人的個性，我們應該尊重，不得任意加以限制，根器不同的人，硬要叫他「同執而趨」是不可能的。況且宗教上的人格，無論他的感化力如何偉大，決不能把無緣的人，也一概度去。這就可以曉得要求不同的不人，感情不同的人，世間儘有許多，萬非一種刻板的文章，可以把人類全體在一時間內統統排進去的。

第三、宗教固然可以使人安樂，得着一種樂天知命的生趣，或是能使人「解除塵障」，「脫盡俗緣」，然而這些態度，仍是一種生活形式，不過和尋常的感覺生活不同罷了。我承認科學道德藝術的實際效用，也是叫人脫離塵俗，趨向高尚理想的。就使他們的本身，不能給人生一個根本的解決，然而他們在人類史上的功績，已是不可磨滅，我們應該引他做個知己，教他幫助我們「破除迷信，尋求正智」。

以上所說，不過是幾句極膚淺話，因為時間有限，不能詳細討論，狠覺抱愧，還望諸君原諒。如若有人願意同我討論此問題，給我一個切實的批評，我尤其感激。今日講演，暫以此處為止。蒙諸君不棄，坐聽許久，實在感謝得狠。

李煜瀛先生的講演

李煜瀛

今承少年中國學會諸先生約我演說「宗教問題」，我本不應該來此發言，然而又不能不來發言，其中各有兩個理由。我不應演說之理由：第一是身體之關係，現正在養病時間，演說一事，本不能作；第二是分工之關係，近年所致力者，多半在奔走組織，於理論頗為荒疏。況且關於這類理論，早經說過，原無重複申明之需要。然而又有兩個理由，使我不能不來發言：第一是中國人對於宗教往往不加分析，便輕輕承受，這種弊病很大，我極欲把他揭明；第二是傳佈宗教者以種種手段顛倒是非，國人往往為其利用，以致宗教潮流輸入中國有「一日千里」之勢，這個不可不明告被宗教利用之人。因為有這些不可不說之理由，就將不

應說之理由爲有條件的取消，所謂條件：一則今日所說學理的話極求簡要，不爲返復發揮，此非一個演說，只是一種談話；二則既是一種談話便不拘演說體裁，所以將各事拉雜說出，還望在座諸君見諒。

就分析宗教說來，由各方面觀察，可以斷定莫有應當崇拜宗教之理由。我們先要問究竟何爲宗教？是科學呢？是藝術呢？是道德呢？還是一種不可思議之事呢？自有近代學術之進步「不可思議」這四字，似已不能存在。只有「未知」或「不知」真有「不可知」了。總而言之，無分大小，全是「屬於物的」*natural*，莫有「超於物的」*supernatural*，現就以上幾個問題作一簡單說明。

(甲)物與超物 *naturel et supernaturel*——宗教中之「上帝」是一種超物，與尋常之物相異，即一種靈異爲人所不能知者。這種超物既不能用一種方法證明，因而便不能承認。至若以近代學理附會宗教，謂「上帝」是物力 *energie* 是以太 *ether* 或甲乙丙丁……等，這不外乎一種遁辭。就是將來發見有一種或幾種現在尙未證明之物，就是有不能爲現在科學所包容之現象，

這亦不是超物，不過是物之種類與研究物類之科學又延長就是了。早先不知有電，不知何爲電學，都可把他看作「不可思議」看作「超物」。總而言之，凡真實之物皆不能逃出試驗與證明之範圍，不就此範圍者，全不是真實之物。由此可以說宗教與超物是莫有價值的了。至於所謂宗教靈異等類所發生之效力，如心理作用等等，那還是生物的一部分，不出心理學物學範圍之外，用不著說到超物界。

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

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

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

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

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

全可代以自然道德，用不著因為推倒宗教大生恐懼。

在學術不發達不明晰時，宗教差不多就算作唯一的文化制度。他於科學藝術道德均包羅了幾分，自然鬚鬚是人類不可須臾離之事業。到了近代科學發明，當然經牛端勞百宿陸謨克達爾文等以宇宙論進化論把宗教的造世造物諸說，完全打倒，宗教在科學界已經失敗。有了孔德斯賓塞及新孔德派等，把科學的哲學系統弄得很清楚，不容宗教有影涉之餘地。自居友等新道德成立，又為宗教在精神界最後之失敗。換言之，宗教早先種種精采，至今均已失敗無餘，萬無再有宗教完全存立之理。所以宗教不肯讓步之舊派，早已不能自圓其說。其新派則日日讓步，順學術之潮流以進，必至完全自行取消而後已。

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

現以大勢所趨，宗教已陷於不可保存之境界。如上所云，學者對於宗教固不妨以好古攷古之觀念，而寶貴之研究之，亦固不遜於物質界挾地所得之珍物，奉設於博物館。若竟欲以原人之石器，而代我今世之利器，其愚誠不可及。今又有一類宗教中人，

既不能珍貴宗教如古物，又昧於古物以代新器之不可能，而認以近代之習俗裝飾原有之宗教，而成爲一種通俗社會，以迎合世人心理，此真無異於奸商俗客，以仿造鄙陋之器物而交易自得，此誠亦可笑之事。殊不知今之中國，特歡迎此類之既非古董，又非新造之偽器，而所謂宗教家科學家政治家教育家等多有墜其術中，這算得可笑中而又可笑之事了！

現在請舉我個人或朋友所遇見幾段笑話，說給諸君聽，同時作爲一種插寫的小注。

有一次某教會請蔡子民先生演說，蔡先生向來最長於容納，無論何方不予拒絕，遂即到會演說，以思想自由的眼光立論。某會遂附會其詞，謂蔡先生鼓吹信教自由……後經蔡先生辯正，登於某報。

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

我個人有一次在廣東，某教會託友人請我演說，我直告不信宗教，既不願曲詞奉承，亦不便到教會中反對宗教，遂

羅素先生的講演

謝之。次日教會又託友人仍勸我前去演說，并指定以生物學爲演題，我允其請。次日又託友人告我請我演說生物學，惟不可涉及宗教問題。言生物學如進化與種源等等，焉能不言及宗教問題？演說還要失去言論自由，我就不肯去演說了！

教會中人，固知吾輩爲反對宗教者，故意拉去作一種影射的廣告。言外就說某某反對宗教者，亦與我們攜手，以表示教會派之統一。宗教若須用這類手段去發達他，亦莫有可以崇拜的價值了。這不過其中一端，其他種種手段，仍不可勝數。我記的與王儒堂先生常辯論宗教問題，如以上所說等類的話，他對我說：『你雖說是反對宗教，你其實正是個宗教家。』這誠是一個宗教外交家的話了！

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

君，很應當注意的。

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

說到條件問題，中國向來很少正式宗教的羈絆，——儒道釋等均近於哲理——乃一研究宗教問題最好之環境。不幸近年各種教會在國內異常澎漲，且加以種種手段，深足使人入於迷途。故吾人以爲欲研究真實之學，不爲宗教所左右，當以法蘭西之地爲最宜。以歷史言之，法蘭西本爲宗教古國，今教育已與宗教脫離，其中必有很多良好之經歷，以示吾人，此其一；以環境言之，現在法國除少數宗教學校，其他皆所謂「常民教育」，無宗教之束縛，此爲世界各國之所無，此其二。少年中國學會會員在法諸君以「常民教育」爲旨歸，固乃持之有故，今日之演說會亦即以

法蘭西式之「常民教育」與「宗教教育」宣戰所醞釀而成，故當於此亦略及一言。在今次討論會後，無論「少年中國學會」仍用「常民教育」之旨，或兼容「宗教教育」，此非吾局外人所當置詞，但宗教教育與非宗教教育，於少年中國學會有明白之表示，這已可謂中國學術團體之一新紀元了！

羅素先生的講演

章廷謙筆記

宗教問題的題目很大，並不是在短時間中匆促的就能討論清楚，只能把著華約略的來說一說；先把宗教的要素尋着，再看這要素是這樣的，再來討論宗教有無存在的必要。所以只能講宗教問題中的一部分，不能把宗教問題的全部都講。

現在關於宗教的定義，還不能擅定，等討論一時以後再說，現在關於宗教的分類，可說是有兩種，就是：

- (1) 制度的宗教 (Institutional Religion),
 - (2) 個人的宗教 (Individual Religion)
- 第一是爲謀社會的安甯，所以是由社會方面來着想的，與社

會中的制度很有影響；第二是爲了個人謀福利，僅是從個體着想的；現在且開始講『制度的宗教』。

關於個人和制度兩方面的問題，不一致；如要說他是一種社會的現象，便當看社會中需要這種宗教否？看這種宗教在社會中究竟有無用處？這是關於制度宗教的；關於個人的，看他的信仰，是不是真理的，究竟是怎樣的？現在既說是要講制度的宗教，便可去看宗教的來源是什麼？關於這個也約略的可分爲二：

(1) 自有史以來就沿傳下來的，不知所本的。

(2) 可以探得本源，知爲某人所創造出來的。

如要論現在世界上的宗教，大多數是屬於第二種的——從歷史的傳襲的，有創造者的；不過現在屬於第一項的還很多，如日本的神道教，印度猶太的些拜物教，還有如中國的些信天地——如祭天等，怕在孔子以前就有了的——這種宗教的發生，大約因爲對於某事不能了解，視爲驚奇，所以來尊敬他崇拜他，因此相沿的，成爲風尚了。

還有種族的宗教，也是有史以來就有的，不過這種宗教的信仰，是以種族爲限的，所以範圍也很小，不像基督教，回教，佛教等

羅素先生的講演

的要來散佈教旨，普及全世界的。關於這種來散佈要普及的宗教，可分爲四種：

(1) 耶穌教。

(2) 佛教。

(3) 回教。

(4) 馬克斯教。

以上所分的四大派別，關於馬克斯的，還有許多的人不承認；但他所創的種社會主義，在各國的勢力都非常之大，信仰的人也很多，所以他這種勢力入人之深，到現在已是如此，怕到了一千年或二千年後，和現在的些宗教，也沒有差別了。因此又可分爲兩類了：

(1) 不普及的，範圍很小。

(2) 普及的，範圍也很大。

不普及的宗教，是很可表明各民族間的差別來，都有特別的教旨，是很不相同的；要是普遍的，性質也較爲普遍些。但種族的宗教，因是一種族的，所以也只有是一個信仰的多，要遇見了他，就斥之爲異端，總是各執其是不相融洽的，因之幾種宗教使

不能同在一處存在。所以在西方對於一種族間同時有幾個宗教存在的是很少見，在東方却在同時有好幾種存在的，如中國的佛、道、孔，在同時都能互相容認，在西方就大不然了，以為他人的信仰何以與我不同？就覺得很詫異的，且因他教的教旨和我的教的不同，也就想排斥的了，都是不能互相容認的，都以為初時何以思想互異？何以各成一家？這是西方的，但東方對此却不甚理會。

中國的運氣真好，所以好的地方有兩點，就是：

(1) 離了歐洲很遠，沒有受歐洲宗教戰爭的影響，所以不至於受了累。

(2) 從有史以來，還沒有發生過和歐洲一樣險毒的宗教。我想如果沒有讀過宗教史的人，也許不曉得宗教的險毒是什麼，但也可以領悟到的。在西方的歷史下看來，被一個宗教，作了幾百年的惡，所以歷史上最悲慘險毒的也就是他了，因此西方人對於宗教，也比較中國的人，說起來更形沈痛，因此宗教的歷史既異，也許觀點是不同，但要讀了西方的宗教史以後，也就知道了，如英字典中的「迫害」(Persecution) 一個字，細

味意義，是很險毒的，但這個字，僅是對反對教條者而用的。

在舊宗教中，只有猶太教對外教是沒有容認的態度的，後來基督和回教也都把這種思想吸入，都不能容認他教，這都是受了猶太教的影響。即如近世馬克斯的社會主義，也不能容認其他的主義，排斥得很利害，這也許是受了猶太教的影響。

制度的宗教，不特只是有宗教的習慣，是還想把他所信仰的來普及，推廣到世界，想把全世界的人只信仰他的一種宗教，且以為自己的信仰總是對的，人家的便都是錯的。

現在就要問宗教在社會上，究竟需要不需要？有用沒有用？如社會的制度，我們無論是問什麼，都於日常生活很有關係，都可保衛自身，殺滅仇敵，使不來侵害我，所以現在要問的，就是宗教能不能殺了仇敵，來護衛自己？

說到殺人的地方，自古以來，都以為能殺仇人就是好的，如一般文字家在詩文中的描摹，都誇為英雄，都來讚美他，即在教育上，也提倡鼓勵他，以為能殺人，是很有用處的。我們要照了這個的來說，就要問宗教是能不能殺人的了，不過我可以答：『是能

