

William James 著

唐 鉞 譯

宗教經驗之種種

中國哲學會
西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館發行



William James 著
唐 鉞 譯

宗 教 經 驗 之 種 種

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館發行

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子句，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，聘詞錄之處，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」帶病態的人的宗教經驗。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人各件事（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）。

譯者 三十五年三月

著者原序

假如我不會有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」 (‘Their 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（Edwin D. Starbuck of Stanford University），他把他所收集的很豐富的手寫材料讓給我；又該謝謝東諾司斐的藍金君（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（Thomes Wren Ward）和不久以前在枯拉扣（Cracow）的魯託斯拉甫斯基（Wincenty Luteslawski）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）在啓因谷上的格倫牟（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。生活的興會是個純粹的天賜。失了這種興會使物質世界覺得不同。托爾斯泰。班釐。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脫。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（或說意識閾下的）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，結果並不優越。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形象。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，聖徒是最高典型的典型，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」作爲試驗概念之價值之標準。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？近代科學擯除人格這個概念。神人同形說及對有人格者之信仰是先科學的思想之特色。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為應該請罪的一種感覺，尤其是在美國人的意想認為聖地的愛丁堡（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；并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菩朗 (Digald Stewart and Thomas Brown) 的作品。我對這種童年的敬畏情緒，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，覺得拒絕是不可以的。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頌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，就是在宗教生活上最有成就並最能夠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，否則在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 humaines) 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懺的語句和節段，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题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，我要對這一點稍爲申說一下。

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性質如何？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：既然

有這個事物了，它的重要，含意和蘊蘊如何？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想，或是主張這種書必須沒有科學的和歷史

的錯誤，並沒有表現地方的或個人的熱情，那末，聖經大概在我手裏要吃虧。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。你們可以看到成住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住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住的觀點，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爲這簡直是將這麼崇高的題目貶降了，甚至在我的宗旨未經更完全發揮之前，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；因爲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，是由習慣保存

着的。研究這種「買舊貨的」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)，并且也像好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。宗教界領袖常患變態的心理症象，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)；并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。在當時詐僞的時代，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曾知道的更近於原始的福音書所說的的道理。就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，并且停下來，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，要知道到底為什麼主差遣我大喊譴責那個城市，把它叫做「這血污的

城！」呢。因為雖然國會一時擁護國務總理，一時又擁護國王，在兩邊戰爭之時黎策菲城內曾流過好多血，可是這並不比其他地方更劇烈。但是後來我才悟到在戴阿克黎阡帝 (Emperor Diocletian) 時代曾有一千個基督徒在黎策菲殉難。所以我應該赤腳走過他們流血的路線，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，我們會自然而然地不歡迎。理智對一個對象要做的第一條件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 (*sui generis*) 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。

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（搬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現，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，是她協議脫離病 (hysteria) 的性的一個症象。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 (adulgence) 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。就協議脫離病的，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）在到達馬斯加（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）是個協議脫離病者，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偽的不滿意，和他的渴求精神的真誠，是大腸失常的症象。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（極會出於自身的中毒），由生理學尚未發現的各種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；喀萊爾無疑是中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，我們的想望和恐怖，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，并且是任意立論。

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，并且是自相矛盾。

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。在我們以為某些心態高於其他心態之時，幾時是因為我們所知道的這些心態的身體前因的性質呢？不！都是因為與此完全不同的兩種理由：或是因為我們對這些心態感到直接的愉快；或是因為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度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。其實只因為這些幻想自身不適宜或是因為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。使我們認思想為好的，

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，但它所嵌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們深切地覺到。

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）的一個症象，它與道德的癲狂（moral insanity）相』

關。』聶斯貝 (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，并自己以爲成功之後，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爲啓示新真理的人呢？

不！他們的直覺的精神本能壓倒他們；醫學的唯物觀，假如只因爲愛好邏輯上的一貫，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，這一派的一個門徒曾想用醫學的辯證把天才的作品價值整批推翻（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，或是只限於人人認爲真是詭怪的，非宗教的作品，或是專反對宗教的表現。但這只因爲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，任何人總不會想用指出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，她的神學現在就萬不能存在。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，并且專論依據起源的辨證之時，這些醫學的唯物論者才可能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. Maudeley）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；昏迷狀態和癡癲症之中，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熒惑者的欺騙的標記。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，只能收穫衰頹與惡心：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必要地長；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，為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？為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為求知慾很迫切地推人前進；第二，我說把一件事物的過度和倒錯，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。這並不是說，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) 也曾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，可以影響他的時代比假如他氣質不那麼帶神經病態之時更有機會。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。並且智力優秀者也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，我應該以爲如何？』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，可是爲什麼要我做？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，可是爲什麼不能讓我來做？』這是誠懇地願爲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，這兩件總會屢屢合併的），這就是最好可能的條件，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。在郎苦洛素，聶斯貝等人弄出統計爲他們的諷諷的主張辯護之時，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質，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，對於這些現象的特有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人到宗教的真理所在，更能引人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)。我能夠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，並且只用諷刺的方式。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·路得(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，並且大部份性質相反。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救主(The Saviour)契合那種出神之感(ecstatic feelings)可是，既是這樣，何不也把宗教叫做消化作用的倒錯，而用對於酒神把客斯和穀后錫拉斯(Bacchus and Ceres)的崇拜和有些基督教尼對於神餐(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，並且凡是人心被激動，迫切要表達之時，整個身體都會發出供做註腳的陪音。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')。一部會經著名的新英倫(New England)的教義入門的副名叫做「從新舊約的乳房搶取來供給美國嬰兒的精神乳汁」；並且基督教的說虔奉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想吸乳的嬰兒的觀點說，罷了。

