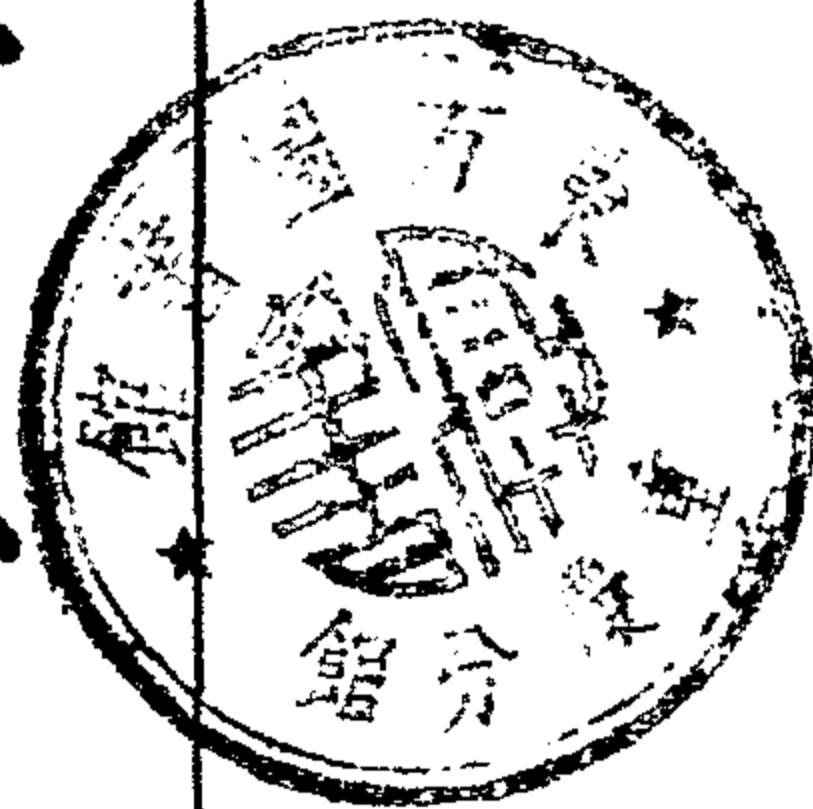


尚志學會叢書

宗教的出生與長成

商務印書館發行



16
8929
M



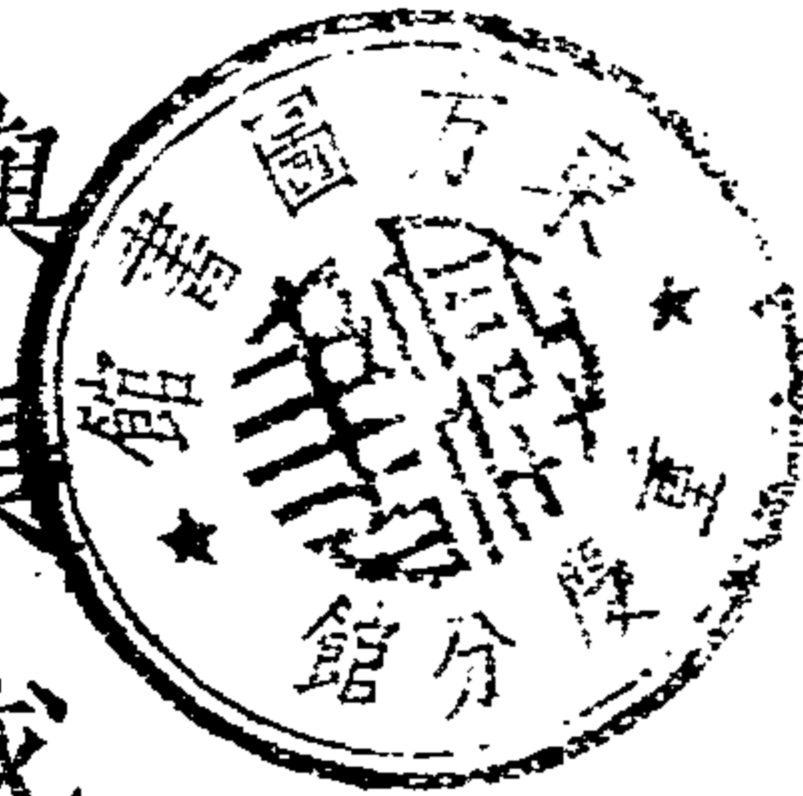
3 1771 1263 2

尚志學會叢書

宗教的出生與長成

美國摩耳原著
江紹原譯述

商務印書館發行



譯者弁言

譯者相信，這本小書是只有近代文化纔能產生的。

書的篇幅雖然短，牠的題目卻極大；牠所要講明的，不是那一個或那一派宗教的某方面或全體，而是全人類的宗教當整個兒的東西觀察時，其起源與其發展的程序是什麼。作如是解的「宗教的生與長」是近代的人纔能擬的題目；而且真正動手寫這個題目所必需的智識，又只有近代的文化能供給。關於野蠻人的宗教，以及古今諸文明國家或民族的宗教，我們所已經知道的雖完備和正確還遠；但是假使我們不多少知道了一點，這本小書是不會出現的。不但宗教自身有牠的生長史，宗教的研究也有；宗教的研究長到了現在纔生的出這本宗教生長史。這本小書，論長短，同 E. B. Jevons 或 J. E. Carpenter 的比較宗教學（第一個人的著作有中
文譯本）的確差不多，但是內容卻比後二者整齊完備許多倍。

著者的資格，我們相信也沒問題。他的哈佛大學，使我們聯想到豐富的圖書，各方面的學者，

和學術的空氣。他的二十五年的講授生活，使我們聯想到不斷的研究，思索，協作。證明他在這許多年裏面不是『平時不燒香』的，有他的那兩冊宗教史 (History of Religions) 和其他的著作。如其這些著作可以比作根和幹，則最後的這一本小書，不是上面結的果實是什麼？

我們認為不無遺憾的，是著者因為講演的關係，不得不把他的可寶貴的題料分割為八段，而且只有這麼長的八段。但是我們想到牠是新時代一塊肥土上面的一棵老樹所結的果實，便情不自禁的把牠「裨販」到中華來了。

雖則我不敢說下面的翻譯可以句句使人懂，但是我執筆之時，卻時時以此為目標。凡是方括弧 () 裏面的字或句，都是原文沒有，而我因為求達到上述的目的所以加上的。應這樣標明而忽略了的，或者也有。但是有更多的地方是我存心不標出的：譯書和改寫 $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ 為 $(甲+乙)^2 = 甲^2 + 2甲乙 + 乙^2$ ，我認為不是一樣的事。譯文不妥當之處，和錯誤——如其有——都待再版時改正。

序

這本書的內容，是一九二二年份的莫斯（Morse）基金講演，由我在紐約協和神學院（Union Theological Seminary）分爲八次講演的。我整理這八次的講稿預備刊行之時，把牠們原來的形式大致保存了下來；不過有幾章是增訂過的，全文也都經過一番校正。

我想要做到的事，是把我歷年來研究宗教演化這個題目所造成的意見簡單的陳述出來。我并不要列舉所有的現象，仔仔細細的敘述牠們，尤其沒想對於種種一般的理論和那些以解釋爲職志的種種假定加以討論。讀者如其要得到與以上諸點更對題的讀物，我可以介紹陶埃教授（Crawford H. Toy）的那本既淵博，又清楚，而且立論允當的宗教史導言（Introduction to the History of Religions）（一九一三年哈佛大學出版部刊行），或看霍布金斯教授（E. Washburn Hopkins）新近發表的大著，宗教的起源與演化（Origin and Evolution of Religion）（一九二三年耶魯大學出版部印行），以及宗教道德百科全書（The Ency-

Encyclopedia of Religion and Ethics，共十二冊，James Hastings 編輯，一九零九至一九二一年）裏面的相關的論文。陶埃的書有一個詳細的分類的書目；那部百科全書所引的著作也頗豐富。所以我想在這一件事上，本書也無須乎重複。

本書既然是要把二十五年之間在大學校裏講演所用的而且屢次增訂改編過的底稿其中的定論寫成極短的篇幅發表，所以我不能夠把有造於我的各學者的姓名一一註明。對於那許許多多收集史料，整理史料的，或從人類學哲學方面討論本題的人，如其我只用這一句話總表示我的謝意，希望大家不至於誤會我是不知恩。

宗教的出生與長成

目錄

譯者弁言

序

第一章 宗教的前身和根苗……………一

〔宗教的普遍性——宗教的動機：自我保存與自我完成——冥冥中能禍福人的「力」的觀念——魂靈論與「瑪納」的批評——宗教的四種標識〕

第二章 魂與靈……………一四

〔多魅教或云魂靈主義的宗教——人因誤解了什麼經驗所以信魂和靈的存在——招致靈或魅的兩種方術：「夏門」術及「非提西」術——「圖騰」學說的批評——

對付靈或魅的種種方法：厭勝、祈禱、奉獻——宗教與法術的區別】

第三章 羣神的出現…………… 四八

〔多神教化——從遊牧時代到農業時代；市鎮、國家、帝國的出現——衆神人性化、文明化的兩因子——（一）瞻拜（偶像、神殿、祭司、占卜、祭禮、祈禱）——（二）神話——大神
的生長和小神的適應——沒昇格的羣魅——黑法術與白法術——滋生法術與所謂
人祭——「替罪羊」之禮〕

第四章 道德與宗教…………… 七三

〔原始社會的風尚——「塔布」（禁戒）對於風尚的保障——道德的宗教化——宗
教對於道德的功罪〕

第五章 高級文明裏的宗教…………… 八九

〔民族混合及政治進步之影響宗教——祭司制度和祭禮的發展——儀式與神話之

阻礙宗教的道德化以及人給牠們的新解釋（象徵論的儀式觀寓言論的神話觀）——
占卜與啟示——多神教裏的統一的趨向——「原始一神教」的理論的批評——多
神教的傾向統一和真正的一神教——思想進步與宗教希臘哲學對於希臘宗教的影
響——印度思想進步後的新宗教觀和新派別——美感與宗教——美術與宗教」
第六章 死後……………一一二一

「死後的靈魂和葬禮、祭鬼禮——埃及的與中國的祖先崇拜的比較——惡人、術士、英
雄的靈魂——古代的天堂說、地獄說及其道德化——埃及的陰界審判說——印度的
「業」力說輪迴說——希臘人靈魂墮落和靈魂超昇的觀念——「自然的」宗教和「超
自然的」（解脫的）宗教」

第七章 解脫道……………一四九

「察拉圖斯脫拉教——猶太教——回教——希臘的祕密教（戴歐尼色斯教門依留
細斯教門——大希臘和羅馬時代的各種祕密教）」

第八章 解脫：宗教與哲學…………… 一七二

〔1. 印度：——業修法、智修法、情修法——自力解脫的初期佛教——印度教的兩大派

與他力解脫的佛教——鵝婆尼煞曇的一元論——大乘佛教——二元論的僧伽派——

——2. 希臘——柏拉圖的學說及新柏拉圖主義——斯多噶派——3. 基督教——基督

教與當時諸祕密教的同異——基督教的思辨哲學〕

宗教的出生與長成

第一章 宗教的前身和根苗

全世界各處的各時代人，不有此種形式的宗教，必有彼種形式的宗教，這是現時在人類學家之中一種通行的意見。誠然常常有探險回來的人，說他們看見過沒有宗教的民族；但是這種報告，經不起精細的覆驗。探險家的這種錯誤，有許多是由於觀察不足；譬如有一個漫遊者，和某部落相處只幾個星期，他因為自己在那個部落所見到的事情，沒有那一件是他稱為宗教的，於是魯莽斷定他所沒看見的實在是不存在。又有一些雖善於觀察的人，往往事先把宗教的定義下得狹窄，因而他們所敘述的現象，竟被他擯出於宗教範圍之外；例如一個人著述他所識知的某部落時，寫曰，『此部落的人無宗教，他們都只是拜邪魅的；』像這樣寫的人從不想看，為什麼拜『邪魅』不是宗教現象。此外還有些人類學家把法術（magic）和宗教的界限如此如

此的劃定，因而地球上——大部分的人都只有法術而已——都只有他所謂法術而已；至於他所謂宗教，這一大部分人卻只好沒有。我此刻要暫時避開界說的爭論，所以只這樣說一句，就是：我們不會發見過一個民族或部落，居然沒有一種在他們自己的心目中是有宗教作用的事物；至於那種事物照我們的眼光看，是否配用『宗教』這個體面的名稱，那完全是另一件事。

歷史學無論回溯到什麼時代，牠所得的證據，總也同樣的顯示宗教之為普遍的現象。古代諸大文明，當牠們還在歷史家們所能辨識的最早時代之中，已經都各具有宗教；我們若一端詳這些宗教在那時的狀態，便知道又不能不許他們在前歷史時代，已經經過無數世紀的發展。這一段前歷史的情形，幸虧還有古物學所收集的材料，能把我們的視線隱隱約約的放遠一點。從埃及、巴比倫、亞敘利亞的史籍，我們又可以瞥見這些國的人當初所接觸過的旁的民族，其宗教情形奚似。古希臘的歷史學家和地理學家之著述，不但說起當時諸文明民族的宗教，而且也說起當時所謂天下其中各處的野蠻人之宗教。無宗教的人，他們從沒看見過。

我們能這樣多少看見一點的古代，其實至遠也不過是過去時的一萬年而弱；如今地質學

家和生物學家，計算人類在地球上的生存期，總是說若干千萬世紀；若拿一萬年和千萬世紀一比，真只好算是須臾。生物學家假定生物進化的程序，是類人猿出現在先，人類出現在後，所以類人猿實在是我們這傲然以 *Homo Sapiens* 自命的生種之祖先，而我們這種祖先，卻還是既沒有言語也沒有宗教的。但是關於類人猿的事，我們可以不必過問。又古物學發見石器時代的人已經有各種技藝，而且其中有幾種已經很精。至於石器時代的人是否連宗教也有，我們也可以不必管。我們只要這樣說，就很够了，就是現存的低級文化的民族都有宗教，而我們從這些宗教現在的狀況，看得出他們必定已經經過長期的發展；而且某幾處石器時代文化的遺物，其中保存着的有一些東西，如果是今物，衆人必決然認爲屬於宗教的。

既然宗教就我們所知道的而論，實在是普遍的，所以我們可以推論宗教的起原是人們的某一種共同的動機；而且既然各處宗教中的幾項單純概念是一致的，所以我們還可以進一步，說這些概念必是人對於他的環境和他的經驗之一種自然的反應。

故宗教的起原雖是歷史學所研究不到的，卻似乎可以用心理學的研究去求。我們所要問

的是：人何故創出宗教來，又宗教何故能在文明發展的各階級之中，形式雖時常有改變，自身卻始終站得著？

如果我們所要找的是一個普遍的、統轄一切的、常存不滅的動機，這只怕必是自存衝動了。斯賓諾莎說的不錯，*comatus sese conservandi* 是人們一切的動作所由出的源泉，和支配人生的原則。這是人與其餘一切的動物共同有的。在動物之中，其自存衝動見於牠們所有的種種適應的本能；那些尚在本能的平面之上的動物，其自存衝動則顯現於保護色和各種摹仿行爲。高等的生物，卻有自覺的智慧與本能相伴，而且智慧是隨着生物的程度增加的。全生物界從上到下，其個體和社會的生存，全靠這自存的衝動。

個個生物會躲避或抗拒與他的性命和安樂爲敵的任何外物，並且會滿足他的機體的需要，例如食欲與性欲；這是自存衝動的最單純的表現。但是所謂安樂，後來把自己造作出的需要算在內，於是自存衝動也要求這些需要的滿足。而且個體不是只顧自己的；個體不是獨自生存的，並且不能獨自生存的，他的自我保存與他所屬之羣的團體保存，常常是息息相關。在聚羣而

居的動物之中，顯然是如此。譬如說一羣野馬或野牛，倘若見逼於外界的仇敵，例如狼，則羣中成年的壯獸圍着幼獸和牝獸保護他們，此時這些成年的壯獸，爲了衛護弱者，雖身當危險，亦在所不辭。這種行動，實在是本羣不致滅亡的唯一保障，故也是其中一切個體不致滅亡的保障——推到最后，還是一個生種所以能傳延下去的保障。

野蠻人也如此。一個人羣之中，強者甘心衛護弱者，即使把自己的生命賠送在內也不問；這自然不是因爲強者當時已經想到，假使他們若不抗拒而逃避，將有何等不幸的結果，而只是因爲遺傳下來的動物本能使他如此做。這個在最初本是一種機械反應的衝動，到了社會進步之時，便有社會的動機加入援助之，而這些社會的動機，其前身也是已見於動物中。某詩人所歌詠的『勇士方得偶佳人，』真好像是不但人間世如此，甚至於許多種動物的擇偶，都認爲至理，奉爲正則。人類的性擇，自然是更自覺的遵守之。人的種族進步和下等動物的種族進步，皆以此爲一重要原因。

而且這好羣性不單是表現於危險來時的反應。他也表現於另一方面，譬如動物羣和人羣

之中，較有能力的團員之爲較沒能力的團員或全羣去採集食物，或把自己所得的食物讓給同羣的，蜂和其他昆蟲，便是最顯著的例。可知自存衝動中，含有爲羣謀和爲己謀的兩方面。人的自存衝動，其爲羣謀方面和爲己謀的方面，同樣是由來很遠的，不學而能的，莫之或禦的。

人對於他自己以及他所生活的世界所知道的積漸的多起來，於是自存所包括的意義，便不止以上所說的幾項。他體認到生活裏面有許多東西比單單活着更可貴；只有這些東西使人值得活着，其餘的可愛好的東西，連性命算在內，和那些一比，竟成了無價值的。而可貴的東西之中，尤其可貴的，是人與人的關係——最高尚的人格觀所設想的人與人的關係。人體認到這不是一種胎裏帶來的東西，不是一種天然的稟賦，所以只要你留心保存，就不會喪失的；反之，真有一最上價值的東西，都只是潛伏於人性中，必須等待人把牠實現出來纔能到手。所以我們如果要說自存是人的基本動機，就必須把負面的自我保存，用正面的自我實現來補充，纔能不至於誤謬。自我實現者，將人性中必能有然尚未有的全都發揮出來，全都成就之之謂。我們先認明所謂自存的衝動，其中還包含這些意思，還能有這些發展，方可以說牠是宗教裏面的普遍的動機。

此說與奉持宗教的男女們所有的經驗頗能相合。前幾年美國有一個心理學家，向許多受過教育的人通信，請他們說明他們從宗教中去求而且求到的是什麼。他所得的答案，辭令上雖然大相懸殊，論實質儘可以歸入一個欲望——或曰心願——就是：『生活，多量的生活，更充實更美滿的生活。』

自存衝動，其自身本與宗教無涉；低等的自存衝動，尤其純粹是生物的自然傾向。假使人所居住的世界，其中既不至於使他碰到意外的危險，又總能滿足他的一切需要，他就永遠用不着宗教。但是實際上，野蠻人所居住的世界，和我們方纔所幻想的那宗有求必遂的世界大大的不同。野蠻人並不是時時處處平平安安，無憂無慮；他并不能心裏要什麼就有什麼。他被那許多能損害他的樂利甚至於他的性命的種種危險捉弄的無法可施；他因欲滿足自己的迫切的需要所費的心思氣力，往往白花。這宗經驗由野蠻時代的人看去，可以總成一句話，就是：必定是『不知道那裏出毛病了。』這樣一天一天的下去，他愈吃虧愈學乖，漸漸明白了，『噢，我實在是有所倚賴的，』更好是說，他漸漸曉得了，『噢，原來我是有所不能的。』野蠻人生活中有些什麼經驗，

這些經驗由他看去又是怎樣的一回事，且讓我們來揣想一下。

先想像我們所謂意外的危險於他是什麼。一個野蠻人正過一條河，水漲起來把他沖去了；一個人正從一棵樹底下走過，一根粗枝好像是有意對準了他，將他打倒了；他正在山邊走着，一塊岩石正對他的去路急飛下來；一個閃電，一轉瞬之間早把眼前的一棵樹劈開，或者連他身旁的伴侶也擊死了；一陣狂風像一隻發怒的猛獸似的，把一羣樹連根拔起，把人們遮避風雨的陋室也吹的七零八落。

野蠻人經驗到這宗事情之時，心中不由自主的會生出皇皇之情；這最好借用詹姆士（W. James）的幾句話代他們表明白。這幾句話，見於一九零六年美國加利佛尼亞省大地震之後的幾天他寫給朋友的一封信裏面，所敘述的是最危急之時他心中的感情：

「那天早晨五點半鐘，我躺在牀上已大醒了；屋子剛震動起來，我的第一條念頭是，「貝克威耳（Bakewell）的地震，究竟來到了；」不到半分鐘，震動已厲害到無以復加的程度，我們的屋子四面搖動，真像一隻小老鼠被一隻猛狗用最可怕的表情在那裏搖動，那時

由我看去，絕對是有一件東西，起先一直在那裏等着，暫時沒動作，到最後說一聲「好了，來罷！」就動手了。那時我真不能不想像這件東西是有意志的，因為真像有那樣的一件東西在那裏盡量的發他的壞脾氣，——房間裏所有可以倒的東西沒一件不倒，窗呀，板壁呀，這個呀，那個呀；而震動又如此之劇而且烈。」（詹姆士書信集卷二第二四八頁）

此外還有疾病的經驗。一個正過康健日子的人忽然被病攻擊（不但野蠻人稱有病為被病攻擊，甚至於我們一直到現在還是這樣說法）並沒有看得見或說得通的原故，病人身體上會受極難堪的痛苦；他會一忽冷的發抖，一忽又熱的像火炙。不但他自己有時如此，他看見旁人有時也有這種徵候；而且往往歸結到一死。這樣的事他一經驗多了之後，不由得不信世界上敢情除了與他同類的人——或友或敵——之外，以及他常常追趕或常常追趕他的野獸之外，簡直一句話，敢情除了他所見慣的各種東西和他多少能了解的各種東西之外，原來四周圍還有旁的東西，是他所不能了解，所以也不能預知或控制的。這些東西是有動作的；人所以能曉得他們存在，全因為他們時常活動。野蠻人的心理既然如此，所以我們研究的人可以把他們信為有

的這些東西直呼爲『力』我們所用的只是這個字的最模糊的意思，一點不想用牠去指明那些東西的性質；『力』者，只是野蠻人以爲冥冥中那些能對他們做出一些事的東西也。自然野蠻人的注意和我們的注意一樣，差不多是專貫注到於他們不利的事項的，易言之，他們的注意是專貫注到這些『力』所做的壞事的；他們樣樣事稱心如意之時，不會有所思索——請問那時他們何必思索？

野蠻人經驗了這些『力』所做的事，便直接認識了他們。還有一句不能說是多餘的話，我們可以加在這裏，這就是：野蠻人所以知道有這些『力』，決不是從『果必有因，因能生果』的原則推出來的。因果的範疇，原始人的心中還沒有；我們所區別的因和果，由他們看去，時間上和名理上都還是同在的，所以他們決不會去查考人所經歷的形形色色各以什麼爲因。還有一個概念，他們心裏也同樣不會有：就是我們所謂『意外』。照他們的看法，沒有那一件事是自行『出現』的，件件事都是某人或某種東西所做的。

野蠻人的『力』的念頭，其中還帶着一個意思，就是：某一個東西之對人做出某一件事，全

因爲這個東西要如此做。不過這層意思，又不是他們按理推論所得的結果，連最單純的推論的結果都不是。他們只以爲無論什麼東西，凡對他們做出這件事，或那件事，總是因爲這個東西有心如此做，猶之乎他自己以及旁人是這樣的，也猶之乎野獸也是這樣的；蓋野獸的行動，在他們看來，也顯然有動機，和人的行動一樣。

這正是心理學家命名爲『人格化的統覺』，而且用專門的術語界說過的；他們的定義：我想我也不必引在這裏了。直捷了當一句話：所謂『人格化的統覺』是一個經驗主體，把他自身以及他被經驗激起的情緒，映射到他所經驗的客體裏去。作這樣解而且只作這樣解的人格，我們可以說人從最初就已經假定他所交涉接觸到的『力』實在都具有；但是我們說這句之時，切不可用我們現代人的人格觀念，把原始人的人格觀念修飾過。讓我重複說一遍：原始人以爲世間的這件那件東西因爲要做纔去做這件那件事；這就是原始人的『人格化統覺』。

若說原始人信一切的東西都是活的，未免把上述的現象誤解了。原人如果對於外界事物尙能加以思索，大概真以爲凡是好像自己能移動自己的東西，都賦有生命；不過這并不足奇，哲

學的先祖距原始時代已經很遠了，但他們卻還是這樣設想呢。但是野蠻人決沒有閒功夫去對世間的事物下全稱的斷語，肯定生命遍於一切。文明社會裏的兒童，有時被一個坐杌絆倒，便踢打牠；他所以如此作，何嘗是因為他分不清有生的東西和無生的東西；其實這不過是因為兒童被絆倒之後，他的本能的不假思索的反應，認定那個杌子是有意和他為難，所以就報復這件東西對於他的攻擊，而我們卻從他報復時的行事，誤斷他在事前也是一直以為那件東西是活的。又如一個人，黑地裏被一把椅子碰倒，摔在上面，於是他開口罵了一句『該下地獄的！』這難道是他真真以為椅子有不朽的靈魂，所以當時恨不得送牠入地獄嗎？決不是他對椅子說的話，正是如其有人故意伸出腿來想摔斷他的脛骨，或把他絆倒，他就要對這個人說的話。他素常實在比他那一時明白的多；但是我們所要點明的，正是他在那一時的情形之下，竟不知不覺的回到他的無識的祖先所不免做出的行爲。我們敘述野蠻人之時所能說而且說來不至於錯的，不外以下一句話，就是：在野蠻人的主觀世界裏面，沒有那件東西不是天生會有所作為的，而且不論作什麼，一概是有心那麼做。

近來很有人注意到一件新事實，就是世界各處有若干相距甚遠的民族，都信世間有一種隱力，凡是似乎超出人的能力和常軌之外的事，這種隱力卻能做；所以一個人圖謀無論什麼事所得的勝利，以及他所能有的一切好本領和超人之處，他們一概認為這個人具有這種隱力多過旁人所致。這種力的觀念，與我們方纔所說的很為不同；牠是考德靈吞（Ootlington）先生首先在黑島海土人中發見的，所以後來的人類學家，就沿用此地的土人所用的名字，稱這種力為『瑪納』（Mana）。世界其他各處所有的與此相同的說數，也被人查到，尤其是美洲的土著紅印度人和 Madagascar 土人中通行的。於是有人花費了心思去從這許多說數的全體之中抽繹出『瑪納』的『科學的』意義，而且不管最後抽出的意義是什麼，即以之為根據，建立了所關甚鉅的翻案的宗教通論和法術通論。黑島海土人所謂『瑪納』據考德靈吞說是非人格的，牠可以寓於無生物之中，也可以寓於動物或者活人的身上。而且他們信瑪納原出於有人格的人物；『脫離了身體的靈魂或超自然的人物』都自己具有瑪納，而且能把牠給人。所以彼處土人的實際宗教，不外乎設法為自己多取得這種力，而且為自己的好處着想，去設法使用牠；他們

因爲要達到這兩層目的，故對瑪納有供奉祈禱之事。瑪納又是非道德的，人卽使用牠去作各種壞事，亦無不可。

這般學者稱他們所建立的理論爲『前魂靈主義』的理論。定名的人的意思，是說從前大家以爲宗教的最早形式是魂靈主義的（信一切的東西，不但人和動物而已，裏面都有魂靈之謂）；殊不知魂靈已是有人格的，而在魂靈主義或云魂靈論未出現之時，先有這種崇奉非人格的力（瑪納）的宗教。信從這個理論的人，辯明魂靈主義並不是一種原始的現象，如泰洛耳（Tylos）以及信從他的學說的人所想，而是野蠻人的心靈在比較進化一期中的產物。他們的這一部分話，我以爲很對。但是認定冥冥中有一種能奏種種奇效的隱力，實在是一個極抽象的念頭；這個念頭是否真是原始的，卻是另一問題。野蠻人心中的『力』的念頭無論怎樣模糊，他們付與這些力的人格性無論如何不清楚，但是他們所以竟能了知諸力的存在，全靠他們經驗到在某一特時某一特地出現過有某一種特性的某一個動作，而且我們可以意想得到，這種某時某地某性質的某動作，由他們看去，的確是某一個與他物有別的牠（卽某一個力）所做的。（故知