說起基督教中的教條來，對於殺人倒是很反對的；如教條中所說的些『愛仇如己』、『掌吾之左頰者並請掌其右』且也很反對戰爭的，但看起來許多戰爭的發生來，都是爲了宗教，因爲信了教條太切，不能稍微容認，且要強人來必信，因此發生了戰爭，所殺的人也更多了。以上所說還不是關於教條(Dogma)中的，他們還有許多的教條，要來強人以必信，所以他們一定是要叫教徒來皈依的，信了以後，才叫他爲『信教徒』(Dogmatist)，這字很難解釋，不過是要強人必信，把人當作教條似的罷了。因爲 Dogmatist 的字就是 Dogma 的一個形容詞。

從前以爲殺人是很有用的，宗教也是很有用的，所以很爲信仰，現在是不然了。科學發達，要是說護衛自己，能殺人呢，那就宗教倒不如科學的用處大。如俄國末紀的俄皇及德國末紀的德皇，信教都是很切的，却都失敗了，弄的一敗塗地，所以按實際上的來說，到現在宗教殺人的用處也都沒有了。

對於宗教，或者還有一個用處，說是可以增進道德，道德的定義雖很含混，但我可以約略的說一句話，世上有了道德，便能增進幸福，雖別的意思也有，不過現在且這樣的說。如此我們再按

羅素先生的講演

事實的來說，看宗教究竟能不能爲人類增進幸福？由歷史上看來，宗教的功績也存着許多是不可磨滅的，也許將來還有如此的功績發生。他的功績，就是能使社會的組織穩固——因爲宗教的信仰，總是不破壞舊的，不來建設新的，所以對於社會中，也是主張保持現狀的，守舊的，反對破壞的，故社會中要有了宗教，那破壞和革命的性質，就不能常久的存在，且也不會有這些事發生的了。這也可算是宗教的好處。

因宗教的能力，可使社會上有秩序，可使之安甯，這固然是功績，但代價也未免太高了，仍是有些不合算，不合算的地方有二：
(1) 因想堅固的組織，信教特甚，而犧牲太大，如野蠻民族之以子女供神，諂媚了他好得福利。

(2) 以宗教的手段，要保持社會的原狀；但因要保持原狀，所以反對新發明及新思想的輸入，因此社會的改良，也就不可能了。所以因爲要靠着宗教來維持社會原狀，使得反對進步，犧牲了一切新文化新制度，何從增進將來的幸福呢？

在很嚴格守舊的宗教之下，個人的發展也很難，即其中有了出類拔萃天才異常的人，因宗教的壓迫，也是不能發展的。雖有

些國家，是因為有了宗教就強了，但仔細的看去，總是不會進步的，因為這些有異常天才的人，雖有很新奇精密的供獻，而以在這種勢力之下，發展是不可能的。一國有了宗教，欲想人人社會有非常的貢獻，那是很不容易的。

現在且講第二節的『個人的宗教』，我們可以從個人方面來着想，怎樣才能算他是宗教的態度？看是否是真理的信仰？且這信仰，是否任意的不負責任？還是必要與行為對照的？現在常聽見一般人說他的信教，並不是十分死守教條的了，因要是死守了教條，是近于盲從的。不過既不是十分死信教條(Dogma)，就不成了一個“Dogmatic”，已是“undogmatic”了，照這樣的就不能算他是一種真實的宗教。

在種族宗教中沿傳下來是很幼稚的，以為天人是互相聯盟的，只要有真實的信仰，如和敵國開戰時，天神就會來輔助你打勝仗的，你要種地時，只要得了天神的歡心，就會給你下雨，所以他們都以為天上的老天爺對於這種族中的無論什麼日常生活，只要不觸其怒，虔誠的來信仰，都可以幫忙的。

至於第一種普及的宗教，他們對於神的觀念，就不是只限於

一種族一國家的了，以為要普及到全世界全宇宙去的，說神是喜善惡惡的，因此人也應當跟着作善事，不要作惡犯了神的怒。所以這般傳教徒，又都以善惡的信條來做工具，來作他們傳教時的招牌了。

若說到宇宙究竟是怎樣的？我也不敢一定下一個十分斷定圓滿的話，至於人類對於宇宙欲望的關係，我更難說了，但如果要有人來說宗教對於人類的欲望與宇宙間的關係是很輕的，那就不是宗教了。因為宗教家說欲望在宇宙間是很重要的，並不是小部分，因此人就把自身看的很尊重，這個地方可說是宗教能安慰人的地方，也就可算是他的好處；我所以說宗教家是把欲望當作世間上最重要的東西看的。

在科學中固然有許多信仰的態度，也需要信仰的，但與宗教的不同，並不是一信不變“Dogmatic”的，是有新事實可以發明的，只要是真理的，就可去信，和信仰了宗教，就無論什麼都不信是不同的。不過在科學中如馬克斯的社會主義，一般信仰者死守了成見，就可以說他是宗教的了。科學中信仰的態度，是因為了一種學說，是有好有壞的，如牛頓所發明的力學，一般人當時

信以爲真的，連他算出來的得數，在小數點以後的第十位也不能改的，信仰的程度深到如此，現在出來一個愛斯坦的相對論，據他所測算出來的得數，也是在小數點後的第十位都不能改的，但理論却大不一致了，所以若要有信仰牛頓的學說，如宗教一般，在科學界中就不能有了愛斯坦的新發明，即發明了以後，也許把他『殺』Persecution了呢！所以這種信仰，即使信的如此深切，也是和宗教的信仰是不同的。且如果要抱了宗教的態度來對付科學，愛斯坦的學說，也絕對就不會發生的，也不會發生了馬克斯的社會主義的學說，馬克斯的論社會主義，是根於十八世紀時的科學和哲學，所以有『唯物史論』的產生。現在科學又進步的多了，且愛斯坦又發明物力是相輔爲用的，對於『唯物史觀』也就當變更了，如果持馬克斯主義的，還捧了他的書，保守住他的宗旨，把他的話當作了『福音』，看成了『聖經』，那就不是科學中的態度了，我所以說他是宗教的因爲這般信仰者，沒有科學的態度，竟一味的死信，學說雖是科學的，也不能承認他是科學的了，且照馬克斯的話和近代文明的新學說來對照，就有許多不相合的地方。

羅素先生的講演

現在對於宗教，姑且下一個定義，但是很難的，我雖是這樣說，却未必就是對的，且不相信宗教的，總說宗教是不好，不當信仰，而信教的教徒，又說宗教是怎樣的好，很應當崇敬，所以在這教友與非教友之間的就兩歧，要總括的來下定義，是更難了，我是非教徒，也只得姑且的來說一說：

『宗教者，是有幾個條件來管束人的行爲的，並且規定人生行爲的準則，硬要人去信仰，其輸入於人心的勢力和人對於他的信仰，是感情的和威迫的，並不是有理性的信仰。』

宗教的情形是不過如此，以上已經說了。現在的問題，就是宗教雖是這樣的壞，有這樣的罪惡，但除了他的罪惡以外，是否還有一個好的中心點來使我們保持他？我的答案敢說他是沒有好處的。各宗教中我所贊成的是佛教，爲了他的學說很深奧，和真理也很接近，很慈悲的毫不殘忍。好雖是很好，但我也覺着沒有什麼積極的益處，不願意他普及於全世界。因爲他研究的只是人是怎樣的？及人與宇宙怎樣的？却不問宇宙是怎樣的？都是主觀的，並不以客觀界來作標準的，即和他辨論時，雖有很精密的論證，但結果總是我以爲宇宙是怎樣的？就是怎樣的了。

無論什麼宗教，都有一種同樣的短處，就以主觀的感情來代替客觀的證據，我的意思，以為在日常生活上，感情是很有用處的，有了感情，纔能努力的前進；但信仰也可以無需乎感情的，因具了感情，難以求真，即使在信仰中把他收容了以後，也總會為感情受了害的。

近來有一般自名開通的人，以為宗教是很好的，且以為宗教和道德是同樣的，要如果是沒有宗教信仰的人就沒有道德。不過我以為宗教和道德沿傳下來既是分離的，不能無故如此，現在也不必把兩個含混的說成一個。如墨西哥中部的野蠻民族中，信了宗教因要來敬神把兒童殺了去上供，這雖是宗教的，那莫非無故殺了沒有罪惡的兒童，就能算是道德的嗎？有道德很高尚的人而不信宗教，且還要來攻擊宗教的，莫非就能算他是不道德的嗎？因此我以為不必把兩個名詞來混在一處的說，倒還明白些。再如人類的愛同種，可算是一種美德，要說是基督教中的愛，那就成了一個好基督教徒了；其實愛種族的心，是人皆有之的，即不獨是基督教才愛人，如佛教等也都是愛的，所以只可說這人的行為高尚，又何必來當作教中的特色，說是這教的

教徒，那教的教徒呢？

道德在宗教上，不見得能得到什麼益處的，因信教太深，就和機械似的了，且有時作了壞事，也不敢聲張，或是有心想去作此事，因宗教的關係，也不敢去作，只好存在心裏，所以都算得成了口是心非的了，但這些口是心非者，却都為了信教。

在實際來論宗教的壞處，就是守舊的態度，阻止了新進步，不能使有新發明，反對新事業的發展，都弄成一種很陳腐的現象，以為從前傳下來是如此。到現在還是應當如此；這是他的第一種的壞處。第二就是以人的願望為主，無論對於什麼事，也都以個人的願望來判定，純粹以感情用事；對於宇宙中有什麼不知道的事，他只憑着主觀的見解，却不問客觀界是如何的，所以到結果把全宇宙中，都弄成了鬼怪神物的了，且信教愈深的，神物鬼怪也更多，幾至於無處不有。他們總以為宇宙是愛人的，神是代表宇宙的，所以神就能來愛你輔助你，不敢觸犯了神明，是怕他降禍。如旱災疾疫，都是為了人類的作惡。

我也不敢斷定宇宙是一定來害人的，因斷定了也沒有根據，但也不敢來斷定宇宙是一定愛人的，因這話也沒有什麼確

實可靠的根據，我想宇宙的靈人，不過是冷冷淡淡的罷了。若因爲了自然界與人獨立的，因其不可知，來空造神話捏鬼，還不如切實的來求真理，對於自身的本心上，也可以妥帖點，對於人類也可以盡些應當的義務，那就比死守教條迷信上帝好的多了。

我的宗教觀

惲代英

舜生轉來壽昌致慕韓的信，大反對評議部通過「有宗教信仰的不得入會」的議決案。舜生說：倘若我肯發表意見，可以引起宗教問題的討論亦好。壽昌是我平素所敬畏的人，而且讀了他的信，莫明其妙的引起了許多敬愛的同感。我亦想得宗教問題，是一個很重大的問題，當時由我們幾個人簡單的直覺的見解，便草率通過了，亦難怪引起壽昌的詰責。因壽昌這封信，令我細細的考慮了一番。我覺得這個問題，須得我們討論。我不能說壽昌在這方面一定見錯了，不過我想這當是現在一般談宗教問題的人，所從未弄清爽的事。宗教這個字，實在是個意義多歧

我的宗教觀

的字；從拜物教一直到汎神教，都可以同一說是宗教，但其實彼此是完全不同的東西。壽昌說的宗教是一件東西，我們所說的宗教又是一件東西。這樣亦何怪壽昌所見與我們絕對不同？但是我們若不把宗教兩個字，從各方面解說清楚，我們說排斥宗教，亦許排斥到壽昌所讚美的宗教那裏去了；壽昌讚美宗教，亦許讚美到我們所排斥的宗教這裏來了。即令我們與壽昌決不致到這田地，旁邊頭腦不清的人，亦許便成爲這樣。我便疑惑一定有一「吃洋教」的基督教徒，要引壽昌的話以自重呢。

宗教這個字，有兩個字源。Cicero 以爲源出於 *relegere*，意思是說在思想中回念一種事情；Cicero 說，宗教所回念的是一切屬於崇拜神祇的事。Lactantius 以爲源出於 *religare*，意思是說約束回來；Lactantius 說，宗教是要把約束的條規，應用於僧侶的生活上。基督教的思想，同於後一種。

想從字源上看出宗教是甚麼，是一件不可能的事。因爲 *Lactantius* 的說法，*Liddon* 與 *Archbishop Trench* 都說他失了原意了。E. Craver 更說，現今通用的宗教這個字，希臘文拉丁文中都找不出意義相等的字來。這樣所以我們不能從字源中

