

新智識叢書

比較宗教學

嚴既澄譯



商務印書館發行

200
5456

9067

新智識叢書

比較宗教學

英國方斯原著

嚴既澄譯述

商務印書館發行

比較宗教學

目次

第一章	緒論	一
第二章	祭禮	二〇
第三章	法術	四七
第四章	祖先的供奉	六〇
第五章	死後的生命	七三
第六章	二神教	九二
第七章	佛教	一〇四
第八章	一神教	一一八

比較宗教學

第一章 緒論

關於人類與他們的神的關係這一個問題，是人類在他們的歷史上的——一切時期所努力以實行實驗的方法去求解答的。這種實驗，向來是很不一致，到現在仍是各異其形。這些實驗就是現時存在或曾經存在的種種宗教。

但是，牠們雖是很不一致——而且每一種都與其他的各種不同——牠們也自有他們的彼此相類的地方。就因為牠們總有牠們的共同和相異的地方，所以我們能夠拿牠們來比較研究。而我們所以必須用「比較的方法」——也可以叫牠作「比較宗教學的方法」——去研究牠們的緣故，也正在牠們的相異中的相同，和牠們的共同中的相異。但我們於施用這種「比較的方法」時，也有一種危險——以為比較的主旨和目的不過是於世界上的種種不同的宗教



中確定其相同之點這種危險。不知照這樣地想法，實在是忽視了下述的明顯事實，就是：對於科學的目的，經比較的方法顯示出來的相異點，正是一樣地重要，一樣地有科學上的價值，正如相同之點一般。如在比較言語學裏，所拿來比較的言語中的相異點，從科學的眼光看來，其為根本的重要也正和相同點一樣；而在實際的生活裏，你自己和他人的語言的不相類似便生出了絕大的差異來。而因為你通曉別一種言語的緣故，對於你自己的語言，必定會說得更好的多，想起來也較清晰：你可以少受累於詞語上的錯誤，也不易為言語的型式所誤了。

人類對於他們的神的關係原是一個人類在過去和在現時所從事於實際解決的問題。因此，在那些有記載的歷史的人民，我們對於他們從前用來謀解決這個問題的途徑，便可以獲得一種歷史的紀錄。他們就算是世界上的文明民族。那些沒有文字記載的歷史的人民，就是未開化的人民。可是，就是這種民族，雖然沒有文字記載的歷史，也自有他們的過去；他們自人類的起源流演下來，在時間上流移之遠，也正和他們同代中的最文明的民族一般。我們可以忖度他們的過去；我們或竟可以憑推想而重造他們的過去歷史。不過這種忖度和重造，較之文明民族保

存著的過去的文字紀錄所供給於我們的知識，其可靠和可貴程度要低些。那末，如果我們要確知人類從前和現在實際上所恃之以謀解決人類與他們的神的關係這個問題的方法，這種文字的記載，自然是第一重要了。

有記載歷史的宗教可以分爲兩類。那些現在已不存在的，如古代埃及的、巴比倫和阿西利（Assyrians）的、古希臘和羅馬的文學上所見的希臘與羅馬的、以及條頓民族的等等宗教，我們可以歸入於第一類。其他一類，我們可以把現時仍然存在的宗教歸入其中，如中國的、猶太的、吠陀的（Vedic）和婆羅門的種種教派、印度教（Hinduism）、穆罕默德教、佛教、耶穌教等。那些沒有記載的歷史的宗教，如在非洲、美洲土著、澳洲、南海（South Sea）以及蒙古人中所見的教派俱是。

在一種意義說來，自身保存（Self-preservation）實是自然界的第一律。牠之所以成爲第一律，是據下述的意義說的；即謂除非順應這個定律，生物纔可以生存，若不順應，這個體無論是動物或是人類，便要死亡，至少這一次的生命是死亡了。對於這個定律的順應，就是一種，沒有了

牠，便再也沒有其他的活動的情形。說這是自然界的第一個定律，還有第二種意義，就是，大多數的人民都實行牠，雖然普通也承認在一些情境內，自一些人看來，牠的確不是第一件要顧慮及的事情。一個人對於那些確要或可以恐嚇他的危險，他總盡其力之所及以保護他的自身。無論人類自始是不是一種愛羣的動物，他總已根本地或偶然地以合羣生活而獲得了遠離險難的安居；而又以隨着合羣生活生出來的合作與分工，獲得了許多積極的利益。社會的呵護，就是自身的城牆；而社會之保持不墜，也就是自身的保存。震驚社會或個人的危險，影響於社會或個人身上的禍殃，有些是可以瞭然找出牠們的製造者來的；但其中也有許多不能看出牠們的製造人，祇可歸之於神秘。如果受這些災禍的是社會，那末，社會就得要去處理這些神秘的災禍製造人；如果禍殃是降及於個人身上的，那末，就得要這個人自己來處理。至於那降及羣衆的災難，向來都覺着是有原因的——其實是確有原因的；——這種原因的解釋，照全世界的無論發達到甚麼程度的宗教所一例承認的，大概都以爲災禍之發生，就是某種神物或大力的降臨。在那些有記載的歷史在其背後的人民之較進步的宗教說來，這種神物或大力，就是天神、上帝，有我們

人一樣的名字和人一樣的歷史的。至於在那些沒有歷史的記載的人民之進步較低的宗教裏，那降災禍而臨視人民的神物或大力，便常是沒有人的名字和人的歷史的了。那末，一種災禍降及羣衆，要總便被看作某種神物或大力的降臨；這種神物或大力，總是視作具人格的——在較幼稚的宗教，祇不過模糊地認爲如此；在較長成的宗教，便較確定地認爲具人格。羣衆總是希望免離這種災禍的；因此，爲社會的福利計，那羣衆的領袖或者祇要籲請那位帶災難蒞臨的神離開這裏，貢獻一些東西去引他遠離——據我們所知的，有些事例可以見得社會的領袖的確如此做。可是，世上沒有無因而起的事情，這模糊地看作具人格的神物，也總不會無理由而降臨於一個社會裏；他既然帶着災難而降臨，他的理由，必是這個人羣觸犯了他，或者這人羣中有某人做了些得罪他的事情了。這種觸犯，或者是違背了這個人羣中的平常的習俗，或者是犯了這個人羣中所以爲應當禁制的事情，或者是觸犯了甚麼典章。由此，這個人羣以爲是應當禁制的事情，就被解釋作也是那個降禍臨民的，模糊地當作具人格的神所禁忌的事情。如在中國，「饑饉疫癘的災禍，都歸其原因於「天」之憎惡全國人民之不敬慎，」就是一例了。

直至此處，我們所講及的都祇是降於一個人羣，而使這人羣於可能的範圍內極力謀所以阻止牠的災禍。但災禍並不止這一種，還有一種是降及個人身上的，如疾病和死亡之類；對於這種災禍要謀抵禦，那就是這個人自己，或是和這個人有切身關係的人的事情。這種個人的禍患，也自有牠的製造人；如果想把這致禍的原因除去，那就非去搜覓這個災禍製造人不可。於是人類又有了這種追尋了。但因爲這種追尋僅僅是爲這受禍的個人的利益計，而不是如羣衆領袖之爲全社會祈福一樣的，那末，牠便不算社會的事情，而祇是私人的事故罷了。我們由此便可以見到「法術」和大多數的宗教之不同的地方，就是：法術是私人的事情，而宗教則是羣衆的事情。而且在文化中較早的階級上的宗教裏，個人之疾病死亡，普通總歸之於某人的惡意的行爲；又以爲身上記着觸犯天條的賬——或說負着觸犯的債，較正確些——的人，他的形容，態度和性質，都具有些特殊之處而與常人不同，正和那種羣衆都相信他是大概總要做惡事——也能够做，也願意做——的人一般的與常人不同。說一個人有這種能力，就容易使這個人也相信他自己確有這種能力，而且要試去使用牠。其始他以種種試驗的方法去求得他的這種能力；

然後在羣衆的意見中進而實施牠。或者他在初用這力時祇被信爲惟能用於人類；但到了後來，他便可以進而使用牠於人類以外的東西了。在阿雪班尼普 (Ashurbanipal) 藏書樓中，有許多懺罪的頌神詩，其中有些是巴比倫的拜神人對他們的神控訴那些請來幫助的施術人的，因爲那些術人所施的法術並沒有成功之故；如說：「那法師並不能以其法術解除了我的災禍。那降魔者處置我的病患，並未成功。那卜者也並不能治療我的病。」原來在巴比倫，法術或反法術都是漸進於國家正教的地位的——在古埃及也是一樣；——所以能附於宗教而存在。但因爲法術是爲個人所運用的緣故，每每挾着妨害於整個社會的目標，這是被認爲觸犯這個社會的上帝的，於是也有時定法術爲有違背宗教的罪。然而在社會本身受了全體的災禍，祇能供獻些祭神品物而懇求那造禍者遠離的時候，這種定罪大概是軟弱無效的。但卽在這種階級裏，法術也終不能混充宗教；那憑藉其個人能力而操縱人類或神鬼的法術家，和那憑藉其領袖人物而祈求降臨的災禍或者可以解除的社會，仍然是顯然有別的。

我們以上所說的，還沒有說盡那些降臨於人類的疾病與災禍的可能的來源。除上述的天

神與法師之外，還有鬼和死人的精靈，也是被信爲可以降禍於人類的。鬼的地理上的分佈，其廣大正同神及法師一樣。無論鬼之出現是否必爲人禍，但祇是他們的出現，已大足令人驚怖了。治鬼的平常實施的方法——或是最早的方法——就是將他們引到別處去。這似乎就是許多殯禮的目標了。

據以上所說的，我們就可知降臨於個人或社會的神祕的災禍，共有三個可能的來源：一是死人的被驚擾的精靈，一是生人的惡意的，魔術的能力，一是被觸犯的神祕的人物之能力。從法師或女巫的動作——或者藉着他們的動作——而加於個人身上的災禍，其來由在某個人之惡意；從其他兩個來源而生於全社會中的災禍，其原因在違背了平常事理的程序，違背了社會的習俗。這種違背社會的習俗，可以說是某種禁制之破壞，或是對於這民族之沿襲的道德之觸犯。要之，違犯習俗，大家總以爲是禁止的事情。所以一切古代道德的統系都以「你不可」這種禁阻的形式來表現牠們。而在一切古宗教各派中，災禍之及於一社會，總被視爲神受了違背習俗的觸犯而降臨，這簡直就和說災禍是從民族之沿襲的道德來的無殊了。人類之得災禍，是他

自己帶來的，是因他做了禁忌的事情違反了習俗，破壞了道德而得來的。

那被冒犯的神物可祈請他遠離；供獻的物品可用來引誘他遠去。這些供獻的物品，也可以爲欲使他不再降臨的緣故，而時時重新供獻。事實上我們可以見到許多祭神的犧牲和對於死人之祭祀，都是按照一定的期間而再現，到處都是如此。當這種事情始初發生的時候（或者竟有一部分是緣於這種事情之發生），羣衆對於神物的關係，就漸漸地發生了一種變遷或發展。因爲當祭品之供獻成了社會的禮俗之一部分時，那些受供饗的神就印入了這個社會的意識中。他們不再是陌生的神物了，不再是這個社會的仇敵了。如果供饗過了之後，仍然有災禍降及羣衆，羣衆的禱辭也不再是祈請他們所膜拜的神遠離這裏，而祇懇求他容恕他的信徒，而自平他的怒氣。據這一點看來，在世界上的有歷史的宗教的大部分裏，我們可察出羣衆對於死人的鬼和他們所供饗的神的分別，是很清晰的。他們對於死人的鬼魂，不但懇求他遠離，併且懇求他永遠停留在別處；他若於夢中回來，或以鬼的樣子回來，是被認爲反常的，認爲違背了死人的常態，而依據着「這種事情緣於死人之未曾受得合禮的殮葬」這一個假設，認這種反常是有理

由可見的。由是，合於死人身分的葬禮，便被視作使死人不來擾及生人的方法。生人對於死人的鬼魂，總有些害怕的地方；鬼魂是沒有甚麼可希望的。對於神，就不是這樣了。羣衆所向之求助，向之希求他們的願望之歡樂，向之希求他們的需要之滿足的人，就是他們所信仰的神。可是，雖然這一條引人類出於拜祖先外的進化的途路就是古埃及、巴比倫、阿西里（Assyrians）、以色列（Israelites）、古波斯，以及佛教門徒（佛教門徒是另有他種原因的）等人所依循的途路，而因為宗教沒有惟一的進化途徑，每一派祇沿着牠自己的路走的緣故，我們仍然可以見到祖先鬼魂和天神上帝同為人民禮拜的對象——這種習俗以中國人為最顯著，而許多往昔的印歐民族也頗有此風。這種禮拜祖先的目的，雖然最初祇在避免災難，但也可以有人間幸福的希冀雜於其中。

降及社會的災禍，我們可以說，是被視作神因為社會中有某人作了些違背社會的習俗或道德而降臨；祭品之供獻於被觸犯的神明，就是要自贖他們的罪過，要息神的怒而求神寬恕的。如利羅菴（Siloam）塔之崩倒，當時都解釋作因為某人犯了罪而致的神的降臨。這種解釋，本來

是很自然的；就如一個人獲得人世間的災難，也祇是由於他自己做了違禁的事情，做了那社會之習俗相傳的道德所不許他做的事情；從這種觀察點出發去解釋社會所透的災禍，自然會獲得上述的解釋。但是，有一樁很可注意的事，就是，雖然人類獲得了這種解釋，然而大部分的歷史上的大宗教卻是多用力於拿供獻和犧牲去贖人罪，去平神怒，而少用力於根本求所以滅絕人類的罪惡。這後一種的方法——避免罪過的方法——就是佛教所教導的。牠教人避免習俗的道德之破壞，教人自克自制，不但制止罪過，併且要制止一切必要引入於這些罪過的欲望，連那個爲一切罪惡的根源的『生的欲望』也要一併制止了，然後那個犯罪惡的可能的機會可以解除。這種理論，便是宗教和道德中的消極的態度之終局——所謂消極的態度，就是屬於禁章的，屬於以禁制某種行爲爲主旨，而列舉『你不可』的信條的道德的，以及屬於那些基於恐怖

的宗教的。這本是論理的結論——這種理論所以不常被推論出來，或者就是這個緣故——

而若切實地追求到牠的終局，牠便是宗教的和道德的系統之論理的破壞，因爲根據着這種理論，這宗教的或道德的系統便是建築於否定的基礎上，便是根據於『無物』的系統，失了宗教

和道德的本意了。在那假設神明祇以爲責罰罪過用的處所，便不免如釋迦所見到的，免除了犯罪，便使神無事可爲——神便變爲空的假設。如果釋迦自己是被人崇拜成爲一個神的，這原因便不在釋迦之責人罪過，而在釋迦的門徒對於神的觀念，比較釋迦對於神之論理的分析所表示的，多涵一點東西。但看釋迦所宣傳之暗示的假定——不能以肯定的言語表示出來的基礎——是：神的觀念是非必要的。而據佛教的歷史所顯示，則以神的觀念爲必不可少。這就可見釋迦和他的教徒所不同的地方了。

還有一種欲圖廢除具人格的神的嘗試——這一種也是失敗的——便是古波斯的沙拉圖斯特拉 (Zarathustra) (又名 Zoroaster，波斯人未曾加入回教之前，所奉的正教名 Zoroastrianism，就是他創立的) 的教義所貢獻的。要瞭解這一派的教義，我們又須再從上面已經說過的關於人類災禍的假定說起，就是：災禍降及人類，兼及於個人和羣衆，便被認爲某種人物所作成；這種人物之在人類的意識中，有些是較明瞭的，有些是較模糊的。災禍之降臨，可以視爲出於藝術家、死人的鬼魂，或某種具人格的神物的動作；如果人類能與那發動災禍的原力有

適宜的接近，便可以預免災禍之降臨，或當牠始至的時候，即行倒退。這個假定，就是說，那災禍的製造人是可以言歸於好的，如果我們將致他發怒的原因除去了，他便肯收回所降的災禍。他並不是被認為本來就祇有惡意的。至於一個法師，或那指揮法師的人，便可以是祇懷惡意的，一個惡人的鬼魂也可以如是。但是生人以外的神物和死人的鬼魂是否本來就懷惡意，還是一個不能於事前斷定的問題，祇能解決之於嘗試過向他們求和以後。如果這種嘗試是成功的，這神物便算表示出可以和解的情形來，以後便按着一定的時期受人崇拜。如果這種嘗試不成功，便表示那些神物的性質是惡的，他們的行動是與人為敵的了。

那火神教的僧侶沙拉圖斯特拉的出現，就是在這一種的思想界中。他以為神力有兩種：一種是與人為敵的，惡意的，因此，也就是乖邪的；一種是純潔的神力——從污濁而純潔化的——是正義的，正如那神聖的火之力一般。據沙拉圖斯特拉所說，全部的世界歷程，就是這兩種乖邪的原理和正義的原理之互相反對所構造。他的理論是屬於原理的二元主義的；他所謂的好的力，與其說是襲取人的形貌，不如說是出之以原理的面貌為較確切，而所謂阿胡拉·馬斯達

(Ahura Mazda)〔此教的最高的善神〕的，也不是一個人的專名，祇是『智慧』而已。然而那些波斯人覺得要他們滿意於拿一種原理來替代一個具人格的神的位置，這是不可能的。於是米斯拉 (Mithra) 〔在天堂與地獄間的神，是善神的第一個助手〕和安那希他 (Anahita) 〔一個高級的女神〕的引入便多少人格化了阿胡拉·馬斯達；雖然照着這樣做，已把沙拉圖斯 特拉之抽象的原理投入了一種多神教的形狀中，他們也顧不得了。

直到這裏，我們所注意的是人類在這一生命裏對於他們的神的關係。我們如此範圍自己，是有確當的理由的；如欲表明其確當，可見之於下述的事實，就是：許多世界上的歷史的宗教，或在牠們的起源時，或在牠們的全部的歷史裏，都拿人類在這一生命對於他們的神的關係來作牠們——這些宗教——自己的範圍。至於這一次的生命完結以後的事情，牠們是不管的。『人在墳墓中，不再讚頌你（指神）』這種信念，不止是以色列人的信念，也就是希臘及羅馬人於神祕的儀禮未發現於他們裏面以前的，以及遍乎巴比倫和阿塞利人的信念，正如牠是直到今日的中國人和多種印度教派的信念一般。死人是已經離開了這個世界的人，而生人

所注意的，祇在設法使他們的鬼不再回來罷了關於那些死人的情形和境遇的幻想——無論爲何種原因——是不大流行的。卽對於死者靈魂的輪迴的信念，如婆羅門教及佛教所有的，也未嘗便引我們出了這個世界之外；因爲這輪迴的靈魂的再現，只不過別具第二個人，或第二種動物的形貌，依然是在這個世界之上的人類在第二次的生命裏對於他們的神的關係之成爲人類注意的對象，實起於古埃及和古波斯。其後在佛教裏——如果不說是釋迦的教義——涅槃（Nirvana）已變成意識的和幸福的存在境。再後在回教及耶教裏，那第二次生命——在這兩派中，意義是各別的——便是佔有重要的位置於這一次的生命中的了。

在世界上一切的宗教裏，人類對於他們的神的關係，其始便認爲一個人羣對於這個人羣的神的關係。這些神保助羣衆，而羣衆禮拜這些神。在那些把這種關係解釋作根據於一種訂定的契約的地方——如在日本及猶太人裏——這種契約是當作一邊是一個神或衆神，一邊是全個人羣所互相訂合的。那末，這人與神的關係，便不能發生於衆神和羣衆中的某個人之間。在事實上，說宗教是一種羣衆的事，比較說牠是個人的事確當些。與其說是個人的，不如說是公共

的。這種個人對於羣衆的服屬——最易表現於濃烈的愛國心——在較小的人羣裏，如猶太族和較後的希臘各族，比較在大的人羣裏容易維持些；這或者就是使人格的價值首先被承認而且被認為不可破壞於古埃及——她是一個大國，鎔合許多本來分立的政治的部落而成的——衆原因中之一了。在統治於專制政體下的古埃及帝國裏，有機會給與個人使他想到保持國家存在以外的東西；於是他便想到他的自身存在的問題，不止想到今生，並且想及來世。他想到這裏，便把他現時在這世界所過活的生命，看作可以延續於第二個世界；雖然他也覺得他的來生的命運，須看他今生的行爲，而實際上他却毫無疑義地認定他的來生決不會再有甚麼不如意的事故。在波斯，也藉着牠的二元論按照着牠的善惡二理交戰的概念，和古埃及一樣的實際上的樂天主義也憑着一種思想而盛行，這思想就是：凡波斯人都是信奉奧苗斯德（Ormusd 善的神）的，而奧苗斯德是在善惡二理之戰中獲得最後的勝利的；凡一切他族的人，民則都是信奉阿利門（Ahriman 惡的神）的，因此，他們最後必要受投於焚化的火燄的定罪。在他的實際的效果看來，回教徒的見解和波斯人的見解差異的地方很少。

但是，這一種的樂天觀——教導個人一面自己以真誠依託天堂，一面怡然滿意地旁觀着那些他以爲是不奉正教的人所要受的苦難的一種樂天觀——雖然做了以上所述的幾種見解的特質，而佛教徒的教義的特質則恰是牠的反面——厭世觀。在別種宗教裏，受苦惱的地方就是來世；而按之釋迦的見解，則今世的存在，其本身就是罪惡——所謂地獄，即是今生，而『涅槃』就是地獄的解脫。『涅槃』之達到，必從完全克制了欲望來。這種見解實是宗教和道德之禁制方面之終點——以或者祇在論理上可能，而在生命上實不可能的殘忍而拿來普遍化之消極的『你不可』。

佛教所取的途徑，是欲望之禁制和殲絕。在古埃及和波斯裏，如在現代的回教裏一樣，那第二個世界是被看作可以成立欲望之永久滿足於其中的世界。可是，無論我們的最後目的，究應當求之於現在及將來的欲望之全部的殲滅，抑或應當求之於現在及將來的欲望之全部的滿足，總之這兩種說法都有同一的暗示的假定，就是：拿人類的欲望作出發點，而以處理這些欲望的正當的態度爲所趨向之終極的目標。對於這種趨向和這種終極的目標，那些神使祇是次要

的，補助的而已。神的存在，最初祇助人避免災禍；其後乃助人去做他自己的意欲。到了基督的教義出世後，像這樣的宇宙之條理，便完全推翻：爲宇宙的中心，不復是人，而是上帝了。人類的欲望，不再被當作出發點，而欲望的滿足，亦不再被當作終極的目標。我們所要作成的目的是上帝的意志，而不是人的意志。成就這個目標的原動力就是愛——愛上帝和愛鄰人。這個目標便不再是那具禁制形式的「你不可」，而是積極的「你必要愛你的鄰人和你的上帝」了。這個生命，不是如佛教所言，純是地獄性質的；實是一個可以憑之以登上帝之域，以成上帝之意志的世界。至於第二個世界，在耶教徒看來，則「人人都完成神的意志，和成就愛的完滿的工作」這種信念，便是第二次生命之保證和意義。雖然以第二個世界爲身後的賞罰之地的那種解釋也依然具勢力於好些耶教徒中——那些耶教徒便是受冤屈而呼籲正義的，或者是以爲他們自己是無所求於慈悲的上帝，也沒有因爲違犯了道德而求宥恕的事情的人——然而耶教對於人與神間的關係的問題所貢獻的解答，終是一個認這種關係爲一種愛的關係的解答，和那些專恃神爲賞罰之主，或以神爲助人爲善的，大相懸殊。

對於人與人間的正當關係的問題，基督教也貢獻有同樣的解決。自起源的時候始，自從人成了人的時候始，在各個人類的社會中，必已有一種人與人間的信託，如果這社會是繼續存在的。並且必已有了男和女，親和子間的親愛。但「一切根本原理的運用，總遠在牠們浮於思想的表面而被解釋之前。」自古至今，愛是永永活動於每個人羣中的，若不如是，這人羣便不會成功一個人羣了；然而在開化的程度最低的人羣裏，愛的活動也最少。而道德的出現，則在一個人羣的習俗中，故不如愛之有文化高低的關係。習俗在其始本是容許許多事情的，必待道德出來以禁章的勢力把這些事情刪除或禁制。違犯了習俗，或違犯了這個人羣的習俗的道德，便被解釋作，或被覺着是觸犯了這個人羣所謀倚之避免災禍的神。由是，神的意志，在道德上說來，完全被看作是禁止觸犯和違背的。因此，恐懼就成了在宗教和道德的早期的歷史中的最活動的感情。但是，如果這種感情是恐懼，也就是「對於天帝的恐懼。」可以說是「智慧的起源。」然而也有力圖逃避開這種恐懼——那也就是避開智慧的起源了——而有成功的，就是佛教；牠所憑藉的方法，就是發展牠的犧牲的儀禮到一種使人成爲神的主的地步。在希臘，或者那神人合一說

