

宗
教
哲
學

謝扶雅著



敬獻給我

亡父謝昌衢

公元一八五七
至一八九四

——一個

崇奉儒教的士人

——和我母親

萬紉芳

公元一八六八
至

——一個祥和的

佛教信女

宗教哲學

自序

在西方，宗教哲學及準宗教哲學一類書本，已不管數百種，其研究方法，亦年有長足的進步；而中土出版界迄今尚無一部宗教哲學出現，不可謂非我國學術界之恥！宗教爲人生活動現象之一，得與別種活動同等享有組成知識系統之權利。從史的研究可以成宗教史，從心理的研究可以成宗教心理學，從分別比較的研究可以成比較宗教學，從全局批判的研究可以成宗教哲學。愚於史學心理學及哲學，皆無滿深的知識，本不敢冒然作此企圖。惟中心期望海內有同好者，因此極不完善之小冊，而引起一種刺激，發生作成一部更合理更完美的宗教哲學之願心，庶亦不自附於拋磚引玉之義，而聊以解嘲已。

宗教哲學應立基於各種宗教事實之上，不待煩言。著者於歷史上曾經存在及世界現行一切宗教，所知不過滄海之一粟，愧未能廣徵博引。本書論料，多取自儒教、佛教、基督教三種，而他教之被採入者甚渺。此雖不免貽挂一漏萬之譏，然儒、釋、耶三者，實爲我國所最有關係之宗教，且各

具不同之特徵，足為比較之資。如佛教為無神 *Atheistic*，儒教為「不可知神」*Agnostic*，基督教顯為有神 *Theistic*。故雖列此三類或尙可以舉一反三，觸類旁通，而未遠背乎科學方法歟。

西方哲學史家往往稱理想主義 *Idealism* 為宗教的哲學 *Religious Philosophy*，亦自有故。自來宗教輒與理想主義相聯結，而建設其獨斷的教理 *Dogma*。今日新實在論 *Neo-Realism* 異軍突起於哲壇，亦有少數學者已在此方面觀點之下，研究宗教。本書得力於槐特赫 *A. N. Whitehead* 之講授與著述者甚多，合當誌感。使宗教割棄理想主義之巢穴而與新實在論相周旋，並非好奇炫異；實以新實在論以科學知識為基礎，無空中樓閣之險；而槐特赫之學說，尤在新實在論之中，最能取平篤的態度，而具獨到的見解者也。

本書務求忠於客觀為事實，不拘我見；惟下筆時，恆有「宗教與科學」或理「無悖」及「個人信仰自由」二事，懸系在心。本書之任務，原不以解決此兩問題為目的；然我國目下思維方式，較西方尙極幼稚，真能虛心應付事物者，寥寥不可多覩。著者於此書中，非不寓矯正盲目之依違及提倡平等接物之觀念，幸讀者察之。

宗教哲學

目錄

自序

第一章 緒論

第一節 何謂宗教哲學？……………一——二四

宗教哲學之意義及任務

一 宗教與其他人生活動

甲 宗教與科學……………三——九

宗教與科學之爭 科學對於宗教之貢獻 宗教與科學之互助

乙 宗教與美術……………九——一四

宗教與美術同為忘我的精神 兩者之分歧點 宗教與遊戲

丙 宗教與倫理……………一四——一八

宗教之倫理化的趨勢 宗教之廣於倫理 宗教為道德之根源

三 宗教哲學與其類似之學問

甲 哲學與宗教哲學……………一九——二一

哲學與宗教之迥殊 宗教哲學在哲學中之地位

乙 宗教哲學與宗教的哲學及神學……………二一——二三

宗教哲學非宗教的哲學 神學非宗教哲學

丙 認識論與宗教……………二三——二四

第二節 宗教哲學之小史……………二四——二六

康德以前之宗教研究 近代宗教哲學之蓬勃

第三節 宗教哲學之研究法……………二六——四〇

宗教哲學家之「見」與「成見」 經驗的方法（實證法）

研究宗教哲學之二大利器

一 宗教史……………三〇——三四

歷史的研究之發生 宗教史界之學者與其著作

二 宗教心理學……………三四——四〇

宗教心理學之發生及進步 宗教心理學界之著作 吾人理想中之宗教哲學

第二章 宗教之起源與演進

第一節 宗教之由來

一 原始人之動作與宗教儀式……………四三——四九

宗教起於恐怖心否 澳洲人之宗教儀式 儀式誘起情感

宗教與游藝同源

二 宗教情感與神話法術……………四九——五二

儀式與神話之交互 法術與宗教之異同

三 宗教信仰時期……………五二——五七

亞非利加人之信仰 自然物與人爲物之崇拜 鬼魂 我國之祭祖

四 宗教思想之時期……………五七——五九

羣衆性與個別性

第二節 理性宗教一斑

甲 佛教

一 佛教之先驅……………五九——六二

吠陀時期 婆羅門教之梵書 婆羅門教之因果輪迴

二 佛教之勃興……………六二——六七

解脫之理想與方法 涅槃及菩提 佛教之出發點——苦及其原因——無明

三 佛教之東移……………六七——七〇

印度教及瑜伽之代興 在中國之佛教

乙 儒教

一 唐虞時代之宗教思想……………七〇——七四

唐虞以前之宗教 宗教觀念之演進

二 反正統派之道墨二家……………七四——八一

老莊之宗教經驗 墨家之宗教思想

三 孔子……………八一——八四

孔子之懷疑主義 孔子之宗教經驗

四 孔子以後之儒家……………八四——八九

孔子之繼承者 受佛教影響後之儒家

丙 基督教

一 基督教之前身……………八九——九二

希伯來教之創立者摩西及諸先 希伯來先知時期 猶太教之興起

二 耶穌之宗教思想……………九二——九五

重理性的耶穌

三 基督教之嬗化……………九五——九七

與希臘文化接觸後之基督教 二千年之盛衰剝復之潛因

第三節 儒釋耶三教所啓示宗教發展之原理

- 一 三宗教皆嬗蛻自原始的幼稚宗教而以理性劃一界線……………九七——九八
- 二 三宗教皆以人事爲出發點而非以自然爲出發點……………九八——九九
- 三 三宗教之最深奧處所謂『天人交通』皆本於認識而非素朴的直觀九九——一〇一
- 四 宗教之盛衰由於權威與理性消長之比例……………一〇一——一〇二
- 五 宗教因時代進化而重心由羣衆移至個人……………一〇二——一〇五
- 六 宗教應爲世界性的而非國家的或會族的……………一〇五——一〇八

第三章 宗教意識

第一節 宗教意識之生長

- 一 原始人之宗教意識……………一九——二二
- 食色衝動與宗教行爲……………
- 二 宗教意識與兒童……………二二——二五
- 幼兒宗教意識之朦朧 宗教非先天本能……………

三 宗教意識與少年……………一二五——一二八

宗教意識在少年期之怒漲 其種種原因

四 成人期與宗教意識之中和……………一二八——一三一

所謂『改心』Conversion 成人期之宗教意識

第二節 宗教意識與理性

一 祈禱之真與幻……………一三二——一三七

祈禱之心理 祈禱靈驗之解釋 合理的祈禱

二 合理的信仰……………一三七——一四一

信仰之心理 信仰與偶像 信仰與傳襲

三 宗教的神契……………一四一——一五〇

神契之一般意義 神契之歷程 神契與幻覺 神契與上帝存在 健

全的神契 精神的革命 直觀在神契中之地位 神契與相對論

第三節 宗教心理研究之教訓……………一五〇——一五三

一 在一般教育上

二 在個人信仰上

三 在矯正概念上

第四章 宗教與玄學問題

第一節 上帝問題

一 自然主義與上帝觀……………一五五——一七〇

否認上帝之唯物論 唯物論與機械論 實證論與宗教 實證論之演進

進化論與存疑主義 我國之存疑主義

二 理想主義與上帝觀……………一七〇——一九一

柏拉圖之理想主義 純理派之宇宙本體觀 洛克與巴克萊 超越論的康

德 浪漫派之理想主義 浪漫哲學之改進 生命派之理想主義 實用主

義與人格的理想主義

三 實在主義與上帝觀……………一九一——二〇九

素樸的實在主義 自我中心說 交互動作說 內在獨立說 新實在主義
之宇宙觀 新實在論觀點下之神

四 上帝觀總評……………二一〇——二三一

超神論 汎神論 內神論

第二節 惡之問題

一 上帝與惡之關係……………二二二——二二八

惡之遍在及永在 惡之種類及其解釋 救法與贖罪 上帝之本性

二 悲觀與樂觀……………二二八——二三一

吾人對於世界之態度 淑世主義與『我』

第三節 運命及歸宿

一 決定論與自由論……………二三一——二四〇

科學律能支配人生耶？ 自決論之提出 機緣及『命』

二 死之問題……………二四〇——二四九

所謂靈魂不死 靈魂觀念之演進 當然的死與長生之妄 生物學的不死
與社會學的不死 哲學的不死與宗教的不死

第五章 結論

- 一 宗教的意義……………二五〇——二六二
宗教譯名之不幸 一般對於宗教之厭惡及驚趨 非教運動之地位 欲求
的宗教 個人性的欲求之宗教 理性的欲求之宗教 宗教是人生一種態
度 下宗教定義之不合理
- 二 宗教的價值……………二六二——二六八
宗教在人生之地位 實用主義者之宗教價值觀 宗教與理性滿足宗教與
自我創造 宗教與世的價值 價值與意義

宗教哲學

第一章 緒論

第一節 何謂宗教哲學

宗教哲學
之意義與
任務

宗教哲學者，宗教之哲學的研究也。Philosophical Study of Religion

宗教本身，決非哲學。但從哲學的立場，研究及批判人生宗教的活動，（指廣義的而言，包涵宗教思想，宗教意識，宗教行為。）即為宗教哲學。是以宗教哲學之任務，乃在：

第一步 蒐集及選擇宗教事實或資料；

第二步 解剖及分類上項事實；

第三步 從上項事實中，抽出或歸納根本原理，而結論宗教之意義與價值。

前二步，乃宗教哲學之手段，最後一步，則為宗教哲學之目的。宗教哲學與教育哲學，歷史哲學，社會哲學，人生哲學等等之目的，一致。人生哲學在闡明人生之意義與價值；教育哲學乃闡明教育之意義與價值……宗教哲學即為闡明宗教之意義與價值之學問。所謂宗教之意義，便是

「宗教是什麼？」所謂宗教之價值，便是「宗教是真的或是偽的？」此二者，乃宗教哲學所當解答的奇謎。而解答之手段，必須真正；用偽的手段所取得的結論，其結論亦必非真。現代治學的手段，一般學者公認科學方法為具真實性及普遍性。因科學方法是公平的而非偏袒的，是客觀的而非存先見的，是實證的而非武斷的，是重事實的而非尚推論的，是採用歸納法的，而非持演繹法的或先成論的。所以吾人治宗教哲學，如剝蕉抽繭式的層層剝入，最後乃發見宗教之真髓，而解決「何為宗教」的疑問。從前所有宗教哲學，劈頭便提出宗教之定義，開卷將「何謂宗教」說明無餘，好似開場做戲，第一幕已盡露結果，又復何趣之有？以後便從所下定義，一直演繹下去，不但缺少精采，抑亦未合科學方法。此非純正之宗教哲學也。

一 宗教與其他人生活動

然而宗教哲學所應付之問題（即研究之對象）無他，即為宗教。若不先明宗教之為何物，則又何從着手？宗教存在於歷史上，存在於社會上，其為一種人生活動 Human Activity 也無疑。惟人生種種活動之中，何者為宗教活動？何者為非宗教活動？宗教活動與非宗教活動之類似及關係若何？吾人必先分辨清楚，庶有粗枝大葉的疆域，而便於材料之蒐集與甄別。今請依次

論議宗教與他種人生活動之關係：一、與知的活動（科學）；二、與美的活動（美術）；三、與道德的活動（倫理）。

甲 宗教與科學

宗教與科學之爭

宗教事實，有待於科學方法之研究，宗教經驗，有待於嚴肅理性之批判。但宗教本身，決非科學。常人恆以爲宗教與科學立於對抗的地位，宗教盛行，則科學滅絕，科學昌明，則宗教消滅，雙方似有漢賊不兩立之勢。美人龔雷伯 *Dr. Draper* 著宗教與科學爭鬥史，歷敘自古迄今兩者對壘鏖戰的事實，娓娓動聽。又如懷德 *A. D. White* 之科學神學交戰史，亦摭拾無數材料，引起讀者莫大之興趣。歐美今日出版界，以討論宗教與科學衝突和諧之問題爲最多。美國天尼西州進化論與聖經一案，轟動全球，尤爲宗教與科學冤緣不解之佐證。遂致一般人士，視此二者決無合作之可能。熱心提倡科學者，視宗教如蛇蠍；他方面擁護宗教者，亦視科學爲毒水。我國前幾年非宗教運動，亦揭示宗教違反科學之論謂：

我們要謀科學昌明，而宗教則神道設教，徒然養成迷信；

我們要謀學術進步，而宗教則重保守，重因襲，對於教義，絕對不許疑難，且對於違反教義者，

處以極刑；

我們要謀人性發展，而宗教則重視肉體，叫勞動者甘心受苦，無往而非毀滅人生。

（見一九二五年非基督教同盟所出版之反對基督教運動）

是則宗教與科學衝突之思潮，可謂瀰漫世界各地；究竟此兩者之關係何如？果相衝突耶？各不相犯耶？互相爲助耶？必須平心靜氣，公正審察，不當狃於私見，或盲從附和。縱覽西洋歷史，教會中人逼迫科學家之舉，累見不一，無能爲諱。文藝復興之初，「科學獄」興乎歐陸，哥白尼 Copernicus 之窘辱，白魯諾 Bruno 之焚身，伽里略 Galileo 之遭極刑，達爾文 之受攻訐，此皆彰彰之史實，不容掩飾或曲解者也。且聖經中之自然觀，顯與今日科學的自然觀扞格不相入；如天地七日造成，人由泥土搏就等等，與天文學及生物學矛盾背馳，毫無融合之餘地；而原始宗教中之法術招魂，香灰療病，尤與現代生理學醫藥學違反。今世心理學駁進，證實宗教中之奇蹟異象，神祕經驗，爲催眠之一種，乃錯覺幻覺，而非客觀的真理。凡此種種，皆宗教與科學相抵觸之處，非宗教家所可辯護者也。

吾人展列宗科衝突之事實，作進一步之精細的探討，則知互相抵觸者，乃屬：

1. 舊宗教之科學觀對現代之科學觀；

2. 教會中人對科學之士，

而實非宗教對科學也。如七日之內造成天地，乃希伯來富於宗教思想的民族之天文學，此與二十世紀智識進步的民族之天文學較，固不可以道理計。然謂之舊天文學與新天文學矛盾則可，謂為宗教與科學之矛盾則不可。搏土為人，乃希伯來民族之生物學的見解，謂其與現世生物學抵觸則可，謂為宗教與科學之抵觸則不可。宗教是一事，教徒之科學觀又是一事，其間應分析精辯而觀，不當籠統概括，蹈原始人頭腦單純之弊也。再者伽里略等不幸案件，乃屬當年教會神甫傾陷學人之背謬行為，其動機如何，有待究詰。但教會終非可以代表宗教，神甫更非可以代表宗教；舉教會或神甫之所行，而盡委諸宗教全部，豈得謂科學家的公平態度乎？且西方發見科學公理之士，其中信奉天主教或基督教者不少，又將何以論斷之乎？

欲對於歷史上公案下公平之判斷，須具時代的眼光，庶不致錯誤。宗教有原始宗教與進化宗教之分，科學亦有原始科學與進化科學之別。化學之前身乃冶金學，天文學之前身為星占學。今執原始民族之科學的見解，與今世進化民族之科學的見解相較比，而證之曰宗教與科學之

爭衡，夫豈史家處事之平乎？若用歷史的眼光，觀察聖經佛典及其他教書之構成，猶之用顯微鏡燭照各種微菌，真相畢露，而知經典與宗教之關係矣。經典乃宗教中人之時代的表現，而非宗教之本質，故執經典中之文句，謂宗教與現代科學相抵觸，亦非公允之史家所忍出此。

科學對於
宗教之貢獻

今日之進化的宗教，不但容納今日科學各種公律，且應用科學方法，以研究宗教，評估宗教事實，闡明宗教意義及價值。所謂科學方法者非他：第一，觀察與實驗；第二，試設假定；第三，更用別種觀察及實驗，以試此假定之成立與否，而證實之，或修改之，以準備更進一步之實驗。如是組成科學公律，而樹立世間之真理。現代進化的宗教，即利用此種科學方法以闡明宗教的真理也。數千年來各民族之宗教意識，宗教信念，及宗教行爲，均展列於吾人之前，供吾人之觀察與實驗。吾人運用歷史的眼光，心理學的公律，以研究及比較此種材料，而獲得真確的了解。於是知宗教之存在與發展，乃基於某某等若干條理，此爲科學方法對於研究宗教之大助也。

科學發展之結果，不特無礙於宗教之進行，且供給宗教思想以無數資料，使宗教內容益更充實。天文學所證實的天空恆河沙數星球，物理學所證實的物質恆河沙數電子，地質學所提示

的地球數億萬年的創造，生物學所提示的人類數億萬年的歷史，皆足使人開拓宗教的胸懷，廣遠宗教的眼界。例如上帝觀念，本隨人類經驗之進步而轉移，此爲人類學所昭示；在未有科學之先，人智狂昧，庶物皆被認爲上帝，草木有神，雷電可拜；直至今日，科學昌盛，知宇宙乃有系統與秩序的總體，自然界之力，皆遵循一定之自然律，並無神怪寓乎其中；而人類之最高價值，所可懷慕憧憬而企求者，乃爲真爲善爲美；故上帝觀已非古代之怪力亂神，或高居寶座之赫赫天尊矣。又關於罪惡於痛苦之見解，生老病死之疑問，昔人或歸之於鬼祟，或謾之於宿孽，迨生物學，微菌學，及醫學，日新月異，生死苦惡與靈魂不滅等重要問題，乃有正當及真切之了解。又如社會科學之發展，使宗教努力於救濟社會，改造環境。此皆科學之所以豐富及充實宗教內容者也。

宗教與科學之互助

他方面，科學亦賴宗教之力而益能造福於人羣。科學猶火也，用之於善，可除黑暗，用之於不善，可兆焚如。故如農藝學之於田林，醫藥學之於健康，生物學遺傳學之於優生，皆導用科學於人生福利世界康寧之途，而宗教精神之所以貫注也。反之，倘用化學於綠氣炮以助戰，用醫術於墜胎避妊以宜淫，用電學力學於各種凶器以殺人，斯則科學之惡用而宗教之責任已。由是以觀，則科學爲機械，宗教乃真智慧，科學爲工具，宗教乃其主使者。此又宗

教與科學關係之一方面也。

宗教與科學，不但在於社會上可以並行而無悖，即在個人身上，亦可以兼收並蓄，毫無齟齬。一個人對於同一事物，可以具科學的態度，同時具宗教的態度，而仍能保人格的統一與平衡，決無支離崩裂之患。例如吾人見几上之盆菊，研究其屬於植物學的何科何類？其花瓣之色素為何？其雄蕊雌蕊之區分何在？何以可製為驅蚊之具？是為科學的態度。但如欣賞此菊花之幽芳，而想像人生貞操之純潔，或於此寄託一片孤芳高潔之情，而自行慰娛，則為宗教的態度。試遊美洲奈加拉 Niagara 瀑布，憑欄凝眺此偉大的銀瀑之奔騰，恍似宇宙與我合為一體。中心或呈一種莫可言詮的愉快，是為宗教的經驗。但試計算其瀑降之高度，測量水力之強度，而估計其值若干馬力，足以應用於工場，則又科學的興味矣。此二者，同為吾人生命之一部，而有待平時的素養。習於科學者，日以分析及實驗為事，而於全景之領略，不免荒疏。習於宗教者，一聞一見，恆循宗教的解釋，而縝密的分析手段，往往拙劣異常。故吾人誠應兼顧並籌，勿狃此而失彼；科學的頭腦與宗教的胸襟，常能互相糾正，互相調和。蓋宗教經驗必賴理性批判而後免於幻錯，科學應用亦恃宗教精神而後免於惡害。吾人縱不能同具雙方的素養，至少亦當彼此諒解，如最近著科學與

宗教者湯姆生 J. A. Thompson 所言「一個科學家否認自己所見的異象，而只承認所見者爲日光，這固然是可以的，但他決不能強別人一定要用科學的眼光去看宗教。反之，一宗教家也不能說信了上帝就不當信物競天擇，或說信了上帝就不可再信達爾文主義。若真有這樣偏執和頑固的態度，則也可以問他爲什麼要呼吸又要飲食呢？因爲呼吸和飲食，同爲我們生命所必需，我們自不當偏廢以自絕於生命的供養。因此我們對於宗教上的超絕論，和科學上的實驗論，都可同樣的重視和遵從。」（謝米合譯近代科學家的宗教觀二七頁）

乙 宗教與美術

宗教與美術
同爲忘
我的精神

上節在明辨科學的態度與宗教的態度時，曾舉菊花與瀑布爲例，或將疑爲宗教經驗無異美之欣賞，然則宗教與美術，其果二而一乎？抑有若何之區別存乎其間乎？茲請先述兩者之共同點，而後言其所異。

美術屬於情感界，宗教亦自有其情感的表现，皆非如科學之專屬乎智識界也。美術與宗教之情感，皆純粹而湛深，乃致浸沒自我於對象之中，同化無間，利害不介，死生若一，而此對象，皆爲非人間的環境 Non-human Environment，如鳩特生 A. C. Watson 所揭示者。（見鳩氏宗

取之論理一文，載美國神學誌二十卷一九一六年份）宗教之帶有神祕色彩者，尤與美術之陶器相似。美術喜言『靈感』Inspiration，宗教喜言『靈交』Communion，兩者之所以周旋百神奇超軼之境界，非人與人之倫常，非人與物之科學，盡髣髴爲天馬行空，輕雲出岫，誠非根性淺薄之凡夫俗子所可告語。（註）我國古代道家，最能達出此種心境，今姑錄莊子齊物論中一段以概括其餘：

『至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而况利害之端乎？』

古來志士仁人之所以能慷慨赴義，樂死如歸，不外乎天人同化，萬物一體，利害不較，死生無變之宗教精神，亦即美術的精神。蓋人之所以貪生畏死，爭利鬻名，皆緣橫梗『我』於胸中，看不破，放不下。道德家努力做『抑我』的工夫，強勉節制，功倍事半，藝術家與宗教家則更進一籌做

（註）林志鈞謂：『藝術是自由的，創造的，無限的，活的，整的，統一的，當然可說是屬於超自然的。』見李石岑著人生哲學林序。

到『忘我』的地位。故世人常言美術之功能，在乎『寄託』，而宗教之功能，則爲『安心立命』。兩者皆以『忘我』爲歸，皆屬乎一種『精神的出世』。試觀佛教之中，富具美的色素；而我國詩賦圖畫，亦往往流溢宗教的精神，可知二者相契合之度矣。

兩者之
分歧點

然宗教與美術，雖皆以『寄情物外』爲事，而美術則以此爲終極之目的，宗教則不過以此爲手段之一種。此兩者之主要分歧點也。『美術爲美術』 Art

For art 一言，乃美術之天經地義；甚也者，則直欲塗抹此『爲』之一字，謂美術便是美術，更何所『爲』之有？一言及『爲』，便有功利臭味；美術與功利，乃若水火冰炭之不相容，故『室以爲室，樂以爲樂』（見墨子）之循環論，猶未愜乎美術家之心，必待室無所爲『爲』室，或『不爲』室，樂無所爲『爲』樂，或『不爲』樂，方捉住美之神髓。美術家惡實用，惡解釋，惡辯證，惡有所爲而爲，惡計較；彼要求渾成，要求直觀，要求溶化而無痕，要求無入而不自得。宗教則不然；宗教固亦非皇皇於功利者，但其對越自然，乃爲對越人生之準備，其精神的出世，乃爲精神的入世之方法，其與萬物一體，乃其與人類同情之體驗。前者乃物吾同與，後者乃民吾同胞，前者乃『藏天下於天下而不得所遊』（莊子大），後者『視天下之饑猶己饑，視天下之溺猶己溺』（孟子萬章），故宗教之

最後目的爲人生，爲菩提薩陲，（度人登覺岸）爲降臨天國，具有道德的意義，非如美術之本無所爲而爲也。宗教之神契，不過爲修養程序中的一階段，（或得謂最高階段）然僅逍遙於此境，不再翻入人間，則未得謂宗教之全璧。化雞化彈，尻輪神馬，安時處順，哀樂不入，見在干於己則固得「懸解」之樂，其如普世衆人之倒懸何？故「靈醉」Spiritual drunkenness (St. Teresa 語)（註）一事，爲宗教之所深戒。有人謂美術爲「高等的利己」，未免過苛，然其與宗教不同之點，端在乎太過浪漫，似非一般人所皆能企致也。

美術求寄託，宗教亦求安心立命，其所以求者同，而所求者不同。兩者之對象，雖皆屬於超自然之一種，（用林志鈞語）然一則非人格的 Impersonal，一則有意識的 Conscious Being，故前者常不及後者之有力，而得慰藉及鼓舞之功。因此世間人士，傾心於宗教者，較沒頭於美術者爲多出倍蓰。蔡元培氏以美育代宗教之論，蓋有見於兩者之共同點，而忘却宗教之扼要處，爲美

（註）蘇軾詩：「豈無避世士，高隱煉精魄？」如煉精魄而不問世事，深隱巖壑以終其身，亦即靈醉之一種也。耶穌登山變像時，門徒彼得欲即在其處搭三座棚以居之，亦靈醉之一例。

術所決不能替代之者。所謂有意識的有人格的宗教對象，爲信徒所皈依者，非必赫赫之上帝，或慈悲之觀音，或愛之天父。進化論的宗教，已由原始民族之幼稚概念，演而爲合理的富有意義的理想，蓋真善美之價值，皆必待人而顯，皆所以爲人的，而非所以爲物的，全宇（大千世界）宙（古今將來）真善美之總結合，非爲人格的不可，非爲大我不可。小人格的我，與大人格我之契合，乃宗教中最高之意識，而非美術家所有。故審美不能代信仰，陶醉不能代靈交，美術不能代宗教也。惟宗教常賴美術之助，而益能表現其精神。讚美之頌，必特諧和之節奏，聖善之畫，必特靈妙之丹青，經典因美的文句而益沁人心脾，佛像因美的塑彫而益動人頂禮。且高等智識階級之宗教信仰，尤多經由美之途徑而構成，如我國居士之嗜好佛典文字，而遂傾心佛教，卽其顯例。宗教之所仰給於美術者，其大如是；顧美術非必爲宗教之斷不可少的成分。歐美十七世紀之清教主義 Puritanism 屏絕美術，排擊文繡，全力以務實爲前提，開近代基督教倫理化社會化之先河。如安立甘教派 Anglican 甚至被稱爲世上最醜之宗教；而其注重實用人生，提倡教育實業，立身勤樸，處世懇誠，未始非卓然自成宗教之一派。反之，如希臘教，及在文藝復興時期意大利等處之天主教，均全力注重美術，西方宗教畫及宗教彫刻等，多由其時之信徒創作，故宗教與美術，雖

有相當之關係，而兩者之決非一物，決難互替也明矣。

宗教與游

藝

游藝為美術中之一部，宗教亦與有密切之關係。我國迎神與賽會，素來聯結舉行；如端午之龍舟競渡，元宵之列伍迎燈，皆於娛樂之中，寓有宗教之意。蓋游藝的本能，與宗教的本能，同出於表示共同愉樂之一種社會性。原始人民之宗教儀式與游藝會大抵不分，其後人智複雜，始區別之為二。即如今日基督教中之宗教集會，常屬入社交遊戲，以鼓舞興趣，而實際上有許多基督教信者，因社交會而導引以成。此足見游藝與宗教相關之切。然游藝家以娛樂為目的，其主要功能，止在休養緊張之神經，而宗教則有虔誠肅穆之意，具更崇高偉大之目的，此其懸殊處也。

丙 宗教與倫理

宗教之倫
理化的趨
勢

宗教之所以異乎美術，既在有偉大的道德意義，然則宗教與倫理，其為一物而異名者乎？吾人夷考原始人民之宗教思想，未見其與道德有一致之關係，彼等『以食為天』，郊祀社稷，彼等畏水旱之為災，則祭山川日月，感五穀之豐登，則謝皇天后土，是所崇奉者，純為物質，而非道德也明甚。且彼等之宗教行為，有時恆為極不道德；如宰兒童為犧牲以

媚神鬼，納妻女爲賄賂以免災凶，（註）是所崇奉者，直爲暴力，而更距道德遠矣。迨後人文演進，宗教中之崇拜物，由具體而趨抽象，由物質而化精神，由強暴而達慈愛，至耶穌教之以上帝爲父，與我國先秦時代之稱君王爲天子，宗教之倫理比擬，已肇其端。洎乎今日，人生問題益更複雜，宗教爲適應迫切之時勢，不得不趨於社會化、倫理化。換言之，宗教目的，必須合乎道德價值，方得生存發展。近代西方基督教學者，大聲疾呼，倡神學之倫理的改造，聖經中關於道德的文句，抉發殆盡，重心由『天城』City of God 聖奧古斯丁語，而移於『人國』Kingdom of Men 培根語，由修道生活移於社會服務，由企求來世移於努力今生，由物聖石、攀聖梯、浴聖水，移於救護小子，扶助勞工等等人道事業，而基督敎儼然成爲『倫理的宗教』矣。

宗教之廣 於倫理

由是以觀，宗教愈進化，其與道德愈一致，則吾人亦主張以道德易宗教否乎？欲究此義，不可不先明宗教與倫理兩語之辨。倫理 *Ethics* 一名詞，由希臘語之

（註）英國屬地新南方威爾斯 *New South Wales* 依據宗教的信仰，頭一胎的嬰兒，必殺死之。印度北部，有患危病者，則殺其兒女，以其血洗浴，信爲可以治療。普魯維 *Peruvian* 中民族，每當皇帝加冕，需二百小孩作爲神祀，具見凌冰兒童學概論 12 頁

Nous (品性) 轉為拉丁語之 *Morse* (德行) 而來; 故 *Morality* 與 *Character* 皆為道德品性; 而道德品性, 必求乎與人相接之際。日人譯為倫理, 原取吾國「人倫」之義。至若宗教 *Religion* 則由於人與全體實在之結合, 其範圍遙廣於倫理, 如左圖所示:



雖宗教之注重點, 常因時勢而推移, 如近代之宗教, 注意於倫理的表現; 然倫理之不能易宗教, 猶局部之不能易全體也。故倫理學出發於「肯定人生」之假定, 而敘述人與人之間之正常關係; 宗教學則不僅論人生, 亦論人死, 不僅談「人間」, 亦談「天上」, 不僅研究人與人間之關係, 亦研究人與非人 *Non-human* 之間之關係。宗教之宇宙觀及人生觀, 為整個的, 不欲於渾合無縫之全體中, 抽出一部分, 不欲於無限永久之連鎖中, 摘出一片段。蓋目今之人生, 正與過去之

人生（何自來？）未來之人生（何處去？）打爲一片，如滔滔之長流，無由截斷。科學乃分科之學問，不得不就整體中取出某一種事物 Subject 而研究，倫學理亦科學之一——規範的科學，其所研究之問題，只限於人之行爲，並不窮究人生之來去，人生之究竟，與其在宇宙之地位及關係。然則論理之範圍，如是其狹，又安得易宗教而代之耶？

宗教爲道 德之根源

有人謂中國乃倫理的民族，而非宗教的民族，此亦由未明倫理與宗教之異同所致。若以印度民族及希伯來民族爲標準，則我國人之宗教觀念，誠較淡薄；然此乃程度之差，非性質之異。我國天道思想，自太古以迄今日，常支配一般人心，而不失墜其威權。佛教西來，就之者如歸市，天老爺與佛菩薩，同被視爲安心立命之保障。至我國倫理思想，最稱發達者，厥爲儒家。然儒家之論倫常，實多立基於宗教。孔子可謂宗教氣氛最少之一人，但其思想言論，不得概以倫理學包括之。如易繫辭曰：「一陰一陽之爲道，繼之者善也，成之者性也……生生之謂易。」明明說出人生之由來，與其宇宙自然的見解。孔子誠非一宗教家，顧後世卒推之爲教主，固含有利用之意，然其所以被人利用者，正因本身確有可被利用之點在。且儒家自子思而後，尤不安於單單規範之敘述（指出人事之所當然）而必進求人生的意義與宇宙的本源——

辨性善，性惡，論誠，論道，論太極，論理，論氣，論良知。更抽繹我國大道德家之生平思想，動作，固莫不彰明較著具宗教的精神。如王陽明所謂：

「夫聖人之心，以天地萬物爲一體，其視天下之人無內外遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，須不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。」全書一八〇頁

又如文天祥所謂，

「昨朝門前地寸裂，今朝床下泥尺深，人生世間一蒲柳，豈堪日炙復雨淋，已矣已矣尙何道，猶有天地知吾心！」

此種天人契合的經驗，決非倫理規範中所爲。然古來動天地泣鬼神之道德行爲，其根苗皆深潛乎是。宗教猶樹木全體，而道德則扶疏之枝葉；道德猶河流，汨汨不舍晝夜，而溯及其源，則宗教精神之所繫。

「試問那得清如許，爲有源頭活水來。」

此宗教與道德關係之寫照也。

二 宗教哲學與其類似之學問

甲 哲學與宗教哲學

哲學與宗教之迥殊

欲明哲學與宗教哲學之關係，當先明哲學與宗教之關係。哲學在人生活動中，屬於知的方面，與科學異曲而同源。但近人多有誤會哲學與宗教之異同者：馮

友蘭氏人生哲學書中云：「每一宗教，對於宇宙及人生，皆自有其見解，又皆立有理想人生，以為吾人行爲之標準，故宗教與哲學，根本無異。不過宗教中人，攙有神話，及由之而起之獨斷 *dogma*，及儀節形式，而哲學則無之，此其異也。」同書十三章 七及八頁 馮氏斯論，可謂有見於哲學與宗教之同，而蔽於其異。神話，獨斷，儀式，三者，固為多數宗教所同具，然決非宗教之必要成分。神話乃原始宗教之文學，教義乃宗教經驗之合理的解釋，儀式乃其行動表現之一，此皆宗教之附寄條件，不當執以與哲學比較，而論定其異同。宗教與哲學，自有其不同之點在。哲學乃一種系統的思想，宗教乃人生全部的活躍，前者之主素，只是一種「觀」——如人生觀，宇宙觀，唯物史觀；後者之主素，乃是一種「力」。前者只提示一種見解，後者須身體力行，則此兩者之懸殊，實不可以道里計也明矣。

宗教哲學在哲學中之地位

宗教與哲學之迥殊，既如上述，但本書為宗教哲學，其在哲學上之地位何如？是否屬乎哲學之一支？其內容是否即為哲學中之一部分？此亦不可不先事敘明。

按哲學之內包及分類，雖代有變遷，然大體可括為三部：一，宇宙論（就廣義的而言包涵本體論在內）；二，知識論（包涵認識論及論理學）；三，人生論（即近人所盛倡之人生哲學）。宗教既為人生而存在，則宗教哲學將為人生論之一部耶？抑宗教推闡宇宙之本體，其為宇宙論之一部耶？抑如佛教之相宗，專論認識之性質者，豈宗教哲學又為知識論之一部分耶？杜威教授又謂哲學之任務有二：一在清理觀念，一在指示行為。梁漱溟氏述佛家哲學亦在究元（究宜元真）決疑（決行止之疑）二事。故吾人可斷言，凡研究一切事（Events）物（Things）皆廣義之（1）意義及（2）價值之學問，謂之哲學。德國西南學派領袖文德爾班（Windelband）之哲學概論（一九一四年）即採取此義而改傳統的三分法為兩大部：（甲）理論問題，（乙）價值問題。然文氏將宗教問題與道德問題、社會問題、歷史問題、美的問題，同列於價值問題之下，隸宗教哲學為價值論之一部。此種分配，是否周妥，亦不能無疑也。

宗教哲學之任務及目的，已如首節初段所言，在闡明宗教之意義及價值，而宗教之範圍，自人生延及宇宙本體，并智識之性質問題（純粹經驗）則宗教哲學非得視為哲學三分類或兩分類中之任何一類下之某特殊部分也明矣。就綱要而言：宗教哲學，不啻為哲學之「具體而微

」的縮本。因哲學上之根本問題，如宇宙之本質，人生之究竟，時間空間與精神問題，自由意志與惡的問題，皆為宗教哲學上之主要事項。從哲學中除却是類主題，哲學便無精采，故謂宗教哲學為哲學之靈魂，亦無不可。自古迄今，凡以哲學名家者，莫不對於宗教問題，發表其見解，而構成宗教哲學的體系。雖各家之體系有豐瘠詳簡之殊，而本問題常足引起哲學家之濃厚興趣，不予放置，此可見宗教哲學在哲學界地位之重要矣。

乙 宗教哲學與宗教的哲學及神學

宗教哲學
非宗教的
哲學

西洋哲學史中有所謂「宗教的哲學」Religious Philosophy者，係指一種唯心論的哲學，尤其是十八世紀之浪漫主義 Romanticism（註）以其主

張意志自由，靈魂不死，上帝存在，與宗教家一鼻孔出氣，故錫以此名。又治印度哲學史者，亦常稱印度哲學為宗教的哲學，以其哲學思想多從禪定而出，充滿宗教臭味故也。如百論疏釋數論派立諸諦所由，有云：所言冥諦者，舊云外道修禪得五神通，前後各知八萬劫內事，自八萬劫外冥然

（註）參閱 R. B. Terry 之現代哲學趨勢 36 面

不知，但見最初中陰初起，以宿命力恆憶想之，名爲冥諦。然不論西洋印度此類宗教的哲學，應稍引申之，稱作「帶有某種特殊宗教之性質的哲學」，決非如宗教哲學之普遍的批評一切宗教。宗教的哲學與宗教哲學，雖同爲一種哲學，但前者具宗教性，後者不具宗教性，前者以特種宗教信仰爲主體，後者以一切宗教活動爲客象。換言之：宗教哲學立基於世上各個宗教活動之觀察，而後抽繹其根底的概念，非先假定出世修禪，或意志自由，及有神論者。故宗教哲學決非宗教的哲學。

神學非宗教哲學

同樣，神學亦不得謂之宗教哲學。神學乃對某一種有神論的宗教，先肯定其絕對真理，而後加以推論演繹。宗教哲學則決不設任何假定於先，胸懷坦白，惟憑各種宗教事實，以求得結論。故宗教哲學家與宗教家不同，與神學家更不同。宗教家乃某種宗教之實行者。神學家則本實行某種有神論的宗教之所得，將其內的經驗，用當代的術語作合理的解釋，以企此種宗教合乎時代思想者也。宗教哲學家乃澈底的乘科學家的態度，以研究一切宗教現象而綜結之。是以神學賴哲學的助力，對宗教取維護的態度，而宗教哲學對各宗教取中立的態度。然取中立的態度者，日爲公正批導，未嘗侵害宗教毫髮，而取維護態度者，日爲祖衛翼助。

反常常爲宗教之『絆腳石』。原來宗教之生存，宅乎人心，多一神學，於宗教本質不一毫增，少一神學，於宗教本質不一毫損。神學乃宗教之觀粧監服，固未嘗不可襯助天然之美幾分；然粧飾恆因時代而異，若時代變遷，而粧飾依舊，則美人且爲之減色。此宗教之所以當受神學之累，而被囚於時代錯誤之神學，不能自脫，致有釀成宗教革命之慘劇者也。

丙 認識論與宗教

故有人謂宗教賴哲學之助而構成神學，我則以爲哲學所効助於宗教者，非宗教之神學的構成，乃宗教經驗之批判與導正。換言之：宗教所需於認識論 Theory of Knowledge 者，較本體論 Theory of Reality 尤爲切要也。宗教經驗常入於神契世界，所謂直觀，所謂靈機，所謂頓悟者是。批判是類經驗之真實或錯幻者，乃認識論的職掌。宗教若引認識論爲良侶，而時時攻錯他山，則可免於迷信或錯覺，而獲得最高真理及最大幸福。故直觀有理性爲糾察，則爲『先知』，宗教經驗而不經認識論之洗煉，則成『左道』。羅素神契與論理 Mysticism and Logic 一書之首篇，專論理性對於神契經驗之匡正，語極中肯。哈佛大學哲學教授霍良 W. E. Hocking 亦曰：『直觀與觀念，非不同之二物，不過一物之異度耳。』（見 Mind 廿一卷一九二二年分神契

之意義——由心理學的觀察一文44頁）至直觀與理性之辨，將於第三章宗教的神契一節中，更詳論之，茲不贅述。

第二節 宗教哲學之小史

——西方各代哲學家研究本問題之立脚點——

康德以前
之宗教研

自希臘蘇格拉底柏拉圖以降，古代哲人，莫不對於超感覺的世界，超自然，及神的問題，作一種聚精會神的研索，此實宗教哲學之濼觴也。惟是時，宗教哲學之內容，恰當於哲學內之本體論，未曾對社會的歷史的存在，且實際支配一般人民生活之宗教有所接觸也。其後雖漸漸認知此等事實之存在，但視為宗教之無關宏旨的部分，而宗教哲學仍以抽象的本體論為重心。中古時，宗教籠罩全歐，祇有獨斷的神學，斯時哲學屈為「神學之婢女」，故無宗教哲學之可言。所謂經院哲學者 Scholasticism 亦無非神學中之唾屑耳。迨文藝復興，宗教改革而後，科學與哲學，漸從神學中解放。十七世紀之理神論家 Deists（如洛克霍布士等）推翻天啓的宗教 Revealed Religion 而代以自然的宗教 Natural Religion。於是宗教之哲學的研究，有一線之新曙光，然猶未脫玄學的方法也。康德以後，科學蔚興，治宗教學者，始

從人間生活中所存在及發展之活的宗教事實，施以哲學的研究，且承認其有獨立性。於是世界學術史上，方見宗教哲學之嶄然露頭角焉。

近代宗教
哲學之蓬
勃

自十八九世紀之交，宗教哲學之著作，如春潮之怒漲，迄於今日，凡真摯之學人，莫不感興味於宗教之研究。此百數十年中，關於宗教哲學及準宗教哲學之有名書籍，不下數百種。惟一般宗教哲學者對於本問題之立腳點，各有軒輊：如詩來兒馬哈 F. E.

