

信
仰
心
理

M. HALDORSEN 著
陳堅節譯

商務印書館呈繳

商務印書館印行

M. Halbwachs 著
陳堅節 譯

信
仰
心
理

商務印書館印行

譯者自序

這裏總共包含有七章書：第一章從各種學說中找尋一個客觀的宗教的定義，分析出：凡屬宗教的信仰定必包含「神聖」與「粗俗」兩種對立的性質在裏面，第二章對斯賓塞(Spencer)與泰勒(Tylor)的「生氣主義」說，繆勒(Max Müller)的「自然主義」說，特別有所辯正，這兩說所根據的理論，或者是心理學的，或者是語言學的；總是一面之見，不能將宗教的根本性質說出，即是說：不能將宗教信仰中的「神聖」與「粗俗」的性質釋得圓滿。因為未能圓滿解釋，所以第三章，要將我們的視線轉移到澳大利、亞洲的土人社會中去。在這些社會中，人們所信仰的，或者是一塊木頭，或者是一塊石片，木頭或石片上面蓋有禽獸或草木的性狀，名曰圖騰，他本身的力量，固然充分流露神聖的性質，即與圖騰形狀相同的禽獸或草木，亦同樣的帶有神聖的性質，推而廣之，甚至氏族中同以圖騰的命名的人，亦有神聖的性質。圖騰何以會有這樣大的力量？這是值得注意的問題，也是解釋宗教信仰的一個重要關鍵。

大凡看過涂爾幹所著社會學方法論的人，總會知道社會學所用的方法：一、將社會的現象作科學的專實看；二、用社會的事實解釋社會的事實，根據這一點，涂爾幹解釋澳洲圖騰的力量時，更不能不以馬利尼亞的社會中「馬那」的力量作根據，這是以社會事實解釋社會事實，

乃方法嚴謹性之表現，也是科學精神之表現，在第四章中可以完全見到。

這特殊力量之來源何在？在第五章中涂爾幹明白告訴我們：這特殊的力量乃從社會而來，圖騰，乃民族的象徵，神聖原則乃社會力量之精神化，社會學上對宗教信仰的理論基礎，到此，完全奠定了。這一基礎奠定之後，魂魄，幽靈與天神等觀念之由來；便可以得到解決，簡單說，他們的來源就是社會的力量，即是氏族團結後產生出來的力量。人類團結的力量由小而大，魂魄，幽靈，及天神，這三者的力量亦由小而大。前者是後者之因，後者是前者之果，——這是第六章所討論的。

到了最後一章，涂爾幹更可以坦白地肯定他的理論了，結論中說：「不錯，宗教已漸漸地個人化了，內心化了……而個人修養的源泉……又完全靠着社會……這是時代和社會造出來的結果……」。涂爾幹對信仰心理所指示出的特點，就是信仰之兩重性質：一是個人的內心生活，一是社會的力量。文化愈前進，這兩者之距離愈遠。然若探源溯流，則兩者不但相依為命，並且終著是原因，而前者是結果，上述各章即是很確實的證明。以前哲學上對信仰的研討，唯心論派所不能解決的；經驗論派所不能自圓其說的，到此，又得到一新解釋了。

論本書的來源，原是從涂爾幹宗教生活之基本形式（*Les formes élémentaires de la vie religieuse*）一書描述而來，描述者為前任Strasbourg大學及現任巴黎大學教授M. Halbwachs先生。

本書的名稱，法文原名 *L'origine du sentiment religieux* 直譯時，當譯爲宗教感情之來源。因爲書中討論的是信仰心理之來源，不但與宗教之信仰心理適合，而且與一般信仰的心理亦適合，爲明白起見，譯者不受邏輯與字義的限制，簡單的譯爲「信仰心理」。

民國三十三年十一月

目錄

譯者自序

一	如何定宗教的定義？	一一
二	最基本的宗教有沒有存在？	一一
三	圖騰的信仰	二二
四	如何解釋圖騰制度？	三八
五	圖騰原是氏族的象徵	四八
六	魂魄，幽靈，天神等觀念之由來	五五
七	結論	六三
	譯者附議	七〇

信仰心理

一 如何定宗教的定義？

十八世紀的哲學家對於宗教信仰的解釋，到現在，大家都覺得牠寬泛了。他們以「宇宙萬物均爲供給人類應用而產生」的原則作根據，說教士階級，是一班譎詐，貪權，貪利的小人，因此幻造成許多虛偽的教文。教士們對他們的信徒，從有貪騙之行爲，宗教的價值，却不能以此而被掩沒的。不過，服爾泰（Voltaire）狄德羅（Diderot）及所有百科全書的人物，他們對於宗教批評，我們也不能過責。在歷史的科學還沒有成立的時代，他們盡力揭破宗教的黑暗，已經有很大的功勞了。他們的錯誤，在把宗教看成專制的和人工組織的東西。

現在社會學家對宗教的見解，自然與他們完全不同。現代的社會學家並不信，像宗教這樣的一個人文組織，如果完全建築在錯誤及虛偽之上，還能夠繼續生存，而且仍保持着這麼大的生命力。社會學家以爲宗教應該從自然中產生出來的，若不然，早會遇到很多阻力而不能自存了。當然，如果人們只考究宗教儀式上的條文，則宗教的信仰，宗教的實行，好像有點空虛，或者

還可以說是一種很深的謬誤：但是在宗教的形式及條文之外，我們應該曉得牠所代表的是什麼？和他的真義在那裏？若宗教是供給人類永遠的需求而產生的。（牠應該為供給人類永遠需求而產生的。因為他經過事實上種種否認，仍能繼續存在。）我們當沒有理由說牠完全虛偽的。因此，無論那一種宗教：粗淺的與野蠻的；或我們覺得詭異與繁複的；只要是宗教，自然有其基本的真理。我們想研究這部份的真理，所以要探求宗教在社會曾做出些什麼有用的工作。

因為社會進化的程度不同，各種宗教相互間，遂有很大的差異。但是各種宗教的作用，却和他所在的社會情形相吻合的。如果我們能明白某一種宗教的性質，雖然是極簡單的性質，我們或許可以由此類推，明白一切宗教的性質了。至於我們所以要先去研究那些最原始的宗教的原故，亦有許多理由：第一層，我們想明白現代的宗教，不能不從歷史上去研究牠構成的經過，所以我們應從原始處去研究，換句話說，我們要去研究我們所能知道的最初始而又最簡單的宗教形式，從這最簡單的形式，我們雖不能武斷牠是其餘各種宗教的來源，然而我們總可以認牠作個「利便的假設」(Hypothesis commode)或基本的觀念。在辨別宗教的事實中，有許多是含糊的，許多會與其他的原質混合的，所以這基本觀念，萬萬不可少。另外尚有一個原因：原始宗教既然比較簡單，牠在下等社會中所做出的種種儀式和設備，當然比較容易研究。在這些社會中，個人的力量，絕不比現代社會上個人的力量重要。他們的社會不廣大，變化很

總，智識和倫理的統一性依然存在，這統一性，在進化的現代社會裏，當不容易找到了。原始社會中無論什麼事情如與公眾有關的，一切動作都硬化起來。在同一的環境中，無論何人，皆作同一的動作。這種人如此的舉動，就是人人如此思想的表现。所有的事情均同一化，簡單化。他們的神話粗笨不堪，用同一的文理，再四複述；不見結束；所謂儀禮亦不過將殘套粗硬的動作，弄來弄去，令人很不耐煩。羣衆的或宗教的「幻想」，此時尚未有空間來自行藝術化。那附屬的，多餘的，奢華的東西，尚不足以掩蔽他們的本來面目。旁的東西都沒有了，只宗教上不能缺少的總存在着。因此，從原始宗教的最簡單的形式中，我們的確能夠看見宗教最重要的作用是什麼。

但是有些問題不能不預先討論：在原始社會中有沒有「信仰」存在？這種信仰值得我們認牠作宗教信仰麼？宗教的意義是什麼？想答覆這些問題，我們不能不預先定一臨時的定義。我們認爲是宗教的：只是：一些外面的現象，很容易觀察得到的。能認定牠時，無論何時何地都可以認識宗教的觀察，永不曾與其他的現象混亂。爲這原故，首先要解除宗教成見的束縛，因爲我們對宗教的意見，多從教育上或環境上得來，皆屬一方面的見解，多半靠不住。我們要將所有的宗教——古代的及現代的，原始的及進化的同一例看待；因爲同是宗教，我們沒有理由採納某幾種而拋棄別幾種。最後，我們尤其不要輕信一般普通的定義，牠們多數是偏狹的。

那麼怎樣定宗教的定義呢？我們是否要依斯賓塞（Spencer）和繆勒（Max Müller）所

說：「一切宗教能令我們與另一個高尚而出乎自然的宇宙接觸」？宗教是不是一種特別的力
量，能令我們達到超乎人類的宇宙。誠然，那神秘的情感 (religious feeling) 有時在宗
教上確佔有很大的力量，尤其在天主教中；但是從天主教的歷史看來，這力量不是向來便是如
此偉大的。如我們留意宗教的歷史，當知到這種「超自然的情感」很遲纔能發展，不但原人不
知，就已進化的人，未經相當的智力訓練，亦不能了解。或許有人以為我這番的說話太不近情
理，古代的和未開化的人對一般事物的觀察和解釋，諸多詭怪，怎會不受着「超自然的情感」
的影響？然究其實，並非這樣，未開化的人，以為用口喃幾句，用手動作一回，便很可以催促
或停止星體的運行和時雨的下降。這種觀念，未開化的人以為很自然的。他們用手舞足蹈的儀
式，以求土地的肥美，及畜牧的繁增。正如我們之視種植法和園藝法一般的合理。他們信仰天
神地祇的力量，正如近代物理學家信仰地心吸力及電力一樣，都以為是很自然的。還有，想了
解什麼是超自然的力量時，一定要先明白什麼是自然的力量，但是自然與超自然的分別，是現代
纔有的；是實證科學探求出來的結果。未開化的人當然未感覺到科學中自然定律的需要。所以
前人所稱道之神靈聖蹟，在原人的光眼中並不以為奇怪。他們覺得道力是很偉大；但並不以為
不可解的。或許有人問：人類幻想出來的宗教人物或宗教力量，是不是一專為解釋一切偉大的，
非常的事情的呢？不，恰好相反。從大多數來說，神，原只用來解釋宇宙運行的常軌，星體移
動，季節交換，草木萌芽，和種族生存的常態。並不用來解釋特別的，怪異的，和非常的事

的。從最原始的宗教起，一切神聖的人物，均用來主持生命的常軌而不是用以解釋反常的和奇異的事實的。由此看來，可知只在少數進步的宗教中，「超自然」的力量纔居第一等地位。若從一般的宗教講，「超自然」的力量，並不足以作宗教的定義的基礎。

有人說過：凡屬宗教的崇拜，均認定一個或數個的天神作對象。宗教與天神關係既如此密切，我們當可以說：凡崇拜天神者是宗教了。真的，人類的靈魂，和事物的精神等，在儀式上實在佔有重要的地位，人們以崇拜魂魄，幽靈等，為宗教定義中不可少的條件，自有多少道理在。換言之，以為崇拜一有人性和具特殊力量的神，迺宗教定義中不可少的條件，當有多少根據。但是想得魂魄或幽靈的保佑，人類不能不請求牠們：對他們祈禱，對他們供奉，祭祀，然後能發生效果。如是，則我們又不能不如佛拉則（*Frazer*）一樣，要承認原人的儀式與宗教完全無關了。因為原人並不信仰什麼「天神」或「靈魂」等。故他們的儀式，只能屬於「魔術」（*Magie*）的範圍，不能歸入真正宗教的裏面。

除了原始社會之外，有很多大團體，大家均公認牠是真正的宗教的團體，這些團體，也如原人一樣，並不信仰幽靈和魂魄，其中有些連「神」的觀念都沒有的。如佛教便是一個例。該教的信徒只求與現實的，常在變遷而又充滿苦患的人生脫離。想達到這最終目的，並不向神祈禱，只靠自己之潛修默煉。他們認佛祖是一個最純潔的人，像聖人一樣。對他，只作思想的崇拜，並不認他是「神」，也未嘗對他作什麼儀式。所以自從佛祖入了「涅槃」（*Nirvana*）之

後，再也不能理人世間的事情了。此外印度的耆那教(Jainism)與婆羅門教，亦一樣的沒有「神」作對象。婆羅門教徒與人世間的事情脫離甚遠，在這教中我們所能看見的只有一些抽象而超脫的大綱而已。即在有神教中，其中也有許多儀節與「天神」或「魂魄」等觀念，絲毫不能發生關係的。試看基督聖經中的禁例罷：

聖經中限婦人每月在一定時期獨居，當生產的時候，亦受同樣限制，其次又禁止將驢與馬同畜在一處及禁穿麻絲混在一塊的衣服，所有這種禁例與耶和華神(Jahveh)之存在無關，同時亦不能用「神」之信仰性以解釋禁例之由來。禁例，自有本身的力量，半點不受神的思想所影響。從禁例的力量看來，不特可以知道人類的本性，連「神」的來源，也可以知道清楚，有許多儀節並沒有天神作對象，有許多天神又要從儀節中生產出來，儀節並不因天神之有無而增減其宗教性；因此用天神或魂魄作對象來作宗教定義的基礎的，又不大靠得住了。

現在如果我們想尋一宗教的特徵，這特徵不但合乎少數的宗教，而且合乎所有的甚至連這些已經殘廢了只存有多少儀節而這儀節又已變為民族節的宗教，如五月樹節食肉節和農村中人向奇人或本地土神供奉的儀節等；如果我們細心找尋着，我們可以看到以下一點：所有宗教的信仰，均將事物分為兩類，無論實在的事物或理想的事物亦莫不如此。此兩類事物是相對的，常用兩種不同而相對的名詞來表示，這就是通常所稱的「粗俗」(Profane)和「神聖」(Sacred)兩者。在神聖意義的範圍中，我們不當以為牠是指天神或上帝等。其實一塊石一類樹，

「水泉」？「土屑」，「木片」，「房舍」，無論什麼事物皆可當作神聖的。儀節可以有神聖的性，實字句，名詞，如只有一部份特別的人纔能說的，亦可以有神聖的性質。那麼「粗俗」和「神聖」的分別何在？是不是神聖的事物較粗俗的更尊嚴？其權威，其力量，是不是在人類及粗俗的事物之上？如今有甲乙二者，甲在乙之上，或乙附屬於甲，這並不是證明甲「神聖」而乙「粗俗」。譬如奴僕寄託於主人，黎庶統治於君皇，士兵管轄於將領，被治階級受約束於統治階級，只有在階級上，我們纔可以說前者乃後者之神聖，實則，主人並非奴僕之神聖，君皇並非黎庶之神聖，將領及統治階級亦並非士兵及被治階級之神聖的。還有，人類並不見得要附屬及倚靠神或上帝的，人類如不滿意「神」或上帝，隨時可以督促他，責備他。例如當人們想上天下雨時，明知這湖沼是雨神的處所的，但又敢將石塊投到湖沼裏去，然則，天神之要倚靠人類，正如人類之要倚靠天神一樣，不有人類的祭祀和供奉，天神或上帝早都消滅盡了。故此「神聖」與「粗俗」之區別，並不能以較高尙或較尊嚴作標準。神聖與「粗俗」只有性質之差異，並無階級之畛域。他兩者是獨立的，相對的。在人世間，雖有許多事物也是互相對立，但真正的分界線，有時尙欠斷截。在宗教上，「神聖」和「粗俗」的相對性，是很斷截的，人類思想史中，也許不再有其他事物，能像他們一樣的截然對立的了。即通常「善」與「惡」的對立，亦不能同日而語。因為善與惡只有在同一水平線上纔能對立——倫理的水平線上。「神聖」和「粗俗」則不然，無論何時何地，均互相對立的。一個人如欲從「粗俗」的世界，到「