去研究。

就普通所說的宗教，而觀察他們相同之點，這自然是很合宜的研究方法。但是這中間亦仍然有許多困難。Lord Herbert of Cherbury說，一切宗教第一個真理便是神的存在；但是佛教便是不認神的存在，許多人都不認他是宗教。Marrett說，宗教是討論超越尋常經驗世界的，但是Frazer所討論亦超越了尋常經驗世界，他自己以及別的人都不認他是宗教。我說，汎神論不是宗教我自己實在這樣想；但人家總要說是遁辭。但是我亦會看見有人說了，「萬有神教自身實不能說是宗教，不過是先民一種哲學，以爲人與自然有同樣的智靈方式。」(Encyclopaedia Britannica, 11th Edition, Vol. XXVI, P. 67)我對於這幾句話，有一種感想便是宗教與哲學，在一般人心，其實大家都未分別明白。即如God. 這個字，一個大思想家用他是一個意義。Fulleton說「我們用God. 這個字的時候我們指的甚麼？這不是一個無意思的問題。因爲人類對這方面的意見，彼此大不相同呢。野蠻人的意見絕然與文明人懸殊，現代大思想家又復各有他的意見。他們用這個字，有的是指着一羣抽

象的觀念，有的是「不可思議」的代名詞，有的是說心物的本質，有的是便指着身外的世界。「我們試看把這種God. 與那傳說創造世界的Creator. 混爲一談，豈有是處？把這種God. 與那的學者與那迷信三位一體的基督徒混爲一談亦豈有是處？但是這種弄不清爽的意見，從古來便是如此。基督教徒固然引這些學者爲伴侶，這些學者亦甘心與至少一部分基督教徒爲伴侶。這中間照我想是另外有一點玄祕的原故。

假定我們採用Dr. W. R. Smith的意見，以儀式爲宗教第一個要件，而信條神話次之，那便有許多哲學家，雖然亦用了God, Divine, Revelation 以及其他神學的名詞，他究竟絕然不是宗教家。果然如此，那便我所說的哲學家文學家所主張的汎神論，不得謂之宗教，不能說無理由。其實就普通流行的見解，所說宗教，很多時候是與Smith意見相合的。評議部原案，大概亦不出這種意思。不然，豈有真個學會中便有Goethe, Tolstoy等人，亦不容納，甚至請其出會的道理？

其實便是宗教的儀式信條神話，亦是人類進化自然應有的生產品。Marrett說，「野蠻生活很少保障，常遇各種危險。如饑

餓，痛苦，戰爭，生育，死亡，乃至結婚，成人就業，步步都是危險。危險便是說一個人的智計窮竭了；平常有定的生活，被非常無定的生活代替了。非怎樣回復了他自己的信心，他總不能安於這不可知的世界。宗教的官能，在心理學上，便是回復人被危險搖失了的信心。人雖想避危險，危險總是找他。只有宗教能給迎禦危險的人的勇敢，使他得着平安。」

Samuel Leung 說「人當推究他周圍世界的現象時，他必然要把一切怪異的事，歸原於超自然的原因。正如他以尺寸計空間，時日計時間，他亦必把非常的事認為有人做的一樣。他知道靠他的願意，努力感情，可以發生甚麼結果；所以他亦想那似乎同性質的結果，亦必是被一樣的願意努力，感情所發生。野蠻人第一次聽見雷，他必說這很像我威嚇禽獸或仇敵的呼嘯一樣；電光的閃耀，並很像我射的箭。他的結果，亦一樣是可以殺人。自然必定是在雲中間有人很強壯，很憤怒；非我供獻以祈禱祭品，他必能給我傷害了。」

Andrew Lang 以為進化的秩序，其初係崇拜大神，後乃漸降而崇拜祖先，因為崇拜大神，是有機物的天性。Singer 的意思

我的宗教觀

其順序正與他相反。Singer 以為原人所以信肉體外有靈魂，夢中感覺有二個自我；故因以人肉體便到死了，那靈魂的我仍當存在為神靈。因而起了宗教的信仰。

自然，縷述宗教的起原，還不應只這樣幾種說法。我平日未曾專門研究宗教起原的學說，亦再舉不了幾多。不過就我所能想得及的，可以說宗教的起原，不外於下列六因：

(一) 起於恐怖 原人處於狂風暴雨地震海嘯種種變異之中，不能不震驚於宇宙的神威，使他小己的精神不能不屈服於不可知的神權之下，以求庶幾免於罪禍。正如所引 Samuel Leung 後方所說。

(二) 起於希望 「人窮則呼天」這種情感便可見宗教的起原，便可證 Singer 所說為不謬。宗教家亦因為這樣，斷定說信仰是先天的。

(三) 起於誤認 原人與兒童一樣，不能分別自他。所以有生命的與無生命的東西，亦分不清楚。因而發生了 Samuel Leung 所說的錯誤。

(四) 起於誤解 在科學未發達的時代，物理心理都不清楚。

每遇稍有非常的事，如日蝕，地震，夢囈，顛狂，便都求不得其解說，因以為必有鬼神。

五起於美感 每當晴日仰觀天空，便感其偉大。山水明秀，日月運行，綜合一切而加想念，亦令人起莫明其妙的美感。有這種情感，自然引起人類想得有個全知全能無所不在的上帝。(六)起於想像 人類世界中，原無全知全能的東西。但因人類一方感不完全的苦痛，一方因腦筋有存留印像，聯合想像的作用，所以就他的願意，容易擬想出一個完全的理想。因而名這個理想為神。

以上所說六種，有起於本能的情感，有起於智識的曖昧。起於本能的情感的，今人與古人恰是一致。例如讚美祈禱的事，雖痛恨宗教的，有時不知不覺間仍然會做了出來。起於智識的曖昧的，今人雖遠勝於古人，但因一方人智有所窮盡，一方情感多所誘引，所以雖大哲學家大科學家，每仍跳不出宗教藩籬。

由這，所以宗教是普遍的，亦幾於可以說是先天的。但這真是因為人類為上帝所造，所以人類信上帝麼？或者由這且可證明上帝實在七天造了世界，捏泥和土造出人類的祖宗亞當夏娃

麼？或者由這且可以證明耶穌是上帝的兒子，聖父聖子聖靈三位一體麼？我想這總推論得太遠了罷。

Darwin說，「生物進化的神學方面，我真不知道說甚麼。我的著書，並無蔑棄上帝的意思。」Wright說，「五十年研究電學，然究不知電是甚麼。宇宙一切事物，屬於有意識的經營，這是物理學中顯而易見的事。」此外科學家哲學家虔信上帝的不少。Wright說，「少數的學問，每令人的思想易成為無神論。而深遠的研究，却引人的思想，入於宗教範圍。」我們從事實上，看這句話實在是極真確。但是這只能證明人類有個共同的傾向，究竟不能因這遂說他所信仰是真。

自然，我們只要細心研究宇宙運行的痕跡，我們不容不承認宇宙的運行，是在一定的法則支配之下。我們亦不容不擬想在一切專物背後，有一種不可思議的權力，主張他，綱維他。但這種權力，何以見得便是新舊約所說的上帝？自然這個權力他本身原沒有名字，我們便稱呼他做上帝，亦是各人的自由，但是在我們沒有充分理由證明這權力是那創世記的 Creator 以前，總只好說他或者是異物而同名。譬如曾參殺人，還未證明是那

「一個會參，却扯着棄子而逃的會母，辦他個連坐之罪，「其可乎哉？其可乎哉？」

比方我們便稱那不可思議的權力做上帝，我們既經學了點宇宙的進化，自然不能信宗教創造世界的傳說；我們既經學了點生物的進化，自然不能信宗教創造人類的傳說。我們便盡量的謹慎，便不斷定這種權力是無意識的是無目的的，亦斷不能有甚麼較強的理由，斷定這種權力是有意識的是有目的的。所以無論如何，我們所說的上帝，總不能完全與宗教家所說上帝合一。然而既是如此，天下可以命名的字很多，何必定要用這兩個字呢。

人類的心靈，每須有所執着，不肯安於懷疑之境。這所以前代會為膚淺的迷信所惑，到今天亦仍易墮入宗教的窠臼。自然這中間又有自己情感的誘引，與社會慣習的暗示的作用。但是不合理的，終究是不合理的。這不能為宗教家上帝存在的證據。

有些人以為沒有法子證明上帝是存在，所以上帝是不存在；有些人以為沒有法子證明上帝是存在，所以上帝是存在。自然這種論證，都不是邏輯規律所許。所以我說這種不可思議的權力

是存在的；但這權力存在，是不是便等於宗教家所說的上帝存在，那便是說，這種權力究竟是不是有意識有目的的，到底還至多只能說是一個疑問。

有人說，「看宇宙的結構這樣巧合，令人不能不想這是出於上帝的經營。因這樣美麗完備的布置，說是由偶然構成，非我們心中推理力所許。這必是有大智慧者，設此計畫。他亦必是有大能力者，乃能成這計畫。宇宙一切進行，都準定例而一致無違，這都足以證明他同出於一個大主宰。」^[1]這幾句話，我們自然亦不能不表示同感。但是究竟想，這樣巧合的結構，便必須有意識有目的的上帝主張他，網維他麼？自然我們人類的日常生活，一切事物的處置，都須靠意識的活動。但這樣便推到一切事物的處置，都須靠意識的活動，這與前面所引 *Carroll King* 說的雷是呼嘯，電是射箭，究竟是質的不同呢？還是量的不同呢？汽力可以鼓動機輪，我們不說汽力是有意識；電力可以傳達消息，我們不說電力是有意識。自然我因這便說支配宇宙的權力，亦是無意識，這仍墮入前面一樣不合理的推論。但是這不已夠證明宇宙中一切活動，有的是意識的作用，有的是無意識力

的作用了麼？我不能說這不可思議的權力，定然是屬後一種；又誰能說他定然是屬於前一種？

我只能說這不可思議的權力，是有一定法則的，不能說他有意識；我只能說他是有一定趨向的，不能說他有目的。總而言之，我並不能反證宗教定然是不可信；但一個人在這方面不能有更明確的理論根據，亦沒有理由信宗教。

有的朋友並這一種權力，亦不能承認並這一種權力有一定法則一定趨向，亦不能承認。如我前作「論社會主義」效春來信便詰責我，「你所說的宇宙大法是甚麼？不是迷信的神權？」又說，「你說這是不可爭的事實，我不敢贊同。」關於效春這些疑問，我預備另行與地辯論。其實便如我「論社會主義」那篇所說，生物學的奇妙現象，經濟學的奇異發展，已是證這種法則的存在。效春亦說，「宇宙的法則是甚麼東西？我在這兩件事（求生與傳種）我亦承認多少要受他的支配。」那便姑且把別的不論，效春究竟不能不認這種法則確實存在於宇宙間。效春又說，「宇宙的法則，沒有眼，沒有目，你那能知道他是有注意有不注意的？自然就是自然。不是個有意志，有五官的活鬼，會注意

這，不注意那。」然而其實只須承認宇宙間有這種法則，這法則能支配人類求生與傳種，那便顯然他所注意是在求生在傳種。總括一句，就我的意思，便要說是他注意在全類的綿延。個體的生存，只是傳種一個必需方法。自然我說注意這個字，是個引申的用法。我只能說主宰這法則的是個 Unseen Power，不能說是 Supreme being。

從理智上說，最多亦只能把 Supreme being 的存在，作為懷疑的事。宗教家不能證明他的存在，猶如我不能證明他不存在。這樣，所以宗教家的信仰，在理智上無論如何是說不通。但是壽昌亦說過了，他甯願有這種非理智的信仰。非理智的信仰，便是說本能的信仰；或者說因為宗教對於我們有幾種特別效用，所以信仰他。

現今智識階級所說本能的信仰，多是指信仰可以滿足人類的美感，可以使有缺陷的人類得着無缺陷的滿足。Santayana 說，「宗教最大的想像，非一個人所造成，他是虔敬及詩的想像所漸產生。從擬自然為人，與對於偉人的記憶，這民衆與牧師的傳說，漸轉移漸發達而成爲一種理想。他做成了人的雄志的表

現需要的重要部分。每個種族，每個神廟，每個祭司，他們都對神靈附會了些屬性，對神話附加了些解說。所以圍繞着最初神聖的中心，許多人的想像，都盡量表現出來，以造成完全美好的人格，與他的歷史，他的品性，他所遺留的好處。天下沒有詩人能有的觀念，是無關係而不真的。人類信神，以為他有客觀的真實。與宗教創造一樣的完全，一樣的價值。小說最大的特性，比之神的觀念，是無關係而不真的。人類信神，以為他有客觀的真實。

一切的事物在人的精神中，都從邏輯的而成為美的。那便是說都從理智的，而成為至少一部分非理智的。這是情感的人類，自然應有的事。Santayana稱他為 *Aesthetic consecration*。但事物的性質，既經了這種改變，失了他原來實際的理智的起原，亦每每易於發生危險。因為只有理智的相信，可以受理智的裁判；非理智的相信，是不肯受理智裁判的。這樣，所以一個人可以非理智的信高些的宗教，一個人亦可以非理智的信低些的宗教。我們笑一般愚氓，不管有無靈驗，只知燒香拜佛；其實他們的觀念，亦自經了他的 *Aesthetic consecration* 的作用。這種破民貧國的風習，似乎不能說不應打破。然而要打破的時候，我們只有用理智的戈矛去攻擊他。現在把理智的戈矛，攻倒了低些

