

M3001

宗教經驗之種種

(又名宗教信仰與現代人)

(William James)

威廉詹姆士 著 唐鈺 譯



譯例

一、原著文中，遇說明他人的主張處，往往只於開頭提某人或某派主張云云，此後即直用主張者之口氣說，不再用「他們主張」「他們以爲」此類的話加在句首。譯文仍照原文文法，不補加此等領頭話。讀者由上文看下去，自能明白作者之意。若每句之上加「他們說」「他們以爲」云云，反覺累贅。

二、英文行文，每有只說比喻，不說正意讓讀者自行尋味者。這好像孔子說「歲窮然後知松柏之後彫也」，並不說出正意一樣。遇此等處，讀者玩上下文，當不難了解。但遇稍涉難明處，譯者將語句首尾各加單線引述號，使讀者知道它是比喻。

三、長句中所含表示一種學說或一件事實之字句，如自身已經很長，有時也在首尾加單線引述號，以便讀者。

四、原書註文，皆印在頁底，茲爲排印方便，均移篇末。每篇所有註文，由一起，順序列號。如「註一」「註二」「註三」「註三〇」等。

五、譯者所加附註，用「註甲」「註乙」等字樣標明，以便於作者的原註。

六、作者提及本書上文都是照西洋通例，指出頁數。因爲國內排印尙無此項習慣，譯文中均改作「見某講中論某事之一段」云云。讀者略加翻檢，即可尋到。



七、西文人名地名以及重要名詞和重要引語，在譯文中第一次見到之處附註原文。

八、原作所引關於帶宗教性質的經驗之文件，很有不易了解處。這是因為這種經驗帶有情感性質，本來不易說得明白。譯者只能將本來的話譯出，不便以意改動。

九、原著所引之文字，範圍甚廣。譯者無法得到原書檢對，所譯人名書及名詞成語，怕不免有未能恰合原義之處，這只好等將來改正。

十：原作者的文字并不是平鋪直叙，頗有事雕飾，聘詞鋒之處，譯者遇了不少困難。如有謬誤，請讀者指正。

引言

這部書的作者威廉·詹姆士 (William James)，是美國紐約的人，生於一八四二年，卒於一九一〇年，他年輕時候曾旅行歐洲各國，又曾學過繪圖。後來進美國哈佛大學學醫；但他畢業後始終沒有行醫。他先在哈佛大學醫科任解剖學教員，以後到生理學系去，漸漸專注意於神經系的生理和它與心理作用的關係之研究。一八八〇年，他任哈佛大學的哲學系副教授；一八八九年任心理學教授；一八九九年任哲學教授。一九〇七年退休，從事於哲學的著作。他在哲學界以提倡實效主義 (Pragmatism) 等學著名；在心理學內以提出關於情緒的一種學說（請參考他的「論情緒」）及其他主張著名。他心理學方面的著作很多；最傳誦的，是他的「心理學原理」 (Principles of Psychology) 和這本書。

他一九〇一年受美國愛丁堡大學聘請作吉福德演講 (Gifford Lectures)，共作二十個演講，題目是「宗教經驗之種種」 (Varieties of Religious Experience)，專從個人經驗這方面討論宗教的作用。講稿於一九〇二年出版。本書的內容本來是一小時一小時的演講底稿，但有時兩三小時都是講一個題目；所以本書的一章有時包括兩三個演講。

本書第一章（第一講）大意說從神經學觀點來論宗教，不能定宗教之價值。第二章（第二講）說明本書討論的範圍限於個人的宗教心理。第三章（第三講）說從好些人經驗看來，實有

個無形者（精神界）的存在。第四章（第四第五講）論心態健全的人的宗教經驗。第五章（第六第七講）論「靈魂」帶病體的人的宗教經驗。第六章（第八講）論這種分裂的人格如何恢復統一。第七第八章（第九第十兩講）論未信教者轉而皈依宗教之心理過程。第九章（第十一第十二第十三講）論宗教中所謂聖徒之特質。第十章（第十四第十五講）論聖徒性行之價值。第十一章（第十六第十七講）論神祕經驗。第十二章（第十八講）論宗教的哲學。第十三章（第十九講）論宗教的其他特色，如美感成份，犧牲與懺悔，祈禱及其與潛意識的心之關係。第十四章（第二十講）為結論，最後是後記，是作者對於結論的補充聲明。

他的結講大概說：宗教起於人覺得依照他的自然狀態有點「不對」，不妥善，必須求得救度或解脫；皈依宗教的人覺得他與一個高於他自己的權力發生聯繫，因此他就得救了；他并且覺得他自己，有一個較高尙的部份，與世界的這個高級權力是相連的。至於這個高級權力是獨一無二的尊神或很多數的神或其他，作者并無成見；但他確信這高級權力會對於世界的各個各件事（不是只能對於整個世界）發生結果。因此他把自己的見解稱為零碎的超自然主義（piecemeal supernaturalism）。但這祇是他的結論；本書的精彩在於他舉出許多具體實例來支持他的結論。所以假如我們不願「買櫝還珠」，我們必須將全書細細研讀。（讀者要在未讀本書之先知道它的大意的，可以再看原書卷首的很詳細的綱要）。

著者原序

假如我不曾被聘爲愛丁堡大學的講自然宗教的吉福德講師 (Gifford Lecturer) 的榮幸，那就始終不會寫這本書。因爲這樣被聘，我必須講兩組演講，每組十講；在我尋找這兩個講題之時，我覺得第一組可以是描寫的性質，題爲「人的宗教胃口」(“Man's Religious Appetite”)，第二組可以是形上學的，題爲「以哲學滿足這種胃口」(“Philosophical Satisfaction Through Philosophy”)。可是，一到我寫心裏這方面之時，材料出乎意外地多；因此第二講題就完全擱起了，現在這二十講都是描寫人們的宗教性格。在第二十講，我暗示（并是說明）了我個人的哲學的結論；讀者要立刻知道它的，應該就翻看那一講的最後兩大段并本書的後記。我希望將來我能夠以更明白的方式說明這些結論。

因爲我相信博識特例往往比僅有抽象公式（不管多麼深遠），能使我們更精明，我這些演講滿載着具體的例證，并且這些例證是從宗教性情的比較過甚的表現之中選取出來的。因此，有些讀者，在他們沒將本書讀過半之時，也許會覺得我所描寫的是所說這個人的一幅諷刺畫像；他們會說，這種到了抽搖地步的信教，不是心理正常的。可是，假如他們有耐性讀完這本書，我相信這種不利的印象會消滅的；因爲我在卷末將宗教衝動與可以矯正太甚的其他的常識原理聯合起來，讓各個讀者自己下他要怎麼溫和就怎麼溫和的結論。

我寫這些演講，應該感謝斯丹福大學的斯塔柏教授 (Elwin D. Starbuck of Stanford University)，他把他所收集的公豐富的手寫材料讓給我；又該謝謝東諾司菱的藍金君 (Henry W. Rankin of East Northfield)，他是我未嘗謀面的，但事實證明他是我的朋友，他給我很寶貴「情報」；又謝謝日內瓦的伏盧挪 (Theodore Flournoy)，牛津的希勒 (Canning Schiller)，和我的同事藍德 (Benjamin Rand) 諸位給我的史料；又謝謝同事米勒 (Dickinsen S. Miller) 和朋友們，紐約的瓦德 (Thomas Wren Ward) 和不久以前在枯拉扣 (Cracow) 的魯託斯拉甫斯基 (Wincenty Lutselowski) 給我重要的提示和忠告。最後，由於與不幸去世的大衛孫 (Thomas Davidson) 在啓因谷上的格倫卑 (Glenmore, above Keene Valley) 的談話并利用他的書，我受賜之多不是我所能夠宣示的。

哈佛大學，一九二〇年三月。

本書綱目

第一講 宗教與神經學

引論：這一組演講不是人類學的，而是討論個人的經驗。事實問題與價值問題。事實上，宗教人往往是神經病態的。對於爲上列理由而排斥宗教之醫藥的唯物論加以批評。

推翻宗教起源於性欲之說。心的一切狀態都有神經上的條件。心態的義蘊不能以其來源論，必須以其結果的價值來評定。價值的三個標準；來源不能用爲標準。精神病態的氣質，如有優等智力相連，有些利益；特別是對於宗教生活是如此。

第二講 圈定本題的範圍

簡單的對於宗教的定義是無用的。并無一種特別的「宗教情操」。制度的與個人的宗教。我們只限於討論個人的宗教。爲這一組演講而下的對於宗教的定義。「神聖的」這個名詞的意義。神聖的就是引起嚴肅的反應的。要把我們的定義弄得明劃是不能的。我們必須研究較近極端的實例。兩種接受世界的方式，宗教比哲學較爲熱烈。宗教能克服不快樂。從生物觀點看，需要這種官能。

第三講 實有無形者

知覺象與抽象觀念相對照。後者對於信心的影響，康德的神學觀念。我們除了特殊的感官

所供給者之外有個體驗實在之感。覺得「有物在旁之感」的例證。不實在之感。覺得有神聖在旁之感實例。神祕經驗：實例。其他覺得上帝來臨之感的實例。非理性的經驗能使人信其有。合理主義在建立信仰這方面力量很薄弱。在個人的宗教態度內，或熱情或嚴肅佔優勢。

第四第五講 健全心態的宗教

快樂是人生的主要事務。「一度降生的」與「二度降生的」性格。惠特曼。古希臘人感情之混合性。有計劃的健全心態。它的合理。寬博的基督明示這個道理。通俗科學所鼓勵的樂觀。「醫心」運動。它的信條：實例。他對於禍惡之見解。他與路得派神學的比擬。以鬆弛得救度。其方法：暗示；存想；「冥想」；證實。可能的適應世界之計劃是繁殊的。附錄：兩個由醫心家治療的實例。

第六第七講 病態的靈魂

健全心態與悔罪。健全心態的哲學主要是多元論的。病的心態：它的兩個程度。每個人的痛覺閾限的不同。自然福利之不安穩。每個人一生中的失敗或虛幻的成功。一切純粹自然主義都是悲觀的。古希臘及羅馬的人生觀是無希望的。病態的不快活。快感喪失病。埋怨的憂鬱病。生活的與會是個純粹的天賜。失了這種與會使物質世界覺得不同。托爾斯泰。班讓。阿萊因。病態的恐怖。這種病態需要一個超自然的宗教才能解說。健全心態與病態之敵對。惡之問題不能避免。

第八講 分裂的自我及它的統一過程

駁雜的人格。品格漸漸得到統一。分裂自我之實例。所得的統一不一定是宗教性的。「反皈依」的實例。其他實例。積漸的與忽然的統一。托爾斯泰的復元。班釀的復元。

第九講 皈依

布拉德黎的實例。品格變化之心理學。情緒激奮發生新的個人能力中心。形容這個變化的形象。斯塔柏以爲皈依像正常的道德成熟。劉把的觀念。似乎不能使之皈依的人。兩種皈依。動機在潛意識之孵育。委心。它在宗教史上的重要。實例。

第十講 皈依（續）

忽然皈依的實例。忽然是否必有之性質。否，它是由於個人心理的特質。事實證明有意識邊外（或說意識闕下的）意識。「自動現象」。頃刻的皈依似乎是由於本人有個活動的潛意識的自我。皈依的價值不在於過程，在於結果。忽然的皈依，結果并不優越。柯教授的見解。聖潔化是皈依的一個結果。我們心理學的解釋并不否定神之直接來臨。覺得有較高的統制力之感。情緒的「信仰狀態」與理智的信心之關係。引述劉把的意見。信仰狀態的特色：覺得真實之感；世界覺得更新，感覺的與動作的自動現象，皈依的永久性。

第十一第十二第十三講 聖徒性

聖勃夫論蒙神恩的狀態。品格型認爲是由於衝動與抑制間的均衡。至高的激奮。怒氣。一

般的較高激動之影響。聖徒生活是為精神的激奮所統制。這個會把肉欲的衝動永久打消。大概牽涉在內的潛意識的作用。表示品格上的永久變化之機械的型象。聖徒性的特色。覺得實有一個高級權力之感。心平氣和，慈善，恬靜，堅忍等等。這些與鬆弛作用之聯繫。生活的純潔。苦行主義。順從。貧乏，民主主義的與人道主義的情操。較高激動之一般結果。

第十四第十五講 聖徒性的價值

聖徒性必須以它的結果對於人生的價值來評定。可是，上帝的實在性也須加以判斷。「不宜的」宗教為「經驗」所淘汰。經驗主義不是懷疑主義，個人的與部落的宗教。宗教創立者的孤單。腐化在成功之後。太甚之處。過甚的虔奉是信奉狂；是奉神病態的心志專注。過度純潔。過度慈善。完善的人只適合於完善的環境。聖徒是酵母。苦行的過度。苦行是代表英勇生活的象徵。軍國主義與自願的貧乏可能互相替代。對於聖徒品格的正反評論。聖徒與「健者」之對照。必須考慮他們的社會的功能。抽象地說，聖徒是最高典型的，但在現有環境，它會失敗；所以我們自己做成聖徒，是自己冒險。神學上的真妄之問題。

第十六第十七講 神祕主義

對神祕主義加以定義。神祕狀態的四種標記。神祕狀態是另一區域的意識。低級神祕狀態之實例。神祕狀態與酒。「麻醉藥的啓示」。宗教的神祕主義。自然界的方相。覺有上帝之感。「世界意識」。瑜伽。佛教的神祕主義。蘇菲主義。基督教的神祕主義者。他們覺得啓示

之感，神祕狀態使人健旺的作用。神祕主義者以否定語來形容。覺得與絕對者會合之感。神祕主義與音樂。三個結論。(一)神祕狀態對於有這種狀態的人是有權威的。(二)但對於任何別人就不然。(三)可是，他們使理性的狀態不能獨佔權威。神祕狀態援助一元論的樂觀主義的假設。

第十八講 哲學

在宗教內，感情是首要的，哲學是次要的機能。理智主義是以爲能在它的神學假想內避免主觀的標準。「教義的神學」。對它關於上帝屬性的說明之批評。「實際主義」作爲試驗概念的價值之標準。上帝的形上的屬性沒有實際上的意義。用以證明他的道德的屬性是很壞的辯證；系統的哲學之崩潰。超絕的唯心論的遭逢較好嗎？它的原理。引述凱德。他的話認爲將宗教經驗複述，是好的，但如認爲合理的證明，就不能使人必信。哲學能替宗教做的，是把它自己變成「宗教學」。

第十九講 其他特性

宗教的美感成份。天主教與耶穌教的對比。犧牲與懺悔。祈禱。宗教以爲在祈禱之中真完成了精神上的工作。對於所完成的是什麼，有三個程度的意見。第一度。第二度。第三度。自動現象，常見於宗教領袖。猶太人的實例。摩罕默德。約瑟。施密司。宗教與一般潛意識區域。

第二十講 結論

宗教特性綜要。各人的宗教不必相同。「宗教學」只能暗示，不能公布，一種宗教信條。宗教是否原始思想的遺迹？近代科學階除人格這個概念。神人同形說及對有人格者之信仰是科學的思想之特色。雖是這樣，有人格者的力量是實有的。科學的對象是抽象的，只有個人化的經驗是具體的。宗教是倚仗具體的。宗教主要是生物上的反應。它的最簡單方式是不自在和得救；敘寫得救的情形。高級權力真否的問題。作者自己的假設：一、潛意識的自我為自然界與較高區域居間。二、較高區域，或說「上帝」。三、上帝在自然界內發生真的結果。

後記

本書的哲學立場，定為零碎超自然主義。對普遍論的超自然主義加以批評。原理不同必使事實不同。上帝的存在能發生什麼事實上的不同？人格不死的問題。關於上帝是惟一的及無限的這個問題：宗教經驗並不對這個問題作肯定答覆，多元論的假設比較更與常識相合。

宗教經驗之種種

第一講 宗教與神經學

我站在這張講棹後的地位，面對着這好多博學的聽衆，實在懷着不少惶恐。在我們美國人，從歐洲學者的語音和他們的書接受教誨這種經驗是很習慣的。在我自己所屬的哈佛大學（Harvard University），沒有一個冬天過去，沒有從蘇格蘭的，英吉利的，法蘭西的，德意志的代表他們各本國的科學或文學的專家得到大的或小的講演收穫——這些專家，我們或是設法拉他們橫渡大洋去對我們講演，或是在他們遊歷我們國內之時半路捉拿去。歐洲人說話，我們聽，我們覺得是當然的事情。我們說話，歐洲人聽，這個相反的習慣，我們還未曾養成；所以第一個冒這種險的人免不了要發生對這樣自大的行爲應該請罪的一種感覺，尤其是在美國人的意想認爲聖地的像愛丁堡（Edinburgh）這樣地方，必定是這樣：愛丁堡大學的哲學講座的光榮，在我童年，已經深印於想像上。當時才出版的伏勒塞（Fraser）教授的「哲學論文」（Essays on Philosophy）是我翻看過的第一部哲學書；並且我記得很清楚那部書內關於韓彌頓爵士（Sir William Hamilton）教室的記述所對我引起的敬畏之情。韓彌頓的講演就是我強迫我自己研讀

的第一部哲學著作；此後我就沈浸於司徒亞和善朗 (Digald Stewart and Thomas Brown) 的作品。我對這種童年的敬長情緒，始終沒有長過頭；並且我承認本人忽然由我出生的村野裏一時當真升爲這個大學的一員，變成了這些名人的同事，不特使我知道這是實事，而且使我同樣深切地覺得好像夢境。

可是我既然接受這個聘約的榮幸，覺得拒絕是不可能的。學問的生活也有它的英勇的責務，所以我此刻站在這裏，不再說反對的話。只要讓我加一句話：現在既是在這裏和在亞伯丁 (Aberdeen)，潮流已經開始由西走到東，我希望會繼續這樣流。將來一年一年過去，希望有好多我同國人會被請來蘇格蘭的各大學講演，交換這裏的學者到美國講演；我希望我們民族在一切這些高層事業上會成了一個民族；並且我們英文所聯帶的特種哲學氣質和特種政治氣質，可以越來越瀰漫於全世界，並且會影響全世界。

說到我履行這個講演責任的方式，我既不是神學家，也不深通宗教史的學者，也不是人類學家。我特別熟悉的，只有心理學這一門學問。從心理學者看來，人的宗教傾向一定是至少同人的心性的任何其他事實一樣有趣。因此，似乎就我這個心理學者的資格看，我自然要做的事，就是貢獻給你們一種對於那些宗教傾向的描寫性的概覽。

假如這個研究是心理學的，那末，它的題目就不是宗教的制度，而是宗教的感情和宗教的衝動了；並且我必須只限於說到能表達已意并完全自覺的人在頤天和自敘的文字內所記載的那

些比較發達的主觀現象。固然，一個事物的起源和早期總富有興趣，但是，假如誠心要求得它的全部意義，就總必須注意到它的更進化並完成的方面。因此我們最關切的文件，就是在宗教生活上有成就並最能對他們的觀念和動機作明白的敘述的人的記載。當然，這些人必定是比較近代的作者，否則就是古代作者已經成了宗教經典的。所以我們將要覺得最會啓悟的「人的文件」(documents humains)不必向特別博收的文庫內去尋求——這些文件就在「常行的大路」上；這個由我們問題的性質自然發生的情感，與本講演者缺乏專門神學的學識這件事非常相宜。我可以引述那些你們大多數前此已經看到的書，從那些書內摘取關於個人自傲的語句和節段，然而這并不會減低我結論的價值。固然，有些將來到這裏演講的，比我更肯冒險的學人和研究家，也許會由圖書館的架子上發掘些文件，因而使他的演講聽來比我的講演更可喜，更奇詭。可是我懷疑因為他可以支配更多得那麼多的偏僻材料，他就一定能比我對於手裏題目的精髓達到更深切的了解。

宗教傾向是什麼？和這些傾向的哲學意義是什麼？這兩個問題，從邏輯的觀點看，是完全不同類的問題；因為不把這個事實認清，會發生紊亂，所以在未窮究我所指的文件和材料之前，我要對這一點稍為申說一下。

在新近的邏輯著作，對於任何事物的研究，都分成兩類。第一類研究是關於這個事物的生質如何？它怎麼來的？它的構造，起源，和歷史怎麼樣？第二個研究是這個問題，就是：

有這個事物了，它的重要，含意和義蘊如何？第一類問題的答案由成住判斷 (existential judgment) 或成住命題表示。第二類的答案由價值判斷 (judgment of value) 表示，這就是德國人的 *Worthurteil*，或是假如我們喜歡，可以叫做精神判斷 (spiritual judgment)。這兩種判斷，任何一種不能直接由別一種演繹出來。這兩種判斷所從出的理智的成心不相同。我們的心思只有先分別下這兩種判斷，然後再把它倆加在一起，才會把它們組合起來。

就宗教現象說，要分別這兩類問題尤其容易。個個宗教現象都有它的歷史，以及它由自然的前因發生的經過。現在所謂聖經考訂 (the higher criticism of the Bible)，其實只是由這個成住判斷的觀點研究聖經——這個考訂，是太被初期基督教會忽視了的。那些聖經撰述者是在什麼樣的記傳的情形之下對於這部聖書加入各自的貢獻呢？他們陳說時候，他們各個人的心上恰恰是想什麼呢？這些問題分明是歷史事實的問題；我們看不出對於這些的答案，怎麼樣能夠隨手就決定再進一步的問題，即這種書，來歷這樣判定了的，對於作為生活的指導并作為神的啓示這方面有什麼用的問題。要答覆這另一個問題，我們心上必須先有一種對於一件事物應該有什麼特性才可以有作為神明啓示的價值這件事的一般理論；這個理論就是我剛才所謂精神判斷。假如我們把這種判斷和成住判斷聯合起來，我們竟可以演繹出另一個關於聖經的價值的精神判斷來。具體地說，假如我們關於神明啓示的價值的理論，是主張任何書要有啓示的價值，必須是機械地編撰的，即不是出於作者的自由意思，或是主張這種書必須沒有科學的和歷史

的錯誤，並沒有表現地方的。一個人的熱情，那末，聖經大概在我們手裏要吃虧。可是，假如，反之，我們的理論承認一部書雖然含有錯誤和熱情，雖然是人有意做的，只要它是具偉大的靈魂而與他們的命運的緊急關頭搏鬥的人的內部經驗的實錄，那末，判斷將要更有利得多。你們可以看到成任的事實本身不能夠充做決定價值之用；因此最精考訂的人始終沒有把成任問題與價值問題相混。他們雖然得到了同樣的事實結論；但是對於聖經的啓示價值，有時抱這一種見解，有時抱另一個見解，隨着他們關於何從有價值的精神判斷而變。

我所以對這兩種判斷說這些一般的話，是因為有好多信教的人——可能諸位中有些人也在內——還沒有實際應用這個區別，因而對於我此後演講必須用以考究宗教經驗的現象之純乎成任的觀點，也許其初會覺得有點駭異。在我把這些現象從生物學的和心理學的眼光處理，好像這些只是個人歷史內的奇事一樣，你們中有些也許會以為這簡直是將這崇高的題目貶降了，甚至在我的宗旨未經完全發揮之前，會疑心我是故意想損壞人生的宗教方面的價值。

當然這種結果絕對不在我的意中；因為你們方面的這種偏見會對於我要說的大部份的應有結果發生嚴重障礙，我對於這一點要再說些話。

無疑，實際上，專過宗教生活，是有使這個人弄成獨特怪僻之趨勢的。我不是指那些平常信教徒——那些無論是佛教徒，基督徒，或回教徒，只是隨順他國內習例宗教儀式的人。這種人的宗教是別人替他弄好的，是傳統傳授給他的，是由橫仿弄成一定的形式的，是由習

善的。研究這種「買賣貨的」宗教生活，對於我們很少益處。我們必須搜求那些創獲的經驗，這種經驗是替一切這大堆由別人暗示的感情和模仿的行爲樹立模範的。這種經驗，我們只能由宗教對他們不是乾燥的習慣，乃是猛烈的熱狂的人找到。可是這種人實是宗教方面的「天才」(geniuses)，並且也好像多其他貢獻史傳可錄的成績之天才一樣，這種宗教天才也往往表現神經不穩的症狀。宗教界領袖常變態的心理現象，也許比別方面的天才還多些。這些領袖總是天生的善感情緒的人，他們往往過着矛盾的內心生活，並且他們一生有一部份在憂鬱之中。他們不知道節度，容易有強迫觀念和固定觀念 (obsessions and fixed ideas)；並且他們常常陷於昏迷狀態 (trance)，聽見虛幻的語聲，看見幻象，表現一切種類的通常認爲病態的特別行爲。而且，你們生涯中的這些病態往往會使他們的宗教上威望和影響增大。

假如你們要一個實例，那末，最好的例就是佐慈·福克斯 (George Fox) 這個人。他所創立的教友派 (the quaker religion) 是不能夠過獎的。在當時許偽的時代，教友派是一個注重植根於內心的精誠之宗教，並且是回復比英國所會知道的更近於原始的福音書所說的的道理。就在現在我們基督教各宗派正在漸近於寬大自由這個範圍內說，這些宗派在實質上只是恢復福克斯和初期教友派的人好久以前已經抱定的主張。沒有人能夠假定就精神方面的警悟和能力論，福克斯的心是不健全的。個個直接認識他的人，由克林威爾 (Oliver Cromwell) 以至郡長和獄吏，似乎都承認他們有高人一等的力量。可是從他的神經體質看，福克斯是一個患了最深度的

精神病的人。他的日記含有好多像這種的記載：

「當我正同幾位朋友同走之時，我舉頭看見三個高閣的頂尖，這些頂尖使我大受震擊。我問他們那是什麼地方，他們說是黎策菲（Lichfield）。我立刻聽到主（The Lord）的命令，叫我一定要到那裏去。到達了我們要到的房屋之後，我請這幾位朋友走進那所房子，完全沒提到我要到何處去。他們一去，我就走開，注意地爬過籬笆，跨過溝，到了離黎策菲不到一英里的地方；在那裏，有一大塊野地，有些牧人在看羊。那時候，主就命令我把鞋脫掉。我站着不動，因為此刻正是冬天；可是主的命令像一把火似的我身上燃燒着。因此我就脫掉我的鞋，交給牧人們。那些可憐的牧人都戰慄，並且很駭怪。隨後我又走了大約一英里；一到我進黎策菲城裏，主又命令我了，叫我大喊：「黎策菲這血污的城受禍呀！」由是我就沿街走上走下，高聲喊：「黎策菲這血污的城受禍呀！」這一天正是趁墟的日子，我走進墟場，在場內幾個地方走來走去，並且停下來，依舊大喊：「黎策菲這血污的城受禍呀！」可是沒有人來攔我捉我。在我這樣走過各街大喊之時，我覺得好像有一道血流下街衢，並且墟場好像是一口血池。我已經傾吐我的心事，而覺得清靜了之後，我就心神安靜地走出這個城市；我回到牧人那裏，給他們一點錢，把我的鞋拿回來。可是主的火仍在我的腳上和渾身，因此我不想再穿鞋，遲疑我該不該穿鞋，到了我覺得主允許我了才決定：於是我洗了腳，再穿上鞋。此後我就深思起來，要知道到底爲什麼主差遣我大喊譴責那個城市，把它叫做「這血污的

城！」呢。因為雖

曾流過好多血，可是這並

Diocletian) 時代曾有一千個基督徒在黎策菲外

並走進墟場內他們血液的窪地，使得我可以替那些殉道者一千多年前流過而且在街上冷了的

血建立個紀念，所以我感到這個血的印象，而遵行主的命令。』

雖然我們注意在研究宗教的成住條件，但我們也不能夠忽視宗教的這些病態方面。我們必須描寫這些方面，列舉它的名字，就像它發生於不信教的人一樣。誠然，我們情緒和愛慕所垂注的對象，被理智把來與任何其他對象等量齊觀之時，我們會自然而然而地不歡迎。理智對一個對象要做的第一條件事就是把它與其他東西歸為一類。可是凡是我們認為無限重要并引起我們崇拜的對象，都使我們覺得它必定是自成一類 (not generic) 而獨一無二的。假如一個螃蟹能夠聽見我們不費心不抱歉地把它歸入甲殼類，就算了事，大概它會大大覺得它是身受侵侮，它會抗議說：『我并不是這種東西，我只是我自己，我自己！』

理智做的第二件事，就是要發現事物所以發生的原因。斯賓挪莎 (Spinoza) 說過：『我要把人們的行為和欲望分析，就像是線，平面和立體的問題一樣。』在另一地方，他說他要用觀察一切并其他自然物體的眼光考察我們的情慾和它們的特性，因為我們情慾的結果由於它們的性質而來，與三內角等於兩直角這種關係由三角形的性質而來這個道理具着一樣的必然性。

王，在兩邊戰爭之時黎策菲城內
才悟到在戴阿克黎斯帝 (Emperor

我應該赤腳走過他們流血的路線，

同樣，泰納 (Taine) 在他英國文學史的導言內說：『無論是精神的或是物質的事實，沒有關係，它總是有原因的。野心，勇氣，誠實有原因，就像消化，肌肉動作，體溫有原因一樣。邪惡與美德也是像礬和糖這些產品一樣。』在我們讀到專要把件件事的成住條件披露的理智所作的這種宣言之時（撇開因為這些作者真真能做成功的很有限，所以我們對於他們計劃的頗為可笑的大言理應不能忍受這一點不論），我們覺得我們最內心的生活之源泉受到威脅，受到否認。我們以為這種冷血的歸類，怕要把我們靈魂的根本祕密說破，好像能夠說明這些祕密的來源的那口氣同時也會把它們的意義消滅，會使它看來并不比泰納君所說的有用的雜貨更可寶貴一樣。

假如斷定它來源是卑下的，它的精神價值就打消了：這個假定的最常見的表现，也許是感情不敏的人對比他們更善感的知交常作的那些批評。例如：阿伏勒那麼相信靈魂不滅，是因為他的性情是富於情緒的。芬妮的非常戒慎，只是因為她神經過受激動。威廉對世界的悲觀是由於消化不良——大概他肝臟麻木了。伊利莎愛好她的教堂，是她協識脫離病 (hysteria) 的性格的一個症象。假如彼得多在戶外運動，他就不會這麼愁他的靈魂，諸如此類的話。這一類理論的一個發揮的比較更盡致的例子，就是指明宗教情緒與性的生活的關係，把這個來譏評宗教情緒——這個風氣，現在很常見於某些作者。依他們的意思：皈依宗教 (conversion) 是發身期和青年期 (adulthood) 的一個轉變關頭。聖僧聖尼的苦行和教士的虔誠供養，只是犧牲自我的

父母本能走入歧途的一例。就協譚脫離病的，渴想自己生活的尼姑說，基督只是她想像的代替更世俗的戀愛對象的人物。餘仿此。（註一）

這種對我抱有反感的心理狀態加以輕詆的方法，就大體說，我們當然都熟悉。在某程度內，我們都會用這個法子，批評那些我們認為他們的心態過於緊張的人。可是假如別人批評我們激昂的宗教情緒，說它「只是」我們身體狀態的表現，我們就覺得是侮辱我們，傷我們的心，因為我們知道無論我們身體的獨特狀態如何，我們的心理狀態，就它顯示永久的真理說，還有獨立的價值；我們深望可以使一切這種醫學的唯物觀閉口無言。

真的，醫學的唯物論似乎是我們剛說的這種幼稚的思想法的一個好名稱。醫學的唯物論把聖保羅 (Saint Paul) 在達馬斯加 (Damascus) 路上所見的幻象叫做出於大腦後頭葉皮質 (occipital cortex) 的損傷之發射作用（他是患羊癲瘋的），就把他了結了。這種唯物論「聞出來」聖特利莎 (Saint Teresa) 是個協譚脫離病者，阿栖栖的聖佛蘭息 (Saint Francis of Assisi) 是個遺傳性的退化者 (degenerate)。它認佛克斯對於當時詐僞的不滿意，和他的渴求精神的真誠，是大腸失常的現象。喀萊爾 (Carlyle) 的發抒悲苦的高唱，它以為是由於胃膜和十二指腸膜發炎。它說，一切這種心理的過度緊張，假如你尋根究底，只是由於身體的病態（極會是出於自身的中毒），由生理學尚未發現的各種分泌腺的作用失常而起。

並且醫學的唯物論跟着就以爲它這樣就做到把一切這些人在精神方面的權威打消了。

讓我們將這件事從最大的可能的方面看。近代心理學發現有些心身的關聯是實有的，就作個方便的假設，假定心理狀態依隨身體狀態這種關係是徹底的，完全的，假如我們採納這個假定，那末，醫藥的唯物論所堅持的，當然是對的，假如不是在一切細目上，至少在一般上是對的：聖保羅確然一度發過似羊癲瘋的病，假如不是真發羊癲瘋的話；佛克斯是遺傳性的退化者；喀萊爾無疑是由自己身上某一個器官來的毒，無論是那一個器官——餘仿此。可是，我問你這種對於個人心理歷史的事實之成住的敘述，怎麼樣能夠決定這些事實的精神的意義是這樣或那樣呢？依據剛才說過的心理學的一般假設，我們的心態，無論是高是低，是健全，是帶病，沒有一個不是依靠身體的過程的。科學的學說，同宗教的情緒，它們依靠身體作用的程度一樣，假如我們知道這些事實夠親切，那末，就無疑，我們會看到「肝臟」斷然決定倔強的無神論者的信條，也同它斷然決定爲自己靈魂發愁的監理會派（Methodist）信徒的信條一樣。假如「肝臟」把滲過它的血液變到這樣，就成了監理會徒；變到那樣，就成了無神論者了。所以一切我們的狂喜和冷淡，我們的理想和恐怖，我們的疑問和信仰，無論這些所關的內容是宗教的或非宗教的，它同樣起於身體作用。

除非我們預先對於精神的價值與某種生理的變化有個心身如何相應的學說，以宗教的心態有身體的原因作爲否認這種心態有高等精神價值的理由，是十分不合邏輯，並且是任意立論。

否則我們的思想和感情，沒有能保持啓示真理的任何價值了；就是我們的科學學說，就是我的不信（*Dis-belief*），也不能保持這種價值，因為這些個個都是由本人當時的身體流露的，並無例外。

不消說醫學的唯物觀，事實上并不下這麼廣泛懷疑的結論。它就像個個平常人一樣，深信有些心態是在本質上高於其他心態，能夠啓示給我們更多的真理；並且在這方面，這種唯物觀只是應用一個通常的價值判斷。它並沒有對於它的這些優秀狀態如何發生的心理學說，可以用來增高這些狀態的聲價；所以假如它浮泛地把這些狀態與神經和肝臟關聯起來，與代表身體病痛的名目連起來，想這樣將它所不喜歡的心態貶損，這是完全不合理，並且是自相矛盾。

讓我們對這整個事情公平，對我們自己並這些事實取完全坦白的態度。在我們以爲某些心態高於其他心態之時，幾時是因爲我們所知道的這些心態的身體前因的性質呢？不！都是因爲與此完全不同的兩種理由：或是因爲我們對這些心態感到直接的愉快；或是因爲我們相信它會替我們帶來生活上的良好後果。假如對「發熱期的幻想」（*feverish fancies*），加以貶抑，當然我們不是貶抑發熱本身——就我對反面所知道的說，華氏一百零三或一百零四也許很宜於真理發生或長芽，比那更平常的九十七八的血液溫度更相宜得多。其實只因爲這些幻想自身不適宜或是因爲它禁不起痊癒時期的評判。在我們讚美健康所引起的思想之時，健康的特種化學的代謝並不決定我們的判斷。實際上我們對於這種代謝幾乎一無所知。使我們認思想爲好的，

是這些思想所含的內在快樂性；使我們視它爲真理的，是因爲它與我們其他意見一致，或是它對於滿足我們需要上很有用。

這些標準之中，比較親切的與比較疏遠的並不一定連成一氣。內心愉快與有用這兩件不一定相和合。直接覺得極「好」的，假如用其餘經驗的判斷來量度，不一定是極「真實」的。酒醉的腓力(Philip)和酒醒的腓力不同，是著名的例證。假如只要「覺得好」就可以決定，那末，酒醉要成了極實在的人類經驗了。可是，酒醉的啓示，無論當時是多麼尖銳地感到快意，但它所做進的環境並不來證實這些啓示到多麼久。這兩個標準不一致，結果使我的價值判斷之中，那麼多還是不可必的。有一些感到移情的並神祕的經驗之頃間(此後我們要舉好多的例)，當它來時，使本人深深覺得它具有內在的權威並光明。然而這種頃間很少見，也不是人人都會有；并且一生的其餘時候與這些頃間也許不發生關係，也許與它牴牾的可能比證實它的可能還大。有些人比較信從這些頃間的啓示；有些人寧願以平均結果爲嚮導。因此人類的價值判斷好多互相衝突得那麼慘切；這一種衝突，在這一組演講完結之先將要使我们深切地覺到。

然而這個衝突始終不能用任何純乎醫藥的核驗法來解除的。嚴格信任醫藥學的核驗之不可能，有個好例，就是近來一些作者所宣揚的天才起於病態這個學說。摩魯(Moreau)說：「天才只是神經病的種系的許多分支之一」。郎普洛素(Dr. Lombroso)說：「天才是近似羊癲瘋一類的遺傳性的退化作用(degeneration)的一個現象，它與道德的癡狂(moral insanity)相

蘭。』孟斯貝 (Mr. Nisbet) 說：『每碰着一個人的生平夠著名，被記載得夠詳細，可供研究之時，他總不免是屬於病態的一類……並且，大體說，天才越高，病態也越深，這是值得注意的。』(註三)

可是，這些作者想證明天才的作品都是疾病的結果，并自己以為成功之後，是不是由此貫徹到底，進而否認這些結果的價值呢？他們是否由他們對於成住的條件的新學說演繹出一個新的價值判斷呢？他們是不是坦直地不許我們此後再讚美天才的作品呢？是不是簡直就說沒有一個神經病者會成為啓示新真理的人呢？

不！他們的直覺的精神本能壓倒他們；醫學的唯物觀，假如只因為愛好邏輯上的二貫，應該作上節所指的推斷，但他們那種精神本能仍然保存它的力量，能夠拒絕這些推論。誠然，這一派的一個門徒會想用醫學的辯證把天才的價值的整批推翻（他所指的，是當代藝術品中他個人所不能欣賞的作品，并且他不能欣賞的很多）。(註四)可是大藝術家的傑作大部份並沒有受他挑剔；這種從醫學方面的攻擊，或是只限於人人認為真是詭怪的，非宗教的作品，或是專反對宗教的表現。但這只因為這個批評家由於他依據內部的或精神方面的理由，不喜歡宗教表現，本來已經排斥它的緣故。

在自然科學和工業技術內，任何人總不會想用作者的神經病的氣質這個法子來推翻什麼意見。在這裏，無論作者的神經氣質是那一類，意見總是用邏輯並實驗來核驗的。宗教上的

意見，也應該一例看待。宗教意見的價值，只能由直接對它的價值判斷來估定；這種判斷，第一是根據我們自己的直接感情；其次是根據我們對於宗教意見與我們道德上的需要以及我們所認為真理的其餘部份在經驗方面的關係之知識。

簡言之，只有直接洞照力，哲學上的合理，和道德上的有益 (immediate luminousness, philosophical reasonableness, moral helpfulness) 是我們可用的標準。縱使聖特利莎的神經系統像最鎮靜的母牛那麼健全，但如果她的神學，由剛說的這些核驗法證明是卑鄙的，那末，她的神學現狀就萬不能存在。反之，如果她的神學禁得起這些其他核驗，那末，她在世時無論多麼患協議脫離病，無論神經方面多麼失平衡都沒有關係。

你們現在看到了：歸根到底，我們只有依據某些普通原理——經驗派 (empirical) 哲學始終堅持，在我們追求真理之時，必須以這些原理為領導。各種獨斷派 (dogmatic) 哲學曾經尋求可以不用驗諸將來的真理標準。有一個一目了然的標記，我們注意它，就能夠直接地并絕對地，現在并永久，完全免却任何錯誤的標記——這是獨斷派哲學家所鍾愛的夢想。只要真理的各項起源，由作為真理標準這方面說，可以互相辨別出來，那末，分明真理的起源是一個絕好的這種標準。獨斷意見的歷史明示：起源始終是一個被偏重的標準。起源於直覺；起源於教皇的權威；起源於超自然的啓示，如幻相，幻聲，或來歷不明的印象；起源於高等神靈的直接投

附身上，表現爲預言或警告；起源於一般自動的表意——這些起源都是常用來證實宗教史上的種種意見的理由。所以醫學的唯物論者只是許多晚出的獨斷派，很伶俐地把前此獨斷派局面整個翻轉，用起源這個標準來貶斥宗教意見，而不用來褒獎它罷了。

只在對方藉口於超自然的起源，並且專論依據起源的辨證之時，這些醫學的唯物論者才可以把他們的起源於病症這個議論用得有效。可是依據起源的辨證很少單用，因爲這種辨證的不充分，太明顯了。摩斯黎 (Dr. Maudsley) 也許是以起源爲根據的超自然的宗教駁斥得最犀利的人，可是他也不得不說：

『我們有什麼權利相信大自然只有利用完好的心靈才可以執行它的工作呢？它也發現一個不完全的心，對於特項目的是更適宜的工具。只有所做的工作和工作者所藉以做這個工作的品性是重要的；假如他在別方面的品性特別殘缺——就是他是僞君子，犯姦者，怪僻者，或是瘋子，由全宇宙看來，也許並沒有多大關係，……因此我們又回到古老的最後的真理根據，就是：人類共同認可，或是人類中由教育和訓練弄成專精的人的同意。』(註五)

換言之，摩斯黎對於信仰的最後試驗不是信仰的起源，而是這個信仰在一般方面效果如何，這個是我們自己所用的經驗派標準；並且這個標準就是最力持宗教起源於超自然界的人最後也不得不採用。宗教界的幻象和神話之中，有些明明是愚妄的；昏迷狀態和癡變症之中，有些對於行爲與品性太無結果，不能認爲有意義，更不能認爲神聖。在基督教的神祕主義的歷

史上，有些神話和經驗真是神聖的奇蹟，有些是魔鬼在惡意之下所能假冒的，因而使本人的惡毒比從前加倍；怎麼樣能夠分別這兩種經驗，需要最能正心的人的全部聰明和經驗。最後總要用到我們的經驗派標準：就是你們應該由他們的結果認識他們，不應由他們的發根認識他們。愛德華斯的「宗教感動專論」(Jonathan Edwards, Treatise on Religious Affections) 就是把這個主張用力發揮，一個人的美德的根，我們是觀察不到的。無論什麼顯示都不是對上帝恩寵的歷歷不爽的證明。只有我們的實踐是可靠的證明我們真是基督徒的事實，就是對於我們自己，也是這樣，愛德華斯說：

「在末日，我們站在上帝之前時候，這位最高法官要用的大部證據，也是我們現在判斷自己確實應該採用的證明……上帝的恩寵沒有一個不是在任何公開信徒，都以基督徒的實踐作為得到這種恩寵的證據的。……我們經驗產生實踐到某個程度，就指明我們經驗是精神性的并神聖的到那個程度。」

天主教的作家也表示一樣的強調。只有宗教的幻象，或幻聲，或其他類似天降的恩惠所遺留下的良好性情是我們深信這些不是誘惑者的欺騙的標記。聖特利莎說：

「睡不好，不能使腦筋得到更大的力量，只有使它更枯竭，純乎想像的活動只有使靈魂萎弱。靈魂不能得到營養與精力，只能收獲衰頹與惡心；反之，真正天使的異象使靈魂得到不可消滅的精神財產，并使身體的力量煥然更新。對於那些常常詆斥我所見的異象是人類公

敵的工作產物，是我自己的想像的把戲的人，我舉出上列理由。……我請他們看神聖授給我的珍寶：——就是我的實在性情。一切認識我的人看出我變了；我的聽懺教士能作證人；這個改進，明見於一切方面，絕不是隱晦的，乃是人人分明看到的。這個異象拔除我的過惡，使我充滿着大丈夫的勇氣以及其他美德。在我自己看來簡直不能相信假如這些異象真是出於魔鬼，那末，他既是要丟掉我，引我到地獄去，會用一個與他自己利益那麼相反的方法，因為我看得很清楚這些異象，任何一個都是夠使我擁有一切那些財富。」（註六）

我怕我把這個旁支問題說得不要地長；並且在我宣布我的病理學的研究計畫之時，你們也許有些覺得不自在——排脫這種不自在，用不着這許多話。無論如何，你們現在應該通情願專由宗教生活的結果判斷這種生活。並且我假定起源於病症這個怪論不再會污辱你的敬天心了。

可是，你也許要問我，假如我們應該以宗教現象的結果為對它作最後評價的根據，那末，爲什麼要把這許多關於宗教現象的條件的成住方面的研究嚇我們呢？爲什麼不乾脆不理病理的問題呢？

對這個，我有兩種答覆：第一，我說有種壓制不住的爲求知慾很迫切地推人前進；第二，我說把一件事情的過度和倒錯，并它在其他方面的相當的和代替的現象以及最近的族類考究，總是可以使我們對它的意義有更深的了解。這并不是說，我們可以因此將我們對不及它的同類

分子所加的詆斥不分皂白地也加於它，乃是因爲同時知道它會有什麼特種墮落的危險之後，可以由此彼此相形而對於它的好處知道更準確。

癲狂狀況有個利益，就是它把心理生活的特殊因素分割出來，使我們能夠在它沒有被它的比較常有的環境掩晦之場合檢察它。這種狀況在心理解剖上所負的任務，同解剖刀和顯微鏡在身體解剖上所負的任務一樣。要對一件事物有正當了解，必須將它在環境之外并在其內觀察它，并且要知道它變異的整個範圍。所以，對於心理學者，幻覺研究是領悟正常感覺的門徑，錯覺研究是了解一般知覺的鑰匙。病態的衝動，和強迫的概念，和所謂「固定觀念」曾對常態意志放射一片大光明，強迫觀念和妄想 (delusions) 也會將常態信仰弄得更明白。

與此相似的例就是：將天才歸入精神病態現象的企圖（我上文說過的）也使我们更明白天才的性質。近於正常人的癲狂，怪僻，瘋狂的氣質，失却心理平衡，心病性的退化（只舉好多同義字之中的幾個）這種現象有某些特性和弱點；這些特性，假如這個人也有優秀智力，就更會使他可以在世界上留下他的痕迹，可以影響他的時代。假如他氣質不那麼帶精神病態之時更有機會。當然怪僻本性和優秀智力。（註七）並沒有特別關聯，因爲大多數精神病者只有低下的智力。並且智力優秀者多半是神經系正常者。可是，無論精神病態的氣質與何等智力相連這種氣質往往附帶有熱烈的和易於激動的性格。怪僻的人感生情緒非常容易，他容易有固定觀念和強迫觀念。他的設想易於立刻轉爲信仰和行爲；並且假如他得到一個新的觀念，非到了他

公布它或這樣那樣發洩它（'Work it off'）之後，他就不得安靜，常人對於一個難題，對自己說，『這件事，我應該以為如何？』可是，在怪僻的人，他的問題很會是『對這件事，我應做什麼。』貝三特夫人（Mrs. Annie Besant）這個靈魂高尚的女人的自傳中有一段說：『好多人都對任何運動表示好意，但很少人肯費力促進這個運動，肯受些犧牲去援助它的人更少了。』總有一個人應該做這件事，可是為什麼要我來做？這是無志氣的柔和的人不斷響應的話頭。『總有一個人應該做這件事，可是為什麼不能讓我來做？』這是誠懇地願為人類服務而急切向前去履行一個危險的義務的人的口號。在這兩句話中間隔着好幾世紀的道德進化。『誠然！平常鬆懈的人和精神病態的人前程所以不同，也在於這兩句話的中間。所以優秀智力與精神病氣質合併在一個人身上（在人類材性的無數排列與配合之中，這兩件總會屢屢併合的），這就是最好的可能的條件，造成那種列名於名人辭典內的引人注意的人才了。這種人不會只用他們的智力做批評者和了解者。他們的觀念魔住他們，他們不管利害，堅要他們的時代接受這些觀念。在郎善洛素，聶斯貝等人弄出統計為他們的諛說的主張辯護之時，被算在數內的，正是這種人。

現在說到宗教現象，如構成個個完全的宗學的發展歷程的一個重要因素的憂鬱（這是我們將要見到的）。如宗教信仰所賜予的快樂，如一切宗教的神祕者（*mystic*）所報告的使人悟道的近似昏迷的狀態。（註八）這些條件都是各種範圍廣大得多的人類經驗的特例。宗教的憂鬱，無論就他帶宗教性這一點說，具有任何特色，總是一種憂鬱。宗教的快樂也是快樂。宗教的昏迷

狀態也是昏迷狀態。我們一放棄「一件事物一經與其他事物歸入一類，或是它的起源被披露，這件事物就打毀了」這種不合理觀念，我們一同意在判定價值之時依據實驗的結果和內心性實，這樣，還有誰看不出；我們儘量誠心把宗教的憂鬱，宗教的快樂及宗教的昏迷狀態與別種憂鬱，別種快樂和別種昏迷互相比較，很可能會比不肯考慮這些現象在任何更普通的系統內的地位，而把它認為好像完全超出自然秩序之外之時，對於這些現象的特意義會更明白得多呢？

我希望這一組演講會證實我們這個假設。說到許多宗教現象起源於精神病態這一層，就是上帝給證，認這些現象是人類經驗中最寶貴的，也絲毫不會使我們詫異或起紛擾。沒有一個身體可以使它所屬的人悟到全部真理。我們之中很少不是有點脆弱，甚至有病；可是我們的弱點正是會對我們有意外的幫助的。精神病的氣質易起情緒，這正是道德感的不可少的條件；這種氣質又含着實踐的道德力的要素，即那種熱烈和着重的傾向；它又含有那種對於形上學和神祕主義的愛好，這種愛好可以使個人的關切超出感覺世界之外，由是，什麼還會比這種氣質更能引入到宗教的真理所在，更能引入到頑健的俗態的神經系一定始終不讓它所屬的本人看到的宇宙角落呢（這種俗子老是露出他的強大的雙頭肌請人試按，老是拍拍他的胸膛，因為他的體質內毫無病態成份而感激上天，自鳴得意）？

假如真有由上界來的靈感，那末，很可能神經病的氣質能滿足所需要的感受性的主要條件。說了這麼多的話，我想我可以把宗教與神經病態的關係這個題目按下不提了。

有一堆旁系現象，病態的或健全的；我們必須將各種宗教現象與這些現象比較，才可以對宗教現象更明白：這一堆旁系現象，按教育學的術語說，就是我們用以了解宗教現象的「統覺羣」(the apperceiving mass)。我能幻想這一組演講可以有新的方面，只是統覺羣的廣博，也許我可以做到用比大學教科通常所有的統覺羣更廣大的相關材料討論宗教經驗。

(註一)也像流行於我們這個時代的觀念一樣，這個觀念避開獨斷的一般論調，只作部份表現，并且只用諷刺的方式。在我看來，很少觀念比這個把宗教從新解釋為走入歧途的性慾這個見解更不會增加人的了解。這使人回憶出名的出於天主教徒的冷嘲(往往說得很粗拙)，就是說：假如記得宗教改革(The Reformation)的根源只是馬丁·路德(Martin Luther) 想要一個尼姑的願望，就最可以明白宗教改革的性質：——其實，宗教改革的結果比這個話所謂原因廣大得無數倍，并且大部份性質相反。固然，在大堆的現象之中，有些明明是性慾的，例如，多神教的性慾神和邪穢的儀式，以及有些基督教的神祕者與教主(The Saviour，契合那種出神之感。(cosmetic feelings) 可是，既是這樣，何不也把宗教叫做消化作用的餽贈，而用對於酒神把客斯和穀后錫拉癩(Bacchus and Ceres)的崇拜和有些基督教僧尼對於神餐(The Eucharist)的出神之感來證明這個主張呢？宗教的言語只能我們生活所供給的簡陋的符號做外表，并且凡是人心被激動，迫切要表達之時，整個身體都會發出供做註腳的聲音。在宗教文字中，關於飲食的詞語大概同來自性生活的詞語一樣常見。例如，我們追求正義若飢渴(We hunger and thirst for righteousness) 我們「發現主是一個美味」(We find the Lord a sweet savor)：我們「嘗了，知道他是好的」(We taste and see that he is good)。一部曾經著名的新英倫(New England)的教義入門的副名叫做「從新舊約的乳房採取來供給美國嬰兒的精神乳汁」；並且基督教的談處筆的文字簡直是浮於乳汁之中，不過不是從母親的觀點而從渴望吸乳的嬰兒的觀點說，罷了。

例如，賽勒斯的聖佛蘭薩 (Saint François de Sales) 敘述「寂靜的新想狀態」(orison of quietude) 如下：「在這個狀態之中，靈魂像一個遍吃奶的小孩，他的母親要一面抱他，一面撫摩他，因此使乳汁流到他嘴裏，他嘴脣動也不動。新想狀態也這樣……我們的意願我們的意志可以由吸到他傾到我們嘴裏的乳汁而得到滿足，並且我們可以享受乳汁的美味而完全不知道是由他來。」他又說：「觀察附着於奶他的母親的乳房的幼兒，你會見到吸乳的樂趣使他一會小驚動，這樣使他更緊傍他的母親。在新想狀態之時，連合於上帝的心也這樣屢次用動作求更密切的聯合——在這樣動作之時，心就更迫接神聖的美味。」見「圓滿之路」(Chemins de la Perfection) 第三十一章；「對上帝的愛」(Amour de Dieu) 第七卷第一章。

其實，人要把宗教認爲呼吸功能的倒錯，差不多也可以。聖經上充滿着呼吸追索的話：「你的耳朵不要避開我的呼吸；我的呻吟，你可以聽到；我的心曠了，我的氣力盡失了；整夜我的骨頭由於我的呼喊都熱了；就像牡鹿喘息奔向溪流，同樣我的靈魂喘息向着您，我的上帝呀！」「上帝在人的氣息」(God's Breath in Man) 是我們美國最有名的神祕主義者 (哈列斯 Thomas Lake Harris) 主要著作的書名；並且在有些非基督教的國土中，宗教修練的基礎就在於調息。

這些辯證，也有我們聽到的擁護宗教出於性慾說的辯證的大部份那麼好。可是，擁護性慾說者會說他們的主要辯證在其他場合沒有同類的例。他們會說，宗教的兩個主要現象，憂鬱與皈依，根本是青年期的現象，所以這兩件事與性生活的發展同時。對這個辯證的反駁也容易。縱使所謂同時是一件絕對真實的事實（其實不是），那麼，不特性生活，而且整個高級精神生活都在青年期發動。這樣，我們也可以主張對機械學，物理學，化學，邏輯，哲學，和社會學的發展，這些在青年期與對詩歌與宗教的興趣同時發生的，也是性本能的倒錯：——可是這就太荒謬了。而且，假如根據同時發生的辯證可以斷定，那末，最信宗教的年齡似乎是性生活的喧擾已成過去的老邁時期，這件事又應該如何解釋呢？要解釋宗教，我們最後必須考察宗教意識的直接內容，我們這樣考察，就看到這個內容是大部分與性意識的內容完全無關的。這兩件事的一切方面都不同，對象，心態，所用的官能，以及要做的行爲都不一樣。把這兩件任何項普遍的

同類化，簡直不可能；我們最常見的，是這兩件完全敵對并對欄。假如現在辯論性靈說者說這個并無害於他們的主張，因為假如沒有性器官分泌到血液內的那些化學質，腦部就不會得到供做宗教活動的營養料，最後這個話也許對，也許不對。可是，無論如何，這個話是一句極無益的廢話；我們并不能由它演繹任何結論，可以幫助我們解釋宗教的意義或價值。就這廢話的意義說，宗教生活依靠脾臟，胰臟，和腎臟，同它依靠性器官一樣多。所以這整個學說「發散」成了一個說精神依靠方式倚靠身體的模糊的廣泛的主張而失卻它的論點了。

(註二)要著一個醫學的唯物論的理論的絕好實例，請讀比納·三格雷 (Dr. Binet-Gauglé) 在「催眠術評論」(Renne d'Hypnotisme) 第十四卷第二六一頁發表的一篇論文，題目是「各種的虔誠教徒」(Des variétés du Type dévot)。

(註三)羅斯貝「天才的瘋狂」(J. F. Nisbet: The Insanity of Genius) 第三版，倫敦，一八九三年，卷首第十六頁，第二十四頁。

(註四)挪道 (Max Nordau) 在他的大本書，叫做「退化」(Degeneration) 的裏頭。

(註五)摩斯黎「自然的原因與超自然的顯似」(H. Mansley: Natural Causes and Supernatural Seemings), 一八八六年出版，第二五七頁，二五六頁。

(註六)「自傳」(Autobiography) 第二十八章。

(註七)貝因教授 (Professor Bain) 很透切的指出優秀智力似乎只是類似聯想 (Association by Similarity) 的能力大大發達。

(註八)可以參看「心理學評論」(Psychological Review) 第二卷第二八七頁(一八九五年)上載的那一篇對於天才的瘋狂說的批評。

第二講 圈定本題的範圍

大多數論宗教哲學的書，都在開始之時，對於宗教的要素，下個準確的定義。這種自稱爲定義的定義，有些也許我們要在這一組演講的後來部份提到。我不願銜博，現在對我們列舉任何這種定義。同時，我說，只是這種定義那麼多，並且那麼彼此歧異這件事，已經夠證明「宗教」這一個名詞不會是代表任何單獨要素或單個本質，無寧是一個集團的名字。人心從事理論之時，總有把它的材料過度簡單化的傾向。這是一切那種騷擾哲學界並宗教界的絕對主義 (absolutism) 和一個的獨斷主義 (dogmatism) 的根源。我們不要就對我們的題目取一個偏的看法，寧可在開頭時候，坦直地承認宗教極會不是只有一個要素，而是有好多彼此更迭爲主而同等重要的性質。比方說，假如要探求「政府」(Government) 的要素，有人也許說是權威 (authority)，有人又說是服從，又有人說是警察，又有人說是軍隊，又有人說是議會，又有人說是法典；可是在任何時候都可以說假如不是全有這些東西，就沒有具體的政府——這些東西，一時這一件更重要，另一時又是那一件更重要。認識政府最清楚的人最不會費力去找一個要說出政府的要素的定義。他既是对一切屬於政府的特點，一時一件地認識很親切，當然以爲一個把這些東西牽合爲一的抽象概念，引人誤會的機會比啓人激悟的機會還多。爲什麼宗教不

是同樣複雜的概念呢？（註一）

讓我們也考究「宗教情操」（'religious sentiment'）——我們看到好多書說到宗教情操，好像它是單一種的心理作用一樣。

在許多關於宗教的心理學和宗教哲學的書中，作者都企圖指出宗教確然是什麼現象。有人認為它與依賴的感情相連；又有人以為是由恐怖而生；別的人們又把它與性生活連起來；又有些人認為就是對於無窮之感；以及其他說法。對於宗教情操有這種不同的看法，這就應該使人不相信他會是單一特種過程；並且只要我們情願將「宗教情操」這個名詞認為是宗教對象更迭引起的許多情操的集團名稱，我們就見到宗教情操大概並不含有任何種在心理上具特性的東西。有宗教的恐怖，有宗教的愛情，有宗教的嚴畏，有宗教的喜樂等等。可是宗教的愛情只是人的自然愛情對宗教對象而發罷了；宗教的恐怖只是普通「交際」的恐怖，人心在神明報應的觀念可以激動這個範圍內的普通感蕩罷了；宗教的嚴畏就是與我們黃昏在森林中，或是在山嶽中的身體震激一樣的情緒，不過由於想到我們對於超自然的關係而起罷了；一切在宗教徒的生活中起作用的各种情操，都有同樣情形。宗教情緒是具體的心理狀態，由一個感情加上一個特殊對象而成，所以它當然是與其他具體的情緒不同的心理作用。可是我們並沒有理由假定：有個單純的抽象的「宗教情緒」，並且它是一個與眾不同的，並為每個宗教經驗都含有而無別

外的單純心理作用。

就像看來似乎沒有一個單純宗教情緒，只有個公有的情緒團（宗教對象可以引出這一團中的某一個情緒）一樣，也許實際也沒有惟一種特別的並主要的宗教對象，也沒有惟一種特別的主要的宗教行爲。

宗教的範圍既是這麼廣，我要想討論全部，分明是不可能。我這一組演講，一定要限於這個題目的一小部份。固然，要想對宗教的要素下個抽象的定義，隨後進而堅守這個定義，反對一切其他定義，這種舉動是很愚妄的。但這並不禁止我爲這一組演講起見，對宗教爲何這個問題，取我自己的狹小看法，也不禁止我由宗教這個名詞的許多意義中選出我特別要你們留心的那一個意義，並隨我的意思宣布說凡是我說到「宗教」，我意是指那個意義。其實，我非這樣做不可；現在我要把我所選出的範圍做初步的圈定。

一種使我們容易圈定的方法，就是說我們把這個题目的什麼方面除開。在開頭就使我們注意的，就是：有個大分界，將宗教的領域分成兩部。在這個分界的一邊是制度的宗教（institutional religion），在另一邊是個人的宗教（individual religion）。如薩巴池（M. P. Sabatier）所說的，宗教的一支最注意神，另一支最注意人。崇拜和犧牲，感動神心的方法，神學，儀式和教會組織，這些是制度的宗教的要素。萬一我們只限於討論制度的宗教，那麼，我們應該把

宗教的意義定爲一種外部的技術，贏得神寵的技術。反之，在比較注重個人的宗教部份，成爲注意的中心的，是人自己的內心傾向，他的良心，他的功過，他的無可奈何，他的不全備。並且雖然上帝的寵眷之或失或得，還是宗教生活的一個要點，並且神學在個人的宗教內也有重要工作，但個人的宗教所激發的行爲，是個人的，不是儀式的行爲；個人獨自料理宗教事務，而教習組織，它的牧師，聖禮，以及其他媒介，都降落到完全次要的地位了。宗教關係直接由心到心，由靈魂到靈魂，直接在人與上帝之間。

在這一組演講內，我要完全不提宗教的制度部份，完全不說到教會組織，儘量少論系統的神學和對於神的觀念；我所說的，要儘量限於純乎個人的宗教部份。這樣赤裸裸認識的個人宗教，在你們中有些人看來，無疑顯得太殘缺，不宜加以宗教這個普通名稱。你們會說：『個人的宗教雖然是宗教的一部份，但只是宗教的未經組織的底子；假如要單說它，最好叫它做人的良心或道德，不要叫做他的宗教，「宗教」這個名稱，應該保留給組織完全的，由感情，思想，和制度構成的系統，簡言之，應該用以稱教會（The Church）——所謂個人宗教，其實只是宗教的一個小部份。』

可是，假如你這樣說，這就更明示定義的問題多麼容易成爲只是名字的爭論了。與其延長這種爭論，我寧可接受幾乎隨便什麼名字，做我所要討論的個人宗教的名稱。假如你喜歡，隨便叫做良心或道德，不叫宗教也可以——無論叫做良心或道德，它總是一樣值得我們研究的。

由我看來，我以為個人宗教，會被事實證明為含有純粹道德所沒有的一些元素；這些元素，我不久就要指出來。所以我自己將要繼續把它叫做「宗教」；在最後的講演，我將要提到那些神學與教會制度，並對個人宗教與它們的關係說些話。

個人宗教，至少在某一種意義上，會被事實證明為比神學或教會制度更根本。教會一經成立之後，就靠現成地依賴傳統；可是每個教會的創立者的力量，其初都是由他們個人直接與神的感通 (Communion) 而來。不特如基督，佛陀 (Buddha)，摩罕默德 (Mahomet)，那些超人的創教者如此，而且一切創設基督教內的宗派者也如此；——所以就是從還認個人宗教為殘缺不全的人看來，個人宗教也似乎還是最先起的東西。

誠然，在宗教中，還有其他比個人在精神上對神的虔敬更原始的現象。實物崇拜 (fetichism) 和魔術 (magic)；似乎在歷史上比內心虔敬還早——至少我們對於內心虔敬的記載，沒有這兩件的記載那麼遠。假如認實物崇拜和魔術是宗教發展的階段，那末，可以說個人的內心宗教和它所創生的真正精神的教會就是第二期，甚至是第三期的現象了。可是，就是不提好多人類學家，例如耶方斯 (Jevons) 和伏勒瑟，明白地認「宗教」和「魔術」是彼此對立的這件事實，也已經可以說定：發生魔術，實物崇拜和低級迷信的那種思想系統全部，不特可以叫做原始的宗教，其實也可以叫做原始的科學。所以這個問題又變成名言的爭執了；並且無論如何，我們對於一切這些初期的思想感情之知識，那麼帶揣測性，那麼不完全，再討論下去是不

值得的。

因此，我現在請你們武斷地採納的對於宗教的定義，就是：各個人在他孤單時候由於覺得他與任何種他所認為神聖的對象保持關係所發生的感情，行爲，和經驗。因為這個關係也許是道德的，也許是物質的，也許是儀式的，所以顯然我們所謂宗教，會產生那些神學，哲學和教會組織等次起現象。可是，在這些演講內，如我所說過的。直接的個人的經驗，就夠佔滿了我們的時間而有餘，所以等於完全不論神學或教會制度了。

這樣任意把我們範圍圈定，可以使我们避免好多爭論。可是，假如把「神聖」(divine) 這個名詞的含義弄得太狹窄，那末，對這個還有爭論的機會。有些被世人通常叫做宗教的思想系統，並不積極地假定有個上帝。佛教就是如此。當然在通俗的佛教，佛陀就處於上帝的地位；但嚴格說，佛教是無神的。近代的超絕的唯心論 (transcendental idealism)，例如愛謀生主義 (Emersonism)，似乎也讓上帝「蒸發」成了抽象的理想性 (Ideality)。不是一個具體的神明，不是一個超人的人格，只是事物內含的神聖性質，宇宙的根本就是精神性的這種結構，乃是超絕主義者 (transcendentalists) 的對象。愛謀生在那篇一八三八年於神學院 (Divinity College) 對畢業班的演講（那就是使愛謀生得名的演講）內，坦白地表示這個對於純乎抽象的定律的崇拜；正是這種表示使那個講演成爲話柄。愛謀生在那篇演講內說：

「這些定律自己推行自己。它們在時間之外，在空間之外，並且不受環境的左右；這

樣，在人的靈魂內，有個公道，這個公道的報應是立刻的，完全的。做了一件好事的人，立即高貴了。做了一件卑鄙的事的人，就因為那件行為而縮小。擺脫不清淨的人就由此清淨了。假如一個人內心是公平的，那末，在這種程度內，他就是上帝；上帝的安全，上帝的永生，上帝的尊大，實已成了公平的人的要素。假如一個人冒充，欺騙，他只是欺騙自己，不認識自己。品格總是被人知道的。盜竊永遠不會使人富；布施永遠不會使人貧；謀殺行為會發聲，就是石牆也通得出去。一點點的假表示——例如驕矜的氣味，要給人好印象的企圖，一個有利於己的外表——會立刻打消所望的結果。可是，只要說真話，那末，一切靈活的或冥頑的東西都是保證人，就是在那地下的草根也好像都搖動着，替你作見證。因為一切東西，都由同一精神出來，這個精神在應用不同之時有不同的名目，或叫愛情，或叫公道，或叫有節，就像大洋在它所冲刷的各海岸有不同的名號一樣。在人走出這些目的以外到某個程度，他就將自己的權力，自己的附屬品剝奪到那程度。他的人縮小了。他越來越少，成了一個微塵，一個點；到了最後，他的絕對的惡性就是絕對的死亡，見到這個定律，使心上起了一個情操——這個我們叫做宗教情操，這就是我們的最高快樂。這個情操陶醉人並命令人的力量，是神奇的。它是一種山上的空氣。它是薰香世界的。它使天空和山巖崇高，它是羣星的無聲之樂。它是人的至高幸福。它使人不可限量。當人說「我應該」；當愛情激動他；當他由上帝的警告，決定做美善而偉大的事業之時，深密的諧和就從至上的智慧流過他的靈

魂。那時，他夠能崇拜，並且他因他的崇拜而擴大；因為他永遠不能落在這種情操之後了。這個情操的一切表現，都是神聖的，永久的，越純潔就越神聖，越永久。（這些表現），影響我們比一切其他文字都厲害。流露這種虔敬心的古時語句，至今還是新鮮的，發香的，耶穌在人類的獨一無二的印象，就證明這種浸漬作用有微妙的效力，耶穌的名字，與其說是寫在人類的歷史上，無寧說是控刻在那上頭。（註二）

這是愛謀生式的宗教。宇宙有個神聖的，主持秩序的靈魂；這個靈魂是道德的，也是人的靈魂內的靈魂。可是，到底這個宇宙魂只是一種性質，像眼睛的明亮或皮膚的軟潤一樣，或是個自覺的生活，像眼睛的看見和皮膚的觸覺一樣，愛謀生的文字中始終沒有加以明確到不致誤會的斷定。這個宇宙魂遊移於這些東西的邊界上，不隨哲學的需要而隨文學的需要，有時偏倚這一邊，有時偏倚那一邊。但是，無論這宇宙魂是什麼，它是主動的。好像它是個上帝一樣，我們可以信賴它來保護一切理想的利益，而把世界的天秤弄得平正。愛謀生最後表示這個信仰的語句，實是文學內第一流的作品。他說：『假如你愛人們，為人們服務，那天，你就是規避或用策略也不能夠避掉應得的報施。在神的公道的平衡被擾亂之時，冥冥中的報應總在恢復它。要使這天秤的橫樑傾側，是不可能的。世上的一切暴君，資本家和專利者要用他們的肩頭挺起這條橫樑，都是枉然。沉重的衝針，永遠一垂定在它的線上，無論是人是微塵，是星是日，都必須對照着他排位，否則它退回之時這些通通要被壓成齏粉了。』（註三）

假如我們說，激引愛謀生發出這種對於信仰的表示的那種內心經驗，完全不配稱爲宗教經驗，那就未免太不合理了。愛謀生派的樂觀和佛教的悲觀的那種感動個人的力量，以及個人在他的生活中對這種主義的那種反應，與最好的基督教的感動和反應，事實上不能分別；而且在好多方面與後種感動和反應相同。因此，我們從經驗方面看，一定要把這些無神的或半無神的教義稱爲「宗教」。由是在我們對於宗教的定義內說到個人對於「他所謂神聖的」之關係之時，我們必須將「神聖的」(divine) 這個名詞解釋得很廣，認它爲代表任何種如神的 (god-like) 對象，無論它是不是具體的神。

然而假如把「如神的」這個名詞認爲一種浮動的；一般的性質，那麼，這個名詞就變成很空泛了。因爲在宗教史上曾經有過好多的神，並且神的屬性也十分參差不齊。那麼，我們對它的關係決定我們的宗教人的資格的這種根本是如神的性質——無論是不是見於具體的神——到底是什麼呢？這個問題是值得在我們講下去之先，找個答案的。

第一件，神是被認爲在存在和權能方面是第一的。神籠蓋一切，包羅一切，他們是人所無法逃避的。關於神的，是真理的最初一句話，也是最後一句話。所以凡是最原始，最幷包，最深切地真實的，在這限度內都可以認爲是如神的。這樣，一個人的宗教可以認爲就是他對他覺得是最原始的真理的態度，無論是什麼態度。

像這樣的定義，在某程度內，是可以辯護的。宗教無論是什麼，總是一個人對於人生的整個反應，所以爲什麼不說任何種對人生的整個反應都是一種宗教呢？整個反應與偶然的反應不同，並且整個態度也與通常的或職業的態度不同。要認識整個反應，必須進入生存的前景的後面，達到每個人多少有的那種覺得整個其餘世界永遠相晤對——親密的或疏遠的，可怕的或可喜的，可愛的或可憎的——之奇異感想。這個覺得世界晤對的感想，因其會感盪我們特有的個人氣質，所以會使我們對整個生活奮發或疏忽，敬虔或侮慢，沉悶或高興；我們的反應，雖是無意的，超乎言說的，並且往往實際上是一半無意識的，但它是我們對於「我們所居的這個世界的性質如何？」這問題的一切答案中最完全的答詞。這種反應，把我們對這個世界的感覺表示得最明確。無論這些反應有何特性。我們爲什麼不把它叫做宗教呢？固然，假如只把「宗教的」(religious) 這個名詞代表某一個意義，那麼，這種反應之中就有些是非宗教的；但是這些反應也在宗教生活的一般範圍之內，所以就種類說應該歸入宗教的反應之類。我有個同事說起一個學生正表現一種動人的，信仰無神論的熱情，說「他信仰「無上帝」(No God) 並且崇拜他」；並且比較熱烈地反對基督教的人所常表示的氣概，從心理學看，也實與信教的熱情無別。

然而將「宗教」這個名詞用得這麼廣，無論從邏輯的理由看，是多麼持之有故，總是不方便。世上有輕蔑的，夷然不屑的態度，甚至對於整個人生也這樣；並且在有些人，這些態度是

不變的，有徹底計畫的態度。縱使從一個無偏見的批評的哲學的觀點看，這種態度也可能是對於人生的完全合理的看法；但把這種態度叫做宗教的態度，未免把語言的普通用法弄得太牽強了。例如福祿特爾 (Voltaire) 在七十三歲時候寫信給一個朋友說：『看到我，雖然衰弱，我繼續奮鬥到最後一剎那；我身被一百創，我還擊兩百，而且我笑起來。我看見在我門口，日內瓦 (Geneva) 因為爭執虛無的東西而能熱烈，我又笑了；感謝上帝，就是世界有時變成那麼悲劇的，但我還能夠把它看做一幕嘲笑劇。在一天完了時候，一切都對抵了；到了一切日子過去的時候，一切更是恰恰對抵了。』

無論我們對於一個病人的這種粗豪的，老鬪雞的精神多麼佩服，但把它叫做一種宗教的精神，未免太怪了。可是在那一時，這實是福祿特爾對於整個人生的反應。Je m'en fiche 是粗俗的法國語中相當於我們英語 Who cares (「誰在乎」)？這一句感嘆話。近來法國人又新造「Je m'en fiche」(「我不在乎」主義)這個名詞來表示有計畫的，不把人生的任何事件看得大嚴重的決心。依這個想法，在一切困難的關頭，「一切都是虛榮」(All is vanity) 這句話就是解脫的轉語。那個精緻的文學天才勒南 (Rennan)，在他晚年的怡情的衰頹之中，把這種想法表現於玩弄地獄神的文字；這些文字，在今日還是這個「一切都是虛榮」心境的極好表白。下文所引勒南的話，就是例證。他說，縱使事證與此相反，我們也必須盡義務，可是往下，他接着說：

『有很大可能，這個世界只是一個仙童的默劇，並沒有上帝照管。所以我們必須布置得這樣，使得無論那一個假設是對的，我們都不會完全上當。我們必須聽從上界的話，但是聽從的方式要做到假如第二假設是對的，我們也不會完全被誑騙。假如在實際效果上，世界不是個嚴重的事情，那麼，成爲淺人的，反而是信奉教義的人；而志在現世的人，即現在神學家認爲輕佻的，反而是真正精明的人了。』

所以預備一切 (In utrumque paratus)。隨便什麼要來，都有準備，這也許就是智計。隨一時的情境，或拚命自信，或拚命懷疑，或拚命樂觀，或拚命玩世，這樣我們可以保得住至少總有某些時刻，我們是在得到真相。……和悅 (good-humor) 是一種哲學的心態；這似乎對大自然說，我們看它並不比它看我們更重。我主張我們談到哲學，總要常常帶微笑。我們對上帝有應該修德的責任；可是我們有權利在這個貢獻之上加了我們的玩世態度，作爲個人的報復。這樣，我們以戲謔報戲謔，還報到正當的地方；我們以玩弄我們的機關玩弄大自然。聖奧古斯丁 (Saint Augustine) 的話：『主，假如我們被騙，正是被您騙』？還是一句名言，把我們近代人的情感表示得很適當。可是我們要使上帝知道假如我們接受這個騙局，我們的接受是明知的，情願的。我們對於投資於美德曾失利這一節，事先已經順受；可是我們要不至因爲把這種投資太算做穩當而顯得可笑』。(註四)

假如這種有計畫的玩世的成見也叫做宗教，那麼，「宗教」這個名詞的一切常有聯想就非

剝脫掉不可了。從常人看來，「宗教」，無論它有任何種更特別的意義，總是指一種嚴肅的心態。假如有任何一句話可以包括宗教的普遍含義，那末，這句話應該說「在這個世界，一切都不是虛榮，無論表面所暗示的如何」。假如宗教可以停止什麼，它正是能停止像勒南這種的詭浪之談，宗教利於莊重，不利於孟浪；它對一切虛浮之談和尖利的傳語說，「請緘默」！

然而假如宗教反對輕浮的玩世態度，它也同樣反對沉重的恨聲和怨言。在有些宗教內，世界是夠像悲劇的；但它們悟到這幕悲劇是有滌蕩瑕穢的能力的，並且相信有一個解脫的途徑。在後來的一篇演講中，我們將要提到不少的宗教的憂鬱；可是普通語言所謂憂鬱，假如憂鬱者，如馬喀斯·奧勒略 (Marcus Aurelius) 帝所形容，只是像一頭犧牲的小豬似的，躺在那裏亂跳，大叫，那麼，這個憂鬱就完全失了被稱為宗教的權利了。一個叔本華 (Schopenhauer) 或是一個尼采 (Nietzsche) 的心境——我們有時可以說喀萊爾「具體而微」地也這樣——雖然往往是一種提高人品的憂鬱，但也往往只是好像把一小塊咬在牙齒中間而跑走之時的悻悻心態。這兩個德國作家的諷刺，有一半時候，使人覺得它像是兩個要死的老鼠的叫痛之聲。這種諷刺缺少了宗教的憂鬱所發出的滌蕩瑕穢的調子。

任何項我們叫做「宗教的」之態度，必須含有肅穆的，嚴重的並慈柔的成份。假如態度是歡喜的，那末，它必須不至冷笑或暗笑；假如是愁苦的，必須不至於絕叫或咒詛。我要你留心的宗教經驗，正是在於它是嚴肅的 (solemn) 經驗。因此我又要把我們定義再縮小範圍（也許

又是任意的)而說，這個定義所含的「神聖的」這個名詞，不是只指那原始的，并包的，和真實的對象，因為這個意義，假如不加限制，結果很會太廣。我們所謂神聖的，必須是個人覺得一定要對之作嚴肅的，莊重的反應，而不咒詛或嘲弄的這麼一種原始的實在。

可是，嚴肅和莊重以及一切這種情緒的性質，可以各種各樣；無論我們怎麼下定義，我們必須承認我們所要討論的這個經驗範圍之內，並沒有一個界限分明的概念。在這種情形之下，假如自命我們所用名詞能夠嚴格地「科學的」(scientific)或「精確」，那只有使人以為我們對於我們工作缺乏了解。固然，對象可以分爲更神聖或更不神聖，心態可以更宗教的或更不宗教的，反應可以是更整個的或更不是如此；但是彼此的界限總是模糊的，並且處處都只是分量與程度的不同。然而在發展到極端之時，什麼經驗是宗教的這一節絕無問題。在極端的例，對象之神聖，和反應之嚴肅太明顯了，不容懷疑。只是在心態的特性不分明之時，我們才會遲疑到底心態是「宗教的」還是「無宗教的」，還是「道德的」，或還是「哲學的」。可是，這種特性不明白的心態，就不值得我們研究。對於只因爲客氣，才叫它做宗教的心態，我們不管；只有研究那種絕沒有人會想要把它認爲任何別種東西的心態，才對我們有好處。我在前一個演講已經說過，我們對一件東西得到最多知識，是在我們好像用顯微鏡看它或是看到它的最大最過度的形式之時。這個道理適用於宗教現象，也像適用於任何別種事實一樣。所以我們注意而得到好處的，只是宗教精神極分明極高亢的事例。宗教精神的比較淡薄表現，我們可以

安心地不理會。後者的例，如藍柏生 (Frederick Locker Lampson) 對於人生的整個反應——他的自傳，名爲「密語」(Confidences) 的，證明他是一個極溫雅的人。他說：

『我對我的運命，很是順受；所以我想若要離開所謂愉快的生存習慣，甘美的人生幻境，只覺得一點點痛苦，我不想將我虛度過的一生複演一遍，因而延長我的壽數。很奇怪，我並不怎麼希望再變成少年。我內心寒冷地順受，我很謙卑順從，因爲這是神聖的旨意，也是我註定的前途。我極怕要使我成爲我近旁人，我所愛的人的重負的那些癥病。不！讓我儘可能安靜後舒服地溜走。假如安靜隨了結而來，那就讓他了結。』

『我不知道這個世界，以及我們在世上的行程有好多好話可以說；可是將我們安置在這個世界上既然使上帝愉快，也必定能使我愉快。我問你，人生是什麼東西？難道它不是一種殘缺的幸福——顧慮和厭倦，厭倦和顧慮，附帶着無根據的期望，附帶着想有更光明的明日的離奇騙局嗎？從最好方面說，人生也不過是個頑梗的小孩，這個小孩必須陪他玩，必須哄他，設法叫他安靜到他睡着了，此後就沒有麻煩了。』(註五)

這是一個複雜的，慈祥的，順從的，並且柔美的心態。在我個人說，我不反對把這個心態認爲大體是宗教的心態；不過我敢說在你們中好多人看來，它似乎太不經意，太不專誠，不配加上這麼好的名字。可是，我們把它叫不叫宗教的心態到底有什麼關係呢？無論如何，它太微末了，不能使我增長知識；這個有這種心態的人用以描寫它的詞語，假如他不是正在想到別人

所有的更猛烈的宗教心境——他自己不能夠與之競爭的心境——他就不會用這些詞語了。我們要研究的對象，只是這些比較更猛烈的心態，我們可以放心不管那些色調微弱，邊界模糊的心態。

不久以前，我說個人的宗教，就是沒有神學，也沒有儀式，實際上含有一些純粹道德所沒有的元素，我意中是指比較猛烈的個人宗教，你們記得那時候我答應不久就要指出這些元素是什麼。就大體說，我現在可以說明我的意思。

據說我們新英倫的一個超絕主義者伏勒 (Margaret Fuller) 女士的一句愛說的話就是：『我接受這個世界』；有人對喀萊爾述這個話之時，據說，他冷嘲的批評說，『天哪！她最好如此』！道德與宗教的全部，根本就是我們接受世界的態度。到底我們只是接受這個世界的一部份，而且勉強的样子呢，還是誠心地全部接受呢？我們對這個世界的某些事情的抗議應該徹底並決不寬恕呢，或是我們應該以為就是這世界有惡，還有些生活的方式必定會引到好結果呢？假如我們接受全部，我們接受的态度應該好像被拷打到屈服（如喀萊爾所說的『天哪！我們最好如此』）呢，或是應該熱烈地同意呢？純粹的道德態度接受它所找到的流行於世界全部的苦難，達到了承認並遵循它的程度；可是也許遵循的態度只是心上極端負重似地，極冷淡地，始終覺得是個束縛。但是說到宗教，就它的強烈的完全發展表現說，為上帝服務 (God-

vice of the highest)從來不覺得是束縛。宗教絲毫沒有冷淡的順受態度，只有歡迎的情緒；這種情緒程度不等，可以是喜悅的恬靜到熱烈的與會之間的任何濃度的心境。

一個人接受這個世界的態度到底是像斯多噶派的 (Stoic) 順受必然事態的態度，或是像基督教聖者 (Saint) 那樣熱烈地愉快的態度呢：這對他情緒上和在實際上有極大的不同。這個不同，也有被動與主動間之不同那麼大，也有自衛的心態與侵略的心態間的差別那麼大。無論一個人會由一個心態發展到一個個心態的階層多麼漸進，各不同的個人所代表的中間階段多少，但是假如你把有代表性的兩極端並排一起，互相比較，你就覺得在他當前的，是兩個不連連的心理世界，並且由這一個世界到那一個世界的中途必須越過一個「臨界點」(critical point)。

假如我們把斯多噶派的表示與基督徒的表示相比，我們就見到其間不只是教義不同；寧可說是情緒的心態的不同。在奧勒略帝想到擺佈萬物的永久理性之時，他的話有種冷如冰霜之氣，這是猶太教的文字內少見的，並且是基督教的文字內所始終沒有的。一切這些作者都「接受」這個世界：可是奧勒略的神情是多麼缺乏熱情，缺乏與會；把他的警句「假如上帝不願我同我的子女，這是一個理由」，與約伯 (Job) 的叫喊「就是他殺我，我還信賴他」！相比，你就立刻看到我所指的不同。奧勒略對於他願聽命的世界之神 ('anima mundi') 只是恭敬從命；但是基督徒對他的上帝簡直是親愛。雖然他們無怨尤地接受實際境況的態度的結果，在

抽象方面說，也許好像相同；但其實情緒氣氛的不同，就像北冰洋與熱帶的氣候的差別一樣。

奧勒略說，『安慰自己，靜候自然的消滅，不要心煩，而只從下列念頭得到休養，這是人的義務——這些念頭就是（第一）凡我所遭遇的，沒有不是合乎這個世界的本性的；（第二）我無須做任何與我內心的上帝和神相反的事情；因為沒有人能夠強迫我越軌。（註六）假如有人因為對發生的事變不滿意而自己退出我們共同自然界所有的理性，與這個理性分離，他就是這個世界的一個膿瘡。因為同一自然界產生這些事變，也產生你。所以就是件事事都似乎逆意，一概接受，因為件事事都會促進這個世界的健全，都促進天帝（*Natus*）的繁榮和幸福。爲什麼呢？因為假如天帝使任何人遭受的事情不是對於全局有用處，他決不會使這個人遭受。假如你把任何事情截斷，那就是把全部的完好性毀壞了。並且假使你不滿意，想法把任何事物弄掉，那麼，你就是在你的能力所及的範圍內把它截斷了。』（註七）

試把這種情懷與那位著「德意志神學」(Theologia Germanica)的老基督徒的心態相比：

『在人們受了真正光明而澈悟的場合，他們就放棄一切欲望和選擇，將他們自己和一切東西託付給永善的上帝，因此個個澈悟的人可以說，「上帝自己的手對人是怎麼樣，我也願意對上帝這樣」。這種人是在於自由的境地了，因為他們已經除去對於苦痛和地獄的恐怖以及對於獎賞和天堂的希望，他們是正住在對於上帝純然順從，並由熱烈的愛情而出的完全自由的狀況之中。當然一個人真正知道並親自考察自己是誰，並是什麼種人。並覺得自己的完

全卑鄙，惡毒，並下賤之時，他就深自菲薄，覺得天上地下的一切生類都起而反對他自己，像是應該的。所以他不會，也不敢，希望得到安慰解放；他情願沒有安慰解放；並且他對於他的受苦並不自傷，因為在他看來，這些苦惱都是正當的，他並不說反對它的話。這就是所謂真正悔罪；並且正在此刻進到這個地獄的人，沒有人會安慰他的。可是上帝並不捨棄在這種地獄的人，上帝正把他的手放在他身上，使他不想要任何東西，也不理會任何東西，只要並只理會永善的上帝。到了這個人不願並不要任何東西，只要永善的上帝，不追求他自身或他所有的東西，只追求上帝的光榮之時，上帝就使他同享一切種類的喜樂，幸福，和平，安靜和慰意；因此這個人此後就居於天國了。這個地獄和這個天堂是一個人的兩條安穩的路徑。並且真正尋到這些路徑的人是快樂的。」（註八）

這個基督徒作者接受他在這個世界的地位的衝動多麼更加主動更加積極得多；奧勒略對這個局面同意 (*agrees to the scheme*) 而這位德意志的神學家則和它合意 (*agrees with it*) 他的同意流溢了 (*abounds in agreement*)，（註甲）他跑出去擁抱神聖的旨意。

誠然，有時候這位斯多噶主義者的情緒高度也達到近似基督教徒的熱情的地步，例如奧勒略的常被引述的文句所表現的：

『世界呀！凡是與你相調和的事物，也與我相合。你認為合時的事情，沒有對於我太早或太晚的，自然啊！凡是你四時所帶來的，我認為都是果實：一切東西由你出，一切東西在

於你，一切東西回到你。詩家說，親愛的西克臘（Corops）之城；難道你不說，親愛的天帝之城嗎？」（註九）

可是，就是像這段這麼虔敬的文句，把來與一個真正基督徒的抒情相比，還是似乎太冷淡，例如「模仿基督」（Imitation of Christ）內所說：

『主啊！您知道什麼最好；讓這件事或那件事遵照您的願意。當您願意賜予之時，照您願意給什麼就給什麼，願意給多少，就給多少。照您知道是最好的，並最會增進您的光榮的方法處置我。您要處置我何地，就處置我何地；對於一切事，隨便在我身上實現您的意志。……在您近旁之時，什麼時候會有禍殃呢？與其失却您而富，寧可爲您而貧。得到天堂而沒有您，我寧可在大地上做個行脚而伴着您。您所在的地方，就是天堂；您不在的地方，看啊，那裏就是死和地獄。』（註一〇）

在生理學內，假如我們要研求一個器官的意義，有一個好的原則：就是尋求這個器官的最特別的功能，最能代表它自身的工作，並且它的功能之中爲任何別種器官所不能履行的職務找出它的功能。在我們眼前這個研究，同一的訓言，也確然可以適用。宗教經驗的精髓，即我們必須用以對宗教經驗作最後判斷的事情，必定是這種經驗中那個我們不能從任何其他地方遇見的元素。當然，就中這麼一個性質最顯著並最容易看到的宗教經驗，一定是那些最一偏，最過份，最強烈的宗教經驗。

那些比較平淡的人的經驗那麼冷靜，那麼有節，因之我們不能把它叫做宗教的經驗，只好將它叫做哲學的經驗。假如我們把那些更強烈的經驗與上項經驗比較，就要見到一個完全不同的特性。那個特性，在我看來，似乎應該認為在我們討論內是宗教的在實際上重要的差別性 (Differentia)。而這個差別性是什麼，可以很容易由抽象地設想一個基督徒的心和一個道德家的心，並將這兩種人的心互相比較而看到。

一個人的生活多麼剛健，多麼斯多噶派，多麼道德的，或是多麼哲學的，我們說，要看它多麼不受瑣屑的私人的利益的左右，多麼更容易受需要努力的客觀目的所影響（縱使那種努力會引起自己的損失和苦痛）。就戰爭需要自動參加的「義勇軍」這個範圍內看，這種努力就是戰爭的好的方面。從道德的觀點看，人生實是一種戰爭，並且為上帝服務是一種需要義勇軍的對世界的「愛國心」。就是表面不能夠用武的病人，也能夠進行道德的戰爭。他能夠刻意把他的注意離開他自己的在這個世界或死後世界的前程。他能夠鍛鍊自己，做到對他自已現在的缺點處之漠然，並把自己埋頭於任何還可以做的客觀的有味的工作之中。他能夠留心時事的消息，而對別人的遭遇表同情。他能夠養成喜悅的姿態，而對自己的苦况緘默不言。他能夠存想他的哲學所能呈獻給他的屬於人生的任何種理想方面，而實踐他的道德觀所需要的任何種義務，如忍耐，順受，和信賴之類。這種人生活在他的最崇高的，最廣大的階層上。他是一個宅心高尙的自由人，並不是顛領的奴隸。然而他缺少一件，這一件就是卓越的基督徒。（例如神祕主義

者和禁慾的聖者）很富有的，而且是使他成爲完全不同類的人的。

固然，基督徒也藐視那種好像被磨折的並埋怨吞聲的臥病着的態度；聖者的生平也充滿着一種對身體的病症的漠視——這種漠視，大概沒有別種人事記載會有的。可是純乎道德家的輕視，必須有意志的努力，而基督徒的輕視乃是高一級情緒的興奮的結果。有了這種興奮，就無須意志的努力了。道德家一定要使勁，屏息，緊縮他的肌肉；在可以維持這種運動家似的姿勢的期間內，一切順利——道德就夠了。然而運動家的姿勢總有懈弛的傾向；並且就是最堅強的人，到了身體開始衰朽，或是病態的恐怖侵入心內之時，就不得不懈弛。對一個因爲覺得無能力到不可補救的地步而渾身不自在的人諷示，叫他個人要立志，要努力，這是叫他做世上最不可能的事情。他所渴望的，是正要人對他的這個無能力給與安慰，使他覺得世界的神承認他並保障他，儘管他是完全衰朽，完全無力。看起來，歸根到底，我們通通是這種無可奈何的「沒出息」。我們中最有健全心態並最好的人也與瘋人和囚犯是同樣的料；並且就是最頑健的人最後也是死。無論何時，我們一覺得這個，我們就感到我們立志進行的事業都是虛榮，都是應付頃刻的，因之一切道德好像只是掩蓋永遠不能醫治的疔痛的石膏殼，一切我們的好行爲只是那種我們生活應該根據的好本性（well-being）的最空虛的代替品——是的，我們生活理應根據好本性，可是實際不如此，哀哉！

到這裏，宗教就來救我們，將我們的命運拿在他手裏了。有一種心態，只有宗教徒知道，

沒有別種人知道的；有這種心態之時，要擁護自己並保持自己所有的意志沒有了，反之，這個人情願閉口無言，情願在上帝的濤頭與浪花之中，做個等於無有的東西。在這種心態之中，我們最怕的東西反而變成了我們安全之所託；我們行爲的末日變成了我們精神的生日了。我們靈魂的緊張時期過去了，愉快的鬆弛，安靜的深呼吸，永遠的現在，並無須顧慮不和順的將來運命的時期到來了。恐怖並不是用純粹道德來制止，恐怖被積極地排除並洗滌了。

在後些的演講，我們可以見到很多的這種快樂心態的例證。我們將要見到宗教到達最高層之時可以成爲多麼極熱情的東西。最高度的宗教，像愛情，像盛怒，像希望、野心、妒忌，像個個其他本能的切望與衝動，它在人生加上一種迷醉力——這種迷醉力不能用推理或邏輯從任何其他東西引伸出來的。這種迷醉力，如果到來，是一種贈賜的性質——生理學家以爲是我們身體的贈賜，神學家認爲是上帝的寵錫；這種贈賜，我們不是有，就是沒有；世上有些人，絕不會有這種贈賜，就像他不能夠只受一句命令就愛上某一個女人一樣。所以宗教感情把本人的生活領域絕對增大。這種感情給與他以新的權力範圍。在外界的戰爭打敗，並外部世界擯棄他的時，這個贈賜替他贖回一個內部世界，使之生氣勃勃——否則這個內部世界將要變成只是一片空虛的荒地了。

如果宗教對於人生有任何確定的意義，那麼，在我看來，似乎我們應該把它指這種擴大，就是在嚴格所謂道德至多只能點頭認可的領域內，使情緒的伸延度增加，發生擁護的熱情。它

使我們得到新的自由，覺得奮鬥已成過去，世界的基調正在高唱着，永久的領土正展布於我們眼前——宗教應該不是任何不能使我們這樣的經驗。（註一）

這種存在於絕對的並永存的之內的快樂，除了在宗教內，我們不能從任何別處找到的。這種快樂與一切僅是動物性的快樂，一切限於現在的享樂所以不同，在於我已經說了許多的那個嚴肅成份。固然，對嚴肅性做抽象的定義，是很難的；可是嚴肅性的有些標記是很分明可見的。一個嚴肅心態始終不是粗陋的或簡單的——它似乎有某分量的與它相反的東西溶化在內。一個嚴肅的喜樂心態保留着一種苦味在它的甘甜裏頭；一個嚴肅的悲哀是我們親切地認許的悲哀。可是有些作者，知道至高的快樂是宗教所特有，忘掉了這個複雜關係，把一切快樂（只要是快樂）都叫做宗教的快樂。例如愛理斯（Havelock Ellis）就是把宗教認為凡是靈魂離世鬱悶的壓迫的心境相同。他說：

「生理的生活的最簡單的作用，也會引起宗教心境。凡是有點知道波斯的神祕主義者的人，都知道酒是可以認為是宗教的一種工具。其實，在一切國家，一切時代，這種或那種的身體開擴，例如唱歌，跳舞，喝酒，性的刺激，曾經與宗教的崇拜密切相連着。就是在發笑時靈魂的片刻擴大，也是一種宗教的修行，無論它只是多麼低微的程度的修行。任何時候，世界對個人身體來一衝擊，結果不是不安適或苦痛，乃至不是努力的壯年時代的肌肉收縮，而是整個靈魂的欣喜的擴大或向上的欲望——那就是宗教。我們想望若飢渴的，是那無

量世界，一切小波浪，可能把我們載到那界的，我們都很高興跨在上面前進。」（註一二）

然而這種簡直把宗教認為就是任何種快樂的看法，忽視了宗教的愉快的主要特色了。我們所得的比較尋常的快樂是「輕鬆」（relief），是因為我們片刻避免實際經驗的或只是威脅我們的禍害。可是在最有代表性的表現說，宗教的快樂不只是避免的感情。它不再需要避免。它表面承認禍害，當做一種犧牲——但在內面，它知道禍害是永久被克服了。假如你問怎麼樣宗教會這樣落在荆棘中碰到死亡，而又從死中避免滅亡，我不能夠解釋這件事，因為這是宗教的祕密；要了解這個，你必須自己是一個比較極端的宗教徒。在我們將來要舉出的例證，就是最簡單並最具健全心態的那一種宗教意識，我們也會遇到這種複雜的帶犧牲質的性格——在這種性格，一種高級的快樂壓服一種低級的快樂。在路佛美術館（The Louvre）中，有一幀繪畫，是勒尼（Guido Reni）畫的，圖中是畫聖米詰爾（St. Michael）把撒但（Satan）的頸項踏在他的腳底下。這幀圖所以意味濃厚，大部份是由於有這個惡魔的形象在內。這圖的寓意所以豐富，也是因為撒但在內。——那就是說，要是我們把我們的腳踩在惡魔的頸項上，那麼，這個世界就會因為有一個惡魔在內而大加其豐富程度。在宗教意識內，這個踏在腳下，正是惡魔（即消滅或悲劇的要素）所處的地位；這正是宗教意識所以從情緒方面那麼豐富的理由。（註一三）我們將要見到有些男人和女人的宗教意識如何表現為反常的禁慾行為。實際有些聖者，當真靠着消極要素，靠着屈辱與窮乏，以及關於受苦和死亡的念頭維持自己的生命——他們的外部

狀況越來越不能忍受，他們的靈魂就越加快樂。除了宗教情緒，沒有任何別種情緒能夠使一個人達到這種特別地步。因為這個理由，所以在我們提到宗教對於人生的價值這個問題之時，（在我想）我們應該不從色彩較薄弱的宗教意識尋求答案，而應該從這些比較強烈的例子求答案。

我們既然由最猛烈的，可能的宗教現象開始，此後我們就可以隨意儘量把它弄得更淡薄。這些猛烈的例，雖然照我們平常的世俗的看法，是很可厭的；但假如我們悟到就這些例說，我們不得不承認宗教的價值，並加以尊重，那就證明宗教在某方面說，對於一般人生有它的價值了。我們把過分之處漸減漸淡，就可以由是而測定宗教理應包括的範圍了。

當然，因為必須這樣多多應付怪僻的并極端的現象，我們的工作會變成很困難。你會問，「假如宗教的每個個別的表现都要以次改正，平靜下來，刪削下去，那麼，就一般說，宗教怎麼樣能夠成爲一切屬於人的功能中的最重要的功能呢？」你會以爲這種主張好像是萬不能言之成理的詭辯——然而我相信我們最後主張一定是大概如此。個人覺得他對他所認爲神聖的不得不取的一己態度（你會記得這是我們對於宗教的定義），會被事實證明爲是一種無可奈何的，又同時是自作犧牲的態度。那就是說，我們將不得不承認至少要靠着純粹慈悲到某程度，要作某程度的大方面或小方面的捨棄（renunciation）以救活我們的靈魂。我們所居的世界的構造，需要這種捨棄：

『捨棄，是你應該的！應要捨棄！』

這是那永久的歌曲

在人的耳中響着的，

這支曲徑我們的一生

每個小時都對我們聲啞地唱着。』（註乙）

因爲總而言之，歸根到底，我們是完全倚靠着這個世界；我們被吸引，被擠迫到某種熟思而後首肯的犧牲和投誠，認這個爲我們惟一的永久安息之地。在那些夠不上宗教的心境，人投誠的：甚至還加上不必要的捨棄，使快樂可以增加。這樣，宗教使在任何場合所必需的事情成了容易並快樂的事情；並且假如要宗教是惟一的能得到這種結果的動力，那麼，宗教是人的材性中具有根本重要這件事情，是真確不容爭辯的了。宗教成了我們生命的一個主要器官，它的功能是我們本性的任何其他部份所不能履行得成功的。由所謂純粹生物學的觀點看，就我所知的說，我們不得不作這個結論；並且我們是由遵用我在第一講所說的純粹經驗的證明法而得到這個結論。宗教還有一個功能，即在形上學上的啓示；關於這個，我現在暫且不說。

可是預露一個人的研究的最後目的地是一件事；安安穩穩地走到那個地方，是另一件事。在下一講，我要放下到此刻止所討論的極端廣泛的方面，而以直接注意具體事實，作爲我們的

真正啓程。

(註一)在這裏，我所能做的好事情，無過於請讀者看魯巴教授 (Prof. Leuba) 於我本文寫完之後在一九〇一年正月號的「一元論者」(The Monist)雜誌上發表的文章；這篇是很長的，極好的，說明一切這些關於宗教的定義毫無用處的文字。

(註二)在「雜文」(Miscellaneous)內，一八六八年版，第一百二十頁(節錄)。

(註三)「演講和生平の略述」(Lectures and Biographical Sketches)，一八六八年版第一八六頁。

(註四)「散頁」(Folles détachées)第三九四至三九八頁(節錄)。

(註五)見本文上引書，第三一四頁，三二三頁。

(註六)第五卷第十章(節錄)。

(註七)第五卷第九章(節錄)。

(註八)第十章第十一章(節錄)；溫克司 (Winkworth) 譯本。

(註九)第四卷第二十三段。

(註一〇)本耐氏 (Benham) 譯本·第五卷第十五第五十九頁。參看愛謀生，瑪麗 (Mary Moody Emerson) 的

話：『說我做這個好看世界上的一個污點，最沒人知道的，最孤獨的受苦者，只要我知道這是上帝的發勳，我就情願。』

縱使他在我的每條路上撒佈冰霜和黑暗，我還甘心愛他。』愛謀生「演講和生平の略述」第一八八頁。

(註一一)再說一下，世上有許多人，性情沉鬱的人，他們的宗教生活并不含有這種狂熱。他們就廣義說，是宗教的；但是就最猛烈的宗教方面說，他們不是；而我所要撇開字面的爭辯而先行研究以求宗教的顯著差別性的現象，正是

最猛烈的宗教經驗。

(註一二)「新精神」(The New Spirit) 頁二三二頁。

(註一三)這個寓意的例證，我是由那不幸死了的同事朋友愛佛勃 (Charles Carroll Everett) 得來。

〔註甲〕譯者按：Abund 通常意義是「豐富」；但字源是「流溢」的意思。

〔註乙〕譯者按：原文是德文詩。



第三講 實有無形者

假如有人請我們用儘可能最廣大，最普通的名詞說定宗教生活的特性，那末，我們也許可以說，宗教生活就是以爲「有個無形不可見的組織，并且我們的至善就在於將我們自己調整到與這個組織相和諧」這種信仰。這種信仰和這樣調整是我們靈魂內的宗教態度。在這一小時，我要請諸位注意到像這樣的態度，這種相信有無形的對象之信仰在心理方面的特性。一切我們道德的，實用的，或情緒的，以及宗教的態度，都是由於我們意識的「對象」(objects)，即我們相信爲與我們并同存在（或實際存在或存在於思想中）的事物。這種對象也許在我們感覺方面存在，也許只是在我們思想方面存在。無論是那一種方式的存在，這些對象引起我們做一種反應(reaction)；并且思想的對象所引起的反應，在許多場合，是出名地也有感覺對象所引起的反應那麼強烈；甚至比它還要強烈些。記起被侮辱，會比從前真受的侮辱更使我們生氣。我們常常事後慚愧我們的過誤，比在犯過誤那頃刻更厲害。一般地說，我們整個較高級的，明哲的與道德的生活，都是由於「實在的，起於物質的感覺對於我們行爲的影響會比疎遠些的事實的影響更微弱」這件事實。

大多數人的宗教內的比較具體些的對象，他們所崇拜的神，它們只在觀念內認識它。例

如，只有很少數的基督教徒看見過他們的救主（The Saviour）的顯相：雖然這種顯相，出於例外的神蹟的，見於記載上還相當多，值得我們將來注意。因此，基督教的力量，就認有神聖人物這個信仰決定信徒的通行態度這個範圍內說，普通是完全以純粹觀念爲工具。——個人的過去經驗內，沒有什麼可以直接供做這種觀念的模型的。

可是，宗教除了對於這些比較具體的對象之外，還充滿着實際具有同等力量的抽象的對象。上帝的德性自身，如他的聖潔，他的三位一體性，贖罪過程的各種神祕儀式，聖禮（Sacraments）的舉行等等，事實上都是很會產生感動基督教信徒的存想之泉源。（註一）此後，我們將要見到一切宗教的神祕主義的領袖，都堅持毫無確定的感覺象是祈想（Orison，即是對高級的神聖真理的觀想）成功的不可少的條件。這種觀想，他們預期會大大影響信徒的後來態度，使他向善——我們以後將要見到這個預期得到了豐富的證明。

康德（Immanuel Kant）對於如上帝，創造世界的設計，靈魂，靈魂的自由，及死後的生命這一類信仰對象，主張一種奇怪的學說。他說，嚴格論，這些并不是知識的對象。我們的概念總須有個感覺內容做支點；因爲像「靈魂」，「上帝」，「人格不死」（Immortality）等，并不含有任何種特殊的感覺內容；所以就理論說，這些都是毫無意義的名詞。可是，很奇怪，這些名詞對於我們的行爲卻有一種確定的意義。我們能夠依然好像有上帝的樣子去行爲；覺得好像我們是自由；對自然界認爲好像它充滿着特別設計；照好像我們真不死的样子作事業的計



劃；這樣，我們就發現這些話實在對於我們的道德生活有種真實的影響。假如讓我們對這些不可了解的對象成立積極的概念，那麼，就康德所謂實行的方面 (Praktischer Einsicht，即從我們行為這方面) 說，以爲「真有這些對象」這個信仰，事實上就成了完全等於一種對於這些對象可能是什麼之知識。

我對你們提起康德的這個學說，並不是要對他哲學的這個特別奇怪部份的準確性表示任何意見，只是要用一個以過火出名的例子顯示出我們所討論的人類的這個特性。我們信仰的對象，使我們覺得它是實在的，可以覺得很強烈，弄到我們的整個生活好像完全被對於所信仰的東西真實存在之感所「磁極化」 (Polarized)，然而那個東西，假如要形容得正確，可以說幾乎不在於我們身上。這好像一條鐵棒，沒有觸覺，也沒有視覺，也沒有任何復現表象的 (Representative) 能力，但卻有很強的感覺磁性的內部性能；並且好像因為來往於近旁的磁以各種方式引起它的磁力，可以使它自覺地取不同的態度和傾向。這麼一條鐵始終不能夠給你關於具有強烈地刺激它的能力的那些來源的一種外部描寫；可是對於這些來源的存在，並這些來源對它生活的重要，它簡直在它渾身每個纖維都猛銳地覺得的。

有這種使我們深感我們所不能以言語形容的對象之能力的，不止康德所謂純粹理性之觀念 (Ideas of pure reason)，一切種類的高級抽象觀念，都帶有同種無形的動人力。請回憶我在前一講所引愛謀生的那幾段文字。不特從這一個超絕主義者看來，而且由我們人人看來，像我們

所知道的這個含着具體對象的世界，是在一個更廣大的，更高尙的抽象觀念的世界之中游動——前種世界的意義是由這後種世界而來。就像空間，時間，和以太滲透萬有之中，同樣（我們覺得如此）抽象的和根本的善、美、勇、力、意義、公道滲透一切善的、美的、勇力的、有意義的、和公道的事物之中。

這種觀念以及其他同等抽象的觀念，成爲我們的一切事實之背景，成爲我們所設想的一切可能之源頭。這些觀念賦與個個特殊事物以我們所謂它的「本性」(nature)。我們所知道的物件事物，是因爲也帶有這些抽象觀念之一的性質，它才是它。我們永遠不能夠直接注視這些觀念，因爲它們是無形體，無特色，無腳跟的；可是我們利用它們去領會一切其他事物；並且在應付實際世界之時，假如我們會失掉這些心理對象（這形容詞，動詞，說明語，以及分類和概念的標題），我們就會陷入毫無辦法的地步。

我們心思可以被抽象觀念絕對地決定，這是人性的基本事實之一。由於它們會「極化」並「磁化」我們，我們回向它們，背着它們，追求它們，把握它們，憎惡它們，祝福它們，就像它們是這許多具體的東西一樣。並且它們是「實有」(beings)，是在它們所居的區界內實實在在的東西，就像常變的可感覺的東西在空間內是實實在在的一樣。

柏拉圖(Plato)曾經對於這個普通的人類感想做個犀利動人的辯護，所以後來總把主張抽象的對象是實在這個學說，叫做柏拉圖之觀念說。例如，抽象的美，在柏拉圖看來，是完全確

定的個體；人的理智覺得這個體是加在一切世上的會衰滅的美之上的另一件對象。在常被引述的，出於他那篇題爲「宴會」(Banquet)的那段文字裏，他說：「真正的進行次序，應該是利用世上的各種美，作爲階梯，從它攀升，以求那個別種至美，由一進到二，由二進到一切美的形式，由美的形式進到美的行爲，由美的行爲進到美的觀念，一直到他由美的觀念達到絕對的美之觀念，由是最後就知道美的精髓了」。(註二)在前一講，我們略略見到像愛謀生那樣一個柏拉圖化的作家會如何將世界事物的抽象的神聖性，這個世界的道德的構造，認爲是值得崇拜的事實。現在有好多種並沒有上帝的教會，正傳佈於全世界，它們叫做道德會 (ethical societies)；在這些會之中，會員對於抽象的神聖的，卽信爲最基本的對象的道德律，加以同樣崇拜。在好多人，「科學」當真地代替了宗教。在這種的科學家，「自然律」被認爲是應加虔敬的客觀事實。有一個很有才的解釋希臘神話的學派，以爲希臘的神，其初只是將自然界所分成的那些含着抽象定律和秩序的大區界（天空界，海洋界，大地界等類）加以半比喻的人格化；就像到現在，我們還說早晨的含笑，軟風的接吻，或冷風的齧刺，並不當真以爲這些自然現象實際具有人類的面目一樣。(註三)

關於希臘神祇的起源，我們此刻不用求有什麼意見。可是，我們例證的全部歸結到略如下列的斷案：在人的意識內，好像有一種比任何特殊「感官」(Senses)更深切更廣博的覺得實在之感，一種覺得客觀存在之感態，一種覺得我們所謂「有個東西」的知覺 ('a sense of

reality, a feeling of objective presence, a perception of what may be called 'something there'), 雖則目下流行的心理學以爲實在的事物最初是由那些感官發現的。假如真正有此感, 那末, 我們可以假定感官是由於先引起這個覺得實在之感, 然後才使我們發生態度與行爲(感官是常常引起態度與行爲的)。可是任何別種現象, 例如觀念, 也能夠引起此感的, 也會有感官對象所常有的那種被認爲實在之特權。假如宗教概的念可以引起此感, 那末, 就是這些概念很模糊, 很疏遠, 幾乎不可想像, 就是它們在性質是什麼這一點上等於無有(就像康德以爲他的道德的神學的對象是無有一樣), 宗教徒也會儘管有人譏評, 還是相信。

關於人實有這種幽闇的覺得有物存在之感, 最奇怪的證據見於幻覺的經驗。幻覺往往沒有得到完全發展: 經驗幻覺的人覺得房間內有「物」(presence), 佔一定地位, 面對一定方向, 照最嚴格的字義說, 是「實在」的, 往往突如其來, 也一樣突然而去; 可是沒看見, 沒聽見, 沒捫到, 也沒有任何通常感覺認識到。讓我在未說其存在與宗教比較更有關係的對象之前, 舉一個例。

我有個親密的朋友, 是我所認識的智力最敏銳的朋友中的一個, 他曾經有過幾回這種經驗。我問他時, 他作如下的答覆:

『在最近幾年內, 我曾經幾次經驗到所謂「覺得有物在旁之感」(consciousness of a presence)。我所指的經驗與另一種我常常有的, 並我想別人會也叫做「覺得有物在旁之

感」的那種經驗可以分別得很清楚。可是在我看來，這兩種經驗間的不同，簡直像覺得不知從何而來的微溫經驗與站在大火中而同時一切通常感官很靈敏之時的經驗間的不同。

『這是在一八八四年的九月，我第一次有這種經驗。在前一夜，在我住的大學宿舍裏，上牀之後，我有顯著的接觸幻覺，覺得我的胳膊被把握；這件事使我爬起來，在房間內搜尋闖進的人。可是嚴格地所謂覺得有物接近之感，第二夜才來。我上牀並滅了燭之後，還醒着一會兒，在想前一夜的經驗，忽然間我覺得有個東西來到我的房間內，並且停在很近我的牀的地方。它停留只有一兩分鐘。我並不是用任何項普通感官認識它，可是有一種不舒服到可怕的「感覺」(sensation)與他相連。它比任何通常感官知覺，更要把我整個人根本動搖。這種感覺有點像一種很大規模的，扯裂似的，要命的疼痛，大部是散佈於胸上，但在身體之內——但是這與其說是痛，寧可說是震懾(abhorrence)。無論如何，有個東西在我近旁，並且我知道它存在，比我知道任何肉體的活人存在還更真切的多。我覺得它去，像覺得它來一樣，幾乎立刻快快地從門出去，然後這「可怕的感覺」才消滅。

『在第三夜，當我安息之時，我正專注於我在預備的幾個演講；在我還注意這些演講之時，忽然覺得前一夜在那裏的那個東西又在近旁（雖則不覺得它怎樣麼來）並且覺得那個「可怕的感覺」。那時候，我在精神方面就集中力量去要求這個「東西」，如其是禍殃，就離開，如其不是，就告訴我它是誰，或是什麼，並且假如它不能夠自己解說自己，就走開；

而且我用盡心力，想強迫它離開。它像前一夜那樣走開，我的身體就很快恢復正常的狀態。

『在我一生中，又有另外兩次，有過恰恰一樣的「可怕的感覺」。有一次，這種感覺經歷整整一刻鐘之久。在這三次經驗，我都覺得的確確在外界空間那裏有個東西（something）站着，這比通常在我們活人的近旁之時覺得有人相伴那種確然度還要更強烈得無數倍。這個東西好像離我很近，並且比任何個通常的感官知覺都更實在得多多。雖則我覺得它似乎與我相類，這是說它似乎是有限的，微小的，並困苦的，我並不以為它是任何個物或個人。』

當然，像這種的經驗，並不涉到宗教的範圍。可是有時它會涉及宗教。這一個通信者又告訴我說，在別種時會，不止一次，他所覺得有物在旁之感，同樣強烈，同樣突如其來，只是充滿着一種歡樂的性質。

『我不止覺得有個東西在那裏，並且與這種「感覺」的中心快樂混合的，還有一種驚人的，覺得有種不可磨滅的好處之感。而且並不模糊，不像一首詩，一帶風景，一朵花，或一曲音樂的情緒影響，乃是確實知道有一種偉大的人格在旁；在它去了之後，這個記憶象還繼續存在，還覺得是同一的對於實在之感。一切其他事情也許是做夢，可是那件事絕不是。』

很奇怪，我這位朋友並不把後種這些經驗從有神論的觀點解釋為是上帝降臨。但是假如把這些經驗認為是發覺有神存在，分明也不算是不自然的看法。我們講到神祕主義的時候，對於

這個題目，將要再說很多的話。

因為怕這些現象怪裏怪氣，會使你們心思混亂，我再引兩段短得多的同類的敘述，只是要證明我們所討論的是一種明劃的，自然的事實。第一例，我由「靈學會雜誌」(Journal of the Society for Psychical Research)引來，在這一例，覺得有物在旁之感，一會就轉成了一個明確的，有形相的幻覺——可是我略去這個故事的幻覺部份。敘述者說：

『我看書看了大約二十分鐘，一心一意只在這本書上，我的心思完全安靜，暫時把我的朋友們通通忘掉了。忽然間，並沒有一點事前的預告，我渾身好像激動到了頂強烈的緊張或活躍狀態，並且我覺得不特有個人或靈在房子裏，而且很近我身旁。這種覺得的強烈度，是始終不會有這個經驗的人很不容易設想的。我把這本書放下；雖然我大激動，但覺得泰然自若，並不覺得害怕。我沒有移動我的位置，直視火爐，我由一種性質不明的方法知道我的朋友 A. H. 站在我左肘那邊，可是站在我後頭那麼後，因此他被我所靠的安樂椅遮住。我把兩眼稍微轉一下，但我的位置沒有別的移動，就看到他的一邊腿的下半節，我立刻看見他常穿的褲子的灰藍布，可是布料好像半透明，我想好像煙那樣稀薄。』(註四)——就在這個時候，幻像後出現了。

另一個人這樣告訴我們：

『在夜裏，很早，我就醒了。……我覺得好像有人故意把我弄醒，並且我起初以為有個

人闖進房子裏來。……隨後我翻轉邊，想又睡去，可是立刻覺得房間裏有什麼存在；說來奇怪，所覺得存在的，並不是一個活人，是一個精靈（a spiritual presence）。這個話也許會使你發笑，可是我只能告訴你我實際覺得的事實。除了只說我覺得有個精靈之外，我不知怎麼樣把我的感覺形容得更恰當。……同時，我也覺得很強烈的，根於迷信的恐怖，好像有奇怪的，可怕的事情要發生。』（註五）

日內瓦的伏廬挪教授（Prof. Flournoy）給我由他一位朋友得來的下列例證——這位是個女人，她有自動書寫（automatic writing）的能力。

「無論甚麼時候，凡是我進行自動書寫的當兒，使我覺得這種書寫不是出於潛意識的自我的理由，就是我總覺得有個在我身外的外界精靈存在。有時它的性質很確定，甚至我能夠指出它準確的位置。這個精靈在旁的印象，是不能夠形容的。它的強烈程度和分明程度不等，隨着自命在書寫的人物為誰而變化。假如自命在書寫的是我所親愛的人，那麼，我就立刻覺到，在於任何書寫開始之先覺到。我的心似乎會認得它。」

在我以前出版的一部書內，我曾詳述一個奇怪的事，就是一個盲人覺得有精靈來到。他所覺得的，是一個有灰白鬍子的人，這個人穿套斑駁色的衣服，從門縫底下擠進來，在房內踏過地板，走到沙發。這個有這種半幻覺的盲人，報告得格外明白。他完全沒有內心的視覺意象，不能夠想像光或色彩，並且自信他的別種感官，如聽覺等等，並不牽涉在這個虛妄的知覺之

內。這個知覺好像是一個抽象的概念，但有實在之感和在外界空間之感直接附在它上——換言之，它是一個完全客觀化的，投射於外界的觀念。

這種例證，以及其他不勝枚舉的例證，似乎足夠證明我們的心理機構之內有種覺得有物在旁之感，比我們的各特殊感官所有的還要更散漫，更廣泛的感態。在心理學家看來，追究這種「感覺」的在機體的部位，大概是一個很有味的問題——最自然的假設，就是認此感與肌肉感覺有關，與覺得我們肌肉正受神經激發將要動作之心態相連。無論是什麼對象，使我們這樣發動，「使我們渾身起粟」（我們的感官是最常使我們這樣的）的，縱使只是抽象的觀念，我們也會覺得它是實有，是存在的。可是此刻我們對於這種模糊泛泛的假定並不關切；因為我們所要討論的，只是這個能力，而不是它在人體內的作用部位。

像一切積極的意識變化一樣，實在之感也有與它相對的消極感態，即有些人常常覺得的虛幻之感；有時我們聽到別人自恨爲此感所苦。阿克曼夫人 (Madame Ackermann) 說：

『當我想到我從前不過偶然出現於這個地球上，這個大球自身就是被天空的災變戲弄，把它滾過空中；當我看見自己被包圍在與我一樣短命的，一樣莫名其妙的而且通通興奮的追求純粹幻想的人物中間，這時候我有個奇異的感想，覺得我是在做夢。我覺得好像我從前戀愛並受苦，以及不久將死，這些事都是在夢中。我最後一句話，將要是「我一向都在做夢」。』 (註六)

在另一個演講，我們將要見到在病態憂鬱的患者，這種事物虛幻之感如何會成爲焦灼的苦痛，甚至弄到自殺。

我們現在可以斷定下列的話是確實的，就是：在特具宗教性的經驗之範圍內，許多人（有多少，我們不能說定）信仰的對象，不是他們理智所認爲真理的純粹概念，乃是直接感到的，半帶感覺性的實在。假如信仰者對於這些對象的實在性之感一漲一落，他的信仰也就一時熱烈，一時冷淡。再引些別的實例，比抽象的敘述，要更會使你們明白；所以我立刻再引些。第一例是消極方面的，悲悼自己失卻此感。這是由我認識的一位科學家給我的，關於他宗教生活的自述內摘錄出來。我以爲這個似乎很清楚地顯示實在之感可以不像嚴格所謂理智活動，而更像一個感覺。

『在二十歲與三十歲之間，我漸漸趨取懷疑主義的 (agnostic) 態度，越不信宗教。可是我不能說我已失了那種斯賓塞氏 (Herbert Spencer) 形容得很好的，對於現象背後的絕對實在之「不明確的意識」 (indefinite consciousness)。我所覺得的這個實在，並不是斯賓塞哲學內所謂純粹不可知者 (unknowable)，因爲雖然我早已不對上帝做孩子式的祈禱，並且始終沒有對它。（這個我所覺的實在）正式祈禱；但是我比較近年的經驗證明我以前對它的關係，實際等於祈禱。凡是我有任何難題，尤其是我與別人（或家裏的或職務上的）衝突，或是我精神頹喪或愁慮什麼事情之時，（我現在知道）我常是求助於我所覺得我與這個基本