在最初野蠻人只有這個力那個力的念頭，并沒有一般的力的念頭。還有一個點我們也應該注意到：凡是有瑪納的觀念的民族，都決不是還在最低級的文化裏面，反之，他們之中已經通行魂靈論，而且他們的魂靈論已經很發達了。

人對於這些攻擊他的力所生的反應，與他對於有形的仇敵的反應，一般無二。他只要一受攻擊，不但生起一種恐懼心，生怕他的性命有危險，而且也引起他的本能的憎惡心，這憎惡心正是大自然交付與他的一部分生理，好教他能應付這種意外之事；與憎惡心相抗的，另有所謂逃避本能。倘若這逃避本能被戰勝，則憎惡本能更加一發不可遏。此人在此等時對於那個力發出來的行動，也正是他對付有血有肉的敵人所要發的行動。現存的低級民族，誠然久已把這種力認為有人格的；因而我們現在所能親眼觀察到的這種行爲，只是對於被認為有人格的力而發的。不過是人對於這些力的性質的看法雖然與前不同，然他實際上所做的事往往并不會改變。譬如說，現時在地球上有些幾處地方，那裏的人在發大水之時，的確用武器以及打仗時的種種姿勢和呼聲去抵禦滔滔而來的怒濤；他們所以如此作，自然是以爲怒濤是濤神作怪，所以打濤的

意義在打退濤神；但我們敢說人類的老祖心裏還不知作如此想之時，實際上已經如此做。中國人伐鼓擊銅器以退日蝕；你如問他們爲何如此做，他們回答道，這是因爲天狗吃日，所以我們作這些聲音嚇退天狗；但我們還敢同樣說，中國人的這種辦法，百分中有九十九分是比他們此刻所傳的解釋更加老。人是不能缺雨的，雨久不下降之時，他必作出種種的事求雨，這些事裏面，其中有一部分，我們也不妨對之下同樣的斷語。且舉個例，離現在沒有很久的時候，俄羅斯里窩尼亞（Livonia）村莊的求雨方法，總是由三個人爬到一棵無花果樹上面去，其中一個人鎚桶作雷聲，一個人用兩根燃燒着的木相擊，打出的火花算電，第三個人手持一把樹枝在一個水盆裏沾溼，灑於四圍，算是雨點。平常被人隨便稱爲『模倣類的法術』的，大抵都是這個原始時代的遺留，其時的人真真是想直接鼓動自然界，或是給自然界一個起頭，教他自己動作起來，至於神、靈等等事後的觀念，他們簡直沒有。

如果這樣自然而然的發出的行動居然有效驗（其實這樣發出的行動時常好像是真有有效驗），則日後如果再遇見同樣的情形，人必把這種行動重做一番，而且是更自覺的去做，信這

件事有效驗的心也比第一次的強；於是那個方法就一代又一代的傳了下去。凡是合宜的行動，在動物中必因為屢次做的結果，成爲機體的本能，在人類中則因為人有自覺的回想之能力，所以保存了下去，成爲固定的風俗。

我們該對於方纔所說的種切，加上一句很重要的註。就是：野蠻人所對付的各種力，據他們看，實在與人相離不遠。人所以還能知道冥冥中有許多『力』，以及他們所以對於這些力不得不有所表示，只因為照他們看去，某時確是某力在那裏作怪，某事又確是某力作怪。人與他們的交涉是直接的，猶之乎他們對於人是直接干涉。他們不是超自然的。那時代的人既然沒有『自然界的秩序』之觀念，沒有物理學裏所謂能力與公律的觀念，甚至於也沒有因果的觀念，那麼，由他們看去，一切的現象就沒有那一件算是我們所謂自然的；既然無所謂自然的，也無所謂超自然的了。這種人只知道那件事比較是常事，那件事比較是非常的事，那件事極平常，那件事極不平常；此外不過還覺得有些物事雖然沒形狀可言，卻萬不可認爲不存在。他們所知道的自然界的活動，只限於這些力。而且這些力所作之事也無所謂不可測，莫能禦；他們一攻擊人，人就可

以回打他們，有時且能佔優勝；他們若不動作，人亦有法子使他們非動作不可。所以人，至少是一部分的人，能駕馭這些力，用他們或者去作善事，或者去作惡事；這是一種普遍的信條，爲法術與宗教之共同根據。

從開章直到此處，我們雖講宗教而沒界說牠。我們在沒往下講之前，最好是約定從此以後我們用這個名詞表什麼。正式的宗教定義多得很；但是我很懷疑，我們若把這些定義逐一舉了來討論，真能使我們有所得。這些宗教定義之中，有許多所寫的只是下定義的人在自家的哲學裏所構想爲宗教者，尤其可惜的，是這些定義者的哲學，往往是不願具體事實，因而流入空虛的哲學；其餘的定義，因爲要想作成一個概略的敘述，可以應用於一切宗教的，所以這些定義都好像是這樣的圓圈，這些圓圈的圓周無所不包，其中心點卻不知是在那裏。但是世界上的宗教儘管因爲內容複雜，而且彼此相殊，以致於我們無從下正式的定義，然而我們卻能無論在那裏一看見宗教就認識他；所以我們與其設法爲牠下定義，不如追問我們是因爲那幾種標識認識了牠的。

我們在前面所作的假定的分析，猜擬原始的宗教人是自以為從自家的經驗裏面悟出冥冥中常有這個那個『某物』對於他做出這件那件的事；而且這些『某物』的行事都是有意義的，猶如原始人自己無論作什麼事都必定是有意去做；而且他又因為被自存的本能所驅使，不由自主也做出某種事，為的是防衛自己，或者令這些『某物』去作他要他們作的事。這些『某物』我們含糊的稱之為『力』，我們所謂力，其意義只是有所作為的物事，此外不會指定他們的性質。現在，如果我們撇下這假定的原始宗教現象，去測探我們所能觀察到的宗教現象，我們將見後面這種宗教現象果然有以下四種標識。

一、宗教人信冥冥中實在有一些力；不管他對於力是怎樣構想，但是總信他自己能否安樂，在種種方面要看這些力對於他的行動如何。

二、他信這些力被一些動機所驅使，而這些動機與他自己所有的動機還是相同的，所以這些力總算是可測的。

三、他相信用或種方法去壓迫這些力，以防止他們做出於他有害的事，或者使他們為他服

務，是可能的。

四、最後一點是：於是乎他本着這種信念發之於行。

人的這種行，也是宗教之所以爲宗教之一種主要的標識。單單信這些力存在，不能構成宗教；宗教是人的一種實際上的圖謀，爲若干發之於外的活動所構成，信念者，不過是與這些活動相俱而有之一端而已；故宗教之爲物，與彼不計實效而專求了解或解釋世界及其行爲者有異；專圖了解或解釋世界，只是哲學或科學的特徵。沒有一種宗教人不需有所爲，即使所爲之事是力求『無爲』，例如程度比較高的某幾個東方宗教。

人的宗教行爲是什麼，以及他的宗教以什麼爲特點，全被以下兩種分子所決定：（一）他從他所認識的各種力要得到什麼，（二）他對於力怎樣設想；然在宗教界中，人對於力怎樣設想，大半須看他從力要得到什麼。人最初覺得，如其物質的好東西很豐盛，而他又保有龍馬的精神，可以盡量享受這些東西，他所有的需要便都能滿足了，——實指之，人最初所有的需要，不外乎壽命、康健、財產、權力、娛樂；他自己一日如此，他的神也一日只是在這個世界或繼此而有的世界裏

面供給他這些東西的神；他的實際宗教也一日只是些相當的方術，使他從佈施這些東西的『力』的手裏多得到點這一類的東西。他的需要愈大，他所賴以滿足這些需要的神亦愈大。

一旦人對於一切價值澈底的重新估定，因而以爲這些自然的好東西若與彼超越的自我相比較便不值什麼，此時他們就會向宗教中去求實現此自我的一切潛在性，而且構想出一個玄學上的超我，信有限自我的鵠的，有限自我的完成，與有限自我的永遠快樂，全在與超我合一，與超我同化。這個唯一的實在，自身既然成爲人所要達到的唯一的目的，而不是人賴以滿足他種欲望之器具，於是乎人從前所設想并依賴的各種力，如今都失去存在的理由，融化在此『絕對一』之中。故從純粹物質幸福的圖謀起，到純粹精神幸福的圖謀止，人所求的是什麼東西，與人向之求或在其中求這些東西的唯一大神或諸神是怎樣的性質，二者始終相應。二者的關係自然是相互的，但是我要重複說，在宗教中，前者（即人所求之物）總比後者（即人所賴之神）多佔優先權。宗教一面是人類文明中一個最有力的分子，一面又是隨着文明一級一級的前進；適才所說，正是宗教隨着文明前進的路徑。

人對於力的構想（即我們所認為宗教四標識之前三項）在起初雖很簡單，但文明進步，便不得不大改變；於是人因為圖謀自己心愛的東西所發出的宗教行爲（即宗教四標識中之末一項），隨着也有相同的改變。然一個社會裏面的風俗，要改變譚何容易——屬於宗教的風俗尤其如是，——所以當新的需要出現之時，人往往只肯另添上新的方法去鼓動他們所依賴的諸『力』，因為這比用新的方法完全代替舊方法更容易得人認可。世界各宗教中，凡是來歷極久內容極複雜的儀式，往往都是許多不同性的東西堆積所成，其中把從前各時期的方術也當作神聖的傳了下來。

旁人或者不信我們所說的宗教四標識件件有普遍性，於是舉原始佛教及與原始佛教同時同源的某幾種印度宗教為證來駁我們。因這幾種宗教，都以為人是在行爲與果報的公律之下輪迴不已的，故人生之真目的在求解脫，然解脫之事又不是憑藉人以外的力所能得到的，只有每人自己是他的釋放者，他只能以自力證涅槃，得解脫。我們對於這個駁難回答如下：這些教派雖不求助於身外的力，但他們卻信人自身之中寓有一種能力，能使他們從肉身生活和世間

存在把自己解放出來。在這一方面，原始佛教與其前其後印度方面的某幾個解脫哲學學派，不論一元的或二元的，本無二致。而且日後佛教傳播到許多地方，成了一般人的宗教，這些人就把他們認為舊宗教之中應該保留的種種東西——神、鬼、儀式、禮節等等——帶到他們所改宗的新宗教裏來（其中的神自然改換了名字）；佛教走種種不同的門路，承認了千千萬萬的『力』，人不但可以向這些力求保護他們出危險和幫助他們得到身體上的需要，而且還可以向他們求智慧，於是宗教的外部四標識，佛教終於都具備了。佛教所尊的『菩薩』，實際上是慈悲的神，其後在該教的淨土宗諸宗之中，菩薩且成爲人賴以解脫的主宰；佛教這一方面的發展，極其像那所謂『印度教』者的發展，而且只怕還不是沒受他的影響。此外，釋迦的那很可以稱爲『不可知論』的哲學，後來在一大部分佛教世界裏面，漸漸退讓，另有極壯麗的玄學系統、心理學系統取而代之；原始佛教所倡的解脫，其目的只在個人成聖，但日後也改爲誓成無量數衆生的教主。

我們在下面一章裏面的工作，是指明人最初把『力』想像爲怎樣的一種物事，以及他們既然想像『力』爲如此如此的物事，於是對於力便發出怎樣的行動。

第二章 魂與靈

我在前一章裏面陳述過，原始人想像自然界之中有無數的力，是他不能不小心對待的。這些力他共有兩個法子區別。第一，是照着他們活動的區域或地方區別；譬如樹林裏的力，河流的力，泉水的力，空中的力，雲中的力，風雨中的力，風雨似乎是山把他們聚攏作成的，所以還有山上的力。第二，是照着他們所做的事去分別；例如令人發瘧疾的力，作弄人頭痛的力，害人久病不起的力，以及其他等等。第二類的力既然是因爲專做惡事所以被人認爲存在的，故他們好像是永遠與人作對頭。而第一類的力，就是那些在人身體之外活動的諸力，卻似乎不是專與人爲難，雖則他們是喜怒無常的，料不透的，而且時常發狂怒的；這些力被認爲在大多時是忘情於人的，但他們總有些地方於人有利，所以也許竟被人信爲懷好意的，肯幫人忙的力。不過不可忘記，把諸力分爲固定的『善』『惡』兩大類，甚至於分爲只作懷好意或不懷好意解釋的『善』『惡』兩類，是距離我們所假定的原始時代很遠很遠的年月纔出現的。

我們臆測原始人的『力』的念頭，該是極模糊的，他們大概只以為力所做的各種行為，都有用意和目標，力所以可算是有人格的，只因為這一點。這種模糊的看法，即使會傳到原始時代以後，而我們可以觀察着，只怕也是罕見的事。世界上幾乎處處地方的人都在很早的時代就已經對於這些力有了比較清楚的想法，於是宗教也隨着進到一個新階級，這階級正是全世界各處的野蠻人和歷史裏各種古文明已經給我們看熟的那個階級。在這個階級裏面，諸力被人想像為靈，靈者，通常雖是看不見，摸不着，然的確有實質和活動力的物事也。這些靈或者寓於確定的物體裏面，例如樹、石、山、日、月、星、或人身；或者只是無拘無束的四處遊蕩，並沒有永遠住定的本所，至少是沒有我們人所能發見的本所。

這宗看法是怎樣生起的，已經屢屢有人分析過。這實在是人最初向心理學的區域去探險所得的成績。人先發見了他自己有人格性，於是又不期然而然的把自己的人格性映射到身外的自然界裏面去，以為自然界裏面的許多東西也都有人格性，和他一樣。使野蠻人相信有靈魂的經驗，不止一種，其中最重要的，第一是死的現象，第二是夢，醒時的幻覺，以及變態的心理現象。

先從死說起：一個人昨天還精神十足，今天卻冷冰冰的臥在地上，話也不能說了，肢體也不能動了。一目瞭然，必定是他比昨天少了一件什麼東西了。必定是有個什麼東西——那個『什麼東西』正是能使他活着的東西——從他身上出去了；這是他的性命撒下他走了。而且難道人不是有時可以實實在在的看見或者聽見，那件東西和死人最末了的一口氣，或外傷傷口流不住的血一同出去了嗎？往往單從靈魂的命名就可以看出靈魂的念頭的確是這樣起的，因為在許多相差甚遠的語言裏面，靈魂和氣息同是一個字；又普通信魂就是血，或者是以血為居所，從這一點也可以看出靈魂概念的起原的確如上所說。

所以靈魂是在人身體裏面呼吸、跳動、運動的，是那運思、說話、愛惡取舍的。人死之時，牠是走出去了；但是無論走到那裏去，仍舊是此人的性命，牠從前一直是，此刻自然還是。若以為牠不再存在，這在野蠻人是絕對不能想像的；而野蠻人的不能想像，也就是他的不能思議。我們要知道『銷滅』是個極抽象的觀念，人費了不少的心血纔構成的。近代科學儘管教我們把生命構想為若干生物化學作用的均衡，這均衡極不易維持，一破則生命便終止；但是當人還在那裏把生

命着作異於軀殼的或種單元體，而這單元體正是運思、動情、把定意志、和撥動身體的，那麼，這種人爲什麼要以爲生命必與身體同死？

至於靈魂究竟是怎樣的一種東西，人大半是從他作的夢看出來的。人在夢中能看見旁的活人，和他們或者知心知意的談天，或者大吵大鬧，等到醒來方知這些人實在離開他很遠。然則他何故能見他們的面呢？這必是當他的身體熟睡的時候，他的靈魂會暫時離開他的身體，刹那之間把自己移到遠方。暈倒或者他種昏迷不省，也被認爲與夢相同，是魂暫時不附體所致。有時他自己雖然一步沒離開他的住所，遠方的人們卻顯現在他面前。他一見就能認識他們，和他們接談，或者竟和他們口角或動武。這難道不是遠地的人的魂，拋開他們的身體，從若干里之外來找他嗎？而且他也能夢見各種獸；他還動手獵取他們，所得有時甚多，有時甚少；又有時他在夢中還遭猛獸攻擊，這自然是遭猛獸的魂攻擊。

在他的夢中顯現的人物，其形狀與行動皆與他們的原身一點不差。我們不要忘記，夢裏的經歷，照野蠻人的看法，是與醒時的經歷一樣真確的；夢裏的經歷，他以爲也是一種官感的經歷，

人對於醒時的官感既然不疑爲幻有，對於夢中的又豈能懷疑。夢中的經歷，使他看破了人的魂和動物的魂，原來是他們的身體的副本，這種副本雖則平常沒人能夠目覩，然有時在夢中或在醒時的幻覺中可以看得到。而且這種副本大抵是不可觸摸的——荷馬的史詩裏不是說過嗎，希臘的英雄歐地色斯（*Odysseus*）正去抱着他母親的幽靈，只見這幽靈從他的手臂中像影子像夢似的逃脫了。如果人疑問他自己魂是什麼質料做的，他自然會想起一種像氣的東西；普通所想的魂，的確是這一類的東西，魂者，靈也，靈者，人呼吸的氣息，或風也，這是一種非常之稀的物質，類似空氣或水蒸汽。

不但活人的魂能暫時與他們的身體分開，因而在我們叫做『夢』的這種實在經歷之中被人看見；死過的人也能這樣顯現給人看，他們的模樣和生時絲毫無異，一舉一動，也和在世之時完全相像。在此處人又得到了官感上千真萬真的佐證，因而知道人一死便離開他的軀殼的靈魂，是照常存在的，他除去不能像生時那樣凝重之外，和以前并無分別。而且人有時夢魘，因而又知道了魂不一定是凝重；魂原來真能够像近代召鬼的術士所謂『物質化』，所以纔能與

人奮鬥，有時握緊了人不放，又勒他的咽喉，氣力真比人的還大。魂的念頭全是這宗分子組成的，全是許多個人的經驗，彼此交換傳說，因而共同造成的；久而久之，關於鬼的故事成了鬼典，於是代代一代的傳下去。

魂以及魂所現的形是那種物質組成的，不論人怎樣想像，關係都還輕；最重要的是人設想魂就是一個人的真我，既然人死後的魂是他的真我，他活着的時候的真我後來因而被信也就是他的魂。

實在有個不和身體一同銷滅的魂，野蠻人以為毫無疑問；人能够知道人死後的魂怎樣怎樣，他也以為那是自然。魂的生活狀況，他只能用肉體生存作藍本去摹想。魂既然是身體的副本，難怪人不能想像魂和身體是兩樣彼此無關的東西，而且不免以為死者的身體在那裏，魂也捨不得離開那裏；凶時凶刻，魂還時常被看見在那裏戀棧。然魂能否生存，至少魂能否安樂，野蠻人又往往以為全靠他的身體被後死者處置的是否得法，所以後死者對於這事很肯費力。世界上幾乎到處都相信一個人死了如不得埋葬，或者葬的不得法，他的魂無論到那裏去總是極不

好受。

魂的需要和活人的需要相同，所以埋葬之時，以及以後每過多少日子，第一不能不替死者之魂備下吃的和喝的。武器、工具、烹飪器、屋裏的家具等等，也得埋在墳裏；大人物死了，還得把他們的奴才和妻妾一同活埋，好讓大人物到了陰界之後，有人隨侍伺候。但是人死後雖然他的魂和身體斷絕不了關係，一如活着的時候，然魂并不是只能與軀殼和墳墓為鄰的，否則人豈能在夢中見到他們。

不但人裏面有魂，禽獸、樹木、河流、泉水，以及天上的雲、日、月——這些能自己移動自己，所以似乎是活的東西，也都有魂；真能活着而且動作的，其實是這些東西裏面的魂，猶之乎使人活着而且動作的是人身體裏面的魂。但是有人若說野蠻人以為樣樣東西裏面有魂，這是誤將野蠻人相信自然界有些對象物裏面有魂的念頭推得過於遠了。我在另一處說過，野蠻人沒有這付閒情來下『樣樣東西』怎樣怎樣的全稱斷案；他所管的，限於與他有利害關係的這樣那樣各別的東西。

以上所說的那宗『靈』，通常宅於某種身體之內，因此我們不妨稱之爲靈魂；然此外另有許多靈，並不附於任何軀體。譬如疾病之來與去，是何等的難測；人因疾病的經驗認爲這是某種力的活動，這種力後來也被構想爲靈——人病了是因爲這一些目不能見的某物進了人的體內侵害他，猶之乎有種種能以目見的東西從外面攻擊他。把疾病看作靈侵進來的觀念，或者竟是獨立於魂的概念生起的，也未可知。但這個問題，和我們現在的目的無關，故不需討論。

魂與靈並沒有種類上的不同，其間也沒有界限可畫。如果我們一定要畫一個圓圈，圈入人和禽獸的靈魂，另畫一個圈，圈入冥冥中成羣的靈，將見那同在兩個圓圈之內的一部分并不很小。特別是沒人掩埋又沒人上供的死者，他們的魂大家都信一定流爲厲鬼，要在他們的不盡職的親屬或者全羣身上取償他們自己的不幸的境遇。活着的時候特別被旁人認爲可怕的人，死後必定變成更可怕的惡靈。在相反的一方面，自家先人的靈特別愛惜自家人，暗中呵護他們，使他們事事吉利；會長死後，他們的靈往往成了本族的族神，或者是有些族神被信爲古時的會長。等到人一用魂或靈的樣子去想像各種『力』、『力』的性質便與前不同了；因爲既然把『力』

看作靈，則靈的念頭，其自身已經暗合力是有幾分和人相像的，何況人把自己也看成靈，所以力因此越發有了人的品格——所謂人的品格，不一定是指力有了人樣的形體，而是他們有了人樣的思想，人樣的感情，人樣的意志——越發成爲有個性的。以人擬神的程序，於宗教後來的進步，所關甚鉅；此刻所說的把力擬爲靈，則此程序的第一步也。從原始時代傳下來的各種力，在昔無論是用地點或者職掌區別的，現在全成了個體的有人格性的靈，他們各有自己居住的本所或本物；那些沒有住所的，從他們各自的活動，也可以辨識得出。

宗教進化中的這一階級，從英國的人類學家泰洛始，通常久已被人稱爲『魂靈主義』；我們所區別的『魂』和『靈』的念頭，那個名詞中都包有。其實，如不從心理學的立足點，而從那與此有別的宗教學的立足點來看，卻另有一個名詞更能够把我們所研究的現象敘明，是爲『魅主義』(demonism；希臘文 *daimon*，魅也)；不過是我們用這個詞之時，必須先把現在的人一提起『魅』就聯想到的邪惡完全排除，而用古代希臘人所取的這個字的中性的意思，因爲希臘人稱善靈，惡靈，以及不善不惡的靈，都用這一個字。此外這個術語還有一層好處，因爲我們可以

就稱此刻所敘述的這一個階級爲『多魅主義』(Polytemonism)，以與下面緊接着的那個較高的階級曰『多神主義』(Polytheism)者相對。話雖如此說，我還是從現在的慣例，稱之爲宗教之『魂靈主義』的階級爲妙。

諸『力』既被人構想爲靈，於是人防備諸靈侵害他或強制他們聽他差遣的辦法，也大改變。強制靈供人驅使的方術，有兩種在世界上各處分佈的最廣，所以我們若目此二者爲普遍的，絕不爲過。其中的第一種，是把靈召了來附在一個活人的身上，而這個人就成了這個靈運思、說話、動作的暫時機關。第二種方術是把靈送入一種合宜的物件，然後把牠拘禁在那裏面，牠既出不來，這件物件的主人便可以隨意使喚牠。這兩類方術，毫不是不相容的，而大概是並行不悖的，雖則就這個那個民族的宗教說起來，有時是第一類方術佔優勢，有時是第二類方術更通行。

第一類方術可以定名爲召靈附體術。野蠻社會中，常常有一種人天生就這種本領，或者學習成這種技能，能把受他約束的靈召來附在他自己身上。西洋作書的人凡是提到這種術士，往

往稱之爲『夏門』(Shaman)，此名本是西比里亞地方某幾個民族的。旁的民族凡有這種術士的，自然也各有本國文的稱呼。世界各處召靈附體的方法大不相同，但骨子裏是同樣的現象。這個現象，毫無疑問，是起於精神上和神經上的失常，而精神上和神經上的失常，全世界各處都以爲是鬼魅附體所致。例如一個人的狂疾發作之時，他的全付的樣子，在旁觀者看起來，的確是有一個不能以眼見的魔力把這個被害者霸佔着了，在他身體裏面要他做什麼就做什麼。魔力似乎是已經把這個人的意識推了出去，盤據人身中把他的四肢百體當傢伙使用。在這個狀態之下，此人的容儀和動作，已經不復是他自己的。西比利亞的夏門往往自己本是個患狂疾或他種比較輕一點的精神病的；他的職業上的事務，自然使他的病態一天深一天；有幾處的夏門是世傳的，這樣就把這種病的傾向愈積愈強。然這種變態現象，並不是普遍的。

作夏門的人，不但有方纔所說的那種先天稟賦的或者後天得來的奇病，會一觸即發，而且還須用功練習，怎樣一來自己就會入於非常狀態，和該怎樣治服鬼；這種方術是從古傳下來的，由老一輩的熟手授與下一輩的弟子。個個夏門有一個或一個以上與他接近的靈，能被他召來

附在他自己身上，以便使用這些靈超於他的智識和能力。所以夏門能預料未來，偵察遠方，刺探賊人的實情，并回答凡是人向預言家或前知家去求教的種種疑問，而且他因為習知各種靈和各種神喜悅什麼，故他常常指示人該如何禮拜，如何齋戒沐浴，因而作夏門的人，同時又行使祭司的職務。

既然椿椿不吉利的事皆被認為凶靈設計害人，所以查明每椿不吉利是那一種靈在那裏作弄人而且作法把他趕走，成了夏門的職務。例如疾病就是一個或種的靈侵入人體所致，非將牠驅逐出去，病必不能痊愈。驅鬼之事，其形式大抵是夏門（更好是說他召進來的靈）與那霸佔病人身體的靈二者決鬥，等到侵犯病人的靈敗走為止。這是最常見的諸種驅鬼術之一，而且還是牠的最原始的樣式，人病了，除請夏門作法趕鬼之外，同時還須服用藥草、樹根，及瀉吐之劑，并受薰灸和按摩，而野蠻人所用的藥和所施的薰灸按摩，有的真有治病的功效。等到以上所說的幾項成爲驅鬼術中非有不可的部分，夏門也就成了醫士的先驅。

一個人既然對於諸靈能有這般大的威勢，連把他們從受害者的身中驅出來都作得到，那

麼，他一定也能够把諸靈從外面送進人身體裏面去，使這個人或者大病，或者瘋狂。後面這一種本領的確是一種極普通的邪術，爲夏門所嫻。故知夏門實以一人兼具好幾種功能者。迨文明進步，這些功能纔由各種專家去分任而且專任；故夏門之爲一種極早期的、比較原始的現象，又得一佐證矣。

另有一個方法，也可以制服諸靈，隨意差遣他們爲人盡力：這就是把或種靈送入或種物件（大抵是便於取攜的物件）隨即把他們拘禁在裏面。葡萄牙國的航海家和經商者初至亞斐利加洲西岸之時，見土人全身各部分佩帶着許多封過口的甲殼和鹿角尖；葡人推論的不錯，土人所以佩帶這些東西，正如同他們葡萄牙人也佩帶各種保安避邪的物件——譬如刻像的獎章紀念幣，或者正式『祝福』過的 *Agnus Dei*（譯云：『上帝的羔羊』；這是一個用或種材料製造的小羊，羊身上荷着一個十字架或畫有十字架的小旗；有時取耶穌復活節的殘燭，先由教皇祝福之，製爲蠟牌，上面印有方纜所說的羊和十字架；羔羊是耶穌基督的象徵）斐洲人和葡萄牙