我的宗教觀

的宗教；却不許用理智的戈矛攻倒高些的宗教，這有甚麼很強的理由？

有人說這自然是很顯然的。既然說是高些的宗教，必是指他功效大些，弊害小些，所以實際上有不容攻倒的理由。不錯，現在基督教徒雖然不想承認他的宗教只僅僅有一點實用的價值，說到無可奈何時，亦只有承認這。自然，人類一方面是理智的動物，一方面亦是情感的動物。我們粗忽的看時，似乎不應太看重了理智，太看輕了情感。但是理智兩個字作甚麼解釋？我的意思，從人類進化上看，顯然可知理智是引我們趨福避禍的明燈。人類因為理智的逐漸發展，逐漸糾正，所以知道善處現在，預測將來。反過來說，情感是盲目的，是有些危險性的。我們固然不能過於蔑視情感，但情感處處少不了受理智的指導。若真個太把非理智的信仰看成當然，亦許在大聰明人身上生出病痛，至於根性略為淺薄些的，更易不免許多流弊。

依我的意思，人類若真能把生物學的人生觀，經濟學的歷史觀，懂得透澈，大家努力圖個長治久安之策，未始非一切問題的根本解決。人性不能像我們所想的那樣純善，但是人生亦不應

像我們所見的那樣痛苦。許多從哲學上研究的人，既易為淺見，鋼習所遮蔽，不能有個澈頭澈尾的見解；而偏見的文學家、宗教家，又易以似是而非的理論，惑人的耳目，使人遂安於這種不圓滿不健全的世界中，以苟且敷衍的社會改良為知足。壽昌今天一口喝破了，說：「非理智的信仰。」其實那些哲學家、文學家、宗教家，乃至 Plain man，何曾不自己覺得各有若干層理由？何曾都以為真完全是「非理智」的呢？

以宗教為方便法門，自然亦有他的實際效用。但是宗教的信仰，非多少有些理智的論據，便沒有很大的效用。可信，便是說他有理由。沒有人信沒有理由的事。我們若說上帝的存在是不一定的事，誰肯跪下來求上帝賜福？誰肯求與上帝有個靈交？譬如我不知日本有個壽昌，我怎肯寫信給他，找他為我做些事？

宗教家說：你只消肯這樣說，便好了。譬如你不知壽昌是不是往在湖南經理處，你寫了一封信去，他回了一封信來，你便知道他確實是在那裏了。我們跪下來禱告上帝，便聽見他微妙的聲音到我心上來，這不與壽昌回信是一樣的事？不一樣可以證明上帝是存在？但是這不過是心理學的玄秘。白蓮教紅燈教亦都

可以於信徒有些心理上的效益。前武昌高等商業校長某君，是同善社的信徒，後來七竅流血而死。但是武昌崇信同善社靜坐可以益壽延年的人，仍然不少。這豈是他那些左道邪說，真有甚麼價值？古人說：「清明在躬，志氣如神。」人只須把私心昏念撇個清楚，信上帝或不信上帝，都會一樣聽得這種微妙的聲音。這怎樣能證明上帝的存在？

我們只要承認上面所說，不可思議的權力有他的法則與他的趨向，從單細胞生物一直到最高等的生物，可以看出他是永遠不斷的種族綿延的進化。每個生物在這種法則與趨向之下，他自然有保存全類，向上發展的天性。人類亦先天有這種稟賦。因為沒有這種稟賦，人類早便滅絕，進化的途徑早便停頓了。人都奇怪人類何以有認識道德的「良心」。其實若人類有良心，是可怪的事，人類有耳目手足不一樣，亦是可怪的事。若這樣說下去，禽獸有骨角羽毛，草木有莖葉萼瓣，不一樣亦是可怪的事。孟子說得好：一人之有是四端也，猶其有是四體也。「非有這四端四體，便不能有圓滿融洽的人類生活。這四端四體，都只是進化自然的產物。現在的人，知道從物質科學上解說四體的由來，

卻必要丐宗教以解說四端的由來，又有甚麼理由呢？

人類的精神作用，雖是奇妙，雖是像有神靈主宰；但亦只是如生理作用一樣，如物理作用一樣。血液二十二秒鐘經行全身一次，光線一秒鐘繞地球七周，這又何讓於心靈的玄秘？但我們對於物質界的驚嘆，總不及對於精神界的驚嘆之甚。談到精神界上面，格外覺得真有個 Supreme being 如在其上，如在其左右，其實這有甚麼應該？

一切傳說的神蹟，既然一天天證明是誤解是附會，宗教至少有一部分不可信，而且是一大部分不可信，這是已經證明沒有疑義的事。那便剩餘的一小部分，縱然用物質科學解說得令人不能滿意，亦決不能以這便反證宗教的終不滅絕。但是有人說，倘若宗教滅絕了，我們便要失了安心立命之地；這話果然真麼？不錯，我亦想得我們應早些找個更可靠的安心立命之地。粗淺的物質主義，是不能用以安心立命的；因為人類在物質方面，無論如何總不能完全免掉痛苦。虛偽的宗教信仰，亦是不能用以安心立命的；因為人類沒有肯死心塌地，信賴那些不可信賴之事的道理。我們只要越肯從理智上研究，便越見上帝的存在

我的宗教觀

是武斷，是迷信。天下那有睜着眼睛看見了是這個樣子，却甘心情願閉着眼睛，去信他是那個樣子的事。

Lotze 說，「論宇宙的究竟，不外兩種假說：一謂萬物都循自然的定例，一謂有大靈指揮一切。科學家錮蔽於物質方面，故側重前說；宗教家錮蔽於精神方面，故側重後說。其實宇宙原可同時遵守兩個原則。（一）宇宙是個不變不易的大圓。（二）大圓所包含的，不僅質力亦不僅心意，乃合二者而兼容起來。人能懂這兩個原則，那便常態與神蹟，原可並行不悖。」但其實神蹟兩個字作何解釋？若說神蹟是必然不可用科學解說的，原人所謂神蹟，既一一成爲科學的材料；只要科學將來定有進步，那便誰能說眼前看得神異的事，終久不能用科學解說？信神蹟最壞的毛病，是鬆懈而且阻礙科學研究的進步。人人知道早年的科學受基督教徒種種的推毀陷害，這本是自然應有的事情。因為人必因為更遠的問題，得不着個解決，纔發生研究的心思。若既已肯定是神造的了，還有甚麼可以研究？雖然大科學家每每都信宗教，但信了宗教究竟是澈底研究的大害。不過這裏亦要加一句：常人對於一切現象，好籠統的用「自然」兩個字去解說他；譬

如說生理的奇異，物理的玄秘，宇宙的由來，經濟的進化，不肯加以推求，便以為自然應是這樣。這個「自然」其實意思便等於沒有理由。這種人與宗教家是一樣為科學的仇敵。因為他們一樣以為未知的道理，是無足討論。

人類天生有求知的本能，這亦所以宗教雖曾經盛極一時，仍然會被幾個學者把他推倒。到了現在，科學更這天天進步，宗教更一天天敗壞。雖然亦有幾個情感異常發達的人，他可以由美感的發展，構成個完全高崇的大神理想，以自己涵養他的性靈。而且這幾個人他自分或者亦只求在這個世界用羅曼的精神，給這些被剝奪者心靈上的安慰，再說多些，並預備給這些階級奮鬥的民衆，心靈上的安慰。至於剝奪程度的加增，資本主義社會崩壞相隨而生痛苦的加增，物質上應該求他怎樣根本解決，或者不是十分注意的事。我信倘若注意些物質上根本的解決，那便宗教的情感，容易引人懶惰，引人入於歧途的毛病，亦自然容易看出來。因為我們的人性，固不容在痛苦中不得着相當的安慰；但究竟非理智的安慰，徒然使人忘了理智的物質上改正的切要。人類因為不過只是一種動物，他原不能無物質上的痛

苦，而要從我們這個謬誤的世界去把他引到合理的地位上去，我們應有的痛苦越多。就我的意思，我們所應做的，只是懂清我們所能得的快樂，所應受的痛苦，從理智上亦仍可以有很好的安慰。若從非理智的路上走，安慰便得着了，物質的痛苦因得不着相當的努力去對消他，反可以暗地滋長。痛苦若超滋長了，這種虛偽的安慰品，亦失了效用了。我常願想托爾斯泰雖然信宗教，晚年仍然會不能忍耐他家庭的痛苦而出走，便是一個證據。

就我上面的意思總結起來，聰明的人不用宗教，亦能得着安慰；不聰明的人若只得着宗教的安慰，於文化人道又有許多壞處。我知道許多普通所謂聰明的人，因為問了幾個「為甚麼？」便發生了煩悶自殺的事。但是我想這不是說人類需要宗教，甯是說人類需要最澈底的真理。最澈底的真理，不但能指導人的路徑，而且能安慰人去走這一條路。這話是可信麼？就我的鈍根，我都十分以為是可信的事。人類一切痛苦，有兩個來源：一是人類把自己看得太高，以為同他理想的神一樣完全美好；但實際有許多缺陷，所以痛苦。一是人類謬誤的風習組織，使大家得不着相當的生活，越加增了他的缺陷，所以痛苦。就前一項說，人

類原不能無少數的缺陷。這種缺陷的痛苦，是不可免的。就後一項說，人類原不應有這多的缺陷。這種缺陷的痛苦，是不必有的。普通的人，把不可免的痛苦，與不必有的痛苦，分辨不清；非以為人類本應毫無痛苦，便以為人類本應有這多痛苦。這樣上去，痛苦既總除不乾淨，人情遂得不着安慰了。我們現在要緊的，是須把這兩種痛苦分清楚。不可免的痛苦，是自然的，生物天性的；我們只有用變換心理的方法去忍受他。不必有的痛苦，是人為的，經濟演化的；我們可以用相當的力量去糾正他。人類不可免的痛苦，其實究在少數。例如食慾，性慾的須相當滿足，而又須相當裁制。便令裁制的時候有些痛苦，比之我們今天所受痛苦，小到何等田地去了？我總信人不過是一個動物，理想的黃金生活，是不可有的事。人類最要緊的，是真知他有多少缺陷。把自然的缺陷，從人為的缺陷分開。這樣，必然沒有甚麼不能忍受的痛苦。

但是在今天負擔着舊社會的罪惡，向新社會奮鬥，這便因對待舊社會的各種壓迫，又多了一大部分不可免的痛苦。這種痛苦，有時或呈了一種不能忍耐的特質。然而這與其靠宗教去求安慰，不如靠別種方法改變心理去求安慰。因為宗教究竟是有

些迷信，而且是少些伸縮性的。人若真信他是客觀的真實，總有妨礙於我們理智的進步。我們要怎樣脫離舊社會，怎樣到新社會裏去，總可以少些痛苦，而且求個長治久安之道，這處處要靠理性指導。我們不可一刻妨礙了理智的慧眼，使我們或者入於歧途。這樣，所以宗教的安慰，究竟有許多流弊。

其實何必定要宗教去安慰？人類的心理，只稍稍一改變，便可從痛苦變到快樂。我常想人類以爬山為快樂，以疲勞為歡暢，可見興味有時是由奮鬥而生。我常想快感不是甚麼別的東西，便是本能得了相當的發展。我因這樣，信人類因悲傷而痛哭，這個痛哭其實仍是一種快感。人類試將那時暢暢快快的哭一場，比那呼咽不哭的情形一比，便知我這所說並非荒謬。果然我這話是不錯，那使人類的苦樂，本應與我們平常所想的有些不同：人類所謂痛苦的事，每每有快感雜入其中。在戀愛的生活中，便是痛苦，亦便是快樂。在為朋友或社會奮鬥時，便是痛苦，亦便是快樂。我們能過細的想一遍，應該知道這快感其實亦便是天賦的一種生物本能，人類要倚恃他自衛，並保衛他的種族。所以他不能從個人主義上得個圓滿的解說。古人說，「得一知己，死亦無

憾。」我們從實際生活上，可以證明他確是這個樣子。依常情說，自然死是人情所難，何以感激朋友之時，真個不惜肝膽塗地的氣概？這沒有別的原故，只因人一方雖是一個個體，一方亦是大羣的一部分，而且從各種證據上看，可以知道人類為個體或為大羣，與其說是由於他自由的意志，不如說是宇宙的安排。人類所以在忍受小己痛苦，為朋友或為社會奮鬥，仍感覺快感的，亦是宇宙安排的妙用。只有解放自己（*Liberation of Self*）最快樂。我亦常勸朋友說，助人做事，如吃鴉片，吃過一度，自然上癮。這種話在我與許多朋友身上，亦都應驗過了。果然這樣，我們看清了這一步，真復「何憂何懼」世界改造的成功，是必然的；我們奮鬥的快感，是天性的。我們何取於宗教的安慰？