D. Schleiermacher, 1768-1834 之宗教講演集 Reden Uber die Religion 乃從心理學的認識論的觀點，以研究宗教情緒為根本問題。黑格耳 G. W. F. Hegel, 1770-1831 之宗教

哲學 Religious-philosophie

死後數年其弟子為之輯行 E. B. Speirs
英譯之第三卷一八九五年出版

則由形上論的觀點，以絕對精

神之開展，解決宗教一切問題。謝霖 F. W. Von Schelling, 1775-1854 之哲學與宗教 Philo-

sophie und Religion (1804) 則超軼康德黑格耳等理性之常軌，而肯定天啓之確實性，其立

論蓋由於美學的見解為多。如開兒特兄弟 John and Edward Cairds 及傅賴特勒 Otto

Pfeleiderer 等，則注重宗教意識之發達。如李七耳 Ritschl 及賽拔鉄 A. Sabatier 之流，則以

個人宗教經驗為本題之中心。白福爾 A. J. Balfour 之信仰之根基 The Foundation of

Belief (1895) 與喀羅威 G. Galloway 之宗教哲學 (1914) 與羅益世 J. Royce 之哲學之宗教方面 The Religious Aspect of Philosophy (1913) 皆應用宇宙交互依存之理，以爲宗教之根據。陸宰 R. H. Lotze 之宗教哲學概論 Grundzüge der Religions-philosophie 則以內在的絕對人格說明宗教之原理。倭鏗 R. Eucken 之宗教之真諦 Der Wahrheitsgehalt der Religion (1912) 則以精神生活爲宗教之骨幹。霍賦定 H. Höfding 及賴德 W. K. Wright 之宗教哲學 皆以價值保存 Conservation of Values 之原則爲一切宗教之本性。愛德渥滋 D. N. Edwards 之宗教哲學 Philosophy of Religions (1925) 及白賴特門 E. S. Brightman 之宗教的價值 Religious Values (1925) 皆以實用主義的觀點，闡明宗教之功用。最近槐特赫 A. N. Whitehead 之創造中之宗教 Religion in the Making (1926) 則以個人經驗之理性，視宗教發達之途徑。此宗教哲學界發展之梗概，與夫各宗教哲學者研究本問題之立腳點也。

第三節 宗教哲學之研究方法

宗教哲學
家之「見」
與「成見」

治學之最大弊病在於不謹慎的概括。Generalisation 何也？蓋宇宙萬物爲多方面的，萬不能執一端以概其全。惜夫有知之士在某一方面事物有獨到的見解，而在他方面自無暇顧及。哲學批評家荀子有精闢之評論曰：「慎子有見於後，無見於先；老子有見於前，無見於後；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多」（見天論篇）。人非全知全能，有所見，無所見，不足爲病，「知之謂知之，不知謂不知」，夫又何害。若以所知概不知，以所見概無見，斯謂「武斷」，或曰「先入見」。學者皆知之言之，而引以爲深戒。顧卒鮮能實踐，常欲以彼在某一方面之特見，概括全局而無遺，此亦認識論上及心理學上之大謎也。自古以來之宗教哲學者，對於宗教問題，亦各有見於甲，無見於乙，或有見於丙，無見於丁，且常以所見之甲丙……概括其無見之乙丁……此與神學家的態度又何以異？夫宗教哲學與神學，截然兩物，如黑白之不容混淆；神學乃特殊的（如基督教神學），宗教哲學乃普遍的；神學乃首先承認某種特殊宗教之絕對真理，以此爲出發點，而研究立基於此絕對真理之上之該宗教事實者也。宗教哲學乃以觀察各種各樣之宗教事實爲第一步，由此而建設一理論的系統者也。神學家肯定某點，胸有成竹，宗教哲學家宜坦白而無成見，倘治宗教哲學而亦懷成見以臨之，是自失其學者的面

目矣。此我所謂宗教哲學之急宜改造，而研究本問題之初，宜捲置一切所謂『宗教哲學』之書本於高閣也。

經驗的方
法——實
證法

然則吾人之研究方針何若？宇宙現象約大別之爲二：甲，自然現象，乙，人文現象；前者如風吹，日耀，熟果之降落，沸水之蒸騰等等，後者如耕田，織布，革命，訴訟，嫂溺援之以手等等。對於自然及人文現象之系統的說明，謂之學術，而學術之構成，恃經驗的方法，Empirical Method。所謂經驗的方法者：第一，精密觀察各時各地所發生之現象，而按照事實一一記敘；第二，將所觀得之事實，比較分類，而發見其間之普遍的原理，此即孔德所謂實證方法，而自神學的玄學的方法進化而來者也。此經驗法或實證法對於自然現象，易以應用，故自然科學之構成也甚早。中世而降，經濟，法律，道德等等人文現象，亦漸漸御以經驗法，而成立所謂人文科學。宗教乃社會的歷史的存在，而支配一般人民生活者，當然亦屬於人文現象之範圍；奈獨道遙物外，自鳴有『基督之公理』Lex Christ，在，與『自然之公理』Lex Naturae 頗頗，而不相通，卒釀成學術與宗教間之長時期的爭鬪，此不可謂非近世歐史中之污頁也。直至近世末葉，宗教之歷史的研究，始具端倪；最近心理學及社會學之進步，一日千里，遂伸張其勢力於宗教

現象，而構成宗教心理學，及宗教之社會學的研究；於是比較宗教學亦隨之而起。宗教現象漸就經驗法之範圍而駁駁焉自成一特殊科學矣。顧宗教尙有最重要之玄學問題，及『不可言說』之心境，經驗法猶未能予以滿意之解答，故今日最進步之宗教哲學，猶雙跨於科學的研究與玄學的研究之間，其方針可圖示之如左：



研究宗教
哲學之二
大利器

吾人治宗教哲學必須超越各家之立腳點，除去各種先入見，而純粹作客觀的觀察及研究其程序爲一：觀察各地方各時代所發生之各種宗教現象，精選確實之材料，不設任何假定，不抱任何目的，純照事實之情況，明白記取；二，就所觀察記取之宗教事

實，比較分類，而發見寓乎其中之普遍公理。此種客觀的經驗的科學的方法，吾人認為獲得真知識之正當途徑。吾人不欲將宗教現象與道德現象、經濟現象等等一并組成爲學術則已耳，不欲獲得宗教之真知識則已耳，倘誠意欲理解宗教者，則舍經驗方法外，其道無由。而今日經驗方法之最優勝，能施行於宗教現象而無阻者，厥有二種：（一）歷史的；（二）心理學的；前者乃就各民族宗教之發達及現狀，施以外部的觀察；後者乃就各個人之宗教心境（意識）之過程，施以內部的解剖。此兩者固有密切之關係，而可相輔以行，要皆研究宗教之不二手段，而爲宗教學之兩大柱石也。

一 宗教史

歷史的研
究之發生

宗教之歷史的研究，其發生之動機有二，一由於新陸地陸續發見後，地理觀念之發達；一由於文藝復興以來，言語學研究之駁盛。自十六世紀英法荷蘭諸國鼓勵殖民事業而降，歐人四出冒險旅行，世界周航，豪興勃起。太平洋諸島南洋印度亞非利加亞美利加之文學的遊記，與各地民族風俗信仰之調查報告，引起歐陸一般人民之強烈的興趣，尤感於自己宗教（基督教）之外，尚有他種宗教，支配世上各種民族。同時賴言語學之發展，得渡

研究古代文學之橋梁；由希臘神話進而研求埃及亞敘利亞與巴比倫神話，因之發見猶太教會受埃及影響之史實。於是悟知諸宗教可在相互關係之下，而施考察及比較的工夫，其結果不能不思及各宗教雖有發生之遲早，時地之聯隔，內容之相差，而在根底上必有同一之根本現象。此根本現象，姑假定之為宗教的態度，而態度之淵源，不得不求諸心理的解釋。於是宗教心理學，合比較宗教史而齊驅並進矣。

宗教史界
之學者與
其著作

西方第一研究梵文者，為 Eugene Barnot，由比較言語學而研究東方神話者為 A. Kuhn。此種言語學文獻學神話學之研究，予學術界以莫大的刺激，遂崛起宗教史之鼻祖麥克斯穆勒 Max Muller（德人，一八二三——一九〇〇）穆氏精於梵文，探討古印度之宗教，發表研究所得，旨為千古不朽之名著，如比較宗教學導論（一八七三年出版），由印度教觀點論宗教之起源及發達（一八七八年），自然的物理的人類學的及心理學的宗教共四卷（一八八九——九二），神話學（一八九七），而尤以東方聖典 The Sacred Books of the East 之編譯印行，為溝通東西宗教之偉大的貢獻。該書第一編凡廿四冊，於一八八五年印竣，第二編凡廿五冊，於一八九五年印竣，第三編現已出至十二冊，其中皆

爲印度婆羅門教，印度哲學，及佛典之菁華，誠大有造於世界文化之融會也。

此外如德人 T. Waitz 之自然民族的人類學六冊（一八五九——七一）E. B. Tylor 之原始的文化 Primitive Culture（一八七二）A. Lang 之習慣與神話，儀式及宗教，宗教之成立，法術與宗教，J. G. Frazer 之金枝 The Golden Bough（亦古代宗教史之一種）F. B. Jevons 之宗教史導論（一八九六年）皆由人類學的及風俗學的觀點發表宗教的史實。同時開掘希臘時代之古墳，發見古文化之遺物，以獲得原始民族之宗教材料，如 H. Schliemann 之流，功亦匪小。而從考古學的興趣，探究古民族之文化及宗教者，在埃及學，亞敘利亞學，巴比倫學方面，有 P. Renouf, A. Wiedemann, O. G. Maspero, C. P. Tiele, A. H. Sauce, M. Jastraw 諸人。在回教方面有 Th. Noldeke, Igr. Goldziher, M. Holtz 諸人。在中國儒教及道教方面，有 J. Legge, Plath, R. K. Douglas, J. J. M. de Groot, Dvorak, de Rosny 諸人。在婆羅門教及佛教方面，穆勒而後有 J. B. Saint Hilaire, Monier Williams, T. W. Rhys Davids 夫婦，Edm Hardy, P. Deussen, H. Oldenberg, H. Kern, J. Pahlmann, F. Edkins 諸人。在希臘羅馬教方面，有 W. Mannhardt, H. Usener 諸人。

此類古代宗教之史的研究，勢必投射於原始時代之基督教如 H. Gunkel, W. Bousset 之流，所謂宗教史學派者，專事抉發東方古宗教與原始基督教之交錯處及互相呼應各點，而以歷史的眼光改詮基督教思想及活動。他如 W. R. Smith, E. Delitsch, A. Kuenu, T. K. Cheyne, J. Wellhausen, B. Duhm, K. Budde, B. Stade, B. Smend, H. Bandissim 等，在舊約方面如 H. Holtzmann, O. Pfeleiderer, A. Harnack, P. Wernle, A. Julicher, H. Weinel, W. Wrede, B. John Weiss 父子, R. Knopf, H. Leitzmann 等，在新約方面，從事解釋，及重估其價值。於是基督教史方見廬山之真面，而予讀者以正確的智識焉。

近二十年來關於宗教之歷史及宗教發生之淵源，其著述可得而列舉焉：Chantepie de la Sanssaye 之宗教史讀本，Lehrbuch der Religionsgeschichte (一九〇五)及現代文化一書中之宗教史(一九一三) P. W. Schmit 之上帝觀念起源 Der Ursprung der Gottes Idee (一九〇七) A. Bertholet 之宗教通史讀本 Religionsgeschichtliche Lehrbuch (一九〇八) Ed. Lehmann 之宗教史教科書 Textbuch zur Religions-geschichte (一九一三) C. H. Toy 之宗教史導論 Introduction to the History of Religions

(一九一三) K. Beth 之宗教與法術 Religion Und Magic bei den Naturvölkern (一九一四) N. Soderblom 之上帝信仰心之生成 Das Werden des Gottesglaubens (一九一五) G. F. Moore 之宗教史 History of Religions (一九一三) 及宗教之起源與發展 The Origin and Development of Religion (一九二五) 皆為宗教史界之重要著作。惟目今所見之宗教通史，多注目於原始民族之宗教意識及其發達之徑路，而宗教專史，既屬乎專門，則又不得不拘拘於特殊範圍之細究。是以宗教之綜合的研究，與夫周全的定義之引出，非能望諸宗教史焉。且歷史之任務，固在直敘事實，揭示個性，非所以歸納普遍的概念；此宗教哲學研究者所不可不知也。

二 宗教心理學

宗教心理學之發生及進步

宗教之史的現象，既有相當之觀察及研究，其第二步勢必有感於宗教表現之複雜多端，而欲追求其根底之統一的基礎，於是宗教意識之研究，開其端倪矣。且觀一切「積極的宗教」Positive Religion 先必有偉大的人格之宗教經驗，其次有教訓，其次有教會，（取廣義的，凡門弟子之結合者皆是。）其次有儀式信條教義等等。故欲理解某一

宗教之全體，必先明瞭該教主本身之內的經驗，此宗教心理學之所由胚胎也。他一方面，適逢啓蒙時代（十七世紀初）哲學上之心理主義，已代形上主義而籠罩精神科學界；國家、法律、道德、藝術之解釋，已無取乎空玄的神學說，而共認爲一般人之心的本能，宗教亦自不能外此通例。所謂天啓及神權之超自然作用，完全崩頹，宗教之本質，惟在乎宗教心。Religion Sitat，所謂宗教的生活，並非服從教會，舉行儀式，乃在本人宗教心之純全；此宗教之由玄學的研究，移爲心理的研究之第一步也。

惟此時宗教意識之解剖，集中於天理之一點：如陸克之人生悟性論 Essay Concerning Human Understanding (1690) 萊勃尼滋之 Essais de Theodicee (1710) 甚至康德之宗教觀，亦繫乎無上大法命令之先天的道德律。直至詩萊兒馬哈，始明白揭示宗教爲一種對宇宙之直觀與情感，而全然斬去啓蒙思想家之天理概念。詩氏宗教講演集（見上節）書中屢用『自我意識』一詞，謂宗教心之本質，乃吾人自覺本人絕對依靠自身之謂。（第一版第九項，第二版第四項）彼將宗教從神權與道德範疇完全脫離，而純然詮爲心的歷程，此實宗教心理學史之第一頁。自是以後，用客觀的心理學方法，研究宗教者，代不乏人。其流於極端者，則有 L. Feuerbach 之結

論，謂宗教意識之根源，由於『欲』與『意』之兩種心理作用；人在漫漫之大自然中，不能免於恐怖，爲欲遠憂思而得歡樂，乃想像神之存在而祈求，若人無欲無意，則亦無神無宗教；故宗教成於主觀的迷念，而無客觀的本質，矯此論之弊者，爲 J. F. Herbart, F. E. Beneke, R. H. Lotze, E. Von Hartmann 諸人，一方努力於心理學的說明，同時不失認識論的辨證，以認定宗教真理之客觀的必然性。

宗教心理
學界之著
作

然自十九世紀末葉至最近十年來，實驗心理學蒸蒸日上，人生之精神現象，悉置於生物的物理學的條件之下，而研究，尤以美國之心理學界爲最有聲色。歐洲如 Max Reischle, G. Runze, H. Maier 諸人，未嘗不對於宗教現象作純粹的心理學研究，顧承接康德黑格耳之影響太深，究不能全脫認識論的形上學的口吻，而卒無澈底的宗教心理學之可觀。美國爲新起之國家，無古舊玄學的背景，故宗教之嚴格的科學研究，宜推美國爲先導。詹姆士 William James 之鉅著心理學原理 Principles of Psychology (一八九二) 及信仰之心理 The Psychology of Belief (一八八九) 爲雄鷄之第一聲，繼起者如 W. H. Burnham 之少年研究 A Study of Adolescence (一八九一) E. D. Starbuck 之宗教

心理學 Psychology of Religion (1899) 柯 G. A. Coe 之精神生活——宗教科學之研究 The Spiritual Life—Studies in the Science of Religion (1900) 及成人心理之宗教 The Religion of a Mature Mind (1902) (柯氏又於一九一六年發表宗教心理學 The Psychology of Religion) 而詹氏其時又作信仰的意志 The Will to Believe (1897) 並出版宗教經驗之諸相 The Varieties of Religious Experience 一書 (1902) (在英國愛丁堡大學之講演今已重版至三十六次) 爲學術界不朽之傑作而予歐洲以莫大之震盪。於是法國出 Th. Flourmay 之宗教心理學原理 Les Principes de la Psychologie Religieuse (1902) 及宗教心理之觀察 Observations de Psychologie religieuse (1902) 德國出 G. Vorbrodt 之宗教心理學研究 Beiträge zur Religionen Psychologie (1904) 及論神學的宗教心理學 Zur Theologischen Religions Psychologie (1913) W. Wundt 之民族心理學 Völker Psychologie 第二卷神話與宗教又由 G. Runze, O. Klemm, J. Bresler 編行宗教心理學雜誌 Zeitschrift für Religions Psychologie 同時美國方面又有 J. B. Pratt 之宗教信仰心理 The Psychology

of Religious Belief (一〇九七) 及宗教意識論 The Religious Consciousness (一九一〇) J. H. Leuba 之宗教心理的起源及性質 The Psychological Origin and the Nature of Religion (一九〇七) 宗教之心理學研究 A Psychological Study of Religion (一九一二) 上帝及靈魂不死之信仰 The Belief in God and Immortality (一九一五) 及宗教神契之心理 The Psychology of Religious Mysticism (一九一五) G. B. Cutten 之基督教之心理的現象 Psychological Phenomena of Christianity (一九〇九) E. S. Ames 之宗教經驗心理學 The Psychology of Religious Experience (一九一〇) G. M. Stratton 之宗教生活之心理 Psychology of Religious Life (一九一二) 又有 G. S. Hall, A. E. Chamberlain 之宗教心理學雜誌 Journal of Religious Psychology 自一九一一年起，行世至今。上列宗教心理學者之中，如 Hall, Starbuck, Leuba, Stratton 之流，皆利用質問法及統計法，以研究宗教意識，而結論個人之宗教心發展，不過在中樞神經系統之生理的歷程，其宗教心理學，自不得不為普通經驗的心理學之一部，此與詹姆士之宗教觀，頗有出入。如 Wundt 之流，則應用發生的原理 Genetic Principle 以心理學上意

識發達之公例，解釋原始民族宗教之社會的歷史的發展。此種民族心理學的方法，固足以稍補個人的宗教心理學之不逮。惜其研究只能限於幼稚的宗教之範圍，而不適於高級的進化的宗教。故現代所有之宗教心理學，猶未能達於完美之境，而提示最滿意之解答。惟關於宗教之心理的現象，供給吾人無數可寶貴之知識，足為探求宗教本質之大助，此則吾人所當深感也已。

吾人理想
中之宗教
哲學

人類之進化，由簡單而複雜，學術之進化，亦由籠統而分部。以上所述宗教現象之歷史的研究及心理的研究，更由社會學的人類學的考古學的種種方面之研究，皆足以表明宗教學推化之佳象。然而分部之專門研究，恆不能網舉全般之意義。且分部之研究，如宗教史宗教心理學等等，其假定，其結論，各殊途而不同歸，尤令人愴恍莫知究竟。是以蒐集各部研究之結果，而作一總合的敘述，固宗教學界之必有事也。Tiele之宗教科學概論 *Elements of Science of Religion* (一八九七)，Jastraw之宗教之研究 *The Study of Religion* (一九〇一) 皆為應此需要而出。但所謂總合的敘述者，非徒如國際聯盟式的個體湊集之總匯，或如合力學，光學，電學，熱學，磁學而成物理學者然，必須有一貫之原理統乎其間，而渾然自成獨立的學科。惟此渾然獨立之學科，非以獨斷為前提，非設假定為起點，乃自各個現象

之。經。驗。出。發，利。用。分。部。研。究。之。知。識，而。評。估。之；而。咀。嚼。之，而。融。化。之，夫。如。是，而。後。捉。住。全。局。的。精。魂。
即。所。謂。宗。教。的。意。義。與。價。值。吾。人。理。想。中。之。宗。教。哲。學，其。在。斯。乎！其。在。斯。乎！

第二章 宗教之起源與演進

第一節 宗教之由來

概

說

在本章內，吾人並不將從事於宗教之歷史的記述，如通常宗教哲學之所爲，自原始會族之宗教起，至近代進化的宗教止。此乃宗教史之任務，實毋煩吾人更在此處重複陳演。吾人之所需者，乃在利用宗教史所得之結果，而作一鳥瞰的綜核，提取其菁華，以爲闡明宗教本質之助也。又一般宗教哲學，輒遵黑格耳之先例，將宗教分爲若干類，以示其發展之途徑：如 *Siebeck* 分宗教爲：一原始宗教，二道德宗教，三救世宗教三種；*Tiele* 分爲：一自然宗教，二倫理宗教兩種；*George Galloway* 又分爲：一會族宗教，二民族宗教（或國家宗教），三世界宗教三種；*H. Hoffding* 則又有一多神教，二一神教之二分法。此等分類，實祇就人類活動範圍之擴大而言，但易引起讀者之誤解，一若宗教性質本身之有殊異者。是以吾人對此，非另闢蹊徑不可。

綜核人類史及宗教史之事實，知宗教有四種動力，或四方面的表現：

1. 宗教行爲 (Ritual)

2. 宗教情感 (Emotion)

3. 宗教信仰 (Belief)

4. 宗教思想 (Rationalization)

而宗教之演化，恰循上列順序而進，由行爲而情感，由情感而信仰，由信仰而思想，此最值得吾人之十二分注目處。然亦非謂原始蠻族，只有宗教行爲而絕無宗教情感及信仰，開化人民只有宗教思想而全然淘去宗教信仰情感與行爲也。此四者之劃分，乃指潛在背面之主動力，其蛻進的方式，爲注重點之推移。幼稚宗教之表現，厥惟羣集的行爲；其後注重於宗教情感，介乎羣衆與個人之間，再進而移重心於信仰，個人的意味漸厚；迨人禽之辨顯然，理性（人之特徵）日啓，於是集中於宗教之合理的解釋，而宗教思想始居卓越的地位（精醇的個人）。故宗教的演化，在羣衆性與個人性之關係上，得以圖表示如次：



由此吾人可發見宗教進化之一大原則曰：

宗教由羣衆性的進爲個人性的

一 原始人之動作與宗教儀式

宗教起於恐怖心否？

按初民之宗教表現，厥爲動作。情感之發生，由於動作之刺激。動作屢行而成習慣；此慣習的動作，復刺激神經而漸構成情感。舊心理學情感在先，動作在後，實背乎發生法之原則。有多數宗教史家，論斷宗教之起源，爲原人對於外力之恐怖，此似是而非之見解也。（註）平心而論：原人生活異常簡單，本無內外身心行爲情感之分化；如生物學所詔示

（註）宗教起於恐怖心之說，最初發動者爲霍布士 Thomas Hobbes。他說：『畏懼不見的事物，乃宗教之自然種子。』見 G. B. Foster: The Function of Religion in Man's Struggle for Existence.

之阿米巴 Amoeba，只具單個細胞，一切生活概由此細胞獨任之，絕無呼吸，循環，同化，生殖，之分工作用。同樣，原人亦只有一種單調的渾噩的動作，尙未分化爲宗教活動，道德活動，美術活動，法律活動等等。是以現代比較宗教學家恆取澳洲亞非利加洲，南美洲之材料，以推知太古蠻族之宗教淵源，而尤以澳洲材料爲最有價值，以該族棲居於澳陸，生齒較繁，而又絕未受外洲商民宣教師之影響故也（註）

（註）距今六千年前之埃及及巴比崙，固可爲原始民族之代表，惟代遠年湮，材料甚不易得。近來西方各國，雖汲汲經營於古墳之開掘，與遺物之發見，固大有助於考古學之增進，然斷片零塊，究不敷研究。故就今日未開化之人種實地觀察調查，因而推知原始蠻族之狀態，以今日比較人類學比較土俗學之發達，此方法多爲學者公認而實用焉。今日澳洲土族渾噩程度，及其顏色骨格，據生物學家人類學家之研究，羣認足與最原始人相當。其調查材料有 Baldwin Spencer 與 F. J. Gillen 合著澳洲中部之土族及中澳之北部會族。又 A. W. Howitt 之澳洲東南部之土族，皆爲有名之澳洲調查記。

澳洲人之

宗教儀式

今日澳洲土人恰等於太古狩獵時代之蠻族，猶以搏噬野獸爲生，不知耕種，不知飼畜家禽，不知製衣服以禦寒，正離所謂「穴居野處茹毛飲血」之生活不遠也。彼等能數數目一、二、三、至四、五，以上則非其智力所逮。然「圖騰」Totems 制度，（註）則已確立。因圖騰儀式之奉行，而發生社會關聯及婚姻制度。然彼等除演關乎「圖騰」之儀式外，絕無所謂祈禱祭祀及鬼怪恐懼敬拜之情，當然更無廟宇及祭司僧侶一類宗教人物，此宗教行爲，先乎宗教情感之實證。土人與圖騰之譜系如何，莫能解測。惟每一土人，必屬於某一類圖騰，圖騰或蛇，或龜，或植物等等，因族而殊。有謂人卽圖騰祖先之化身或其精靈之一部。人既有某類圖

（註）按 Shailer Mathews and G. B. Smith 編宗教及倫理辭典云：「圖騰」乃最原始的蠻族認爲與有親戚緣分之一類天然物，大抵爲動植物或日月風雲等，間有屬人工物者。圖騰崇拜與庶物崇拜 Fetichism 不同，圖騰乃集團的一類，庶物乃各別的獨立物。

勝之屬，則信爲能多獵得是類圖騰，而供給他族之腹惠。本人不得食所屬之圖騰，惟有特別行動時，可以聚本族若干要人而分食之。食圖騰之禮甚嚴重，（稱爲 *Intichicna* 相當於聖餐）似含重大犧牲之義，非臨大事及將有非常舉動之先，不得行之。又在澳洲 *Amenta* 族之中，有關於兒童成長之入族四種儀式：第一種，於兒童至十歲或十二歲必行之。儀爲男婦羣會集於住窟相近之中央地點，由合資格之男子（以能接住空中落下之兒童者爲合格）將已法定年齡之兒童，依次高投於空中，同時婦女輩則圍繞舞蹈，振臂歌呼，然後將兒童一一文身，或紅色，或黃色，在胸在背，塗極簡單之花紋。此儀式告終後，兒童信爲必長大成人，又當改宿於男窟，勿得再往女窟，隨婦女出外覓食，如野菜、鼠、蜥、蝮、蛇之類，而應隨男子作狩獵也。更越數年，乃行第二類儀式。法由精壯青年男人，呼喊追捕此行禮之兒童，而遠擲之於法定之地，（該地禁婦孺行見）此種『放流』之刑罰，所以暗示其生活劃一新紀元，（可與後世進化宗教中『重生』概念比較之）且訓知服從酋族規律與長輩之尊嚴，並準備習學本族神秘儀式之一部分也。至第四日，此被投放之少年，更移置於法定之禁錮所，有嚴密之守衛，凡四晝夜不得出，惟於一定時間（不計次數）引擬至禮場，使觀從未經見之莊嚴盛典，有跳舞，有歌唱，有演劇，有『圖騰』之塗繪，有扮作祖先

而擬演其生平所行爲者。至第九日起儀典更繁盛，舉行次數更增多，徹宵不歇夜中當儀式前幕已閉次幕未開之際，少年被厚蔽其面領出，使聽焚火之歌。翌日則更塗擦其全身，使終朝觀奇劇，聞喧呼而達昏暮；於是在此火光熊熊之中，羣衆喧囂之下，少年之第二儀式蕪事矣。少年飽具創傷，不許哭泣，於是羣起道賀，示以種種彼等所謂秘蘇聖品，謂可療治其創痕，且至寶珍藏之，卽以身殉或連累戮及其族戚，所勿敢失也。

該少年在嚴重監視之下，約五六星期，俾得恢復創傷，而後第三級儀式又開始矣。此儀式與前大略相似，不外曉以本族之神秘的傳統的法度。惟其末節爲更深刻之痛苦印象，或割破其手臂，或毀殘其股踝。至該少年達廿五至三十歲時，乃有第四級之最後儀式，稱爲 *Engwura*，譯爲火禮，受者應祖臥於柴枝之棚上，其下灼以微燃之火，約四五分鐘，佐以歌舞扮演之儀式，如是斷續行之至數月之久，全族蒼萃其場，遠方之蠻族，亦蒞止參加大典焉。在此大會中，必檢閱神聖之寶物，稱曰 *Churinga*，必演習傳統的法規，以誌不忘，凡經此四禮者，方稱爲 *Ulira*，而合乎本族之一族員資格。土人言此禮可以增智慧，壯膽力，改善性稟，戒抑私鬥也。中澳之土族著者 *Spearrer* 及 *Gillen* 皆曾目擊上述儀式，而推察其用意，無非在（一）切戒少年須服從長者命令，（二）養

成其能受苦之習慣；(三)曉示本族之聖品與祕禮，使毋忘與「圖騰」之密切關係焉。(註)

儀式誘起情感

觀察澳洲蠻族之生活及奇特儀式，可知太古蠻族之宗教，其初只有外的動作，而無內的情感，只有羣衆的行爲，而無個人的思索。追行動頻數（如儀式之屢

演）且強烈刺激其神經，（如刀削，如火灼）而奮興其一種情的反感，於是人與自然之間，乃有所謂宗教感情者生焉。於是庶物崇拜及精靈崇拜 *Spiritism* 及法術 *Magie* 等等，始相繼而起焉。如澳洲所奉行之圖騰制度，確爲一種宗教儀式無疑，然彼等猶無上帝之觀念。猶無祈禱祭祀之方法，猶無僧牧廟堂之規定，可知宗教之情感之信仰之思想，決未存乎原始蠻族之心目中。

儀式與游藝同源

抑更進而察之，「儀式」之表觀，雖謂之先人類而存在，亦無不可。蜂之陣圖，雁之行列，蟲鳥中之儀式也。開觀牛羊，亦作種種儀式。由動物進化至人類，人之屬於儀式也久矣。在生物中之儀式，或僅爲生存上必要的動作；進至人類，儀式非必爲覓食之方，而可用爲興奮情感之具，此不可謂非原始人之一大發見。其後此情感即派分爲二種：一爲游藝的

(註)美國各地流行之兄弟會 *Fraternity* 其神祕的入會儀式，當淵源於此。

情感一卽宗教的情感希臘之奧令配克 Olympic 賽會與我國鄉鎮之迎會演戲，猶見宗教情感與游藝情感混合一片之遺痕。惟興奮情感之方法，除儀式外，又有藥物，飲料；情原始蠻族，猶未能運用分量，直至某時代人類如印度瑜伽 Yoga 者，方知善用。（註）爲今宗教儀式與酒或藥之并用，尙遺存於基督教婆羅門教之中。洵爲增高宗教情感之妙用，今以圖示其關係：



（註）J. H. Leuba 採取關乎宗教與藥物（酒）之關係之材料甚豐富而有價值，見
 載 Psychology of Religious Mysticism (1926)

二 宗教情感與神話法術

儀式與神

話之交互

磨擦頻數而生熱，動作頻數而生情。情感達乎精熟處，則抒爲神話；神話者，宗教情感時期之產品也。原始蠻族逍遙於光天化日之下，於有意無意之中，流露其天然之想像，作爲無稽之談，如嚶語蠻謠，無理性意義，迭爲口授，代相傳述，是之爲神話。故神話乃蠻族對於自然界之情，而非其宇宙觀。宇宙觀有一種見解，有合理的系統，屬於智識思想之活動，非蠻族所能語此。神話無頭緒，無統系，無規律，無相互之關聯，無後先之呼應，譬猶一團烏合之衆，一篇雜湊之文，所謂不識不知，胡天胡帝，誠原始人所特具之活寫真也。

動作興奮情感，情感流露神話，神話復鼓舞情感及動作；此三者，乃交相刺激，交相摩盪，交相運用，於是神話成動作之說明，動作表神話之內容，而神話之中，必道及中心人物，爲情感集注處。此中心人物，或屬真，或屬想像。動作既表演神話中對於中心人物之情懷，動作遂成此中心人物之禱拜的儀式。此所謂禱拜 *Worship* 之開始，而情感將入於信仰之初步也。且原人之動作不外趨生與免禍兩方面，因而所禱拜之中心人物，非求所得，即求所避。於是吉凶禍福之兆成，而神怪仙妖之影顯。此禱拜之中心而爲人，則名之曰「宗教」（狹義的），此禱拜之中心而爲物，則名之曰「法術」*Magic*（或譯作「巫術」）。



法術與宗教之異同

古代宗教與法術膏蠟雜不可辨，惟法術帶硬性，宗教則帶軟性，法術含強迫意味，企速效，宗教稍和緩，其方法不以力而以祈禱祭祀；一取剛道，一取柔道，一似斬關越貨之剪徑，一似貿易互市之商人，此其大較也。故 J. G. Fraser 在其金枝 Golden Bough 一書內，論斷法術為宗教之先驅，原始人漸悟法術之強力，無大效用於滿足欲求，始改變方法而用禱告，供犧牲，獻頌讚耳。換言之，法術於所求之對象，以『物』相待遇，宗教於所求之對象，以『人』相待遇。視其為物，故用力攫，視其為人，故對之言，享以食，且報以喜謝。

Leuba 分法術為三類：一曰連續類，信一現象（或凶或吉）發生之後，必有同一現象之再生，如長起聞鵲噪，信為喜徵，西方忌十三之數，及我國之測字占卦皆是也。二曰傳達類，由術者設法連接，使在甲物上之作用，可以傳達於乙物，如擬仇敵為草人，以箭射之或以釘釘之，而信仇敵即因此斃命是也。三曰意力類，由術者以意志作用攝得所求之目的物，如披髮指箭以祈雨等是

也。法術雖有種種不經之信仰，然其主要點猶爲動作及想像之情感，或情感中心之動作。其流行之盛，當在原始宗教之第二時期，而不得視爲第三宗教信仰時期之物。尙書云：「古有恆舞於宮，酣歌於室，謂之巫風。」孔穎達疏之曰：「巫以歌舞事神。」可知巫術之特徵，爲恆舞酣歌，卽情感中心之動作也。

三 宗教信仰時期——庶物崇拜，妖精，鬼神。

亞非利加人之信仰

法術與宗教皆同出於一源，就廣義言之，法術固亦屬乎宗教；惟人羣進步，法術之「物」的方法，不適於用，遂至落伍淘汰。宗教以「人格」視對象，故漸漸形成信仰作用，而統馭社會人心。信仰之對象，或爲神，或爲鬼，或爲庶物，或爲符籙，要皆人格化。而崇拜之，祈禱之，供祭之，讚美之，以干福祉而禳凶禍也。今請探譯洛斯科 John Roscoe 所調查亞非利加中部 Baganda 族之宗教活動，以覘原始人民之信仰，並可取爲我國古代宗教之對照焉。

Baganda 族居亞非利加之 Uganda 地方，在 Victoria Nyanza 湖之西，人口以三百萬計。農業畜牧及社會政治之組織，頗有可觀。奉祀鬼神，建設廟宇。至高神曰 Mukasa，仁民愛物，不享人性；農產牛畜及嬰兒，皆自其出，兼爲湖神，掌風雨，護渡人，殖水產；其廟到處林立，遍受

人民祭拜，惟王及大宗僧，得祀之於太廟。每逢年祭，王爲國家祈福，設豐盛之庶饈，及供奉珍物，人民祭獻無定時，故廟產甚充富。相傳神爲古族 *Wanema* 及 *Nambubi* 之子，睿智慈仁，受人崇拜，後遂爲神。（此卽所謂神人同形的概念 *Anthropomorphism* 我國如神農伏羲等等皆是）神后 *Nalwanga* 亦立廟享祀，掌婦女生育。 *Mukasa* 之次，名 *Kiunka*，爲司戰之煞神，預示戰事之將至，顯言戰略，參蒞行陣，王及將帥行祀勿敢懈，奉以奴役，或宰割俘虜以享之。行新廟落成禮之際，或在路上捕無辜之人以代犧牲。又有瘟煞 *Kaumpuli* 居於其廟之深窟，嚴閉重壓，以防逸出而散市全國。（參照水滸所載石笈之壓天罡地煞）又有地震之神煞，位於地之中心，每一振搖其身軀，則肇地震之禍，人民必須撫摩小動物，如貓龜等類，信爲有精怪憑寄者，方可鎮靜。又有可災荒之女神 *Nagwonyi*，每遇水旱，可與日星風雨等神並禳之。是時國王應祭禱死神 *Waluh*，求勿戮殺其民衆。死神審受鬼之供詞，遣散之於鬼窟，（在墳墓附近）營如生前之生活。此外人民又拜豹，拜心臟，拜蟋蟀，則顯爲『圖騰』之遺跡。在河則有河神，能降祥，亦能爲祟；在山則有山神，有獅豹野獸諸精怪爲護衛，觸之遭死傷；在森林亦有各種神怪，不勝緬計。要之該民族所信仰之神怪，皆關係日常生活，而屬乎物質的，鮮有思想的抽象的及精神的意味者也。

自然物與
人爲物之
崇拜

庶物崇拜。Fetichism 介乎宗教及法術之間，然屬乎信仰時期之產品，其特徵在昇化尋常恆見之物品爲神怪，非稀罕之奇象，非歷史的偉人，不過樹根，石

子，齒，衣，爪，衣服等類；在末開化人民心目中，神力憑於萬物，自然物之信拜固不足奇也。如上文 Baganda 族，其「精物」Fetiches 之多不可勝數，充斥於家居，植立於道旁，有爲錢袋而藏諸身，名曰 *Ninga*，拜之，則永不被竊，或爲療病之符，名曰 *Nambaga*，或爲擊敵之器，名曰 *Juboa*，凡諸「精物」，饗以酒食，有時會賓客，宰雞，以雞舌之鮮血塗精物，而共啖雞於其前。國王所拜之精物，駸駸乎與神埒，有寺廟，有祭司，如 *Mbajwe* 者，不過一蛇形之長粗繩，繫土塊於一端，擬蛇首；然王爲之立廟，僧侶而外，兼有女巫，爲神之妻，傳達神意。有時王押囚犯至神前受審，犯依次吐供詞後，巫宜神言曰：「是這樣。」讞書遂定，而囚受死刑焉。此外有葫蘆及竹枝之精物，或裹以羊皮，或彫以紋式。王之妃嬪，常蒞祭其廟。有名 *Kizinga* 之精物者，奉祀之於戰營之中，謂將佑吾軍多掠得婦女及牛畜也。有名 *Moberangese* 之精物者，爲王將戮人之用，爲能鎖死囚之魂，勿取仇報於王也。此等現象，在末開化之民族中，隨處可見，其信仰固純屬迷妄，而非、有、理、性、的、反、省、也。

自然物可信仰而供奉，人工物自亦無不可，此符象崇拜之所由起也，符象以竹木或金玉爲

之，或擬人形，或擬物具，皆視為憑寄神力，而可驅妖獲福。惟與庶物精物不同之點，在一直接而一間接，符象必由專司此職之術士為之介，庶物則信者可直通神怪也。符象有符師，恰如法術之有巫覡，皆為專門職業。我國古籍中兩者不辨，實則性質各殊，一強急而一溫緩，一多感情意味，一多信仰意味。如漢書載：「漢武帝時，方士及諸神巫，多聚京師，女巫往來宮中，教美人度厄，埋木人祭祀；會帝病，江充言疾在巫蠱，掘蠱宮中，充與太子據有隙，因言太子宮得木人尤多云，」是乃符蠱崇拜之一種，而非法術也。如帝王世紀載：「黃帝討蚩尤，西王母以符授之。」此則西王母攝符師之地位，而媒介之託言矣。Baganda族亦盛行符象崇拜。有符醫專造此物而售之，信奉者常佩諸身，以避禍祟。（我國僻鄉之小孩，帽綴八字錢寶玉等等，為避災難而佑長大。）此外却病有符，多生育有符。符象以輕便可攜帶者為常；惟有特種符象，固定於一處，信者蒞止聚拜，患內疾者則取與符象有關緣之水或酒飲之，患外創者則取油以醮之，此與著者之鄉間婦孺患病，赴某偶像祭拜，如腹痛則撫摩像之腹，脚痛則摩其脚，頭痛則摩其頭，信謂可保根治者，如出一轍矣。又我鄉有一大樹廟，為數百年之老樹，傳已成神，香火甚盛，病家求之，無不靈驗，是又庶物崇拜之一實例也。

鬼

魂

山川日月庶物符象之神，顯爲具體可見之物質，而受原始人之信仰與崇拜，吾人證之曰迷信，固矣。惟原始人亦有對於比較非物質的事物而信仰崇拜之者，是爲人死後之鬼魂。如 Baganda 民對於崩逝之上代列王，皆設廟奉祀；先王之頸骨及齶骨，敬謹保存於廟。遇戰禍之將發及政務之變動，常憑藉生人而顯靈象以戒今王；被憑者言狀行動一如故王之生前；對於故違王命之人民，恆捕傷之於祖廟，信其鬼魄可供先王之侍役。一般人民則祀祖先於近墓之小祠，供以衣服酒食，信其家族可得陰佑焉。由是以觀，原始人之鬼魂觀念，雖亦爲人死後之繼續的生命，然其鬼需要衣食僕役，能顯現聲音行爲，則仍不脫物質的意味也明矣。

吾國之祭

祖

故祭拜祖先，非我國古時所特有，凡半開化之民族，類信人死爲鬼，對於其子孫有密切關係，必當祭祀崇拜，以障本族。惟我國先民之鬼魂觀念，與當時家族制度相結合，於是祭祖一事，異常發達，非他民族所能及。然人智日進，理性之反省日增，鬼魂崇拜既爲宗教信仰時期之產物，安能遺存於宗教思想時期而後，猶得免於淘汰？顧同時家族制度之根，未許撼拔，先民有見於此，將鬼魂觀念漸入於抽象化，而祭祖遂成「紀念」之意，故得保存於今日而猶不替。孔子曰：「祭如在。」言如自非真在也。禮記描摹孝子祭親之神色曰：「齋之日，思其

居處；思其笑語，思其意志，思其所樂，思其所嗜。」言思明明謂紀念而已也。又曰：「齋三日，乃見其所爲齋者。祭之日如室，儼然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。」此皆勞勩想像之形容，而非有實物之見聞接觸也。後漢書李固傳稱：「昔堯殂之後，舜仰慕三年，坐則見堯於牆，食則覩堯於羹。」此豈謂舜實見堯之魂鬼哉？蓋描寫仰慕之極致而已。故我國祭祖之精義，乃主觀的記念而非客觀的禮拜，乃屬乎精神界中事，而毫無物質的意味，儼乎其間也。

四 宗教思想時期

羣衆性與
個別性

人嘗言學問之本質在思維，宗教之本質在信仰。殊不知宗教僅恃信仰，決不能生存而發展；必加以批判的反省，合理的解釋，換言之，必恃宗教思想發生後，方見正式之宗教成立。有信仰而無思想，卽謂之迷信。迷信的宗教勢必難立足於理性的人間。故在人類有成文歷史 Written History 之日，宗教卽已成含有思想之宗教。且史料甚多，研究較易；其時無論宗教信仰，宗教感情，及宗教行爲，皆有思想爲之背景，爲之主動，故吾人特名此曰宗教思想時期。又因本期之特徵在運用智力建立系統，創造合理的文字（經典）及合乎時代的優

美動作（禮儀）以表現及解釋信仰情感與行為。故可得云合理的宗教時代，又可稱為個人性宗教時期；而總括上三期為羣衆性宗教時期，與本時期劃一明顯的界綫。蓋蠻族之宗教，為全體之公器，人人得為同一之宗教動作，同一之宗教情感與宗教信仰。迨開化期至，人之理解各殊，宗教遂成個別的獨對。Solitariness 引到滅亡的門是寬的，路是大的，進去的人也多；引到永生那門是窄的，路是小的，找着的人也少。馬太七章 十三四節故宗教之羣衆化及社會化，不啻自反於原始蠻族。宗教之力，本在質而不在量。雷同，附和，盲從，皆理性思維之反對。羣衆的信仰，恆流為武斷，專制，傾軋異己，釀成戰爭慘劇。宗教之顛撲不破處，立乎個人信仰之自由。故文明時代之宗教，必為個人性的宗教。宗教訴諸羣衆，「進去的人多，引至滅亡！」宗教繫乎個人，則思想進步，理性日昌，宗教亦隨而俱進。此歷史所殷殷誥誡於吾人者也。茲將宗教起源及演進之四方面活動，依據史實，以簡明表格劃示如左：

宗教行為……無意識的動作之宗教時代

宗教情感……盲目的感情之宗教時代

宗教信仰……迷信的宗教時代

羣衆性宗教時代（原始的）

宗教思想……合理的宗教時代——個人性宗教時代（開化的）

個人性的宗教時代或宗教思想時代，亘六千年之歷史，散布於東西開化民族之間。就大體論之，前半期特見燦爛於亞洲，後半期特見番皇於歐美，前者可以佛教與儒教代表，後者可以基督教代表，而皆立於理性化之地位，故能騰湧澎湃，瀉注於十餘億文明人類之心中，而被推為今世三大宗教。今特先後論次其概勢，溯其淵源，覘其發展之徑，抉其消長之痕，旁及其反動之思想，以為比較及綜合之資。

第二節 理性宗教一斑

甲 佛教

一 佛教之先驅——吠陀與婆羅門教 (Brahmanism)

吠陀時期

印度之宗教新紀元，即為理性的射入時，在西歷紀元前約一千五百年，是謂

吠陀時期（繼續者六七百年）。吠陀本意謂知識，吾國譯為明論，乃亞利安族自

北侵入印度，征服土人 Dravidian

紀元前一千五百年當我國夏朝孔甲元年

後之宗教的，著述相傳係古代聖人

受神的啓示而書，雖取詩的形式，却非神話。其內容分四部：（一）黎俱吠陀 Rig-Veda（二）

耶柔吠陀 Yajur-Veda (三) 沙摩吠陀 Sama-Veda 沙摩是一種可以釀酒的植物，亞利安人嗜酒如命，因以沙摩名月神而祭拜之；(四) 阿闍婆吠陀 Atarva-Veda 世稱為四吠陀，多係讚美諸神之意。主要之神，雖為太陽、天空、地、空氣、光、風、雨、曙明之具體的物體，然亦有抽象的意義之神，如無限、虔誠、豐盛等等。又因神名過多，職掌重複，故開始綜合的思想運用，如黎俱吠陀載：『他們（亞利安人）奉獻他（太陽）許多尊號，曰 Indra 曰 Mitra 曰 Varuna 曰 Agni 』即歸併死神戰神飛神友神恩物神等於一太陽神也。除神而外，亦信鬼魂，彼等所祭拜之意義，不外乎求健康，求多福，求多子女，（與我國祝禱多福多壽多男子對照）求財富，求戰勝，並求死後昇天堂，內有沙摩如泉，有女如林，可以享歌享舞。且返生世上而為福人，雖一般宗教觀念仍不脫唯物之意，然而理性的運用，智慧的活躍，要不可與原始宗教同日論矣。

