

青年叢書  
第一一集

宗教與近代思想

第九種

趙景松譯



青年年協會書局出版

曾荆菀敬贈  
渝三五二

集二第書叢年青

種九第

想思代近與教宗

## 序言

人類究竟需要些什麼才能得到完全的滿意？他們在實際上所能得到的是什麼？這些都是常常發生的問題。現在普通的回答，祇是單就我們生活上所有的物質與文化的事物而言，但是這樣的生活，在世界上的展望與壽命却是受限制的。在那些偉大的宗教之中，我們還可以發現另外一個答案，可以顯現更廣闊的啓示。這本書的宗旨就是要敘述現存的宗教及其在近代所表現的形式。也許有人以為我對於大多數討論所及的宗教都說得太好了；但是我無意於從事破壞的批評。就是從建設方面說來，也不能把我廿五年以來的研究，和從那些信仰不同的信徒得來的個人接觸的經驗全盤托出來。我覺得這些與個人接觸的機會，比起研究龐大的經典來更有益處，我只引用了極少數的典籍來作為論證。我所採用的基本態度和海登所編的世界宗教的現代潮流（*Modern Trends in World Religions*—edited by E. Haydon）大多數的撰稿者所表現的截然不同，但也并不是完全不同的。

這一本書是我任包篤恩大學（Bowdoin College）陶爾曼基金（Tallman Foundation）講座時所集成的講稿。我感謝校長和基金董事會的寵邀。我不能一一指明申謝那些各個不同宗教的學者；有些已經指明在我較早的著作中了。

註釋和參考書目附在每頁後面，普通讀者可不必注意。

韋杰瑞 一九三六年



目次

序言	
第一章 緒論——現代生活與思想	一
第二章 印度教	一五
第三章 佛教	四八
第四章 耆那教與塞克教	七五
第五章 孔教與神道教	一〇二
第六章 波斯教（或名祆教）	一二六
第七章 猶太教	一四八
第八章 回教與巴哈教	一七五
第九章 基督教	二〇八
第十章 宗教與近代思想	二三九

## 第一章 緒論：現代生活與思想

從一個哲學家的眼光看來，現代生活所表現的一切活動和思想，都非常混亂。在這種情況之中，大當代的哲學界領袖，都脫離了他們前人的趨向，不肯輕易自淹於建立善、真、美的理論。他們覺得：他們的事業不在對一般的思想作抽象的推論，而要注重於深切的、研究一切存在、一切事件本身的獨特的個性和他們中間特殊的關係。他們思考所得，不但時刻確切的援用科學的結果，也時刻周密的考慮到各種特殊的人類價值，在多方面的歷史過程中，或在近世的趨向及努力的動態中。

雖然混亂龐雜成了現代生活的顯著狀態，但是一個透徹的觀察者，也可以發現其中有若干明確的特點和傾向。這混雜的本身，也就是這個時代智力物力偉大的標幟，細較起來，過去的年代簡直像睡着了。一樣。不管世界大戰影響如何，它究竟喚醒了大力量，一直至今還沒有消滅。西方如此，東方亦然。住在西方的，在在都可以看見證據。關於東方的趨勢，也可以在日報的記載和一些新出的書籍中得到證據。

從前說到東方人，總以為他們是在一種停滯麻木的狀態中，以為他們受了那些宗教的惡影響，不能適合進化的文明。現在我們不能再作如此想。東方正在甦醒，而且大半已經醒了。那文化凝滯了千年的中國正在發生大的變化。『我們的青年對於教育、宗教、社會服務，表現了有史以來所未有的熱烈的興趣。』

(註一)『中國那古老的精神上的冷漠，已經是件過去的事了。』(註二)『中國人民正蠢蠢欲動，要實現

政治、經濟、商業、精神的復興了。」（註三）我們不是說中國已完全看清了將來運動的種切，他們還在舊有的衝突之中。所以有些作家說：「每年都可以看見中國駭人聽聞的增多了一批知識分子，他們掙脫了舊道德的限制，因此愈益加速了整個中國的組織上的破壞。」（註四）「這裏也不是文明，也不是社會，却是一個潮流，一派混沌，一片奔湧的大個體。」（註五）這也許可以當作一種增加力量的象徵，是過渡時期的事業與反動。要說這些現代人的力量終能勝利，似乎是確定的了。「我們可以說，縱有粗陋蹣跚的缺點，這次新文化運動已為將來的中國建立了深厚的基礎。」（註六）

在同教徒的地帶，也可以看出同樣的事實。近東的回民正在經歷社會生活、宗教的、道德觀的革命。無處不受這種復興的影響。回民世界的各部正在經過大演變時期。新生命替代了不經心的懶惰，西方文明在此已漸成了理想，人人渴求新知識，頭盼民主政府的實現。國家主義是普遍的呼聲。回回教已拔起

（註一）特別參閱：王君：中國之青年運動。（紐約版一九二七，冊二頁……）詹森：中國昨日與今日。（紐約版第五版一九二七）

（註二）克來納爾：宗教在中國之歷史演變。（倫敦版一九二六，見新序。）

（註三）赫埃：中國在太陽裏的地位。（紐約一九二二，一四二頁，引滿德能·魏耳。）

（註四）吉爾勃特：中國之錯誤何在。（倫敦一九二六，七二頁。）

（註五）潘佛：中國，一種文化的崩潰。（紐約一九三〇，一七三頁。）

（註六）杜威：見亞洲。（一九二一，七月。）

了帳蓬，向前邁進。」（註一）印度和日本也是一樣。

在東方大國之中，因為受了西方教育組織與工業發達的影響，已逐漸儘量的採用科學方法。西方思想家所著各門類的專集，已成了研究的對象，其中有許多已譯成東方國語。新亞洲的智識分子大半是由西方的教育方法產生出來的。鶴見（Yasuke Tsunumi）說：「西方把科學的研究方法教給了日本，他要把它應用在祖宗傳給他們的文化和機構上。在日本史上，一切政治、社會變化、經濟、文學、倫理思想，一切機關組織，新的研究，都在進行重鑄我們基本的意識。我們現在正在用新的眼光來看我們的過去，並且發現我們自然演變的過程中，有許多是從前所沒有想到的。因此也開拓了新思想的途徑。」（註二）

不久以前吉卜林（Rudyard Kipling）還自以為說得不錯：「東是東，西是西，兩頭永不會見面。」今日之下，這種觀念與種種事實不符，我們現在每一方面都要考慮東西兩方共同的发展。世界各國都因為經濟的關係而發出了密切的關係；政府的問題，在大多數民族中也在採取相類的形式；思想的領袖，對於自然人類與人類的命運，也在關心同樣基本的問題。羣衆的生命到處都表現同類的面貌，而那教育高尚的，也正在追求相似的文化的形式。但是人類在這樣的發展中，還只在初步期間。那正在努力採納西方文明

（註一）甘許回教之擴張，（倫敦一九二八，七頁）亦見佛蘭克回教之範圍（紐約一九二八）又司篤德回教之新世界。（波士頓一九二二）

（註二）鶴見今日之日本。（紐約一九二七，五——五六頁。）

的東方人覺得：要把這種西方文明和他自己值得保留的特殊情形，歷史傳下來的習俗和遺教配合，也很困難。同時，這個東方人雖然在很迅速的吸收西來的成分，那個西方人却並不能以同等的程度來學習東方。這是西方人態度之中所表現的重大缺點，這實在是一種損失，也許很危險。一個中國學者說：『願意維持世界和平的人所遭遇最大的困難，就是西方人不能改變他的心地，擴展他的眼光。』（註）

在敘述這種發展中的現代生活和思想的時候，使我們發現在各個不同的民族中都有相同的地方。我們發現有一種舉世共有的俗世享樂主義的態度，特別表現在實際行為上，有時也見諸於理論。世界各國大半都以國家主義作為大多數活動的中心，或在本國，或在國與國之間。大家不但很顯著的漠視宗教，並且大多數的意見都是竭力反對宗教的。但是從另外一方面說來，我們也不能否認已經有人漸漸覺醒過來，開始覺得宗教的重要，覺得宗教和人生的根本問題很有關係，因此遂有人想把這些宗教用現代的眼光來解釋，用理智來衛護他們。於是宗教的學術研究逐漸增加。於是也有一班庶民被宗教所感動，發起各種運動，標榜大同來對抗國家主義。

世界大戰在西方喚起了極大的力量。有許多人以為這時代是個很艱苦的時代，又有一些人覺得享福的機會是愈來愈多了。大多數的人企望停戰的時候到來，以便享受這些東西。在某種特殊狀況之下，雖不盡然，但是西方的生活，娛樂確已日逐高升，比起戰前來高了。汽車的大量生產，無線電的普遍，電影的發

（註） 唐君現代中國之基礎。（論叢一九二八、二九、三〇、三一頁。）

達，還有許多別的事物，都增加了娛樂的機會，可以消磨每日工餘偷出來的空閒。結果以俗世享樂主義爲主的生活，就產生出來了。物理科學似乎促成了人類娛樂的擴充範圍，把人類愈進愈深的引入了這物質世界的奇妙。所以現在引導受過教育的人的不是傳統的宗教，而是科學，和立足於科學條理上的哲學系統。在東方，尤其是在印度和日本，因爲西方人在戰時及戰後不能輸出日用品，所以他們自己的工商業就發達起來了。這一下又使人類多添財產與消遣，這也是鼓勵俗世主義的一道。西方或西方人所主辦所產生的教育，也大多數是世俗的。就是由於基督教會傳教士的活動而有宗教的成分的話，這個宗教的理想和能力，也是戰後的有思想的人士所懷疑的。在西方也因爲現代科學的進展，使人懷疑而陌視傳統的基督教。就是在他們自己傳統的宗教系統裏面，也找不出可引人神注的地方來。雖然他們不公開的擺脫宗教，他們也過份忙於現世的享樂，無心顾及此了。所以無論東西，俗世主義已膨漲到相當的程度了。

國家主義實在是現代生活的特點。我們可以見之於歐洲、亞洲、埃及，不必再一一舉證了。『這是因爲西方教育的發展，和西方多接觸後所產生的自由的空氣，又因爲直接受了他們中間那些英國人的影響，所以埃及才慢慢養成了新的國家意識。』(註一)『亞洲最劇烈的文化演變，莫過於把一切種族歸向國家主義。』(註二)在印度、中國、埃及，青年人腦筋中，最重要的思想就是國家主義。國家主義由於其實際自決

(註一) 契樂爾：西方與東方。(倫敦一九二四。八二頁)

(註二) 克樂士：亞洲的反抗。(紐約一九二七。二四七頁)

政策，是今日回民青年頭腦中最勃鬱的思想。」（註一）在所有各國中，這個運動已演進得很深。雖然這種運動第一是要把本國從外國的勢力中求解放，也為的是要着重本土本國的特性，本國的經濟平穩。在國家主義的影響之下，不同的民族在開始確切的注意自己傳統的文化，自己的宗教。亞洲的人民要求在「種族上，社會上，道德上，文化上」和西方人平等，並且要求西方人不能在東方各國希望額外的權利。對於中國所說的這句話，亦可用於多數其他的東方各國。「中國不預備承認中國本身以內有什麼不及現代西方的地方。」（註二）從國家主義運動之中，又產生了一些對於西方文明的反動。這種反動，現在東方各國正在風行，結果有的時候就有人說：東方西方是兩種不同而衝突的文明。「因為這兩種文明的不同，並且相互敵對，所以產生了種種背道而馳的不諧與衝突，所以現階段可大略稱之為東方普遍的對抗西方上風的運動，原因或者是因為東方已學盡了西方所有，或者因為覺得西方所教不過是羅網，幻覺而已。」（註三）但是這種反動，乃是極端的誤解了國家主義後的表現，不能算完全有道理。

也有些人在世界大戰的時候，覺得一切悲劇都會演進到宗教復興的地步，使人回頭在精神生活的實在中，尋求世俗罪惡的解脫。但是不然，有許多人反而更注意物質的享受。在世界大戰的時候，那些有組

（註一）馬修士今日的回教徒。（初約一九二五、六三頁。）

（註二）克萊納爾見前，二四五頁。

（註三）契樂爾見前，四頁。

織的基督教團體和西方宗教的代表們，似乎並不會忠於他們的信仰的理想。我們也不必奇怪，為什麼許多人脫離了有組織的基督教。我們更不必奇怪，為什麼東方人指着世界大戰和其一切的荒誕不經處，來證明基督教在人類罪惡的面前所顯露的怯弱。一羣佛教徒說：「近來的戰爭可以證明許多事，其中之一，就是基督教不能應付目前急迫的試鍊，也不能對抗科學知識越過國家道德後的危機。」

這時代的特點，不但是崇尚現世享樂主義，漠視宗教，並且積極的反對宗教。在西方雖然粉飾的拿那多詩意的、自然的、人性的因素來替代宗教，其實也是如此。東方也有這種反對宗教的事實，並且是由宗教所發動的。Souad Hanum 卽土耳其的女作家哈農，在近作小說中，叫她的主人翁說了這樣一段關於宗教的話：「宗教的害處和沉迷於鴉片一樣。祈禱不過是懦夫的希望，只宜於那沒有意志作事的人；崇拜是不誠實的自我發展，想把自己從地獄的痛苦中救拔出來；先知是人類中最大的騙子。」（註）在中國近來也普遍的感覺到宗教是死東西，無益於人類進化；人類並不需要它，並且和道德也沒有什麼基本的關係，甚至於常常是違背那真正道德的。一九二二年反基督教學生同盟會所發的宣言中，有以下的話：「宗教的罪惡太多了。說到道德的一方面，我們發現它是叫人服從的，也就是奴隸的道德觀。說到知識的一方面，我們發現它是宣傳迷信，阻礙真理的尋求的。說到物質的一方面，我們發現它要求它的信徒藐視世俗的事物，而夢想天國和地獄，結果是人類生命的毀滅。它的教訓絕對沒有價值，而它的罪惡却是不可計數。」

（註）李達寧：《回教的智慧》（倫敦一九二八）一三三頁。



(註一) 在印度的大學生和受了教育的有職業者之中，對於宗教也有一種模糊而比較不常表現出來的懷疑態度。最有趣的是：我們發現那最切實的反對傳統宗教，而自名為從現代自然科學的立場上來建設訓練的，也叫做一種宗教：它自名為 Dev Samaj；即以科學為基礎的宗教，而實際上却更像是一種倫理的文化運動。(註二)

對於這些事實我們能說些什麼？我們是不是要覺得宗教已經是不符現實的了，應該確實的拋棄，如同古代的巫術迷信一樣？如果這樣想的話，那麼也就和那些為人所不齒的領袖人物一樣的膚淺了。如果這樣想的話，也就等於閉上眼睛不理一切，不管個人生活或許多上述的現代運動中有無顯見的象徵，也不管人類的精神是否需要一種更可滿意的東西，不論男女，無分中外，雖然時隱時顯。『宗教在今日的世界有很大很有力的感化力量。除非瞎子才會看不見它的力量在近世的組織及運動中存在。如果我們不管歷史外來的矛盾和人類學的變化，再回來考慮它的活力的時候，問題又不同了。宗教在人類中是一種不變的因素，正如同地心吸力之於物質世界一樣。』(註三) 『現代的自由討論中，對於宗教有很深切的興趣。』(註四) 中國各種宗教不同的信徒，正在努力尋求信仰的新表現，已經答覆了那些批評宗教的

(註一) 王君見前，一八七，一八八頁。

(註二) 韋杰瑞、彭尼：神宗運動。現代印度之倫理宗教運動。印度哲學評論卷三，一九一九——二〇。

(註三) 韋杰瑞、彭尼：神宗運動。現代印度之倫理宗教運動。印度哲學評論卷三，一九一九——二〇。

(註四) 古貝：宗教與現代思想。(紐約一九二九精論之編者)。

人了他們說宗教與科學並不衝突各有用處科學本身也倚靠某種的信仰而且也不是一切人生問題的唯一解答。有人以為科學太抽象容易使人殘忍而悲觀。宗教是人類自然的表現，歸根結底也是人類精神最不可免的趨勢。印度雖然感受數百萬人經濟窘迫的壓力，雖然有那些從事於工商業人的享樂主義，但是在最近還有許多逐漸增多的宗教刊物，大半是小型的叢書和期刊。『也有不同的議論，也有許多議論者的呼喊聲。但是正如同古老的印度一樣，精神的要求是至高無上的，印度的精神上的遺傳，也是她最珍貴的產業。』（註）

宗教之所以能重新引人興趣，不是單因為人類在別方面的不幸與失敗需要補償，這不過是件偶然的事。世界大戰的悲劇，雖然刺激了個人一時的注意宗教，但並不會達到什麼根深蒂固或是什麼普遍的耐久的重興。心理的頹喪，加上一部的經濟恐慌，不會使人的注意力從物質的經濟的轉移到宗教的價值上來。反之，人類越發要設法重新恢復各種經濟損失，再獲物質的財富。現在之所以開始對於宗教重新發生興趣，是由於深感享樂主義之不行，不能滿足人性中較深切的需要；同時也由於漸漸感覺到自然科學理論的限制，以及因自然科學而產生的享樂主義的聯帶關係。運用學術方法，來研究宗教這件事的本身，來把宗教當作歷史上不變的因素，已經使我們清楚明白，宗教不見得只是迷信，也還有別的原故。

現代生活中比較最有力量的因素，是普遍的採用科學學術的研究方法。因為西方學者及受過西方

（註） 麥克尼高爾：現代印度之遺跡。（倫敦一九二四、四一頁）

教育的東方人的影響，所以印度，中國，日本，和埃及都有大學的設置。科學的學術的刊物，也普遍的流行了。雖然東方學者之運用近代科學哲學方法的，和人口的分佈比例起來，還是很少，但是他們是他們國家裏的思想領袖。西方自然科學的普遍，也影響了東方學者治傳統宗教的態度。西方科學之興，使人遺棄宗教，把它完全當作迷信；但是這不過是例外，不是慣例。也有些人回頭來重新考慮他們自己的信仰的基本經典和要則，採用科學的批評方法。在近年來，許多東方聖典法典的新版本都出來了，準備用來奠定用現代的眼光來作新的研究的基礎。無論東西，大學裏的學者之注力於科學的哲學的宗教研究者也增加了。我們不能小看現在西方的情形，一切和宗教聯繫着的舊的哲學理想，都已經拋棄了。宗教在有史以來得第一次的自由，從教會的迷陣和凝固的哲學系統中解放出來了。

現代思想助長了宗教革命的運動，判別了巫術與宗教根本的不同處。巫術與宗教，自古以來，以至於在今日的一般宗教中，素來是很密切的聯在一起的。不過在文明進步的過程中，宗教繼續存在發展，巫術則近乎消滅了。巫術與宗教根本不同處，是在於所取態度的不同。巫術包含一種勒行強制的態度。只要施行了某種特殊的形式，說了幾句某種準確的術語，結果就可如願以償了。照常例說來，只有那特殊的人，才能有特殊的權能。或為巫師，或為神甫，只有他們所舉行的形式和術語才能有效。巫術的目的，常常是個人的，大半是要求什麼物質的因果，或是產生出什麼情感的狀態來，比如對於那巫師或神甫的恐怖或順服。現在的東方西方一般的宗教組織，還大半保留這種特色。但是從人性的一方面看來，宗教的本質是不能

強制的。它所倚靠的是不是人的，那另一個人，確如他自己所能意識到的。但是從非人性的方面看來，也許有一點強制的成分，因為在這種情況之下，人感覺到一定要採取某種態度，要履行某種形式，才能使他得到宗教所賜他的種種恩惠。在宗教之中，人不過祈禱並不強行。

現代研究也分判了宗教與道德的不同，雖然近數十年來的趨勢，是把道德和宗教當作一件事看待，或者以為宗教除了道德的着重以外，別無其他了。過去批評宗教的觀點，不是那些特殊的宗教感，教義或儀式，而是那聯在一起的道德觀和行為。例如基督教傳教士常常批評回民之允許多妻，而不論回教的主要宗教觀的實質為如何。他們向來所注意的是咒罵印度的階級制度，並不追求託形於宗教哲學中的真理。東方的非基督徒批評基督教的時候，也是指着基督教國家的文明着重物質而論。和宗教聯在一起的根本的倫理理想，也是很重要的，但是我們也要能判別他們所表現的形式，常常是由於時空條件的關係而決定的。我們現在所要注意的，是要了解而同情於各種不同的宗教的獨特的地方。

雖然現在有風靡一時的國家主義和反對傳統宗教的運動，但是也有人在追求比較遠大的看法，矢忠於人類，而不僅矢忠於什麼特殊的國家的或宗教的組織。在學者的範圍之外，我們也發現許多人對於世界各種現存宗教漸漸感覺興趣。雖然這種興趣很膚淺，並不深刻，但是已經使人擴大了宗教的眼光，也比較能寬容一點了。人類漸漸覺得：宗教既是一種社會的歷史的現象，則單靠觀察一個個人的私人經驗，是不能十分了解的。在宗教主義和國家主義之外，也還有人推動萬民同宗主義。『日本哲學家和倫理學

家，不但不標榜主義，抵制反抗，而且要尋求道路，來把一切思想不同的系統，鎔於一爐，成一和諧的個體。這種傾向可以清清楚楚的見諸於今日的日本，他們正在設法拉攏三種宗教不同的領袖。我想大家已經在報紙上念到了日本神道教（Shinto），佛教徒和耶教領袖如何合作的故事，也許大家覺得這件事很奇怪，但這是日本國家的一種特色。」（註一）在一九二一這一年，又成立了五宗教會（道教，儒教，佛教，回教，耶教）來推進團結的力量，創造善意的相互幫助的大時代。一個現代的印度人說：「印度教的將來是在創造世界大同主義。」（註二）

這時代實是個過渡時代，傳統的宗教，倫理，政治的舊說法都已被人遺棄了，更豐富更明智的看法，正在逐漸形成。正如同在一切過渡時期，總很傾向於折衷學派的态度。這種傾向是很重要的。雖然還沒有人十分清楚，究竟新舊價值如何可以聯系起來，但是亦願兩相保留。那些各宗各教的先覺分子，正在努力達到一個較廣闊而深刻的宗教經驗，設法使他們自己的宗教，向一種包涵的理想而發展。他們也預備甚至於急切的要從學於別的宗教。他們的態度是綜合的，但並無什麼壞處；他們從別種宗教所採取的價值，已多少吸收進去到自己的宗教裏去了。

從前某一基督教宗派裏的信徒，如果覺得他的宗會裏的意見和他不合，就可以去此而就另一宗會。

（註一）詳見前七頁。

（註二）坎德卡印度教，其基礎與將來。（倫敦一九一一，一五七頁。）

這種情形現在是愈來愈少了。因為在解釋教義時，我們在自己生長的環境裏已有極大的自由。在自己的環境既有自由的傾向，他就不會有什麼理由可以脫離了：同時感情的聯繫，更使他戀戀而不去。其他不同的宗教中，也有和基督教各宗派類同的先覺分子，所以也很少變異。

我們需要對於現存的宗教作一番略述，避免那種無知守舊而傳統的說法，而要用先進的思想家的態度來看，要用科學的方法研究宗教，在估價而論述的時候，要有現代哲學的態度，某一宗教的新看法，要和別的宗教的新看法比較。印度民衆的宗教生活，有許多地方可以和中世紀歐洲的基督徒作比。我們不應該把一班的印度教和現代的覺醒了的基督教和猶太教作比。我們要根本考慮到有新的科學哲學知識的印度思想家如何解釋印度宗教。就是在基督教的西方，也有新的宗教觀在奮鬥，以求普遍的承認。

近數十年來，東方學者已開始很高明的利用科學歷史的方法，研究他們宗教的古經典了。他們不過正在開頭把宗教概念中的基本要點，用現代的形式表現出來。他們還沒有影響到廣大羣衆，不過他們的工作已經表示教育進化普及以後的民衆，會如何看待宗教。早年研究宗教的一大缺點，就是太看重過去的方程式了，並且太漠視現在各種不同的宗教的表現。但是不論東方西方，都在糾正這種錯誤。歷史上的宗教，雖然在思想上行爲上不免有種種迷信的成分，但是它曾經存在，繼續存在，因為它確有某種基本條件。各種宗教不同的領袖，正在利用科學的哲學的最美方法來解釋這個基本的東西。他們的努力不過剛在認真的開始，我們不應該埋怨爲什麼我們還看不見普遍的進步。在東方西方的宗教中，我們可以如此

說：「我們還沒有達到皮核分離的程度，並且還要等好久才行。」（註）在最完美的形式中研究宗教，利用科學的哲學的方法，以致獲得可以正確判斷其價值和真理的材料，也許可以使我們了解最高尚的宗教應該是怎樣的，究竟包含什麼基本的概念，同時也可以匯合大宗達到比較更包容的理想。

（註）海克門：一個東方的德國學者。（倫敦一九一四，二二三頁。）

## 第二章 印度教

印度是宗教最多的地方；他的宗教種類之多，表現之不同，絕非其他國家所可比擬。我們也許可以回到埃及去探索，但是埃及沒有像印度一樣自古至今繼續不斷的宗教傳統。在印度的古文學，活信仰之中，一切宗教形式應有盡有。印度是大陸。從人種學上看來，人民的族閥也很不相同。有人甚至於名之爲種族的博物院。但是關於宗教及社會一般普遍事業上看來，二千年以來的主要民族，還要首推雅利安族（Aryans）。雅利安族自西北入印，雖有武力，但是還以優越的智慧戰勝了印度。比較宗教學研究出來的結果，使我們覺得各種主要宗教趨向的基本特質，都是雅利安的。但是名爲印度教的這一宗，却不純粹是雅利安的。那些被雅利安戰勝了的達羅毗荼（Dravidian）及其他諸族，在同教的各異宗之中也有份兒。詳細研究以後，可以使我們了然各宗派的來歷，但是這種工作只有歷史上的興趣。要緊知道的是印度的宗教史上，有許多來源不同的成分，後來連結在一起，溶成了一個赫赫的整體。

這種溶合作用，是由於印度宗教中的兩個特點，自古卽有記載可以證明。宗教和大自然向來是聯在一起的，那無所不包的天父和地母，容納了一切崇拜的對象。但是這種自然崇拜，和雅利安族入印以前的禮拜和靈魂巫術，合而成爲後來的波羅門教。宗教自古以來卽是一種靈感，並且在一種無所不容的哲學思想中發現生命的活權，而追求一切存在的不同的表現中所能發現的最根本以實在。這種印度教的



包涵信仰，已在歷史上傳衍至今。這就是和所謂『融合』或名『適』或『安頓』(adhikara)的原則有關，隨着這個原則，各種宗教的各方面都能各得其所。每個個人，每個社會，都能有他合宜於自己的宗教水準。某一種形式並不排除另外的一種：每一種都可以看作宗教生活中的某一程序，一直達到了較高的程度後，那個人可以再追想過去的信仰和行爲而說：『在我當時的程度時，那是我的宗教，但是現在我看得更清楚了。』換言之，印度教中不同的成分都代表着各個『真理的程序』。那完成這種原則的印度二元論者 (non-dualist) 自然覺得自己的看法爲至高無上，(註) 但是我們一定要承認大半的印度人都把那『絕對的』(absolute) 當作個人的神明，並且常常在道成肉身的形式中崇拜他。

爲方便起見，印度教過去的歷史可分爲二期。早期可稱之爲吠陀時期 (Vedic Age)，我們不必替他定年代，但大概是三千年以前開始的。這個時代可見諸於吠陀聖經裏面，吠陀經所表現的宗教的特點，大半是和大自然世界聯在一起的。

後來的時期可稱爲『優波尼沙土』(Upanishads) 或奧義書時期。吠陀經的影響依然存在，但是生命已有了極深奧的哲學推論的看法。在優波尼沙土之中我們才發現大部印度宗教哲學的不同的宗式。多神論之名依然存在，但是已和另外一種生命的解釋法聯起來了。這可證之於以下一段著名的優波

(註) 例見拉德哈克列許能：印度的人生觀 (倫敦一九二七、三二頁) 引說：『凡崇拜那絕對的神的是最高尚的；次之則爲崇拜道成肉身的人物，如拉瑪、黑神、佛；再次之是崇拜那些祖宗、神、與聖賢的；最低等的，崇拜那些無聊的力量與精靈的。』

尼沙士裏 (Matri-Upanishad)

你是梵天，你實在是毗紐箴 (Vishnu 護持神)。

你是魯特羅 (Rudra 荒神)，你是世主 (Prajapati)。

你是阿耆尼 (Agni 火神)，婆樓那 (Varuna 司法神)，窟尤 (Vayu 風神)。

你是因陀羅 (Indra)，你是月亮。

你是食糧，你是閻魔 (Yama)，你是大地。

你是一切啊，你是那不會動搖的。

因為大自然與本身的原故。

生命在你裏面是無窮數的。

一切的主宰啊，我讚美你。(註)

大致說來我們可以說這千年以來，佛教是印度宗教生活中最佔優勢的。佛教和印度耆那教 (Jains) 一樣，和印度教的發展有很重大的關係，但是現在印度佛教的勢力已經崩潰了，耆那教現在也只有較少數人信奉。為什麼佛教會在印度消失却，並不能弄得清楚，不過研究這個道理已成了宗教史上最有趣的一件事了。

(註) 附釋十三部主要的奧義書。(倫敦一九二〇。四二三頁。)

待到印度教在印度戰勝了佛教以後，當時的情況，有許多地方就彷彿中世紀的歐洲一樣，傳統的故事傳說，神話，寓言，聖歌，那些流浪教師們的吃飯傢伙，也愈發穩定了。在時間的過程中，有許多已經集合在兩大史詩中，即大博羅他詩（Mahabharata）和羅摩那開詩（Ramayana）及印度教經典文學 Puranas 之中。宗教思想已有了比較有系統的哲學形式。所謂印度理學派也發生了。許多偉大的哲學思想家也產生出來，其中最著的是商羯羅主（Shankaracharya）和拉瑪奴雅（Ramanuja）。許多現代的正宗的印度思想是承續商羯羅主的理學的。這種理學派的印度教和那些沒有受過多大教育的迷信與巫術，已有改革的必要了，正如中世紀的天主教一樣。十四、十五、十六世紀的革命運動，都是從在家的信徒宗教生活中產生出來的，尤其是那些不同的聖賢，他們也發動了不少。這些運動和十九、二十世紀的不同，因為近代的革命都受了西方的影響。

但是我們也可以相信，從某方面看來，這種革命的激動是回教侵入而勝利的緣故。他們信仰的單純嚴格的一神論，與夫絕對反對偶像，響影了印度的思想和宗教生活。在回民統制之下，信奉回教的人大為增加，信奉的人多為印度的下層階級，而極端莊嚴的回教禮拜堂和日日的祈禱，也在大半的印度地方建立起來，象徵一種不十分倚靠祭儀及禮式的宗教。在那些和回民接觸較多的民族中，更產生了一批極優秀的宗教領袖。他們的身體和道德，都非常剛強，對於宗教有極深的熱誠。他們所教的宗教方式是混合了印度教與回教的特質的。其中之一就是塞克族（Sikhs）的宗教，排除了許多印度教的壞處，採納回教的

簡單而有印度神祕主義的深沉

英國在印度霸居了近二百年。在各方面看來，這都是不利於印度文化的。英國人對於屬民居戶的宗教信仰，向取妥協的態度。從前印度的君主寵顧藝術，一旦這種恩寵消失，藝術也就墮落了。宗教亦然，從前的佛教時代有皇家維護，現在沒有人支持，因之也蒙受了大的打擊。英國的統制不問宗教，也是印度宗教的一種損失。英國公立的教育機關，也完全是現世主義的，因此無形之中，也推進了現代的傾向現世享樂。但是英國的統治對於印度宗教也有重要的供獻。印度一度和西方接觸後，已成了西方學者最感覺興趣的對象了。許多西方學者在開始從事於印度宗教哲學的批判，於是印度學者也開風而起，開始比較透徹的檢查他們自己的遺產。這是印度教進入現代表現的主要影響。

印度教的教義和儀式宗類殊多。但是亦有若干相同的根本特點。雖然各宗派又發展各自不同的文學。但是他們都從同一宗教文學的淵源中吸取內容。在印度教裏面，一般的說來，吠陀經是最有權威的了。吠陀經是古聖賢哲的箴言。雖然在外表，看不出有什麼啓示，但是衆人都信吠陀有不朽的真理，因此吠陀經也是萬古不朽的。(註)

(註) 再請參閱韋爾比較宗教研究。(倫敦一九二三—二五三頁)現代「雅利安宗」創始人達雅南大也說「這四部吠陀經是宗教真理的倉庫是上帝的箴言」(拉伊泊洛達「雅利安宗」)一種印度運動(倫敦一九一五—一九一七、四三頁)也討論到達雅南大的教訓「吠陀是上帝的箴言，是世界開初時所顯示的真理，為民族造福，這些吠陀是唯一的原始的啓示。」

印度典籍並不多。我們也懷疑歷代的印度大思想家是否熟知其中最要重要的經籍。有些人頗知幾種，也有另外一些人知道另外幾種，大半的印度人所知的，是由那些流浪的教師，或本地的學究那里，偶然得來的一點講述或解釋。有許多學者們並不解釋經文，只講一些宗教的基本要則和神明寓言的故事和神話。但是有一本小書——已經收入了大博羅他詩——就是薄迦梵歌（Bhagavad-Gita），亦即主宰的（註）我們必須先對於印度思想有淵博的了解，才能念懂這本書，因為其中所包含的是印度教基本態度的核要。這本書也成了印度宗教生活的一切靈感的泉源，其重要自可想見。

我們早已聽說，並且讀到了許多關於印度多神教的事。各種神明名色不同，各種神明的立像也復不同。雖然在真正崇拜時，先此後彼不論，但是印度思想對於神明的根本觀念，却並非是多神的。我們必須知道，在印度教中，神是那最基本的實在。這種實在用什麼不同的哲學宗教的名詞來解釋還是次要的。其中最權威的兩種解釋是不二論（Advaita）和相對的不二論（Vishistadvaita）系統。不二論是反二元論的論說：上帝只有一個，沒有兩個。和他的實在比較起來，這世界和我我的形骸不過是浮象，至多是他的夢境而已。這個無窮盡無條件的存在，實在是不能描寫的，因為我們凡人的言辭都是有限制的。有了這樣一個神的觀念，宗教的最高經驗就是上帝，在他裏面別無崇拜者及受崇拜者的分野與不同。這種不二論是

（註）巴乃德之譯文薄迦梵歌或謂主宰的歌。（倫敦一九〇五）其中之序言即討論各種哲學的含義。最後一種的譯本為多馬

士所譯。（倫敦一九三一）

高羯羅主的，因為受了傳統的影響，所以至今還是被人普遍接納的一種印度理學。那另一種叫做相對的不二論是一種變相的不二論，雖然信仰最後的實在是一個，但是堅持在世界上和人類的靈魂裏也有相當的實在。在他們看來宗教較為更有神性，在他們的言辭之中，表示在靈魂和上帝的關係中，更有一種個人的感情的成分。

尚實際的宗教和哲學推論不同，它是正式信神的。(註一)不二論的信徒常常是那些尸婆派(Sāṅghīya)，所崇拜的神是尸婆神(Śiva)，常有人形的偶像。相對的不二論的信徒，却很切實的採用個人的表現方法，他們的宗教是很密切的和崇拜護持神的化身聯在一起的。尸婆神和護持神，加上梵天(Brahmā)。(梵天在實際宗教中不大重要)就成了印度的三位一體。廣義的說來，梵天是創造的神，尸婆是破壞的神，護持神是那保護的神。「上帝是一切事物內最深奧的靈魂……他使他自己一個單獨的形象化為無窮數。」(註二)「他的形象是看不見的，沒有人曾經用眼來看見過他。那些在心中認識，留他在心裏的人，也就不朽了。」(註三)他是實在，真理，幸福和無限制。他「一切的淵源；一切都由他而生；如此信仰則那被神所感的靈魂就自然崇拜他。」(註四)用不二論的術語說來：「他是一個看不見的旁觀者，聽不

(註一)同時也常見多神的現象。參閱麥克尼高爾：自吠陀至回教期間的印度神學論。(倫敦一九一五)

(註二)卡陀奧義書五十一

(註三)休外陀休五多羅奧義書四十九——二十。

(註四)薄迦梵歌十八。

見的旁聽者，想不到的思想家，不可了解的了解者。除了他之外無人得見。除了他之外無人得聽。除了他之外無人得想。除了他之外，無人能了解，他是你的靈魂，內心的統治者，那萬古不朽的。」（註一）

關於印度神，還要提一提幾個女神。雖然在村鎮裏崇拜女神都是一種繁殖的祭供求豐年的，但是崇拜聖母縱使和性的問題有關，却也是因為在宗教的實在裏面，需要愛憐與慈悲等等的特性。黑女禪（Kali）也許常被看作十分可怕——黑黑的掛着一串顛骨的項鍊。宗教也承認生不完全是玫瑰色的。潘萊德博士（Dr. Parth）說：「崇拜黑女禪之所以流行，是因為迷於一種恐怖的典型，」但是「那恐怖的神在孟加拉（Bengal）不但爲人所懼，亦爲人所敬愛。」（註二）以下兩首獻給這個女神的聖詩，很可以看出她是最有權威的神聖之力，這也是印度各個神道各個崇拜的多方面的象徵。這種崇拜所表現的是一種尙實的態度，不是一種宗教的或哲學的信仰。

「我永遠不會忘記她是賜快樂的神：

也就是她，聖母啊，借了月亮的形象，

創造了世界，使它充滿了聲音和意義，

也是由於她的權能借了太陽的形，

（註一）布利哈特奧義書七·三。

（註二）潘萊德印度及其信仰：一個旅行人的記載（紐約一九一五·六四·六五頁。）

也就是她維持了這個世界。

也就是她借了火形，在各時代的末尾毀壞了整個的宇宙。

人類在不同的名目之下崇拜你，——

當作那羅延天 (Narayana) 那地獄苦海的救主，

當作谷里 (Gauri) 那救渡人類愛患的神，當作薩拉瓦底 (Sarasvati)。

那個三隻眼的賜予智慧的神。』

『啊，馬哈拉希米女神啊 (Devi Mahalakshmi)！

你是那至高無上的婆羅門，

那無所不在的阿德門 (Atman 卽『我』)

你是那大主宰，

世界的母親，

馬哈拉希米啊，贊美你！』(註)

『上帝的實現』就是印度教的中心，不是理知的理論所能達到的。『智力次於直覺，定理次於經驗，

(註) 阿伐龍女神頌。(倫敦一九一三、四、五、三十頁。)



外表的表現次於內心的實現。」（註）但並不是說印度教是反對智力進化論的，由它大量的哲學文學來看，就可以證明印度思想家一直是儘量服從理性的。

在優波尼沙土時代，印度人已經開始確定人類的精神本質了。靈魂，即阿德門，即「我」，根本是實在的；但不能和它本身的經驗混為一談。印度思想家把精神分為四類：清醒的自覺，夢昧的，無夢的睡眠，還有那人所不可描寫的狀態。靈魂不是在我們醒時自己所能覺察到的；它是在四種狀態中存在而經歷着的。這個意思就是包括一大堆靈魂，你的我的，和其他千百萬人曾經活着或還在活着的，這都是某種印度思想所認為是對的。還有些人把這種含義更擴大了。你我所知道的那個「我」，和別的「我」有連帶關係；和別的「我」有智力情感上的接觸。所以有人問：這種相互的社交是怎麼可能的？回答是：那實在的靈魂是活在清醒，夢昧，睡眠中的，所以在一切的「我」中，都有一個同樣的實在。那個「我」和物質世界有關係，所以又問：人與自然之間的交互作用是怎麼形成的？回答也是一樣：「我」與自然之中的實在性是一樣的。那「我」和靈魂裏的核心，同時也就是這個世界的核心；是兩者所共有的根本實體。因此我們也不難知道這種思想方法不但說明了人類靈魂的概念，並且也說明了上帝的概念，因為思想所及的那根本的實體，是一切的根本實體，也就是神。用印度話來說：「命」（*Iti-atman* 或曰個人的靈魂）在基本上

（註）拉德哈克列許能同上，一五頁，另一印度學者對於西方人的態度亦持此觀念：夏司特利，泊拉布·特脫：東方哲學之概要。

（紐約一九一六，九頁）「你似乎覺得智慧使你像得了一具總輪匙一般，可以解決一切問題了。」

是和那大衆的宇宙的靈魂卽印度的「勝我」「真我」(Pram-Atman 或曰上帝)是一致的。

但是人類在清醒自覺的時候，並不能如此直接感覺。在清醒的狀態中，他是一個受限制的個人，因爲受限制，所以常常不知足。有了宗教他就可以從這種受限制的狀態中解放出來：這就是不二論的印度教。相對的不二論的印度教並不完全相同。在他們看來，要超脫限制，則必須和神的根本實體發生關係，雖然靈魂在玄學上講起來並不就是神。不但靈魂與神的關係的各種概念不同，並且還有情感的態度，理論的表現，宗教的形式方面的各種不同。

印度教的信徒，共守兩種關於人類本性的法義：其一是報應的觀念，卽「業」(Karma) 其二是輪迴的觀念。這兩種觀念在歷史上的關係並沒有人考究過。相信輪迴是不是爲了要保障報應的條律，還是報應的規律是用來解釋輪迴的原故？我們只知道在印度思想裏這兩件事是不分的。有一種優波尼沙土裏說：「他的活動到了終點之後，不管他在這個世界的行爲如何，他還要從那個世界再回到這個活動的世界來。」(註)

「業」這個字的意思是，相信人類因他自己的行爲的結果而受苦難，或享全福。在邏輯上說來這和信仰輪迴的道理是分不開的。因爲一個人在快樂或遭難的時候，若不能在此生此世找着自己行爲的結果，就勢非推論到他自己的前生不可。同樣，如果他在此生此世沒有遭到自己行爲的結果，或善或惡，他

(註) 布利哈特奧義書，四，六。

亦覺得一定要待之來世，始克經驗到這些成果。再生是由於善報或惡報集成的。

這樣，如果用不二論法的眼光看來，我們就可以知道宗教實際問題的中心了。因為再生就是再生而為那受限制的個人，而那受限制的個人是在不知足，不安甯的狀態之下的。贖罪，從限制中脫出來，則必須停止再生。這樣就有困難了。因為善果也有報應，和惡果一樣，所以唯一的逃避就是完全不動，不形成善惡的結果。但是這樣並不減少困難，因為不動常是一種劣行。因此就引入了這種超然的不黏着的（Non-attachment）重要論說。要不再投生，就得在行為上無思無慮，毫無目的，不論某一個有限制的『我』或別的『我』有什麼結果。換言之，行為需要『無我』。用西方人的話說，就是要完全不自私自利。自己的行為一定不可以顧慮到個人的利益。這種『超然』的說法，不就是漠不關心的意思。實在在根本上說來，為的是為善而愛善的道理，不論個人的關係，是我的，或你的，你和我的，或甚至於是全人類的。換言之，一切行為都須是獻給上帝的。這種超然的態度，這種為善而好善，為上帝而為人，（註）在不二論以及乎相對的不二論者，都是一樣的。只要這種態度能夠達到最完善的程度，則再生也就不可能了：『解脫』（Moksha 即贖罪的境地）也就可得而求了。到了這種境界，這兩種系統的說法又略為不同，但是其所包含的經驗大致是一樣的。用宗教的辭彙來說，這就叫做『上帝的實現』。在不二論者看來這是靈魂實現而和那無窮極的合而為一了；這不是損失了『我』，而是損失了那個限制。在那相對的不二論者看來，則就以為個人的

（註）這是薄迦梵歌裏面的根本教訓。

靈魂已與那最令人滿意的上帝的實在神交了。

「業」的道理，全是因爲相信一切生存之中有一種秩序，也可以名之爲普世的公理。它不但確定快樂和美德並行不悖，而一切痛苦都是罪惡的結果，並且相信一切事物根本都是如此的。自然這種原則單靠現世生活的經驗是不行的，我們要知道，因果報應要求之於另一世，來證實現世情景下所表現的矛盾。這種原則不能靠經驗作證。這種根本的推斷是不能強求的，也不必去求他。美德和快樂，罪惡與痛苦，也許不見得在來世就可以報應不爽，如同在此世一樣，有時甚至於把千世百世合在一起，也不靈驗。現實也許不是建設在這樣一個公正的原則上的。災與罪，福與德的關係，是各種宗教各有不同的解釋的一個問題：印度教宣揚這樣有力的普世共守的正義原則，亦就可見其道德程度之高。在恰當的情形之下，一個受苦受難者在一切痛苦中，仍舊可以保持其尊嚴。

印度教的理想是要達到贖罪的境界，即「解脫」。這是一種不再投生後所得的幸福，超脫限制以後的境界。在優波尼沙土的禱文中有言：「請把我從那不真實的領到真實的，從黑暗的地方到亮處，從死亡到不朽。」（註）但是在達到這種超然的境界的基本態度之外，還有若干別的方法。按照梵歌（Gita）的說法，人人可得最後的幸福。沒有階級的限制。但是一個靈魂所投入的那個階級，往往憑藉在他的許多前生身上，所以階級最高的婆羅門，亦最利於達到這種境界。但是梵歌所標榜的萬民平等的說法，雖然適

（註）同上，三二八。

合現代人的思想，却並不能在印度教裏佔優勢，就是到今天也還不見得怎麼樣。

在此我們不必去深究印度階級制度的來源，也不必去追問這種制度的劣點。從宗教的眼光看來，所要緊的是每一階級的人，一定要忠忠心心的完成他那階級裏的任務，這是達到贖罪得救的主要條件。這也就是說那幾個主要的階級，必須完成各自的任務：那些婆羅門，即神甫階級是追求智慧的，刹帝利階級（Kshatriya）是戰士階級，毘舍（Vaishya）是商賈，而那些首陀（Sudra）則為農工階級。也許在印度歷史的初期時，有些人因有特殊的身份，所以可以執行某一階級的任務，因此他們雖不必生長在這階級之中，在實際上也算作這一階級的人了。在現代，因為受了現代教育和經濟狀況的影響，所以某一階級的人，不一定要恪守他自己生長所屬的那一階級的義務所歸。

一般人誤以為印度教是隱士遁世式的，謝絕此生的善惡，而不講求社會的倫理的。又有人以為印度教是極端悲觀主義的。這種看法錯了。從某一種立場上看來，此生一切變幻的經歷實在是『幻境』(Maya)，是根本不實在不可靠的。如果把這一生當作最終的實在，那麼這毋甯說我們是處在一種束縛的狀態之下，只有宗教才能解放。但是如果人能夠悟徹個人的實在是超越塵世的，那麼我們可以以此生為『神通遊戲』(Lila)，是神明的智慧，神明的創化所生出來的遊戲。黑神 (Krishna) 的一生快樂，就是象徵這種『神通遊戲』的境界的。真正的印度人，達到了這個超脫不黏着的境界後，了解了宗教的真意義，在情緒上是絕非悲觀的。要恰當的了解印度教，便須認識人生的多方面。這種觀念可以見諸『神我諦』

(Puruṣārtha) 個人生活的「努力」(Āśrama) 和贖罪超生的諸般途徑中。

這個偉大的「神我諦」人生的大對象，可以分爲二類：「隨轉」(Pravṛtti)，或曰成功和「轉」(nivṛtti)，或曰捨己成功的人生包括「法」(dharma)、「境」(artha)、「慾」(Kāma)；捨己的人生就是「解脫」。「法」有種種意義，就是某一種的宗教態度，必須栽培特殊的美德，與履行社會的個人的責任。「境」的範圍所及，是一切社會組織的利益，及其所包含的一切工作。「慾」或名情欲，或名愛情，不但包括最高尚的兩性愛，且亦深及一切審美文化的各方面。關於「境」與「慾」的文學典籍，已足夠表現真正的印度教並不僅僅是一種隱遁逃世的宗教。(註)

此亦見於個人生活的「努力」中。無論活在何世，每個人必須完成四種「努力」。第一是這個學生的生活，謂之「梵行」(brahmacharya)，需要十分貞節，要準備用健全的身體來容納健全的思想；他的一生是一種嚴厲的訓練，一種對於知識的尋求。第二是一個在家人的生活，謂之「家住」(grihaṣṭha)，兩性愛的價值，兒女的保育和愛護，在社會中的事功。第三期是「林住」(vānaprastha)，是第四期的準備時期；流浪在森林之中，逐漸解脫親友的關係。第四期是「得道人」(śaṅkṛāśa)，是完全捨己超世的，甚至於是完全隱遯的。最後的兩期主要是遁世的。在這兩期中，靈魂已漸能從凡塵的悲喜責任的束縛中解放出來，切實思想上帝，至於神祕的直覺到那最後最終的現實。

(註) 參閱章杰著：印度倫理學概要。(見該書倫理學報一九三〇二月三十一—二四五頁。)

關於超生的途徑尚有別的说法，見於薄迦梵歌中。其中標榜三條道路：『智慧道』(jñāna-mārga)——知識的道路，『業道』(karma-mārga)——行為的道路；『信仰道』(bhakti-mārga)——虔敬真愛的道路。這三條道路恰好吻合人性的三方面，在大多數人的眼光裏看來，這三條道路都是需要的。(註) 我們可以用一種狹窄的陳舊的方法來解釋他，也可以用更深刻的宗教的哲學態度來看。『智慧道』也可以說是印度經典中的真理的知識，『業道』是要各個階級盡其義務，履行其印度教的一切儀式；『信仰道』即虔誠敬愛神明與其他的一切表顯。用這種傳統的看法來解釋，他們實際的價值也就喪失了大半。我們要更深刻的尋求梵歌的精神，和印度教的超越一切的特性。『智慧道』是一般的知識的道路，開拓人類的目光，了解生存偉大，直止於默想沉思到一種神祕的直覺的，奇象的境界，達到那個無限的實在，就是上帝。『業道』是一切行為的道路，包含各個階級，各個職業的義務，和在宗教儀禮上所要盡的義務。一切行為都必須是超脫『而不黏着的』，要為善而善，不顧個人的利益。在行為的生活上，人可以忘記自己，甚至於忘記人類，完全沉浸於追求超脫，從一切不安甯不足之中解放出來。伏爾代 (Voltaire) 似乎已經承認了此中的真義：在『挖掘自己的花園』時可以得到平安。『信仰道』包括一切形形色色的真愛，其對象或為傳統的神明，或為個人的或藝術化的人或物，只要私己的觀念完全忘記，而與超乎自己有限的肉身以上的更寬大的一種人格，融洽而神交。

(註) 瑪哈巴達薄迦梵歌之核心。(巴羅地亞，印度。一九一八。)

這就是「信」(Bhakti)的道路，虔敬誠愛，哲學家拉瑪奴雅的道路，感動了印度大眾的心。(雖然那些受過教育的都歌頌商羯羅。)下面這一首獻給聖瑪拉薩(Maratha)讚美詩便是例子：

他們不論日夜都不受情欲的絆羈，

我喜歡住在他們聖潔的心裏，

住在神聖裏。

熱誠虔敬的心是他們的，

「法」統治着他們，他們的力量是大的，

知道正義也知道邪道的。

他們在智慧裏洗澡；他們的飢餓永遠追隨

完全；全都穿着綠衣衫，

因為他們是和平的茂葉。

「信仰」的道路是珍貴的，他們藐視



那偉大的解放，就在他們遊戲中也仍保留  
智者的的大智慧。

他們用和平的珍珠來修飾他們的肢體，

我在他們的思想裏像睡在刀鞘裏，

我睡在那無所不容的內裏。

因此他們的愛不停的加增，

那些偉大的靈魂，決不能有任何裂痕

來分化我和他們的心。(註一)

這些達到恬靜的境界，『解脱』上帝的實現的道路，不論何人，不論階級，都可以應用。那個『得道人』爲了最高尚的宗教，捨棄自己可以採用各種不同的方法來完全他的事功。有些是『瑜伽』(Yoga)的方法。(註二)那些初步程序是很重要的，但是不可和『瑜伽』的沉思和入禪的條件混爲一談。『瑜伽』

(註一) 麥克尼高爾：瑪拉他聖人之詩。(加爾各他一九一九，三五頁)

(註二) 關於此重要問題，請閱津王吉不他：瑜伽哲學與其他印度思想之關係。(加爾各他一九三〇)及瑜伽經。(拉瑪·波拉歐大譯阿拉哈巴一九一二)受過教育的現代印度人，雖然不完全否認瑜伽所能得的神力的種種故事，但是覺得這種神力沒有什麼重要的意義，反而是瑜伽的研究與實行，並創一月刊，各謂瑜伽被喻爲瑜伽學的國際報。

的原則曾經影響了實際人生各種觀念。爲什麼避免不食獸類的肉，原因之一（不但因爲不欲殺生）是因爲肉食容易激增肉體情欲的奔放。如果只吃有節制的滋養料而沒有刺激的食物，人類的思想更可合宜於宗教上的成就。爲便於沉思默想的緣故，最好要使身體完全休息過來。因此特殊的姿態被採用了，甚至於可以管理呼吸的出入。又因爲必須解除對於別人所發生的不道德的情感，才能真正得到平靜，所以道德的成就，成了最微妙的宗教神感的先決條件，可以用瑜伽的沉思來得到的。

印度教有各種不同的儀式，或爲公衆的或爲私人的。印度廟宇大多就是宮室，是男女神明的家。有些廟宇中的神象是代代相傳的象徵，神祕的繁殖的符號。梵希納維脫（Vaisnavite）的廟宇等，都有諸神的造象。崇拜的人進廟時，不能算作社會裏的一分子，而要算作一個個人在神前鞠躬致敬。這種崇拜僅是一種虔誠的動作，有時也可以附以祈禱。僧侶之於神像就等於僕從之於皇帝，早晨促其醒，浴之，衣之，至於送之入眠。結婚是件神聖的事，所以神像有時也可以被抬至別一廟與一女神結婚。這類的儀禮似乎可笑而幼稚——甚至於說他小孩兒氣。但是教外之人所得到的聯想觀念並不重要，要緊的是和神道所發生的神祕的關係，那種虔敬歡躍，也是此中的產物。所以由實際觀察所得的同情的了解，勝於一番描述的估計。

祭物獻給神道如獻給皇帝一樣。祭物的本身在神道看來並不重要；要看信徒的態度如何。開化了的現代印度人覺得他的信仰的根本態度，已完全在梵歌中表現出來了，雖然還有另外一種較低下說法存

在。「如果有一個虔誠的人獻給我一片葉子，一朵花，水果或水，我十分領略他的虔敬。不論是你的工作，你的食物，你的祭禮，你的禮物，你的痛苦，你都可以獻給我，孔底的兒子啊（Son of Knudt）。」（註）『印度廟中這類的習俗實在沒有多大害處。最大的缺點也許是許多女神廟中的祭獻牲口，但是現在的印度漸漸表示反對了。』

印度教的祭儀式是很豐富的，和每個人一生中的經歷發生關係。在早期間，他們的教儀大半包含的是一種衛生的社會的而不是特殊的宗教的。宗教的贊許，好像替他們保了險。最高階級的聖典是入教禮，入教禮行畢後，這個人就是再生了——肉體的，精神的再生了。在入教的時候，這個人就須學習唱頌咒（Gayatri Mantra），成爲他畢生沉思默想的形制，『請讓這神靈啓發我們的心，開拓我們的智慧。』結婚典禮是進入家庭的生活，是一種盟誓，祈求神佑，祈求兒孫。火葬的儀式一半是衛生的作用，一半是孝順的表現。