(Anthroporphism) 也容這種恐懼存在於其中，然而也傾向於繼續減削人對於神的虔敬了。

第二章 祭禮

在宗教的歷史中，那最重要的儀禮就是饗祭的禮。

從宗教史說來，祭禮是普遍的；如果在佛教、回教及耶教裏，那禽獸犧牲的貢獻到而今不復佔有位置，可是牠在那些上說諸教所從之改造和發展出來的宗教裏，却仍然是沿襲不斷，而且是很關重要，正如牠在世界上的那些我們或從文字的記載而知道，或以比較的方法而推知牠們的歷史的一切宗教裏一般。

這種饗祭的儀禮在宗教史上的重要，即在遍乎世上的人民都憑藉着牠去謀建立，去重興，去維持人與神的互相感通，和享受人與神的聯絡。這種感通聯絡，即是宗教的主要職司；而人類藉之以尋求這種聯絡的方法，和世界上三大宗教為甚麼要廢棄那以禽獸犧牲的貢獻為方法的理由都是在宗教史上第一有關重要的。

無論在甚麼地方發現這種饗祭的儀禮，牠總是一個人羣以人羣的資格憑着牠去求和這人羣的天主相接近，而上躋於天主之前的一種聖禮。至於私人的犧牲，拿這種聖禮做一個私人爲着他的私人的目標而憑着牠去求與神接近的途徑的，顯然比公衆的組織後起些。而在人羣對於神的祭品的貢饗已經普遍的時候，個人對於他的祖先所施的祭禮，還未曾普遍於世界上的歷史的宗教中，這種現象，我們可以把那施於祖先鬼魂的祭祀看作是從羣衆貢於神的祭禮假借來的，或模仿出來的。對於祖先的祭祀，祇行於從這些祖先一線傳下來的宗族；隔了一門的鄰人，便不加入於這種禮拜中。因此，這種禮拜是不會普及於任何兩族的。牠更不會成爲一種一切集成一個人羣的各族所共同參預的儀禮。禮拜一族的祖先的，祇是這一族的人，不是一個人羣的全體。

我們限定我們於除了佛教、回教及耶教外的一切世界上的宗教裏，我們便見得犧牲的儀禮實是普遍地貢饗於神。這些儀禮之貢獻，也是普遍地出於各個人羣，或出於某種恰當委任的官吏，也是爲全個人羣的利益計的。因此，我們現在可以把種種以使個人與神聯絡或與神接觸

爲目的而行貢饗的儀禮——如個人之連附於一棵聖樹，或者把某種曾經實在是，或他自以爲是他自身的一部分的東西投入一個神井中——放在一邊。而人羣當牠與神接近時，所貢獻的，却不是人羣的自身，而常是某種食物；因爲所貢獻的常常是食物的緣故，實使我們不得不把食物當作貢饗的正當物品。至如有些地方也有以食物以外的物品爲貢饗的，如日本的顯陀衣教徒 (Shintoietsu) 之以槍、盾、箭、衣飾等物爲貢獻品，是其一例；但這些東西常是由個人貢獻的，因此當我們在講論人羣所貢的犧牲時，不便講及牠；或者這些東西之貢獻，有時也是出於人羣，但牠們總是很希罕的，不及食物貢饗之常見。以此之故，我們總以拿人羣施於神的正常的貢饗做研究的出發點爲妙些。

平常所貢的饗品，總是食物、禽獸及植物。但是，禮拜人之貢饗於神，平常是不能爲其自己的便利而有權選用植物或動物的。對於每一個神，習俗常限定祇有某種物品能够貢饗；即算習俗到某時期已經有限制地許可祭神者有選擇的權，但這種選擇權也可以是原來沒有的。這種選擇的餘地，也許是從兩種儀禮之結合爲一生出來。有許多例，我們可以斷定原來祇有一種祭物

容許貢饗於一個特殊的神；亦有其他的例，我們可以說是多半如此。對於一些神，可以不用動物的犧牲；而對於有些神，又不許饗之以無血的祭品。

人羣貢饗祭物的動機，就是使災禍不降臨於這個人羣，或使這個人羣獲得福利。如果對於這個目的，祇是貢饗，祇是食物的貢饗便已足用的，那末，任何的食品便已够用來見好於任何的神了。但事實上却顯然不是這樣：對於某一個神，祇有某種祭品可以供奉。事實上何以如此，這是一個問題；這問題可以求解釋於下述的事實：有一些必須拿某種動物或植物來供饗於神，即擁着這種動物或植物的名字。如在墨西哥及古希臘裏，有一個神是拿玉蜀黍來供饗的，他的名就叫玉蜀黍母 (Maize-mother)；有一個神是拿五穀供饗的，他的名就叫穀母 (Corn-mother)——這位以一束禾麥來祭，或拿一束禾麥來代表的穀母，是在歐洲的民衆文學中很著名的一個人物。那穀神在禮拜她的人的心中，是表現於每一束及所有的各束上的，她自己就是穀，於是乎每一束及一切的各束都是穀；因此，無論那一束都可以保存着而受人敬禮，當作是穀神的現身。如果一束被保存而受敬禮，如一束玉蜀黍之在墨西哥，或一束穀未被時代排除而仍存在於現代

的歐洲裏，這一束便可以從一個觀察點被看作神的自身，從其他觀察點被看作供饗於神的祭品。拿粉捏成的餅，或拿粉捏成的人物，都是從五穀做成的，也可以具備這雙方面；同樣在墨西哥裏，禮拜的人分食那些餅，這種典禮，如征服墨西哥的西班牙人見之驚詫的，也自帶有與神聯絡的性質。

在墨西哥裏的五穀的貢饗，既然無疑地被解釋了，那末，對於禽獸的犧牲也自然要以同樣的方法去謀解釋牠。但如此做去，却有好些困難。我們可以很有理由去假定禽獸的祭品的實用，遠在動物之受豢養和五穀之被種植之前。因此，拿一種也許是不遠在禽獸的祭品成爲一種禮制之後不能出現的原理去解釋禽獸的犧牲，這是很不穩固的。還有，分食饗神以後的祭品的禮制，是普遍地和禽獸的犧牲有關係；這或者也是一種遠在植物之被種植或穀神之受禮拜以前就牢牢地立定了的禮制。這種分食祭神的粉捏人物的禮節之神祕的見解，實際上祇見於墨西哥。無論如何，這不能當作任何的事情，祇能認作祭禮的歷史中的例外；牠並不是世界上的一切的宗教平常同具的見解，和祭祀的聖餐有一樣的意義和重要的。

在動物的禮拜裏，也和穀神或玉蜀黍神的禮拜一般，那神是假定作表現於一種動物裏的任何一個的個體上，而不是限定於那一個個體代表的。『牛』這個名字是屬於這一種動物的全數的個體的，一切個體對於這名字都有同樣的權利；因此，關於牛神或小牛的神的事情，這神可以——在初時或者必定是——一樣地被敬奉於這一種動物中的一切個體的身上。直到這一點，動物的神和植物的神都相同。而按着平常的情形，在動物的祭祀中，所用爲祭品的，必是一種家養的動物，也正如在植物的祭饗裏，所用的祭品必是一種種植的植物一般。

由上所述，可知如果我們有很好的理由去假定一切以動物祭饗的神都是，或者在他們的起源時曾經是，動物的神，那末，我們就可以假定這貢饗於神的動物也如那一束玉蜀黍和那麪粉捏成的餅和人物影像一般地具備同樣的雙重方面，而同時地，神秘地兼做所貢饗的祭品和那受祭的神的本身。但除了那些神以外，還有許多的神，如天的神，以及日月星之神之類，他們都不是動物的神，而對於他們的禮拜，無論我們如何去假定，總是和動物的禮拜一樣地古老的。而且如果在一切情形裏，動物的神必同時兼做祭品和被祭的神，那末，我們應該見得在一個動

物的神的禮拜裏，做祭品的必須是這種動物。但我們知道這不是平常的情形。

由是，我們須要承認：雖然對於植物的神，平常總用植物來祭饗，雖然在動物的神的禮拜裏，有時也曾經有過遵守着這個同樣的原則的情形，然而還有許多的神，在他們的禮拜裏，並不——或是不能夠——應用這種原則的。對於一個特殊的神，祇有一種祭品可以應用；對於這種現象，我們雖能夠在有些地方可以找出理由來，但在大多數這種事件中，我們絕找不出。據我們所觀察得到的，對於這種理由，很可以斷定她是無常的，偶然的，並沒有甚麼深意可求。

然而這裏還有一樁事實，是我們所不能忽略的，就是：普通所貢獻於神的，總是食物的祭品——當五穀已被種植的時候，就用五穀；在家畜已受豢養的地方，使用家畜；而在動植物俱未被人豢種的時候，就用些別種的食物。因為食物對於人的必要，和在動植物未經豢種之前自然食物的供給的不確定，我們很可以想見：食物——或說可作食品用的動植物，更為確當——或者不止曾經被目為神聖的東西，並且可以是最早的唯一的神。但食物雖然是極關重要——雖然在人類的 대부분의時間和氣力要用於尋求食物的時候，人類必定歸撥極大的重要於牠的身

上——而人類所要抗拒的災禍却不止饑饉一端；除了饑饉而外，還有許多別種的災害會降及於人；於是人羣要希求神聖助力的地方，便不止單獨對於饑饉一端，而實是對於一切會降及於人羣的災禍。而按之普通的習例，任何一個的神都能够賜與他的信奉人所希求的一切的請願；信奉他的人請求甚麼，他便能够賜與些甚麼。因此，那分工的原則之施行於衆神之間，自然比牠施行於人類裏慢些。

那末，那比較可信的結論，似乎是：動物的犧牲和食物的普通地貢饗，並不因為那些神都是些從可食的動物敬奉起來的神，而實是因為祭饗的禮的實施原是起源於食物很難獲得，而大家都視之為人類所能貢獻的最可貴的，也就是人類的意想所能及的最為神所歡納的東西之時。

『比較的方法』所呈現出來的證據，顯然指出下述的結論：在最初的時期，那被視為加禍於人而因此受人祭饗的神，祇被人類祈求他遠去而已。因為這個緣故，那些作祭饗用的食物都留下給神食用。在較後的時期裏，當人與神的善意的關係的成立已見於災禍之銷除的時候，那

些祭品或祭品的一部分被呈獻於神，而這個人羣便分食其餘。從這樣的事情的性質，便可見這樣的宴禮是一種慶樂的宴會，因為牠顯示這個人羣和牠的神已恢復相好的關係了。如這樣地和神合宴，自然是當作儀式的，具有高度的宗教的重要的。大家都覺着這是這個人羣和牠的神的結合之刷新；而可以解釋作——在日本的仙臺教徒 (Shintoists) 和在以色列人裏，就着實作這樣解釋——刷新了在過去的時候神與他的人民所訂合的契約。

但也有某幾種祭俗，直到今日，對於神獻了禽獸的祭品而後，並沒有一個宴會跟着發生。在世界上的大多數的歷史的宗教裏，總有某幾個神，對於他們的祭品，那人羣是不去分食的。這就是說，許多的宗教到而今仍然保存着祭禮的最早的儀式——把祭神的犧牲完全留奉所祭的神的儀式。說這是以祈請所祭的神遠去為目標的祭禮的最古的儀式和職務的殘存，可以證之以下述的事實：原來祭品之貢獻，是貢於降禍於人的神和地下的惡神的，所以祭過神的物品，這人羣便不再去分食牠，而完全奉給被祭的神。

如果祭品的貢獻最初祇是在災禍降及人羣的時候，那末，祭禮在最初時便是一種不定期

舉行的禮節了。如果牠的重新舉行也祇在災禍——如疾疫及饑饉之類——銷滅時，而拿牠來表示歡忭和謝神的意思的，牠仍祇是不定期出現的禮儀。這種的不定期出現的禮儀，到今日仍然可以見之於歷史的宗教中。但牠們不像按着一定的時期而再舉的祭禮那麼多見。那些按着一定時期而再現的祭禮，每年總是再現於春秋兩季；即使牠們之成爲每年舉行的習俗，尙在植物和動物之未曾被人種養時，然而牠們在歷史的宗教裏，必是和那隨着播種而生的春節以及隨着收穫而生的秋節相聯結的禮儀，那却是無可疑的。植物的種植和穀神的降臨，都大有助於宗教日歷的產生；而日、月和星的禮拜，則是導人至於科學的日歷的。

直到這裏，我們的注意都祇限定以食物爲祭品及以禽獸爲犧牲的禮儀。可是，對於祭禮中有以人爲犧牲的這樁事實，我們也不能閉着眼睛而置之不論，雖然在宗教史裏，這種事並不多見。在那些沒有紀載的宗教裏，這種事也是有的；雖然尋常是沒有出現的定期，而我們或者總可以當牠是很古的一種組織。

對於災禍降及一個人羣的解釋，可以見之於那個遠古的人以爲是極端明顯的假定，就是

解牠作某個存體或某人所做出來的。因此，這個人或存體必定是被這個人羣觸怒了，而觸怒的原因，祇有是這人羣中的某個人做了些他不該做的事情。因此，按之這假定所顯示，那災禍的最後的原因，總不外某某人違背了這個民族的習俗，或觸犯了禁章。如果那個犯了這罪的人能够被偵查出來，他就要受驅逐於這個社會之外的形罰，暫時的或永久的，如被監禁之類。或者，如果這人羣所受的災禍是很大的，他可以被處死刑。這種的死刑，拿哥爾（Gaul）人的見解做例，就是『社會的一種滿載，以重新建立對於一個神的更加和洽的關係爲目標的。』因爲犯神怒的人已經受了死刑，而對於神的相好的關係也恢復了，於是很容易當這犯神的人做一種祭神的犧牲，而以爲神也當作犧牲般笑納了。

當這種感情——以爲在大災禍的當兒，那憤怒這人羣的神必要求這人羣中的某個人的死這種感情——成立了之後，於是這某個人的犧牲便當作已經够平神之怒。又如哥爾人的意見，一個無辜的人的受刑或犧牲，也正和那干犯了這種罪的人的犧牲有同樣的效能。由是，行此祭禮的時候，也可以拿一個戰爭所獲的俘虜來替代這人羣中的某個人；或者在沒有俘虜的時

候，也可以尋一個自願犧牲的人來作這事。在馬塞（Marseilles）也如在別的一些地方一樣，當居民受着疾疫的時候，他們便勸導一個公共贍養的人，先受一年的社會的奢華的供養，然後使他將他自己呈獻出來而做這洗淨全個社會的事業。

由是可見拿人的犧牲貢饗於神以爲使災禍遠離這人羣的一種方法，是一直回溯到祭禮的最初的目標和職務的，雖然不能當牠是祭禮所取的最早的形式。在沒有記載的歷史的宗教裏，這種事情最是普遍；而通常總是消滅於有歷史的宗教裏，或祇遺留一些偶然的痕迹於其中。這就是比較宗教學所顯示的以人爲犧牲的祭禮的正常的歷史。但比較的方法，即以牠留意於世界上種種宗教的相同點的理由，也喚人注意於不同之點。曾經有過一種情境，一方面牠已達到了文化的頗高的程度，但一方面牠却不但不使人的犧牲衰落到僅得殘存，或完全消滅，反把牠發展成一種奇怪的，幾幾乎不入信的擴張。在墨西哥的阿斯忒人（Aztecs）裏，許多種「人的犧牲」的貢饗於神，並不單獨因爲避免饑饉的目標，如開始於一四四五年而延至好幾年之久的那一次一樣，併且將他們的帝國興盛的光榮的成功也歸入於這些「人的犧牲」之

內，以爲藉着這種人的犧牲纔按時換得神的恩惠。「每個節日每次戰勝，每幾年一週期的開始，每次皇帝即位，每個廟的祭饗，都要拿血染的犧牲去舉行慶祝；那個慶禮越是重要，犧牲的數目也越多。」

在墨西哥，也和在馬塞及別處地方一樣，某幾個做犧牲的人，要受社會的奢華的供養一年。在所舉的墨西哥的例，有顯然可見的事情，就是，在那受供養的一年裏，這要做犧牲的人就是被當作那個神——這人最終要貢獻於他的神——的肉體的化身。這樁事實顯然要和那種祭禮的神祕的見解一同拿來研究——所謂祭禮的神祕的見解，在墨西哥裏，就是那關於穀神的禮拜的見解。在穀神的禮拜上，那一束穀，或一個粉捏的人物可以同時當作是神的自身和獻於神的祭品。神是被當作具人的形體的，於是那粉糊的祭品也就捏做人形，而被那些祭神的人分食，也和在植物未經人種植之前，他們大家分食祭神的犧牲一般。那麼，按之這種神祕的見解，當大家分食這粉捏的人物時，那些祭神的人並不止分食祭神以後的祭品，或和神在一塊同食，在實際上，他們簡直是分食了這位神了。人的犧牲之出現，總在人種的植物未經發現的地方；而牠也

很可以存在於阿斯忒人裏，在他們未曾供奉玉蜀黍母親及其他的植物的神之前。因為互相接觸的緣故，供奉植物的神的禮拜儀式和以人的犧牲做貢饗的神的禮拜儀式不久便互相感染起來。由是，粉捏的人物便被看作效力不如真人的犧牲那麼大的祭品；而人的犧牲，也不再當作僅僅是獻神的祭品，而直以認一束植物或一個粉捏的人物作神的實際的化身的同一神祕的態度，看作與神合一的了。

在阿斯忒人裏，我們得見一個武士的國，把他們所獲得的戰勝的俘虜獻於神，如巴比倫人，阿西里人和古埃及人之所為一樣的。可是，像從儀禮之過度的發展所可證明的——如果我們再找不到別種證據——僧侶之制已發達於十五世紀的阿斯忒人裏，至少要同時的征服他們的西班牙人達到同等的高度，雖然天主教的裁判所（Inquisition）的殘暴尚不及那些阿斯忒的僧侶所鼓動的縱虐那般厲害。

要再舉第二個在僧侶手中的祭禮可能達到的非常態的發展，我們便要轉向那吠陀的（Vedic）或婆羅門的宗教。然而在這種宗教裏，過度的縱虐不是激刺於官覺，而是觸犯理性及

宗教的感情；於是乎人血的氣味不復再散佈於空氣之中了。

在吠陀教裏，也和一切的其他宗教一樣，祭品原來是供獻於神的一種餐。那具有最原始的性質，顯出最古舊的樣子的祭禮的儀式就是「南火」(dakshinagni)的祭式，牠的目標祇是引誘那被祭的東西遠去。就是那號稱「祭品之主」，算是古代祭儀的最高頂點，爲全個人羣所分食的大的馬的犧牲，仍祇是以之保護人羣的一種祭品。在這種和其他各種的宗教裏，每年復現的慶節總是和農事的運行有關的節。可是，除了那些徧乎各地的出現於播種及收穫時的慶節外，還有一種自然發達於那極倚靠於雨和對於季風的暴發極視爲重要的地方裏的祭神節，就是雨的祭禮。

在吠陀教裏，也和在別的宗教一樣，那些「自然的神」是直接聯繫於原質或自然的力的；這些原質或自然的力就是自然的神所藉之顯現的東西。如阿尼 (Agni) 一字便兼含「火」及「火神」的意義。因陀羅 (Indra) 是電的神，也就是電的本身。戴厄斯 (Dyāus) 一字，既代表了天，也代表天的神，雖然這位神也另有戴厄斯·披他 (老天父親) 這個名字；這也正如在墨西哥

哥裏斯龍難 (Xilonen) 這個字，同時代表『玉蜀黍的嫩穗』和玉蜀黍的女神，而在祕魯 (Peru)，則這位女神另有沙拉媽媽 (玉蜀黍母親) 的名字一般。

在別的宗教裏，食物的祭品雖然比較飲物的祭品爲重要，而在吠陀教的時代，則酌酒的禮至少要有同等的重要。飲物的祭品的重要須一直回溯到那些侵犯印度的阿利安人 (Aryan) 和他們的侵犯波斯的血族尙未曾分立的時候；這椿事可以兼見之於他們所用這個字之語原的相同 (Soma 和 Haoma) 和這兩個民族的宗教對於酌酒的禮的著重。

由是，從比較的方法顯示出來的侵入印度的阿利安人的宗教以及那些和他們在同等的進化的階級上的人民的宗教的相同之點，是顯然可見了。但我們現在所注意的，却是從比較的方法顯示出來的相異之點。

那些相異之點，可以拿『婆羅門教義』一語來將牠們總括起來。那些以禱辭爲祭神之品的婆羅門教徒，就是從他們所虔誦的禱辭『婆羅門』 (Brahmān) 取得他們的名字的。所謂婆羅門教的，實是一種以禱辭爲中心的宗教系統，我們可以毫不過分地說，牠是存在於禱辭上，

以禱辭始，以禱辭終。那位達到至尊無上的，臨於一切吠陀經所設的神之上的神，就是梵天王（Brahma），而梵天王也不過是禱辭。但是，這是避離災難和賜與永久的好處的禱辭；而不是感謝神恩的禱辭。感謝這個字是不能從吠陀經典的字類中找得出來的。

對神祈禱的禱辭，到後來變成了神，於是醇酒這個名辭——蘇摩（Soma）——到後來也就以同一的途徑變成一個蘇摩（Soma）神了。

我們由是可見那祭神的禮——醇酒或祈禱，在初時是用來做接近於神而求取人類所希望的目標的方法的，——在婆羅門教裏，便不復是一種方法，而成了目的的自身了。奠酒或供神的禮，其始是恭敬地舉行的，到後來變做牠自己就是恭敬的對象，是恭敬之最高的對象。正如在這一個宗教的較早的時代裏，同樣的一個字兼指「火」和「火神」，「天」和「天神」一樣，到了那時，本來是指「禱辭」的一個字便兼具了「禱辭的神」的意思，而祭禮的自身便變成最高的神婆羅門；婆羅門教徒也就是他的執行人了。

那是顯然的，這個發展，如果情形是不適於一個僧侶階級的發展，便不會發生出來。而在印

度，又恰巧階級的制度已經發達，而且已經發達到了極點。階級這個字，印度文是「彎拿」(Var-
na)，原是顏色的意思。牠所指的是介乎那些侵入的阿利安人(Aryans)和那些被征服的原來
的土著之間的顏色的區別。當牠變成了一個區別征服人和被征服而落於樵子水夫的地位的
蕭特拉人(Chitra)的名辭以後，牠便很容易被用作在征服人自身內表示種種位置的區別
的名辭，以分別工作者及威斯亞人(Vaiśyas)於那些統治的階級；而牠也一樣地可以用來分
別婆羅門的僧侶階級和克沙脫利亞斯(Kshatriyas)的武士階級了。

當祈禱和祭祀或奠酒的禮已經變成——如在一個僧侶的手裏，這種禮傾向於變成的——
——本身就是目的而後，神便變成一個可以忽視的數量，或者，至多亦不過在僧侶的支配中。僧侶
對待神的這種態度，在吠陀經裏說得十分明瞭：『執行祭禮的僧人之追求言特拉神(Indra)，
正和獵人之追尋他的所獵物一樣；他掌握着這神，一如捕鳥人之捉着雀鳥；神是一個輪，而僧人
則知道這輪是怎麼樣轉法的。』神是被看作與祭禮相隨伴的，因為神的力量都是從祭祀和酌
酒生出來：『正如牛之遇雨而呼號一樣，言特拉神正爲着僧侶的饗神的草汁而憂惱呢？』(譯註：

祭神的草汁 (Soma) 是印度人在祭神時酌於神之前，以壯神之力，使與惡魔奮戰的。

由是，到了結果，當婆羅門教的祭司一生祇管理舉行祭神的禮的事務時，他便教人以祭神的禮便是神的存在之原始的原因和最後的目的。『世界從祭禮創造出來，而神亦自祭禮中產出。』祭祀本起源於天；天的祭祀就是一切的人間的祭祀的原始的模型。在婆羅門教裏，祭祀就是一切事物的終始。而祭祀的禮，則一切俱由婆羅門教裏的祭司執行的。