婆羅門教

之梵書

自吠陀成婆羅門階級即僧侶階級 Brahman 之專利後，吠陀時期遂過渡為婆羅門教時期，約在紀元前八百年至五百年。據 E. W. Hopkins 言：『當時神有二種，一為神之神，一為人之神，即學於吠陀而教人之僧侶是也。』（印度宗教一七九頁）僧侶操縱宗教，儀文祭祀盛行，造善孽凶，惟視供獻，昇入天地，決於奉祀，宗教史家稱之曰祭祀萬

能主義，固非誇誕之詞。然此與原始蠻族之宗教行爲及儀式則全異其趣。如澳族之祭拜，全無神格觀念，幾等盲動；婆羅門教之祭拜，本乎經典，而辨認對象之神格，其時吠陀教者（即僧侶）對於四吠陀精研整理，而作爲梵書 Brahmana（即 Upanisad 優波尼煞曇，日人譯爲奧義書）以續耶柔吠陀之遺緒。梵書雖最關於祭義虛禮浮文，無甚高論，然爲企求祭祀之哲學的根據，而開日後奧義書 Upanisad之先河，以成立所謂婆羅門教的哲教 Brahmanism。奧義書之根本思想乃一 Brahma（梵） \equiv Atma（我）之公式。梵字譯言「祈求」，固婆羅門教固有的祭祀主義之中心觀念，然因理性之開展演化，而成「宇宙本體」之義，其屬性爲遍在永久，善而合理。一切神皆還元於梵，梵乃全宇宙之魂，然非人格的，與基督教之一神 God 迥異。宇宙之表面爲幻 Maya，爲貪欲，爲利己。我苟立人我差等之念，即導入於幻，我苟能悟梵之存在，則梵宅我心中，而我即與梵同一。奧義書第五節云：

憧憧於中心之情兮，

苟一旦其休寂兮，

我便登時達於梵兮——

雖當死而永不死兮！

(見摩爾宗教史)

婆羅門教
之因果輪
迴

因果輪迴之理，亦見於奧義書中，其說謂人畜皆有靈魂，已存在於前生，將轉生於來世；今世所受，皆前世所造，今生所種，必後世可收。社會中階級懸殊，世上苦樂不等，皆由生前注定，而人在今生，恆以怨恨嫉妬貪羨煩愁諸誘欲，必將沉淪六道，投胎畜生。欲求解脫，非拳拳服膺『梵即自我』之公式不可。蓋梵為萬有，我合於梵，便復何羨？梵為常住，我合於梵，金剛不壞。然人之根性既不同，領悟梵之意義自有程度之差別。有拜『人格的梵』Brahma者，死後食其報，而生存於Brahma界，迨世界全滅，再進一層的覺悟，而修至於梵。其次有拜舊教之神者，死後亦食其報而投生於月，過若干時後，更轉入於人世，而作高等階級之人。更次則死後墜入地獄，投生為畜，循環報應，毫髮不爽。此婆羅門之宗教思想，立基於嚴密的理性；即宇宙因果大法之上者也。

二 佛教之勃興

佛教脫胎於婆羅門教，然其理性的徹底，不但超出婆羅門教思想百倍，抑以無明為苦之根

本原因。惟其無明，故昧於行，無明與行，（能引支二）經由識，名，色，六處，觸受，（所引支五）而生出愛，取，有，（能生支三）卒陷於『生』、『老病死』，（所生支二）之苦果。此十因二果即所謂十二支之說，乃集諦之脈絡也。佛教抉出苦之真因為無明，其重視知識及理性為何如乎？

解脫之理

想與方法

苦因不造，苦果不生；欲度苦果，必斷無明；無明既去，涅槃自成。涅槃者，佛教之最高理想也。涅槃有四德曰：常，樂，我，淨。常乃超越空間時間而無生滅轉變之常住，

或稱絕對安穩 *Yogakikhema*，樂乃斷絕生死關累而得大自在之最高樂，*Parama Sukkha*

我乃遠離我執而得『不死』，*Amata*，淨乃根絕感孽而入清涼，*Sithava*。此皆涅槃之妙境。然其妙處在不容言說不容想像；倘執着貪戀，念為實在，立即陷於執迷，而呈苦惱。故涅槃不特須自物質解放，尤須自精神解放，此之謂大解脫，謂大圓寂，此蓋滅諦之真詮也。涅槃之難如是，洵非一蹴可成，必經長時期的修行，方可澈悟。釋迦乃指示八聖道，以正見為第一步之着手方法焉。正見謂對於佛法有正確的認識，即所謂『如實知見的智慧』。其次為正思，正語，正業，正命，正精進，正念，正定，合成八道，是謂道諦。八道與六波羅密（布施，持戒，忍辱，精進，禪定，智慧）相呼應，而六波羅密之中，智慧屬於最後，而為最難達到的至上工夫。是又足以觀佛教推崇理性之微旨矣。

所謂涅槃
及菩提

佛法廣大無邊，即其梗概亦決非數萬言所能盡，但上揭四諦，可以謂綱領之綱領。四諦以因果為脈絡，以智識為眼線，而以涅槃為靈魂。然佛之涅槃，決非婆羅門之梵，梵乃諸神之根源，宇宙之實在。佛陀則從而凌駕世界任何宗教之哲理，此其所以綿延亘二千五百年之久，迄今勿墜，而在世界宗教史及哲學史中，恆據最卓越的地位者也。釋迦牟尼（紀元前五五七——四七七）之生平及其背景，此處無遑討論。惟其所說佛法，澈頭澈底以理性為骨子，則吾人所不可不三致意焉。

佛教之出發
點——苦及其
原因——無明

釋迦牟尼非突然得天啓而創立佛教也，亦非革舊宗教之命而新闢天地也，乃本親身觀察及經驗，復由結果而探其原因，繼乃試立假定之公理，更用實驗的方法，以證明之。此四步科學的程序，即釋迦所謂苦、集、滅、道四諦。（註）實佛法之總綱也。請先釋佛教之出發點苦諦。佛經載：

（註）法輪四諦，傳為釋迦初成道時在 Benares 說法所講，見 Dhamma-Katka-

Ppavattana-Sutta

太子出城東門，見老人頭白背僵，拄杖羸步。問從者：此爲何人？答曰：此老人也。太子又問：何謂爲老？曰：此人昔日曾經嬰兒童子，少年遷謝不住，遂至根熟，形變色衰，飲食不消，氣力衰微，坐起極苦，餘命無幾，故謂爲老。太子自念：日月流遠，時變歲移，老至如電，身安足恃？我雖富貴，豈獨免耶？

未幾，太子從南門出游，見病人。身瘦喘息呻吟，骨消肉竭，顏貌萎黃，舉身戰掙，不能自持。兩人扶掖至於路側。太子問從者：曰：此病人也。又問：何謂爲病？答曰：夫謂病者，皆由嗜欲，昔之健將，轉變成病，百節苦痛，氣力虛微，雖有身手，不能自運。

其後太子又出西門，見一死屍，衆人輦行，無量數姻親，圍繞哭泣，或有散髮，或有捶胸悲咽，號問從者：曰：此死人也。問：何謂爲死？曰：此人捨命，從今以後，不復重見父母兄弟妻子眷屬。

釋迦彙集此種種觀察，而知人有生的苦惱，有老的苦惱，有病的苦惱，有死的苦惱，有最鍾愛的人，偏偏不能分離的苦惱，最怨恨憎惡的人，偏偏要會在一塊的苦惱，有心裏想的東西，偏偏求不得的苦惱，諸如此類苦惱，充滿人間，於是歸納一結果云：『人生是苦。』又觀察世界事情，皆

倏忽萬變而無常，草木條凋，禽鳥條逝，人生倏變枯骨，桑田倏變滄海，一切萬象，皆如此流轉變化，不可少住，於是又歸納得一結果云：『世界是苦海。』此佛教運用理性的第一步之『親驗法』也。『夫既由其然，What 不得不進而知其所以然，Why 於是運用理性的第二步之『因果法』開始，而接苦諦以集諦。集者何？過去集於現在，現在集於未來，過現未三世轉互為因果；現世之苦，由於前世之業，現世之果，復招未來之苦，而業則由我執經身口意三者而造成，我執則由無明而起；無明造業，業造苦，故不言宇宙本體，（註）否認神鬼靈魂，主張意念不自由。故梵我同一之方程式，絕非能牽強附會於涅槃。更進而言之，婆羅門之梵，乃佛法上所謂法執之一種。（由佛法之觀點，基督教之神亦是一種法執。）何謂法執？佛陀三時說教：第一時多說法以破我執，第二時多說法空以破法執，第三時則說非空非不空以顯涅槃。我執為煩惱障，法執為所知障。欲破

（註）佛陀之本體觀如康德所謂『物自身 Ding an Sich 非可知。』勉欲表之，『真如』其庶幾乎？然真如性相仍屬不可言說。大乘起信論云：『當知真如自性非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。』

我執，須知『人無我』，即『人空智』；欲破法執，須知『法無我』，即『法空智』。一切衆生，由妄情計展，執有我相法相，但其相非實有，故云『相無性』。一切世間法，由因緣生，因緣生則無實性，故云『生無性』。真如本來超絕有無，故云有，非同現象界之有，云無，亦非同現象界之無；乃真空妙有之境，在真空，則爲勝義無；在妙有，則爲圓成實。勝義乃超絕空有之悟境，故云『勝義無性』。此三無性與二空智，皆一貫呼應，乃佛法之認識論，亦猶康德之純理性批判也。能覺悟此三無二空者，是謂涅槃。涅槃即菩提，菩提即覺。

由是吾人可知佛教之精髓，完全繫乎理性，而不涉信仰情感及儀式。有人疑佛教非宗教，固非無故，而不知宗教之最純正最本色者，正爲理性、力發、達到最高處、超絕一切實在之悟境也。

三 佛教之東移

印度教及
瑜伽之代
興

適應者存，公例也；適者未必卽爲優者，又一公例也。宗教既爲社會事實之一，自難逃此二公例。知乎此，乃無怪宏遠精深之佛教，在第五世紀而降之印度社會，不能不漸漸衰落，而舊日之印度教，稍加修正，而代其位矣。近代印度教 Modern Hinduism

以雪筏 Shiva 爲中心，此本舊印度教多神中之一，經婆羅門教之影響，在近代印度智識界中人

心目中，視爲一普遍之實體，而諸神皆由此表現。人纏於業障，非與此實體結合不能解脫。然自一般人民觀之，則雪筏爲一人格神，且有妻曰 Kali。又有一救世神 Vishnu 及他種種神，皆製像以奉祀之。諸神神格及屬性，往往含糊矛盾雷同，如雪筏有時爲慈和，有時忽殘暴，其妻有時代表印度婦女之模範及世界之母，有時代表嗜殺之兇魔，必享活人之犧牲。Vishnu 則愛神之象徵，有時具極純潔高尚之意，有時帶情慾色狂之戀，有時顯身爲男，有時爲女，更有時爲聖嬰，被稱爲神羔，救主，福星，智慧師，等等尊號，詭亂糾紛，不可究詰。加以偶像遍地，寺院宣淫，信仰之社會的價值，不過爲安慰疾病佗僚之消極作用而已。

盛行於一般印度社會之中者，猶有瑜伽派 Yoga 之宗教。瑜伽本屬婆羅門教之一支，信人生罪孽太深，惟有刻苦修行，以求末滅。佛教亦未嘗不採取修行持戒以爲方法之一種。然瑜伽則專以遏欲苦修爲主，而卽終極於是，降而日下，遂流於安命偷惰，自暴自棄，囚首喪面，簞食瓢飲，或且灸胸割額，拆骨焦膚，謂可補過免孽，至若故自毀傷，行乞街市，以此爲專門職業之一者，則更自鄙以下無足論矣。

在中國之

佛教

自西歷第二世紀以還，中印交通日盛，佛教漸播於我國；凡道家思想薰染區域，如江淮一帶，尤起而歡受勿違。晚漢迄唐六百年間，（約一五〇——七五〇）

印度高僧之東來，與我國賢哲之西遊，常踵相接，鑽研經典，翻譯講述，由小乘而大乘，由經藏而論藏，而律藏，一時好教之士大夫，咸爲風靡。大法宏宣，諸宗蔚立，『般若』之肇立，則自朱士行之得放光華嚴之傳播，則自法領求得其原本，而智嚴實雲挾譯師覺賢以歸，涅槃之完成，則賴智猛阿舍之具足及諸派戒律之確立，則賴法顯、婆沙之宣傳，則賴道泰、淨土之盛弘，則賴慧日、戒經之大備，則賴義淨、密宗之創布，則自不空。（見梁任公近著第一輯中卷六七頁）計積六世紀千數百學者之賡續的努力，成七千卷之大藏，於是佛教遂深織於我國之本文化中，迄今猶未之衰。雖歷代儒家，類多排擊佛法。（註）然此兩派皆立基於理性之上，不尙外力的信禱，故相爭之結果，不特絕未釀成如歐洲宗教戰爭之慘劇，反因相摩相盪，而彼此內容各益豐富。此固由於我國民

（註）雖道家亦嘗有攻擊佛教之事，如南北朝之後魏太武帝，醉心道教，迫害佛徒。然不久文成繼起，反歡迎佛教，不遺餘力。其後釋道相安無事，駢時至今。

族特有之容忍性，而儒佛本身，各重理解，賤情感，實為其主要原因。尤可證之於初期基督教，因偏重羣衆情感，而致迫成拳亂，次期雖有普遍的非基督教運動，然幸基督教中之理性的部分，已漸表自於國中，故卒未釀成大禍也。

昔人常推論佛教所以能弘於中土之因，而歸功於黃老思想之導引，殊不知佛法之最初傳播，固在南方黃老之區，而我國本家之儒學，亦大有與佛携手之機運潛存焉。初期之儒教，已闡明倫理與論理之一貫。大學者，孔氏入門之學也，中言物格而後致知，致知而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。則治平之大道，肇端乎知見，正與佛教之論「一切法中，慧為最上」互相發明。正統佛教教義之淵源，又推說一切有部之大足（約七十餘卷）發智（二十卷）毗婆沙（凡二百卷），而此三者則皆西方所謂認識論，足見佛教以窮理為大解脫之入門也。故佛之禪定工夫，與老莊契合佛之知見工夫，則與儒學呼應。昔人常謂佛教似老莊而反孔孟，非篤論也。是以宋元而降，儒佛思想遂溶化於一爐，「明心見性」之論，居程朱周張陸王之中心，而此顯係儒佛結婚後之胤嗣也。

乙 儒教

一 唐虞時代之宗教思想

唐虞以前
之宗教

中國最初文獻上所現之宗教，亦當由先史時代之宗教動作如庶物崇拜，法術，符象等羣衆性宗教，進化而來者也。試入內地窮鄉僻壤，原始的宗教活動，隨處可見，材料甚多，惜我國尙少有志者爲之調查採集及發表耳。（江紹原氏之鬚髮爪尙未見出版，此當爲庶物崇拜之良好材料）漢族以前之苗族，其宗教活動，更無可考。自西歷紀元前三〇〇〇年，漢逐苗民，入居黃河沿岸，經所謂有巢燧人（狩獵時代）之後，至伏羲，始畫八卦，是爲我國最古之文獻。易繫辭云：『庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德。』又曰：『河出圖，洛出書，聖人則之。』此圖書八卦，當屬上文所言符象祭拜之一種，而爲宗教信仰時期之產物。（註）其後黃帝（帝王世紀）載黃帝討蚩尤，西王母以符授之，顯係太古蠻族符象祭拜之遺跡，可見其時猶在宗教信仰時

（註）符象祭拜與卜筮起於同一淵源。唯卜筮以人爲主，物爲輔，而符象則物在主動，人在被動之地位。左傳曰：『卜以決疑，不疑何卜？』可知卜筮占卦，係人當將決斷而猶豫不決時之輔佐品，其時人之理性，已蠕動於中，不似符籙崇拜之尙未有理性活動也。

期。之史倉頡，初造書契，乃漸有成文歷史，所謂洪範九疇及三墳五典八索九丘之類，其中猶有無數宗教信仰時期之史料，惜已失去無存。吾人今所能見最古之簡冊，惟有斷自唐虞之尚書，又有大半已爲孔子刪去。茲就其已成信案之篇章，參以他籍，以研究當時宗教活動之概要焉。

宗教觀念

之演進

中國古代宗教進化之跡，有特證四：皆顯然基於理性之發動：

1. 唐虞以前之宗教祭拜有偶像，唐虞以後無之；

2. 唐虞以前之神，多頭而不相聯屬，唐虞以後，漸趨於一神（統於一尊）

3. 唐虞以前所祭拜之對象，爲具體的人格，唐虞以後，漸趨於抽象的原理；

4. 唐虞以前之宗教觀念，爲自然物的感情，唐虞以後，爲人倫的反映。

按堯帝命舜攝位時，舜卽於「正月上日，受終於文祖，在璿璣玉衡，以齊七政，肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，徧於羣神。」（虞書）。斯時雖尙爲多神祭拜，然據註疏馬解：「上帝，太一神，在紫微宮，天之最尊者。」是上帝既統羣神，而卓然獨一矣。又堯典載舜攝位後之政教曰：「歲二月，東巡守，至於岱宗，柴望秩於山川；五月，南巡守，至於南岳，如岱禮；八月，宴巡守，至於西岳，如初；十一月，朔巡守，至於北岳，如西禮；歸格於藝祖，用特。五載一巡守，羣后四朝。」所謂「肆類」所謂

『禮』所謂『望』，所謂『徧』，所謂『柴望秩』，皆祭祀之意。然此種祭禮，皆質樸而博大，既無具體之偶像，亦不用活人之犧牲，惟在山丘上燔火，表示尊崇之意而已。故亦云封禪。史記載：『古者封泰山，禪梁父者，七十二家，而夷吾所記，十有二焉。昔無懷氏封泰山，禪云云，慮義封泰山，禪云云，神農封泰山，禪云云，炎帝封泰山，禪云云，黃帝封泰山，禪亭，顓頊封泰山，禪云云，帝倍封泰山，禪云云，堯封泰山，禪云云，舜封泰山，禪云云，禹封泰山，禪會稽，湯封泰山，禪云云，周成王封泰山，禪社首』（封禪書）禮器亦云：『有以高爲貴者，有以下爲貴者，致敬不增，掃地而祭。』可知我國唐虞時代之祭拜，乃一種對於大宇宙之敬之表示，其觀念正大高遠，與一般自然物崇拜及婆羅門教祭祀主義迥不相同。且當時不但儀式上一掃幼稚的臭味，即概念上亦洵盡唯物的成分，而漸就精神化。故唐虞以前，每稱神曰帝，曰上帝，其後則上帝字樣漸少，而改名曰『天』。戴貫一氏中國古代之天及上帝觀（英文，芝加哥大學博士論文）一書中，曾揭示詳細檢查用至此二名多寡之結果，可徵也。『上帝』顯爲具體的人格，『天』乃宇宙全體的象徵，前者自屬幼稚宗教的遺物，後者則爲進化宗教的產品。『天』之觀念，渾成博大，高明悠久，故能爲中國民族五千年宗教史之中心點，是可以深長思矣。

自唐虞以降，天之內容，由自然魔力漸化爲人生全體，後世儒家二千五百年來，天人一貫之根本原理，即肇基於此。抑天人一貫之義，已早勾萌於唐虞之朝。堯典曰：『咨汝二十有二人，欽哉，惟時亮天功。』皋陶曰：『天工人其代之。』又曰：『天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏。』論語堯曰篇云：『咨爾舜，天之歷數在爾躬。』是天之概念，已由玄學的意味進而爲倫理的意味。天代表四海兆衆，故稱世界曰天下，稱世界大事曰天功（天工），稱負擔世界大局之人曰天子。天子尊天祀天，故子當尊父祀父，（註）而宗法社會成，家庭制度現，中國五千年民族綿延團結之根本，盡築於是矣。

二、反正統派之道墨兩家

老莊之宗
教經驗

由『上帝』演變而爲『天』，已證示理性之發展，更由『天』演變而爲『道』，不可謂非理性之又一長足的躍進已。道爲老子思想之中心，二千五百年

（註）禹非衣食而致孝乎鬼神。孝鬼，指祭祖之高德；孝神，指祭天之高德，同稱曰孝，天人一貫之又一證也。

來道教之淵源。究竟道之本義如何？即老子自身亦無明白的界說。道德經第一章云：

道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙；常有欲以觀其徼。此兩者同，出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。

是則老子之道，超絕有無，不可言說，與釋迦之涅槃相等。然在第四章云：『道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。』又曰：『谷神不死，是爲玄牝，玄牝之門，是謂天地根。』第六章又曰：『有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。』二十五章又曰：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』四十二章又云：『天下萬物生於有，有生於無。』是道又爲宇宙之本源，而與婆羅門之梵相等。然梵非人格的，而梵所分化表現之諸神，皆爲人格的。而老子爲一澈底的無神論家，認宇宙爲公律森嚴之鐵網，有是因，必有是果，毫髮不差。彼雖常言天，而天乃僵死之機械，無活動的意志，無施恩的自由。故云：『天網恢恢，疏而不失。』『天道無親，常與善人。』『天地不仁，以萬物爲芻狗。』『天地之間，其猶橐籥乎！』不但天無意志自由，卽最高理想之道，亦無意志自由，一惟大自然之公理是循。『人法地，地法天，天法道，道法自然。』由是以觀，老子毋寧是一唯物論的機械論的哲學家，又何預於宗教？

老子本身誠非欲創立一教，而自任教主，惟其時對於「道」與「自然」不特作為哲學的結論，且進而為心性的體驗，認識之真切，達於極致，遂不覺相與擁抱，相與逍遙，相與同化，極樂無窮，此則入於宗教經驗之領域矣。老子嘗云：

是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私也，故能成其私。（七章）

故貴以身為天下，則可寄於天下。（十三章）

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復……復命曰常，知常曰明……知常容，容乃公，公

乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（十六章）

……我獨泊兮其未兆，若嬰兒之未孩，乘乘焉若無所歸……我獨異於人而貴，求食於

母。（二十三章）

故彼事於道者，同於道，德者同於德，失者同於失，同於道者，道亦樂得之，同於德者，德亦樂得之，同於失者，失亦樂得之……（二十三章）

又莊子描寫老子與「道」會合時之極樂云：

吾師乎，吾師乎，繫萬物而不為義，澤及萬物而不為仁，長於上古而不為壽，覆載天地刻

彫彘形而不爲巧；此之謂天樂。大宗師

老子不特自身懷此宗教經驗，更欲推行之於社會政治，以謀澈底的改革。故曰：『是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也，爲無爲，則無不治。』（三章）又曰：『絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有……見素抱樸，少私寡欲。』（十九章）此無爲無不爲主義，卽由老子自身之『道』與『自然』的體驗而來者也。泊乎莊子，則承老子之薪傳，對『自然』之宗教體驗，更爲詳明顯著的自白。如曰：

性修反德，德至同於初，同乃虛，虛乃大，合喙鳴，喙鳴合於天地爲合，其合緒緝，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。（天地）

藏小大有宜，猶有所遜；若夫藏天下於天下，而不得所遜，是恆物之大情也。特犯人之形而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也。其爲樂可勝計耶？故聖人將遊於物之所不得遜而皆存。大宗師

夫惟能合於天地而遊於物之所不得遜而皆存，且『乘天地之正而御六氣之辯，』（逍遙遊）則成佛之所謂大解脫，莊子證之爲懸解。大宗師曰：

浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以爲輪，予因以乘之，豈更駕哉？且夫得者，時也；失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。

達於懸解之人，謂之真人，亦云。至人大宗師又云：

『古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知悅生，不知悅死，其出不訴，其入不距，脩然而往，脩然而來而已矣；不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。』

又在齊物論云：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？

夫所謂『死生無變』、『天地爲合』、『玄同彼我』見郭象注『遠遊註』『懸解』而『至樂』之經驗，

非宗教之精神而何？而此等宗教精神，並非神祕的，天啓的，奇蹟的，幻妄的，沉溺的感覺，乃基於宇宙之理性的觀察，而隨順自然之結果。郭象註道遙遊云：

天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。故乘天地之正者，卽是順萬物之性也。御六氣之辯者，卽是遊變化之途也。如斯以往，則何往而有窮哉？

故道家之宗教經驗最高處，亦卽其理性力達於最深處，正與佛家同於一揆。惟佛家之觀察點，以人事現象爲資料，而道家之觀察點，以自然現象爲資料；兩家所走之道路雖不同，而始終用炯炯之眼（理性）以辨方向也。則一故能殊途同歸，入於正覺，決非盲人瞎馬，陷於深池。

墨家之宗教思想

知黑格耳之「正」「反」「合」之歷史原理，可以瞭然於釋家之理性精博，而印度教反得代之而興，老莊之理性高強，而墨教反得乘之而起矣。老莊已化天爲道，墨子復返道爲天。老莊視自然爲機械，墨子認天爲有意志。老莊以「藏天下於天下」爲不死，墨子以冥冥中有鬼爲不死。此皆時勢反動之公律也。惟墨子之信天信鬼，乃由其經驗及推理而導入，非可以原始宗教之迷信例之。觀其天志明鬼諸篇，處處用「何故」「以其」「是以」字樣，反復辯證，或用類推，或用解譬，邏輯謹嚴，不取武斷，足觀其置重理性之深意矣。茲在墨經

中任摘數段，以明墨子之信仰背景，固有嚴密的理性潛在也。

然則何以知天之愛天下百姓？以其兼而明之；何以知其兼而明之？以其兼而有之；何以知其兼而有之？以其兼而食焉；何以知其兼而食焉？四海之內，粒食之民，莫不牯牛羊豕犬豕，潔爲粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。

天欲人之相愛相利而不欲人之相意相賊也。何以知其然也？以其兼而愛之兼而利之也；奚以知天之兼而愛之兼而利之也？以其兼而有之兼而食之也。（法儀篇）

今有一人，入園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者得罰之，此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕鷄狗，其不義又甚入人園圃桃李，是何故也？以虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁益甚，罪益厚。至入人欄廄，取人牛馬者，其不仁義又甚攘人犬豕鷄豚，此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁益甚，其罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄取人馬牛，此何故也？以其虧人愈多……

我有天志……何以知之？曰：我得天下之明法度以度之。（天志上）

且墨子固一論理學家也。經上經說數篇，深刻精到，思路之清，理力之強，不讓近代西洋論理，

豈其對於天地鬼神爲憤憤的盲信？有人謂墨子鑒於世亂時艱，人競爭詐，有意造作超然有活力之天，以制度人心，而繫維世運。此種神道設教愚弄黔首之僞技，似非誠摯懇切富有犧牲精神如墨子者所宜出。觀於『楚人將攻宋，墨子由魯馳郢窮十日夜之奔走，以勸公輸般，復至楚，見楚王，皆爲感服，而遂不攻宋』（參看墨子公輸篇）之事實，可以想見墨子之偉大的犧牲精神，必有其偉大的宗教覺悟，深植乎其心底也。大凡宗教之信仰有二：一爲情感的信仰，一爲覺悟的信仰。情感的信仰，必發洩以虔誠的禮拜，以美妙的儀式；而墨子則不言祈禱，不講祭禮。有覺悟的信仰，乃發生純潔無私的動機，而建立高尚偉大的事業。故墨子之內心主動力，與其謂爲單純的信仰，毋寧謂爲澈底的覺悟與澈底的理解也。惜乎後世之墨者，不留意於墨子之主要點，而重視其枝葉，忽却其個人性的獨來獨往大無畏之精神，而拘泥於形式的組織及羣衆的行動，創爲教皇的鉅子，卒至不數代而斬，是又可謂今世宗教之一般鑒已。

三 孔子

孔子之存

疑主義

道墨兩家，皆中國民族思想系統中之反動派，非承唐虞三代之正統。孔子祖述堯舜，憲章文武，且手定六經；孟子言必稱堯舜，故儒家與其謂爲創造，毋寧

謂爲繼承。然孔子之宗教的見解，則視唐虞以來更有百尺竿頭之革進。其宇宙本體觀，可以一個「易」字代表，其人生理想觀，可以一個「中」字代表；而「易」與「中」復爲一貫。換言之，孔子認此世界爲生生不已之活動與諧和，而不肯定有一孤峙的超自然的上帝之存在。如曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」「生生之謂易。」「逝者如斯夫！不舍晝夜。」故自唐虞至孔子，上帝觀改進之徑路，得以線表示之如左：

上帝（帝）↓天↓道↓易（中和）

是則孔子對於古代上帝觀念，不僅加以修正已也，且進而懷疑之，付諸不可知之列。「子不語怪力亂神。」「敬鬼神而遠之。」「祭如在，祭神如神在。」言「遠」言「如」皆非肯定其實有，但亦非否定其存在，而只付諸不可知而已。故有人論斷孔子爲一教育家，而決非宗教家，非無以也。

孔子之宗教經驗

然孔子所以不被稱爲宗教家者，以其理性較強，故刊落形式（獲罪於天無所禱也）以其注重現實之知識，故置究極不多講耳。（如「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」「未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？」等）實則孔子之倫理、教育、政治、哲學

與夫仁之道，禮樂之用，皆有所本。易之序卦云：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。

又在繫辭云：

天地之大德曰生。

孔子對於此種宇宙觀，非祇是一種理解，亦出乎本身之體驗。如云：

同聲相應，同氣相求，水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎，聖人作而萬物覩。（易）禮之用，和

為貴，先王之道，斯為美，小大由之。（論語）（有子語）

六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。（論語）

天行健，君子以自強不息。（易乾卦象）

夫惟知生生為易，乃能中庸而和諧；夫惟致中和，乃能耳順而自強；夫惟習於自強不息，乃益灼見天地之大德曰生。此所以來「吾道一以貫之」之豁悟也。王陽明頗能領解孔子之經驗，曰：「夫子（指孔子）汲汲皇皇，若求忘子於道路，而不暇於暖席者，寧以斬人之知我信我而已哉？」

蓋其天地萬物一體之仁，疾痛迫切，雖欲已之，而有所不容已。」（答孟文蔚書）故孔子一生勤數奮勉，學不厭，誨不倦，已立立人，已達達人，及「知其不可而爲之」之精神，與其樂道知命，從心所欲，無入而不自得之修養，謂非由於宗教經驗，不可也。

四 孔子以後之儒家

孔子之繼承者

孔子以後之儒家，有與孔子見解不同者兩點：一孔子守存疑主義而後世頗多積極之信仰；二後世吸收道家與佛家之思想甚多，故本體觀較爲寬放。例如曾子由『孝』的觀念推論宇宙之本體爲孝：

人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。（孝經）

夫孝，置之而塞乎天地，衡之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。詩云：自西自東，自南自北，無思不服，此之謂也。（曾子大孝）

子思則由『誠』的觀念，推論宇宙之本體爲誠。如在中庸曰：

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。

惟天下至誠爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

言『配天』，言『天地參』，皆非無莊子『天地與我並生，萬物與我爲一』之影響。泊乎孟子，雖一面排墨，一面斥道，然如

大人者不失其赤子之心者也。（離婁）

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。（盡心）

君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。（盡心上）

我善養吾浩然之氣……其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。（公孫

丑上）

皆含有一部分道家思想。又孟子對於『天』之觀念，亦撤破孔子之存疑主義，而有積極信仰之表示，如曰：

然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。天與之者，諄諄然命乎？曰：否。天不言，以行與事示之而已矣。……舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。（萬章上）

以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。（梁惠王下）

雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀「上帝」。（離婁下）

孟子又從「性」「心」「良知」「養氣」等觀念，來自先天 *Apriori* 而推論「天」之實在。如曰：

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（盡心上）
心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者。（告子上）

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。（盡心）

受佛教影響後之儒家

至於漢代，董仲舒立天人契合之論，以人為一小宇宙，天為一大宇宙。楊子雲創宇宙為玄之說，以人為一小玄體，而天為一大玄體。皆無非發揮天人一貫之義。惟漢晉以前，儒家思想偏於超神主義，迨受佛教影響後，得「明心見性」之體會，而偏於汎神主義。如邵康節謂：

人之至者，謂能以一心觀萬心，以一身觀萬身，以一世觀萬世；能以心代天意，口代天言，

手代天工，身代天事；是以能上識天時，下盡地理，中盡物情，而通照人事；能彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者也。如其說，則聖人者，包含萬有，無物我之別，解脫差別界之觀念，而入於萬物一體之平等界者也。

如周濂溪謂：

寂然不動者誠也；感而遂通者神也。……誠精故明，神應故妙。

如張橫渠謂：

天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。

如程明道之釋仁曰：

仁者，以天地萬物爲一體，無非己也。……若夫至仁，天地爲一身，而天地之間，品物萬形，爲四肢百體，夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人仁之至也，獨能體斯心而已。

如朱晦菴之：

天地以生物爲心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。

如陸象山謂：

宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。

如王陽明謂：

大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。……明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。」（全書卷廿六）

此等『天地一體』『民胞物與』『包含萬有』『解脫差別界而入於平等界』之經驗，豈非皆宗教精神之最深奧處？有人謂中國乃倫理的民族，非宗教的民族，其實中國一部倫理史，何處不潛伏着宗教最高精神？不特宗教經驗之自白，騰載各家遺籍，且時機所至，佗觸而顯高尙偉大的宗教行爲。如蘇武之絕域十九年而不變節，諸葛亮之鞠躬盡瘁，陶淵明之高志潔行，文天祥之幽獄抗言，劉戡山之山居絕食，程明道、朱晦菴之臨危講學，黃宗義、顧炎武之氣節高抗，非真能『居易俟命』『成仁取義』者，曷克臻此？不過儒家之宗教，略於表而堅於裏，信仰祭拜之形

式愈淡，而靈的經驗愈深。且其經驗完全由理知導入，故曰：『知致而後意誠。』誠爲天人和諧之境，域知爲批導，寂却之精神。此與佛教由智慧而入涅槃之原理，果有何別？有謂儒道乃一種倫理的學說，而非宗教者，毋乃昧於宗教之本質歟？

丙 基督教

一 基督教之前身——希伯來教及猶太教

希伯來教之創立者摩西及諸先知

上帝、聖經、教會三者，乃基督教之鼎足，而皆承自希伯來民族之宗教者也。希伯來宗教中之神耶和華（即耶威 Yahweh）則早胚胎於埃及及王國阿拉伯地方之米甸會族，時在紀元前約二三〇〇年。該地多火山，位於 Sinai 半島，故火山

爆發，及島雨突降，皆被視爲耶威之性能。希伯來民族移住於埃及之先，本由四會族合組而成，其中兩族曰野牛族 Leah，曰牝羊族 Rachel，顯係最原始宗教時代之『圖騰』制度。見上第四五頁入

埃及後，（約紀元前一七〇）雖與埃及巴比倫文化接觸，但智識太低，未能吸受。據今日發掘所得之遺跡，知當時希伯來族猶在法術迷信時代，屠殺報仇，爲其能事。至摩西領該族出埃及而赴迦南之際，（前一三二〇）開宗教的新局面，耶威始成爲正義之神，（十誡）而肇希伯來法律

之初基。此時宗教的理性，約與我國唐虞夏商時代相當。（即兩大改進的神觀：一統多神於一最高神，二自然物神漸抽象化。）又希伯來人初到迦南與異族戰爭而裁定之（大衛王之勝利），故崇耶和華以勇武之德。其後回回教之創成，即源於此。今以圖表之：



希伯來先知時期

自紀元前八百年以降，先知蔚起，且與亞述利亞文化相觸，偶像之崇拜全除，一神之概念確立，是為希伯來教思想最燦爛時代。此時宗教之重心，已由祭祀而移至倫理，由形式而移至精神。吾人讀舊約耶利米記，可以想見從前希伯來人之祭禮，何等繁重，及讀以賽亞耶利米以下諸書，慨然發揮正誼人道，而力斥祭物為無用。如彌迦謂：

我來到主面前，叩拜至上的，當奉獻什麼呢？當獻火焚祭麼？當獻一歲的牛犢麼？當獻我親生的長子麼？世人！耶和華已指示你何謂善，他只要你行公義，好憐憫，謙卑自牧。（六章

六至八節）

如亞摩士代耶和華昌言曰：

你們的節期我很厭惡，你們的嚴肅會也不喜悅；你們雖向我獻燔祭素祭和平安祭，我卻不悅納；你們的歌唱和琴聲，我都不願聽。你們但當使公道泛濫若大河，正義普徧如流水。（阿摩士五章廿一至廿四節）

如何西阿之簡捷明白詔示於其同胞曰：

主說……我所喜悅的是仁義，並非祭祀，是認識神而非獻燔祭。（何西阿六章六節）

雖一般祭司長老，仍不斷的建築神殿，醉心供祭，然亦不能全行蔑視先知們之暮鼓晨鐘。故晚年申命法典（Deuteronomic Code）之成立（前六五〇）實為先知與祭司雙方調和的結晶。顧法典積久不變，勢成僵石，卒至耶路撒冷之聖廟空留憑弔之思！亞伯拉罕之遺民，不免淪胥之禍（前五八六年希伯來國亡）而希伯來宗教遂以活用的理性盛，以殭死的理性衰也。

猶太教之
興起

猶太教完全脫胎於希伯來族之初期宗教。當紀元前四四四年，尼西米（Nehemiah）為耶路撒冷省長時，率祭司文士，大會以色列人，宣讀摩西律法（見約尼希米記第八章）人民一致立誓遵守，此為獻祭法之規定，而即猶太教呱呱墜地之第一聲。

也。自是而後，百餘年間，墨守摩西誠律，虔拜祭祀，無甚理性之發展。逮希臘亞歷山大王征併波斯，取巴勒斯坦為希臘屬地（前三三二年）之後，猶太人實受希臘文化之刺戟，宗教思想上頓呈異彩。舊約中箴言及傳道書兩卷，力言智慧之重要，傳道書更看破世事萬象皆空，大有佛教臭味。惟其時希臘宗教亦逐漸侵入，最後遂欲傾擠猶太教而併滅之。（前一六八年）然猶太教徒不為之屈，卒能保持宗教之自由。（見 *Maccabees* 四卷，作成於紀元前一七五至後三八年為帕勒斯坦猶太族之重要書冊）要之猶太教之精神，築於嚴謹的律法之上，二千五百年來始終勿渝，故雖受百端逼迫，而卒能保全至今，亦云幸矣。

二 耶穌之宗教思想

重理性的

耶穌

耶穌秉猶太人之血統，聲聲以『完成律法非來毀壞』為言，可知原始的基督教，乃猶太教之修正者，而非猶太教之革命也。律法因理性之活用而造福，因理性之殫死而為害。耶穌所謂『完成』云云者，即注入鮮活的理性於舊律法之中，而殫死的分子自然排泄而去也。彼對猶太教所修正之最大兩點，不外乎：一耶和華固是義，同時亦是愛。二敬拜神明之意義，為內心的，而非外觀的，其最大表現為服務社會而擴建天國。然為闡明此二義，不憚

反復討論，或用淺喻，或用故事，終在使聽者理解領會，而決非出以命令式之武斷也。如云：

你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裏，你們的天父尙且養活他；你們不比飛鳥貴重得多麼？（馬太六章廿六節）

又云：

你們中間誰有兒子求餅反給他石頭呢？求魚反給他蛇呢？你們雖然不好，尙且知道把好東西給兒女，何況你們在天上的父親，豈不更把好東西給他的人麼？（馬太七章九至十一節）

又云：

所以凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上，雨淋，水沖，風吹，撞着那房子，房子總不倒塌，因為根基立於磐石上。凡聽見我這話不去行的，好比一個無知的人，把房子蓋在沙土上，雨淋，水沖，風吹，撞着那房子，房子就倒塌了，並且倒塌得很大。（馬太七章廿四至廿七節）

他欲使人知『凡欲保其生命者終必喪其生命，凡失生命者必得其生命。』（路加十七章

卅三節)之公理，必以一粒麥子爛在田內之事實爲證；他欲使人知『同因同果』之公理，必以『荆棘上不能摘葡萄，荑藜上不能採無花果』爲證。(馬太七章十五至廿節)此外他用光爲喻，用鹽爲喻，用撒種爲喻，用芥粒爲喻，用麵酵爲喻，用浪子及管家爲喻，用尋珠及撒網爲喻，深得因明五支(宗因喻合結)之學。即觀其登山寶訓中最重要之『八福』原理，無不以『因爲』二字詮釋其義蘊。

虛心的人有福了，因爲天國是他們的；哀慟的人有福了，因爲必得安慰；溫柔的人有福了，因爲他們必承受地土；饑渴慕義的人有福了，因爲他們必得飽足；憐恤人的人有福了，因爲他們必蒙憐恤；清心的人有福了，因爲他們必得見神；使人和睦的人有福了，因爲他們必稱爲神之子；爲義受逼迫的人有福了，因爲天國是他們的。

可知耶穌之宗教信仰，處處受理性之約束與引導；而其言論又皆立於堅強的論理之上。四福者之中，常將耶穌的行爲，寫得神妙不測，此皆由於當時彌賽亞觀念濃厚異常之故。其實耶穌之爲人，最重思索與推理。新約聖經學者摩發 James Moffatt 在耶穌的生平書上有一段曰：

……受洗之後，他便有四十日冥思深慮，熟籌大計，他方決定怎樣救拔人類，事奉上帝。

此後他常常一面行道，一面作深湛的思慮，智慧都一天一天的長成起來，他的思想也日漸臻於圓滿（根據謝爾羔譯本書十八頁）

三 基督教之嬗化

與希臘文化接觸後之基督教

耶穌之宗教，其根性非盲目的情感，非背理的信仰，乃建築於堅固的磐石（理性）之上。故與主知主義的希臘文化相接，便有一見如故之雅。第四福音書即

為兩者融合後之產物，開首即曰：

太初有道 *Logos*，道與神同在，道就是神。這道太初便與神同在，……生命在他裏頭，這生命就是人的光，……道成肉身住在我們中間，充滿滿的有恩典，有真理。

所謂 *Logos* 者，與希臘 *Nous* 一字（理）異形而同義，為希臘末葉哲人斐倫 *Philon* (25B. C. — 50A. D.) 之根本思想，意謂萬有秩序和諧之理，乃宇宙與人間之媒介者也。使徒約翰，取以詮釋基督教之神，而實證兩者之合一。迨第三世之初，克列曼士 *Clemens* 尤為融合希臘哲學與基督福音之有力者，至今被推為基督教哲學之鼻祖。其高弟子阿立干士 *Origenes* (185—254) 更以希臘之理體思想，參於聖經釋義，作有名之『根本原理論』，謂福音中之拯

救靈魂，即希臘所謂藉理體之認識，由物質而渡達心靈之意。其後千七百年間之歷代基督教神學，雖謂皆汲阿氏學說之流，可也。

基督敎盛衰剝復之潛因

劉覽泰西歷史，知基督教在歐洲千八百年之經過，由希臘而羅馬，由天主 Catholicism 而改正 Protestantism 而路得而安立甘，而公理等等，其間或盛或衰，時消時長，宛若海濤之高下，其故果安在哉？權威 Authority 似強固而實脆弱，批判 Criticism 似破壞而實建設，兩者之所由分，即理性為之也。希臘基督教之燦爛，由於自由主義 (Origenes 一派) 之發展，而其凋瘵也，由於傳統主義 (自 Athanasius 296—373 為始，至尼開 Nicaea 孔士但丁 Constantinopolis 而達高度) 之蔓延。羅馬基督教之勃興，由於奧古斯丁 St. Augustine 之學問的努力 (奧氏雖極注重信仰，然彼嘗云：吾人之所以信仰者，為求了解也。信仰在先，了解在後，信仰乃智識之階段，了解乃信仰之報酬。) 而其崩頹也，由於羅馬敎權之固悍的威嚴。路得馬丁倡個人信仰之自由，而基督教之生命，為之重振。霍布士洛克之流，建建立理神論 Deism 而排斥傳統的啓示觀念，於是基督教復見新天地於歐洲。黑格耳之唯理主義為基督教確樹內在神觀 Immanent God 而與近代思想相調和，以至今日，其間雖千

百宗派，分門疊起，有似乎水瀉泡沫之大小紛披，而概逐海浪奔騰之勢以左右上下。此後基督教之運命，則決於是否與理性萬丈之科學提攜；而果是也，則又將火花新迸，設云否也，則立見勢力淪亡。要之，凡一宗教，愈公開，愈任人自由批判，必愈發生新能力，新光彩；反之，愈高壓，愈禁理性，評估，必愈錮塞而陸沉。此證之一部，波浪式而非螺旋式之基督教演進史，尤灼然如觀火也。

第三節 儒釋耶三教所啓示宗教發展之原理

吾人綜核此三大宗教之後，覺其代表各各不同之三派：佛教屬乎消極的，基督教屬乎積極的，儒教則屬乎中庸的。基督教注重天國，敬拜上帝，儒教罕言天命，努力倫常，佛教則絕不談神，且否定人生。儒教似專注現在，佛教似反顧過去，基督教則似直望未來。此三者，誠可謂薰蕕異器，枘鑿不相入矣。願細審其內奧，則有共同的、重要、事實、數項，不可不表而出之：