人所以如此不憚煩，都爲的是護身，或者取吉利。黑人的保安物，葡萄牙人就用自己所用的名字『費提秀』(Feticos)呼之，後來此字在他種歐羅巴文字之中轉爲 *fetiche* (法文) *fetish* (英文) 等等。

這種現象和牠的名稱，是笛波羅塞的一本書 (*De Brosses* 之書，名 *Du Culte des Dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*，一七六〇年出版) 刊行以後纔成爲家喻戶曉的；不過是這本書所以能替宗教研究開一個新紀元，卻另有所在。但是笛波羅塞又把這個名字的意思放寬，用牠去汎指所有被人信爲有靈在裏面的東西，連古埃及人所崇拜的聖獸也包括進去。以後的著述人把費提秀主義廣汎的界說爲地上一切無生物的崇拜，有些人甚至於將日月星辰的崇拜也這樣稱呼。如此推廣下去，此詞遂失掉一切專義，成爲單單指最下等的野教的通名，且含有表示不敬重的意思，譬如在法國哲學家孔德的著作裏面就是如此的。或者有人記得，某年費白塔卡怕會哈佛大學分會有一篇極著名的講演，這篇講演的目的，不過是指摘各處大學校的過於看重希臘文的研究，是

既無理又無用的舉動，然所用的題目，竟是『大學裏的一種費提秀。』我以後用這個名詞，卻只取牠最初被人用去標指的現象。

黑人的保安品（費提西）許是直接從自然界拾取的東西，例如有某種特別形狀的石子；他們信無論誰，身上如其帶了這種保安物，就不怕碰見某幾種危險，或者是在某幾種事業上必定順利。他們現在固然用魂靈主義的觀念去解釋，說這種費提西所以有功效，是因為其中各住有一個靈；然他們在這種解釋出現之前，必定已經用那些東西護身，而且信那些東西自身天然靈驗。

到了魂靈主義出現的階級，直接取自自然界的費提西照常有人用，但是人造的費提西比自然的更普通。此時出了許多專家，曉得怎樣製造各種費提西，備各種用處。亞非利加洲西部的費提西，往往是蝸牛殼或野鹿角的尖端，裏面滿貯着幾種質料，都是按照古方配合的。材料之中有幾種是應用所謂『同感類法術』的原則選擇出來的，例如備壯膽用的法物，裏面放豹的爪或者牠的毛，長聰明的法物，裏面放上死人的一小塊腦質，若為的是使眼睛明亮，能遠看八方，裏

面就放一個眼珠，能得到白種人的眼珠更好。他們選用各種質料的理由，往往非常粗淺，像我們這樣事事講道理的人，有時倒反猜不透。他們最樂用的溼物是雞糞，另配上藥草，燒成的灰，或者骨頭，或者樹膠，以及其他的許多東西，至於究竟配合那些東西，須看那件保安物要拘禁的是那一種靈，因為每一個專方只能拘禁一種靈。

外舍備妥之後，製造者就作法拘一個靈到裏面去，然後用柏脂封上口。費提秀以及被拘禁在裏面的靈，普通既然是各有各的專門用處的，所以有備無患的人應該具有很多的費提秀；一個是防這種病的，又一個是防另一種病的；一個是防『毒眼』的，又一個是防樹林子裏的猛獸的，或者是使人出獵之時能多得野獸的；又一個是女子見了心會迷惑，他就能無求不獲的，還有其他等等，說不勝說。有些費提秀，是人懷抱着不良的念頭製的，牠能使物主害死另外一個人。這宗費提秀，裏面須放入仇人的一根髮，一片爪甲，一些吐沫，或者最好放一滴他的血。血如果得不到，念他的名字也可。

人必須恭恭敬敬的待費提秀，否則裏面的靈會不樂意。物主可以向牠說話，贊賞牠，告訴牠

他想要什麼東西和牠該怎樣幫他的忙。費提秀假使不幹事，免不了挨物主的臭罵；罵過幾次之後，牠若照常誤事，物主會把牠當廢物丟掉——除非是他恰巧遇見一個收古董的歐洲人，就要個好價錢賣了去。你若問他何以你的費提秀不中用了，他往往回答必是裏面的靈逃走了。不然，就是他的仇人或者與他不和的人有了更厲害的費提秀保護他們了；假使的確如此，他或者肯出一個相當的價錢，請人另造一個更加厲害的費提秀。

在這宗個人備用的和有專門用途的費提秀之外，還有些屬於全羣的費提秀；衆人的共同利益，據說都由他們護持。這一類的費提秀，在有些民族之中，是掛在那環抱全村的木柵欄之上，入寇的無論是人是鬼，見了就不敢撞進來；有些民族，特爲在入寨的那一條路上造個小舍，安置這樣的一個費提秀。他們不但到那裏去把大家耍牠做的事說與牠聽，而且奉獻牠車前草（？）魚類、家禽等物——此乃『祭禮』的起源，這就是說，此乃人與靈敦睦友誼的起源，這個靈此時已經開始變成了本地的鎮守者了。

鎮守一村或一部落的大靈，許不過是一塊長方形的小石頭直立在那裏，或者是一根木椿

子，而且這塊石頭或木頭還許有點像人的模樣。野蠻人只要稍爲加上一點修飾的工夫，譬如用有色的土在上面粗粗的畫出雙目、鼻、口的輪廓，費提秀就開始變成我們所謂偶像了。然真正的偶像崇拜，在我們此刻所考究的階級裏面還沒有，那是宗教史裏再高一階級裏面纔有的。

必須能駕馭諸靈的人纔能造費提秀；然駕馭諸靈，可以靠自己所熟識的靈作媒介，因此夏門與造費提秀的往往是一個人。

我們已經提起過，野蠻人以爲禽獸也有魂，禽獸的魂與人的魂完全相同，所不同者，形狀而已。這與民間流行的禽獸故事，或近代人創述的禽獸寓言，所云并無二致。野蠻人斷定他自己的感情和動機，禽獸都有；他認禽獸也有智慧，而且他從他的經驗看去，不能不認禽獸的智慧往往勝於他自己的。禽獸之中，有的是特別強壯，有的是特別善走，有的是特別狡猾。所以人不但設法用符咒防備禽獸的攻擊，好把他們制勝，而且用更直接的方術，希圖銷解他們的惡意，賺得他們的好感；這是毫不足怪的。某幾種動物，尤其是爬蟲類，使人覺得牠們特別古怪；譬如古希伯來人

的神話就說以田樂園中的蛇『比田野裏無論那種活物都更狡猾』(創世紀第二章第一節)這些生物似乎不但有魂像旁的獸一樣，而且他們的魂還是屬於魅一類的，換言之，他們被認為諸靈所依附。在極早的時代，人一定已經用各種奇怪的方法，使他們用為食品的那些獸可以繁殖；此外，人不但防備獸類肉身的攻擊，並且設法抵禦獸靈，因為獸靈比他們的肉身更可怕許多倍。等到類似崇拜的任何行動出現了，禽獸也分享被人崇拜的尊榮。

在世界上許多地方，有些人羣以他們所最習見的獸類的名字為他們自己的名字，而且往往自稱與那一類的獸有血統的關係。有時他們還講得出成段的故事(即神話)說他們的種是怎樣怎樣從一個屬於某一獸類的元祖傳下來的。這種現象往往與某一種特別的社會組織法合見，這組織中最惹人眼的是本羣裏面的團員，須遵守不得互相通婚的禁令。這些事實，近來通稱為圖騰主義(Totemism)，很得到人的注意；有些學者且用之為基礎，於其上建立了範圍很廣的理論，去解釋原始文明原始宗教的全體。這些理論所根據的具體事實，大半是澳大利亞洲的土人和亞美利加洲的紅印度人供給的，『圖騰』這個名稱，也是從某一種紅印度語言轉借而來。

但是用獸名作名字，以及崇拜活獸或獸類，這宗極常見的現象，有旁的法子可以解釋得了；若以爲這宗現象無論在那裏出現必定就是所謂圖騰主義，實爲不當。今有某族的人於此，津津稱道他們和某一獸類是近親，或說他們的老祖是屬於那一獸類的某一靈獸——特別是如果他們所以這樣說，是因爲回答一個歐洲探訪家先向他們發的問——吾恐熟知神話起源的人聽見了，不免疑心這個說數，固然許是該族的人所以用獸名爲名或用獸爲標記的真理由，但是也一樣許是以獸名爲名或以獸爲標記的事實先已存在，而這個假的解釋卻是日後纔謊出來的。

圖騰主義的定義極多，但是圖騰主義任憑照那條定義解，在現存的野蠻人之中，都不是通行的；所以圖騰主義不是原始的，也可說毫無疑問。至於建立於其上的種種巧論，我們可以不必往下說了。

我們猜測較早一個時代的人，是用直接的方法去抵當自然界的各種力，以保護自己的。他們在此一時代所採取的行動，到魂靈主義的時代出現之後，還未衰歇；這時代的人是信『靈』

的，所以舊日的那些行動，如今被人改信爲足以防禦冥冥中那些存心害人的靈；從前人認爲能鼓動諸『力』使牠們替人服勤的種種勾當，現在卻被信爲能鼓動那些在自然界裏面活動，例如致雨或使食料豐盛的諸『靈』把諸力構想爲靈的若干結果，其中之一，是諸力因此有了更像人的模樣，這是我們已經講過的；而諸力被認爲更像人，又引出果中之果：就是人因而信諸靈不但可以臨之以威，使牠們莫爲人患，或使牠們去做人要牠們做的事，而且又可以對牠們用善言，勸牠們或者消極不損人，或者積極降福與人，猶之乎我們可以勸告活人打定了主意不去損人，或者與人方便一樣。野蠻人對於諸靈所發的行動，有的是表憎惡和禁止的，但另外有一些行動，一望而知其目的在博取諸靈的歡心，或者消他們的怒，或者是與他們敦友誼，使牠們自己情願做人要牠們做的事。

人對於諸靈存着這樣的心所發出的行動，正如同他們央求一個有權力的人消怒或者懇求他本友誼幫忙之時，所不免作出的行動。人對於同人類如果要做到這兩點，通常一概是送些禮物給對方，也可以送無論什麼旁的東西，只要是獻者知道大人物最歡喜要，而干求者又能供

給的均可。野蠻人同樣的奉獻禮物給冥冥中的諸靈；這並不是他們真從類推的思想方法，結論應該如此作，像我們分析野蠻人心理之時所發見的；其實把靈看做與人無殊的想法，其自身就能引起種種行爲，這些行爲也是與對人的行爲無殊的；至於自覺的思辨，可說無須了。這是祭祀的起頭，從此時起，祭祀在宗教裏面佔有很重要的位置。

一個人饋贈禮物給另一個人之時，若用溢美之辭，贊嘆對方怎樣怎樣的偉大，怎樣怎樣的有能力，以及怎樣怎樣的仁慈，爲的是這樣一說，物質的禮物將更爲受者所悅納，己之請求亦更易入有力者之耳，此亦人情之常。野蠻人對於諸靈有所供獻之時，也是說一套頌揚牠們和請求牠們的話，頌揚的話裏面，有時并附有感謝的話，表示他感謝已往所受的恩；故祈禱者，是與祭祀相伴而起的。然祭祀之事不以祈禱而廢；甚至於比此時代的宗教高出若干倍的諸宗教，仍以爲祭祀萬不可缺。此原則在希伯來古代的教律中，表現的頗明顯；希伯來人的大神曾詔示世人曰，『空手的人不可見我的面，』意思就是，不帶祭物的人萬不可到禮拜神的地方去。

用來博取諸靈的歡心以及勸誘牠們降福之種種方術，我們認爲必屬宗教無疑。這宗方術

此後在全部宗教歷史中的發展，以及其背後的思想的久而不變，我們也能循序觀察。至於以前所敘述的，人以之直接鼓動自然界之諸方術，以及強制諸靈爲他們服務之諸相類似的方術，則普通稱爲『法術』。法術和宗教的關係該如何劃定，本是極費人尋思的問題；然此刻我們已經和這問題面對面了。衆人關於這個問題所以很難同意，常常是因爲發議論之時，意見不同的兩方面的人所爭論的竟不是一件東西。法術和宗教二者并非各是一件單獨存在的東西，橫陳於吾人面前，所以我們只要照樣描寫，就必無差池的。其實二者都是人稱呼一大羣現象的名稱，而且有時被人隨便亂用；法術之名特別如此，凡是一個說話的人，要貶爲不合理的、迷信的宗教儀禮和宗教觀念，他皆不惜以法術稱之。我們此刻不想爲法術立界說，因爲這件事或許和界說宗教一樣困難；我們且以爲照前面已經指點過的途徑來區別二者，似乎也很方便。怎樣區別呢？就是以後我們凡用法術一名之時，專用牠稱呼人的某一種行動，這種行動，必須是其自身被人信爲能鼓動自然，或者能強迫諸靈做人願意有的事的；而用宗教這個名詞稱呼人的另一種行動，這種行動，須是人以爲能夠勸誘諸靈或神去保護那些禮拜他們的人以及滿足這些人的心願

的。

假使我們認清這個區別，假使我們追述起原之時所立的假定又可以成立，則我們可以說法術的思想和法術的行動是在宗教的思想和宗教的行動之先出現的；到了魂靈主義的時代，宗教的思想和行動始出現於久已存在的法術之旁，法術不會妨礙宗教的出生，宗教也不會取法術而代之。而且向來沒有那個宗教能把法術連根拔了去。論出發的動機，則此二者同，曰自存而已；論達到這自存的目的之道，則二者又同，曰鼓動人所倚賴的諸力，使他們動作起來而已。甚至於程度極高的宗教，其中還保存着許多禮節，是野蠻時代法術行為的遺留，——不過是宗教所取的，有時只是這些行為所象徵的意義。尤其重要的，是有些行動初起時雖然照我們的定義純粹是宗教的，然往往竟因為人相信牠們是非常的靈驗，以至於其中所含的勸誘的意義漸漸失勢。這些禮節如果人能奉行無訛，至少是淺者以為其自身就能使人達到他的目的，——換句話說，有些本是宗教的禮節，日久竟降為我們所界說的法術。

第三章 羣神的出現

以前我們在某一處已經提過，宗教的性質，在宗教從頭至尾的發展之中，總是被兩個分子所決定：這兩個分子，第一是人既然以爲他的幸福能否到手全靠冥冥中各種的力肯不肯成全他，於是他用宗教爲工具，想從他們那裏得到什麼東西；第二是人對於冥冥中這些力的性質究竟怎樣構想；而且我們說過，這兩箇分子之中，第一個分子總是比較佔優勢。換箇樣式說：宗教的進步是人的需要日增月長的結果，猶之乎人的全部文明都是因爲需要增長，所以有進步；而且文明的一般進步和宗教的進步，不但平行，並且不斷的相互影響。人類最初認爲存在的一大羣『靈』，其中有幾個後來就因爲上述的原故昇到其餘諸靈之上，成爲我們如果不嫌太委曲了那個字，可以稱爲『神』的。這一段從諸『靈』到諸『神』的程序，易言之，自然多神主義的演化，是我們現在要講的。

在野蠻時代，如果人所處的境遇，在常時是足以使他滿足他的簡單要求的，則他和諸『力』

的交涉，目的大致在自衛，好叫那些既不知何處來又不知何處去的災難不至於與他爲難，並且也在足食，就是催那些他用爲食品的動物和植物生的快，生的多。自此以往，他的謀食之術每前進一步，他就因而更依賴天時氣候。人自從把野獸馴服爲家獸之後，他養的獸羣似乎是能保證他將有不斷的乳與肉作他的飲食品了；但是萬一那有定期的雨竟不按時下降，遊牧人就要受重大的影響，這影響當比那些以漁獵爲生的野蠻人所覺到的更重大。於是乎人對於周而復始的四季每一季的天氣，所作的觀察比從前更精密；他因爲看見每季有每季的星或星羣出現，而且這些星或星羣還有一定的位置，於是往往把各季和各季的星（或星羣）認爲一事，而且以爲雨就是降雨季出現的星或星羣所帶來的。蒼蒼者天，星宿於焉出沒；赫赫者太陽，時或送煖，則萬物得之欣欣向榮，時或炎炙，則水涸草乾，牛羊無告——故斯二者（天與太陽）遂被人認爲既能福人又能禍人的大力。明乎此，則知亞細亞洲大草原上之人羣，很早就把天之神尊爲神中之最大者，是沒什麼可怪的。而且這些人是時常遠遊的，當他們動身之時，神之屬於地上者，他們皆不得不丟在背後；萬里壯遊，獨天與天上之日月星宿與人共耳，天之終成爲大神，此亦一因，可斷言

也。

蒙鄂爾人之以天爲一大神，以及支那民族的羣神譜從最早時期即以天居其首，大概是應該照方纔所說的去解釋。早期亞利安諸民族所居之地，皆禮拜天及顯現於天中的各種自然現象，故亞利安人共同奉持之宗教，亦以此爲中心，而且或者我們可以推想其在前歷史時期亦復如是。此外各處之天體（包括日、月、星宿）崇拜，則似乎是農業時代纔長成的。

有些遊牧的部落並沒有極寬廣的平原，可以任他們不計遠近的隨意遊蕩，而只是在沙漠中佔據一塊草地在那裏權且住下，或者是往來於相隔不甚遠的幾塊水草地；在這種情形之下的人，所最關心的，自然是水和草，於是他們以爲己所最倚賴者，是那些以水與食物（草）供給他的獸羣之諸『力』，而這些『力』只是屬於本地一地的，自不待言。到了魂靈主義的時代，這種地方自然成了諸『靈』居住或降臨之所；諸『力』現在既然已經化爲諸『靈』，人自然是向諸『靈』奉獻祭品，并陳述請求。於是定居在各地的諸靈，和隨時到諸靈的住所去朝覲的部落，二者之間的宗教關係，至此遂告成立；獸羣繁殖與否，食品是否豐盛，以及生活其他方面是否順

當，均息息相通；獸羣如能繁殖，人即視爲諸靈所賜。人崇拜諸靈爲各該地的業主，而以食客自居，向他們籲求保護，免得他族侵入；後來自己出去劫掠，也向他們請求保佑，這自然是極自然的一步。日久之後，諸靈與本部落之關係或竟比他們與本地域之關係更密切，因而本部落遷往新地方之時或者會把他們的舊居之神一同帶了去，安置在自己的新家裏面。

遊牧宗教在各種不同的情形之下所表現的相殊的發展，用以上諸例說明，應該很夠了。

人一到靠耕種爲主要的生活方法之時，便等於把自己的生死禍福更進一步的交付給自然界的某幾種力，受他們的支配。在遊牧時代，一處的水草如果發生了問題，牧者還可以把他的獸羣驅到另一處去；耕種人卻不能用此法救急了，只要有了一季的水或旱，荒象即成。但是人轉入農業時代所以於宗教極重要以至於爲宗教開一新紀元者，其故尙不在此。一地必其自然界諸力足使農業成爲可能的，——如地土必須肥美，降雨必須有定時，天氣必須既不太熱又不太冷之類，——其地的人始能利賴之轉入農業生活，而此等自然力，固一切自然力之中比較有恆，比較慈惠者也。身盡耕耨種植之勞者，能對於他日之收穫多少有幾分把握，而經驗亦證明他所

望的收穫并不是過分之求。因爲如此，所以農人對於那些賜彼嘉穀愁彼勤勞的力能有堅強的信心；這些力平素對人的好意，農人可以放心大膽的信任，而偶爾的失意反足以提醒農人他是倚靠牠們的。修地利之法每進一步，人與諸力敦睦友誼之法亦隨着前進一步，於是這些『力』遂成爲農業上不可或缺的神，人也肯竭盡智能，去求這些力賞賜恩典給他。謂他的勤勞不待諸力在旁作友誼的護持而自能得到好收成，是他所不能想像的。耕種之事非利用厚生的技藝所能盡，必兼營事神求福的宗教焉；從破土起，至收藏止，步步離不開宗教的儀節。

治農業的人羣，於是和這些知道講交情的『力』漸漸成立了更有恆性的關係；本羣的人在他們自己住定的地方上建設下固定的處所，備禮拜和祭祀之用。有時諸自然神雖得了新地位，卻仍沿用舊日的名稱；有時那些本是一族的族神或一地的地神，現在因爲有了農業的職掌，於是變爲農業的神，他們本來的名稱，寢假被人忘記了。農業社會所事奉的神，無論本是自然神，或者是由族神地域神變成的農業神，他們既然是統治全羣的，所以不但自然界裏面各種與人有利的情形被認爲他們賜與人的，而且本羣在其餘無論何事上也被認爲靠他們保護、主持的

恩典。人因爲要從冥冥中諸力的手裏得到豐年嘉穀所以做出的種種勾當，往往就表面上看去完全是法術性質的典禮，而且他們本來的確是這種典禮，也毫無疑義。但是等到牠們從直接鼓動自然界或者役使那些能鼓動自然界的諸靈之方術變爲人崇奉善神的祭禮之一部分，而且衆人漸從依賴所行的禮自身發生的功效，改爲依賴衆神的慈悲，於是這些典禮雖然照常奉行，其意義卻改變了。

從遊牧過渡到農業的結果，不止是改變人對於冥冥中諸『力』的態度而已。在諸般適宜的情形之下，（所謂適宜的情形，其中最重要的只怕是人口密度的加增）耕種成了一個人羣的主要職業和生活；於是乎有聚居於村莊或城市之事，而村莊和城市於是乎也因爲要防備從外面侵犯本羣的遊牧人或附近的那些與本羣爲敵的惡隣，所以造有城堞；社會組織，因而也大有改變。歷史給我們看熟的那幾個最古的高等文明，一個在尼羅河流域（埃及古文明），一個在幼夫勒底斯河和泰格里斯河下流（巴比侖古文明），一個在黃河流域（中國古文明）。此三處都有極肥美的沖積地土和適宜的氣候，那裏的人只要稍爲費點人工，就可以過舒服的日子；馴至

人口增加，於是推廣灌溉區或導治河道以防止洪水，成爲必需的，——而此二種工程既然規模很大，自非通力合作不能成功，而且也必須有個集權的最高機關，支配一切，這個最高機關須比從前的小幫小部落中指揮戰事的酋長更有定的在那裏行使職權。

公田制既廢，私有土地制代興；藝與術的數目加添，小貿易與大商務亦起；此種種事業，均要求種種法律及執行法律的機關作牠們的保障；法律與執行法律的機關二者所必須顧到而且適應的情形，較之遊牧部落舊日的權利觀念所認可的，自然複雜的多；同時又因爲各種來歷不同的族姓和部落，現在合成了一個穩定的人羣，所以舊日部落中通行的習尚，失去不少的威嚴。市發達爲城，城市國家合併，則有大於城市國家的王國；最後王國又合併成歷史上最古的幾個帝國，帝國的元首一人身上，集有比國王們更大更多的權。

這種新政治組織出現之後，牠的身影立刻反映於人對於神的觀念；從此以往，神不只是人民的佑護者和降福者，且是神界的統治者，他的權利和義務，與地上的帝王一般無二。人間的統治者，不是法律之所由出與夫保障一切權利者嗎？但是既然神也被認爲人的統治者，所以人羣

的風俗習慣以及牠的普通法律，到後來又加上特別法律（譬如在 *Manu-smṛiti* 的法典裏就是如此的），又都被人看作神所主持的，而且時常竟被人看作神所制定的。如是人羣和牠的諸神之間，成立了一種新關係。奉持公衆的宗教，成爲政府的一種職務；政府自身，成爲宗教的執行機關。在帝王一方面，他有了宗教的意味，成爲宗教界的元首，而且他本身有時被認爲神聖的。諸神則因爲在和平之時以及戰爭之時人對於他們的要求一天比一天多，一天比一天廣，所以他們的身價也隨着一步一步的不斷的增高。

羣神出現和演化的過程，其中的各階級爲何，我們剛纔已寫過一個節略；這個過程對於宗教的全部將來，有基本重要的意義；因爲神必須完全人化纔能道德化，所以神的人化是他們後來發展的關鍵。自然界的諸種『力』就牠們的動作中所顯現的自性看上去，是無所謂道德不道德的；至於信魂靈主義的野蠻人把諸力一概構想成的諸『靈』也無所謂道德不道德。而且諸靈的初步人格化，反倒使牠們的動作，似乎成爲朝三暮四，變幻無常的。那時牠們還沒有必須

遵守的風尚；他們喜歡作什麼就作什麼；連最不顧一切的野蠻人還因為怕種種制裁，所以有許多他們本樂於做的事只好不作，而諸靈在初出現時竟沒有這種制裁。後來諸神漸進的人化，纔成爲道德上須負責任者；到最末了，人又把人間的全德的理想映射到神界去。而且神只人化還不夠，他們還須學習自己該作怎樣的神，纔能在有組織的人社會中得到地位，易言之，他們還須文明化。

促成諸神的人化和文明化（或譯擬人性和文明性）的，要算禮拜與神話這兩個分子最有功。今先論禮拜。人既然要按照着一定的時候和一定的秩序去禮拜神，便不能不有一個一定的地方，禮拜者一到了那裏，就必定和神交接的到。禮拜的地方分兩種。（一）很早的時代的人，已經自以爲從或種線索敢斷定某幾個地方或某幾種自然物象之中是有神的，於是他們自然就到那裏去獻祭物給神，并爲自己請願。（二）又有時他們自己替神選擇下棲身之所，然後把神請到裏面去，以後就在這件東西面前行他們的禮拜，因爲他們真信神自從進去之後是一直在那裏的。古今中外的各種人，以爲神究竟在那處地方或那種東西裏面，——以爲神是在山，在巖石，在

樹，在獸身，在天空中某一個天體，還是在人特別爲他預備的一塊石頭或一根木柱裏面——我們總不免以爲有很大的分別，但其實分別很小很小。那雖然粗野但總算是替偶像崇拜作先驅的木石崇拜，常常被人看不起，他們說這是下流的人的行事，而且能使人愈加下流。但是我們假使是明白人，應該認清這實在是思想樸素的人請神降臨在他左右的一種辦法；我們建築一所禮神的會堂，難道不是出於同樣的動機。須知甚至於在這個階級上面的人，他們所禮拜的也不是物質的對象物自身，而是其中的那個無形的『力』或『靈』。最初用來代表神的一塊天然石或木柱，慢慢會被人少施人工，粗粗的刻成一個像；古時的極陋的偶像，後來許被上乘的美術品代替；一村的村費提秀遮蔽風雨用的小舍，許讓位給莊嚴的廟宇；但是這種美的進化，並不會改變了其中的中心觀念。

用什麼方法纔能得到或恢復神的寵愛，人自以爲已經從經驗中體驗出來。日增月盛，這些方法遂積成一大部儀禮；這些方法是否有效，既然全靠人是否奉行如儀，所以從前原始時代所設的聖地的守者，現在由一些祭司來代替，這些大小祭司的職掌，是保存歷來相傳的成規，並且

負責照一定的規矩去守各種儀式。還有一樁也是被大家認為要務的，就是本羣應該知道怎樣探聽到神的意志和目的；所以祭司們往往不但是禮官，而且是卜官。

人對於神的敬禮，其中最固定的兩個分子是獻祭和祈禱。最原始的奉獻物只怕是食品；有過很長的一段時代，人相信神的確靠他們所奉獻的東西度日。此與供給食品給死了的家屬或他們的靈顯然是類似的舉動。然我們不必因此就斷定獻食品給靈或神起於對於死去的家屬的祭祀，猶之乎我們也無從證明一切神原來都是祖先的靈魂。