的世界性的它的這個奇特關係。在當時特種困難之中，它袒護我，或說，我袒護它，隨你喜歡怎麼說，都可以。並且我一覺得它在旁鞏固我，扶助我，它總是使我增加分量，而且似乎賦與我以無限的生活力。其實，它是一個永不枯竭的，發出有實效的公道，真理和威力的泉源；在我無力之時，我不知不覺地向它求助，而且它總能夠把我救出苦難。我現在知道我對它的關係是一個人與人的關係，因為近年我失卻與它通意的能力，感覺這是個性質十分明確的損失。從前，我找它之時，總會找到。隨後有些年頭，我有時找到它，有時完全不能與它接觸。我記得好些時候，我臥在床上，因為愁慮，睡不着。我在暗中翻來覆去，在心上摸索以求得到這種對於我心中的那更高的心之感（此感在從前好像近在手邊的）求「接上電線路」，給我幫助，但沒有「電流」。並沒有它，只有空虛；我找不到什麼。此刻，我差不多五十歲了，與它交通的能力完全喪失了；我必須承認我的生活失了一個很大的幫助。生命變成非常死板，冷淡；我現在可以明白我以前的經驗大概是與正宗信教徒的祈禱恰恰一樣的事情，不過我不叫做祈禱罷了。我所謂「它」，在實效上，不是斯賓塞的不可知者，乃是我自己的本人的，個人的上帝——我前此倚靠這個上帝，得到較高級的同情，可是不知如何，我失卻他了。」

在宗教徒傳記內，最常見的，就是描寫信仰如何一活躍，一時艱難，二者互相更替。大概個個信教徒都記得以前有特別關頭，在那時，來了更直接的對於真理的洞悟，也許還有更直接

的覺得有個活活的上帝之知覺，把比較平常的信仰的那種衰頹一掃而空。在裏愛爾 (James Russell Lowell) 的通信中，就有一段記一個像這種經驗的文字：

『前星期五晚上，我得到一個啓示。我在瑪麗 (Mary) 那裏，偶然說到精靈的存在（我說，我屢次隱隱覺得有精靈在旁）。濮南君 (Putnam) 就與我辯論於精靈的事情。正在我說話之時，我忽然覺得全世界在我面前，騰起來，好像一個模糊的運命由深遠的太空隱隱出現。我從不會這樣明白地覺得上帝之神在我身裏，並在我周圍，整個房間裏好像充滿着上帝。空氣好像含着我不知爲何之物，動來動去。我說話，有一個先知那麼鎮靜，那樣明白。我不能告訴你這個啓示是什麼。我還沒有充分研究它。可是我將來有一天把它完成；那時，你會聽到它，並承認它的偉大。』（註七）

下面是一個更長的並更發展的經驗，出於一個教士自述的手稿——我由斯塔柏 (Starbuck) 所收集的手稿摘出來。

『我記得那一夜裏，並且幾乎記得剛剛在山頂的那個地點，在那裏，我的靈魂好像向着無量界 (The Infinite) 開起來；兩個世界，內部的和外部的，相向衝流到一起。這是深空呼喊深空——我自己的奮闢在內心所開發的深空，得到外界不可測的，展到恆星天之外的深的回答。我單獨地與創造我的上帝以及這世界的一切美、愛、悲哀，乃至誘惑站在一塊兒。我沒有追求他，但覺我的精神與他的精神完全和諧。通常那種對我四圍的東西的感覺消滅』

了。在那頃刻，所贖下的，只是一種不可磨滅的歡樂和得意。要把這個經驗描寫得完備，是不可能的。這好像一個大會樂的效果——一切個別的樂音都溶合成了一個漲大的和聲，使聽者只覺得他的靈魂正在向上飄揚，並且幾乎被它自己的情緒衝破了。那夜的完全寂靜，被個更嚴肅的靜默感盪。那個黑暗含有神在，因為看不見它，就反而覺得它更深切。我不能夠懷疑。他存在的程度，並不下於不懷疑我自己存在。其實，我覺得二者之中，假如可能有不

同，我自己反而比較不那麼實在。

『我對上帝的最高信仰和對他的最真確的觀念，就在那時候在我內心產生。從此我站在「聖見的山」(The Mount of Vision)上，覺得永生的「上帝」在我周圍。但此後並不會有過完全同樣的心坎激動。如其有之，我相信就在那時，我面對上帝，並且由他的神內再生。據我所記得的，並沒有思想上的或信仰上的突然變化，只是我的早年的粗陋的概念好像開了花，並沒有把舊的破壞，只是很快的，很奇特的開展。從此以後，我所聽到的關於上帝存在的證明的討論，沒有能夠搖動我的信仰的。這樣一回覺得上帝之神存在之後，我不會長時間忘掉。我對於上帝存在的最可靠的證據，是深深根據於那時節的異象，並那個至高經驗的記憶象，以及由閱讀和思考而得的，以為一切我到上帝的人都會有大略相同的經驗這個信心。我知道這種經驗可以很正當地叫做神祕的經驗。我所有的哲學知識不夠替這個經驗辯護，使他不至受神祕這個名稱或任何其他攻擊。我覺得在敘述它。我實在只是將語言蓋在它

上面，而不是將他明白地呈獻於你的思想。可是，照現狀說，我上文的描寫是盡我此刻所能，極小心地寫成的。』

下文是另一個文件，性質比上述還要確定；作者是瑞士人，原文是法文，我由它譯出來。

『我當時身體完全健康：我們一幫人作長途步行，這是第六日，正在鍛鍊得很好。前一天，我們由西司(Sixt)經過蒲愛(Fueh)到了都伊恩(Trient)。我不覺得疲乏，也不覺得飢渴，並且我的心理同樣健康。在福臘(Forlaz)，我得到由家裏來的好消息；我毫無疑慮，近的遠的都沒有，因為我們有個好嚮導，對於我們該走的路，絲毫沒有疑問。我的狀況，我最好將它形容做平衡的狀態。忽然間，我覺得被舉起，在我的上頭，我感到上帝來臨（我完全照我所覺得的情形說），好像上帝的善與權力完全把我滲透了。情緒的擊盪那麼猛烈，弄到我剛剛只能夠告訴同伴青年們先走，不要等我。我就坐在一塊石頭上，不能再站了，並且我的兩眼溢出眼淚。我謝謝上帝，在我生命的歷程中，他教我認識他，他維持我的生命，可憐我這個微小的生物和我這麼一個罪人。我懇切地求他允許我貢獻我的生命，去推行他的旨意。我覺得他答應了，他的答應就是，我應該逐日在屈辱與窮乏之中遵行他的旨意，讓他，全能的上帝，去判斷該不該將來有一時候叫我作更聳動人的見證。隨後，慢慢地，這個出神狀態離開我的心坎；那就是說，我覺得上帝收回了他賜給我的感通(Communion)。我然後能再走了，但很慢地，因為佔據我內心的情緒還是那麼強烈。並且，我曾不斷哭了幾分鐘，

兩眼都腫了，我不願意同伴看見我。出神狀態也許經過四五分鐘，但當時好像更長久得多。我同伴在巴林 (Barine) 的叉路等我十分鐘，但我走了大約二十五或三十分鐘才追上他，因為據我極力回憶的，他們當時說我弄到他們落後幾乎半小時。這個印象那麼深刻，因之在我慢慢爬上斜坡之時，我自問難道摩西 (Moses) 在西乃 (Sinai) 會有比我更親密的，與上帝的感通嗎。我想我應該說，在我這個出神狀態之中，上帝是無形，無色，無臭，無味的；而且覺得他來臨之感並不帶有一定的方位。寧可說好像我的人格被一個精神的神 (a spiritual spirit) 將它變化了。可是，我越想找語詞來表示這種密切的神契，我就越覺得用任何種我們平常的意象斷不能夠形容出這件事。究竟，最能表示我所感到的話，就是：上帝，雖是不可見，但在那裏，他並不來到我的任何感官，但是我的意識知覺到他。」

「神秘的」(mystical) 這個形容詞，照專門用法，最常用以指只經歷短時的狀態。當然，像最後兩個人所描寫的這種極樂時刻就是神秘經驗——這種經驗，我在後來一個演講中，將要有許多話說。現在再節錄另一個神秘的，或半神秘的經驗的記載，這是個明明賦性會有熱烈的虔敬心的人的經驗。我是由期塔柏所收集的材料取來。記載的女人是當年出名是個反對基督教的作家的女兒。他皈依基督教，來得那麼突然，這很明白地證明：有些人覺得上帝接近之感是多麼屬於天生的。她說，她少年的教育，完全不讓她知道有基督教義；可是，當她在德國之時，她的信基督教的朋友對她談話之後，她就念聖經，并祈禱，最後得救的計劃像一道亮光

閃到她心裏。她記載如下：

『一直到現在，我不了解人生何以會以宗教和上帝的命令爲戲。我一聽到天父叫喚我，我的心立刻跳起來，認他。我跑，我伸出我的胳膊，我大聲喊，「這兒，我在這兒，我的天父」。啊，快樂的兒女，我應該做什麼？我的上帝答應說，「愛我」。我熱烈地說，「我愛你，我愛你」。我的天父說，「來到我前」。我的心渴望地答應，「我一定來」。我停了一會要問一回嗎？一回都沒有。我始終沒想問，到底我夠好不夠好，始終不對我的不配遲疑，始終不想去考究我想他的教會是什麼性質，或是……去等到我覺得滿意。滿意！我實在滿意。難道我不是已經找到我的上帝和天父嗎？難道他不愛我嗎？難道他沒喚我嗎？難道沒有我可以進去的教會嗎？……從此以後，對於我的祈禱，我總得到直接的答應——那麼富有意義，幾乎像與上帝接談，聽到他答覆一樣。從此，上帝是實在的這個觀念片刻都沒有離開我的心。』

下文是另一個例，述者是二十七歲的男子；他的經驗大概是差不多一樣具代表性，但他描寫不那麼生動。

『我曾經在幾個時會覺得我與神聖作親切的感通，經過某個期間。這些會合，是不經請求，不經期待而就來的；並且似乎只是平時圍繞並掩蓋我生活的俗例習氣暫時埋沒。……有一回，我是由一座高山的絕頂，俯瞰一片深長的皺皺的境界，這境界伸展到一片長而圓凸的

海洋，這海洋又漸漸高到天末。從同一地點，我能夠看見的，只是腳底下一大片無涯際的白雲，在這個被風吹動的白雲上面，有幾個高的山尖（我所在的山尖也在內）好像穿來穿去，如同拖鏟似的。我在這些時候所覺得的，是暫時忘掉我自己是誰，同時得到一道光明——這個光明被露給我一個比我平日認為人生所有的更深刻的意義。就是這個，使我覺得有理由說我會經與上帝通話。當然，假如沒有像這樣一個神，世界一定成了混沌一團了。我不能夠設想沒有上帝，會有人生。』

關於比較成習慣的，像是慢性的，覺得上帝接近之感，下引的例也許可以使你們知道大概。這一例是由斯塔柏收集的手稿取出的。寫的人四十九歲。大概幾千個不自大的普通基督徒，都要作幾乎與此相同的敘述。

『我覺得上帝比任何思想，任何東西，任何人都更實在。我實實在在地覺得他接近；並且我生活更與他刻在我身上的法律相和合，我就更覺得他存在。我在日光或雨點內覺到他；敬畏心與一種有味的安靜融合在一起，這是關於我情感的最真切的描寫。在祈禱和頌讚之時，我與他交談，就像和同伴交談一樣，並且我們彼此的感通是快樂的。他一再答應我，往往話說的那麼清楚，好像我的外部耳官一定聽到這種語音；但通常只是強烈的心理印象。平常是聖經的一段本文，顯示對於上帝的新相，和他對我的愛情，並對我安全的關切。我能夠舉出幾百個這樣的例，關於學校事情，社會問題，經濟困難等等。他是我的，和我是他的。』

這種感覺，我不斷有的；這是一種永久的快樂。萬一沒有這個，生活就會變成空格，沙漠，或無邊際無路徑的荒地了。」

我再加些關於年齡和性別不同的人的例子。這些也是由斯塔柏的集錄選出來；數目不難大大增加。第一例是出於一個二七歲的男子。

『我覺得上帝是十分實在的。我對他說話，並且屢屢得到回答。我求上帝指導之後，忽然來的并與我常有的念頭不同的思想就來到我心上。大約一年多以前，我有幾個星期極端惶惑。我才遇到這個困難之時，我簡直昏迷了，可是過一會兒（兩三小時）我很清楚地聽到聖經的一段，說：「我的慈悲對於你就足夠了」。每回我想到困難，我就可以聽到這句話。我不相信我會懷疑過有上帝，或是我曾不把他放在心上。常常上帝干涉我的事情，到顯而易見的程度，並且我覺得他時常管到好多小節。可是有兩三次，他命令我的做法，與我的志趣和計劃很相反。』

另一段話（雖然確是孩子氣，但仍然在心理學上有價值）是由一個十七歲的男子述的：

『有時在我到教堂，坐下，參加禮拜，走出教堂之前，我覺得好像上帝跟我一起，在我右邊，同我一起唱並讀「詩篇」(The Psalms)。……我又覺得好像我可以坐在上帝旁邊，把我胳膊抱他，吻他，什麼他。當我在壇上行聖餐禮 (Holy Communion) 之時，我想要接近他，並且通常覺得他在那裏。』

我再隨便引幾個別的例：

『上帝環繞我，像物質的空氣一樣。他對我比我自己的呼吸還近些。我當真在他之內活着，行動着，並存在着。』——

『有些時候，我好像站在他面前，和他談話，我會得到他對我所禱的答應，有時在啓示於他的存在和權力這方面看，是很直接並且極強烈的。有些時候，似乎上帝在很遠。但這總是由我自己的錯處。』——

『我覺得有個什麼精靈，強有力的，同時又會撫慰人的，翱翔於我上頭。有時好像它要用護持人似乎的胳膊擁抱我。』

人對世界本體的想像是這樣的；並且這種想像的產物使人崇信的力量有這麼大。人會覺得不可描寫的對象是實在的，並且感覺它實在的強度，幾乎與幻覺一樣。這些感想很堅確地決定我們生活的態度，就像兩個戀愛者的生活態度由這個人不斷有的覺得世界上有那個人這種感想所決定一樣。縱使戀愛者注意別的事情，並想不到她的面目，他也是出名會覺得他的偶像不斷在那裏。他不能夠忘記她；她不斷左右他整個人。

我剛才說到的這些覺得到實在之感，會起人信心；我必須再花點時候說這一點。在有這種感想的人看來，這些感想也有任何項直接感官知覺那麼可信，並且它們普通比僅由邏輯得到的結果還會使人相信些。誠然，有人完全沒有這種感想；很可能，在座的人缺乏顯著的這種感

想的，不止一個。可是假如你真有這種感想，並且它有點力量，那末，大概你就不得不承認它是真正的對真理的感知；它所顯示的那一種實在，沒有什麼反證能夠使你不相信（不管你覺得這些反證，多麼不能夠用言語回駁）。在哲學內與神祕主義相反的意见，有時稱為合理主義（rationalism）。合理主義堅持我們的一切信仰最後必須有說得出的理由。合理主義所謂這種理由有四項：（一）可以說得明確的抽象原理；（二）確定的感官事實；（三）根據這種事實的確定假設；（四）照邏輯規則引伸出來的確定推論。在合理主義的體系內，模糊的，覺得有不能說定的東西的印象，是沒有地位的；這種體系就積極方面說，當然是個上好的理智傾向，因為不特一切我們的哲學都是它的結果，而且物質科學（此外還有其他好事情）也是它的產物。

然而，假如我們注意人的實際的整個心理生活，看到人們除開了他們的記問和科學，在內心的並私自遵行的生活，那末，我們必須承認人生為合理主義所能解釋的那部份是比較膚淺的。無疑，這個部份是具有威望的部份，因為它會饒舌，它能挑你舉出證據，並擺弄邏輯，用言語把你勉強屈服。可是，假如你不能言的直覺反對它的結論，它仍是不能夠說服你，或使你皈依。假如你有一絲絲的直覺，直覺是由你本性中比合理主義所佔據的那個饒舌的階層更深的階層而來。你的整個潛意識的生活，你的衝動，你的信心，你的需要，你的揣想，已經準備好了前提，現在你的意識覺到結論的力量；並且你內心有個東西絕對知道那個結論一定比任何

反對它的，擺弄邏輯的合理主義的饒舌（無論多麼巧妙）更真實。合理主義對於建立信仰之力量最低微，這件事在它擁護宗教之時而在它反對宗教之時一樣明顯。那大批從自然界秩序引伸來的，證明上帝存在的著作，在一世紀前，好像極可信；但到現在，幾乎只在圖書館內承灰塵；理由很簡單，因為我們這一代人已經不相信這批文字所證明的那一種上帝了。無論上帝是什麼樣的人物，我們現在知道他決不是那個單純的外界創製家，創製我們的曾祖認為極滿意的，意在表現他（上帝）的「光榮」的那些「巧妙」的。不過我們何以知道這件事，我們絕不能夠明白表達給別人或給我們自己。我對在座的人挑戰，請你完全說明你何以相信假如有個上帝，他一定是一個比那個創製家更有世界性，更有悲劇性的人物。

事實是：在形上學和宗教的範圍內，只在我們說不出的對於實在之感已經傾向於這一個結論之時，說得出的理由才會使我們崇信。在這時候，我們的直覺與理性合作，這樣就會產生偉大的統轄全世界的系統，像佛教或天主教的哲學（The Catholic Philosophy）。在這一點，我們的出於衝動的信仰永遠是建立最初一批的真理的；我們用言語說出的哲學只是將它翻成炫耀的公式罷了。這個不推理的，直接的擔保，是我們的深刻部份；推理的辯證只是表面的展覽。本能領導；智力只是跟隨。假如一個人照我所引述的那樣子覺得有個有實力的上帝存在，那末，你的批評的辯證，無論如何高明，要想改變他的信心，也是枉然。

可是，請注意我不是說，讓潛意識的和非推理的作用這樣在宗教界內佔首要地位，就更

好。我祇是指出事實上這些作用是佔這種地位而已。

關於我們覺得宗教對象是實在之感，就說這麼多了。現在讓我對於特別由這種感想引起的態度再說一點。

我們已經同意，這些態度是嚴肅的；並且我們見到有理由說這些態度中最特殊的，就是在極端的例內由絕對投誠 (absolute self-surrender) 而來的那種快樂。對於受投誠的對象屬於那一類這個感覺，很會決定這個快樂恰恰是什麼樣子的；並且整個現象比任何簡單公式所能包容的都更複雜些。在論這個题目的文字裏，悲愁與喜悅，二者之中，每個都曾經人以次重視過。很古的一句話，說最初產生神祇的，是恐怖之情；這由宗教史的個個時代都得到大量的證實。可是宗教史也一樣指明快樂也時常會有它的功能。有時快樂是主要的；有時是次要的，就是解脫恐怖後的喜樂。這後種喜樂狀態，因為比較複雜，也比較完備；並且我想我們再討論下去，就有好多理由相信假如我們從宗教所需要的廣大眼光討論它，就不能撇開這個悲愁或撇開這個喜樂。用儘可能最完全的方式說，一個人的宗教牽連着他生命的收縮和膨脹這兩種心境。可是，這些心境在分量上的混合和規模，在世界的這一代與那一代，在這一家庭思想與那一家思想，在這個人與那一個人，可以差異得很多；所以你可以堅持恐怖與順從是宗教的精髓，也可以堅持平靜與自由是它的精髓，而在實質上都還沒有離開真理。性情悲觀的與性情樂觀的旁觀者，一定會強調他們所看見的現象的相反的兩方面。

賦性悲觀的宗教徒，就是他的宗教的安靜，他也將它作爲很莊重的事態。他覺得四圍空氣遠浮泛着危險。屈折與收縮的動作（Flexion and contraction）還沒有完全制止。得救之後就發爲吱吱的笑並且大喜舞蹈，完全忘掉枝頭有迫近的鴿子在那裏，未免太麻雀似的，並太孩子氣了。潛伏，寧可潛伏；因爲你是在個有實力的上帝手裏。比方說，在「約伯記」（The Book of Job）內，作者心上祇有人之無能與上帝之萬能這個念頭。『這同天堂一樣高，你會做什麼呢？——這比地獄還深，你會知道什麼呢？這個信心的真性，帶點嚴厲的氣味——有些人可以覺得這種信心；並且在他們，這是最近於宗教的快樂的一種情感。』

『那個冷冷的，誠實的作家，「路脫福」的著者說：『在「約伯記」裏，上帝對我們再提，說人不是他的創造成績的尺度。世界極大，並不是依照人的智力所能領會的計劃或學說建造的。世界處處是超絕的（transcendent）。這是這篇詩每行的要旨，並且是這篇詩的祕密（假如它有個祕密）。充分也好，不充分也好，此外沒有了。……上帝是偉大的，我們不知道他的法子。他將我們一切所有拿去；可是假如我們忍耐，我們也許會越過陰影的深谷，又出來進到日光之中。我們也許會，也許不會！……我們現在除了上帝在二千五百多年以前由旋風說的話之外，還有什麼可說呢？』（註九）

從另一方面看，假如我們轉到樂觀的旁觀者，我們就見到假如厄運不完全排除，危險不掉，就覺得救度還是不完全。這種旁觀者所給與我們的定義，在我們剛才所說的悲觀的人看

來，似乎把那個使宗教的恬靜與單純動物性的快樂大大不同的嚴肅性全部丟開了。有些作者以爲人的態度，縱使它毫無犧牲或順受的意味，也沒有屈折的趨勢，也沒有低頭鞠躬，也可以叫作宗教的態度。西黎(Prof. J. R. Seeley)教授說，(註一〇)任何種「慣了的並有法則的崇拜，都配得稱爲一種宗教」；因此他以爲我們的音樂，我們的科學，以及我們的「文明」(Civilization)，就這些現在受了組織並受了崇信這方面說，成了現代的比較真是宗教的對象。的確，我們覺得我們必須用槍砲把我們的文明強迫所謂下等民族接收的那種毫無遲疑，毫不考慮的態度，實是最像古代回教以刀劍推行教義的精神。

在前一講，我曾引了愛里斯的極急進的意見，以爲任何種發笑可以認爲是一種宗教的修行，因爲它證明靈魂在被解放。我當時引這個意見，祇是爲的要不承認它當理。可是，我們現在要對這整個樂觀看法，做個更細心的清算，這個看法太複雜了，不能夠隨手就判決它。因此我提議把這個宗教的樂觀主義作爲後兩個演講的題目。

(註一)例如：『最近，我沈思在那幾段表明聖神(The Holy Ghost)的人格，以及他與聖父聖子的不同的文字，覺得很適意。這是一個要窮究，才會發現的題目。但覺悟了之時，它能使人得到一種覺得神格(The Godhead)的完滿，並覺得神格在於我們并對於我們的工作之感想，比只想到聖神對於我們的效力之時更真實更活躍得多的感想』。
奧古司都·哈爾·「備忘錄」(Augustus Hare: Memorials) 卷一第二四四頁，瑪利亞·哈爾給露西·哈爾(Maria Hare to Lucy H. Hare)。

(註二)「討論集」，趙愛德(Jowett)英文譯本，一八七一年版，第一卷第五二七頁。

- (註三) 例如：『無論自然在甚麼方面表現她自己，她總是那麼富有趣味；所以當下雨之時，我似乎看到一個美麗的女人在啼哭。她越受苦惱，樣子就越美麗』。聖彼得 (B. de St. Pierre)。
- (註四) 「靈學會雜誌」(Journal of the S. P. R.) 一八九五年二月號，第二六頁。
- (註五) 古納「活人的神魂」(E. Gurney: Phantoms of the Living) 卷一第一三八頁。
- (註六) 「一個孤獨者的思想」(Pensées d'un Solitaire) 第六六頁。
- (註七) 「斐愛爾的書信」(Letters of Lowell) 卷一，第七五頁。
- (註八) 我經伏虛挪教授的允許，由他的豐富的，關於心裏文件的集錄借用。
- (註九) 「馬可·路脫福的得救」(Mark Rutherford's Deliverance)，倫敦，一八八五年版，第一九六頁，又一九八頁。
- (註一〇) 在他的名爲「自然的宗教」(Natural Religion) 那部書，第三版，波斯頓，一八八六年版，第九一頁，一二三頁。我恐怕這部書很少人看過。

第四第五講 健全心態的宗教 (The Religion of Healthy-Mindedness)

假如我們問：「人生的主要事情是什麼」？我們會得到的回答之一，就是：人生的主要事情是快樂 (happiness)。其實在一切時代的大多數的人，如何取得快樂，如何保有快樂，如何恢復快樂，是他們所做的，並他們所情願忍受的一切事情的祕密動機。倫理學內的唯樂主義派 (the hedonistic school) 完全從各種不同的行為所引起的快樂和不快的經驗，演繹出道德生活；並且，快樂與不快樂似乎是人的興趣所繞而旋轉的兩極，這在宗教生活還要比在道德生活更厲害，我們用不着走到極端，跟愛理斯君那樣，說任何項持久的熱心，就是宗教；我們也不用把單純的發笑叫做宗教的修行。可是，我們必須承認任何種持久的快樂可以產生 (produce) 一種宗教；這種宗教就是因為感謝被贈予這麼快活的生存而起的頌讚。並且我們也必須承認比較複雜的，用以體驗宗教的方法，都是產生快樂的新方式；在自然的生活的第一次贈賜是不快的 (第一次的自然生活的經驗實際常常是如此) 之時，這些方法是奇妙的，內心的，引人達到一種超自然的快樂之途徑。

宗教與快樂的關係既然如此，那末，人們變到把一個宗教信仰所供獻的快樂作為這個信仰是真實之證據：這也許不足為奇。假如一種教義使一個人快樂，那末，他就幾於不能不採納它。

了，這種信仰應該是真實的，因此它確是真實的——這種議論，無論對不對，是從普通人所用的宗教的邏輯來的一個「直接推論」。

一個德國的作者說，（註一）『上帝之神在近旁這件事，可以實在經驗到。——其實只是經驗到。但是，使有這個經驗的人覺得上帝之神的存在並接近，這件事的毫不容疑的標記，乃是與接近之感相連的那個完全無可與比的快樂之感；因此這個快樂之感，不特是我們在這世界上的一種可能的並完全正當的情感，而且是指示實有上帝這事的最好的並最不可少的證明。沒有其他證明會同樣使人信服；所以快樂是一切有效的新神學所當從以出發之點。』

在這一小時，我要請你們考慮各種比較簡單些的宗教快樂，將比較複雜的各種宗教快樂留在以後再討論。

在好多人，快樂是生來就有的，不可被收回的。他們的「世界的情緒」(cosmic emotion)的性質，一定定是熱心與自由。我不特說那些像動物似的快樂的人。我是指那些人，即有人對他們貢獻或提議不快樂之感的時候，他們堅決不肯覺得，好像不快樂就是卑鄙和過失一樣的人們。每個時代都有這種人，熱烈地委身於他們覺得人生是好之感，儘管他們自己的境况艱苦，儘管他們小時候聽受過那些兇惡的神學。從最初，他們的宗教就是與神聖會合之宗教。宗教改革 (the reformation) 以前的基督教異派，被教內作者濫罵他們犯種種破戒之罪，就像早期基督徒被羅馬人罪為縱情做荒樂的儀式一樣。很可能，從古以來，沒有一世紀過去，沒有夠

多的人把刻意不認人生不好這個態度理想化，多到夠使他們可以成爲公開的或祕密的宗派，主張一切自然的事情都可以做。聖奧古斯丁 (Saint Augustine) 的格言，「只要你愛 (上帝)，你可以隨意做什麼就做什麼」 (Dilige et quod vis fac)，在道德方面，是一個極深刻的觀察；可是，從這一派的人看來，這句話帶有多護照，使他們可以踰越世俗的道德的界限以外。他們中有些人精雅，有些人粗俗，隨着他們各人的性格而變；可是他們的信仰，在一切時代都夠有系統，可以構成一個確定的宗教態度。在他們看來，上帝是個賦予自由者；這樣，禍惡的鋒銛就被剔除了。聖佛蘭息和他的門徒，大體說，是屬於這一類的人；這一類，當然內中還包着無數小類。盧騷 (Rousseau) 在他早年著作內，狄德羅 (Diderot)，聖畢爾，以及十八世紀反基督教運動的領袖中的好多人，都屬於這個樂觀類型。他們覺得只要你夠相信大自然，它是絕對好的；，因爲這種感想，具有某程度的權威，所以他們才有力量。

我們應該都希望我們有個朋友，也許比較常是女性而非男性，常是少年而非老年，他的靈魂是帶有這種「太清的蔚藍色」的；他與花鳥以及一切醉人的種種天真，比與黯淡的人類情欲更是同氣類；他們不能夠把人或上帝認爲不好；並且他最初就有宗教的喜悅，用不着用任何項從前的厄運內救度出來。

佛蘭息·鈕門 (Francis W. Newman) 說，(註二)『上帝在這個世界上有兩類的兒女，一度降生的和二度降生的 (the once-born and the twice-born)。』他說一度降生的兒女的

特性如下：「他們將上帝不看做一個嚴厲的審判官，不看做一個尊榮的元首；而看做一個將美麗的並和諧的世界活潑化的神，利他並仁愛的，純潔的而又慈悲的神。這些人普通也沒有形上學的傾向；他們並不反省他們自己。因此，他們並不因為他們自己的缺點苦惱；可是把他們叫做自負好善的人，也不合理，因為他們幾乎絲毫不想到他們自己。他們性格內這個孩子似的性格，使得開始信教對於他們是很大的樂事；因為他們并不對上帝退縮，離開他，就像小孩不怕父母見而戰慄的皇帝一樣。其實，他們對於構成上帝的比較嚴重的威嚴的那些性質中的任何一項，都沒有明顯的概念。（註三）從他們看來，上帝是仁愛和美麗的人格化。他們不是從紊亂的一世，而是從浪漫的並和諧的自然界，看出上帝的特性。他們從他們自己心裏認得人類罪惡，也許很少，就從世上也看到不很多；並且人類的苦惱只有使他們心腸柔軟。所以，當他們要接近上帝之時，並不發生任何內心擾亂；並且，他們雖然還不是聖潔的，但對他們的簡單崇奉，有一種滿足，也許還有浪漫的興奮之感。」

天主教 (Romanish Church) 是比耶穌教 (Protestantism) 更適合於培養這種性格的土壤，因為耶穌教的情感式樣是由一個確然悲觀的人定下的。可是，就在耶穌教，這種人也夠多；並且在耶穌教內，近年一神主義 (Unitarianism) 與廣教主義 (latitudinarianism) 的自由發展過程內，這一類的人曾經有，並且還在有，首要的並建設性的貢獻。愛謀生就是個絕好的例。帕克 (Theodore Parker) 又是一個例。下文是從帕克通信內摘出來的兩段代表他的文字：

「正宗基督教的學者說，『在異教的經典內，你看不到罪孽的意識』。這話是很對的——爲這個，我們應該感謝上帝。異教徒覺得忿怒，覺得殘忍、貪婪、酗酒、淫慾、懶惰、怯懦、以及別種惡德；他們奮鬥，去揷除這些缺點，但他們不覺得有「對上帝的敵意」(‘enmity against God’)，並且他們并不坐下來，因反對不存在的禍殃而哭訴，呻吟。我一生中，做過夠多的錯事，並且現在還做錯事；我射不中，引弓再試。可是我並不覺得我憎恨上帝，或人，或善，或愛，並且我知道「我內心的健康」(‘health in me’)不小；而且在我身體內，就在此刻，還有好多好東西，不管有癆病和聖保羅 (Saint Paul)。』帕克在另一封信裏說：『我一生都在清淨的甜美的河水裏游。假如有時水有點冷，河逆流，並有時風浪大，但風浪總沒有那麼猛，弄到我不能抵抗着，游過去。自從在最小的年齡，我時時跌倒，還走過草地的日子起，……一直到現在鬍子灰白的成人時期止，並沒有一件事，不在我記憶的蜂房內留下甜蜜，使我此刻吃了還覺得快活。在我回憶往年之時，……我想到這種小事情能使一個凡人那麼非常富足，我內心就充滿着一種甘美，奇妙之感。可是，我必須承認我一切快樂中最大的，還是宗教的快樂。』

這種一度降生的人的意識，直截地，自然地發展，沒有什麼病態的悔恨和危急關頭的感覺；另一個好的，關於這種意識的自述，就是那個著名的一神派傳教士黑勒博士 (Dr. Edwards

Everett Hale) 對斯塔柏的一封公開信的答覆。我引一部份於下：

『我看到好多傳記，述到宗教的抗鬧，好像要養成所述的人，這種抗鬧是很本需要，我對這個，深覺惋惜。我應該提到這些，因為我要說：任何人像我這樣降生於覺得宗教是簡單而合理的事家庭裏，受這一種宗教學說的訓練，因之始終不會一小時知道這些宗教的抗鬧或不信教的抗鬧是什麼事，是有個不可計量的利益的。我永遠知道上帝愛我，並且因為上帝置我於這個世界，我總是感激他。我始終喜歡告訴上帝這個，也總喜歡接受他對我的暗示。：我記得十分清楚，正在我成人之時，當時的半哲學的小說，對於青年男女面對「人生的問題」這件事，有頗多的話說。我那時絕不知道何謂「人生的問題」。盡力生活，在我似乎是容易的事；在有許多可以學習的地方學習，似乎適意，並且幾乎是當然的事；在有機會助人之時助人一臂之力，似乎自然。並且假如人這樣做，他就感到人生之樂，因為他不能感到此樂，並無須對自己證明他應該感到此樂。：：一個小孩，很小就教他知道他是上帝的兒女，他可以在上帝內活着，行動着，存在着，因而他有無限的可用的力量，去克服任何困難；這種小孩會對人生取比較從容的態度，並且大概會比一個被人教他認他是忿怒的產兒 (the child of wrath) 並且完全不能變好的小孩，更可以從人生受益。』(註五)

我們從像這種自述者的人，只能看到含有一種體格偏於高興，命註定不徘徊於世界的比較黑暗的方面的性情，就像有相反的性情的人常會縈心於這方面一樣。在有些人，樂觀會變成病

態似的。這些人好像絕不能夠有片刻的悲愁，或俄頃的卑屈感。如同患着一種生來的麻木仁一樣。（註六）

現代的這樣不能夠覺得禍惡的絕好實例，無疑是惠特曼（Walt Whitman）。

他的門徒，勃克博士（Dr. Baake）說，「他最喜歡的事情，似乎是：自個兒在戶外散步逍遙，看看草、樹、花，樹間的光景，天空的富於變化的景象，聽聽鳥叫，蟋蟀叫，樹蛙叫，以及一切幾百種天然的聲音。分明，這些東西給他一種比給平常人的多得許多的快樂。在我認識這個人以前，我並沒想到任何人會像他這樣從這些東西得到這麼多絕對快樂。他很喜歡花，無論是野生的，或是培植的；喜歡各種各樣的。我想他極喜歡丁香和向日葵，跟玫瑰一樣喜歡。其實，也許從來沒有一個人會像惠特曼這樣喜歡這許多東西，不喜歡的東西那麼少。一切自然的東西對他似乎都有一種迷醉力。一切形色和聲音，似乎都使他歡喜。他似乎喜歡（而且我相信他實在喜歡）一切他看見的男人，女人和小孩（不過我始終不知道他說過他喜歡任何人），可是個個認識他的人都覺得惠特曼喜歡他或她，並且他也喜歡別人。我始終不曉得他曾與人辯論或爭持，並且他從來不說到錢，他總是替那些譏評他或他的作品的人辯護，有時玩笑地，有時很正經地；並且我屢次以為他甚至喜歡敵人的反對。當我才認識（他）之時，我常常想他在監視他自己，不讓他的舌頭表示出惱怒，反感，埋怨和抗議。我當時想不到他會絕沒有這些心態。可是，經過長期觀察之後，我誠心相信他這種沒有或不覺

得，完全是真的。他從來不貶抑任何民族，任何階級的人，世界史上的任何時代，任何技藝和職業——乃至不貶抑任何動物，昆蟲，或無生的東西，也不貶抑任何一個自然律，或任何一項出於這些自然律的結果，如疾病，殘缺，和死亡。他從來不訴說到，也不埋怨到天氣，疼痛，疾病，或任何事。他始終不賭咒。他當然不會這樣，因為他從來不說氣話，並且似乎從來不生氣。他從來不表現恐怕的樣子，並且我不相信他覺過恐怕。」（註七）

惠特曼在文學上的重要，是由於他的作品有計畫地掃除一切退縮的成份。他讓他自己表示的，只是擴張性一類的情緒；並且他用第一人稱表示這些，但並不像純乎非常地自大的人那種自述的樣子，他乃是代替一切人們說話，因此有一種熱烈的，神祕的，對世界本體的情緒（ontological emotion）充滿他的字句，結果使讀者確實覺得男的和女的，生命和死亡，以及一切事物都是好到神聖的地步。

這樣，所以現在好多人將惠特曼認為恢復永久的自然宗教者。他把他自己對友伴的愛，他自己對自己和這些人生存這件事的高興，傳染給這些人。實際有崇拜他的主義的會，已經成立；有一個期刊，目的在宣傳這個主義；在其中，已經開始分出正宗和旁門的界線；（註八）別人也用他的特別詩法做頌歌；甚至明明白白把他與創立基督教者相比較，並且結果並不是完全有利於後者。

人們往往稱惠特曼為一個「樸曠」者（*pagani*）。現在這個名詞有時指單純自然的，動物

性的，沒有罪孽之感的人；有時指一個具有他自己的特種宗教意識的古代希臘人或羅馬人。這兩個意義中的任何一個，把來論定惠特曼這個詩人，都不恰合。他并不只是不曾嘗過善惡之果的，純乎動物性的人。他曉得罪惡的程度，夠使他的漠視罪惡含有一種自豪的氣味，使他解脫了屈折與收縮的動作 (*flexions and contractions*)，帶有一種自覺的驕矜——這種氣味是第一意義的真正樸曠者始終沒有表現過的。例如，惠特曼的詩有一段說：

『我可以回轉去，跟動物同住，他們那麼鎮靜，那麼沈默的。

我站着，看它們，好久又好久；

它們對它們的境况不出汗，也不哀鳴。它們並不在暗中醒着不睡，為它們的罪孽啼哭。

沒有一個不滿意，沒有一個因為有物產的瘋狂而發昏，

沒有一個對別一個跪下，它也不對活在幾千年以前的同類下跪，

在全地球上沒有一個可尊重或不快活。』(註九)

沒有一個自然的「樸曠」者能夠寫出這些著名的詩句。可是從另一方面看，惠特曼又不及一個古代希臘人或羅馬人；因為他們的意識，就是在荷馬 (*Homer*) 所歌詠的時代內，也充溢着覺得這個日光照耀的世界是可憐會死滅之感；而這種意識，惠特曼則立意不肯接受的。例如，阿基理 (*Achilles*) 要殺蒲耶姆 (*Priam*) 的少子呂卡恩 (*Lycæen*) 之時，聽見他哀求憐憫，阿基理就停下來，對他說：

『啊，朋友，你一定會死的：你爲什麼哭得這樣呢？巴托克洛 (Patrolos) 也死了，他是比你好得多的人。……我自己頭上也拴着死和兇猛的命運。總有一早晨，或一晚上，或一中午，有個別人，會在戰鬥時候取我的生命，他也許是用長鎗投我，或是用繩上的箭矢射我。』(註一〇)

隨後阿基理就將這個可憐的男孩子的脖子忍心地用刀截斷，又捉他的脚，將他舉起來，扔到斯迦曼德 (Scamander) 河裏，並且叫這條河的魚來喫呂卡恩的白脂肪。就像在這場合，殘忍和同情都表現得很真切，不互相混雜，也不互相干涉；希臘人，和羅馬人這樣將他們的一切悲愁和一切喜悅長久分開，都是不混合的，完整的。本能方面的享福，他們不算做罪過；他們也沒有意思要保全這世界的名譽，因而使他們硬說（如我們中好多人所做的）直接覺得是禍害的，一定是「正在造成中的福利」(Good in the making)，或是同樣巧妙的什麼東西。在早期的希臘人看來，好就是好，壞就是壞。他們不否認自然界的壞處——惠特曼的「所謂好的是完善的，所謂壞的，也一樣完善」這一句詩，由他們看，只是傻話，——他們也沒有因爲要逃避那些禍害，創立想像的「另一個更好的世界」(another and a better world)，一個沒有那些禍害，也沒有無害的感官之福的世界。這種本能反應的完整，這種沒有一切道德的詭辯和曲解的超脫，使得古代樸獵者的情感有一種慘切的尊嚴。而這個性質，是惠特曼的吐露所沒有的。他的樂觀太故意，太帶挑戰的性質；他宣傳的福音有點虛張聲勢的樣子，有點矯揉造作；

(註一)因爲這個，它對好多讀者的影響就減少了，——這些讀者其實是傾向於樂觀主義，並且大體上很願意承認在好些重要方面，惠特曼是承受前代先知們的真傳的。

所以，假如我們將看到一切東西并看出它都是好的這種傾向，名爲健全心態，那末，我們就發現必須將一種比較無意的健全心態與比較有意義的或有計畫的健全心態分別開。就無意的這一種說，健全心態是直接因爲事物而覺得快活。有計畫的健全心態，是一種抽象的，設想事物都是好的態度。凡是抽象的，看事物的態度，都是暫時選出事物的某一方面作爲它們的要素，不管其他方面。有計畫的健全心態，將好的認爲萬有的根本的並普遍的方面，刻意把壞的排出它眼界之外。並且，雖然說得這樣赤裸裸地，這種態度，在一個理智上對自己誠實，並對事實老實的人看來，似乎是件難能的絕技；但稍爲想一下，就知道這事的情形太複雜了，不至受這樣簡單批評的攻擊。

第一層，快樂，像一切別種情緒狀態一樣，要有對相反的事實看不見並覺不到這個情形，作爲它抵抗外來搗亂之本能的自衛武器。人真有快樂之時，他就覺得禍害的念頭不實在，這不下於憂鬱之時覺得福利的觀念不實在的程度。無論由於什麼原因，正在積極地快活的人，那時候，那地方，他簡直不能夠相信有禍害。他一定要不知道禍害；在旁觀者看來，也許好像他固執地閉着眼不看禍害而把它遮瞞起來似的。

可是不止這樣：在一個完全坦白的，老實的人，這裡遮瞞會變成一個立意的宗教方針，或成見。我們所謂禍害的大部分，完全由於人們看當前轉變的態度。只要被難者的內心態度，由恐怖的變為奮鬥的，禍害常常可以變成了鼓勵人，激發人的福利；在設法避免禍害不成功之時，我們同意回頭來，高高興興地承受，覺得一個人對於最初似乎擾亂他的平靜狀態的好多事實，為自尊起見，應該採取這種出路，那末，禍害的打擊就沒有了，變成一種有興味的東西了。立意不承認這些禍害的壞處；藐視它們的刀量；不管它們存在；注意到別方向；這樣，至少就你自己說，這些禍害的惡性就消滅了。因為你用你自己對它們的思想把它們變壞變好；所以事實上，你主要的任務在於節制你的思想。

這樣，刻意採取樂觀心態這種作風，就侵入哲學界了。並且一進來之後，就很難查究它的合法的界限了。不特傾向於以不理會為自衛法的人類求快樂的本能，不斷與以助力；而且高級的內心理想也有好些有力量的辯護。不快樂的態度不特痛苦，而且這種態度卑鄙，醜惡。無論那憔悴自傷，嚶嚶啜泣，囁嚅抱怨的心境由什麼外界禍害發生，什麼會比這種心境更卑污，更下賤呢？什麼會比它更有害於別人呢？要解脫困難，什麼法子會比它更無用呢？這個心境只有把引起它的困難膠着，維持下去，增加當前情境的整個害處。那末，無論如何，我們應該縮小那種心境的勢力；我們應該對我們自己和別人的這個心境加以嘲笑，永久不寬恕它。可是，沒有同時熱烈地強調客觀事物界的比較光明的方面，輕蔑比較黑暗的方面，要想在主觀方面維持

這種節制，是不可能的。這樣，我們決心不恣意苦惱，由我們自己內的一個比較微小的部位起，可以不斷前進，一直到了它把全部實在界歸在一個有系統的，樂觀到足夠順應這個決心的需要的概念為止。

在一切這個，我完全不說到任何項神祕的澈悟或信心，使人以為世事的全局必定絕對是好的這種信心。在宗教意識的歷史上，這種神祕的信心有極大的功用；我們往後必須相當小心地考察它。可是現在我們不必做到那麼多。比較平常的，非神祕的極樂狀態，足夠做我此刻辯論的題目。一切進取性的道德心態和猛烈的熱情，都會使人在某一方面對禍害無感覺。平常的刑罰不再能制止愛國志士；通常的戒慎被戀愛者扔到九天之外了。在情慾極盛之時，痛苦也許當真被認為光榮；假如是為理想的運動而死，死會忘掉它的苦，墳墓會忘掉它的勝利。在這些情境之中，禍福的平常對襯，似乎都被一個更高的名色吞沒——這更高的，是個萬能的，併吞這禍害的興奮；這種興奮是人所歡迎，認為人生的至上經驗的。他本人說，這才是真正的生活，我因為這個需要英武的機會和冒險而狂喜。

所以，有計畫的健全心態作為宗教態度去養成，與人性的重要激流是相和合的，並且絲毫不背理。事實上，縱使我們公然承認的神學，為一貫計，禁止這種態度；但我們人人都多少培養它。我們儘量不注意疾病和死亡；我們生活所依靠的那些宰牲場以及無數的污邪事情，被擠到我們眼界之外，從來不提到；因此我們在文學內，在社交上所正式承認的世界，是一個比實

際世界美麗得多，清淨得多，善良得多的，詩的幻想。(註二)

最近五十年中，基督教內，所謂自由主義 (liberalism) 的進展，理應叫做在社會內健全心態對於舊式地獄烈火的神學更和的那種病態心理之戰勝。現在有些整個教派，它的傳教士似乎專門把我們的罪惡意識縮小，絕不讓它放大。它們不理會，甚至否認，有死後的永遠懲罰，並且堅持人類的高貴，並不以為人是卑鄙的。他們認為舊式的基督徒不斷注意他靈魂的救度，並不是可贊美的事，而是病態的，應該斥責的事情。從他們的眼光看來，樂觀的蒙健的 ('munchausen') 態度是基督徒品性中的一個理想的成份。——這種態度，在我們祖宗看來，一定好像是純粹異教徒的態度。我此刻並不是考究這些人對不對，我祇是指出這種變遷。

我所指的這些人，雖然放棄了基督教的比較悲觀的神學部份，大多數還保持與基督教的名義上的關係。可是，「進化論」 ('theory of evolution) 奠定了一種新的自然宗教的基礎——這個學說經過一世紀之久，增高力量，在最近五十年內那內那麼快地風行歐美兩洲，現在在我們這一代的一大部份人的心中，完全取基督教而代之了。普通進化這個觀念，扶助了一種普通改善觀 (meliorism) 和進步的學說——這個學說，與健全心態者的宗教需要很適合，因此好像這個學說是特為他們創立的。於是，有好多現代人把進化論這樣從樂觀方面解釋，並擁護它，作為他們幼年宗教的代用品——這一批人，有的是受過科學的訓練的，有的是喜歡看通俗科學作品的，並且他們都是已經在內心對於在他們看來，是正宗基督教所有的冷酷與不合理之處不

滿意的。因爲舉例比描寫好，我引一個對斯塔柏教授公開信的答覆。這位答者的心態，爲客氣起見，可以叫做一種宗教；因爲這是他對全世界事物的反應，是有系統的，經過思考的，並且使他忠於某些內心理想。我想你們會認得這個粗豪的（course-mate），不能夠垂頭喪氣的人是很常見的現代類型。

問：宗教對於你，有什麼意義？

答：宗教對我毫無意義；並且，就我所觀察到的說，似乎對於別人也沒有用處。我現在六十七歲，住在×城五十年了，並且做了四十五年的生意；所以我有點關於人生，男人們，和也有些女人們的經驗；我發現最信教最虔誠的人大都是最不正直最不道德的人。不到教堂或沒有什麼宗教信仰的人是最好的人。祈禱，唱聖歌，宣講是很有害的——這些事教我們在我們應當自己之時去倚賴某種超自然的勢力。我絕不信有個上帝。上帝的觀念，是由無知，恐怖，並一般地缺乏對自然界的知識而來的。我現在就在我這樣年齡論，在心理和身體方面都很健康；假如我就死，我喜歡死時真切地欣賞音樂，運動，或任何合理的消遣，其實我無寧如此。我們死，就像時鐘停了一樣——時鐘與我們都不會不滅。

問：你心上與上帝，天堂，天使等名詞相當的觀念是什麼？

答：完全沒有什麼。我是無宗教的人。這些名詞祇是一派神話上的胡說。

問：你有沒有過好像天命的經驗？

答：完全沒有。世界沒有任何種監視的頭目。一點審慎的觀察和對於科學定律的知識，會使任何人相信這件事情。

問：什麼東西最能引起你的情感？

答：生動的歌和音樂；「壁那佛爾」歌劇，不是神樂（Pinafore instead at an Ontario）。我喜歡司各脫，朋斯，擺倫，郎麥羅，（Scott, Burns, Byron, Longfellow），特別是沙士比亞等等。至於歌，我喜歡「美國旗」，「美國國歌」，「法國國歌」（The Star-Spangled Banner, America, Marseilles），以及一切進德的並鼓舞性靈的歌，可是淡薄無力的聖歌是我痛惡的。我很喜歡自然，尤其好天氣，並且一直到最近幾年內，我常常在星期日步行到鄉下，屢屢走了十二英里，並不累，並且乘自行車走四五十英里。我已經不乘自行車游行了。我始終沒進過教堂；可是，假如有任何好的演講，我就去聽。我的思想和考慮，通通是屬於健全的喜悅的一類，因為我並不疑惑，也不恐怕，但看出事情的真相，因為我努力適應我的環境。這，我認為是最深切的法則，人類是個進步的動物。我深信一千年以後，他會比現狀大進步。

問：你對罪惡的觀念如何？

答：我以為罪惡是在人的發展程度還不夠高之時的一種狀況，一種病。對罪惡懷病態心理，會使這個病更厲害。我們應該相信一百萬年以後，公道，正義，和心理的並身體的

健全會那麼確定，並那麼有組織，可以弄到沒有人會有禍害或罪惡的觀念。

問：你的性情如何？

答：在身體並心理方面雄健的，活潑的，清醒的。常恨自然律強迫我們總要睡覺。

假如我們要想找一個沮喪的，悔恨的人，分分明明不用查看這位兄弟。他對有限世界的滿意，像個龍蝦的殼那樣貯藏着，並且掩護他，使他不至因為他與無量世界 (the Infinite) 隔離而作任何種病態的怨尤。他是通俗科學會鼓勵成功的樂觀主義的絕好例子。

在我想，一個比由自然科學啓發的健全心態的激流，在宗教上還重要並有趣味得多的激流，就是那個近年沖過全美國，並且好像勢力日增的激流（我不知道此刻這個激流在英國已經得到什麼樣的立足地）；爲有個簡短的名稱起見，我把這個激流叫做「醫心運動」(Mind-cure movement)。推動這個激流的人，自己又把它叫做「新思想」(New Thought)。這個運動有各種宗派；可是各宗派間的相同點很重大；因此，爲現在的討論計，它們間的差異可以不管；所以我把這個運動當做一個簡單的事情，用不着表示歉意。

這個運動是個刻意樂觀的人生方策，兼有理論的與實行的兩方面。在它經過十九世紀的最後二十五年的逐漸發展的時間，它吸收了一些附助的成份；到現在，我們必須把它算做一個真正宗教的勢力。舉起一件事爲例罷。現在對於這個運動的讀物需要很大，弄到出版家中，已經

頗有印行那些專爲銷路而機械地編成的，不誠實的關於醫心的刊物的，——這個運動已經到了這個階段，表示它已經好久過了最初不穩固的始期；因爲我覺得一個宗教，沒過了初期，總不會有這種現象的。

醫心運動的理論的來源，其一是「新約」的四福音（the four Gospels），又一個來源是愛謀生主義，即新英倫的超絕主義（New England Transcendentalism），又一個是柏克立（Berkley）的觀念論（idealism）；又一個是有鬼論（spiritism），以及這個主張的關於「法則」的「進步」「發展」的教理；又一個是我剛說過的樂觀的，出於通俗科學的進化論；最後，印度教（Hinduism）貢獻一小部份。可是醫心運動的最要特色，是一種更直接得多的感悟。這個運動的領袖，對於健全心態自身的高應效力，對於勇氣，希望，信賴這些心態的克服障礙的功效，並與這些相關的對於疑惑，恐怖，愁慮和一切不安的戒心之輕視，（註一三）有個直覺的信仰。他們的信仰，就一般方面說，已被他們的信徒的實際經驗證實；並且這種經驗現在已經達到龐大的總量。

他們曾經使盲人會看見，癱子能走路，一生患病的人恢復健康。道德上的結果也一樣顯著。好多始終不以爲自己能有健全心態的人，發現他們也可以有意地採取健全心理的態度；品格的再造已經大規模地實現；並且無數的家庭恢復了怡悅的氣象。這個結果的間接影響很大。醫心運動的主義正在風行，因之，人會間接感染到這些主義的精神。我們聽說到「鬆弛的福

書」(Gospel of Relaxation)。「不要愁慮」的運動(Don't Worry Movement)，每天早晨穿衣服之時對自己念「少壯，健康，強健」(Youth, Health Vigor) 作爲他們當日的格言之人。在好多家庭內，不許埋怨天氣；將說到不快的感覺，或強調人生的平常的不方便和病認爲不雅觀的人，越來越多了。縱使比較聳聽的結果不是事實，對於一般人意見的普通激奮力也總是好的。可是聳聽的結果也很多；所以我們儘可以忽視與它混合的好多的失敗與自欺（因爲無論甚麼事，人的失敗當然總是有的）。有些醫心運動的作品那麼被樂觀弄瘋了，那麼含糊其詞，弄到智力受過學院訓練的人幾乎無法閱讀；但爲同樣理由，我們也可以忽視這種作品頗有元費這件事。

總之，這個運動的廣佈，是由於實際結果：這是明白的事實。這僅是美國人對於有系統的人生哲學的唯一的，實是創獲的貢獻；它與具體的治療術連結得很密切；沒有任何事情會比這件事實把美國人民的性格極端傾向實用這一點證明得更好。美國醫學界和教士現在才覺悟醫心運動的重要，不過他們還很帶有頑梗反抗的態度罷了。明明這個運動在理論與實際兩面，會再發展，並且它最近年的領袖，斷然都是這個集團中最有才幹的人。（註一四）就像有好多好多人不能夠祈禱，也有更多的人絕不能受醫心派觀念的影響；但這毫無關係。爲我們目前討論，要點是：能夠受這種影響的人的數目還那麼大。這些人構成了我們理應敬慎地研究的心理型。（註一五）

現在要把他們的教義考究得再細些。他們教義的基本根據，只是一切宗教經驗的共同根據，就是說，人有兩重性，與兩層的思想相連，一個淺些的思想層和一個深些的思想層，人可以練習到在這一層或那一層生活得比較慣些。比較淺的低的層就是肉體感覺，本能，和欲望，利己，疑惑，和低級私人的利益心所佔的思想層。可是，基督教的神學總認頑梗（'forwardness'）是人性的這部分的主要劣點；醫心派就說人性中的獸性部份的標記記是恐怖（'fear'）；這個就是他們的信仰所以有這種嶄新的宗教方向的原因。

這一派的一個作者說，『恐怖在進化過程中曾經有它的用處，似乎大多數動物的先意（'forethought'）整個祇是恐怖的。可是恐怖還是人類的文明生活的心理工具的一部份，這件事是背理的。我發現對於義務和愛惡是其自然的動機的那些比較文明的人，先意內的恐怖成份並不會激勵他們，反而使他們軟弱畏縮。恐怖一成了不必要的，它就變成積極嚇退人的作用，應該完全排除，就像死肉應該由活肉內除掉一樣。為順利分析恐怖的工作並抑制它的表現起見，我造作「懼意」（'fearthought'）這個名詞，以指先意中的無益成份，並且把「愁慮」（'worry'）定義為懼意，以別於先意。我又把懼意定義為自己強加於自己或自己允許自己已有自覺卑劣的暗示（'the self-imposed or self-permitted suggestion of inferiority'），為的好把它置在它真正屬於的有害的，不必要的，因而不體面的事情那一類之內』（註一六）世上流行的「懼意」所產生的「自覺困苦之習慣」（'misery-habit'），「自覺受難之習

慣」(‘martyr-habit’)受了醫心派作家的很厲害的譏評：

『試將我們降生於其中的人生習慣考究一下。世上有某些社會的習例或風俗，並所謂必需，有一個神學的偏見，有一個對世界的一般看法。關於我們的幼年訓練，我們的教育，婚姻，和謀生的職業，有些保守性的觀念緊跟着這些的，又有長串的預期，如我們一定要得到某些種兒童期的病，中年的病，和老年的病；又怕我們會老，會失掉我們的官能，又變孩子似的；在這一切恐怖之上的，是怕死。另又有一長串的特別恐怖和招來困難的預期，例如與某些食物相連的觀念，怕東風，怕熱天，由與冷天氣聯起來的身上痠痛，怕坐在風頭會傷風，每年八月二十四日中午枯草熱病會來到等等；還有好多的恐怕、畏縮、愁慮、焦灼、預期待，悲觀，病態心理，以及整隊的，鬼氣的，以為命定的境遇——這些是旁人，特別是醫生，很會幫我們招請來的事情；這一串可以與布拉得列 (Bradley) 的「無血範疇合成的可駭的舞隊」(‘unearthly ballet of bloodless categories’) 同列的。

『然而這還沒完。這大隊，又有由日常生活來的無數自願兵加入，把隊伍擴大——怕出事，怕會遇禍，失掉財產，可能被洗劫、失火、遇着戰事。並且替我們自己怕，還不認為足夠。一個朋友病了，我們一定立刻怕要有頂壞的結果發生，憂慮他要死。假如有人遇着可悲的事，……要表示同情，那就是指要體會他這種苦惱，並增加它。』(註一七)

又一個作者說，『往往在人出到外間世界之先，恐怖已經刻在他心上了；他是在恐怖之

中養大的；他的畢生都在對病和死的恐怖的桎梏之下過着；所以他的整個心思變成拘攣，縛束、抑鬱，並且他的身體也表現這種心態的瘦縮的模樣和節目。……試想想我們祖宗中幾百萬敏感的，乖覺的，受了這種永久夢魘的壓迫的人們！難道世界上還有健康的人，不是很奇怪嗎？只有無限的神聖的愛情、旺盛，和活力，不斷傾瀉進來（縱使我們不覺得），能夠將這壓一大海的病態打消一部份。」（註一八）

雖然醫心運動的信徒，屢屢用基督教的術語，但我們由上引這種文字可以看到他們對於「類的墜落（fall of man）的觀念，與尋常基督教的觀念相差多麼遠。」（註一九）

他們對於人的較高層性格的觀念，幾乎也差得一樣遠；因為他們的觀念是斷然汎神論的（pantheistic）。在醫心派哲學內，人的精神的方面一部是有意識的，但大部分是潛意識的（sub-conscious），並且我們經由精神的潛意識的部份，已經與神聖爲一，並無須任何項神恩的奇蹟，或一個新的內心的人的忽然創生。因爲不同的作者將這個見解也說得不同，所以它含着「一點基督教神祕主義，又有一點超絕的唯心論，又有一點吠檀多說（vedantism），又有近代關於意識閩下的自我（the subliminal self）的心理學說。引一兩段議論，就會使我們得到中心觀點：

『世界的重大的中心事實，是在一切的背後的，並在一切內，經過一切而表現的無限生命和權力的那個神。這個在一切的背後的無限生命與權力之神，就是我所謂上帝。我不管你

要用什麼名詞，只要我們對於這個中心事實自身同意，名稱是「仁慈的光」，「天命」，「太上靈魂」，「萬能」(Kindly Light, Providence, the Over-Soul, Omnipotence)，或任何最方便的名詞，都行。那末，惟有上帝充滿於全世界，所以一切都是由於他，在於他，並且沒有什麼東西會在他之外。他是我們生命的生命，就是我們的命根。我們參與上帝的生命。雖然因為我們是個別化的神，而他是包括我們並一切其餘的無限的神，我們在這一點與他不同。可是，根本上，上帝的生命與人的生命是完全相同的，所以就是一個生命。這兩個生命並不是根本上或性質上不同；它們只是程度上不同。

『人生的重大的中心事實，就是自覺地，根本地，感悟我們與這個無限生命爲一，並且我們完全可以承受這種神聖的傾注。我們這樣覺悟我們與無限生命爲一，並承受這種神聖的注入到什麼程度，我們在我們自身實現無限生命的品性和權力，並我們把自己弄成那無限智慧和權力可以作用的路線，也恰恰到那個程度。你覺悟你與無限之神爲一到何程度，你會變不舒適爲舒適，變不和諧爲和諧，變痛苦爲旺盛爲健康與力量，也恰恰到那程度。認識我們自己的神聖，以及我們與世界的精神的密切關係，就是把我們的機器的皮帶接到世界的發電廠內。人就不必停留在地獄內，比他自己要停留的時間更久；我們可以升到任何種我們自己選擇的天堂；並且在我們自決這樣上升之時，世界的一切高層力量都聯合起來，幫助我們向天堂上去。』(註二〇)

我現在不再講這些比較抽象的話，要說些關於醫心教的經驗的比較具體的話了。我有好多出通信得來的答覆——只是很難定去取。我要引的頭兩位是我自己的朋友。其中一個是女人，作如下的答覆，把感動一切醫心教信徒的那種與這個無限的權力連接之感，表示得很清楚。

『一切疾病，軟弱，或憂鬱的首要原因，是：人覺得與那個我們稱爲上帝的神力隔離之感，能夠帶恬靜的而歡欣的自信心覺得並斷定，像拿撒勒人 (The Nazarene) (譯者按：指耶穌) 說「我與我的父是一個」那樣的人，用不着醫治者，也用不着醫治。這是整個真理的簡括表示，並且沒有人能夠於這個顛撲不破的神聖會合 (divine union) 的事實之外，創建別的這種完整的基礎。立足於這個磐石，並每小時每頃刻覺得神聖化的氣息注入的人，疾病不會再侵到了。假如與萬能爲一，厭倦怎能夠達到意識內呢，疾病怎能夠打擊那個無敵的神火呢？』

『這個永遠取消疲倦律的可能，在我自己的生活內，曾經大大得到證明；因爲我的早年生活中有了好多年的臥床的病，背脊和四肢癱了不能動。我的思想並不比現在更不純潔，不過是我相信疾病是必有的這個念頭，當時很頑強，而且執迷不悟。可是自從我在肉體上復活之後，我這十四年中常久做醫療工作，毫無假期，並且能夠誠實地宣說，我雖然不斷與過度衰弱，不適，和各種各樣的病接觸，我一向總不曾覺得有一刹那的疲倦或痛苦。因爲既然

是，「幫助我們 (with us) 的人比一切能反抗我們的勢力都更偉大」，那末，神的一個自覺

的部分怎能夠生病呢？」

第二個同我通信的人，也是女人；她回信如下：

「有一時期，我覺得人生很艱苦。我老是健康弄到不堪收拾，並且有幾回得了所謂神經虛脫病，(nervous prostration)，跟着很厲害的失眠症，快到發瘋的地步；此外還有好多別種毛病，特別是消化器官的病。我由家裏送出去，請醫生照顧，服食一切種類的麻醉藥，停止一切工作，覺得極端厭煩，其實看過了一切找得到的醫生。可是我始終沒有完全恢復，一直到了我信服這個「新思想」為止。

『我想最感動我的一件事，就是開始知道下列事實：我們必須與浸漬一切的，我們稱爲上帝的那個生命的精素，保持絕對不斷的關係或心理接觸（接觸這個話，我認爲表示得很透切）。這個，除非我們自己真實(actually)過這種生活（就是，不斷回向我們真實自我的確然最內裏最深邃的意識，或我們內心的上帝，以求內心的光明，恰像我們向着太陽，以求外部的光，熱，和活力一樣，幾乎是不可能的。到了你自覺地這樣做，澈悟了向內求你內心的光，就是在上帝或你自己的神我之前生活之時，你不久就發現你前此向着的並從外引你全部注意的東西都是虛幻的。』

『我後來弄到不理會這個態度對於身體健康自身的意義，因爲身體健康是自己會來的，是附帶的結果；除了我上文所說的那種一般心態之外，不能用任何特別心理作用或要健康的

欲望去找到的。我們通常算做人生目標的那些事物，那些我們通通很狂熱地追求的外物，我們常常爲它活，爲它死而又不能給我們安靜和幸福的东西，這些都應該自己來到，作爲附屬品，作爲一個高尚得多的，深潛於神的胸膛的生活之歸結，或自然結果。這種生活，是真正追求天國，求上帝在我們內心居至尊地位的欲望，因之一切其他來到的，只作爲應「加給你」(added unto you)的东西。——也許作爲完全附帶的，並且是出乎我們意外的東西。

『我說我們通常把我們不應該追求的對象，作爲我們生活的目的；這些對象，我是指世人認爲可稱美並上好的許多東西，例如營業上的成功，自己是著作家，美術家，醫學家，或律師的名望，在慈善事業上的聲名。這種東西應該是結果，不是目標。我也要包括好多種當時似乎無害而有好處，並且因爲好多人承認它而追求的快樂——我指那些俗例，那些社交，和那些時樣所發展的形形色色——這些大多數都是一般人許可的，不過這些東西也許不真實，甚至只是不利於健康的餘贅東西。』

下文是一個更具體的例，也是一個女人的自述。我把這些例子念給你們聽，不加批評，它們表現我們正在研究的這種心態的好多類。

『從我幼年，一直到我四十歲爲止，我都在受病痛困苦（她述了疾病的詳情，我省略去）。我在阜悶脫州 (Vernont) 住了幾個月，希望可以由換換空氣而身體變好，可是反而不斷越變越衰弱。在十月的後半，有一天的下午正在休息，我忽然好像聽見這些話：「你會

醫好，並且要做一種你從來沒夢想過的工作。」這些話對我心上的印象極強烈，我立刻說只有上帝才會把它放在我心上。我不由自主地，並不管我的痛苦與軟弱，仍是相信這些話；這種病痛繼續到聖誕節，那時候我回到波斯頓去。兩天以內，一個年輕朋友自動帶我去看一個醫心家（這是一八八一年正月七日）。這位醫心家說，「世上除了心，沒有東西；我們都是惟一的心的表現；身體只是一種凡人的信心；一個人怎麼樣想，他就是那模樣」。他所說的，我不能通通接受，但我將一切對我有意義的翻成以下的話：「除了上帝，沒有東西；我是上帝創造的，我絕對倚靠着上帝；心是賜給我使用的；並且因為我要用在身體內的正當作用這個念頭上的那麼多的心，我就會超脫我的無知，恐怖和以往經驗的束縛」。由是，那一天，我就將家裏人吃的食物每件吃一點，不斷對我自己說：「創造我的胃的那個權力，一定會處置我所吃過的東西」。由於整晚上記住這些暗示，我上床睡着，說，「我是靈魂，神，與上帝對我的思想爲一」，就睡了通夜沒醒，這是幾年來第一次這樣（苦惱的翻身通常在夜裏兩點鐘再發生）。第二天，我覺得像一個逃出獄的囚犯，並且相信我已找到一個祕密，可以到相當時候使我得到完全健康。十天之內，我就能夠吃給別人的任何東西；兩星期之後，我開始有了我自己的積極的關於真理的心理暗示；這些暗示，對我像階梯一樣。我把其中的一些說出來。這些暗示大約每兩星期來一次：

『第一、我是靈魂，所以我們的境况很好。

『第二、我是靈魂，所以現在就是安好。』

『第三、一種關於我自己像一個四腳的獸的內心影像，覺得我身體有病的部份都突起一塊，又覺得我自己的臉求我認識它是我本身；我下決心集中注意於健康，不肯看這個樣子的故我。』

『第四、又是這個獸的影像，它遠遠在後面，帶着輕微的聲音。我又不肯承認這個。』
『第五、又是異象，但只有我的兩眼，帶着渴望的神氣；我又不承認。隨後就來了一個信心，就是內心覺得我完全健康，並且以前也始終健康，因為我是靈魂，是上帝的完美思想的一個表現。那，對我就是我當時實際狀態，與我好像的狀態之間的完全的並成立了的分隔。我此後不斷斷定這個真理，因之能夠永久看守着我的真正生命，並且漸漸地（雖是我需要兩年的勤苦才到那個地步）我不斷在我的整個身體內表現健康。』

『在我後來十九年的經驗，我不曾見到這個真理在我應用它之時沒有效驗。但在我無知之中，我屢次沒把它應用；可是由於我的忘記應用，我曾經學到了小孩子的簡樸和誠實。』
『可是我引了這麼多的例子，會使你們厭煩；所以我必須回到哲學的通則。你們由這種經驗記錄，已經會看到不把醫心運動認為主要是個宗教運動，是不可能的。醫心運動以為「我們生活與上帝的生活是一個」這個說法，事實上與某一種對於基督的宣訓的解釋完全無別。——你們真正最有本事的蘇格蘭的宗教哲學家，曾就在這些吉福德演講（Gifford lectures）中為這種

解釋辯護。(註二)

然而哲學家通常自命爲能對世界有惡這件事，作個半邏輯的解釋；而醫心家，就我所知道說，對於世上有惡這個一般事實，世界有自私的，受苦的，怯懦的，具有限性質的人存在這件事，並不認爲要對它作理論的說明。從經驗方面說，在他們，與在人一樣，惡是存在的；可是要消耗時間，把惡認爲「神秘」或「問題」去愁慮，或是像正宗基督教士那樣記住禍惡經驗的教訓，當然與他們主張的精神很難相合。就像丹第(Dante)說的，不要將它作爲推理的題目，只須看一眼，就轉到其他！它是無明(Avidhya)，無知！只是一件應該長過頭，丟在後面的，應該超越並忘掉的事情。所謂「基督科學」(Christian Science)，即愛迪夫人(Mrs. Eddy)的宗派，在它對惡事的處理說，是醫心派的最激進的一支。這一派認爲惡只是個謊話；任何說到惡事的人就是個說謊者。者這個樂觀派的義務觀念，甚至不許我們明白注意惡事。當然，這是不好的理論上的疏漏(我們的後來演講會證明)，可是這是與醫心派教義的實用上優點有密切的關聯的。醫心派會問我們，假如我能使你得到一個好的生活，那末，爲什麼要惋惜一個對於惡的哲學呢？

畢竟，有實際效力的，是生活；醫心派發展了一個有效的心理衛生術，這個衛生術有理由自命爲已把一切以往的關於「靈魂食物論」(Diatetik der Seele)都相形見絀了。這個衛生法完全是，並且單是，樂觀主義組成的：「悲觀結果是軟弱。樂觀結果是權能」。如一個最有勁

的醫心派作家在他書的每頁底都用大字印出的話，「思想就是事物」；假如你的思想是想到健康，少壯，強健，和成功，在你自己還不知道之前，這些已經成了你的外部狀況了。樂觀的想法，假如持之有恆，沒有人不會受到它這種恢復精力的效果的。人人都有這個運到神聖的入門，這是不能被取消的。反之，恐怖，和一切退縮的，為我的想法，都是進到毀滅的路口。在這一點，大多數醫心家都提出一個學說，以為思想就是「勢力」(forces)，並且由於「相同的吸引禱同的」這個定律，人的思想會引來全世界所有的一切同性質的思想，作為它們的聯盟。這樣，一個人由他的思想，可以由別地方得到援助，以實現他的欲望；人生行爲的要點，在於把自己的心敞開，讓神聖的勢力流進，因而使這些勢力都站在自己的一邊。

大體說，醫心運動與路德 (Luther) 和衛士雷 (Wesley) 兩人的運動，這兩件在心理上的相似，是很顯然的。對於相信要修德和行善的，並愁慮地問，「我要做什麼，才可以得救」？的人，路德和衛士雷答覆，是說：「只要你相信，你此刻已是得救了」。醫心家也提出恰恰同類的解放的話。固然，他們是對已經不感到古代神學上得救度這個概念的意義的人說話，可是這些也是要對付同一的永遠的人生困難。這些人情形不對 (Things are wrong with them)；他是要問的，是：「我要做什麼，才可以清明，正當，健全，完整，安好」？而回答就是：「只要你知道，你已是安好，健全，並清明了」。我已引過的作家中的一個說，「整個事情可以用一句話總結，就是：上帝安好，你也安好。你必須覺悟到你的真性。」

那些早期的基督教福音所以有力量，是因為它們的說理適合於人類的一大部份的心理需要。醫心派的說理，雖然表面好像很愚妄，也有恰恰同樣的適合；我們看見它勢力迅速增加，以及它在醫療上的勝利，忍不住要問，難道它不會是註定在將來的通俗宗教的發展史上，要作幾乎與那些往代的運動對於當時的那樣大的貢獻（很會就是因為它的表現中有好多是粗陋的，過火的（註二二））嗎？

可是說到這裏，我恐怕我也許會把這個學術界的聽衆中的有些人的「神經，感覺不快」。你們也許爲這一類並世的胡亂思想似乎不應該在吉福德演講內佔這麼重大的地位。我只能請求你們忍耐。我個人想，這些演講的整個結果，大概會使你們深切覺得不同的人所表現的精神生活大有差異。他們的需要，他們的感受性，和他們的能事迥不同，必須歸在不同的類目。結果是：我們看到真正不同類的宗教經驗；我們在這些演講既是要知道健全心態這一類的經驗更精細些，我們必須從這種心態極厲害的例得到這種材料。關於性格的各種類型的心理學，幾乎還沒有打草圖。——我這些演講也許可能作爲這種心理學的一個微小的貢獻。我們要記的首要事實，就是最笨的事情，就是：只爲我們自己不能夠也有近似這些現象的經驗，就不考慮這些現象（特別是假如我們自己是屬於教士，學校，科學家這一類，在官式和俗方面「得體」(‘correct’) 的一類，「體面得要死」(‘the deadly respectable’) 的一類；在這一類人，不理

會別人正是一種極強的誘惑，所以更要自警）。

關於路德所主張的以信仰得救，並監理會式的皈依，以及我所謂醫心運動，這些運動的歷史似乎證明世上有許多人，在他們，至少在他們發展的某一階段，性格的變好，絕不是正式道學家所定的戒律所能幫助；假如那些規則剛剛相反，這種變化反而更容易成功。正式道學家教我們始終不要鬆懈我們的努力。他們鄭重告誡我們說，『要日夜警醒；制止你的被動的傾向；對任何努力，都不要退縮；支持你的意志，像永張的弓一樣』。可是，我所說的這些人發現這種有意的努力，在他們手裏，結果只有失敗和煩惱，只有使他們變成比前此還要加倍壞的地獄候進班。在他們，這種緊張和立意的態度變成受不了的發熱和慘痛。假如他們機器的啣接部份弄得那麼熱，皮帶弄得那麼緊，機器就完全開不動了。

在這種情形之下，成功的方法是用反道學家的方法，用我第二講所說的「投誠」(‘arrufen’ (‘den’) 方法，這是無數確實的個人自述所證明的。這件事的規則應該是，被動而不主動；鬆弛而不專心。除掉負責之感，鬆放去你的把握，將你的命運交給高層的力量去管理，當真不管這一切弄成什麼樣子，這樣，你會發現不特你得到完全的內心輕鬆，而且往往也得到你誠心以為你正要捨棄的特別好處。這就是路德的神學所指的由對自己絕望而得救度，先死而後真正復生，也就是貝門 (‘Jacob Behmen’) 所謂轉為無有 (‘nothing’)。要到這個地位，通常必須在個人內，經過一個關頭，必須轉一個角。有件東西必須崩潰，一種本有的剛性必須破壞而溶化；

並且這件事常常突然來，並且是自動的（這個，我們此後，會看到很多）；它對身受的人的印象，好像他是受了一種外力的作用。

無論事實上這種經驗的根本意義是什麼，這斷然是人類經驗的一個基本種類。有人說，不能有這種經驗，是宗教徒與單純道德家的分別。在經歷過完滿的這種經驗的人，沒有任何批評，能夠使他懷疑這種經驗的真實性。他們知道；因為他們在放棄他們個人的意志的緊張之時，曾實在覺得高層的力量。

基督教奮興會的傳教士 (revivalist preachers) 的一個常說的故事，就是講：有個人在夜裏失足，從峭壁的旁邊溜下去。後來他抓到一個樹枝上，因此可以不再掉下去。他老攀着這個樹枝好幾小時，十分愁苦，不敢放手。可是最後他的手指不得不放鬆，他已經絕望，以為是命合休了，他讓自己掉下去。可是，結果，他只掉下六寸遠。假如他早些放手他可以免掉這許多驚嚇之苦。這位傳教士告訴我們說，就像「地母」承接這個人一樣，假如我們絕對信賴上帝，放棄了祖傳的，倚賴我們自己力量的習慣，以及聯帶的不能保護人的警戒和總不能救人的保障，上帝的胳膊也會承接我們。

醫心派對這種經驗，曾給予它最大的範圍。他們證明：一種由於鬆弛，「放手」，在心理上與路德派的由信仰而免罪 (justification) 和衛士雷派的接受無限制的神恩 (free grace) 這兩件無分別的過程的人格更生，是那些不信有罪惡並不信路德的神學的人做得到的。這只要讓你

的細微的小己的抽搖着的自我休息一下，你就覺得一個較偉大的我在那兒了。遲緩的或突然的，大的或小的，合併樂觀與期待的結果，由停止努力而來的更生現象，無論我們對這些現象的原因要採取有神論的，或一種汎神論的唯心論的，或一種醫學的唯物論的觀點來解釋，它們總是確實的關於人性的事實。(註三)

到我們說到奮興會上皈依宗教的現象之時，我們要再討論這一切。現在我先對醫心派的方法簡單說一說。

這些方法當然都是暗示的。環境的暗示效力，在一切精神教育有很大的作用。可是，「暗示」(suggestion)這個名詞，已得了正式承認的，不幸此刻在好多人，已經成了一張水濕的氈子，蓋住研究，用以阻礙一切對於各個人的不同的感受性的探討。「暗示」只是指就觀念實是對信仰與行為有效力這方面說之時，觀念會有的力量，對有些人有效的觀念，事實上可以對別人無效力。在有些時代並有些人類環境有效的觀念，在其他時代並其他境地可以無效。無論基督教會的觀念，在較早幾世紀內在醫療法上效力如何，這些觀念現在沒有效力。假如問題完全是，為什麼「這個鹽在這裏失了味兒，在那裏又有味」，那末，僅僅把「暗示」這個名詞當個旗幟空空揮舞，不會使我們明白的。葛達德博士(Dr. Goddard)的坦白的，論信仰醫療的論文，把這種醫療認為只是普通的暗示；他結論說，「宗教(他似乎把這個指我們的通俗基督教)有心理醫療術所有的一切，並且是最好的醫療術。遵行(我們宗教的)觀念，會使我們做

到一切我們所能做的事』；不管事實上通俗基督教絕對沒做什麼事，或是它是醫心運動來補救之前沒做什麼事，還是這樣。（註二四）

一個觀念，要有暗示的力量，必須使本人覺得它是一種啓示來到。而在好多人，教會式的基督教不能消除他們的心胸的硬化的人，醫心運動和它的健全心態的福音，對於他們是一種啓示。這個運動把他們的高層生活的泉源開放了。假如任何宗教運動的創新性，不是在於找到一個前所封閉的，現在可以由它把某一部份的人的這種泉源開放的路線，還是在於什麼呢？

在這一類的成就，個人信仰，熱誠，模範，以及（最重要的）新穎性的效力，始終是首要的暗示動力。假如將來有一天醫心運動變成官式的，體面的，穩固的教派，這些有暗示效力的元素就會失掉了。在個個宗教的急性階段，宗教一定是像一個無家可歸的大漠中的亞刺伯人。這種情形，教會知道很清楚，因為教會史上總不斷有內部鬭爭，這個鬭爭是由少數分子的急性宗教反抗多數分子的慢性宗教而起。——慢性宗教已經頑固化，成了一種比反宗教 (irreligion) 對宗教的反對作用還要壞的障礙。愛德華斯 (Jonathan Edwards) 說，『假如像現在有人說的，那些冷的，死的聖徒 (Saint) 貽害比不信教的自然人還大些，他們所引到地獄的人還多些，所以假如這些聖徒都死了，人類會更過得好，假如這些話是對的，那末，我們可以祈禱，希望一切那些不是活潑潑的基督徒，都活潑化，否則就剔除掉。』（註二五）

暗示成功的第二條件是：世上似乎有大數目的人，他們兼有健全心態和由放鬆自己而得到

精神更生的傾向。由含有這特種混合性質的人看來，耶穌教對於自然人的看法太悲觀，天主教又太法律氣，太道學氣，所以感動他們的能力都不大。無論在座的人屬於這一類的多麼少，這一類人是一種特別的德性的配合，世界上很多，這是到現在很明白了的事實。

最後，醫心派大大用到潛意識生活，它利用潛意識的程度，在我們耶穌教的國家是空前的。醫心派的發起人，除了據理的訓告和獨斷的主張之外，還加上有系統的，關於被動的鬆弛，集中注意，和存想這些方面的練習，而且甚至用到近似催眠術的方法。我隨便引幾段話於下：

「理想之價值，理想之力量，是「新思想」教最注重的實用上的大道理，這就是指由內向外，由小到大的發展（註二六）因此我們的思想應該集中在理想的結果上，縱使這種信賴其實只是在暗中的踏進一步。（註二七）要得到可以把心這樣指揮如意的能力，「新思想」教勸人練習注意集中，換言之，做到自己能節制自己。人應該學到把心的各種傾向調動，使這些傾向可以由所選擇的理想結合成一個單位。爲達此目的，要定下特別時間，讓自己一個人默然存想，最好在一個環境適宜於精神性的思想的房間裏。用新思想教的名詞說，這就是所謂「入靜」（entering the silence）。（註二八）

「曾有一天，就在勞碌的辦事處或喧嘩的街上，你也能夠入靜，你只須把你自己思想的被覆遮蓋你四圍，並且感到在那地方並在處處，無限的生命、親愛、明智、和平、權力、豐盛

之神正在指引，維持，保護，引導你。這是不斷祈禱的精神。(註二九)我們所遇過的最有直覺的人，其中有一個在一個城內的辦事處一張桌上做事；在這辦事處內，還有幾個別的男人也不斷接洽事務，並且常常大聲說話。這個以自己為中心的忠實的人，絲毫不受他周圍的各種聲音擾亂，在任何心上有疑難的時刻，自己能夠「退藏於密」像他周圍完全有帳幕蓋住似的，這樣他可以完全藏在他心理氣氛之內，有效地排除一切分心的刺激，好像他獨自在邊荒的森林內一樣。他將他自己的難題帶到這個神祕的靜默內，作為一個直接問話，期待着一種答覆之後，他就完全被動地靜候答覆來到，並且經過好多年的經驗，他始終不會一次失望或被引到錯路。』(註三〇)

我很想知道，這個與在天主教訓練內有很大作用的所謂「凝想」(‘recollection’)在本質上有什麼分別呢？這個又叫做「把晤上帝」(the practice of the presence of God)，我們現在還這樣說，例如在戴勒(Jeremy Taylor)的著作內，著名的師表德巴茲(Alvarez de Paz)在他論觀想(Contemplation)的文字中將「把晤上帝」的意義界定如下：

『凝想上帝，思念上帝，這在一切地方和一切情境之內可以使我們看到上帝存在，讓我們尊敬地親愛地與他相通，使我們充滿着對他的願望與親愛。……你要想避免一切禍害嗎？無論是在亨通患難之時或任何種時期，始終不要失掉這個對上帝的凝想。不要因為你事務的困難或重要，免掉你自己履行這個義務，因為你總能夠記得上帝看見你，你總在他眼

底。假如有一千回你忘記了他一小時，那末，再喚起這種凝想一千回。假如你不能實行凝想不間斷，至少使你儘可能熟悉這種凝想；就像在嚴冬儘量常靠近火爐的人一樣，你應該儘可能常走向那熱烈的，會使你靈魂溫暖的火。」（註三一）

這個天主教訓練的一切外部聯想，當然不像醫心派思想內的任何方面，可是這個修練的純粹的精神部份，在兩種感通狀態內是相同的，並且在兩種感通內，勸人實行的人的文字，都挾着權威；因為他們分明曾經親自經驗過他們所說的情形。再參看一些醫心派的說法：

「高尚的，健康的，純潔的思想是可以鼓勵，可以促進，可以加強的。它的激流可以轉到偉大的理想，一直到它成了一個習慣，並完成了一條通路為止。利用這種訓練，可以使心理的眼界得到美麗，完整，並諧和的陽光的普照。要開始純潔的，高尚的思想作用，最初似乎很難，甚至似乎幾於不自然；但是假如持之以恆，久而久之；會使這件事容易，再後會使它適意，最後會使它快樂。

「靈魂的真實世界，就是它用它的思想，心態，和想像建立的世界。假如我們立志，我們能夠避開低級的感官的階層，升到精神的並真實的階層，在那裏得到住處。持着期待和順受的態度，會吸引精神的陽光，這個陽光會流進，像空氣趨向真空那麼自然。……凡在人的心思不專注於他的日常義務或職務之時，它應該高舉，升到這個精神的空氣之中。在白天有些肅靜閑暇時刻，在夜裏有睡不着的時刻，在這些時期，人可以從事於這種補養的，愉快的修練

的而得到大益處。假如前此完全沒做過要提高並節制思想的努力的人，肯誠心地實行這裏所提議的訓練，只要一個月，結果就會使他驚異，高興，並且沒有什麼事情會引他回到不小心的，無目標的，並膚淺的思想習慣，在這種順利的時節，外界以及它的日常事變的整個橫流完全被攔出去，人就走到靈魂的內廟的肅靜的至聖所內，從事於感通與上進。精神的聽覺變得能感到精微了，因之所謂「靜穆的，細小的語音」(still, small voice) (譯者按：指良心)可以聽見了，外部感官的喧擾的波瀾靜止了，由是一切肅靜。自我漸漸地覺得它面對着神聖的靈體；面對着那個強大的，療愈人的，慈愛的，父性的生命，覺得這個生命距離我們比我們距離我們自己還要近些。這時期，人與靈魂之母 (the Parent-Soul) 作靈魂上的接觸，並且由這個無盡的泉源有好多生命，親愛，美德，健康和幸福流進人的靈魂。」(註三二)

到了我們說到神祕主義之時，你們就會沉沒到這些強烈的意識狀態那麼深，簡直要渾身濕透了，假如我可以這樣比方說的話；此刻我揮灑的少數這幾點水所使你們感到的懷疑的冷顫，到那時候早已消滅了。——所謂懷疑，我是指疑心以為難道一切這種文字不都是純乎抽象的空談與修辭，專為鼓勵別人而作的。我相信到那時候，你們會深信這些所謂「會合」(union)的意識狀態是一種靈魂可以不時參與的完全確定的經驗，並且深信有些人靠這種經驗生活，可以比他們靠他們所知道的任何別種事物生活，更深切。這個就引起我的一個普通的哲學反省——我要藉此結束對於健全心體的討論；這個題目，我怕是已經拉得太長了。這個反省，是關

於一切這種有系統的健全心態與醫心教對於科學方法和科學的生活的關係的。

在將來一個演講，我必須明白說到宗教與科學的關係，以及它與原始的野蠻人的思想的關係。現在有好多人（他們喜歡自稱為「科學家」(scientists) 或「實證主義者」(positivists)）會告訴你們說，宗教思想只是一種遺迹 (survival)，一種返祖式的 (atavistic)，退轉到原始的一種意識；這種意識，比較開明的人早已摺除並早已長過頭了的。假如你們請他們作更詳細的說明，他們大概會說，原始的思想認為物件東西都有人格。野蠻人以爲東西發生作用，都是由於人格的支使，並且都是爲個人的目標起見。在他看來，就是外部自然界，也遵循個人的需要和要求，恰像這些需要和要求是許多基本的力量一樣。這些實證主義者又說，從另一方面看，科學已證明過，人格絕不是自然界的一個基本力量，它只是真正基本力量，如物理的化學的，生理的，並心物學的 (psycho-physical) 一種被動的結合效果；而後種這些力量，在性質上都是非人格的，普通的。只在一個人遵行并實現一個普遍定律這個限度內，任何一個人格才能夠在世界上有點成就。假如你再問他們，科學這樣取原始思想而代之，打倒後者的將萬物人格化的看法，是用什麼法子，那末，無疑他們會說，是由於嚴格地遵用實驗的證明這種方法。他們會說，在實施方面，假如遵用科學的概念，即那些完全不管人格的概念，那末，你總會得到證實。這個世界的組織是這樣的，就是在，並且只在，你便那些用以推測你所期望的事項保持非

人格的，普遍的性質，一切你的期望才可以得到經驗的證實。

然而醫心運動卻根據它的徹底相反的哲學，也作一個恰恰同樣的承當。它說，你假定我是對的，去生活，這樣，就每天都會在事實上證明你生活法是對的；控制自然界的勢力是有人格的，你自己私人的思想也是力量，世界的那些力量直接答應你個人的陳情和需要；這些命題，你身體的和心理的經驗全部都會證實它。並且事實上，經驗是大量證明這些原始的宗教觀念，因為醫心運動的傳佈，並不只是由於宣傳和武斷，乃是由於明顯的經驗結果。在這個場合，正在科學的權威的全盛時代，醫心運動對科學的哲學進行一種攻勢的戰鬥，並且利用科學特有的方法與武器而得到成功。這個運動相信只要我們肯死心塌地依靠那一個高層權力，同意利用它，這個權力就會依某方式照顧我們，比我們自己照顧自己還要好些；結果，這個運動所得的觀察不特沒有推翻這個信心，而且證實它。

醫心運動如何得人皈依，並皈依者如何得到堅信，由我已經引過的記述，可以看得很明白了。我要再引兩個較短的自述，使這件事顯得完全是具體的。第一個自述如次；

「我應用我的學說的最初經驗之一，發生於我初見那個醫心家之後兩個月。在這個經驗的前四年，我跌了一交，扭傷了我的右邊踝節，當時我要用拐杖和有彈性的踝環，用了幾個月，並且此後很小心地保護它。這一回我一試走，就對自己提出下列積極的暗示（並且我渾身都感到這個暗示）：「世界除上帝之外沒有東西。一切生命完全由上帝來。我不會挫折受

傷，我情願讓上帝管它」。好嘞，我始終沒有在踝節上有什麼感覺，並且那一天，我就走了兩英里。」

第二例不特是實驗而得證實的例子，而且帶有我不久以前說得很多的那個願受和投誠的成份。

「有一天早上，我進城買些東西；我沒走很久，就覺得不舒服。不舒服的感覺增加得很快，後來我酒身的骨頭都痛了，並且覺得要嘔吐，暈倒，頭也痛起來，總而言之，患流行感冒之前的一切症象，我都有了。我以為我要得當時流行於波斯頓的重傷風 (epidemic)，或是別的更厲害的病。這時候，我聽了整個冬天的醫心派的教義就起來到我心上，我以為這是試驗我自己的機會。在我回家的路上，我遇見一位朋友，我用些努力，才能忍住，不告訴她我覺得怎樣。那就是做到第一步了。我回家立刻上床躺下，我丈夫要請醫生。可是我告訴他我寧可等到第二天早上，再看我覺得如何。此後就來了我一生中最美麗的經驗之一。

「我只能夠說，我實是「臥倒在生命的河流內，讓它從我全身流過」。我排除了一切對於任何要來的病的恐怖；我完全情願，完全服從。並沒有理智上的用力，或任何一串的思想。我的主要觀念是：「看主的女僕呀！主要怎麼樣，就使我恰恰那麼樣」，並且我完全信一切會好，一切已是好了。這個有創造力的生命每剎那都流進我身上，我覺得我自己與無量之神 (the Infinite) 聯合，互相調合，並且充滿着不可思議的平靜。我心上並沒有可以容得

一個齟齬的物體的地方。我不覺得時間，空間，或人；只覺得親愛，幸福，和信仰。

『我不知道這個狀態經過多少時間，也不知道什麼時候我睡着了；但是，我第二天早上醒來之時，我好了。』

這些當然是極瑣細的事例，（註三三）可是假如這些有一點點東西，那末，它就是用實驗與證實的方法的。爲我此刻要表示的意向起見，你是否以爲病人是被他們自己的想像所迷惑，沒有關係。只要他們自己以是爲由所嘗試的實驗好的，就夠使他們信受這個教義了。並且，雖然分明一個人必須屬於一定的心理模型，才可以得到這種結果（因爲不是人人會得這樣醫好到自己滿意的地步，就像也不是人人能夠被最初請到的通常行醫的醫生醫好一樣）；但是假如一定要使他們的野蠻與原始的關於心理醫療的哲學能夠由這種實驗方式證實的人，一得命令，就放棄這些方式去採用比較科學的醫療法，那就確然是太拘泥並過於謹慎的了。對一切這個，我們應該做何感想？是不是科學的自命，過於張大呢？

我相信有宗派氣味的科學家的自命，就最低限度看，總是說得太早。我們這一個演講所討論的經驗（以及好多別種的宗教經驗也相似）明明指示世界是比任何宗派，（就是科學派也在內）所假定的方面更多些。究竟，一切我們的證實，不是與我們心思所構造的多少孤立的觀念系統（概念的系統）相和合的經驗，還是什麼呢？可是，從常識看來，爲什麼我們必須假定只有惟一的這種觀念系統有真實性呢？我們全部經驗的明白結論，乃是：世界可以用好多種觀念

系統來應付。並且實際各個人是用不同的觀念系統應付的；世界曾每次給予應付的人以他所要的那個特種利益，同時又不得不抹殺或延宕別種利益。科學給予我們人人以電報，電光，和診斷法，並且能夠預防並治癒某數量的疾病。宗教就醫心派看，給予我們中有些人以恬靜，精神的平衡，和快樂；並且它同科學一樣，能夠防止某些種類的疾病，甚至在某一種人，比科學更有效。所以，在實際上能利用科學與宗教兩件的人看來，明明科學與宗教一樣是真正開進世界的寶藏的鑰匙。可是，這兩種之中，沒有一件是包羅一切的，或是不容許同時並用其餘一件的。畢竟，世界也許是那麼複雜，它可以包括好多個互相透入的各界的實在；這些實在界，我們可以用不同的概念，取不同的態度以次去接近，就像數學家處理相同的數的，和空間的事實，無論用幾何，用解析幾何，用代數，用微積分，用四維術 (quaternions)，每次結果都不會錯一樣。——爲什麼世界一定不是這樣的呢？依這個見解，宗教與科學這兩件，一小時到一小時，一個人到一個人，都各自得各自的證實，它們將成爲永遠並存的。原始的思想，相信個別的人格的力量，無論如何，現在好會還同從前一樣，並沒有被科學趕出場外。好多受教育的人還覺得這種思想是他們與實在相感通的最直接的實驗路徑。(註三四)

醫心運動的情形「就在手邊」，所以我忍不住利用它，使你們切實地感到這些最後的真理。可是今天我必須以這樣很短的指點爲滿足。在將來一個演講內，我要把宗教與科學和宗教與原始思想的關係加以更詳細得多的討論。

附錄（請看上文註三十三所屬的本文）

第一例、『我個人的經驗如次：我從前有一次病了好久。我病的最初結果之一發生於二年前，是一種眼見雙像的病（*diplopia*），這個使我幾乎完全不能用眼觀看書寫字。我這病的後來一個結果，就是使我不能做任何種運動，一運動就立刻精疲力盡。我曾請過歐美兩地的第一流醫生診治，這些醫生能夠幫助我，是我所深信的；但診治不是沒有結果，就是結果不好。此後，在我似乎相當快地衰弱下去之時，我聽到些話，使我對於心理醫療的興趣夠大，願意去嘗試。我並沒有大希望，想由這些治療得到好處。——這是我嘗試的一個機緣，一部份因為我心上對於它似乎有新的可能，感到興趣，另一部份因為這是我當時所能看見到的惟一機會。我去看波斯頓的某君，這個心理醫療家，我有些朋友曾得過他的大好處的，或是以為他們得過。他的治療法是靜默的；說話很少，所說的少數話也不能使我起信心；無論所行使的是什麼樣的影響，它是另一個人的思想或感情，在我坐在一起之時默默投射到我無意識的心上。好像投射進我的神經系似的。我開頭就相信這種作用的可能，因為我知道人心對於身體的神經活動可以加以援助或阻礙的作用，並且我以為隔感作用（*telepathy*），雖然沒曾證實，大概是有的；可是我不過相信它是可能，並沒有強固的信心也沒有任何神祕的或宗教的信仰，與我對它的思想相連合，可以使我的思想大起活動。

「我每天同這個醫心家坐在一起半小時，起初並無何結果；過了大約十天後，我忽然並很快地覺得我內部起了新能力的潮流，感到有衝過舊的阻礙的力量；那些界限，從前雖然也屢屢試過，但發現是好久包圍我生活的真正高牆，高到我不能爬越過去的，現在覺得有打破這個圍牆的力量了。我就開始讀書走路，做到前此多年所不能做的程度，並且這個變化是突然的，顯著的，絕無疑問的。這個新潮似乎在幾星期之間，也許三四星期，繼續增高，到了夏天，我離開波斯頓，幾個月之後又去治療。我所得到的猛進，事實證明是長久的，使我以後並不倒退而且慢慢進步。可是經了這個猛進之後，治療的力量似乎有點消耗完了。雖然我以爲實際有這種力量之信心，由這個初次經驗大大增強。並且假如我對它的信心，是引起健康與強力的有力因素，這種信心，應該能幫助我在健康與強力上更加進步。但是此後我始終沒有得到稍微像我第一回不大相信並只抱懷疑的期望去嘗試之時所得的那樣顯著的，清楚的結果。要把一切關於這一件事的證據說出來，把一個人的結論所根據的一切，組織成一段清楚的話，是不容易的。可是，我始終覺得我有好多證據，能支持（至少我自己認爲如此）我當時得到的並後來仍然主張的結論。這個結論就是：第一，當時發生的身體上的變化，是心理狀態的變化在我內部所引起的。一種變化的結果；第二，這個心理狀態的變化，除了在很次要的方面，不是由興奮的想像，或有意識地接受的催眠性暗示引起的。最後，我相信這種變化是由於我依隔威方式在完全位於直接意識之下的心理階層接受了一種更健全，更活潑的態度，所接受的是出自因爲立意要把這種態

度的意象銘刻於我心上，並以他的思想集中於我的人。我所患的毛病，分明是應歸在神經的毛病之類，不是機體的毛病；可是，根據我曾經有機會觀察的，我斷定說，前此所定的神經的與機體的毛病間的分界線是任意的，其實神經控制全身的內部活動和營養；並且我相信中樞神經系，可以由激發並抑制局部中樞這種作用，對於任何種疾病發生大影響，假如我們有能力讓它生效的話。依我的判斷，問題只在於怎樣可以使它生效，並且我以為由心理醫療所得的結果不確定，並有顯著的不同，實在只是證明我們對於發生作用的力量和我們應該使它有效的方法多麼無知。這些結果不是因為偶然的巧合，我對我自己和別人的觀察使我認為確實不是。在好多時候，有意識的心，想像，也是得到結果的一個因素，這是無疑的；可是在好多其他的例，有時是很非常的例，有意識的想像似乎完全不參與在內。大體看，我傾向於相信因為醫療的作用，也像病態的作用一樣，起於通常無意識的心這個階層，所以最強烈的，最有效的印象，就是這個階層依某個現在還不知道的深妙的方式直接由一個更健康的心接受來的印象；按照一個隱秘的同情定律，這個無意識的心模擬那個比較健康的心的狀態。」

第二例，「我們的很小的女子得了一種毛病，醫生對它的診斷很悲觀。因為朋友們懇切的勸告，我們把她請一個醫心家來診治。可是我們並沒信仰，也沒有希望（也許因為從前請過一個「基督科學者」診治無效的緣故）。但她竟然被這個醫心家治好了。這件事使我發生興趣；我就開始認真地研究這種醫療的方法與哲理。漸漸地，我得到一種內心的和平並恬靜，到很

實在的程度，因之我的樣子都變了。我的兒女們和朋友們都覺得這個變化，會加以評論。我的一切激怒的感情沒有了。並且我的面貌都看得出是不同了。

『從前我很固執，霸道，並且無論是公共場所或私人住處談論之時，都不能寬容旁人的意見。我現在對於別人的見解，很大量包容，並且很肯採納了。從前我心神很不安，並且容易生氣。一星期中有兩三回在回家之時總有難過的頭痛，我當時以為是由於消化不良和黏膜炎。我變成恬靜並溫和了，而且那些身體的毛病完全沒有了。從前我一到要同別人作營業上的會商時候，就起幾乎病態的恐怖。我現在與人人會面，都很有自信心，並且內心很安靜。』

『我可以說這個進展，完全是歸向於消除自私。我並不單指比較粗的，比較屬於人欲的那種自私，而是指那些更細微的，並且普通不認為自私的行為，如表現為憂愁悲傷，追悔，妒忌等類的自私。進展的方向，在於實際上，有效地感悟到上帝之內在性 (immanence)，並人的真正的，內心的自我之神聖性。』

〔註一〕希圖：「快樂」(Hilty: Glück)，第三分，一九〇〇年，第一八頁。

〔註二〕「靈魂：它的悲哀與它的志願」(The Soul: Its Sorrows and Its Aspirations) 第三版，一八五二年，第八九頁，又九一頁。

〔註三〕有一回，我聽到一個女人形容她想到她「始終能够緊傍上帝」之時所得的愉快。

〔註四〕約翰·外斯：「提奧多·巴克的生平」(John Weiss: Life of Theodore Parker) 第一卷第一五二頁，又三二頁。

(註五) 斯塔格：「宗教心理學」(Starkuck: Psychology of Religion) 第三〇五頁，又三〇六頁。

(註六) 聖畢爾(Saint Pierre) 文中說，『我不知道哲學家將來一天要將憂鬱的感情歸在甚麼物質定律之下。我自己看，我發現這些感情是一切感情中之最浩蕩的』，由是他在論自然界的書內將好些相連的段落討論遺址之樂，墳墓之樂，自然界的遺址，和孤獨之樂(Plaisirs de la Ruine, Plaisirs des Tombeaux, Ruines de la Nature, Plaisirs de la Solitude)——其中每一段都比前一段更樂觀。

這樣從禍殃內尋找奢侈的享受，在青年時期是很常見的。說老實話的瑪麗·巴客蕊甫(Marie Bashkirtseff)，把這個說得好：

『在這裏憂鬱并可怕的不斷的苦惱之中，我并不斥責人生。反之，我喜歡它，覺得它好。你能相信嗎？我覺得件件事物都是好的！適意的；甚至我的眼淚，我的悲愁也好。我享受我的啼哭，我享受我的絕望。我覺得激怒和悲傷是可樂的，我覺得好像這些都是許多消遣；并並人生雖然有一切這些，我仍然愛人生。我要活下去。在我這樣隨順之時要我死，那就是太殘忍。我哭，我悲傷，而同時我適意——不，不剛是這樣——我不知道怎麼樣形容得出來。可是，人生的件件事，都使我喜歡。我覺得件件事可喜，并且正在我請求快樂的祈禱的當兒，我覺得我以受苦為樂，受這一切苦的，不是我，——我的身體啼哭叫喊；可是我內心有個在我之上的東西高興這一切』。(瑪麗·巴客蕊甫的日記)(Journal de Marie Bashkirtseff)，第一卷第六七頁。

(註七) 勃克「世界的意識」(R. M. Bucke: Cosmic Consciousness) 第一八二至一八六頁，節錄。

(註八) 我是指「保守者」(The Conservator)，徒羅貝(Horace Traubel)主編，每月在菲拉德非亞城(Philadelphia)印行。

(註九) 「詠我自己的歌」(Song of Myself) 第三二頁。

(註一〇) 「伊理頓」(Iliad, 史詩第二十一章，邁爾斯(E. Myers)譯本。

(註一一) 有這樣一位自覺偉大的，樂觀的朋友，有一天早上，他覺得特別高興，好像要嚐人的權人的樣子(Cantabile)，當我而前說，『上帝怕我，』這句話的挑戰口氣，證明基督教對於卑屈(humility)的教育還在他們女作

痛着。

(註一二)『在我一天過一天，在這人生前進之時，我越來越成了一個迷離惶惑的小孩子；我不能夠把這世界弄懂，不能將生疏，道傳，看見，聽聞看慣；故平常的事情也是使人抑鬱的。人生的拘謹的，淡薄的，有禮儀的表面，與它的寬放的，穢褻的，并狂歡的——甚至冶蕩的——底層成了一個無論怎麼習見都不能使我妥協的景象』。斯提芬森「書札」(R. L. Stevenson's Letters) 第二卷三五頁。

(註一三)「給兒童的戒慎詩」(Cautionary Verses for Children)。這是一部很常用過的書，在十九世紀早年出版的；這指明英國的教會式的耶穌教的詩人，詩思老釘在危險觀念的詩人，最後飄流而離開最初的福音內的自由多麼遠。醫心運動，簡言之，可以說是一種對於在十九世紀初期特別流行於英美兩國的教士團體內的一切那種慢性愁慮的反動。

(註一四)我指杜勒瑟(Horatio W. Dresser)和吳德(Henry Wood)二君，特別是前者。杜勒瑟君的著作在紐約和倫敦漢南諸子(G. P. Putnam's Sons)書店出版；吳德的書在波斯頓的李及石帕(Lee and Shepard)書店出版。

(註一五)爲恐怕我的見證被人猜疑，我再引述另一個報告人的話；這人就是喀喇克大學(Clark University)葛達德博士(Dr. H. H. Goddard)，他論「信仰治療所證明的心對身的作用」(The Effects of Mind on Body as evidenced by Faith Cures)的文字，載在「美國心理學雜誌」(American Journal of Psychology)，一八九九年出的(第十卷)。這個批評家，對相關事實作了廣博的研究之後，斷定說：「醫心派方法醫愈的事，是實有的；可是這個方法與那些現在醫學內正式承認爲暗示療法沒有在有任何方面的不同，他論文的末了有一個有趣味的關於暗示的觀念如何生效的方式的揣測(複印本第六七頁)。葛達德博士對於心理治療自身的一般現象，說：『雖然我們對心理治療的報告會作嚴重的評飭，但還有大量的材料，指明心對疾病有厲害的影響，好多的例都是本國的最好的醫士診斷過，醫治過，或是著名的醫院試醫過的病，但都醫不好。有修養有教育的人曾經這個方法治療過，結果滿意。久年的病變盡數輕，甚至痊癒。……我們對考克堂西面聖路加醫院到現代約民衆醫局(Folkland House)，專賣藥品，和巫術的心理

成份。我們深信假如這些法子不會醫好疾病，那就萬不能解釋這些法子何以還存在，並且以爲假如這些假醫病，那末，生效力的，一定是心理成份。同樣論證適用於那些近代的心理醫療術的宗派——「神聖醫療」(Divine Healing) 與「基督科學」(Christian Science)。假如整個是一種執迷，那末，那大批的明白人，合成特別叫做「心靈科學家」(Mental Scientists) 的團體的，依然繼續存在，就幾乎不可解了。這個不是一天的事；也不是限於幾個人；也不是一地方的現象。固然，記載上記有好多失敗，但這只有增加這個辯證的力量。因爲一定有好多的顯著的成功與這些失敗對抵，否則這許多失敗一定會打破這種執迷。……「基督科學」，「神聖醫療」，或「心靈科學」，沒有醫好一切病，照道理也始終不能醫好一切病。可是，把最廣義的心理科學的普通原理在實際應用，是會預防疾病的。……我們實有充分的證據，可以相信在心理態度上的適當改革，會使通常醫生不能治的好多病人得輕鬆；甚至會把好多不能絕對醫好的病人的死期延遲；並且忠實信守一種更真實的人生哲學，可以使好多人健康，並可以使醫生把時間用在減輕不可預防的疾病的工作上」。(複印本第三三、三四頁)。

(註一六) 伏勒卻「先意除了懼意所給予的幸福，心靈修養叢書第二種」(Horace Fletcher, Happiness as Found in Forethought minus Fearthought, Mentalnure Series ii. Chicago and New York, Stone), 一八九七年版，二一至二五頁，節錄。

(註一七) 杜勒瑟君：「自由之聲」(Voices of Freedom) 紐約，一八九九年版，第三八頁。

(註一八) 吳德君「由心靈攝影的理想暗示」(Ideal Suggestion Through Mental Photography) 波斯頓，一八九九年，第五四頁。

(註一九) 到底道與基督本人的觀念，是不是也那麼不同，要讓「聖經」註釋家去決定。照哈納克(Harnack)所說，耶穌對惡和疾病的感想很像現代的醫學家。哈納克問，「耶穌送給施洗約翰(John the Baptist)的答覆是甚麼？」他又說是「盲人看見，跛人行走，瘋瘋人得乾淨，聾人聽見，死人復起，並且福音傳給貧人」。這就是「天國的來臨」(Coming of the Kingdom)；或是應該說，天國已經在這些救濟工作中。約翰應該由克服并排除苦難，缺乏，疾病，由這些實際結果，看到新時代已到了。驅出魔鬼只是這種救濟工作的一部份，可是耶穌指那個爲他使命之特義。這樣他

對悲慘的，疾病的和貧窮的說話，但不是以道德家的資格，也沒有絲毫過份的感情。他始終沒有將疾病條分縷析；他始終不花時間去問病人是否「配得」被治好；並且他也始終想不到對苦痛和死亡表同情。他沒有在任何場合說過疾病是個有益的遭遇，惡有個促進健康的用途。不！他把病叫做病，健康叫做健康。一切惡，一切慘境，他認為是可怕的東西，它是屬於撒但 (Satan) 的大國內的；但他覺得他具有救主的力量。他知道只有衰弱被排除，疾病醫好，才可以進步。」

「基督教的精髓」(Das Wesen des Christenthums)，一九〇〇年版，第三九頁。

(註二〇) 徒愛因：「與無量界和調」，第二十六頁 (R. W. Trine: In Tune With the Infinite)，紐約，一九一九年版；我是把散在各處的語句串在一起的。

(註二一) 例如兩位凱德。在愛德華·凱德 (Edward Caird) 一八九〇至一八九二年的演講內，像下文的段落很多……

「在耶穌傳教的初期所用的宣告，說「時期實現了，天國近了」(The time is fulfilled, and the Kingdom of Heaven is at hand) 的這句話轉到「天國就在你們中間」(The Kingdom of God is Among You) 這個通告，其間幾乎沒有中斷；並且人們說過，這個通告的重要，使生活在前此分裂時代的最偉大的聖者和先知與「天國內的最細小的」彼此間有個在種類上的不同。最高的理想弄到去人很近，並且被宣告說是他們够得到的，他們被激勵，叫他們要「像他們在天之父那麼完善」(perfect as their Father in Heaven is perfect)。前此以色列 (Israel) 的虔敬上帝者漸漸把上帝看做不特是民族之神，而且是一個維持公道的，確然要懲罰以色列的罪惡，像他懲罰伊厄和莫柏 (Edom and Moab) 那麼確然要懲罰一樣；他們越作這樣看法，他們覺得與上帝生疏并遠離之感，就越厲害；現在這種感想被宣判為不宜了。最具代表性的基督教祈禱文指示要把在猶太人全史上不斷擴大的那種在這個世界與死後世界間的對襯打消：「在地，像在天一樣」(As in Heaven, so on earth)。覺得人與上帝的分別，是一個有限者之於無限者，軟弱有罪者之於全能的善者之感，固然沒有消滅；可是這個感想不再能够誠合一之感了。「子」與「父」(Son and Father) 這兩名詞表示兩者相反對，但同時也標明相反對的限度。這些名詞表示不是一個絕對的相反，而是以一種不可磨滅的統一原理為前提的相反——這種原理能够，而且一定會，成爲一個彼此和解的原理」。宗教的進

化」(The Evolution of Religion)，第二卷，第一四六頁一四七頁。

(註二)到底杜勒瑟派，越來越把「靈心」經驗與學院的哲學互相灌輸的見解，會在實際上戰勝那些比較不精確的，不重理的宗派，要等將來，才知道。

(註三)有神論的解釋是說由於神的恩典，人的舊性一經誠心地捨棄，神就在他內心創造一個新性來了。汎神論的解釋（這是大多數醫心家的解釋）是說由於隔離兩個自我的信賴和愁慮的心態的逐漸一撤，比較狹窄的私人自我就融會於比較廣大的自我，後者就是世界的精神（也就是你自己的「潛意識的」自我）。醫學的唯物論的解釋是說，在生理上「較高的」（雖然在這場合，不是精神上較高的）大腦作用，要節制比較簡單的大腦作用，但只有弄到把後者抑止，所以把前者調開了，後者就可以自動進行，因之就能够更自由地活動。——到底在一種心物學的對於世界的解釋內，這第三種解釋可否與其他兩種解釋中的任何一種合併起來，可以認為尚未解決的問題。

(註四)在基督教各教會內，不斷流行着一種傾向，把疾病當做一種天降的事。疾病是上帝降來以裨益我們，或是為懲罰，或是為警告，或是給予修德的機會。在天主教，又是掙到「功德」(Merit)的機會。有一個天主教的好作家 (P. Lajenne: *Introd. à la Vie Mystique*, 1889, p. 218) 說，「疾病是身體的苦行中的最上等，這種苦行不是一個人自己選擇的，乃是上帝直接加他的并且是上帝旨意的直接表現。蓋君 (Mgr. Gay) 說，「假如其他苦行是銀的，這一個就是金的；因為雖然這是由於我們自己，由原始罪孽來（但還是在他比較大些的方面，是像一切事變，也是由上帝的命令，所以它是個神聖的結構，并且它的打擊多麼公平！它多麼有效……我並不猶豫，可以直說忍受長期的疾病，是真正苦行的傑作，所以它是受苦戒的靈魂的勝利」。照這個看法，無論甚麼場合，疾病應該順受，并且甚至在有些情境之下，願意不生病，小簡直是慢神。

當然，也會有例外；在一切時代，由特別神蹟醫愈的事，教會內也曾承認，幾乎個個大的聖者都會多少實施過。歐文 (Edward Irving) 的異端說之一，就是主張神蹟醫治還是可能。德國一個牧師，蒲倫哈 (Jeh. Christoph Blumhardt) 在一八四十幾年間，完全自然地發展了一個極純粹的，能在病人懺悔并皈依了，牧師祈禱了之後把病治好的本領，并且施行了幾乎三十年。鍾德的「蒲倫哈傳」(Zündel, Blumhardt's Life, 5th ed, Zurich, 1887) 在第九第

第十章和第十七章內對於他的治療活動有相當詳盡的敘述。蒲倫哈始終以爲他的治療有效是由於上帝的直接節制。蒲倫哈是個特別純潔，簡樸，并不熱狂的人，並且在他工作的這部份，并不是模仿前人。現在芝加哥 (Chicago) 有個蘇格蘭浸信會 (Scottish Baptist) 傳教士，陶埃博士 (Dr. J. A. Dowie) 他每星期刊行的「療治的快報」(Leaves of Healing) 在一九〇〇年已到第六卷。雖然他排斥其他宗派所作出的治療，說是魔鬼冒充他本人專有的「神聖治療」，但大體看，他不得不算做醫心運動的一派。在個個醫心派內，基本的信條就是，始終不應該接受疾病。疾病完全屬於地獄的。上帝要我們絕對健康，所以我們不應認忍受我們自己過的任何低劣些的生活。

(註二五) 這些話是由愛德華斯那本論新英倫的復興 (Revival in New England) 的書引來的。他勸人不要作這種祈禱，可是很容易看出他是以攻擊那些冷冷的無氣的教會分子爲樂的。

(註二六) 杜勒瑟：「自由之聲」第四六頁。

(註二七) 杜勒瑟，「靠精神過活」(Living by the Spirit) 第五八頁。

(註二八) 杜勒瑟，「自由之聲」，第三三頁。

(註二九) 徒愛因：「與無量界和調」(Trine: In Tune with the Infinite) 第二一四頁。

(註三〇) 徒愛因：上引書：第一一七頁。

(註三一) 勒真：「神祕生活引論」(Lejeune: Introd. à la Vie Mystique) 一八九九年版第六六頁引。

(註三二) 奧德：「由心靈攝影的理想暗示」第五一頁，七十頁(節錄)。

(註三三) 請看這一講的附錄所載我朋友們借給我兩個例的例。

(註三四) 到底各區界或各系統是否如大多數哲學家所假定，必定會整個融合成一個絕對的概念，並且假如真會，如何是最好的達到那個概念的法子；這些問題，只有將來才能回答。現在確知的，就是，事實上，各別的概念有各別的方向，每方面都與世界的真理的某一部份相當，每方面都被證實到相當程度，每方向都深開真實經驗的某一部份。

第六第七講 病態的靈魂 (The Sick Soul)

在前一講，我們討論健全心態的氣質，那種在體格上不會長期受苦的氣質；在這種氣質之中，以樂觀的眼光看事的傾向好像是一種結晶水 (water of crystallization)，這個人的性格就是凝定在這種水裏。我們見到這種氣質如何可以成爲特種宗教的基地；在這一種宗教之內，好事，甚至現世生活的好處，被認爲循理的人應該注意的主要事情。這個宗教指教健全心理者有計畫地不把世界的比較不好的方面放在心上，教他不要重視這些方面，不要在他的反省的計算內理會這些方面，甚至有時候簡直不承認有這些方面——這個宗教教他這樣地與世界的這些方面清算。惡事是一種病；對病的愁慮是另外一種病，這另一病只有使原病加重。就是懺悔與追恨，這些號稱能夠促進好事的感情，也許只是羸病的，鬆弛的衝動。最好的懺悔，就是來作正義行動，忘記了他曾與罪惡有過關係。

斯賓挪莎 (Spinoza) 的哲學，是把這種健全心態組織在它的核心內的；這是他的哲學所以動人的一個祕密。據他的意思，受理性領導之人，就是完全受好事對他的心靈的影響的指導。對惡事的知識就是一種「不適當」(inadequate) 的知識，只與奴隸性的心思相宜。所以斯賓挪莎無條件地排斥懺悔。他說，當人們做錯事之時，

『人也許預期良心的慘痛和悔恨，會幫助他向正路走，並且也許會由是結論說（人人都這樣結論）這些感情是好事。可是，假如我們細察這個情形，就會知道這些感情不特不是好的，而且反是有害的，並壞的烈情。因為明明我們用理性以及愛真理，總能夠比用良心的愁慮和悔恨，進行得更好。這些愁恨都是有害的，并且是邪惡的，因為它們是苛種的悲慘（sadness）；悲慘的不利，我已經證明，並且已經指明我們應該努力把悲慘排除出我們生活之外。因為良心的不安與悔恨，也是這一種性質，我們應該恰恰一樣努力避免這些心態。』

（註一）

基督教會的觀點，最初就以爲悔罪是危急轉機宗教的行爲；在基督教團體內，健全心態總提出它對這件事的比較溫和的解釋。這種心態健全的基督徒所謂悔罪，是指離開罪惡，不對犯罪這件事呻吟搶地。天主教的懺悔與赦罪（*confession and absolution*）的儀式，就它的一方來看，幾乎只是一種有計畫的扶持健全心態的方法。由這個方法，一個人與惡事牽涉的賬目按期結算，并稽核一番，因此他可以由新頁開始，沒有舊債記在上頭。任何天主教徒會告訴我們這種蕩滌工作之後，覺得多麼乾淨，新鮮，自由。就我們所討論過的徹底的健全心態說，馬丁路德絕不屬於健全心理型，並且他拒絕神父的赦罪儀式。可是，他對悔罪這件事有些很帶健全心態的觀念；這大部是因爲他的上帝概念很廣大。他說：

『當我爲僧之時，假如在任何時期，我覺得肉體的情慾，那就是說，假如我覺得任何惡

的發動，肉慾，憤怒，憎惡，或妒忌任何伴侶；我試用好多方法，幫我使良心安靜。可是我的良心不肯安靜下來；因為我肉體的貪欲總又來，因此我不能安息，不斷為這些念頭所困擾。例如：這件或那件罪惡，你犯過的；你傳染了妒忌，不耐耐，及其他這種罪惡，因此你奉行這個僧職是枉然的，並且一切你的好工作都是無益的。可是，假如當時我對於保羅（Paul）這些話有正當了解：「肉體所貪欲的與精神相反，並且精神也與肉體相反；這兩件是互相敵對的，因此你們不能做你們要做的事」，那末，我就不會這麼慘然自苦，就會對我自己想並說（像我現在常做的），「馬丁，你不應完全沒有罪惡，因為你有肉體；因此你應該覺得肉體的鬭爭」。我記得斯陶璧茲（Staupitz）常說，「我會對上帝發願一千回，說我要變成更好的人；但我始終沒有實行我所發的願。此後我一定不發這種願：因為我現在已經由經驗知道我不能夠實行。所以除非上帝因基督之故對我留情，並慈悲，那末，無論我怎麼發願，並有多好的行為，我也總不能夠站在上帝之前」。這個（斯陶璧茲的態度）不特是個真正的絕望，而且是敬天的，聖潔的絕望；並且這是一切要想得救的人必須口裏心裏都承認的。因為敬天的人不信賴他們自己的正當行為。他們仰望著為他們調解者，為他們罪惡捨生的基督。並且，他們知道在他們肉體內的餘殘罪孽不歸在他們身上，乃是無條件地赦免。然而，同時他們精神上仍與肉體抗戰，因為怕他們會滿足肉體的貪慾；并且他們雖然覺得肉體在躁怒反抗，並且他們自己有時因為軟弱真陷於罪，但他們並不沮喪，也不以為會由此使他們的狀

態和生活方式以及他們照他們的職務所做的好事不滿上帝的意；反之，他們用信仰提高自己。』(註二)

那個宗教的天才，莫林諾 (Molinus) 是寂靜派 (Quietism) 的創立者，他因為種種異說，被耶穌會 (the Jesuits) 排斥得非常慘酷；這些異說之一，就是他對於悔罪表示健全心態的意見：