「神聖」的世界中，一定要死而復甦，纔能達到這目的。所以宗教上最初的儀節，原用來紀念從已死的身體所產生出來的魂魄。最初只有這一意義，其他的意義尚未參雜其間。即一切宗教上的「禁例」，亦不外如此，他們的來歷，亦無非限制人們將「神聖」和「粗俗」的事物混在一塊。因此，神聖的事物皆有禁例保障之，使他與「粗俗」的事物分離；「粗俗」的事物亦受禁例所限制，不能與神聖的事物相近。於此，我們當可知道：宗教實在是人類對神聖事物的信仰，和從這信仰心而發生儀節的具體組織。

我們的定義，到此仍未滿足，因為「魔術」亦從信仰和儀節兩者構成，魔術裡面亦有牠的神話，教文，供奉，和新禱等。同是一件神聖的事物，尤其是如死後的魂魄和魔鬼等，可以作宗教儀節的目的物，亦可作「魔術」儀節的目的物。有許多正式的早受人們崇拜的「神」和「聖」常被魔術家運用。魔術家運用的，有些是別一民族的天神，如希臘的魔術家運用埃及及猶太的天神作儀節中的對象，就是一個好例。魔術家有時亦運用本國固有天神作儀節中的對象。希加特神（Hecatè）及帝崙神（Diane）曾被魔術家供奉，亦是其中一例，即基督教中之聖母和耶穌及各大聖亦屢受魔術家同樣的運用。——但是魔術並不能因此就與宗教混成一氣，有一個很好的證明：宗教家向來鄙棄魔術家，同樣，魔術家從來亦鄙棄宗教家。魔術家常常將「粗俗」和「神聖」的事物混亂，有時更將宗教的儀節「粗俗」化，如在「黑會」中，魔術家公然將宗教的聖物俗用。又如神壇前背向後轉時，依宗教的儀式須由右向左，魔術却要從左而右。

——猶保 (Hubert) 與毛斯 (Mauss) 兩先生，因此可以說：魔術家用盡不少反宗教的方法。如何能將宗教與魔術家徹底分別？第一點值得注意的；從宗教的歷史看，從未見過一個沒有組織的宗教，有些宗教組織，純粹由國家設立的；有些將國家的範圍擴大，包含民族；（如羅馬民族，拉丁民族，希伯來民族等。）有些只屬國家裏面的一小部份；（如有從基督教成立之後的基督會。）有些只受一部份神父的管轄；有些則全無主管人。但無論在什麼地方，這些地方有着宗教的生活，這生活一定要在一固定的組織上發展，即私人的，家族的，團體的崇拜或修練亦皆如此，一定要在一固定的組織中發展。這裏所謂家庭的或私人團體的亦屬宗教中一種特別形式，正如一所偉大的教堂中有幾個特別的教壇一樣。至於魔術家的組織則適與此相反，雖然魔術家的信仰很能深入於羣衆中，但各信徒的態度無一相同，永不能聯為一氣，成一個有組織的信仰。所以魔術家只有信徒，永不能有教堂，信徒雖衆，彼此或始終未嘗謀面。有時魔術家也會聚集起來，如神醫集會等。但聚集者只有魔術家而已。魔術家以外的人均不得與聞。與教會中的集會，包含神父教士及一切信徒等，當完全不同了。魔術家始終不能有教室就是這緣故。

到現在我們可以定宗教的定義了：

宗教是對於神聖事物的信仰和從這信仰而產生儀節的一種特別的形式。換言之，宗教是對於這些不可侵犯及擾為例禁的事物的信仰，和從這信仰而產生儀節的一種特別的組織。信仰及

儀節能將信徒及大眾的倫理聯合起來，教堂就是大眾倫理和信徒聯合而成的大組織。

二 最基本的宗教有沒有存在？

——『生氣主義』和『自然主義』說

在我們所知到的宗教中，那一個宗教是最基本的，最原始的？這裏所謂最基本的意義，指原來就是這樣，不從另一個較牠更基本的轉傳到牠。這樣的問題，已經不是一個新問題了，以前已經有人這樣發問過。答復這問題的，大約有兩個不同的態度：大家以為無論在那一個宗教中，新的也好，舊的也好，我們可以將牠分別出兩個宗教來。雖然牠兩個能聯為一氣，而其實兩者的性質是迥然不同的。一個，拿宇宙萬物作對象，天空中最有力量的東西，如風，如雨，如星，如天等；地面上的東西，如樹木，禽獸，岩石等，便是牠的對象，因為這個原故，人家就稱這種宗教，曰『自然宗教』。另一個宗教，則拿精神上的東西作對象。魂魄，天神，人鬼，魔星，幽靈，和所有有靈的東西，便是其中的主要角色。這魂魄，天神，幽靈等，如我們一樣有知覺；但他們的力量，較我們大；能用特別的方法，將自己掩閉，令我們看不到。這種以精神為主的宗教，名作『生氣宗教』，想證明生氣宗教和自然宗教是同時存在的，亦有兩種不同的學說：有些人以為『生氣宗教』是最初的，『自然宗教』從牠轉變而來。有些人以為不

然，最初的宗教，是信仰自然物界的。至於『生氣宗教』則從牠轉變而來。我們現在，且細心批判這兩個學說的理論和價值。

在『生氣宗教』的學說中，大家先找尋魂魄的觀念，和在未有宗教信仰的人類中魂魄觀念如何發生。魂魄的觀念得到後，所有宗教的現象，便能迎刃而解了。斯賓塞和泰勒 (Taylor) 是這樣主張的人，他們的出發點，以為宗教的信仰，原是一種幻象的信仰，原人簡直是這種幻象的犧牲者。這幻象的信仰，可從原人對於夢的解釋中見到。原人將夢境的事實，和實在的事實，混亂起來。當他們夢到別一個國家時，他們以為真的去到這個國家裏面，他們如何能夠到別一個國家去呢？唯一的方法，只有將他的身體，分作兩個，一個是他的軀幹，臥在地上，當他夢醒時，他的地位，全未變遷。另外一個，則全不受束縛，當他的軀幹臥在地上時，他能不翼而飛，達到異域。當他們夢見與一個在別國的舊友相會時，他這樣想：他的朋友，也是從兩件重要的東西構成的。一個是他的軀幹，在他睡眠的地方軀下。另外一個，則來與他相會，及談話。這樣一來，人從兩件原質構成的觀念，便成立了。即『我中我』的觀念，又成立了。這『我中我』在相當情形之下，能脫離軀幹而獨立的。即如，我們心裏的印象，也從『我中我』得來。牠較我們的軀幹活潑，因為牠能在短促的時間中，遠赴別國；牠又較我們的軀幹婉轉，善伸縮。當牠的軀幹脫離時，牠要從身體上的穴孔中穿脫出來，多數從口和鼻中出來，牠是一個有形有質的東西，但這種形質，活潑善變化，我們從不能在別的地方見到。依斯賓塞和泰勒

的薄思，這「我中我」就是身體中的精神，牠原是身體中一個原質。當人們睡眠時，生命力與思想均休息着了，牠偏能在這時間與我們的身體脫離，故此，牠根本就是精神。

但是，欲將精神變成一個能給我們崇拜的東西，不能長把牠看作有形有質的。要將牠變成超脫物質的絕對，想精神與物質完全脫離，只有在我們死後才可以。人死像睡眠一樣。當我們睡眠時，精神可以脫離身體，當我們死後，精神也是一樣。只有一個不同的地方，就是當人死後，精神在大空間得到大自由，永遠與身體脫離。死後的精神，也有牠們的需要和熱情的。牠們要訪尋生前的舊交，希望同他們生活。依照生前的感情，或愛護舊友，或損害舊友。他可以作好的事情，也可以作壞的事情。他們能深入我們的身體中，作好時，能令我們的身體強健；作壞時，能令我們生疾病。故此，令我們得着保祐，生出高尚的感覺時，是靠這死後的精神；令我們得着疾病和痛苦，也是這死後的精神。因此，我們一方面要逢迎牠，另一方面，如果牠有不妥當的時候，又要設法安慰牠。——從此，奉獻，祭祀，祈禱和所有宗教上的儀節，便應命而生。既然只有「死」才能將精神變成魂魄或天神，人類最初供奉和信仰的東西，當然要向着已死的人，和向着他們的祖先。因此，宗教上第一個儀節，就是喪儀，祭祀；第二個貢獻，就是供奉給死人的食物；第三個教壇，就是靈壇。

這學說，有一點要待解釋的地方：如何我們會幻想出另外一種精神，預先存在於自然界之中，如何於精神信仰之外，更有自然物界的信仰？對這一點的解釋，亦有兩個不同的主張；

依泰勒的意思，原人，如小孩子一樣，將有生的物，和無生的物，混亂起來。他們既以爲他們的身體有精神，同時，便以爲宇宙萬物亦如他們一樣有精神。宇宙萬物的精神觀念，遂這樣產生了。這精神存在於萬物中間，所有各事各物的變遷，均由牠主宰。水的流行，星的運轉，萬物的發育，亦由牠管轄，人類既屬萬物的一部份，故亦要靠牠才能生存。正因爲這個原故，人類也要信仰和奉敬萬物的精神。但斯賓塞的主張，則與此相反，他以爲；無論原始人類，或高等動物，均能將有生物和無生物分別出來的。故此，從精神的信仰，轉移到宇宙萬物的信仰，當另有一個原因在：在大部份的原人社會中，有許多人用自然界的物件，如禽獸，動植物，星宿等，來命名的，後來，大家忘記這種名稱的來源是個比喻，以爲他們的祖先，真的是禽獸，或動植物，或行星等，於是，奉祀宇宙萬物，正如奉祀祖先一樣。『自然宗教』便因此而產生出來了——這種解釋，自然沒多大價值，人類對於自己祖先的記憶，總不會混亂到如此田地的。因爲名字的關係，原人便會相信他們發源於山嶺，星宿，禽獸，及動植物等麼？我們暫且拿泰勒的學理來講。他的力量，日大一日，值得我們注意。

我們應不應相信這能離開又能依附身體的『我中我』的觀念，從作夢得來？夢的解釋之外，難道沒有一個更爲簡單，更爲容易的解釋麼？舉一個例吧：爲何睡眠的人，當他睡眠的時候，不以爲自己能有意識的力量呢？這、稍爲有幻想的人，就會想到的了；何以偏偏會想出一個『我中我』，氣質的，若隱若現的；在我們的日常生活中，從未見過的，那不更爲複雜而困

離麼？還有；當睡眠人夢見他們的父母或朋友時，依着泰勒的解釋，睡眠人的父母或朋友的「我中我」要來與睡眠人的「我中我」相會才對。但是，當這睡眠人醒後，詢問他曾夢見的父親或朋友作得什麼好夢時，他們說出來的夢，又完全與他所夢的不同，雖然他們睡眠的時間彼此一致。他們遊了別的地方，見了別的人物。這種不相同的夢，無論如何，常居最多數的。太魯先生怎樣解釋這種我夢見別人，而別人却不夢見我的夢？又怎樣可以造出一個不自相矛盾的規律來？用這樣的態度，來看原始人類，不是將原始人類看得太沒理性麼？其實，原人不一定會將夢看成一問題，而又拿來研究或解釋。看看我們罷；有許多問題，我們把他置在一隅，不但不去將他研究，簡直不知道有這樣問題存在；尤其是對於日常的事情，我們看慣了，習慣性，將我們的好奇心消滅，我們沒有想到牠有研究和發問的價值。這種智識的懶惰性，在原始人類中，一定達到最高程度。在我們生命中「夢」原本佔一個很少的地位。我們從夢得到的印象，極寬泛，轉瞬間，便把他忘記了，原人偏會用這樣大的力量，研究牠，解釋牠麼？在原人的生命，有兩種「生存」，不斷地向他們依附着。一個是日間的生存，一個是夜間的生存。第一個生存，當然，而且應該是他們最注意的。他們怎會拿第二個生存——夢——來作白日間一切信仰的根據？或者與這學說相反的解釋，當較為確鑿。原人當根據日間的信仰，來解釋夜間所得到的夢，和在夢中見到的人物或魂魄等。但是，要已經有了魂魄鬼神，陰司觀念的人，才有這種可能性。換句話說，要有了宗教觀念，和比較較為進步的人，才能這樣將夢來解釋的，這樣

一來，我們並不是以夢來解釋宗教，而是將夢寄託於宗教之上了。

另一方面，我們又當問：死亡怎能將精神變成神聖？我們先前說過了，「我中我」原不過是停粗俗的，及能浮動的生命的。死亡，除了給牠自由行動的力量外，還能增加與牠一些新的力量麼？精神與身體分離後，彼此的性質，當依舊一樣，也不見得能比從前不粗俗。還有，原來本來相信精神參加身體上種種事情的。精神與身體同時老，同時衰弱。有些民族，對年老死去的人，不舉行喪祭。以為老死的人，身體老了，精神當隨之而老。有些年紀未老，還可以多生存幾年的，人們又要用方法將他弄死，這些舉動，多半對於社會上有力位的人才做，如皇帝，教主等。因為他們已為社會的主持者，社會想將他們的青春精力，永遠保存，所以設法將他弄死。如是，死亡，只有令身體還強健的老年人的精神，感到痛苦罷了，並不見得死亡就能增加精神一些特殊力量，不將他原有的力量減少就算好了。無論如何，死亡當不能解釋「我中我」何以會變成神聖的。——因為粗俗與神聖的性質，完全不同，有人便說：死後的精神，較生前的，較為可怕。故牠的性質，亦隨之而變。其實，這樣的說話，也靠不住，原人從所敬愛的真面產生出來的心理，是一種特殊的心理，原人完全受這恭敬心理主宰，並沒半點恐懼的成份在裏面，這恭敬心理並不因為精神與身體分離後才有的，未分離以前，已經有了。舉個例罷：馬利尼西亞（Melanerie）人並不供奉所有的死人的。所供奉的，只有這些生前已給人家看得如神聖一般的人，如教士，神父和領袖等。至於其他的人，正如科德林頓（Cottelinton）所說：