例如，賽勒斯的聖佛蘭瑟 (Saint François de Sales) 敘述「寂靜的新想狀態」(Orison of quietude) 如左：「在這個狀態之中，靈魂像一個還吃奶的小孩，他的母親要一面抱他，一面撫摩他，因此使乳汁流到他嘴裏，他嘴唇動也不動。新想狀態也這樣……我們的主願望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一會小小驚動，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」(Chemin de la Perfection) 第三十一章；「對上帝的愛」(Amour de Dieu) 第七卷第一章。

其實，人要把宗教認為呼吸功能的倒錯，差不多也可以。聖經上充滿着呼吸迫窒的話：「你的耳朵不要避開我的呼吸；我的呻吟，你可以聽到；我的心喘了，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正確的事實 (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，和社會學的興趣，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，我們一這樣考察，就看到這個內容是大部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，心境，所用的官能，以及要做的行為都不一樣。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襯。●假如現在辯護性慾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。就這個話的意義說，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」成了一個說精神依某方式倚靠着身體的模糊的廣泛的主張而失卻它的論點了。

(註二)要看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-Saiglé) 在「催眠術評論」(Revue d'Hypnotisme) 第十四卷第一六一頁發表的一篇論文，題目是「各種的虔誠教徒」(Les variétés du Type dévot)。

(註三)聶斯貝「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. Mandsley: 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，現在對你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個要素或單個本質，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）和一偏的獨斷主義（dogmatism）的根源。我們不要就對我們的題目取一偏的看法，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。他既是對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澈悟的機會還多。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種情操，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例

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，就是說我們把這個題目的什麼方面除開。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，而教會組織，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，無疑顯似太殘缺，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（Totishism）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，可以使我們避免好多爭論。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在神學院 (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。品格總是被別人知道的。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目一樣。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。它是熏香世界的。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，耶穌印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，無寧說是挖刻在那上頭』（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，爲人們服務，那末，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。沉重的衡針，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同。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：『說到我，雖然衰弱，我繼續奮鬥到最後一刹那；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熊熊烈烈，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，老關雞的精神多麼佩服，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 fêche 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 fêchisme」（「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（Renan），在他晚年的怡情的衰頹之中，把這種想法表現於玩弄地瀆神的文字；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，我們也不會完全被詭騙。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，或拼命自信，或拼命懷疑，或拼命樂觀，或拼命玩世，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的。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會失利這一節，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諛浪之談，宗教利於莊重，不利於孟浪；它對一切虛浮之談和尖利的舊語說，「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。這兩個德國作家的譏刺，有一半時候，使人覺得它像是兩個要死的老鼠的叫痛之聲。這種譏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，對象可以分為更神聖或更不神聖，心態可以更宗教的或更不宗教的，反應可以是更是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。對於只因為客氣，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為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專例。宗教精神的比較淡薄的表現，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；所以我想到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癰病。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，我們接受的態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法則，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的表現說，為上帝服務 (self-

vice of the highest)從來不覺得是束縛。宗教家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興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？這對他在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那麼大。無論一個人會由一個心態發展到一別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，缺乏興會；把他的警句『假如上帝不顧我同我的子女，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 munda") 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。所以就是件件事都似乎逆意，一概接受，因為件件事都會促進這個世界的健全，都促進天帝（*Nos*）的繁榮和幸福。為什麼呢？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，將他們自己的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。可是上帝並不擯棄在這種地獄的人，上帝正把他手放在他身上，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（Oecrops）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。……在您的近旁之時，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，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，做到對他自己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，而對自己的苦況緘默不言。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，並不是顛頓的奴隸。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者的態度；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瘡痛的石膏殼，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；我們行爲的死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，並外部世界擯棄他之時，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。（註一二）

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）就是把宗教認為與凡是靈魂解脫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，這種或那種的身體の開擴，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。」（註一三）

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」（*Telief*），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荊棘中碰到死亡，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，大部份是山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，『假如宗教的每種個別表現都要以次改正，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嘶地唱着。』（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，人投誠只爲必須如此，至好捨不過受犧牲而不怨尤。反之，在宗教的生活，人是積極地自願犧牲並投誠的：甚至還加上不必要的捨棄，使快樂可以增加。這樣，宗教便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實，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，無過於請讀者看劉巴教授 (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)「演講和生平的略述」(Lectures and Biographical Sketches)，一八六八年版第一八六頁。

