

899

docsriver.com
商家本本店

宗教文化丛书

宗教经验之种种

——人性之研究

[美] 威廉·詹姆士 著
唐 钺 译



A1027268

商 务 印 书 馆

2002年·北京

图书在版编目(CIP)数据

宗教经验之种种:人性之研究/(美)詹姆士著;唐
钺译.-2版.-北京:商务印书馆,2002

(宗教文化丛书)

ISBN 7-100-03309-8

I. 宗… II. ①詹… ②唐… III. 宗教-研究
IV. B916

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 027015 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

宗教经验之种种

——人性之研究

[美] 威廉·詹姆士 著

唐 钺 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-03309-8/B·502

1947年10月第1版

开本 850 × 1168 1/32

2002年6月第2版

印张 17

2002年6月北京第1次印刷

印数 5000册

定价: 25.00元

译 例

一、原著文中，遇说明他人的主张处，往往只于开头提某人或某派主张云云，此后即直用主张者之口气说，不再用“他们主张”“他们以为”之类的话加在句首。译文仍照原文语法，不补加此等领头话。读者由上文看下去，自能明白作者之意。若每句之上加“他们说”“他们以为”云云，反觉累赘。

二、英文行文，每有只说比喻，不说正意让读者自行寻味者。这好像孔子说“岁穷然后知松柏之后凋也”，并不说出正意一样。遇此等处，读者玩上下文，当不难了解。但遇稍涉难明处，译者将语句首尾各加单引号，使读者知道它是比喻。

三、长句中所含表示一种学说或一事实之子句，如自身已经很长，有时也在首尾加单引号，以便读者。

四、原书注文，皆印在页底，兹为排印方便，均移篇末。每篇所有注文，由一起，顺序列号。如①②③④等。

五、译者所加附注，用甲、乙等字样标明，以别于作者的原注。

六、作者提及本书上文都是照西洋通例，指出页数。因为国内排印尚无此项习惯，译文中均改作“见某讲中论某事之一段”云云。读者略加翻检，即可寻到。

七、西文人名地名以及重要名词和重要引语，在译文中第一次见到之处附注原文。

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



八、原作所引关于带宗教性质的经验之文件，很有不易了解处。这是因为这种经验带有情感性质，本来不易说得明白。译者只能将本来的话译出，不便以意改动。

九、原著所引之文字，范围甚广。译者无法得到原书检对，所译人名书及名词成语，怕不免有未能恰合原义之处，这只好等将来改正。

十、原作者的文字并不是平铺直叙，颇有事雕饰，骋词锋之处，译者遇了不少困难。如有谬误，请读者指正。

译者引言

这部书的作者威廉·詹姆士(William James),是美国纽约的人,生于一八四二年,卒于一九一〇年,他年轻时候曾旅行欧洲各国,又曾学过绘图。后来进美国哈佛大学学医;但他毕业后始终没有行医。他先在哈佛大学医科任解剖学教员,以后到生理学系去,渐渐专注意于神经系的生理和它与心理作用的关系之研究。一八八〇年,他任哈佛大学的哲学系副教授;一八八九年任心理学教授;一八九九年任哲学教授。一九〇七年退休,从事于哲学的著作。他在哲学界以提倡实效主义(Pragmatism)等学著名;在心理学内以提出关于情绪的一种学说(请参考他的《论情绪》)及其他主张著名。他心理学方面的著作很多;最传诵的,是他的《心理学原理》(Principles of Psychology)和这本书。

他一九〇一年受英国爱丁堡大学聘请作吉福德演讲(Gifford Lectures),共作二十个演讲,题目是“宗教经验之种种”(Varieties of Religious Experience),专从个人经验这方面讨论宗教的作用。讲稿于一九〇二年出版。本书的内容本来是一小时一小时的演讲底稿,但有时两三个小时都是讲一个题目;所以本书的一章有时包括两三个演讲。

本书第一章(第一讲)大意说从神经学观点来论宗教,不能定宗教之价值。第二章(第二讲)说明本书讨论的范围限于个人的宗

教心理。第三章(第三讲)说从好些人经验看来,实有个无形者(精神界)的存在。第四章(第四第五讲)论心态健全的人的宗教经验。第五章(第六第七讲)论“灵魂”带病态的人的宗教经验。第六章(第八讲)论这种分裂的人格如何恢复统一。第七第八章(第九第十两讲)论未信教者转而皈依宗教之心理过程。第九章(第十一第十二第十三讲)论宗教中所谓圣徒之特质。第十章(第十四第十五讲)论圣徒性行之价值。第十一章(第十六第十七讲)论神秘经验。第十二章(第十八讲)论宗教的哲学。第十三章(第十九讲)论宗教的其他特色,如美感成分,牺牲与忏悔,祈祷及其与潜意识的心之关系。第十四章(第二十讲)为结论,最后是后记,是作者对于结论的补充声明。

他的结论大概说:宗教起于人觉得依照他的自然状态有点“不对”,不妥善,必须求得救度或解脱;皈依宗教的人觉得他与一个高于他自己的权力发生联系,因此他就得救了;他并且觉得他自己,有一个较高尚的部分,与世界的这个高级权力是相连的。至于这个高级权力是独一无二的尊神或很多数的神或其他,作者并无成见;但他确信这高级权力会对于世界的各个人各件事(不是只能对于整个世界)发生结果。因此他把自己的见解称为零碎的超自然主义(*piecemeal supernaturalism*)。但这只是他的结论;本书的精彩在于他举出许多具体实例来支持他的结论。所以假如我们不愿“买椟还珠”,我们必须将全书细细研读。(读者要在未读本书之先知道它的大意的,可以再看原书卷首的很详细的纲要。)