「生前亦無聞，死後亦無知。」故此，我們當不能說因爲人死了後，精神便會變成神聖。神聖的性質，在精神未與身體分離以前，已經有了。

還有，如果祖先的崇拜，是所有宗教信仰的來源，祖先的崇拜，應該在原始人類的宗教中，佔個很重要的地位了。然而，事實上，適得其反。祖先的崇拜，只有在進步的社會中，如中國的，埃及的，古代希臘和拉丁的，才可以見到。在澳洲的社會中，祖先的崇拜，完全絕跡，以我們所知道者，澳洲的社會，可算最原始的了，在這些社會中，我們雖然可以常常見到祭祀和出喪等儀節，但是，所謂崇拜不是這樣簡單的，牠是一種有定時的，周而復始的儀節；所謂祖先的崇拜，亦相當複雜。要常常在坟前有相當的貢獻，洒相當的香酒，行相當的典禮。能夠這樣，才算祖先的崇拜。澳洲土人從未有對死人做過這樣的儀式，如在澳洲土人間，如果有些社會對死人作有定期的祭祀時，他們所祭祀的人，一定在生前有超出他人的力量，並不因爲死人是他們祖先，才去祭祀的，所祭祀的死人，已如天神一般，有永久不滅性，雖在生前，已被人家作天神一樣奉待了。平常而論，澳洲的人，對一般死人，只有當他臨死以前才注意，或者於死後的幾天或幾星期才注意。這樣的儀節，當然不能得到定期性，及永久性。

我們可以不可以說：因爲原人將生物和死物混亂起來，他們便將個人的精神，和宇宙萬物的精神混亂。星宿，樹木，因此便帶着精神性。說這些話的人，以研究兒童心理的結果作根據的。當小孩與檯相撞，小孩受痛了，將檯大罵起來，把檯作有生的物件來着。當小孩抱着一個

律因困，他忘記抱的是洋因困，以爲他所抱的是一個小孩子。但這不過是幻想上的遊戲，並不能算作真實的思想。我們須注意：在原人的信仰中，如果天神的性質，真的從人類的精神構成，天神與精神的本源，應該有個記號，令人看到這個記號，就想到他們的同源性的。然而，原人單將精神看作內部的東西，能將身體轉動，生命維持，同時總依附於身體之內。至於宇宙的精神，則與之相反。他不在身體內面，他在身體外面。日神不一定在日裏，石神不一定在石中，科德林頓：「在馬科西尼亞中，海神於海，風神於風，樹林神於樹林，與精神之於身體，完全不同。這裏的土人，以爲海神或森林神，能在海上或森林中往來，能鼓動巨風，能令旅行家生疾病。」由此以觀，宇宙萬物之神，當能離開他所寄托的寄託物的。

假如人類能真的將他的精神移到宇宙萬物上去，我們當可以尋到人類最初的神聖，和從人類變成的神聖的痕跡的。但在事實上，又不能得到。人獸同形說，並不算最原始的。只有在較爲進步的社會中，才有這種見解。在澳洲土人中，禽獸與草木，屬第一流的神聖，在北美洲的土人中，亦如是，偉大的神聖，能值得人們供奉的常常用禽獸來作代表。想從歷史上尋一個完全用人性構成的天神，幾乎非從基督教起不可。在羅馬或希臘的社會中，雖然有些天神，常借人形來表現。這些人形的天神，仍保全着禽獸的痕跡。第奧尼拔神(Dionysos)用牛來表示，帶着牛的兩角。登米特神(Demeter)帶着馬毛，思車神(Silene)，芳納神(Fannes)等皆有禽獸的記號。人類不但不能將他的形狀推移到萬物上面。適得其反，人類原以爲他們的祖

先，是禽獸，是草木。這樣看來，可知宇宙萬物的信仰，並不能從精神或靈魂信仰中得來。

最後，我們對生氣主義最大的反問，當因為他們以為：夢的幻像，乃所有宗教的來源一點，這樣把宗教的教文，像詩篇大撒話來看；宗教的團體，像一種有條理的癲狂病來看。無論如何，這種看法，是不可能的。宗教的意義，在歷史上，曾佔着重要的地位，任何一個時代，任何一個民族，總想在宗教中尋多少慰藉，增加生存的力量。如果宗教是夢的幻像，是虛無的幻象，宗教怎會永久生存着？科學與倫理，曾與宗教混合了許久。及今，仍帶混合的痕跡。如何科學與倫理，又會如宗教一樣，同發源於虛無的幻象？不是的。宗教應該與另一種事實，相吻合，相適應的。

自然主義與生氣主義相反。牠要從自然界上，從人類最初的智識中，尋宗教信仰的來源。牠以為：上帝的觀念，原從事實上得來，沒有其他的事實，較宗教的事實，更為穩固，當人類觀察宇宙時，宗教的信仰，便產生出來了。

當我們發現出吠陀文 (Vedas) 時，換句話說，當我們在印度歐羅巴文字中，發現出一篇印度的最古的教文時，我們開始將他研究；我們發現其中天神的名字，皆用現在尚通行，或當時會通行的文字作成。這種文字，大多數是自然界中重要的現象。Vishva 是印度一個重要的天神，牠的意思是火（如拉丁文的 Ignis 一樣）。I. Dyavast 神乃希臘的 Zeus 神，及拉丁的 Jovis 的祖先，牠寫作 Caelus 有青天的意思，在這些民族中，宇宙乃人類宗教感情寄托的第一類

物件，繆勒（Max Muller）是這個主張的代表，他以為，無論在那一個民族的宗教中，也是如此。繆勒說：「當人類開始觀察宇宙時，最自然的感覺，當然是宇宙的現象，奇偉，像一個最偉大的，及永遠的仙境。這可驚可怕的感情，仙靈奇偉的現象，和幽冥莫測的奧妙，便是產生宗教的思想和宗教文字的源泉。」

宗教的感情產生了以後，人們總想將牠了解的，想了解一件事情，又不能不預先將牠說及。人類於是將這種現象定起名稱來，在印度歐羅巴的文字中，凡帶着宗教意思的名稱，多用人類動作的方式表示，如打，磨擦，及推移等動作。故此，對宇宙自然力量的表示，均帶着人類動作的方式；如雷，牠像這些，墜下時，打破，發生火焰的東西。如風，牠像這些，有音響的，能吹動的東西。如日，將金箭遠射各處的。如河，一條一條地流下來的。如此等等。從此各種象形的東西，漸漸成爲文字。文字永遠不能與宇宙的現象完全適合的，文字一定要將宇宙的現象變遷過的，不過，在物質的現象中，或者可以說在有形的宇宙中，人們總會知道有個精神的宇宙，在這裏不斷地變動的。在神話中，天神的生命史越長一天，精神與物質的分界，亦因而越加清楚，彼此越加分立，各定界限。

我們暫且將這言語學中的假定接納着吧，雖然這假定尚有許多討論的地方，但是有一點，會我們不明白的，就是：如果人類爲解釋宇宙的現象，才創出宗教的文字和宗教來。爲何經過這樣長久的時間，人們還不知道是自己的錯誤呢？繆勒以爲這就是人類思想的變態，遺傳下來

的癡狂病。繆勒說：「人類幻想出一個無上的天神，以爲牠能幹各種壞事，能令妻女分離，有時，又會受常人欺騙，這樣的思想，當然是不正當的，當然是癡狂的」，但是，這種於事實上全無利益的錯誤的癡狂病，當不能久存的，如果人類要靠宗教解釋宇宙，要靠宗教才明白宇宙的力量，爲何人類經過這樣長久的時間，還不知到這種觀念是錯誤的，還不知道宗教實在不能解釋宇宙的現象？

宗教的信仰，真的是人類對於宇宙驚奇性的反應麼？宇宙的特出，是牠的單調性和秩序性。每晨，日從東方起來，一到晚上，就西落下去，每一個月，月圓一次。大江不斷地向下流，春夏秋冬四季，季季都有特性。從常態講，宇宙的運行，是有定的，這種有常的態度，怎會令我們發出驚奇的情緒來？宇宙的贊歎，和無限大的感覺，並不能令我們領會到「神聖」的意義；又不能夠將「神聖」「粗俗」兩者，像鴻溝地劃分出來的。不有神聖的觀念，宗教就不能存在了。宇宙的現象，既然如此單調，那麼，原人只覺到受宇宙力量壓制罷了，並不因此就驚奇的。其實，人並不以爲宇宙的力量較他的力量大，人們以爲宇宙的力量，是另外一種力量，人們只感覺到不能有這種力量，並不感覺他是受這力量的統轄與主宰的。宇宙間最有力量的，如日，如月，如山河等，要到後來，纔變成神聖。最先的神聖，最先受人類崇拜的神聖，是草木和禽獸。這些，人類與他們比較起來，雖不能較他們優越，但，總可以與他們平等的。試看最初受人類崇拜的神物，不就是鷓，野兔，壁虎，蝸，和蛙等物麼？

故此，我們的結論當如下：生氣主義，不能解釋宗教；自然主義的解釋，也不見得較他高明。神聖的觀念，乃宗教的本質，沒有神聖的觀念，便沒有宗教。但神聖觀念，不如生氣主義所說，從夢中的幻象，及死亡後才得到。更不是如自然主義所說，從觀察宇宙中的偉大幽冥性而產生出來。夢境，死亡，和宇宙的奇偉性，確能給原人不少宗教的感情，但是，正因為宗教的思想，已經傳染到原人的思想裏面，原人才這樣感覺着夢境的奇幻，宇宙的偉大，和鬼神的變化。這種感情，已經受過宗教的洗禮，不是最原始的宗教感情了，宗教感情之來源，當從別個地方找尋。

三 圖騰的信仰

近五十年來，一般民族學家，最著名的如麥克雷爾（Mac Lennan）、佛拉則（Fraser）、斯賓塞，基倫（Gillen）及斯特萊勞（Stenlow）等，曾對北美洲和澳洲，用過有方法的研究。令我們深切了「崇拜」（Culte）的性質，與圖騰社會中最簡單的組織。在許多地方，他們曾發現不少圖騰社會的遺跡，其中最明顯的，且仍保全強大活力的，當在北美洲的紅人，和澳洲的土人中。北美洲紅人的圖騰社會，已經算進化了，似乎不成爲圖騰社會。在澳洲的圖騰社會，還與原始的，相差不遠。在我們知道的社會中，總可算作最簡單的了。（依着我們曾經定着的定義，牠又當是最基本的），不但他們的器具最簡陋，——他們不知道什麼是房舍，什麼是茅屋。——就是連他們的社會組織，以民族（Clan）爲基礎的組織，又最簡單不過，簡單得令我們萬想不到。他們的社會生活，就在這種簡單組織之下開始起來。他們的宗教生活，也在這種簡單組織之下開始起來。

有些專門家以爲：澳洲的社會，不算最簡單，還有別的社會，比牠更簡單，更原始。舒樂特（W. H. R. Rivers）主張這說最力。同時對這問題，又最有研究。他以爲：俾隆族（Pitcairns）的社會，較澳洲的，更要簡單。這種土人以身軀短小，在菲律賓可以見到。在印度內西亞的基爾

中，可以見到。在麻剎甲可以見到，在阿達曼(Andaman)中可以見到。或者在錫蘭，在非洲熱帶一部份森林中，亦可見到。這種人生活的特性，在沒有一個固定和永久的組織，只有壯年的人和他的妻女同生活。除了這種家庭的組織外，沒有其他的組織了。有的，只是臨時的，爲適應環境而產生出來的，依着舒美特神父的意思，這種人類的的生活，纔可算原始人類的的生活。要在這簡單的社會中，這不定形的人羣中，纔可以找出一個原始的宗教信仰。這裏的宗教信仰，與澳洲的圖騰信仰，完全不相同，這裏的，仍然保全着一種極純潔的宗教和倫理的遺跡與觀念：如上帝，宇宙創造者，精神與身體分離等觀念。這些社會，既然是最簡單的社會，我們當無理由否認牠的宗教信仰不是最原始的。至於其他社會的宗教信仰，原來就與牠相同。後來時日太久，纔產生出其他的觀念，把原來純粹的宗教和倫理觀念忘却了。(自然的，這裏所說倫理和宗教的觀念，當由上帝給授來的)，澳洲的小團體，不是原始的小團體。所以只能代表一些變了相的倫理及智識觀念。在這些社會中尋宗教的來源，似乎是不可能的。

我們對於這番議論的答覆如下：我們從澳洲得來的證據，非常切實，非常豐富，各方面的專家，均承認牠是第一流的證據。至於從侏儒族得來的觀察與證據，老實說，非常含糊與不可靠。毛斯(Mauss)說得很對：「從這裏所得的證據，非常缺乏，只有阿達曼(Andamans)的證據，比較較爲豐富和可靠些」。布隆(Brown)和毛斯兩先生對舒美特研究過的氏族，亦曾詳細討論過。他們的意思，與舒美特神父的意思，完全不同。他們說：「這種氏族，原來從一個

大團體來，散居於山林及荒野中。他們的言語風俗與鄰近的進化大團體，大致相同。故此在這種氏族中，尋不到人類社會起源的根據。」

涂爾幹 (Durkheim) 因此說：「澳洲的社會，是代表最簡單的社會，舒美特神父所說的社會沒有半點特出的地方，可作原始社會的標誌。這些社會，已經有文化的存在了。文化如何會存在於這羣不相結合的個人中？他們個人與個人之間，沒有往來，沒有將自己所得，公諸同好，沒有一個堅固的團體來將他們的經驗收納，文化如何會在這裏存在？從理論上講，能在社會生存的人，纔算人類。換句話說，能參加文化工作的人，纔算人類。」——無論是高深的，或粗淺的文化。然則，我們當要問：舒美特神父，他所認為最原始的人類，是不是真人類？最後，須要認識：宗教家的言論，是一件事，宗教的科學，又是一件事。如果大家承認人類是上帝造成的，宗教乃上帝給與我們的，我們當可以說，沒有受過上帝超渡的原始社會，是沒有宗教思想的社會。但是，這種類論調，並不能證明：在事實上，原始社會是真的沒有宗教的信仰。

澳洲的團體社會，有兩種特質：第一，構成這社會的每個人，承認他們在這社會中，有同源的結合。這同源的性質，又非常特別，並不因為他們有血統關係，便認為同源，他們認為同源的原故，因為同姓。從同姓的關係，他們會知道對於父母應有的責任——孝敬責任，休戚相關責任，守喪責任，和兄弟之間不能互相結婚的限制。第二，澳洲的原始社會與羅馬和希臘（他們在同一社會中的人亦同姓）的原始社會，亦有不同的地方。澳洲土人的姓，用物質作名稱，

憑着這名稱，他們會知道彼此要有特別的結合，尤其是對父母的結合。這些名稱，多屬動物，和植物，沒帶着生氣的東西，則很少。

圖騰的名稱，從何得來？在多數氏族中，小孩一出世時便有了。小孩的圖騰是他的母親，與的，在這種情形之下，因為同父母的人，不能互相結婚，妻的圖騰，與夫的圖騰不同。又因為夫與妻要共同生活，一般社會上的青年，又當依着他們的婚姻，而四方分散，圖騰社會，便因此而不能有一定的地界。其次，又有些氏族，小孩的圖騰，與他父親的圖騰相同，小孩與他的父親同居，同居的人，除了他們的母親屬另一圖騰之外，其餘皆同屬一個圖騰，與別的圖騰對立。除了這兩種圖騰以外，還有一種：牠的來源，不屬於父系，也不屬於母系，而屬於一個冥冥的先人。相傳這先人，能用奇法，令女人受孕，產生小孩子。這三種圖騰，彼此有別。如果我們有着專門的技術時，我們可以知道那一個人屬那一類圖騰和那一個系統。