(註四)「散頁」(Feuilles 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，三一三頁。

(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：第五卷第十五五十九章。參看愛謀生，瑪麗 (Mary Moody Emerson) 的話：『讓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動，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「演講和生平的略述」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喜。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根本差別性的現象，正是最猛烈的宗教經驗。

(註一二)「新精神」(The New Spirit) 第二三二頁。

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

〔註甲〕譯者按：Abound 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意想中）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樣子作事業的計

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 Hinsicht*，即從我們行為這方面）說，以為「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，并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樣方式引起它的磁力，可以使它自覺地取不同的態度和傾向。這麼一條鐵棒始終不能夠給予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）。我們所知道的件件事物，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。現在有好些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，即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，或冷風的鬚刺，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）。可是任何別一感，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。

關於人實有這種幻圖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有過的，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，覺得我的胳膊被把捉；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。這種威態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.B.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爲誰而變化。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，我漸漸越取懷疑主義的（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上的那更高的心之感（此感在從前好像近在手邊的）來「接上電回路」，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（Russell Lowell）的通信中，就有一短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——我自己的奮鬪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，所賸下的，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，假如可能有所不同，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。但此後並不曾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，并且由他的神內再生。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，我不曾長時間失掉。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，使他不致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（Sikt）經過蒲愛（Pret）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（Forlan），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們，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（spiritual）將它變化了。可是，我越想到語言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上。』

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，如同拖錨似的。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——這個光明披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曾經與上帝通話。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心上的法律相和合，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。我不相信我曾懷疑過有上帝，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，我曾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，並不想到她的面目，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見，有時稱爲合理主義（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，因爲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，我們必須承認人生爲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，因爲它會饒舌，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些的階層而來。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低微，這件事在它擁護宗教之時同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。在論這個題目的文字裏，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。他覺得四圍空氣還浮泛着危險。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鷄子在那裏，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，也可以叫做宗教的態度。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礮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，我曾引了愛理斯的極急進的意見，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，它能使入得到一種覺得神格 (The Godhead) 的完滿，并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 (Jovett) 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: Phantasms 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)我紹伏盧挪教授的允許，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)在他的名為「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很常是如此）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：這也許不足驚奇。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，儘管他們自己的境況艱苦，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，這句話帶有好多護照，使他們可以踰越到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，禍惡的鋒鏑就被剔除了。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：因為他們並不對上帝退縮，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、醜醉、淫慾、懶惰、怯懦、以及別種惡德；他們奮鬥，去擯除這些缺點，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，……我一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. Edward

Everett Hale) 對斯塔柏的一封信公開信的答覆。我引一部份於下：

『我看到好多傳記，述到宗教的抗鬥，好像要養成所述的人，這種抗鬥是根本需要；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鬥或不信教的抗鬥是什麼事，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，或俄頃的卑屈感想，如同患着一種生來的麻木不仁一樣。（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. Bucke）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；並且我屢次以爲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。我當時不想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。他始終不賂咒。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擯除一切退縮的成份。他讓他自己表示的，只是一種張性一類的情緒；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「樸獵一者」（pagan）。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撲獵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；

它們對它們的境況不出汗，也不哀鳴。它們並不在暗中醒着不睡，爲它們的罪孽啼哭。沒有一個不滿意，沒有一個因爲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「撲獵」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；因爲他們的意識，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的之感；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（Lycaen）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，會在戰鬪時候取我的生命，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，又提他的脚，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；

(註一二)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一傾向，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事變的態度。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；藐視它們的力量；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，使人以爲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，痛苦也許當真被認爲光榮；假如是爲理想的運動而死，死會失掉它的苦，墳墓會失掉它的勝利。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，認爲人生的至上經驗的。他本人說，這才是真正的生活，我因爲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爲宗教態度去養成，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，爲一貫計，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。（註一二）

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相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（'benign'）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-minded），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靠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實。

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 Oratorio）。我喜歡司各脫，朋斯，擺倫，郎斐羅，（Scott, Burns, Byron, Longfellow），特別是莎士比亞等等。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：我以爲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他，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提；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（Berkeley）的觀念論（idealism）；又一個是有鬼論（spiritism），以及這個主張的關於「法則」「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萬應效力，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。我們聽說到一些地方的

者」(‘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已念「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冗贅這件事。

總之,這個運動的廣佈,是由於實際結果:這是明白的事實。這個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。爲我們目前討論計,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（‘frowardness’）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。爲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’）定義爲懼意，以別於先意。我又把懼意定義爲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），爲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、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利 (Bradley) 的「無血範疇合成的可駭的舞隊」(‘uneathly 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），能夠將這麼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人類的墜落（fall of man）的觀念，與尋常基督徒的觀念相差多麼遠。（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（subconscious），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），又有近代關於意識閾下的自我（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，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。我有好多由通信得來的答覆——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，厭倦怎能夠進到意識內呢，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，「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東西，這些都應該自己來到，作爲附屬品，作爲一個高尚得多的，深潛於神的胸腔的生活之歸結，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)的東西。——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，我都在受病痛的苦（她述了疾病的詳情，我省略去）。我在阜悶脫州（Vermont）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，他就是那麼樣」。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，這是幾年中第一次這樣（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，所以我們的境況很好。』

