

三
藏

科學與宗教小叢書之一

心理學與宗教

青年協會書局出版

心理學與宗教信仰

在沒有提到本題之前，我們須先知道心理學或哲學對於宗教信仰中的任何問題並沒有最後的解答；就是所謂心理學的科學是否存在，我們也很有疑問哩。依作者個人的觀察，心理學在今日，與其稱它爲一種有系統的科學，不如認它爲幾種自然科學——物理學，生物學，生理學——對於人類本性的思考，來得較爲切當。用理智來解釋道德問題，其中捍格不入之處很多，這不單是哲學所承認，更是作者身親經驗所屢屢證實的。曾有一個猶太籍的學生向我這麼說，『你不能證明一個人應當愛隣如己；假說你能，你所立的例證也不能幫助他去實行。我很能理會耶穌和尼采怎樣使世界改觀，但我却不能理會一個哲學教授使世界改觀。』這幾句話很對；例證不能產生愛的行爲。我在這裏可引伸其義說，最完美的友愛的心理學，也不能

心理學與宗教信仰

一



使友愛無中生有的產生出來。

雖然這樣，吾們關心於人類本性的人，對於心理學的擴大我們自知之明的功用，非但不能否認，更得承認其大有價值。人類的意志力是怎樣運使的，假使我們可以知曉，我們必求知曉。

這並不是說我們要操縱宇宙定律，使它惟人類意志的好惡是從，乃是說吾們要知道怎樣應付它，要知道它怎樣自能增長。宗教是一種超人的關係，但同時它也是一種人類本性自然的適應。不錯，它所要求的是一亞拉伯人遵循上帝的法典，不是上帝遵循亞拉伯人的法典，但假使福音故事是可信的，我們可總言一句：亞拉伯人是上帝所造，法典是爲亞拉伯人而立，不是亞拉伯人爲法典而有。我們把亞拉伯人的心理分析研究，宗教所有的地位就可明顯了。心理學縱然不能產生動力，但它對於動力的源泉，終究能給我們多少光明。

心理學家所當謹記不忘的，就是：心理學所研究的不是別的，就是我們自己，我們自己裏面，

又設了最後的裁判所，可以裁判心理學一切的論斷。負有盛望的畫相家爲吾們繪畫相貌，吾們雖明知其不像，却不得不繃着眉說聲好，因爲他是挾着權威臨人的。心理學對於我們也有這一種的意味。一個人的相貌，隨着畫師而各各不同，斷不是一定不易的；心理學研究所得的結果不是一定不易也與這相仿。我們要得到一個人的真相，最好觀摩他多種的肖像；我們要詳知我們自己，也須參考多種的心理學。那末，心理學在今日雖是派別紛繁，但未必不是吾們的利益了。吾們本着這個觀念，就可對於今日很著名的兩種心理學派——行爲派與福魯特派——作簡括的批判了。

(一) 行爲派的心理學，簡言之，不過是主張從行爲方面——即是從心的物質的表現——觀察人心罷了。這種主張，很有成立的理由。他人的心理怎樣，我們常以觀察其體態如何而推定之，那末假使我們是富有澈底的科學精神的，我們自該照樣施之於我們自身。不過我

們要認知心的最要部分，外的觀察，恆不如內的觀察。假使行爲派的心理學家告訴吾們說，那外的表現即是心的本體，那末，吾們就該反省諸己，而直指此說之謬。某學生很醉心於行爲派的學說，或問他說，「觀念是什麼？」他回答道，「觀念就是爲某種莫可名狀的內臟細胞活動所感化轉移的未發的喉音，"An idea is an incipient laryngeal articulation supplemented by certain subtle visceral re-verbérations"」他的措詞真巧妙極了，但這話是什麼意思，我們却很覺得茫然。這種解說法，作者絕對不敢贊同，也不願去應用他的觀念中的觀念。我們對於觀念或許能另生觀念，但我們對於喉音能否另生喉音呢？這倒是一個很有趣的問題哩！