小氏族之上，更有大氏族。大氏族即小氏族的團體。在每一個大氏族中，有兩個小氏族。各小氏族的名稱，如果我們能尋出他的來源時，多用禽獸來作，小氏族很像一個衰落而失了人口的大家族。現有的小氏族，已經失了人口了，他能彼此團結的原故，完全靠着對於原有大氏族的回憶。這種情形，在美洲的小氏族中很明顯，在這些社會裏，圖騰社會的組織，與澳洲的同樣健全，到現在，貴跡猶存。所以只要將小氏族相連的關係保全，他們的原有組織依然不變的。在這裏各小氏族的倫理，彼此分別已經不清楚，遠不及各大氏族之有界限。在這裏圖騰的

名稱，能真的代表全圖騰的內容，和全圖騰的力量。

圖騰不單是一個名稱而已，牠是一個象徵，或一個徽號，這徽號，與現代的徽章頗相同，某一個人用某一個徽章，便可以表示出他是屬於某一個家庭的人，北美洲的印地安人 (Indians) 彫刻繪圖的技術頗進步，他們常常將徽號綉在衣袴中，或刻在木頭上，作他們的記號。有時又綉在帳幙上面。如果他們居留在一一定的地方時，則繪在屋牆間，或屋前的高木上，有時又繪於船上，工廠上，死人的墳墓上。在澳洲土人間，圖騰的表示，似乎比較少一點，但是，我們還可以找出許多例來。圖騰的形狀，繪在埋葬死人的地方上，繪在安放死人的棺木上，有時亦繪在甲冑上，用具上，石塊上，或他們的身體上。當印地安人將圖騰的形狀繪在身體上時，他們以為如此，圖騰便當屬於他的身體了。這種表示圖騰的方法，他們認為最重要。普通而論，凡何一個圖騰的人，總想將自己的圖騰外揚出來的。當着舉行宗教的儀節時，主持儀節的人，一定要穿着繪有圖騰的衣服。這種衣服，繪着圖騰形狀的一部，或全部。如果他們的圖騰用鳥獸作代表時，他們便要帶着面具和羽毛。就是每一氏族的頭髮，亦均有特殊的裝束。在龜的氏族的人，要梳六條辮子，其餘的毛髮完全剃去。這六條辮子的分配，兩條在頭的兩旁，一條在頭的前部，一條在頭的後面，用來模倣龜的四足龜頭和龜尾巴。或者因為印地安人愛好綉綉和繡織的工夫罷，他們將圖騰的形狀表示得頗精巧。還有一個例：在亞倫答人 (Arnta) 間，屬雨的或水的氏族的人，要將一個快要成年的人拔去上排的兩牙，依着他們的老例，以為這樣，會令年歲

人的相貌與天上兩旁白而中間黑的雲相似。這種雲，一在天上飛過時，雨就霎時降下了。纔之，當舉行宗教儀節時，主持儀節的人也好，參觀儀節的人也好，一定將圓騰的形狀掛在背上，他們教導青年人認識宗教儀節中最重要的一段，就是要令他們知道掛圓騰的方式。

從此，我們可以想到，所謂圓騰，並不是一個空名，其實是一個宗教的記號，也是一個神聖事物的記號。在這種情形之下，最令我們有趣的，就是：印地安人祭祀時所用的(Churines)。所謂Churines原不過是一塊磨光的石頭或木片。形狀極多，常作橢圓形或較橢圓形長些。每一個氏族，皆收集着這些石頭或木片。在每一塊石頭或木片上，均繪有圓騰的形狀，他是神聖崇拜中之最神聖者。沒有其他神聖的事物，能較牠更尊嚴與可貴。粗俗的人，如婦女和還未受宗教洗禮的青年不能近牠，更不能與牠接觸。只有在特別情形之下，纔允許他們遠遠地望一望，人們將牠放在一條隧道中，隧道的門口，又嚴密地保管着。像個特別的機關，婦人和還未受宗教洗禮的青年，一概不得親近，別個氏族的人，也如此嚴密地將他們的圓騰保管，當某甲追蹤某乙時，如某乙走入這藏有圓騰的隧道中，就永遠不會有危險了。在這地方中，一切爭鬧，要禁止，因為這是一個特別的地方。

Churines，有許多特性。牠能醫病疾，能令社會有威權，能保全社會的常態。牠能給人難以力量，勇氣，和耐勞性，牠又能使敵人衰弱和殘廢，全氏族的命運，皆寄托於牠身上，一將牠失去時，大難便臨頭而來。如果有人將牠送與另一氏族時，大家便如居喪一樣，憂愁萬

狀，假如有人想將牠借用時，又一定要有首領的允許和指導纔成。牠是全氏族的命根，寶貝。——*Churines* 原與其他的木頭石塊無異，假如人們不將圖騰繪在上面的話。然則，只有圖騰的徽號，纔令牠有效力，令牠成爲神靈的東西，這是絕無疑義的。

此外又有 *Murtinija*。牠的形狀，似一枝垂直的木棍。有時只用一條木棍構成，有時或用多條。木棍的周圍，用樹葉圍住，更用許多頭髮，將樹葉纏住，在木棍的末尾處，又加着一條羽毛，或作圓形環繞於木棍之四周；或與木棍平行，最尖的地方，更用鷹毛插上，以壯觀瞻。又有 *Wannga* 用兩塊橫木構成，與十字架的形狀相像。用繩串，或頭髮或獸毛圍繞牠的中部及兩端，*Murtinija* 和 *Wannga* 常應用於重要的儀節中。在宗教上，牠們的尊嚴，完全與 *Churines* 無異。但是羽毛應該怎樣纏繞木棍，或平行，或曲折，在習慣上，早定有一定的方向，在印地安人的心目的，這一定的方向，就是表示圖騰的真形像。然而，這形像的表示，時間並不長久，只供一個儀節的應用，儀節過後，圖騰的形狀，亦隨之而毀壞消滅了。

因此，所謂神聖的性質，根本要將圖騰的形狀表現出來，在什麼東西上面表現都可以。最令人驚異的，澳大利亞洲人在圖騰上的裝飾及圖繪，異常簡單，與他們所想表現的理想物，相差萬里。只有屬於同一氏族的人，纔能說出這條線一與那條線結合的意思。男人與女人，常用半圓形表示，禽獸則用全圓形或螺旋形來表示。禽獸與人類的事實，則用點或線表示。這類表示，與其說是象形，無寧說是會意。

圖騰的本身，是神聖的，這當不用說了。與圖騰形狀相同的禽獸植物或其他的東西，亦能令土人發生宗教的情感。有一些植物或禽獸，因為被圖騰引用過，便被禁止用作食料。從禁止與不禁止便可以認識某禽獸或某植物是神聖或不是神聖的。當然，當他們弄什麼神聖的大餐時，這些禽獸或植物，或許會應用到。但當平常開餐時，這些禽獸和植物都在禁止應用之列的。誰來將牠應用，誰就要犯很大的危險。大家相信，冒用聖物，死必隨之。這種禁例，因着事物的種類，而定嚴厲性之大小。不過有時亦有不周到之處，如有一些植物或禽獸，可以勉強拿作食料時，牠們只能食牠的一部份。尚有一部份較為神聖的，仍在禁止中。如鷄與野獸雖可用作食料；但鷄卵與野獸的脂肪則仍在禁中。上了年紀而且在宗教上有了地位的人當能有食聖物的專權。他本身已經是聖人了，聖人食聖物，當然不相干。所以在神話中，我們常看到：有許多英雄，能得大自由，不受拘束，就因為這個原故。當着人們有極大的需要時，禁例又不能不暫時停止。譬如歲逢大荒，土人無以為食，又譬如在旱水的氏族中，人們不能缺水的。在這種情形之下，只能將應用的方法限制，在這氏族中的人，不能自由用水，如要用時，當從第三者領來纜成。禁例當然還有許多例外，尤其是關於危害人們的獸禽，有時亦當病牠捕刺。但比較上，總算嚴厲。有些氏族，還要禁止人類與圖騰相像的禽獸或植物相接觸。

這種禁例，自然比不上他們對於圖騰本身的某例嚴密。禽獸與植物，與日常的生活常混在一塊，自不能禁得太過利害。圖騰本身，如 *Churinga*、*Murtinida*、及 *Waninge* 等，當

不能和他們一樣。圖騰的本身，無論如何，總比較與圖騰本身相像的禽獸或植物更爲神聖。

還有一點要增加的：在這種宗教系統之下的人類，幾乎與禽獸草木一樣，其所帶有該社會中的宗教和神聖性。人類所以得到神聖性的原故，因爲人類除自信是人以外，還相信是圖騰中的一草木或禽獸。原人用草木或禽獸命名。以爲他名字的性質，與自然界的性質相同的。他們的「名」不單用來喚叫；還與他們的命運有關。故此如我們認識某人的名字時，我們幾乎可以認識某人的命運與主宰。任何人皆有兩種性質，這兩種性質，與他們的命運相通的。一種乃是人的命運，一種乃是禽獸的命運。

印地安人受着兩種性質的影響，會幻想出許多神話來，以爲人類從禽獸出來，與禽獸有同源關係。有人相信：在最初的人類中，有一部份人，具有變成禽獸的本領。又有人相信：宇宙的最初期中，有一種不生動的人，半像人類，半像禽獸，人的全形還沒完備，四肢不齊全，只有一個極模糊的人樣；後來遇到一神祕的力量，常作一禽獸的形狀來表現的，來將這未完的人弄成了。用的是斧頭，或用鳥喙，如果做人的神是鳥神；將人的四肢，從不成形的物質中造出來了。手足伸縮着，口開；鼻孔通，人便因而完成。此外尚有人相信：最初的祖先，當具人形的，可是沒有生命。後來，受了各種變遷，纔有生命性，在宇宙生活，與禽獸草木混在一塊。經過長期時間，這人與禽獸無異了，所以當他與別的人類相會時，別的人，無從分別他與禽獸了，遂用禽獸的名字來喚叫他。同樣的解釋，還有很多，種種式式，不一而足。在這裏，我們

當可看到；原人對於理性解釋的要求，受着這理性解釋的衝動，他們便會不知不覺地矛盾起來了。譬如：同是這一個人，何以有時可以看作人？有時又可以看作禽獸呢？

因此，人類與禽獸草木，當同一樣地帶有神聖的性質。在人類的身體中有一些部份，當特別與草木的性質相近，即是說：特別的帶着神聖的性質，如血就是了。血的性質，與草木的性質很有關係，因此當舉行儀節的時候，他們會將血來應用。年青人受第一次洗禮時，應流多少血出來。這血是神聖的，婦人女子，均不可得看。頭上兩邊的毛髮，和禽獸肺部中拿出來的脂肪，亦屬神聖的東西。於此可見：人類，禽獸，草木，均同樣地帶有神聖的性質。沒有上下高低之別的。圖騰主義所以能變成拜禽獸或拜草木主義，同時，原人愛敬禽獸草木的心，所以不能與現代信教人信敬上帝的心理相同，就因為這個原故，因為原人與禽獸草木的關係，如有一家中各人的關係一樣，彼此之間，有互相幫助的責任，禽獸引導人們去打獵，指示人們以生存的大道，不致受厄運的苦劫，反過來說，人類又要很平等而和藹地對待禽獸。

在前面，我們已經將三種帶有神聖性質的東西分別出來了：圖騰的本身與圖騰的形狀相同的禽獸或草木，和同在一氏族中的個人。我們現在若將這問題，更深進一層研究，更可知氏族與人類的事情，及宇宙萬物均有連結關係。澳洲的土人，以為：凡能令宇宙萬物發育的力量，均與他們的大氏族有關。這力量，是造成大氏族的成份，是他們大氏族中的一個好榜樣。在社會上，他與人類佔同樣的地位。依照澳洲土人的定例，當一個大氏族分作兩個小氏族時，宇宙

中的事物，又當分作的兩部份。日月星辰屬於某一個氏族，正如某些黑人之屬於某一個氏族一樣，他們的分類，並不能於此就完，他們還將各小氏族的人，分別出來，看那些是屬於較大的氏族的。屬於較大氏族的物件，亦如人一樣，又要分別出來，看那些究竟屬於那一個更大的氏族的。如某樹屬於甘高洛 (Kandouron) 的較大氏族時，該樹從此便如該氏族的人一樣，變成該氏族的圖騰。其餘，如蛇，雲，日，等等亦各有分別，各有所屬，這種有條理的分類，能將全宇宙的事物，完全包羅。

這種自然的分類法，非常值得令人注意，從歷史上，我們當知道：人類最先的分類，便是原始社會的分類。因為要先將人類分別起來後，然後宇宙萬物，纔能因為他們與人類的關係，而彼此分別起來。這種有理性的，有系統的分類法，便是社會聯合性的發源，即如近代科學上，「族」和「類」的觀念之所以能存在，正因為人類向來都具着社會分類的觀念。

人類將所有的事物，歸納於各氏族中，已經算是一件可令人注意的事情了，將各事物分別了後，更能給各事物以宗教性，這也是一件更可令人注意的事，在希臘與羅馬的宗教中，每一個天神要屬於自然界中的一個現象。有的屬海，有的屬氣候，有的屬於收穫的時節，有的屬於果實。每一種自然界中的生命，很像與他們天神的生命相通，又很像從天神的生命中產生出來。在澳大利亞洲的社會中，圖騰的力量，正如希臘天神的力量一樣，在某一個大氏族中，如果這大氏族分為十個中氏族時，所有宇宙間的物件，便屬於這十個中氏族的圖騰中了，事物的

生命和存在，完全從他們的圖騰變化出來，宇宙間各種事物的形象就是他們圖騰變化出來的形象，在鳥鴉的氏族，要有兩雷電雲電和冬季等現象，這兩雷電雲電等等，便是鳥鴉的化身。圖騰的變化，並不限於一兩件東西，且能伸張展到所有宇宙間的事物上，所有我們所能知到的事物上，他的力量，正如希臘天神的力量一樣，隨處皆可達到。希臘宗教的格言說：『力量宏大，包羅萬有，』正可拿作圖騰宗教的格言。

各氏族宗教的相同性，不但如上面所述的就算。還有，每一個氏族所實行的儀節，不是與別的分離的，不是彼此不認識的。他們的關係有如全體與各部份關係一樣。彼此同屬宗教中的原質，因此這一個氏族的人，不但不輕視別一個氏族的人，還要與他們互相親善。較諸現在信仰宗教的人，實在有點不同了。現代的人們，如果信仰這一個宗教時，對信仰別個宗教的，總會帶着多少懷疑心和仇視心的，原人可就全不如此，原人對別個氏族的信仰，不但要互相同情，而且還有互相爲命的關係。屬於鳥鴉氏族的人，極同情屬於蛇氏族的人，以爲以蛇作祖先，如他們以鳥鴉作祖先一樣。又以爲屬蛇氏族的人們，當有特別的儀節，和他們的儀節一樣，他們彼此間感到一種異常的力量。就在平常不同屬一個圖騰的人，如果他們未曾得到別個圖騰的人的允許的話，總要禁止將代表別個圖騰的禽獸來作食料的；當大氏族聚集在一塊時，有許多儀節非執行不可的，這就是圖騰儀節的起端。還有，既然同樣的圖騰，不能再用在別如個氏族中，爲避免互相限制的糾紛，同屬於一個大氏族的各小氏族又要預先定有一種互相通融