在某種文化水準上看來，許多人多少把一切儀制當作巫術。要補救這種缺點不一定就要廢止儀式，却要注意於有象徵的解釋。比如印度在神聖的恆河沐浴這種聖典，原是洗去罪愆的意思，常常被當作巫術，但也可以用精神的看法來解釋，當作洗滌心地的一種象徵。印度人有他每日的禮節。坐下吃飯的時候他要紀念神道。他要在每日的默想中獻身給上帝。有的時候，還要在每日的工作中，抽身出來求得精神上

的和平。他不必走到一個華麗的海濱，但是却到印度的幾個聖地去朝聖。也許他上恆河去，他可以遇見許多退去了世俗的職務來作精神的思想的人，他也可以坐下來，聽聆他們的教誨。他也可以走到遠遠的克什米爾 (Kashmir)，一直上喜瑪拉雅山，在千山萬雪中朝見阿摩納斯 (Amar Nath) 的聖殿。在大半朝聖的人，這種旅行須要忍受很多艱難，但這些困難反成了人類精神勝利的進行曲。

在如此朝聖的旅行中，人知道了什麼叫做遁世，在自己生活中得了經驗，從同道的教徒 (sadhu) 和「得道人」中更得了經驗。他會漸漸覺得，在此生或來生，他自己也會走上這條捨己超生的路上來，他也要捨去一切不能永久的可欲，而超昇達於真理，實在，幸福的真象。這種態度可以見諸以下這段文字中：「我正坐在巴基拉地 (Bakhatta) 的河岸旁，一片濃重的森林圍着我的周圍。春神在花叢的甜美中滿面是笑……優波尼沙士完成了大功。神聖的幸福到底得來了。把我全心全力合在一起就能形容我所感到的無限大樂了麼？真是大大的滿足！直到今天因為我的無知的暗昧，我只見過我那愛人的模糊的形象。但是我今天已經完全消失在他裏面了……肉身的心啊！不要來分化我們，讓我的靈魂感受這和神明相合的融洽，一切的不同都請走罷！走！我就是愛人。那愛人是我啊，大歡喜，化成了淚，流下我的雙頰！『好像黑暗在大光亮面前，一切痛苦貧賤的痕跡都消失了。善惡的鏈子已經斷了。頭啊，今天你才證明了你的存在。眼啊，你今天完全是快樂。耳啊，你今天一天是歡喜。』」(註)

(註) 聖馬：主拉瑪地爾他吠檀多經中之詩使。(孟加拉，印度一九二五——五八。)

近代思想的影響已開始侵入了印度教，在此略述了的幾種基本特點，也從大堆幻覺的神話和迷信中解放出來了。在十九世紀時，屢有革命的運動，有些是本土自發的，但是大半都是受了西方的影響。這些十九世紀的運動繼續至今，造成了更現代化更有組織的印度教的基礎。(註一)但是這些現代方式無疑不能完全表現出印度教的豐富，近來學者要從事於印度宗教遺傳的更深切的考究。

印度西部，尤其是迦西瓦 (Kathiawar) 和古約拉 (Gujerat) 的北部，正在與起一種強有力的運動，叫作『主那羅延運動』(Swami Narayan)。(註二)現在已成了很鞏固的一種組織了。這是在十九世紀時，薩赫約農 (Sahajanand) 所創起的。人謂他已經『把印度教重建在他原有的磐石上了。』這個運動大大的影響了那些回鄉無法無天的羣象，把各階級一切人聯合起來，面向重生與革命。他的基礎是梵希納維脫的神學論，大家說他(指首創者)最先禁止人崇拜偶像，勸告人敬仰一個神，就是那羅延天。但是尚有其他二像亦用作象徵：『法』責任，『信仰』愛。印度西部的宗教以此宗為最健全。他們寫出了一些簡單的印度教的信條，包括印度教的基本原則，不久便成了信徒的手冊。他們的態度是虔敬守責，在

(註一) 大半印度之現代各種主要運動事跡，見於法理印度之現代宗教運動，(紐約一九一五)此作並未注重各種運動之真正動機與基本精神。凡深守印度本身之概念與形式之運動，均被目為反動派，而以為真正的改良，只有如婆羅門宗之表現西方的影響者。此書唯一的用處就是各運動的，歷史的，地理的，數字的與書目的實事。

(註二) 無名氏：主那羅延宗及其領袖。(拉伊柯，印度一九〇九)。

上帝的愛的力量裏，日日得到生活的力量。在這上面，這一宗的確保留了印度教的精神。

這個運動雖已深入民心，但是和孟加拉的婆羅門宗（Brahmo Samaj）及其宗派和西印度的潑拉泰納宗（Parthana Samaj）比較起來，亦頗有趣。這兩種運動是有智識的人和受過西方文明的洗禮的人所創始的：前者的創始人爲拉馬·莫痕·勞合（Rama Mohan Roy）泰戈爾（Debendra Nath Tagore），該夏·桑達·生（Keshub Chandra Sen）都是孟加拉的貴族領袖。他們吸收了西方理性主義的精神和現代西方的一神論。這些宗會的禮拜，也是模仿最簡略的西方新教徒的儀式，有祈禱唱詩，讀經和講經。他們拋棄了一般的象徵形式和儀制，同時也喪失了許多印度原有的虔誠和靈感。在這個運動之中，曾經嘗試想把那已經遺失了的恢復過來，但是這種嘗試，再附加別的原因，趨向於分化，不久孟加拉便有三個會。那個與他相似的孟買的潑拉泰納宗因爲有勢力的法官拉納德（Ranade）作主，所以注重人生的社會性，印度人向來漠視社會問題。這個宗派對於社會的影響雖然不小，但是從宗教的立場看起來，却不甚能令人滿意。在理性化的程序中，那些不完全是合於智慧的大半，都消滅了，熱誠也因此而大減。單單着重社會倫理，還不夠使受過傳統的深而切的神祕的需要，得到滿足。

宗教的權威究竟佔何地位，這個問題在婆羅門宗領袖的心中已思考了很久，並且傾向於一個更自由更廣闊的看法。（註）在一八四五年本宗之中就起了爭辯，懷疑吠陀經的可靠性，那個期刊性的雜誌，

（註） 因西文那脫·般司得里婆羅門宗的歷史。（加爾各他卷一，一九一；卷二，一九二。）

印度名之謂 Tatvabodhini Patrika，也堅持吠陀爲印度教唯一的權威。『只有在吠陀經裏所載的，我們才認爲是真的啓示；還有那名爲吠檀多經（Yedanta）的印度聖約的最後一部經典。』經過數年這樣注意吠陀的可靠性後，在一八五〇年左右，直覺宗教的根本原則，又被這個期刊引爲首要了，可以見諸以下一段優波尼沙士的引文中：『這些經典黎俱吠陀（Rig Veda），夜殊吠陀（Yajur Veda），娑摩吠陀（Sama Veda），阿闍婆吠陀（Atharva Veda），式義論（Siksha），規波經（Kalpa），毗迦羅那（Vyakaran），尼祿多闍陀論（Nirukti Chhandas），樹提（Jyotish）是低賤的劣品，真正高明的，是眞能使人達到永生不易的存在的。』太戈爾覺得宗教能夠解釋經典，經典却不能解釋宗教。原來的婆羅門宗禮拜所採用的，僅是印度經典（Shastras）中所抽出來的，後來的宗派中，又出版了一些從別的經裏所抽出來的材料。一八六九年新闢禮拜堂時所發出一個原則就是說：『可靠的書本不能算作上帝的訓話，但是各宗派所認爲靠得住的書，也不能受侮辱受貶斥。』同時薩哈羅婆羅門宗（Sadharan Brahma Samaj）在一八八一年又說：『書本和個人不能算作唯一得救的道路，但是我們也要相當的尊重一切經典，一切各國的完善偉大之處。』該夏·桑達·生又用更遠大的眼光解釋啓示：『上帝最高的表現就是自然。』上帝同時也顯現在良知和偉大的人物所表現的歷史之中。『上帝差遣偉大的人到世界上來，使人類蒙益。』這個領袖也是傾向於萬民同宗的，他自己的使命是要來開創『一個聯合的教會，來調和所有人類各種衝突的信仰。』一八八二年他又說：『新聖約（即他的宗名）是要調協一切宗教和啓示，建立每一

個聖約的真理，用它們作基礎，再來創造更偉大更廣闊的普遍而光榮的教義。」

婆羅門宗和潑拉泰納宗這兩宗的領袖，都是頭腦嚴肅，受過西方教育的，但是決不是印度人所謂宗教聖人。他們是基督教新教牧師型的人物。他們的感化力是相當的冷靜而沒有多大效果的。拉馬克利羅納（Ramakrishna Paramahansa）是一個聖人，一八三四年生於孟加拉，他就很不同了：他是個有宗教熱情而又虔誠的人，他採納了印度傳統的隱士及教師的生活。他激發了那個「拉馬克利羅納運動」。他栽培了許多教師，周遊全印，宣揚純潔化了的靈魂與上帝同化的主義。他們有印度人虔敬的精神，引人注意了人類社會生活，宗教的和平和幸福。拉馬克利羅納是個出類拔萃的人。有一個婆羅門宗的人這樣描寫他：「他有一種像兒童一般的溫柔，深切的看得明顯的謙卑，說不出來的談吐上表現上的恬美，他的笑容是別人臉上所看不見的。」他自己心中的虔誠在那些和他往來的人中，自然喚起了同樣的回答。他的態度不是冷靜的理性主義，都是對於宇宙的慈母懷了極大的愛心。他的一個信徒曾經如此記載他的渴求生活的感動說：「阿，慈母阿，把真理表彰給我看！你在那裏麼？你在麼？你存在麼？爲什麼要把我丟在盲目的無知中？爲什麼我不能明白？字眼和哲學都是虛的。一切事物的議論都是虛的。真理！我只要了解真理。只要接觸真理！只要感覺真理！」他的神學的原則是宇宙即神論，但是比起他所願意喚起的宗教態度來，這種背景又是次要的了。在他印行的著作中有以下這段話：「信徒須要全心全意愛上帝」「自我私心消散時，神明就表現出來了。」「我實實在在告訴你們，那渴求神的必能得到他。」「那渴望最深最大的



也就最快得見神。」「知識引人到合一的路上，無知愚昧是分化性的。」「美好的人不能不愛護他的身體，這是靈魂的廟宇，上帝把他自己表現在裏面，它是因上帝的降生而蒙福的。」（註）

拉馬克利熙納喚起了宗教熱誠的潮流。他的大徒弟維微坎南大 (Swami Vivekananda) 是拉馬克利熙納教會的實際的創辦人，曾經到過美國芝加哥的宗教議會。維微坎南大對於印度教的不二論說的基本要義有很深刻的了解，因此造成了他先生的學識的基礎。在他解釋這些原則的時候，並不以印度教當作人民的一種獻祭儀制的宗教，而是要研究優波尼沙士和薄迦梵歌、瑜伽經 (Yogasutras) 中所表現的哲理。這種訓言是要把人從塵世的瑣屑中解放出來，要解除他們各種形式的自我私心，因為他們對於人性的本質認識得不充分。他宣揚教法來抵制一切的自私自利和浮淺，教法是要從認識人生的根本和諧中得來的，他要使人類棄絕一切個人的成見，因為成見是分化人神中的和諧的。在他看來宗教根本具有神祕性。他的智慧使他不肯脫離人民所熟習的神祕生活的思想和風俗。因此法夏博士 (Dr. Farquhar) 把他算作保存舊信仰中的一員，而不是革新派。這無疑是一種錯誤，誤解了革命性質中的內含義，因為革新不端在完全廢棄，亦在乎給舊的以新的同情，為精神的真理生出新的熱心來。這個維微坎南大無疑有此熱誠，這個拉馬克利熙納運動就是證明。

維微坎南大的基本要義，是印度教的不二論者，但是因為他的熱情的原故，他以為這種原則和生活

（註）牟勒：拉馬克利熙納之生平與言論。（紐約一八九九—一八一—一八〇—一三五—一四〇—三六七—一八六頁。）

的各方面都有關係。『還有許多更高級的生存，不是理智所能及的。第一步的宗教生活，已非智慧所能及的了。只要你超過了思想，知慧和理性，你就完成了接近上帝的第一步；這才是生命的開始。平常所謂的生命不過是胚胎時期。』（註一）每個靈魂如斯成聖之後，必須在『工作，崇拜，心理的自制，哲學中』表現他的神聖，以致達到真正自由。宗教的根本原則是如此：主義，禮制，廟宇都是次要的節目。『我們一開頭都是二元論者，相信愛的宗教。在我們看來上帝是個另外的東西，我們也是另外一回事。愛走到中間來，人就能開始接近上帝，上帝也就愈走愈近人了。人類可以自居在各種親屬的關係，父母，兒子，朋友，主人，愛人，再把他引申進他理想中的所謂愛，加在上帝身上。在他看來上帝就是所有這些親人，到後來一直進而至於覺得他已經完全和他所崇拜的對象合而為一。』（註二）雖然我們以二元論始，但是維微坎南大堅持說我們不能久持。『沒有只蓋一半的房子……你是那全能全在的宇宙的實在。你是一個；只有這樣一個，那唯一的一個就是你。他是你靈魂的背境。你和他也成而為一。只要有兩個的時候，就有恐懼，危險，矛盾，衝突。但是只有一個的時候，恨誰，和誰鬪爭，都是他的時候，又和誰打架呢？這就解釋了生命的本質。也解釋了實在的本質。這就是完全，就是上帝。』（註三）『最大的罪惡是自以為軟弱。沒有人比你大了；記得你是個婆

（註一）維微坎南大王瑜伽（紐約一九二七）

（註二）同上三三八頁。

（註三）同上二四五頁。

羅門。』『只要愛，不要追問。』『堅韌鐵壁是我們的自私之心。』（註一）

維微坎南大的結論是：『上帝會出現在我們本身裏。』得了這個知慧就能：『和宇宙合而為一……就能達到真實的個性，比我們自以為重要的小我已高尚得多。個性不會喪失，反而會實現一個更無限更永久的個性。在小事物中所得的樂趣就不會再存在了。我們此時在小身體小個人中尋快樂，如果整個的宇宙都成了我們的身體豈不更快樂了麼？如果在分別的各體中有快樂，那麼一切身體合而為一時，豈不更快樂了麼？只要認明此點就能達到自由，超脫夢境，知道自己的本性了。』（註二）

革新者常常吶喊要回歸那假想的古代的渾樸和純潔，主達雅南德（Swami Dayanand）想要在吠陀經中發現印度教的碧澄的淵源。他的革命是一個呼喊的簡化：回歸吠陀。他喚起了極大的道德的熱誠，並且建立了一個有力量的宗會叫做雅利安宗（Arya Samaj）。這個運動的要點就是要在下層階級的社會作宗教工作。在傳統的習慣上，這種印度教的組織，並不顧及這一類的利益。進了這個宗會以後，他們在印度世界就有地位了。只要把吠陀來作根基，不必很注重神祕的解釋或修養的方法，因為這個宗會是以一個中心概念來表現簡單的一神論的。他們一方面採用各種象徵，尤以聖火作為純潔與真理，一方面却又廢棄和崇拜偶像有關的種種廟典。他們實有倫理的眼光，因為他們教訓人用仁愛公平對待一切

（註一）維微坎南大靈語。（米拉甫，瑪德拉斯）一九二二，二六，八四，六一頁。

（註二）維微坎南大宗教之科學與哲學。（加州各他）一九一五，一三〇——一三一頁。

人，負責在物質、社會、精神進化方面幫助人。他們不十分欣賞印度教的神祕性，那是因為他們專重吠陀而不理會其他的印度的聖哲。所以結果和婆羅門宗一樣，多少缺少宗教熱誠。

雅利安宗創始人是回頭歸向古代的吠陀經的，但另一個運動，却自謂建設在最新的現代科學上，阿尼何地（Pandit Agnihotri）從前是個畫師，後來作了婆羅門宗的宣教師，後來又放棄了這一宗的神學，把他所認識的西方進化論作根據，而創始另一個運動。他以為如此，就可以使人遺棄神道的觀念了。他反對有神論，以為不但錯誤，並且害人。「上帝不但不存在，並且他也毫無用處，反之，相信了他反使人盲目的。隨從了個極端極危險的信心，使他們作惡多端。只要排除了這種有害的上帝的信仰，就可以讓高明人物的更崇高的官能，以事實、理知、實驗來引導人類。」（註）

所謂「神宗」（Dev Samaj）就是他所創始的，他提倡「以科學為基礎的宗教。」最重要的意義是「一些類乎斯賓塞（Spencer）的進化論。再加上一些大半是消極的倫理觀。這一個宗會很像倫理的文化運動，和肉食、煙毒、童婚諸罪惡挑戰。他也建立了以道德訓練為主的學校。但是他們的領袖也知道，人類需要一個崇拜的對象，因此就以他自己的人格來適應這個要求。他們的理論是：如果天演論所產生出來的最高動物是人，那麼必有一個人中之人，是產生以來至高無上的。創始者就是這個人，所以既然不承認有神，他就自然成為崇敬的對象了。雖然這個運動之着重道德不無價值，但却不能了解印度教的宗教生活

（註）我們為什麼不信上帝？（拉合爾九頁）

的更深的神秘的要義。『那婆哈完神(Bhagwan Dev Guru)繼續不變的射出至高尙的亮光和生命的力量。』『每天清晨，在物質的太陽還沒有在水平線上出現時，那精神的太陽已經升起來，在心理的氣氛中遣出他的波浪，唱一個生命的歌。』(註一)

現代思想對於印度教的影響已經愈寬愈深了，勝過一切宗派的改革運動了一個熟知印度的印度學者說得不錯：『數百年的嚴冬過去後，我們已走到印度教的創新時期了。……印度思想和習俗的領袖已確知這時代的要求：不是要完全放棄印度教的基本原則，而是要按照一個更複雜流動性很大的社會秩序的需要，而重新把他們建設起來。』(註二)近代印度教中的一個重要因子，即可見於受過西方研究方法訓練的人的著作中。這一類的學術文學，(註三)年年增加，印度的宗教領袖和青年都深受影響。看着西方的供獻，他們也漸覺自己民族宗教思想的深刻確有來源。

這些著作並不以社會問題或理性主義的各種形式爲首要，如十九世紀的革新運動。他們着重印度神秘主義的內在的卓越，並且一定會加強印度的精神生活，以補革新運動之所不能。從這個方向走去，也

(註一)給受過教育的同胞們的消息。(拉合爾一四頁)

(註二)拉德哈克列許能同上，一三〇頁。

(註三)例如達士古不他：印度哲學史，(劍橋卷一，一九三二；卷二，一九三三)；又拉那特：奧義書中之建設的哲學，(蒲那一九二六)；並印度神秘主義，(蒲那一九三三)；拉德哈克列許能：印度哲學，(倫敦卷一，一九二三；卷二，一九二九)；又阿拉哈

巴所出之叢書印度聖典。

就是他們對世界思想與生活所有的最大供獻。夏斯特里博士說：(Dr. Prabhū Dutt Shastri)『我相信我們對國際哲學最重要的貢獻，就是我們這片極豐富的神祕主義的疆域。神祕主義從外表上看來，好像是一堆模糊的思想，但是探其內容，卻實在是一種活生命的亮光。』(註)這種學術文學的興起，也就是所謂接神法(theosophy)運動的衰落。早年這種運動亦曾惠及印度，並曾吸收了不滿意傳統宗教和革命運動的人的注意。但是他那種疲軟議論和隱祕術，不足以表印度教的供獻於萬一。

那些大寺院的主教都在鼓勵經典的研究，認真的求解其間的真諦。對於青年在學校內只重學科，也漸感不滿了。貝拿勒斯(Benares)印度大學的基礎，就是要求更深更多的設備。宗教已成了一個專門科目，鼓勵學生從事。又設了現代的經學班來研究聖典，來替代過去的衰落而腐敗的印度學校。在過去的廿年中，經典之譯成土話者，已逐漸增多。印刷局出了大批的書，大半是小而通俗的，吸引大眾，而又採用現代術語來解釋宗教的要點。這種近代進化的領袖，也接受別的宗教的影響。他們準備接受能加強生活看法的一切，但却覺得沒有理由來更動宗教的信仰所屬。對抗和衝突，如見於印民與回民間的，也僅見於未受過多少教育的人民之間了。

近代人研究印度教已在開始擴充他的範圍。許多證據集合起來，可以證明，說印度教沒有倫理觀，完全遁世是錯的。沒有成見的學者，已經證明了印度教的涵量，一切人生思想有價值的因素包容無遺，而且

(註) 夏士得里：東方哲學概要。(紐約一九二六、二八頁。)

已然有十分的廣闊和豐滿。因此之故，和這個運動同時而興的是各種的社會。這些會社的目的都是要加強印度教的組織，來對抗一切毀傷他的別的宗教。瑪哈薩巴（Mahā Sabha）就是各宗印度人的集合處。薩哈法社（Sadharan Dharma Society）是要研究印度教的基本要義。吠陀教會（Vedic Mission）和印度宣教社（Hindu Missionary Society）是要勸人重新信教，把傾向回教耶教的人民，重新歸回印度教。印度教各宗派的有趣而有意義的各種宣傳，在美國已行了廿年多。（註）因為大家以為印度教有神祕隱術，所以頗有人受了吸引。同時有許多人不滿意享樂主義，和傳統的基督教，所以尋求印度教來滿足他們宗教的需要。在這種狀態下，為美國讀者而設的那些學著的增加，一定會影響到印度本身的思想。不但有許多人到美國來想發展印度式的崇拜，和因為個人的經濟發展而來傳教，近年來有不少印度學者，毫無宣傳的目的而來美國講學的。西方確有須學於印度者，但是不是由通俗的宣教師方面去學，而必從學術的研究中去學。從這種研究的方法上看來，潘萊德博士在一篇很精采的結論中指出了幾個印度教的最普通的觀念，雖然在表現的形式上不免有點不同，但是和我的結論也相差無幾？「如果把這些普通的觀念列成一種印度的信條，則大約如下：「我相信靈魂。我相信他無休止的進化，經過各種變易的形形色色，穿越各個升落的世界。我相信自然的世界，與夫其中一切的舒適財富，再加上人本身的軀體，都是教化這個靈魂的工具，如果他們萬一阻礙了靈魂的進程，則他們必被遺棄而輕視。」此外大多數的

（註）多馬士：印度教傳入美國。（紐約一九三〇）

印度思想家必會加如此一段：「我相信人類的靈魂能夠進入，或者已經進入，並且永遠休止在直接與神明交通之中了。」（註）

（註） 潘萊德：見前四七四—四七五頁。



### 第三章 佛 教

雖然佛教的來源是印度，且在印度有了一千年的歷史，但是我們不能純粹把他看作印度教的一種革新支流。它的本原是完全獨立的：比之基督教之獨立於猶太教更加獨立。它的開端是從創教者的教訓和人格中產生出來的，他個人的經驗和悠關人生的諸般問題的探思，和基督教之來自耶穌也是一樣的。但是基督教採納希伯來人的經典，把它容入了聖經；佛教却並不如此看待印度的吠陀。在早年那些西方學者中，往往把着那教和佛教混爲一談。我們現在知道這兩種宗教有許多不同之處，但也許在相當程度之下，佛教是背叛着那教而產生出來的。在最近五十年來，西方人對於佛教漸漸深感興趣，這種興趣正在日益擴充其範圍了。近代佛學思想家覺得佛教和現代科學並不矛盾，堪作這個時代的宗教。

有人疑問佛教的創始人釋迦牟尼意達他(Siddhārtha)是不是個歷史的人物。有人以爲他只是是一種神話。但是要疑惑他的歷史性，似乎沒有多大理由。我們雖然不能舉出什麼證據來，却明知曾經有他這樣一個人。有許多記載很難當作史實，而他的生平事蹟的事實，也十分稀少。他似乎有極異常的品格，能夠使當時的男女人民心悅誠服，又能喚起後來數千萬人的虔敬崇拜。

照傳說上看來(註一)意達他生於紀元前五百六十三年，是釋迦(Sakya)族一個王子的兒子，這一族位於喜馬拉雅山麓加比拉伐多(Kapilavasthu)，尼泊爾(Nepal)邊境的附近。到二十九歲的時

候他遺棄了一切親族產業，尋求宗教的真理與和平。在六年之中，他操守清真，絕對的隱遁自苦，常和五個僧侶來往，這五個人也許是信奉着那教的。過了六年之後，因為飲食不足，幾乎死去，他又放棄了刻苦的方式，因為他不能因刻苦而得到他們追求的。不久以後，他豁然頓悟了一些偉大的原則，就是後來那新興的宗教的基礎。他已經達到了大徹大悟的境界；後來他就成了喬達摩佛（Gautama the Buddha, Gautama the Enlightened One）。他開始把自己所發現的真理去告訴別人。記載上說第一次大演講在貝拿勒斯附近的薩納德（Sarnath）鹿園舉行。不久他就有了無數的信徒，建設了他自己的僧侶制。經過多年的講經流浪，到八十歲時死了。

有些證據證明佛的人格是一種極大的力量，極大的慈悲與知慧，忍耐，機變，與愛心。有一個小故事敘說佛自己如何自以為是人類之僕役。佛和阿難（Ananda）看見了一個被伴侶所遺棄的病僧，他們說：「主啊，這個和尚已經不能再服務別的和尚了，所以他們不管他了。」佛用了一句和基督教相仿的話勸告他們說：「僧衆阿，誰要服侍我必先服侍病人。」（註二）我們從關於他的許多神話中，看出他的人格與

（註一）佛的生平詳見多馬士佛（佛的神話與史實）（倫敦一九二七）布盧士德：喬達摩佛的一生（集自巴利經）（倫敦一九三三）附錄與參考書目）

在喬達摩之為人（倫敦一九二八）香內達維慈夫人以自述式的通俗方法來描寫佛與他的教訓。較早之著作則有奧登堡佛（九版）柏林一九二二；與古馬拉士魏美佛與佛音（紐約一九二六）關於佛經可閱多馬士佛教思想史（倫敦一九三三）附錄與參考書目）

（註二）大品八卷二六。三卷十七，二四一頁。

訓誨的影響之大，神話不必是迷信。雖然神話不一定是事實，但是也表現出創此神話，信此神話，傳此神話的人的思想和態度。他們指示了所激發出來的情緒之深刻，雖然不過是間接的。關於佛的神話，實在是經過了長期發展後的結果，我們此刻不能斷定那些神話發生得最早。後來發生的哲學理論有些是和這些神話平行而生的，表示神話並不單是人類虔敬崇拜的表現，也因為和現實的各方面和人類的需於現實者，有相聯的關係。以下諸例可以看出這個人物所激出來的想像和思想。

關於佛降生的神話，據說他是天上升下來的。他母親夢見一個大象走到她身邊來。她把這個夢告訴了丈夫，他丈夫便叫了許多婆羅門來詳問，他們說：「王阿，不要着急，王后已經懷孕了，不是女的是男的，你不久就要有兒子了，如果他住在家裏，他將成爲王而統治全世，如果他出家離世，他就成爲佛，要革去這個世界一切愚昧的罪惡。」（註）在他臨生時，「大榮耀顯現了，（在兩個世界的空間）超過了一切神明的尊嚴。」神話上又傳說他的父親想種種方法阻礙他不讓他做人的導師，因爲他希望他統治全世。他爲他預備了四季不同的許多宮殿，給他所有財富，能買的快樂，不讓他看見或得到罪惡的知識來引誘他放棄塵世的快樂。爲要束縛他，把他絆在世界的享樂中，所以又給他娶了妻子。

從後來他的講經中的幾個重要方面看，我們可以看出一個故事來，敘述王子乘車遊園四天之中的經驗。神明覺得他捨身的日子已到，所以託形化爲一個病人，一個老頭，一具屍首，和一個平靜恬淡的遁世

（註）多馬士見前三頁。

的隱士。在這種情形之下，釋迦明白了老年、疾病、死亡是人人命運，他也明白了捨身遁世的途徑。他父親用種種繁榮引誘的絆羈都失敗了。他捨身的日子到了。神話上又說：就在這一天上，他的兒子羅喉羅（Rohita）誕生了。但却不能阻擋他。他醒過來看見那些女樂師在種種醜態下圍他而睡，他十分厭恨世上的享樂。他命令備他自己的馬坎他加（Kandhaka），向前而行。『魔』（Mara）誘他更改他的宗旨，答應如果他肯回頭，在七天之內他就可以享舉世的王位。他願意再望一次故國，但是大地轉了一個身，故國也看不見了。

他開始默想：『這個世界確實已遭遇艱難了，人生了出來，漸至年老，以至死亡；從這生滅亡，又在另一生出現。況且在這一生的苦難中，決無逃避，也不免於衰老與死亡。阿！何年何日才能逃出衰老和死亡的苦難？』他就開始去尋求『那心所願欲的平安的至高無上之道路。』他隱身『在遼遠的地方，在森林最深最寂寞之處，』戰勝了一切恐怖和疑惑，達到了心神的和平。『我在那裏住着，發奮，平和，專神，一心一意，身體冷淡而平靜，思想集中而和諧。』（註）

和其他偉大的宗教創始者一樣，佛需要在孤單中退休。有時在獨自默想中引誘他的魔鬼又來了，勸他重返榮華；迫脅他說要把他細綁起來，永不釋放他。但是魔鬼失敗而退。直到釋迦牟尼達到大徹大悟的境界時，魔鬼又勸他在他自己完成的幸福中享受，放棄人類，因為他們是不會了解他的。後來佛覺得他在

（註）長部十四，布盧士德所引：見前，一九二八——二九頁。

世界上負着一種使命，所以他回答說，他不肯就走，除非把他自己所發現的真理告訴人類，使人也隨從真理。雖然巴利經典（Pali Canon）中以佛爲首創此論者，但是又有記載說：他自己親自承認他的教訓是一條「古時的道」「古代的路」，是古代真正的先覺者所曾經旅行過的。

集中於佛的神事奇蹟自無可怪。這些神話大半都是表現思想的能力勝過肉體，雖然非印度之常有，却並不違反生存的眞性。他升到空中，渡水登舟，他使涯沙（Yasa）在他父親目前隱現，又使水退後留出乾地來給他立足，他神行極速，可以自天上來回；他能確知別人心中的思想；他能呼煙喚火來戰勝一個野蠻的蛇王等等。他死的時候，雷震地崩，神道桑巴地（Brahma Sahampati）和薩加（Sakra）因此而歌頌這些神話都是一種思想的發展，使佛似乎由天而降，到世來教訓人類。

有許多名爲佛的話，都是後來理想化了的結果，不一定眞有其事。傳說他曾經說過：「我戰勝了一切仇敵；我是全智全慧，我不受一切事物的污濁，我離開了一切，我已從一切慾望中解放出來了。是我自己得的知識麼？誰是我的先生？我沒有先生，沒有人和我平等；在這個人神的世界沒有人可以及我。我是這世界的聖人，我是最高的導師；我是唯一的大徹大悟者；我已經達到冷靜與「涅槃」（Nirvana）。爲要推動這個「法」，我到加西司（Kasis）城去，在世界的黑暗中我要打永生的鼓。」（註）他不能發現可以使他

（註）大品一六八卷十三，九頁。

仰敬的人，所以他問：「在這種法典裏我已做悟，難道我就住在這底下，尊敬他麼？」（註一）

佛教有一段信仰的言語，避難於三寶：「我向「佛」求護，我向「法」求護，我向「僧」求護。」（Sangha）  
 「僧」就是那些佛界穿黃衣的「離世」者。「法」就是人生的道路與主義。

「僧」的組織就是僧尼的社會。這種制度一定在佛生時已經盛行了，因為他做了四十年的領袖和法師。允許女人加入，亦必是他生時的事，雖然他亦遲疑過，因為這種允許也許會損害了信仰。初期的衆僧也不單顧他自己的超度。記載上說：佛在他初期的使命中，遣了六十個僧人，一個一個的出去講道。「僧衆啊，走罷，爲得大衆而流浪罷，爲了大衆的利益，爲世界發慈心，爲善，爲勝利，爲神人的利益而走罷。不要二人同路。僧衆啊，要宣揚聖道「法」自始而中而極是美好的，不論在精神上，經典裏，宣揚一個神聖而完全的純潔的生命罷。」（註二）

「在世界活動的混沌中，「僧」的建設不是這個物質世界奮鬥的附屬品，而是一個分別而特殊的機關，有他確定的作用，他的作用是要用在人生在奮鬥的旋渦中所不能勝任的時候……他的作用是要建設他們的人格，使他們毀壞貪心情焰與幻滅。」（註三）

（註一）雜部，一，二達維慈夫人譯：同宗言論集（倫敦一九一七，一卷）。

（註二）大品，一，卷十三，一一二——一一三五。

（註三）西爾法見錫蘭佛教年鑑（一九二七，五頁）。

幾百年中，佛教已經普遍了印度，逕入錫蘭，緬甸，暹羅與爪哇，又到西藏中國，後來直達高麗日本（註）在這種進化中，這宗教在各方面都發展了。原來並無菩薩的佛像。可是後來日進益深的崇拜佛，遂立了許多佛像。在邁過東亞細亞時，不但寺院林立，即爾宇神龍亦隨之而興，便於建立菩薩的神像。佛教感動了許多民族不同的宗教情緒，他們原有的宗教，大半已被吸收進了佛教，或因佛教而加以新的解釋。佛教於是大張，已比諸往時更帶上了普及的外觀，這種發展在北方佛教的地域中為尤多。

佛教在印度繼續直到紀元八九世紀，後來就完全在印度半島消失了。在交通不甚靈便的尼泊爾，哲孟雄，和喜馬拉雅中心，和奧里色（Orissa）的小村鎮上，還有蹤跡可尋。這樣一個深刻的宗教，普遍的存在了如此之大的面積，經過了千年的歷史，推進文學藝術，影響了人的道德生活，竟如此消失了，頗難解釋。也許因為佛教的發展太注重寺院生活，所以民衆的擁護漸感不足。

寺院也許因缺乏經費而至殘敗，僧侶或已雲遊他國，或已返俗。但是印度教的偉大領袖却正在得勢，深得王公貴族們的信仰而因之承其維護。在和平民的關係上，佛教徒並不反抗傳統的宗教神話或平常宗教的習尚。所以結果佛教沒有吞併印度教，印度教倒吞了佛教。佛教衰落時所興起的商羯羅主學術系統，有若干佛教的情懷與原則。但是佛教繼續在錫蘭，緬甸，暹羅，西藏，中國，和高麗日本獲了大勝。

我們若單以佛的經訓作為教佛便錯了。在佛教史上，後來的發展已與初期的不同了。後來的擴充已

（註）參閱桑德士佛學史之大成期（支加哥一九二四）涉及佛教史之要點。

傾向於與人類與現實的本質相符合的人生觀了。又吸收了許多和他本來的精神不甚融洽的成分。這許多好壞不一的吸進，這種進退不同的趨勢也是不免的；因為這個宗教已喪失了初期的熱心信徒，在人類的大世界中推行了二千多年了。通常把佛典分作兩類，小乘（Hinayana）與大乘（Mahayana），後者所發展出來的哲學門類極多。但是，要真正了解整個的宗教運動，我們首先要了解他原來如何激起人心的因素。我們雖然不能決定佛自己的經術究竟為何，但是我們能夠得到他的教訓的要點。

佛教的原來根本是倫理的，這種倫理性在後來的發展中仍然存在。我們已經講過佛的故事，他在作「王子」的時候碰見了老人，病人，死人和隱士。這個故事也許是後來的僧侶按照經文的公式而假想出來的。這種公式也許真是由佛而產生出來的，或許是在早年的「僧」制中產生出來的。如上述的故事所指，佛最重要的問題就是受災苦的問題。他要尋求明白一切災難的性質，來源，和解脫的方法。他的結論見於四聖道之中：

「僧衆啊，這是災劫的四聖道：生爲劫，死爲劫，病爲劫，見所恨爲劫，離所愛爲劫，不得所欲爲劫。

「簡言之，由悟解所產生出來的這五種是痛苦的。

「僧衆啊，這就是關於一切痛苦的來源的聖道，我實在告訴你們，痛苦的來源是欲望，這欲望是一切生存再生復生的原因，這種慾望必同時附有五官情欲的愉悅，在此地彼地隨時追求滿足；也就是說欲望快樂，渴求成長，希望免除成長。



「僧衆啊，這是停止一切痛苦的聖道。我實在告訴你們，就是要去除情欲，停止不餘絲毫此類欲念的存在；要把它完全棄在一邊，完全捨棄，完全解脫，永不再向此欲念追尋庇護。」

「僧衆啊，這是關於停止一切痛苦的道路的聖道。我實在告訴你們，這就是八正道，也就是說，正確的觀念，正確的意志，正確的言論，正確的行爲，正確的生活，正確的努力，正確的專誠，正確的修行。」

「僧衆啊，如此我得獲透視，知識，悟解，智慧與靈知。」（註一）

釋迦牟尼早年爲榮華富貴所惑，他周圍所見也盡是些沽名釣利之徒。在他初爲行脚僧時，他履行嚴格的隱世生活，和前者俗世的狂歡適得其反：當時的印度頗有以此種生活作爲救贖超生的道路。佛對於這兩種極端都不贊同，主張擇其中道。「僧衆啊，凡一切已經捐棄俗世的人，必須避免兩種極端。這兩種極端是什麼呢？在狂歡中消耗生命的人只圖快活只求情欲；這是腐敗，淫蕩，惡俗，卑鄙而無益的。在嚴行厲節中度生的：這是痛苦，卑鄙，無益的。僧衆啊，爲要避免這兩種極端，如來（Tathagaha）因之而獲得了中道的知識，可以導而入於透視與智慧，達到淨境知境，而至「三菩提」（Sambodhi）。「涅槃」。僧衆啊，這引人入於透視，智慧，平靜，知識，悟解，與「涅槃」的中道究竟是什麼呢？就是這八正道，正確的觀念，正確的意志，正確的言論，正確的行爲，正確的生活，正確的努力，正確的專誠，正確的修行……」（註二）

（註一）大品二六一—二九三卷十三、九五—九六頁。

（註二）同上。六十七—六十八卷八、九四—九五頁。

佛似乎得了一個結論：玄理無益於解脫災難。任何玄理的承認或否認，對於這個問題沒有什麼價值。他的教訓是要對於這個問題取一種務實的態度，後來的思想家又發展出許多不同的玄理的理论來，但是佛似乎拒不答覆他們這些問題，而且以為任何回答都無關乎他所要完成的那個目標。

例如關於人的「我」和「靈魂」方面的問題，他亦取此態度。「無我」說，即 *Anatta*，在多年的西方學者和佛教徒的歷史與文學中，都認為是一種佛教的觀念。但是我們似乎應該認定佛並不在乎承認或否認「自我」的存在，梵加高他（*Vachaspatha*）屢次請問「到底有沒有「我」？佛不作聲。又問佛為何不作聲，他對阿難說：「如果我說有「我」，他就要以為「我」是永生不朽的；如果我說沒有「我」，則他又會以為死後就是完全的毀滅。也許會說，這和你的學說不合，難道「法」不是靈魂麼？也許他會想，那麼我是靈魂，但現在已不復為靈魂了。」（註）有靈無靈不過是臆測之詞罷了。

他相信玄理並不十分重要，反之每個「自我」之性在日常生活中的表現，却較為重要，因為在日常生活中那個「自我」與夫和他有關的身體，常在不斷的演化。這「自我」在一串事件中出現，也就在這同一串中發生災難，而其一切痛苦的恢復，又復在這一串之中。我們不能忘記，佛對於靈魂的概念，就是印度教對於「我」（*Atman*）的觀念，優波尼沙土和後來的思想家都非常着重這一點。這本來是個難題，佛雖然採取保留的態度，但是後來西方和東方的思想家，却可以從某某經籍中指出證據來爭辯，某某處是

（註） 卷四。

主張有靈的，又是某某處是主張無靈的。在倫理學的詞彙中，却必須用到『我』這個名稱。因此就有所『我責我』、『克己』、『正己』等說。（註一）

佛早期的教訓中，有一個常常出現的觀念：就是一切組合物的暫性。『有始即終』、『阿，人生一切都是暫時的，生長是它的本質，也是毀滅。』（註二）這種不能永久的感覺使人憂愁。但這種態度也包含着另一種意義，就是若果有所謂真善，則這個真善以是永生的。這個態度也可以見諸柏拉圖和印度教中，他們以為只有和那永生不變的絕對個體契合為一，始能達到真理與幸福。佛向一切聽眾信眾大開『不死之門。』（註三）他已經獲得了『不朽。』因為有這未始生，未始源，未始成的世界，所以我們可以逃出這個已經生，已經源，已經成的世界。

那些反對承認靈魂為實在的佛典，同時却包括了輪迴的觀念。他們要證明輪迴的存在，而不論這個實『我』的觀念似乎說不大過。好比一火生另火，另火又生另一火，此火又生另一火，源源不絕，而常以為每一火的本身，在使另一火滋生時，即完全消滅。這種絡繹不斷，再生又生的系統，是原於行為的結果的巨

（註一）討論此問題者，可特別參閱：達維慈夫人：佛敎心理，（二版，倫敦一九二四。）開斯印度錫蘭之佛學，（牛津一九二七—一九三五）頁。

（註二）大品，一六三。

（註三）同上，一五二。

恆不止之性。因為從佛早年的教訓中看來，我們絕不能逃出自己行為的結果，不論其為善為惡。（註一）佛的悟徹是在識得這一環循不已的生死的因緣系統。因此追懷一切心願，一切狂慾，都是由於無知。佛曾敘述輪迴的慘淡，並逃脫此輪迴後的感覺。

「生與再生不停的轉，

我瞎摸瞎撞往前趕，

要知道造這房子的是誰。

大災難——要不停的投生！

啊！建築師——我發現了你！

你休想再重造這東西！

你的椽柱全已倒塌，

你的尖頂也已經毀壞。

這副頭腦已達到了一切掃除，

看見了一切慾望的最後一現。」（註二）

（註一）關於因果緣之各不同說，參閱達士古不他印度哲學史。（劍橋一九二二卷一，八四頁。）  
（註二）華倫佛教翻譯。（劍橋麻城一九二二，八三頁。）

在現代西方的世界中，常常有人批評佛教是毀滅的，消極的，壓制欲望的。似乎早年已經有過類似的非議，而佛自己已經答覆過了。他承認在某一方面看來，這些話是對的，「西哈（Sihā）我教你們不要做那些不正於行，不正於言，不正於思的行為。我教你們不要造就那些惡而不善的事態。西哈，由此你們可以真正的說：喬達摩佛是主張無所動作的。」（註一）關於毀滅與壓制慾念也有同樣的回答——都是由於善不善的區別。

也常有人說佛教根本是悲觀的。（註二）這種看法實在沒有道理。佛確曾說過，棄絕塵世不一定就能得到完全的滿意。他以此為極端，正如他之不贊成極端節制的反面生活一樣，他的徒衆們所謂按照中道和八正道而至涅槃的道理，更可證明這種所謂佛教是悲觀的論調是錯誤的。他們能夠達到自由的境界。這種感覺可以見諸於下面的一首聖女詩裏：

有一天，我正在洗脚，我坐着守着，

那潺湲而下的流水，

在那裏我堅定了我的心，

（註一）大品六。三。六卷十七。一一二頁。

（註二）見桑德士現代之佛教（倫敦一九二二。三二頁。）「佛教常有悲觀之名，因其經典多動人了悟人生一切痛苦與無聊，但此輩批評家殊未注意到佛教對於痛苦之世界所貢獻之希望，此類希望亦為佛學之特點。佛教徒可以回答說：如果醫學是悲觀的，那麼佛教也是悲觀的。診斷病象無非預備治療。」

正如人在駕御一匹駿馬；

然後，我回到我的穴裏，取了一盞燈，

我坐在榻上守候着這支火焰。

我拿着針把燈心直剔進

那油裏去……

看啊！這盞小燈的涅槃。

解放像黎明似的到了！我的心自由了！（註）

極端的悲觀和佛教的普世的慈愛不符：『人人須要以極大的慈愛對待一切生物，如慈母以自己的生命保護她的獨生子一樣。要以極大的慈愛待這全世界，無論上下四方，要避免忿怒和仇視的阻礙。或坐，或立，或行，或臥，只要在清醒的時候，都要維持這樣的心境。這種情態就是世所謂成聖的生活。』因此法句經（*Dhammapada*）裏面勸人說：『我們應該快樂的活着，不恨恨我們的人在恨我們的人中，我們要從忿恨中解放出來！我們應該快樂的活着，在憂傷之中超越憂傷！我們應該快樂的活着，在貪欲之中超越貪欲，在貪欲的人中，讓我們超脫貪欲！我們應該快樂的活着，雖然我們一無所有，我們也會像奇光四罩的神明

（註）上座禪女禪頌。（達維慈夫人譯，一一四—一一六頁）

在快樂中活着。』(註一)

也許人免不了要問佛教之所謂『涅槃』究竟是什麼，我們可以回答說，在佛教史中，因各種不同的解釋而有不同之信仰。學者不能肯定究竟那一個是佛所教訓的，也說不定那一個是真的，涅槃就是一個聖人在此世所能達到的至高無上的聖潔，其中包含一切災劫的超脫，或是一個聖人死後的境界。說不定佛自己不願對於這種人言所不可描述的偶生的現象作何解釋。雖然小乘的一宗，並未有任何積極的見解，但也並不見得把涅槃看作一切的毀滅。經過多番的研究，蒲生博士 (Dr. De la Vallée Poussin) 說：『涅槃的最準確最靠得住的定義不是一切的毀滅，是一種「不能形容的解脫。」這種解脫我們無權斷定。』後來又經過研究後，他的結論是說涅槃包含一種最高的境界；是一種永生不滅的言之不盡的禪靜。註二：東方的民衆不會信仰否定一切，自安於不知的佛教（雖然尼僧除外）而且後來在大乘裏面就對人有了積極的允許，其中就如『西土極樂世界。』

雖然佛教徒倚靠『佛』、『法』、『僧』的保護，但是按照初期的佛教說來，最後還是要倚靠人自己。一方面並不否認神明的存在，但同時又認為這些超人的神明和人類一樣的需要救法。人不能仰及神明以圖超脫。佛在離世以前會對徒衆們說：『阿難，向你自己覓蔭庇。向你自己覓蔭庇。不要尋求任何外界的

(註一)法句經：十五。一九七—二〇〇頁。卷十。(牛津一八九八。五四頁。)

(註二)蒲生：涅槃之道。(劍橋一九一七。一三一頁)後來又有涅槃一書。(巴黎一九三五)

保護。要嚴守「法」如明燈，要在「法」裏找蔭庇。不要在你自己以外找蔭庇。阿難，如何始可作自己之明燈，如何始可作自己的蔭庇，不求外來的蔭護，嚴守「法」如守明燈，在「法」裏找蔭庇，不在自己以外找蔭庇。如此，僧衆啊，信徒必須保其肉身，堅定，正持，專一，以致戰勝俗世一切之貪慾與煩惱。（關於情感，心境，思念亦同，須堅定，正持，專一，以戰勝俗世一切之貪慾與煩惱。）（註）自度自救是上座部（Theravada）以及普遍的小乘的要義。後來雖有改變的趨勢，但大乘所取的原則也大致如此。自度自脫，須求諸於八正道。如此則必須加入此宗的戒法，（「邪教」者以爲此並不需要）而須拋棄塵俗榮富。衆生一切慈悲亦是主則。經過修鍊便可入禪，參禪的結果，便足以影響思想。超脫情慾。

但是中國日本的佛教史上，常有特殊的高人，確能超度衆生。此類發展必由於初期的佛教有所缺憾，所以後來者掀起一種革命運動；但在發展之初，容有初期所留之痕跡。傳聞佛因自己修鍊日高，而拒不休止，且決志將此教法普渡衆生，同時且差遣信徒四出講經，以求普濟。能成一菩薩（Bodhisattva），以普救別人，已可以超過追求涅槃的自贖自拔。所以能夠成佛，便是最後的目標。

在巴利的傳統上說來，似乎其主要含義爲菩薩僅能宣述教義，衆生藉以自覺救法。但巴利的「本生譚」（Jataka）亦有關於佛前生的故事，說到善性轉移的可能。在大乘裏面，很著重「菩薩」的觀念。這種後來所發展的觀念頗可重視，由此佛教亦因而漸接近於一般的宗教了。大乘常常注意到集合「許多

（註）大智度論二，〇〇佛之語錄（達維慈夫人譯，倫敦一九一〇卷三，一〇八頁）



善性來轉移給別人，「我個人的「我」和我的快樂，我一切的正直，不論過去現在或將來，我都可以犧牲了以度衆生。」（註一）凱斯博士（Ketch）說：這些「菩薩」必須「爲普濟衆生而耐苦耐勞」但是他懷疑他們所受的災難是否真實，他的回答是「有些時候確實不真」又有另一種對於「菩薩」的看法，說他「把世界的罪惡擔在自己身上，爲他們受刑罰，因爲他已經立誓普渡羣生」但是「這一切都是理想的」；「菩薩」們並未實在的接受了別人犯罪的刑罰，也未真的擔負了任何惡毒的罪惡，使靈魂受重負。就是他自已早年所犯下的罪，也不過受了名義上的刑罰，而且一旦入戒後，他的善良就是至高無上，一切罪惡都無可向他挑戰了。」（註二）

大乘的哲學觀念，雖似與通俗的宗教觀念不符，但亦是平行而駛的。因之亦確定的承認在一切不永久的世界之上，必有一根本的實在：「我們知道大地一切流變而不真的東西，都有似真的外貌。如果沒有真的大海，那裏來這些不永久而不真的海浪？若沒有一個真正的鏡子，何來反射在其間的不永恆而不真的形象？夢境雖然未必爲真，豈非必有一做夢之人？」（註三）佛的神身「普世的演化」了，因此可以包羅衆生。「法」教義，人生之道，是一切生命的標鵠，可以救渡，可以解脫，若僅是各個僧人努力想自己自拔於

（註一）多馬士所引佛教思想史（倫敦一九三三、二五四頁。）

（註二）開斯見前二九三——二九四頁。

（註三）桑德士所引佛教史之大成，期一四二頁。

再次的投生是不夠的哲學意義之所謂四大皆空似乎是否定一切的但多馬士博士 (Dr. Thomas) 以爲不然，且以爲和『那絕對的都有關係。』(註一)

這種普遍的原則，不難有更人性的特質，救法也不難演變成一個無限的慈悲的普渡衆生的神。這種演變似乎始於阿彌陀佛 (Amida-Buddha) 的崇拜。我們可以拿歷史上的佛，作爲這個普遍的原則的表現，以他爲『法』的實體。和這樣一個慈悲無量的人比起來，一個常人自覺慚顏而無用了。

我們記得佛前身的善性可以幫助別人，於是遂有許多佛教徒要在阿彌陀佛的善性中覓救法。潘萊德教授說：『這種代人受難和轉移善性的觀念，和佛教創始人的哲理和自度自救的原則不符。但同時又是佛教心因釋迦的虔誠與衆生的虔誠必然產生的結果。如果這種悟徹不僅是理知的成果，而是一種患難共當的新經驗，則我們也許可以承認鈴木 (Suzuki) 教授的話，把我們自己的善德分給別人，是一種『大覺大悟的合乎邏輯的結果。』(註二)

也是由於這個無所不包的『菩薩』理想，和其務實際的意義，所以佛教在中國，高麗，日本盛極於時。高僧德頌在日本推動了很廣大的開展。何能 (Honen) 以爲佛教以菩薩的無量慈悲爲倚靠，而致虔敬誠感的生命。『世界萬物無不使他深感這個無所不包的救主的大愛，他的感覺與崇仰常常流露在虔誠神

(註一) 多馬士佛教思想史二二七頁。

(註二) 潘萊德佛教之稱聖與佛徒之稱聖。(紐約一九二八、二二八—二二九頁。)

秘的詩歌之中。」何能的宗教的根本基點是：「要全心全意切信這慈悲的佛，求他普濟衆生，這就是阿彌陀西方淨土之主。他收容一切信徒。」（註一）日本學者宮本（Miyamoto）說：「因為相信阿彌陀的緣故，所以佛教能夠在玄理的，倫理的，美學的影響之外，發揚亞洲人民對於宗教的純潔的信仰。」（註二）姊崎博士（Aragaki）又說：「我們只須如幼童似的切信佛的慈愛與憐憫。我們的罪過，軟弱並不阻礙我們對於他的崇敬，他的救法是無條件的，他的慈悲施捨衆生，無所限制。」（註三）潘萊德關於阿彌陀佛教的意見，又着重信仰爲救法，他說：「信仰就是完全相信阿彌陀，而完全捨棄自救自贖的道路。」（註四）

由此可見佛教開端爲倫理的教訓，後來又推論到超脫災劫的一步，教訓人要對於佛單純的崇敬，用時又附以哲學的懷疑（與夫初期的否認）靈魂的存在；如此佛教的大勢力，就因爲佛與諸菩薩的慈悲，而成爲一種至高無上的實在，衆生不朽的理想宗教了。

無疑這類演變爲的是要適合無知識階級的採用；但是也不能否認，這也是初期的教訓裏面那些要則所發生的演變。其間雖有通俗化的成分，但此類原則已漸被承認，因爲有它本身上的性質與價值。但是

（註一）姊崎日本佛教史（倫敦一九三〇一七三頁。）

（註二）宮本見皇國宗教之論大乘佛教，哈埃編。（倫敦一九二五，九四頁。）

（註三）姊崎見前一七四頁。

（註四）潘萊德見前六五四頁。

現代的學者似乎仍以爲前後兩期的基本原則還是一貫的。也許在初期的時候，關於救法的個人的努力特別着重，而兼愛普化的感覺，則還未能十分欣賞。同時也許那些解釋「菩薩」的工作，而真正能了解這種工作的本質的人，以爲「菩薩」一方面可以幫助人達到這個「淨土的樂園」，還須讓這個個人自己去得獲涅槃。又也許那真正了解的人，不論其爲大乘小乘，以爲這種信仰最終的含義和最後的歸結，實在就是一回事。

從小乘的說法看來，一切災劫發生在生活的經歷之中，故此問題亦從此而出發。在大乘裏也說：「涅槃卽輪迴(Samsara)」，也就是說涅槃須求諸一切演化變易的事物中。正如蓮出污泥，故不變的平安亦出諸世界的罪惡與熱情中。「在大乘佛教之中，大徹大悟謂之理想的，災難痛苦謂之現實的，這兩種不是生活中不同的事實，而却是一而二二而一的；換言之，大徹大悟就是彰明這苦難的世界，因之，要達到個人的徹悟就是把衆人從災苦中解放出來。」宮本說：若要以理性的觀點看大乘時，則「阿彌陀佛之超度衆生，是使他的慈悲把我們集合起來和他同在他的淨土樂園裏，也就是要衆人得達大徹大悟的境界……他的慈悲與全能不像幼童玩物一般的神的遊戲衆生，但却完全是倫理而宗教的。他是無限光明無限生命的主，他的光明普照衆生，引領我們直向信仰之途而進，是一切啓示的泉源。」（註）

多馬士博士說得不錯，初期研究佛學的西方學者，在初識巴利的傳統時，「喜歡以佛教爲」自安於不

（註） 宮本見前，一八二——一九四頁。

知的無神論者。在他研究這個問題的結論內，他說：『佛教和其他的宗教一樣，承認一個最終的永生的實在，但是沒有確切說明這個實在。大乘之信如來，近於印度教的一神論，但這不過是個相對的真理。』(註一)