(二) 福魯特派心理學於吾們本身的利害，更有密切的關係。他敘述自我的支離分裂，傷殘痛苦，需要治療，頗有價值。他先把自己極深切的不安甯不滿足的普遍的事實，來盡量暴露，

促使人們注意，繼則請心理學進來，詳加診斷，完成這心靈治療的大工夫。福魯特派所發見的人類本性中的衝突和紛爭是什麼？一方面是吾們那被壓抑而不得滿足的自然衝動；一方面是那矯情的社會裁判作用，與社會制度呵成一氣，以實施壓迫。他們所企求的，就是要把那些被束縛的衝動從變化或「超越」中獲得解放，至於能超絕審查。他們所用的方法，在使病者自審內心的問題，認識自己的「複素」屬何種類，然後用同情的與負責的社會眼光加以體認。宗教家所常用的悔罪與自我暗示等古法，他們都加採用，所以在心靈的救治上，宗教家或頗能借以收攻錯的效益。不過照作者的觀察，福魯特派心理學所注重的分裂，不是人類本性根本的分裂，所以他祇能適合於少數的病態心理者。真正的自我不是絕對的藏匿在被壓抑的衝動之下，也不一定是與社會裁判敵抗。我不信多數的人類為福魯特派的「複素」心理所窘迫，無論他是貧苦不幸的民衆，或「文化」所殘傷

的一般人。

於此吾們可另外提出一種描摹人類本性的圖案來，或於研究人們自我所持有的宗教意義時，能有所裨補。這圖案的背景，就是人們先天的性分；我們所統稱為本能的各種的衝動與能量，就是這性分的表見。本能的種類與名目不一，如好鬥，懼怕，飢餓，性愛，好奇，交際，建設等皆是。他們並不是彼此分立的先天的性習，乃是一個中心衝動的各方面的表示。這個中心衝動是什麼呢？叔本華稱之為「求生意志」，尼采稱之為「權力意志」，柏格生稱之為「生命機」，福魯特稱之為「利別多」(the libido)。什麼名稱愜當，那是無關重要的，為求便於顯明其與它種本能所有的關係起見，我們不妨採用尼采的名稱「權力意志」，來分論人類的各種本能如下。

飢餓是「權力意志」的表顯，何以言之？

就因為我們在滿足其飢欲時，我們是從一種比

較柔弱無力境界，登進至力量振奮的境界；我們的吃東西，就是伸張我們的權力，去支配身外的物質，把它化爲我們的一部分。好奇是什麼？就是我們要得到那與知識相伴的權力的地位。性愛是什麼？就是要從新生命的創造中，達到人生所能達的最神妙的「權力意志」相。懼怕在表面上似乎不是一種「權力意志」，但是懼怕是引我們逃避無力擔當的環境，而趨就勝任愉快的環境的一種衝動，那是很爲明顯的。從這樣的觀察，我們就很可能明白人生所秉賦的雖種類不一，要不外乎是單一的中心衝動所制裁的許多相別罷了。

我們研究人類歷史，乃知歷史所告訴我們的，就是這個中心衝動怎樣發展變化，怎樣控制各別的本能。嬰兒時代的我們，性情浮躁激烈，在這時候，我們的「權力意志」是要以蠻力制勝。稍長爲兒童，我們漸漸的知道用這方法不能得到滿足。到青春時期，我們的自擅心另取一種退讓的形式，而爲兼顧其他意志所籠罩；這在男子就是自負心，在女子就是虛榮心。自負

是什麼？就是不自己量力，貿然担負不能担負的責任；這便是力量充實時能荷重任的預備。虛榮是什麼？就是要想勝過人的一種「權力意志」，其所恃者為自身的本質，不是自身的成就；這也是一種進至較為成熟的自尊的前驅。不過「自負」與「虛榮」都有缺憾。缺憾何在？就在它的含有競爭的質素，要犧牲他人以求有所獲得。要使「權力意志」達到成熟的境界，止有使他進至無競爭勝心的表顯的一法，如取徑於「思想」的「權力意志」之類，因為一個人用思想來駕馭人，其所能駕馭的，止限於他所傳達的思想。換一句話，他止能用為人們服務來管束人們，止能從施予能力中行使權能。這樣，「權力意志」就變成精神能力，而全無尼采口氣中的為自己謀利益的排拒質素了。