『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脚的獸的內心影像，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，并且漸漸地（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，與在人人一樣，惡是存在的；可是要消耗時間，把惡認爲「神祕」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. Ladd)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)都相形見绌了。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「相同的吸引相同的」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；人生行為的要點，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這一邊。

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（註二三）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一神經，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，和他們的能事通通不同，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好多人，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」（surrender）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，鬆放去你的把捉，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

的細緻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。（註二三）

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（Saints）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，還有幾個別的男人在不斷接洽事務，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感通，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，再喚起這種疑想一千回。假如你不能實行疑想不間斷，至少使你儘可能熟悉這種疑想；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：

『高尙的，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，並完成了一條通路爲止。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，高尙的思想作用，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。』(註三三)

到了我們說到神祕主義之時，你們就會沉浸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，我是指疑心以爲難道一切這種文字不都是純乎抽象的空談與修辭，專爲鼓勵別人而作的。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態的討論；這個題目，我怕已經拉得太長了。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。現在有許多人（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，比較開明的人早已擯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，原始的思想認為件件東西都有人格。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子是對的：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。我不會挫挫受

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順受和投誠的成份。

『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，後來我全身的骨頭都痛了，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（grippe），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刹那都流進我身上，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；世界會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，並且能夠預防並治療某數量的疾病。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。——為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，它們將成為永遠並存的。原始的思想，相信個別的人格勢力的，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為滿足。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睛看書寫字。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，繼長增高，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。雖然我以為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（至少我自己認為如此）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感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，所接受的是出自因為立意要把這種態

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；按照一個隱祕的同情定律，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法的方法與哲理。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，曾加以評論。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，我當時以爲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，並且普通不認爲自私的行爲，如表現爲憂愁悲傷，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）希別：「快樂」（Hilfy: Glück），第三分，一九〇〇年，第一八頁。

（註二）「靈魂：它的悲哀與它的志望」（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)斯塔柏：「宗教心理學」(Starbuck: 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。就我自己看，我發現這些感情是一切感情中之最治蕩的」，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·巴客瑟甫(Marie Bashkirtseff)把這個說得好：

『在這裏憂鬱并可怕的不斷的苦惱之中，我並不斥責人生。反之，我喜歡它，覺得它好。你能相信嗎？我覺得件件東西都是好的！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。我覺得激怒和悲慘是可樂的，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。我覺得件件東西可喜，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·巴客瑟甫的日記」(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，每月在菲拉德菲亞城(Philadelphia)印行。

(註九)「詠我自己的歌」(Song of Myself) 第三二頁。

(註一〇)「伊理類」(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，好像要吃人的種人的樣子(Cant-balistic)，當我面前說，『上帝怕我！』這句話的挑戰口氣，證明基督教對於卑屈(humility)的教育還在他胸次作

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慣，不能將生殖，遺傳，看見，聽聞看慣；最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——甚至治蕩的——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. Stevensons: Letters) 第二卷第三五五頁。

(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. Dressor)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生理的揣測(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。久年的病曾經減輕，甚至醫好。……我們曾考究過由原始醫術到現代的民衆醫術(Folkmedicine)，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，並且以為假如這些真醫好疾病，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。因為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，又三四頁)。

(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, Menticulture 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)到底這與基督本人的觀念，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心家。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，麻瘋人得乾淨，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度工作的一部份，可是耶穌指那個為他使命之精義。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；并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」，第二十六千 (R. W. Trine: In Tune With the Infinite)，紐約，一九九九年版；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) 一八九〇至一九九二年的演講內，像下文的段落很多……

『在耶穌傳教的初期所出的宣告，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；并且人們說過，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，并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，像他懲罰伊屯和莫柏 (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，軟弱者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壓滅合一之感了。『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，成為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。

(註二二)到底杜勒瑟派，越來越把「醫心」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密的，不重理的宗派，要等將來，才知道。

(註二三)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落離一撤，比較狹窄的私人自我就融合於比較廣大的自我，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，這個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。

(註二四)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，或是為懲罪，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. Lajoune: *Introd. à la Vie Mystique*, 1889, p. 218) 說，「疾病是身體的苦行中的最上等的，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，也曾有例外；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事，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

十第十一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，並不熱狂的人，並且在他工作的這部份，並不是模仿前人。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1900年已到第六卷。雖然他排斥其他宗派所作有效的治療，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奮興（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）吳德：「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，每方向都丟開「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）這些感情是好事情。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，並且是邪惡的，因為它們是荷種的悲慘（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，就它的一方面看，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；這大部是因為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，或妒忌任何僧侶；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，「我曾對上帝發願一千回，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。他們仰望着為他們調解者，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（Molinos）是寂靜派（Quietism）的創立者；他因為種種異說，被耶蘇會（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，他要告訴你說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，與這種見解相對襯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，哲學的有神論始終表現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，因為後者始終是多少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贊成票。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，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」（clit）似的，并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；并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。在高閾限的人能夠瞌睡的喧鬧環境之中，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他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，成為嚴重的問題。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意的工作，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『好啊，這個世界！——上帝正在天堂上，世間一切都是對的』，（“Hurrah for the Universe! 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邃的世界，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興致

