

柏格森之宗教思想

吳 康

——動的宗教——

一、動的宗教及神秘主義

柏格森 Henri Bergson (1859—1941) 之解釋宇宙現象，輒取二元方式爲說，用物理學術語，一曰靜的 *statique* 一曰動的 *dynamique*。施之於知識論，則一爲理智，一爲直覺。施之於形上學，則一爲機械論的，一爲生力論的（生機論的）。施之於社會，乃有閉門社會（閉關社會）與開門社會（開放社會）之分，道德與宗教亦遂隨之而各分爲靜的與動的兩種形式。道德已別有篇章，此不具論。宗教大別爲靜的宗教 *religion statique* 與動的宗教 *religion dynamique* 兩大類。前者由神話活動所孳生，乃閉門社會之產物。後者則人類天才神秘內觀之表現，乃開門社會之宗教生活。茲先析論動的宗教。

宗教生活，不拘爲靜的與動的，皆是生命創造力之表現。此創造力爲一切存在之本原，試溯言之。

創造的能力之洪流，投入於物質，而生物種類出焉。佛爲一大事因緣出現於世，法華經方便品 生命 *Vie (life)* 亦爲一大事出現於世，無生命，則無人羣，無社會，亦即無宇宙。

創造的生命奮進力，使人類出現，而人類智力以生。在理智力內部，乃有神話創構心能，由此心能構營宗教，是即所謂靜的宗教 *religion statique* 或自然宗教 *religion naturelle*。人爲萬物之靈，能反省，能思慮，生活上有不足，有缺陷，則以宗教信仰爲之補闕慰薦。故自然宗教（靜的宗教），旨在使人繫於生活，謂即在人繫於社會，神話故事，生於神話創構心能，基於實際需要，故每僞裝實在，以與生活行爲相適應，此閉門社會之產物也（註一）。

開門社會不然，以人類全體爲其構成對象。人之精神心魂，不復拘限於大地氣息之固定方式，而出與萬物之高遠超絕的原因相攀接。此時心魂雖仍守其原有人格性，却必能自覺其所全發無邊的力量，遠超出於其已身，若火之燒鐵，爆爲鉅大的

熱光然也。此種精神與生命繫結不分，永守其歡樂中之歡樂，一切唯有愛之愛之本義，而投其身於社會爲其服務。惟宜說明者，此種社會，乃涵括人類全體之社會（按即開明社會）而爲前述愛之原理所熱愛之社會也。彼靜的宗教所嘗錫予人類之信心，至是一改變其形貌，不爲未來憂心，不爲己身牽慮，所懸目的不在物質上求其價值，而在精神上求其超越尋常之意義。脫離個別事物之拘執，而繫結於普遍生命之全體，對於此種社會之信仰行爲，倘仍使用「宗教」之名，則其涵義自與靜的宗教之內容有別。何以言之？（註一）

生命奮進力，由若干高越的心魂繼續發展，其中每一個人（心魂）構成一獨立代表，環於理智力四周之直覺緣飾，擴大其應用，達於此心魂所涵目的之全程，則成爲一種神秘生活或神秘生命 *vie mystique (mystic life)*。動的宗教 *religion dynamique* 卽由斯而興，而與靜的宗教 *religion statique* 對立焉（註二）。

關於動的宗教，首宜論及神秘主義 *mysticisme*。神秘生活，在使人心魂移運入於別一領域，使靜的宗教之行事所曾獲得之安定與澄靜，保證其繼續存在，而達於極高越之境界。然純粹的神秘主義，是一極罕見的本質元精，在生命奮進歷程中，其所尋討者，常人不能跂及，惟大神秘家能到達其境。此偉大人格高於常人，有如其他天才，亦非常智所及。故真正之神秘主義，爲一特殊的非常見之物。此種神秘主義出現，靜的宗教儘仍存在，亦漸改變其質性，不敢參已而非人，其神話創構之業，雖復繼續不輟，而亦力求改良進步。其信心要素，或且改變形貌，以是產生一中介混合之宗教，使舊式宗教有一新趣嚮，使出於神話創構之舊式神道，有一多少明顯的希望。於以融浸於一能啓示其自己之最高之神，此最高之神，能以其出現，照耀一切高越之心魂，而溫煦其元氣。此兩種性質不同之物，試舉一事爲例，兩國交戰，各自肯定其有一神，以爲之主，而其神乃從而變爲異教（偶像教）之國家民族之神 *dieu national du paganisme (national god of paganism)*。至彼等意思中所欲談論之神，乃是屬於全人類最高之神 *Dieu (God, 上帝)*，倘能窺見，可卽泯戰爭於無形者也（註四）。

然事實上靜的宗教與動的宗教之顯明對立，隨社會衍變而漸趨於消泯。試取譬一事，以說明其故。今夫極大多數人，可對於數學一無所知，然不害其崇拜一笛卡兒，一牛頓之天才也。人之崇奉神秘主義之言亦然，初不必明其義，但似心靈深處

微聞其聲音而不能自己。故即仍守其舊有信仰，而亦將續續改變其質性，猶磁化功能，使物質元素磁性化及改變其方向然也。此由宗教史家研究各種宗教史料，可以見之。情勢所趨，至少可投一橋樑於靜與動兩宗教深淵間，以通其往來者也。

循是可進而觀察何以兩種原本對立之宗教，又復繼而攜手，而終可使第二種（動的宗教）代第一種（靜的宗教）而興，則神秘能力之爲效也（註五）。

二、希臘神秘主義

欲討論神秘主義 *mysticisme*，須先略談若干異教（偶像教，按此統言非基督教之宗教）之「神秘事類」*mysteres païens* (*pagan mysteries*)，以發其端。惟討論此問題，宜先勿爲名詞所惑，因考其實際，大部分之神秘事類，可絕無神秘性，祇附於其所習之宗教，助其禮讚同一性質之諸神，或由同一神話創構心能所生之諸神而已。此等神秘事類之用，在對於初入教者，教以神說，而堅其信仰，乃閉門社會生活常見之事。古希臘諸神傳說，如酒神戴奧尼蘇士 *Dionysus*，音樂神奧飛 *Orphe* (*Orpheus*) 之故事，皆屬此類。逮其衍變，亦漸產生真正神秘精神，此則與哲學思想之醞釀有關者矣。

此種衍變，是純合理的進化，導人類思想達於極高度之抽象性及共相性，發揚辯證思維，瘁心致知格物，此希臘學派之心傳，吾人今日猶受其賜。惟於此有二事宜加說明者，一則在此偉大潮流之中，自始即有一種衝進力，全不屬於哲學性質者；二則此潮流所據以發展到達巔峰，而爲希臘思想完成其作業之學說理論，自謂已超越「純粹理性」之境界。考之史實，戴奧尼蘇士式的醺醉狂熱，繼續伸延而爲奧飛主義 *Orphisme*，奧飛主義，又衍變而爲畢達哥拉主義 *Pythagorisme*，其後柏拉圖主義 *Platonisme* 可云多少上聞其風而興者。柏拉圖式之神話，即受奧飛式神秘事類之浸潤，而柏氏之理念學說 *Idees* 則受畢達哥拉派數的觀念之影響。雖其後亞里士多德 *Aristotele* 及直接繼承亞氏諸賢，未即表現此淵源不昧之流傳學脈，然新柏拉圖派之柏羅提訥 *Plotinus*，其爲學上取法亞里士多德，不下於柏拉圖，而其理論發展，則成爲一神秘性之哲學。倘謂其在當日亞歷山大城學術界，嘗受若干東方思想之影響，則亦是無心之行事，因柏羅提訥祇自承接納全體希臘哲學，鎔鑄

成體，以抵抗外來思想者也。其學淵源於奧飛主義，而鬱勃為神秘式之辯證發展。奧飛主義，又上承戴奧尼蘇士式之狂熱風氣，戴奧士的狂熱，純是秘奧迷人，奧飛主義則是高度的理智性之表現。由奧飛主義下逮而為畢達哥拉主義，則成一種哲學。再由畢達哥拉主義，傳其精神而為柏拉圖主義。更由柏氏學說浸淫流行，而殖生稍晚亞歷山大城學派之神秘主義。按柏羅提訥為其主要代表。於此可發現兩種潮流，一為理智的，一為越出理智外的 *extra-intellectuel*。不拘以任何方式欲說明此兩者間之關係，必須先行指出此後者為超理智的 *supra-intellectuel* 或神秘性的，而以神秘性為導源於神秘事類之一種衝進力或推動力也。