佛教國與佛教徒受了西方的影響之後，漸漸改革而復興起來了。(註二)近年來頗有人對於佛教感覺哲學的興趣，佛學書刊甚多，佛學講座亦增設，各種宗教的社會的會社亦漸進步，且亦活動於宣教的一方面。有人說到錫蘭的運動：『這復興的運動不能說只是一些想出風頭的人弄的玄虛，也不是一堆有志於佛學的西方學者的一時高興。它有普及的民族的運動的特徵。』(註三)近來有一宗派 *Buddhasasana* *Dhammadana*，就是一種改革的會社，信徒們都是受過教育的人。他們以為佛教是根本着重『內心』生活的宗教。在錫蘭復興運動的領袖之中，有許多有錢的佛教徒，幫助印刷一切佛學的書籍。在僧侶之中，也漸漸要求現代化的教育，用來研究東方文化。為民衆所用的禮拜式與經訓，也出版了，關於青年們的教育問題，也漸漸上軌道了。

一個無名的作者，也許是個佛教徒，講到緬甸時說：『佛教已漸抬頭。復興正在進行。佛教徒正在模仿基督教的會社組織起來。他們正在經過改良而能適合新的需要。僧侶亦漸知理，庶民亦可建議忠言。』基督教的記者批評說：『這話說得大致不錯，但還須要若干的修正。』也有人寫到佛教因物質文明享樂主

(註一) 多馬士見前，二五七——二五八頁。

(註二) 關於現代佛教狀況，最近最透闢之研究，當推潘萊德見前，又見桑德士現代世界之佛教。

(註三) 海克向佛教之為宗教。(二版倫敦一九一〇——一九二二——一九二九頁。)

義之興，而腐化退化，而消散。又有人說：青年佛教會是國家主義的運動，與宗教無關。但是從宗教的歷史上看來，宗教與政治的革命，常常攜手而行。至少「佛教徒已有自覺的心。」考柯命先生（Cookran）說：緬甸的佛教正在採納現代的方法，他說：「主要的改變正在進行中，也要繼續的進行，這種進步並不明顯，但像酵母在麵麥中起作用一樣。整個的教育制度，智力的興起，新思想的膨漲，正在改變佛教的內質……外貌的改換也許要慢一點。」緬甸的佛教大半是小乘，但是我們可以注意海沙爾（H. S. Hall）先生的話，他說在他四十年留緬的經驗中，已經有許多變化。從一般的承認神道而演變至承認神明的存在；從一種漠訥而否定關於涅槃的觀念，進而至於以涅槃為樂土的觀念，從僅以自度自贖的信仰進而承認菩薩是救主；從前相信罪罰無可逃避，現在反之相信上帝恩恕。（註一）

近年來暹羅的王室也鼓勵佛經的印行。暹羅佛教徒一方面通融別的宗教，仰慕務實的基督教的訓言，一方面却以為基督教的「教義之不合邏輯，對於含畜的東方思想，真是一種侮辱。」基督徒可以為佛教徒，正如佛教徒之可以為基督徒。但是暹羅的上層階級，顯然有相當的享樂主義與懷疑主義。在他們看來，涅槃只有學術上的興趣。又有些別人以為涅槃太渺遠，在比較有宗教熱誠的人看來，他們的興趣是要在來世入俗時方能夠達到比較美滿的生活。（註二）

（註一）浦受與桑德士編之現代佛教。（叢古一九一四）

（註二）坎卜貝爾：廿世紀之暹羅。（倫敦一九〇三）

施達先生(Frederick Starr)引了黑爾伯博士(Dr. Hulbert)一九〇五年的話說：高麗的佛教已經死了，但是在一九一一年與一九一七年之間，他自己去了四次，覺得高麗的佛教還是非常活躍。寺院在各種主腦的寺院之下組織成羣，並且選出主席來推進高麗統一的佛教事業。寺院分五組，每年都推行着合作的事業，主腦辦事處設在漢城(Seoul)。在一九一四年左右又成立了佛學研究院，一九一七年學員已大增。高麗佛學雜誌也印行了，編者是「長老會牧師的兒子，在天主教學校裏受的教育，通法、鮮、中、日四國文字，在某一外國領事館執事。」佛典已有平民通行的本子。施達先生又提到一本「菩薩一生的入幕景。」這雖然象徵初期的佛學，但高麗的佛教主流仍是大乘。他們不用喬達摩的自贖說，而信教法來自阿彌陀，人由信仰而得達西方樂土。施達先生也承認，在各種寺院中，不免有不少無知與迷信。但是他也發現許多真的活的興趣，且曾有一萬五千民衆集會慶祝佛辰。他深信僧侶已漸能參加各種社會事業，推進國家的進步。可是潘萊德博士後來的意見比較得不大樂觀，也沒有如此之希望。(註)

中國雖有自然主義享樂主義的趨勢，但對於佛學的學術的解釋，亦漸有復興之勢。「從現在的佛教徒自己的活動方面看來，我們所目觀的，似乎不是崩潰，而是佛教的部分的復興。」佛教已漸在適應現代的環境，在理論的解釋與實際的組織上，都有同一的傾向。寺院廟舍漸合作，佛學教育亦漸增多，有各種佛學文學的演講及印刷物，學校裏或一般的宣傳工作都有這類的演講。「所出版的書籍，都是要和西方科

(註) 施達高麗佛教(波士頓)一九一八；與潘萊德見前。

學者學融洽的佛學著述。這種文學的活動表示中國的讀書階級對於這種活動漸感興趣各種佛學會亦頗有動作，參加社會工作。又設立了學校，專門栽培佛教的領袖，使他們得到更現代化的訓練。何德士博士 (Hodge) 亦提到對於將來佛教發展的計劃。每個個人必須修養栽培愛，慈悲，平等，自由，進步，建立信仰，容忍，耐勞。並且要努力使一切人：(一) 按照能力而施教育；(二) 按技藝而賦職業；(三) 各人有發揮能力的機會；(四) 徹悟的機會。每個個人要學習合作的方法，為社會服務，為社會而犧牲。並且標榜愛國，合作推行國際運動，幫助普遍的進化。人而努力與精神的實在達到融洽的地步，大徹大悟，實現精神的宇宙。(註)

佛教在日本進化最顯著，並且積極推進現代化的表現，現代化的展望。近五十年來佛學批判，佛典註講之事日增，並且確切的想把佛教的訓言和理性哲學和經驗的科學弄出關係來。迷信的成分漸除；或任其消滅，起初僧侶的地位因現代的進展而下降，但近來又因受了現代化教育的緣故，而又得起勢來，各不同宗已組織了現代化的學校與學院。在大學之中亦注重宗教的科目。

要在西方建設佛教比較不易。佛學會成立了，專為西方人而有的。佛學宣傳也在進行中，大半見諸期刊。且以為佛教最宜於應付現代西方的生活情形。一個西方的佛學家說：基督教從來不能影響大眾，也不

(註) 莊士敦：佛敎中國，一九一三，八頁。又見何德士：中國之佛敎與佛敎徒，(紐約)一九二四，六六——六九頁；(千君)：中國佛敎之現代趨勢，見宗教教報，(芝加哥)五月，一九二二。



能影響到知識分子的大圈子裏。他以為我們之需要宗教，不是為信仰，而是為理性，佛教正可適此。他又理性的講，敍佛學特別注意四聖道。說到佛特殊的科學性的教訓時，他說：『他的思想之確切無疑，正是他獨特之處。』又有另一作者以為佛學可以補科學之不足，須在校中講述，作為普通文化之一部。戴爾克博士（Dr. Paul Dahlke）說：『如果許可有一個全世界的宗教，則以佛教為第一。因為一個宗教，它一方面可以代表知識的純明，而不混以信仰的黑影，與一切理解所得的事實不發生衝突，而又能使其信徒維持至高的合理的品德——這實在可以名之為真正的全世界的宗教。』（註）

近來有些東方佛學論，尊重其道德方面，但是仍不失其與宇宙的原則有關係。他們不甚注意其神祕的方面，幾至置而不理。但是我們也可以有理由相信，若以現代的眼光來看這個宗教，神祕的方面也需要顧到。東方佛學會的宣言裏說：我們受了不少工業主義黷武主義的苦，要想仰給佛來賜我們在現代生活中有較高尚的理想主義。並不必就要來研究『那龐大的佛經裏的神學或玄理的雜貨店』，只要一些巴利所見的基本的真理就足了。那呼聲是：回到主人那裏。『先要研究真主的每字每句，然後以你最內心所得的經驗來解釋它。』一般人覺得佛教的信仰，實在是對於現代科學一種必要的補充。『科學有大能力，

（註）達爾克佛學論集英文譯本（倫敦一九〇八、三六一頁）又見葛林姆佛之管理智的宗教（來普濟格一九二六）有一位

傾向於接神法的女士克里德在佛學、生之科學（北平一九二八、八頁）內說：『除了普遍的接收佛教之純訓外，不能把

人類從「無底的絕望之淵中救出來。』請再閱葛爾勞士弗與佛訓（倫敦一九二三）皮許·蘇巴達之佛談（一八九

五譯自德文第四版）總括上座部之佛學論，以為此信仰可以適合今日之智識階級。

既可以治自然，又可以命令人，但是聖道使人此生有宗旨，使人知所用其能於自然而治人。」在現代中國與日本的佛教論述中，包含了許多歷史的發展，與夫初期佛學的擴充後的自然的結果。大菩提學會 (Mahabodhi Society) 的創始人阿那加里克 (Anagarika Dharmapala) 在「非佛教地宣傳廣播佛法時」說：「佛教不是否定一切的，也不是自安於不知道的，也不是一串教條的宗教。這是根據了分析以後的真理而有的宗教。每一個思想不怕經過分析。不是一神論，不承認有創造天地萬物的一個神。不是肯定的，因為他論定因果，有永生的將來，永生的過去。不是自我主義，也不是宇宙即神論，它避免推論。根據四聖道。」(註)

西方人以爲佛教必是一個刻苦節行而不信有神的一種宗教。但姊崎說：「不論西方學者批評如何，佛教之普遍的影響，全在乎其發揚慈愛平等的原則，這種原則是由於相信一切生物聯繫而融洽的基本訓條，又由於衆生共仰大徹大悟的境界，即「菩提」(Bodhi) 的理想。達到菩提就是在精神在生活中實現一切生存的基本聯繫的洽合，與夫全個宇宙所充溢着的靈交。」佛不但教訓衆爲一體之說，並且也顯示在他那無所不包的慈悲之中。「簡言之，佛教的原則就是信仰而生活在三寶 (Triratna) 之中：即佛法僧的綜合爲一。」又有另一佛學家結論新興佛教的宗旨時說：「從前的佛教要逃出這罪惡的世界。

(註) 東方佛教徒 (一九二二) 大菩提學報 (一〇二七、三〇二七頁) 錫蘭佛教年報 (一九二七、七六頁) 又見達摩巴

拉釋迦牟尼·喬達摩佛之雅利安法 (加州各地一九一七、一三〇——一三一頁)。

今日的佛教不但要逃出這個罪惡的世界，而且要改良罪惡的世界，使成爲合乎佛教的理想的新世界，從前的佛教着眼於建設完成其教義與典策，以爲一種機構。今日不但希望完成其教義，且希望廣爲流傳，俾其理想得以幫助人類得到真正的文化。『佛教是很普遍的宗教，和其他偉大的宗教一樣，超越國族之別。』  
 『佛教徒最根本的福音，就是普渡衆生，衆生爲一……』  
 『人類匯集在一種大的行程中，無有界限，各能達到這普遍的完全的幸福，即涅槃。近世有一個佛學家說，佛教教我們『年復一年，在百萬千萬循環繞天河星環的世界中……生命正在愈生愈尊嚴，愈偉大，愈慈悲，愈智慧；直到最後，在不可思議之遠處，一切生命與其特性，與夫其他尙不會知的情況中，即將共赴一渺遠的歸宿，即超乎一切生活之境界，一切奮鬥之歸結，一切希望之圓成，——那無邊的平安即涅槃，這是我們的希望。』（註）

（註） 翊崎：見前五三——五四頁；何德士：見前六九頁；翊崎：見前六六頁；梅多雅：錫蘭佛教年報中之佛教與現代世界。（一九二八，

一四七頁）

## 第四章 耆那教與塞克教

### 一 耆那教

耆那教是印度一小部分很有勢力的人所信奉的宗教。也許從前的信徒比現在多得多。我們準知道這些信徒很有政治上的勢力，而且在孟加拉，賈索爾（Mysore）之南，印度的中部和迦西瓦設有很普遍的組織。耆那教之所以衰落，是由於印度人極端反對，又因為回民戰勝後的景况，零落慘淡。大半的西方學者與若干的印度人，以為耆那教是婆羅門印度教的一個旁支，或是一種改良後的印度教。但是從一切證據看來，似乎其相類之點，半由於對於各種問題有相同的思想，半由於相互間彼此的影響。耆那教徒自己從傳統的信仰上一直堅以為他們的宗教是完全獨立的；似乎他們的這種信仰也頗難否認。同時我們要注意耆那教徒從來沒有信奉過印度教的聖典，且有他們自己的特殊的宗教文學。（註）

現代耆那教的學者們覺得這宗教的發生極古，早於先吠陀時期，且是印度最早的信仰，而是人類最原始的宗教。最後這一說尚有別的原因，因為耆那教有靈魂教的性質，而這種靈魂教的特質，又普見於原

（註）討論及此問題者，可參閱巴羅地亞耆那教之歷史與文獻（孟買一九〇九）與尋求者關於那些不拜偶像的白衣派耆那教徒的記錄（德里斯印度，一九一一）。

始人類之中。耆那教徒相信，此教自古至今，共有二十四個法師，或名「祖師」(Tirthankaras)，其中的兩個，一般人以為是歷史的人物，即西方學者亦承認：即般司拔那他 (Parivrajaka) 與大雄 (Mahavira)。近代的耆那教就是根據後者的教訓而成的，因為他恢復了這宗教原來的純明。

關於大雄的生卒年代，各人意見不同，約在紀元前五六世紀之間。最普遍的傳說是紀元前五九九年與五二七年。(註一) 他生在離現在的帕德那 (Patna) 很近的伯薩 (Besah) 傳說他生在貴族之家。雖然我們不知他是否有歷史上的存在，但是記載尚多，足以目之為一個實有的人物。無論如何，關於他的傳說則甚多。他母親在他產前做了許多夢，預兆將要降生一個異人。(註二) 他將來是一個「屬靈的戰將，三個世界的主，一切律法的全宇宙的皇帝。」又說，在他死前講道的時候，大堂忽為異光所照；又說，雖無異光之事，但只見留下他的頭髮與指甲，從髮甲之中又生出一個人來，接受一切的祭儀。

關於他早年的生活，也有種種不同的傳說，有的說他生活如常人，並且娶了妻子，一說又否認此事。但不久他就過刻苦的隱士生活，捨棄財產，雲遊四海。「這可敬的厲行節約的大雄漠視他的身體，默想他之「自我」，在無可非議的住所，無可非議的流浪中，在節制，慈愛，避開罪惡的影響，貞潔的生活，忍耐，解脫情

(註一) 巴羅地亞見前，定年代為元前五三九與元前四六七。

(註二) 這些夢境及其解釋，係用動人的言語敘出來的，即如波羅經見雅各比所譯之東方聖典。(牛津一八八四。卷三，二一九—二二二頁。)

欲在滿足中思想自制詳思實行宗教的身體形態與各種儀式走上涅槃與解放的道路也就是一切善行的善果。如此生活，他以和平的態度來擔負，忍受，接收了各種自人，神，獸所降的災害，思想不亂，身體言語，思想均十分謹慎。」如此他生活了十二年，到第十三年那一年上，在深思之中，他「達到了涅槃，」「那完全的，充足的，無阻礙的，無擋攔的，無限制的，至高無上的，至完美的知識與直覺，就叫做「獨存」(Korala)。」

「他像大地似的忍耐的擔負一切：像一支點燃得亮的火光，他在榮耀裏輝煌。」(註一)大雄一生都消磨在講經與組織教會之中。

他不但着重僧侶們的節制生活，也注意他自己社會以內的庶民男女，他們也已經成了社會的一部分，要遵守特殊的生活規律。「大雄將永遠是人類的恩主，他是當時最主要的思想家，他承認真理的多方面，很着重於從各種觀點上去研究。」(註二)

在耆那教的歷史上，曾有兩個宗派，白衣派(Svetambar)與天衣派(Digambar)。前者又有經過革新後的一宗，叫做司他那加巴西宗(Sthanakavasi)，他的特點就是廢除偶像。白衣派的僧尼衣黃或白；天衣派的僧侶是赤裸，穿着空氣。那些天衣派自以為已把宗教的原則，踏上合乎邏輯的結果了。他們以為女人不能直接得救，必須先轉世為男人。在一切的耆那教義中看來，理想的生活根本是節制而刻苦的，在

(註一)阿逸榜經各比譯：東方聖典(牛津一八八四。卷三。二〇〇—二六一頁。)

(註二)巴羅地亞：見前，四一頁。

家之人較下等，必須要在將來或來生再過節苦的生活。

着那教的僧侶們，雖然採用簡單的寓言來感化平民，而且又有這一類的極豐富的文學，但是着那教的原則，總似乎是很抽象的。着那教的主要教義之一，就是說理想的生活必須與正確的知識發生關係，也就是說，生活包括一切生存的最後的本質中所發現的真理。所以要真能領略着那教，只有研究他的玄理。着那教的學者們說，着那教沒有其他宗教所有的那些教條；但是他確有他自己的教條，承認若干最徹底的概念，不論這些概念是否妥實。他們似乎也接受傳統和與大雄的教訓有關的經典。

雖然着那教沒有什麼詳細的信條，但是它堅守三寶，即信，知，與行。『沒有正確的信仰，就沒有正確的知識，沒有正確的知識，即無完美的行爲，沒有美德即不能解脫；沒有解脫即不能完全。』（註一）正確的信仰，有許多不同的解釋。在許多着那教徒看來，正確的信仰，就是普遍的接收着那教。着尼（J. L. Jain）說：它是『一種經過理性的知識，』『相信事物本身的實在，』『是一種東西的外觀。』（註二）其中基本的意思大概是指一種思想的態度。有一個着那教的作者說：正確的『知識只是開擴了人生觀，可以包羅至善而已。』它『時時在睜眼守候着那完全與幸福的大理想。』（註三）

（註一）上詳經雅各比譯：東方聖典。（牛津一八九五卷四五—五六頁。）

（註二）見司里馬馬司華米大師譯本：法瓦大地格瑪經；着那教之基本原則。（阿拉印度一九二〇—二五頁。）

（註三）詹尼：知識之論。（阿拉一九一九二版，八八七，八八六頁。）

在着那教的著作中，雖未說明知識是爲知識本身而追求的，因其本身的價值而追求的，但是無所不知，也是完美的一種特徵。要追求的目的，第一是因爲要達到教法與「自我」的實現。「正確的知識，是實現「自我」過程中的詳細的知識，如無此知識，結果必是混亂。」其用意是在「精確的敘訴這一路的過程，路上所將要遇到的障礙，與夫去除障礙的方法。」（註一）着那教的玄理與心理的發達，都以此爲目標。善行全靠正確的知識。「一個人必須先有宇宙中一切物質的知識，然後再來規定他的行爲。」（註二）

「自我」的知識爲至要首要：「看得見自己的人，就無須別的教訓了。」（註三）

着那教的作者喜歡分類列表。這自然是因爲便於口授與背誦。它的分類法，常與西方邏輯的原則不合，各類常常彼此重複，而無根本的類別。有些類別裏的要義也不清楚。於是正確的知識分爲五類：（一）思想五官所得關於「我」與「非我」的知識。（二）經典中所得之知識。（三）對於物質的直接知識。（四）別人的心智，如何運用於物質的直接知識。（五）無所不知，對於一切事物，在無論何方面，無論何時的知識。（註四）「在完全的知識之中，我們認明了一切的真性，或「我」或「非我。」」（註五）

（註一）詹尼見前，八七頁。

（註二）內米上達西達他夏瓦加地達咄雅三昧阿拉。材料集成戈瑟爾譯。（阿拉一九一八緒論。）

（註三）阿迦榜經二七頁。

（註四）達瓦大地格瑪經二一頁。

（註五）達咄三昧格拉一〇五頁。



着那教的基本原則，就是以人爲精神的生物。(註一)他有種種阻礙，因此不能完全欣賞他自己的靈性，所以着那教要指明這些阻礙的性質，要如何去克服他們。它的主要的概念和這個基本原則很有關係，就是如何超脫這些阻礙，如何達到完善的境界，這些也已表列了各種稍有不同的表格。其中最明確的是七真諦 (tatvas) 的類表：(一)『命』(jīva)——卽有機物；(二)『非命』(ajīva)——無機物；(三)『有漏』(āsrava)——無機物充溢而至有機物；(四)『縛』(bandha)——有機物對於其所關聯的無機物所受的束縛；(五)『禁制』(samvara)——無機物停止其溢流至有機物；(六)『解』(nirāra)——自有機物中剔除無機物；(七)『解脫』(moksha)——完全解放與幸福的境界。在另一表格中，名叫『句義』(padārtha)的，除上述七則以外，又加(八)惡 (paṇa) (九)善 (puṇya)。

有生機物也可譯之爲靈魂。因此着那教堅持以靈魂最終極的實在，作爲宗教的根本原素。『靈魂是純真的自覺，決不是任何物質的產物。』(註二)一切靈魂的本性是永生的，沒有源流的物質，對於生存亦無終點。他們是分子，是有自覺有智慧的。他們是『不死』(amrita)，是五官所不能了解，有五官所不能辨識的品質。靈魂的實數亦不能計算，這數目是無限的。其間也許可以分爲兩類：(一)『已輪迴命』

(註一) 阿雅佛里着那哲學初論：(倫敦一九一〇)『至高者爲人，不是無性無質無人性的。』

(註二) 詹尼何爲着那教。(阿拉一九一七。五頁。)

(samisri jiva) 是混雜在「輪迴命」之網中的，是與物質體相關聯的移化作用；(二)「解脫命」(mukta jiva) 就是那完全解脫了的。世界各處都有靈魂的存在，無論植物、動物、人類；在一般通俗的宇宙論中，還包括地獄與天堂，他們也有靈魂。

在移化中的靈魂，在達到完美之前，須經若干階段。他們在一串有限的生命過程中生存，直到達到完全的自覺完全的美好，然後這個有限才逃得過。在活著的時候，靈魂所取的形式因其活動而定，「但是形式的生滅雖變，而靈魂的本質與個性仍舊。」(註一)實在說起來，靈魂的本質原是永遠完善的，其所以不完善，是有靈與無靈的交互作用。靈魂的智慧時或隱晦，但永不毀滅。用現實的眼光來看，則著那教徒對於靈魂的看法，與初期佛教的否定的無靈說的理論，完全相反。「他的完善是無限量的，但是從暫時的生活的關係上看來則又是有限的；他生來就是完善的，但是却因「輪迴命」而死；他是一切外在的品質的否定，又是他自己內在的品質的決定；他有完善的知識，但是又沒有不完善的知識；如果用否定論來解釋涅槃，則這八種特點也就化為烏有了。」(註二)

他們一方面相信有若干的靈魂，(比如二十四祖師的)已超脫有限的軀體，達到了完全純真的靈化，同時他們也以爲在現在與一切靈魂最遠的過去中，還是也曾經是在受限制的狀態之中。因此「每個

(註一) 孔達孔師般若司帝加羅羅拉，五行論，(喜克拉)天地譯阿拉一九二〇，一七頁。

(註二) 同上三三頁。

靈魂的開端是「業命」(Karma-jiva)，涅槃是一種獨一無二的境界，要從新履新的自然的情況並不自由。這是束縛。靈魂發現自己在鎖鍊之中，要靠他自己的努力才能得到自由。」(註二)那些已經達到完善的境界的叫做「勝」(Jina)或勝利者。他們可以教人以正確的知識，使他們得到信仰。要達到至高的境界全靠個人的努力。「人啊！你是你自己的朋友，為什麼你要在你自己之外尋找朋友？」(註三)「基督教是達到完善的科學的途徑，他最主要的原則，就是一切結果全由個人的努力而成功的。」(註三)斯蒂文生夫人 (Mrs. Stevenson) 引着那教徒的夜經之後所誦的一段上說：「靈魂是創造者，也是毀壞者，他自製快樂與痛苦，朋友與仇人，自己決定善惡的條件，是他自己的凡雅拉尼河……靈魂是黃牛，可以擠出一切慾望的奶汁，靈魂是我天堂的樂園。」(註四)

在受限制的靈魂的品級上，人類的靈魂因有理性的存在，而高於其他的動物，靈魂有三方面，即認識的，情感的，與活動的。認識的與感覺的，都由於活動而有，故活動是最主要的一面。從一方面看來，可以引入種種拘束：從另一方面看來，一切活動，如果所從的路徑不錯，即是解脫之道。情感有兩種：忿怒與驕傲毀傷靈魂，憂愁不毀傷靈魂，但是幫助純化。

(註一) 同上 一九頁。

(註二) 阿達憐經 三三頁。

(註三) 詹尼不務與欣喜的福音 (哈德五 一九一九頁)。

(註四) 司蒂芬生夫人書那教之核心 (倫敦 一九一五 一九二頁)。

近來有一個着那教徒說：「無論怎樣，人人都很渴求永生與幸福。宗教是一種科學，使靈魂認識他所渴望着的不朽與幸福。」（註一）着那教就是要指明這條道路。關於靈魂的實在的眞知識，使人踏上正確的行爲，也就是着那教的第三寶。正確的行爲就是在「正確的時候行正確的事」；就是「一種推動入港的小船的那個力量」。（註二）正確的行爲只限於在限制中的靈魂。因爲「完善的行爲就是在免除一切反對靈魂的性質的行爲，因爲靈魂的本身沒有動作，是永生的，純知的。」（註三）

我們已經看出着那教的靈魂，在絕對的本質上是完全的，在受限制的狀態中所受的災苦，是因爲和「無靈」發生了關係的緣故，我們也不必奇怪爲何它特別注重罪惡的根除，而提倡刻苦的生活。「我們快樂，我們快樂的活着，因爲我們一無所有；瑪帝拉（Martia）點火的時候，沒有燒了我的什麼。」「捨棄你從前的關係，不要在任何地方用情；那不受愛他的人的僧侶，將從罪惡與忿恨中解放出來。」一個眞正的僧人，「不盼望尊敬的待遇，客氣的招待，恭敬或讚美；他治制自己，遵守誓約，嚴行厲節，沒有好奇的心。」「對於世上一切事物不生好惡之心，不論朋友仇敵，一生不害生物。這是個很難做到的責任。」（註四）我們再看，靈魂既然可以由自己的力量而達到救法，則初看這宗教時，似覺十分的自負。雖然這是種合理的

（註一）羅尼：何爲着那教？（阿拉一九一七）

（註二）羅尼：知識之論，八八七頁。

（註三）達毗：三昧林位，一〇九頁。

（註四）上群經：三七三，七〇，九二頁。

推論，但着那教也有兼愛博愛的成分。他最主要的觀念就是 *Ahimsa*，不殺生。這種觀念同時也是要人對於一切生物以慈悲為懷。「所以智者明白束縛與輪迴的道理之後，應該追求真理，以慈悲待一切生物。」（註一）普濟的慈悲，能夠把人從自負的情欲中解放出來。從不殺生的原則上看來，着那教和印度教之獻牲完全不同了。

着那教和印度教佛教一樣，有因果報應之說，即「業」的中心思想，其含義和印度教與佛教相同，不過他相信個人所享所受的幸福與苦痛，都是他個人的行為的結果，除了他自己的行為的結果之外，即無所享受。「自食其果」是現實的基本原則。着那教對於「業」的觀念頗有特點，論述也很詳細，他們把「非命」的概念和「業」聯在一起。靈魂由於它自己的行為吸引「業」的性質，而此質則隱藏而限制靈魂。「業」是每一個生物所能吸收的最精美之質，因為這個人中間有一種急不可待的力量；不但吸收並且化入了這個個人，改換了這個生物的個性。「業」永遠是一種外來的物質，它是晦掩的一種原素，掩飾了靈魂的某種品質。」（註二）着那教徒們以為大雄對於人類最大的貢獻就是輕視人的出身與階級，而重視「業」，「業」是一切，一切將來的幸福全看它是否毀滅。」（註三）

（註一）上詳二四頁。

（註二）迦巴里樂的哲學（甘地的言論）頁一九一三、五頁。此書探討此問題甚詳。

（註三）司蒂芬生夫人見前，三九頁。

有時人以爲着那教是無神論者。他們決定靈魂的不朽，相信由自己的努力覓求救法，似乎就用不着什麼創世者與救主了。『着那教並不崇拜神，也不盼望從他或他們那裏獲得幸福、永生、與完全。這些都是靈魂本質所有，不能從外面得來。』（註一）

但是有時候着那教也用『上帝』這個名稱，並且具有重要的意義。『上帝是什麼？我們和上帝的關係是什麼？』第一個問題的回答是：上帝是最高的理想。第二個問題的回答是：我們之與上帝，就等於實際之與理想，我們的責任是要努力超昇以接近這個理想。』（註二）理想就是完善的靈魂。在着那教看來，靈魂是永生的，無所不在的，無所不能的，完全自由，有無限的幸福。這些品質就是造成一切高尚的宗教的神明的素地，着那教的靈修與崇拜的對象。就是這樣一個靈魂。『着那教之所謂崇拜上帝，就是崇拜這些神聖的品質，崇拜的人希望他的靈魂也能如此發揚光大。』『上帝不是創世治世的神，也不是需要天使與凡人崇拜的神，也不是一個有勢力的人物，可以玩弄衆生不顧成果，却是人的氣質之中最完美最高尚最好的一切。』（註三）

着那教以爲個人的靈魂是永生的，這個觀念與其他的最高尚的有神論的宗教，在要義上還是相符

（註一）簡尼何爲着那教九頁。

（註二）着尼普那教大綱（劍橋一九二六。二一頁。）

（註三）簡尼不朽與欣喜的福音六頁；知識之編一五三頁。

的。不過他表現的方式與別的教義，有重要的分別。至少在許多外教人看來，着那教對於若干根本問題的態度，還是不很清楚。似乎世上有許許多多的靈魂，個個都是不朽的，無所不在無所不能的，完全的，我們很難分辨其中有多少異點可以使其為多元的。有些着那教僧侶和我討論過，他們說在基本的實質上所有的靈魂就是一個；但這個意見也許是受了印度教的一元論的影響。有一個着那教徒說：着那教只從某種立場來承認靈魂的多元論。從另一種立場上來說，着那教也以為一切靈魂就是一個。」（註）不管其結論如何，至少着那教承認在受限制的狀態中，靈魂是多元的。這些受限制的靈魂所需要的宗教，就是靈修，而崇拜那個理想的靈魂。

如果一個受限制的靈魂，要從拘束中解放出來，只要接近這理想的靈魂，按照真實的靈魂而行。救法是從理想的靈魂得來的，因只有理想的靈魂才是唯一的真的靈魂，在此又須要使精神的進步，因精神的努力而日增。着那教與有神教不同之處，就是以個人的靈魂在玄理上，根本上，與理想的靈魂成為同體。他們的關係是如此。但是有神論者以為這兩種實體在玄理上不是一而二的。這兩種說法誠然不同，但是於人生的實用則無多大分別，不過有神論者的觀念，更注重個人的愛心與夫同理想的神明交通的經驗。在這一方面，着那教也崇拜他們的祖師，他們是解放了的靈魂，是成就了的理想。着那教却有一個缺點，它不思想大自然的秩序與美好，除了在『生命』束縛的關係之內，並不注重外界世界的重要。它對於自然沒

（註）巴羅地亞見前，一五頁。

有可以令人滿意的哲學。

耆那教關於不朽的問題則毫無疑問：它以為靈魂是永生的。唯一的問題就是這靈魂的生活究竟是什麼性質的。如果靈魂不能完全認識，完全享受它自己本身的完全的屬靈性，換言之，如果它還是和「業」之質發生關係，則生生不息，要終年在受限制的生命中過厭倦而循環的生活。如果它能夠達到救法，則它就可以享受自由，無所不在而得永生了。幸福之本質，本來和自由有極密切的關係。幸福不是快樂。因為快樂和痛苦，是靈魂與靈魂之外的某物發生聯繫以後所得來的經驗。痛苦是由於靈魂與肉身發生關係後產生出來的。快樂是從五官得來的，比如聽一曲交響樂，或嚐到好吃的東西。「快感是刺痛的刺，快感是毒藥，快感像毒蛇；那尋求他的人不會得到他，而且一定會得極壞的結果。他會沉沒在忿怒中，墮落在驕傲裏；因為貪欲的緣故，在兩個世界都遭遇危險。」「一個人如果不拋棄快感，日夜憂慮，如果他為別人擔憂，追求財富，他就會臨到暮年與死亡。我有此而無彼，我應該作此而不應作彼，如果他這樣自言自語，那麼盜賊（按即指時間）必把他拖去。何其愚笨！」「富貴與家庭，快樂與宗教，有什麼關係。」（註）快感只是不永久的經驗所附帶的簡單的附屬品，是不永久的。快感依附外界的條件，必不是屬靈的生物所願之善，因為一個真正自由的有靈之生物，其善必在它自己的力量自己的本身裏面。「涅槃就是超度靈魂，使他從

（註）上詳經四〇，六三頁。



阻礙它，格殺它本質的一切罪惡之不潔中解放而得自由。」（註一）

耆那教的廟宇專門爲修行之用。耆那教的僧侶在廟宇中或廟宇附近，以信條來教訓居民和年青的同道們。通常凡有神像之處，卽爲默修之處。那廿四個法師和已經登了極樂世界的勝利者，都是一個模樣的，不過石質的顏色不同罷了，在信徒們看來，他們就代表純潔的靈性所屬，也正是他們所要仰望而追求的。耆那教的廟宇中，也有若干儀節，有許多地方很像印度教的梵希納維脫廟。廟中也唱讚美這些法師們的詩歌。有時亦誦念經文，講述教義。在特殊的聖日上，尤其在除夕這天也禁食。在這種時候，「禮拜舉行之後，在會信衆就要彼此向其鄰舍求恕，求他們饒恕一切無心之罪，同時也寫信到遠處的朋友那裏去求饒。如此卽以愛與同情，慈悲，開始新年，但也不限於他們自己的夥伴。」（註二）在實際努力要達到他的理想時，耆那教徒必須經過每日自省的形式。每日必須檢查衣衫，如其間發現生物，必須移之他處，以免無意之間有所殺傷。這樣的事件，可以使人記得生命之神聖，須以仁愛來對待一切生物。每到夜晚，則必自省一日之間的行爲，自己注意各種缺點，免蹈覆轍，更要嚴加訓練，改正這種弱點。

在這種審查中，如別人有得罪他的地方，則須饒赦他們。在廟的僧侶，可以將他自己的錯誤向他的先生或上司懺悔。修道雖然重要，但亦必附以瑜伽之默想法。（註三）耆那教要思想靈魂之有靈與其根本實

（註一）創尼，不防與欣喜的福音二頁。

（註二）司蒂芬生夫人見前，二六〇頁。

（註三）詳見創尼知識之論三七三——四七六頁。

在的性質。『如火焰的光亮增加光輝，一個堅定的聖人的智慧，嚴正與榮耀也在增長，情欲已經被戰勝了，他雖然在痛苦中，還是在默念那至高無上的美德。』(註)

達到了耆那教的理想，就是從物質的束縛中得了解放，也就是須要過隱士的刻苦生活，所以最好是過僧尼的生活。但不是人人能作僧尼的。有許多人要在這世界上度過一生或數生方能如願。因之出家在家人各人的誓約不同，出家人也要履行在家人的一切必行之事，所以我們在此先舉其詳。耆尼先生引了紀元後一二三五年一個作者的一張表，條例如下：相信耆那教必須禁止一切有刺激性的東西，肉食，與含蟲在內的果子；不許在夜間飲食；不許喝濾過的水；不許賭博；要恪守五戒；不許打獵；不許姦淫；要每日遵守教儀；不許業以下之事爲生：(一)農業，(二)學問，(三)商業，(四)軍事，(五)手工，(六)唱歌，(七)音樂。除此之外，尚有出家人的五戒亦須守之維嚴：(一)第一戒，不許殺傷生物，即不許部分或整體的傷害。因此言語必須柔和，以免爭辯格殺。(二)第二戒，要真實，言語不可猶疑，不可含怒，不可貪欲，不可畏懼，如此方可不致謊言。一切類乎謊言之笑諛，也在不許之列。(三)不許偷盜，不但不取他人之物，且如不得他人之允許，亦不得借用他人之物。(四)守貞節，不許講論女人，觀看女人，不許追憶出家以前之俗家生活，不食刺激物，不多食，不食有香料之物，不與女人同室。(五)捨棄一切貪欲與欲望，不據任何爲己有。

在最近的廿年之中，耆那教又有復興之勢。他們已漸漸開始搜集古寺院中所藏一切經典，以利保存。

若干重要的經典或印或譯。這種傾向不僅由於西方學者的影響，也由於耆那教僧侶與若干受過教育的團體的復興運動。此外又出版了用新式方法講述耆那教的基本原則的書籍。這個舉動是由一羣對於生活的各方面都有興趣的人維持的，他們常常開會，出版期刊。他們也領導社會改革的運動，以此來代表耆那教倫理學的一個基本原則。同此，耆那教人也影響了外教人，使他們不再盲從古代宗教儀式中的祭牲的祭儀。

近代復興耆那教的中堅分子爲蘇里氏(Vijaya Dharma Suri) (註) 他在一八八七年進爲耆那教僧人。在他一生之中，周遊全印，宣教，建設耆那教圖書館，成立機關以利研究，推動慈善事業。他十分羨慕標榜西方的批評方法，和西方耆那教的學者常常通訊。他的同情甚爲廣博，不論階級、信仰、國族之不同。有人說他最大的貢獻，就是一部耆那教的經典，至一九一七已刊行至七十卷。此外用印度文寫了一些講述耆那教義的文字，又在教外的民衆之中，刊行了一種復興耆那教的雙週刊，一種討論專門問題的月刊。蘇里的工作，又有弟子們承繼，一方面表現耆那教的現代運動，不僅以學術的研究爲基礎，並且也影響耆那教會之內的更生，其中以智識分子尤爲顯著。耆那 (Devendra Prasad Jain) 早卒，但在他生時，他也爲學術的復興而努力，採用西方治學的方法，印行了一部耆那教的叢書。由於這幾個領袖的影響，不久就成立了一個耆那教學術研究會，耆那教常開大會，耆那教的公報也成立了。

(註) 蘇西託來：毗雅法師，今日之一耆那師。(加爾各他一九一七)

一九一三年幾個耆那教的知識分子創辦『大雄兄弟會 (The Mahavira Brotherhood)』或普世兄弟會 (Universal Fraternity)』。這個運動的信仰原則如下：上帝就是那完善的靈魂，時空物質與靈魂，與夫一切動靜的原則是不生而永生的。靈魂必須完善，必能完善。並且命令衆人：『在可能範圍之內切勿殺生；』避免一切肉食；壓制忿怒，驕傲，欺騙與貪心；栽培和平的思想，實行寬恕，謙卑，犧牲，友愛與信仰；努力行善而不望報。他們的目標是要成爲『一切生物的同盟的核心；』成爲西方一切耆那教與耆那教徒的中心；在生活中推行耆那教，以身作則，爲鼓勵而維持；實行有系統的精神進化的，以慈善與『養氣』爲本。近代的耆那教徒以爲耆那教的確是一種科學化的宗教。『耆那教是一種科學，』根據事實而不悖生命的真正的過程。『耆那教與別種所謂宗教不同，因爲它是一種完全準確，切實而精洽的科學，沒有朦朧神祕的儀式，不潔的迷信與恐怖的虔敬。』(註一)『耆那教是達到完善的科學化的途徑。』(註二)

## 二 塞克教

耆那教所堅持的最後原則，雖然很有力量，到底缺少熱情。在這一方面，以後的一種宗教，塞克教却正相反。(註三)塞克教和耆那教一樣，只有較少數的信徒，但却以其訓義的高超，虔敬之深切著稱。有人以爲

(註一) 詹尼何爲耆那教？(阿拉一九一七，二頁。)

(註二) 詹尼，不朽與欣喜的福音。(哈德瓦一九一九，九頁。)

(註三) 最不能缺的一種塞克教的權威也就是這裏所引用的，就是麥考力夫：塞克教其古魯聖與其作者。(共六卷，牛津一九〇

九) 又見迦三辛塞克教之歷史與哲學(拉合爾一九一四)；孔雀漢塞克史(二版牛津一九三四)

塞克教爲印度教與回教之合體。不論其創始人的宗旨爲如何，我們可以顯見有印度教與回教的影響，同時亦有在意見與實用正相反的地方。古魯那納克（Guru Nanak）開講時，第一句被記載的話就是說：『世界上沒有印度人，也沒有回教徒。』有一個故事講他在巴格達（Bagdad）召集祈禱的時候，不用穆罕默德（Mahammed）的名字，說：『我擯絕一切宗派，只知道有一個神，我認識他在天地一切方向之間。』（註一）

古魯那納克，塞克教的始祖，紀元一四六九年生於距拉合爾（Lahore）三十里的塔爾溫地（Talwandi）中下之家，父親是個村子裏的帳房，對農務略有興趣。他年青的時候，就喜歡『森林的退隱與那退隱在其中的宗教熱心的人。』在這種情況之下，他得了印度思想上的知識與理論，並且得機會對於印度所行的各種宗教儀式有了若干意見。他一方面雖然從這些宗教家的教訓中學得了許多，但他最大的益處還是和自然界相通，和自己的靈魂與造物者的神交。後來他又熟讀波斯文，熟識了回教的經典。他家裏以爲他瘋了，看他對於實際生活絲毫不感興趣，整日閒蕩。他父親命他幫助種地，他回答說：『把你的身體當作田，善行當作種子，用上帝的名字灌溉；把你的心作爲那耕種的人，上帝會在你心裏萌芽，你就可以達到涅槃。』（註二）他父親無論如何不能使他做任何實際事業。後來也結婚生了兩個兒子，他一生修行講

（註一）麥考力夫見前，卷一，三七，一七九頁。

（註二）同上，二二，二二頁。

道，於紀元一五三八年卒於般遮布（Panjab）之迦塔普爾（Kartarpur）。

古魯那納克死後，一連有九個古魯承繼他作會主，最後一個是古魯高平·辛（Guru Gobind Singh）卒於紀元一七〇八年。這個古魯命後人勿再選承繼的人，導師的地位就用聖典（Grah Sahib）來代替。這部經包括 A.P.（或名原來的）聖經，是十六世紀末第五個古魯集合古魯那納克與後來的古魯的語錄與著作而成的，還有一些印度和回民的故事與詩歌；此外附錄的則是古魯高平·辛死後所成，內容大半是他的言論。

塞克古魯們的神話很多，尤以古魯那納克的為最多。傳說在他生時，叫了一聲，「好像一個智者在參加集會時的笑聲。」當時已經有預兆知道他將來必為人中之王，宗教的領袖。他幼年時對於求學已很早，特別對於宗教有早熟的興趣。他最能相面，能測人心中之念。

有一個故事——大約是神話——說他到默伽（Mecca）去朝聖的時候，同教聖廟的凱培（Kaaba）神龕轉過來對着他。只要他在底下休息，枯樹便萌芽成綠。他在曠野裏受試探，拒絕了萬國的王權與凡塵的享樂。他死後在罩蓋之下忽然不見。

同樣神話又說：當塞克人在哀悼古魯高平·辛的時候，一個隱士走了進來說他碰見了古魯，古魯對他笑笑說：他正要到森林裏去打獵。「那些塞克教徒聽了這話，就想這一定是古魯遊戲，他一定還在無止境的幸福中住着，誰紀念他就向誰顯現。」「因此一個古魯的身體歸天時，不應該有人哀哭。」（註）

和這些神話平行發展的，還有一番神學上的發展。古魯們常提起一個「真正的古魯」，「真正的古魯」才能帶來救世的神理，照他們的理論說來，這個「真正的古魯」就是上帝本身：上帝顯現，人方始能得上帝的真的知識。這是一種內心的知識，是屬於心的。但是那納克自己就是古魯，他引人認識真正的宗教，也就是「真正的古魯」所教訓他們的態度。

使那納克和「真正的古魯」合為一體並不難，在印度人的思想中，這正是最自然的一步。所以在神學上那納克就是道成肉身。這個觀念一直承繼下去，這種靈性也就在九世古魯中流傳而至聖典，聖典繼承了古魯的線索。這些神話與神學，並不增加塞克教的價值。前者不過表示大師的品格如何影響了信徒，後者不過表示古魯的教訓是啓示神旨的。在現代的研究與復興之中，這些教義並不重要，最好置之不理。

「塞克」就是門徒的意思，就是真正的古魯，上帝的門徒的意思。在起初信徒只限於般遮布的農民，後來信徒日衆。蒙兀兒皇帝阿龍在伯(Moghul Emperor Aurungzeb)屠殺他們，因為他是個宗教專制的人，要人人作回民。經了屠殺之後，塞克教的組織逐漸嚴密，在古魯高平·辛的領導之下，漸有武士的性質。這個領袖組織了迦爾色會(Khalisa)，入會的典禮要用一把刀，並要以辛或獅的名字作為會員的名字。雖然他們不過是三百萬人，但却建立了一個統治二千萬人口的王國。他們的政治力量後來消散了，但是在近年來塞克教徒漸感他們的宗教的價值與意義，因此而重又組織起來。

(註) 同上，卷五，二四五頁。

塞克教雖沒有什麼正式的信條，但是耶毗（Yehi）就是它的中心教義。每個教徒必須能夠背誦，在每天清早默誦一次。開頭說：「世上只有一個上帝，他的名字是真的，他是創世者，不知恐懼仇視，永生而不生，自生而自存的。因古魯而叫他的名字。這個真神是一切的始；這個真神存在原始。真神存在，曾經存在，永遠存在。」塞克教的一個主要點就是它的虔敬的一神論說，影響了他們的人生觀，這個一神論和那特殊的祖師，並非完全不分，但是塞克教徒自然而然的特別注重他們的古魯。

傳說一個回教徒迎頭就說：「第一個名字是上帝，第二個是先知（即穆罕默德）。」那納克回答說：「第一個名字是上帝；他門口的先知太多了！」塞克教典裏無論講到什麼題目，早晚總要論到崇拜上帝的觀念上來，這是最根本的，如此便可以使人的心思正直，他們的一神論是堅信無疑的，「這房子裏只有一個上帝。」人對於上帝的態度就是虔敬與順服。（註）

「稱呼一個上帝的名字，讚美一個上帝，

記得一個上帝，把他成爲你的心願，

歌頌那一個上帝的神明，他是無止境的：

用你的身心稱呼這一個上帝的名字——

上帝自己是唯一唯一的一個：

（註）同上卷「一一九六、一五、一三五頁。



這完全的上帝充塞宇宙；

這個上帝有許多不同的概念。

崇拜這個上帝，你一切的罪惡就會離開了。」（註一）

塞克教徒對於上帝的形容詞都是宗教經驗的表示，富有情感，勝於哲學的默想。有時候他們近乎回教的有神論，大半則似印度教一元論的宇宙即神說。但照塞克教徒們看來，上帝不是一個可形容的人物，而是一個可愛可敬的精神。他們的經典裏沒有多少哲學辯論。「思想並不使我得到他，雖然我已經想了幾千百次。」上帝是「無形的，」看見一切，不生的，那「雖然我已想了幾千百次」的。「上帝在你裏面爲什麼你不想到他，啊，你這愚人？」他是賜予智慧的一切都要服從他的命令。「那創造世界的唯一的上帝，是一切的主宰。」「你，上帝啊，你是朋友；你是智慧的，你使人類和你合一。」（註二）

人要感到需要神的饒赦，要經驗此中的實在，認罪而懺悔，改革錯誤。上帝饒恕了他，他就得饒赦別人。人必須盡其所能倚靠上帝，不是叫他自己不再努力。但是他的能力時或不足，必須尋求神的力量。「如果你肯聽從，我要給你一個命令：在你自己能力不足時，握緊你的手崇拜上帝。」「沒有你，一切真理，一切熱

（註一）同上，卷三，二五六頁。

（註二）同上，卷一，一九六，一五，一三五頁。

忱，一切善，一切完人的優點都不能完成；如果有你的恩惠，就可以一切如願了。」（註一）

從塞克教的眼光看來，快樂全靠內性，而內性的養成，則就是崇拜上帝。「直到人能夠愛上帝，不然則其他的愛都是不久長的。」「那不崇拜上帝的人，就要無謂的喪失他的生命。」真愛上帝，必不能自私，也要愛別人，要完全信他，沒有憂慮。「我活在上帝的信心中。」「信仰與和平是聖人的特徵；忍耐是天使的糧食。」塞克教雖然反對享樂的生活，但也根本反對隱士生活，尤其是耆那教與印度教所奉行的。人應該以上帝為中心而欣賞這個俗世的生活之善。（註二）

因印度教的影響，塞克教也相信報應，靈魂必自食其果，但同時（見於塞克教的經典中）也承認神恩寬容。這一生的苦難要承受，因為這是自己的行為的結果，不能埋怨別人。「不要責備別人，責備你自己的因果報應；我因自己行為的結果而受苦；我不能怪別人。」「如果此罪不是此生犯的，則一定犯之前生；禍福都是前生的果報。」但是塞克教並不如耆那教以為這完全是機械的原因與結果。乃是由於上帝的力量與意志，所以人類只得自食其果。「我主按照他過去的行為，賜他生命。」「禍福是按照你的旨意；我們對誰喊叫呢？」（註三）

（註一）同上，卷一，三三，三四頁。

（註二）同上，卷二，一六二，三二八頁。

（註三）同上，卷四，一一七，四一七頁。卷二，二八〇，二八，三三七頁。

塞克教法師，尤以泰格巴哈圖 (Teg Bahadur) 爲著，常注意到生命之不能永久。經文中常有類此的話：『世界像夜夜所做的夢。』『要知道世界像夢，像遊戲。其間毫無實在，那納克，只有上帝。』還有些最常用的比喻詞：『世界像一所煙霧的房子。』『王權，富貴，青春都是黑影；車馬與大廈亦然。』從永生的立場上來看，我們在世：『不過活一刹那……所以在生活中就有死亡。』塞克教的經典裏沒有說明靈魂的將來。輪迴是威脅惡人與叛徒的，這個說法以古魯阿摩·達司 (Guru Amar Das) 主張尤力。宗教的目標常以逃脫輪迴爲主，在常人的生命中，輪迴爲自然的過程。信心虔誠的人，可以『不再投作人身。』有些經典也說到另一世界的生活；也提到過一個極樂世界，叫作 Sach Chand。『階級與美貌不會跟你走到來世，你將來的生活，要以你的行爲作準則。』同時靈魂的最後結果，最主要的觀念，就是與上帝合而爲一。靈魂的根本是永生的，因爲它和上帝的實在是一而二的。要達到最後的成就則必須先超脫一切自私自利與夫一切世俗的束縛。『那按照古魯的教訓而脫離罪惡的人，必須與完全的眞一化爲一體。』『身體的定律是生與死，但靈魂是不同的。他的本質永遠如一。聖人知道生命是短促的。如鳥宿於樹，客過於渡，只是一夜一刹那的時候。』(註)

塞克的古魯們常常告戒他們的門徒，叫他們避免印度人常行的事，因爲他們不但不能得救，並且脫離了眞正的虔敬與美德的正途。他們反對隱士生活和自戕的刻苦，他們以爲傷害自己的身體，非但不是

(註) 同上卷四，三九六頁；卷二，一四五，一九一頁；卷一，二七〇頁；參考緒論，二四—二五頁。

美德，而且是罪惡。上帝須要人用健康的身體來崇拜。人可以刻苦節行而還是遠離靈魂的樂土。他可以立誓沉默，裸體而流浪，可以履行一切苦節，作許多慈善事業，遵守一切儀節，但仍舊驕傲而不知真正的宗教。

從另一方面說來，「就是在人笑談遊戲穿衣飲食的時候，他也可以得救。」要對抗驕傲之途，古魯說：「人啊，在努力求得的時候可以得快樂；在靈修的時候，可以碰見上帝，你的憂慮也可以化為烏有了。」塞克教徒反對行乞的聖者的生活。「那些自食其力而恩捨別人的人是認識正途的。」塞克教的基本態度是崇拜上帝，行為的重要表現，就是行善而施捨。聖人的特徵就是施善於人。「這世界以德報德，但是古魯喜歡以德報怨。」（註）

塞克教的古魯，很想設法破除門徒之中的階級觀念。凡一切入教的人，都須在公共的廚房裏取飲食，宛如聖餐一樣，在衆信徒之間維持神交。人類的不同，只有看他們對於上帝的敬愛與對待別人的善行為別。

朝聖這一類的行為，也沒有多少宗教上的價值，反而使人誤會，以為如此就可以得到其實得不到的什麼東西。古魯講述的正是與這些朝聖相反的經歷，就是人類的靈魂，尋求幸福與救法的寓言。「上帝的名字，就是我要去朝拜的聖地。我的聖地就是上帝的話，靈修，與夫在我心裏的神的知識。」「宗教不僅是

（註）同上，卷四，二六一頁。

些字眼。以平等待人的就有了宗教，宗教不單是叫人去朝拜聖墓或葬地，不是打坐參禪；宗教也不是出國周遊，在朝聖的途中沐浴。在世界一切的污濁之中，能獨保其潔：這樣你就能找着宗教的道路了。」（註）

在我們研究一個個人的與社會的宗教表現，尤其是一種十分虔敬而神祕的宗教時，對於神學上的種種矛盾，我們不必太認真。就是比較複雜而廣大的神學，也未見得一定能表現人心與神力的一統與超越。我們不必顧慮到塞克教所承襲的印度教的神明神祕觀，與其從回教所得來的超世的人性觀不很協調。我們也不必盼望它對於人類的自由與神的旨意有什麼確切的理論，有時以為人類的自由更在經典中表現出來；有時候又似乎上帝的能力可以統治一切。誰能夠確實的指出這兩種概念的界線來調合生命與存在的事實？況且那超脫了的靈魂，有時可以把它認為已與上帝化而為一，過着神祕的不朽的幸福生活。有時也可以認其在下世得度同樣的快樂的生活，我們可以同時承認這兩種不同的看法。照宗教的價值看來，我們甯可容其有不合邏輯的地方，而保留其經驗的多方面。

我們定可注意到着那教與塞克教的大不相同之點，雖然兩者都有其長處。從一方面看來着那教著重靈魂的歷程與其性質；它的根本真理就是人類的屬靈性，而其理想就是他內心的最高的靈性。從另一方面看來，塞克教最注重之點——雖未必是全部的注意點——是上帝的性質與夫在崇拜上帝時的那靈魂的生活。在着那教之中，似乎有一種冷靜的玄理的智慧，雖然也論到解放的靈魂的幸福，但也很嚴

格的推論出一個處於賓位的神的需要，與崇拜他的價值。也許塞克教正可補充着那教這個嚴重的缺點。但若能同時採納着那教分析之精確，則它的主觀的看法，亦更能深刻一些。（註）

（註）以古魯默基語寫成之通俗文學近來雖多，而以歐洲語寫成之塞克教籍則極少。塞克教徒已設一現代化之大學，若干神學院，且有一中心組織，藉以使各宗派得統一之志趣。此處尙在各方面向現代的路線開始推進。見法夏：印度現在宗教運動（紐約）一九一五。三三六——三四三。