的辦法。圖騰宗教的儀式，就是從各小氏族的儀式集合而成的。正如希臘的多神教一樣，從各種天神的信仰，總合起來的。

圖騰主義，還包含有許多複雜的性質，我們剛纔看過了，圖騰原較氏族高一層的，圖騰宗教，原從各小氏族的宗教集合而成的。但另外一方面，圖騰宗教的信仰，又完全是個人的信仰。在澳大利亞洲的一部份社會，和在北美洲的大部份社會中，每一個人，受一件有定的事物主持，正如每一個氏族，受一個圖騰主持一樣。這一個有定的事物，有時是無生氣物，有時是人造物，大數是禽獸。每個人要將這件有定的事物作名稱，很像現代已經有了姓的人，再加着一個名一樣。又很像在一個已成的氏族中，再加上一個圖騰的徽號一樣。在美洲的大氏族中，名稱的意思，有兩種：一是用來作個人的稱呼，一是用來表示出他包含的特別意義。因此個人與圖騰，有一種非常濃厚的愛力。如果某人拿禽獸的名詞作名稱時，這人就帶着禽獸的性質，有禽獸的長處，亦有禽獸的短處，舉個例罷：某人用鷹做名稱時，某人當有鷹的本領，能遠視，又能預慮。如果他用熊作名稱時，他當如熊一樣，遇有戰鬥時，含有危險及受傷之慮。因為熊性笨而滯，總會遇到這樣危險的。如果禽獸受人鄙視的，人也受同樣的鄙視。他們以為遇有危險時，人類要將他的真形顯現出來——禽獸形，如果用來命名的禽獸死了，人的生命也在危險中，這樣的解釋，幾乎變成定例了。人類因此不能亂殺禽獸，更不能亂食禽獸的血肉，禽獸能保衛我們，有如我們的恩主一般。禽獸有絕大的力量，又能將這絕大的力量給與人

類，因此，人類能不怕槍炮，也不怕刀箭。但同時禽獸又要受人類支配，和聽從人類命令，一個古爾諾人（Gurrah）如他用鴉作名稱時，他以為能用符咒力量，將危害船艇的鯊魚驅逐遠去。

雖然「個人圖騰」與「氏族圖騰」極相似，實際上却有很多不同的重要性質存在。「個人圖騰」的人不以為個人從圖騰產生出來的，至於「氏族圖騰」的氏族，則以為氏族當從圖騰產生出來了。其次，在「氏族圖騰」中的人，可以允許別個氏族的人拿代表他們圖騰的禽獸作食料。至於「個人圖騰」，則又完全與此相反：個人不但要尊敬他的圖騰，還要保護牠，不令外人騷擾。還有，這兩種圖騰的構成，不同一樣情形的，「氏族圖騰」的傳代法，一定要由父母到子孫。至於「個人圖騰」，則多從第三者手中得來。這第三者，有時是他們的父母，有時是一個絕大本領的人，像一個老人家，或一個靈異家等，當着個人出世的時候得來，或當着個人初受洗禮的時候得來。想將「個人圖騰」得到時，他們又要運用到神靈約方法，他的祖母或其他老年婦人，拿着一條臍帶，帶的端末，吊着一個胚珠衣，她將帶搖動，旁邊的老年婦人，向他圍繞着，口中喃喃作語，提出許多不同的名稱，當她說到某個名稱時，臍帶斷了，這名稱就是某人的圖騰名稱。

「個人圖騰」只有在澳洲的極少數氏族中存在，別的氏族，簡直不知「個人圖騰」是什麼，有些地方，雖然仍有遺跡，但多數人已不實行了。靈異家將牠運用，想在戰鬥或漁獵時，

得到奇偉力量的人們，也有時將牠運用，作個護身之符。但無論如何，總不比「氏族圖騰」普遍，自由。然而，「個人圖騰」的抵抗力，却「較氏族圖騰」的抵抗力大，這又不能不注意的。「氏族圖騰」在現代文明國家中，已經完全消滅，沒有痕跡了。但個人圖騰的觀念如個人與禽獸及植物，和所有宇宙間的東西的關係性，在現在歐洲大部份國家的風俗習慣中，還可以隨時隨地觀察出來。於此可證明「個人圖騰」的抵抗力，較「氏族圖騰」的抵抗力，更為宏大，而長久。

四 如何解釋圖騰制度？

——Mana 之力量

我們剛纔分析出來的『崇拜』，當然是宗教的『崇拜』。因為他能將神聖粗俗的性質分別出來，我們再不能找到別一種崇拜，較牠更原始，和更初期的了。但是，這種宗教的崇拜，總不能與氏族的社會分離，離了氏族的社會，這宗教的崇拜，便無從表現，即各小氏族，也不能彼此分別得出來了，到現在，我們還未發現出另一種社會，較以氏族組織的社會更爲簡單。可見以氏族爲基礎的社會組織，就是我們所能知道的最簡單的社會組織。因此，我們如果能找尋出圖騰主義的來源，我們當能在同一時間中，找尋出人類宗教感情所以能發生的來源了。

有些專門學者，以爲：圖騰主義，從崇拜祖先中得來；祖先的崇拜，當較圖騰主義，甚至於，較魂魄變遷的觀念，亦更爲原始，更爲初期。正因爲崇拜先人的感情發生，崇拜禽獸和草木的感情，亦因而表現出來。因爲先人的魂魄，要寄生於禽獸和草木的身上。在瓜哇及蘇門答臘中，鱷魚是極受人們尊敬的。人們以爲鱷魚是他的保護者。因此人類對牠，亦有許多貢獻。鱷魚所以能受人們如此愛敬的原因，便因爲他們以爲祖先的魂魄，寄生於鱷魚身上，非律濱的

馬來人和美拉西亞的布多人 (Batuans) 亦有同樣的信仰。——但是須要知道：這種社會，已經超過圖騰社會了。這種社會，已經包含家族組織，並不如原始社會之只包含民族的組織的了。我們如果想知道圖騰主義的起源，我們不應該到爪哇，到蘇門答拉，或到美拉西亞等處來找尋，我們應到澳大利亞洲去。因為這裏的人並不供奉死人，也沒有魂魄寄生的觀念，他們惟有先人再生的觀念，但他們只以為先人要借人類的身體寄生，從未以為先人要借禽獸的身體來寄生的——並且欲證實魂魄能寄生於禽獸中的觀念，要須預先承認人類與禽獸有同源的關係纔對；不然，人類的魂魄，怎樣會走到禽獸的身上去呢？如果這樣解釋魂魄寄生的觀念時，解釋得固然不完備；而且要承認人禽同源的關係，在圖騰主義中，早占有一個很重要的地位纔成，這就未免離題太遠了。從邏輯上講，圖騰主義，應該較魂魄寄生的觀念先一些。

還有其他的專門學者，以為：圖騰主義的成立，從原始人類的需要中產生出來。原始人類想在危難中得一個保護者，圖騰主義，於是應這保護的使命而產生。佛拉則以為：原人相信能將魂魄從身體中取出來的本領。取了出來後，將牠放在禽獸或草木的一個較為穩固的部位中。故此，有許多儀節，純粹為張揚這個魂魄而創造出來。這被取出的魂魄，就是這儀節的目的物，其餘更沒有旁的對象了。當人們初進一間新建成的屋宇時，要有一個靈異家，先將他們的魂魄，收在小囊中，一俟大家進了大門以後，纔將魂魄從囊中放出，歸還各人，因為初進一間新成的屋宇，危險很多，為避免騷擾，觸犯這先在屋中居住的魂魄，尤其是伏在門旁的

魂魄起見，一定要預先有所提防纜對。不然危險很大，會受重大的損傷。——這樣的解釋，似乎很與圖騰主義的來源相近。——但是，原始人類如何會相信他們的魂魄寄居在禽獸的身上？較寄在於他們自己的身上更為穩固呢？如果人類的魂魄寄生在禽獸的身上時，那麼，人類的靈魂，要一樣地受着禽獸的危險，要一樣受着獵人的刀槍的了。如此的解釋，不是把原始人類的思想，看得太沒有理性麼？

有一問題，我們要預先注意的：圖騰主義既然有兩種：「氏族圖騰」，和「個人圖騰」。在這兩個圖騰中，究竟那一個圖騰是最先的呢？如果「個人圖騰」是最先的，我們可以這樣解釋：某一個人首先感覺到圖騰的靈驗，其他的人，隨之而感覺，全氏族的人，亦隨之而感覺。圖騰主義，便因而成立。如果「氏族圖騰」是最先的，則我們又不能在社會的情形，和社會的組織中，來找尋這「圖騰主義」的來源了。

但是，有了「個人圖騰」的人，總想其他的人尊敬着他的圖騰的，總想他的個人圖騰，永遠存在的，如果「氏族圖騰」，要從個人圖騰產生出來的話，不但同一氏族的人，要互相禁止食利他的個人圖騰，還要通告別氏族的人，和他們同樣地禁止食利的。但事實完全不是這樣。每個氏族用着許多儀節的方法，令他們的圖騰——禽獸或草木，多繁殖些，多生長些，使其個氏族的人，得以因此多點食料。——如果「氏族圖騰」，從「個人圖騰」產生出來，為何同一個大氏族的兩個小氏族中，會有兩個不同的圖騰呢？為何這兩個小氏族的人，不採用同樣的舉

西，來作他們的公有圖騰呢？

佛拉則的解釋，有個重大的錯誤，與事實完全不相符合。如果「個人圖騰」，較「氏族圖騰」先，「個人圖騰」，應該在原始社會中有着最大的發展。倒轉來講，在比較進步的社會中，「個人圖騰」，應該漸漸衰落下去。但揆諸事實，則又不然。澳洲的大氏族，較北美洲的大氏族更爲原始，澳大利亞洲的「氏族圖騰」，却異常發達。在他們的大氏族中，只有公共圖騰存在，「個人圖騰」，尙未曾於實行中見到。

還有，個人的圖騰主義，不但不是氏族的圖騰主義的創生者，還還靠着氏族的圖騰主義作後台。「個人圖騰」，在氏族圖騰中生存，也在氏族圖騰中消滅。雖然在個人圖騰主義極發達的社會中，（如北美洲等）個人圖騰不能隨便運用氏族圖騰的東西。個人的宗教衣服，又不能隨便將氏族圖騰的禽獸或草木的形狀綉在上面。每個氏族定有一種特別的標誌，專用來做「個人圖騰」的徽號，旁的，一概不許運用。有時個人圖騰的形狀，或能採用氏族形狀的一部份；但只限於一部份而已，永不能將全部份來運用。每一個氏族的人，以爲他們的公共圖騰，是他們伴侶，與他們有直接或間接的關係。故此，個人的宗教形式，在歷史上，只能屬於公共宗教形式中的一部份。個人的崇拜，和個人內心的修養，並不能作公共宗教的來源，只能作公共宗教的支流——爲着供給個人的需要而產生出來的。

所以，想解釋圖騰的制度，我們當着先解釋，氏族的圖騰主義。

有沒有方法來找出一條定律，可以用來解釋所有圖騰信仰呢？我們已經看過了：圖騰主義，最先認為神聖的事物的，是一些實物的形狀（如徽號），其次是氏族用來做名稱的草木及禽獸，最後是同屬一個氏族中的個人。這三者既然是神聖的東西了，限度雖然有分別，宗教的性質彼此當沒有差異的，宗教的性質，原依這個主義產生出來的。我們信仰的心理，便依着這種組織而發生，並不因為圖騰的徽號造成某種形狀，纔得人們的信仰；亦不因為同屬於一個氏族，人們纔互相尊敬，又並不因為某禽或某獸，代表某種特別的形質，纔能得到我們的愛重和畏怕。不是的，應該另有一種力量，超出於各事物禽獸和草木形狀之上的。這力量，屬於各事物，禽獸，和草木的，但同時又不和這些事物，禽獸和草木混亂起來的。這力量，是引導和追隨牠們的。當這力量發生時，隨時隨地，均能令人發生出宗教的熱情。這些力量，是無名的，超人的，我們有時從禽獸發覺牠出來；有時從草木中，有時又從氏族的徽號中發覺牠出來，這種力量，便是圖騰的根本存在性，圖騰雖然是有形的物質，但牠所代表的是人類幻想中的無形的東西。牠是禽獸？人類，草木，和各種徽號精力，這精力——無形的，便是我們真正信仰中，唯一的目的物。牠很像基督教中的上帝，從物質和精神的力量合併出來的。基督教中的上帝，是物質界中的保護者，同時又是人類行為中的立法者，審判者。

其實這樣的思想或觀念，在原始社會中，在在可以見到。在澳洲的社會中，和與澳洲同源

所採用的圖騰，彼此不相同；但表面雖不相同，根本的工作，却完全一樣。澳洲的氏族之外，尚其他的社會，因為覺得牠們信仰的性質與圖騰信仰不同，便大家聯合起來，做成一個強有力的，把他們原有的，不相同的神聖定律，變成在同一宗教中，各種不同的形式的總結合。這樣結合成的社會，還是滿帶着圖騰主義的色彩。組織上仍然如澳大利亞原人氏族的組織一樣。因此，依原始的氏族作根據固好，依從多數社會結合而成的大社會作根據亦好，我們可以說：圖騰主義，有者一種特別的力量作保護者。正如基督教有着上帝作保護者一樣。永不能與這特別的力量離開的。

在美洲的大氏族中，有一大部份，如西魯(Sioux)等，他們的相信：在各氏族中，在不相同的天神之上，應該有一個大天神，將他們統轄着的。這大天神的力量，超越過各種不相同的天神，這大天神的名字，曰 Wakan 他不像一個獨裁的上帝，但牠却又不與人類相像。人們從未有方法看見牠的。因此，在人類的宇宙中，尋不到相當的文字來形容牠。凡是人們尊敬和信奉的東西，如地，如東風，西風，南風，北風，如日，如月，如星辰等，就是這大天神的神祕生命力的表示。也就是能橫行宇宙的大力量的真相。牠是萬物的生命，動作和死亡的主宰者。在依魯(Iroquois)的社會中，他們的 Orenda 正如西魯人的 Wakan 一樣。侯昧德 Newitt 說：這是一種神祕的力量，牠一方面固然與他們生活的環境有關係；同時又能與巖石，與流水，與樹木，與水草，與禽獸，與颶風，與陰雲，與雷電等互相結合。牠是人世間一切動作及環境的總

機關。他們以爲：靈異家會佔有這個 *Orenda*。正如他們的同伴，有個大成功時，他們又以爲這同伴必佔有這個 *Orenda*。雅戈金 (*Algonkians*) 所信奉的 *Maniton* 與依魯人的 *Orenda* 及西魯人的 *Wakan* 有同樣的性質。