译者 三十五年三月

著者原序

假如我不曾有被聘为爱丁堡大学的讲自然宗教的吉福德讲师(Gifford Lecturer)的荣幸,那就始终不会写这本书。因为这样被聘,我必须讲两组演讲,每组十讲;在我寻找这两个讲题之时,我觉得第一组可以是描写的性质,题为“人的宗教胃口”(Man's Religious Appetite),第二组可以是形而上学的,题为“以哲学满足这种胃口”(Their Satisfaction Through Philosophy)。可是,一到我写心里这方面之时,材料出乎意外地多;因此第二讲题就完全搁起了,现在这二十讲都是描写人们的宗教性格。在第二十讲,我暗示(并是说明)了我个人的哲学的结论;读者要立刻知道它的,应该就翻看那一讲的最后两大段并本书的后记。我希望将来我能够以更明白的方式说明这些结论。

因为我相信博识特例往往比仅有抽象公式(不管多么深远),能使我们更精明,我这些演讲满载着具体的例证,并且这些例证是从宗教性情的比较过甚的表现之中选取出来的。因此,有些读者,在他们没将本书读过半之时,也许会觉得我所描写的是所说这个人的一幅讽刺画像;他们会说,这种到了抽搐地步的信教,不是心理正常的。可是,假如他们有耐性读完这本书,我相信这种不利的印象会消灭的;因为我在卷末将宗教冲动与可以矫正太甚的其他的常识原理联合起来,让各个读者自己下他要怎么温和就怎么温

和的结论。

我写这些演讲,应该感谢斯坦福大学的斯塔柏教授(Edwin D. Starbuck of Stanford University),他把他所收集的很丰富的手写材料让给我;又该谢谢东诺司斐的蓝金君(Henry W. Rankin of East Northfield),他是我未尝谋面的,但事实证明他是我的朋友,他给我很宝贵“情报”;又谢谢日内瓦的伏卢挪(Theodore Flournoy),牛津的希勒(Canning Schiller),和我的同事蓝德(Benjamin Rand)诸位给我的史料;又谢谢同事米勒(Dickinsen S. Miller)和朋友们,纽约的瓦德(Thomes Wren Ward)和不久以前在枯拉扣(Cracow)的鲁托斯拉甫斯基(Wincenty Luteslowski)给我重要的提示和忠告。最后,由于与不幸去世的大卫孙(Thomas Davidson)在启因谷上的格伦牟(Glenmore, above Keene Valley)的谈话并利用他的书,我受赐之多不是我所能够宣示的。

哈佛大学,1902年3月。

本书纲目

第一讲 宗教与神经学(第1页)

引论:这一组演讲不是人类学的,而是讨论个人的经验。事实问题与价值问题。事实上,宗教人往往是神经病态的。对于为上述理由而排斥宗教之医药的唯物论加以批评。

推翻宗教起源于性欲之说。心的一切状态都有神经上的条件。心态的义蕴不能以其来源论,必须以其结果的价值来评定。价值的三个标准;来源不能用为标准。精神病态的气质,如有优等智力相连,有些利益;特别是对于宗教生活是如此。

第二讲 圈定本题的范围(第24页)

简单的对于宗教的定义是无用的。并无一种特别的“宗教情操”。制度的与个人的宗教。我们只限于讨论个人的宗教。为这一组演讲而下的对于宗教的定义。“神圣的”这个名词的意义。神圣的就是引起严肃的反应的。要把我们的定义弄得明划是不能的。我们必须研究较近极端的实例。两种接受世界的方式,宗教比哲学较为热烈。宗教能克服不快乐。从生物观点看,需要这种官能。

第三讲 实有无形者(第 51 页)

知觉象与抽象观念相对照。后者对于信心的影响,康德的神学观念。我们除了特殊的感官所供给者之外有个体验实在之感。觉得“有物在旁之感”的例证。不实在之感。觉得有神圣在旁之感实例。神秘经验:实例。其他觉得上帝来临之感的实例。非理性的经验能使人信其有。合理主义在建立信仰这方面力量很薄弱。在个人的宗教态度内,或热情或严肃占优势。

第四第五讲 健全心态的宗教(第 76 页)

快乐是人生的主要事务。“一度降生的”与“二度降生的”性格。惠特曼。古希腊人感情之混合性。有计划的健全心态。它的合理。宽博的基督明示这个道理。通俗科学所鼓励的乐观。“医心”运动。它的信条:实例。他对于祸恶之见解。他与路德派神学的比拟。以松弛得救度。其方法:暗示;存想;“凝想”;证实。可能的适应世界之计划是繁殊的。附录:两个由医心家治疗的实例。

第六第七讲 病态的灵魂(第 127 页)

健全心态与悔罪。健全心态的哲学主要是多元论的。病的心态:它的两个程度。每个人的痛觉阈限的不同。自然福利之不安稳。每个人一生中的失败或虚幻的成功。一切纯粹自然主义都是悲观的。古希腊及罗马的人生观是无希望的。病态的不快活。快感丧失病。埋怨的忧郁病。生活的兴会是个纯粹的天赐。失了这种兴会使物质世界觉得不同。托尔斯泰。班扬。阿莱因。病态的

恐怖。这种病态需要一个超自然的宗教才能解脱。健全心态与病态之敌对。恶之问题不能避免。

第八讲 分裂的自我及它的统一过程(第 166 页)

驳杂的人格。品格渐渐得到统一。分裂自我之实例。所得的统一不一定是宗教性的。“反皈依”的实例。其他实例。积渐的与忽然的统一。托尔斯泰的复元。班酿的复元。

第九讲 皈依(第 190 页)

布拉德黎的实例。品格变化之心理学。情绪激奋发生新的个人能力中心。形容这个变化的图式。斯塔柏以为皈依像正常的道德成熟。刘把的观念。似乎不能使之皈依的人。两种皈依。动机在潜意识之孵育。委心。它在宗教史上的重要。实例。

第十讲 皈依(续)(第 218 页)

忽然皈依的实例。忽然是否必有的性质。否,它是由于个人心理的特质。事实证明有意识边外(或说意识阈下的)意识。“自动现象”。顷刻的皈依似乎是由于本人有个活动的潜意识的自我。皈依的价值不在于过程,在于结果。忽然的皈依,结果并不优越。柯教授的见解。圣洁化是皈依的一个结果。我们心理学的解释并不否定神之直接来临。觉得有较高的统制力之感。情绪的“信仰状态”与理智的信心之关系。引述刘把的意见。信仰状态的特色:觉得真实之感;世界觉得更新,感觉的与动作的自动现象,皈依的永久性。