## 第五章 孔教與神道教

### 一 孔教

中國的文化，遠在數十世紀之前，大半均有記載，追述更古時的生活特點。近年來曾有人根據後來的思想系統，推論上古時的模形。我們可以相信當時就有普遍的信仰，以為必有一種根本的和諧與一切生命的秩序，即「社會的與宇宙的秩序合而成一單純的合體。」（註）歷代名師都與道教與孔教有關尤以老子與孔子為著。

老子以道教的根本原則為倫理的與哲學的觀點，他的歷史不明，在歷史上是否有此一人也成問題。傳說中所表現的老子品格，似乎無關乎宗教。他所著的（假定是他的著作）道德經是章句集成，沒有多少廢續的系統。我們可以不論老子是否此書的編者，或謂是否這個思想系統的創始者；我們所要注意的是其內容的性質。近代派克教授（Prof. Parker）以「天命」（Providence）一辭來釋「道」。但是西方之所謂天命意義相隔，不可以此釋彼。「道（天命）是無始的，又是一切之始……看不見，聽不見，自然而不可捉摸的。」道是「純潔的生命之永生原則，可以決定宇宙。」「道」沒有定義，只能以信仰來領略它。

（註）此論見於顧立雅之單源漢學中國世界觀之研究（芝加哥一九二九）

無「道」即無快樂。「道」是超乎理智，是一切正直的不滅的原則。「道」是不能毀滅，完全而不朽的。「道」是無所不在，賞罰嚴明的。「凡信「道」而行的人，「道」吸取而化成之。「凡信「道」（天命）而行的不誇耀，不自居其功，謙卑而和順，無所畏懼而又不怕死的。「人生不必有固定的目標。「最大的勝利就是克己。「人生之樂在乎思。「凡與道而化者，高於帝王。」（註一）派克又說中國人經過考慮之後，結論還是信仰孔子而非老子。「孔子尚功事，勤於禮教，秩序，順服，知禮，教化，交誼，彬彬多禮，崇拜祖先，修身，意誠，守責，懂音樂，善政等；而道教則主張潛思，無為，神祕，如野獸之自由，如庶民之愚昧，政治之神祕，禮樂詩書一切教化之藐視，不主張家庭神主與忠誠——一言以蔽之：頗近於虛無論與無政府主義。」（註二）

在另一方面說來，則高達德先生（Mr. Dwight Goddard）以為老子的原則，最近乎今日的思想。『數千年來為人所誤解，今日則為最科學最哲學的思想，集合所謂活力論（Vitalism）的大成，即老子之所謂「道」。今日之所謂「宇宙的推動力」（Cosmic Urge），『活力的衝動』（Vital Impulse）『創造的原則』（Creative Principle）都是「道」。』拍拉圖之觀念與形式，上帝的創新的表現為愛等，也都是「道」。』

『在老子看來，「道」是普遍的不朽的原則，造成一切，限制一切；它是一種捉摸不到的宇宙的力量，

（註一）派克：中國宗教研究。（倫敦一九一〇二章。）

（註二）同上七六頁。



調和衆生，使結善果，是一切真理與道德之準則。老子不但解釋「道」爲一種創造的原則；且對它發生虔敬的宗教的熱忱：「他愛道如子之敬愛其母。」（註一）

孔子生於山東省，約在紀元前五五一年。幼喪父，卽須開始工作以養其家。十九歲結婚。傳說他設了一個學校，有數千徒。不久他就做了很大的官，施政以爲不重利而重義。後來因讒辭官，開始遊歷。「他不是一个先知，他不是要使他的國家與上帝發生正當的關係。他根本是一個講倫理的師道，有政治的理想……」（註二）他爲師爲政，最根本的原則，就是綱常的秩序。這種秩序，就是改革社會，改良個人生活的基礎。他有時爲羣衆所圍，有時有生命的危險，有時受敵人的威脅，但他還是繼續講學，自信其使命，謙卑自持。「若聖與仁，則吾豈敢抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」（註三）到他臨死之時，就編集了至今所謂之論語（Confucian Classics）。臨死之時，似乎甚感失意：「舉國不以我爲師，我也可死了。」

後來的數百年，對於孔子與其著作，十分推崇。到紀元前二世紀的初葉，中國皇帝在他墓前祭牲，到紀元一世紀的中葉，皇帝下令常祭孔廟。過了兩世紀，中國各處都造了孔廟。再過兩世紀，孔子的神像代替了古帝王之像。在這一段日子之中，他的謚法亦已由「公」（約在紀元元年）而「王」（約在十一世紀末葉）到

（註一）高達德：中國，昨日與今日。（紐約一九三二。五版。六六一—六七頁。）

（註二）彭司奧爾：孔教與道教。（倫敦一九三四。四〇頁。）

（註三）李阿爾：孔子語錄二版。（倫敦一九二五）

後來一九〇六年的十二月卅一日，廿世紀初葉，皇帝下諭封其爲「天地君親師」，但這不過是後來的君主敬孔的意思，不是現代人對於孔子的態度的表現。

一九一一年革命成功，民主成立以後，「對於孔教頗有討論。」在神主前磕頭的禮節，已改爲鞠躬，而祭孔的公文，則不算是崇拜神靈，而是尊敬國家的先覺的大師。（註一）

我們不能否認孔子是中國最主要的偉人；人人都崇敬他。太史公司馬遷（紀元前一二世紀）的孔子贊說：「余讀孔氏書，想見其爲人。適魯，觀仲尼廟堂，車服禮器，諸生以時習禮其家，余低回留之，不能去云。天下君王，至於賢人衆矣，當時則榮，沒則已矣。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國之言六藝者，折中於夫子，可謂至聖矣。」（註二）又有另一中國作者說：「其包羅萬象，則孔子可比天。深入則可比於淵。凡一出現，萬民崇拜；凡一開言，萬民信服。令譽遍播中原，直至蠻夷。車馬所及，人力所達；日月所照，霜露所降，——一切血肉之人愛而敬之。不愧乎爲人中之王了。」（註三）

孔教沒有什麼簡短的概說，亦無教條。現在有人討論孔教是否有神抑無神；是不是一種宗教。賈爾士（Giles）雖有時不置可否，但他也以爲孔子深信他的使命是神聖的：「下學而上達。知我者，其天乎？道之

（註一）施達：孔教倫理哲學，宗教。（紐約一九三〇年）二三八頁。

（註二）賈爾士：孔教及其敵黨（倫敦一九一五、六六頁）。

（註三）同上八七頁。

將行也與命也。」賈爾士又檢查發現孔子承認一個至高無上的存在，他曾說過：「予所否者，天厭之，天厭之。」孔子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（註一）照孔子自己（孟子亦然）則以為「天有天命之義，」相信天能保佑。雖然「他不否認天爲神，但其態度使天不人化。」大半孔教徒之信天，即信天命也，幾乎把他人化而成爲一神論的上帝了。」（註二）

照賈爾士所說，古時的宗教是信仰一個人化的上帝的，雖然其形跡殊爲晦澀，但時或可以支配中國人的思想，直到十二世紀。他又說因爲受了朱熹的影響，所以這個神的，宇宙之主的觀念，就「永遠消失，」脫離了孔教。但是對於朱熹的說法，各人的意見又復不同。賈爾士說他以神爲一種抽象，作爲一切正義的不朽條件。他覺得「孔教是一種宗教，如沒有這一點活力的火星，則不過是一套倫理的系統而已。」

但是賈爾士自己也承認，那些最嚴正的孔門弟子，也公開的承認朱熹的「上帝的定義，其實在他們內心裏，還是更相信一個比較更人化的神。」（註三）又有另一個作者以爲朱熹是一個倫理神學的大師，他是一個思想家，不是一個傳道人，所以著重上帝的精神，而不重上帝的人格。雖然他是信神的，但其表現方法是對於通俗的神人同形或超絕哲學的說法，表示反對的。「經典中之所謂上帝，不論其爲宇宙之主，

（註一）同上六八——七五頁。

（註二）德布士荀子，古孔學之模成者（倫敦一九二七〇——六一）。

（註三）賈爾士見前，三三四，三四〇，三三九頁。

天或神，朱熹都把他當作一個有人性而正直的實在，統治宇宙；他與法也是一而二的。朱熹以爲法就是宇宙的基本原素。『朱熹有一名句：「太極卽天心，其中有理焉。」』布如師（Bruce）說：『朱熹之所謂「天之心」不像佛教有宇宙卽神的意思，而是比較人性的。』『在別章裏面，我們常常發現上帝或天是一切道德的統治者。災害是他的刑罰，富庶是他的讚許。』（註一）

表現方法於現代的孔教無大關係。賈爾士說：『不幸自朱熹以來，神的觀念因推崇孔子而爲其所掩。雖然我們常聽得見這些話：「老天有眼，」「可以欺人，不可欺天，」「盡其人力，付諸天命」等等；但是數百年來之學者，向來引人敬孔而不引人敬畏上帝。』（註二）

我們不應過份重視中國孔教脫離有神論的趨勢。最可注意之點，乃在其對於實在的基本性質之態度，與夫人生和諧所必具的態度。從智慧的方面講，道是基本的秩序，也就是說宇宙的原則是合理的，秩序與智慧是分不開的。

而且按照孔子之所謂『道』就是『仁』，就是愛與友誼，同時亦包括正直的意義；這些也是那最終極的基本的特質。人生樂趣與和平必不可悖此數特點。這種態度和上帝的恩惠之說，並無多大分別。其間的分別並不如想像之嚴重；若個人能依道而行，他就是符合了生命的原質。反之則違反了天理。

（註一）布如師：朱熹及其師宗（倫敦一九二三，三一六，二九四，三〇三，三〇六，二九三頁。）

（註二）賈爾士：見前，二六四頁。

最大的不同是無神論的表現方法，不鼓勵人「與神交往。」但對於「道」的表現，所持的敬意，則亦甚彷彿。

德布斯博士 (Dr. Dubs) 說荀子的無神論，是孔子的合理的結果，他說：「我們不要以為孔門弟子不是熱心宗教的。他們信仰理想要實行之而超絕一切俗世的生活，他們相信他們自己的經驗所不能使之實在的善的力量。這種道德的力量，在他們一生的生活與言論中，有大效驗，已成爲歷代中國聖賢之寶庫。」(註一)

孔子雖然否認祈禱的功效，(註二)但是在他病危之時，子路請禱，「子曰：『有諸，』子路對曰：『有之。』誄曰：禱爾於上下神祇。」子曰：『丘之禱久矣。』」(註三)

孔子最注重的是人在社會環境之言行，是要人人盡心盡力，而不靠諸天力。他也許反對人倚靠中國精靈神說中之各種精靈。「敬鬼神而遠之。」在孔教的思想史上，這種懷疑的態度，都是受了荀子的影響，他積極的以爲天不是人力，是自然的物理的道德的律法。「故君子壹於道而以贊稽物，壹於道則正，以贊

(註一) 德布士見前，二七五——二七六頁。

(註二) 同上六十頁。

(註三) 李阿爾見前，三一頁。

積物則察，以正志行察論則萬物官矣。」（註二）「此理包羅一切，充塞宇宙」（註二）「天爲貴，天爲知，而已矣，然則義果自天出矣。」「以上事天，則天鄉其德。」「當天意而不可不順，順天意者，兼相愛，交相利。」

（註三）

中國人素以務實著稱，不尚玄理，不事鬼神。故孔子卽以其人文主義，獲得中國人心。他的倫理中心原則爲「仁」與「道」亦可相聯系。「仁」是人人心中的義氣，較諸其他私己的天性更爲根本。「仁」是人類社會與一切美德的基礎，是一切博愛的根本。「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」「仁」是一種根本的道德的宗教的情懷，表現之方法不同，它是忠孝的基礎。「仁」使人勇敢而忠信。「仁」使人行直的心慈。孔子之所謂「仁」有五種不同的意義：（一）富庶，（二）慈悲，（三）行善，（四）誠實而同情，（五）不自私自利而能自制。栗艾爾（E. Paul）譯之爲「愛」，且證以孔子之語：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己而由人乎哉？』」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。」「苟志於仁矣，無惡也。」（註四）朱熹說：「仁爲一切生意。有此生意始有生，有義，有禮，有智，有信。」

（註一）德布士見前，六四頁。

（註二）布如師見前，二八一頁。

（註三）梅賾寶墨子之倫理與政治論。（倫敦一九二九—一四三—一五〇—一五三頁。）

（註四）李爾衛見前，五二—一三頁。

論次序，以仁爲首；論偉大亦以仁爲至大。」（註一）「仁」雖爲人人心中之愛，但不必有其最純最理想的形。因此「仁」須要修。「仁」而達到了它理想的境界，則此人的行爲亦必能自由，自然而不猶豫了。他的行爲也就合乎中庸之道了。在孔子的思想之中，這就是避免兩極端而取適中之道。此說用在倫理學上，顯不能令人滿意。中庸之道，就是和諧均衡的意思。

孔教不單議論到這種道德態度的表現方法，雖然其一切社會的形式，也是很重要的。尊敬是一必要條件，且含有宗教的意義。尊敬有自尊敬人的意思。在尊敬死者的時候，又取別一形式而名之爲敬祖先。這種尊敬的感覺，亦取之於對「道」或「天」或「上帝」的態度。其實際的表現方式即崇尊孔子，他是訓人以仁的夫子。「仁」是「道」的基本原則，是一切神性的個體化。

有人以爲孔子的道德，生活雖有矛盾的外表，其實是有神的。賈爾士說，依孔子所言，要修得一正確的態度，必須服從「天命」。他又引孟子：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（註二）

在中國悠久的歷史之中，孔子的基本原則影響極大，後來者對他的估價日高，愈益目之爲良師益友，偉大人物。但是一方面發達，一方面也遇有確切之反對。他的最著名的後繼人孟子（紀元前三七一—

（註一）布如師見前，三〇八頁。

（註二）賈爾士見前，九五頁。

二八九)創性善之論:許多孔氏弟子以之爲格言。『乃若其情則可以爲善矣,乃所謂善也。若夫爲不善,非才之罪也。』

但是性善之說亦有反對者。墨子以爲孟子所以爲理想之狀態並不存在,因爲人人自居在衆人之上,荀子更進而創性惡之論。墨子勸人事天法天,荀子則以爲環境可以左右人的行爲與生活。

中國的宗教崇拜,向來以自然界的精靈爲對象,此外則崇拜天地,敬拜英雄。在知識分子之中,雖有脫離自然崇拜之勢,於近世尤爲努力,但這種崇拜必也是一種宗教上的必需。麥克拉克干博士(Dr. MacLagan)以爲如此則保存了『一種倚靠的感覺,世界神祕的感覺與夫宗教的性質……』(註一)中國最持久的宗教,莫過於崇拜祖先。此種崇拜已深入民心,現代的思想家,必有以解釋之。『我們最古的宗教,就是崇拜祖先。孔子曾理論而強固之,已成爲一種毫不沾染迷信的儀式了。它以紀念尊敬個人的祖先爲基礎,在許多積極的方面,類似與古士篤孔德(Auguste Comte)的人文宗教。』(註二)

從倫理學的立場上來看,崇拜祖先有好有壞的結果。從一方面看來可以增長孝心;從另一方面看來,則養成過份的保守性,有人從宗教的立場上來反對『崇拜死者的陰靈,就等於崇拜上帝』(註三)也不

(註一)麥克拉克干中國宗教觀。(倫敦一九二六,一五五頁。)

(註二)蔡君中國,昨日與今日九一頁。

(註三)麥克拉克干見前,一七三頁。



贊成以此種崇拜即可替崇拜上帝的崇拜。孔子雖然祭祖，但有一次似乎也取批評的態度。「季路問事鬼神。子曰：『未能事人焉能事鬼。』」「敢問死。」曰：『未知生焉知死。』」（註一）孔子亦不問靈魂之將來為如何。雖然此旨似已明見於祖先的崇拜中，孔子所注意的還是生時如何修進理想。孔子不論將來，所以在中國佛教盛行。

孔子之教傳入日本，千年以來，大大的影響了社會倫理學，補充神道教的儀式主義與佛教的神秘主義。和佛教關係最切。這事可以用紀元七八一年一個長官的話作證。在把他自己的房屋獻作廟宇，在附近又設一孔教圖書館時，他說：『這兩大正路（指精神生活的）一在內，一在外（佛教與孔教）根本教義相同。浮淺的人也許以為其訓義不同，其實其間毫無裂痕。我信佛已久，今獻此屋為拜佛之用，並集合許多外道之書籍，以補救內道之不足。這圖書館既在佛廟範圍之內，則須恪守一切清規……願凡入此門的人，忘憂却慮於此生，得達大徹大悟之境界。』」（註二）這種態度不但常見於當時，即後來亦甚普遍，結果則以孔教為此生的教訓，佛教為將來的樂土的大道。

近來，尤其在中國，關於孔教的意見頗多衝突，特別關於其於現代生活之價值。加上西方治學的影響，現已開始對其著作與意義，作比較科學化的研究。但近來之治孔子之學者，不以為之為宗教，而以為之為社會

（註一）李阿爾見前，四七頁。

（註二）據時日本宗教史。（倫敦一九三〇。一〇〇頁。）

的、政治的理論。有一個作者說：『近人正在設法廢棄孔孟的教訓及其舊道德的觀念。』（註二）在吳某給陳某的信上說：『我雖以孔子爲當時的偉人，但亦有人堅信他對於現代思想大有障礙……我們自然要向他挑戰。』（註二）『中國若不與現代文化接觸，則不必批評孔子的哲學，既已民主，則必須追上世界文明的潮流。她不能固執不平等不正直的與現代文明敵對的勢力。』（註三）孔子哲學是代表封建思想不合於現代精神的。有人非議孔子是封建時代的哲學。他的道德與政治的立場，注重封建時代的官僚階級反對孔子，同時又引起了對於西方系統的攻擊。辜鴻銘以爲中國文化早已達到了她的全盛時代，『而西方文明則還在原始期。西方並無真正的人生哲學，如中國之「道」，並無真的文明。』但辜鴻銘所謂之中國文明堪爲世界的模範的，是指唐朝。（註四）

我們也應該注意，這些近代對於孔子所發出的攻擊，並不傷其根本，不過是與孔子有聯帶關係的社會制度罷了。因此有人想恢復其根本的精神，用現代的詞彙把它表現出來，以符合現代情形。（註五）

有人問：這種現代化的研究批評孔子，能否『使這古老的文化再起而統一中國，因爲中國現時正在

（註一）王君：中國之青年運動（紐約一九二七。一四五頁，引林君函。）

（註二）同前，一六三頁，引吳君來函。

（註三）同前，一〇二頁，引陳君來函。

（註四）聞唐君：現代中國之基礎（倫敦一九二八。一〇九頁。）

（註五）章慶士：中國，昨日與今日二八六頁。

急需統一。』(註一)賈爾士以孔教的歷史作為宗教的立場看來，他以為中國人應該復興其中信有神的地方及其較古時的形式。『應該鼓勵中國人建廟，祭禱，恢復數千年前的全民的崇拜……他們的戰號是：沒有別的神，只有上帝，孔子是他的先知。』(註二)

中國人的智慧深信一切善之和諧，近年來頗有人欲將中國所有的宗教聯在一起。因此目的而興的約有六個社會。一九二一年首創『道原』，欲以聯絡道教，孔教，佛教，回教與基督教。照他們看來，一切的宗教來源相同，每宗只包含一部分的真理。其基本原则則為人人須栽培其品格，祈其至善，而使別人為善。深思默想，為所必需。一九一八年所創之教社 (Wu Shan She)，亦有從各種不同之宗教採納真理之意。這兩種運動均以慈善事業作為宗教之見於行為。『舊時各宗教均有所不足，我們不願捨棄其一，而只有容其共存。』(註三)

## 二 神道教

在一個世故很深的西方人沒有研究過各種宗教歷史的人看來，神道教只是一堆過時的神話，迷信

(註一) 克萊納爾：中國宗教歷史的發展，二版，一九二六，新序。

(註二) 賈爾士：見前，二六五頁。

(註三) 德章能：中國現代的綜合宗教會社見宗教教學報。(一九二五，四六三—四八二，五九五—六〇六頁。)

與儀式，但如曾研究過一番古代宗教史的，一定會發現今日最開化的宗教，在其進化的過程中還有與神道教相類的原素。也許有人以為如日本之熱烈的接受西方科學，則必促使其拋棄這種古老的信仰。事實却不然，神道教說不定還可以經過一個過渡時期而進入與高尚的宗教同樣的最後的發展。(註一)也有權威的證據證明神道教雖有沒落之處，但尚有若干生氣。姊崎說：「神道教在這個國家的生命與思想中，仍佔重要的地位，此不可否認。」關於鬼神的信仰，直到二十世紀還能活躍在民間，並從此中生出了各個支派。」(註二)「崇拜者依然香火不斷，神道教還是深合民心的。」(註三)加藤教授(Prof. Kato)以為神道教仍然「活在今日日本國民的愛國生活與倫理的宗教的信仰之中，」並且其力量已日益濃厚，已深入日本民族的國家生活。」(註四)神道教「真是人民的宗教，」我們可以不論其宇宙論與神明的玄秘觀念為如何。「它的力量不由於教義，亦不在崇拜的形式：這是一種精神，古日本的精神。」(註五)「神道教已日本化得決不會衰落了。這是他們生下來就有的信仰，不是承借過來的。」(註六)

(註一) 艾倫現代日本及其問題(倫敦一九二八、二二頁)其中說到：「一個宣教師自承吃了一驚，因為他發現有些日本信徒，也以爲希伯來與早年基督教之神話，和他們本土天照大神與天之皇孫的故事，可以相提並論。」

(註二) 姊崎，日本宗教史。(倫敦一九三〇、七十九頁)

(註三) 恩德活，東亞宗教。(紐約一九一〇、八四頁)

(註四) 加藤(東京帝大神道教教授)神道教之研究(日本之宗教)。(東京一九二六序)

(註五) 諾克思，日本宗教之發展。(紐約一九〇六、七七頁)

(註六) 樂瑟爾，祕密的日本。(倫敦一九九四、一九頁，又見艾倫見前)

近來常常辨明神道教有兩種：一爲國家的官方的儀式，有相當的矯作而沒有宗教性；一爲非官方的，各不同宗派的宗教。姊崎說，這十三宗派之中，有許多是沒有多少作用的，但其中也有特出而有生氣的。神道教沒有信條。信徒可以以自己的知識與宗教的習慣，自由的選擇他自己的信條，也可以以他所能找出的解釋，解釋宗教的形式。它是一種思想與儀式傳統的混合物，和神的存在，國家的社會的生活，家庭的傳統，勇敢，忠誠發生關係。

雖然神道教最早的記載日本紀 (Nihongi) 與古事記 (Kojiki) 並不甚古，神道教却有原始的自  
然宗教之種種特徵。常有人稱之爲「多神教中之多神教」。「它的萬神廟裏充滿了許多統治一切東西  
一切現象的神道，還加上有許多是成神了的人。」(註一)

但神道雖多，却以太陽女神天照大神 (Amaterasu) 爲最重要。這個女神是遺傳皇室的，因此她的  
教儀成了國家統一的基礎，「國家統一見諸於天照大神的崇拜，即表現人民的愛好和平，順服天皇。」  
(註二) 天照大神在建設朝代時說：「莊嚴的孫兒，你上前去管理它罷。去願你當朝富貴，天長地久。」(註三)  
在日本有民族史以來，神道教很有政治力量。大半的復興都與有關愛國的政治變化有關。阿希登

(註一) 新渡戶日本(紐約一九二二)三二頁。

(註二) 姊崎見前三九頁。

(註三) 日本紀一七七。

(Ashton) 說：活着的日本天皇 (Mikados) 之所以成神，其實不是真的，是虛假的換言之，那一套形容詞只是修辭學與詩而已，不是實事。就是那些死了的天皇們，也不過是平常的死人而已，不過後來他位增高，人民可以向之求雨了。一八六八年復辟運動之後，崇拜已死的天皇，也愈形組織好了。

神道教的歷史上雖有靈魂的多神的思想，而無哲學的潛思，但亦殊有一神論的趨勢。宗教思想之變化，傾向「於一元多元一神多神的替換作用。」(註一)這兩方面可以見諸於種族的鄉土的舊教，與夫同時並行的天照大神的國教，而同時人民的單純的一神崇拜，也還是存在。

有些地方說神道教不僅是一種崇拜自然的靈魂教。十五世紀時，因受了金比羅 (Kanera) 的系統化，思想進了一步。照他的意思：「神道教教人以許多神道的存在，但是按照玄理上來講，則他們本來就是一個，每一個神只是表現這宇宙的靈魂的一方面，一切神道的精神與實體，也本來只是一個。」(註二)後來在一六七〇年所出版的一部著作中間：「神是什麼？」回答：「神就是那絕對的。它超過一切人言，是屬於相對的性質。它的是捉摸不住，充塞宇宙的；它是無所不在的。」這種精神化的發展，亦由於不行神像的緣故。所以伊勢貞丈 (Ise-Tsajo) 一七一五——一七八四說：「不要造偶像來代表神道。崇拜一個神道，就是直接成立了我們的內心與神的關係，要倚仗我們自己的誠懇。」(註三)神話有寓言式的解釋，而偷

(註一) 崎見前，三四頁。

(註二) 崎見前，二七頁。

(註三) 引見前，一八五頁。

理系統進步，有此二者，所以這早期的靈魂教，在神道教史上，染上了宇宙即神論與有神論。這種倫理的影響可以證諸吉神 (Sunni-yoshi) 的卜兆：「我沒有肉身，但是普世的慈悲是我的聖體。我沒有物力，但是正直是我的力量。我沒有智慧以上的宗教悟性，我除了和平的快樂別無神力，我除了柔和之外，更無權能。」(註一)十六七世紀的神道教徒，在使他們的說道加深哲理時，又從孔教輸入若干宇宙的觀念，山崎闇齋 (Anzai) 覺得神道教與孔教對於修身以求合符天命，與夫講求社會公德心，有相同的原則，並且說「以崇拜（宇宙的理性）來增加內心（靈魂）的力量，而因此以正直來規定我們的外行（秩序）」(註二)

神道教即所謂「神明之道」。宗教的人生即依照神明的道路而行。但是神道教不像其他可比較的宗教，如祇教，印度教，古希伯來人的宗教，並無嚴格的道德與宗教的信規。神道教徒以此為神道教之優點。因為有人覺得神道教只教人操持正直，行為自然亦必正直了。

自成派別者以為：「新時代不久來臨，只要人拋棄教義的詭辯，在單純的心中建立宗教。」(註三)但是在它的歷史演進中，已漸着重道德。因此阿希登引春日神 (Masara) 的話說：「他們雖然懸掛七珍為

(註一) 加藤引見前，一六八頁。又見蛸崎見前，二六八頁。及 Nishiyama (一六一五—一九) 思欲引入一種近乎一神論

Gorodani (一六一六—九四) 又欲廢棄祕術觀念及儀式而注重倫理的方面。

(註二) 蛸崎見前，二六八頁。

(註三) 思得活神道教，日本之本土宗教。(倫敦一九三四)

貢獻，焦急的百日祈禱，但是我們不肯踏入墮落而吝嗇之家。但是我們一定要看望那些在大憂愁之中的，不必人邀請，只要那裏有愛心。我們的象徵就是慈愛。」「衆人聽啊！如果你要神助，必需放棄驕傲。」

另一神又勸說：「到我面前來有所要求的人，要毫無虛偽，內外清純，要反映真理，如投明鏡。」此外又有富士山神（Fujiyama）的話：「我的人啊：避去慾念。如果你能避免慾念則可與神一樣超昇了。一絲一毫之渴望焦慮都是令人遠離人的自然之心的。如果有人離了人的自然之心，他就是野獸了。人若如此，便是無休止的痛苦與憂愁。」以下這些倫理理論，據說是夢中得來的。「神的住處在心裏。各種儀式當以宗教的靈修爲最好。」「一切人的正直之心，即是至高無上，因此就是神中之神。天地無處容留僞君子與心思彎曲的人。」（註）

照日本信徒與西方學者看來，神道教如果能保存日本的宗教表現，那麼也許可以發展到近代化的境地而承繼它過去的歷史了。宗教進化並不常常完全拋棄其思想與實際的傳統，而由進化的步驟，加以演變，時或遲緩，時或比較的革命。神道教之所以能有重要之發展，皆因其過去的改革與復興之運動與近來的日本思想家所表現的興趣。有人懷疑：神道教的宗教感與理想，能否從神話的思想與迷信的儀式中解放出來，但是我們可以確信其能，因爲別的宗教在正常的歷史過程中，亦曾有類似的解放。

神道教中心的道德宗教觀之單純，正與其外形的單純相似。聖廟與神龕有意的使其端肅，其屏居絕

（註）阿希登：神道教，神明之道（倫敦一九〇五，三六八，三六九，三七一至）



世的莊嚴，正是神聖的平和的特徵。神的象徵常以鏡子來代表。神道教也行時期性的洗禮。但是改革家即着重內心的純潔，以反對外身的清潔。「淨身是什麼呢？不僅是用洗淨的水來洗清身體，還要恪守正直的道德的途徑。污濁就是罪惡。一個人雖能洗去他身上的骯髒，如不約束其惡劣的慾念，也還是不能博得神明的歡喜。」（註一）心身兩者都要注意。「一個個人的道德規條的總數與內容就是「身心純潔。」」（註二）

崇拜天照大神，把她當作皇室的祖宗，很有國家主義的精神，正如崇拜各鄉土的鬼神表示各會社的機體的一統。前者的大聖廟在伊勢（Ise），是神道教的「聖中之聖」。為公忠勇的意義，則以刀劍弓箭作為宗教的象徵。這種團體的精神，亦由英雄與祖先的崇拜而造成之——雖然後者是中國輸入的。崇拜祖先着重日本民族的歷史的廣續性。對於靈魂的將來，沒有什麼清楚的觀念。但是現代的思想家覺得崇祖的熱情，就可以發展到現代所謂不朽論的地步。

神道教在極長的一個時期中，受了中國孔教與佛教的影響，因之失去了許多獨立性。神道教與佛教的混合體，名為「兩部神道教」（*Yobu Shinto*），成了一千年來舉國最主要的宗教。至一八六八年復辟以後，日本愛國主義大興，遂提倡神道教，於是在十七世紀末葉復興，而盛於十八世紀與十九世紀之初，

（註一）加藤見前，一六五頁。

（註二）新渡戶見前，一三三頁。

到那時，這混合體的宗教才漸漸失勢。與復興聯帶而生的，是以尚頗幼稚的學術的態度研究神道教的本質與要義。

後來的學者究竟如何批評這些幼稚的嘗試，姑置不論，但至少已劃定了其進化至現代化的過程中的一個新階段。十七世紀之契沖 (Keichū) 與十八世紀之真淵 (Mabuchi)，想要設法把其中佛教與孔教的觀念分辨出來。本居 (Motoori 一七三〇——一八〇一) 與平田 (Hirata 一七七六——一八四三) 宣傳「純神道教」，開闢附雜其間的外物，而以研究古代的典籍作根基。他們的意見雖有並無價值之處，他們到底是努力來表現純神道教的中心與根本了。在他們看來，純神道教是一種內心的精神，或對於人生的一種看法，他們以為這種看法，就是人類在原始的純潔時，所有的最本源的態度。玄理的言論，與夫一切道德規條的統系，都是腐敗的記號，只是加在宗教的與道德的自然流露身上的矯作約束罷了。本居「把世上一切的現象都歸於上帝的旨意，人類的責任就是要實現上帝的旨意。接近神旨的嚮導，就是神所賜於人的那顆赤心。」(註一) 平田又擬了日禱，其中的一段說：「虔誠的崇拜伊勢兩聖廟的大神——那八百萬萬的天神……用畏懼的心祈求他們來改革無心所犯的過錯，他們的力量所賜我的福澤，使我服從神教，在正道上行善。」(註二) 十九世紀之三木 (Miki) 信神論亦以此為神道教的原則：「要去除

(註一) 轉見今日之日本。(紐約一九二七、四〇頁。)

(註二) 恩德法引見前，七四——七五頁。

靈魂上的一切污點，復其元神，那麼一切都會順道而歸快樂——與神靈合而為一。」當時所興的運動，大都是神道教的，據姊崎說，這些運動：「是理想的企望，一更善的世界，是一個充滿神聖的精神的人的世界。」標榜「單純的心」的宗教，而反抗教義的玄虛的黑住宗忠（Kurozumi Munetada）的教訓，更近乎一神論，並形容天照大神說：「這偉大的嚴肅之神，」是「生命的光明之泉，我們應該與她常有靈交，時刻祈禱而崇拜」（註一）人生的根本，是由於與「宇宙的因緣」發生密切的關係而來的。要得神佑，則必須求生活的純潔，正直與努力。

尙有其他日本的運動，它們盡量吸收傳統的成分。除了它們的信仰論比較確切之外，其實在大體上還是神道教。因此十九世紀末葉所發生的天理教（Tenrikyo），即表現對於上帝爲創世者治世者的一種單純的宗教。這信仰救人的靈魂從不潔中脫離。「創世者創世以利人類，人類可在神的無所不包的慈愛與彼此間的互助中生活。」（註二）另外一種叫做金剛教（Konokyo），它的宗教基點，則教人與神發生直接的精神交通，同時必須心地純潔。姊崎說：這種「通俗的神道教之突興，顯露出時下宗教的一個缺

（註一）姊崎：見前，三三四頁。

（註二）姊崎：見前，阿希登：見前，三七五頁，此書對天理教有各不同說，但姊崎之說恐更爲精確。阿希登以爲此類崇拜集中在二神身上，此二神雖似不同，而爲生命有關之兩方面：陰神陽神——此二早時之神話神，被象徵作爲天地，在人間則爲男女。「這兩個神是人心所顯示的神靈，而爲人之品格。」此宗有高尚的道德觀，且近來進化甚速，一八九四已有五百十萬信衆，千餘僧。

點，就是不能直接深入民心，尤以下層階級的民衆爲甚。」（註一）我們要問今日的日本思想家在追溯歷史上的神道教時，如何用智者的方法來表現，以致使現代的智識分子也得以首肯。神道教的宗教態度有其基本的價值自不可抹殺。它是對抗享樂主義的活勢力。「神道教可以生存——不是由於其爲時之悠久，支派之衆多，也不是因爲皇室是自從天照大神來的，也不是由於神話與宇宙論，而是在人民的感情中。他們相信他們國家的力量與命運，他們相信可以倚靠那超乎現在的力量與智慧所能指引的力量，而扶助成爲更大的力量與智慧。」（註二）另外一宗，自命爲改革的神道教，就是雷盟教（Remonkyo）。他們以神爲法治與生存的秩序的人身化。這一宗的創教者，不久就成了類似的道成肉身。其道德的教訓以孔教爲本，阿希登以天理教與雷盟教來同英國的救世軍作比，但是受過西方教育的日本人，對此不甚感覺興趣。

近年來有人以爲神道教與歷史與國家主義的關係，激發了日本的愛國心，日本之成爲強國，亦由於此。這種態度使天皇成了神的表現，日本人則成了神的選民。（註三）

並且日本人竟說神道教不久便要成爲全世界的宗教，日本人的責任，就是要廣傳他們的文化與宗

（註一）姉崎見前，三七二頁。

（註二）諾克思見前，七九頁。

（註三）聖經世界（七月一九一九）

教，與天皇的威權與神力。比較更熱心的保鑣們，則以為如無法以和平的態度求其成，則不妨出之以武力。我們不難感覺這種觀念並非無因，因為神話上說：日本島國開創時的天皇，是神明的後裔，降世治人，但除此之外，神道教並無特點，可使之成爲全人類的普遍的宗教。但是傳聞有一種運動，要努力「開拓神道教，使它成爲一個無所不包的世界宗教，同時包括佛教，孔教，神道教之十三宗教，基督教，道教，回教。神道教是一切宗教的基礎。是宗教中之宗教。」（註一）

但是對於神道教感覺學術興趣的日本學者，則覺此教的長處不在於此。加藤教授覺得神道教愈行愈近乎理想化，並已包括了一種倫理的宗教原則，崇尚誠實，而此種誠實，即基督教之愛，與佛教之慈悲，亦不能超過之。雖然他覺得尊天皇爲神，是神道教的根本，因而促成國家主義的表現，但他仍然承認「一絲更普遍的色彩」已漸接近普世得救之論，尤其信仰誠實的原則。安德活先生 (Mr. A. C. Underwood) 覺得：「神道教之堅信自然，係神的表現，值得推崇。」（註二）新渡戶 (Nitobe) 在敘述其特點時，指出了若干其在現狀中之弱點，說它在許多地方是崇尚自然主義，尊重現實的，神化凡人，饒恕他們的弱點。「至於崇拜超乎我們之上的一切——愛我們的神明所居住，祖先所安息的大地，尊敬老年，愛護自然及其一

（註一）日本亞洲社工作報告（九九頁）加藤教授：見前，二〇〇頁。謂「國家尊嚴之感，及一種堅固的信仰，深以為日本在太陽以下各國之中，爲獨一無二的，享受獨一無二的神治與皇治，與天地共存永存而不壞。無疑人民亦深信天靈有目所不能觀之援助，來自上天各國家之神明……」

（註二）恩德活：見前，一一一頁。

切單位——這是別的宗教所不能及的。它的靈魂論甚至使石頭都有生氣，使我們懷好感。它的宇宙為神及多神論，已使空氣，大地與海洋充滿了值得我們敬仰的神明。對於自然既已抱此態度，則使我們不自制的愛護大地，愛護國家。因之神道教由崇拜自然而成爲一崇拜邪神的宗教。其概念與訓論都是國家主義的。其愛國主義因此亦易於落而爲浮誇之論。其忠勇亦可淪而爲奴服。在無所不爲的手中，可以成爲政治的機械品——如此則可居大勢力；但是從宗教的道德的因素來看，則它向來並未有多大推動力。」「照我看來，神道教之弱點，即在乎不承認人類的軟弱與罪惡。」（註二）

但是神道教對於個人的人生態度的基本精神，照某一西方人的看法，是值得同情的。「不必顧忌別人的褒貶，只要無愧於看不見的神明之前就得了。如果你要求真的美德，要學習敬畏那看不見的，這樣就不會使你們錯了。向統治一切看不見的神起誓，啓發你內心的良知，你就不會迷路了。你不會在順利中活過百年，你一定要到大國主神（*Oh-kuni-nishih*）的看不見的地方去，在死後受他的統制，你要及時學習敬拜他。」（註二）

（註一）新渡戶見前，一三七，一三六頁。

（註二）諾克思見前，七五，七六頁。

## 第六章 波斯教（或名祆教，陰陽教）

一種宗教的價值不能以其曾有現有的信徒之多寡為準，波斯教從前的信徒比現在多是無疑的，但是我們不能證明其擴充的範圍有多大，一直到後來回教進化，就漸失信用。波斯教現在不過是一小部份波斯人與極小的一羣印度人信奉了，但是其本身的價值，仍不失其為現存宗教中的一種。但是也可以說它的衰落與缺乏信衆，是由於其內在的缺點。

波斯教是世界古宗教之一。其興旺起於先知薩拉楚士達（Zarathustra）的改革運動，有人證明薩拉楚士達是神話人物，不見於史。究竟如何，並無實據，但穆爾登（Dr. James Hope Moulton）則以為薩拉楚士達與其親友的名字，加上他們處境之簡陋，凡此見於古籍者，都類事實而非神話。

薩拉楚士達雖然有真有其人的可能，但他們少能確知其生平。他的住處也不易定論。波斯教徒所承認的傳統的年辰，則約為紀元前六六〇年至五八三年。詹克生教授（Prof. Williams Jackson）與加薩代利博士（Dr. Casartelli）亦取此說。穆爾登博士以為尙早於此時。（註）他活動的地帶亦不能確知。詹克生以為他生在伊蘭西部，在那裏不甚得勢，後來東移而至大夏（Bactria or Balkh），或如穆爾登所測至塞伊斯坦（Seistan），感化了一個皇帝維達士巴（Vistaspā）。後來這種宗教的痕跡失蹤了數百年，有人

（註）穆爾登：初期波斯教（倫敦一九一三）又見何地瓦拉巴爾西史之研究。（孟買一九二〇）

以爲它一定是流傳到了世界史記所不能到的地方去了。

薩拉楚士達是像摩西、穆罕默德一樣的一個先知。(註)他所傳的是一種教，並以爲這是古時真正的宗教。他勸他的聽衆要守嚴格的道德生活，努力農事。他有時遭遇許多人的反對，有時在極深的絕望之中。但是他到底得了相當的成功，並且盼望善的勝利不久就要到了。穆爾登說：「在加泰司經（Gatha）裏面，薩拉楚士達深信革新運動要在他的生時實現了。他的使命是宣揚這個大道，他和他的忠心的助手將要使其實現了。」

薩拉楚士達的言論搜集在古詩之中，名謂加泰司。傳說波斯教的古典籍大半在亞歷山大滅波斯之時，爲希臘人所毀。波斯最偉大的帝王達瑞士（Darius）是否波斯教徒，亦是問題。我們不甚知此教的歷史，直到紀元一世紀末葉，我們始見其復興與改革的運動。阿達希爾（Artashir），沙沙爾朝（Sassanian）的創始人，立之爲國教，至沙蒲爾第三（Shapur III）紀元三〇九——七九）盛極一時。在這後來的時期中，才搜集材料，漸成規模，在後來的書籍中常可發現與加泰司中所表現之薩拉楚士達的精神不同之處。其間描寫薩拉楚士達之爲人，亦與加泰司所述不同。

加泰司與薩拉楚士達同時，也許容有他自己的語錄在內，「與後來較晚之阿凡士達（Avesta）中的薩拉楚士達有天壤之別。他和後來神話中的神秘人格卻正相反——他不過是個血肉之身，站在現實

(註) 彌克生、薩拉阿司、古伊爾之聖靈（紐約）又見葛吉、薩拉楚士達見於加泰司、商雅納、來魯、密格，一八九九



的堅實的立場上，他唯一的武器，就是相信上帝和他的同志們的保護。有時他的地位甚為不穩。加泰司中所表現的他，不但要應付外來的反對與其信徒的缺乏信心，同時他自己內心也懷疑他自己的使命的真理。他有時得希望，有時很灰心，有時自信力很強，有時失望而懷疑，有時確信天國快要到了，有時又想逃隱——這就是這些詩歌裏面所表現的情緒之紛紜，詩歌之中充滿了真誠的性情，心理的表現既準確而又公正，新的宗教的開端，與夫新的信仰的團契，都映射在裏面，以致我們不能再相信，後來那些沒有歷史觀念的教徒們所編集的典籍之中，再能重建薩拉楚士達精神生活的境况。」（註）因此我們雖然不甚知道薩拉楚士達的生平與人格，西方學者之深入材料專心研究者，均一致以他為世界偉大的宗教領袖之一個。

現存的古經典中很少把薩拉楚士達說得玄祕神奧的。有一個傳說，說他醫好了一個瞎子。後來雖有新的發展，但從來沒有把他看作道成肉身的神化人。大半人都以他為一可敬愛的先知，啓示人以善的宗教；因此而把他理想化而當他作最智慧，最神聖，最有力量，影響最大的人。

但是他和其他的宗教創世人一樣，周圍繞着許多關於他的生平與人格的神話，但是這些神話並不幻奇異怪，亦不表示十分明確的神學的演進。「榮耀」從阿呼拉·麥士達（Ahuramazda）降到薩拉楚士達的母親家裏，直到她十五歲時生下了頭生的兒子。因此薩拉楚士達之生，也具有一種神妙的概念。

（註）：《蘇爾納：大英百科全書》十一版，卷二八，一〇四〇頁。

像塞克教的創教者一樣，他在出世時也大笑，自然界因他之生而騷動，他家裏的四周照着神光。他尚在襁褓之時，有人要殺害他，尤其是一個都蘭（Euranian）王子，他要像希律殺耶穌似的治死他。但是薩拉楚士達遇救了。

他幼年即對於宗教有獨立的興趣。常赴山林求安靜而靈修。不久在某次異象中，他被一個天神帶去拜見上帝，承受了第一次的啓示。後來他又遇見了多次的異象，常和天神來往。他常受魔鬼的誘惑，特別是魔王安格拉·孟獸（Angra Mainyu）按奉地達（Vandiad）之說：「魔王安格拉孟獸向他狂吼：『不要毀滅我的手，正直的薩拉楚士達啊……拋棄信仰麥士達（Mazda）的善良的宗教，你可以因此而像伐德哈恩（Vadhasans）做一國之主。』但是薩拉楚士達回答說：『我不捨棄崇拜麥士達的好宗教，即使我的生命肢體靈魂撕成片片，也在所不惜。』（註一）

這類的事跡究從何時發生，無關緊要。十七世紀十八世紀初的一個印度神甫 Dasari 這樣形容過薩拉楚士達。（註二）上帝在未創天地之前，即已創造了薩拉楚士達的靈魂，因為薩拉楚士達的靈魂的佳運，又創造了時間與空間。上帝把智慧與全知全能賜給他，他在神前看見了阿凡士達，就熟讀了一切。後來「薩拉楚士達自天而降，坐在一個寶座上，」帶着火與阿凡士達。「他的寶座立刻在日光中消失了。」那

（註一）奉地達一九六。

（註二）莫狄波斯經典，（孟買一九二四，六八——六九頁。）

火並不燃木柴，亦沒有煙。這雖由薩拉楚士達的理想化與神話而生，但我們亦必知道火已成了崇拜的中心象徵了。雖然人民崇拜這個先知的畫像，但無偶像之崇拜。正和摩西與穆罕默德一樣。傳說他在七十七歲時爲一羣都蘭強徒所害。

不久這宗教遂普遍的受人信奉，薩拉楚士達的言行漸爲一般博士們（Mas）所採納，但是他們同時也還保留許多薩拉楚士達以前的儀式與教義。波斯教復興數百年後，沙沙甯朝時，他們的國家遂爲回民所征服，信徒們地位日降，不滿於回民之治，所以有許多人自波斯遷至印度，此約在紀元九世紀，現在波斯的信衆雖甚貧陋，但在印度則甚發達，且以逐漸趨向開明。近百年來，若干信衆已頗有家產，因而常作慈善事業。其中又有若干人在研究經典的成績上，成爲著名之學者。此輩對於波斯教現代化的表現方面，殊多貢獻。

波斯教不限於薩拉楚士達的教訓，但從現代人的觀點看來，他的言論仍可作爲其中心原則。加泰司以外的後來加入的成分，沒有多大價值。其中也許有從他那個時代傳下來的成分，不過在古典籍中沒有着落罷了。近年來的革新運動似乎否認與加泰司的精神相反的言論。

從加泰司中可以引證薩拉楚士達的態度及其主要觀念。他的中心原則就是崇拜上帝，阿呼拉·麥士達。『我用虔誠的詩句，伸出手到你那裏，麥士達啊，到你面前，正義啊，用信徒的崇拜，用一切善念的能力到你面前來。』他要求『用崇拜與贊美，快樂的』到麥士達面前來。『只要我能力尙足，正義啊，我要贊美』

你麥士達。但是他的贊美都是有關道德生活的。『我用這些祈禱來贊美你，麥士達啊，你是正義，你是由善念而觸發的善行。』他看明了上帝是一個有道德的生命，以倫理的眼光來判斷人。『麥士達啊，我在我的思想裏認識你，你是始，你是終——你是一切善念之父，我的眼如此的認識了你——你確是創造正義，你是判斷一切行爲的主宰。』在贊美上帝的時候，道德的行爲與天性的榮耀是一樣的。『這些我將要完成的行爲和已經完成的這些善念啊，都是看着珍貴的。太陽的光彩，白日的初昇，都是贊美你的，啊，你是正義，你是阿呼拉·麥士達。』他呼求阿呼拉幫助，『如朋友之予朋友。』

從薩拉楚士達的祈禱中看來，他之所謂善，不僅見諸於來生，亦且求之於此世：『我願意服侍你，阿呼拉·麥士達，善念啊——請你由正義將兩世的幸福，身體的與思想的賜給信徒，使他們快樂。』『你所保持的一切人生的快樂，一切過去，現在，將來，麥士達啊，求你依照你的旨意分配它們。請你由善念而使身體得益，由正義而成全你的旨意……』但是他也發現人有自由可以擇善擇惡，以各人之選擇而得禍得福。『如果我能做我自己的命運的主人翁，我就要選擇智慧的名分。』『你使言行得其報酬，行惡得惡，行善得善——世界一切走向正鵠，也是由於你的智慧。』(註)

波斯教有一段短的信誓：『我是崇拜麥士達的。我是一個崇拜麥士達的波斯教徒。』麥士達神的名字早於薩拉楚士達。薩拉楚士達反對當時盛行的多神教而宣揚一神教。此外，他最重要的貢獻就是對於

(註) 穆爾登加藥司譯文見前，三四三——三九〇頁；又見其初年之波斯詩集，(劇稿一九一一)。

上帝具有一極崇高的觀念，把祂和倫理觀念根本連合起來，他不是一個哲學思想家，不以靜思理解而得信念，他是一個宗教的先知，他對於上帝的知識，是由與上帝交往而得的。在加泰司中，他常常問上帝，上帝也回答他。無論這一類的表現方法為如何，我們至少很清楚的知道，他深信自己之信念是真而十分重要的。自古以來各大宗教的聖賢明哲都是很相仿的：他們對於上帝的真知識，是由於與上帝相通而得來的，他們不以上帝為理解自然與人生以後所發生的哲學的假設。

波斯教對於上帝的崇高觀念，可由其特性來認識他。上帝是阿呼拉·麥士達，是那智慧的主宰；他的本質的根本是智慧。這種性質與其他的性質一樣，是一個人性的屬靈性的對象之特質。阿呼拉·麥士達是一個有人性的神。他是宇宙的創造者，維護者。他是自生自立，無限無窮，不變的，全能全在的，最值得人呼求的神。他的智識是無邊緣的，他是一切神聖的淵泉。

薩拉楚士達對於阿呼拉·麥士達的觀念，並不是一個沒有界限的籠統的東西。他是斯本脫·孟猷 (Senta Mainyu) 是聖靈。上帝的『善念』叫作伏呼·瑪那 (Yohu Manah)，是賜人智慧與尊嚴的。他的本質裏也包含阿夏 (Asha)，是他所創造的正直與秩序。他有大威權治理一切，以直夏脫拉 (Khsathra) 這個名辭來表現。他的愛就是阿拉麥地 (Aramaiti)，厚伐達 (Haurvata)，與阿美來代 (Ameretat) 是完全不朽。在加泰司裏面，這些都是阿呼拉·麥士達的『特質』。但是後來的思想，都把這些各個的『特質』人化了，使他們成為阿呼拉·麥士達的使者。薩拉楚士達從來沒有說到過這回事，又有人說：『神教

的確實性是被後來的發展所妥協了。

薩拉楚士達的純一神論，後來幾乎也受了嚴重的危險。穆爾登說，有一般博士階級，由於政權的失敗，想要回頭來統治宗教。這些博士們採納了薩拉楚士達的宗教，做了它的祭司，把薩拉楚士達的言論和他們從前的信仰與教俗聯在一起。比如古神密地拉（Mithra）有時可以取來與阿呼拉·麥士達並駕齊驅。密地拉說是「是按他自己的名字所稱呼的一個神。」密地拉與阿呼拉是「兩個萬世不滅的聖神。」但是阿呼拉雖然給密地拉犧牲了，他還是說：「實實在在在我創造密地拉的時候。」（註）可見博士們之加入波斯教會，雖引起如此之紛擾，但結果純一神論還是勝利的。在儀制上，博士們的影響與增飾依然存在，直至今日的正宗派。

常常有人爭論，波斯教既有如斯之二元論，則是否不符真正的一神論之說。在古典籍中，斯本脫·孟獸，聖靈，時與安格拉·孟獸處在敵對他地位。在加泰司中，這兩個是「孿生神。」生命在善惡二神之中作百世之長爭。這種衝突的認可，也是波斯教的基本論調。罪惡之現實，不僅是善之不存，亦不是善之過程。

在薩拉楚士達看來，罪惡「就只是罪惡，」存在於現實的疆域中，「他準備以武裝的態度來與他對抗。在後來的典籍中，這惡神擁有一羣魔鬼的幫助，向一切的善開仗。他們誘惑人作各種惡事，不忠於神，不與善的勢力合作。到後來每一個善的天使，必有一個惡的勢力與之對抗。在加泰司中，那萬惡之魔叫做

（註）其他參考用書及詳細情形，見拙作宗教比較研究（倫敦一九二三，一二〇頁）。

「惡念」與「善念」對抗，他是一切魔鬼的祖宗。侏儒（Dwarf）是欺騙與作惡的神人，反抗阿夏，正直之神。阿希馬（Ashma）是世上混沌，擾亂，顛倒一切無政狀態之產生者。

後來的波斯教似乎更確定的包括了一個真的人化的惡神，在奉地達裏叫作阿里門（Ahriman）。此神是否見於薩拉楚士達，尚是問題。有些學者，有些是波斯教的領袖，則以為不然。但是不管薩拉楚士達的思想如何，現在有許多波斯教徒以為在今日之下，這基本觀念必須有新的考訂。照他們的意思，善念與惡念是個人以內一種可能的實際的狀態。聖靈與惡靈的觀念，應以「靈」作「性」字講，比如：「他表現了善（或惡）性。」因此這一場衝突，根本是在此個人之中的，要看他如何運用上天所賜的道德的力量。「薩拉楚士達在向「侏儒」之國挑戰時，是毫無慈善，毫無饒恕的。」「在他傳下來的語言之中，並無以善報惡的柔和政策。我們所見的是報復的倫理。只要正直與罪惡的界限一明，則當以不屈不撓之精神，對抗後者。」「薩拉楚士達是正直的朋友，但是是罪惡的勁敵。」「助紂為虐就等於自甘於惡。對惡人好的，自己就是惡人。」「波斯教是務實際的，積極的，戰鬥的。」（註）

善惡衝突的結果，善一定完全勝利。在不同之時代中，以有救世之主來幫助人類，其中最後的一個救世主，見諸後來的思想中的，就是沙希昂（Saoshyant）是有起死回生之術，又是指導最後的衝突中的人物。阿呼拉·麥士達要在他的「烈火」中判斷所有的靈魂，從此之後，一切的惡勢力就無能為力了。

（註） 達拉波斯教神學論（紐約一九一四，五一，一七頁。）

生的整個，是指向最後的完善的一種奮鬥。『進步是波斯教的口號……每一個人却得與他的同志攜手，以期完成此偉大而尊嚴的使命；必需盡其所能，不論力量何等薄弱，一直到那最理想的目的。』波斯教的『希望的消息』就是凡合作努力達到正真的王國的『一定會進入阿呼拉·麥士達的無窮盡的歡喜』。