今為問右述希臘思潮之演進，最後果已到達「完全的神秘主義」 *mysticisme complet* 之境乎？柏格森曰，未也。真正之神秘主義，其最後階段，是一種精神接觸 *prise de contact*，一種部分性的冥合，謂與生命所表現之創造力量相接觸，相冥合也。此創造力即非神（上帝）之自身，亦是原出於神。故大神秘家代表一種個體性，超越一切物質界限，而繼續其神聖行動於無窮者也。

是以論及柏羅提訥，可云彼已窺見完全的神秘主義之希望地 *terre promise (land of promise)*，按指迦南 (Canaan)，但尚未親履其境。因其治學之功，止於「入神」 *extase*，謂指人之心魂，自覺見於神前，面對上帝，受其光明照耀，但尚未越過此最後階段，而至於將冥想沈浸於行動之中，使人的意志與神的意志，混合而為一也。柏羅提訥自以所見已達巔峰，倘再前征，祇有減退。彼嘗有妙言曰：「行動乃冥想之削弱。」以見其思想深處，仍恪守希臘理智精神，而未是充分美滿之神秘主義。要之，就神秘主義之真正本義而言，希臘思想界迄未嘗達到，祇及叩其門，戶雖半開，而未嘗使有志者入門而登堂入室也。（註六）。

三、東方神秘主義

—印度神秘主義—

神秘與辯證，二者，如涇渭區分，而却又每交混而至，貌或似互相扶助，而實則互相排沮；此見之於印度思想，其彰明較著者也。哲學與宗教，在印度可因時因地而不同，加其語文名詞，歧義不一，尤難得其真際。大抵印度所信奉之宗教與古希臘之宗教相類似，神道與精靈體（精神）爲數甚衆，禮拜供祭，尤不可缺，此凡婆羅門教 *Brahmanisme*，耆那教 *Jainisme*，佛教 *Bouddhisme* 皆然。以佛教言，其旨在使人求得「解脫」*délivrance*，弗特人爲然也，即諸神道（按如菩薩等）亦同一須求解脫，人與神一也。此與吾人前所設論相類。人生活於社會之中，以神話創構之自然功能，產生四周之幻境人物，其生活與人類之生活相類似，而高於人，且與人之活動，爲密切聯繫，此即所謂自然宗教（靜的宗教）事狀。彼印度人神一體之說，與此何以異哉？

凡向神秘之途而進，必多少見人與神混合不分之象，印度思想亦不能外。不拘靜的宗教抑動的宗教，皆溯其原始而立論，前者植基於自然，後者則離自然而躍進，而於躍進中又每見生命奮進力，或爲不充分，或受扼沮而不能盡其全發之力量，印度精神，似採取兩種方法，以適應此生命奮進力之活動。

第一是同時爲生理的與心理的方法。遠溯前古，印度人與伊朗人（波斯人）二族未分之前，即已有同一訓練，借助於一種使人酩酊之飲料曰「奢摩」*soma* 者，以爲之資。此乃一種神靈的酩酊，若希臘戴奧尼蘇士之狂熱信徒飲酒而醉然也。稍後，有各種實踐行動，以求停止感覺，減緩其心靈活動，達於一種催眠狀態。終將各種訓練系統化，而成爲「瑜伽」*yoga*（觀行相應之理，主觀與客觀一致之冥想修行法）。瑜伽是一種神秘冥想 *contemplation mystique* 之形式，可爲神秘主義之入門，而未即爲真正的神秘主義也。

其次則可云求斷滅與解脫之方法。且先談如右述冥想與神秘主義之關係。在遠古時代之印度人，即嘗思維，探求存在本體，探求自然，與人生（生命），但索之冥冥，即之茫茫，終未得其究竟，與希臘哲學家之未嘗解決希臘科學可能發展之知識同然也。此因印度人眼中，知識永遠是一手段而非目的，生命是一最殘酷之物，必須設法逃避，即自殺亦仍不能逃避，因靈魂可離開此一身體而轉入於其他身體（輪廻），重肇始其生命而受諸苦故也。上溯前史，婆羅門教初期，即相信可由「斷

滅」renouncement（即棄絕一切，無爲無我）而求得「解脫」délivrance，斷滅是自己融化於「全體」Tout之中，亦即沈浸於自我本身之中也。佛教對於婆羅門教，稍紆曲其方，加以若干學術氣氛，而未改變其本質。前人祇以生爲苦，佛陀則進而探索苦之來源，發現貪欲求生之本，用力於更高之境界，以求解脫。婆羅門教、佛教、乃至耆那教，其教旨皆在斷絕求生欲念，立說似富於理智性，而實際其所追求之真正信心，去理智甚遠。即在古初婆羅門教，其求最後信心，亦在內心洞見vision不在推理，不在文字研究也。佛教則更富於學術性，亦更富於神秘性，其導引心靈趨向之境界，乃超越福樂與苦痛，超越心識之境界。而以一系列之修行次序，一種神秘訓練，最後達於「涅槃」nirvana（寂滅、滅度），消滅生前之欲與死後之業 karma（羯磨、即因果報應之宿業），超脫生死苦海。佛陀少時，即獲一種啓示，發心成道，以自覺覺他爲務。佛教之見於言說文字紀載，自亦不妨視爲一種哲學，但其本質精義，乃是一種確定不移的啓示révélation définitive，超出推理想說之外者。佛教於此，不是理論而是內心經驗，與「入神」狀態相似，其努力表現與創造的奮進力相冥合，使心靈循前所描寫之周道而進，離開人的生命，但尚未到達神的生命，止於中途，而陷於虛無之迷妄中。於此可見佛教固可說是一種神秘主義，但尚未是一種完全的神秘主義也。

完全的神秘主義，其所表現，是行動action，是創造création，是愛amour。以論佛教，尙隔兩塵。

謂佛教不講慈愛charité（慈悲之愛）邪？曰不然。佛氏固嘗以極高越之詞句，解釋慈悲之愛，且舉實例，以爲證明。然其弊在缺乏熱情。有一宗教史家，嘗爲極確切之評語曰：「佛教對於自我之完整的，神秘的天賦才能，蔽而不見」。彼不信人的行動之效能，彼對於此效能無信心confiance，不知祇有此信心，能發生力量，能移動山嶽也。一個完全的神秘主義，必須到達此境，在印度或亦嘗有之，但其年代已遠較遲晚，如賴摩克力士那Ramakrishna，或威美迦南陀Vivekananda諸家之說矣（註七）。此種熱烈的慈悲之愛所表現之神秘主義，與基督教神秘主義差相類似。基督教之入於印度——如回教然——其影響雖曰浮淺，然已瀕新時代來臨，自儘足爲其喚醒革新之助。嚴格言之，基督教義自身，固不可云對於印度有何直接影響，但基督教精神，通貫西方文明之全體，工業主義industrialisme即由之而發生。工業主義是西方文明之產物，印度蒙其影

響，而漸入現代化，乃始有賴摩克力士那及威美迦南陀式之神秘主義發生。此種熱烈而富於行動精神之神秘主義，在往昔印度尚爲「自然」所蹂躪，而「人爲」毫無抵抗之際，絕不可見。試問饑饉薦臻，千百萬無告之氓，且將困苦顛連以死，印度式之悲觀厭世主義，對此能爲力乎否也？故可云厭世主義，迫使印度不能擴展其神秘主義，達於其最終之目的，因完全的神秘主義，是行動 *action* 而非無爲也。自工業機械勃興，發展地利，使物產增加，流通輸運，益以政治及社會之各種組織，乃使廣大民衆，能漸避免諸苦，而不必再度其奴隸與窮民無告之生活，而所云「解脫」*deliverance*（脫離諸苦，所謂獲救），至此乃展開一新意義。此神秘的推進力，勇猛精進，遇險難而不退，亦不爲斷滅之理論，入神之實踐所扼沮。人之心魂，不拘閉沈溺於自己一身之中，而展向「普愛」*universal amour*（普遍之愛，博愛）之途而進。此等發明，此等組織，皆西方文明之產物，賴有此發明組織，而後神秘主義，始能實現其最終之使命也。

