

中國香港 公共教育 眞理學會 眞理學會 聯合編輯

甘 露 叢 書

吳經熊 葉秋原 主編

---

進  
步  
與  
宗  
教

英國道森著  
柳明譯

商務印書館發行

## 甘露叢書總序

在宗教的領域內，一切是信仰，也就是所謂信德。這是由於信德，纔有望德，纔有愛德。若使沒有信德爲其基礎，則所謂愛，未必一定是超性的，亦即超自然的，而望德亦失去其活的源泉。一個人對於信德的獲得，不是一件容易的事。天主是無所不在無所不能的；而我們的肉眼，卻未定一定能體會到這種境界。體會到這種境界需要「聖寵」，同時，亦在我們自由的選擇。體會到這種境界而獲得信德的人是有福的，因為他們從信德中獲得了平安。因此，我們看見有成千成萬的無知鄉愚和飽學之士同樣有虔誠的奉教。在宗教的領域內，所以信仰就是一切。

然而信仰也不是沒有其知識的基礎的；信仰倘使沒有了它的知識基礎，便不足以解釋信仰之所以爲信仰。故在宗教的領域內，知識的探討，也成爲獲得並保障信仰的一種必要條件；信仰因知識的累積而更爲充實，永遠長新。這是爲此，所以我們看見有道之士，孜孜於學，在漫長的中古世，教士僧侶，便成爲傳播學術的唯一媒介，維護了西方文明的發育。

基督教的誕生及其後的發展，其間原有上智的安排。就空間來說，基督誕生的地點既不在東，又不在西；換言之，即西方人認爲東，而東方人又認爲西的地方。這誕生的地點就不天意存乎其間。就時間來說，基督誕生前，東西哲人輩出，到了基督誕生，而達了頂點，完遂了道

成肉身的神聖使命，建立了聖而且公的教會，於是系脈相承，以迄今日。基督的誕生又值羅馬帝國全盛時代，整個西方世界均在羅馬的統治下；人類從城市部落的狹隘觀念開始有整個的世界觀。正在此時，我們看見有基督的誕生和聖教會的建立，帶來了仁愛，帶來了熱望，帶來了人類的新生。誕生在地中海東部的基督教而與羅馬結着深緣，這不是偶然的，而是出於上智的安排。今日出現在歐洲及其延續美洲的物質文明，是人類物質文明的最高境界，然而在其物質文明的背後，原有以基督教為中心的精神文明來作它的支持。要了解西方，要學習西方，我們不能以了解或學習西方的物質文明為已足，必究其根源，要對於它以基督教為中心的精神文明有充分的了解，纔能對於西方有澈底整個的認識。

基督教的傳入中土，自唐宋元明以迄近世，時間不可謂不長；然而直到今日，國人對於基督教的認識，似猶未足。佛教東來，在我國思想文化上曾起了極大的影響。唐代的景教，雖流傳一時，其間亦曾致力於景教文獻的建立，然其效不著。明季耶穌會士航海來華，士大夫若徐光啓、李之藻、楊廷筠輩多樂與交往，一時學風一新；然自清初禁教以來，此風頓遭打擊；追念前賢，良深太息。如今我們倘欲在中國文化思想上加一股新血，這新血惟有求諸基督。因此，在這個時候，充分介紹西方基督教的思想生活，實不容緩。我們於是乃有甘露叢書的計議，就西方有關基督教思想生活的名著，擇要翻譯成書，以饗國人。創議之初，我們當時都在香港。香港公教真理學會主幹師仁傑司鐸，對於我們這個計議，予以熱誠的支持，終因他的

力，纔使我們這個計議，得能逐步付諸實施。關於名著的選擇及譯者的羅致，吾友秋原實主其事，計已翻譯者有：華爾希的西班牙女王伊薩白爾傳，陶森的進步與宗教，葛雷爾的人之研究，貝爾洛克的奴役國家及宗教改革時代人物誌，馬里旦的哲學概論及路德馬丁論，毛里耶克的基督傳等多種；其中一部譯稿且已交商務印書館印行。不料太平洋戰起，香港淪陷，我們亦輾轉內地，私衷所不忘祈禱者，但願此甘露叢書得蒙天主眷愛，幸能免於劫火而已。