這麼看來，人的性分中雖含有逐漸進展的傾向，但它却不是靠自力，來完成此項工作的。多數的人在求達這個高於自私的精神境界的過程中，彷彿就望見了「權力意志」，所以他們

很懂得「權力意志」是什麼一回事。例如撫育子女的母性本能，保護家庭和社會團體的父性本能，不求個人報酬，惟求最大成功的工作本能——這些人類自然的性質併合在一起，就把人生的價值提高，使他超越尋常動物的平面。不過這種不自私的衝動，能達到熱烈的程度的，止有少數人，能獨往獨來控制一切的，更屬少數人的少數。自來各種文化，都能把人性中的本能維持到一個平衡的地位，使各種欲求能逐一的獲得滿足；不過要發展個人自我，使臻於和諧一致，那就不免發生障礙而擱淺在那裏了。嚴格說來，發自人性的基本欲念的衝動，如好鬥，性愛，貪求等，多少包含一種獨立反抗的態度。結果就產生了種種不同的民族性，其中善的特性，與惡的特性雜然並呈；在惡的特性中，尤以欺詐驕惰淫蕩輕佻急躁貪得等爲最常見。就吾們所觀察到的，在幾種的民族中，這些惡德，根深柢固，頗有不能動搖不能改善的情勢。

爲什麼這些惡德在人類中有很大的綿延性？古代的希臘人本來狹隘暴躁，後來竟養成

周諮博詢的「生氣勃勃的中和性」，*animated moderation* 而產生民治政體的模型，這種事情，在人類演進史上何以不可多見？某族的人習性蠻悍，不知禮貌，為什麼無法矯正？某族的人賦性怠惰，不講信義，為什麼無法救藥？是不是因為氣候的關係所以無法可想麼？是不是因為他們器官的結構有所特殊，天然力的供給有所出入麼？可是我們總不能相信自然界的限制，能將特種惡德加於個人或個人所結合的團體。我們要明白其中的緣故，須把自己安置在個人動機的中心，以觀察其究竟。這樣我們便可看見一個人為凶殺的衝動所劫持的時候所感覺到的是什麼，就是我不應再事容忍，向人示弱。一個人不願繼續工作，那時的他，必已失掉主人地位的感覺，而悼惜自己所過的是牛馬生活。一個人實行欺騙，其所以然之故，必因他對於責任的興趣，已為目前的利益所淹沒。每一件事情中，個人自身之外，常有一個較大的興趣存着，他的「權力意志」很可把它涵容在一起，不過他不能充分的對它注意就是了。因

他不能充分注意於此，其他的欲念就得大肆猖獗，而分別求達其各自的目的。

人性的各部分既是這樣的不一，於是就產生一種下意識的緊張狀態。這種緊張狀態，有等人民特爲另籌弛洩的方法，如隨時舉行刺戟性強烈的習尚典禮之類，——回教民族中尤所常見——使偏枯廢置的性能，可得適當的調劑。只要這些熱烈的典禮能達其目的，這類的人就不爲福魯特的複素心理所支配了。不錯，他們的自我是分裂的，不愉快的，不完全的，但是所謂分裂，不是被壓抑的衝動，和實施社會裁制的審查者彼此的不相容，乃是未被壓抑的衝動和自我企求統一的熱烈呼求雙方不能互相融洽的結果。

如今試把人類三種自然的大欲，略加分析研究，以觀其何以發達至某點，並如何使能更進一步。

第一貪欲亦稱經濟欲。世界各民族，很少停滯於貪欲的最幼稚的水平面，而不前進的。

經濟的需要和壓迫，不但做了人類蒙童的導師，也做了造成專門技術的戟刺品。人必需勞作，必需儲蓄，因之人就不得不有遠慮，不得不克勤克儉，忠誠有爲，而漸進於文化之域。可是這種事的進展有一定的限制，並且這限制似乎由於想像的不繼，不是由於力量的不足；爲着一個杳渺難即的目的繼續不斷的努力，那非有賴于想像的鼓勵不爲功。對渺遠的目的缺乏興趣，不願爲之勞心勞力，那實是人類進步最大的阻礙。