由上以觀，古希臘與古印度，皆未嘗有「完全的神秘主義」，其原因，或由於奮進力之發展不充足，或受物質環境所牽抑，或受過於窄狹的理智性所扼沮，蓋完全的神秘主義之成功，必有長時期之預備，猶火山之爆發，經過一系列之地震然也（註八）。

四、基督教神秘主義

完全的神秘主義 *mysticisme complet*，無疑爲基督教大神秘家所表現者，所謂「基督教神秘主義」*mysticisme chrétien*。姑舍其基督教義不談，且論究此等大神秘家所表現之形式 *forme* 而不涉及其內容質料 *matière* 之深義。彼等大多數之生活狀態，自不免與古代神秘主義有許多類似之處，却越過此等狀態，衝決固有隄防，而向一全新之努力而進，產生一種勇敢偉大的能力，其觀念構想，其行爲實踐，遠於超絕等倫之境。舉其代表人物，能完成此種行動奇蹟者，如聖保羅 *Saint Paul*、聖德列沙 *Sainte Thérèse*（女）、聖加德琳 *Sainte Catherine de Siemie*（女）、聖方西 *Saint François*、燕達克 *Jeanne d'Arc* 等等不一，凡此輩奇絕傑出之行動，皆百流交會，用以宣揚基督教義，但亦有特殊之例，如燕達克之殉國，足以表

示形式離其所本質料而獨立，謂初不必斤斤以宣揚基督教義爲職志也（註九）。

於此宜申論者，大神秘家之行事，往往與心理病者相類似。其所表見精神上之洞見 *visions* 也，入神 *extases* 也，狂悅 *ravissements* 也，病人亦每有之。故必欲言何者爲心理之正常健康？何者爲其病態？區分剖析，亦復甚難。謂神秘家之心理健康，鄰於病人也，然彼等却又具有一極堅強的理智健康，見之於行動之興趣，對於環境能適應與再適應，使剛強與柔弱相濟，可能與不可能，於以分辨，以簡單克服複雜，凡此可統曰高級的良知 *bon sens supérieur*，而表現爲理智的堅強之德，則大神秘家此等心理行爲，欲不目之爲正常健康可乎？

然心理狀態，確有健康 *sain* 與病態 *morbide* 之分，病態又與變態 *anormal* 不同。如狂人夢想身爲帝王，模倣其一切行動，栩栩然一拿破崙焉，然而非也，此卽病態也。前言洞見、入神、狂悅、是屬於變態，其在大神秘家則爲真實行動。然亦有病態模擬此等神秘行爲，是曰神秘狂 *folie mystique*。顧變態與病態，有時亦或交混，不易區分。是以大神秘家居恒以此戒其弟子，勿以神秘狂，亂其真正之神秘主義也。雖然大神秘家之於自己洞見，未嘗十分重視，必超越此等洞見，經入神狂悅等狀態，而使人的意志與神的意志冥合而爲一。心靈深處，有一長流，向前推進，最終達於無窮盡的歡樂，入神，狂悅之狀態，心境兩忘，神（上帝）卽在是，心靈在神之中，此外別無神秘可言。問題於以解決，雲霧於以消散。是曰「神光啓發」或「神靈映照」illumination 也（註十）。

於斯焉思想與其所思對象之間無距離，能愛與被愛之間無閼隔。上帝（神）是在現前，喜樂是無邊界。是生命之豐富表象，是一無窮盡的奮進力 *immense élan* 之表現也（註十一）。

大神秘家之思想見於行動，其心腦中不竭的泉源，卽是健行不息的力量，譬如太陽之輻射光明，不能遏阻，特其要在實踐，不在文字宣傳也。

夫神秘家所疼心之愛，非止爲一人對神（上帝）之愛，乃是神對於一切人（全人類）之愛。大神秘家通貫神之全體，經由神而以一種神性的愛溥愛全人類。此與哲學家據理性觀念，而談「兄弟之愛」*fraternité*（博愛）者不同。哲學家以謂人

類本性，出於同一理性本原，乃懸一抽象理想，教人向之而行，求其實現，初無熱烈之感情，以爲之助也。

彼涵苞全人類之愛，是一單純不可分之愛，非若哲學家之談兄弟之愛，由一觀念以建立理想，亦非如人對於人之同情之強化者然也。今夫人恒言家庭、國家（祖國）、人類、恍若三者範圍，次第擴大，於以推出人之愛全人類，係其本性，與愛其家愛其國者相同。不知家族羣與社會羣，係出於自然，與人之本能相應，而此等社羣本能，又多在使此羣社會，與彼羣社會競鬭互爭，而不在使其交相聯結，成一人類全體也。家族的與社會的感情，亦或偶能越出其固有圍限之外，但其伸展必不太遠。人類全體之神秘性的愛，完全與此不同，絕不伸爲本能，亦不生於觀念。此其爲愛，既非單出於官覺，亦不純本於理性，而是二者交互苞涵，其效益著，蓋謂此種愛之深根，感性與理性皆有之，與兼賦具其他事物相同。上帝（神）之愛，創造一切，此愛與上帝之愛冥合，即可於其中發現創造之秘奧深處。於此，形上性高於其道德性矣。得神之助，而完成人的種類應有之創造，此即生命奮進力之表現，由少數殊尤絕類之人，將此奮進力傳賦於全人類。此大神秘家之使命，而基督教神秘主義之真相也（註十二）。

五、神秘主義與革新

神秘主義之使命，在化導人類全體，使成爲一神性化之人類（神性的人類 *humanité divine*）。顧此亦非易事，其最大困難，在物質生活爲之阻障。人爲動物之一，不能外動物界之法則而生存，必流汗以求得麪包，於是理智力之運用，乃成爲此種爭鬭，此種工作之無限武器。試問方目注大地生活之際，如何能忽仰向九天之上，而求其精神高遠之思想乎。倘其能也，祇有兩種極不同之方法可循之而進。第一種盡量使用理智力之功能活動，使簡單工具，變爲無限複雜的機械系統，發展人的活動力，輔以政治及社會組織，加強其進行，機械化過趨發展，則將轉而反對神秘主義，在其間交互影響之際，則可有別一不同之方法產生，是即大神秘家之方法。此非謂咄嗟之頃，能將「神秘的奮進力」*élan mystique* 傳布於人民大眾，此明是不可能者，乃謂祇將其傳授於極少數特殊天賦之人，先構成一精神團體（精神社會），續續擴展，嬗生同類之其他團體，將神

秘奮進力，保存而繼續發展，以迄一日，人類物質環境，容許其在精神方面，作根本的變化。此即大神秘家所採取之方法。其初但肆力於創立修道院及教會宗派團體，其終受愛的奮進力之感發，提舉人類上達於神（上帝），得神之助，以完成神性的創造。諸大神秘家奉神之命而行事，乃神之助手工具，其作業宜集中於是，蓋神之意在於此統一也。

於此須說明者，基督教神秘主義，以發揚內在的神靈啓示爲事，其思想之來源有二：一爲希臘哲學思想，如亞里士多德式之新柏拉圖主義；二爲古代各宗教如前吾人所名爲靜的宗教或自然宗教之習俗禮拜儀式等事。基督教於斯二者，皆有所受，浸潤融會，以助「新宗教」*religion nouvelle, ou la nouvelle religion*之成立，按指基督教所謂革新 *renovation*，意卽在是。此新宗教之要義，在傳布神秘主義，以宗教灌輸神秘性，使深入於人心。宗教之對於神秘性，猶通俗智識之對於科學然也。

大神秘家之使命，在改變全人類，使成爲一神性化的人類，此惟基督教神秘家足以當之。故神秘主義與基督教義，交益互助，達於無限。顧物必有本，事必有始，於是基督教臨世之初，有所謂基督者 *Christ* 出焉。從神性之觀點言，有無基督之爲一人，或有之而不名基督，皆無妨於事，其要在傳達神意，爲神講話，故縱令否認耶穌 *Jesus* 存在之人，亦不能拒絕福音書中之山上說教與其他神性講話也。故今所欲言者，即諸大神秘家，倘如吾人前所描寫云云，則彼等乃是對於福音書中之基督人格行事，爲極有創見之模倣與繼續，但未到達其完全之度者也（註十三）。

