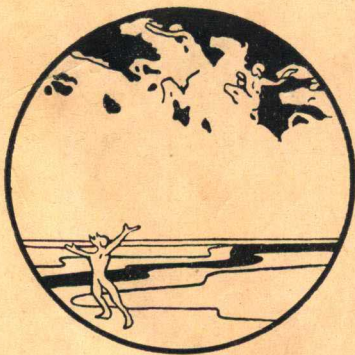


新智識叢書

宗 教 基 礎

陳 楚 譯



商務印書館發行

新智識叢書

宗 教 基 礎

英國科克原著

陳楚譯述

商務印書館發行

Modern Knowledge Library
THE FOUNDATIONS OF RELIGION

BY

STANLEY A. COOK

Translated by

CH'EN CH'U

1st ed., June, 1925

2d ed., July, 1926

Price: \$0.30, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十五年七月初版

新智識叢書
 宗教基礎(一冊)

(每冊定價大洋叁角)
 (外埠酌加運費匯費)

原著者 英國 科 克

譯述者 陳 國 科 楚

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路
 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市
 商務印書館

北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
 濟南 太原 開封 西安 南京 杭州
 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 九江 漢口

分售處 商務印書館分館

長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門
 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
 貴陽 張家口 新嘉坡

此書有著作權翻印必究

佛 學 書 籍

相宗綱要	成唯識論學記	觀經四帖疏	繪像大悲心陀羅尼經	楞嚴正脈科會	淨業良導	念佛直指	淨土津要續編	淨土津要初編	佛說觀無量壽佛經疏	淨土梁	彌陀鈔攝補	佛說阿彌陀經疏鈔	宋淨土四經	仿法華三經及懺儀	心經六家註	宋金剛經心經	說大乘稻芊經附疏	佛圓覺親聞記	圓覺經講義
一冊	四冊	一冊	一冊	一冊	一冊	一冊	二冊	二冊	九冊	一冊	三冊	三冊	二冊	四冊	一冊	一冊	一冊	二冊	二冊
四角五分	一元	三角	一元	八角	三角	三角	七角五分	六角	(在印)	一元四角	三角	九角	四角	一元二角	二角	一角	一角	五角	五角

無量壽佛	十八應真像讚	大士像	感化錄	中國佛學史	佛爾雅	孔子與釋迦	佛學易解	佛教淺測	佛教問答	佛教問答	佛教問答	佛印光法師文鈔	新印光法師文鈔	竹窗隨筆	翻譯名義集	大乘廣五蘊論註	大乘起信論講義	大乘起信論講義	大乘起信論講義	宗鏡錄法相義節要
一冊	一冊	一冊	一冊	一冊	二冊	一冊	一冊	一冊	一冊	一冊	一冊	四冊	三冊	七冊	一冊	一冊	二冊	四冊	一冊	
八角	一元八角	四角	三角	(在印)	六角	三角	三角五分	一角五分	二角二分	二角二分	二角二分	七角	八角	八角	五角	三角五分	四角五分	一元五角	二角五分	

商 務 印 書 館 出 版

商 務 印 書 館 出 版

新 智 識 叢 書

生活系統	一冊	五角	人類改良學	二冊	七角
歐洲思想大觀	一冊	六角	優生問題	一冊	二角
各科之效用與學習法	一冊	三角	合作論	一冊	三角半
公民衛生	一冊	五角	勞働組合	一冊	三角
杜威教育學說之研究	一冊	四角半	經濟的政治基礎	一冊	二角半
柏拉圖政治教育學說今解	一冊	二角	社會改造之八大思想家	一冊	八角
人口問題	一冊	六角	近世社會主義論	一冊	五角半
家庭與社會	一冊	四角半	土地與勞工	一冊	四角
近代文學思潮	一冊	四角	科學原理	一冊	五角
都市居住問題	一冊	六角	家庭與社會	一冊	四角半
運動生理	一冊	七角	兒童之訓練	一冊	三角
合作主義	二冊	九角	教育思潮大觀	一冊	七角
社會問題與財政	一冊	九角	婦女問題	一冊	三角
通俗地質學	一冊	七角	婦女之過去與將來	一冊	六角
青春期心理學	一冊	七角	戰爭與進化	一冊	二角半
柏格森變之哲學	一冊	三角	德國富強之由來	一冊	二角
近代思想解剖	二冊	六角	德國實業發達史	一冊	五角
發明與文明	一冊	五角	衣食住	三冊	一元半
將來之大戰	一冊	五角	地球與其生物之進化	一冊	九角
動物與人生	一冊	六角	社會問題	一冊	四角
人類進化之研究	一冊	六角			

宗教基礎

目錄

第一章	宗教與人生	一
第二章	思想及其運動	一一
第三章	個人及其發展	二三
第四章	個人與宇宙	三二
第五章	個人與超自然	四四
第六章	人類之歷程	五八
第七章	人類之心的發展	七六
第八章	結論	九〇

宗教基礎

第一章 宗教與人生

人類認識超人的 (superhuman) 支配權力，而尤其認識人格的 (personal) 上帝，其信仰及行爲均受此種權力或上帝之指導焉；「宗教」一詞，乃用以指人類之此種認識，亦卽用以指此種特殊信仰及行爲之系統也。凡言宗教，乃對於一綜互相聯的全體之一部分而言；各個人之信仰及行爲，僅一部分可稱爲宗教的，其宗教方面乃其種種方面之一，且個人不過一綜互相聯的環境中之一員，而其宗教觀念及其一切觀念，又不過全思想界中之一小部分而已。夫不明全體，則於任何部分均無確當之知識；宗教在在與人類之他種信仰及行爲相縛，設吾人自限於零碎之証據，支解割裂，以事研究，將終不能得切實之瞭解。縱使吾人能同意於一種宗教之定義，然宗教與非宗教之間，究從何處劃一鴻溝，又必意見紛歧，莫衷一是也。

吾人討論學術之際，往往發見名詞之意義，雖毫不含混（例如神格）或雖觀之上下文而自然明晰之名詞（例如精神），而吾人對之意見相左者，則以吾人對其涵義之態度不同，而不加以相同之意義（例如宗教社會主義平民主義）故也。同一名詞，甲視之一意義，乙視之又一意義，雖謂名詞之意義視人而後定，誠無不可。吾人一討論宗教，科學，或社會主義，必牽涉吾人是否教徒，科學家，或社會主義者。此等名詞，譬之包裹上之標籤，包裹中物，為觀念，為信仰，為論據，為現象等等，皆吾人依吾人之經驗與知識而裝點之。君之包裹標籤為社會主義者，必與君之友人異致，且多半與十年或廿年前之所謂社會主義相異焉。各種特殊政黨之名稱，不必含其三四十前之意義，故人常否認某某名詞包涵其反對者所指之意義。文字不過吾人所役之奴耳，吾人對於包裹不輕易更換其標籤，不過包裹之內容，可隨時加減，若是謂之名詞之發展，謂為一種觀念或信仰之發展，亦無不可。惟為實用計，吾人對於一名詞，必須有幾許之一致，故羣衆對於一名詞，其強固不變之態度，殊較任何個人為甚。是以宗教，社會主義等名詞，個人各有其解釋，不必與彼之友恰同，或與彼及友所隸之羣恰同也。凡名詞之所涵，依經驗及智識而定，求名詞意之歷史及發展，

則經驗及思想之發展亦得之矣。

名詞之意義，由經驗及知識而定；若名詞通用，必為合於實用，且能生效力，故意向須有劃然之差異。吾人區分民衆根據宗教，政治，職業等等，故國務總理與農夫，富翁與賤役，縱有許多共同之點，吾人總欲見其異而忽其同。不特此也，吾人對於民衆不常分之為富翁，為中流，為奴僕乎？此種概念，無非依乎所類別之個人而定，若吾人指出某種事為奴僕之事，則將為之驚訝而覺其可賤矣！任何論辨，必須根據實在的論料，無論宗教或社會主義等等之討論，均不應離乎普通人類之性質，否則雖其討論係根據於經驗及觀察，然終不免流於抽象而遠乎實際。故以批評的 (critical) 方法研究宗教，必以各種宗教之信徒為參攷，設聞某種宗教已瀕於衰亡，不可不求其故於信徒，蓋必信仰之經驗與其環境之思想不相調和之所致也。明乎此，則當然之問題以起：宗教之久存，是否由於繼續與人生有若干之調和？先時宗教之存在，是否由於適宜？且其中既有為吾人所變更者，然其中足以保留者之重要安在？

對於宗教之形式及遞嬗，加以比較之研究，將見自太古以迄今日，人類之思想，所歷變化極

多。其無量數同點與無量數異點，震動人類者惟均，人類常爲之感受痛苦，因其所自視爲惟一獨尊之宗教，每因此而感受影響也。但又足使吾人追思聖奧古斯丁 (St. Augustine) 之名言：「現代所謂基督教者，早現於上古時代，當人種肇始之際，蓋已具萌芽矣。」現存最低之宗教儀式，頗有重要之點與高等之宗教接近，雖最高之歷史的宗教，如基督教者，亦莫能獨外乎此。推而論之，可斷言宗教乃自有史以前之形式，漸次發展而成，此種形式，與現存最低之宗教儀式無甚殊別也。故吾人就現存之種種宗教思之，宗教如何演進，不難得一概念。且就此種比較，同時又可知最低形式與最高形式，既有根本的異點，而其下又伏有根本的同點焉。是以吾人思及宗教思想之演進，不可忽演進生長之中有其恆同常住在也。在已往之發展中，吾人所爲假定之因子，與現時之因子不能判然分離；例如「超然存在」之概念，在人類歷史中之活動，與其在現時之活動，謂爲前後隔絕不可也。

自近代有人類學之探究，而已往及現時之宗教，社會，法律等觀念，均大被光明，於是吾人對於人類之性質及其生活與思想之超勝的傾向，均得更精確的知識基礎。其有裨實用之價值，頗

非微細，蓋卽此可以考驗種種建設的制度而改良之，至其成功，則有需乎思想之運動焉。人類在在皆有根本的同點，可見其有終不可變者在，且可知演進之中，亦有限度。反之，同點而外，餘所謂根本的異點者，又足示前進的發展之可能。於茲可別爲：

(A) 相對不變之低層，或核心，或骨骼，或背景。

(B) 外表的，變易無常的，起伏不定的。

B爲A之新起的表面的形式，A爲隱伏的原理與觀念。惟批評的研究，對於同異，無所偏視，指出人類性質上同時彼此極異而又深同，惟此須視吾人所舉之特証如何而定耳。由此觀之，吾人受人類之同點之感印愈多，則愈覺新起之心的發展能使大多數之根本的宗教觀念歸於消滅，爲不可必之事。反之，思想發展，宗教亦發展，且依高低各宗教之普通特點而進焉。現代之傾向，有顯然與宗教相反而不能容者，有以宗教有改造或重新詮釋之必要者，然如思想界有調和之一日，則宗教史中更進之發展，乃事之不可免者也。

自歷史上之遞嬗觀之，一切制度皆屬無效者，蓋以其俱有多少不合人類通性之理由在也。

惟然，故理性的且重批評的個人，無不以經驗之結果爲嚮導，而於累積的歷史知識之光明中，考驗一切衝動的傾向。此種探求，謂之批評的方法；批評的方法者，取種種意見，考驗之，權衡之，且對於反面之意見深加注意，恰與武斷主義及僞理性主義之方法，成一對照。蓋此二者均確定其自己之見解爲週到，惟其自己所主張者爲真理，惟其真理可以放射光明，以掃除謬誤之雲與晦暗之霧而已。夫持輕藐或褊狹之態度者，固易尋出他人之真正弱點及瑕疵，然由其批評而觀之，則其自身弱點與瑕疵亦有可尋之線索矣。批評的學者，須認人之理智的忠實與誠懇，孰不如我。人類本其常識，各自覺其信仰無必須改變之理由，即使其信仰爲不完全者，然寧固守之，而不願取與己格格不入之他人的信仰。故批評他人之信仰，最要在能異地而觀——吾欲他人如何處待吾之信仰，吾亦應如何以處待他人之信仰，吾持吾之信仰，有吾之理由，他人之守其信仰亦有其理由在，其所以不相調和，因經驗及知識之不同故也。

兩相反之意見，必不能並是，而各種探求之結論，又不能相同，是知識之一致不可必，吾人舍自賴外更無他法。今普通之所謂唯理論，非真能有當於理性也，蓋根本的問題甚夥，人人之所專

不一，若僅認定與己相合者而是之，質之批評的方法，誠爲不當。彼一般之唯理論者，受若干証據之印像之影響，遂據之以度吾人之傾向，以爲吾人無不認定一客觀的及理性的信仰之基本，設有信仰相反者，則以爲其未具此種基本焉。夫知識之範圍極廣，吾人所已驗證者，不過一小部分，所未驗證者，不知幾何？但吾人皆好將此二部混爲單個的系統。研究宗教，最要在注意人類此種傾向，傾向云何？即將已驗證之知識及未驗證之知識，自己之經驗及他人之經驗，混爲一體也。

人類意見各不相同；此人之信仰，另一人觀之，則以爲荒謬或迷信。此種價值判斷 (value-judgment) 在批評的研究中，無關緊要。而且科學的探求，承認人類心的方面同多而異少，而別之爲各異的心的形式。請舉例以申之。假如謂上有天堂，下有地獄，無論爲歐人，爲澳人，必皆以爲與現時之知識不合。但吾人如將各宗教所屬之信仰，聚而比較之，可由種種之外形 (即 B) 分出精華之部 (即 A) (參看第五頁)，關於心態 (psychical states)，感情，經驗，及夫信心之至樂至苦，人類均多少相同，惟表之於外者，因環境不一，而有語言詞法之殊。所謂同，乃人類所同具，所謂表之於外之形式，則隨時發展，有時或衰微，或更有一新形式起而代之。故天堂地獄之觀念，雖與

現時之知識衝突，然並不影響此問題之深伏的心的方面，深伏的心的方面，乃根本的方面也。

果有天堂地獄乎？天堂地獄之信仰，能改造之，使與近代之知識調和乎？此紛爭難決之問題，姑且不顧，試作客觀的比較，自易滿意：（一）自重其信仰，乃人類之普通傾向，雖信仰之形式，在現時已為不合理，所不計也；（二）此種信仰指導其生活及思想；（三）信仰顯然是實在的，且為有效力的，易言之，信仰即心的實在（psychical reality）也。心態直接藉環境之信仰及觀念以表現，故主觀與對象混而為一；而人類覺其感情賴有觀念而後明顯，而後實在焉。所謂天堂之樂，地獄之苦，亦不過環境使人作如是之形容耳。復次，上帝之客觀存在之爭論，大可置之不問。蓋人類觀念中有一個（或多數）「超自然的存在」（supernatural being），以影響其大部分之思想及行為，而不欲有人非之者，以其中有根本的同點之故，吾人祇須作客觀的比較，即可得之也。易言之，此種觀念深伏於信仰及行為之下，且至有效力，所謂超自然的存在，無非心的實在而已。由此觀之，研究人類之經驗及其表現與演進，即為研究宗教之客觀的基礎。吾人祇須討論人類之所經驗所思想及人生所被之影響，至觀念之是否合理或健全，所不必顧也。無論為神秘者，為唯理者，為科學

家，爲宗教家，其最深最有力度的實在，乃其心的實在耳。

論辯之根據於超自然者，可以使多數之心充分滿足，固矣。但因經驗之異而不滿於此種辯論者，亦不乏其人。宗教之有進步，多半由於此等不滿足當時宗教思想者之所激動也。設使超自然的論辯，其理由自始卽已充足，則他種論辯皆無庸需要，而知識之進步必異常緩滯矣。彼反對宗教者——常對於特種宗教——實於無意中使宗教之內容益廣，而促迫他人使合於其內部的信心，此種信心，卽滿足當時之思想者也。以比較法觀察宗教，可見宗教之表現之運動，隨普通思想之進步而俱前。思想之宗教的方面，與思想之他種方面，其間有一種相互之聯絡焉。能指導人生及思想者，卽爲宗教，或謂爲最深的感情及思想凝聚之點而與宗教相當者，亦可。故現存的宗教必與個人最深的方面相調和，且個人之最深的方面，必與現時之思想相調和，否則人類無調和矣。哲學之目的及各種科學之傾向，均趨於一理想的調和之境，卽能滿足人類最深的方面者也——人生及思想之綜互相聯甚切，普通思想與特殊思想（宗教），均依個人及其全環境以進。

各個人對於宗教科學等等之態度視其經驗及知識而定而無論何事，又無不依個人之態度而定。如自以爲所持態度已達究竟，是未計知識之未臻於契合之境，而自阻其心的發展也。無論何種探究，就中可別爲現在之態度與一理想的態度，前者不完全，而後者則比較完全者也。吾人對於宇宙之態度，乃依吾人之全思想界而定，但吾人如繼續發展，一切知識亦繼續發展，吾人之態度亦將更進焉。宗教乃生活及思想中不可分裂之部分，生活之問題，乃求得一種態度，使各個人之生活均達於至善之謂也。但努力求此問題之解決爲一事，希望証實已採用之解決法又爲一事，不可混視也。