『在你陷於過失之時，無論是關於什麼事，都不要因為它自擾自苦。因為這些過失是我們為原始罪孽 (Original Sin) 污玷過的薄弱本性的結果。你一犯任何過失，我們的公敵〔譯者按：指惡魔撒但〕會使你相信你在過失內走，所以到了上帝和他的恩惠之外了，並且由是他要使你信賴上帝的恩典，他要告訴你受苦並把受苦說得過分；又使你心裏起一個念頭，以為你這樣常常重犯這些過失，每天你的靈魂一定不變好而更變壞。受禍的靈魂啊，掙開你的眼睛；閉起門，拒絕這些出於惡魔的暗示，明白你的苦楚而信賴上帝的慈悲。假如有人與別人賽跑，在跑得頂好時候跌了一交，他就躺在地上啼哭，大罵自己跌倒的過失——難道這個人不是一個真傻子嗎？(人們告訴他) 老哥，不要浪費時間，起來再跑，因為趕快起來，再繼續跑下去的人，跟始終沒跌的人一樣。假如你看見你自己跌了一回，甚至一千回，你應該利用我已經告訴你的補救法子，就是親愛地信賴上帝的慈悲。這些是你必須用以奮鬥而征服怯懦與空想的武器。這是你應該使用的法子——不要得不着好處而浪費時間並自擾。』(註三)

假如我們把像這些的這種健全心態的見解認為是一種刻意儘量縮小惡事的方法，那末，與這種見解相對視的有個根本相反的見解，假如你喜歡，可以叫做一種儘量放大惡事的方法。這個見解所依據的信條，是說：人生的惡方面是它的根本質素，並且我們最把這些方面放在心上，就最會了解世界的意義。現在我們要考慮這個比較病態的對於人生情形的看法。可是，就像我在前一講結束之時提到對於健全心態的人生觀的一種普通的哲學的反省一樣，在這裏，我要對這個人生觀做另一種哲學的反省，然後再轉到那種比較重大的工作。我請你們原諒這樣短時的稽延。

假如我們承認，惡是我們生活的一個主要部分，並且是解釋人生的鑰匙，那末，我們就是故意把困難壓住我們自己了；這個困難，在各種宗教哲學內，始終是個重負。每回有神論弄成了一個有系統的世界哲學之時，它就表示不情願讓上帝成為比宇宙全體 (All-in-All) 還少一點的對象。換言之，哲學的有神論始終要變成汎神論並一元論的傾向，把這個世界認為是一個絕對事實的整體。這個曾經與通俗的或實際的有神論衝突，因為後者始終是多半坦白地自承為多元論的 (Pluralistic)，更不用說是多神論的 (Polytheistic)。並且假如可以容許我們相信神聖的精素還是至上，其餘精素是下級的，那末，通俗的或實際的有神論對一個由好多原有精素構成的世界，曾表示十分滿意。在這後種情形之下，上帝不是必定要負世界有惡的責任；假如惡最後不被剷除，那末，他才有責任。可是，依照一元論或汎神論的見解，惡必定植基於上

帝，像一切其他事物一樣，困難在於要了解假如上帝是絕對好的，世界怎麼有含惡的可能。無論那一種哲學，凡是認世界爲一個無瑕的事實整體的，都面對這種困難。這種整體是一個體（Individual）。在個體之內，最惡部份必定同最好部份一樣重要，要使這個體成爲具現狀個體，最惡部份同最好部份一樣是必須的；因爲假如一個體內的任何部份消滅或改變，它就完全不再是那個體了。現在在蘇格蘭和美國那麼流行的絕對唯心論（absolute idealism）的哲學，必須與這個困難奮鬥的程度，同經院派有神論（scholastic theism）當年奮鬥的程度一樣。雖然要說不會有任何項理論的解決由這個啞謎出來，未免太早，但我們可以十分公平地說，總是沒有分明的或容易的解決。並且惟一的顯而易見的避免這個矛盾的方法，在於完全離開一元論的假定，讓這個世界最初就具多元的形式，就是認世界是一個含有高級的與低級的東西和精素的集團，不是一個絕對地單一的事實。因爲，這樣，惡就無須是根本的；惡也許是（也許從前也始終是）一個獨立部份，並沒有合理的或絕對的權利與其餘部份同存在，並且我們可能希望最後把惡消滅掉。

我們所描寫過的健全心態的福音，很清楚地對這個多元論的見解投資成票。一元論的哲學家覺得他自己多少不得不像黑格兒（Hegel）那樣說，一切實有的都是合理的，並且，惡，因其是一個在辯證過程中（dialectically）必要的元素，必須組織上去，保存着，並推尊，並在最後的真理系統內派定了一個職務。反之，健全心態的見解絕不肯說像這一類的話。（註四）它

說，惡，是深不合理的，不應該在最後的真理系內組織上去，保存，或推尊的。惡，在主看來，是一個純粹可痛惡的東西，一個化外的幻象，一個廢物，要剝脫，否認，並且就是對它的記憶，假如可能，也要抹消忘記的。理想的，絕不是與實有的全部同範圍，它只是從實有的出來的提精 (extract)，這個提精的特色，就是它解脫了一切與這個病的，低劣的，並臭污的東西的接觸。

我們在這裏要把這個有趣味的見解加以公平的並誠實的說明。這個見解，以為世界有些元素，也許與其他元素合起來並不成為合理的整體；由那些其他元素合成的任何系統看來，這些元素只能算做許多不相干的並偶然的東西——好像是許多「腌臢」(odious) 似的，並且是放錯地方的東西。現在我請你們不要忘掉這個見解；因為雖然大多數哲學家似乎不是把它忘掉；就是太看它不起，不提到；但我相信我們自己最後要承認它含有一部份真理。所以，我們又覺得醫心福音似乎具有尊嚴與重要。我們已經見到它是一個真正宗教，並不只是愚妄的，要用想像醫病的勾當；我們已經見到它的實驗的證實法並非不像一切科學的方法；現在我們見到醫心運動擁護一個完全確定的，對於世界的本體上構造的概念。我希望你們因為一切這些理由，不會怨恨我逼你們聽了這麼長的討論。

現在讓我們暫且與一切這種想法告別，把注意轉到那些人——不能把惡之意識這個重負那

麼快扔掉，而且是生來註定要因為有惡事而受苦的人。恰像我們已經見到健全心態有較淺較深的兩層，即祇是動物的那些種快樂，與比較有更生性的那些快樂，病態的心也有不同的階層，並且有一層比其他一層更可怕得多。有些人以為惡祇是與東西適應得不好，個人生活與環境的一種錯誤的相應。像這種的惡事在自然界方面是可以補救的，至少在原理上如此；因為只須把這個人自身或是這些東西改變，或是這兩件同時改變，這兩項就可以弄到相適合，此後一切事情都可以再興高采烈，像結婚的鐘聲似的了。可是，還有些別的人覺得惡不只是這個人對於特別外物的關係，乃是一種更根本更普通的東西，一種在他的根本性格內的錯誤或邪惡，這不是把環境作任何改變，或是把內部自我作任何粗淺的從新排布所能治好的，而是必需一種超自然的補救的。就大體說，拉丁諸民族 (the Latin races) 比較傾向於第一種對惡事的看法，以為惡是多數的禍害和罪孽合成的，可以零零碎碎的排除；日耳曼諸民族 (the Germanic races) 則比較傾向於第二種看法，認罪惡這個名詞是單數的，為着重而大書的，它是一種深刻於我們自然的主觀部份內而不可磨滅的東西，始終不能用任何粗淺的零碎的手術可以割掉的。(註五) 這種把民族與民族的比較，總會有例外，但北歐民族對宗教的情調，無疑是偏於一種更深切地悲觀的心態；並且因為這種感覺比較更趨極端，我們將要發現它在我們這種研究工作上斷然是更可以啓發我們的。

近年心理學曾經發現「閾限」(threshold) 這個名詞，作為指一個心態轉到另一個心態

的那一點之象徵的名稱，有很大用處。例如，我們說一個人的一般意識的閾限，用以指要剛剛引他注意所需要的聲音，壓力，或其他外部刺激的分量。在高閾限的人能夠睡的喧鬧環境之中，另一個閾限低的人會立刻驚醒。同理，假如一個人對任何類的感覺的微小差別很敏感，我們說他有個低的「差別閾限」(‘*difference-threshold*’)——好像他的心很容易跨過這個閾限，覺到這些差別。恰恰同樣，我們可以說「痛覺閾限」，「恐怖閾限」，「苦惱閾限」(a ‘*pain-threshold*’, a ‘*fear-threshold*’, a ‘*misery-threshold*’)，而發現有些人的意識很快超過它，但對於別人的意識又是太高，不能常被夠到。樂觀和心態健全的人慣在他們的苦惱界線的向陽方面過活；抑鬱的，悲觀的人則慣在這界限的那一邊，在黑暗和憂慮中過活。世上有些人，好像一生下來就帶有一兩瓶的香檳酒，他們隨時可以喝得陶然；而別的人們似乎天生靠近痛覺閾限，極微末的刺激物就註定要把它們推送到這個閾限之上。

難道不好像比較慣於在痛覺閾限的一邊生活的人，需要一個與慣於在這閾限的另一邊生活的人所需要的不同類的宗教嗎？關於不同類的宗教是與不同類的人相對的這個問題，自然會在這裏發生；並且會在我們討論完之前，成爲嚴重的問題。可是，在我們沒應付這個問題的一般方面之先，我們應該着手於一種不適宜的工作，就是聽取病態的靈魂（我們可以將這幫人這樣稱呼，以別於心態健全的人）對他們的拘留所的祕密，對他們自己的特種意識有什麼話說。讓我們決計不理會「一度降生的」人和他們的「天朗氣清」的樂觀的福音；讓我們不要不顧一切

現相，只喊『好，好，好』，這個世界！——上帝正在天堂上，世間一切都是對的』，（“Hurrah for the Univesel God's in his Heaven, all's right with the world”），寧可讓我們看到底憐憫，苦痛，和恐怖，以及人生無可奈何之感，是否一定不會開發一個更深遠的人生眼界，使我們拿到一把更細巧的發現人生的意義的鑰匙。

第一件我們要說的，是：像現世界的成功這樣不穩固的東西怎麼樣能夠給予人生以穩定的停泊之所呢？一條鍊索不會比它的最脆弱的一環更堅強，而人生呢，畢竟是一條鍊索。就是在最健康的並最順利的生活之中，不是總有好多的病痛，危險，和災殃參插在內嗎！正如古代詩人所說的，由每個發出快樂的泉源，總有點苦味出人不意地冒上來：微微的嘔心，敗興，鬱悶的氣味，響着喪鐘似的東西，因為這些雖是稍縱即逝的，却使人覺得它是生於一個比較深遠的世界，並且往往非常真切。人生的雜亂營營之聲，給它一碰就停止了，就像鋼琴絃給阻尼器（damper）一落在上頭就不響了一樣。

固然，人生的音樂能夠再起頭；——再來又再來一下——在相隔的不同時期。可是這個就使健全心態的意識留下一種無可救藥的不安穩的感覺了。它好像一口有裂縫的鐘；它靠着忍苦與偶然才活一口氣。

縱使我們假定有個人那麼充塞着健全心態，弄到他自己始終沒有經驗過任何這種損人與致

的時期，但是，假如他是個會反省的人，他必定會通概而將他自己的命運與別人的歸在一類；這樣一來，他一定會覺悟他祇是幸免而已，其實與別人並無根本的不同。他儘可以從前降生在那個完全不同的命運裏頭。這樣一想，這個穩固真是玄虛了，假如在一個局面裏，你所能說的最好的事只是『謝天謝地，這一回讓我逃掉了』！這是什麼種的局面呢！難道它的幸福不是一種脆弱的幻想嗎？難道你對它的高興，不是很俗惡的快意，與任何流氓對它成功的暗暗得意相差不是很遠的嗎？縱使只要在像這種條件之下算做完全成功的話！可是再把最幸福的人，最爲世人所讚美的人來說，十人之中有九個，他內心最深處也是覺得自己是失敗的。或是他在他就這方向的理想擡得比他實際成就高得多，或是他有世人完全不知道的祕密理想，他自己內心知道他並沒有達到的。

像歌德 (Goethe) 那種戰勝一切的樂觀家可以說如下的話，不及他那樣成功的人一定要怎樣說呢？

歌德在一八二四年說：『我不說什麼不滿意於我一生歷程的話。可是歸根到底，這一生只是苦痛和負累，並且我可以肯定說，在我整整七十五歲的期間，我沒有過四星期的真正的康寧。這一生只是一塊必須時常重推上去的巖石的不斷往下滾。』

有什麼獨手奮鬥的人，統算起來，像路得那樣成功？可是到他老了的時侯，他回望他的生平，好像是絕對失敗似的。

『我完全厭生命。我祈禱主立刻來，把我帶去。最要緊的，讓他帶來他的最後判決：我情願伸出我的頸項等着，讓天雷爆發，那樣，我就可以安息了』。——當時他拿着一條白瑪瑙的項環在手裏，他又說：『上帝啊，請准許我最後判決就到，毫不遲延。要是這個判決明天來，我很情願今天把這項環吞下去』。——有一天，路得與那個選帝侯夫人 (the Electress Dowager) 同進餐，侯夫人對他說：『博士，我祝你可以再活四十年。』路得答應說：『夫人，我與其再活四十年，寧可放棄進樂園 (Paradise) 的機會。』

那末，失敗，失敗！世界在每一個轉角都把失敗烙印在我們身上。我們在世界上海散佈我們的大錯，我們的過失，我們丟掉了的機會，以及一切關於我們不勝任的記念。然後世界用多麼強調的宣判把我們抹殺啊！沒有什麼輕易的處罰，沒有單純的道歉或形式的賠罪，會滿足世界的要求，所勒索的每磅的肉都是血淋淋的！人類所知道的最深切的苦惱，就是與這些結果附帶的，毒害人的卑屈之感相連的。

並且這些種類的苦惱都是有關鍵的人生經驗。一個這麼普遍的，這麼永久的過程，明明是人生的一個緊要部份。斯提芬森 (Robert Louis Stevenson) 寫過，『人們的命運內，的確有一個成分，就是盲目也不能夠爭辯的。無論生我們是有意在要我們做什麼，總沒有意思要我們成功的；失敗是註定的我們的命運』。(註六) 我們的本性既然是這樣植根於失敗，那末，神學家把失敗認為根本，並以爲只有由失敗而來的個人的屈辱的經驗，人們才可以達到更深切的對

於入生意義的感覺。有什麼奇怪呢？（註七）

可是這只是厭世病（world-sickness）的第一步。將人的感覺弄得更敏銳一點，送他們到苦惱無限的那邊更遠一點，那末，就是成功的時刻當時所有的好處也傷壞而失效了。一切自然的好處會消滅；富財會飛的；名譽祇是一口氣；戀愛是個騙局；少年，健康和快樂同歸於盡。難道最後總是灰塵和失望的東西，會是我們靈魂所需要的真正好事情嗎？在一切之後的，是遍普通死亡這個大妖魔，是并吞一切的黑暗。

「一個人在白日之下所用的一切氣力，對他有什麼利益呢？我看看我兩手所做過的一切作品；看啊，一都是虛榮和精神的煩惑。因為人的兒子會遭受的，獸類也會遭受；這一個死，那一個也會死，一切都是塵土成的，並且一切都要回到塵土。……死的不知道什麼事，他們也不再有什麼獎賞，因為他們的舊影被忘記了。他們的愛情，他們的憎恨，他們的妒忌現在都消亡了；他們永遠不再有對白日之下做的任何事情的一份兒了。……誠然，光是可愛的，並且讓眼睛看見白日足適意的事情；可是雖然一個人活了好多年，並享受一切這些年的快樂，但是讓他記得黑暗的日子；因為這些日子將來要很多。」

總而言之，人生與人生的被抹消，是膠結不解的。可是，假如人生是好的，那末，它的抹消一定是壞的。然而這兩件是生活的同等根本的事實；所以一切自然的快樂似乎都傳染着一種矛盾。它的周圍有寬廣的墳墓繞着。

對於注意這種情況而平心感受這種觀想所產生的會毀滅喜樂的灰心冷意的人，健全心態所能給與救助，只是說：「胡說，廢話，到露天的廣場上去！」（*stuff and nonsense, get out into the open air*）或是說：「高興點，老哥，只要你弄掉了你這病態心理，你一會兒就好。」（*Cheer up, old fellow, you'll be all right ere long, if you will only drop your morbidness*）。可是，真正經經地說，這種像這個的光禿禿的動物性的話可以當做合理的答覆嗎？將僅僅對一個人短短的享受自然的好處的機會所得的麻麻糊糊的足意，認為有宗教價值，簡直就是健忘和膚淺為神聖的了。我們的困難實是太深，那種救醫是不靈的。我們會死，我們會生病，這件事就使我們惶惑；我們此刻活一會並健康一會這件事，與這種惶惑完全無涉。我們要有一個與死無關的生活，一種不會得病的健康，一種不會消滅的好處；實際上要一種超乎自然福利的好處。

這完全要看個人對於不調和的感覺多麼靈敏。我有一位朋友，就是對於這些敏感的，他說，「我的毛病，在於我太相信共同的快樂和善良，關於這些是不常久的這件事，隨便什麼不能給我安慰。這些竟然會不常久，這就使我惶恐而迷亂了」。並且我們中大多數人也這樣：祇要動物性的感應和本能的熱度減低一點，動物似的頑強失掉一點，易於激怒的衰弱狀態來一點，並苦痛闕限變低一點，就要在我們的歡樂的一切通常泉源的中心內的尸蟲全身湧現，使我們變了沈鬱悲觀的形上學家。對人生的自豪以及世界的光榮就衰滅了。歸根到底，這只是熱血的青

年與白髮的老年間的長存的爭執。老年是說最後一句話的：純乎自然主義的 (Naturalistic) 對人生的看法，無論它起頭挾着多麼大的熱情，靠得住要歸結於悲慘的。

個個祇是實證主義的，存疑主義的，或自然主義的哲學系統，它的中心都有這種悲慘藏着。就是讓樂觀的健全心態把它的非常的，活在頃刻內，不顧一切，忘記一切的能力，儘量發揮，可是禍惡的背景實際仍存在，不能不想到，好像在歡宴之中，懣懣會闖來冷笑。在個人的實際生活內，我們知道他對任何眼前事實的愁悶或高興，全部如何隨着那與這種事實有關的更遠的計畫和希望而變。眼前事實的價值的主要部份是由它意義與骨架而來的。我們一知道這事實沒有歸宿，那末，無論它直接是多麼適意，它的光輝和金碧就消滅了。患險毒的內病的人，也許起初會像從前一樣歡笑暢快；可是他現在知道他的命運，因為醫生已經說出來了；這個知識把一切這些樂事的滿意之處都打掉了。這些樂事都是死亡的伙伴，尸蟲是它們的弟兄，所以它們變成索然無味的了。

當前此刻的光采，始終是從與它相連的那些可能的背景借來的。讓我們平常的經驗包藏在一個永遠的道德的組織之中；讓我們的痛苦具有一種不朽的意義；讓上天對大地含笑，諸神降臨地上；讓信心和希望作為我們吸進的空氣；這樣，人的日子就過得津津有味了；這些日子以展望鼓舞人，以更遠的價值感蕩人。反之，把「純粹自然主義和現代的通俗科學的進化論所看到的最後惟一可見的那種凍凝的寒冷和陰慘以及缺乏一切永久意義」這件事實加在這些日子

的周圍，這感蕩就忽然斷了，或是寧可說是，它變成一種愁慮的戰慄了。

從那些以近年宇宙論的揣測爲養料的自然主義看來，人類的地位如何呢？人類簡直像一幫人住在凍冰的湖面上，四面有懸崖圍住，無從逃出。可是他們明知冰是在一點一點地溶化掉，總有一天，最後的薄薄一層冰也要消滅，這一天越來越近，他們的命註定是要這樣不名譽地死了的。溜冰溜得越高興，白天的太陽越暖並越燦爛，夜裏的燼火越光紅紅的，這些人領略這整個局面的意義的當兒必定感到的悲慘，也就越尖銳了。

在文學作品內，古代希臘人常常被擡出，作爲自然宗教 (the religion of nature) 會產出的那種健全心態的歡欣之模範。誠然，在那些希臘人中間，是有好多歡欣表現——荷馬的詩對於大多數日光所照的東西的那種熱情流溢，是恆久不斷的。可是就在荷馬，含着反省的文句也是掃興的；（註八）並且希臘人一經作有系統的沈思，想到最後的局面，就變成完全完全的悲觀者，（註九）諸神間的妒忌，快樂太過後的神罰，並吞一切的死，命運的黑暗不透光，世間的基本的而且不可了解的殘忍，是他們想像的固定不移的背景。他們多神教的美麗的歡欣情懷，只是帶詩味的近代人的幻想。他們並沒有經驗到什麼歡欣，其寶貴的品質可以與婆羅門教徒，佛陀，基督徒，回教徒，信仰非自然主義的「二度降生」的人們各別由他們的神祕主義和捨棄行爲的教義所得到的那種歡欣相提並論的。（這些教徒有這種歡欣，我們不久就可以說到）。

斯多噶派的麻木和伊壁鳩魯的順受 (Stoic insensibility and Epicurean resignation)，是

希臘人的心思在這方向所達到的最前進一步了。伊璧鳩魯派說：『不要追求快樂，寧可只求避免不快樂；強烈的快樂始終是與苦痛聯鎖着的；所以靠近穩當的這一邊岸前進，不要招惹比較深度的痛快，用期望很少並且目標很低這個法子去避免失望，並且，最要緊的，不要憤怒。』斯多噶派說：『生活所能給與人的惟一真正好處，就是自由保有他自己的靈魂；一切別種好處都是假話。』這兩種哲學中任何一種，都是對自然界的贈賜絕望的哲學，不過程度有不同罷了。信賴地委身於繁多的快樂這種態度，伊璧鳩魯派和斯多噶派通通失掉了；任何一派所提議的，只是如何擺脫這樣產生的塵土和灰燼的心態的法子。伊璧鳩魯派還期待着由節制縱樂和阻尼欲望而來的結果。斯多噶派就不希望什麼結果，完全放棄自然的好處了。這兩種的捨棄都具莊嚴性。它們代表人類初期沈醉於感官快樂之後所必有的覺醒過程中的不同階段。在伊璧鳩魯派，熱血變涼些；在斯多噶派，血已變成冰冷了。雖然我用過去的語法說他們，好像它們只是歷史上的人生觀；但是，大概這兩派在一切時代都會是具典型性的態度，指示在患了厭世病的靈魂的演進中的某個確定的階段。（註一）這兩派標出我們所謂一度降生的時候的結束，代表二度降生的宗教所謂純乎自然的人最高的上進——伊璧鳩魯派（只有極客氣，才可以叫它做宗教）表現自然人的溫雅；斯多噶派表現他的道德的願力。這兩派把世界停放在一個不可和解的矛盾的狀態中，並不尋求更高的統一。把來與超自然地更生的某督徒可以享受的，或東方的汎神教徒儘量自娛的那種複雜的出神狀態相比，這兩派關於要得到心平氣和的藥方子似乎太簡

單，差不多到了粗陋的地步了。

可是，讓你們注意我還沒有要對這些態度下最後的判斷，我只是描寫它們的類別。

要得到二度降生的人所報告的那種極高的快樂，最靠得住的法子是經過一種比我們所說過的悲觀還要再徹底的悲觀心態——就是歷史的事實所示的，我們已看到自然的好事物的光采和迷醉力如何可以磨滅。可是有種快樂，達到那麼高度，弄到人把自然的好處完全忘掉。心上完全沒有覺得這些好處存在的感想。要達到這個極端的悲觀，所需要的，還不止對於人生的觀察和對於死的反省。個人必須親自成了一種病態的憂鬱的患者。就像心態健全的熱心人做到完全不知道有惡存在，憂鬱者無論他自己如何用力，始終不知道有任何好處存在：從他看，一切好處沒有一點點的實在性了。在神經構造完全正常的人，這種敏感並這樣易受精神上的痛苦是極罕見的；一個健康的人，就是他遭遇了最惡毒不堪的外境，也很少有這種感受性。因此，我們這裏注意我在第一講所說的好多的神經病的氣質，現在「正要上場活動，而且要在後來的許多幕內充個角色」。因為這些憂鬱經驗首要是一己的，個人的，所以我可以援引私人的文件來說明。聽這些文件實在很痛苦，並且公開念它，幾乎是無禮事。可是它剛剛擋住我們的道上；假如我們要把宗教心理學討論得稍為認真點，我們必須願意忘掉禮俗，鑽到光滑的，掩飾的，官式的說話的外表之下。

我們可以分別出好多種的病態的憂鬱。有時只是消極的不歡和沈鬱，敗興，沮喪，覺得無

味，無興會，沒勁兒。黎波教授 (Prof. Ribot) 提議把這種狀況叫做快感喪失症 (anhedonia)。他說：

『快感喪失症（假如我可以新製一個名詞，以與痛覺喪失症 analgesia 相對待）的狀態，很少被人研究過；可是實際上有這個病症，有個少女，害了一種肝臟病，這個病改變她的性格，經歷相當時間，她對她的父母不再感親愛之情了。她還同她的玩偶頑，但對這件事要找到絲毫的快感，也不可能。從前使她絞身大笑的事情，現在完全不能使她發生興趣。蒙斯其羅 (Esquirol) 觀察到一個很明白的長官，也是患肝病的。他心裏的個個情緒似乎都死了。他並沒有表現變常或兇暴，只是完全沒有情緒的反應。他照慣例到戲園去，但對看戲絲毫不感興趣。他說，想到他的房子，他的家，他的太太，和他的出外兒女，就像一個幾何學的定理那樣不能引起他的情感。』(註一)

在大多數人，長期的暈船會引起短時的快感喪失這個病態。患者想像件件地上或天上的福利，可是一想就又生厭惡而掉頭不要。這種短期狀態，與一個在智力與道路上都是特別高超的人的宗教發展相連的，得了那個天主教哲學家格拉都黎神父 (Father Gratry) 在他的自傳裏描寫得很好。他年輕時候，因為在工藝學校 (The Polytechnic School) 內精神上的孤單和用功過度，陷入一種神經乏竭的狀態；他把這個病態的症狀敘述如下：

『我有這樣普遍的恐怖，因此我夜裏驚跳地醒來，以為先賢堂 (Pantheon) 正在倒塌，

壓在工藝學校上頭，或是這個學校失火，或是塞納河 (the Seine) 傾瀉到墓洞 (the Calancombs) 去，並且巴黎整個淹掉了。這些印象過去之後，我感到不可救藥的，不能忍受的悲觀心境，瀕於絕望，這樣整天沒停歇。確實，我覺得上帝捨棄我了，我沈淪了，判定永遠受罰了！我覺得有些在地獄裏的感覺。在那個狀態之前，我從來沒想起地獄。我的心思從來不轉到那個方向。以前沒有什麼討論或反省給我那樣的印象。我不會把地獄算數。現在忽然之間，我受到某程度的地獄之苦了。

可是，也許更可怕的事，就是，一切對天堂的觀念，我通通失掉了：我再不能夠設想任何這種事情。我覺得天堂不值得進去。天堂像個真空：一個神話中的仙境，一個還不如地球實在的，住着黑影的地方。我不能設想住在天堂有什麼歡欣，什麼愉快、幸福、歡樂、光明、親愛、愛情、——一切這些名詞現在毫無意義了。誠然，我還能夠談到一切這些。可是我已經不能夠覺得這些有什麼，領會這些有什麼，希望由這些得到什麼，或相信有這些東西。這是我的龐大的，不可慰安的悲哀！我再不能夠感覺幸福或圓滿的存在，也不能設想有這些。祇是一個玄虛的天堂，在一塊赤裸的巖石上。這就是我現在要永遠居住的地方。」

(註一二)

上文是說：不能夠感到歡樂之情的憂鬱。比這個更壞得多的憂鬱，就是極積的，活躍的苦痛，一種健康人完全不知道的「心理的神經痛」(psychical neuralgia)。這種苦痛可以帶各

樣性質，有時比較更含憎惡 (loathing) 的性質；有時更有被激怒，被氣到極點的樣子；有時更帶有自己不信任自己對自己絕望；有時更帶有猜疑，焦慮，戰慄，恐怖。患者也許反抗，也許順受；也許委過於自己，也許怪到外界的勢力。並且他也許不斷爲他何以這樣受苦這個問題的理論上的奧秘痛心，也許不如此。大多數這樣病患都是混雜的病；所以我們不要太重視我們的分類。並且，其中祇有比較小部份的例，與宗教的經驗有關。例如，激怒的患者大都與宗教的經驗無關。我現在由實際是我隨手檢來的第一個憂鬱的例引述些話。這是一個法國精神病院的一個患者寫的一封信。

『我在這個醫院裏，身體和精神兩方面都受苦得太厲害了。除了焦灼和失眠（因爲從我關在這裏以來，我再也不睡，我所得的一點點休息又被噩夢打破，並且因爲夢魘，可怕的幻象，閃電，雷聲等等，我夜裏每每驚跳而醒）之外，還有恐怖，痛苦不堪的恐怖把我壓下來，不斷抓住我，始終不放鬆。一切這些，公道在那兒呢！我做過什麼事，會應該受這麼嚴厲過度的責罰呢？這個恐怖要怎樣把我壓碎呢？任何人肯幹掉我的生命，我要如何感謝他呀！吃，喝，整夜不睡，受苦不停——這是我由我母親繼承而來的遺產！我所不能了解的，就是，何以這樣濫用權力。件件事都有限度，都有一個中道。可是，上帝不知來中道，也不知道限度。我說，上帝，可是爲什麼？我到此刻止所知道的一切都是惡魔。畢竟，我怕上帝和怕魔鬼一樣厲害，所以我飄流下去，祇想自殺；但在這裏，既沒有勇氣，也沒有工具，可



以實行這件事。在你看這個之時，這很容易證明給你看，我是瘋狂的。文體和觀念是夠不連貫的——我自己也能看出來。可是，我不能夠叫我不瘋狂或不傻；並且，現狀如此，我求誰憐憫呢？有個無形的仇敵，把他纏繞着我的繩子越弄越緊，我對這個，毫無自衛的法子。縱使我看見他，或是曾經見過他，我也不會有更好的武器。哦，祇要他殺死我，這所惡的東西，死啊！死啊！一死了結。可是我停住。我對你發狂夠長久了，我說發狂，因為我不能寫別樣的話，我沒有一點腦筋或思想贖下了。上帝呵！出生是多大的不幸啊！像個細菌似地上生出來，無疑在晚上到早上之間；並且當我在大學念哲學那一年，我咀嚼悲觀主義者的反芻，那時候我多麼合理，多麼對呵。是的，實在的，在人生內，苦比樂多——人生是一長期的痛苦，一直到墳墓為止。想想看，我記起來我這個可怕的，與這種說不出的恐怖相連的苦難，也許要經歷五十年，一百年，誰知道還要多少年，這要使我如何高興啊！」（註一三）

這封信表示兩件事。第一，你們看到這個可憐人的意識，整個充塞着對於禍惡之感，弄到他完全不覺得世界有什麼好處。他的注意排除了世界有好之感，不能夠收留它；太陽離開他的天空了。第二，又看到他對苦惱抱怨的脾氣，如何使他的心不轉到宗教的方向去。其實，抱怨心態傾向於反宗教；就我所知道說，抱怨在建立宗教系統的工作上沒有任何貢獻。

宗教的憂鬱必定是比較和柔的心境。托爾斯泰 (Tolstoy) 在他的名著「我的懺悔」 (My

(*confession*) 的書內，留給我們一個奇妙的，關於引他得到他自己宗教的結論的那個憂鬱病態的敘述。他這些結論在有些方面很特別；但他這個憂鬱症有兩個特性，因此，這篇敘述是與我們此刻討論有關的典型的文件。第一、他的憂鬱是一種很顯著的快感喪失症，消極地喪失對人生的一切價值的欲求；第二、它表示由快感喪失症而起的這個世界新有的變相與生疎樣子，如何刺激托爾斯泰的理智，使它作自惱自苦的疑問，並作追求哲學上解決的努力。我想要引他的很多的話；但在引述之前，我要對這兩點各作個一般的討論。

第一、關於我們的價值判斷，和對於一般價值之感。

因為同一事實，在不同的人並在同一個人的不同時期，會引起完全不同的情感；所以相同的事實可以與相反的情緒的評價相連：這是衆口一辭的情形，並且任何外界事實與它偶然引起的情感之間，並沒有可以照理演繹出的關係。情感的來源，是完全在另一個事物界，在起情感的人的本性內的動物性和精神性的部份。如其可能，設想你本人忽然剝脫掉了你的世界此刻引動你感到的一切情感，然後嘗試想像這個世界的固有現狀 (*the in-itself*)，幾乎這世界自身，沒有你的帶褒或帶貶的，有希望的或憂慮的評判的一個世界。要你切實領會到這一種消極和死沈沈的狀態，幾於不可能。假如可能，就沒有世界的任何一部份會比它的任何另一部份更重要；並且世界的整堆東西和整串事變，就變成沒有意義，沒有特性，沒有神情，沒有陰陽向背了。所以，我們各個人的世界似乎接受的任何種有價值，有異味，有意義的東西，都是純然出於臨對

各個世界的人的心思。戀愛這個熱情是這種事實的最熟悉，最趨極端的例。假如戀愛來，它就來；假如不來，任何種理論也不能強迫它來。可是戀愛將所戀的人兒的價值變了，變得同旭日把白山 (Mount Blanc) 由死人似的灰白變成使人迷醉的玫瑰紅那樣徹底；戀愛使戀人覺得整個世界換個新調子，使他的生活有個新爭點。恐怖、憤慨、妒忌、野心、崇拜等等情緒也如此。假如有這些情緒，生活就變了。並且有沒有這些情緒，幾乎總靠着非邏輯的條件，往往靠着身體內官的條件。(organic conditions)，就像這些情緒賦與世界的興奮性的趣味是我們對世界的贈賜一樣，這些情緒自身也是贈賜 (gifts) —— 由有時高尚的，有時卑下的來源贈與我們的；可是，這些來源幾於總是非邏輯的，並非我們所能控制的。垂死的老人怎麼能用理論使他自己再領略當他年少健康之時覺得我們這個老世間在廣播那種濃情，那種神祕，那種「似乎偉大的事情快要來到」的感想呢？贈禮，或是肉體的，或是精神的；精神「喜歡到那裏，就吹向那裏」；世界的物質把它們的表面被動地同樣接收一切種類贈禮的色彩，就像無論由樓廂的放光器出來，射在戲臺布幕上的時時遞換的彩色光線是什麼顏色的，布幕都一視同仁地接收。

至於我們每個人認為實際是真的世界，各個人覺得是有實力的世界，乃是混合的世界，物質界的事實與情緒上的價值作不可分別的連合之結果。只要這個複雜的合成品的任何一個因素取去或是倒錯，那種我們所謂病態的經驗就來了。

在托爾斯泰的情形，人生有一點任何種意義這種感覺，一時完全沒有了。結果，實在界的

整個面面目都變了。到我們研究皈依宗教（或說宗教的更生現象）之時，將要見到當事人受這種變化的一個並不罕見的果結，就是在他眼中，自然界的面目忽然莊嚴起來，好像有個新的天堂映射到一個新的地上來。在患憂鬱症的人，通常也有一種同類的變化；可是，變化的方向卻相反。他覺得世界現在變得很遼遠，很生疏，很險惡，很妖怪。世界的色彩褪落了，它的氣息冷了，它閃耀的眼睛沒有探望的神情了。有一個瘋人院的患者說：『好像我活在另一個世紀之中』。——另一個患者說，『我看一切東西，簡直是經過一層雲霧，東西不是從前的樣子，並且我自己也變了』。——第三個說：『我看見，我接觸，可是東西不來到我近旁，有塊厚幕把一切東西的色彩和形態改變了』。——『人們像陰影似行動；聲音好像是由一個很遠的世界來的』。——『我沒有任何過去了；人們似乎那麼陌生的；好像我不能看見任何實在事情，好像我是在看戲；好像人都是演員，一切東西都是佈景；我不能夠再找到我自己了；我走路，可是爲什麼呢？一切東西在我眼前浮過，但並不留下什麼印象』。——『我哭出的是假眼淚，我的手是不實在的手；我所看見的東西不是真東西』。——這些是患憂鬱病者形容他的變了的心態之時自然流露的語句。（註一四）

一切這些變化，使其中有些人感到極深重的驚駭。這種生疏是不對的。這個不實在是不能有的。有個神祕顯伏着，一定有一個形上學的解決。假如自然的世界那麼幽暗副險的，那麼生分，那末，什麼世界，什麼東西是真的呢？爲這種憂鬱所苦的人就開始一種迫切的驚奇與追

間，一種聚精會神的理論活動；並且在拚命要得到與這件事的正當關係的努力之中，他往往達到他自己認為滿意的一個宗教的解決。

托爾斯泰自述，在約莫五十歲之時，他開頭有疑惑的時刻，有他所謂中輟（*arrest*），好像他不知道「怎麼活」（*how to live*），或怎麼辦。在這些時節，我們機能自然給予的興奮趣味停止了；這是顯而易見的。從前，生活是迷醉人的，現在平淡清靜了，不特清靜，簡直死了。從前意義總是不言而喻的東西，現在毫無意義了。「爲什麼」？並「最近將來的是什麼」？這些問題開始逼迫他，它們越來越常來了。其初，好像這種問題一定可以解答，好像他只要他花些時間，可以很容易找到答案；可是；因爲這些問題不斷越來越迫切；他才知道這種情形好像一個病人的那些最初的不舒服，他不大注意，弄到變成了一種不斷的痛苦，到那時候他才徹悟他認爲暫時的失常其實是他世界內最重要的事情，會致他於死地的。

「何以」「何以故」「爲什麼」？這些問題，托爾斯泰這時候沒找到答案。他說：

「我覺得我的生活是從前所永久靠託的那個東西破碎了，我沒有贖下什麼東西可以抓住的，並且精神上，我的生活斷了。有個無敵的大力推迫我去用這個或那個方法消滅我的生命。準確地講，不能說我發願（*voluntas*）自殺，因爲那種拉我離開生活的力量，比任何單純的欲望都更豐滿，更強烈，更普遍。這個像我從前那個要活的渴望，不過它現在推我往相反的方向走，罷了。這是我整個人要脫出生活外的渴望。」

『請看我那時候，一個快活的，很健康的人，然而把繩子藏起來，以免我挂到那個我每夜獨睡的房間的橫梁自縊而死；看啊，我不再去打獵，爲的是怕我讓以獵槍自殺這種很容易的誘惑征服我。』

『我不知道我要什麼，我怕生活；我不得不離開生活；可是，不管這樣，我還希望從生活得點好處。』

『一切這個是發生於就我的一切外境看，我應該完全快活的時期。我有一位好太太，她愛我，我也愛她；有好兒女，並且有大批財產，用不着我辛苦而還在增加的財產。我的親屬和知交比從前還更敬重我；我受陌生人的極多的獎讚；我不用誇張，可以自信我已經著名。並且，我不是發瘋，也不是生病。反之，我有我在同年齡的人中很少見的身體上的與心理上的精力。我能夠割草，同農村一樣好，我能夠做八小時不斷的用腦工作而不感到有任何種壞影響。』

『可是，我對我生活中的任何行動，不能夠給與合理的意義。並且我奇怪我何以最初不權這個情形。我的心境覺得好像有個人正在給我開一個惡毒而蠢笨的頑笑。一個人，要是他醉了，喝生活喝醉了，就能夠活着；可是一到他酒醒了，他不得不看到人生整個是個愚蠢的騙局。關於人生的最真實的道理，就是：人生內，就是可笑的或默氣的什麼事，也沒有，人生純粹是，單單是，殘忍的，蠢笨的。』

「東方有個很古的故事，說一個旅行者在沙漠中忽然碰見一隻野獸。

「他因為想避免這隻野獸咬他，跳進一口枯井裏去；可是他看見井底有隻龍張開大嘴，等着要吞他下肚。這倒不幸的人不敢出井，怕野獸吃他，又不敢跳到井底，怕龍要吞他，就攀住由井牆縫隙長出來的小野樹的一條樹枝上。他的手疲乏了，他覺得他不久必須遭遇這必然的命運；可是他還攀住，又看見兩隻老鼠，一白一黑，繞着他挂着的那棵樹均勻地環走，把樹根咬去。

「這個旅行者看見這些，知道他不得死；可是當這樣挂住之時，他四面張望，發現這野樹的葉子上有幾滴的蜜。他把舌頭伸出去，夠到這個蜜，舐着它，覺得極快活。

「這樣地，我挂在生活的枝上，知道這必來的死亡之龍等着要把我扯了吃，並且我不能了解何以這樣叫我殉難。我嘗吮吮吸從前給我慰安的蜜；可是這個蜜已經不能使我適意，並且無晷無夜，白鼠和黑鼠都在咬我所攀的樹枝。我只能看見一件：無可避免的龍和這兩隻老鼠——我不能把眼睛離開它們。

「這並不是寓言，而是人人可以了解的當真的不可爭辯的道理。我今天所做的，結果如何呢？我明天要做的，結果如何呢？我的一生的結果如何呢？為什麼我該活着？為什麼我該做點事？生活內有什麼是那在等我而又無法可逃的死不打消不毀滅的目的呢？

「這些問題是世界上最簡單的問題。由蠢然小孩到最精明的老翁，人人的靈魂裏都有這

些問題。據我的經驗，對這些沒有答案，人是活不下去的。

『我屢屢對我自己說，「可是也許有一件，我沒注意到或是我沒看懂的事情。這種絕望狀態不會是人類自然的狀態」。因此我從人類所已得的知識內的一切部門尋求一個解釋。我苦心地，長期地追問，並不是出於無益的好奇心。我不是懶惰地，乃是一連整天整夜用力地持久地追求。我懷惘失路而要自救的人那樣追尋——可是我沒找到什麼。並且，我變成深信一切在我之前從科學找答案的人也沒有找到什麼解決。並且，不止如此，而且他們已經承認使我絕望的事——人生的無意義的荒謬處——正是人可以得到的一惟一的不容爭論的知識。』

托爾斯泰，爲要證明這一點，引述了佛陀，所羅門 (Solomon) 和叔本華的話。他發現與他同階級，同社交界的人常有應付這種境况的方法，只有四種。或是(一)純乎動動性的盲目，吮吸這個蜜而看不見那個龍或兩隻老鼠，——他說，『但是經過我知道了我此刻所知道的之後，我不能由這種方法學得什麼』；或是(二)帶考慮的伊壁鳩魯主義，在還有日子之時，抓來能抓到的東西，——這個只是一種比第一方法還要更刻意的麻木化的法子；或是(三)丈夫氣的自縊；或是(四)看見了老鼠和龍，但還軟弱的抱怨地禁在生活的樹上。

由邏輯的理智看來，自殺當然是前後一貫的辦法。托爾斯泰說：

『然而在我的理智作用之時，我內心有一個別的東西也在作用，使我不自殺——這個，我可以稱爲一種對於生活的意識，它像一種力，強迫我的心固定在別的方向，引我離開我的

絕望狀況。……在今年整年，我幾於不斷自問如何自盡，是用繩子還是用槍彈，可是也在這整年間，與我的觀驗和觀察的一切這些動作同時並進的，還有我的心因抱着別的盼切的情緒而不斷憔悴恩慕。我只能把這個叫做一種對上帝的渴望。這個對上帝的切望與我觀念的進行無關，——實則與那種進行剛剛相反，——可是這個切望是出於我的本心。它好像是一種恐怖感情，這個感情使我覺得自己像一個孤兒，單身在於一切這些那麼陌生的東西的當中。這一個恐怖，因為我有找到某方的救援的希望，就減輕了。」（註一五）

關於發軔於這個對上帝的觀念，最後使托爾斯泰復元的理智上和情緒上的過程，我在這一講內不說什麼，留在後一講內再論。現在我們必須關心的，只是他對尋常生活絕對醒悟（*disenchantment*）這個現象，以及習慣承認的價值的全局，雖然由像他那麼強健而官能完善的人看來，也可以變成那麼鬼臉似的愚弄這件事情。

到了醒悟達到像這樣的地步之時，很少能完全恢復原狀（*resstitutio ad integrum*）。人曾經嘗過那棵樹的果實了，所以埃田樂園（Eden）的快樂永遠不再來了。假如有什麼快樂來，那末，來的（很常見的，再來的快樂不是尖銳的一種，不過有時也很尖銳），不是單單不知道有惡，乃是更複雜得多的心態，這個心態包括自然的惡，作為它的一個元素，但發現自然的惡不是那種障礙與恐怖，因為它現在見到自然的惡被超自然的美所吞沒了。這種作用是救度作用（*redemption*），不是單單回復到自然的健康，並且患者在得救之時是被他覺得是二度的降

生，一種比他從前享有的更深刻的意識生活所救度。

有一種稍爲不同的憂鬱，藏在文學內的，見於班釀（John Bunyan）的自述的文字。托爾斯泰繁懷的觀念，是大部分客觀的，因爲那麼使他煩惱的，是關於一般生活的目的與意義之問題；但是，可憐的班釀的煩惱，是關於他私人的自我的境況。他是精神病態的氣質的一個典型，良心靈敏到病的程度，被懷疑，恐怖，和頑強觀念所困擾，並且患着運動性和感覺性的語言的自動現象（automatism）的毛病。這些自動現象，通常是「聖經」內的文句，有時譴責的，有時褒獎的，來時是半幻覺的，好像是口語，並且膠着在他心上，把它的心放在它們中間打來打去，像個梭似的，此外他又有一種可怕的抑鬱的自薄與絕望。

『我當時想：不，我現在越變越壞了；現在我離皈依比從前任何時期都更遠。假如現在我綁在柱上燒死，我不能相信上帝會留戀我；可憐啊，我不能聽到他，也不能看到他，也不能接觸到他，也不能嘗到他任何東西。有時我把我的狀況告訴那些上帝的人民；他們聽了後，就可憐我，說到上帝的許諾。可是他們與其叫我承受那種許諾或信賴它，無寧告訴我，我必須用手指夠到太陽。（然而）在整個期間，對於罪過，我從來沒有現在那麼敏感；我不敢拿扣針或棍子，甚至像乾草稿那麼大，也不拿，因爲我的良心現在很怕痛，一碰就大疼起來；我不知道怎麼說話，因爲我怕把字的位置安錯。啊！在那時候，對於一切我所

做的，所說的，多麼細細膩膩啊！我覺得好像我站在爛泥堆上，假如我稍微一動，這泥堆就會抖顫；並且好像上帝，基督，神和一切好東西都把我丟在那上頭。

『可是，我的最初的，內心的污濁，那就是我的瘋病和苦惱。因此，在我自己眼中，我比癩蝦蟆還要可惜；並且我想在上帝的眼中，我也是這樣。我說，罪惡和腐敗由我的心湧出來，像水由泉源湧出來那麼容易。我情願與任何人換心。我想除了巨魔 (the Devil) 以外，沒有人與我一樣內心毒惡，心思污濁。我想，確實我為上帝所放棄；我繼續好久都這樣，甚至接連好幾年。

『並且現在我悲傷上帝把我做成人。獸、鳥、魚、等等，我羨慕它們的境況，因為他們帶罪惡的本性；它們並不討厭到使上帝大怒；它們死後無須到地獄的火裏去。所以假如我的境況同任何這種動物一樣，我會高興。現在我羨慕狗和癩蝦蟆的狀況；是的，我很喜歡在於狗或馬的地位，因為我知道它們沒有靈魂，所以不會被地獄或罪孽的永久重負壓到滅亡，像我的靈魂這樣會滅亡。不，雖然我見到這個，覺得這個，因為這個把心都破碎了；但是我悲傷上加悲傷，因為我無論如何不能發現我自己想要得救。有時我的心非常之硬。就是肯用一千磅錢換一滴眼淚，我也不能流一滴；不，有時幾乎要流一滴淚的願欲也沒有。

『我是對我自己的重負並恐嚇；我從前沒有像現在這樣明白知道一面厭倦我的生活一面又怕死，是什麼樣子。如果我變成不是我自已，我多麼高興！除人之外的任何東西！並且除

我自己的之外的任何狀況。』(註一六)

可憐的，忍耐的班釀，像托爾斯泰一樣，後來也重見光明，可是我們必須把他的故事的那一部份留到後來一講再論。在後一個演講，我也要說到阿萊因 (Henry Alline) 的經驗的結局；他是一個虔誠的傳教者，一百年前在新蘇格蘭亞 (New Scotia) 工作。他把在這個經驗開始時的那個宗教的憂鬱的高潮作如下的生動的描寫。這個憂鬱的性質，有些像班釀的。

『我所看見的件件東西似乎都是我的重負；地球似乎因為我的緣故而被咒詛：一切樹，花卉，巖石，山丘，和阮谷似乎都帶着哭喪的和呻吟的外裝，受着這個咒詛的壓力；並且一切在我四圍的東西似乎同謀要毀壞我。我的罪惡好像是暴揚了；因此我以為我所碰見的人人都知道這些罪惡，並且有時，我差不多要承認好多我以為他們已知道的事情：是的，有時我覺得好像人人都指我出來，認為是世上最有罪的壞蛋。現在我覺得世上一切東西都是虛誇的，空洞的，這種感想那麼厲害，所以我知道整個世界也不能使我快活，不，就是整個萬有全體也不能。我早上醒來之時，第一念頭大概是：呵！我的悽慘的靈魂，我應該怎麼辦，我應該到那裏去呢！當我躺下之時，我要說，明天未亮時候，我也許在地獄裏。好多次，我看見野獸，很羨慕，誠心願意我在它們的地位，可以沒有靈魂可喪失；並且當我看見鳥飛過我頭上，常常內心想，啊，我假如能夠這樣飛離開我的危險和痛苦！啊！假如我是它，我要多麼快活啊！』(註一七)

羨慕恬靜的動物，似乎是在這種悲愁中的一個很流行的症象。

最壞一種的憂鬱，就是表現爲無端的恐怖的。下文是個絕好的例，我必須謝謝患者，讓我把它發表。原文是法文的。雖然在他所說的時期，他明明神經正在很不好的狀況；但他的情形在其他方面有好處，就是極端簡單。我把他的自述的大意翻譯出來。

「當我在這種哲學上悲觀的狀態，並對我自己前途抱着一般的抑鬱之時，有一天晚上，在黃昏，我走到更衣室去拿一件放在那裏的東西；忽然間，並無預兆地，我感到一種極厲害的，對我自己生活的恐怖，好像這個恐怖由黑暗中出來一樣。同時，我心上浮現一個患羊癲瘋者的影像，這個患者是在精神病院看過的，一個黑頭髮的青年，皮膚帶綠，完全傻氣，老是整天坐在一個長板凳上，或是更好說坐在靠牆的架子上，膝蓋彎上，到了抵住他的下顎，粗的灰色襯衣（他祇穿這一件）蓋過膝蓋，垂下去把全身包住。他坐在那裏，像一種彫刻的埃及的貓或祕魯的木乃伊，全身只有他的黑眼睛動，絕對非人的樣子。這個景象和我的恐怖互相結合。我覺得潛隱未發地，那個樣子就是我（That shape am I）。假如那和命運的時期來到我頭上，像來到他一樣，一切我所有的，沒有什麼可以保衛我不遭那個命運。我對他那麼怕，對我自己只是片刻與他不同這件事那麼深知，好像我胸膛裏一個前此堅固的東西完全破壞，我變成一團的顫動的恐怖了。此後，對於我，世界完全變了。我每天早上醒

來，總覺得在我胃底有種極厲害的恐怖，並且覺得人生不穩固這個感想，其深刻是在我一生中空前絕後的。（註一）這像是神的一個啓示；雖然直接的感情已成過去，但這個經驗使我從此以後對別人的病態的情感表同情。這個經驗漸漸消散，但是，經過幾個月，我不能夠獨自出門到黑暗裏去。

「一般說，我當時怕獨自一人在一個地方。我記得我在奇怪別的人們怎麼會活着，我已前此怎麼會活着而那麼不覺得那個在人生表面之下的不穩固的深坑。特別是我的母親，一位很和樂的人，在我看，她不覺得有危險，似乎完全怪事。你們可以很容易相信我很小心，不把我自己的心態披露，去打擾她這個不知危險的心態。我始終以爲我這個憂鬱經驗有個宗教的意義。」

我請這位通信者把最後這句話解釋得更詳盡些；他寫的回答如下：

「我意思是說，這個恐怖那憂鬱道，那麼強烈，假如我當時不抓住「聖經」的文句，如「永在的上帝是我逃難所……」；「來到我這兒，一切你們勞力並荷重負的人……」；「我是復活，和生命……」，想我會真正發瘋。」（註一九）

我們用不着再舉例；已經考察過的例，就夠了。其中有一例，是感到會滅亡的東西之虛妄；另一例是罪孽之感；又一個是描寫怕世界的情感；——總是依這三個方式中的一個方式，人的最初的樂觀和自滿弄到等於灰燼了。

這些例內並沒有任何種智力上的瘋癲，或對於事實方面的妄想。可是假如我們願意考究真正瘋癲的憂鬱症，帶有幻覺與妄想的，情形就更糟了——絕對的，完全的絕望，整個世界纏着患者凝固成了壓倒人的恐怖，把他緊緊包圍住，沒有出路，也沒有邊際。並不是對於禍惡的概念，或對它的理智上知覺；乃是可怕的，使血液凍凝，使心臟麻痺的對禍惡的感覺關閉住這個入，這種感覺不容其他概念或感覺一刹那與它並存。在需要這種救助之下，一切我們平常的細膩的樂觀和理智上道德上的慰安，多麼太迂遠，不對題呀！宗教的問題的核心就在這裏：救命呀！救命呀！假如一個先知不說到在像這些人的這種難民的耳中聽來覺得實在的事情，他絕不能夠自命為傳來一個基本的教義。可是，假如救度要收實效，它必須與病患一樣強烈，這似乎可以解釋何以比較粗俗的宗教，與奮會式的，醉樂崇拜式的 (revivalistic, orgasmic)，帶着血，神蹟，和施展超自然的神道的，也許永遠不能夠廢除。有些人的性格太需要這一類的宗教了。

討論到了這一點，我們可以見到：健全心態對於人生的看法，與認一切這種對禍惡的經驗為人生的根本因素的看法，其間自然發生的對抗有多麼大。依這後一種看法（我們可稱為病態心理的看法的），單純的健全心態，似乎盲目並淺薄到不可言說的程度。反之，依健全心態的看法，病態靈魂的看法似乎不丈夫，並不健康。這些忿怒的產兒，熟望第二度降生的人們，不

住在光明處而在老鼠洞裏爬挖，自己製造恐怖，專注意種種有害健康的苦患；這種做法，簡直有些差不多是污穢的氣味。假如宗教上的不容恕，和絞死燒死異端的人的風氣會又流行，那末，無論從前如何，在現在，健全心態的人會成爲這兩派中比較不寬恕那一派的人，這是很少疑問的。

由我們的還未放棄的無偏見的旁觀態度看來，我們對這場爭辯應該說些什麼呢？！在我看來，似乎我們不得不說病態心理包羅比較大規模的經驗，並且它的測勘是跨進健全心態的。不注意到惡，只住在善的光明中，在這種態度有效的期間，是頂好的。這個法子，在好多人都有效；並且它有效的範圍，比我們中大多數人所會設想廣博得多，在它作用成功的範圍內，沒有理由可以反對它，以爲不是一個宗教的解決。可是，憂鬱一來，這個法子就失敗，完全無效了。並且儘管一個人自己完全沒有憂鬱，但無疑地，健全心態，要作爲一個哲學上主張；是不夠格的；因爲它堅持不理會的那些惡事，乃是實在界確然有的一部份。究竟，這些惡事也許是發現人生的意義的最好鑰匙，並且也可能是惟一的，使我們對最深真理開眼的工具。

人生的正常過程也包有同瘋狂的憂鬱內充滿着的那些時刻中的任何時刻一樣壞的時刻，就是徹底的惡上場，切實要把戲的時刻。瘋人對於可怕事物的幻象，完全由日常事實的材料取來的。我們的文明是建築在屠宰場上的；並且人的生活都是在孤單的，無可奈何的，苦痛的抽搐中停止。我的朋友，假如你反對這個話，等到你自己到了那裏之時再說！固然，要相信有地質

與時代中的那些吃肉的爬蟲，我們的想像會覺得太難，——它們太像只是博物館內的標本。然而在這些博物館內任何一個頭骨上的牙齒，沒有一個，在古代的好多長年的全期間，不是天天咬住一個倒窳的活的動物拚命掙扎的身體的。這種極可怕的事情，假如空間上的規模小些的，但恰恰同這些爬蟲的食物所遭遇的一樣可怕的，今天還充滿着我們周圍的世界。這兒，在我們自己的火爐上，在我們花園內，兇殘的貓咬着哮喘着老鼠頭，或是抓住熱的，還在拍翅膀的鳥在它嘴裏。鱧魚，和響尾蛇，和巨蟒，在此刻還是同我們一樣實在的，貯藏着生命的皮囊；它們的生活充塞着捱延下去的日子中的每天的每分鐘裏，並且，凡是它們或別種野獸咬住活的食物之時，嚇亂的憂鬱病者所感到的那種要命的恐怖，是對當前情況的實實在在正當的反應。

(註二〇)

事實上，也許與世事的絕望全部作宗教的妥協，不是可能的。固然，有些禍惡是能促進更高的善的；但是，也許有些種類的禍惡太趨極端。不能夠收入任何種善的系統裏去，並且對於這種禍惡，啞默的順受或不理會，是惟一的實際辦法。這個問題，我們此後必須再說。可是，就暫時論，並只作為計劃與方法，因為惡事同善事一樣是自然界的真正成份，哲學的假定應該是：惡事也有些合理的意義，並且有計劃的健全心態，因其對悲哀，苦痛，和死亡不給予一點積極的，活動的注意，在組織上沒有那個至少想要把這些成份包在其範圍內的系統完全。

所以最完備的宗教，似乎是那些悲觀的成份發展得最好的宗教。當然，佛教和基督教是我

們所知道的這類宗教中最著名的。它們根本是解脫 (deliverance) 的宗教：人必須對於虛妄的生活死了，才能夠降生於真的生活之中。在下一講，我要企圖把這種第二度降生的一些心理的條件討論。很有幸的，從此以後，我們要講到比我們新近討論的，更使人高興些的題目。

(註一)「關於上帝，人，和幸福」的討論」(Tract on God, Man, and Happiness)，卷二，第十章。

(註二)「加拉太書註釋」(Commentary on Galatians) 菲拉德非亞 (Philadelphia)，一八九一年版，第五一〇至五一四頁(節錄)。

(註三)莫林諾：「精神的嚮導」(Molinos: Spiritual Guide) 卷二，第十七，第十八章(節錄)。

(註四)儘管好多醫心派的作者發一元論的論調，我仍這樣說；因為這些論調與他們對於疾病的態度實在不相容的。並且我們可以容易地證明這些議論，按邏輯說，並不是醫心派所仰仗的那種與一個高等精神會合的經驗所蘊含的。就是說，這個高等精神不一定是絕對全體的事物；為宗教經驗的生活起見，認它為世界的一部份，就儘够了，儘管它是最理想的部份，也一樣。

(註五)參看米三德「路得與不自由的意志」(J. Milsand, Luther et le Serf-Arbtre)，一八八四年，散見書中各處。

(註六)他帶着特有的健全心靈的口氣繼續說：「我們的任務是，繼續高興地失敗」。

(註七)好多人上帝幾乎只是他們為不服世人對他們失敗所定的斥責而上訴的法院。在我們自己意識內，通常有我們的罪惡和錯誤都說完之後還磨下的人格餘值——我們可能承認并追悔這些罪過的能力，至少是一個在可能上 (in posse) 更好的自我的種子。可是世界是判斷在實際上 (in actu) 的我們，不是在可能上的我們；對於這個深淵，不能從外猜測的種子，世人始終不考慮的。所以，我們回向無所不知的，知道我們的壞處，也知道我們的好處，並且公平的上帝。我們帶着我們的懺悔，求他的慈悲：只有這個無所不知者，才能最後判斷我們。由是，人生的這一類經驗，很明確地產生必有個上帝這種需要。

(註八) 例如「伊理類」(Iliad)，第十七篇，第四四六段：『那末，一切這個大地上呼吸并爬行的東西，沒有甚麼東西在任何方面比人更可憐。』

(註九) 例如，提阿伽尼(Theogonia) 遺詩錄第四二五至四二八段：『一切在大地上的人物，最好是不出生，不見太陽的光輝；第二最好的，就是走進冥府(Hades)的大門。』再看「柯羅諾的伊敵伯(Oedipus in Colonus) 悲劇第一二三五段的幾乎相同的文字。——「希臘詩選」(The Anthology) 也充滿着悲觀的表示：『赤裸裸的，我來到大地上，赤裸裸的，我到地下去。——我看見赤裸裸的結局在我前頭，爲甚麼我枉自勞碌呢？』——『怎麼會有了我？我從何而來？爲甚麼我來？爲的是要去。我完全不知道甚麼，我怎能學到甚麼呢？我得到生命之時本是沒有；將來我要變成我從前樣子。必死的全人類就是無所有，和無所有性』，『我們被譴惜，被填胖，都是爲死，就像一羣豬被胡亂屠殺掉一樣。』

希臘的悲觀與東方的和近代的悲觀間的不同，在於希臘人還沒有發現悲慘的情懷可以理想化，使它形成一種高級的銳感性。希臘人的精神還是根本上太丈夫性，不會在他們第一流文學內發揮悲觀主義或是將它說得很長。他們對於完全按着低調進行的生活，會輕視，他們要把生活圈在流淚的正常限度內。就是這個世界說，我們可以長久着重於它的苦痛與失敗；這個發現要留待比上古的希臘人所修養到的更複雜，并(比方說)更女性的那些民族。然而無論如何，那些古代希臘人的展望，確實是黑漆漆地悲觀的。

(註一〇) 例如，就在我寫這一頁講稿那一天，郵局遞到由海德堡(Heidelberg) 的一個道徒哲教能老朋友一些箴言給我；這些話可以作爲伊壁鳩魯主義的一個好的當代的說法。他說：『對於「快樂」(Happiness) 這個名詞，每個人有不同的解釋。快樂只是比較懦弱的人追求的幻象。明哲的人以更卑遜的，但更明確得多的名詞，即歡心(Contentment) 爲滿足。教育的目的，應該救助我們，使不至過一種不愜心的生活。健康是促進愜心的一個條件，但絕不是不可少的條件。女人的心和愛情是自然界的狡猾的計策，是她對中材人所設的機關，逼他去工作的。可是明哲的人始終更喜歡做自己選擇的工作。』

(註一一) 黎波：情感心理學 (Ribot: Psychologie des Sentiments) 第五四頁。

(註一二) 格拉都黎：「我少年的回憶」(A. Grady: Souvenirs de ma jeunesse) 一八八〇年，第一一九至一二二頁，節錄。有些人永遠患快感喪失症，或是，無論如何，患喪失通常求生之欲。自殺的年輩有如下的實例：

一個沒受好教育的家庭女工，十九歲服毒自殺，遺留兩封信說明她自殺的動機。她對她父母寫的信內說：

「生活對有些人也許是甜美的，可是我更喜歡比生活還要甜美的事，那就是死。所以，我親愛的父母，永別了。這不是甚麼人的錯處，只是我自己一個強烈的欲望，我希望滿是這個欲望已滿三四年了。我始終抱着希望以為有一天，我可以有滿足它的機會，現在機會到了。……我把這件事就擱了這麼久，是件怪事；但我以前想也許我應該高興點，把這個思想通通丟開。」她寫信給她弟弟說：「我自己的親愛的弟弟，永別了。到你接到這封信的時候，我已經永遠不在了。我知道，至愛的弟弟，我快要做的事是不可寬恕的。……我厭倦生活，所以願意死。……生活對有些人，也許甜美；但我覺得死更甜美。」斯塔漢：「自殺與瘋狂」(S. A. K. Strahan: Suicide and Insanity) 第三版，倫敦，一八九四年，第一三一頁。

(註一三) 魯濱諾維卻與杜魯斯：「憂鬱」(Roubinowitch et Toutouze: La Mélancholie) 一八九七年，第七〇頁，節錄。

(註一四) 這些例，我由仲馬在一九〇〇年出的「悲愁與歡樂」(G. Dumas: La Tristesse and la Joie) 書內摘出來。

(註一五) 我的摘錄依據「尊尼亞」(Zonia) 的法文譯本。節錄之時，我會任便把一段文字換了先後位置。

(註一六) 願上帝施大慈悲與這個罪人：我把幾段不連連的文字連在一起。

(註一七) 「阿萊因教士的生平和日記」(The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Aline) 波斯頓一八〇六年，第二五頁二六頁。由我的同事蓋德博士 (Benjamin Rand) 的助力，我才知道這部書。

(註一八) 參看班讓的下引文：「我在那個地方，怕得發抖得很厲害，因為有些時候，我可以連續着幾天覺得我自己的身體，并我的心在搖動，傾側，由於我覺得上帝要對我作那可怕的，應該加於起了那個最可怕的，最不可赦免的罪惡

的人的判決。我因為這種恐怖，又覺得我胃裏這樣阻滯并發熱，弄到（特別是有幾次）我覺得好像我的肋骨要裂開。……這樣，我實是因爲我壓的擔負迴旋，環繞，退縮；這個擔負又壓迫我那麼厲害，弄到我不能站，不能走，不能躺下休息或安靜着。」

（註一九）另一個同樣忽然來的恐怖的例，請看亨利詹姆士：「社會，被救度了的人」（Henry James: Society the Redeemed Form of Man）波斯頓，一八七九年，四三頁以下。

（註二〇）例如：『這約莫是夜裏十一時，……可是我還同這驚人同走去。……忽然間，聽見在我們路的左邊，在叢莽裏頭有個很尖銳的聲音；我們通通吃驚，頃刻間一個老虎，由叢林中衝出來，撲在這一幫人最前那一個，一眨眼就腳去了。這畜生的衝走，那個可憐人的骨頭在它嘴裏囓嚙，并他最後叫的「荷嘎」（ho hai）的聲音，我們通通不期然而然地響應的，三秒鐘間就都過去了。此後我一點事兒也不知道，一直到我恢復意識，那時候我才知道我自己和同伴都倒在地上，好像預備給我們仇敵，森林之王去吃似的。我此刻發現我的筆不能夠形容出，在那可怕的頃刻間的恐怖。那時節，我的四肢僵硬了，我的說話能力沒有了，并且我們的心臟跳得猛烈，只有我們微微的同一「荷嘎」！的聲音聽到了。我們在這個狀況之下用四肢在地爬回去相當遠，然後像亞喇伯馬那麼快地拚命跑了半小時，僥倖碰巧跑到一個小鄉鎮裏。……這個之後，我們人人都發熱，帶着寒慄，我們這樣可憐的狀況一直到第二天早晨才完。』——『魯佛羅（回教徒）的自傳』（Autobiography of Intullah, a Mohammedan Gentleman）萊比錫一八五七年版，第一二頁。

第八講 分裂的自我及它的統一過程

前一講，論到惡是我們所居的世界的一個普遍元素，是一篇痛苦的演講。在結束之時，我們看得很清楚那兩種人生觀的對襯：一種是只須一度降生的，具有健全心態的人的特性；一種是必須兩度降生，才可以快樂的病態靈魂的特性。結果是兩種不同的，對於我們經驗界的概念。在一度降生者的宗教內，世界像是直線形的，或一層的東西；它的賬目都是用一種名數記的，它的各部份所有的價值，就是這些部份類似自然有的價值。一個簡單的，正項負項的代數和，就可以代表這些價值的總量。快樂和宗教的平靜，在於靠這個賬目的正項過活。反之，在兩度降生的宗教內，世界是兩層樓的神祕；不能只由單純地把人生的正值加起來，負值棄去，就得到平靜。自然的好處，不特數量不足，並歷時太短，而且還隱藏着一種虛妄在它的本性內。自然的好處，完全被死亡打消（假如沒被更早的仇敵打消）；它不能有最後的餘賸；所以始終不能作為特受我們永久崇拜的對象。它反而使我們得不到我們真實的好處；並且捨棄自然的好處，並對它絕望，是我們接近真理的第一步。我們有兩種生命，自然的與精神的；我們必須喪失前一種，才可以分享後一種。

這兩種概念的極端，就是純粹自然主義 (naturalism) 與純粹救度主義 (Salvationism)，

它們是很強烈的敵對；不過在這兒，同在大多數其他流行的分類法一樣，完全極端是相當帶理想性的抽象結果；我們最常見的具體的人，是介在兩極端之間的變種和混合。可是，實際上，你們通通會看出這種不同：例如，你們曾了解皈依監理會的人輕蔑純乎「天朗氣清」的健全心態的道德家的態度；你們同樣能體會這種道德家何以嫌厭那種（如監理會徒自稱的）死而後生，並將自相矛盾的理論與自然現相的倒轉，作為上帝的真理的精髓的監理會徒的病態主觀主義 (subjectivism)。(註一)

二度降生的人的心理基礎，似乎在於這個人的生來氣質內有某一種不和或不純，一種不完美統一的德行上與理智上的性格。竇德 (Alphonse Daudet) 說：

『兩重人，兩重人！(Homo duplex)。我第一次覺察到我是兩個人，是在我兄弟亨利 (Henry) 死了的時候。當時，我父親那樣表劇情似地大哭，「他死啦，他死啦！」我的第一自我在哭，但我的第二自我在想，「那個哭表演得多麼逼真；要是在劇場上，那就多麼有精彩呀！」那時候，我正十四歲。

『這種兇獍的兩重性，屢次使我反省。呵，這個可怕的第二我！當第一我站着，動作着，在受苦，在自擾之時，它始終坐着。這個第二我，始終我不能使它醉，使它流淚，或使它睡着。並且它見事多麼透徹，它多麼會嘲笑人！』(註二)

近年關於性格 (character) 心理學的著作，對這一點有好多話說。(註三) 有些人生成有個一開頭就是調和的並穩定的內心結構。他們的衝動彼此不相矛盾；他們的意志遵循着他們理智的指導，沒有麻煩；他們的情慾並不過度，並且他們的生活很少被悔恨所纏擾。有些別的人的性格，却與此相反；但程度有種種差異，可以輕微到只是怪僻的，或由於偶有奇想的前後不一致，也可以嚴重到會引起極端不便的結果的性情乖戾。關於比較無害的幾類的雜亂性格，我從貝三特夫人 (Mrs. Annie Besant) 「自傳」找到一個好例。

「我總是軟弱與堅強兩件的極奇怪的混合；並且因為這種軟弱，曾喫大虧。在小孩時代，我常常因為觀覷大受苦。假如我鞋帶鬆了，我就覺得人家的眼睛都釘住那倒霉的帶子。當我是少女之時，我看見生人就退縮開，以為人家不要我，不喜歡我，因此任何人對我和諷地招呼，我就滿心熱切地感激。我做一家的年輕主婦之時，我怕我的傭人，寧可讓麻糊的工作過去，不肯忍苦去斥責那麻糊的人。我在講臺上演講和辨論之時，並不缺乏勇氣；但在旅館之時，我寧可沒有我要用的東西，不敢搖鈴叫侍者去拿。在講臺上為任何我熱心促進的運動辯護之時，我極肯力爭；但在家裏，我避免爭吵或貶斥人。雖然我在公共地方，是個很好的戰鬪員，但在私人地方，是個根本怯懦的人。我鼓起勇氣要挑剔我的責任迫我去斥責的下屬，這樣過了幾十分鐘的不快活時間，不知有多少回；在我不敢譴責一個男青年或女青年工作不好之時，我嘲笑我自己充個勇敢的講臺上的戰鬪員是個詐欺，也不知有多少回。一個不

和藹的顧視或話語，能夠使我縮成一團，像蝸牛縮進它的殼裏一般；可是在講臺上，有人反對，反而使我發出我所能發的最好的議論。」（註四）

這個低程度的不一致，只可算做溫和的弱點；可是程度更高的性格雜亂，就會使有這種性格的人的生活不堪收拾了。有些人的生活，幾乎完全是一串的來回曲折；因為一會這一個傾向佔上風，一會那一個傾向佔上風。他們的精神與他們的肉體打架；他們希望得到好些彼此不相容的東西；頑梗的衝動把他們的經過極細考慮的計劃都打破了；由是他們的生活是一本長的，含着悔恨與要補救過誤的努力的活劇。

有人解釋雜亂的人格，以為是遺傳的結果——設想是因為彼此不和而相反的祖宗的特性保存在一起。（註五）這個解釋，無論價值如何，必須待將來的證實。可是無論雜亂性格的原因為何，我在第一講所說的精神病態的氣質，總是這種性格的極端例子。一切論精神病態的氣質的作者，在他們的描寫內，都注重內心的亂雜性。其實，常常只是因為這個，我們才以為這個人有精神病態的氣質。一個「高度退化的人」（*dégenéré supérieur*），只是有各方面敏感性的人，他覺得比普通「更難維持他的精神家屋內的秩序，更難把他的犁溝弄直」，因為他的感情和衝動太敏銳，並且彼此太相差違。精神病態的氣質十分鮮明之時，困迫這個人的那些纏人的，頑強的觀念，不合理的衝動，病態的顧忌，以及恐怖，抑制等等，正是雜亂的人格的精緻的例子。班釀有個強迫觀念，就是「把基督賣掉，換這個，賣掉換那個，賣掉他，賣掉他！」

這句話會接連地在他心上打轉一百回；到了有一天，他回駁說，『我決不，我決不』，說到不透氣的時候，忽然又衝動地說，『假如他要賣，讓他去』；這個失敗使他長期絕望到一年多。基督教徒的生活。充滿着這種強迫的慢神觀念；這件事總是認為是撒但(Satan)的直接發動。這個現象與所謂潛意識的自我的生活有關連；我們不久要更直接地討論這個。

無論一個人的性格如何，人人品格的常態發展，主要是內心自我的整理和統一。我們越強烈，越敏感，越易受紛繁的誘惑的影響，這種發展越是這樣性質。假如我們是斷然精神病態的，那末，就是會是這樣。我們的較高的和較低的感情，有用的和乖錯的衝動，最初在我們內心是比較混亂的——它們最後必須組成一個穩定的，含着受正當部勒的功能之系統。這個建立秩序和奮鬥的時期的特色，很會是不快樂。假如這個人良心柔軟並且在宗教方面已經警醒，這種不快樂的性質，就是道德上的懺悔和自訟，覺得自己內心是邪惡的，過失的，並與創生自我，安排自我的精神生命的上帝處於錯誤的關係。這就是在耶穌教的歷史上曾經有很大作用的宗教憂鬱和「自認有罪之感」(conviction of sin)。這個人的內心是他覺得是兩個死對頭的自我彼此交戰之場——這兩個自我，一個是實際的，一個是理想的。恰如霍根(Victor Hugo)詩中假定摩罕默德說的：

『我是高尚的戰爭的卑污戰場：

一會是上界來的人，一會是下界來的人；

並且在我嘴裏，壞的與好的遞現，好像在沙漠裏平沙與水塘迭現似的。」

錯誤的生活，無能力的憧憬；就像聖保羅所說的，『我所願的，我不做；而我所惡的，我偏做；』自己厭惡自己，自己對自己絕望；這個人莫明其妙地承當一種不可了解的，不可忍受的重負。

讓我由一些關於不調和人格的代表例，帶着自斥和服罪的憂鬱的人，引些話。聖奧古斯丁的情形是個絕好的例子。你們都記得他在伽太基 (Cathage) 所受的半異教，半基督教的訓育，他的轉徙到羅馬和米蘭 (Milan)，他的信奉摩尼教 (Manichaeism) 及後來的懷疑，他對於真理和純潔生活的不斷追求；最後，他因為他胸次兩種靈魂交戰覺得煩擾，並且因為好多他認識的或聽見過的人已經解脫荒樂的桎梏，進修真潔和高尚生活，他慚愧他自己的意志薄弱；這時候他在花園裏聽見一個語音說，『拿來念』 ('Stime, lege') 他就任意翻開聖經，看見經文『不在荒淫放縱』云云，這些話好像直接對他的傳語，由是他的內心風暴永遠平息了。(註六)
奧古斯丁善作心理上觀察的特材，曾對於自我分裂的苦處，留下一個「後無來者」的描寫。

『我才得到的新願力還不夠強，不能夠克服那另一個被長期放縱弄得很強的願力。因此這兩個願力，一舊一新，一個肉體的，一個精神的，互相競爭，擾亂我的靈魂。我由於我自己的經驗，了解我所看過的：『肉體的貪慾與精神相反，精神的也與肉體相反。』這句話，

其實，在這兩個願力的，都是我自已。但是，在自我內，我所贊許的志願，比在自我內我所不贊許的志願，更是我自已。可是，習慣竟然得到那麼厲害的控制我的力量，實是由於我自已；因為我自願來到我所不願到的地方來。還拘束在地上，我不肯，上帝呵，站在你這邊作戰，我怕解脫一切羈絆，同我理應怕被這些羈絆縛住的程度一樣。

『所以我存想你的念頭，像一個要醒來，但因為太困，一會又睡着了的人的企圖一樣。在一個四肢極困倦之時，他往往延宕，不把睡魔擺脫掉，雖然不認可它，但還鼓勵它。恰恰同樣，我深信委身於你的愛，比對於我自己的情慾讓步，更好；可是雖然我相信前一種辦法，但後一種使我喜歡，迷住我不放。對於你的「你睡着的人，醒來」的叫喚，我的答應只是「頃刻就醒；是的，頃刻就醒；等一會兒」這些囁嚅的，磕睡樣的話。可是「頃刻」並沒有變成「此刻」，並且「一會兒」變成長久。……因為我怕你太快聽見我的話，因而立刻把我的情慾的病治好——這個病，我與其說要看它消滅，無寧說是想要把它弄得飽飲。難道我不曾用厲害的話來鞭策我自己的靈魂嗎？可是，它退縮；它雖是說不出理由，還是撻拒。……我自己內心說，「來，現在就了這件事」；並且我說這話之時，我是在下決心。我只差沒實行罷了，可是我不實行。並且我又再作努力，差不多成功了，可是我沒到達，沒有把捉到，遲疑不肯死到死，活到活；我那麼習慣了的惡挾持着我，比我未試過，比較好的生活更厲害。』（註七）

對於分裂的願力的描寫，沒有比這個更完滿的了——一個人願力分裂，他的向上的願望就是只缺少那最後的急性變化，缺少那個猛烈到爆炸的氣概，缺少那個發生行動的 (dynamic) 特質（用心理學者的行話說），那個使他能夠衝破包圍，有效地突進生活內，把低級願向永遠鎮壓住的力羣。在後來一個演講內，我們對於這個高級的感應性 (excitability) 要說得很多。

我在前一講引了那個新蘇格西亞傳教士阿萊因的憂鬱病的簡短敘述；我現在從他的自傳內找到又一個好的對於意志分裂的描寫。你看出來，這個可憐的青年的罪過是頂無害的性質，可是這些罪過對於那個實是他的最適宜的職務有所牽掣，所以使他大感痛苦。

『現在我在生活上很道德，可是良心並不安靜。此刻我正開始受青年同伴的敬重，然而他們始終完全不知道我的心事。並且他們的敬重變成我靈魂的陷阱，因為我不久就喜歡世俗的歡樂，不過我還自己誇獎我自己，以為假如我不喝醉，不咒詛，不賭誓，那末，嬉戲和世俗的娛樂不會成爲罪惡的，並且我當時想上帝會寬容年青人享受些（我所謂簡樸的或文雅的）娛樂。我還履行一定程序的工課，不讓我做任何項分明的壞事；因此在健康和順利之時，日子過得很好。可是，在我困苦，或受病，死，或大雷雨的威嚇之時，我的宗教就不行了，我發現有件東西缺少，就開始追悔我那麼常去嬉戲。然而到困苦過了之後，惡魔和我自

己的邪心，並我交好的指引，以及我對於青年伴侶的喜歡，都是很強烈的引誘；我就不能自持。這樣我弄到很狂放，很粗俗，同時又繼續我的祕密祈禱和閱讀的課程。可是，上帝不願意我把我自己毀了，還常常叫喚我，並且以那麼大的神力激動我的良心。因此我不能對我的消遣滿意；有時在我作樂當中，會深感我失落和毀壞的狀況，至於希望我不在場；並且在散場之後，回到家裏之時，我就多次許諾我自己不再赴這些娛樂會，並且接連幾小時請求寬赦。但是到我又碰着引誘之時，我又不能自持：我一聽見音樂，一喝一杯酒，就覺得我的心氣高揚，一會兒就開始任何我以為不是腐敗或不是顯然邪惡的歡樂或消遣。可是我由世俗的娛樂回家之時，又覺得同從前一樣有罪，有時上牀過了幾小時還不能閉眼睛睡，我當時實是世界上最不快活的生物。

□有時我離開同伴（屢次叫拉琴人停止，好像我疲乏似的），出去，到處走，啼哭祈禱，好像我心要碎了似的，並且懇求上帝不要斷絕我，不要讓我的心硬化。呵，我這樣推過多麼悲慘的時日呀！有時我遇歡娛的同伴，我心裏懷着沈憂；但我却費力盡量裝作高興的臉色，使他們不會疑心什麼，並且有時故意與年輕男女開始一種討論，或是提議唱一首歡樂的歌，為的是怕我靈魂的苦痛被人發覺或猜疑。其實同時我以為與其同他們一起，或是參加任何種他們所追求的快感或娛樂，我無寧被放流到窮荒裏。這樣地，經過好些個月，在我與同伴一起之時，我做個僞君子，假裝心裏高興，可是同時我盡力避免和他們在一起；啊，我是

多麼悲慘的，不快樂的凡人啊！無論我做什麼事，到什麼地方，我還在暴風雨中，但是在此後好多個月，我繼續充嬉戲的主要設計者和渠魁。雖然參與這些嬉戲是苦工並痛苦，但惡魔和我自己的邪心把我趕來趕去，像趕奴隸似的，告訴我必須做這件做那件，忍受這個忍受那個，向這兒向那兒，去維持我的榮譽，使知交繼續敬重我。在整個時期，我繼續儘量嚴格履行我的工課，一件都不放過，以求我良心可以安靜，甚至監視我的思想，無論到什麼地方不斷祈禱：爲的是，我當時不以爲在我與同伴同作世俗娛樂之時，我行爲有什麼罪惡，因爲我在聚會裏並不覺得滿意，只是（在我想）因爲有充分理由才追隨這種聚會。

『可是，無論我做什麼，或能做什麼，我良心還是日夜怒吼。』

聖奧古斯丁和阿萊因兩個人都由自我分裂狀態，進到內心統一並和平的止水裏；這種統一作用，假如發生，有它的特性；我現在要請你們把某些這種特性加以更密切的考究。統一作用也許漸漸來，也許突如其來；它也許由於感情改變，也許由於動作能力的改變；它也許出於新的理智上的澈悟，也許出於我們此後要稱爲「神祕的」(mystical)那些經驗。無論它怎麼來，它總給與這個人以特種解脫；並且沒有什麼解脫會像宗教方面的解脫這樣登峯造極。快樂！快樂！宗教祇是人得到這種贈賜的方法之一。宗教常常容易地，永久地，成功地，把最受不了的痛苦變成最深刻，最持久的快樂。

可是，找到宗教，只是好多達到內心統一的方法之一。補救內心的不完全並減少內心的不

和講，是一種普通的心理過程；這種過程，無論是那一種心理材料，都可以發生，不必定要在宗教內發生。在判斷我們正要研究的宗教的各種精神更生之時，重要的事情，是承認這些更生的作用，只是一屬中的一種，這屬內也包含其他種類。例如，這個更生作用，也可以是由信教變到不信；也可以是由道德的多所顧忌變到自由和放縱；它也許是由於有個新的刺激或情欲，如戀愛，野心，貪婪，報仇欲，或愛國心，衝進這個人的生活內來。在一切這些事例，都是恰恰同一種的心理事變——一個暴發和緊張並自相矛盾的時期之後，來了一種堅決，穩定，並平衡狀態。在這些非宗教的場合，新的人也可以漸漸地或突然地產生。

法國哲學家朱伏瓦 (Jouffroy) 對於他自己的「反皈依」(counter-conversion) 過程，曾留下一段生動的記錄——反皈依，是斯塔柏君用以稱由信仰正統教義變到不信教的過渡作用的很好名詞。朱伏瓦的懷疑擾亂他好久；可是他認為他的最後關頭是在某一夜裏——在那一夜，他的不信態度變成堅固穩定，他立刻因為失掉從前那些妄信覺得悲慘。他說：

「我總不會亡記了十二月的那一夜，當時那張遮蔽我，使我不見我自己的不信教心態的帷幕推開了，在那間我慣於在睡眠時候過了很久還走上走下的，狹窄的空虛的房室內，我又聽見我的脚步声。我又看見那個被雲片半掩的，不時照耀在冷冷的玻璃窗上的月亮。那一夜的時刻向前流，但我不知道它過去。迫切地，我追隨我的念頭，當時這些念頭一層一層地向下降到我意識的基層，把一切在此刻以前遮蔽我，使我不見我意識的旋繞階梯的那些妄

信衝散，使這些旋梯每過一剎那都更加明白可見。

『我枉然攀着這些最後信仰，像沈船的水手攀着他的破船片一樣。既被找正要飄泊其內的不知為何的空虛所恐嚇，我枉然挾着這些信仰回憶起我的童年，我的家屬，我的國家，一切我所親愛，所認為神聖的對象：我思想的百折不回的潮流太猛了——父母也好，家屬也好，記憶也好，信仰也好，這個潮流迫我放下了一切。這種窮究越接近它的末項，就越固執，越嚴厲，並且一直到了結局才停止。到那時候，我知道在我心的深處，完全沒賸下一「站的直」的東西了。』

『這一頃刻是一個可怕的時候；到了向晨，我因為疲竭，軟倒在牀上之時，我似乎覺得我那個那麼笑臉的，那麼豐滿的早年生活，像火一樣回滅了，而在我面前展開另一個生活，却是陰森的，無人煙的——我將來必須單獨住在這個地方，只有放逐我到那裏的我的那個致命的思想跟我；這個思想是我忍不住要咒詛的。隨這個發現之後的日子，是我一生中最悲慘的日子。』（註八）

佛斯脫 (John Foster) 的「品格決定論」(Essay on Decision of Character) 內敘述一個忽然轉而崇拜貪婪的例；這是很可以作為示例，值得引述的。

『一個年青男子顯是『在兩三年內耗蕩了一大批遺產，由於他與一幫沒出息的，自命為他的朋友的伴侶那修縱樂。到了他的最後一批資財花完之時，這幫人當然不理他，甚至還要

輕蔑他。他窮不聊生了，有一天走出家門，主意要自殺。可是差不多不知不覺地亂走了一會，他偶然走到一個高丘的邊際，從那裏可以俯瞰他新近喪失的地產。他在這裏坐下，凝神思索了幾小時，最後他感到猛烈的，高興的情緒，從地上跳起來。他已經下了決心，那就是他一定要恢復一切這些產業；並且他已經有個計畫；這個計畫，他立刻開始實施。他很急地向前走，決定攫取第一個掙錢的機會，無論是多麼微賤的事情，並且無論報酬多麼微不足道；他又決定假如他能做得到，他所得的，分文都不花。第一件引起他注意的事，就是有一堆煤炭，由煤車傾出，去倒在一家門口的鋪道上。他請求主人讓他鏟去這堆煤，或讓他把小車推到預備放煤的地方，結果主人雇他。他這樣做工得了幾便士；隨後他又實行他計畫的省錢部份，向主人討些肉和湯吃，主人也給他。此後他又找到第二機會做事，這樣勤苦不倦，在好多地方，做了好幾件長期和短期的卑下工作，還是儘量分文不費。一切能促進他的計畫的機會，他都很敏捷地抓到，不管職務或外觀多麼卑賤。由這種方法，經過很久，他所得的錢，夠使他可以買幾條牛，再出賣——他前此已經苦心學到牛的價格，他很快地，但也很謹慎地，將一次贏利轉變成第二次利益；並且保持他極端省儉的原則，毫無例外，這樣漸漸地進到更大的營業和初步的富裕。我沒聽到，也許是忘記了，他此後的生活經過；可是最後的結果，是：他不止恢復了他失去的財產，而且在死時候是一個頑固的守財虜，擁有六萬鎊家當。』（註九）

現在讓我回到直接。我們有關的那種事例，即宗教的例子。下文是最簡單的可能的宗教例子；這一個必定本來自然是心態健全的人如何皈依有系統的健全心態宗教。這個例表明在「果熟之時，一觸即落」的情形。

狄勒卻 (Horace Fletcher) 君在他的「心靈修養」(Menticulture) 那本小書內說：他一次與一位朋友說到日本人由他們奉行佛教修鍊所得到的自制力，這位朋友說：

「你必須先除去忿怒和愁慮。」我說，「但是這做得到嗎？」他回答，「做得到的；日本人做得到；我們也應該做得到。」

「在我回家的路上，我心上只能想「除去，除去，」這些話；並且這個觀念一定在我睡着的時間，還繼續佔據我心上；因為第一天早晨的最先意識就重現這同一思想，帶有一個發現的啓示；這啓示形成下列理論，就是：「假如忿怒與愁慮可以除去，爲什麼一定要忿怒與愁慮呢？」我覺得這個辯證的力量，立刻接受這種理論。「小孩已經發現他會走了；他當然不層再爬行了。」

「由我感悟「這些愁慮與忿怒的毒瘤可以割除」那一刻起，這些情感就脫離我了。一發覺它們的弱點，它們就被驅出了。由那時候起，生活換了完全不同的樣子。」

「雖然從那一刻起，我感到解脫欣愉性的情緒確實是可能，並且有益。我需要經過幾個月，才覺得我的新地位絕對穩固。可是，是因爲我屢屢遇到平常的發怒和愁慮的機會，而我

不能夠絲毫覺得忿怒愁慮，我就不再怕它們，不再防備它們了。並且我對我精力和心思活潑的增加自覺詫異；我很奇怪我應付一切種類的環境的力量，以及愛好欣賞一切東西的心境。

『從那一天早晨起，我有機會作一萬多英里鐵路旅行。一樣的睡車侍役，車掌，旅館侍者，叫賣者，兜售書籍者，趕雇車的司機，以及其他人等，這些從前都是曾擾我惱我的人，我都碰着，但我不覺得有人無禮貌。忽然間，全世界都對我好。好像我祇會感到好的光線似的。

『我能夠述好多證明我心境煥然一新的經驗，但說一件就夠了：有一回，我打算乘一班火車，並且抱着好多的有興味的，愉快的期望。可是我眼看着這班火車，我沒坐上，就開出站了，因為我的行李沒有到。就在車開遠了，看不見之時，旅館侍者一邊跑，一邊喘地來到車站。他看見我，好像怕我罵，就開始解釋，說他走在擁擠的街上，被夾住，不能走出來。他說完之後，我對他說，「這毫無關係，你是沒有辦法的，我們明天再試，好了。這是你的搬運費；對不起，你花這麼多氣力，才掙到。」他臉上表現的詫異的樣子，那麼充滿着高興，所以我就在那兒已經得到動身遲延的補償了。第二天，他不肯收分文的搬費，並且他同我從此成了終身的朋友。

『在我最初幾星期的經驗，我只防止愁慮與忿怒；可是同時我看到其他壓抑的，阻礙的，憾感也沒有了，我就漸漸找出一種關係；最後我深信一切這種情感都是由我所說的那兩個根

源生出來的。現在我好久覺得自由了，所以我對於這種自由的關係可以保得住。並且我不會再包藏我從前看做人類的遺產的那些盜賊性的，壓抑性的作用，就像時髦少年不肯在污溝裏打滾一樣。

『我以為純粹的基督教，純粹的佛教，以及那些心靈科學(The Mental Sciences)，和一切宗教的根本教義，無疑就是我所發現的道理。可是，它們都沒有用個簡單的，容易的革除過程來說明。有一時候，我不敢自信革除愁慮忿怒，不會陷於冷淡和怠惰。據我的經驗，結果正相反。我覺得要做有用之事的欲望那麼大大增加，弄得我像又是少小的男童；並且我又有遊戲的精力。假如有打架的必要，我能夠打得同從前一樣（並且打得比從前還好）。這種革除，並不使人變成怯懦。它不會如此。因為恐怖也在被革除之列。我看到我在任何種聽衆之前，都不畏怯。在少年時候，我曾站在一棵樹下，忽然這棵樹給雷打劈了，我受了震撼，我後來始終不能免除那一回震撼的影響，一直到解脫愁慮以後才免除。從此以後，我遇着雷電交加的環境，就是像從前那樣會使我大愁慮，大難受的，我也不覺得愁慮，也不覺得難受。驚駭之情也大改變；出乎意外的景象或聲音沒有從前那麼容易使我驚跳起來。

『就關於我個人說，我現在並不顧慮這個解放的心態的結果如何。我相信「基督科學」所追求的完全健康，也許是可能中之一；因為我看到我的胃吸收我給它食物的樣子有種顯著的進步，並且我深信胃在歌聲中比在皺眉的摩擦之下會工作更好。我現在也不浪費這個寶貴

時間去結構一個對於未來生命或未來天堂的觀念。我內心所有的天堂，同曾經允許給我的，或我自己能想像到的任何天堂一樣可愛。並且只要忿怒和它的族類沒有幫同招引這個發展到駭逝去，我情願讓這個發展要向什麼地方，就到什麼地方。』(註10)

比較舊的醫學常常說人由身體疾病恢復起來，有兩種方式，一種逐漸的，叫做漸瘥 (*Ysis*) 一種突然的，叫做驟瘥 (*Crisis*)。在精神界，也有漸進的與突進的兩種內心統一的方式。托爾斯泰和班釀又可以給我們做例證，碰巧都是漸進的例；不過我們開頭就必須承認要窮究別人心坎的這些曲折是很難的並且，我們覺得他們的話沒有披露他們的全部祕密。

無論如何，托爾斯泰繼續疑問不休，似乎來到一層又一層的澈悟。最先他知道他以為人生無意義這個信心，只對這個有限的生命說。他正在從一個具有有限性質的事項的價值中尋求另一事項的價值，所以整個結果只有弄到像數學中那些歸結於「零等於零」的不定方程式之一。可是這是無理性的情操或信仰不提出無量界 (*the infinite*) 之時，推理智力獨自所能達到的結果。假如能像平常人民那樣相信有無量界，那末，生活就又成爲可能的了。

『因爲任何曾經有生命的地方，都會有人類；所以也必定會有使生活可能的那種信仰。信仰就是生活之感——因爲有此感，人才不自戕而繼續活下去。生活之感，是我們所藉以生活的力量。假如人不相信他必須爲某一件事活着，他就不活了。一個具無限性的上帝，靈魂的神聖，人的行爲與上帝的融合，這些觀念是人類思想之無限的，祕密的深處所精鍊出來的』

觀念。這些是沒有它，就沒有生活的觀念。」托爾斯泰說，「沒有它，我自己也不存在。我現在悟到我沒有權利依靠我個人的推理，而忽視這些出於信仰的答案，因為只有這些是這個問題的答案。」

可是，平常人民是沈浸於極粗陋的迷信之中的，我們怎麼能同他們信仰一樣呢？這是不可能的——然而他們的生活！他們的生活！這個生活是正常的，是快樂的！它是這個問題的答案！

漸漸地，托爾斯泰達到一個定見（他說他經過兩年才達到），就是：他的困難不是對於一般生活，不是對於平常人民的平常生活，而是對於在上的，知識的，藝術的階級的生活，他個人一向過着的生活，那種大腦的生活，習例的，矯飾的，以及私入野心的生活。他一向生活是錯誤的，所以他必須改變。為動物性的需要而工作，絕不說謊，絕不虛誇，解救平常的缺乏，簡樸，信有上帝快樂；就在這些之中。他說：

「我記得在早春有一天，我獨自在樹林裏，正傾聽樹林中好多神祕的聲音。我傾聽，我思想又轉到最近三年所不斷苦思的事情，就是尋求上帝。可是上帝的觀念，我說，我怎麼得到這個觀念呢？」

「並且，與這個思想相連的，我心上又起了喜悅的，進趨生活的熱望。我內心件件都警醒起來，得到一種意義。……為什麼我望再遠的地方去呢？我內心一個聲音這樣問。他就在

那裏：沒有他，我們就不能活的。承認上帝和生活，是同一件事。上帝就是生活的本質。那末，生活去，尋求上帝去，沒有他，不會有生活的。……

『從此以後，在我內心和我周圍，事態都比從前更加清明，並且這個光明始終沒有完全消散。我免却自殺了。這個變化剛剛如何發生並在何處發生，我不能說。可是，就像生活的力量在我內心不知不覺地漸漸地消散，弄到我走到我的道德的死地上；同樣，生活的力量也一樣漸漸地不知不覺地恢復。並且，奇怪的，是：這個恢復的力量並不是新東西。這就是我的老舊的少年時代的信仰力，以爲我生活的唯一目的是要進步 (to be better) 這個信仰。我放棄習俗界的生活，看破它並不是生活，只是生活的一種遊戲的仿作，只是這種生活的多餘事件使我不領悟生活』，——從此，托爾斯泰採取農民的生活，此後他總覺得妥善，快活，至少比較這樣。(註一一)

照我對他憂鬱的解釋，這個憂鬱，不只是他心境的偶然變壞，雖然無疑也是這個。他內性格與他的外部活動和目的的間的衝突，照道理，會引起這個憂鬱。托爾斯泰，雖然是個精於文學藝術家。但他是那些稟性簡樸的人之一，他覺得我們這個溫文的世界的淺薄與虛偽，貪婪糾紛，和殘忍都極不滿意；並且他認爲永久的真理是在比較自然的並比較動物性的事情。他的轉機，在於把他的靈魂整理好，發現它的真正的居處和職責，並從虛偽逃到他所認爲真理之路之內。這是駁雜的人格遲延地緩緩地找到它的統一和平衡的一例。並且雖然我們中並沒有好多

人能夠學托爾斯泰，（也許因為我們骨子裏的原始人的精髓不夠），但我們大多數至少可以覺得如果我們能夠，那就更好。

研讀的恢復，似乎還要慢些。接連好多年，他一會一會被聖經的文句所纏擾，有時抑鬱，有時發揚，但最後他感到由基督的血得救而越來越得解脫。

『我的安靜，一天會忽得忽失二十回；此刻適意，一會又困苦；現在安靜，但還沒再走一小段路又滿懷覺得有罪和恐怖。』在他領悟一段好的經文之時，他說，『這可以給他兩三小時的鼓勵；』或說，『這是我的一個好日子，我希望我不會忘記它；』或說，『這些文字的光榮在那時候壓我那麼重，我覺得坐下時候要昏過去；可不是因為悲傷與困苦，而是由於切實的喜樂與平和；』或說，『這使我的精神起一種奇怪的劇變；它帶來光明，使我心內的一切那些擾亂的思想肅靜下去——這些思想從前雖然像無主的獐狗在我內心大叫大吼，做一種極可惡的聲音。這指示給我看，耶穌基督並沒有完全放棄我，扔掉我的靈魂。』

『這種時期累積多了，到最後他可以筆述如下：『現在只賸下暴風雨的在後部份了，因為雷已經遠離我了，只有幾滴雨還在，一會一會滴落我身上。』——並且最後：『現在我的鎖鏈確實從我腿上掉開了；我從我的苦痛和手拷鬆放了；我的誘惑也跑走了；因此從那時候以後，那些可怕的上帝的經文不再煩擾我了；現在因為上帝的慈悲與親愛，我也回家作樂，……現在我能夠看見我自己同時在天堂和塵世上；雖然我的身體或人是在塵世，但我由於我

的基督，我的頭，我的正義與生活，我是在天堂。……在那一夜，在我靈魂看，基督是一個寶貴的基督；我因為經由基督所得到的歡樂，安靜和勝利，幾乎不能躺在牀上。」

班釀變成一個宣傳福音的教士，並且雖然他有神經病的性格，又因為不從國教被拘留在監獄內十二年，但他的生命以後得到積極的用處。他是一個和解者，為善者，並且他所寫的那部不朽的寓言曾使英國人深切感到宗教的忍耐之真正精神。（註甲）

可是，班釀與托爾斯泰都不能夠變成心態健全者，他們喝到苦的酒杯的太深處了，不能夠再忘記它的味兒，所以他們的得救度，是進到兩層似的世界。他們每人都證悟到能把他的悲慘的鋒鏑打壞的一種好處，可是，這個悲慘還留在克服它自身的信仰之中心，作為信仰的次要成份。我們認為有趣味的事，就是：事實上，他們能夠，並曾經，找到有件東西（something），從他們意識的內心深處湧上來，能把這種極劇烈的悲慘克服下去。托爾斯泰把這件東西叫做人們所憑藉以生活的東西，這很好；因為這正是這東西，一個刺激，一個興奮，一種信仰，一種再灌輸積極生活的意志的力量，縱使不久以前使生活覺得忍受不了的，那些對於惡的知覺還完全存在。因為托爾斯泰對於惡的知覺，似乎在這這些知覺的範圍內依然不變。他的後來的作品，表示他對於官式價值的整個組織絕不妥協；時髦生活的卑鄙；帝國的污濁；教育的虛偽；各專業的虛妄自大；大成功必須有過的卑污與殘忍；以及個個這個世界的別種文飾的罪惡和詐欺的制度。他的經驗，在他看來，是永遠消滅一切對這種事情的忍受。

班釀也把這個塵世付給仇敵。他說：

『我必須先對可以正當地叫做這個生命的存物的件件東西宣佈死刑，甚至把我自己，我的妻室，我的兒女，我的健康，我的娛樂以及一切認為死了，並且認為對於他們，我也死了的；關於未來的世界；必須由基督信賴上帝。並且關於這個世界，必須認墳墓為我的住房，把我的牀放在黑暗中，對腐爛說，你是我的父親，並且對尸蟲說，你是我的母親和妹妹。：離別我的妻室和我的可憐兒女，歷次像把我的肉從骨頭上扯開一樣苦痛，特別是離別我的可憐的盲目小孩，他是我心愛的，比我的一切其他都親切。我自己想，可憐的孩子，你在這個世界的份兒大概是什麼樣的悲哀啊！你一定曾被打，一定要行乞，一定要捱餓，受凍，赤條條的，以及千百種災難，雖然此刻我不忍讓風吹你。可是我必須冒險把你們一切付與上帝，縱使離別你們，使我慘痛，也要這樣做。』(註一)

這些話確然有「決心的色彩」，可是可憐的班釀的靈魂似乎始終沒有得到那種能引起出神狀態時解放作用的高潮沖過。

這些例證夠使我們對於專門名詞所謂「皈依」(‘conversion’)的現象，有一般的認識。在下一講，我要請你們對於皈依過程的特性，和相伴的現象，作相當詳細的研究。

(註一) 例如愛謀生「精神的法則」(Emerson: ‘Spiritual Laws’)說：『我們的青年都因為原始罪孽，惡之起源，而定 (predestination) 如此等類的神學問題患了毛病。這些始終不是任何人的實際困難。——假如人不走僻路去找這些，這些始終不會把任何人的大道遮蓋的。這些都是靈魂的耳聾，癩疹，和百日咳』云云。

〔註二〕「人生勝記」(Notes sur la Vie) 第一頁。

〔註三〕例如，波鄰 (F. Paulhan) 在他一八九四年出版的書「性格論」(Les Caractères) 把平衡的，統一的 (Les Equilibres, Les Usunifs) 與不安的，矛盾的，散漫的，崩潰的 (Les Inquiets, Les Contrariétés, Les Incohérents, Les Emiettés) 相對照，認這些為許多不同的心理型。

〔註四〕貝三特、「自傳」(Annie Besant: an Autobiography) 第八二頁。

〔註五〕貝克 (Smith Baker) 在「神經病與精神病雜誌」(Journal of Nervous and Mental Diseases) 一八九三年九月號內。

〔註六〕谷敦 (Louis Gourdon) 在他的論聖奧古斯丁的皈依 (Essai sur la Conversion de Saint Augustin, Paris, Fischbacher, 1900) 文中由分析奧古斯丁緊接他皈依時候 (公元三八六年) 之後的文字。證明他在「懺悔錄」(Confession) 內所述的，說得太早。在花園內的轉關，是他確實由他從前生活轉而皈依新信仰的標記；但是所皈依的，是新柏拉圖派的唯心論，只是轉向基督教的半途階段。他顯似過了四年，才完全地徹底地皈依基督教。

〔註七〕懺悔錄第八卷，第五，第七，第十一各章，節錄。

〔註八〕朱伏瓦 (Th. Jouffroy) 哲學新雜著 (Nouveaux Mélanges Philosophiques) 第二版，第八三頁。我下面加兩個由某一時刻開始的皈依的例子。第一例是由斯塔柏教授手寫稿集錄內取來，寫的是個女人。

『我相信，在我心坎的深處，我一向對於「上帝」(God) 是多少懷疑的；在我少年的整個早期，懷疑態度像一道潛流似的生長着，可是被我的宗教發展的情緒成份節制住，遮蓋住。我在十六歲進教，被問過我愛不愛上帝。我照例并依人們所預期地答應，「是」。可是立刻有個甚麼閃似地在我內心說，「不，你不愛上帝。」我好久因為我的不誠實並不愛上帝的邪惡自愧自恨，又怕也許有個要報復的上帝，用可怕的方式懲罰我。……十九歲的時候，我得扁桃腺炎。在我完全恢復之時，我聽說有一個兇暴的人把他太太踢下樓梯，並且繼續勸她到她昏過為止。我深感這件事的可駭。立刻在我心上閃過這個念頭，就是：「我用不着一個謾這種事情發生的上帝」。這個經驗之後，幾個月，我對於我從前生活的那個上帝取斯多噶式的冷淡態度，又繼以一種極憎惡他并相當自豪的反抗他的感情。我還想也許有上帝。如果

這樣，他大概便使我永遠受罰，但我必須忍受。我覺得很不怕，並且不想去對他和解。自從這個痛苦的經驗之後，我永遠與他沒有私人的關係。』

第二例顯示在預備和潛伏的作用進到够遠之時，只要新加多麼小的刺激，就會使人心入於新的平衡狀態。這就像俗語上所說的加在蹣跚的重負上的最後一根乾草，或是使起飽和的溶液內的鹽忽然結晶的那個針尖的一碰。

托爾斯泰說：『某君(B)，一個坦白的，聰慧的人，告訴我他如何斷絕信仰的情形如下：

『他那時候二十六歲。有一天在打獵的行程中，睡覺時間到了，他照他從小遵守的習慣開始祈禱。

『他一個同胞弟兄，當時同他一同打獵，騎在乾草上，看着他。當他祈禱完，要去睡的時候，這個弟兄對他說，『你還做這個嗎？』並沒有說別的話。可是，從那天起，現在已經三十多年了，他始終沒有再祈禱，也沒有參加聖餐（禮），也沒有到禮拜堂去，一切這個，並不是因為他當時聽到弟兄的信條，就在那時那地採納它；也不是因為他在靈魂內下任何新決心，只是因為他弟兄的話好像對一扇傾斜的，已經因為它本身的重量快要倒塌的牆用一個手指輕輕一推一碰。這些話只是指點給他看，他以為宗教在他內心所佔的地位已經空虛好久，所以他祈禱時所說的語句，所做的叉手和跪拜，只是毫無內心意義的舉動。既然悟到這些言動的沒道理，他不能夠繼續再做了。』〔我的懺悔〕(Ma Confession)，第八頁。

(註九)見所引書，第三札一節錄。

我附加我得到的一個文件，它很生動地代表大概是一種常見的「皈依」，假如與「陷入情網」(falling in love)相反的「離愛」(falling out of love)也可以叫做「皈依」的話。陷入情網，也常常依照這個類型，就是往往先有一個潛伏的，無意識的預備的過程，然後忽然覺悟已經鑄成大錯，不可挽回了。下列敘述的坦白的，流暢的口吻，不問而知是誠實的。

『這一次結婚兩年之久，我經過一個很壞的經驗，差不多要逼我發瘋。我因為一個女子陷入情網；她雖然年輕，但會養風情，像一個貓似的。現在我回想到她。我恨她，很不了解我當時怎麼會降低到那樣，竟然會按她的姿色撩亂到那步田地。可是，當時我當真是發熱，不能想到別的事情；每在我單獨之時，我就想像她的容貌，在我應該工作之時我竟

極大部份的時間去追想我們以前的會面，并想像未來的談話。她很漂亮，溫和，極高興，并很喜歡我的讚賞。她不肯給我確定的回答，是或否；奇怪的，是：當我向她求婚之時，我暗暗自己知道她不適於做我的太太，并且知道她始終不會答應這件事。我們在同一個寄膳所用膳一年之久，所以我不斷看見她，并且很熟。但我們比較親密的關係大部都是秘密的，這件事以及我對於另一個欣賞她的男子的妒忌，并我自己良心因為我這個不能自制的弱點看我自己不起，這些使我很心神不安，睡不着，弄到我真以為我會發瘋。我很了解報上屢屢立載的那些青年男子謀殺他們的愛人的心理。可是當時我實是極熱烈地愛她，并且在某些方面，她配得我愛。

『奇怪的，是：一切這個忽然地出乎意外地停止了。有一天早晨，我吃早飯後，正要去工作，照例想到她并想到我的苦惱；忽然恰像有個外力抓住我似的，我發現我自己回頭，差不多是跑到我房間裏；到那裏，我立刻把我所有的一切對於她的紀念品通通拿出來，包括一點頭髮，一切她的小簡和書札，和玻璃肖像，我把前者燒了，後者用腳踏碎了，帶着一種猛烈的報仇和懲罰的痛快。現在我完全憎恨她鄙夷她了；至於我自己，我覺得似乎忽然脫除我擔負的一大堆的病。那是了結了。在此後多年，我始終不再對她說話或寫信給她，并且我對於這好多個月完全佔據我心坎的人，始終沒有一剎那的親愛想頭。其實，我總是相當憎惡對她的回念，不過現在我能看出我在這方面未免不必苛地過火。無論如何，從那一天快活的早晨以後，我恢復了我自己的本有靈魂，并且此後并不會上了同類的當。』

這在我看，似乎是一個非常明白的例子，表示兩個不同的人格層層，它們的命令是互相衝突的，但那麼勢均力敵，弄到這個人的生活好久充滿着不調和與不滿意。最後，并非漸漸地，而是突然地轉關，不穩定的平衡消除了，并且這個那樣出乎意外地發生，用自述者的說話，好像『有個外力抓着他。』

斯塔柏教授在他的宗教心理學第一四一頁上述一個相似的例，並一個相對的憎惡變成親愛的例。參看他在一三七至一四四頁所引的其他極奇怪的不關宗教的，在習慣和性格的忽然改變。他以為一切這種突然的變化是由於特種大腦作用無意識地在發展，到了它們有控制全局的能力，就闖到意識生活內來。到了我們討論忽然的「皈依」，我要儘量應用這個無意識的潛伏作用之假說。

(註一〇) 伏勒卻：心靈修養，或真正生活的入門 (H. Fletcher: Menticulture, or the A. B. C. of True

宗教經驗之種種

1101]。紐約和芝加哥，一八九九年，二六至三六頁，節錄。

〔註一一〕在我的譯文，我把託爾斯泰的原文刪節好多。

〔註一二〕在我所引班釐的文，我把原文的有些中間的部份略去。

〔註甲〕譯者按：這是指班釐作的天路歷程 (The Pilgrim's Progress)。



第九講 皈依

皈依，更生，蒙神恩，體驗宗教，得到安心立命之處，(to be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance) 這許多短語都是代表一種過程——由這一種過程，或逐漸地，或突然地，一向分裂的，並自覺為錯誤的，卑劣的，不快樂的自我，因為它對於宗教的實在得到更牢固的把握而變成統一的並正當的，優越的，快樂的。無論我們是否相信必須有個直接的神的作為，才可以引起這種精神上的變化，至少就一般說，這是皈依的意義。

在未對這種過程作更詳細的研究之先，讓我用一個具體的例子將我們這個定義的了解力激勵一番。我選出一個奇怪的例，即那個無教育的布拉德黎 (Stephen H. Bradley)，他的經驗記錄在一本少見的美國小冊子內的。(註一)

我揀這個例子，因為它指明在這些內心變化，一層之下又有意想不到的深層，好像人性的各項可能，安排成一組的階層或殼重，對於這些一重一重的存在，我們未曾預先知道。

布拉德黎以為他在十四歲之時已經完全皈依基督教了。

『我以爲由於信仰，我看見救主現爲人身，在房間裏，約歷一秒鐘，他的兩臂伸着，似

乎對我說，「來吧」。第二天，我喜樂的發抖；一會兒以後，我的快樂那麼厲害，我至於說，我要死；如我所知道的，這個世界在我的情感之內沒有位置，並且每天在我看來，都像安息日那樣嚴肅。我有一個熱烈的欲望，希望一切人類都能覺得像我一樣，我要他們通通極端愛上帝。在這時期之前，我很自私，並自負爲善人；可是，現在我希望全人類的福利，並且以仁慈的心饒恕我最恨的仇敵；我覺得我情願忍受任何人的嘲侮和輕蔑，並且假如我能夠在上帝手裏充作使一個靈魂皈依的工具，我情願爲上帝的緣故受任何種痛苦。」

九年之後，於一八二九年，布拉德黎聽到有個宗教奮興會在他的近鄰開始。他說，「年輕的新皈依者，當開會之時，好多來看我，問我到底我有沒有宗教；我的答覆普通是，我希望我是有的。這不像能滿足他們的意思；他們說，他們知道他們有宗教。我請求他們替我祈禱；我自己想假如我口命爲基督徒那麼久之後，至今還沒有宗教，這是我應該得有宗教時候了。並且希望他們的祈禱會得到有益於我的靈驗。」

「有一個安息日，我去聽那個監理會徒在學院內宣講。他說到普遍審判的日子來臨；並且他把這個說到那麼嚴重而可怕，我從來不曾聽過說得這樣動人。審判日的場面活像已在面前；我心靈的一切官能都那麼激動，因之我像費立克斯 (Felix) 一樣，在我所坐的板凳上不能自主地發抖，雖是我心上不覺得什麼。第二天晚間，我又去聽他。他由「啓示錄」(Revelation) 選出這句講題：「並且我看見了死過的人，小的和大的，站在上帝之前」。而且他描

寫審判日的可怕情狀那麼逼真，似乎就是鐵的石心腸也會鎔化。當他宣講完了之後一個老翁轉面對我說，「這真是我所謂宣教」。我也這樣想，可是我的感情並未被他的話所激勵，而且我並不享有宗教，但是我相信他享有宗教。

『我現在要敘述我對於聖神 (the Holy Spirit) 的能的經驗，這發生於同一天的夜裏。假如任何人前此告訴我，我能夠像我這樣經驗到聖神的能力，我不會相信，並且會以為對我這樣說的人是在妄想。在這個會之後，我立刻回家；到家之時，我奇怪為什麼我覺得這麼蠢笨。到家後不久，我就去安息，並且覺得宗教的事情毫無關係，一直到了我開始受聖神的作用之時，這事在大約五分鐘之後開始，其狀如下：

『其初，我覺得我心臟忽然跳動得很快，這使我最初以為也許我要生病，不過我不害怕，因為我沒感到痛苦。我心臟跳動越厲害了，由於這現象對我的影響，我一會就深信這是聖神。我就覺得極其快樂謙遜，並覺得自己卑鄙，從來我不會感到如此劇烈。我不能不出聲說話，我就說了；我說，「主，我不配這個快樂」，或是表示同一意思的話。同時有一道什麼流（覺得像空氣一樣）進入我的嘴和心裏，比喝什麼的感覺還真切些；這些感覺經過（我盡力作準確的估計）五分鐘或更久；這個現象似乎是我這種心跳的原因。這個完全佔據了我的靈魂，並且我確信在這期間，我希望主不要再給我快樂；因為我對於已有的快樂已經受不了，我心臟好像要炸裂樣子，可是它並不停止，一直到了我覺得我受上帝的愛和恩典到了不

可言宜的程度。在我受這樣受作用的期間，我心上起了一個念頭，就是要問這個具什麼意義呢？立刻，好像回答這疑問似的，我的記憶變成極端清明，我覺得好像「新約」在我面前開着一樣，開着的是羅馬書（Romans）第八章，並且很亮，好像有隻燭燃着，使我看到那第一章的第二十六，二十七節，我看到這些字「聖神以不可出口的呻吟補救我們的弱點。」並且在我心跳的全期間，神使我像個痛苦的人那樣呻吟（這種呻吟，不很容易停止），雖是我毫無痛楚。我兄弟在另一間房子睡，他來開我房間的門，問我不是牙痛。我說沒有，告訴他可以去睡。我設法停止呻吟。我覺得自己不願意睡着，我那麼快活，怕我要失掉這種快樂——我內心想：

「我心甘意願的靈魂情願停留

在像這樣的間架裏頭。」

並且我心臟停止跳動之後，躺着反省，覺得似乎我的靈魂充滿着聖神之時，我想也許有天使們繞我的牀飛翔。我覺得正像我要和他們交談，最後我說，「慈愛的天使們，如何你們能夠對我們的福利感到這麼多的興趣，而我們對我們自己的福利這麼不關心呢？」此後，我經過困難，睡着了；我第二天早上醒來之時第一個念頭就是：我的快樂變成怎麼樣呢？我覺得我心裏還有一些快樂，我就請求加多，上帝就像思想那樣快地給我更多的快樂。我隨後就起牀，穿衣服，但我僅僅能夠站得穩，這使我大大駭異。我覺得似乎這是地上的一個小天

堂。我的靈魂覺得好像完全解脫對於死的恐怖，就像解脫怕睡着一樣；並且我像個籠中的鳥，想要（假如這是上帝的意旨）脫離我的肉體，與基督同處；不過我願意活着造福的人，並警告罪人，使他們懺悔。我下樓去，覺得像失却我的一切朋友那樣嚴重，並且自己想著在我未先翻看新約之前不告訴我父母知道。我立刻走到書架，翻看羅馬書第八章，節節文字似乎幾於會出聲，而且證明它真是上帝的話，並且好像我的情感和這個話的意義相應。我隨後告訴我父母這件事，並且我告訴他們我以為他們必須見到我說話之時不是我自己的語氣，因為我還覺得實在如此。我的說話似乎完全受在我內心的神的控制；我不是說我說的字不是我自己的，因為這些字實是我的。我以為我受作用，就像聖靈降臨節（Pentecost）的使徒們一樣（不過有轉授別人並做他們所做的能力罷了）。進早膳之後，我出去與我的鄰人談宗教（前此，給錢雇我，我都不幹這件事），並且他們請求我之後，我就和他們祈禱，雖是我從前不會在衆人前祈禱過。

『我現在覺得我已經由說實話而履行了我的本分事，並且希望由上帝的祝福，這事可以對一切看這個的人有些益處。上帝差遣聖神降臨於我們的心裏，或至少於我心裏，他在這件事上，曾經履行他的諾言，所以我現在對世上的一切超然神論者（Deists）和無神論者（Atheists）挑戰，請他試試搖動我對於基督的信仰。』

對於布拉德黎君和他的皈依過程，就說這麼多了；這個皈依對他後來生活的影響，我們不

知道。現在我們要對於皈依過程的構成素作更仔細的考究。

假如你把任何種心理學書中的論聯想 (Association) 的那一章翻看，那末，你會看到裏面會告訴你說：一個人的觀念，目的，宗旨構成了各個比較互相獨立的內部集團和系統，他所追求的每個目的，都喚起某一種的關切的興奮，並且結集了某一特圍的觀念，這些觀念隸屬於這個目的，作為它的陪從；假如這些目的和興奮是不同類的，它們所喚起的觀念也許很少其同點。在一團在心上，獨佔了這個人的興趣之時，一切與其他集團相連的觀念可以完全擠逐於心界之外。美國總統，在他拿着船楫，獵槍和釣竿到荒地在營幕，過假期之時，他的觀念，由頂到底，完全變換了。總統職務上的愁慮完全掉在腦後了；做官的習慣由自然人的習慣取而代之；所以祇認識他是勤勉的長官的人們，假如看見他正在佳營，將要不認識是同一個人。假如他始終不回去，始終不讓政治的興趣再支配他，從實際方面說，他將要成了永久變質的人了。我們平常的性格變換，在我們由我們的一個目的轉到另一目的之時所發生的，普通不叫做變質，因為每個這種變化很快地又跟着在相反方向的變化；可是，每過一個目的的發展得那麼穩固，至於確實把它的從前敵對的目的排除於個人生活以外之時，我們易於把這個現象稱為「變質」(transformation)，也許我對它驚奇。

這些變換，是一個自我分裂的最完全的方式。一個比較不完全的方式就是兩個或更多的不

同的目的集團同時存在，其中有一集團實際上霸佔着門路，激發活動，而其他集團祇是虔誠的願望，在實行上始終不會有任何實現的。在前一講所說的聖奧古斯丁追求更純潔的生活的志望，就一時說，就是一個例子。又一個例子，就是總統在他做總統正極端高興之時，懷疑這個不都是虛榮，懷疑砍木頭的生活不是更有益身心的歸宿。這種稍縱即逝的志望，只是妄想，怪念頭。它們存在於人心的比較遼遠的邊緣上；這個人的真正自我，他能力的中心，却專注於另一個完全不同的系統。在生命進展下去之時，我們興趣不斷變化，因之我們的觀念系也不斷易位，由意識的比較中心的部份變成比較邊緣的，又由更邊緣的變成更中心的。例如，我記得在我年輕之時有一晚上，我父親朗誦一種波斯頓的報紙所載的吉福德 (Gifford) 遺囑要創設這四個講座的那部份。在那時候，我並不想做哲學教授，所以我所傾聽的話離我的生活，簡直像它說火星的事情那麼遠。可是，現在我在這兒，吉福德的組織成了我真正自我的緊要部份，並且在這一時，我的一切能力都專注於要使我與這個組織成爲一體的努力做到成功。我的靈魂現在植立在從前它認爲實際上不真實的對象上，而且由這個對象說話，好像由我靈魂的真正的住所和中樞說話一樣。

我說「靈魂」，你們無須以爲我是用本體論的意義，除非你們喜歡如此，因爲在這種事情，我們自然而然地會用本體論的詞語；可是佛教徒或休謨派 (Humeans) 也能夠用他們偏愛的現象論的術語描寫這些事實而完全成功。在這幫人看來，靈魂只是一串先後相繼的意識野

(field of consciousness)：但是每野有一部份，或稱子野 (sub-field)，充作焦點，含着興奮作用，目的似乎是由這個子野取來的，像由個中心取出一樣，我們講到這部份，不知不覺地會應用透視 (perspective) 的名詞，把它由其餘部份分別出來，我們說「這裏」，「這個」，「我在」，「我的」，或「我」；其他部份，我們給與「那裏」，「那時」，「那個」，「他的」或「你的」，「它」與「非我」，這些地位。然而「這裏」能夠變成「那裏」，「那裏」可以變成「這裏」，並且是「我的」的事物與是「非我的」的事物，可以互換位置。