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一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，最爲世人所艷羨的人來說，十人之中有九個，他內心最深處也是覺得他自己已失敗的。或是他在他成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？可是到他老了的時候，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。無論生我們是用意在要我們做什麼，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

於人生意義的感覺。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，送他們到苦惱閹限的那邊更遠一點，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 is 適宜的事情：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，正正經經地說，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，簡直就是認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，動物似的頑強矢掉一點，易於激怒的衰弱狀態來一點，並苦痛閹限變低一點，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，燭懷會闖來冷笑。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。溜冰溜得越高興，白天的太陽越暖並越燦爛，夜裏的燭火越光紅紅的，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，就變成完完全全的悲觀者，（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，佛教徒，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的一步了。伊壁鳩魯派說：『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，伊壁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。伊壁鳩魯派還期待着由節制縱樂和厄尼欲望而來的結果。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。在伊壁鳩魯派、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。（註一〇）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——伊壁鳩魯派（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教徒可以享受的，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，議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絕對一己的，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。愛斯其羅 (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。』(註一二)

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 Catacombs）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，我覺得上帝擯棄我了，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。

（註一三）

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祕痛心，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，我所得到的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。

因爲同一事實，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(as it exists)，純乎這世界自身，沒有你的帶褒或帶貶的，有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，有興味，有意義的東西，都是純然出於晤對

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已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，可是為什麼呢？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。有個神祕藏伏着，一定有一個形上學的解決。假如自然的世界那麼兩副臉的，那麼生分，那末，什麼世界，什麼東西是真的呢？為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；並且在拼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和趣味停止了；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。「為什麼」？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；因為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為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」「為什麼」？這些問題，托爾斯泰這時候沒找到答案。他說：

「我覺得我的生活在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（wished）自殺，因為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懂這個情形。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；但是一到他酒醒了，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，就是可笑的或獸氣的什麼事，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害他，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。這個不幸的人不敢出井，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，知道他不得不死；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。我嘗試吮吸從前給我慰安的蜜；可是這個蜜已經不能使我適意，並且無晝無夜，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。我不是懶懶地，乃是一連整天整夜用力地持久地追求。我像個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況的方法，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)丈夫氣的自殺；或是(四)看見了老鼠和龍，但還軟弱的抱怨地攀在生活的樹上。

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實。

到了醒悟達到像這樣的地步之時，很少能完全恢復原狀（*restitutio 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。托爾斯泰縈懷的觀念，是大部客觀的，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 (automatisms) 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」在這整個期間，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，那就是我的瘟病和苦惱。因此，在我自己眼中，我比癩蝦蟆還要可憎；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，確實我爲上帝所放棄；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，因爲他們帶罪惡的本性；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，因爲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，因爲這個把心都破碎了；但是我悲傷上又加悲傷，因爲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己，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 (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，這個患者是我在精神病院看過的，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，到了抵住他的下頰，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）。假如那種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。（註一八）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，我自己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，這個恐怖那嚙霸道，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，整個世界繞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人，這種感覺不容其他概念或感覺一剎那與它並存。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，與奮奮式的，醉樂崇拜式的 (revivalistic, orgiastic)，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，熱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的廣博得多，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

學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霉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。鱷魚，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) 菲拉德菲亞 (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。并且我們可以容易地證明這些議論，按邏輯說，并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-Arbitre)，一八八四年，散見書中各處。

(註六)他帶着特有的健全心態的口氣繼續說：『我們的任務是，繼續高興地失敗』。

(註七)好多人的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，通常有在我們的罪惡和錯誤都說完之後還賸下的人格餘值——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 degree)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；對於這個深藏，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，并且公平的上帝。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(Theognis)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)悲劇第一二二五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』，『我們被譏惜，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)的一個通達世故的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，即愜心(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. Gratty: 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。自殺的年報有如下的實例：

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，我希望滿足這個欲望已經三四年了。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) 第二版，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」(Roubinovitche et Tontouse: La Melancholie) 一八九七年，第一七〇頁，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，我曾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魁：我把幾段不相連的文字連在一起。

(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。由我的同事藍德博士 (Benjamin Rand) 的助力，我才知道這部書。

(註一八) 參看班釀的下引文：『我在那個地方，怕得發抖得很厲害，因為有些時候，我可以連接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，應該加於犯了那個最可怕，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塞并盪熱，弄到（特別是有幾次）我覺得好像我的肋骨要裂開。……這樣，我實是因為我壓的擔負迴旋，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，……可是我還同這幫人同走去。……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，一眨眼就啣去了。這畜生的衝走，那個可憐人的骨頭在它嘴裏嘎嘎響，并他最後叫的「荷咳」（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「荷咳」！的聲音聽到了。我們在這個狀況之下用四肢在地爬退回去相當遠，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。』——「魯佛臘（回教徒）的自傳」（Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman）萊比錫一八五七年版，第一一二頁。