宗教非一孑然獨立的真有 (entity)，乃綜互相聯的全體中之一部分。宗教受政治，科學及他種思想之影響，而科學等等亦莫不受宗教之影響。即宗教已往之歷史証之，知人類心之本質，將永保宗教之分明現象，若謂其變遷之外表的形式，將與其根本的心的方面判然不混，則歷史所不許也。各社會之所以穩固，賴乎其中各員最深的方面之相互調和，而生活與思想之一致，又賴乎社會之穩固。所謂一致，並非由於強爲的牽合，乃人人自覺須努力以尋出一種觀點或態度，

以應宗教及他種証據也。此種態度所生之調和的結果，對於現時未能調和之現象，並未示屏絕。依此種態度，則人類根本的觀念仍可隨其知識而重現，然要賴乎思想之發展，蓋現時生活及知識之複雜，釀成全世界顯然紛亂之象，而人類根本的心的同點晦而不明也。

第二章 思想及其運動

設謂某種宗教之信仰及觀念完全毀滅，或重新建設，此其爲說，最易指入歧途；不特宗教不當作如是觀，他種信仰及觀念均不當作如是觀，蓋思想之爲物，吾人雖視作一種構造，其實乃演進不已，發展不息者也。任何信仰及習慣之系統（例如基督教），無不依乎民衆而定，蓋爲民衆之全思想之一部分，且隨全思想而發展者也。現代之重要的思想系統，多與前時代之名人某人（例如莫罕默德，斯賓塞爾，穆勒，達爾文，馬克思，哥伯登）相縛，吾人若攻擊已往之某人，於現時之所謂某人，不必有何影響，蓋現時之某人，有許多地方已非原始之某人，以某人已爲後起之經驗及知識所包括之故；今如有人攻擊汝之威權某，必不能置汝於不論也。現時之某人所以未登峰

造極者，不可歸其咎於往期；例如有一科學家認其地位由於達爾文所賜，則彼對於達爾文學說，必孜孜不已，日求進步，而不至隨乎反對者之後，謂達爾文之結論實多謬誤，故後來從之而出者亦全僞也。在宗教史中人類態度之演進，實與他方面之生活相同，大部分固由於攻擊者或誤會者刺激之所成，然其宏量之進步，則全恃有人對於此態度之優點予以同情，而視此為生活問題最佳之答案耳。宇宙觀之發展，乃使人於其生活有所應付。自主觀言之，則宗教乃生命之所由生，自客觀言之，供給與要求有別，若混視之，是並滿足個人（無論為唯理者或神秘者）之真理與絕對客觀之真理為一談矣。

吾人如有精密之研究，則可見各期之發展，雖有顯然分界之標，然期期遞接，實有綜互密切之關係也。如「法蘭西大革命」如「宗教改革」如「謨罕默德」非皆開創新紀元之標誌乎？然果必有因，後必有先，故此期為前期之繼起，又為後期之前趨，蓋發生的（genetic）次序中，無有裂隙也。就任何個人之歷史觀之，其平生所歷，如皈教，成婚，破產，遷居等等，於其人皆為重大之變遷，然前後之真正的互聯，究非此等變遷所能消滅。心的演進，相接無間，其中無「跳越」也。吾人如廣察之，

深析之，自然易見。明乎此，而後知同點異點之意義。將吾人之視線伸遠，視古代巴比崙，猶太，希臘，羅馬文明之興衰，皆與吾人有關，則吾人可得較好之歷史見解，吾人不常言中古之黑暗，學術之壓制（*arrest of enquiry*），或文藝復興乎？其中濶大視線而未之自覺也。就此等詞意玩之，是已脫野蠻之西歐，乃與他處早期文明大有關係也，是西歐之黎明與東部之變遷相接，可作一單位觀也。嚴格言之，無論何種思想（例如宗教或哲學）之演進，皆不得與特殊區域之歷史混視。但吾人有啓迪的態度，故吾人如能拋去國家的或特殊的觀點，而作普遍觀，則將感受一種重大的印像，而覺新情形之創始（例如猶太教、基督教、回教之教之興），皆係全世界歷程中之部分也。

任何事物（人、事情、信仰、習慣）皆不過全體中之一部分，故應自全體觀之，且就其前後之時期觀之，然後可以確切瞭解。猿之與人，有許多同點，亦有許多異點，僅見其同，則猿與人類，僅見其異，則猿與人殊，若作批評的判斷，必兼以兩種証據為根據而後可，而猿與人之環境及發展亦不可忽也。比較宗教之法，亦不異是一種宗教（例如基督教）與他種宗教（一）現時流行的宗教，（二）歷史上以前的宗教，固不乏許多顯著之同點，若僅據此以事判斷，誠為不當；反之，若特以其異

點爲根據，其失亦然。此種原則，亦可應用於吾人自身——吾人以之責咎於他人者，還可以之反躬而自責，吾人所希之於朋友者，亦可得之於仇讐，不過根本的同點每爲根本的異點所晦，而根本的異點亦每爲根本的同點所掩耳。試更依此以比較人類，可知狂熱的信教者與猛烈的唯理者，雖信仰習慣彼此懸殊，而亦實有根本的心的同點（參看第五頁）。

茲更求例以明之。人人皆傾於倚恃自己之威權，而於反對者之威權則抨擊之，然各自有其威權則一也。人人有其特愛的人格，無論爲技擊家，爲牧師，爲政客，爲貴族，爲總統，爲國王，然對於所特愛的人格之態度則同也。其判斷，僅依其對於特殊的威權或「人」之估量而定，結果失之欽敬太過及狂熱太甚，幾人人相同，其責人則無不明，而於己則無不忽焉。吾人更放眼觀察之，可知以神聖爲文明生活之人物之代替者，亦不外此，又何足異？人類心態所趨，在在相類，其不同之處，寄於表面的意念——或神聖，或技擊家，或國務員——乃現象所加於吾人之思想系統之印像也。

吾人之思想系統或綜合，定吾人對於現象之態度，所謂耶教或社會主義等等概念非他，即

吾人藉以判斷新論據（新觀念，建議，理論）之思想系統也。是故一種思想系統必有其骨骼在，必有其生命的元素，或藉以生活在，否則當新觀念之起，此種思想系統難保不歸消滅。如宗教，如基督教，如憲法，無不歷受新觀念之震撼，而在當時頗有人覺此等思想系統不能抵抗蕩搖，及証之事實，則每每不然焉。吾人通常固皆覺思想系統（例如達爾文主義，反國教主義，社會主義等等）中必有一部分——命名爲何物——是關於生命，然在歷史中，宗教及他種制度又不無消滅者，是其所憑依之深伏的觀念系統必易受損傷而不能經久也。欲瞭解此中意義，須知吾人所觀察者爲許多之個人，而彼等所以奮鬪者，以自視其信仰與理論爲其本身之重要部分故也。個人之生活及其全思想界之發展，綜互相聯，且其最深而最有價值的信仰非一成而不變者，故其心的存在及其思想界之生命的部分皆能發展者也。各個人彼此相依，而全體演進。

吾人每於討論，誦讀，或思維之際，忽覺本身有一顯著的區別，而量及最深之處，觸及最內之部，感動更實在且更關生命的部分焉。夫論及何者爲吾人深的部分，而何者非深的部分，將言人殊，要知此卽最深之物也。此卽人類之宗教，不然者，亦與宗教相當而能代替宗教者也。此卽吾

人最內的中心而真理充屯之所也。凡吾人覺於心的生活中爲最重要最實在者，皆多少與此較遠的方面相關，特此較遠的方面爲何如，吾人僅得以比擬之詞描寫之耳。普通忠誠的個人，與其謂爲受國家或教會之指導，毋寧謂其自受此較遠的方面之指導；故彼不特不認神學不足以觸及彼之最深之處，即科學、政治、社會等觀念，亦未之能也。任何思想系統，無論其形式爲如何，設不能觸及此方面，必不久存，藉能存矣，亦因至今尙能應乎一種需要故也。吾人察驗人類之信仰及行爲，固可見(甲)與(乙)之間有顯然之區別，

(甲)神聖的，宗教的，等等，

(乙)世間的，非神聖的，平常的，

但(甲)與(乙)之異，神聖與非神聖間之鴻溝，要視現象所加於較深的自我之印像如何而定，較深的自我，雖係不顯的部分，實自我之不可或缺的部分也。超自然與自然，平常與非常，其實際之區別乃在此，故吾人由客觀的觀察所見之區別，並非有關根本而如吾人之所想像也。實在的區別，在自我之內，視自我之較深的方面而定。至若吾人於吾人之狀態中及吾人之所以爲人者中之區

別，有所覺悟，則根本重要的宇宙間人類地位之問題，亦可解決矣。

試研究歷史上及思想上之大的運動，可見其結果的情形，非獨屬於任何個人，乃屬於一切相關之各個人也。約伯爾 (Jonah) 曰：「大事創於奇才，而衆人完成之。」蓋出類人物之所負於庸衆者甚多也。各個人無不爲其當時情形所造就，而當時情形，又爲各個人相助以成之者，故當時情形不過集合的歷程之結果，其所需於庸衆之功，等於其所需於出類人物之功也。若少數出類人物之目的做到，在此少數者視之，爲所定之鵠已達，而實在的情形，則爲多數合作所生之結果。故雖最具先見者，不能預料其計劃或工作之結果，不過人人有其目的，各自覺爲其目的而作，而不覺賦將來之結果以一種特性焉。雖然，謂任何情形之系統，皆無量數人奮力所致之偶爾的結果，是亦未可；蓋人類皆爲有意志的，而各覺對於將來之情形爲有分也。總之，造成情形之歷程，當視作一種集合的歷程，非屬於個人，乃屬於各個人之綜互相依，此相互之關係，乃最要而不可免之關係也。

吾人如自視爲一種歷程中之工具，則顯然爲此歷程中之部分，且爲不受酬之工作者。蓋以

此種歷程與人生六七十寒暑相較，則人生爲短，而歷程爲大而久也。人類之思想，工作，著述等所遺之結果，固多在將來而不及見，然各本乎本能，而能整理綜合其經驗及知識，而從心的方面發展焉。人類自覺爲能感能欲能思之「人」，故本其智慧所能思及之歷程，必屬「人格」的性質。且人類惟對於自身知之較切，故最易思及「人格」的權力或宇宙中活動之歷程，至若非「人格」的權力，其經驗中素無其類似者，是以比較不易思及也。夫既爲「人格」的權力，必不能超離乎「人」，然人類本於直覺，又有一種傾向，承認有超「人」之「人格」的權力。故吾人每聯想自然之原因與吾人經驗中之奮力爲一，一似「自然」原因（如自然淘汰）爲有意志有目的之「人」，且在一種劇烈的情緒之下，吾人根深蒂固之自然觀的概念，逐漸消於烏有，而直視之爲「人格」的矣。於茲可見有根本的問題，爲吾人所應注意者，卽「人」及「人格」之意義，「個人」及「個性」之意義是也。吾人所應求瞭解者爲「自我」；吾人不能想像自己自非人，然吾人對於人格的自我，尙無充分之知識。故對於自我及心的歷程之瞭解愈確，斯對於宇宙中之歷程亦愈能理會。若對於宇宙中之歷程有充分之知識，未有不對於自我而有充分之自覺。

人類各有其較遠較深的方面，此方面最廣大，任何時思想之自覺的全部，不足與較也。當吾人展卷而讀，無論如何凝注，而吾人之感官對於不相關之聲，臭，色，仍時時有所感覺；紛擾之思想，仍時時來於腦際。同時吾人之心，分調新印像於舊印像之中，而舊問題乃易一新形式而浸入於最深的觀念中，而其特性與人格乃不覺而成熟矣。雖云大半為吾人之最高的潛覺的或不覺的部分，尚有待乎吾人之發現，然即其常例觀之，亦大有可驚之價值。譬如吾人有所思或從事計算，無不多少為機械活動者，以吾人之心曾受訓練故也。必經過訓練及注意，而後工作易舉，故一種內生的，技能或能力之表現，必未有偶然而致者，須先有一番之準備；惟以後須繼以工作，此種能力，方能精進。於茲可見（A）吾人之自覺的部分，（B）吾人之較不覺的部分，及（A'）吾人之自覺的同化及活動，（B'）吾人之較不自覺的歷程。B及B'皆多少為機械的或自動的，但A及B，A'及B'，均不可分裂，且兩方面均須有自覺的馭制之運用（exercise of control），所以然者，以吾人可覺B及B'有時亦暫居優勢也。吾人常謂某人非其自我矣，或失其自我矣，或不能馭制其自我矣，當為此言，是由直覺認出人類各有較自覺的負責的方面，又有較不自覺的，而為較廣較深的方面。

若回溯吾人之生活，其顯著者，即費幾許時間始能認識指導吾人之計劃及目的。此似每一自覺的活動，皆有一不自覺的預備爲之先；自覺的目的，隱然爲次期之自覺的目的作預備焉。有時經驗之增加，使吾人覺前此之活動皆爲比較機械的或不自覺的，雖知前此並未入於睡鄉，但總覺今如初醒。吾人固不能覺自我之全體，然須知全體之遞變，爲吾人所未覺者，其爲重要不讓於吾人所能覺者也。今若有人猝遇意外，失其智慧，變爲瘋狂，或有人焉，年事既邁，狀甚龍鍾，更兼穉態；若此二例，吾人能不謂其心之初現及其成熟與夫後起之不幸——其全體的級次可以簡單觀察而溯之者——爲其人歷史之全部乎？就吾人所能自省自驗及自馭制其心之道觀之，吾人之思想界與自我，非恰爲一物。吾人記憶中之所蓄，較吾人所真能實現者爲多，而久經忘卻之變化，並非全離出吾人之意識也。且人類各有一種直覺的信仰，以爲彼雖爲肉體之幸運所限，然多少能離乎肉體，超乎肉體；且彼對於彼之存在及綿延，有一種濃厚意識，覺其身雖死，而猶有不死之「心的實在」焉。自我之範圍之廣大，非其想像所能及；然自我非一尊，不能與精神的範圍混爲一談。精神的範圍 (psychical realm) 乃吾人藉之以知自我，且以驗證自我者也。

人類之發展，因其爲心理的存在，故引起其起源及後果之問題。幼穉小兒，顯然能從其環境而獲利益，惟其始小兒全然不能自覺，是則A與B，A與B之分，無由而別矣（參看十九頁）。於茲除表面徵識以外，當更有物爲吾人所不覺者，如吾人迹隨斯人，自其生至於其死，除發展及演進之外，尚有超越於其上者，非惟吾人不能覺之，卽其人亦不能全然自覺也。此最足注意之方面，實足直接影響於人格及人格的權力與歷程諸概念，其所以有効力者，乃由於人類之綜互關係使然也（參看十八頁）。此非賴乎各個的「機械」或「神經系」，乃賴乎多數之間之適當的關係。然粗淺之唯物主義，對於此則忽而不察焉。要知全體以個人爲部分，而其中實含有相關之各個人之深而遠的且不知的方面。故可知吾人對於權力之概念，或對於宇宙中歷程之概念，於已有之知識外，尙需一種更完全之知識；雖吾人已有之知識，遠高於未開化之民，未以爲足也。

各個人之發展，無不由於比較本能的，不覺的，進於比較自覺的，智慧的。於此發展之中，彼漸漸能明瞭彼之可能及限度，既擴大其環境及思想界，而對於自我之知識亦日增。發展中最初之期與最近之期，其相差異固似甚巨，然各期遞接，實綜互相關也。此正與宇宙之演進相類；宇宙之

演進，乃自無機進於有機，自生命之表現進於智慧之表現者也。自一方面言之，宇宙中在在有足起注意之異點，容吾人之區分而類別，惟如此分類，須用開端的定義（如物質，無機，有機，生命，心，本能等之定義）而此等定義，在在有可疑之點。然究之實際，各期中之同點，有如個人自嬰而童，而壯，而老，其中無裂隙之鏈鎖也。吾人爲便於實用計，於環境中，凡有所睹，無不分類，而如是勉強分裂之異點，誠足以掩沒根本的同點，而使人忽視期期之相疊也（參看二頁及十一頁）。

宇宙之演進於人類之自覺中達於最高度者，因人類覺此宇宙而力求其充分之意義也。但宇宙中之歷程，未可與內心的歷程分別而觀焉。夫「物質」之形式固至爲不齊，而各依其形式以進——結晶體，海蜇，蟲，樹，人等——然語其究竟，「物質」乃一種精微之物，吾人所不能見，不能觸，不能衡者。吾人雖不能覺離乎肉體之「心」，然吾人「心」之概念中，必涵有全人類之心之集合歷程也（參看十一頁）。且吾人若不視獸類之自覺，有機體之反應能力，結晶體之結晶能力，爲可與人類之心分裂者，是人類之心乃恆傾於一切經驗及知識之綜合者也。若物質之種種異點，不使吾人分化「權力」及「歷程」之概念，則此種概念之合一，終必使異點極著之「物質」形式歸於一