引起這種變化的，是情緒激盪的變遷的方式。今天對我們熱烈而根本緊要的東西，明天會變成冷冷的。在我們看來，其他部份的樣子，好像是從意識野的熱的部份看它的；並且個人的欲望和意志是由這些熱的部份散播出來的。簡言之，這些部份是我們動的能力的中心，而冷的部份，我們對它是漠視的，被動的——漠視和被動的程度，與它的冷度為比例。

這種說法到底是否嚴格地準確，此刻無關緊要。假如你們由你們經驗能夠認識我想用這種詞語指出的事實，它就夠準確了。

也許情緒的興趣有重大的變動；熱的地方也許會在人的眼前移動得那麼快，像走過燃燒的紙上的火星一樣。這樣，我們就有我們在前一講所常聽到的那種搖移的，分裂的自我。或是，興奮和熱烈的焦點，我們所從取得目的之觀點，也許弄到永久住於某一系統之內；並且，假如變化是宗教的變化，我們就稱為皈依 (conversion)，假如變化是急轉的，或突然的，尤其要這

樣稱說。

一個人的意識的熱的地點，即他所獻身的，並他所從以工作的觀念集團，讓我們此後稱他爲他的個人的能力的慣集的中心 (the habitual center of his personal energy)。到底他能力的中心是他的這一組觀念或那一組，對這個人有大關係；並且就他所可有的任何組觀念說，到底這些觀念在他是變了中心的或還是邊緣的，對這些觀念有大關係。說一個人「皈依了」，從這個看法說，是指：從前在他意識內是邊緣的宗教觀念，現在佔據了中心地位，並且宗教的的成了他能力所慣集的中心。

假如你們問心理學，在一個人的心理系統內，興奮如何移動，並原是邊緣的目的何以到某一刹那會變成中心的，那末，心理學必須回答說，雖然它對於發生的事變能作個普通的描寫，但是在某一特例，它不能夠準確地解釋一切有作用的力量。無論是旁觀者，是經過這個過程的本人，都不能夠充分解釋特殊經驗怎麼能夠改變本人的能力中心那麼斷然，或是何以這些經驗常是必須待時而後發生這種效力。我們屢次起個念頭，或是施行一件行爲，可是只在某一天，這個念頭的真正意義才第一回透澈我們的心，或是這件行爲忽然變成了道德上的不可能。我們所知道的，只是有死的感情，死的觀念，並冷的信仰，也有熱而活的信仰；並且一個信仰在我們內心變熱而活躍之時，一切事物都必須以它爲中心而從新結晶起來。我們可以說，這個熱與活躍只是指這個觀念的「動作的效力」(motor efficacy)，好久延擱了而現在才發生的；可是，

這種說法本身只是沈詞，因為這種忽然有的動作的效力怎麼來的呢？再說下去，我們的解釋變成那麼空泛，那麼普通，人就更加悟到這整個現象是極富個性的了。

最後，我們要弄到只能用陳腐的機械的平衡狀態這種象徵了，心是一個含着觀念的系統，每個觀念都帶着它所引起的興奮，和彼此互相阻礙或援助的那些衝動的和抑止的傾向。在經驗增進之時，觀念集團因增多或因減少而變換；人更老之時，傾向也變動。一個心理系統因為這個各部間隙的變化，會崩潰或削弱，就像一所房屋一樣；但是一時只由於死板的習慣還直立住。然而一個新的知覺，一個突來的情緒震盪，或一個披露機體的變化的事變，會使全部組織完全崩倒；此後重心就落到一個更穩定的姿勢，因為那些在重新安排時期到達中心的新觀念現在似乎鎖定在那裏，因之新的構造就成爲永久的。

在這種平衡的變換之中，已成的聯想，通常是阻滯的因素。新的知識，無論是如何得到的，在這麼變化中，都有促進的效力；並且我們的本能與心向，在「時間的不可想像的摩弄」(the unimaginable touch of time) 之下的漸漸的改變，有極大的影響。並且，一切這些影響也許會潛意識地或半無意識地發生作用。(註二) 假如你遇到一個人，他的潛意識的生活（對這個，我必須不久說得更詳細）很發達，並且在他，動機慣於在靜默中成熟，那末，對這種人的情形，你就始終不能作充分的解釋，並且在本人和旁觀者看來，也許似乎有一個神奇的成份。情緒的事變，特別是劇烈的，對於激起心理上的從新擺佈，是極有效的。戀愛，妒忌，犯

罪，恐怖，悔恨，或忿怒突擊人的那種忽然的爆炸的樣子，是人人知道的。（註三）爲皈依過程的特色的情緒，希望，快樂，安全，決心，也可以有同等爆炸性。並且這樣爆炸地來到的情緒，很少能讓它們所遇的事態依然如故。

斯塔柏教授在他近年出版的論宗教心理的書內，曾用了一種統計的研究，證明那種發生於在教會環境長大的少年人的通常「皈依」過程與一切界的人的青春期（adulscence）的一個正常階段（即那種進展到一個比較廣大的精神生活的成長過程）在表面上的相類似，是多麼密切。年齡是相同的，通常落在十四歲和十七歲的中間。現象是相同的——覺得不完全和不圓滿的感想，沈思，抑鬱，病態的內省，以及罪孽之感；對將來的憂慮；因爲懷疑而起的煩惱，諸如此類。並且結果也是相同的——由於各種官能對於更大的景望的適應而自信力加強，因而發生快樂的慰安並客觀傾向。在自然發生的宗教覺醒（奮興式的例子除外），並在青春期的常見的暴發與緊張和「脫換時期」（nothing time）裏會發生神祕的經驗，這些經驗的突如其來，便本人也詫異，就像奮興會式的皈依一樣。其實，兩方的相類似是完全的；斯塔柏對於這些普通的少年期的皈依現象的結論，似乎是惟一的穩健的結論，就是說：皈依主要是一種常態的青春期現象，是由兒童的小世界轉到成年人的較大的理智的並精神的生長的過渡時期的連帶現象。

斯塔柏說，「神學接受青春期的傾向，在這些傾向之上建設起來；神學看到青春期的發展

的主要事情在於把這個人由兒童心境引出來，進到成人的新生活，和對於自我的洞見。因此神學將那些會加強正常傾向的工具來使用，它使暴發和緊張時期的歷時縮短。』按照這位研究家的統計，「自認有罪之感」這種皈依現象所經歷的時間，只有青春期的暴發與緊張現象的五分之一那麼長久（對後種現象，他也得到統計）；可是前種現象比較強烈得很多。例如，身體的隨伴現象，失眠和失食慾，在皈依過程中更常見得多。『主要的分別似乎在於：皈依過程由於把本人弄到一個確定的關頭，使這個過渡期加強，同時也使它縮短。』（註四）

斯塔柏在這兒所說的皈依，當然大部是很平常的人的皈依，由於教誨，懇告，和榜樣，使這種皈依遵循預定的格式。這些人所表現於外的特別方式，是暗示和模仿的結果。（註五）假如他們是在別種信仰和別個國家裏經過他們的發展上的關頭，那麼，雖然變化的要點是相同的（因為這個變化大部是免不了的），但它的附帶事件却會不同。例如，在天主教的國土，和在美國的主教統治制的（Episcopalian）宗派內，這種愁慮和罪孽之感並不像在那些鼓勵奮興現象的教派內那樣常見。在這些比較嚴格地具教會組織的團體內，他們比較更倚賴聖禮，（Sacraments），只須較少的作用就可以加重個人自己對救度的接受而到達這個救度之域。

可是，個個模仿現象一定是一度有過它的原型，所以我提議在將來的演講，我們儘量接近比較更親身的，更原始的經驗方式。這些更會見於單獨發生的成人例子。

剛把教授，在一篇有價值的論皈依的心理的文內，（註六）將宗教生活的神學方面幾乎完全

認爲是它的道德方面的附件。他對於宗教感覺的定義是：『不健全，道德上不全備，罪孽（專門名詞說）之感，伴有祈求由統一來的安恬的渴望』。他說，『「宗教」這個名詞越變越是指出於罪孽之感和解脫此感的那一團的欲望和情緒』；並且他舉好多的例子，（就中，罪孽有種種不同，由酗酒起，至精神方面的自負止），證明罪孽之感會困擾本人，使他渴望解脫，就像患病的肉體或任何種身體的痛苦的痛楚那麼迫切需求解脫。

無疑，這個概念可以包舉很多的例子。一個可作例證的過程就是哈德黎君(S. H. Hadley)的經驗；他在飯依之後，變成了一個活動的，有用的拯救紐約的酗酒徒的人。他的經驗如次：

『一個星期二的晚上，我坐在哈濫 (Harlem) 的一家賣酒店裏，——一個無家可歸的，無朋友的，要死的「酒鬼」。我已經把一切可以換酒的東西當掉或賣掉了。除非我死掉了，我是睡不着的。我前好多天都沒吃東西，並且前四夜，我患了酒瘋 (delirium tremens)，或是醉怖 (the horrors)，由半夜一直到早上爲止。我以前常說，「我永遠不做浮蕩者。我始終不要陷於絕境，因爲那個時期一到（假如它一天會到來），我就以河底爲安身之所」。可是主這樣安排，使得那個時期真真來到之時，我還不能將到河的路走到四分之一。當我坐在那兒思想之時，我似乎覺得有一個偉大的，強有力的什麼在旁。當時我不知道它是什麼。後來我才實在知道它是耶穌，罪人的朋友。我走到酒櫃，用我的拳頭打它，一直到我打得玻璃嘩嘩地響。站在旁邊喝酒的人看着我，都對我鄙視而驚奇。我說，就是我死在街上，我也永

遠不再喝一口酒，並且我實在覺得好像我在早晨之前要死。有什麼對我說，「假如你要實踐這個諾言，你去，讓人把你鎖起來」。我就走到最近的拘留所，使我自己被鎖閉起來。

「我關在一間窄狹的牢監裏；好像一切能找得地方的魔鬼都跟我到那間房子內。可是，這並不是我所有的伴侶全數。不，讚美主！那個親愛的，在酒店來到我旁的神也在旁，而且叫我祈禱。我真就祈禱；雖是我不覺有大幫助，我還繼續祈禱着。我一能夠離開牢監，就被帶到警察局裏，但又帶回到牢監裏去。最後我被釋放，就找到我兄弟的家裏，在那兒，我受百般的照料。在躺在床上之時，勸誡的神總不離開我；第二天安息日早晨，我起來之時，我覺得那一天要決定我的運命；快到晚上，我想起要到馬柯黎 (Jerry M. Arley) 的傳教會。我去了。房子擠滿了人，我經過大困難，才走到靠近演壇的地方。在那裏，我見到這個拯救酒鬼和墮落人的救星——那個上帝的人，馬柯黎。他站起來，在極端肅靜之中敘述他的經驗。這個人有一種真誠，使人起信，我發現我自己已在說，「我不知道上帝能救我不能」！我聽到二十五到三十人的作證，他們個個都由喝婪蒙 (rum) 的酒癮救出來；我就下決心一定要得救，否則就死在那裏。當請祈禱之時，我跟一羣酒徒同跪下。馬柯黎第一個祈禱。隨後馬柯黎太太又替我們熱烈地祈禱。啊，我的可憐的靈魂起了多麼厲害的衝突哇！一個賜福的耳語說「來呀」；魔鬼說，「小心」！我只遲疑一頃刻，隨後我的心都碎了，我說，「親愛的耶穌，你能幫我嗎」？我始終不能用凡人的舌頭形容那一頃刻。雖然到那頃刻止，我的靈

魂充滿着不可形容的憂鬱：我在此刻覺得正午太陽的榮光照射進我的心坎。我覺得我是僱自由人了。啊，那寶貴的安全之感，自由之感，靠託耶穌之感；我覺得基督帶着他的一切光明，一切權力來到我的生活內，我覺得實質在在舊東西消滅了，一切東西都更新了，

『由那刻到現在，我始終不想喝一口威士忌（Whiskey），並且我始終沒見過夠使我喝一口的錢。那夜裏，我答應上帝假如他除卻我要喝烈酒的欲望，我願意替他工作一輩子。上帝已經盡他的責任；我也始終努力做我的職務。』（註七）

劉把教授說，在這麼一個以絕對需要一個高級的援助者始，以覺得他曾幫助了我們之感終的經驗，含着很少的教義的神學。他又舉其他酗酒者皈依的事例，純乎道德上的，照所記載的，毫不含有任何種神學的信條。劉把教授說，例如苟敷（John B. Kousser）的皈依實際等於無神論者的皈依——既不提到上帝，也沒提到耶穌。（註八）然而，雖然這種含着很少的理智上調整，甚至沒有這一類調整的更生過程很重要，這位作家確然把這一種更生弄得太籠斷一切了。這相當於那種集中於主觀方面的病態抑鬱——班釀和阿萊因就是例子。可是我們已在第七講見到也有客觀型的抑鬱；在這種，世界缺乏合理的意義，至少人生如此，這件事是壓迫這個人的重負——你們記得托爾斯泰就是這樣。（註九）因此，皈依含有不同的成份，並且它們對於個人生活的關係是應該分別開的。（註一〇）

例如，有些人始終不會皈依宗教，也許無論在什麼境地，總不能使他們皈依。宗教觀念不

能夠變成了他們精神能力的中心。他們也許是優秀的人，在實行方面是上帝的好傭僕，但是他們不是上帝國的子民。他們或是不能想像無形的存在；或是，用信徒的僑辭說，他們是一輩子「癡瘖」(thimren)和「乾枯」(dry)的人。這種不能有宗教信仰的心理，在有些事例，也許是起源於理智方面。他們宗教官能的要求膨脹的自然傾向受阻礙，也許是由於抑制性的對於世界的信仰，例如悲觀的和唯物主義的信仰，由於這些信仰，許多在從前會隨便讓他們宗教傾向發展的好人，在今日，發現他們自己好像凍凝似的；或是闕疑論的，對信仰的否認，以為信仰是懦弱的並可羞的事情，我們中許多人現在蹲伏於這種否認之下，在害怕而不敢用我們的本能。在好多人，這種抑制始終沒有被克服。一直到生命的終結，他們不肯信仰，他們的一己的能力總不達到它的宗教的中心，因之這個中心永遠是不活動的。

在其他人們，困難比較更深刻。有些人在宗教方面是犯了失感覺病的(anæsthetic)，宗教感覺力是殘缺不全的。就像一個無血性的人物，無論多麼有善意，總不能得到那些有血性的人所有的不願危險的「動物氣」(animal spirits)，精神上癡瘖的人也許會讚嘆並羨慕別人的信仰，但始終不能得到那些性情宜於信仰的人所受到的熱情和安恬。可是，一切這個，最後也許與當時的抑制有關。就是在晚年，也會有一點溶化，一點解放，在最癡瘖的胸中，也許有某種閃電打回去，因而這個人的硬心腸會軟化而發出宗教感情。這種事例引起了「突來的皈依」由於神蹟」這個觀念，比任何別項事例都更會引起。只要有這種事例，我們必須不要幻想我們

所討論的，是同定與不可變動的種類。

在人處，有兩種心理作用，會發生皈依過程上的一個重大的不同，——這種不同，斯塔柏教授曾說過。你們都知道要遺憶一個忘掉了的名字之時的情形。通常，你追求它，在心上把與這名字有關的地方，入，和東西念一遍。可是有時這樣努力也失敗；那末，你們就覺得好像用力越苦，希望越少，似乎這個名字被擠斃了（*jauned*）。朝它的方向加以壓力，只有使它更難記起來。在這種情形之下，相反的法子往往有效。完全放棄這種努力；想完全不同的事情；半小時以後，忘掉的名字逍遙自在地來到你心上，如愛謀生所說的，像個不速之客那樣不經意地來到。以前的努力，在你心上，引起了某種隱藏的作用；努力停止之後，這個作用還繼續進行，直到結果，看來好像自動出來的樣子。斯塔柏說，有個音樂師在她學生明白知道他們該做的動作，但嘗試不成功之後，對他們說：『不要再試，這個自己會來的！』（註一）

這樣，得到心理結果有兩種方式，一種是自覺的並有意的，一種是不知不覺的，無意的；這兩方式都見於皈依的歷史內，因之有兩種皈依過程，斯塔柏稱為立意型（*volitional type*）和發心型（*type by self-surrender*）。

在立意型，更生的變化，通常是逐漸的，在於一點一點地建立一組新的道德的和精神的習慣。可是其中總有臨界點，在那時期，前進似乎比較快得多。斯塔柏對於這個心理事實，曾舉

出豐富的例證。我們在任何項技能上的教練，顯似以一跳一擲地進步，正如我們身體的生長一樣。

『一個運動家……有時忽然悟到這個遊戲的微妙處，因而對它感到真正的愉快，恬像皈依宗教者忽然領會宗教的好處一樣。假如他繼續頑這個遊戲，有一天這個遊戲會忽然自己在他身上頑起來——在個重要的競賽，他會忘形地動作。同樣，音樂家會忽然到了一個時期，在那時，對於音樂的技術的愉快消散了，並且在一個神來之頃，他變成音樂所從流出的器具了。作者偶然聽見兩個不同的結婚的人，他們的結婚生活從開始就是美滿的，他們說：到了結婚一年或更久之後，他們才覺悟到結婚生活的幸福的全面。我們正在研究的這些人的宗教經驗也這樣。』(註一二)

不久我們會聽到關於潛意識的成熟，其結果忽然被意識到的心理過程之更奇異的例證。韓懶頓和愛丁堡的雷柯克教授(Sir William Hamilton and Professor Laycock of Edinburgh)最先說到這一類的結果；可是喀噴脫博士(Dr. Carpenter)造了「無意識的大腦活動」(unconscious celebration) 這個名詞(假如我沒記錯)，從此這個名詞就成了通俗的解釋。現在我們所知道的事實，比他當時所知道多得多了，並且「無意識的」(unconscious) 這個形容詞，對其中好多事實幾乎是完全錯誤的名目；最好用比較廣泛的名詞，「潛意識的」(subconscious) 或「意識闕下的」(subliminal) 代替它。

關於立意型的皈依，很容易舉例；（註一三）可是這些大抵不及委心型的皈依有趣味；在委心型，潛意識的結果更多，並且往往使人驚異。所以我要趕快說委心型，因為這兩型的不同畢竟不是根本的，因而我更要做這樣做。就是在最是立意修到的更生過程，也有部份委心作用穿插在內；並且在大多數的皈依，意志竭力使一個人快要得到所望的完全統一之時，似乎真正最後一步必須留給其他力量去做，必須不經意志的活動而實施。換言之，到那時，委心就成了不可少的了。斯塔柏說，『個人的意志必須放棄。在好多事例，在本人不停止抵抗或停止朝他要去的方向努力之前，總不會得到和緩。』

『斯塔柏的通信人之中有一個說，『我說過，我不肯放棄，可是在我的意志消沈之時，事情全完了。』——又一個說，『我只說，『主，我已經盡我的力量；我把整個事情讓你做』；立刻我得到大安靜了。』——又一個說，『我忽然想到假如我不再想自己做全部事情而跟隨耶穌，我也可以得救；我不知如何就卸掉了我的重責了。』——又一個說：『我最後不肯抵抗，就投降了，雖然這是艱苦的奮鬥。漸漸地，我覺得我已盡我的職責，並且上帝願意盡他的責任。』（註一四）——納爾遜（John Nelson）（註一五）由於愁慮的爲要避免永遠沈淪而奮鬥，精疲力盡了，他嚷，『主，你的旨意必要實現；無論沈淪或得救』；在那一頃刻他的靈魂就充滿着安恬。

斯塔柏對於最後一頃刻的委心所以不可少的理由，作一個有趣的，而且我以為是對的解釋

(假如這麼簡略的概念可以有點對)。在候補政教者的心上，有兩件事：第一是現在的不完全或錯誤，他所切望避免的「罪孽」(sin)；第二，是他希望實現的積極理想。但是，我們中極大多數人，覺得我們現在錯誤之感，比對於我們所能祈向的任何積極理想的想像，是個更清楚得多的意識。其實，在大多數人，「罪孽」幾乎佔據了注意的全部，所以皈依，「與其說是一個奮發要為善，無寧說是掙扎要免罪孽的過程」。(註一六)一個人的有意識的智慧與意志，就它向理想奮發前進這限度內說，是祈向只是模糊地不準確地想像到的東西。可是，在一切這個期間，他身上的純乎機體成熟作用的力量，繼續進展到它們預想的結果，並且他的自覺的努力解放了背後的潛意識的助力，這些力量照它們的方式工作以求得新佈置；並且一切這些深層的力量所傾向的新佈置很可能以必是確定的，而且雖然與他有意識地設想並決定的佈置不同。因此這種新佈置也許會真被他的離開真正方向斜出的有意努力所牽掣，(所擠躓，好像我們想要記起忘卻的字，努力太過之時的情形)。

斯塔柏說，運用個人的意志，就是還活在最注重不完全的自我的區域內；他這話似乎中肯。反之，在潛意識的力量領導的區域內，指揮行動的，更會是較好的可能的自我。在這個情形之下，它自己是能組織的中心，並不是由外界笨拙地，模糊地認為目標的東西。那末，這個人必須怎樣進行呢？斯塔柏說：「他必須鬆弛，那就是說，他必須倚靠從他自己本心湧出的為善的較大權力，讓它照它自己的方式成全它已開始的工作。……從這個觀點看，委心的行

爲，在於將一個人自己獻於新的生活，把它作爲一個新人格的中心，並且將前此從客觀方面相對的新生活，從內心體驗它的真實性。」（註一七）

這個需要委心的事實，神學用『人趨極端，是上帝的機會』這個話表示；照生理學的說法，就是：『讓一個人盡他的力量，那末，他的神經系會把其餘做到完了。』這兩個話所承認的，是同一件事實。（註一八）

用我們自己的象徵法說，就是：在個人能力的新中心經潛意識地孵育（incubated）得夠長久，剛剛夠使它如花之怒放之時，「放開手」（hands off）是我們應守的惟一規律，它必須不經助力而自己開花！

我們上文用了心理學的模糊的，抽象的詞語。可是，因爲用任何種詞語說，所描寫的轉關，在於將我們有意識的自我投靠於（無論是什麼）比我們實是更理想的並做到爲我們贖罪的那些權力，你們可以見到爲什麼就宗教生活是精神的，不是外部動作和儀節聖餐等等的東西。這方面說，委心曾經被認爲，而且永遠必須被認爲，宗教生活的主要的轉關。人可以說，基督敎朝着向裏工夫的整個發展過程，除了對這個委心的關頭加以越大的注重之外，所餘無幾。由天主教到路得主張（Lutheranism）；再到加爾文主義（Calvinism）；再由它到衛士雷主義（Wesleyanism）；由它，完全在嚴格所謂基督敎之外，到純粹「自由主義」（liberalism）或超絕的理想主義（無論是否屬於醫心派），中間包括中世紀的神祕主義者，寂靜派（quietists），虔誠派

(plethia)，教友派 (quakers)，我們可以看到進步到一個直接的精神的助力這個觀念的各階段——這種助力，是個人在匱窮之時經驗到，並且不根本需要教義的工具或對神和解的機構的。這樣，心理學和宗教，到這裏止，是和合的，因為二者都承認有似乎在有意識的個人之外而能使他的生活得到救度的力量。然而，心理學認定這些力量是「潛意識的」，說它們的影響是由於「發育」或「大腦活動」，(cerebration)，隱含這些力量並不超出個人的人格之上這個意思。在這一點，心理學與基督教神學不同——後者堅持這些力量是神的直接的，超自然的支使。我提議我們此刻不要認為這個歧異是確然如此，而暫時不談這個問題。——繼續研究也許能使我們除掉這個貌似衝突的一部份。

那末，這一會兒，我們再回到委心態度的心理。

你發現一個人活在他意識的破碎邊緣，困在他的罪孽，缺乏，和不全備狀況之內，因而無可安慰；你假如只告訴他說，他一切都好好的，他必須阻止愁慮人排除不滿意，放棄憂慮；在他看來，你所說的似乎都是純乎荒謬之談。他所有的惟一個實在意識告訴他一切都不好，你所提議的較好方法好像只是冷心的欺騙。「信仰意志」(The will to believe) 不能夠拉扯到這麼遠。我們能夠使自己更相信我們已有點底子的一種信仰，可是，假如我們的知覺積極地保證相反的信仰，那末，就是有充足材料，我們也不能創造一種信仰。在這種情形之下，對我們提議

請更好的心靈，顯然是一種對我們所有的唯一的心靈的純粹否定；我們不能主動地立下要個純粹否定的意志。

只有兩種方法，可以排除忿怒，憂慮，恐怖，絕望，或其他不利的情感。一種是有個相反的情感非常強烈地壓倒我們；另一種是我們掙扎到精疲力盡，不得不停止——由是我們下場，放棄，再不管怎樣了。我們司情緒的腦中樞罷工了；我們陷於暫時的無情狀態了。實有文件證明這個暫時疲竭狀態常常是皈依關頭的一部份。只要病態靈魂的利己的憂慮把住門，信仰的靈魂的擴大的自信心就進不來。可是，讓前者消散，就是只經一頃刻，後者就能夠利用這個機會，並且一回得了機會，人就曾保有它。喀萊爾的魔槽先生 (Taufelsbröckh) 由永遠的「否」(No) 進到永遠的「是」(Yes) 之時經過了「淡漠的中心」(Center of Indifference)。

讓我給你們關於皈依過程的這件特色舉一個好例證。那個真正的聖徒，布冷納 (David Barlow) 形容他自己的轉關如下：

「有一天早上，我正在照常在一個孤寂的地方散步，我立刻見到一切我用以求得解脫和救度的機構和計劃完全無用；我完全陷於停頓了，因為我發現我完全不知所措了。我見到了要我做任何會幫助或解放我自己的事情始終是不可能的，並且我已經作一切我終古所能做的請訴了；而且我的一切訴求都是枉然的，因為我見到了以前是利己心使我祈禱，我始終不會一回因為敬仰上帝的光榮而祈禱。我見到我的祈禱與神的施慈悲，其間沒有必然的關係，

這些祈禱並不使上帝有一點賜我恩典的責任，祈禱並沒有比我用在水裏鼓動這點事更多的「美德或善行」。我見到前此我是在堆積我的崇奉於上帝之前，禁食，祈禱等等，假裝我是求上帝的光榮，甚至有時當真以爲如此；事實上，我始終沒有真正志在這個，而只是志在我自己的幸福。我見到因爲我並沒有替上帝做過任何事，因爲我的偽善和侮弄；除了沈淪，我不能對上帝要求什麼。在我明白見到我只注意我一己的利益，我宗教工課都顯得是惡性的侮弄，一串不斷的誑語，因爲整個只是自我崇拜，並可駭的辱罵上帝。

「我記得，我繼續在這種心境中，由星期五早晨，一直到了其的星期日晚上（一七三九年七月十二日），那時候我又在同一僻靜地方散步。在這兒，我懷着悲傷的，抑鬱的心態，我正在企圖祈禱；可是覺得沒有心想做那個或任何別種工課；我前此的關切，修練，和宗教感情現在完全沒有了。我以爲上帝之神完全離開我了；但是我還不苦惱；可是我憂鬱，好像天上地上沒有什麼可使我快樂。這樣企圖祈禱（不過，我以爲是很笨拙，很沒有意義）幾乎半小時；隨後，我在密林中走路之時，我的靈魂似乎感悟到說不出的光榮。我並不是指任何外界的光明，也不是指一個發光體的想像，（這是我對於上帝一個新的內心領會，我從來沒有過的），也不是任何項與光體一點點相似的東西。我並沒有對三位一體中的任何一個，無論是聖父，聖子，或聖神，有什麼特別感受；可是這個似乎是神的光榮。我的靈魂，由於看見這麼一個上帝，這麼一個光榮的神人而起不可言宣的喜樂；並且因爲他是在一切之上，萬劫

長存的上帝，我內心覺得喜悅，滿足。我的靈魂被上帝的盡善所抓住而快樂得很厲害，簡直是我被吞沒於上帝內了；至少使得我不想到我的得救問題，幾乎不想起世界有我這個人。我繼續在這個內心的喜樂，安靜並驚奇的狀態，一直到天要黑的時候，不覺得差減；隨後就開始思索並考究我所見過的；並且第二天整晚上，覺得我心裏甜美地恬靜。我覺得自己居於一個新的世界內，並且一切我周圍的東西顯示與平日的樣子不同的形狀。在這時候，我覺悟這個得救的方法是無限地明智，適宜，優越的，使我奇怪我何以會想到任何其他得救方法；我自己駭異何以我從前不放棄我自己的機構，不順從這個可愛的，快樂的，優美的方法。假如我從前能夠用我自己的宗教工課或任何種我自己設計的其他方法而得救，現在我的靈魂總不肯這樣做。我奇怪何以全世界人不會完全由於基督的正義而見到這個得救方法並遵行它。」

(註一九)

在上面的報告的大部份，也許是其中的大多數，報告者說得好像低級情緒的枯竭高級情緒的到來是同時的，(註二〇)但是他們又說得好像高級情緒積極地將低級的趕出去。如我們一會要見到的，好多例子無疑是如此。可是，往往兩個條件——一種情感潛意識地成熟和另一種情感的枯竭——必須同時合力，才能得到結果。這是很少疑義的。

有個被納笨頓 (Nathleton) 說得皈依的人，T. W. B.，弄到自己深信有罪而來的猛銳的

激動心態中，整天不吃，在晚間把自己鎖閉在自己的房間裏，完全絕望，大叫道：『主呀！多麼久，多麼久？』他說：『在反覆說了這個和相似的話幾回之後，我似乎陷於無知覺的狀態之中。到我回過來之時，我正在跪着，爲別人祈禱，不是爲自己。我覺得願順從上帝的旨意，願意他照他見解以爲好方式處理我。我對自己的關切，似乎完全被吞沒於對別人的關切之內了。』（註二）

美國偉大的奮興傳教家 (revivalist) 芬納 (Finney) 自敘說：『我對自己說：「這是什麼？我一定是把聖神弄到完全傷心走去了。我失掉了我的一切信心了。我對我的靈魂漠不關心；必定是聖神離開我了。」我想：「啊！我一生絕沒有對我自己的得救問題這麼不關切。」……我企圖追憶我的信心，追回我前此掙扎於其下的罪孽重負。我企圖使我自己愁慮，但不成功。我那麼肅靜，那麼安恬，所以我努力想要對那件事關切；爲的是，害怕這種狀態是因爲我把聖神弄得傷心走開了。』（註三）

然而毫無容疑地，有些人，完全無須經過本人感情的官能枯竭，甚至絕沒有事前的任何劇烈的情感，只是高級的心態到了應有的強烈程度，就衝突決破一切藩籬，像一片忽然湧來的洪水似地橫沖進來。這些就是最可注目並最可記念的事例，是頃刻的皈依過程——神的恩典這個概念最特別與這些皈依相連。我已經詳述一例，布拉德黎的皈依經過。可是我最好把其他事例和我對於這個题目的評論保留到下一講再說。

(註一)見於「布拉德曼略傳」，由五歲到二十四歲，包括他在「一八二九年十一月二日晚上感到聖神的權力的奇異經驗。」康納迪克州，馬迪生，一八三〇年版(A sketch of the life of Stephen H. Bradley, from the age of five to twenty-four years, including his remarkable experience of the power of the Holy Spirit on the second evening of November, 1829, Madison, Connecticut, 1830)

(註二)朱伏瓦(Jouffroy)是一個例子。『是順着這個斜面，我的心智久已滑溜下來；漸漸地，離它的最初信仰很遠了。可是這個陰沈沈的革命并不在我意識的青天白日下發生；太多的顧忌，太多的指導和神聖感情使我覺得這種革命可疑，所以我不肯自己明認它的進展。它在靜默中進行，由於一種無意的經營——對這種經營，我并非同謀；雖然實際我久已不是基督徒，但是因為我的用意純樸，我假如猜疑到這個，就會戰慄，并且假如有人告我這樣墮落，我要認為是誣告。』此後，朱伏瓦就敘述他的反叛——這，已於第八講引過。

(註三)幾乎無須舉例；可是戀愛的例，請看第八講註九；恐怖的例，請看第七講篇末和註十九；悔恨的例，請看謀殺案後的阿提洛(Othello)；忿怒的例，請看柯德利亞(Cordelia)對他的第一次說話之後的李爾王(King Lear) (譯者按：這兩個都見於莎士比亞戲劇中)；決心的例，請看第八講內福斯特的經驗。下引是一個病態的實例，忽然爆發的感情是有罪(guilt)之感：『有一夜裏，我在上牀之頃，忽然起一陣寒戰，就像瑞典保(Swedenborg)所描寫的，他忽然感到聖潔之時的那種寒戰；可是我所感的，是有罪。那整夜裏，我不斷寒戰；并且由寒戰的開始，就覺得我是受上帝的咒詛。我一生始終沒有做過一件本分的事——從我能記得的時候起，就都是敵對上帝與人類的罪孽——是一個具人形的野貓。』

(註四)斯塔柏：宗教心理學(R. D. Sharpeck: The Psychology of Religion) 第二三四頁、二六二頁。

(註五)愛德華斯(Jonathan Edwards)已經知道這個道理，沒有人比他知道得更明白。比較平常一種的版依記載，總必須加以他所提示的「折扣」。『一個為公共同意已接受并已成立的規則，對於好多人形成他們關於他們自己經驗的過程的觀念有很大的影響，不過這個影響是不覺得的罷了。我知道很清楚他們對這件事進行的情形，因為我常常有機會窺察他們的行為。很常見的，是：他們經驗最初好像紛亂一團，可是後來那些最近似所堅持以為必須有的那種特

殊階段就被選擇出來；並且這些部份，在他們心上常常想到，一會一會說到，到了這些在他們眼中越變越顯著，而其中部份，被忽視的，就越變越模糊了。這樣地，他們所經驗的，就不知不覺地變形，使它與他們心上已成立的模型剛剛一致。並且，傳教士，要應付那些堅持方法必須清晰明白的人的，也這樣：這是很自然的。『見他的宗教影響』(Treatise on Religious Affections)。

(註六)對於宗教現象的心理學的研究、(Studies in the Psychology of Religious Phenomena) 只美國心理學雜誌 (American Journal of Psychology) 第七卷第三〇九頁(一八九六年)。

(註七)我把哈德黎君的敘述縮短。要看酗酒徒的其他皈依過程，請看他的小冊子救人的傳後工作 (Rescue Mission Work)、紐約城的老馬柯黎水街傳教會 (The Old Jerry McAuley Water Street Mission) 出版的。網把教授的神文後的附錄，也有一組顯著的例。

(註八)一個敬館的堂館臨時充作荷戲的「救主」。蒲司將軍 (General Booth)，創設救世軍 (The Salvation Army) 者，以為拯救墮落者的第一個緊要的步驟，在於使他覺得還有個好好的人對他們關切，够使他對他們起來或沈下這個問題關心。

(註九)約翰·穆勒 (J. S. Mill) 自紀他曾陷入無情的抑鬱的變態——覺得沒出息——他由於讀到馬蒙特的憶舊錄 (Marmontel's Memoirs) (請原諒) 和吳偉士 (Woodworth) 的詩，才解脫這種抑鬱。這是又一個理智的并一般的形上學的抑鬱的例。請看他的自傳，紐約一八七三年版，一四一頁，一四八頁。

(註一〇)斯塔柏除了解脫罪孽 (escape from sin) 之外，又找出精神的洞明 (spiritual illumination)，作為另一種不同的皈依經驗。見他的宗教心理學，第八五頁。

(註一一)宗教心理學第一一七頁。

(註一二)宗教心理學第三八五頁。再參看第一三七至一四四頁，又二六二頁。

(註一三)例如芬納 (O. G. Finney) 着重於意志的成份：『就在這時候，福音式救度 (Gospel Salvation) 這整個問題，以我當時覺得是極奇異的樣子顯現於我心上。我以為我那時候見到基督的替人贖罪是真實并充分的，我一生中

也不過見到這麼落楚。福音式救度，在我看來，似乎是給我們以應該接受的事情，並且我所必須做的，只是我自己要同意排除我的罪孽，接收基督。在這個清晰的啓示在我心上停留了一些時候之後，似乎起這個疑問：「你現在，今天，肯不肯就接受它呢？」我答應：「肯；我今天定要接受它，否則我願爲這種努力而死！」他此後就走進樹林子裏，他描寫他在那兒的奮鬥。他不能夠祈禱，他的心上的自矜并不減少。『我隨後因爲我在離樹林子之前答應委心於上帝而自責。到我要委心之時，我發現我不能如此。……我內部靈魂後面牽掛着，我的心并不歸向上帝。覺得「我那一天要委心於上帝，否則願爲這種努力而死這個諾言太冒失」這個念頭，在壓迫我。我覺得好像那個諾言對我的靈魂有強制執行的效力；可是我要放棄我的許願。我感到重大的沉憂和失望；我覺得幾乎太軟弱，不能直身跪着。就在這頃刻，我又以爲聽見有人走近我；我就睜開我的兩眼看是否如此。就在那兒，「我的自矜是使我不能委心於上帝的大障礙」這件事很清楚地啓示給我着。我感到害處，怕人看見我跪在上帝之前這個惡性感得那麼劇烈，我至於極力大聲喊叫；響說，就是一切世上的人和一切地獄內的魔鬼都在我周圍。我也不離開那個地方。我說，「什麼！像我這麼一個卑污的罪人，跪下對偉大而聖潔的上帝懺悔我的罪孽，而覺得害處，怕有人（并且像我一樣的罪人）看見我跪下，并企圖與我所得罪的上帝和解嗎！」這個罪孽似乎是可厭的，無限的。它使我在主之前身心完全崩潰了」。他的憶錄 (Memoirs)，第一四至一六頁，節錄。

(註一四) 斯塔柏，上引書，第九一頁，又一一四頁。

(註一五) 山納爾遜的日記 (Journal of Mr. John Nelson)，倫敦版，無年代，第二四頁摘出來。

(註一六) 斯塔柏上引書，第六四頁。

(註一七) 斯塔柏書第一一五頁。

(註一八) 斯塔柏書第一一三頁。

(註一九) 愛德華和徒哀特布冷納傳 (Edward's and Dwight's Life of Brainerd) (紐哈文 (New Haven))，

一八八二年版，第四五至四七頁，節錄。

(註二〇) 假如把整個現象比做平衡的改變，我們可以說新的心理能力向個人中心的移動與舊能力向邊緣的撤退

(或是有些對象升到意識圖之上，與其他對象降到其下)只是描寫一件不可分開的事物的兩種方式。無疑，這個話往往是絕對實在的；斯密柏武，委心 (Seligman) 和新的決心 (new determination)，雖然才看好像是這麼不同的經驗，是『實際同一件事。委心是將這個變化從舊自我的觀點看；決心是將它從新自我看』。見上引書第六〇頁。

(註二) 邦那·納朵頓和他的工作 (A. A. Bosart: Nettleton and his labors)，愛丁堡，一八五四年版，第六二一頁。

(註三) 查納·自傳的迴憶錄 (Charles G. Finney: Memoirs Written by himself) 一八五六年版，第一七頁，一八頁。



第十講 皈依(續)

在這個演講，我們要說皈依這個題目，要先討論那些顯著的頃刻皈依的例子——就中，聖保羅是最著名的；在這種皈依，往往在重大的情緒激盪或感官的擾亂之中，一眨眼間，新的生活與舊的生活完全就分離開了。這一類的皈依是宗教經驗的一個重要方面，因為它在耶穌教 (Protestant) 的神學上曾經有重要的貢獻；因此我們應該細心地研究它。

我想我最好在開始更關於通則的討論之先，引兩三個這種皈依的例。人必須先知道具體的例子；因為，如阿葛西 (Agassiz) 教授常說的，一個人在通則內所見到的，不能比他前此對於特例的知識所能使他領會的更深遠。所以我要再舉阿萊因為例，引他一七七五年三月二十六日的報告——在那一天，他那可憐的分裂的心得到永久的統一。

『約莫在日落之時我正在野外走來走去，對我苦惱的，沈淪毀滅的狀況與哀，幾乎被我的重罪壓沈：在這個時候，我以為我的現狀的痛苦，是從前任何人始終沒受過的。我回家去；在我到門，剛剛踏過門檻之頃，下列的印象來到我心上，像個強有力，但是微小而肅靜的語聲。「你一向在追求、祈禱、改革、工作、閱讀、傾聽、思索，但你由這種功夫，對於救度自己的工作，有何成就呢？你現在是不是比你才開始之時更靠近皈依心態呢？你是不是

比你開始追求之時對於升天堂的資格更有準備，或是更配出現於上帝的公正的法庭之前呢！

「這個使我深信，弄到我不得不說我並不以為我比最初更近一步，而是同從前一樣該沈淪，一樣在危險中，一樣苦惱。我在內心大喊，「主上帝，我沈淪了，並且假如你，主，不找出新方法（我不知道任何新方法），我永遠不會得救，因為我派定給自己遵行的途徑與方法通通對我失效，而且我願意這些失敗。主哇，請發慈悲——主哇，請發慈悲！」

「這些發現繼續在心上，一直到我走進房子裏，坐下去為止。我坐下之後，心上大亂，像個要淹死的人剛要放手，讓自己沈下去，並且幾乎在慘痛之中；我突然在我椅子上轉回頭，看見放在另一椅子上的一本舊「聖經」的一部份，我趕緊拿到手；並且事先毫無思索地把它開起來，看到第三十八「詩篇」(the 38th Psalm)——這是我第一回看見上帝的話；這個話感動我極其強烈，好像透過我的整個靈魂，似乎上帝在我內心祈禱。約在這時，我父親叫全家去祈禱；我也去，但並沒注意他在祈禱內說些什麼，我只繼續以詩篇中的那些話祈禱。我喊，「啊，幫助我，幫助我！你贖回靈魂者；救我，否則我永遠完了；今夜裏，假如你喜歡，你能夠用你的一滴血贖我的罪，而和解一個生氣的上帝的盛怒」。當我獻一切給上帝，讓他隨意處理我，並且發願上帝隨他所欲來宰制我那頃刻，能夠贖罪的慈愛，隨着重念的經文襲入我的靈魂，那樣劇烈，至於我的整個靈魂好像給愛溶化了；罪過和沈淪的重負卸除

了，黑暗除去了，我的心覺得卑屈，並充滿着感激；我的整個靈魂，幾分鐘以前呻吟於羣山似的死亡之下，對個不認得的上帝求救，現在充滿着不滅的慈愛了，現在託着信仰的羽翼高翔，擺脫死亡和黑暗的束縛，大喊：「我的主，我的上帝；戀是我的磐石和我的碉堡，我的盾牌並我的高壘，我的生命，我的歡樂，我現在的並永久的運命」。我仰着，以爲我看見那同一的光（他從前主觀地看見明亮的火光，不止一回），不過似乎不同；並且我一看見這光，照他所允許的，我領會這旨旨了；我不自主地喊叫：「夠了，夠了，神聖的上帝！」這個皈依的過程，這個變化，以及它表現並不比那個我看見的光，或任何種我見過的東西更有疑義。

「在我的靈魂解放得自由之後不到半小時，我正在十分快樂，主就披露給我知道我傳教的工作並散播福音的職務。我喊，「實心所願！主，我願去；差遣我，差遣我」。那一夜的最大部份時間，我都在歡樂的出神狀態之中，因為上帝的不吝惜的無限度的恩惠，我長在讚美並崇拜他。我已經在這種神往於天堂的心境那麼久，我的身體似乎必須睡眠，由是我想閉眼一會兒；那時候，魔鬼就闖進來，告訴我假如我睡去，我會失掉一切，並且我明天早上醒來之時會發現這些祇是幻想和妄念。我立刻喊，「啊，主上帝，假如我是被騙，請提醒我」。

「隨後我閉眼幾分鐘，並且似乎睡眠使我精神恢復；在我醒來之時，第一個發問，就是

「我的上帝在那裏？」頃刻間，我的靈魂似乎在上帝之內醒來並與上帝同醒，並且被永久的慈愛的臂膀環抱着。約莫太陽出來之時，我高興地起來告訴我父母上帝對我靈魂的成績，公布給他們看上帝的無窮恩惠的神蹟。我拿到一本「聖經」，指給他們看上帝在前一晚上市銘印於我靈魂上的文字；可是當我翻開「聖經」之時，我看來它似乎全是新的。

『我極渴望我對於基督的宗旨，福音的傳佈，有用處；因之好像我不能再安閑着，必定要出去告訴世人這個能贖罪的慈愛之奇蹟。我對於世間的快樂，和世間的伴侶完全失掉興趣，所以能夠捨棄它。』（註一）

這位年輕的阿萊因君，只等過了極短的時間，除他的「聖經」之外沒有書卷的學問，除了他自己的經驗之外沒有任何教育，這樣就成了基督教的傳教士，並且從此以後，他的生活，就它的方嚴專一而論，配得與最虔誠的聖徒同列。可是，雖然在他辛勤工作之中，他變成很快活的人，但他始終沒有恢復他對於世俗的快樂的賞味；就是最無害的快樂，他也不感興趣。我們必須將他像班釀和託爾斯泰一樣，歸在靈魂給抑鬱的鐵鍊留下永久遺痕的這一類人之內。他的被贖回，是到了這個純乎自然的世界之外的另一世界，所以在他看來，人生總是一種陰慘的，耐久的歷試。多年以後，他還在他的日記內記下這一假話：『十二日，星期三，我在結婚典禮中傳教，我藉此排除世界的慾樂，覺得滿意。』

第二例是劉把教授的一個通信者，載在已引過的他在美國心理學雜誌第六卷的論文內。這

個人是牛津大學的畢業生，一個傳教士的兒子；他的經歷，在好多方面，像著名的，大約人人知道的迦丁納上校（Colonel Gardiner）的經歷。下文是他的自述的節錄：

「在我離開牛津到我皈依基督，這中間的時期，我始終沒踏到我父親的教堂的門，可是八年中我同他住在一起，我靠新聞工作掙得我要用的錢，把這個錢與任何肯跟我坐在一起拚命喝酒的人喝到精光。我這樣過活，有時整整一星期沈醉，隨後又極厲害地懊悔，至於一個月不碰一滴酒。

「在這個全部期間，就是一直到三十二歲，我始終沒有想要爲宗教的理由而改過自新。可是，我的痛苦完全是因爲我常常在大喝酒之後所感到的劇烈的悔恨，自恨我是有高等材能和教育的人，何以蠢蠢地把一生這樣斷送掉。這個可怕的悔恨，有一夜裏，使我頭髮灰白了，並且每一回如此悔恨，第二天我就看得出是頭髮更灰白些。我這樣所受的痛苦，是言語所不能形容的。這簡直是地獄之火，夾着它的一切最可怕的酷刑。屢次我發誓假如我「這一回」過去，我一定痛改前非。可嘆！約莫三天之內，我完全復元了，還是挺快樂的。這樣一年一年地下去；可是因爲我身體像河馬那樣結實，我總是會復元，並且祇要我不喝酒，沒有人能趕得上我這樣能夠享受。

「我皈依基督教，是在我父親的教區長住宅內我自己的臥房裏，剛剛在一個七月的熱天（一八八六年七月十三日）下午三點鐘。我完全健康，幾乎一個月沒有喝酒。我並不對我的

靈魂發愁。其實，那一天，我心上並想不到上帝。一個年輕的女朋友送來一本徒拉門教授所作的精神界的自然法則（Drummond's Natural Law in the Spiritual World），請我表示意見，祇就這本書的文學價值說。我自負我的批評力，並且要想使我這個新朋友更尊重我，我就把這本書帶到我臥房，爲的是要清靜。我立志把它細看，然後把我對它的意見寫信給這位朋友。就是在這裏，上帝同我會面——我總不會忘掉這一回會面。「有人子（the son）的人有永生；沒有人子的人沒有生命」。（He that hath the son hath life eternal; he that hath not the son hath not life）我從前念過這句話已經幾十遍，可是這一回完全不同。我現在在上帝面前，並且我的注意絕對「鐔」在這一節文字上，在未把這些話的真實含義加以應有的考慮之先，不容許我再看下去。祇在這個之後，才容許我看下去；在這個全期間，我覺得有別個人物在我臥房內，不過我看不見罷了。這個肅靜很可驚異，並且我覺得非常快樂。在一秒鐘內，上帝絕無疑義地使我看到我從來沒接觸上帝；假如我那時死了，我一定免不了要沈淪。我是毀滅了。我當時知道這個，同我現在知道我得救了一樣明白。上帝之神以不可言喻的愛指示給我；這件事並不可怕；我覺得上帝對我的愛極劇烈，所以我祇有一種大苦惱，就是。我失掉一切，都是因爲我自己的愚蠢；那末，我應該怎麼樣呢？我能做什麼呢？我甚至不懊悔；上帝始終不會教我懊悔。我只覺得「我毀了」，並且上帝就是愛我，也不能幫助我。這不是全能的上帝的錯處。我一直是極端快樂的：我覺得像個小孩子在他父親

之前一樣。我做過錯事；可是我父親並不罵我，而反愛我到極端奇異的程度。然而我的沈淪是判定的了。我一定是沈淪了：因為我賦性英勇的，我並不對此喪膽，祇是對過去懷深哀，同時惋惜我的喪失；這種悲哀釘在我心上；想到一切都完了，我的靈魂就在我內心震盪。此後，極和緩地，極慈愛地，決無可疑地，有一個解脫的方法來到我心上，到底是什麼方法呢？又是老老的故事，說得頂簡單地：「除了主耶穌基督的名字，天下沒有別的名字能使你得救」(There is no name under heaven whereby ye can be saved except that of the Lord Jesus Christ)。並不是對我說什麼話；我的靈魂似乎看見我的救主之神，並且由那時到此刻，幾乎九年了，我始終沒有在我生活上有一點不相信主耶穌基督和上帝天父在七日的那天下午，他們倆都在對我加工夫，用不同的方式，但都挾有最完全的可以設想到的愛；我在那地那時很快活地與他們接談，這個接談非常可異，不到二十四小時，全村的人都聽到了。

『可是還有一個困難時期沒來到。我皈依之後一天，我到草場，幫助收割；因為我沒有答應上帝戒酒或節飲，我喝了太多，醉了回家。我那可憐的妹子傷心極了；我覺得自愧，立刻走到我的臥房；我妹子跟來，哭得眼淚汪汪的。她說，我已經皈依了，但立即墮落。可是，雖然我喝得很多（但還不糊塗），但我知道上帝在我開始的工作不會是白做的。約莫在中午，我跪下對上帝祈禱，這是二十年中我第一次的祈禱。我並不求赦罪；我覺得那是無益的，因為我一定曾再失足。那末，我做什麼呢？我把自己交給上帝，極深信我的個性要被毀

滅，上帝要把我所有的一切拿走，並且我情願如此。聖潔的生活的祕密就在這種投誠。從那時起，飲酒對我並不起恐怖；我始終不碰它；始終不想它。對於吸煙，也一樣；我由十二歲起不斷吸煙，那時候立刻不想吸了，這個慾望始終不再起。件件人所知的罪惡也如此，每事的解脫都是永久的，完全的。自從皈依之後，我沒有遇過誘惑，上帝似乎把撒但關出去，不能來引誘我了。撒但在其他方面可以自由施展，但在肉體的罪惡，他始終無力量。因為我把對自己生活的所有權完全交與上帝，他在幾千方面指導我，並且替我開了路徑——在沒享到一個真正投誠的生活的大福的人看來，這種開路方式的奇異，幾乎是不可信的。』

在這個牛津的畢業生，你們看到皈依的一個結果，將一個起源很古的人類貪慾完全打消，對於他，我們不再討論了。

我所知道的忽然皈依的最奇怪的記載，就是阿芬西，拉提司本君 (M. Alphonse Ratisbonne) 的記錄——他是自由思想的法國猶太人，於一八四二年在羅馬皈依天主教。他在幾個月以後寫給一個教士朋友的一封信內，留下一個關於皈依情境的動人的記述。(註三)使他傾向於皈依的條件似乎很輕微。他有一個哥哥，已經皈依，那時是一個天主教士。他自己是反宗教的，對於這個變節的弟兄抱反感；並且通常不喜歡他這種職業。在二十九歲之時，他在羅馬遇見一個法國人，那個人想使他做天主教的新信徒，可是這個人的成功祇是使他(一半戲謔地)繞脖子挂一個宗教的徽章，並接收一份對聖女的短篇祈禱文並念它。他自述在這些談話中，他的

話祇是不莊重的嘲諷；可是他記下這件事實：好幾天，他不能夠把這個祈禱文的話擯除到心外，並且在飯後關頭前一夜，他有夢壓，夢像中有一個黑的十字架，但沒有基督在上頭。可是，一直到第二天的中午止，他心上並無障礙，祇在說些微末的事情。我現在引他自己的話：

『假如在這時候有人對我說：「阿芬西，在一刻鐘之內，你要崇奉耶穌基督做你的上帝和救主；你要在一個簡陋的教寺內平伏，臉面碰地；你要在教士的腳底撞胸；你在謝肉節（the carnival）要在一個耶穌會（Jesuits）學院裏預備受洗禮，要獻身於天主教；你要捨棄世間及它的尊榮和快樂；捨棄你的財產，你的希望，並且如有必要，你的未婚妻，以及你家屬的愛情，你朋友的敬重，和你對猶太民族的依戀；你除了跟隨基督，負荷他的十字架到死之外沒有志望，」我說，假如一個先知來告訴我這個預言，我就判定以為祇有一個人會比他更瘋癲——就是任何相信這種無意義的蠢行為有實現的可能的人。可是，那種蠢行為現在是我惟一的智慧，我僅有的快樂。

『我正由飯館出來，碰着B君的車（B君就是要阿芬西信天主教的人）。他停住，請我上車乘一程，可是先請我等幾分鐘，因為他要到聖安得烈教堂（Church of San Andrea delle Fratte）履行一種課務。我不在車上等，自己也到教堂裏去看看。這個教堂很樸陋，窄小，又空虛；我相信當時幾乎祇有我一個人在那裏頭。沒有美術品引起我的注意；我機械地眼睛掃過教堂的內部，並沒有任何念頭停住我。我祇能記得有隻全黑的狗，在我沈思之時跑過，

並在我面前轉回頭。頃刻間，狗不見了，整個教堂消滅了，我再看不見什麼東西了，……或是說得更真確，我祇看見，我的上帝呀，惟一現象。

『天哪，我怎能說起它呢？啊，不！人的語言不能做到能表達這不可表達的。任何無論多麼宏偉的描寫，祇是對於這個說不出的真理的變瀆。』

『我在那裏，平伏於地上，眼淚汪汪地洗面，我的心迷亂的，在這時B君把我叫醒，我對於他一句又一句的問話，都不能回答。可是，最後我拿起我掛在胸前的徽章，在我的靈魂極端感奮之中，我吻徽章上的滿射柔美的聖女像。啊，實在是她！（他看見過的是聖女的現身）。』

『我當時不知道我在那裏；我不知道我是阿芬西，還是別人。我祇覺得我自己變了，並且相信我是另一個我；我從我自己找到自己，但沒找到。我覺得我靈魂的最深處爆發起頂熱烈的喜樂；我不能說話；我不想披露發生過的事情。可是我覺得我內心有種嚴肅的，神聖的東西，這使我請求見一個神父。我就被引到一個神父之前；在那裏，單獨地，在他給我積極的命令之後，我盡力說明，跪下，我的心還在戰慄。我不能對自己說明這個我已得到知識和信仰的真理。我所能說的，祇是頃刻間我眼睛的綳帶脫落去了；不止一種綳帶，一大套我自幼受訓練而成的綳帶都脫落去了；它們一個一個地很快消滅；正像泥和冰見灼熱的陽光而消滅一樣。』

『我好像由墳墓內出來，由黑暗的深淵出來一樣；而且我是活着，完全活着。可是我哭；因為在那個深坑的底，我看見我剛被一種無限的慈悲所救脫出來的極端痛苦；我見到我自己的邪惡，就起戰慄。我被驚奇和感激的情緒弄昏了，溶化了，壓倒了。你也許要問我怎麼樣會得到這個新激悟；因為實際上我前此始終沒翻過一部宗教的書，甚至聖經的一頁也沒看過；並且原始罪惡這個教義，現代的猶太人完全否認或忘掉了，所以我對這件事很少想到，我懷疑我曾知道這個名詞。可是，那末，我如何能覺到這種罪惡呢？我祇能這樣回答：進教堂之時，我完全在黑暗中；出來之時，我看見完全光明。我解釋這個變化，只好比做極深的睡眠，或是生來盲目的人忽然開眼見白晝的天光。他看見，可是他不能將洗浸他，使他看見引起他驚奇的東西的光加以定義。假如我們不能解釋物質的光，我們如何能夠解釋就是真理自身的光呢？並且我以為當我說我毫無宗教義理的文句的知識，我現在直覺地知道它的義蘊和精神，我並沒有超越實話的限度。我覺得 (Zeit) 那些隱藏的事情，比我看見還分明；我由於這些事情發生於我身上的不可解的影響而覺到它。這個完全發生於我的內部心靈之內；那些印象，比思想還快，搖蕩我的靈魂，好像繞它轉並使它轉到別的方向，由別的路徑轉到別的目標。我將我意思說得不明白。可是，主，難道您願意我將祇有內心能了解的情操，用惡陋的，確瘠的言語來傳達嗎？』

我可以增多這種例子，幾乎到無定限；可是，這些例子已經夠指示給你們看，在有忽然啟

依的經驗的人看來，這種皈依是多麼實在，多麼確定，多麼可記念的事情。在他自己看來，無疑地，在這種皈依的高潮的全期間，他似乎祇是對於由上方加於他的一種駭人的作用之被動的旁觀者或遭受者。關於這事情的證據太多了，不容易對它的有任何懷疑。神學將這件事實與神選和神恩 (election and grace) 的教義合起來，斷定在這些感蕩心靈的時刻，上帝之神依一種特別神蹟似的方式與我們在一起，與在我們生活的任何其他時期不同。神學相信在那頃刻，一種絕對新的性質吸到我們的內心；我們變成了也有神的特質了。

照這個見解，似乎皈依過程應該是頃刻的；摩拉威派耶穌教徒 (Moravian Protestants) 似乎是最先見到這個邏輯的結果的人。監理會徒不久就學他們，假如在教義上不如此，在實行上總是如此。在他死前不久，衛士雷 這樣寫：

『只在倫敦一個地方，我發現我們會內有六百五十二人，他們的經驗是極端清楚的，並且我不能看到有任何理由疑心他們的自述。這些人中個個人（沒有一個例外）都宣說他的解除罪孽是頃刻的；變化一剎那間就成功了。假如這些人有一半或三分之一，或二十分之一，說在他們，這個變化是漸漸地成功的，我會相信在他們是如此，以為有些人是漸漸解除罪孽的，有些人是頃刻的。可是，因為在那麼長久時間，我沒發現一個人這樣說，我只能相信解除罪孽通常是（假如不永遠是）頃刻的工夫』。邨爾門衛士雷傳 (Tyerman's Life of Wesley) 第一卷第四六二頁。

在這一切期間，耶穌教的比較普通的宗派沒有這樣重視頃刻的皈依。在他們，如在天主教一樣，基督的血，各項聖禮以及個人的通常的宗教工課，在實際上以為足這使他得救，就是他沒經驗到劇烈的對自己絕望和投誠以及此後的緩和這種關頭也一樣。反之，在監理派，除非有這一種轉關，救度只是被給與，並不會有效地被接收，因之基督的犧牲，在這限度內說，是不完備的。監理派在這一點（假如不是遵從比較健全心態者）是遵從大體是比較深遠的屬於精神的本能。監理派抬出的個人模範，認為具代表性並配得模仿的模範，不特在情節上比較有趣，而且在心理上比較完備。

英國和美國的發展完全的奮興派 (Revivalism) 就採用由這個見解出發的「法典化的」並死板的手續。雖然實有一次降生的聖徒，人也可以不經過劇變，漸漸成為聖潔，雖然分明有好多純乎自然的美性「漏」到救度的計劃內，但奮興派總假定只有它自己這一種宗教經驗能夠達到完善：你必須釘在自然絕望和慘痛的十字架上，然後一眨眼間就神蹟似地解放。

親自經歷過這種經驗的人會覺得它不是自然過程，是個神蹟，這是很自然的。往往他們聽到語聲，見到異光，或異象；發生自動的 (automatic) 動作，並且捨棄個人的意志之後，始終好像一個外來的更高的權力沖進來佔滿了他的心。不特如此，覺得更新，安全，清淨，正義之感可以那麼神奇，那麼愉快，至於能夠好好證明本人以為得有一種根本新的本質這個信心。

『新英倫的清教徒阿雷因 (Joseph Allaine) 寫道：「皈依不是嵌進一塊一塊的聖潔；

在真正皈依者，聖潔是組織在他的一切能力，一切主義，一切實行內的。誠實的基督徒由基到頂，完全是個新結構。他是個新的人，一個新的創造物。」

愛德華斯 (Jonathan Edwards) 也用同樣口氣說：「那些由於上帝之神的恩典作用，完全是超乎自然的——完全與未曾更生的人所經驗的不同。那些不是改進，或自然的資性或要素所會產生的影響；因為它們不特在程度上或情況上與自然人所經驗的件事不同，而且在種類上不同；並且是更優越得多的。因此，在神思的影響，〔也〕有在性質和種類上完全與「同一」聖徒在解脫罪孽之前所經驗的不同之新的知覺和感覺。……聖徒對於上帝的可愛性的那些概念，和他們從可愛性所得的快樂的種類十分特別，完全與自然人所能有的，或所能對之有正當觀念的任何事不同。」

並且像這樣的光榮的變質當然必有絕望在先，愛德華斯在另一段指出。

他說：「在上帝把我們從罪惡並會受永久的殃禍的境况解救出來之先，他使我們很為深切地感覺到他要救我們出來的那種禍惡，因之我們能夠知道並覺得救度的重要，能夠領會上帝願替我們施行的事的價值：這當然不是不合理的。因為得救的人先後在這兩種極不同的狀態之中——先在於被判定有罪的狀況，然後在於被宣告無罪並受福的境况之內——並且上帝款人之時是把人認為合理而明智之物，那末，應該使得救的人覺到他們在這兩項不同境况中的性質，這似乎與這個明智的精神相合。先應該使他們覺察他們被判為有罪的狀況，然後

使他們覺得他們的得救和快樂的狀況。」

爲我們的討論計，這種引述將這些變化的教理的闡釋表示得夠明白了。無論在激動了的集會中的男女，暗示和模仿在引起這些變化有多大作用，在無數的個人，它是一種新穎的，非外借的經驗。就是我們沒帶任何項宗教興趣，從純粹自然研究的觀點敘述心的發展史，我們還要記下人類的會忽然完全皈依這種性質，認爲是他的最奇的特性。

我們自己對這個問題必須作何感想呢？苛刻的皈依是不是上帝在場（凡是人心的變化不這麼顯然突來的，他都不在場）的神蹟呢？是不是就在顯然更生的人們，也有兩類的人——一類真真分得基督的心性，另一類只是好像這樣呢？反之，說整個的更生現象，就是在這些驚人的頃刻的例子，也許是嚴格地自然的作用，它的結果當然是神聖的，但有的更神聖些，有的不那麼神聖，而且在它的純乎成因和機構方面，比人的內心生活的任何其他高的或低的作用也不更神聖，也不更不神聖。這個話對不對呢？

在未答這問題之先，我必須請你們再聽些心理學的講論。在前一講，我曾解釋過人類個人能力的中心的在內移動和新的情緒關頭的爆發。我會把這些現象這樣解釋，以爲一部份由於分明有意識的思想和意志作用，但大部份由於生活經驗所存留的動機在潛意識內的孵育並成熟。到熟了，結果就孵出來，或開花。我現在必須將這種胎花作用在其中進行的潛意識區域說得更

切實些。只可惜我這裏的時間限度這麼短。

「意識野」(Field of consciousness) 這個名詞是近年才流行於心理書內。在最近以前，最常說到的心理生活的單位是單個「觀念」(idea)，並且以爲它是有確定界限的東西。可是，此刻心理學者傾向於(一)承認真正心理單位更會是整個心理狀態，整個的意識波濤，或是在任何時期在心上的對象的整個場野，並且(二)見到要把這個波濤，這個場野的界限劃得確定些，是不可能的。

我們心理野先後相繼，每野都有它的興趣中心：在這個中心的周圍，我們越來越不注意的對象漸漸微淡，到了邊緣就那麼微淡，它的限界就指不出了。有些意識野是狹小的，有些是廣大的。通常，在我們有個廣大意識野之時，我們是在高興，因爲我們那時同時看到好多羣的真理在一起，並且往往瞥見到我們不大看清而只是猜測到的關係(因爲這些關係指到這個意識野以外，到了客觀界的更遠的部域，這些部域，我們似乎只是快要知覺到，而非真真知覺到的。)在其他時期，如困了要睡，生病，或疲倦，我們的意識野可以縮小，幾乎成了一點，並且我們覺得自己被壓迫，被收縮的程度與這個縮小度相當。

各特殊個人，在意識野的大小這方面，有根於性格的不同，偉大的組織天才都是慣有廣漠的心理眼界的人——在這個場野內，將來工作的整個計畫同時已具大勢，四面輻射得很遠，朝各個確定方向前進。平常人對於一個題目，始終沒有這種宏偉的廣包的曠覽。他們蹣跚地前

進，好像暗中摸索，由這一點摸到那一點，並且屢屢完全停止了。在某些病態之中，意識只是一個火星，既沒有對過去的回憶，又沒有對將來的預想，並且現在縮小到單個情緒或單個身體的感覺。

這個「場野」(field)公式所記的重要事實，就是邊緣的不定。邊緣所包含的事情雖是僅僅不經意地覺到；但實際在那裏，對於指導我們的行為和決定我們注意力的次一步動向上都有貢獻。這個場野在我們周圍，像個「磁場」(magnetic field)一樣，在這場內，當意識的現在階段改變為次一階段之時，我們的能力中心像根羅盤針似地轉動着。我們記憶的前此的儲蓄整個浮泛在這邊緣之外，一觸即來，並且構成我們經驗的自我的那整圈的賸餘能力，衝動和意識伸展不絕，一直到這邊緣外邊去。在我們意識的生活的任何刹那，實現的與只是可能實現的作用，其間的界限那麼模糊，因之要對於某些心理元素說，到底我們覺得這些元素，或是不覺得，始終是很難的。

通常的心理學，雖是完全承認很難劃定這個邊緣的界線，但却假定(第一)一個人現在所有一切意識，無論是中心的或邊緣的，注意的或不注意的，都在此刻的「場野」內，不管這場野的界線多麼模糊不能指定；(第二)絕對在邊緣外的，就是絕對不存在的，它絕不會是一個意識事實。

我講到了這一點，現在必須請你們追憶我在前一講對於潛意識的生活所說的話。你們也許

還記得，我說那些最初注意這些現象的人不能有我們現在所知道的關於這現象的事實。現在我的第一個職務就是告訴你們我說這個話是什麼意思。

我不能不以為心理學內，從我做這一科的學生以來，最重要的進步，就在於一八八六年第一次發現的下列事實：至少有些人，不特有對於通常場野（具有它的通常中心與邊緣的）之意識，而且還有一組在邊緣外的記憶，思想，和情感，這些完全在第一種意識（the primary consciousness）之外，但是必須認為是一類能夠由不容置疑的符號表示其存在的意識事實。我將這個叫做最重要的進步，因為這個發現不像心理學的其他發現，它使我們知道人性的構造內有個完全猜不到的特點。沒有心理學上的其他進步能夠自命有這種功勞。

特別是，這個關於在意識野外的一種意識（即邁爾斯君（Mr. Myers）所謂存於意識闕下（subliminally）的意識）的發現，使我們對於宗教傳記上的好多現象更能了解。這是我所以現在說起它；不過要我在這兒敘述何以承認有這種意識的證據，當然是不可能。你們會找到好多近出的說明這種證據的書，比納的「人格變換」（註三）（Binet's Alternations of Personality）是可以介紹的，也許是至少同任何別的書一樣好的書。

供作這種意識的例證的人，到此刻止，頗為有限，並且至少一部份是怪僻的人，即那些非常易受暗示的催眠術被驗者，和協識脫離病的患者。可是，人類生活的基本機構可以假定是很一律的，所以經證明是有些人有到高度的，大概人人都有一點，並且在少數幾個人也許到非常

高的程度。

有這種高度發展的邊緣外的生活，量重要的結果，就是：這個人的通常意識野容易有本人不知其來源的，由這邊緣外生活來的作用侵入；因為他不知道，所以在他看來，是來歷不明的要動作的衝動，或是禁止動作的抑制，強迫觀念，甚至幻象幻聲。這些衝動也許是自動的言語或寫作，本人就是在表達這種言語文字之時，自己也不知道它的意義。邁爾斯君把這個現象推廣，將這個由於出自人心的意識闕下部份的能力「上衝」到普通意識內的作用全部，稱為自動作用 (automatism)，感覺的或動作的，情緒的或理智的自動過程。

自動作用的最簡單的例，就是所謂繼續暗示 (post-hypnotic suggestion) 的現象。你對一個被催眠的人，催眠感受性夠高的，發一個命令，叫他由催眠狀態醒來之後做一種指定的行為——是正常的，是奇怪的行為，沒有關係。在信號來之時，或是你告訴他應該多少時候做這個動作的時間到了之時候，他會準時地做這件事；——可是，他這樣做之時並不記得你的暗示；並且假如動作是奇怪的，他總會臨時為他們行動捏造一種理由。甚至可以對一個被催眠者暗示他醒來之後過了多少時間會看見或聽見什麼；到了那個時候，他就看見所暗示的幻象或聽見所暗示的語聲，他完全不想到它的來源。比納，莊納，善羅耶，伏婁德，梅孫，蒲林斯 (Janet, Brener, Freund, Mason, Princee) 及其他對於患協議脫離病者的闕下意識的那些驚人的探究，使我們看到整隊整隊的暗地生活——這是由於痛苦的記憶，隱埋在第一種意識野之外，過一種

寄生的生活，但會把幻覺，痛覺，抽搐，感覺上或動作上的麻痺，以及整串的協識脫離病的身體的或心的症狀衝到那意識野之內。用暗示改變或打消這些潛意識的記憶，患者立刻就好了。他的症狀就是邁爾斯君所謂自動作用。這些臨牀紀錄，才看好像神仙的故事，可是要不相信這些紀錄的正確，是不可能的；這些最先的觀察家一回開路之後，別人也得到同類的觀察。這些觀察使我們對於人類的本然性格得到一種完全新的了解，這是我說過的。

並且，我看來似乎這些觀察免不了要再進一步。我以爲假如用已知的類例來解釋未知的，那末，此後凡是自動現象，無論是動作的衝動，或是強迫觀念，或是不知來由的亂想，或是妄想，或是幻覺，我們必須首先查究它是否在通常意識野之外，在心的闕下區域之中裁製成的觀念爆發而衝到這些意識野之內。因此我們應該從本人的意識闕下生活尋找它的來源。在催眠之時，我們自己用暗示創造這個來源。所以我們直接知道它。在協識脫離病人，產生自動現象的已失記憶，必須用一些巧妙的方法從患者的闕下意識抽出來——要看這些方法的說明，你們必須參考專書。在其他病態，例如瘋狂的妄想，或精神病態的強迫觀念；來源還不知道，可是由類推，來源也應該在意識闕下的區域——將來我們方法再改進，可能找到它。按邏輯，應該假定有個機構——可是這個假定需要進行一大堆有計劃的證實工作；在這種工作內，人的宗學經驗一定有它的貢獻。（註四）

所以我又回到頃刻的皈依這個特殊題目了。你們還記得阿萊因，布拉德黎，布冷納和在下午三點鐘皈依的牛津畢業生這幾個例。還有許多同類的事例，有些見到異光，有些沒有，但通通有驚人的快樂之感與受一個高層勢力作用的感想。假如我們完全撇開這些事實對這個人的將來精神生活的價值這個問題，專說它們的心理方面，那麼，它們所有的特性好多使我們想起皈依現象以外所見到的，所以我們不免要把它們與其他自動作用歸爲一類，並且猜度以爲忽然的皈依者與積漸的皈依者所以不同，不一定在於前者含有神蹟，後者只有比較不那麼神聖的東西，乃在於一個簡單的心理上的特性，就是在更屬頃刻的皈依的人，有個心理作用可以在闕下進行的大區域，由這區域會有經驗侵入第一種意識，顛覆它的平衡。

我不見到監理派有何理由必須反對這種見解。請追憶在最初一個演講想要你們承認的那些結論。你們也許記得那時候我如何反駁事物的價值可以由它的來源來決定這個觀念。我說，我們的精神判斷，我們對一件人類的事變或情況的意義與價值的意見，一定要專用經驗的理由來判定。假如皈依狀態在生活上的結果 (fruit for life) 是好的，縱使它是自然的心理學的一件事，我們也應該認它爲理想，並敬重它；吾則無論是什麼超自然的人物所鼓舞成的，我們也應該對它不要重視。

那末，這些結果到底如何呢？假如我們除開那一流名字垂光史冊的著名聖徒，只論平常這一幫「聖徒」，開舖子的教堂會員和尋常的青年的或中年的頃刻皈依者（無論是在奮興會或是

監理派式發展的自然歷程中皈依)，那末，你們大概會同意：沒有與完全超自然的人相稱的光由他們射出來，或是使他們自別於從來沒受過這個特思的凡人。假如忽然皈依的人本質上，像愛德華斯所說的，（註五）因為他直接分得基督的實質，與自然人完全不同類，那末，應該確然有一種精緻的類徵（class-mark），一種與眾不同的光耀，就是這一類中的最低下的人也應該有；並且我們中沒有人會不感覺得這個光耀；這光耀在它的限度內，會證明他比純乎自然人的天資最高的人也更好些。可是，分明沒有這種光耀。皈依者，將他們作一類看，與自然人並無分別，甚至有些自然人在結果上比有些皈依的人還優越；並且沒有任何不知道教義的神學的人，能夠只用天天觀察他眼前這兩類人的「偶然相」（accidents）就能推測他們的實質的不同，跟神的實質與人的實質間的不同一樣大。

相信忽然的皈依具有非自然的性質的人，曾經實際上承認並沒有不會看錯的記號，為一切真正皈依者所特有。那些超乎平常態的事件，如聽見語聲，見到異象，感到忽然來的聖經文句的意義那種非常強烈的印象，以及與皈依關頭相連的使人軟化的情緒和擾亂的感情，通通可以由自然原因產生，或是還要會壞，由撒但假造。皈依過程有神助的真正見證，只在於真正的上帝子民的性格，有永久忍耐的心，而且自利心完全消除這些事。人不得不承認這種性格也見於沒經過急變的皈依過程的人，甚至完全在基督教之外也可以發生。

愛德華斯在他的宗教影響論內對於超自然方面所感召的心境，有非常豐富並微妙的描寫；

但在他這個描寫的全部，沒有一個確然的特性，沒有一個記號，可以使這個心境與也許只是非常高度的自然性善有不合看錯的分別。其實，關於以爲「各類的人的優美之間並無鴻溝，在這方面同在其他方面一樣，自然界呈現接連不斷的差異，因之，生與更生只是程度之差」這個主張，人很難看到比愛德華斯這本書不知不覺地貢獻的辨證更明白的對這主張的辨證。

然而一切這種否認實際固然可別的兩類人的話，不應該使我們不知道一個人皈依這件事對於這個人自己是非常重要的。每個人的生活的可能性有高限度，又有低限度。只要洪水淹過了個人的頭，它的絕對高度沒有多大關係；假如我們達到我們的高限度，在我們自己的最高的能力中心過活，那末，無論別人的中心更高多少，我們可以認爲我們自己得救了。一個微末的人的得救，在他看來，始終是一件偉大的救度，並且一切事件中最高大的一件。在我們通曉的傳教事業的結果似乎使人失望之時，我們應該記着這個。誰知道假如這些精神方面的蟲蟻，這些「阿貓阿狗」(Crumps and Sugginses) 所受的這種低級的神恩始終沒碰到他們，他們的生會多麼更不理想呢？(註六)

假如我們把人粗粗地分成多類，每類代表人的優美的一階段，那末，我相信我們會發現在每類內都有自然人，也都有忽然皈依者與漸漸皈依者。以更生的變化所達到的形式沒有一般的精神上的意義，只有心理學上的意義。我們已見過斯塔柏的費力的統計研究表示皈依與通常精神的發展認爲同類的傾向。另一個美國心理學家，柯教授 (Prof. George A. Coe) (註七) 會

把他所知道的七十七個皈依者，或從前是候補皈依者的經過加以分析，結果顯明地證實忽然皈依與其人有個活潑的意識關下的自我有關。他把他的被驗者的催眠感受性，並如臨睡幻覺 (hypnagogic hallucinations)，奇怪衝動，約在他們皈依之時宗教的夢境等這一類自動作用加以檢查，發現這些現象在那一組變化「顯然」(striking) 的皈依者更常見得多——所謂顯然的變化是指「雖然不一定是頃刻的，但在本人看來似乎明明與生長作用(無論多麼快)不同的變化。」(註八)你們都知道，在奮興會的候補皈依者往往失望；因為他們沒經驗到任何顯然的作斥。柯教授的七十七人中有些人是這一類的；在用催眠術檢查之時，證明他們幾乎都是屬於他所謂「自發的」(spontaneous) 小類——就是說，他們富於自己暗示 (self-suggestion) 與經過「顯然」變化的人所屬的「被動者」(passive) 小類有別。他的推論，以為前一小類的人對自己暗示他本人不可能受影響，因此使比較「被動的」人容易得到他們所求的結果的那種環境不能影響他們。在這些地方，明劃的區別是很難的，並且柯教授檢查過的人數很少。可是他的方法是子細的，並且結果與我們預期的相合，這些結果似乎大體使他在實際方面的結論言之成理；他的結論就是，假如你使一個具備三個條件——(一)高強的情緒感性，(二)會現自動作用的傾向，(三)被動性的暗示感受性——的人感受能引起皈依的那種影響，那末，你可以穩當地預測結果會發生忽然的皈依，顯然的變化。

忽然皈依起源於個人氣質這件事實，會不會減低這種皈依的意義呢？理柯教授說得好，絲毫

不會；因為『宗教價值的最後標準並不是任何種心理的，任何關於如何發生方面，而是道德的，只可用達到什麼這些話來表示的。』（註九）

我們越窮究下去，就會見到忽然皈依者所達到的往往是完全新的精神活力的階層，比較英勇的階層——不可能的事情變成可能，本人表現出新的能力，新的耐力。人格變了，這個人真是再生了，不管是否他的心理上的怪僻地方使他的變化有這個特別形式。「聖潔化」(Sanctification) 是指這種結果的專門名詞；不久我要舉出好些關於這種結果的例。在這個演講，我只須對於在變化之時所覺得的安全與平靜之感加幾句話。

可是，在說到那一點之前，還要說一點，免得我用潛意識的活動解釋忽然皈依的基本用意被誤會。我實在相信假如一個人沒有這種潛意識的活動之傾向，或是假如他的意識野的邊緣有個硬殼，使此外的變化無從侵入，那末，倘若他皈依，這皈依過程必定是積漸的，必定像養成習慣的簡單作用。所以，有個發展的潛意識的自我，並有個漏洞的或可透過的邊緣，是一個人會忽然皈依之必不可少的條件。可是，假如你們以正統的基督徒的資格來問我，就心理學的立場說，把一個現象認為是由於潛意識的自我的作用，是否完全與神的直接參與這個觀念不相容，那末，我必須坦白地說，我以心理學者的資格來說話，我不見得何以那種解釋會不容有這個觀念。固然，潛意識的較低的表現，是在於個人的可利用的資源之內；他的通常的感覺內

容，當時不注意，但潛意識地記住並配合的材料，可以解釋他的通常的自動作用的全部。可是，正像我們第一種清醒的意識將我們的感官開放，接受物質的對象的感觸一樣，同理，按邏輯可以假定假如具有高層精神動力能夠直接感動我們，那末，它們發生這個作用的心理的條件可能是，我們有個潛意識的區域——只有這個區域可以讓這些動力接近。我們醒時生活的喧擾也許會把在夢迷的潛意識狀態的半開的或全開的門關閉起來。

這樣，皈依過程的主要特色，那個覺得是由於外力的支配之感，無論如何，在有些事例，可以照正統派的解釋，就是，以為超乎有限性的個人之上的勢力可以對他作用，假如他是我們也許可以叫做一個「闕下的人」(subliminal)。可是，無論如何，這些勢力的價值，要以它們的結果來決定；僅僅他們是超個人的這件事實，不能作為理由斷定它們大概是神的作用，不是魔鬼的伎倆。

我此刻明說我情願把這個題目這樣擱下；到了我很後的一個演講之時，我希望再把這些掉下的線索收拾在一起，組織成更有確定性的結論。潛意識的自我這個觀念，在我們研究的這個階段，當然不應該認為是會與任何項從高感通(a higher penetration)這個觀念不相容。假如真有高層權力能感動我們，這些權力也許只能由意識闕下的門來到我們心裏(請看本書結論的最後一段)。

現在讓我們回到直接佔據皈依經驗的時間的那些感情。第一個要講到的感情，就是這個覺

得有高層支配力之感。這個感情不是總有的，但很屢屢有。我們已見到阿萊因，布拉德黎，布冷納及其他的人有這個感情。需要這麼一個高層支配力這一點，那個著名的法國耶穌教徒摩諾 (Adolphe Monod) 對他自己的飯依關頭的短述內說得很明白。這個轉關，是發生於拿柏勒斯 (Naples)，在他壯年的早期，在一八二七年夏季。

他說：『當時我的悲慘是無限的，並且這個悲慘既完全佔據了我，我的生活就由最無關緊要的外部動作到最深祕的念頭都充滿了悲慘；這悲慘把我的感情，我的判斷，和我的快樂從它們的源頭就敗壞了。就是在那個時候，我覺悟要用我的本已有病的理性和意志把這個擾亂停止，結果一定像一個盲人自己以為能用那一隻同等瞎了的眼睛改正他的這一隻眼睛一樣。當時我除求助於一個從外來的勢力之外，別無辦法。我記起聖神的許諾來了。並且福音的積極宣告始終不能使我領會的事情，我最後由於實際必要倒學到了。我一生中現在第一回相信這個許諾，只就它滿足我靈魂的需要這個意義而論——這個意義就是：有個真正外來的超自然的作用，能夠賜與我思想，也能夠剝除我的思想，並且這種作用是由一個真是我心的主宰，同他是自然界其餘的主宰一樣的上帝所加於我的。由是我放棄了一切功德，一切力量，放棄了我的一切憑藉，並且除了我自己的極端苦惱之外，我並不以為我有任何其他可以當得上帝慈悲權利；這樣我回家跪下去祈禱，比我一生中的祈禱都要更懇切。由這一天以後，我開始一種新的內心生活了：並不是我的抑鬱消滅了，乃是它失掉它的傷痛力了。希望

來到我的心；一次進到路徑內之後，我那時已經學到委身投靠的那個耶穌基督的上帝就把其餘的事漸漸做完。」（註一〇）

我用不着再對你們說：耶穌教的神學與這種經驗所指示的人心構造非常相合。在極端抑鬱之中，意識地現有的（consciously is）自我絕對無能力。這個自我完全破產，毫無能事，並且它能做的工作都是無益的。由這種主觀的狀況救贖出來，一定是一種無代價的贈賜，否則是不可能；而由基督的已成的犧牲而來的神恩就是這一種贈賜。

路得說：「上帝是卑屈的，痛苦的，被壓迫的，絕望的人的上帝，他是那些甚至滅亡的人的上帝；並且上帝的本性，在於要使盲人得看見，要使傷心人得安慰，使罪人解脫罪孽，要救極端絕望和沈淪的人們。可是惡性的並毒害的，以為人自己是正義的（不肯做個不潔淨，苦惱，和該死的罪人，而自命為正義的，聖潔的）這個意見，不肯讓上帝做他自己的自然的而正當的工作。因此上帝必須拿鎚（我的意思指戒律）在手，把這個挾着虛憍的自信心的野獸打得粉碎，以至消滅，使得它最後可以由它自己的痛苦覺悟它是完全無望，並沈淪的了。可是困難在於：當一個人嚇壞而喪氣之時，他很難再爬起來，說，「現在我是夠受傷，夠受磨折了；現在是受神恩之時了；現在是傾聽基督之時了」。人心的愚蠢極厲害，所以在那時候他寧可為自己找到更多的戒律為自己良心辯護。他說，「假如我活着，我一定要修正我的生活；我要做這個，我要做那個」。可是在這裏，除了你做完全相反的事：除了你

把摩西和他的戒律送走，並且在這些恐怖與這個苦惱之中抓住替你的罪孽死去的基督，你不要想得救。你的僧帽，你的薙光的頭頂，你的貞操，你的服從，你的貧窮，你的工作，你的功德？一切這些會做成什麼呢？摩西的戒律有何益呢？假如我，可憐的，該沈淪的罪人，由於工作或功德，能夠愛上帝子，因而來歸他，他要替我交出他自己，用得着什麼呢？假如我，可憐的，該沈淪的罪人，可以由任何其他代價得救，要給與上帝子什麼呢？可是，因為沒有其他代價，所以他不出出羊、牛、金、銀、而交出上帝自身，完全「爲我」，就是「爲我」，我說，爲這一個苦惱的，可憐的罪人。因此現在我安心應用這個於我自己。並且這個應用法正是信仰的真正力量與權能；因爲他所以死，不是要解脫正義的，而是要解脫不正的，使不正的成爲上帝的子女」。(註一一)

那就是說，你越是當真沈淪，你就越真是基督的犧牲所已救的人。我想天主教的神學沒有什麼曾經對於病態的靈魂，同這個出於路得的個人經驗的教訓說得一樣直截。因爲耶穌教徒並不都是病態的靈魂，當然，後來在他們的宗教內，倚賴路得很得意地叫做一己的功德的糞土，一己的正義的污泥的風氣又抬頭了；可是他對基督教的見解是曾滿足我們人類的心理構造的深處這件事，可以由這個見解在它是新出世而使人激奮的觀念之時那樣像烈火種似的傳佈這個情形證明。

基督真真已完成他的工作這個信仰，是路得所謂信仰之一部份；到此刻止，是個對於一件

由理智所設想的事實的信仰。可是，這個祇是路得的信仰的一部份，另一部份更根本得多。這個另一部份不是理智的作用，乃是直接的，直覺的，就是，「我，這個我，就是照我的現狀，並不用辯訴或其他，現在已經得救了，而且永久得救」這個堅信。(註二)

劉把教授主張由於概念的關於基督的工作之信仰，雖然很常是有效的並常是皈依的前事，其實是附屬的，非主要的，並且「深覺快樂之感」(‘joyous conviction’) 也能夠由於這個概念差得很遠的途徑而來。他這個主張無疑是對的。他祇對於「深覺快樂之感」自身，覺得個人自己一切都好這種信心，他才加以真正信仰這個名稱。

他寫道：「當個人在一個界限狹小的自我內的那個生疏之感打破之時，個人覺得「與萬物爲一」(‘at one with all creation’)。他活在宇宙的生活之內；他與人類，他與自然，他與上帝，都是一體。那個跟隨道德的統一完成之後的自信心，信賴，與萬物一體的心態，就是信仰狀態 (Faith-state)。各種對教條的信心，在信仰狀態來到之時，突然得有確然性，表現新的真實性，變成信仰的對象。因為在這裏，信心的根據不是出於理性的，假如辨證是不對題的。可是，因為這種信心只是信仰狀態的偶有的枝節，所以設想信仰狀態的主要實際價值在於它能使某些特殊神學的概念獲得實在性的力量，那就是大錯誤。(註三) 反之，信仰狀態的價值祇在於它是把交戰的欲望化爲同一方向的生物的發展過程之對關的心理作用 (psychical correlate) —— 這種發展表現於新的是感情狀態與新的反應；表現於比較廣大的，比較高尚

的，更像基督的活動。那末，對教條的特殊信心的根據是個感情的經驗。甚至信仰的對象很荒謬；感情的激流也會把這些對象飄浮前進，使它們獲得顛撲不破的實在性。感情經驗越可驚異，它越似乎不可解，也就越容易使它作為運載無根據的觀念的工具。」（註一四）

這個感情的經驗，我以為要避免歧義，應該不叫做信仰狀態而叫做安心狀態（the state of *acquiescence*），它的特性，可以很容易列舉出來，雖是除非一個人自己曾經過這種經驗，大概很難領會到它的強烈。

這個經驗的主要特性，就是一切憂慮的消亡，覺得對於一個人自己，萬事最後總是的，縱使外界環境還是一樣，仍是安靜，和諧，願意這樣（willingness to be）。覺得上帝的「恩典」（*grace*），「免罪」（*justification*），「救度」（*salvation*）是確然的。這種感想是基督徒所有的通常會跟隨皈依而來的客觀的信仰；可是這個信仰可以完全沒有而感情還是一樣——你們會記起那個牛津畢業生的情形；並且我還可以舉出關於個人得救的信心祇是後來的結果的好多例子。一個願意的願受的，讚歎的熱情，是這個心態熱烈中心。

這個經驗的第二特性就是覺得領悟了前此未知的真理之感。如劉把教授說過的，人生的神祕明白了；並且，它的解決，屢屢是——不，通常是——多少是言語所不能表示的。可是，這些比較屬於理智的現象可以等到我們討論神祕主義之時再說。

安心狀態的第三特性，就是這世界往往似乎起了客觀上變化。『一種新鮮的樣相使個

個外物美化」；這正是那另一種的新之反面，那種新就是抑鬱的患者所覺得的世界不實在並生疏到可怕之感；對這種情感，我已舉過幾個例。（註一五）這種覺得內外界都是清靜的，美麗的，新鮮性之感，是皈依記述內的最常見的紀錄之一種。愛德華斯描述他自己的經驗如下：

「此後，我對於神聖的專物之感漸漸增加，越來越活躍，並且越帶有那種內心的甜美。件件外物的形態都變了；好像幾乎一切東西都有一種恬靜的，甜美的色彩，或是神聖的光榮的形相。上帝的盡善，他的明哲，他的純潔和慈愛，似乎表現於萬物之中；在太陽，月亮和羣星中；在雲片和青天中；在草，花，和樹中；在水和一切自然界中；這種感想常大大使我的心神凝定。並且在一切自然物之中，幾乎沒有東西會比雷電更會使我覺得它那麼可喜；從前我覺得沒有東西比雷電更可怕。前此，我常常給雷嚇得非常厲害，看見雷雨來到，就嚇得不得了；可是現在，剛剛相反，雷雨使我高興。」（註一六）

苦雷 (Billy Bray)，一個很好的，微末的，無教育的英國的傳教家，記述他的新鮮之感如次：

「我對主說：『你說過，求的人將要得着，尋覓的人將要找着，並且對敲門的人，門將要開着；我有信心相信這個話。』頃刻間，主使我那麼快樂，至於我不能夠說出我所覺得的。我歡喜得大叫，我一心一意讚美上帝。……我想這事發生於一八二三年十一月，可是在那一天，我不知道。我記得這個，就是件件東西，人民，田野，牛羊，樹木，我看來都像是一

新的。我像一個新世界中的新人。我用我時間的大部份讚美上帝。」(註一七)

斯塔柏和劉把都引述了這個新鮮之感的例證。我由斯塔柏收集的手寫稿引出下列兩例，一個是女人，她說：

『我被帶到一個營幕會，母親和教裏朋友想要我皈依，替我祈禱。我的情緒生活被激動到最深處了；自認邪惡並請求上帝救我解脫罪惡，這些事使我忘卻一切環境。我求慈悲，並且深切地覺得我已經被赦罪；覺得我的心性更新了。當我跪了起來之時，我喊，「舊的東西消滅了，一切東西都更新了」。這好像進到另一世界，一個新的生存狀態。自然的東西得到光榮了，我的精神的眼光那麼明亮，因之我從宇宙中的物件物質的對象都見到美麗，樹林都發出天樂；我的靈魂因為愛上帝而得意，並且我要人人共享我的快樂。』

第二例是一個男人：

『我不知道我怎樣回到營幕裏，但發現我自己東倒西歪地走到某教士的聖潔會會幕裏；當幕內充滿着求道的人並有可怕之聲，有些人呻吟，有些人發笑，有些人大嚷之時，在一棵離幕十尺的大樑樹旁邊，我在一條板凳邊伏下去，臉朝地，要祈禱。但是我每回呼上帝，就每回像有個人的手勒住我的喉嚨，要使我窒息。我不知道有沒有人在我周圍或近旁。我以為假如我得不到救助，我一定會死。可是我要開始祈禱多少回，我也覺得那隻無形的手在我喉嚨上多少回，並且覺得我的呼吸被勒到沒有了。最後有個什麼說道：「冒險去贖罪，因為

就是你不如此，無論如何，你總是要死的」。所以我作最後的奮鬥，叫上帝施慈悲，一樣覺得抑勒窒息，但決定就是我勒死也要說完慈悲的祈禱；那一回我記得的最後事情，就是擰倒在地，那隻無形的手還在我的喉嚨上。我不知道我躺在那兒多麼久，也不知道發生什麼事。我家裏人都沒有在場。當我醒來之時，有一羣人在我周圍讚美上帝。天似乎開了，倒下光明和榮耀的射線。不止一頃刻，而是整天整夜地，光明和榮耀的洪流似乎沖透我的靈魂，啊，我多麼變了！一切東西都更新了。我的馬和豬，以及人人都變了。」

這個人的經驗使我們想起自動作用這個特色——自從愛德華斯，衛士雷和惠斐德 (Whitefield) 之時自動作用成爲傳佈福音的照例工具以來，暗示感受性高強的人的自動現象就成了奮與會引人驚異的特色。最初以爲這些自動作用是對於靈神的「能力」的半神蹟的證明；可是過一會，關於它們，就發生很不同的意見了。愛德華斯在他的「關於新英倫宗教奮興的感想」(Thoughts on the Revival of Religion in New England) 那部書內，就不得不反駁批評這些作用的人而爲它們辯護；就是奮興的各教派內，對於它們的價值也久成爭論之點。(註一八)無疑，這些作用並沒有根本屬於精神上的意義；並且雖然有了這些作用，使皈依者以爲他的皈依更可紀念，但始終沒有人證明有這些作用的皈依者，比那些皈依之時只有比較不劇烈的伴隨現象的人更持久或更富於善果。大體說，不省人事，抽搐，見異象，不自主的發言，以及窒息，必須祇認爲是由於這個人有個廣大的意識闖下的區域，並帶有神經方面不穩定的性質。這

個，往往也是他本人事後對這些作用的見解。例如，斯塔柏的一個通信者說：

『我經過所謂皈依的經驗。我對此事的解釋如下：要皈依的人把他的情緒鼓動到爆炸點，同時又抑止這些情緒的身體表現，例如脈搏加快等等，隨後又忽然讓它們完全控制他的身體。此後的鬆弛是件很美妙的事，本人經驗到這些情緒的極高度的快樂結果。』

有一種感覺的自動現象，也許值得特別注意，因為它是常見的。我是指幻覺的，或半幻覺的光明現象，即心理學者所謂幻光 (phosphenes)。聖保羅所看見的眩目的天上異象似乎是這一種現象；君士但丁帝 (Constantine) 所見的天上十字架似乎也是這樣。我所引的最後例以前的一例提到光明和榮耀的洪流，阿萊因也說起一種光明，但他似乎不能說定這光是在外界。迦丁納上校也看見一道發烈燄的光。芬納會長說：

『忽然間，上帝的光榮射到我身上，到我周圍，幾乎神異的樣子。……一道不可消滅的光照射進我的靈魂，這個光幾乎把我擡在地上。……這個光好像太陽在四方八面射出的光明。它太強烈了，眼睛不能看它。……我以為我當時由於實在經驗，知道那個在保羅要到達馬斯加的路上使他仆地的光的情形了。這個光確然是一種我不能久視的光。』(註一九)

其實，關於幻光的這種報告絕不是不常見的。下文是斯塔柏所收集的又一例，光看來分明是外界的

『我在差不多兩星期中，有時去有，時不去地，參加一組的奮興禮拜會。我已經被請到

講壇幾回了，總是越來越被深切地感動，最後我決定我必須做這個，否則我就沈淪了。皈依的實證是很生動的，好像我心上卸下一噸的重負似的；我看見一道奇異的光，似乎把整個房間照亮（因為那時天是黑的）；我覺得一種至高的幸福，使我念「榮耀歸主」（Glory to God）念了好久。我決心一生做上帝的小兒，捨棄我所偏好的野心，財富和社會地位。我以前的生活習慣有點阻礙我的發展，可是我用力有計劃地克服這些習慣；一年之內，我的整個性情變了，那就是說，我的野心變成另一種的了。」

下文是斯塔柏收集的另一例，含有個光明現象：

「在二十三年前，我已經明明皈依了，或是，應該說，矯正了。當時我的更生經驗是清明的，精神的，並且我未曾退轉。可是，在一八九三年三月十五日，約莫在上午十一時，我證驗到完全的聖潔化。這個證驗的特殊伴隨現象完全出乎意外的。那時我正在家靜坐，歌唱聖靈降臨節歌選。忽然間好像有個什麼掃進我身上，膨脹我整個人——這種感覺我從來沒有過。在這個經驗來到之時，我似乎被領導着，走過一間大的，寬敞的，很明亮的房子。當我與我的無形的領導者同行四顧之時，我心上起了一個明白的念頭，「他們不在這裏，他們去了。」雖然沒有說話，這個思想一經確然在我心上，聖神使我覺得我是在觀察我自己的靈魂，那時候，我一生才第一回知道我洗淨了一切罪惡，並且充滿了上帝的豐富。」

劉把述某個皮克（Peak）君，他的光明感覺很像墨西哥人叫做「默思客勒」藥（mescal）的

醉人的仙人掌 (Saguaro) 芽所引起的色彩幻覺：

『當我早上到田裏工作之時，上帝的光榮出現於他的一切有形的創造物之中。我記得很清楚我們在收割雀麥，雀麥的每稈和每穗，都好像排成一種虹霓似的光色，或是，假如我可以這樣說，都在上帝的榮耀中發光。』(註二〇)

皈依關頭的最特有的成份，我最後要說的，就是所發生的快樂的出神狀態。我們已經引過關於這種狀態的記載，但我要再說兩個。芬納的描述很生動，所以我下文引他的一大段：

『一切我的感情好像騰湧而流出；我心坎的流露，是：「我要把我的整個靈魂向上帝傾倒出來」。我靈魂的騰湧那麼厲害，至於使我衝到前面辦事室的後房去祈禱。那房間裏沒有火，也沒有燈；可是在我看來似乎完全明亮。當我走進去，關起門之時，好像我當面對着主耶穌基督。那時候，我不覺得這個完全是心理作用，此後一些時間也不覺得。反之，我當時覺得似乎我看見他，就像我看見任何別人一樣。他不說什麼，但那樣注視我，使我軟倒在他的腳邊。此後我總以為這是挺可異的心理狀態；因為我覺得他當真在我眼前，並且我倒到他腳邊，將我的靈魂傾瀉與他。我大聲哭，像個小孩一樣，並且用窒息的口氣所能說的話來懺悔。我看來好像我用眼淚洗他的腳；可是我不記得我當時有清楚的我碰着他這種印象。我一定繼續在這個狀態中相當久；可是我的心太專注於這個會面，因此不記得我說的任何話。可是，我知道，我的心一到夠平靜，能終止這個會面之時，我回到前面辦事室裏，發現我用大柴塊

生的火幾乎燒光了。可是當我轉灣，要坐在火邊的一個位置之時，我受到一種強烈的聖神的洗禮。我並不會預期這件事，也不會想過我可以有任何這樣的遭遇，也不記得我聽見過世上任何人說起這種事情；聖神降於我，好像透過我的身體和靈魂一樣。我可以覺得這個印象，像電波通過又通過我。其實，它好像流質的愛一浪一浪地來到，因為我不能用別的話來表示它。它好像正是上帝的呼吸。我記得很清楚它像絕大的翅膀扇我。

『沒有什麼能夠表示出那個神妙的流出於我心坎上的愛。我爲喜和愛而大哭；我不知道，但我應該說我真是吼出我的心坎的說不出的湧泉。這些浪沖過我，接二連三，一浪一浪地，最後我喊，「假如這些浪繼續沖過我，我要死了」。我說，「主，我再受不了了」；可是我並不怕死。』

『我繼續在這個狀態，這個洗禮繼續從我滾過，從我穿過的狀態多麼久，我不知道。可是，我知道到了我歌詠班的一個會員（因為我是歌詠班的領袖）來到辦事室看我之時，是晚上很晚的時候了。他是教堂的一個會員。他看見我正在大哭，對我說，「芬納君，你怎樣了」？我好些時候回答不出。他隨後說，「你痛嗎」？我極力提起精神，回答說，「不痛，可是快活到我活不了了」。』

我剛引過善雷，我最好在這裏引他對皈依後情感的簡述：

『我不得不讚美上帝。當我在街上走之時，我舉過這一脚，它好像說「光榮」！我舉起

那一脚，它好像說「實心所願」(Amen)；我在走之時，兩脚一直繼續這樣。(註二)

在我結束這個演講之前，我要對這些忽然的皈依是短時的或永久的這個問題簡單說一下。我覺得雖然你們中有些人知道了有好多皈依了的人後來退轉而復萌故態，就把這種情形作爲闡明這個题目的統覺羣，因之帶着憐憫的微笑把這許多人認爲「協識脫離病者」(hysterics)就算了事。可是，這個是膚淺的看法，從宗教方面說是如此，從心理學方面說也是如此。這個看法沒有把把着具有重大的意味之點——這一點祇小部份關乎人的性格向較高階層的這些移動的久暫，主要是與這些移動的性質與品級有關。人無論到了什麼階層都會失墮——我們用不着統計，就知道這個。例如，大家深知愛情並不是不能打消的，但是，無論它有恆或無恆，當它存在之時，它總是啓示新階層並新領域的理想性。這些啓示無論它的歷時長短，都是戀愛對於男女們的意義。皈依經驗也這樣；這種經驗使一個人知道他一己的精神能力的高限度是在那裏，就是祇經一點點時間，也還是啓示他知道；這件事是皈依經驗的重要所在——雖然持久也許會增加這個重要，但退轉不能夠減少它。事實上，一切比較動人的皈依，就如我所舉過的，都是永久的。也許最令人懷疑的例(因爲它很像是羊癲瘋的發作)就是拉提斯平。可是我間接知道拉提斯平的整個後來生活都是那幾分鐘的陶鑄結果。他放棄結婚的計劃，變成一個神父，在他卜居的耶路撒冷創設一個尼姑傳道會，勸猶太人皈依基督教。他並沒表現要利用他皈依的特異情況使他得到的名氣以便私鬪的傾向(而且，他每說起這個皈依，很少不下淚)，簡言

之，他一直到死（假如我記得不錯，死在一千八百八十幾年間）還是基督教的模範兒子。

我所知道的關於飯依的歷時久暫的統計，祇有約翰斯頓女士（Miss Johnston）替斯塔柏教授收集的。這個統計祇包含有一百個人，都是傳教的教會分子，過半數是監理會徒。據這一百人的自述，幾乎人人都曾經有這樣或那樣的退轉，女人佔百分之九十三，男人百分之七十七。斯塔柏把這些收集的材料更細看以後，發現祇有百分之六的人是失墜了他們飯依之時所崇奉的宗教信仰，並且，在其中的大多數人所自怨的退轉，祇是情感熱烈的漲落。這一百人中祇有六個報告他們改變了信仰。斯塔柏的結論如下：飯依的結果使飯依的人發生「一種改變的人生觀，雖然情感有變動，這個態度是相當恆定並永久的。……換言之，經過飯依的人，一度採取宗教生活上的立場以後，無論他們的宗教的熱情多麼減退，總有覺得他們自己與這個立場是一體的傾向」。（註二）

（註一）生平與日記（Life and Journals），波斯頓，一八〇六年版，第三一至四〇頁，節錄。

（註二）我的引文是見於一八四三年在阜額拉（Ferrara）出版的拉提亞本傳（Biografia del Sig. M. A. Paris home）內的這封信的意大利文譯本摘出，我要感謝羅馬的阿康耐（D. O'Connell）君引我注意這部書。我把原文翻節過。

（註三）在國際科學叢書（International Scientific Series）中。

（註四）讀者這裏請注意：我在前一講，完全依賴一個滋長的經驗所積貯的動機在潛意識的「野育」這個解釋，我是遵守儘量利用已公認的解釋原理這個方法。潛意識的區域，無論它是甚麼別種作用，總是心理學者現在認為具下列性質的區域：這個區域的機能在於顯著無論是不注意過或注意過的感覺經驗的遺痕，並且依通常的心理學的法則或邏輯法

則形成了結合——這些結合最後達到很高的「緊張」(tension)，因之有時會使入意識內，有點像爆發一樣。所以將一切不能有別種解釋的侵入性的意識變化認為是到達爆炸點的潛意識的記憶的緊張的結果，是「科學的」。可是，假如坦白，那末，我要承認有些不容易證明有任何長久的潛意識的磨育的結果，有時也會爆發到意識內。我在第三講用爲覺得有無形者在旁之感之例的，其中有些例(如著者的密友，靈學會雜誌所載及其後兩例，斯塔柏所收教士的信)就是屬於這一類，到我們講神祕主義之時，會看到其他這類經驗。布拉德黎，拉提司本的經驗，也許不容易這樣簡單地解釋。迦丁納上校的，聖保羅的，可能也不容易如此解釋。因之，這種結果必須認爲是由於純乎生理的神經暴動一種像羊癩瘋那樣的「發洩的傷痕」(discharging lesion)，或是，假如它是有用的，合理的，像最後兩例，必須用某種更屬神祕的或神學的假設來解釋。我說這個話，使讀者知道這個題目實是很複雜。可是，此刻我儘量維持比較「科學的」見解；只在到了後來演講，局勢加緊之時，我才考慮這個見解是否絕對能解釋一切這類事實這個問題。但潛意識的磨育可以解釋其中的大部份，這是無疑的。

(註五)愛德華斯在別地方說：「我大膽說上帝使一個靈魂皈依的工作，與這個工作的起源，基礎，和價值，以及它的利益和最後結局連起來看，是上帝的比創造整個物質宇宙那件事更光榮的工作。」

(註六)愛謀生說：「我們看見一個人，他的動作是莊嚴的，嫺雅的，并可喜如玫瑰花的，這時候，我們必須感謝上帝這種事物能夠存在并實際存在，并且我們不要很快地對天使說：「嗚呼地抵抗他的一切內在的魔鬼的阿貓是個更好的人」。很對。可是阿貓也許正是因爲他的內部衝突和二次降生而真正成爲更好的阿貓；那個一次降生的「莊嚴」人物，雖是總比可憐的阿貓好些，但也許還不如只要他有些像阿貓那樣的對他自己的特有的魔鬼式行動(無論這些行動多麼嫺雅，可喜，并總是紳士樣的)自感悔恨的能力之時他個人能做到的品格。

(註七)見他的一九〇〇年在紐約出版的精神生活(The Spiritual Life)。

(註八)上引書，第一一二頁。

(註九)上引書，第一四四頁。

(註一〇)我把摩諾在生平 (de Vie) 畫內的一段引述，并見於一八八五年出版的阿多甫·摩諾：卷一，對他生平的回憶 (Adolphe Monod: I, Souvenirs de sa Vie) 這本書第四三三頁的一封信合在一起。

(註一一)加拉太書的註釋 (Commentary on Galatians) 第三章第十九節，又第二章第二十節，節錄。

(註一二)在有些皈依經驗，這兩步是不同的；例如，下舉的例：

『我閱讀傳教的講論，不久，突然「基督的完成工作」這一句話引我注意。我自問，「何以著者用這些名詞」？何以他不說『這個贖罪工作』？』以後，我心上現着「這是完成了」這些字。我問，「完成了的，是甚麼呢？」立刻我的心答應，「一種對罪惡的完全贖回，完全的滿意經賜予了，代替人還了債了。基督替我們的罪惡死過；不特為我們的，而為一切人的罪惡。那末，假如整個工作完成了；一切償還了，還贖甚麼給我做呢？」過了一頃刻聖神將光明沖過我的心，給我以為無須做甚麼，只要跪下，接受這個救主和他的愛，永遠讚美上帝這個喜樂的信心」。戴勒自傳 (Autobiography of Hudson Taylor)。我由沙朗 (Challand) (日内瓦，無出版年代) 的法文譯本又譯成英文；英文原本找不到。

(註一三)託爾斯泰的情形是這些話的好註解。他的皈依幾乎沒有神學。他的信仰狀態只是恢復了覺得人生的道德上意義是無限之感。

(註一四)美國心理學雜誌第七卷第三四五至三四七頁，節錄。

(註一五)上文第一五二頁。

(註一六)見徒愛特愛德華斯傳 (Dwight: Life of Edwards)，紐約，一八三〇年版，第六一頁，節錄。

(註一七)布恩·王，普雷的遺憶 (W. F. Bourne: The King's Son, a Memoir of Billy Bray) 倫敦 (London; Hamilton, Adams & Co.) 一八八七年版，第九頁。

(註一八)參看斯蒲拉格·關於宗教復興的演講 (William B. Sprague: Lectures on Revivals of Religion 紐約，一八三三年版) 的很長的附錄，載有好多教士對於這事的意見。

(註一九)憶舊錄 (Memoirs) 第三四頁。

(註二〇)這些關於感覺的幻光的報告漸漸更動，最後到了明明只是覺得新的精神明澈之感的比喻性描寫，例如，布冷納這樣說：『在我散步於密林之時，說不出的光榮好像給我的靈魂領會到了。我不是說任何種外部的光明，因為我沒看見這種東西，也沒看見任何種第三重天的一個光體的意象，或任何項那種性質的東西，可是它是我得到的一種新的對於上帝的內心領會』。

像這第二例，由斯塔柏收集的手稿取出來的，所謂黑暗放光，大概也是比喻的：

『一個星期日晚上，我下決心在我回到在我工作的牧場的家裏之時，我要將我自己連同我的官能及一切獻與上帝，專給他用并專為他而用。……天正在下雨，并且道路很泥濘，可是這個願欲變成很強烈，至於我就跪在路邊，告訴上帝一切，隨後想要起來，走回去，像對於我祈禱的任何特別回答，并不會來到我心上（我已經由信仰皈依），可是毫無疑義地得救了。當我在祈禱之時，我記得我對上帝伸出我的兩手，告訴他這兩手要為上帝工作，我的兩腳要為他走，我的舌頭為他說，諸如此類，只要他肯用我做他的工具，并給我一種滿意的經驗。——這時，忽然間，夜的黑暗似乎變為光明——我覺得，我體會，我知道上帝聽到并回答我的祈禱。我感到很深的快樂，我覺得我被受納到上帝所愛的人的親信圈內了。』

在下例，閃光也是比喻的：

『在晚間禮拜完結之時，曾請大衆作祈禱會。教士以為我被他的宣講感動了（這是誤會——他是無意味的人）。他過來，把他的手放在我肩上，說：「難道你不要將你的心獻與上帝嗎？」我作肯定的答覆。隨後他說，「到前面的坐位來」。他們同我歌唱，祈禱，說話。我只經驗到不知來源的苦況。他們宣言我所以不「得平靜」(obtain peace)，是因為我不肯獻一切與上帝。約莫兩小時之後，教士說我們要回家了。在要睡之時，照例我祈禱。我大感苦惱，這一回我只說，「王，我已盡我的力量，我整個事情隨你處置。」立刻，像一道閃光一樣，我大感平靜；我起來，走到我父母的臥房，說，「我實在覺得快樂得到那麼奇妙的田地」。這個，我認為是皈依的時刻。這是我確信已得神的接受和情眷的

時期。就我的生活說，這個只引起很少的立刻的變化。」

(註二一)我再附加幾個記載：

『有一天早上，深感苦惱，剎刻害怕我要墮入地獄，我不得不迫切地哭求慈悲；主就來和解我，使我的靈魂解脫罪惡的負擔與罪惡的自覺。我整個身體由頭到腳都哆嗦，我的靈魂安享甜美的平靜。我那時覺到的愉快是不可形容的。這種快樂經過三天。在這個期間，我始終沒有對任何人說起我的感情。』單楊自傳，斯徒烈克蘭編輯 (Autobiography of Dan Young, edited by W. P. Strickland) 紐約，一八六〇年版。

『立刻，我極深切地感到上帝照顧信賴他的人這件事，因之超過一小時，全世界都是晶瑩的，天是清明的，我跳的站起來，開始啼哭并又發笑。』畢策 (H. W. Beecher) 劉紀所引。

『我愁苦的淚變成喜樂，并且我躺在那裏，讚美上帝。那種快樂到出神之感，只有過來人才會體驗到。』——『我不能說說出來我覺得怎樣。好像我從黑暗的牢獄中，升到太陽光內。我喊叫，并且對愛我而洗滌我罪惡者歌頌。我不得不退避到僻靜地方，因為我真流淚，不願我的店內同事知道，可是，我對這事，不能保守秘密』。——『我感到快樂，幾乎要哭』——『我覺得我的臉上一定發光，像摩西 (Moses) 一樣。我有一種普通的浮揚的感覺。這是我有幸運經驗到的最大的快樂。』——『我笑了又笑，笑了又笑。我很輕，好像在空中走。我覺得似乎我已得到比我前此期望要經驗的都更大的安靜與快樂。』斯塔柏的通信者，

(註二二)宗教心理學，第三六〇頁，三五七頁。

第十一十二三講 聖徒性 (Saintliness)

前一講把我們留在期待的狀態中。像那些我們聽到的那樣快樂動人的皈依，對人生的實際效果會如何呢？我們工作的真正重要部份，就在這個問題開始；因為你們記得我們着手於一切這種探討，不止要在人類意識的發展史內插入一章奇怪的內容，無寧是要對於我們所見過的一切關於宗教的困苦與快樂的整個價值和積極意義得個判斷。所以，我們必須先敘述宗教生活的結果，然後進而判斷它。讓我們不再作什麼引論，就開始描寫的工作。

這個工作應該是在這些演講內的任務的最可喜的部份。固然，這個工作的有些小部份或許是可痛的，或是表現人性的可哀方面的；但是大部份將要是愉快的；因為宗教經驗的最好結果是歷史所能展覽的最好東西。這些結果從來是被認為最好的；假如任何處有真正奮鬥的生活，那就是在這裏；並且想起一串的像我最近歷覽過的這種例子（雖然只是閱讀它），就覺得是被鼓舞，被提高，被滲滲於較好的道德空氣之中了。

人性所奮飛到的最高級的慈善、虔誠、信賴、忍耐、勇敢、都是為宗教的理想而超的。關於這個，我最好引述聖勃夫 (Sainte-Beuve) 在他的「波窪阿修道院歷史」(History of Port-Royal) 內對於皈依（或說蒙神恩）的狀態所說的一些話。

他說：『就是從純乎人類的觀點看，蒙神恩這個現象，就它的性質和結果說，一定還是屬非常，夠優越，夠罕見，值得更細密的研究。因為由於這個現象，靈魂達到某一恆定的，無敵的狀況；這個狀況是真正英勇的，並且靈魂所能做的最偉大的事業，都是從這個狀況而出。在一切不同類的與神感通，並一切不同類的有助於產生這個狀況的方法之中，（無論是由宗教慶典，是由普通懺悔，或由獨自祈禱並感情迸發而達到這個狀況），很容易認出在精神上並在效果上，根本只是一個狀態。從情境的歧異之下再深究一點，就可以明白見到在不同時代的基督徒，始終只有同一種的變化影響他們；確實只有一種基本的，同一的虔誠和慈善的精神，為受過神恩的人所共有的；這一種內心狀態，首要是仁愛和卑屈，對上帝無限信賴，對自己嚴格，而對別人慈柔的心態。這個靈魂狀態特有的結果，在彼此遠隔的地域，在彼此不同的環境，在一切人都有同一種氣派，在阿維拉的聖脫利沙（*Saint Teresa of Avila*）恰像在亨核特的任何摩拉威教徒（*Moravian Brother of Herrnhut*）一樣。』（註一）

聖勃夫在這裏只考慮到皈依的比較顯著的例子；當然這些例子，是我們也應該考慮的可以增加了解的例子。這些熱烈的教徒所走的歷程往往與別人那麼不同，所以假如我們用世法判斷他們，我們也許要認他們是遠離自然的途徑的怪物。因此，我先提出一個普通的心理學問題，就是：會使一個人的性格與別一個人的性格差得極遠的內心狀態是什麼呢？

我立刻回答說，就那與理智有別的性格而論，人與人間的不同，主要是由於我們感受情緒

激動的能力不同，以及由這種不同的感受力而來的不同的衝動和抑制 (impulses and inhibitions)。讓我把這個說得更明白些。

一般地說，我們在任何一定時候的道德的和實行的態度，始終是我們內心的兩組力量的結合——一組是推動我們朝某方向去的衝，另一組是牽制住我們的阻礙與抑制。衝動說，『是！是！』；抑制說，『不！不！』。沒有明白想過這件事的人很少能領會這個抑制因素怎麼不斷地支配我們，這個因素如何以它的拘束的壓力包圍我們，模型我們，好像我們是關在瓶裏的流質一樣。這個因素的作用那麼毫無間斷，因之它變成潛意識的了；例如、你們此刻坐在這裏，通通受一種拘束，但完全沒有明知這件事，這是因為這個時會的影響。假如你一個人在這房間裏，你們個個大概會不知不覺地移動肢體，使姿勢更舒服些。可是，假如有任何項劇烈的情緒激動來到，那麼，禮節和它的抑制作用就會忽然斷絕，像蛛網一樣容易。我看見過一個好修飾的人，因為對面的房子失火，他滿臉蓋着刮臉的胰子跑到街上；假如是要救她小孩或她自己的生命，女人會披着睡衣跑到陌生人中間。再說到懶散女人的一般生活。她會被她的不舒服感覺所加的種種抑制屈服，睡到很晚才起來，靠茶或溴化藥物過活，冷天關在家裏不出門。她對每件困難的「不」都順從。可是，假如她做母親了，她如何呢？完全受母性激奮的支配，她現在能夠忍受失眠，疲倦，勞苦，沒有一頃刻的猶豫，一句話的埋怨。凡是她小孩的利益有危險的場合，痛楚對她的抑制力也消滅了。如興頓 (James Hinton) 說過的，這個小孩所引起

的種種不方便，變成了一種大快樂的熾烈中心；其實，這些不方便現在正是使她得到最深切的快樂之條件。

這就是你們已經聽說過的「高級情感的驅除力」(‘expulsive power of a higher affection’)之一例。可是，無論情感是高級是低級，沒有關係，只要它引起的激動夠劇烈，就行。在杜拉門 (Henry Drummond) 的討論之中，有一處，他說到有一次印度發生水災，偶然有一塊高地，上面有一所茅屋的，未被淹沒，除人以外，還有一些野獸爬蟲也逃避在那裏。在某時刻，有一隻雄偉的孟加拉老虎 (Bengal Tiger) 遊來，到達這塊高地上，爬在地上，在人羣中間喘氣；它還在嚇壞的狀態中，所以一個英國人能夠安詳地拿一隻鎗走過去，打破它的腦袋。這隻老虎慣有的兇猛，暫時被恐怖情緒壓住了；恐怖變成高於一切的，成了它性格的新中心了。

有時沒有一種情緒是高於一切的，而是好多相反的情緒混做一團。在這種情形之下，一個人又聽到好多「是」，又聽到好多「不」；那末，要請「意志」(‘will’)來解決這個衝突了。例如，一個兵士；他怕做懦夫，這使他前進；他的怕死又使他要脫逃；而他模仿的傾向又推動他照他的同伴的樣子行動。他這個人就成了一大團的互相干涉的勢力的競爭場；並且一時他或許只是游移，因為沒有一個情緒佔優勢。可是總有一個強度項點，假如任何情緒到達它，就會使那一個情緒獨生效力，把它的敵對情緒與其一切抑制作用掃蕩淨盡。他同伴衝鋒的猛氣，他一沾染到，就會使他達到這個勇敢的頂點；他們敗走的恐慌，會使他達到這個恐怖的頂點。

在這些至高的激動之中，通常不可能的事情變成自然的事情，因為抑制作用都被打消了。這些作用的「不！不！」不特沒聽見，簡直不存在。在這種時候，障礙就像馬戲班的跑馬師所穿過的鬆紙圍——實際並不是障礙；這個激流比這些障礙所成的堤壩還高些。某個特隊兵對於他的皇帝被擄，正在狂怒，有人提到他的妻子，他嚷道：「假如他們俄，讓他們討飯！」有些關在走火的戲園裏的人竟然用小刀從羣衆中殺出去。（註二）

有一種情緒感性，在構成強健的性格上，是極其重要的；因為它特別能破除抑制。我意思是指：就較低的說，是僅僅暴躁，易怒，好鬥的脾氣；就較精微的說，是缺忍耐，倔強，熱烈，方嚴。熱烈（earnestness）是說，縱使強健會引起苦痛，也情願過強健的生活。這個苦痛或許是加於別人的，或許是加於自己的——這沒有多大關係；因為一個人在抗鬥的心境之時，目的是在於破壞東西，無論是誰的東西，是什麼東西。沒有什麼能夠憤怒這樣把抑制作用以不可抵抗的方式毀滅；因為，如毛奇（Moltke）論戰爭所說的，單純的破壞是它的根本質素。這是憤怒所以是條件其他情欲的極可貴的援軍的原因。最可意的快樂，一成為引起我們較高尚的憤激的那種主義之阻礙，就被激昂地踏破了。到那時候，絕交，放幣根深柢固的特權和財產，破除人羣的關係，都毫不費事。反之，我們從這個緊縮和蹂躪，感到一種冷酷的愉快；並且所謂性格懦弱，似乎大多數都是不能有這種犧牲的精神——一個人的低級自我及它的偏嗜的柔弱，一定是這種精神所射擊的目標和犧牲品。（註三）

到此刻止，我所說的，是同一個人的時常變換的激動所產生的暫時改變。可是，各人的性格間的比較固定的差異，也可以用恰恰相同的方法解釋。在一個易起特殊情緒的人，整批整批的抑制照例消滅（這些抑制在別人還生效），別種抑制取而代之。假如一個人有感受某些情緒的天賦，他的生活與常人的生活會不同到奇異的地步，因為通常嚇退常人的事物都不能制止他。反之，僅僅想望成爲一格的人，與天生的戀愛者，戰鬥者，或社會改革者，那種這些情欲是他的天賦的人相比，只有證明一件事，就是，有意的動作，比本能的動作簡直「望塵莫及」。前一種人必須刻意地克服他的抑制作用；後一種似乎絕不覺得抑制，他全沒有那種內心的摩擦與神經力的浪費。對一個佛克斯，一個加里波底（Garibaldi），一個蒲司將軍，一個約翰·布朗（John Brown），一個路易·米詰爾（Louise Michel），一個布拉羅（Bradlaugh），那些對旁人足萬能的阻礙，對他們簡直不存在。假如其餘的世人也能夠那樣不理會這些阻礙，世上許會有好多這種英雄；因爲好多人也有爲同類理想生活的願望，只是缺乏充分的消滅抑制作用的銳氣罷了。（註四）