在世界上一切的其他宗教裏，那本來當作使人羣接近於他們的天神的一種方法的祭禮，都祇居於方法的地位，再沒有任何一教是如婆羅門教那樣地讓祭禮如此有效地將牠自己替代了這人羣所希冀的目標，而不以方法自處的。在那些和侵入印度的阿利安人種最近，而他們的宗教也和這種人的宗教有許多相類處——如他們對於祭神的草汁 (Soma) 波斯人叫做 haoma) 的見解和他們的火的禮拜，都是彼此相同的例——的波斯人中，祭祀是和吠陀教一樣，被看作不但可以藉之使人得神助，並且可以使神的自身也獲得力量的一種禮儀。但在波斯裏，世界的進程是被看作善的和惡的兩種勢力，與苗斯德和亞利門的交戰的；因此，祭神

的禮永遠不會變成自身就是目標。牠常常留在方法的地位，藉着這種方法，人類做着自己的本分，幫助神於其戰爭裏。

在亞西利亞 (Assyria) 及巴比倫裏，祭神的禮也並不被看作創造了這個世界；那些僧侶，祇以世界創造以來，牠就已存在了告訴人。祭祀是神的饗飧，神每日要受饗兩次的。但是在巴比倫裏，雖然也用着幾乎和吠陀經裏的比譬一樣有勢力的譬喻，而比例神於「如蒼蠅一般圍繞着犧牲的四週的一羣東西」，却還不至於像婆羅門教那樣使神變成無足輕重的數量。在一種武力的獨裁制度及一個專制國裏，如巴比倫那樣的，祭祀是作為一種人貢獻於神的貢獻。

從古埃及，我們所得的關於祭禮的智識較少，而我們也可以安穩地臆斷在那裏的祭禮祇發展到並不過分的程度。靈魂在第二個世界裏的命運，是佔着個人的更多的注意的事情，便使他們略為忽視那關係於這一次的生命祭禮。在中國，祭禮之舉行，也和其他各處之祭神循着同一的途徑，為着同一的理由，而且在同一的時節上。可是，中國的祭祀祖先的禮法，發展到那麼樣的地步，竟使祭神的禮為之妨礙，而無從佔據逾量的重要的地位。

在以色列人裏，也和其他的一些地方一樣，祭禮可分爲兩種：一種是做來解除禍難，以及贖取那觸發這場禍難的犯神的罪的；一種就是起先爲神所饗而後來便給那些祭神的人羣共食的一種祭筵。在以色列人裏，其他一些地方所有的阻礙着祭禮的發展的勢力，他們是沒有的。在中國很流行，而成爲祭神之禮的有力的抵制的祖先的祭祀，曾經有很少的影響及於阿西利亞人和巴比倫人的，也祇以一樣少的影響及於這裏，或者，如果牠的影響多一點，牠就要見得耶和華是一個嫉忌的神，他的教徒會禁制牠——祭祖的禮——的發達的。因此，祭祖的禮並不能像牠在中國那樣，能够妨礙祭神的禮的進行。至於這一世的生命延續於第二個世界的那個問題，曾經吸取埃及人的許多的思想，而分了他們的許多的對於祭禮的注意的，以色列人也仍是和阿西利亞人及巴比倫人一樣，並不幻想及這個問題。原來以色列人的注意是集中於這一次的生命上的；但他們也和阿西利亞有不同的地方，阿西利亞人對於降及於人類的禍患，祇求法術去解除，而在以色列人裏，則耶和華之禮拜却早已以一種如此堅強的根據成立於這個人羣的意識裏，致使法術這樣東西絕不能夠發達到令人注意的程度。

在這種種的情形裏，祭神的禮似乎可以希望發達於以色列人中，即算是不以同一的途徑，而別以其他的路途，要和其他的沒有抵制牠的發達的情形的宗教裏的祭禮發達到同等的程度了。但在以色列裏，牠的發達，卻停留於一種爲以色列人所特有的途徑中，這種途徑，在宗教史上是很關重要的。阻止着牠的發展的，是希伯來的先知人的工作，從耶列米亞（Jeremiah）和愛斯奇兒（Ezekiel）兩個人開始。他們說，天主是不歡喜羊血的；他所要的是服從，不是祭祀。他們的工作的重要，在下述的事情：直到他們的時候，禮拜這件事，都當作是全個人羣的事情，而他們則教人以禮拜必要是個人和神之感通，纔是宗教的禮拜。按之沿襲的見解，那能夠顯現於天帝之前的，祇有全個人羣，並且祇有憑藉於祭禮，人羣纔能夠這樣地顯現。而這種人羣特牠做唯一的途徑以求接近上帝的祭禮，則是在僧侶的手中的。因此，要維持那種沿襲的——也確是足以表示猶太國的國性的——概念，把宗教看作以祭品之貢獻去保持而刷新的一種介乎耶和華與他的人民——猶太國民——間的關係，實在是爲着僧侶的好處的。

這個概念，使猶太人按照着牠而看他們自己做天主特選的國民，而全世界裏的其餘的人

民都是異端的，恰和那個使波斯人看他們自己作奧苗斯德善神的信徒，而其餘的人類都因為是阿利門惡神的信徒而將要毀滅的概念一樣。那是真確的，在最初的時候，無論在那一羣的人民裏，政治的羣和宗教的羣，範圍是一樣廣大，簡直是合而為一的；直到後來好久，那一種羣的破裂，也就連帶破壞了這一種羣。舉例來說，巴比倫的多神教不能存在於巴比倫帝國滅亡之後。因此，提高全國國民的信仰的責任，完全落在僧侶的身上；僧侶本來是國民的信仰的管理人，他們是以保持國民的信仰作途徑，而維持這個國與這個國的神的關係的。

在以色列，祭禮的官的和僧侶的見解，也就是在他國的宗教裏的沿襲的，平常的見解。這種見解，就是祭禮之舉行所藉之維持的，並不是介乎人羣中的某個人和神間的關係，而是介乎全個人羣與神間的關係。這種見解，排除個人和神感通的概念；如果這種見解是嚴格地維持的有，效，他就足阻礙着個人的宗教的發達，併且，無論在甚麼地方，總要把個人的宗教摧落無遺。

希伯來的宗教大師的宣導，就是要反對這種見解，而個人的宗教之能够成立，也全靠他們的宣導的成功。但猶太族的人民是很固守他們的老方法的，真比任何其他國的的人民都要固

守些；這可以從他們到今日仍然保留着兩種有史以前的遺法看出來，這兩種遺法都是其他的文明民族所已經廢棄了的——那就是禁慾的去勢，和某種食品的列入禁章。因此，他們即以這種國民的保守的特性，保留着禽獸的犧牲。由是，除了關於祭禮之外，那些先知人的運動，像許多事情所顯示的，並不能在猶太人中發達到牠的最高度，必須移植於較廣大的人類的羣衆中，纔能發展呢。

從此可見在兩種宗教裏，猶太的教和婆羅門教，祭禮以不同的路線，發達到較高的程度，比世界上任何一教的祭禮都要高些。這種發達，在兩邊都引導到一種運動；這種運動，從牠磨滅了把祭禮當作宗教生命的途徑和條件的那一種概念看來，實是一種反動；但從牠解放了世界上的兩種最有潛力的宗教這方面看來，牠就是一種向前的運動了——所謂兩種最有潛力的宗教，就是耶教和佛教。

這兩派宗教，到後來都要各自拋棄了牠的起源之地——一個是猶太，一個是印度，在這兩處，祭禮是根深蒂固的。兩派都變成傳道的宗教，而更有一種情形足以助成牠們變成這樣的，就

在牠們之拋棄了「宗教的羣，必要同時是政治的羣，才能存在」這一個普遍於各教的概念。這兩派都是注定了以牠們的生命和動作去表明一個宗教，祇有不倚靠於一個政治的社會，才能夠獲得成爲人類的宗教的機會——雖然耶教的自身，除了在傳道的那方面，祇足以顯示這種真理，而牠自己卻並未會明察及此。

佛教之興，原是反對那當作是人羣與神相感通的條件，以及是宗教生活之途徑的祭神之禮的反動；這樣的佛教，到底是不是，抑或能不能成爲一種個人的宗教：這實是一個可以正式爭辯於文字上的問題。但在實際的事實上，牠是訴於人之前，而散播於人之中的。至於那在理論上不容有神存在的佛教，到底能不能成爲一個宗教，也是一個可以正式爭辯於文字上的問題。但在實際的事實上，佛已被禮拜成爲一個神了。

無論佛教的本身是怎麼樣自相矛盾——指牠在理論上不容有神，而實際上則禮佛成神而言——但牠是反對婆羅門教及婆羅門教的過分發展的祭禮而興的一種反動這樁事實，卻是不可掩的。這不是一個政治的羣加入於這個羣中，並不決定於個人的降生，而決定於個人的

改變信仰——從今以後，改信佛所教導的真理的個人的改革。

在婆羅門教和猶太教裏，我們已經知道牠們的祭禮是怎麼樣的是這樣重要，甚至使牠達到喚起反動的過分的發展的，併且，至少在猶太教裏，這種過分的發展甚至於激動起個人的宗教來。在古希臘裏，那祭禮簡直是不止和個人的宗教勢不並立就罷了的——因為在希臘也如在其他的一些地方一樣，那些獻身執行社會的祭神之禮的人，是那麼樣集合多人而執行的，併且人人都不是以個人的資格去執行——到後來便變成暗中戕伐個人宗教的一種活動力。然而祭禮發達的過分了，卻又成爲激起個人宗教的原動力。

人類倚賴於他的神以圖得災害之解救和日常食物之賜予這種意思，在祭禮之起源時便已包涵於祭祀的理想中；因為在最初時，神便被看作能够解除災禍，能够賜予物質的幸福的存在體。人羣與牠的神之間的關係，可以被看作及解釋作——像在日本的仙陀教及在以色列人裏都是這樣——存在於人和神的一種契約中，在這契約裏，神便做了人的天主，而人便成爲他的人民。而這種契約，更可以看作是由神所訂立的；以色列人就是這樣地看法。這種概念，首先成立

於很高的宗教思想中，而即在世界的高度的宗教見解上，牠仍是不易搖動的。

但是祭神的禮，雖然能够以這種意義表現於實行牠的人之前，牠也可以另有其他的解釋。當參預祭禮的團體分立作神在一面，人羣在一面之際，在人民帶着禮物去拜見他們的天主的時候，這種禮物，是視爲表示人羣服屬於那個受祭的神的意思的。這種禮物是奉給神的貢饗，或在阿西里及巴比倫那麼樣，牠們是獻給神的貢獻的，一如獻給國王的一般。那貢獻的儀式越是莊嚴費力，貢獻的人和受貢的神中間的距離便越是闊大起來。譬如當那個做祭禮中的兩造之一的人羣由一個部落而發展成爲一個皇國的時候，那些做祭禮中的其他一造的神的勢力和威權也就傾向於以同樣的比率增加起來。於是祭祀的犧牲，便被視爲有當然的責任的貢於天主的貢饗，而不會再被誤解作一種遺贈之品，或賄賂之類了。而在同時，人羣之貢獻祭品，則是以公共的幸福爲目標，而不是爲任何的私人的利益計的。

然而到了後來，實現了一種私人獻祭的情形（除了在有組織的僧侶制度的地方阻着牠的發展），當私人引誘那些主持祭禮的人允許他們貢獻犧牲以祈求他們的私人的目標，而獲

得成功的時候，祭祀的禮便成爲暗中助長個人的宗教的主動力。在希臘，祭禮已變成獎進私人欲望，擔保私人的意欲做得成功的一種工具。私人的祭祀所成立的個人與個人所祈禱的神間的關係，便變爲一種交易的關係；在其中，那個人的思想完全注定於他在這番交易上所獲得的東西，而神便成爲做這交易的他方面。那末，神不但連外貌都變成了平常的人，並且連他的天神的人格也一直降低至人間的國王和主治者之下；因爲國王和主治者的人格，和街市上的售貨的人的人格比起來，算是至高無上的，而這種和私人做交易的神，則直與街市上的賣貨人沒有甚麼差別了。

由是，在希臘裏，那想要建立個人和神間的關係，而把宗教從人羣的宗教提高到個人的宗教的企圖，結果反使宗教更降低至凡人化的神的宗教以下。祭神的禮，當牠僅允許人羣參預的時候，牠是拒絕個人的；及至牠允許了個人參加而後，就以牠的容納個人，使牠自己變成了完成個人的欲望的工具，不能夠再有鼓舞人的靈感的功用了。

第三章 法術

對於降及人羣的禍患和災難而謀抵禦，是看作這人羣所要做的事情；關於這事所取的途徑，就是懇求那些爲這人羣所禮拜的神力。在那些視人與神的關係爲帶有人與神兩造訂合契約的性質的地方，如在日本及以色列裏，這與神訂契約的一造，是全個人羣，而不是這人羣中的任何一個的個人。因此，神的契約上的義務祇約束着他們去解除全個人羣的災禍，不必去保護無論那一個的個人而替他解除單獨降及於他的身上的不幸的事情。

對於個人所遇的災厄，如病或死之類，那祇是這受禍的個人自己的責任，去保護他的自身。當一切要尋解釋的事情都被解作是某人所做的之時，如在人類進化的初期那麼樣，一個人的疾病和死亡都是被看作某某人所做出來的。因此，這做出這種災厄出來的人必定是一個爲惡意所鼓動而具有致人於疾病或死亡的能力的人。於是在追求這災厄的製造人之時，必要去尋找某個有犯這種罪惡的情勢的人。這樣的某個人常常是被那些想去找他來的人所尋獲的；這個人總是一個以形容奇怪，或以帶有冷峻可厭的態度，或以眼睛凶惡而顯著於衆人中的。這些顯著的所在，就是產出衆人以爲他會做奇怪的惡事的意念來的。這人便要被衆人深信爲

具有特殊的能力，這就是說，被看作一個法術師或女巫；而當一個人的疾病和死亡使這個受苦的人的親友正在詫怪着那一個人弄出這種災厄來的時候，嫌疑便要觸發於這法術師或女巫的身上。那個被嫌疑的人或者會覺得有一種滿意的愉快，歡喜他的身上具有一種神異的能力，可以使人震懼恐慌。他也許就任人家疑惑他具有魔力，而不去做否認的事情；他也許到後來便深信指撥這種法術與他的人是不錯的。他或者抱着頗大的信念，信他自己是一個「異人」；若果他是個覺得他自己的意志力頗大的人，或者是容易常常入於入定和出神的境狀的，那麼，尤其容易使他堅抱這種信念。當他無論以那一種的方法到了默認環繞着他的人對於他所持的意見以後，他所要做的就祇有怎麼樣去行使他自己和其他的人所深信他是具有的那種魔力了。他所能做的就祇有以魔力的言語去發表他自己，同時更附帶着適宜的動作。而他所要做的，却也祇有這一點了；因為在人人的意見，他祇要說出他的話來——按，就是我們所稱爲呪語的——這事就算是做完了。他把他的動作做成施放一種打擊的樣子，這打擊便算是成了功；那個要受打擊的人，無論是在怎麼遠的地方的，也必已感受着這樣的打擊——這就是所謂法術了。

爲要證實他的打擊已達到了原來的目的起見——如果他的自信力尙未到絕對完滿的時候，他就要這樣做——他也可以畫一個形體在沙上，或者用泥土和蠟去製成一個人形，這就代表那個要遭打擊的人，而當他打破這個人形時，那個受害的人便要從之感着苦痛。這種手續，本來可以拿術士所念的呪語的一種意義解釋作「拿形似的東西去替代那個受術的人，」但這句話如果會引着我們忘記了那個術士所實施的打擊是被信爲就是那個受術的人實際上所受的打擊的，這句話就是引錯了我們了。單獨說拿形似的東西去替代，是不够用來解釋這種施術的過程的；這當中不容說替代這些字，當場受打的，都信爲簡直就是那受術人的本身。如果不出發於這種信念，就不會生出法術的信仰來。而法術的信仰，則是，或者曾經是，普遍的；而且徧乎各地，牠總是根本相同，而其所託之形式，也具有可詫異的互相類似。這一點是沒有再加說明之必要的；我們現在必須回到法術和宗教的關係上了。

在世界的歷史的宗教裏，我們可以概括地說，法術和宗教，從來不會混和，而且連混和的傾向都沒有。人羣對於牠的神的禮拜，是一種制度，與個人之運用法術或聘用術師去成就他的個

人的私圖，是絕不相同的。這種分別的界線，並不止是畫於智識上的；牠實是在實用上大家感覺得着的一條界限。這兩者的差異，在施法術的人和受人施術的人都感覺得着。法術之運用，總不外爲着一種不能祈禱人羣的神來幫助作成的目標；而神之不助，則緣於那個充足的理由，就是，這些目標都是非社會的，人羣覺得是有害於牠的。當法術被用來產生疾病或死亡於人羣中的某個人的身上時——法術之爲用，平常總是如此的——自然會被人羣來定牠的罪；於是便使那些尋找術士的人來從事於搜求那個施術的人，要找出來執行他的刑罰。但這也是真的一切的法術，未必全都是這一類的「黑術」(black magic)〔與魔鬼通同作弄的妖術〕。個人的欲望，要用法術去作成的，並不一定顯然都是非社會的，害人的。譬如爲戀愛而施的符錄，也是普遍地施用的，但在施行牠的地方，也並不視爲有罪的行爲。

法術既然是爲着個人的私圖而運用的，那麼，就無怪在古埃及裏，法術的工具便被用來替已死的人去設備一切的他在他的繼續的生存裏所會需用的東西；因爲在古埃及的人的心上，那些最重要的目標中之一——如果不說是唯一的最重要的目標——各個人都要替自己設

備的，就是這第二次的生命；那又怎怪他們利用法術的功力於這第二次的生命上頭呢？這是真的：在古埃及裏，宗教的教導是，在人的死後，這死人的鬼魂要到諸神組合的裁判所去受審判。但那也是真的，而且竟然是更爲重要的，就是在全部死人的書裏，並沒有一句話指出死人有受罪的可能；而且，恰和受罪相反，人人都顯然覺着死人是必受解放的。對於這種解放，他們預有先見；而死人遂有人替他先預備下一些辟邪的符錄，和法術的呪語。爲着他的在第二個世界裏的幸福，他們又以那些繪在墳墓的牆壁上的法術的圖畫來替他預備，這些圖畫，就是證明他在第二次的生命裏，依然能够繼續他在這一世裏所佔有的幸福的地位的。因此，在埃及裏，關於這種事情，法術的運用，並不以爲是和宗教或道德有甚麼矛盾的，雖然在事實上，這樣的施用法術，已經顯然引導着埃及的人相信他們在第二個世界裏的命運，並不是決定於他們的今世的行爲，不是循着宗教和道德所指示的路途，而祇是依靠於那些他們特之爲武器，以對待他們在第二個世界裏所遭遇的事情的辟邪符和法術呪語了。祇有在覺着法術是和社會的利益相反對的那些地方，法術纔會被認作和這人羣所崇奉而依倚於其助力的神不相容，然後有拿宗教來遏

抑法術的發展的現象。

那末，在古埃及裏，法術和宗教的不相容，是不會顯現的了。到了在巴比倫裏，這種不相容的性質，方纔爲人所覺，併且被人宣佈出來：這可以說是因爲在巴比倫的宗教的感情，比在古埃及的強盛些。但法術之深立於巴比倫，也正和牠之深立在埃及一樣；如果宗教的感情是較盛於巴比倫的，那末，牠也祇能強盛到足與法術互相讓步而已，並未曾強盛到能夠排斥法術的地步。一直等到阿敘利亞的時代，宗教的情感纔集够勢力去將法術拋擲一旁。

成立於巴比倫裏的宗教和法術的互相讓步，是異常有趣的。這種互相退讓是根據於下述的事實——這種事實是和宗教及天神沒有甚麼關係的——就是：法術可以用反對的法術來抵制；那些術士，可以用降魔的道士來降伏他們。降魔道士的職務，在乎找出抵制的法術來。在巴比倫裏，降魔解咒的工具，主要的是水，可以用來洗乾淨那受術士施術的人，而滌除對方所施的法術，使牠無效；其次就是火，可以用來滿祓魔術，銷毀妖法，一如牠能夠銷毀一切的污垢一般。在受病的人的牀邊，放着一隻火鉢，那降魔者口裏念着咒語，把種種東西放在火鉢上燒燬了牠，於

是所受的妖術便會如這些東西一樣地銷滅，而隨着這些東西一併入於火燄中了。那個受病的人起先帶上一個圍圈，到後來把牠解開，那他就是從那個施術人所作於他的身上的疾病裏解放出來了。用泥土、食物、蠟或木頭製成的用來代表那個術師或巫覡的小像，起先放在受病的人的頭或腳上，後來便拿來打碎或燒燬，或拋棄於河水裏，或埋在門闕之下，或埋死人的葬地裏。凡此種種的情形，都沒有可以把巴比倫的法術和抵抗法術從其他各處所行的法術分別出來的特點；這樣的巴比倫的法術所具的策略，無論那一椿，都可以從異時或異地所施行的法術裏找出對等來。

上面那一節所述的那種解呪降魔術就造成了在今日以楔形文字保存於我們之前的巴比倫的聖經文學的很大的一部分。牠和現時世界通用的平常的符呪文詞所不同的地方，就在牠的文辭都有些公式冠在辭端；據這些公式的暗示，這些符呪之能够有效驗，全靠着神的力，而這些神的名字，卻就是包含在這些冠首的公式中的。從此可見，這些符呪原來是通用於那地方的宗教系統之外的；到後來當牠們被採入宗教系統之內的時候，宗教家便以一種簡單的方法

把牠們連合於一些神的冠首辭上，以表明牠們已受了國教的認可和採納。這種認可和採納，並不止是形式上的。這當然是指示那用來保護人羣中的某個人的抵抗法術，是被認為和那種非社會的，而且祇用來損害人羣中的個人的法術不同。那爲着社會的利益而施用的抵抗法術，是那些做國家的保護人的神所贊成的；但宗教的感情，卻要求牠務須使人明白牠的效驗是從神那裏得來的。由是，那些公式，就加在呪語的頭上了。但原動和反動是相等的。如果抵抗法術這樣地被提高到在法術的地位以上的道德的地位上，宗教也就相對地，比例地降低起來。在這種情形之下，據這種眼光看來，神的自身，已降格至法術師的地位。而宗教的冠辭之加上，也不能夠僅僅算是一種形式便罷了的。這事的結果，就使那個最重要的巴比倫的神，馬德克 (Marduk) 的最重要的實際的職司變爲法術的推倒。而且受這事的影響的神，更不止馬德克 一個。因爲抵抗法術從馬德克 得來牠的力量緣故，馬德克 便要看作從他的父親衣亞 (Enlil) 處得來這種抵抗法術的能力；衣亞 本是個能知萬物的神，一切的祕密的主宰，而這樣地變成一個最高的抵抗法術術士，沒有事情可以瞞得過他的，因此，他能夠裂開那惡意的法術師借之以藏閉着他自己，

不使被害的人看見他的一重秘密的面幕。因爲一方面有馬德克——他是從大海裏昇起來的早晨的太陽——帶着海裏的滿漉污垢的水來洗淨那些惡意的法術的製作，於是一方面便祈求火神基爾魯（Gilru）用他的神聖的火去銷毀那些法術所造作的事情。而基爾魯之表示於公式中，則一如馬德克之請求他的權力於衣亞一樣地去從抵抗法術請求勢力。

直到這裏，我們所論及的僅在法師、術人和巫覡之類，在巴比倫受挫敗的途術。但這些人的法術的魔力，並不是巴比倫人所恐怖，而認爲必需對牠謀保衛他們自己的唯一的法術的魔力。即在用來攻倒法術的那種降魔術中，也常常有人提及那「七個惡鬼」也是和施術者的魔力一樣可怕的。一切的疾病和災禍，都以這七個惡鬼來作人格化的代表；他們是破壞的力，是一切而降及於人類的患難的來源。他們是暴風雨的強神，而他們之掃蕩人類和獸類，也正如暴風雨一樣。他們是地獄中的小孩；他們是沒有男女性的區別的，也不是男，也不是女；他們的存在地，就是地上的荒廢之區；他們之降臨，常常攜帶着日月蝕、大水災、疾病、死亡之類，隨着他們的後尾。他們騎着大風雨，而駕於東、南、西、北四種大風的翼上，以降臨於人世間。