第十一第十二第十三讲 圣徒性(第 259 页)

圣勃夫论蒙神恩的状态。品格型认为是由于冲动与抑制间的均衡。至高的兴奋。怒气。一般的较高激动之影响。圣徒生活是为精神的兴奋所统制。这个会把肉欲的冲动永久打消。大概牵涉在内的潜意识的作用。表示品格上的永久变化之机械的图式。圣徒性的特色。觉得实有一个高级权力之感。心平气和,慈善,恬静,坚忍等等。这些与松弛作用之联系。生活的纯洁。苦行主义。顺从。贫乏,民主主义的与人道主义的情操。较高激动之一般结果。

第十四第十五讲 圣徒性的价值(第 327 页)

圣徒性必须以它的结果对于人生的价值来评定。可是,上帝的实在性也须加以判断。“不宜的”宗教为“经验”所淘汰。经验主义不是怀疑主义,个人的与部落的宗教。宗教创立者的孤单。腐化在成功之后。太甚之处。过甚的虔奉是信奉狂;是奉神病态的心志专注。过度纯洁。过度慈善。完善的人只适合于完善的环境。圣徒是酵母。苦行的过度。苦行是代表英勇生活的象征。军国主义与自愿的贫乏可能互相替代。对于圣徒品格的正反评论。圣徒与“健者”之对照。必须考虑他们的社会的功能。抽象地说,圣徒是最高的典型,但在现有环境,它会失败;所以我们自己做成圣徒,是自己冒险。神学上的真妄之问题。

第十六第十七讲 神秘主义(第 376 页)

对神秘主义加以定义。神秘状态的四种标记。神秘状态是另一区域意识。低级神秘状态之实例。神秘状态与酒。“麻醉药的启示”。宗教的神秘主义。自然界的方相。觉有上帝之感。“世界意识”。瑜伽。佛教的神秘主义。苏菲主义。基督教的神秘主义者。他们觉得启示之感,神秘状态使人健旺的作用。神秘主义者以否定语来形容。觉得与绝对者会合之感。神秘主义与音乐。三个结论。(一)神秘状态对于有这种状态的人是有权威的。(二)但对于任何别人就不然。(三)然而,它们使理性的状态不能独占权威。神秘状态援助一元论的乐观主义的假设。

第十八讲 哲学(第 429 页)

在宗教内,感情是首要的,哲学是次要的机能。理智主义是以为能在它的神学假想内避免主观的标准。“教义的神学”。对它关于上帝属性的说明之批评。“实用主义”作为试验概念的价值之标准。上帝的形上的属性没有实际上的意义。用以证明他的道德的属性是很坏的辩证;系统的哲学之崩溃。超绝的唯心论的遭逢较好吗?它的原理。引述凯德。他的话认为将宗教经验复述,是好的,但如认为合理的证明,就不能使人必信。哲学能替宗教做的,是把它自己变成“宗教学”。

第十九讲 其他特性(第 456 页)

宗教的美感成分。天主教与新教的对比。牺牲与忏悔。祈

祷。宗教以为在祈祷之中真完成了精神上的工作。对于所完成的是什么,有三个程度的意见。第一度。第二度。第三度。自动现象,常见于宗教领袖。犹太人的实例。穆罕默德。约瑟·施密司。宗教与一般潜意识区域。

第二十讲 结论(第 483 页)

宗教特性综要。各人的宗教不必相同。“宗教学”只能暗示,不能公布,一种宗教信条。宗教是否原始思想的遗迹?近代科学摈除人格这个概念。神人同形说及对有人格者之信仰是前科学的思想之特色。虽是这样,有人格者的力量是实有的。科学的对象是抽象的,只有个人化的经验是具体的。宗教是倚仗具体的。宗教主要是生物上的反应。它的最简单方式是不自在和得救;叙写得救的情形。高级权力真否的问题。作者自己的假设:一、潜意识的自我为自然界与较高区域居间。二、较高区域,或说“上帝”。三、上帝在自然界内发生真的结果。

后 记(第 517 页)

本书的哲学立场,定为零碎超自然主义。对普遍论的超自然主义加以批评。原理不同必使事实不同。上帝的存在能发生什么事实上的不同?人格不死的问题。关于上帝是唯一的及无限的这个问题:宗教经验并不对这个问题作肯定答复,多元论的假设比较更与常识相合。

第一讲 宗教与神经学

我站在这张讲桌后的地位,面对着这好多博学的听众,实在怀着不少惶恐。在我们美国人,从欧洲学者的语音和他们的书接受教诲这种经验是很习惯的。在我自己所属的哈佛大学(Harvard University),没有一个冬天过去,没有从苏格兰的、英吉利的、法兰西的、德意志的代表他们各本国的科学或文学的专家得到大的或小的讲演收获——这些专家,我们或是设法拉他们横渡大洋去对我们讲演,或是在他们游历我们国内之时半路捉拿去。欧洲人说话,我们听,我们觉得是当然的事情。我们说话,欧洲人听,这个相反的习惯,我们还未曾养成;所以第一个冒这种险的人免不了要发生对这样自大的行为应该请罪的一种感觉,尤其是在美国人的意想认为圣地的像爱丁堡(Edinburgh)这样地方,必定是这样:爱丁堡大学的哲学讲座的光荣,在我童年,已经深印于想像上。当时才出版的伏勒塞(Fraser)教授的《哲学论文》(Essays on Philosophy)是我翻看过的第一部哲学书;并且我记得很清楚那部书内关于韩弥顿爵士(Sir William Hamilton)教室的记述所对我引起的敬畏之情。韩弥顿的讲演就是我强迫我自己研读的第一部哲学著作;此后我就沉浸于司徒亚和菩朗(Dagald Stewart and Thomas Brown)的作品。我对这种童年的敬畏情绪,始终没有长过头;并且我承认本人忽然由我出生的村野里一时当真升为这个大学的一员,变成了这些名人