在我們此刻所討論的時代中，最普通的獻祭說，把祭祀認為人對於神的自由的饋贈，雖則有幾種奉獻，譬如獻頭生的獸或每年的新的農產品是被人信為有強迫性的；因為牛羊和農產品等等，是冥冥中某一些『力』賜與人的，所以人對於牠們理當完納一種稅。我們還可以附帶說一句，獻頭生獸和新農產品之舉，其實本是另起的。此外還有許多從人的眼看，算是可寶貴的東西，也被人獻給神。

不論公祭或者私祭，往往又是衆人一同吃祭餐的節期。吃祭餐之事，主張圖騰說的人是這

樣解釋的：照原始人的想念，他們祭時所獻的獸是他們認爲本姓的人所從出的尊獸；故本家的人如果會齊了吃這種獸的肉，就等於吃祖先的肉；他們吃了這肉，一來可以從活的源頭汲取新生命，新能力，二來同姓的人可以重溫骨肉之誼，此後必更能同心協力。然此外另有一個解釋，似乎更有可信的價值：凡是在一個聖地，或者是用宗教的禮節，所獻的食品，皆上通於『神明』之域，因而博得了『聖德』，食之者沾潤之，則身體康健，精力改增，萬事如意。至於因會餐而生的友感——須知不但人與人之間生友感，而且人與神之間也生友感，因爲人在神的居處會餐之時，可以說神是東道主，而衆人是同席客——自然是另一種好結果。故知吃祭餐之事，的確有一種人神交合的性質，略如基督教之『聖餐禮』（在中國的天主教人譯爲『領聖體』）但非如圖騰學說所云耳；與會的人因爲始終覺得神就在他們的左右，而且與他們很有情誼，所以都感到一種宗教的經驗。

祈禱之中頌讚神以及籲求神的兩部分，都假定人與神之間有一種個人的關係，愈習爲之，則人與神之間能發生個人來往之信心亦愈堅固。人對於神苦苦懇求之頃，以及覺得神回報他

『所請已經照準』之頃，尤其是如此，所以這又是一宗真摯的宗教經驗。從相反的一方面看，早期拜神的儀式實在含藏着一種復古的傾向，這種傾向因為把頌讚和祈禱當作可以制伏神的咒語——這正是我在另一處所說的：宗教有時退步，復信某種字句聯在一處一念，其自身便能發生法術性的功效——所以很能夠把這宗個人對個人的關係取消；在好幾個宗教裏，這種情形已經壞到不可開交了。

造成神的擬人性的第二個分子，是神話。『神話』一名的最簡單的釋義是解釋某種事，或回答某種疑問，而以追述往事的形式出之者。幾乎全世界處處的人都是極早就已經為好奇心所迫，對於自然界發出若干的疑問；而最古的神話，大半就是這一類疑問的答語。譬如人早已發問過：『這高高在上的天，是誰在那兒撐着？』——所以有此問，是因為全世界的人都以為天是一種淺盆，在半空中懸着，大地是被牠蓋在底下，牠的上面是個收貯雨水的貯水器；既然如此，天何以不掉下來，豈不是個疑問。天的問題有時又是這樣設問的：『天是怎樣昇到上面去的？』——這在野蠻人心中，等於問『天是誰安置在那裏的？』希臘人說是一個名叫阿特拉斯（Atlas）

的神撐着，此外有很多的地方也有與此大同小異的神話。另一種極普通的神話，是回答爲什麼人必須一死，——因爲死總是被別人看作一樁極不自然的事，——或爲什麼人不能像神那樣長生的疑問的。這種神話的例，西洋人所最熟知的，是希伯來人的伊甸樂園的神話；這個神話說人當初本在樂園裏住着，其中有智慧樹和生命樹各一棵，後來他因爲妄想與神平等，偷吃了智慧樹（即分別善惡的樹）上面的禁果，結果是人被神趕出樂園，否則他專吃生命樹上的果子，是本可以不死的。有些神話所問的，是爲什麼每人有一部分必死，一部分不死；而且自答曰，這是因爲人本是泥土和神的血合起來造成的，或說神當初先搏土爲人形，然後吹一口氣進去，泥人得了這口僂氣，纔成了活的，故屬於泥土的必死，屬於神的不死。

民族之富於想像力和詩才者，能把上面所說的那種極粗淺的神話發展成較長的故事，其中用上許多零碎的事和自成段落的情節作點綴。譬如紐西蘭的土著莫里人（Maori）講天爲什麼昇高的神話，就是一個例：他們說當初天地交合所生的子女，因爲他們的雙親總是擁抱着不放，實在無處容身，於是他們辯論了許久之後，纔費了很大的氣力硬把父天舉上去，於是他們

在母地上可以自由移動了。又有許多神話，對於日出日沒的現象，下一個詩的解釋，他們或者說太陽每日坐一條船從天上渡過；或者說牠趕一個火輪車每日自西徂東；那麼，太陽第二天又怎能仍在原處出現呢？則見他們加解曰，這是因為牠在夜間經過黑暗的北方或者地下的一條地道，所以次晨又到東方了。這一類的神話，無論神的動作在裏面如何重要，起初都并不是屬於宗教的，不過是後來許被宗教承繼了去。

又有一些神話是解釋祭祀之事是如何起的，——質言之，解釋人怎樣曉得了應該在某處照某種特別的方式去禮拜如此如此的一位神。此外尚有一些神話，被人呼為『文物神話』；這些神話所講的，大都是耕種以及其他各種技藝的起原，點明他們當初各是由那一位神怎樣怎樣傳授與人的，或者是由那一位後來纔成神的人怎樣怎樣發明的。

自從想像力用到了神和神所行的事為題目，便有許多神話并不是因為人對於自然界或宗教界裏面的事物有疑問，而只是因為人歡喜講故事聽故事，所以纔被創造出來或者潤色舊說而成的。這一類的神話既然是與其他一類的神話同用若干神作箭槩，所以神話譜裏面的筋

肉由他們供給的，不在少數。神話裏所說的神，無論身體的形狀如何，在思想、感情、行爲上總是完全像人。人的想像力把各種節目湊合起來，成爲形形色色的神話之時，牠所用的材料，不外乎人類經驗的東鱗西爪，這些儘管是放大過若干倍的，然總是人間的所據的底本；難怪故事裏面的神所行的事，往往都如尼采所說，『完全是人之常情。』

這些講神的故事，很能夠幫助人把衆神一律想像爲放大的提高的男男女女，他們不但表現每位神所掌管的东西本身的性質，而且另有自己的極顯著的個性。即使那些不甚可以爲訓的故事，也終於使神更像人，因而增加人對於神油然而生的胞與之情。在文明的進步中，人的心情日趨高雅，其道德也日趨純潔，於是這種神話不免使新人物見之作惡。古詩裏面載有神們蕩檢逾軌的事，這些假使可信，豈不是人間大雅的社會還不能容忍的種種荒淫殘暴欺詐之行，神們卻都作過，所以這也有人起來反對。不過是批評家既然這樣的批評古人，顯見得他們自己仍以爲神的行事是應該給人作好榜樣的；從這一點看來，可以知道他們并沒打破『人化的神』之觀念；他們所爭的，其實是此一觀念的應用推到了最後的一步。

原始時代所想像的各種『力』其中雖有幾個昇到了大神的一級，然他們並不能夠把那些地位比他們低而只掌理自然界或人生某一部分的諸位同事一概排去。其實人隨着文明的進步而日增月盛的需要，本要求加添新『力』掌管新需要，以爲否則必有不敷分配之虞。不過是現在既然已經有較大的神被認爲一城或一國的神，在冥冥中保佑而且降福給全城或全國，所以全羣以及其中的個個團員，往往不論需要什麼，都漸有直接乞靈於這些大神之趨勢；於是這些大神漸漸把從前是由許多各有專職的力所分掌的種種任務通通接收了過來，而且把這些力也併吞了。這些小神的名稱，往往就成了那些把小神吸收了去的大神自身的名號或官銜；於是人用這些新的特別名稱稱呼大神時所求牠們作的事，正是從前本來由這些名字的原主們爲人作的事。在相反的一方面，各處的本地神那些原來只被人用一地的地名或他種本地的名號稱呼的，卻自從大神出現之後，也往往僭用這一位或那一位大神的名字。

宗教的發展沒有那一階級是與牠的過去完全打成兩極的，——甚至於連最劇烈的改革

也不是被認爲能用種種方法加害於人的妖魔，其出現本在我們此刻所敘述的時代（即自然多神主義時代）之前；但是甚至於在這個新時代裏面，妖魔依然沒失去他們的地位，而且仍和以前一樣的作祟。至於被信爲能驅逐妖魔，或者能把牠們從人的身體裏面掏出來，或者能攪亂他們的計策，使他們害不成人之種種法術的勾當，此時也是不下於當年的在社會上盛行，而且簡直無論在何處，這些法總是經過了宗教中的一切變遷還無傷損，一直傳到現在。不過是自然多神教裏面的人，除依靠法術外，又去求神保佑他們不受妖魔的暗算。這有時不過是在厭魔的咒語裏面，加上唱神的名額請解救的文句，有時是創立更獨立更明確的宗教式的辦法。到最末了一步，或許生出這樣一派議論，就是說：妖魔是沒有能力獨立與人爲敵的，假使他們作出不利於人的行動，那全是因爲人干犯了這一位或那一位神的怒，所以神差遣他們作報復的使者。然惡魔能憑自己的意志加害於人，如一般人所信者，始終沒被上述的理論打破。

有時候有人說，宗教與法術二者，自始至終形成一種嚴厲對抗的形勢。細究之，知此見解實某種法術的定義所造成，因爲這定義裏已將二者相抗的局面預先佈置下。這個定義說道，自然

宗教是有社會性的，牠的目的在謀公共幸福；法術是「反社會的」，人用牠達到各種與社會福祉不相容的目的，害人一項，在其中便最平常。因此全羣爲自衛起見，不得不設法把法術撲滅，宗教也認定法術是神所厭棄的左道邪門。然法術一名，若從我們所用的廣義解，則見種種反社會性的目的，有些固然是用法術求達的，然那些有社會性的目的，又何嘗不然。普通所謂法術，固然是法術，然宗教的儀禮之中，何嘗不很有法術混進。不過是避凶法術（即目的在驅退那些攻打個人或全羣的妖魔時所用的法術）和催生長的法術（即目的在加增食料時所用的法術）這一方面，和害人法術那一方面，早就被人區別清楚，這區別正是日後分自衛的「白」法術（或曰正法術）與「黑」法術時之所本。

我們研究到前面某一處之時，已經帶着提起過催生長的法術。斯賓塞與吉臨（Spencer, Gillon）二位學者，曾往澳大利亞洲中部觀察土人之間盛行的種種法，歸來筆之於書；此地的法就是屬於生產法術一類的。據他們二位說，中澳諸部落各有各的法，去繁殖他們所仰爲食料的某一種獸或植物。世界有許多地方，又有所謂「穀舞」，行之者都信這種舞蹈能幫助農物生

長，猶之乎澳洲人信他們的法術能使他們所依賴的獸類或植物繁殖。

人把野獸馴服爲家畜之後，自然因爲和牠們更接近，所以對於牠們的體性知道的更清楚了。人不久發見了有幾種獸，例如公牛和公山羊，是最富於繁殖之能和繁殖之性的；於是他們以爲不但獸類的而且連植物的滋生之能，全都藏在這幾種家畜體內，這幾種家畜因此居然成爲畜牧部落的神，而且後來也是繼畜牧民而起的農業民的神，因農業人依然靠他們的牛羣羊羣作他們的大部分食品。奉獻頭生獸給神，只怕也是初起於畜牧時代，到農業時代，又加獻每年的新生的農產品；此等奉獻，其背後之意若云，苟人僭用頭生獸和新生穀，必至於母獸不生產，田地無收成爲止。殺頭生子獻神這樁不自然之事，據我們所有的證據看去，似乎是文明較發達之時始有的。這種事出現的時代之內，頭生獸和頭生人都被當作人對於神的祭品。

以原始時代的某一臆斷爲基礎之另一種催生長的法術，也是分布極遠而且終久被宗教收入的。這個臆斷，或可借用斯多噶學派的言詞，稱之爲「自然界同感說」，若圖更準確，可云「全自然界中，無論禽獸或植物，其生產程序實爲一事說。」既然有這樣的思想作出發點，所以原始

人深信人的交媾就能催促種子發芽，禽獸繁殖；而且交媾之事，當初無疑是由種田的人，在自家田上公然舉行的。現代歐洲有好些地方，還有這種禮的遺留，不過是多多少少的把古禮改變過面目。

這個極古的自生功效的催生長法術，初起時本與靈神無關，然農業宗教發展之後，牠還能依附新神而存在。一位神不管他旁的性質如何，只要是被信為能增加農夫們勞力的獲得的——譬如一位土地娘娘或與生芽期相聯屬的天體神——催生長的法術就可以依附他，因而成為禮拜他的儀式的一部分。亞細亞洲北部的人都拜一位大女神——生殖女神——不過各種人用的名稱不一樣。此處的催生法術，往往是但又非純粹是與這位女神合在一處的。

人自己從村居改為城市居之時，自然把這一類的法術以及其他催植物生長的法術和祭禮等等，一概遷移到城市中的聖區；農業上的種種節期，以後就全改在此處慶祝。這些法術禮節，自從與田土分離而依附公眾禮拜之所，他們原始的特殊的用意漸漸忘失。有些民族的神殿裏，蓄養一般聖娼；這聖娼制的根原，其中之一就是由鄉間搬來的催生長的法術或祭禮，而且這只

怕還是最古的一項；神的嫁娶以及神話中所說的神與天女或凡人交媾之事，其中有不少的情節，也許是催生長的法術等之反射。他們自然還有旁的根原，但我們不必在此處討論。

催生長的儀禮，大抵是出現於農業時代中，而繼續存在於農業時代以上的宗教裏面。若認這些爲『生殖器崇拜』的遺留，未免是誤解他們了。所以有此一說，是因爲先有些近代的著作家，以爲原始人爲生殖的奧妙所感，故從而崇拜生殖器，生殖器崇拜者，實在是原始時代的一種盛行的宗教，或者竟是那時代的唯一的宗教。殊不知一天到晚把心安在那件事上頭，是衰頹文明裏面的一種退化現象；野蠻人幸與健全的動物相去不甚遠，不至於如此受其播弄也。

另有一種催生長的法術，作法時必須殺人；日後宗教上也有殺人祭神之事，引其端者，大概不止一種事，然現在所說的催生長的法術，必是其中之一。例如孟加拉的康得人 (Kandhas)，是特爲購一個人，作法時把他殺死，然後將他的肉分給本村的人，埋在他們各人的田裏。他們的法雖則已經和一位土地娘娘的祭禮合在一處，因而所殺的人算是獻與她的祭品，然其中原始的部分，似乎純粹是法術性質的——殺人固然說是祭土地娘娘，然他的血肉或者血肉燒成的

灰埋在地下之後，能使五穀生長。

有幾個半開化的文明裏面，殺活人以圖五穀豐登之事，在他們的公衆宗教中竟佔了一百二十分重要的位置，而且已經比剛纔所舉的例更加變成了祭神的形式。譬如墨西哥有些祭神的禮，就有以下的規定：先選定一個活人作將來的祭品，衆人當他是個主生長的神，百般的奉承他，最後纔把他殺了獻給太陽神。此中的宗教氣息雖然很重，但只怕不過是最初一種農業法術發展到最後一步的狀態。廣汎說起來，真正的人祭是在文明時代而不是在生番時代出現的，雖則拿人作燔祭，卻不是不常見的事，用儀式的報復方法去屠殺戰時的俘虜，以安死於戰事者的靈魂，也是很古就有的。家長或會長去世之後，有些民族必把其人的妻妾奴隸，從者官員們都殺死，好叫他們陪着死者一同到陰界去；這風俗固然也很古，然而絲毫不能算是真正的人祭。

許多儀禮之中，有避凶的法術遺留下；等到這一類的儀禮被宗教採用之後，就成爲消罪祭。經驗，或者說經驗的誤解，教人認爲特別危險的東西——例如死之將臨——都被信爲能使走進牠們的人傳染着其中的一種實有其物的污穢；而且這種實有其物的污穢，人竟可以從物質

方面着手，把牠移去。這是第一時代的想法。到了第二時代，人以爲其中的危險來自邪魅；從前的移穢的方法，現在被認爲能抵禦這些邪魅。到最後一步，人以爲凡與中有邪魅的東西接觸過的人，便爲神所痛惡，所以這人必須把所中的不祥去淨，方能禮神。從前的舊方法現在既然成爲潔身見神的禮，所以也得到新的意義。祓除不祥之法，其中有一種在世界上散布的極遠，然各處的形式卻不很同，這種方法被西洋學者沿用舊約中所載的一個實例的名字，稱爲『替罪羊之禮』（舊譯名）。這種禮的行法，大概是把所謂不祥——這也許是有瘟疫性的病，例如天花，也許是人被邪魅所乘後所染的不潔，也許是宗教上的罪愆，以及其他等等——載在一條船上，縱牠飄蕩到下流或者海裏去；或者移到一個獸身上，然後把牠趕到極遠的地方去，有時簡直把牠殺死，免得牠負載着那一身邪氣走了回來。如果用以負載不祥，把牠送走的是個人，這個人也不免一死；這種事往往也被人誤列入人祭之類。

各處的宗教上了多神主義的階級之後，便比以前更加千百倍的一地一樣；在歷史的、社會的、經濟的諸狀況之下，各處的全部文明日漸相殊到那步田地，以及諸種族、民族的個性日漸顯

著到那步田地，他們的宗教也相符的日漸相殊到那步田地。宗教這一段發展所循的主要方向，上面一句話總算已經略略的標明；不過是這個題目極大，我們不能在此處細講（留待第五章細說吧）。

第四章 道德與宗教

道德與宗教的關係，我們在前幾章書裏面，不過是有時偶而講到，但這個題目極其重要，非更加仔細點討論一番不可。在歐洲文字裏面，『道德』一字，出於拉丁文 *Mos*，『倫理』一字，出於希臘字 *Ethos*；查 *Mos* 與 *Ethos* 之本訓皆為風俗，可知我們所謂道德與倫理，其初本與人羣的風俗為一事。無論什麼社會，即使最單純的社會，其中假使沒有共同認可的風俗，必不能存在；一個社會有種種風俗，這些合起來的總數，社會學家呼為它的『風尚』（拉丁文 *Mores*），風尚是社會上全體的人都非遵從不可的，而且他們各人的確有遵從之的習慣。原始的道德不外乎遵從風尚，此外無所謂道德。但是原始人的風俗，其中有許多與我們如今所謂道德毫不相干；另有許多風俗，若由我們的倫理看去，竟是非常下流，使我們不能不痛斥之為不道德；但是用歷史的標準立言，我們終須承認這兩種風俗都是原始人的道德，而且因為如此，所以都有強制性。原始社會的風俗又不單是有強制性的道德而已；因為在那種社會裏面，各個人服從風俗的

習慣已經成爲他們的第二天性，他們自自然然的服從風俗，真好像是有一種後天養成的本能。有許多風俗，被信爲全羣的安危甚至於全羣的存亡所繫，所以違反這一部分的風尚的人，勢必激起全羣的憎惡心，或云全羣的自存本能立刻發生出的反感，這憎惡心或反感向那違反風尚的人發作起來，有時甚至於殺死他，或放逐他，都不以爲過甚。在相反的一方面，凡是忠於本羣的風尚的極昭著的行爲——例如親人被害，能立刻去盡量的報復；本羣與旁羣發生戰事，能鼓起勇氣去盡防守或攻擊的義務；或原始社會在和平之時所最重視的諸項美德，如慷慨、好客之類，能躬踐力行——一言以蔽之，社會風尚所要求於我，而我能赴之之種種特行，皆爲全羣之人所悅納，且其悅納之情，不獨藏之於心，抑且發之於外。

野蠻人厭惡過行與悅納美德之心，其中情感色調之濃淡，要視所行何事，行者何人，與夫行事時之情形怎樣而定。然其中主要的事實，是行事者雖爲一人，而厭惡或悅納之之心，則全羣其餘諸員，人人有份，而且因爲衆人的情緒相互傳染，以及衆人排洩怒憤或表示嘉許之時，又是公同行動（例如犯罪的人如果該被石子打死，則行刑之時，人人動手擲石子）結果是共同感情的

熱度不期然而然的增高。犯衆怒的過行，被人這樣去處置，所以其重大性深刻於人人心上。

如果我們要引用習見的分類名稱，來敘述這種初步的道德，則我們可以如此說：凡是能激起全羣人的憤怒或厭惡之心者，皆可以稱爲「惡」，凡是能引起普遍的贊同心者，皆可以稱爲「善」，此等處所謂「善」與「惡」，自然不是我們所謂善惡，而是某一羣野蠻人之中的人所謂善惡。

「應該」這個習見的名稱，也可以用來敘述原始道德。方纔所界說的善惡標準，是希望一羣中的人個個遵守的；若個人能自覺的副此希望，或自己也加入希望，則「應該」的情感，或我們所謂道德責任心生焉。

許多野蠻社會，等他們的青年人長到了可以與本羣的成年人爲伍之時，就把本部落風尚中最基本的某幾條注入他們的腦海；初成了的人此時須先行各種成人禮，禮成之後，纔算大人，這些禮往往是可怕的，而且極痛苦的，目的是在初成了者的心上烙下一個不可磨滅的深印。譬如南非洲巴蘇突人(Basuto)的成人禮，是用鞭子把將成人的人痛抽一頓，教他記牢以下幾條

訓辭：『莫偷竊；莫奸淫（奸淫照他們看是侵犯他人的所有權）尊敬你的雙親，服從你的酋長。』
 澳大利亞洲有些土人，教訓他們的青年人的話如下：『對於你的長者應該服從；你所有的種種東西，該與你的朋友共享；安分守己的過日子；莫強奸未嫁的女子或已經出嫁的女人。』這種道德集要的例，要再多舉些，是很容易的事。西洋人最容易想起的，自然是摩西十誡中寫在第二塊誠石上的幾條：『你不許殺人，你不許犯姦淫，你不許偷竊』等等。舊約利未記第十九章所載的訓言，範圍較廣，其中還包括儀容和對人的禮貌等等；早期的道德都如此，拉丁字(Mores)（上面譯爲『風尚』）也是一個佐證，因爲道德、以及儀容、禮貌等意，它都包有。

一個人如果作了本羣的風尚禁止他作的事，或者竟不會做本羣的風尚要他作的事，那時這個人不但身體上經驗到本羣對於他的厭惡之情，而且精神上亦復如是。本羣對於他的厭惡之情，他自己也分有一份，而且轉用之對己，所謂自怨自艾者是。我們所謂「良心自責」想必是起於這種經驗，猶之乎在相反的一方面，我們所謂良心自許，大概是起於原始人作對了事的時

候，所覺到的社會對於他的嘉許。而且這兩種經驗是在事先就可以覺到的；這兩種經驗的預覺，後來成爲一種道德動機，所謂良心在事前的詔示，即指此物而言；所謂道德責任心的命令，也是它最後進化成的。

許多野蠻民族在誠實、不欺、忠心、諸美德上的程度極其高，他們自然的儀容和禮貌，也非常之講究，這都是屢次經人證明的；但是又時常有人談起，他們同那些自命爲更文明的人一接觸之後，美德、儀容、禮貌，三者，皆不免日就衰微。他們所以退化，莫以爲全因代表更高文明的人，往往其自身品行很壞；否則，何故宣教師好意提倡的改革，有時也會產生同樣的惡效果？傳入他方來的風尚系統，能把本有的標準攪亂，又把舊日的道德保障推翻——這纔是真正的理由。

上面剛剛講完的那種部落道德，所以能够很靈活的運行，全因爲本羣所有的人彼此所見無殊，全羣的褒貶，又是衆人一致，而且極其堅決。這種情勢，我們文明社會裏的人也是習見不鮮的，最著的莫過於那有強迫性的社會成規。試問不成文的諸項社會成規，豈不是純粹由習俗規定的？他們何嘗是由理性立的？又何嘗是具有道德性的？但正因爲他們如此，所以纔是不許非難

的。譬如我們與人周旋時，無意中違背了一條規矩，心裏便非凡不舒服，這點不舒服是一種真實的自然自艾，而且這自然自艾之情，往往比作了一樁不合道德標準，又極容易見諒於儕輩之事之時所覺到的更銳烈。西洋在不滿一百年以前，連品格極高的人，也和人決鬪殺人；這是因為當時的法律和教會雖則都稱決鬪為「謀殺」，然而當時的「榮譽典章」無形中規定下，凡是在某一些事情上受損的人，該用這個方法去彌補，所以自尊的人，寧不顧法律和宗教，卻不願拒絕決鬪，使自己以後為君子所絕。此外，我們人人曉得——至少是耳食了來，所以曉得——甚至於誠實不欺的賭徒，還遵守一種職業的章法。以上從近代社會所舉的幾條例，應當可以幫我們了解，為什麼風尚，在初期社會裏面有那樣大的強制力。初期社會的風尚，是不容人婆婆媽媽的討論的；他們的命令性是絕對的；若違反他們，結果一定是被衆人擯諸社會之外。

以上所說的發展，全部是獨立於宗教和宗教的各種前提的。善和惡的觀念，道德天職的觀念，都不是宗教創始的；良心也不是宗教產生的；而且原始道德的內容，宗教除去牠自己所要求

并維持的風俗（這不過是一般風尚之一部分）之外，也無所貢獻。有些人以爲良心是一種本性超越的道德律令，爲人心所本有，人全因爲有牠，纔能直覺的知道什麼是善，什麼是惡，牠有無上的權威，和絕對的命令性，時時準備着假手於人的自責之情，去懲罰違背牠的人，有如在人的心內的一種神權裁判；這種良心觀之爲想像之談，與那認人人有一個內在的特定的宗教性之說，毫無上下。道德範圍的增廣，其實完全是社會上文明進步，各種關係因而日趨複雜的結果。

但是野蠻人的風尚，很早就另得到了一種極有功效的保障，而這保障是一處於人間社會以外的。蓋文化程度最低的人，不但以爲某種行動能保衛他們，使冥冥中那些與人爲敵的「力」，或者束手，或者解怒，另一種行動又能使這些「力」爲人服務；而且他們更以爲有些事是無論如何作不得的，否則必有吃大苦或者竟把性命都斷送掉的危險。有些東西是萬不可觸的，有些地方是萬不可冒昧闖進去的，有些事是他們必須無條件的束手不爲的。拉丁文所謂 *Post Hoc, Propter Hoc*（譯云「昔如是者，後亦如是」）本是人類解釋經驗時之一種普遍的謬誤；野蠻人如此的解釋他們的經驗，所以纔自以爲發見了世界上有那些事做了必死無疑。書裏面講到野

蠻人的這種思想，最喜用以下的一個例：據說非洲北海岸有一個黑人，在岸邊看見一個錨，他把錨上的鐵分裂下一塊，作了一個鋤頭。第二天他忽然死了。於是大家明白了：他必定是被那東西害死的。而且既然那東西能害死他，可見得無論誰如果敢去麻煩牠，一定也要被牠害死。從此之後，這個錨就沒有人敢動了。野蠻人的世界中，有許多同這個錨一般可怕的東西，這些東西裏頭似乎是飽藏着一種無形的力，簡直可以說飽藏着一種魔術的電流，這種力或電流同物質的力一樣的奇異，一樣的可以置人於死地。即使和牠們最輕最輕的一接觸，不管你有心也好，無心也好，甚至於和牠們相離太近了，都足夠把其中那一放射就能殺人的毒氣引出來。

通行魂靈主義的時代所取的解釋，必謂這是因為這些東西裏面所居的「靈」不喜歡衆人輕易接觸牠們，或離牠們太近，以為這都是對於牠們個人的不敬；若又再進一步，將謂并不是其中有「靈」，而是因為那些東西是某一位神的聖器，不許人褻瀆。舊約裏說起一樁故事：裝載主耶和華的神櫃的車要翻身，Uzzah想把神櫃扶直，他看見，剛伸出手，忽然倒在地下死了，他的死是「聖德」炸死的，聖德是希伯來人呼那種能毒死人的氣之稱。野蠻人非常相信，凡是犯了這