六、以色列之先知

基督本人或可視爲以色列族的先知 *prophètes d'Israël* 之繼承者。基督教 *Christianisme* 由猶太教 *Judaïsme* 深度變化而成，乃無可疑之事。宗教有兩種，一拘限於一國家一民族之範圍者，是曰國家宗教或民族宗教 *religion nationale*；反之，其不拘於一方，而具普遍性者，曰世界宗教或普遍宗教 *religion universelle*。柏格森以爲猶太教屬於前者，基督教始屬於後者。前者之神，以正義愛其一國或一族之人民，後者之神，則以正義愛全人類。以是之故，柏氏自云不敢遽以猶太先知

，列入於古代神秘家之林，謂耶和華 Jahveh（釋義存在，乃舊約中上帝之本名。尤以論及猶太人之神時爲然）之爲裁判官，過於嚴厲，使以色列族與其神二者間之接觸連繫，不足以使猶太教成爲吾人所描寫之神秘主義。然在古代思想與感情之潮流中，能助人喚起「完全的神秘主義」（基督教神秘主義）之產生者，又無有過於猶太族之先知學說。此因神秘家之純粹玄想，必賴「奮進力」élan 爲之推動，以填塞思想與行動二者間之間位。猶太諸先知，即饒具有此奮進力，有正義之熱情，以以色列最高之神（按指耶和華之名，求此正義。基督教親承猶太教之後，蓋大部分得猶太諸先知思想，以建立基督教式富於行動性之神秘主義，邁往前征，從而能征服全世界也（註十四）。

七、神之存在及其性質

柏格森之所謂神秘主義，既如上所陳述，則自當進而討論神之存在及其性質之問題，此在哲學觀點，自亦不能外是。經驗告人以一物之存在，係指其現爲人覺知或可能被覺知者而言，此外自亦不妨構想一個事物或一個存在（一個實體）之觀念，如幾何學者之製圖形然，然亦惟有經驗始能決定此種構想的觀念，是否有外界的真實存在。於此同一問題以起，試問是否有「最高存在」Être (Being) 與其他諸「存在」êtres (beings) 無根本區別，但卻不能爲吾人經驗所接觸，而其實在性又與諸存在同等者乎？此驟聞之，不免爲荒唐幻論，然必須最後指出此「最高存在」非他，即神或上帝 Dieu (God) 也。

使用同一名詞，而涵義不同，則所指即別爲一物，哲學家之論神（上帝），與常人不同，即其一例。宗教不拘其爲靜的抑動的宗教，必主張有一「最高存在」與吾人發生聯繫，此則亞里士多德式之神（亞氏之繼起後學，大多數仍接受師說而略加修正）所不能爲者。亞氏神之思想，且勿深論，姑揭一義爲說。第一，亞氏何以設立其第一原理爲「不動的主動者」Moteur immobile，爲神思維自己的「思想體」Pensée qui se pense elle-même，此思想體幽閉於己身之中，循自己完全性而行事者乎。第二，何以既設立此原理，又名之曰神者邪？（註十五）欲答此問，亦至易事；柏拉圖之觀念學說，控馭全部古代思想界，而寢入於近代，亞里士多德之第一原理與世界之關係，即柏拉圖之「理念」Idée（最高觀念或理型）與事物之關

係。吾人在諸理念或觀念中所見，祇是社會的與個人的理智力之產物，則自無怪以不動的，有有限的數目之理念或觀念，與吾人經驗中變動不居之事物相對應。此皆人爲之功，而非自然本相。柏氏在感覺世界之上，建立一諸理念之階級體系，而以「諸理念之理念」*Idée des Idées*（諸觀念之觀念），即「至善之理念」*Idée du Bien*（至善之觀念），爲其最高統治者，則一般性諸理念，尤其是至善之理念，宜依彼等完全性之誘導而活動行事，其義甚明。故亞里士多德以爲此即「思想之思想」*Pensée de la Pensée*（思想本體）之行動方式，非與「諸理念之理念」無關係也。顧柏氏確未嘗以「諸理念之理念」爲神（上帝）「狄末」*Timée*（*Timaëus*）書中之「造物主」*Démurge* 創設世界，其性質與「至善之理念」有別。「狄末」是「神秘的對話集，其造物主，祇司說具有一個「半存在」（註十六）。至亞里士多德則完全拋棄神話，使其「思想」本體與神合而爲一，而其「思想」似止是一種略具思維作用之「最高存在」，在吾人觀之，謂其爲「思想」，毋寧謂其爲「理念」（觀念）之爲愈也。故亞氏之神，與當日希臘人所崇拜之諸神不同，尤與聖經之神，福音書之神，不相似也。要之，宗教（不拘其爲靜的抑動的）之論神，與哲學相反，各種不同之問題，皆導源於是。

「實在」是變易，是動體，或毋寧爲運動歷程，吾人所見，乃變遷之許多繼續。但爲欲施活動於「實在」，尤以對於理智力產生之人爲製造，必須在思想進程中，確立許多休息站，以求繼續行程，到達動的目的。此等休息站或靜止，乃自變遷長程中所攝取之若干瞬時，是純粹外相，即外表假相而非真實，是偶然而非必然，但在吾人眼中，却變爲本質，變爲實在，以使其吾人行動施於實際事物故。結果此等休息站或靜止，高於運動而居於其先，而運動祇是求到達休息之動作。從而不動性 *immutabilité* 高於運動性 *mutabilité*，運動性祇是不變形式之弱點，缺點，及其所搜求之一物而已。從而縣延乃變爲存在之墮落，而成爲缺乏永恆性之時間。此即亞里士多德式解釋神之概念之全部形而上學，取模型 *eidos*（觀念或理念 *Idée* 或形式 *Form*）一義爲其中心，經緯其間，於以使「諸理念之理念」或「思想之思想」，變爲神。此種思想，下寢入於近代，遂致論神之存在及其性質，種種問題，紛糾纏繞，無法解決也（註十七）。

今試問神秘家之經驗，能解決此等問題乎？謂其不能解決者有二說。第一，視所有神秘家爲精神病者或病態生活者，此

可置勿論，因大神秘家，皆爲實行家（行動家——不拘男女），具有高度之良知，其行動偶軼乎常軌，亦不足爲患，甚多天才之人，皆此類也。第二駁論，則不可忽視，謂大神秘家之經驗，爲個人的與特殊的，不能適用於人人，即不能比之於科學的經驗，人人可得而認識之者。此亦不然，科學經驗，或更普遍言之，爲科學所記錄之觀察，無有永遠可重複或可證實而不變者。當「中非洲」尙屬「未知地帶」terra incognita（秘密地帶，即未開發地帶）之際，李溫士敦 David Livingstone（1813—1873）一人之探險行跡，見於地圖上者，爲時甚久。然却容許其他探險家如史坦利 Sir Henry Morton Stanley（1840 or 41—1904）之徒，踵迹前往，以證實其山川道路是否正確。神秘經驗亦然，某一神秘家完成其經驗之旅程，自亦容許他人隨之而前往，如史坦利之所爲者。其中或有到達其神秘道塗之終點，或祇到其旅程之一段，參差不一，要視其意志力或天賦性分不同而定。詹姆士 William James 嘗言彼從未省識所謂神秘狀態之爲物。顧又云倘有神秘經驗之人，向其說明此等狀態之真相，則可能有「某物使其得聞回聲也。」吾人大多數之見解，殆皆同詹氏之說。

於此須知諸神秘家，所見大抵相同，尤以基督教神秘家爲最。爲求到達神化之境，彼等皆須經過一系列之狀態，此等狀態，可因人而不同，但彼此甚多相似之處。要之其所歷道路相同，祇途中分站有別，最後到達之目的則一。諸大神秘家雖不免受傳統神秘思想之影響（如受福音書之教訓等等），然皆富於獨立創造之精神，不爲成說所羈繫也。

基督教諸大神秘家之彼此表面相類似，可說明其受傳統教育之相同。至其內心一致，則是直覺同一性 identité d'intuition 之表徵，說明彼等共承認有一「最高實體」Être (Being 最高存在) 之實際存在，而與之精神相通者也（註十八）。