可是人們的經濟力增加了，貪欲的能量亦隨而增加，使人有流於欺詐不誠的趨勢。因此之故，人們往往矯枉過正，忘記了要求戰勝自然的經濟欲，自有其精神的價值，忘記了萎靡無能爲罪惡，忘記了委心任運卽爲意志力薄弱的徵象。所謂戰勝，自然不一定有競爭性的假使中心主宰的意志能完成其精神意義而控制一切，那末財貨的增加必與公衆幸福的增加同時並至。所以無論什麼宗教，假使它是以萎靡無能爲榮的，或不能振奮人心，使與貧乏愚笨怠惰作

戰的，斷不能成爲一個真宗教。反過來說，經濟欲的本身中，也無高尚的質素，所以不能使人超越個人貪欲的動機，而進於非競爭的不自私的途徑。

第二性愛，或稱曰成家欲。要測定人的真價值，最可靠的方法，就在察看 he 怎樣表顯他的性衝動。性習慣的性質最爲頑固難化，所以一被立定，便不能再有所進步。一國的政治現象和政治能力，多半是爲性習慣所轉移，不過我們習而不察罷了。因爲我們的中心衝動，假使不能完全控制性衝動，我們就不能免柔懦，暴躁，缺乏自制力，沒有客觀的興味，不能維持公益精神，徒有好聽的言詞而無實際等惡結果。放縱性欲的人，多半固然是知識程度幼稚的，但是知識很發展的人有時也或不免。幸而人類稟賦之中，自含有一種救正縱欲的勢力，如思想中向上的志望，軀體上的勞動，以及組織良好家庭所包含的重大意義之類。不過社會的進步，又常與這種救正的勢力反抗，所以性衝動對於不自然的生活，便可成爲娛樂及遺情的要素。這種的

進步觀所以根深蒂固不易動搖，尤其是因它與宗教儀式發生關係，令人感覺特殊的奮興，並且無需乎道德的代價。

無論什麼宗教，各有其關於性愛的記載，大都是勸導節制，獎勵貞操，實際上與普通一般的人並無密切的關係。同時宗教又往往以性欲的理想完美的替代物自居。熱帶地方的人民易犯縱恣性欲的毛病，而一切偉大的宗教却又偏以氣候炎熱的地方為產地，彷彿它們特別揀選着那最困難的所在，來肩負這項重任。可是多數的宗教，終究又似乎有些屈伏了，所以牠們不是認神聖的宣淫為宗教儀式的一部分，便是准許人往返於縱欲與悔罪的二途中。

第三好鬥性，或稱曰戰爭欲。最能顯明人類具有健全優良的性分的，莫過於他的迅速的矯正本有的野蠻衝動，而化仇恨為和親。好鬥性的粗獷，假使其其自然，那是顯然很危險的，所以吾們常見到人們設為好鬥性完全壓服的理想目標。但這樣的目標是徒勞無功的，因為這

一目標中很包含着誤謬的觀念。須知好鬥性的衝動很爲寶貴，決不可隨便把它毀壞；它裏頭所蘊有的力量即爲權力意志的源泉。不過世界人類尙沒有能達到超越絕美的一境。因爲未能超越，所以社會上使常有嫉妬衝突，黨同伐異，馴致演成民族與民族間的仇視，國與國間的戰爭。於是宗教起來，諄諄以互相親愛停止戰爭爲告誡。但是人類的權力意志野心勃勃，有無窮的伸已抑人的陰謀，不易爲人見知，所以這一問題離解決的日子尙遠得很哩。