種褻瀆的行爲的人，結果難逃一死；所以經人證明過，常常有健全強壯的人如果做了這種事，事前雖一點不曉得，但是人家一說破之後，往往立刻躺下了死去——他們之死，是因為知道橫豎非死不可。

凡是有這種奧妙難知，足以置人於死地的效能潛伏於其中的，不論人也罷，物也罷，事也罷，研究的人一律稱之爲「塔布」(Tabu, taboo, tapu)，這本是一個多島海的字，本訓據說是「標出」，但如今卻把凡是風俗和宗教「禁」人做的事統用牠來稱呼了。不過是塔布一字所注重的，不在指明「禁」，因為禁只是其中次要的一層意思，單指社會對於人有如此如此的命令而已；牠所注重的，在乎指明這些人和物和事具有那種神聖不可犯的性質，在乎指明如果人侵犯了牠們，必定招那種萬不能免的，自行發作的，而且絕非預料所能及的結果。而且這效果是有傳染性的，原始社會裏面，既然是衆人團結爲一體，所以一個人的褻瀆行爲，無論是出於輕心或者無意，頗可連累他的全家，甚至於全羣同受無妄之災。一個人羣因為預防這種危險起見，往往不得不防止傳染，方法是或把罪人治死，或者放逐他，總之，必用此種或彼種方法，斷絕本羣與這

個人自身或與這個人的行爲所有的聯接。

我們方纔所描寫的種種念頭，本與道德無涉；但是野蠻人必須遵守那些禁條，日後成爲一羣的風尚其中的一部分，於是本羣用它那謀自存的精力嚴厲的督促人奉持。禁條之非遵守不可，既然有自身的和社會的雙重保障，於是有權位的人爲擁護公衆利益或會長及祭司們的特殊利益起見，把這個制度四面八方的推廣出去，直到與它本不相干的許多種人事，也被它的勢力侵入。在基督紀元十九世紀的初年，夏威夷羣島的這種制度，因爲已經到了令人不勝其繁的程度，全部禮法，竟因而被人取消。

塔布起初與宗教也無關；但是人違反塔布所招來的效果，後來被人換了一個新解釋，說這是「靈」或「神」赫然震怒所致。因爲人走進塔布了的物事，即是無故侵入靈或神的境界，而做出塔布了的事，即是做靈或神所嫌棄的事。這種解釋一出，塔布遂與宗教聯合，因而塔布的範圍又加廣，意思又改變過。終至凡是特別屬於諸神的東西以及被信爲諸神所特別憎惡的事，統統用塔布作保障。本是直接從物質方面移去傳染毒的方法，到這個時期，成爲防邪魅的消毒劑；再往

下去之後，凡是祓除不祥和賄賂鬼魅的法門，全都改爲對諸神直接乞靈的形式。如今，人做錯了事，往往覺得有一件東西叫作罪孽的，苦苦的纏着他不放；這個觀念，蓋起於上面所說的種種思想。

以上所說的那些對於人的行爲的限制，其本性本不是道德的；雖然如此，有許多很早而且很普遍被人列爲禁條者，卻的確也屬於我們所謂道德的範圍。譬如世界上有許多地方，一個人如其殺了人，甚至於一個作戰者在戰時殺死了一個敵人，這個殺人者例須行過正式的而且往往是曠日持久的除穢禮或潔禮，纔能夠把自己平時在社會上的地位恢復過來。在古希臘人之中，一個人如無意中殺死另一個人，此人必須離開本鄉土若干年月，而且必須在回去之前殺死一個外鄉人，纔能把自已從前殺本鄉的人所蒙的不祥脫盡，而這第二次殺人卻不算犯殺人罪。古希臘人在這種時候所作的種種行動，我們一看便知道其本意的確不外乎把第一次殺人時從物質上傳染來的不潔移去。野蠻人對於這一類的行動時常用魂靈主義解釋：這都爲的是把被殺者的厲鬼趕了走，或者是消消牠的怒氣。反之，殺死同族的人，往往不是用這種方法就可以

消罪的；這是非一報還一報不可的。

彼此禁止通婚的人羣裏面的男女，如果膽敢弁髦禁令，公然婚配，或者雖不結婚而私自通奸，——此乃原始時代的所謂「親屬相奸」——也就犯了無法消滅的罪。本羣的人或者各把兩造治死，免得本羣因為容忍了這種大干犯社會風尚的事，連累遭受不幸的結果。另有些地方卻留下兩造的命，等他們去受那天然的懲罰。希伯來的法律雖然明定犯奸淫的女子應由衆人擲石治死，然各種親屬相奸的事件，該受法律上何等的懲治，其中卻半個字也不提起。但是莫以為希伯來人是不以此為罪的，因為他們的聖書講到親屬相奸之時，有這樣一句示警的話：「那人必從民中剪除。」（譯者註：見利未記十八章；我引的是「官話和合譯本」）——其意若云，那人必被上帝親手滅絕。這句原文既然不指明懲罰來於那一個有人格的原動力，則其為原始時代思想的遺留，豈不甚明，蓋原始時代固以為凡觸犯關於兩性的塔布者，必招自然而然的致命的果報。其實猶太米希那禮經（Mishnah）裏面所列的三十六種 Kerithoth，本皆古時的塔布，不過是經後人把塔布本身能致人於死地之說改為人犯罪由神處罰之說而已。

足以冒犯衆神的諸事以外，另有一些關乎他種人事的道德條律，此二者是截然不同的；這些道德條律所以也由衆神掌管，大概也起於方纔所說的塔布的宗教化。換個法子說：社會風尚中的這幾部分，原有一種處於社會以外的保障，此保障後來所以成爲宗教性的，也起於塔布的宗教化。至於罪孽有傳染性和遺傳性的觀念，在宗教中佔有極重要的位置，這個觀念的來源，大概又可以回溯到塔布一類的念頭之中。我此刻只須提醒大家一句：在希臘的悲劇裏面，例如講俄足王（Oidipos）的惡運，或阿特留斯（Atreus）的家破人亡等處，這種觀念就極其顯著。

我們在第三章裏面已經提過：神之被認爲人的統治者，於宗教以後的發展，極關重要。蓋衆神隨着社會上的政治演進，漸漸被人擬爲神界裏的治人者；他們和文化這一階級裏面的人間治人者一樣，成爲全羣的各種風俗法的護持人，他們督察世人小心遵守這些法，有敢干犯之者，即懲罰之，而且他們處罰人之時，公衆對之總有點同意，因此他們處罰人的行爲，也就成爲真正的懲罰，不可與報復同論。而且凡是逃過了世法的惡行，和那些施諸無人照管者的暴行，衆神皆

能特別留意。這種神權的報應，固然不會把我們所謂道德指定爲它主管的區域，然而道德所能得到的神權保障，仍然是極關重要。

衆神既然是治人者，於是衆人都仰望他們能把案件判的明白，又能不偏不黨的執行他們的判決，就如同衆人仰望世間的帝王能如此一樣。人對於神的想法，因爲是用他們對於君王的想法類推而得的，所以相信神必能公道（或譯正直）待人的心也油然而起；再過下去，這種信心簡直使人把正直認爲神，既然是神，就必定圓滿具足的本質，神就是正直，正直就是神。而且既然世間的君王不但能以公道治民，而且能用聰明的方法，本無我的精神，去爲民興利除弊，於是這個理想也被移到諸神的身上去。人間帝王的鉗制人，有時不是非常的難堪嗎？然而神的監察鉗制，也是同樣的事，事不放鬆，出乎人的意料之外。但是對於這一個點作詳細的討論，是本書下一章裏面的事。

等到人以爲諸神不但是本羣中風俗法的護持者與執法者，而且也是一切法律如社會法、民法、和宗教法等等的立法者，於是乎所有的違背法律或疏忽法律的事件，都成爲冒犯那兼治

人者與立法者兩項資格的最上神（或譯上帝）；若人竟有意的違背或疏忽法律，更算是積極藐視這位無上神的權力，所以他也加倍的不如意。人的過行所以成爲罪愆，正因爲種種法都被直接歸到神身上去。

道德這樣的從宗教得到了權威和保障，是極關重要的事，因爲在文明進步之中，一切道德本來的權威和保障都漸失去了，幸虧有宗教出來作砥柱。我們說過，道德舊有的權威和保障，全靠當初的人羣比較算很小，其中的分子彼此的思想、感情、好惡，又完全一致，而且全羣所感覺到的興趣或利益也很簡單。各種的人口混合而成的城市 and 國家，以及各種複雜的利益，既然出生長大，於是舊式公論的強制力一天比一天薄弱。人對於世界的真相和自然界的動作，所知道的漸漸多起來，許多原始時代的信仰也就因而傾覆。故宗教之將道德收入自己的領域，并把道德規條變爲神製法律的部分，實在是供給了人類唯一可能的替代品，去替代原始時代保障道德的風尚。這個替代品只要宗教自身的權威一日不倒，便一日有功效。但是在相反的一方面，宗教既然有善於保守的特性，牠不免把過去許多時代累積而成，而且從未甄別過的種種道德條規

以及種種儀式，全變爲固定的。我們所能承認爲道德條規的各項，和那些非道德的禁條，無法分解的混雜在一處。災難、疾病、罪愆、罪孽、和報應等等，都並未分清，所以原是消除其中某一項的方
法，也可以借用去消除其餘各項。可知並不是宗教由非道德的變成道德的，而是道德由非宗教
的變成宗教的；宗教所以往往是阻擋道德前進的一種重大障礙，正由於此。宗教能妨礙道德進
步之一事實，在某幾個宗教之中特別容易看見：這些宗教把人間的法律在牠們的聖經裏面製
定，而牠們又把聖經所云看作最末一次的天啓，不容人有所增減，有所改變；於是本屬於過去時
代的種種制度、法律、道德標準，一概被牠們打上最後審定的印，這過去時代他們就永遠無從擺
脫。

第五章 高級文明裏的宗教

我們在第三章裏面已經表明多靈主義和多神主義是世界上各處的自然宗教演進到了某一階級之時共同變成的形式。因為在這個時代裏面以及其前的人所經驗到的，總是冥冥中有千千萬萬的力對於人，或竟是替人，作出這種那種的事；所不同的，是或以為這些力就是外面那些實有其物的各種東西自身，或以為是那些東西裏面的靈，或以為是附在人身上的各種鬼魅。人的需要既然是千千萬萬，所以他從之去求滿足的力，也有千千萬萬；這千千萬萬的力之中，有些是他賴以滿足他的較重大較常恆的需要者，這少數的力，其地位與身分後來突飛猛進，終至超出其餘諸力之上，成為諸神，然地位較他們低的儕輩，卻終不會被他們排去，來歷較他們更古的諸鬼魅，也不會被他們滅絕。

我們看見早期的人供給自身需要所用的器具，例如獵具和戰爭用的武器，又如原始農業和原始工業上用的農具工具等等，都被他們尊為神。而且我們曉得，這些器具被人尊為神的經

過，和旁的許多事物的一樣；人本來以為各種事物，各種器具裏面，各有一種內在的功能，所以只要你知道怎樣用法術驅遣牠們，牠們便能聽你使喚；到後來這內在的功能被人改說是神，所以你必須對這些事物和器具行宗教性的禮拜，牠們纔為你所用。後來連禮拜諸神所用的各種器具，也成爲崇拜的對象，所謂「祭物神」者是；祭器成神的過程，我們不妨斷爲與他種工具被人尊而神之的過程是類似的。所謂祭物神，在古印度有很好的例；在吠陀時代，印度祭壇的火和奠的蘇摩酒，都是大神，一個名叫阿祇尼（Agni），一個叫蘇摩（Soma）；這兩位神的地位，與自然界大對象物的諸位大神一樣崇高。

多神宗教的發展，不是由各民族單獨進行，彼此毫不相聞問的；因此世界各處的多神宗教，大抵都是一種以上的分子混合而成。有血屬關係的若干部落，許締結同盟或者聯合成大團體，其結果之一是這合併而成的民族有了一個共同的宗教，舊日各部落的神，此刻一概包容在裏面；鄰近的諸集，如果長成一個大城，也可以得到同樣的結果；許多小邦如其互相兼併，成爲一個王國，他們的神也必因而合組成一個兼收并蓄的國家神譜；即使有若干人羣於此，他們只有同

屬於一個民族的自覺心，而無正式的政治組合，但是他們也許能辦到方纔所說的一步；至於侵略或人口移殖之事，不但使戰勝者所信的神在新疆土上面站着了腳，而且勝國的神也終於不免被得勝國的神譜吸收進去，這個過程因為好在新落戶者帶去的某位神和一地舊有的某位神往往可以指認為同一位神，也就省了不少的事。以上所說的各種現象，此外還有因通商而輸入新神以及因某種特別原故或解救某種特別急難而從旁處借神等事，古希臘和古羅馬城的宗教都給好例，是我們所熟知的。亞歷山大帝國全國以及其後繼之而興的幾個馬基頓王國裏面，也都有上述的過程供我們查攷，不過是範圍又比以上所說的大許多倍；在羅馬人的天下裏面，尤其如此，這裏最後成了地中海區域之內所有的各種民族的神和所有的各種教派，普遍糅和在一處的局面，這種糅和不會多神宗教自行暴露自己最弱的弱點，自己反證自己的不通，但是那些倡異途同歸，真神唯一的宗教家和哲學家，卻覺得自家所提倡的學說，在事實上已經有很多的證明。

政治的進步，往往反射到神的世界裏面。一個把他人的土地席卷而去的大城市，或者一個

戰勝旁的民族的民族，其護城神或護國神，往往即成爲所建新王國之國神，再往後且成爲一個新帝國的國神；古埃及就有個好例，推霸義（Thebais, Thebes）城的城神名阿蒙（Ammon），他本是一位牡羊形的神，然又與太陽神日瑞（Ra），有些埃及的學者寫爲（Re）合成一神，稱爲『阿蒙日瑞』，後來推霸義城的人統一埃及，這位神就成了推霸義帝國的國神，一切戰爭都是爲他戰爭，戰利品最大的一份也該獻給他，（不過他并沒能够把旁的神從各人本地排擠去，或者把他們在他自己城裏降爲附屬的。）在相反的一方面，一個大的自然神，有時也能靠自己的身分，被推爲至尊無二的神；中國人拜的天，就是如此的，他被尊爲『上帝』而且在國教裏面，他與人間的皇帝合在一處，這人間的皇帝算是『天子』。

在早期的君主國家裏面，君王普通就是一國的宗教元首，一如他是一國的民政元首；每逢重要的祭期，那些屬於祭司分內的事，有幾項特別保留下由君王去親身處理，其餘的纔由他所委任的那些掌禮拜事務的大禮官辦理。君王固然因爲是一國宗教的元首，而地位愈加崇高；然從相對的一方面看，以君王之尊，而親任祭祀之勞，所以世人把神擬想爲神界的君王，也愈加自

然了。

文明前進，貨財積增，拜神之儀節，也隨着更加繁縟，更加壯麗起來；在神一方面，他此刻賞賜下民的東西比從前厚；在禮拜者一方面，他們此刻報効給神的東西也比從前豐。從前禮拜神的地方，許不過是一所聖地，當中央有個祭壇矗立在露天之下，或者至多也不過是一個粗陋不堪的小神舍；但是現在卻要在這塊地方上面爲本神建立宮殿，這些宮殿愈到後來愈廣大，愈壯麗。諸城市和諸帝國把他們全城全國的貨財都毫不吝惜的消費在神殿上面，所有的藝術技能都運用了來建築牠們，莊嚴牠們。從前神處於其中以接受衆人敬禮之粗石或木樁，此刻改爲本神的偶像，這偶像或者是人的模樣，或者是獸的模樣，或者是半人半獸的模樣；到最後有些民族創造出一種藝術，來表現他們對於神性的最高的觀念。

不過是在這一點之上，各處的宗教相差很遠。方纔所說的一番話，只對於埃及、巴比倫、和希臘最合用，不是普遍真實。譬如中國對於那些屬於自然界的各種大力或大靈，都是照着他們的本相，在露天底下禮拜的；中國的國教，演化出一種從來沒有過那樣壯麗和那樣感人之深的禮

拜式，不過並不假借廟宇或偶像。吠陀時代的印度，因為祭神的地方是臨時纔劃出獻上的，所以連固定的聖地都沒有；此時的印度，從不曾建廟宇，造偶像。耆那教及佛教教徒又不同：他們起初本不拜什麼神，但是後來也各自創了個自成一派的宗教建築術和惹人注意的雕刻術，去造紀念教主的建築品和那些裏面有偶像的寺院；於是他們漸漸又各自發展了一種莊嚴的禮拜儀，他們的禮拜儀與他種禮拜儀不同之處，是通常他們不殺生物為祭。印度近古的各種教派，步佛教之後塵，也建了無數的廟宇，和成羣的奇形怪狀的偶像。

文明進步之後的拜神儀，其基本元素仍舊是獻祭和祈禱，不過是祭品的種類和數量較前增加，為各種時節和各種情形特製的祈禱詞，也與日俱增。儀式發生功效與否，全靠奉行儀式者進退動作的容貌和口中宣讀的祝文正確不正確；至於怎樣纔算正確，這成了一種專門的智識，由以此為職業的人世代相傳。祭官之多，往往及於濫；他們按照着職權分類排比，而且定出一線到底的尊卑秩序。有一些國家的祭官，譬如古埃及的，握有很大的團體的財產；有時他們的實權也非常之大，甚至於屢次的傾覆或危及政府。印度的婆羅門人雖然沒有這種組織和物質的憑

藉，卻享有比這個更大的權。

中國卻與此正相反，這裏的公衆禮拜，全部算是國家的一種政務，關於全國的由皇帝執行，有諸侯之時，關於他們的領土的，就由諸侯執行，在一統的時候，則由各省的長官如總督巡撫之類，以及其他各級官吏，當作他們的一種政務分別奉行。奉行儀式所必需的專門智識，由熟習這一類事的禮官供給。以行祭爲職業的人，在中國絕對沒有。

只再另舉一個例，藉以點明祭官在世界各國的地位與性質是何等的參差不齊：古希臘在入史後各時代，各神殿裏的祭司通常是用抽籤或選舉的方法從全體公民中選出，當選者的任期，或者是終身的，或者是有一定年限的。在供職期限之內，他們平時比普通的人須多守一些禮節，行爲上也多受一些限制，但他們並沒有天賦的專任神人交通的品質，不成爲一種祭司的階級。

這正可以解釋何以古希臘的宗教思想史和哲學思辨史完全是凡俗的，與古印度的情形恰是一個再強不過的對比。自此以往，祭官的性質如何，和影響大不大，於各種宗教的發展和差

別化，皆爲極重要的分子。先就印度說：此地的哲學思辨，肇始於婆羅門人之中，雖則早如鄔波尼、煞曇時代，素人已經有份；其後出現了一種反婆羅門的運動，把吠陀和祭司們的一切自誇之辭一口氣的否認了，去另尋解脫之道，這個運動的最好的代表是佛教；最後印度出了近古的各教派，這些教派的起源是非婆羅門的，雖則傳久遠了之後竟自婆羅門化。希臘與此正相反；此地從最初起，一直是詩人和哲學家在那裏作思想上的活動，而且替人開路，導引人對於衆神的本性是什麼，和衆神所要求於人的又是什麼，都得到了比較古時更高深的觀念。在以色列人之間，凡是其重要足以在該民族歷史上開新紀元的諸般進步，也不是祭官憑藉祭官的地位和權能作成的，反之，這是其先由一些被人稱爲「先知」的人，其後由一些所謂「士人」（舊譯名）們主動的。

有些宗教，例如古希臘的宗教，其禮拜儀雖然已經着實加繁，並且美化過，然並不曾完全脫離古時的規範。文明時代的人爲人作事，自然比野蠻時代的人溫良的多，所以從前野蠻時代的儀式，到了文明時代也不由得不潛移默化；從前獻祭或行潔禮如果非殺活人不可，此刻卻只須

作祭司的用刀抹人的頸項，或者假作出抹的樣子，就算了事。那一派原始的行杖、舞蹈、作勢、扮演等等，此刻發展成壯觀的儀禮，高貴的戲劇。從前的那一派動作，僅僅是法術性的方術，目的在鼓動自然界或者自然界裏面的諸靈；但是現在的行禮和演劇，卻算是娛神的舉動。諸神既然是受過陶養的希臘人所奉為最高的理想人格，難怪禮拜者的人們自己愛好的事物也是被禮拜者的神們所喜悅的事物。

祭祀時奉獻與神的那一部分品物，古時本以為諸神飲食所資。供地祇的祭品，大都用火焚化，或者掘地為穴，將犧牲的血注入；供河神或海神的祭品，則投入水中。凡是在祭壇上焚化的祭品，據說其香味隨着煙昇到空中，天神們可以高高興興的飽嗅一番。等到諸神的法力愈大，身分愈高，而且大家相信世人所有的好東西，其實都是諸神所賜，於是聰明人漸漸覺得了，神的本領如此超越，焉有專靠人供給飲食否則挨饑挨渴的道理；人供獻與神的，既然是神賜給人的東西裏面的一份，請問牠們在衆神的眼裏，算的了什麼。這種有思想的人，卻也不廢去獻犧牲獻祭品之事，因為他們以為神雖不靠人的東西過活，但人仍應該按時供奉，藉表敬心。

在人間社會裏面，臣民們挖空心思去找極品的東西進貢給君王，而作君王的，不是雖不希罕那些奉上的東西，卻也件件收下，以表示他悅納進貢的人那一番好意和耿耿之心嗎？衆神們也是如此的。他們所重看的，不是祭品豐盛不豐盛，值錢不值錢，而是獻祭者的心虔誠不虔誠。到了人深信神的確是正直無私的，而且神對於人，除去厚望他與同類相處須存心忠厚，慈善為懷之外，別無要求——到了這一步，人自然會推論下去，知道神們決不能因為為非作歹的人，向他供獻祈求過，就會息怒，或者心回意轉，不再去追究那些人所作的壞事；若以為神們會如此，豈不等於把他們的品格降低，認他們為貪贓枉法的惡判官？從此時起，祭祀是否生效，有了道德的條件了。

這樣的把人禮拜神之事完全道德化，實在與另一種想望相衝突。蓋獻祭的人總是強烈的，念念不忘的，巴望他媚神的方法絕對有效，和他所希望的結果千妥萬妥。而祭師方面，也相信他們手作的消怒祭和潔禮是無條件的有效，而且設法使那些來求教他們的人，心裏對於他們有這種信託；這也是極自然的事。特別壞的行爲，大概可以用非常的潔禮去補救；而且連最壞的種

種惡行，法庫也得爲牠們備下消罪之術，纔能令人滿意。好在從宗教的眼光看去，最壞的惡行不是我們所謂道德的過失，而是直接不利於衆神的各種行爲或疏忽；這些纔是宗教裏的「大逆不道」，至於人對同類的罪惡，衆神只間接的比較不甚注意的過問過問而已。此乃宗教邏輯裏最自然不過的推論；希伯來的衆先知所倡之說，與此相背而馳，難怪與他們同時的人聽了非常觸耳，心想這不但荒謬，而且簡直是無神論。柏拉圖的學說，既然與希臘普通人的意見相水火，只怕在他本國宗教上所生的影響，未必比希伯來先知的影響大。

把儀式無條件有效說最直言無隱的肯定了的人，出於印度。此地的婆羅門祭師，靠他們所奉持的禮就能拘束衆神，去作拜神者心願的事，所以婆羅門人就是地上的神，既然他們能拘束衆神聽他們的律令，顯見得他們的權能竟比衆神的大。那一個地方的祭司和獻祭者不存必要保證他們所行的儀式必有效果？印度人所信的，不過是這種存心推到了極端所得的結論。

即使對於禮神之事所估定的價格不至於如上面所說的那樣過度，然而只要把古代祓除不祥的禮節形式保存流傳下來，就已經足以牽制宗教在理性方面和道德方面的進步。我們知

道這些祓禮，原來不過是從物質方面着眼的一些方法，這些方法一施行，即使人無意中闖入極凶的地方所招來的那可以自行發作的「不祥之氣」，也不愁去不乾淨；我們又知道到了魂靈主義的時代，牠們怎樣的變成了制服邪魅之法，能使種種妖魔不敢近人身，或從人身內把牠們拘出去；來歷如此的方術，一直到多神時代，纔成爲人冒犯了神，求他們息怒的方法；但是多神時代無論怎樣的把牠們化爲禮拜神供養神的節目，無論怎樣的把牠們收入禮拜儀，牠們本來的那種法術的性質，卻始終除不去。

如果一個宗教相信神是崇善嫉惡，賞罰公平的，故「罪愆」云云者冒犯了這種善神之謂，試問這個宗教豈不是給了道德一種新意義？但是如果這個教裏面，有些人仍舊以爲道德上的過失可以用上述的物質上的方法消罪，試問這豈不是與該教裏面的較爲高明的思想相衝突？像希臘海拉克來透斯（Heraclitus）那一類比較膽大的思想家，對於這宗荒謬之說，盡情的嬉笑怒罵；比較守舊一點的人，則乞靈於象徵主義的解釋；常見宗教裏面，有些既不合理又不合道德的謬說遺留了下來，這些謬說，衆人論程度早已超過，而偏偏有一般抱殘守闕之輩，不忍眼

見古說淪亡，於是挺身出來替新派舊派和解，這種和事老，無古無今，有一條共同認為合用的方法，是為象徵主義的解釋。但是大多數人照舊以為一個人作了錯事之後，只須用儀式消除罪愆，就不至於招惡果；這個辦法是何等的輕易，因為人只要肯照樣一作，必定可以平安無事，至於咬緊牙根去改善行為，倒是無須乎的。

從前的時候，衆神所以能完全人化，而且因為人化，於是上了道德化的路，神話是很有功的；但是到後來神話也和儀式一樣，成爲一種障礙，使宗教不能完全道德化。有以下幾種情形的地方，特別如此：（一）祭司們守着一種被尊爲天經地義，絕對不許人疑問的成說，而神話適爲其中的一部分；（二）或者像在古希臘的樣子，神話另經過詩人的培養，雖然和祭司們所奉持的成說分了家，卻也是同樣不許人疑問的天經地義。神話從前已經把自然界的動作，例如天降雨露，灌溉大地之事，想像爲擬人神的行動；這種神話漸漸變成衆神交淫或衆神間親屬通奸的故事，而詩的想像又把這一類的故事另添了許多。人替諸神及古代英雄編的世譜，其中所敘說的尊卑長幼間的實情，儘有些連最低度的道德律也合不上的。至於宇宙發生論裏面所列的神譜，譬如

海喜奧道斯(Hesiodos)以及其後的人所寫的，其中到處都是極野蠻的穢行。荷馬史詩裏的神，竟有懲惡世人，或者獎勵他們，幹那些普遍受人痛貶的行爲的；尤其不幸的，是衆神自己也犯這些罪惡。

人的宗教思想，正進步到了自己會閉目擬想道：神該是人間各種美德的好榜樣啊！但是睜開眼睛一看，神話裏面所說的諸神，其實犯了人的和超人的種種惡行。最不堪的是，如柏拉圖會反覆說過的：青年人受的教育，竟以這些神話爲基礎；青年的時代，不是我們人一生最能吸收外來的思想的時代嗎？奈何他們的長者，竟容他們浸潤於這等壞榜樣之中，這種東西的本質已經夠壞了，何況是敍在極名貴的詩裏面，而詩又因爲一來是皇古的典籍，二來是被信爲神親授與人的，所以格外爲人所崇奉。然則希臘宗教被人從這方面下攻擊，而且是爲了擁護宗教、道德、以及理性三者所下的攻擊，試問有什麼可怪？比較緩和一點的人，也覺到了舊的神話和新的神性觀是相違的，但是他們卻遁入寓言說（把神話看作寓言之謂）之途，省得必須於新舊二者之間取一捨一，這猶之乎他們在儀式問題上所感受到的同樣的困難，是藉了象徵說纔免除的；他們