所以立志與僅僅發願之間，有創造力的理想與有只是望慕並悔懼的理想之間的不同，只在於長久把性格向理想方向推動的「蒸汽壓力」的分量，或是暫有的理想的激動的程度。要是某分量的戀愛憤激、慷慨、大度、崇拜、忠誠、或委身投靠的熱情，結果是一樣的。那整批怯懦的障礙，在無氣的人並在麻木的心境是對行動的絕大阻力的，立刻消沈了。我們得習俗，

(註五)我們的醜觀，懶惰，吝嗇，我們的需求先例與准許，擔承與保證，我們的瑣細的猜疑，怯弱，絕望，現在何處去呢？像蛛網似的切斷了，像水泡在日光中炸破了——

『至於那秒慮和需要，

昨天還使我衰弱的，現在何在呢？

我在晨光中爲它自愧。』(註甲)

飄浮我們的洪水輕輕地把這些捲下去，那麼輕，所以都不覺得碰着它。解脫了這些，我們就浮泛着，翱翔着，歌唱着。這種曠光似的寬曠與高舉，使一切創造的理想帶有一種光明的並歡歌的性質；這種性質，沒有什麼情形會比支配的情緒是宗教情緒之時更顯著。一個意大利的神祕主義者說：『真正的修士，除了他的琴，絕不帶東西。』

現在我們可以由這些心理學的通則轉到這一講的本題，就是說，那些出於宗教心態的結果。活在他的個人能力的宗教中心，並爲宗教熱情所推動的人與他的從前世俗的自我，有完全明確的不同。燃燒於他胸中的新熱誠，把從前圍困他的低級的許多「不」消滅於它的烈焰內，使他不會再被他本性中的全部下流部份傳染。從前不可能的豁達大度現在容易了；一度壓迫他的瑣屑的習例和卑鄙的動機完全無權了。他內部的石垣倒了，他心坎的剛硬打破了。我想：其餘的人類，假如追憶我們在那些由於實際生活的艱苦，或是觀劇，看小說有時使我們達到的暫

時的「柔化心境」(melting moods)，就可以想像宗教的心態。特別在我們啼哭之時——因為在那時候，好像我們的眼淚衝透一個日久的頑強的內心堤壩，把一切種類的原始罪惡性和道德的汗滯都掃蕩去，使我們現在潔淨，心軟而肯接受一切比較高尚的動機。在大多數人，慣有的剛硬很快又回來，可是聖徒就不然。好多聖徒，就是像脫利沙和羅約拉(Loyola)那樣強健活潑，都有教育習例尊稱為特種神賦的，即所謂流淚的天才。在這些人，柔化心境，似乎幾於不斷支配他們。流淚和柔化心境如此，其他激揚的情感也如此。這些心態的統制，可以由積漸發展而來，也可以由劇變而來；可是，無論是怎樣來的，它都可以「來了就不去了」。

在前一講的末尾，我們已見到：高級洞悟的一般優勢也有這個持久性；縱使在情緒激動低落之時比較卑鄙的動機也許會暫時得勢，也許發生退轉現象，還是如此。可是，除了短時的情緒之外，低級的誘惑會長久完全打消，好像人的慣有的性情改變了一樣；這也許有某些例子內的文件可以證明。在未說到更生的人格的一般發展史之先，讓我舉一兩例，使你們相信這件奇怪的事實。最多的例就是革新的「酒鬼」。你們會記得前一講所說的哈德黎君；馬柯黎水街傳道會(Jerry McAnley Water Street Mission)也富於同類的例子。(註六)你們也記得那個牛津畢業生，下午三點鐘皈依基督教，第二天在草場上又喝醉了，但是此後永久戒絕酒癖。『由那時刻起，酒不使我恐怖：我始終沒碰它，始終不要它。吸煙也同樣，……吸煙的欲望立刻消滅，永遠不再來。件件人所知道的罪惡也如此，在每事，解脫都是永久而完全的。自從皈

依之後，我沒有受過什麼誘惑。」

下文是一個同類的例，由斯塔柏收集的手寫稿內摘出的：

『我到那個老的阿德斐場 (Adelphi Theatre) 裏，在那裏有個「聖潔會」 (Holiness Meeting)……我開始說「主，主，我必須有這個恩賜。」隨後我覺得像個聽得見的語音說：「你肯獻一切給主嗎？」並且問題源源而來；對一切這些詰問，我說：「是，主；是，主」。最後又聽說：「爲什麼你不現在就接受這個恩賜呢？我就說：「我接受，主」。——我沒覺得什麼喜樂，只是一種信賴。就在那時刻，會就散了；當我走出到街上之時，我遇着一個男人吸一根很好的雪茄烟，一道烟氣略到我臉上，我吸很長的，很深的一口氣，讚美上帝，我吸烟的嗜慾完全消失了。隨後在我走過街上，經過酒家，酒氣從那裏冒出來之時，我發現我對於那個禍人的東西的嗜好和慾望完全沒有了。榮耀歸主！……「可是此後」十或十一長年，我在荒野中，升沈無常。我喝酒的嗜慾始終不會再來。』

著名的迦丁納上校的例，就指明一個人能在一小時內戒絕了性的誘惑。他對斯波斯君 (Mr. Spens) 說：『我的一切要犯那個罪過的傾向都有效地治好了，這個罪過，我陷溺得那麼深，至於我想只有鎗彈穿過我的腦袋才能夠把我治好；並且一切對這個的慾望和傾向都排除了，就像我是一個吃奶的小孩那麼完全；這個誘惑至今也沒有再來過。』韋柏斯特君 (Mr. Webster) 對於同一件事這樣說：『我常聽這個上校說的一件事，就是他未皈依宗教之先，很沈溺於漁色

可是，他一得上天的啓發，他覺得聖神的威力使他性情變化得那麼神奇，因之他在這方面的聖潔化，似乎比在任何其他方面都更可注意。」（註七）

這樣迅速地把來源很古的衝動和傾向排除，很像人們曾經觀察過的催眠術暗示的結果，因此很難不相信意識闕下的作用，在這些突然的心腸變化，恰如在催眠一樣，有決定性的功用。（註八）有些常久牢固的壞習慣，假如只用通常的道德的與物質的方法，患者只是枉然奮鬥；但暗示治療法常常只須幾回受術就治好。嗜酒和好漁色曾經用這法治好過；所以經由意識闕下的區域的作用，似乎在好多人，有引起比較穩定的變化的特能。如果上帝的恩賜發生神蹟，那麼，它大概要由意識闕下的門戶用工夫。可是，到底任何作用在這區域如何生效，還沒有解釋，我們現在最好完全撇開變化的過程（Process）——假如你們喜歡，可以說讓它還作爲一個心理學上或神學上的大神祕——將注意轉到宗教的狀態的結果，無論這些結果是如何產生的。（註九）

宗教在性格上的成熟結果的總名就是聖徒性（sainthood）。（註一〇）在聖徒性格，宗教的情緒是個人能力的慣集中心；並且有一種關於普遍的聖徒性情的拼合相，在一切宗教都是相同的這個拼合相的特色可以很容易描寫。（註一一）

這些特色如次：

(一) 一種覺得處於比這個世界的自私的微末利益的生活更擴大的生活內之感；並一種確信有一個理想的權力之心——這個信心不特是理智的，而且顯似是感覺到的。就基督教的聖徒說，這個權力總是被人格化爲上帝；可是，抽象的道德理想，市的和國的理想，或是對於聖潔或正義的內心，知見也可以被覺得是我們生活的真正主宰及擴大者，其方式如我在論「實有無形者」的演講中所描寫的。(註二二)

(二) 一種覺得理想的權力與我們自己生活有善意的聯絡，並且我們情願委身於這個權力，受其支配之感想。

(三) 一種在拘束性的自我狀態的界線溶化之時所得的高度得意和自由。

(四) 關於非我的要求這方面，情緒中心向慈愛與調和的情感，向「是，是」，而離開「不，不」的一種移動。

這些基本的內心狀態有如下的特有的實際效果：

甲、苦行 (Asceticism) —— 委身(於理想的權力)也許會那麼熱烈，至於犧牲自己。在那場合，委身態度會把肉體的通常抑制作用壓倒，因之這個聖徒覺得犧牲和苦行有積極愉快，認爲犧牲和苦行可以計量他對於那高級權力的忠誠的程度，並可以表示這個程度。

乙、靈魂的武健 (Strength of Soul) —— 生活擴大之感可以提高人，至於使通常極強有力的私人動機和抑制作用變化成太微末不足留意，而得到新增的忍耐與堅忍。恐怖與憂慮去

了，幸福的恬靜取而代之。讓天堂來，讓地獄來，現在都沒有關係了！

丙、純潔 (Purity)——情緒中心的移動。第一就附帶來純潔的增進。感覺精神上不和諧的敏度增大了，因之將生活滌除去殘暴的和肉感的成份變成必要了。聖徒設法避免與這些成份接觸的機會：他的生活必須增加他的精神上的一貫，維持着不染世界的汗點的狀態。在有些氣質，這種求精神純潔的需要趨於自苦的方向，因之肉體的各項弱點受了嚴厲到冷酷的處理。

丁、慈善 (charity)——情緒中心的轉移，第二，引起慈善的增加，引起對人類的愛憐。引起嫌惡的尋常動機，通常將人與人間的愛憐心加以很嚴的限制的，被抑制住了。聖徒愛他的仇敵，並且將可厭的乞丐當做他的弟兄看待。

現在我必須對宗教心之樹所生的這種結果舉出一些具體的例證。困難祇在於選擇，因為例證很多。

因為覺得有個在上而抱善意的權力相接近之感似乎是宗教生活的基本特色，我就由這個說起。

在上引關於皈依的記載內，我們見到在皈依者的眼中，世界會顯似放光明並現實相；(註一)並且撇開任何極端宗教的心態不論，我們通通有覺得宇宙的生命似乎以善意包藏我們的時刻。在年少並健康之時，在夏日，在樹林內，或在山上，都會有些日子，好像天氣完全安閑地

對我們低語，有些時刻，生存的善和美，像乾燥溫暖的氣候包裹我們，或經過我們身上發出和諧之聲，好像我們的內心耳朵深妙地唱着世界的安全一樣。託洛 (Thorau) 寫道：

『有一次，在我來到樹林子之後幾星期，我經過一小時懷疑自問：要過平靜而健全的生活，與人類比鄰會不是必要的條件嗎？獨自一個人覺得有些不適意。可是，這些思想正盤踞我心上之時，來了一陣柔和的雨，我忽然覺得自然界中，就在雨點的滴漉中，在我房舍四圍的每個景象每個聲音中（一種無限的，莫知其源的友誼忽然像空氣似的支持我），使假想的與人類為鄰的利益成爲微末不足道，並且從此以後，我永遠想不到這些利益。每個小松針都有同情在擴張着，膨脹着它，並且與我爲友。我被提醒，很清楚地覺得有個與我一體之物，因之，我以爲沒有一個地方會再使我覺得它是陌生的了。』（註一四）

在基督徒的意識中，這個覺得周圍的友好之感變成極體己的，極確定的。有個德國作家說：『對於失却人那麼不情願放棄的那種個人獨立之感的補償，乃是那從生活來的恐怖的完全消滅，那完全不可形容的，不能言傳的覺得一種內部安全之感——這種感態，只能自己經驗，但是一度經驗之後，始終不會忘記掉的。』（註一五）

我找到浮瑟君 (Voysey) 的一篇宣講內有很好的對這個心態的描寫：

『千萬的信賴的人覺得在他們來來往往之時，在夜裏，在白天，上帝不斷在他們近旁，這種感覺是絕對安息和信賴的鎮靜之來源：這是這千萬人的經驗。這種感覺把一切對於他們

會遭逢的專變的恐怖都驅除掉。上帝的這種接近，是一個常久的防止恐怖和憂慮的保障。這並不是說他們的身體的安全得了保證，或是以爲他們受別人得不到的一種慈愛保護着，乃是說他們在於一種心態，無論安全或遇損害都一樣不推辭。假如他們遇損害，他們也安心忍受；因爲主是保護他們的；沒有主的意志，他們不會碰着什麼。假如主的旨意，那末，對於他們，損害是一種福祉，絕不是禍殃。這樣地，只有這樣地，信賴的人是受保護，受掩蔽，不至被傷害。我絕不是一個鈍感的或無情的人，我一己對這種辦法絕對滿意，並且不願得到可免危險和災害的任何別種方式。我就同最敏感的生物一樣怕痛，但我還覺得其中最壞的已經被克服了。並且痛楚的苦處完全排除了：這由於我相信上帝是我們的慈愛的，永久覺醒的守護者；假如不是他的意旨，沒有什麼能傷到我們。」（註一六）

比較更激動的描寫這個狀態的文字，在宗教文章內有好多。我很容易以這些單調文字，使你們聽到厭煩。下文是愛德華斯太太的一段敘述：

她說：「昨夜裏是我在我一生中最甜美的一夜。我從前沒有這麼久在靈魂內領略那麼多的天賜的光明，安寧和甘美，而且始終沒有一點身體上的擾亂。這一夜的一部份時間，我躺着沒睡，有時睡着，有時半睡半醒。但是整夜裏我不斷地，分明地，真切地覺得基督的優美的慈愛具有天堂似的甜美，覺得他接近我，覺得他親愛我；我靈魂完全安息於他，得到一種甜美到說不出的鎮靜。我自己覺得似乎感覺到一團神愛的烈焰由天上基督的心下來，不斷

流進我的心，像一派頭一條的光。同時，我的心和靈魂通通流出去愛基督，因之好像如天的愛不斷的流去流回；我自己覺得在這些明亮的甜美的光線之中浮着或游泳着，像微塵在日光中，或在它的從窗子進來的光流中浮游着一樣。我想我每分鐘覺得的比我一生所享受的一切外部舒適和快樂合起來，都值得多些。這是沒有一點暗苦，也沒有間斷的快樂。這是一種完全浸沒我靈魂的甜美；似乎我脆弱的體格只能禁當這麼多的喜樂。無論我是睡着或醒着，沒有多大關係，但是假如有關係，那末，就是我睡覺之時最甜美。（註一七）我第二天很早醒來之時，覺得似乎我已經完全放棄我自己了。我覺得世人對於我的意見毫無關係，並且覺得我自己的任何外部利益對我的關係並不比我從來不認識的人的這種利益的關係更大。上帝的光榮似乎把我心的一切願望與一切欲求吞沒了。……上牀休息並睡了一會之後，我醒來了，並且使我想到上帝對我們的慈悲，在好多年賜予我肯死的願力；而且此後又使我願活着，去進行任何項他要我在世上做的，遭受任何項他要我在這兒忍受的事情。我也想到上帝如何慈惠地使我對於我應得何種何法的死這一點完全聽從他的旨意；使我無論死在拉肢架（FOLK）上，死在火柱上，並假如是上帝的意志，死在暗中都情願。可是是現在我想起了我從前常常想不要活得比人類的通常壽命更長久。這使我自問，難道我不情願留在天堂之外更長久些；我一心似乎立刻回答說：是，一千年，並且假如最合於上帝的尊榮，那末，就一千年在恐怖中，我身體的苦痛那麼重大，那麼可駭，那麼壓迫，至於沒有人能忍受住在看見這種景象的地

方，並且我心中的苦痛更大得多，我都情願。我覺得我情願假如最合於上帝的榮耀就應該如此之後，我就得到完全願意，恬靜，和靈魂的活潑，因之我心內並沒有遲疑，疑慮，晦昧不明白。上帝的光榮似乎克服我，把我吞沒了；件件想得到的痛苦，以及件件會大傷我本性的事物，似乎一遇到上帝的光榮，就化爲烏有了。這種順受態度繼續地很分明，很明亮，經過那一夜的其餘時間，並第二天整天，並第二夜，以至星期一的下午，沒有間斷，沒有減低。」（註一八）

天主教的聖徒編年史記着很多同這個一樣具出神的快樂的心態，或比這個更要出神的心態。關於馬丁聖尼（*Sister Séraphique de la Martinière*），有人說：『屢屢，神愛的襲來弄得她幾乎死去。她常常和柔地對上帝爲此事訴苦。她常常說：『我禁不得這個。請對我的脆弱寬容，否則我要死在你的猛烈的愛情之下了。』』（註一九）

讓我其次說到慈善和博愛（*Brotherly Love*），這兩者是聖徒性的一種常有結果，從來被認爲主要的宗教的美德，不管那特種神學所指令的服務種類多麼有限。照邏輯，深信上帝善意地在我們近旁這種信賴心，定會產生博愛；我們人都是弟兄這個觀念，是個直接出於上帝是一切人的父那個觀念的推論。在耶穌說下列格言：『愛你們的仇敵，爲咒詛你們的人祝福，對憎惡你們的人行好事，並且爲惡意地看待你們，並迫逐你們的人祈禱。』（*Love your enemies,*

blees them that curse you, do good to them that hate you, and pray for them which despitefully use you, and persecute you)。他所說的理由是：『庶幾你們可以做爲你們的在天之父的兒女：因爲他使他的太陽出來給惡人並給善人，並且送雨給義人並不義的人。』

（“That ye may be the children of your Father which is in heaven; for he maketh his sun to rise on the evil and on the good, and sendeth rain on the just and on the unjust”）因此，人也許弄到把自己卑屈並對別人慈善認爲有神教的信仰的一切平等化的精神之結果——這種卑屈與慈善是宗教興奮的特徵。可是，這些情感實在不僅是有神教的產物。這些也見於斯多噶主義，印度教，佛教；並且在佛教內達到最高的可能程度。這些與父道的有神教（paternal theism）調和得極好；可是也與一切以爲人類依靠普汎的原因的思想相調和；並且，我們必須認爲這些不是我們正在研究的那個重大的複雜的興奮狀態的下級成份，而是它的平等成份。宗教的狂喜，道德的熱情，宇宙本體的驚奇，世界的情緒，通通是統一的心態；在這種心態之中，自我性的粗沙傾向於消滅，而慈善情緒易於統制一切。最好是將這個狀態整個地認爲人性易受的一種特有的影響，一個我們覺得可以安居自若的區域，一個供我們游泳的滄海；而不要自負能夠極巧妙地由它這部份引出那部份，就這樣把它的各部份解釋。像戀愛和恐怖一樣，信仰狀態是個自然的心理複合體，它由本有組織的效果附帶來慈善。歡欣是一種擴張的情緒；一切擴張的情緒，在它們存在的全期間，是忘我的，仁慈的。

我們見到就是這些情感有病態的起源之時也如此。仲馬 (Georges Dumas) 在他的益人神智的舊悲慙與歡樂 (La Tristesse et la Joie) (註二〇) 那部書內將循環癲狂 (circular insanity) 的抑鬱期和喜樂期互相比較，並且證明自利是前者的特徵，利他的衝動是後者的特徵。沒有人像在抑鬱期的瑪麗 (Marie) 那樣慳吝，無益於人！可是，喜樂期一開始，『同情和仁善就變成她特有的情緒。她表示一種普遍的善意，不特在用意上，而且在實行方面。……她變到對其他病人的健康很關切，想要把他們弄出醫院，要得到毛線替有些病人打襪子。自然她受我觀察以來，我始終沒聽見她在喜樂期發表過任何不慈善的意見。』(註二一) 並且其後，仲馬 論一切這種喜樂的狀態說，『祇有不自私的情操和慈柔的情緒，是見於這些狀態中的情感。這個人的心對妒忌，憎惡，報復欲都深閉固拒，並且完全化為仁愛，寬恕，和慈慈了。』(註二二)

這樣，喜樂與慈柔有一種有機的聯繫；所以兩者在聖徒生活中相伴而起，這件事絕無須驚異。飯依的記述內，屢屢說到與飯依之樂相連的慈柔加深的現象。『我開始替別人工作』；『我對我家屬和朋友抱更慈柔之情』；『我立刻對我前此惹我發怒的人說話』；『我與人人同情，並更加愛我的朋友』；『我覺得人人都是我的朋友』；——這許多表示都是由斯塔柏所收集的記錄中引來。(註二三)

愛德華斯太太在我剛才引過的那篇記述內接下去說：『我在安息日早晨起來之時，覺得一種對一切人類的愛，這個愛的強烈和甜美是完全特別的，遠勝我從前覺過的愛。那個愛的

力量似乎不可言傳。我想縱使我被發洩他的惡毒和殘忍於我而使我極苦的仇敵包圍住，要我除了愛，憐憫，和切望他們有幸福之外，另對他們抱着什麼別種感情，也還是不可能。我從來沒有像那早晨那樣絕沒有評判並責難人的心向。我也異常地，很活躍地悟到基督教的很大部份在於我們彼此互相履行羣居的與相對的義務。同一種喜悅之感繼續了這個整天——一種甜美的對上帝和一切人的愛。」

無論慈善應該如何解釋，慈善會把一切通常的人間畛域抹消。(註三四)

例如，下文由李卻章阜 (Richard Weaver) 的自傳引來關於基督教的不抵抗主義的例子。章阜是個煤礦工人，在年輕時，是個半職業的拳鬪家，後來成了人很愛好的傳教士。酒後打架似乎他最初覺得他體質最頑梗的罪惡。在他第一次飯依之後，他又犯了，就是他把一個侮辱一個女子的人椎打一頓。他覺得既是一回失足了之後，假如以無罪而被罰，不妨多犯罪而被罰，所以他就喝醉了，去把新近對他挑戰的人的下頰打壞，而且因為這個人因他是基督徒這個理由不肯對打，就嘲罵他怯懦；——我講這些事，為的是要指明他後來的行爲是真正的氣質變化；他描寫他後來的行爲如下：

工人說：『我走下堆去，看見男孩子在哭，因為有個同事工人要用武力把他的車拿走，我對這個

『湯姆 (Tom)，你一定不要拿那輛車』。

「他咒詛我，罵我是個監理會派魔鬼。我告訴他上帝沒囑付我說讓他搶我的東西。他又咒詛，並且說他要把車子從我身上推過。」

「我說：『好，讓我們看看到底魔鬼同你是不是比主同我還強有力。』」

「果然，主同我比魔鬼同他更強有力，他不得不走開，否則車子就要滾過他身上了，由是我把車子給這孩子。那時候，湯姆說：

「『我很想重重打你一個嘴巴。』」

「我說：『好，假如那對你有好處，請你打。』由是他就打我一個嘴巴。」

「我把那一邊的嘴巴朝着他，說『再打』。」

「他打了又打，打了五次。我轉我的嘴巴第六次；可是他走開了，一面咒詛我。我跟他後頭喊：『願主恕你，因為我恕你，並且希望主救你。』」

「這事出在星期六，我由煤院回到家之時，我太太看見我臉腫了，問我怎麼一回事。我說：『我同人打過架，並且我給他一頓好懲罰。』」

「她忽然哭了，說：『李卻，你爲什麼打架？』隨後我就告訴這件事的始末；她就感謝上帝，因為我沒回手。」

「可是，主回手了，並且他的打擊比人的打擊更有效。星期一到。魔鬼就來誘惑我，說：『你讓湯姆在星期六那樣對待你，旁人會笑你。我嘆！』「滾到我後頭，撤但」；

我就朝礮院走。

「我看見的第一個人就是湯姆。我說：『早上好』，但得不到回答。

」他先下去，到我下去之時，看見他坐在車路上等我，我很詫異。到我走到他跟前之時，他忽然流淚，說：「李卻，你肯恕我打你嗎？」

「我說：『已經恕你；你求上帝恕你吧。主福你。』我伸手給他握手；我們就分頭去做各自的工作。」（註二五）

「愛你們的仇敵」。注意，不單指不是你們朋友的人，乃是指你們的仇敵（enemies），你們的積極的，並且在活動的仇敵。或是，這只是東方人的夸飾語，一點語言上的過分，只是說我們應該盡量減輕我們的仇恨心，否則這句話是至誠的，當真的。除了某些親密的私人關係之外，這個話很少被人認真過。可是，這句話使人提起這個問題，就是：一般地說，能不能有一個情緒階級，那麼有統一力，那麼能打消人與人的爭持，假如積極的懷善意能達到那麼極高度的興奮，受它左右的人簡直是超人。他們的生活，就道德方面說，定要與別人的生活不同；既然沒有確有的積極經驗（因為在「新舊約」內很少有生氣的例子而佛教的例子都是傳說（註二六）），很難說結果會怎麼樣；這些結果可能改變這個世界。

就心理，並就原理而論，「愛你們的仇敵」這句教訓並不是自相矛盾的。它只是一種我們相當熟悉的豁達大度的極限，即對於壓迫我們的人加以憐憫的寬恕。可是，假如徹底遵守這個

教訓，那末，我們必須與我們的本能的行為動機全部以及現世界的局面決裂到實際上要超過一個臨界點，使我們更生在另一個世界。宗教的情緒使我們覺得那另一界密邇，我們夠得到它。本能的厭惡反應被抑制，不特見於對仇敵施愛，而且見於對任何身體可憎厭的人施愛。在記述聖徒行為的編年史內，我們見到朝這方向推動的各種動機的奇怪混合。苦行主義有它的貢獻；並且伴着單純的慈善，還有卑屈，或放棄名位而平伏在上帝之前的公同地平上之欲望。當阿西西的佛蘭息，和羅約拉與污穢的乞丐交換衣服之時，斷然三個動機都在作用。在天主教僧尼獻身於看護麻瘋者或其他特別可厭惡的疾病之時，三種動機也通通發動。看護病人，就是撇開教會的傳統注重它這件事實不論，也還是僧尼似乎很愛做的工作。可是，在記載這種慈善行為的年鑑中，我們看到愛護過火到怪僻的地步，這只可用同時這個人陷於自殘以獻的狂感來解釋。阿西西的佛蘭息與他的麻瘋患者接吻；瑪麗·阿拉克，哈維埃，上帝的聖約翰 (Margaret Mary Alocque, Francis Xavier, St. John of God) 以及別人用舌頭把他們的病人癩瘍舐乾淨；並且像匈加利的伊利沙伯和程達夫人 (Elizabeth of Hungary and Madame de Chantal) 的這類聖徒的記傳充滿着類似很喜歡醫院內膿腐的行為，使我們讀了很難受，一面讚嘆，但一面戰慄。

對於信仰狀態所引起的仁愛，就這樣說完了。讓我其次說到這個狀態所引起的恬靜，順

受，堅忍，和忍耐 (Equanimity, Resignation, Fortitude and Patience)。

「一個內心平靜的樂土」(A paradise of inward tranquility)，似乎是信仰的通常結果；並且，就是一個人自己不信教，也容易了解這個。前一會兒，在討論覺得上帝接近之感的時候，我說到在這種時期或許有的，但來源不明的安全之感。其實，假如一個人感覺到無論他此刻的困難顯然怎麼樣，他生活的大局總有他可以絕對信賴的一種權力在保護着，那末，這個怎能夠不安定他的神經，不冷卻他的發熱，不緩和他的憤激呢？深在信宗教的人，把自我完全付與這種權力，是熱烈的。凡是不止說「上帝的旨意流行」(God's will be done)，而且覺得這樣的人，就是披了防護一切弱點的鎧甲；並且歷史上有一大隊殉道者，傳教士，宗教改革家，證明委身於宗教可以使他們在自然要擾亂或苦惱人們的環境之中能夠心平氣和。

當然，恬靜的心情，隨這個人在氣質上是沈鬱的或是喜悅的心型而不同。在沈鬱的人，這個恬靜更帶順受和服從的性質；在喜悅的人，它就是高興的同意。為前一種心情示例起見，我引拉岳教授 (Professor Lagneau) 的信的一部份——他是個受人敬重的哲學教授，是個偉大的患痼疾者，新近死在巴黎。

『我的生活（你祝它成功的）將要到它所能到的狀況。我對它不求什麼，也不期望什麼。到現在多年了，我生存，思想，行為，並且值得我所值得的，只是靠着這個絕望——這個絕望是我惟一的力量，我惟一的據點。願這個絕望，就是在我要遇到的這些最後的艱苦試

驗之時，爲我保存那不祈求解脫的欲望的勇氣。我不向一切力量所從來的源頭請求什麼，並且假如這個准許我了，你的禱祝會成已實現了的。』(註二七)

這個話有點是悲慘的，定命論調的 (fatalistic)，可是這個論調有保護個人防止來打擊的能力，是很明白的。巴斯伽 (Pascal) 是又一個帶悲觀的氣質的法國人。他將委身的順從心情表示得更多：

他在祈禱文中說：『主，使我解脫對我的愛己心使我應有的苦況之悲慘，可是使我也像你自已那樣的悲慘。讓我的苦況和緩你的怒氣。使我的苦況作爲我的皈依並得救的機緣。我向你不求健康，也不求疾病，不求生，也不求死；但請你用我的健康和疾病，我的生與死，爲你的光榮，爲我的得救，並爲教會和你的聖徒(我願由你的恩典成爲你的聖徒之一)的使用。只有你知道什麼是方便於我的；你是至尊的主人；隨你的意旨處置我。賜予我，剝奪我，都可以，只求我的意志順合於你的。我只知道一件事，主，願你是好的，逆你是壞的。除了這個，我不知道在任何事，什麼是好的，什麼是壞的。我不知道那一件最有利於我，健康或疾病呢，富有或貧窮呢，也不知道世上的其他事情。那種種見識是超乎人或天使的能力之上的，是藏在你的命令的祕密之中的——這些祕密，我讚嘆，但不求測知。』(註二八)

說到了比較樂觀的氣質，順受就不是那麼被動的了。歷史上有繁富的例子，我儘可以不引證就說下去。就是這樣，我隨手擷取第一個來到我心上的例子。瞿揚夫人 (Madame Aruon) 體

質上是個柔弱的人物，但具有喜樂的天性。她經歷好多危險，但精神恬靜，令人讚嘆。在因為特異說，被送到監獄之後，她寫道：

『我的朋友中有些聽說這件事，哭得很苦，可是我的服從及順受的態度到了這件事並不使我流淚的地步。……當時似乎我完全忘記了關於我一己的事情（在我知道我是如此），所以任何項我自己的利益都不能使我大苦大樂；我總是要爲我自己祇立志要實現或願望實現要上帝所做的那件事。』在別的地方，她說：『我們碰巧必須渡過一條河，渡河之時幾乎通通淹死。車在流沙中陷下去。與我們在一起的旁人驚嚇得極厲害，從車上亂摔出去。可是我發現我的思想那麼專注於上帝，對於危險，覺得很明白。固然，要淹死這個念頭經過我心上，但我沒有任何別的感覺或反省，祇是這個——我覺得十分滿足，並且假如這是我天父的定奪，我願意如此。』她由尼斯（Nice）乘船到熱諾亞（Genoa），遇着風暴，在海上十一日。她寫道：『當怒濤撞擊我們周圍之時，我心上不能不感到相當的滿意。我想到上帝做的一切事情都不錯，這些造反似的巨浪是受他命令的，大概會給我一堆水墳。我這樣看見我自己受高漲的水衝擊，打來打去，覺得愉快，或許有太過之處。同我一起的人都看到我的勇敢』（註二九）

宗教熱情所產生的輕視危險的態度，還可以更暢快。我由布倫（Frank Bullen）的「與基督在海上」（“With Christ at Sea”）那部移情的近出自傳內引一個例。他在這自傳內敘述他在船上皈依了，兩天之後。

『風很緊』，他這樣述，『我們正張着好多布帆，要向北走出壞天氣之外。四上鐘打不久，我們拉下三角帆；我跳出去，跨在帆杠上去捲它。我正坐在帆杠上，但忽然間，帆杠帶我掉下去了。三角帆從我手中滑去，我向後倒，頭向下，在船頭下面的發亮的浪花的沸騰的中心之上，祇有一隻腳挂住。可是我對於我確信要得到永生這件事大爲得意。雖然我離死祇有毫髮之隔，並且我深知這件事實，但這件事使我除了快樂沒有任何其他感覺。我猜想我挂在那裏不會多過五秒鐘；但在這時刻內，我享了一整代的快樂。可是我的身體自作主張，拚命用體操似的動作，又上到帆杠。我怎麼捲帆，我不知道；可是我用極高調的聲音唱讚美上帝的歌，歌聲散播於黑暗的一片汪洋之上。』（註三〇）

在殉道編年史，當然要讓宗教的鎮靜心態顯著地擅場。讓我引一個卑微的受苦者，在路易十四（Louis XIV）時代因爲是呼格諾教徒（Huguenot）而被迫害的人的自述作例證：

布娜詩·伽門（Blanche Gannond）寫道：『他們把所有的門通通關了，我看見六個女人，每人都有一捆柳條，相到手剛剛拿得了，柳條有一碼長。他命令我「脫去衣服」，我就脫去。他說，「你還留着內衣，你一定要脫掉。」她們很不耐，所以她們自己把它脫去，因此我自腰以上是赤裸的。她們帶來一條粗繩，就用繩子把我綁在廚房的木梁上。她們盡力把繩子拉緊，然後問我，「你覺得痛嗎？」隨後她們在我身上出氣，她們打我，同時喊說，「現在你所禱上帝吧！」是輪盤賭的女人這樣說。可是，在此刻，我得到我一生所能得到的最大安

慰，因為我有榮幸爲基督被鞭打，而且蒙戴了他的慈悲與他的恩勞。爲什麼我不能夠記下我內心覺得的意想不到的勢力，安慰，與和平呢？要了解這些，一個人必須經過同樣的磨折；這些安慰等等極重大，因之我歡喜欲狂，因爲苦痛多之處，神恩也豐厚。那些女人枉然喊，「我們必須加倍打她，因爲她不說話，也不哭」。可是，我正在快活昏了，我怎麼會哭得出呢。』（註三）

由緊張，自承責任，和愁慮轉到恬靜，順受，及平和是內心平衡的一切變動（那些我已經屢屢分析過的個人能力中心的變動）中之最神奇的；主要的可奇之點就是：這種變化常常不是由作爲而來，而是祇須鬆弛，把重負放下。這種放棄自承責任的態度，似乎是專是宗教的（與道德多行爲有別的）行爲的基本動作，這種放棄起於有神學之前，並且不是出於哲學。醫心運動，通神術 (theosophy)，斯多噶主義，和通常神經學的衛生術堅持這種放棄，同基督教一樣注重，並且這種放棄能夠與個個理論的教義作最密切的結合。（註三）基督徒具有很幾烈的這種安心的，活在所謂「凝想」(recollection)之中，絕不憂慮將來，也不愁今日的結局。有人說，熱諾亞的聖卡塔林 (Saint Catherine)，『她注意事物，祇在這些先後呈於她前之頃，一剎那利那地』。在她的聖潔的靈魂看來，『神聖的頃間就是現在的頃間，……並且當現在之頃，按它本身並按它的各種關係估計，並它且所含的義務經履行了之時，就放它過去，好像它始終不會存在一樣，讓其後那頃刻的事物和職務來到。』（註三）印度教，醫心運動，和通神術都很着

重於這種把意識集中於現在剎那的心態。

我要注意的次一個宗教的現象就是我所謂生活的純潔。聖徒變成極不能堪內部的不一貫和不和諧，所以他再不能忍受混雜和紛亂狀態了。心的一切對象和事務必須依照現在是它的主旨的特別精神興奮去安排。凡是沒有精神性的，都是會污染靈魂的淨水，並且是可憎的。與道德敏感性的這種增高作用相雜的，還有一種爲所愛戴的神犧牲掉一切與他不稱的事物之熱忱。有時宗教的熱忱高於一切，弄到一下就達到純潔——我們已經見過些例子。通常，純潔是比較積漸的勝利。佈雷戒絕吸煙的經過是後一種成就的一個好例。

「我從前是酒鬼，也是個吸煙的人，並且我常是愛好我的煙絲，同愛好我的豬牛肉一樣；我寧可沒吃大膳下煤坑去，不可沒有煙斗。在古時，主假借他的奴僕，衆先知的嘴講說；現在他由他的兒子之神對我們講。我不特有了宗教的情感部份，而且我可以聽見微細的，靜穩的語音。（良心）在內心對我說。我拿煙斗要吸煙之時，這個話就來到我內心，就是說「這是一個偶像，一種肉慾；你用潔淨的嘴崇拜主」。因此，我覺得吸煙不對。主又差遣一個女人來說服我。有一天，我在房子裏，拿出我的煙斗要在火上點着；瑪麗·郝克（Mary Hawk）——爲那是這個女人的姓名——就說，「難道你不覺得吸煙不對嗎？」我說我覺得我內心有什麼告訴我這是一個偶像，一種肉慾；她就說，那就是主。隨後我說，「這樣，我必定不吸

煙，因為主正在內心告訴我，這個女人又在外邊告訴我，所以煙一定要去，無論我怎麼愛它」。在那地方，那時候，我就將煙由口袋拿出來，扔到火裏，並且把煙斗踩在腳底下，「灰歸灰，塵歸塵」。並且，*next*，後我就沒有吸煙。我發現要革除舊習慣很難，但我向主喊救，他就給我力量，因為他說過，「在困難之日來見我，我會解救你」。（*Call upon me in the day of trouble, and I will deliver me*）。在我戒煙後一日，我牙痛很厲害，不知如何是好。我以為這是因為戒煙。可是我說就是我的牙通通丟掉，我也始終不再吸煙。我說，「主，你會告訴我們『我的軛是容易的，我的擔負是輕的』」（*My yoke is easy and my burden is light*）；我說那個話之時，一切痛楚沒有了。有時吸煙的念頭又來到我心上，很強烈；但主加強我反抗這個習慣的力量；讚美他的名字，我從此不吸煙」。為佈雷作傳者述說在佈雷戒絕吸煙之後，他想要稍微嚼煙，可星他也革除這個臃腫的習慣。佈雷說，「有一回，在希克斯·穆爾（*Hicks Mill*）的一個祈禱會，我聽見主對我說『用潔淨的嘴崇拜我』。因此，在我跪了起來之時，我把所嚼的煙由嘴裏拿出來，扔在長凳下。可是，到我們又跪下之時，我又放一撮煙到嘴裏。那時，主又對我說，『用潔淨的嘴唇崇拜我』。因此，我又把所嚼的煙拿出來，扔在長凳下。並且說，「是，主，我情願」。從那時起，我戒絕吸煙，也戒絕嚼煙，始終是個自由人。」

求誠實與生活純潔的衝動所現的苦行方式，往往很可悲。例如，初期的教友派對當時教育

的基督教的隨俗與不誠實之反抗，是很艱苦的。可是，使他們受傷最甚的戰役，大概是由他們要保持他們自己用“*trick*”，“*trick*”，“*trick*”（你），並不脫帽或稱呼頭銜以實現社交上的真實與精誠的權利而起的戰爭。佛克斯深感這些循例的習慣是誑語和詐偽；由是許多他的信徒擯絕這些習慣，作為對真理的獻牲，並且要使他們的行為與他們所自命的精神更相和合。

佛克斯在他的日記內說：『當主差遣我到這世界上之時，他禁止我對任何人，無論尊的卑的，脫帽；並且他要我對一切男女稱“*thou*”與“*thee*”，不管他貧富貴賤。並且在我來往之時，我不應對人說「早安」或「晚安」，我也不可以對任何人倒退鞠躬。這個使各教派各事業的人大怒。啊！看那牧師們，長官們，教授們以及各種人民的大怒，尤其在牧師與教授：因為雖然對單人稱“*thou*”與他們的字形變化和文法相合，也與「聖經」相合，但他們受不了聽見這個字；並且因為我不能對他們脫帽，這使他們通通大生氣。……啊！看那來的輕蔑，熱狂，怒氣多麼兇！那些我們因為不對人脫帽所受的敲扑，拳撻，接連打擊並囚閉多厲害！有些人的帽被硬摘去，扔掉，因此他們弄到失掉帽子了。我們因為這事所受的惡罵和惡待遇很難說得明白，並且我們有時還有因為此事喪失生命的危險。這還是來自重要的自認是信基督教的人們——因此發現他們不是真正信徒。並且雖然在人看來，祇是小事；但引起在一切教授和牧師中間的非常的紛亂：可是，應該讚美主，好多人因此覺悟對人脫帽這風俗的虛妄，覺得真理反對這習慣的力量。』

愛渥德 (Thomas Elwood)，一個初期的教友派，一度是彌勒頓 (John Milton) 的祕書，他自傳內有個關於他因為遵行佛克斯的真誠的規則在本國和我外國所受的艱苦的一篇奇異的並坦白到精緻地步的敘述。這些奇聞太長，不能引；可是他在比較短的一段文字內表示他對於這些事的感想，是對於精神的敏感性的一種特有的表現；我要引他在下面：

愛渥德說，「那末，由於這個神聖的洞悟，我見到雖然我沒有普通的不純潔，放蕩，慢神和世俗的污邪待摺除（因為由於上帝的大德和公民的教育，我前此有了防護，免了這些比較粗大的惡行），但我有好多別種惡德要排除，要停止；其中有些，居於邪惡中，（「約翰一書」第五章十九節）的世俗人並不認為惡，可是由於基督的教訓，我明白他是惡，因而我判定它為惡。

「特別是那些見於服飾的虛榮，和多餘出於驕矜的結果；這是我喜歡過度的。我必須排除我行為中的這個惡習；而且判斷要加於我，以至我革除為至。

「我除去我衣服上的那些花邊，絲帶，和無用的鈕釦，這些毫無真正用途，祇是為世俗誤稱為裝飾的目的附加上去的；並且我也不再帶指環。

「其次就是對那些他與我中間並沒有可假定那些「恭維」的稱呼適用的任何關係的人，對他這樣稱呼。這是我憎犯的惡德，並且人家認為我是此道的熟手；因此這個惡也是我必須革除的。由是此後我不敢說：「公」「公子」「大人」「夫人」（'Sir, Master, My Lord,

Madame”)這一類稱呼，也不敢對與之無真正僱僕的關係的人自稱「僱僕」(“Your Servant”)——我從來不曾做過誰的僱僕。

『其次，用脫帽，並屈膝或鞠躬問候以示敬於人，也是我慣有的行爲；這是世上的虛妄的風俗之一，世俗的風氣引用它以代替真正的尊敬(這個風俗是真正尊敬的假代表)，被彼此並無真正敬意的人用爲彼此相敬的符號以互相欺騙的；並且，這是一切人應該對全能上帝表示的那個神聖的敬仰之一種，並且是正當的表象；凡是以基督教的名字自名的人，當他們對上帝祈禱之時要取的姿式，所以不應該給人家這樣敬禮；——我發現這是我犯了太久的那些惡德之一；因此現在我必須排除，不再做這個。』

『其次就是對單個人用多數，對一個人稱“you”，不稱“thou”，這個腐敗的不妥當的說話方式；這是與那種純粹的，樸實的，並單一的表真理的語言，即對一個稱“thou”，對多數稱“you”的原則相反；上帝人，人對上帝，以及人類彼此間從有史以來始終是這樣用；到了後來腐敗時代，腐敗的人爲了腐敗的目的，才開始用以“you”稱一個人這個虛偽的無意義的說法恭維人，獻媚於人，利用人們的腐取性質；從此以後，這個說話敗壞近代的各國語言，將人的精神弄到墮落，人的禮儀弄到汗邪；我同別人一樣大膽犯了這個惡習慣，現在我是從這個習慣被喚出來，並且必須革除它。』

『這些以及好多其他惡習慣，都是在黑暗裏，由一般背棄真理與真正宗教的行爲發生

的；因為這個神聖洞悟的純光照入我的良心，我漸漸地發現這個惡習是我應該停止，應該避免，並應該做反面的見證的。」（註三四）

這些初期教友派信徒當真是清教徒（*puritans*）。公開信仰與行爲之間的一點點不一貫，就會使他們中有些人受攪擊，起而做積極的抗議。吳勒門（*John Woolman*）在他的日記內說：

「在這些旅行之時，我曾經在很多布疋在染色的地方住過；並且有幾回，在很多染料流去的地方走過。這個使我心裏起了一種渴望，要人們達到精神的清淨，身體的清淨，以及他們房屋和衣服的清淨。因為染料的發明一部份是要好看，一部份是藏垢納污，所以我在經過污濁之地，觸着有害健康的臭氣之時，曾在這個卑弱的狀態中感到一種強烈的欲望，要把染布去掩藏垢污的性質加以更詳細的考慮。」

「洗衣服，使它好看，是整潔的行爲；可是要把垢污藏在衣服裏是與整潔相反的。因為容許把垢污藏在衣服裏，弄得要藏匿不適宜的事情這一種精神就增強了。真正的整潔習慣與聖潔的人民很相稱；但是，染衣服把不潔掩藏，似乎與誠實之美相反。有幾種染料使布變成不那麼有用。並且，假如染料的價值，染布的费用，以及它對於布的損傷通通加起來，而且把這個成份用來保持一切的好看與清潔，那末，真正整潔會多麼更流行於世上呢？」

「屢屢想到這些事情，穿戴經損害它的染過的帽子衣服，在夏天穿太多不必要的衣服，使我越來越不好受；相信這些不是根據於純粹明智的習慣。慮到與我親愛朋友遠異，對我是

一件困難；所以，我與我的判斷反背，繼續用這些東西約莫九個月。隨後我想弄到一頂有黓毛的天然顏色的帽子，但怕被認為故意立異這個憂慮使我覺得不舒服。因此，在一七六二年的我們春季大會之時，我心上極緊張，切望得到正當的指導；既然在主前低首下心了，他使我情願順受我所怕的要我做的事情；在我回家之時，就買一頂有黓毛的天然色的帽子。

『在到會之時，這種與衆違異，是一種艱苦的試驗；尤其在這個時候，因為有些愛追隨屢變的服髮式樣的人都戴白帽；並且有些朋友，不知道我爲什麼戴這種帽子，都與我生分，我覺得一時我在傳教的路徑走不通了。有些朋友怕我戴這種帽子帶有故意立異的氣味；對於善意地與我交談的人，我大都用幾句話使他知道我相信我戴這種帽子並不是出於我自己的意旨。』

到了求道德上的一貫並純潔的渴望發展到這個程度之時，這個人很會覺得外部世界所有的打擊太多，住不得；要統一他的生活，保持他靈魂的清白，祇有退出世界，才可以。美術家用祇須殫除會衝突的，或會起不調和之感的成份這個法子達到他章法上的調和；那個法則，在宗教生活上也流行。斯提芬森說，省略是文學的惟一技術：『假如我知道怎樣省略，我就不求任何別種知識了。』並且，生活，在滿是擾亂，鬆懈，和空泛的餘贅之時，不能夠有我們所謂特性，就像文學在相似的情形之下不能有特色一樣。所以修道院和同情的信士團體開門以待，並且心靈聖潔的人，從它們的不變的秩序（省略就像動作一樣是這秩序的特色）裏頭找到那種平順與清淨——他覺得這種平順與清淨到處被世俗生活的不調和與殘暴所侵擾，簡直使他痛心

疾首。

爲要純潔而起的拘謹，會弄到極其怪僻：這是一件必須承認的事實。在這一點，它與苦行很相似；現在我們最好轉到聖徒的這一個現象，人們用「苦行的」(ascetic)這個形容詞泛指起於各種不同的心理階層的行爲；我最好先把這些階層彼此分別開。

一、苦行也許祇是體質耐苦，厭惡過分的舒服。

二、食肉飲酒有節制，衣服簡樸，貞潔，一般不作身體上的縱欲，也許是由於愛好純潔，因而任何種帶肉感的事情對他都是打擊這種心性。

三、這些事也許是親愛情緒的結果，那就是說，這些，在這個人自己看來，也許是他喜歡對他所承認的神明供獻的犧牲品。

四、苦行的室慾和自尋苦痛，也許是對自己的悲觀情感，與關於贖罪的神學上信仰結合而起。修行的人也許覺得他現在的懺悔，是正在爲自己贖得自由，或是逃脫將來的更酷烈的受苦。

五、精神病態的人們的自苦行爲也是由於不合理的動機，起於一種強迫或固定的觀念；這種觀念挾着挑惹激動的性質而來，必須讓它發洩；因爲祇有這樣，這個人才可以使他內部意識覺得平復。

六、最後，苦行的行爲，在極少數的例內，也許是由於身體的感覺性真正反常，使這個人當真覺得通常引起痛感的刺激是快意的。

我要對上列的每種，以次舉一個例；可是很不容易得到純淨的例，因為在夠顯著，可以立刻的認爲是苦行的例，通常都有上列動機中好幾種在作用。並且，在未舉任何例之先，我必須請你們先聽對於一而這些例通通適用的某些一般的心理討論。

在十九世紀內，我們西方世界整個經了一種奇怪的道德的變化。我們現在不再以爲我們應該能夠泰然自若地受着身體上的痛楚。我們不期望一個人應該忍受痛楚，或是以多量痛楚加於他人；聽到人說痛楚的實例，使我們毛骨悚然，不特身體上悚懼，精神上也是如此。我們祖先將痛楚看做世界組織的永有成份，並且他們以施痛楚，受痛楚，當做日常工作的當然的一部份：這種狀態，使我們驚駭，我們懷疑任何人能夠這樣冷酷。這個歷史上變動，結果就是在古式基督教會 (Mother Church)，苦行的修鍊，就它作爲一種功課這方面說，是具有固定的傳統的威望的地方，這種修鍊縱使不至於不名譽，也大都廢絕。現在一個鞭撻自己或使自己羸弱的信徒，引起旁人的驚奇並恐怕，比引起競爭還更厲害。好多天主教的作家，承認在這方面，時代已經變了的人，順受地承認這個；並且進而說，也許最好不要虛耗感情，惋惜這件事，因為回復古時的勇敢的肉體鍛鍊也許未免過分。

在追求容易的並適意的事情似乎是本能的（在人，這似乎是本能）之場合，任何種立意追

求純乎艱難的，苦痛的，並且爲艱苦而求艱苦之傾向，很會使人覺得是純乎變態的行爲。可是假如煩難不過分，人性也會自然追求煩難的事情，並且通常是要追求這樣的。祇是這個傾向的極端，才可以認爲奇怪。

這件事的心理上理由很淺顯。假如我們撇掉抽象觀念，而考察所謂實行中的意志，我們就知道它是一個很複雜的作用。它含有刺激與抑制兩種作用；它遵循一般化了的習慣；它有反省的評判護送它，並且它隨着實行的方式，留下一種對它自身的好受的或難受的餘味。結果，絕不提及何感覺的經驗會給予我們的立刻愉快這一點，我們自己對於追求或閱歷這個經驗的一般道德的態度也引起一種次起的滿足或厭惡。固然，有些男人女人們，能夠靠微笑和「是」(Yes)字過活。可是，在別人(其實在大多數人)，這是一種太溫和的，太鬆懈的道德氣候，被動的快樂是鬆弛的，無味的，不久就變成可厭，並且不可忍受。必須有些嚴峻，和冬天似的否定性，有些粗糙，危險，緊迫，與努力，有些「不！不！」在裏頭，才能夠產生覺得生活有特性，有結構，有力量之感。在這方面的個人差異的範圍是極大的；可是，無論「是」與「不」的混合是什麼樣子的，這個人找到對他是適度的混合之時，他總會知道，萬無一失。他覺得，這是我的正當職業，這是我生活的最宜條件(optimum)，我生活的定律，我應過的生活。在這兒，我找到我所需要的那個程度的平衡，安全，恬靜，和開適；或是在這兒，我找到我靈魂的精力。如果沒有它就會消失的那種挑戰，熱情，抗鬪，與艱苦。

簡言之，個個人的靈魂，就像個個機器或生物一樣，有它自己的最好的生效條件。某一架機器在某一度的蒸汽壓力之下，某一安培量(ampere)之下，動作得最好；一個生物在某一種飲食定程，某一量體重，或某一種操練之下生活得最好。我聽見一個醫生對一個病人說，你好像在動脈血壓一百四十毫米之時過得最好。我們各個人的靈魂也恰恰一樣；有些人在清靜的天氣最快活；有些人需要感到緊張，覺得強烈的決心，才可以使他覺得活躍，健康。在這些人，一天一天所得到的任何事物，都必須有犧牲和抑制做代價，否則他們所得的就覺得太無價值，並且沒有香味了。

在這種人信教之時，他們反於把他們對努力和否定的需要這種刀鋒，向着他們自然的自我；結果，就演展成了一種苦行的生活了。

丁陀勒教授(Professor Tyndall)在他的一篇演講內告訴我們說，喀萊爾在柏林冰凍的冬天，每天早上把他泡在澡盆內，他所說的是最低級的苦行之一種。就是沒有喀萊爾，我們大多數人也覺得爲我們靈魂的健康起見，必須每天的生活由泡在很冷的水裏開始。在這階梯上更上一層的，是如下文所說的，這是由我的一個通信者得來的，他是一個存疑主義者：

『屢次在夜裏，正睡在我的暖烘烘的牀上之時，我覺得那樣依靠溫暖是可恥的；任何時候，這個念頭來到我心上，無論是夜裏什麼時候，我就必須起來，凍了一分鐘，只是要證明我有丈夫氣。』

像這些的例只是屬於上列的第一種。次舉的例，大概是第二種與第三種的混合——苦行更有計劃，更明確得多了。寫的人是一個耶穌教徒，他的道德能力的感覺，無疑不能用更低的方式來滿足；這個例是從斯塔柏收集的手稿內採來的：

『我實行戒食並抑止肉體之欲。我祕密做一件粗麻布的襯衣，並且把粗毛攔在貼身那邊。又在我鞋裏放小石子，然後穿上。我要好多夜裏把背平貼地板上睡，並且毫無蓋覆的東西。』

羅馬教會會把一切這種事情組織在一起，編成法典，並且給它一種「市價」，認做「功德」(merit)。可是，我們看到艱苦修鍊，出現於個個地方，個個宗教；因為它是人品的自然發生的需要。我們看到記載上說到陳寧 (W. Channing) 才做一神派的傳教士之時的情形如下：

『現在他比從前更簡樸了，並且似乎變成了不能夠在任何方面自尋快樂。雖然他可以很容易佔得一個更亮的，更通氣的，並在一切方面更適宜的房間，但他揀房屋內的最小的房間作書房；並且揀一間頂閣做睡房，跟他的弟弟同住。這房間的家具儘可以做為一個隱士的斗室內的陳設，只有一張粗牀架，上面鋪一領堅硬的牀薦，樸陋的木頭椅桌，地板上鋪着草席。房間沒有生火，而他又一生極怕冷；可是他始終不埋怨或顯現有一點覺得不方便的樣子。他弟弟說，一我記得有一天夜裏極冷；第二天早上，他這樣戲謔地說到它的受苦：『假

如我的牀是我的國家，我就有些像拿破侖：除了我所佔的那一部份，我都不能控制；我一移動，冰霜就侵佔來了。』只有在患病之時，他才暫時換住房，接受幾種舒服的事情。他慣穿的衣服也是頂壞的；他常穿世人會叫做下賤的衣服，不過幾乎女性的整潔習慣，使他沒有一點像疎忽麻糊的樣子。』（註三五）

陳寧的苦行，照當時的樣子說，分明是耐苦和愛純潔兩件的結合。出於對人類的熱誠的民主精神（democracy），無疑也是一部份的動機（這種民主精神，我以後在論貧窮崇拜時要說到）。他的苦行確然沒有悲觀的成份。次一例含有很強的悲觀成份，所以它是屬於第四種。森匿克（John Cennick）是監理會的第一個非教士的傳教家。在一七三五年，他在期柏塞（Cheapside）走路之時深感有罪過。

『立刻戒絕唱歌，打牌，和看戲。有時他想要到羅馬教的修道院裏，過虔誠的隱匿的生活。在其他時候，他渴望住在洞裏，睡在落葉上，吃樹林內的菓實。他常常禁食，並且絕食得很久，又每天祈禱九回。……他設想對於像他這樣的大罪人，乾麵包是太大的享樂，他就吃白薯，櫛實，螃蟹，和草；屢次希望他可以吃樹根和藥草過活。最後，在一七三七年，他與上帝講和了，很高興地在進行。』（註三六）

這個可憐的人有病態的憂鬱與恐怖；他所做的的犧牲是祇要洗淨罪惡，買得安全。基督教神學對於肉體以及一般自然人（the natural man）的絕望態度，把恐怖系統化，使它成了

一種很重大的自苦的動機。可是，雖然這個動機屢屢因為勸告之用，流於圖利，但把它叫做圖利的動機是不公平的。要贖罪並以自苦表示懺悔，在它的最初用意，是對自己絕望並愁慮的極直接，極自發的表現，不能受任何這種斥責。最嚴厲的苦行修鍊，表現為出於摯愛的犧牲。表現為消耗我們所有的一切以示我們的虔誠這種行為的，也許是很樂觀的宗教感情的結果。

維恩納君 (M. Vianney)，亞爾 (Ars) 的教區長，是一個法國的鄉村神父；他的聖潔是可以做模範的。在他的傳內，有下列的對於他內心需要犧牲的敘述：

維恩納君說：「『走這條路，祇是第一步費事。自苦以望欲，含有一種香並一種味，一知道之後，一個人沒有這種香味就不能過活。委身於上帝，祇有一個方法，就是完全獻出自己，不為自己保存任何東西。一個人所留的一點東西剛好來煩擾他，使他受苦』。因此，他勉強自己始終不聞花香，極渴時候不喝水，不驅逐蒼蠅，對可憎的東西不表示厭惡，凡與他個人的舒適有關之任何事情，始終不埋怨，永遠不坐下，跪下時候不靠他的肘。這個亞爾的教區長很怕冷，可是他始終不想法子禦寒。在某個嚴寒的冬天，他的一個傳教士在他的懺悔室做假地板，把一個金屬熱水盆放在地板下。這個詭計成功了，這個聖徒受騙了；他感激地說道，「上帝很好；今年，經過整個冷天，我的腳總是溫暖的。」（註三七）

在這一例，自發的為純乎愛上帝而作犧牲的衝動，大概是首要的有意動機。所以我們可以把它歸在第三種。有些作家以為犧牲衝動是主要的宗教現象。這當然是一個顯著的，一個普遍

的現象，比任何特種教條起源都更深。下文所引，似乎是犧牲衝動的自然發生的一例，只是表示當時覺得的在個人與上帝之間的應有關係。新英倫的清教派的教士馬脫 (Cotton Mather) 通常被認為相當怪誕的迂腐者；可是，什麼會比他對於他太太要死時所發生的事情的敘述更純樸動人呢？他說：

『在我見到我此刻被主遣召到什麼樣的順受的地步，我決心藉主的幫助在這事上尊榮他。因此，在我可愛的配偶死前兩小時，我跪在她牀邊，我把親愛的手，世上最親愛的手握在我兩手裏。這樣抓她在我手中，我嚴肅地，誠意地把她交給主；並且為我的真正順受天命起見，我輕輕地把她推出我手外，把這個最可愛的手放開，下決心永遠不再碰它。這是我所做過的最難的動作，也許是最勇敢的動作。她……告訴我，她對我的順天行為「簽名並蓋章」了。並且雖然在這事以前，她不斷喊我，此後她始終不再要我到她跟前。』(註三八)

維恩納神父的苦行，從整個看，只是高度宗教的熱情不斷瀾湧而瀉想為自身得到實證之結果。羅馬教會以無比的方式把一切要苦行的動機蒐集起來，編成法典，使得任何要達到基督教的完善 (perfection) 的人可以由一些現成的手冊任何一本找到為他安排好的一種實行計劃。(註三九) 教會的首要的對於完善之觀念，當然是消極的免除罪孽的觀念。罪孽起於貪慾，貪慾出於我們的塵俗的情欲與誘惑，這些之中，主要的是自負 (pride)，一切種類的肉感追求，以及愛好世俗的刺激與財富。罪孽的一切這些來源必須抵抗；並且鍛鍊與禁慾是極有效的對付這些

罪源的方法。因此這些書裏總有幾章，講自苦以窒慾。可是，凡是一種手續編成法典了，那末，這個手續的比較精微的精神就消散了；假如我們看到濃厚的苦行精神——輕蔑自己的熱情，對可憐的肉體出氣的；以及崇奉之神聖的無理性，把肉體所有的一切（它的那些敏感）作為獻於所崇奉的對象之犧牲品的——那末，我們必須到自傳或其他私人的文件內尋求。

十字架的聖約翰 (Saint John of the Cross)，是一個西班牙的神祕主義者，顯達 (Flourished)——應該說，存在 (existed) 因為他有很少事情有顯達的樣子——於十六世紀中；他有一段文字，對於我們的題目很切用。

『首先一件事，小心地在你自己引起一種習慣的，誠摯的在一切事情模仿耶穌基督的志願。假如有任何適意的事物呈於你感官之前，但不是同時會促進上帝的尊榮的，那末，捨棄它，為愛基督起見離開它——基督一生除了實現他天父（他稱為他的肉與滋養品的）的旨意外沒有任何其他嗜好或願望。例如，假如你喜歡聽到與上帝的光榮無關的事情，那末，不許你自己得到這種滿意，把你要聽的欲望懲治掉。假如你喜歡看見不會使你心靈提高到上帝之前的東西，那末，不許你自己得到這種愉快，把你眼睛轉開去。對於談話如其他事情也一樣。盡力對一切感官的作用做同樣的行爲，努力使你自己脫離它們的羈絆。

『徹底的補救在於將喜樂，希望，恐怖，和悲哀這四件重大的自然情感抑制掉。你必須想法使這些情感毫無滿足，好像把它們放在黑暗與空虛中似的。所以，讓你的靈魂始終是：

『不轉到極容易的，而轉到極艱難的；

『不轉到極好味的，而轉到極壞味的；

『不轉到極可喜的，而轉到極可憎的；

『不轉到慰意的事情，而寧可轉到悲苦的事件；

『不轉到休息，而轉到勞作；

『不欲更多，只欲更少；

『不志向最高並最可貴的，而志最卑並最可賤的；

『不願任何事物，只願毫無事物；

『不求一切事物的最好的，祇要最不好的，使你爲愛基督之故可以達到完全貧乏，精神

上完全貧窮，並且絕對捨去世界一切事物。

『盡你的靈魂的一切力量實施這些行爲，在短時間內會得到大的快樂並不可言傳的慰

安。

『看輕你自己，並且願望別人看輕你；

『說不利於你自己的話，並且願望別人也這樣；

『以爲你自己不好，並且別人對我有一樣想法之時，你覺得很好；

『享受一切事物的味兒，但不對任何事物感興味；

『知道一切事，學不知道任何事；

『有一切東西，決心不蓄有任何東西；

『是一切東西，但願意不是任何東西；

『做到你不喜好任何東西的地步，經過一切你不喜好的經驗；

『學不知道任何事，走到你無知之處；

『得到你所沒有的，到凡是你毫無所有之地；

『做你不是的人物，經驗到你不是的經驗。』

這後來幾行是要那種自相矛盾的使人眩暈的諾言的，——這是神秘態度極喜好的。下引文句是完全神祕的，因為聖約翰在其中由上帝轉到比較更形上學的對於一切有 (the All) 的觀念。

『在你停頓在一件事之時，你就不再接受一切有了。

『因為要達到一切有，你必須放棄一切有。

『並且假如你達到保有一切有了，你必須保有它，要無所有。

『在這種剝奪之中，靈魂找到它的恬靜與安息。它深根固柢地建立於它自己的無所有之中心，它不能夠被從下來的任何東西攻擊；並且因為它不再要任何東西，從上來的不能夠降抑它；因為它的欲望是它的禍殃的原因。』(註四〇)

現在我舉一個更具體的關於第四第五種的例，其實是六種共同的例，這個例又指示一個精神病質的人可以在身體的自苦上走到不合理的極端；我要引的，是那個老實的蘇素(Suss)對他的自苦的敘述。你會記得蘇素是個十四世紀的德國神祕主義者；他的自傳，用第三人稱寫的，是個著名的宗教記錄。

「他在少年，性情是充滿着烈火與活力的；當他開始覺得這個之時，他極感痛苦；他尋求好多可以制服他的身體的法子。他穿一件馬毛製成的襯衫並一條鐵鍊，穿了很久，一直到了他流血，才不得不脫掉。他祕密地定製一件內衣；在這件內衣上，他縫定一條一條的皮革，在皮上安了一百五十個尖銳的快利的黃銅釘，並且釘尖總是向着肉的。他又使人將這件內衣做得很緊，並且可以包圍他，在前面綁牢，使得可以更緊貼他的身體，並且尖釘可以刺進肉裏；並且這件內衣上邊夠到他的臍。他夜裏常常穿這件內衣睡覺。在夏天，天氣很熱，他因為旅行很疲倦，不舒服，或是當他擔任演講的職務之時，他有時在這樣束縛住，被勞苦壓迫着，被毒蟲困擾着的時候，大聲叫喊，使性憤怒，慘痛地來回扭轉，像一個蟲被尖釘刺透之時那樣。屢屢由於蟲的痛咬，他覺得好像他躺在螞蟻堆上一樣；因為假如他想睡，或是睡着了，這些蟲就爭要來咬他。(註四)有時他誠心呼喚全能的上帝：「哀哉，慈和的上帝，這是什麼樣的死！一個人被謀殺者或猛獸弄死之時，一會兒就過去了；可是我躺在這裏受殘忍的羣蟲的咬，但却死不了。」。無論冬夜多麼長，夏日多麼熱，却不能使他停止

這種修行。反之，他又想進一步的法子——他造了兩個皮環，他把手穿進去，將皮環縛到喉嚨上，一邊一個，並且綁得很牢，縱使他的住室失火，他也無法逃脫。他繼續這樣，到了他的手和胳膊因為吃力幾乎發抖；隨後他又想出別的機關，兩個皮手套；他叫銅匠將這兩個手套全面安上尖利的黃銅釘；他常常夜裏把它戴上；因此假如在睡眠之時他要想法脫掉馬毛的襯衫或是要避免惡蟲的驚咬；銅釘就刺進他的身體。並且實際這種事情發生過。假如他在睡眠時想用手救助他自己，他就弄得尖釘刺到他的胸部；扯破他的肉，弄到他的肉都腐爛了。到了幾星期之後傷處長好了，他又弄破，又有新傷了。

『他繼續這種苦痛的磨鍊大約十六年。十六年的末了，他的血冷了，他脾氣的烈火也消滅了，在聖靈降臨日（Whitsunday），他就見了異象，有一使者從天而下，告訴上帝不再需要他這樣做了。由是他就停止不這樣，將一切這些傢伙投到河流裏去』。

蘇素隨後又說因為要與他的被釘死十字架的主的痛苦競爭，他造一個十字架，安上三十條突出的鐵針和釘子。他晝夜都把這個背在赤裸的背上，在兩肩之間。『第一回，他把這個十字架張在背上之時，他柔嫩的心起了大恐怖，他就把尖釘在石頭上輕輕地磨禿一點。可是，一會兒他對這種女流似的怯懦追悔，又把鏗將釘子鏗尖，再把十字架背上。這使他背上有骨的地方血淋淋，而且弄到乾枯。每回他坐下或站起來，都像箭豬皮在他身上似的。假如什麼人不知而誤碰他，或撞他的衣服，這十字架就扯破他的肉。』

蘇素隨後又述他把十字架敲打，使釘子更深入肉裏，藉此懺悔，以及他的痛懲自己的事情——一篇可怕的故事——再後又說：『在這同一時期，侍者替他弄到一扇舊的破門；他常是夜裏躺在那上面睡，毫無被蓋使他舒服，除了他把鞋脫掉，把一件厚罩袍圍他身上。這樣，他得了一張極難受的牀，因為他頭枕在一團一團的豆莢上，十字架的尖釘刺進他的背，他的胳膊牢牢鎖在手械內，馬毛的內衣圍住他的腰，罩袍也很重，門板很硬。這樣，他很痛苦地躺着，不敢動，像根木料一樣，並且他屢次對上帝興歎。

『在冬天，他因為受凍很苦。假如他把腳伸出去，兩脚就光着在地板上，凍僵了，假如他把腳縮起來，他腿上的血，就變成滾熱，這個是很苦痛的。他的腳滿是瘡痛，他的腿患水腫，他的膝部流血並乾枯，他的腰布滿由於馬毛弄傷的癢痕，他的身體枯瘦，他的嘴因極渴都乾焦了，他的手因為軟弱在打抖。他在這些苦痛之中過他的晝晝夜夜，他忍受這一切，都因為他心裏對神聖的，永存的智慧，我們的主耶穌基督（他想要模仿基督所受的極苦）的愛很大。過了一時，他放棄這個睡在門上的懺悔法，搬到一間很小的室內住，睡在板凳上，這條板凳很窄，很短，所以他不能夠伸直。在這個小洞內，或在那扇門上，他夜裏還帶着常帶的手械躺着，大約八年之久。在二十五年中，假如他是住在修道院內，他照例始終在冬天晚禱之後不走進任何溫暖的房間，或到修道院內火爐邊去取暖，除非他為其他理由要到這些地方。無論天氣多麼冷，都不去。經過一切這些年，他總不洗澡，無論是用水洗，或是蒸汗洗澡；

他這樣，是因為要懲服他的求舒服的身體。他久久實現嚴格的貧乏，至於他無論得不得許可，不受一文錢，也不碰它。經過相當久，他企圖達到高度的純潔，弄到他除了他的手腳之外不爬搔或接觸他身子的任何部份。」（註四二）

我不提到可憐的蘇素加於自己的忍渴的苦痛，免得你們聽了難過。我們聽到他四十歲之後，上帝由一串的異象指示他說，他已經把自然人破壞得夠了，所以他可以停止這些磨鍊。他的情形確是病態的，可是他不像得到減輕現象——就是，有些苦行者享受的能當真將慘痛變成一種怪僻的快樂的那種感覺性的變化。例如，對於聖心團（The Sacred Heart Order）的創立者，紀傳者說：

「她愛痛楚，愛苦惱的心是無厭的。……她說假如她總有替上帝受苦的事情，她能夠很高興地活到末日；可是，活着不受苦，祇是一天，都是不能忍受的。她又說她被兩種不可減輕的熱情侵吞了，一個是要聖潔的感通，一個是要受苦，要卑屈，要滅亡。她在她信內不斷說：「只有痛楚能使我的生活受得了。」」（註四三）

對於苦行衝動在某些人會引起的現象就說這麼多了。在獻身於教會的人，有三種次要的自苦行為曾經被認為求完善之必由路徑。我是指僧侶發願遵行的貞操，服從與貧乏；對於服從與貧乏這兩題目，我要說幾句話。

第一，是服從 (Obedience)，在我們二十世紀的塵世生活開始之時，這個德行並不受人們大尊重。反之，個人要決定他自己的行為並從其行為之結果受利或受害的義務，似乎是我們現代耶穌教的社會理想最深根固柢的之一。這個到了那麼高度，所以就是要想像自己已有內心生活的人怎麼會弄到以為應該將他的意志服從其他智能非限無的人物的意志，也是很難。我承認在我個人看來，這似乎是一個神祕。可是，這確是與好多人的一種深刻的內心需要相當，所以我們必須盡力想法了解它。

就最低的可能階層說，我們看到在固定的教會組織內，服從是很方便的：這件事一定是使服從被認為功德之原因。其次，經驗指明在個個人的一生中都有些時候，由別人勸告比由自己出主意更好。不能決斷，是精神疲乏的最普通的症象之一；把我們的困難看得更寬廣的朋友，往往比我們看得更精明；所以請教並順從醫生，夥伴，或太太，常常是一件美德的行為。可是，撇開這些低級的明哲保身的範圍不論，我們見到在我們所研究的宗教興奮之中有些興奮，其性質是會使服從被認為理想的。服從可以由於內心軟化，投誠，並委身於高級的權力這種一般的宗教現象。人覺得這些態度那麼省力，所以撇開實用不說，這些態度自身弄到被尊為理想；並且，雖然是服從一個我們明知他會錯誤的人，我們也可以覺得很像我們是在服從具有無限的智慧者。對這個，再加上對自我的絕望並自當苦痛的烈情，服從就成爲一種苦行的犧牲，不管它有什麼明哲保身的用處，還是適意的。

天主教的作家主要認服從是一種犧牲，是一個「自克」(‘mortification’) 的方式，以為是一種「人獻於上帝的犧牲，在這場合，人自己又是祭司，又是犧牲品。人以貧乏犧牲他的外部所有；以貞潔犧牲他的身體；以服從完成犧牲的工作，將他還是自己的一切，他的兩件最寶貴的財產，即他的理智與他的意志獻於上帝。這樣，犧牲就是完全的，毫無保留的，一種真實的燔祭，因為現在整個祭品爲了上帝的尊榮而焚毀了。」(註四四)因此，天主教的訓練，我們服從我們的上峯，不只因為他是一個人，乃是因為他是基督的代表。因為我們是立意服從他身上的上帝，所以服從很容易做到。可是，在編教科書的神學家把他們勸人服從的一切理由羅列在一起之時，我們聽了覺得這種混雜的一團未免很怪。

一個耶穌會的宗師說：「修道院生活的重大慰安之一就，是我們所得到的「我們服從，就不會過失」這種安心狀態。上峯命令你做這件或那件事，他會犯過失。可是，你確知只要你服從，你不會錯的因，爲上帝只問你會好好執行你所受的命令，並且假如你在這方面能夠呈繳清理的賬目，你就完全無罪了。到底你做的事情是否合時，或是否沒有更好的事情可做，這些不是對你發問的問題，而是對你的上峯發問的問題。你的事一經從命地做完了，上帝就把這一項從你的賬上抹消，記在你上峯的賬上。所以聖耶洛默(Saint Jerome)慶幸服從的利益，說得好，「哦，至高的自由！純潔而受福的，使人幾乎無過的安全哪！」

『聖約翰·克萊馬喀(Saint John Climachus) 將服從稱爲對上帝求免罪的理由之時，

他也有相同的感想。其實，在上帝問你爲什麼做這件或那件，你回答是因爲我的上峯命令我這樣做之時，上帝不會再要其他理由了。就像在一條有好領港的好船上的乘客不用擔心，可以安眠，因爲領港對一切負責，「替他看住」；同樣，一個活在服從的羈絆下的宗教徒好像在睡眠裏上天堂，所謂睡眠就是說，他完全依靠他上峯的行爲，這些人就是他船上的領港，不斷替他測看的。實實在在，能夠在別人的肩膀上和胳膊裏渡過人生的風暴之海並不是小事，而這個正是上帝賜給活在服從的羈絆下的人的恩典。他們的上峯負起他們的一切擔負。……某一個嚴肅的醫生說：他與其由於自己負責的決定，從事最高尚的慈善工作，寧可因服從別人而消磨一生，檢枯草；因爲無論一個人因服從做什麼事，他都確知他是在遵循上帝的旨意；可是關於我們我們由自己動作而做的任何事，我們總不能自信到一樣的程度。」（註四五）

假如要澈悟服從這個教義的全部精神，那麼，就應該閱讀伊迺綽羅約拉 (Ignatius Loyola) 提倡服從，認爲是他所立的宗派的脊梁的那些信札。（註四六）這些信札太長，不能引；可是他的同伴把他的信仰在幾段話內報告得很生動，所以雖然常常有人引過，我還要請你們許我再引它：

一個早期的紀傳者述他說過：「在才進教之時並其後，我應該完全將我自己交與上帝，與受上帝命令代表他的人。我應該願望我上峯強迫我放棄我自己的判斷，並克服我自己的心。我應該不對這個與那個上峯加以分別。……而承認他們在他們所代表的上帝之前通通平

等。因爲假如我將各人分別，我就把服從的精神減弱了。在我上峯的手裏，我必須是軟蠟似的，他任意要如何就如何的東西，無論是寫信或覆信，對這個人說話或不說話，如此等類；並且我必須盡力把我所受的命令熱烈地準確地執行。我必須把我自己當作一個尸首，既無智力，也無意志；像一團物質，讓人要放在那裏就放在那裏，沒有抵抗；我必須同樣地在這僧團的手下，照它所認爲最有用的方式爲它服務。

『我必須永遠不求上峯差遣我到一個特別地方，做一件特別事務。……我必須認爲沒有東西屬於我個人，並且關於我所用的東西，我必須像石像一樣，讓他自己被剝去衣服，不加抵抗。』（註四七）

羅芝格 (Rodríguez) 在我才引過的那一章內又說別的話。他說到教皇的權威之時說道：『聖伊迺綽 (Saint Ignatius) 在他是他團體的統率之時說，假如教皇命令他上他在羅馬近邊的阿西亞 (Ostia) 海口所看見的第一條船駛出去，任它飄到大海中，沒有桅杆，沒有帆篷，沒有任何伴航海或生存所需的東西，他也服從，不特踴躍地，沒有愁慮，沒有厭惡，而且還是內心大滿意。』（註四八）

對於我們所討論的美德弄得過火的，我再引一個具體的例，然後就轉到其次的題目。

『波窪阿的瑪麗格雷兒修女 (Sister Marie Chaire) 大受第蘭格 (de Langres) 君的聖潔和優美所感染。這位教長來到波窪阿不久，有一天看見她那麼摯愛安琪麗修女院長 (Mother

Anglique)，就告訴她說，也許她不對這位院長說話，更好。她很願意服從，就將這句輕率的話當作上帝的詔旨，從那天起，經過幾年都沒有對她的這個女道侶說一回話。』（註四九）

我們的次一題目就是貧乏，這是在一切時代和一切宗教都認為聖徒生活的一種美飾，因為富有 (ownership) 本能是人性中基本成份，所以貧乏是苦行的諷諭性之又一例子。可是，人一想到高級的興奮多麼容易把低級貪欲抑阻住，這個就一點不像諷諭，而是完全合理的了。我剛才關於照從這題目引起耶穌會徒羅芝格的話；爲要立刻使我們對貧乏的討論有具體的色彩起見，我要再引他關於貧乏的一段文字。你們一定會記得他是寫對於耶穌會的僧侶的教訓，一切都根據聖經本文『精神上貧乏的人受福了』（“Blessed are the poor in Spirit”）這句話。

他說：『假如你們中任何人要知道他自己是否真正地精神上貧乏，讓他考察他是否愛好貧乏的常有的後果和影響，即飢，渴，寒冷，疲勞，以及剝除一切的方便。看看你是否喜歡穿一件破爛的滿蓋補綻的衣服，看看在你的膳食缺少一盤菜之時，人家分這盤菜從你面前過去，不給你之時，你所得到的不是你覺得難吃之時，並且你的住室殘破沒修理之時，你是否高興。假如你不高興這些事情，假如你不愛這些事而避免它，那末，這就證明你還沒有完成你精神上的貧乏』。羅芝格隨後又進而將貧乏的行爲形容得更詳細。『第一點就是聖伊亞綽在他的規約內所提議的話「任何人都不該使用東西，好像這件東西是他私人所有一樣」。他說，

「一個宗教徒對於一切他所使用的東西，應該像個石像，人可以替它披上衣衫，但人又把衣服剝掉，它毫不難過，也不抵抗。你應該對於你的衣服，你的書，你的住室，一切你所用的東西，都覺得這樣；假如人家命令你放棄這些；或把它換別的東西，你應該並不比假如你是石像剝掉衣服之時更難過。這樣，你就會免得使用這些，像是你私人所有的樣子。可是假如你讓出你的住室，或讓出這件或那件東西，或將它換別的東西之時，你覺得討厭不情願，不像一個石像，那就證明你把這些東西看做是你科人所有一樣。」

『並且這就是我們這個聖潔的創會者何以要僧長試驗他們的僧衆有些像上帝試亞伯拉罕(Abraham)的樣子，將他們的貧乏與服從受試驗，使得他們用這種法子可以自己知道他們德行的程度，因而得機會，在求完善這方面不斷進步。……在一個僧人覺得他住室舒服，很愛好它之時，就叫他搬出去；另一個僧人喜歡一部書，就把它拿走；或是強迫又一個僧人把他衣服換一件更壞的穿。不然，我們最後會在一切這些東西上得有一種財產，由是那扇貧乏之牆垣，圍繞我們，成爲我們主要防線的，就漸漸弄倒了。古代沙漠上的教祖常常看待他們的同伴這樣。……聖陀息兜(Saint Dositheus)，做病人的看護，要某一把小刀，問聖陀羅提(Saint Dorotheus)要它，不是爲自己使用，而是在他主管的病院內用。於是聖陀羅提回答他說：「噫！陀息兜，這樣說，你那麼喜歡那把刀。你情願做一把小刀的奴隸，還是情願做耶穌基督的奴隸呢？你對於願意一把小刀能做你的主人這件事不覺得慚愧臉紅嗎？我不讓

你碰這把小刀」。這個斥責和拒絕對這個聖潔的陀息兜影響極大，所以從此他始終不再碰那把小刀。』……

羅芝格繼續下去說：「因此，在我們住房裏，除了一張牀，一張棹子，一條板凳，和一隻燭台之外必定沒有任何家具，祇有純必需的東西，全沒有別的。不許我們住室內有圖畫或任何別的裝飾，不許有靠手椅，地毯，窗幔，也不許有任何種稍爲好看的櫥櫃。也不許我們藏任何食物，不論是爲我們自己，還是給來看我們的人吃。我們要到食堂，就是只要一盃水，也必須先求許可，最後我們不許藏我們可以寫一行字或可以帶出去的書本。人不能否認，這個樣子，我們是很貧乏。可是這種貧乏同時是一種大安靜並大圓滿。因爲假如容許僧侶有多餘的東西，這些東西免不了會使他大關心，無論是想要得到它，是要保存它，是要增多它；所以完全不許我們有這些東西，就把一切這些不方便補救了。在何以這個僧團禁止俗人到我們住室內的許多好理由之中，主要的理由是：這樣可以使我们更容易保持貧乏的情況。畢竟我們都是人；假如我們讓俗人到我們住室內，我們就沒有力量遵守所規定的限制，至少會想將住室裝飾些書本，使來客更加覺得我們的學識很好。」（註五〇）

因爲印度教的「法乞兒」，佛教的僧人，回教的「得微士」(Hindu fakirs, Buddhist monks, and Mohamedan dervishes) 與耶穌會士和佛蘭息信徒 (Jesuits and Franciscans) 一致將貧乏理想化，認爲是最高個人境界，所以很值得查究這種似乎不自然的意見的精神上

的根據。首先說最切近平常人性的根據，

有什麼的人 (The men who have) 與是怎樣的人 (the men who are) 相反襯，是白太古就有的。具良家子這個老式意義的紳士 (gentleman)，事實上，通常是會掠奪並溺愛地產與貨財的，但他始終不認他的本質就是這些所有物，而以爲這個本質是他個人的優點，他自己生來就是勇敢，慷慨，與自負。他感謝上帝，他永遠脫離那些斤斤較量的考慮，並且假如在人生的不測事變之中，他因爲不那樣計較而陷窘乏，他很自喜以爲只賸下他的魄力，他可以更自由地救度自己。勒星 (Lessing) 的寺衛士 (Tempelherr) 在「精明的拿探」(Mathan the wise) 內說，『無論誰有點東西，我的天，我的天，我毫無所有！』無財產的良家子弟這個理想，具體地表現於游俠及寺衛士的風氣 (Knight errantry and templar dom)；雖然這個理想常常化到可憎的地步，它還壟斷着軍人的和貴族的人生觀，假如不在實際上，那末，在情感上是如此。我們以爲兵士是個絕對無罣礙的人而加以崇拜。因爲他除他的赤裸裸的生命之外毫無所有並且任何時刻假如當前的主義運動要他出力，他都肯拋擲這個生命，所以他代表在理想方面的無礙的自由。勞動者，天天用他的身體還債，毫無投資於將來的權益，也很有這種理想的超脫。他像野蠻人一樣，可以在任何處容他枕在他的右臂上之地安寢，並且由他的簡樸的運動家的觀點看來，有點財產的人似乎是埋葬並窒息於可鄙的外物桎梏之中，簡直是『涉足於腐草和垃圾之內，弄到沒臉』。外物 (things) 所作的要求會敗壞丈夫氣，它是靈魂的抵押單據，是

一個拉住我們的重錨，使我們不能飛到九天之上。

懷德愛 (Whitefield) 寫道：『我所碰着的件件東西似乎都帶着這句話——「你去，傳佈這個福音，做個世界的巡禮者；不要有同伴，並不要有什麼住所。」我的心坎回響說，「去耶穌，幫助我遵行你的旨意或順受它。當你看我要陷於想縮在巢裏 (nestling)——陷於憐憫——陷於溫柔的憐憫——的危險之時，請你放一條荆棘在我巢內，使我不能進去。』

(註五)

現在的勞動階級越來越傳染的對於「資本」(capital)的憎厭，似乎大部是這種穩健的對於單靠有東西的生活之反感。如一個無政府主義的詩人所說的：

『不是由於累積財富，乃是由於捨棄你所有的；

『你才會美化；

『你必須把包紮解除，不要藏在新包紮之中；

『不是由於加倍你的衣服，你才會使你的身體健全而康寧，乃是由於剝脫它……

『因為要參加戰役的兵不尋求什麼他能背去的新家伙，乃要知道他能遺留下什麼家伙；

『明知每件加上去的，他不能自由使用並把弄的東西，都是一種阻礙。』(註五二)

總而言之，依靠「有什麼」的生活比依靠「做什麼」，或則「是怎樣」的生活比較不自由；所以會感精神上興奮的人，為便於實行起見，都放棄財物，認為是許多障礙。只有無私人

利益的人，能夠一直追求一個理想。我們要有守的每一塊錢，每一磅金，都帶着懈怠與怯懦慢慢進來。在一個新僧徒來到聖佛蘭息前，說：『僧長，我假如有一本「詩篇」(the psalter)，那就是對我大慰安，可是縱使我們的團長讓我有這個，我還想得你的許可』。佛蘭息拒絕他，引查理曼，羅蘭和阿黎浮 (Charlemagne, Roland and Oliver) 爲例，說這些人辛苦流汗地追逐不信基督教的人，最後死在戰場上。他說：『所以，不要想有書，有知識，但寧可想做善良的工作。』幾星期之後，這個新僧徒又來提起他渴望一本詩篇，佛蘭息說：『你得了詩篇之後，你又想要一本日課經 (breviary)。』得了日課經之後，你又坐在寺內座位上像教長一樣，對你的僧侶說「把我的日課經拿過來」；此後，他拒絕一切這種請求，說：『一個人只在學問由於他實踐而來這個限度內才算有學問；一個僧人只在他的行爲證明他是好傳教士這個限度內才算個好傳教士，因爲每株樹都是由它的結果才知它如何。』(註五三)

可是，在不要有東西這個欲望之中，超出含在「做什麼」並「是什麼」這個比較更好的運動家態度之上的，還有更深刻的方面，與宗教經驗的那個基本神祕有關的，就是由於絕對投靠更大的權力而來的滿意。只要任何種世俗的保障還保留住，任何剩餘的保身符還抓住，投靠就不完全，生死的關頭還沒有過去，恐怖還在那裏放哨，對神聖的不信賴還在；我們拉着兩個錨，固然一方面有點仰仗上帝，可是一方面又靠在自己自己的機關。在某些醫病的經驗，也有同樣的關頭要越過。例如有一個酒鬼，或打嗎啡或高根 (cocaine) 極癮的人，自己求治療。他請

求醫生替他戒絕他的這種仇敵，可是他又不敢面對着完全戒斷這件事。這種壓迫他的藥品還是抵當逆風的錠錨：他把藥藏在衣服裏，祕密與別人布置好，可以在需要之時偷送進來。恰恰一樣，不完全更生的人還倚賴着他自己的方策。他的錢財就像慢性失眠病者藏在他牀邊的安眠藥水；他投靠上帝，可是假如他需要別種幫助，也在手邊。人人知道這樣不完全的並不生效的求自新的欲望的例子——那些酒鬼，雖然多麼自責，多麼下決心，人知道他十分不願意當真永遠不再喝醉的！真正放棄我們從前倚靠的東西，斷然放棄它，完全地，永久地放棄，實是我們論皈依的那些演講內所說的徹底的品格變化中之一種劇變。在這種改變，內心的人滾到一個完全不同的平衡地位，從此活在一個新的能力中心，並且一切鐘種作用的轉機和關鍵通常似乎需要這個人誠意地接受某種赤條條的並空乏之境况。

因此，在聖徒生活的全部編年史中，我們屢屢聽到這個說了又說的語調；毫無保留地，將你自己委於上帝的安排，——不關心明日的事，——將你所有的一切賣掉，施捨與貧人——祇有忍心地不顧一切地犧牲，才能夠真正達到高級的安全。讓我由恩拖娜，布理昂（Anchineta Bourignon）的傳引一段，作為具體的例子；她是一個好的女人，當時大受耶穌教徒與天主教徒的爭逐，因為她不肯接受經過別人手的宗教。她是少女，還住在他父親的房屋裏之時。

『她整夜整夜地祈禱，屢次說：「主，你要我做什麼呢？」有一夜裏，她在極深刻的懺悔心態之中，她極誠心地說：「我的主哇！我必須做什麼去博你的歡心呢！因為沒有人教誨

我。請對我的靈魂說，它會聽到你的話的」。就在那頃刻，她聽到好像別一個人在她內心說：「捨棄一切世俗的東西。離開對於人物的愛情。克制你自己」。她十分駭愕，不懂這種言語，對這三點，沈思了好久，打算她怎樣可以實踐它。她以為沒有世俗的東西，她活不了，不愛人物，也活不了，不愛自己，也活不了。可是，她說，「憑藉你的恩惠，主，我立志這樣做」。但是，她要實踐她的諾言之時，她不知道從什麼地方開始。她想到在修道院的僧尼，用關在尼庵的法子捨棄一切世俗的事情，用克服她們的意志這個方法放棄愛己心，她就求她父親允許她進赤腳卡默勒派 (Carmelite) 的尼庵，可是她父親不允許，並且說他寧可看她擱在墳墓裏。這個，她覺得是一件很忍心的事情，因為她以為在尼庵內，她可以找到她從前追求的真正基督徒，可是她發現她父親知道尼庵的情形比它更明白，因為她父親禁止她，不許她為尼，也不給她錢去進尼庵之後，她自己去見尼庵住持羅倫斯神父 (Father Laurens)，求在尼庵裏服務，做苦工換吃，只要有一點就可以，假如他肯收她的話。住持對她微笑說：「這是辦不到的。我們必須有錢建築；我們不收沒錢的處女；你必須想法子弄到錢，否則不能進來。」

「這個使她大大詫異，由是她對於尼庵的情形才覺悟了，她就決心離羣索居，一直到上帝肯指示她應做什麼並應到什麼地方為止。她始終懇切地問，「我的上帝呀，什麼時候，我會完全是你的呢？」並且她以為上帝還答應她說，「在你沒有任何東西了，並對你自己就是

死了之時」。「那麼，主，我應在什麼地方這樣做呢？」上帝回答她「在沙漠上」。這個對她靈魂的印象極深，所以她切望這樣進行；可是因為她是個只有十八歲的處女，她怕遭遇不幸的事情，並且她始終沒旅行過，不認得路。她排除這一切疑慮，說「主，你會隨你喜歡的方式和處所指導我。爲的是你，我這樣做。我要除掉我的處女服飾，穿隱士的衣服，這樣可以不讓人知道」。在她父母要使她嫁給一個法國的富商之時，她祕密製成隱士的衣服，並且延宕結婚時間；在復活節的晚上，她剪掉頭髮，穿上這種衣服，睡了一會，在早上四點鐘由寢室走出去，祇帶一文錢，預備買那一天的麵包吃。當她出去之頃，她聽到說「你的信心何在？在一文錢上嗎？」她就將這個錢扔掉，求上帝赦免她的過失，說「不，主，我的信心不在錢，祇在你」。這樣她走去，完全擺脫這個塵世的顧慮和利益的重累，並且發現她的靈魂十分滿意，因之她不再想世上的任何事物，完全靠着上帝，祇是怕她被人發露後，被迫回家；因爲他已經覺得在這種貧乏狀況之中，比她前此一生在一切世俗的快樂之中更愜意。」

（註五四）

這個錢祇是一個小小的經濟上保障，但却是一個有效的精神上阻礙。只在把它扔掉之後，人格才能夠完全安頓在新的平衡狀態。

在委心投靠這個祕義之外，貧乏崇拜還有其他宗教的祕義。貴貧含有誠實這個祕義：『亦

裸裸的，我來到這個世界』云云，無論誰先說這個話，他就有這個祕義。我一己的赤裸的自體必須作戰——偽裝都不能救我。貴貧也會有民主精神的祕義，即在上帝前一切人物一律平等這個情操。這種情操（一般說，似乎在回教地域比在基督教地域更流行）有將人的通常的貪欲打消之傾向。有這種情操的人輕視體面與榮譽，輕視特權與勢力，如我在前此一個演講內說的，寧可平伏在上帝之前的公同地平上。雖然這個情操在實行上很近似卑屈情操，但並不恰恰就是卑屈。應該說它是仁心（humanity），不肯享受別人沒分兒的任何東西這種人道情操。有一個深刻的道德家，討論基督的「賣你所有的一切，來跟我」（“Sell all thou hast and follow me”）這句話，說明如次：

基督的意思也許是，假如你絕對愛人類，結果你不會要任何種貨利；並且這個似乎很會是一事實。可是相信一句話很會是對的，是一件事；實在悟到它是事實，又是一件事。假如你愛人類，像基督那樣愛他們，你就會悟到他的結論是件事實。這個結論就會顯而易見。你會賣掉你的所有，並且對你沒有損失。這些道理，雖則在基督與任何具有基督那樣對人類的愛的人是當真的，但在比較胸襟細小的人，就變成祇是寓言了。在每一代，都有些人，其初純樸地並沒有存心要成聖徒，發現他們自己由於他們對扶助人類的興奮，並由於從實行動人而來的了悟，被引到這個旋渦中，放棄他們的舊式生活，好像天平上的微塵。這個放棄是漸漸地，附帶地，不知不覺地進行。因此，屏除奢侈這整個問題，是毫無問題的，只是別個問題

的附件；這別個問題就是，我們完全服從勇往不悔的愛人的邏輯到什麼程度。」（註五五）

可是，在一切這些關於情緒的事情，一個人必須自己是「過來人」（'been there'），才能夠了解它。沒有一個美國人能夠了解英國人對於他國王，或是德國人對於他皇帝的忠誠；也沒有一個英國人或德國人能了解美國人必須沒有國王，沒有皇帝，沒有任何假造的無謂的東西夾在他與一切人的公共上帝之間才心安理得那種心態。假如像這些那麼簡單的情緒都是一個人必須生來就接受的稟賦，那麼，那些我們剛才討論的更精微的情緒多麼更加如此哩！一個人永遠不能夠站在一個情緒外頭探測它，或探測它的命令。可是，一到了熱烈的興奮時刻，一切不可解之處通通解決了；因之從外看來是極像啞謎的道理變成洞明易見的了。每個情緒都遵循它自己的邏輯，並且都引出任何別種邏輯不能得到的演繹。虔誠與慈善，活在一個與世俗的貪欲和恐怖不同的世界，並且成了完全不同的能力中心。就像重有愛之時，較輕的煩惱會變成一種慰安；就像極熱烈的愛情會使小犧牲變成一種贏利；同樣，極深的信賴會使通常的保障反而可厭，並且在某些慷慨的激情正在熱烈之時，保留私人財物的所有權顯得卑鄙到不可言喻的地步。假如我們自己是在於這種情緒的圈外，惟一的穩健的辦法在於盡力觀察覺得這種情緒的人，並忠實地記下我們所觀察到的；並且，差不多不消說，這個就是我想要在這最後兩個描寫性的演講內做到的事情；我希望這兩個演講所論的範圍夠廣博，可以滿足我們眼前的需要。

(註一)聖勃夫·波窪河修道院歷史 (Saint Beuve: Port-Royal) 第一卷第九五，第一〇六頁，節錄。

(註二)『步智 (Bouquet) 說過：「假如戀愛不會弄到人犯罪，這個戀愛就不是戀愛。」同理，人可以說假如一種情欲不能弄到人犯罪，這種情欲就不是真正情欲 (見史格勒·「教派的心理」 Stighele: Psychologie des Sectes 第一三六頁)。換言之，厲青的情欲會把「良心」所設置的通常抑制作用打消。從反面說，在一切犯罪的人，實際活着的欺詐的，怯懦的，淫亂的，或兇暴的人之中，也許沒有一個人，他的犯罪衝動不會在某一時刻被他的性格也可有別種情緒壓倒，祇要那種情緒弄得够強烈。在這個特種的人，恐怖通常是最近便的可得這個結果的情緒。恐怖代替良心；在這個場合，可以很適宜地稱為「高級的情感」。假如我們快要死，或是假如我們相信審判日很近，我們多麼快地把我們道德的建築整理好——我們不明白罪惡怎麼會長久誘惑我們！老式的地獄烈火的基督教很知道怎麼樣從恐怖榨取與完全景相當的使人懺悔的結果，和它的使人皈依效力的全量。

(註三)例如：康斯丹 (Benjamin Constant) 屢屢被人驚奇，認為優等智力與劣等性格相合的非常例子。他寫道 (日記, Journal 巴黎, 一八九五年, 第五六頁), 『我被我的可哀的軟弱來回投擲並拉拖。從來沒有什麼像我的猶豫不決的那麼可笑。一會結婚, 一會獨身; 一會德國, 一會法國, 遲疑又遲疑, 一切都因為畢竟我不能夠放棄任何事情』。他不能對他的要選擇的事情中的任何一件「發風魔」(get mad); 一個被這麼一種無所不好的和蕩性情所困擾的人的事業是無希望的。

(註四)高度受激性所賜予的大結果就是勇氣 (courage), 並且加上或減去某分的這種性質就可以弄成了一個不同的人, 不同的生活。各種各樣的激動會使勇氣表現出來。有信賴的希望會這樣; 感人的模範會這樣, 戀愛會這樣, 忿怒會這樣。雖然對大多數人, 危險是重大的抑制行動的力量; 但在有些人, 天生的勇氣極高, 所以祇要稍微有危險就能够激起勇氣。在這種人, 『受冒險』(love of adventure) 變成了一種統制的情欲。斯柯貝勒夫將軍 (General Skobeloff) 說: 『我相信我的勇氣祇是嗜好危險, 祇是輕視危險。性的危險使我充滿着過程的狂喜。同冒險的人越少, 我越喜歡。我的身體必須參加這件事, 才會使我感到充分的刺激。一切理智之事, 在我看來是反射; 可是, 人與人

的對敵，格鬥，我可以頭向前，挺身承當的危險，吸引我，激盪我，迷醉我。我瘋狂的想它，我愛它，我崇拜它。我尋求危險，像人追求女人一樣；我願意危險永遠不完。假如危險總是一樣的，它也總會使我得到一種新的快樂。當我挺身做險事希望遇到危險之時，我的心因為事實的不可必而搏跳得厲害；我會願意它立即出現，但又要遲延。一種苦痛的而又有味顫動搖蕩我；我的全人跑出去迎接這個危險，來勢極兇，弄得我的意志要抵抗，也在然」（亞當：「斯柯貝勒夫將軍」(Juliette Adam: Le Général Skobeloff)，一八八六年新評論 (Nouvelle Revue)、節錄。斯柯貝勒夫似乎是一個殘暴的爲我主義者；可是，不要私利的加里波蒂(假如我們可以根據他的「回憶」(Memorie)) 判斷)也是活在一種百折不同的同樣追求危險的激奮的情緒中的。

(註五) 請看第三講內那個二十七歲男子的自述；他描寫他與神聖感通的經驗，認爲是「祇在於通常掩蓋我的生活的習俗行爲暫時消失」。

(註六) 上文第九講論哈德蒙君的皈依處。「我所知道對於嗜酒狂 (dipsomania) 的惟一的徹底的補救是宗教狂 (religionomania)」，是我聽過人家引一個醫學家的一句話。

(註七) 突傑列基加丁納上校傳，倫敦宗教文論會版 (Doddrige's Life of Colonel James Gardian London Religions Trust Society, 第二三至三二頁)。

(註八) 例如下文是由斯塔柏的書探來的，在這一例，一種「感覺性的自動作用」(sensory automatism) 很快的做到祈禱與決心前此不能引起的事情。這個人是個女人。她說：

「我大約四十歲之時，我想要不吸烟，可是這個嗜好還壓迫我，搗佈我。我啼哭，並且祈禱，答應上帝不吸，可是不成功。我已經吸了十五年了。在我五十三歲之時，有一天，我坐在火爐邊吸烟，有個聲音來到我身旁。我並不是用耳朵聽，更像是做夢，或是兩重思想 (double thinking)。它說，「魯意薩 (Loufan)，革除吸烟」。我立刻答應，「你要除去這個欲望嗎？」可是它祇是反覆說「魯意薩，革除吸烟」。隨後我就起來，把我的烟斗放在火爐架上，從此不再吸烟，也不想吃，吸烟的欲望沒有了，好像我從來不知道它，或從來不碰着烟一樣。看見別人吸烟，以及烟的氣味始終

不會使我有一點點想再碰烟的欲望」。宗教心理學，第一四二頁。

(註九) 斯塔柏教授表示荷勞力的徹底破壞，在心理方面，是高級與低級的大腦中樞間的聯絡斷絕了。他說，「在這種狀態，與精神生活相關的聯引中樞 (association-centres) 與低級中樞隔絕；這種情形往往由通信者描寫他們的經驗的樣子可以看得出來……例如：「外來的誘惑還打擊我，但在內心沒有什麼對它們反應」。在這裏的「自我完全認為是那些高級中樞；它們的感覺性質，就是覺得在內心這種性質。另一個回信的人說：「從那時起，雖然撤但誘惑我，但好像有扇銅牆在我周圍，所以他的射擊不能碰到我。」——毫無疑問地，這種功能上的排斥，一定是發生於大腦內。可是，由內省所能觀察到的這方面看，它們的原因，祇是精神興奮的程度最後弄到那麼高，那麼強，結果，就制止了一切；並且我們必須坦白地承認我們不知道何以，或如何，這種統制狀態會發生於這一個人而不發生於那個人。我們祇能够用機械的比喻給我們的想像以虛假的幫忙。

例如，假如我們設想人心有各種不同的平衡可能性，有點像一個多面的立體，這個立體可以平定在各不同的面，那末，我們可以設想心理的轉動，像這種立體在空間內的轉動一樣。比方說，假如用槓杆攙這個立體離開它甲面在下的位置，它會不穩定的翹起一半，經過一些時間；並且假如槓杆不再攙它，它會由於地心吸力的不斷拉攙倒回去，回復它的故態。可是，假如最後它轉到那麼遠，因而它的重心完全出於甲面之外，它會落在乙面，永久安定在這一面。地心吸力向甲面的拉攙現在消滅了，可以不算數了。這個多面體現在可以免卻再來的吸它離開現在方向的吸力的影響了。

在這個比喻內，槓杆也許相當於啓發新生活的情緒作用，地心吸力的開始攙力相當於導源於遠古的人類缺點和抑制。祇要情緒作用沒達到某一個生效的程度，它所發生的變化是不穩定的，所以這個人會又回到他原來的態度。可是，新情緒一達到某個強度，就過了一個臨界點，隨就來了一種不能復原的轉動，等於產生了新的性質。

(註十) 雖然，Saininess 這個字有時有一種「偽作聖潔」(sanctimoniousness) 的意味，我選用它，因為沒有別個字能將我以下演講要描寫的影響的那一種結合表示得恰好。(譯者按：我們把這個字譯為「聖徒性」，似乎不會常有「偽聖」的意義)。

(註一一) 茵茨 (Dr. W. R. Inge) 在他對「基督教的神祕主義」的演講 (Lectures on Christian Mysticism), 倫敦, 一八九九年, 第三二六頁) 內說: 『我們會看到具有顯著之聖徒性的人們告訴我們說的話很一致。他們說, 他們得到一種不可搖動的信心, 不是根據推理, 乃是根據直接經驗——這個信心, 就是以為: 上帝是人的精神能够與之通融的一種神; 並且他們所能想像的一切善, 一切真, 一切美都總匯於上帝; 他們能够在自然界到處看見上帝的足跡, 並且覺得上帝在他們的內心, 是他們生命的命根, 所以他們復他們的性到什麼程度, 他們就接近上帝到那程度。他們告訴我們說, 使我們與上帝和快樂隔絕的, 第一是各種各樣的自私; 第二, 各種的肉體之慾; 這些都是黑暗及死亡之路, 使我們看不見上帝之面的; 而正義之路是像一道亮光, 越來越亮, 漸漸就達到完全明白白晝了。』

(註一二) 「人道的熱情」 (enthusiasm of humanity) 可以發生一種在好多方面與基督教聖徒生活相符合的生活。請看對德行會 (Union pour l'action morale) 的會員提出的下列規條, 見於一八九四年四月一至十五日的「德行會通告」 (Bulletin de l'Union)。也請看一八九二年八月十三日的「藍色評論」 (Revue Bleue)。

『我們立意要在我們自己身上表示規則, 紀律, 順受和施捨的功用; 我們要教人們, 受苦是永遠必要的, 並說明受苦對於創造的貢獻。我們一定要攻擊虛妄的樂觀; 攻擊要現成來到我們的幸福這種下流的希望; 攻擊單獨以知識得救, 或單獨以物質文明得救這種觀念——物質文明是文明的空虛的表象, 是不安全的外部布設, 不配代替靈魂間的密切聯合和同意。我們也一定要攻擊在公共的或私人生活上的惡德; 攻擊奢侈, 苛求, 和過度細緻; 攻擊一切易於促進我們需要增多到痛苦的, 不道德的, 並反社會性的地步的事情; 攻擊一切會激動起普通人民心裏的羨慕和不悅, 並會加強人生的主要目的在於自由享樂這個觀念的行爲。我們要用我們的榜樣宣傳對上輩和平輩的敬重, 對一切人的敬重, 宣傳在我們與下輩和微細的人物的關係上的親愛並簡樸; 宣傳在祇關於我們自己的權利之處很寬大, 但祇在關於對別人或對公眾的義務之要求之處很堅決。』

『因為普通人民是我們幫他們變成那樣的; 他們的惡德就是我們的惡德被注視, 被羨慕, 被模仿了的; 並且假如普通人民回過來, 盡量壓我們, 那祇是公平的。』

『我們禁止我們自己的一切對於聲望的追求，一切要顯得自己重要的野心。我們立誓不欺詐，無論是什麼程度的。我們願允不用我們所說的或所寫的，創生或鼓勵對於可能之事的錯覺，我們許諾彼此要以實際行動的誠實相處——這種誠實企求明白見到真理，永遠不怕明說它所見到的。』

『我們立約鄭重抵抗時世式樣的潮流，抵抗大眾心理的暴發案（*bona*）和恐慌，抵抗一切種類的軟弱或恐怖。』

『我們禁止我們自己用諷刺。對於嚴重的事情，我們要嚴重地不帶笑地說，不諂諛，也不帶諂諛的樣子；——對一切事情也恰恰同樣，因為心地和悅也有嚴重的。』

『我們始終顯示我們的真我，簡樸地並且沒有虛偽的謙卑，也沒有拘泥，造作，或自矜。』

（註一三）參看上文第十講內那些版依者覺得世界更新的例子。

（註一四）託洛窩頓，（H. Thoreau: *Walden, Riverside Edition*），第二〇六頁·節錄。

（註一五）希劇快樂（H. Hilty: *Glück*）第一冊第八五頁。

（註一六）痛楚和死亡的神祕（*The Mystery of Pain and Death*），一八九二年版，第二五八頁。

（註一七）參較羅揚夫人的話：『我的習慣是在半夜起來，作虔誠的崇拜。……我覺得似乎上帝在準確時間來，喚醒我，使我可以享受他。在不健康很疲乏之時，他不喚醒我。可是在這種時候，就是在我睡眠之時，我身上也覺得上帝的一種特別憑依。他極愛我，因而他似乎通過我的渾身，在我祇能够不完全地覺得他的接近之時。我的睡眠有時中斷——好像半睡著；可是我的靈魂似乎終清醒，可以認識上帝，在這時候，我的靈魂幾乎不知道任何其他事情。』阿梅姆·羅揚夫人（*M. M. de la Motte-Guyon*）的生平及其宗教意見與經驗（F. O. Upham: *The Life and Religious Opinions and Experiences of Madame de la Motte-Guyon*），紐約一八七七年版，第一卷，六第二〇頁。

（註一八）我將原文的文字刪節好些；原文見於愛德華斯新英倫興奮的敘述（*Narrative of the Revival in New England*）。

（註一九）布鈞·幸福的瑪麗的歷史（*Bougard: Hist. de la Bienheureuse Marguerite Meric*），一八九四年

版，第一二五頁。

(註二〇)巴黎，一九〇〇年版。

(註二一)同上，第一三〇頁。

(註二二)同上，第一六七頁。

(註二三)見上引書，第一二七頁。

(註二四)也可以抹消人類與動物的界限。我們看到書上對於著名的波蘭的愛國志士並神祕主義者陀維安斯基 (Towianski) 這樣說：『有一天，他的一個朋友遇見他在雨中，撫摩一隻大狗，這隻狗正撲在他身上，把他沾上泥漿，弄得極醜。朋友問他，爲什麼他讓這畜生把他衣服弄臟，他回答說：『我此刻第一次遇見這隻狗，他對我表示很大的友好之感，並且對於我認識並接受他的招呼，他很高興。假如我趕走他，我就會傷他的感情，對他加了一種精神上的損傷。那就不特是對他的開罪，而且是對在另一世界的一切與他同階級的精神開罪。他對我衣服的損傷，拿來與假如我漠視他友好的表示所加於他的損害相比，就等於零。我們應該在凡是我們能夠之時改過動物的境況，並同時使我們自己容易達到包有一切精神的聯合——那種聯合，就是基督的犧牲弄成可能的。』陀維安斯基 (Andre Towianski)，意大利文譯本，都倫 (Turin)，一八九七年版。私人印行本。我知道這本書和陀維安斯基，是由於我的朋友托斯拉拉斯基 (Tatolski) 教授 (他是柏拉圖的邏輯 Plato's Logic 的著者) 的指點。

(註二五)朴脫孫·韋卓梅 (J. Paterson: Life of Richard Weaver) 第六六至六八頁，節錄。

使得他毛裏的蟲蟻不至與他同死。

(註二六)例如，說未來的佛，化身爲野兔，跳到火中，讓自己燒熟，給乞丐吃——也預先將自己身體搖了三回，

(註二七)總行會的通告 (Bulletin de l'Union pour l'Action Morale) 一八九四年，九月號。

(註二八)巴斯伽：爲疾病的祈禱 (R. Pascal: Prières pour les Malades) 第十三，第四段，節錄。

(註二九)引自阿捧姆聖揚夫人的生活及其宗教意見與經驗。紐約，一八七七年版，第二卷，第四八頁，第一行，

第一四一頁，第四一三頁，節錄。

(註三〇) 見文中所引書，倫敦，一九一一年版，第一三〇頁。

(註三一) 格拉巴雷與歌詩·兩個宗教的命女子 (Chaparel et Gody: Deux Heroines de la Foi) 巴黎，一八八〇年版，第一一二頁。

(註三二) 將下列三種不同對這個程度的說法比較：真善美 (A. P. Call: As a Matter of Course) & 波斯頓，一八九四年版；杜勃茲寧著譯 (H. W. Dresser: Living by the Spirit) 紐約與倫敦，一九〇〇年版；斯密司·基督徒幸福生活之祕密 (H. W. Smith: The Christian's Secret of a Happy Life) & 威拉德著 (Willard Tract Repository) 出版的，現在好多人手裏有這部書。

(註三三) 阿捧姆卡太林亞陀娜夫人傳 (T. C. Upham: Life of Madame Catherine Adorna) 紐約，一八六四年，第三版，第一五八頁，又一七二至一七五頁。

(註三四) 愛溫德的歷史，他自著，(The History of Thomas Elwood, Written by Himself) 倫敦，一八八五年版，第三二至三四頁。

(註三五) 陳寧道憶錄 (Memoirs of W. E. Channing) 波斯頓，一八四四年版，卷一，第一九六頁。

(註三六) 耶爾門·約翰衛士帶教士的生平與時代 (J. Tyerman: The Life and Times of the Rev. John Wesley), 卷一中第二七四頁。

(註三七) 沐敏·亞爾教區長·維恩納傳 (A. Mounin: Le Curé, Vie de M. J. B. Vianney) 一八六四年版，第五四五頁，節錄。

(註三八) 溫德勒·柯頓馬瑟 (B. Wendell: Cotton Mather) 紐約，無年代，第一九八頁。

(註三九) 初期耶穌會徒·羅芝格的手冊，曾經譯成一切種類的文字的，是最著名的手冊之一種。一個方便的近代手冊，編寫得很好的，就是黎貝·基督教的苦行者 (M. J. Ribet: L'Ascétique Chrétienne)，巴黎，布西格

(Ponsielque) 出版，一八九八年新版。

(註四〇) 十字架的聖約翰，生平與著作 (Saint Joan de la Oraison, Vie et Œuvres)，巴黎。一八九三年版，卷二，第九四頁，九九頁，節錄。

(註四一) 「蟲」那就是指蟲，是中世紀認為境界的一個總有的符號，書上說到阿西西的佛蘭息的羊皮衣，說「屢屢這個聖徒的一個同伴把他的衣服拿到火爐上去弄乾淨並把他消蟲 (dispediculate)，他說，他這樣，因為這個天使似的教祖並不是蟲 (?) (pedocchi) 的仇敵，反之，把它們保留在他身上 (le porteva adosso)，並且認為帶這些神奇的珍珠在衣上是名譽並光榮」。薩巴池編：圓滿經 (P. Sabatier: Speculum Perfectionis, etc.)，巴黎，一八九八年版，第二三一頁註內引。

(註四二) 受福的亨利蘇索，自著 (The Life of the Blessed Suso, by himself)。諾克斯 (T. F. Knox) 譯本，倫敦，一八六五年版，第五六至八〇頁，節錄。

(註四三) 布鈞：幸福的瑪麗的歷史，巴黎，一八九四年版，第二六五頁，第一七一頁。也參較第三八六頁，三八七頁。

(註四四) 勒讓神祕生活引論 (Lejonne: Introduction à La Vie Mystique) 一八九九年版，第二七七頁。燻祭的比喻至晚起於羅約拉。

(註四五) 羅芝格，基督教之完善之修練 (Alfonso Rodriguez S. J.: Pratiques de La Perfection Chretienne) 第三部，第五論，第五章。

(註四六) 函札集的第五十一札和一百二十札，布哈 (Bouix) 法文譯本，巴黎，一八七〇年版。

(註四七) 巴陀利，米奇爾 (Bartoli-Michel) 卷二，第一三頁。

(註四八) 羅芝格：見上引書，第三部，第五論，第六頁。

(註四九) 聖勃夫：波塞阿修道院歷史 (Saint-Bouff: Histoire de Port Royal)，卷一，第三四六頁。

(註五〇)羅芝格：頁上引書，第三部，第三論，第六章，第七章。

(註五一)蘇理伯：惠特曼的生平與時代 (R. Phillips: The Life and Times of George Whitman, 倫敦，一八四二年版，三六六頁。

(註五二)喀噴脫：尚氏主義去 (Edward Carpenter: Towards Democracy), 第三六三頁，節錄。

(註五三)圖達德，薩巴池編輯 (Sabatier, Ed., Speculum Portectionis), 巴黎，一八九八年版，第十頁，節錄。

(註五四)爲布理昂女士辯白 (An Apology for M. Antonia Bourignon), 倫敦，一六九九年版，第二六九頁，第二七〇頁，節錄。

另一例由斯塔柏收集的手寫稿摘出來：

『在第二天早上六點鐘的會，我聽見一個人述他的經驗。他說：主問他說，他肯不肯在與他同工作的開石礦工人中公開承認信仰的基督；他說，他願意如此。隨後主問他肯不肯獻去他所儲藏的四百元給主用；他說他願意；這樣，主就救他了。我心上立刻想起，我始終沒有真正供獻我自己或我的財物給主，總是想照我的方式奉事主。現在主問我肯不肯照他的方式奉事他，假如他命令我，我肯不肯，沒有錢，單獨出去。這個問題逼得很緊，所以，我必須決斷：捨棄一切而有主，或有一切而失卻主呢。我不久就決定寧可有主；有福的安心狀態就來了，我覺得他把我認爲他自己的，並比我的歡樂圓滿了。我由這個會回家，帶着像小孩那樣純樸的感情。我以爲一切人都會高興聽我說佔據我心中的那種由於主的喜樂，因此我就說這件簡單事情。可是，我大大詫異，牧師們（因爲我到過三個教堂的會）反對這種經驗，說這是信教狂，並且一個牧師叫他教堂的會員避開公認有這種經驗的人；我不久就發現我的敵人就是我自己家庭內的人。』

(註五五)柴柏門 (J. J. Chapman) 在政治的培育所 (Political Nursery) 卷四，第四頁，一九〇〇年。四月號，節錄。

(註甲)譯者按：原文是德文詩

第十四十五講 聖徒性的價值

現在我們已把人所認爲真正宗教的結果並虔奉宗教的人的特性的那些比較重要的現象檢閱過了。今天我們必須改變我們的態度，由描寫的態度轉到賞識的態度；我們要問，到底所說的結果能不能幫助我們判斷宗教所增益於人生的事情之絕對價值。假如我抄襲康德的話，我們的論題一定是「純粹聖徒性的批判」(‘Critique of pure Sainthood’)。

假如在轉到這個論題之時我們能夠像天主教神學家那樣挾着對於人以及人的完善之固定的定義並對於上帝之積極教義，從上而下降到這個題目，那末，我們的工作就很容易。人的完善就是實現他的目的；而他的目的就是與創造他的上帝會合。那種會合，人可以由三條路徑追求，行動的，蕩除的(purgative)和靜觀的；並且應用有限數目的神學的與道德的概念和定義，就很容易計量在任何一條路上的進步。這樣，我們曾聽到的任何一點點的宗教經驗，都幾乎可以像數學似地得到手。

假如方便是惟一目的，我們現在應該因爲不能利用像這個方法那麼非常方便的法子而感到痛惜。可是，我們在做那些我在第一講說過的對於經驗的方法的話之時實在已經有意地放棄這種方法了；並且我高必須承認經過那樣捨棄之後，我們始終不能希望再得到明劃的並經院式的

結果。我們不能夠把人清清楚楚地分開爲一個動物的部份與一個理性的部份。我們不能夠將自然的結果與超自然的結果分別開；在超自然的結果，我們也不能知道那些是上帝的恩寵，那些是魔鬼的冒充工作。我們必須不夾帶任何特種先乎經驗的 (a priori) 神學系統，必須只將事例收集在一起，然後由一堆零碎的對於這個那個經驗的價值之判斷（只有我們的一般哲學偏見，我們的本能，和我們的常識做指導的判斷）斷定大體說 (on the whole) 這一種宗教因爲它的結果應被贊許，那種宗教因爲它的結果應被排斥。我說「大體」，我們永遠不能夠避免這個限制——實行的人那麼愛好的而思想系統家 (Systematizer) 那麼憎惡的限制！

我也怕我這樣坦白的自認，也許在你們中有些人看來，似乎我把指南針扔到海裏，而倚靠反覆無常的怪想做領港人。你們會以爲像我採取的這種不成形式的方法，結果只是懷疑或剛愎自用的抉擇。所以，在這裏，講幾句話反駁這種意見，並將我所公然自認的經驗的原則作進一步的解釋，是應當的。

抽象地說，想要用純屬人類的價值名色計量一個宗教的結果的價值，似乎很不合邏輯。假如你不考究到底人以爲在感召這些結果的上帝是否確實存在，你怎麼能夠計量這些結果的價值呢？假如上帝確是有，那末，人們所做的一切用以滿足上帝的需要的行爲必定是他的宗教的合理結果，——只有上帝不存在，這些結果才會成爲不合理的。例如，假如你根據你的主觀情操

詆斥一個要求人或動物的犧牲的宗教，並且假如始終確有個神要求這種犧牲，那末，因為你默認沒有這麼一個神，你就犯了理論上的錯誤；你就也是弄出一種你特有的神學，像經院派哲學者一樣。

到這個程度，到決然不相信某種類的神這個程度，我坦白承認我們必須也算做神學家。假如不信可以被認為也是一種神學，那末，我所選擇來作為我們的指導的偏見，本能，與常識，就使我們成爲神學的黨派；無論甚麼時候這些偏見等等，使我們覺得某些信仰是可恨的，就是這種情形。

可是，這種常識的偏見與本能自身就是一種經驗的進化的結果。人們對於自然界和人類社會組織的見識發展得更進步，他們的道德的與宗教的節調就起變化；沒有什麼比這種世俗的變化更使人注目。在從前完全滿意的對於神的觀念，過了幾代之後，心理的氣候，就變成不利於這些觀念了：舊式的神墮落到普通世俗的水平以下，人不能夠再相信其存在了。現代，假如有個神，必須有流血的犧牲品才可以和解他的神，那末，人就以為他太兇殘，不重視他了。縱使提出強有力的歷史證件，爲他辯護，我們也不看這些證件的。反之，前此有一度，他的兇殘性自身就是證件。在人們尊重這種粗豪的表現威力的符號並且沒有別種符號會得人了解之時代，這些兇殘之欲，正是會積極地使人們的想像快意的。在那時代，這些神所以被崇拜，就是原爲人們嗜好這種效果。

無疑，歷史的事變對於後來發展總是有貢獻；可是固定神的形性的原有因素，始終必定是心理上的。創立特殊教派的先知們，預言家們，信徒們所見證的神，對於這些人們自己，是有些價值的。他們能夠利用這個神。這個神指引他們的想像，證實他們的希望，控制他們的意志，——否則他們需要這個神，作爲一種防禦魔鬼的保障，以及一種制止別人犯罪的工具。無論如何，他們所以選出這個神，是因爲這個神似乎能供給的結果具有價值。這些結果一經顯得很無價值，與不可少的人類理想衝突，或是把其他價值阻撓得太甚；一經從反省看來似乎孩子氣，可鄙，或不道德，這個神就陷於不榮譽，不久就被忽視，被遺忘了。正是這個樣子，有教育的希臘人與羅馬人不再相信他們的那些神；正是這個樣子，我們自己批評印度教的，佛教的，回教的神學；耶穌教徒對天主教的神之觀念也這樣對付，並且寬博的耶穌教徒對於舊式的耶穌教的觀念也這樣對付；中國人也這樣判斷我們；現代的一切人也要受我們的後人一樣判斷。到了我們不再對一個神的定義所蘊含的加以贊美或首肯之時，我們終於以爲那個神不足信了。