日本既降之明年，秋八月，師仁傑司鐸自香港來，以甘露叢書事，就詢於商務印書館當局，知已排成之若干種經已製成紙型，幸得保全，其尚未付排之若干種，則已不免輾轉遺失；擬將已排各種先行出版。我聽了這個消息，不由衷地對全能的天主表示衷誠的感謝。如今甘露叢書即將與國人相見，用述其概略如此。願由於此一叢書的刊行，國人對於以基督教為中心的西方文明能有更深的認識，進而與我國固有的傳統思想生活，發生交互溶冶的作用，為我民族文化發揮它的新力量及新光輝。

公元一九四六年十二月八日聖母無原罪始胎瞻禮

若望吳經熊時客上海

## 序

『進步』的學說，最初是由聖伯多祿修士 (Abbe de St. Pierre) 在西班牙副統戰爭結束之後，所清楚的解明了的，那時候他正從事於組織一種可以保證歐洲之永久和平的國際聯盟的宣傳。兩世紀以來，它已能控制歐洲心理到這樣的程度，以致凡有對之表示懷疑的企圖，都被視為一種怪論或一種異端，一直到最近二十年間，它的最高地位纔開始受到嚴重的挑戰，由於一種環境之奇怪的諷刺，看到修士的希望之部分現實的那些年頭，卻同時又看到了對於他所首先創導的社會進步論的不容懷疑的信仰之消滅。

這些變動之諸近因是容易瞭解的。四年戰爭之日益加重的緊張與痛苦，最後或是在失敗與革命中，或是在勝利與幻滅中結束了，在這樣的情形之下，便非常自然會發生一種對歐洲前途絕望，並逃避到文化必然會衰落的那種定命論的理論中去的傾向。

但是，在這一時的灰心與幻滅的運動的後面，卻還隱藏着一種更深切的變動的徵象，它將不僅是一個時代或一種社會秩序的消滅，同時還將是一整個智力傳統的消滅。我們慣於把這種變動說為對維多利亞時代觀念的反動，其實陷於危機中的卻是某種更為基本的東西，因為，所謂維多利亞時代觀念，實不過是在上一世紀中企圖將世界改造的那樂觀自由主義信條之英國中

等階級的譯本而已。

這個信條在我們的文明中所扮演的腳色，與歷史上其它時代由宗教來扮演的腳色頗多類似之處。每一活的文化必須具有某種精神的動力，以便供給那辛苦的社會努力以必要的精力，而這種努力即是文明。這動力通常是由宗教來供給的，但在例外的環境之下，宗教衝動也可以用哲學的或政治的形態把自己改裝起來。

我在本書中所企圖研究的，就是這種宗教與文化之間的活的關係。在過去社會學者往往完全不顧或至少儘量縮小宗教的社會任務，而研究宗教的人則集中注意於這題材之心理學及倫理學的方面。我相信，每一個在文化有活力的社會都必須有一種或顯明或隱藏的宗教，而一社會的宗教又在一極大限度中決定了它的文化形態；如果情形確是如此，則社會發展及變動的整個問題便顯然必須就其對宗教因素的關係來從新研究過。在本文的限度內，我不敢希望能在這工作上獲得成功，但是，我祇要至少能提示了這一種新的研究法，就已頗堪滿足了。

我必須對『社會學雜誌』，『季刊』，及『都柏林評論』的編者及出版者表示謝意，因為他們允許我利用在過去十年間先後發表在這些刊物上的文章中的若干篇段。我又必須非常感謝的承認我的朋友瓦忒欽先生 (Mr. E. I. Watkin) 的幫助，他曾熱心的替我看了校樣且編了一個目錄。

# 目次

|   |                   |     |
|---|-------------------|-----|
| 一 | 社會學與進步觀           | 一   |
| 二 | 史學與進步觀            | 一九  |
| 三 | 人類學與進步論：文化之物質基礎   | 三九  |
| 四 | 宗教與文化中的精神成分之比較研究  | 五八  |
| 五 | 宗教與文明之起源          | 七七  |
| 六 | 世界諸宗教之興起          | 九五  |
| 七 | 天主教與西方文明之興起       | 一二二 |
| 八 | 西方文化之俗家化與進步宗教之興起  | 一四五 |
| 九 | 科學與工業主義之時代進步宗教之衰落 | 一六七 |
| 十 | 結論                | 一九六 |