不至於必須或者否認神話，或者否認世界上實在有所謂神，因為他們自以為發見神話裏面實在都有一種更深的意義，這層意義，不但於人無損，而且居然是可以開拓心胸，發揚志氣的，日後基督教教會的祖師對於舊約，即用此法解釋。但是持寓言論的少數先生們聚會起來一譚，各人儘管覺得他們所虛構的微言大義萬分的愜心，然一般人從相沿已久的儀式和大眾公認的神話所受的毒，這種曲解並不很能清疏。

我們在前面某一個當口曾經講過的：從前有過一個時代，凡是用自然方法知道不了的種種難題，人都去問夏門（或直云夏門用咒語拘入自己身體的靈），從他們那裏得到回答。這大概正是自然占卜術的最古的形式，也是占卜這個概念的起原。在程度較高一步的宗教裏面，人如有疑問待決，一概改爲求神明示；例如古希臘特爾非（Delphi）地方的詔壇，那裏有一位女巫（希臘文 *Pythia*，英文寫爲 *Pythia*）神降之後，她宛如瘋狂，口裏叫號着不成話的聲音，旁有詔壇的前知，隨口唸歌詞，替人解釋。另外一種很古的而且幾乎處處有的問神法是搖筮，這個法子有時發展成極複雜之術。衆神也自動的給人預兆，或吉或凶；這些預兆或者由受神感的

巫人，或者由以此為職業的專家，去解釋。

此外還有一種傳播得極遠的占卜術，就是查看犧牲的臟腑，特別是肝，從牠們有無異常的形狀，判定所問的事，照神回答是吉利不吉利。現在婆羅洲的生番和斐利濱羣島的土人，還行這種方法；但是從歷史上看來，這種查驗犧牲的臟腑以下吉凶之術，導源於古巴比倫，這裏的一種專門祭司，把它發展成一種極繁雜的方術，後來又從古巴比倫傳到希臘和意大利。又有一種術，也是古巴比倫人所最擅長的，是為觀察天體的位置和運動，以及旁的天界現象。在基督紀元前幾世紀，這種占星術非常盛行，把其餘各種占卜術全壓下去了。此時其中又添了一種新說數，謂世人一生的禍福，不但可以從他們所屬的星斗預先看明，而且被這些星斗注定，無法改變。這種天文宿命論，把上蒼佑護世人和禍福由人自招這兩種信念完全打消，宗教之所以衰微，很有一部分是它釀成的。

以上所說的種種占卜和示兆，僅僅是天機偶然的片段的洩漏；在這些之外，人類尚有他種上天啟示的觀念。先就印度說：在印度古時，行各種祭禮者所用的頌神歌，那裏的人說都是當初

的一般詩人（梵文 *Rishi*，舊譯『仙人』）受了衆神的感動唱出來的，這些歌由後人保存了下來，後來彙集在一處，備禮神者之用，是爲梨俱吠陀（*Rig Veda*，四吠陀之一）。但是古印度人又以爲靈感既不限於上面所說的頌歌禱歌，亦不與吠陀時代俱終；蓋其後 *Brahmana* 書裏面所載的儀節，鄂婆尼煞曇（森林書）裏面所敘的玄想，以及家庭間該奉行的治家禮——簡言之，宗教典籍的全部和調制全人生的各種禮——被認爲無一不是天啓。其先由行會（或譯業會）和學社奉爲正傳，口誦心習，保存甚久，對於後人的更易，也有不少的預防之法；到最後筆之於書，傳授更形便利；然甚至於在寫定之時，衆人也不過視爲記憶之一助，或一種不得已的代替而已。

在以色列人中，有所謂諸『先知』者，自謂得上帝啓示，此輩所說之法，日後被以色列人認爲天啓的準繩；最後他們又將相傳之儀式與古禮之全體，以及民法、道德標準、民族理想等，一概追尊爲本國初生之時上帝藉摩西啓示衆人者，故摩西亦被追尊爲一切先知中之最大者。後來先知一派的靈感止息，於是衆人集古典爲聖經，聖經之外又附有傳，傳亦爲受靈感者所寫，故與

經有同等的神聖權威，斯二者（即經與傳）照猶太人看來，其中有上帝自身之品格與意旨以及上帝厚望衆人服膺一生者之啓示，而且是最完備最後的啓示。

我們不妨順便在此點明：凡是造有大部頭聖經的宗教，大半是屬於超昇的或云救世的一類的宗教。這一類宗教，我們將在本書末兩章裏面詳論。

世界各處的自然神教，通常雖然都是多神教，然而要把萬神約歸一神的傾向，很早就出現，而且在程度比較高的諸宗教裏面，發展成各種的形式。茲先論野蠻人宗教裏面的這種傾向。常常有人發見，有些文化程度很低的民族，居然也信冥冥中除去普通的諸神之外，另有一位超衆的神，這位神有時且被這些民族擬想爲萬物的創造者，或云造物主。野蠻人大抵說他住在天上，他從這極高的地方，俯察底下的種種事變；而且他常被人信爲嫉惡（不守部落的風尚之謂惡）崇善（嚴守風尚之謂善），和人相同。因爲有這種事實，於是近代有些講宗教起原的著作家就以爲這些「低級民族的高等神」實在是很原始一階級的產品，這階級比那些相信善靈惡靈充

斥宇宙間者所代表之魂靈主義階級，以及繼魂靈主義而與之多神宗教，都更爲原始的——換句話說，這些著作家以爲多靈宗教和多神宗教是從一種比牠們更早更高的宗教退化而成。我們固然也信宗教史裏面，退步和進步，是一樣的明顯；困難之點是此處所論的優級神，似乎不是干涉人間事的神；野蠻人誠然說這些神痛恨人的惡行，但是他們（神）並不發爲行動，使人覺到他們的痛恨，因此人對於他們也不去作什麼事消解他們的怒，或者干求他們的賞。換句話說，這些神實在不是宗教上的神，不但現在不是，而且沒證據可以說他們從前是。這種神的概念，究竟是怎樣生起的，其實不用「原始自然一神論」這個假定也並不難解釋；不過我們對於此問題在這裏無須乎再往下講。

另一些學者自以爲找到了一神教的前驅，是那所謂移動的一神教（Henotheism），或者爲求更恰當起見，應稱爲通一神教（Kathenotheism）。且以例明之：我們讀吠陀裏面的頌歌，常看見作歌者把一切神的權能和屬性一概歸諸當時所頌的那某一位神。這本是頌神詞裏面的一種普通現象；人對於某一位神有所干求之時，因爲要特別得他的歡心，總不免把他的能力如

何如何的大以及他對人如何如何的慷慨，着實贊美一番。不過是此處所論的人，又進一步，不但贊美這位神自己特具的本領如何之高，而且說所有衆神各人能分別作到的事，這位神件件作的到。下一次求旁的神之時，不管這位神是誰，人又用同樣的法子贊美他。這種習慣，日後對於那把一切神融化在一位神或某一位神裏面的汎神教，許是一種助因，但是這種融化衆神爲一神的程序，只能說是多神教解體的程序，不是一神教出現的程序。從歷史上看來，通一神教始終沒有過向一神教方面演進的趨勢，方纔說的那種汎神教亦然。

荷馬的史詩裏面，稱惹斯爲衆神和世人的王。不過是史詩裏所寫的他的王權，離絕對的一尊的王權，相差還甚遠；若再把希臘各城實際上的宗教取來一看，更能知道惹斯 (Zeus) 之爲王，至多是名義上的事。品達繞斯 (Pindaros)，尤其是愛斯克老斯 (Aeschylus)，他們二人因爲相信全世界共成一種道德秩序，或者用神學用語來說，全世界共受一種道德統治，所以他們以爲惹斯是一位種類比衆神優越的神，不但程度比他們優越而已；照他們二人看去，惹斯圓滿具足神性，惹斯卽至上之神。然這兩位信神最虔的詩人，決沒有攻擊多神宗教的存心，也沒有改革

之之意；而且他們在這通俗宗教上面，實在沒發生影響。日後猶太人和基督教徒引他們二人的詩句，說他們實在是兩位古聖，曾經倡導過一種類似猶太教基督教的一神教；其實這既不是他們所懷抱的本心，也不是他們所產生的效果。

古中國人把世界一統的道德秩序擬想爲人格化的天；天是上帝，自然界各種大力則被擬爲諸靈，諸靈排成一線到底的尊卑次序，在上帝的手底下，各供己職。但是此外中國也沒向嚴格的一神教再往前進步。

哲學因爲參透自然界的統一，所以得到了物質界統一的觀念，或者因爲懸想真如必定統一，於是得到了本體統一的觀念；這兩種思想把萬有約成的那個『唯一實在』有時即被稱爲神（上帝）。但是思想家雖然創造出這種哲學，作他們的宗教或者宗教代替品，然他們的思辨，於世俗的宗教並無影響，唯一的影響，是使智識階級的人離畔世俗的宗教而已——這一點我們在下面還有再講的機會。猶太教、基督教、和回教，是本質上崇奉一神的三個宗教；他們在歷史上的起原，不同於上面所說的多神教裏面的各種統一趨向。

向前進的文明，很能夠從許多方面使宗教文明化。禮拜儀的內容漸增漸廣，而且美化；不合人道的儀式，漸改造成實際於人無損的或者象徵主義的禮；不合道德的神話，被人或者一筆勾消，或者造出雅馴的新本子來代替，或者當作寓言解釋，因而不使人生反感了；關於神與神以及神與人之間的關係，也構成了較以前高潔的觀念。然而古代的文明，不過是少數優級階級裏面的人所得享受；文明往前走的遠了快了之後，一般人只是望塵莫及；所以那些與普通人物更相投的小神，和他們所見慣行慣的野禮，或許重新興起，這事有時是與人口的移動同時並見的；他方的這種小神和野禮，也許被轉借了來。

文明之所以進步，與人對於世界和對於自己的智識之擴張，其關係實異常密切。後人從經驗和鑽研，看透了先民所深信不疑的事物，有許多其實並不然，先民對於萬事萬物所下的解釋，更是萬分幼稚。然宗教是從魂靈主義的假定出發的，他把世界上所有的事物事變，一概認作若干自動的事主所為，至於這些事主的相貌、心情、性質等等，他都按照每問題本身的需要和半神

話半詩歌的胡思亂想，一一虛構出來。到後來，人對於一切不再發爲『這是誰做的』這種幼稚的問話，卻進而去研究事實和事實的真原因了，於是神話式的回答只因爲是神話的體裁就被人造棄；宗教既然不免擁護神話，故排斥神話，便是連帶着否認宗教。這一段情形，以見於希臘思想史裏面的爲最明顯，不過是在中國與印度，也有同樣的結果可以考見。

希臘的哲學（莫忘記我們現在所謂「科學」從前一直包括在「哲學」之內）起於大膽的去研究宇宙起原及其組織，希臘不用神靈主動說就能解決這一大問題。哲學如其講到衆神，卻連衆神自身也成爲解釋的對象，因爲他們究竟是宇宙秩序中的一部分。依歐尼阿（*Ionian*）的自
然主義者和日後私淑他們的人，提出一種太初的物質，或曰世界所由成的原料，他們想把世界上的形形色色千變萬化，一概從因果的觀點解釋，爲這一種物質或原料變化出來的，至於這物質或原料所以生變化，他們以爲是因其中有一種潛力，變化的程序尤其沒什麼神祕，這些正是我們在四風國自然界中所能觀察到的程序。這般人所提議的解決，固然夠不上算真解決，然我們萬不可因此就不認清楚塔利斯（*Thales*）以及他以後的人，總算是用真正科學的眼光去設

想宇宙問題的。

早期的哲學家，大半似乎都只顧講明自己的學說，至於宗教將如之何以及他們的理論在宗教上將有何等影響，他們似乎全不理會。然克散挪番尼斯（Xenophanes）則曾逞其極銳利的譏諷，不但攻擊荷馬及海喜奧道斯所說的神之無道德，而且攻擊一切擬人式的神觀；海拉克來透斯對於通俗宗教裏面種種無意識的傷風化的儀式，尤痛斥不遺餘力。留基波斯與德謀克里套斯（Leukippos, Democritus）在其所倡之元子論中，發揮了一種機械觀的唯物論，此論與印度的「順世外道」所主張者相近，從他們的名理去推論，不但無所謂神，也無所謂靈魂；所以這兩種人，都立刻放開膽子結論官能快樂為人生的唯一真樂。

安那撒哥熱斯（Anaxagoras）所說，尤使雅典人吃驚不小，他昌言太陽是一塊熱極發光的石頭，其面積僅較派婁波奈色斯（Peloponnesus）稍大，月也不過是一大塊冷石，長寬厚均不及太陽。雅典人歷來以為日月中均有神，難怪這種天文物理學，自他們看去是無神論，其後他果然被放逐，所著的書也被燬；然少年人之心，則頗為此輩自稱哲人者的唯理論傾倒；於是不但否

認宗教有規定人生行爲的權威，而且也否認道德有之。他們以爲各人所應奉爲見解與行爲之準繩者，豈有他哉，個人認爲合理者而已。又有主張絕對『不可知論』者，謂有神無神，非人所能知，至於神者何也，人尤其不能知。另一派人則彰明較著的討論古時的人怎樣會想像或虛構出這般神，欺人自欺。講到倫理問題之時，他們又追問爲什麼受近代教育的今人，行爲上須受制於彼無識無知的先民所傳下來的風俗習慣，以及彼輩之善惡觀念。多數人又憑何種權利，敢挾法律及公衆意見之感，將個人認爲不合理而且與他本身的利益不能相容之規律，強加諸個人之身？

這種青春的自由思想之勃發，僅爲瞬息間及小部分人之事；然其本諸懷疑及否認一切之精神所提出的，與夫方萌芽之科學及思辨二者所引起的種種疑問，日後有更嚴重的哲學出任討論。根據人的樣子擬想出來的神，即使放大過無量倍數，終久合不上科學的物質宇宙論或玄學的存在論，變遷論所要求的條件；他們的行爲，亦無人能再認爲道德的規範。

哲學家們企圖將宗教變成合理的，將倫理變成科學的；此輩非他人，一方面爲柏拉圖與亞歷斯多德二子，一方面爲斯多噶派的人。二子哲學中之神論，主真神超越宇宙而存在說，後一派

人之神論，則主真神爲存在於宇宙之內之理性說。從此以往，此二種神論之中，非此卽彼，實爲左右當時智識階級之宗教思想與生活者；若求更確切，則莫如說此二種神論之中，非此卽彼，實爲當時智識階級中人實在服膺的宗教，此外不管他們對於祖傳的宗教表何等程度的虔誠。民衆中之大多數人，則一仍舊貫，不爲任何思想運動所動搖；因先民的宗教於他們本來很合式。這般人的宗教，其日後的歷史，大抵是外部的變動——先是外國神、外國教派、野蠻祕密教等等的輸入，最後是萬教的融通——此實爲衰敗之歷史，而非進步之歷史也。

在印度方面，也是人的思想超過了舊日所信的神和對於他們禮拜，但是此地的思想既然大抵是婆羅門一姓的產品，而且從初起時就是純理論一派（或譯玄學），而非物質論一派的，故其所造成之果，與希臘的不同。萬有一體的概念，其初誠然也是從宇宙論方面去尋覓的，最常見的解決，是說宇宙實由一位大神從他自己變化出來；但是這種宇宙論式的萬有一體觀，後來被一種本體論式的萬有一體觀取而代之，此種本體論式的萬有一體觀，其名理的結局，是一種唯心的一元論。卽婆泥煞曇又於其上添了所謂『同一』之義諦。『同一』者，蓋指一人之真我，雖被世

俗妄想爲自有，其實與大我或曰絕對是同一的，人生之目的無他，求親證此『同一』而已。人既以超自然的生存爲目的矣，則一切不出自然界之種種目的，他在所必棄；自然界的目的既在屏棄之列，則彼等以自然品物供給人之諸神，亦必爲人所忘也明甚。但事實上，此超自然的教義，僅自命爲自然的宗教之上乘，而未暇與之爲敵。其調和之方，具見於婆羅門人所定的人一生爲學的步驟；人生共分四時代，第一爲學生時代，第二爲在家時代，此前二時代的人可學習吠陀，凡古教謂人應盡的天職及應持的祭禮，此輩必須力行不懈，和常人無異；到第三時代的人，方許免持祭禮，但仍須專心致志默想其中所含的妙道；最後一時代的人，連這種默想也可以擺脫，只須專修靜觀，觀照我與宇宙之關係，備證最高無上之果。

以上所說的是正宗的法門。立論或立教與此相違者，不但有順世外道一派所倡的無神元子論，而且還有若干否認吠陀與婆羅門祭司的教派，例如佛家。他們即使不也否認世俗崇奉的衆神，至少是不禮拜他們，而且不承認有一位天主——即不承認有一位在一切神之上的最高神。這個大運動，在印度宗教上的影響，一直到這些教派自身消滅了之後還未衰。其中各派的主

張，本書末章會說到的；我們須在此處提明的，只是下面的一兩樁事實。這種潮流退了之後，古婆羅門教所失去的當初的優勢，竟不能恢復。從前的人對於古教的虔敬和仰望之心，後來被另一些新起的教派奪了去，這些教派我們統稱之為『印度教』。牠們（指新教）的出身雖然很卑，然而各有各的法門把人生自然的與超自然的目的——即今生享受的種種好福氣以及將來死後更不能不有的福氣——同時顧到；牠們的法門其實很簡單，就是把那兩種樂（世樂與出世樂）一概認為他們所奉的毘濕紐神和濕筏神（Vishnu, Shiva）所賞賜的，所以人只須信託這一位或那一位神，一切問題便都解決了。至於婆羅門古教，則尙能與其餘的教同存，不過大抵是限於婆羅門一姓人之中，而且甚至於在這一姓人之中，也只是與其餘的教派同存，而非能取而代之。可知在印度方面，也是思想的進步超過了古時的宗教，但是進步的思想也沒能夠挾古時的宗教而俱進。

在道德的領地之內，印度思想進步所收效果比較很小。此地的各種宗教和教派，在原理和動機上無論怎樣不同，然其根本的道德訓條卻完完全全一樣。此地的道德論，始終是訓條式的；

把倫理學當作一種撇開了宗教的保障，去討論行爲的科學，饒你看遍了印度的無數的書籍，也未必能找到。

以上所說，皆宗教與文化之間能有各種交互關係的實例。我們從其中可以看出，有時人的智識和思想會趕上了宗教，於是宗教如有自存本能驅使之然，成爲一種阻力，甚而至於是一種反動力。一社會中，智識與道德都很進步的分子，有時會突飛猛進的如此之快而遠，以至於他們和大多數民衆竟失了接觸，而他們也不去盡力提高民衆的程度，卻聽他們與那些根深蒂固的迷信相始終。而且文明自身的發展本不是一種繼續前進的程序；歷史裏面，固然有很惹人注目的進步，但也有同等惹人注目的復古現象；遲早之間，古文明一個一個的衰了告終了，其中沒有起衰救亡之能的宗教，也隨着衰了告終了。

從本書開篇直到此處，我企圖點明，照我看起來，宗教的起原和生長，應推那些分子爲基本的，爲最有力的。但是若有人以爲除去已經說過的那若干種以外便沒有旁的分子，可就大錯了。

日月星辰所排成的隊伍，是何等的宏壯嚴肅，其出沒運行，又是何等的整齊有秩序，然則謂早期人觀此，不由得生出寅畏之心，不亦宜乎？又自然界的他方面，形形色色，其中儘有瑰麗優美之跡，足以使見之者心動而不能忘，然則謂原始人與之接觸，得有美感的印象，不亦宜乎？於是有人因而立論曰：宗教之起原，豈有他哉？即此寅畏之心與美感印象而已。此說我們儘管不承認，但是美感印象，今日的許多兒童得之，尙能不期然而然的反應，所以若以爲我們的遠祖完全感受不到那種印象，實在毫無理由。日月、雲、風濤、暴雨，其所以成爲亞利安人始祖所崇奉之大神如黎俱吠陀中所構想者，決不是單單因爲古人覺到了這些對象物與他們有實際利害的關係，也不是單單因爲雷與電引起了古人的恐懼之情。如果人對於這幾種自然對象物，所以要設法使他們息怒，或向他們求寵，只是出於自存的動機，然人對他們頂禮膜拜時，心中所蘊之情感，至少有一部分是因爲牠們在自然界裏面的動作，使人感到了寅畏的印象。換言之，我們認美感的印象和這種印象所引起的情感，其自身本非宗教的，但是因爲自然對象物本身的動作，被那時的人認爲就是在自然界裏面顯靈的神們的動作，所以美感成爲宗教的。至於自然界之較慈惠的方面，以

及牠的外觀之美，此二者所產生的印象，與宗教之關係究竟如何，我們可以用與上面同樣的話去說明。不過是自然界的壯美與優美這兩大方面，其影響各民族的感情與思想之程度，卻因他們的環境與民族性（或曰天賦）不同，所以大有深淺。

美術從很早的時期起已經是宗教的伙伴。最古的人圖繪的獸形，近來被人發見；這種圖繪頗許是出於一種實利主義的動機；畫的人許因為信圖畫中有我們所謂法術性的功能纔畫他們。宗教上了較高的幾階級之時，的確也用美術為臣僕。先就建築說：世界各處的建築術，其最初的重要發展，似乎都起於為神造住宅，即所謂廟宇，以及為世間大人物造死後的永居之所，即所謂墓室。我們察看埃及神殿的遺蹟（我們還不妨順便點明，埃及帝王的宮殿，可就不會留下遺蹟），便知此地的神殿，是各時代屢次在故址上面重修所成，其中愈是後修的愈宏壯。古希臘的神殿，又是希臘天才最大的成績的一種。而且一直到離現在沒有多久，世界各處的神殿教堂禮拜寺等等，總是代表當地人建築本領的極境。今日如有一人，置身於滿目荒涼之 *Posidonia* (*Paestum*)，而仰觀那些久已無人過問之神殿，則此人雖於彼創造諸神殿之宗教無所知，於這

些神殿所欲表現者爲何亦無所知，然猶不免心爽神怡，精神奮發；然則這些神殿之於當時那些不以美術品或古蹟而以宗教視之之虔誠禮拜者有何等的效力，我們或可以摹想到幾分。

最先出現的那些極粗陋的偶像，日後各宗教本自家的觀念，造成了更精緻的神像代之。希臘神的體形與儀表，皆被擬爲世俗人十全的理想化，所以希臘神的雕像非常之美。爲神雕像之事，在印度宗教中，出現比較晚一點。此地的神像，往往是多面多手多足的，如其把牠們和希臘雕刻家的作品陳列在一處一比，我們覺得牠們的醜陋着實可驚。然這些奇形怪狀的像，實在是象徵主義的藝術，因爲印度人以爲非如此不能表現神遠超越人，譬如神既然看得見一切的東西，所以爲之圖繪或雕刻千眼，他們的勢力既然能伸到一切的地方去，所以以千手千足狀之。然宗教雖能以自己的觀念與理想借給美術，美術還債時卻加上牠付的利息。最好的例，自然是希臘的神像；有人說，因爲歐立姆辟阿（Olympia）山上有了發衣底阿斯（Phaidias）所雕的惹斯像，於是希臘人所奉的宗教不啻添了新東西，這並不是一句好聽而不足信的文章啊。

另有一種美術，也是自始至終與宗教的關係非常密切，而且其最大的作品，有幾種也是宗

教所感生的——是爲音樂；若從宗教方面說來，又只怕最能夠把禮拜者的宗教情感激動起來的，莫過於音樂。戲劇本是活動的神話，所以牠起初大概也無論在那裏都是一種宗教的藝術；愛斯克老斯（Aischylos）和梭浮克里斯（Sophocles）二人所寫的悲劇，裏面表現着古希臘人的最高的宗教觀念。

第六章 死後

有些人以爲每人的身體裏面，有一個靈魂，這靈魂實在是他的生命，真我，一個人命終之時，牠離開人的肉體，成爲自行存在的幽靈；這種想法是怎樣出生的，我們在前面某一章裏已經點明過。至於人死後靈魂究竟去到何處，最古的說法大概說牠滯留在所脫離了的軀殼的附近和那個人人生時活動的地方。有時又有人想像屍體的腐壞與靈魂不無損害，或者竟以爲靈魂在人死後照常非要身體不可，雖則此刻身體只是牠的一種軀殼，牠住在裏面而已，並不使之動作。凡是這樣設想的人，自然不免要花費不少的心思，用種種天然的或人工的方法去保存屍體。古埃及人就是如此的，他們把死者的屍首製成木乃伊；而且因爲要預防萬一木乃伊毀壞，靈魂無處棲止，所以又造肖真像埋在墳墓裏；這樣一來，靈魂的存在，總算有了雙重保證。不過是此種信念並非普遍的，所以世界上各處和各時代的人處置死人的辦法大有出入。也許在野獸不能去的地方築一高臺，把死屍棄置其上；也許埋在地底下，面上堆一堆石子作保護之用；也許存貯於天

然的山洞或者人工掘成的石洞之中；也許用火焚化。這種種葬法，往往採取那一種的人就對於人死後靈魂所住的地方有那一種說法；至於一種人究竟信那種說法，大半是看他們事實上採取那種葬法；換言之，說法大半是附屬於葬法的。

靈魂出殼以後的陰間生活，野蠻人只能想像爲陽間生活的繼續；因此野蠻人供給靈魂武器、家具、裝飾品等等，至於飲食之品，更不消說得。我們知道這種俗尚是極古之時就有的，而且可以因此推測這種俗尚所本的思想亦然；就歐洲說，至少可以上溯至克柔麻釀（*Chomashon*）

民族的時代；旁處另有些早期的民族，在我們有確實的證據可以斷定他們已經有宗教的和法術的儀式與觀念之前，已經先有了葬禮及其所本的思想。有定居的人羣，甚至於那些無定居而每年遊遍一個確定的區域的遊牧人民，都時常上供給死者新的飲食，有時而且是定期上供的。迨文明進步，社會上的大人物死後遂有葬於墳墓之制，照當時人的看法，墳墓是那些在陽世間以外活着的人永遠居住之所，故其中備有坐臥之具，金銀財寶，綾羅綢緞，以及其他與死者之位分相稱的實用品及奢華品。埃及中國和愛琴文化之本部，都有這種情形。

死者如爲主人翁，葬時他的妻妾僕役也被人活埋在他的墳墓裏，庶幾乎他們可以到陰間去服侍他。新近在努必亞發掘出一些墳，裏面竟有全部官員以及他們全家的人（共幾百之多）被牆砌在一條過廳裏，活活悶死。這是全宮庭的人隨從他們的君王移節到另一世界裏去，在那裏就同樣的職，掌管同樣的政務，恰如君王在地上之時，如其遷都，他們也要跟去一樣。在非洲西部達侯美（Dahomey）地方，也有一種與此略相類似的風俗，直到歐洲人治理該地之後纔禁絕。從前此處的王一死，土人必在他的墳墓前面殺死整百的男男女女（多半是戰時的俘虜）爲的是使他在陰界裏不至於沒有妻妾和僕役。而且此後每年要再殺一次人，補充以前送去的。此外還有許多旁處地方也有同樣的風俗，不過不如是之甚。在多數文明國家裏面，這種血腥的禮大概已經廢止，但是牠們用一些人造的代替品埋在墳裏，是爲男俑（僕役）女俑（妻妾）頃所舉殺人的事，我們若稱之爲『獻人祭』則又大謬；因爲此等事不見得有何種宗教的動機與聯想。不但舉行葬禮時的殺人之事如此，那與此相關的風俗，如殺人或殺牲以傳遞消息給陰界之事亦然。又如爲會長或武士舉行葬禮之時，大屠敵人之事，也與宗教無關；這乃是藉報復爲死者洩憤