說人類的稟賦，一切都未充分發展，或說人類滿意於他的中心權力意志的不能完全控制一切，那也未免有欠公允。就實情而論，人生對於自己處處表示不滿；他雖默不作聲，但他却很知道自己缺憾滋多。各種的本能分而言之，既沒有什麼善，也沒有什麼惡；人類的本性不光只是各別的本能，乃是要求各種本能融合爲一。我們的各種本能不融合不統一，我們知道這是不好的；這就是性惡說的根據地。但是一個審判官假使能指認惡之爲惡，他必是一個好審判

官；人類的本性既能斷定自己爲惡，那他的本體便是善了！尤其是因他繼續不斷的常向着統一自己的方向以進行。這一層的道德意味的事實，我們試爲更進一步的研究。

我們不能預先知道什麼東西能滿足我們的意志，正如嬰孩不能預知世界上有何食物適合他的胃口。但是我們對於那絕對的善所有的知識，却超過以上所說的那個範圍。我們知道其中自有一定的條件，並且知道這條條件或許是顯得反乎尋常的。例如我們要得到什麼，必須以不必得到爲條件；我們要成功什麼，必須以不必成功爲條件。於是我們知道惟有不以財富爲主要目的的人，才配擁有財產；惟有不以名譽爲主要目的的人，才配享有名譽。就性愛說來，惟有不以婚姻爲最大目的的人，才配婚姻。就好鬥性說來，惟有不以勝利爲最後目的的人，爲能獲得勝利。換一句說，要得滿意，必以不求滿意爲條件，所以惟有不以滿意爲念的人才能達到滿意。

據我的觀察，這一種的感覺——即堅強欲望的滿足是附帶條件的，是產生於不求滿足之中，——常如模糊不明的影子般，繚繞於我們的欲望之上，也不必我們知道我們的最後目的是什麼。餓則欲食，但在食的時候，我們又必做出不很貪食的樣子，怕被人家指笑；到底我們的目的在什麼地方呢？就靈性修養方面說來，各時代中都有實行避世主義的人，今日的我們覺得這般人未可取法，但社會對於他們仍很尊敬，所以明知甘地不能完全解決人世的糾紛，却仍對他表示敬意。新文化時代之下的人，不願受內心的束縛，但却不能不承認其外發的行爲。「偽善的文化」一名詞已爲人們所習知熟聞了——明明貪饕而假裝爲不貪饕，明明獸性暴發而必強爲粉飾，明明懷仇蓄恨而必貌爲親善。蕭伯納和一般的譏評家所痛心疾首的，就是這種的偽善，並非反對「約之以禮」的本體。「近代少年」所以發爲返樸還真的率直運動，也是這種偽善所激起。所謂率直，就是要心裏怎樣想口中便怎樣說，絲毫不客氣，不假借。它高呼着「我

既生成粗俗，粗俗就是了，何必強爲掩飾」。假使人性中的熱望與不安定，用這樣簡單的方法便能把他驅除，那倒是一件道德上的大發明；可惜這種解決問題的方法，不過保證問題必再重新發生罷了。

那末，吾們人類所尋求的究竟是什麼？個人與社會在其各自的地位上所欲解決的是什麼呢？這一件事爲什麼這樣難以發見呢？對於這一問題的正式的答案，我們已經知道了，就是：人的本性需要中心的欲望，使他的「權力意志」大放光明，把他所有的種種本能的興趣融合爲一，完全受它的節制與驅使。所難的，就是這種中心欲望不是一求即來，也不是因爲吾們需要它，便可得到的。一個人有無中心欲望，固在乎其人，但是中心欲望的目的却必須來自外界；一個人是否尋獲這目的，是否因尋獲這目的而尋獲自己，斷不是單靠自己的心理上的性能便可成功的。人生的大慘劇不是別的，就是他的潛在的固有的偉大，不得實現，其所以不得實