如果我應用那「比較的方法」來闡釋這「七個惡鬼」就可以顯然見得這七個惡鬼其實就是暴風雨的神，如在遍乎世界各處所能見到的一樣的——在條頓民族的神話及日本的仙臺教裏，也都有這樣的神。按之普通的例，這種暴風雨的神原是在多神教中佔有一個神的位置的。如在中國，他們也被禮拜像那些天神（Thien-Schen）一般。在日本的仙臺教裏，他們因為會顯形於皇帝之前的緣故，也受禮拜於羣衆之神之列。在印度的吠陀經典裏，那暴風雨的神馬魯斯（Marus）是以一隊的風的野神的樣子而追隨於最高的神印特拉之後的。希臘的波利亞士（Boreas）和條頓族的伏爾楷黎（Valkyries）也都可以引來做像神一樣地受人民頂禮的暴風雨的神的例。照這樣看來，如果其他各處的暴風雨的神都是被當作天神一樣，而受着人民的禮拜的，那末，爲甚麼他們在巴比倫裏獨受着特殊的待遇，而被貶抑於惡鬼之列，就自然成爲一個問題了。如果他們所受的這種特殊的待遇，是絕對不能再在其他的地方找出一個同樣的例來的，那我們要尋這樁事情的解釋，就會不知所措起來。但我們就要見到的，當我們研究及古波斯的宗教及沙拉圖斯特拉所作成的宗教改革的時候，有一種在宗教史上常常可以遇着的

事實，就是，一派舊宗教裏的神，當這個舊宗教被一派新興的宗教戰勝了的時候，便要被這個新教貶抑於惡鬼之林。像古波斯的舊教裏的底法神 (Devās)，祇要從他們的名字看來，就可以知道他們在平常的波斯人的祖宗和印度的亞利安人的眼中，原來是佔着天神的地位的，到了沙拉圖斯特拉的教義裏，他們便變成德厄法 (Dævas)，變了惡鬼的意義了。因此，比較的方法所取的假定，就是在巴比倫，風神和暴風雨的神所受的惡鬼的待遇，也可以拿和古波斯的底法神從沙拉圖斯特拉的教義受來的待遇一樣的理由來解釋牠。巴比倫的國教的系統不能容暴風雨的神在牠的萬神祠中佔一席之地，而且把他們當作產生疫癘和死亡的惡鬼而排斥他們於神之外。因此，對於他們所作的疾疫和死亡，也就必要像對於那些術士所作的災禍一樣，而以同樣的方法去祈求自衛之方。抵抗的法術，是用來兼敵術士和惡魔所作的疾病和死亡的。但對於這七個惡鬼所產出來的禍殃，則特別要倚賴着那些曾經不容他們闖入衆神祠的國教的神來抵抗他們。由是，他們更有第二個實用的理由去把他們平常用來抵禦疾疫和避免死亡的抵抗法術聯接入國教之中。這樣的聯接，結果是，本來以法術為個人所製作的，到這時候，法術便被視為

惡鬼也會施用的東西。而抵抗的法術，從前以爲已經够用來抵禦術人和巫覡所施的法術，到那時候，要抵禦那七個惡鬼的施術的勢力，抵抗的法術便不够用，而必須倚靠於神的勢力了；這種神的力，是拿巴比倫的降魔符籙的冠辭去祈求的。

在巴比倫裏，雖然宗教的感情忍受了好些時候的法術攙入於宗教領域的侵陵，然而到了阿西利亞的時代，便起了一種反動。疾癘和災患，可以被視作許多鬼物的造作，如七個惡鬼之類，也可以視作出於一個魔鬼之所爲，如在古波斯的二元的系統裏的阿利門之類。但這些災難，也可以被解釋作單獨生於觸犯某神之怒。這種解釋，是暗示於早期的神和人羣的關係的概念中的。降及於人羣的災難，被釋作緣於觸犯了一個神，而這觸犯之愆，則必出於人羣中之某個人。這種人與神的關係的見解，在巴比倫視災難緣於法術之施行的時候，當然寢息了好些時，但到了阿西利亞的時代，卻又重見於悔罪的頌詩中了。產出這些頌詩來的信念，顯然可見於這些頌詩之內的，是相信那個觸犯神怒的人一定要以痛哭和悔罪的誠心去祈求他的保衛神，求他解除災禍，而不是相信那個造作災禍的術士或魔鬼必定見敗於抵抗的法術。這種人和神的見解，原

是古舊的，但已經受了一種重大的改換，或可以說，已經以一種重要的態度而進化了，在早期的見解上，祇以爲災禍之降及於人羣，是暗示這人羣中一定有了觸犯牠的神的事情。而在阿西利亞的悔罪頌詩中，那悔罪人的心事，則以爲災禍祇降及於他自己個人的身上，這就是暗示他本身觸犯了禁章，而干神怒了。而且這悔罪人所向之所懇的，不是那些注意於全個人羣的幸福的神——雖然這些神也是專管這個人羣以內的事情，而不注意於這個人羣以外的人，——而是那一個保護他自己的神。這一點是和古昔的見解大不相同的。

第四章 祖先的供奉

在世界的歷史的宗教裏，人類的人格仍然繼續存在於這個身體的死亡之後的那種觀念，是普遍於一切的教派中的——無論這觀念是出於一些前提的推論，抑或是一種被認爲人格本身的不能毀滅的情形而得證實的推理。

那個動作的，做事情的人，在死亡之後，便被認作一個生人的「替身」或是一個死人的「鬼」，

出現於夢中的。那麼，首先被認識的「替身」或「鬼」自然是別人的人格的繼續，而不是認識的人的自身；因為被認識的鬼是出現於這個認識的人的夢中，而這個認識的人的本身是未曾死亡的。這就是說，首先被認識的，實是人格的客觀方面，正如在每一個兒童的歷史上都可以見到的情形一般。無論甚麼人，對於兒童，其始都祇是些思想和知覺的客觀物，而且就是兒童的自身，首先被他自己認識的，也不過是客觀的方面而已：必要經過好些時候，他纔能夠應用那個「我」字的人稱代名辭於主事格上，纔能夠瞭解在他的本身裏，或者屬於他的本身的，並不止祇有人格的客觀方面呈現於他人之前，還有些主觀的東西呢！

首先被認識的，是別人的在死後的繼續，已如上述了。這就是說，首先被取來想像於其上的，是客觀方面的繼續，就是生人的替身，也就是死人的鬼。而在他人所呈現於我們之前的客觀方面，軀體是佔有重要的地位的。軀體的地位是這麼樣重要，致使古埃及人認定人類的死後的靈魂的繼續，要依靠軀體的保全；而在基督教，也以爲軀體的復生，在某方面說來，亦是死後的繼續生存的一個條件。按着這種見解，不但人格的主觀方面必要和牠的客觀方面連接起來，好像一

條線必定要有兩邊纔能够成爲一條線一般，併且要使人格的客觀方面——就是我們從別人身上最容易認識出來的——和軀體合一起來，所根據的，祇有那個以爲他人的確實性完全在他的軀體的粗率的假定，這簡直是說，在他人的身上，那條線並沒有兩邊，而祇有一邊了。一條線又能够祇有一邊呢？

但在其他的，其他的多數的歷史的宗教裏，一個人在他的軀體死亡後的命運如何這一個問題，是後死的人覺着遠不如下述的那個問題那麼樣切於實用，而且遠不如牠那麼樣有興味；那個問題就是：生人究應當怎麼樣處置那個很容易回來攪擾後死的人的鬼魂？於是實際上的問題，便不是死後的人的情形怎麼樣，而是生人要用甚麼方法去引誘鬼魂而使牠遠去生人，永遠停留於遠處了。那些喪葬的儀禮，平常就是，即在其起源時也總是，僅僅要用來作保持鬼魂於遠處的計劃的。死人本是已經和生人訣別的人；他們已經遠去了。他們有時竟以鬼魂的樣子回到生人這個世界來，那不過是例外的事情；大概他們之回來，總是因爲他們未經埋葬，或未會受合式的葬禮的緣故。當喪葬的儀式已經變成了習俗之後，那已死的人或出現於生人的夢中，或

以鬼的樣子顯現於生人之前——這種顯形，總是奇奇怪怪，令人恐怖的——就要被解釋作由於那死人的軀體未經合式地埋葬，或未曾獲得安全的處置；由是，解釋死人回來的一種理由，便被人從逝者感着忿怒的假定裏找出來，而逝者之忿怒，則不外因為他未曾受得死人所當受的葬禮。

也像現今的人，有些相信有鬼，相信死人會回來，而有些則絕不相信這些事一樣，世界上的歷史的宗教，也有些是適容這種信念發生於其中，而有些——如巴比倫，阿西利亞，及猶太等地方的宗教——則確然地教人以逝者不會從別個世界回到我們這個世界來；而在一種相信靈魂是從一個軀體遷移於別個軀體的宗教裏，則當然否定靈魂會確實地以鬼的形狀顯現於生人之前了。

在那些以為溘然長逝，而赴其他的世界的旅行者，不會再回到這個世界來的宗教裏，祖先的敬奉的習俗，自然沒有機會發達起來；而在供奉祖先的發生的地方，則在牠未曾成為習俗以前，羣衆對於死後的情形的幻想，卻是早就獲得答案了——死者所顯示於生人之前的唯一的

有興味的情狀，就是他們對於生人世界的事情的活動。人民先以死者能够干預人世的事情來解答了死後的情形怎樣的問題，於是就生出祖先的禮拜來。較古的希臘和羅馬人，也和現今的中國人一樣，對於「他們自己怎麼樣受着他們的死去的親朋的待遇」這個問題所感着的興趣，比較他們對於「死者的命運如何，」死者所在的世界，情狀如何，」這兩個問題所感的興趣更多些。

在上述的那三國裏，處置死人的實行的方法都是拿許多死人也許要用的東西和棺槨一齊葬入墳墓裏；這種事情之舉行，顯然是以絕了死者要回來的原因爲目標的。做這種事的人，所想要的，就是使死者遠去，而且要使他永永停留在他所去的地方。還有一個達到這個目標的方法，或者竟要比之埋葬死人的習俗還要古舊的，到今日還可以見於一些未曾開化的民族中，而依然以碩果僅存的情形存在於中國。在未開化的民族裏所見的，僅是拋棄了死者的居室，和屬於他的一切的東西。在中國，則死者死於其內的全間房子，在今日還是在形式上，在禮儀上拋棄了；而在較早的時候，則直要實際地把牠拋棄一些時候，暫時不任居人；至於在古昔原始時，也許

曾經是完全不要了這一間房屋呢。【譯者按：據我所知的，我國似乎並沒有這種風尚，但不知道往時曾經有過沒有。】

那麼，無論死人的房舍和產業是被拋棄，抑或是所有的東西也隨着他的身體被葬埋，被焚燬，要之這種辦法的目標，是在免除死者回來的口實，那是無疑的了。由是，這樣地毀棄了的物件，便自然變成貢獻於死者的之點牢牢地記在胸中。在一切的其他的大教派裏，神的禮拜，遲早總要滅絕祖先的供奉，而且多半是滅絕得很早；關於這種情形的原因，有一個是很明白的，那就是，對於神的禮拜，是人羣中公共的事情，人人都能參預的，而對於祖先的供奉，則祇是限於一家以內的事情，祇有這一家裏的各個人去參加而已。當人羣發育到一種習慣，希望牠所接近的秉威權者不止要替牠解除災害，併且要賜予些積極的幸福的時，那人羣的神便變成人羣所從之祈福的存在物了。而在一家人家祭祀祖先的時候，他們也可以希望他們的祖先賜予一些幸福給他們——雖然這種現象之發生，或者是不會在人羣之向牠所禮拜的神祈求積極的福利之前。但在一切的歷史的宗教裏，神是被視為人世間的福利的惟一的源泉；因此，向祖先祈福這椿

事情，是不能與神的禮拜並立的。而神是全個人羣所共同禮拜的神，勢力自然要比私家的祖先偉大的許多，那末，祖先的供奉，自然立不住腳了。因此，在希臘，祖先的供奉，早就銷滅；即在羅馬，牠也祇能够成爲一種純粹的私家的敬禮。祇有在中國，牠能够達到一種極重要的地位，在世界的宗教史裏，算是很特出的。

但在中國裏的祖先供奉，也不能因爲牠佔的地位重要了，便以爲牠是比神的禮拜還要重要些。中國所有的廟宇，要以千數計，而廟宇裏所有的神像，則直以萬數計。中國的人民的宗教生活，是以神的廟宇爲中心。對於特受人民敬重的神的廟堂，日日有無數的男的，女的，老的，少的禮拜人，麤集到這裏來祈求他們所希冀的福利，而各各對神許下私願，許於福利經神賜予了以後，便弄些犧牲和祭品來答謝神恩。在中國，也正如在其他的其他地方一樣，也有雲的，風的，雨的，雷的，等等的神；那裏有特殊的祭品獻給植物之神，又有每週年貢獻東西。在最初的時候，那些物件之拋棄葬埋，其用意祇在引導死者遠去，所以總在舉行喪禮的時候去做這件事。到了後來，這種舉動便按着一定的時期重做起來，以保定那死者留在那裏，不動回來的心思。在中國，家墓的祭掃和

貢饗之供獻，總在〔陽曆的〕四月裏和冬至這兩個時候；在羅馬，則這種禮節之舉行，是在二月裏的巴蘭特兒利亞 (Parentalia) 和十二月裏的拉蘭脫兒利亞 (Larentalia) 這兩個令節；在希臘，家祭之舉行，是在每年的二月中。

直至上節所講的，貢饗之獻，不外誘鬼魂使遠離，使留在別的世界裏。我們在上面也說過了，犧牲和祭品之貢饗於那些其始不過被當作降臨於人羣的災禍之製造人，而其後遂受人羣的敬奉而成爲神的秉權威者，在初時也不過以引導他們遠離爲目標。在這一點看來，那末，神和祖先的鬼魂這二者之間，是具有相同之點的了。但這當中也有他們的最關重要的不同的地方。那就是：在神的一方面，那些恐怕受禍而設法去抗拒的人，是全個人羣；而在祖先的這方面，則設祭者祇限於死者的後人。這一個不同之點，是極重要的，自始至終，全靠牠來很正確地分割出祖先的供奉和神的禮拜這兩者之間的一條不會使人錯誤的界線來。那一羣的禮拜人，有參預這種禮拜的儀節的權利和義務，而亦有分受這種儀式的福惠的，在那一邊包涵着全個人羣，那就是祭神，在這一邊僅僅包涵着這一姓或那一姓的死人的家族，那就是祭祖。如此分割開來，那末，二

者之間，即有多少相同的地方，也總不會混合了。

如果我們想要明瞭爲甚麼祇有在世界上的一個宗教——中國的宗教——裏，能使祖先的供奉發達到足以和神的禮拜相對等的地位的，我們便必須把上節所述的那一個最關重要的相異一次於雨神和收穫的神。天咧，地咧，日咧，月咧，星咧，河流咧，火咧，種種的東西，在中國也和在其他的地方一樣地受着禮拜。中國的神，都是人形化和人格化的，而神在他們的廟宇內，也都描着人的形容。

據上述的一切的情形看來，就可知中國的宗教和其他各地的歷史的宗教是極廣闊地，極密切地相類似的；我們直可以很安穩地斷定神的禮拜之在中國自有其根基，並不涉於祖先的供奉，正如神的禮拜之發展於巴比倫及阿西利亞兩處一樣地不借助於祖先的供奉，而在那兩個地方，祖先的供奉，則是永遠不會不發達過的呢。中國的奇特可怪的情形，祇在她的祖先供奉之發展到那麼樣的地步；如果牠還不會侵蝕到神的禮拜，至少也已經發展到和神的禮拜並肩而立的地步了。生出這種結果來的過程，是一種一面抑降，而一面提高的過程。神的禮拜是被抑

降了，但受這抑降的原因，是無涉於祖先的供奉的。在中國，也如在其他的地方一樣，獻於神的犧牲，其始是爲着人羣的利益而貢獻的；而貢獻於天的祭禮，也還是爲着全個人羣的利益而由皇帝舉行——在中華民國成立以前，一直是這樣做法。但在中國，也自有和在其他各處一樣的其他情形，就是，到後來也有了個人以私人所備的犧牲貢獻於神，而祈求成就他的私人的目的的事情了；由是，獻於神的犧牲，便降抑到和那些私人供奉他的祖先的祭品同樣的平面上。這就是上面所說的神的禮拜受貶損的情形。

但是，神與祖先間的勢力和威嚴的差異，仍是保存着，而顯現於中國的宗教上，因爲在國立的神聖階次裏，天是最高等的，不止高出於一切的日月等類的神以上，併且高出於皇帝的列祖列宗以上。即在最尊君的中國社會裏，這種觀念，也就是表示着皇帝本身的列祖列宗，也不能和最高的神站在同樣的水平線上啊。至於那一方面的提高的過程，把祖先供奉提高起來，卻有好幾種策劃。例如那日月的神，在中國也和在其他的各處一樣，原祇是司理他們自己的職務的，到後來便如官制般推尊到皇帝的祖先的地位；這就是說，皇帝的祖先的供奉，就這樣地被接合於

日和月的較古的禮拜中，而皇帝自身也就正式地取得上天之子的地位了。而他們之把神的禮拜官制般和祖先的供奉聯合起來——或者可以說是如官制般玷污了禮神的純潔——還有其他的製造成功的方法：在中國以外的各宗教裏，雨神的祭饗，總是在雨的時期到了的時候，因而拿犧牲去求降雨的，而在中國，則每屆這種時候，祭品之貢獻，卻兼貢於雨神和皇族的祖先。這種死人的鬼魂侵入於神的領域的趨勢，還可以拿一樁事實來說明：在中國，當久旱而生出災荒的時候，有時不再以為是由於司雨的神受了冒犯，而不降甘霖，而認為出於未經埋葬的忿怨的鬼魂了。憑着同樣的解釋，那第一個成熟的果的祭饗的儀禮，在其他各處當作是貢饗於那收穫的神的祭禮的一部分的，在中國也變為貢獻於祖先的鬼魂。又如在其他的宗教裏，——其實在中國原也是一樣的——拿禽獸來做了犧牲，以貢饗於神，而在神饗過之後，那些祭神的人來分食這個聖餐，而即以這樣的分食去刷新人羣和牠的神的關係。但在中國，對於皇室的祖先的禮拜，已襲取神的禮拜的形式與禮儀：拿一豬和一羊貢饗於皇室的列祖列宗，而邀請列祖列宗來歡饗這種犧牲；當他們歡饗過而離去之後，所遺的犧牲便被這一族的人大家分食了。這豈不完

全是祭神的禮的儀型麼？

其他的一點，顯出祖宗的鬼和神的分別來，使中國的人民也都覺着，也都認識得出來的，是從那包涵着死人的名諱和銜頭の木牌——靈位——生出來的。致於死人的祭饗，就是陳列於這個木主之前；而在國立的祭壇之上，以及國立的神廟之中，那些神，也並不拿雕刻成人形的偶像來代表，而代表之以這樣的木牌——這種國家法定的規律也就是想使神的禮拜恰肖象於祖先的供奉。然而這不過是皇家的祭壇和廟宇的情形，至於在遍中國的以千數計神廟裏——這些神廟是繼續地有以萬數計的禮拜人來瞻仰的——拿木牌來替代人形的神的偶像的事，實際上是沒有的。因此，我們可以說，已死的祖宗的木牌，和神的偶像的分別，也就可以區別出祖先的鬼和神來；而且這一種區別，堅立於羣衆的心理，或普通的意識上，抵抗着皇室的要混合他們——神與祖先——的計劃，使這計劃永遠不能成立。

貢獻於死人的鬼的祭品，原本是用來引誘這鬼遠去，使他停留在遠地的；這些祭品，包涵死者也許在別個世界裏要須用的食物，如果不是適合地拿牠殉葬，那死人便會回來降禍於生人

的身上。這種趨勢——是一個逐漸增進的趨勢——就是要增加死人的繕備的東西。因為要想安慰那死人，希望獲得他的庇祐，而銷除他的惡意的緣故，便漸漸地多替他預備殉葬的東西，到後來便當作是貢獻於他的供饗。在雅典，這個趨勢達到那麼樣的極高度，甚致使梭龍（Solon）特訂一個條例來限制牠，規定殉葬之物的數目和價值，不得多到足以妨害生人之所需的限度。在中國，這種趨勢，本來也循着同樣的危險的方向發展下去，幸而這種危險，被中國人的——雖然並不是單獨屬於中國人的——特製冥器的計劃抵禦着：用紙製的奴僕和姬妾，鍍過金屬光的紙製的金，銀，泥，草和紙之類製的食物，來替代那些真的貴重的殉葬或燒焚的東西。

由是，貢獻於死人的供獻物的製造，便登了容許殘存的路途，直到今日仍然保留着牠的形式，但亦僅得存留於形式上了。而貢獻於神的供饗，則到今日仍然用着真實的東西。對於這種貢獻於死人的物品和貢獻於神的物品的一真一假的區別，那合理的推論，就似乎是，中國人所祈求於神的，是真的，實質的幸福，而對於祖先，則沒有這種希冀。假使祖先的鬼魂，亦能賜予真實的福利，那末，他們也許能夠獲得實質的貢獻了。（然而這並不是事實）中國人對於祖先的禮拜，其動機完

全在於家族的虔誠，比個人的求得的希望高得多。祖先的禮拜，在他們的意中，實是一種義務，而且是一切義務中之第一種義務，位置僅僅次於對神的禮拜。而這是完全無私的，祇要是無私的心果真能够存在於人類的性質中，中國人的這種虔誠，也便可以算得是真實的無私了。中國人原是極崇仰他的祖宗的。

譯者按：本節所論中國人用假物祭祖先，而用真物祭神那幾句話，是不切我們的實情的。中國之祭祀，凡食物俱用真品，凡金銀，衣服，用器之類，則俱用仿製的東西，對神和對祖宗原是一樣的，並沒有甚麼對神祈求真實的福澤的意思。因為原文結尾的那幾句話說的不錯，或者這裏所舉的那個合理的推論並不是著者的意見，因此，我替他加了括弧裏的一句話；而他的原文，也就完全替他保存。我想，像這樣的日常見慣的事情，讀這本書的人一定會跟着他錯誤的，也不必刪削他的原文了。

第五章 死後的生命

一切的世界上的歷史的宗教中，沒有一派是把死當作一個人的存在的極限的。

在巴比倫和阿西利亞，以及在以色列人裏，雖然把宗教看作是介乎人羣與一個神或多數的神間的關係，而不以為是介乎個人與他所敬奉的神間的關係，雖然把死後的生命幻想阻礙着而且竟至於壓抑着，但對於個人的存在，卻仍是看作以一種陰影般的態度繼續存在着的。在供奉祖先的制度流行着的地方，如中國之類，或是在這種制度勉強維持下去的地方，如希臘及羅馬之類，便總有個人死後的生命繼續存在的思想暗示於其中，即使這種第二次的生命是被描畫得一如在以色列人及在巴比倫和阿西利亞裏所描畫的那麼樣暗晦模糊，總也不至於完全否定了牠的存在。

印度的原始的土著——或稱作在阿利安族加入以前的印度人，更為確當——自皈依印度教而後，在這個教派的種種型式中，獨滿意於牠所教導的實施的虔誠，就是他們叫做「信仰」(Dharm)（宗教的虔仰心）的；祇要改依此教，便在當時和此地生出最高的福澤來，死後的生命，似乎並不足喚起他們的注意。那些印度波斯族人，在他們還未曾分隸於印度和波斯之前，也

似乎曾經發展出一種關於死後的生命概念來。按照着這種觀念，身後的刑賞是在第二個世界裏等候着人的。而自從那一族人分立成兩國以後，波斯那方面便着力把這個觀念詳細地製造起來，替波斯人立了一種復活，一種最後的判斷和一個天堂，替其他的人製成一個地獄；而在印度這方面，那些侵入來的阿利安人卻把這個觀念拋棄在後面，甚至於使牠即在吠陀經典的宗教系統裏，也不能成爲一種重要的元素。後來在婆羅門教中，牠便讓那靈魂遷變的信念，就是輪迴 (Samsara) 的信念，完全代之而興了。

這種輪迴的信念之被探入婆羅門教中，其近似的時期，可以從牠的出現於較古舊的婆羅門教經典鄔波尼煞曇 (Upanishads) (這是一套解釋婆羅門教的玄理的書，也有意譯之爲奧義書) 中看出來；但牠的源泉，卻是很不確定。在澳大利亞洲的土著中，靈魂也是被信爲從一個人類的身上遷移於別個人的身上的，但他們的這種靈魂遷移的見解，卻並不雜有賞罰的理論在裏面。而在婆羅門教裏，則這種遷移，是以一種報應的原始的思想來決定牠的情形的，惡人的靈魂，必要受投入於某種動物的身上的責罰，但從這個動物的身上，牠也可以到後來復返