人是靈肉二致的。靈魂是在出世之時阿呼拉·麥士達所創造的。波斯教以為死後分化時，靈魂繼續生存；它是不朽的。在來世我們希望可以希望正義公平，糾正此世所受的一切不平。在這一點上，我們可以看出此教的希望，波斯教的思想家，以為賞罰的教義，如加泰司所注意的，是合乎多數人類的。在人生開始之初，人的靈魂是純潔而天真的。它是自由的，可以為一切思想，言論與行為負責。它本身的態度決定了天堂地獄的將來，波斯教認為將來必有審判。其象徵是一道橋，叫做淨筏（*Chirbas*），凡虔敬的人都可以過渡，但是那不虔敬的，一定要因『自己的良心的指引』而墮入滅亡。天是『善念的家鄉』，上帝所住的是『歌的家鄉』。在那裏有無窮的幸福，善的報賞。此外還信有一種中間的狀態，為那些不夠好而不能登天的靈魂，與那些不太壞不足以落地獄的人的收容所。地獄是『惡念的家鄉』，黑暗鄉，『罪惡的家鄉』。至少從後來的典籍中我們知道靈魂住在地獄裏，一直等到最後的衝突完全消蝕。一個現代的波斯教徒說：『天堂與地獄不是實有其他，不過是兩種狀態罷了，天堂是均衡的，和諧的，快樂的狀態，要進天堂必須恪守自然的律法。天堂在純良的人心中；地獄在不純潔的，忿怒的墮落的人心中。它最重要的意義便是憂愁，困難，



追悔，最辛最苦的懊傷。波斯教以為報應是確切無疑的。阿呼拉·麥士達並未創設地獄，人類自己是天堂與地獄的建築師。」（註一）

在後來波斯教最後產生的教義之中，又有復活之說。人類全死以後，能再投肉身。照巴拉維經所說拉楚士達問阿呼拉·麥士達說：「死人重返肉身，如果身架已朽，化為塵土，該當如何？」阿呼拉·麥士達告訴先知說：「他可以從無中生出有來，他能夠創造天地，日月星辰，水火風雲，五穀人羣，一切本無生存之物；以此之故，不難在復活之時，重新形成已經生存過的軀體了。」（註二）

全世界集合之日，必有一次最後的審判。雖然犯罪的惡人要帶了肉身到地獄裏去，但是阿呼拉·麥士達結果還是要把一切人招回來洗淨，重投完善的肉身，在上天樂土永享幸福。

也許有人說，研究波斯教若不論及其奇怪的佛拉發希（Fravahar）的觀念，則仍為憾事。這觀念在後來的波斯教中，頗為重要，也許是博士們引進去的。不幸我們極難得到對於佛拉發希的清楚觀念。佛拉發希似乎是每一個人的精神第二重格或魂影；是每一個人中間最尊貴最神聖最不朽的一部份，不管此人已否出生，存否，死否，它永遠是存在的。這種觀念與祖先的精靈，也不無關係，因為波斯教常空下幾天來紀念死者的佛拉發希，行各種的儀式。從另一方面說來，以為動物必有佛拉發希則又似乎承繼了古時靈

（註一）耶蘇司基薩拉士達的信條，見伊蘭會學報卷二，二頁。

（註二）達拉見前，二八九—二九〇頁。

魂教之觀念。靈魂在人死時，必與它的佛拉發希合契。但是這種觀念在現代波斯教學者看來，並不十分重要。(註一)

照波斯教的先進學者莫迪博士 (Dr. J. J. Modi) 的分類法，波斯教的儀式可分為五類：(註二)  
 (一) 社會的宗教儀式，比如添丁婚喪；(二) 洗禮；(三) 幼童入教禮，與入二級僧職時的儀式；(四) 獻奉五廟沉默之塔，與祭器時的儀式；(五) 禮拜的儀式。其中有許多是非常繁複的，常和原始的觀念有關。也許是風俗與迷信，和薩拉楚士達的教訓與波斯教的基本精神無關。

不論這些儀式的來源如何，但是後來的解釋總要設法使它們與阿呼拉·麥士達的宗教協調。近代的改革家，常常抱怨那些僧侶：「唯一的特點，只是機械式的熟悉各種宗教儀式。」數年前成立的伊蘭會 (Iranian Association) 的目的之一，就是要去除那些宗教的贅疣。思想較開明的信徒，則問宗教的領袖們：「這些無關緊要的風俗與習尚，到底是些什麼？它們在過去誠然有其存在之原因，而今日則已毫無意義可言。」但是一個宗教的色彩，尤其是有關此生的，可由儀式中見其梗概，故略述於此。

添丁之儀，常繼之以一種信念，覺得添孩子是好的。在經文中阿呼拉·麥士達說：「我喜歡有孩子的

(註一) 穆爾登曾詳討此問題，見前第八講。

(註二) 莫狄：巴爾西族之宗教儀式及風俗，(孟買一九三二) 又見牟士朋與墨爾合著：印度之巴爾西，(卷三) 孟買一九一七。

人，勝過沒有孩子的人。」沒有孩子是一種咒詛，做好孩子的父親是一種幸福。孩子們是上帝最珍貴的禮物。第一個教孩子學說的名字是上帝，第二個就是薩拉楚士達。波斯教也贊許結婚：這幾乎是一種宗教上的責任。替一個女郎與一個良善的男子做媒是件美事。結婚的早晨，雙方都要「洗一次聖水浴」；其中最嚴格的宗教儀式，就是祈禱祝福這對新人，務必宗旨誠懇，目的正直；並且勸他們努力行善，竭力避惡，這種儀式常常象徵新郎新婦生活的聯結。

波斯教覺得將死者處置得使他「不在最低限度傷害活人。」這是對於宗教很重要的一件事。它的規則往往為衛生的原因而設，使得疾病不致廣播。把屍身放在沉默之塔裏，供飛鳥的吞食，是最快的一個辦法。火是神聖的象徵，所以波斯教徒不取火葬，不讓火接觸腐敗的身體。許多現代的波斯教徒，常常批評現在的葬法。納里門（G. N. Nariman）說：照歷史的輿論看來，「在國主統治之下的伊蘭，全邦都是信仰這種宗教風俗的。」這句話似乎不完全可靠。

經文中的妙文，常常形容一個死人的靈魂，在死後三天之內留在世上，那善的靈魂向着天國而行，學着三步，善念，善言，善行；壞的靈魂向地獄而行，步着惡念，惡言，惡行。加泰司說到天國地獄各有其一，但是後來的經文中常有四個天堂，四個地獄。死後的第三天就要行歐他默那（Othanna）的典禮，背誦禱文，宣佈施捨的禮品。「照波斯教的信仰，覺得一個虔誠的死者，與他活着的親屬關係，並不因死亡而完全斷絕。他的聖靈還是照顧他那些活着的兒子。如果活着的親屬仍舊追念他，以感恩的虔誠的思想言行來懷想

他，則那看不見的死者的靈魂，仍會照顧他們，用看不見的手扶助他們。」（註一）

用文字學的方法研究經文，發現對於死後的靈魂，發生了一種錯誤的觀念。（註二）有些改革家以為波斯教教人「以他自己理所應得的報應至禍福之鄉，而生人所行的儀式，均不能改動其死後的精神狀態。」（註三）年祭是為活人而行的，不是為死人。波斯教不允許任何形式的贖罪或替代的觀念。結果這種奢侈的葬儀，應當加以改善。按照奉地達裏面所引，阿呼拉·麥士達說：「在人的方面說來，純潔僅是次於生命的最偉大之善；薩拉楚士達啊，這純潔就在阿呼拉·麥士達的宗教裏，為那以善念，善言，善行洗清自己的人的。」（註四）但是我們也可以顯見正宗派波斯教的洗禮，也由古時純潔的觀念來的，當時的純潔觀念大半指身體的純潔。有些現代的波斯教徒，則以為洗禮的重要，是由於保養健全的身體，而保養健全的身體與健全的思想有關。由我們現代的衛生知識來看，我們會覺得這種洗禮的儀式，不見得有如斯之效果。

「納周脫」禮或幼童入教禮，是一種很有色有聲的重要的儀禮。這種儀式，約在七歲以後開始準備，

（註一）莫狄見前，八五——八六頁。

（註二）關於整個的問題，見派佛里波斯教的來世觀（紐約一九二六）。

（註三）達拉見前，三四八——三四九頁。

（註四）奉地達，五二一。

那時孩子已能了解其意義了，但是舉行儀式，則不能遲於十五歲。孩子在聖水裏沐浴之後，即穿上聖衫聖線，聖衫是白的，象徵天真與純潔。要常常穿着聖衫，使人們能想起一種純潔和正直的生活。聖線有七十二股，在一個受過訓練的信徒看來，則其包含的倫理意義殊為豐富。在一天數次之中，他必須將此線解繫數次，當作一種象徵的動作，常常附以祈禱。如此則可以使他常常記得他自己須要磨練不斷的以善來對抗惡，而在這種衝突之中，信仰波斯教。他常常要使自己記得：『我是上帝的僕人，』要把這個意義，常常實現在他的思想言行之中。

『納周脫』禮行過以後，孩子就得宣述他自己的信仰：『全能的神啊！求你幫助我。我是一個崇拜上帝的人。我是一個崇拜上帝的波斯教徒。我願意讚美波斯教，相信這個宗教。我讚美善念，善言，善行。我讚美麥士達的宗教，它截斷一切爭辯議論，使人相愛如兄弟，它是神聖的，在過去未來的各種宗教中，它是最偉大，最好最完善的，這是上帝給薩拉阿士脫（Zoroaster）的宗教。我相信一切善都從上帝而來。願麥士達的宗教受如此的讚美。』（註）小孩一定要深深體會到他的教法全要看他的思想言行的效果。關於入僧職、獻五廟祭禮等儀，並無多大興趣。聖火之成是很重要的——它是波斯教的中心象徵，是創世者的榮耀的象徵。廟裏的聖火是用五種人類的不同職業之火所造成的，麵包師傅的，製酒的，燒密的，王的，波斯教徒家內的等等。這種構造也有其象徵的意義。保存火作為中心象徵，並無多大害處，反而頗有價值。但是現代有

（註）莫狄見前，一九五頁。

些波斯教則以爲『實物』已不復能象徵宗教的意義了。有一次在波斯教集會時，有一個婦女『批評在聖火之前行鞠躬禮。』崇拜火是遠在雅利安人時即存在的，我們雖不能嚴格的說，火是波斯教徒所崇拜的，但是在他們的火廟裏，要受種種限制，他們走近聖火的態度，與別種宗教的崇拜偶像，也很相似。

波斯教徒『相信祈禱，相信祈禱的力量。他們以爲真正的祈禱能夠使靈魂的情緒得超昇，得向着一切的正義，善良與神聖的方向而行。』一個思想開放的波斯教徒如此寫過，他又曾繼續的批評僧侶們，說他們是向『一個不變的神』祈禱，求他在旱時降甘霖，『而同時一個哲學家的祈禱，則是灌溉田地。』但是從主觀的方面看來，『人如何思想即如何長成，使人超昇的祈禱，也使我們在道德上更像我們祈禱的對象。』(註)

印度波斯教中的改革運動，始於十九世紀之四五十年間，大半是由於受了西方教育的結果，在西方人的影響之下，學者漸以批評的態度研究聖典。他們也應用別的權威的研究結果，如史比格爾(Spiegel)，郝格(Haug)，大曼司德特(Darmesteter)，狄爾(Tiele)，密爾士(Mills)，加薩代利(Casartelli)，詹克生(Williams Jackson)與穆爾登(Moulton)，馬拉巴利(Malahari)和達達郝意·瑞洛赫(Dadabhoi Naoroji)獻身於社會政治的革命，爾法·謝里雄犒巴路夏(Ervad Sheriali Bharucha)，加馬(K. R. Cama)，莫迪，和達拉(M. N. Dhalla)，則研究聖典，推究宗教儀式的本質與意義，與波斯教的歷史。謝里雅

(註) 郝曼司基見前，六六頁。

的『改革運動，有他堅實的學術的基礎。』（註）

『拉奴邁·麥士達·約克尼·薩不哈（Rahnoumai Mazda Yaeni Sabha）是組織起來要在巴黎（Paris）人中改進社會狀況，使宗教恢復其『元純。』又有一種叫作 Past Gattar 的週刊，也是爲改革的志趣而出的。後來又有伊蘭會是要維持宗教的純粹，排除無用的有害的增設。這會也有一種推進事業的公報，在一九一〇年開始了波斯教大會（Zoroastrian Conference），其中的會員願在波斯教徒中『開創解放運動。』『改革運動因一班通神學家（theosophists）的影響，而橫受阻礙，這班人想要在過去的種種習俗中，找出玄祕的意義來，以證其有承續存在的價值，但是他們不能得到什麼自然的解釋。伊蘭會對於這種陰險的影響，也盡了改革的力量。』

經過波斯教徒與別的學者們縝密的研究，他們都以爲『除了加泰司以外，少有教祖原來的言論。』這樣一來，加泰司的價值自不可厚非，但後來的阿凡士達與巴拉維經裏的理論，則殊難估價了。

所以我們不難聽到『聖典已失了威權』這類的話。爾法·謝里雅在一八八六年的演講中，也主張『重歸加泰司』。在加泰司經裏，薩拉楚士達問上帝，上帝回答他。在這種狀況之下，一班正宗派認爲加泰司合乎傳統的啓示。但是聖典之中，雖有啓示之能，有些現代的波斯教徒則否認其說。『薩拉楚士達的宗教，並無神學中所謂的啓示的意義。』這個作者說，啓示『是從外來的泉源中，以神祕的方式，將知慧灌

（註）安格爾撒里亞伊蘭會學報（孟買卷四，一九一五，三二二頁。）

輸給選民。」他以為這種的啓示，與上帝創世之時所立的不變的法律不符。薩拉楚士達的言論，不過是正常的人性的宗教與智慧的活動而已。『按照薩拉楚士達的說法，人類能夠完全理解宇宙的定律，以助分工的方法得到救法。薩拉楚士達在此之責是如此——他既已了解了世界的哲理與系統，就可以全心全意的以此旨宣示世人。』(註二)啓示只消經過薩拉楚士達正常的思想過程就得了。

因此現代思想開明的波斯教徒，以理性與良知來徵驗宗教的真理，他願意知道他的宗教內所含的『價值與其內在的合乎理性。』伊蘭會第二次的年鑑上說：『我們的立場是求真理與理性。』一方面努力追求薩拉楚士達的言論的原始的純真，一方面又須要把宗教的原則，以合乎現代的方法來表現，使老幼都奮起而崇拜。『我們現在亟需開發舊義，創制新的基礎。』『要注重經文之精神，勝於文字。』

正宗派僧侶在舉行宗教儀式時，採用聖典經文。正宗派的習慣是抽出經文來作為祈禱，不論祈禱者懂不懂。這些改革家，則反對繼續迷信的應用經文，『沒有主觀的價值的祈禱，不是祈禱。它不能激發倫理的熱忱。真正的虔懇的祈禱，必須能鞭策精神，使其向上，僧侶們機械似的呢喃出來的祈禱，人們一個字也聽不懂。』(註二)這些改革家因此在祈禱會中，加入宣道的講經，無論祈禱講經，都用土白。雖然他們最神聖的經典加泰司是讚美詩，但他們也試用土白的讚美詩與音樂的伴奏，不過不甚成功。

(註一) 麥登伊蘭會學報 (卷二) 二一六——二一七頁。

(註二) 伊蘭會學報卷四，一三三頁。



我們也不能懷疑，這正宗派的宗教，大半全靠其傳統儀制，而對於其精神的原則，沒有多大把握。『近日的巴西(Brazil)宗教，不是薩拉阿士脫所宣傳的宗教，它的純潔與真元已被沾污，幾百年來的那些毫無辦法的僧侶們，已把它弄糟了。』(註一)

其中最大的原因，就是僧侶們沒有好好受過教育，現在的革命運動正在設法補救。數年前在孟買設立了兩個馬德來薩(Madrasas)，世襲的僧侶弟子們，可以在內研究聖典與宗教儀式。但是他們跟不上現代思潮。『現在在馬德來薩裏面，仍不能拿麥士達教整個兒的作一個歷史的比較的研究；也不能從哲學與文化的立場，來了解宗教的基本原則。』(註二)但是有一些著名的波斯教學者正在設法以現代化的方法來表現這個宗教，他們的影響，不難普遍的深入會衆裏去。因為現在人還是以爲阿呼拉·麥士達的宗教，是『最偉大、最好的、最優秀的、空前絕後的宗教。』(註三)

這個宗教的精神與其基本原則，從一個思想開明的信徒的眼光看來，可以從下面這段文字中看出來：這是畢拉母奇·郝母士奇(Ermanee Hornumjee)所著的薩拉楚士達的信仰一文的幾句：『波斯教教人信仰一個上帝，就是阿呼拉·麥士達，他是正直的，慈悲的，不朽的，有無限的智慧不變的宗旨，令人敬

(註一) 寇塞基伊蘭會學報卷四。八八頁。

(註二) 伊蘭會學報卷三。一九一四。一七六頁。

(註三) 莫狄波斯教信條，(孟買)一九一三頁。又見寇爾士阿凡士他信語錄中之故事。(孟買)一九一六。

「愛的莊嚴：言之不盡的完善，永遠賜福，永遠有福的……它教人信仰律法就是相信仁愛。人是阿呼拉·麥士達創造的：他完全知道，正直的審判，仁慈的愛人……波斯教相信全世界正在向上帝的榮耀而進行，他永遠把世界和他自己協和爲一。」（註一）

達拉博士亦會簡短的敘述過波斯教的現代理想，達拉自己是一個最覺悟的代表人：「波斯教必能存在，因爲它相信阿呼拉·麥士達的人格（他是智慧之主，上帝）是有不朽的真實性的，它信仰善念，善言，善行這三件事情；它相信正直的定律；來世的報應，世界日趨完美的進化，阿呼拉·麥士達將由人的合作而實現善勝於惡，實現他的王國。這些都是人生最真最偉大的實在。無論何時都是適用的。這是波斯教最不朽的原素……人可以脫離教義與禮制，但仍舊有宗教的熱忱。波斯教的個人與團體，務必堅持正直之路，這樣才能實行真的波斯教。在現代文明的煩燥混沌中，人類對於痛苦愈覺敏感，常易縱容那些不安與不滿的惡魔。波斯教是今日之下最好的藥劑。」（註二）

這似乎口氣很大，我們也要細問：這種善惡衝突的宗教，是否能在現代世世的混亂中賜和平予人。如果波斯教能適合人類精神的需要，則波斯教會不會在回教手中一蹶不振。印度大半的波斯教徒還是相信一千多年前，他們的祖宗逃到印度來避回民的壓迫；他們覺得他們的信仰在波斯的衰落，也是由於回

（註一）伊蘭會學報，卷二。

（註二）波斯教神學論，三七〇——三七二頁。

民的壓迫。照歷史的事實來看，則這種說法毫無根據。現在有些波斯教徒以為：波斯教徒早年之遷入印度，是行商來的。穆罕默德說過：「不要強迫人信宗教。」當時的回民固然要人信回教，但不信也可以罰收某種稅項。但是說不定有些波斯教徒兩件事都不願作。那麼如果人家真拿武器來威嚇他們，大概還不是要強他們信回教，而是要他們付稅銀。

波斯教之衰落，多半是由於其本質內的缺憾。它缺少個人的崇拜虔誠，和宗教中更柔和更熱情的方面。它素來缺少那神祕的成分。它的聖典是完全沒有神祕主義的，它的歷史也不指明在這方面的宗教經驗，所以我們更可注意回教的神祕主義（*Secrecy*）在波斯特別發達。尤可注意的是在印度，這些信徒的周圍，在千年之內都是那些有神祕性的宗教，而現代的波斯教，則仍然無此蹤跡。此外的特點，就是沒有任何隱士式的刻苦生活，雖然他們也承認生活刻苦，更利於追求崇高的價值。

波斯教在開創時期，無疑是帶一點傳教性的宗教。但是照近來的研究，印度的教徒們，還是自成社會，不與外界接觸，他們不尋求新的教徒，也不表示歡迎。思想開明些的態度和保守性重的人也相差無幾。也許因為印度千年以來的階級層次太嚴，所以使他們如此之深居寡出。巴西人不願收容非巴西的，但經文中明明說他們的責任是要盡力求善，和別人聯合起來，一同進行。

達拉博士在一個現代先覺波斯教徒的眼光，概說現代生活的特點時，他說：波斯教的根本態度是：「不完全的世界正是一個好機會。我們可以創造完全的世界。上帝已經計劃好了，並且信任人能盡責把

它完成的。世界決不是地獄，也不是天堂；我們可以說，它不過是個鍊獄，如果人類肯努力，則上帝擔保一定將它改成天堂。」（註）

（註） 達拉：我們那正在完成的世界。（紐約一九三〇。九頁。）

## 第七章 猶太教

猶太教是以色列的宗教，是經過長期發展後的活果。他根本是閃族（Semite）的來源，在歷史的過程中保留了若干特點。以色列的宗教在其初期雖然大部分是靈魂論的，但是已由一元的崇拜（Mono-latry）演進到了一神教。這種過渡的成就，不是因為受了哲學思想的影響，而是由於一班宣教師們的領導，他們深刻的、宗教的、道德的經驗，常常充滿了熱忱。哲學思想家對於它的系統化很有貢獻，但是猶太教在根本上仍然是一羣希伯來的先知們的宗教表現。（註）

在猶太人看來，他們宗教史上最主要的人物就是摩西，他不但是組織了他們這個民族，並且是完成他們的宗教倫理生活的聖哲。後來的領袖們，就是要使人民仍舊歸復原道，仍舊認識而實行摩西所教的精神生活。在實際上，這是一種精神的進化，學者可以證明，現在的希伯來聖經裏所謂摩西的教訓，已經是後來的經驗所產生的東西了。也許希伯來人由於摩西的引導，已經自承為一種神治的社會了；他們的上帝也就是他們的王。後來的數百年中，雖有俗世的帝王，但是他們從來不忘記他們是「上帝的子民」。

但是特別叫猶太教這個名字的宗教，則是紀元前五世紀，被逐巴比倫時所重新組成的，後來在基督降生的前數百年內更加強化了。猶太的思想家，在某一個時期之內，雖然受了希臘思想的影響，在精神與

（註）見萬來森：猶太史（紐約一九二六），施美士：閃族之宗教（倫敦一九一四），高勒：猶太神學論（紐約一九一八）。

知慧兩方面，都很有進步，但他們自己的宗教的特質與色彩，根本並未改動。羅馬人攻破耶路撒冷，衝散了猶太人，結果使精神的猶太教從許多廟堂的儀制拘束中解放了出來。他們停止獻祭，對於先知們的教訓的意義則更清楚了：正直而祈禱，懺悔，讚美上帝，這些成了他們宗教的根本。在早時已經有這樣的教訓：「上帝要我們做什麼，豈不是要我們公正行事，喜愛仁慈，謙卑的和上帝同行麼？」「我所要的是仁愛，不是獻祭；上帝的知識，不是焚獻牲祭。」

在幾百年之中，他們常常遭遇家國的不安，（註）他們的宗教，是團結猶太人最大的力量。他們在各種狀況中強迫生活，他們的生活方式常常遭人反對，但在他們看來，猶太教仍然是一個倫理的宗教理想。經過了多少痛苦絕望的時期，這就是他們永遠樂觀的基礎。一直到今天有許多國家仍然虐待猶太人，他們現在的自由是數百年所未有的，他們正在運用機會作學術的研究，考察他們的宗教，改進他們的組織。猶太教沒有什麼正式的權威的信條，但是紀元十二世紀曼穆尼地（Maimonides）的十三原則已

（註）一直至一八五八，猶太人始在英國獲得完全之解放。一七五三年議會上下院通過釋放猶太人之議案，後來因輿論之激烈

反對而撤消。在法國猶太人於一七九一年得有公民之自由權。一八一二年普魯士之弗里德列許·維爾漢姆在他疆域之

內，予猶太人相當的自由。一八九九年憐德寫過下面這段話：（見現代猶太人）「反閃族漸有高漲之勢，」於今日之下，為

德國政府所推行的一種政策。反閃族之原因甚多，但在此不能詳論。唯近日之反猶太人，並非因了宗教上的關係。

蒙普遍的接收，幾乎可以代替信條了。（註）所以我們可以很方便拿這些原則來研究猶太教，它們可以代表正宗的傳統地位。其中四條涉及宗教真理的來源；第六條說：『我完全相信，所有的先知們的言論是真的；』第七條：『我完全相信，我們的先師摩西的預言是真的，而他是往古未來衆先知中的領袖；』第八條：『我完全相信，我們現在所有的全部律法和上帝給先知摩西的是一樣的；』第九條：『我完全相信，這部律法決不會更改，創世者也不會另有一部律法。』因此如果有別的宗教自以爲勝於猶太教，則他們決不承認：耶穌與穆罕默德都不及摩西，他們的教訓，猶太教沒有沒有的。讀了這四條原則，我們就可以知道，這是能夠嚴格的實行而解釋的，這正好是猶太教傳統的態度。

如果要回答這樣一個問題：那些字字箴言的先知們是誰？摩西的『全部律法』的預言到什麼地方去？則請參考權威的典籍。第一最要緊的就是聖經舊約裏的頭五卷。傳統常以爲這是摩西自己做的，但是照現在的存本看來，決計不然，即以其中的基本教義說也不會是他所做的。但是它們包含了摩西教訓民衆的一切根本教義，這也就夠了。舊約的頭五卷，包括猶太倫理學與律法的章程，還有許多歷史性質的材料。其他的數卷，聖徒傳記，先知書和以色列王的列王紀，還有許多歷史的故事與神話，都是些高超的宗

（註） 佛里德蘭特：猶太教教本（倫敦一九一五）勞爾與可衛：基督教與猶太教比較（紐約一九二七）五九頁：『要待曼穆尼地來使猶太教堂得有明確之信條。』謝希德：猶太教之研究（費城卷一。一八九六）以爲大半之猶太人均承認曼穆尼地之十三條。其他又曾涉及猶太教之根本要義：見一六四——一八〇頁。

教情緒的奔露，或爲詩歌，或爲祈禱，或爲先知的警戒或勸說。它們著作之時，完全以宗教爲目的，注重上帝與人的各種思想與他們彼此間的關係。這些希伯來人的聖經，是人類最偉大的宗教寶庫。除了啓示上帝，使他高坐在這些有威權的書籍中，此外還有別的傳說，是數百年口傳下來的。後來這些再加上了各種批評，解釋，猶太博士們的語錄，就寫下來成了希伯來法典他珥默德（Talmud）這部書共有兩個訂正本，一個是巴比倫的，一個是耶路撒冷的。這本書儘量隨從這些書的本文及適應實際生活的各種方法，以致後來有人以爲因此證明猶太教是不合法律的。

赫爾許（S. R. Hirsch）在他的「給班·歐什爾（Ben Dziel）的十九封信」中（一八二六年）追隨傳統的說法，以爲一切口授筆載的全部律法永遠是適用的，狄得金（Tiekin）在一八三八年的一篇短文中又說：他珥默德有十足的靈感，是猶太教的教義。但是現代思想的影響，引人十分推究這些聖典的可靠性，不久之後，那些比較有思想的猶太人就整個兒改變了態度。這一次的改變，使一切著作，包括他珥默德，站在更堅固的基礎上。它們在猶太人的歷史生活中，代表宗教的文學表現的幾個階段。

律法之神聖，完善，不可更動，與夫摩西著作舊約首五卷之說，都受了批駁。現代思想開明的猶太人，覺得受了現代思想的影響，勢非相信一種進化的啓示不可，不能再拘泥於一個固定的，絕對的，完全的聖示了，不論它是一種傳說，一本書，或是一個人的生平與人格。一切人類的知識都是慢慢得來的——宗教的，道德的知識，與專門的，科學的知識，都是一樣的。宗教的普遍的訓諭，應該和時空環境所造成的形式和觀



念分別而論。聖經的宗旨不是一切科學的思想，也不是準確的歷史事實的倉庫。所以在一八八五年，猶太人在畢茲堡（Bitzburg）開會時宣言說：「我們相信，現代一切關於自然與歷史範圍之內所產生的科學的研究與發明，和猶太教的教義並不衝突，聖經反映其當時的原始觀念。在教訓人，敘述神祕的故事時，也講到神聖的天命與公理。」（註一）

因此照一個開明的現代猶太人看來，他相信進化的啓示，「一個活的宗教不會即刻完成的，是永遠在繼續完成的。」他不能依照曼穆尼地的第九條來說：啓示至此即爲告成。「在我們看來啓示不是一件過去的孤立的事，是一條繼續不斷的路程。」（註二）「從前在不同的時代，上帝曾經啓示了，直至今日，他還是繼續不斷的啓示我們，他啓示給我們看見上帝的性質與旨意，他的方法是在最優秀最智慧的人腦中激發出高尚的思想，新的觀念，用字句傳達出來，以致可以使這個世界時時改善，向着更快樂更完善的路上前進……在遠古之時，我們的祖先也是如此受了靈感，他們遺傳下來給了我們，再由我們廣播到世界上來——這就是我們聖經裏所記載着的宗教與道德的原則。」（註三）照這樣看起來，每一卷書必因其本身的價值而有其地位，舊約頭五卷的法則，對於猶太人的實用上，和他耶穌完全一樣，並不能超過

（註一）費力滿生：猶太教之改革運動。（紐約一九〇七、四九一頁。）

（註二）猶太教新入教者之手冊。（新四納地一九二八、一八頁。）

（註三）約瑟：猶太教概要。（倫敦一九〇六、五——六頁。）

它。

啓示是由於良知與理性而獲得的，不僅由個人而得，也有其社會性、歷史性。雖然良知與理性都是人類的功能，但是必由上帝對他們的直接關係，才能得知上帝與一切善性的真理。有些民族與個人，比其他的民族與個人，更能接受神的影響，上帝要選擇他們作爲主要的溝道，來把他自己顯示給人，表現在宗教與道德的領域裏。這些人就是宗教與道德的聖賢，是自古以來的大先知，大聖人。他們的教訓有些已經寶藏在聖經裏了：特別在那些希伯來的聖典中。

但是這些書雖能幫助理性與良知，他們可並沒有表面上的權威：他們的價值還是要看讀者的理性與良知的反響如何。如果這個的人的種族，在社會上的地位，教育等，與某一個特殊的社會關係愈密切，則他對於其宗教的聖典的感應也愈深切。有一個猶太學者說：信仰進化的啓示，「不是叫人少看見聖經以內的上帝，乃是使我們多看見聖經以外的上帝。」

猶太教最重要之點就是上帝的觀念。「關於上帝的意義，佔了猶太教最大最重要的一部分。」（註一）只有「傻子」才會在心裏說：沒有上帝。猶太的有神論是一種非常簡單的有神論，「猶太的民間故事，不大歡迎人研究物體實性的 (ontological) 問題。上帝的存在是絕對的，不必辯論，無須研究的。」（註二）

（註一）孟的斐沃：猶太教在世界各宗教中之地位一九一六頁。

（註二）李烈且司坦：猶太教：要義之論述及維持此教的一個建議。（紐約一九三四，一二頁）又見以色列的遺產，聖文與辛額同編（牛津一九二七，五一九頁）。

「猶太人在宗教上最大的貢獻在此：在他看來，上帝不是理論的結果，是生命的本質，他感覺其實在正如他感覺得生命其他的一切需要一樣。」（註）他們的上帝是遠近並存，內外共有的。猶太教相信上帝的兩方面，結句是這個比喻詞：「我們的父，我們的王。」像回教一樣，猶太教也着重神的一統觀念（*Unity*）。

曼穆尼地的第二條上說：「我完全相信創世者，歸榮耀於他的名字，是一統的，除此之外，更無其他的統，唯有他是我們的上帝，不論在過去，現在或未來。」這種說法並不把上帝與世界混為一談。猶太人的神學是和他們所感覺得到的宗教同時生長的，向來以神的觀念作為一種人性的精靈。他們語言之中，雖也應用若干人神同形的名辭，但主要點還在人格的精神性。猶太人所謂上帝是精神的，就是指他的特質是智慧，感情與意志。人神同形說的危險是避免了，又因為十誡中誠崇拜偶像，所以猶太教的精神性也受了保護。曼穆尼地的第三條原則，很清楚的否認上帝的物性觀（*physical idea of God*）：「我完全相信創世者，引榮耀於他的名字，他沒有身體，完全沒有任何物質的特徵，也沒有任何形式。」

上帝是宇宙的創造中，保護者。他是「他自己所創造，已經創造，將要創造的一切一切的作者與嚮導。」他是完全而神聖的。他是「始是終」也就是說：他是永生在他裏面，一切事物有了來源，在他裏面，它們的全德也有了意義。希伯來聖經裏面真正的奇蹟，就是它「深深的覺得世界上有上帝的存在，宇宙的事態

（註）李文達：猶太教分析與解釋。（初約一九三五。三八頁。）

有神的引導，在它的精神經驗的記載上，在它的先知的超凡絕嚮，在它的精神的宗教之發展，到後來成了我們現代人的信仰基礎。」（註一）

在猶太教的歷史上，始終注重神的正義，但是了解其意義的透徹的程度，有深淺之不同。孟的費沃博士（Montefiore）覺得這種意義是有意把它放在重要的地方，以便與基督教之著重愛，作一對照。

現代思想開明的猶太人所接受的上帝觀，和上述的觀念沒有什麼根本的不同。他們常常堅持世界本身內含的神性，同時則以為要了解此義，必須參攷現代科學所承認的自然界的現象為有條不紊。因此之故，他們常常否認希伯來經文裏面那些奇事的歷史性。並不是因為這些事蹟之不可能，而是因為缺乏證據，不能證明其確曾發生，同時，這些奇事所包含的自然的過程，和現代的觀念，以為上帝在一致的統一的行為方式中發生力量之說，不能符合。上帝在世的工作是採取發展的，進化的方式的。（註二）「我們所謂之宗教，就是要感覺到必有一個超越的智慧之存在，它充塞一切現實，是一切實在，一切生命的來源；我們的意思就是我們要認識此智慧，它是自然界一切現象之來源，世界一切活動一切秩序的法治之根本；這智慧永遠是創新的，它的目的就是要維護他所創造的生命。」（註三）「上帝之善，日日新，又日新，常在

（註一）猶不列其猶太教與現代思想。紐約一九二七。一六二頁。

（註二）孟得費沃博明猶太教大綱（倫敦一九一三）「這世界是他的世界，法律是他的法律，所以沒有延宕與變更的可能。」（見八四頁）

（註三）李契且司坦見前，三五頁。

繼續其創造的事業。」（註）世界是否由毫無所有之中創造出來，這觀念並無多大關係，所要緊的還是上帝如何治世。但是他們雖然注重世界本身之內，即含有神性，他們也明知此概念具有危險性，因此猶太人常明確的重申上帝之超絕，與上帝之人格的觀念。因為猶太教所認識的上帝與世人的關係是人性的人可以愛上帝，而同時又感覺上帝對他們的愛。

近來有許多言論以為我們的哲學與宗教必須以自然科學為基礎。猶太教發展史的初期，並不十分瞻顧自然之世界，他們目光所及乃是人類的歷史。從他們的眼光看來，歷史上關於上帝與世人的關係，比諸上帝與非人性的物質世界的關係更重要。

由此我們看出古希伯來聖經的作者們所持的觀念，與其他的民族很相同。現在我們承認古希伯來人所相信的傳說，其中的一部份就是巴比倫的吉爾加摩司（Gilgamesh）史詩，正如同創世記裏面的故事一樣。但是劈頭就有一個不同之點。在史詩裏邊，世界之創始是兩路神明鬪爭後的結果；在創世記裏邊，則是一個至高無上的智者的事功。同時第一次大水災的故事，也普見於東方；不但巴比倫有此說，印度亦有。但是在希伯來的記載上是神與人的交涉：大水之來是懲罰罪惡，洗淨人類，使他們的生活開一新紀元。所以在希伯來的故事之中，上帝與人常常發生關係。引領他們，懲罰他們，饒恕他們，幫助他們。

我們可以說猶太教中的上帝，無論人對他的觀念如何在斷定人類的歷史時，則是一個重要的因素。

（註）辛頓希伯來文訂正本六版（倫敦一九〇〇三九頁）

照猶太學者們看來，如果我們對於人生要取一正確的態度，則此信仰也是必要的。「猶太教要對現代人說的話也很簡單——只要人類還是因為相互間之不仁，而遭受種種不幸，只要人類仍然渴望開擴，哀悼一切被傾倒的宗旨，與未滿足的理想，只要仍舊渴望真善美，則人類依然會找到適當的思想與行為的方法，來達到他的目的，在他如此行為的時候，他永遠願意感覺這宇宙之中，會有什麼人維持他，解決他的困難，幫助他達到目的。這種事業須要嚴格的自治，信仰那宇宙之內，宇宙背後的力量，這些加起來，就等於宗教。我相信將來的宗教也是如此。」（註）

我們可以從法典與儀制方面來看猶太教，但是把它當作一種宗教看，則其基本的色彩表現到最有力的地方就是詩篇。在一切有神論的文學之中，決不能比詩篇之精湛，它描寫人與神中間的密切關係，人的憂愁，人的喜樂，真是絕唱。宗教中的上帝不僅是一種神學上的信仰。「如同麋鹿的渴求溪水，我的靈魂渴求你，上帝啊。」「我的靈魂渴望上帝，渴望活的上帝。」在和上帝交往之中，人得了人生中最可靠的信仰的來源。「我可以躺下來和平的睡了；因為你，上帝啊，只有你能使我平安的活着。」這樣的信仰使人歡躍而崇拜。「凡相信你的都應該歡喜；讓他們歡呼快樂，因為你保護他們；讓愛你的名字的人，亦因你而歡喜。」「我用全心讚美你，主啊；我要來表現你的神奇的事蹟。我要因你而歡喜快樂；我要歌頌你的名，至高無上的神啊。」自然與人都能使人想到神的威嚴。「主啊，我們的主啊，你在大地上的名字何等優美，你的

（註）歐登生：宗教與現代思想，柯勃編，（紐約一九二九，二〇四頁。）

榮耀在天……當我望着天，你手指的成功，月亮星辰是你布置的；人是什麼呢？你要關照他？人的兒子又有什麼呢？你要看顧他？你不過使他比天使略低一點，給他戴上了榮耀與尊嚴的王冠……」

猶太教以爲真正的宗教，根本是一種快樂的條件；人雖然犯罪受難，但是由於與上帝的關係，他可以戰勝一切。「讚美主，他的先知們啊，在紀念他的神聖時要感謝他。他的忿怒只有一分鐘；但是生命在他手裏，哭泣只有一晚上，天明快樂就到了。」「我的靈魂啊，你爲什麼頹喪，爲什麼你在我裏面感覺不安？要在上帝裏希望，因爲我還是要讚美，他使我健康，他是我的上帝。」

猶太教以爲上帝「是一個公正的上帝，」猶太教會以令人不忘的辭句描寫人類因罪惡而悲悔。因信仰上帝的寬恕而重得和平。正直人的痛苦，把他們帶到上帝面前來。「上帝的祭物是一個破碎的精神，一個破碎的懺悔的心，上帝啊，你不會嫌棄的。」「上帝親近憂傷的人；救渡懺悔的人；正直的人有許多災難，但是上帝把他解放出來。」

猶太教根本是個倫理的宗教。人神的關係是倫理的。「猶太教的要點是在其十分注重世上的道德生活，因爲道德生活是我們對於上帝的愛與信仰的最真的解釋……」（註）他讓人類自由的選擇善惡。如果有人選擇了惡，犯了罪，違背了上帝的誠命，他必得災難。曼穆尼地的第十一條上說：創世者「賞賜那些服從他的誠命的，刑罰那些背叛的。」這就是「法律和先知們」的教訓。人類必須承認一個「必」字，

（註）亞伯拉罕與孟得費沃：猶太教之面面觀（倫敦）一八九五，二四八頁。

要適合一個超乎自己以上的神旨。在和上帝交往服從他的律法時，可以得到快樂——這不一定指正宗派，猶太教明文或傳統的律法——而是理性與良知所漸漸顯露的。

但是明文的傳統的律法之中，也有若干是很根本而有永久的意義的，這些律法造成了，猶太教所維持與維持猶太教的倫理的理想。「猶太人並不把他們的倫理作為哲學的一支，這是一種行為與人格的科學……在一個猶太人看來，倫理是他上帝觀中的基本原素。」（註一）「猶太教仍然以為無論人類的歷史及道德的演進為如何，道德之興起不是偶然的，正義與仁愛，也不僅是人類的創造。他們已經在人之內，但在人之先，已經在上帝裏面了。上帝是它們的創造者，是它們的淵源，上帝是他們的條件，是它們的保障。」（註二）上帝是道德律法的泉源，永遠準備幫助人類，使他完成善旨，在他真心懺悔之時，饒恕他。

猶太教的道德律法和神與人，人與人的關係有關，要全心敬愛上帝，愛鄰舍如愛自己一樣。它的綜合觀已經過數百年來存在十條誡之中了。道德理想會有許多不同的表現方法，尤其是以色列的先知們所說的。李文達博士（Dr. Leytushal）因為受了現代社會問題的影響，想要與基督教作一對照，所以以為十誡的最主要的概念是公正。「先知問，上帝要你做什麼呢？他聰明的回答說：「行為公正，喜愛仁慈。」公正第一，仁愛次之。」（註三）但是下面的祈禱也許倒是表現了根本態度：「賜我一顆純潔的心，上帝啊，使

（註一）李文達見前，一二五頁。

（註二）以色列的遺產，畢文辛額同編，（牛津一九二七，五二一頁。）

（註三）李文達見前，一二九頁。



我的精神重新堅定起來。不要拋棄我，求聖靈不要離開我。」李文達博士在他那一本書的前幾章裏也說：「猶太教自古以來最明顯的格調是對於神聖的理想……猶太教在根本上就是猶太人歸向聖潔的生命的大道。」（註一）

猶太史上沒有記載什麼刻苦厲節的生活。也許我們可以說猶太教是反對刻苦生活的，和東方的宗教一樣。猶太教不會把貧窮與刻苦過份的理想化，也不會像別的宗教似的主張刻苦，因為猶太教禁止人不娶。這種禁止，積極的說來就是結婚，上帝命令人必須繁衍種族，這個觀念使猶太思想與教會別具一格……猶太教有學者或者有虔誠的信男信女，有聖賢明哲捨身為道，但是沒有宗教的會社，宗教的組織，因此和教外的民衆並無界限。」（註二）「博士們說，從此以後，人拒絕每一種合法的快樂時，必須須臾其旨趣。」（註三）猶太教「永遠要出來尋求人生的完全與整體。」（註四）「相信人類之進化，在進化中創造上帝的天國。這是以色列人的信仰。」（註五）李文達博士說：數百年來，便有一種衝突，猶太人注重在此世的生活。而耶穌則說：「我的國不在這世界上。」「猶太教注重『這個世界』和別的宗教之注重

（註一）同上，二三頁。

（註二）謝希德：猶太教之研究，（費城）一九二四。卷三。二七三頁。

（註三）約瑟：猶太教之佳音。（倫敦）一九〇七。一八〇頁。

（註四）發不列其見前，一九頁。

（註五）佛來格：我為什麼做猶太教徒？（紐約）一九二九。六七頁。

「那個世界」不同。」(註一)但是甘伯倫先生(Mr. Kaplan)的觀念不同：「要證明傳統的猶太教是注重來世的生活，而不是此世的生存，說易則易，說難也難，正如同要證明古人以地球為宇宙的中心。整部的博士文學都是根據來世之說的。」(註二)但是他又說到：「來世的教法是一個正在過去的信仰，也許他也和李文達博士一樣，承認現在的主要的看法了。」

希伯來的聖典中有一個神話說到人世中罪惡的來源，其主要原因是人類不從上帝的命令。但是同時也聯帶着一個惡魔的觀念，惡魔是託形於蛇的形象而生的。但是在希伯來的聖典中，魔鬼與撒但並不多見。曼穆尼地的原則上，也沒有提起過這個主要的魔鬼。雖然有些猶太人在耶穌生時却會如此信仰，但是佛里德蘭特先生(Mr. Friedlander)他是一個正宗派的現代猶太人，在他那本著名的「猶太教教本」裏說，猶太教的第二條誡：禁止人「信仰惡魔，靈鬼，魔鬼之類。也禁止人對於他們所生出來的恐怖。」這種結論雖不必以第二條誡為主，但魔鬼的概念不是宗教中基本的成分。現代開明的猶太教常常否認有「鬼」這件事。

猶太教不能解決神學上的罪惡的問題。但是它堅持人的罪惡是因為人類的自由才發生的。人多少有相當限度的真正的自由，因此可以阻礙亦可以推行神旨的完成。這種信仰是很根本的。雖然罪惡是一

(註一)李文達：見前，一六三頁。

(註二)甘伯倫：猶太教之為一種文化美國猶太教徒生活重建之途徑(紐約一九三四、九五)。

個謎，在許多方面看來，罪惡可以因此，使人相信在苦痛之中，上帝更能使人類接近他。猶太人曾經看見了他們民族之中的痛苦，他們自己歷史上的悲劇，亡國渙散，遭受虐待，他們的先知亦曾如此啓示他們，這種刑罰不但是由於個人的罪，也是全民族的罪孽。

猶太人覺得這種罪惡——現在還是如此覺得——是因為他們不忠於上帝，不遵守他的律法的原故。聖經裏一開頭就說：「上帝看見了一切他所造的，看見它是十分善的。」他以為這樣純真的快樂是過去的樂園——已經被人類的罪惡毀壞了。猶太人的痛苦雖大，但是猶太人仍然相信上帝，有時雖覺信心微弱，但是猶太人的心底裏永遠是堅固的樂觀的，他們時時嚮往復國，想望將來的樂園與黃金時代。

希伯來的聖經裏不大說起個人死後的生活，幾乎完全沒有提起。這在一個現代人看來實在是特別。他們有所謂希歐爾 (Sheol) 冥府的觀念，與古希臘人的海地司 (Hades) 一樣。有一詩篇的作者曾說過，上帝也在那裏。古希伯來人想到死亡，也常聯想到上帝的意義。死亡在生者看來是件憂愁，但其本身並不是一件惡事，猶太教現在與過去態度，是此世與下世都是上帝的世界。「猶太人的靈魂熱愛生命，甚至於膽敢預言：到一個時期，上帝會永遠消滅死亡。」(註)

但是在耶穌降生之前，正宗的猶太教已經相信身體可以復活。這種信仰也許不是從希伯來來的，但是相信的人很多，以為將來的救世主的王國必定來臨。希望既甚熱烈，他們就相信在救世之主的王國開

(註) 李文達見前，一四五頁。

元之初，必是人間的「末日」，死人要從墳墓裏活過來。這種信仰可以見諸曼穆尼地的第十三條原則：「我完全相信死人可以復活，那時候是創世之主所選定的。」

近來開明的猶太人不相信身體可以復活，但是相信精神可以不朽。一八六九年費城(Philadelphia)的大會宣言說：「肉體復生之說，沒有宗教上的根據，不朽之論，只是指靈魂的存在而已。」(註一)一八八五年畢茲堡大會的第七原則上說：「我們再申猶太教的教義，靈魂是不朽的，這種信仰的基礎是人的精神的神聖性質，它永遠在正義之中得幸福。我們否認一切在猶太教中沒有根據的觀念，我們否認肉身復活，也不信該海那(Gehenna 即天堂)與伊甸(Eden 即地獄)是賞罰之處。」(註二)他們之不信肉體復生，不但有其科學上的根據，也因為在宗教的傳統上，沒有適當的證據。也沒有靠得住的天堂地獄之說。彌賽亞救世主的王國的觀念之興，是因為猶太人的生活是一種屢次被征服被奴視的民族生活，他們理想當時大衛與所羅門之世。他們的希望與相信很有點像波斯教之信仰將來的勝利。無論如何，他們希望救主降生來做尊嚴的國王，建設榮耀的王國，這種希望在猶太人心裏有很大的影響，有許多人自以為是彌賽亞。他們渴望彌賽亞，而且相信他的王國不僅是一種國家的希望，他們也有宗教的信仰基礎，以為猶太建國之後，必能賜福人類。

(註一) 費力浦生見前，四八九頁。

(註二) 費力浦生見前，四九二頁。

猶太人有若干有趣之佳節。有些節期的歷史頗長，和實事社會生活發生過關係。有時是感謝上帝，歡欣讚美，激發平常所無的信徒們的社會的宗教的情緒，使他們在日後的生活得中得其影響。一方面保存外表的形式與其季節，同時也可以實之以新的觀念與現代的精神。開明的猶太教不但不廢棄這些節期，並且覺得有保存的理由。中庸派莫立斯·約瑟（Morris Joseph）說：「歷史上的佳節是團結以色列最大的影響；只要踰越節存在，猶太教亦必存在。」（註一）「開明的猶太教一方面要保存代表宗教教義歷史性的外形，一方面還要使它不單是國家主義的，且也要使之成爲舉國一致的宗教崇拜。」（註二）另外一個開明的猶太人問：「爲什麼一個民族不能保留其自己國家的節日？」這樣的守節並無害於民族間國際間的友好關係。

改革家以爲舊的形式有時不但可以加以新的，也必須加以新的成分。如果傳統的形式之中，還能保留若干機械以外的精神，則值得繼續；但一個開明的思想家，也不必以爲這是勢在必行。猶太教有悠久的飲食的習慣，附以宗教的規定。從這些風俗的本質來看，我們如果根究其來源，則常可以發現衛生的經濟的要求。現代開明的猶太人，於這些問題，不是不甚經心，即是可有可無。如果他們照法實行，則並不是因爲有什麼宗教上的意義。也許是因爲有養成良好的習慣的價值。開明的人反對以這種飲食的法律爲神

（註一）約瑟見前，九九頁。

（註二）孟德實沃開明猶太教之大綱，一六八頁，並註。

的法律。撒馬耳·何德亨 (Samuel Holdheim) 覺得這些習尚必須完全革除，因為它們常常擾亂猶太人的社會生活，常常無謂的分出猶太人與非猶太人的界限來。

耶穌與那些和他同時的猶太人，對於安息日的觀念往往不同，因之猶太教特別着重恪守安息日。自遠古之時，這個日期在希伯來人中已是宗教的規定，這是和上帝所立的約：『不朽的盟約』、『上帝與以色列人民中間永遠的符記』。『守安息日是十誡中之一，在傳統上是上帝顯示給摩西的。』『記得安息日要使它神聖。六日之中，你們要工作而完成所有的事，到第七日是你們上帝你們的主的安息日。在安息日上，你和你的子女、僕從、牛馬、門內的遠客，都不要工作。因為主在六日之內創造天地，海洋與其中的一切，到第七日便休息了。從此主賜福給安息日，歸榮耀於他。』有一個故事敘述自古以來的猶太人如何遵守這條誠命，很可看出人類的天性。人類每週有一日的休息與崇拜的習慣——至今則成爲基督教之星期日——如果加以估價必甚有趣。在所有有宗教熱忱的猶太人看來，安息日是很重要的。但是西方現代生活的緊張，勢非更改這條誠命不可。開明的否認嚴正的規則，但是勸猶太人盡力使安息日『神聖』，也使別人照樣遵守——『神聖』不但是是一種表面的行爲，而是一種精神的感覺。有些改革家因爲要適應西方環境，所以把猶太教堂的禮拜自安息日（禮拜六）改到禮拜天，有時在禮拜增加禮拜，都不甚成功。

古時各種社會組織，到後來變成了特殊的團體，有特殊的功用。經過相當時期之後，履行某程功用的權利，漸漸成了某特殊團體或某種特殊團體的分子的專利，一直傳至後代排除外界。因此猶太人的祭司

制，亦受了限制。但是如此之限制，並不能阻止宗教的導師與先知從別的團體中興起來。現在社會情形與古希伯來時已大不相同了。這種限制也許是不利的。在現代任何人如果受過相當的教育，有宗教的熱忱，則只要他自願，也應該許其作宗教上的領袖。猶太革命已向專制的亞倫祭司制（Aaronic priesthood）挑戰。

費城大會的觀點是：「亞倫祭司制與摩西的獻祭式，是當時要進入全民真正的祭司制的準備步驟，始於猶太人散佈之期，也是進入誠懇的崇拜，道德的聖潔的準備步驟，是至聖上帝所最喜歡而認可的。」（註一）開明的猶太教自命為「無祭司的宗教」，意思是不須任何世襲或指定的人來作人與神的中間人。並且說「猶太教是世界的宗教，不是某一種某一族的宗教。它的教訓是為全人類的。」（註二）也許我們要問：猶太的先生們是否將猶太教用現代的方法表現了。

近年來有許多人想改進猶太人與基督徒之間的關係。「讓我們完全打消任何「宗教的誤會」」（佛蘭克格文（Frank Gavin）說：「真正的猶太教不是反基督教的，正如同真正的基督教也不是反猶太教的。」希立爾（Hill）與耶穌均不教人敵視而仇恨。任何猶太人要在他的宗教裏找出理由來證明他反對基督教的偏見，是一個不忠實不信義的猶太人，反之如果一個基督徒如此行，他也是一個不忠實不

（註一）費力浦生見前，四八九頁。

（註二）猶太教：新入教者之手冊。（新西納地一九二八、五頁。）

信義的基督徒。……「反猶太教或反基督教的偏見，都沒有宗教上的根據。」（註一）這本書充滿了許多類似的論調，但是也易於忽略了猶太教與基督教變方面認為是很重要的不同。賈貝里斯先生（Mr. Karples）引新教徒貝納教授（Prof. Berner）的話說：「猶太教在其宗教的個性上，已對人類有了最大的貢獻。將來的宗教必定是基督教去除一切教義的空泛，多神論的污點，純化而為完全的一神教，再讓猶太教更新的參加。」（註二）

有些開明的猶太學者，要設法認識耶穌及其教訓的價值。但是猶太人雖可目之為猶太史上最出類拔萃的人物，如果把他當作世界觀感的中心，則似乎與猶太教的傳統精神不合。

猶太教徒與基督教徒在承認精神的神明之觀念，人類自由與道德的責任，與不朽的信仰上，也許可以聯合。猶太教徒有他自己的會場，自己的儀式。這樣使猶太教徒自成一組。但是基督徒也因同樣的原故而自成宗派。但是話說得不錯，猶太教徒有其特殊的社會性質。在聖經時期，猶太教徒若與非猶太教徒通婚是禁止的，以免使猶太教徒崇拜「假的神」，污濁他們的宗教。但是有許多例子是猶太王犯了這一條。今日之下，有許多猶太教領袖對於此種限制取批評的態度，但是又有些人以為這類的通婚已經是太多了。

（註一）蓋德曼基督徒和猶太教徒彼此諒解之論證。（紐約一九二九——一八九頁。）

（註二）迦波利士猶太人與猶太教。（費城一九〇五——一八頁。）



這章裏所謂的開明猶太教，是在十九世紀受了現代知識之進化的影響而發展開來的。想要把猶太教重新訂正，去各種朽腐的觀念，迷信的儀式。其目的完全是宗教的，想要向現代的宇宙即神論，享樂主義與無所謂之論調挑戰。『雖然猶太教的革新運動在德國開端，但是完全自由而合理的發展，則是在美國。』（註一）有人以為猶太教在美國重生了。

猶太教的根本是一種倫理的人性的有神論。有些現代的猶太教徒要問：為什麼不以此為名而廢棄猶太教這個專門名詞？回答他們這個問題，就要指明長期的宗教傳統，經典文學，以及現在仍然採用的種種儀式。活的宗教不只是一個經驗，或是一束經驗，符合某一種哲學或神學。它本身就是繼續的歷史生活的一部分。現代開明的猶太教徒的宗教，在基本上是承續他們祖先的歷史的宗教。在猶太社會之內，情緒的態度與感情都有感染性。由於傳統的力量，與夫他們對於宗教的反應的方式，他們和古經文，古儀制，已嚴密的結合了，而且不是毫無理由的，這些都由聯想的關係而成了確切的表現方法了。