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，自然的與精神的生命；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，你們會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，一種不完全統一的德行上與理智上的性格。寶德（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，我常常因為覷覷大受苦。假如我鞋帶鬆了，我就覺得人人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，因此任何人對我和藹地招呼，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，寧可讓麻糊的工伴過去，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屈折；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」（*degenéré supérieur*），只是有多方面敏感性的人，他覺得比通常「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。基督教聖徒的生活。充滿着這種強迫的慢神觀念；這件事總是認爲是撒但(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。恰如翳俄 (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（Carthage）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，進修貞潔和高尚生活，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』（„Sume, 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。因此這兩種願力，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，都是我自己。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，更是我自己。可是，習慣竟然得到那麼厲害的控制我的力量，實是由於我自己；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。可是一「頃刻」並沒變成「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飫。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，還是撓拒。……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，可是我又沒到達，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，比我未試過的，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（*dynamogenic*）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，把低級傾向永遠鎮壓住的力量。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。你會看出來，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為罪惡的，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，並我交好的招引，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，我這樣捱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，爲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，我做個偽君子，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，不快活的凡人啊！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楚，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。在這整個時期，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

和諧，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，使我看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，我又聽見我的腳步聲。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，使我看不見我意識的旋繞階梯的那些妄』

信衝散，使這些旋梯每過一刹那都更加明白可見。

『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。既被我正要飄泊其內的不知爲何的空虛所恐嚇，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，所認爲神聖的對象：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刻；到了向晨，我因爲疲竭，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，像火一樣的滅了，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那個地方，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；這是很可以作爲示例，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，自命爲他的朋友的伴侶邪侈縱樂。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。他很急地向前進，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末不足道；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，述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。

伏勒卻 (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，為什麼一定要忿怒愁慮呢？」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；他當然不屑再爬行了。」

「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。一發現它們的弱點，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，我感到解脫厭抑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，是因為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，阻礙的憎感也沒有了，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

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歧途去，我情願讓這個發展要向什麼地方，就到什麼地方。」（註一〇）

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（*Lysis*）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（*Infinites*）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，生活就又成為可能的了。

「因為任何曾經有生命的地方，都曾有人類；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——因為有此感，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為某一件事活着，他就不活了。一個具無限性的上帝，靈魂的神聖，人的行為與上帝的融合，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，以及私人野心的生活。他一向生活是錯誤的，所以他必須改變。爲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。……爲什麼我望再遠的地方去呢？我內心一個聲音這樣問。他就狂

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。（註一二）

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。他內心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。

班釀的恢復，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；可是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——這些思想從前確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。（註中）

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；教會的虛偽；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事物的件件東西宣佈死刑，甚至把我自己的妻室，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，屢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！你一定會被打，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。』（註一二）

這些話確然有一決心的色彩，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的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，前定（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黑的。這些都是靈魂的耳聾，麻痺，和盲目』云云。

(註二)「人生隨記」(Notes sur la Vie)、第一頁。

(註三)例如，波廊(F. Paulhan)在他一八九四年出版的書「性格論」(Les Caracteres)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 Inguisits, Les Contrariants, Les Incoherents, Les Emiettes)相對襯，認這些爲許多不同的心理型。

(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 Augustine, 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」(Confessions)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 Melanges Philosophique)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」。可是立刻有個甚麼一閃似地在我內心說，「不，你不愛上帝。」我好久因爲我的不誠實并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，并且繼續踢她到她昏過爲止。我深感這件事的可厭。立刻在我心上閃過這個念頭，就是：「我用不着一個讓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，又難以積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，他大概要使我永遠受罰，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駱駝的重負上的最後一根乾草，或是使超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，曉事的人，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，躺在乾草上，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？」井沒再說別的話。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樣。這些話只是指點給他看，他以爲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，所做的叉手和鞠躬，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。」（「我的懺悔」（My Confession），第八頁。

（註九）見所引書，第三札，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「斷愛」（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。

「這一次經過兩年之久，我經過一個很壞的經驗，差不多要逼我發瘋。我因爲一個女子陷入情網；她雖然年輕，但會賣弄風情，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，竟然會被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，在我應該工作之時耗費

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歎賞她的男子的妒忌，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。我很了解報上屢屢登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，後者用腳跟踏碎了，『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，始終沒有一刹那的親愛想頭。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要地過火。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階層，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設。

（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*

Living)。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)在我所引班釀的文，我把原文的有些中間的部份略去。

(註甲)譯者按：這是指班釀作的天路歷程 (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，並自覺爲錯誤的，卑劣的，不快樂的自我，因爲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爲，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，因爲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。

布拉德黎以爲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，並且負爲善人；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；我自己想假如我日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。並且希望他們的新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由自主地發抖，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說，我能夠像我這樣經驗到聖神的能力，我不會相信，並且會以爲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，我奇怪爲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，這使我最初以爲也許我要生病，不過我不害怕，因爲我沒感到痛苦。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；因爲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

可言宣的程度。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，問我是不是牙痛。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

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，並且自己想着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，你會看到章內會告訴你說：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，都喚起某一特種的關切的興奮，並且結集了某一特種的觀念，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，它們所喚起的觀念團也許很少共同點。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，獵鎗和釣竿到荒地住營幕，過假期之時，他的觀念系，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，假如看見他正在住營，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，每遇一個目的發展得那穩固，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（Humians）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」，「那裏」，「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，