於人身。那也是要依據牠在作動物時的作爲而決定。

印度的思想以之爲對象，而欲澈底研究的問題，就是，怎麼樣纔能夠免除這種顯然是懸延無盡的輪迴的進程。對於這個問題，婆羅門教的宗教方面似乎是沒有做成答案。但在牠的哲學方面，牠卻謀解答於一種哲學的方程式；在這個方程式裏，那個「我」(Atman)是被同化於「梵」，或直以爲是本來與「梵」同體，而「梵」則是宇宙間唯一的實在；而解脫之完全，則在乎把這個「我」從一切的存在之鎖鏈解放出來。

釋迦對於這個問題，以爲是一個極端關於實際上的重要的問題；在他的判斷中，確乎視人類的唯一的問題爲必要怎麼樣纔能夠把人從那條顯然是無窮無盡的存在的鎖鏈下拯救出來；而他所設的免脫輪迴的方法，就是借徑於「涅槃」的概念。至於「涅槃」的境界，是否可以被認作存在的停止，這一點卻是釋迦本人所毅然決然地拒絕宣說出來的。他的對於這個問題及其他的在宗教裏最關重要的問題——如神之存在之類——的態度，是一種不知爲不知的態度，他的門徒，更不能保持他的態度了；他們就把釋迦本身禮拜成爲一個神，而他們之視「涅

榮，」也並不以為是存在之停止，而以為是極樂的存在了。

從以上的短短的關於世界上的種種的歷史的宗教對於人類的死亡後的生命所曾經取過的態度的敘述，就可見雖然沒有一種宗教把死亡看作一個個人的存在的完結，但各教對於第二次的生命所加的通知，卻極有多少的懸殊。在印度教的許多派別中，這祇是一個喚起就是有也極稀少的懸想的題目。在祖宗的敬奉很發達的中國和早期的希臘與羅馬內，那裏的人的注意也祇是集中於死人的鬼魂能够做些甚麼事情來加害或加利於生人的問題，而不大分餘力去思索死人的本身的命運和境遇。在巴比倫和阿西利亞，以及在以色列人裏，宗教是根本被認為全個人羣的事情，而不是各個人的事情；關係的存在，是存在於神和全個人羣之間，而不是介乎任何的個人和神之間的。而人羣與牠的神的關係，也祇是存在於這一次的生命中，因為政治的羣——這也就是宗教的羣——是單獨存在於這個世界上的；至於其他的世界裏，根本上已沒有了政治的羣的界限，那末，宗教的羣，也就不復存在，而這個人羣的神，也就和這個人羣斷絕了關係了。照這看來，在細小的人羣裏，如以色列民族之類，人類死後的生命懸想是不會發

達的；因為牠必須費大力去爲牠的國家的存在而奮鬥，這也就是說，牠要爲牠的政治的以及宗教的羣的存在而奮鬥，牠的精力自然要專注於爭存於這個世界上的實際的事業中，而不能夠再分餘力去作個人在他的第二次的生命裏的命運的懸想了。

在古波斯人——他們也是一種努力於實際事業的人民，而且是一個雄霸的民族——憑藉着他們的戰勝和他們的政治的成功的結果，使他們很有機會和暇晷去懸想及人類死亡後的世界。他們的懸想所取的傾向，也顯然是決定於他們所處的情形。他們的關於第二個世界的懸想正起於他們尚是一個結合得很牢固的民族，而且是一個以武力稱雄的國度時；在這個世界裏的生存競爭——這也便是奧苗斯德的一羣真誠的信徒和人世上的其餘的信奉惡道的人民相對壘的競爭——中獲得勝利的，固然是這一個結合牢固的人羣，而卽在死後的別一個世界裏，戰勝了一切的阿利門的信徒的，也就是這一個人羣啊。

因此，在近代的回教徒中，也還是和在古波斯人中一樣，天堂是爲一種特殊的政治的羣裏的人保留着的。這樣的一個特殊的羣，——一切的古代的政治的羣似乎都是如此的——其爲

宗教的集團，也正與其爲政治的部落一樣，實同時兼示宗教的和政治的兩種範圍。因此，在這一方面，如欲加入於這個宗教，而做這一個宗教的羣裏的一員，就必要先行加入於這個政治的羣，而在那一方面，如欲使這個宗教的羣擴大起來，也祇有從推廣這個政治的羣入手——這一點，在往時的波斯人和在現代的回教徒中，都是一樣。一切的在這個政治的羣以外的人，都是不奉正教的，因此，他們都要被判罰而投於地獄中。關於這一面，回教的信念，實以根本的和極重要的態度而殊異於佛教和基督教的信念。在那後兩教的情形裏，宗教的羣是和政治的羣沒有關係，而獨立於政治的羣之外的，因此，牠們有變成全世界的人類的信仰的可能。在這兩派中的每一派裏，無論何人，若要能達到「涅槃」（佛教的）或達到「天堂」（耶教的），他必定要首先擺脫了他所屬的政治的羣的範圍。個人的信仰和皈依是第一需要的東西；既然要遠道來歸，政治的羣的界限，自非首先打破不可了。

原來分別出那介乎古埃及的宗教所持之以直覺身後的生命的，和近代的佛教與耶教所持之以觀察身後的生命的，那兩種途徑間的不同之處的，就是這種個人信仰和皈依之需要。在

古埃及裏，關於身後的生命懸想，不止是很詳細地思索出來，而且是表見於很艱煩的製作，如金字塔和死者之書之類，就可以證明了。但古埃及的懸想的基礎，却是既不同於波斯的古宗教，也特異於近代的佛教與耶教；在這幾派裏所見的關於死人的想像，都和古埃及教的這種懸想不同。

埃及的古教的懸想和古波斯的懸想不同的地方，就在下述的一點。古波斯人民，在他們的較短的政治的勝利和民族的雄霸的時期內，都變成很強固地認識了那分割開他們自己和他們的敵人的區別，而且到後來便永遠不再喪失這種意識。牠們的這種意識表現牠自己於一種排外的精神中；這種精神，就是以凡非波斯人都要被排絕於天堂之外，而落於地獄之中這種觀念而娛悅波斯人的。至於古埃及人，則似乎並不拿關於別種民族的身後的結果的想像去煩擾他們自己；祇是他們自身的在別一個世界裏的將來，已經够使牠們用全副精神來籌備，不容再分心於別人的事情上了。這一點似乎可以指出關於第二個世界的懸想，以及對於這身後的世界的實際的信念，在埃及裏，是起於較後期的政治的和個人的發展的階級，不如牠在波斯的發

生得早。

當這個身後的世界被波斯人看作是波斯民族在那裏陵駕全世界的種種民族而獲得最後的勝利的一幕的時候，波斯仍然是一個組合得很牢固的政治的羣，在這裏面，各個人和國家比較起來，自己都看作是不關重要的。而在埃及，則在身後的世界的信念取得了那裏的紀念建築物所垂示的很活動的形式以前，她已經鎔合了許多的各自分立的人羣，成爲一個大帝國，而那些分立的人羣却是各自有所信奉的一個神或幾個神的。由是，埃及帝國便有了許多的神，而生出一個衆神廟來；而各個人因爲信奉的神多了，他的宗教的虔誠爲之分散，於是各個人和神間的結合，便大概不免薄弱起來。各個人也可以自由地信奉他的所屬的那個當初原是分立於埃及之外的人羣所奉的神，也就不像波斯的個人必要隨着國家的信仰，而專誠信奉國教中的神了。

埃及人之能夠有機會去思索他的在死後的世界裏的個人的將來，就是這種人與神間的結合的弛緩作成他的；而在波斯裏的人神結合的堅持，則逼着波斯人去相信他的個人的命運

完全附繫於他所屬於其內的那個政治的羣的命運，在這一次的生命是如此，在死後的世界也是如此。還有一種原因，驅逼着或幫助着埃及的人走上這一條懸想和信仰的路來的，就在他們之推廣法術的施用，至於那麼樣的地步。這樁事實，其本身就足以證明埃及的國教之不能夠維持其及於個人的勢力的，便給與埃及人以一種他自以為是確鑿無疑的信念，使他深信他自己能夠替他自已設備一種保證他的在第二個世界裏的將來的路途。他的死後的生命，也和生前的生命一樣，據他自己看來，是依靠着他的這個軀體的保全的。因此，他就注意於他的屍體的保持，而把牠製成「木乃伊」(mummy)，併且特別製造埋藏這種「木乃伊」的金字塔，而努力求保全牠。然而因為這種保持軀體的方法，還不能保證屍體的一定不會朽壞，又因為這種方法不是普通的人的能力所能採用的緣故，他們便不能不求助於法術了。

按着同樣物品的替代的原則——這是法術的根本原則——那些代表死人的軀體的小木偶，也可以用來當作軀體的本身，而拿來作同樣的目的用，而循着這些木偶人的倍增率，牠們便能夠以死亡後在第二個世界裏延續他的存在的增多的機會給與死人。法術之實用，還不止

這一種呢。一切的存在在於第二個世界以及生存於這個世界的必需的物品，如食物之類，在埃及也自然和在他國一樣，本來是和死亡的人一齊埋葬，作為殉葬之物的。而在埃及，則這些物品的法術的繪像，也可以如真實的物品一樣地用來作殉葬之物，併且，因為這些繪畫比較真物更不容易毀壞的原故，用牠們來殉葬，或者較之用真物更為適宜。這也是法術的一種用途。而靠着法術，更能夠保證死者在別一個世界裏仍然繼續佔據着他在這個世界裏所處的地位和所有的享樂，因為祇要以法術表示他死後的情形是這樣，他就可以這樣地過度他的死後的生活了。

由上所述，可知埃及人對於死後的世界的見解，和波斯人的見解不同；而其不同之處，則波斯人把死後的世界看作他自己所屬於其內的政治的和宗教的羣在那裏獲得最後的勝利的場所，而埃及人則視之為一種他可以在裏面繼續享樂他的凡世的愉樂的地方，而其異於佛教和耶教的見解的地方，則在這兩派以為欲成正果，個人非擺脫了這個世界上的塵事而皈向於一種較高尙的生命不能，而在埃及，則其所祈求的正果，並不從宗教的皈依得來，而以為是完成於人爲的法術。

但這也是真的：即在埃及，宗教也並未會完全被法術驅出於牠自己的地盤之外。幸福的境界之達到，常是表示作有條件的。這必要倚賴於死者之能力，要他能夠說服那死後的世界裏的裁判官，使他滿意於他在生前的世界裏所度過的是一種道德的生活。據埃及人看起來，也和其他的民族的見解一樣，道德和宗教是互相聯結的。但是，埃及人的關於死後的世界和將來的快樂的觀念，雖然是無疑地充足了他們的道德的和宗教的生命的精神，但他們的對於法術的深相倚重的信仰，也是無疑地減輕了他們的希求的莊嚴性。倘若埃及人之信託法術，不像他們信託宗教和道德那麼樣深誠，法術也不會在『死者之書』裏佔着如此重要的地位了。

埃及人的對於死後的世界的觀念的主要的形狀，也和在波斯人和回教徒的這種觀念裏一樣，就是把牠看作一種受天賜福的人在那裏繼續享受人世間的福澤的境界。這種境界，也包涵着惡人應受的責罰。這種的死後生活的見解，把死後的世界當作報應的地方，實施人類最後的賞罰的，直到而今，還是一種傳佈很廣的見解。對於這種顯然不能見於這個世界上的正義的要求，是這樣強烈地埋伏於人類的胸中，甚至於使人——尤其是使那些功利主義的哲學家——

——把牠看作人類對於死後的生命會發生信仰的真原因。從這些人的見解說來，我們平常以爲「如果這個宇宙是在合理性的原則上走着，正義是必定會終於完成的」這種信念，也就够作人類會發生對於身後的賞罰的信仰的充分的原因。

這種直訴於我們的正義的感覺的控訴所取的假定，就是：做惡事的人，在這個世界裏，已經以其作惡的行爲獲得私利了，那末，如果要顧全正義，就必要拿死後的世界裏的報應來恢復得失的平衡。然而基督教却恰是對着這個假定提出疑問，那問題就是：如果作惡的人取得了全個世界，而遺失了他的靈魂，他又獲得些甚麼利益呢？按之基督教的這種見解，在人類的死亡以後，再加刑罰，便又成爲無用而且不可能的事情；祇是他所犯的罪惡，就已够證實他自己所得的刑罰，不必再附加甚麼實施的責罰了。

各個人自己必要對別人做正義的事情——在死後的世界裏，是必要的，正因爲在生前的世界裏真如此做的不多——比之別人對於自己保持正義，更是要得逼切得多。個人在他自己觸犯了他人的時候，必要祈求他人的寬恕。這種希求之深藏於人類的天性裏，也正和對人必

要保守正義的希求一樣。在巴比倫的悔罪詩中，有幾句說：

『毀滅我的罪過，一如毀壞一件衣裳！』

我的上帝啊，我的罪過已至於七倍七之多了。

請你寬恕我的罪戾罷！』

但在基督教中，這種禱辭，也可以竟然不獻於神，除非行禮的人正在寬恕一些觸犯了他的人。他自己所祈求於神的憐憫，他必定要先行將這種憐憫施於別人，纔能夠得惠賜。如果他自己所祈求的，不是正義，而是愛，則他所必需對別人表示的，也就必要是一種比之公平正義較高的，較有力的東西；而這種東西，在基督教的教義上，就是愛。按之基督教的這種見解，那兩條大律令，就是，一個人必須以他的全個靈魂去愛上帝，必須像愛他自己一樣地去愛他的鄰人。因此，那身後的世界，並不被看作一個清算所，要在那裏把這一次的生命裏所記下的總賬澈底清查，而作一個總平均的結束——如果人類對於公平的要求就是人類信仰身後的生命唯一的，或是真正的原因，那麼，身後的世界，就自會變成這樣的一個地方。基督教的死後的世界的見解，是有

積極的意義的，基督教徒祇相信凡人都要完成神的意志，而愛的圓滿的工作也必要作成這種信念，就是他們的第二次的生命的保證了。

有一種見解，未曾逃出希臘人的注意之外的——舉例來說，如亞里士多德之類，——就是：有比之忍受禍害更爲不好的，就是自己去做加害於人的壞事情。那麼，如果宗教的生活祇是希望避免作惡，此外再沒有甚麼的，那麼，在理論上和論理上，這種目標，便可以從退出這個世界和這次生命之外而達到了。這種根本上偏於消極的結論，也就是佛教所提倡的。一個人排棄了他一切的欲望，便是在這個世界裏把他自己從別人中離割出來，也就是要在「涅槃」裏把他自己從那種爲萬惡之根源的存在解放出來。由是可知佛教和基督教的對於這一次的生命和第二次的生活的見解，都是彼此相歧異的。在佛教徒的眼光裏，這一次的生命，或簡直連生命的本身（無論是這一次抑是死後的一次）就是地獄；而他們所祈求的，也就是對於這一次的生命或生命的本身的脫離。而在基督教徒的眼中，則這一次的生命是可以使上帝的國土顯現於其內，可以完成上帝的意志的，基督教的教義總是積極的，無論對於這一次的生命或第二次的

生命都是一樣：一個人不止要脫離這個世界，避免一切的罪惡，或者祇要尋求脫離生命的本身就罷了，他並且要愛他的鄰人和他的上帝，而努力去尋求永遠生存的生命。

世界上的不同的宗教對於死後的生命所持的不同的見解，自然和牠們所抱的對於人格的性質和價值的不同的觀念互相關聯。在一個人羣要費其全力於牠的生存的競爭上的地方，或者一個人羣方處於這樣的情勢裏的時候，個人的死滅算是無關重要的，如果全個人羣可以藉他的死亡而得維持牠自己的存在：『世界上的人，都是要死的，祇爭遲早而已。』因此，個人很應該為全個人羣的福利而做犧牲。至於人羣所敬奉的神，則正因為他是全個人羣的緣故，也自然和全個人羣抱負相同的見解。一個人除了以這個人羣中的一分子的資格而外，他便不能在神之前取得相當的地位：憑着他的私人的地位，他是不能對神提出甚麼要求的。如果在這個世界裏，他是沒有這種資格的那末，在死後的世界裏，他也當然沒有這資格了。因此，在阿西利亞的巴比倫的，或是以色列人的，或是古希臘人的宗教裏，個人從沒有被承認的對神提出的要求，或者也簡直從沒有人對神提出過；一切的人都是一例平等地降入於地下的世界中，沒有那一

個是特明神祐的。

即在如古波斯教一類的宗教裏，死後的世界是劃分成天堂和地獄兩部分的，入於天堂的特許，也祇可看作以這個人羣裏的一分子的資格爲條件，而仍未嘗出於各個人對神的要求；個人之得入天堂，實出於他的爲一個特殊的人羣裏的一分子的資格，而不是出於他自己的個人的人格；而那個神也祇是全個人羣所公共的神，而不是和個人有關係的一個超越的存在體。

把神是全個人羣的神，各個人不能以他的私人的要求對他提出的這種觀念維持得最久遠的兩種宗教，就是以色列人的一神教，和波斯人的宗教；波斯的宗教，應當說牠是一種二元教，比較說牠是多神教妥當些。在希伯來人裏，到了遮拉米亞 (Jeremiah) 和愛薩奇兒 (Ezekiel) 的時代，『宗教的流行的意義，已經成爲國家的。宗教是耶爲 (Jahveh) 卽耶和華 (Jehovah) 和他的人民——就是以色列國——的關係，而不是耶爲和各個人的關係；這種觀念便大大的影響及與神感通的概念。牠必已傾向於損壞個人的感召和虔誠之最高的模型。』

但是在那些以爲進於死後的快樂的特許是靠著個人的行爲的地方，像在古埃及和在愛

魯仙尼恩的神祕祭禮發展以後的希臘裏，〔愛魯仙尼恩神祕祭禮 (Eleusinian mysteries) 是許多種的史前時代的著名的神祕祭禮，發源於愛魯斯城 (Eleusis)；在愛魯斯城被雅典征服了以後，牠們便成爲雅典的國教的一部分〕已有一種顯著的進步潛現於其中，這種進步，如果不是屬於人格的，也必是屬於人格的覺知和實現的。這種進步就以一種破壞歷來的宗教的觀念的勢力，打破了以宗教爲全個人羣和牠的神的關係的概念，而趨向於生出一種感情，使人感到宗教也包涵着個人與神的關係；牠並不止是拿全個人羣聯係於神的，而亦是使一切的私人與神發生關係的。這種進步傾向於發展神的觀念，使成爲一種關心於個人也和他關心全個人羣一樣的存在體。當人類的對於神的人格的概念膨脹起來的時候，他的對於他自己的性格的概念便也隨着傾向於長成起來了。

但人類的關於他自己的性格的概念可以拿兩條不同的道路發展出來。他可以看到他自己作一個個體，而這個個體，實際上已佔滿了他的心靈的視野，不容再添入別樣東西；或者，他也可以逐漸地實證他這個人是一個人羣裏的一員，而他的人格之表現及發展，則是憑藉着他們一

個羣中的一員的資格，而借徑於其內的。他的對於死後的世界的見解，自然是反映著，或者就是表現着他的關於他自己的人格的概念。古埃及人以為在第二個世界裏，他將要為着他個人作成圓滿的快樂；在他的第二個世界的影像裏，人羣是沒有佔據着位置的，沒有佔據着在古波斯人和現代的回教人的這種影像裏的同奉正教的全羣所佔有的那種地位。但在這三派宗教裏，在波斯人的教，回教和埃及人的教裏，天堂的吸引人的地方，都在幾世的快樂的延續。所謂天者，就是人類的意欲完成於其內，而個人得盡情享樂的地方。在這種見解裏所暗示的人格的概念，就是以爲人是一種追求他自己的快樂的存在體的概念。

基督教的人格的概念，就和這三派大不相同了：牠以爲人是一種愛人的，愛他的鄰人和他的上帝的東西，而他所力圖成就的，也不是他自己的意欲，而是上帝的意志。因此，基督教的天的概念，就以爲天是完成上帝的意志的地方。人格的價值，全視這個人的成就上帝的意志的圖謀所達到的地步為轉移；而人格的發展也全視他的作成上帝意志的作為所至的地步為高下。個人也可以包裹他的才能於一塊手巾裏；他若不這樣藏裏，他便可以有成就地寄託他的才能於

爲上帝役中。在這種情形裏，他便會受上帝的使命而再多作些爲上帝役的事情，這也就是說，他便會受上帝的使命而再行發展他的人格，而其結果，也就是對於神的人格更加明瞭地覺知了。在基督教的見解說來，這種人類的人格之發展和神的人格之覺知，除了憑藉着愛之外，其成就是不可能的。

第六章 一神教

梵文和波斯文——亦稱埃因安文 (Iranian)——的相同處是這樣的大，而這兩種文字在阿利安文 (Aryan) 或印歐文 (Indo-European languages) 的一族語言中，又合成一個互相關係得如此密切的一類，實足使研究宗教的人從牠們的語言文字上去預料這兩個民族的宗教的相同點一定是繁多而且重要的。但仔細研察起來，便知道這並不是實在的情形。在祭禮中所行的酌酒，印度人喚作「蘇摩」(soma)，而波斯人則喚作「哈哦麻」(haoma)，從字源上看來，這兩個字是相同的。鬼或神的普通名字，在梵文裏是「提婆」(deva) 和「阿修羅」

(asura) 在波斯文裏是「達依法」(Daeva) 和「阿胡啦」(ahura) 也顯然是同出於一源。然而這樣的相同點是很微細的；至於各個神的專名，就沒有一個在這兩派宗教裏是相同的了。而印度人雖然也和那些以拜火教徒著名的波斯人一樣地拜火，但這兩族人的對於火的禮拜也顯然有一個相異點，可以無疑地從一樁事實看出來，就是印度人的火字是「阿格尼」(agni)，就是刺丁文的「噠格尼斯」(ignis)，而波斯人所用的火字，就是一個和這個完全兩樣的「阿他爾」(atar)，這個字，有些學者說牠和刺丁文的「阿脫利暗姆」(atrium) 有關係。（刺丁文的 ignis 是火字，而 atrium 的意義，則是宮室、大廳，沒有火字的意思；不知那些學者何以把波斯文的 atar 聯繫於這個刺丁字上。）

對於這兩教的神的專名的歧異，那或然的推想，就是這兩派宗教所共有的背景祇不過包含着一些並未曾達到各具專名的個性的神鬼，而對這種神鬼所貢獻的祭禮，也祇如一切的在宗教進化史中，和那兩種民族在同等的初期上的人羣所舉行的祭禮一樣——祇是籠統地對神施祭，沒有特為某神而設的特殊祭祀。但我們這裏所要注意者，不是這種為兩派所共有的背

景，而是這種背景在波斯所受的處置，因此，我們不再繼續將牠討論下去了。

當一國被一種新宗教侵入來而獲得成功以後，這國中的舊有的神並不是立即就被毀滅的。他們的存在仍然爲新教所承認，祇是他們的位置受了改變罷了。對於那些深植於人民的感情上，勢不能完全剝奪了他們的地位的神，那新教就以遷就的態度去特設些新位置給他們，使他們仍能保持着正神的地位；其餘的神，則雖然依舊被認爲存在，但已受着邪惡的神和魔鬼一類的待遇了。在波斯裏，的確有一派後起的宗教，接着那從印度人和波斯人的尙未分立時的祖宗一直遺傳下來的舊宗教而興的，這樁事實，是沒有人不承認的。而這派新教的始創人沙拉圖斯脫拉之爲一個歷史上的人物，也是一件不容爭辯的事情。至於波斯的舊教之自己調和遷就於後起的新教中，卻也和其他各處的新舊交替時的情形一樣，這也是很明顯的。舊教裏的對於火的敬奉，在新教裏也依然繼續着；這個結果，雖然足顯出波斯人的這種信奉的牢固，和這種信仰之深植於波斯人的感情中，但也由於沙拉圖斯脫拉自己是一個從事於這種禮拜的僧侶，這是無可疑的。他保留着火的禮拜，而且擴大牠的重要，使牠永遠繼續着成爲波斯的宗教裏的中

心的儀式。他也和一切的宗教改革家一樣，顯然不自以為創造出一個新教來，而僅僅自以為恢復古昔的舊信仰。那向來在他的民族中——他自己就是這民族中的一個僧人——佔據着祭壇上的正神的位置的火，依然是一個「阿胡拉」就是一個正神；而在他把這個神提高到成爲阿胡拉·馬斯達（也即是奧苗斯德）的時候，他從不曾宣示這是一個新的神：如他所想像的，他顯然不過是恢復舊時的信奉而已。對於阿胡拉·馬斯達的正宗的概念，永遠是認他爲一種以不待創造的光明而放射於全世界的火燄。