此外又有：他們領袖之中，仍然相信猶太教徒對於人類有宗教的使命。『猶太教徒要維持它個體的特殊的存在，是一種必須擔負的宗教責任，直到它的道德與宗教的原則，普遍全球。』這種使命似乎很重要，因為人類大半已經相信了基督教與回教的一神論了。（註二）開明的猶太教徒以為他們對於這兩種

（註一）費力浦·生見前，四八九頁。

（註二）孟得實·沃·猶太教有無將來見歐卜脫報，十月，一九二〇。

宗教，也有事業要完成。在傳統上，正宗的猶太教徒常相信有一種特殊的使命要建立彌賽亞的王國。在最近數十年內，他們正想在古伯拉斯丁 (Palestine) 重建一個確確實實的猶太國。此種目的之不同，實在是保守的與開明的猶太教徒真正不同之處。

有人以為在伯拉斯丁重建猶太國的錫安主義 (Zionism) 是團結猶太人的中心點與方法。它有政治的文化的目的，同時，也要有利於繼續其猶太教之為宗教。哥達爾博士 (Gottlieb) 說：「猶太教要在現代的路線上重新立足。要在物質的中心為亮光所籠罩的一點上吸引猶太人的思想熱忱與希望。他們可以吸收道德與宗教的力量，各得其份，來增加他們的力量，對抗環境的惡勢力。……猶太教的改革派有理想的使命，仍要和從前一樣的繼續努力。」他批評改革的猶太教徒不熱心，而且常常反對錫安主義。「如果猶太教徒真能繼承先知所啓示的理想，做特殊的人，「正義的宣揚者，」他們一定要平靜安穩的住着，「發展自己的事業，成為人類中的一個社會中心。」我們無論從什麼觀點上來批評，以色列一定要重新團結起來。」(註)

開明的猶太教否認國家的概念。它覺得猶太人不是一國一族，而是一個宗教的社會。彌賽亞與彌賽 (註) 高達爾 錫安主義 (襄城一九一四、二〇七、一九〇、二〇六頁。) 又見批評錫安主義 者耶司 米羅 錫安主義 與伯拉斯丁 的將來政治的錫安主義 之錯誤及危機 (紐約一九一九) 他說改革猶太教，照理說來是把宗教之中錫安主義 的方面抽出來。猶太教是要去一切國家與種族間的隔閡，因為相信上帝愛護整個的人類，再見李契且司 坦見前，一七五、一七七頁，又以色列的遺產，五一七頁。

亞王國之說全無根據，不過是民族的渴望所發生的詩意的幻象。這種觀念並無一定實現的理由。彌賽亞的希望不過是猶太人想像善勝於惡，尤其指他們身受的政治的強力和今日別的國家所受的強暴之惡。開明的猶太教徒以為失去國家，分佈世界，不是件不幸之事，而是上帝的旨意，使他們作上帝的證人，完成全人類的宗教使命。

他們不但不在伯拉斯丁建設彌賽亞王國，而且盼望彌賽亞的時代，使真理，正義，和平善意重新立。在人類之中，「大地充滿了上主的智慧。」「這是彌賽亞的異象，猶太魂之創始，影響了現代的有思想的男女。」因為「以色列聖人佛里德蘭特說：『無論科學的推論如何冷酷的告訴我們：自然的定律是殘忍而盲目的；無論現代哲學思想如何拋棄追求快樂的世界觀；在我們的靈魂深處，還是相信有彌賽亞的將來，大地不會有不公平，人類將為正義公平的理想所治理。』」（註）

開明的猶太教是以色列宗教的表現，由於近代猶太學者的工作是很單純很莊嚴的。它之發生是由於求知的趨向，漸漸悟到宗教必須適應人生的法律，並且知道有若干的特徵是基本的，主要的，活的，也有些是次要的不重要的，而且「枯枝必須削去，以助猶太教大樹的生長。我們要對於古老的信仰重新估價，不但要更動其信條的基礎，也要改變習尚，儀式與禮節。」

用現代的眼光看來，哥恩博士說：（Dr. Cohon）猶太教「把世界上宗教與哲學的最深奧的問題

（註）李文達見前，二〇五，二〇六頁。

之最深刻的真理核要的總結起來了猶太人的天才確立了上帝的靈魂的責任的信仰的種種觀念因此猶太教有日日在生長的精神價值集中在上帝是父人類是兄弟的觀念上，因為猶太民族的接觸而成為一歷史的個體。猶太教聯系了以色列的各代，成為一不斷的傳統的練索，它參透了思想行爲的各方面，不愧是『生命的宗教』。它爲將來計劃，不忽略現在；夢見天堂，不忘記大地。爲社會事業而奮鬥，想建立上帝的天國。』（註一）開明的猶太教雖因近代理性的趨勢而生，但並不乏倫理的熱忱與神祕質的感情。

開明的猶太教也有他的批評者，不是說他表現方法不高明，乃是批評其實行後的效果。『改革運動最嚴重的錯誤，是他們毀壞了猶太人的習尚，猶太人所希望的團結性，儀式的更動極大，猶太教的透視法經過如斯之改造，簡直等於完全毀滅了。』（註二）並且以爲如此則失去了龐大的力量，成了一堆教義，不能引起青年人的奮興了。他們雖然標榜精神的宗教，來分別『法律的字樣』，但是他們太注意過去。『過去的倫理與精神訓話，雖有價值，但是他們用來回答今日的問題。』他們的立場是倫理的團結，但是現代的呼聲是要承認倫理的多邊形。同時，又反對他們過份積極的申論上帝之存在與靈魂的不朽。』這種斷然的確定性，最令人反感。

以色列負有特殊使命之說，亦經人批評。『以色列使命之說，欲以集合全世界各民族合一承認上帝

（註一）勞爾與可爾：基督教與猶太教比較。（紐約一九二七、六九、一八、一九頁。）

（註二）高達爾：見前，二八、二九頁。

之一統，殊不可能。」（註）猶太教徒應該設法與人合作，不應自取於領導之地位。

近甘伯倫先生在解釋猶太教不僅是一種宗教，且亦是一種文化，一種特殊的文化時，亦曾詳細批評了改革的或名開明的猶太教。最重要的錯誤，顯然是「拋棄猶太的國家觀念。」但是同時他亦批評他們的精神之貧乏與枯澀，他們只有一套毫無神彩，不能感人的倫理系統，亦沒有感動而激發任何較高尚的知識的或道德的行爲。以色列使命之觀念，則不過是猶太人的幻念理想。他同時也反對莫里斯·約瑟所代表之保守的改革主義，以爲他對於上帝的觀念，只是「任何有神論者所可以贊同的。」

可是甘伯倫先生對於保守的改革主義最大的不滿，也就是它不注重猶太的國家觀念。「保守的改革家所求於猶太人的，是要他們忠於猶太教，而這個猶太教是一與民族的記憶，從前有過軀體，現在只是個作祟的鬼魂了。」開明的，保守的改革家與正宗派，「都以為猶太教徒與非猶太教徒的根本不同，是在於宗教。」「保守主義只是怯弱的改革主義，保守主義僅是不死不活的正統主義，都沒有什麼可取的地方了。」

其中最嚴重的責難，乃是因爲這兩種主義，均無助於今日之下猶太人的悠關生死的問題。要解決這些問題，則必定要以猶太教當作社會的遺業，有它特殊的功用，觀念，標準，信條，是猶太人與別的民族不同而特殊的地方；同時還要恢復猶太人的國本，把中心點安置在猶太國的家鄉伯拉斯丁。「這種個性，猶太

（註）瑞士開化開明的猶太教（紐約一九二四、三九、四七、五〇、六八）

人莫逆於心，這是一種直接的無法轉讓的經驗。但是我們現在要回過頭來看宗教的問題，甘伯倫先生堅持其不過是文化中的一個因素，但他也承認：「它的自覺心最強，因此是最真切的一種。」關於要復興猶太傳統則「宗教仍舊是猶太文化的基本特質。」（註一）

也許猶太思想家要問，甘伯倫先生之所謂猶太教之中心觀念是上帝，是不是就是他所標榜的猶太文化之歷史過程中的宗教。似乎他所說的很像現代自然主義的宗教論。如果我們問這是不是一種特殊的猶太文化，猶太國家主義之發展，能不能解決猶太人的社會困難，這些問題，暫置不論，但是甘伯倫先生又說：我們可以盼望將來的猶太教成爲開明的猶太人的宗教，依着學術的路線而發展，正如改革運動領袖們所做的一樣。

改革的猶太教，其原則大略如下：「世界與人類都在上帝的領導之下，上帝在歷史上，已經顯示了他的全能的正義，也是人類全族與他所有的兒女的父親與師長。上帝指派以色列作他世上的見證……要以色列而使世界認識真理，知道仁愛，公平，正義是唯一的原則，可以建立和平，使人類的生活充滿了幸福的和諧……每一個人都是上帝的兒女，要正直的生活。以色列人沒有什麼更大的權利，只有更大的義務。以色列人歷史的目的，是要使人類更完全，猶太人愛上帝與愛人類之心，須要普遍化。」（註二）「猶太

（註一）甘伯倫見前，此處須要詳細研究，尤須注意第九章一三〇、一七三、一六九、二〇九頁。

（註二）希爾許：猶太百科全書十卷三五頁。

教是合理的，因為它的基本教義，是符合人類的智慧的。人類的一統與上帝的一統，使全人類成爲兄弟，則爲一切種族一切信仰的父親。它的理想是普世的平安與正義，漸漸由公理，仁慈與謙卑的調合而達到這樣的目的。它的目的是要在信徒之中，完成完美的生命，表現在人們所奉行的儀式和禮節裏……它不尋求新的信徒：凡一切虔誠的人，不論其信仰或種族，都能遺傳永生的幸福，這是它的傳統說法。」（註一）

猶太人在詩篇與約伯記與歷史之中，常常很密切的討論到受苦難的問題。但是開明的猶太教不能領略這個問題之重要。因此對於深刻而銳利的人生經驗，甚感缺乏。開明猶太教的人物大半是經濟狀況優良，教育合理的猶太人，現在的信徒也還是這兩種人。同時又如十八世紀時的特別注重上帝，不朽，道德的自由等等的觀念，而不夠注重崇拜。大體說來，開明的猶太教尚須在觀念的系統之內加入它所缺少的傳統的猶太教原素。「注重崇拜的猶太教的復生，可以如過去一樣，使現在的猶太人建立精神的堡壘，來對付生活的貧乏。」（註二）

（註一）以薩克什麼嗎做猶太教？（紐約一九二二一七頁。）

（註二）李契且司坦見前，一六一頁。

## 第八章 回教與巴哈教

### 一 回教

沒有一種宗教像回教似的受到基督教國如此強烈之對抗。在亞非利加北部，把大部分的基督教打倒以後，回民的勝利直達歐洲。如果他們能在政治上稱雄歐洲，則基督教與回教的宗教史，也就大大的不同了。回民的推進在法國遇阻，直止於奧國之東。後來在西班牙被逐，但是在土耳其仍擁有相當勢力。現在的衝突不同了。這個宗教甚為單純，如果回民能確切的與現代文化聯絡，則回教說不定可以得到全世界的信奉。它有若干西方的一神論的特質，在大體上，並無那些基督教所廢棄的教條。

從前的西方著作家，以為回教不能適應現代狀況。事實已經證明其誤。史丹來·藍普爾博士 (Stanley Lane-Poole) 提到一九〇三年之改革運動時說：『我希望成，但是我不大敢信。』(註一) 柯樂默公爵 (Lord Cromer) 很固執的說：『回教是不能改革的，改革了的回教，就不是回教了。』(註二) 但是勃倫脫 (W. S. Blunt) 比較同情，他在二一八八五年說：『事實上回教是在動着的。』(註三) 孟代特 (M. E. Montet)

(註一) 蘭薩爾伊斯蘭教。(都柏林，一九〇三五六頁。)

(註二) 克羅默現代埃及。(倫敦一九〇八二版一九一六三七頁。)

(註三) 勃倫脫伊斯蘭教之將來。(倫敦一八八五。)



以爲回教的印刷事業之發展，已足以證明回教已加入了現代文明的潮流。崔穆博士(Dr. Zverner)是一個到回民中去的熱心的基督徒，他在一九一一年報告說：「中國的回民，在知識方面亦已採取現代的路線而復興了。」(註一)

同時世界宣教師大會(World Missionary Conference)一九一〇年的報告上也承認：「印度回教所興起的各種不同的改革運動，已能證明回教在表面上雖沒有生氣，但醇化作用則正在進行着。」(註二)有一個印度回民伊格保博士(Dr. Iqbal)說：「現代史上最驚人的現象，就是回教世界的精神，正在極快的向西方推進。」(註三)吉卜斯博士(Dr. Gibb)在概敘之後又說：「回民還是深深的信仰回教，而且深信其優越……回教之爲信條，爲人生的規則，爲倫理系統仍然存在而無傷。」(註四)現代的回教所以有開明的趨勢，大概是受了以下的影響：瓦哈比派(Wahabi)運動，(註五)雖然這個運動的本身並不十分同情西方文明；伊瑪默忒(Imama)觀念的運動；與現代學術界的影響。

(註一)東方與西方。(倫敦)一九一九卷，三一九頁。

(註二)世界宣教師大會報告書一卷一五二頁。

(註三)伊格保伊爾斯關於回教思想之建設問題。(拉合爾)一九三四。九頁。

(註四)吉卜(編)伊爾斯問何處去。(倫敦)一九三三。三四三頁。又見司篤達伊爾斯關於回教之新世界。(紐約)一九二一。五八頁。並說：「近

百年來回教之熱忱復興，足可證明現代回教運動之生命力。」

(註五)華哈巴運動，爲一種消教徒的運動，目的在回復原始的回教，並以古蘭經作爲行爲唯一的嚮導，不久此運動即成爲一種反動而喪失其力量，但其影響波及後來之改革運動，如吉卜所指：見前五八頁；又見司篤達：見前三〇——三一頁。

回教徒不喜歡人叫他們的宗教作穆罕默德教 (Muhammedanism) 他們雖然十分推崇他們的先聖，但不以他的名字稱呼宗教，而名之為伊斯蘭 (Islam)。伊斯蘭就是和平；和平、信仰、與良善的宗教，是從順服上帝的旨意而得來的。近來有一個回教徒說：「按照古蘭經 (Quran) 說來，一個回教徒就是一個和上帝與人類全已獲得諒解了的人。」(註)

回教是世界上最發現得最晚的偉大的宗教。它的開始受了猶太教與基督教的影響也是無疑問的。這兩種宗教都被認為「書中的宗教」就是神聖的啓示錄的意思。在這種情形之下，回教也是一樣，它自命是這樣的宗教的頂峯。以色列的天使與基督教的創始人都是穆罕默德的先驅者。他是「一切先知的保證人。」他所經手的啓示，是認作最完全最完美的啓示，從回教徒的立場上來看，則別無比他再偉大的了。

沒有一種宗教是單純的從一個主要的人格的教育與影響中產生出來的。一切偉大的宗教，都是從當時的與歷史的傳統之中產生出來的。但是創教人的重要也不能忽略。至今還沒有人懷疑穆罕默德不是真有其人，雖然關於他的一切知道得很少。傳說他生在默伽，約在紀元五七〇至五七一年之間，幼孤，是他叔父愛布陀理布 (Abi Talib) 扶養長大的。傳說他沒有受過什麼教育，因此人家名之為「沒有學問的先知。」這件事實正可證明古蘭經不是他自己所作的。年青的時候，他由實際經驗中學得了不少知

(註) 阿里(穆)伊斯蘭教，人類的宗教。(倫敦一九一六頁。)

識，他常和叔父的駱駝隊到處旅行。他受了亞刺伯遊牧民族之嚴肅的精神的影響，且開始加入這樣的生

活。

到了卅五歲，穆罕默德做了一個富貴婦人赫底澈 (Khadijah) 的僕人，替她管領駱駝隊。傳說他成了她的親信，她要嫁給他。後也在離默伽不遠的希拉山 (Mt. Hira) 度了長時期的冥想生活。就在那裏，約在他四十歲那年，他相信有一個聲音來叫他接受啓示。他怕是自己的幻覺在那裏作怪，他去和赫底澈商量，她勸他信仰。後來他又被叫了，他漸覺自信，要把他所受的使命傳開去。他最早的門徒，是從他朋友之中得的。在雅得里布 (Yathrib) 他又得了許多信徒，後來默伽地的人反對得他太厲害，他有了生命之憂，他就和阿布·巴克 (Abu Bakr) 逃到雅得里布，後來他做了那地方第一位法官，這個城市即後來之麥地那 (Medina)。

逃到麥地那之事，代表了他自己的生命與回教的命運上的一個轉機。這一年是紀元六二二年，回教的紀元也從這一年上算起。他開始講道並組織他的信衆。自默伽出奔八九年之後，他得到了相當力量又攻陷了默伽。回教徒以爲他是拿起刀來保護他自己和他的信徒，抵抗默伽人與別的民族的襲擊的。後來他在默伽立足，繼續宣述宗教，佈露啓示。漸漸的到聖廟來朝聖的人和帶着駱駝隊到默伽來的商人都受了感化。他們把這宗教帶回家，這種運動就傳播得非常普遍。穆罕默德把默伽崇拜偶像這件事完全肅清。漸漸的他的教訓與他所創設的機構，使衝突着的亞刺伯各族又漸漸和洽起來，他在事實上便成了一個

大國的領袖此後他便發信給各鄰邦的國王，叫他們也相信回教。有些國家竟答應了這些使者之所請，這就是最早的回民勝利的一個理由；此外又出外掠劫，把周圍的民族也歸入回民的國土。傳說他卒於紀元六三三年，享壽六十三歲。

關於穆罕默德之人格，各人所說不同，要看說的人是信服他的，還是反對他的。我們若要了解過去與今日之回教，最要緊的是知道他的信徒們從前與現在對他是什麼態度。其中有許多理想作用——和他的創教人一樣——自然亦無可懷疑。因此在彌希格 (Misaka) 中記載着，在他權極一時作阿剌伯的領袖時，「他看望病人，看見任何棺材抬過，必跟在後面，接受最下等人的邀請，補他自己的衣服，擠他自己山羊的奶，自己服侍自己。他從來不先把自己的手從別人的緊握中抽出來，也不先比對方先回頭。他的手是最慷慨的。他的胸是最勇敢的，他的舌是最真實的，凡看見他的人都尊敬他；凡接近他的人都愛他。他的行為充滿了謙卑，慈藹，忍耐，自卑，與慷慨，使他周圍的人對他的感情越發堅固。他溫柔的同情那些喪亡的家族與遭遇不幸的人……他會在街上停下來靜聽最貧賤的人的訴苦。他到最下等的人家去安慰受難的人，撫惜傷心的人。」(註)

今日的回民也說：「我們可以說穆罕默德是引導人類的完全典型之完全者。」先聖各種不同的經驗在人生各方面成爲行為的表率。「凡跟從穆罕默德的人可以成爲真主完全的形象，因爲穆罕默德完

(註) 阿里(阿曼)伊斯蘭教(倫敦一九一四、五三頁)引彌希格。

全服從真主的律法。』在日常生病之中，「穆罕默德是真正的精神至上，唯一的榮耀的證明。」「我們在裏面認識了歷史人物中最完全的一個。」不管歷史的真理是什麼，我們不能懷疑對於穆罕默德這樣的觀念，這樣的愛，是回民認為宗教之中最大的力量。（註一）

關於穆罕默德個人還有別的想法。在神秘派（Sufis）的人看來，他的人格是「道」的基督（Christ of the Logos）。穆罕默德是完人這個觀念，比這個名辭所激發的意義更深，它還有特殊的玄理上的意義。照高德蔡兀（Goldziher）的說法，完人是「最高級的人，不但映射自然的力量，也「鏡子似的」映就神力。」聶格爾生博士（Dr. Nicholson）說：「人與神在完人中合而為一——那熱忱的先知或聖哲——他的宗教作用是作人神的中間人，同時他在玄理上的功用，是作一統一的原則，來調和現實與外表所有衝突的地方。」但是雖然在最頂點時，「人可以消失在上帝裏面，但他決不能完全與上帝相同等。」（註二）

回民比別的宗教更是一部聖經的宗教。在正宗派的信徒看來，古蘭經的一字一句都是神的啓示，是

（註一）回教評論二卷，一九一四，四九頁，四九五卷，一九一七，二一七頁。又有一現代回教徒關於穆聖的敘述，見克華雅那理想的

至聖（倫敦一九二五）在他的緒論內，作者反駁所謂準回教派所幻想而成的穆聖的寫照。他說：「此處不容我細將至聖的人格各方面加以描述，歷史沒有第二個人像他一樣，有一切美德的集成完成整個個人的德性。他的單純，他的仁慈，他的慷慨，他的刻苦，他的寬大，他的容忍，他意志之誠懇，他的堅忍，他在不利之中的卓絕，他在權利到手時的柔順，他偉大時的謙卑，他的愛護生物，熱心保愛幼童，他的勇敢，他的大度，他的至公無私，不知要多少書才能說得盡這個人特點。」

（註二）詳見聶格爾生回教神學論之研究（劍橋一九三一，八七頁，一〇七，一〇八頁。）

神最後最完全的啓示。近代一個作者說：「時空不能約束古蘭經，因為它是超乎宇宙的動態之外的。」據說其中沒有矛盾之處，自始至終沒有受過經文上的偽篡——真主阿拉（Allah）保護聖經不會有這樣的缺點，據說經文所用的阿刺伯文是世上最流暢的文字，並且以為阿刺伯語之所以仍然鮮活而得用，是因為古蘭經是啓示錄，不像別的聖經的文字，至今已成死的文字。

有了這樣一部啓示錄，並不能解決關於宗教知識的可靠的來源所有一切的困難問題。因為解釋之不對，還有錯誤的可能。要設法避免這個錯誤，所以正宗派的回教徒，常常回到「聖行」（Sunnat）（或稱列聖的習俗）和「聖訓」（Hadith）（或稱傳統）上去。聖人的一生，是古蘭經最好的評語。關於傳統方面大概承認兩種權威，回教徒與不花刺人（Bukhari），關於聖人的生平則推崇伊夏門（Ibn Isham）與伊夏克（Ibn Is'haq）。此外又有四個正宗的解釋派別：愛布·哈尼費布（Abū Hanifah），馬立克（Malik），夏非（Shafi'），韓保爾（Hanbali）。此外還有回教神學家們綜合的意見。因為現在的政治情形與別的緣故，不能得到什麼普遍的神學的意見，所以各個神學者之決定（fatwa），只適用於自己的宗派與地域之內。

直至今日，我們還是很難發現有什麼回教思想家已經放棄了古蘭經的正統觀念。（註一）在回民之中也沒有多少人像猶太人基督徒研究聖經似的，用現代科學的或文學的方法來研究古蘭經。應用這些方法來分析古蘭經的內容，查考它的結構與發生，是回民亟須努力的一件事。但是這樣一來，就必須更動

這本書的啓示錄的性質了。在現在的狀況之下，和一八八五年勃倫脫所形容的情形相差無幾。『照現在的情形看來，改革運動所遭遇的最大困難，就是「教律」(Shariat) (或名法律)之明文在正宗回教看來，還是一種無可非議的權威。』(註一)阿里 (Syed Ameer Ali) 則以為先知的教訓正在發展中。『仔細研究古蘭經之後，就可以證明穆罕默德的思想過程和耶穌的宗教自覺，有同樣的程序。』(註二)而且他以為古蘭經的信念與儀式的特殊形式，和當時流傳時的情形有關。可汗 (Syed Ahmed Khan) 印度改革家，則還是相信古蘭經是獨一無二的，但是承認其中有人成分。但是在敘說現代埃及時亞當斯博士 (Dr. Adams) 說：『人人堅信古蘭經是神聖的啓示錄，每章每節都是受了靈感的。』(註四)這似乎是回民世界最普遍的態度。

(註一)亦有少數特殊的改變態度之情形。李達爾回教徒的智慧問題 (倫敦一九二八、六三—六四頁) 作者引土耳其作家 耶拉爾·叔里·貝之土耳其革命其中有一段云：『照我看來古蘭經之成書，亦未必甚好，且亦未必有益，我們不能知道程聖是否命令作此一書……古蘭經中每一戒必與當時特殊之情形有關，至於海司則無人能證其為真，除了十人至十五人之外……我們的學者們現在已可以將回教用動人的方式昭示人衆了。』泰德司印度回教 (倫敦一九三〇、二一六頁) 引胡森之回教釋三九、八三頁。以古蘭經作為『宣教論之集成，又為戒律訓練應時而生之集成……』並謂『我們必須以自然的態度來解釋古蘭經，如別的經典典籍一樣。』泰德司的話不錯，他以為阿里 (穆) 一方面雖自居為以完全現代科學的態度來批判古蘭經，但未能解決古蘭經之真性及其淵源。

(註二)勃倫脫見前。

(註三)阿里(阿)回教之精神 (倫敦一八九一)

(註四)亞當斯埃及之回教及現代主義 (倫敦一九三三、二〇二頁)

雖然他們對於古蘭經的態度如此之固執，但是我們不要以為回教的現代化與一切改革的可能就此完了。因為在解釋經文方面，已有了革新的趨向。現在每個人可以有他自己的權利與責任，來判斷古蘭經的意義了。

在現代派之中有一個呼聲，就是回到古蘭經那裏去。它是唯一的權威：承認或不承認那四大解釋經文的派別也要聽各人自願，不是件勉強的事。承認個人解釋的自由權和默認傳統正宗的說法之間，已有了進一步的開明思想的趨勢。此外另有一種現代開明的回教方法，可以見諸於回教評論 (Islamic Review)，它推動進化運動，採用新的方法，注重現代思想生活的價值，設法表現回教的「精神」，而不專求古蘭經的枝節。這在大體上是一種簡化作用。有一個埃及革命回教徒阿布篤 (Muhammed Abidin)，他要尋求回教最簡單最根本的形式，而且從他們所辦的 Al Manar 雜誌裏，表明回教之墮落，是因為它脫離了初期的單純。(註一)但是近來有一些阿馬地 (Ahmadi)，還是以為：「如果我們不承認古蘭經的作者是個無所不知的人物，則我們無法說出為什麼聖古蘭經是超過一切哲學系統，神學理論的。」(註二)阿布篤以為啓示是進化的，但是他仍然承認穆罕默德是最後最偉大的衆列聖之保證人，到他手裏，神的啓示亦已蒞其止境了。

(註一)同上，一〇九，一九〇頁。

(註二)宗教叢書(坎地安)卷十五，二九六頁。



回教最根本的概念就是真主只有一個，回教五功之首就是「清真言」(Kalimat)，即信條：一切非主，惟有真主，穆罕默德是主使者。這句話是新生的嬰兒的耳旁第一句聽見的話，也是臨死的人末一句聽見的話。每一個回教徒在他一生之中至少把這句話說過一次。罪惡之尤，便是「信多神」(Shirk)把真主和別的神聯起來。堅持神聖的一統，不但是智識上的一件事，乃是相信宗教的忠誠不可分心，真主需要人類全部的服務。因為人和真主的親誼不是子與父的關係，而是一個有愛心的，順服的僕人對於一個嚴厲但慈悲而厚愛的主人。

阿拉的特質，可以表明他是一個有人性的真主。古蘭經採用人神同形的語言不是無因的——和別的宗教文學一樣。禁止製造真主的偶像，絕對反對崇拜偶像，這兩件事避免了身體的人神同形說。同時又使人注重精神的特質作為真主的內容。其第一種主要之特質即「潑主之名」(Basmala)所表現的，也就是古蘭經每章開卷，又是回民時時念道的：「因阿拉的名字，慈悲的，仁愛的。」有時阿拉權力之大。遮蓋了他的慈悲與仁愛，使人深感神的刑罰的恐怖。但是我們如果檢查阿拉的名稱，則可以證明基督徒批評回教的暴虐，不是個重要的特徵。在各種名稱之中就有：那偉大的，那全能的；那至公無私的，那創世者，智慧，真理，那理解極神速的，神聖的，和平的，他自己的僕從的保護人，孤兒的庇護者，迷途人的指引，憂愁的解脫者，朋友，安慰者，慈悲的，最肯饒恕人的。

現在的回教思想家對於真主的觀念並沒有什麼激烈的改變。從前普通的回民都過份的注重真主

的神力，但現在有點改變了。現在則以爲「慈悲是他最主要的特質。」回教最主要的原則，就是相信造物者的一統，權能，慈悲與大愛。這些特質都有人性的意義。正宗回教不大混雜神與世界的觀念，但在高等神祕派的經典裏，則頗有這樣的趨勢。有些神祕教徒，甚至於以神的一統排除其餘的現實。但是雖在神祕派的宗教表現，亦仍在情緒上保留其人的特性。(註一)

大半的非回教徒形容回教時，常表示回教根本是殘忍而嚴正的。和回教徒接觸以後，或者念了回教文學之後，就不會有這種印象了。這種錯誤一半是因爲不知道在一個普通的回民生活中，亦有神祕的成分，這種成分不僅限於神祕派聖哲。對於回民沒有偏見的人，不能不同意蕭格爾生所說的：「回教之中，以神祕主義爲其最重要的原素，若不了解其觀念與形式，則我們不會滲透回教徒宗教生活的浮表。」(註二)

回教中之高等神祕派的運動，頗爲廣泛而是多方面的。所以單用極端派的表现式來形容它是不公平的。照理論上說起來，哈拉伊 (Al Hallaj) 的說法，可以算是合乎邏輯的結論，因爲它承認神的完美之一統和神的本身是一而二的，但是當他說：「我是真主，」正宗派就攻擊他了。我們在研究神祕派的說法時，不能單注重其神學理論；它的主要目的是感情。它是要栽培對於神的最密切的愛，這目的比其他回教

(註一) 神祕主義之個人的論調，見蕭格爾生：神祕主義之人格觀。(劍橋)一九二三)

(註二) 蕭格爾生：回教神祕主義之研究精論六頁，又參照韋爾：回教徒中之現代運動。(紐約)一九一六。一四，二二頁。韋氏以爲神祕主義已滲透並更動了回教，並引克萊默之語謂：「神祕主義爲回民文化之主要因素。」

的教義與實用更其重要。有些神祕派的人以為教義等等，並無多大價值，甚至於可以完全棄置不論。

正宗派與神祕派的對立，因了迦察利 (Al Ghazali) 的著作而幾乎完全妥協了，他卒於紀元一一一年。他是一個正宗神學和法律學者，在報達大學辭職，回頭來修養神祕主義所主張的上帝的愛。他主張宗教是靈魂內在的直覺的生活，來對抗正宗回教的形式主義。他以為上帝的愛的態度，是回教宗教生活中很自然的一種原素。現在的各種運動和迦察利的主張，有很密切的關係，尤其是注重宗教生活的內在力與唯心論。」(註一)有許多回教徒之有宗教的平富與幸福，表明這種態度在他們看來是很根本的。神祕主義的文學裏面，實在擁有回教最動人的言論。它們之所以重要，並非因其特殊的理論，而是和上帝發生密切的關係的那種格調。

神祕派信徒把握了真理，以為知道真主不是一件純理知的事情：一個人若因理論的假設而承認真主，不定就有宗教的熱忱。『因證據而相信的人，他的信仰是靠不住的，阿刺比 (Ibn Arabi) 說：因為他的信仰是根據推論而來的，因此亦有被打倒的可能。直覺的信仰，生在心裏，是打不倒的，就不同了。凡是倚靠思想與推論的知識，就不能保險其不發生懷疑與混亂。』(註二)因此神祕主義的精神在下面這一段裏表現無遺，勝於哲學理論：

(註一)亞當司見前二〇三頁。

(註二)古德察尼所引：Vorlesungen über den Islam (一九一〇第四章)。

『這是愛往天上飛，

一步一牽，打開一百重帳幕；

第一分鐘拋棄生命，

末後一步，無足而行。』(註一)

研究古蘭經的回教徒與非回教徒，最大的困難就是關於人的天性這個問題。近來有一個回教徒說：『照先聖穆罕默德的意思，人入世之初並無癥污，沒有罪孽，而且情願服從法律。他來的時候是充滿了最優秀的能力的，要成就無止境的進步。』但是入世之後，他是自由的呢？還是有了預定的命運？我們也許有理由可以說：命運預定與確定論，是正宗回教所普遍承認的，因為他們常常為真主之大權能所感。況且現代回教徒正在要來反對這種思想的傾向，更可證明其實。不久之前，在默伽大會的報告中，曾指出命運預定論是一種使人麻木的力量。吉卜斯博士以為『政治的和平論』(Political quietism)不完全是因為相信命運之說，但是命運說大半成了政治的變化與貧困的原因。(註二)

一九一一年有一次，回民在代爾希(Dahli)開教育大會，阿夏可汗作主席，他演說中有一段說：『任何公平或懂理的人，念過了古蘭經之後，都不會懷疑經文確是堅持個人意志與責任的自由，但是阿布

(註一) 森爾格生回教中之神祕人。(倫敦一九一四。一一六頁。)

(註二) 吉卜見前三四頁。

篤·海森·阿夏利 (Abdul Haesen al-Ashari) ——我們不能懷疑他的虔誠與智慧——不幸在回教上誤用了他的天才，使回教徒相信了那不幸的命運論，不鼓勵人努力，使現在的回教進步遲緩。」（註二）回教哲學家中對於這個說法也有過不斷的爭辯。古蘭經對於命定論和人類自由責任說都顧到了。如果我們用科學的歷史的方法來看古蘭經，否認它是真主完全的啓示錄，則我們可以不必盼望在經文裏找出關於這個問題哲學的與玄學的準確答覆了。從另一方面說來，現代哲學可以認為（至少和別的假設一樣可以）人雖然有相當的自由，而自由的運用也有它的限制，那麼，這種限制就是造成命定論的因素。故此古蘭經顧及自由與命定兩方面，則比單顧一面來得更符事實。（註二）

穆罕默德·阿布篤曾經描寫過人之創始如何被情欲所圍繞，慾念所拘束，為各種目的所困，在它們的力量之下降為囚徒……自己沒有力量戰勝，無法解脫，因此成了一個矛盾重重的人。人又因他理智的力量超昇到那看不見的世界，用他的思想達到了神的威權所在的至高無上的真理。他雖然用自己的力量來適應宇宙間的大力量，但是他也使自己低賤，畏縮，恥辱，一直走到最低級的謙卑與順服之中，再來領受那不知其來，不知其因的事實。

正宗回教也相信死者可以復生，與人類的末日審判。關於復活的故事，則與猶太教基督教的默示錄

（註一）東方與西方（倫敦）一九〇三卷，一五三頁。

（註二）亞當司見前，一五一頁。

中的奇幻相仿。人與獸都重新活過來。在末日審判的時候，凡要進天堂的站在右邊，入地獄的站在左邊。有人相信那些先知在這些事上有他特殊的功用：亞當、挪亞、亞伯拉罕、摩西、耶穌和上帝辦的交涉都不成功，於是聖人就請求允許爲回教徒祈禱。只有不信任之徒，才永遠的受苦。

現在——從前也常如此——古蘭經說到末日的時候，時常有一種精神的解釋，阿里說：「我們不必懷疑，在過渡時期的蘇拉經（*Sura*）裏面，在吾教大師還沒有達到宗教的完全的自覺時，而在當時又必須用沙漠中的平民所不懂的言語來理論時，那些關於天堂地獄的故事都是從波斯教，拜星教（*Zoroastrian*）和法典主義的猶太人的幻想中借來的，這不過是一幅插畫，引人注意罷了；然後真正的要義才來到——用謙卑與愛心來崇拜真主。」

有一種趨勢就是要用精神不朽之論，來代替正宗的復活觀，同時略把天堂地獄的含義更動一下；這種趨勢雖不強烈，但仍存在。「天堂和地獄只是情態，不是實地……照古蘭經的話，地獄是「上帝所燃的火，一直升在心上」——乃是一個人發覺他自己的失敗的時候。天堂是戰勝了一切渙散的力量以後的快樂……人類直行而前，去到無窮盡的實在那裏，接受新的光明。」（註）如果已經洗滌清了一切阻止人類精神進化的障礙物以後，則刑罰亦立刻停止了。古蘭經裏所說的天國的快樂，也只是比喻的。

伊格保博士從現代哲學的立場上來解釋回教的時候，曾經說到不朽論的意義：「不論人類最後的

（註）伊格保：見前，一七〇頁。

命運如何，決不會喪失其個性。古蘭經裏沒有說人類最上的幸福是完全超出有限的境况的。人類的「不斷的賞賜」是要他的自治力漸漸增長，他的自我活動漸達最高最深的境地。」「只是要他的自我心永遠滋長，直到他進入了宇宙的整個的意義。」「說不定一個生命的進化，經過了數百萬年，還是要當它廢物似的拋在一旁。」「個人的不朽論不是我們的權利：是要我們努力成就的。」「復活不是一樁外表的實事。這是一個人自我以內的生命過程，達到了最後的境界。」「他覺得這種意義已很清楚，古蘭經是說每一個自我在時間之內都有一個開始，死後不能再成肉身，而且有限的情況也不是不幸。（註）

回教的重要儀式都包括在所謂五功之中了。第一功謂之「清真言」，上面已經說過了，是發誓信仰真主與聖人。第二是禮真功。祈禱雖然似乎是種形式，但我們可以證明在回民的人格上有很大的影響。」「祈禱是人對於真主的責任的根本要義。」「回教把祈禱弄成了有規律的訓練。回教是一種祈禱的宗教。召集祈禱是用感動人的聲音從教堂塔樓上叫下來，一天五次。在祈禱之前，如果可能的話，要先行洗禮，因為不潔的站在上帝面前是不對的。臉向着默伽，就是象徵回民的信仰是統一的。在祈禱之時有十二種姿態，就是雙手作崇拜懇求的姿態，鞠躬表示順服的意思；撲在地上表示在阿拉神前謙卑而服下。這種動作對於情緒的反應很有影響。

回教不是主張刻苦生活的宗教。但是在五功之中亦包括齋戒功。齋戒是一種訓練，可以滌清靈魂。現

（註）同上：一六一，一六三，一六五，一六七頁。

代受過教育的回教徒說：齋戒就是不吃任何可以阻礙與神密切相通的東西。傳統上的禁食期就是回教歷之第九月（Ramadhan）。其他五功之一就是散課功，即布施。從前又分兩類：公認與自願。本來凡是公認的捐項則由法師及其助手搜集，救濟窮人。這個數目是每人每年須納財產中之百分之四十。後來因爲治上的變化，所以這個『可憐的比數』（Poor Tax）就多少改爲自願的了。另外一種施捨法，在傳統上是自願的，就是『可憐的比數』以外的施捨。有些現代回教徒覺得必須納捐項之事，就是回教勝過別的宗教的一個原因。

到默伽去朝聖是回教五功中之末一功，即朝覲功。這是承繼回教未與以前朝拜聖廟（Kabah）的禮節，不過免除了偶像和其他一些原始的儀節。將近默伽時，有時或者距離尚遠時，朝聖者便須穿一件特製的衣服，從此不再剃髮。這樣從各人的外表看來，就得到了一種平等之感。他就要行各種洗禮，拜謁寺院，用右手撫而吻其墨石，登薩發山（Safa），讚美上帝，求他饒赦他的罪孽，然後七次爬上瑪瓦山（Marwah）。第十二月是專門朝聖之日，禮節比較繁複。這樣的朝聖，神祕派與別的回民曾經用寓言的方法解釋過，是代表內心的精神旅程的。到默伽去朝聖這件事，又使舉世各處的回教徒得到一種團結之感。同時又附帶一種信念，覺得如此一行之後，可以『足夠贖取一生的罪惡，放縱與享樂』。有一個現代回教徒評之爲回教的『諷刺畫』與『做傀儡』。（註）

（註）布奇印度與回教論集。（論教一九一三六四頁。）



『讚詞』(Dhikr) (或為默想，或回追念) 和古蘭經的教條有關，『要紀念阿拉，早夜讚美他。』這種『讚詞』有各種不同之形式：有時是深深的默念真主；有時只是重複稱呼真主的名字，說某種讚美詞。人必須從他自己的思想與外物中，抽出身來，在最高的境界裏認識這信念的真義；世界上除了阿拉之外，沒有別的主。此外又有各種幫助，(如印度之打坐) 比如深呼吸用以調和身體狀態，使它更適合與真主合一的感覺。近來有人問回教徒應否在禮拜式之中採用音樂唱詩，又有一個回教徒回答說：『禮拜室內的絃樂，容易激動感情，而使人發生不穩定的情緒，混亂宗教情感，不像安靜的靈修似的永久不變。』(註一) 這種靈修就是『讚詞』的根本意義。

回教是倫理的宗教，但是很難找出一個主要的原則。在實行儀式上，把比別的宗教更平等化；所有的回教徒在他們的信仰之中，都是平等的。阿里說：『這是穆罕默德的回教，不僅是一套信條；這是叫你在現在就生活的生命——正確的行爲，正確的思想，正確的言論，而以上帝的愛，普遍的慈悲為基礎，因為在現面前全人數是平等的。』倫理而有宗教的背景。罪惡就是違反了阿拉的法律。『凡侵犯他兄弟的權利的，不是相信神的人，雖然他嘴裏這樣說。』(註二)

有人以為回教是崇尚理性的。數百年來，回教學者研究亞里士多德的人極多，而回教思想家如茹希

(註一) 回報評論一九一四卷二六七頁。

(註二) 阿里(穆)見前，二七頁。

德 (Tbn Rushd—Averroes)——研究阿凡羅哲學者與西那 (Tbn Sina—Avicenna)——研究阿維該那哲學者與迦察利在哲學與神學上，都有極高的地位。並且還有理性主義派的哲學思想，比如穆泰姊里派 (Mutazilites) 除了對於古蘭經的正宗信仰以外，我們必須承認回教的要義是特別簡單的，可以用理性的表現法。今日之下有人很急切的要表明回教和現代科學是不衝突的。(註) 他們以為回教講求理性與良知，把它們作為最後最終的權威。而自然與啓示是從一個來源出發的，因此宗教與科學不會衝突。回教不須相信奇蹟，而其儀式則可以加以象徵的精神意義的解釋。

回教之自成一教是在基督教之後，那時基督教的神學系統與教會制，已略具規模。回教本身的發展一半也是為對抗基督教的教會制，特別是道成肉身與三位一體這兩說。但是近代有一個回教徒却說：『一個真正的回教徒是一個真正的基督徒，因為他承認耶穌的使命，並且要把他所宣揚的道德觀，實現出來。』『除了耶穌是神之子這個觀念之外，基督教與回教中間，沒有什麼根本的不同。』此二教之『目的與理想相同，在普通一班的原則上也符合。』這個作者又把正宗基督教和耶穌的宗教作一對照。他說：『回教徒覺得回教才能代表真正的基督教。他們覺得那在荒野裏，山旁，農夫的草屋裏，漁夫的陋室裏祈禱的耶穌，並沒有允許像現在的基督徒所用的如此輝煌的崇拜式，這種誇耀的崇拜式欺人的心，模糊人

(註) 泰德司印度回教：(一九三〇二〇八頁)。「事實這是一切現代主義者的呼聲：他們都以為「模稜的回教」和「古蘭經的回教」是無異的，其中最真誠而主要的原則和自然與理知，完全融洽。」又見亞司見前，二三四頁。

的理知，反而使人心從崇拜上帝這一方面，移到一種象徵或典型上來了。」（註一）因此他以為回教包含猶太教與基督教的根本，回教的功用之一，就是要人聯合信仰一個真的宗教。

把回教徒世界作一廣泛的觀察之後，則我們也許可以說，改革運動中，個人的影響最重要的就是雅瑪·阿定·阿富汗尼（Jamāl al-Dīn al-Afghānī）——他卒於一八九七——他的足跡遍至埃及及有時在土耳其、波斯、印度，甚至歐洲。他的影響是他個人的人格，不是因為他有什麼著作或什麼宗派機關。他有些著作尚未出版，但是却印行了一本書叫作駁唯物。最有趣的是他在巴黎時，和若農（Rozen）爭辯「回教與科學」的問題。他的目的是要聯合回教徒，訓練他的學生，使他們著作與回教有關的政治、社會、神學的文字。亞當斯博士說：「在他看來，回教根本上是一個世界的宗教，它的內在的精神力量足以應付任何時代的變遷。」（註二）

雅瑪·阿定的工作在埃及切實的繼續下去，領袖人物是穆罕默德·阿布篤和穆罕默德·拉希里達（Rashīd Rīdā）。他是 Al-Manār 的編者。這雜誌是改革運動的中堅刊物。這個運動的目的是要推進社會的、宗教的、經濟的改革；證明回教在現在的狀況之中是一種適宜的宗教；去除迷信與非回教的信仰；對抗錯誤的言論與錯誤的回教信仰，比如命運注定論與聖賢崇拜之劣跡；鼓勵各宗派間的妥協與合

（註一）阿里（阿）歐卜反報一九〇六、二四二、三五九頁。

（註二）亞當司見前，一三頁。

作；推進教育與一切現代進化的各種學問。

他們同時也堅信宗教與道德是社會生活的基礎，並且想努力使回教的基本原則，和現時的需要發生關係。坎甫梅易博士（Dr. Kampffmeyer）特別注重他們譯為青年回民協會的一種運動，起草於一九二七年。其中的領袖以為和西方文明接觸之後，容易使人忽略宗教與道德，一個國家如缺少了這兩種東西，就很難再有健全的生命了。這個運動在各國都有分支。坎甫梅易博士說：『我敢說，青年回民協會是今日用阿刺伯語的世界之中，最偉大的運動，它在現時，將來的重要與影響，實難估計。』古蘭經是回民道德復興的嚮導，沒有古蘭經則一切進展便失去其價值，而且以為『古蘭經的道德文化是以科學與思想的自由為基礎的。』它的目的是要吸東西西方文明之優點而去其短。無神論，反宗教，基督教宣教士都得反對，要使人民了悟真的宗教。（註）

回教在現代土耳其的地位問題，各種意見不同。開明的態度確是在此實行最早。一九〇五年君士坦丁有一個傳教士講了一篇非常動聽的演說，要感動回教徒，叫他們興奮起來，追隨現代文明與科學的進化。阿瑪·南姆·艾番地（Ahmad Na'im Effendi）特別注重須要受過教化的宣教師，他們必須自覺其使命的性質與重要。宣教師不但要熟知回教的傳說與哲學，也要成爲『國家的改善者』，『道德英雄主

（註） 見伊斯蘭何處去三章三六，一一五頁。

義的導師，「知識的運輸人，」預言之責的承繼者。」（註一）講到「宗教是什麼」這個問題，又有另一個傳教士覺得不從本源學得的信仰，因為給無以解釋的細節目所誤，就阻礙了回教的進步。伊格保博士說：「在各回教國之中，唯有土耳其能解卸教義的睡眠狀態，而有自覺之心，唯有土耳其才可以說是得了知識的自由；唯有她才已經從理想達到了現實——這個過渡時期需要深刻的知識與道德的奮鬥。」（註二）從另一方面說來，坎甫梅易又說：「今日的土耳其並無回民運動……土耳其沒有留下任何宗教發展的基礎。學校裏面也不教授回教。」他又說：「波斯也沒有什麼現代的回教運動。」（註三）

在印度幾個主要的領袖的思想與工作，影響了許多受過教育的回教徒，在這幾個領袖之中有可汗阿里，庫達·浦格許，與穆罕默德·伊格保。可汗的座右銘就是教育；教育；教育。他最大的成就就是在阿里格（Aligarh）創設了一個安格羅穆罕默德大學（Anglo-Muhammedan College），一方面採用西方之宗教教育，一方面遵守回教的儀節。後來這個大學即轉為回教徒大學（Moslem University），又在海得拉巴（Hyderabad）設了一個回教徒大學。可汗在他的著作裏也標榜以現代的方法來研究回教。在阿里的著作之中，我們常常發現他的熱望是要彰顯回教的根本要義，而表現它內在的意義。伊格保對於回教

（註一）見宗教倫理百科全書二卷九〇五頁；又見歇卜脫報一九一〇，卷八，六四三頁。

（註二）伊格保見前，二二五頁。

（註三）見伊斯蘭問處去一六六頁。

的信奉，非常熱烈，同時對於現在的需要宗教，也了解得非常透徹，他的貢獻是把回教的原則，用非常合理的哲學方法來解釋。

印度回民的知識階級，有了這些人的著作嚮導，便已經能用現代思想的想法，來保存回教的根本了。其他還有些別的運動，也有現代化的趨勢，但不十分注意學術的工作，而因此倒比較得普遍。其中最主要的則有兩個，本來是聯合起來的，一個的中心點在葛地安（Gadān），一個的中心在拉合爾。前者的阿馬地是被喻為回民世界上最活動的宣傳員。他們的觀念比正宗派回教又進了一步，他們相信進化的啓示論，並且努力設法想把回教的基本教訓，用簡單的方法表現出來。這個運動的發起人顯然是要把一切偉大的宗教的信徒聯合起來。

在最近的二十年之中，曾經屢次嘗試，抱定傳教的宗旨，要把回教介紹到西方來。他們一方面批評正宗基督教的教義與儀式，一方面又表彰回教的基本原則，認為回教是一種理性的宗教，可以代替基督教。他們覺得基督教在現代問題之前，已完全暴露了弱點，而且和科學衝突。從另一方面說來，他們覺得西方人在倫理上已漸接近回教，而回教的宗教教義則可以感化一切有理性的人。韓德萊公爵（Lord Haldane），一個新回教徒，也如此描寫回教的力量：「回教之中毫無違背我們的理性與科學的發明的地方。」「在一個普遍的信仰之中，除了我們堅信一個唯一的上帝和聖先知們所傳達的啓示錄，我們不能過分的拘束。」「我一向以為回教是適合全人類，不受時間的管束的。」「回教中大部分的力量是在於知道上帝

永遠在近處的……這是這個宗教信仰的根本精神。」（註一）

狄德思博士（Dr. Titus）的看法不錯，他覺得回教的宗教辯正是在其改變新的態度，不是重來一個新的思想系統。在受過教育的開明的回教徒看來，回教必須根本包含信仰一個真主，相信他的特性之完善，尤其是他的慈悲；相信人類有自由重新解釋，或甚至拋棄若干傳統的命定論的觀念；相信將來的生命是精神性的，在這將來的生命之中，人類將自食其思想言行的果子。在這些信仰之外，還要祈禱，施捨，禁食，此外則最好常常默修朝聖。再此外，則須尊敬聖人穆罕默德，他是良善生活的模範。回教的根本在古蘭經的一段中見其概要：『把你的臉對着東方或西方不算正直，要正直則必須相信阿拉與末日，天使，聖經與列聖；要爲愛上帝的緣故，捨棄財產。送給近親，孤兒，路人，乞丐與囚犯；更要常常祈禱；照付公認的捐款；凡是允承了一件事而實行的，在痛苦矛盾困難之中忍耐的——這些人都是忠於自己的，他們也能戰勝罪惡。』伊格保博士說：『人類今日所需者三：對於宇宙要有一個精神的解釋，對於個人要有精神解放，對於根據精神的基礎而演進的人類社會，要有合乎全世界的基本原則……回教徒有這些根本觀念，是因爲他們根據啓示錄，啓示錄是從生命最深入之處發出來的聲音，使它自己的外表也內心化了。』（註二）

## 二 巴哈教

（註一）回教評論七月一九二七。三三四—三四四頁。

（註二）伊格保見前，二四八頁。

雖然巴哈教是從回教生出來的，但它已經自己按照路線向着宗教的普救論而進，並且在印度、歐洲、美國及其出生地擁有信徒。巴哈教創始於波斯十九世紀之巴比教運動（Báb），巴比運動又和祭司教（Sheikhism）有關，是祭司阿曼（Sheikh Ahmed）所創的。尼古拉先生（M. Nicolas）說它所標榜的是『有力而先覺的自由主義』。要解釋巴比教則必須參攷回教十二牧師的教義（doctrine of the twelve Imams），是希亞宗（Shiah）的教義，這十二個牧師活着就是要看機緣一到挺身而出，來使回教的信仰，復歸其原始的純真。

在一八四四年上，默若·阿里·穆罕默德（Mirza Ali Muhammed）自命為巴比，即『門』的意思，要經過他，那匿藏着的牧師才會和人通話。他在信徒之中喚起了極大的熱誠，而在他的運動之中包括了一個很重要的原則，就是崇尚自由主義，否認古蘭經是登峯造極不可一世。『巴比教使命的七證』（The Book of the Seven Proofs of th. Mission of the Báb）不但以為默若·阿里的言論在風格上，精神上可以趕得上古蘭經，並且以為超過了古蘭經，因為它切合時代的需要。巴比教的信徒是要接受他的教訓當作古蘭經以後的啓示。照巴比教說來，並無最後最末一次的啓示；他們以為必須要因時代的需要而產生新的聖人，但是在他的言論之中，有許多地方離進化的道路還遠得很，而這個運動的重要性，完全是由於它產生了巴哈教，他經過了多年的忍受虐待，在一八五〇年被刑而死。

巴哈教是從巴哈·烏拉（Baha Ullah）的名字產生出來的，巴比死後，他就成了大部分信衆的領



袖。照巴哈教看來，巴比只是「門」，而巴哈·烏拉則自命為「那真主所要表現的人。」巴比教是確切的回教；巴哈教是普救主義。

巴哈·烏拉是一個很獨特的人格，從勃朗教授 (Prof. E. G. Browne) 這段文字中可以證明：在那角落裏坐着一個神奇的可敬的模型，他的臉使人不忘，但不易描寫……他晶亮的眼睛好像能相每一個人的靈魂；權力與威嚴坐在他的濃眉上；他額上臉上的深紋，告訴我們他的高齡，但是一部純黑色的豐聳直垂腰際，幾乎騙了我們。「感謝上帝，你得到了」……他用一種柔和而尊嚴的聲音說。「我們只求世界的良善，各國的快樂；但是他們把我們當作搗亂分子，要拘禁驅逐我們……我們要求各國共奉一種宗教，人類全成兄弟，我們要求人類子弟之間的感情聯系還要加強；我們要求宗教的分歧，種族的爭論——這有什麼害處呢？……但是只有聽其自然；這些無結果的爭鬪，這些毀滅的戰爭都要過去的，那「最大的和平」會來的……你們在歐洲不也是有同樣的需要麼？這不是基督所預言的麼？但是我看見你們國王在毀滅殘殺人類上，消耗錢財，而不肯用在推進人類的快樂上……這些爭鬪流血與不和，必須停止，人類要像親戚似的住在一家……人不要自以為榮，因為他愛國；他應該自覺榮耀，因為他愛他的同類。」

(註)

巴哈·烏拉的理想化，從他的名字上就可以看出來了，就是「蒙福的完全」(Blessed Perfection)。

(註) 勃朗·巴比之故事錄述巴哈·烏拉拜訪記。

巴比，巴哈·烏拉，及其承繼人阿布篤·巴哈 (Abdul Baha) 都是「神的表現」但是這個名辭的含義不甚清楚。也許要照巴哈教經籍裏的所謂宇宙即上帝的觀念來解釋。但是關於這三個人的形容，後來越發的繁雜了。他們被稱為三位一體的實體化，(註一)和愛、意志與智識這三樣東西聯了起來。