致。蓋吾人若伸遠且放大吾人之眼光，則「物質」形式中之異點，皆不過朝生暮死，等於蜉蝣；自「不生不滅」之觀點言之，無非過渡而已。

人類之心傾於常住，綿延，合一等綜合的觀念，實其本能使然；而其所以能超於變化之上，而不永爲偶然之事所壓倒者，以此。夫人類之心，固甚易忽略所謂異點及生長與發展之所在，然一旦認出之，則又不免稱道過甚，而反使深伏的聯絡及綜互的關係，晦而不顯矣。吾人之心於宇宙有所覺，不過對於已存在者有所覺而已。惟心之生長甚漸，致使吾人不易自定其在宇宙間之地位，及其與心之歷程之關係。且吾人「生命」之概念，係根據於吾人之經驗，故吾人宇宙之觀念，對於宇宙關於吾人之重要，未能盡量敘述之也。是吾人之觀念，乃傾於代表吾人於發展中所能瞭解者，雖係不完全，然對於吾人不完全的宇宙知識，誠大有貢獻。於茲可見吾人雖被感情所左右，實亦被智慧及理智所制也。

第三章 個人及其發展

心坎與頭腦對照，感情與思想對照，信仰與理智對照，直覺與反想對照，玄想與歸納對照，詩與散文對照，宗教與科學對照，蓋一則屬於衝動的或本能的，而一則屬於注意的，精慮的等類也。前者傾於想像的及非理性的（假命爲 x ），後者爲理性的（假命爲 y ）。 x 所含爲超出的，活動的，及高度發展的，在在易招駁辯；至於 y 則固爲理性的及智慧的，然亦不過比較爲然耳——常與人類之利益遠離，而不能滿足其生活，且人類之知識前進不已，每回首已往之期，皆覺其不完全焉。換言之，孰爲善，孰爲劣，求一自因而果的論斷，不可得也。然吾人不免常有所詬病者，以蔽於特種情形，未思非理性及潛覺的方面之束制吾人爲何如也。由心理言之，人類之感情方面與其反想方面，乃不可裂者（分析的研究除外）。自無史以來，人類思想之進步，皆應歸功於 x 、 y 之聯合。於 x 中吾人固有一較充足之存在，但此充足之存在，是使經驗有價值之理性與制馭之運用。生活必經思想以解釋之，而思想亦因是而益豐。思想雖不免落後，然省察經驗組成愈廣且愈深的綜合，以解釋新經驗，則又與生活並駕齊驅焉。

何爲 x 之特性乎？概略言之，馭制之弛縱或失去，全自我之顯現，存在及生命，非反想及非思

想等等是也。但值吾人推理之際，則專注意於特點，而凡屬無關者皆忽之矣。吾人之知識所以能增加者，由於有此種注意，此種注意乃對於一全體中顯然呈現之小部分而注意也。印像之重要，視乎個人之知識而定。當發展之初期，知識極其簡單，任何印像，激起感情者多，而激起思想者少。惟知識之進步，則必賴乎吾人之能馭制注意焉。人不覺其不可馭制的自我，即其真自我或理想的自我。所謂理想的自我，本可說其高遠，然非不可達也；且實係一被馭制的自我，既有賴乎普通指導的原則及觀念之調和，且須能制勝紛擾的衝動而後可焉。不馭制的自我，乃一非常狀態，人類常有屏棄此種狀態之傾向；蓋在此種狀態之後，每好云：「吾頃者誠非吾之自我也。」實則非常狀態，既非「較高」者，亦非「較低」者，又非「變常」者，乃自我之重要方面，不過較與其最近之相當常態，有更深且更濃的感情耳。此方面乃吾人發展中之一部分，亦極實在的一部分；但在吾人之反想上，此方面似與吾人平常生活相離甚遠耳。雖然，非常狀態亦是一種存在，吾人雖不就其中而發展，但當吾人發展之際，此種狀態乃益漸豐富而益有價值焉。吾人除日常的常態以外，尚有更深的部分，非常狀態即此更深的部分之表示。若吾人馭制之運用，將形成吾人之個性，是不管

劃分吾人於吾人之同類之外也。

個人可視爲一種可異的心的發展中一單位。但與此相類之單位，爲數無量，彼不過其中之一，且賴其他單位以生者也。進步之所以起，起於無量數個人之活動；若有背象而馳者，則必受環境之裁制；環境批評，阻止，裁制，調劑其計畫。吾人普通知識之積蓄，皆環境之所賜也。衆人之中有偉人，所謂偉人，乃能感印環境者也；環境認出其價值，衆人遂亦從而稱揚之，敬愛之。然環境究隨一種「集合」歷程而運動，其中有平均意見之大結合，凡有過於越出此結合之外者，必感痛苦。諺有之：「民衆之聲，上帝之聲也。」吾人雖必值特適之情形而後應用此語，然亦足見「集合」思想所成之印像爲何如矣。自近代有社會心理學之研究，益發現社會團體及其集合思想之重要，蓋集合思想注入個人甚深，而個人——即社會團體或環境中之一部分——之爲單位，乃一大單位中之一小位單也。

任何個人，當與他人關聯之時，輒自稱「吾人」而不稱「吾」。「吾」之生存也，不過數十寒暑，但大於「吾」之單位，如學校，或集會，或村，或城，或國，皆比較歷久。「吾人」之國與其歷史合成一大單

位，使「吾人」之空間時間爲之擴大；譬如吾人偶言及中古時代，則不覺與古希臘羅馬之人相周旋，且此希臘羅馬之人，於吾人現代之情形，實亦曾效微勞者也（參看十二頁）。吾人試索思之，死去之古人對於吾人現代之問題，是否共其利害？且未來之情形，爲吾人所種因而造成者，迨吾人死去是否尚有關係？然吾人實不計此，所謂過去及現在，吾人皆不覺鎔爲一體，古人造過去，吾人奮鬪以造將來。據生物學上「人類同源」之說觀之，則合一（unity）之本能，並非不自然的。雖然，大單位亦非歷久而不移者。「吾人」之觀念變化不居，隨吾人之同情及吾人之國域與其歷史而定，亦即因吾人之感情，觀念，知識，而定也。吾人爲本能所使，無不求爲大單位中之一部分，大單位即一大存在，必須以式表之，而後吾人本能之重要乃得實現也。

凡與普通意見立於相反之地位者，即反對集合思想者也。雖在低化民族中，亦不乏具有個性之人，此等人常與其環境背馳，而其心的方面，常立乎羣衆以外。夫自「集合思想」一詞玩之，羣衆之中，誠有同性（homogeneity），此種同性之勢力，隨在皆有證據；但尚有他種證據，其勢力亦不遜於前種，又顯示人類亦有奮力以左右其環境者，雖因反抗環境而受痛苦，然自覺爲正當而

不稍餒。此種現象，自社會學解釋之，可將問題自個人移於羣衆，但其中玄奧，究伏在羣衆之外也。無論羣衆如何大，無論其感印個人如何深，亦無論其中團結關係如何切，若其中有背衆而馳之個人，則此單位必爲之擴展，且其擴展乃無限也。根本的概念不是同人之概念，乃是超乎同人之概念之止，或爲個人自己之概念，或爲超人之權力之概念漫無一定。

人類「權力」之觀念，未有不伸於其「環境」，「羣」，「社會」之外，若思想調協，則其所隸之單位必爲最大單位。單位之不能包括一切人類者，吾人之心必不承認其爲一究竟的單位，且吾人之心，實亦不能與一切影響其自身之勢力分離。然則所謂單位者，必爲一全體，吾人各自覺爲其中一部分，惟不可爲個人之特別時期之特種知識所限耳。個人發展則其對於此全體之知識亦發展——必彼之發展臻於完全，而後可以全然認出此單位。

當「超然存在」之觀念呈於吾人之前，則必置之於思想系統中以證驗之。故亨利阿梅(Henri Amei)曰：「人類所能瞭解之事物，必與其思想中先已存在之事物相類者也。」兒童固有本能的活動，但就吾人之觀察，可見其同化經驗及同化知識之能力，爲其發展所達之期所限。且其

同化之能力，著於感情方面而不著於智慧方面，如觀念屬於「超自然」（神仙及種種宗教觀念之類），則最易為彼所同化。此等觀念，非固定不移，乃隨時變化，時有一部分或全部分移去；但當經驗與知識增加時，自我亦完全經過一種活動的發展矣。人類不獨對己應誠，且須為有價值的觀念而奮鬥，有如為有價值之財富而奮鬥焉。但彼亦自覺有一種「超然權力」對於彼之發展，關係密切而可為彼助，此種「權力」乃可以接近可以崇拜者也。是以「自我」之自覺與「超然權力」之自覺同一重要，以二者均為心的實在故。人類各自造出一條程徑而入於其中，有時不自覺其可能。彼之潛覺的方面極深，極有價值，然則無怪乎自古迄今，人類無不信有指導之天使或呵護之神也。發展的自我之神秘，不可思議，自宗教之比較研究中求之，可知其與神格之承認，為有關係之問題。如有人於發展之中，能實現其自我，則必恍然自覺為某物之一部分；神格與自我，有密切相關之可能，即宗教之特性也。

經驗及知識增加，足以富益「自然」而減卻「超自然」，使異常的，怪特的，變為平常的。然則宗教將因之剝削無餘矣。實則不如是之甚。若風雨，若收穫，人類仍常以之為與超自然相聯，雖亦可

以作爲自然的現象敘述之，然非究竟的問題，究竟的問題乃與許多未解決的問題——力 (energy)，人格，非人格，歷程，意志，心等等問題——相關者也。自昔以來，人類均能整理其「自然」之觀念與其宇宙之經驗，而今日之智識，則殊不容吾人如此。但知識之根據科學者，如與平常的個人之知識合而成爲一種綜合，則人類必將又覺大地所賜之幸福，乃與超自然相聯者也。彼所以認識神格之存在，實依彼之經驗與思想之系統而定。故人類知識之增進，雖似減削(甲)「超自然」及「神聖」而增益(乙)「自然」及「世間」(secular)的知識，吾人不得以爲(乙)長而(甲)遂消也。此種歷程進行不已，不特宗教因之永存，因之發展，而不愜人意之超自然信仰之形式，大有復熾之勢焉。

(甲)與(乙)之別，非依乎個人所具之知識之量而定，乃依乎全個人而定也。(參看第十六頁)。假如吾人想像有一充足的思想系統，完全根據於(甲)而成立者，則此種思想系統所能滿足之人，必甚有限，實際言之若非其能滿足全人類，則對於此少數滿足者，亦無補也。故環境中之充足的整理的思想系統，必能滋育個人之較深方面能調和其經驗及知識，而使宗教與非宗教兩方面相聯。宗教雖云建設於知識之空隙中，然其浸漬生命及思想者實深。故以(甲)爲起點，一切皆屬「自然」

而宗教之必要，似歸於烏有。但自(乙)出發，一切又似皆爲一種宗教的思想系統中之部分。無論宇宙如何似乎屬於「自然」，但人類之狹義的情操，及其對於自然界之不能自己的驚愛，吾人能否認其價值乎？且其潛覺的興激，領導其生命，而使其超過知識，達於較佳之境，吾人將亦據「自然」以解釋之乎？人類非僅依知識以生存，不過知識能使生命豐富，而理性之運用，能起不斷的進步，且詔示個人，使知宇宙之演進，與彼有重要之關係。

一種充富的，整理的思想系統，必自聯成一全體，且能滿足全個人，而使其

見大地於一粒沙中，

睹天堂於一朵花中。

引動丁尼孫 (Tennyson) 之左列之詩者，卽此種經驗與知識之組織之理想，——宇宙萬有，皆屬一致。

花從牆隙露出頭，

由此牆隙折之出。

莖根一切握在手，
察其究竟爲何物；
如了周身之一切，
鬼神與人亦知得。

第四章 個人與宇宙

與吾相反則惡之，與吾相契合則好之，此人類之本能使然也。若人類愈相契合，則其調和愈臻完全，然其個性減而其觀念及目的之衝突消，則思想界必無複雜豐富之現象矣。惟在原始社會中，思想之變化比較爲簡，故思想有幾許均衡及整理，非若過渡時代，個性恆趨於極端而歧異不齊焉。夫兒童生長之中，其個性能漸漸分明，乃與日俱進。但當其歡喜、悲痛，或渴望之際——當失常或遇非常事故之時——其分明的個性，有時活潑現出（例如發怒），有時或被遏制（例如生友誼及無我之情）。蓋自我之擴張，亦爲己亦爲人也。一切非常遭遇或大不幸，甚或一可笑

之事，均足擾動生命之流，而逼成一暫時的合作或關係。人類是社會的，亦是自私的；有時其傾向似將拋去一切習慣及制裁，而個性生長所起之異點，大有消毀之勢。但任何抑制自我之傾向，實足以促成同性 (homogeneity)，迨其極，將造成一不可思議的呆滯之狀。反觀之，人類之傾於自信，又足以促起發展，造成複性 (heterogeneity)，設傾向太過，又將終成一不可思議的紛亂之狀。然有物焉，能保持人類之均衡，使不至走於相反之兩極，有如「集合歷程」能調節個性之活動焉。於此可見人類趨於同性之傾向，實為最要，而非其趨於複性之傾向之為要，且宇宙之調和的演進，以人類能運用其馭制為最要之因子，非其繼續的變化之為要也（參看五頁）。

旁觀鬧市，惟見此往彼來呈一種紛亂之狀，但若此攘攘者，偶爾聯合，則個性及理智必多少受壓，而現一種集合精神矣。羣衆當聯合之際，在在易受暗示，若其中有一二人能指揮其餘，或馭制其餘，則必僉為驚服。馭制者似有無限權力，而暫被馭制者，似皆為無甚重要之部分焉。羣衆之全體，可視作一心的單位，其大小變移不居。其中最重要的部分，屬於一二人；但此一二人，非離乎其餘，或超乎其餘，不過為全體中優越的部分，亦即反映的部分，或指導的部分也。羣衆中之關係

最密切，惟閃爍難捉摸，且易受暗示。無論如何，人類之同情心，在特種情狀之下，皆傾向於合一，而合一能起更強的情力。吾人既爲「人」，必須能馭制「個人」之觀念與思想之小世界。且當吾人置吾人之「全自我」於一種業務之中，則馭制的部分，對於吾人之其餘的部分，有如隊長之於其隊伍焉。吾人於是可就平常的心的關係，得一種心的單位之概念；此心的單位，乃各個部分所組成，但同有一馭制的心——心與心相互作用。

就道德與智慧兩方面言之，羣衆並非立於甚高之水平線上，惟對於各特殊之點（如政治，社會，慈善，智慧），其目的相同，而有道德上或智慧上之同性或調和耳。各羣既藉「合作精神」以鼓勵其中之分子，則必壓制個性，使不至分道背馳，以危及其穩固；惟心的合一，原始皆爲各部的專門的，而限於特殊情形。無論如何進步的個人，如其能居於統治方面，則無不重視同性，非然者，如他人個性之發展，壓制彼之個性，則其自信之本能，將顯然表現而不能相容也。下等生物之同性及其調和之程度，較人類爲完全。一蜂或一蟻，莫不爲一單位中之一部分；但蜂房蟻穴中之同性及分化，非人類所能夢見，以人類之環境過於複雜，且變化不居故也。在人類惟「愛」之中差有

較完全的同性，既能保留個性，且容許其發展，然此係特殊情形，非放之一切情形而皆準也。雖然，一方面既有合一及同性之傾向，一方面又有分化與複性之傾向，若非能起一種均衡之狀，使個人於心的發展中充分實現其個性，則此等傾向豈非毫無意義？欲知個性之充分實現爲如何情形，觀之人類之信仰「單一」(oneness)自可得其髣髴，其所信仰爲「超然存在」或「上帝」，「上帝」卽「愛」也；惟此種觀念，獨立表現，其形式視人類思想之高低而有別。

個人及人格，惟馭制是賴。如吾人偶閱書籍或觀戲劇，或聽演說，每每爲其所動；生命似由之更豐足，經驗亦似由之更實在，斯時之自我，乃非吾人常態的自我矣。此時之心理範圍已經擴充，吾人當不自知，因其已處於其中而不自覺也。譬之有人，深入情網，不啻更入於一新生命，然彼不能從客觀方面自覺之也。彼之拒絕不適的批評，固屬不可免之事，究之彼亦未完全失其自我；彼之個性，並未曾消失，不過似乎擴張而已。惟當彼入睡成夢之際，彼誠完全成一傀儡，前此彼所未能馭制者，今茲反爲所馭制。其變化之紛擾與痛苦，皆比醒時爲甚，因夢中不能使自己適合環境故也。在醒時彼奮力求達彼之理想，迨入夢，彼卽無理想矣，彼之夢使彼若何，彼卽若何矣。彼亦可