但他的自以為是恢復舊誠心的工作，卻自然附帶生出改革的需要來；而這種改革則包括着那種廢棄許多的神的禮拜的需要，這些神的禮拜都是從波斯人的印度波斯族的遠祖遺傳下來的。在這種改革上，他得着愛奇門尼底（Achamenidae）一朝的幫助；但這些神雖然被驅逐於敬奉之外，他們卻依然存在於波斯人羣的普通意識中，但以邪神和魔鬼的資格而存在罷了。詳細地說，他們已降低到波斯人的祖宗和其他的在同等進化階級上的民族所自以為受着他們的惡魔的魔鬼一流之列了——這種的魔鬼就是波斯人名之爲「特勒克」（drusha）的。

那末，我們就可以見得那種宗教的二元主義的來源了；這種二元主義，就是波斯人所貢獻於宗教史上的特色的貢獻。這種二元主義在牠的起源，原不過是一切的或大部分的在他們的宗教進化史上較早期的階級的人民所分割出來的區分界線，畫於一個人羣已經對之制成有規則的禮拜的那些神，和那些因為受不到人羣的禮拜而祇會加害於這個人羣的神之間的。前一種神便成爲善神，而後一種神就變成惡神。

然而這種情形，祇是在起源時爲然，到後來便不復如此了；即以波斯的宗教而論，在牠的二元教的起源時，原不過是這樣的一種區分，但在牠的發達中，就不再是如此簡單了。要明瞭牠的發達，我們最好不先注意於被禮拜的神，而首先注意於人羣所慮他降禍，因此要和他對敵的魔鬼。這些魔鬼就是波斯叫做「特勒克」和「底夫」(Dev)的。這些東西，是爲數極多而沒有專名的，而他們之結合成羣，則僅僅靠着「達依法」(Dava)和「特勒克」這兩個普通名字，和他們的惡意和惡行這種普通性質而已。即沙拉圖斯特拉自己之處置這些波斯的二元教中的元素，也並不視他們作一個具體的、人格的東西。我們正可以很合理地臆斷他傾向於使波斯人

把這些波斯人和印度人的祖先所禮拜的「達依法」看作和「特勒克」同屬於一類。無論如何，我們總已見得在波斯的古經典加達經（*Gathas*）中，所謂神學的祇不過把「達依法」和「特勒克」這兩種東西兼看作惡的表現的一類，並沒有再進一步的說法。直到較近代的阿發斯忒經（*Avestas*）裏，纔有那個具體的，人格的阿利門發見於我們之前，做惡魔一流的首領。

如果我們現在轉向於波斯的二元教中的那一種元素——善的元素——我們就見得很不容易去決定沙拉圖斯特拉和加達經所講的阿胡拉馬斯達，到底是當作一個人或是一個神的呢，還是當作一個「一神教的複體」（*monotheistic complex*）。我們所以要說阿胡拉馬斯達是一神教的複體的原因，就在他以六個體來施行他的勢力和威權；這六個體，都是表現他的性質的基體。這六個體就是他們所謂「超凡入聖的人物」，他們叫做阿美沙斯賓他（*Ameshas Spentas*）。這六個人物就是：火的神，地的神，水的神，金屬的神，牲畜的神和植物的神。若果我們現在再從這種波斯的二元教中的善的原理的表現而復反於牠的惡的原理上，我們便可以見得「特勒克」和「達依法」之對於惡的原理的關係，也正和阿美沙斯賓他之對於善的原理的

關係是一樣的。而因為在惡的原理取得具體的，人格的模型，而成爲阿利門之前，當中要經過一段頗大的時光——這一個距離，無論是多少長遠，就是分畫開較古的格達經和較晚出的阿發斯達經的——的緣故，那末，善的原理或阿胡拉馬斯達，在其始也當然並不是一個具體的人格的神，其所以成爲這樣，當中也自是經過一段時光，而且是借助於一種非沙拉圖斯特拉的思想中所必要的原因的。

沙拉圖斯特拉的宇宙的概念是當牠作善的原力和惡的原力，純潔和污濁，生命和死亡的互相衝激的場所。但這種二元論祇不過是世界進程中的一幕：到了終局，真理和正義必獲勝利，而一切不純潔和污濁都要被銷毀，於是一個新的天地就生出來了——說到這裏，我們就到了一種結局論，這種結局論，在從前和在今日都是波斯宗教中的特色。沙拉圖斯特拉的阿胡拉馬斯達原不是一個專名：「馬斯達」(Mazda) 這個字，是波斯文的智慧，而「阿胡拉」(Ahura) 這個字之連綴於其上，祇是表示「智慧爲萬有之主」的意思。阿胡拉馬斯達的體包含着絕對的神聖，絕對的純潔，和完滿的公平。而所謂完滿的公平則包含於報應中——這種報應之圓滿

地作成，按之沙拉圖斯特拉的結局論，則在最終的時候，不外以惡報惡，以善報善。因此，在沙拉圖斯特拉的報施的制度中，是沒有犧牲和祈禱的地位；憐憫和恕諒這兩個字，在這裏簡直不能尋見。最高的智慧是不會受祭祀的賄賂和祈禱的諂諛的。牠要拿法律的態度來看待。在阿發斯達經裏，表示「宗教」的意義的名辭祇有「達安那」(daēna) 一個字——這個字就是「法律」的意思。

由此可見沙拉圖斯特拉的改革，是根據於「世界中有善有惡」的這樁事實和「到了終局，善必獲勝」的這種信念的。人就是包含於善和惡的交戰中，而他的最後的命運，也就決定於他的行爲。人類即以自處於純潔，神聖及守正而協助善者之獲得最後的勝利；而在他的最後的一日，誰都要受法律的裁判的，這裏的法律一字，也就是波斯文的「宗教」。人之獲得救援，是由於正義的，真理的，公平的行爲，而不是由於祭祀及宗教的儀節。據此看來，沙拉圖斯特拉的改革，就是需要廢除儀式的了；祭祀，儀式，祈禱等等，都是毫無用處，或竟是足爲障礙的。

然而這樣地廢棄祭儀，也並不是極嚴格的；那算是最高智慧，或阿胡拉馬斯達的三種性質，



或三樣成分之一的純潔也容許，而且竟是發展，祓除污垢和向神贖罪的舉動，這些祓除污垢和向神贖罪的事情，原是一處都有的附於禁物的信仰而生的東西。這種情形，實緣於波斯教徒的尊重神聖的禁品，而必求護衛着牠的純潔。在那六個集成爲「一神的複體」的阿美沙斯賓他中，我們試舉火、地、水三個來說：牠們都是要保護着，不使入於不純潔的。牠們都是神聖的禁品，因此，都要受着保護，以免淪於污垢。這些禁品，都是從最早的時代遺傳下來，而經過沙拉圖斯特拉的保存料理，直至今日，依然受着拜火教徒的審慎的觀察，一如其他的禁品之受着猶太的正統教徒的審察一般。當一間房屋有人死了的時候，火一定要熄滅了，不然就要受了玷污。就是當一個釜甑滾着肉食的時候，若果裏面的肉湯滾了出來，也算是玷污了火。水也是神聖的：當雨落着的時候，一個死屍也不容昇出屋外去埋葬。又如一個死人或一條死狗的屍首觸着了地，地便是受了玷污，而那發見死屍於其上的田地，也必要荒蕪一年。金屬也是一樣地容易受污染的，因此，也必須保護着避免種種的污垢。

由此可見沙拉圖斯特拉是先把純潔包括於阿胡拉馬斯達的三種性質之中，而隨着承認

而且制定這些禁品的。當他作一個拜火的僧侶的時候，他便以社會對於這一種神聖原質的純潔和對於保護這種原質遠離污垢的需要的信仰爲出發點。他對於全個人羣相信不止是火的神靈要受着保護，就是地的神、水的神、金屬的神、家畜的神和植物的神也全都要保護着遠離污玷，以爲是宗教的天職的這種信念，也是很忠誠的。這些神靈，就是那六個阿美沙斯賓他，或他們所集合的複體——就是阿胡拉馬斯達——都要求人類保護他們的純潔，勿使受污玷。但他們卻不要求祭禮，亦不是會受祈禱的影響的。然而人類在和災害爭角的時候，所需求的助力，卻不是從這樣的『一個非人格的，抽象的，戴着「一神的複體」的形貌的原理』得來的這麼一點就够了的。由是，我們便可以明白波斯人爲甚麼到後來必要轉向於那較爲具體的，他們可以對他舉行祭禮，呈獻禱辭的具人格的神了。而到了西曆紀元前四百年左右的時候，在愛奇門尼底朝的末葉，我們便在阿特塞西斯專門 (Artaxerxes Mnemon) 〔波斯古帝，紀元前四〇五卽位，至三六一年卒〕的經文裏，發見一個亞利安族的神米斯拉 (Mithra) 和一個西米忒 (Semitic 族) 的女神安那希他 (Anahita)，和奧斯苗 (就是阿胡拉馬斯達) 一同講及了。從茲以後，這兩個

神便隨同奧斯苗一齊成了波斯人所敬奉的領袖的神，但這兩個神的位置，常是比奧斯苗較低一級。米斯拉這個神，比較阿胡拉馬斯達，或他的任何的阿美沙斯賓他，都要具體得多，生活得多，近人格得多；他隨時注意着人類，司理他們的賞罰的事情，賞賜人間的幸福，或靳而不賜。這樣的一個角色引入於波斯的神學裏，自然要生反動於本地所固有的情形上；於是我們便可以很有理由地臆斷這就是我們在上面所說的非沙拉圖斯特拉的思想所有的那個終於把「最高的智慧」——就是阿胡拉馬斯達——變成一個具人格的神奧斯苗的原因了；就在同時——就是說，在較晚出的阿發斯他經裏——那惡的原理，也就戴了人形，而變成那個阿利門。

當那兩個具人格的神，米斯拉和安那希他，成爲波斯人所禮拜的神的時候，那祭饗和酌酒的禮，曾經這樣有系統地被排斥於沙拉圖斯特拉所革新的宗教以外，甚至於使「哈阿麻」(haoma)〔酒〕這個字不見於格達經中的，又重新被承認起來。由是，波斯的宗教便開始下降到形式的和禮儀的宗教的地位了。到了後來，不但是經文的本身受了人羣的禮拜，而以祭禮貢獻給牠們，併且連用來製酒的榨機也變成禮拜的對象，而禱辭也就下降到公式的循環迴誦了。

波斯的宗教的下降或者不無關係於波斯帝國的政治的傾頹。就波斯的終局論看來，牠的發展，顯然是有一種繼續增長的意識來相助的，這種意識，就是覺着奧斯苗的和他的信徒——波斯人的全羣——的最後的勝利，終不會出現於最後的一日之前。由是，宗教的興趣便從今世而轉移於來世。當一個人死亡的時候，他的軀體便渙散了，而變成種種的原質，骨變成土，血變成水，生命變成火，而毛髮變成植物。到了末日，一切的靈魂便重新求得他們的身體的一切的成分，而每人復起立於其死亡的所在地，而復佔有他的一切的個人的性質。善人和惡人都重起於這回的復生上，而分赴其所居之地，善的往天堂去，而惡的向地獄行。於是全世界上便充滿了哀憐，善人憐憫惡人，而惡人憐憫他自己；而世界上的痛苦，也就如一隻被狼吞噬的痛苦一般。然後一切的大山小山，都融委於地上，而一切的人都要在金屬的鎔流中經過。人人都要穿過這種烈火洪流的審判：在公平正直的人，則必覺着這金屬的鎔流恰如和暖的牛奶一般；而在乖邪兇惡的人，則這鎔流便成灼人的烈火。經過了這次的火的審判以後，一切未為火灼而生存的人，便生活於團結和愛中，而同聲讚美着阿胡拉馬斯達。到了最後，善的力和惡的力就要交戰起來，決最後

的勝負。阿利門和那惡的一羣，在這一戰之後，便要投擲於金屬的鎔流之中。於是全個世界都洗淨了，全個宇宙都充滿了阿胡拉馬斯達的人物，而一切的生人便都超凡入聖，而處於天堂的圓滿之中。

那在最後的一日，受了這樣的證明的善人，便是波斯人。至於那被投擲於金屬的鎔流中的，便是波斯人以外的全體的人類。這樣的一個系統，顯然是祇能够流行於有特別權威的人羣中的：牠不能自獻於這個人羣以外的人。這種的宗教是不能散播普及的：牠必要——而且竟是——歸於銷滅。牠的二神制就是牠的滅亡之源。

第七章 佛教

共同禮拜一個神的人羣，除了佛教的情形外，在初時都是一種政治的羣；而對神所施行的禮拜，其舉行也是爲着全個人羣的利益的。因此，那種宗教的中心儀式——祭神的禮——就總握在這個人羣的統治者或統治階級的手中；這種統治階級，都是些戰士。而在一種祭禮的舉行

中所含有的意義越是重要，這種祭禮的執行便越是傾向於歸入統治階級的一部分人的掌握內。這一部分的人的特殊的職掌，就變成作僧侶所做的一樣的事情。由是，那征服印度的阿利安人的主治的階級，便包括着兩級人物：其一是「婆羅門」級，就是僧侶階級；其一是「刹帝利」級（Kshatriyas）就是武士階級。佛教是對於婆羅門教的革命而興的，而手造此教的人，就是一個屬於武士階級的人瞿曇馬（Gautama Buddha）——約摸是生於西曆紀元前五百六十年，而活到八十歲左右，——這是很可注意的。

當建立一種新宗教的人是一個僧侶的時候，像沙拉圖斯特拉那麼樣的，他就會覺着他自己的使命祇在一種改革和一種舊教的恢復；而當一個先知人而不是僧侶的時候，他就會覺着他自己是上帝所選之為口舌以傳達天意於人羣的人。但創建佛教的釋迦，則雖然不是僧侶，卻也並不覺着他自己是任何的神的口舌，是任何的神的先知人；而他也不以為他的使命就在改造婆羅門教，更不在恢復牠。他所宣傳的教道，並不是祇對婆羅門階級或任何階級言，而是對一切的無論屬於那一級，無論屬於那一個政治的羣，祇要有耳朵來聽他的人言。階級或國籍的區

分，他簡直是不知道的。因此，他所以不能在他自己的國裏獲得榮譽，而佛教必須遠離牠自己的生產地而做牠的工作，也就毫不奇怪了。牠能够離開本地而生存的這樁事實，就足以顯示牠至少亦須具有幾種要變成世界的宗教所必須具備的性質。自然的，在中國和日本，祖先的敬奉和仙陀教都不能滿足個人的宗教的冀望。但這祇足表明種植的泥已經開墾而已，並未能解釋種子的性質。要明瞭種子的性質，我們必要承認佛教有直訴於個人的實際感情的能力——這也就是要成爲世界的宗教所必須具備的性質之一了。

甚麼是苦惱？苦惱的根源是甚麼？人類必要怎麼樣纔可以從苦惱脫逃出來？這些問題之深感於人心，本是切於個人的實際生活的。牠們直訴於一切的人的心上；而若果人類祇是受動的，而不是自動的存在物，若果他祇有忍受苦惱的容量，而沒有自己動作的能力，那麼，對於上面的幾個問題，他就很容易提出一個滿意的答案來，而佛教也便會成爲普遍的宗教了。然而佛教之被納，卻祇在那覺着這些問題是唯一的個人實際的問題的地方；牠的傳佈，祇是從印度而東行，卻未嘗行到印度的西邊去。在印度本土內，那個「人類必要怎麼樣纔可以脫離苦惱」的問題，

是由盛行於羣衆中的輪迴的信仰而愈加擴大其重要。在這種信仰裏，死亡並不就是脫離了受苦，因為死人是會重新生過的，而重生之際也許竟託於動物的身軀，而更要忍受比他前回做人時所受的更爲惡劣的苦惱；而且這種進程是沒有止境的，牠是一個輪迴的永遠不息的環轉，沒有人能夠逃出這種環轉的進行之外。

由此可見釋迦之說法，是拿逃脫苦惱這個實際的問題來說的；而在他看來，則要解決這個問題的第一個條件，就是把一的神和神的禮拜拋棄在一邊。不一定要否定他們，祇付之不知就夠了。祭神的儀式——這是敬奉諸神的中心儀禮——已經被婆羅門教徒發展到過分的地步了，而人類生存的中心事實——受苦——則不止是未曾減少，簡直是未曾觸及呢。以對於神的信仰爲那一個人生的實際問題的解決，這種信仰是無用的。於是釋迦便把牠拋棄在一邊；而爲人類必要由他自己找出自己的拯救來。人類的唯一的根本目標，就是逃脫苦惱，而引及於這個目標的路徑，則必須由人類自己踐踏出來。至於神，則是可以置之思慮之外的。

那麼，釋迦的說法，實在根本是非宗教的了；若果他的門徒是忠於他的教義的，佛教無論是

怎麼樣重要，終不會成爲一種宗教；牠就會成爲既沒有禮拜，又沒有神的，這不是正和宗教大相逕庭了麼？然而在實際上看來，佛教卻的確成爲一種宗教了，因爲牠已經有了神，而且是具人格的神。佛教所建築於其上的基礎，就是釋迦自身的人格；而這個人格，則在佛教徒的思想的發展中，更不願釋迦的要使他的門徒的思想用於他們自身的脫逃苦惱上，而不使用於神的敬奉。的這種計劃，而被他的門徒首先提高到理想的地位，到後來更進而提高到天神的境界。這種事實，就是把釋迦的人生哲學的系統變成一種宗教的來由。他的門徒把他的系統弄成禮拜，弄成神的敬奉，便把牠變爲一種宗教的原力，成爲世界上的宗教之一。但他們要把釋迦的思想的系統變成一種宗教，除了拿一個神的觀念硬插入這個系統裏之外，是不能夠作成功的；而這個神的觀念，則本非釋迦所有，因此，當作宗教的佛教所取爲根基的原理，實是釋迦所不取的。至於釋迦所以爲目標的苦惱的逃脫，則仍是他的門徒所共同懷抱的目標。所異的祇是：釋迦以爲要達到這個目的，我們可以把一切的神屏除於思慮之外，而他的門徒則以爲從他們的經驗所見的，要滿足人類的需求，神是必要的東西。他們的誠心，就在信仰——信仰釋迦，并且要信仰到後來

佈滿了佛教徒的天堂上的無數的神。

因為他們的宗教是根據於信仰的誠心，而不是根據於任何的政治的羣的同羣資格的緣故，他們的宗教便成爲一種傳道的宗教：人人都有皈依佛教的資格，絲毫沒有界限的。佛教徒的招引人類來皈依的力量的總源就是同情和熱愛——施於一切的人的兄弟般的友愛。這種一視同仁的力量，就是使佛教成爲一種民衆的宗教的，而使牠完全打破了以宗教爲一個人羣——或如在祖先的敬奉裏的，以爲是一個家族——的事情的這種舊概念的，也就是源於這種力量了。至於那依附於古舊的宗教的概念裏而存在的法術——在牠所存在的地方裏，牠的存在是祇爲用於人的意欲的完成的——那更要被牠根本推翻，因爲牠的根本教義是把欲望看作一切的惡毒的根源的，就連生存的欲望，都是這樣，更不必說其他的意欲了。

那末，佛教的傳道的力量，就是這種同情和友愛了；這種同情和友愛是使牠的信徒去遊說一切的人，教他們投入於佛的真理的光明中，而跟隨着佛的足跡的。要達到這種境界，所需要的，祇有個人的皈依，和各個人的要去模效佛自身所示的模型的決心。因此，就宗教的意義說來，佛

教祇是一個人和一個天神的人格的身的關係。

雖然釋迦的門徒以爲要作成釋迦的系統，神的觀念是不可少，因此，他們就不得不拿釋迦自己所拒而不用的石階來做他們的基礎，但釋迦的目的和趨向，卻仍然做着他們的目的和趨向，並未有遺失分毫。這種目的，我們很要注意，是消極的——就是苦惱的脫逃，——而牠的方法，也全是消極：牠們可以包括於那種「自制」的禁章裏。對於苦惱之源——要排除苦惱，自然要先知道牠的來源——我們可以從生存的欲望裏找出牠來。因此，苦惱的止境，也祇有從結束生命的欲望找出來。祇有在結束一切欲望裏，我們能獲得超脫。這就是佛所教導的總量和本質了。

『正和全個海洋祇涵一味——鹽味——一樣，佛的教義也祇涵一味——就是超脫的味。』

佛教的感情的基礎，原是悲觀主義；這種悲觀主義，是從「一切都是苦惱」這個信念生出來的。而這種的悲觀，卻是普遍的，根本的。牠不止生於「在生存中，苦惱也和快樂一樣地常見」這樁事實的認識；牠的來源，還在人類對於「生存就是苦惱，除苦惱外，再沒有甚麼東西」這條原則的肯定。人生的苦惱，並不止老、病、死亡這幾種，即就人的誕生，和人人同具此同樣情狀這兩

椿事實說，其本身已極不堪。四大海洋的水和人類在經行他們的生命的路程時，自傷其所遭遇都是煩惱，而其所愛悅，又絕不能到手，而與潸然流下的眼淚比較起來，簡直可算是無物啊！

對於這種不會再起疑問的澈底的悲觀主義，所得的結論就是：全部的苦惱的根源就在繼續生存的欲望。而這種苦惱的難堪，又大大的被輪迴的信念擴展起來。因此，我們必要了解輪迴說在釋迦的系統中所佔的地位，和牠所受於這個系統的改變。有了這樣的了解，就可以見得：雖然釋迦自己很相信要解決苦惱的實際問題，哲學也正和宗教是一樣地無用，而且會導人於歧途，但他的系統之不能不恃哲學做根據，也恰和他的系統之不能屏絕宗教的精神而進行一樣呢。

我們細察一下，便知道他的屏除哲學的計劃，實包涵於他的以心理學來替代哲學的計劃中。心理學所研究的事情，是暫時的印象和活動。對於事物的本身，心理學是不過問的，牠祇是講到我們的印象。因此，客觀的世界，據心理學看來，全可以屏諸思慮之外；若果我們認定心理學之屏絕客觀的事物是對的，而且承認客觀的世界是沒有的，那麼，心理學所研究的印象和活動，也

就是哲學所當過問的全部的東西了。每一個這種的印象和活動——叫作「山克哈拉」(sankhara)——都是因果綿延中的因和果；對於前乎此的「山克哈拉」牠就是果；對於後乎此的動作，牠就是因。而在因果連續中，則每一個動作都必有牠的果。這就是出現於這個世界中的切的事情無不率從的定律——叫作「達磨」(dharma)——而佛教的形而上學的基礎，也就是這「山克哈拉」和「達磨」。

至於佛家思想的中心概念，則是「阿坦摩」(atman)的概念，就是自我的概念。要了解這個概念，所要把捉的第一點，就是：這個自我的概念並不附帶着「我」是一個實體，或「我」以一個實體而存在的這種斷語和暗示。如上面一段所說的，心理學所承認，或哲學——當牠是與心理學合成一物時——所能過問的事情，祇是些印象和活動。除了這些印象和活動外，更沒有別種東西。如果你要假定這個「我」是任何的在這些印象和活動之上的，或是在牠們之下的，或是和牠們顯然有別的東西，如果你把這個「我」想像作不止是那用來總括和表出這些印象和活動的全體的一個字，那麼，你所得的答語就是古典中的那加仙拿(Nagasena)對米林

達王 (King Milinda) 所引用的車的譬喻。一輛車是用輪軸和車身製造成功的在一輛車之內，更沒有其他的在這幾部成分以上，或在牠們之下，或和牠們顯然有別的東西。而因為「車」不過是一個用來統括和表示車的各成分的總和的字的緣故，這個「我」便也祇是同樣的一個字，並沒有別的東西。

在一個人死亡的時候，所毀滅了的，並不祇是他的軀體，在剛才所述的佛家思想看來，這個死人的「我」也就同時停止存在了。本來這個「我」的印象和活動，都祇是暫時的，隨起隨滅，不能久延，而那個縹緲模糊的「我」，則離開了印象和活動，便永遠沒有獨立的存在。然而即在此間，我們卻發見了佛教中的一種哲學的觀念或計劃，使這種形而上學的論說藉之而結合於輪迴的原理，又使輪迴的流行的信仰藉之而協洽於一種連靈魂的意念都要拋棄的玄學的理論的。釋迦所用來作成這種聯絡的哲學的概念，就是「羯摩」(Karma) 的概念。那構成這個模糊的「我」的活動，結果必會做出一些事業來；這種事業就叫作「羯摩」，是永久的，不是暫時的。牠生存於那個模糊的我的毀滅後，而從這不滅的「羯摩」裏，又生出較多的活動和一個