# 進步與宗教

## 一 社會學與進步觀

每一時期的文明都有它自己所特有的一些獨異觀念。此等觀念之能表明產生它們的那個社會的心理，並不下於當時的藝術風格或社會制度。可是當它們正在盛行時，它們那獨特的性質卻永遠不會被充分認識，因為人們總是將它們常做絕對真確且又到處適用的原則而接受着。人們並不將它們視為一時的流行觀念，而是將它們視為種根在事物之本質上的永久真理，視為在各種合理的思維中都是能不辯自明的。

現在，『進步』的觀念即在西歐近代文明中占據了這樣一種地位。它已不僅是一種哲學上的意見或一派的學說，因為它已透入了從思想界領袖起到政客與商人為止的整個社會心理，而商人則更會首先出來宣布他們對於理想主義的不信任及對於抽象說理的讎視。真的，它已是我們這文明的實際信仰，它已完全成為近代心理的一部分，以致任何想要批評它的嘗試都幾乎顯得是瀆聖的行爲。一個人欲把自己放到我們所在生活的時代之外，而對我們的文明所依據的基本觀念作公平的估價，那確是一件再困難不過的事情。因為我們自身也是我們所要去批評的那

東西的一部分；我們不能擺脫我們的社會及智識環境之透入一切的影響，正如眼睛不能擺脫它藉以接受一切印象的光線一樣。如果在今日終於可能來追溯進步觀念的歷史，並理解它在近代文明的發展中所扮演的角色，那主要是因為這觀念已漸漸把握不住社會心理了，是因為以這觀念爲其特點的文明階段已漸漸成爲過去了。因為我們正在生活的各部門中看到一些基本的變化，彷彿均在預言着那個包含十八及十九兩世紀的大文明時代之結束，及一個新時代之黎明。在我們分析了進步的觀念並瞭解了它在社會理論方面所引起的結果之後，我們就能發現它決不是我們所想像的那麼一個單純的觀念。

進步學說，就其充分意義而言，必須包含這樣一個信念：即世界是每天的並各方面都在變得更好起來。可是，這種理論的最熱衷的支持者，卻正是那些對現存社會制度的不公平及不合理最不能忍受的人們。既然眼前這種世界狀況，乃是一個曾經歷無數時代的過程所造成的結果，那麼我們就覺得進步的速率實非常遲緩，所以任何完美的終極目標，都應在一個無限遙遠的將來纔能到達。

然而，這卻並不是那些相信進步的人們所持的見解。十八及十九世紀的思想家們並沒有計算到幾百萬年，甚至沒有計算到幾千年。反之，他們有一種樂觀的信仰，以爲一個公正而開明的新時代會突然來到，在這時代，他們對人類前途所懷的最大希望都將實現。擁護這種進步信念的人，主要的並非是那些曾追溯過人類發展之真正過程的歷史家及人類學家，而是那些全部

注意力都集中於最近將來的政治理論家及革命家。這同一種精神又在十九世紀的革命的政治及社會改良家身上從新出現，他們都有一種幾乎是天啓式的信念，以爲人類社會可能完全改造了，已不能算是進步的性質；一般所謂對進步的信念，實際上時常可以更正確的稱之爲對人類可能變得完美的信念。

如果我們從社會改良家及空論家的理論轉而說到一般普通人的意見，那麼進步的觀念便又改變了它的意義。它所指的，不過是一種他們對於近代人生活於其中的物質及社會變化之過程、在心理上願意接受並在道德上表示贊同的意思而已。它並不要包含一種對於任何大規模的逐漸進化之過程的信念。它主要是跟物質生活條件的迅速改進結合在一起，而此種改進乃是日常經歷中所逢到的問題。進步觀念之普及於大眾，在大陸方面是遲至他們的生活已開始受到革命時代的政治變化之影響的時候，在英國是更要遲至受到前一世紀的大經濟變化之影響的時候。