循生物進化之兩大幹線而言，即有兩種方式之知識，昆蟲之本能，與人類之理智。本能是直覺的（故直覺會下降化爲本能），理智則能反省，能推理。但動物本能，賦有理智之旒飾，故人類理智，亦即有直覺之光輪，惟有此直覺功用，能產生光明，使生命奮進力之內部活動，表現其意義目的。直覺本性是內向的，其強度作用，使吾人內在生活繼續展延，從而到達吾人「存在」之本根，更進而到達普遍生命之基本原理。此無他，即神秘心靈之特殊性作用之效也（註十九）。

神秘主義與哲學不同。哲學輒不免提出問題，例如何以有物質？何以有精神？何以有上帝（神）？在哲學家，儘各人所

見不同，但必須以解答，而正負有無之爭以起。神秘家不然，略不措意於此等問題，謂一切幻想誤解，皆生於人類理智作用，能超出人的觀點以上，則一切問題，自爾消滅。故哲學中關於神性之玄學內容所產生之種種困難，神秘家皆擱而不顧，對於一切負面的性質，皆所不論，祇確信能親見神之所以存在 *Il croit voir ce que Dieu est*，而不見神之所以不存在者，此神之本性，惟心靈之眼，始能直接窺見，則所謂正面的性質，頗謂哲學家宜於此加意焉者也。

哲學家倘欲為神秘主義建立公式，則對於神之性質，立界亦復不難。神是愛 *Dieu est amour* (God is love)，是愛之對象。神秘主義之全體作業，皆在於此。此雙重的愛，神秘家娓娓言之，未嘗少止，因所描寫之物，實不能以言語形容。此神性的愛，非神之產物，乃是神之自身也（註二十）。

八、創造與愛

神秘家以神聖的愛為神之自身，哲學家於此則主張以神為一人格，但又不欲以其為一粗略之擬人形體說。蓋彼認信心熱誠能包括一靈魂，而使人格與此情感 *émotion* 相冥合，使人格簡單化，統一化，強度化，為向所未有之通貫完整。他方面却略不慮及，如吾人向所云情感 *émotion* 之有兩種：一為「低理智的」 *infra-intellectuelle*，乃表象觀念之不絕的繼續活動；二為「高理智的」 *supra-intellectuelle*，居於觀念之先，較觀念為豐富，能發舒為各種觀念，是乃完全純粹的心魂，能自孳生物體者。舉藝術言之，如音樂之譜律安排，雖出理智設計，然其基本動力，使其所以為取捨，所以生靈感者，乃存於一最高不可分的情感，而理智借之以解釋音樂，但此情感自身，却高於音樂，高於理智者也。此最高情感與「低理智的」情感對立，而依意志力而存在。故藝術家欲維繫此種情感，常加努力，不敢少緩，猶黑夜仰視天星，恆懼其隱沒不可復見也。此種高越之情感，在神秘家眼中，蓋有類似於為神之本質之最高之愛。而哲學家苟欲探求神秘直覺，而以理智詞句為之說明，則於此情感為不可忽也。

右兩種情感不同，其所生影響亦異。試舉作家為例，分析作者心理狀態，即可明瞭何以前云最高之愛，為神秘家所從而

窺見神之本質者，能同時爲一人格，爲一創造力也。於此有兩種寫作方法。其一撫拾故言，采前人訓義，編著爲文，得其妙辭，亦或能益人神智。此法雖可貴，然其績效，祇可比於資金之年息，使社會的理智力繼續生存於同一資金，同一價值財產之中，而無新意變化。別一方法不然，立意較參大，而成功未敢必，何時到達終點，及是否能到達終點，皆不可知。此法越理智的與社會的途徑以上，達於心魂之深處，爲創造的熱力之所從出。此熱力所在之精神，永存於生命之中，爲唯一的情感，爲事物基層所發之奮進力，衝動力。篤守此生命基本之精神，而發揮其力量，必須鑄造新詞，嬗新觀念，而非祇博述故實，填寫字句而已。作者於此須力求實現其不能實現者。尋索統一的情感，發其形式，以創造質料，以此迎合已有之觀念，已成之字句，與實在之碎散資料，鞭笞其文字，椎拍其要素。苟其有成，則每一時頃，皆有新意出現。此乃無窮生息之資本，而非一次消蝕之利益，人道之精神財富，日新增益，悉在於此。此兩種作文方法，非絕對互相排斥，但彼此性質，絕然不同。此第二法由形式以創造內容質料，於焉表現其爲創造力之最高之愛，而爲神秘家於其中窺見神之本質者，哲學家倘欲妙導斯義，則不可不於此法加之意焉者也。

凡高級情感是自足而無待於外，則所云最高之愛，似無對象日的可言。然愛必有活動，活動而無對象所施，乃不可想像之事。神秘家於此一致證實神之需要吾人，猶吾人之需要神然。苟神不愛吾人，又何以需要吾人耶？哲學家於此接受神秘經驗之說，謂「創造」乃神之偉大作業，創生衆多個別創造者，使一一與衆多個體相聯接，而此諸個體存在，遂一一得被神之愛也。

或疑右所云云，倘祇限於宇宙之一角即地球上之平凡居民而言，則尚不能遽引爲定論，顧如吾人向所設想，生命殆遍布於諸行星以逮九天諸星體。其間情狀事類，儘可萬有不同，而生命之守其本質則一，謂即以潛存的能力，繼續積聚，而益發爲自由行動也。或又謂在大地無數動物植物之中，人不過是偶然出現，能愛他亦復能被愛者。顧吾人向亦嘗論及，人之出現，雖非前定，却不偶然。人類之外，儘有其他進化種類，以及人之本身儘多闕陷，然經驗告吾人以地球上所有生命存在之理由，乃是人而非他物。或又謂宇宙是一大塊物質，生命是橫加於其上。吾人則以爲物質與生命同時產生，連帶存在。

按此處生命須依柏格森平日所說指生命奮進力無物不有非僅限於動植物也。凡此種種，使哲學家不能不從神秘主義之所昭示而造立觀念，以宇宙是愛與愛之需要之可見可觸的表面，以及此創造的情感。按此指神性的愛所導出之一切結論：謂一指諸生命體之出現，而爲此創造的情感得借以完成其任務者；二指其他無限的生命體，爲前諸生命體所賴以產生者，三爲無邊際的物質性，無之，則生命爲不可能者也。

縱論至此，已越出「創造進化論」一書結論之外，暫以或然擬議視之，亦無妨爾。惟須指出哲學家之求正確性，直覺與推理同等，倘直覺資於科學而求擴展，則其擴展部分，必爲神秘的直覺而非他也。

愛生創造，故「創造的能力」即是愛。此能力從自身抽繹出一切被愛的個體存在，而散布種子，成太空諸世界。此諸世界之物質性與精神性相對立，創造力於此，指出創造者與被創造者之區分，猶交響樂之律調曲子，與產生此等曲子之不可分的情感，二者之別異然也。從而在上述太空諸世界，生命奮進與粗糙物質，成爲「創造」之兩表面，彼此交相補充，生命浸潤物質，而分析爲各個體存在，其所具潛存性，可能性、交互通貫，使物質之空間性，由之而孳乳各種變化。從而原始的推動力，化爲各種不同的進化路線。生命之流，貫徹於物質之中，爲存在基本原理，人類即此主要進化路線之終點。約言之，創造的能力，即是愛，即是神（上帝），一切個體存在，所以產生，乃在使其爲能愛與被愛。其與神不同者，即此等個體，祇能湧出於宇宙之中，亦即所以使宇宙曾顯其湧出行爲之故。在吾人地球或全體行星系（太陽系）之上，此等個體，必構成各種類，衝決物質羅網，始能發展進化，而生命即游衍於其間，從而復發現神之真相。此神秘家之盛業，開闢坦途，使人循之而行。持此以示哲學家，告以生命何自而來，何從而往也（註二十一）。