一 三宗教皆嬗蜕自原始的幼稚宗教而以理性劃一界線

以儒、釋、耶三教爲創自教主孔丘、釋迦及耶穌者，非具有歷史的眼光之論也。以孔丘、釋迦、耶穌爲反抗舊宗教之革命家者，亦非公允之見解也。孔子祖述堯舜，慕劬周公，儒教之爲唐虞、禹湯、文武、周公、孔孟一脈相傳之四千年總產業，夫固孰得而疑之？基督教以耶和華爲天父，舊約爲古

經，耶穌自亦屢言此來爲成全律法，故實希伯來宗教之綿延，而非獨闢新世界者也。若夫佛教則頗似釋迦自樹一幟之創作，涅槃既非等梵天，禪定更反背祭祀，革命之色彩厚矣。顧佛教中最重要之兩大觀念：一因果，二智慧，則固承自婆羅門宗教，而遠汲吠陀時期之泉流也。人生之究竟爲苦，見苦果而推苦因，苦苦循環，惟求解脫，此誠印度民族三千五百年來之一貫的觀念，而豈釋迦之天半獅吼也哉？故三宗教之淵源，直可遠推至中國印度及希伯來各民族之原始宗教，而繩繩六千年無間斷。孔丘釋迦及耶穌云云者，亦此滔滔長流中之一片浪而已。惟此三人，對於傳統的宗教，並非被動的承襲，乃以當時生活實驗所得之思想，洗刷之而煨煉之，批導之而修正之，光大之而完成之，遂嶄然如一新焉。換言之，彼等移舊宗教於純理性之基礎，使燭然之螢火，頓化爲赫赫之景陽，此其所以在漫漫之長史，突然劃一新紀元，而恍如有創立新宗教之觀也夫。

二 三宗教皆以人事爲出發點而非以自然爲出發點

尋常人之宗教觀，以爲宗教之出發點，必先爲上帝，爲神，爲宇宙本體之決定，承神旨以立教義（經典）以結團體（教會）以廣宣傳（傳道）而後形成一枝葉扶疏之宗教。此雖可謂之宗教，然非所語於理性的宗教也。上述儒釋耶三教之占有偉大的勢力，並非發於其「上帝」

天』『涅槃』之宇宙觀，乃發於三者之人生觀。耶穌言我來，爲病者，爲罪人。（馬太九章十二三節）釋迦之頓悟，由於四城門外之目擊老病死亡等等苦狀。儒家以博施濟衆爲極則，而動機起於『天下餓由己餓，天下溺由己溺。』（孟子）故三大教主之成功，皆起於人事的體驗，由直接觀察世間的罪惡與黑暗，人生的痛苦與社會的束縛，而積爲困心衡慮，焦思苦索之結果，乃觸機發見宇宙之真理，繼而用此假定，復進驗諸人生，數證不誤，因遂確立一堅決的信念，而貫徹其熱烈的行爲也。若以圖表示其途徑，則爲

觀察↓認識（假定）實驗↓信仰↓行爲

人生↓宇宙——↓人生↓宇宙↓人生

是知『上帝』『天』『涅槃』之概念，與其謂先成的原因，毋寧謂爲經驗的結果。惟其肇端於人事，徵驗於人事，歸宿於人事，故宗教始終爲切於人生之物，而非天空之樓閣。宗教全部充滿血，充滿生命，非幻想，非枯骨也。

三 三宗教之最深奧處，所謂『天人交通』，皆本於認識，而非素朴的直觀

『上帝』『天』『涅槃』固爲儒釋耶三教之中心，但此天人之交觸與其謂是質直的信

仰，毋寧謂是正確的認識。信仰與認識之差別，已略見本書緒論第一節，且將於下章宗教經驗之部更詳論之。惟吾人此處所應了解者，儒釋耶三教創始者之本身經驗究爲何如耳。釋迦始終以智慧勉人，其最高境域爲菩提之正覺，此固盡人而喻，無俟瑣詞。孔子罕言天命，其言性於天道不可得而聞焉，似其對於宇宙之全體，認識未真，故論之極渺。然孔子自言十五志學，三十而立，四十不惑，五十而知天命，終遂耳順心遠，逍遙自得，可見其天命之認識，乃積三十五年之學問工夫，而始達到。故其自白曰：「下學而上達，知我者其天乎！」若夫耶穌，既未如釋迦之以慧勉人，又未如孔丘之以學自達，出而宣道，劈頭便以天父爲號召，不假經驗，直呼爲父，不經解釋，直認爲愛，是非所謂「直觀」者歟？殊不知耶穌在出世宣道之前，已經若干年實生活之體驗，木匠之辛勞，孤兒之閒淡，人生艱苦，備嘗之矣。及聞施洗約翰「天國近矣，爾當悔改」之呼聲，遂爾觸發其天機，急奔至約翰處受洗，可知其時已成「天之將降大任」於己矣。繼復獨自潛往曠野，默省冥思，至四十晝夜之久，忘寢廢食，輾轉籌思，而後豁然貫通天父純愛之真理焉。然猶恐此假定之萬一有誤，復再四實證之於自然現象，見鳥獸花草之被仁澤也無窮，（馬太六章廿六——廿九）證之於人事現象，見園工浪子之沐慈恩也不測。（葡葡園最後被雇之工人亦得同等工給，見馬太二十章一至十六節。治遊荒蕪之幼子。窮極歸家後驟得錦衣美食。見路加十五章十一——廿二節。）

更進而躬行實踐，親自體驗此真理之是否確具普遍性。（約翰十五章九節又十三章三至十一節）故耶穌之一生，皆消費於不斷的觀察及試驗之中，其堅信，其熱情，其偉大行為，皆深受理性之指導及統馭。其天父之呼稱，非直觀，乃認識。非摸索，乃灼見。故曰：『清心的人有福了，因為他們必得見神。』（馬太五章八節）

四 宗教之盛衰由於權威與理性消長之比例

昔時熱心虔誠之宗教家，昧於宗教與信仰之關係，謂宗教之唯一樞紐存乎信仰，力唱『信便得救』。『信是上乘』。故對於教主，對於古聖先賢，對於經典，對於教會，視為神聖，只許信仰，不許批判。洪範九疇，乃自帝錫，聖書寶典，皆由默示；此乃本教之權威，應絕對服從，無有二言。殊不知人生之可貴，在乎自我意識 *Self Consciousness* 一點；道德之最高原理，為自律而非他律；教育之最良方法，為自啓而非被動。若以權威高壓，使屈服於外力，不特違反現代教育及道德原則，且戕賊其本來之天性，蔑視其人格之尊嚴，其必發生反動也。又安足怪。是以漢統儒家於一尊，而孔孟之道反熄，宋元明清以禮壓天下，而民國非孔關儒之革命興。猶太人置教權於彌賽亞，而原始基督教忽以中絕。羅馬天主教置教權於教會，而釀數百年之宗教紛爭。基要論者 *Fundamen-*

Calists 置教權於聖經而與科學之獄。蓋權威築於外力，築於傳統，一時雖若甚強，足以壓倒羣衆；然反動之勃發，不崇朝而傾頹。是故宗教有千萬之信者，不如十數之理解者。惟其了解澈悟，心悅誠服，方能真爲護教之忠臣，方能真爲殉教之烈士。故凡一宗教之興隆，必在大儒輩出之時代。（如初期基督教之斬也，得保羅而中興，中古儒教之衰也，得朱子而重振，佛教有迦多衍尼子 Katyavanipatra 而闢一新紀元）一宗教之淪落，必由羣衆盲信而和同。（註）權威與羣衆運動，有相互因果之勢，兩者相結，如火加油，如虎添翼，其險孰甚。故一宗教得億兆之教徒不足喜，遇億兆之非教徒不足懼。盲非尙無損益於教，盲從乃有大危害於教也。

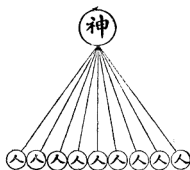
五 宗教因時代進化而重心由羣衆移至個人

（註）近代所萬口唾罵之宗教的罪惡，如殺兒女，供犧牲，獻婦女爲神妾，賄賂僧牧以贖罪，種族的仇視，惡俗的保守，迷信的延播，藏垢納污之淵藪，帝國主義的走狗，假冒爲善之僞言偽行，其罪狀大有更僕難罄之概。惟此種種，與其籠統的歸咎於宗教的罪惡，毋寧分析的指明宗教中之羣衆性的罪惡也。

在上段論權威及理性之消長，對於宗教之盛衰爲比例時，已辭連羣衆與個人之關係，宗教與替矣。夷考儒釋耶三宗教演進之過程，覺在某時期突發燦爛之異彩，如劃一新紀元者，端因個人有獨立的見解，能對羣衆安之若素的傳統習慣，加以批判，而重估價值，不甘隨波逐流，與衆同污，故於漫漫之長流中，掀起一軒然大波，此之謂宗教之中興。何西亞告以色列人曰：『上帝所喜悅的是惻隱，不是祭祀，是理解上帝，不是供獻燔祭。』其對於風靡一世之祭祀主義，下獨立的批評也如此。王陽明對弟子等曰：『人的良知，就是瓦石的良知。』（傳習錄）其對於羣流共仰之親疏差別觀，懷異見也如此。在昔榛莽時代，衆口咻咻，千百成羣，宗教自爲公共行動之一，故上帝雖多，而拜衆一統。人智日進，綜合力發達，故上帝歸一，而信者萬殊。此中反比例之關係，得以圖表之如次：



原始宗教之神人關係



開化宗教之神人關係

觀上圖，知在原始時代宗教的單位爲會族（羣衆）次圖則宗教的單位爲個人。澳洲人之羣衆跳舞，與泰戈爾之個人默禱，其間宗教觀念，奚可以道里計耶？蓋文化高涌時代，人人各抱一

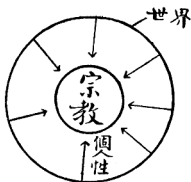
宇宙最高價值之理想（神）。然正惟智力愈發達，此理想觀念，因人而殊。欣賞藝術之同志，輒在最精微最細膩之點，諍不同之見解。宗教亦然；在同一宗教內，有個人的特殊的獨立的信仰，表面上似形成本教之分裂，實際上反供給本教之豐富。且居今之世，若非反於原人之渾噩，勢不能有千篇一律之信仰；故所謂「某某教國家」「某某教社會」者，不過一種滑稽之詞。得救與解脫，因人而各異；宗教非同貨物之可成批而卸，亦非如機器下之製造品，有絕對同一之型。故理性宗教之傳達，以「德化主義」以個人感格力，而非以網罟羅魚於大澤也。歇私的里性之羣衆宣傳，與循循善誘之私人講學，功效相較，奚啻霄壤？此妖言惑衆所以爲法律所不容，信仰自由所以得人權之保障歟？觀文明國對於宗教之態度，而羣衆與個別之比較，得失益彰已。

六 宗教應爲世界性的而非國家的或種族的

所謂宗教之個性者，乃指獨立的見解，不隨流俗的精神，非所語於「標異」「爲我」之動機也。進而論之，思愈深者見愈遠，所立之地位益高，斯所得之眼界益大，故惟個人觀念愈強烈之人，其世界觀念，方愈發達。個人與世界，非相反，實相成，固古今不滅之公理，而儒釋耶三宗教所願實證於吾人之前者也。三教之置重個人，已如上段所述，惟其以個人爲單位，故皆以世界爲範圍。

初代儒家大同之理想，與修身齊家治國平天下之累進的程序，新儒家萬物一體，天下一家之大平等觀念，夫孰得疑其為國家的或一民族的宗教哉？耶穌所謂『完成律法』其擴大以色列族特有之上帝，為普世博愛之天父，即最重要之一點。彼傳道於異族之撒馬利亞地方，有教無類，一心以建設天國為最後目標，其顯為世界性的宗教，又復何待詞辯？佛教則更大千世界，絕對平等，坦坦蕩蕩，公開於全人類。蓋此三宗教之所以在時間上空間上能得如此偉大的勢力，端因其具有世界性，而不以一國或一族自闕也。人文日進，大地環通，人類之同情心益擴大，曩昔狹隘的部落觀念，家族觀念，甚至國家觀念，已皆不足厭滿自我之要求。理性極發達之自我，勢非期望與世界全人類之心會遇不可。宗教能適應此需要，則長足發展，設其不能，自歸淘汰。（註）故今世只有『國教』之名詞，而決無『國教』之實際；宗教而緣附於國家，不啻自斬其脛！歐戰所造之極大罪惡，殷鑒豈在遠耶？合（五）（六）兩段而以圖表之，當為下式：

（註）耶穌云：『若單請你的弟兄的安，比人有甚什麼長處呢？若單愛那愛你們的人，有甚麼賞賜呢？』馬太五章四十六七節



大圈 表示全世界

↑ 表示個人信仰

綜上六則而觀，吾人得歸束於左列一大原則曰：

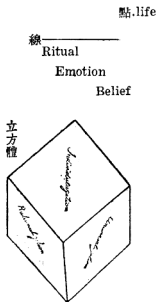
宗教之進化爲：（一）自行爲情感信仰而至理性化；

（二）自羣衆性而至個別化；

（三）自部落的民族而至世界化。

爲省便起見，特名此曰宗教之「三化律」。

世界化者，其廣也；個別化者，其長也；理性化者，其深也；則宗教自原始以至今日之發展途徑，得以幾何學的形式表示之：



第三章 宗教意識

語曰：『巧婦難爲無米之炊。』然有米而無燃料，其巧亦窮。宗教哲學家所最關心之一事，爲宗教活動之資料。宗教資料者，卽炊成宗教哲學所必需之燃料也。吾人已在上章，借宗教史家之臂助，在縱的方面，選取歷史上表現之宗教資料，而爲綜合之說明。今在本章，更借重於宗教心理學家，在橫的方面，觀察個人心理上宗教現象之資料，說明而評論之。

當討論宗教心理現象之先，不可不了解現代宗教心理學界之兩大派。代表歐洲派之領袖爲弗洛伊特 Sigmund Freud 謂之心靈派。代表美國派之領袖爲詹姆士 William James 謂之機能派。機能派之趨乎極端者，有新起之行爲派，可以目今美國之樓巴 J. H. Leuba 爲代表。行爲派採用嚴格的觀察法，否定意識及本能，專從行爲方面研究宗教心理，似未能盡扶宗教之真實內容。心靈派觀點上之宗教心理，有若空中樓閣，太不合發生的方法，故亦爲吾人所不取。惟機能派之宗教心理研究，兼用內省法及觀察法，既從發生學的立場，探究宗教意識之發展，復顧及成熟的宗教心理而說明其功用，故佔今日學術界最重要的勢力。本章所討論之宗教心理

總評，亦以此派學說爲主要背景。又附美國最近宗教心理學研究概況於左，以資讀者之參考。

▲附錄 廿五年來美國對於宗教之心理學的研究

會登一九二七年
六月與光雜誌

宗教研究之沿革

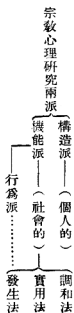
西方學者研究宗教問題，得因研究法之不同，而劃分作三時代。一、玄學的時代：卽自希臘梭格拉底以來至啓明時期爲止。那時底哲人，已對於超感覺底世界，超自然，和神底問題，做過一種研究和批評。但都從玄學的立場，用先天自成的 *A Priori* 方法，未曾有所謂科學的研究。二、認識論的時代：乃從十七世紀起至十九世紀初葉止。那時對於宗教研究，雖已留意於人間生活中所存在所發展底活的宗教事實；但猶用推理和演繹的方法，認宗教本質爲一種實體的存在。如斯賓諾莎以不變的實質解說上帝，霍布士和洛克以理解說上帝，康德從實踐理性底立場說明道德和宗教，詩來爾馬哈 *Schleiermacher* 以生來依存之情爲宗教之本體，黑格爾以絕對的精神爲宗教之淵源等是。三、科學的時代：卽從孔德和達爾文起直到現在爲止。這時期，一般學者公認科學方法爲治學底最大利器，開始從社會學的歷史的心理學的觀點，去蒐集宗教活動底資料，而分類說明。其中

尤以心理學的研究爲最新起的俊髦，有不可限量的前程。

宗教心理學界大勢

先就心理學本身來講：自亞里斯多德以來，即已倡導心理之研究，然皆着眼於撲朔迷離之靈魂，以爲牠終有一種天賦的實質，這祇可稱神學的心理學。直到了赫伯特 G. F. Herbert 以後，方纔改變觀念，而造成「能力心理學」，但猶不脫玄學的臭味。至十九世紀末葉，科學勢力膨脹，進化論和生理學之發展，予心理學界以新光明；將從前知情意三分法的心理學，根本改造，而以意識爲研究之對象。然復因哲學的環境之影響和研究法之不同，分作兩大派。一是構造派 Structuralism，大致在歐洲最佔勢力；二是機能派 Functionalism，大致在美國得勢。機能派之更澈底者，甚且取消意識和本能，而以行動爲中心，就是所謂行爲派 Behaviourism。因心理學派之不同，宗教之心理學的研究，亦跟着分爲兩路。一可以拿弗洛伊特 Sigmund Freud 做代表，一便是德之馮德 W. Wundt 和美之詹姆士。前者採構造派的觀點，可以說是注重個人底宗教心理學；後者採機能派的觀點，可以說是注重社會底宗教心理學。社會的宗教心理學，又分不同的兩種

研究法。一、發生法。即着眼於原始民族、底、宗教、起源、與發展。一、實用法。即着眼於社會上現行、宗教、之、功、用、及、價、值。前者雖自德之馮德倡始，却目下大盛於美國；後者便是詹姆士實用主義底反映，至今仍在美國占無上權威。此外又有調和法，即兼採發生和實用兩法之長，亦在美國宗教心理學界獨樹一幟。今以圖表示各派底脈脈如左：



美國之宗教心理學

宗教心理學之所以能特別發達於美國，其故有三。一因美國是個比較新興的國家，無古舊玄學積重難返底背景，遠在新大陸，離開歐洲那種哲理的環境，所以能澈頭澈底地用純理智的態度，研究心理現象，而建立一純正科學的心理學；因之宗教心理學也得站在純正科學的觀點之上。二因美國有各民族雜處，隨帶各種各樣的宗教，混合在一塊，於對照比較的研究上，極形便利。三因宗教教育底設施，廣遠而普遍，不能不精密研究宗

教心理，以爲宗教教育學之基礎。有此三大原因，所以美國的宗教心理學能超出於任何國家之上。

甲 實用派

美國對於宗教之心理學的研究，可分三派，在上段已曾提及。實用派底首領詹姆士，雖不甚注重宗教起源之發生的研究，然將個人的宗教意識之內容，據實直陳，毫不隱入他本人的私見。那種嚴正的客觀態度，和「知之爲知之，不知爲不知」底忠實精神，顯露在字裏行間，最值得我們欽佩。可惜他所採取底材料，限於特別的人物，把普通人和日常平凡的事實，付諸等閒，未免稍欠公允。加以他晚年成熟底「澈底經驗主義」[Radical Empiricism] 不會完全應用在宗教心理研究底上面，所以他的本體觀，是質樸的存疑論。一面以神之存在付諸不可知之列，一面仍以祈禱信仰爲具有社會的功用；一面高唱上帝是疑問，一面鼓勵人去拜上帝，未免有些自己矛盾了。與詹氏立於同一戰線之上者，有斯特刺吞 G. M. Stratton 教授和威廉大學之普利特 J. B. Pratt 等人所謂時代主義 Modernism 的宗教家，大致都屬於此派。

普刺特氏雖未嘗不顧及宗教之歷史的發展，但其精力之重心，完全注在個人之宗教情緒。他以為宗教情緒乃自然的活潑的最高心境，不能正確地描寫出來，故應保有獨立的尊嚴，未許科學來干涉。（見其著宗教信仰之心理 *The Psychology of Religious Belief*, 1907）後來他在宗教意識論 *The Religious Consciousness*（一九二〇）書上，略略改變了昔日的局部觀念，而以宗教為人生底一種態度，且專致力於蒐集記載自居客觀的地位，不闖入任何評價或暗示——至少能免去夸大的浪漫的唯靈主義底論調；可以說是一部比較公平的宗教心理學。至於斯特刺吞氏的宗教生活之心理 *Psychology of Religious Life*（一九二一），借重於人類史的地方很多，廣採各民族底宗教資料，從神話，聖詩，禱文，預言書當中，審查宗教的心理，而估定其性質及價值。他既以價值為最終目的，所以也是實用派底行伍，不過已稍帶發生派的色彩了。

乙 發生派

當十九世紀之杪，美國有哥拉克大學校長荷蘭 *G. Stanley Hall* 鑒於個人智力發展底程序，恰當於一部縮小的人類文明進化史，乃創為「發生的教育哲學」 *Gene-*

the Philosophy of Education 主張教育兒童底課程和方法——包括宗教訓練在內——應按着人類進化底階段預備。此種學說，實開發生法的宗教心理研究之先河。他和張百連 A. E. Chamberlain 編行宗教心理學雜誌，從所發表的文章看來，他的宗教意識觀，不過是中樞神經系統之生理的歷程。其高弟子巴克汗 J. W. Buckham 和丹尼爾士 Daniels 更在生理的發動方面致力。巴氏神契與現代生活 Mysticism and Modern Life (一九一五) 和丹氏底重生論 The New Life 皆為極有價值底書。芝加哥大學教授柯喬治 George A. Coe 史帶白克 E. D. Starbuck 和樓 J. H. Leuba 都是哥拉克學派的嫡系。柯氏的著作有精神生活——宗教科學之研究 The Spiritual Life—Studies in the Science of Religion (一九〇〇) 成人心理之宗教 The Religion of a Mature Mind (一九〇二) 宗教心理學 The Psychology of Religion (一九一六) 宗教教育與道德教育 Education in Religion and Morals 等書。又兒童信仰上帝之起源與性質 The Origin and Nature of Children's Faith in God (一九一四) 一個心理學概念底神契 The Mystical as a

Psychological Concept 等論文。史氏有宗教研究 The Study of Religion (一九

〇二) 情緒與其在宗教中地位 The Feelings and their Place in Religion (一

九〇四) 兒童心理與兒童宗教 The Child-Mind and Child-Religion (一九〇

八) 宗教心理學 The Psychology of Religion (一九〇三) 等書。樓氏有宗教之

心理的起源和性質 The Psychological Origin and Nature of Religion (一九

〇七) 宗教之心理學的研究 A Psychological Study of Religion (一九二二)

上帝及靈魂不滅之信仰 The Belief in God and Immortality (一九二一) 宗教

神契之心理 Psychology of Religious Mysticism (一九二五) 等書。又信仰論，

宗教現象之心理，宗教意識之內容，不可見的實在等論文。

柯、史、樓三氏所用的手段，都是嚴格的實驗法。他們先擬就若干關乎宗教的問題，發於學生及有職業之人，得了答案後，便按照分類，作成統計表，用數字表示其結果。樓氏更是一個傾向於行為、心理學底人，從行為方面去研究宗教心理，照他所說，好似宗教心都是受外來刺激底反應，他在近著宗教神契之心理一書內，蒐集東西神契家底經驗

資料推翻從前「天啓」「顯露」「頓悟」等等神祕思想，而謂藥物和酒也可以促成神契的經驗。總而言之，他以為宗教不過魔術 *Magie* 底一種，是催眠術底變相罷了。至於史氏底見解，以宗教為一種本能的衝動，得與食衝動性衝動相比較而研究。其流弊或使人誤會宗教意識由於一種生理的物質底作用。又他們底質問法，未必一定可靠；因為所收到底答案，未必都是正確的回覆；不十分善於表示底人，那裏能把他的內心經驗恰到好處地描寫出來？況最高的宗教經驗，本是言語道斷，無可形容。要之，真的經驗是一事，經驗底記錄報告，又是一事，前者是自然的，後者是人造的，決不能混為一談。所以站在那些不自然不正確的答案之上底統計數字，自然也根本動搖。況且統計數字，到底祇是表面上膚淺的價值。內的經驗，極細緻屈折複雜微妙之致，畢竟不能顯在數量之上；這個科學家也自承認的。

丙 調和派

鑒於上述兩派之不免各有缺點，於是有折衷調和者興起，採發生派之優點，而避去質問法和統計法；同時注重實用派之價值說明，以宗教具有相當的維護社會底功用，不

予一概抹殺。代表此調和派者，有金厄賓 Irving King 和恩茲 Edwards S. Ames 諸人。金氏在宗教之發展 The Development of Religion 一書上，論宗教底價值和美
 術價值道德價值，非有性質之迥殊，祇有程度之差別，同出於人生對於價值之認識底發
 動，而非天賦或神啓。恩氏傑作宗教經驗之心理學 Psychology of Religious Expe-
 rience (一九一〇) 將宗教經驗從種族的，個人的，社會的三方面，分析探討，注重發生
 的研究，同時顧到機能的說明；而論定宗教為人生對於最高社會價值之認識。他的缺點，
 只是太偏於社會的方面，而不辨社會價值與宗教價值之逕庭。況且宗教底重心，掃根結
 底，畢竟還是個人對於「絕對」底交往。把宗教完全看做社會現象，未免有些偏見。

本來「調和」這件事，是最不容易的。要具闊大的胸襟，而又有兼籌並顧底手段。因
 為兩方面底立足點和研究法統不同，發生派引民族心理學為奧援，探發生進化論底
 見地，專以探究宗教之人類學的歷史的起源為天職，實用派着重在實際的功能和價值，
 祇從個人底宗教經驗，探討宗教之本體，且注意最高進化的現行宗教，而付原始宗教於
 等閑。發生派所受底限制，是將人生價值退到歷史的原始人或胎生學兒童學上的人格。

以未開化民族心理學和兒童心理學的見解概括開化與成熟的現代人之心理活動，明陷在『儼不於倫』底危險。反之，實用派的限制，是把宗教經驗作實際問題和生命問題看，好似失却了宗教心理學的真面目，而蹈入於似是而非的宗教哲學或超越的宗教心理學了。要顧及發生的起源，同時不忘現存的價值，兼收並蓄，非是絕不可能。社會意識的宗教與個人意識的宗教，應當相輔相成，不容孤立。調和派底前途，似乎尚有發展之餘地。

論到我國，心理學本身還極幼稚，宗教心理學更不消說了。宗教心理學雖不能說完全是心理學的一部分，但在心理學沒有發達底基礎以前，宗教心理學決無從着手。我於熱誠企望心理學界長足躍進之餘，同時深盼宗教學術界能一步步地從宗教歷史、宗教哲學，而踏入宗教心理學；將宗教底真面，悉數顯給社會看個明白，叫他們自己去作『宗教到底是什麼』底答案。

第一節 宗教意識之生長

一 原始人之宗教意識

食色衝動
與宗教行爲

宗教心理學家常採取原始蠻族之宗教生活，以爲研究宗教心理發展之資，不特可與兒童宗教心理比較，且以窺宗教意識在人類進化上之泉源也。最原始蠻族間，只有羣衆的宗教行爲，尙無所謂宗教意識，而其宗教行爲，往往立基於食色兩衝動之上。如奉行「圖騰」之儀式，顯由於求食的衝動無疑。澳洲中部會族，有奉隼鷹族爲「圖騰」者，其入族典式如下：「二人分踞於各自圈域內，相距若干尺，甲口銜獸肉一斤，以防禦乙之掠食，然後兩人各上下其手，如鷹之振翼然。俄而縱身飛出圈域，回繞翔舞，或進或退，漸相接近，而搏擊角鬥。至交戰已酣，由觀衆中躍出二人，分別將甲乙頭巾上所綴之聖棒 *Churinga*（該族視爲神聖之物，頗重而爲累，在夏日午後御此，其苦當更甚。）取去，於是甲乙復縱體回翔，會合惡鬥。最後乙遂猛烈進攻，將甲口齒所挾之獸肉殺去。」（見 *H. Spencer and J. Gillen: The Nature of Tribes of Central Australia*, p. 369）又奉梅樹爲「圖騰」者，其入族式較和馴而含女性的色彩：「法以觀衆雜坐於小丘 *Parra*，由其中躍出一人，演作打槌梅樹啖食其果之狀，已復進坐於衆間，旋二人出來，一直立作打梅樹狀，一踞坐作食梅果狀，畢，二人入座後，又一人出，又自演打梅食果狀。」（同書三〇頁）北美洲之土人，以獵食熊鹿水牛爲生，其婦女耕種菽麥，彼等之宗教

行動，即以牛鹿米穀爲中心。亞非利加西部有關於食新芋之儀式。亞拉伯有關於棕櫚枝葉之神祕行爲。印度之奉牛爲聖，猶有牛圖騰之遺風。我國「天」之觀念，與社稷祭祀之起源，即由於農產。「民以食爲天」一語，已足以說盡宗教與食欲之密切關係矣。

食的衝動復與性的衝動交互刺激，形成男女分工異業之制，而反映於宗教行爲之上。婦女因須孕育撫兒，常粘戀一定之地，以果蔬鼠蟻爲生，養成忍耐沉靜柔和之特質。男子無生產之束縛，無兒女之繫纏，飢餓所迫，則遠出狩獵，搏噬禽獸，養成強壯技巧冒險勇敢之特質。此等男女差別相，導用於宗教儀式之中。如澳洲會族對於男兒，則施以四次神祕鍛鍊的入族式，見上章對於女兒，則儀式較簡單，鍛鍊不嚴刻，次數亦較少，且主持儀式之人，恆爲男子，婦女不過任輔助之役而已。（見 J. Thomas: Sex and Society）

與食色兩衝動同時並起者爲團體意識。婦女因哺食兒女，膝前常羣雜粥粥，男子捕獵飽食而歸，亦求交於婦女。故原始社會以女性爲中心（母系制度），而團體意識，即漸漸養成於此等簡單衝動相互作用之下，宗教之最初形式，即此團體利害關係之反映，故謂宗教意識胚胎於團體意識之中，而爲其最深奧之一點，當無大誤。今姑以圖表示之如左：



邁叟博士 Shailer Mathews 在其科學對於宗教之貢獻一書內，引用生物學的名詞，推論人類除營養細胞及生殖細胞外，尚有『宗教細胞』。故生而能作宗教行為，宗教亦為人生基本衝動之一，正與食的衝動性的衝動皆屬維護生命上之先天本能。其同書三五三頁以下此種推論，或嫌太過。宗教意識發生之極早，當與生殖機能營養機能有密切的關聯，而為兩者交互刺激後之產物。然決非與生殖機能營養機能同時鼎足而三，有所謂宗教機能之生物的功用也。

二 宗教意識與兒童

幼兒宗教
意識之發展

宗教意識既緣附團體意識之發展而生成，故兒童須在能意識其周圍環境之時，方始發生宗教意識，雖自呱呱墜地之俄頃，卽已生活於社會之中，而三歲以下之嬰兒，只能依衝動本能受反應，而爲飲食叫囂匍行等無意識的運動；其肌肉伸縮，完全不由自主，真所謂『既不能令，又不受命』。雖與社會接觸，不能與社會來往，故就機能心理學觀點言之，嬰兒乃動物而非人。西方言文中，常用it之非人代名詞以指點嬰兒，亦非視嬰兒與人一律；不過嬰兒因具有造成人格之可能性之一點，稍與動物異耳。由是而觀，在三歲以下之嬰兒，尙無社會意識之形成，故亦決無宗教意識之可言也。

自三歲至八九歲之間，謂之幼兒期^{△△}，此時身體運動，漸臻靈活，五官應用，漸臻熟練；好舞躍遊戲，模倣力甚強，反覆而成習慣；其動作遊戲，常以人爲中心趣味，故動植物亦被擬爲人，如花姊姊，猶弟弟之類。然自我意識尙未形成，只知渾然之人，未能辨別個性；父母呼以寶寶或囡囡，遂亦自稱寶寶或囡囡，不解爲『我』。惟因動作反覆而養成記憶，其後想像力亦相隨啓發，塗畫於牆，搭木爲室，欣欣自得。破壞亦爲其運動之一種，崩毀之聲響，尤引起其興趣；火柴之燃，刀剪之削，受父母呵斥莫之解。但其趣味爲片刻的，斷碎的，故其社會觀亦爲斷片支離，無統一均衡之觀念；對於

出沒無常之妖精鬼怪，津津樂聽，而不要求其連絡調和。西方幼兒平時習聞父母教以上帝為世界之大工作家，偶見修電線之電桿柱頂工人，輒問「這便是上帝嗎？」可知九歲以下之幼兒，雖已了解人格之義，但其經驗力有限，故此時宗教意識極朦朧而隘陋，大致與神話時期之未開化人略同其智識也。

自九歲至十三歲，謂之幼童期。此時統合力，比較力，與分析力，皆漸見啓牖；趣味益廣，圖畫手藝之精細處，亦能注意及之。為滿足某種理想之欲望，能採取手段以達其目的；在團體遊戲時，稍能意識共同合作的精神，而非如幼兒時期之出乎掠奪性的自利趣味，故童子軍可以加入；然文學會道德會則尚未所能；惟想像力及崇慕感情之範圍，較幼兒已大為廣遠。據 Earl Barnes 之調查統計，八歲與十一歲兒童在崇慕理想人物上之比較，為：

		目前人物	歷史人物
八歲	42%		17%
十一歲	15%		67%

其間趣味之廣狹，見解之遠近有如此。（見教育研究兒童之理想一文）即如搜集各國郵票一事，九歲以下之兒童，其所及終不出淺近之範圍，且雜亂無組織。至十三歲，即衝破自國範圍而特喜搜羅外洋郵票，屢以種樣之多，分類之整齊，炫人而自豪焉。

宗教非先

天本能

據現代西方各心理學家詳細研究之結果，莫不否定兒童有宗教之本能，更無遺傳性及特種之天賦。吾人宗教意識之萌芽，應起於社會意識充分發達之際。

十三歲以下之兒童，腦力有限，經驗極狹，決不能容納複雜的綜合的社會觀念及理想；其團體意識之程度，甚為淺薄，其宗教意識，亦與此作相當之比例。著者親見一基督徒家中八歲之幼兒，於食桌前隨衆祝謝天父後，遽問其母曰：「爸爸在這裏，怎麼天上又有一爸爸呢？」幼兒輩之神觀，至多亦只能想像為一軀幹更大臂力更強之人，決不能領會精神的意義。故以大學生研究之經文或條教，強注於兒童之身，非直無益，適以害之；此有兒童教育之責者，不可不熟審也。

三 宗教意識與少年

宗教意識
在少年期
之怒漲

所謂「少年」者，係指十二三歲起至法律上成人止之期間，即我國古代將行冠禮前之童子也。教育家認此時期為人生決定命運之大關鍵，加以異常之重

視宗教意識之發生實卽在此期內。此爲美國當代心理學家如 Starbuck, W. James, G. A. Coe, G. S. Hall, J. H. Leuba 諸教授所一致同意者也。雖此種斷定當然只就大體而言（統計表上之大多數）其中因教育環境身材發達遲早社會感化強弱之不同而生若干之差等甚有在幼兒期已露端倪者或抵冠年期尙無徵兆者固非絕對的人類一律也。西方人受洗作基督徒之決志每在十歲至廿五歲之間而其平均則爲十六歲另四個月。據荷爾及柯二教授所調查之統計表明示吾人以十二歲十六歲十九歲之三峯尤以十六歲之峯爲最高蓋在十六歲時身心兩方面之激動實達於劇烈之極度也。我國有志於此道之調查者尙尠科學的年齡實數適不可得。原始人之入族儀式（澳洲土人自十二歲受第一式以後廿五歲受最後第三四式）亦舉行於少年時期。猶太教會基督教會之施禮伸縮於十歲至十五歲之間。是可知宗教意識與少年之關係遍天下通蠻貊而無大差也。

其種 種

原因

宗教意識之不發生於幼兒期而獨怒漲於少年期者端因少年之生理的變化極大如身材陡長心肺增廣肌肉漸強而尤以生殖器之成熟爲身體上之一大激變故生理學家特稱曰春情發動期而宗教心理學家有謂本來宗教生活不過生殖本能之發

揮者。(In a certain sense, the religious life is an irradiation of the reproductive instinct 見 Starbuck 宗教心理學四〇一頁) 性衝動與宗教之關係，其樞紐全在『社會意識』之一點；因性欲具有社會的意義，而宗教意識則沿社會意識而發生。(參閱上段原始人之宗教意識與性衝動) 故性衝動與宗教意識，雖無直接之因果關係，惟藉社會意識之媒介，兩者有相當之瓜葛，亦不容諱。有詈斥宗教之成見者，恆喜引生殖器崇拜之事實，以為可以污蔑宗教，而打倒之。醉心宗教者，則復多方辯護，一若奇恥大辱之臨身；此皆自幼時未會受正常的生理教育，出乎一種偏狹之短視，猶之村夫動輒以生殖器為罵人之口號，非得為學術的諍論也。原始人企望禽畜之繁殖，企望部族之繩衍，利害關係急切，而又勿能理解，遂不得不視生殖工具為神聖，而頂禮膜拜，迨後人文進化，屢次加以修飾與訂正，婚姻典禮之隆，南極三多之祝，與夫西方人稱教會為基督之妻，拜馬利亞為聖母，皆無非原始時代生殖祭拜之理想及美化。而猶太教中之閨禮，與我國禮教之貞節牌坊，更為其反動之表現也矣。

少年期尙有最顯著發達之一事，即為社會評論之感受性，而此亦與性衝動有關。禽鳥雌雄之美飾與爭寵之公例，生物學言之甚詳。人當春情發動之期至，每好修潔艷裝，而取悅於異性，聞

對方之稱道，則偷樂無倫，嫌忌則悒鬱欲死；其褒貶之感受性，銳敏異常，由是養成一般社會對我褒貶評論之深切顧慮。試卷中百分滿點之獎勵，視同南面之榮，同學細故之擲榆，引為切膚之辱；譽揚過於繪音，非難逾於斧鉞，此種強烈之感受性，為人生適應社會之重要條件，而學得社會風俗習慣義務及理想之利器也。斯時同情心與愛人利物之觀念，亦隨而發達；愛國之情如沸，常欲作軍人以衛祖國，立志擇業，亦多決於此時，懷莫大之野心，作未來之想像，夢遊藝術之宮，幻想象牙之塔，視天下無難事也。故在少年期之宗教意識，雖已充分發展，然畢竟情、感、的、色、彩、重、於、理、性、的、分、析。有時亦未嘗不對於傳統習慣信條權威，加以懷疑與質問，然獨立的卓見，與老練的判斷，總非待理智經驗成熟以後之壯年期不可。孔子三十而立，四十而不惑，可以為此說之強有力註脚也。

四 成人與宗教意識之中和

所謂『改心』

綜上而觀，宗教意識乃隨人身心成長而漸次發展之物，既非先天固有之本能，亦非一時自神之啓示。西方教會有所謂 Conversion（改心）一語，（神學

上稱曰重生）若指突發的激變之情，如新約所載聖保羅在大馬色途中，突見耶穌顯聖，登時極

悟，改信基督教，熱誠傳道，與前之專以仇殺基督徒爲事，判若兩人云云，則此種急轉突變之改心，吾人不得不諡之曰病的狀態，而非自然的生理的之中和發展也。荷爾(Hull)廣其義而爲之詮解曰：「人生自利己主義化爲利他主義時所起之自然的普遍的必然的作用，謂之『改心』。則此期間之經過，必爲緩慢的，漸進的，且有待於理性力之不斷的導正，決非急速的一時的狂熱之情所能濟事也。明矣。往昔基督教會每用大佈道方法，對於身心方在激烈變化中之少年士女，施以亢奮激昂之宣傳，於數十分鐘之短時間內，煽起其易受興奮之情緒，立促其簽名決志，受洗爲基督徒，此種『改心』伎倆，危害萬分，皆由不明宗教意識中和發展之理也。

西方人之決志受洗者，多在少年期，其故由於生理的變化者半，由社會的示唆者亦半；而其宗教意識，是否屬於健全的中心狀態，大是疑問。據柯教授所調查：凡改心者，什有九具左列三種要素：

- (一) 顯得『改心』的希望（以爲此乃特殊的天寵）
- (二) 多情質（神經的）
- (三) 受動性（如受催眠時之完全放任，悉聽施術者之指使，屏棄自動的意志）

若缺乏上列三種性向之人，鮮有突然改心的現象。現代教育學及心理學發達之結果，學校及教會，知與奮式的宗教教育，實無益而有害，已改採循序漸進之訓練法；此與我國先賢夙所唱導之德化主義相合。王陽明所謂『存養省察』工夫，實不失為一理想的宗教教育法；『存養』屬乎情緒方面，如自然之盤桓，藝術之鑑賞，友誼之涵育，古人的欽慕等等，而此皆待理智方面之『省察』為之不斷的批導駁詰，洗煉匡正，以維全體修養之均衡，而建立統一的人格。否則局部偏增，身肥首瘦，正如滑稽畫報中之畸形人物，其為社會之累可勝言哉？

成人期之

宗教意識

理智的訓練與科學頭腦的養成，在少年期必須植其基礎。少年之可受性甚銳敏，且好新奇，期望不可思議之進出，故幻想與錯覺時湧，或若聞天外之聲，或若睹高空之像，倘無反省之智力，易入迷謬之歧途；而省察力之發展，恆隨經驗之增加為比例；經驗愈多，省察力愈強，而宗教意識亦愈健全。故吾人欲謀中和的圓滿的宗教發展，必須努力於經驗之獲得。經驗是一生廣積的事業，固未嘗有一段落，但通常成年以後，職業確立，加入人類社會，而為一正式之會員，負擔家室及國家之責任。此時各種普遍經驗，大致備嘗，其判斷力劇增，其鑑別力益富，正孔子所謂三十而立之期，故健全的宗教意識，當發達於此時。倘此時而猶無宇宙觀，人

生觀之確定方向，則其後亦極少再有機會自造；倘其不幸而入於謬也，其後亦極難更正。是以成人之宗教意識，應認為人生在宗教上之穩定的基礎，過此以後之所得，不過加以豐富及修飾而已。

綜上面觀，宗教在個人心理上之生長與在民族中之歷史的演進，頗有嵌合之跡可尋，茲以圖明之如次：

個人	主要表現	民族
嬰兒……	無意識的動作……	宗教行為時期
幼童……	模倣，想像，直觀……	宗教情感時期
少年……	改心，崇拜……	宗教信仰時期
成人……	理性之活動……	宗教思想時期

但右圖之貫絡，當然只就大體的情態而言，非斷定為精確的契合，讀者幸勿拘執可也。

第二節 宗教意識與理性

宗教意識隨經驗之增多，而成長，而擴大，而豐富，而充實，故宗教意識之涵養與表現，乃一身之事，非如學校畢業之有學位文憑，政府冊命之有官職頭銜；由此而知西方教會之洗禮制度，別受洗之前後認為基督徒與非基督徒之分者，未免太過滑稽矣。惟因社會上有此種傳襲的制度存在，富有受感性及幻想力之青年，遂懷『改心』之期望，一旦潛意識活動，以為果得神之啓示，果得聖靈之降臨，果得天佑其衷，半自催眠，半自驚怪，而教會之名冊，遂多添一天國之選民矣。神之存在與否及如何存在（內在或在或汎在）將於下章玄學問題內研究之，非屬本節範圍。惟改心之現象，現代心理學家大致認為 *Subconscious* 的作用，決非臨時突有外來之影響或刺激；且此現象在數學的或文藝的作家，均所常有，非宗教上之特別奇蹟；其實例甚多，毋庸瑣敘。然則天啓既為主觀的作用，對於神之信仰，祈禱，及靈交，豈亦屬幻覺之一幕也否耶？此則吾人所應在此處討論者也。

一 祈禱之真與幻

祈禱之
心理

據民族宗教學家所言原始人由羣衆盲目的宗教行爲（躍唱舞蹈）演進而為跳舞的動作，由拜跪動作演進而為祭祀（供犧牲奉香火）由祭祀演進而

爲祈禱；故祈禱者，行動之醇化及理想化，羣衆之個人化者也。心理學家亦謂吾人語言之發達，乃由幼兒之神經反射作用成熟至相當程度，可以聽取成人之言詞時，其模倣性即開始活動，而哲學講話。當其遊戲時，人見其喁喁獨語，而彼實有想像的對方，與之相對談話。其獨自思維，亦取講談形式。且此不特幼兒爲然，即大人有時運思，亦若談話。故祈禱之雛型，即此種談話式之獨思也。人當遇疑難事件躊躇不決時，心中常取對辯的形式，恍若自我以外，更有人與我爭論，今姑名此自我曰「我」，而與我相對之一人曰「我」。今見大賄在前，初念受取之即可得百萬家私，終身快樂，福及子孫；（一）旋念倘一旦案發，名譽全毀，且有被緝獲處罪之危險；（二）繼念及受賄後可易姓名，匿租界，且贓款甚大，蓋三分之一以轉賂當局，或可免通緝，而餘款三分之二，亦大可一世享盡福樂而有餘；（三）復轉念受賄而枉法，妄殺無辜，於我無仇，於心不忍；（四）以上（一）（三）兩念，乃「我」之勸誘，（二）（四）兩念乃「我」之抗議；倫理學上名此「我」曰良心，名此抗議曰良心之非難，而就心理學言之，則一思維的歷程而已。