起先，民衆對於經濟變化的反應乃是斷然的敵意，並取了機器破壞及勒代忒黨（Luddite，十九世紀初起於英國的一個專門破壞機器的工人黨派——譯者）暴動的形式。可是在兩個世紀內，人們卻漸漸感到新秩序的利益，並發現對他們父輩頗有好處的東西，已不再對他們自己有多大好處了。他們便誠心誠意的接受着那些他們並沒有去追求、也不應該由他們來負責的變

化。到今日，在一個普通的歐洲人，特別是在一個普通的美國人看來，進步即是新的都市機械文明之傳播：它是指更多的電影，大家能享有的汽車，無線電設備，更精密的殺人方法，分期付款制的購置，罐頭食物及照像紙。

要嘲笑這些天真的觀念真是非常容易的——實際上它們確已做了半世紀以上的職業諷刺家們的現成存貨。可是從根本上看來，它們說不定倒比十八世紀的理論家之更理想的信念較為合理一點。因為我們到底不能否認上兩個世紀確在文明方面見到了世所未有的、最為迅速而顯著的變化。科學在日常生活上的應用及機械對自然力的控制，確已使人類生存的方式換了樣子。一種與早期世界史上所曾有過的任何東西都完全不同的、新式的工業科學文明已出現了，這使財富與人口龐大的增加，並使歐洲文化傳播於全世界。在文藝復興時，歐洲仍被回教勢力所緊壓，地中海有變成土耳其內湖的危險，到十九世紀，歐洲乃獲得無可爭辯的世界霸權，亞洲的諸古代文明國漸次失去其獨立，而新世界以至南太平洋一帶島嶼的資源亦在替歐洲市場生產財富，替歐洲人口生產糧食。並且，政治及社會組織的變化也同樣的顯著。在整個歐洲及海外的歐洲文化新領域內，舊式政府漸次讓位於民主制度。人民自治政府及民族自決，以至思想自由等權利，已比最樂觀的早期思想家們所認為可能的程度更完全的現實了。

最後，人道主義大運動又破壞了奴隸制度並掃除了幾與歷史同古的各種野蠻刑罰，而普及教育的實施又完全改變了民衆的智識生活，若從這個觀點來看，進步不能說是一種虛幻的假

定，而是一種具體的歷史現實。

但重要的是應記得這個變化過程乃是非常相對的。它絕不是包含整個人類生活的普遍進化過程之必然結果，而祇是一個單獨的社會在其發展之一特殊階段上的一種例外的、又確實是獨異的成就。它並不一定會比過去各時代及各文化的其它成就更永久一點。我們甚至可以提出這樣的疑問，並且確已有許多人這樣提出了：近代物質文明的進展，究竟能否算是名副其實的進步呢？人類究竟是否比在更單純的社會狀態中更愉快，更聰明，或更好呢？伯明罕或芝加哥究竟是否比中古時代的非楞策（Florence）更為可取呢？

像拉斯金（Ruskin）或託爾斯泰之類的預言家固然主張徹底擺脫勝利的西方物質文明，而回到古代或逃到沙漠中去，但抱有這種懷疑的，也並非僅限於少數預言家而已。即連那些整個接受十九世紀的科學及物質進步的人們，也漸漸發現了新秩序的危機與動搖。他們已在如此龐大又零亂的一堆住得極壞的人羣中感到社會寄生與體格退化的危機，而這堆人羣又處處都是伴同工業進步以俱來的。他們看到地方生活之更優美的方式已毀壞了，民間藝術及手工技能已在標準化的機械文明之前消失了，同時又看到歐洲的貿易及征服在各原始民族中所施的蹂躪。他們已發覺這個浪費的制度是在漫無節制的壓榨自然資源以圖眼前實利，是在毀壞未開墾的樹林以出版半便士的報紙，是在糟塌經過幾多年代纔積貯起來的礦力，以舉行一場臭氣與煙氣的豪宴，在今日，差不多已沒有一位思想家膽敢承認，近代歐洲文明的物質發展與絕對意義的進步