而已。

每過若干時日，必往墳墓前或其他的去處去上供飲食之事，在初起時無非是後死者盡盡自己的心，替已死的人備辦點他們必不可少的東西；人上供的動機與他們照顧活着的同族人的動機，其實完全一樣。而且我們若查看這個風俗的後來的演化史，一定會發見在某幾種民族之間，這種孝敬之心確為他們行葬禮時最主要的動機。自然略，這種俗尚的背後，總有一種恐懼之情，以為死者之靈如果沒人照顧，他們說不定那一天會找着那般不盡天職的人，與他們為難；而且此種恐懼的動機，有時竟是最明顯的；然我們並不能因此就斷定全世界各處的人，對於死去的家屬的供養，完全起於怕鬼，因為其實死去的家屬，通常都被認為對於自家的人是懷好意的。既然一個人死後，照樣必須衣食住，所以作鬼如果沒有下輩在陽間以時祭祀，實在是太不幸。但是一個人羣之中，總少不了無後的人；因此每羣的人不能不有個定期，大家合起來為那些沒有子孫特別照管的鬼魂作點功德事。若就這種合祭羣鬼的事而論，誠然是惟恐有禍的恐懼心很強，而垂愛於那般素不認識的死者之存心比較弱；所以此等時所行的儀式，其性質不外乎

帶哄帶趕。祭時除去供飲食品之外，也許還有旁的舉動，目的在乎安慰或者滿足死者之靈；在英雄的墳前舉行競技，就是一個好例。

以上所說的各項，時常被研究者歸入一個條目，稱之為『對於死者的祭祀』或云『對於死者的敬禮』或云『崇拜死者的宗教』而且有些學者以為這是一切宗教的根原。但是我們最應區別（1）有一種對於死者的照料，行之者儘管心裏非常之怕，以為如果把死者忽略了，活人將有禍患，但是面子上，似乎是專為死者的利益設想的；和（2）另一種對於死者的照料，其中除去為死人打算之外，還有一層為活人打算的用心。這個不同之點，最妙莫過於用所謂古埃及崇拜死者的宗教和中國的祖先崇拜來指明。

祭死人的事，在全世界中，再沒有比在古埃及和中國這兩處地方還發達的。粗看上去，此兩處的現象似乎相同。但是不然。古埃及人上供之時，從不帶着說些敬禮或請求的話——供桌上的刻文不過是一些有法術性的咒語，能把上供的物品送到另一世界去，給那裏的死者——而且據我們所能看到的來講，古埃及人心裏也不想望死者對於活着的人有所盡力。在中國則正

相反：此處祭祖的子孫們，抱着滿腔的事亡如事存的心，對於祖先恭致敬禮之詞，陳說自己的計畫和心願，求祖先加恩，請他們對於自己所謀之事，隨時在暗中指導呵護。中國人心目中的祖先，是一些有客觀存在的力，人不但給他們點好處，而且想從他們那裏得點好處。換句話說，普通所謂宗教，其幾項特徵，中國的祖先崇拜都有；埃及人對於死者的照顧卻沒有。

祭死人所用的是飲料與食料，而獻給人以外的靈，小如費提西，大如諸神等等，最初和最普遍的，東西，也有飲料和食料在內。於是有些人就以爲獻飲食的祭禮，先被人用去祭死者，後來纔推廣出去，也用以祭他種靈物。其實這又是一種過於急促的推論。古人用飲食品致祭諸靈之事，不是非如此不能解釋明白的；原始人既然不免把一切靈都想像爲和他們自己一樣，和他們有同樣的希望，而且喜悅同樣的東西，故單就這一點，已經能夠解明爲什麼古人祭諸靈一律要用到飲食品。人死之時離開軀體的靈，和野蠻人從自然現象或野蠻人世界裏面他種動作之中所體認出來的靈，本來就沒有種類上的差別；又加上祭這兩種靈用同樣的祭品，這自然能使人對於這兩種靈的構想，更容易再同化下去。成羣的邪魅之中，死人的靈魂所佔的數目自然不小。

生前因爲生性凶惡或擅長巫術所以被人怕的人，死後自然更可怕；此時他已經是活人看不見他，而他專作弄人的靈，直等到他作了害人的事，人纔知道這又是他在那裏活動了。而且他比旁的東西更不容易用避邪的法術趕走，也不容易憑祭禮使他息怒。在相反的一方面，則勇敢的酋長，著名的夏門，和擅長有利於人的法術的專家，這些人物死後的魂，成爲他們的同道們的頭目和保護人。

宗教演進到了某幾階級，族神佔重要的地位；其實所謂族神，往往真是，或者被人相信是，本族晚近或古時死去的英雄好漢。人的想像，把他們的品格和動作擬爲和他們在人間之時的一樣；不但在鬼世界裏面，甚至於在人世間，凡遇他們的同族人作戰或進攻之時，他們總會來指揮。（有時他們的友人或敵人居然看見他們赫然在大隊伍的前頭領路）或者是憑着卜壇，示人種種妙計。甚至於程度比較高的宗教所崇奉的大的戰神，也許不過是從前的名將；文明所由成的各種技術，其發明者死後也往往被人尊爲神，或者是先已經有了掌管各種技術的神，後來又把傳說中所說這些技術的發明人，認爲就是那些神。中國就有上述情事。不但生人的靈這樣變成

神，而且在相反的一方面，本不是人的神，有時也會被信爲曾經降低身分，謫居人間，所以有一度是人。例如古希臘有些英雄，大抵就是被人如此擬想的。

世界上諸民族，大抵想像一切死者（至少是同族的死者）只有一個總會合之所，死者的靈魂，不論張三李四，一概須到那裏去；這個會合之所，爲活人所不能到，或者是在大地之上極遼遠的一塊地方，或者是在一個海的彼岸，或者是在活人渡不過去的一條河的那一邊；也許是在天上，靈魂須經過銀河，或者乘太陽神的小舟纔能到。又有些民族，謂鬼國在地底下，這或者是地中心一個陰風慘慘的黑洞，例如巴比倫人之阿羅盧（AROLU），希伯來人之西歐耳（Sheol），希臘人之黑地肆（Hades）；或者如埃及人所想像，爲陰界神與賽瑞斯（Osiris）之管區。若一地有幾個說法並行（埃及就是如此）這也不難溝通，只要說人有一個以上的魂，其中那個鬼魂或曰陰魂是住在墳墓或者陰界裏的，而那個靈魂或者精靈則飛投靈界，這靈魂既然能飛，可見得它有翼，故埃及的藝術品圖之爲人首鳥身，希臘的藝術品圖之爲蝴蝶，名叫普緒嘿（希臘文 Psyché，英文寫爲 Psyche）。人不止一個魂的說法，在野蠻人之中極普通。（我國人也分別魂魄，并有三

魂七魄之說——譯者。

死者被區別爲善惡兩種，是後起的；貴賤之別，則較先出現。陽間的大人物雖死後也不與那般小民的鬼同居，而有自己的特別區域，猶之乎他們不與這些小民同葬，而有自己的特別的葬區。貴人死後所居的特別區域，如荷馬（希臘文 *Homeros*，英文作 *Homer*）所描寫的「依里西昂平原」（*Pedion Elysion*，周作人先生戲譯其意爲「往者原」）（這是處於大地之邊的），和埃及人所稱述的「安樂島」或「葉路原田」（*Elys*）等等皆是。埃及的貴人到了這種地方之後，可以下棋消遣，自由自在的銷磨那無盡期的光陰；河道誠然要修濬，麥田裏的麥雖然特別長的高，也誠然要人料理，然這都不勞貴人們操心；因爲替他們安葬的，不是埋下了陶器製的夫役嗎？這些傭被咒語催過之後，已經早跟了他們來爲他們操作了。位分高的死者所去的地方（例如以上所舉的幾處），往往本是諸神所居之地，君王和英雄被收容之後，自然至少也是半神。

死人之間的貴賤階級，後來漸漸消滅；這是我們從埃及的歷史裏面，可以特別看得清楚的。死後乘太陽舟去到不死之地，從前只是埃及國王特享的權利，因爲君王不是旁的，正是太陽神

日瑞(Ri)之子；但是這種權利，後來竟普及於一切不能以金枝玉葉自豪的人了。靠陰間主神奧賽瑞斯的幫助，死後也可以脫盡陰界的千難萬險，到達安全之地；起初這也是少數貴人所能有的希望，到後來卻是無論什麼階級的人都有份了。庶民即使在陽間之時不敢望貴賤平等，然死後還可以憑藉種種預先備好的陰界路程指南書，種種的咒語和過關的口號，以及護身符等等，化險爲夷，安然到了永遠存在的康居；這雖然明明是僭竊了在他們之上的人的權利，但是僭竊了又怎麼樣？

人死後去的福地，雖不一定是，甚至於不通常是，在天上，然我們不妨概稱之爲天堂。天堂之說是怎樣起的，我們只要看方纔提過的各項，必能瞭然。那與天堂受樂說正相反的地獄受罪說，最初不過指那些生前犯過重大罪惡的人，死後免不了被拘在一個與衆隔絕的地方；換言之，最初所謂地獄，是死後被棄，不得與旁的鬼魂相往還之謂。黎俱吠陀裏面的詩人，籲請因陀羅和蘇摩兩神把這種人投入『牢獄裏，無底黑洞裏，沒人能再出來的地方。』詩人又說，惡人『只配到那個深處去。』從這幾句詩，我們可以看出古印度人的地獄是怎樣的一個所在。古希臘人相傳，

一切鬼魂的淒涼的住所，名黑地肆，其中的情形，歐地塞依阿（Odysseia）的第十一章曾經描寫過；後來的人有所增益，說其中有提忒斯、探它老斯和希喜浮斯（Tityos, Tantalos, Sisyphos）這幾個生前瀆神的人物，在那裏受各種奇慘的苦楚。但是我們莫輕輕放過以下兩點：第一，這幾個人物都不止是凡夫，而且第二，他們所犯差不多都是瀆神之罪，其中可以同時算是道德上的罪過的，只有一種。

本來是衆神和去世的大人物所居之地，後來成爲位分比較低的人因爲生前有顯著的善行，死後得往受好報之所。然審查誰配得到這種好處所用的標準，其本意卻不是道德的，而是宗教的。被認爲配昇天的好人，不過是守宗教的禮節最能絲毫不苟的人，會用最隆重的禮祭神和敬神的人，對於祭司們的開銷最不吝惜的人。譬如婆羅門教，就說這樣的人一生所積下的功德已經在他們本人陽壽未盡以前，上了天在諸神面前了，他們死時也隨着去到那裏，在無窮盡的天福之中享受自己生前敬神之報。至於與此相反的惡運，這不像皇古之時是單單爲元惡鉅凶而設的，而也是爲那些生前忽略了宗教之事所以不會在天上積下功德的人而設的。所謂善人

惡人，祭司們是如此分類的。

死後是苦是樂，全靠生前的道德欠缺不欠缺，這是較晚一時期纔有的說法。古埃及有很能代表這一說的思想，見於死者之書裏面，照最通行的分章法，應爲第一百二十五章的那一章。此章講人死以後，在奧賽瑞斯神面前，怎樣受審判。據說：死者的鬼魂，被拘往陰界的大審判堂，到堂之後，他須照例首先嚴重的宣誓，有許許多的罪過（其中有的是對神的，有的是對人的，但大半是對人的），他自己都從沒犯過。此處所謂罪過，其中有許多條，的確是從高等文明社會的道德標準立論的，而且有若干條，所用的道德標準極其高。但是死人替自己聲明的話，究竟可靠與否，能不能查出呢？能的方法也很簡便，就是把他的心放在一架天平的一邊，另一邊放有真理女神的表物（一根鴉鳥羽）；這兩邊孰重孰輕，由公堂的師爺韜脫神（Thoth）記錄下來。死者假使無罪，便立刻被帶進內庭，參見那坐在寶座上的奧賽瑞斯神；被定罪的鬼魂的命運如何，請諸位看那個盪在天平旁邊張着血口，蹲着後腿坐在那裏的怪物，牠的名字叫『吃人的女妖』小樓（？）上面，高坐着一大班判官，監督一切。

死者之書是彙集許多性質不相同的傳說而成的；故第一百二十五章這一章裏面雖然明說人死後的運命如何要看他品行的優劣，然本書中另外有些部分，卻說不論好人壞人，一到了陰界，必定同樣在各處地方遇着許多危險，但只要他們預先知道每到那一處將有什麼危機以及每處該用什麼咒語救急，也同樣能安然渡過；這是顯然與第一百二十五章所說不同，但也并見於一本書裏，好像彼此不相妨礙似的。實在埃及人在奧賽瑞斯審判世人說出現以前，久已習於靠法術的法子保證自己在冥界裏的安全；迨審判說所代表的善福淫禍的思想出生以後，他們另添各種符籙和護身物來衛護自己，庶幾乎即使論理該被定罪也可以逃脫，甚至於想出法子，使自己的心（即良心）在天平上擺着的時候，能不反證自己口頭的申辯。

此事極其耐人尋思。一部人類宗教史裏面，處處有這種事可考；如果社會立出很高的道德標準命人遵守，而且以為人死後的命運如何，全看他生前有罪無罪，於是世人的自知之明，即驅之使求宗教性的解救法，此而不能得，則將重新乞靈於法術的解救法，否則亦必如吾輩所最常見，即參用宗教的與法術的方術，以為如此，則庶幾己之將來，有了雙重保險。奧賽瑞斯神審判死

人之說，其影響埃及以後宗教史是大是小，我們不得而知；然此說之未曾使埃及宗教改觀，則絲毫無疑問。

其先宗教只云大善與鉅兇死後分居，其後又漸漸將此種區分普遍化了：誰算善人誰算惡人的說法儘管不同，然死後的一切善人皆得享福和一切惡人都要受罪，卻被認為一定不移之理；至於善人所享的福與惡人所受的罪係何種性質，諸宗教亦各有一番話，一五一十的講給人聽。大概諸神的本所在那裏，善人死後就到那裏去，他們將在彼處與諸神諸英雄以及古今的偉人善人永遠生存；惡人不但享不到這種福，而且凡是人所能擬想的最難忍的苦惱，他們皆不免嘗受。有些民族，想像這兩種人死後會自然而然的各去到自己該去的地方；又有些民族則以為有一個或種的自動機，把善人惡人揀出來，分別發落，例如美洲土著某幾族的人，想像陰間有一根大木橫懸於萬丈深溝之上，善人的魂走過，安然無恙，惡人則甫一涉足，已經失足下墮，或如波斯祆教之行窪脫（Ohrvat）橋，亦有同類的效用。另外有些宗教，則云人們死後，被拘去見一般鐵面無私的判官，當面受他們審問，各人的命運如何，都由他們判定。

最古的報應觀是照樣報復式的——挖過旁人的一隻眼，則須自己賠一隻眼；打掉旁人的一隻牙，則須自己賠一隻牙。等到人用想像力把這種報復式的公道的原則應用於一切事件，於是每一種惡行有了與它相稱的苦楚給作者受；至其極也，例如印度，將地獄分爲多數的陰曹，每一個陰曹裏面有些特別給某幾種罪人受的苦楚。

許多地方的野蠻人，都信死人的靈魂有時換了新身體回來，是之謂投生；投生的法子或者是入據女子所懷的胎，或者是等嬰兒落地即附其體。又有一種極普通的信仰，說人的靈魂有時投入禽獸的身體。這種人化爲禽獸之事，或者是行左道的人害人，或者是邪魅報仇，明神示懲；此外，一個人如果會行法術，也可以自由變化。至於人死後的靈魂投生時附那一種新身體，以及其第二生命運是好是壞，有時又被信爲前生品格是善是不善的結局。粗暴殘忍的人，其本性與行動均類似猛虎，故將來再投生時，許真就是一隻猛虎，而且比那只有虎魂的真虎更狡猾更薄情，他既然如此特別的危險，所以也被人特別用心，特別苦苦的追打，非把他的性命送掉是不罷手的。

印度至少在卍婆泥煞曇時代那樣早，就已經把這些極原始的觀念，昇格爲高一等的宗教思想，而且把他變爲全稱的。此地的高明的人，以爲這種觀念，似淺薄而實有至理，「品格鑄品格」之勝義是也：『作善事的成爲善人，作惡事的成爲惡人，』前生與今生的關係如此，今生與來生的關係亦如此。這種哲學的勝義，其實只是少數上智之士的見解；一般下愚者之間所流行的思想，只云每一個靈魂將再投生爲人，或爲禽獸，其相貌之美醜，與地位之高下，以及命運之好壞，全看他前生之品格如何。到最後，人又前進一步，謂決定來生之禍福者，不僅該個人前生品行之全體或其平均數而已；蓋個個行動皆有其相當之果焉；個個行動皆可喻爲一種子，時期一到，必能生出與己同類的果；此一點若用我們的話來表，則應說個個行動是一種「因」，而「因」必定照着硬性的自然律，生出相當之「果」。此卽所謂造業受果說，或稱「業」（業，行也）說；自此以後，印度人關於人生命運的思想，全部受其支配。『業』說所以能使聞者慄慄自危，不但因牠主張個個行動必生效果而已，而且因爲牠說生死的輪轉，是前無始後無終的；蓋自無量過去到現在，諸個體已在造業受果的公律支配之下，生死輪轉了不知若干次；自現在至無量將來，諸個體之生死輪轉

又不知將有若干次。過去將來的無數次生死若喻爲一條長練，則每一生不過其間的一個環而已。

據印度人看，造業受果是自然的公律，並不是有什麼神判決。不但這條公律絕不是諸神憑自己的力量造出來的，或雖不是他們造而是由他們執行的，而且諸神自己還得受他的支配；他們也是在生死輪迴之中的。故人死後的受審判以及陰間的判官，都是無須乎有的；也無所謂受罰、悔罪、補過；更不能靠神寬恕，消去罪愆。造業受果，僅僅是這個永遠存在的宇宙其自身的莫之或禦的因果流而已。有一般人是怎樣的深信因果流可以自行前進，我們可以從原來的佛教看出，因爲牠是主張無靈魂的；不是有一個不變的靈魂自此生轉投至彼生，而乃是此生之業造來生之果。因果直接相生，無須乎靈魂爲之過渡。

地上造業復來地上受果之說，在出現以前，印度人早就信今生修善行的人死後在諸神的天上受永遠的樂報，今生作惡的人死後在一個相當的地獄裏面受永遠的苦報，因而地上造業地上受果之說竟不能獨佔場面，發展成首尾一致的說數。後來印度人因爲要調和這兩種信仰，

於是乎改說生天或降地獄不是永遠的事，而是夾在前後兩次受生爲人之間的暫局；這就是說，善人死後有時暫不來世間而受生天上，福盡復爲人，惡人死後有時亦不復來地上，而在地獄受生，苦盡復爲人。希臘方面也有這兩種不同的思想；而且其後柏拉圖也是用這個法子去調和的。

在基督紀元前第六世紀之頃，希臘方面關於人死後的命運有一種新的說數大大的流行起來，而且自此以往，牠影響希臘的宗教與哲學都非常之深。這個新說數的出發點，是拜巴克奧斯和拜奧耳費斯 (Bakchos Orpheus) 的教派，大約從脫拉客 (Thrace, Thrace) 人轉借來的一種信仰；這個信仰以爲快樂的長生，就牠的性質而論，是神纔配有的，而且就神的性質而論，他們也是最配長生。人的本性，天生是必死的。非神（凡夫）終究的去處只是那個既冷且黑的泥池，而長生仙人的樂境是那個香雲飄渺，妙樂繚亮，而且太陽永不落山的依里西昂 (Elysion)；宇宙間只怕再沒有比這兩個所在更完全相反的。以前的人所傳說的黑地肆，誠然也是個陰風慘慘，毫不見光的所在，但是此二派所說的陰界，其中復有其他的可怕的東西，如野蠻人所想像者。這個地獄不是人因爲作了惡所以受罰之所，而是因爲人既然是人不是神，所以必定逃不脫的。

運命。

上面已經提過，人的靈魂能託生新軀體之說，即所謂靈魂轉生之說，世界上許多文化程度還很低的民族已經有了。人的靈魂自何處來的疑問，實在是和人的靈魂死後到何處去的疑問，一般的自然，雖則第一條疑問的出生，許比第二問晚些。據說脫拉客地方的葛退人（Getae）是信靈魂轉生的，而且此說或許與上一節所敘的思想，是從同一地方和同一等人的手傳到希臘的。在文學中，此說最初出現於西西利及意大利南部（希臘殖民地）的作品，其在哲學中得到地位，則辟它哥拉斯（Pythagoras）與柏拉圖之功。據一個傳說，辟它哥拉斯與熱耳謀克西斯（Zalmoxis）二人發生過關係；這雖是顛倒事實，卻許是保存着此說起源於脫拉客之回憶。但希臘古說則云來自埃及；許多近代的西洋學者又信為從印度輸入。

希臘人的輪迴說，與上面約略講解過的印度的輪迴說，性質上究竟有重要的差別。照希臘人的看法，靈魂是墮落的神，他因為犯了罪，所以謫居凡世，終身被囚在一個物質的，不免一死的肉體之中。神犯了什麼罪纔被下謫人間呢？品達繞斯（Pindarion）只含糊的說是『古老的罪，』

愛姆坡兜克立斯 (Empedocles) 說是殺害與誣告。一位神人 (希臘原文爲 daimon) 若犯了這些罪，其餘的神就要公同判決，罰他離開仙侶，遠遠去飄蕩『三個一萬季』(即壹萬年)；在這個期間之內，他須化爲種種的壽命有限的生物，一次生身所受的苦痛剛到了頭，又變成另一種軀體。靈魂在凡間無論受生多少次，總是受物質的和道德的染污；生身者，靈魂的墳墓也，囚舍也，暫時的逆旅也，肉血的軀殼也，不潔的外服也。人死後須到一個地方去善受善報，惡受惡報云云者，本較靈魂換體之說爲早，而且在希臘，也同在印度一樣，這兩種說法後來合爲一說；贖罪期限還沒滿的靈魂本不能生天，在世間爲人如其又作了惡事，卻仍不免墮地獄，所以在黑地肆受生之事，被希臘人放在前後在世上受生二次之間。這就是說，凡在世間爲惡者，死後生黑地肆一千年；罪孽消盡，他重新回到世界上爲人。靈魂只要把本有的罪過贖完，而且如果能認清自己的本性較高的一方面，不去受官能的試探和不潔物的薰染，則爐火純青之時，自能脫離肉體，恢復自己當初的地位。

希臘人設想罪愆是受外面的東西薰染或染污之謂，其實古代的諸宗教通常都如此設想。

所以辟它哥拉斯的道術所倡的解救法，一方面是物質上的洗滌，一方面是智識上的廓清，所謂物質上的洗滌，是禁慾主義的攝生術，所謂智識上的廓清，是本哲學修養的生活。柏拉圖也有大體與這些完全相同的觀念，但是另有一個不同之點，卻極關重要；蓋他以為罪惡不是如神話所說起於靈魂當初在上界之時有一次犯了一種罪，而是起於靈魂裏面主智的分子未能約束情欲，所以靈魂墮落之原因，即在靈魂自身；而且此不幸之事既為智識上和道德上的原因所釀成，則解除的方法當然不能向物質的和法術的方法裏去求，而應該是精研哲學以澄清智力，和勤修德行以恢復心王在靈魂中的主權。

人對於死後的生活，一有了以上幾節所說的種種比較確定的想念（不論是想像出一些受苦的地獄作今生種種惡行的懲罰，或者是生死不已的輪轉，其中前生的品格決定來生的幸不幸；不論是把靈魂看作墮落了的神人被罰在世間抵他的『宿愆』，或者說因為理性被卑的情欲制伏後所以靈魂暫失去本來的極高的地位，或者以為人既然不是神所以死後一概在泥池裏打滾），他們對於死後的事，自然是一天比一天多注意到，對於自己將要受什麼磨難，自然也

一天比一天多擔心思；而宗教於是也上了一個新階級。在此以前，人向宗教去求的不過是第一，解除我們今生通常所不免的種種自然苦痛和自然危險，以及第二，多得到點自然界所能給人享受的東西。對於死後的生活雖然也關心，然不外乎替自己或旁人把死後所需要的東西多備點，庶幾乎各人在將來能夠繼續享受生前所享受的福。如今卻與前不同了：既然想像力一被觸動之後已經把人死後所必經的怕事和神仙們的如何自在逍遙，都虛構了一個飽滿，於是乎人的求自存的根本動機，驅之向宗教去求一個良方，好避免這些可怕的經歷，以及一種保證，庶幾乎可以使人和神一樣，快快活活的長生不死。

上面已經說過不止一次：一個宗教具有什麼性格，根本上須看信牠的人從牠那裏求什麼。此刻所論的人所要求的，是在世間生活以外，並且超過一切有限的樂的一種樂；這是一種新的要求，所以牠所創出來的宗教是一種與前不同的新宗教，其中指點人靠着求救的外「力」以及必須奉行纔能得救的諸事，自然也有同樣的改變。

我們以前所考究的宗教，可稱爲「自然的宗教，」意云崇奉那種宗教的人從裏面去尋的，

是自然界的（即地上的）福樂，或云今生所得享受的好東西。我們現在開始研究的宗教，牠們所要滿足的，既然是人對於他生或云死後的好東西（就是在我們所確知的自然界之外的福樂）的欲望，所以本可即稱為『超自然的宗教』。可惜普通所謂某幾個『超自然的』宗教，是指牠們來源的超越，並不在乎點明他們的目的如何；如今我們若用同一名詞來表另一種意思，實在不很合式。這些宗教時常又被用英文的人呼為 *Redemptive religions*（贖罪的宗教），這自然是想譯德文的 *Erlösungsreligionen* 一字。然而『贖罪』若作普通所假定的意思解釋，則世界上除基督教外，沒有第二個宗教可以當這個名稱。細考我們此刻所論的諸宗教，其共同的特點既然不過是各以解脫的法門自居，所以如其稱牠們一律為『超昇的宗教』（*Soziale Religionen*），實在較為恰當。但名詞還是次要的事，最要緊的是認清這一些宗教是一種新宗教，而且是自成一派的宗教。

這一些新宗教與舊日的諸自然宗教，本不是非衝突不可的。這是因為舊宗教所管的只是今世裏面公衆的與私人的各種利益，而新宗教則專過問個人們入墓以後的命運；既然今世裏

面公衆的與私人的各種利益都是實在的和有永久性的利益，人自然要照着習慣的方法爲牠們打算，不能因爲死後的苦樂，便把生前的事丟開。而且老宗教是政治團體或國家的宗教，人既然生而卽爲其中的一員，便必須照着古禮拜本民族或國家的諸神，此外，他儘管發心作旁的事救他個人的靈魂。有時國家的法律，誠然嚴禁新神異教的輸入；但這些新神異教若以死後的禍福動人，則人製的法律和刑罰，終久沒力量阻止人向牠門乞靈願自己死後在另一個世界裏面不至於遇見比殺流囚禁更苦的事。

就普通而論，述說人死後靈魂有種種危險的一套話，不見得對於缺乏想像力的羣衆有很深的影響，因爲今時今刻的苦痛已經足夠把這般人的心思精力統統耗完。但是求死後的解脫——人對於死後禍福的取避，我們可以用習見的名詞概括稱之爲「求死後的解脫」——顯然在某一般人的生活中，成爲一樁嚴重的事，誘他們沈湎於那些自命爲得到其祕訣的各種宗教與哲學之中而不知返。有些時代和有些階級裏的人，因爲死後的苦樂已經成爲他們念念不忘的一大事，以至於凡世的種種樂事，無論怎樣美滿，一比較下來，都成爲不足道的。而且享受或