的同事,不特使我知道这是实事,而且使我同样深切地觉得好像梦境。

可是我既然接受这个聘约的荣幸,觉得拒绝是不可以的。学问的生活也有它的英勇的责务,所以我此刻站在这里,不再说反对的话。只要让我加一句话:现在既是在这里和在亚伯丁(Aberdeen),潮流已经开始由西走到东,我希望会继续这样流。将来一年一年过去,希望有好多我同国人会被请来苏格兰的各大学讲演,交换这里的学者到美国讲演;我希望我们民族在一切这些高层事业上会成了一个民族;并且我们英文所联带的特种哲学气质和特种政治气质,可以越来越弥漫于全世界,并且会影响全世界。

说到我履行这个讲演责任的方式,我既不是神学家,也不是深通宗教史的学者,也不是人类学家。我特别熟悉的,只有心理学这一门学问。从心理学者看来,人的宗教倾向一定是至少同人的心性的任何其他事实一样有趣。因此,似乎就我这个心理学者的资格看,我自然要做的事,就是贡献给你们一种对于那些宗教倾向的描写性的概览。

假如这个研究是心理学的,那么,它的题目就不是宗教的制度,而是宗教的感情和宗教的冲动了;并且我必须只限于说到能表达己意并完全自觉的人在颂天和自叙的文字内所记载的那些比较发达的主观现象。固然,一个事物的起源和早期总富有兴趣,但是,假如诚心要求得它的全部意义,就总必须注意到它的更进化并完成的方面。因此我们最关切的文件,就是在宗教生活上最有成就并最能够对他们的观念和动机作明白的叙述的人的记载。当然,这些人必定是比较近代的作者,否则是古代作者已经成了宗教

经典的。所以我们将要觉得最会启悟的“人的文件”(documents humaines)不必向特别博收的文库内去寻求——这些文件就在“常行的大路”上;这个由我们问题的性质自然发生的情态,与本讲演者缺乏专门神学的学识这件事非常相宜。我可以引述那些你们大多数前此已经看到的书,从那些书内摘取关于个人自忏的语句和节段,然而这并不会减低我结论的价值。固然,有些将来到这里演讲的,比我更肯冒险的学人和研究家,也许会由图书馆的架子上发掘些文件,因而使他的演讲听来比我的讲演更可喜、更奇诡。可是我怀疑因为他可以支配更多得那么多的偏僻材料,他就一定能比我对于手里题目的精髓达到更深切的了解。

宗教倾向是什么?和这些倾向的哲学意义是什么?这两个问题,从逻辑的观点看,是完全不同类的问题;因为不把这个事实认清,会发生紊乱,所以在未穷究我所指的文件和材料之前,我要对这一点稍为申说一下。

在新近的逻辑著作中,对于任何事物的研究,都分成两类。第一类研究是关于这个事物的性质如何?它怎么来的?它的构造,起源,和历史怎么样?第二个研究是这个问题,就是:既然有这个事物了,它的重要,含意和义蕴如何?第一类问题的答案由成住判断(existential judgment)(今通常译为存在判断——编者注)或成住命题表示。第二类的答案由价值判断(judgment of value)表示,这就是德国人的 Worthurteil,或是假如我们喜欢,可以叫做精神判断(spiritual judgment)。这两种判断,任何一种不能直接由别一种演绎出来。这两种判断所从出的理智的成心不相同,我们的心思只有先分别下这两种判断,然后再把它俩加在一起,才会把它们组合

起来。

就宗教现象说,要分别这两类问题尤其容易。个个宗教现象都有它的历史,以及它由自然的前因发生的经过。现在所谓圣经考订(the higher criticism of the Bible),其实只是由这个成住判断的观点研究圣经——这个考订,是太被初期基督教会忽视了的。那些圣经撰述者是在什么样的记传的情形之下对于这部圣书加入各自的贡献呢?他们在陈说的时候,他们每个人的心上恰恰是想什么呢?这些问题分明是历史事实的问题;我们看不出对于这些的答案,怎么样能够随手就决定再进一步的问题,即,这种书,来历这样判定了的,对于作为生活的指导并作为神的启示这方面有什么用的问题。要答复这另一个问题,我们心上必须先有一种对于一事物应该有什么特性才可以有作为神明启示的价值这件事的一般理论;这个理论就是我刚才所谓精神判断。假如我们把这种判断和成住判断联合起来,我们竟可以演绎出另一个关于圣经的价值的精神判断来。具体地说,假如我们关于神明启示的价值的理论,是主张任何书要有启示的价值,必须是机械地编撰的,即不是出于作者的自由意想,或是主张这种书必须没有科学的和历史的错误,并没有表现地方的或个人的热情,那么,圣经大概在我们手里要吃亏。可是,假如,反之,我们的理论承认一部书虽然含有错误和热情,虽然是人有意做的,只要它是具伟大的灵魂在与他们的命运的紧急关头搏斗的人的内部经验的实录,那么,判断将要更有利得多。你们可以看到成住的事实本身不能够充做决定价值之用;因此最精考订的人始终没有把成住问题与价值问题相混。他们虽然得到了同样的事实结论;但是对于圣经的启示价值,有时抱

这一种见解,有时抱另一个见解,随着他们关于何从有价值的精神判断而变。

我所以对这两种判断说这些一般的话,是因为有好多信教的人——可能诸位中有些人也在内——还没有实际应用这个区别,因而对于我此后演讲必须用以考究宗教经验的现象之纯乎成住的观点,也许其初会觉得有点骇异。在我把这些现象从生物学的和心理学的眼光处理,好像这些只是个人历史内的奇事一样,你们中有些也许会以为这简直是将这么崇高的题目贬降了,甚至在我的宗旨未经更完全发挥之前,会疑心我是故意想损坏人生的宗教方面的价值。