很少歷史上的變化，比神學上的意見的這些變化更奇怪。例如，君主式的統治權深印於我們祖先的心裏，不可抹消，所以他們的想像似乎確實需要他們的神帶有一劑的兇殘和專斷。他們把這種兇殘叫做「報應的公道」(‘retributive justice’) 並且一個神不兇暴，一定會使他們深感他不夠像「至尊」(‘sovereign’)。可是，現在，就是施行永遠的苦罰這個觀念也使我們震

駭。對揀出的各個人任意分別救度或定罰，愛德華斯自認他自己不特深信這種神性，而且有極「快意的深信」(delightful conviction)，以為是一種「極適意，光明，而甘美的」教義；在我們看來，假如這個教義是極端怎樣，祇是極端不合理並卑鄙的。較前幾世紀所相信的那些神，不特他們的殘暴使最近幾世紀的人驚駭，而且他們的品格的瑣細也如此。由天主教聖徒的歷史內，可以看到這種例子，使我們耶穌教徒擦眼睛驚視。在近代超絕主義者，以及具極端清教徒式的心理的人看來，一般儀節的崇拜，似乎它所對付的神是一個幾乎孩子氣到背理的程度，喜歡玩具店的陳設，小蠟燭的和金線，花衣服，喃喃說話，假面跳舞這些玩意兒，並且覺得這些使他的「榮耀」放大到不可思議的程度；——恰像從反面說，在喜歡儀式的人看來，汎神論的無款式的空曠，顯得很空虛，並且福音主義的各派 (evangelical sects) 的那種枯瘦的有神論似乎童禿，淡白，荒涼到不能忍受的田地。愛謀生說，假如路得想到他的那些論文後來會弄到波斯頓「神主義」(Boston Unitarianism) 的那種淡色的否定，他一定寧可將他的右手截斷掉，不肯把他的論文釘在威頓堡 (Witanberg) 大學門上。

到此為止，雖然（無論我們對經驗主義的自負如何），一到我們要估計別人宗教的價值之時，不得不採用我們自己的一種關於神學的殆然性 (probability) 做標準，但是這個標準正是由普通生活的潮流而來。這是我們內心的人類經驗的聲口，將一切橫擋它自覺它在進展的路上上的神審判定罪。經驗，假如我們取它的最廣義，就是那些被控告為與經驗法矛盾的不信心

的源泉。你們明白，這個矛盾是無關係的，並且這種控告可以不管。

假如我們由不信再論到積極信仰，我覺得似乎就是反對我們的方法，認為有一種形質，也不能。我們擁護的神，是我們需要的並能利用的神，是其對於我們的要求會加強我們對自己的要求並對彼此的相互要求的神。所以，我建議要做的事，簡言之，就是要用常識檢驗聖徒性，要用人類的標準幫助我們決定宗教生活可以被推尊為一種理想的人生活動到什麼程度。假如宗教生活是可推許的，那末，任何神學的信仰，只要會激起宗教生活，在這限度內就是可信的。否則就會被打倒，並且只是依據人類的工作所試用的原理。這只是在人事上不適者消滅並在人事上最適者生存這些原理應用於宗教信仰；並且假如我們以坦白的並無偏的眼光看歷史，我們必須承認究竟沒有任何宗教曾經用任何別種方法被建立或被證實。宗教曾經證明（approved）它自己的價值；宗學救濟在他們時代盛行的各項根本生活的需要。到了這些宗教侵害其他需要太厲害，或是有其他更能滿足同樣需要的信仰到來之時，它們就被排擠去了。

需要總是好多的，並且檢驗總不是明確的。所以對我們不得不用不用的經驗法可以完全合理地指責的空泛性，主觀性，以及「大體」性質，畢竟是應付這些事情的整個人生應受的譴責。從來沒有一個宗教的傳佈是因為它具有「自明的確實性」（*apodictic certainty*）。在後來一個演講內，我將要提出到底對於一個已經實際流行的宗教，神學的推理能不能加上客觀的確實性這個問題。



有人說假如我們遵用這種經驗方法，我們就是陷於有計劃的懷疑主義；我也要對這個責難說一點。

因為要否認我們的情操與需要有時代的變化，是不可能的，所以要斷定我們自己的世代能夠完全不受下一代的改正，是不合理的。因此，任何派思想家都不能排除懷疑態度，認為它是他們結論可以免卻的一種可能；並且沒有任何經驗主義者應該自命能避免這種普通的可能。可是，承認一個人會被改正是一件事；飄流到放縱的懷疑之海，是另一件事。說我們執拗地自陷於懷疑主義，我們是不能受這種控告的。一個人承認他工具的不完善，在討論他的觀察之時為這個折扣，比自負他的工具萬無一失，就求真理這事上說，是處於好得多的地位的。換言之，獨斷的或經院的神學是不是因為它在法權上自命是無可疑的（它實如此自命）而在事實上就被懷疑得少些呢？並且，如若不然，假如這種神學不自命它的結論絕對真實，祇說它們有相當的殆然性，它當真會失掉了真理的什麼領土呢？假如我們自認只有相當的殆然性，那末，這就是愛真理的人在任何時刻所能望把捉到的全量了。很保得住這比我們不覺得我們會錯之時所能得到的還要多些。

可是，獨斷主義無疑會繼續因為我們這種自認而斥責我們。有些人覺得不易的真實性這個純乎外表形式那麼寶貴，在他們看來，明白放棄這個是辦不到的。就是在事實極分明地指示這

個看法的愚蠢的場合，他們也要做這個主張。可是，穩當的做法，當然是承認像我們這樣的生存須臾的生物的一切見識，必定是暫定的。最聰明的批評家是一個在變化的人，會受第二天的更好的見識的改正，而且在任何時刻的不錯，只是「到此刻止」(up to date)並且是「在大體上」(on the whole)的。在更大範圍的真理開展出來之時，當然最好是能夠使我們歡迎它，不受我們已往的自命所阻礙。『深切知道，在半神離開之時，神就來了。』(‘Heardly know, when half-gods go, the gods arrive’)

因此，無論一個人自己要得到顛撲不破的真理的欲望怎麼樣，對於宗教現象的判斷繁雜這件事實是完全不可避免的。但是撇開這件事實不論，還有一個更根本的問題，就是到底應該不應該預期人們在宗教這事上的意見要絕對一律。一切人是不是應該有同一宗教？他們應該不應該贊許相同的結果並遵循相同的領導？人在內心需要上是否那麼相似，因之無論是剛強還是柔弱，是自負還是謙遜，是勤勉還是懶惰，是心態健全還是絕望，都需要剛剛相同的宗教動機呢？或是，不同類的人是否具有人類機體的不同功能，因之有些人會由一個慰安的並擔保安全的宗教真真變得更好，而其他人會從一個恐怖的並叱責的宗教得到好處呢？可以設想也許是這樣！並且我以為我們越講下去，就會越忖度它是這樣，並且如果這樣，任何可能的鑒定家或批評家怎能夠不偏袒最能滿足他們自己需要的那個宗教呢？固然，他志望做到無偏無黨；可是他太接近這個奮鬥，不能不在某程度上是個參與者；所以對於別人的信教結果之中，他一定最熱

烈譴責許對於他自己味兒最好並且實是最富補養的結果。

我明知我所說的好大部份，聽來顯得很帶「無政府狀態」。我這樣抽象地簡短地說，也許好像我是對真理這個觀念自身也不希望得到。可是我求你們保留判斷，到我們看了這個方法應用於我們要討論的細節後再說。固然，我確實不相信我們或任何別的凡人會有一日得到關於像宗教所應付的這種事情的絕對地無可改正的並無可促進的真理。可是，我排斥這個獨斷的理想，不是因為對於理智上的不穩定有一種怪僻的偏愛。我並不是愛好無秩序及懷疑本身。無寧是，我怕由於這個自命已經完全得有真理而反失掉真理。我們能夠用不斷遵循不錯的方向移動這個法子得到越來越多的真理，這是我同任何別人一樣相信的；並且我希望在這些演講結束之前使你們全體贊成我的想法。在那時之前，我祈求你們不要使你們的心思硬化到不可改變的地步，因而不接受我所主張的經驗方法。

所以，我不再浪費言語去在抽象方面為我的方法辯護，而立刻就將這個方法應用於事實。

要對宗教現象的價值做精審的評判，那末，堅持認為私人的作用的宗教與認為制度的，團體的或部落的產品的宗教之間的區別，是很重要的。你們也許記得，我在第二講曾做這種分別。通常用法所謂「宗教」是有歧義的。對歷史作個概覽，就知道大抵宗教的天才會吸引門徒，並且引起一羣的同情者。到了這一羣強盛到能把他們自己「組織」(organize)起來，它

就變成教會的機關，挾有它自己的團體野心的組織的了。到那時期，政爭的精神和獨斷的統制的大欲就易於侵入，把原來純潔的東西弄污濁了；所以我們現在聽到「宗教」這個名詞，我們就不免想到這個或那個「教會」(Church)；並且在有些人，「教會」這個名詞暗示很害的作偽和殘暴，卑鄙，以及牢不可破的迷信。所以他們很團圓不分皂白地而且很得意地說他們完全反對宗教。就是我們屬於教會的人也不承認我們教會以外的教會可以免掉這個廣泛的譴斥。

可是，在這一組的演講內，教會的組織差不多與我們無關。我們所研究的宗教經驗，是在私人心胸內度過一生的經驗。這種身受的個人經驗，從目擊它產生的人看來，總似乎是一種異端的創立。赤裸的，這種經驗來到世界，而且孤單的；並且，至少在一個時期，總把有這種經驗的人趕到荒地，往往是當真門外的荒地——這是佛陀，耶穌，摩罕默德，聖佛蘭息，佛克斯以及許多別人不得不去的地方。佛克斯對這種孤立狀態說得很好；我最好在此刻把他日記的一頁念給你們聽；這一段是說他少年時代宗教才在他內心切實地醞釀之時期。他說：

『我常常禁食，在外頭僻靜地方走了好多天，並且屢屢拿了我的聖經，坐在空心的樹內和寂靜的地方，一直到天黑；並且常常在夜裏獨自悲哀地走來走去；因為在主對我內心最初作用之時我是個愁苦的人。』

『在這個全期間，始終沒有人同我一起認受宗教，我把自己完全付與主，拋棄了一切惡伴侶，告別了父母，以及其他親族，在大地上作一個陌生人來往，隨主使我的心想到那裏就

到那裏；在我所到的城市，自己一個人住一間房室，在一個地方有時多耽擱，有時少耽擱；因為我不敢在一個地方長住，也怕自認信教的人，也怕不信教的人，怕像我這樣一個柔弱少年人，同這兩種人中任何一種多接談，會受損害。因為這個理由，我常充做陌生人，由主追求天國的智慧和知識，離開外界的東西，完全依靠主。就像我拋棄牧師們一樣，我也離開分離派的傳教士⁸ (the separate preachers)，以及所謂最有經驗的人；因為我見到一切他們中沒有一個能夠應付我的狀況。我對他們並對一切人的希望通通喪失了，弄到我毫無外界的什麼東西可以幫助我，也說不出要怎麼辦；在這個時候，呵，正在這個時候，我聽見有個語聲說，「有一個人，就是耶穌基督，能夠應付你的狀況」。我聽見這個，我的心因快樂而大跳動。隨後主使我見到何以世上沒有人能夠應付我的現狀。我與任何人沒有共同的利害，無論是牧師，是公開信教徒，是任何種的分離派的人。我怕一切世俗的談話和談話的人，因為除開腐敗，我看不到什麼。當我陷於深淵，完全閉壓在下之時，我不能相信我會克服它；我的困難，我的悲哀，和我的誘惑那麼大，所以我屢屢以為我應該絕望，我受了這樣誘惑。可是，當基督開示給我看他如何受同一魔鬼的誘惑而克服這個魔鬼並且傷他的頭，而且由基督和他的權力，生命，恩惠和精神，我也會克服魔鬼，我就信任基督的話。假如我享受一個國王的膳食，宮室，和使令，一切也不值得一點點；因為除了主由他的權力所賜以外，沒有什麼能使我舒適。我看見公開信教徒，牧師，以及人民在那種對我是慘苦的狀況中平安自在，

並且他們喜歡那種我立志要破除的事態。可是事實是把我的欲望固定在他身上，並且我的注意完全在他。」（註一）

像這樣的一個真正的親身的宗教經驗，從目擊它的人看來，一定是個異端，這個先知顯然祇是個孤立的狂人。假如他的主張結果很富傳染性，能傳佈於任何別人，那末，它就變成了一個確定的並有標記的外道。可是，假如結果它還要再傳佈，能夠克服所受的迫逐，它就自己成了一個正統學說；並且假如一個宗教變成了一個正統學說，它的向內心的日子就過去了：泉源就乾枯了；忠實的信徒就完全過間接的生活，並且他們轉而迫擊其他先知們了。這們新教會，無論它也許保育任何種人性的善良點，從此以後可以算做在一切要壓滅自發的宗教精神的企圖之中的一個頑強的同盟——在更純潔的時代，這個新教會由這個泉源得到它自己的靈感，可是它反而把這個泉源的一切後來湧泉塞住了；除非它假如採納精神的新動向，能夠利用這些動向，以促進它的利己的團體的謀略！關於迅速或遲緩決定的這種政治的自保行動，羅馬教會制度對付好多個別聖徒和先知的辦法可以供給夠多的榜樣，做我們的教訓。

分明的事實是這樣：就像人屢屢說過的，人心的結構是含着水洩不通的間隔的。人心雖是多少宗教的，但除了它們的宗教之外，它們還有好多別的事情在內，因之免不了有不聖潔的膠葛和牽聯。所以很常被認為宗教的劣跡的那些卑鄙行為，幾乎完全不這歸罪於宗教自身，而應該歸罪於宗教的邪惡的實際同伴，即團體壟斷的精神。並且那些頑固的執着，大多數可以歸罪

於宗教的邪惡的理智夥伴，即獨斷的凌壓之精神，以一個絕對閉塞的理論的體系之方式定下法律之情欲。一般的教會精神就是這兩種壟斷精神的總合；我懇求你們始終不要把教會精神所呈現的純乎部落的或團體的心理現象，與爲我們研究的惟一題目的純乎內心生活的那些表現相混。對猶太人迫逐，對阿比真斯派和窩頓斯派（Albigenses and Waldenses）的搜捕，對教友派的投石和把監理派投水，謀殺摩門教徒（Mormons）並屠戮阿彌尼亞教徒（Armenians），無寧說是表示那種原始的人類畏新病（neophobia）——那種我們通通有遺跡的反抗性，並那種生成的對外來事物的憎惡並且把怪異的與不從衆的人認爲外人的心習，並不是表示這許多犯者的積極的虔誠心。虔誠只是假面具，內部的勢力實是部落的本性。雖然德國皇帝在他的軍隊要到中國之時對他們說那種基督教的高調的演說，你們一定同我一樣不相信他所提示的以及其他基督教的軍隊比他的軍隊做得還過分的行爲，與參與這種行動的人的內心宗教生活有任何關係。

這樣說，我們假如要把前此的殘暴行爲歸罪於宗教的虔誠心，並不比把上述這一件殘暴行爲歸罪於它，更有理由。至多我們也不過可以把它不能夠制止我們的自然情欲，並有時供給這些情欲以偽善的文過託辭這個罪名加於虔誠心。可是，偽善也攤派些義務，並且通常與託辭聯帶的，有個限制；並且在情欲的怒潮過去了之後，這個虔誠心會引起一種悔恨的反動——這種反應是無宗教的人所不會表現的。

所以，好多曾經歸罪於宗教的那些歷史上的狂妄行爲，不應該怪宗教自身。可是，說信奉

狂 (Faticism) 是宗教的弱點之一。這個譴責，我們不能夠使宗教完全避免，所以我第二步對於這一點要說一下。可是，我要在這個討論之前作個緒論——這個緒論與下文的好多話有關。

我們對於聖徒性的各現象的檢閱，無疑在你們心上起了一種過火印象。在我們把實例看了一個又一個之時，你們中有些人會問，完全像那樣善良到怪誕地步，是必要嗎？我們沒有要看到比較極端的聖潔的任務的人，假如我們的卑屈，苦行，和虔誠實際是比較不是那麼抽搐似的一種，在末日的審判，當然也可以放過。這實際等於說在這個範圍內好多理應讚美的事情，不必模仿，並且宗教現象，像一切其他人事現象一樣，也遵循中道 (the golden mean) 的法則。在各國的歷史上，政治改革家，由於他們暫時對其他潮流盲目不見，成就了他們的事業。美術的大宗派發展完它們使命要披露的效果，所出的代價就是陷於一偏，這種一偏，其他派別必須補正。我們接受一個約翰·郝倭德，一個瑪志尼，一個薄提策黎，一個米詰爾，安琪洛 (a John Howard, a Mazzini, a Boticelli, a Michal Angelo) 之時多少帶着寬容的態度。我們喜歡有他們指示我們那條路徑，但我們也喜歡還有其他看人生並過人生的方法。對於我們所看過的聖徒中的好多人，也同樣。我們見了一個人能夠那樣熱烈地趨於極端，覺得與有光榮；可是假如要我們勸告別人模仿他們的榜樣，我們就退縮不敢。我們怪責我們自己不模仿的行為，比較更近於人生力行的中道。這種行為不那麼隨特殊信仰和主義為變。它的性質，是在好些不同時代

都行得通的，是在不同地域一切論人者所能夠獎勵的行爲。

換言之，宗教的結果，像一切人類產品一樣，會有過度的毛病。常識必須評判這些結果。常識無須歸罪於信徒；可是，它祇可以有條件地稱讚他，認他爲依照他自己的光明忠心动的人。他指示給我們一方式的英勇；可是，無條件的好方式乃是不必請求人寬容的方式。

我們發現過度這個缺點是個個聖徒的德性都會犯的。在人的材性上的過度，通常是指一偏或缺少平衡；因爲祇要有其他一樣強盛的材性與某一個基本材性合作，就很難想像這一個材性會太強。強盛的情感需要個強盛的意志；強盛的實行能力需要個強盛的智力；強盛的智力需要強盛的同情，才能使人生穩定。假如有平衡，那末，就沒有一個材性會有太強之可能——祇是比較強盛的十全的性格罷了。在術語所謂聖徒的生活中，宗教方面的材性很強；但考察了之後，事實上引起過度的印象的，通常是智力的相當缺乏。凡是其他興趣太少，並且理智太窄的人，宗教的激動就會成爲病態的。一切聖徒的德性都有明示這種情形的事例——虔誠愛上帝，純潔，慈善，苦行通通會引到迷途。我下文要以次說到這些德性。

最先讓我們說虔誠 (Devoutness)。虔誠假如沒有平衡，它的考點之一，就是信奉狂。信奉狂（假如不祇是教會的野心的表現）就是忠誠走到抽搖似的極端了的。在一個極忠誠並心胸狹窄的人一被「有個超人的人格配得他專一虔奉」這個感情所把捉住之時，最先發生的事情之

一，就是他把這種虔奉本身認爲理想。他弄到把充分領悟這個偶像的功德這件事，認做崇奉者的惟一大功；並且他對於這個神的犧牲和卑諂，比自遠古以來部落人民用以表示他們對酋長的忠心的那些犧牲與卑諂還要超過，在要充分頌讚他的企圖之中，名詞起用盡了，語言弄到改變了；假如死能引到他深切的注意，死就被認爲是得利；個人對他崇奉者的態度，變成了人幾乎可以稱爲一種在這部落內新的高級專業。（註二）纏繞聖潔人的那些傳說都是這個要讚美要頌揚的衝動之結果。佛陀（註三），摩罕默德，（註四）與他們的伴侶，以及好多基督教的聖徒，都被一大堆的奇聞像珠寶似地鑲嵌着——這些奇聞，本意是要表示崇敬，但其實祇是無味並愚蠢，並且是誤入歧途的人類稱揚性癖之一種可悲的表現。

這種心境的——個直接結果，就是爲神的尊榮而起的妒忌。信徒表示他的忠誠，怎麼能夠有比由在這方面的敏感表示它更好的方法呢！聖徒對極微末的對神的侮慢或輕忽必須憤怒，神的敵人必須受恥辱。在心思過度狹窄並意志過度活潑的人們，這種憂慮可以變成了他惟一的事業；並且人曾經宣傳要出發十字軍（*crusade*），曾經煽動大屠殺，祇爲了要消除一個他們幻想別人會加於他們上帝的輕蔑。將神形容做顧惜他們的體面的那些神學，以及抱有帝國主義的策略的教會曾經同謀，把這種脾氣煽動到熾熱發火，因此不容忍（*intolerance*）和迫逐異己者變成了在有些人必定以爲與聖徒心性相連的惡德。這些惡德，無疑是聖徒心性常犯的罪過。聖徒的脾氣是道德的脾氣，而道德的脾氣往往是殘忍的。它是黨派的脾氣，而黨派的脾氣是殘忍

的。一個大衛 (David) 不知道他自己的仇敵與耶和華的仇敵有何分別；一個急於要把是她那時代的污點的基督徒的內訂停止的細恩那的卡塔林 (Catherine of Siena) 不能想出比出兵去屠殺土耳其人這件事更好的聯合基督徒的方法；路得對於把再洗派 (Anabaptists) 首領弄死的殘忍的非刑，並不抗議或表示惋惜；一個路某威爾讚美主，因為主把他的仇人交付給他施刑 (execution)。固然，在一切這種事例，都有政治的關係；可是虔信心也覺得這種合夥不太自然。所以，在「自由思想者」告訴我們說宗教與信奉是「雙生子」之時，我們不能夠對這個譴斥做無條件的否認。

由是，祇要教徒的智力還在要有那種專制的上帝才滿意的階段，我們必須認信奉是宗教的缺點。可是，上帝一被認為對他自己的體面和光榮不那麼重視，信奉狂就不再有危險了。

祇有這個人是專橫而好侵略的，才會患信奉狂。在溫和的人，信教極虔誠而智力薄弱的，他們就是把想像專注於愛上帝，不顧一切實際上的人事；這種專誠，雖是很無害，但也是太一偏，不配得稱美。一個太窄的心靈祇有可容一種感情之地。在愛上帝的感情佔有了這種心靈之時，這種感情就把一切愛人類並為人類效用的心排除掉了。對這種可憐的過度虔奉，英文內沒有名字，因此我把它叫做「奉神病狀態」 (theopathic condition)。

幸福的瑪格勒·瑪麗可以作為一個例子。近人對她的紀傳內說：

「在大地上這裏被愛，被一個尊貴的，高尚的，著名的人愛；被忠實地，虔誠地愛——

這是多麼使人迷醉呀！可是，被上帝愛！並且被他愛到神魂顛倒 (*aimé jusqu'à la folie*)——瑪格勒想到這麼一件事，就被愛軟化了。就像從前尼黎的聖腓立伯 (*Saint Phillip of Neri*) 或是像聖哈維埃 (*Saint Francois Xavier*) 一樣，她對上帝說：「我的上帝呵！請把沖壓我的這些潮水遏止，不然，就把我受納它的容量擴大。」(註五)

瑪麗所接受的上帝的愛，最顯著的證明，就是她的視官的，觸官的，和聽官的幻覺，而這些幻覺的最明顯的證明，就是基督的聖心的各種顯現，這顆心『有比太陽還要更燦爛的光線環繞着，並且像個結晶那麼透明。基督在十字架上所受的傷痕顯然見於這夥心上。有一頂荆棘編成的冠圍着這顆神聖的心，並有一個十字架在心上頭。』同時，基督的語音告訴她說他不能再包藏他對人類的愛之火，他由一種神蹟選她去傳佈關於這種愛火的知識。他於是就將她的凡心取出來，把它放在他自己的心裏，使它發火，然後再放回她的胸內，又說：『此刻以前，你受了我奴僕這個名字，從今以後你要稱爲我的聖心所鍾愛的門徒。』

在後來一個幻象中，救主詳細顯示給她看，他要利用她做工具以建立的「偉大計畫」(*great design*)。『我請你實現下列計畫，就是：在聖餐的星期之後的每第一個星期五，要作爲一個特別聖日，用一般的感通並用意在對我的心所受過的不體面作尊敬的彌補之儀式來崇拜我的心。並且我答應你，我的心將要擴大，把它的愛的勢力多多流給一切對我的心表示這種崇敬的人，或使別人作同樣崇拜的人們。』

布鈞君說：『無疑，這個啓示，是自從基督化身(The Incarnation)和主的晚餐(the Lord's Supper)這兩件以後的一切啓示中的最重要的。……聖餐以後，來了這個聖心的至高振作。』(註六)但是，這個啓示對於瑪麗的生活的好效果是什麼呢？顯然除了受苦，祈禱，忘其所以，昏倒，以及出神狀態以外很少事情。在寺院裏，她變成越來越沒用，她專注意於基督的愛。

『這個一天天地越來越厲害，使她越來越不能夠作外部的職務。他們請她在附設醫院試，但也沒有多大成功，雖則她的慈仁，熱情，和專誠是無限的，並且她的慈善發爲那麼英勇的行爲，會使讀者不忍聽說這些事。他們又讓她在廚房內試試，但不得不放棄這個辦法，認爲無望，因爲件東西都由她手上掉下來。她用那可稱讚的謙卑彌補她的笨拙，但這不能不使這個妨害一個團體內必須有的秩序與規則性。他們將她派在學校內，校內的小女孩愛戴她，從她的衣衫剪下一塊一塊(作爲聖物)，好像她已經是個聖徒，可是她太專心向內，不能作必要的照料。可憐的寶貝的小妹，她在她看見幻象之後比在這樣以前更不像是地上的居人，因此他們不得不讓她活在她的天堂中。』(註七)

眞真是個可憐的寶貝的小妹！也可愛，也好，可是理智的眼光那麼薄弱，對我們受過耶穌教的並近代的教育的人，要叫我們對她所實現的這種聖徒性除了大量的憐憫還有什麼別種感情，未免請求太多了。奉神病的聖徒性的還要更低的例子就是聖格圖德(Saint Gertrude)，她是個十三世紀本納派修女(Benedictine nun)，她的「啓示錄」(Revelations)是部著名

的神祕主義的權威，大部都是證明基督對她這個不配的人的偏愛。基督對格圖德個人的保證她愛她，以及一種極怪誕的極孩子氣的親密，撫摩，和敬意，成了這個小心眼的自述的內容。（註八）我們讀了這麼一部敘述，覺悟到十三世紀與二十世紀之間有個鴻溝，並且我們覺得假如聖徒性與這種低下的理智的同情相連，聖徒性會產生幾乎絕對無價值的結果。一方面由於科學，一方面由於理想主義，一方面而由於民主主義，我們的想像變成了需要一個性情與我們祖宗很滿意的那個上帝完全不同的上帝——他們的上帝是專門喜歡頒賜私人的恩寵的。因為我們那麼受社會的正義這個理想的感動，所以一個除了受諂媚之外毫不關心，並且極偏愛他個人的私暱的上帝缺少一個重要的成份——宏大；就是以前幾世紀的最好的專精的聖徒品格，因為它受這種概念所限制，在我們看來，也似乎非常淺薄，不可為訓。

例如聖脫利莎是我們有記載的在好多方面最能幹的女人之一。她具有一種高強的實行方面的智力。她寫過值得讚美的狀述的心理學，(descriptive psychology)，具有可對付任何事變的意志，有從事政治從事營業的天才，有活潑的性情，並有第一等文章作風。她堅忍地求上進，並且將她的一生獻於她的宗教理想，為它服務。可是，照我們現在的看法，這些理想那樣瑣屑；所以（雖然我知道別人曾經有不同的感想）我承認我讀她文字所得的惟一感想，祇是對她這麼大的靈魂生活力用於這種卑下無價值的工作覺得可憐。

儘管她受了好些痛苦，她的材性總有一種奇怪的淺薄氣味。有個柏明罕 (Birmingham) 的

人類學者卓丹博士 (Dr. Jordan) 將人類分成兩類，一類，他叫做「悍潑者」(shrews)，另一類叫做「非悍潑者」。(註九) 悍潑類的定義是具有「一種」活潑的激動的性情。換言之，悍潑者是「運動型者」(motors)，不是「感覺型者」(sensors)。(註一〇) 並且他們的表情大都比顯然引起這些表情的情感還要強有力些。聖脫利沙，從這種名詞用法看，是個典型的悍潑者，儘管這麼一個判斷聽來多麼彼得詭怪。她的生活以及她的文字作風一樣證明這件事。她不必須由她的救主接受從來沒聽過的私情和精神的恩寵，而且她必須立刻記述下來，利用它在職業方面投機，並且運用她的專精去教練不那麼榮幸的人。她的絮聒的揚己行爲；她的不是對於基本惡性（如實在悔過的人所有的）而是對於她的多數的散見「過失」和「缺點」(‘faults’ and ‘imperfections’) 的感覺；她的刻板似的謙卑和自反，例如每回覺得上帝對這麼一個不配得的人又新表示特別優待，她就心神「紛亂」，這些都是悍潑性的特色，一個極端善感的人在同樣情境必定會客觀地專誠感激，默然無言。固然，她有些爲公的本性；她憎恨路得派 (Lutherans)，渴望教會打勝他們；可是，大體說，她對宗教的觀念似乎是一種完不了的奉神者與神之間的戀愛式的賣弄風情（假如我們可以這樣說而沒有瀆神的意味）；並且除了用她的榜樣和訓導的感召幫助比她年輕的修女也走這條路之外，她絕沒有什麼對人類的用處，或任何一般的關心人事的表現。可是，她那時代的精神，不特絕不詆斥她，反而擡高她，認爲她是超人的。

對於積功德而成的聖徒資格這整個觀念，但我們必須下相似的判斷。任何上帝，會願意對

個人的缺點記下一筆拘謹的細賬，又會感到那種偏私，將那種無味的恩眷標記隆重地加在特別個人之身，實是心眼太小的上帝，不配得我們的崇信。在路得以他闊大的丈夫氣的方式把上帝對各個人記下借方貸方的細賬這個觀念一揮手就完全扔掉之時，他是把人的靈魂的想像擴大，將神學從兒戲狀況中拯救出來了。

這些信奉行為是脫離那些會引導信奉行為產生有用的人事結果的理智概念的。對於這種信奉行為，就說這麼多了。

第二種會過度的聖徒美德就是純潔 (Purity)。在像我們剛才討論的這種奉神病的人們，愛上帝必須不與任何別種的愛混合。父母，姊妹，兄弟和朋友都覺得是擾亂的分心對象；因為感覺靈敏和心胸狹窄合在一起之時（實際這兩件往往合在一起），最要緊是需要一個簡單化的世界供這個人居住。變化和紛紜，是他們不能作舒服適應的。可是，進取的虔誠信徒得到內心的統一是從客觀方面，由於用強力把紛亂和歧異排出，而隱退的虔信家得他的心靈統一乃是主觀地，把大世界的紛亂撇下，另造一個世界，讓他自個兒住，完全剔除紛亂成份，所以，與攻進式的具有囚牢，偵緝隊和審訊方法的教會並存的，還有逃避的教會 (church fugient)（我們可以用這個名稱），有他隱居所，修道院以及各教派的組織——兩種教會都追求同一目的，即統一生活。（註一）並把呈於靈魂的景物簡單化。一個極怕內心不調和的人會把外界關係

一個一個地放棄，認為它會妨礙他，使他不能夠專心於宗教的事情。娛樂必須先除去，其次習俗的「社交」(Society)，其次業務，其次家庭的義務，到了最後，塾居一室，把一天分成若干時間，每時間做規定的宗教工課，祇有這個是他受得了的生活。聖徒們的生活，是一個先後陸續捨棄糾紛的歷史，與外界生活的接觸，一種一種地除掉，為的是要保全內心節調的純潔。(註一二)一個年輕的修女問她的上峯說『假如我在消遣之時完全不說話，免得冒了因說話而陷於我不知不覺的一種罪孽的危險，難道不更好嗎？』(註一三)假如他們的生活沒有一點社會性，那末，參加的人必須遵守同一條的規律。包藏在這種單調之中了，熱求純潔者才覺得他自己又是清淨並自由，在某些教派的寺院的或寺外的團體內所保持的一律，達到那麼瑣細的地步，在多見世面的人看來，幾乎是意想不到的。服裝，語法，時節，和習慣絕對固定，並且無疑有些人們生成會覺得這種穩定是一種無比的心理安息。

我們沒有時間，引繁多的例子，所以我祇引根查加的聖魯易(Saint Louis of Gozaga)的行爲，作爲一種純潔過度的類型。我想你會同意以爲這個青年將排除外界的不調和的事物這件事弄到那個田地，使我們不能夠無條件地讚美它。爲他作傳者說，在他十歲之時，

『他忽然有了這個靈感，要把他自己的童貞，獻於聖母(Mother of God)——這是聖母認爲可能的呈獻中最可喜的。由是，他沒有遲延，並且極盡熱誠，又心裏快樂，並且愛火燃燒似地，發願要永久貞潔。瑪利亞接受他的純潔的心這個貢獻，替他由上帝得到非常的恩

賜，作爲酬報，這個恩賜就是他一生永遠不覺得絲毫妨害純潔性的誘惑。這是一種斷然非常的私恩，就是聖徒們也極少得到，並且因爲魯易始終住在官府裏並在大人物中間，這種危險和機會是非常多的。固然魯易自從他極小時候起，就對於任何種許會不純潔或反童貞的事情，乃至異性的人之中的任何種關係都表現一種天然的憎惡。可是這使他發願以後的行爲更加可怪，因爲他特別是自從發願以後，覺得必須採用許多方法保護他這樣供獻的童貞，就是祇有危險的影子也避免。人會設想假如有任何人會認爲一切基督徒立下的通常戒律已經滿足，那末，這個人必定是他。可是不然；他在使用保護法和防守工具，在避免極輕微的機會，以及個個危險的可能這方面，就像在使他肉體自苦這方面，比大多數聖徒都更進一步。雖然由於上帝恩賜的異常保護，他始終不會受誘惑，但他步步防備，好像四方八面都有特殊危險威脅他似的。從此以後，無論是在街上走，或是在與別人一起，他總不抬起眼睛。不特比從前還要更拘謹地避免一切與女性交涉的事情，並且，雖然他的父親想法叫他參加，他也完全不肯同女性接談或同作任何種消遣；並且他未免太早地就使他的純潔身體受一切種類的刻苦。』(註一四)

這篇傳內說，這個青年，在十二歲之時，『假如他的母親偶然遣她的一個侍女送信給他，他總不肯讓她進房，祇把門開了一點點，聽她說話，並且立刻叫她走。他無論是在飯桌或談話不喜歡單同她母親一起；別人一退去，他也造作一個理由告退。……有幾個貴婦，他的親

戚，他甚至避免熟到看見就認得；他與父親像訂條約似地，約定祇要完全免他去見婦女，他就很快地，很樂意地順從他父親的一切意旨。」（同書，第七一頁）。

當魯易十七歲之時，他進了耶穌會；（註一五）他父親曾經熱烈地請求他不要進，他並不聽；他父親所以不要他進，是因為他是一個王室的世子。一年以後，他的父親死了，他將這個喪失，認為是上帝對他本人的「特別注意」（particular attention），並且他寫信給他傷心的母親，信內滿是高自位置的忠告，好像是個教會的上峯對她說話一樣。不久他就變成一個那麼完善的僧人，弄到假如有人問他有多少兄弟姊妹，他必須想一下，將他們數一數才能回答。有個神父有一天問他說，難道他始終沒有家庭的念頭來打擾他，他祇回答說，「除了在替他們祈禱之時永遠沒想到他們。」從來沒有人看見他手裏拿一朵花或是任何項芳香的東西來欣賞。反之，在病院內，他常常尋找一切極可厭的東西，很切望地把瘡瘍的綑帶由他同伴的手上搶過來。他避免世俗的談話，立刻將一切談話轉到奉教的題目，否則他默默不說話。他有計畫地不肯注意他的環境。有一天，他被差遣到齋堂內院長的坐位上拿一本書，他要問院長坐在那裏，因為在他那裏吃麵包吃了三個月的全時間，他很小心地防阻他的眼睛，所以他沒看到那個坐位。有一天，在休假之時，他偶然看到他同伴中的一個人，他就自責，好像犯了不守禮防的重罪似的。他保持緘默，以免口舌的罪孽；並且他的最大懺悔就是他上峯對他身體上的自苦所立的限度。他追求誣枉和不公平的譴責，認為實行卑屈的機會；他的服從到了那樣程度，弄到一

個同房住的人沒有紙問他要張紙，他都覺得必須先得上峯的許可才可以給他——他認上峯的資格是代表上帝，傳遞他的命令的。

魯易的聖徒行爲，除了這幾種結果之外，我不能找到任何別種結果。他死於一五九一年，活了二十九歲，並且在羅馬教會裏，被認爲一切少年人的保護者。在他的節日，在羅馬的某教堂內供奉他的教堂內的祭壇，用許多排得很精緻的花包圍着；並且人人可以看見一大堆的信放在壇腳這些信都是青年男女寫給聖魯易的，通信處是寫「寄樂園內」(Paradiso)。這些信據說應該是沒有看就焚燒的，這些祇給聖魯易看，他這些從好看的小簡，有時用綠帶綁住，表示希望，有時用紅帶綁着，象徵愛情……的，一定會看到奇怪的請願。」(註一六)

我們對於像這個人的這種生活的最後評價，大部要看我們對上帝以及他在世人的行爲中最喜歡那一種行爲。十六世紀的天主教很不注意社會的正義；並且救度他由己的靈魂而讓世界歸與魔鬼，在那時代，並不算榮譽的方策。現在，由於我說過的在道德情操上的一種時俗的變遷，無論方向是對是錯，大家認爲在一般人事上有裨益，是人品價值的一個主要因素；並且個人有某種公共上或私人上的用處，也認爲是一種神聖服務。其他早期的耶穌會士，特別是他們中的傳教士，如哈維埃，步雷柏，卓格之流 (Xaviers, Brébeus, Jogues) 都是具客觀的心性的人，他們各按他們的方式爲世界的福利奮鬥；所以他們的模範到今日還能感動我們。可是假如智力本來不比針孔大，像這位魯易一樣，並且所抱的對上帝的觀念也那麼小，那末，就是表現

那麼多英勇行爲，結果大體說還是可厭的。我們從這個實例教訓看來，純潔並不是惟一必需的東西；並且一個人生與其因爲它要努力免除污點而失了有用性質，不如染上好多垢污。

我們探討宗教的過度之工作再前進，第二步就到了溫情和慈善 (Tenderness and Charity) 的過度了。在這方面，聖徒情性必須承受它保存不宜者並滋生寄生蟲和乞丐這個罪名。「不抵抗兇惡」，「愛你們的仇敵」，這些都是聖徒的格言，世俗的人覺得很難說到而不表示不耐的。世俗的人是對呢，或是聖徒是得有更深的真理呢？

要有簡單的答案是不可能的。假如在任何方面，人會覺得道德生活的複雜，以及事實與理想互相糾結的方式之神祕，那麼，人在這方面會覺得如此。

完善的行爲是三項間的關係：行爲者，他所行爲的工具，(註甲)以及接受這件行爲的人。要使行爲抽象地完善，用意，執行，和接受這三項都應該互相適合。假如最好的用意用錯誤的工具進行，或是施於錯誤的人，它就會失效。所以，沒有一個對行爲的價值的批判者或評價者能夠祇問行爲者的意志，不管這行爲的其他成份。因爲沒有一個比被聽者誤會的真理更壞的假話，所以在我們對付人中的鱷魚和毒蛇之時，合理的辯證，引通豪俠心腸的刺激，感召同情或公道心的理由都是愚蠢。聖徒也許由於他的太信賴人，祇是把世界弄到仇敵的掌握中去了。他也許由於不抵抗而把他自己的生存都斷送了。

斯賓塞 (Herbert Spencer) 告訴我們說：完善的人的行爲，祇在環境也是完善之時才會完善；它對於低劣的環境都不適宜。我們可以把這個話改樣子，客氣地承認聖徒的行爲在一切人都是聖徒之地會成爲最完善的行爲；但是要再說在很少人是聖徒，並且很多人正是聖徒之反的環境，聖徒行爲是不相宜的。因此，我們用我們的經驗的常識和通常的實事上的成見，必須坦白地承認在眼前實在的世界，同情，慈善，和不抵抗這些美德會表現得過多，並且實會屢屢過多。黑暗之勢力曾經有計畫地利用這些美德。整個近代對於慈善事業的科學的組織，就是因爲單單施捨是失敗的。憲政的整個歷史都說明最好抵抗兇惡，並且有人打你一邊嘴巴之時，你也打他；不要又把那邊嘴巴轉給他打。

你們會對這個話大體同意，因爲儘管基督教的福音 (the Gospels)，儘管教友派的主張，儘管托爾斯泰如何，你們都相信以武力與武力抗關，都相信打倒侵奪者，凍死流氓和騙子。

可是，你們像我一樣確信：假如世界祇有用這些硬頭的，硬心的，硬拳的方法，假如沒有一個人急急先幫助一個弟兄，然後再看看他值不值得幫助；沒有人因爲憐憫對不起他的人而情願抹消他的私怨；沒有人寧可屢次受騙而不願總是猜疑別人不好；沒有人寧可熱情地衝動地待人而不喜歡用一般明哲保身的方略對人，那末，這世界將要成爲比現在實際世界更壞得無數倍的不堪居住的世界。這樣，一個將來由某種方式產生的時代（不是已死的時代），黃金律 (the Golden rule) (註2) 變成很自然的時代之溫柔的優美，必定是我們所想像不到的了。

這樣生存的聖徒由他們的過度的愛人情緒，也許會預示將來。不，在無數次他們實際曾有預示的。他們對他所遇的人，不問他的過去，不問一切外部的表現，總認他是好的，這樣他們刺激這些人真真變好，由他們的光明的模範及他們期望的激發，把這些人像神蹟似地變質了。

從這個觀點看，我們可以承認一切聖徒所有的慈善，以及有些聖徒有得太甚的慈善，是一種真正創造力的社會勢力，有使祇有它肯認爲可能的那個程度的美德實現之傾向。聖徒是造作善好，創生善好，增加善好的人。人類靈魂的發展的可能，是深不可測的。好多似乎硬心到不可救藥的人，實際曾經被柔軟化，曾經皈依，更生，再生的方式使本人驚駭比使旁觀者詫異更厲害。所以我們永遠不能夠事先斷定任何人要從愛力得救是無望的。我們並沒有權利說人中的鱷魚和毒蛇是固定的不可救藥的人。我們並不知道人格的複雜，以及正在閃住的情緒火燄，性格多體面的其他平面，意識闕下區域的資源。好久以前，聖保羅對我們祖先宣稱個個靈魂實際上都是神聖的。他說，因爲耶穌是替一切人死，沒有例外，我們必須對任何人不絕望。這個相信人人根本是神聖的信仰，在現在表現爲各種各樣的仁慈風俗和感化機關，以及人對於死刑及酷刑的增加憎惡。聖徒們，有過度的慈仁的，正是這個信仰的偉大傳授者，是斧頭的尖刃，是驅除黑暗的人，就像飛到一個浪頭或潮水的前邊很遠而在陽光中閃耀的水點一樣，聖徒們指示前路充作先鋒。世界還跟不上他們，所以在世俗的事故之中，他們似乎是怪誕的。可是他們是充實世界者，是把爲善的可能活躍化而熱烈化者——這種可能假如不是因爲他們，就要永遠潛

睡着。在他們經過我們面前之時，我們要十分像我們自然那樣的那麼卑鄙，就不可能了。一個火點着又一個火；假如沒有他們所表現的那個過信人類善性的態度，其餘人類必定會困在精神停滯之中。

由是，就暫時看，聖徒也許浪費他的慈仁，因為他的慈仁熟而成了笨伯並犧牲品；可是他的慈善在社會進化上的一般功用是根本的，首要的。假如世事有一時候前進，必須有個人情願走第一步，冒這第一步的險。任何人不肯把慈善來試，把不抵抗試試，像聖徒總肯試那樣的，不能說定到底這些方法能不能成功。到了它真成功了，這些方法比武力或世俗的明哲保身的方策更有偉大的成功。武力毀滅敵人；明哲的最優點也不過能保全我們所已有的。可是，不抵抗成功之時，能變仇敵為友好；慈善能使它的對手方更生。像我說過的，這些聖徒的方法，是創造的能力；真正的聖徒從他們信心給予他們的高尚激盪得到一種權威並感人力——這使他們在比較淺薄的人不用世故的戒慎自保就完全不得了的情境之中，能有不可抵抗的力量。這個實際的對於可以安全地超過世故的智略這件事之證明，正是聖徒對人類的魔術似的贈賜。（註一七）不特他想像一個更好的世界的幻見，使我們對於世上廣泛流行的樸陋和貧瘠得到慰安；而且就在我們就大體說，必須承認聖徒與環境不適宜之時，他也使一些人信受奉行他的方法；並因為他的做法而環境確得到進步。他是一個有效力的醞釀善行者，一個緩進的將塵世變成更像天國組織的人。

從這一點看，好多當代的社會主義者和無政府主義者所任情幻想的烏托邦式的迷夢，雖是不切實際並不適宜於現在環境的條件；但是與聖徒認為有個天國存在的信心相類似。這些夢想對於打破一般流行的硬心腸的邊隅這種工作加以助力，並且是緩緩的醞釀一個更好世界的酵母。

再次一個題目就是苦行——我想你們都肯不用辯論就認為這是一種容易過度的美德。如我在別處已說的，近代人的想像所具的樂觀和細膩已使教會對於身體自苦的態度變更了；現在一個蘇素或一個阿堪塔拉的聖彼得 (Saint Peter of Alcantara)，(註一八)在我們眼中，與其說是使我們起敬的具健全心理的人，無寧說是可悲的大言欺人者。我們會問，假如內心是對的，何必來一切這種使身體苦痛，這樣糟蹋外形的行為呢？這種行為未免把外形弄得太重要了。任何人，真正從肉體解放了的，一定會將快樂與痛苦，富足與貧乏認為同等不相干並無關緊要。他可以做實際行動並享受快樂而不怕腐化或成為這些的奴役。正如「薄伽梵偈」(Bhagavad-Gita)所說的，祇有內心還留戀世俗的行為的人才必須捨棄這種事情。假如一個人實在不戀戀於行為的結果，他可以安心地與世人混在一起。在前此一講，我曾引過聖奧古斯丁反戒律的話：祇要你夠愛上帝，你可以安穩地隨你的一切意思行動。喇麻頤尸那 (Ramakrishna) 的一句格言說，『祇要提到巴黎(Paris)名號，內心就感動到流淚的人，用不着崇拜的功課』。(註一九)

佛陀在對他弟子指示他所謂中觀 (the middle way) 之時，他告訴他們要避免的兩極端，過分的肉體自苦，同純乎欲望和享樂是一樣虛幻並不好的。他說，惟一的圓滿生活，是內心明澈的生活，這個使我們覺得這件事與那件事一樣無關係，這樣就使我們進入安息平靜，入於涅槃 (Nirvana)。(註110)

因此，我們見到當苦行的聖徒年紀長大，當他們這些指導良心的人更有經驗之時，他們通常都表示不那麼注重特種身體上自苦之傾向。天主教的傳教師永遠公認一個原則，就是：因為要為上帝服務而有效率，必須健康，所以必須不要因為自苦而犧牲健康。現在寬博的耶穌教信徒的一般的樂觀並健全心態，使我們憎惡為自苦而自苦的行爲。我們對殘忍的神不再表同情；我們覺得「上帝會因為看見人用自受苦痛以表對他的敬意而高興」這種觀念是極可恨的。因為一切這種動機，們你們大概會傾向於以為除了我們能夠證明某個人的鍛鍊有特種用處之外，一般的苦行傾向是病態的。

可是，我相信對整個事情加以更小心的審察，將一般的好的苦行志願與「它會有特種行爲有些是無用的」這件事分別開看，應該使我們又會敬重苦行。因為就它的宗教上的意義說，苦行恰恰代表二度降生的哲學之主要質素。苦行象徵（雖然無疑微弱地，但卻是誠懇地）這個世界有一個當真不對的成份在內這個信心——這個不對，不應該被蔑視，也不應該閃避，乃是必須激引靈魂的英勇之氣去堂堂正正地對付它。克服它，並且用受苦抵消它，掃蕩它的。與這個見

解相反的，那一種異常樂觀的一度降生的哲學，以爲我們可以用蔑視不理會的方法對付禍惡。這種哲學以爲：讓由於幸得的健康和環境，免卻他身受任何大量的禍殃的人，對於他私人經驗之外的更大世界所有的禍殃，合眼不看，那末，他就可以完全免禍，就能夠一生在健全心態的某層上快樂地駛進。可是，在我們講憂鬱那個演講內，我們已見到這種企圖必定很不穩當。並且，這祇是就個人說；還不提他個人以外爲他哲學所不救濟不照料的禍惡。

沒有任何這種企圖，能夠成爲這個問題的普遍解決；在心思沈鬱而自然覺得人生是個悲劇的神祕之人看來，這種樂觀是淺薄的閃避或卑鄙的脫逃。這種企圖接收了純乎私人的偶然幸運，一個脫逃的罅隙，並不是一種真正的救度。它撇下一般世界，讓它沒有救濟而且還放在撒但的掌握。二度降生的人堅持真正救度必須是可以普遍應用的。痛苦，罪過，死亡，必須正面應付，並用更高的奮發克服它；否則這些事情的毒害力量根本還沒有打消。假如一個人曾一度把這個世界史有很多可悲的死亡——凍死、淹死、活埋、野獸、更壞的人，以及可怕有病——好好地考慮，在我看來，似乎他很難繼續他一個人的世俗繁榮而不疑心以爲在一切這些時候他不是真真參與這個運動比賽，以爲他也許缺乏偉大的「入社」經驗 (initiation)。

這正是苦行主義的觀點；所以它自動地「入社」。它說，人生不是嘲笑劇，也不是文雅的喜劇，而是我們必須穿喪服坐守，希望他的苦味可以洗淨我們的愚蠢的東西。其實，粗野的和英烈的，是人生的極根本部份，所以僅僅健全心態和它的濫情的樂觀，幾乎沒有任何有思想者

會認為是正經的解決。整齊，安逸，舒服的語句始終不能成爲對人生之謎（the Sphinx's riddle）的答案。

我講這些話，祇是偏向於人類共同的求現實的本能——這個本能事實上總是認世界主要是一個英烈行爲的劇場。我們覺得人生的神祕是藏在英烈之中。我們不能容忍任何不能夠一點實在任何方向向英烈的人。反之，無論一個人在別方面有多大弱點，假如他肯爲他所選擇的事情冒死亡的險，並且尤其假如他死得英烈，這件事就使他成爲永久神聖的了。雖是在這方面或那方面不及我們，但是假如我們貪生，而他能夠「扔掉生命像一朵花似的」，好像毫不在乎，那末，我們深深地承認他是天生勝於我們的人。我們人人都親切覺得它心高尚，不願生命，會補償了他一切缺點。

「死是吞併人類的；一個人能把死吞併，他就是極顯著地並極優越地生活，並且最能滿足世界的祕密需要」這個形上的神祕是常識承認的，也就是苦行主義忠實擁護的真理。死在十字架的愚蠢行爲，用理智不能解釋的，還是有它的不可磨滅的嚴重意義。

所以，就代表上，並象徵上說，撇開舊時代的不開明的智力讓苦行主義弄到的迷妄不論，我相信我們必須承認苦行與比較深刻的處理人生的方式相連。自然主義的樂觀，與它相比，祇是軟潤，卑諂，輕鬆。因此在我們看來，就宗教徒的資格說，我們切實的行爲方針似乎不是像現在大多數人那樣祇轉背不睬苦行的衝動，無寧是應該替它我個出路，——這出路的結果，表

現於困乏和艱苦的，可以在客觀方面有用。舊式的修道院的苦行，專做無用到可哀地步的事情，或是終止於純乎個人的增進一己的完善之爲我主義。（註二）可是，我們是可能放棄大多數的這種舊式的自苦行爲而還可以找到更健全的可供激引這種苦行的英烈氣概發洩的路線呢？

例如，崇拜物質方面的繁華和富有，成了我們時代「精神」的那樣重大部份；難道這種崇拜不會多少使人柔軟無丈夫氣嗎？現在大多數兒童，專用同情和嬉笑養大，這與一百年前的教育（尤其在傳教士的界內的）大不同：這種教育法，雖然有許多利益，難道沒有使人的魄力腐脆的危險嗎？難道在這些地方沒有一些可以應用一種革新的，訂正的苦行鍛鍊之點嗎？

你們中好多人一定會感到這種危險，可是會指出運動，軍國主義，以及個人的和國家的企業和冒險，作爲補救方法。這些當代的理想激引英勇的生活標準那麼劇烈，同當代的宗教忽視這些標準的樣子完全同樣可異。（註三）戰爭和冒險確實使一切參加的人不太憐惜他們自己。這些活動需要這種意想不到的努力，需要在程度上並在長久之又深的奮勉，弄到行爲動機的整個尺度都變了。不舒適和煩擾，饑餓和淋濕，苦痛和寒冷，穢濁和垢污不再有任何種制止行動的作用了。死變成了一件平常的事情，並且死的常有的退止我們行爲的能力消滅了。與這些慣常的抑制作用的打消同時的，就是一陣一陣的新能力發洩出來，並且生活似乎投在一個更高的階層上了。

戰爭在這方面的美點，就是它與通常人性那麼相和。人類祖先的天演過程，將我們通通弄

成了潛在的戰士；所以，一個極微末的人，一投到作戰的軍隊之內，就斷絕了他原有的任何程度的對他自已驕貴的人身的過度愛惜，並且會很容易變成了一個冥頑不靈的怪物。

可是，我們把軍人式的自苦與苦行的聖徒的自苦比較，就發現一切它們的伴隨的精神作用有天淵的差別。

一個腦筋清楚的奧大利軍官說：「活並讓人活」(Live and Live)不是軍隊的策略。看輕自己的同伴，看輕敵人的軍隊，並且，最要緊，兇狠地看輕自己的人身，這是戰爭對人人的要求。一個軍隊太野蠻，太殘暴，太粗獷，比心腸太軟並在人事上太循理好得多了。假一個兵要在當兵這方面有點用處，他必須剛剛與講理的並會想的人相反。他好不好的量尺，就是他在戰爭方面的可能用處。戰爭，甚至太平之時，需要兵士有絕對特殊的道德標準。新兵帶來普通的道德觀念；這些觀念是他必須立刻除掉的。在兵士看來，必須將勝利，成功，認為就是一切(everything)。人類的最野蠻的傾向，在戰爭之時復活了；並且，為戰爭的用場，這些傾向是再好沒有了的。」(註二三)

這些話當然是句句真確的。正如此奇說過的，兵士生活的直接目的是破壞，並且祇是破壞；戰爭引起的任何種建設都是遼遠的並且非軍事性質的。因此，兵士對於一切那些尋常的有利於保存的對人或對東西的同情與尊重，不能夠練成太冷淡無情。可是，戰爭是一個奮鬥生活和英勇的訓練所這件事實還在；並且因為戰爭與原始人的本能相合，它是到此刻止惟一的普遍

可利用的訓練所。然而到了我們嚴肅地自問，到底這個混同的背理和罪惡的組織是否我們唯一的防止柔弱化的堡壘之時，我們對這個想頭就要駭愕，就會更同情於苦行的宗教。人們聽說過熱之功當量 (the mechanical equivalent of heat)。現在我們要在社會範圍內發現的，乃是戰爭之道德當量 (the moral equivalent of war)。要有一件英勇的事情，會像戰爭一樣能普遍激引人，但會與人的精神的自我相和的程度，就像戰爭實際上與它不相合的程度一樣的。我常常以為舊式的修士的崇拜貧窮，儘管它有迂腐的害處，也許有些像那個我們要尋求的戰爭的道德當量。難道自動接受的貧窮，不能作為無須蹂躪比較柔弱的人民的「奮鬥生活」(the strenuous life) 嗎？

實在，貧窮是這種奮鬥生活——沒有銅器軍樂隊，沒有制服，沒有瘋狂的民衆喝采，沒有說謊，沒有繞彎說話的。我們一見到發財成了深入我們這一代人的骨髓的理想，我們不敢說將「貧窮是一個高尚的宗教天職」這個信仰復活起來，不會就是「戰爭勇氣的轉變」(the transformation of military courage) 並且是我們時代極需要的精神上改革。

特別在我們英語民族之中，必須再大膽頌頌貧窮。我們變成了當真怕貧窮了。我們對於任何自願貧窮以求他自己的內心生活簡單化並求得救度的人加以輕視。假如他不與掙錢的市儈共做廣泛的奪取和喘息，我們以為他是沒有精神並沒有志氣。我們就是想像古人以貧窮為理想有何意義也不能，這意義是：解脫物質的留戀，保全不受賄賂的靈魂，養成更丈夫夫氣的不在乎態

度，用我們是什麼或做什麼而不用我有什麼的資格來付我們前進的路費，在任何時刻隨隨便便扔掉我們的生命——比較更具運動家的風度，簡言之，在道德上奮鬥的姿態。到了我們所謂優秀分子見到物質上的醜陋和艱苦就害怕，比從前人都怕得更厲害，到了我們延宕不結婚，要等到能夠將我們的房屋弄得華美，並且一想到有個兒女沒有銀行存款而必須做苦工，就戰慄，這是有思想的人應該反抗這種太不丈夫並太反宗教的意見的時候了。

固然，假如財富使人有時間追求理想的目的，並使理想的能力有行使的機會，財富是比貧窮好，並且人應該求富。可是祇在實例的一部份，財富能夠做到這樣。在其他實例，發財的欲望和失財的恐怖是產生怯懦，並傳染腐化的主要原因。有好多好多的時機，富人必定會變成奴隸，而不怕貧窮的人變成自由人。試想想假如我們信受奉行一種大衆不歡迎的主義，那末，個人對於貧窮不在乎，會使我們增加多少力量；我們就無須噤若寒蟬，也不怕投革命黨或改革家的票。我們的股票可以跌價，我們升級的希望可以消滅，我們的薪俸可以停發，我們的俱樂部可以閉門不納我們；可是祇要我們活着，我們可以很鎮定地證明精神高於一切，並且我們的模範會幫助我們這一代人得到自由。主義固然需要錢款，可是，我們爲主義服務者的效力卻是與我們酬人情願貧窮的程度成正比例的。

我介紹這個意思，請你們嚴重考慮；因爲現在有教育階級大多數怕窮，是我們的文明所患的最壞的道德病。

現任我已經說完了我對於宗教表現於聖徒生活的各種結果要說而有用處的話。所以我要做一個簡短的批評，然後再說到我更廣泛的結論。

你們會記得我們的問題是：到底由宗教表現於聖徒性格的結果看來，宗教是否得了證明。固然，聖徒的某些單個屬性也許是由於個人的氣稟，也見於非教徒。可是，整羣的這種屬性成了一種結合；這種結合是宗教的，因為它似乎是從對於神聖的之感流出，就像這神聖的是它的心理中心似的。凡是這種感想很強烈的人，自然而然地會以爲這個世界的極小的事物都由它們與一個無形的神聖組織的關係而得有無限的意義。對這個神聖界的感想，給予他以一種優越的快樂，並一種無比的心神堅定。在人與人的關係，他的勇於助人是可作模範的；他是富於幫助人的衝動的。他的幫助是兼內心與外部的，因為他的同情達到靈魂像達到身體一樣，並且激發靈魂內前此沒想到的能力。他不把快樂附在常人所附的地方，即舒適，而附在一種更高的內心激動，這種激動使不舒適變成高興的原因，使不快樂打消。因此，無論多麼不討好的義務，他不辭避；在我們需要幫助之時，我們能夠把得穩聖徒會助一臂，比任何別人都更靠得住。最後，聖徒的謙遜和他的苦行傾向使他沒有那些大大阻礙通常社交的瑣屑的個人自大，並且他的純潔使我們從他得到一個清淨的人做同伴。愉快，純潔，慈善，忍耐，嚴於律己——這些是極好的美德；而在一切人中，聖徒是表現這些美德到最完全的。

可是，如我們已見到的，一切這些總合起來，並不能使聖徒萬無一過。假如他們的智力狹窄，他們就陷於各種各樣的聖潔過度，信教狂或奉神病態的忘其所以，自殘身體，過於守禮，拘謹，易受欺，以及病態的不能應付世事的狀況。一個聖徒，假如因為他的智力低劣，使他對於那些瑣細的理想忠實太過，他會比在同一情境內的一個淺薄的俗人更可厭，更該死。我們一定不要祇感情用事地判斷他，也不要孤立地判斷他，我們必須用我們自己的智力標準，將他置於他的環境中，而估計他的整個功用。

說到智力標準，我們必須記得假如我們總以為心胸狹窄是個人的惡德，那就是不公平了；因為在宗教的和神學的方面，個人大概是從他那一代人染到這種狹窄。而且，我們切不要將聖徒性的要質（即那些我說過的普通熱情），與聖徒性的偶然表現（即在任何歷史時刻的這些熱情的特殊限制）相混。在這些限制方面，聖徒通常是順從他們民族的暫時偶像。在中世紀，逃到修道院內是民族的偶像，就像現在參與世間的事業是這種偶像一樣。聖佛蘭息或聖柏納（*Saint Bernard*），假如今天還活着，無疑必是過一種聖潔的生活，但他們不會過隱匿的生活，是一種無疑的。我們對於特殊歷史的表現的反感，必須不使我們放棄聖徒衝動的要質，讓敵意的批評者去處理。

我所知道的對於聖徒衝動的最惡意的批評家就是尼采（*Nietzsche*）。他把聖徒與掠奪的帝人的性格所表現的世俗的情欲相對觀，結果完全有利於後者。我們必須公認天生的聖徒有種什

麼，往往使世俗人惡心；所以值得把這個對襯考究得更詳細些。

不喜歡聖徒性，似乎是利於生存的歡迎首領並誇自己部落的酋長這個本能的一種反面結果。酋長。假如不是實際的專制魔王，必是可能的專制魔王，他是主人樣的專橫的掠奪者。我們自認不及他而俯伏於他之前。我們祇要被他看一眼，就會畏縮；但是同時我們因為有這麼危險的主人而自豪。這種本能的並服從的英雄崇拜，在原始的部落生活，一定是不可少的。在當時的無數戰爭之中，要部落生存，首領是絕對必需的。假如有沒有首領的部落，這些部落不會留下後代去敘述他們的厄運了。首領總是無愧於心的，因為在他們，良心與志願合一。並且人一看他們的臉，就會對於他們毫無內心拘束。這一點大驚奇，就像對於他們表面行為的勇猛會大敬畏一樣。

與這些尖喙利爪的攫取世界者比起來，聖徒祇是草食的動物，馴良無害的村雞罷了。有些聖徒，假如你要，簡直你可以拔下他們的鬚鬚而不受責罰。這種人並不會引起恐怖的驚奇心；他的良心充滿着願忘與自反；我們並不驚奇他的內心無拘束，也不駭異他的表面威力；除非他在我們內心找得一個完全不同的崇拜性向可以激引，我們就會輕蔑他。

事實上，他是激引另一種性向的。風，太陽，和旅行家的寓言，重演於人性之中。（註丙）男女兩性表現這種差異。男人越粗暴，女人越崇拜似地愛他；統治者越一意孤行，越叵測，人就越奉之如神。可是，反之，女人由她美中帶柔的神祕，把男人馴服了；聖徒總是用一種相似

的方式使世人心醉。人類會在相反方向受影響，受暗示，並且各種勢力的競爭是不休的。聖徒的理想與俗人的理想，在文學內爭鬪相尋，同在實際人生內一樣。

從尼采看來，聖徒所代表的，幾乎全是卑怯與奴性。聖徒是矯揉造作的病夫，第一號的腐化者，生活力不足的人。聖徒之多，會使人墮落。

「病人是健康人的最大危險。使強者毀了的，是較弱的人，而非較強的人。我們要看見減少的，並不是對旁人的恐怖；因為恐怖會激發強者自己也變成可怕，這樣就保存了艱苦掙得的並成功的這一類型的人。我們應該比任何惡運都更怕的，不是恐怖，而是大嫌厭，不是恐怖而是大憐憫——對我們同類的人的嫌厭與憐憫。……病的人 (the morbid) 是我們的最大威脅——並不是「壞」人 (the bad men)，也不是侮辱的人。生來不正常的，流產的，殘缺的——是他們這些最弱者，損壞人類的的生活力，毒害我們對於人生的信賴，使人類成問題。他們的每看一眼，都是一聲嘆氣——「但願我是另一個什麼！我是病的，對我的現狀厭煩極了」。在這個自薄的污泥之中，一切毒草都繁榮起來，並且一切都那麼小，那麼祕密，那麼不誠實，並那麼可憐惜地腐敗。在這裏，感覺過敏的和悻悻的蟲蟻羣聚着；在這裏，空氣因含着祕密，含着不應承認的事情而帶了可厭的氣味，這裏織纏着最卑鄙的陰謀，織着受苦者反對成功並勝利者的陰謀之網到無限止；在這裏，就是勝利者的容貌都被憎惡——好像健康，成功，強盛，得意，和權力之感自身就是邪惡，是人最後應該苦苦贖罪的事情。呵，

這些人多麼喜歡他們自己來實施這種贖罪，他們多麼渴望自己來做絞刑手！並且在一切這個期間，他們表裏不符，始終不承認他們的憎惡是憎惡。」（註二四）

可憐的尼采的反感自身就是夠病態的了，可是我們都懂得他的意思，並且他將兩種理想的衝突說得很清楚。食肉性的「健者」(strong man)，成年的男子漢並食人者，從聖徒的溫和與刻苦，祇能看出臭腐與病態，對他祇有厭惡。整個衝突主要是集中下列兩點：有形的世界，還是無形的世界應該作爲我們主要的適應區域？以及我們在這個有形世界的適應法必須用攻取呢，或是用不抵抗呢？

這個爭論很嚴重。在某一意義並到某一程度，兩種世界都必須受承認並顧到；並且在有形世界中，攻取和不抵抗都是必需的。問題在於注重的程度，在於或多些，或少些。到底更理想的，是聖徒這個類型呢？還是健者這個類型呢？

前此往往有人以爲世上祇能有一種真正理想的人品，就在現在，我想大多數人還以爲如此。人設想某一種人必定是最好的人，絕對地，撇開他能事的有用無用，撇開經濟的理由不論，還是最好的。聖徒型與武士型或紳士型 (the knight's or gentleman's type) 始終是爭取這種絕對理想性者。在軍隊式的宗教團的理想中，這兩型是作某一種混合的。可是，依照經驗主義的哲學的看法，一切理想都是相對的。例如，假如拉小車，賽跑，生小馬，以及拉商人的小貨包慢慢來往，還通通是馬的功用的不可少的各別部份，那末，要想得到「理想馬」的定

義，就是不合理了。也許你可以認你所謂普通的一切都能做的馬是一種調停結果，可是，它必定是在某一特別方面不及任何匹更專門化的馬。此刻在討論聖徒性之時，我們動問聖徒是否一種理想的人格，我們必須不要忘記這個。我們必須用聖徒性的經濟的關係來試驗聖徒性。

我想斯賓塞君在我的「倫理學資料」(Spencer: Data of Ethics)這部書內所用的方法可以幫助我們決定我們的意見。行爲的理想性完全是適應的問題。一切分子都是永遠侵略的社會，由於內部摩擦，一定會自取毀滅；並且在一個有些分子是侵略的社會，其他分子必須不抵抗，假如要有一點秩序的話。這就是現在的社會組織；並且由於這種混雜，我們得到好多好處。可是，社會內的侵略的分子總是易於變成惡霸，土匪，騙子；沒有人相信我們現在所居的這種狀態的社會就是極樂時代。同時，我們很可以設想一個假想的祇有同情與公道而絕無侵略的社會——任何小團體的真朋友現在就已經實現這種社會。抽象地看，大規模的這種社會必定會成爲極樂世界；因爲在那裏，不用起摩擦，就可以實現條件好事。對於這麼一個極樂的社會，聖徒必定會做完滿的適應。他的和平的請求方法對於他的同人會生效，並且沒有現存的人會利用他的不抵抗以便私圖。所以，抽象地看，聖徒是一種高於「健者」的人；因爲無論最高的可能的社會能不能具體實現，他是能適應那種社會的。健者假如在這種社會，就會使這種社會衰敗。這種社會，除開具現狀的人所喜愛的某一種戰鬥的刺激以外，在一切方面都是低劣的社會。可是，假如我們由抽象的問題轉到實際情境；就見到那個聖徒也許適應得很好，也許不

善適應，要看特別環境如何。總而言之，聖徒品格的優美並沒有絕對性。我們必須承認就這個世界而論，任何將自己鍊成澈底的聖徒的人是自己冒險。假如他不是一個夠廣大的人，因為他是好聖徒，他也許比假如他還是俗人之時看來似乎更瑣細，更可鄙。（註三五）因此，我們西方各國很少把宗教做得澈底到奉教者不能把它與一些世俗的心腸混雜起來，宗教總找到能夠遵循它的大多數衝動的人，可是這些人一到要抵抗之時就停住不肯抵抗了。基督自己有時很兇猛。格林威爾，斯敦傑·賈克生，哥登之流（Cromwells, Stonewell Jacksons, Gordans）證明基督徒也可以是健者。

世上既是有那麼多種環境，有那麼多種對適應的看法，怎麼樣可以絕對地計量成功的程度呢？成功是不能夠絕對計量的；所得的判斷會隨所採的觀點而變更。由生物學觀點看來，聖保羅是失敗的，因為他被砍頭。但是他對於那個歷史上的大環境，是適應得極好的；就任何聖徒的模範都是醞釀世上正義的酵母，並使聖徒的習慣更流行於世上這一點而論，無論他的直接受到的厄運如何，他總是成功。最偉大的聖徒，人人承認的宗教英雄，如佛蘭息，柏納，路得，羅約拉，衛士雷，陳寧，謨第，格拉國黎，腓力·步路克司，阿尼·莊斯，瑪格勒·哈拉罕，杜拉·帕提孫之流（The Francisces, Bernards, Luthers, Loyolas, Wesleys, Channings, Moodyys, Gratus, the Phillips Brookses, the Agnes, Jones, Margaret Hallahans, and Dora Patisons），開頭就是成功。他們證明他們自己，並且毫無問題，人人覺到他們的力量與偉大。他們所有的

見到事物神祕之感覺，他們的熱情，他們的善良，輻射於他們的周圍，既擴大他們的界線，又使這種界線柔和。他們像有背景的圖畫，並且，祇是這個世界的（不是任何別種世界的）健者，跟他們相對，看來好像同稿木一樣乾枯，同石塊磚片一樣硬，一樣粗。

所以，一般地，「大體地」，（註二六）我們放棄了神學的標準而用實用的常識和經驗的方法考核宗教的結果，還是將宗教留在他在歷史內所佔的高超地位。從經濟方面說，聖徒所有的這一批品性是世界福利所不可少的。偉大的聖徒是立刻成功者；比較小些的聖徒至少也是前兆與先驅，並且也許是醞釀出更好的世界秩序的酵母。所以，無論我們是否看得出地並暫時有成就，假如我們能夠的話，讓我們做聖徒。可是，在我們天父的宅內有好多大廈，所以我們每個人必須為他自己找到與他所自信是他的能力並覺得是他的最真實的使命並職務的事業最相稱的那種宗教並那個程度的聖徒品行。假如我們遵用經驗派哲學的方法，就不能擔保必定成功，也不能為各個人發出固定的命令。

這是我到此刻為止的結論。我知道在你們內有些人的心目中，還會使你們奇怪這種方法怎麼會應用於這種題目，並且儘管我在第十三講開頭對經驗主義說了那麼多話，你們還是這樣想。（註二七）你們說，宗教是相信有兩種世界並有無形界的，怎麼可以祇用它的結果適應這個世俗界的程度，將它評價呢？你們會堅持，我們的判斷應該根據它是否真實（truth），不根據它

是否有用。假如宗教是真實的，那末，縱使它的結果在世俗實際是一律不能適應的，並且祇是充滿着悲慘，也是好的結果。所以，究竟又回到神學真妄的問題。不可避免地，局勢對我們緊張起來；我們不能免卻理論的研究。因此，我表示我們必須肩起這個責任到某程度。雖然宗教徒不是一律自命由一種特別方式見到真理，但往往這樣自命。那種方式叫做神祕主義 (mysticism)。所以我現在要把神祕現象討論得相當詳細，再後，要討論宗教哲學，不過祇能比較簡短地討論。

(註一) 佛克斯日記菲拉德非亞出版 (George Fox: Journal, Philadelphia), 一八〇〇年本, 第五九至六一頁, 節錄。

(註二) 基督教的聖徒各人都有專門虔奉的對象：聖佛蘭息奉基督的偶像；帕都亞的聖安敦尼 (Saint Anthony of Padua) 奉基督的兒童童時代；聖約納奉基督的人性；聖厲利莎奉約瑟 (Saint Joseph)，諸如此類。碩派回教徒 (Shiite Mohammedans) 崇拜摩罕默德的女婿阿黎 (Ali)，而不崇拜他的妹婿阿吾·貝喀 (Abu-bekr)。范貝黎 (Vambéry) 描述一個他在波斯遇着的回教修士，說，『他在三十年前嚴重地發願他除了永遠念他的特愛的阿黎的名字以外始終不用他的語言器官。他要這樣對世界表示他是最虔奉那個死了一千年的阿黎。在他自己家裏，同他太太，小孩們，和朋友說話之時，除了「阿黎」之外，他的嘴唇並沒有發出別的話。假如他要吃或要喝或要任何別的東西，他還是用念「阿黎」來表示他的需要！他在商場上求乞或賤賣，也總是念「阿黎」。無論人虐待他或善待他，他還是反覆念他的單調的「阿黎」。近來他的熱狂到達那麼高度，弄到他像瘋人似的，整天在市街上跑來跑去，將他的拐杖高揚在空中，不斷高聲喊叫「阿黎」。人人尊敬這個修士，認為是聖徒，並且到處受到最大的榮譽。』見范貝黎，他自述的生平與冒險 (Arminius Vambéry, his Life and Adventures, written by Himself)，倫敦，一八八九年版，第六九頁。在阿黎的兒子胡森 (Husein) 的逝世紀念日，碩派回教徒選天叫他的名字和阿黎的名字。

〔註三〕參看倭倫·譯本中的佛教 (H. C. Warren: Buddhism in Translation) 美國·劍橋 (Cambridge) 版，一八九八年。散見書內各處。

〔註四〕參看默立克·希諦·物·古盧柏的頌禱傳說中的摩罕默德的生平與宗教 (J. L. Merriek: The Life and Religion of Mohammed, as Contained in the Sheeah Traditions of the Hyaz-ul-Kuloob) 波斯頓，一八五〇年版，散見書內。

〔註五〕布鈞·辛福的瑪麗的歷史，巴黎，一八九四年版，第一四五頁。

〔註六〕布鈞·上引書，第三六五頁，二四一頁。

〔註七〕布鈞·上引書，第二六七頁。

〔註八〕例如：「她患頭痛，因為要歸榮於上帝，就企圖用含某些芬香的物質在她嘴裏，以除頭痛；這時，主就顯現，親愛地斜倚她身上，並且他自己也覺得這些香氣適意。他輕輕地吸了香氣之後，就站起來，並且好像對他剛做的事很滿意，高興地對諸聖徒說：「請看我的未婚妻剛贈我的新禮物！」

「有一天，在禮拜堂內，她由超自然的方式聽在唱「聖呀，聖呀，聖呀」(Sanctus, Sanctus, Sanctus)這些話。上帝子像個可愛的戀人一樣斜傾於她身上，並給她的靈魂最溫柔的接吻，在唱第二字「聖呀」之時對她說：「在這個對我唱的『聖呀』之時，你由這個吻受納我的神性與我的人性的全部，並且使這個對你成爲走到聖餐桌的充足的準備。」並且，在下一個星期日，正在她爲這個恩眷感謝上帝之時，看呀，上帝子，比幾千個天使還更美麗，用兩臂擁抱她，好像他因爲她而自豪，在於那種他贈於她的完滿的神性之中，上帝子引見他於上帝天父之前。並且，天父對這個爲他獨子這樣引見的靈魂極高興，因之好像不能再自禁的樣子，他賜她他自己的聖潔所給他的聖性，聖神也賜她他自己聖潔所給他的聖性——並且這樣她真有絕對充滿的聖性之福，這是神的全能，智慧，親愛賜與她的『聖格圖德啓示錄 (Révelations de Sainte Gertrude)』，巴黎，一八九八年版，第一卷第四四頁，第一八六頁。

〔註九〕卓丹·家世與父母關係中的性格 (Furneaux Jordan: Character in Birth and Parentage)，初版。

從來各版，把名詞改換了。

〔註一〇〕關於這個分別，請看幽蘭溫的小本書心的故事 (J. M. Baldwin: *The Story of the Mind* 一八九八年版) 內的極好的實用的敘述。

〔註一一〕關於這個題目，我要引穆立施君的書 (M. Murisier *宗教感情的病患 Las Maladies du Sentiments Religieux* 巴黎，一九〇一年版)；他把內心統一認為整個宗教生活的主要動力。可是，一切富於理想性的興趣，無論是宗教的或非宗教的，都會使內心統一，並會把這些興趣弄得高於一切事情。由穆立施君的書，人會推斷以為這種形式上條件是宗教所特有，並以為研究宗教之時在比較工作可以幾乎完全不問內容。我相信我這些演講會使讀者相信宗教特有的內容很多，並且這種內容比任何普通的心理上形式更重要得多。但儘管這種批評，我覺得穆立施的書極會增人神智。

〔註一二〕例如：『在這個侍奉者蘇素 (The Servitor Suso) 的內心生活的開頭，他已經用懺悔正當地洗淨他的靈魂之後，他在心理劃定三道防線，在這些防線內，他談起來，像藏在精神的堡壘內一樣。第一道防線是他的住室，他的禮拜堂和歌詠班。當他在這道防線之時，他自己覺得似乎完全安穩。第二道防線是整個修道院，至外門為止。第三道並最外圍的防線就是那個大門；在這兒，他必須十分小心。當他走出這些防線外頭之時，他覺得他自己好像處於一隻出穴的野獸被獵險包圍的危境，因而需要這種野獸的全部狡猾與機警。』幸福的蘇素的生平，自著，諾克斯譯本 (The Life of the Blessed Henry Suso, by Himself, Translated by Knox)、倫敦，一八六五年版，第一六八頁。

〔註一三〕南錫·多明尼克教團的最初期多明尼克僧侶的生活 (Vie des premières Dominicaines de la Congrégation de St Dominique, à Nancy) 南錫，一八九六年版，第二九頁。

〔註一四〕默時勒根查加的聖魯易傳，勒貝勒念的法文譯本 (Meschlar's Life of Saint Louis of Gonzaga, French Translation by Lebréquier) 一八九一年版，第四十頁。

〔註一五〕在他童子氣的記事本內，他稱讚修道院的生活，因為他避免罪惡，並因為他使我們能夠積蓄那些不可漏

滅的』在上帝眼中，使上帝成爲我們萬古的恩人的功德之『寶藏。見上引書，第六二頁。

(註一六) 摩黎小姐，(Mademoiselle Mori) 一部赫爾福編馬教步記 (Hore's Walks in Rome 一九〇〇年版) 卷一第五頁所引的小說。

我忍不住要從斯塔箱的書內第三八八頁再引一個用別除外界以求純潔的實例。這例如下：

『聖徒化的人所表現的變態現象是常見的。這些人與別人不和；他們往往與教堂斷絕往來，以爲教堂都是太世情；他們聽成了對於別人太苛論；他們漸漸不注意他們社交的，政治的和財務的責任。這種人的例，我可以舉一個六十八歲的女人，作者曾經加以特別檢討的。她從前是在大城的一個熱鬧地方的最活動的並最進步的教堂之一的會友。她的牧師形容她，認爲已到好挑剔的階段。(the censorious stage) 她已經越來越與教堂失同情；她與這個教堂的關係最後祇參加祈禱會；在這會上，她的惟一忠告就是斥責別人過低級的生活並判定他們有罪。最後她與任何教堂都斷絕關係。作者發現她獨自住在一個便宜的公寓最高層樓的一間小屋內，完全斷絕一切人事關係，但似乎很快活地享受她的精神的幸福。她的時間專用於寫護論聖潔化的小冊子——全書都是夢想的熱狂話。其實，她是屬於一小集團的主張整個得救過程包括三步，不止兩步的人；不特應該有皈依與聖潔化，而且應該有第三步，他們叫做「大廢錄」(renunciation) 或叫「完全的救度」(perfect redemption) 並且他們以爲這事對聖潔化的關係，與聖潔化對於皈依的關係相同。她敘述聖神如何對她說，「不要再到教堂。不要再到聖潔會 (holiness meetings)。到你自己的房裏，這樣，我要教你」。她自己完全不要大學，或傳教士，或教會，祇要聽上帝對她說的話。她對她經驗的描寫似乎完全一貫的；她很快活，滿足，並且她的生活，她自己認爲完全滿意。在聽她自述之時，人會被吸引，並且忘記了這些事是出一個不能夠與她的同類共同過活的人的生活內。』

(註一七) 最好的傳教生活很多能把不抵抗與個人權威聯合得很成功。例如帕頓 (John G. Paton) 在新黑佛烈第 (New Hebrides) 的美拉尼西亞 (Melanisia) 的食人的蠻人中間，因爲有這種聯合，能夠保持一種有呵護的生活。到了有切身的危險之時，沒有人敢當真打擊他。他所感動的土著信徒也表示同類的德性。『我們會受之一，內心充滿了基

所激發的追求並救度人類的欲望，送了一封信給一個內地酋長，說他和四個隨從在安息日要來告訴他們耶和華上帝的福音。回信到來，嚴重地禁止他們前去，並且說任何基督徒近他們的村落一定要死。我們的酋長回了一封慈愛的信，告訴他們耶和華會教基督徒以憐報怨，並且他們不帶兵器去，祇要告訴他們上帝子如何降臨世上並如何為祝福並救度他的敵人而死。那個異教的酋長立刻再送來一封嚴重的答覆，說：「假如你來你就要被殺死」。在安息日早晨，基督徒的酋長同他的四個同伴在村外會見那個異教酋長，這個酋長就再請求並威嚇他們。可是他們說：

「我們來到你們這兒，並沒帶武器！我們來，祇是要告訴你們耶穌的事情。我們相信他今天會保護我們。」

「當他們堅定地走向村裏之時，那村人就對他們擄長鎗。他們避開有些的鎗，因為他們除了一個人之外都是巧練的戰士；別的鎗，他們當真用空手接到並且撥開，那樣子簡直使人不能相信。那些異教徒看見這些人不帶武器來到，甚至不把他們接到的鎗撈回來，顯然驚呆了，他們擄了那個老酋長叫做「一陣鎗雨」之後，祇為驚駭就停止不撈了。在他和他的伴侶走到他們中間，在那村的公共會場之時，我們的基督教酋長就囑說：

「耶和華這樣保護我們。他把你們的一切鎗都給我們！假如是從前，我們一定要把它撈回去，刺死你們。可是，我們來，不是為打仗，祇是要告訴你們關於耶穌的事。耶穌把我們的黑暗的心變換了。他現在叫你們放下你們的一切這些別種武器，來聽我們所能告訴你們的關於上帝，我們的偉大天父，惟一的活上帝的愛。」

「這些異教徒完全驚駭過度了。他們分明認為這些基督徒有個無形者保佑他們。他們第一次肯聽福音和十字架的故事。我們及身看見那個酋長和他的全部落在基督的學校裏。並且，在皈依基督的一切人之中，在這些南洋羣島之中也許沒有一個島沒有同類的皈依基督教者的英勇行為。」帕頓新黑布烈著的傳教師的自傳 (Missionary to the New Hebrides, An Autobiography) 第二卷，倫敦一八九〇年版，第二四三頁。

(註一八) 聖脫利莎在她的自傳內(法文譯本第三三三頁)告訴我們說：這位聖彼得「活了四十年，每天都沒睡比更久的覺。在他的一切困苦之中，這是最艱苦的。因為要實行這個，他總是跪着或站着。他讓他身體得到的痛苦是在坐着時候捨得的，他的頭蓋在釘在牆上的一塊木頭上。縱使他要躺下，也是不可能，因為他的住室祇有

四尺半長。在一切這些年中，無論太陽光或是雨多麼厲害，他始終不曾亂起他的頭巾。他却不穿鞋。他穿一件粗的麻衣，貼身並沒有襯衣。這件衣服極窄小，在上面他穿一件同樣做的小外衣。在大冷時候，他把外衣脫掉，讓他住室的門和小窗開一會。隨後他又關起來，披上外衣——他告訴我們，這是他取暖並使他身體覺得更舒適的溫度的法子。他三天吃一次是常事；我表示詫異之時，他說人一養成這個習慣之後，這就很容易。他的一個同伴對我保證他有時八天不食。……他的貧乏是極端的；並且他的自苦，就在少年時代，也極厲害；他告訴我他曾經在他僧團的屋子內過了三年，對於其他僧侶，只由他們聲音認識他們，因為他始終沒擡頭看，祇是跟着別人才認得路。在大道上，他也這樣拘謹。他活了好多年，不會看女人；可是，他對我自在他此時達到的年齡，他看不着女人，對他毫無影響。我才認識他之時他很老了；他身體那麼瘦削，好像只是許多樹根合成的。雖是這麼聖潔，他還是很和藹。除非有人問，他始終不說話；可是他心智上的正直與溫和使他的話通通有個不可抵抗的魔力。』

〔註一九〕米勒：喇嘛漢口那的生平與談論 (F. Max Müller: Ramakrishna, his Life and Sayings) 一八九九年版，第一八〇頁。

〔註二〇〕歐頓堡·佛陀，何埃譯本 (Odenburg: Buddha, Translated by W. Hoey) 倫敦，一八八二年版，第一二七頁。

〔註二一〕『一切別人的虛榮心許會消亡，但聖徒對他的聖徒資格的虛榮心實是難磨滅。』喇嘛漢口那的生平與談論，一八九九年版，第一七二頁。

〔註二二〕我看見一種美國的宗教報內說：『假如要用禱房，冰淇淋並遊戲維持一個教堂，你可以擔保教堂是越來越離開基督了。』假如我可以用作判斷，這種情形正是我們好多教堂能現有危境。

〔註二三〕C. V. B. K. 軍隊和平時的軍隊的道德 (Friedens- und Kriegs-moral der Heere)。全德，職業的軍人的心理 (Hannot: Psychologie du Militaire Professionnel) 一八九五年版，首頁四十一頁所引。

〔註三四〕道德的來歷 (Zur Genealogie der Moral) 第三卷，第十四段。我刪節，並在一處倒轉一句。

(註二五)我們都知道有蠢笨的 (Stupid) 聖徒，並且他們使人起一種奇怪的厭惡。可是，要比較聖徒與健者，我們必須揀出在同一智力階層的人。智力薄劣的健者，與智力薄劣的聖徒在他的範圍內是相似的，他就是貧民窟中的暴徒莽漢。當然，就這個階層說，聖徒也還是優勝。

(註二六)看上文本講首段。

(註二七)看上文本講第一第二第三段。

(註甲)譯者按：照詹姆士的原文，應譯作「他所爲而行的目的」，但與下文的語意不合，疑是筆誤。茲以意改譯作「他所用以行爲的工具。」

(註乙)譯者按：黃金律即謂「凡是你們想他人待你們的，你們也當那樣待他人」，見「新約馬太書」七章第十二節。

(註丙)譯者按：這個故事，大概大家都曉得，大意是說：「風與太陽爭論那個本領大，他們就利用使旅行人脫衣爲試驗。由是風就使勁吹這個人，但這個人反而把衣服越抱越緊。太陽就拚命的晒他；他熱了，就脫去衣服了。結果，太陽用軟法，比風用硬法好？」

第十六及第十七講 神祕主義

在我的前此那些演講之中，我曾好多回提出了論點，又把它放下不解決不結束，都說要等到說到神祕主義這個題目之時再論。我怕你們中有些人聽見我屢次說到延宕，也許曾經微笑。可是，現在真到了我們要誠心對付神祕主義並把那些斷線完全繞起來的時候了。我想人可以確實說：私人的宗教經驗的根底和中心是在於神祕的意識狀態。所以，因為我們在這些演講內認私人經驗是我們研究的惟一題目，神祕的意識狀態應該成爲首要的一章，別章都要由這一章得到說明的。到底我對於神祕狀態的討論，會使這個題目放更大的光明或是反而蒙更大的黑暗，我不知道；因爲我個人的性格使我幾乎完全不能經驗到神祕狀態，因之我只能由經過第二手的知識說它。但是雖然我不得不用這麼表面的法子討論這個題目，我決定儘量取客觀的並接受的態度；並且我想至少我能夠使你們相信神祕狀態是實有的，並且它的功用是極其重要的。

最先，我要問：「神祕主義的意識狀態」這個名詞是什麼意思？神祕狀態與其他狀態怎樣分別？

「神祕主義」和「神祕的」(mystical)這些話往往用做純乎譴斥的名詞，以指我們認爲任何項模糊的，闊大的，濫發情感的，並沒有事實上或邏輯上的根據的意見。有些人以爲任何

相信他心傳意 (thought-transference) 或人死有鬼回來的人是個「神秘者」(mystic)。這個名詞，這樣用，就只有很少用場了；因為不這麼模稜的同義名詞太多了。因此，爲限制它的意義而使它有用起見，我採用我對宗教這個名詞的辦法，祇對你們提出四個標記——假如一個經驗有這四個標記，我們爲這一組演講計，就有正當理由把它叫做神秘的。這樣，我們可以免掉言語上的爭辯，以及通常與爭辯相連的互相譴斥。

一、超言說性 (Ineffability)，我認心理狀態爲神秘的之時所用的標準之中，最便利的就是否定的。經歷神秘心態的人一開頭就說它不可言傳，不能用言語將它的內容做適當的報告。因此，人必須直接經驗它的性質；本人不能夠告訴別人或傳達給別人。就這個特性說，神秘狀態像感情狀態，比像理智狀態更像得多。沒有人能夠使始終不會有過某一種感情的人明白這種感情的性質或價值何在。人必須有聽樂的器官，才會知道一曲交響樂的價值；人必須自己戀愛過，才會了解戀人的心態。假如缺乏這種心境與器官，我們就不能夠把音樂家與戀人的心態說得對，甚至很會以爲他是心志薄弱或怪誕的人。神秘者發現我們中大多數人對於他的經驗的看法也是一樣不得當的。

二、知悟性 (Noetic quality)，神秘心態，雖然很像感情狀態，但在有這種經驗的人看來，似乎也是知識狀態。神秘狀態是見到按步而進的 (discursive) 理智所不能測的深理之澈悟狀態。這些狀態是洞明、啓示 (illuminations, revelations)，雖是完全超乎言說，但充滿着義

種與重要；並且它們大都含有一種對將來有權威之感。

就我對這個名詞的用法論，有這兩種特性的任何心態就可以稱為神秘的。還有兩種其他性質，沒有這麼明劃，但通常也有。這兩種性質如次：

三、暫現性 (Transiency)，神秘心態不能維持得長久。除了在很罕見的實例之外，半小時，至多一兩小時似乎是極限；過此以往，它就漸漸褪淡，進入日常景況了。往往，在消散之時，它的性質只能回憶得很不完全；可是，神秘狀態假如再來，本人會認得它；並且在一來再來之間，它會不斷發展——本人覺得是內部豐富與重要的增進。

四、被動性 (Passivity)，雖然神秘心態可以用有意的預備動作，如固定注意，或做過某些身體工作，或用神秘主義手冊所規定的其他方法，使它容易來到；但到了這個特種意識一來到之時，神秘者覺得他自己的意志暫停了，其實有時好像有個高級的權力把捉他，握住他。這一個特性使神秘狀態與某些關於次起或交替的人格 (secondary or alternative personality) 的某些現象，如預言，自動書寫，或靈媒的昏迷狀態 (the mediumistic trance)，有相似之點。可是，後類這些狀態很顯著之時，也許對於這個現象，一點都記不起來；並且這種現象可以對於本人的平時的內心生活毫無意義，對於他的內心生活似乎只是把它中斷。但嚴格所謂神秘狀態從來不是僅僅中斷。它總留下一些對於它的內容的回憶，並一種深切的覺得它重要之感。它把本人它前後來到之間的內心生活改變。可是，在這件事，很難做明劃的分別；它是有各種各樣的

程度和混雜的。

這四個特性足夠區分出一類的意識狀態，夠特別，值得有個特殊名字，並需要細心研究。讓它叫做神祕類的意識狀態。

我們第二步應該是；知道些具代表性的例子。專業的神祕者，在他們發展到高度之時，往往有組織得很精緻的經驗並根據這種經驗的哲學。可是你們記得我在第一講所說的：要了解現象，最好將它排在它們所屬的系列之內，在它的萌芽狀態和過熱而腐爛之狀況研究它，並將它與它的過度的並退化的同類比較。神祕經驗的範圍是很廣的，太廣了，遠非我們能在我們可利用的時間內所能說完。可是，按系列而研究這個方法，在闡明工作上極重要；所以假如我們真要得到結論，我們必須用它。因此，我要從不能自命有特別宗教意義的現象開始，而以極端自命有這種意義的現象終結。

神祕經驗的最簡單雛型，似乎是那種有時一個人一瞥得到的對一個格言或一個公式的意義領悟得更深之感。我們驚嘆說：『我聽說這個聽了一生，但從來沒領會它的全部意義，一直到此刻才恍然大悟。』路德說：『有一天一個僧侶念表示「我信有赦罪」這個教義的字句，我忽然對聖經得一種完全新的了解；並且立刻我覺得好像我更生了。這好像我發現樂園的門大敞開了。』（註一）這種悟到意義更深之感不限於推理的命題。假如心境調節得對，單字，（註二）字

的組合，光線對大陸和滄海所引起的光景，香氣和樂音，通通會激發這種感想。我們中大多數會記得我們小時候念的某些詩內的語句有非常感發心靈的能力，好像是一條非理性的而可讓事實的神祕與生命的樸野和沈痛潛入我們心裏而激盪它的門道。對於我們，這些字此刻也許成了只是磨光的表面；但抒情詩和音樂有生氣和有意義的程度，只看它能多少帶來這些模糊的對一種與我們自己生活相連接的生活的眼界——這些眼界招請我們去追尋它，但又始終規避我們。我們對於藝術的常新的啓示是敏感，還是不靈，要看我們是保存了，還是喪失了這種神祕感受性。

在神祕的等級上更進一大步，就到那一種極常有的現象，就是有時忽然來的感想，覺得「從前已經在這裏過」(been here before)，好像在某個不確定的已往時期，正在這個地方，正是對這些人，我們已經說過恰恰這些話。就像丁尼孫(Tennyson)所詠的：(註甲)

『而且，有個使我感觸

神祕的閃光的什麼，存在或似乎存在，

像瞥然想起已忘的夢境——

『像瞥然覺得有什麼，像在這裏的什麼；

瞥然想到什麼做過的事，我不知在何地做過的；

那種沒有言語能表示的什麼。」（註三）

古理頓·布朗爵士 (Sir James Orichan-Browne) 將這些忽然襲來的模糊的回想意識（註四）定個專門名稱，叫做「如夢狀態」(‘dreamy states’)。這些狀態使人起一種神祕之感，並覺得事物在形而上有兩重性，並覺得知覺擴大；這種擴大很切近，但永未完成。依古理頓·布朗的意見，以為這些狀態與有時發生於羊癲風發作之前使患者煩惑而驚嚇的自我意識上的擾亂相類。我以為這位博學的精神病學家對於這一件根本不重要的現象所抱的見解未免大驚小怪到相當不合理的地步。他由這個現象，一層一層下去，到達了瘋狂；我們的路徑主要是一層一層上去。這種歧異，指明不忽視一個現象的關係的任何部份，是極要緊的；因為這個現象會隨着我們將它置於何種聯繫而變成可稱或可恨。

一再深一些的神祕意識見於又一種如夢狀態。像金司黎 (Charles Kingaley) 所描寫的那種感情，當然是並非罕見的，特別是在少小之時：

『在我散步於田野之時，我一會一會地受一種起於內心的感想所抑壓，這個感想就是覺得只要我能了解它，我所見的一切事物都有意義。並且有時這種覺得一身周圍都是我不能領會的真理之感，簡直成了不可形容的敬畏心。……難道你不會覺得除了在少數的幾個神聖化的瞬間之外，你的真正靈魂是你的心靈眼光所不能測的嗎？』（註五）

施門慈 (J. A. Synonds) 描寫過一個更劇烈的神祕意識；並且大概能夠由自己經驗供獻

同類的例的人比我們所設想的要多些。

施門慈說，「忽然地，在教堂裏，或是在社交之中，或是在我閱書之時，並且我想總是在我的肌肉休息之時，我覺得這種心境來到。不可抵抗地，這個心境佔據我的心思和意志，經過似乎無窮的時間，然後消失於一串很迅速的感覺之中，很像由麻醉藥中醒來似的。我不喜歡這種入定狀態的一個理由，是：我不能夠對我自己形容它。就是現在，我也不能找到語言，將它說得明白。這種心境是空間，時間，感覺，以及似乎是賦與我們喜歡稱爲我們自己以特性的那種繁殊的經驗因素之一種逐漸的，但速進的斷滅。平常意識的這些條件減除愈多，覺到一種基本的或主要的意識之感就比例加強。最後，毫無餘賸，只是一種純粹的，絕對的，抽象的自我。宇宙變成了無形式並無內容的東西。可是自我還存留，就它的活躍的敏銳性說，是可怕的；它對於實在，覺得極尖銳的懷疑，好像要看到生命打破，像一個包圍它的泡沫破散一樣。然後什麼呢？顧慮到一種要來到的消散，嚴肅地深信這個狀態是意識的自我的最後狀態，覺得我已經追隨生存的最後一條線，到了深淵的崖際，達到了永久的幻妄(Maya)之示證，這種感想又警醒我，或似乎又警醒我。回復有知覺的生存(sentient existence)之平常狀態之時，最初是我先恢復觸覺的能力，隨後漸漸地，但迅速地熟習的印象以及日常的興趣沖進來了。最後我覺得自己又是人了；並且雖然人生之謎還沒有解決，我對於這個由深淵的回來——這個由這麼可怕的對懷疑心境的神祕之領會解脫出來——覺得欣幸。

、「這個入定狀態越少越少地再現，到了我二十八歲就停止了。它使我在生長的心感到一切助成純乎現象的意識之條件都是幻妄。屢次，在我由赤裸的極銳感的生存的那個無形式狀態醒來之時苦悶地自問，那一個是虛幻的？——我才離開的那個烈火似的，空曠的，願虛的，懷疑的自我呢，還是蒙住那個內我而構成一個血肉的習俗的自我的這些周圍的現象與習慣呢？還有，人們是不是一個夢境的成份——他們正是在這種重要的瞬間證悟到這個夢境之夢幻的不實在呢？假如達到這個入定的最後階段，那就怎麼樣呢？」（註六）

像這樣的敘述，確實有點帶病態。（註七）神祕狀態的再次一步就到了另一界——好久以前，奧論和倫理哲學都排斥它，認為病態；不過私人的行為和某些流派的抒情詩似乎還證明它有理性。我是指醉劑和麻藥，尤其酒，所產生的意識。酒對於人類的勢力，無疑是由於它能激發人性的神祕官能，這些官能通常是被清醒時期的冷酷事實和乾燥批評所打得粉碎的。清醒狀態減少，辨別，並且說「不」；但醺醉狀態擴大，統合，並且說「是」。醉實際是強有力的激發人的「是」的功能的狀態。它使酒徒從事物的冷冷的外圍移到射熱的中心。它使他在那頃刻與真理合一。人覓醉，並不是由於純乎邪僻性。對於貧苦和無教育的人，它代替了交響樂和文學；並且，我們會立即認為絕好的境界的影象，只在於整個是極使人墮落的中毒作用的迅速過去的早期，才賜予這許多的人們：這實是人生的較深神祕和悲劇之一部份。醉的意識是一點點的神祕意識；並且我們對它的整個意見必須在我們對那個更大的神祕意識全部之意見內佔有它的地

位。

一氧化二氮，和醚 (Nitrous oxide and ether)，特別是前者，假如將空氣與它混合得夠淡薄，非常會引起神祕意識。吸這種氣的人覺得好像無限深遠的真理披露給他。可是，這個真理，在醒來之頃就漫滅了，跑掉了；並且假如還留有似乎包含這個真理的語言，這些語言實際正是絕無意義。然而覺得曾經有過一種深意之感還持續着；並且我知道不止一個人相信在一氧化二氮的昏迷狀態中，人得到一種真正的形上的啓示。

幾年前，我自己對於一氧化二氮的麻醉的這方面作些觀察，並且曾發表文字的報告。在彼時，我心上不得不作一個結論，並且我「以爲那個結論是對的」這個感想至今還沒有動搖。這個結論是：我們正常的意識，我們所謂理性的意識 (rational consciousness)，只是一種意識，同時在這個意識周圍，只有極薄的帷幔將它與這個意識隔開的，還有完全不同的各種潛在意識。我們可以活了一生，不猜到這些種意識的存在；可是只要加以所需要的刺激，它一觸就全局呈現，它是種種確定的心態，大概總有地方是它們的應用並適應的範圍。任何種對宇宙全體的敘述，將這些別種意識蔑視的，都不會是最後的定論。問題在於對這些意識要如何看法——因爲它們與平常的意識很不相連接。可是，雖然它不能供給公式，但可以決定態度；雖然不能獻出地圖，但可以開拓領域。無論如何，它使我們不能將我們對實在太早結賬。回看我自己的經驗，這些經驗通通歸結到一種澈悟——我不能不認這種澈悟含有形上學的意義。這個意

義的關鍵總是一種和解。這好像世界的相反之事物——一切我們困難和煩惱都是由於它們的矛盾與衝突的——都融合爲一。不特它們，被認爲相對立的種 (species) 之時，歸在同一屬 (genus) 內，而且諸種中之一，更高更好的種，自身就是屬，因而把與它相反者吸收而包納在自身之內。我知道這樣用普通邏輯的方式說，這是一句暗晦的話；可是我不能完全逃脫它的權威。我覺得好像它一定意指什麼，有些像黑格兒哲學 (the hegelian philosophy) 所指的，只要人能夠領會得更明白些。凡有耳朵聽的人，讓他們聽吧；在我，活躍的覺得它實在之感，只在人工的神祕心態內來到。(註八)

我剛才說到相信麻醉藥的啓示的朋友們。在他們，這種啓示也是一種一元性的澈悟——就中，各種各樣的其他 (the other) 似乎被吸收入其一 (the one) 之內。

這些朋友中的一個說：『我們進入這個瀟灑的精神之內，忘記了並被忘了，並由是每個卻是一切，在上帝內。我們所根據的生活之外，沒有更高的，沒有更深的，沒有別種的生活。『其一存留，其多變化並過去』，並且我們中個個都是那個存留的一。……這是最後的。……像存在 (being) 那麼確實 (由那裏來了一切我們的關切)，滿足 (content) 也那麼確實，沒有疑似，反襯，或困難；由是我在一種孤寂中勝利了，感到上帝並非在上。』

(註九)

這個具有真正的宗教神祕的口氣！我剛才才施施門慈的話。他也有過一個由於哥羅芳 (Chlo-

reform) 麻醉的神秘經驗，我作如下的記載：

「窒息和閉悶過去了之後，最初我好像在完全空虛的狀態之中；隨後來了強光閃來閃去，與黑暗交替，並且我敏銳地看到房室內我四圍的事情，但沒有觸覺。我想我瀕死了，忽然間，我的靈魂覺得上帝明明在處理我，好像以強烈的私人對面的那樣實在的方式操縱我。我覺得他像光似的流到我身上。……我不能夠形容我那時所感到的出神的快感。後來當我漸漸由麻醉藥力回過來之時，那個舊的覺得我對於世界的關係之感慢慢回復，新的我對於上帝的關係之感就慢慢消滅了。我忽然在我所坐的椅子上一跳地站起來，喊道，「這太可恨了，這太可恨了，這太可恨了」，意思是我受不了這種幻滅。我隨即把自己摔到地上，最後醒來，滿頭是血。喊那兩個外科醫生（他們正被嚇壞），「爲什麼你們不弄死我？爲什麼你們不讓我死掉？」想想看；在那麼久的無年月的出神狀態中見到上帝，正是完全純潔，慈柔，真誠並絕對親愛的上帝之後，又發現究竟我並不會得啓示，只是受我的腦部的變態激動的欺弄！

可是，下列問題還存在：當我肉體對於外來印象麻木不仁之時承繼平時的物質關係之感的那種內心見到實在之感，不是妄想而是真實經驗——這是否可能呢？在那瞬間，我見到有些聖徒說他們不斷見到的，卽上帝的不可云證而卻不可懷疑的實在性——這是否可能呢？」

(註一〇)

由這個，我們就達到純粹的宗教的神秘經驗了。施門茲的問題使我們回到我在論「實有無

形者」那個演講中所引的例子，即關於忽然覺得上帝來臨的經驗。這種以這種或那種方式出現的現象並非罕見。

徒愛因君說：『我認識一個在我們警察局供職的長官。他告訴過我說：好多回，在他公退，晚上回家之時，他真切地根本地悟到他與這個無限的權力爲一，並且這個無限和平之神把捉他，充滿他那麼厲害，好像他的腳幾乎不能碰着路石上，他由於這個流入的潮流變得那麼飛揚，那麼快樂。』（註一）

自然界的某些方相似乎具有特強的喚起這種神祕心境的能力。（註二）我所搜集的顯著的例子，大多數在室外發生。文學會將這件事實記錄於好多很美麗的篇段——例如，下文是由阿迷埃的祕密日記（Amiel's Journal Intime）引來的：

『我會再有那種往日有時來到我心上的奇異的遐想嗎？有一天，在年輕時代，在日出時，坐在浮西倪（Fancygn）堡壘的遺址之中；又有一回，在山中，在正午陽光之下，在拉維（Lavey）上頭，躺在一棵樹下，有三隻蝴蝶飛來；又有一回，在夜間，在北海的桀驁的岸上，我仰臥沙灘上，游目於天河，——這種偉大的，寬廣的，不死的，天生地的遐想，那時簡直人夠到星辰，人擁有無窮！神聖的瞬間，出神的時刻；在其時，我們的思想經過一世界一世界地飛翔，透過大謎，以像大海的呼吸一樣廣大，一樣安靜，一樣深的氣息呼吸，同穹蒼一樣澄清無際，……這是不可拒卻的直覺瞬間，在其中，人覺自己同宇宙一樣大，同神

一樣安靜。……什麼樣的時刻，什麼樣的回憶呀！它們所留下的遺痕夠使我們充滿着信仰與熱情，好像它們是聖神的降臨。」（註一三）

下文是一段同類的記錄，摘自梅森布（Malwida von Mayseburg）那個有趣味的德國的理智主義者的回憶錄：

「我自個兒在海岸上，那時一切這些解放的並和解的思想洋溢於我心上；並且此刻像一度在好久以前在賓菲納的阿爾卑山（The Alps of Dauphine）一樣，我起了衝動要跪下，這一回跪在無邊的海洋，無量界的象徵之前。我覺得我所禱的誠懇，是我從來沒有的，並且此時知道祈禱的真義，即由個別化的孤寂回到感到與萬有爲一的意識，跪下時是死者，起來時是不死者。地，天和海都共鳴，好像成了一曲廣漠的包圍全世界的和聲樂。這好像一切已往的偉人的合唱在我周圍。我覺得我自己與他們爲一，並且似乎我聽到他們致敬：「你也屬於能克服者的集團。」」（註一四）

惠特曼的那段爲人傳誦的語句，是這種偶然來的神祕經驗的之典型的表示。

「我信賴你，我的靈魂啊……」

同我在草地上散蕩，

將你的喉嚨的塞子鬆開……

我只喜歡這撫慰，

你的經活塞聲音的微吟。

我想到有一回我們躺下，

那麼透明的夏天早晨。

更快地起來並流佈於我周圍的，

是超乎一切世上的辨證的平靜與知識。

並且我知道上帝的手就是我的諾言，

並且我知道上帝的精神是我自己的弟兄，

並且一切生世的人們也是我的弟兄，

並且這女人們都是我的姊妹和愛人，

並且宇宙的一個骨幹就是愛。』(註一五)

我可以很容易再舉很多的例子，但一個就夠了。這一個是取自徒勒阜(J. Trevor)的自傳。

(註一六)

『有一天明朗的星期早晨，我的太太和兒子們到馬克勒斐(Macclesfield)的一神派的禮拜堂去。我覺得陪他們去是不可能的——好像假如離開山上的那陽光，走下到那裏的禮拜堂，在這一時簡直是件精神上自殺的行爲。並且當時我覺得極需要我生活有新靈感與新擴大。因此，很不願意地並悶悶地，我讓我太太和兒子們走下到鎮上去，而我卻帶我的手杖和

狗更走上山去。在早晨的可愛和山與谷的美麗之中，我不久就消除去我的愁悶與悔恨之感。幾乎一個小時，我沿向「貓和小琴」(Cat and the Fiddle)的大路上走，隨後又回來。在歸途中，忽然間，沒有預兆地，我覺得我在天堂裏——一種內部的平靜，快樂，安心的狀態，強烈到不可形容，伴隨着一種被沈浸在溫暖的光耀之中的感覺，好像外部情境引來了內部結果似的——一種覺得超脫形骸之感，不過我周圍的景物顯得比前此更分明，更近身，這是因為我似乎置身於中的那種光明。這種深邃的情緒一直維持到我到家之時（雖是力量漸減），並且經過此後一些時間，才漸漸地消滅。」

這位作者又說曾經得了更多的同類經驗之後，他此刻知道這種經驗很清楚了。他自傳內說：

「精神的生活，在過這種生活的人看來，是正常的；但是我們對於不了解的人能說什麼呢？至少，我們可以說，這是一種從有這種生活的經驗的人看來是曾被體驗為真實的生活；因為在這種經驗與人生的客觀實在作最密切的接觸之時，這些經驗還依然與這個人並存的。夢境不能禁得這個試驗。我們醒來就發現它只是夢。一個過勞的腦筋的亂感不能禁得這個試驗。我曾經有過的這些最高的感到上帝在旁的經驗是很少有，很短時間的，只是一閃的意識，逼迫我驚叫「上帝在這裏！」的意識，或是得意與洞悟的狀態，不那麼顯然而只漸漸消失的狀態。我很嚴厲地審問這些瞬間經驗的價值。我並不會對任何人提起它，為的是，怕我依靠

僅是腦部的幻想建立我的生活與工作。可是，我發現經過一回審問與試驗之後，這些瞬間至今還是我一生中的最真切的經驗，而且是說明，辯護，並統一切已往的經驗和一切已往的發展的經驗。其實，這些經驗的真實性和它的廣博意義不斷變成越明白，越了然。在它來到之時，我是過最完滿，最強烈，最健全，最深入的生活。我並不是在追求它。我所堅決追求的，是：更強烈地過我自己的，與我所知道是與世人的敵意的判斷相反的生活。是在最實在的時機，真實的靈 (the Real Presence) 來臨，並且我知道我沉沉浸於上帝的無邊大海之中。』(註一七)

就是你們中最不神祕的人，到此刻，也必定相信有神祕的瞬間，其性質是一種完全特別的意識狀態，並且相信這些狀態對經歷它的人們發生深刻的印象。一個加拿大的精神病學者勃克 (Dr. C. M. Bucke) 將這種現象中的比較顯有特性的狀態稱為世界意識 (cosmic consciousness)。他說，『世界意識，就它的比較顯著的例看，不只是我們通通熟悉的那個自覺的心之一種擴大或伸展，而是從上增加的一種功能，這個功能與常人所有的任何種功能不同，就像自我意識 (self-consciousness) 與一種高級動物所有的任何種功能的不同一樣。』

『世界意識的首要特色，是對世界之覺，覺到宇宙的生命與秩序。伴這個世界之覺而來的，就是理智上的豁然開朗；單單這個就可以使這個人升到一個新的生活階層——會使他幾乎成了一個新種的一分子。這個之上又加了一種道德的發揚狀態，一種不可形容的高舉，得

意，並快樂之感，以及一種道德心的敏銳化，這個敏銳化完全同理智力的增強一樣顯著，並且比它更重要。與這些同來的，還有所謂不死之感 (sense of immortality)，一種永生之覺，並不是相信他將來會永生，乃是覺得他已經永生。』(註一八)

引起勃克研究別人的世界意識的，是他本人所經驗的一種典型的世界意識的突如來到。他把他的結論，敘在一部極有意義的書內，我由這部書摘錄他對所經歷的敘述如下：

『我同兩個朋友，在一個大城裏，同過一個晚上，閱讀詩歌與哲學並加以討論。我們夜半才告別。我坐了馬車，坐了很長久，才到我的寓所。我的心思，深受由於閱讀和談話引起的那些觀念，意象和情緒的影響，很恬靜，安和。我在於安靜的，幾乎被動的享受心態，不是在當真思想，而是讓觀念，意象，和情緒好像自動地流過我的心上。忽然間，並沒有任何種預兆，我發現我自己包圍在一朵火色的雲彩裏。有一頃刻，我以為是火，是那個大城內有一個近處大失火；過一會，我知道這個火是在我內部。立刻我感到一種喜躍，一種絕大的快樂，同時伴着或立刻跟着來了一種不可形容的理智上的開朗。除了其他事情之外，我不特只弄到相信宇宙不是由死物質構成的，反之乃是一種活活的神靈 (a living Presence)，而且見到是如此；我在自己內覺得永生。並不是相信我將有永生，乃是覺得我當時就是永生；我見到一切人都是不死的，世界的組織是使一切品物必定為每分子和一切分子的利益而合作的；這個世界的本原理，一切世界的本原理，是我們所謂愛，並且每分子和一切分子的

幸福歸歸是絕對把得穩的。這個異見經歷幾秒鐘，就消滅了；可是，它的記憶，和覺得它所教訓的是真實之感，一直經過此後二十五年依然存在。我知道這個異見所指示的是真實的。我已得到一種觀點，由之我可以見到它一定是真實的。那個見解，那個信心，我可以說那個意識，始終沒有失掉，就是在極深的憂鬱之時期也還在。』（註一）

我們現在對於偶發的這種世界意識（即神祕意識），已經看到很夠了。其次，我們必須說到它的有計畫的修習，這種修習是宗教生活的一個成份。印度教徒，佛教徒，回教徒，與基督教徒通通曾經有計畫地培養這種神祕意識。

在印度，由太古以來，對於神祕的證悟之訓練稱爲瑜伽（Yoga）。瑜伽意指個人與神聖之實驗的會合。它是靠着持久的練習；並且在各種不同教導瑜伽的系統中，膳食，姿勢，呼吸，理智上的專注，以及道德的訓練稍微有不同。用這些方法充分克服他低級本性的蒙昧之瑜伽徒（Yogi），就進入所謂三摩地（samadhi）狀態，『並且直接見到任何本能或理性所不能知道的事實。』他悟到：

『人心自己有一種較高的存在狀態，超乎理性，一種超等意識的狀態，並且到了心升到那個高級狀態之時，這種超乎推理作用的知識就來了。……瑜伽的一切步驟，皆在用科學方法使我們進入那個超意識狀態，即三摩地。……恰如無意識的活動在意識之下，同樣另有一種活動，在意識之上，這個也沒有爲我的感情伴隨着。……沒有「我」的感情，可是心

在活動，無欲望，無不安，無對象，無形體。由是真理射出它的全部光輝，並且我們自己知道（因為三摩地潛在於我們人人內）我們的真吾，自由，不死，萬能，脫離有限界，以及它的善惡之對待，而與阿德門（即宇宙之靈）(Atman or Universal Soul) 爲一體。』(註二〇)

吠檀多派 (Vedantists) 說人會不經過訓練，偶然好像跌入超意識狀態之中；可是，這種超意識不純淨。他們對於它純不純的標準，像我們對於宗教價值的標準一樣，是經驗的，就是：它的結果必須於人生有益，他們對我們斷言在一個人出三摩地之時，他仍然是『澈悟了，是一個聖明者 (sage)，一個先知，一個聖徒，他的整個性格變了，他的生活變了，明澈了。』(註二一)

佛教徒同印度教徒一樣用「三摩地」這個名詞；但他們用以指高級凝神 (contemplation) 狀態的名詞是「禪」(chhyana)。似乎他們認禪有四個階級。第一級由於將心集中於一點。它排除欲望，但不排除識別或判斷：它還是理智的。在第二階級，理智的功能去了，滿意的統一之感還在。在第三階級，滿意沒有了，漠不關心開始了，同時有記憶和自我意識。在第四階級，漠不關心，記憶，和自我意識達到完滿。（在這裏，「記憶」(memory) 和「自我意識」(self-consciousness) 到底何所指很可疑，這些不會是我們在低級生活所熟知的官能）。他們說到更高的凝神階級——在那境界，空無所有，冥想者說：『絕對無所有』，就默然了。隨後他又到達另一境界，在那兒，他說，『無觀念，也無無觀念』，又停住了。隨後又到另一境界，

『到了觀念與知覺 (perception) 的盡頭了，他永遠停住了。』這似乎還不是涅槃 (Nirvana)，只是在此生內所能得到的最近於涅槃的境界。(註二二)

在回教內，蘇菲派 (the Sufi sect) 與各個「得微士」團體 (devish bodies) 是有神祕的傳統的。在波斯，極古的時代就有蘇菲派；因為他們的汎神主義與阿剌伯人的熱烈的，硬性的一神教很不相同；所以曾經有人說蘇菲主義一定是由印度的影響傳染到回教的。我們基督徒對於蘇菲主義知道很少，因為只有入會的人才知道它的祕密。爲使你們相當真切地知道它的存在起見，我引一個回教的文件，此外就不再說了。

阿伽查黎 (Al-Ghazzali)，是波斯的哲學家並神學家，生存於十一世紀，他算做回教會的最偉大的學者之一，遺留了一部自傳——基督教文獻之外很少自傳，這是其一。很奇怪，這一類書，在我們基督徒很多，而別教却那麼少——對於純乎從文獻研究而知道基督教以外的宗教具有內心性的人，缺乏嚴格地個人的自白做材料，這是主要的困難。

石默德君 (M. Schmolders) 曾把阿伽查黎自傳的一部份譯成法文：(註二三) 阿伽查黎說：『蘇菲派的學術 (Science) 之目的，在於使心與一切非上帝之物脫離，使它以存想神聖者爲惟一任務。對我，理論比實行更容易，我閱讀〔某些書〕到了我明白一切可以由研讀並聽說學到的事情。這樣以後，我承認他們方法最特有的，正是研讀所不能夠領會到的，只是神往 (transport)，出神，與靈魂的變質。例如，知道健康，飽食的定義以及它的原因和

條件，與實際上健康或飽食之間的不同多麼大呀。知道酒醉是什麼——一種由胃裏起來的酒氣所生的狀態——與真是有效果地喝醉之間多麼不同。無疑，醉人不知道醉的定義，也不知道所以使科學對醉發生興趣的地方。醉人因為醉了，毫無所知；而醫師雖是沒醉，却知道很清楚醉是什麼事，並知道使人醉的條件。同理，知道窒慾的性質，與真是窒慾或一己的靈魂超脫世俗這件事之間有種不同——這樣，我前此學到了語言所能教的關於蘇菲主義的；可是，其餘的，不能由研讀學到，也不能由耳朵學到，惟有由於投入出神狀態並過度誠的生活。

『省察我的情境，我發現我被好多羈絆綁住——四方八面的誘惑繞着我。考察我的學說，我見到在上帝眼中，它是不淨的。我見到我自己盡力奮鬥，以求尊榮，並流播我的聲名。（此後他敘述他六個月中遲疑，不肯脫離他在巴格達（Bagdad）的生活環境，最後他病了，舌頭麻木了）。隨後，覺得我自己軟弱，並且完全放棄我自己的意志，我往依上帝，像一個遭難而毫無辦法的人一樣。上帝答應，就像他答應請求他的可憐人一樣。我的心坎不再覺得捨棄尊榮，財富和子女有何困難。由是我離開巴格達；並且從我財富之中只保留我生存所必不可少的，把其餘都布施了。我到敘利亞（Syria）去，在那裏，我停留兩年，不做別事，只是過隱逸孤寂的生活，克服我的欲望，攻擊我的情慾，訓練我自己去淨化我的靈魂，使我的品格完善，預備我的心，使它可以存想上帝——一切按照我所讀過的蘇菲派的方法。

「這個退隱只會增加我要獨居並完成淨化我心使宜於存想這個欲望。可是，那時代的變故，家庭的事情，生存的需要，在某些方面使我的原始決心改變，使我要過純乎孤獨的生活的計畫起罣礙。我並不會完全入於出神狀態過，除了幾小時；可是我還保持可以達到這個狀態的希望。每回偶然事件使我走入歧途，我就想法回頭；並在這種情形之中過了十年。在這種孤寂狀態之中，我有些啓示，這些啓示是不可形容，也不可指名的。我確實知道蘇菲派教徒確實是在上帝的路徑上走。在他們的行爲並他們的不爲，無論是內部的，外部的，他們總是受了由先知的源頭射出的光明所照耀。一個蘇菲徒的第一條件，就是將他的心洗淨了一切非上帝的種種。凝神生活的第二關鍵在於由熱烈的靈魂流出卑遜的祈禱，並對於完全吞沒這個人的心的上帝存想。可是，事實上這個只是蘇菲生活的開頭，蘇菲主義的煞尾是完全吸收於上帝。那些直覺和一切在前之事，好像只是讓進入的人進去的門檻。從最初起，啓示來得霧縈昭彰的，至於蘇菲徒在清醒之時看見天使和先知的靈魂在他眼前。蘇菲徒聽見他們的語言，並得到他們的情眷。隨後神往狀態由對於形式和像貌的知見進到不可名言的程度，沒有人能想敘述而不使他的話陷於罪孽的程度。」

「凡是沒有神往的經驗的人對於先知境界的真相，除了這個名字之外，毫無所知，可是他由於經驗並由於蘇菲徒所說可以確信有這種境界。就像有些人只有感覺官能，排斥以純粹悟性的對象的方式呈獻於其前的事物一樣，也有理智的人，排斥並避棄由先知官能知覺到的