夢爲國王，實則不論夢爲何物，不過等諸一局棋中最賤之一棋子耳。及夫黃梁飯熟，如其保留之經驗及知識愈全，則其想像中所構造者亦愈實在焉。小說中之人物，多由著者所虛構，而著者對於自己所虛構之人物，輒覺如睹其面，如聞其聲，蓋其始不過一心的實在，繼乃以物質的實在加之也。就病理言之，病者失其馭制，舉動無常，察其所以然，則由其心曾受過如是印象之故。總之人類有一種傾向，卽好以物質的實在加於心的實在，是也，亦卽使心中之觀念變爲實在之狀之謂也。當吾人之心，失乎馭制之時，幾無事無物，不爲實在；明乎此，則心之玄祕爲何如狀態，不難得其概念，而主觀與對象之別之所以有時漸漸消去，亦可以得其故矣。然須知吾人之平安，究賴乎馭制及理智之運用，馭制及理智，雖似乎阻滯生活，實則能豐富吾人之心靈，而使吾人之心靈更形有價值也。

「自然」撫育一切，無所偏也，凡太超過平均線或太低於平均線者，均必感覺痛苦。吾人之個性若趨走極端，足以使吾人與環境分裂，其爲害有類於惡魔之附身。但同時吾人若能不自苦惱，且能忘卻自己而思及他人，則極端自覺及病態均可解除。自忘之中有真樂，海崙克勒 (Helen

Keller) 之言，洵非欺也。個人之客觀的價值，視乎其所賜於環境者爲何而定。非常狀態，性情及智慧，固亦有其價值，但對於日常生活，非能一定適合而無有齟齬。如宗教，如詩歌，如音樂，如哲學，如探求，如改革之理想，對於特別相關之個人，固大有刺激力，惟必能與日常世界音調而節合，乃更有客觀價值。非常狀態足使吾人離開拘束的生活，而入於一更大的存在，但思想之客觀的發展，必由對於大思想界有智慧的適合而後可。蓋就主觀言之，而爲深微者，必質之許多之心及性情，無不瞭解，而後在客觀方面亦爲深微也。且如是而後始有更富，更廣，更永久之效用，如是而後個人之發展，乃由特殊而趨於廣大。先知先覺及夫新宗教之創始者，能裨益環境，而環境亦能與之適合且能自成其業，一如先知先覺輩之所爲焉。就個人之教旨及理想，與後來環境對之所起之適合觀之，則個人之所期者不免降低，然環境之所獲，即在斯矣。現代之平均思想與太古社會之思想，所以有最大差異者，因其間經過緩漸之運動，此運動乃歷受無量數個人之影響者，個人各奮力以達其目的，遂各有多少之貢獻，不過其價值不必定如其所期耳。其中時有背乎其餘而隨自己之觀念以活動者，因以引起是非善惡之觀念之發展，且「進步」的觀念之最中和者，並非

與能鼓起最烈之革命家之觀念，實在相異也。

環境之判斷個人，常不免謬誤；必個人所爲之結果出現，而後公正之判斷始定。故各個人之真正價值，不在其目前之效力，要視其對於次期之影響何如耳。凡吾人自覺爲最深者，必期見之於實行。其始研究原則，審度方法，且回察從前是否如是行過；但至真正實行時，則並不繼續自究自省，而逐步精察。然吾人之所以能進行，實暗有吾人助者，蓋前乎此，吾人自覺有所同化，後遂伏於潛覺中而助吾人；吾人一切訓練之目的，無非將所能交付者，盡量交與潛覺的及機械的方面，而使自覺的及有目的的方面，有更濶之餘地而已。吾人固信有時吾人之行爲可使吾人達於至善最真的自我，然必不能在當時即行定此判斷。於茲可見尙有一「心理的鴻溝」(psychical gulf) 在，即其間尙須一種發展，以達於更高的自我之謂，然惟藉活動而後可達，非藉默思而可達也。死之一事，似乎足以破壞此種發展，但常態的個人，其直覺所及，不以爲發展因死而止。「自我」非恰如普通顛蹶迷路的個人，此等個人即賴「自我」之指導者也。

真正有效力之物必不死。若團體，若社會，若國家，若研究，與凡一切依賴個人之物，類能久存。

而不滅。人類無有不死者，而與人類相關之活動，及爲人類所介紹之觀念，則繼續存在焉。無論何人之歷史，其發展之期，皆遞接不斷，吾人既重受此種印象，故若謂死卽消滅，則非吾人想像之所及。欲定個人之實在的價值，不可僅限於其數十年之歷史，須放開眼界，就與彼相關之事實觀之，否則所得判斷，將有毫釐千里之差。不特人類爲然，雖一最低之生物，嚴格言之，亦不得以死之一字相加，蓋彼亦有不可毀滅者在也。個人乃一單位中之一部分，一蜂或一蟻，亦莫非一單位中之一部分，其死也，皆非一種結局，不過人類本乎直覺及本能，認出此點，而蜂蟻則未之自覺也。總之，能發展之物，無有死者，若僅見一物而未見其全體中之一部分，則消滅與根本的變化，乃似乎可能耳。

縱之亘古今，橫之遍大地，人類皆有死，然不以有死卽離出環境者，並覺死後仍然存在，或易一新形式，或併入一更大的單位焉。故可見人類有其集中的直覺信心，概括之如次：(一)死後仍有一種存在，此存在與肉體的生命之經驗及感覺，與夫種種變遷，非根本相異；(二)死者與其後裔之生命相接近，且有關係；(三)死者之幸福，視乎其後裔之行爲而後定。曰生，曰死，曰生者，曰死者，其間

之根本的區別，乃吾人決定其如此耳，其實死非可怕也。希臘古哲艾提惕斯 (Epictetus) 之言曰：「死不足怖也，因吾人對於有死恐怖之觀念，死乃可怖矣。」宗教之特性，即在聯生死二者爲一，但其始非一種哲理，亦非一種獨斷之說，不過一種直覺的信心，以爲人類對於過去，現在，未來之環境，皆有關係而已。至若死後歸於消滅，則非所常料。但就其死即長眠之說觀之，實有所忽略；蓋自我若不能復醒，而自覺曾有眠之經驗，則死非消滅而何？於此可見人類關於「綿延」之認識，實屬重要，不然者，卽就個人失其個性於更大的個性或究竟的元素之中之說觀之，若非人類有綿延之認識，則此說亦含糊之極者矣。上述二說，與再生，再現，輪迴等觀念相同，乃啓迪的本能的自覺，概以死爲非消滅。雖然，有問題焉：設如 A 死而再生爲 B，若非 A 能自覺其仍存，或 B 自覺有 A 存於彼身，則 A 之死，歸於消滅，誠屬無疑。且姑認 A 存於 B，但無經驗的 B，與富經驗的 A，其間關係如何，仍爲一種問題。於茲可見 B 受 A 之勢力一問題，與各個人受「超然之心」之勢力一問題，正恰恰相類。然則神學的問題，與非神學的問題，誠相類而且同等的重要者也。

自保 (self-preservation) 之本能，有利於人類，固矣；但若死卽結局，則人類犧牲自 (self-

sacrifice)之衝動，誠至無理性，而大不可解者。雖然，人類本乎本能而犧牲自己，亦猶本乎本能而惡自殺，怕自殺，其目的皆圖有利於其種族者也。反對個人綿延之智慧的論辯，從未制服個人之主觀的經驗；且卽人類本能的傾向言之，無不自視爲一永久的單位中之一部分，此種比較客觀的事實，亦非反對個人綿延之論辯所能壓倒。此種本能，實使人類辛辛爲理想而勞作，至肉體的生命終了以後，將生如何情形，則非其所及見也。反對個人不死之激烈論辯，不特適足以促進他人，使其信心愈與當時最當之思想相合，且人類潛覺上，皆以爲彼等在宇宙之歷史中之關係，不僅以其區區數十寒暑爲限，此種論辯，又適足反映若是之潛覺也。果使死爲一切等等之終局，自死之後，吾人遂與世界毫無關係，試問嘵嘵爭辯，以反對不死之說者，究何爲乎？况精確言之，此種論辯，實非建設於個人的經驗之上；亦非建設於科學的根據之上，何以故？以科學不能究及未來之生命故；且以現代知識之歧出不齊言之，是此種論辯誠不足言嚴格的絕對的合乎理性。反觀之，關於任何境環之經驗及知識，若能整理，則個人死後仍有某種心的部分存而不滅，亦似乎「自然的」也。

不死之信心，非故意杜撰之「快樂思想」或「救濟失望」以安慰人生者也。若作如是解，非特有失精確，且益害非淺。須知此種信心不僅是指導他種信仰及行爲之根本的或「構造」的信心，並非吾人所能杜撰者也。此種信心所表之形式，自有大可令人奇異者，如信人死之後寄形於蛇或鳥，卽其一例。但吾人於茲，當辯別：(甲)一種深伏的綿延之信仰，與(乙)信仰所取之特殊形式。其始也，(乙)未有不需乎(甲)而可以成立者，如上舉之一例，亦不過種種信仰之形式之一，形式雖殊，而其中無不包涵一種核心焉（參看五及七頁）。今世關於上古遺來之風俗習慣，頗多謬妄之批評，蓋由於不知其張本所假定之深伏的觀念是現代文明思想也。迷信與宗教，就心理言之，實相關者；不過迷信一詞，乃適用於與環境之思想不相調和之觀念者也。宗教不能容迷信，但宗教所應取之批評的同情之態度，非過於智慧的及酷冷的，亦非偏於不合理性的同情的及輕信的態度。

同情乃一種最要的特性也。凡有同情的個人，必多少失其馭制，弛放感情，棄去客觀的反思的態度，而於自己之眼光，觀察現象。譬如當吾人研究歷史，則圖能身臨其境，而了解之，以追求人

類之興趣。即從事科學的探究，當夫觀察一種歷程或運動，亦須身入對象之中心，自其內而瞭解之。昔賢布羅提那 (Plotinus) (約紀元前三紀) 有言：「惟相似者能知相似者，一切知識之情形，無非主體與對象之相似而已。」同情既能加增知識，而其自身亦因此而愈廣；同情雖沉入對象之內，但未嘗因失其造成個性之馭制而失其自身。譬如成人之嘗試與思想故意求如兒童；但「兒童似」與「兒童態」之間終有極大之區別焉。客觀的知識之增加，與一種主觀的心的發展相當，而不可偏於「局部」；蓋人類之工作及通性，乃綜互相聯，故其發展，若非道德與智慧並進，則趨於完全的發展之傾向，將爲之阻滯矣。最完全的知識，與最完全的同情，係交互相依，智慧方面與道德方面，不可分裂，且吾人不可以爲個人發展之常態的傾向，乃與宇宙之最深最大的問題相離者也。

人類的人格，乃一種神祕之物。人人不僅對於其同類負責，對於自己亦負責，而各爲一大單位中之一部分焉。所謂人類中最高者與最低者之差，所謂生與死之殊，甚至所謂神聖的與非神聖的之異，實言之，均無絕對的區別。人類本能的及他種的傾向，若未受馭制及訓練，則每足致害，

故其最著的特性，若缺乏理智則危險殊甚。是以吾人最要而當然的責任，須能使狂熱的改革家之計畫——及夢想——入於理智之光明中。若其計畫係關於宗教者，則吾人此種責任，尤爲緊要；蓋吾人若受其印象甚深，徒知讚賞而不加以驗證，任其降於最善的思想之下，則宗教之更前的演進，不其無望乎？人類與宇宙之實在，固甚爲密近，但其直覺無論如何能鼓舞，能感印，必須俯受思想之裁判；彼高等宗教所以能升於低等宗教之上者，以此。

第五章 個人與超自然

凡自生的，激烈的，不可馭制的心態，其最著者可統諡之曰「神祕」。惟神祕者，或強於情緒，或專誠不二，或愛自然，或偏智慧，或主哲理，故神祕主義有許多不同之方面也。神祕現象之內容及價值，雖彼此異致，其完全客觀的區別或分類，亦不易得，就實際言之，凡神祕者，無不有多少相同之屬性也。不過基督教徒同具之屬性，必多於猶太教徒，而基督教徒及猶太教徒同具之屬性，又必多於不奉舊約爲聖經之教徒。且各大宗教教徒間之屬性，必多於汎神論者，諸如此類，均可離

乎純粹哲學觀點而觀之也。神祕者，可謂其能經驗一切事物下所伏之合一之狀，其自身與全體宇宙合爲一體，或完全與超越的次序調和，或於其自身中發現一切事物之究竟的實在。彼縱未能覺與其環境中深伏之極超然且究竟的元素合而爲一，然亦覺極其接近。神祕主義乃一非常形式，而在普通宗教中，則極爲平常者也。神祕者所得之真理，有如宗教的興起（*inspiration*），自心理學言之，乃與詩歌、藝術、文學之興起及夫許多令人驚訝之觀念與解決，不可分離者也。

世之先知先覺往往皆爲神祕者，而神祕主義亦以高尚精神之表現，及真理之闡揚爲自任。然神祕主義，顯然亦有其遺害及危險的方面焉。若神祕者於普通人所視爲物質的表層者求其內的精神的意義，便流於玄妙之見。神祕者必須就當時之思想以表其經驗；若仍以玄祕難解之詞表出之，則是妄斷當時文字之不敷應用。故縱然神祕者，戀愛者，自然之愛好者深覺文字之不敷用，仍須力使文字適合經驗，使文字證明其經驗焉（參看第五頁）。客觀方面，亦健全而不可顛撲，若有加以疑難或批評者，則深惡之。然觀之各種宗教中神祕者之不一，則可知彼等實不能予吾人以絕對客觀真理也。在神祕者固自覺其經驗爲十分絕對，然比之墮情網者，自以其所遭皆

爲「實在」，正復相類，蓋神祕者亦不能外乎人類，其未達於心的發展之止限，不能獨異於人也。故彼若與當時思想愈接近，則其訴合亦愈有力，且其環境之思想及知識若愈完全，彼之經驗亦愈完全，而其所訴合者尤廣。但神祕者若以最高威權卽在其自身，而混視其反照之影與其自身爲一，是彼卽自己之公律矣；如是既於自己及其附和者有害，且爲智力薄弱者及無辨別力者（卽盲從者）顛蹶之因。

神祕主義似常與極端形式主義及智慧主義相反者也。限制宗教乃神祕主義所不許，屈思想以從絕對信心，亦神祕主義所不容。惟未免偏於游移不可捉摸及非理性焉。就其否認上帝與人類可以分離之傾向觀之，是忘忽人類之究爲人而非神，不然者，亦係以神聖的可降爲人類的也。神祕者之經驗必藉當時思想以表之，而普通思想之進步，乃歷經勞苦而錘成者，吾人徒炫於神祕經驗之似能貢獻絕對真理，而遂忽其有負於普通思想矣。若神祕主義持興起之直接起源之希望，則布羅提那（Plotinus）早已觀察其事實矣，其言曰：「求超出智慧，將落於智慧之外。」自心理學的觀點言之，無論在何時代，在何地方，神祕狀態皆不足爲奇異；雖在低化民族中，亦可見

神祕主義之活潑的及感印的特性，不過係一種簡陋之形式而已。惟神祕主義之表現，無論其感印如何，必加以批評的（即智慧的）判斷，而後不至落於倫理的及他種思想之最高發展之下。

神祕主義可以啓示人類之根本的部分，故關於宗教者甚重。蓋神祕主義即一種「覺悟」（Awareness），其強度不常，而其表現亦不定；然有誘導之力，足以觸及人類最深方面，而人類最深方面，實亦靜候此觸動，蓋任何事物，凡仰望吾人批評者，吾人無不先有準備以反應之也（參看二十九頁）。夫神祕主義之所易觸動者，固爲失馭制而尙感情之輩，但智慧亦不能完全退出，而無所參與，蓋神祕者之判斷事物無不多少受其智慧之指導也。然智慧若陰蔽人類之「深際」，神祕主義與當時智慧的思想相接觸，能揭而去之。是神祕主義亦因時因地而異者也。低化之民族，其有覺與其最深最實在的信仰之對象極其相近之感情，而文化較高之民族，則覺實有與「神」交際之經驗。德之哲學家兼神祕者愛克哈特（Eckhart）有言曰：「當我之知上帝也，上帝與吾一而已矣。」但劍橋大學之拍拉圖派學者約翰斯密（John Smith）則曰：「人類自己爲如何狀，則上帝亦爲如何狀。」在一切宗教中，人類對於上帝之知識，無不爲其瞭解上帝之能力所限；其

一切之知識愈增，則其對於上帝之知識亦愈富，且個人愈有充足之發展，則人類去宇宙之實在亦愈近。神祕主義遊心於溟漠玄妙，混合卑下與高尚，凡界與神界；吾人可就吾人之思想系統以評量神祕主義之現象，及關於神祕主義之討論。在吾人被最銳利之感觸處，若謂其現象非由於神聖之起源，似乎未免褻瀆；至現象之最可嫌惡者，如吾人亦同稱之與其他無殊，其爲褻瀆一也。於茲可見人類對於自己之概念與對於上帝及宇宙之概念，皆爲根本的心的實在，是以不易從客觀方面觀察之也。