但是人類亦自然有時會遇着不可忍耐的挫折。這個時候，人類自然要覺得宗教的必要。這不見得宗教的價值麼？不錯，在人類智計窮竭的時候，他亦只有乞靈於不可知的天。但只要人有一步可走的路，不自己努力，便會受一分任天的毒。甚麼時候可以說是 *at one's wit's end*？這有甚麼最合宜的標準？若承認這是所以必須有宗教，因這人類總少了些他徹底改革的勇敢，

這利害豈不值得我們考慮？

自然有的人得了宗教精神的幫助，真個無愧大智大勇，為世界做了些徹底的創造事業。但這究竟是極少數。其餘形式的虛偽的教徒，自然很多，便就好些的說，亦只勇於做因循的改良事業，不肯做認真的革命事業。宗教家說這是未得着宗教的真諦，非宗教家說這是未得着人生的真義。究竟兩說誰近真理？我們亦沒理由加以軒輊。但這不至少告訴我們一件事：真正大智大勇的人，不必是宗教家；真正宗教家，不必是大智大勇的人麼？

其實要人類大智大勇，總不是容易事。天下固有見不真而能信得堅決的人，但是果真是大智了，這總是難有的事。我們今天最要不是提高理智以壓抑情感，亦不是提高情感以壓抑理智。理智與情感，亦不是不能同時發達的東西。不過自然這不能用神權的宗教去解說，我們應當從生物進化方面看出人類只應該遵循社會主義的生活。這樣，便能把一切謬誤的風習遺傳說刷乾淨，回頭去尋本能的真面目，把無我的情感，與自我的感情融合貫通，打成一片。這樣，便理智越進步，情感越發展。

譬如有個親愛的人病危急了，不信宗教的人亦會想求神佑；

死了，不信宗教的人，亦會想有幽靈。這實在亦是人類既有聯想繫念的心理作用，無法避免的精神活動。但這不能證明宗教的真實或必要。因為既是不信宗教的人，他一樣這樣想，顯然是他平日對於宗教信仰的有無，與這件事沒有關係。若因這而認宗教的真實，那便要就這簡單的論據，肯定靈魂的存在了。似乎沒有這個道理。

這以上所說的，我並不是與壽昌挑戰。我說了這些，我究竟仍信前次評議部通過「有宗教信仰者，不得入會」的一條議案，應該暫時撤銷，或者並永久撤銷。我何以說這個話呢？我究竟想我這些意見，與平常反對宗教的議論有點不同。我對於神的存在，是取我所謂「懷疑論」的態度。宗教家肯定神的存在，是我所謂「信」；反對宗教者否定神的存在，是我所謂「不信」；我自己是在這二者之間，所謂「懷疑」。（這須參看本刊一卷十號我做的「懷疑論」）我仍想信與不信，都是不應當的武斷。倘若我們學會會員，乃至將來加入的人，都信這武斷的態度是不應當，自然有宗教信仰的不得入會，絕對反對宗教信仰的亦且不能入會。我亦信這種規定，是太遠了人情。但是從前把這議案便

通過了，今天却又來說這樣話，似有些不應當；對於這一層，我只能說這是我由壽昌的信所得的反省。我的真意思，原不至絕對反對神的存在，原不至不承認宗教有或然的真實價值。

不過我還要重提幾句，便是宗教與 God 都是意義太多歧了的字。那如我說的 Unseen Power，我自己以不定有意識有目的，分別於所謂 God。也就稍普通的意思看去，這不是顯然如效春所說「有意志有五官的活鬼」一樣。這個 Unseen Power，既然這樣偉大，這樣玄祕，只要我是一個人，亦不能禁我不致其讚嘆的情感。這亦彷彿與讚美大神一樣。而且有時並容易引起我們想到他真有意志有五官。究竟細細將我們心理剖解起來，何曾與牧師心目中的上帝有一點相像？我自己以為在我不能真覺這個 Power 是個 Being 的時候，我終不容被扯為一個有宗教信仰者。

便令有個人，把他所想得的完全美好的理想，認做客觀實在的上帝。這固然可以說是一種宗教的信仰。但這決不是基督教，正與他不是白蓮教紅燈教一樣。基督教的上帝，是已經固有許多屬性了的。他造了世界，造了人類，降了洪水，救了諾亞，差遣

了他的兒子基督到世界上來。這些事何曾與我們腦筋裏那個理想相干？這樣，便令這個人是有宗教信仰了，沒有理由自己承認是基督徒。

比方他說他愛基督愛的精神，崇拜基督偉大的人格，但這亦有兩種說法：這愛與崇拜的基督，是主觀的基督呢？是客觀的基督呢？Kalthoff 及 Plourens 都說，基督是一個理想人物，他歷史上的人格，絕未存在。那便甚麼是客觀的基督？朱執信在民風耶穌號中，做了一篇「耶穌是甚麼東西」亦曾把馬太福音二十五章所說，證明基督把自私自利不堪的人引入天國。又引馬可傳十一章所說，證明基督利己殘賊荒謬的人格。因而說，自私自利復雜兩種傾向，是教會自有的。這便假這以四福音所說的基督為客觀的基督，亦不見便如普通所想那樣完全無疵。W. H. Rieu亦說，「凡耶穌所持合理實用諸道德本義，無非經前人所已垂為訓言的。」Haeckel 說，「黃金律的出世，至少早於基督五百年。在希臘及東方各國早認為極重要的倫理定律，而以不同的意見表現出來。」實在愛與偉大，何曾是基督的專利？而且這個基督，又何會是真個恰指着馬利亞的兒子？這樣所以客觀的基督，

不定可愛可崇拜，而且實在不知他是甚麼東西。主觀的基督，便令可愛可崇拜，這何異於愛而崇拜是自己的理想？這怎樣能夠便認他做客觀的大神，以為真個是甚麼上帝的兒子呢？

況且人類亦本可以有偉大的人格，便令真正有這樣個基督，基督真是這樣可愛可崇拜，我們亦只能把他看做孔子梭格拉底一流人物。遠說多些，亦只是比孔子梭格拉底人格高尙幾輩。用甚麼大前提，去斷定這樣的人格，便必然是神？必然是那主宰宇宙大靈的化身？靠着他，我們可以得着能力？得着安慰？所以我想基督與他的愛，是一件東西；基督教與他的迷信，又是一件東西。

從理智上探求到本原的地位，容易引我們成為汎神論者。從情感上領會到純美的地位，亦容易引我們成為汎神論者。但是我敢說這第一念所謂 God 都只是「無以名之」的一個東西，並不真說他有意志有五官。不過那些謬誤的疑似與傳說，即刻到腦筋中間，生了化學作用，這個 God 便有些與宗教家所謂 God 近似了。這種化學作用，是生物自然有的，但不能因這說宗教家所謂 God 是真實。

只有無聊的基督教徒，他向哲學家說，God是一個絕對的本質；又向心理學家說，God是一個普遍的心靈；又向科學家說，God是以太，又向美學家說，God是圓滿的理想；但是同時又向一般普通民衆說，God是創造天捏泥土爲人的主宰。咳！這豈不是狡猾？這豈不是虛偽？

基督教徒現在的方法，是專以近代學說，遮飾他那已經不能存在的傳說。你信了他學術上的話，他便並那些荒謬的神蹟，亦自以爲可信了。我的意思，以爲宗教便有可信，那或者可信與絕對不可信的地方，必要分清。基督教便有可愛，那實在有價值與絕對無價值的地方，亦必要分清。不然，只是遂了那些爲傳教而傳教的教徒的奸計，自己把真的偽的混着起來，究竟成了個錯誤的見解。

我這篇文實在有些大膽，不自揣量。我既未十分研究宗教學，更於基督教的教義所知很少。不過我因看壽昌所說，因而觸起我許多感想。接舜生信的那一夜，又恰恰有武昌最誠實的基督教徒殷勤道君來，亦談了許多宗教問題。他亦深致恨於中國基督教徒的不足與有爲。我想便令宗教不是無用，像今天只知多

少年中國與宗教問題

設教會多造禮拜堂，把一些偽善之徒，分散在各處做牧師做神父，這種功效亦可憐極了。我以為壽昌便以爲宗教可信，便以爲基督教可信，千萬注意不要說些話被這種「吃洋教」的先生拿去利用了。我亦覺得教會不乏好人，只是他們太看重了傳教，太看輕了做實際的事業。一切行爲，太分多了精神於引誘人信教的那方面。這亦是個最可惜的事。我以為真心爲人類的宗教家，亦須在這方面反省一下。

少年中國與宗教問題

田漢

——致會慕韓一封信——

慕韓兄：

(前略)……………

信教自由載在約法。宗教信仰的生活亦與人的物質生活。頭腦。生活。鼎立而相輔助。相調和。宗教的希伯來人信 God 藝術的希臘人信 *God* 泛神一神其爲宗教信仰等也。託爾斯泰信 Christianity 額德信 Pantheism 他們倆的人格中間不見有何

頡頏。James 主張人宜存 (Religious consciousness) 宗教意識。伯爾孫的哲學穿着神祕的衣。說者謂伯氏的哲學之有生命處。偉大處。真是他能把赤熱的哲學白熱之把猶太的神祕思想變科學藝術一爐而冶也。羅素的宗教論也說得持平。承認人類物質、頭腦、信仰、三種生活要平均發達。不可偏重。杜威他說人于理性之背後有非理性的信仰。所以成其大。我自己也覺得我雖然沒有入甚麼教。我有一個很好的朋友。弟兄一般的朋友。叫做張滌非的 (25) 我和他約束要他永久和我一塊兒建築少年中國的新劇場。蒙他承認了。我便介紹他入會。他讀了法蘭西。忽然不肯入了。我問他爲甚麼。他說「我雖然不信基督。便真是上帝的兒子。我却信基督說的許多的好話。好教訓。并且愛聖經上許多好文學。我現在并且已經是個 Christian。你也知道的。我最初以爲少年中國學會是一個很藝術的。很自由的。很研究的態度的學會。誰知却是這麼一個專制國。不獨信教自由。沒有信仰自由。都沒有。我固然不願意入會。恐怕你也不能不自請出會呀。」我看第四期才知道巴黎同人議了凡有宗教信仰的人。不許入會。已入會者。要自請出會。而評議部諸君竟不諮詢也。率

爾通過了。如此草率如此武斷。思之不能不令人憤慨。巴里同人見法國信教之日少。遂都謂凡信教者皆要取締他的公民資格。若是在美國英國看見信教的依舊很多。不又要提議凡不信教者該殺嗎？少年中國的建設問題。還有一樣的多學科學的人。發憤研究他的科學治藝術的人。拼命創造他的藝術。多發表些多吸收些。就是本分。這種宗教問題。不是我們這一點子科學知識。這一點子藝術思想。解決得來的。現在好談科學藝術的諸位。恐怕說句老實話——都祇懂得那樣多科學藝術。如何便能說安心立命呢。譬如一個人他不愛這個女子。你叫他爲他死。爲他獻身。能嗎？而且這個時候二重人格的人極多。此間有一個理學博士。科學總應該也懂得一點子。但他忽然信起極無道理的大本教來。武者小路那一班人。至少也可以說他們懂得一點子藝術。但是他的行爲。他的思想。他的藝術品。他的態度。無處不可以證明他是一個宗教家。他雖未入教。而開口閉口喜說耶穌白樺上也喜印聖畫。總而言之。世間上的大藝術家。大思想家。沒有不同時是宗教家的。武者小路等所理想的天堂是新村。我們所理想的天堂是少年中國。照我不可不都做少年中國的宗教家。少

年中國主義的使徒。信耶穌教的人他體基督的精神。實行少年中國主義而宣傳之的時候，宗教信仰到底于少年中國有何害處。楊懷中先生宗教論中謂「信仰與遊戲乃人性中固有最真摯最迫切之要求非可法令論說破壞之者」且謂有開通鄉人智識演說雷非能殛人特電之偶觸因而遭鄉人之大譁者謂「演說者非甚不當，但以爲鄉人演說尙有許多切要之事。當先說至雷之殛人與否於實際無大關係且人有此迷信固毫無損處而有益者也。又何必急急于破之耶。」云云。詢知人情真相之言也。且諸兄敢批評今日以後之文明永爲科學之理性文明，藝術之情意文明耶？*God* 果不復活耶？*Emperor* 果勝科學耶。吾恐仍不脫 *Julian* 所謂 *Emperor-God-God-omnipotent Emperor in the kingdom of the spirit, and God in that of the flesh* 也。諸兄當知第三帝國 *The Third Empire* 者已非理想之名詞。今日一切科學、藝術、宗教、道德，無不帶此種傾向。蓋早已脫易卜生預言的時期入于建設時期矣。路德時代的基督非中世紀的基督。今日以後的基督又非路德時代的基督。諸兄尙以吳下舊阿蒙視之耶。諸兄所謂宗教信仰固非單指基督教