九、人與宇宙

人恆有言，人在大地之上，猶滄海之一粟，地球之在大宇宙也亦然。雖然，此義猶有待討論。即以人之身體 corps（body 物體）而言，亦遠非止於尋常所佔據之地位。幸無誤解巴斯開 Pascal「人爲能思維之蘆葦」之言，見上章註十七遂真以其祇爲一蘆葦而已也。蓋吾人身體（物）爲意識（心）之所存，身體與意識同時存在，吾人知覺所及，即在身體包涵之領域，

可上達於九天星際。但此廣大無邊的身體，隨其自身之中心微小部分（按即指吾人血肉之身體）之輕微轉移，隨時遷變，而未曾少止。此內在的中心身體，比較上為不變而常在。有此中心體之行動，始能推動彼廣大身體中之其他部分。以是吾人習慣，輒以意識局限於此行動所發之微小的中心身體，而忽視其無邊廣大之身體，以外在的知覺為腦中央行動歷程之伴隨現象（副現象）。從而彼無邊身體中之所見所覺，成為此微小身體投射於外之幽靈矣。此嚮者玄學思想之大誤也。蓋傳統思想（且得科學為之證明），每以為吾人有嚴密組織之小身體（所以有組織之目的，即在發生直接行動），是吾人一切現實行動之來源，而廣大無邊的無機身體，則是一切可能的，理想的行動之樞府。吾人腦之知覺中樞，為織起的一切行動之先驅，恍若由吾腦構成一切外在知覺，而將其投擲於太空然也。惟考之實際，則大不然。吾人蓋存在於每一所覺知的對象之中，「我已」之各部分，儘多變化，而為可能的行動之所出，然所謂我，實徧存於每一物之內，知覺所及，即有我在。試再申言之。

今夫談及人一身之小，與宇宙全體之大，輒以宇宙之複雜內容，至少與其積量相等。蓋依常情以觀，人是簡單之物，物質世界是繁複不可名狀，物質之最小可見的微分子，即是一個世界，則安得謂世界乃為人而存在乎？請釋言之，幸無駭愕。設有許多碎散部分陳於前，其計數可延續至於無盡，但其總體或竟是一極簡單之物，祇由吾人觀點錯誤，遂為所惑耳。嘗試移爾手由一點至他點，此在汝自己為內在的知覺，其動作成一不可分的運動姿勢，但在我則從外面觀察而覺知之，注視其經過路線，謂其越此全程，必先越其半，欲越此半，又必先越此半之半，如是以往，可達億萬世紀，而不能盡我眼中行動之數，而在汝則以為整個不可分之運動姿勢焉。

柏氏之駁希臘愛利亞派芝諾之說即據此義見上第一章歐延第四節之四 由是以知萬有紛陳，其無限的複雜繁多，祇是不可分的總體之反面。而單一的存在，可包涵衆多條件，此等條件之緊鍊，可達於無竟也（註二十二）。

十、惡 之 問 題

上論人與宇宙，指出人在宇宙中所居地位之崇高，以及生命意義之偉大，足表示納納乾坤樂觀之象。顧事有不盡然者，他方面可即湧見諸苦之場面，由最下級有知之物，以上至於人類，莫不皆然。但其意識淺者，其感覺痛苦亦淺。蓋凡其缺乏

主動的記憶，不能將「過去」延長至於「現在」者，亦即無完全人格者，其意識在夢遊狀態，則其快樂及痛苦，皆不能如吾人所感之強烈深切。如吾人易嘗以夢中所覺之痛苦為真實之痛苦也耶？在人之自身，其肉體痛苦，豈非常由於不經意不豫見，或趣味過濃，或強迫需要，而令其產生者乎？若夫精神痛苦，亦至少常由吾人錯誤而引起，按此處英譯似稍違原意，要之，苟非過分刺戟其感性，使其變為病態，則其痛苦，決不至達到如此尖銳之程度；由於吾人對於痛苦有反應反省，乃使其為無限的延長與增加。昔來布尼茲 Leibniz 之「神證學」Théodicée，以「現世界是一切可能世界之最完全者」Le monde actuel le plus parfait possible 詳見拙著哲學大綱第四篇第八章第三節之二及註八，則似無現實的惡之可言。夫哲學家儘可閉戶還其玄思冥想，然試問倘其遇一母氏親睹其子死亡，則將作何感想乎？應知痛苦是一可怕的實在，徒以「先天的」構想，為「惡」立界，乃是不能保證建立的樂天主義，縱令其以惡化為現實的微小之善亦然也。雖然，恰有一經驗上的樂天主義，可以兩事實證明之：第一，人類咸認生活（生命）就其全體以觀，確為善（好）而非惡，因其責於生活者固如是也；其次有一種純粹無雜之喜樂 joie sans mélange (unmixed joy)，超出通常之快樂痛苦之外，此即神秘家之精神最後狀態也。具此兩重意義，兩重觀點，樂天主義於焉孳生，固無待哲學家之求助於上帝（神）也。

果求助於上帝（神），則神之存在問題，又隨之而興。神果存在乎？果全能乎？全能必有愛。神之愛必使生活良好（善）而無痛苦（惡）。然從未聞有願欲痛苦者，則神必存在，全能而有愛無疑也。顧此等事，須求之於經驗事實，而不能為先天推理，作文字辯論，可得其實也。嘗試言之。

有某觀念景象，純由「先天的」程敘而構成，而即謂其為神（上帝）之觀念；從而推出若干品質，謂為世界（宇宙）所必須表陳者，苟其不能表陳，則謂神不存在。實則倘哲學是經驗與推理之作品，則應循一相反之方法，求之經驗，看其告吾人以「最高存在」Être (Being) 如何超越感覺界（官覺所接的實在）與意識界（人類意識），從經驗所得之材料，推衍繹釋，以決定神之性質焉。審若是，則使神之性質所據以表現之諸理由，與吾人據以信仰其存在者，完全相同，則自可不再任意闡釋神之性質，以推論其存在與不存在者矣。倘不以此點為非，則可無礙於討論神之全能之義。此即諸神秘家之說，所謂

神性經驗，必求之於是。神秘家蓋以此經驗爲一無邊際無疆界的能，一種能創造與愛之力量，超出一切想像之外者也。彼等決不喚起局限一隅的閉門概念，更不顧對神下一界說，使人據以斷言世界是如此或應如此也。按意謂神但以愛創造一切初不爲是非可否之判斷也（註二十三）

十一、生命之繼續存在

上述同一方法，可適用於討論關於「來世」l'au-delà (the after-life) 之一切問題。論者可先同柏拉圖之說，對於「靈魂」或「精神」âme (soul) 據「先天的」方式下定義，謂其爲單純，故不可破滅，謂其爲不可分，故不能損壞；簡言之，其本質爲不滅，爲不死 *immortelle*。由此推釋出諸靈魂墮落於「時間」中，從而進入於「永恆」中之觀念。對於此種靈魂定義，倘持反對之說，則其解答，將如何乎？夫探究實在靈魂之義，必須據實在全體辭義，以爲之疏通證明，倘祇以空言無實之概念，或割裂實在之一微小片，以解釋靈魂，則其結論之缺乏內容，與其定義之汎濫無歸，正復相等。所以柏拉圖式的概念，流傳已二千年，對於靈魂之知識，竟未嘗邁進一步。其概念之確定不變，與三角形之概念無異。須知果實有所謂靈魂或精神之問題，則應取資於經驗，以經驗之辭義爲之探究，以求解決。

由經驗上之探索，可詔吾人以靈魂之繼續生存 *survivance de l'âme* (survival of the soul) 爲可能或竟有其事。因憑經驗觀察，即在此現世界，已使人覺有某物離身體（物體）而獨立，惟吾人對於來世繼續生活之內容，所知尙極短乏，尤以涉及生命懸延問題，爲一有限之時間乎？抑爲無限之永恆乎？未能明晰斷決也。但於此至少可發現其爲經驗所攝取者，必可產生知識之未來可能的進步。此即所謂「下級的經驗」*expérience d'en bas* (experience on the lower plane) 也。倘復推而上之，則將有別一種經驗，「上級的經驗」*expérience d'en haut* (experience on the higher plane)，是即所謂「神秘的直覺」*intuition mystique* (mystic intuition，神秘的直觀) 則非深入「神性的本質元精」*essence divine* (divine essence) 者，不能到也。