事物。盲人除了他由記述和聽說學來的，對於色彩毫無了解。可是上帝給人一種與先知境界在實質上相似的狀態，這樣使人們更易於領會這種境界。這個狀態就是睡眠。假如你告訴一個自己沒有經驗過這種現象的人，說有人有時昏過去像死人一樣，並且他們（在夢裏）却知覺到看不見的東西，這個人定要否認這件事（並且說他的理由）。可是。他的辯證會被實際經驗所駁倒。因此，就像悟性是人生的一個階段，在其中，人「開眼」辯析各項為感覺所不能領會的理智對象；同樣，在先知境界，視官受一種能發露理智不能見到的隱微東西和對象的光明所照耀。先知境界的主要性質只能被奉行蘇菲派生活的人在神往狀態中知覺到。先知具有你所有的德性中沒有與之相似的德性；所以你絕不能夠領悟它。人只能知道他所能領悟的事情，那末，你怎麼能知道這些德性的真相呢？但是人由蘇菲派的方法達到的神往狀態，是像直接知覺，好像人用自己的手接觸到東西一樣。」（註三四）

神往狀態的這個不可言傳性，是一切神祕主義的精髓。神祕的真理，對於有神往狀態的人是存在的；但對於任何別人都是沒有的。我已說過，在這方面，它像感覺給我們的知識，比如概念的思想給予的知識更像多些。思想，具疏遠的並抽象的性質，在哲學史上，常常被人把它與感覺對照，認為不如後者。一句形上學的常談就是：上帝的知識不會是按步而進的，一定是直覺的，那是說，它的結構一定是照在我們自己稱為直接感觸的模型，比照命題與判斷的模型的更多些。可是我們的直接感觸除了感官所供獻之外沒有內容；而我們已見到，並且要再見

到，神祕會強調地否認在他們神往狀態所產生的真正最高的一種知識之中，感官有任何貢獻。

在基督教會內，不斷有神祕者。雖然多數這些人被人懷疑，但有些在權威的眼中得了好評。這些人的經驗曾經被認為先例，並且曾經根據這些經驗弄成一個法典化的玄祕神學系統——在這系統內，一切合法的事情都有地位。（註二五）這個系統的根據就是「祈想」或存想（'orison' or meditation），用方法將靈魂提高到上帝所在。由練習祈想，可以達到較高級的神祕經驗。很奇怪，耶穌教，特別是福音的耶穌教，似乎放棄在這方面的一切有方法的修習。除了祈禱會引起的結果，耶穌教的神祕經驗似乎幾乎全是偶見的。一直等到醫心家，才又把有計畫的存想重介紹到我們宗教生活內來。

在祈想內要達到的第一件事，就是心要超脫外部感覺，因為這些感覺使心不能專注於理想的事物。像聖伊迺綽的「精神練習」(spiritual Exercises)的那一類手冊都教門徒用一組漸進的努力想像聖潔景象這個方法去排除感覺。這種訓練的極點是一種半幻覺的單一觀念狀態(mono-icism)——例如，一心只有幻想的基督形像。這種的感覺象，無論是實事的，或是象徵的，在神祕主義內都擔當重大的任務。（註二六）可是在某些例子，意象會完全消滅，並且在最高度的宗教喜樂中，它有消滅的傾向。在這時候，意識狀態變成了不容許任何種語言上的形容的了。關於這一點，神祕的宗師是一致的。例如，十字架的聖約翰是最好的神祕宗師之一，就是這樣

獨寫所謂「愛的會合」(union of love)的狀態；他說這個會合是由「暗的凝神」(dark contemplation)達到的。在這個會合，上帝滿滿滲透入靈魂，但是極隱微地，所以靈魂——

『找不到什麼名詞，媒介，或比較可以拿來表示這智慧的崇偉並充滿它的那種精神感情的微妙。……我們得到這個神祕的對上帝的知識，並不是由我們心思在其他環境內利用的任何種意象，任何種感官表象。因此，雖然神祕的甜美的智慧被我們靈魂的最深處所極明白地領悟到，但在這種知識，因為不用感覺和想像，我們得不到任何形式或印象，也不能作任何種說明，或是供獻任何種類似之例。設想有個人一生第一回看見一件東西；他能了解它，使用它，享受它。可是雖然它始終只是一件感覺到的東西，他不能用名目稱它，也不能對旁人傳達對它的任何觀念。假如這件是超乎感官的，那末，他的無把它形容出來之能力，要多麼更厲害！這是神聖的語言的特色。它越有生氣，越親切，越帶精神性，越超乎感覺，它就越非內部與外部的感官所能表示，並且會使這些感官緘默。……由是，靈魂覺得好像處於廣大而深潔的孤寂中，沒有任何受造之物可以接近的孤寂，好像在於廣漠無邊的沙漠上，這沙漠越孤寂，就越有味。在那兒，在這種智慧的深淵裏，靈魂由於它從愛的領會之泉源所吸飲的東西生長起來，……並且知道，無論我們所用的名言多麼壯偉的，多麼博學的，假如我們想用它討論神聖之事物，就是極邪惡，極無意義，極不正當的。』(註二七)

我不能夠自命可以將基督徒的神祕生活的各別階段詳細告訴你們。(註二八)第一件理由，我

們的時間不夠；並且，我明說天主教書內所說的子目和名號，在我看來，似乎並不代表任何客觀上明晰的事情。有這許多人，就有這許多心：我設想這些經驗可以像個人的特性那樣變異到無限度。

這些經驗的知識方面，他們作爲啓示之時的價值，是與我們直接有關的，並且很容易用引述來證明「它們使本人覺得是深之又深的真理之啓示」這個印象是極強的。聖脫利沙對於描寫這種情形是無上的專家，所以我立刻轉到她對於這種經驗的最高的之一，即「會合的祈想」(Orison of union) 所說的話。

聖脫利沙說：「在會合的祈想中，靈魂在對上帝這一面是完全警醒的；但對世俗的事物並對她自己已睡着的。在這會合持續的短期間，她好像失了一切感覺，並且縱使她要想，她也不能夠想任何一件事。由是她用不着人工的方法來制止她悟性的使用：她的悟性始終是那麼不活動，至於她不知道她愛什麼，也不知她怎麼愛，也不知道她志願什麼。簡言之，她對於這個世界的事物是完全死了的，只活於上帝之中。……我甚至不知道在這個狀態之中她是否還餘下夠使她呼吸的生命。我覺得似乎她沒有這個，或是至少假如她實在呼吸，她也不知道這件事。她的理智固然很情願對那正發生於她內部的事情得一些了解；可是因爲理智現在力量那麼小，所以不能起任何種作用。同樣，昏迷很深的人顯似死了的一樣。……」

在上帝提高一個靈魂而與之會合之時，他是這樣把一切它的官能的自然作用停止的。假

如她還與上帝在會合，她是看不見，聽不見，也不了解。可是這個時期總是很短，並且似乎比實際還要短些。上帝在這個靈魂的內心鞏固他的地位之狀況，到了她醒來之後，要對於她曾經在上帝內，並上帝曾在她內這件事懷疑，那就成了完全不可能的事。這個真理對於她的印象始終很強，所以就是過了好多年，這個狀態沒有再來，她也不忘記她所受的情眷，也不能懷疑這種情眷的真實性。可是，假如你要問在會合之時，靈魂既是沒有視覺，沒有悟性，她如何能夠見到並了解她曾經在上帝內，那末，我就回答說，她當時沒有見到；在她醒來之後才見得明白，這並不是用視覺，乃是由於一種長留於她的而且是只有上帝能給她的確信。我認識一個人，不知道「上帝無所不在的方式必定是以存在，或以能力，或以要質」這道理，可是經過得了我所說的神恩以後，深信這道理，極其堅決，不可動搖。她信得那麼深固，因之她去問一個半通的人，這個人對這點，同她未澈悟以前一樣無知，他答說上帝只是由「恩寵」(grace)在於我們，她不信他的答話，她對於真實答案信得極深；並且到了她向更明哲的博士去問之時，他們就證實她的信仰，這件事使她得了慰安。……

『可是，你會再問，一個人怎麼能夠對於他看不見的事這樣確信？這個問題，我無能力作答。這些是上帝的全能之祕密。我不能看透。我知道的，只是我是說真話；並且我總不會相信任何沒有這種確信的靈魂能真正與上帝會合爲一。』(註二九)

可以由神祕方式表達的真理，無論是感覺的，或超乎感覺的，種類都很多。其中有些是關

於這個世界的——例如，對未來的事情的先見，看出別人的心，忽然悟到文字的意旨，知道遠方的事變；可是，最重要的啓示是屬於神學的或形上學的。

『聖伊迺綽有一天對雷納僧長 (Father Lajnez) 自認他在曼勒薩 (Manresa) 一小時的存想所教給他的關於天的事情的道理，比一切博士能教他的一切道理合起來還多。……有一天，在多明尼克派教堂的歌詠隊的臺階祈想之時，他很清楚地見到神聖的明智在創造這個世界這事上的設計。在另一時期，在一個列隊進行之時，他的精神爲上帝而狂喜，並且上帝使他按適宜於世人的微弱悟性的方式與形像，觀想聖潔三位一體 (the holy Trinity) 的深奧祕義。這個異像使他的心爲極端甜美所充溢，所以後來只要記起這件事，就使他大流淚。』
(註三〇)

聖脫利莎也有相似的經驗。她說，『有一天，在祈想中，上帝許我在一頃間覺悟一切事物見於並且包含於上帝之中的情況。我不是看見這些事物的真式，可是，我對它們的視覺是極其分明的，並且在我靈魂上留着活躍的印象。這個是主賜我的一切恩典之中最特殊的之一。……這個景象極深奧，極微妙，非悟性所能領會。』(註三一)

她接下去說明如何顯似上帝是個龐大而極澄清的金剛鑽，一切我們的行爲都包藏於其中，包藏的方式，使得這些行爲的罪孽性全部比從前任何時期都更明白。她說，在另一天，她在念阿達納塞教條 (the Athanasian Creed) 之時，——

『主使我領會一個上帝如何能有三位 (three Persons)。他使我見得那麼明白，使得我不特非常安慰，也一樣非常驚詫……並且現在，當我想到聖潔的三位一體之時，或是聽到它被說到之時，我了解這三位可敬的人格 (Persons) 如何合成惟一的上帝，並且我感到一種說不出的快樂。』

在又一個時期，上帝讓聖脫利莎見到並了解聖母 (the Mother of God) 如何被升到她在天堂的地位。(註三二)

這些狀態中有些，其愉快似乎超過在平常意識所覺到的任何事物。這種愉快明明含着機體感覺 (organic sensibility)，因為它被稱爲一種太厲害，受不了的狀態，並且極近似身體上的痛感。(註三三)可是，它是太深微，太銳利的快樂，不是平常語言所能表示的。表現它的詞語，必須用到上帝的摩觸，他的尖鎗的刺傷，酒醉以及新婚的好合等類用語。在這些最高的出神狀態，理智和感官都昏迷過去了。聖脫利莎說，『假如我們的悟性領受得，它是取一種它始終不知道的方式，並且它不能了解它所領受的任何事物，就我自己說，我不相信它實在領受，因爲，如我說過的，它不了解它自己在領受。我承認它完全是個我迷失在內的神祕。』(註三四)在神學家所謂極樂 (raptus or ravisment) 狀態，呼吸和血循環那麼低微，因此博士們對於靈魂是否暫時脫離身體這個問題還沒有定論。人必須閱讀聖脫利莎的描寫和她所作的很準確的區別，才可以使他相信自己這不是想像的經驗，而是雖則罕見，却遵循完全明確的心理型的現象。

在醫學的看法，這些出神狀態只是由暗示和模仿來的催眠似的狀態，起於一種智力上迷信的基地，以及肉體上退化和協議脫離病的基地的狀態。無疑，在好多例，並也許在一切例，都有這些病態。但是這件事實並不使我們知道它所引起的意識對啓發知識有何價值。要對這些狀態下價值判斷，我們必須不以膚淺的醫學之談自足，進而探究它對人生的結果。

這些狀態的結果似乎很繁殊。第一件，失知覺(stupefaction)似乎不是完全沒有的結果。你們也許記得可憐的瑪麗·阿拉克在廚房內並在課堂內不知所措的樣子。好多其他出神的人，假如沒有崇拜他們的徒衆的照料，一定會死亡。在性格本來是被動的，並且智力薄弱的神祕者，神祕經驗所鼓勵的「出世心」(‘other-worldiness’)使他特別容易發生對實際生活過分超脫的狀態可是在天生心智與性格強壯的人，結果完全相反。那些西班牙的大神祕者，將出神的習慣弄到它常被練到的極高度的，似乎大多數都表現莫能屈撓的精神與力量，並且因為他們恣意引起的入定狀態，他們反而更加如此。

聖伊迺綽是個神祕者，可是他的神祕主義使他斷然成了世上所有的最有實行力的人性機械之一。十字架的聖約翰，述到直覺以及上帝碰到靈魂的實質的「接觸」(‘toucher’)，告訴我們說：

『這些使靈魂增加豐富到可驚異的程度。只須這些中的一個就夠把靈魂一生枉然要革除

的某些缺點一下子就抹消了，並且使它裝上美德並帶上超自然的贈賜。這些陶醉人的慰安，只有一個，就可以做靈魂的在它生活內所受的一切辛苦之報酬——縱使這些辛苦無數，也可以。靈魂既然衣被着一種無敵的勇氣，充滿着一種熱烈的要爲它的上帝受苦的欲望，它由是忽然感到一種奇異的痛苦——就是怕不容許它受苦到足夠這個痛苦。』(註三五)

聖脫利沙說得一樣強調，並且更詳細得多。你們也許記得一段我在第一講所引述的她的文字。(註三六)她的自傳有好多相似的文字。在文獻內什麼地方有比她對於醒來後使靈魂留在更高級的情緒激動的某些出神狀態的描寫，更是顯然真實的對於成立一個新的個人能力中心之記錄呢？

『屢次，靈魂在出神之前衰弱並受可怕的苦痛，但由出神狀態出來之時充分健康並非常宜於動作。……好像上帝發願使已經服從靈魂的欲望之肉體須分享靈魂的快樂一樣。……在這個恩眷之後，靈魂受那麼大的勇氣的鼓舞，簡直是假如在那頃刻它的肉體爲上帝之故粉身碎骨，它也只覺得最深切的舒適。是在這個時候我們心上起了繁富的許諾和英勇的決心，以及高超的欲望，並對世俗的恐怖，並明白覺得我們本來是無物之感想。……什麼帝國可以與一個由上帝提升她到了的高峯，看見一切塵世的東西在她脚下，沒有一件可以把握她的靈魂的帝國相比呢？她對她從前的愛好覺得多麼可恥呀！對於她的盲目多麼驚訝呀！對於她認爲還包圍在黑暗內的人覺得多麼真摯的憐憫呀！……她對於從前會喜歡榮譽，並對於使她會把

世俗所謂榮譽認做榮譽的錯覺嘆息。現在她從榮譽內只看到世人始終受騙的一個大謊話。她由從上方來的新光明發現在真正榮譽內沒有一點假的，忠於這個真榮譽在於對真真值得尊敬的致敬，而且將一切會消滅並不合上帝意旨的事物認為虛無，或還不及虛無。……當她看見嚴正的人，祈想的人，會要榮譽階級，就笑——她現在對這些感到極深的鄙視。他們假裝這樣行為，才與他們的品級的體面相合，並且，這樣使他們更有益於旁人。可是她知道假如他們為純乎愛上帝而輕視他們品級的體面，他們在一天內所做的好事，會比他們保留這種體面之時在十年內所做的更多。……她對於她生命內會有一個時期考慮到錢，並要錢這件事自己笑自己。……喔！假如人類只一起同意認錢竟是無用的泥土，那麼，世上會多麼和諧呢！假如人類對於榮譽和錢財的關切消滅於世上，我們彼此相待會通通多麼友誼的呢？就我自己說，我覺得好像這是可以醫治一切人類的禍患的。」（註三七）

因此，神祕的狀態使得靈魂在這些狀態的靈感所傾向的那些方面更加勇往。可是只在這種靈感是對的之時，這才可以算做利益。假如靈感是錯誤的，精力就更是妄用並妄發的了。所以我們又一度要面對那個在論聖徒性的演講的末了所遇的對於真妄的問題。你們會記得我們轉到神祕主義，正是要對於真妄問題得些光明。神祕狀態能不能證明聖徒生活所由起源的那些神學性的感應是真實的呢？

神祕狀態，雖是否認可以由語言來把自己形容出來，大體說，表示一種相當明劃的理論趨

向。我們可能將它們大多數的結局用指示確定的哲學傾向的名詞表示出來。這些傾向之一是樂觀主義 (optimism)，其他是一元主義 (monism)。我們由平常意識進入神祕狀態，好像由一個較少的到一個較多的，由一個狹小的到一個廣大的，並且同時好像由一個不安的到一個安靜的狀態。我們覺得神祕狀態是調和的，統一的狀態。它激引我們的「是」的功能，比激引「不」的功能更多些。在這種狀態之中，無限吞沒了界限，並且和平地把賬目結束了。它對於你們提出的認為可應用於最後真理的個個形容詞 (奧義書 the Upanishads 說，他，自我，阿德只可用「不！不！」來形容) 都否認；雖然這在表面上好像是「不」的功能；但這種否認正是為一種更深的「是」而發的否認。任何人把絕對 (the Absolute) 稱為任何特種事物，或是說它是這個，似乎隱隱否認它會是個——好像他把絕對減少了。所以，我們否認這「這個」，把我們以為它所含有的否定再加否定，其實是為魔住我們的那個高級的肯定態度起見。基督教的神祕主義的泉源是阿略巴格的堤阿尼塞 (Dianysius the Areopagite)。他完全用否定詞形容絕對真理。

「一切事物的原因既不是靈魂，也不是理智；它也沒有想像，沒有意見，沒有智力；它也不是理性或智力；它不是說出的或想到的。它既不是數，也不是序，也不是量，也不是微小，也不是平等，也不是不平等，也不是相似，也不是不相似。它不立，不動，也不息。：它不是精素，不是永存，也不是時間。就是理智的接觸也不是它所有的。它不是科學，也

不是真理。就是王德 (Royalty) 或明哲，它也不是；不是一；不是統一性；不是神聖或善；就是我們所知之精神，也不是』，諸如此類，可以任便說下去。(註三九)

可是，提阿尼塞否認這些形容詞，並不是真理不及它，乃是因為真理比它好得無限。真理是超過它們。真理是超光明，超顯赫，超精要，超宏偉 (super-lucent, super-splendent, super-essential, super-sublime)，超過個個可以名言之性質。就像黑格兒 (Hegel) 在他的邏輯內一樣，神祕者走到真理的正極 (positive pole)，只是用「絕對否定的方法」(Methode der Absoluten Negativität)。(註四〇)

由是，神祕的著作中有許多諷諭的詞語：例如愛客脫 (Eckhart) 說到上帝的寂靜沙漠，『在那兒，始終不見到差別，不是聖父，聖子，也不是聖神 (Neither Father, Son, nor Holy Ghost)。在那兒沒有一個安居着，但是在那兒，靈魂的火花比在它自己內更安靜。』(註四一)又如柏默 (Boehme) 形容原始的愛 (Primal Love) 說，「它可以很相宜地與「無有」(Nothing) 相比，因為它比任何有 (Thing) 都深些，並且對於一切有，像無有，因為任何有都不能領會它。並且，因為它不是任何一個，因此它超脫一切有，而是那個惟一的善——這個善，人不能說出它是什麼，因為沒有與它可以比較的東西可用以表示它」。(註四二)或是如西勒瑟 (Angelus Silesius) 所歌的：

『上帝是假純粹的無，沒有現在，

也沒有這裏接觸着它；

你要抓住它，它就越擺脫你。』(註四三)(註乙)

與理智將否定作爲進於更高的肯定這個辯證的用法相應的，就是在個人意志的領域內最微妙的道德方面。因爲在宗教經驗內，人發現否認有限的自我與其需要，即這種或那種的苦行，是惟一的進到那更大的更有福的生活的門徑；所以在一切神祕的著作內，這個道德的神祕與這個理智的神祕互相糾結，互相連合。

柏默 (Behman, 卽 Boehme) 接下說，愛是無有，因爲「當你完全由那受造物並由有形物出脫而變成對於一切是自然和受造物者等於無有之時，那末，你就在於那個永存的一，這個『一』就是上帝自身，並且你會在你的內心覺得愛之最高美德。……靈魂的至寶是在於她由某個有進到無有的地方，一切物都是無有做成的。靈魂在這裏說，「我毫無所有」，因爲我是完全被剝削而赤裸着；「我不能做一點事」，因爲我沒有任何種權力，而是像水那樣傾瀉出來；「我是無有」，因爲我只是存在 (Bein) 的一個影像，並且對於我，只有上帝是「我在」(I am)。所以，坐在我自己的虛無性內，我歸榮於永存的存在，並且我自己「毫無意願」，使得上帝可以志願在我內的一切，上帝對於我，是我的上帝和一切事物。」(註四四)

用保羅的語法說，我活着，但不是我活，乃是基督活在我內。只有我變成無有，上帝才會進來，他的生活與我的生活之間才沒有賡下任何差異。(註四五)

這種把個人與「絕對」間的一切尋常的界限消滅，是神祕的偉大成績。在神祕狀態內，我們與絕對成爲一體，並且又做到知道我們的這種合一。這個是永存的並勝利的神祕傳統，幾乎全不受地域或宗教的差別所改變。在印度教，在新柏拉圖主義，在蘇菲主義，在基督教神祕主義，在惠特曼主義，都是同一調子的再現。因此神祕的言語表示有一種永久的全場一致性，這個一致應該使批評者三思，並且，如已說過的，使得神祕主義的名著沒有出生日的區別，也沒有出生地的區別。這些名著的言語，永遠是說人與上帝一體；這種表示比所有語言都更古，並且這些名著總不會變成陳舊。（註四六）

「與義書」說，「那是你」！而吠檀多添加上去說：「不是那個的一部份，也不是它的一种方式，而就是那個，世界的那個絕對的精神」。『恰像倒於清水中的清水還是一樣，喬答摩阿（Gautama）一個知道的思想者的自我（self）也這樣。水裏的水，火裏的火，以太（other）裏的以太，沒有人能分別出來；一個其心入於自我的人也同樣」。（註四七）『蘇菲主義者谷山喇茲（Gushan-Raz）說，「個個心坎不再受任何懷疑，搖動的人確知除了惟一，沒有存在者。……在他的神聖的宏偉性之中，見不到「我」，「我們」，「你」；因爲在這內，不會有任何分別。個個消釋了並完全超脫了他自己的人，聽到在他外部有這個語音並這個回聲響着，就是：「我是上帝」：他有一種永存的生存方式，並且再不會死。」（註四八）柏羅梯那（Plotinus）說，在知見上帝時，『知見的不是我們的理性，而是一種先於並高於我們理性的作用。……這樣知

並非正常地看見，並不分別或想像兩個東西。他變化，他不再是他自己，不保存他自己的一點什麼。吸收於上帝中了，他與上帝只成一個，就像一個圓的中心與別個圓心相印合一樣。』（註四）蘇素寫道：『在那裏，精神死去，然而又完全活在上帝的奇蹟之中。……並且消滅於光榮而炫耀的暗昧和赤裸而單純的統一之靜穆之中。正是在這個無方式的不知何許，（where）找到最高的福祉。』（註五）西勒瑟的詩又說：『我是像上帝那麼大，他是像我那麼小；他不能在我上，我不能在他下。』（註五）（註丙）

在神祕主義的文字內，像「炫耀的暗昧」，「低語的靜默」，「繁榮的沙漠」（'dazzling obscurity', 'whispering silence', 'teeming desert'），這類自相矛盾的言語是不斷碰見的。這些證明我們見到神祕真理的最好媒介不是概念的語言，而是音樂。好多神祕的經典其實幾乎只是樂曲。

『要聽到那陀 (Nada) 的語音，「那個無聲之聲」 ('the soundless sound') 並領悟它之人，他必須知道陀羅那 (Dharana 義爲執持)。……當在他自己看來，他的形像顯得虛妄，就像一切他夢中所見的形像醒來顯得虛妄一樣；當他不再聽見那多數，他可以認到那個一 (the one)——那個抹消外部聲音的內部聲音。……因爲在那時，靈魂會聽見，並且會記憶。而且在那時，靜默之聲 (The Voice of the Silence) 會對內部的耳官說話。……並且此刻你的自我沒於自我之內，你自己對於你自己，沈沒於那個自我，由那個自我，你第一次實

際輻射。……看呀！你變成了那個光，你變成了那個聲，你是你的主人並你的上帝。你自己就是追求的目的；那個不斷之聲，萬古回響的，解脫變化，解脫罪孽，七個音在一起，那靜默之聲「唵薩薩」(Om tat Sat)。(註五二)

這些話，假如在你聽受之時不使你發笑，那末，大概它是那動了你內心的音樂與語言其同感觸的音弦。音樂所給予我們的本體上的義蘊 (ontological messages)，是非音樂的批評所不能反駁的，雖是這種批評可以笑我們留意這類義蘊為愚昧。人心有個邊界，是這些東西常縈繞的；並且從這個邊界來的低語與我們悟性的作用混合起來，恰如無邊大海將水波冲到我們海岸的石卵而起浪花一樣。

『在這裏，那直到世界盡頭才盡的大海開始。

在我們站着的地方，

假如我們知道劃在這些閃光的波浪

之外的第二個更高的海痕

我們就知道人類自古所未知，

人眼自古所未察的……

啊，然而在這兒，你的心在跳，

挾着冒險的喜樂而渴望那幽暗，

由那此外無岸的岸，

整個大海沖來。』(註五三)(註丁)

例如，「永世 (eternity) 是無時間的 (timeless)」，以及「假如我們生存於永世之中，我們的「不滅」(immortality) 與其說是在將來，不如說已在現在世上」這種為當代某些哲學界常常表示的主張，從那個由那神祕的更深層湧上的「聽呀，聽呀」，(hear, hear) 或「實心所願」(amen) 得到它的援助。(註五巴) 我們聽到進入神祕界的口號之時我們會認得，可是我們自己不能使用這些口號；只有神祕界自身保守住「這個原始的口號」(the password primeval) (註五五)

我現在已經對於神祕這一類的意識的一般特性作個概說。這概說極簡短，極不充分。但在我所能利用的短時間內，我力求公平。神祕意識，大體說，是汎神主義的並樂觀的，或是說，至少是與悲觀 (pessimism) 相反的。它是反自然主義的 (anti-naturalistic)，並且與二度降生心態和所謂出世心態最相合。

我的第二步工作，是要窮究到底我們能不能認神祕意識是有權威的。它是不是證明它所傾向的二度降生心態和超自然性並汎神主義是真實的呢？我必須對這個問題作儘量簡明的答覆。

簡言之，我的答覆如下，——我把它分做三部：

(一) 神祕狀態，在充分發展之時，通常是，而且有權利作為，對於經驗它的個人絕對有權威的經驗。

(二) 這些狀態並不發生什麼權威，能使立於其外之人也有不評審就接受它的啓示之義務。

(三) 這些狀態把只根據悟性和感官的非神祕的（即理性的）意識的權威打倒。它們指示後種意識只是意識之一種。它們披露其他種類的真理也可能——在我們內心有個什麼對這類真理作根本的反應這個範圍內，我們可以自由地繼續相信它。

我要將這三點逐一說明。

就心理學的事實說，顯著的並濃重的神祕狀態通常是對於有這種狀態的人們有權威，（註五）這些人是「過來人」，因而他們知道。理性主義要埋怨這件事，也是枉然。假如一個人見到的神祕真理被事實證明是他能夠倚之生活的一種力量，我們屬於大多數的人有什麼權可以命令他按另一方式生活呢？我們能把它關在監獄裏或瘋人院裏，可是我們不能改變他的心思——通常我們只會使他的心對它的信仰更加固執。（註五七）事實上，它使我們的極端努力成為徒勞，並且在邏輯上，它絕對逃脫我們的法權。我們自己的更「合理的」（'rational'）信仰所根據的證

據，同神祕主義所引爲他們的信仰的證據剛剛相同。那就是說，我們的感官爲我們保證有某些事態；可是神祕經驗對於有這種經驗的人是直接知覺，也像任何感覺對我們是直接知覺一樣。紀載上指示縱使在這些經驗，五官是停止作用，它在認識上的性質 (epistemological quality) 是絕對感覺的 (sensational)，那就是說，這些經驗是似乎直接存在的事實之當面呈現。

總而言之，神祕主義者是莫之能傷的 (invulnerable)；無論我們高興不高興，我們必須讓他們享受他們的信條，不受侵擾。托爾斯泰說，信仰是人類所以爲生的。而信仰狀態 (faith-state) 與神祕狀態是實際上可以交換的名詞。

二

可是，我要接着就說，假如我們是局外人，私人沒有感到神祕的來臨，那末，神祕者沒有權利要求我們也應該接受他們特有的經驗的意旨。他們能在今生對我們要求的，最多也不過要我們承認這些經驗建立一個或然的理由 (presumption)。它們成了一個公論，並且有一種不模稜的結局；神祕者會說，假如這種一致的經驗被事實證明爲完全錯誤，那就奇怪了。可是，到底這只是拾出數目做辯證，像理性主義在相反方向拾出的辯證一樣；而數目的理由是沒有邏輯的力量。假如我們承認數目的辯證，就只是因爲「隱示的」 (suggestion) 的理由，而不是因爲邏輯的理由；我們願從大多數，是因爲這樣做法便宜於我們的生活。

可是，就是這個依據神祕者一致的或然理由，絕不強。把神祕狀態的特性認爲汎神的，樂

觀的云云，我怕我把真相過於簡單化。我所以如此，是因為便於說明，並且更切近古典的神祕傳統。現在必須承認古典的宗教神祕主義只是一個「特權的例子」。它是一種提精(abstract)，是由於專揀最適宜的實例並把它保存在「宗派」(schools)內，才使它符合於類型。它是由個更大的集團挖出來的；假如我們把這個大集團，像宗教的神祕主義在歷史上重視它那樣重視，我們就發現所謂一致大部消滅了。第一件，就是宗教的神祕主義，那種積累傳統並成立宗派的神祕主義，也比我所說的更不一致得多。在基督教會內，神祕主義就又是苦行的，又是縱樂到破戒的地步的。(註五八)神祕主義在數論(Sankhya)哲學是二元的，而在吠檀多哲學是一元的。我把神祕主義稱為汎神的；可是西班牙的大神祕主義者決不是汎神主義者。他們除了很少例外，是不具形上學的思路的，他們認「人格這個範型」(the category of personality)是絕對的。在他們看來，人與上帝的「會合」(union)像一個偶有的神蹟，比像原來的同一還更優得多。(註五九)除開他們共有的快樂之外，惠特曼，喀噴脫，哲伏黎(Richard Jefferies)和其他主義的汎神論者的神祕主義，與比較特屬於基督教的那種神祕主義多麼不同！(註六〇)事實上，神祕的擴大，會合，並解脫之感，沒有它自己特有的任何種理智的內容。只要哲學和神學能在神祕主義的間架內為它的特有情懷找到地位，神祕之感可以與極不同的哲學和神學所供獻的材料結合的。所以，我們沒有權利抬高它的威望，認為特別維護任何特種信仰，無論是世界的絕對具理想性(absolute idealism)，或是它的絕對一元性的同一性，或是它的絕對善性。神祕

之感只是相對地傾向於一切這些信仰——它由公同的人類意識出來，朝這些信仰所在的方向去。

這是關於宗教的神祕主義本題的話。可是，還有許多話要說，因為宗教神祕主義只是神祕主義的一半，那一半除了論瘋狂的教科書所供給的以外並沒有累積下來的傳統。翻開任一種這類教科書，你都會找到很多的實例，說到「神祕觀念」(‘mystical ideas’)是衰敗的或迷妄的(‘enfeebled or deluded’)之態的特有的症象。在妄想狂(‘delusional insanity’)有時稱爲‘paranoia’，也許有一種魔祟的(‘diabolical’)神祕主義，好像顛倒了的宗教的神祕主義。同樣的覺得極小的事情有不可言狀的重要之感，同樣的經文和詞語忽現新意義；同樣的不見人的語音，異象，以及種種指點和使命；同樣的覺得由外部勢力的驅使；只是在這些瘋人，情緒是悲觀的：我們看不到慰安，却看到憂鬱，意義都是可怖的；並且來到的勢力都是與人生爲仇的。古典的神祕主義與這些低級神祕主義，從它們的心理機構看來，明明是發源於同一心理階層，都是出於科學才承認其存在，而實際知道很少的那個宏大的意識闕下的，或意識邊外的區域(‘subliminal’ or ‘transmarginal region’)。那區域包藏着各種各樣的內容：「天使和惡蛇」(‘seraph and snake’)一齊住在那裏。由那裏來，並不是不會錯誤的證件。來的必須受精選受考驗，並且必須與前後經驗的全部相對證，就像由外部感官世界來的一樣。假如我們自己不是神祕者，由那個區域來的必須用經驗的方法證實。

所以，我再申說，非神祕者並沒有義務要承認神祕狀態有一種由它們的本性賦與的高級權威。（註六一）

三

可是，我也再申說，神祕狀態的存在把非神祕狀態自命爲對於我們可以信仰的道理之惟一的最後獨裁者這個立場打倒了。通常神祕狀態只是對意識的平常的外部資料加以一種超乎感覺的意義。這些狀態是像戀愛或野心這一類情緒，是對我們精神的贈禮；已經客觀地在我們之前的事物，由於這種贈物，得到新增的深味，並且與我們的活動的生命作個新聯繫。這些狀態並不與這些事實自身相反，也不否認任何項我們感官直接領受的事物。（註六三）在這個爭論中是充否認者的腳色的，無寧是理性主義的批評家；而且他的否認是沒有力量的；因爲假如人心升到更廣包的觀點，永遠不會有什麼事態不可以真正地加上新意義的。難道神祕狀態不會是這種數高觀點，人心由之可以覽觀一個更廣大更豐富的世界之窗牖嗎？這一定永遠是個未解決的問題。由不同的神祕的窗牖所看的景物的不同，不一定使我們不能作這個假定。如果那樣，不過是這更大的世界實際也像這個世界的性質，有種混雜的結構罷了。它就有它天堂似的並地獄似的區域，它的誘惑的並救度的要素，它的真正的並冒充的經驗，就像我們這個世界有這些種種一樣，可是，無論如何，它總是個更大的世界。我們得要用選擇，統屬，替換這些方法去利用這個世界的經驗，就像我們在這個平常的自然主義的世界慣常做法一樣。我們會陷於錯誤，就像

我們現在會錯誤一樣；可是，將那個更大的廣包意義的世界算入數，並且正經地與它交涉，無論這個做法多麼會使人煩亂，却是在我們要接近最後的完全真理之途程上的不可少的階段。

我想，我們得要將這個題目這樣結束。固然，神秘狀態並不行使單單由於它是神秘狀態這件事得來的任何權威。然而這種狀態中比較高級的實是指到就是不神秘的人也傾向的宗教情緒的方向。它們表示理想是至高的，表示廣博，表示統合，表示安全，表示平靜。它們給予我們一些假設 (hypotheses)——這些假設，我們也許可以故意不理會，但我們從思想家的立場說，不能夠推翻的。它們要使我们相信的超自然主義和樂觀主義，無論這樣或那樣闡釋，畢竟是對這個人生的意義的最真實的啟悟。

『呵，多那麼一點，它就多麼多，少那麼一點，多少的世界就都去了！』也許這一類的可能和允許，是宗教意識所需以維持不絕的全部資糧。到了我的最後演講，我將要嘗試使你們相信實際是如此。可是，此刻我確信由好多讀者看來，當前的膳食未免太不腆。你們會想，假如超自然主義和與神聖者的內心會合是事實，那末，應該不僅是允許我們信，而是非信不可。哲學始終自命能用非信不可的辯證來證明宗教的真理；並且建立這一類哲學的工作，始終是宗教生活的一個偏好的功能，假如我們所謂宗教生活是指那較大的歷史上的意義。可是，宗教哲學是一個龐大的題目；所以在下一個演講，我只能作時間限度容許我作的那樣短短的警看。

(註一) 羅滿 (Newmar) 的 "Securus Judicat orbis terrarum" 是又一例子。

(註二) "Mesopotamia" 這個字 (地名) 是常說的滑稽例子。——一個很好的德國老太太，從前曾作過相當程度的旅行，常常對我說她還要到 "Philadelphia"，因為為個奇妙的地名始終縈繞着她的想像。有人說：對於約翰·福斯特 (John Foster) 「單字 (例如 Chalcedony 義為礪石) 或是古代英雄的名字，對他有一種強烈的魔力。」在任何時候，"hermit" (義為隱士) 這個字會使他心竅神移。"woods" (義為叢林) 和 "forests" (義為森林) 這些字會使他起強烈的情緒「來蘭德，福斯特傳 (Ryland, Foster's Life)，紐約版，一八四六年，第三頁。

(註三) 見「那兩個聲音」(The Two Voices) 丁尼係在一封給布拉德君的信內對他自己這樣說：

『我從來不曾有過任何種由迷藥引起的啓示，但我有一種醒時的入定狀態 (waking trance) ——我用這個名詞，因為沒有更好的名字——我是常常有的，一直從少小時起，發生於我獨自一個人之時，這個是由於默念我自己的名字，到了最後，忽然好像由於個性意識的強烈，個性自身似乎消散，沖淡而成了無限的存在，並且這不是一種紛亂的狀態，而是最明晰的狀態，確實又確實的，完全超乎言說——在這個狀態，死是幾乎可笑的不可能之事——人格的消滅 (如其是消滅) 似乎不是滅亡，而是惟一的真正的生命。我對於我這個微弱的描寫自愧。難道我不是已經說過這個狀態是完全超乎言說嗎？』

丁陀勒教授 (Prof. Tyndall) 在一封信內，述到了尼係對這個狀態說過：『天哪！這事並不是幻妄！它不是混沌的出神狀態，乃是一種超絕的奇妙之狀態，同時心裏絕對清明。』丁尼係言行錄 (Memoirs of Alfred Tennyson) 第二卷第四七三頁。

(註四) 見於醫針雜誌 (The Lancet)，一八九五年七月六日及十三日兩期，復印本稱爲卡文透士演講——論如夢的心態 (Cavendish Lecture on Dreamy Mental States)，倫敦，日依哀書店 (Bailliere)，一八九五年版。這種狀態，新近心理學者頗多討論。例如，柏納·勒羅伊 (Bernard Leroy) 誤認錯覺 (L'Illusion de Rausse Reconnaissance)，巴黎一八九八年版。

(註五) 金斯黎傳 (Charles Kingsley's Life)，第一卷第五五頁，殷芝·基督教的神祕主義 (倫敦，一八九九年) 第三四一頁引。

(註六) 善朗·施門茲傳 (H. F. Brown: J. A. Synonds a Biography)，倫敦，一八九五年，第二九至三一頁，節錄。

(註七) 古立頓·布朗 (Orichon-Browne) 明說，施門茲的『最高神經中樞多少被這些如夢的心態弄到衰弱或損傷——這些狀態，使他受害很厲害。』可是，施門茲，就他大腦在多方面的效率說，是個完全的怪傑，並且批評他的人對於這個奇怪意見並不提供任何種客觀根據，只是說他有時埋怨自己疲倦，並不確知他自己一生的使命這是一切敏感的並大志的人都埋怨的。

(註八) 黑格兒的整個哲學，都被那種覺得有個完滿了的存在 (Being) 將一切它的「其他」都吸收收入它自身內之感估據着——黑格兒的讀者之中，什麼人會懷疑不以爲他有此感一定是因爲在他的意識內，像這種的神祕心境很顯著 (在大多數人，壓在意識閘下) 呢，這個感想完全是神祕意識的特性，並且使黑格兒的理智去擔當將它說出來這個工作的，一定是神祕情感。

(註九) 布拉德·透藥的啓示以及哲學的精義 (Benjamin Paul Blood: The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy) 紐約，阿姆斯特丹 (Amsterdam N. Y.) 一八七四年，第三五，三六頁。布拉德君曾經幾次在私人印行並在德斯脫丹自己分發的一本具稀有的文學品質的小冊子中預示這個透藥的啓示。有一個哲學者克拉客 (Xenos Clark) 在一八八〇幾年間很早死在阿姆斯特 (Amhurst) 的，知道他的人都很有惋惜；他也爲這種啓示所動。他曾寫信給我說：『第一，布拉德君與我同意以爲這個啓示無論如何，不是情緒的。這是完全平淡的。如布拉德君所說的，它是見到「惟一的充分的使人見到」何以，或不是何以而是如何，現在被過去推進而又被未來之真空所吸進去」這種激悟。它的不可避免性，使一切要停止它或說明它的企圖都失敗。它全是前例與預想，並且對它的疑問總是太晚。它是過去の開頭 (Initiation of the past)。』真正的秘密一定是「現在」繼續從它自己開剝出來，可是始終逃不去，其

實，是什麼使生存 (existence) 繼續開創呢？任何事物的形式的存在，它的邏輯的定義是靜止的。從純乎邏輯看，個個問題都含有它自身的答案——我們只把我們挖出來的汚泥填滿這個空洞。為什麼二二是四？因為，其實，四就是二二。這樣，邏輯不能從生命尋到推動，只是尋到運動。它走，是因為它在走。可是這個啓示增加了這個，就是：它走，因為它在走並已在走。好像你在啓示中環繞着自己走。通常的哲學像是一隻獵狗追着自己自己的路跡走。它越追起，它就要走得越遠，並且它的鼻子始終不能追到它的腳跟，因為鼻子總是在腳跟之前。所以現在已經是過去的結論，而且我總是太晚，不能了解它。可是，在由迷藥醒來那頃刻，正在那時刻，生命未開始之先，我瞥見（比方說）我的腳跟，瞥見永古的過程正在開始。真相是這樣：我們走了一條在我們起程之先已經完了的旅程；並且哲學的真正目的完成，不在我們到達我們目的地之時，而在我們停留在那兒之時（因為我們已經在那兒了）——這件事在我們停止我們的理智上的盤問之時可以由代替方式在整個人生內發生。那就是何以在我們察看這個啓示之時，它呈現笑臉。它告訴我們說，我們始終是太晚了一秒鐘就是了。它說，只要你知道祕訣，「你就能够吻你自己的嘴唇而獨自享受。假如你就停留在那裏，到了你纔到它，這事就十分容易。為什麼你不用一種方法做到這個呢？」

傾向辯證法的讀者對於上文這個混雜的話，至少會認為克拉客君所說到的那個思想區域是熟悉的。布拉德君在他最近的名為『丁尼孫的入定狀態和迷藥的啓示』的小冊子內，把它對人生的價值作如下的描寫：

『迷藥的啓示就是人的悟入存在的公開祕密之自古以來的神祕 (The Inevitable Mystery of the Open Secret of Being)。這個神祕，被啓示為不可避免的連續性的漩渦 (The Inevitable Vortex of Continuity)。不可避免這個名詞神祕對。它的動機是內在的，——它是必須發生的事，它不是為任何愛或憎，也不為樂或哀，也不為好或壞。終止，開始，或目的，它全不知道有這些。』

『它不供獻關於事物的繁多和變異的任何細情；可是它將對於歷史的和神聖的之領略，添加上一種世俗的並極體己的對於生存之性質與動機之洞悟，這種洞悟出是好像是回想的，好像它已現，或將要現，於個個參與這種洞悟之人那樣子。』

『雖然它的嚴肅最初使人吃驚，但立刻變成當然的事——那麼老式的，並那麽類似已成諺語的，所以它引起大喜而不引起恐怖，並且引起一種安全感，即感到與原始的及普通的爲一。可是沒有語言能够表示身受者那樣非常確信他是在經驗原始的亞當式的對人生的驚奇心態。』

『這個經驗重複了，還總是一樣，並且好像它不可能是別樣子。經驗的人回復他的正常意識之後，只是部份地斷續無常地記起它的發生，並想說定它的難解的意義——只遺留一個慰情的感想，就是：他知道了最古的真理，並且他不再要人的關於人類的起源，意義，或命運的學說。他在「精神之事」(spiritual things) 這方面是無須受教的。』

『這個教訓就是中心的安全之教訓：天國(The Kingdom) 是在內心。一切日子都是審判日：可是並沒有轉過危機的關於永古的目的，也沒有關於全部的任何計畫，天文家擴大他度量的單位，因而把長行的紛亂人意的數字縮短：同樣，我們可以把事物的使人分心的繁複性簡約成爲我們每個人所代表的單一性。』

『自從我知道了這個之後，它是我的精神上的支持者。在我的第一次印行說到它的冊子，我宣稱：「世界不再是人們告誡我的那種外來的恐怖。我的灰色的鷓鴣輕視那些雲罩的並還悶熱的，很新近有耶和華的箭鏢了的城堞，不管日沒，還揚起翅膀，並且用無畏的眼睛飛過暗昧的路程」。而且現在，經過二十七年這種經驗之後，翅膀是更灰白了，可是眼睛還是無畏，同時我再作那種宣言並且加以雙倍強調。我現在知道——就像已經知道的——生存(Existence) 的意義：宇宙的穩健中心——同時是靈魂的驚奇，又是它的保障——對這個，理性的語言，除了迷藥的啓示之外還沒有名字——我把所引的文字刪節得很多。』

(註一〇) 上引書，第七八至八十五頁，節錄。我附加(並節錄)另一個有趣味的迷藥啓示，是一位在英國的朋友給我的手寫稿。經驗者是個有才的女人，她那時因為要受外科手術吸了醚(ether)。

『我疑心以爲我在半眠裏受酷刑，並疑心爲什麼我記起我聽人說過人們「由受苦而學習」(Learn through suffering) 這句話，並且聽於我當時所見，我覺得這句話不適當，覺得很深切，所以我大聲說「受苦就是學習」。(To suffer is to learn)』。

「說這個之時，我又喪失了意識，並且我最後一次的夢一發生，我立刻真正醒轉來了。這個夢只歷幾分鐘，可是我覺得極活躍，極真切，不過它也許在言語上不明白。

「一個大人物或強者 (Being or Power) 正從空中飛行，他的腳在一種閃電上，就像車輪在軌道上一樣，這是他的行徑。閃電完全是無數的互相接近的人的靈魂做成的，我是其中的一個。他沿直線動進，並且這電的每部份所以會短時有意識地存在，只是要使他可以游行。我似乎直接在上帝的腳底下，並且我以為他從我的痛楚把他自己的生命磨盡。隨後我見到他在努力要做的，是要改變他的路程，要把他附著電光的路線，向他要去的方向轉彎。我覺得我很柔順並無可奈何，並知道他会成功。他把我扭轉，利用我的傷痛轉他的角，他使我痛到我一生不曾經的地步，並且在最痛之頃，當他走過之時，我見到了 (Satan)。我在一剎那間了解我現在忘了的事情，沒有人在保存正常心慮之時會記得的事情。他的轉角是個鈍角；並且我記得在我醒來之時我在想假如他轉的是直角或銳角，我受苦一定會更大，並且「見到」會更多，大概會死去。

「他向前走，我醒來。在那頃刻，我的一生都從我前面經過，每件微細的無意義的苦惱都在內，而且我了解這些事。這是每件的意義，這是它通通參加的一件工作。我沒見到上帝的目的，我只見到他的專意以及他對他手段這方面完全不留情。他沒想到我正像一個人開酒瓶之時想不到使瓶塞痛苦，或是開槍之時想不到使一排子彈痛苦一樣。可是，在醒來之時，我的第一個感想，帶着眼淚來的，就是「主哇，我是不配的」(Domine non sum dignus)，因為我曾經提高了我太小不配的地位。我悟到在那半小時被謎麻醉之時，我為上帝服務，比我一生從來做過的或我能想做的都更清楚，更純潔。我是他成就並啓示某件我不知道是什麼或對誰的事的工具，恰恰與我能受苦的程為比例。

「當恢復意識之時，我驚疑為什麼我既然那麼深入而還不會見到聖徒所謂上帝的愛，只見他的毫不留情。可是當時我就聽到一個回答，這個，我僅僅能聽到，它說，「知識和愛是一個，並且它的尺度 (measure) 就是受苦」。——我說的恰是當時來到的話。在這時候，我最後就醒來（到這個與我新離開的實在比來似乎是夢幻的世界內），並且我見到人要稱為我的經驗的「原因」(Cause) 的，乃是在不够深的被謎麻醉之中受了一個輕微的手術，我在碰着一個窗子的

一張牀上，只是一個平常市街的一個平常窗子邊。假如我必須將我當時所瞥見的事情說出，它大概如下：

『受苦之永遠必要及其永遠代表性。最壞的苦楚之隱蔽的並不可言傳的性質；——天才之被動性，天才主要是工具的並無防禦之情形，它被動，並非自動，它必須做它所做之事；——沒有相當代價的發現之不可能；——故後，受苦的「預言家」(seer)或天才所償付的，比他那一代人所獲得的數量更大。(他好像一個人用血汗去掙得够救一方的饑荒的錢，而正在他掙扎走回去，要死但快慰，帶着十萬盧比(rupae)要去買穀子，上帝把這十萬拿走，只掉下一個盧比，並且說；「那個，你可以給他們。那是你為他們掙得的，其餘是應給我的」)。我也以沒世不忘的方式見到我們所見的超乎我們所能證明的。』

『以及其他等等，——這些事也許由你看來好像是妄想或陳言；可是在我，這些是祕奧的真理，並且將它就是能用這種語言說出之能力，也是由一個醞釀引起的夢給我的。』

(註一)『與無境界和調』(In tune with the Infinite)，第137頁。

(註二)在這時會，較大的神會吞沒較小的。我由斯塔柏所收集的手稿摘出下文：

『我從來沒失去覺得上帝在旁之感，一直到我站在奈亞加拉的蹄鐵瀑(Horseshoe Falls, Niagara)的底邊之時才這樣。當時，由於我所見的之願，我失去他了；我也喪失我自己，覺得我是個太小的原子，不配全能上帝的留意。』我附加另一個相似的例，也是出於斯塔柏的蒐集。

『在那時，覺得上帝在適之感有時來到我心上。我說「上帝」，意在形容不可形容的。我也許可以說，一個精靈(Presence)，但那又太會暗示是人格，並且我說到的那些頃刻並不含有人格之感，可是我內心有個什麼使我感到我自己是正在結制我而更大於我的什麼之一部份。我自己與草、木、鳥、蟲、一切自然的東西為一。我為單純的生存事實而大喜，因為我是這一切——細雨、雲、樹幹等類的東西——的一部份而快樂。在其後的年頭，這種瞬間還會來到，可是我常常需要它。我知道很清楚自我滅沒在對至高權力與愛之知覺內是滿意的，所以因為那種知覺不是恆常的，我就不快活。』在我寫三講所引的例子，是這一類的更好的事例。(斐愛爾通信內的例，斯塔柏收集的傳教士的例，以及二十七

歲男子的經驗)。柏阜女士 (Miss Ethel D. Puffer) 在她登在「大西洋月刊」(The Atlantic Monthly) 的論「人格的消失」(The Loss of Personality) 那篇文中解釋說：「自我之感之喪失以及覺得與對象直接爲一之感，是由於在這些種樂的經驗中，慣常居於意識的恆久背景(那就是自我)與在前景的對象(無論爲何)之間動作的 (meier) 適應消亡了。我必須請讀者參考這篇很富啓迪的論文——這文在我看似乎能說明這種經驗的心理條件，不過它不能解釋經驗者眼中由於這類經驗的快樂或啓示價值。

(註一三) 上引書，第一卷第四三至四四頁。

(註一四) 「一個女理想家的行述」(Memoiren einer Idealistin)，一九〇〇年，第五版第三卷第一六六頁。前此她好多年由於唯物主義的信仰，不能夠祈禱。

(註一五) 惠特曼在另一地方以比較靜穆的口氣表達在他自己也許是「慢性的」神祕覺醒：他說，「在個個高等的人格的構造之中，除了純乎理智之外，有一種奇妙的東西，能不用辯論，常常也不用所謂教育(雖然我以爲這是一切配稱爲教育的教育之目的與頂點)達到對於這個繁雜的全體，這個亂人的樂事以及意料不到的自欺和一般擾亂，即我們所謂這個世界 (the world)，在時間和空間上的絕對平衡之直覺；一種對於那種神聖端倪並無形線索的靈魂知見 (soulsight)。這個線索將全部事物，一切歷史與時代以及一切事變，無論多麼微細，多麼重大的，掌握着，像個被牽着的狗在獵人的手裏一樣。(關於這種靈魂知見並心思的根本中心，僅僅樂觀主義只能解釋表面。』惠特曼抨擊葛萊爾，說他缺少這種知覺。見「標本日子及短禱」，(Specimen Days and Collects) 菲拉德非亞，一八八二年，第一七四頁。

(註一六) 「我對上帝的探求」(My Quest for God) 倫敦，一八九七年，第二六八頁，第二六九頁，節錄。

(註一七) 見上引書，第二五六頁，第二五七頁，節錄。

(註一八) 「世界的意識：對於人心演化的研究」。菲拉德非亞，一九〇一年，第二頁。

(註一九) 見上引書，第七七八頁。我的引文按照私人印行的冊子，這冊子出於勃克的較大的書之前，並且文字與原書的正文有點不同。

(註二〇)我引自維微甘難陀的「王瑜伽」(Virekananda: Raja Yoga),倫敦,一八九六年版。最完全的關於瑜伽的材料來源是密多羅(Viharī Lala Mitra),所譯的Yoga Vasishtha Maha Ramayana 四冊,伽爾各答(Calcutta),一八九一年至一八九九年。

(註二一)一個歐洲的目擊瑜伽徒者,在小心將瑜伽的結果與我們可以用人力產生的催眠的或如夢的狀態之結果比較了之後,說「瑜伽使它的忠實信徒變成善良,健康,並快活的人。……由於瑜伽徒對他的思想和他的身體得到的統制,他練成了一個「品格」(character)。他由於使他的衝動和欲望受他意志的控制,並使意志固定在善好的理智,他變成了一個很難被別人影響的「人格」(personality)所以幾乎正與我們通常設想所謂「靈媒」(medium' or 'psychic subject)的性情相反。」喀勒納·「瑜伽略說」(Karl Kellner: Yoga Ein Skizze)明興,一八九六年,第二一頁。

(註二二)我沿用略本在「佛陀之宗教」(O. F. Koppin: Die Religion des Buddha),書中第一卷第五八五頁以下的敘述。此書於一八五七年在柏林出版。

(註二三)要對他知詳細,請看馬頓納·「阿伽查叢書」, (D. B. Macdonald: The Life of Al-ghazzali)見「美國東方學會報」, (Journal of the American Oriental Society) 一八九九年,第二十卷第十一頁。

(註二四)石默德·「論阿刺伯的哲學宗派」(A. Schmollders: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes),巴黎,一八四二年,第五四頁至六八頁,節錄。

(註二五)葛勒斯「基督教的神秘主義者」(Görres: Christliche Mystik)對於這種事實說得很完備。黎柏的「神學的神秘者」(Ribet: Mystique Devine)也這樣,二冊,巴黎,一八九〇年,更井井有條的近代著作,是法歌納拉的「玄秘神學」(Veilgnornera: Mystica Theologia),二冊,都林(Turin),一八九〇年版。

(註二六)雷瑟熱(M. Récojac)在近出的一部書內,認感覺的表象是主要的。他把神秘主義定義為「在道德方面最近絕對(the Absolute),並用象徵(Symbols)的助力去靠近之傾向。」請看他的「神祕的知識之基礎」(Fondements de la Connaissance Mystique),巴黎,一八九七年,第六六頁。可是,無疑,也有感覺的象徵毫無作用的

神祕狀態。

(註二七) 十字架的聖約翰：「靈魂的黑夜 (The Dark Night of the Soul) 第二卷，第十七章，在「生平與著作」(Vie et Oeuvres) 第三版，巴黎，一八九三年，第三卷，第四二八至四三二頁。聖約翰的「卡米爾山之上升」(Ascend of Carmel) 第三卷第十一章是專講使用感覺的意象對於神祕生活的害處。

(註二八) 我特別不提視官和聽官的幻覺，語言的和書寫的自動現象以及爲「騰空」，現傷痕 ('levitation,' stigmatization) 與醫愈疾病。這些爲神祕者所屢屢呈現的 (或人相信他們呈現的) 現象沒有重要的神祕上意義，因爲當這些現象發生於不具神祕的心向之人 (屢屢如此)，它並不帶有任何種激悟的意識 (consciousness of illumination) 在我們看來，激悟意識是「神祕的」狀態的主要標記。

(註二九) 「內部堡壘」第五居 (The Interior Castle, Fifth Abode) 第一章，在「文集」，內布依 (Bonix) 譯本，第三卷，第四二一至四二四頁。

(註三〇) 巴託黎·朱諾勒：「聖伊迺綽傳 (Vie of Saint Ignace de Loyola) 卷一第三四至三六頁。其他的人曾經有對於這個受造世界的激悟，例如柏默。他在二十五歲時「被神聖的光所包围，並且充滿着天樣高超的知識，甚至他出門到田野，到了荷立茲 (Gorlitz) 一塊草地，在那兒坐下，看着遠地上的蕪草，他由內心的光明見到它們的要素，功用及屬性，這些是由它們的外貌，形式和表徵發現的。」對於一個後來時期的經驗，他說：「在一刻鐘內，我見到並知道這就是我多年進大學所能學的還多。因爲我見到並知道一切事物的本性，有底和無底 (the Byss and the Abyss)，神聖三位一體的永遠世代，以及世界和萬物由於神聖明智的傳下並起源。在我自己見到並知道三個世界全數，外部的並有形的世界是由內部的並精神的 world 的外部產生品；並且我見到並知道在禍惡和善好內的整個有作用的要素，以及相互的起源並存在；我也見到並知道富於產物的永古長存的胎胞如何出現。因此我不特對它大驚奇，而且非常歡欣，雖是我幾乎不能夠由我的外部的人領會這件事，並用筆寫出。因爲我徹底看到宇宙在混沌中，一切東西都埋伏着，包裹着，我不能解釋它。」戴勒：「柏默的通神的哲學及其」(Edward Taylor: Jacob Boehmen's Theosophic

Philosophy, etc.)，倫敦，一六九一年第四二五，第四二七頁，節錄。同樣，福克斯說：『我當時到進了亞當墮落之前的狀態。世界萬物都開展給我；並且我受指示，知道萬物如何按照它們的德性被給予名字。我心上遊疑，到底我應該不應該行醫利人，因為主使我見到萬物的德性那麼明白。』『日記』，菲拉德菲亞，沒有出版年代，第六九頁。當代的「千里眼」(Clairvoyance)現象也很多相似的啓示。例如大衛斯(Andrew Jackson Davis)的宇宙生成論(Geognomonics)「柏脫強士的回憶與記憶(Remiscences and Memories of Henry Thomas Butterworth)書內所述的某些經驗。此書在阿海歐州的勒班嫩(Lebanon)一八八六年出版。

(註三一)聖脫利莎傳第五八一，第五八二頁。

(註三二)見上引書第五七四頁。

(註三三)聖脫利莎將身體參與的苦痛與純粹精神的苦痛分別開(「內部堡壘」第六居第十一章)。至於這些天樂的身體部份，她說它『徹入骨髓，而世俗的快樂只影響感官的表面。我愛這是正當的描寫，並且我不能夠描寫得再好。』同書，第五居，第一章。

(註三四)聖脫利莎傳，第一九八頁。

(註三五)見他的「文集」第二卷，第三二〇頁。

(註三六)見上第一講，說異象幻覺能提高德性處。

(註三七)聖脫利莎傳，第二二九，第二三〇，第二三一至二三三，第二四三頁。

(註三八)米勒(Müller)譯本，第三部第一八〇頁。

(註三九)大衛孫(T. Davidson)的譯文，在「思辨哲學雜誌」(Journal of Speculative Philosophy)一八九三年第二三卷第三三九頁。

(註四〇)『神因為優越，並非不配稱為虛無』(Deus propter excellentium non immerito nihil vocatur)同各脫，愛立曾那(Seohus Brigena)所說。塞司·「論有神論三講」(Andrew Seth: Two Lectures on Theism,)

紐約，一八九七年，第五頁所引。

(註四一)羅佛斯：「善惡研究」(J. Royce: *Studies in Good and Evil*) 第二八二頁。

(註四二)柏默「超感覺生活對話」，荷蘭氏譯 (Jacob Behmen: *Dialogues on the Supersensual Life*, Translated by Bernard Holland), 倫敦，一九〇一年，第四八頁。

(註四三)「天神似的遊人」，第二十五解，(Cherubischer Wanderer, Strophen 25)

(註四四)見上引書，第四二，又七二頁，節錄。

(註四五)我由一本法文書摘錄下文關於這種對於上帝住在靈魂中的快樂之神秘的敘述：

『耶穌已曾住在我心內。這與其說是居住，相處，不如說是一種融合。啊，這新的並幸福的生活！每天都變得更光明的生活。……我前面的牆垣，前幾瞬間黑暗的，此時光輝了，因為太陽照在上面。凡太陽所落的，無論何地，它都照射出一大片榮光；極小點的玻璃都閃光每粒穀子都發火，恰恰也這樣，我心內有一曲榮耀的勝利之歌，因為主在那兒。我的日子彼此相纏繞；昨天一個青天；今天一個雲掩的太陽；又一夜充滿着奇異的夢境；可是眼睛一開我一恢復意識，似乎又開始生活，就總是同一的形相在我前面，總是同一的神靈充滿我的心。……從前因為主不在此，日子很枯窘。我常是醒來時被各種各樣的惡印象侵擾，並且我在我路上見不到主。今天他同我一起；並且籠罩外物的輕微塵霧並不是我與他感通的障礙。我覺得他的手壓觸，我覺得另有個什麼，使我充滿着清明的喜樂；我敢將它說出來嗎？是的，因為這是我所經驗的之真正表現。聖神並不是來看我一次，這並不是僅僅肢人的鬼魅，一會一會張它的翅膀，而到夜裏離開我；這是一種永久居住着。只有他帶我同走，他才能够離開。不止那樣：他不是我以外的別人：他與我是一個。這不是相並，這是一種透入，一種對我本性的深刻改造，一種我生存的新方式』。引自「一個老人的」手稿 (MS of an old man)，見於摩諾「他生活：對基督教的神秘的六個玄想」(Wilfred Monod: *Il Vit: six meditations sur le my stère chrétien*) 第二八〇至二八三頁。

(註四六)參校梅特林：「許斯泊克的精神的結婚之榮耀」(M. Morelinc: *Ornement des Noces Spirituelles*

de Ruysbroeck)]

(註四七)「奧義書」，米勒譯本，第二卷第十七，又三三四頁。

(註四八)石默德，上引書，第二一〇頁。

(註四九)「九章集」(Enneads)，布魯埃(Boullier)譯本，巴黎，一八六一年，第三卷第五六一頁。參較第

四七三至四七七頁，又第一卷第二七頁。

(註五〇)「自傳」(Autobiography)第三〇九又三一〇頁。

(註五一)上引詩第十解。

(註五二)布拉法斯基：「靜默之聲」(H. P. Blavatsky: The Voice of the Silence)。

(註五三)蘇因本「在邊際」，見於「一個中夏的休假」，(Strinburne On the Verge, in 'A Mid. Summer Vacation')。

(註五四)參較這一講上文所摘抄的勃克的兩段文字。

(註五五)我所知道的最認真要調停於神祕區域與論證生活之間的企圖，見於希勒(F. O. B. Schiller)在「心緒

誌(Mind)一九〇〇年第九卷中論亞里斯多德的不被動的動者(Aristotle's Unmoved Mover)那篇文中。

(註五六)我撇開比較微弱的狀態以及各書中很多的就中指導者(director) (可是通常經驗者本人不如此)還懷疑不能斷定這經驗不是出於魔鬼的事例。

(註五七)例如：納爾遜君(John Nelson)對於他因為宣傳監理會教義被囚的爭這樣說：「我的靈魂是像個潑

水過的花園，並且我可以整天對上帝唱讚美的歌；因為他把我的拘囚變成歡樂，並使我能够安息在木板上，像睡在綠梅

上一樣。現在我可以說，「對上帝的服務是完全的自由」並且我弄到常常祈禱，祈求我的仇敵也能够從上帝大量給予我

的同一的和平之河喝水」。日記(Journal)，倫敦，無年代，第一七三頁。

(註五八)許斯泊克，在梅特林所譯的那部書內，有一章反對教徒的破戒。德拉奈的書(H. Delacroix: Essai sur

le mysticisme spéculatif en Allemagne au XVIII^eme siècle) 滿是破戒的史料。也譯較繁脫……十四世紀的上帝之友、斯德拉斯堡的論文 (A. Jundt: Les Annis de Dieu au XVIII^eme Siècle, Thèse de Strasbourg)。

(註五九) 參看盧森洛·西班牙的神祕者 (Paul Rousset: Les Mystiques Espagnoles) · 巴黎，一八六九年，第十二章。

(註六〇) 請看喀噴脫，「向民主去」(V. penker: Towards Democracy) 尤其在後的各部份，以及哲伏黎 (Jeffries) 的奇妙的並極好的神祕的狂曲我心坎的故事 (The Story of My Heart)。

(註六一) 在他的腐化 (Degeneration) 前部書內第二卷第一章裏、諾道 (Max Nordau) 企圖以暴露低級的弱點這個法子打倒一切神祕主義。在他，神祕主義是指任何種對於事物的隱秘意義之忽然覺到。他以為這種知覺是由於好多的為經驗可能在一個腐化的腦部內引起而不到達完成的聯想。這些聯想使有這個經驗的人起了一種模糊的廣大的覺得它要再往前聯想到其他事物之感，可是它們其實並不在他思想上喚起任何確定的或有用的後果。這個解釋，用於某些種類的對事物義蘊之感是近真的；並且其他心病學者（例如浮尼克在他的精神病學綱領 Wernicke, Grundriss der Psychatrie 裏第二部，萊比錫，一八九六年版）也以聯想官能的衰殘解釋妄想狂的 ('Peranoiac') 情形。可是帶有積極性與突來性的高級的神祕心應當然不是這種僅僅消極狀態的產物。認它們是我們還絲毫不知道什麼之對應的大腦活動由潛意識生活的侵入，似乎更合理得多。

(註六三) 這些狀態有時將主觀的所見所聞加在事實之上，可是因為這些見聞通常認為是超乎塵世的 (transmundane)，它並不使感覺的事實必須起變化。

(註甲) 原文是有韻律的詩。

(註乙) 原文是有韻律的詩。

(註丙) 原文是有韻律的詩。

(註丁) 原文是有韻律的詩。

第十八講 哲學

討論了聖徒性這個題目之後，使我們面對「覺得神聖臨下之感是不是一種對於什麼客觀地實在的事物之感」這個問題。我們起初向神祕主義求答案，可是發現雖然神祕主義完全願意證實宗教，但它的表示太屬私人的（並且太紛歧），不能夠——有普遍的權威。然而哲學所發表的結果，自負以爲假如它的結果可算不誤，那末，這些結果就是普遍有效的；所以我們現在將我們的問題去問哲學。哲學不能對宗教徒的關於神聖之感保證它的實在性呢！

我想在此刻你們中有好多人會對我要趨向的目的作種種猜度。你們要說：我已經搖動了神祕主義的權威；我大概要做的第二步，是企圖損壞哲學的權威。你們預期我會斷論說：宗教只是信仰的事情，根據於模糊的感情，否則根據於我在第二講和第十七講舉出許多例的那種活躍的覺得無形者實際存在之感。宗教主要是私人的，個人主義的；它始終不是我們的表達能力所能陳說出來的。雖然由於人性難改，大概不斷總有想把宗教內容倒進哲學模型的企圖；但是這些企圖總是次起作用，絕不能增加原來情緒的權威，或保證它的真實——這些情緒是這些企圖所從得到它本身的刺激並所從借得它能有的任何種堅信的熱誠的。總而言之，你們疑心我正在計劃替感情辯護，以排斥理性，想起復原始的與無思考的作用，使你們放棄要得到任何種配稱

為神學的神學之希望。

到某程度，我不能不承認你們猜得對。我確相信感情是宗教的較深源泉；並且哲學的和神學的說法是次起的产品，就像將一種文字翻譯成另一國的語言一樣，可是一切這種說法，因為太簡短，會使人誤會；所以我要用這整個小時對你們說明我的意思確實如何。

我把神學的說法叫做次起产品，我意思是說我懷疑在沒有宗教感情的世界內，人會建立任何種哲學的神學。我懷疑對宇宙作無感情的理智上靜觀，除了內心快樂和救度的需要以及神秘情緒之外，會再產生如我們現有的宗教哲學。在那個世界，人會開頭採用汎靈論 (animism) 解釋自然界的事實，隨後再把這些解釋批駁掉，轉而採取科學的解釋，就像人們實際所做的一樣。在科學內，他們會留下某分量的「靈學研究」 (psychical research)，就像人現在大概得要從新接受某分量的靈學一樣。可是，像教義的或唯心論的神學 (dogmatic or idealistic theology) 的那種高遠的玄論，他們並沒有要冒險做這個的動機，他們覺得無須與這種神學往來。我看來似乎這些玄論必須認為格外信條 (overbeliefs)，理智朝着感情最初指點的方向所發的旁枝。

可是，縱使宗教哲學必須由感情得來它的最初指引，難道它不會對於感情所指示的事物用更高等的方法處理呢？感情是私人的，啞默的，不能夠自己表白。它讓它的結果依然神秘，依然啞默，不肯用理性去辯護，甚至有時還情願它的結果算做諛說荒謬。哲學取正正相反的意

度。它的志願是要由神祕與詭譎收回它所觸到的任何領域。想從出由暗昧的頑強的個人信心逃到客觀地對一切會思想的人都有效的真理之路，這永遠是理智所最服膺的理想。把宗教由不利健康的私有性贖出，使它的表說得到公有的地位並普遍通行權。這向來是理性的工作。

我相信哲學始終有機會用力於這個工作。(註二)我們是思想之物，不能攔阻理智，使它不參與我們功能的任何一項。就是在自言自語之時，我們以理智闡釋我們的感情。我們私人的理想和我們宗教的並神祕的經驗，必須解釋得使它與我們會思想的心靈所處的境界之性質相和合。我們同時代的哲學風氣不可避免地逼迫我們穿上它的服飾。並且，我們必須彼此互相表示感情；而在表示之間，我們必須說話，必須用廣泛的抽象的語言方式。因此，概念和假想 (constructions) 是我們宗教的一個必需部份；並且，哲學作為假設間互相衝突之緩和者並人們對彼此的假想所下的批評之調解者，永遠會有好多事可做。假如我不承認這個，那才怪；因為我正在說的這些演講正是一種費力的要從許多私有的宗教經驗抽出些可以用人人會同意的公式界定的一般事實之企圖。

換言之，宗教經驗自然地不可避免地產生神話，迷信，教義，信條，與形上學的神學，以及各派的這些東西彼此間的相互批評。近年來，在各信條間的交涉前此所專用的譴斥與咒詛之外，才可能有無偏的分類和比較。我們有所謂「宗教科學」(Science of Religions)的起頭；假如這一組演講可以算做對於這麼個科學的一點微末的貢獻，那我就很高興了。

可是，一切這些理智的工作，無論是建設的，或是比較的並批評的，都要先有直接經驗作爲它們的題材。這些工作是闡明的並歸納的工作，事實之後的工作，是宗教感情的後果，不是與宗教同等的，不是能離開宗教感情所實證者而獨立的。

我想要打倒的宗教上的理智主義 (intellectualism) 自命爲與這個上面所說的完全不同的事情。它自任要單獨由邏輯理性的資源，或由這種理性從非主觀的事實引伸出的嚴格的推論去建造宗教對象。它把它的結論叫做教義的神學，或絕對之哲學 (philosophy of the absolute)，名稱隨情形而變；它不稱這些結論爲宗教之科學。它由先乎經驗的 (a priori) 方法達到這些結論，並且擔保它們的真實。

經保證爲真實的系統，永遠是渴望得度的靈魂所熱烈想慕的東西。包羅一切，然而簡單，高貴，清淨，光明，安穩，嚴格，真實；有什麼能夠獻與被感覺事物的世界的污濁和無常所煩擾的靈魂以比這種系統更理想的逍遙數呢？由是，我們看到今日的神學各派諄諄誥誡人們要輕視對於僅僅可能的或殆然的道理，以及只有私人的保證能把捉的結果，輕視得幾乎同舊時代的神學各派一樣厲害。經院學者卻唯心論著一樣表現這種輕視。例如開爾德校長 (Principal John Caird) 在他的宗教哲學引論 (Introduction to the Philosophy of Religion) 書內發過如下的議

論：

『固然，宗教必須是心坎內的事；可是，要使宗教超出主觀的無常並不規則，要分別宗教內的真的與妄的，我們必須仰仗客觀的標準。進入心坎的，必須先經智力鑒別爲真實 (true)。它必須被認爲本性上有統制感情的權利 (Right)，並被認爲構成了判斷感情時必須使用的原理。(註二) 要將各個人，各國家，各種族的宗教品質評價，第一問題並不是他們感情如何，而是他們所思想的所信仰的如何——不是他們的宗教表現於多少猛烈的並熱心的情緒，乃是引起這些情形的那些關於上帝和神聖事物之概念如何。感情是宗教必需的；可是要決定宗教的品質與價值是要用這個宗教的內容 (content) 卽它的理智的根據，不要用感情。』(註三)

鈕滿主教在他的大學的觀念 (The Idea of a University) 那部書內把這種對情感的輕視曾作還要強調些的表示。(註四) 他說就科學這個名稱的最嚴格的意義說，神學也是一種科學。他又說，我要告訴你，神學不是什麼——它不是證明上帝的「物質的證據」(physical evidences)，它不是「自然宗教」(natural religion)；因爲這些只是模糊的主觀的解釋。他接下去說：

『假如上帝的能力與機巧，只像望遠鏡所表示的能力或顯微鏡所表示的機巧，假如他的道德律只須由動物形體的物質作用就可以發現，或是他的意志只須由人事的當前爭點就可以看出。假如他的要質只同宇宙一樣高，一樣深，一樣寬；假如實際這樣，那末，我情願承認並

沒有特種關於上帝的科學，神學只是一個名詞，並且爲神學辯護就是文飾作僞。那末，雖然在含着實驗或抽象推理的大系列進行之時存想上帝是虔誠的行爲；但這種虔誠只是思想的詩意，或語言的裝飾，這個人有，那一個入沒有的某種對自然界的見解，聰明的人創見，別人認爲盡美而巧妙，認爲假如人人都採取，定會更有好處的見解。它只是自然之神學。就像我們說起歷史的哲學或韻事，或兒童時代的詩意，或是如畫的，情緒纏綿的，或談諧的，(the picturesque or the sentimental or the humorous)，或是任何項個人的天才或遐想，或時下的風尚，或世人的同意從任何組被它觀想的對象認出的抽象性質。我看不出矢言沒有上帝與暗示我們不能知道關於上帝的任何確實的事實，這兩者之間有多大分別。

鈕滿又繼續說，我所謂神學都不是這些看法中的任何一件：我只是指「上帝之科學」(Science of God)，或是說，我們所知道的對上帝的真理弄成系統的學問，就像我們有一個關於星體的科學，稱爲天文學，或是有個關於地殼的科學，稱爲地質學一樣。」

這二段引文都把下列論點說得很明白：把只對個人有效的感情與普遍有效的理性對抗。所用的試驗就是，十分明白的證諸事實的試驗。事實上，根據純粹理性的神學必須能普遍使人信服。假如不能，那末，它的優點何在呢？假如它只是成立了些宗派，恰如情感與神祕主義產生宗派一樣，那末，它怎麼能實現它的使我們擺脫個人的無常和不規則性之計劃呢？這個對於哲學自命能由普遍理性建立宗教的自負之十分明確的實效上試驗，使我本日的工作簡單化。我無

須以費力去批評哲學的種種辯證這個方法來打擊哲學的信用。只須我指明歷史指示哲學並不能證明它這個能「客觀地」使人信服的抱負就夠了。實際上，哲學是不能夠做到這樣的。哲學不能破除歧異，它像感情一樣產生宗派。事實上我們相信人的邏輯的理性在神學這個區域的作用剛剛同它在戀愛，或愛國心，或政治，或任何其他的人生大事內的常有作用一樣——在這些事上，我們的情欲和我們的神祕直覺都是預先決定我們的信仰。理性替我們的信心找出理由；因為它實在必須找出理由。它把我們的信仰的擴大並界定，提高它的地位，並使之有言語自表並使它聽來似乎合理。它從前不曾產生了信仰；現在不能夠弄到信仰。(註五)

我要把舊式系統的神學的主張中的一些論點提一提，請你們注意。這些，你們由耶穌教與天主教的手冊中都可以看到，最好是看那無數的自從雷阿教皇 (Pope Leo) 勸人研究聖多馬 (Saint Thomas) 的通諭以後出版的教科書，我先略提教義的神學主張有上帝的那些辯證，然後再看它建立上帝的本性之辯證。(註六)

主張有上帝的辯證存在了幾百年；不信者的批評的怒濤常常撞擊這些辯證，但始終不能使信徒不聽信它們，然而就大體說，究竟把它們的啣接處的膠灰慢慢地而可必地沖掉了。假如你已有個你信爲有的上帝，這些辯證會使你堅信。假如你是無神論者，這些就不能夠改正你。這種辯證是多方的。所謂「宇宙論的」(cosmological) 辯證，由世界是有待而然(contingent)，這件

專推斷有個第一原因 (First Cause)，這第一因必定包有世界自身所包含的任何項完美。「設計的辯證」(argument from design) 由自然界的定律是數學的，並且自然界的各部份彼此善意地互相適應這件事推論到這個原因是理智的而兼仁慈的。「道德的辯證」(moral argument) 是說，道德律必有一個定律者為先決條件。「世論的辯證」(argument ex consensu gentium) 是說信有上帝這個信仰那麼廣佈，總是發於人類的合理的本性，因之應該挾有權威。

我剛說過，我不想對這些辯證作專門的討論。單是康德以來的一切唯心論者都覺得有侮蔑或忽視這些辯證的權利這件事實，就證明這些辯證不夠堅強，不能作為宗教的充分根據。絕對非個人的理由，照理應該能表現更廣泛的使人信服的力量。原因關係確是個太晦昧的原理，不能擔負神學的全體結構。至於設計的辯證，請看達爾文學派的觀念把它推翻的情形。照我們現在對於善意適應的看法，它們只是許多由幾乎無限的毀滅過程的「幸而免」；所以我們在自然界見到的善意適應所暗示的，是一個與這個辯證的較早說明中所想像的上帝很不同的神聖。(註七)事實是：這些辯證只是遵循事實和我們感情的聯合暗示。它們沒有嚴格證明什麼。它們只是證實我們已有的偏見。

假如哲學對於證明上帝的存在只能做到這一點，它在界定上帝的表德這方面的努力如何呢？值得察看系統的神學在這方向的嘗試。

「這個科學的科學（指系統的神學）說，因為上帝是第一原因，他與一切受造於他之物不同：他具有由己（*a se*）的存在。神學只用邏輯能由上帝的這個「由己性」演繹出他的大多數別的完美之點。例如，上帝必定是必然的並絕對的，不能夠，並且不能夠以任何方式，受任何其他事物的決定。這使他絕對地不受從外的限制，也不受從內的限制；因為限制就是非有（*beino*）；而上帝正是有。這個無限性使上帝無限完善。並且，上帝是一，並惟一，因為無限完美不能有同輩。上帝是精神的（*spiritual*），因為假如是物質的多部份組成的，那就得有個其他權力把這些部份合成整個，這樣他的由己性就不能自完其說了。因此，他是單一的，又是非物質性。從形上學方面說，他也是單一的，那就是說，他的本性和他的存在不能彼此分開，像這兩件在有限性的實質——它們的形式性相同，只在質料方面是個別的實質——可以分開那樣子。因為上帝是一，並惟一，他的本性（*essentia*）與他的存在（*esse*）必定一下就有。這使上帝超出一切那些在有限性的事物界習見的分別，如可能與現實，實質與偶現相，性質與活動，存在與表德（*potentiality and actuality substance and accidents, being and activity, existence and attributes*）等等間的分別。固然，我們可以說到上帝的權力，行為，及表德；但是這些區別只是「準真的」（*virtual*），起於人類的觀點。在上帝，一切這些觀點都歸入一種絕對的一體性（*identity of being*）。

上帝的這種沒有一切可能性，使他必定是不變的（*immutable*）。他完完全全是現實性。

假如他有點可能性，那末，這個可能性一實現，他就會損失或增益，而損失與增益都與他的完美性矛盾。因此上帝不會變。並且他是廣漠的，無邊的；因為假如他可受空間的限制，他就是組合的，這就會與他的不可分性矛盾。因此他是無所不在的 (omnipresent)，不可分地在那裏，在空間的每一點。同樣，他是完全存在於時間的每一點——換言之，他是無始無終的 (eternal)。因為假如他在時間上有開始，他就必須有個較先的原因，那又與他由己性矛盾了。假如他經過任何先後的繼續，這就與他的不變性衝突了。

上帝有智慧和意志，以及條件其他屬於受造物的完美，因為我們有這些完美，而「結果不能超出原因」(effectus nequit superate causam)。可是在上帝，這些是絕對地，永久地在發動，並且它們的對象 (object) 主要只是上帝自己；因為上帝不能有任何外物限界他。所以，他以一個永古不可分的作用知道自己，並以一種無限的自我快樂志於自己。(註八) 因為照邏輯的必然性，他必定這樣愛自己，志於自己，他不可稱為自由於內 (ad intra)，不可認為具有超乎有限性之物所特有的矛盾之自由。可是，於外 (ad extra)，即對於他所創造者，他是自由的。他不會需要去創造，因為他已經在存在和幸福這兩方面是圓滿的。所以他立志創造，是出於絕對自由。

因為上帝是一個具有理智，和意志和自由之體，他又是一個人格 (person)，並且是一個活的人格；因為他同時是他自己活動的主體與對象，而這就是活的與無生物間的分別。

因此上帝是絕對自給的 (self-sufficient)：他的自知和自愛都是無限的，充分的，用不着外部條件去補足它。

上帝是無所不知的 (omniscient)：因為知道他自己是原因，由於隱含關係 (by implication)，他就知道一切變造的物及事。他的知識是先見的 (previsive)：因為他在於一切時間。就是我們的自由行為，他也預知；因為否則他的明智也可以先後一會一會地增益，而這就與他的不變性矛盾了。對於一切不合邏輯的矛盾的事情，他是無所不能的 (omnipotent)。他能夠生有 (being)——換言之，他的權力包造物 (creation) 在內。假如他所創造的是他自己的實質做成的，它必定本質是無限的，就像他自己的實質一樣；可是受造之物是有限的，所以受造之物必定是非神聖的性質，假如受造之物是由（例如）上帝在手邊見到的一種永存的質料做成的，上帝只是賦與它以形式，那就與「上帝是第一原因」的定義矛盾。使他成了只是已由原因產生的東西的推進者了。所以，他所創造的物件，他是由無中 (ex nihilo) 生有，他賦與這些東西以絕對的有，作為他自己以外的許多有限性的實質。他鑄在這些物體上的形式，其原型是在於他的觀念。可是因為在上帝內並無多數這件事，並因為這些觀念在我們是多數的，我們必須將在於上帝的這些觀念與我們心思從外模擬它們的方式分開。我們必須只依限定的 (terminative) 意義，認上帝有這些表德，認為從有限性的觀點看出來的上帝獨一無比的本質的不同表現。

當然上帝是聖潔的，良善的，並公道的。他不會爲惡；因爲他是積極的有之全部表現，而惡則是消極。固然，他在有些地方創造物質的禍，但只爲較大的福起見；因爲全體的福利駕乎部份之福利之上。(bonum totius praeveniet bonum partius)。他不能志於道德的惡，無論目的是，是工具，因爲那樣就與他的聖潔矛盾。由於創造了自由的人，他只是容忍(permissis)道德的惡，他的公道或他的良善都不加他以防止接收自由者不誤用自由之義務。至於上帝創造的目的，主要只會是：以對他人表示他的光榮，去行使他的絕對自由。因此，其他的人必定是有理性者，第一會知識，親愛，並崇敬；第二會有幸福；因爲知道上帝並愛上帝是幸福的要旨。在這程度內，人可以說上帝創造的次要目的是愛。

我不想說更多的這些形上學的定性，再說到(例如)上帝之三位一體之各種神祕。我所已說的可以作爲天主教並耶穌教的正統派哲學的神學之樣本。鈕滿對於上帝的大批完美點抱滿腔的熱情。在我們引過他的那段文字以後的幾頁的文章那麼華美，使我們幾乎不管它侵佔我們時間也要引完它。(註九)他先得響亮地列舉上帝的表德，隨而歌頌他富有天地間的一切，以及一切事變都聽他的容許的意旨這件事。他給我們的，是「點染情緒」的經院哲學，而任何種哲學要得人正當了解，都應該點染着情緒。所以，在情緒方面說，從如鈕滿這一類的腦筋看來，教義的神學是有些價值的。假如在這裏我作短短的離題的討論，那就會幫助我們估計這種神學在理智方面的價值。

天合在一起的，人不要把它分開。歐洲大陸的各派哲學太常把人的思想作用與他的行為具有機體的關係這件事忽視了。在我看來，不斷注意這種有機之關係，是英吉利和蘇格蘭的思想家的主要優點。其實，不列顛的哲學的主要原理，一向是如下：個個差異必定會造成不同的結果 (make a difference)，個個理論上的差異實在某個地方發為實際的差異，並且討論理論問題的最好方法，是先看假如這個見解或那個見解對，有什麼實際上的差別。所爭論的特性真理被知時是 (Known as) 什麼，它產生什麼事實？它在特殊經驗方面的兌現 (cash-value) 是什麼？這是英國人特有的處理問題的方法。你們記得洛克 (Locke) 這樣處理「自我同一」(personal identity) 的問題。他說，你說「你前後的自我是同一個人」這個話的意思，只是指你的特殊記憶組成的鏈索。這是「自我同一」的意義之惟一的可以具體證實的部份。因此，一切關於這事的其他觀念，例如自我同一所由來的精神的實質為一為多等等問題，毫無可解的意義；牽涉這種觀念的命題可以肯定，也可以否定，沒有關係。柏克立 (Berkeley) 也同樣處理「物質」(matter) 的問題。物質的兌現就是我們的物質的感覺。這是物質被知道時的性質，我們在其體方面證明物質的概念的全部。因此，這就是「物質」這個名詞的全部意義——任何其他詭稱物質具有的意義只是空話。休謨也同樣處理因生關係 (causation)。我們知道因生，祇是續有的前事，並我們期望有事情要跟着來的傾向。除開這個實際上的意義，因生沒有任何意義；並

且休謨說，說因生的書都可以燒掉。司徒亞，善朗，雅各穆勒，約翰穆勒，及貝因教授 (ducati Stewart, Thomas Brown, James Mill, John Mill, and Professor Bain) 都多少一貫地沿用同一方法，郝格孫 (Shadworth Hodgson) 十分坦白地用這個原理。統看起來，介紹「批評方法」 (the critical method) —— 惟一的能使哲學值得正經人研究的方法 —— 到哲學內的，是英吉利和蘇格蘭的思想家，不是康德。因為假如哲學的命題始終不能在我們的行動上發生覺得出的差別，那末，對這些命題的辯論還有什麼嚴重性，什麼正經關係呢？假如一切命題在實際上都沒有關係，那末，我們同意把那一個命題叫做對，那一個叫做錯，有什麼關係呢？

一個具優越的創見的美國哲學家，披爾斯君 (Charles Sanders Peirce) 從這些人不知不覺遵循的原理的各項特殊應用理出這個原理並特別提出來，認為是基本的，並加以一個希臘文的名字 —— 他這樣實是對思想界立一大功。他把這個原理稱為實效主義 (pragmatism) 的原理；他主張這個原理的理由略如下：(註一〇)

進行中的思想的惟一的可能動機是達到信仰，即停止的思想。祇有我們對一件事的思想止於信仰之時，我們對這件事的行為才能夠確實地穩靠地開始。簡言之，信仰是行為的規則；思想的全部功能只是產生活動的習慣的一個步驟。假如有一個思想的任何部份在思想的實際效果上不發生任何差異，那末，那部份就不是這個思想的意義的正當部份。因此，要發揮一個思想的意義，我們只須找出它宜於發生什麼行為；在我們說，那個行為是它的惟一意義；並且在一

切思想上區別的根源之明確事實就是：這些區別沒有一個會微細到不是一件實行上的可能差異。所以，要使我們對於一個對象的思想完全明白，我們只須考慮我們可能預期這個對象會引起什麼眼前的或較遠的感覺，並假如這個對象是真實的，我們必須準備什麼樣的行動。在我們對這些實際結果的概念有任何積滯意義這範圍內，從我們方面看，對這些結果的概念就是我們對這個對象的概念的全部。

這是披爾斯的原理，實效主義的原理。這麼個原理，在這個時會，可以幫助我們從經院派列舉的上帝的完美之各種表德之間決定是否其中有些表德遠不如其他有意義。

那就是說：假如我們把實效主義衡量（有別於上帝的道德的表德的）嚴格所謂上帝的形上表德，我想縱使我們被一種使人必信的邏輯強迫而相信其爲有，我們也還要明說這些形上表德沒有一點可解的意義。例如，上帝的由己性，或他的必然性，他的非物質性；他的「單一性」，即超乎有限性的人物所有的那種內部差異與先後之性；他的不可分性；以及他的沒有性質與活動，實質與偶現相，可能與現實等等的內界區別；他的不能歸在一類屬內；他的實現的無限性；他的除開他人格所含的道德品格以外的人格；他對於被容忍的而非積穢的惡之關係；他的自給，自愛，以及足乎己的絕對幸福：——坦白地說，像這些的品性怎麼樣能與我們人生發生任何確定的關係呢？並且，假如這些不能夠分別引起我們行爲的特殊適應，那末，這些的真妄可能使一個人的宗教起什麼根本的差異呢？

就我個人說，雖然我不願說任何項衝撞你們所護惜的聯想的話，我必須坦白承認縱使這些表德是用毫無錯誤的方法演繹出來的，我也不能設想假如其中任何一項表德是真的，它在宗教方面對於我們有什麼一點點關係。請說：我能做什麼特種行爲，使我對上帝的單一性適應得更好呢？或是，知道了他的幸福無論如何是絕對完全的，怎麼能幫助我計劃我的行爲呢？在十九世紀的中葉，黎德(Captain Mayne Reid)是撰寫戶外冒險的書的大家。他不斷頌揚獵人和對活的動物的習慣的野外觀察家，不斷辱罵他所謂「儲藏室的博物學者」('closet-naturalists')，採集者和分類者，以及把骯髒骨和皮毛的人。在我小小之時，我總以爲儲藏室的博物學者必定是個天下最下流的小人。可是，系統的神學家當然是恰像黎德所指的儲藏室的博物學者。他們演繹形上的表德，除了將遠離道德，遠離人類需要的學究氣的字典上形容詞來「砌牌對牌」(這種砌牌對牌，假如有個近時巧者創製的用黃銅和木頭做的邏輯機器也可由「上帝」這個名詞弄出來，同具血肉的人弄得一樣好)以外還有什麼呢？這些表德好像有惡蛇的蹤跡在其上。人們覺得在神學家的手裏，它們只是一套由機械地把弄同義字而得來的頭銜；咬文嚼字取正見而代之，職業習氣取生活而代之。我們沒有麵包，只得得到石頭；沒有魚，只得得到蛇。這種抽象的名詞的混合團真能給予我們以對於神聖的知識之精髓嗎？固然，神學的派別還可以不斷出現，但宗教，具活力的宗教，要從世界飛走了。使宗教進展的，是抽象的定義和形容詞連成的系統之外，以及神學科學和教授之外的事情。這些定義等等只是後果，只是次起的附加在那些根本的

與無形的神聖界交感的現象上的東西——這種交感，我曾指示給你們許多的例子；這種例子萬世不絕地復現於卑微的個人之生活上。

對於上帝之形上的表德，就這樣說完了——從實際宗教的觀點看，這些表德所呈獻以供我們崇拜的形而上的怪物實是學究式腦筋的一個絕對無價值的虛構。

但是對於所謂道德的表德，我們要怎樣講呢？從實效看，這些表德是處於完全不同的地位的。它們積極地決定恐怖，希望，與預朝的行為，並且是聖徒生活的基礎。只須看一眼，就知道它們的意義極其重大。

例如，上帝的聖潔：因為他聖潔，他除了善之外不能志於其他。因為他無所不能，他能使善得到勝利。因為他無所不知，他能看見我們暗中的行為。因為他公平，他能根據他所見的責罰我們。因為他仁愛，他也能夠赦罪。因為他不變，我們能穩穩地依靠他。這些品性都與我們生活有關係；我們要知道它，這是極其重要的事情。上帝創世的意旨，是要表現他的光榮；這也是對於我們實際生活有確定關係的一個表德。除了其他之外，這個表德使一切基督教國家的崇拜，具一種確定的特性。假如教義的神學真能證明有個具有如這些的表德的上帝到無可疑的地步，它就可以自負能給予宗教情操以一個堅強的根據了。可是事實上，它的辯證到底如何呢？這種辯證與主張有上帝的辯證一樣不行。不特康德以後的唯心論者完全排棄這些辯證；並

且，任何從他所經驗的世界之道德的方面發現不相信「一個好心的上帝會創造這種世界」的理
由的人，這些辯證始終不會使他回心轉信：這是明白的歷史事實。要用經院派的「上帝要素中
沒有無有 (non-being)」這個辯證證明上帝的好心，在這種人看來，只是愚妄。

不！「約伯 (Job)」記「把這整個事情作過最後的決定性的檢查了。推理是走到上帝的比較
膚淺的不實在的路徑：『我要把我的手蓋住我口上；我已由耳朵聽到你，但是現在我的眼睛看
見你。』理智迷惑，受挫，但還是信賴地感到上帝臨下——這就是對自己並對事實真誠而依然
信教的人的情態。(註一一)

因此，我以為我必須對教義的神學作最後的告別。老老實實地，我們的信仰必須不依靠那
種證實。我再說，近代唯心論已經對這個神學告永別了。近代唯心論是能夠對信仰給予個更好
的保證，還是信仰必須倚靠它自己作見證呢？

近代的唯心論的基礎是康德的統覺之超絕的自我 (The Transcendental Ego of Appere-
ption) 之說。康德的這個可怕的名詞只是指「我想它」這個意識必定(可能地或實際地)伴
着我們的一切對象這件事。前此的懷疑論者 (Skeptics) 也說這麼多，可是他們所謂「我」還
是指個人的自我。康德把這個我抽出來，除去它的人格，使它作為一切他的範疇中最普遍的範
疇，不過在康德本人，「超越的自我」並沒有神學的含義。

繼康德而起的人就把康德的「一般意識」(Bewusstsein überhaupt)，即抽象的意識，這個觀念轉變成一個無限的具體的自我意識，這個就是世界的靈魂；並且以為我們的個別的私人的自我意識都存在於這個無限意識之內。就是要對你們說明事實上這個轉變如何弄成的大略，也要使我涉到好多專門問題。我只說在現在深深影響英美思想界的黑格兒學派，有兩個原理在這個轉變上首當其衝。

這兩原理的第一個就是：舊式的同物不變的邏輯(logic of identity)始終只能給予我們一種「對殘缺的肢體之死後解剖」，並且只有承認「我們思想會想到的個個對象都含有某個其他最初似乎否定第一個對象的對象之觀念」這件事，思想才有完全的生命。

第二個原理是：覺得一個否定，已經等於超出這個否定。只是提出一個問題來問，或是表示一種不滿意，就證明答案或滿意已經迫近了；悟其為有限之有限，已經是不可能的無限了。

應用這些原理，我們似乎加進一種推動力於我們的邏輯——這種推動力是假定每件事物與自身相同之普通邏輯始終不會有的。這樣我們思想的對象在我們思想內起作用(act)，就像在經驗呈獻對象之時對象起作用一樣。思想的對象會變化，會發展。它們引進某個它們自己以外的東西，與它們同來；並且，這個其他，最初只是理想的或可能的，一會就證明它自己也是現實的。這個其他對象取最初擬想的事物而代之，並且兩個對象在開展這個事物的全部意義之時都把這個事物證實並改正了。

這個進行的程序是極好的；宇宙是個跟隨事物而來的其他事物會改正原有事物，並會成就原有事物之地；並且一種給予我們以大略是這樣的事實進動之邏輯，會比傳統的學院邏輯把真理表示得更好得多——傳統的邏輯始終不能自動由任何事物進到任何其他事物，並且只能登記些預測和統攝 (subsumptions)，或靜態的相似與相異。沒有東西會比這個新邏輯方法更與教義的神學兩樣。讓我引我已說過的那位蘇格蘭的超絕主義者凱德氏的幾段文字做例證。他說：

『我們必須如何設想一切智慧所根據的實在呢？』他的答案如下：『有兩件事不難證明，就是：這個實在是個絕對的精神，並且，轉過來說，只有與這個絕對的精神或智慧相通，有限性的精神才會實現它自己。這個智慧是絕對的；因為假如人類智慧的運行不預先假定智慧及思想的真實性，那末，人智的極微末的進行都會停頓的。懷疑和否認也預先假定有思想，並間接肯定它。在我斷定任何事爲真之時，我固然是將它針對思想而言，但是並不是針對我的思想。或任何別人心上的思想』。我能夠撇開一切個人心裏的本身存在；我能夠把它想開去。但我不能想開去的，是思想或自我意識自身，就它的獨立與絕對方面說的，換言之，我不能撇開絕對的思想或自我意識。』

你們在這兒見到凱德做了康德沒做過的轉變：他把「無處不須有一般意識作爲任何處可有爲就是具體的上帝。他又進而用「承認你的限度，主要就是超乎這些限度」這個原理，轉到個

人的宗教經驗；他的說法如下：

『假如(人)只是感到暫時的感覺和衝動，一串不斷來往的直覺，幻想，感情之物，那末，在他看來，沒有什麼能夠具有客觀的真理或實在之性質。但是，人能夠自委於一個他自己的更大得無限的思想與意志，這是人的精神性的特權。其實，就人是個思想而自覺之物說，他可以說是由於他的本性就是居於普遍生命(the Universal Life)之空氣內。由於我是個思想者，我可能在我的意識內壓抑鎮服每個自主(self-assertion)的衝動，每個只是我所之觀念和意見，每個屬於這個認為特殊自我之我的欲望，而變成了一個普遍的思想之純粹媒介——簡言之，不再過我自己的生活，而讓我的意識受無限的並永存的精神的生活所佔據，所涵蓋。可是，正是由這樣捨棄自我，我才得到我自己，才實現我本性的最高可能。因為從一個意義看，我們捨棄自我，是要過理性的普遍的並絕對的生活。但是我們這樣委身的，實際就是我們的較真的自我。絕對理性之生活，並不是外乎我們的生活。』

可是，凱德氏接下說，就我們能夠在外部實現這個主張看，它所給予的撫慰還不完足。無論我們在可能上如何，在實際上，我們中最好的也距離做到絕對神聖這個境界很遠很遠。人與人間的道德，愛情，乃至自我犧牲，都只是把我們的自我沈沒於其他一個或多個有限性的自我之內。這些沒有使我們自我與無限者完全同一。這樣看，人的理想的前程，在抽象的邏輯上看是無限的；但在實際上是永遠不能實現的。

凱德氏繼續說：「那末，理想的與現實的之間的衝突是否沒有解決法呢？我們回答：是有解決的；可是要達到這種解決，我們就要從道德的區域進到宗教的區域了。人可以說，宗教所以別於道德之主要特性在於：宗教把希望變為成就，把預期變成現實；宗教不使人無窮期地追求一個在消逝的理想，它使人成爲一種神聖的無限的生命之實際參與者。無論我們把宗教由人類方面或神的方面看——認爲人的靈魂自委於上帝，或上帝生活於靈魂內——隨便那一樣，宗教的根本性在於：無限的不再是個遠遠的幻象，而變成了一個當前的實在了。到了我們對精神生活具正當領悟之時，這種生活的最初波動，就是一種朕兆，指明神與它的對象的分界消滅了，理想的變成實在的了，有限的達到它的目的，變成充滿着無限者之存在與生命了。」

「心思和意志與神聖的心思和意志爲一，這不是宗教的將來希望和目的，而是他在靈魂內的最初開頭並出生。開始宗教的生活就是終止奮鬥。那件構成宗教生活的開頭之行爲——無論叫做信仰，或信託，或委身 (Faith or trust, or self-surrender)，或隨便什麼名字——總含着有限的與一個永遠實現的生命合一。宗教生活是進步；可是，用上述觀念來看，宗教進步不是朝向無限界的進步，而是在無限界之內的進步。宗教進步並不是完不了的一步一步作有限的小增加，想藉此得到無限財富之無益企圖；它乃是不斷進行精神的活動以利用那個我們已有的無限的遺產之努力。宗教生活的整個將來，在開始時就給予了，但是穩當地給

予。開始宗教生活的人的地位是這樣：惡，錯誤，不完善不是真正屬於他所有：這些是與他的真性並無有機的關係的贅疣：它們已經等於被壓抑被消滅了，就像它們會實際被消滅一樣；並且就在被消滅的過程中，它們成了精神進步的工具。雖然他不能脫免誘惑與衝突；（可是）在他的真正生活所在的那個內界，奮鬥是過去了；勝利已得到了。精神所過的生活不是有限的，是無限的生活。它的（生存）的每一波動都是上帝的生活之表出與現實。」

（註一三）

你們會很願意承認對於宗教意識的描寫，沒有比你們的這位不幸已死的宣教師並哲學家的這些話。這些話能將我們所聽過的那些在皈依關頭的極樂心態之真相重現出來；它把神祕者所覺得的，但說不出的，說出來；聖徒聽到這些話，會認得這是他自己的經驗。見到宗教的內容報告這麼一致，這是實在很快意的。可是，統算起來，凱德校長（我只將他作為這樣的思想者全數人之一例）會超出感情和個人直接經驗之區域而奠定宗教的基礎於無偏的理性上嗎？他曾經用這人必信的推理過程使宗教成為普遍的，使它由一個私人的信仰變成一個公共的確然事理嗎？他曾使宗教的肯定自拔於晦昧與隱秘之中嗎？

我相信他並沒有做這一類的事情，他只是用個更普汎化的方式將個人的經驗重肯定一番。這一次，你們又可以原恕我不用專門方式證明超絕派的推理並不能使宗教普遍化；因為我能指出大多數的學者，連傾向宗教的學者在內，堅持不認這些理由會使人必信。人可以說，整個德

國都積極拒絕黑格兒派的辯證。至於蘇格蘭，我只須提你們很多人熟悉的伏勒塞教授 (Prof. Fraser) 的及普林果·帕脫孫教授 (Prof. Pringle-Patterson) 的值得注意的批評。(註一三)我再問，假如超絕的唯心論真是像它自負的那麼客觀地絕對地合理，它會不會這樣極端缺乏使人信服的力量呢？

你們必須記得：宗教所報告的，總是在表示它是經驗的事實：宗教說，神聖的真是存在，並且在它與我們自己之間的彼此取予的關係是確實的。假如像這樣的對於事實的知覺不能自力站得住，那末，當然，抽象的推理也不能給予它所需要的援助。概念的作用能夠將事實分類，將它們加以定義，闡明它們；可是不能夠產生它們，也不能再現它們的個性。總有一種加號，一種這個 (a plus, a thinsness)，只有感情能與之相當。所以，哲學，在這個區域內，是個次起功能，不能擔保信仰之確實性。因此，我又回到我在這個演講開頭時所宣說的論點。我以極端惋惜的誠實態度承認我們必須結論而說：要用純乎理智的過程證明直接宗教經驗所表示的意旨是真實的，這是絕對無望的嘗試。

可是，把哲學遺留在這種否定的宣判之下，對它是不公平的。所以，讓我們最後簡短地列舉它能替宗教做到的事情。假如它肯放棄形上學與演繹而採取批評與歸納，並坦白地將它自己由神學變為宗教科學，它就能夠使它自己變成極端有用。

人的自發的理智作用始終是將它所感到的神聖的，用與它的暫時的理智上成見相和合的方式來下定義。哲學用比較方法，能夠排除這些定義內的局部的與偶有的成份。它能夠把教義和崇拜內的歷史的外加部份除掉。哲學以自然科學的結果對照自發的宗教觀念，也能夠把現在知道被科學認為荒謬並不貫的教義革除去。

這樣把不好的主張淘汰去，哲學可以餘留下一些至少是可能的概念。它可以將這些認為假設，用一切無論是積極的或消極的歷來用以試驗假設的方式來試驗這些假設。它能夠把這些假設的數目減少，因為它發現有些假設比較地更多可駁之點。也許它可以擁護它所揀出而認為證明得最嚴密和最具有證明的可能的那一個假設。它可以把這個假設的定義精益求精，把其中的無害的格外信仰和表現這個信仰的象徵方式，與應該當真的部份分別開。結果，它能夠調停於不同的信徒之間，促進意見的一致。它把它所比較的宗教信仰中的共同的並主要的從個人的並局部的成份分別得越清楚，它就能夠將這件事做得越成功。

我看不出這種的批評的宗教科學會不能夠最後贏得與物質科學所得到的一樣普遍的公衆信受。就是無宗教傾向的人也可以由相信別人而接受宗教學的結論，好像現在盲人接受光學的事實一樣——他們可能覺得不接受是一樣愚蠢。可是，就像光學必須最初從會看見的人所經驗的事實取材，並以後不斷用這些來證明；同樣，宗教學要仰給個人經驗的事實，得到它的原始材料，並且在它的一切批評的改造過程，都要與個人經驗相合。它始終不能離開具體的生活，不

能在概念的眞空中工作。它像個科學一樣，要永遠承認自然之微妙總遠遠飛在它的前頭，並且它的公式只是近似值。哲學活在言語內，可是真理騰湧入於我們生活內，是以超乎語言的方式。在活活的知覺作用之中，總有種靈微閃爍而把捉不到的東西，思考總是趕不上它。沒有人會比哲學家知道這種情形更明白。他必須由他的概念的鎗膛放射他的一排新的語言彈子；因為他的職業註定他要做這種工作；可是他暗暗知道此事的空虛與迂闊。他的說法好像實體鏡的或萬花鏡的 (stereoscopic or kinetoscopic) 像片，放在這種器具的外頭看，因而這些像片弄到缺乏深度，缺乏流動，缺乏活氣。特別是在宗教區域裏以爲語言的公式是眞實的信仰，始終不能夠代替個人的經驗。

在我的次一演講，我要設法完結我對於宗教經驗的粗略描寫，在再後一個演講，即最後演講，我將要對於以概念表示宗教經驗所見證的眞理這件工作貢獻我個人的努力。

(註一) 參看華勒斯的「吉爾德演講」，見他的「演講與論說」(W. Wallace: Lectures and Essays) 內，牛津，一八九八年，第十七頁以下。

(註二) 見本文中引書，第一七四頁，節錄。

(註三) 同上書，第一八六頁，節錄，並加法重號()。

(註四) 大學的觀念第二論 (Unscourse II) 第七段。

(註五) 關於「在建立宗教的信仰上，理智的構造是次起的高感情和本能是首要的」這個道理，請看費爾定的那本動人的書，名爲「人們的心」(H. Fielding: The Hearts of Man' 倫敦，一九〇二年)；可是我在這些演講本文寫

完之後才看到這部書。他說，『教義 (creeds) 是宗教的文典，教義對於宗教的關係，就像文典對於語言的關係。語言是我們的需要之表現；文典是後來成立的學說。語言永遠不是由文典出來，而文典卻是由語言出來。語言由於不知道的原因進步，改變；文典必須跟它變。』(書中第三一三頁)。整部書，非常切於具體的事實，幾乎只是我這裏的話的擴充。

(註六) 爲便利起見，我選用麥特克勒善學教科書 (A. Steckl: *Lehrbuch der Philosophie* 第五版，圖茲 Mainz) 第二冊內的次序。柏德「自然的神學」(B. Boedder: *Natural Theology* 倫敦一八九一年) 是一本方便的英文的天主教手冊；但幾乎同樣的學說也見於耶穌教的神學著作，如郝登·系統的神學 (O. Holtge: *Systematic Theology* 紐約，一八七三年版) 或斯佩爾·系統的神學 (A. H. Streif: *Systematic Theology* 第五版，紐約一八九六年)。

(註七) 必須不要忘記了照設計辯證說，這世界的任何種失序 (disorder) 都可以暗示有一個曾設計了恰恰那一種失序的上帝。事實是：無論什麼樣的可以指名的事蹟，在邏輯上都可以加以目的論的解釋。例如，立斯本 (Lisbon) 的大地震的廢墟：整個過去歷史都必須設計得剛剛照實際經過的歷史那樣，才可以在指定時間弄出剛剛那特種格局的壘泥，家具，以及前者曾經生活的身體的遺跡。任何別一串的原因都不充分。對於任何種其他的壞的，事實上在任何地方由於已往情形所發生的格局，也可以這樣說。因此，爲避免這種悲觀的結果並保留仁慈的設計者起見，設計辯證又請出兩個其他在應用上較有限制的原理。第一原理是物質的，就是說：自然界的變方自己只會趨向於發生失序與毀滅，發生斷井頹垣，不會產生出結構。這個原理，雖然才爭好像還是，但從近年生物學的眼光看來，似乎越來越不必然了。第二個原理是一種以人類爲中心的解釋。那就是說，任何種我們認爲「失序的」(disorderly) 都不會是設計的對象。當然，這個原理只是爲「人形神主義」(anthropomorphic Theism) 的便利而設的假定。

假如不揆着任何種傾於道德或傾於那邊的神學去跟去觀察世界，人就會見到如我們所認爲秩序與失序的事物，只是純乎人工的創製品。我們對於某些種類的有用的，美感的，或道德的格局感關切——關切得很厲害，至於每見到這些格

局實現，它就大大的吸引我們的注意。結果，我們對世界的內容有所選擇。世界由我們的方面論，實是充溢着失序的格局。可是我們只要秩序，只注意秩序，並且用選擇的方法，人總能夠從任何混亂一團之中找出一種有秩序的格局。假如我把一千粒豆子隨便擲在桌上，無疑，我可以用撒開够多的豆子不算這個法子，將其餘豆子弄到具有幾乎你要提出的任何種幾何學上的形式，並且這樣你也許會說那個形式是事先預定的形式，其他豆子只是不相干的壞空的東西。我們處理自然界的方法恰恰也這樣。自然界是個廣大的充實體 (Plenum)，我們的注意從中描出沿着無數方向的出於幻想的線路。我們把任何位在於我們所描的特條線路上的東西計算並命名，而其他東西和所描的線不命名也不算數。在世界上，實際彼此「不適應」(unadapted)的東西比互相「適應」的東西多得無限；有不規則的關係的東西比有規則的關係的東西多得無限。可是，我們專找有規則的這一類的東西，並且並很巧妙地把這一類東西發現並記住。在這一類之上又累積其他種類的有規則的東西，結果所收集的有規則的種類充滿了我們的百科全書。可是，在這些種類之中間與周圍，有無限的完全沒有人想到的無名的混雜東西，無限的始終沒引起我們注意的關係。

這樣，物質的並神學的辯證所從發軔的有秩序的事實，很容易認為是人類的任意結構。既是這樣，（雖然這當然不是反對有上帝的辯證），那末，為上帝辯護的理由，不能成為宇宙有上帝的決定性證明。這種理由只有因我別的理由已信有上帝的人，才覺得可信。

（註八）照經院學派，「志欲官能」(facultas appetendi) 包括感情，欲望，和意志。

（註九）見他的上列書，第三論第七段。

（註一〇）見他的「如何使我們觀念明白」(How to make our Ideas Clear)，那篇載在一八七八年正月號的通俗科學月刊 (Popular Science Monthly) 第十二卷第二八六頁以下的文章。

（註一一）從實效方面說，上帝的最重要表德，是他在刑罰上的公道。可是，在對這一個論點的神學上意見的現狀之下，誰敢說地獄之火或一種與它相當的刑罰，純粹粹邏輯證明為必有呢？神學自身把這個主張的根據大部繫在啓示 (revelation)，並且在討論這事之時越來越傾向於以世俗的刑法觀念代替先驗的理性原理。然而，就是「這個光華的有

行星與風，有含笑的天與海洋的宇宙是按照刑法的瑣細節目設計的並宇宙的棟梁是靠着這些細節」這個觀念，由我們近代的想法看來，也是不足信的。把宗教由這種根據辯論，就是把宗教削弱了。

(註一二)約翰·凱德：宗教哲學引言，倫敦及紐約，一八八〇年版，第二四三至二五〇頁，又第二九一至二九九頁，刪節很多。

(註一三)伏勒密：有神論的哲學 (A. C. Fraser: Philosophy of Theism) 第二版，愛丁堡及倫敦，一八九九年印行的，尤其第二篇第七章第八章；塞司：黑格兒主義及人格 (A. Seth (Pringle-Patterson): Hegelianism and Personality)，同處出版，一八九〇年印行的，散見書內。

我所知道的主張有個具體的個人性的世界靈魂之最會起信的辯證，是我同事羅倚斯 (Josiah Royce) 在他的「哲學的宗教方面 (Religious Aspect of Philosophy 波斯頓，一八八五年)」，上帝的概念 (Conception of God 紐約及倫敦，一八九七年)；並近出的他的亞柏丁大學的吉福德演講：世界與個人 (The World and the Individual, 紐約及倫敦，一九〇一至一九〇二年) 各書中的辯證。讀者中無疑有些人會覺得我竟然沒嘗試用語言反抗羅倚斯教授的辯證，這是我閃避我這些演講的論題所加於我的哲學上的義務。我承認我是暫時閃避。我以為在眼前這些完全出以通俗形式的演講，似乎沒有微妙的形上學的討論之地位；並且為策略起見，既然哲學自命如此（即能把宗教變成一個普遍起着的科學），那末，指出任何宗教哲學都不會當真使大多數思想家信服這件事，就夠了。同時，讓我聲明我希望我這一本書之後還有別的書——假如我有工夫寫，我要在那本書內不特把羅倚斯教授的辯證，並且其他主張一元的絕對主義的辯證，都給以這些辯證之重要性所應得的充分專門的精細的考慮。此刻，我情願被譏為膚淺而靜止不發動。

第十九講 其他特性

我們考察過神秘主義和哲學之後，又繞路回到我們原來所說的題目，即宗教的用途，宗教對信奉它的個人的用處，以及這個人對於世界的用處：這些是最好的證明這個宗教含有真理之辯證，我們回到經驗的哲學就是：真實的就是效用好的，縱使總必須加上「大體這樣」的限制。在這個演講，我們必須又回到描寫的工作，對於宗教的其他特有的性質說一點，以完成我們對於宗教意識的描寫。這樣，在最後演講，我們就可以放手作個一般的回顧而推出我們的獨立結論。

我要說的第一點就是：美感生活在決定一個人採擇那一個宗教這方面的功用。我不久以前說過，人類無意之中會將他們的宗教經驗加以理智化。人在奉教上需要公式，就像他們的崇拜要有同伴一樣。所以，我前此說「著名的經院派的關於上帝的表德的單子在實效上無用」這一點，口氣未免過於輕視，因為我沒有考慮這些表德所具有的一種用處。鈕滿列舉這些表德的那段動聽的文字，（註一）使我們看出這個用處。他朗誦這些表德，像他要朗誦大教堂的祈禱一樣；這樣他證明這些表德的美感價值之高。加上這些高超的神祕的語言上表示，使我們單純的宗教虔奉更豐富，正像加上風琴和舊的黃銅樂器，大理石柱，壁龕，和彩色的玻璃窗，使教堂更豐

富一樣。形容的詞語使我們的崇奉取得一種氣氛並伴調。這些詞語像鑽美之歌和光榮之頌，也許越莫名其妙，越覺得崇高。像鈕滿這種人的腦筋（註二）變成了很顧惜這些形容語的體面，就像異教的祭司愛護在他們的偶像上放光的珠寶與妝飾品一樣。

在人心所自然嗜好的宗教旁枝現象之中，我們永遠不可忘記了美感的動機。我前此聲明不在這組演講中對於教會制度說什麼話。可是，我也許可以在這裏對於「這些制度對某些美感上需要的滿足，如何會幫助它操縱人性」這方面說幾句話。雖然有些人最注重理智上的純潔與簡單，但在其他人們，豐富是最高的想像上的需要。（註三）假如一個人的心性極端屬於這一類，個人式的宗教不能達到他的目的。他的內心需要無寧是：一種制度的並複雜的東西，其各部份的差等的相互關係很宏偉，權威一層壓一層，並且每層都有神祕和光榮的形容詞之對象，這些最後是由上神抽繹而出——這上神是這個系統的源頭並絕頂。這樣，他好像面對一種廣大的鑲嵌着珠寶的美術品或建築；他受到繁複的禮拜式的吸引力；他由一切方面得到頌讚的音波。在這種高貴的複雜體之中，升高的與降低的運動，似乎並不妨害穩定性，其中的任何一個節目，無論多麼卑下，都不是無意義，因為有許多莊嚴的機構維持它的地位）。與這種複雜結構比來，福音派的耶穌教顯得多麼平淡，那些孤立的，自負『人會在叢莽中遇見上帝』（*man in the bush with God may meet*）的宗教生活的空氣多麼枯窘呀！（註四）這是把極光華的層累而上的結構受了極敗人意的粉碎與鏟平！在他的想像慣於看見體面與光榮的場面的人看來，赤裸的福音

教間架，似乎把皇宮換成濟貧院了。

這很像在古老的帝國內生長的人的愛國情緒。將體面的頭銜，深紅的光輝與軍樂的聲音。金線的刺繡，帶羽毛的軍隊，以及那種恐怖，那種戰慄放棄掉，而換了一個穿黑外衣的，同人人握手的，也許他的「家」在草原上，只有一間起坐室，一本「聖經」在這間房室的中心的掉子上的總統——有多少情緒必須中道挫折呀！這使君主制的想像陷於赤貧了。

在我看來，似乎這些美感情操很強烈；所以耶穌教無論在精神方面的深刻說，比天主教多麼優越，在今日要能夠從崇信那個更莊嚴的教會制度的人之中爭取很多皈依者，是實在不可能的事情。天主教對於人的想像供獻更豐富得多的材料與色彩，它具有含着多數不同類的蜜的許多蜂巢，容許有各種各樣的對於人性的感引；這使天主教徒始終覺得耶穌教帶着濟貧院的可憐樣，在天主教徒的心中，耶穌教的苦窮的消極性是不可了解的。在天主教的智識份子看來，舊教會所贊許的古老的信條與行為，其中好多，假如當真，他們也像耶穌教徒那樣覺得很幼稚（childish）。可是這個「幼稚」是可喜的「赤子似的」（childlike）之意——純樸並柔和，並且鑒於一般人民的智力之不發展，是值得對之微笑的。反之，在耶穌教徒看來，說這些信仰與行為之幼稚，意思是說它是蠢笨的詐偽。耶穌教徒必須把這些的微妙的可愛的累贅弄掉，他們的認真，使天主教徒看見而退縮，在後者看來，耶穌教徒的悻悻，好像是一種冷眼的，麻木的，單調的爬蟲一樣。這兩種人始終不會互相了解——他們情緒力的中心太不同了。嚴格的真理與

人性的複雜，永遠需要一個通譯者。（註五）對於宗教意識之美感方面的繁殊，就說這麼多，不再論了。

在大多數論宗教的書，都認三件事爲宗教最重要的成份，就是犧牲，懺悔，及祈禱 (Dedication, Confession, and Prayer)。我必須以次對這三件說一些話，雖然只能很簡短地說，先說犧牲。

對神獻犧牲，是原始式的崇拜通通有的事；可是，到了崇拜漸變漸文雅化，燔焚的祭品和壯羊之血就被性質更屬精神上的犧牲取而代之。猶太教，回教，和佛教並不需要帶儀式的犧牲；基督教也這樣，除了基督贖罪的神祕儀式內所保留的變相的犧牲觀念。這些宗教把心坎的供獻，內我的捨棄，代替一切那些虛妄的祭品。在回教，佛教及舊式基督教所鼓勵的苦行內，我們見到：「這種或那種的犧牲是宗教修習」這個觀念，多麼牢固難滅。在演講苦行主義之時，我曾提到苦行在象徵「凡是人生帶奮鬥性之時所需要的犧牲」這方面的意義。（註六）可是，因爲我對這種犧牲已經討論過，並且這些演講明白地避開早期的宗教習慣和來源的問題，我要完全放下犧牲這個題目，轉而討論懺悔這件事。

關於懺悔，我也要講得很簡短，只講它的心理方面，不講歷史方面。懺悔沒有獻犧牲那麼

廣佈，它相當於更內心的更屬道德的階段的情操。懺悔是一個人覺得要對他的神立於相當的關係就必須經過的一般洗滌與淨化的過程之一部份。在懺悔的人看來，虛偽清除了，真實開始了；他將他的腐敗露在外面了。假如他沒有真真擺脫這個腐敗，至少他不再將一種文飾的美德外表來塗抹它——至少，他活在空實的基礎上。在盎格魯·撒克遜(Anglo-Saxon)的社會內，懺悔的行為完全衰滅，有點難解釋。對於教皇制的反動是當然的歷史的解釋；因為在教皇制之下，懺悔與悔罪及赦罪儀式(penances and absolution)及其他不容許的行為相連。可是，從作孽者本人方面看，好像這個需要太大了，不能受人這樣急率地禁止他去滿足它。人會以為在多數的人，秘密之外殼必須炸開，圍起來的膿瘡必須破裂，放鬆，縱使聽取懺悔的人是不配聽的人也一樣。天主教會，因為顯而易見的實用上的理由，把對一個神父的耳語懺悔代替對大眾認罪這個更激烈的行為。我們說英語的耶穌教徒，由於我們通常靠託自己與與人離合的性格，似乎覺得只對上帝洩露我們的祕密就夠了。(註七)

我必須討論的次一題目，是祈禱——並且對這個題目，必須比較說多些。新近，我們聽見人家常常反對祈禱，尤其反對祈求好天氣並祈求病人復元。關於為病人祈禱，假如有任何件醫學的事實可認為靠得住，那就是：在某些環境之中，祈禱可以幫助痊復，所以應該鼓勵人祈禱，作為一種醫療的方法。因為祈禱是這個人精神健康上的一個正常因素，不祈禱會有害處。