当然这种结果绝对不在我的意中;因为你们方面的这种偏见会对于我要说的大部分的应有结果发生严重障碍,我对于这一点要再说些话。

无疑,实际上,专过宗教生活,是有使这个人弄成独特怪僻之趋势的。我不是指那些平常信教徒——那些无论是佛教徒,基督徒,或回教徒,只是随顺他国内习例宗教仪式的人。这种人的宗教是别人替他弄好的,是传统传授给他的,是由模仿弄成一定的形式的,是由习惯保存着的。研究这种“买旧货的”宗教生活,对于我们很少益处。我们必须搜求那些创获的经验,这种经验是替一切这大堆由别人暗示的感情和模仿的行为树立模范的。这种经验,我们只能由宗教对他们不是干燥的习惯,乃是猛烈的热狂的人找到。可是这种人实是宗教方面的“天才”(geniuses);并且也像好多其他贡献史传可录的成绩之天才一样,这种宗教天才也往往表现神经不稳的症状。宗教界领袖常患变态的心理症象,也许比别方面的

天才还多些。这些领袖总是天生的善感情绪的人,他们往往过着矛盾的内心生活,并且他们一生有一部分在忧郁之中。他们不知道节度,容易有强迫观念和固定观念(obsessions and fixed ideas);并且他们常常陷于昏迷状态(trance),听见虚幻的语声,看见幻象,表现一切种类的通常认为病态的特别行为。而且,他们生涯中的这些病态往往会使他们的宗教上威望和影响增大。

假如你们要一个实例,那么,最好的例就是佐慈·福克斯(George Fox)这个人。他所创立的教友派(the quaker religion)是不能够过奖的。在当时诈伪的时代,教友派是一个注重植根于内心的精诚之宗教,并且是回复比英国所曾知道的更近于原始的福音书所说的道理。就现在我们基督教各宗派正在渐近于宽大自由这个范围内说,这些宗派在实质上只是恢复福克斯和初期教友派的人好久以前已经抱定的主张。没有人能够假定就精神方面的警悟和能力论,福克斯的心是不健全的。个个直接认识他的人,由克林威尔(Oliver Cromwell)以至郡长和狱吏,似乎都承认他们有高人一等的力量。可是从他的神经体质看,福克斯是一个患了最深度的精神病的人。他的日记含有好多像这种的记载:

“当我正同几位朋友同走之时,我举头看见三个高阁的顶尖,这些顶尖使我大受震击。我问他们那是什么地方,他们说是黎策菲(Lichfield)。我立刻听到主(The Lord)的命令,叫我一定要到那里去。到达了我们要到的房屋之后,我请这几位朋友走进那所房子,完全没提到我要到何处去。他们一去,我就走开,注意地爬过篱笆,跨过沟,到了离黎策菲不到一英里的地方;在那里,有一大块野地,有些牧人在看羊。那时候,主

就命令我把鞋脱掉。我站着不动,因为此刻正是冬天;可是主的命令像一把火似的在我身上燃烧着。因此我就脱掉我的鞋,交给牧人们。那些可怜的牧人都战栗,并且很骇怪。随后我又走了大约一英里;一到我进黎策菲城里,主又命令我了,叫我大喊:‘黎策菲这血污的城受祸呀!’由是我就沿街走上走下,高声喊:‘黎策菲这血污的城受祸呀!’这一天正是趁墟的日子,我走进墟场,在场内几个地方走来走去,并且停下来,依旧大喊:‘黎策菲这血污的城受祸呀!’可是没有人来拦我捉我。在我这样走过各街大喊之时,我觉得好像有一道血流下街衢,并且墟场好像是一口血池。我已经倾吐我的心事,而觉得清静了之后,我就心神安静地走出这个城市;我回到牧人那里,给他们一点钱,把我的鞋拿回来。可是主的火仍在我的脚上和浑身,因此我不想再穿鞋,迟疑我该不该穿鞋,到了我觉得主允许我了才决定:于是我洗了脚,再穿上鞋。此后我就深思起来,想知道到底为什么主差遣我大喊谴责那个城市,把它叫做‘这血污的城!’呢。因为虽然国会一时拥护国务总理,一时又拥护国王,在两边战争之时黎策菲城内曾流过好多血,可是这并不比其他地方更剧烈。但是后来我才悟到在戴阿克黎阡帝(Emperor Diocletian)时代曾有一千个基督徒在黎策菲殉难。所以我应该赤脚走过他们流血的路线,并走进墟场内他们血液的洼地,使得我可以替那些殉道者一千多年前流过而且在街上冷了的血建立个纪念,所以我感到这个血的印象,而遵行主的命令。”

虽然我们注意在研究宗教的成住条件,但我们也不能够忽视

宗教的这些病态方面。我们必须描写这些方面,列举它的名字,就像它发生于不信教的人一样。诚然,我们情绪和爱慕所垂注的对象被理智把来与任何其他对象等量齐观之时,我们会自然而然地不欢迎。理智对一个对象要做的第一件事就是把它与其他东西归为一类。可是凡是我们认为无限重要并引起我们崇拜的对象,都使我们觉得它必定是自成一类(*sui generis*)而独一无二的。假如一个螃蟹能够听见我们不费心不抱歉地把它归入甲壳类,就算了事,大概它会大大觉得它是身受侵侮,它会抗议说:“我并不是这种东西,我只是我自己,我自己!”