這種說法本身只是冗詞，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，一個突來的情緒震擊，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，因之新的構造就成為永久的。

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，都有促速的效力；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，或忿怒突襲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（adulthood）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。症狀是相同的——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展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」（moulting time）也會發生神祕的經驗，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活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 and 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。

劉把教授，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（罪專門名詞說）之感，伴有所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困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；他在皈依之後，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) 一的一家賣酒店裏，——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。除非我死醉了，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」。我就走到頂近的拘留所，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'Auley）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）的酒癖救出來；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。我覺得我是個自由人了。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，我覺得實實在在舊東西消滅了，一切東西都更新了，

『由那刻到現在，我始終不想喝一口威司忌（Whisky），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. Gough）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壟斷一切了。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，用信徒的術語說，他們是一輩子「磽瘠」(‘barren’)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，由於這些仰，許多在從前會隨便讓他們的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(‘anaesthetic’)，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顧危險的「動物氣」(‘animal spirits’)；精神上磽瘠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用的熱情和安恬。可是，一切這個，最後也許與暫時的抑制有關。就是在晚年，也會有一點溶化，一點解放，在最磽瘠的胸中，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「突來的皈依是由於神蹟」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，是固定到不可變動的種類。

在人類，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，斯塔柏教授曾說到。你們都知道要追憶一個忘掉了的名字之時的情形。通常，你追求它，在心上把與這個字有關的地方，人，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（jammed）。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，達到結果，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！』（註一二）

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）和委心型（‘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。韓彌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「意識閾下的」（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。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，而且我以爲是對的解釋

（假如這麼簡略的概念可以有點對）。在候補皈依者的心上，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爲善，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布置很可以必是確定的，而且確然與他有意識地設想並決定的布置不同。因此這種新布置也許會真被他的離開真正方向斜出的有意努力所牽掣，（所擠擊，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，模糊地認爲目標的東西。那末，這個人必須怎麼樣進行呢？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爲善的較大權力，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，基督教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教之外，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

(pietists)，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，是個人在厄窮之時經驗到，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「孕育」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，因在他的罪孽，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

的更好的心靈，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，人就會保有它。喀萊爾的魔糟先生 (Teufelsdröckh) 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 Brainerd) 形容他自己的轉關如下：

『有一天早上，我正在照常在一个孤寂的地方散步，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，祈禱並沒有比我用手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，甚至有時當真以為如此；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。我見到因為我並沒有替上帝做過任何事，因為我的偽善和侮弄；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，因為整個只是自我崇拜，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，一直到了其後的星期日晚上（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。我以為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，我以為是很笨拙，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；並且因為他是在一切之上，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。

有個被納朵頓（Netleton）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題目的評論保留到下一講再說。

(註一)見於「布拉德黎略傳」，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駭，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皈依——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：這兩例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 (Swedenburg) 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 (E. D. Starbuck: The Psychology of Religion) 第111頁，116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。比較平常一種的皈依記載，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，因為我常有機會觀察他們的行為。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；并且這些部份，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，而其他部份，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。并且，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。』見他的宗教影響論 (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) 見美國心理學雜誌 (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教工作 (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。劉把教授的論文後的附錄，也有一組顯著的例。

(註八)一個做館的堂信臨時充作荀敷的「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骤，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——他由於讀到麻蒙特的憶舊錄 (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，又挑出精神的洞明 ('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。我以爲我那時候見到基督的替人贖罪是真實并充分的，我一生中

也不過見到這麼清楚。福音式救度，在我看來，似乎是給我們以應該接受的事情，并且我所必須做的，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；可是我要破棄我的許願。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看。我感到害羞，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；嚷說，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，而覺得害臊，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！」這個罪孽似乎是可駭的，無限的。它使我在主之前身心完全崩潰了』。他的憶舊錄（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）由納爾遜君的日記（*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關之上，與其他對象降到其下）只是描寫一件不可分開的事情的兩種方式。無疑，這個話往往是絕對實在的；斯塔柏說，委心（'self-surrender'）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。

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

（註二二）芬納·自述的迴憶錄（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，沈淪毀滅的狀況興哀，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；您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，我領會這意旨了；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，因爲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，我曾失掉一切，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鐐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，至於一整月不碰一滴酒。』

『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，我心上並不想到上帝。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「鐸」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，因為我一定會再失足。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。（註二）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攆除到心外，並且在皈依關頭前一夜，他有夢魘，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，他心上並無罣礙，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，因為他要到聖安德烈教堂（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褻瀆。』

『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。呵，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綑帶脫落去了；不止一種綑帶，一大套我自幼受訓練而成的綑帶都脫落去了；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；因爲在那個深坑的底，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澈悟；因爲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，就好比做極深的睡眠，或是生來盲目的人忽然開眼見白晝的天光。他看見，可是他不能將沈浸他，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？並且我以爲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（tell）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，磽瘠的言語來傳達嗎？』

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，在有忽然販

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）都宣說他的解脫罪孽是頃刻的；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)