是同一件東西，因為我們現在已發覺，一個文明儘可以在表面上極為繁榮，並且一天天變得更  
大，更響，更富，又更自信，但同時它於社會活力方面卻在減縮，並在漸漸把握不住它的更高  
的文化傳統了。

可是，我們已化上兩世紀的時間纔達到這個地步。十八世紀的人是這個歐洲文化新運動的  
真正創造者，他們卻沒有被此類懷疑所煩擾。他們完全相信他們的行動所依據的原則是絕對真  
實且到處適用的。十八世紀的文化是從路易十四時代承受下來的一項直接遺產，這種文化的主  
要特徵，即是把文明視為某種絕對而無比的東西的觀念，以為文明乃是一個以對稱的完美形  
態呈現出來的整體，就像在莫里哀（Molière）曾對中古藝術發表了這樣的意見：——

莫里哀（Molière）曾對中古藝術發表了這樣的意見：

我特式建築之淡然無味，  
那些愚昧的世紀之可厭的怪物，

當時人對於過去傳來下的全部社會遺產可說都是這樣看法。伏爾泰寫道：『九百年以來，  
法蘭西的天才幾乎永遠給約束在一個莫里哀式的政府之下，在割裂與內戰之中，沒有固定的法律  
或習慣。……沒有紀律的貴族祇知道戰爭與逸樂，教士混亂而愚昧的生活着，沒有工作的民衆

停滯在閒蕩中。』他作着結論說，祇有四個世紀值得受一位哲學家的注意，那就是菲里普與亞力山大的時代，凱薩與奧古斯都的時代，義大利學術復興的時代，及最後一個，那所謂『大時代』。（伏爾泰：『路易十四的時代』第一章。）

這一種絕對的判斷法當然是種根在文藝復興時代的文學教養上面，因為文藝復興會使古時那種希臘主義與野蠻主義的二元論以抽象的形態復活過來，並第一次造成了社會發展之事實與受教育階級之理想這二者間的距離。

但到十八世紀，這種人爲的文學理想，卻又受到一種同樣重要的哲學及科學上的絕對論之有力的聲援。這種新的絕對論係起源於笛卡兒（Descartes）主義的運動。那運動原是近代理性主義之祖，但並非由於它的頌揚理性，因為頌揚理性也同樣是阿里斯多德傳統的特徵。笛卡兒的獨創之處，寧說是在於他使思唯從而發生的人心，跟它自己所賦以生氣的軀殼、及顯得與它自己結合在一起的物質生活環境完全脫離，使之不再依賴它們，或甚至不再跟它們發生任何表面的關係，人類的理性無須借助於經驗及權威學說，就能從明顯而簡單的真理中演繹出一種絕對確實而完備的智識來，因為這些真理原是先天的存在於理性之中，祇要憑藉一種直覺的活動就可以領悟得到。

這是笛卡兒派的改造全部科學的方法之基礎。被視為歐洲文化遺產的智識與傳統之全部龐大的積蓄，人類從經驗、文學、及跟別人的接觸所獲得的一切觀念與信念，凡此種種，都應該

認為是真理與錯誤之不純粹又不確定的混合物而給攔在一邊，並且應該用一種從純粹理性之永不錯誤的照明中獲得的、像算學一樣確切的新智識來替代它們。

他說，一個有優越智力的人之單純的推理，實比從書本及學校裏所能獲得的一切學問都更有價值，因為這些推理是以不會受騙的確切不移的直覺為基礎的。

這種心理態度在當時思想界曾造成了極深的印象。舉凡『理性』，『科學』，『進步』，與『文明』這些抽象觀念的形成，實均應由它來負責，而這些東西，後來就成了新時代的偶像。封德奈爾 (Fontenelle) 是第一個說起『科學精神』的人，他就把它的起源歸諸於笛卡兒所首創的那種思想氣分，那甚至比笛卡兒哲學本身還更重要一點。