少年中國與宗教問題

我特舉例言之。總之宗教、藝術、科學……等其本身并不發生價值。其價值純視實用後之結果而定。此實用主義者之言也。我以為少年中國諸少年所差者正是一點宗教的信仰。說起道理來大家却是長篇闊論的。究竟誰肯拿出十年不懈的心力來做少年中國會務之且有落色。都是會員對於少年中國這四個字。祇感微溫而未嘗白熱。就是祇理智的科學的而不是宗教的信仰的。究竟能理智的科學的與否又非弟所敢知也。我自入會以來迄于前月杪。真如仲蘇所言視學會爲戀人以月刊爲情書。自因介紹張君事。發見學會新有此專橫的條例後。對於學會不覺失戀。以此戀人者性情既有許多和我。不合。又屢次排斥我所交的朋友。我也祇好不愛他也。因不愛他又不能就不憤怒他。責罵他。而會不能管戀人對我的態度如何也。現在我已以人格保證張濂非君入會。并要求評議部取消關於宗教之規定。如張君被拒弟亦同時負責退會。弟與白華皆泛神教信者。兄等所知弟近又研究 *Medical Literature* 有很好喜歡的地方。并且有點愛 *light* 那種偉大。嵩高的人格呢。如諸兄必欲貫徹唯物主義科學精神，文學美術都可不說。因爲他中間總帶有幾分宗教意

味的。凡信託爾思泰與古思丁的書者皆請出會……吾兄爲弟介紹人之一人。故爲之詳言如此。弟近來愈燥。如上面所寫者已經算很和平也。

宗教問題又算了，不講了。我一個不信教的人逼起我信起教來。這都是諸兄的大力總而言之。你們提甚麼、說甚麼、話都請細細審慎。吃飯穿衣都不容易，解決宗教問題豈不更難。宗教譬如一盞引路的燈。像諸兄學問好，知識足，并且很懂藝術的人，在街燈萬盞的巴黎街上走，當然可以不必帶他。但是像我們這樣膚淺幼稚，不懂藝術的人，又在這去光明還遠的很黑的東方走，叫他帶燈，丟了去，黑摸不很危險嗎？而且我看歐洲的人現在造一盞新燈呢。我的房裏圍着一房書，還掛着五六個像除開 Millet, Hugo, Goethe, Tolstoy, Beethoven 的肖像之外，還有一副耶蘇的像，馬東拿仰面望天的像。此外有 See, the conquering hero comes, 和 the Joy of life, I adour and pleasure 的名畫。我細細省察起來，大體日中間，太陽滿窗的時候，得意的時候，身體健康愉快的時候，讀完了書，看了甚麼名劇歸的時候，總是望着那一班大藝術家，和那一類人生享樂者，讚美者的絕少望。

着耶蘇的時候，仿忽并不要他。那副耶蘇跪望着天，代世無告者而禱告的畫像，正掛在紙窗之上。每當夕陽西下的時候，耶蘇的頭上纔放出光來，引我注目。我每當晚上爲知識欲創作熱緊張過度的時候，或是要創作甚麼藝術品，自覺能力太薄，恐難成功的時候，或是和漱瑜鬧着什麼氣，恨不得要……如何的時候，或是因爲惱怒人家而自己也難過的時候，或是受了甚麼良心的苛責，失了心境之平和，因而悔恨填膺的時候，或是心裏有事晚上要睡又睡不着的時候，這時候就把 Hugo, Tolstoy,

Goethe 等的詩歌小說 Beethoven Wagner 的音樂 Rodin 的彫刻，Millet 的畫都排在我的面前，湊在我的面前，都彷彿對着我行總攻擊似的。還講甚麼安心立命，倒是耶蘇那一種非理性的 unspenkable 的態度，還偶然有使我暫安之力。嘗見新約全書上面講，擊因城裏一個有罪的婦人知道耶蘇在法利賽人家裏坐席，擎着盛香膏的玉盒，站在耶蘇背後，啼哭，眼淚濕了耶蘇的脚，用自己的頭去擦，又用嘴親他的脚，將香膏抹上。我常嘆那個婦人，那個耶蘇那件事，那段文章，真是再有生命的沒有的，再藝術的沒有，再神聖的沒有！耶蘇因爲有這樣的感

化。力。所。以。配。做。教。主！

……我。說。過。不。談。宗。教。了。又。說。這。一。些。真。對。不。起。我。不。懂
我。如。何。對。於。諸。兄。所。痛。惡。的。宗。教。這。般。痛。愛？

咳！兄。弟。們。啊！你。們。也。何。嘗。能 *Live on without God* 啊！你。們
終。久。是。個。人。啊！是。一。個。很。小。的。人。啊！假。羅。素。的。話，都。是。天。體。中。一
小。片。的。銀。河。中。的。一。小。黑。點。的。太。陽。系。中。的。要。用。顯。微。鏡。才。照。得
出。的。一。小。點。的。地。球。中。的。許。多。炭。氣。和。水。構。成。污。濁。東。西。啊！你。們
雖。不。必。在。甚。麼 *Church* 的。中。間。去。禮。拜。甚。麼 *God* 你。心。神。中
間。豈。可。不。虔。奉。一。個 *God*？你。們。莫。以。為 *God* *no where* 啊！*God*
他。是 *non here* 啊！

慕。韓。你。看。到。這。裏。不。以。為。我 *Cono naci* 嗎？我。却。是。以。極。真。摯、
極。迫。切。的。宗。教。的。精。神。說。的。盼。望。你。轉。給。巴。黎。同。人，及。評。議。部。諸
彥。商。確

弟田漢十一月十三日下午

詩

太平洋上颶風

康白情

詩

黃雲擁着太陽；

黑綠的水吹着白浪。

萬頃，十萬頃，百千萬頃零零落落的波濤都怒掀掀地擠着，推
着，嚷着，要爭把太陽吞在肚裏。

太陽卻只高抽抽地冷笑着，斜盼着他們吹氣。

他們上上下下地輝映出一道掠眼的銀光。

哦！天垮下來了；

海倒立起來了；

人都騰在半空裏了！

海鳥卻一個兩個，兩個三個，起起落落地挨着浪花飛漩。

但是，海鳥呵！海鳥呵！

你今夜宿在那裏？

——一九二零年十二月二日于乃路船上——

旅歐雜感

王光祈

德國有一本書。名叫『桃花』 *17risienblüten* 內中所載的都

是中國的詩。有許多是從『詩經』上譯下來的。裝訂非常精美。德國近來因爲人工很貴。裝訂工價比印刷工價還多。所以關於科學哲學一類新出版的書籍。裝訂都極粗率。只有文學書籍裝訂稍爲講究。而這本『桃花』在文學書籍裝訂中。又算是一個美觀的。所以極容易引起人注意。德國報紙中有一種名叫“Vossische Zeitung”的。有一天把『桃花』中的詩轉載了幾首。批評了一大段。我今且把他的批評介紹如下。

他轉載的詩有一首是，

汎彼柏舟。在彼中河。髮彼兩髦。實維我儀。之死矢靡它。母也天只。不諒人只。

汎彼柏舟。在彼河側。髮彼兩髦。實維我特。之死矢靡慝。母也天只。不諒人只。

他說：「我讀了這首詩以後。我的精神彷彿到了另自一個世界。說不出來的快樂。試想數千年以前。我們德國是何種野蠻狀態。而中國已有如此美麗的詩。若拿德國文藝與中國文藝比較。德國的只算是一個乞丐。」

『詩經』是中國古代的國民文學。無論一個販夫走卒所著

的。詩都是非常精美。在德國只有哥德(Goethe)才做得出來。所以中國的詩是公共的。不是少數人的。

中國民族是富於精神修養的民族。無論在什麼淒涼困苦的環境。他們都是處之泰然。他們承認『現實』。什麼都是好的。

中國詩的組織。與綢緞上的絲一樣勻淨。中國詩的動人。如飲了醉酒的一樣熱烈。

希臘哲學家說。天空有一種自然和諧的音樂。(即地球周行天空鼓動空氣的聲音。)這種自然和諧的音樂。只有中國人聽見。一一譜入他們的詩。

我們德國從前只知道中國有一個李太白。其實中國像李太白的詩家還多得很呢。」

以上都是報章中的批評。最後還引了一首李鴻章的詩。作爲十九世紀中國詩詞的代表。亦恭維的十足。

近來中國報紙上每天都有幾首新詩。而不知外國人亦同時在研究中國舊詩。只可惜中國青年多從事輸入。而不注意輸出。中國的漢字太不易認。中國的書籍又無統系。外國人欲研究中國學問。比登天還難。所以外國人對於東方文明始終不甚了解。

東方人能夠介紹東方文明的。在印度只有一個太戈耳。在中國尚無其人。

歐洲自大戰後。一般學者頗厭棄西方物質文明。傾慕東方精神文明。近來歐洲新出了許多書籍。如『歐洲之末運』等書。攻擊西方文明。不遺餘力。大受歐人歡迎。出版後風行一世。前幾天朋友魏時珍接着一封介紹信。說是有位大學教授要和他談談孔子之道。又有一位姓陳的朋友到鄉下旅行。在一個中學校裏。聽見一位教師向學生講授己所不欲勿施於人的道理。並盛誇中國老子學說比孔子學說含義深奧。總之此種現象。雖是戰後一時的反動。但是我們亦可藉此機會將中國古代學術盡量輸入歐洲。

朋友張夢九說。『中國古代文明與中國現代社會是兩回事。不可混爲一談。』換言之中國的文明自文明。社會自社會。他們倆早已沒有關係。現在新文化運動就是要把『文明』應用到社會上去。但是外國人因爲不了解中國古代的文明。只看見中國現代的社會。遂以爲現代墮落的社會。便是中國文明的結晶。因而對於中國民族存一種輕視之心。近來吾國文化運動雖十

分熱鬧。但是在歐洲人眼光看來。亦不過是抄襲歐洲學說。小兒開始學步罷了。還不能減少他們輕視的程度。我以為要抬高現在中國民族的人格。最好是自己能創造新文化。以貢獻於世界。否則至少亦應將中國古代學術介紹一點到歐洲來。一則使東西兩文明有攜手機會。可以產出第三文明。二則亦可以減少歐洲人輕視中國民族的心理。

歐洲人急欲知道中國文明。但是要找一本介紹中國文明的著作終不可得。找來找去只找着一位辜鴻銘先生。於是歐洲報紙雜誌書籍上常常都有辜鴻銘三字出現。稱他是歐洲人的先知先覺。說他的著述是介紹東方文明的傑作。諸位想想。由復辟派辜鴻銘所介紹的中國文明。究竟是一種什麼文明？我實爲中國文明寒心。但是中國文明僅由辜鴻銘始傳到歐洲。這又是我國一般文化運動家所當引爲深恥的。我希望中國青年不要專從事輸入。還須注意輸出。

九年十月廿六日在德國佛蘭克

少年中國學會消息

北京總會的報告

一、宗教問題講演大會 這個問題由本會揭起以後，公然引起北京社會上有力的討論，北大哲學研究社也接連開過兩次講演大會。海外新聲又接連做過幾篇文章反對，可見此問題之亟欲解決，為一般人心所同。本會原定開四次講演大會，其旨趣完全是學術研究與基督教佈道大有分別。不過後來哲學研究社和我們有同樣研究之興趣，把我們所預定要請的羅素先生老早就請去了，並且還加請了兩位，一位是莊斯敦先生，一位是勃拉克女士。杜威先生也在我們被請之列，但他不喜談宗教，所以我們講演大會只舉行了三次。第二次是梁漱溟先生。第三次是屠孝質李石曾兩先生，聽講的人皆不下五六百人。

二、二月十六日常會 南京會員趙叔愚君來京，我們自然很歡迎他；又一位新自法歸對於本會極其了解的蕭子昇君和一位新近覺悟對於本會極表同情的張范卿君，我們也敬謹邀來談話，并以歡迎，當日除主客交換意見外，並且議決了幾件

事情。

六四

(1) 宗教問題 這個問題分做兩種辦法，(甲)完全作學術之研究，如本期刊所載，和各地會員間之討論會。(乙)本會對於宗教之態度，及會章應否規定，最好先由會員間討論，再由今年七月南京大會議決，末由全體會員通過。