日常生活與神祕的，宗教的，相關的經驗之間，必相適合而後可。蓋經驗與反想，「存在」與「思想」之間常有衝突焉（參看二一四頁）。在日常生活中，人類對自己之價值，有甚深之感情，甚至對物皆作邪僻的觀察；環境對於自信者固敬之，而對於過於自大者實亦惡之，於是乃力持他種個性之價值矣。個人在神祕中，猶之在一切宗教經驗中，對於自己可得一種更深的實現，而常有紛擾不寧的效果，經驗之客觀價值，實在個人與其環境之關係中，然此非彼所易於認出者也（參看十九頁）。惟彼之心的發展大受影響。有時覺與不可言之大而超然的「實在」極其相近，

而自慚渺小與卑賤。但有時又不覺自己與「究竟」之間，有一深淵。神祕主義猶之乎宗教，能使人自卑，亦能使人自高；即或能力異常之輩，亦甚自謙，或甚自大。覺悟個人之特權，不必常由認識其意義。馬鼎諾 (James Martineau) 曰：「其人若不拜神智，則必傲然高談人類，而結果則爲崇拜己智而已。」

吾人若能覺有一種「心理的鴻溝」(參看三十八頁)，迨發展更進，必覺心理的鴻溝之間已有橋梁以連之。有時吾人感覺失望或愉快，則心的區別實似乎消於烏有。反觀之，發展繼續不已，究仍有一種心理的鴻溝在，而知識之進步，僅足使吾人益珍視其對象之種種關係而已。認識他人心的高尚而及於自己之心的高尚，此種態度之轉移乃人人所熟習。此種轉移可以個人對於其最深最醇之思想之對象之態度，說明之。其始也，吾人皆可認出一種「心理的鴻溝」，繼而(例如結婚之後)此溝即被橋梁所連，而心的區別之可以引起注意或刺激者，亦爲之晦暗。但兩方面雖皆可發展，而心的區別仍然存在，且可以激起更進之發展。於心理的鴻溝所在，求得一適當的態度之問題，其復現於生活，猶之復現於宗教也；對於人類關係之觀察，足以暗示宗教之特

色爲一種「超然存在」之信仰或經驗，此超然存在，乃極其高尚，惟與個人有最近的，同情的關係耳。

人類不能分裂自己之活動與上帝對於人類之功用，此盡人所公認也。且人類雖不必要求與神密聯，然常有能自與神密聯者焉。彼等既可內覺心態之引彼等近神，且可激起他人之信心，以爲彼等皆去神較邇者也。上帝與人類之接近，其表出之形式，不一而足。吾人第一要緊之事，須對於人類心的性質，得一種確定之概念；蓋人類若非於宇宙中認出一種「超然權力」，則必以爲自身中具此固有的奇異之「權力」也。就心理學的根據言之，神祕及其一切相關之經驗，並非限於任何一定之時代或區域，其表示也，乃隨個人環境之信仰及習俗而變。故可見人類種種崇敬及謙卑之態度誠至關重要而不可少者也。有對於神聖的處所（如墓塚廟宇等）而致此種態度者，有對於神聖的動物，或偶像，或先賢，先哲，而致此種態度者，有對於神格而致此種態度者，惟就中實有一公共的同點焉。然無論何處，凡此種相同的態度之所在，亦即覺有一種心的區別，且可以激起最深的感情及思想，而個人之所視爲神聖者，亦於茲認定焉。其感情乃敬與畏，當爲與不

當爲，親近與避離，親愛與恐懼，期利與怕害之混合也。觀之種種禁條及規律，可知人類普遍之信心，無不以爲宇宙中有「物」焉，雖極有利且有助於人類，然未可忽略而輕視之也。此種信心最爲實在，足影響信仰及習俗，且原非人爲的，或抽象的，亦非智慧的。

以宗教爲起於恐怖，其說雖謬，然亦有顯然之證據，世無懼怕不可見或不可知之對象者，何則？既不可知或不可見，便無由入其意識之中，然世人有時實有一種模糊的恐怖感覺，至其起因何在，則不得而知焉。然則果有一種恐怖能使宗教發生者，必須能產生信賴，安慰，勇猛者也。任何人當夫恐怖之後，遲早間總因之而起一種心的變化，此變化與恐怖駢行，久之個人之發展，卒將恐怖驅開。此中能壓倒恐怖者，究何物乎？此種過渡固完全屬於常態，然須知心的過渡，在某種情狀之下，實含有十分宗教性的信心，此種過渡，亦莫能外乎如是之事實也。於茲可知恐怖狀態，非即常態，惟因有克制恐怖之可能——雖係潛覺——斯爲常態。且姑以此爲然之傾向，亦係常態；且激起發展者，乃吾人預料所未及者及預料之失敗是也。恐怖之足以發生宗教，猶之玩偶之使小兒發生熟習之行爲；質言之，即偶然之事可以引起潛伏的傾向也。克制恐怖及困難，乃一種自

然的歷程，惟人類自來以爲此種克制離自然甚遠，故不能不需個人本身以外之力以與之抗耳。認過渡歷程爲異常，或平常，全恃個人之經驗與感情如何而定，惟此種區別，效用固大，然非絕對之區別也。

無數禁條及規律，皆隨乎發展而變遷，或此可達，或彼當遵，非一定不移者也。此種變遷，雖不可免，但根本的觀念之有效，則始終不變，蓋人類不斷自覺有物與彼相觸，是物也，乃充有奇異之權力及威嚴，然亦卽畏懼之源也。低化民族中，有以死爲違背「禁忌」(Taboo) (低化民族所奉之禁條) 所應得之結果，而臨最深的儀式時之一種畏懼之誠敬，亦是應有之事。神仙軼事之中，因驚注神聖之恐懼發生一種見幽靈不死之信仰。據舊約之所示人類固可注視天使，然能見超然的上帝而復生存者，則無其人也。總之，神祕主義中有其不可描述之語，若必欲述之，誠爲不當；蓋有物焉，極其實在，非思想之所能及，將何以描述之耶？人類最高的真理，卽其所能理會根本的實在。愛姆生(Emerson)之智慧論有曰：『吾將視察抽象的真理於吾之目中，然吾左右躊躇，終不能也，竊聞之：「能面睹上帝，而復生存者，未之有也，」吾於茲庶幾乎得其旨矣。』人類與宇宙之

「實在」常態的存在與最深且究竟的實在，其間有一深淵，乃人類自己所不能聯者，是即宗教之根本也；凡宗教之實足稱爲宗教者，必不能磨滅人與神之根本的區別之事實。宗教之中心，伏有人類對於「超然權力」之認識，爲一切「實在」中最大之「實在」，而宗教之所以別於一切倫理的儀式者，以此。

在低化民族中，『禁忌』之功用雖多，而指導個人之態度，使傾向於超自然，則其最要者也。其中之酋長，則視爲神之代表，而酋長對於自己之地位，亦有最深之感覺；且彼既有自尊之感覺，遂覺所負義務亦重焉，然人類與「超然權力」之區別，亦於是乎見。昔希臘人以爲人神之間有深淵，乃由於上帝之妒忌，而希伯來人之說亦與此符合，蓋其故事中有謂人將成神之時即獲逐出亞當園之譴，並謂人類如企圖上躋天堂，定遭驅散焉。昔巴比倫某皇自謂與萬能之上帝平等，幾獲地獄之災（見舊約 Isaiah xiv, 12-15），敘利亞大帝迺布堪德來梭爾（Nebuchadrezzar）之被罰故事，亦與此相類。摩西（Moses）及亞龍（Aron）對於上帝未致相當之虔敬，因亦獲譴（見舊約 Num. xx, 12），而二人之所以未索其人民入希望之地，其故以此。極端自覺，足使生活尤

加困難，乃日常之事實，而權利之自覺則與責任相聯，位高而責亦重也。是以希伯來之先知，警示「選擇之民」(見舊約 Amos iii, 2) 謂對於特惠之自覺中，有最高行爲之標準也。人類之所記載，爲個人經驗之結果，即永久不變之心的真理，此真理之所以爲奇者，以其爲特殊的環境所規定，或適應其特殊環境故也。人類對於神聖未之忽視，且對於宇宙中「超然權力」必須求一適當的態度焉。

在低化民族中，違背「禁忌」之事，乃一種大震動，足以刺激個人及其一羣之思想。既影響個人對於自己之觀念，亦影響其對於超自然之觀念。但人人自我之觀念皆不完全，亦如其超自然之觀念焉，尙須有待於個人之發展之臻於完全也。舊約中之約伯記 (Book of Job)，曾示吾人，謂人類之知識有限，其心中以爲無過，實則在與彼有關之「超然權力」之前，增其卑弱耳。自我所有之最高最深的經驗，非關於更大的自我或超人之經驗，乃關於超人的「權力」之經驗，超人的「權力」，即與人類相關最切，而人類自覺爲其中之部分也。此種經驗必須與個人之發展爲超人，或與「實在」接近之觀案相適合(參看二十九及四十九頁)。

宗教之價值，在其承認個人對於超人之深微的直覺，有較凡俗爲神聖之處也。此種價值必訴合於個人，蓋發展與進步，乃個人之事耳。文明的社會生活所以穩固者，全賴個人之誠意與全德；蓋在社會演進中，個人所得善惡之權力日增，故不能不賴彼對於本身或他人之誠實也。亨利阿梅云：「社會乃建於良心上，而非建於科學上者，從最要之點言之，文明乃道德的也。」

若超人的或當時最深的信仰，受任何新起之事情之打擊，則恐怖、煩惱、或悔恨必因之以起，此一定不移之事實也。惟恐怖等發生之後，寢假遂起一種適合，而又有其新價值，此際吾人試回首察之，可知最深的觀念既被震撼，現已發展而與思想之普通進步相合，乃經過一種循環變遷也。此擔負非環境所肩，實個人肩之。且其間常不免一種衝突，蓋一方面有多數不期而然正當順乎變遷，而一方面又有少數走極端者，與環境背馳而自行其目的，結果裨全體以生機焉。個人皆實驗此危險，但演進之全程，非爲此等個人，乃爲大單位者，彼等乃大單位中之部分也。「自然」似平等視一切，非僅重視物質的及心的平均部分。惟後者之進步，則賴乎個人之活動，能與廣大的、緩進的環境相適合而後可焉。無論何時，其當時之情形，皆須歸功於既往者之相互的活動，故可

知各組成之員關於情形之演進之達於高度，誠至爲重要。宗教之功用，在能使個人於宇宙中尋得自己之地位，而能協助演進之歷程，以自增其個性之價值，且個人各期達其個性，斯起許多之咎失及苦惱，宗教之功用，在能使個人從心的發展以超於咎失及苦惱之上也。

個人無不自信，且其自私及其忽略，既足遺害自己，又足遺害他人。彼雖不斷的顯示於他人爲一體，但彼之壓制個性，不特妨礙自己之發展，亦妨礙環境之發展也。惟集合的運動，能適合一切，使不趨於極端，迨個人瞭解此中重要，而後始愈覺自己之可能及應負之責任。彼於當時之歷程，能有所瞭解，則於「權力」對於人類之功用，亦能領會幾許；於是彼所要求之綜合，乃以關於「超然權力」之經驗爲根據，此種「權力」乃與人類有關係者也。人類之傾向，無不趨於一種理性的結果，而反乎無意志的偶然之結果；故常態的，智慧的，理性的個人，必不離乎「人」以觀「歷程」。其奮力以綜合知識，乃係本能的活動。其理想的結果，則爲最完全而極絕對之真理也。由此言之，人類乃本能的，衝動的，潛覺的，與自覺的，反想的，意志的兩方面之聯合。如是之理想的結果，必包有直覺，感情及生活之富，且兼有智慧的反想之賜，而無衝動之危險者也，蓋有完全的「自我實

現，」而無有害的自私焉。設若人類對於環境之關係，能臻於理想的完全之境，則人人必皆可於調和的均衡中，享其個性之完全意義。夫個人乃一單位也，然尚有大單位在此，大單位，乃人類所能想及之最大單位，而個人不過其中之一部分（參看二十八頁），不明乎此，而僅以個人為單位而分析之，其所得必不全也。人類出於本能之理想，使自己與過去及將來相聯，故其關於自己之知識，殊為不全。哲學所以使人知其自我者也；在宗教中，則無所謂「超然自我」，惟有「宇宙之超然權力」，而人類乃其中之部分焉。

人類不過演進的物質形式之一，且為不可思議的大宇宙中極小之一種生物，然就其理會所及，無不自覺的且不自覺的而求與一切物為一體。彼自覺為宇宙之中心，且為「究竟的存在」中之一不可少的部分。彼之直覺，使彼與一種超然的源頭相聯，彼來自此源頭，而彼之發展，將使彼還至其處。人類之生活及思想，無不受直覺之指導，當其與反對者相抗，與生活之困難相戰，以保持此種直覺，其思想乃因而有可思的進步。人類無不為其價值而奮鬥，而其歷史，則大受其奮鬥之賜者也。自波斯天文學家哥波尼卡斯（Copernicus）之時代（約四世紀以前）以來，固已顯

然可見人類及其所居之大地，非一切物之客觀的中心，但依人類之直覺，總以爲彼之生活與宇宙中究竟的元素之間有一種關係，故仍求此種知識而未有已也。此種直覺之表示，賴乎智識之緩進，且歷史乃一大有教育功能的長「歷程」，人類於其中得增長其責任與權力，而其對於善惡之能力，亦因之日進焉。此「歷程」如何，即次章之所論也。

第六章 人類之歷程

流行傳述之諺語，若視爲來自反復重疊之經驗，誠大足耐人尋味，如「上帝助自助者」，其一例也。但於此諺中，吾人其兼包無神論者，獨斷論者，唯我論者，而言之乎。吾人對於上帝之功用，若無些許觀念，則上帝之功用，與人類之自然勇氣，將何以別之乎？自宗教的觀點言之，神之功用，極其普遍，任何非議之起，未有不隨知識之增長而歸於消滅。自非宗教的觀點言之，事理無藉於宗教的論辯而可以解釋者，不可勝計，迨吾人之研究更進，則宗教的論辯，將不攻而自破。由前之說，是將「神」之疆域擴大，凡極平常的，甚或卑污的，均包括在內。由後之說，宇宙之概念，僅根據科學

中證驗之知識，是置人類之感情與企望及其互相關係之世界於不顧也，然惟於此世界中，吾人得而生活，得而思想焉。且於茲復有困難之問題在，即本能及智慧之問題是；蓋凡與人類之智慧不相關者，類能消去其自由，而加重人生機械方面之勢力也。世亦有一種神學的論旨，係與若干哲學上科學上之論辯相合而成者，依其主張則所謂人類為有自由之創造的自動體之概念，至為不當。總之，無論立於何種觀點，均不獲免去極其困難之問題。

神學家及夫科學家哲學家之所以不一致者，因其經驗觀察及訓練的知識，不能同歸於一種結論故也。設結論依賴智慧，則主智論者與訴諸各人自己之信仰者將無所別。知識之本身，尙在研究，顯然是未達於完全明顯之境。若諸家之結論紛歧，實由於人心之複雜的心的異點，亦可如巴斯克爾 (Pascal) 謂「心坎中自有理智，雖理智亦莫之解也。」吾人所最當注意者，任何個人對於一種特殊論題未得圓滿之意見時，其心之主要傾向乃至有限制——當其未成專家之時，亦不外一常人耳。至若無彼之證驗的知識，而贊同彼之意見者，則其人必多半受感情之支配，而非有若何獨立的智識為根據焉。更有可以注意者，吾人之回顧，雖足堅定吾人之信心，以為已然者

無不爲當然，但吾人於茲尙大有紛歧之意見，蓋有於其人生中祇見有機會者，有祇見超自然的指導者，有祇見前定的進程者，亦有祇見較大的自由者，所見不一，而無不各自以爲當焉。吾人試研究歷史，可見其詔示吾人，最爲明顯；蓋將來雖爲過去之不可避免的結果，但預定將來，毫釐不爽，則不可能也。任何思想系統，或個人，或一民族，或一區域，其發展皆應如是觀之；其結果固屬於自然生長，且吾人之回顧，固可引起一種命定論，然對於未來之期顯然預示其兆則不可能也。發展無不有次序，但不能屏絕自由之運動。

心及意志之自由一問題中，兼包理智與感情，智慧與性情者也。若吾人對於人生之機械觀愈濃，則愈可見「機器」（卽心之產物）與活動發展的生命中，有根本的異點。任何比較，皆足使吾人自堅其對於異點之信心，而益覺「人類有機體」爲超越焉。謂心之定義中必包括機器，其爲不當，亦猶謂機器之定義必包括心之作用也。自心理學言之，機械主義說明無機物由其單位及其個體適應能力所組之結晶體，猶患不能，此種事實，雖許多有興味起暗示之同點，亦不能掩之也。彼機械主義的解釋受機械時代之影響故耳。夫不可知者，必由可知者以解釋之，故個人之理會