巴哈教的領袖們否認他們有另創新宗的用意，他們的目的是要聯合世界上一切偉大的宗教，而成爲一萬民共奉的宗教。「巴哈啓示的目的是要使萬民在宗教上聯合起來。」(註二)關於巴哈教的這一方面，後來一個牛津的神學家蔡恩 (T. K. Cheyne) 覺得很受其影響，他說：「在聯合各民族之先，必須先聯合宗教，但是在目下的情形之下，實在太不完全了。」(註三)「巴哈運動不是一種組織。你不能組織巴哈運動……巴哈運動是這個時代的精神。」(註四)「上帝給這個覺醒的時代的賞賜，乃是在使人知道人類是一體的，宗教在根本上也是一體的。」「每一個真先知所教人的原則，都是一樣的：其間毫無分別。」但是巴哈教的先生們，並沒有把這件事證明出來。「一切的宗教都是爲求得人類之間的友誼而顯現出來的。它們的根本，它們的基礎都是友誼，團結與愛。」一切宗教的聖經須以寓言的方法來解釋：「一

(註一) 郝萊巴哈：《道時代之精神》(紐約一九二一、三、四、五、四、六、七、一頁)。

(註二) 米爾巴哈教之普世感 (佛羅積司一九二五、十二頁)。

(註三) 蔡尼：《種族與宗教之融洽論》(倫敦一九一四、緒論)。

(註四) 郝萊：見前二八頁，引阿布篤巴哈。

切宗教都是用象徵的方法寫下來的。『惟有如此才能把真理寫下來不怕時代的變遷。巴哈教是折衷派，要收集一切信條所共有的基本原則；它有純化作用，要把真理從迷信的混亂中解放出來。』巴哈教沒有祭司制，因為祭司制提倡階級精神，並且要在精神力量與物質的享樂中掙扎，看誰勝利。它也不注重玄理的教義與儀式，因為這些不過是物質的外表……（註一）

照巴哈教看來沒有一種宗教是能代表絕對的真理的，因為真理不是人的頭腦所能把握的。進化的啓示之存在，是因為有極少數的靈魂和上帝發生了密切的往來。聖人穆罕默德十分爲人所敬重，但是正宗派的回教徒則以爲他是高過耶穌的，因此巴哈教徒也以爲巴哈·烏拉高過穆罕默德。單從這個信仰上看來，（還有其他的各種不同）巴哈教和正宗回教顯然不同。『巴哈教的教訓證明並補足了以前的別的宗教，並且獻出一個實際的哲學系統，來適應今日的精神上的需要，以建設神聖的和諧與平安。』（註二）

巴哈教是最適合這個時代的，因為它堅持宗教與科學之和諧。文化與科學是最高尚的，宗教所必需的，必與之發生密切的關係，『宗教與科學之間別無衝突。』『宗教和科學是人的智慧的兩翼，藉此人可以提高飛，而人的靈魂可以進步。如果一個人只有宗教的翅膀，他不久就要墮入迷信的汗泥之中，如果他只有科學的翅膀，則必致毫無進步，而陷進唯物主義的壓迫下去了。』（註三）有一個熱心的巴哈教徒，在觀

（註一）司格萊恩·巴哈教兄弟同心之宗教及其在信仰進化之中的地位（倫敦一九一二、五七頁。）  
（註二）來爾見前，一七頁。

（註三）阿布魯·巴哈在巴黎之言論（倫敦一九一五、一三二——一三三頁。）

察科學與宗教的和諧時說：『看看宇宙間的一切，好像都充滿了神的活力，以致每一個原子都榮美如太陽；感覺一切都有自覺的根本，以致每一塊石頭都有了意義；尤其是發現物質經過了無窮的天演進化，受過了訓練要作為人類的廟堂——如此人便成了那完全的大宇宙中之完全的小宇宙——這是古先知登峯造極所發現的榮耀，現在回來要教化萬民，全世界，全宇宙。』（註一）

有人以為巴哈教信仰真主，不是一種含有人性的力量，是宇宙本有的。但是雖然有時覺得真主是超過人類思想能力之外的，但是每每說起他的特質來，則只是屬於一個精神的生命的。照人類的頭腦看來，真主是不可知的，因為那有限的理解力不能解決那無限的神祕。『真主是愛與和平。真主是真理。真主是無所不在的。真主是無始無終的。真主是未生不生的，但是本源是那無因之因。真主是純本，無所隸屬的。真主是無限的，因為名辭言語是有限的，所以不能用名辭或語言來表現真主的本質，但是因為人願意盡量表現真主，所以他叫真主，「愛」和「真理」——因為這是人所知道的最高尚的事實……但是真主一方面並不創造，真主的第一原則是愛，是一種創造的原則。愛是從真主而來的，是純靈。』（註二）

在根本上說，巴哈教的名辭與一般思想，是主張內含說的，注重宇宙進化的創新運動之內含力。如此，它亦想把回教的神祕派的某方面，和現代進化論的科學理論聯起來。因此巴哈教雖不否認，且亦承認神

（註一）（蘇萊見前，一一一頁。）

（註二）（蘇萊：巴哈經典，（紐約）一九二四，六〇九節。）

之超越性。但是神的品格則趨於模糊。

我們可以很清楚的認為巴哈教的真主，不但是從解釋上所發現的智慧的原則，一種哲學的上假設，但亦是一個激發人類的反應的實在。「這是件詭異的事，這是件非常驚人的事，真主造世人，是爲了要認識他，愛他，是爲世界上的美德，爲永生；——他之造世人是爲完全的精神性，完全的天堂的光明；——但是人類漠然無知，人類追求一切智慧，但不求知道真主。」（註一）但是人如果要尋求而發現最大的快樂，則必須求諸真主。「沒有一件比真主的愛更偉大更神聖的事了。它使病人得愈，使傷者得安慰。賜快樂與安慰給全世界，只有真主的愛，才能達到永生。一切宗教的根本就是真主的愛，這是一切聖經裏的基礎。」愛是生存的中心，其分四類：「（一）真主的愛是爲真主之實而發生的；基督曾經說過：上帝是愛。（二）真主的愛是爲他的子女——僕人的。（三）人類之愛真主。（四）人類彼此相互的愛。這四種愛都是從真主那裏發生出來的。這是現實的太陽所放射出來的光；這些是聖靈的呼吸；這些是現實的的記號。」（註二）

在述說人類的天性時，阿布篤·巴哈似乎把一切罪惡歸諸於人的物質方面。「人有兩種天性：他的精神或較高尚的性質，和他的物質或較低下的性質。一方面他接近真主，在那一方面，則他又只爲世界而

（註一）同上，六四八節。

（註二）阿布篤·巴哈言論集七四，一六九頁。

活。這兩種性質都可以在人心中發現。在他物質的一方面，他表現虛假、殘忍、不公平；這都是他的劣性的結果。他的神聖方面，則表示愛、慈悲、仁藹、真理、正義，都是他善性的表現。一切好習慣、好品質都是人的靈性，一切不完全、罪惡都是他的物質方面的事。如果一個人的靈性勝過了他的人性，那就是聖賢了。」

人類的精神生活顯然是沒有開頭的，但是沒有提到生前的性質為如何。同樣，也沒有結束，將來的生活也沒有指明，不過說是一種直向完善而行的過程。「神的完善是無限的，因此靈魂的進化也是無限的。人自生之初，靈魂即在進步，智慧日生，知識日增。身體死後，靈魂繼續生存。各種層次不同的物質生命，都是有限的，但是靈魂是無限的。」（註一）「雖然死亡毀壞了他的身體，但是對於精神則並無威權——精神是永生不朽的，無生無死的。」（註二）「生命是永生的，但是個人的自覺心却並不如此。惟有和神的純本聯合為一，始能得到永生。」（註三）

巴哈教不是什麼消極的神祕主義。要達到完善的境界則必須不斷的努力，如果能有高尙的宗旨，就是真正的崇拜了。況且巴哈教也承認人類所忍受的痛苦之深刻之意義。「人類的試鍊有兩種：（一）他自己的行為的結果。（二）即真主的信徒也受苦難。基督曾忍受了極大的憂苦，他的門徒亦然。那受苦最深的，

（註一）同上，五三—五四八，一頁。

（註二）同上，五九頁。

（註三）巴哈經典六一四節。

能夠達到最大的完善。』『憂傷與痛苦不是偶然來的，這是真主的慈悲差遣來造就我們的……不曾受苦的人不會達到完善的境界。』(註一)

巴哈教忠於它回教的背景，也堅持祈禱。『你們知道麼？祈禱是必要的，人沒有理由可以不祈禱，除非他的頭腦不健全，或者有什麼無法去除的阻礙擋住了他。祈禱的智慧是在乎此：是使僕人與真神發生關係，因為人在這樣的情形之下，是全心靈歸向全能的真主的，尋求他的聯系，渴望他的愛與慈悲。』(註二)

歐洲與美國的人民生活急迫，所以普通不大注重宗教的靈修，這是現代生活很大的一個缺點。巴哈教注重祈禱，不但要達到和平的境界，並且要認識生命的奧妙。『默想是開神祕之門的鑰匙。在這種情形之下，人可以使自己抽象化；離開一切外界的事物；在這樣一種主觀的心境之中，他浸入了精神生活的大海，而能得到一切物本的祕密。』(註三)

對於一切宗教要取完全妥協的態度，巴哈教徒自始至終信奉他生時所屬的宗教。他們可以用寓言的方法來解釋教義與儀式。因此：『禁食是避欲與自制。禁食是滌清心裏的驕傲，用精神的感受性來替代物質的趨向，改善道德的性質，使愛真主的熱心更加深刻，使自我心不陷於高傲，教人謙卑，救開無知的黑

(註一) 阿布篤·巴哈言論集四，四五頁。

(註二) 巴哈經典八六九節。

(註三) 阿布篤·巴哈言論集一六三頁。

階。」(註二)天堂與地獄的觀念也有倫理的解釋。「地獄就是思想充滿了罪惡的念頭與企圖，放縱情欲，纏戀物質。在這種情況之下，人與神分離了，在無知之中受苦。救法——天堂——是自覺的認識生命中有上帝，要以愛心、仁慈、善行來獲得他。」(註三)

巴哈教的倫理系統是一種明確的人性的大同主義 (humanitarian cosmopolitanism) 它主要的思想是人類的「一體」說，求普遍的和平的目的，「那大的和平」而要達到此目的，則必須標榜世界會議與世界語。它主張一切形式的自由平等，並且提倡男女平等。並且以為(註三)巴哈·烏拉的教訓解決了「經濟」問題，不過此說沒有多大根據。不幸普遍的和平與人類的友誼，雖在他們的言論中佔重要的地位，但是巴哈教在各不同組之間，頗有衝突，大半是組織問題，各爭權利與地位。(註四)

(註一) 歐拉布·阿布·萬·巴哈在埃及。(紐約一九二九。一四八頁。)

(註二) 費爾蒲司·阿·埃·芬地，其生平與言論。(紐約一九一二。一三四頁。)

(註三) 來爾·巴哈之啓示與建設問題。(芝加哥一九一九。七七——七八頁。)

(註四) 見懷德·巴哈教及其仇人巴哈機構。(洛杉磯一九二九。)



## 第九章 基督教

基督教是一個猶太人所創的，在其根本精神上，也是繼承猶太先知們的。雖然個人人格與環境容有不同，但耶穌與保羅和希伯來的先知們還是一路的人。但是基督教不僅是一種改革的猶太教。它深受地中海、東部文化的影響，尤其是古希臘羅馬古典派思想。但是除了一些意見以外，基督教與猶太教之間的基本不同，不在其受過猶太以外的影響，而在乎耶穌個人的地位。

所以我們首先要問：從現代學術的眼光看來，耶穌在歷史上存在的證據是什麼？那三福音，馬太，馬可，路加，不是三種完全獨立而彼此互證的文件。這三種福音也許大部份都是根據一本較古而已經散佚的書，也許馬太與路加都是從馬可取材的，這樣要根據取材就是表示同情，也就造成某種理由了。但是馬太、路加之中不符馬可的部分極相類，說不定它們還是採用另外一種語錄性質的材料。馬太與路加之中，凡有不符馬可之處，都沒有多少傳記性質，也許關於耶穌最早的記載，是從馬可裏辨別出來的。

如果不論後來思想的影響，則我們對於耶穌能有多少肯定的認識。（註）耶穌是約瑟與馬利亞的

（註）關於新約以及耶穌基督之人格與教訓的各種文獻甚多，必須參考適當之圖書。在此暫列：穆費脫：新約文學導言（紐約一九一〇）；司各脫：新約文學（紐約一九三二）；勃吉脫：福音史及其餘流（二版愛丁堡一九〇七）；希瓦則：歷史基督之追求（倫敦一九一〇）；瓦納爾與章杰瑞：十九世紀與後來所見之耶穌（愛丁堡一九一四）；福萊斯脫：歷史與經驗中之基督（六版愛丁堡一九〇八）。

兒子，他受了施洗約翰的感化，並且在他手中受了洗禮。約翰相信彌賽亞快要到了，並且宣傳叫衆人悔改，預備救主光臨。耶穌也開始過流浪的夫子的生活，因他的教訓與其獨特的人格，所以得了許許多多的信徒。

後來祭司與別的人民的領袖們，就很仇視他，也許因為耶穌常常批評他們。他批評他們的形式主義，他們打算誣以政治野心，與希律羅馬人有關的政治活動。他們最恨的也許是因為別人以耶穌爲彌賽亞——也許他自己也如此想。傳說在釘他的十字架上所銘刻的文字看來，就表示他們非常譏笑這樣的自負。他們希望彌賽亞的時代有驚人的開始，有一個真正榮貴的王，但是這個簡樸的流浪的夫子，毫不恭敬，在耶路撒冷時，態度顯然十分傲慢，一定使人覺得非常可厭。

有一個時期，耶穌和他主要的幾個門徒，離開羣衆，遠離攀誣他的人們。在這一段時期之中，他教訓他那些最密切的門徒，他們就成了後來基督教會的核心。和羣衆演說時，他用感人的比喻，對於親密的人，則他解釋其內在的意義，比較更明確。我們似乎更可了解耶穌的教訓，如果我們認識他後來自己自覺是彌賽亞，並且盼望彌賽亞的國由於什麼突如其來的事，早日降臨，但是究在何時何刻，那就是彌賽亞自己也不知道。

後來一半因為他犯了褻瀆上帝的罪，一半是因為政治上的嫌疑自命爲彌賽亞，以致被捉而釘在十字架上。這是耶穌的生死歷史上的證據。但這些簡單的事實，並不足以促使基督教之興起，而是耶穌的特

殊的人格，及其表現他的人格的道德與宗教的言論。貝克教授 (Prof. Bethune Baker) 說：「沒有任何辯論與理性可以推翻這種觀念，這種已經深入了今日許多基督徒的心裏，他們以為這些故事雖不過是實事之記載，但不是歷史的通俗現象，而是信仰的詩篇。」（註）

在諸福音之中，就可以看見關於耶穌的各種神話。關於他的誕生也有種種傳說。耶穌雖然叫那些追求神蹟的人為「毒蛇的後代」，「罪惡而姦淫的後代」，但是他的能力也是由奇蹟中表現出來的。我們可以注意這一類的事情，如何愈益神奇。馬可福音記載耶穌醫好了一個長麻瘋的，在路加福音裏則醫好了十個。馬可福音只記載睡魯的女兒睡而復蘇，路加則記載一個寡婦的兒子已經要抬出去埋葬，但又復活了。第四福音裏的記載更確定，更動人（馬可福音未提此事）拉撒路在墳墓裏四天又復活了。這類的發展到處都見得到。馬可福音裏有一個人叫他良善的夫子，耶穌反問他說：「你為什麼稱我是良善的？除了上帝一位之外，再沒有良善的。」馬太福音又把這句話改了：「你為什麼以善事問我呢？」

第四福音裏敘述耶穌在客西馬尼園的故事，和其他的福音裏所述的口氣不同。在後者之中，耶穌和死的觀念交戰。路加福音又說上帝差了一個天使到他那裏去。在第四福音裏耶穌為他的門徒祈禱，並且覺得在世界未有之前，他就和天上的父同在了。其所包含的意義亦殊不同：「我父所給我的那杯，我豈可不喝呢？……我應該說些什麼呢？主啊，救我脫離這個時辰。但是我是為這個時辰而來的。」

（註）貝克現代教會人（牛津一九二五三五四）

從這幾個例子上我們可以看出，關於耶穌的觀念是如何演變的。當時也受了許多較廣泛的思想運動的影響。這種影響在第四福音和保羅的書信裏最爲明顯。在第四福音裏面，基督教的信仰是從基督的神聖與永生的觀念的立場上來看的，基督是內在的光明，是生命，是世界上的理性。基督教的教義按照着基督的路線而發展，隨着基督徒的擴充，一直推進到地中海的大部分。在保羅的教訓之中，有許多希臘宗教的痕跡。（註）並且我們可以有理由來相信，對於基督神聖而永生的觀念，是從猶太以外所得的影響。保羅和第四福音的作者，是把這個觀念同耶穌是彌賽亞這個觀念聯合起來。一直至今，基督教的發展，不但和歷史上的耶穌有關，而且也和這個永生的基督的神學觀念有關。

但是耶穌自己究竟自居到什麼程度？這個問題也許不能有準確的回答。在公認的英譯本馬可福音開始就說：「上帝的兒子，耶穌基督福音的起頭，」但是後來訂正本的眉批上又指明最古的說法是沒有「上帝的兒子」這一句的。馬可福音全書之內，耶穌從來都沒有自居這樣的稱呼。在十字架邊的羅馬百（註）

注意兩種希臘思想，見穆泰希臘宗教之五階段（倫敦一九二五）其一爲生殖神：「在第一階段是生存的，然後每年一死，重又從死亡中生出來，和「他」一同從整個的死亡中站起來。在這方面希臘名之爲第三者或名教主，這種新生的儀式，伴之以舊年之交卸，舊衣之擯棄，與夫一切爲死亡所沾污之事物，不僅死亡，且照我看來，（雖然有若干希臘學者不表同意）並亦有罪惡之義。」其二則爲：「那引領我入教之實際而存在的牧師，他本身已經是上帝的形象了，但是在他之上，更有更偉大更智慧的祭司，在他們之上，又有更上者，在他們衆人之上，則有一永生而神聖的中間人，他是完全的人，又是完全的神，只有他才能完全將上帝顯現給人看，引人類的靈魂走上天堂，超越一切變幻與命運，直至七主之家而達最終的平安。」

夫長說：「這真是上帝的兒子了。」馬太福音有三處提到此意，但是馬可與路加都未提，且耶穌自己也沒有如此自稱。這句話也許就包含彌賽亞的意思。其中有兩次是那熱烈而多情的彼得說的：「你是基督，是永生上帝的兒子。」因此在這四福音之中，沒有幾次是論到這件重要的事的，到底耶穌自己的看法如何在第四福音之中，耶穌有幾次自承為上帝的兒子，又有幾次自承為不朽。但是這些都是神聖的基督的神學觀所持的立場，而且是那作者所要標榜的一個目的。從現代學術研究的結果看來，沒有多少證據可以證實耶穌自承為「上帝的兒子」像今日所謂正宗派所信的，有玄理上的意義。梅裘 (M. J. R.) 博士指明過，(註) 在早年教會裏，如使徒行傳所引，耶穌常被稱為「拿撒拉人耶穌」上帝所愛的，賜給你們；「上帝怎樣以聖靈和能力膏拿撒拉人耶穌；」「他周流四方行善事……因為上帝與他同在。」我們找不出什麼證據來證明耶穌曾對他的信衆們說，叫他們崇拜他如上帝一樣；反之，他叫他們向父祈禱。

也許耶穌講過上帝的聖靈，但是他說的時候沒有別的含意，不過和舊約裏先知們所說的一樣。聖靈是一種講到上帝時的方法，尤其是在和世界與人發生關係的時候。拿他所說的幾句話來看，(或是傳為他的話)後來有許多思想家受了若干哲學的影響，以為聖靈在某種神祕的方式中，是一個和我們的父上帝為一為同的人，但又和他迥乎有別，把這種觀念和基督論相提並論起來，就造成了所謂三位一體之說。神聖而永生的耶穌和歷史上的耶穌聯起來，就是道成肉身之說，這種說法的產生有兩方面：一方面是

(註) 梅裘英國現代主義其源流方法與目的。(劍橋——麻城一九二七——一五二頁。)

把耶穌理想化了，如見於四福音書。一方面又把哲學上的上帝觀，那被當作至理與「道」(Logos)的一種內含的理性，在世人之中的那神聖的精靈人性化了——如果我們可以這樣說。道成肉身就是混合了這兩方面而成的。舊約裏面雖有上帝降到人間來的觀念，但是在傳統的神學論裏，却並無道成肉身這回事。也許是因爲有了彌賽亞爲神學世界之主的觀念，所以以爲他亦必是神聖的。但是一般的信仰，都以為他必是大衛家中的一個王子。

這些問題探討後的結果，使現代基督教的學者們從傳統的教義之中解放出來，使他們更加密切的研究耶穌的宗教。雖然基督教不僅是耶穌的宗教，但却以其爲根本。耶穌的中心觀念就是他對於上帝的愛和他對於上帝的不變的信仰。他對於上帝的觀念就是一個慈愛的天上的父，他的太陽照義人，也照不義的人，一個父不但饒恕七次，並且照象徵的方法說來，是七十個七次，也就是永遠的饒恕。他是無所不見的，他知道每一個人的心。清心的人可以看見他。他叫一切都愛他如父，人類都是兄弟。「耶穌的教義少而簡單，幾乎不會超過以下這幾條：(一)上帝是我們的父，如果我們試行他的旨意，依照他的榜樣而行，我們就可以成爲他的兒子；(二)有上帝的國，人生於世，第一的目的就是要進入這一個王國。這個國就在手邊；(三)耶穌自己就是上帝的國的彌賽亞，但他來是服役人，不是來統治人，他不是來受封的，他是來治世的，他要犧牲他的生命爲衆人贖罪。」(註)

(註) 同上，八〇頁。

同耶穌的宗教一樣，基督教亦以上帝爲其中心觀念。應監督（Dean Inge）說：『如果我們的教訓之中遺漏了那永生的背景，則我們就會在錯誤的基礎上胡亂建設，也不能再傳報我們所負的好消息。』（註一）哈乃克（Harnack）說：『基督教是很簡單，很超越的：它只有一個意義：由上帝的力量，上帝的眼睛之下，得到永生。』（註二）上帝是一個精神的人格，是一個有智慧，有感情，有意志的人格。傳統的神學上說，他是完全的，沒有限制的，全能的，無所不在的，永生的，他是神聖的，是充滿了榮耀與尊嚴的。他是天上的父，他的本質最好的形容詞就是愛，他是真理的泉源；他是宇宙的道德的統治者。叫他作造物者，意思就是自然與人的生存，都是由於他的智慧的精神活動。雖然基督教的有神論有時傾向於宇宙即神之說，但只不過更足以注重了那一般的歷史上的觀念中之反宇宙即神的特色。人與世界都是倚靠上帝的，但是並不即是上帝。迦得納（Gardner）博士說：『基督教的信仰根本是信神的，它暨信神的淵源，神治世，並且準知道一切事物的架形不是偶然的，而是由一種力量所調和的，這種力量在智慧道德的品質上，最接近人類。』（註三）呂恰慈博士（Dr. Richards）說：『上帝的福音中不能缺少那神聖的人格？如果人格消失，福音也就死了。但是神的這一方面，常常因現代人的觀點，而被迫降到科學知識的水平線上來調和神的啓』

（註一）應主教會與時代（倫敦一九一二、七、七頁）。

（註二）哈乃克：基督教是什麼（倫敦一九〇一、八頁）。

（註三）迦得納：現代化與教會（倫敦一九〇九、六、八頁）。

示與科學」(註)

近來頗有人注重上帝是內在而內含的，並且把它和科學的理論混為一談，以為在天演進化之中，有一點「空靈的什麼」充塞宇宙與人類。這種思想方式的結果，不是完全的宇宙即神，就是要碰到許多困難的問題，到底自然與人之間的界限要如何分割，什麼是有內在的神性的，什麼是沒有的。

這種不能令人滿意的神性內在說的根本神學論，似乎是覺得上帝和他所創造的世界，常發生不斷的關係。在這種意義上，上帝是超越的，他的實在不是這個世界的，他的一切特質都是無限的優越的。傳統的基督教之相信三位一體，常被目為神祕。有時這種信仰根本包含上帝無窮的大愛；或者也可以說是肯定了一種特殊的終點，是這特殊的世界的淵源。一個人性的精靈，如同教或猶太教的上帝，是特殊的，如果我們看他是有智慧，有感情，有意志的，則有些基督教的思想家對於三位一體的道理即作如是想。

基督教對於人的天性亦有明顯的說法。人類最主要的是他的靈性，他在地球上有一個物質的軀體。基督教的理想包括這個人全體的完善，雖然靈性方面比較更根本。人有相當的選擇的自由，在相當限制之中，上帝是決定生命的重要因素。他之能夠欣賞人生，全靠他和上帝和同類們的關係如何。沒有人能達到完善，除非他自己的意志有正當的傾向，雖然只靠他自己的意志也不能達到完全的境界。在選擇的範圍之內，就有罪惡的可能；苦痛的事實，也使人生的生活受到傷害，所謂人性是極端腐敗的這個說法，雖然

(註) 呂恰慈超平與靈派與現代派之上。(紐約一九三四、一五三頁。)



是大半基督徒的意見，但沒有什麼根本上的重要性。

基督教把罪孽當作人類罪惡的中心。罪孽不但是倫理上的錯誤的行爲，不但是不能達到一個理想的人格，不但傷害別人，不但不能達到社會的和諧，人類的好處，基督教覺得罪孽的根本是人與神之間的不和諧，因之罪孽除了倫理之外，還有宗教上的關係。基督教承認人在和罪孽戰鬥時每覺軟弱。保羅的經驗正是一般人的：『我要做的事沒有做；我不要做的事倒反做了。』因此一方面注重人爲自己爲別人而作事的需要，但基督教也堅持贖罪亦必需倚靠上帝，在基督教史上，有兩件事似已結不解緣。崇拜耶穌他的愛有大的感化力，可以戰勝罪惡。再加上上帝所賜與人的慈悲，亦不離開人。上帝的慈悲，在基督教的辭彙中，就成了耶穌基督的慈悲了。

和上帝的關係既是一種個人性質的，則罪惡之不和協和這樣的關係發生聯系時，就要經過兩重過程，方始可以得到和諧。在人的方面則須懺悔，憂傷，改變態度，在上帝的一方面則是饒赦。如果有人有犯罪的自由，則他也有悔過的自由；他可以從反對上帝的意志的態度，一變而爲順服的態度。照基督徒的看法，因爲他們深信神的饒恕所以在悔罪的這方面，就成了一種很重要的因素。

基督教對於受苦這件事有很多貢獻。它承認有許多的苦痛是由於犯罪而來的，所以要根除苦痛必須先根除罪惡。在這一方面，它和若干東方的宗教不同，它完全承認人類休戚相關的重要：罪惡不但使罪人受苦，而且也反應到別人。而且基督教進一步的承認，有某種的苦難，並非因犯罪而來。在這方面說來，則

基督教堅持苦難，可以使人彼此之間的關係更密切，彼此之間的感情更深厚，而最要緊的是和上帝更接近。但一方面也明白這不是受苦以後必然的結果：要看受難者的思想的傾向如何。如果用宗教的信心來接受無可避免的苦難，則這樣的結果始能發生。在上帝與弟兄們的愛心之中，那受苦的人似乎能增加力量與堅忍的態度來擔當痛苦，有時甚至於可以歡歡喜喜的來擔當痛苦。痛苦同時也能鍛鍊品格，使這個人的人格更深刻。但是基督教並不叫人推卸自己的責任，人必須盡力自求免去災難。

照基督徒對於罪孽與受苦的態度看來，使我們領會到基督教裏面耶穌被釘死在十字架上的意義。（註）現代思想不論其朽腐的假想，以為耶穌的死，是付給魔鬼的代價，或是投降上帝的贖價。我們也不必討論耶穌的痛苦有多深多大。耶穌之被釘在十字架上最主要的意義，就是在歷史上有如此的一個例子，表現因別人的罪惡，別人的藐視精神靈性，而使耶穌受如斯之深的痛苦。因為他被釘在十字架上，因為他的痛苦，加之他個人的優美的品格與教訓，使人都歸向他：他就是一個最高的例子，來證明痛苦如何使人走上愛和崇拜的道路。而且第三種立義就是說，耶穌的受難和基督論裏的一個觀念有關，就是上帝為他所造的生物而受苦，亦同他們一起受苦。因此十字架成了基督教中心象徵之一，而且我們敢說，將來亦必如此。但是我們可以懷疑，按照現代思想的想法，郝登博士（Dr. Horton）的說法是否妥當：「我相信正宗派的神學論是對的，它堅持耶穌被釘於十字架上這件事的成功是『一而不再』的，不須再重覆一

（註）我曾討論過這個問題，見人格與罪。同書又有人類之需要與宗教信仰（倫敦一九一八——四六頁。）

次……在神與人間的關係之中，已發生了永遠的變化。上帝已經古所未有的進入了人類中間。」（註一）

在基督教的一方面看來，耶穌的死的觀念不能離開復活的觀念。這個觀念附帶的就是相信耶穌的肉體的復生。現代的學者則對於這種信仰找不出適當的根據。近來有一個美國人說：「耶穌肉身復活之說，實在是後來的信徒們所遇見的最大的絆腳石。」他又說這事雖可懷疑，但是「耶穌的精神仍然在現在人的心裏活着，跳動着。」而這件事實，「就使世界整個兒不同了。」（註二）肉體復蘇雖可懷疑，但無傷於接受復活的觀念。若是遺漏了這個觀念，則基督教即不完全，它的意義是在於不斷的重生，不是肉體的，而是道德的精神的。個人的靈魂在罪惡絕望中死了，可以在新的道德與精神生活中復生。教會在宗教的現實中死了，但是還可以在合作生活中重作。這種的復活是精神生活的根本特質，照個人的健全與人類的進化方面看來是一種珍貴的真理。耶穌復生的故事，和復活節的儀式，都可以繼續的遵守，來表現這個原則。

基督教收人信仰「永生的生命」也就是說不朽之論。有幾個神祕論者和哲學家們，以為這是和上帝合一的意思，甚至可以使人的個別性也超脫了。但是我們不能不承認基督徒的中心觀念，就是個人的承續性。這個觀念和肉身復蘇之信仰有關。肉身復活之說，不自基督徒始。像他們猶太的兄弟們一樣，耶穌

（註一）超登現實的神學論（紐約一九三四，一三七頁。）

（註二）海立代對青年人之宗教（紐約一九二九，一二二頁。）

最早的信徒們必以為肉身的復活，是爲了可以使死者回來參加地上的彌賽亞王國。保羅覺得復活的肉身不是那天然的肉身，而是他所謂的精神的身體。就是在現代思想的眼光說來，肉身復活也有意義，就是表示無論何時，人格都有表現自己的可能。這樣一個教義，和不朽論一樣不能證實。

基督教不朽論之重要，不在其肯定死後尚有生命，而在其所含的價值，尤其是上帝的愛與鄰舍的愛，使人可以脫離不滿與瑣屑與一切自私的欲望，使他們的生活更深更高更覺悟。但是如果上帝只是自然世界中暫時的一部分，則就不然了。

和復活有關的觀念，就是「末日」之說，天堂報酬，地獄刑罰。現代思想家以為末日的審判，不是指定的某一時刻，而是在人生於世之時就發生效用的，而以天堂地獄作爲身心的情態。海立代先生 (Halliday) 說：「年青人相信地獄。雖然不是一個中古時代的地獄。他能用自己的眼看明罪行所創造出來的地獄——地獄裏有破碎的身體，病而混雜的思想，麻木而侏儒的靈魂；地獄是追悔痛苦，正如現在有許多人在如此狀況中生活；地獄就是此地此刻，不是渺茫的將來的地獄。」(註)

基督徒最離心的信仰，就是關係教會的性質的信仰。按照羅馬天主教說，羅馬的主教與大主教是世上的教會看得見的領袖，教會制度及其祭司儀節，也是每一個信徒必須承認的，同時在另一方面又有一種觀念，就是覺得教會是信徒的總結核，凡是一切承認「耶穌的宗教」不論其是否隸屬任何宗教

(註) 同上，一六一頁。

組織，都是這個宗會的。在這兩個極端之中就有各種中間份子。

教會之重要是因為能宣傳基督教，表現崇拜神的虔誠。在此我們不必討論各教會儀式之不同。洗禮是入教時的儀式；確信式是表明接受這個信仰，在成人方面則是自承自己的責任。對牧師的典禮是很慎重的。羅馬天主教會和有一些大英教會所信奉的羅馬教王承繼權的理論，以為一切儀節與宗教上的事務，若不由一脈相承受過封贈的人傳統下去，則不能得到完全的善果。但是這實在有巫術的態度。這一說不足以對於教會的監督制而只是反對其採用迷信的解釋。說不定在後來，如果各基督教國聯合一致承認羅馬的主教或別的什麼明顯的領袖時，倒是很有益處的一件事。

彌撒，感謝的聖餐，聖餐，(Mass, Eucharist, Holy Communion) 最後的筵席，不論名目如何，是基督教徒最主要儀節，其發生有各種不同的影響，在偉大的天主教堂裏，這儀式圍繞着許多顏色，音樂，語言的美，表現着宗教的情緒，早年那些猶太基督教徒還把逾越節的觀感加到這裏而來。無疑這是從古代聖筵和「分食上帝」等的觀念融合而成的，因為這些事在教義上和基督教的觀念有相符之處。這是和福音裏所記載的事實相聯的，耶穌開餅給他的門徒，勸他們說：你們因此記念我。

在基督教堂裏面，祈禱是普通的儀式，但是默想，似乎在新教徒這方面，已是一種遺失了的藝術，因為新教徒忽略聖哲們的崇拜虔敬的著作。羅馬天主教為幫助人精神上的發長，所以要人時刻自省，並在牧師面前悔罪。新教徒的教會，有時有公開的大眾的認罪，個人的悔罪則是私人向上帝招認的。在天主教堂

裏崇敬聖人增加了不少宗教生活的豐富，使人注意聖哲們的生活，品格與宗教的言論。耶穌個人已足夠供給一切諸如此類的崇敬了，但是我們也不能否認他的母親馬利亞所引起人的虔敬的感覺與情緒，也是非常豐富。在這方面似乎要論到基督徒之應用偶像。有些人覺得偶像似頗有價值，而現代基督教思想也並不十分堅決反對。

雖然現在有許多西方思想家覺得，婚姻只是一種社會的法律的合同，基督教則覺得婚姻也有宗教上的意義而保留特殊的儀式。死的神祕，使葬儀也成了宗教的一種思索與儀式。羅馬天主教對於死後的生存的信仰，更表示得活現，他們為死者的靈魂做彌撒。

我們如果對於現在的基督教作一鳥瞰，則可以發現有若干相當明確的運動，是因為受了現代生活的影響而產生的。用科學方法研究基督教文學與教義，已經很普遍，因此將根本原則重新解釋而合符時代最高的思想。目前各種社會問題急迫，而基督教主張之社會休戚相關，甚合時宜。在這方面也有規範很大的運動開始了。一般教徒雖不甚覺察，但基督徒思想家則漸漸感到宗教的神祕性之重要。羅馬天主教堂的教育機關也研究教外的問題，但是現代思想也不允許其具體的影響傳統的表現，『那曾經傳給聖哲們的信仰。』東歐各正宗派教會似乎不甚努力來適應現代生活的需要。大半還是西歐的新教徒和美國，才按照發展向前的知識與正在改變的社會環境的看法來看宗教。

我們要對於各教會的領袖們的態度知其大概，（天主教除外）則可以參攷一九二七年在瑞士

山(Lausanne)舉行的世界大會的日程(Proceedings of the World Conference on Faith and Order)就行了。雖然我們不必過份看重這件事實，但我們不能不記得一切赴會的代表，都是正式受過封贈的牧師，而且自然而然都是傾向於傳統的形式。在大多數人看來，聖經是天經地義，雖然必須以現代的方法來研究它。但是不論其研究聖經的結果如何，却還是要保留使徒與尼新的信條(Apostles' and Nicene Creeds)，好像研究的結果毫無影響似的。有些人覺得這些信條需要重新解釋，以求適合現代思潮。基督教的基本性質，就是所謂：「教會的使命。」

「福音是救法最可喜的信息，無論此時他刻，這是上帝由基督而賜給罪人的禮物，這個世界要預備基督的降臨，基督的來是要經過上帝的精神在全人類的活動中表現出來的，尤其是舊約裏所表現的啓示，而且上帝的箴言要及時在耶穌基督身上道成肉身，他是上帝的兒子，是人子，是充滿了仁慈與真理的。」

「由於他的生命與教訓，他的呼喚人悔改，他宣告上帝的國與審判的來到，他的受苦與死亡，他的復活與升天在天父的右邊，聖靈的緣故，他使我們的罪孽得到饒赦，並且表彰了活的上帝和他對於我們的大愛。由於這個大愛完全表現在十字架上，他呼喊叫我們有新的信仰，自己犧牲，為上帝為人類而服務。」

「耶穌基督，那被釘在十字架上而活的救主與主宰，也是舉世的使徒與教會福音的中心，因為他自己就是福音，這福音就是教會給世界的信息。這是超乎哲學理論，神學系統，社會改進黨論的。這福音是上帝

的新的世界那裏來的恩賜，給我們這罪惡與死亡的舊世界的；更進一步，這福音是戰勝罪惡與死亡顯示永生的，上帝使天地在聖哲身上，融為一家，在服務、祈禱、讚美之中，得到團契。

「福音是先知的聲音，叫罪人回到上帝那裏去，使信基督的人都得到公平和正義的好消息。這是受苦人的安慰；受縛的必能得到上帝的兒子所有的榮耀的自由。福音使心靈得平安、快樂，使人忘己捨身，服務人羣，仁慈而博愛，使年青人得有崇高的宗旨，使工作的人得力量，使疲倦的人得休息，使殉道者達到生命的頂峯。」

「福音是社會更生最可靠的力量源泉。這是唯一的一條道路，可以使一切階級種族間的怨恨冰釋，而使國家健全國際友愛而和平。福音也邀請非基督徒，不論東西，都在活的主裏而得快樂。」（註）

在歷史的過程中，除了唯物主義以外，基督徒顯然可以和一些哲學理論發生關係。羅馬天主教會最主要的一種哲學論叫做多馬主義（Thomism），是崇高二元論的。在十九世紀之中，因為受了黑格爾

（Hegel）與洛子（Lotze）的影響，所以有許多基督徒思想家即以理想主義的名辭來解釋現實。有些別

（註） 柯其森（編）信念（信仰與秩序之世界大會報告書第二冊，頁數一九三四、三二七——三二八頁）其中所引之所謂

「佳音，」雖與一般的傳統信條有平行之勢，但我們也見到（見十七頁）在勞明恩沒有人站起來自承「信仰的對象」就是「教義，」而向那不斷的戰後世界說：「教會的佳音，就是那四恩信條。」但是雖然有許多人自命信守現代學術方法之研究聖經，也可有人堅持「堅信」使徒們的見證和那四恩信條（見一三一頁）我們頗能感覺到今日一般的神學家常常以一手取這那另一手所承承的。



的則是厲契流 (Ritschlian) 派的信徒，採納準康德主義，要想避免玄理的概念。近來又有所謂自然主義的思想派別，否認物質的或玄理的形式，以為宗教是對於自然界的一種態度，把自然當作一種進化而演變的整體。有時就把上帝這個名稱加在整體身上。這一派的作者常常藐視一切所謂「超自然」的。因此鮑克博士 (Dr. Pauck) (註一) 在打破上帝的超自然論時，以為「那產生人類這神奇的生物的宇宙是良善而友誼的，因此我們必須信仰這整個的生命過程，宗教就是『宇宙感』，在『宇宙之中發現上帝』，而『以人為其最後的產物。』這種態度和近代思潮之注重進化是協調的。有許多理想主義的神學論，也採取類似的態度，注重上帝為生存過程中的內在力。韋勃博士 (C. C. J. Webb) 以為有相當的證據可以證明十九世紀後半部的基督神學論，根本是主張內在之說的，並且引了卡德 (Edward Caird) 之黑格爾研究，以為「完全否認那平常所謂的超自然主義，」因為「那智慧與自由的世界和自然，與需要的世界沒有不同之處；不過是同一個世界用一種新的眼光來看，而加以更深的解釋就是了。」(註二)

除了這些觀念方面的發展之外，急不可待的社會問題，又使人注意到經濟情況與公義的一方面去了。因此有許多基督徒作者與導師們，用社會倫理的方法來解釋基督教，其基本原则就是人類皆兄弟，而常以神作為社會進化的一種內含的過程。耶穌的教訓與早年基督徒們的言論，都經過嚴密的研究，想要

(註一) 鮑克 是新基督教的先知 (紐約一九三一—一九三二) 一〇三頁。

(註二) 韋勃 一八五〇以發英國宗教思想之研究 (牛津一九三三)

發現其中社會的理論。這種基督教的社會認識就是促成普遍的運動的主因，其間包括男女青年會與兄弟運動等。新的道德觀念產生了，代替了舊的信仰，而使人感覺到人類的需要，是一種合乎宗教的新道德觀。教會愈加注重了宗教以外的各方面。它對於世俗的一種感化力，它對於人類友愛的理想領袖都很注意了。青年會佈告他們的游泳池，他們誇耀希臘外教人的健美身體，而不恭維基督教聖哲們的刻苦的美德，有時又注重別的事物，來使得宗教更加動人聽聞。」（註一）

雖然有這些基督教的運動，但是在大多數的國家之中，社會與政治的方法還是不能實現其所包含的原則；而在「基督徒兄弟一家」的契合沒有告成之前，還須要採納別的合作的步驟。把這些社會問題放在面前，自然而然的就產生了一種人文主義，完全否認而不關心上帝或和他有關的宗教教義了。「人文主義相信人生的價值為至高，而人類必須以目的正鵠看待之，而不是一種求得另外一種目的的工具。：我們看見人是創造的過程中最崇高的產物。在他之外，在他之上，別無所知，我們所知道的最崇高的事物是他的思想的產物，因之，我們努力輸忠的對象就是人。」（註二）

有些基督徒思想家不免覺得：太注重社會問題就容易捨棄忽視了基督教的本質。「人類在熱心把

（註一）爾德宛今日之宗教革命（紐約一九二四、六〇頁。）

（註二）巴恩斯基督教之運轉（紐約一九二九、四五六頁。引狄風其之言。）

世界變成「上帝的國」時，很容易忽略了改變生命的需要，而注力於改變環境。」（註一）郝金博士（Dr. Hooking）說：「用社會學的名辭來重解神學的傾向，在受過教育的人中間特別強烈；因為思想確是容易人化宗教。但是這種傾向至其極頂，就成了學術思想界的一種迷信了。」（註二）應監督在「教會與時代」這篇演講之中，也堅持耶穌對於上帝的觀念不僅是社會倫理學的。他覺得耶穌所教的上帝的國，可以「在以下這句話裏得其要義：「天國在你裏面，」「我的國不是屬於這個世界的，」「生命不是超過肉，身體不是在衣服之上麼？」「上帝的國不是吃喝，乃是在聖靈裏得正義和平與快樂，」「這裏我們沒有繼續而在的城。」」（註三）郝登博士說：「現實的神學是對於自由主義的一種反響……易於回歸傳統的上帝的國的觀念，並且容易把它當作上帝的國而不是人的國，是由不可捉摸的天意，人必須謙虛，盡他微小的能力來辨認，並且容易使人懷疑上帝意旨的完成，不能在地球上實現。」（註四）呂恰慈博士又說：「在沒有進入各種人類關係之先，天國必須在人心裏，」並且他更進一步的說：「天國和暫時的人的目的沒有關係，無論其何等高尚；它是上帝的旨意。這不是從自然界或人的努力所能實現的，不論

（註一）呂恰慈見前，二八一頁。

（註二）郝金：宗教與現代生活（紐約）一九二七，三五四頁。

（註三）應主教見前，三一頁。

（註四）郝登見前，一五四頁。



所謂與奮派 (Fundamentalism)。(註) 雖然他們以不科學、不哲學、不歷史的眼光來看聖經，當作上帝最權威的言語，並且採用絕智學的方法，但是這種運動的領袖，很能表現基督教的根本要義，而有若干現代論調所不能了解而忽視的。他們最主要的觀念，就是人不足以自贖；上帝是一個真的實在，是救法的主要因素。上帝尋求人，但不僅是爲人所尋求。人可以努力發現上帝，但是如果上帝不顯現給他看，則他的努力仍是枉然的。但是這不僅是一個對於上帝的知識的問題：這是贖罪的實際問題。智慧與道德上的努力，不足以使人得到平安；他們的本身裏有缺點；他們的生活中有不可自治的悲劇。在這種情況之下，上帝可以救贖人類。與奮派因此注重「信心的教罪」，而且很專制的肯定傳統的教義，以爲上帝在耶穌基督身上顯現了自己，因爲他的死與復活爲人贖罪。

那有限的個人與人羣與其各種超乎人以外的多方面的關係，而能毫無幫助以達到幸福與完全是基督教所否認的，而現代的人則須要如此提醒一次，這也許是一個主要的原因，爲什麼歐美各國都非常

(註) 關於與奮派，請閱柯爾與奮派之歷史。(紐約一九三二) 其中有一詳細書目。據作者所言，幾乎可以包括美國所有的宗派，並目之爲一種保守的勢力來推動傳統所留存之特點。關於其反抗「社會的福音」之詳，可閱一三四頁。柯爾博士以爲與奮派之辯論，乃爲「兩種不同的教會領袖間的鬭爭」。(三二一頁) 這種運動是要求宗教的不可搖動的可靠性。「他們把宗教寄托在不加批評的虔信的基礎上」。(三三五頁) 又見馬亨基督教的自由主義。(紐約一九三三) 辛泊森：現代主義與基督之人格。(米爾華基一九三三)

注意卡爾·巴德(Karl Barth)的神學論。(註一)雖然巴德承認現代學術方法，但是他覺得這並沒有什麼重要，而他所標榜的基督教，和十六十七世紀的新教一樣的獨斷，他的態度很不幸，一方面承認現代思想與生活的根本真理，一方面又堅持和我們這時代陌生的辭彙與教義。人是一個墮落而不聽話的動物，他已經喪失了能力，不能接收上帝的話了，除非上帝替他打開心門。巴德承認：「耶穌為神的教義」不是聖經裏所記載的；但他覺得這是一種合理的解釋，不能拿「血肉」來證明的。耶穌不是歷史所產生的，是「走到歷史裏來」的。自然與人心不能給我們什麼確實的啓示。上帝的真言向我們說話，而在「耶穌基督裏面實實在在的成了肉身。」(註二)「聖經的內容不是正確的人關於上帝的思想所造成的，而是正確的神關於人的思想所造成的。聖經所教我們的，不是我們如何和上帝講話，乃是上帝如何同我們講話；不是我們如何能夠達到上帝那裏，乃是祂如何尋求而發現到我們這裏來的道路。」(註三)巴德反對錯誤的樂觀和錯誤的悲觀；前者是太信人，後者是太不信上帝。但是巴德自己的觀念之中有錯誤的悲觀，因為他說人的本性是「容易恨上帝與他的鄰舍的。」巴德的學說很能刺激基督教的思想，但是不能說他能用

(註一)除了巴德及其親信友好之寫作外，尚有若干關於巴德之文典，但至今尚無適當之目錄。麥康納希曾以同情的態度，泛論巴德之重要。(紐約一九三一)此外尚有一種優越之批判，雖其立場有嚴重之錯誤，即鮑克巴德是新基督教的先知麼？(紐約一九三一)

(註二)麥康納希 巴德神學論與今日的人類。(紐約一九三三。二七，一一五，七五頁。)

(註三)同上，二〇二頁，引巴德，又見二五六頁。

現代生活與思想的方法來表現基督教。

此外，又有一種傳佈極廣的運動，在一切基督教與非基督教的地帶，也是一半是對於現代生活的反感而產生的。這種運動的創始人是佛蘭克·卜克門（Frank Buchman），故稱卜克門主義，或稱牛津運動。（註）把基督教解釋作一種社會的倫理，已促成積極的改革在政治經濟兩方面。卜克門主義以為真正的進步不在改造社會組織，而是在改造個人生活。他的基本原則，不但符合基督教，也符合一切偉大的宗教。若沒有個人自由的合作，則根本談不到救法，一直到現在，這個運動的信徒，似乎還沒有普遍的覺醒到做基督的信徒的社會意義。並且人家批評得也對，因為他的神學概念是反動性質的，雖然表現得模糊，但還是傳統的教義。他沒有明顯的承認過去的神學研究之重要性，因此雖然他是一種務實際的宗教復興而有其真的意義，但是卜克門主義比較是反動的而不是進化的，關涉到現代知識與社會的種種問題。

（註）牛津運動可參閱克勞司門（編）牛津及其團體（牛津一九三四）；漢森牛津團契（倫敦一九三三）；斯賓瑟（編）團契的意義（倫敦一九三四）；艾倫那降生來臨的人（倫敦一九三二）。這個運動被名為「復興世界」，而「證明基督醫治之神力」，其表現方法為一種新的個人的獻身，新的懺悔自己的罪孽，對於上帝的意旨有新的看法。他們以為精神生活之開始，為「內心的自捨」與「外界的情境無關」。他們很注重罪孽，詹克思博士說得不錯：「一個人將死時，我們第一個思想就是要勸他認罪，這樣真是使死亡的恐怖絕無僅有的加深了。」（克勞司門見前一二五頁）漢森博士說到這運動時：「這個運動對於一個現代信徒理知上所遇的困難，顯然毫不關心，其實如果我們要基督教成為合理而有自尊心的宗教，勢非正正的解決此項困難不可。」（見前八二頁）

（註）牛津運動可參閱克勞司門（編）牛津及其團體（牛津一九三四）；漢森牛津團契（倫敦一九三三）；斯賓瑟（編）團契的意義（倫敦一九三四）；艾倫那降生來臨的人（倫敦一九三二）。這個運動被名為「復興世界」，而「證明基督醫治之神力」，其表現方法為一種新的個人的獻身，新的懺悔自己的罪孽，對於上帝的意旨有新的看法。他們以為精神生活之開始，為「內心的自捨」與「外界的情境無關」。他們很注重罪孽，詹克思博士說得不錯：「一個人將死時，我們第一個思想就是要勸他認罪，這樣真是使死亡的恐怖絕無僅有的加深了。」（克勞司門見前一二五頁）漢森博士說到這運動時：「這個運動對於一個現代信徒理知上所遇的困難，顯然毫不關心，其實如果我們要基督教成為合理而有自尊心的宗教，勢非正正的解決此項困難不可。」（見前八二頁）

所謂羅馬天主教的現代派運動（註一）受了教皇庇厄第十（Pius X）的通諭而論罪。其中的分子包括一切研究歷史與科學的學者與哲學神學家。但是它所代表的是和傳統的教義的一種不穩妥的妥協。它的信徒都是在教堂以內度生的虔敬的子弟。他們覺得教義的表現須要繼續，而以爲須把教義明確的看作象徵，雖然外表不改而有變化的長發的意義。因此一個教義雖訴諸事實而不符，但也能表現宗教上的價值。這種觀念表示在「信仰的真理」和「事實的真理」有分別。「在他自己本身的真理之內，都是對的，侵入別人的疆域裏就錯了；如果彼此打聽而學習，以求達到理想的完善與和諧，則兩者都是對的了。」（註二）理智告訴我們一些約略大概的結局，或關自然，或關歷史，但是「那繼續不斷的最後的結果則在黑暗中，是信仰所要窺探的那裏，在這個整體裏，理智與官感只能告訴我們極小的一部份。但是我們相信那整體的性質是我們自由的選擇，靠得住靠不住是我們自己決定的，但這不是什麼隨意的偶得的選擇，這是靠透視的力量，看我們品格的條件與道德的性情如何而定的。」（註三）

（註一）關於羅馬天主教的現代主義，請參閱羅巴地埃：現代主義（倫敦一九〇八）；栗萊：現代主義：記載與評述（倫敦一九〇八）  
 樞委：見前，羅馬天主教的現代主義者，一半都受了勃朗代爾、洛樂埃、拉貝烏尼埃和奉·許格爾的影響，並且也正在依自己的方式，應用牛孟大主教的發展論說，他們之內在說，可以栗萊所引埃伯脫之語爲證例：「古代之信仰超越的上帝，現在則必須肯定那內在的神性了。」如果他們把教義的理論當作宗教的象徵，而這會事不過是爲便於事實之用，則我們覺得栗埃齊實哈納克「不能與正宗派之說融洽」之說，沒有敏趣了。

（註二）貼立爾西拉與差利布迪恩（倫敦一九〇七、二二三頁）  
 （註三）貼立爾一封爲人所責難的信件（倫敦一九〇六、五七一—五八頁）



羅馬天主教的現代派注重進化的觀念，而對於神則取內在論。大半的態度是表現一種準康德式的畏懼玄理，而以理論作為真理的標準。這個運動，其中包括真正的歷史研究而有永久之價值，但是關於他們所取的心理的哲理的立場，則似乎僅是暫時設法保障宗教觀念，避免現代科學所激發的狐疑。梅森博士的意見似乎不錯：『羅馬天主教現代運動的立場是根本不健全的：就是同情於他的目的的人，也以爲他們只是維持一種宇宙即神的神學論，一種理論因果的哲學多神的崇拜，而用科學研究，歷史批評，耶穌基督的名字。』(註)

但是這些現代派的人物，最注重基督徒生活的特質是一種社會性的同心合體的崇拜。這特點見之於老齊(Labilo)的福音與教會來反對哈納克基督教是什麼裏所表現的比較個人主義的新教徒看法。『在一個現代派的人看來，相信教會所相信的，就是重複這些舊的信條，把自己的聲音加入了大家的歌唱而已，但是亦不盡然；最要緊的是和教會的生命一同生活——在一種社會生活之中，使人想到永生，不受現在的苦惱的累贅，而感覺到這種生活的力量與富裕。也不是要藐視傳統，也不固執信守；但是可以吸取其內容，正如植物從慷慨的土地裏面，吸取了那些似乎是低劣的質素——但它却能吸收而發揚之，使他長新的果子。照一個新教徒看來，做一個天主教徒不是要有一個人，一個時代，一個派別的觀念，而是要

(註) 梅森博見前，二二頁。

和一切時代的思想一同顛動，要了解其後果，其進化，其程序，其生命。」（註一）

有許多所謂開明的新教徒，和有些羅馬天主教的現代派的觀念相同，覺得信仰的條件須以價值的判斷而定。法國新教徒奧古士德·撒拔地哀（Auguste Sabatier）堅持教義不過是宗教經驗的象徵表現：「宗教的目的是超越性的，這並不是一種現象。但是要表現那目的，則我們的想像力只有現象的形體，而我們對於邏輯的綱目的了解，也不能超過時空。因此宗教智識必須以那看得見的表現那看不見的，用那暫時的來表現那永久的，用官感的形象來表現精神的實在；只能用比喻來說話。」（註二）

這些自由主義開明者遠避玄理而使歷史上人性的耶穌作他們理論的中心。萊維爾（Péville）說得好：「真的基督教是基督的宗教，就是耶穌所教訓所生活的宗教，不是後來的信徒在他人格與工作上所造成的宗教。」雖然開明的新教徒立志採用新的研究方法，但是不肯如此承認，萊維爾覺得他們的研究和一般的態度是否認耶穌玄理的神化論的，「不符耶穌和他那嚴格的猶太一神論，他如果知道，必要覺得十分詫異。」他又繼續說：「基督崇拜（Christolatry）是希臘異教侵入原始基督教後的結果，是完全抹殺福音裏的純二元論的。」「現在所留下的真正基督的福音的原料，是他之所謂宗教，除了教義與倫理，聖戒與教會之外，就是上帝是天父，不論其哲學上的描寫如何；人是上帝的兒子，因此都是兄弟，不