右述兩種經驗能彼此相遇而聯接乎？所謂「生命之繼續存在」*survie* (survival)，似可由在此世界，一切靈魂之離身體

而獨立之大部分活動，證明其爲不虛。此種繼續存在，能否與此世界若干特殊人物靈魂所表現者，冥合而爲一，則惟有對於此兩種經驗延長與深入之研究，始能明察其義。是則可據若干根本要點，進行探索，使或然變爲正確。若夫其他，如靈魂之知識及其運命歸趣，則其研究歷程可達於無竟。雖然，此種解決，却使彼兩派對於靈魂之先天的界說，爲不絕的爭論，主張予以肯定或否定者，皆不能滿意。否定靈魂之先天的界說者，因不主張一精神空虛之構造，結果遇實際經驗，亦同一予以否定。其肯定之者，則對於凡彼自承爲臨時的而可改進的之諸思想觀念，皆鄙蔑擯棄，而其所見祇是自己主觀議論，卑弱貧乏，而疲沓無可觀。溯其本原，彼等立論，蓋出於通俗流行之說。夫社會大眾談及靈魂或精神，自亦不免根據內在經驗之若干暗示而爲說，但其錘鍊此名（靈魂），皆爲自己便利而設，以之指某物與身體（物體）不同者。其區別愈甚，愈能指出此名之目的所趣。是以語及靈魂之性質，不過爲純粹而單一，其表現與他物不同之點，殆無有過於其否定物質一事，此即哲學家假名詞之使用，而接受社會羣衆已造成之觀念者。此觀念似更能完全表現精神性，因其能到達某物之極點故。但此某物，祇是一否定作用，應知凡從空虛中，決不能抽出任何事物，似此一種靈魂之知識，自不能有擴展進步之可言。何況凡相反之哲學對於一種觀念開始即以空虛也苟能反求諸吾人最初所揭發對於意識之普泛闡示，窮究其內容，擴充其條理，以達於一明顯的直覺之境，其愈於前者何可限量！此即吾人所倡導之方法，前二派皆不樂取用者。或虞施用此法將陷入前二派爭鬭之中，但此亦無妨，倘老樹之液汁膨脹，則樹皮自然破裂。舊說既陳腐不適於用，則新理自可出而代之而興也（註二十四）。

十二、總 評

柏格森之論宗教，如吾人以前所言，根據兩種社會，閉門社會與開門社會，而分爲靜的宗教與動的宗教二大類。前者原出於神話創構心能，拘局於有限界之社會，其信仰行爲，有規例，有矩式，其狀態是靜的，故曰靜的宗教或自然宗教。後者則植基於神秘生活或神秘經驗，其活動力所施，爲人類社會全體，構成所謂神秘主義，其狀態是動的，故曰動的宗教。其要點如下：

一、動的宗教即完全的神秘主義。神秘生活，乃生命奮進力，使心魂或精神向上發展，移入於別一領域，經入神狂悅等狀態，達於人的意志與神的意志冥合爲一之境。大神秘家之行事，即此種理想之實現。

二、完全的神秘主義，必具三要素，曰行動，曰創造，曰愛，化導人類全體，使成神性化的人類。此惟基督教神秘主義足以當之，彼希臘神秘主義（新柏拉圖主義）與東方印度神秘主義（婆羅門教、耆那教、佛教）皆尚未達一問。

三、大神秘家之實施完全的神秘主義三要素，係恃神秘經驗或神秘直覺，而非哲學上之觀念思維，所能爲役也。

四、動的宗教之設施對象，爲人類社會全體，故爲世界宗教或普遍宗教，此惟基督教足以當之，與彼拘局於一國家一民族之爲國家宗教，如猶太教之流者，固迥然不同也。

按柏格森爲西方社會之思想家，其人又爲天主教徒，見上導言故論及宗教範疇，自以基督教爲其歸極。柏氏以基督教代表動的宗教，所謂世界宗教或普遍宗教，爲神秘主義之最高發展，即完全的神秘主義。此猶黑格爾之論宗教，以基督教爲絕對宗教或完全宗教者，意趣固相同也（註二十五）。

吾人以柏氏所論，互有得失，辯之如下：

第一、柏氏以神（上帝）之性質及其存在，神之真相，惟大神秘家之神秘經驗或神秘的直覺能直接知之，哲學家之觀念推論，於此無能爲役，柏氏此說，重心靈體驗，而斥棄邏輯推論，揭發完全的神秘主義爲最高之理想，近於東方哲學之運思方式，而遠離希臘以來之西方傳統，可云爲歐西哲學之唯心論系統（廣義的），闢一新時代。然必欲將內心經驗與觀念推論，裂而爲二，使心靈功能作用，分爲兩截，其於真正之哲學思維，果合理而無恨乎？且試言之。

孔子言知天命，孟子言知性知天，大學明明德，中庸論明誠。所謂天命，所謂性天，所謂明德，所謂誠，皆指最高之精神本體，乃人道之理想境。柏格森之神性化的人類全體，最高存在之神（上帝），與此蓋略相似。然孔孟諸子，未嘗屢絕推理知識也。孔子有學而不思則罔，思而不學則殆之言，有知之爲知之，不知爲不知，是知也之誠，孟子之論性取譬，對於仁內義外之駁辯，皆剖析然非，推理立說。至大學言實踐明德之塗徑，由格物致知，以達於治國平天下，中庸之論明誠，致中

和，其循環觀念推論，而達於普遍無外之人類全體階段（平天下，贊化育）迹尤顯露。安得言必以神祕主義之經驗，始能實現神性化的人類之理想乎？天命明德，是人道之形上最高境界，固可由博文約禮，明理辯智，而曲達之也。

第二，柏格森篤守其兩型社會之說，故其論愛也，家庭與國家（祖國）之愛，拘局於有限界之社會者（閉門社會），與人道之神秘性的愛，施之於人類全體者（開門社會），完全不同。前者出於自然，與人之本能相應；後者出於上帝（神）之愛，創造一切，故不能循環擴展範圍之術，由家而國，以達於全人類也。此與中國傳統思想，完全相反。大學論明明德，由修身，而齊家，而治國，以至平天下；孟子亦曰親親而仁民，仁民而愛物；皆由一本推衍而出，與柏氏之論愛出於二本者，迥然有別。以人性自然發展之分言，儒家一本之說，自高出柏格森之上，亦即中國道德哲學，高出基督教愛的哲學之上也。

他如柏氏論印度神祕主義，言佛教缺乏積極行動之病，亦由東西哲學思想實踐方式之不同，要可取其說，以補東方哲學之不足也。

總觀柏格森之動的宗教之說，乃基督教哲學中神祕主義淨化 *catharsis* 後高級思想。以生命奮進力為發展之本原，以神祕的直覺，為實踐之方法，發為行動，以上帝（神）之愛，創造一切，施及於全人類，成一種極高渺悠遠之宗教哲學思想，超出於有限界社會之靜的宗教之上，在歐西現代文明中，不失為一有價值之精神產物。特與中國道德哲學，求合理化的天命明德之形上高越之境者比觀，則絕然為兩種不同領域。夫物有短長，理有盈絀，中西哲學思想方式，殊塗異軌，其勝負相差之數，未可遽以指計。詩曰，「他山之石，可以攻玉」。撥人之長，以補已闕，樂取於人以為善，以成其進化之業，此論思之正道，為學之周行。吾人於柏氏之說，不可不詳研而深求其故者此也。

（註一）見柏格森 H. Bergson 「道德與宗教之二源泉」 *Les deux sources de la morale et de la religion* 第三章，宗教一名二義節（PP. 223—225, Paris, F. Alcan. 1932）第四章，閉門社會與開門社會節（P. 288）。英譯，*The Two Sources of Morality and Religion*, translated by R. A. Audra and C. Breton 第三章同節（PP. 178—179），第四章同節（PP. 229—230 London, Macmillan, 1935）。