理智做的第二件事,就是要发现事物所以发生的原因。斯宾诺莎(*Spinoza*)说过:“我要把人们的行为和欲望分析,就像是线,平面和立体的问题一样。”在另一地方,他说他要用观察一切并其他自然物体的眼光考察我们的情欲和它们的特性,因为我们情欲的结果由于它们的性质而来,与三内角等于两直角这种关系由三角形的性质而来这个道理具着一样的必然性。同样,泰纳(*Taine*)在他英国文学史的导言内说:“无论是精神的或是物质的事实,没有关系,它们总是有原因的。野心,勇气,诚实有原因,就像消化,肌肉动作,体温有原因一样。邪恶与美德也是像矾和糖这些产品一样。”在我们读到专要把件件事的成住条件披露的理智所作的这种宣言之时(撇开因为这些作者真真能做成功的很有限,所以我们对于他们计划的颇为可笑的大言理应不能忍受这一点不论),我们觉得我们最内心的生活之源泉受到威胁,受到否认。我们以为这种冷血的归类,怕要把我们灵魂的根本秘密说破,好像能够说明这些秘密的来源的那口气同时也会把它们的意义消灭,会使它们看来

并不比泰纳君所说的有用的杂货更可宝贵一样。

假如断定它来源是卑下的,它的精神价值就打消了:这个假定的最常见的表现,也许是感情不敏的人对比他们更善感的知交常作的那些批评。例如:阿伏勒那么相信灵魂不灭,是因为他的性情是富于情绪的。芬妮的非常戒慎,只是因为她神经过受激动。威廉对世界的悲观是由于消化不良——大概他肝脏麻木了。伊利莎爱好她的教堂,是她协识脱离病(hysteria)的性格的一个症状。假如彼得多在户外运动,他就不会这么愁他的灵魂;诸如此类的话。这一类理论的一个发挥的比较更尽致的例子,就是指明宗教情绪与性的生活的关系,把这个来讥评宗教情绪——这个风气,现在很常见于某些作者。依他们的意思:皈依宗教(conversion)是发身期和青年期(adulescence)的一个转变关头。圣僧圣尼的苦行和教士的虔诚供养,只是牺牲自我的父母本能走入歧途的一例。就协识脱离病的,渴想自己生活的尼姑说,基督只是她想像的代替更世俗的恋爱对象的人物。余仿此。^①

这种对我们抱有反感的心理状态加以轻诋的方法,就大体说,我们当然都熟悉。在某程度内,我们都曾用这个法子,批评那些我们认为他们的心态过于紧张的人。可是假如别人批评我们激昂的宗教情绪,说它“只是”我们身体状态的表现,我们就觉得是侮辱我们,伤我们的心,因为我们知道无论我们身体的独特状态如何,我们的心理状态,就它显示永久的真理说,还有独立的价值;我们深望可以使一切这种医学的唯物观闭口无言。

真的,医学的唯物论似乎是我们刚说的这种幼稚的思想的一个好名称。医学的唯物论把圣保罗(Saint Paul)在到大马士革

(Damascus)路上所见的幻象叫做出于大脑后头叶皮质(occipital cortex)的损伤之发射作用(他是患羊痫风的),就把他了结了。这种唯物论“闻出来”圣特利莎(Saint Teresa)是个协识脱离病者,阿栖栖的圣弗兰息(Saint Francis of Assisi)是个遗传性的退化者(clegenerate)。它认福克斯对于当时诈伪的不满意,和他的渴求精神的真诚,是大肠失常的症象。喀莱尔(Carlyle)的发扬悲苦的高唱,它以为是由于胃膜和十二指肠膜发炎。它说,一切这种心理的过度紧张,假如你寻根究底,只是由于身体的病态(极会是出于自身的中毒),由生理学尚未发现的各种泌腺的作用失常而起。

并且医学的唯物论跟着就以为它这样就做到把一切这些人在精神方面的权威打消了。^②

让我们将这件事从最大的可能的方面看。近代心理学发现有些心身的关联是实有的,就作个方便的假设,假定心理状态依随身体状态这种关系是彻底的,完全的,假如我们采纳这个假定,那末,医药的唯物论所坚持的,当然是对的,假如不是在一切细目上,至少在一般上是对的:圣保罗确然一度发过类似羊痫风的病,假如不是真发羊痫风的话;福克斯是遗传性的退化者;喀莱尔无疑是由自己身上某一个器官来的毒,无论是哪一个器官——余仿此。可是,我问你这种对于个人心理历史的事实之成住的叙述,怎么样能够决定这些事实的精神的意义是这样或那样呢?依据刚才说过的心理学的一般假设,我们的心态,无论是高是低,是健全,是带病,没有一个不是依靠身体的过程的。科学的学说,同宗教的情绪,它们依靠身体作用的程度一样,假如我们知道这些事实够亲切,那么,就无疑,我们会看到“肝脏”断然决定倔强的无神论者的信条,

也同它断然决定为自己灵魂发愁的监理会派(Methodist)信徒的信条一样。假如“肝脏”把渗过它的血液变到这样,就成了监理会徒;变到那样,就成了无神论者了。所以一切我们的狂喜和冷淡,我们的想望和恐怖,我们的疑问和信仰,无论这些所关的内容是宗教的或非宗教的,它同样起于身体作用。

除非我们预先对于精神的价值与某种生理的变化有个心身如何相应的学说,否则以宗教的心态有身体的原因作为否认这种心态有高等精神价值的理由,是十分不合逻辑,并且是任意立论。否则我们的思想和感情,没有能保持启示真理的任何价值了;就是我们的科学学说,就是我们的不信(dis-belief),也不能保持这种价值,因为这些个个都是由本人当时的身体流露的,并无例外。

不消说医学的唯物观,事实上并不下这么广泛的怀疑的结论。它就像个个平常人一样,深信有些心态是在本质上高于其他心态,能够启示给我们更多的真理;并且在这方面,这种唯物观只是应用一个通常的价值判断。它并没有对于它的这些优秀状态如何发生的心理学说,可以用来增高这些状态的声价;所以假如它浮泛地把这些状态与神经和肝脏关联起来,与代表身体病痛的名目连起来,想这样将它所不喜欢的心态贬损,这是完全不合理,并且是自相矛盾。

让我们对这整个事情公平,对我们自己并这些事实取完全坦白的态度。在我们以为某些心态高于其他心态之时,几时是因为我们所知道的这些心态的身体前因的性质呢?不!都是因为与此完全不同的两种理由:或是因为我们对这些心态感到直接的愉快;或是因为我们相信它会替我们带来生活上的良好后果。假如对