有時吾人爲社會公共事業（例如學校）擬訪一銀行之友，向其捐款，於未造訪之前，恆私自作一種的準備，演作我與我友之對談，初試爲陳述此項社會事業之重要，與其經濟之困難，繼

代友擬婉拒之辭，謂兵禍連年，商業凋敝，金融阻滯，無力幫助；我乃更動以時局視人格為轉移，人格賴教育造就之說。倘友諉言暫置捐簿數日，容即答復，則我更如何措辭；倘友允照請求之數折半以塞責，則我又如何回答。諸如此類日常經驗，當無人不有之，而此即祈禱心理之簡型也。祈禱中所對之天，上帝，佛，神靈，無異乎思維歷程中之「我」或代擬之友人，而皆由學習言語（幼兒）演行拜舞（蠻族）所進化而來者也。

祈禱靈驗之解釋

然則禱而有靈驗之理且奈何？富有中庸性之中國人嘗云：「見怪不怪，其怪自敗。」又曰：「誠則靈。」蓋謂虔心之祈禱，必見效驗，此非無若干之真理存焉。吾人欲求得一關切之事物，集注全副精神以臨之，而無所得，迨神經解弛，忽於無意中得之，此潛意識之作用也。針橫吾前，張目逼索，目倦神疲而無見，偶一回首，而晃然映吾眼簾；所謂踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫者此也。昨晚欲解一算學難題，運全力以焦思苦索，至午夜腦脹神憊，卒無適當答案；清晨乍醒，豁然得之，皆潛意識之為力也。俄傾之開朗，由於累積之疑注，正如王陽明所謂「如貓捕鼠，如雞覆卵，精神心思凝聚融結而不知有他物」。苟一志凝神至如是專精之極度，其必有充富之收獲無疑。「誠」者，即凝注精神之謂，其能「靈」也，不亦宜乎？故祈禱靈驗之效

果如何，當視思考精到之程度爲斷。惟偶然之事，亦未始無有，賭博之輸贏，固由手技精熟與拙劣而判，特其間亦非無偶然之湊合。然執此偶然以爲懸諸神靈之子奪，焚紙爲賂，許願以禱，則妄矣。今舉最近發生之邪術祈禱一例如下：

「滙有曹氏婦，膝下一子三歲，夫賈於粵，月寄多金歸，有餘蓄。去秋，被代收花會者之誘，（花會係一種賭博，門數卅六，極難押中，中者償十數倍）始則小試，有應有不應，繼竟入大筒進包，月輸數十元，衣服釵飾，典質殆盡，求神祈夢，百法試驗，終不能恢復所失。臘底，夫將歸，更皇急不知所措，問計鄰之某嫗，嫗蓋老於此道者，告之曰：『殺一生物以祈夢，可以靈驗。』婦乃捕一鄰貓，試之，果然，顧貓不易得，而夫歸期益促，婦乃異想突起，謂貓爲小物，尙能示夢於人，倘以人易貓，其夢不更奇驗？回顧己子方失果號泣，一念之忿，陡以菜刀割兒頸，數下乃斷，乃藏兒屍於箱，一面裹兒頭置枕畔，焚火默祝，託兒示夢。禱畢就寢，夢中見兒持首哀號，旣而化一大鼠，醒來尙歷歷如在目前，婦不哀而喜，謂兒果有靈，告母以打鼠之一門也。翌日，以屋中所有物件，或典或售，悉索敝賦，背城借一，得三百餘金，悉以置之鼠門上，及開筒，果鼠也。是日凡贏五千餘元……其後夫歸查得，逐婦出門，而自赴粵，終其身不歸，婦悔綏焉。（十六年三

月廿一日上海申報)

合理的祈

禱

我國祭祖制度之遺存，今已演化為「記念」之意，而無求福禳禍之原始的觀念；素盛之奉，燭帛之燃，無非沿用舊習，聊表「如在」之念慕而已。孔子謂獲罪

於天無所禱；若祈禱之對象為上下神祇，如子路之所指，則誠難怪孔子之拒絕。然合理的祈禱，儒家曷嘗無之。良知之「我」，陽明更嘗言之。以全宇宙之最高價值為我心所代擬之「友人」，吾等且顛歡迎促膝，作十日談而不厭，更何拒絕之有哉？美儒衛門 H. N. Wieman 詮釋「禱拜

」一字為 Contemplation (有通盤籌畫精思融會之意，姑譯作熟思。見衛著宗教經驗與科學方法 Religious Experience and Scientific Method (六六頁以下) 亦即王陽明貓捕鼠雞覆卵之妙喻。衛氏謂如幼兒欲認知一物，或弄之，或撫摩之，或抱之，或舐之，或吻之，或擲之，或握之，或躑之，而又拾取以玩之，蓋在遍驗此物之全體，而將其所有屬性，一一抽取而咀嚼之，融化之，使完全與我熟諳也。工程師之謀建築，亦必將全盤工事，沉思精慮，計劃純熟，而後着手。慈母之於雛嬰，亦必充分了解其啼笑動作，與一切筋肉的反應，而致嬰兒之欲望，要求，痛癢，疾病，莫不微細曲折，領會融解；此時兒之整個，已完全在母之中，母之心神，亦完全在兒之內。祈禱之極致，亦為

此境。故曰：『我在父裏面，父亦在我裏面……你們在我的當中，我也在你們當中。』耶穌其門徒語
新約約翰十四章

二 合理的信仰

信仰之心

祈禱既爲我與大我之交談，既爲我對於宇宙最高價值之熟思融會，則信仰之有理性的根據，不待言矣。據人類學家所指示：原始人先有宗教行爲而後形成

理

宗教的信仰。（見第二章第一節）其故因舞歌拜禱之筋肉運動，重複疊演，自影響神經作用，

養成一種態度。態度必有客觀的對象以爲之對；起初此對象或隱晦不明，其後社會組織漸趨複雜，會族有長，國家有王，乃以酋長國王之概念，反映於禱拜之對象，而上帝之信仰，遂告成立。休謨

David Hume 謂信仰不過一物象之強固的概念，用以約略的擬一直觀的印象而已。Belief

is only a strong and steady conception of any idea, and such as approaches in

some measure to an immediate impression（見休謨人性論第一卷第二篇第七章）故

上帝之觀念，必因社會及時代之推移而有變化；在獨裁制社會中，一般人士最強固的物象，自爲君王或迪克推多，其所信仰之上帝，自必亦帶專制魔王的色彩；在共和制社會中，一般人士之強固的物象，爲德漢克拉克西，其所信仰之上帝，亦自必具平等合作的屬性。是則上帝之爲上帝，乃社

會羣衆公同懷望之一象徵而已。在實用主義的宗教家（如美國 E. S. Ames 等）觀之，此象徵頗有號召羣衆提倡合作精神之功用。其效力不在國旗銅像之下，倘導之於正，其利固甚溥也。

信仰與偶

像

由是而觀，信仰之初基，本立乎親知之上，所謂「見便是信」To see is to

believe，蓋實際存在之感，誠非有真知灼見不可也。曾一度見鬼之人，乃真信鬼

之存在；模糊之想像，畢竟難以鑄成堅固之信心。思友之真切，竟日懸擬其音容，終不若檢出其實影，與之相對，如盈盈欲下。雖世上固有許多未經寓目而亦確信其有者，然執想像所得之物像，與五官親炙之物象較，孰更取得吾人之信念？不待智者而自明。故一般人之上帝觀，必爲曾經接觸之具體物象。過去，現在，未來，三歷程，必以璀璨金身之三如來表示；生殖繁衍之概念，必以百子觀音爲粧飾；祭必設「尸」，供必懸像，耶和華必有口能言，有手可指揮，有狀貌可發怒，道必成「肉身」，而後更見彌賽亞之可信；三位一體，必描聖父聖母聖子之圖，而後更起信徒之膜拜。世間象徵之多，殆未有過於宗教界矣。

然象徵未嘗無用也，其社會的功用，可以集中羣衆合作之精神，已見前段；至其心理的功用，可以供慰藉，可以資興奮，可以滿足人生奧底之需求。詩萊兒馬哈 Schleiermacher 謂宗教存

在於人生依託之情 Sense of Dependence，而所依託者，可以想見的具體，終比抽象的概念可靠。博大高明之「愛」豈能比血脈關聯之「天父」？倘知天父不過爲愛之象徵，而我之信仰天父，禮拜天父，乃係對於「宇宙之本體爲愛」一見解之精思融會。則固何傷美的態度與智的態度本可並行而不悖於自我之中。惜一般人生，終不免我執與法執，對於信仰的概念，必求具體化，對於具體的象徵，復不能透視；致三頭六臂之玉皇大帝及霧色溫胸之聖父聖母，充斥於東西億萬兆衆之心目中，而莫能解脫，豈不大可慨哉！

偶像的上帝觀，不特無智識之信仰者爲然，即挂名學府之大學生，亦多有之。美人樓巴 J.

H. Ienba 曾對九百三十處大學之學生，作上帝信仰之調查；其結果發見男生有三之二，女生有三之一，皆無正確的上帝觀，而不能了解爲一種精神的象徵，且其中百分之七，竟信具體的偶像之神，其能精辨真實、象徵、偶像三者之分別者，不過寥寥而已。（見樓著上帝及靈魂不滅之信仰，二〇五頁以下）普拉德 J. B. Pratt 謂：通常上帝觀由兩種心理構成：（一）想像的，（即具體的）直觀的；（二）概念的，（抽象的）論理的，而文明人及未開化人之信仰，即輕重伸縮於兩者之間。概念的成分愈多，想像的成分愈少，則信仰亦愈爲合理的；反之，想像的成分濃厚，概

念的成分毫無，即爲迷信。雖哲學上的上帝觀（即本體論）從不會剪除宗教的上帝觀而代之。但歷代以來，本體論之效助於宗教信仰者，厥功甚偉。一部宗教進化史之遞進，即由於宇宙實體之不斷的追求，使想像的上帝觀，日相接近於概念的上帝觀，而期得歸於一致。夫由多神而一神化，由魔道而人道化，皆爲不滿意於想像與概念之逕庭，而奮鬥以得之。試問今日較有智識之士，其形成上帝之信仰，是否得力於亞里斯多德、斯賓諾莎、康德之本體論爲多，此皆不容爲諱者也。（見 J. B. Pratt: *Religious Consciousness*, p. 204 以下）

信仰與傳

襲

信仰之又一心理的解釋，則爲人生之模倣性。詹姆士有名言曰：「吾人之信仰，乃信別人之信仰也。」*Our faith is faith in some one else's faith.*

此種信仰的模倣，無論對於宗教的上帝或哲學的上帝，皆常有之。東鄰拜佛念經，西隣拜佛念經，我亦隨波逐流而拜佛念經矣。我父信基督，我祖信基督，歷史上許多英雄賢哲皆信基督。我亦崇附鳳而信基督矣。孔子崇天道，思子崇天道，孟子崇天道，程周陸王皆崇天道，我亦不敢自外而崇天道矣。亞里士多德如是云云，斯賓諾莎如是云云，康德、黑格耳、柏格森如是云云，我亦附驥尾而如是云云矣。此種催眠的信仰，乃攝於傳統的權威，非經獨立的判斷，縱使其所信者或爲真理。

亦且無發生效用之價值，而况附和雷同之信仰，大率為礪石化糟粕化之習慣乎？所謂合理的信仰，必出自個人親驗的結果，經反省力及批導精神之洗煉，而有創造的奮進的功能之謂也。

三 宗教的神契

神契之一
般的意義

通常吾人對於一事物之意識，必認定其為『什麼』What，而辨別其異乎他事物。譬如意識一黑板，視之為黑色而長方，觸之為堅，叩之發木聲，乃認定其為黑板，而辨知其非桌，非窗，非黑熊。然若在意識一事物時，只覺其是如此。That，而不知其是『什麼』者，謂之純粹經驗。Pure Experience。所謂神契。Mysticism 者，即經驗者之自我，突與純粹經驗中之『如此』合而為一也。（註）所謂宗教的神契。Religious Mysticism 者，假定純粹經驗中之『如此』為宇宙本體，而經驗者與之神契之謂也。除宗教的神契外，尚有他種神契：

（註）Mysticism 一語通常譯作『神祕』，頗嫌寬泛而不切。此字最重要之內包，為『我』與『非我』之契合，姑譯作『神契』，而『神祕』一詞可以轉譯 Mystery 較相當焉。

當吾人驟遇一特別事變時，茫然失其知覺，或癡立若木鷄，俄頃即恢復原狀，此即所謂『出神』，亦可名之曰通常的神契。演一算學難題之進行中，聚精凝思至最高度時，渾然出神，而忽有所悟，此之謂知識的神契；如牛頓見蘋果落地而悟地心之吸力，亦知識的神契之一種也。與一圖書相對鑑賞領略，至覺身入畫中，與之同化，此之謂美學的神契；如王維竹里館詩曰：

獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯；
深林人不知，明月來相照。

此詩人與明月之神契也。惟神契經驗，特別為宗教界所注重，幾視為必修的課程之一。如佛教之親證真如，如儒教之天人一貫，如基督教之聖靈交通，皆為三家修養之極則。故通常言神契，大抵指宗教的神契之一種也。

神契之歷

程

神契居宗教經驗中之最高地位。宗教心理學家多以此種經驗具五段歷程。（參閱 Evelyn Underhill 女士神契論及神契之道兩書）一覺悟 Awaken-

ing 謂自覺過去生活均非正道，非根本改造不可，大有『以前種種譬如昨日死，以後種種譬如今日生』之醒悟也。二豁朗 Illumination 謂悔悟以後，頓覺神志一爽，如撥雲霧而見青天，即向者宗教家所常稱之『天啓』 Revelation 也。三解放 Purgation 謂豁悟之後，覺萬物皆空，

無所流連，所有世間一切物質上精神上之束縛與誘惑，完全鏟除淨盡，所謂解脫紅塵者是也。四
凝注 Concentration 謂集中精力；度潔意志，專與最高實在（神，上帝，天道，或梵）相對，且完全
獻身為之用，而悉聽指使也。五契合 Union 謂自我與宇宙最高實在，合而為一，卽婆羅門教之
梵我同化，及基督教之「神在我的裏面我也在神的裏面」是也。此五歷程與印度瑜伽派之修
行六法，亦頗暗合。其六法為：一跌坐 Asana 二調吸 Pranayama 三靜慮 Pratyahara 四禪
定 Dharana 五證覺 Dhyana 六圓成 Samadhi。（引用美人卡林頓 H. Carington 著
Higher Psychological Development-Yoga Philosophy 見張東蓀氏出世思想與西洋哲學一
文，登東方雜誌廿二卷十八號。）

神契與幻

覺

吾人彙覽東西洋神契家之傳記，覺其神奇閃爍，撲朔迷離，有時且發其胡言
亂道，安知非自欺欺人之妄談。但須知神契之最後心境，（卽契合或圓成）本只
可以神會而不可以言傳，一落言詮，便失本相。詹姆士舉神契之四特徵——言語道斷的，直觀的，
霎那間的，受動的，而列言語道斷為第一。欲解神契之理，誠非親證莫由矣。然謂神契必由天佑其
衷，設非宇宙間真有神之存在而相與感應，則決無從發生者，是未免陷於迷執矣。凡自催眠或受

催眠者，必先屏棄自己意志，取絕對受動的狀態。（詹姆士所謂四特徵之一）而後凝集精神於一事，或注視牆上一黑點，或暗數一二三四五（五歷程之第四段）使其單調倦疲，而喪失知覺。如入神契經驗者相同。最近美人樓 J. H. Leuba 更蒐集無數實例以闡明知覺麻痺狀態之機械的原因。（見樓巴著宗教神契心理）而謂服用藥劑及酒，亦可達到與神契相同之境界。有名 Mescal 之一種藥草，服之可起解脫煩惱騰登極樂之感。又有 Hashesh（一種藥品）亦具同等功效，飲酒至酩酊程度，亦常能萬慮若失，而使自我擴大如入神契之境。故宗教儀式與酒常相輔而行，無非欲促進麻醉狀態，而償胡帝胡天之願望也。

神契與上

帝存在

故執神契的經驗而為斷定上帝存在之證據，非可謂合乎科學的方法也。人生常有兩種反對的錯覺：一以實在為不在，Sense of unreality of presence；

一以不在為實在，Sense of reality of absence。蓋吾人對於一事物存在之感覺，其最重要者，非外來之形象或聲音，乃內部反應之複雜的範疇。若此範疇闕如，則雖龐然巨象橫吾前而不之見，若此範疇成立，則雖闕無一物之空虛，亦赫然有象映吾眼簾。樓巴在 Invisible presence 一文（見一九二七年正月大西洋月刊）曾舉若干實例，以證此兩錯覺之實在。各宗教中皆有所

謂見異象、Vision 及顯靈之事，即由於『不在為實在』之錯覺。此種錯覺中所顯現之人或神，自為感覺者平夙最關念之目的物。西洋古代教會，有無數為道守貞之女子，因切心想慕耶穌，而有邂逅擁抱之親驗，此固不得謂耶穌之肉體復生也。舜因慕堯最切，故或見之於夢，或見之於牆，此亦不得謂堯之真在夢牆也。神契經驗中自我與上帝之會合，安知其非『不在為實在』之錯覺作用。要之經驗是一事實，在又是一事，吾人固非執兩錯覺之公例，以武斷上帝之不存在，然對於執神契經驗而為有神之證據，正如霍根教授 W. E. Hocking 所譏為『用心理學的報告以作玄學的推論』（見一九二二年份 Mind 雜誌廿一卷四十三頁神契之意義從心理學的觀察一文）者，誠不能不否定之也。

健全的神契

神契之變態，已如上述；然則吾人亦有健康狀態之神契可得而聞乎？換言之，何種神契經驗可適用於生活乎？就生理學及精神病學者立場而論，神契之程度，因各人氣質而異；神經質者富感情好流動，易受『靈感』，故其神契之傾向甚大，粘液質者舉動穩重，好保守，而務實際，故其神契之傾向甚微。惟不論何人，若行輕度之神契，未始不有益而無害，如凝神靜息，可以弛緩煩勞緊張之神經，養浩然之氣，抱萬物一體與自我擴大之信念，均於振

與神志促進血液循環有助。至如瑜伽末派之毀殘身體，或方士之煉丹田，或和尚之坐關，或走江湖行巫術者之邂逅神靈，皆顯然於身心有害，而非中和之生活術也。至就倫理的觀點而論：神契之健全與變態，不得不以行為標準。若神契之結果，能効助於品性之提高，人格之向上，服務精神之勇進者，吾人稱此神契為有益於人生；反之，神契之結果若為消極的，自利的，如西方中世紀修道院之末流，只貪戀神經的麻醉，而拋却社會服務世界改造人類進化之責任者，直精神的自殺而已，尙安能許為合理的神契哉？由此而觀，不健全的神契可分二種：一出神，二出世。前者為生理上的變態，後者為倫理上的變態，兩者貽害於人生，而尤以『出世』為烈。因出神與神契，尙不易混淆；出世與神契，則最難辨別；前者如真小人，後者如偽君子。此小乘之流弊，所以凌夷印度於今日之錫運也。（註見下面）

精神的革

命

出世無異於精神的自殺，固為吾人所不取。然精神革命則居神契歷程中最重要的地位，而為登達天人融合之奧之最後一階級。自來大神契家如老子耶穌

王陽明輩，皆會運全力於此點，而貫徹其功德者也。欲瞭解精神革命為何不可不先知革命之意義。自來政治學者經濟學者及文學者史學者所下革命之界說甚多，而各有『在商言商』之偏

見。從政治的觀點，以推翻復辟制度爲革命；就經濟的觀點，以推翻資本帝國主義爲革命；就文學而言，以推翻古典主義爲革命；就生命派歷史哲學的觀點，則以不可思議的生命力，用排山倒海的力量，衝破一切網羅爲革命；雖各家議論莫衷一是，然其共同點，則在用極、激、烈、的、手、段、破、壞、一、最、強、固、的、大、障、物、無、疑、精、神、的、革、命、者、即、吾、人、在、意、念、中、破、壞、精、神、的、威、權、之、一、場、大、激、戰、其、戰、場、爲、方、寸、之、心、其、戰、時、爲、霎、那、之、俄、頃、而、敵、人、則、爲、操、精、神、界、無、上、威、權、無、上、強、力、之、『天啓』。彼常冒『直觀』之美名，誘無數大哲學家出而爲之『保鏢』，使吾人不能不震懾而屈服於其下也。

直觀在神
契中之地

神契之最大收獲爲直觀，而其最大危險亦惟直觀。直觀之可貴者，在任最高理解之祕戶；直觀之可危者，在麻醉吾人之心魂，使覺此爲最大威權，最後決定，而

（註）印度近年有所謂『不合作運動』，表面上似極可取。但如大仁大勇者，必將更進一步，而作轟轟烈烈之極端反抗運動，必不甘以『不合作』自剷也。且『不合作』成爲風習，將來連自己隊伍內，亦恐演出不合作之舉動，危害何如！噫，此皆出世式神契之餘毒也。

不可解釋，亦不應施以解釋，即所謂「天啓」是也。蓋直觀之來也，常甚迅捷，不予吾人以辨別之時機，而其外表復幽芳美麗，足誘吾人迷戀而不得出；多少文學家及美術家，即專以此爲生活，其心魂全沒入於欣賞之對象中，相擁抱，共呼吸，不知有人我，不知有意義，而沉醉於深內，雖死無憾。真宗教之偉大，則在能攻破此沉醉的心境，衝開一條血路，而得新天地之意義也。宗教具藝術之精神在此，而其超藝術亦即在此。藝術所欲爲者，乃精神的陶醉，而爲直觀的膩友，宗教所欲爲者，乃精神的奮鬥，而爲天啓的革命。藝術美則美矣，然此乃浪漫的美，而非大仁大知大勇的美。大仁謂救世之動機，大知謂直觀的糾察，大勇謂精神的革命。故兼具大仁大知大勇的美者，惟真宗教足以當之。杜威在Experience and Nature一書內，論「一切經驗未必皆有意義，有有意義之經驗，亦有無意義之經驗，若在經驗某事物之際，經驗者不爲反省的思考，*Reflective Thinking*，則此經驗便無意義。」合理的神契者，乃舊意義之全部崩壞與新意義之從新建設之一種進化的活動也。倘在神契中，舊意義既已屏棄，而新意義不能代興，則此神契便無意義，而以空幻終局。藝術的直觀，即與一切舊意義完全隔絕，同時復拒絕新意義之發生，而沉湎於曠渺無垠之沙漠；是謂無意義之神契，亦可云失敗的神契。反之，經驗者與一切舊意義完全隔絕後，

復衡過空虛之境界，（即純粹之直觀）立時發見新意義之鮮活燦爛，而覺悟色即是空，空即是色之最高真理者，斯乃謂之合理的神契。法人穆塔 Rev. de Métra 有公允之論曰：『直觀非行旅之終點，乃中途之一點，真智識必須經此而過。』（見 *et de Morale* 道德雜誌廿九卷 p. 451）宗教心理學之原理及方法一文）意謂停留於直觀，非澈底之真智識也。故穆氏又曰：『在求得真理上，單恃直觀，是空虛的。』（同誌 p. 451）

神契與相對論

昔時宗教家堅執神契為直觀之一種受天之啓示，而非理性所可解釋，殊不知大生命進化之智識線上，決不許『非理性』之攀附。宗教經驗而拒絕合理的解釋，是自外於進化之領域也。以上神契之心理的解剖，已頗有成績可觀。近年相對論光芒萬丈，予玄學以莫大改造；對於神契經驗尤有一新開拓。神子之最大祕密，即為透悟一起絕時間及空間之絕對境界。常人所經驗者，皆不出時間與空間所組成的事物。相對論以為時空無堅實的獨立性，空只是事物的並列，Co-existence 時只是事物的前後。故槐特赫 A. N. Whitehead 以宇宙之本體為無限的擴延。Extension 奧斯屏斯基 P. D. Aupensky 以宇宙之本體為無數的進向。Dimension 亞歷山大 S. Alexander 以宇宙之本體為創新的『層疊』levels

皆不認時空爲客觀的實在。神契家之自白曰：『見鳥而不見飛，見巖而不見動。』曰：『大地山河全然變色。』曰：『現存世界霎那虛空。』非超越時空之特別境界乎？而此固由相對論原理可以說明之。故佛家所證悟之真如，『非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。』與道家之『不生者乃能生，生不化者乃能化。』皆合理的契而通乎相對論原理者也。

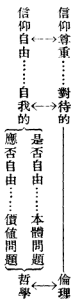
第三節 宗教心理研究之教訓

吾人繙釋宗教心理學所啓示之各種結果，而得若干寶貴之教訓。今請臚列於下：

一 在一般教育上 用發生學的方法，研究個人或民族的宗教心理，知宗教決非固有之天稟，乃從社會所習得，亦決非突然之神啓，乃由逐漸的內外反應而成。故對於宗教教育之設施，須有循序漸進之適宜的步驟，不當凌越躡等。須知品格乃日積月累之造詣，非如泥塑木雕之偶像，可以成之於一朝一夕。君子爲修德達道之稱，雖仰之彌高，鑽之彌堅，而猶當發憤忘食，不知老之將至。故投機家之傳道方法，與文憑式之宗教學位，非特無益於人生，且必誘起社會之反動。至

宗教教育方針，自當採取啓發法，供給青年人自動研究及體驗之機會，萬不宜用高壓的注入，謂經籍信條，先師教主，乃無上威權，應絕對信靠，不許批判評價；則適以鼓勵依賴性之養成，而招「奴隸道德」尼采批評基督教之稱之譏。蓋權威須立基於各個人甘心悅服樂意接收之上，須經各個人反省的審查，加以覆認，方是顛撲不破的權威。此尤宗教教育者所不可不知也。

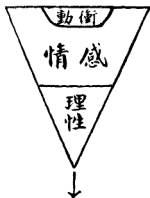
二 在個人信仰上「信仰自由」四字，為今人所高唱，一似萬寶靈丹之可到處應用，而無範圍之限制。據宗教自由之列入各國憲法條文，固有西方之歷史的背景；蓋鑒於數百年各宗派紛爭之苦痛，不得不取政治的方式以規定之，以免軋轢之再演也。故彼都所謂「宗教自由」之實際的意義，與其謂為信仰自由，毋寧謂為信仰尊重，蓋指人民在信奉各教各派上，應彼此表示尊重，不得互相侮蔑及排擊也。至於個人之信仰自由，應分析為兩種意義而說明之：（一）信仰畢竟是否自由？此屬本體問題，關係玄學上之定命論及意念自由論，非政治法律條文所能輕重於其間。（二）信仰應否自由？此屬價值問題，應以功用如何為斷。就宗教心理學所啓示，各種幻覺及迷信現象，知吾人之信仰，必受理性的制裁，方有益於人生，不可漫無限制，誤入迷津。今以圖分別表示關於信仰問題之性質如左：



三 在矯正概念上『科學者，理知之事；宗教者，情感之事』之兩概論，幾成一般人之金科玉律。然訴諸宗教心理，則有大謬不然者。近代心理學本已廢置知情意之三分法，因此種分析，實未合乎心理活動。況宗教是一種態度，是心的全歷程，而非專屬乎某部分；且宗教的態度之內容，與其謂情感為主，不如謂理知為主。（此當然指健康狀態之宗教態度而言，蓋吾人固不能以精神病及癡癩者之宗教態度為標準也）故信仰之主素，非依靠祈禱之主素，非不勞而獲，神契之主素，非精神的沉醉。此三者之中和的活動，為精思熟慮，融會貫通，而皆屬乎理知之事也。是以耶穌之言曰：『上帝之妙旨，隱於智者而顯於愚者。』智者指一蹴而成之天才，指直觀，指捷徑；愚者指莘莘碌碌，切磋琢磨，得寸則寸，得尺則尺之真面目，指勤勉，指研究極深，此與佛經中之『受得苦中苦，方為人上人，』孔子之『下學而上達』，『剛毅木訥近仁』相一致。人多誤會宗教為『貪便宜』之一種伎倆：神前一跪，教符立降，屠刀一放，立地成佛，學者如張東蓀氏，猶且以宗教喻為

免競走中之兔，謂宗教更覺得放大了步，還不稱心如意，非一個跟斗三萬八千里不可。見張氏出

（思想與西洋哲學概論）
方籍誌廿二卷十八號 殊不知古來大宗教家，莫不苦心孤詣，勤勤懇懇，熟思復熟思，默省復默省，至最後一呼吸，猶不忘迴環籌慮，惟恐一躍而誤投深淵，夫豈謀得利公司式之便宜事哉？要之宗教是一種態度，而此態度之主素是理性。今復以圖明之：



尖楔表示宗教態度

理性主領之尖楔表示中正的 Same 宗教態度

於是吾人從宗教心理學的觀點而得一結論曰：

宗教是一種態度中正的宗教態度是以理性為主政。

第四章 宗教與玄學問題

康德鑒於一上帝存在二意念自由三靈魂不滅三事，斷不能容納於純粹理性的知識中，乃苦心創爲超智識界以收容之。李七耳 A. Ritschl 宗其說，囿宗教於「價值判斷」Judgment of Value 之領域，使與「智識判斷」之科學界截然劃分，兩不相犯。後人遂以爲宗教既非科學所宜問，儘可逍遙於理性之外，而自立一王國。然宗教之究竟果爲外 Beyond 理性，及超 Transcending 理性者，則不特不能提高宗教之位置，抑反足以毀滅宗教之基礎。吾人已在第二章指明進化的宗教，皆以理性爲主力，又在第三章揭示健全的宗教意識必恃理性之統馭。惟歷史上之宗教事項，與心理上之宗教經驗，皆直指上帝、靈魂、及自由意志三鵠而趨，可見宗教之大本營，實盤踞於此。三者是否有充分合理的根據，抑爲金、藤、秘、笈、之天書？此則本章所將提出而審查者也。

第一節 上帝問題

上帝究竟有耶無耶？此問似爲人人所欲發；而實則稍有智識者，決不出此膚淺之試題。因上

帝之有無，須視上帝究是何物而定。若上帝完全等於電子，則我以為有，君必亦以為有也；若上帝是一抔土為人之大泥匠，君必以為無，我固亦以為無也。故較有思想之士，不問上帝之存在，而問上帝之意義。然上帝之意義，除在原始宗教中，或得羣衆一致外，在開明的宗教，即已各各不同；或釋之為道，或釋之為愛，或釋之為理；而各個人之上帝觀，更復千差萬別，難期得一公認之概念，又將從何討論？惟上帝觀之所以有種種，乃由於宇宙觀之有種種。故吾人於問「上帝為何物？」之時，勢不得不先問「宇宙為何物？」現代玄學界各家之宇宙觀，派別繁多，誠可謂極萬紫千紅之致。但為討論便利起見，姑概括之為三大類：一自然主義；二理想主義；三實在主義。（註）今依次將三派之宇宙觀與上帝問題之關係敘述如下：

一 自然主義與上帝觀

（註）此三者或疑為知識論的分類，而非本體論的分類。殊不知在哲學上，本體論與知識論原屬一貫。且宇宙觀最重要之樞紐，即在「觀」；「宇宙之異，即在因「觀」而異；此知識論所以為本體論之北門鎖鑰也。

否認上帝
之唯物論

自然主義 Naturalism 者，只認自然科學知識為最高根據，而建立宇宙觀及人生觀於其上，除科學知識外，完全不承認哲學知識及超科學知識之有效

Validity 也。（註 1）自然主義之前身，本為唯物主義 Materialism 培理 R. B. Perry（現任哈佛大學哲學教授）稱之曰素朴的自然主義 Naive Naturalism 以其宇宙觀極為單純，不外一集團之原子（最近更分析為電子）在無限的空間作永久的機械式運動而已。全宇宙除原子，空間，運動三事而外，更無他物。生命既是機械，安得有所謂價值，善惡，及希望？故旗幟最顯明持論最透澈之無神論者，不得不以唯物主義為首屈一指。此派在西方代有其人：自希臘原子論家（註 2 見下面）德謨克拉圖 Democritus 等，首倡宇宙之生滅現象，由於物質的原子之聚散離合。此等原子不生不滅，微細不可見，但佔有空間，大小各異其形，且具同一原質，而絕對堅固，不能再分，是謂宇宙之最後本體。此種素朴的唯物主義，在今日視之，固甚粗率簡陋，然相沿至

（註 1）參考培理 R. B. Perry 現代哲學趨勢一書第四章素朴的與批判的自然

主義。

四五百年之久，至羅馬詩人勒克拉圖司 *Lecl. Laetorius* 始稍稍補充其說，謂宇宙之全景，由於無量數純樸無害之原子，自由自在的經過無限的空間，相互振躍團結而成。（見勒氏詩 *De Rerum Natura* 第二卷）此與我國漢代王充『天地合氣，萬物自生』之言如出一轍，不過彼名本體為原子，而此名本體為氣而已。迨十七世紀英國經驗派霍布士 *Thomas Hobbes* 更有一直裁了當之言曰：

『宇宙中凡屬存在，莫非物體；凡有變化，莫非運動。』 *Whatever exists is matter; Whatever changes is motion.*

是不啻宣言物體以外無存在，運動以外無變化矣。十八世紀法國百科全書編著者之一部分如戴德洛 *Diderot*，拉美脫理 *Lametrie*，何爾 *Hol*，哈 *d. Helbach* (1723-1789) 等，皆抱極端

（註2）原子論家以前，尚有達雷士 *Tales*（紀元前六世紀，西方稱為哲學之始祖）以世界之本源為水。其後伊翁尼學派如亞諾芝曼尼 *Anaximenes*（紀元前四世）以世界之本原為空氣或火，此固可謂為唯物論之開端。然思想之系統太簡單幼稚，未得許為哲學的唯物主義也。

唯物的宇宙觀。其中尤以何爾巴哈之自然系統 *System de la Nature* 一書，被稱為唯物主義之聖經，其否定上帝否定靈魂之魄力雄厚，可見一斑。至十九世紀科學全盛時代，唯物論之威儀，益益瀰漫全歐，而德國尤達於最高度，如畢希諾 *Louis Büchner*、俾雷斯珂 *Moleschott*、佛哈特 *Vogt*，皆主張一切有機體之精神現象，無不可還元至無機之物理現象，而以一定不移之自然律解釋之。宇宙之究竟，只是物 *Matter* 與力 *force* 之結合，更無所謂精神。畢希諾力與物 *Kraft und Stoff* 一書（一八五五年出版，一時德文本重印至十二次，法文本重印至八次）闡明物與力相依為用之理：“*Keine Kraft ohne Stoff, Kein Stoff ohne Kraft*。”影響極為宏遠。同時在社會及政治方面，有唯物派巨子馬克斯 (*Karl Marx, 1818-1883*) 推倒傳統的唯心思想與宗教制度，其唯物史觀之出版，掀起人生哲學界一大波瀾。至十九世紀之末，赫克爾 *Ernst Haeckel* 以宇宙之謎一書，殿唯物主義之後陣，而唯物主義卒與十九世紀一齊閉幕。赫氏以橫掃五千軍之筆，發揮物質與能力不滅，以太充滿於無限時空，生物從無機物進化諸說，一時所向披靡。但彼一方面力斥基督教之三位一體，同時自倡自然界之真善美為三位一體。其所建立之一元學會 *Monistic Society*，尤具宗教色彩。故赫克爾雖為一純粹的唯物主

義者，但已不得謂其屬於澈底的無神派矣。

唯物主義

與唯物主義極似相同而根本上實大異者，有所謂機械論 Mechanism。據

與機械論

機械論所言：宇宙之發生與現象，皆遵循一定之自然律，其間有必然的因果關係，

絲毫不紊。至於宇宙之本體如何，則多數機械論者並不與唯物主義家立於同一觀點，以全力斷定除原子、空間、運動三事而外無其他。但亦不與唯心主義家同唱萬有唯心之論。質言之，彼等對於宇宙本體問題，大抵存而勿論。故唯物主義與機械論之不同點，在於一指實體 Being 而言，一只就生成 Becoming 而言。唯物主義之生成觀，雖輒與機械論一致，而機械論之實體觀，却未必與唯物主義盡同。固有若干機械論者，同時亦屬於唯物派；但吾人審查東西各代之機械論的哲學家，多數非唯物主義者。就中國歷史上而論，惟王充爲一澈底的機械論兼唯物主義之人。其餘如楊朱雖爲一機械論者，但絕非唯物主義；老莊多少傾向於機械論，但不特非唯物主義，且進而爲唯心主義。王充之言曰：『天地不故生人，人偶自生耳。』又曰：『天地合氣，萬物自生。』又曰：『天之去人，高數萬里，使耳附天聽數萬里之語，勿能聞也。』變虛篇他一方面以唯物的眼光去論天，而攻擊歷代儒家之天底觀念，一方面以夫婦相交而生子之唯物的原理，普遍應用於

宇宙萬有，誠可謂唯物派之正宗矣。

遇細論之，機械論得分析爲二：一、法則的機械論，二、偶然的機械論。（即等於機械論，參看本書第四章第三節機械論及命）

前者卽一般唯物主義者所倡導；宇宙之生成及現象，皆遵一定之法則；後者謂宇宙之所以如此，不過偶然而成，萬有無常，人生無紀。此種偶然的機械論之宇宙觀，不必爲唯物主義，而其人生觀，或且近於唯心主義，可以取楊朱爲證。楊朱曰：

「萬物所異者，生也，所同者，死也。生則有賢愚，貴賤，是所異也；死則有腐臭消滅，是所同也。」

「十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死，生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？」（列子相參篇）

此明言萬物之生死，人間之運命，皆爲不規則的機緣，非有因果的必然關係。至於楊子之宇宙本體觀如何，雖無可考；然孟子屢言「楊子爲我」，可見其我之一字，必有雄厚的玄學背景；而此背景必爲精神的而非物質的，又於彼之自白見之。

「故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤……有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物。其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其惟至人矣！此之謂至者也。」（楊朱論）

觀此，則楊子決非縱肉欲，貪名利，逞私侵物之物質主義，而其所爲之我，乃公天下之「我」，乃「萬物皆備於我」之「我」也。且楊子固志於富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈之「順民」，而極力排斥囚於物質肉欲之「通人」者，其言曰：

「生民之不得休息，爲四事故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑。此之謂通人也。——可殺，可活，制命在外。不逆命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不委勢，何羨位？不貪富，何羨貨？此之謂順民也。——天下無對，制命在內。」

今以圖表示通人與順民之區別：

通	爲壽	爲名	爲位	爲貨	可殺可活
人	畏鬼	畏人	畏威	畏刑	制命在外
順	不逆命	不矜貴	不委勢	不貪富	天下無對
民	不羨壽	不羨名	不羨位	不羨貨	制命在內

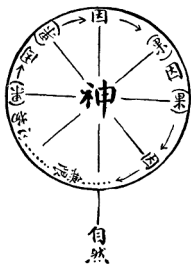
由是觀之，楊子主張有宿命，而我之爲我，則能自動的制此宿命。此與希臘勃洛太哥拉斯 *Protagoras* 「我存則宇宙存，我壞則宇宙壞」之「我」與菲希德 *Fichte* 之自我實現，蓋高出一籌矣。故楊朱之「我」實一種哲學的上帝也。

西洋方面之機械論，雖多屬於法則的機械論，而其對於宇宙本體，亦未必與唯物主義者取同一態度。古代希臘伊壁鳩魯派主張宇宙一切皆由自然原理規定，吾人在運命之巨網中，苦無所懼，死無所憂。故此派與其謂爲積極的縱慾主義，毋寧謂爲消極的悲觀主義，較爲切當。中古基督教徒之本體觀，雖爲唯一最高之上帝，而視宇宙及人生現象皆由上帝意旨安排定當，世界至若干年後，必歸毀滅，靈魂受末日審判，或入天堂，或淪地獄，皆早決于全能上帝之心中，無可轉換。故當時之基督教思想，實一純粹的機械論也。洎乎近世，笛卡兒 *René Descartes*, 1596-1650 以大數學家之地位，首先自承爲機械論者；但其範圍僅及於自然物界，而保留思想界仍有自由活動。換言之，物只有擴張 *Extension* 之屬性，人乃有思維 *Thought* 之屬性。擴張是機械的，思維是自由的——我思故我在，我在故神在。故笛卡兒爲唯心並存之二元論者。斯賓諾莎 *B. Spinoza*, 1632-1677 不滿意於笛氏之物我畛峙，而唱爲綜括的一元的機械論，以思維與

擴積原非不同之兩物，而是一體之兩方面。此一體者何？即上帝是也。上帝是總因，宇宙一切（包括人生）皆為上帝之發現；於是全宇宙成一汎神的機械論。惟此與亞里士多德以最後原因歸諸上帝者大不同，今以圖別之如左：

萬物（果）↓因（果）↓因（果）↓……最後因（神）

此亞里士多德之見解



此斯賓諾莎之見解

實證論與
宗教

自然主義遞遷至十九世紀之初，分三支流而發展：一在德國，仍持續其正宗的唯物主義，如畢希諾馬克思赫克爾之流，說已詳上；一在法國，演變而為實證論；一在英國，演變而為進化論。茲請分別論之：

『實體』Substance 之一概念，不但為素朴的唯物主義之中心，且為大陸派純理論 Rationalism 之主旨。經驗派 Empiricism 異軍突起，謂吾人知識之所及，限於感覺（內的經驗）與反省（外的經驗）所得之觀念，而萬物之實體如何，非吾人之所能問，吾人不能超越經驗而求得真理。此種重觀念而輕物體之論調，大挫唯物主義之長鋒。抱極端懷疑主義之休謨 David Hume 更不為物體本身留一點餘地。法之孔德 Auguste Comte, 1798-1857 有鑒於此，乃將曩昔唯物主義中物力萬能之一點，加以修正。彼之名著實證哲學 Cours de Philosophie Positive 六冊，哲學史家霍夫丁 H. Höfding 指為引渡『世界』至『人間』之書。霍氏近代哲學史 上卷三五五面 誠然孔德對於唯物主義之大貢獻，在開拓其知識根據地，由自然科學至社會科學。本來唯物主義之最高根據，只限於自然科學知識，認人生精神現象莫不應律諸理化的法則之下；孔德指出人事界與自然界之不同，而供獻其大半精神於一部社會學之創作。彼建立倫理

的法則於社會本能之上，而未嘗還原社會本能於理化的物體。及其晚年，更從實證哲學的觀點，創立人道教，謂人生中有最高實在 (le grand être) 可以與之神契。人道教既以「人道」為神，故始終不建設神學，惟有教旨三，信者應遵守：——愛為原理，秩序為基礎，奮進為目的。實證宗教問答 Catechisme Positiviste on sommaive exposition de la Religion universelle 書中，

以知（與秩序呼應）行（與奮進呼應）禮拜（與愛呼應）為人生修養之課目，甚且提示歷代名人之有大功於人類者若干名，擬具禮拜日程。此與我國古代所謂「先王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之」禮記祭法篇，復何以異哉？

實證論之

演進

孔德既修改唯物主義之質料的觀念，引渡「世界」至「人間」，使唯物主義由外燦一變而為內證。十九世紀中葉以降，馬哈 Ernst Mach 皮耳孫 Karl

Pearson 輩更發展而光大之，於是昔日之唯物主義成為感覺主義 Sensationalism 而科學用武之地，乃由天然界移至感覺界。馬哈之貢獻，即在完全淘去客觀的實體，而代以主觀的覺念 Verstandesbegriff 覺念者，係積歷次經驗，而自成一種範疇，能綜管各種感覺，而為思維經濟之用也。馬哈不承認有客觀性的時間與空間，時空只是一種感覺物體，皆不外吾人自己感覺之

組合。此與一世紀前之休謨以物體不過印象之複寫者，完全相似。但休謨疑知識之無客觀性而不可靠，馬哈則以覺念為真確的知識。皮耳孫亦與馬哈持同一見解，肯定知識之實體，謂其內容由各種感印 Sense-impressions 合組而成。吾人心之構造，髣髴一電話局，感印是外間打入之電話，藉感覺神經之電線，送達於心。然電線彼端所接觸者——即外面打電話者——究為何物？接線生不得而知。然吾人倘將各種打入之電話，加以分類解釋聯合建設之勞，即成科學之自然律而可免思想之不經濟。（參考皮耳孫著科學入門 Grammar of Science）故昔日唯物論中之「原子」「空間」等等，在皮耳孫手中皆化為抽象的概念，用以為構成自然律之助，倘視為真有客觀的存在，或超感覺的存在，皆妄也。恰猶我國古代玄學中之金、木、水、火、土，完全不與希臘伊翁尼派之地、水、火、風相同。在彼為質料，在我為概念。不過我國此種概念，以後未曾改造而有進步耳。實證論雖放逐「物質」與「勢力」，然其所代用之「覺念」「感印」等等，究其實仍不脫乎一種心的質料。苟假定心的質料為宇宙之本體，則宗教的上帝自無立足之地。故一般正宗的實證論者，勢不得不屬於無神論之列也。（註）