(2) 春假旅行 北京會員事務較少，居住又散，除常會數小時之見面外，檢直沒有什麼機會碰頭。因此各人心頭所欲傾露的千言萬語，為時間所不許，彼此引為深憾。劉仁靜君提議全體會員利用春假休假，作郊外一星期旅行，同餐同宿，同行同止，時間既多，傾談自易，亦是彌補我們的缺憾之一法。劉君提議後，眾均以爲然。

(3) 推薦會計主任 照本會規約執行部除正副主任之外，還設文書庶務交際會計各部主任。去年陳愚生鄧仲澥被選為正副主任後，提出此案，北京同人都說實際做事，只有正副主任就夠了，何必虛設，所以各部主任竟未推出。可是後來陳愚生因事出京，鄧仲澥一人擔負太重，

所以不能不推出一人帮忙，於是斟酌損益，把各部虛名主任攔起，僅舉會計主任一人，管理收支事務。當日由鄧仲澥推薦劉仁靜担任此席，比得劉君認可，又經全體贊成。

(4) 費用問題和刊行會務報告問題 議決由執行部兩請評議部議定通過。

(5) 編輯會員所有圖書書目 此事為蘇演存君與南京同人所提議，北京同人均甚贊同。北京方面即請陳君仲瑜担任徵集編輯。

三、一月二十七日臨時會 執行部副主任鄧君仲澥將有赴粵任教職，而正主任陳君愚生又復在川，不得不另行推舉一人暫時代理執行部事宜，特於一月二十七日假北大圖書館主任室召集臨時會議，鄧君仲澥以事臨時赴西山，是日出席者為李守常、蘇演存、孟壽椿、高君宇、陳仲瑜、劉養初、黃日葵、七君。公推陳君仲瑜代理執行部主任，衆均贊成。又蘇君演存以實無餘力担任月刊編輯，擬於第九期出完宗教問題號後，卸却少年中國月刊編輯正主任，辭意堅決，衆擬請副主任黃君日

少年中國學會消息

葵担任，而黃君又在求學時代，宜多讀書，不願過於分心。蘇君因提議將編輯部移滬，與印刷同在一地，較為便利，並推荐左舜生君担任編輯，衆均贊成，遂通過。

南京分會的報告

北京會員蘇演存君旅行滬甯，於十年一月十二日到南京，本分會因歡迎蘇君之便，在南京高師討論會務，結果如下：

(一) 編輯會員所有圖書目錄 此事從前王君光所未出國時曾發過通函徵集編輯，沒有結果。我們因為要求學問上互助的便利，書目實有編輯的必要。現在書價日昂，欲盡購而讀之殊不經濟，爰仿巡迴圖書館之辦法，編輯書目，以便交換借閱。距離遠者如國內之與歐美圖書交換雖屬不易，而質疑問難，共同討論，因有書目，當更便利。當時便商定了大體辦法，由總會發出表格，寄交各地會員，各會員將自己現有之書，盡行照表填寫。現在會員散處國內外，為求書目速成與編者的輕易，分爲五處編輯：(一) 北京 (國內滬甯以外會員屬之) (二) 南京 (上海會員屬之) (三) 留日會員 (四) 留歐會員 (五) 留美會員。五部各自推一人收集編輯，編成後先

就本部會員印發，一面寄交總會，彙編總目。書目中應有項目為書名、著者、出版年月、出版地點、書局、冊數、定價、屬有之會員。同一書而數人皆有者均列入。會員接到書目後，如需某書或於某書內有疑難者，可就屬有該書的會員寄郵費商借或質疑問難。

(二) 供給月刊文字 少年世界既停刊，常有餘力為少年中國負責，以後南京方面每月供給材料至少一萬字。

(三) 印行會員通信錄 本會會員散處國內外，欲彼此聯絡情誼，惟有通信。少年中國月刊中，雖有會員通信一欄，但篇幅有限，且關於各會員彼此間敘述近狀之信，及讀書心得等等，不能盡在月刊發表，故必另行印刷，分發同人，以通聲息。材料少則油印，多則鉛印。如是信息常通，情誼日密，自可收切磋互助之益矣。

(四) 儲金辦法 總會從前曾有儲金印刷局之議，沒有實行。近日左舜生、余景陶二君又有儲金辦學校之提議。演存君以為我們學會的精神是不利用已成的勢力，將來無論辦什麼事業，經費一層，便不能不早自為計。吾人為謀個人生活穩的固，

團體事業的發展，均有儲金的必要。他主張儲金不必限定為某種事業，到將來辦事業時有負責的人為全體所贊同者，自可提用。辦法是：儲金限於每月收入在四十元以上之會員，以百分之五為儲金額，其願多儲或無收入而能節用儲蓄者聽於總會地點公推一人經理，每月存之銀行。

此外尚談及促進會員讀書諸問題，未有妥善辦法，茲不贅述。

會員消息

陳懋生、楊子培、劉西英 他們在四川重慶組織了一個滄社，出有滄社旬刊，是提倡自治的。懋生於陰歷臘月中旬返原籍瀘縣省親。

段調元 段君自法歸國後，於十一月二十抵成都，受成都高等師範數理部主任之聘。

雷孝實 由奉天來京。

趙叔愚 為南京金陵大學立案事來京，旋即返甯。

阮真 在安徽第二中學當教員。

蘇甲榮 於一月一日出京，到滬甯一帶旅行，於十四回京。

張聞天、沈澤民 已由日返滬。

余家菊 已辭長沙師範教席來京，在高等師範教育研究科繼

續研究

譚代英 旅行甯滬一帶，一月二十一日到南京。

鄧仲澥 不日出京赴粵，任教職。

朱鏡宙 不日出京，重去南洋。

執行部收入報告

十年一月 收蘇甲榮入會金常年費共五元內學會常年費四元五角阮真四元劉仁靜譚代英彭雲生李小舫周曉和穆濟波段蘭元鄧仲澥各二元共二十九元五角。

鄧仲澥經手收支報告

入款

由陳懋生交來存銀五十元正

的陳懋生交蘇演存銀十元正

九年十二月收入會員會費二十元正

十年一月收入會員會費二十九元五角正

會員通訊

總共收入一百零九元五角正

付款

左舜生郵費十元正

蘇演存發稿寄交換贈閱的月刊郵費等共十一元九角五分

正支亞東書局紀念冊印刷費三十元正

刻板印稿紙共七元六角正

仲澥郵費四元正

開會雜用八元八角正

信紙等用七角正

總共支出七十三元零五分正

出入相抵，尚實存三十六元四角五分。交新任會計主任劉仁靜君收。以後收支由劉君報告。

會員通訊

舜生兄：

李璜兄給你的論教育的信，（見少年中國第二卷第六期會員通訊）我看了之後有許多疑難之點。今寫出來告訴你，并希望

轉告瑣兄和他商榷一下：

瑣兄說：「從前中國教育子弟以考試做官爲宗旨。」又說：「中國創設學校近五十年，而青年對於立身行事，皆漫然無所指歸，是教育無宗旨之過。」既說「以考試做官爲宗旨」，又說「無宗旨」，這是矛盾的。中國教育究竟有沒有宗旨？有的，是以什麼爲宗旨？我且把他的沿革約略說一說：

光緒二十九年訂以「一端立趨向造就通才」爲宗旨。這是人才教育，對於平民教育是不注意的。很帶些以考試做官爲事的色彩。

瑣兄說：中國教育子弟以考試做官爲宗旨，是否根據於此？但是到了光緒二十二年改訂的正式教育宗旨頒布了：「愚君尊孔與尙公尙武尙實」五端是。（是年三月初一日）見學部奏咨輯要（第一編）民國成立這種教育宗旨當然是不行的。臨時教育會議就規定全國教育宗旨爲：「注重道德教育，以實利教育軍國民教育輔之，更以美感教育完成其道德。」美感教育一端是蔡子民先生頒布時加進去的。民國四年三月教育綱要第三項聲明教育爲：「注重道德，實利，尙武，并運之以實用。」後

來政事堂奉頒教育宗旨爲：「愛國，尙武，崇實，法孔孟，重自治，戒貧，戒躁進。」洪憲倒了以後，這個教育宗旨也隨之倒了。仍以民國元年所頒布的那個爲宗旨。直至民國八年，教育調查會成立。對於學制多所批評，以當時的教育宗旨爲不當，改稱教育宗旨爲教育本義。提交全國教育聯合會，會議贊成之。這就是：「養成健全人格發展共和精神。」

可見得中國教育並不是「無宗旨」的，不過有了宗旨沒有切實行，或行之不得法，沒有將他實現出效果罷了。「考試做官」照我的意見可以說是當時教育者被教育者一般的謬誤心向，不應當說這便是當時的教育宗旨。他們的教育宗旨是那些好聽的名詞，而他們的心偏向在這「考試做官」，只能說他們的心對他們自己定的宗旨，不誠實，不負責任，或不真正了解。不能說他們的教育宗旨便是考試做官。比方說：有一個住在上海的人，他本來要到北京去。後來跑錯了路，跑到廣東。或跑的力氣不足，僅僅到了南京，濟南，或天津而止。我們不能因這便說他的宗旨原來是在廣東，或南京，濟南，天津，不是在北京的。我以上這些話，只是說中國教育是有宗旨，和他的宗旨非在考試做官。至於

那些宗旨是好是壞，是真是假，誰是比較好的，誰是比較壞的，假的，我還不敢批評。

璜兄說：「法國近今教育家拉比Laine有言：『學校之理想即國之理想。』」又說：「教育之理想宗旨須隨地方與民族變革，不能一味採用他國之教育宗旨。無論法蘭西之自由主義教育，德意志之軍國主義教育，美國人之民主主義教育，日本人之模仿主義教育，皆有其是處，皆有其宜處。但國情不同，時代不同，彼之所宜，非盡於中國。故吾人欲定教育宗旨，當自審國人之天性，與所處之時代。最善教育者莫過於啓發國人天性之所長，而使其適應生存於所處之時代。」璜兄之意皆是。我惟嫌其國家觀念太濃。我現在還不敢信無政府主義，不要國家。但談起教育來，實應把國的觀念劈開去。教育是沒有國界的。教育染了國性，就要磨滅了個人的人性。從前人都說拉了條頓印度斯拉夫諸民族的人，皆各有其天性，各有所長，各有所短，其實都是瞎說。人的天性，那裏有國界和民族的區別呢？甲民族的人有男女飲食之欲，有好奇，好勝，好玩，好羣，好受人稱譽，遷移，搜羅，嫉忌，愛子種種性能（其中幾種有的心理學家不承認他是性能）乙民族的人也

是有這種欲與性能的。推而至於丙，丁，戊，己……各民族的人，也是這樣。以我所知從沒有一個心理學家用試驗證明過某某民族的天性，有某種特長某種特短為他民族所沒有的。我只承認個人之天性有不同，各有所長各有所短，不承認某民族某國人全體之某種天性是比別的民族國人全體之某種天性長些或是短些。所以璜兄說：「最善教育者莫過於啓發國人天性之所長，而使其適應生存於所處之時代。」我要說：「善教育者是能啓發個人之所長，而使其適應生存於所處之時代。」

各種主義我以為都是全人類對於時勢反應的產物，不是一個民族一個國人所獨造出來的。自由主義，軍國主義，民主主義，都是時勢的產物，不是法蘭西德意志美國人所獨有的。所以璜兄於「自由主義教育」「軍國主義教育」「民主主義教育」之前要加上「法蘭西之」「德意志之」「美國人之」諸字上去，是不應該的。歐戰以前那一國的教育不帶軍國主義的色彩，歐戰以後的教育，大家又漸漸採用民主主義了。所以我們的教育要採用什麼主義，或注重什麼主義，只須看看時勢不必問什麼國情。在現今交通便利，國界將破的時候，教育主義是不必

問國情。主義是沒有國界的。

且我以為教育不應有一種無上的特殊的固定的主義。舜生！你勿慌！我知道你是一個痛恨無主義者的人。但是我有說：主義不是天經地義，是隨時變的。時勢日日進化，主義也日日變動。不變動的，就要死掉，枯掉，被人推翻掉。時勢非固定，主義也非能固定。各種主義正如瑣兄所說皆有其是處，皆有其宜處，你倘若定了我們是採用某種主義，勢必將其他主義壓倒了。那便是說其他主義的是處，宜處，長處；對於我們是不發生影響了。豈不可惜。我以為教育就是教育。教育不應有獨無偶的主義，或者可以說教育是要搜羅各種主義的優點，以適應各種人底需要的。人的需要是因時，因地，（不是國是指鄉村城市等別）因他自己的天性而不同；單調的孤獨的一種主義能夠適應麼？