至於天氣，那就不同。雖然相反的信仰是很新近的。（註八）人人現在知道旱災和暴雨是由於物質的原因，精神的請求不能夠避免它。但是，請求的祈禱只是祈禱之一部門；假如我們取祈禱這個名詞的廣義，以指一切種類的在內心裏與認為神聖的威力相感通，我們可以很容易見到科學的批評不能動搖祈禱。

這種廣義的祈禱，正是宗教的神魂，精髓。有一位通達的法國神學家說，「宗教是一個在患難中的靈魂與他覺得他自己所倚仗的並他的運命所懸的那個神祕的權力接觸之交際，一種自覺的有意的關係。祈禱實現這種與上帝的交際。祈禱是實踐的宗教；那就是說，祈禱是真實的宗教；使宗教現象與近似它的，如純乎道德的或美感的情操這一類現象有分別的，正是祈禱。宗教只是整個心靈想攀着它所從得到它的生命之要素，因以救度自己的這種根本行為。這種行為就是祈禱。我說祈禱並不是指膚妄的語言上的念習，或僅僅反覆背念某些神聖的文句，乃是指靈魂的進動自身，靈魂置它自己於一種私人的與它覺得存在的神祕權力接觸的關係之中——這種進動甚至可以發生於靈魂未有稱呼這種權力的各號之先。凡是缺少這種內部的祈禱之場合，都沒有宗教；反之，凡是這種祈禱興起而激動靈魂之場合，就是沒有形式，沒有教義，也是活的宗教。人由是可以悟到何以所謂「自然宗教」(natural religion)，正當地論，並非宗教。自然宗教使人不能祈禱。它使人與上帝彼此疏遠，沒有密切的交通，沒有內心的接談，沒有交換，沒有上帝對人的作用，沒有人對上帝的報答。歸根到底，這個自命為宗教的自然宗教只是

一種哲學。它由惟理主義 (rationalism) 的時代，由審慎探討的時代產生，始終只是一個抽象。它只是一種矯揉造作的，死氣沈沈的作品，考察它的人不能發現任何一個爲宗教應有的特性。」(註九)

在我看來，似乎我這一組演講整個都是證明薩巴池的持論是真實的。宗教現象，作爲內心事實並撇開教會制度或神學的附益去考究它，結果指明：它在一切地方並在一切階段都是各個人所有的。「覺得他們自己與他們所感到與他們有關係的高級權力彼此間有種交際」這種意識。在發生之時這種交際是被覺得是主動的並相互的。假如它不是有效的，假如它不是一種有取有予的關係；假如在這種交際進行之時沒有實在處理了任何事；假如這個發生之後世界並沒有一點點變異；那末，祈禱，就它是覺得有件事在處理 (something is transacting) 之感這個廣義說，當然是一種關於錯覺的對象之感。由是宗教大部必須認爲不特含有迷妄的成份（這種成份無疑到處存在），而且必須認爲完全根據迷妄，就像唯物主義及無神論者對宗教所不斷評論的那樣。到了直接的祈禱經驗被認爲虛妄的見證而被排斥之時，所賸下的至多只是一種推論而得的信仰，卽以爲萬有全體一定有個神聖的原因這種信心。可是，這種觀想自然界的方法，雖則有虔敬心的人無疑覺得可喜，但使他們只能做一場戲劇的觀衆；而在於實驗的宗教和富有祈禱的生活，人們似乎自己是演員；並且不是在戲劇內的，乃是在個極嚴重的實事內的行動者。

由是，宗教的真妄，與到底祈禱的意識是否幻妄這個問題分不開。覺得在祈禱心態之中實在有件事被處理了這個信心，是活宗教的精髓。至於到底被處理的是什麼，對這個問題，人曾經有大有不同的意見。前此有人以為無形的權力能做現在沒有任何開通的人相信會發生的事情；並且現在還有人以為會這樣。事實很可能會證明祈禱的勢力範圍完全在主觀方面，並且直接被改變的只是祈禱的人的心靈。可是，無論我們對於祈禱者的影響之意見如何會受批評的限制，就這一組演講所從以研究宗教的這個根本的意義看，宗教必須隨實際會否發生這種或那種結果而存廢。宗教堅信祈禱可以由任何其他方法不能產生的事情實現：除了祈禱不能動用的能力可以由祈禱放出來，而在事實界的某個（無論是客觀的或主觀的）部份起作用。

已故的邁爾斯寫給朋友的一封信把這個假定說得很生動；他的這位朋友允許我引用。這個假定表明祈禱的本能與通常的教義糾葛是多麼無關係。邁爾斯君說：

「你問我祈禱的問題，我很高興；因為我對這個題目有相當堅強的意見。先看事實如何。我們周圍有一個精神的世界，並且那個世界與物質世界有實際關係。從精神世界流出能力，維持物質世界；這就是形成每個人精神的生活之能力。我們的精神是由永恆吸收這種能力來支持，並且那種吸收的劇烈度永在變化，很像我們吸收物質的營養的劇烈度時時變化一樣。

「我將這些叫做「事實」，因為我以為只有一個像這種的格局才與我們的實在證據不矛盾。

盾；這種證據太複雜，不能在這兒總說。那末，我們應該對這些事實如何行動呢？分明地，我們也必須努力儘量吸收精神生活，並且我們必須將我們的心靈置於任何項被經驗證明為便利於這種吸收之態度。祈禱是概括的對那種虛懷的懇切的期望態度。假如我們進而問對誰祈禱呢，答案（很奇怪）必定是那件事沒有大關係。固然，祈禱並非純乎主觀的事情；——它使吸收精神的力量或恩眷的強烈度實際增高；——但是我們對於發生於精神世界的事情知道不夠，不能知道祈禱如何生效；——誰鑒察到祈禱，或是恩眷由什麼途徑賜予我們。最好讓兒童們對基督祈禱；因為無論如何，他是我們所知道的最崇高的個人精神。可是，假如我們說基督本人聽到我們祈禱，那就太武斷了；另一方面，假如說上帝聽到我們，那就只是再將第一原理重說一番罷了——這個原理就是：恩眷是由那無限的精神界流進來的。」

讓我們將祈禱之時吸收到力量這個信仰的真妄，留在次一個演講討論——到那時候，我們必須到達我們的教義上的結論（假如我們真有點結論）。讓這個演講還限於敍寫現象。為對於過祈禱生活的方式舉個極端的具體例子起見，讓我引一個你們中大多數人必定知道的例子，就是在布列斯托的佐治·密勒（George Miller of Bristol），死於一八九八年的。密勒的祈禱是頂粗陋的請求之類的。他在很小時候「決心認某些聖經」許諾的話是字字真確的，由是讓他自己不用他的世故的事先計劃，而由主的手來養活自己。他曾有非常活動的並成功的一生意業，結果之中如流通二百萬本以上的用不同語言印行的聖經；設備了幾百個傳教會；發行了一萬一千

一百萬本的關於聖經的書籍，小冊，和論說；創設五個大孤兒院，並教養幾千個孤兒；最後，設立學校，教練十二萬一千個青年和成年的學生。在這種工作的歷程中，密勒君收過並處理過差不多一百五十萬金鎊，旅行過二十多萬英里的海陸途程。（註一〇）在他傳教的六十八年中，他永遠不會有除了他衣服家具並手邊現錢以外的財產；並且在他八十六歲死了時候他所遺留的產業只值一百六十鎊。

他的方法是：使大衆知道他的一般需要，但不讓人明知他暫時必需的細目。爲應付這些必需，他直接祈求上帝，相信假如人信賴夠深，祈禱早晚必有應驗。他說，「遇着我丟了像鑰匙這類東西之時，我求主指點我鑰匙所在，並且我追求對我所求的應答；假如同我約會的人沒來，因而給我不方便，我就求主催他來到我這裏，並且尋求顯應；假如我不了解聖經的一段，我誠心祈求主由他的聖神教導我，並且我期望被教誨，但我沒有想定什麼時候被教誨，如何被教誨；假如我要傳佈福音，我求主幫助並且……不悲觀而且因爲等待他的賜助而高興。」

密勒的習慣，永遠不欠賬，就是欠一星期也不欠。「因爲主是按日頒賜我們，……可能一星期的賬要還之時，我們沒錢償付；因此與我們交易的人也許受到不方便，並且我們違犯了主的「不要欠任何人任何東西」這個訓誡。自今天起，在主按日頒給我們之時，我們立意件件東西一買就還錢，並且無論一件東西好像多麼必要，並無論交易的人多麼情願只要一星

期這賬一次，除非我們能立刻付現，總不買任何物件。」

密勒所說他需要的東西是他那孤兒院的糧食，柴炭等項。這樣或那樣地，雖然他們屢次快到沒東西吃，他們並沒有真真沒吃。『有時早膳之後，有一百人沒錢吃午餐；或是午餐之後沒錢喝茶餅，可是主都供給我們，並且一切這些，並不會事先將我們需要告訴一個人，我感到主的在近旁沒有比在這些時候更厲害更親切了。……我心思由於神助做到深信主的忠誠，因之在極端窘乏之中，我都能夠安心地進行我的其他工作。其實，假如主不給我這種安心（這是信賴他的結果），我將要幾於完全不能工作了；因為現在比較很少遇着有一天我不缺少我工作所需的這一個或那一個部份。』（註一）

密勒只用祈禱和信賴來創設孤兒院的用意，他說他的主要動機在於『要有一件事作為有形的證據，指明我們的上帝天父還是同從前一樣的忠心的上帝——同從前一樣願意證明他自己現在同在往時一樣對於一切信賴他的人們還是活活的上帝。』（註二）因為這個理由，他不肯爲他經營的任何事業去借錢。『我們這樣用我們自己的辦法趕在上帝之前，結果如何呢？我們必定會減弱信仰，不會增強它，並且每經一回我們這樣自己應付，我們就覺得越來越難信託上帝，到了最後我們完全投靠於我們自然的墮落的理性，結果不信上帝的態度就來了。假如使人能夠等待上帝自己的時機，並且向他祈求幫助與救度，那就多麼不同呀！到了最後幫助來到之時（也許經過好多祈禱的時季），它是多麼甜美，多麼直接的補償呀！

基督徒的讀者，假如你從前始終沒有在這個順從之路上走，現在就這樣做，那你就會由實驗知道由這樣而得的喜樂的甜美處。(註一三)

在供應只是慢慢地來之時，密勒以為這是要試試他的信賴和耐性。到了他的信賴與耐性試夠了之時，主就送來更多的東西。『並且結果實際是如此』——我摘錄他的日記——『今天給我二千零五十鎊，其中兩千鎊是(一所房屋的)建築費，其餘五十鎊是應付此刻的必需。在我收到這筆捐款之時，我對上帝的欣慰是不可形容的。我並不會激動，或詫異；因為我留心等待對於我所禱的顯應。我相信上帝聽到我的話。可是我心裏極快樂，因之我只能坐在上帝之前讚美他，像「撒母耳書」第七章第二節(2 Samuel vii)內所說的大衛(David)一樣。最後我不伏着，臉貼地，大大感謝上帝並且從新委心於他，謝了他的神聖服務。』(註一四)

密勒的事例是個在一切方面都是極端的例，並且在這個人的理智眼界的非常狹小這方面最顯得極端。他的上帝，正如他常說的，是他的營業的夥伴。在他看來，上帝幾乎只是一種超自然的教士，關心於布列斯託的那一幫商人及其他人們(那些就是他的聖徒)並孤兒院和其他事業的，但並沒有人類想像力在別人心中賦與上帝的那些較廣大的，較理想的表德的任何一種。簡言之，密勒是絕對不哲學的。他對於上帝的關係之觀念是極屬私人的，實用的，是繼續最原始的人類思想的傳統。(註一五)假如我們將他這樣的心思與像愛謀生或腓立伯·布魯克斯(Phillips

Brooks) 那種的心思比較，我們就知道宗教意識變異的範圍了。

關於對請求的祈禱的經驗，有很多的記載。傳教的日記滿載的這種經驗，並且有專書論這標題目；(註一六)可是爲我們討論起見，穆勒的例就夠了。

無數的基督徒過一種不這麼強健的乞丐式的祈禱生活。這種人說，恆久不斷地倚靠全能上帝來援助來指點，會引到那些顯然的，但更微妙得多的證據，指明上帝的存在並他的活躍作用。我已引述過的那個德國作家希劇曾作下引的對於「被指引的」生活 (God's Life) 的描寫；無疑，在一切國土的無數基督徒看來，這個描寫似乎是從他們自己的個人經驗中抄出來。希劇說，在這種被指引的生活，人見到

「書籍，語文（並且有時人）會剛剛在需要它之時來到；人好像閉眼溜過重大的危險，不知道有要恐嚇他或引他到迷途的事物，一直到危機過去了才知道——尤其引人到虛謬和淫欲的誘惑是如此避免掉；人不應該遊蕩到的路徑，好像有荊棘的籬笆攔圍住；重大的障礙會忽然排除；到了做一件事之時，忽然有了前此沒有的勇氣，或是覺悟了前此沒有看到的這一件事情的根苗，或是發現自己具有絕不能說何從而來的思想，才幹，甚至某一事的知識或卓見；最後，人好像反背他們的本心來幫助或不幫助我們，來偏袒我們或拒絕我們，因之往往對我們漠不關心，甚至惡意的人也給予我們極大的服務並贊助。（上帝常常正在世俗的利益

快要阻礙他所指引的人們追求較高利益的努力之時節，剝奪去他們的這種世俗的利益）。

『除一切這些之外，還有其他可注意之事發生，這些事是不容易敘述的。在這時節，人覺得似乎不斷走過「開放的門戶」和最容易的道路；用盡想像的能力，也不過想到會這麼不用心地，無困難地走過。

『並且從前他的事情縱使小心預備也常常因為不合時而失敗，現在這些事會不早不晚，及時解決。此外，做這些事之時心中完全鎮靜；幾乎覺得它毫無關係，好像我們是在替別人傳話（當然我們做這種事，比做我們自己的事通常都更鎮靜）。並且，他發現他能夠耐性地等待一切事情，而這是人生的大技術之一。他又發現每件事此去彼來都按時候，所以在更進一步之前有時間站穩了脚跟。而且每件事都在恰好的時節發生，正是我們所應做的，諸如此類；並且常常很顯然如此，好像有個第三者替我看守着我們很容易忘掉的事情一樣。

『並且，常常地，正在恰好之時，人被差遣來到我們這裏，對我們供給或請求所需要的事物以及我們始終不會有勇氣或有決心自動擔當的事情。

『在一切這些經驗之中，人發現他自己對別人慈祥並容忍，就是對可厭的，怠慢的，或惡意的人也如此；因為這些人在上帝手裏也是善的工具，並且往往是極有效率的工具。沒有這種思想，就是我們中最好的人，也難永保我們的心裏寧靜。反之，覺得有神聖的領導了，人對於生活上好多事物的眼光就與在其他情形之下的眼光完全不同。

「一切這些都是一切有對它的經驗的人們所知道的事」，對於這些事，可以舉出極生動的例子。世俗智計的最高資源也不能達到在受了神聖的指引之時自然來到我們的智慧。」

(註一七)

像這樣的記錄逐漸轉變，引到其他的例子；在這後種例子，不是有個臨臨的天神，為獎賞我們的信賴，把特殊事情調節得對我們更貼伏；乃是由於培養那種不斷覺得我們與創造具有現狀的萬物之權力有關聯之感，就可以把我們自己調節得更便於接收這些事物。自然界的表面不一定改變，可是它的意義的表示改變了。自然界從前是死的，但又活了。這好像不愛一個人之時看着他與愛他之時看着他的不同。在愛他之時，交際發生新的生活力。所以一個人的情感與世界的創造者的神聖性接觸之時，恐怖和私己心習就消除；並且在隨之而來的心神寧靜之中，人發現時刻先後相續之內有一串的純乎善意的機緣。這好像扇扇門都開了，條條路都從新弄平了。在我們以這種祈禱所浸漬的精神會見舊世界之時我們會見一個新的世界了。

這種精神正是馬喀斯·奧勒喀與伊壁梯圖 (Epictetus) 的精神。(註一八)這是醫心派的，超絕主義者的，並所謂「寬博的」(liberal) 基督徒的精神。我要從馬丁諾 (Martineau) 的一篇宣訓引一頁，作為這種精神的一個表現：

「今天給人眼看見的宇宙，樣子同一千年前是一樣的：彌勒頓 (Milton) 的早晨聖歌只是讚頌我們熟識的太陽籠被於太古世界的田野和園圃之美。我們看到我們祖先通通看見的東

西。並且假如我們不能夠在你的房屋或我的房屋內；在路旁和海涯；在正圻的種子或方開的花朵；在白天的本務或夜裏的沈思；在大衆的歡笑或祕密的悲哀；在不斷新來，嚴肅地走過而消逝的人生的列隊中見到上帝；我不相信我們會更曾在埃田 (Eden) 的草上或格塞蒙 (Gehsename) 的月光下認到他。靠得住，使我們將一切神聖性推到我們不能達到的遼遠空間去的，並不是由於缺少較偉大的神蹟，乃是缺少能感覺到還許給我們的神蹟之靈魂。虔信之徒覺得凡是上帝的手所在的地方，那裏就有神蹟；只是不虔心，才會設想只是有神蹟的地方才能有上帝的實在手段。當然，上天的慣例，在我們的眼中，應該比他的破例更神聖；至上神永遠不厭倦的老習慣，應該比他愛好的程度不夠使他再做的奇怪事情更神聖，並且一個在任何早晨起來只要在日球之下看到全能者支持它的手指的人，就會再感到亞當在樂園注視第一次朝暾之時所有的適意的並敬畏的驚異。並不是外面的變化，並不是時空上的變遷，只有心坎純潔的人的摯愛的觀想，才能夠在我們靈魂內由沈睡中從新喚醒永在的上帝；才能夠再給予他自己一種實在，並替他再宣揚他對於「活上帝」的老名號。」(註一九)

當我們見到一切都在上帝，並將一切都歸於上帝之時，我們就會從平常事物之中覺到高級的意義之表現。舊例所籠蓋於熟悉的東西的那種死氣沒有了，並且萬有似乎現出實相了。這樣由麻木醒來的心靈的狀態，下列的文字表示得很好；這是我由一位朋友的信摘出來的：

「假如我們着手總算一切那些優先賦與我們的慈悲與恩典，我們簡直被它們的數目壓倒

了（這個數目那麼龐大，我們能夠想像我們就是要找時間檢閱我們設想我們沒有的東西，也找不到）。我們將它們總算一下，結果覺悟我們實實在在在被上帝的仁慈逼死；並且我們被無數的恩惠包圍着；假如沒有這些恩惠，一切都要墮落了。難道我們不愛好這仁慈嗎；難道我們不覺得給「永存的臂膊」揚舉起來嗎？」

有時，這種覺得事物是神聖所賜予，不是慣常的之感，只是偶發的，像神祕經驗一樣。格拉都黎神父舉過下述的發生於他的青年憂鬱期的例子：

『有一天，我有片刻的慰安，因為我遇到在我看來似乎理想地完美的一件事。這是一個可憐的擊鼓手在巴黎街上打鑼營號。我當時是在放假日的晚上回學校，正走在他的後頭。他打鼓的聲調，至少在那片刻，雖然我多麼抱怨，我找不到理由挑剔這個鼓聲。要設想能比這個打法來得更更有氣魄或更有精神，更好的時間或節拍，更清晰或更豐富，是不可能的。理想的欲望不能在那個方向更進一步。我被魔住了，被撫慰了；這個卑下的動作的完美給我好處。我說，善好至少是可能的，因為理想的可以這樣有時具體化了。』（註二〇）

在瑟南谷（Sénancour）的「阿柏門」（Obermann）那本小說內，也記錄有一回同類的暫時的「生活面幕的揭開」。在巴黎街上，在一天三月的日子，他看見一朵正開的花，一朵水仙花：

『它是欲望的最強烈的表現；它是今年的第一次香氣。我感到一切要給予人類的快樂。

這個說不出的靈魂間的和諧，理想世界的魅影，發生於我心內，完完全全的。我從不曾感覺過任何這麼偉大的，這麼瞬息的東西。我不知道是什麼形狀，什麼種比擬，什麼種關係的祕密，使我從這朵花看到一種無限的美。……我永不能將這個權力，這個無物可表的廣大；這個無物可容的形式；這個一個人覺得的，但似乎自然界不會實現的一個更好世界的理想包納在一個概念內。」（註二一）

我們在前些的演講說到新皈依的教徒在他們醒悟之後會覺得世界的面目復活。（註二二）大體說，宗教徒普通都假定任何與他們的運命有任何種關係的自然事實，都指示對於他們的神聖意志。這個意志，往往很不明顯；但由於祈禱，他們會激悟，並且假如是「試鍊」（trial），就給予他們以支持這個試鍊的力量。這樣，在祈禱生活的一切階段，我們都發現以為「在感通過程中，從上方流來能力，以應付需求，這個能力會在現象界起作用」這個信心。假如這種起作用被認為實用的，那末，無論它的直接結果是主觀的或是客觀的，沒有實質的差異。基本的宗教的要旨是：在祈禱中，在其他情形之下潛伏的精神能力，實實在在起活動，並且這種或那種的精神工作真真完成。

對於廣義的，認為任何種的與神感通之祈禱，就說這麼多了。對於祈禱是宗教的核心這一節，我必須等到下一講再說：

我對宗教生活最後要說到的一方面，就是：宗教生活的表現常常與我們生活的潛意識部份相連。你們也許記得我在第一講（註二三）關於宗教家中有許多精神病態的氣質這一點所說的話。事實上，你很難找到一個任何種的宗教領袖，在他生平沒有自動現象（automatism）的。我不時說蠻人的祭司和先知，他們的信徒相信自動的言說和動作就是神感的，我也指思想的領袖以及有理智化的經驗的宗教徒。聖保羅見過異象，有過出神狀態，以及天賜的口才，雖則他認為這種辯才不甚重要。大批的基督教聖徒和外道，包括最偉大的，如柏納，羅約拉，路德，佛克斯，衛士雷之流，都有他們的異象，幻語，極樂狀態，具指引性的印象，以及「開豁」（openness）。他們所以有這些經驗，是因為他們有提高的敏感，而有高度敏感的人是容易有這些現象的。可是，對於神學的影響，就在於這種傾向。凡是有自動現象作佐證之處，信仰就增強。由意識界外區域衝來的作用有特殊的增加信受的能力。隱微的覺得神在之感，比概念作用更強得無限；可是，雖然很強，但很少等於幻覺的佐證。實際看見或聽見救主的聖徒，到達了得到保證的頂點。動作方面的自動現象，雖然很罕見；但假如可有，那就更比感覺能使人深信。有這種經驗的人真正覺得他們受超越他們意志力的權力之指揮。這個證據是動性的；上帝或神把他們身體的器官都搬動了。（註二四）

範圍廣大的有這種覺得成爲一種高級權力的工具之感的經驗，當然是「靈感」（inspiration）。很容易將慣有靈感的宗教領袖與沒有靈感的領袖辨別開。在佛陀，耶穌，聖保羅（除

了他的天賜口才)，聖奧古斯丁，胡司 (Huss)，路德，衛士雷的宣訓之中，自動的或半自動的作品只是偶有的。反之，在希伯來的先知，在摩罕默德，在有些亞歷山大派的人 (the Alexandrians)，在好多次要的天主教的聖徒，在佛克斯，在約瑟·施密司 (Joseph Smith) 自動講說這一類東西似乎屢見，有時是慣有的。我們見到他們明白宣稱他們是受一種外來權力的指揮，充做這個權力的代言人。至於猶太的先知，一個把他們作過細心的研究的人說，看到下述的情形，會覺得是非常的：

「一個又一個，同樣的特色在先知的書內反覆出現。這個作用總是與假如先知由他自己天才的嘗試達到悟入精神界的洞見極端不同。這種作用有一種明劃的忽然的性質；好像他能夠用手指出它是什麼時刻來的。並且它來的方式總是一種絕大的外來力量，他要抵抗也是枉然。例如，聽耶利米 (Jeremiah) 書的開頭。同樣，讀以西結 (Ezekiel) 先知書的首二章。可是，並不是只在他事業的開始之時，先知才經過一個明明不是出於自力的關頭。先知的敘述全部，都散佈有某些文句，說到有個強烈的不可抵抗的衝動來到他身上，決定他對於他時代的事變的態度，逼出他的言語，使他的話成了一種比他們自己的意思更高的意思之媒介。例如，以賽亞 (Isaiah) 說：「主用一個強有力的手對我這樣說」——這是個強調的話，表示這個衝動的性質是壓倒一切的——「並告誡我不要跟這個民族的路徑走」。……或是以西結書內的像下列的語句：「主上帝的手落在我身上」，「主的手對我很強勁」。先知的一個

常有特性就是，他挾着耶和華本身的權威說話。所以一切先知對他的宣講做序言都那麼自信地，說是「主的話」(The Word of the Lord)或是「主這樣說」(Thus Saith the Lord)。他們甚至敢用第一人稱來說，好說耶和華自己在說話。例如，在「以賽亞書」說：「雅各(Jacob)，和我所叫的以色列(Israel)；我是他，我是第一的，我也是最後的」，諸如此類。先知的人格隱沒到背後了；他覺得他自己在那時是全能上帝的代言人。」(註三五)

『我們須要記得先知是一種職業，先知們合成一個職業流品。當時有先知的學校，在其中，按部就班地培養先知的能力。一羣青年環繞着一個有權威的人物——一個撒母耳或一個伊利沙(Elisha)——並且不特記錄或傳佈關於他的言論和行爲之知識，而且想法自己得到他的靈感的一部份。似乎在他們的修煉內，音樂也有職務……絕不是先知的這些兒子(Sons of the prophets)全數人不止得他們所追求的才能的一個很小部份，這是十分明顯的。「假」先知，明明是可能的。有時這種假充是有意心的……可是，絕不是在一切宣示錯誤的預言之時，宣示者完全知道他自己所做的事。』(註二六)

再舉一個猶太人的例，亞歷山大城的費洛(Philo of Alexandria)敘述他的靈魂如下：

『有時，在我空空的祭工作之時，我忽然變成充滿，無形之中觀念源源而來，從上方栽植於我心內；於是由於神聖的靈感起作用，我就大爲激動，不知道我在什麼地方，也不知道誰在座，也不知道我自己，也不知道自己說什麼，也不知道我寫什麼；因為當時我感到一種

解釋上的豐富，一種對於光明之享受，一種極透徹的覺悟，一種極明顯的對於一切要做的專一的能力；對我的心的影響，好像極明白的光學的表演對於眼官的影響一樣。」（註二七）

假如我們轉到回教，就見到摩罕默德的啓示通過由潛意識區域來的。對於他如何得到這些啓示的問題：

據說摩罕默德答說，有時他聽到像警鐘似的聲音，並且這對他極強烈的影響；當天使離開之後，他就得到了啓示。有時他與天使接談，便與人接談一樣，一樣容易了解他的話。

可是，後來的作家……又分別出其他種類。在「抑干」(the Iqan) 第一百零三段列舉下列各種：一、伴着鐘聲的啓示，二、由聖神在摩罕默德心裏起靈感，三、由現作人形的加布利兒 (Gabriel) 四、由上帝直接啓示，或是在醒時（如在他上天的途中）或是在夢中。……在「阿馬哇協，阿拉都尼耶」(Almawâhib aladmiya) 內，列出下列各類：一、夢境，二、加布利兒在摩罕默德心裏的靈感，三、加布利兒現爲達希亞 (Dahya) 的形狀，四、帶着鐘聲等等的，五、加布利兒自己來（只有兩次），六、在天上的啓示，七、上帝自己顯現，但有幕隔住，八、上帝直接現身，毫無隱蔽，其他作家又加兩個階段：一、加布利兒以別人的形狀出現，二、上帝自己現於夢中。」（註二八）

在這些例內，沒有一個，其所有的啓示是明明動作的，在約瑟·施密司，他除了天啓的對於金版的翻譯成了摩門教典 (Book of Mormon) 之外還有無數的先知性的啓示；他的靈感似

乎大都是感覺的。他開始繙譯時，用「窺觀石」(peep-stones)幫助，這個石，他發現與金版一起，或是他以為，或是他自己說他這樣一起發現——這樣翻譯顯似是「晶石凝視」('crystal gazing')現象之一例。對於有些其他啓示，他用窺觀石，但似乎通常是請求上帝更直接訓示。(註二九)

其他啓示被形容爲「開豁」('opening')——例如，佛克斯的啓示明明是信鬼派內所謂「印入」('impressions')之類。因爲一切有效力的推動改革的人，都必定多少活在「忽然感到或忽然信仰新真理，或是動作的衝動壓迫那麼兇，弄得必須發洩」這種精神病態的階層上，我對這麼常見的現象不再說什麼了。

假如除開這些靈感現象之外，我們說到宗教的神祕主義，假如我們回憶在皈依現象內所見的一個衝突的自我顯著地忽然統一起來，假如我們追想在聖徒性中所見到的非常迫人的屬於慈愛，純潔，和自苦的衝動，我想，我們不能不做下列結論，就是：在宗教內，所表現的人性方面，是與意識界外或闕下區域有非常密切的關係的。假如你們中任何人覺得「闕下」這個名詞不順眼，似乎太帶靈學或是其他旁門的氣味，那末，可以隨便叫它任何別的名字，以別於完全明顯的意識階層。假如你喜歡，把這後者叫做人格的甲區(the A-region)，把其餘的叫做乙區(the B-region)。那末，乙區分明是每人心靈的較大區域，因爲它是一切潛伏作用之所在並且是一切不經記錄或不被觀察的作用的儲藏所。例如，它含有如一切在我們心上片刻不活動的記憶

這類作用，並且它藏着一切我們只有模糊動機的情欲，衝動，喜歡，不喜歡，以及偶見的源泉。我們的直覺，假設，幻想，迷信，服膺，信仰，以及一般說，我們的一切非理性的作用都由乙區來。它是我們夢的來源，並且似乎夢可以回到它之內。任何種我們會有的神祕經驗，和我們的感覺的或運動的自動現象都由它那裏出來；假如我們會有催眠的或似催眠的（'hypnotic'）狀態，我們在這些狀態的生活也是由這裏來；我們的妄想，固定觀念，和協議脫離病態（如我們是這個病的患者）也出於其中；假如真有超乎正常的知識（supra-normal cognitions），並假如我們是會隔感者（telepathic subjects），這種知識也是由這裏來。這區也是許多培養我們宗教的作用之泉源。在宗教生活深切的人們（我們到此刻已見過好多這種人），到這區的們似乎開得非常之大——只是我的結論；無論如何，由那個們進來的經驗曾經對於左右宗教的歷史這方面，有強勁的勢力。

我用這個結論回頭將我在第一講所開的圓圈合攏，這樣把我那時所說的對於在發展的並能自白的個人所有的內心宗教現象之檢閱作個結束。些如有時間，我很容易增多我的文件並我的區別；但我相信概括的討論本就更好，並且我以為宗教經驗的最重要的特性已在我們眼前了。在次一講，即最後一講，我們必須嘗試下這許多材料可以暗示出來的審慎的結論。

（註一）大學之觀念（*Idea of University*）第三編第七段。

（註二）飽滿的想像那樣天生的愛好教會制度，至於說：『自從十五歲起，教條（*dogmas*）是我的宗教的基本原理；我不知道有別的宗教；我不能設想任何別種的宗教。』又約當三十歲之時，他說他自己，『我極喜歡這樣行動，使

我覺得我的主敬見到我，好像就是上帝見到我一樣」。護教學 (Apologia)，一八九七年版，第四十八頁，又五十頁。

(註三) 理智上的差異與性格上的差異，在實際重要上，是十分平等的。在講論聖徒性之時，我們見到有些人如何厭惡紛亂，必須過純潔，一頁，簡單的生活 (第十一，十二，十三講中論生活純潔一段)。可是，反之，在別人呢，過多，過度迫促，刺激，許許多多的外界關係是不可少的。有些人，假如你替他還清一切債負，使得他的約會通通不失信，他的信通通回答掉，他的糾紛通通解決，他的義務通通履行，(包括就在他眼前空桌上，並無一事可以阻礙他立刻履行的那一件事)，他就會「覺倒」。在這種人看來，一個剝得這樣精光的日子簡直是可怕的。同樣，安逸，文雅，親愛的表示，社會的敬仰——有些人所需要的數量，在旁人看來，好像是一大堆的胡說和文飾。

(註四) 在紐濟論稱義 (Justification) 的演講第八講第六段中，有很好的一段，表現這種美感的領袖基督教體系之感情；但可惜太長了，不能引它。

(註五) 試把耶穌教的不重形式與天主教的工緻的「業務」(business) 相比：在前者，「講和的好漢者」(meek lover of the good)，單獨跟他的上帝，看候病人等等，意就在於這些病人；在後者，這種「業務」就帶有一切比較複雜的營業所有的人事刺激。一個主要是意在世俗的天主教女人可以因為純粹風情的理由去看候病人，她跟着她的聽候師與指導者 (confessor and director)，她的「功德」越積越高，以及她所愛護的聖徒，她對上帝的特殊關係，(由她是敬虔的專家 (devotee) 而得她的注意)，她的確定的「工課」(exercise)，和她在教會內受人明確地承認的社交的姿態 (pose)。

(註六) 見第十四十五講中論苦行一段。

(註七) 格蘭格·基督教的靈魂 (Frank Granger: The Soul of a Christian, London, 1900)，這部好書的第十二章有個更詳盡的對於懺悔的討論。

(註八) 例如：「賽表黎 (Staubury) 的教士，在波斯頓聽星期四演講，聽見主席的教士祈雨。儀式一完，他走到祈雨者跟前，告訴他說：『你們波斯頓的教士，你留下的山蕪菇一枯，就到禮拜堂祈雨，一直到了康柯德 (Concord) 和

賽表黎都淹在水裏』。愛謀生：「橫講與生平略記」，第三六三頁。

(註九) 薩巴池：宗教哲學研究 (Auguste Sabatier: Fausissee d'une Philosophie de la Religion) 第二版，一八九七年，第二四頁至二六頁，節錄。

(註一〇) 我對些統計的根據是窪因 (Frederic G. Warne)：論密勒的小書，一八九八年，紐約版。

(註一一) 「信賴的生活：關於主與密勒的相處的敘述」(The Life of Trust: Being a Narrative of the Lord's Dealings with George Miller) 新的美國版，(紐約，Crowell 印行) 第二二八頁，又一九四，又一二九頁。

(註一二) 同上書，第一二六頁。

(註一三) 見上引書，第三八三頁，節錄。

(註一四) 同上書，第三三三頁。

(註一五) 亞柏的英文選 (Arber's English Garland) 第七冊第四四〇頁有一段表現更原初式的宗教思想，我忍不住要引它。萊德 (Robert Lyde) 是一個英國水手，同一個英國男青年，在一六八九年被一隻法國船上人俘虜去。後來他撲着船上人，七個法國人，殺死兩個，俘囚其餘五個，把船得駛回英國。萊德敘述在這個奇蹟中，他發現他的上帝是患難中很得力的助手的情形如下：

『在他們三個人並另外一個人要把我摔下地之時，我由上帝的幫助，還站得住。我覺得挂在我身上中段的法國人拉得很重，我就對那個青年說，「繞過羅盤箱，把吊在我背上的那個人打倒」。由是他就把那個人當頭打一下，那個人就倒了。……隨後我就四面尋找，要一個索針或任何別的東西去打擊他。可是，看不到什麼東西，我就說，「主呀，我怎麼辦呢？」可是我眼睛向左邊看，看見一個索針挂在那裏，我急伸我右手，抓住它，把針尖刺進握住我左臂的那個人的頭蓋，打進一英寸四分之一那麼深，打了四下。(另一個法國人把索針從前一個人頭上拉走。)可是由於上帝的神奇的支使，這個索針從他手裏掉出去了，也許是他扔下去了；在這時期，全能的上帝給予我足夠的力量，把一個人抓在手裏，把他摔在另一個人頭上。我又在找東西打擊他，看不到什麼，我說，「主呀，我怎麼辦呢？」於是上帝就指點我想

到我口袋內有把小刀。雖然兩個人抓住我的右臂，可是全能上帝增加我的氣力，使我能够把右手穿到我右邊口袋裏，拉出小刀和刀鞘……翻在我兩腿中間，把刀拉出來，把那個背向我胸口的人的脖子割過去……他立刻倒了，以後始終不動。』——我把萊德的敘述微微節節。

(註十六)例如，黎本主教 (Bishop of Ribon) 及其他人的「對祈禱的答應」(In Answer to Prayer) 傳教，一八九八年版；「關於祈禱的感人的事情和顯著的靈應」(Touching Incidents and Remarkable Answers to Prayer, Harrisburg, Pa.) 一八九八年版，哈斯丁，「指引的手，或天命的指點之實質例證」(H. L. Hastings: The Guiding Hand, or Providential Direction, Illustrated by Authentic Instances), 波斯敦，一八九八年版。

(註一七)希爾·快樂第三卷，一九〇〇年版，第十二頁以下。

(註一八)伊壁梯圖說：『天呀！天地萬物中任何一件事物就够對一個謙卑的感激的心靈證明有個天道 (Providence)。只說可以由草出牛乳，由牛乳出乾酪，並且由羊皮出羊毛；誰造成這個，誰計劃這個呢？無論我們是挖洞，或耕犁或吃東西，難道我們不應該對上帝唱這個頌歌呢？以這些耕地的工具供給我們的上帝真偉大呀！給我們手和消化器官的上帝，使我們能够不知不覺地生長並在睡時呼吸的上帝真偉大呀！這些事，我們應該永遠慶祝……可是因為你們大多數是盲目的，麻木的，必須有個人就這個位置，並替一切人領導對上帝歌頌；因為像我這樣一個跛腳的老人，除了歌頌上帝還能做什麼別的事呢？假如我是一個夜鶯，我就做夜鶯的事；假如我是個天鵝，我就做天鵝的事。可是因為我是一個有理性的生類，讚美上帝是我的天職。……並且我就召你們參加唱同樣的歌。』伊壁梯圖說，第一卷第十六章，卡版。

·喜金孫 (Carter Higginson) 譯本，節錄。

(註一九)馬丁諾 (James Merinaun)：「你救助我的不信仰」(Help Thou Mine Unbelief) 那篇宣講之末，見「對基督徒生活的追求」(Endeavour after a Christian Life) 第二組。請將這一段與論聖徒性那篇演講中再浮選的稿文及由巴斯伽和羅揚夫人的稿文比較。

(註二〇)對我少年的回憶 (Souvenirs de ma jeunesse) 一八九七年版，第一二二頁。

(註二一) 見文中所引書，第三〇函。

(註二二) 見論版依那篇演講愛德華斯和佈雷等所說。參較論病態的靈魂那篇演講中所說患愛德病者所覺的世界失却神氣之感。

(註二三) 見第一講末。

(註二四) 我有個朋友，是第一流的心理學家，他會起自動書寫的現象。他告訴我說他自動書寫之時，他臂膊的動作覺得是受獨立力量的支配，這種印象很厲害，使他不得不放棄他前此相信的一個心物學上的學說，即以爲「我們對於我們有意的運動的中樞發下去的神經衝動沒有感覺」這個主張。他以爲我們常時必定有這種感覺，否則在這些自動現象的經驗，覺得它沒有的感覺不會這麼顯然。據我所知道的，在宗教史上，發展完全的自動書寫是罕見的。像布理昂所說「我只是讓我以外的另一權力用我的手和精神」這一類的話，由它上下文看來，是指靈感，不是直接自動的書寫。在有些奇怪的宗派，自動書寫發生過。最顯著的例，大概是那部厚冊的書「阿斯柏，即依照耶和華和他的天使的辭旨的新聖經」(Oahspe, a new Bible in the words of Jehovah and his angel ambassadors)，一八九一年波斯頓及倫敦出版，是紐約的紐布洛 (Dr. Newbrough) 由自動動作寫的並插圖的——據我所知道，他現在或新近是在領導新亞西哥 (New Mexico) 的沙藍 (Shalam) 的鬼學會。我所知道的最近由自動書寫而成的書是：伏勒的「祝徒薩的萬代智慧」 (George, A. Fuller: Zertoulam's Wisdom of the Ages) 波斯頓一九〇一年版。

(註二五) 森德·上帝的詔示 (W. Sanday: The Oracles of God) 倫敦，一八九二年版，第四九五至五六頁，節錄。

(註二六) 見文中所引書，第九一頁。這位作者也引出埃及及紀 (Erodus) 第三第四章及賽亞書第六章所說的摩西和以賽亞的作爲。

(註二七) 克立索：天才和癡狂的良知精神 (Augustus Glissold: The Prophetic Spirit in Genius and Madness) 一八七〇年版第六七頁所引。他是一個瑞典與堡主義者 (Swedenborgian)。瑞典堡，當然是顯著的以所見所聞作

爲宗教啓示的根據之例。

(註二八) 納塔克，可憐歷史 (Nidoker: Geschichte de Gortas)，一八六〇年，第一六頁。參看在穆爾摩罕默德傳 (Sir William Muir, Life of Mahomet) 一八九四年，第三版，第三章中更詳細的敘述。

(註二九) 摩門教的神治，始終是由上帝對這個教會的會長和使徒的直接啓示處理的。在一八九九年有個肯耐忙的著名的摩門教徒寫給我一封信；我摘錄如下：

『摩門教會的會長 (斯諾君 Mr. Snow) 宣稱他很新近有幾次得到上天的啓示，你也許覺得這件事很有興趣。要詳細說明這些啓示是什麼，必須知道我們全體相信耶穌的教會由天遣的使者復立於世上。這個教會首領是一個先知。預見者，並啓示者，他將上帝的神聖意志傳給人。啓示是上帝的意志所由以直接並完全宣揚於人類的方法。這些啓示或由睡眠時的夢境，或由醒時所見的異象，或由不帶異象的語言，或由眼見的上帝的實在表現而得。我們相信上帝曾經親自來臨，對我們的先知並啓示者說話。』

第二十講 結論

我們對於人性研究的資料，現在全攤在我們眼前了；在這個最後見面的一小時中，我們無須再從事於敘述工作，可以下我們的理論的並實用的結論了。在我作第一個演講，為經驗的辦法辯護之時，我預先說我們可能達到的任何種結論，都只能由價值判斷（對於就大體看，宗教對人生的意義之懸衡）達到。我們的結論不能夠像教義的結論那樣明劃，可是到了相當時候，我總要將它說得儘量明劃。

把我們所看到的宗教生活的特性，以儘量廣汎的方式總說一下，它包括下列信條：

- 一、有形世界是一個更具精神性的世界之一部份，前者是從後者取得它的主要意義的；
- 二、與這個更高尚的精神世界會合或有和諧的關係，是人生的真正目的；
- 三、在祈禱，或與這個世界的精神（無論這個精神是「上帝」或是「法則」^{Law}）作內心的感通這種過程之中，實實在在在工作完成，並且有精神的能力流進現象世界內，並在其中發生心理的或物質的效果；

宗教也含有下列心理的特性：

- 四、有一種新的興趣，像天賜似的加進人生內，它或是抒情詩似的移情，或是會激發懇切

的和英烈的行爲；

五、有一種覺得安全的放心並一種平和的性情，並且，對於與別人們的關係上，親愛的感情佔優勢。

我們前此引用文件作這些特性的例證之時，可以說是當真地浸漬於情感之中。在我再度看我的稿子之時，我幾乎被其中所含的情緒的數量嚇倒了。經過了這許多情緒流露之後，我們無妨對於這個工作的待完成部份比較冷淡些，比較少同情些。

我所引的文件好多帶有過分情緒；這是因為我是從宗教徒的過分表現之中找出來的。假如你們中任何人反對我們祖先所謂熱情，而此刻還在聽我演講，那麼，大概會覺得我所選擇的例證有時幾乎是乖僻的，大概寧可我仍然引用比較平淡的例子。我的回答是：我所以引用這些比較過分的例子，是因為它可以給予我們更深刻的知識。要知道任何科學的祕密，我們請教精深的專家（縱使他是怪人，也要請教），不找平常的學生。我們將他們告訴我們的話跟我們見識的其餘部份併合起來，獨立地成立我們的最後判斷。對於宗教也恰恰一樣。我們已會窮究宗教的這種劇烈的表現了；現在可以確信我們知道宗教的祕密，像任何一個由別人得到對宗教的知識的人知道的那樣確實。此後我們每人要替自己答覆下列實際問題。就是，人生的宗教成份內所含的危險是什麼？要得到正當的平衡，必須將這個成份按什麼比例用其他成份來牽制它呢？

可是，這個問題引起另一問題——這另一問題，我要立刻回答，將它撇開；因為它已經麻煩我們不止一回了。（註二）這個問題是：我們應該不應該假定在一切人，宗教與其他成份的混合應該一樣呢？我們應該假定一切人的生活應該表現相同的宗教成份嗎？換言之，有這許多宗教的類型，宗派，和教義存在是不是可以惋惜之事呢？

對於這些問題，我的答案是強調的「不」。我的理由是：我見不到像人們這樣處於如此不同的地位並具有如此不同的能力的，怎麼會有嚴格相同的功能並相同的義務。人之中沒有兩個有相同的困難，也不應該期望他們求得相同的解決。每人由他的特殊觀察點，遇到某一範圍內的事實和煩難，這種事實與煩難，每人必須以獨一無二的方式應付的。要使派給他的地位更把得穩，這個人必須將自己柔化，那個人必須變強硬；這個人必須讓一步，那個人必須立定脚跟。假如一個愛謀生被迫而變為一個衛士雷，或是一個穆第 (Moody)，被迫成一個惠特曼，整個人類的對於神聖之意識就要吃虧。神聖不會只指單一個德性，必定是指一大批的德性；不同的人更迭地促進不同的德性，可以通通找到好的使命。因為每種態度只是在人性的整個訓令中的一個音綴，要全體人類才能把這個訓令的意義完全寫出來。所以必須讓一個「戰爭之神」(god of battles) 做這一種人的神，一個和平，天堂和家庭之神做另一種人的神。我們必須坦白承認「我們生活在部份的系統之內，並且在精神生活之中各部份是不能彼此交換」這件事實。假如我們是抱怨的，妒忌的，那末，剋滅自我必須作為我們宗教的一個成份；可是，假如

我們一開頭就是好心的，富於同情的，爲什麼必須剋滅自我呢？假如我們是病態的靈魂，我們就需要一個救度的宗教；假如我們是心態健全的，爲什麼那麼想救度呢？（註三）無疑，在宗教界恰如在社交界一樣，有些人有比較完備的經驗，並比較崇高的職務；可是讓每人留在他自己的經驗（無論是何種經驗）之內，並且別人放任他留於其中，當然是最好的辦法。

可是，你們也許此刻會問，假如我們通通信奉宗教學（science of religions）做我們的宗教，難道這種一偏之度不會待猶救嗎？要回答這個問題，我必須再提到理論的生活與實行的生活之一般關係。

關於一件事物之知識並不是那件事物。你們會記得我在論神祕主義那個演講內引過阿伽查黎所說的——像醫生那樣理解酒醉的原因，並不是酒醉。一個科學也許會做到理解一切關於宗教的原因和成份，甚至能決定那些德性，因其與知識的其他部門一般地調和，有被認爲真理的資格；可是這一科的最好學者也許是發現他是最難自己信教的人。「理解一切，就是寬有一切」（*Tout savoir c'est tout pardonner*）。無疑，好多人要舉出「知識廣博如何使人變成只是把玩各種可能的消遣家，將他的話管仰磨成鈍斧」這種情形的例證的，會想到勒南（*Renan*）的名字。（註三）假如宗教是一種真正要推行上帝的主旨或人的主義之功能，那末，過宗教生活（無論多麼狹窄）的人，比只知道宗教（無論多麼多）的人是個更好的服務者。對於人生的知

識，是一件事，有效地在人生內佔一個地位，讓人生的活動性的潮流通過你這個人，是另一件事。

因為這個理由，宗教學不可以代替活宗教；並且假如我們注意這麼一門科學的內在困難，我們就看到它會走到一點，到那一點，它必須放棄純乎理論的態度，或是讓它的糾結依舊，或是將這些糾結用話信仰斬斷。要了解這個，假定我們的宗教學事實上已經成立；並假定它已曾吸收一切必需的史料並由這批史料提精；得到與我一會前所宣布的同樣的結論。又假定這個科學同意以為凡在宗教是活動的作用之場合，宗教總含有一種相信有理想的神道之信心並一種以為在我們與這些神道作祈禱的感通之時，（註四）有工作完成，並且有真正事情發生。現在這個科學必須進行它的批判的活動，決定從其他科學的結果並一般哲學的結果看來，在甚麼程度內，這種信仰可以認為真實。

要獨斷地決定這個，是不可能的事情。不特其他各科學以及哲學離完成的地步還遠，而且就現狀看，這些是充滿着矛盾的。關於自然的各科學絲毫不認識具精神性的存在，並且就大體說，與一般哲學所傾向的理想的概念不作任何種交涉。所謂科學家，至少在他從事科學的時間，是那麼唯物物的，所以人儘可以說就大體看，科學的作用，是與宗教應被承認這個觀念相反。並且這種對宗教的反感，就在宗教學內，也有反響。治這個科學的人不得不認識那麼多下流的並可怕的迷信，弄得他心裏很容易起一種成見，以為任何帶宗教性質的信仰大概都是虛妄

的。在蠻人與他們所承認的這種亂七八糟的神靈做「祈禱的感通」之時，我們很難看出可以完成什麼真正的神靈上的工作（縱使它只是針對他們黑暗的野蠻的義務之工作）。

結果弄到宗教學的結論也會不利於「宗教的要點是真實的」這個主張，同它會有利於這個主張一樣容易；現在有一種觀念很流行，以為宗教大概只是一種過時現象，一種「遺俗」，一種「返祖式的」退轉到更開明的人類已經長過頭的那種思想方式之現象；並且宗教人類學家現在對這個觀念很少反抗。

因為這種見解現在很流行，所以我必須在下我自己的結論之前對它作相當鮮明的討論。為簡短起見，讓我把這個見解叫做「遺俗說」。

我們所探究的這一種宗教生活的樞紐，乃是個人對他私人的運命的關切。簡言之，宗教是記載人類的私己主義（egoism）的歷史內的極重要的一章。無論是粗野的蠻人所信奉的，或是理智受陶冶的人所信奉的神，對於承認私人的請求這一點，是彼此相同的。宗教思想是以人格的方式進行的；在宗教界內，這是惟一的的基本事實。在今日，同在任何往代完全一樣，信教的人告訴你說，神是在他私人的利害這方面與他生關係的。

反之，科學最後是完全排斥私人的觀點的。它列舉它的元素，記載它的定律，漠不關心於到底這些會表示什麼目的；它結構它的學說，完全不管這些學說對於人類的憂慮和運命有何關係。雖然科學家個人也許信奉一種宗教，並在他不負責任的時間主張有神論，但是人們可以說

「就是對於科學，天空也是宣揚上帝的榮耀，並且寫著表現上帝的手工」——這個話的日子已經過去了。我們的太陽系以及它的各種諧和，現在人看做只是某一種天體的動的平衡之一個暫現的例子，這種平衡的實現是由於廣漠駭人的含有好多沒有生命的世界的洪荒中一件局部的事變。經過在宇宙的時間內只算一小時的那樣長的時候，太陽系就要消逝了。達爾文氏對於偶然產生並後來或遲或速的滅亡這個觀念適用於最小的事情，也適用於最大的事情。照科學想像的現有傾向看，要從宇宙的原子飄流（無論它們的作用，是在普遍的或特殊的範圍）之中，發現不只是一種無目的之氣候乍生乍滅，不完成任何歷史，不留下任何結果的東西，是不可能的事情。自然界絕無一種可辨認得的最後趨勢，可以使人表同情的。照科學家現在探討自然過程的看法，自然在它的作用之大節拍中，似乎把自己打消了。那些說自然神學的書，使我們祖宗的理智覺得滿意的，我們看來似乎極端怪誕；（註五）因為這些書好像表現一個把自然界的最大事變迎合我們私人需要的最微細節目的上帝——實際這些書用意是如此的。科學所承認的上帝，必定是個只司普遍律的上帝，一個做批發而不做零售生意的上帝。他不能夠把它的過程調節得便利於個人。在暴風雨的大海浪花上的水泡，是浮動的穿插節目，由風水的力量造成，也由它毀滅。我們的私有自我也像那些水泡——附帶現象（epiphenomena），（我相信這是克立福 W. K. Clifford 的很巧妙的名詞）；這些自我的前途，在世界的不可挽救的事變狂瀾之中毫無份量，絕不能決定任何事情。

你們會見到：由這個觀點去把宗教看做只是一種遺俗，是多麼容易的事；因為宗教實實在在是延續最原始的思想之傳統的。在悠久的往代之中，逼迫神靈，或是賄賂他們，使他們徇私我們，是我們應付自然界的惟一的大目的。在我們祖宗的意中，夢境，幻覺，啓示，以及荒誕不經的故事，都與實事互相混合到不可分解的地步。在比較短時間以前，如曾經證實的與只是揣測的兩者間的區別，如生活的非私人的與私人的兩方面間的分別，這種分別幾乎沒有人疑其有，或設想到。任何事物，凡是一個人很活躍地想像的，凡是他認為應該是實在的，他就自信地斷言是實在；並且無論他斷然說什麼，他的伴侶都相信。當時，真理就是還不會被反駁的；人心裏接受大多數的事，都是由於這些事對人有暗示力，並且人專注意於事情的美感的和驚心動魄的方面。（註六）

其實，情形怎麼能夠不這樣呢？科學所用的那些數學的並機械的概念方式在解釋並預測現象具有非常的功用，這是事先絕不能預期的結果。重量，運動，速度，方向，位置，這些是多麼單薄，多麼無色，多麼沒趣味的觀念呀！何以自然界的更豐富的帶靈性的 (animistic) 方面，使現象能吸引注意或富有表現到奪目的地步的那些特殊性和怪僻點，不能被哲學認為是到達對自然生活的知識的更有望的門徑而先循着它前進呢？宗教喜歡詳說的，還是這些更豐富的有靈性的並能動人的方面。宗教徒還最易被感動的，仍是自然現象的可怕並美麗，黎明的和虹霓的「希望」，雷的「呼聲」，夏雨的「溫和」，星宿的「崇偉」，並不是這些現象所遵循的

物理定律；並且恰恰像古代一樣，虔信宗教的人還告訴你說，在他房裏的寂靜中或在田野的孤獨中，他還覺得神聖在近，對他的祈禱仍然有援助源源而來，並且對這個無形的實在者獻犧牲還使他心上充滿着安全與平靜。

「遺俗說」宣稱「這是純粹的落伍」！對於這種思想落伍，所需要的救治，是把想像的人形化的傾向鏟除（deanthro pomorphization）。我們越少把私人的與宇宙的混起來，越多用普遍的並非私人的方式，我們就越會成了真正承受科學的遺產者。

雖然科學態度的這種不關私人的性質，會鼓勵一種大度，但我相信這種態度是膚淺的，並且現在我可以比較很少的幾句話說明我的理由。這個理由就是：在我們對付宇宙的和普遍的之時，我們只是對付實在界所現的符號，可是我們一對付純乎私己的，個人的現象，我們就是對付具有「實在」（realities）這個名詞的最完全意義的實在。我想我很容易把我這些話的意思說明白。

我們經驗的世界，在一切時節，都含兩部份，客觀的和主觀的部份；客觀部份也許比主觀部份更廣博得無數倍，但是主觀部份始終是不能省略或抹殺的。客觀部份是我們在任何時候所想的一切對象的總和；主觀部份是這個思想在其中發生的那個內心「狀態」（state）。我們所想的也許極廣博——例如，宇宙的時間和空間——而內心狀態也許是最不經久的最微末的心理

活動。可是，宇宙的對象，就它是由經驗而來這一節說，只是我們不是內心享有而僅僅從外面指點的某個事物的擬想，而內心狀態正是我們經驗本身；它的真實性與我們經驗的真實性是相同的。一個意識野，加上它所覺得的或所想到的對象，加上一種對這個對象的態度，再加上對這個態度所隸屬的這一個自我之感——這麼一點具體的個人經驗也許只一小點點，可是在它持續的期間，它是實實在在的一點點；不是空虛，不是經驗的僅僅抽象的成份，像單論那個「對象」之時它只是抽象成份那樣。縱使這個私人經驗是一件不重要的事實，它總是一件圓滿的 (True) 事實；它是屬於一切實在必定隸屬的那一類 (Kind)；世界的動作潮流通過它這一類的事實；它是位於聯絡這批真事與那批真事的線路上。我們每人覺得他個人的前途在運命的輪上輾轉，每人所有的不可與人共之的對於他前途的衝迫之感，可以因其私己性 (egoism) 而被貶抑，可以被認為不科學而被輕蔑，可是它是惟一的能充實我們具體的實在性之物，並且任何將來的生存者，假如缺少這一種感，或是與它同類之物，就是一項只一半成就的實在。

(註七)

假如這個話是對的，那末，科學說，經驗的私己成份應該抹殺，是背理的話。實在界的軸完全通過這些私己的地點——它像念珠似的串在這個軸上。要形容這個世界而把一切不同的對於個人前程的衝迫之感，一切不同的精神的態度除外（這些感，這些態度是同任何其他事物一樣可以形容的），這好像給人一張印刷的菜單替代一頓實在的餐膳一樣。宗教不犯這種錯誤。

個人的宗教也許是私己主義的，並且它保持接觸的那些私人的實在也許是很狹窄的；可是無論如何，就它所及的範圍論，它總還比一個以絕不管任何私己之事自豪的科學無數倍地不空虛，不抽象。

一張菜單，上面有一顆真的葡萄乾，不是「葡萄乾」的字樣，許是不充分的餐膳，可是它至少是實在東西之開頭。遺俗說的主張，以為我們應該專守住非私人的成份，好像說我們永遠以念赤裸裸的菜單為滿意。所以我以為無論關於我們個人運命的特殊問題如何解答，只有承認它是真正問題，並生活在這些問題所引起的思想的區域內，我們才會深刻。可是，這樣生活就是信教；所以我不遲疑地否認以宗教為遺俗之說，以為這說是根據一個非常重大的錯誤。雖然我們祖先犯了許多事實上的差錯，並把差錯與宗教混雜起來；但這並不是我們應該完全不信教的理由。（註八）我們由於信教，可以在那些僅有的可以接收實在來保管的幾個地點，得有最後的實在。畢竟，我們應負責的利害關係，是對於我們私人的命運。

現在你們可以見到我以在一切這些演講之中那麼偏重個性，並何以似乎很傾向於起復宗教中的情感成份而將它的理智部份置於次要的地位。個性是植基於情感的；並且只有情感的深隱處，品格的比較更隱晦的，更盲目的階層，是世界內「我們抓到正在創造中的真實，並直接見到事變如何發生以及工作如何實行」的地方。（註九）與這個含着活躍的個人化的情感的世界比起來，理智所觀想的那個含着普遍化的對象的世界是沒有堅實性，也沒有生氣的，就像

實證鏡和萬花鏡的圖形擺在鏡外看一樣，第三度空間，運動，和生氣都沒有了。我們看到一個美麗的關於假定是在進行的快車的圖形；可是，如我的一位朋友說的，在圖內那裏有動力或每小時五十英里的速度呢？（註一〇）

這樣，讓我們大家同意以爲：宗教，因其關切個人的運命，並這樣與我們所知道的此外無他的絕對實在保持接觸，必定在人類歷史上有個永恆的貢獻。其次的待解決的問題就是：宗教對這些運命啓示些什麼，或是到底它能不能啓示任何夠明白，可認爲對人類的一種普遍的教訓的東西，你們看到我們已經完成初步工作；現在可以開始作最後總結。

我很知道經過了我所引的一切這些驚心動魄的文件，和我前此演講所展開的一切這些激引情緒的制度和信仰所構成的大局面，我此刻要做的乾枯的分析，在你們中好多人看來，未免好像愈趨愈下，把這個題目愈削愈小，愈壓愈平，而不是把興趣與結果弄得增長增高。不久以前，我說新教徒的宗教態度，從天主教徒的想像看來，好像貧窘可憐。我恐怕在你們中有些人看來，我對這個题目的最後總結也許是還要更窮樣。因此，我現在請你們記住這一點，就是：在眼前這部份，我明明白白想把宗教簡約到它的最低的可承認的方式，到那個脫除任何個人的附加物的，一切宗教都作爲核心的，而且我們可望一切教徒曾同意的最低量。這個最低量成立了，我們就有一個躡是微小，但至少是實實在在的結果；並且各個人所冒險更進一步的更有血色的附加信仰可以移植在這個最低量的上面和周圍，並隨意儘量繁榮起來。我將要加上我的格

外信條（我承認這個格外信條有一點無色，一個批評的哲學家理合如此），並且我希望你們也加上你們自己的格外信條，這樣我們不久又到了千變萬化的含着具體的宗教假定之世界。在此刻，讓我以乾燥的方式進行這個工作的分析部份。

思想和情感二者都是支配行為的因素，並且同一行為可以或是出於情感，或是由於思想。我們檢閱宗教的全部領域之時，見到流行於其中的思想變化很多；可是情感與行為幾乎始終是一樣的；因為斯多噶派的，基督教的，以及佛教的聖者的生活，實際等於彼此分別不出來。宗教所產生的學說，既是這麼不同，所以只是次要的；並且，假如你要領會宗教的精髓，你必須向情感與行為追求，因為這兩件是比較更經常的成份。在這兩種成份之間有個捷徑，宗教沿這條徑路處理它的主要業務；而那些觀念，象徵，與其他制度構成迂曲線，這些迂路也許是完成，改進，並且將來許有一天通通會合成一個諸和的系統；但是我們必定不要認為具有一種不可少的功用，為宗教生活在任何時節所必有而才可進行的器官。這個在我看來似乎是我們理應由所檢討的現象引出的結論。

第二步是要說出這種情感的特性，它們是屬於什麼心理種類呢？

在任何場合，這些情緒的綜合結果，是康德所謂「健旺的」（*Sthemic*）感情，一種高興的，擴大的，「發生行動的」（*dynamogenic*）激奮，像補藥似的，會增進我們的生活力。幾乎在我的每個演講，但尤其在論皈依和聖徒性那幾講中，我們見到這種情緒如何克服憂鬱的

性情並使本人得有耐力，使人生的平常事物具有一種興味，或意義，或一種魔力與光榮。(註一)劉把教授把這種情緒叫做「信仰狀態」(faith-state)，這是很好的名詞。(註二)這不是心理的狀況，也是生物的狀況，托爾斯泰把信仰歸在人所倚靠以生活的力量，是十分精確的。

(註三)完全沒有信仰，即快感喪失症(註四)就是精神崩潰。

信仰狀態可能只含有一點極少的理智內容。這樣的例見於那些忽然覺得神聖在旁的那種極樂心態，或是如勃克君所形容的那種神祕心態的襲來。(註五)它也許只是一種模糊的，一半精神的，一半生理的熱情，一種勇氣，並一種覺得偉大的和神奇的事物要來到的情感。(註六)

可是，假如一種積極的理智內容與一種信仰狀態相連合，它就根深柢固地銘刻於信心上；(註七)這可以解釋處處的教徒何以都對於他們的大不同的教條的極微末的節目那樣熱烈地信守。假如我們認為教條和信仰狀態合成了「宗教」，並把這些宗教認為是純乎主觀的現象，不論它們的「真實性」(truth)，因為它們對於行動和耐力有非常的影響，我們不得不把它們認為是人類的一種最重要的生物上功能。它們的刺激並除痛的效力那麼大，因此劉把教授在一篇新發表的論文內(註八)甚至說，只要人能利用他們的上帝，他對於上帝是誰，甚至到底有沒有上帝這種問題很少關心的。劉把說，對這件事的真相可以這樣說；上帝并非被認識，並非被了解；他乃是被使用——有時用作供給肉食的人，有時用作精神上的援助，有時作為朋友，有時作為愛的對象。假如上帝證明他自己是有用的，那末，宗教意識就此外不再求什麼了。真有上

帶嗎？上帝以什麼方式存在呢？上帝是什麼性質呢？這些都是不相干的問題。從最後分析看，不是上帝，只是生活，更多的生活，更廣大的，更豐富的，更滿意的生活是宗教的目的。在進化的一切階級，對於生活的愛是宗教的衝動。」（註一九）

因此，照這樣似乎主觀的評價，我們必須承認宗教就某一方式說，已得了證明，可以不受譏評它的人的攻擊。似乎宗教不會只是一種過時之事和遺俗，而必能應用一種永久的功能，無論它有沒有理智內容並無論假如有這種內容。這內容是對是不對，都這樣。

其次，我們必須越過僅僅主觀的功用之觀點以外，探究理智內容自身。

第一、教義有這許多差異，到底有沒有有一個爲它們一致證明的共同核心呢？

第二、我們應該不應該認爲這種證明是真實的呢？

我先講第一個問題，並且立刻作肯定的答覆。各不同宗教所有的互相衝突的神靈和公式固然互相抵消，可是還有爲一切宗教似乎同意的某一種一致的意見。它包有兩部份：

一、一種不自在；和

二、對於這個不自在的解決。

這不自在，就它的最簡單的方式說，是一種覺得如我們自然的狀況，我們有點「不對」(something wrong about us)之感。

在那些我們所專研究的心性比較發展的人，這種不對具有道德的性質，並且這個解決帶有神祕的色彩。我以為假如我們把他們宗教經驗的要質說得如下文所示，我們還是完全沒越出一切這種人所共有的之範圍：

個人，就他因為感到不對而受苦並批評這個不對這程度內說，他就是自覺地超過這種不對到那程度，並且，假如真有任何較高者，他就至少與它作可能的接觸。所以，與這個不對的部份並存的，還有個他的較好部份，縱使這後者只是一個極無力量的萌芽。在這個階段，他認那一部份是他的真吾，絕看不明白；可是，在第二階段（解決或得救的階段）來到之時，（註二〇）這個人就認他自己的這個萌芽的較高的部份為他的真我；並且是以下列方式：他變成了覺得這個較高部份是與作用於他以外的宇宙的那個具有同性質的「較多者」（a More）同範圍並相連接，並且他能夠與這個較多者作有效的接觸，又當他的整個較低部份在「破船」過程中毀壞之時，彷彿依某一方式，他能夠登於這較多者之上以自救。

我以為似乎一切這些現象可以用這些很簡單的概括方式描寫得很準確。（註二一）這些話顧到自我的分裂和奮鬥，包括個人中心的改變和較低的自我的投降；表示出扶助的權力顯似從外來的樣子，但也說明何以我們覺得與它相會合；（註二二）並且使我們完全有理由覺得安全並快樂。在一切我所引的自傳的文件之中，大概沒有一例，不適用這個描寫。人只須把可以適合各種神學和各種個人氣質的特殊細目加上去，就可以把各種經驗的個別形式復現出來。

可是，就這個分析說，這些經驗只是心理現象。固然，它具有重大的生物上的功用。當一個人有這種經驗之時，他的精神力最當真增加，他開始一種新的生活，並且在他看來，這種經驗似乎是兩種世界的力量合流的所在；可是，雖然發生結果，這個也許只是他主觀的覺到事物之方式，一種他自己的幻想。現在我說到我的第二問題，就是：這種經驗內容的客觀「真實性」如何呢？（註三三）

這個內容中與真實性問題最有關係的部份，就是那個「同性質的較多者」，這是在這種經驗中我們自己的較高自我似乎與之作諧和的有效的關係的。這種「較多者」只是我們自己的感想呢，還是真有呢？假如真有，它以什麼方式存在呢？它是否不特存在，也會行動呢？宗教天才極相信爲有的那種與這較多者「會合」（union），我們應該以爲是什麼性質呢？

是在回答這些問題，各不相同的神學才進行它們理論的工作；也在這方面，各神學的歧異最明顯。它們都同意以爲實有這「較多者」，但是他們之中有些以爲這較多者是一個或多個人格的神，而其他則認它爲一種潛藏於世界的長存結構中的理想趨勢之潮流。並且，它們都同意以爲這較多者不特存在，也會行動，並且當你把你的生命委託於它手裏之時真是成就些使你進步的事情。只在它們考究與這較多者「會合」的經驗之時，它們的理論上的不同才顯得最明白。關於這一點，汎神論與有神論，自然與二度降生，修爲與神寵與羯摩（Karma），人格不死與二度降世（reincarnation），理性主義與神祕主義常作頑強的爭持。

在我說「哲學」那一講的末了，(註二四)我表示：一個無偏無黨的宗教學也許可以從各宗教的歧異之中提煉出一組共同的理論，它又可以把這組理論用物質科學無須反對的方式說出來。我又說，宗教可以採用這一組作為它自己的調停的假設，而介紹給大眾去信仰。我又說在我最後一講，我要自己來嘗試建立這麼一個假設。

現在，要這樣嘗試的時期到了。凡是說「假設」的人當然放棄了要他的辯證能逼人不得不信從的野心。因此，我所能做的，至多也不過呈獻一個假設，可以很容易適合於事實的，做到「你們的科學邏輯找不到顯然合理的託辭來否決你要認它為真實的衝動」之假設。

我們所謂「較多者」，並我們與之「會合」這個話的意義，是我們要探究的核心問題。這些話可以繙成什麼確定的敘述；它代表什麼確定事實呢？假如我們即時取特種神學的立場，例如，基督教神學，立刻把「較多者」定為耶和華，把這「會合」認為是他將基督的正義賦與我們，這總是不可以的。那就是對於其他宗教不公平，並且，從我們此刻的立場看來，就是一種格外信仰了。

我必須由比較不這麼特殊化的方式開始。並且，因為宗教學的職務中的一個，是使宗教與科學的其餘部份保持聯絡，我們最好先追求心理學者也可以認為真實的一種形容這「較多者」的方式。「潛意識的自我」(subconscious self)在現在是公認為實有的心理對象；並且我

相信它正是我們所需要的中介項 (mediating term)。暫且撇開宗教的說法，實際上並照本義說，我們整個靈魂內有比我們在任何時候所覺到的更多的生命。對於意識域外的心場的場野的探索，幾乎沒有認真地做過；可是邁爾斯君在一八九二年在他論「闕下意識」 (Subliminal Consciousness) (註二五)那篇文章內所說，在他才寫之時是對的，在現在還是對的。他說：『每個人事實上是一個常存的心理實體，比他自己所知道的更廣大得多——是一種永遠不能由任何肉體的表现來完全表示出來的個性。自我由機體表現；但總有自我的某部份沒被表現出來；並且似乎總有某種機體的表现之能力在停頓中或在保留。』(註二六)襯託我們有意識的生活而使之浮現的這個較大的背景，其內容的很多部份是無關緊要的。殘缺不完的记忆，蠢陋的胡謔，抑制行動的羞怯，各種的邁爾斯所謂「潰散的」(Inclusive)現象，佔了它的一個大部份。可是，天才的創作，好多似乎也起源於其中；並且在我們對皈依，對神祕經驗，對祈禱的研究內，我們已經見到由這個大區域侵襲來的作用，在宗教生活上有極顯然的影響。

由是，讓我提出一個假設，說這個在宗教經驗內我們覺得與之聯絡的「較多者」，無論在它較遠那一邊的是什麼，在較近這一邊，是我們有意識的生活之潛意識的擴延。這樣在開始之時以一個被承認的心理事實做我們的根據，我們似乎與「科學」保持接觸——這種接觸是平常的神學家所缺乏的。同時，神學家的主張，以為宗教徒是受一種外力感動，也得了證明；因為帶有客觀的形式並對經驗者本人隱示是一種外來的控制，正是由潛意識區域侵襲來的作用的特

已之一。在宗教生活內，本人覺得這個控制是「高級的」(higher)，可是，因為按我們的假設，控制者主要是我們自己的藏伏的心靈之高級能力，所以覺得與我們以外的權力會合之感是一種不特顯似真實的，乃是確然真實的覺得有一種外界對象之感。

這道對這個題目的門路，在我看來，似乎對宗教學是最好的；因為它可以作為幾個不同的觀點的調停者。可是，它只是一個門路；我們一踏進門，查問假如我們走到我們國外的意識的那一頭，它引我們到多麼遠去，那就遇着困難了。在那一頭，格外信條就開頭了：在那兒，神祕主義，與皈依的極樂狀態，與吠檀多主義，以及超絕的唯心論呈出它們的一元論的解釋，(註二七)告訴我們說有限的自我回到絕對的自我，因為有限的自我本來始終是與上帝為一的並且與世界的靈魂是同一的。(註二八)在這兒，一切不同的宗教內的先知各舉出他們的異象，天語，極樂心態，以及別種「開豁」，每人都以為這些可以證實他自己特有的信仰。

沒有自己享受這種特殊啓示的人必須完全作門外漢，並且至少此刻，必須斷定因為這些啓示證明互相矛盾的神學主張，它們互相抵消，沒有任何一定結果。假如我們信從其中的任何一個，或是假如我們信從哲學的學說而由非常神祕的理由採取一元的汎神論，我們這樣，是行使我們的個人自由，用與我們個人感受性最相合的方式來「添蓋」起我們的宗教。在這些感受性之中，理智的感受性有很重要的職務。宗教的問題主要是關於生活之問題，即是否活在賜予我們的那種高級會合之中；雖是如此，但假如深使個人感動的某些特種信仰或觀念還沒有受影

響，往往本人不會起使他覺得「這個賜予是實在的」那種精神興奮。(註二九)這樣說，這些觀念是那個人的宗教的重要質素；——這等於說各種格外信條是絕不可少的，並且只要這些信條自身不是不能容異己的，我們對於它們，都應該取護惜與寬容的態度。如我在別地方說過的，一個人的最有趣味的並最有價值的，通常是他的格外信條。

撇開格外信條，只講共同的一般的，那末有意識的個人與一個更廣大的自我相連，救度性的經驗由這大我而來的這件事實(註三〇)是宗教經驗的一件積極內容；在我看來，似乎這個內容就它的範圍內說是實際上並客觀地真實的。假如現在我提出我自己關於我們人格的這個擴大區的那一邊的界限之假設，我只是提出我自己的格外信條(不過我知道你們中有些人會覺得我的格外信條好像是可憐的不夠格信條 *under-belief*)，我只能夠請求寬恕，就像轉過來說，我也對你們的格外信條寬恕一樣。

我們生命的那邊界限，在我看來似乎突進一個完全與可感覺的並僅是「可了解的」(*undenkbar*)世界不同的生命維度 (*dimension*) 內去。把這維度叫做神祕區域，或是超自然的區域，隨便那一個名目都可以。就我們理想的衝動起源於這個區域內這一點論，(並且這種衝動的大多數實起源於這裏，因為我們發現它控制我們的方式，乃是我們不能夠以言語說明的)，說「我們隸屬於這個區域」這個話的意義，比說「我們屬於有形世界」的意義淺得多更深。

切些；因爲凡是我們理想所屬的地方，我們屬於這個地方的意義都是最深切的。可是，這裏所指的無形世界，不是僅僅理想的；因爲它曾在這個有形世界內產生結果。在我們與這個無形世界感通之時，實際對於我們有限的人格上有作用；因爲我們變成了新的人物，並且在我們起更生的變化之時，在有形的自然世界內發生行爲上的效果。（註三二）可是，在另一種實在之內產生結果的，它自身必須也稱爲一種實在。所以我們沒有哲學上的託辭可以把無形的（或說神祕的）世界叫做不實在的。

至少在我們基督教徒看起來，上帝是對於至尊的實在之很自然的稱呼；所以我要把宇宙的這個較高的部份稱爲上帝。（註三三）我們和上帝彼此有業務往來；並且我們開懷容納他的影響之時，我們的最深切的運命就得實現。宇宙，在它的爲我們個人生存所構成的那些部份，轉變得當真更壞或更好的程度，與每人滿足或逃避上帝的要求的程度爲比例。就這一點說，你們大概與我同意；因爲我只是把可謂人類的本能的信仰繙成概要的言語：因爲上帝產生實在的結果，所以上帝是實在的。

這兒所指的實在結果，就我所已承認的範圍說，是針對各個人的私己的能力中心而作用的。可是受作用的人大多數的自然發生的信仰都以爲這種結果包括比這個中心更廣大的領域。大多數宗教徒相信（假如他們是神祕主義者，就是「知道」[know]）不特他們自己，而且感到上帝存在的人物全數，都是安安穩穩在上帝的慈愛的手內。他們確信雖然有地獄之門與一切不

利的世上的表面現象，但實際有一個意義，有一個方面，就它論，我們是全數得救的。上帝的存在，擔保有一個會永久保存的理想秩序。固然，如科學所鄭重宣稱的，這個世界有一天會燒毀或凍結；可是假如這是上帝的秩序之一部份，那末，舊的理想必定會在別的地方成立。所以在有上帝的地方，悲劇只是暫時的，部份的；並且破毀與潰散不是絕對最後的事情。只在人進一步對上帝有這種信仰，並預測有較遠的客觀效果之時，宗教才可以完全脫離最初的直接的主觀的經驗而使一個真正的假設發生活動。科學界的一個假設，除了直接提出來解釋的現象的特性之外必須有其他特性。不然，這個假設就不會產生多少結果。上帝，假如只指宗教徒的會合經驗內所感到的，就不能夠作為這種更有用的假設。上帝必須發生更廣大的宇宙性的關係，才可以使信仰者有理由覺得絕對信賴並絕對安心。

這個我們由我們自己的意識邊緣外的自我這一邊起點的，進而與之在這個自我的那一邊交接的上帝，必須是統制一切的世界統治者：這個信仰當然是個不小的格外信條。可是，這個雖然是格外信條，但是幾乎人人的宗教都有的信條。大多數人自命以為這是依某一種方式根據於我們的哲學，可是其實哲學自身是由這個信仰維持。這只是說宗教在最完滿地發揮它的功能之時，不是僅僅使人洞明已在別處給予的事實，不只是一個像戀愛那樣把事物看得更可樂觀的熱情。固然，宗教是如此，這是我們屢屢見過的。可是，宗教不止於此，它也是別的，也是一個提設新事實的動力。宗教所闡明的世界並不是這是唯物主義的世界，只是帶個改換了的的面目的

物質界；除了改換面目之外，它必須有一種自然的結構，在某一點與一個唯物主義的世界的結構不同的結構。它必須可以使火預期其中能發生不同的事件，需要不同的行爲。

這個徹底「實效主義的」對於宗教的看法，通常是被普通人認爲當然的事情。他們將神通的奇蹟插進自然界之內，他們建立了死後往生的天堂。只有超絕主義的形上學者，才以爲無須對自然界加上或減去任何項具體的節目，只須把自然叫做絕對精神的表現，你就可以使如現狀的自然界變成更神聖。我相信實效主義的宗教觀是比較深刻的宗教觀。這個宗教觀使宗教不特有靈魂，也有肉體，它使宗教能說定某範圍的種種事實是屬於宗教的（凡真實的事物必定會這樣說定）。除開在信仰狀態及祈禱狀態中的真有能力流進之外，比較具代表性的神聖事實是什麼，我不知道。可是，我很肯個人冒險採取的格外信條，是以爲這種事實是存在的。我的教育的全部趨向，都使我相信我們現有意識的世界只是所有的好多意識世界之一，並且那些其他世界必定含有對於我們生活也有意義的經驗；並相信雖然從大體看，那些世界的經驗與我們這個世界的經驗是分隔的，但在某些點，這兩種世界互相關連起來，並且較高級的能力滲透進來。由於按我所能做的微細的範圍忠於這個格外信條，在我自己看來，似乎我就能夠更清明，更真實。固然，我能夠使我自己取那種有門戶之見的科學家的態度而認真設想那個含感覺的並科學定律及對象的世界也許是一切。可是，凡是我這樣設想之時，我就聽到克立福曾經說過的那個內心的監督低聲說「無稽」！縱使虛妄取得科學的名號，虛妄總是虛妄，並且我所客觀地

看到的人類經驗的整個狀態，都以無敵的力量逼我超越狹窄的「科學的」界限之外。無疑地，真實的世界是具有一種不同的性格的，具有比物質世界所可有的構造更繁縟的構造。因此，我客觀的和主觀的良心都使我保持我所說的格外信條。誰能說各個人在塵世對於他們所有的徹末的格外信條的信奉，不會當真幫助上帝對於他自己的更偉大的工作奉行得更有效呢？

(註一) 例如論病惡的靈魂那一講中論「痛覺」處及末一段，又論「聖徒性的價值」那一講中論是否應該一切人有一宗教那一節。

(註二) 從這個觀點看，我在前些演講(看第七講末及第八講首)中所說的健全心態與病的心態之間，一度降生者與二度降生者之間的對襯就不是許多人認為兩者間應有的極端敵對的了。二度降生者輕視一度降生者對於人生的徑直進行的意識，以為「只是道德」，並非嚴格所謂宗教。據說一個正統派的教士曾說過：「陳寧(Dr. Channing)由於他性格的異常正直，就不得入最高級的宗教之門。」固然，二度降生者對於人生的展望，因其解決比較更多的惡成份，是比較更廣大的更宏願的展望。他們那種「英雄的」(heroic)或「嚴肅的」(solemn)感觸人生的方式，是個健全心態及病態共同參加並聯合的「高級綜合」(higher synthesis)。這些人不是閃避惡，乃是於他們的高級的宗教喜樂之中排除了惡(參看第二講末論宗教心態處及論「聖徒性的價值」那一講中論苦行處)。可是，每種人最後達到的那種與神會合的意識；對於個人自身是具有同樣的實用上的意義的；所以儘可以讓各個人從他們個別的氣質所最易進展的那路徑達到這最後意識。在第四講所述的具有醫心派那種健全心態的人之中，有好多的起了更生作用的實例。在這個作用的變化開頭的嚴重性有各種程度。人要繼續覺得有惡多麼久，並應該在什麼時候除外它並摒棄它，也是有不同的分量與程度。因此我們把一個人歸在那一類——一度降生者或是二度降生者——也全是以意為之的。

(註三) 例如，參較第二講所引勒南的話。

(註四) 「祈禱的」是用第十九講內論祈禱一段所說明的較廣的意義。

(註五)我們會問：像吳騷天(Christian Wolff)這麼一個人，十八世紀初期的學問全部都集中在他的乾燥無味的關袋裏的人，竟然會保留着那樣嬰孩似的，以爲自然界具有私人的及人性的特質之信心，至於像他那樣在他論自然物之用途的著作中說明自然的作用——這件事怎麼可能呢？例如，下文是他對於太陽和它的功用的說明：

『我們悟到上帝創造太陽，是要使大地上的多變化的環境，可以容生物，人和禽獸，居於其上。因爲人是受造物中最有理性的，能够從觀想世界推想到上帝的無形存在；在這個程度內，太陽對於創世的首要目的是有貢獻的；沒有太陽，人種就不能够保存，不能夠繼續。……太陽不特在大地上，而且在其他行星上造成白天；而白天的光對於我們是極端有用的；因爲利用白天，我們可以進行好些事；這些工作，在夜裏是完全不可能；無論如何，沒有費事去弄人造的光是不可能的。原野中的獸類在白天能覺得食物，在夜裏就不能。並且，由於太陽的幫助，我们能够看見地上的一切東西，不特近的，連遠的東西在內，並能够認識遠近東西的種類。這件事又對於我們有各種各樣的用處，不特在人生必要的事情上，並在我們旅行之時也有用，而且對於自然界的科學知識也有用；因爲這種知識大都依靠用視覺的觀察，沒有太陽光就不可能。假如任何人要確知他由太陽得到的大利益，讓他設想假如他過了只要一個月，沒有白天，全是夜裏，看看他的一切經營會怎麼樣。這樣，他從他自己的經驗就會充分相信，特別是假如他有好多工作是在街上或野外進行的。……由於太陽，我們學會知道什麼時候是正午，並且知道這個時刻很準確，就能校正我們的時鐘，因此天文學得太陽的助力很多。……由太陽的幫助，人能找到子午線。……而子午線是我們日晷儀的根據，並且一般地說，假如沒有太陽，我們就沒有日晷儀。』見他的「對自然物的目的之合理思想」(Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge)，一七八二年版第七四至八四頁。

或是請讀德蘭的物理神學(Derham: Physicotheology)內論上帝在使全世界上的人的臉面，語音，和筆迹有種種不同這件事上的仁惠的文字。這部書在十八世紀是很風行的。德蘭說：『假如人的身體是按照任何種無神主義的計畫，或其無限性的世界主宰的計畫以外的任何別種方法創造的，這種明哲的變化必定不會有的。反之，人的臉面一定會是成同一的，或不同不同的模型，他們的語音器官必定會發出相同或不大相異的聲音；並且由於肌肉和神經的相同，

手必定會使筆速取同一方向。如果這樣，世界會永古遭受多大的紛亂，多大的擾攘，多大的禍害呀！我們的生命就沒有安全；我們的財產沒有保障，不能自己享受；人與人之間沒有公道；善與惡，友與敵，父與子，夫與妻，男與女之間沒有分別；而且由於不能防止妒忌的和惡性的人的惡意行爲，流氓和劫盜的欺騙的暴力，巧妙的騙子的偽造，無丈夫氣者和墮落者的淫欲，以及諸如此類，所以一切都要顛倒混亂；我們的法庭能充分證明；錯認人面，冒充人手，假造筆迹有可怕的結果。可是，現在按照無限智慧的創造並宰治世界者的計劃，每人的臉可以使他在明處自別，他的口音能使他在暗中自別；雖然他不在場，他的手迹可以替他說話，做他的見證，並在後代保障他的契約。這是一個明白的并可稱美的表示神聖監督並處理之標記。」

一個小心到布置得就是銀行支票和契約的簽字也不會被認錯的上帝，這真是依照十八世紀英國國教主義 (Anglicanism) 的心願的神道。

我再引德覽的「以山谷的設置爲上帝辯護」(Vindication of God by the Institution of Hills and Valleys) (省略去加重符號)，以及吳勒夫的十分帶烹飪氣味的論造水的文字。

吳勒夫說：「水對人生的用處，顯而易見，無須細說。水是人與禽獸的一種普遍飲料。縱使人自己曾經造過人工的飲料，但人沒有水就不能做這些飲料。皮酒是由水與麥芽釀成的，而止渴的只是皮酒裏的水。葡萄酒是用葡萄做的，而葡萄沒水是生長不了的；在英國和其他地方由菓子製成的那些飲料也是一樣。……所以因爲上帝把世界設計得使人獸可以居住，並由這些世界得到一切滿足他們的必需的和便利的東西，他也創造水，作爲使大地成爲極好住所的一個工具。假如我們再考慮我們由水得到的關於洗淨我們家用器皿，我們衣服，以及其他東西的利益，這個道理就更明白了。……假如人到磨房去看，就知道磨石必須不斷用水弄濕；這樣，對於水的用處就更明白了。」

關於山和谷，德覽稱揚它的美觀之後，就這樣說：「有些人的體格力量那麼好，健康那麼穩靠，因而對於幾乎任何地方或任何氣溫都不在乎。可是又有些人那麼軟弱，那麼體嫩，在一個地方，受不了，但換到別個地方，可以住得很舒服。對於有些人，山上的比較精緻的空氣極相宜，但到了大城市的濃濁的更粗糙的空氣中就憔悴欲死，就是在谷裏或河

上的比較溫暖的並多蒸汽的空氣中也如此。反之，別些人在山上就衰弱，到谷中的比較暖的空氣中就變成強健旺盛。

『所以這種將我們住所由山上遷到谷內的機會，是對於人類中的羸弱，衰弱的分子的一個極好的安息，休養，是個大利益；使這些否則生活很痛苦，憔悴，日即衰退的人得有安閒舒服的生活。』

『在大地的這種有益健康的結構之外，我們可以再說山丘的另一種大便利，那就是供給便利的住所，（如一個著名的作者說的）作為遮隔北方和東方的寒冷凜人的疾風，並且反射衛生的溫和的日光，使我們住所冬天更舒服更愉快。

『最後，是在山上，泉水發源，河流通道，所以這些大圈和高堆並不是如有人所秤量的，是我們結構惡劣的地球的一很粗陋很無用的贅疣；而是自然界的極好的工具，由無限的造物者設計安排，使它履行自然界的一種最有用的工作的。因為，假如地面是均勻的平坦的，並且他的島嶼和大洲的中部不是像現在這樣多山並高出，那末，無疑就沒有江河的下水道，沒有川流的通路；這些河流就不是從現在高地所有的漸低的斜坡溜下，一直到海，而是要停滯，也許發臭，並且要淹沒大片的陸地。』

『（這樣）山與谷，雖然在疲倦埋怨的旅行者看來，也許似乎不方便，麻煩，但是偉大造物者的一種高尚的作品，他明哲地設備它以增進我們塵世的福利的。』

（註六）這種想法流行到十七世紀。要知道這個想法，人只須回憶亞里斯多德對於力學的問題都加以戲劇性的解釋，例如他對於槓桿能使小重量舉起大重量的能力之說明。依照亞氏，這是由於圓形及一切圓的運動具有一般地神奇性質。圓是又突又窪的；它是由一個固定的點和一條在動的線做成的，這兩者是互相矛盾的；並且凡在圓上運動的都是循着相反的方向。雖然如此，在圓上的運動是最「自然的」運動；而槓桿的長臂，因其循較大圓形運動，具有這種自然運動的較大部份，所以需要較小的力。或是追想希羅多德（Herodotus）對於太陽的冬天位置的解釋：太陽走到南方，是因為寒冷驅它到亞比亞（Tibya）上空的溫暖部區，或是試聽奧古斯丁的理論：『誰賦予誰可以使埋在其下的雪凍凝不化的能力，以及溫暖那些青的果子使它成熟的能力呢？火雖然本身是光明的，卻使一切被其焚燒的東西變黑，雖然帶有極美豔的色彩，幾乎使一切被它接觸該食的東西失色並把燦爛的柴薪變成污穢的灰燼——誰能解釋火的這些奇

異的屬性呢？……復次，木炭具有多麼神奇的特性呀！它隨到輕輕一碰就斷折，輕輕一壓就粉碎，但堅強到濕氣不能使它腐爛，長時間不能使它衰朽。』見他的「上帝之城」(City of God) 第 11 卷第四章。

物體的如它們的自然不自然，它們表面性質的相互同情與反感，它們的怪僻性，它們的光明，力量 and 破壞力這些方面，勢所必至地成了它們最初吸引我們注意的方式。

假如你翻開早期的醫學者，就會見到書中到處請出同情魔術 (Sympathetic magic)。例如該是巴拉西索 (Paracelsus) 發明的那個著名的治傷油膏。這個油膏有各種分子，通常含有人的脂肪，公牛，野豬，或熊的脂肪；搗成粉的蚯蚓，烏司尼亞 (vantis 卽弔死的犯人的長時暴露的頭骨上的苔)，以及其他同等可厭惡的材料——整個應在太白星之下泡製，永遠不可在火星或土星之下。還有，假如一塊漬在犯人的血肉的木片，或帶血的傷他的兇器插入這個油膏裏，並且傷口緊緊包紮住，這傷口就必定會好（此刻我是引凡赫門 Van Helmont 的說法），因為在兇器或木片上的血，含有被傷者的精魂，跟油膏接觸了，就起活躍的激動，因此它就得到能治愈它的從兄弟——患者體內的血——的全部能力。它這種作用，是由於它從受傷部份吸出疼痛和外來的印象。可是要做到這個，它必須求助於公牛脂肪和油膏內的其他部份。爲什麼公牛脂這麼有力量，是因爲公牛被殺之時它心裏充滿着隱秘的不甘心與立意報復的德氣，所以死時扶有比任何別的動物更高烈的復仇氣韻。他又說，所以我們證明了這個油膏的神效不應該說是由於撒但的從旁合作，應該只是由於深印於油膏內的血和凝脂上的死後報復的特質之能力。見凡赫門：怪理三部集 (A Ternary of Paradoxes)、查理頓 (Walker Charleton) 譯，倫敦，一六五〇年版——在我引述內，我把原文刪節很多。

這位作者又接下去用好多其他自然界事實做比擬，證明這種兩物遠隔也會起的同情作用是這件事的真正理由。他說：『假如被妖婦殺死的馬的心臟，由這發醒的馬尸內取出，用箭刺穿，烤過，那末，立刻這個妖婦渾身就起如火燒的不能忍受的苦痛；假如不是這個妖婦的精魂與這匹馬的精魂接合，絕不會這樣。妖婦的精魂被關在這個發血腥並還喘動的心臟內，並且橫穿的箭使它不能逃避。同理，好多被謀殺的尸首，在檢尸官審問之時，兇手來到，就從新出血或傷口重開——因爲血就如在盛怒之時那樣受了在靈魂被迫出到體外的那頃刻所起的報仇心所激怒所搖蕩。同樣，假如你有水腫，風濕，或黃疸病，把你的還熱的血放在一隻蛋的殼和蛋白內，把這隻蛋加以微熱並和一块肉混合起來，再把這個給

狗或豬吃，這個病就立刻由你傳到這個動物，就完全離開你了。同樣，假如你把一隻母牛或一個女人的一點乳汁焚燒，出乳汁的線就會乾掉。在布魯塞爾（Brussels）的一個人，在打架之時鼻子打掉了，可是著名的外科專家塔克索柯祖（Taksozous）替他由波洛那（Bologna）的一個腳夫的臉腭皮上挖出一個新的鼻子。約莫他回到本地十三個月之後，這個移植的鼻子變冷了，腐朽了，幾天後就掉去了，以後發現這個腳夫在幾乎恰恰同一時節死了。」凡赫門又說：『在布魯塞爾還有目睹這件事的人；我請問這件事有什麼帶有迷信或出於元邁的想像呢？』

近代醫心派的文字——例如麻爾福（Prentice Mulford）的作品——充滿着同情魔術。

（註七）參較陸宰（Lotze）的主張，他以為：惟一的我們能夠認為「自身」（in itself）的觀念所有的意義，就是認此物是為它自身（for itself），那就是說，認此物為帶有一種體己的「衝動」（Punch）即某一種內心活動）之感的一件完滿的經驗。

（註八）就是事實的錯誤也可能被證明為不如科學家或假定的那歷史論的，廣泛的。我們在第四講見到好多醫心派的人看來，對於世界的宗教觀似乎時時有他們的事實經驗為之一證實（'verified'）。「事實之經驗」（Experience of Facts）是一個含有那麼多事物在內的區域；因此有門戶之見的科學家，像他那樣照例不肯承認如醫心派以及與之類似的八所經驗的「事實」，除了用如「無稽」，「腐敗」，「愚蠢」這一類粗拙的類目；這種科學家必定放棄了一大堆的事實原料——這種事實，若不是因為宗教徒對於實在界的比較更屬個人的方面有動快的興趣，就永遠不會被人記錄起來的。我們已知道在有些事例是如此；因此，在其他事例，也許也如此。神學的治療始終是超自然主義者的專賣貨色；但科學家總是認它們為幻想的結構而置之不理。可是科學家在催眠術這方面所受的遲緩的教育，新近給予他以一個領會這一類現象的統覺羈（aperceiving mass），因此他現在承認這種治療可以是事實，假如你明白地將它叫做「暗示」（suggestion）的結果。依這種看法，就是聖佛蘭息手尼上的十字架的痕也許不是寓言。同樣，現在科學家既然有「協議脫離症的鬼附病」（hysterodemonopathy）這個名詞可以領會魔鬼附身的現象，這個久已聞名的現象也快要被他認為事實了。沒有人能預知這種以新發現的科學名目來把神怪現象合法化的工作能發展到多麼遠——就是「先知」（'prophe-

oey')，就是「造物飛揚」(deviation?) 也許也會被接收。

這樣，科學家的事實與宗教的事實兩者的離異，不必如才看那樣像是永久的；原始人民思想所感覺的世界的人格性與浪漫性 (personalism and romanticism) 也不是那麼真是一去不同的事情。總而言之，最後的人類見解，也許由現在不可預知的方式回復到比較更帶私人性的作風，恰似任何條途步之路可以循螺旋旋而不循直線前進。如果這樣，那末，科學的嚴格非個人的觀點也許有一天會被登得是一種暫時有用的偏至之見，而不是有門戶之見的科學家現在極自信地宣稱爲確定全勝的立場。

(註九) 休謨的評判已把因果作用 (causation) 擯出物質世界之外了，現在「科學」把原因用並起的變化來定義，就覺得絕對滿意——請閱馬赫，皮爾生，及阿斯滑 (Mach, Pearson, Ostwald) 的著作。因果作用這個概念的「初本」，是在於我們的內部的個人經驗之內，並且只有在這裏，舊式意義所謂原因才可以直接觀察到加以敘寫。

(註十) 當我看到一篇宗教文字有如「也許我們對上帝可說的最好的話，就是上帝是不可免卻的推論 (The Inevitable Inference) 這類的話，我就看出近人要讓宗教發散，化爲理智方式的趨勢。難道殉道者會爲了僅僅一種推論而歌頌於燒死他的火爐中(無論這推論是多麼不可免卻的)嗎? 具創造力的宗教人，如聖佛蘭息，路得，貝門之流，通常都是反對理智擅自干涉宗教之事的。可是，理智侵入處處，也處處表現它膚淺化的作用。請看監理會的舊精神如何，在如薄因教授 (Bowne) 的這種哲學家所作的那些非常動聽的依據合理主義的小冊子(這是人人應讀的)之下發散了。薄因教授著有基督教的啓示，基督徒生活，贖罪 (The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement)。又請看正式所謂哲學的積極排他的目的……

法策洛君在他宗教 (Vacherot: La Religion) 書內說：『宗教適合於人性的一個暫時的狀態或情懷，不合於它的永久的定性，宗教只是被想像支配的那個人心階段之表現，……基督教只有一個可能的最後承繼它的產業者，那就是科學的哲學。』(Scientific Philosophy)

黎波教授 (在他的感情心理學 (Psychologie des Sentiments) 以還要更急進的口氣形容宗教的發散。他只以一個

公式總括這個現象——就是說，合理的智力成份不斷增加優勢，情緒的成份逐漸衰退，情緒成份越來越被吸收進純乎理智的情操集團之內。『正式所謂宗教情操，最後除了對於不可知的x的一種模糊的崇敬（這是恐怖的一種最後餘痕），以及傾向理想的某一種吸引（這是愛情的一種遺迹），這種吸引是宗教發展史的較早時期的特性。把這個說得更簡單些，宗教傾向於變成宗教的哲學（religious philosophy）——這兩件在心理學方面是完全不同的事情，後者是一種理論的由致知而得的構想，而前者乃是一組人或一個偉大的得靈感的領袖的活躍工作，使得人的整個思想的與情感的機體都活動的工作。』

鮑爾溫教授(Baldwin)在他的「心理發展，社會的並倫理的闡明」(Mental Development, Social and Ethical Interpretations)第十章內，以及馬歇爾君(H. R. Marshall)在他的本能與理性(Instinct and Reason)第八章至十二章內企圖把宗教認為一種純乎保守的社會力量('conservative social force')。我看到他們同樣不認識宗教的固體是在於個人性這件事。

(註一一)例如第九講中所引哈德黎自述的結末，第十講阿萊因自述的後半，又那個牛津大學畢業生自述的末段，又拉提斯本自述的末段，又第十講末專講新鮮之感處，又論聖徒性那一講中論感覺上帝在旁處。

(註一二)美國心理學雜誌第七卷第三四五頁。

(註一三)第八講所引託爾斯泰自述。

(註一四)見論病態的靈魂那一講中論快感喪失症處。

(註一五)見論神祕主義那一講所引勃克自述。

(註一六)例如：梭雷夫(Henri Perreye)寫信給格拉都黎說：『我不知道如何才可以應付你今早引起於我心上的快樂。這個快樂簡直壓倒我了；我要做件事，可是我卻一事不能做，不宜做任何事。……我很願做大事。』他在一次得靈感的會談以後，寫道：『我朝家裏走，被喜樂，希望和力量迷醉着。我要孤獨地，遠離一切人們，咀嚼我的快樂。時候是晚了；可是，我不管那個，沿着一條山徑，像個瘋人似的繼續走去，看着天上，不管地下。忽然間本能使我趕

快退縮——我到了一塊懸崖的極邊，再一步就一定掉下去，我嚇了一下，打斷我的夜行了，見格拉那黎·亨利·漢雷，倫敦，一八七二年版，第九二，又八九頁。

在信仰狀態內，模糊的擴張的衝動比嚮導作用佔優先，惠特曼有些詩句說得很好（草葉集 Leaves of Grass 一八七二年版，第一九〇頁）：

『啊，面對夜晚，風暴、饑餓、嘲笑、變故、反抗、像樹和動物一樣。

親愛的同伴呀！我承認我曾經敦促你同我前進，而且還在敦促你，絲毫不知道我們的目的地在。

也不知道我們是要勝利，還是要一敗塗地。』

這個歡迎偉大事情，以及這種覺得這世界因它的重要，美妙等等，很宜於發生大事情之感，很像是一切較高的信仰之未分化的種子。相信我們自己的野心的夢想，或我們國家的擴張的運命之信賴心，和依賴天命的信仰，通通發源於我們樂觀的衝動的那種衝動，並我們覺得可能的遠多於實有的之感。

（註一七）參較劉把上引書第三四六至三四九頁。

（註一八）見他的宗教意識的內容（The Contents of Religious Consciousness）在一元論者雜誌（The Monist）第十一卷第一五三六頁，一九〇一年七月號內。

（註一九）上引書第五七一，五七二頁，節錄。請也看劉把的非常正確的對於「宗教主要是企圖解決世界之理智上的神祕」這個見解的批評。再參較奔德在他的宗教之精髓內（W. Bender: Wesen der Religion）所說的話：『宗教並不是關於上帝的問題，也不是對於世界來源與目的之研究，宗教乃是關於人的問題。一切屬於宗教的人生觀都是人類中心的（anthropocentric）。』『宗教是人類自存衝動的一種活動，由這種活動，人類企圖在到了他自己力量盡頭之時，以「放心提高自己到整齊並統治世界的權威」這個方法去反抗世界的敵對壓力而促進他的主要的根本的生活目的。』這整部書幾乎只是幾句話的擴充。

（註二〇）要記得在有些人，這個階段忽然來，在其他人，漸漸地來，又有些人幾乎一輩子都安居在這個階段內。

(註二一)實際的困難是：第一，「體驗到」一己的高級部份之「實在性」(‘realize the reality’)；第二，覺得自己與這高級部份完全同一；第三，感到這高級部份就是理想界之其餘部份之全體。

(註二二)『在神祕活動達到最高點之時，意識只是覺得有個比自己較多 (excessive) 又與自己同一 (identical) 的有：偉大到可以為上帝；內裏到可以為我。在這個情形之下，這個有之「客觀性」(‘objectivity’) 應該叫做較多性 (excessivity)。』雷烈札：論神祕意識之基礎 (Recléjac: Essai sur les fondements de la conscience mystique) 一八九七年版第四六頁。

(註二三)在這裏，「真實性」(‘truth’) 這個名詞是指純粹人生的價值之外的一方面，不過人類的自然傾向，是相信凡對人生有大價值的，它的有價值就證明其為真實。

(註二四)第十八講篇末。

(註二五)靈學會記錄 (Proceedings of the Society for Psychical Research) 第七卷第三〇五頁。要看邁爾斯君的見解的詳誌，請閱他的遺著從近年研究所得的人格觀 (Human Personality in the Light of Recent Research) 這部書，郎門斯·格林公司 (Longmans, Green Co.) 廣告說已付印。邁爾斯君最先把探查意識的闕下區域的全部作為一般的心理學的一個課題，並對於敘述這區域的結構這方面作第一個有方法的步驟，這是由於他把一大堆的前此只認為奇怪的孤立的事實的意識闕下現象認為一個自然系列，並給予它們以成系統的名號。這個探查多麼重要，只有追隨邁爾斯君所開的這條路的將來工作才能指示。參較我的論文「邁爾斯對於心理學的功勞」(Frederic Myers's Services to Psychology)，見於同會紀錄，第四十二分，一九〇二年五月出版。

(註二六)參看第十九講末所開的節目，也看第十講內論潛意識的自我及潛意識與皈依之關係那兩段。

(註二七)參看論神祕主義那一講中敘述各教派的神祕意識處。

(註二八)再引一個關於這個信仰的表示，以使讀者對於這個信仰更熟悉：

『假如這間房子幾千年都是黑漆漆的，你進來就大哭大嚷說，「哎呀，這麼黑」，這黑暗會消滅嗎？拿燈過來，劃

一根火柴，立刻就光明了。同樣，你一生儘思量「哎，我做了惡事，我犯了好多愆過」，這對你有什麼好處呢？這無須鬼來告訴我們。拿光明來，惡就立刻去了。加強真性，建立你自己，輝煌的，燦爛的，永遠純潔的，從他所見的每個人喚起這種德性。我願我們每個人都得到一種地位，使得就是見到最惡的人，我們也能夠看出他內心的上帝，我們不歸罪，我們說，「起來，你光明者，起來，永遠純潔的你，你無生無死者起來，全能的起來，表現你的本性」。……這是「阿外達」(The Advaita)所教的最高祈禱。這是惟一的新禱，就是記住我們的本性」。……『爲什麼人出外去尋求上帝呢？……這就是你自己的心搥跳，但你不知道，誤會以爲是一件外界的事物。他，近中最近者，我自己的我，我自己生活的實質，我的肉體和我的靈魂——我是你，並且你是我。那就是你自己的本性。主張它，表現它。不是要變成純潔，你已經純潔。你不是要變成完善，你已是完善。你想的或根據以行動的每個善良思想，比方說，只是把羶幕扯開，讓那純潔性，無限性，在其後的上帝表現出來——就是一切之永恆主體，這宇宙內的永恆見證，你自己的我。比方說，知識是一個低級，一種墮落。我們已經是知識；怎麼知道它呢？』雜徵甘難陀：「演講，第十二號，實用的吠檀多」(Addresses, No. XII, Practical Vedanta) 第四分，第一七二頁，一七四頁，倫敦，一八九七年，以及「演講，真實的與貌似的人」(Lectures, The Real and the Apparent Man) 第二四頁，節錄。

(註二九)舉個例，下文所述就是這樣，一個女人自出生就受基督教觀念的濡染，但必須等地看到這些觀念表現爲有鬼論的 (spiritism) 公式，她才得到救度的經驗。

『就我自己論，我可以說有鬼論救了我。這在我生活的一個緊要關頭啓示給我；沒有它，我不知道我當時要怎麼辦。它教我超越塵世的事物而將我的希望寄託在未來之事。由於它，我學到了把一切人們，甚至在那些最壞的罪犯，就是我在他們手上吃最大的虧的人都看做我應該幫助，親愛，並寬恕的未長成的弟兄，我學到了我必須對任何事不發脾氣，不看輕任何人，並替一切人所禱。最要緊的，我學會祈禱，並且雖然我在這方面還有好多要再學，但祈禱不斷給予我更多的力量，慰安與舒適。我比以前更覺得我在悠長的進步之路只走了幾步；可是我看這道條路很長，並不沮喪；因爲我自信有一天我的一切努力都會得到報酬。所以有鬼論在我生活內有個重大的地位，其實它在我生活內佔首位。』探

自伏盧那材料集 (Floumay Collection)。

(註三〇) 『聖神 (絕妙的名號是慰安者 (the Comforter)) 的作用，是一件實際經驗到的事，就像電磁現象那麼實在。』普朗尼爾，在斯魁柏納雜誌 (W. O. Brownell, Scribner's Magazine) 第三十卷第一一四頁。

(註三一) 在某些人，開放我們自己的手續，即所謂祈禱，是一件完全明確的事情：道在前些演講屢屢看到了。我再舉一個具體的例，以加強讀者關於此事的印象。

『人能學到超越 (有限性思想的) 這些限制而隨意取得力量與智慧。……神聖的存在是由經驗認識的，回向一個較高的階層是伴明確的意識作用。它不是一種模糊，昏昧的或半意識的經驗。它不是用神狀態；也不是入定狀態。它不是味懷多所謂超意識，它不是由於自我催眠。它是完全安靜的，清醒的，健全的，合理的，常識的將意識由感官如覺現象移到先見狀態，由自我思想移到明瞭較高的境界。……例如，假如下殺自我心神不寧，愁慮，緊張，人可以一會使它安定，這不是只用一字就做到。我再說，它不是催眠，它是由於力量的行使。人覺得平靜之精神，就像在一天熱的夏日覺得熱那麼明確。這個能力可以使用，就如日光可以集中於焦點，使它做工作，使它把榮發火那麼弄得佳。』高級法則 (The Higher Law) 第四卷，第四頁六頁，波斯敦，一九〇一年八月。

(註三二) 超絕主義者喜歡用「太上靈魂」(Over-soul) 這個名詞，可是大體說，他們用理智主義的意義，只是指一種精神和感性的媒介。「上帝」不止是感通的媒介，也是一個產生結果的原因，而且這是我所要著重的方面。

後記

在寫結論那一講之時，我不得不力求簡單；因此我怕我的一般的哲學立場說得太少，會弄到有些讀者幾乎看不懂。所以我加上這個後語，但這個也要很短，也許只能把缺點彌補一點。我也許能夠在一部後來的書，把我的立場說得更詳細，因之也可以說得更明白。

在像這樣的部門內，一切可能的態度和性情久已見於文獻中，因之任何新的作者立刻可以歸到熟悉的類目之下；所以不能期望有什麼創獲。假如把一切思想家分作自然主義者與超自然主義者，無疑，我要隨同大多數哲學家歸到超自然主義者這一支。但是，超自然主義有兩種，一種比較粗糙的，一種比較精緻的；現在大多數哲學家是屬於精緻的一種。假如他們不是正常的超絕的唯心論者，他們至少遵從康德的指點到一個程度，就是，將理想的存在除外，使它不干涉現象的事變進展之因果關係。精緻的超自然主義就是普遍論的 (universalistic) 超自然主義；而對於比較粗糙這一支，「零碎的」(piecemeal) 超自然主義也許是更好的名號。這個主義與那種比較古老的神學連在一起；現在人覺得它只流行於無教育的人衆，或是少數幾個還主張大家認為已被康德推翻的二元論的人們。這個零碎的超自然主義容許有神蹟和天命的指引，並且覺得把理想世界的作用參插在按因果關係而決定實有世界的情節之力量中間，因而將理想的與實



有的世界混在一起，並沒有理智上的困難。精緻的超自然主義以為這樣是把不同的維度的存在彼此混淆起來了。他們以為理想的世界並無有效的生果作用，並且始終不會在特殊地點爆發進現象的世界內來。對於他們，理想世界不是事實的世界，只是事實的意義之世界；理想世界是一個判斷事實的觀點。它屬於一種不同的「論界」(ology)，並且處於與成住判斷(existential propositions)完全不同的維度的存在界中。它不能夠降到經驗那個低水平上而零零碎碎地參插在自然界的各部份的當中；而其他的人，例如相信神聖的佑助會應祈求而來的人，必定以為它一定能夠這樣參插。

雖然我自己不能接受通俗的基督教或經院派的有神論，我相信由於與理想界感通，新的力量會來進這個世界，並在這塵世內發生新的起點；我猜想這種信心使我必須被歸到零碎的或粗糙的超自然主義者這一類。在我看來，普遍論的超自然主義似乎太容易對自然主義投降了。它承認物質科學的事實之票面價值，讓人生法則還保留自然主義所發現的這些法則的原狀，並沒有假如這些法則的結果惡壞就加以補救的希望。它只限於對人生全部的情操，這些情操也許是讚美的，崇拜的，但不必是如此；看有系統的厭世主義存在這件事就可以證明這個。我覺得這種對於理想世界的看法，似乎弄得實用宗教的要質完全消散了。從本能所感並從邏輯的理田，我覺得很難相信會有對於事實不生關係的原理。(註一)可是，一切事實都是特殊事實，並且我覺得似乎上帝是否存在的問題的整個關係，都在於它對於如上帝存在就可期望的關於特殊

事件的效果。說有了一個上帝而結果沒有任何具體的特項經驗改變它的款式，在我看來，似乎是個絕不可信的命題。可是這正是精緻的超自然主義似乎固執（無論如何，它總隱隱地固執）的主張。這個主義說：絕對者只與整個的經驗保持關係；絕對者不降格，去做細節的交易。

我不熟悉佛教；我說佛教的話要受改正，並且只是爲可以將我的一般觀點敘述得更好而說；但照我所領會的佛教的辯論，在原理上我與它同意。一切超自然主義者都承認事實要受高級法則的判斷；可是按我所解釋的佛教，並按不被超絕主義的形上學削弱的一般宗教，這裏所謂「判斷」並不指如吠檀多的或近代絕對主義的系統所指的那麼僅僅學院似的評判或柏拉圖式的領會；反之，它連帶有執行（execution），不特在事後（post rem），也在事中（in rebus），並且它以整個結果內的部份因素的資格發生因果作用。按任何其他方式，宇宙就變成單純知悟主義（gnosticism）。（註二）可是，「判斷與執行連在一起」這個見解是粗糙的超自然主義的想法，所以就大體說，本書必須與這種主義的其他表現同歸一類。

我把這事說得這樣直率，因爲學術界的思想潮流是與我逆向的，我覺得像一個假如他情願開着的門被關鎖，就必須趕快把背擺在門裏頭的人，雖然零碎的超自然主義，在現代流行的好尚看起來，是多麼受不了；我相信對這個主義加以坦白的考慮並對於它所有的一切形上學的關係加以完備的討論，會證明它是滿足最大多數的合理要求的假設。這種討論當然要等別的書。但我現在所說的，足夠對於哲學的讀者指示我取什麼立場。

假如有人問我因爲有上帝而起的事實上的不同，確在什麼地方，我必須回答說，就一般論，我只有一个假設，就是「祈禱的感通」(prayerful communion)（這種現象（特別是在某些種類的由潛意識區域侵來的作用也參與於其中之時）所直接暗示的。似乎在這個現象中，有種理想的什麼真正發生效力，提高我們的個人能力的中心，並產生不能由其他方法得到的更生效果；這個理想的什麼，依一個意義，是我們自己的一部份；但依另一意義，又不是我們。假如有個比我們日常意識更廣大的存在界，假如在這界內有些力量對於我們起斷續的作用，假如一個促進這些作用的條件是意識「關下的門路」的敞開，那末，我們就有一個被宗教生活的現象指示爲近理的學說之構成素。我深感這些現象的重要，所以我採取它們很自然地暗示的假設。我說，至少在這些地方，好像超世的能力，（假如你要稱爲上帝，也可以）在我們經驗的其餘部份所屬的自然世界內發生了直接效果。

大多數人要認爲是有上帝就理應發生的在自然「事實」上的第一件不同，我設想就是人格不死 (personal immortality)。其實，在人類的大多數看來，宗教的意思就是不死，此外無他。上帝是引起不死的舉主；並且任何懷疑人格不死的人無須再審判，就被判定爲無神論者。我在我的演講內並沒有論到人格不死或關於不死的信仰；因爲我以為這似乎是次要之點。假如我們的理想在「永古」(eternity) 中得到照料，我見不到有什麼理由我們不願意把這種照料的責任交到別人的手裏。可是，我對於迫切的，要我們自己在場的衝動也表同情；並且在還

兩種都很模糊，又都很高尚的衝動互相衝突之中，我不知道如何決定。我以為這個主要是要待事實證明的問題。雖然我對於邁爾斯，郝格孫和希斯獵 (Hyslop) 諸君的耐心工作極敬重，並有點受他們的有利於有鬼論的結論的影響，但我想能證明「返魂」 ('spirit-return') 現象的事實還沒有。因此我把這個問題作為懸案，只說短短這幾句話，以免讀者可能對我在本書內不提人格不死的問題這一點起疑惑。

我們覺得與之有關係的理想的權力，即普通人的上帝，無論是普通人，是哲學家，都賦以某些形上的表德；這些表德，我在論哲學那一講中很不敬重。他們假定上帝當然是「一的並唯一的」，並且是「無限的」 ('infinite')；並且有好多具有有限性的神這種見解，幾乎沒有人以為值得考慮，更談不到擁護它。可是，為理智上的明白起見，我覺得必須說如我們所探討過的宗教經驗，不能認為是毫無疑義地支持無限論的 ('infinitist') 信仰。宗教經驗顯然證明的，只是：我們能夠經驗到與比自己更大的「一個什麼」 ('something') 會合，並且從這種會合，得到我們最高的安恬。哲學，由於它的愛統一，並神祕主義，由於它的觀念單一的 ('monoidaistic') 傾向，兩者都走到極端把這什麼認為就是一個惟一無二的，並就是世界的無所不包的靈魂之上帝。通俗的意見，因其尊重哲學及神祕主義的權威，就模仿它們所立的榜樣。

然而，我以為宗教的實際需要和經驗，只要以為「有個在每個人之外，並在某方式與他相連接並對他和他的理想懷善意的更大權力」這種信仰，就可以充分滿足它。事實所需要的，只

是這個權力應是我們意識的自我以外的，並比這個自我更大的。只要它大到我們可以依賴它而再進一步，任何更大的都可以。它無須是無限的，無須是惟一的。它可能只是一個更大的更帶神性的自我（這樣說，現有的自我只是它的殘缺的表現），並且宇宙可能是這種具有各不相同的包容程度的自我之集團，其中並無絕對的統一性。（註三）這樣，我們就回到一種多神論——這種多神論，我此刻不加辯護；因為我現在的目的只是要使宗教經驗的證明，確然不超越它的正當界限以外（參較論病態的靈魂那一講中論惡與一元論多元論的關係處）。

抱一元的見解的人對於這種一種多神論（其實這始終是平民的真正宗教，並且現在還是，）會說：假如沒有一個無所不包的上帝，我們安全的保障就未臻完備。在絕對者內，並且只有在絕對者內，一切才得救。假如有不同的神，每個人照料他自己那一部份，那末，就有些人的某部份也許不得到神聖的保護，這樣我們宗教上的慰安就不完全。這要回到我在論病態靈魂那一講中論惡與多元論的關係之處所說的關於可能有宇宙的某些部份沈淪到不可挽救的地步。常識的要求，沒有哲學或神祕主義的常態那麼廣泛；它能夠忍受「這個世界一都得救，一部沈淪」這個觀念。通常道德家的心態以每個分子盡其本分而成功為世界得救的條件。部分的並有條件的救度，抽象地說，實是一種極熟悉的觀念；惟一的困難是在於決定細節。有些人甚至無私到願意自己淪落在不得救的殘餘部份，只要能使他們相信他們的主義會流行——凡是在我們活動的奮激夠高之時我們通通會情願如此。其實我以為一個可為定論的宗教哲學必須把多元論的假設

加以它前此情願考慮的態度更嚴重的考慮。無論如何，在實際生活，有得救的機會就夠了。關於人性的事實，沒有什麼比人願意爲一個機會而活着這件事更可以代表人性。如古納 (Edmund Gouney) 所說的，機會的有無，就是使一種主要是捨棄之生活與一種主要是希望之生活所以不同之點。(註四)可是，一切這些話，因爲很簡短，都是不滿意的，並且我只能說我希望能在另一部書內再論這些問題。

(註一) 超絕的唯心論當然堅持它的理想的世界產生這個不同，即事實之存在；我們因爲有絕對者，才有一個事實世界；「一個」事實「世界」，(‘a world’ of fact)——這正是毛病所在。一整個世界是絕對者所能處理的最小單位；而在我們具有有限性質的人看來，改造的工作應該在這個世界以內完成，應在些單個地點插進。我們的困難和我們的理想通通是零星的事件；可是絕對者不能替我們做零工；因此我們可憐的凡人所向的一切利益通通都太晚捉出來。我們應該更早些說話，應在這個世界未創生之前絕對地祈求另一個世界。我聽一位朋友說過，看見基督教思想最後轉進這個死路的角落，它的上帝不能舉起任何特別重量，他對於我們的私人負累絲毫不能幫助，他不特站在我們這一邊，也站在我們敵人那一邊，這個看來實在可怪。從大衛「詩篇」的上帝演進到這樣地步，大奇大奇！

(註二) 請看我的「信仰意志及其他關於通俗哲學的文字」(Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy) 一八八七年第一六七頁。

(註三) 我的「論人格不死的嚴格演說」(Ingersol Lecture on Human Immortality) 暗示這種觀念。

(註四) 「第三件」(Tertium Quid)，一八八七年版，第九九頁。再參第一四八頁，一四九頁。

者：萬年青書店

臺北市 58487 信箱

行人：楊 慧 玉

總代理：環宇出版社

臺北市58487信箱 電話：771827

郵政劃撥 14714 環宇書局帳戶

門市部：臺北市成都路1號

中國書城①號臺位

內政部出版登記證內版台業字 1833 號

版權所有・翻印必究



萬年青 M3001

宗教經驗之種種

威廉·詹姆士著 吳鉞譯

售價：NT \$ 38元

US \$ 2元

HK \$ 10元

萬年青書廊

臺北市58487信箱

總代理：環宇出版社

門市部：台北市中國書城①台位（郵票通用）

郵撥：14714 環宇書局轉萬年青書廊

- | | | | |
|------|----------------|----------|-----|
| 0001 | 中國古典小說論 | 本書編輯 | 24元 |
| 0002 | 小說舊聞鈔 | 本書編輯 | 24元 |
| 0003 | 莊子哲學 | 蔣錫昌著 | 24元 |
| 0004 | 說書小史 | 陳汝衡著 | 24元 |
| 1001 | 現代美國文藝思潮(三冊) | A·卡靜著 | 45元 |
| 1002 | 剛果紀行 | 紀德著 | 16元 |
| 1003 | 紫羅蘭姑娘 | 衣修阜德著 | 16元 |
| 1004 | 舊俄小說集 | 陀斯妥也夫斯基等 | 16元 |
| 1005 | 契訶夫戲劇集 | 契訶夫著 | 48元 |
| 1006 | 蝴蝶與坦克 | 海明威著 | 16元 |
| 2001 | 佛洛伊德心理分析 | 本書編輯 | 26元 |
| 2002 | 人格的文化背景 | R·林吞著 | 16元 |
| 2003 | 人類爭求思想權的奮鬥(二冊) | 房龍著 | 42元 |
| 5001 | 邏輯與科學方法 | M·柏立基著 | 32元 |
| 6001 | 史學與史學方法(上下兩冊) | K·許著 | 70元 |
| 6002 | 歷史哲學與歷史解釋 | E·那哥等著 | 28元 |



宗教經驗問題是研究宗教時最重要的問題之一，對其經驗的分析、解釋、與評估當以本書為經典著作。美國的大哲學家兼大心理學家威廉詹姆士在這書裡收集了豐富的材料，以他心理學的知识與哲學家的分析透視力，對宗教經驗做了一次最好的研究，本書在本世紀初問世以後，幾十年來罕有堪與相匹者。本書曾由我國前輩學者唐鉞氏譯為中文，但早已絕版，現本社將之重印發行，凡對宗教問題及心理學有興趣的讀書人，皆應一讀。