最先研究這種宗教力量的專家，是以美拉尼西亞的社會作根據的。到現在美拉尼西亞中，有許多社會，已經不是以圖騰作基礎的了。但其中保存圖騰主義的社會的，依然不少。

美拉尼西亞所信奉的 *Mana* 和西魯人所信奉的 *Orenda*，完全一樣，依着科德林頓的意思，*Mana* 的力量，與一般物質的力量，完全不同。無論作好作歹，牠的動作，異常特別。人們如能好好地運用牠時，可以得到無限的好處，牠有着無形的力量和權威，有時可以超出於自然界權威之上。但是，牠須借着物質的力量纔能發現的，或者又要借着人類特別的的本領纔能發現的。*Mana* 的力量，不是永遠地寄在一件實物之上，有時能遷移到別種事物中去，美拉尼西亞的宗教，是想得到 *Mana* 力量的宗教。爲着個人的利益，固然想將這力量得到，爲着公共的利益，亦想將這力量得到。

但是，到現在，我們不能在澳洲的圖騰社會中尋出一種力量，可以和 *Mana* 的力量有同樣的性質的了。因爲澳洲的圖騰主義，要靠崇拜作基礎，他們的圖騰社會，雖然有如一箇教堂中的各個教壇一樣，但各個教壇是獨立的。開一箇氏族，只能令同氏族的人發生神聖的權威而已。每箇氏族中的神物，有如社會中每一個人一樣，彼此獨立，不能與其他氏族的神物

混亂或交換起來。在這種情形之下，我們不能說：在澳洲的氏族中，有一個統一的，超出的天神。在各個不相同的天神之上，也不能說各小氏族的天神的行動要從這一個無上的天神中發生出來。不能這樣說的，因為事實上完全與此相反。我們當說，各小氏族中的天神或神物，在各小氏族中，有他們專門的用處，與其他小氏族中的天，完全沒有關係。物質統一的意思，要從各小氏族結合成大氏族之後纔能產生出來，澳洲的圖騰主義，依然屬小氏族中的宗教主義，大氏族的宗教主義還未產生出來，故物質統一的意思，不能在這裏產生。

然則，澳洲中所謂：靈異的信仰 (*Geoyances Magiques*) 與這種小氏族中產生出來的信仰是否相同呢？靈異的信仰，是從大氏族中產生出來的規模。因為靈異的力量，實際地講來，不屬某一個固定的大氏族的。無論何人，如果有着相當的訓練時，皆可以得到靈異力量的恩惠，牠是一種空泛的力量，滿佈于大氏族之內。或大氏族之外。很可令人注意的，這種不同的變異的力量，在阿倫答人 (*Arntia*) 及洛里甲人 (*Lorija*) 中，有人要認牠是同一個力量中不相同的形狀。這種靈異的力量阿倫答人稱牠作 *Arunguitika* 或 *Arnkuita* 斯賓塞及基倫說：「這不過是個較為寬泛的名詞，從牠的本源中，我們還可以看到他惡劣性質中的根本力量。所有能破壞宇宙萬物的力量，均可用這個名詞作代表。斯特萊勞 (*Stehlow*) 說：Arnkuita 的意義，是指一種力量，能停止各種生命的進行的。受着這種力量的人，死亡立即隨之。他們有時用這個名稱，來稱呼帶有奇形的木頭，或害人的禽獸，或有毒的草木等。這樣一來，牠當與變質

的環的 Mana 的力量無異了。故此靈異的力量，與圖騰宗教的力量無異。只有一點：澳洲的圖騰主義，不是彼此相連的，惟有在小氏族中，纔有連帶及發展性。

其實，宗教的力量，和靈異的力量，在性質上，並無特殊的差別，宗教的力量，雖然有時不如靈異的力量一樣，能超過於氏族的範圍之外；但牠却又要與靈異的力量相同，超出於個人力量之上，無形的，普遍的，分散的。飄騰的信仰，並不專限於某一禽獸，或某一動植物，也不限於某類的禽獸，或某某類的動植物，牠是信奉一種空泛的力量，分佈於各事物之上的力量。

這就是宗教的基本觀念，後來各時代的宗教觀念，和形式，均從這觀念演繹出來。我們如果想得到宗教的真正意思，當這樣着想；宗教的根本原質，原是一種特別的力量，當牠在空間佔着一個地方時，在這時期中，牠會顯出一種特別的形式出來。有些人會說：他是精神；有些人說他是魂魄。有些說他是幽靈，又有些人說他是天神，這些原來却是一種特殊的力量。佛勒（Fletcher）女士，爲着研究這個問題，曾經問過一個達科大（Dakota）人。這達科大人解釋這問題時，用極簡單的言語，這樣說：天神的力量，不限於一定的地方的，牠的行動與人類之在這裏死亡或那裏死亡；飛鳥之在這裏或那裏停止；行人之在這裏或那裏休息一樣。日輪之所以能發出光輝來，因爲天神在他這裏停留，樹木禽獸之所以能生存，亦因爲天神的力量在牠這裏寄託，天神曾經停留過的地方，達科大人常常要去追尋和紀念，向這地方祈禱，祝福，

希望從此可以感動天神，常與天神親近，日月禽獸及魂魄等等，所以能受人們供奉的原故，正因為天神的力量會存在在他們裏面。在宗教思想的來源中，我們所發覺的，不是幾件固定的植物，或幾件固定的動物，我們最重要的發見：是一種特別的，無形的力量。各種不同的聖物，不過從這力量變成的不同的形式而已，所有神聖的人或物，如果沒有這一種超出本身，無形而特殊的力量，便不成爲聖人或聖物了。

五 圖騰原是氏族的象徵

——神聖原則，乃社會力量之精神化

但是，這種四散的，超出個人的，同時又是一切宗教的基礎的力量，從何處得來的呢？未開化的人們，又從何得到這神聖的觀念呢？這種力量，在那裏存在？包含着什麼？這些都是我們研究中的根本問題，要澈底找出一個解答。有人以為這種力量，具有一特別的性質，與人類，禽獸，草木，或其他物件的性質，全不相同。這樣的見解，當不大可靠。何以人類會變作神聖的人物呢？如果人類只具一個身體，只有着這身體的力量，人類實在不算是個重要的東西。就個人而論，如果個人只靠一己的力量，個人實在是很柔弱的，至於神聖的禽獸，和神聖的草木，及所有被認為圖騰的東西；如壁虎，如蝮，如老鼠，如李樹，如鸚鵡等，如果只憑着日常的印象，我們簡直不明白，何以人類會將牠看作神聖的東西？又何以會把牠與粗俗的物質完全分別出來？我們已經看過了，信仰和崇拜的來源，原在別處的。我們並不信仰和崇拜禽獸或草木的本身，我們所要信仰的，是禽獸及草木所表現出來的形狀。這便是圖騰的形狀，便是宗教感情的總集合。因此，宗教感情的來源，只能靠着圖騰的形狀作根據，至於禽獸和草木的

本身，不過圖騰借着牠將形狀表示出來的東西罷了。

圖騰的形狀，包含着兩種不同的性質：一種是圖騰的外觀和圖騰的感象。其他一種，則用來表示牠是一個固定民族的象形。牠很像一氏族中的旗幟，憑着牠，我們將所有的氏族彼此分別出來。這是全民族的人格，表示出在這氏族中的人類，禽獸和其他的東西，同屬於一個系統。如果這形狀是天神的代表（即是圖騰的基礎）同時又是全氏族的代表，然則天神與氏族不就是同一樣的東西麼？故此，所謂氏族的天神，所謂圖騰的基礎，原來就是氏族而已。但是這一個有形的氏族，在人類的幻想中，要借着禽獸和草木等有感覺的東西，纔能表示出來。

大凡一個整個的社會，總會有着這些本領：令全社會上的人感覺到天神的存在的。因為整個的社會，與社會上個人的關係，正如上帝與信徒的關係一樣。上帝究竟是個什麼呢？最先：上帝是人類要依靠着的主人，他能限定我們做事的方式。但是，社會也是一樣，社會與上帝有同樣的効力，社會能令我們發生出互相依靠的感覺——社會能限制我們，能令我們不敢亂作亂為，也能令我們爲他犧牲。社會的基本作用，一定要這樣，不然牠就不能存在了。其次，上帝是我們所要尊敬的，我們禮敬上帝，並不因爲牠的本領大，實在因爲牠具着最尊嚴的倫理的威權，纔去尊敬牠。然而，社會的公論，也能令我們發生同樣的尊敬。上帝是小力量所要依靠着的大力量，人類如果信奉上帝時，人類便能與上帝親近，能在社會上有信任，同時，做事的魄力，亦因此偉大起來。社會的力，也如上帝的力量一樣。牠能增加我們的力量，牠能令我們

超出於我們之上。這種力量，並不限於某種特別情形之下，纔能見到。在我們的生命之中，我們的力量，無時無刻不是從外面得來。人類需要的美感，同情，和喜歡受別人尊敬的心理，類一切文化上的好結果，完全由社會造成。這良好的結果，我們雖有時不能知道如何或從何處得到，但我們總可以明白：這並不是我們個人所能做成的結果。我們既然是社會的一分子，我們當然要知道有一種更大的力量來主宰着，和扶助着我們。這種力量，豈不是和宗教的力量一樣麼？

如何及在何種情形中，澳洲的原人更感覺到氏族的力量，能主宰他們，而同時又能扶助他們呢？這很容易指示出來的，因為這是很容易見到的。氏族的力量，與他們的關係極為密切，他們覺得這力量較他們高尚，較他們神祕，隨處包圍着他們，隨時能影響到他們身上。澳洲的社會生命，常在兩種不同的原則上變遷：有時，大的社會分散為多數的小社會。分散以後，每一個家庭，單獨地作游牧的生活，或打獵，或捕魚，用盡他的方法，來尋點不可缺少的糧食。有時全社會的人，又互相聚會起來。當一個小氏族或大氏族發起召集後，各氏族的人便接踵而來，作數日或數月的聚會。就在這時候，宗教的儀節，便舉行起來了。在這兩種情形中，我們可以看出一個很大的差別：在第一種情形之下，人類四方分散，他他的生活，簡單，頹廢，無生氣。在第二種情形之下，完全與上的相反。因為他們團結了，他們的感情，便因顯宏厚起來。彼此互相呼應。在他們的儀節中，只有粗暴的舉動，呼號，喚叫。他們玩的，只有

一些非常粗俗的音樂器具，但放浪形骸的態度，滿佈其間。個人的感情，盡量發揮，精神身體的興奮，達到最高點。在這種情形，人類不自知其所爲，不能將自己認識了。他們只覺得受着二種外力主宰及扶持着，令他們的思想行動，和平常的完全兩樣——他們覺得變成另一個人了。着他們的伴侶時，伴侶亦如是。他們亦盡情叫呼，與跳舞，和他一樣地不能自主。經過這數日或數月的盡情快樂的經驗，怎樣會不令他們想到有兩個不同的世界出來？想到有兩個不可比喻的世界出來？在前一個世界中，他們爲着生活之故，終日勞苦，愁悶。在後一個世界中，完全相反，他們彼此混亂，受着社會的力量，互相結合，盡情舒暢，幾乎和癡狂的人一樣。前一個世界是粗俗的，後一個是神聖的。

但是，如果氏族就是上帝，如果氏族的力量，要借着集會儀節來表現出來，要借着他們的團體思想及團體感情來發揮出來；爲何未開化的人，不專信氏族呢？何以他們偏會向着代表氏族的禽獸和草木崇拜？而不直接向氏族本身崇拜呢？這原故，很簡單。因爲氏族的內容，很複雜的。原人的頭腦簡單，不能切實地將牠認識。不知道這種大力量的印象，要從團體中得來。他們所知道的，只有當他們聚集起來時，他們的生活和感情，與平日完全兩樣。如果有人要問：爲何他們的情感，偏會集中於一禽一木之上？我們當答道：因爲他們氏族的名稱，就是這禽或這木的名稱；故此，禽獸草木要變成氏族的徽號和代表。至於氏族所以要拿這禽或這木來做徽號的原故，正因爲氏族與其他團體一樣，要有一個中心物的。所有團體的感情，要寄托於

一個人的身上，或一個形象或一件物件的身上的。這種形象，不單是個記號而已，牠能令人互相團結的。只有大家對着同樣的物件，作同樣的動作，同樣的呼喚，同樣的贊美，他們纔感覺到互相團結，尤其是民族的團結。氏族不能與牠的徽號分離的。因為從未有其他的社會，較民族的社會缺乏團體的性質的。氏族不能以牠的領袖來代表，雖然領袖會有絕大的威權。領袖是不定的，無常的。氏族亦不能用地來代表，因為牠的居民，既然是游牧的居民了，不是限於一定的地界的。還有，因為同血統不能結婚的禁例，夫與妻的圖騰，又不能同出一源。——所以在同一個家庭中，或同一個地方中，會有許多不同的圖騰的代表相集起來。他們團體的結合，因此一定要寄托於一個總名稱之上。或寄托於代表他們全民族的總徽號之上。

何以各種徽號皆借用禽獸或草木的形象？尤其是禽獸的形象來做徽號呢？因為他們需要一個能繪寫出來的徽號，憑着這徽號，他們便可以常常或節刻可與氏族接近。只有禽獸纔與這條件最適合。在游獵及漁業的氏族裏面，禽獸在他們的經濟環境中，佔極重要的地位，並且又較草木更為親近可愛。至於日月星辰等；又更較草木疏遠一層了。當星辰尚未受人分別及排列出來的時候，星辰尚不能作他們大氏族或小氏族的徽號的。草木禽獸，始終沒有多大變化，故此每一氏族所認定的徽號，自然多屬於草木或禽獸。——尤其是禽獸。而且這些禽獸和草木，又再於他們聚會地點附近，很容易尋到。

圖騰既然是一種徽號，如我們現代團體中的旗幟一樣，未開化的人，對着這徽號，自然會

生出團體的感情的。人類的幻想，對着簡單的事物，總會比對着複雜的事物容易進行。一個兵士，爲保守旗幟而戰死。卽是等於爲着保守國家而戰死。實際上，在兵士的心目中，旗幟的重要，還較其他一切爲大。因此，事物的真義，爲事物的形狀代替去了。我們曾經說過：圖騰卽氏族的旗幟，當舉行宗教儀節時，原人所看見的，是什麼？他們所見聞的和所注意到的，無論在那裏，只有許多圖騰的形象。Waringa Murtioja 均如神聖的 Churinga 一樣。上面刻着許多印紋的色彩，這就是圖騰的記述。當他們聚會時，這種徽號，隨處表現，而且又用各種形式代表着。他們怎樣不會對他發生出一特殊的感想呢？所有宗教的感情和印象，就寄托於他們的身上了。牠（徽號）就是儀節的重心。大會分散後，他們卻要常常想及牠，回憶牠來。因爲徽號的形狀，已經彫刻圖繪在他們的禮器中，金石間，衣衾上。印象已經很深了，從牠的形狀中，所有過去的情緒，要不斷地發生，興起，很像圖騰的本身，能直接地令他們發生出來的一樣，由此，圖騰的徽號，便變作神祕力的源泉。雖然事實上，這源泉在全氏族中間。

既然宗教的力量，不是其他，原是全氏族中團結而成的力量。既然這團結的力量，又要借借着圖騰的形象來在人類的精神中表現。圖騰的徽號，因此便變作上帝的形體，能給人們看得見的了。