新的個體來；這個個體的生命和命運又都是由那種以他爲暫時的表現的「羯摩」來決定的。

那末，永久的和真實的東西，祇有那些所做的事情——個人所做出來的事業和工作。如果這會使我們覺着那親手做出「羯摩」來的個人便不止是一個虛幻模糊的「我」的，那我們就可以記憶起有些西方的思想家的見解來解除這種誤會的困難。西方的學者，不是也有以爲一個人顯然就是他所做的東西的麼？佛家的見解，也正是如此。說到此處，我們便可以從佛教的玄學轉到牠的倫理系統上。一個人所做的事情，要就是好的，要就是壞的，因此，這些所作的_{事情}便必定分出對和不對來。而在佛教之中，則道德的界限和範圍便大大的，或竟是無窮無盡的推廣起來，因爲按照牠的原理，一個人的作爲的性質所決定的，並不止是他的今生的「羯摩」所有的他的來世的生命裏的「羯摩」也都是由牠決定的。他的道德和不道德，並不止形成了今世裏的「羯摩」的模樣，卽在他的今世以後的繼續着的生命裏——他的「羯摩」按之輪迴的說法，無往而不顯現於其中，——一切他的「羯摩」也都要從之改變。因此，佛教的倫理觀念，範圍是極廣大的，簡直是推廣到無窮無盡，可以說是沒有界限可尋。

釋迦所見的早就存在於流行的信仰中的輪迴的形式，就是一種靈魂移渡的信仰。但經過釋迦的修正而後，靈魂的信念便不再佔有位置於輪迴的信仰中。這個「我」是幻妄模糊的一個人就是他所做的事情，而他的所為，就是「羯摩」，這纔是那永久存留着，而經歷輪迴的東西。在公共流行的信念裏，輪迴的進程也並沒有甚麼固定的界限加於其上。而釋迦的學說，則是一種解脫的說法，因為牠所貢獻於人的，是脫逃於那個輪以外的境界，於是他就教人以輪迴的進程並不一定是無窮盡的。釋迦的教義，本來是建築於「一個人所以繼續存在，就因為他自己意欲如此」這一個論據上。因此，他的這次生存的間歇，和那個虛妄的「我」的銷滅，並未曾能夠使他脫離這個輪。在生存的欲望未曾銷滅以前，生存是不會停止的。「羯摩」也必定存留着，而輪迴也祇有依舊環轉，不會停頓。

那麼，若果要逃脫輪迴，那就非熄滅了欲望的火燄不可了。自己禁戒着不去滿足種種的欲望，那也不過是一種緩和術，因為如此做法，並未曾根本剷除了欲望，雖然把牠禁制着，但到底牠仍是存在於意識中。我們所需要的，是根本殲滅快樂的欲望，和生存的欲望。然而釋迦以後的佛

教徒的見解，卻並未能如此澈底：他們所渴望的境界，祇是一種未曾殲絕了欲望，而僅僅使欲望停止了境界——那就是「涅槃」。引到此境的途徑，是發端於滿足欲望的禁戒；而佛教的倫理觀念，便成為根本消極的，祇包涵着一些禁條。那僧侶和俗人所當共守的首五條禁章，就是：不要殺人，不要偷盜，不要姦淫，不要說謊，不要飲酒。還有五條祇適用於僧人的戒律，也全是些禁戒性質的條文。

佛教的途徑，就是發端於禁戒，而底於「涅槃」。然而這其間究竟是不是暗示着生存之歇絕，而「涅槃」因此就歸結到人身的殲滅，這一點是釋迦自己所避而不談，從沒有明顯的宣示的。而在佛教裏，也禁止去討論或去求確定於生存和不生存，永久和非永久，有限和無限這幾樣的起伏中。對於釋迦自己的「涅槃」的概念，可以確然指述的，祇是：「涅槃」是一種輪迴的進程停止，不再有靈魂移渡的事情的境界而已。但這種對於人類的最終的命運所持的純粹消極的態度，是較後期的佛教所不能夠再行保持，正像牠之不能保持釋迦自身對於神所持的純粹消極的態度一樣。而佛教之所以成為宗教，卻也確是憑藉於牠之廢棄這種純粹消極的態度。由

是，「涅槃」便確定不移地變成一種幸福的存在，而不復是一種意識停止了，或可以看作停止了境界了。而釋迦自身也就因而變做一個神。

換言之，釋迦的信徒從經驗知道：對於一個宗教，個人超凡入聖的信仰和具人格的神的信仰，都是不可少的。而釋迦自己則顯然覺着：無論是爲人生的事實的解釋計，抑或是爲人生的種種事務的實際的規程計，任何的這種假定的製造，都是非必要的。生存是一種魔障，但要逃脫於生存之外，則並不是憑着這樣地假定一個人格——無論是人的抑是神的——的實在性就可以使此事容易做成的。反之，我們祇要明白地否定人類的人格之實在性，便可以說明世界上沒有一個人是確實存在，或說明沒有一個人要去力求脫離於生存之外。因此，就生出這個「我」是虛妄模糊的存在的假定來。然而這個「我」既不存在，而又必須要力求脫離存在，這種近乎矛盾的困難，也就隨之發現了。

雖然釋迦的信徒必要拋棄了釋迦自己的關於人或神的人格之消極的見解，但佛教在根本上仍祇是一種消極的宗教。佛教的道德的理想，是一種靈魂的寧靜和平，達到了絕對的無差

別的境界，不止泯絕了苦惱和愉樂的差別，就連善和惡也都分割不出來的。由是，佛教的同情和友愛也就冷凝到這種絕對平等的熱度。對於一個哀痛着死亡了的兒子的母親，佛教所能給與的唯一的慰安，祇有勸她看看家家人家都是如何的各自有牠的愁苦，以及教她明白「死者多而生者寡」的情形。除了這種的消極的解勸而外，佛教是沒有其他的積極的撫慰的。佛教徒的僧侶的態度，祇是蔑視工作，蔑視女人，以及蔑視一切的動的人生的情狀。佛教所懸的目標，並不是拿生命來配合於人，而是把人從生命裏牽掣出來。人人的第一樁事情，祇是以退出生人的世界為手段，以尋求他自己的解脫。宗教的羣之存在於這個世界裏，是為着各個人的福利而存在的；至於在其他的世界裏，牠便完全不以一個羣而存在，完全沒有這樣的羣了。

第八章 一神教

粗糙地說來，我們可以說，在今日的時代，文化最高的民族是一神教的，而多神教則大概行於文化較低的民族中；至於在未開化的民族裏，則所信仰的大概是某種鬼靈。我們也可以粗糙

地說，宗教的種種途派的歷史，足顯示一神教和多神教之前，總先有鬼靈之信奉。在最初的時候，被信奉的鬼靈都是沒有名字的。經過了一些時候，他們便逐漸被人拿種種物件的名字來代表他們，而這些物件，即是信奉他們的人相信他們寄託於其中的——如太陽、月亮、天、風、植物和動物之類，便都成爲代表那些表現於其中的鬼神的名字。到了後來，這種的拿物件來代表鬼神的原意漸漸的被人忘記，漸漸的沒有知道了——如斯尤士（*Nona*）和周必脫（*Jupiter*）這兩個神名，原是從兩個「天」字的意義的字演出來的，但到了希臘和羅馬的時代，人都不知道了——於是這種名字便變成一種專名，祇是表示牠所代表的那個鬼神的人格的了——如上面所舉的斯尤士和周必脫那兩個字，便成爲兩個神的專名，反把牠們的「天」的原義湮沒了。

上節所講的那些事實所喚起的推論，就是：宗教是一種三重的構造；有些民族永遠停留在這種結構的第一層——就是信奉多數的無專名的鬼神的；——有許多民族，則已加上了第二層——就是多神主義；——而有些則連第三層都已經加上，這一層就是一神的信仰了。

然而要反對這個推論，也可以說，人類的原始的信仰，原是祇信一個神的，而多神教和無名

的鬼神的信奉，都祇是後來的錯誤，是最初的信仰的衰頹。這個駁論，原不一定是和演化論 (Evolution) 的理論相矛盾的，因為演化這個名辭，並不與進步這個名辭同意：一切的發生於宇宙間的變動，都是演化進程的一部分，但這些變動却不一定完全是測之以人類的眼光，或量之以人類所用的標準的進步和改良。發生於宗教信仰中的變動，在過去的時代中，在一切的宗教信仰裏——祇有一種是例外——確實可以同時是演化進行中的情狀，而又日趨於和一神主義相離。因此，說一神主義是原始的宗教信仰這個論斷，是不能以純粹的懸想的理由來駁斥的。但牠也不能以純粹出於懸想的理由而為宗教史所承認。宗教的歷史是為宗教的事實和從這些事實紬繹出來的推論所限制的。因此，對於上面的那個論斷，我們要首先解決的問題是，在宗教史所承認和宗教史所研討的事實中，到底有沒有一點事實，足以證明一元主義確是宗教史所能設分辨出來的宗教信仰的最早的形式。祇要研究出有沒有這種事實，就可以證明上面的駁論是虛是實了。

在文化低下的民族中，也存在着對於高等的神的信仰，這種事實之確立，宗教的科學，是要

和爲了許多的其他的事情一樣地感謝梁安魯 (Andrew Lang) 先生的。正是在那些從來被看作還在信奉着無名的鬼神，或是竟然還沒有達到任何的宗教信仰的野蠻民族裏，梁先生指出一些神的信仰的存在，這些神並不是沒有名字的，都各有其專名，而且在他們的威權和他們的被尊奉於一切的禮拜之上看來，他們都是高等的神。至於說這種高等的神的概念確是從古昔的傳教士或地理探險家假借到這些野蠻民族來的這個提議，也早被梁先生很滿意地駁倒了。我們可以很安穩地承認這種概念，是牠所發現於其內的地方的土產，並不是從外邊傳借入來的東西。

那末，我們所當問的問題就是，從這些事實所紬繹出來的當然的推論，應當是怎麼樣的；而我們的注意所及的第一件事，如梁先生自己所承認的，却是在那些地方所發現的那種對於高等的神的信仰，絲毫不能夠顯示那些抱着這種信仰的野蠻人是一神主義的人。澳洲的土人，信奉着許多這種高等的神——他們叫作「萬物之父」，如笄拉苗倫 (Daramulun) 巴衣安馬 (Baianai) 唐尼英尼加 (Twanynika) 等都是——自然不是一神教教徒。那些信奉他們的

安尼菴比 (Anyambe) 的斐洲西部土人，也是多神教徒。就是蘇魯斯 (Zulus) 彭土族 (Bantu) 的一派支族，現居南斐洲的拿陀兒省 (Natal) 人的安古冷古魯 (Ukulumkulu) 也不能算是他們的唯一的神。這些高等的神都祇是和多神教或無專名的多神教的形式同時並立的一種存在物，就是他們並不屬於這地方的多神教或無專名的多神教的形式中，他們亦不過同時存在而已。那末，從這樣的並立的情形裏，我們又能夠繙釋得甚麼推論出來呢？我們很可以認定這些高等的神，特立於圍繞着他們的發達尚低的無專名的多神教和多神教之外的，其實是從較早的時代遺留下來的神。他們各有專名這樁事實，就足以證明他們是較古時代的角色。我們還可以臆斷他們是從一個信仰唯一的神的時代遺留下來的東西。但對於這個臆斷，還有幾個疑點，要先拿來討論一下。

第一，原始的一神教的記憶，居然會被斐洲的黑人，澳洲的黑人，或巴達孔尼亞 (Patagonia) 〔南美洲的南端〕 的游氓一直保存到二十世紀，這事情似乎有點稀奇；而且牠又會消滅於三四千年前的印歐民族的祖宗的心裏——這話是我們可以很安穩地說的，在那時的印歐民族

祖先裏，並沒有這種的一神教的蹤迹可見。

第二，我們要知道，這些「萬物之父」或高等的神，並沒有受着禮拜；就是在那些環繞着他們的鬼靈或多神教裏的神受着禮拜的地方裏，也沒有人敬奉他們。那末，如果我們把這些高等的神的不受禮拜——現在是如此，在最初的時候，也當然是如此——看作他們的主要的，特殊的特質，我們就被逼着要得到「原始的一神教的神是不受禮拜的」這個結論了。然而在恰相反對的方面，如果我們把「神是一種受人禮拜的存在體」當作「神」字的意義的一部分的，那我們便又不得不說這些高等的神在當初一定受過禮拜，雖然現在已經不再受了；而且我們必要排斥那斐洲西部的土人的解釋，以爲他從來沒有受過禮拜，因爲從來就沒有人想到他曾經直接的注意過人的事情。

我們祇要採用這個見解，以爲這些高等的神曾經有過受人禮拜的時候，我們就可以獲得助力，從理想的虛擬而落於宗教史所給予我們的事實。這個問題，現時所自顯於我們之前的，便成了：在宗教的歷史中，我們是不是會遇着一些事例，可以明示一個從前曾經做過一個尋常的

多神教的百神祠中的一員的神，竟會變成不再是受人禮拜的對象，而祇是一個殘存體，是一個光榮的虛名，但不復在這個人羣的宗教裏得佔一個實際的位置？這樣的事例，我們竟在吠陀經典中找着了：那就是「天父」(Dyaus Pitari) 他的本來的威嚴榮耀，在吠陀經中，祇賸了一線的最黯淡的餘光。也正像斐洲西部的安尼安比一樣，他已沒事可做，也沒有甚麼禮拜的儀式可受。別種的神來奪了他從前所受的崇奉，而他祇成了一個虛名。他也和其他的「高等的神」依然受着人羣的恭敬，尚不致如其他各處的神受着橫暴的推翻的那麼樣難堪，這也就是他們和其他的失敗的神的不同之處了。其他各處的失敗的神，被外來的宗教推倒了，便要淪為虛偽的神，如波斯的「底法」之降為「達衣法」就是一例。吠陀經裏的「天父」和斐洲西部的安尼安比一流的高等的，神，總還算是受着優待的。

由是，宗教史要解釋散見於各地的高等的神的現象，似乎可以拿神的殘存的事實來做理由；說明在宗教的進化中，也正如在有機體的進化中一樣，常有某種族或某個體殘存於其他的種族或個體的滅亡之後，也就可以解釋這種高等的神之存在於野蠻民族中了。在現時看來，這

個說法似乎比求解於那種原始的一神教的理想的假定要好些。

但是，卽算我們決定把這些高等的神的存在看作不能夠便使我們斷定文化較低的民族竟能把那不見於幾千年前的印歐民族的祖宗的意識中的一神教的蹤跡一直保存到二十世紀，但我們卻仍然要審察這個問題之如何爲以色列民族的情形所影響。拿比較宗教學的眼光看來，我們不能就此假定以色列人的宗教是和一切的其他宗教相離隔，而岸然獨立的，不能說牠和其他的宗教是祇有相異點而沒有相同點的。我們也一樣地被比較的方法限制着，不能就此假定以色列人的宗教是和任何的或每種的宗教完全相同而沒有絲毫的特質。我們可以承認每種樹都是一樣地有枝，有幹，有葉，但我們總要相信橡樹的葉永遠不能從赤楊樹上找出來，而在白楊樹上，也不會長出栗樹的枝。卽在一種和他種的類似中，便寓有彼此的不能抹煞的相異點。比較的事情，雖然表示同點，但卽在同點之中，便也表示出所比較的兩物的異點來。樹葉總不外是樹葉，然而栗樹的葉是和銀楊樹的葉不同的。雖然事物的源流回溯得越遠，牠們的差異便越是微細，但牠們的差異總還是顯然可見的；而在科學看來，則無論是事物的分子，原子，或

其他的在當時視爲最後的原質的東西，都不能夠在牠們的構造上視爲同性；因爲如果兩種物件在分子或原子的結構上是同性的，牠們就不會成爲異性的東西，而畫分爲兩種了。

因此，我們可以斷定：從摩西（以色列人的首領）以前的以色列民族的宗教中所搜辨出來的事迹自然有牠的和他種宗教相同的地方，而即在牠的相同之處，便瞭然顯示出牠的異點來。在以色列民族的宗教，也和在其他各種宗教中一樣，禮神的中心儀式，就是祭祀的儀式；這也就是以色列人的宗教和其他各教的相同點。那祭神的禮，在這裏也和在其他的地方一樣，是爲着全個人羣的福利而由人羣的首領貢獻於神。神之受人民的頂禮，就因爲他保衛這個人羣，遠離災難；或者，如神降災於人，那就是因爲人羣中有某人觸怒了他了。由是，這個人羣所沿襲成風的，希望人人都這樣做的行爲，就被看作是神所嘉納的行爲；至於那些爲這個人羣所禁止的犯罪的舉動，就認爲神所厭惡的舉動。道德就是適合神意的東西。至於死亡並不能滅斷了個體的存在，即在這個體入了墳墓，不復被人看見之後，他仍然可以存在於某種性質的世界中，這一種情形，在摩西以前的以色列人的眼中，其爲瞭然易見，也正和牠在其他的各種民族的眼中一

樣。而割生殖器包皮 (Circumcision) 之禮，在現時不止爲亞細亞及阿斐利加兩洲的一些民族所施行，併且是中美、南美、馬來羣島、南太平洋羣島 (The New Hebrides) 以及澳洲的種種民族所實施的，實是一種古禮。牠之出現於以色列民族的歷史中——無論牠的起源和牠的關係大小是怎麼樣的——顯然是要一直回溯到當以色列人的文化至少要和無論那一族的現時正在實施着這種禮的野蠻人在一樣的程度時。

那麼，如果我們仗着想像的能力把我們移運到當以色列人的祖宗正在「把割生殖器包皮的禮當作每個要變成他們這個人羣裏的一員的人所必須受過的洗禮，和當作是他們這個民族的一切的人的標記」的這一個進化階級的時候，我們就要跟着承認「其他的相似點也可以曾經存在於以色列人和其他各種的和他們在同一的進化階級的民族中」的可能性和或然性了。我們又可以很合理地想像那割生殖器包皮的禮是早已存在於耶和華這個名字還未曾成立，和那個保護以色列人羣，而受着這個人羣用祭禮來敬奉的神還未曾獲得一個人格的專名之前。

如果我們現在用比較的方法來把以色列人的宗教和其他的西米忒族的宗教來比較研究，我們便可以見得其他的一個教派——腓尼基族人 (Phoenicians) 的教派——就是在他們已經以多神教著名的時代，他們卻還是依附於拿一個通用的名辭來表示一個神的原始的方法，而未會會用一個專有的名。在腓尼基人裏，神的平常的名字是巴埃兒 (Ba'al)，這就是奄有這處地方和統治這個民族的主人的意思，也就是這個民族和這處地方的保護神。每一個腓尼基族的分支的人羣，都各自有牠所敬奉的巴埃兒；而每個分地的巴埃兒和他處的巴埃兒互相區別的方法，就在乎拿這個巴埃兒在那裏受着敬奉的那個人羣的名字附加於其上，如泰兒 (Tyre) 的巴埃兒，西東 (Sidon) 的巴埃兒，泰蘇士 (Taras) 的巴埃兒等類；每個人羣的巴埃兒的權力，是不能伸展出他所佔有的地盤和他所統治的人羣之外的。就是在後來其他種種的帶着人格的專名的神流了入來，而受着人羣的禮拜，已經成了腓尼基族人民中的普遍的現象的時候，巴埃兒仍然是這族中的最高的神。那麼，從這種情形推想的推論，就是巴埃兒之所以仍然算是最高的神的緣故，祇因為他是最先存在的神；也因為每個地方和每個人羣最初知道牠的

禮拜的對象的時候，祇知道他是牠的主宰，是牠的巴埃兒，而從不知道有甚麼人格的專名。因此，後來的有專名的神雖然侵了入來，也終不能遽加於作主宰的巴埃兒之上了。

那些腓尼基族，康南族（Caranites）和敘利亞族的人，起初從信奉他們祇知道是他們的主宰，是他們的巴埃兒的無專名的神出發，而後來把這種信奉發展成爲多神教，他們的這種發展的步驟，有些是顯然爲我們所知的；而且這些發展的原因的作用也不僅是限於西米族的宗教的範圍。像古意大利教裏的「牛米拿」——這一種宗教裏的尊神——雖然是很不完全地人格化，而祇是很輕鬆地附上人性，卻早已以男性和女性的區別而一對對地分開了。但就是因爲他們的不完全的人格化的緣故，他們的相互的關係也便跟着不含有人性的性質；他們沒有被認爲組成家族，或結合成一個羣。而對於這些尊神，雖然已加上「父親」和「母親」的名字，但這兩個名字並不暗示這一對神間的夫婦的關係，而僅是指出他們是這個人羣的「牛米拿」這個人羣的保障，以及牠的個體和牠的牲畜的豐盛，都是依賴着他們的。用着這同樣的方法，由於同樣的原因，那些非以色列人的西米族人也把他們所敬奉的沒有專名的神分作一個巴埃

兒，或一個主人，和一個巴埃拉德，或一個主婦。以阿斯達德 (Astarte) 或依舒泰 (Ishtar) 的名字而信奉這樣的一個巴埃拉德，便成爲極關重要的一種禮拜，最初是在巴比倫或阿西利亞，後來更普遍於全個的古代世界中。

這種作用不限於西米族人，而使以色列族的西米族人把沒有專名的神的禮拜發展於多神教之途的第二個原因，就是人類的心裏的那種想像着凡有兩名必有兩物爲之對照的傾向。那被人羣普通以巴埃兒的名號敬奉着的神，也可以被人拿主或王的名號去稱呼。而這種尊神的名號，在一切的宗教裏，都有一種趨勢，到後來便使人認作牠便是指示出對照於各別的名號的神的各別的存在。像「亞東」(Adôn)——主——和「米列克」(Melek)——王——這兩個名字，當最初使用的時候，我們很可以假定牠們祇不過交替地被用來指示那平常以巴埃兒著稱的神。牠們接續着習俗相沿地變成尊神的稱號；到了後來，這些尊神的稱號竟成爲獨立的，而被人認作不同的稱號必各自指示着不同的禮拜的對象，必各指互不相同的獨立的神：於是亞東也成爲個別的神，米列克也佔着獨立的神的位置了。

把以色列人和其他支派的西米族人分別開來的，是他們牢牢依附於他們自己的一羣所信奉的那個神，他們自己的特殊的主宰的皈向心，而不肯把他顯揚到一個巴埃兒或一個巴埃拉德的地位，卻也不會爲暗伏於尊神名號的施用裏的錯誤所眩迷。他們的神，也自和其他的神一樣，最初是沒有專名的。到後來他確是有了一個專名——耶和華。這個趨向的爲用，在於把他和信奉他的人羣從其他的信奉巴埃兒的西米族分畫出來——或者這個趨向，是證明這種分畫的必要。但要將兩物分畫開來，也就是承認這兩物可以互相比較。在這裏的分畫上，就是承認外教的神，也正和耶和華一樣地同是居於神的地位的。就是那認定耶和華是高出於其他一切的神之上的斷語，也仍然是承認着其他的終還是神。這樣的一個承認之不可能和不合論理，到後來終於被人感着了，而遂極輕藐地表現於「至於異教的神，都不過是些偶像」這一個結論。但在以色列人的中心的或根本的信念之中，卻並沒有感覺着或表示出耶和華是以色列族的神，而以以色列族是他的人民這種觀念。這樣的一種宗教是部落的種族的；耶和華的信奉之不能普遍，也正和阿胡拉·馬斯達的信奉之不能推展出波斯人之範圍外一般。而且這種的信奉，就

連要變成普遍的潛勢都沒有，除非牠不再是對於耶和華的信奉。本來一個帶有專名的神，終逃不了是一羣中之一個，總不免是許多神中之一個神；多神教是受着承認了，而按着牠受着承認的比例，一神教祇是不圓滿地發展開來。

那麼，如果耶和華的信奉是被看作一種一神教的不圓滿的形式的，那牠所從之脫胎出來的那種奉神的形式，即使是一神主義的，也必然是一種發達得更不圓滿的雛型，從可知了。在這種雛型裏的受着人羣的信奉的神是沒有專名的，祇是或如腓尼基人之以主的名辭，或如古埃及的一種祭禮裏之用著「西方的居住者」(Chentamentet)的稱號而受着稱呼。但在這一族的神還沒有專名而僅是居着主宰的地位的時候，這個神便可以負着神的一切的職司，而這是被承認作本來如此的。這樣的承認的重要，則在因為沒有神是用着專名而出發的原故，在最初的時候，便不會有多神主義或一神主義的實際的問題。沒有專名的神，既已被認為兼負了一切的神的職司，實際上還有甚麼多神和一神的分別呢？