現，就是因爲他內在的能量和外界的實在不能交會於適然的一點。既是這樣，一個人在世界上是否發見能使他的精神能量完全發展的那一樣東西，是出於偶然的麼？斷乎不是的；世界假使是這樣的一個世界，那就與公道的原則根本牴觸，應爲吾們所排斥。根據人類所共有的經驗，他們都相信世界不是這樣盲目的，都相信人類最高欲望所求達的目的，乃是最普遍最易達到的目的：這就是他的「宗教」這種信仰就是「宗教信仰」，這個普遍的目的，就是上帝。所以一切宗教都要人絕對的敬愛上帝。可是這件事如何可能的呢？他究竟包含着什麼意思呢？這一問題仍不可不加以研究。

我們試設爲這樣的一個問句：能滿足精神的權力意志的是什麼？吾們的答案是：創造的權力，——以人格爲媒介而創造。這種旨趣，不是任何個人所能在事前預知的；這是一種發見，是蘊藏在一個人與他人發生深切關係時所有的滿意經驗之中，如父母，教師，立法家，改良家，情

人，朋友，所常感覺到的。在這種經驗之中，我們很能感覺到人生的真際即在乎是。換一句說，沒有什麼東西能使吾們人完全滿足，除非我們能得到像上帝般的生死肉骨的性靈。這件事正是我們所不能的，也不是我們能強飾為能的。我們在實際上實沒有神性；我們既無權利創造，也無能力創造。要是一個人神欲在握，他或能有此創造的能力，但神欲之有無，又必以創造力之有無為轉移。我們要治療自己，必先能治療他人；我們要治療他人，又必自治療自己始；這一個圓圈兒我們竟無法繞出來。這一個道德上的進退失據，人類早就見到了；一個不完全的人，怎能產生什麼完全呢？我們的心裏充滿着好鬥性與仇恨心，我們怎樣倡導和親協調呢？我們內心充滿了自私，怎能鼓吹犧牲愛人呢？我們自己不很注重公道，怎能經驗擁護公道者的偉大能力呢？惟有能力能使我們滿足，但這能力又為我們所無。我們無此能力，因我們未嘗急切的尋求；我們未嘗急切的去尋求，又因我們自己不會發生這種急切的欲求。斯賓塞爾說

得好：「我愛做什麼便做什麼，在這一點上，我們是自由的；但我却不能照我所要愛的而愛。」我愛人，止照我實際上做到的愛人，不能用任何志願來強迫自己增加其愛人之量。我愛上帝，也與這相仿，其程度斷不能超過我愛人之愛，因為愛人與愛神是互有密切的關係的。這麼說來，人類實無法救拔自己了。

在這情境之中，便有救世的宗教出來，要幫助人打破他自己愛莫能助的惡圈兒。每一個宗教，都很清楚的看見人的熱力，是隨着加於他身上的要求而增加，不是隨着要求而減少的，只要他所抱的是積極的樂觀的態度，不是消極的悲觀的態度。又各宗教都是使人與超自然發生關係，在人生有限的境界上，加上一個無限的境界，同時使人的自信心重新振奮起來，能立時的經驗到目的的達到。本文為篇幅所限，不能把各宗教一一的分析研究；如今姑按作者所見到的，把基督教應付這一問題的方法，來申論一下。

第一，基督教對於不完全的人，堅決的保證人生的價值。它是怎樣做這件事的，那是很值得我們注意的。一個灰心失望的人，要使他的自尊自信的心重新恢復，最有效力的方法，莫如使他知道有人繫戀他，關懷他。因為我們知道了有人珍愛我們，重視我們，我們的身價就自覺增高了。不過人家對我們的欣賞和尊重，總是有限的；他們或不免有所偏愛於我們呢。我們要使他們對我的信念真切有物，不是僅僅成立在錯覺上面；我們有時想掩藏我們的短處，有時又想把我們的短處盡情暴露，不知怎樣是好。我們所絕對要求的，就是人家對我們的確信是建築在絕對的知識與理解上面。這一個確信，就是基督教所提示給我們的；它不光是一句理想的說話，乃是一件歷史的行爲，是一種真切的犧牲，其動機莫非是關懷人性的可能，並且是正因其不完全而激起的。進一步說，這一種的行爲無時間空間的限制，因為它所產生的效果，至今仍環繞我們的四週，其範圍的廣博周徧，幾乎沒有人不受其影響。可是我們要問，這個行爲

