

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，騁詞錄之處，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）。

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，這種到了抽摘地步的信教，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；「凝想」；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。班讓。阿萊因。病態的恐怖。這種病態需要一個超自然的宗教才能解脫。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。忽然是否必有之性質。否，它是由於個人心理的特質。事實證明有意識的邊外（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。聖徒生活是爲精神的激奮所統制。這個會把肉欲的衝動永久打消。大概牽涉在內的潛意識的作用。表示品格上的永久變化之機械的型象。聖徒性的特色。覺得實有一個高級權力之感。心平氣和，慈善，恬靜，堅忍等等。這些與鬆弛作用之聯繫。生活的純潔。苦行主義。順從。貧乏，民主主義的與人道主義的情操。較高激動之一般結果。

第十四第十五講 聖徒性的價值

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

第十六第十七講 神祕主義

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

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

第十八講 哲學

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

第十九講 其他特性

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

第二十講 結論

宗教特性綜要。各人的宗教不必相同。「宗教學」只能暗示，不能公布，一種宗教信條。宗教是否原始思想的遺迹？近代科學攷除人格這個概念。神人同形說及對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像愛丁堡（Edinburgh）這樣地方，必定是這樣：愛丁堡大學的哲學講座的光榮，在我童年，已經深印於想像上。當時才出版的伏勒塞（Fraser）教授的「哲學論文」（Essays on Philosophy）是我翻看過的第一部哲學書；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苦朗 (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；并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，并且會影響全世界。

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；并且我必須只限於說到能表達已意并完全自覺的人在頤天和自敘的文字內所記載的那

些比較發達的主觀現象。固然，一個事物的起源和早期總富有興趣，但是，假如誠心要求得它的全部意義，就總必須注意到它的更進化並完成的方面。因此我們最關切的文件，就是在宗教生活上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，否則就是古代作者已經成了宗教經典的。所以我們將要覺得最會啓悟的「人的文件」——(documents 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，然而這並不會減低我結論的價值。固然，有些將來到這裏演講的，比我更肯冒險的學人和研究家，也許會由圖書館的架子上發掘些文件，因而使他的演講聽來比我的講演更可喜，更奇詭。可是我懷疑因為他可以支配更多得那麼多的偏僻材料，他就一定能比我對於手裏題目的精髓達到更深切的了解。

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

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