（註）孔德之人道教乃一種無神的宗教。上帝與宗教兩事，不可混為一談。

進化論與 存疑主義

十八世紀以前之唯物主義專從事於反抗傳統的宗教思想，盛唱人可還原至物，宇宙是機械而無創造及目的。其時有一般神學家如怕雷 Paley等，起而熱力辯護，謂即就人眼而論，其構造之精緻微妙，能調節視線，應付物象，伸縮自如，設非有創造主宰特為觀看之目的而造成者，安得臻此。唯物派經此一激，乃有進化論 Evolutionism 之勃興。達

爾文 C. R. Darwin, 1809-1882 赫胥黎 T. H. Huxley, 1825-1895 等生物學家，提出自然選擇最適者存之公律，說明有機體逐漸進化之理。一極簡單之細胞，經若干年之演化，遺傳，掙扎，適應，固可發展至極繁複，極精妙而極有偉大能力之機體，安得有所謂特殊之創造。惟此類生物學家，一方面力持天演進化，人非神造，同時對於神之究竟存在與否？人之究竟有無靈魂？皆坦然付諸不知之數。赫胥黎之存疑主義 Agnosticism（或作本體不可知論）即公開之自白，達爾文驚嘆宇宙之奇妙，以為『苟無大智慧的最後原因，則宇宙不能存在，但此大智慧究為何物？非人智所能解。』（註見下面）斯賓塞 H. Spencer, 1820-1903 之倫理學原理固取進化論的觀點，而其存疑主義亦與赫達兩氏相同，但其態度則大異。他認宇宙實體為一大不可知 Unknown，而宇宙諸相皆由此湧現，故對於此『大不可知』，可以神契而靈交。故赫達兩氏為

純粹的本體存疑論者，而斯氏則爲『不可知神』的信徒，其懸殊固不可以道里計也。受進化論的影響之李七耳派神學，嚴格論之，亦得謂其帶有不可知論的色彩。蓋彼謂宗教信仰之對象非科學真識所及，對象之實在惟有信仰担保之而已。

我國之存

疑主義

因全力注重現世主義而導入『本體不可知論』者，以我國爲最多。孔子未嘗否定『天』之存在，然其天之觀念，茫、漠、莫、明。論語載：『怪力亂神』，子所不語。子貢謂：『夫子之言性與天道，不可得而聞也。』試玩『祭如在，祭神如神在』之兩如字，其存疑的色彩，已昭然若揭。故當時諸弟子之有志窮究真理者，莫不提出本體問題，以質難於夫子。然孔子仍導令致力現世，而以不了了之的態度應付諸弟子之問。如：

(一) 冉有問仲尼曰：『未有天地可知耶？』仲尼曰：『可，古猶今也。』莊子知北遊篇

(二) 季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』敢問死。曰：『未知生，焉知死？』論語先進論

(註) 達爾文又自白：『我一生從未做過反對上帝存在之無神論者。』見達氏生平及

(三)子貢問孔子：「死人有知無知也？」孔子曰：「吾欲言死者有知也，恐孝子賢孫妨生以送死者，欲言無知，恐不孝子孫棄不葬祀也。賜欲知死人有知無知也，死後自知之，未爲晚也。」設苑雜論

故孔子之不可知論，乃注重現世生活爲之也。孟子宗承孔子，提倡「最大多數的最大樂利」之仁義，故亦有「聖而不可知之謂神」之語。然孟子實爲孔門存疑主義之右派，而荀子則爲存疑主義之左派。孟子猶處處顧及古代之神權（見本書第二章第二節孔子以後之儒家）荀子則大倡「惟聖人爲不求知天」又曰：「故君子敬其在己者而不慕其在天者，小人錯其在己者而慕其在天者」（見天論）又曰：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。」（見儒效）此與孔德之推翻傳統的神道教，而改建人道教，頗有吻合之處。要之未受佛老二氏影響之純粹儒家，皆主人事主義的不可知論。文人如元稹，在悼亡之詩中，亦流露此種不可知的觀念。如云：……同穴冥何所望？他生緣會更難期！惟將終夜常開眼，報答平生未展眉！第三首

平心而論，不可知論與宗教信仰，並不居衝突之地位，不知是一事，不在。又是一事，以其不知斷爲不在，乃認識論上所最忌。盧曼尼 Romanes 有公允之論曰：「在不懷偏見之不可知論者

看來，於肯定宗教與否定宗教二者比較之間，寧取其前而舍其後也。』見宗教思想錄。主持澈底的經驗主義之詹姆士在某意義論之，固一不可知論者，然彼在宗教經驗之種種 The Varieties of Religious Experience 書中，提出「『不可見的境域』 Unseen Region」，「更有」 More 之世界，「『更廣之自我』 A Wider Self」，而鄭重的斷定其實在。（同書第二十章）此可見「不可知」與「合理的信仰」兩者固可並存，而不矛盾也。且據現代心理學及認識論審查之結果，知者與被知者之關係，甚為複雜；而「知」之一字，亦大有伸縮之餘地。嚴格的知與廣義的知，固尚未有何種清晰之界線也。

二 理想主義與上帝觀

自然主義之結論，為神、不、存、在、或、神、不、可、知。理想主義 Idealism（註）恰與立於反對之

（註） Idealism 亦譯作唯心主義。本來希臘之避各斯（理）與諾斯 Noos（心）兩語，在希臘哲學中常相代用。不過唯心主義，莫適於留作 Spiritualism 一字之譯名，使與唯物主義相對抗。

地位。理想主義從人生之「理」字出發，人爲有限的個體，而猶具有「理」，別具有最高最完備之「理」者，必爲絕對無限的個體（神）。於是人爲神之縮影，神乃人之完成。故有神論的宗教，莫不與理想主義勾搭，而理想主義亦常被稱爲「宗教的哲學」Religious Philosophy。惟理想主義亦似唯物主義之代有變遷，在上古爲天命的理想主義，在近古爲純理派的理想主義，在近代爲生命派的理想主義。而今日佔玄學界重要勢力之實用主義，亦生命派理想主義之略加修正者也。

柏拉圖之理想主義

西洋古代之理想主義，胚胎於希臘赫拉克里圖（Heraclitus）（紀元前五世紀）之邏各斯（λογος）（Logos）完成於柏拉圖之觀念論。邏各斯詳言「理」

與我國「天序有典，五典五惇哉，天秩有禮，五服五章哉，天討有罪，五刑五用哉」之「天」頗相符合。在希臘末期之哲學中，邏各斯成爲神人之媒介者。（亞歷山厥里亞之哲人斐倫 Philon 所倡導。）其後耶穌弟子約翰，即取以代基督教之上帝，謂太初有道（邏各斯），道（邏各斯）與上帝同在，道（邏各斯）即是上帝。（約翰福音）要之希臘哲學之正統派，即爲理想主義，反理想主義之哲人，遂被屈爲詭辯派。Sophists。兩派所爭論之最大焦點，極似我國當年孟荀之辨人性

問題；前者主張知識道德理想等等皆由天賦，後者主張皆由人爲。惟其天賦，故一而不變；惟其人爲，故多而不等。蘇格拉底承認宇宙有多而不等之事實，但其中有共同之一點，確爲不變而相等。柏拉圖引申其義，創爲『觀念』說 Theory of Ideas，是即柏拉圖理想主義之中心。他以爲不變的，等的觀念，皆與生俱來。吾人有生以前，不僅已知絕對的等，且已知絕對的美，絕對的正義，絕對的神聖，而此等等，皆存在於觀念中，即理知的世界。吾人尋常感官所及之物質的等，或不等，皆爲感覺的世界。感覺的世界多而變。理知的世界一而永久。（見斐都 *Phaedo* 七十五至七十九節）柏拉圖既認觀念爲唯一的實在，而觀念又係天賦，則其宇宙本體觀自爲一普遍而又超越之上帝也無疑。

純理派之
宇宙本體觀

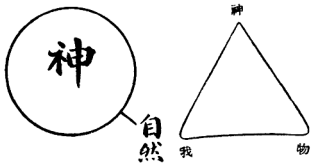
柏拉圖之理想主義，經亞里士多德哲學，新柏拉圖主義，及中古經院哲學之層層斧鑿，全失其本來面目。是時哲學爲『神學之婢』 *Ancilla theologiae*，神學有絕對的威權，籠罩世界一切，陰霾瘴氣，漫布天空，羣知大雷雨之將至矣。首先發難者，爲法之笛卡兒 *Rene Descartes, 1596-1650* 其揭竿起義之第一聲，爲『最高根據』 *Prima fundamenta* 之喝問。最高根據在教會耶？否！在神學耶？否！在古聖先哲耶？否！笛卡兒堅決的說：在我。人

或疑以數學家資格之笛氏，何得突然立此獨斷的假定。豈知他本來先從疑字出發，疑傳統疑學，疑古疑今，疑此疑彼，但世間一切可疑，而『疑』不可疑。疑在故我在，『思在故我在』。Cogito ergo Sum，此笛氏證明『我』為實在之第一步方法也。然『我』之思維，有限而不完全，則較多而較完全之思維，『我』決不能為其形式的原因，或優越的原因；其真原因勢不得不出於『神』。神之思維無限，故能遍知萬物。於是由我之實在證得神之實在，由神之實在證得物之實在。此三種實在之中，神為第一義之實體而無限的；我與物各為第二義之實體，而有限的。（以上見笛卡兒最初哲學默想錄拉丁文本 *Meditationes de Prima Philosophia*, 1641. John Veitch 之英譯本出現於一八五三）故笛卡兒之宇宙本體有三：（一）思維；（二）絲延（物）；（三）神；而神尤為絕對無限之總原因。

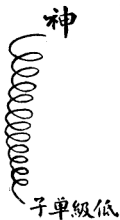
笛卡兒之三實體，流入斯賓諾莎 B. de Spinoza, 1632-1677 之哲學中，倏化為一。此唯一的絕對，即為神。思維與絲延，不過神之屬性，而非獨立的實體。斯賓諾莎之倫理學（拉丁本 *Opera posthuma*, Amsterdam, 1677）中，有三重要概念：一實體 *Substantiae*，二屬性 *Attributa*，三狀態 *Modi*。自在自知獨立而自成者曰實體，神是也；構成實體之要素曰屬性，思維延長等是

也；實體之表現曰狀態，萬物現象是也。一切狀態非因實體而莫顯，故神在萬物之中，萬物亦在神之中。故神即自然。Deus Sive Natura。從萬物發生之結果觀之，則為自然；從萬物發生之原因觀之，則為神。此斯賓諾莎之機械的汎神論也。萊布尼茨 G. W. Leibnitz, 1646-1716 不愜於此固定不變的機械，而認宇宙之本體為物動的力。斯笛二氏皆持「實體」一概念，帶有質料的意味；萊氏根本推翻之，不特認本體非任何質料，即一切物體亦非任何質料。各舊物體，因具有無數的活動力而表現，而各個活動力又各各獨立不相通，所謂「無窗」Windowless 者是也。萊氏名此獨立的力曰單子 Monad。單子為數無限。就其表象之內容言，完全一律；就其表象之方法言，則因明暗之度而生差別。宇宙之成立，即由最暗之低級單子，因連續律而次第發展，至達於表象最明顯之一中心單子。此關係非機械性的必然，乃目的性之協調。世界之全體，因此協調原理 Lois de Convergence 而保有秩序與和諧。惟其秩序整然協和一致之大組織，不能不有統一的根據，斯即神是也。神創造其他一切單子，予以固有之內容，使保相互之秩序。故其他一切單子為有限的，偶然的，受動的；而中心單子之神，為無限的，絕對的，能動的，而為宇宙之最高目的。（參閱萊氏單子學法文本 *la Monadologie*）間嘗比較萊斯笛三家之宇宙觀，而表以三圖：

宙宇的形圓之莎諾賓斯 宙宇的形角三之兒卡笛



宙宇的形旋螺之班尼勃萊



洛克與巴

洛克 John Locke, 1632-1704 與巴克萊 George Berkeley, 1683-1753

克萊

兩英人在哲學史上之地位，皆被推為經驗派 Empiricism 之始祖，使與大陸純理派相敵時，但此不過就哲學方法的立足點而論，其實洛克之宇宙觀，可稱曰自然的理想主義；巴克萊之宇宙觀，可稱曰主觀的理想主義。蓋其立論之方法，因應付環境之不同，勢不得不異乎純理派；而其所欲達到之目的，固與純理派毫無兩歧。洛克之時，英國劍橋新柏拉圖派及經院哲學之勢，猶甚盛，主張人之智慧道德皆由天之啓示。論其「觀念」之起源，必以為與俱生來，所謂先天論 A Priori。洛克用釜底抽薪之法，代先天律以自然律，謂一切觀念起於經驗（外的經驗為感覺 Sensation 內的經驗為反省 Reflection 不過人有自然之能力以獲得經驗而運用之。於是西方千數百年來之啓示宗教 Revealed Religion 遂因洛克而移化為自然宗教 Natural Religion 由天命而至人為，由神權而至理性。（註）不可謂非洛克之第一功焉。

（註）洛克亦承認上帝之啓示，惟謂理性有最後判定之權，此論遂開英國理神教

Deism 之先河。

洛克證明神之存在，亦用因果關係之自然律。彼謂：虛無不能產生實有；世界與吾人（註1）之實在，必有其真實原因；而此原因決不得為物質，因物質不能產生理解；故此原因必為最高而永久之理性；是即神也。在探究知識論方面，繼洛克而起者為巴克萊（George Berkeley, 1685-1753）。巴在少年時，盛氣急進，主張激底的經驗論，而不以洛克之扭捏迂折為然。（註2）謂：吾輩既講經驗主義，必須始終貫徹，經驗則經驗已耳，安得間接復間接，由色、聲、香味、之次等質（Secondary Qualities）繞入於目的、空間、數目之第一質（Primary qualities）而猶謂物質之後方，尚有吾人所不可知者在？（此皆洛克原意）本體即已在經驗之中，更無經驗以外之客觀的存在。此種主張，後來詹姆斯（William James）之激底的經驗主義（Radical Empiricism）實與暗合。但巴

（註1）洛氏肯定吾人之存在，與笛卡兒之方法同，不過洛氏更藉自然律之助，謂吾人自然能直接感知我之存在耳。

（註2）參閱巴氏之人類知識原理（Principles of Human Knowledge）及視見新說（The New Theory of Vision）。

氏至晚年，越出其經驗論，而耽嗜推辨，將感覺與心混為一談，（感覺的要素是被動的知 *Percipi*；心的要素是能動的知 *Percipere*。本是截然兩物）誤以被動狀態之原因，推及自動的原理，遂因人心之共同的自動，而假定神之遍在。自然之一致，由於神聖的心意 *Divine Will* 之一致；而巴克萊遂得被躋於汎神論者之列矣。

超越論的

康德

赫克爾所攻訐康德最力之一點，為其劈分整個的宇宙為現象界與本體界之二元論。本來二元論之起原甚早，原始人即以身體與靈魂相對峙。西方人之性

向更與此相近。（註1）故自希臘恩披德黎 *Empedocles* 一方面承認水、火、地、空氣為現象界之根原，同時復提出愛、憎兩元素；亞拿薩哥拉 *Anaxagoras* 一方面承認原子為宇宙之本體，同時會加一「心子」*Nous* 使與原子並列。直至於今，且學術社會宗教各方面，終猶不能脫二元之窠臼。康德雄圖偉畫，欲兼收純理經驗兩派之長；（註2見下面）其巨著純粹理性批判與實踐理性批判，已隱然劃成兩種系統之世界。在純粹理性之世界中，吾人所知者，僅為物之表現，而

（註1）我國古代陰陽二氣之說，似屬三元論；然陰陽各統乎太極，非最究極之本體。

物本身決不可知；在實踐理性之世界中，則凡純粹理性所不能解決者，皆可迎刃而解。以此人多疑其取巧之手腕，而目爲二元論界之最高魔王。實則康德之宇宙觀，立基於絕對的一貫的超越主義。Transcendentalism 之上。他提出『範疇』Category 一字，爲思維之方式，而此方式是先天的，非經驗的。如空間時間等等範疇，皆先天的知識。故康德曰：『一切知識，皆是超越的。』純粹理性批判英譯本一〇五頁凡宇宙現象界，皆得取以純粹理性之範疇；本體界皆得取以實踐理性之範疇。道德判斷之可能，上帝存在之認識，卽由於實踐理性之邏輯所構成，正如自然萬物之理解，由於純粹理性之邏輯所構成一樣。故現象與本體兩界之內容，雖不同，要皆統一於邏輯的意識之下，此與巴克萊之統於自我之心者不同。心是主觀的意識，邏輯是客觀的普遍。故巴克萊之本體觀，爲主觀的理想主義，而康德之本體觀，爲客觀的理想主義。

(註2) 康德論定自己之哲學體系爲經驗的實在論及超越的理想論，蓋彼暗指純理派爲超越的實在論，而經驗派爲經驗的理想論，兩皆不如彼之完實也。

浪漫派之

理想主義

理想主義至十九世紀以降，分爲兩大支流而進。一卽所謂浪漫哲學，一卽所謂生命哲學，茲請分別述之：

宗教——尤其是基督教——之玄學的根據，常託足於理想主義，而理想主義各派之中，尤以浪漫主義爲最能羽翼宗教；故哲學史家一致稱浪漫主義爲「宗教的哲學。」浪漫主義 Romanticism 一語，本爲藝術中古典主義 Classicism 之反對語，以作主情與主知之頡頏。浪漫派重新奇，重創造，重靈感，重絕對，重統一，而其流弊則爲放浪，自恣，幻想，誇大狂。康德以後百餘年間，德國哲學界受超越論之強烈的影響，以爲宇宙與人生，固可超脫自然現象，而逍遙於別一更高更美之浪漫世界。失勒 Schiller, 1759-1805 非希德 J. G. Fichte, 1762-1814 詩來兒馬哈 F. E. D. Schleiermacher, 1768-1834 黑格耳 G. W. F. Hegel, 1770-1831 謝霖 Schelling, 1775-1854 叔本華 Schopenhauer, 1788-1860 一流人物，皆爲浪漫派重要分子；其中黑格耳傾向於知，叔本華傾向於意，似不類情緒濃郁之失謝非詩諸人。但黑格耳之誇大的樂天，與叔本華之劇烈的厭世，固莫不立於亢奮的情感之上。以言浪漫派之宇宙觀，則失勒主純美之魂 Schöneen Seele，非希德主純粹之自我，黑格耳主絕對的精神，叔本華主盲目的意志。

Wille 似皆以宇宙爲一種統一的『大自然』之陶運活動，而人生尻輪於其上，以乘化歸盡也。此種浪漫哲學，恰當於我國黃老思想。失勒似莊子，黑格耳似列子，菲希德似楊子，詩萊爾馬哈似淮南子，叔本華則似倡『天地不仁』之老子。『至道若是，大言亦然，周、遍、成、三者，異名同實，其實也。』莊子知北遊篇此數語，足以盡浪漫派之本體觀矣。

浪漫哲學之改進

浪漫主義聳身於太空，『乘天地之正而御六氣之變』，對於自然科學所研究之物質世界，毫不垂青，致不特敵黨之自然主義大爲激昂，即友黨理想主義，亦

代抱不平。德國之費希納 G. T. Fechner, 1801-1887 陸宰 R. H. Lotze, 1817-1881 哈德曼 E. Hartman, 1842-1906 法之俾爾朗 Maide de Biran, 1776-1842 部特魯 E. Boutron, 1845-1922 皆爲矯正浪漫派而起之新理想主義也。費希二子，皆於物理及醫學深有造詣，由自然科學進窺玄學。費氏發見韋勃費希納感覺律 Weber-Fechner law (註見下面) 以立精神物理學 Psycho-Physics 之基礎。他認一切物體之內的心靈的作用，而建立一多元的汎心神主義 Panpsychism。吾人從 Zusammenhang (關聯) 與 Gesetzmässigkeit (有秩序) 而知宇宙現象之深內，必有一精神的本體。故植物、動物、恆星、日月，莫不具有靈神。一切靈

魂，圍聚統一於世界魂——即神——之中。神與人之關係，恰如大海之與波浪，故人魂不過神魂之斷片而已。（見費氏著精神物理學要旨 *Elemente der Psycho-physik* 第二卷）由是以觀，費希納之本體論，不啻斯賓諾莎之汎神，與萊布尼疵之單子之結晶。陸宰以物體的單元（或原子）各能自動，能反動，及交互動作 *Interaction*，而宇宙乃諸種交動的單元之一大組織。各單元雖為最究極而不可分的單位，然一單元之本質，皆包含於其他一切單元之本質中，故能交動而成創化之局。故各單元雖似各各獨立，實則於後面固有一統一之原理存。且各單元既『自生自化自形自色自智自方自消自息』（借列子語）則必具自覺性而統一之自覺，非精神的實體而何？故陸宰之結論，乃以一元的神為宇宙之根據。（見陸著小宇宙 *Microcosmus*）至於哈德曼之本體觀與其師叔本華無大差異，其所謂無意識 *Unconscious*，即等於叔氏之盲目

（註）此律之大意，謂吾人感覺之強度，並不因刺激之強而加增，即不與刺激為正比例。刺激以幾何級數之等比而增時，感覺即以算術級數之等差而增。換言之，感覺因刺激之對數而增。

的意志，不過哈氏更從科學的觀點以立論而已。

法國爲浪漫主義之發祥地。盧梭 J. J. Rousseau, 1712-1778 「返於自然」之呼聲，早于本國哲學界之濃厚的刺激；惟法之浪漫派與德國初期之浪漫派不同，而與其改進的浪漫派則相似。前者認自然爲吾人心智所構成之表象，後者認自然爲本體之表現而直接映顯於人心。前者爲主觀的，後者爲客觀的。故俾爾朗之唯心主義，根本上與費希納陸宰之理想主義相一致。俾氏承襲十八世紀唯感派之遺產，更發揮而光大之。其知識論立基於自由而自同之心的活動：『我感知我自身爲自由的原因，故我確爲其原因。』 Je me Sens on M'aperçois Cause libre, donc je Suis r'eellement Cause, 我既爲自動的力，故能構造範疇，而認識世界；同時我感知我自身之不完全，而渴望一理想之完全，斯時我之魂乃與神相結合。故吾人可稱俾氏之宇宙觀爲心理的理想主義。伯特魯生當唯物論與實證論構溢寰宇之年，奮機敏之筆鋒，痛論自然科學所受之制限；謂範疇定律不能說明精神之全景。蓋精神之全景，不僅理知，兼有情意，不僅科學精神，兼有美觀及道德感。（見伯特魯著科學與宗教 Science et Religion, P.357）人心之內有活動，自然之內亦有思維，自然與人心，原是一家骨肉。此伯特魯所以建宗教於科學道德藝術之上，而自

成其理想主義也。

生命派之

理想主義

如上所述，初期的浪漫哲學，其鎖鑰為美學道德學與名學；改進的浪漫哲學，其鎖鑰為心理學。而今茲之生命哲學，則其鎖鑰為生物學。生命哲學頗受『跨主

義』之嫌疑，以其一方面低視美學道德學及名學，有類乎唯物主義，他方面則抑物理學化學，而自輔於唯心主義。然生命哲學野心甚大，欲綜攬規範科學 Normative Sciences 與敘述科學 Descriptive Science，而以生物學的立場，建築一新時代的宇宙觀及人生觀。代表此派新哲學者，首推尼采、柏格森、杜里舒繼之，而稍稍變其內容。詹姆士、杜威等更修正之，而建立其實用主義 Pragmatism。尼采 F. Nietzsche, 1844-1900 斥浪漫哲學為太廉價而無勇氣，認歷史之變化由於酒神 Dionysus（代表盲目的強烈的奮鬥的生命力）與美神 Apollo（代表幻想的從容的和諧的生命力）之迭互消長。（見悲劇之產生 Die Geburt der Tragödie）他雖私淑叔本華及瓦格納 W. R. Wagner，然不愜於叔氏迷世的論調，與瓦氏基督教的色彩。他所最得力之學說，毋寧為達爾文進化論。其權力意志 Will to Power 之哲學，完全立基於生物學之上，不過達氏用『適應』一字作中心，而尼采代之以『意志』耳。質言之，他的本體觀，不

外乎力奮鬥抵抗，因之人生第一義應奮力提高自我，伸張自我，而成超人。他在查拉圖斯屈拉自語：「Thus Spake Zarathustra 序文中，高呼曰：『你的意志應說：『必叫超人成爲此世之意義。』』其肯定人生之積極，振奮向上之精神，實爲理想主義衝開一條血路也。」

柏格森 Henri Bergson (1859 尙存) 亦以生物學爲宇宙觀之根據，其啓自然之祕笈，不以因果關係，不以實踐理性，不以概念，不以範疇，而獨乞靈於生的衝動。E'lan Vital 他謂宇宙之本體，何嘗是一系統的邏輯的僵死的結構。推陳出新流動遷變，延連續之創造進化，乃宇宙之真相，而此真相惟豁露於生命之直觀。柏氏雖與尼采同主奮進向前，然其根本不同之點，在一爲個人的，一爲合羣的。『生命之新鮮的鼓動，惟在公衆中能得最充實的滿足。所謂一道德家，乃指高尚的創造者，其熱烈的行爲能鼓舞他人之高行，其慈愛能發育他人之仁德。』(精神的能) L'Energie Spirituelle 英譯本卅二面) 柏氏之上帝觀，卽建立於此合一的生命律之上：『人非離人類而孤立，人類非離自然而孤立，一切生命，團結銜連，一齊衝進，故神者，永無休止之生命活動及自由也。』見創化論 L'Evolution Creatrice 英譯本 265 面以下) 杜里舒 Hans Driesch (1867 尙存) 之生機主義 Vitalismus 更受達爾文之影響，他認主宰宇宙

者，即爲爆裂彈式的生機力，而生機力之內在原因，則爲命根 Entelechy。命根之本質與由來，雖不可知，而其作用則極顯明。一般生物之具全體性 Ganzheit，即命根作用之一；如細胞之成胎，生理毀損之自恢復，某官能發生變化則其他官能亦另起變化以應之，皆生機體求達於全體之證明也。杜氏曰：『宇宙雖複雜，而我之觀之者，若有條不紊，成一首尾完具之全體，此乃人類之秩序一元主義的理想』 Ordnungemionistisches Ideal』（見杜著知與思）此理想亦即杜氏所謂『未開展之可開展的概念』。依生物學之研究，生機體由『非空間』來，則安知其不同時由『非時間』來？來既由『非時間』，死亦必歸於『非時間』。可知宇宙有種種境界，而生機體有永續的可能。杜氏靈魂說之根據在此，而其上帝觀亦在此。『上帝云者，宇宙間種種境界與無『非時間』的變遷之公例之基礎也。』見張君對杜氏哲學說大略

實用主義
與人格的
理想主義

生命派哲學之一貫的精神，繫乎『意志』一字。尼采之權力的意志，與詹姆士之信仰的意志 The will to believe，同是一種大無畏街進的人生觀，而宇宙

觀即基乎此。惟尼采柏格森杜里舒等所用者，乃心理的生物學，而詹姆士杜威等所用者，乃生物的心理學。前者『生』字之色彩較濃，後者『心』字之臭味較重。故前者高唱活動，後者注重靜。

驗而經驗之要素則爲趣味及實用。近人誤以實用主義只是一種知識論的方法，（註）殊不知實用主義之宇宙觀，卽樂於經驗之上。詹姆士之澈底經驗主義論，*Essay in Radical Empiricism* 杜威之經驗與自然 *Experience and Nature* 皆其代表的名著也。據澈底經驗主義所言：本體應與經驗一致，吾人應將本體視爲直接投射於吾人經驗之實物。至關於超自然純粹活動，先天的綜合意識等等，非可經驗之部分，自有經驗中之銜結關係 *Conjunctive relations* 代爲應付，如純粹經驗能以某類關係組成外界本體的系統，同時能以別類關係組成內部思維的流瀾。故詹姆士對於費希納所謂「顯人經驗與潛人經驗 *infra-human* 所合構而成之超人意識」之臆說，大表同情，而謂宗教經驗足爲此臆說張目。他認神祕的直觀是通常意識之利

（註）推而論之，凡宇宙觀必以知識論爲入手方法，宇宙猶一祕笈，知識猶鑰匙，自然主義理想主義等等者，皆鑰匙之名也。用自然之匙，可開得自然之門，而見自然之宇宙；用理想之匙，可開得理想之門，而見理想之宇宙。若無知識論的方法，則無論何門，皆不得開，又安得親見宇宙耶？

那的開展，不得直斥爲幻，縱使退一步認爲幻覺，亦不失其在人間之價值。宇宙惟肯定有神，方能舒和世界之緊張與勞疲。吾人惟信仰此『爲正義而忠誠奮鬥者』之神，與夫最後勝利之必可獲得，方使人生覺得值得生活。（見難決定論 *Essay on the Dilemma of Determinism* 及 *人生值得生活嗎？ Is Life Worth Living?*）

與實用主義絕相似者，爲人格的理想主義 *Personal Idealism* 而英人席勒 *F. C. S. Schiller* (1864-尙存) 之 *人本主義 Humanism* 及塞士 *A. Seth Pringle-Pattison*, 1855-尙存) 之倫理主義 *Ethicism* 實爲其間之渡筏。席氏重視具體的『人』，謂真理及知識，皆隨人而轉移。塞氏在 *黑格耳主義及人格* 一書上，發揮人格之超越一切。美人羅益世 *Josiah Royce*, 1855-1916 何維遜 *G. H. Howison*, 1825-1916 德之文德爾班 *W. Windelband*, 1848-1915 倭鏗 *R. Eucken*, 1846-1926 先後游起，皆從人格的倫理的觀點，建立新理想主義的宇宙觀。不過何氏爲多元的，故與實用主義之見解皆相接近，而羅氏等爲一元的，則與陸宰及柏格森哲學多所暗合焉。羅氏認宇宙爲一大精神社會，個體與之休戚相關，故各應獻身於大主義，此即所謂盡忠於忠之人生原則 *Loyalty to Loyalty*。何氏駁其犧牲特殊以就統一，謂宇宙而果有一絕

對無限之大我，則不特吞沒各個小我，且亦喪失其本身之大我，蓋自我應含道德的意識，而道德不應有吞沒他我以肥自我之舉也。但羅氏不承認個體有爲『絕對』吞沒之虞，個體在唯一的全部中，仍保有其獨特的精神，而各盡其神意之表顯。此神意對於個體爲特殊，對於全局爲不可缺的要素。故羅氏之本體觀，乃澈底的一元論也。文德爾班所領導之德國西南學派及倡精神生活之倭鏗等，其輕知識而重價值，抑自然而崇人生各點，均與美國哈佛學派相同。惟德系之本體觀，終傾向於超越 Transcendentalism，美系之本體觀，似側重於內在 Immanence，此吾人所不可不深思而明辨也。

我國之理想主義，大抵屬乎人格的理想主義之一種，而宋儒頗似德法派，明儒頗似美國派。茲以朱晦庵與王陽明爲代表，而比較其宇宙觀之異同，惟吾人必須先認清中西根本不同之一點，即儒家雖講格物致知，然與西方之物體的科學研究，迥不相侔。（註見下面）故陸宰費希納一流之理想主義，終未曾發現於我國；我所習慣者，爲實踐的倫理的人格的理想主義也。朱晦庵與王陽明皆注全力於致知格物四字，皆完成其人格的理想主義。惟朱之重心在格物，而王之重心在致知。朱乃自外而內，王乃自內而外。朱之本體觀是渾然之一理，理是先驗的，超越的，故爲人

在窮理。王之本體觀是良知，而良知即在吾心，是經驗的，故爲人在知行合一。朱子曰：『太極只是一個理字。』又曰：『心是神明之舍，爲一身之主宰，性便是許多道理，得之天而具於心者。』故理在宇宙，名之曰理，理在人心，名之曰性，理與性本質相同，惟有程度之差別。足見朱子先已肯定宇宙之本體爲完全美好，人之心雖非至善，但有至善之可能，只要盡量闡明在心中的性，便能與宇宙本體之理融合。此與倭鏗之『精神生活即在主觀與客觀之融合調和』相同。王陽明之重要命題爲『心即理』三字。宇宙無客觀的本體，本體即在吾人之心，吾人之心認宇宙如此，故宇宙如此。故曰：『心之所發便是意，意之所在便是物。』其澈底的經驗主義，曾何讓於詹姆士？他又曰：『大人者，以天下萬物爲一體者也。』又曰：『人的良知就是瓦石的良知……人心是天淵，無』

(註)致知格物之物，解作『事情』。講王陽明傳習錄云：『心之所發便是意，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物，意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物，意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。』又云：『聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，』物皆指事也。

所不賤。」又曰：「聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中。」其發揮「心即理」之命題，實可謂透澈痛快。要之宋明哲學皆承認宇宙本體爲理，惟宋儒求理以合心，明儒就心以參理，因坐標系 Reference System 之不同，故各自成一系統耳。

三 實在主義與上帝觀

自然主義之宇宙觀，純然立基於嚴肅的科學法則之上：蓋謂自然原不待人之知識而自客觀的獨立存在，吾人倘欲意識之，則除科學知識而外，更無可靠之利器，凡「非科學」或「超科學」所得者，皆虛幻而非真理也。理想主義初本完全拒絕科學，謂自然律安能抉發宇宙之本體，繼則稍稍讓步，認世界之某一部分爲科學知識所能及，惟其重要的大部分，仍非賴特別意識（如康德之實踐理性，柏格森之直觀，費希納之潛我等等）不可。近代基督教神學，即緣附此種新理想主義而構成，謂宇宙之真相，乃真善美之價值世界，而決非科學所能窺見也。實在主義 Realism 則志在擷取自然主義與理想主義之優長而新建一浪漫性最少蓋然性最大之合理的宇宙觀，實在主義在完全權護自然科學研究所得之真理及物體不待知識而自存一點，與自然主義同，但不如自然主義之嚴守壁壘，「內中國而外四夷」又對於理想主義所持之邏輯智

識及道德科學亦承認其具有堅實性，尤於後期改進黨（如實用主義）之重經驗，務實際，表示莫大之同情；但不以理想主義最後「心必優勝於物」之要求為然。實在主義之觀察宇宙，不懷成見，據其公平研究之結果，則宇宙之究竟，並非物，亦並非心，而是一種心物交互之關係。同時保障物之自能獨立，不專賴關係而存在，亦不因加入關係而變其本性。茲請追溯實在主義之由來及其如何改進至今日新實在主義（Neo-Realism）之地位，庶讀者可取與自然主義及理想主義較，而自下判斷焉。

素朴的實在主義

實在主義之宇宙觀，始終不背乎常識，而無理想主義及自然主義之麻煩。自然主義須還原全宇宙至渺不可見之電子，理想主義更推翻宇宙萬有，以為本體只是吾人之心。實在主義則謂宇宙本相，便在目前，更不必細窮物理，亦無勞冥索心君。蓋舊實在主義本起於一種常識，實無所謂主義。其宇宙觀即照吾人感覺、官能所直接接觸者，便是；詳言之，世界完全與吾人眼底網膜上所映者一致。吾人之官能，不啻一照相機，所映得者，皆是實物之真像，故宇宙即此相片之本人也。今日之新實在論，亦尚保持常識，不過精練之度，較前遠過之矣。實在論之入哲學，自十七世紀之洛克始。洛克以客觀的外界由運動不息之物質的單子構成，而吾

人主觀的觀念，不過物體之次等質 Secondary qualities，如色，聲，香味，等等。至於物體之第一質 Primary qualities，如運動，空間，等等，則非吾人所能接觸。故吾人所有之物體的概念，只是物體之代表，物體本人如何？吾人從未，亦不能與之會面也。哲學史上稱此曰代表的實在主義 Representative Realism。其後斯賓塞提出變形的實在主義 Transfigured Realism。謂物界是資料，運動，勢力，但經感覺而組成觀念，則如立方體之入鏡而變形。羅斯兩氏雖近懷疑的論調，然皆認物界之獨立存在，堅決否定物體之存在而公然與實在主義宣戰者，實為巴克萊。巴氏之言曰：「常人每以一切可感知之物，如山，河，房屋等等，莫不離吾人理解力所給予之知覺而獨立存在，此實一般之謬見也。倘一加深省，便能恍悟其陷於極大之矛盾。試思一切物體，除吾人官能所感知者外，究為何物？除吾人自己之感覺或觀念而外，究何所知？乃謂物體或各個，或聯合，不待感知而實在，豈非悖乎？」（巴氏人類知識原理第一篇四節 Of the Principles of Human Knowledge）又曰：「凡高空之天體，地上之器物，一切構成世界輪廓之物體，皆非吾人之心莫由存在。存在即是被知。Esse est Percipi。至物體之非被感知，或不存在於心，成有所謂靈魂之類者，實皆絕無存在；即有之，亦在於「永久靈魂」之心，要之完全非吾人所能理解而為想人非

非之幻像耳。』（同章六節）此即巴克萊『*Esse est Percipi*』之原則，而為知識論學者劇烈爭辯之焦點也。

自我中心

足以駁倒素朴的實在主義者，猶有所謂『自我中心說』*Ego-Centric*

心說

Predicament（此名為培雷之論題，登載一九一〇年哲學心理科學方法雜誌

七卷一號，復引用於其所著現代哲學趨勢）而此亦大致包含於巴氏論點之內。我欲思想一朵花確實離我而外在，則此花即已在我思想之中；我縱不看此花而思花之色，然此花色固已浮乎我之眼底，我縱不嗅此花而思花之香，然此花香已凝乎我之鼻感。薔薇離眼而無所謂紅，美術品離欣賞心而無所謂美。故欲知物究為何物，只是一組感覺論料 *Sence-data*，即被知之物體，不過對於知者之一種認識關係 *Cognitive Relation* 而已；雖此關係更無別物。或以為物之被知，不獨我一人然，其他各人皆然；倘使物自身無客觀的存在，何能萬人感之而盡同？殊不知別人所感知者，固不能為君所感知者之證；因『別人』云云者，亦皆不過君之感覺論料，而無獨立之存在。君雖見其容，聞其聲，觸其身體，然皆不過君自己在感覺神經受刺激後所形成之一種觀念而已。故即自然科學家所研究，所撫摩，所試驗，所玩索之物體，亦只是存在於經驗中之目的物，即所

謂感覺論科之組成品，此固爲近代科學家所公認勿諱者也。

然科學家所研究者，固只守現象範圍，而不涉及本體。本體之如何或有無，原屬於玄學問題。吾人固承認物體爲感覺，爲經驗，惟此經驗之原因或來源如何，玄學家有不能不追究之天職。如言物體純粹屬於主觀的心，而無客觀的來源，則此感覺或經驗，如何攪起？故知必有某種先行條件屹然存在，而此果爲何物？則雖大玄學家如康德，亦惟有證以『物如』*Ding an sich* 而不知普洛克以空間運動等等爲物體之第一質，然近人皆認空間時間亦屬主觀的感覺，（如康德稱之爲先驗的感覺，馬哈稱之爲時覺 *Zeitempfindungen* 及空覺 *Raumempfindungen*）並不若『牛頓世界』之有絕對存在的時空。巴克萊一方面既完全抹殺物體本身之存在，一方面又不能躲避觀念來源之解答，則惟乞靈於不可證明之上帝，謂攪起感覺之先行條件，乃『無限靈魂』（卽上帝）對於『有限靈魂』（卽人）之一種神聖的意志也。

交互動

作說

自我中心說之難點，在不能反證物體非認識關係莫由存在之命題。山中有人家爲炊，而山頭起煙，理固當也。然不能遽執此命題之合理，而推斷『非有人家在山爲炊，山頭決不起煙。』因起煙之來源，固非止爲炊一事也。主觀的理想主義謂物體因認識

關係而存在於吾人之經驗，然在未會證實認識關係爲唯一原因之前，決不許武斷物體非認識關係莫由存在。茲請以阿米巴 Amoeba 爲例。阿米巴當接近一物體時，必求充分體會之，一度接觸之不已，而至再，再而三，三而四，直至其極微薄之記憶力能認知此物之有利或有害於彼；可食或不可食，應避或不需避，於是阿米巴獲得經驗，而具對於此物之知識。在此關係之中，固不僅包含一能感之主體，實亦包含一被感之客體也。尙使阿米巴永不與物體接觸，則彼將永不能獲得經驗，是知阿米巴經驗之構成，必以頻頻接觸物體爲條件。人生之機體組織，較阿米巴複雜萬倍，而其環境亦複雜萬倍。某種感覺官能，專爲受接某種刺激，由刺激而起動作，由動作而成記憶，由記憶而得經驗，故一知之成，不知在機體與環境之間經過若干度之交互動作 Interaction。若如洛克所言，知識只由於吾人觀念之符合與不符合 Agreement or Dis-agreement of ideas，則水中之直棒，固可謂其彎曲，平行而前進之火車，固可謂其必將交觸矣。既悟交互動作之蓋然性較大，則不妨承認色聲香味爲物體所固有，只須記着種種不同之形色，因種種不同之條件而表現，足矣。唯吾人必須明白新理想主義所謂交互動作，乃表示心物必須發生關係，否則兩皆無有實在。彼等批評笛卡兒之思維（心）與綿延（物），爲絕不相犯之最後兩屬性，爲

其忽略人生日常經驗之事實。蓋吾人知識與行動之歷程，已非純屬心的，亦非純屬物的，而為雙方之交合。在知識之歷程中，恆以物始，而以心終；在行動之歷程中，恆以心始，而以物終。惟缺乏精練的科學知識者，常分心物為兩種，正如承認物體與空間，或符號與象徵，為截然兩事。凡不同之兩物，應由其不同之本質而判；若因中山大學學生與嶺南大學學生之各異姓名，而決定此兩大學之不同，豈非滑稽？學生非學校之本質，中山大學之學生，固得報名於嶺南而立變為嶺南之學生，他方面嶺南之學生，亦得報名於中山而為中山之學生。蓋學生之於校，黨員之於黨，會員之於會，固可互換，Interchangeable，而非必永定也。心物之交互動作，亦猶此理。心物二者，各為極繁複之組合，若條分而縷析之，便成若干元素，決不能發見有一元素無資格成為對方之一元素，因邏輯的範疇與可感的性質，固心物所共同也。關於此點，馬哈有極中肯綮之論曰：『顏色之本身，非純屬心的，亦非純屬物的，不過物理學研究色之某種關係（如關於光線之色），而色似純屬乎物者，心理學則研究色之另一種關係（如關於視神經之色），而色似純屬乎心者耳。』唯馬哈祇見及一方面（即可感之性質），而忘却更重要之他一方面（即邏輯之範疇）。心物兩複合體之中，各有邏輯的元素：如涵義，秩序，因果，時間等類，比較外表的元素：如色，聲，香，味，尤為艱深。

而需要精密的分析。不但自然科學家常被瞞過，即邏輯學家亦多未留意及此，而不知此邏輯的、元素固爲心物雙方共同之基本關係也。由是觀之心與物實非各各絕對獨立之兩概，而由雙方共同的元素——交互貫通的關係，稱合而成者。其中某若干種關係，爲物理學及心理學所敘述，通常尙易辨認，又有某若干種關係，爲邏輯學所研究，極關重要，而費吾人之精密思考者也。

內在獨立說

自我中心說完全不承認有物界之存在，交互動作說主張心物爲內在的交互關係，但猶不承認物之獨立性。迨新實在主義崛起，則舉內在獨立 The Immanence of the Immanent 之旗以與海內相見。欲說明內在獨立之原理，不可不先攻破似是而非之獨立論。曰：『物之本體超於知識而獨立，因知識是有限的，而本體是一種規範或理想，理想決不待有限智識而自存，故本體絕對獨立。』此乃康德派之客觀的理想主義，不足爲新實在論之根據。康德以物如超乎知識而不可知，但實在之最高根據，不在物象之內部，亦不在超象之物如，而在一超象之理想。此超象的理想，超乎一切知識而獨立自在，蓋不論在邏輯上或事實上，『理當如是』Sollen 因超乎『如是』Sein 也。（譬如『我是一個人』是『如是』，『是智識』而『我理當做個好人』乃『理當如是』乃理想。）然細究之下，此種獨立論乃加諸觀念之上，