中的威權何自而來的？它所給予我們的判斷，我們何以知道是必與真理脗合無間呢？

這一個答案，可在基督教的第二種特性中求得之：牠的第二種特性，就是絕對的道德的要求。假使基督教所發表的思想，是出於感情用事的溺愛，或不過是主人恩待奴僕的悲憫仁慈之類，那末，它所下的斷案，乃出自病理的憐憫心，我們自然不便置信。但是基督教的性質却不是這樣的；牠對人們的要求，是非常嚴酷，非達至善不止；而其所謂至善，又以上帝的至善為準則。所以它說：「你們要完全，像你們在天的父一樣完全。」我們一聽這訓誨，就知道是對的；我們應當這樣的自己求全責備。有好多人因這訓誨而感覺極度的失望，同時也有好多人因而尋獲無上的光榮幸福。我們要準確地量度我們道德上的失敗，非有一個絕對的標準不行；但我們既接受了這一個訓誨，我們就取得與神性近似的地位了。從此人生便有一種新的莊嚴，便變成新欲望的策源地。我們於是不再繫戀於定命論的道德，和半途而廢的發展；我們已

走上那條直通永遠的大道，而認各個人生都是非常重要，都充滿了無窮的價值。

第三，基督教高樹愛人的旗幟，且為供給實行的能力，這樣，它就把我們所有的本能與本力，都集中保儲了。牠所主張的愛人，是取加惠人們身心的具體方式。因此，那擁護正義的「大欲」非但不減少別種欲望的力量，並且是加增它們的力量了。就經濟欲或生活欲而論，一方面我們今日不應為明日憂慮，乃當惟多財多富的精神上的危險是懼；一面又須顧念他人的物質上的需要，饑則食之，寒則衣之，病則醫之。這似乎是一種顯而易見的矛盾。我們對於自身既不以這種需要為需要，何以對於人却又認這些需要為不可不顧到的事呢？自來的道德學說，多數想把人已二方的價值，躋於均平的地位。例如斯多噶派，主張在利益的尋求上，人們應減少為己的籌謀，使其分量同於為人的籌謀；在患難的應付上，則主張已有患難應取冷靜態度，正如人有患難我們取冷靜態度一樣。耶穌所以教人的金律，按照尋常的解釋，則又另走一個

方向：我們既不勞心於自己的需要，就當勞心於人家的需要。但我們若不顧自己的需要，怎樣能顧人家的需要呢？基督福音對此並不稍示寬假：它於人己之間，立爲一種特殊的不平等局勢，而以「愛」爲此不平等的基礎。我們對人有愛，自然會無所不包的物質與精神兼顧的。我們有時止以一杯清水貢獻於人，但杯水之中，却可富含精神的意味；清水一杯是很平常的，但其中却有非常的質素存着。人們屬物的渴和屬心的渴，於是乃因我的一舉而同得解除了。

這麼說來，愛的行動，不單可以並且必須制服自然，所以生命才能泛濫洋溢啊。家庭的成立，就是根據於這樣的愛。有這樣的愛，就是好鬥性也有大用。在這一點上，基督教與斯多噶主義就有涇渭之分了。譬如羅馬的人獸鬥，乃基督教與斯多噶主義所同樣排斥的。但是斯多噶主義對人獸鬥的惡風，除了贏得羅馬高士名賢的同情外，並無多大的影響。基督教不然，乃把這惡風勦而去之，成就蓋羅（St. George）所歌頌讚美爲人類歷史中空前的大改良的偉業。斯

多嗜派的目標是自制，基督教的目標是改化世界。斯多嗜派要壓抑怒氣而戰勝之；基督教乃是利用怒氣以與至死纏強的罪惡反抗。基督教利用人類的好鬥性，不是要人伸張自己的權利，乃是要人伸張他人的權利；近代的人能享受前所未能享受的幸福是得力于此；德謨克拉克西的社會能以成立，也是得力於此。