主義如此理想之宗旨亦然。亦不應以國限的。大之若以理想之宗旨為教育目的，則歷來各教育家所定之教育目的有如下：

免除錯誤，發見真理。……Socrates

以身體與靈魂所能接受的盡量給他們。……Plato

從至善中得快樂。……Aristotle

全人的發展。……(Omenius)

求健全之精神於健全之身體之中。……Locke

養成習慣。……Rousseau

使各種能力自然的，進步的，有系統的發展。……Pestalozzi

求真實的，純潔的，堅固的，神怪的，生活底實現。……Froebel

使各方面的興趣得平均發育。……Herbers

是行爲的習慣和動作的趨向底組織。……Janus

得各種需要的智識。……Lester F. Ward

種族的精神遺傳的獲得。……N. M. Butlers

引兒童吸收種族的遺風，用其能力以達社會之目的。Dewey

(註)見 Smith, an Introduction to Educational Sociology

p. 12-13

改良人的需要而滿足之。……Thorndike

我不多引了，我未曾聽見一個教育學者說過：適應德國兒童天性的教育，是不能適應法國兒童天性的。就使有的人要那末說，除非他用過試驗證明各國兒童的天性確有許多不同以後，是依舊可以懷疑的。教育是人類的事，不應當做國家的工具。學校

的理想，是應該表示人類的理想，不應該是表示國家的理想。若學校的理想依歸要表示國家的理想，則可怖的戰爭不待二十世紀終可重新開演！

小之若以理想之宗旨為平常所謂宗旨的宗旨，則教育宗旨應以學校之種類，地方之情形，和學生之志趣分；不應以國家之界限分。大學的宗旨不同於小學，中學的宗旨不同於師範。就是同為大學亦可以分，如農科大學商科大學其宗旨也可不同。都市學校的宗旨，當然不能和鄉間一樣。中國的都市和外國的都市固然也有些不同的情形，但和內地的鄉村比起來，則其相差相異較他和外國都市相比的差異格外要多哩。這便是證明辦中國的都市學校，其宗旨可與外國的都市學校底宗旨相彷彿，決不應該和本國的鄉村學校相一致。定學校宗旨應根據地方的情形，是不錯的。但他所應該根據者，是學校附近的社會，不是國家。我們辦學校只要問附近的社會是農，是工，是商，是城市還是鄉間；是山林還是海濱等等。不必問國家是英，是美，是法，是中國還是日本。有人要說日本的教育宗旨決不宜於中國。因為他是君主國。我可以說照時代之趨勢看，日本的教育亦不宜於日本

及任何國。

以上所說我只把璜兄的話消極的評論一番，下再把我對於定教育宗旨的意見，約略說一說。教育宗旨應：（一）有伸縮之餘地，勿固定，勿呆滯，應隨人隨地隨時隨學校之性質而變遷。（二）應兼收並蓄，吸取各種主義之長，對於各種主義應取持平態度，勿存入主出奴之見。倘照特殊的情形亦可時有軒輊，但決不應有絕對無二高高在上的主義橫霸一切。（三）應切於事情，勿太空泛漠遠。應從事情中創出宗旨，根據事情求宗旨的改造和進善，勿顯然超於事情之外，有一遠遠的固定的宗旨。因為他遠遠所以我們終身向之而不能及。因為他固定所以我們的智慧雖時有變遷，進步，而他依然板着，反阻礙我們的教育底進行。璜兄對於研究方法一層，要教育之實行方法與理想之宗旨相合，我絕端贊同。但他根據自己的兩種經驗所提出的兩種意見，我絕端懷疑。現把他的兩種辦法約略敘出，并附以我的意見，和你與璜兄商榷。璜兄的意見有二：

第一中小學生覺宜於暫與中國社會隔離，他的理由可分二層：（甲）中國社會惡習甚深，青年易中其毒。如他所見的兩千人

和某某均以聰明之才而不能自拔。(乙)法國中小學生與外間社會幾乎斷絕關係，迨二十一歲後，理想力強，然後聽其自由。中國社會（其實何止中國的社會）每每誘大好青年於惡，誠可痛惜。但人爲羣居的動物，決不能離羣而孤立。我們要第二代國民適應於社會生活，能與環境相得，并能改良環境，是以教育上有社會化的呼聲，盧騷的愛米爾這種主張，在現在決不行了。我們所希望的學校爲社會的縮影，社會爲學校的擴張，學校能社會化，又能化社會學校與社會打成一片。使學生同時對校做個好學生，對外便是好公民。杜威說：「教育就是生活，不是預備生活。」此言真可細味。

法國現在的教育成績，我們可以說是比我們的好。但決不能信他已是盡善盡美，他的設施都可爲吾們效法的。他的比我們好處，我想是在他判斷力的教育，在其教師能扶助學生之理解力與回想，而不在他的禁錮中小學生與社會隔絕。因甲得乙，不能因丙與甲同來，便說乙的果是由丙生出來的。且法國的禁錮中小學生的辦法，我以爲與他的判斷力的教育，猶有妨害。判斷力的養成應對事實的，社會的，人生日用的，不應僅涉書本的，冥想

的。法國人富於理想而實行不逮，條頓之民，也許是他的這種教育所養成哩。——這種國民性質之異點是習慣的後天的，不是天性的。幸勿誤會——我也希望我們的中小學生個個受着好教育，養成他們的強的理解力，但不願人步亦步，人趨亦趨，亦學法國之禁錮中小學生。

第二除學校規定書籍外，禁止翻閱一切書報。他的理由：

(一) 理學書哲學書「如先秦諸子以至宋明儒之說」不宜於判斷力未成之中小學生。(二) 綱鑑史記五經四書不合時宜。(三) 時事報章徒亂中小學生之心理。(四) 不正當之書誘青年爲浪行。

瑣兄所說都是片面的理由。其所舉種種書籍我也承認是有他所舉的那種種弊病。在青年中受其弊者亦可找出例來不少。但決不能因噎便廢食也。試問那些書籍果真毫無價值，不值得中小學生一顧麼？讀那些書的果真受害多而利少麼？誰有這樣大膽，便敢武斷下來！我以爲教者對於書報，只應負批評揀選指導的責任。指導學生那種報，那種書，或那種書和報之那章那節那面可看。不應消極的說什麼書，什麼報，什麼什麼皆宜一概屏絕，

禁止閱看。防民之口甚於防川。塞學生之明，閉學生之聰，使人中人的學生，個個超天脫地，遠與社會生活相隔離。我不以為可。教者要學生一意留心教課，當有別法。這樣消極的防禦，是不相干的。我不是要中小學生來多管閒事，參與政治外交種種運動，荒廢他的正經學業。我是怕教育與生活隔離。學校與社會截然分作兩邊。學校與社會分離當有兩大弊：（一）階級思想，（二）學生不能適應社會生活。

我不覺的說了一大篇了。你看得討厭麼？但總希望你和瑛看了之後給個痛快的答覆。

祝你和瑛兄好

楊效春九，十二，二九

北 京 大 學

新 潮

一 卷 三 版

平裝洋裝均已出
齊餘存無多購者從速

學生之
自動刊
物

今日國人所宜最先知者有四事：

第一今日世界文化至於若何階級？

第二現代思潮本何趨向而行？

第三中國情狀去現代思潮遼闊之度如何？

第四以何方術納中國於思潮之軌？

從何而知之？

請 讀

定價		郵 費	
洋裝	一冊	洋裝	本埠 七分五厘
一元八角		本國	一角五分
平裝	五冊	日本	一角五分
一元五角		外國	五角
費 郵		相同	

上海亞東圖書館發行

定選嚴行章

說小名家

下列各種小說，皆表情高尚，行文懿美，為近世文藝中最上乘。品業餘有暇，能手一卷讀之，不僅有裨心志，且可助長文思，實難得之小說也。

雙 杵 記	女 蛾 記	白 絲 巾	孝 感 記	絳 劍 記 合 本	西 冷 異 簡 記	孤 雲 傳	俠 女 記	啁 啾 漫 記	說 元 室 述 聞
爛柯山人著 定價三角	老談著 定價二角五分	老談著 定價一角四分	老談著 定價一角四分	曇鸞著 定價二角	寂寞程生著 定價三角	白虛著 定價一角二分	鮑夫著 定價一角	鮑夫著 定價二角五分	茲著 定價三角

全部並精製布匣
定價洋一元八角

行發館書圖東亞海上

我國向來只有分省圖，并無山川，實業，交通，國防等分類圖。此圖為創格之作！全國中只此一本！

梁任公，韓紫石，黃任之，馬君武，章行嚴，陳獨秀，諸先生皆有證明本圖精善之評語。

中華民國
地理新圖
胡晉接 程敷錯 合編

精裝 一冊 定價 大洋 六元

精裝 一冊 定價 一元 五角

中華民國
地理講義
胡晉接 程敷錯 合著

▲地理教授不可不備

▲中等以上學生不可不備

▲外交軍事交通實業各界不可不備

對折出售

上海亞東圖書發行

國語的文學

加新式標點符號分段



吳敬梓傳
儒林外史新敘
儒林外史新序
胡適之先生
陳獨秀先生
錢玄同先生

定價：——
洋裝一冊，一元六角
平裝二冊，一元三角

上海·亞東圖書館印行

加新式標點符號分段

水滸

洋裝兩冊
一元八角
平裝四冊
一元二角
（每冊七角）

胡適之先生 水滸傳考證——三萬餘字
「這是用新標點來翻印舊書的第一次……將來一定要成爲新式標點符號的實用教本……金鑿嗎……還句批評水滸，遂把一部水滸凌遲碎斃，成了一部「十七世紀眉批灰註的白話文鏡」……變成一種八股式的文學觀念，是很有害的……這部新本水滸的好處就在把文法的結構與章法分段來代替那八股家的機械的批評……」
陳獨秀先生 水滸新敘
「水滸傳爲什麼有許多人愛讀他？……在這一點着想來，我們就可以明白許多人愛讀水滸傳的緣故了。」

上海亞東圖書館印行

紅樓夢印刷中

高語罕先生編

白話書信

特點：
 (5) 不但精神爽快，而且適合於平民主義的
 潮，引導他們適應時代的思想
 (4)(3)(2)(1) 表格格式的新新
 不精神爽快，而且適合於平民主義的
 (5)(4)(3)(2)(1) 表格格式的新新

定價大洋八角

特創一格

- 一封討論這個問題，一封回信。
- 一封討論那個問題，一封回信。

全書五百西頁

內容：
 (5)(4)(3)(2)(1) 諸家論
 論學信。工商書信。學信。母信。學信。母信。學信。母信。

上海亞東圖書館發行

胡適之先生著 嘗試集

到北京以前的詩為第一集，以後的為第二集；在美國做的文言詩詞剩若干首，合為去國集，印在後面作一個附錄。

已經再版。有再版自序，有新加入的詩。定價大洋三角。

胡適之先生譯 短篇小說

集中都是選擇最精，可為短篇範本的小說。
 後附胡先生所作論短篇小說一文，已經三版，定價三角。

田壽昌宗白華郭沫若合著的 三葉集

討論的問題是：歌德文學，詩歌問題，近代劇曲，婚姻問題……

上海亞東圖書館發行

少年世界第一卷全卷
 合裝本：洋裝一冊，
 一元八角；平裝二冊，
 一元五角；現存無
 多，購閱者請從速！

少年中國第一卷全卷
 合裝本：洋裝一冊，
 定價洋一元七角。但
 存數不多，要買請快
 ，遲便難得了。

少年中國第二卷第八期

民國十年二月十五日發行

編輯者 少年中國學會
 發行者 少年中國學會
 印刷者 亞東圖書館

總發行所

上海 五馬路棋盤街西首 亞東圖書館

英通處
 文信如

THE ORIENTAL BOOK COMPANY,
 1, 84-85 Canton Road,
 Shanghai, China.

郵費		定價
外國	內國	
其	日	每月一冊 一角二分
他	本	全年十二冊 一元二角
每冊六分	與國內同	

(如遇特刊號價須另加)

少年中國學會

The Young China Association!

本學會的宗旨:-

本科學的精神，爲社會的活動，以創造少年中國。”

Our Association dedicates itself to Social Services under the guidance of the Scientific Spirit, in order to realize our ideal of Creating a Young China.

本學會的信條:-

(1)奮鬥 (2)實踐 (3)堅忍 (4)儉樸。

預出
告版

少年中國學會叢書

法蘭西學術史略

李璜譯

此書是一九一四年，因爲舊金山賽會，巴黎大學校長請巴黎大學各教授分門編輯者。

其中隨科學的性質分列成集，現在先把哲學、羣學、教育學的一集，文學、美術的一集，政法經濟的一集，編譯出來。

其餘關於自然科學的數集，以後陸續編譯。

第一集不久出版

上海五馬路
亞東圖書館發行