(註二) 見柏氏前書第三章，何以用同一名詞節 (PP. 226—227)；英譯同節 (P. 181)。

(註三) 見柏氏前書第四章，閉門社會與開門社會節 (PP. 288—289)；英譯同節 (PP. 230—231)。

(註四) 見柏氏前書，第三章，何以用同一名詞節 (PP. 227—229)；英譯同節 (PP. 181—183)。

(註五) 見柏氏前書，同節 (PP. 230—231) 英譯，同節 (PP. 183—184)。

(註六) 以上希臘神秘主義，次第見柏氏前書第三章，希臘神秘主義節 (PP. 231—232, 233—234, 235—236)；英譯同節 (PP. 185, 186—187, 188—189)。

(註七) 賴摩克力士那 Ramakrishna (1836—1886)，孟買州之某邑人，為現代印度最著名之宗教聖者 Saint，博習各大宗教，印度教、回教、基督教等教義，謂其取徑不同，而所求到達之「神」則一。其教人，培養品格，則注重宗教精神，學藝性質，則主張廣博普遍。其門人威美迦南陀 Swami Vivekananda 曰：賴氏之生，為傳統闢一新紀元，統會印度古來宗教思想之全而為說，初未嘗自標揭若何特殊之新理也。觀賴摩之生平行事，門下之言，豈不信哉！

威美迦南陀 Vivekananda (Narendranath Datta, 1863—1902) 加爾各答城區人，為印度宗教上之有力領導者。博學多聞，以所學教人，闡釋印度宗教思想，初不亟亟於建立一已新說。沐浴印度精神，使其窺見可能有一世界宗教 (普遍宗教 Universal religion) 見於世。氏為賴摩克力士那門下高弟，嘗稱其師說不置云。

關於賴氏，參觀英譯「賴摩克力士那之福音」Ramakrishna: The Gospels of Sri Ramakrishna. Eng. trans. by Swami Nikhilananda (New York, 1942)。麥克斯穆勒著：「賴摩克力士那之生平及其語錄」F. Max Müller: Ramakrishna, His Life and Sayings (London, 1898)。

關於威氏，參觀「威美迦南陀全集」The Complete Works of Swami Vivekananda, Mayavati Memorial ed. (7th ed.) (London, 1946)。「威美迦南陀傳記」Swami Nikhilananda: Vivekananda: a Biography (New York, 1953)。威氏所著「瑜伽及其他著述」Swami Vivekananda: The Yoga and Other Works (New York, 1953)。

(註八) 以上東方之神秘主義，見柏格森「道德與宗教之起源」第三章，東方神秘主義節 (PP. 236—242)；英譯同節 (PP. 189—194)。

(註九) 聖保羅 Saint Paul (St. Paul) 號「溫良之使徒」 Apôtre des gentils 西元六十七年許，在羅馬殉道，所作使徒書多篇，見新約中，六月廿九日為其紀念日。

聖德列沙 Sainte Thérèse (St. Theresa; 1515—1582, 女) 生於西班牙之亞威拉 Avila，為加墨爾 Carmel 派之宗教改革家，以神秘思想著名，遺文流傳於世。當日依其宗派規制，創建十七所女修道院，及與他人合作，設立十五所男修道院云。十月十五日為其紀念日。

聖加德琳 Sainte Catherine de Sienna (St. Catherine of Sienna; 1347—1380 女) 為意大利西恩那城人，屬於黑袍僧派（聖多密尼克 Saint Dominique 派）之感化院派女修道士，以其通神及神靈啓示等思想著名。教皇格列高里十一世 Grégoire XI 由法國亞威農 Avignon 遷駐羅馬，即加德琳勸說之力也。四月三十日為其紀念日。

基督教史中，稱聖方西者不一（法語曰聖方瑣亞 Saint François，英語曰聖方西或聖芳濟 St. Francis），今舉其最初一人以見例。

聖方西 Saint François (St. Francis; 1182—1226)，意大利亞西沙 Assise 城人，創立聖方西派修道院制，其故里教堂有精美壁畫，紀其生平，十月四日為其紀念日。

燕達克（一譯冉達克）Jeanne d'Arc (Joan of Arc; 1412—1431 女)，號奧利良之處女 la Pucelle d'Orléans。幼恍聞神語，命其救國，卒得王命，率一小隊拒英軍，解奧利良之圍，復克強敵。卒受傷，為勃艮第人所得，囑於英軍，設教會法庭審判，加以改信異教之罪，在盧昂 Rouen 焚死，時一四三一年，聖女裁十九歲也。達克成為法國史中最純潔偉大之愛國女豪傑，一九〇九年為舉行祝福盛典，一九二〇年追封聖號。五月之第二星期日，為其紀念日，視與國慶令節同。

(註十) 以上從「完全的神秘主義……」至此，見柏格森前書（註八）第三章，基督教神秘主義節（P. 243—245, 246）；英譯同節（P. 194—195, 196）。

(註十一) 見柏氏前書同節（P. 246, 248）英譯同節（P. 197, 198）。

(註十二) 自上「大神秘家之思想見於行動……」以下至此，見柏氏前書同節（P. 249—251）英譯同節（P. 199—201）。

(註十三) 以上論神秘主義與革新，見柏氏前書，第三章，神秘主義與革新節 (PP. 251—253, 255, 256) 英譯同節 (PP. 201—202, 204, 205)。

(註十四) 見柏氏前書第三章，以色列之先知節 (PP. 256—257)，英譯同節 (PP. 205—206)。

(註十五) 康按關於第一主動者爲不動之義，亞里士多德在其「物理學」中，嘗三復言之，見原書（物理學）Physica, Book V 5, 257a 31; 6, 259a 1, 20, 259b 32.

並參觀亞氏「形而上學」Metaphysica, Book L 7, 1072b 5—25.

右兩書皆見「亞里士多德著書」英譯，羅斯編刊，牛津出版。The Works of Aristotle:—translated into English under the editorship of W. D. Ross, M. A. Hon. Ll. D. (Edin.) Fellow of Provost of Oriel College, Fellow of the British Academy: Vol. II, Physica & the Others, 1930; Vol. VII, Metaphysica, 1908, 2nd edition 1928 (Oxford, at the Clarendon Press.)

(註十六) 康按可讀原書「狄末」論存在（實體）與變易（Being and becoming: truth and belief）以下。Timaeus, Steph, 20, sqq.

柏拉圖對話集，約威特（牛津大學希臘文教授）之英譯全書，早歲在牛津印行，凡五冊（一八七一年起，一八九二年達三版），後或輯印爲兩巨冊，初有麥米蘭 Macmillan 印本（1892），繼有牛津 Oxford 新印本（1920），一九三七年紐約蘭頓書店重印，首有哈佛教授德謨士所作緒言。The Dialogues of Plato, translated into English by B. Jowett, M. A. with an Introduction by Professor Raphael Demos (of Harvard University), in two volumes (New York, Random House, 1937)。

(註十七) 以上各段，見柏格森「道德與宗教之三源泉」，第三章，神之存在節 (PP. 257—261)，英譯同節，但改題神之性質 (PP. 206—209)。

(註十八) 自上「今試問神秘家之經驗，能解決此等問題乎……」以下至此，見柏氏前書同章，神秘主義之哲學的價值節 (PP. 262—265)；英譯同節 (PP. 209—212)。

(註十九) 見柏氏前書，同節 (P. 267)；英譯同節 (P. 214)。

柏格森之宗教思想

(註二十) 自上「神秘主義與哲學不同……」以下至此，見柏氏前書第三章·神之性質節(PP.269—270)；英譯同節，但改題創造與愛節(PP. 215—216)。

(註二十一) 以上論創造與愛各分段，見柏氏前書，同章，神之性質節(PP. 270—271)，創造與愛節(PP. 271—276)；英譯皆題創造與愛節(PP. 216—217; PP. 217—221)。

(註二十二) 以上論人與宇宙，見柏氏前書，同章，惡之問題節首二段(按此首二段可獨立，改題人與宇宙節，PP.276—279)；英譯同節，改題人與宇宙(PP. 221—223)。

(註二十三) 以上論惡之問題，見柏氏前書，同章，惡之問題節(PP.279—282)；英譯，同節(PP. 223—225)。

(註二十四) 以上論生命之繼續存在，見柏氏前書，同章，生命之繼續存在節(PP. 282—285)；英譯，同節(PP.225—228)。

(註二十五) 關於黑格爾 Hegel 之論宗教，參觀拙著「黑格爾哲學」第十章之乙。——民國四十八年九月臺灣商務印書館出版