福音書中的基督教並無社會的政綱，我們不能從而提取什麼社會改良或社會改造的程序。雖是這樣，它所提示的原則，却為健全的社會制度賴以建立的唯一基礎。這個原則是什麼？就是確認任何社會制度在自身裏面，並沒有充分的和創新的價值。人們所惟一需求的，就是創造的愛的力量的滿足。自古以來，常有一般人，不以安富尊榮為快樂，不以組織家庭為美滿生活的必要成分，不以衝突戰爭為發展生命的要素。但是安富尊榮家庭組織乃至衝突戰爭，假使為愛所浸潤貫注了，那從而成立的社會制度就含有永久不搖的性質。「在喪失生

命中能保全生命，這一原則個人與社會同樣適用。

基督教的解決法是最真的解決法麼？是最後的解決法麼？我以為這個問題不能向哲學中去求答案，因為證據是無從獲得的。我們各人應內自省察，我自己是否由此獲得最後的解決。我們對於「真」的觀念，必須與我們自己的經驗連合起來，方能有所把握。精神上的治療，必須託始於個人所有的到達的與確定的經驗；這一種的經驗，內含「無限」的原素，且與絕對的實在，就是上帝相接觸。這種深切的經驗，斷然不是道德的完全，但它却包含着方向的絕對不錯。一個人假使是向着完全前進，完全即在他裏面，正如目的地的存乎旅行家的心目中一般。識路的旅行家所大不同於迷路的旅行家者，就在他能確知當循的方向一端上。

宗教生活是與自然生活衝突的麼？二者是冰炭不相容的麼？是截為二段，不相連續的麼？不，宗教生活與自然生活並非割然二事；其或顯為不相連續，如普通所常有的現象，仍不過

是二者變相的連續。我們拋球向上，到一定的高度，那球忽改變其向上的趨勢為向下的趨勢；在它改變方向的一刹那間，就方向說來，前後是相反了，不相連續了，但就物理學的平面說來，球的行動乃是一個繼續不斷的拋物線的行動。宗教生活也是這樣，一個人的精神上的期向和心靈中的旨趣，一旦臻於確定不搖，此其中誠然含有一種革故鼎新的變化，但就實際而論，這種變化，適所以造成那繼續不斷的生命之進展。

以上所說的根本主義，是世界各大宗教所同的，所不同的止在它們所用的方法而已。在這一點上心理學對於各宗教頗有特殊的貢獻：它為各宗教預備一個公共適用的媒介物，使各宗教的神學上的名詞，都得由此發表，有融合貫通的氣象。我們要研究各宗教而估定其價值，最緊要的，就是在最深切處，使各宗教能互相融會貫通，使各宗教的最高代表者，能澈上澈下的密相結合，不留絲毫隔閡。各宗教彼此競勝的，不專在真理，也在動機。就玄學方面說來，真理

是普遍的，是各宗教所同的，我們不能把上帝的真概念收容在一個宗教之中而排斥於他個宗教之外。但就各宗教解放與統一人性中所含有的力量上說來，則其成就各有不同；所以它們對於這一點的競勝，是兼包並蓄的，而不是互相排斥的。這種的競勝，不能求解決於言說辯論之中，必須使那最隱微的動機，伴着最正當的心理態度，活潑潑地的湧現，很自然的流露，方能產生良好的效果。這是各宗教所當繼續努力的。

附注 此篇大意根據美國心理學教授 W. F. Hoeking

所著的 Psychological conditions for the growth of religious

faith 合併申明

* * * * *



學 理 心
與
仰 信 教 宗

PSYCHOLOGY AND RELIGION

by

W. E. Hocking

ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: Six cents per copy

民國十八年五月初版

原著者 美國 哈金

譯述者 胡 貽 穀

刊行者 青年協會書報部

總發行所 青年協會書局
上海博物院路廿號

代售處 各省代售處

每册實價六分

#2

680680

680680