宇宙，乃自其偶有之經驗及知識以解釋之。根本的觀念組成思想系統，而思想系統必受環境之知識之限制。人類常希望即期將可見可解可塑之歷程表之於具體的形式中，此亦大有趣味之事實，於後當更述之。（參觀後七十四頁。）但一切皆藉已知者以表之，則不免有認未知爲已知之謬誤，要知關於已知之智識，不過可爲未知之導引，非已知可概括未知也。夫優孟之舞臺，似與人生之舞臺相類，故吾人每謂全世界爲一大舞臺，然不至本乎舞臺之所暗示更進而構成若何之世界觀念焉。對於宇宙而作自然觀，或作機械觀，其似是而非，正同一病，蓋宇宙中可屬之自然者，亦都可屬之機械也。

一機器之工作，必賴各部分之聯合及相互的活動；故解釋機器應自各部分以解釋全體。欲自各部分以解釋全體，不可不從事分析，須於機器動作時分析之，亦須於其停息時分析之，如是則所得必能發現何者對於其不斷的效力最關重要。其中待決之情形，統應屬於一全體，但決定何者爲全體，何者與全體有重要關係，而何者無之，此吾人本之經驗而認爲困難者也。蓋一篇奇巧的偵探軼聞爲一事，而問題當前，吾人須就中尋出有效用的導線，又爲一事也。甲自是其態度，

而以為對於人生問題已能解決，而在乙或以為問題尙未解決而不能自足；此兩種態度之不同，乃顯然分明者也。吾人雖視一切為一全體，但究竟的全體，則必依吾人之經驗與知識而定，故吾人之不斷的發展之關於宇宙問題之解決，必俟能看出全體如何分析而後已。蓋吾人於發展中所得宇宙問題之解釋，必不能包括一切顯著之事實而無所忽也。昔者某地之蠻民，初見火車，以為是乃一種魔鬼，曳茅屋以馳，事既離經，製亦奇特。彼蠻民之陋，豈不可笑？雖然，亦無足異，因彼關於魔鬼之經驗及知識，有以使彼自信為無誤也。久之，蠻民之思想漸進，則恍然悟魔鬼之無有存在，而知前此之誤，由於忽略許多要點之故。觀乎此，可知任何解釋，雖可解答若干證據，但必未能解答一切；凡足稱為最善最確之解釋，必為包括最富，而於正負方面理論中之證據，皆無所偏視者也。無論自然的宇宙觀或機械的宇宙觀其所據者，皆不完全的分析，蓋對於有益的證據，不能公平待遇，而對於其中最要的部分，必不免有所忽視也；最要的部分云何？即力圖解釋宇宙之個人也。

凡覺自己為自由者，皆未知反對精神自由之論也。贊成精神自由與反對精神自由二者對

於宇宙中歷程之現象，均有所執。且二者既皆用智慧之工具，則均為智慧的全體之部分；若吾人否認智慧之自治權力 (Autonomous Power of Intelligence)，則關於此問題之探究之結果，根本動搖，而智者所持之論辯，傾覆不立矣。就本能言之，人類乃常自悔，且常受良心之激動者。伊寧渥爾 (Illingworth) 曰：「悔恨云者，乃關於自由意志之信心之一較晦的名詞耳；」當夫吾人之本能，使吾人覺前此所行，可不必如是，不啻詬責自己為惡徒焉。吾人之較深方面，固不免使吾人認出一種自由，但又感印吾人，使覺有不可越之之界限。自心的方面言之，任何關於宇宙之概念，均不能忽略良心之現象。吾人之良心，當較吾人平常的自我為強且更有權勢，此乃簡而易明之事實。良心所在，則心的遞變或過渡究為如何，吾人常誤測之，蓋常趨於極端，以為人類之入於一種必需的狀態，或為悔悟，或為安慰，無非為偶然「工作」或偶然「思想」所致焉。不然者，則趨於相反之一端，而以為人類自覺的自我，乃離乎較大於己之勢力而孤立者也。吾人若一察良心之重要，可知人類與最大最深之物之關係，舍依據宗教之綜合的解釋外，無解釋也。

培根 (Lord Bacon) 之言曰：「控制自然之道無他，服從之而已矣。」蓋宇宙中有物理的公

律，又有心的公律及心的一致，對於前者惟與之調和而後有進步，對於後者吾人雖欲不屈伏而不可得也。據人類學之探討，是人類信仰及行爲中之根本同點，皆不自覺的固著於此種一致。蓋無文法之先人類之語言已早具規程，無韻律之先人類之歌詞，已早合音韻，此乃顯然之事實也。對於已往之多少不自覺的行爲，加以反想，而積極的進步以起；於是人類之自覺漸益發展，而其關於自我之知識之增加，實與關於全體——人類乃全體中之不可少的部分——之知識，並行而前。人類之得躋於進步者，惟有多研究過去歷史之歷程之一途；進步全藉乎智慧而已；當人類要求生存及求所以豐富其生活，無不飽受經驗，歷遭失敗，故其進步雖係出於機械的及盲目的歷程，然似乎爲自我教育及自我訓練之努力，不過人類殊未之自覺耳。不問其努力如何，人類總似乎有進步，且其目的之發展，實超乎原定之鵠焉。

若吾人看出個人之忽其活動之結果（參看十七頁），而未察任何時之意志，不可與將來顯現之結果混視（參看二十頁），且不敢決斷個人之有心的個性，於是個人之行爲，無不似爲本能的，機械的，或前定的，夫行爲固似爲機械的，但個人之活動，若與阻撓或制限之公律調和，則

必自覺爲自由。自由之經驗及感情，較根據不完全的知識之反抗論辯（counter-argument）爲有效力。一種遊戲隊中，各員之相聯，如一機器——惟機器無團體精神——之各部然，但其中雖不得有衝突的個性，而各員實未覺自己爲機械的。且遊戲之要素，在有阻撓或限制之公律焉！吾人亦可視一羣爲一心的單位，羣中各員，若有被一二雄辯家所左右者，固不免自棄其心的個性（參看二十三頁），但亦不至自覺僅爲此單位中之零片的部分而已；彼等在某時期內，對於某種方面，無不有分於一種自由的創造的心的生活也。

試觀之運用其勢力以左右他人之徒焉，彼等亦須力求適合而不爲過滋擾之干涉，此吾人所熟睹之事實也！小兒學步，而想像其開始之步法爲自己之步法，一班學生之陞級，以爲乃彼等自己之力；生活之安樂增加，似乎由於自樂，其實其安樂，乃取自他人之勸告或計畫也。心與心如是互作，而皆能自成其業焉。惟他人所貢獻之計畫雖高吾人百倍，吾人總不願舍己而從人；吾人之計畫，或爲甚劣者，但係吾人所自有，而能發展吾人之生活者也。故少數人之好意的努力，以期有利於他人，往往見拒，而反足遺害者，蓋宇宙中之歷程，自原始人類以來，乃係智的，忍耐的，有同

情的，豐富的，而此少數人之心，未能實現之也。

吾人必須思及有些「歷程」於精神方面與人類相聯，吾人不可僅以心為智慧的；蓋明智之心未有不含有愛，惡，援助，警告，及夫一切能增長綜互關係者之性質也。故吾人若對於人格有充分的知識，則對於「超然權力」亦有多少之知識；若吾人以為宇宙中無「超然權力」，是必「超然權力」在吾人現時之思想系統中，無有地位也。吾人普通之錯誤，在以吾人現時之概念，概括宇宙；不過吾人既能本其所已知以思宇宙，倘對於心之綜互關係及其馭制與演進，有更進之知識，則對於宇宙中之歷程，亦將得更全之瞭解，此乃顯然之事實也（參看十八頁）。思想界所有之進步，在攜引吾人，使愈近於實在，此種實在，即感印心的存在如吾人者也，於茲可見普通知識之增加，足為宗教之利，而非有害於宗教，且知識各方面之不斷的進步，乃相互而前，非分道揚鑣也（參看二十三頁）。

試就「歷程」中形式觀之，有首先可以看出社會發展之關係。社會組織之最大變遷，即婚姻之限制。廢止「內婚」(intermarriages)之制度是也。當此時期，親屬相姦之行爲，認為一種大逆

不道，蓋當時之超自然的觀念，認此種行爲，足遺羣衆以最大危險。據孚萊色 (Dr. J. G. Frazer) 之說，此種限制，顯然與生物學的原理相合（見孚氏所著 *Totemism and Exogamy*, iv, 160）。然必以準確之知識，或先見之明，歸之此等蠻族，亦殊未當；不過無論其出於何種衝突，肇自何種原因，此種發展，乃有益的，且顯然與「自然公律」相調耳。

試就低化民族中之儀式觀之，此種儀式能於個人急迫，渴望，或綢繆未雨之會，使其與最深的根本信仰相觸，而與社會的團體相適合焉。此種情形尤以在最困難之成年期中爲尤甚，蓋就生理學言之，個人於此期，與其種族有一種甚深之新關係，且其「發之」 (conversion) 亦以此時爲最多焉。生機及情緒增加之時代，乃個人自悟爲其種族中社會的或宗教的分子之時代也。其偶爾發見之性的 (sexual) 及宗教的顛悖 (perversity) 之證據，究不若其永久傾向宗教之爲重要，此種傾向，可以指導且馭制一切本能，既有造於個人，亦有造於個人之環境。此時代普通謂爲「再生時代」，新入於一較大較恆的生活，換言之，卽羣生活是也。低化民族使個人當此存亡危急之秋，有一種訓練，以圖全體之利益。因有此訓練，個人始知其團體中之權利與義務焉。在

淺者視之，是不過迷信及荒誕而無關必要的信仰與習俗之混合；但質之批評的研究，則知低化民族之所建設，遠過彼之所知，其工作之有潛力，殊溢於彼之所能實現也。鼓起吾人之活動者，非預知，亦非科學，吾人試考驗現存低化民族之思想系統，可知活動之價值，在彼等視之，與吾人不同，蓋吾人之經驗及知識較高，故活動之意義，對於吾人亦較充足也。關於社會發展之考察，詔示吾人一事實焉，即吾人寶貴之習俗，法律，及道德原理，實包含於低化民族之超自然觀念及他種觀念中，此種觀念，在吾人視之，所以似乎不合理性者，因吾人之生長太超於前之故。人類所由之途，非其所能自覺也。吾人研究社會之進步，可以發見一種歷程，昔之未開化之蠻民固忽視之，吾人在今日亦未能完全知之，而此歷程實包括生活之各方面者也。

一切最高與最低之宗教形式之間，無不有一種密切的關係；蓋無論何人，當其最誠的信仰達於危險關頭，無不傾向於一種相同之態度焉（參看十一頁）。信仰，習俗，儀式等等固常有不免於鄙陋之譏者，但雖文化最低之民族，亦能滋育若干根本的倫理及宗教觀念，此等觀念，並非與文明民族之所諄諄訓誨者，有何實在的區別也。今日世界所有之種種儀式，其最低者，當數圖

騰制度 (totemism)。圖騰民族中之各員，乃藉一對象以相團結，此對象爲一類植物或動物，而在他種民族之儀式中，則多爲一個動物或一偶象焉。然卽人類之心的同點言之，任何一種儀式與任何他種儀式，皆未可視爲隔絕無關。蠻民之拜木或拜石，非盲然而拜之，因於中有所見故，此輩蠻民之所見，與奉羅馬教之鄉農於一種聖骨中之所見無殊，蓋皆以爲其能護助人類也。試就一頑童對於其玩偶之態度，與一嬰兒之母對於嬰兒之態度比較之，吾人皆知玩偶不可「發展」而爲嬰兒，而兒童亦無恰與嬰兒之母相同之感情及思想焉；卽姑擬其有之，然以一不起反應之玩偶，何可影響或引起此種相同之感情思想哉？蓋發展云者，乃全體之發展，卽主體對象及主體對於其特殊對象之觀念是也。思想之發展，無以異此，亦一全體之發展也。其時期有潛力及希望，其階級爲智育的，當在前之一期，對於後來之期爲如何狀，並無其概念。吾人惟於回想中得見出一種綜互關係，若吾人謂此行動爲本能的，則必以自覺的智慧或意志，屬之「歷程」，此與「適者生存」及「自然淘汰」之觀念，使吾人認出宇宙間有一種具智慧性之歷程，正相類也。吾人若否認宇宙中之「歷程」有智慧性及有發展之意識，實爲謬見；卽以吾儕人類言之，多經驗者指

導寡經驗者，亦大有其例；惟愚者教育自己，則人類之發展必遲，此吾人所應解決之問題也。吾人對於宇宙中歷程之合一之認識，並未使最深的最神聖的方面，變為普通的，或消毀之；至若使最普通的變為莊嚴的或神聖的，則誠有之耳。吾人須知雖最低之生活中，亦可發現神聖，不然，則對於低化民族終不能得一種完全的測驗。昔人有言：「人類所能為者，均可視為神聖也。」

在圖騰民族中，小兒所受之名，多與其圖騰有最切之關係，而在猶太人及其他薩姆人 (Semites) 中，其人之名則每與其所信仰之神有最切之關係焉。例如「亞薩那亞」(Azariah) 意謂耶和華來助也；「坎尼褒爾」(Hannibal) 意謂「褒爾」(Baal) 之恩惠也；「默羅德褒萊敦」(Merodach-baladan) 意謂瑪達克 (Marduk) (巴比倫衆神中之主神) 所賜之子也；諸如此類，不能枚舉。在圖騰民族，則以為其圖騰有利於人類，故雖圖騰之符號，亦視作一種保護物，如較高民族對於神之圖像焉。無論就其何種情形觀之，其「可見的」對象，實在在足以觸動其最深的觀念，且在低化民族中，不僅可見的記號足以生效力，亦有以人所飾之形狀，以代表其圖騰，或祖靈，或神者。此種「外表的模仿」之所以有效力，乃因其足以激動適當的觀念耳；迨其失卻原始的價

值，則不過成爲一種慣例；若其外表的方面，受重大之影響，則在前之心的伴屬，被剝奪以去矣。兒童所具兵卒或牧師之概念，自行顯露於一二種服飾之上，但俟其有更進更深之模仿，則概念有潛力，而其奮力及希望皆有效焉。觀乎此，可明教育之道，蓋教育乃由具體以至抽象，自知覺及想像，以至概念的思想者也。兒童等之學習，在乎觀察的行爲，或賴乎與心理環境相接觸之原則及觀念之具體實例。在低等民族之中「外表的模仿」，乃有教育之功及刺激之力者；吾人可常見其有一種模仿的顯示；具體的信仰與陳訓，皆是可見的，而演者及旁觀者無不受感印焉，此種習慣之起源，姑不必問，惟其有心理上的適合，乃無庸疑者，但在蠻民自己，則未之自覺也。

就「外表的模仿」觀之，蠻民之注力於所敬畏的神體，猶之中古之神祕戲劇，及現時德阿伯亞默皋（Oberammergau）地方祭神日之情劇焉。低化民族就外形以模仿其圖騰或精靈，而高等民族則能從內心方面以模仿其神，若夫以人飾神而拜之，其俗乃居於二者之間者也。人類固能思想自己之臻於完全，無異天父，然此非突然而能之事，必曾經初步之模仿，而受過一番教育然後可。今日習用之詞，如「公正之衣服」及「裝神」等類，足以反映當時之過渡，實由思想之知覺

期，進於概念期也。在人類之發展中，其希冀模仿神體，乃由漸而起之希望，非驟然而現者；試察之圖騰民族，可知其所模仿之圖騰，對於彼等有最深的重要焉。許多軼聞傳說之述及神聖的或神祕的外形者，考其本源，當溯之於此等「外表的模仿」；迨時期前進，則代表神聖者多視為不同凡俗，而代表之地位，遂專屬於一二人（牧師或國王）。此種進步，影響於神之概念者非輕也。

觀於此，足引起吾人注意人神同體主義（anthropomorphism）及人神同性主義（anthropothism），此等主義，即以爲「超然權力」爲具人形或有人格者也。且於茲可見各民族對於其最深觀念之對象，有無人的聯想，誠大有重要之區別。如其有之，是神爲個人的人格觀念所限，而失其爲超然矣。惟在低化民族中，關於人格之知識至微，個人之於其圖騰，有如小兒之於其玩偶，其間心的區別，實未分明認出。其圖騰雖亦視與個人並重，但不以爲有人類的權力。有時吾人固可見低化民族視一動物爲有特別之價值，強力，敏速或詭詐，惟既不視之爲有若何人格，則不至爲關於人的知識所限；觀念既如是無限，則一切非人類的權力，皆可聯想及之矣。然太熟習則不能起刺激，吾人對於一物若以爲知之甚切，則進步極滯，但若有物焉，於吾人知識之外，起而刺