誠然，笛卡兒派科學的上層建築並沒有被十八世紀的人所接受。反之，他們還對於他的演繹法物理學，及他的欲從一些單純的『延展』與『運動』之算學法則來重建宇宙野心備加嘲笑；他們都懷着改信宗教者似的熱忱轉而趨向於英國學派的歸納方法。但是，他們在口頭雖把培根 (Bacon) 牛頓 (Newton) 及洛克 (Locke) 等人推尊為唯一的真正科學之創立人，他們在內心方面卻仍是笛卡兒派。他們並沒有顯露一些英國思想家們那種謹慎的『不可知論』(或不如說是『信仰論』) 的意味，因為他們仍原封不動的保持着笛卡兒的信念，以為人類理性是一個不會錯誤的權威，同時他們又相信，對於每一個信念及歷史制度，都應拿絕對理性的原則做標準來加以判斷。

這種對理性力的無限的信仰，又在十八世紀哲學家們所寫的關於社會及政治問題的一切著作中顯露着。首先，聖伯多祿修士（Abbé de St. Pierre）、手爾哥（Turgot），及恭鐸爾塞（Condorcet）等人所完成的社會進步觀念，就差不多純粹是智力的。道德是被視為對人類進步無甚直接影響的靜態因素。例如厄爾維西宇斯（Helvetius）就曾帶着開明時代的全部天真的鄉愿精神說道：道德影響僅限於聖賢所能直接接觸到的少數人，而發明風靡的人卻能使全世界受到好處。

既然道德影響是比較不重要的，那麼宗教影響便是絕對退化的了。因為開明時代的人們以為宗教，特別是基督教，實是一種永遠在妨礙人類精神，將它從走向進步與幸福的路上拖回來的黑暗勢力。他們以為歷史上各宗教的發展，乃是一串永不間斷的騙局與暴行的故事。

但如果過去的歷史所給我們看到的，就祇是一段人類在教士與宗教狂熱者們手中長期受難的記載，那麼人類必然會進步且變得完美的信念，便失去了歷史的依據，而欲解釋人類會一躍就跳到了完美與開明，也就頗為困難。事實上，那些哲學家本來並不相信進化過程是平均而漸進的，他們以為人類精神會突然進展，而進展的根源則是在於笛卡兒時代的哲學革命。這就是恭鐸爾塞所謂第九時代，是牛頓發現物質宇宙之真正體系，是洛克與恭地亞克（Condillac）建立人性科學，是手爾哥，里察特，普萊斯（Richard Price）與盧梭建立社會科學的世紀。這種『理性的啓示』正在替一個真正的千年盛世開闢道路——到那時候，恭鐸爾塞寫着說：『人類

已擺脫了一切羈絆，離開了進步之敵人的帝國及機會的帝國，將跨着穩重而確定的步子，走上真理，美德，及幸福的前途。』（恭鐸爾塞『全集』第六卷）

這些觀念鼓動了法國革命的首領們，使他們起而作改造社會的嘗試。它們在一七九四年『公安委員會』的一道命令中清楚的表現着。那命令說：『一個被壓迫民族之轉變而爲民主國家，是像自然從無有達於存在的努力一樣的。你必須將你所要去解放的種族完全改造過，要毀壞它的偏見，改變它的習慣，限制它的必需，剷除它的罪惡，淨化它的願望。』（參看摩里 Morley 著『盧梭傳』第二卷）

後來這同一種精神又在十九世紀的革命的政治及社會改革家身上從新出現，他們全都有一種幾乎是天啓式的信念，以爲人類社會之完全改造，從腐敗到完美、從黑暗到光明之突然變換，實不僅是可能，甚至竟是必然的。誠然，法國革命之未能實現其諾言，曾在思想界如在政治方面一樣的引起了一種反動。但是，與十八世紀的觀念完全背馳的思潮，如勃克 (Burke) 之類的傳統論，特·邁武爾 (de Maistre)，及德國浪漫運動等卻祇是暫時的。大部分政治及社會思想家是仍然忠實於開明時代的原則，他們都絕不懷疑的接受了前一時期的基本觀念，特別是進步的理想，及一種以能適用於全人類的普遍原則爲基礎的絕對文明的觀念。他們與他們的前驅者不同之處，就祇在於他們不信任十八世紀的抽象哲理，並企圖使他們的理論獲得一種積極的科學的基礎。