據以上的伸說，便知把宗教譬喻作建築來研究牠，因而假定牠在最初時祇是泛神主義的

一層建築，到後來有些人民加上了多神主義的第二層，最後乃有人加上一神主義的第三層，實是被一種不適當的譬喻引入歧路了。我們寧可把人類和他們的神的關係——那就是宗教——看作在最初即可以拿一個人羣和一個神的關係來解釋，似乎較少錯誤。本來宗教史所討究的事實，並沒有那一種事要逼着我們去假定每個人羣都是挾着一種多數的很模糊地認識着的神靈的存在體的信仰而出發的；而且還有以色列民族的那種情形——牠是一個特別附着於信仰和習慣的民族，從牠的很原始的野蠻時代把割生殖器包皮的儀式保留下來——更足以把他們「對於一個唯一的而沒有專名的神靈的存在體的信仰，一直可以回溯到我們在他們的宗教進化途中所能蹤跡得到的或推想得到的那麼遼遠的時代」這樁事實表示於我們之前。在其他一方面，那一個後來被信奉為幾個神之模糊的概念，其被分裂則大概是一段悠緩的過程的結果，而不是一件突然做成的事情；在那些神祇還沒有專名的時候，他們是不容易被分裂而被認為各自獨立的存在體的。但無論在那一個事例上，我們便要把多神主義或一神主義的名辭應用於發達尚如此其微的一個宗教進化的階級上，似乎終會流入歧途。我們所能

說的無錯誤的話，祇有說這是一個多神主義和一神主義都適宜於發育的階級。我們可以說這話，但同時也可以保持着一種或然的態度，而認引入於多神主義的一條進化路線，在很早的時候便已和那引入於一神主義的路線相分歧。

一個神就是一個受着禮拜或曾經受過禮拜的存在體：這是「神」這個名辭的一部分的意思。而在一神主義的耶教信徒中，他們是認定世界上祇有一個神的，因此，按之他們的見解，則一切的人，祇要他們是信奉真理，信奉神祇的，他們便已信奉了這唯一的神——雖然他們自己也許是不大知道；——而這個神，就是他們所不知不識地尋求着的，對於他們，也依然是他們所未知的，或他們所認錯了的神。從這個見解看來，那麼，這個唯一的神的信徒，在潛勢上，但在實際上，就是全人類了。因此，在這種一神教徒的意中，這個「神」的名辭所暗示的意義，就是，這個神的信徒的全羣，兼算實際上的和潛勢上的，便是和人類同其周延。要把潛勢上的信徒化成實際上的信徒的遷化，就是成爲傳道宗教的耶教所執行的一種職務。

由此可見奉神人的羣的概念，如一神教所推廣的，實傾向於擴展到最初時所賦予於其上

的範圍之外。在最初的形式——以色列人的形式——奉神人的羣就祇包含着國度的及政治的羣；在回教也有同樣的限界。那麼，這兩派宗教，在這方面看來，似乎都是不能夠變成純粹一神教的了。在這兩教之中，神固然是祇有一個，但牠們都不是勉人皈依的宗教。許多人都懷抱着一種錯誤的想像，以為回教的霸主在征服了一個地方之後，便拿死和皈依回教這兩種事情給被征服的人民去揀擇。這個想像，其實是一種很普遍的謬想。回教裏的神聖戰爭之所以為牠的目標的，並不是要令非回教徒來皈依，而實是要毀滅他們的政治的勢力。至於那些被征服的人民，皈依回教與否，那祇是他們自己的事情，並不是回教的霸主所注意鼓舞的。而且不但不鼓舞而已，他還要常常妨礙他國人民的這種企圖呢。

而在耶教則恰得其反，牠的獨著的特質，就是要謀引一切的人來皈依牠。在耶教和那兩派進化的程度較低的一神教——回教和以色列人舊教——間的這種差異，便暗示着關於牠們的對於人格的態度的一種較深的差異來。「耶和華是以色列人的神，而以色列人是他的人民」這個信念，是不承認這個人羣裏的個人有以個人的資格顯現於神之前的權利的；他們的個人

的存在不能受神的承認。祭神的禮之舉行，是爲着全個人羣的利益，而不是爲着某個體的私人的幸福。因此，這祭禮便是一種障礙物，妨礙着個人宗教的發生。

至於在回教裏，則這種障礙是除去了：祭禮不復是一種實施的或公認的禮儀。而代替祭禮的，便是祈禱。但是，如果回教裏叫作「沙列」(Sala)的祈禱，而是和基督教中的所謂祈禱的意義相同的，那麼，這兩派的一神教的對於人格的態度的差異，也就不會如此之大了。然而雖則同是祈禱，而在兩派的意中，則是大相懸殊的。回教裏的「沙列」其效驗須依靠於這一種祈禱禮的正確的和嚴守儀節的舉行，而不倚賴於那個祈禱人之精神上的情形。牠的目標是讚頌和感謝。當牠進行請願的時候，那些請願是爲着全個人羣的遠離災禍的拯救，而不是要救援個人之遠離污染和罪惡。禮拜之在回教中，是一種人羣的職務，也如一切的宗教一般；但是牠不再進一步了。牠不進而需要禮拜人的個人和神的感通，更不容許「一切的人都是阿喇 (Allah) 回教裏的天主」的愛和注意的對象。非回教徒都是阿喇和他的人民的讎敵，而對於他們舉行一個剿滅淨盡的神聖戰爭，則正是那些虔誠的教徒的宗教的職責。

那麼，在這樣的把政治的羣裏的一員的資格認爲一個虔誠的信徒所不能避免的那些宗教裏，人格的價值自然是弄低了許多了。而那些在這個宗教的羣以外的人，更要被挾着一種厭棄和蔑視而視作不能有權利要求別人把他們當作人一般敬重，或竟至於不能要求別人以憐憫的心把他們當作人一般看待的存在體，而他們所受的那種厭棄和蔑視，則使他們所受於回教徒的待遇被看作分所應爾，而遇着有機會的時候，更要從之引起他們所受的惡待遇來。至於在這個羣以內的人，也並不以個人的資格而有價值，換言之，就是不把個人看作自己就是目標，而僅當他作全羣可由之達到牠的目標的工具。這種人格的低估價——無論是羣以內抑是羣以外的人——就是猶太的和回教徒的兩派一神教所同具的特質；把這兩教表明是這一種宗教（一神教）的不完滿的進化的，也就是這種特徵。一神教自根本上說來，本是個人的宗教，即在牠是對於一個人格的神的個人的信仰。因此，牠的進化，就是信奉人和所奉的神的人格都在其中逐漸顯現出來的一個過程；而這個過程，則顯然是被任何的估低生人的人格價值的東西所阻滯——如果不說是被停止。在生人的人格被估低價值的地方，如在那種要促進一個

政治的羣的利益的宗教裏所必然的，神的人格的概念，便也不會被估成最高的價值。因此祇有在把神的人格估到最高的價值的地方，生人的人格價值，纔能够站着適中的地位，於是即算一個的悔過的犯罪人的拯拔也便會被覺着是最高快樂的原因。以這種事情爲快樂的人羣，便是在個人宗教的路線上，比之那些因爲牠們的一神的性質較不完滿之故，而不能達到完全認識人格的價值的地位的一神教進步得遠些。

在那些以祭禮爲中心的禮拜儀式的宗教裏，祭禮之舉行是爲着全個人羣的：這種祭禮所具的目標，就是要使人羣遠離災害，而獲得牠的凡世的興盛。由是，在這些宗教裏的神便不免降低他們的位置，至於變成了用來達到目的的工具的地位，也恰和集成這個人羣的個體一般。在像猶太的那麼樣的一神教裏，如果神是被抬高到人羣以上的超越的尊嚴地位的，那人羣裏的個體的人格，也祇是被估低了牠的價值，而個人能和神相感通的那個觀念，也不爲國教所提倡。以生人的人格爲本身就是目標的這種價值的認識，在那裏是無地可容的。這種情形的理由，可以從神的人格自身也祇是被視爲所以達到人羣的目標的工具這樁事實尋出來。那一派

把個人看作不止是工具，而且本身就是目標的一神教，就是基督教；而且牠還拿上帝就是愛這個概念或信念去注意於個人，這越使牠發展於這一個方向。把個人認作同時兼做了愛的主體和愛的對象這個概念，便將神和人的人格的價值都提高了，一方面把牠認作本身就是目標，但同時也沒有不認牠爲工具。

基督教的愛的概念——上帝對於人的愛，和人對於他的上帝和他的鄰人的愛——對於人格，人羣和禮拜，都給與一種新的意義；這種意義，在基督教徒的眼中，也便是真的意義。就哲學的意義說來，這實是一種新的關於人和神的關係就是宗教的見解——一種向來未曾有那種宗教涵有過的見解。而在實際上說來，則這是一個給與於那種實驗的方法的新途徑，這種實驗，就是人類在他的歷史上的一切的時期內所藉之以力圖解決人和神的關係的那個問題的。我們簡直可以說，在基督教徒的意中的愛之力，實是一種新的力量。但我們要如此說法，必須要着重於這裏所謂愛的條件，就是，這種愛是基督教徒的意中的愛，是在實用上要解決人類對於他的鄰人和他的上帝的實際的問題的努力中作一種新的原力的。這個愛的條件，我們必須要着

重牠，如果我們要明瞭基督教在宗教史中的位置；這就是說，如果我們要了解基督教和其他各派的宗教的相同點和差異點，這些同點和異點，是由施用比較的方法於這些宗教上的嘗試預先假定其存在，而把牠們引入於「比較宗教學」的研究範圍內的。

在基督教還未發現於世上的許多千年之前，無論在甚麼時候，無論在甚麼地方，祇要有一個生人的人羣存在於其上，人類對於他的同儕必已有了一些愛了。如果愛是絕對地完全沒有的，一個人羣便無從組合起來。但我們雖然能夠認定牠的存在，而即就我們所藉之推論的事實看來，便已够顯示出下面的兩種情形：一，那裏的人覺着牠是一種活動的力量，意識卻是很暗昧的；二，在那裏另有其他的活動的原力運用着。在生存的競爭裏，自身的保存，和人羣的保衛——這也就是自身的保衛——在一種意義上說來，原是自然界的第一律。這條第一律之在某時或某地的人羣內，便會比較愛的感覺更易浮現於人的意識上，而其為保持一個人羣之活動的原力，也自然有加於愛能原力上的可能。固然的，如果一個人羣而欲維持下去，這個人羣裏的個人與個人間便必然有愛存在於其中，無論是怎樣的微少，怎樣的不為他們所覺知；然而因為那

一條律的緣故，一個人羣裏的個人便不會跟着對於別個陌生的人羣裏的個人發生出愛來。

對於他們所禮拜的，他們所向之懇求保護和懇求這個人羣的興盛的神的愛念，是從人與神所共同分饗的祭禮的筵宴的存在暗示出來了。然而從一切的以祭禮為中心的，主要的儀節的宗教的歷史上看來，便顯然易見他們所意識地倚靠着的，不是禮神的人對於神的愛，也不是神對於禮神的人的愛，而祇是這種祭禮之合禮節的舉行，和這其間所暗示的契約之適如原議的實踐。這也可見他們之所謂愛，無論是對人的，對神的，都和基督教的大不相同了。

由是，我們的深入裏面的研究，雖然也能夠發現人類的愛——對他的鄰人和他所敬禮的神的愛——必然是自始就已經有多少流行於一切的宗教之中；雖然也知道在愛的流行上看來，基督教和其他各教是有相似點，而且確是有內部的相關聯的；但我們仍然不能不承認我們現在所推想出來的存在於別種教派裏的非意識的愛，和在基督教裏的明認為中心的真理和領道的原則的愛，二者之中，其區別卻是很大。這個差異既然是很大，而其分量也可以量度——從外面——出來，就是從這個差異所產生於禮拜，人羣以及人與神的人格這幾個概念上的革

命去量度。

在以禮拜爲祭神之禮的中心的宗教裏，這個祭禮便真是把人羣帶到他所禮奉的神的面前的方法了；但介乎神與禮拜的個人之間，卻仍有一種障幕存在着；而且在祭禮只能夠由全個人羣去執行，或只能夠爲着全個人羣的福利而舉行的時候，如以色列人的情形那麼樣，這個幕永不是立於其外的各個人所能夠打破的，因爲憑着他個人的資格，他沒有位置或立脚地在人羣的宗教中。這種障幕，在宗教和諸神自己都在祭禮中崇高起來的地方，如在婆羅門教裏，也可以竟被認爲牠的自身就是一種，而且是唯一的一種，最真實的實體。因爲沒有了這種實體，宗教和神便不能保持崇高超越的地位了。如在許多別種古教裏，那些社會中的各個體都不滿意於被屏於祭禮的儀式之外，而不能躬親獻遞他的請願於神之前，於是發達出個人爲着私人的目標的祭禮的實施來，或則求助於法術的使用。這兩種的情形，都是結果於生出墮落的影響於禮拜的人和他的人與神間的關係的概念上的。若果個人所希求的目標而是羣衆所禁制，視爲反社會的或非宗教的，那這希求的人就非求助於法術不可；這就是說，法術足以鼓勵私人用着牠

去想像他自己能够做成一些反對道德和宗教一類的信條的事情。由是，牠就要養成一流只圖私利的個人，他們的存在和活動，是有害的，而且，如果不受着制止，更會成爲使全羣遭受致命的創傷的了。

至於個人的祭禮，則其爲危險，竟要比法術更甚些，因爲，除了猶太族的情形外，牠的危險不如法術的明顯，卻在不注意中潛滋暗長起來。法術是早就有宗教的感情所禁制了，而個人的祭禮，則除了在猶太族外，一嚮沒有受着禁制。在祭神之禮僅僅是爲着全羣的福利而舉行的時候，個人的自愛是不能算作一種活動的動機的。但當個人爲着私人的目標而舉行的祭禮首先被容許了，而依次被認爲一種宗教的儀式的時候，人與神間的關係，就是我們認爲宗教的，實質上被變換壞了。祭禮便傾向於被視爲一種貿易，根據於「公平交易」(to ut des)的原則，而個人的自愛便隨着被視爲獻祭於神的唯一的合理的動機。由是，這種交易的獻與受的兩造的人物同時都損失了光榮：受祭的神便降格至於尋常商業貿易的一方面的地位，而唯一的假定作人類的活動或能够致人於活動的動機，也祇有自利而已。到了情形如此的時候，那本來充滿於祭

禮的儀上的禮拜的精神，顯然是喪失了；雖然這儀式仍是以「習俗的祭餅」而保持，但牠的宗教的意義已經蕩然無存了。只有基督教，在牠的系統裏，沒有位置給那種或拒絕個人以其個人的權利而加入的，或只有憑着兼損人與神的人格條件然後容納個人加入的祭儀。這樣的建基於人類的對他的鄰人及對他的神的愛上的一個系統，是沒有地位給自私的愛存在於其內的。而對於這樣的認定禮拜必須是精神上的，而且明見祭禮不過是一種受損的精神和一個悔罪的心所貢獻於神的東西的一種宗教，祭禮中的犧牲之貢獻，也自然不能再有甚麼宗教的意義了。

以貢獻祭品而禮拜牠的神的人羣的概念，也對照着祭禮的概念而改變於基督教中；原概念的內容，同時改變而且擴大了。本來在「祭祀」和「信奉」這兩個概念還沒有互相差別，而祇是被認識或被誤認為一個含混的觀念的時候，同奉一個神的人的範圍也可以——如宗教史所指示的，不止是可以，簡直是必然——被認作恰和那個實際上一同參預祭神的儀式的全羣的範圍，或者當這人羣擴大起來的時候，恰和那個同祭一神的民族的或政治的羣的範圍，是

恰恰邊界相同而有同樣的容積的。在這兩種情形裏同奉一神的人的範圍就被限制於實際上預加祭禮的人；而實際上沒有參加祭禮的人，便自然不能被認為是同奉一神的人了。這樣地自劃範圍而自限於民族的或政治的羣的宗教，即由牠的性質把牠限制着，不許溢出牠的界線而變成一種世界的宗教。但等到「祭祀」和「信奉」的概念被基督教區別了牠們的意義以後，「奉神者」這個名辭的內包改變了，而牠的外延也擴充了。牠的內包的改變，就在牠被解釋為指示一種精神上的關聯，而牠的外延的擴充，則在牠的意義被解釋作可以伸張到一切的人，無論受着束縛的，抑是自由的，是猶太族人，抑非猶太族人，只要他願望加入這與神的相關聯，他就可以加入了。

基督教對於「信奉」的概念的改變，並且把人羣的概念改變得更遠些。在世界上一切的宗教裏，所謂人羣常是被認為兼括着神與人的。祭神的宴會，神和人都去參與的，而其儀式，則使人得接席於神之前。但到了多神教發達而後，便傾向於認諸神為別有他們自己的社會，並不包括於人羣之內，而且他們之注意於他們的羣裏的事情，比他們之注意及我們的事情多些，或者

多的多。到這時候，祭神的禮固然是依舊做著人與神間的連環，但是到了牠被人看作以希求獲得那一種利益爲目標而貢獻之後，牠便按着比例而跟着逐漸變成不是精神上的聯繫了。這麼樣微弱的，而且是這麼樣觸忤於宗教感情的一個連環，自然是容易打破，而獲得使神分立於人羣之外的結果：於是神與人便不再合成一個羣了。而祭神的儀式，也就不能够再維繫着他們。直至基督教的學說興，宣言神便是愛，而人類也必須愛他的鄰人和他的神，然後奉神的人羣在潛勢上要變成神——上帝——的國，而這個神國的實現也便是天主的禱辭中第一樁願望。奉神的人羣之建立，根本就與神相感通；而這個羣的外延，則可以擴張到一切的人。求與神感通的方法，不復憑着祭禮，而憑藉精神上的信奉，而這種信奉，則是人類中一切的個體都可以參加的；由是這個神便不再是一族的或一國的神，而實是全世界的人的神。

處處都是暗示於宗教中的人類與他們的神的關係，是一種在種種不同的宗教裏，以種種不同的途徑而解釋之，并且解決之於實施上的關係。那種種不同的宗教，也可以說就是人神的關係大受感染於其內的種種不同的解決這個問題的途徑。在以神與人的關係存在於神和全

個人羣之間的那種宗教裏，那直達於神的，是全個人羣，而不是各個人；而羣裏的單位，也不被認作就是各個人。至於在私人的宗教已流行，或不禁制法術之實施的宗教裏，則這個關係要深深地爲那種實際上以神爲達到私人目標的工具的趨勢所感染。由是，個人的自愛，不但被容認於人格的概念之中，並且要傾向於成爲人格概念及人格的活動的形勢中的主要的色彩呢！

可是，基督教對於奉神的個人和羣的概念上的新解釋，其實也只是牠對於人的人格和神的人格所保持的特殊的概念之一種表現而已。精神上的信奉，和不容自愛存在的人羣，實暗示着一種其他各教徒未知道的人格的理想。基督教裏的圓滿的人格，從人類的這方面看去，就是神的愛之肉體的附加，而從神的方面看，則其觀念是神就是愛。愛便是人格的圓滿的表現；因爲，按之基督教的見解，愛便是人格的核心，所以圓滿的人格表現，也就是愛。

多的多。到這時候，祭神的禮固然是依舊做著人與神間的連環，但是到了牠被人看作以希求獲得那一種利益爲目標而貢獻之後，牠便按着比例而跟着逐漸變成不是精神上的聯繫了。這麼樣微弱的，而且是這麼樣觸忤於宗教感情的一個連環，自然是容易打破，而獲得使神分立於人羣之外的結果：於是神與人便不再合成一個羣了。而祭神的儀式，也就不能够再維繫着他們。直至基督教的學說興，宣言神便是愛，而人類也必須愛他的鄰人和他的神，然後奉神的人羣在潛勢上要變成神——上帝——的國，而這個神國的實現也便是上天主的禱辭中第一椿願望。奉神的人羣之建立，根本就與神相感通；而這個羣的外延，則可以擴張到一切的人。求與神感通的方法，不復憑着祭禮，而憑藉精神上的信奉，而這種信奉，則是人類中一切的個體都可以參加的；由是這個神便不再是一族的或一國的神，而實是全世界的人的神。

處處都是暗示於宗教中的人類與他們的神的關係，是一種在種種不同的宗教裏，以種種不同的途徑而解釋之，并且解決之於實施上的關係。那種種不同的宗教，也可以說就是人神的關係大受感染於其內的種種不同的解決這個問題的途徑。在以神與人的關係存在於神和全

個人羣之間的那種宗教裏，那直達於神的，是全個人羣，而不是各個人；而羣裏的單位，也不被認作就是各個人。至於在私人的宗教已流行，或不禁制法術之實施的宗教裏，則這個關係要深深地爲那種實際上以神爲達到私人目標的工具的趨勢所感染。由是，個人的自愛，不但被容認於人格的概念之中，並且要傾向於成爲人格概念及人格的活動的形勢中的主要的色彩呢！

可是，基督教對於奉神的個人和羣的概念上的新解釋，其實也只是牠對於人的人格和神的人格所保持的特殊的概念之一種表現而已。精神上的信奉，和不容自愛存在的人羣，實暗示着一種其他各教徒未知道的人格的理想。基督教裏的圓滿的人格，從人類的這方面看去，就是神的愛之肉體的附加，而從神的方面看，則其觀念是神就是愛。愛便是人格的圓滿的表現；因爲，按之基督教的見解，愛便是人格的核心，所以圓滿的人格的表現，也就是愛。

Modern Knowledge Library
COMPARATIVE RELIGION

BY

F. B. JEVONS

Translated by

YEN CHI CH'ENG

1st ed., July, 1925

2d ed., Feb., 1926

Price: \$.40, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十四年七月初版
 十五年二月再版

新智識叢書 比較宗教學一冊

(每冊定價大洋肆角)
 (外埠酌加運費匯費)

原 著 者 耶 方 斯

譯 述 者 嚴 既 澄

發 行 者 商 務 印 書 館

印 刷 所 上 海 北 河 南 路 北 首 寶 山 路 商 務 印 書 館

總 發 行 所 上 海 棋 盤 街 中 市 商 務 印 書 館

分 售 處 長 沙 衡 州 重 慶 廣 州 雲 南 貴 陽 張 家 口 新 嘉 坡 商 務 印 書 館 分 館

※此書有著作權翻印必究※

623329

新智
叢書

宗 教 基 礎

一 冊 三 角

Stanley A. Cook 編

陳楚譯

本書共計八章分述
宗教與人生思想及
其運動個人及其發
展個人與宇宙個人
與超自然人類之歷
程人類之心的發展
等凡宗教上一切重
要問題皆已論及譯
文亦甚清晰
商務印書館發行

甘浩澤編

宗 教 問 答

二 角 五 分

本書對於宗教之觀
念與目的宗教學之
歷史與根據宗教之
發展及其原則代表
之宗教概觀近代宗
教思想之變遷宗教
之本質與根本問題
精神生活上之宗教
之位置各列專章加
以討論鈞元提要敘
述靡遺洵屬精心結
撰之作

商務印書館出版

商 務 印 書 館 出 版

新 智 識 叢 書

生活系統	一册	五角	人種改良學	二册	七角
歐洲思想大觀	一册	六角	優生問題	一册	二角
各科之效用與學習法	一册	三角	合作論	一册	三角半
公民衛生	一册	五角	勞働組合	一册	三角
杜威教育學說之研究	一册	四角半	經濟的政治基礎	一册	二角半
柏拉圖 政治教育學說今解	一册	二角	社會改造之八大思想家	一册	八角
人口問題	一册	六角	近世社會主義論	一册	五角半
家庭與社會	一册	四角半	土地與勞工	一册	四角
近代文學思潮	一册	四角	科學原理	一册	五角
都市居住問題	一册	六角	家庭與社會	一册	四角半
運動生理	一册	七角	兒童之訓練	一册	三角
合作主義	二册	九角	教育思潮大觀	一册	七角
社會問題與財政	一册	九角	婦女問題	一册	三角
通俗地質學	一册	七角	婦女之過去與將來	一册	六角
青春期心理學	一册	七角	戰爭與進化	一册	二角半
柏格森變之哲學	一册	三角	德國富強之由來	一册	二角
近代思想解剖	二册	六角	德國實業發達史	一册	五角
發明與文明	一册	五角	衣食住	三册	一元半
將來之大戰	一册	五角	地球與其生物之進化	一册	九角
動物與人生	一册	六角	社會問題	一册	四角
人類進化之研究	一册	六角			