（註一）薩巴地埃現代主義（倫敦一九〇八，八七頁。）

（註二）薩巴地埃宗教哲學大綱（倫敦一八九七，三三三頁。）

論哲學上所謂的人性爲如何；這是福音所一向教訓我們的基本要點：這是獨一無二的定論——「你要以全心全靈全意愛主，你的上帝；也要愛你的鄰舍像你一樣。」（註一）

英國現代派自認爲使心靈得完全的自由來追隨知慧、道德、宗教的光明所引的道路，同時又以爲最好的宗教生活必須與教會聯合，他們認爲有解釋聖經的自由，要按照現代思想的條件來解釋歷史上的信仰表現，但是他們大半在著作之中表現似乎還是信奉耶穌基督正宗派的根本教訓。例如他們的態度和萊維爾所代表的開明派不同：「我把歷史上那人性的耶穌，和那被崇拜的神祕的形象基督放在一起，我覺得基督徒的精神，由這個信仰到那一個，而用意志與人格的力量把他合而爲一。」「這是永生的基督，從歷史上的耶穌的生活的帷幕中透視出來的，他是教會的靈感，使教會在腐敗與傳統的時代之後，得以重獲青春。」但是照加德納博士的解說：「那永生的基督是上帝面對世界的這一方面，是上帝和人發生關係……」（註二）則似乎一般的開明新教徒又用上帝這個名辭；這種立場之不同沒有什麼重要。

另外有一些英國的現代派則似乎接近於正宗派的道成肉身新論證。梅遜博士說：「在許多人的頭腦之中，道成肉身的觀念漸成了進化論的解釋之鎖鑰。」（註三）「全世界都是正在進行中的道成肉身：

（註一）洛維爾：開明的基督教（倫敦一九〇三、三八七〇——七一頁。）

（註二）邁德納：現代化與教會（倫敦一九〇九）

（註三）梅遜：見前，九四頁。

在人裏面愈來愈屬於個人了；而在這種過程中，「在時辰一到，」在耶穌基督身上，上帝在人裏面的表現就達到了頂峯。」（註一）進化論裏面所包括的神的內在論，使人想起「耶穌基督裏面所住着的

神理不是一件孤立的事實，是長期過程的登峯造極，神的旨意要因他而在別人身上成功。」因此「耶穌基督裏面所住着的上帝，和人裏面所住着的，沒有種類的不同，只有程度的差別，因為都是上帝的兒子。」（註二）

但是上面所說內在論的困難，不能解決問題，但是又有許多意見和傳統的根本相同。梅裘博士說：「英國現代派對於耶穌的態度與根本的估價，是和原始的基督教一致的。在這一方面是根本的正宗派。」（註三）貝克博士又說：「今日對於耶穌整個兒的態度都會受到嚴重的影響了，如果近年來所有的知識不能證明他是上帝的道成肉身，是人之所以為人，上帝之所以為上帝。我要停一下來着重這事實，就是說基督教的信仰，就是相信他就是人之為人，上帝之為上帝。」（註四）我們也許要懷疑近年來的知識能否解釋這樣的信仰：我們至多可以說不至於把它剔出去。台波爾（Temple）博士是竭力標榜正宗派的，他

（註一）貝克現代教會人（牛津一九二五三五八頁。）

（註二）梅裘見前，一六六，一五九頁。

（註三）同上，一四七頁。

（註四）貝克現代教會人一九二五三五五頁。梅裘博士亦以同樣傳統之語說過：「耶穌基督一則為「完神」，一則為「完人」；

：因為卡爾西登所形成之正宗基督教，耶穌亦為神，亦為人，這種結論，英國現代派人並不反對：這是他信仰的根本。」見前，一五七頁；又見九八，一四七頁。

說：「我們主的話裏，並不一定就自命爲耶和華。」這種說法尙待證實。他又說：「我們看見了人的生活，由此推斷出那神聖的人來。」但是台波爾實在覺得這件事是超乎人的了解能力之外的：「如果什麼人能說他了解神在基督裏和人所發生的關係，這就是明說他完全不懂什麼叫作道成肉身。」（註一）

近來有些基督徒對於宗教的象徵的，神祕的方面又有興趣了。這也是把福音解釋爲倫理之後的反響。這種興趣，一方面由宗教心理的研究獲得保障，同時研究東方信仰中的宗教性質時，也得了不少幫助。一般的意見覺得基督教的神祕主義不是消極而默思潛想所得的，乃是積極而虔誠的：不是一種入禪狀態，使個人與上帝的合一而遺失了他自己的人格，乃是人格的交感，促使人熱心於積極的社會服務。「這種神祕主義距靜心主義甚遠。」「這種神祕主義純粹完全是宗教的，客觀的，經驗的，是務實際的，使人在祈禱中達到上帝和他合一，順服在他的愛裏；從神學方面講起來則是努力要描寫個人的經驗，在默想與團契中上帝和靈魂所發生的關係。」（註二）

現在有一種極普遍的觀念，覺得一切宗教都有其神祕的一方面。但是這是一種經驗：並不像那些爲傳統的觀念辯護的人，以爲我們必須接收舊的教義而當是神祕。神祕主義毫無革除理知的意思。近來的注重神祕，使新教會的崇拜更豐富，一方栽培神祕的經驗，同時又是一種表現的方法。

（註一）載下兩基督之證。（倫敦一九二四、一〇七、一〇八、一三九頁。）

（註二）勃脫勒：西方神祕主義。（倫敦一九二二、一八七、一八八頁。）

近來基督徒們的態度有了顯著的改變，就是教會所封派的領袖們，對於別的宗教的態度也變了。雖然基督教還是被認作最高尚的宗教，而且值得全世界的信奉，但是他們也在努力欣賞別的宗教裏的價值。同時各不同的宗派在教義與儀式上也彼此妥協了，而且也正式的進行合作，近來對於宗教的觀念和急迫的經濟問題，使各教會聯合起來，因此可以對付非基督徒批評他們內部衝突之譏。因此將來的道路已經開闢，基督徒的生活，可以更進一步，而成爲比較開明，比較更合乎社會的需求。

今日之基督教最可令人注意之點，就是對於傳統的基督教義，關於其意義與相對的重要性，有許多不同的看法。在基督徒思想家之中，有人覺得要維持最開明的態度，而不願隨便排斥任何可能性，因此宗教的誠意，必須包括求知的自由。

似乎近來人們也漸漸的認識了，那些所謂現代派的運動，一方面是注重了這個時代所看重的基督教的特點，而同時反動派則又顯示了若干不應漠視的根本原則，而現代派所忽略的。因此在這兩種運動之外，就產生了一種更廣泛更深刻的看法。馬修士博士 (Dr. Shailer Mathews) 說：『基督教有力量，有生命，因爲它使神與人發生正常的關係。這是教會對於古代所發出的先的信息。這是超自然主義之所以感動平常的人和那神祕者。這是現代派所追求的，要使人類個人的社會的與上帝發生智慧而有益的關係。』(註)

(註) 馬修士現代主義的信仰 (紐約一九二五、一〇〇、一〇一頁)。

有些說法也許可以有各種不同的解釋，但是我想，所有的基督徒，對於萊維爾這句話，一定都表同情：「耶穌來邀請人類，全人類，不分階級，種族，信仰都來進上帝的國。他叫他們悔改，使他痛感自己的可悲與錯誤，不是叫他們在絕望的反抗中迷路，也不是叫他們在自己本身的命定的軟弱之中消沉下去，而是要使他們覺察他們的渴望，因此而使他們的心靈熱望，重新恢復，渴望解放，得一個更好，更公正，更純潔，更快樂，更神聖的生命，同時因重生的緣故，可以蒙上帝的饒赦。他為他們打開天父的愛，弟兄們的愛的不竭不枯的寶庫，並且對他們說：到我這裏來；證明我所給你們的恩惠；按照天父的旨意而行，他和你說話，不是西乃(Sinai)山的雷霆與廟堂的預兆，而是人心與先知的，人子的，天父最善最聖的兒子的良心；這是一個活的聖殿，是你的心，是你靈魂的最深處。要公正，因為上帝是公正的；要良善，因為良善是地上最偉大的寶庫；要慈悲，彼此相愛，因為愛是生命的泉源；要彼此犧牲，因為這是快樂的根本；要努力完全，像天上的父一樣完全。」（註）

（註）萊維爾：見前，五七，五八頁。

## 第十章 宗教與近代思想

休穆 (David Hume) 在他那篇討論靈魂不朽的文章裏說：「無論什麼辯論，站在否定的一方面總是有利的。」今日擯棄宗教的，也覺得自己是處在這種情形之下。但是我們可以完全自信，宗教是極重要極有價值的。若是我們仔細研究宗教的傳統而正宗的觀念，則我們很容易發現他們的概念，是有很嚴重的限制的，他們的言論互相矛盾，各個所注意的地方又復水火不容；對於生命根本的估計也是衝突；人類如何能認識宗教的真理，則又有各種不同的說法。但是如果我們注意現代學術的宗教動態，則所得的印象就完全不同了。不是說這些動態已達到完全和諧的境界，毫無矛盾之處了，但是已經有顯著的趨勢，表現有組合而妥協的可能。宗教如果逃脫了迷信與沒有道理的教義，用現代的方法表現以後，自然就逼得現代人的承認了。

從這一方面講起來，我們再可以注意一下上面已經敘過的現代生活與思想的趨向：（見第一章）享樂主義，國家主義，漠視與反對宗教，對於宗教增加了學術的興趣，與萬民同教論。有些宗教，同時也是國家主義的；但是一切偉大的宗教的基本原則都是超國家的，現代國家主義的特點，究竟是什麼？它的根本感覺就是一切民族，均反對異族的統治，對於這種情緒，宗教沒有直接的表示可否。

我們有理由可以相信，現代國家主義最主要的動力是經濟的。每一個國家的民衆都關懷他們的政



府，不然就是要爲他們自己得到經濟上最大的利益，不管是否和別人能夠合作或簡直是衝突起來。推動現代國家主義的價值，根本是世俗的：在它的表現上，國家主義是代表現代的享樂主義的。不錯，在國家主義的動力之下，有些東方民族，正在開始重新研究他們的傳統宗教。不久，這樣的研究自然就會超過片面的政治的國家主義，凡是承認宗教的重要性的，關於現代的國家主義，有兩件事可以說：他們覺得以享樂主義作爲滿足人類的態度是不夠的；並且覺得，如果能由宗教的理想而使人類合作，比起衝突來更可解決經濟上的問題。

我們如果把這一般的情形研究一番，則似乎根本的問題還在享樂主義與宗教之間。享樂主義是因不會滿足的國家主義而生的，因此也是漠視與反對宗教的原因。現代享樂主義亦有其實際上的原因。現代工業的發達，使世界失去均衡，以致個人的思想與活動，都是向這種工作的方向而去，同時工業之興，又供給了各種不同的享樂的工具。

因此宗教遂從許多人的生活中被擠壓出來，他們還沒有發覺他們不斷的經驗種種不滿與失望是由此而發生的。現代的社會組織，常易奴視民衆，把他們拘在工業生產裏，而使一些人的注意力，轉移到工商業所產生的享樂上去，我們也許可以懷疑這種享樂主義的實際原因，如果社會組織經過了劇烈的變動是否能夠冰消。我們可以看見這類改變的先聲。如果我們承認享樂主義的價值應當均衡發展，那麼那些對於宗教感覺興趣的人，也會覺得關心現代的社會革新運動。他們也許應該了解，在事實上這雖不是

一件唯一可做的事，但是也需要社會的改組，方才有機會使人注意而栽培宗教。

有人以為享樂主義是根據自然科學的。我們不必反駁，但是我們不敢贊同，以為凡科學方法所不能證明的，五官經驗所不能斷定的，就一定是假而迷信的。因為我們到底還不能清楚科學方法究竟包括些什麼，因為如果如此籠統的說來，則所謂科學方法，也不過是由經驗所觀察而得的事實，加以邏輯的推斷而已。但是現代思想實在是超乎物理學的數量方法的挾制的，因為我們知道各不同科學有其特殊的方法，以他們經驗的統計及所應用的概念而定。生物學著重生命的維護，論理學著重生命的發揚，但是這兩著重點和數學與物理又復無關；而且不能以數學或物理的名辭來解釋他們。

「科學方法」這個名辭，常常變成了沒有哲學訓練，邏輯系統的人的幼稚的口號。合於數學與物理科學的特殊方法，在自己的範圍之內，可以產生可貴的結果；但是一說到「科學方法」這句話，則頗有些社會科學家也很驕傲的縱談一切，好像在他們自己的園地裏，已經用了相同的方法，得到了類似的結果了，但是他們不該擺出好像已經得了牢不可破的結論似的。我們可以坦白的說，有些這一類的作者，已經表現他們的專橫主義，和宗教上的那一套極為相似了。

那些在知識的立場上標榜享樂主義的也說不過去，他們覺得自然科學已經證明：除了五官所能覺察之外，其他則均不存。（註一）自然科學也包括由智力作用而斷定出來的推論；但是這種推斷尚未可了解，這種推斷的過程亦不能以五官來辨識。估計價值的事實，善惡，真假，美醜之間的分別，享樂主義者也不

能否認，不但不能否認，而且還要竭力承認。但是沒有人能單用官感的經驗來解釋這樣的估價。『科學與方法，不能幫助我們選擇人生的宗旨與原則；不過要等我們完成了我們的宗旨，它們才來幫助我們，使我們達到目的。』（註二）

現代享樂主義者急於要維持人類文化的較高尙的價值；我們反對一般人所批評他們的唯物主義的貶值意義。但是我們如果仔細思想，則一定會發現文化較高尙的價值，所包含的是五官以外物理科學方法以上的現實的特點。簡言之，如果以爲享樂主義是根據自然科學的，則標榜者在用這自然科學這個名辭時，已超越了這個名辭的意義。他們不來設法解決其中所包括的玄理上的問題和知識的問題。在理論方面，他們也保持自然主義準機械性的刀，實論，而以爲知識是根據官感的經驗的；但是他們也堅持了解而認識價值又是根本和他們的實在論與知識論互相矛盾。他們最覺得糊塗的，是在自然科學，尤其是

（註一）在美國，享樂主義常常和所謂「行爲主義」發生關係，這是因爲行爲主義是研究外表的，所以有些人覺得知識是

★從五官所能察覺的外表得來的。這種說法，和這個時代的享樂主義正相符合，所以大家也就非常注意行爲主義。研究五官肢體的外表行爲，本來是件平常的事；這是經驗心理學所採用的一部分的方法。我們已會一樣的感覺，如果要解釋外表的行爲，則我們至少常常要知道其內心的動作。但是這些行爲學家以爲這是不必的，雖然在他們解釋的時候還要利用到他。行爲主義是心理學中一部分的科學方法，是無所不用的；享樂主義得其支撐的時候，只有把他看作一種自然主義和對於知識的自然論調。

（註二）邁德納：現代化與教會人。（倫敦：一九〇九，二二九頁。）

生物學所顯示的進化論，常常是一種愈益增強的向心力，往有意義的鵠的而行的過程，這些享樂主義者的用意，實在比他們理論的方法，要好一些。他們對於文化價值的重視，比起他們的自然主義的理論來，更有意義。

如果享樂主義的含義得以舒伸，而放棄了其不妥當的自然主義背景，則享樂主義者和信仰宗教的人，就沒有什麼大分別了，其分別至多在價值的種類與重視的程度上了。但是近來有些作者，常常掩飾這個事實。比如巴恩斯博士（Dr. Elmer Barnes）說：「因此，良善的生活不再是活着來推進來世的救法的生活，而是一種使人類在這個世界的欲望，得到完全滿足的行爲。那麼人類的透視，就從超自然而另一個世界的心理狀態，改變一個純粹世俗的與享樂的追求上來了。」（註）這樣的說法，把整個兒的問題都弄糊塗了。我們能不能覺得「這個世界上的欲望」也包括超凡世的欲望呢？如果把宗教的欲望也包括進去，能不能得到「完全的滿足呢？」我們知道人在世界上有許多欲望是世界不能滿足他的。「純

（註）

巴恩斯宗教與現代思想柯勃稿。（約約一九二九三七頁。）又見其書基督教之遺囑。（約約一九三〇）這本書內，他覺得他是「無異議的反對一切舊時超自然主義的殘餘的，這種殘餘包括那些關於人類，上帝，宇宙與人生的偏狹而簡陋的觀念」（緒論五）他覺得現代人必須在若干基督教義之外，拋棄關於上帝這個問題的主要興趣……以及專門注意無窮與絕對的各種問題……一切對於一個不合人類自然環境之超自然世界的種種假設，而是在科學與俗世的知識所不能辨認的；那種所謂人格的偏見，要把宇宙與上帝化爲人格……還有各種神學上的渣滓，比如靈魂的，不朽的，顯靈的，精神世界，新詩與神聖種種觀念。（四二九頁）

粹的世俗的與享樂的追求，』是否能完全使人滿足，倒是個嚴重的問題。巴恩斯博士與享樂主義者大概覺得是可能的。但是照過去悠久的宗教史，和現在的宗教生命，甚至於享樂主義本身看起來，都似乎覺得是不可能的。『宗教的根據是因為人有宗教的力量有宗教的需要而存，一切偉大的宗教領袖，也就是要感化人類之中這一點永久的成分。他們的言語因時而異，但是他們的宗教情緒與行為的事實，則是固定而不移的。無論文化如何演變，個人與其精神環境的一切關係如常。偉大的宗教天才，是沉浸在永久裏的，他從天上帶到地上來的，是人和那看不見的關係，這是歷代信眾所能證明的。』(註) 宗教不僅表現人類一時的欲望，宗教是要滿足人類思想與生活上的問題的需要，不管人願不願。如果以為宗教不過是願望，則太膚淺了，並且不知道不深知人類是如何為解決宗教上的問題而熱誠的工作，這些問題是他自己本性與其所接觸的現實所激發出來的。

凡是能達到極高的準確標準的，純數學不論，都是採用試驗方法的。在物理化學為尤明顯，生物學亦有一部份。世界與人的生活，須要從歷史的觀點看。歷史的科學方法，不過是要人極端的謹慎，而客觀的收集整理材料，要小心的根據這些材料，作合乎邏輯的推論。在研究歷史的時候，不能用自然科學的試驗方法。自然科學的目的，是要追求合理的結論，歷史是要了解各個事件的洽合與衝突的潮流，並其在時空間的關係。在歷史事實上，我們可以看出若干心理反響的條理，但是不能因此而絕對確實的預料將來。

(註) 邁德納見前，三——三二頁。

在歷史的範圍之內，學者們也要估計個人與社會努力所成功的各種不同的價值。這種價值是不能用自然科學方法來斷定的事實，因為自然科學所注意的大半是數量的問題。價值也不能以數學的綱目來包攝，也不允許自然科學的實驗來表顯出來。價值是事實，是已經完成的經驗，或願意完成的經驗的觀念。唯一可能的實驗方法，就是試驗某種經驗是否合符價值的觀念，而能使頭腦滿足，來了解這種觀念究竟包含些什麼。

享樂主義不能從自然科學的立場上來限制價值的範圍。自然科學的確能解釋而實現某種價值，但是我們也不能忘記，自然科學在戰爭時的毀壞，正如同其在和平時的建設。上面我們所討論的宗教，已足以證明歷史上會有趨向於價值之成就的各種活動，而是超過享樂主義所承認的範圍的。唯一的實驗方法，就是試試看，宗教能滿足人類思想的需要，究竟到什麼地步。宗教所認可的價值的成功，自然科學並不能否認。有某一個人會說，享樂的生活可以完全滿足他；至少這是一件個人的事。那些在知識上不能滿足於純粹個人的看法的，不能不考慮到這個事實，就是在歷史上，無論那一代都有許多人在追求，需要而常常覺得可以達到享樂主義以外的價值。

近來的享樂主義，又名之謂人文主義，也許是要與實際與理論的唯物主義有所分別。那人文主義者，在他僅為一享樂主義者的時候，還不夠人文；他遺漏了人性裏面表現宗教而超人文的那一部分。那人文主義者標榜世俗的價值是不错的，但是他否認了別的價值的實在。覺得那些宗教領袖們常常標榜特殊

的宗教價值（或其有關的價值），而否認至低限度的世俗的價值。不幸確有些宗教領袖們常常主張到苦生活，對於文化與物質的價值取隱士的態度。但是有些宗教家之所以輕視否認世俗的價值，不足以因此而非議宗教，現代思想家也要小心這種的片面的態度。現代運動之演進已使宗教本身，也反對過份的刻苦生活了。現代宗教趨勢所表現的宗教根本原則，並不反對欣賞並栽培世俗的價值。但是承認世俗的價值和宗教的價值是一件事；他們相對的重要性則又是一件事。宗教毫不猶疑的把世俗的價值放在次要地位，牠對於人生的看法，不但把人當作自然環境的一部分而與之發生關係，而且也從宇宙的神學的方面來看。

自然科學不能證明有什麼地方是和宗教價值衝突的，從另一方面講起來我們覺得自然科學在本原則上，是和這些價值相同的。科學家一開頭就是相信事物之間，必可發現合理的關係，在他的探險中，他可以得到很大的成功。他發現自然的世界在許多方面是一個合理的世界，在這樣的一個世界之中，人類多少可以活一個合理的生活。在這樣一個世界之中，世俗的與宗教的價值都可以成功。因此我們對於生命的解釋，或信其有根本的智慧，或謂其是完全偶然的，如果願意選擇前者勝於後者，也不是沒有理由的，實在選定前者是比較的合理。對於根本問題，既抱了這樣的態度，那麼我們可以覺得自然科學可以參證宗教，自然科學已經發現了現實的合規的特點是繼續不斷的，這樣便使價值可能而有意義了。相信生命是合理的，生命的泉源是智慧的，這是宗教必然的原素，關於若干詳細的自然科學的的結論，尚可作進

一步想。我們可以說生物進化論的科學研究所表現的是智慧的集中有增加的趨勢，在人類智慧的進化中，追求五官快感以外的價值也在增加。『我們所活着的世界，不是幻象，而是實在的宇宙。我們不能想它是從原始的混亂中產生出來的，也不能保險說從前一度有過這樣的狀態。』『代代相傳之後，就演化出了一個更精緻，更有威力，更解放的生活形式。最大的事實，就是智慧的重要，日益加增。』（註一）雖然在過去歷史的事實中，我們不能證明人類文化的進步，也增加了承認真正宗教價值的趨向，但也許人在進化與歷史的過程中，傾向於將來的宗教價值之彰明。這也許是純然的推想：是人所謂希望與失望，都可能的  
一件事。

自然科學不能證明上帝的存在，照湯穆森教授（Prof. Thomson）說起來：『這種結論為前題太大了。』（註二）但是我們如果承認宗教的觀念，情緒與形式上所表現的經驗，則和自然科學所倚賴的一貫系統的原則，並無違悖之處。不但如此，我們還可以相信自然的世界與宗教的世界，是一致而無異的。就是在宗教裏，人才能經驗到自然科學方法所不能使人經驗到的某種經驗。如果宗教在悟解的形式與態度上，和自然科學不同，則宗教信仰，不論其形式是如何的朽腐與專橫，不能就悔之為沒有根據沒有價值的。自由的現代精神，在追求宗教的真理時，第一堅持的是對於宗教經驗的事實有自由的探討，同時利

（註一）湯穆森以自然主義者的眼光來看宗教，見皇家宗教。（倫敦一九二五，四一五，四一六頁。）

（註二）同上四一七頁。



用過去傳統上的材料。我們不能因為某種信仰，曾爲人普遍的信奉，或現在還是有許多人信奉，就證明了這種信仰的真理；但是科學與哲學既不能否認之，則某種宗教信仰與形式之存在與持久，頗佔其合理的優勢。那些正在設法用現代方法重新表現各不同宗教的基本價值的人，是因為他們對於宗教覺得有至高尚的滿意，而他們必得如此做去，他們雖然不能指明確據而滿足現代人在這一方面的趨向，但是他們相信將來還有這種可能。宗教不是一種可以剷除的迷信，而是一種日益彰明的理想。

有些自命爲標榜宗教的人，在現代生活與思想的影響之下，都想避免不談歷史上各宗教的最後最終的教條，他們覺得宗教是同宇宙進化向心力合作的一種力量。他們表示對於玄理的問題無法容忍。

（註）不是他們自己沒有玄理，乃是不清楚的了解他們自己的玄理，而在許多地方，設法脫離他們自己本位所維持的玄理原則。這些作者大半著重宗教的社會倫理方面。就是在宗教集團之中，也常把宗教看作社會道德學。人類之孝悌互愛，十分注重，而宗教上更深奧的神秘成分，則置之不理。我們不能過份的看重了這些社會學的價值。但是上面所述的各種不同的宗教，已經表明我們不能安全用社會倫理學來解釋宗教。雖然宗教是包含這一部份的，但其根本却與此不同。我們一定要承認這個事實，不論是否接受宗教。懷德海教授（Prof. Whitehead）說：「每一個偉大的宗教領袖，都是反對把宗教當作單純的行爲規則的。聖保羅否認法律，清教徒說起正直的搖籃。信仰行爲規則就是宗教熱忱落潮。最要緊的是宗教生

（註）阿爾斯宗教（紐約一九二九）可以作爲這類看法的不穩妥及矛盾處。

活，決不是追求舒適的。」（註一）

但是我們也不能否認社會道德得有宗教作基礎的影響是很大的，加德納博士說：「如果一個人覺得一切都是偶然的，惡與善同得天心，命運的輪子沒有剎御，則他亦不能長期的造福社會。」（註二）把宗教只當作是社會道德學，則不但否定了其本身的性質，而亦剝奪了它的有效的影響。『如果一種宗教，在公共生活之中的範圍，不出於勸德行善，則不能有所爲了。除非它能用大能力來干涉而強迫人友好，不然它就沒有統治的力量了。』（註三）雖然有些宗教領袖有時阻礙了倫理的進化，但是在體上說來，宗教是和新道德觀念有關係的，我們也許可以說，歷史上最有效果的德碩大師，都是偉大的宗教領袖。但是若以爲道德就是宗教，這是根本錯誤。從一方面看來，道德是宗教的附屬物，有關物。一個人可以有道德，而沒有宗教性；但如果真正的宗教則殊不易不道德，今日雖然把道德與宗教混爲一談，我在這本書裏，沒有詳述各種和宗教有關的倫理細節；我是要努力注重那比較的宗教一方面的。宗教最主要是某種特殊經驗有其本身的價值，比如『涅槃』、『和上帝相通』、『上帝的認識』、『讚美與崇拜上帝等等。除了它們本身之外，別無其他可證明它們的價值的。享樂主義者在認可他所謂的至高價值時，也是一樣的情形：比如說音樂的價值，只有經驗過的人才了解。

（註一）懷德海：科學與現代世界二七四、二七五頁。

（註二）迦德納：見前五六頁。

（註三）爾德克：今日之宗教革命（紐約一九二四、五五頁）。

但是我們也要承認：在過去宗教曾經和特殊的道德規則發生過關係，而現在的信徒，又常喜標榜這些規條，而把它應用到現在的狀況中來，但是現在所需要的却並非此。這是反對宗教第一個攻擊之點；在向這些宣傳與應用挑戰時，他們實在是功德無量，但是不幸把道德規章與宗教混為一談之後，他們失去了同情心，不分皂白的因此而攻擊起宗教來了。

現代的享樂主義和人文主義，樂觀得太膚淺了。宗教對於生命方面所注重的，往往是人文主義與科學所不正經研究的。郝登博士說：「宗教的教法與人生哲學的存在，就可以證明人生的過程，不會也不會平穩過。」他又說：「我們可以很清楚的知道，在今日之下，只靠科學是不能得社會的萬福的，而且要建樹理想的人類關係和統制自然，根本是兩回事。」（註一）古爾博士（Dr. Gohl）說到佛教時曾提過：「人對於此生是不能完全滿足的，這句話在一切宗教之中都有反響。」（註二）科學表現了動聽的類例，生命的秩序，人文主義樹立人類文化的理想。但是與其相反的，則是佛教信徒們的渴望與希伯來詩篇作者的悲悔，雖然它們不能對於罪惡有滿意的理論，但宗教是不疎忽罪惡的，反之，它們把罪惡嚴重的當作最根本的問題。在個人的生活裏，在他內心的矛盾裏，他的奮鬥與成功，都是想伸出手來，攀到一個人以外的超自然的現實來寄託他的信心。人生之集團生活，不一定是盲目的掙扎，但是可以接收宗教先知與聖哲們

（註一）郝登現實神學論（紐約一九二四，四一，六〇頁）。

（註二）古爾佛教的禱神（倫敦一九二九，四八四頁）。

所顯示的理想，追隨神的引導。因為宗教生活，不但是進化與推廣人類文明的過程，青年雖不一定完全了解，但是到了後來很少有人能逃避這個事實的：許多有價值的事情，都是由痛苦得來的，就算最高的希望已經失敗，但是還可以信仰一種更好的，信仰宗教比不信仰宗教的人眼光來得遠大，而在人類最深的經驗最高的企想上，也比較更真。戲劇家耶斯（Henry Arthur Jones）在這句話裏，把宗教的根本態度表現得很有能力：「我們對於宇宙的唯物論不能滿意。我最不能相信的是說：人的精神是從死的物質過渡而來的，還要回到死的物質上去，並且覺得生存的宇宙是個大騙局，是一切絕望與空虛所構擬出來征服人類的。我們拒絕把絕望與空虛認作神明。人的精神要永遠舉向天，勝利的喊說：『他雖然殺了我，但是我還是相信他。』」（註一）

所以我們可以顯然知道宗教上任何哲學的根據：「值得我們研究必須從人類科學的材料上看，不能從物理的材料上看。」我們必須承認：「宗教本身的逃不去的實在，又是一種個人經驗，又是一種社會組織。」（註二）無論如何一切宗教都表明沒有宗教的生活，是不適當不完全的。超乎人類在物質世界與人類社會之中的經驗之外的，則宗教指明兩個方向：第一點，宗教指定了五官以外，自覺以上的生命的實在。各宗教之表現法容有不同，或名之為宇宙的整體，或名之為至高的上帝，人和它是有關係的。就是在著

（註一）耶斯的宗教（倫敦八四頁。）

（註二）朗德父子：宗教與現代世界（紐約一九二九、五、五、五七頁。）

那教裏，那至高無上的「己」，有時和自然與人本來的品格，也是分開而論的。加德納博士說到基督徒的一段話，可以用在一般的宗教上：「總之，在許多基督徒的腦筋裏邊，雖然他們大半都是智慧平常的人，但是常常覺得內心顯示了一種存在，感覺到靈魂和其周圍的支配力的機關，可以用各不同方法各不同立場上來，但是是一種實在的東西，在人生危急之際，它的力量更真切更客觀，比身體五官所看見的星星還要實在，但是平常的世界活動中，則其力量並不顯明，而是隱含在內的。」（註一）

有些現代思想家離開了歷史的宗教，而把他們享樂主義的態度建立在理論上，並且用神祕的方式來表現自己。一般的傾向，都是要完成一種整體的觀念，而名之為「非人性的」來對抗歷史上各宗教的人性的意識。這種態度本身，就可以看出自然主義的享樂主義是不能完全使人滿足的。這和桑德士博士（Dr. Sanders）的意見相同：「理性主義者之相信理性，與人文主義者之相信人，都是尊敬這世界的表現，如果再進而求之，就是神祕主義了。」（註二）信仰宗教的人，則覺得還要進一步的考慮，那整體雖然被稱為非人性的，但是却只有我們自己思想的性質，才能了解它的特質。因此這種主要的秩序，就是有理性的各種事業都是趨向於向心的團結，而要達到增加有價值的經驗。人於是被鞭策而進於聯絡起來，推進這種事業，而這種互相勸勉的呼聲，則表現了對於那整體的尊崇與敬畏。雖然那整體是作為非人性的，但是

（註一）加德納：見前，七八頁。

（註二）桑德士：亞洲同往，二二二頁。

對於它所取的態度，則又根本是合乎人情的。

不幸這些人都不能按照事實，雖然他們自命是追求事實的。他們所謂的那整體的性質，也一點不明顯：他們把它理想化了，但又未想到它所表現的，並無一貫的秩序；既離心而又向心，既退化而又進化；既可激起反感與厭惡，而又可合作而莊嚴。宗教在進化之中，已漸漸從理論的傾向中解放出來了，這種理論的傾向，古歷史上常常表現所謂那崇拜的對象，就是那整體。根本可注意之點，是宗教史上常有宇宙即神論，但是一方面又說物質世界是沒有最後的實在的。但是自然主義者所謂非人性的整體，就是引起人敬畏的至上的對象，這種整體是只有五官的知識才能了解的，而是自然科學所整理出來的推論的系統裏面存在着的。用這種方式來供應人心裏面宗教的需求，在理論上就錯用了非人性這個名辭，因為他們還是承認其精神的特質的；而他們所指的整體有引起人矛盾的情緒，在有些地方真有宗教熱忱的人是要反對的。在宗教發達史上漸漸演進到感覺得其對象是屬靈的，而與那整體不同，不論其與本身以外的整體發生多密切的關係，這種現象決不是偶然的。

研究物質世界的科學，已經表現出來許多使我們的想像感動而震撼的。從另一方面，它們又指出那龐大的衆星之間的空隙，和成千成萬的天象，而且又計算到數千萬年的尖期。從另一面則它們又使我們對於那微纖而無限小的開了眼。想到諸生物之衆多與類別，則使我們心動神搖，現代科學的發明不但迷惑了人；而且使人類感覺了他們自己的意義從許多人眼光裏看來，關於上帝的各種傳統概念，真是眇乎

其小，不過把一個渺小如人的，稍稍擴大了一點罷了。有一個著名的學者曾說過，古代世界的精神衰弱症。我們可以說今日之下，是對於宗教的一種想像衰敗症；我們不能超出物質世界，而達到精神現實的最高峯。這不是捨棄神道觀的問題，不過是要感覺到這至高的個性是合於至大至微的，印度教的觀念是有這種能力的；其他別的各偉大宗教也是一樣。耶穌的上帝，猶太人的上帝，是包容蒼天的一件大衫，但是也關心一只小小麻雀的失落：『是啊，就是你頭上的頭髮，也是有數目的。』如果人類的思想能夠了解科學所啓示的各種形象，則他們可以覺得上帝是一種創新的原則，不論無窮大，不論無窮小。實在說，如果包容而能一部分表現那至高的精神生命，並不剝奪我們科學所啓示的生命之龐大與豐富。科學的啓示，應該使我們對於上帝的榮耀更廣大，使我們增加宗教的虔誠與敬畏。

真是奇怪，這個時代雖是開擴了人類的眼界，使他注意到最微不至細的地方，這個時代雖然把宇宙用如此動人的方法表現出來，但是其主要的動力還是要着重人之爲人。標榜享樂主義的人文主義者，應該多多注意現代科學所啓示的浩瀚的觀察力，使人超乎工業與社會的生活才對。現代思想的進步開拓了宗教的眼界：『神祕是經驗的原料，是未經安排的原子，需要思想的匠工，把他造成完善的形式。因此思想的進步，因和神祕接觸而逐漸擴張，決不會如一般人所以爲因此而改少的。只有那些沉迷於研究工作的人，才會迷失了智慧工作所顯示的根本條件。』『所有的經驗，都是神祕的宗教的工具，所有的知識，都是它的展露。所以它的事功，只是要確覺周圍上下無所不充的神祕，是使我們思想的表演的佈景。』（註一）

現代享樂主義與人文主義，注重認識與實現官感快意以外的價值，而近代思想也是關心價值的。享樂主義所承認的有許多是精神性質而有精神的含義的。高爾德各脫博士(Dr. Calverton)說：「價值論是注重價值的程度與類別的，常常隨時啓發新的價值，使我們領略……如果新的價值是和歷史一樣的脫化出來——不是舊有的後效，或經過了一番重訂——如果我們不能以之為自生的，則只有歸諸於神的解釋了。」(註二)

有許多人覺得，要了解某種特殊的宗教價值，這種解釋是很重要的。法乃爾博士(Dr. Farnell)是一生研究宗教的，他的結論是：「一種非人性的宗教，宗教而根據非人性的神明，神愛，神力與秩序，就算是『我們以外的追求正義的永生』可以使特別智慧的思想家得到力量，但是在宗教史上不佔重要的地位，也不能感動一般人的思想。」(註三)蘇格蘭哲學家丕林格爾·泊的生(Pringle-Pattison)說：「宗教的感覺是要一個人性的上帝的：我們不能和那不人性的發生深刻而長久的關係。」(註四)赫金博士說：「宗教思想的中心必是上帝的概念。我們必須經驗上帝之存在。」「各種傳統關於上帝的思想雖有不同，但是經驗中所獲得的上帝的意義，則是人同此心的。在全人類之中最相同最深切的連系，就是崇拜

(註一) 類編：見前，一八五，一八六頁。

(註二) 迦爾得格脫：現代教士(牛津一九二五，三〇〇頁)。

(註三) 贊納爾：上帝的性質(牛津一九二五，二〇頁)。

(註四) 泊地森：哲學激刺份子(倫敦一九〇七，二七〇頁)。



上帝。」(註一)近來又有一個作者說：「上帝是一個發現，上帝的觀念是一種發明。上帝觀的演變是發明來表現其基本發現之意義與重要，而使人用之於人生的。」(註二)

有許多現代思想家覺得很難把上帝看作是「人性的」，但是問題是我們能否發現更妥當的表現法。潘萊德博士說：「如果我們能剝去了「人性的」意義，而仍然保留「精神的」完全而明確的意義，那麼爲那些不甘於自然主義的實在論，而不願把神用「人性的」形容辭來限制的宗教家，倒可以得其所哉了。」(註三)作者又說，教義上的名辭與宗教儀式，大半是象徵的。不同的個人和不同的宗教，要不同的象徵來代表根本相似與貫通的經驗。宗教宗派間的衝突，主要的原因是：「我們不能了解彼此的象徵，而我們不去嘗試設法了解。這一方面是因爲我們不去考慮宗教之中象徵的重要性，其普遍性及其發生的方法。如果我們知道了同樣的真理與情態，可以有許多不同的象徵來代表，則各宗教的信徒間，也不會有如許的爭執了。」(註四)

我們需要認識宗教與智慧的思索之間的關係。宗教觀念宗教教義之發展，是要用到智慧的。但是我們研究了宗教之後，覺得並不是根據哲學思想的。那些偉大的宗教領袖與一般的信徒，也不以宗教根據

(註一) 胡金：宗教與現在生活，三六六頁。

(註二) 克倫賓：基督教何往胡歐編。(紐約一九二九。七一頁。)

(註三) 潘萊德：佛教聖與佛教徒之朝聖。(紐約一九二八。六六四頁。)

(註四) 潘萊德：印度及其信仰。(紐約一九一五。一二頁。)

智力所得的假設思想是用來表現包含宗教的經驗的，有人或者覺得，人生的價值與意義，不單是限於世俗的文化價值的，也有人覺得不然。至少這是清楚的：宗教之興，及其在歷史上的承續性，是因為人類經驗到物質與世俗的價值不能使人完全滿足。宗教教義是根據這些經驗而來的，超乎世俗文化的價值而使人在失望中得到滿足，「宗教的目的，不是來解釋問題。這是哲學的事。宗教是要使我們得靈感，給我們事業來做……」（註一）回教徒伊格保博士說：「宗教的志趣，比起哲學的志趣來，還要高舉遠揚。宗教不但要滿足於觀念，並且要和追求的對象，達到更密切的知識與聯系。如何才能達到這樣的聯系呢？乃是崇拜與祈禱，到後來使人覺醒。」（註二）宗教的信仰，不是用學者們的言語表現出來的，他們必須記得：「形式與禮制不能為滿足會中最深刻的思想家而訂設；他們必要使普通知識的人懂而感動；至少它們是一個智者所信奉而大眾能了解的東西。」（註三）

歷史上的各宗教之中，除了衆所崇拜之神之外，還有另外一個「超越」就是人生的本質與其耐久。在歷史上這方面的事實沒有表現得很清楚；不過是後來漸漸的彰顯了。雖然其繼承性有各不同說，有的說是數生幾生的轉世投生；有的說是宇宙覺察性中永遠存在；有的說屬於精神生命的世界，因此得以永

（註一）呂恰慈：超平與奮進與現代派之上。（紐約一九三四三四頁。）

（註二）伊格保：回教宗教思想之建設問題一二三頁。

（註三）應主教：宗教之真偽（倫敦一九〇六四二頁。）

久。宗教思想至其極深處，向不以身體的死亡作爲個人全部的崩潰。自然主義的享樂主義不能證明宗教是錯誤的。標榜宗教的人，很可以覺得享樂主義者的否認信仰，比宗教更表顯其偏窄。信仰宗教的人，除了極少數的例外之外，並不完全否定此生的世俗的好處；而享樂主義者則在不完全否認之下，也否定世俗以外的繼續生命。要證明死後生命的繼續，在邏輯上是不可能的。但是有若干原因，大半是倫理與哲學的，使人接收這樣的信仰。照倫理的講來，人類有一種渴望要求這一生所達不到的理想。照有些人看來，這種理想與達到理想的努力，是無意義的，若是在成功的途上，這個個人完全被消滅了。照宗教的講來，信仰不朽是和那至高無上的神明達到理想的關係的渴望實現有關，人類願意加入那精神價值可以完全實現的疆域。有些人以爲不朽就是死後繼續生存，而因此覺得此生無價值之可言，是大大的錯了。那是不懂得宗教的教訓的緣故。宗教之所謂不朽是「永生」，不論現在與將來的生命中，都有經驗的價值。不朽或永生是以悟解的態度經驗價值，人的努力與神的合作，可以漸漸引領我們在世俗歷史過程之中，及超乎這一切以上的方面，引領我們向前。

各宗教中所包容之宗教，至少有兩件事：就是人所參加的，除了那明顯的物質世界與人類社會外，還有那更廣闊的整體，人的生命實在可以超過七十齡之上下。在此就發生了一個根本問題：人的展望，人的努力，是否受這個世界的的生活，他和自然與社會的關係所支配，還是由那更廣闊的整體所指示的？宗教覺得人的快樂完全倚靠後者。從他們的立場上來看，享樂主義的社會學是絕對不行的。宗教不但是情感與

自然社會組織所發生的關係，而且包括模型與發展社會本身的理想所指引，這種理想是和超社會的精神發生關係才產生出來的。在這一方面，個人的內心生活有其本身的作用；在這一方面偉大的宗教領袖與聖哲們，有他們特殊的意義，在表現與幫助方面，則是社會的歷史的宗教機關之產生與繼承。因此，從一方面來說，世俗的與宗教的價值是不同的，但是從現代思想的想法來看，則歷史上主要的宗教，是表示他們中間是有密切的關係的。一切價值都是組合這整體的分子，而受特殊的宗教價值的支配。因此吉卜斯教授在他那本回教研究介紹上面說：「我們所研究的回教，不是現在所謂懸殊而特別的一種東西。叫做宗教，而是一種發展完全的會社，而所根據的，則是包涵人生各方面的宗教基礎。」（註一）伊格保博士說：「根本沒有穢俗的世界這回事，物質的偉大是為精神的自顯而設的範圍。先知說得好：『全世界都是一個禮拜堂。』」（註二）葛力士沃博士（Dr. Griswold）說到印度教的時候，以為印度教的特質是：「宗教的看法支配人生的一切或謂宗教覺醒至上說。」（註三）潘萊德博士敘述印度人的生活時說：「他們根本生活是宗教的……他們常常覺得，認識物質以外的那更廣闊的環境，而且不斷的與那和人生有密切關係的超自然的世界發生關係。」（註四）甘柏倫先生雖有顯著的錫安主義的傾向，但是他也覺得猶太

（註一）吉卜回教何往？二一頁。

（註二）伊格保見前，二一七頁。

（註三）葛力士沃德現代印度教之透視（紐約一九三四）

（註四）潘萊德：印度及其信仰，一三九頁。

教包括了一切猶太人的生活。(註一)同樣，有許多基督徒也講到一個基督教的文化。

曾經有這樣的觀念，這觀念還是很普遍，就是說各不同的文化和各不同偉大的宗教發生關係。有人以為東西方的文化是不同的。也許這種辨別是對的，但是現代思想則趨於超越此關，斯本格拉 (Oswald Spengler) (註二)很矛盾，他覺得各文化彼此衝突，彼此漠不相知，但是他自己又來證明這種看法是錯的。反之，又有人覺得有一個包容的普遍的人類文化，按照各種世界溝通的不同方法所產生出來，所謂各不同文化與宗教是組合部分——常常是同一部份的——組成那整體的，因此主要的著重點也不同了。這些文化各個貢獻，使那包容的整體得以發展。各不同宗教，也要一樣的願及宗教上更完滿的志趣，與更廣闊的宗教生活。

現在研究宗教的人，不但要尋求各宗教中之同點，把這些成分當作唯一真正的宗教的重要性。而是要使各不同宗教的不同的有價值的內容，各得其所。如此則需要以批評的眼光，來研究歷史上各不同宗教，在傳統上及其現在的情形之中，有多少真的或貌似矛盾的矛盾處。但是我們還得重申說，就是和現代草業主義比起來，那些偉大的現存的宗教，在主張人類與自然與社會限制以外的生活發生關係時，却是一致的。從另一方面說來，現在的那些有歷史的宗教，各個所注意之點不同：比如回教注重祈禱與神明一統；

(註一) 甘伯倫：猶太教之為一種文化 (紐約一九三四)

(註二) 斯本格拉：西方之衰落 (紐約卷一，一九二六)

佛教是超渡苦海；基督教是救贖罪孽；波斯教是攻擊一切罪惡；印度教是和上帝發生神祕的交通與契合。這樣說不過是舉一個例；並沒有說明這些宗教所注重的許多地方。

宗教，如當作人類文化的另一種分子，是在發展的途中，和悠久的人類生理演進比起來，他之於文化還不過在嬰兒時期。但是他的理想，不論其表現方法如何不妥，已在歷史的宗教上表現了，就是文化的發展是受宗教的支配的。不同民族，有不同而衝突的文化之誤，是用來替有害的國家主義撐腰的，以哲學方法研究宗教，以宗教為支配而包容一切價值的生命，可以幫助歷史宗教各會社的現代運動，使之對於這一類的國家主義發生效力。「更廣泛的現代派運動，是要普遍的推進各文化潮流，乃是要用人性的科學方法來了解東西方現存的宗教，而使他們合作。」（註）現代生活中各種人與人國與國衝突之主要原因，是不明生活的價值。克服這種混亂的方法，不是重申真善美，如各理想主義哲學家所想，而是要詳細研究而組織其特殊價值，無論物質的，智慧的，道德的，美學的，宗教的。我們如果能清楚知道人生究竟包括些什麼，則根本問題就是要以合作呢，還是衝突的方法來達到他。

我們也許還不能使一切宗教價值達到完全統一的境界，這是各現代宗教運動的趨向。但是我們可以希望：各革新運動在表現真正的宗教意義時，可以增加其中的和諧。「信仰團契」的理想是標榜了的，可以使各不同宗教的不同的貢獻得到認識。每一宗教的問題，不是「有多少須要剔除的」，乃是「有多

（註）勃倫福現在之宗教：要求更廣泛之現代主義（倫敦一九二四。十五。）

少是應該有利的保留的。』我們的目的，不是要求同宗教或不同宗教的信徒，信仰與儀式都一致，乃是要求其宗旨和努力上的協調與貫通。開明猶太教徒蒙得費沃說過：『到上帝那裏去的道路有好幾條。』要了解這句話，則必須取妥協的態度，『尊敬一切真理的可能性。』

人類宗教的富厚，也許因各個宗教的學者信徒，在信奉本教而求其價值的時候，更爲增加了。單單叫大家信奉一種現存的宗教，不能有助於包涵的真理與契合。現在並無這種傾向的記號，在別種思想與活動中，我們也許可以看出將來演進的路子，世界各國的自然科學家或工業家集會時，會表現許多不同的意見於應用，但是也有許多地方表現原則上極大的相同處，行爲上很一致。這些工業上的方法統一，和那些爲一般人所公認的真理，究竟是怎樣達到了的呢？歷史表明說真的有秩序的進步，是人類重申自由的思想自由的行爲所開的端，他們脫離了習慣與傳統與書本意見，開始研究自然本身。宗教神學所需的革命也是一樣的；正如同自然與自然科學之追隨培根（Bacon）的言論。如此即須研究宗教經驗的事實，對於其中所用的名辭，要有清楚的觀念，對於其所包括的問題，有謹慎的整頓。這也就是說：拋棄固執的教義，要求自由的精神不斷的研究，進化的前行。今日宗教中的『混亂與龐雜』，其主因是因爲恪守了古經典中的教條。在歷史的宗教上，尤其是在各聖經中，我們有許多過去不同地域的人所認爲有宗教意義的各種說法。把他們的言論定爲不變的規條，是講不通的，正如我們不能斷定過去的種種自然與人類的觀念。在恪信傳統的信條時，人覺得必須壓制其自然的宗教情緒，限制其理知的判斷。

將來無限，今日之所不成，可以求諸於明日。德國有諺：「世界的精神綽有餘暇。」（Der Weltgeist hat Zeit genug）我們深信價值可以成功，達到善境的活動能力是廣大而開容的；這是宗教信仰的根本。將來的生命到如何地步，我們只知道一部份：理想的知識及其成功一樣，是慢慢的在歷史上演進的。我們常常發現失敗使我們得到更大的成功。一時的失敗，也許得了最後的成功，所以用哲學理論，神學名辭說起來，宗教的信心，要流入詩歌的表現：

「我們很知道在矇矓的此後，

這大系統的線索，我們的生命，

不過——有一些什麼告訴我們——是一部分，

但是不會遺失，却要重新收拾起來，

織成那一個完全的整體。」

（完）



青年叢書第一集

(青年協會書局出版)

第一種	甘地自傳	吳耀宗譯	實價一元	第三種	性的道德	潘光旦譯	實價六角
第二種	海倫凱勒自傳	應遠濤譯	實價六角	第四種	蘇俄公民訓練	鄭軍彥編譯	實價七角
第三種	中國青年職業問題	何清儒著	實價四角	第五種	我所體驗的基督	王煥生譯	實價七角
第四種	中國歷代名人傳略 第三集	何子恆編著	實價一元	第六種	社會主義新史	沈嗣莊編譯	實價八角
第五種	宗教經驗談	徐寶謙編	實價四角	第七種	改進中的蘇俄	楊丹蓀編譯	實價一元二角
第六種	性的教育	潘光旦譯	實價七角	第八種	蠻荒創業記	沈嗣莊譯	實價七角
第七種	科學偉人的故事	張仕章譯	實價一元二角	第九種	反利潤制度	陳澤譯	實價一元
第八種	一個偉大的運動	魯體德編著	實價一元	第十種	穆德傳	張仕章譯	實價一元六角
第九種	實驗宗教學教程	寶寶珠編譯	實價二角五分	第十一種	宗教與人格	陳文淵編著	實價七角
第十種	社會福音	吳耀宗著	實價七角	第十二種	耶穌傳	趙紫宸著	實價一元
第十一種	時代轉變中的上帝觀	應遠濤譯	實價五角	第十三種	中國歷代名人傳略 第四集	何子恆編著	實價一元
第十二種	今日之蘇俄	沈秋寶譯	實價九角	第十四種	個人道德與社會改造	楊慎譯	實價六角

- 第廿五種 蘇聯的宗教與無神論  
 第廿六種 科學的宗教觀  
 第廿七種 當代科學家的宇宙觀  
 第廿八種 近代科學與宗教思想  
 第廿九種 農村工作經驗談  
 第三十種 世界名人小傳  
 第一種 心理與生活  
 第二種 創造的人生  
 第三種 第二次大戰與中國  
 第四種 思想的探險  
 第五種 創造的社會  
 第六種 基督徒的信仰與生活  
 第七種 基督教與中國文化

楊 續 角譯  
 吳 耀 宗 角譯  
 張 仕 章 角譯  
 蔡 遠 濤 角譯  
 徐 寶 謙 角編  
 于 熙 儉 角譯  
 華 丁 夷 角譯  
 何 照 東 角編譯  
 章 乃 器 等 角講  
 艾 迪 博 士 角著  
 張 仕 章 角譯  
 應 遠 濤 角譯  
 吳 雷 川 角著  
 實 價 一 元 三 角

- 第八種 瑪薩里克自述  
 第九種 世界偉人的宗教信仰  
 第十種 基督教與階級鬭爭  
 第一種 忠的哲學  
 第二種 性生活的控制  
 第三種 祈禱的科學  
 第四種 基督教史略  
 第五種 時代的末期  
 第六種 社會生活的發展與訓練  
 第七種 未來的文明  
 第八種 耶穌的思想及其背景  
 第九種 辛克萊的宗教思想  
 第十種 現代潮流中的上帝觀

何 子 恆 角譯  
 姚 賢 慈 角譯  
 王 一 鳴 角譯  
 楊 續 角譯  
 于 熙 儉 角譯  
 陳 茂 才 角譯  
 鄭 啓 中 角譯  
 白 石 角譯  
 楊 續 編 著  
 華 丁 夷 角譯  
 袁 訪 寰 等 角譯  
 張 仕 章 角譯  
 應 遠 濤 角譯  
 實 價 四 角 五 分

青年叢書 第二集

(青年協會書局出版)

- |             |       |                                     |
|-------------|-------|-------------------------------------|
| 第一種 革命的四大主潮 | 馬鴻綱譯  | 實價六角                                |
| 第二種 未來的世界大戰 | 林仁王譯  | 實價六角                                |
| 第三種 思想的藝術   | 沈秋賓譯  | 實價六角                                |
| 第四種 現代宗教論   | 王一鳴譯  | 實價四角                                |
| 第五種 尼赫魯自傳   | 胡仲持等譯 | 實價 <small>平裝二元五角<br/>精裝三元五角</small> |
| 第六種 中國基督教史綱 | 王治心著  | 實價一元五角                              |
| 第七種 基督教與新中國 | 吳耀宗編  | 實價一元六角                              |
| 第八種 墨翟與耶穌   | 吳雷川著  | 實價一元二角                              |

第九種 宗教與近代思想

趙景松譯

實價一元五角

第十種 居禮夫人傳

王季深譯

實價八角

第十一種 基督教與社會革命

張仕章編譯

實價一元二角

第十二種 聖經的故事

顧惠人譯

上冊 五角  
下冊 五角

第十三種 耶穌的故事

張文昌譯

上冊 八角  
下冊 八角

第十四種 基督教與文學

朱維之著

印刷 中

第十五種 宗教的意義與真理

徐寶謙譯

印刷 中

第十六種 基督教與現在思想

謝扶雅著

印刷 中

第十七種 聖經的來歷

馬鴻綱譯

印刷 中

所 版

種九第集二第書叢年青

想思代近與教宗

有 權

民國三十年一月初版

著 者 章 杰 瑞

譯 述 者 趙 景 松

發 行 者 青 年 協 會 書 局

上海博物院路一三二號

每册實價一元五角 (郵費另加)

YOUTH LIBRARY SERIES II  
NO. 9

Living Religions and Modern Thought

By Alban G. Widgery

THE ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: \$ 1.50

Postage Extra

Jan., 1941

2  
405041