並不關涉實在之本體，且以操判斷權之主我，僅視作一種理想，而褻奪其一實在之資格，此非實在主義之致命傷耶！

然猶有一種似是而非之實在論，更足中傷澈底的實在主義者，則為經驗獨立說。實用主義之老將杜威，不愜於康德派之沉本體於理想，援而納諸經驗之中。彼所謂經驗者，乃機能習慣，調節，適應之活動，而非靜止的意識。澈底的實在主義固未嘗絕棄經驗，但不認事物必依經驗而始有實在。試以 a 表示可被經驗之成分，B 表示經驗關係，若以經驗為最後之本體，則非陷入於 a. R. 之現象主義，即歸結於 (a) R. 之汎心主義，而皆為實在主義之論敵也。實在主義始終主張事物不必待經驗而已實在；此 B 既非事物所必需，何得將事物限制為 a？經驗既有偏重事物附項（即可被經驗之成分）之嫌疑，故新實在主義者在最後說明處，并經驗一語而屏置勿用，於是培雷提出其中立體論 Neutral Entities 之德格 W. P. Montague（哥倫比亞教授，美國新實在論者之一）提出其汎客觀主義 Pan-objectivism，以表彰事物之非恃經驗而存在焉。

由此可見新理想主義與新實在主義雖皆注重關係，而前者主交互的相依的，後者則主外。

在的。新理想主義之宇宙一元論，即立基於交互關係 Inter-relation 之上，謂心物複合體中之元素，彼此貫通和諧，而可互換，故宇宙為一大統一之宇宙。惟據新實在主義之意見，則關係之於事物，不過為外加的成分，事物並不依賴關係而始存在，亦不因關係之加入，而變其固有的成分。其所以認關係為外帶而非內具者，由於邏輯的及數理的分析法所致。此分析法假定全體之成分必仰給於各部之性質及序次，若全體不待各部之供給，則吾人惟有作渾然吞食之了解——而此謂之素朴的神契則可，謂之正確的知識則不可。然事物本身若非真有內具的成分（姑以 α 代）而形成 $(\alpha)(\beta)$ 之結構，則正確的知識決無由得。要之實在主義認事物之本性先關係而存在，關係之本性乃外來而加諸事物者。故宇宙間多種事物為交互依存，亦有多種事物非為交互依存，而一大統一之宇宙，勢不能與實在主義相容矣。

以上對於交互關係之駁論，猶祇物體方面觀察，茲更從心體方面討論之。新理想主義以心物為交互關係，而混主觀的認知與客觀的質體為一。「黃」與「黃感」在彼以為無可辨分，詎知「黃感」固較「黃」明明多一「感」之要素，此要素亦存在於綠感、藍感、紅感、……之中，而非綠、藍、紅、……所包蓄。黃之存在為一事，黃感之存在，固又一事也。被感之物，非感覺自身，正如欲

感感覺，必須另加一感，即所謂內省。內省與感覺，固明明兩事，而各具獨特的關係。由是而觀，在被知中之事物，與其不在被知時，固無任何之變易也。（此論為英國新實在論者莫耳 G. E. Moore 所提出，見其理想主義駁論一文，載一九〇三年心報十二冊）且吾人進而一審能知之主體（即意識）則益為此論張目。意識非他，乃生機體所活動之一組功能；生機體必須要求一種環境，而意識即為對環境之選擇的反應。既有所謂反應，必有受應者存，時間空間的分配，邏輯數理的關係，決定諸種受應物之可能，而生機體各方面的需求，遂在此種種可能中，分別選擇而攝取，此即吾人日常之意識作用也。

新實在主義一方面保障物之完全獨立，他方面亦承認心有較高的地位。心由三部分合組而成：一興趣，二神經系統，三容量。興趣因自衛本能之逐漸發展而獲得及增多，神經系統為謀興趣與環境周旋之工具，容量則為環境之某部因工具與興趣而被攝取者。上二種得概括之曰活動，當吾人觀察他人之心時，極易知之，而難期於自省；後一種惟在內省時最為明瞭，但不易得之於觀察。吾人應用內省法，測知心之容量，應用觀察法，測知心之活動。內省所得之心，雖有互異，然兩者適當銜合，則為心之全體無疑也。心之進化，即由於此兩者不絕的交互操練，一方面興趣因

與環境不時接觸，故種類日繁，而聯絡功用亦日巧；他方面容量因分析與組織而貯藏日富，此即所謂心之進化。人生之所以高於其他生機體者，端賴此分析力與組織力，惟人心能從事於抽象及原理，於無限複雜之事物，於無窮遠邈之時空，而此皆非動物所能過問也。

新實在主義之宇宙觀

新實在論之物與，在愛因斯坦發表相對原理之後，其歷史不過十數年，其玄學系統亦尚未宏固完實。顧今日英美第一流學者（註）所以無不殫智瘁慮，競

相努力於此者，因其握雄厚之科學基礎，其前途因不可限量也。新實在論之玄學研究方在發軔之初期，故各派頗具互異之意見。英之新實在論，有若干論點與美之新實在論不同，即美之新實

（註）英國如羅素莫耳 E. C. Moore 亞歷山逗 S. Alexander 槐特特 A. N. Whitehead（現受美國哈佛大學之聘）美國如培雷 R. B. Perry 霍爾特 E. B. Holt 斯萊亭 E. G. Spaulding 馬爾文 W. T. Marvin 韋德格 W. P. Montague 畢特金 W. B. Pitkin 此外有自稱批判的實在論者以山鉄耶拿 G. Santayana 普拉德 J. B. Pratt 塞拉士 R. W. Sellars 等為代表。

在各論家中，亦頗有出入之處。惟就大體而言，則多數同意者，約有左列各點：

(1) 宇宙組成之單位，不是物，亦不是心，乃是『事』Event (愛丁頓 Eddington 則稱之曰事端 Event-point 其不可再分之義益顯)

自相對論大白於天下後，羣知時間與空間，原來非各自獨立的，而是交互倚靠的 *interdependent*，於是世界一變而為四進向的世界（空間：高、寬、深、三進向，加入時間而成四進向）。物在四進向的世界中，自可分析為一串一串的事。羅素以諧樂 *Symphonic* 喻桌子，謂合奏之諧樂，乃由許多音調串合而成，然聽者覺祇一個。桌子亦然；人看桌子，祇是渾然一件，其實亦由種種『事』串合而成。諧樂之所以為一，由於藝術的方法，桌子之所以為一，由於邏輯的條理。（見羅素 *哲學問題*）

(2) 宇宙之全景乃事之延 *Duration* 與擴 *Extension*

宇宙現象雖似常常改變，如昨日之桑田，今日化為滄海。其實現象祇是移易流變，並未消滅。滄海存在於現今，桑田存在於過去。羅素以電影為喻，頗為逼真。電影之活動，乃遷移，非改變。前幕去而今幕來，今幕固非由前幕變也。故槐特赫稱曰：『自然之遷流』

The Passage of Nature 亞歷山返稱曰：『推陳出新的進化』 Emergent Evolution 康格 Conger 則名之曰『層面論』 Theory of Levels。

(3) 事之延擴，由於關係 Relateness 之變化。

新實在論者霍爾特倡邏輯學之復興，言復興，實即改造。蓋舊邏輯學只論性質，如『孔子是魯人』，乃表示孔子之某種性質；新邏輯學着眼在關係。如上一命題，乃表示孔子與魯有某種關係。辨明孔子在種種方面的關係，而孔子之性質斯定，此即吾人之知識。例如吾人能認識一桌子，由於辨明桌子之種種關係而得。佛教所謂宇宙萬物不外因緣和合，羅素所謂物之存在，乃邏輯的存在，Logical Being 是也。

(4) 凡物（廣義的人亦包括在內，宇宙全體亦可作物看）雖由種種關係串合而成，但關係者非必倚靠於關係換言之物自身有獨立性。

獨立與關係，不但完全不生衝突，且反相助益彰。所謂獨立者，非門羅主義式之不可入性，乃指不倚外的關係而存在。例如『我看見一張桌子』，此時我是認識，桌子是事物，而看見是關係。但我不看桌子時，『看』之關係雖失，而桌子却仍存在，因我以後固尚

可看見之也。又如懸在牆上之一幅圖畫，是一種『事』，是畫與牆之交互關係；但吾人不能說畫必須懸在牆上，方有存在，因畫又可置諸桌上，又可握在手中，即絕不與他物發生關係，固亦可以存在。

(5) 物既不盡倚認識而存在，故世界不盡是知識或經驗。換言之，除認識關係之世界外，尚有一不變永存之世界。

霍爾特在所著意識之概念上，代表新實在主義宣言曰：『我們的出發點，不是一個世界，其中一切都是知識，但只有若干部分是知識罷了。亦不是一個世界其中一切都是經驗，如阿梵那流 Avenarius 之所說，我們的出發點，是純粹實有 Pure Being 之世界。』

(6) 由上各點觀之，宇宙非統一的，而為多元的。

羅素之中立一元論，與斯保亭之邏輯多元論，並非不能相容。前者蓋着眼關係之事實言之，後者則着眼關係之範疇言之也。

新實在論
觀點下之
神

新實在主義者之宇宙觀，既如上述，則其心目中的神，不言自喻矣。槐特赫論自然有兩性：一為遷流不居，一即永自同一。前者譬猶流，後者譬猶水，水因種種相似之關係，而串成滔滔不絕之流，流雖長逝而不居，水則自同而常住。此自同而常住之處，即神之所棲止處也。『我』誠不過為我讀書，我寫字，我吃飯，我跑路，我打球，我與朋友談話……種種流運之事之因緣和合，然我固有我之為我，而別於他人者。此自同而常住之『我』即宇宙本體之一角，亦即神之一部分也。馮友蘭氏在人生哲學中有介紹新實在論對於宇宙事物之見解一段，頗為明晰。茲引之如左：

『……自別一方面言，則一切物確皆有自性，皆是真實。蓋物既是一串相似的事情，此相似之點，即此物之所以為此物，而以別於他物者。一物固可分為部分，化為原質，然其部分原質之自身，則不能即為此物也。如依常識說：房屋為磚瓦，木料等所構成，但房屋自有其所以為房屋而別於他物者，非即磚瓦木料等；不然，則吾人亦可以磚瓦木料為房屋矣。……一物之所以為一物，而有以別於他物者，即此一物之自性要素。Essence 及邏輯中所說之常德 Propensity ……故一物是什麼，即是什麼，其自性只與其自己相同。邏輯中有自同律

AAA者，蓋吾思及一物之自身時，固不能不如是想也。

「凡物如此，宇宙亦然。宇宙本爲一切事物之總名，當然可分化爲所以構成宇宙之諸事物。由斯而言，則所謂宇宙者，不過一無實之名而已。然自別一方面言，則宇宙又必有其所以爲宇宙而別於他物者。由此方面觀察，則宇宙間諸事物雖萬變，而宇宙之爲宇宙自若。猶之長江之水，滔滔東逝，迄不暫停，所謂『逝者如斯，不舍晝夜』，而長江之爲長江自若……蓋一物內之化分，雖常在變化之中，而其全體，固可謂不變而有自同。Self-identity。惟宇宙間諸有限的事物，其自同的全體的存在，亦不永久……獨宇宙無始無終，所以其間諸事物，雖常在生滅變化之中，而宇宙就其全體而言，乃不變而永存。此不變永存的宇宙，卽斯賓諾莎所說之上帝也。」（見邁著人生哲學第十二章）

現代新實在主義者之中，求其與斯賓諾莎之上帝觀相似者，當推亞歷山涅氏之時間空間與神 Space, Time, and Deity一書，不啻一完備的新神學。據其見解，神乃推陳出新之原理。the Principle of Emergence，自然因此原理而日昇於較高之層面。（亞氏之層面，當於羅素輩之所謂事。）此原理對於人心之關係，恰當於人心對於軀體之關係。故神爲最高的卓越而爲

人心所敬慕。此論實與我國自古所傳「形者神之質，神者形之用」之口頭禪，無甚差異；不過新實在論者能從科學事實及邏輯方法，以證得「水者流之質，流者水之用」而已。

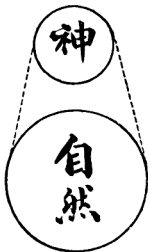
槐特赫之論神，大體上雖與斯賓諾莎、亞歷山逗相同；然因斯亞兩氏之宇宙觀傾向於一元，而槐氏為多元，故認神雖完備而全知，但為有限制的。他說：

「神之有限，即由於他之完善。他因融和一切價值，故佔極確實之地位。謂神在各方面皆無限者，非真理也。蓋果爾，則他必同時善而兼惡矣。善惡無限混合，不啻等於虛無。但他是既被決定者，故必為有限。He is something decided, and is thereby limited.」（見槐著創造中之宗教 Religion in the Making 一五三頁）

「中古及近代之哲學家，為欲建立神之宗教的意義，不憚綜結玄學一切動靜於其上，其結果惟有視神為一切善及一切惡之總原因，而神遂成為宇宙大戲劇之主演者，其成功加諸彼，其失敗亦非加諸彼不可。反之，若神為有限之最後根據，則善惡赫然分明，而神之性質益可瞭解矣」（見槐著科學與近世 Science and Modern World 一五八頁）

茲將上述三實在主義者之神觀，以圖解示如左：

神越卓之返山歷亞



神 → 自然

神汎之莎諾賓斯



神 = 自然

神限有之赫特槐



神 < 自然

四 上帝觀總評

憶數年前，我國有一場熱烈的科玄之戰，其導火線實由『天下古今之最不統一者莫如人生觀』一言而起。此命題之正確，果至何度？此處非所論。惟若移而作爲『天下古今之最不統一者莫如上帝觀』，則歷代各派思想家，當無不樂爲我作親證矣。道者，老子之上帝也；我者，楊朱之上帝也；良知者，王陽明之上帝也；漆黑一團者，吳稚暉之上帝也；宇宙大靈者，泰戈爾之上帝也；『不可見的實在』The Veiled Being者，史學家衛爾斯 H. G. Wells 之上帝也；最高的終因者，亞里士多德之上帝也；『絕對』者，黑格耳之上帝也；原始命根者 Primary Entelechy 杜里舒之上帝也。卽在宇宙觀上立於同一方面者，其上帝觀亦且大有逕庭。如上所述自然主義理想主義實在主義三大派之中，雖甚玄學的結論大致無殊，而探究其上帝觀，則復互異。卽就現代實在主義而論，亞歷山逕以 A de facts Nisus 爲神，斯保亭以價值之總量 The Totality of Values 爲神，塞拉士 R. W. Sellars 則欲新建『人的宗教』 Humanist's Religion 而不言神，羅素則顯然一無神論者。是天下萬別千殊之物，誠莫過於上帝觀矣。

但從上述三大派各哲學家之觀點，其對於神之問題，總不出左列三種關係：

(甲) 無神

(乙) 不知神

(丙) 有神



若以世界著名宗教配分其間，當爲

佛教……………無神

一部分……………不知神

儒教……………內在神

一部分……………汎神

婆羅門教……………汎神(超神)

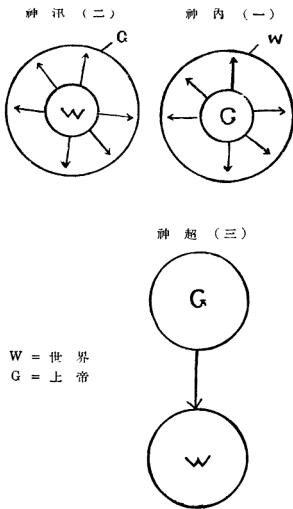
回教……………超越神

猶太教……………超越神

本來的……………超越神

基督教……………內在神

有神論三派與世界之關係，則可圖說如左：



無神及不知神，固未嘗不可有宗教。無神是一事，無宗教又是一事。世固有無神的宗教，亦有不知神的宗教，惟不涉本節之職司，故不贅敘。（參閱本書結論）

此外就數量而言，有多神 *Polytheism* 一神 *Monotheism* 之別。然多神顯爲人智幼稚時代之產物，其後即皆演進爲一神，此處非討論人類史之上帝觀，故不贅敘。超神，內神，汎神，皆一神論也。又就屬性而言，爲無限神 *Infinite Deity* 有限神 *Finite Deity* 之別，此則將於下節『惡的問題』中論及之。

超神論

超神 *Transcendent God* 者，如上圖之所示，神先 *Prior* 世界，超 *Superior* 世界，外 *Out of Relation* 世界，而存在也。此世界之現實，充滿種種痛苦，罪惡，醜劣，不完全，不公道，實無可爲諱。爲補償此缺陷，又保障一切有價值之事物起見，必須更有一理想之世界。此理想世界雖不在吾人之知識中，但實在吾人之希望中。由希望進爲信仰，由信仰進爲依託，而神遂成爲『全善全知全能』之絕對完備矣。推而論之：（三段論法）

神既完備無缺，必包含一切屬性……（大前提）

『存在』者，屬性之一……（小前提）

故神存在……（結案）

此所謂上帝存在之本體論的證明 *Ontological Proof of the Existence of God* 在西洋哲學史上頗有「老牌子」之地位，直至近代大哲笛卡兒，猶沿用此法而肯定神之存在也。「我思故我在」似我之不完備而猶存在，則較我完備萬萬者，豈有反不存在之理？故神必存在。凡由本體論證明存在之神，同時必歸給於超神。因世界有限而相對的，神乃無限而絕對的，勢非超越於此濁世不可。濁世為暫時的，為幻影的，不久必歸消滅；神為完美的，久遠的，永無毀壞。故超神者，必主二元論，如柏拉圖、笛卡兒、康德等皆是。換言之，多數正統派理想主義，即詹姆士所謂軟心的 *Tender-Minded* 哲學家，大抵出於此途。印度之婆羅門及西洋之基督教神學，即皆建立於其上。曠世英才如聖保羅，博學多能如聖奧古斯丁 *St. Augustine*，魁健如英之楷爾文 *John Calvin*，睿智如美之愛德渥特 *Joseph Edward*（為美國神學及哲學元祖）無不發揮兩重世界之超神論，雖在今日科學昌明之時代，而「上帝之城」*The City of God*（即所以別於人之世界者）的神學，固猶為今日一般基督教會之根基，而待有志之新神學家台謀改造也。

超神論固可解決吾人希望中之問題，然其所遇之困難點甚多，而最大者為兩截論。吾人另

此世界而神則超乎此，而別居一世界。吾人之世界中無神性，而神世界中亦無人之經驗；知此，則神自神而吾人自吾人，根本上各不相謀，何以能發生關係？吾人既不能與上帝發生關係，則上帝之概念安能為吾人所知？於是西方的宗教，乃乞靈於啓示。Revelation，東方的宗教乃乞靈於神契。Mysticism。然啓示者與神契中之彼方，固為上帝，而受啓示者及神契之此方，仍為通常吃飯走路談話讀書之吾人。既能相通，何有於「兩截」？既必維持超然之地位，則所謂啓示，所謂直觀，所謂實踐理性中之自覺，又焉可能是超神論者以希望起，亦必以絕望終矣！天下矛盾之事，孰有過此？即舍邏輯而講倫理，超神論亦常有棄絕人世。World-renunciation 之大弊。蓋神既不在此世界，則信仰之者，念念在彼岸或上界，對於現實之人生，自無興味。且人生既必有絕滅之日，亦不值吾人加以注意，到頭終是一場空，何須努力？此實超神與出世之必然的關係也。且神既超出乎人世，則人世所有一切觀念，舉不足以形容之，其結果神或成為反常之魔王或怪物。是以迷信的宗教，大抵立足於超神之上，馴致刻賤理性，阻撓文化，不特無以救民出苦海，適足以致人類於淪亡，此固歷史上所昭示之炯戒也。要之超神論太無科學的根據；人與神之間，無橋梁之可通，則有神亦直等無神而已。

汎神論

以世界全體爲神之直接活動者曰汎神 Pantheism。一舉目，則形形色色，盡是神相；一傾耳，則凡百聲響，莫非神工。花是神，月是神，「毛廁中之小石」（吳稚暉語）亦是神。在超神論之飄渺而不可卽者，在汎神論則觸手卽是。故浪漫派之文學家，大抵主汎神論，因在彼等之心目中，世界到處是美，如哥德 Goethe 之求神於自然求自然於神，尤爲大彰明較著者。哲學家如亞里士多德，白魯諾，斯賓諾莎，及我國之王陽明，皆爲此派之代表。就理論所言，汎神論不但能滿足人生之希望，鼓舞心神之高趣，尤能對於此實現之世界，下一和諧而不矛盾之說明。蓋據汎神論者之意見，則世界雖似紛雜，而實則絕對統一。由全體觀之，善象固善，惡象亦善，一切痛苦醜惡，皆貯有美性善性。醜於此者，必美於彼；（空間上）苦於今者，必甘於來日（時間上）。如亞歷山大王之東征，雖窮兵黷武，勞民傷財，然爲東西溝通文化之一大貢獻，瑜足掩瑕而有餘。要之，宇宙活動，一切秩然有序，世界萬物，莫不精巧無倫，倘非有神之主持及表現，安能有此？此所謂宇宙論的 Cosmological Proof 及目的論的 Teleological Proof 證明上帝之存在也。

宇宙論及目的論之證明上帝存在，在西洋哲學史上，皆經駁詰至體無完膚。蓋因世界最始

之因。歸諸上帝，則不啻證明上帝亦是更高因之果。斯賓諾莎倫理學之開端，即欲立一「自因」Self-Caused 之概念。然上帝而為自因，則上帝即不能有果，而成隔絕此世之超神矣。若視宇宙為精巧完美，則地震、山崩、天災、人禍所謂惡之問題，畢竟無從解釋。此惡而為神有意造作，則神直是戲弄人生，「以萬物為芻狗！」此惡而為神之偶然的錯誤，（如亞里士多德所解釋）則為非自曝其軟弱寡能耶？斯賓諾莎之汎神，不重將笛卡兒之二元（思維與擴延）合併為一。但思維與擴延，乃代表各不相同之兩實體，安能容納於統一性之神之中？至於有神論的宗教，亦常不滿意於汎神論；因其太空泛而不能顯出卓越之神格，雖說到處是神，而按其實，則無處有神也。

內神論

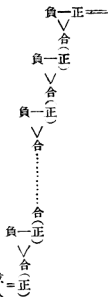
超神之臆說，只可飭宗教心之奢望；汎神之臆說，只可供玄學家之陶醉；兩皆蔑視人生經驗之事實，因之內神論 Immanent God 代之而興。內神論非以神為離此世界而蔑在，亦非以神為同此世界而汎在，乃以神為動此世界而內在。一言以蔽之，神乃世界生命中之內動力也，乃因果原理、目的原理、及智慧原理之創作而主動者也。在生物學上，凡說明生機體特有之生活發展現象稱為內在律，如一微小之芥粒，因內在律而發展至成為一大標樹是也。內神論視世界為一大生機體，應用生物的內在律以說明神之本性。世界種種現象，無

非內動力不斷的實現其智能之作用，以期達於較高較美之層域。故神居於世界之中，與吾人經驗相接，同時復保有卓越之地位。因此現代所謂『時代派』Modernists（與基要派 Fundamentalism 立於反抗之地位）之基督教神學家，方力謀移建新神學於其上，既可免除神人兩截論之不合理的信仰，又不至落於神格之虛空，其前途似頗有大望也。

爲近世內神論先導者，實爲黑格耳哲學。黑格耳以辯演的方法，打破康德兩截論之鐵壁，而導入抽象的『絕對』於此有限的現實世界，使兩者成一不可離之重要關係。其全部體系之樞紐，即不外『正』Thesis『負』Antithesis『合』Synthesis 三字。三者爲思維進化之歷程，而不能或缺。個人如是，歷史如是，宇宙全體亦如是。現象界之紛雜複多，即爲『絕對』之合成統一之徵兆。換言之，『絕對』必須投入於此世界，經過無量時期之種種『正』『負』『合』活動而後，方再回復於『絕對』。而一切時期，一切活動，皆爲『絕對』所必不可少，不能離之要素。未投入世界以前之『絕對』，與投入世界後再回復之『絕對』，恰猶胎兒與成人之比。胎兒爲隱然的人，成人乃自覺的人，成人固已在胎兒之中，但非經過若干時期之活動發展，則胎兒不能成爲成人。此黑格耳之邏輯的內在律，而與後來生物學的內在律相助益彰者也。以圖表

示黑格耳觀下神與世界之關係，則爲：

胎兒神



黑格耳之絕對而統一的上帝，在理論上似無可攻之隙。然現代經驗法及歷史法大張，自然及史實益有正確之觀察及瞭解，遂覺此世界爲多方面的而極複雜的，固未能盡統轄於黑格耳之一大法式之下，其中尤以惡之問題是否全爲「合」中之「負」，而屬於大團圓之一種手段，如樂天派黑格耳所期望者，則吾人不可不加以精密之檢查也。

最近代哲學家之爲內神論張目者，當推美之羅益世 J. Royce。羅與詹姆士同時執教鞭於哈佛，問難琢磨，以畏友而兼論敵。詹姆士從心理學及實用主義的觀點，置上帝於「信仰的志

願。』The Will to Believe 之上。照此，則上帝純爲個人經驗之產物而無客觀的存在。羅益世反乎是，以上帝爲公共的大我。Common Self 爲絕對的心。Absolute Mind 爲解釋世界及解決問題者 World Interpreter and Problem Solver。其上帝存在之證明，不用所謂目的論、宇宙論、本體論等等傳統的方法，而從人類社會全體的實際方面出發。人心不同，各如其面，固一極大事實，而彼此休戚相關，世界若巨網之織，亦爲一極大事實。以萬別千殊之心，而能保持於統一，其中非有一『絕對的心』不可。我愛此花之美，與我環境習慣，利害嗜好，迥不相侔之一印度人，亦欣賞此花之美，足見我與他之意識，並非若鴻溝之不可踰，而證明兩皆爲公我之一分子。由此類推英人，德人，俄人……無不皆容納於公我之內，其間雖有不相符合之分子，正如我自身亦常懷衝突之兩種觀念，然固無傷於我之人格統一性。在道德上，各人有各人之本分及義務，然對人之忠心，恆較忠於私我爲優越，對國之忠心，又較對家之忠心爲優越，對世界人類之忠心，又更較對國之忠心爲優越。是足以表明，世界原爲一整個之機體，而統一於絕對的心（卽上帝）之智慧及意志者也。（參閱羅著世界與個人 The World and the Individual）

羅益世從人心具有社會的特徵之一點，說明上帝之存在，而爲世界之內動力，其識見固高

人一等。然他一方面承認人心之有限。Finite，而由人心構成之總量之神，則必欲維持其爲無限 Infinite，此其難通之點。一世界而果爲神之一大和諧，何以矛盾軋軋之事，歷千萬年而層出無窮？且只見其加烈。此其難通者二。羅益世以人生之苦痛與罪惡爲完成神意之必經途徑，無則神以我人爲犧牲代價，而買得自身之完全耶？此其難通者三。由是以觀上帝問題之致命傷，實以惡之問題爲最大。惡之問題不解決，卽上帝問題亦無由解決。茲請進而論惡之問題。

第二節 惡之問題（註）

（註）馮友蘭氏以『惡』之一字，道德的意味太重，故改作『不好』，庶可包括苦痛及一切不合意之事，此固吾人所極表同意者。惟『不好』一詞，形式上爲否定字，意義上亦似太泛薄，未盡恰當積極的實定的。『不好』一字之涵義也。通常言『味惡』，亦包含苦之意味在內，如『惡臭』之『惡』，有反常之義，亦可訓作奇臭或怪臭。足見我國之惡，涵義頗廣，非偏重道德方面也。茲暫沿用大概人已了解之通行語，以待將來。

一 上帝與惡之關係

惡之存在

及永存

惡之問題乃哲學上壽命最長久，討論最熱烈，說明最紛歧，而終未曾完滿解釋之一怪問題也！不世出之天才佛陀，即抓住「惡」之問題，建設非哲學是哲學

非宗教是宗教之佛法，而受歷代萬千男女之膜拜、之陶醉、之欣賞、之辨味、之詮釋、之發揮而光大；足見惡之問題，在世界上居一極重要之地位，為人人所最關切放心不下，而東方人對此，尤感莫大之懸系者。佛教認世界之本相完全是惡，固無論矣。希伯來教雖信有一全善全美之上帝，但別在一方，而吾人所住之世界，不日必將淪滅，故此世界亦完全是惡。波斯教則認世界為善惡二元代表善者為 Ormazd（光明），代表惡者為 Ahriman（黑暗），雖信善終可得勝，但惡亦不易消滅。因此倫理學家有論斷東西洋人生觀顯著不同之一點，在一為厭世，一為樂天者。其實西方人並非已能解決惡之問題，不過近代科學昌明，在消極方面，多少能解救疾病災禍，在積極方面，則能應用機器而增加財富，提高生活，遂較東方人表面上減少若干苦痛而已。然物質發達，生存競存愈烈，小之殺人，大之殺國，知識增進，懷疑隨之益深，苦悶充結，悲劇百出。足見西方以剛克惡，惡且愈強，視東方人之以柔順惡，惡亦不過爾爾者，正亦未能多所誇矜也。

因惡之負禍常在，無神論者遂以此爲攻擊上帝之好資料。其意若曰：上帝全善，又何忍見人淪陷於惡？上帝全能，又何以不使人早離於惡？上帝創造宇宙，又何以除善而外，更造惡魔？其爲故意耶？則上帝爲不仁，其爲無意耶？則上帝爲不知！然浪漫派之哲學家及神學家，如亞里士多德、黑格耳、羅益世之流，對此固有極精巧之辯護，謂古代之上帝，立基於創造論之上，故自觸於矛盾而不可通；今之上帝，乃立基於進化論之上，視善惡爲進化之產物，非一成不變，今日之善者，將爲明日之惡，回顧昨日之惡，却成今日之善，是惡、不、管、善、之、階、也。故人必須從惡經過，而後方得真善，倘不自惡中奮鬥出來，則廉價之善，亦無裨於人生。「天之將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身……然後動心忍性，增益其所不能。」孟子是則惡者，不過成善之一種工具耳。日本之大地震，乃助成彼都地震學之長足躍進；歐洲之大戰爭，乃促進國際聯盟裁減軍備等等新理想之實現。此種浪漫的解釋，表面上似極爲樂觀，然暗中不啻默認惡之永永存在，善必待惡而成，人心永遠與惡爲緣，其悲觀孰甚！

惡之種類
及其解釋

惡之問題既充實於四五千年來東西宗教史哲學史及倫理學史之中，欲一述其大凡，已可成爲專冊，今惟作一極粗簡之表，以當此問題之鳥瞰，

惡之分類	解釋之種種	
<p>天○然○的○惡 (一切天 災、疾疫、死 亡等自然 現象非由 人工所撒 起者) 人○為○的○惡 (如殺人、 放火、荒淫、 貪虐、壓迫、 欺詐等由 人之惡意 發洩而成 者)</p>	宗 教 的	哲 學 的
	<p>(1) 惡神 (如波斯火教之 <i>Ahriman</i> 猶太教基督教之魔鬼) (2) 天罰 (如雷擊不孝等等) (3) 欲望 (人生所期望於自然者太奢，終覺不滿足，如佛教等)</p>	<p>(1) 試探之魔 (如基督教之撒但) (2) 墮落 (如基督教認吾人始祖亞當犯罪，遺傳直至永遠子孫，名曰「原罪」)</p>
		<p>(1) 天然之失敗 (如亞里士多德說) (2) 善之附件 (惡不過為不完全之善，最後必化為善，如奧古斯丁說) (3) 進化之階 (如黑格耳謂必有「負」與「正」對待而始有「合」及「正統派儒家」) (1) 人為 (如自然派之道家) (2) 過不及 (如中庸派之儒家) (3) 性惡 (如荀子) (4) 欲 (如佛教及 <i>Stoicism</i>) (5) 無知識或有限 (如蘇格拉底等) (6) <i>Atavism</i> (進化論謂人性中有頑強之獸性存在，為作惡之因)</p>

惡之起源，爲各家聚訟之焦點，異說紛囀，莫衷一是；然人生所最關心者，猶非理論，而爲實際。故惡之原因問題，姑可付諸不了了之之列，而惡之如何解救，則爲當前之緊要問題。爰進而論救法。Salvation 及贖罪 Redemption 如次：

教法與

贖罪

人爲的惡，已如作繭之自縛，無由解脫；天然的惡，尤屬防無所防，生，老，病，死，莫能倖免。無如人生既爲人生，而非人死，其求脫離於諸惡，乃生之自然衝動。人而不望免惡，決非人情。一切宗教之發生，遂緣乎此。自原始宗教之「圖騰」符咒，以至最高等宗教之靈修，存養，莫不繞「救」字之向心力而活動。凡創立一教之教主，尤多受推擁爲「救主」焉。然世界而果爲秩序整然正義昭存之世界，則解惡之道，雖偉大之救主，亦不能開非法之恩，於有所謂贖罪之教義。牲畜之宰供，童男女之祭獻，有職守者與夫教主自身之抵命代罪，固通東西古今而一律者也。以言救贖之方式，則五花八門。試分析下段記載：

「……三幾個月不下雨。城裏大老爺也算盡了心了，天天到城隍廟求雨，沒影響；又請了四十八個和尚，四十八個道士，搭起高台，唸經求雨，也沒影響；禁屠禁到四十天，大老爺吩咐把南門也關了，出入都走北門，又恭恭敬敬往灌縣去請龍王，又貼着告示，說他業已修表。」

告天，甘愿把他自己來替代全縣人民的罪孽。後來聽見說道尹大人也把自己當作祭品，剝洗得乾乾淨淨的，叫人把他抬到龍王廟，說願意拿他的身體來贖這全縣人民的甚麼過。」

（見本年東方雜誌廿四卷三號兵大伯爵振武的月譜）

在僅僅三數行文字中，已列顯原始宗教之：

- (1) 求拜
- (2) 和尚道士唸經
- (3) 禁屠
- (4) 關城門
- (5) 請龍王
- (6) 修表告天
- (7) 獻身贖罪

七種教法。其後人智日進，上帝之觀念由神人同形 *Anthromorphic* 而為抽象之原理，因而教法亦因外鑠而為內省。默禱，坐禪，禁欲，持戒，即為此期代表的教法。然猶企感格神明，而乞

助於外力也。更進而完全集中於「天助自助者」之概念，如我國儒家所謂「天作孽猶可違，自作孽不可逭。」書經又云：「獲罪於天無所禱也。」論語皆含自力自救之意。波斯火教注重行善修德以補過，完全與儒道抱同一之見解。耶穌所謂人非重生，不能得救；雖重生 Regeneration 之義，後人解釋各殊，要亦不外注重自修的功夫而已。近代科學大興，尤於生物學及心理學方面一躍千丈，人性問題，已大白於天下；因而適當的教育，成爲今世公認之較篤實而妥當的教法。於是惡的問題之中心，遂由昔日全善全能之上帝，移而加諸一般教育家之肩上了。

上帝之本性

凡此種種之事實，皆並非顛覆上帝之存在，乃益以闡明上帝之真義及價值。古代宗教及歐洲中世之經院哲學，好以不近情理的屬性，累加於上帝，如今知全能，全愛，全在，統一，絕對，無限，永久，等等，意在榮之，適以辱之。蓋上帝而果爲「全」，爲「一」，則上帝不特爲萬善之源，亦必爲萬惡之源，天下寧有是耶？縱理想派樂天派可以曲爲解釋，謂惡乃暫時的現象，或例外的過失，究無傷乎終局的本體，最後之勝利，必屬吾人。然此實不啻先設「靈魂不死」Immortality 之假定，而演繹爲結論，似非光明磊落之邏輯家所宜出此。且若最後之完成，仍必以惡爲過渡，則神與吾人，勢必同經此苦海之酸辛，淒楚，傷痛，悲哀，設不然者，則神爲旁

觀。子。民。之。受。苦。而。自。享。其。成。設。果。然。者。則。神。固。不。得。不。與。吾。人。同。立。於。戰。線。而。與。惡。神。肉。搏。也。

從本體論、宇宙論、目的論的證明神之存在及無限，一變而改由人生、經驗、方面觀察，不可謂非人在研究神之本質上之一大進步。內在神之說，所以較超神汎神更爲合理者，卽由於此。超神爲創造宇宙之主宰，汎神爲世界運行之秩序，兩皆遠乎經驗事實，兩皆爲絕對無限。據吾人之經驗，則自然與人事，常在遷流不息之中，人之環境常變，故欲望亦常變，而是非吉凶之標準亦隨以常變。價值之存，正由於相對理想之存，正由於有限。一旦決定上帝爲善，卽同時決定上帝爲有限矣。惟理想非能截然離現實而超峙，上帝亦非孤居於價值之領域而不與實事相觸。化現實之衝突而措諸和諧之衽席者，乃上帝之天職。故每一件事情較完滿的方面，卽上帝之所繫。人若能以上帝之見識爲見識，則觀事益明，而化惡爲善之可能亦益大。如世上真有所謂『救法』者，此卽是矣。

二 悲觀與樂觀

吾人對於世界之態度

以上帝爲全能全在無限絕對，而人生可安居於其懷中，以待天國之大團圓。筵席者，固爲浪漫之幻夢。但以世界完全爲機械物質所支配，人生毫無價值及能

力，畢竟徒供苦惡之餌食者，亦未免自流於頹廢。故兩種見解，皆誦於經驗事實，而伸於推理想像，非平衡之道也。吾人倘屏棄感情用事，而作平心靜氣之理性觀察，則知上帝雖非全能而無限，但確爲廣大之和諧與優越之理想。人生在世，固無可抱誇大浪漫之樂觀，亦毋須作枯槁蕭索之悲觀。因吾人所居之世界，既非一最完善無加之世界，如萊勃尼疵及白朗吟 *Browning* 所讚美，亦非一最惡劣絕望之世界，如叔本華及羅素所悲嘆；乃一可以改善而進步之世界，由穴居野處，茹毛飲血而至錦繡山河，燦爛文物之世界。前人之手澤，既斑斑乎可考，未竟之遺緒，又歷歷在吾前；吾之努力，之奮鬥，之創造，亦必將由後人傳續而光大，則又何需作『前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨滄然而淚下』之呻吟哉！故超神論易流於厭世，汎神論多醉於樂世，而內神論則恆主淑世 *Meliorism*。

淑世主義

與『我』

神者，我之縮影也。理解自我及肯定自我之程度，常與神之觀念作正比例。佛教之積極無神，正因其積極無『我』。儒教之矜矜神，正因其『我』。在有耶無耶之間，而有神論之各派，亦隨『我』之明曖而爲轉移。汎神看此世界無不是『我』，超神看此界無處有『我』，『我』在別一世界；內神看此世界有『我』，有『非我』，而常在『我』征服『

非我』之歷程中。故汎神之『我』，陷於沉湎；超神之『我』，入於迷信；究其實，皆不曾否定自我；前者如老莊，後者如中古之基督教。此兩者，表面上雖穿戴燦爛麗都之樂觀，而內心實陷於最沉痛最消極的悲觀。陸志韋氏在我生之世演講集上，有切中時弊之一段曰：

你如果承認目前的問題不是你渺小的力量所能嘗試的，最容易超脫的方法，最穩妥的遁逃藪，就是由你自己創造一個世界，一切從心所欲，至少其中一切的悲歡離合，賞罰報應，在在都合符你現在的道德標準。神秘的哲學以及出世的宗教，所以能使心病的人得醫好，背負重担的人得安慰，就在乎他們最後的論據，不建築在清楚的理論上，而留給信仰者以想像的自由。青春時代是想像恣放的時代，而宗教上皈依悔改的現象，除了人之將死，也以青春為最普通；消極的宗教尤其如此。同理：愈是衰亂的國家，愈是危難的時代，超越而迷信的宗教愈能推行。例如中國這幾年來，神秘的集會結社，籠絡了不少的青年失望者，甚至年未三十而打坐，喫素，念佛……

人而至於絕望，逃世，悲傷，自殺，其積極否定自我之大勇精神，因有可表同情之處。然世界縱充滿苦惡，不如『我』意之事常八九，豈『我』軟弱無力，甚至不能應付自我？縱現實之我，無其

意義價值，豈經一番改善之我，亦等於無意識無價值？孔子知其「不可爲」且欲「爲之」，况橫在我前者，未必眞爲「不可爲」乎？以年九十之愚公，欲移方七百里高萬仞之太行，王屋二山，河北智叟知其「不可爲」也；愚公之妻，知其「不可爲」也；然愚公之答案，則爲：

「雖我之死，有子存焉，子又生孫，孫又生子，子又有子，子又有孫，子孫無窮，而山不加增，何苦而不平？」

愚公肯定自我，隨而肯定子之自我，肯定孫之自我，肯定孫之子……無窮之自我，而決山之必平，誠淑世主義之標本，而可爲悲觀或樂觀之情感家，作一當頭棒喝者也。

第三節 運命及歸宿

一 決定論與自由論

然我之爲我，究竟握有淑世之主權否？科學家告我：世界運行絕對受因果律之支配，如一大機械之周轉，人生亦即呼吸於此天羅地網之中。哲學家告我：（如叔本華、哈德曼等）意志是目的，智慧是無意識的，人爲衝動所囚，備嘗不自由之苦。宗教家（如基督教、舊神學及一部分儒教思想）又告我：死生有命，富貴在天，原來吾人之運命，早由超越的上帝預先安排妥當，吾人不

過如木人頭戲中之傀儡耳。即撇開科學哲學宗教各種原理及前人所詔示者，悉置不談，反而證諸我自己之經驗，亦覺我日常思念行爲，除一部分爲不自覺的慣習動作外，（如外出時自然會取帽戴上，入教室自然會關上門，完全出於筋肉之自動，非由意志。）大抵非囿於名，即梏於利，非忙於禮教，即散於欲望，非爲某方之投鼠忌器，即爲他方之瞻徇情面；質言之，我之生活，完全作外力之奴隸，左右牽制而不能自由；既無自由，何有責任？如是，則不但人爲的惡，皆變爲天然的惡；人爲的善，亦變爲天然的惡；一片茫茫苦海中，完全無『我』之地位。『我』而無獨立自主之權，則於『世』，『樂』既不可能，『厭』亦不可得，更何淑之足云！

科學律能支配人生耶？

然則淑世主義之可能，豈非先設意志（註）自由之假定耶？答之曰：然。惟吾人所肯定之意志自由，並不與自然界之因果關係相衝突；但亦非若康德所論之意志，及柏格森所想像之生命，可以不受任何條件及任何前提，而絕對自動自在。在西洋道德哲

（註）哲學家心理學家對於意志一詞，亦有不同之見解。吾人此處所用者，乃指『有意識的自我』質言之，即理智化系統化之衝動也。

學史上，對此問題，本有決定論與自由論之兩極端的論辯。主決定論 $\Delta\Delta$ Determinism 者謂：人生一念一動，無不絕動受外力所支配，此外力包含社會環境及本人遺傳素質，教育，習慣等等。如馬克思之唯物史觀，則更主張人生完全受制於經濟，只經濟力一種，以足以決定全人類之命運。要之此派承認因果律萬能，人生行動，亦如月暈而風，礎潤而雨之可預決，苟具如是如是之先行條件，必呈如彼如彼之活動現象，即由果推由，問因知果，天下斷無偶然之事也。不過有時原因極為複雜，而淵源甚遠，宅在其潛，人不具知，遂以為有自由意志耳，反之主自由論 $\Delta\Delta$ Libertarianism or Indeterminism 者謂：人之意志，乃不可測度之主力，絕對自由，不受任何限制。魚或鰲掌，憑我取舍，生或死，憑我選擇，其間非如自然物之可衡量測計；推而至於戀愛，至於友情，至於殺身成仁之偉業，皆不能以因果律說明之。往年我國所謂科玄之戰，幾全部屬於此兩派之左右袒，讀者可覆按焉。

極端的決定論，不特未能折服理想派的玄學家，且亦不能得同情於科學家。其弱點在以科學上之同一律 Law of Uniformity，施諸一切現象，而武斷其『必然』。蓋同一律僅在機械科學範圍內之現象，有比較、高度之確定，其在有機體、科學範圍內之現象，已呈若干例外，若在人、文、

科學範圍內之現象，則確定之度更、低。至所謂絕對的必然的因果關係，非特休謨馬哈及柏格森諸人已攻駁至體無完膚，即科學家自身，如潘亭 J. H. Poynting (英人，當代物理學家) 等，亦公然否定。要之科學上之定律，皆是敘述的公式，並無統治宇宙支配人生之實權也。

自決論之

叔本華盲目衝動之說，似乎為決定論煽其威儀，實則適以喚醒自動的。Vo-

提出

Juntaristic 觀念，而暗為自由論張目。當代文豪包以爾 Johan Bojer 1872？

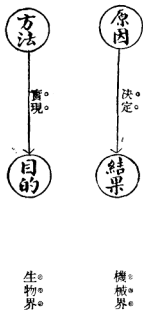
(腦威人) 在世界之面之長篇傑作內，有沉痛之論調：「世界的面上，布滿了種種害人迷人的東西，人生的前途，真是步步荆棘。這些佈滿於世界的罪惡，都是人類自己種下去的！」但包氏又在愛情的眼一瞬內，借美麗的女郎，表示「現代人的運命不是一定沒有救的，只要能自新。」引探