激吾人，則吾人之想像生，而心慾鼓動，而心之活動範圍加增矣。夫吾人因忽略之故，不覺容許多荒誕的觀念，乃無可諱言者，例如江湖術士，施弄戲法，吾人每爲之炫迷，而以非常能力歸之，此無他，由於未注意其中根本的因子也。迨夫吾人之經驗及知識顯然失敗，而後吾人之心始感覺不足，而更求有以壓之，於是有一種心的過渡，換言之，卽思想之變遷，惟如是之變遷，不必立時間卽有若何之進步。

就人神同體主義言之，人類實使神聖降落於彼等之水平線上；人類既以爲能自知，故亦以爲能知上帝也。譬如人之妻子，固爲女性，然對其關係有一種高尚觀念，則心的區別以微，且至少暫時爲此種態度之過渡所消滅。反觀之，神之概念之從人神同體方面發展者，足以表示人類經驗直覺及理想之伸張；且人類對於其所信仰之神之態度，卽不啻其心的發展所表之指示也。夫相類者之所知，惟相類者而已，個人與人格相交，實足以發展自己之人格，故人類之進步，可歸功於一種心的關係，此種關係，乃較日常生活之心的存在爲更實在且有潛力者也。在平常的個人視之，「非人神同體」的現象，殊不易解，惟有人神同體的現象與彼自然訴合，而非人類的，以及一

切出乎人神同體主義之外者，皆不易起彼之智慧的反應焉。對於平常的個人，玄學及哲學，皆似空洞而不實在，至於自然主義及夫一切思想系統之離乎神聖的人格者，亦皆與平常的思想相遠而難近。凡此皆如一切詩歌的藝術的玄祕的觀念焉，在主觀方面，固不無價值，但不必能使日常經驗及平常組成之心，躋於高尚，且以不必能稍加以若何之影響焉。

在一切平常的思想中，無論為宗教的或科學的，人神同體主義，乃其中最為勢之一期也。人類知自己係一種原因，且其心內乃自具有材料者（參看十八頁），但個人在小兒時代，或社會當發展之初期，非即有人神同體之觀念也，且亦不能即有關於自己之知識，故不至以人形或人性屬之一種「超然存在」或「已死之人」焉。由是言之，人神同形主義之起，當在人類多少能自知其人格之期耳。今者人類之奮力，以求出乎人神同體主義之限制以外者，屢起不絕，惟此種限制，有無價值，亦非可預斷者，要當驗證之，而後可知。蓋人神同形之狀態，與神祕狀態同，固或有勸誘之力，但吾人須以批評的方法觀之，否則落於倫理的及智慧的最高發展之下矣（參看四十六頁）。若其果有勸誘之力，必由人類約略自覺有物較其所能知之宇宙，為更實在故耳。一種思想系統，

無論爲宗教的，神學的，哲學的，政治的，科學的或社會的，必不能恆使個人滿足而不移，如其有之，則將停滯而無運動矣；思想系統之所以發展變遷而不息者，由於個人皆堅求達其個性而不已也。心之發展不已，則尋求聖盤之活動不息。（譯者按聖盤乃耶穌臨釘十字架以前用餐之具，倘管守者思想或言語不清潔，則此聖盤遂潛形他往，非有道德之武士尋求之不能獲也。）今日系統化的宗教及神學，固無時不求「增益」，蓋所謂存在，乃較現時人類之所能領悟者廣大也。從心理言之，於系統化的思想以外，有觀念與此種思想相聯，此其故因歸之個人，蓋個人之價值，將於此紛攘不定發展不息之思想中，估定之也。

經驗與思想不斷運動，而彼此相互影響（參看二十四頁），系統化的思想，既能使個人發展，而又裁制其個性的發展焉。吾人環視四週，但見無數異點，此實由於人類之經驗知識及利害不同之故，若吾人能避去狹隘的宗教觀點或理性觀點，而切近以察之，則可見有深伏的同點焉（參看五頁）。如是則對於普通思想之傾向，實得一較公正的估量，而對於宇宙或超然之心之所已知者爲何，庶乎可以明瞭少許；且既注向一種比較客觀的觀點，則實際上已能近於宇宙觀的

觀點矣。今日之宗教，所以遭受困難者，由於吾人以理性的觀察，探究其性質而不稍姑息也。此種態度，既足供給吾人以較明晰較科學的宗教知識，且予吾人以深而固定的宇宙歷程之概念，宇宙歷程云者，即「超然權力」對於人類之功用之謂也。於茲可見宗教賴有完全潛覺的協作，而後有今日，換言之，即賴有無量個人，奮力以達其計畫也（參看十七頁）。且此無量數個人之中，有本乎至誠而不能採受其環境中之宗教的觀念者（無論出於何種動機），有為良心所驅，而襄助以產生更確的關於人類性質及宇宙之知識者，其有功於宗教，為尤大焉。

第七章 人類之心的發展

就世界現存高低各民族，比較察驗之，庶對於人類思想之心的發展，可得一種概念。現存之宗教儀式，最足以代表原始之系統的儀式者，當數澳洲中部之圖騰制度。澳洲中部有許多綜互相關之小族，族各有其圖騰，所謂圖騰者，多半為一類（species）可食的動物或植物，而各族中各員，皆以為實際上與此圖騰為一體也。一體云者，非謂駝鳥族（emugroup）（即以駝鳥為圖

膽之族）不自知其與鴛鳥有別，不過認識有一種心的同一而已。一類動物或植物，爲一族之圖膽，猶之一片紙適爲吾人摯友之小照，此一片紙感動吾人之深，亦猶之一類動物或植物能使彼等起可異之行爲也。且吾人於此亦可憶起兒童與其玩具之關係，在吾人旁觀之，兒童與其所玩之玩具之間，有顯然之區別，但有物焉，足使兒童以一種可異之道處待其玩具，此乃吾人熟睹之事實也。圖膽民族與其圖膽相縛甚切，自生至死而不移。就其行爲察之，是彼等以爲圖膽在心的方面，較彼等爲超越；惟彼等未嘗以圖膽爲神格，卽或認識有若何之神格，然其神格儀式中所居之地位，必不能逮其圖膽之效力。

中澳諸小族，多習爲最顯著之模仿的儀式，自信其與圖膽之關係，足使其馭制自己，而因以裨益他族，各族之圖膽，或爲一類植物，或爲一類動物，其舉行儀式，乃所以圖此等動物或植物之繁殖。當夫神祕的儀式舉行之際，鴛鳥族則獻鴛鳥，而袋鼠族（Kangaroo-group）則供給袋鼠，以食他族，推之各族，無不如此。於是諸族乃密切相縛而成一大族，蓋因諸族相互獨立，而大族遂賴以團結也。由是觀之，此種低化民族之信仰，至少有使之結合爲羣之效力，且彼等皆因以認識

羣之安穩，賴乎組成的部分之綜互相依，此固每爲高級民族之所忽視者也。

且也，各族對於圖騰食品，或素不一嘗，或偶爾食之，而非常用之食物，值種種典禮時亦必食少許焉。在他種階級之民族，有以先熟之果或先產之家畜供神，或神之代表，以酬自然之恩惠者。惟圖騰儀式，則無所謂神格；若假定駝鳥族之目的，在能增進駝鳥之繁殖，則就此一點言之，亦可謂如他種民族之所謂神格，蓋他種民族禱諸神格以祈食物之豐，而此則以駝鳥之繁殖望之駝鳥族也。推之袋鼠族及其他各族，皆可隅反，不必枚舉。就各種理由觀之，澳人之此種習慣，或爲最初之形式而非較後於以物供神之習慣也。且即圖騰自身而論，亦有許多方面，類乎他種民族之所謂上帝。各圖騰民族，與其圖騰合爲一全體，而崇拜上帝者，則以爲可以向上帝而與上帝相聯焉。神格與其崇拜者乃一單位中之兩部分，二者綜互密聯於同一思想系統之中。

在圖騰民族中，圖騰儀式之入人也極深；能使人克己，能使人裁制，能使人犧牲，蓋顯然與日常生活有別者也。故自心理方面言之，圖騰民族之行其神聖的儀式，亦猶他種民族之於他種儀式也。人類之心態，無論爲失神，爲半失神，爲顯然變態，無非深微而足起感印（參看第五章），此種

心態所運用之勢力甚大，吾人常用人爲的方法（如音樂、藥餌等）以使之復生焉。但心態之實在的價值，在乎其有左右個人之幸福及其環境之勢力，而思想發展之形式之有合意與不合意之別，乃其種種狀態之一也。圖騰民族，當夫舉行神聖的儀式以求他人之幸福，實入於一種最深的心態之中，其模仿的習慣，以及他種行爲，足使之與其最深觀念之外形的對象相聯（參看七十頁）。故此等土人之能克己能犧牲以利他人，其心態可謂爲與一種超然而不可言的實在相交際焉。彼等自覺與圖騰爲一體，而在較高民族中，在所謂圖騰，乃代之以神格。昔者（當一八八九年）洛伯遜斯密（William Robertson Smith）之圖騰社會說，乃最有精采者，而其根據，卽得之於此等澳洲之土人；蓋洛氏看出此等土人之信仰及儀式，雖系極低，然大足反映宗教發展史中之初期也。

圖騰制度能聯絡一族中之各員，並能聯絡分立之各族；故有其訓戒的及利益的方面焉。所謂圖騰，通常既爲一類之動物或植物，則一類中若有死去者，不致影響於儀式，在高等民族中，儀式之對象，僅爲一特殊的單個物體，若有意外或不幸，則不免有脫骨離節之影響矣。如是則思想

誠將大受刺激，但吾人之發展既躋於較高之水平線，吾人之羣亦自有其穩固之道，蓋已立有基礎，而不易動搖者也。吾人常有一種慾望，覺意外之遭遇，不必能支配吾人，而吾人之心，始終傾向發展，故綿延及常住之觀念，保存而不失。且也，澳之士人藉圖騰以相聯，而吾人則有一種個人的指導精神，能使個性加強，而反對羣體之團結。若在低化民族中，則密切的聯合之觀念，實較分明的個性之觀念為有效焉。圖騰制度之所表現，類為重大之問題；此制度之起源，固不易假定，但自宗教、倫理、社會、經濟諸方面觀之，誠大有價值者也。設謂澳之士人已能覺悟及此，如吾人然，誠毫無理由之談，至謂此種制度乃土人之祖先自覺的籌畫建築者，尤為無稽。惟其中實大有智之標符，且為多面的「歷程」之一深微的例證，則屬顯然之事實也。

自神格之概念言之，圖騰制度固似乎不免粗陋，而價值上大可疵議，但須知吾人估量某民族之信仰及習慣，所應注意之點，不關其是否足當吾人之意，應察其是否對於該族有效力或有潛勢也。吾人對於他人之宗教或他種觀念所持之態度，亦即可視作對於自己之觀念之指標；至若神格之功用以何為限，及夫他人如何認識神格，吾人均不必舉出。且若有人不認識神格，吾人

亦不能假定神格，卽與其人毫無關係焉。已往之「啓示」問題，實涉及現在之情形，吾人關於仁愛而能忍耐之神格之觀念，雖歷來已久，然必經現在之情形所驗；上帝與吾人之關係之概念，涉及上帝與蠻民之關係之概念。從非宗教的眼光觀之，歷程之所以使今日情形有此優彼劣之分者，實係內的而非外的也；對於優越有一種自覺，不獨責任加重，且不致有演譯的設論，而謂最高思想乃常屬於特殊之時代。

在圖騰制度中，可見重要宗教的觀念與低化之情形相當；故凡對於宗教可加之辯護，亦可加於宗教所寄之文化及文明，且倒轉言之，可加於此種文化及文明之辯護，亦可加於宗教也。觀之蠻族能於其信仰及習慣之核心中，尋獲強力及安慰，則至少可知太古時代當人類不得不與「自然」相親之際，或無有心的需要，或有之，則其所有者，必已得其解答者也。太古時代之人，其心的稟賦，乃隨其物質的環境而生長者。倘原始人類而毫無宇宙之觀念，則其普遍的 (universal) 上帝之觀念何自而起乎？普遍的上帝之觀念中，實含一種世界之知識與經驗之綜合也。人類之視一物也，就其種種關係視之，故覺其爲一全體；例如自主觀言之，人類之經驗乃絕對的且完全

的也；但自客觀言之，則爲不完全，因人類宇宙之概念不完全也（參看六十六頁）。在低化民族中，其概念雖簡，然可以充足其所有之心的生活焉。試察之世界各部，可得一種普通化的超自然之概念；例如美拉民西亞（Melanesia）人之所謂「麻喇」（Mana），北美印度人中蘇族（Sioux）之所謂「威剛達」（Wakonda），伊洛柯伊族（Iroquois）之所謂「俄蘭達」（Orenda），阿爾鏘鏗族（Algonkin）之所謂「麻尼托」（Manitou）是也。此等名詞皆指非常現象而言，而其始各個人無不覺此種現象係與常態相遠者也（參看十六頁）。其證驗原來爲主觀的，繼而因有傳說相沿，而神聖與非神聖，平常與非常之別，遂與傳說的知識相合，而決定二者之中應何屬焉。其始此諸名詞之所指，無非假定對於一種極普遍，極飄忽，而與人格相遠之物，有一種理會；迨此物既經特化，則認出一種特殊的表現，而傾向所趨，乃覺其近於人格，而與人類直接相關焉。

前所舉之概定名詞，顯然回顧人格的經驗，而名詞之所以能久存者，因人類之思想及歷史，雖表面上異點甚多，而實際言之，經驗乃繼續相類者也。吾人之感情及思想，有潛伏太深非言語所得而描述者，而竟能有詞以表之，實重賴乎善爲詞者之天才也。個人之能應用此等名詞，必環

境中有此等名詞，且能用之於適當之現象而後可。個人之經驗必多少為環境所公有，而環境之經驗，其始亦必有賴於個人而後成也。吾人試回顧而遠溯之，可假定：(a) 各個人的經驗，即許多個人皆有分者；(b) 一種公共的認識，與日常生活極不相同。宗教之起源，與科學之起源同，故吾人第一須明瞭吾人之所探求為何，然後從演進的方面觀察之，斯可知任何時期吾人所能稱為一種起點者，其前必有一不可少的先行期，而此期乃先行期之演進的續起者也。宗教最初之級，有如小兒之宗教初現時期，若就吾人所下之宗教定義以求宗教於初級之中，則將無所得焉。明晰之定義，固屬必要而不可少，但足使許多問題晦而不明，且每每忽略思想之不斷的演進（參看二十一頁），故最善的宗教定義——科學定義亦然——不特對於既往為有效力，對於將來應更有效力焉。宗教之確切的起源一問題，非特吾人所不能答，亦吾人所不能問者。在最初之期，人類皆有自覺的感情，其恐怖及失望，不似其勇猛快樂及信賴之為重要（參看四十六頁）。及乎人類正式有超自然觀念之時，則隨在自覺將與一有惠施之物相近，惟非輕忽視之耳（參看五十一頁）。其最初之級，吾人可以猜度者，必係對於一種心淵之自覺，此種心淵雖至今亦尚未能聯綴

者也（參看五十二頁）。

於現在種種信仰及思想系統中，可見宗教之根本現象，對於此等現象加以批評的比較，則對於人類之自覺的及不自覺的祈禱，自易得而研究之矣（參看三頁）。其所以有異點且起進步者，蓋無不應歸功於心的發展。吾人敢斷言，在社會之發展中，集合的「我」（即吾人）必在個體的「我」之前，且一羣之宗教儀式之對象，乃實際與羣爲一者也。低等民族之圖騰，與高等民族之上帝，皆各與其信從者同屬於一單位，而爲一羣中公共的思想系統中之一不可少的且集中的部分焉。且圖騰雖非上帝，然既爲最深思想之焦點所在，故其地位之超越，亦猶之非洲土人所拜之「斐提西」（Fetich）之異於他石。總之，無論爲圖騰，爲斐提西，爲偶像，爲神格，甚或爲一種名稱，如能激起適當的感情及思想，其爲效力則一。吾人有時因一幅旗，一枚徽章，一紙小照，或一種榮銜而起感情，此皆平常經驗中事，而無足怪者也。不察者，每謂「物」之有效力，其故祇在本身，斯說誠不免自欺；蓋不有相當之心伴（psychical accompaniment），則無從前進而起效果，又何以異於「魔術」之特性乎？困難問題之起，由於吾人不能瞭解其他觀點之故，但因此而遷及之重大

變化及無數的過渡，使吾人得以推定形式相同相關之現象之能久存而不滅者，必皆能自行證明爲能起效力者也（參看五頁）。若然，則可知每一發展期中，人類之優越的傾向，無非欲於一物中尋得強力之源，此物即心的方面超於人類者也。