“发热期的幻想”(feverish fancies)加以贬抑,当然我们不是贬抑发热本身——就我对反面所知道的说,华氏一百零三或一百零四度也许很宜于真理发生或长芽,比那更平常的九十七八的血液温度更相宜得多。其实只因为这些幻想自身不适宜或是因为它禁不起痊愈时期的评判。在我们赞美健康所引起的思想之时,健康的特种化学的代谢并不决定我们的判断。实际上我们对于这种代谢几乎一无所知。使我们认思想为好的,是这些思想所含的内在快乐性;使我们视它为真理的,是因为它与我们其他意见一致,或是它对于满足我们需要上很有用。

这些标准之中,比较亲切的与比较疏远的并不一定连成一气。内心愉快与有用这两件不一定相和合。直接觉得极“好”的,假如用其余经验的判断来量度,不一定是极“真实”的。酒醉的腓力(Philip)和酒醒的腓力不同,是著名的例证。假如只要“觉得好”就可以决定,那么,酒醉要成了极实在的人类经验了。可是,酒醉的启示,无论当时是多么尖锐地感到快意,但它所嵌进的环境并不来证实这些启示到多么久。这两个标准不一致,结果使我们的价值判断之中,那么多还是不可必的。有一些感到移情的并神秘的经验之顷间(此后我们要举好多的例),当它来时,使本人深深觉得它具有内在的权威并光明。然而这种顷间很少见,也不是人人都会有的;并且一生的其余时候与这些顷间也许不发生关系,也许与它抵牾的可能比证实它的可能还大。有些人比较信从这些顷间的启示;有些人宁愿以平均结果为向导。因此人类的价值判断好多互相冲突得那么惨切;这一种冲突,在这一组演讲完结之先将要使我们深切地觉到。

然而这个冲突始终不能用任何纯乎医药的核验法来解除的。严格信任医药学的核验之不可能,有个好例,就是近来一些作者所宣扬的天才起于病态这个学说。摩鲁(Moreau)说:“天才只是神经病的种系的许多分支之一”。郎普洛素(Dr. Lombroso)说:“天才是近似羊痫风一类的遗传性的退化作用(degeneration)的一个症状,它与道德的癫狂(moral insanity)相关。”聂斯贝(Mr. Nisbet)说:“每碰着一个人的生平够著名,被记载得够详细,可供研究之时,他总不免是属于病态的一类……并且,大体说,天才越高,病态也越深,这是值得注意的。”^③

可是,这些作者想证明天才的作品都是疾病的结果,并自己以为成功之后,是不是由此贯彻到底,进而否认这些结果的价值呢?他们是否由他们对于成住的条件的新学说演绎出一个新的价值判断呢?他们是不是坦直地不许我们此后再赞美天才的作品呢?是不是简直就说没有一个神经病者会成为启示新真理的人呢?

不!他们的直觉的精神本能压倒他们;医学的唯物观,假如只因为爱好逻辑上的一贯,应该作上节所指的推断,但他们那种精神本能仍然保存它的力量,能够拒绝这些推论。诚然,这一派的一个门徒曾想用医学的辩证把天才的作品的价值整批推翻(他所指的,是当代艺术品中他个人所不能欣赏的作品,并且他不能欣赏的很多)。^④可是大艺术家的杰作大部分并没有受他挑剔;这种从医学方面的攻击,或是只限于人人认为真是诡怪的,非宗教的作品,或是专反对宗教的表现。但这只因为这个批评家由于他依据内部的或精神方面的理由,不喜欢宗教表现,本来已经排斥它的缘故。

在自然科学和工业技术内,任何人总不会想用指出作者的神

经病的气质这个法子来推翻什么意见。在这里,无论作者的神经气质是哪一类,意见总是用逻辑并实验来核验的。宗教上的意见,也应该一例看待。宗教意见的价值,只能由直接对它的价值判断来估定;这种判断,第一是根据我们自己的直接感情;其次是根据我们对于宗教意见与我们道德上的需要以及我们所认为真理的其余部分在经验方面的关系之知识。

简言之,只有直接洞照力,哲学上的合理,和道德上的有益(immediate luminousness, philosophical reasonableness, moral helpfulness)是我们可用的标准。纵使圣特利莎的神经系统像最镇静的母牛那么健全,但如果她的神学,由刚说的这些核验法证明是卑鄙的,那么,她的神学现在就万不能存在。反之,如果她的神学禁得起这些其他核验,那么,她在世时无论多么患协识脱离病,无论神经方面多么失平衡都没有关系。

你们现在看到了:归根到底,我们只有依据某些普通原理——经验派(empirical)哲学始终坚持,在我们追求真理之时,必须以这些原理为领导。各种独断派(dogmatic)哲学曾经寻求可以不用验诸将来的真理标准。有一个一目了然的标记,我们注意它,就能够直接地并绝对地,现在并永久,完全免却任何错误的标记——这是独断派哲学家所钟爱的梦想。只要真理的各项起源,由作为真理标准这方面说,可以互相辨别出来,那么,分明真理的起源是一个绝好的这种标准。独断意见的历史明示:起源始终是一个被偏重的标准。起源于直觉;起源于教皇的权威;起源于超自然的启示,如幻象,幻声,或来历不明的印象;起源于高等神灵的直接投附身

上,表现为预言或警告;起源于一般自动的表意——这些起源都是常用来证实宗教史上的种种意见的理由。所以医学的唯物论者只是许多晚出的独断派,很伶俐地把前此独断派局面整个翻转,用起源这个标准来贬斥宗教意见,而不用来褒奖它罢了。

只在对方借口于超自然的起源,并且专论依据起源的辩证之时,这些医学的唯物论者才可以把他们的起源于病症这个议论用得有效。可是依据起源的辩证很少单用,因为这种辩证的不充分,太明显了。摩斯黎(Dr. Maudsley)也许是对以起源为根据的超自然的宗教驳斥得最犀利的人,可是他也不得不说:

“我们有什么权利相信大自然只有利用完好的心灵才可以执行它的工作呢?它也发现一个不完全的心,对于特别项目是更适宜的工具。只有所做的工作和工作者所藉以做这个工作的品性是重要的;假如他在别方面的品性特别残缺——就是他是伪君子,犯奸者,怪僻者,或是疯子,由全宇宙看来,也许并没有多大关系,……因此我们又回到古老的最后的真理根据,就是:人类共同认可,或是人类中由教育和训练弄成专精的人的同意。”^⑤

换言之,摩斯黎对于信仰的最后试验不是信仰的起源,而是这个信仰在一般方面效果如何,这个是我们自己所用的经验派标准;并且这个标准就是最力持宗教起源于超自然界的人最后也不得不采用。宗教界的幻象和神话之中,有些明明是愚妄的;昏迷状态和痉挛症之中,有些对于行为与品性太无结果,不能认为有意义,更不能认为神圣。在基督教的神秘主义的历史上,有些神话和经验真是神圣的奇迹,有些是魔鬼在恶意之下所能假冒的,因而使本人

的恶毒比从前加倍；怎么样能够分别这两种经验，需要最能正心的人的全部聪明和经验。最后总要用到我们的经验派标准。就是你们应该由他们的结果认识他们，不应由他们的发根认识他们。爱德华斯的“宗教感动专论”（Jonathan Edwards, *Treatise on Religions Affections*）就是把这个主张用力发挥，一个人的美德的根，我们是观察不到的。无论什么显示都不是对上帝恩宠的历历不爽的证明。只有我们的实践是可靠的证明我们真是基督徒的事实，就是对于我们自己，也是这样，爱德华斯说：

“在末日，我们站在上帝之前的时候，这位最高法官要用的大部证据，也是我们现在判断自己确实应该采用的证明……上帝的恩宠没有一个不是在任何公开信徒，都以基督徒的实践作为得到这种恩宠的证据的。……我们经验产生实践到某个程度，就指明我们经验是精神性的并神圣的到那个程度。”

天主教的作家也表示一样的强调。只有宗教的幻象，或幻声，或其他显似天降的恩惠所遗留下的良好性情是我们深信这些不是茭惑者的欺骗的标记。圣特利莎说：

“睡不好，不能使脑筋得到更大的力量，只有使它更枯竭，纯乎想像的活动只有使灵魂萎弱。灵魂不能得到营养与精力，只能收获衰颓与恶心；反之，真正天使的异象使灵魂得到不可消灭的精神财产，并使身体的力量焕然更新。对于那些常常诋斥我所见的异象是人类公敌的工作产物，是我自己的想像的把戏的人，我举出上列理由。……我请他们看神圣授给我的珍宝：——就是我的实在性情。一切认识我的人看

出我变了：我的听忏悔教士能作证人；这个改进，明见于一切方面，绝不是隐晦的，乃是人人分明看到的。这个异象拔除我的过恶，使我充满着大丈夫的勇气以及其他美德。在我自己看来简直不能相信假如这些异象真是出于魔鬼，那么，他既是要丢掉我，引我到地狱去，会用一个与他自己利益那么相反的方法，因为我看得很清楚这些异象，任何一个都是够使我拥有一切那些财富。”^⑥

我怕我把这个旁支问题说得不必要地长；并且在我宣布我的病理学的研究计划之时，你们也许有些觉得不自在——排脱这种不自在，用不着这许多话。无论如何，你们现在应该通通情愿专由宗教生活的结果判断这种生活。并且我假定起源于病症这个怪论不再会污辱你的敬天心了。

可是，你也许要问我，假如我们应该以宗教现象的结果为对它作最后评价的根据，那么，为什么要把这许多关于宗教现象的条件的成住方面的研究吓我们呢？为什么不干脆不理病理的问题呢？

对这个，我有两种答复：第一，我说有种压制不住的求知欲很迫切地推人前进；第二，我说把一件事情的过度和倒错，并它在其他方面的相当的和代替的现象以及最近的族类考究，总是可以使我们对它的意义有更深的了解。这并不是说，我们可以因此将我们对不及它的同类分子所加的诋斥不分皂白地也加于它，乃是因为同时知道它会有什么特种堕落的危险之后，可以由彼此相形而对于它的好处知道得更准确。

癫狂状况有个利益，就是它把心理生活的特殊因素分划出来，使我们能够在它没有被它的比较常有的环境掩晦之场合检察它。

这种状况在心理解剖上所负的任务,同解剖刀和显微镜在身体解剖上所负的任务一样。要对一个事物有正当了解,必须将它的环境之外并在其内观察它,并且要知道它变异的整个范围。所以,对于心理学者,幻觉研究是领悟正常感觉的门径,错觉研究是了解一般知觉的钥匙。病态的冲动,和强迫的概念,和所谓“固定观念”曾对常态意志放射一片大光明,强迫观念和妄想(delusions)也曾将常态信仰弄得更明白。

与此相似的例就是:将天才归入精神病态现象的企图(我上文说过的)也使我们更明白天才的性质。近于正常人的癫狂,怪僻,疯狂的气质,失却心理平衡,心病性的退化(只举好多同义字之中的几个)这种现象有某些特性和弱点;这些特性,假如这个人也有优秀智力,就更会使他可以在世界上留下他的痕迹,可以影响他的时代比假如他气质不那么带有神经病态之时更有机会。当然怪僻本性和优秀智力,^⑦并没有特别关联,因为大多数精神病者只有低下的智力。并且智力优秀者也多半是神经系正常者。可是,无论精神病态的气质与何等智力相连,这种气质往往附带有热烈的和易于激动的性格。怪僻的人感生情绪非常容易,他容易有固定观念和强迫观念。他的设想易于立刻转为信仰和行为;并且假如他得到一个新的观念,非到了他公布它或这样那样发泄它(Work it off)之后,他就不得安静。常人对于一个难题,对自己说,“这件事,我应该以为如何?”可是,在怪僻的人,他的问题很会是“对这件事,我应做什么。”贝三特夫人(Mrs. Annie Besant)这个灵魂高尚的女人的自传中有一段说:“好多人都对任何运动表示好意,但很少人肯费力促进这个运动,肯受些牺牲去援助它的人更少了。‘总有一个