因此，氏族的徽號是最神聖不過的。屬於圖騰的禽獸，草木，所以能有同樣的神聖性質，雖然限度少些，就因爲在圖騰上面，有着禽獸和草木的形象。因爲圖騰表現出來的形象，與禽

獸和草木的形象相似，原人對禽獸對草木亦如對圖騰本身一樣，同樣地尊敬起來，以爲他們亦有同樣的力量了。又因爲圖騰徽號的形象，與曠野間的禽獸草木相似，爲愛護圖騰起見，人們便禁止殘殺及宰食這些禽獸及草木了。他們對着同類，也是如此，雖然程度又較少些，因爲同屬於圖騰之下的人類，他們便互相尊敬。人類之所以有神聖的性質，正因爲人類同屬於圖騰裏面的東西。又正因圖騰的徽號，要借着禽獸的形狀來表現，因此，人類又以爲與禽獸同出於一個源流了。這同源的關係是人們後來幻想出來，用來解釋他們的儀節和信仰的。其實，真正的來源和根本的理由，他們尙未曾有方法來捉摸得住。

於此，我們當可以明白在歷史上宗教力量的複雜性，及雙重性的來源了；也可以明白爲何這宗教力量，是禽獸的，而同時又是人類的，是物質的，而同時又是精神的了。因爲，這原是倫理的力量。牠能令人類變偉大；另一方面，牠要借着物質的形象來表現，如禽獸及草木的形象等，故又與物質有同源的關係了。這種力量，主持着兩個宇宙的生命：（精神的，物質的。）牠是人類的神力，也是物質界的神力。牠能令人們的良心隨時發現，隨時消滅，然同時草木之發生，禽獸之長大，又要靠着這種力量。

六 魂魄，幽靈，天神等觀念之由來

澳洲土人的宗教，不是以魂魄為根據的，也不是以崇拜靈異和英烈的天神等作根據的，這已經討論過了。但是魂魄的觀念，魂魄的崇拜，在無論那一個宗教中都有，如果澳洲的圖騰，真的是宗教中最簡單的形式，如果這圖騰主義又能令我們了解宗教的來源，如是則圖騰主義當變為崇拜魂魄及崇拜天神的原因，魂魄及天神當成為圖騰主義的結果。即是說，在原始社會中，魂魄和天神的觀念其根本就從圖騰信仰得來。

澳洲土人，對於「魂魄」的觀念，不清楚的，浮泛的，很像這些形式和本體，俱無切實表現的東西，他與身體當然不同，因為當身體睡醒後，他能離開他，而且又不可以見得到牠；但是他却與身體的結構有密切的關係，因為他與身體同生同死，有部份的結合性，因此，食死屍的儀式，便發生了，人們所以將死人的肉分食，正因為死人的身體中寄生神聖的本質，這本質便是「魂魄」，當「魂魄」離開身體時，人死了，「魂魄」要拿另一個名詞，變成一個新的人物了。然則原人如何解釋「魂魄」的來源？和性質？依着斯賓塞及基倫意見，如果一個人死了，他的魂魄當歸到靈魂國裏，經過多少時候之後，重新歸來，這就是「還魂」及「投胎」的觀念，同時牠也是民族的創造者。在某一個時候，我們的幻想已經想不到的時候（Alcheringa

時期。有許多沒有來源的人物，組成團體，如現代的人一樣，四處旅行，在這旅行時期，他們做了不少驚奇的事情，各種神話的記載，便是他們旅行中的回憶，和敘述。及至另一個時期到後，旅行的生活停止了，他們死了，他們的屍首，或單獨，或全體，被掩埋在一定地方中。有的變為大石，有的變為樹木。現在我們還可以於他們被掩埋之處見到。但是他們的身體雖然變了，他們的魂魄却永久存在，魂魄是萬古長存的，並能於生前經過的地方，繼續行動，因此他便帶有神聖的性質了。當一個魂魄行動時，如遇見一個少女，他便走入少女的身體中，少女就會感應而懷胎而產生子女了。因此每一個人，均是死去的祖先的魂魄借來復生的。

斯特萊芬 (Strahl) 的解釋，則以為魂魄原是兒童的原形，或者是一個阿答巴 (Adapa) 婦女經過時，便從她的陰部中走入身體裏，後來婦人便會生子了，這原是一些祖先的東西，走入婦人身體後，遂成為兒童。

這些祖先，有絕大的本領，能在地上，地下，或空中游行，也能於山巖石壁上走動。能造湖沼，又能造地道以利交通，地球的大勢，形式，和人類，禽獸等也從他們造出來，他們幾乎是天神了，所以我們從先人投胎來的魂魄，原始即有天神的性質，這些祖先並不是真正的人類，原是禽獸或草木，或者是一種帶有禽獸或草木形狀的動物，人類的魂魄原與他（祖先）同性質的。但是，這種人獸的混合的原質，不是在圖騰主義中已經發現過麼？在各種神話或崇拜

中，我們不是看過：『魂魄』並不是什麼，只是圖騰的原質寄托於個人身體之間的东西，在大氏族中，圖騰是公開的，每人都覺得與圖騰有直接關係，很像圖騰已經深入於個人身體中，當他深入了身中時，一方面要個人化，一方面魂魄本身尚有別一種力量與個人的力量不同，在人身之外存在。部份的關係，始終要受中心的影響，於此要在相當限度之下，身體才能變成及與魂魄同性質，圖騰的威力，才能在各部份發現，個人是魂魄的一份子，個人有時且能將魂魄完全佔領，我們說圖騰是魂魄的一部份，也是這個原故。

既然，圖騰與魂魄有同源的關係，魂魄又常用禽獸的形象來表示，所以在澳洲中，有許多氏族，想知道誰是謀死的主動者，就將死屍放在屍檯之上，其次在死屍檯的下面及周圍堆滿着黃土，黃土堆滿了，稍有動作，人們自然會見到的。將死屍在這裏放了一夜後，人們明日回來時，如有一隻禽獸於夜間在屍身邊經過，人們一定會發覺他的痕跡的，由此可以推算死人應屬於那一個氏族，那一個氏族便對這死人負責，人們更以為死人的魂魄要借圖騰禽獸的形象歸來的，有許多社會以為魂魄的形象肖鳥，肖蛇，肖壁虎，肖羽虫等，又以為魂魄當借禽獸的身體生存。因此，淺近的象形的摹擬，便因之而產生了。如果魂魄不與禽獸有同源的關係，魂魄怎會借禽獸的身體生存呢？於此可以解釋『魂魄』從來是被認為神聖的，『魂魄』的性質，與身體的性質相反，正如神聖的性質與粗俗的性質相反一樣。如果人們不認為『魂魄』為天神時，人類最少要認他是一種莊嚴而神祕的東西，還有，這種智識，並不是人類偶然幻想所及

的。「魂魄」的觀念與宗教力量的觀念及天神的觀念相同，並不是沒有根據的。牠包涵有兩種相反的本質，即神聖的與粗俗的本質，我們因此可以說：就在我們個人中，我們已帶着神聖的本質了。因為神聖的來源，就是社會，社會不但要令我們在外部活動，社會還要令我們自己作長期的修養；社會不但能令我們常常對他的感情思想表現出來，還要令我們與他混成一氣，永遠及完全約混成一氣。所有的理想，所有從社會凝結出來的理想，尤其是倫理的理想，在構成我們個人的原質中，早佔一個很重要的地位。這些理想，當然是屬於我們的。同時我們又覺得不是從我們自己發生出來的。就依着這些理想，我們便與另一個，能主宰我們，超出於我們之上的宇宙結合了。

從澳洲的宗教認識看來：在「魂魄」之上尚有許多神聖的東西，更較「魂魄」高上的，如「幽靈」，如「創造文化的英雄」，如「天神」等就是。他們如何會幻想出這種更偉大的物類呢？「魂魄」與「幽靈」不同的地方不少，魂魄與身體相連的，他的力量，只能及於身體之上；至於「幽靈」則又完全與他相反。「幽靈」雖然常與實物有密切的關係，如泉水，如岩石，如樹木，如星辰等，又雖然牠常常寄居於這些實物身上，但「幽靈」能如意的與各實物分離。因此，「幽靈」的力量較「魂魄」的力量更大，「幽靈」的力量能及於所有被牠接觸到的人，或來與牠接觸的人。當人死了之後，「魂魄」似乎更能與「幽靈」接近，或與「幽靈」無異；但死後的魂魄，始終不是個「幽靈」，魂魄無一定的，隨處遊行，沒有一定的作用的。

「幽靈」呢，預先存在於宇宙或社會各事物上面，在宇宙中牠又有一定的工作。至於有些魂魄能做「幽靈」所能做的事情。他能寄生於實物之上，牠又能有一定的工作；在這種情形之下，魂魄當成爲「幽靈」了。Alcheringa的人以爲「幽靈」原是最初各種神祕人物的「魂魄」。雖然魂魄。從前會依附過身體但脫離肉體，在塵世間過活之後，他們已保有特殊的力量與一定的工作。第一，牠能令全氏族的人口平安生存，在婦人未受孕之先，已預先將人口安排定了，其次，牠又有保護嬰孩的責任，最後，當兒童成人時，牠要隨他去打獵，令獵物到他眼前，借著思想做引導，告訴他們一切的危險地方，如遇見敵人時，他又來防衛，做人類的保護者。如拉了的Genius神或希臘的某神一樣，同時他在宇宙萬物間，也有牠力量的。人們都這樣相信：牠會不停地掩藏他的岩石，樹木，及水洞附近等處作威作福的，因此，人們對於這些地方又會尊敬起來，人們所以不敢在這地方拆一花一木，又不敢損壞一石一土的原故，就因爲這岩石或樹木原是祖先的「幽靈」的寄身。譬如，水源與雨有關係的，水源當是雨的「幽靈」的寄身，故此，每個人的祖先，就是個人的保護者，他的責任與Genius神的責任相同。

在小氏族的「幽靈」之上，還有大氏族的「幽靈」，大氏族的「幽靈」，較小氏族的「幽靈」更高一等。在每個小氏族的儀節中，有許多儀節與其他小氏族的相似，既然所有的小氏族同屬於一個大氏族，在各種不同地方的儀節中間，他們自然會覺要有個統一的儀節才對。大氏族中最先的儀節。紀元的儀節，因此要包括許多根本而原有的工作：如脫牙割皮等等儀節。孿

「紀元節」一定要在大氏族中舉行。無論如何，最少要在各小氏族都有參加的大會中舉行。聚會的地點，不容易改變，與圍牆的形狀不能改變一樣。這大會的目的，乃將不同的儀節歸納起來，互相交換，將小氏族的固有儀節引導到大氏族中去，借着這機會，大氏族的宗教及倫理生活，便可以完全統一了。

爲解釋這儀節原來是一致的，人們便這樣幻想：這儀節是他們大氏族的祖先傳受與他們的。祖先是文化的創造者，授與他們許多偉大的東西，將 *Churinga* 做出來後，並指示出 *Churinga* 的用途。更將一切儀節中應做的動作指示。此外如火，如箭，如槌等等，均由他創造出來。這個特殊的先人又與其他的不同了。第一，因爲牠所得的尊敬不限於一個小氏族，即大氏族中各小氏族，無不尊敬牠。至大氏族中的文化最有價值的，當歸於他身上，因此，人們對他特別尊敬，人們把他放在祖先或英雄及半天神之上。澳洲的人在宗教的途徑上有的更進一層，有許多大氏族已經有着天神的神識了。他們的天神雖未曾到唯一獨專的地位。但在大氏族中已經最高的了。他所佔的地位較其他的天神超出許多，這天神的範圍，在地理上已佔廣闊的境界，他們稱這大神作 *Bunji* 或作 *Daramulun* 或作 *Baiame*，這些是不死的，永遠存在的，因爲他不是從其他的天神脫胎而來，牠在塵世間生活過多少時間之後，自由地升上天中，減俾引導到天中與他的家室，在天上過活——他與他家庭中的人常被人們引爲天上的某某星辰。人們還以爲他的力量，能影響制其他星辰，能令日月的行動有軌道，能令雷電作巨響，發光亮。自

果人們缺乏了雨水時，人們要向他請求，他是人類的父親。人們又常說人類由他造出。有一個神話，曾說及 *Wanji* 如何造第一個人的情形：*Wanji* 用泥土，先造成一個人像來，人像造成了，他圍着這人像跳禱了多次，後來更向泥做的鼻孔中吹進了人氣。人像因此有生氣，因此靈行動……當他做人時，他同時又做禽獸樹木，所有人類的藝術，軍器，言語，及宗教上的禮節，完全由他創出來，他是一個大氏族中的評判者，當大氏族中有不公平的事情時，他立即嚴厲起來，他是紀元節的主持人，因為紀元節原是大氏族儀節中最重要的一個。有時他會借一個實物形象來表現。人們就對這形像狂跳，高唱，對他作真正祈禱，這最高的天神的力量，常常溢出於大氏族之外，人們對他的信奉，已經有國際性，再無區域的界限了。

這最大的天神與神祕的祖先的分別，還有程度上的差異。最大的天神較其他的祖先重要，在塵世間，他首先是一個偉大的獵人，其次，是個靈媒家，又其次則是大氏族的創造者，因此從崇拜天神的結果，自然會發生出崇拜祖先的感情來，所謂文化的英雄，是介乎這兩者中間的。很多的大天神的形像是圖騰的形象，*Daramulua* 是個雄鷹，他的母親是個野狸。*Banji* 的名字，原是一個小氏族的圖騰 *Burubi*，*Duramulua*，*Babane*，似乎都是神聖化的圖騰。或者因為當紀元節時，大氏族中的團結感情達到最高度，想將這團結的感情在人們永久遺留，人像尋一個人或一件實物這感情寄托或代表，於是從兩個小氏族的圖騰中，選一個出來，用做大氏族的圖騰，他們所以選出這個圖騰的理由，因為當他們未選定圖騰時，各不同的圖騰當權

這種心理，視其他各小氏族的圖騰，如仇敵一般，彼此水火不相容——選定了一個大圖騰之後，同樣的糾紛，當不再發現。

若依着大天神的觀念講，圖騰主義已經與複雜的宗教很接近了。但這大天神的觀念却與我們已經分析過的粗淺的信仰不斷地有連貫關係，大氏族的天神，原是祖先的「幽靈」，後來才達到這最高的地位的。祖先幽靈是人類幻想出來，用以解釋個人的魂魄的，至於「魂魄」的觀念，原是人類自己幻做出來，用來解釋他們感覺到的天力量的。當每一個氏族中的人受團體力量的影響時，當這影響的力量在他的內心中發揮時，他們就借魂魄的觀念來解釋，因此「魂魄」，「祖先」，「幽靈」，和「最大的天神」等觀念，均有連貫性而且極為繁複的。我們可以如此說：原人在社會上所崇拜的偶像，雖然奇離光怪，但他們真正的信仰却不能因此而減少，因為在他幻想出來的各種物類之中，我們隨在皆可以發覺出這一點真正的道理：在各種形式的偶像之上，包含有團體統一的感情，和與這感情有關的一切情緒及複雜的思想。