第一卷第四六三頁。

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，並不曾有效地被接收，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 Allene）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況解救出來之先，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況之內——並且上帝救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況中的性質，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？頃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。我曾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」(‘feld’)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，對於指導我們的行爲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爲次一階段之時，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贖餘能力，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。

我不能不以爲心理學內，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，但是必須認爲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，因爲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，頗爲有限，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，和協議脫離病的患者。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——是平常的，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，他完全不意想到它的來源。比納，莊納，善羅耶，伏婁德，梅孫，蒲林斯(Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince)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，以及整串的協議脫離病的身體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，可是不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。我以為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。在協議脫離病人，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；否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一

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中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曾看錯的分別。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則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。只要洪水淹過了一個人的頭，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，並且一切事件中這偉大的一件。在我們通常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 Stigginses)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積漸皈依者。所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)曾

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閾下的自我有關。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
用。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真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，當然不應該認為是曾與任何項從高感通(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）對他自己的皈依關頭的短述內說得很明白。這個轉關，是發生於拿柏勒斯（Maples），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，我覺悟要想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，以爲人自己是正義的（不肯做個不潔淨，苦惱，和該死的罪人，而自命爲正義的，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，把這個挾着虛憊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爲自己找到更多的戒律爲自己良心辯護。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，所以他不交出羊、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；因為他所以死，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」。(註一二)

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。因為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。

基督真眞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。（註一二）

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：「當攔阻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。因爲在這裏，信心的根據不是出於理性的，假如辨證是不對題的。可是，因爲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。（註一三）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 assurance），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，萬事最後總是好的，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。一個願意的順受的，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）這種覺得內界外界都是清靜的，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，我對於神聖的事物之感漸漸增加，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）

菩雷（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

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，因之我從宇宙中的件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櫟樹旁邊，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求慈悲的祈禱；那一回我記得的最後事情，就是摔倒在地上，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（White）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興引人驚異的特色。最初以爲這些自動作用是對於聖神的「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辨護；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閾下的區域，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（photisms）。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

講到幾回了，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（Peck）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 (cactus) 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)

飯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。我並不曾預期這件事，也不曾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」。』

我剛引過苦雷；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。我覺確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，就把這種情形作為闡明這整個题目的統覺羣，因之帶着憐憫的微笑把這許多人認為「協議脫離病者」(‘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(因為它很像是羊癲瘋的發作)就是拉提斯本。可是我間接知道拉提斯本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圖的傾向(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。

我所知道的關於皈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皈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，祇是情感熱烈度的漲落。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：皈依的結果使皈依的人發生『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，經過皈依的人，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）我的引文是見於一八四四年在阜額拉（Ferrara）出版的拉提（*Biografia del Sig. M. A. Ratis*）內的這封信的意大利文譯本摘出，我要感謝馬的阿康耐（D. O'Connell）君引我注意這部書。我把原文刪節過。

（註三）在國際科學叢書（International Scientific Series）E。

（註四）讀者這裏請注意：我在前一講，完全依賴一個極長的經驗所積貯的動機在潛意識的「癮育」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積蓄無論是不注意過或注意過的感覺經驗的遺痕，并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’)，因之有時會侵入意識內，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，假如要坦白，那末，我要承認有些不容易證明有任何長久的潛意識的孵育的結果，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，這種結果必須認為是由於純乎生理的神經暴動一種像羊癲瘋那樣的「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。但潛意識的孵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够存在并實際存在，并且我們不要很快地對天使說：「嗶叫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 (La Vie) 書內的一段引述，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」這一句話引起我注意。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) (日內瓦，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的之感。

(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·王子，普雷的迴憶 (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)參考斯蒲拉格·關於宗教奮興的演講 (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，專給他用并專爲他而用。……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，像對於我所禱的任何特別回答，并不曾來到我心上（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，告訴他這兩手要爲上帝工作，我的兩腳要爲他走，我的舌頭爲他說，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，夜的黑暗似乎變爲光明——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團內了。』

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。教士以爲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)，是因爲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，照例我所禱。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，我認爲是皈依的時刻。這是我確信已得神的接受和情眷的

時刻。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，刻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發抖，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，司徒烈克蘭編輯（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，因之經過一小時，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）劉把所引。

『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。』——『我不能夠說出來我覺得怎樣。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。我有一種普遍的浮揚的感覺。這是我有幸運經驗到的最大的快樂。』——『我哭了又笑，笑了又哭。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。

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTI0MzUwMjEuemlw",
  "filename_decoded": "12435021.zip",
  "filesize": 22466749,
  "md5": "b08b066cb350dcdb361de681e5c8c0c2",
  "header_md5": "0f3da7b2f32b5f6c2ea418ea81a3bb66",
  "sha1": "ee4af19a9603bc4322702fcd351f5236fa44a279",
  "sha256": "58289c67a12e131dcc5bf3bec096b51d95f8b2cd58dcce773f764a4c1a0a7acd",
  "crc32": 1527443234,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 22569401,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 276,
  "pdg_main_pages_max": 276,
  "total_pages": 291,
  "total_pixels": 799094080,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```