小說月報十三卷四
包以爾人生觀

苦惡既由人類自種，亦必能由人類自拔，誠可謂精到之論。吾人觀察自然界之

生物，充滿欲望，要求掙扎奮鬥，非無機體所可比擬。風吹湖面，則湖水隨風勢以生皺，水無反抗掙扎之自動也。水流就下，草木之根，吸取之以上達高枝；日向南移，牽牛之蔓，延就之以獲得光暖；植物且已顯露自動的要求，動物更甚。達爾文一部物種起源，不曾為自由論作註腳。人生進化史，乃人從天然的爪牙中奪取自由，從奮鬥的生活中戰勝環境，自現代文明史開始自覺的運動以來，

個人或羣衆行爲，能爲實現一定目的而控制各種勢力，能甄別及審擇某種方法，以企得心目中所懷抱之高等價值。故衝動雖本爲盲目，而可輔以經驗之炯眼，欲求雖形似外定，而可導以知識之明證。在機械界之線索爲原因與結果，在生物界之線索則爲方法與目的。因果之間有決定，方法與目的之間則爲實現。今爲圖說如次：



如欲達某種目的而選擇甲或乙或丙……各種不同之方法時，在經驗愈多知識愈豐富者，

鑒於前車之覆轍，而舍棄彼種方法，鑒於先例之成功，而決取此種方法，此實受科學上的同一律所暗示，則謂此人被公律所決定也可。但彼固訴諸自身之經驗與知識而衡量出此者，則謂其有意志之自由也，亦無不可。今於決定論及自由論兩方各借一字，而湊合成自決論，庶無背乎吾人日常心志活動之真相歟。

機緣

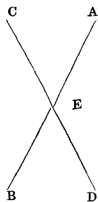
及「命」

惟在芸芸人事中，除自決問題外，猶有所謂機緣。Chance 者在。機緣如彩票，中與不中，既無直接之因果關係，亦非意志可得而左右。我國道家及儒學書中，多提及「命」之一字，（或伸言運命）實含有機緣之意，而非單純的決定論如西方所倡導者。列子所寓言力命之辯，最能抉出一般人之運命概念。

力謂命曰：「若之功奚我若哉？」命曰：「汝奚功於物而欲比朕？」力曰：「壽夭窮達，貴賤貧富，我力之所能也。」命曰：「彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡；殷紂之行，不出三仁之上，而居君位；季札無爵於吳田，恆專有齊國；夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是，汝力之所能，奈何壽彼而夭此？窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡耶？」力曰：「若如若言，我固無功於物，而物若此耶？此

則若之所制耶？命曰：『既謂之命，奈何有制之者耶？』朕直而推之，曲而任之；自壽，自天，自天，自窮，自達，自貴，自賤，自富，自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？』

世上顛倒錯亂不合吾人理想之現象，列子不歸之於人力，不歸之於天意，而以『自』之一字不解之。『自』之真意，即機緣也。即佛之所謂因緣也。人生於侯王之家，則錦繡之襪，柔麗之茵席；生而為窶人子，則藁薦籬舍，蠅納交嚼。其間幸不幸之分，緣為之也。有一月而三遷官職，有畢生而不得封侯（李廣），緣為之也。然機緣畢竟為偶然之事，而非本然之原。則宇宙乃多方面的和合，非可以一概論。且此偶然的機緣，並不與因果關係相矛盾，亦不與『方法目的關係』相衝突。廚川白村者，日本最近代之文學家也，避暑於鎌倉日本海濱名勝之一之山莊。一九二三年大地震時，鎌倉海嘯巖崩，廚川與其山莊淹沒焉。就此不幸事件而言，其中有因果，亦有機緣，以圖示之，可如下式：



鎌倉之地震海嘯，由於近海地震帶之發動；
A B 表其因果系統。

廚川雖東京而赴鎌倉，由於避暑作文；
C D 表示其因果系統。

此兩系統遇於E點，而呈『廚川死於非命』之現象；此常人之所謂機遇，佛教之所謂緣，我國之所謂命也。

章實齋曰：『道無爲而自然，聖人有所見而不得不然。』（文史通義原道上）不得不然者，乃方法目的關係，無爲自然者，乃機緣也。欲達健康之目的，不得不取攝生之方法；欲達營業繁榮之目的，不得不講廣告及信實之方法。然行路而偶爲狂風吹落之瓦石所擊中，以至重傷而斃；運貨而適逢戰爭勃發，交通阻斷，資本蝕盡而倒閉；此皆無爲自然之機緣，與不得不然之方法目的系統相湊合之交點，卽列子所謂自窮自達自壽自夭……之『自』也。『君子不立於巖牆之下，』乃『有所見而不得不然』；若適過其處，牆崩被壓，則爲『無爲而自然』。我國之常諺曰：『盡人事以待天命。』盡人事，謂慎選方法以達目的；待天命，謂看機緣之如何耳。人事既盡，吾心斯安，命之所在，不怨不尤。故曰：『君子行法以俟命而已矣。』孟子盡心篇下又曰：『君子居易以俟命。』此儒教平實可行之人生觀，實未可以宿命論厚非之也。

淺學者不察，對於原則上之『行法』、『居易』、『盡人事』，不甚注意，而於例外的偶然的機緣，懸心過切；遂以人生一切，完全歸諸『命』之一字。織緯之說乘之，於是星占卜筮風水等等

不經之附會，迭起層興，支配數千年一般社會之思想及風俗。（註）孔子自謂四十而知天命；然彼罕言命，而雅言詩書禮樂，誠以詩書禮樂，乃人事之原則；選方法以達目的之大道，而命則偶然的機緣耳。若必以此偶然的機緣，指為鬼神所操縱，或如斯賓諾莎之全歸之於上帝，或如基督教

（註）墨子之「非命」，誠可謂此輩「命迷」之棒喝。惟墨子之所謂命，與吾人之所謂命者不同。彼主天志，主明鬼，處處好以人格的色彩加諸宇宙問題之上。若以命為一種能操縱人生禍福之神，則墨子之所非，宜也。試讀非命上中下三篇，皆從實行主義功利主義的觀點攻擊運命觀念。蓋彼以為人若信命，則袖手無為，且法律政令亦皆失其根據也。殊不知吾人之所謂命，乃偶然而無意志，非有操縱支配吾人之權。關於此點，王充辨之頗切，其在命義篇上云：「夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者性也，福禍吉凶者命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。」彼所謂性，即本書所謂方法、目的、關係；而所謂命，即偶然遭逢的機緣也。

之視為神旨，則是驅全能全在者至「非價值」之圈域，無怪乎自招「打倒上帝」之辱矣！上帝乃助吾人選方法以達目的者，乃促吾人得進步獲智能而實現理想者，乃使吾人得更大之自由而非鼓勵吾人打彩票以儻倖者。當帝但尼輪觸礁而沉於大西洋也，舟中男子盡讓婦孺發救生船，而自與破輪同沉於海。以此羣有道德之男子，而必供波臣，葬魚腹，誠為不幸之機緣；然彼等固經良心之自決，而甘擇死之一途，則不幸之機緣，又何傷於意志自由哉。

二 死之問題

所謂靈魂

不死

雖然，彼慈善之老婆婆，與夫軟心派的哲學家，必不願聞有道德之男子沉於大西洋，文豪之厨川溺於鎌倉之海，居心三月不違仁之顏子，偃蹇而夭死也；而彼機緣又為多元的宇宙所必現之事實，斷非列子之「力」所能為功；則惟求之於理、想、界，以彌補此昊天罔極之大缺憾而已。行善於今生而不得酬，作惡於今生而不見報，則賞罰昭彰，非期諸來世，不可。此靈魂不滅之心理的根據也。靈魂之觀念，本已發達於初民之頭腦；彼等撫生物之身，咸有溫度，按生物之胸，咸有跳搏，迨其死後，氣息無存，足見生機體之中，必別有一種精靈之氣。故靈魂一語之字源，如希臘語之 *Psyche*，拉丁語之 *Anima*，英語之 *Spirit*，德語之 *Geist*，法

語之 *Esprit*，皆含有「氣」「空氣」「蒸散性」之意義。且昧於心理學之初民，以為夜中夢寐身雖橫臥不動，而心神可超脫時空，任意遨遊，或與已死之故舊縱談，或受痛怪鬼魔虐待，醒來歷歷可數，足證身體之外，確有靈體者存。尤其是夢中骨肉親朋相遇，明明彼等早歸塵土，而能與我談會，非靈魂不滅之鐵證而何？此種物質的靈魂觀，猶普及於現代蠻族澳洲土人之間，而八九年前，我國發現所謂靈學會之靈學叢誌，亦尚有「人死為鬼，鬼有形有質，雖非人目之所能見，而禽獸等則能見之」見該誌一卷一期丁編保之論也。

靈魂觀念之演進

人智日啓，思想較精，靈魂之物質的觀念，演而為精神的意義。如我國古代之二元崇拜（註）一面祀天，一面祭祖；鬼（祖先）神（天帝）同為靈德的象徵，

（註）自唐虞三代以還，我國率以鬼神並列：「夏道尊命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉；殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮；……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。」又孔子曰：「明乎郊祀之義，諦嘗之禮，治國其如指諸掌而已乎。」禮記仲尼燕居

郊祀指祀天，諦嘗指祭祖，故我國夙為二元教也。

非含有形體質料，如聊齋子不語一類書籍所言。孔子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！……洋洋乎如在其上，如在其左右。」中庸周內史曰：「鬼神非人實親，惟德是依。」左傳故我國之進化的靈魂觀，純屬倫理的意味，非等於粗樸的迷信也。西方自希臘以來，理想派夙主肉體以外尚有靈魂；柏拉圖以靈魂爲「非質料的」要素，爲肉體一切動作之主因，爲智識及靈感之根據。惟柏氏劃宇宙爲兩系（感覺世界與理想世界），故同時亦劃人生爲兩系；靈魂之本營在超絕感覺世界之理想世界，可離肉體而獨立生存。「靈魂是神之真像，不死，不滅，智慧，而齊等，不毀不變；肉體是人之真像，必死而無知，有差別而可變。」醉鄉八十節亞里士多德則將柏氏之兩系統打成一片，而以靈魂爲肉體之實現及完成。肉體無靈魂，固失其功用；靈魂無肉體，亦無所憑依；兩者如眼之與視，耳之與聽，不容分立；而靈魂者，肉體所刻刻創造而完成之理想型也。換言之，亞氏之靈魂觀，卽全人格。惜中古膠執於柏拉圖之兩元論，參以希伯來之超神觀念，遂揉成末日大審判「一聲號角，衆靈魂齊到上帝案前，分別受永生天國或永投硫磺之賞罰」等等教義。至近代哲學之創始者笛卡兒，猶以思維（靈魂）與擴張（物體）對峙。經驗派異軍突起，方開始攻擊超自然之靈魂觀，而休謨之印象主義，尤從根本上打倒「自我」，我尙不存，魂將焉傳？

「我過細追尋所謂『我自己』究在何處？我惟捉到種種知覺：如覺暖或冷，明或暗，愛或憎，樂或苦。除知覺外，更無所有。當我知覺移去，例如睡眠，更不感有我自己。當我知覺全喪，例如死亡，則我更不思，不感，不見，不愛，不憎；我已完全滅絕，何所據而更造我於一完全的實體？」見休謨人性論一卷四篇

洎乎十九世紀，學者羣以科學方法觀察人生，皮爾爵士 Sir Charles Bell 之反射說，（十世紀初）菲希納 Fechner 之心靈混合性說，達爾文之自然選擇說，皆從生物學的觀點，打破傳統的靈魂觀念。現代心理學所研究者，為心的活動 Mental Activities，為意識 Consciousness，向日所謂靈魂之一字，已漸見絕跡於心理學界；即意識一名詞，亦且為急進派學者所躊躇。人之心理的要素，公認為衝動，習慣，經驗，智慧，更無所謂初民時代之「氣」或「魂」或「精靈」等等曖昧的成分。於是靈魂不死之觀念，又經一番大革命矣。

當然的死
與長生之
妄

就生理方面論之，吾人之個體，由無數細胞構合而成；細胞則為一種有複雜的化學成分之液體，名曰原形質 Protoplasm 者所組織。倘此原形質全部停止活動，則呼吸脈搏共告終息，身體僵冷，筋肉強直，是之謂死。凡有生，莫不有死；不過死有「當然死」

與『偶然死』之差別。人生至老衰期，原形質石灰沉澱，血管硬化，新陳代謝之狀況，出量較入量爲多，身體漸就羸瘦，器官燼竭而至停歇者，謂之當然死；此外夭折暴病及遭非命之死亡等，謂之偶然死。現代衛生學，醫學，及道德觀念，發達普及，偶然死之大部分，可以防免，所餘者，惟不測之天災人禍，如上文所謂不幸的機緣所造成的偶然死，尙無解決之方法耳。惟事實上此等機緣的偶然死，屬乎例外而最少數。倘真爲此類命案，而必假定一超越的上帝，以清理之者，則上帝亦太軟弱而狹隘矣。至於當然死，則爲人生所當有之事，正如倦之需睡，作之需息，否則反成爲變態或反常矣。惟當然死之年期，則因人之善用與否而大有伸縮之餘地。故『壽』與『福』、『祿』三星，同爲我國崇拜之象徵。若逾此而上，希冀老而不死，如秦皇漢武之求仙，如道家末流之煉丹，如佛宗別派之修持，如近年我國同善社之靜坐等等，以求身體之長生不死，或返老還童，則背乎當然死之理，非特緣木求魚決不可得，抑實阻礙文明貽害人生之蠱說矣。德儒泡爾生 Paulsen之言曰：

人之有死，不特自外界觀之有不可免之勢，卽自內界察之亦有不可免之勢焉。格代

Goethe 曰：死者，自然界所以得許多生活之善策也。夫自然界欲營歷史的生活，計誠無善於有死者，無時代之變易，則無歷史，不死之人類其將營所謂非歷史之生活乎？此其內容非

吾人所能想像焉。且也既無所謂死，恐亦將無所謂生；人類無親子之關係，則凡深遠之道德如慈孝親愛等，恐亦將無自而付畀。是故人類既欲營歷史之生活，則死之不足惡，固亦明矣。

（泡著倫理學原理蔡元培譯本一百十四頁）

生物學的不死與社會學的不死

果如所言，則身體既不能長生，靈魂且無其物，然則我之爲我，果必將完全絕滅，而決無可以不死之道者在乎？曰：吾人有不死之道二：一爲生物學的不死，一爲社會學的不死。前者指生命的繼續；後者指人格的永垂。兩皆具有合理的、確實的、性。第一義即如愚公之所說：『雖我之死，有子存焉；子又生孫，孫又生子，子子孫孫，無窮匱焉。』子孫雖非完全爲我，然究爲我的生命之一部分之繼續生活，爲我之形似，爲我之新體。宇宙既爲一刻刻湧現推陳出新之宇宙，人生亦當爲一刻刻湧現推陳出新之人生。則子之繼我，孫之繼子，實爲人類文化持續發展上之當然現象。現代細胞學，遺傳學，優生學，一日千里，家庭及兒童觀念，益趨乎正確，此種生物學的不死，亦愈顯出重大的價值。至於第二義社會學的不死，則我國固有所謂『太上立德，其次立功，其次立言』之三不朽；柏拉圖所謂『靈魂之子孫』是也。古來名詩，美畫，與夫高尚偉大的行爲，長留後人之欣賞與崇拜，歷史上聖哲英雄，千載下讀之猶奕奕然有生

氣。故我苟能充分善用其爲我者，則他日身可亡，骨可朽，而我之德行思想，必將永存於人間；則雖謂我尙不死，亦無不可。

由是以觀，「死」之一字，惟完具一絕後，與二人格破產之兩條件，方足以當之；則吾人不死之可能性，亦甚大矣。生物學的不死及社會學的不死，既繫乎自然律與道德律之上，則此兩律苟存在於宇宙，一日不毀，即吾人永生之左券，亦永遠絕對發生效力。古人嘗謂：「人生如逆旅，」言此身若寄，必有一日歸於故土也。「鬼」之一語，蓋由此「歸」字而來。其實吾人之生命或人格將隨永久遷流之宇宙日進無疆，「君問歸期未有期，」安得有「鬼」之可做哉？美哲羅益世 Royce 謂吾人之靈魂，有思歸家之本能 Homing Instinct of Soul。在西洋哲學中，「我」與世界主觀與客觀，鴻溝太深，致理想派常欲引「我」重認此世界爲來生家庭，以救濟一般人士「美滿天家別在—方」之宗教幻覺。「兩重世界論」之貽誤人生思想者，誠通東西而一律也。

哲學的不死與宗教的不死

惟除生物學的不死及社會學的不死而外，哲學上亦非無「不死」的理論。

如杜里舒以生機主義的觀點，推論死爲他一境界之躍入。其言曰：「死之情況如何，人非親歷，無得而說明；然死之爲經驗界之實在，則無論何人，不能否認者也。常人曰：生，始也；死，

終也。此不過以時間現象爲標準，故有此說。反是者，不以時間現象爲標準，安知非所謂終者之未必終？終焉者，不過由甲形式而入於乙形式耳。由『時間的』境界而入於『非時間的』境界耳。明乎此義，安知所謂死者非去『時』而入於『非時』乎？依生物之研究，機體者，既由『非空間』來，安知其不同時由『非時間』來？其來也由於非時間，其死也亦曰歸於非時間而已。由時間界入於非時間界，以死爲之過度，可以推知所謂實在者，其境界有種種。若此世界之表現於時空者，不過境界之一種耳。』（酌引張君勳述杜里舒學說大略）麥獨孤 W. McDougal 則從構造心理學的研究，證明靈魂之存在，不因身體毀壞而滅亡，此又理論上不死之一種也。

此外又有所謂宗教經驗中的不死。婆羅門教之主旨，在合我於梵，梵乃永生不滅之實體，我與合一，則我即同享不死。佛教之涅槃，爲停止輪迴之淨境，我若親證涅槃，則不生不滅。老子所謂『以身爲天下而寄於天下』，莊子所謂『聖人將遊於物之所不得避而皆存』，黑格兒所謂『理論的理性與實踐的理性相合而爲絕對的知識』，皆我可與大宇宙同化而得不死之保障者也。當代詩人夏芝 Yeats (愛爾蘭人) 在其名劇影水 Shadowy Water 中，借福蓋爾 Forgael 高唱曰：

「那又有什麼要緊呢？」

就算我真是走向死亡的路上去，因為

在無論那條路上，我總得遇到他們所應許過的愛，

那是一定的。我便將遇到了一個婦人，

一個永生的婦人，我心中所幻想的——

是那歡笑的人民中的一個——她和我呢，

將走到了世界中心的一塊地方。

在那裏，情愛成爲一種歷久不變的東西，

像那用了翡翠，

綠玉，寶石，琢成的蘋果；

而且在那裏，因了物象和感覺的奇秘，

力和喜悅，變成了合奏，

直等到那飽經閱歷的月兒死去了。」

(謝冠生譯見東方雜誌廿一卷七號)

此類主觀的經驗，即所謂神契 *Mysticism*。在神契者，覺此種不死為絕對真實而無疑義。平心而論，宇宙既有永久不變之同一，而個人與宇宙同化，亦非無知識論的佐證；故吾人對於此種不死，亦承認其有相當真理。惟究與上述生物學的及社會學的不死具堅實的科學根據者不同耳。要之，現代人「不死」之觀念，無論為科學的，為哲學的，或為宗教的，皆立於穩固的理性之上，以視昔日所謂靈魂不死之信仰者，相去蓋不可以道里計矣。

第五章 結論

一 宗教的意義

宗教譯名

之不幸

自海通以後，西學東漸，譯名之最不幸者，莫過於『宗教』二字矣。考今日西本而入中國，已多歷年所，社會上，文字上，沿用既久，雖欲更改，亦已太遲。最初譯此字者，不知何人，其根據自在易經『聖人以神道設教』一句，而『宗』字之淵源，當爲書經堯典內之『禋於六宗』。是則『宗教』在我國文字上的意義，不過一神或多神之崇祀而已；既不足以概無神之佛教，及介乎有神無神之間之儒教，亦未能包括宗教的神契經驗及倫理行爲。若求中國辭書中足與 Religion 相當之名，惟『道』字勉可充數。道兼涵體用兩面，Religion 亦具宗旨及方法兩面，道可以完全表出個人與宇宙本體之嘘吸關係，同時亦不遺落個人對於社會之活動及適應。惜此字已流爲道教之專用品，移而用以新譯 Religion，適更擾起無聊之誤會耳。今惟望國人對於『宗教』一語，勿作望文生義，須留意於世界各大宗教之內容，而自立一『宗教』之觀。

念，庶可免除一切非必要之糾葛歟。

一般對於
宗教之厭
惡及驚趨

宗教受不洽原義之譯名，已屬一不幸事，而在正名主義根深蒂固之中國，蒙此不白之冤，尤屬不幸中之大不幸。我國人提起宗教二字，幾乎莫不搖首蹙額，固由宗教中人（如基督教從前教民所釀成之教案，佛教中可厭之和尙等等）之予人以憎惡之心理，而神道設教等等數千年傳統的先入見，淪淪於血管腺維之中，大有江山可改本性難移之勢。加以現代科學之進步，有似奔馬狂潮，率以為宗教不過一包迷信的膿血，有百害而無一利。唯物史觀之輸入，與帝國主義之嫌疑，尤於厭惡宗教上，煽其燄而揚其波焉。

然世上固有極矛盾而不可通之現象，即一方面厭惡宗教如蛇蝎之深，他方面又趨附宗教如蟻蠅之逐。試張目觀國內近年來各種變態宗教之隆盛而普及，實有使吾人驚詫不止者。天堂地獄之佛教，創世紀默示錄之基督教，仍瀰漫於各處，姑不具論；而所謂宗教大同會，六聖宗教同一會，同善社，悟善社，實行社，道院，理門，等等團體，更不知其凡幾。其社員或信徒之人數，因其神秘奇詭，素不宣佈，外間莫由查悉。惟社所會堂，城鄉林立，且常作大規模有組織之宣傳，其聲勢決非云小。若深究其教義，則不外三教九流混合一爐，無獨特之創見；其儀節不外齋戒，香燭，靜坐，扶乩，

下也者，則有絕食保精（即吃精虫）等離奇舉動。然表面上固皆以正人心，渡苦海，自修互助，反本歸原等語為號召，故上自軍政要人，下至手藝力役，多有就之者。值四海瀕洞，社會凌亂之秋，人心失其常軌，感情或奮或抑，不入於極端之悲觀自殺，便流於極端之放浪陶醉，正猶青春期之心情激越變蕩無定。宗教心理學家走相告曰：「此即所謂宗教欲最熾之時期也！」

非教運動
之地位

天下之最大悲劇，莫過於欲之不得伸，或伸而不得其道。故禁慾與縱欲，兩皆為人生之至慘。今有同室者於此，患煩渴而無水，鴆酒在杯，急不遑擇，舉而盡飲之，其友在側，目擊苦狀，惟極力排訐，酖酒之毒害，阻止其入口，而不為之挹一缶之水以解其焦昏，是果為盡職乎？而此實為目前之中國寫照。吾國今有大部分人士，在宗教的饑渴之中，不遑擇食，不遑擇飲，邪道奇說，趨之若鶩，其心至愚，其情至慘。而更有一部分聰明人士，鑒於飲酖之必無幸，不憚大聲疾呼，非此關彼，精疲力盡，曾不能阻止同胞於萬一。此輩所作之正當破壞功夫，固為吾人所敬佩。雖然，欲果可以禁乎？口腹之欲，猶可過於一時，且易於他導，精神之欲，則迫不及待，非得所欲之滿足，決不肯休。

欲求之
宗教

宗教者，一種精神上極熱烈的欲求也。原始人之宗教的欲求，混雜於求食術、圖騰法術，得稱爲宗教之前身，而實非宗教，猶之星占術爲天文學之前身而非天文學，煉金術爲化學之前身而非化學。宗教之產生，起於純粹的宗教欲（得與食欲及性欲辨別）而宗教欲之最進步者，恆出於左列追求的方式：

- (1) 我究自何而來？
- (2) 我究爲何而生？
- (3) 我究向何而去？

此種欲求，雖並非先天帶來，然人生成長至能明白認識自我時，或遭逢外界強烈之刺激時，即莫不發出是類問題，而要求一圓滿的解答。叔本華謂人有一種玄學的欲求 *Metaphysische Bedürfnis*，吾且謂人必有一種宗教的欲求 *Religiose Bedürfnis*。此項欲求，在人的世界中，普遍而實在；神祕的印度人有之，求知的西洋人亦有之，即素講實事求是的中國人亦莫不有之，不過因供給之機會多少，刺激之程度強弱，而有差別耳。當社會發生此如火如茶的欲求，而思想

界不能予以合理的滿足，渴者之唇已焦，供者之井未掘，則往往釀成空前之慘變，此果誰之責耶！宗教的欲求非起始於今日，溯其歷史，亦既六千年於茲矣。在此沉沉之歲月中，吾人祇見無量數取一勺之醜者，肩摩設擊以去。迄今二十世紀，人幾儕於超人，天然之強暴，着着制服，目可以燭亞米巴之微，耳可以聽重洋之遠，身可騰飛於高空，或深遊於海底。而對於五六千年來負嵎常在迫切無任之宗教的欲求，猶未能予以最圓滿的解答，言之可為愴悲！印度民族所範成之宗教，使人覺其虛空，就之者陷於滅絕。中國民族所範成之宗教，使人覺其平凡，就之者陷於模稜。西洋民族所範成之宗教，使人覺其呆板，就之者陷於執迷。但據最近的統計，（一九二六年世界年鑑）此地球上仍有

信佛教者	一三五,一六一,〇〇〇人
信印度教者	二一〇,四〇〇,〇〇〇
信儒教者	三〇一,一五五,〇〇〇
信回回教者	二一九,〇三〇,〇〇〇
信基督教者	五六六,二〇一,〇〇〇

若合猶太教，神道教，（日本）火教（波斯）等等信徒總計之，則世界上幾乎無不信宗教之人。夫以現行宗教之不完全，不能使人滿足也如此，而人之爭奉之也如彼，其狀至可怪，然其故亦可深長思矣。

個人性欲

求之宗教

宗教的欲求雖為極普遍之心象，然欲求之滿足，必因人而殊。宗教非萬應靈丹，可以醫百病，亦非菽粟水火，可以供給萬家。我究自何而來？我究為何而生？我究

向何而去？此三問者，為宗教欲之內容，而三問中之我，即為宗教個人性之根據。我之所以為我，必有以異於甲我，乙我，丙我，……而自成其為我之我者。我惟肯定特殊之自我，而後能認識甲我，乙我，丙我，……而後更能尊重自我。故我之問題，乃特殊的我之追求，乃特殊的我之滿足，亦不得不為特殊的宗教而為楊枝甘露灑遍人間，不啻回返於原始時代之圖騰法術，而自絕於二十世紀之人生。宗教而為誠約信經，奉之勿墜，便可舉其能事，則又何以加於具文之法律，宗教而為集團的組織，則流於立異排外，小之如同教之嚴密自封，大之如羅馬教會之攬權專斷，此固宗教史上昭昭若日月之教訓也。歐洲馬丁路德之宗教革命，實為世界宗教史最光榮之一頁。馬丁之目的，即在矯正基督教之羣衆的，色彩的，而導之於個人經驗。借此種偉大企圖，在當時只曇花一現。故今

日歐美基督教界有識之士，莫不嘆馬丁之志迄未貫徹，而有『革命尙未成功，同志仍須努力』之期屆。我國積重難返之儒教與佛教，既早淪於法式虛文而無活力，新來之基督教又染西方近代所謂『社會福音』、『社會化宗教』之影響，而日唯服務服務是唱；至於其他變態的宗教，更爲陳陳相因之烏合運動，無怪乎宗教之真面目無處可見，而一般善男信女，方皇皇焉追逐之於夜半深池之中，其危害可勝道哉！

倡價值永存論之霍賦丁 H. Höffding 以宗教之根本原理卽在價值永存之中。（見霍著宗教哲學十四頁及二百零九頁）美人來特 W. K. Wright（現任美國達特馬司大學教授）承其說，但暗移注重點於宗教之社會性，謂『宗教乃求保存社會所承認的價值之一種努力』 Religion is an endeavor to secure the conservation of socially recognized values.（見來著一個學生的宗教哲學43頁）來氏爲詹姆士實用主義之信徒，其下此種定義，或有特殊作用。彼西方固疾首痛心於中古修道院之重痼，歐戰以後，社會問題益形繁複而迫切，宗教爲適應時需，不得不發揮其社會的功用，以圖生存。然社會的功能，究不過宗教之枝葉，宗教胚胎於個性，隨自我意識而成長，『我』之內觀愈逼真，卽宗教之生命愈活潑，『我』而矚矚斯

宗教之根立萎。今日西方宗教之危機，蓋既潛伏於所謂『社會化』之中矣！

或謂佛教無我，豈非不合宗教之原則乎？答之曰：不然。歷史上一切宗教，其最能認清自我，高調自我者，實莫過於佛教。佛教之出發點，即由乎此；其全部修養歷程，即自我為對象，不過西方之進步的宗教，以自我為神影，而佛教則以自我為大敵。若借馮友蘭氏之標語以辨析之，則前者為益道的宗教，而後者乃損道的宗教。益與損，同以自我為標準也。以自我為神影者，或且矇矓矐矐；以自我為大敵者，所謂『仇人在眼，分外看得清楚』。佛教之最高目的，在戡滅我執。我而無我，乃達涅槃之極致。其解答『我究自何來，為何而生，向何而去』之問題，乃從『我』字上根本喝破。淺見者以為佛陀不過推翻問題，而非解答問題。殊不知佛陀此種解答，正其高人一等處。若循原向之途徑，而答以自某所某所而來，為如此如此而生，向某方某方而去，必流於枝枝節節，治麻益苻，永無是處。今用擒賊擒王之手段，摑住問題糾葛之扼要處，一語道破，誠所謂根本的解決也。佛陀訓人處處用點醒法；此法即從問題之本源上着力，如鐵庫之暗鎖，彈簧一按，書然立啓，誠非大智慧之教育家，不能出此。惜乎後之繼者，不透『無我』妙諦，焚琴煮鶴，絕欲戕生，於是佛教遂被目為『倒向後退』的宗教矣！

我國儒教在一切宗教中，比較宗教的色彩最淡，因此有許多人且不認之爲宗教；其主要原因，即由於特殊性之「我」，異常曖昧不明。孔子不語神怪，罕言天道，故亦絕少論及「自我」。（自我與神之關係見上）克己復禮之「己」，毋固毋意毋必毋我之「我」，似皆代表私欲之義，非指全心的活動之「我」。儒家注重中和，絕無西方近代「我」與「非我」之涇渭觀念。嚴密論之，孔子乃一「不可知」神論者也。（非斬釘截鐵的無神論，但亦非清楚明顯的有神論者）孟子宗孔，亦有「聖而不可知之之謂神」之說。中國人浸潤於此種儒道之中，養成實踐的功利的人生觀；宗教之不發達也，以此科學的不發達也，亦以此。（科學之淵源亦起於自我之覺醒）但佛教輸入，舉國翕然，未有絕激烈之抗礙者。（較西方宗教紛爭不可同日語）則幸賴道家之先容。道家「我」之觀念，甚爲透闢，極端肯定之者，有爲我主義之楊朱，極端敷衍之者，有「至人無己」之莊周。（見道遊遊）故佛教之最先侵入中土，以地言，則須在江淮一帶老莊思想雄渾之區域；以時言，則須在魏晉六朝清談派駢盛之時期。海通以還，基督教移植神州，教會中人之較有識力者，苦心孤詣於基督教與中國文化融洽之大業。然欲結之於道佛，則一也崇尚虛無，一也堅持積極，大有冰炭枘鑿之概；欲謀與儒教提攜，則孔孟之「自我」與「天道」觀，人微言輕，未足勝任其

督教超神之背景。此中國容納基督教之所以事倍功半，蹉跎而不前歟。（註）

理性的欲

求之宗教

我自何而來，爲何而生，向何而去之三「何」字，乃宗教心之泉源也。只會動作而不知追問，非渾混未鑿之嬰孩，卽爲人獸之間之原人。嬰兒無宗教。原人有圖騰，有法術，而亦無宗教。神話與禱拜，促進想像力之發展，反省之種子，卽在此播下。故雖極幼稚之宗教，不能謂完全屬於情感，不過其時反省力甚爲薄弱，宗教行爲及信仰，大抵由情感主政耳。宗教隨思想而演進，上章述之恭詳；進化的宗教之一之佛教，卽立基於反省作用之上。何謂爲老何謂爲病？何謂爲死？何謂爲生？佛教之所以枝葉扶疏，歷數千年盤踞於亞洲而勿消絕者，其命根卽在白淨王太子四出城門時所發之疑問。宗教若單以「信」爲保障，絕跡久矣！故善傳道者，不傳「信」而傳「疑」；詩「疑」之種子於人心，乃發揚宗教而光大之之良法也。歷史告吾人任何

（註）愚意在中國科學一日不發達之前，卽基督教亦一日不能容納於中國文化之內。教會與其勉強作撮合工夫，毋寧先努力從事於科學之介紹。基督教與科學，不但

不相衝突，抑且互待益彰。

宗教，能時時改革，則生存而推展；不能改革，則衰退而滅亡；其間消息，皆由反省、作用、判之也。宗教不成問題之日，即宗教宣告死刑之時！

宗教是人
生的一種
態度

宗教以欲求始，以態度終。欲求雖由刺激而起，然在既已發動之後，尙未滿足之前，欲求固一盤馬、彎弓之姿勢也。迨緊張之追問，一旦得解答，（不論爲圓滿的或非圓滿的，暫時的或較久遠的）則猶矢之既發，此即所謂「態度」。就心理學的意義而言，態度乃心之全部，非純屬感情，非純屬知覺，亦非所謂意志。現代宗教學者已不再作「科學者理知之事，宗教者情感之事」之兩極論。昔人以宗教經驗如信仰祈禱神契等等，皆屬乎吾人情感之範圍，實則宗教心決非情感心所能包括。美人普刺德 J. B. Pratt 之言曰：

把宗教看做一種態度，其利有三：第一，表示宗教並非心的生活之任何一部分，而是關係整個的人；第二，包含過去學人認宗教爲情感爲信仰或爲意志之一部分真理；第三，使人一見知宗教爲主觀的，非同科學之客觀的，因科學注重內容，（即論料）而宗教着力於態度。但既爲態度，必有所對待，所以宗教也假定對象之存在。

（普氏宗教意識 3 頁）

下宗教定
義之不合
理

自來從事於宗教之研究者，莫不對於宗教下一定義，但因各人觀點之不同，定義亦互有出入。樓巴 J. H. Leuba 教授曾蒐集歷來名人四十八種不同之

宗教定義，而自復加其二。（註）本來宗教之範圍甚廣，歷史上及現行各種宗教，比較迥異之點又甚多，欲統一之於數語定義之下，不特超出可能，抑亦違反事理。蓋一宗教之所以挺然存在，非特其與別教相同之點，乃正恃其與別教截然不同之點。各教之所以互異處，即各教之特徵。試取儒教佛教與基督教一為比較，如佛教中之積極無我，豈耶孔之所有？儒之中，亦不見於耶佛；基督教中熱烈之愛，儒佛皆所莫逮；而此固三教之生命根源，各言其志，而各行其道。求其所雷同者，不過經文耳，教團耳，傳授超度耳。今剝削各教之特點，而標出其無關輕重之相與類似者，以就本入下一定義之便，豈重道德愛真理之學人所宜出此！

宇宙多元之義，益彰顯於人心，「統一」兩字，在哲學史上之地位，恐日見低落，標一定義以

（註）見樓巴著宗教之心理的研究一書附錄 A Psychological Study of Reli-

gion

概括殊型之宗教，亦將不復有人嘗試矣。文明日進，人已慣於多方面之繁複；『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽』「喪失之意」見老子道德經十二章之警告，不特無以聳現代人之聽，現代人且進而要求十色、百色、千色以至無窮。復多為進步之母，單一乃渾噩之門。故多元論與目的論，似相反而實相成。我國近年有所謂混合六聖教大同教……之發現，非僅宗教中之害羣敗馬，抑實文明進步之隱憂。全景之必存在，與夫人心之必欲了解全景，固皆為確鑿之事實。然實際上吾人之地位，祇如饒賓生教授 T. H. Robinson 所喻：『在高山之頂，建一大監獄，關監房如蜂窩，開小窗，方向各異，彼囚人所窺見之天地，至狹小而各不同。』（見饒著宗教歷史概論序文一九二六年版）則與其憑紕謬之推理，而幻想天地之全景，孰若安分於囚中所窺得之一角，存真求是，腳踏實地，以漸企得寸則寸，得尺則尺耶？

二 宗教的價值

宗教在人 生之地位

吾人以宗教之泉源為個人理性的欲求，而宗教之放射為整個的態度，則宗教在人生之地位，已可概見。人當口舌焦渴之時，發生需要飲料之欲求，而汲汲從事於搜索可以滿足之事物。斯時解決之方法有種種：望梅止渴，一也；飲酢止渴，二也；舀澆溝之濁

水以飲，三也；得適合衛生之飲料，四也。宗教在此四者之中，果孰居乎？馮友蘭氏以藝術與宗教喻小孩之以竹竿當馬，藝術則明知其為假馬而自哄自樂，宗教則堅信其為真馬而不自認其為自哄自己。見馮著《人生哲學》第十三章果如斯言，則宗教屬乎第一種『望梅』之解決法。據我國上年所發現之

非教運動者所言：宗教為進化學之仇敵，為資本帝國主義之走狗，為誘惑迷醉青年之毒劑，是則宗教屬乎第二種『飲鴆』之類。羅素以宗教守舊而阻止新進步，只憑主觀的見解，純以感情用事。見少年中國雜誌，論宗教問題似宗教又為第三種不合衛生之濁水矣。至於第四種之宗教價值，則持之有故，言之成理者，項背相望，讀者自易求得之，此處當無纂述之必要。

實用主義
者之宗教
價值觀

綜上而論，飲鴆與惡水，雖能滿足欲求於一瞬，但賊命喪生，禍不旋踵，其在價值界中，自完全無地位之可言也。望梅雖非真梅，而曹操之軍隊，信以為真，果然口角流涎，因以達滿足欲求之目的。宗教而果稱是，則宗教雖無真的價值（心理學稱之為錯覺）而猶具實利的價值。持此見解者，以美國之實用派為最著，如恩茲 *E. S. Ames* 之流，解釋上帝為社會價值之象徵，能助人生之慰安與鼓舞。由知識方面觀察，所謂古代全知全能超越而實在之赫赫上帝，誠自然不可得；然仰觀彼蒼者天之偉大奇秘，姑認其為真是威靈之神，與之交通，而

信託之，以解答「我自我何而來，為何而生，向何而去」之追求，因而導我出於苦痛煩惱，努力向前，突然如重造生命。則此信、幻、為、真、者、非、亦、人、類、生、活、上、無、害、而、有、大、益、之、一、舉、耶？

宗教與理

性滿足

雖然，宗教豈果肯安於以幻為真之信仰而止乎？明明為自哄自，自安慰，自鼓勵，而假定神之存在，是非墨子所謂「無客而行禮，無魚而下網」乎？墨子公孟篇立於浪漫的情感之上之上帝，果能長治久安而不搖落乎？且世界各大宗教之根基，果皆在感性滿足，而無預於理性滿足乎？梁漱溟氏代佛教聲訴之言曰：

宇宙即無常，更無一毫別的在，而吾人則欲宇宙於無常之外，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……你莫以為人類所遇到的問題，經人類一天一天去解決，便一天從容一天。所謂問題的解決，除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，便眼看到我們前面來了。我們遇到這種不可抗的問題，沒有別的，只有出世，即為宗教到這時候，成了不可抗的必要了。

(少年中國宗教問題號)

可見進化的宗教，由於解決不可抗的問題而產生，其最大功用，即在適應人生最高理性的需要。以幻為真之信仰，薄弱而動搖；力圖解決不可抗的問題之理性要求，堅強而不可拔。高唱「信便得救」，「信是萬能」之某派基督教，表面上轟轟烈烈如火如荼，此猶飲鴆以後之俄頃，精神緊張奮煥，然而毒發身亡，固可跂足待也！

宗教與自

我創造

宗教生存發展於理性的探討，朝離理性則夕死。自來攻擊宗教者，恆以反抗理性為宗教罪；實則違背理性或經不起理性的批評之宗教，乃變態的宗教，惡化的宗教，將不待攻擊而自瀕於滅亡。合理的宗教能引人追求新問題，開拓新境域，因以發見有新意義之自我。佛教志在戳破我執，似反乎自我創造，然實際上從事於戳破工夫者，仍藉自力。倘細心體驗佛家教義，自能悟佛之否定自我，與西方費希納格林 T. H. Green 等所倡導之肯定自我，不過方向上之不同，而積極自造之工夫則一。宗教之最大仇敵，即為自暴自棄。古今來最頹廢的人，似莫過於莊周；然善學莊周者，能領會其「無己」之「至人」；見道不善學莊周者，不幸自流於醉生夢死。要之宗教最顯明的價值，即為自我之強度認識，與最高問題之力求解答。「我

「之概念愈顯明，即宇宙本體之探求愈迫切；宇宙觀愈感興趣，即自我觀愈臻發展。兩者互相因果，互相激勵，而成宗教與人生相依為命之偉大保障。吾人之得精神向上，生命充實，能力磅礴，人格超拔者，有賴於個人性化與理性化之宗教甚多也。」

宗教之世

語曰：「哀莫大於心死。」人生

界的價值

之悲劇，莫過於闕茸稜稜，行尸走肉。

宗教之個人性與理性，即在保持「盤馬彎弓」（說見上段）之緊張姿勢，而力鼓於癡癡醉夢之悲淵。然宗教之價值，猶不止此；箭在弦上，不能不發，態度之所指，更作新價值之實現。當其由宗教的欲求，移換為宗教的態度時，因方向之不同，而呈各教紛歧之結果：如基督教之求永生，儒教之求實生，佛教之求無生，態度雖迥殊，但同出於欲求之一源。以圖

表釋如下



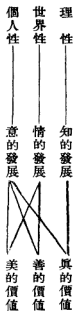
在極不一致之態度中，有一共同的特徵，即世界性是所謂：一夫不獲，於心未安。『在天國中決不使一小子失所。』新約馬太十八
章十至十四節 儒家以博施濟衆爲極則，佛家以菩薩爲人範，菩提譯言覺，薩陞譯言衆生，菩薩者，覺衆生也。自己一人求永生不足，必挈世界全人類而共得之，以爲快。自己一人達涅槃不足，必鼓起『我不入地獄，誰入地獄』之精神，以超度衆生，共登彼岸而後已。獨善其身之不足，必正一己以正百官，正百官以正萬姓，而達治國平天下而後心安。王陽明於此，有鞭辟入裏之論曰：

聖人之求盡其心也，以天地萬物爲一體也。吾之父子親矣，而天下未有親者焉，吾心未盡也。吾之君臣義矣，而天下有未義者焉，吾心未盡也。吾之夫婦別矣，長幼序矣，朋友信矣，而天下有未別未序未信者焉，吾心未盡也。吾之一家飽暖逸樂矣，而天下有未飽暖逸樂者，其能親乎，義乎，別序信乎？吾心未盡也。（全書二四三頁）

凡高等的宗教，莫不具天下一家民胞物與之廣大觀念。誠以芸芸衆生，本與我爲一體，如風雨之同舟，如經緯之交織，甘苦與共，休戚相關，一人之饑猶已饑，一人之溺猶已溺，宗教之有布施，有宣傳，實緣乎是。惟昧乎真諦者，惡化爲和尚之化緣，教牧之引誘，此實世界性之罪人，不得歸咎

於宗教本身也。

綜上諸節，宗教之理性的個人性的世界性的特徵，實與吾人全心之發展相表裏，而於希臘真善美三價值之原理，亦若合符節也。



價值與
意義

進而論之，價值與意義，本非截然不同之兩事，乃同一事物之兩面。價值即寓乎意義之中；無意義，即亦無價值。蘇格拉底云：「不會經過審察的生活，是不值得活的。」自李七耳 Ritschl 以來，知識與價值，劃而為二。殊不知價值非泥塑之美人，乃根據知識系統而估定之活的事物。知識的背景愈充實，則價值的遠景愈顯明。此宗教之所以屬於價值範圍，而同時未嘗一息脫離乎知識範圍者也。