以人類之靈魂，生命的元素，或生命，能移於外界而仍不失爲平安，此亦一種盛行之信仰也。於此種信仰中可得若何之安慰，吾人不難瞭解之。在較高民族中，則所信仰者，爲一種「精神的」存在，而於心的關係中，求得安慰焉。但在未有「精神的存在」之概念以前，其時人類必有他種概念，可斷言也。當關於「外界的靈魂」之信仰不能成立時，則因之而起之恐怖，渴望，及悔恨，不難想像而得之。斯時人類受重大之促迫，而發展乃速，結果具體外界的對象消滅而不復存，此可於高等民族中見之；蓋高等民族之思想較高，而其觀念系統乃使人類與上帝相聯者也。但此種觀念系統，亦無異乎一種物質的構造，若有一部分受影響，則全體皆受影響。故知識之進步，若危及此種系統，或教義，則又將呈紛擾之現象，而又需乎信心，理智，及心的前進，且於茲又可見思想系統之爲演進不息者矣（參看十一頁）。所有思想系統，不論其外形若何，未有不建設於經驗之

上者，雖最初「外界的靈魂」之信仰，亦無不藉勇敢及信賴爲之基礎，否則亦至不可領會者也。因有此種心的關係，故人類無不有平安之感覺，至外界的形式，則合乎時代之思想而定焉。（參看五頁。）

當人類發展之初期，無不視人的犧牲爲可貴的供神之品。迨此種犧牲，大受指摘，則代替之物，殊不易定，蓋若以他種動物爲代表，則又似乎簡陋不可貴，而非神所可接受焉。是減抑犧牲，非減人類之責任，而實加之，不過同時人類之發展既進，遂覺犧牲之要素，不在外物，而在個人之態度，態度云者，卽其心伴是也。卽就澳人之圖騰制度言之，視其自制，自苦，可知其認識此莊嚴時會之特性，且當其食圖騰食品時，實足以引起其最深觀念之對象，此對象卽與此民族爲一者也。（參看百七十六頁。）夫犧牲有時不免有交易之形式，此亦顯然無疑之事，雖然，在外界觀察者視之，動機固然如此，惟當不能如願時，人類並非認定此種關係，而力求不已，是犧牲惟在個人而已。設使人類視犧牲爲達其慾望之方便法門，則有何道德上之利益可言，且在思想發展之階級中，既歷存而不變，則人類所定之根本的是非，不其消滅，而人種不其危乎？一種特殊的犧牲行爲，如

人類覺其在心的方面爲無用，則必不能更存，此固可斷言者，惟此種犧牲的觀念，必將再現，而其新價值又出矣。吾人如無戀愛之經驗，則雖被愛，亦不自信，以此爲譬，可知人類所以能多少覺有一種關係，較人類的關係爲更實在更屬根本者，以有心的經驗爲之證實耳。

於人類之良心，祈禱，犧牲，等等之中，可得一種現象，卽人類運用其意志及無助之權力，其所能就者，至有止限是也；故謂人類能藉思想及想像以達於其所欲之境，是對於此種事實，未嘗注意耳。此種現象，實涉及個人之較深的部分（參看四十七頁）。吾人如能視祈禱爲一種交際，及請訴，則可知雖圖騰制度中，亦大有交際之要素（參看七十九頁），精確言之，其中亦非無請訴，惟其請訴係具體的形式而已。觀其所僞演，卽可以知其所慾望，蠻民以爲其模仿的典禮，可以來風雨，致收獲，蕃子孫，此種典禮雖不必能與吾人之所謂祈禱者相倫，然在其最深的心態中，實使彼等之慾望變爲可見之體也。彼等無私而可愛之行爲，雖多少不免於簡單，但較之粗陋之具體的活動及不顯明的祈禱，尤爲可重焉。父母對於其稚子之需要，不待其能表之於成人之語，而後始有以供給之，故超然之心，必不至因請訴未能表於特殊名詞，而禁絕參預也。低化民族僞演其所慾

望，雖常不償其願，然仍信之不已，行之不衰，其無知無識，固屬可憫，然以科學的觀察觀之，高級民族之明禱暗訴，雖失敗而不歇，其故又何以異此也耶？

就罪過、滌罪、及寬宥言之，則可見行爲亦爲具體的。觀之許多證據，可知人類覺其對於其超自然的信仰之對象，應定一種適當的態度，至「禁忌」之所示，則可見人類對於違背教律之恐怖之實在焉（參看五十一頁）。雖在最低民族之中，人類亦有最銳的恐怖、悔恨、及復原之感覺。卽心理學的根據而論，則具體的禮儀，其始必有效力，迨其價值僅寄存於外形而無相當的心伴時，則重大之變化及發展乃不可免。反觀之，在高低各民族中，其外界的異點之下，有其永存不滅者伏焉，足指明人類心的本質中有根本的同點。凡普通的團體感情之所在，則必有共負罪過之責任之信心，蓋個人之罪過與寬宥，因其爲羣中之一員而定也。惟關於個性之觀念前進，則個人不得不自負其責，迨彼自覺彼之罪如何損及他人，則可知心的過渡雖足以損及他人，而他人實能免於損害，是此種過渡乃能憐愛且能寬宥者，其中涵有一大集合的「歷程」，吾人僅多少覺之，而未能全覺也。每一活動雖皆有不可免的後果，但此種「歷程」有以定其形，使善超於惡，而已往者因

吾人觀點之變而變焉；彼個人雖爲此「歷程」之一不可少的部分，但於茲則不過能知自己之有限耳。

人類有一種深伏的直覺，指導其生活及思想，卽自覺爲大單位中之一部分是也；人類既以爲上帝與個人（或其羣）爲一體，深信而不移，且以爲其始上帝特與彼之羣有關係焉。若羣與羣不能相謀，則其所謂上帝者，亦趨於歧異，若羣與羣相合，則其上帝亦如一；此中連索無他，惟藉乎最深感情及思想之調和而已。就上帝與人類之關係言之，歷史上每有變遷，此種關係皆受其影響。當戰爭時代，則以爲神格亦爲其民而戰。但如戰爭失敗，則將更易他種神格以代之；不然者，或信仰不衰，反因之起心的發展，而以爲神格欲罰其民，故使之失敗也。當上帝與人類成爲一分明的全體之時，則思想之波動滋甚。故吾人如見一羣與其神格及神之代表者三體爲一，則無數的發展復現，而受代表者之觀念之影響焉。如思想系統中「神格」之觀念與其他之觀念相裂，則宗教必不復與生活相接觸，而上帝似乎去人類甚遠，於是必起誠篤的信仰及重現的迷信，新儀式漸漸生長，而皆逆睹將有變化，有解救者，有一新時代，且對於從前過以爲神聖而不敢討論之問

題，皆加以客觀的批評的態度焉。凡此皆所以準備次期之進步者也。斯時求超自然相近——即求與上帝相近——之勢復起，而將於當時最善之思想及知識中表示之，是上帝與一羣，又各為同一思想之單位中之部分矣。此種進步，無非賴乎個人，個人盡其所能，有引起新異入於人類之生活中者，在往時認為此人是神聖非凡人矣。不過人類與「究竟」之間，有淵極深，而人類各負其同類之恩惠極大，故在「宇宙之超然權力」之前，一切皆為平等，而最得權勢最負天才者，其所肩之任，實最重者也。且凡精知心的關係者，其人必博愛之徒也。

「天國之精神，顯然自露於人類之事實與感情之中，」此諾華禮斯 (Novalis) 之言也。因人類之批評的及合乎理性之同情的研究，足以啓示神聖的權力之無量，故人人無不本乎智慧的程度，以求屬於大單位而為其中之分子，然於茲可見其感恩矣。

第八章 結論

此小冊所論者，既非玄學上實在之問題，亦非聯絡根本的宗教信心與當時知識之思想系

統也。就一方面言之，對於宗教及其相關的信仰與習慣之考驗，足以詔示人類之根本的同點，蓋人類對於固有的超越的權力，有其直覺及信心，所謂同點，即關於此種直覺及信心者也。就他一方面言之，人類對於其本身及環境之知識愈富，則其最深的異點，又示其有不斷的發展焉。人類關於宇宙之概念，乃依其思想及觀念而定者；彼動物、植物、骨格、化石等等，固有目所能見，惟於其中得一種演進之觀念，則視乎對於此種具體的對象者，作如何觀法耳。人類之思想增加，則其對於上帝之及世界之概念，均隨之發展，即此點觀之，上帝及世界，無非「人爲」也。發展云者，乃一種集合運動，其所造成之善與惡，則人人共之。已往之發展既無非是心的發展，則將來之歷程，亦無非心的歷程而已。

雖現時生活及思想之複雜與分化，足以促成智識之歸於專門，但已往之進步，既全沿一種線索而前，其在將來，亦必仍然廣大，可以斷言。宗教能使全人生躋於高尚者也；且既係能滋培全人類者，故必與所有之思想及習慣相調和。彼抱坦然之態度，對於宗教之某種方面，致不滿之詞者，誠大有其人，然其人之根本的信仰及觀念，實莫不具有宗教性者也（例如不死，先存，人格中

心的權力之自行實現，精神的自我之制度，等等是。論及此等觀念，須加以慎密之態度，否則作者之所棄，而讀者反以為有所得焉。故一切根本的信心及觀念，或為宗教性，或為半宗教性，無不應置之於一種構造架中，一方面可以指導普通人類，而一方面可以阻絕非需要的解釋，及駢衍根本的觀念如上所述者，雖反對特種或一切教義之人，亦無不有之，蓋此種觀念之有其核心，亦有他種觀念之有他種核心，故必曾經慘淡之經營，且曾受系統化者也。惟其結果不過為思想之系統化，以指導人類，聯絡人類，誠足阻滯將來之發展。由是觀之，現時之情形，與將來之發展，其間區別，所關甚重，吾人不可不實現之也。

人人皆在一種不可知的開端，及不可知的後效之間；其思想系統無一真正臻於完全，而其環境無不在發展之居中的時期。常態的人之一切傾向，無不是現在之情形及對於將來之觀念與努力理想之間之中介。第二時期必是羣衆努力之結果，甚至類似思想之各期，皆分門別類之知識研究之總集的結果。就個人之生活史觀之，皆係向某處而發展者；但若其自我實現 (self-realization)，不能求得他人之明白的附從，則其自我放棄 (self-renunciation) 實際上將引之

更達獨立之境，而免於意外之遭遇焉。擲考岱爾(Ta Corlaire)曰：「有己乃神聖的生活中第一活動，捨己乃其次也。」如詩人，如神祕者，及其他等等，無不好言及一種更大的存在，此種存在，乃人至少能強半自覺者，例如吾人有時愛一種寓言，亦足見爲貪望更大之生命焉。且觀之考驗人類發展者之所詔示，是宇宙中活動之歷程，乃有道德性理智性及廣大性者，然則人類之生活，不過似向乎更大更全而趨之一種教育而已。人類按步漸進，以訓練自己，以求處理困難之問題，以適合更大之權力及更重之責任。人生之擔負雖重，但因有「值得生活」之信心，故不覺其爲重也。

表示吾人經驗之文字，其呆笨而不精確，有類以粉筆記於黑板，以表數學之線，而設定其有長度無濶度焉。與其用不完全的記號，爲探究之基礎，不如從表面之下，尋出深伏的意義，而求改良吾人思想之工具。智慧既能襄助吾人，又能阻滯吾人，然惟藉乎智慧，而後可以有進步。最深的經驗爲文字所不能表者，惟智慧能使之豐富，且人類惟藉有永久不絕的勤奮，而後能於宇宙中，實現其更新中的地位。然智慧的生活，不過存在中之一部分耳。若拋開超自然而言，則智慧所能及，對於人生之神祕，所知已多，但仍須專力不息，依當時知識之所許，以決定人生之重要。

吾人多以爲此世界爲立於一新世紀起點之上者，而就全世界的歷程觀之，期復一期，個人實與其環境並同發展者也。況至於今日，所有之思想，益復變爲世界的，而任何結果，無不有遍宇內的影響焉。但耶書崙 (Jeshurun) 塗脂而蹴之，且當夫文明有新的可能及權力之希望，則未必覺有神格之需要。反觀之，吾人殊無理由設定宇宙中之歷程，將來必不同於既往；凡不於以色列 (Israel) 人中尊耶和華爲聖者 (舊約 Deut xxxii, 51)，則其勤勞之結果不過僅能達媿斯皋 (Pisgah) 之山巔而已。夫人類之文明，賴乎其能合作，能相互容忍，及其最深觀念之調和，若其宗教所在，起何弱點，則其所藉以團結者，大受影響矣。演進之全程，無非既往之文明之衰落及不適者之芟除；且是乃關於全體之事，非僅關於其中任何一部分也。不過人類之歷史，乃綜錯相聯者，甲地之所失，每爲乙地之所獲，前期之所種，恆爲後期之所收，故碌碌努力，究必有何種結果，雖有大智，不能預言；由是觀之，沈悶的悲觀之見，與盲目的樂天之說，皆徒見其無謂而已。活動之單位之伸展，常出於人類自覺的計畫以外，而普通經驗則以爲上帝之道，異於人類之道焉。

人類本乎本能，自覺與過去及將來相聯，一若各爲大單位中一部分。彼之義務無非進行以

竟前人之工作而已。彼或爲「歷程」而作，或反乎「歷程」而作，不過人類若需上帝，則上帝亦需人類，所謂心的綜互關係，無非如此。人類之活動，或善或惡，是否僅爲個人所自知，非關重要；惟個人在集合的歷程中所佔之部分，及其對於綜互關係之瞭解，實使彼有分於世界的善或惡也。人類所能自覺的宇宙，實其所不能逃出者，然若宇宙與人類之關係卽如此，則古諺所謂「自污其巢者，惡鳥也，」不益信乎？當人類之知識更進，回想更清，可以使過去的無意義，無目的的行動，有較大的意義。至更前之進步，則藉乎廣大的思想，及對於是非之根本元理之注意焉。自覺及權力之增加，斯責任之增加，而其需要心的關係亦較前尤切，蓋惟有此種關係，而後有力與智也。就人類對於「超然權力」——卽稱爲上帝者——之認識觀之，可見人類的異點，皆係世間的，此其所以不能不自卑抑也。但每期之情形，皆賴乎過去之情形而定，故對於未來之發展，亦應各顯其身手。

漫言無所爲，有生卽有責，
努力將汝事，工具用不竭。
坐待一無成，歲月徒虛擲，

及死職未了，遺憾向誰白！

慎勿謂吾人之才能，可以埋沒也。羅威爾 (Lowell) 不有言乎？「失敗非罪，立志太卑，斯爲罪耳。」但若圖倍增其才能，則必將摧及其同類，此亦不可免之事。世界乃個人所集成，各個人奮力以求實現自己，而其所成就，非善卽惡，於是善與惡乃俱增。且善與惡非個人所得而預決，有努力於善，而所產爲惡，有從事於惡，而結果翻變爲善，是人類無非皆爲大試驗家而已。人類之活動，對於宇宙之快樂與艱難，均有所資助；「自然」雖比較注重人種之全體，然個人乃宇宙中不可缺的部分，宇宙若無個人，便不完全。

宗教之形式雖夥，然就比較的研究之所發現，其中實大有根本的同點，蓋全人類之趨向單一，吾人不乏其科學的證驗，是此種研究所得之結果，誠無足異也。且不僅宗教的方面，各種生活及思想，有根本的同點，卽宗教與非宗教兩方面之間，亦有根本的聯絡，此又心理學之所詔示吾人者也。人類對於宇宙之歷程，及對於彼與宇宙之關係，應範成一種觀念。宗教與其對於人類與「人格的歷程」之關係之直覺的觀念及經驗，應依特殊個人之特殊經驗與知識而自行表示；至

若環境則遏抑極端個人主義，而最受個人之刺激者也。

晚近以來，分門別類之知識，各有顯然之進步，而整理的綜合的思想，乃因而告乏。不過心的方面，人類根本相同，自來已然，而今猶昔。其間有一種靈敏的精神，姑無論爲宗教的，或似乎宗教的，或心的方面與宗教精神相聯的，總之，尙未能得慣例的宗教表示也。

然緊要之問題起焉，蓋宗教而不與當時最善的知識相謀，則將墜落而變爲迷信，是宗教之結論，不能與最善的思想相整理相綜合矣（參看十一頁）。故本時代之問題，非僅社會，經濟，政治之問題，亦非僅心理的與科學的問題。乃係一種有次序的自然發展所產之果，此種發展，實引起吾人之活潑的自覺，而吾人宇宙之歷史，於茲顯然有一分界之標矣。今日諸問題之所包，爲經驗，知識，思想之適合，及吾人對於思想界及生活界中所佔之地位之認識。吾人一方面固須有奮勉不懈之智慧的探究，而一方面所須實現者，人類不過各爲宇宙中「歷程」之一部分，非僅各自努力以解決各自之困難也。吾人居今日，設欲回至在前之一期，而使信仰及行爲一返於從前之形式，則所受損害必巨；蓋吾人之前進，乃心的前進及理性的前進，而思想之富，吾人實平均受賜

也，每經一番自覺的前進，則人類增更重之責任，及更大之機會，但前進而若無宗教與之相伴，則必無進步可言，蓋宗教實涉及一切人類之最深的最根本的觀念及信仰，固無論人類能自覺的實現之與否也。