七 結論

宗教一天一天進化，當我講原始社會的宗教時，當不敢將牠與現代的宗教原理混爲一氣；圖騰的崇拜，最初看來只不過是一種嗜愛禽獸的心理，我們於此不能便將現代宗教的崇拜和原人的崇拜及行動混爲一談，更不能以爲原人的宗教就是所有宗教的代表。但是原人的宗教，雖然很簡單，却有一點令我們不能發生懷疑的道理在。在這簡單的宗教中，當他初發生的時期，我們可以發現出所有宗教（最進化的宗教在內。）的基本體節，態度之最重要的意義。神聖及粗鄙的分別，魂魄，幽靈，和氏族的或超民族的天神觀念等，反省的修養，自責的行爲，超渡，貢獻，恭敬的儀節，與及懺悔等心理，在原人宗教上，一點沒有欠缺，因此，在科學上我們沒有理由，將研究原人宗教所得到的結果。與其他宗教研究的結果，完全對立起來，不令有條相通的道路。當宗教初發現時，他是宗教，到後來發展了，他仍然是宗教。他的形式，他的外觀，當然會變遷，但牠始終襲用同一的方法去做同一的作用的。

他的作用是什麼？我們需詳細地將崇拜的最簡單的形式研究過了。或者可以說最本源的崇拜的形式研究過了。所以要這樣研究的原因，便因爲我們早知道宗教的作用不能因牠複雜的辭話而掩閉，又不能因後來哲學見解的發展而掩閉，這些都是增加的東西，並不是宗教的本

身，有時反令我們對宗教的源始性及基本作用不明瞭。但是我們已經知道了，宗教的基本作用不是而且不能給人類以一個宇宙的解釋的。如果信仰宗教的人，希冀從宗教上得個宇宙的解釋，他們怎會不覺着；他們的幻想與宇宙自然的定律是衝突的，他們的幻想不能令他們了解這先推測宇宙定律的。宗教的出發點，宗教生活的中心，並不是以教條作根據，信仰宗教的人，實行宗教生活的人，憑着他們日常和直接的經驗，總能道知宗教的基本作用，不是令我們去思想的，不是令我們的智識隨日增長以幫助我們生活的，信仰宗教的人，又總知道當他與上帝接近時，他不是一個新的，有真理的，和看到旁人所不能看見的人的。他只覺得自己的勇氣增加，力量增加，能抵抗生活上的危難，又能盡力將危難打破，他是一個超出於人生困難之上的人，因為他自己已超出於人類之上。

因此，在我們的研究中，我們對於宗教上的教條並不大注意，因為教條隨着宗教而改變的。每一個宗教有每一個宗教的教條，如果，原人以爲靈號或禽獸等的力量能直接影響到人，又如果他們真的以爲禽獸與他同源流，這當然是原人的錯誤，但當他們認定所有同一小氏族的人和與氏族有關的禽獸和草木均有着一個共同的神聖生命時，他們是絲毫不錯的。他們所認爲公共而神聖的生命，就是社會的生命，換句話就是他們所能達到的最高尚而豐富的生命。社會力量能影響到他們，這是實在的不容辨駁的，如果原人有時依他們的幻想，設法改變宇宙或自然的力量時，原人一定會覺到他們的錯誤。但是，在大氏族中，他們的信仰始終不變易的，因

爲他們已經知道了；明白和解釋自然，適應物質的環境，防禦疾病饑寒及免於死亡等智識，完全是另外一個事情，與宗教不發生關係，當舉行宗教的儀節，和宗教的集會時，他們想得到的感情，只有愉快和興奮的情緒，每次都如是，他們不斷地覺得這種宗教的儀節是非常強烈的，能令他們到另外一個宇宙去，能令別個人的性質變遷，有一點不能變遷的，那就是他們對於社會生活最偉大色彩的信任心，這種信任心憑着經驗得來，令他們得着興奮的力量，有勇氣，有快樂。雖然他們有時還感覺到互相倚靠的必要，但與奮愉快和對着自己有信任的心理，始終不變。這種情形，無論在一個宗教都是如此，人們不會憑空受着教條的感動的，如果宗教不能令我們的內心，得到相當的興奮和歡暢。

這種內心的慰藉，是不是只從團體生活中得來？宗教力量的結果，是否如社會倫理力量的結果一樣？上帝是不是團體精神的結晶？在我們現代的社會中，完全是個人主義的社會中，從信徒良心上得來的憑據，似乎恰巧與我們所說的相反。現代信仰宗教的人，永不承認他們愛敬上帝的心理，完全是社會使然的。忠實的信徒永不肯這樣承認的。所謂社會，究竟指那一種社會？是平民的？還是宗教的？或者是兩者混合的？現代的還是過去的？還是將來的？我們是不是要說教堂就是人類的社會？沒有教堂便沒有宗教，也沒有信仰？現代的人們或者更這樣說：從宗教得來的感情，與從社會得到的感情，完全不同，這是不錯的。說儀節及聖會等，能增加着宗教的感情，無論任何宗教，須有教堂，也不錯的。但教堂要憑着信仰才能立，換句話

說，教堂的信仰，是所有信仰的集中。憑着這集中的信仰，然後個人的信仰才能發展。聖會，儀節及宗教的團體等，原用來集中這信仰的，如果信仰能在個人的內心中日深一日地進去，信仰的價值。便日日地大着。這深入人心的工作，便是傳教者的成績。宗教的態度，與精神的態度，漸漸地混合起來，宗教便漸漸地要孤立起來，與事實或人生離開，信教的人，因此要修養，要潛居，如果信教的人只參加聖節，實行教條，注意儀節，這些都不過是宗教生活的皮毛罷了，真的宗教不是這樣的。真的宗教是個人的，是向內的。

不錯，宗教已漸漸地個人化了，內心化了。但以前我們已經暗示出來了。即使在最原始的宗教中，個人的修養早佔有一個地位。他是宗教上的一部份，宗教不能欠缺牠的，牠能令全民族生動起來的。當牠深入個人內心時，牠當已個人化了。因此第二級的神聖便產生出來：每人習有着自己的神聖性，每人要形成一個想像，與他的內心相連，與他的命運相關，這那便是魂魄，便是個人圖騰，和祖先保護者等等的來源。對於這種第二流的儀節，每一個人可以自由舉行，與團體毫不發生關係。這些，就是個人修養的形式。每當個人越與社會分離，每當個人的價值越增長時，個人修養的地位在全宗教生活上便越加增高，同時他與外界的關係，更截然地分離起來。然而，須要知道，雖然宗教是個人內心的修養，而個人修養的源泉，及其與靈性又要完全靠着社會，如果個人的人格漸漸地站在重要的地位，難道不是因為個人的自尊已經成爲社會的定律或教條麼？沒有一個歷史的長時期的進化，便沒有生命的修養，和生命的精練。

這是時代和社會造成出來的結果。個人始終拿自己來做標準，個人却不能拿自己的進步，來做理想的進步。或者淺近說一些，個人不能拿自己的理想來做公衆的天堂，假如沒有社會，個人的態度，實變作很空泛的。最少要在一個相當時期中，團體的力量給他許多便利，個人的態度才能發展。所謂個人，所謂人格等等，原不過是一個象徵而已。團體的宗教力量也是借用這種形式來表示及保存起來的，個人的修養與其他的修養一樣，要有共同的信仰然後成立，我們並不能說個人的修養是宗教進化上的一定途徑，誰能曉得其他的宗教社會，不會想出另一條途徑？另一種象徵？

還有，社會學的宗教原理，不惟不否認個人人格的進展，並且很知識他的價值，很能給他一個實在性，雖然道實在性很久受人家否認。既然宗教是社會需要的作用，我們當不能說宗教是浮泛的，虛無的，雖然他的教條，他的教義有時令我們覺得不通，虛偽，但在其他方面，他却包含一個永久不滅的真理的，因為宗教是適應社會上公共的需要而來的。

在宗教上，有一個原質，能令宗教上的偶像，繼續活動，又能令人類的宗教思想，不斷地向着僑靡擺脫，更能令所有的社會，不斷的感覺到這是一個很大的需要，將團結的感情和思想常常連結起來，並繼續生存起來。這種原質，就是倫理的感覺。可是這倫理的感覺，除了集體大會，將個人的意志聯為一氣，當經其他的方法表現和持久的，基督教徒的大典，紀念看耶穌降生的時日；與猶太教人的聚集，紀念他們脫離了埃及的盛典；或台提洛格（D. ealogia）的公

布，以及一般國民的聚集，留念他創爾泰中一件重要的事情，或國家中一件倫理上的新建設，根本上與原人的集會有什麼分別呢？如果人類死了，上帝也隨之而死。因為上帝不過是個象形的和有思想的人類。聖經的不朽性，與人類及社會的不朽性相同，我們不要以為人類此後不再信仰上帝。

有時，人們又會將科學和宗教對立起來，人們常常這樣想：科學進一步，宗教的地位，就退一步，故此宗教幾乎和野蠻人的大氏族一樣，文化高深一些，大氏族亦因而漸漸消滅。如果宗教是社會的一個作用，（不是團體思想中的一種疾病及一種瘋狂）他當能如所有的社會作用一樣，能永遠存在的，如果這一個宗教與那一個宗教有不能互相溶合的時候，只有弱的宗教，受其他強的宗教侵佔與淘汰而已。

事實上，科學與宗教同一個源流出來，精神的高深作用，與宗教的信仰性同時萌芽，同時發展，同具社會作用。在有定期的儀節和聖典中，大氏族和小氏族的人們，共同參加。科學，宗教，均從這時期中發生。宗教是一個總模形，科學就是在這模形中慢慢地長成。科學上或哲學上重要的原質，曾在宗教中保留着同源的關係。宗教對思想上最大的貢獻，在能將宇宙結構及表現出來，和指出各種事物的相關性。從宗教造出來的宇宙，雖是彙不住，不符事實，與現代科學所指示出來的宇宙，完全不同，這是無可辯說的。但根本上，宗教表示出來的宇宙，不在乎表示得對不對，而在乎能不能將宇宙的結構表示出來。人類最先的力量，人類智識最先影響到符

宙的力量，原是從宗教引導出來的，其後，人類慢慢將這些智識研究，將這些智識變換或改良，纔有科學的產生。如果沒有這最先的智識作出發點，到現在，科學尙未出世。生在現代，我們當很容易了解科學與宗教是彼此分立的：宗教要寄托於人類行動及生命裏面；至於科學則寄托在人類的智識裏面，這是顯而易見的，不必多說了。

譯者附識

一

宗教的心理，許多人以為是神秘的，莫名其妙，社會學家說這神秘和莫名其妙的力量就是社會的力量，平時我們只感覺到這力量是偉大而已，不知其所以然，更不能說出他的來源何在，於是便幻想出天神魂魄及幽靈等觀念來了，並且時日既久，習慣性成，人們將因果倒亂，以為天神魂魄及幽靈等即是人類信仰心理的來源了，（好從實際上研究社會現象的學者，如到農村中作個測驗，問農民為何要崇拜及愛敬石頭偶像等，我想十有八九常說：這石頭木片是有靈的，是神，或者是菩薩）。

社會學家的理論，恰巧與此相反，他們以為這木頭和偶像並沒有力量；即天神上帝亦沒有力量，他們的真正力量，完全在社會裏——由人們結合而成的社會裏。

但是，這社會的力量是抽象的，無名的，超出於個人的，（很像康德 Kant 說的倫理的力量一樣），人們不能捉摸，覺得牠是神秘，天神，魂魄等觀念，便應着我們的「幻想」作用而產生出來。

社會學家主張及強調宗教的心理，並不是來源於天神，魂魄等等，而是來源於社會的力量，社會的力量是原因，天神及魂魄等觀念是受着這力量的影響而產生出來的結果。

這樣一來，社會學家的理論要將我們向來對於信仰心理的成見從根轉變過來了。

本書是用社會學的眼光憑着事實作根據，證明社會的力量，就是宗教心理的來源。如果譯者不將原文過於誤解或錯譯，我想看過這書以後的人，總會感覺到社會力量的實在性，與及宗教或信仰心理的真正源泉。

當我說「真正的泉源」，或者要犯着誇大的毛病。誰敢說社會學家貢獻出來的理論，就是萬古不朽的理論。

涂爾幹說得好：在科學上，或在哲學上，我們總可以拿社會學家的見解作一個科學的「假定」(Hypothesis)——一個有事實作根據的假定來看。

譯者想一般人知道這一個科學的「假定」，同時更想一般人知道社會學在科學上的貢獻，故先將這小冊子的理論介紹出來。

譯者校讀此書既竟，環顧國內社會心理，不禁心中怦怦作跳，感慨萬端：嘗見一般未受教者，每有禍患，輒以為冥冥中實有主宰。在彼輩智識尚未發達，因果未明，自所難免；然而

所謂士大夫階級者流，每當斷人論事之際，命運之觀念，終必油然而生，余並非謂有智識者不應該有命運之觀念，誠如涂爾幹所說魂魄及天神等觀念，原為解釋社會偉大的力量而生。就心理之類別言，此乃屬於人類之幻想作用與智力作用無關，與智力之高低更無關，然而此類幻想之產物——如魂魄，如神，如命運等，何以在我國社會中偏能特殊發展？且據譯者個人觀察所得：社會愈在動蕩之中，人祝星相之流愈得社會信仰。其理果何在？釋之者或曰：此蓋於戰爭之關係使然，在戰爭期間，個人之吉凶禍福既毫無把握，於是卜祝星相之言論遂成爲解悶良劑矣，然而，此種說法，祇能從個人心理方面尋出一解答方案而已，對問題之核心：卽何以神與命運等觀念在動蕩的社會中愈益發盛——仍未能道破其所以然也，所以未能道破之理，據譯者之意，實由於未明瞭社會之作用有以致之，以未明瞭此一社會作用是超個人的，而且又爲造成個人心理之原因，於是倒果爲因，神與命運等觀念，遂爲解釋吉凶禍福之唯一出路矣，果如涂爾幹所說：社會力量，從社會生活及社會組織而來，如是增進社會之生活加強社會之組織，則社會力量爲吉凶禍福之主因，自必顯而易明，而個人命運之信念，終必成爲幻想上一時之慰藉而已，且社會與吉凶禍福之關係愈明顯，命運之信念將必隨之而失去作用，揆諸社會進化史實，早有明顯之例可尋，吾深信加強社會之組織，卜筮星相之輩，斷不致有如今日之盛行者。世界上任何文明國家，卽是說任何民主之國家，命運之觀念，只爲個人情感之慰藉，不致影響於社會之行政，考其根由，與其歸於個人智識之發展，無甯歸因於社會組織之健全，惟其組織

鏡全，社會之作用遂愈明顯，因果遂不致於顛倒矣，吾以為涂爾幹社會學說之價值實在乎此，本書之價值，或亦在乎此，是為譯者介紹本書之深意，因再記之。

中華民國三十四年十一月初版

信 仰 心 理 一 冊

L'origine de sentiment religieux

滄版熟料紙

定價國幣壹元叁角

印刷地點外另加運費

版 翻 印 必 究
所 有 權 究

M. Halbwachs

陳 堅 節

重慶白象街

王 雲 五

商 務 印 書 館

印 刷 廠

各 地

商 務 印 書 館

發 行 所

原 著 者
譯 述 者
發 行 人
印 刷 所

3/4/20

该馆呈缴

2

752970