尋求這些世間之樂，既然能把人的心力全霸佔着，使他無暇顧到雙目一閉以後所不免的事，所以也就被認為解脫的障礙；捨棄世俗生活和一切凡樂，因此成爲靈魂解脫的第一條消極的條件，同時還有一部制伏身心的戒律（其中有些是關於肉體方面的，也有些是關於道德和智識方面的）奉行這部戒律，即爲謀解脫的積極方法。這種捨棄世俗生活和制伏身心的修行之道，能發展得最圓滿的，是一些哲學和哲學化的宗教，牠們把靈魂自身設想爲純粹的智慧，把靈魂解脫釋爲靈魂完全脫離了物質與官能的束縛，並證取了他自己的圓滿無缺的本性。

世界上所有的同屬於超昇一派的宗教，內容卻相去甚遠，這是因爲牠們的前情、民族特點、文化、歷史，以及其餘的情形本來都不同。而且他們所受的這一位那一位先知、創教者、改革者、思想家諸個人的影響，也比自然宗教所受的更深。一個超昇的宗教所主張的解脫方法是什麼？須先看牠把所避免的苦與所希求的樂二者之性質與原因說成什麼。

有些教派和學派，把人死後的苦樂認爲上天的報償——凡是不利於衆神和不利於世人的惡行，其作者死後必在地獄裏面受監禁和酷刑之苦，而善人行善，死後必蒙神國受生，永久享

福之報；而且這些宗教又以為大神雖然見惡必罰，但有時也肯開恩赦罪。但又有些教派和學派，譬如印度的，則篤信人的每一行，每一言，甚至於每一念，必定在來世產下相當的果，其間因果循環，絲毫不爽，尊如諸神，不能除外。試問這兩種宗教所主張的解脫之道，豈能不完全不同。至於以為長生是諸聖獨具的屬性，非凡夫俗子所得而有者之教派與學派，其所倡之解脫道，自然又是一種面目。

最末我要點明：屬於超昇一類的諸宗教，彼此互相影響之處甚多，而且都曾為其周圍之自然宗教所薰染。無論用什麼原則從形體上着眼去為他們分類，總是極困難的，而且若始終專從任何一個原則的立足點去區分他們，結果決不能令人滿意。但以下的一個分類法，於我們目下最合用：有些宗教不但自命為個人們死後得以解脫之道，而且給世人一個究竟的目標，謂將來有那麼一日，在無論自然界或人界靈界之中，善完全戰勝惡，其時塵世必定徹底的變化過，成為最宜於善人們換了新身體之後一同投往的樂土——這樣的宗教可以歸入一類；又有一些宗教所謂解脫，是個體靈魂得釋放，不再受生於物質的官能的世界之中——這些宗教我們一

概歸入第二類。第一類的宗教，是極明顯的屬於有神論一派的宗教；牠們所尊的神，一方面是凡世的主宰，其中的福樂都是由他們賜與人的，另一方面他們的神又是人死後的救主。後一類的宗教則不然：牠們許是一元主義的，或汎神論的，有神論的，或無神論的。前一類宗教並且根本上崇尚道德，牠們認人人負有一種天職，贊助上帝使全善的世界及時實現。波斯的察拉圖斯脫拉教，正宗猶太教，和穆罕默德教（即回教），皆屬第一類；印度希臘兩地之超昇派宗教與超昇派哲學家，以及大希臘羅馬世界中之本國的和外來的祕密教，屬於第二類。基督教則實在是參雜這兩派宗教思想而成的，我們在後面有解釋。

第七章 解脫道

有幾個宗教，引領期待着將來世界上有一天惡完全被善戰勝；其中最古的一個，我們或從創教者之名呼之爲察拉圖斯脫拉 (Zoroaster，波斯文 Zarathustra) 教，亦可從其所信之神之名呼之爲麻日達 (Mazda) 教。此教的初期歷史，黯芬眇昧，已不可鉤籍。所尙能確知者，此教決不是由以蘭舊有的自然宗教天然進化而來，而實在是這個自然宗教裏面一位出類拔萃的大人物起來改革或革命之結果。其後這個改革的潮流，四面八方的一擴張之後，中力漸衰，加以以蘭民族之其他支派以及波斯帝國所臣服之非以蘭民族，都來歸教，於是察拉圖斯脫拉教吸收了以蘭舊宗教中不少的東西和來自他土的許多分子，不過他自身尙能始終保存其特著之點而已。

以蘭人所奉的舊教，屬自然多神教之類，此宗教與以蘭人親屬亞利安人之在印度者所奉之教，關係本極密切。此二民族所信的神相同，神話大部分同，禮拜儀式之特點亦同。及察拉圖斯

脫拉起，取諸神一概否認之，他們的祭司自然也連帶被取消，殺生以祭之事更被他完全廢止。他倡世界只有一神，神的性質具見於他的本名麻日達（這個名字譯出來是智慧的意思）和他的尊號「主」，故神之全名為「阿呼辣麻日達」（Ahura Mazda）。「主麻日達」此唯一之神，其左右尚有與彼極親密之小神若干位。第一位名善意（Vohu Mano），善是神最先創造的，他是良知、良志、良性；第二為正道（Asha），即持正或守道；第三為主力（Kshathra Varya），第四為虔誠（Arhanti），第五為幸福（Havata），第六為長生（Amrta）。祭神的各種古禮，察拉圖斯脫拉僅保存了兩項：一為看守神殿裏燃的聖火，使它終年不滅；一為奠厚摩（Haoma）酒，此與印度人祭神時所獻的蘇摩酒（Soma）是一件東西。在另一方面，則見察拉圖斯脫拉不遺餘力的推崇道德：以蘭人從古相傳的風俗，有許多被他痛貶，同時他又根據他的新宗教的原則，製出禮法若干條。

這個改革的運動，從一開頭就不免與舊宗教以及維持舊宗教的種種人——如祭司、君王、大小官吏、一般人民等等——起衝突。所以這位改革家從自身的經歷知道社會上的人分為贊

助改革與反抗改革的兩派；自他看來，贊助他的就是信從真理的人，反抗他的就是信從邪說的。他想人固然如此，宇宙中一切事物又何嘗不然，於是他將所有的東西一律分爲與善爲友和與善爲敵的兩派。他的新教既然只認一位有智慧的和善心的大神，故舊宗教所奉諸神，與之立於敵對的地位；這些神既然是反抗唯一真神的，故被新教目爲惡魔。信徒既然是以蘭人，故他們的宿敵士熱寧人與之立於敵對的地位。以蘭人的文明既然是農業兼畜牧的，故邊境上專以結隊剽掠爲生的人羣與他們立於敵對的地位。既然有馴服的家畜，故野獸與毒蛇與之立於敵對的地位。既然有養人畜的植物與穀類，故一切有害的、有毒的植物與之立於敵對的地位。自然界及超自然界其他區域之中所有的物事，也是這樣的分爲相敵對的兩大類。

而且察拉圖斯脫拉從他個人的經驗，知道加入這個改革運動的人都是排除萬難，自己立志加入的；不肯參預的人，也是自己立志不肯參預的。他把創教之時親身得到的這種經驗推之於萬般人物，於是以爲人人是憑自己的意志自由或者投入那衛護真理、正義、仁善之義師，或者投入那專與真理等等爲敵的亂衆。全世界實在是個大戰場，不但一切含靈的生物，而且其餘一

切的東西，甚至於連天氣也在內，都在這個大戰場上面排齊了隊伍，或者替善或者替惡作戰。這一個大競鬪可以遠溯到世界本紀開始之時；那時有兩個原靈，其中有一個自己選擇了善，是爲善靈，或曰祥靈，另一個自己選擇了惡，是爲惡靈，或曰殃靈，這兩個原極的靈可以說是以後的一切戰鬥員的原型。他們的名字一個就是麻日達 (Mazda)，一個是阿理莽 (Ahriman)；故世界是他們二人從古至今的戰爭——如果用我們的話來說，世界是上帝與魔鬼從古至今的戰爭。將來的結局，麻日達完全勝利，反抗他的種種東西一概顛覆。那時善將流行於天地之間，一切的惡將蕩洗淨盡，萬劫不復。全世界將化爲有福的人居住之地；卽地獄亦將被火鍊過，併入居人之地，使其面積比現在更寬廣。

這個宗教最初本以爲世界史裏面這一大轉機不過是眼前的事，所以極力勸世人莫再遲延，應卽刻投入那必定得勝的一方面，免得到了天火臨身之時，後悔也來不及。大審到期的那一天，不但正活着的人必須前去應審，甚至於已經死了的人，他們的肉體也必定重新造好，與他們舊日的靈魂復歸在一處；此時他們是該受賞，或是該遭殃，全看他們生前幫善惡那一方面用力。

善人換上長生不老的仙體，在一個污穢去淨，煥然一新的大地之上，永遠活着；那裏無論什麼不良之物決不會再出現；惡人則受天火燒身的重刑，有說不盡的悽慘。

察拉圖斯脫拉教初時以爲轉瞬即是的世界轉機，終久沒有到，於是乎牠又轉而應用同理的原則排定人死之後和那延期的大審判開庭之前這一段時間之內，靈魂的境遇該如何如何。據說人死三天之後，他們的靈魂被帶到鬼判官面前，他們一到，鬼判官就把他們各人生前做的善事惡事放在一架絲毫不會差的天平上面一稱；所謂善事惡事，其中分量最重的一種，是他們各人所信的宗教。審完之後，死者被領去走一條分別善惡的橋，這橋搭在萬丈深淵之上，善人走上去，他是一條寬廣的路，路盡處有善念廳、善言廳、善行廳三座廳，這人陸續穿過之後，就到了瀛日達自己所在的地方，他的左右前後全是一片光。走橋的如果是惡人，牠便是一條極窄的路，窄的和刀刃一般，惡人上去焉得不失足，一失足摔到下邊無底的深淵裏面，就無法出來，直到萬人復活，最後審判的日子。

一個人如其爲自己的超昇打算，生前只有一條路可走，就是信奉唯一的真教，並且嚴守牠

的聖教律。這個教的教律——至少是我們所看見的這個教後來發展出來的教律——一大部分是教人對於那些與邪魅為緣的種種東西和行動該怎樣避免，以及如其不幸傳染了邪魅的不祥之氣，就該怎樣解除，換言之，該行什麼潔禮、禳禮。干犯聖教律各條款的人該受什麼罰纔能消罪，也有明白的規定，而且定的極重，將死的人且須在正式的教官前，自認生平的罪愆。教律的主要部分卻是關乎道德的：『善念、善言、善行』是其中屢見而不一見的一句成語；他所謂善，蓋包括凡是足以使社會生活與物質自然界戰勝惡，以及能使真教獨尊於天地之間的一切言行。思。此教本質上實在是個倫理的宗教。

察拉圖斯脫拉教，是一種最講究『幹』，最主張勇往直前的信仰。這個教信真神是一位善神，他的意志須待世界化為善的世界之後纔算得勝，所以這個教的宗旨，是教人勇猛精進，靠着為神作戰，爭得自己的超昇——我們簡直可以說，這個宗教是教人幫助神努力拯救世界，以救出他自己的。逃避世界，其罪等於在前敵的人臨陣脫逃；人之天職無他，克除世間之惡而已，失望而去，最為下賤。這個教對於現在的世界，深切的覺到其中所有的惡；然於真理、正義、與仁善之終能勝

利，則絲毫不懷疑。

察拉圖斯脫拉教，自起初就極其關心每人死後的禍福問題。開教大師之勸衆人改宗他的新教，亦以個人死後的禍福爲一主要理由。此刻我們開始來講的以色列的民族宗教，卽所謂猶太教者，則大異於是。因猶太教的上天賞善罰惡說，其初立之時，蓋包括全羣而言，並非指個人們行善各自受好報，作惡各自受惡報。當時以色列人不忠於祖先相傳的宗教，而敬禮來自外國的神，所以他們的宗教家出來說道：我們本族的大神已經赫然大怒了，我們的國家所遭或將遭的大難，就是大神對我們全體的一種懲戒。從基督紀元前第八世紀起，猶太所出的衆先知且以爲真神之權衡功罪，在人對神的不忠心之外，一樣的重視人對人的惡行，——如當權者之賞罰不公，當時新經濟情形之下富者對於窮人的壓迫，以及以色列人奉行迦南人或其他鄰國的自然宗教所學來的種種罪惡，均是。上帝對於以色列人，不但要維持自己的尊嚴，萬不許他們干犯，而且社會的惡行及個人的失德，他也要懲罰。國家而有此種行爲或容忍此種行爲者，上帝顛覆之

不惜。當時亞敘利亞人和巴比倫人的大帝國，前後打進敘利亞西方諸叢爾小邦的天地。猶太的衆先知也妙：他們就認這些帝國是神懲罰猶太國的代理機關。先知們預言大帝國將滅猶太，這話果然應了，於是認耶和華是獎善嫉惡的神的想法，就也算得到了證實。

個人行善作惡今生即有天報之說，本較全民族共同造業共同受報之說更古，不過是其初並不十分明瞭，大概是說爲善的人，今生事事順利，爲惡的人，今生必遭逢種種磨難，或者不得盡天年而已。到基督紀元前第六世紀之末，猶太的國家被巴比倫所滅；從此時起，先知們從前所倡的全民族受報之說，纔有人出來用個人主義的眼光重新解釋過，於是個人自作自受的觀念，遂較前分明了。上帝成爲隨時分別行賞罰的上帝；他的賞罰和賞罰的輕重，與個人們的行爲的善惡和善惡的分量，總是相稱的。欲知正宗信徒將此說之中所含的論理推了多遠，最好看約伯記裏面那幾個欲安慰約伯而不得者所發的議論——他們辯論道，凡是受苦最大最多的人，必定是他犯罪也最大最多；此而否認，豈非不信上帝公正無私？不信上帝公正無私，則宗教何以立話？儘管這樣說，其奈人生的經驗與這個信條太格格不相入何。約伯記的原作者假約伯之口力駁

上說，然他自己卻立不出一種令人更滿意的神治論替代之。他所能說的，以下一個意思而已：上帝對於人的行事，和他在自然界裏面的運行一樣，是不可測的。然個人一生的禍福是否唯善惡是視之一問題，有對之持更屬懷疑派之態度者，此可以從傳道書中考見；該書直言善人惡人在今世的窮通苦樂之數，實無分別之可言，其死時或死後之命運，亦無不同之處。不論善人惡人，也不論生民禽獸，一死便都完事了。

如此則人豈不陷於左右爲難之境？他只得或者假裝不看見世人之苦樂與其善惡不作正比例的鐵案，或者否認上帝是一位正直無私的神。猶太人正在這手足無所措之時，幸虧得到了一條新道，纔算打出難關；這條新道不是旁的，就是人死後陰界受報之說。這種觀念，約伯記原作者的心目中，顯然還沒有；傳道書的作者，雖然提起，卻明白表示不相信；細拉（SHELOH）之子耶穌，老實給他一個不理會。但是到了近基督紀元前幾百年，猶太人所接觸的民族有兩個都有很發達的死後受報說。猶太人一方面和波斯人來往，知道了他們的察拉圖斯脫拉教，說人死後他的靈魂怎樣的立刻去受審判；判決之後，善人惡人怎樣分別享福受罪，直到世界毀壞之日；普遍的

大審判到了期，已死者怎樣肉體復活；到最後世界重新鑄成，善者怎樣的在其中永遠逍遙自在，以及惡人怎樣受慘刑。另一方面，猶太人又飽聞了通行的希臘觀念：靈魂本性，常存不滅，今生死後，爲鬼受報等說。

上帝正直無私和他秉公賞罰這兩個觀念，在猶太教裏面本已經有了非常穩固的地位，而且後來又個人主義化，成爲他分別賞罰衆人之說。所以如今將他賞罰的範圍推到死後，照猶太人看，真是極自然的一步；死後賞罰說不管是什麼時候起的，並怎樣起的，猶太人總以爲是今生賞罰說之必要的補充；而且不管那是從誰手中取得的，他們總以爲必是完全猶太的思想。方纔說過，人死後的命運如何，在猶太境外共有兩種不同的說法；其中希臘的靈魂長存不滅說，最爲寄居海外並能操希臘語的猶太人，特別是其中受過教育的猶太人所喜；至於波斯的肉體復活，最後審判，審判之後義人受生於新世界等說，則爲巴律斯坦本土東方猶太教裏面的比較進步的分子所承認。何謂靈魂得救，這兩種猶太人的見解固然不同，然而關於得救的條件，他們的主張卻一律；就是兩派都說，無論誰，如果望死後不但不遭殃，而且能承受將來永久的快樂，他必須

信受猶太教唯一真教所主張的倫理一神論，並且絲毫不苟且的去遵守這個真教的律法，成文的或不成文的，關乎儀禮的和關乎道德的，都包括在內。以上所說的種切，全屬於真教的一大啓示——倫理一神論，詔示人該信上帝是怎樣的神；各種律法，指點人對上帝該盡什麼天職。

不過是猶太人很明白，假使這些條件，一個人必須完全具備，他的靈魂纔能得救，則只怕世界上竟沒人得救了；因為世界上的人並沒有誰真正守全部律法，而且也沒人能守。上帝在制禮法之前，在創造我們這般脆弱的人之前，也早見到了這一點。以他的那樣慈悲，怎肯不先替人開一條生路：是為懺悔之法。此處又不過把古先知們所倡的全民族懺悔求福之說，取了去個人化；他們從前聲言猶太民族悔改認罪之後所能得到的各種恩典，此刻都給了懺悔的個人。猶太教所倡的靈魂得救說，其關鍵在懺悔。

懺悔在希伯來文裏面的本訓為「轉」，為「回」；英文中有一相同之字 CONVERSION（普通譯為「歸道」）故懺悔者，遠離一切邪惡，而趣向善及上帝，並欣然服從他的意志之謂。一個人是否真心懺悔，以其人以後的行爲為驗：真心改過之人，必定不肯重犯他已經悔改的罪過，即使試探

極強，機緣又極湊巧。

猶太教律法中所規定的種種祭禮和潔禮，連那在「贖罪節」舉行的全民大潔禮在內，假使奉行之者沒有懺悔的真心，都不能消除罪愆，都不能得到上帝的饒赦和免刑之恩；持禮者的懺悔之心，是任何儀禮發生功效之必需的條件。猶太教警告衆人，勿因懺悔可邀上帝恩赦，就存着徼倖之心，先犯罪然後懺悔，懺悔之後，又照樣去犯罪。這不是懺悔，而是妄想欺騙上帝，但上帝是明察人心的。不過是一個人所發的懺悔之心如果極其誠摯，則他所犯的雖爲極重的罪過，也必定能蒙上帝寬宥，而且一次寬宥足夠一生。基督教神學家會將犯罪的果報，分爲『靈界的』和『世間的』兩種；他們所謂『世間的』果報，據猶太教說，懺悔後不一定全消滅，但一死則最後剩餘的可以抵盡，而且他的靈魂在末次大審判之前，一定可以過安樂的日子，和大審判之後，一定在新天地中有份。

察拉圖斯脫拉教和猶太教，都把信仰唯一真神上帝和上帝藉他的衆先知啓示給人的教

訓，當作立教之基；但是能把這個第一要義標得比這兩個宗教還明顯的，要算回教。回教徒的宣信詞云：『阿拉之外別無神，穆罕默德是主的欽差；』這是回教建教之本，也就是回教徒必須承認將來纔能得救的條件。該教所以要把認穆罕默德爲真神的欽差，列爲一條必須篤信的信條，和不信卽不能超昇的條件，其用意是宣稱回教乃世界上唯一的真教，而且這是特別對猶太教與基督教及其先聖而言的；照回教的看法，猶太教的先聖摩西（中國的回教書籍寫爲母薩）和基督教的先聖耶穌（中國的回教書籍作耳撒或爾撒）這二人所信的上帝與回教所信的本是一位，而且他們也會將這位上帝的啓示傳授與當時之人，但是這二次的啓示已經爲後人所亂，真義久湮；到穆罕默德出世，把最末一次的新啓示傳給世人，於是以後的啓示遂成爲過去之物。

穆罕默德所倡上帝祇有一位之說，以及上帝自己堅持世界上的人應該認明這一層道理之說，皆從猶太教中得來。一切信多神教及拜偶像的人，將被上帝審判定罪，以及此一大危機卽在目前云云者，亦來自猶太教。此外如死者復活，如信神的人上天堂享福，和不信神的人降地獄

受苦等觀念，其來源又係猶太教。但穆罕默德自己所構想的天堂，卻頗有未經旁國人道過的新意思，天堂中有花木繁盛，滿目碧綠的平原，到處可見的河流水池，和暢宜人的空氣，芳芬撲鼻的奇香；這樣的地方，實在是住在墨克一帶那種炎熱的不毛之地的人所能想像的最十全，最可愛的勝境。至於穆罕默德所設想的地獄，其中的形形色色卻比較不是他獨創的了。他所提起的那本功過簿（這就是記載每人平日的功過，備世界審判之日查考的冊子）和那座善惡昭彰橋，大約是從亞拉伯的猶太人那裏轉借去的，但是我們已經講過，此二觀念推到最後，實在是起源於察拉圖斯脫拉教。講到靈魂昇沈的關鍵，回教特異於他教之點，僅在他力言信仰之為超昇所必需條件；一個人只要有信仰，將來沒有不得救的。從相反的一方面說，凡是真心信仰者，決不至於永遠沈淪於地獄中，這般人有時所以也落在地獄裏，不過是因為裏面有火，可以燒清他們的罪愆，等他們潔淨了，就可以超昇天堂，而一切外教人和信從謬說者，則永遠在那裏面受火炙之苦。

猶太教起先本是一個國家的宗教，後來變成同時又管個人死後禍福的宗教，而且隨着就把牠倡的超昇之道，廣傳與一切願受割禮及洗禮而與猶太民族同化之人。在此點上，回教與猶

太教正相反：回教起先是爲個人們說法的超昇之道；後來因爲亞拉伯全半島的人民一體奉教，成爲亞拉伯人的民族宗教；再下去之後，亞拉伯人四出征服外國，回教又成爲亞拉伯帝國的國教。

以上的三個宗教——察拉圖斯脫拉教、猶太教、回教——在原則上都是屬於一神論一派的，雖則他們傳播開去之後，各處民間所崇奉的神鬼有不少的混了進去，不過是這些神鬼都多多少少換了一付面孔纔混進去的。這三個宗教裏面的上帝，都給人一部禮法；凡是人生應作的事，各人應該崇信的道理，禮拜神的儀式，和其他應守的禮節，其中一概包容。一個人如其違背或者疏忽了禮法所規定的各項，上帝在他今生卽罰之；能歡喜讚嘆，奉行唯謹者，則今生卽可蒙賞。死後，善人的靈魂與惡人的靈魂分開，善者前往安樂之所，惡者去到苦痛之地，直至世界毀壞之日。世界的末日一到，上帝把一切死者的肉體重新造好，使之與各人的靈魂復合，那時他們羣立於上帝的法座之前，受最後的審判。至於最後解脫者永遠享福之地，各宗教初皆以爲卽世人所

居的大地，不過是先經一番洗刷，一番莊嚴的；但是說者所描寫之景，往往是非人間所能有的！——換句話說，大審判之後纔出現的樂土，漸從凡界移到天上去了。還有極重要的一點：以上三宗教，沒有一個說：將來的新世界新局面是純粹歷史進化的結果；這是要天顛地覆，上帝顯聖纔能湧現的。但是他們仍勸勉爲善之人，各人照着上帝的佈置努力奮鬥，務使異端摧滅，聖教昌明，真理與善得流行於天地之間。信仰上帝與勉承他所啟示的他的意志，爲解脫之道。違背上帝給人的禮法爲罪愆，一切罪愆之中，以不信，卽否認神自身之存在，爲最深重。

各教都和基督教一般，自命爲唯一的徹體真實的宗教和獨得其祕的超昇良方，而且因爲如此所以已經注定了將來必有一天成爲人類普遍信仰的宗教。凡是奉教的，人人該盡自己所有的力量促成這種局面，這是必定會成功的；因爲大家信自己的宗教前途很有希望，所以他們的傳教事業異常的活潑，異常的不苟且。

另有一種和我們以上所講的宗教性質完全不同的宗教；這種宗教之起，因爲人以爲長生

不死是神性，而人則因為生就衆生性，所以萬不能「不壞」，人活着的時候，免不了各種苦難，老來的一死，他也逃不脫，而且他死後必定在大地的底下，度那悽慘的年月；這死後的存在，是陽間生活的殘影，凡是人生的樂趣，鬼魂一概沒有，而且他們本身知覺自己的慘狀。我們在前一章裏面說過，這個人死神不死的觀念似乎是脫拉客地方諸部落的土產，但是在基督紀元前第六世紀頃，同着那拜戴歐尼色斯及其勁敵或附屬神之宗教，流入希臘。於是希臘人不但有了人死神不死的觀念，而且得到了一種土法，可以使他們衝破有生必有死的自然命運，穩取長生不死的快樂。既然諸神以外沒有誰能長生不死，所以望長生不死的人祇有一條路可走，就是把自己變成一個神；而如其要把自己變成神，必須先得到一種自己覺着已經成了神的經驗。這正是我們此刻所討論的教派指點給人的法門。戴歐尼色斯、日格留斯、薩巴日歐斯、奧耳費斯 (Dionysos, Zagreus, Sabazios, Orpheus) 諸神的神話，都是一派極野蠻極不雅馴之言；牠們總是說一位野神和他手底下的一幫從者，平常怎樣的在樹林子裏和山上發狂似的亂跑，他有一次怎樣被他的敵人活活捉到，撕成多少塊，和後來被誰搭救，又活了過來。既然神是曾經死而復活的，所以

凡夫如果求那自己覺得成了神的經驗，他必須把神所經歷的照樣經歷一遍；這就是說，神當初身演的悲劇，人必須照樣作一回，就如同自己是那位神一樣。入教的人扮演種種怪誕的事，將自己「催」入好像神附了他們的身體的状态；這個状态，在希臘語爲 *enthusiasmos*，譯云「入神」或「下神」；在這個状态之中，據說神真的入了他們的身體，此時他們的自覺完全消失，彷彿自己就是萬劫不壞的神，有說不出的痛快。這種有許多人在同時同地都覺得神附在自家身上的現象，野蠻人的宗教裏面不是罕見的；不過是野蠻人所以要培植這種經驗，有種種目的，而我們此刻所考究的宗教，則專用牠爲個人們解脫死後痛苦之道。

戴歐尼色斯教派或奧耳費斯教派，因爲要使人達到成神的目的所作的法，其中有一條是備下一隻活獸，這隻活獸必須是與本神有特別關係的聖獸（在更原始的思想中，此獸自身即是聖神）；這隻活獸的身體，由作法的人動手裂爲數段，然後衆人急忙把他流出的熱血和還跳動着的肉，喝盡吃完，因爲神的生命卽在這隻獸的血肉中，食之者能從物質上分得神性；此猶之乎野蠻社會裏面出去打仗的人把死了的敵人的心或肝取出來吃，以爲如此必能够把這位死

英雄的勇猛和精力移給自己。方纔所說的那種飲血吃肉的怪禮，自從受了希臘文明的薰陶，漸漸減去不少的野性；但是這種禮裏面，使人暫時自覺是神，有了一度神的生活，和受過一番神的苦痛之『下神』經驗，則依然被看作日後能長生不老的左券。

人如其想參與神性，此外並須先把人本性中所有的污垢設法除盡，所以上述那些教派的入教禮，或者是浴身，以爲如此則人性的污垢可以洗去；或者是用泥土敷滿入教者的全身，然後搓去，以爲如此則他的污垢也可以去淨；或者是爲了同樣的原故，把他通身到下塗上血。

阿提卡 (Atika) 依留細絲 (Elonias) 地方的祕密教派，則係希臘本土所產。我們若讀荷馬的詩裏面那首頌底密脫耳的歌，即知希臘古時本有一個神話，說寇瑞 (Kore) 神女，被陰界神普魯堂 (Pluton) 劫歸，神女的母底密脫耳 (Demeter) 非常悲痛，於是她使田地裏種的穀不能發芽，以至於神與人皆有絕糧之憂，後來衆神憐其零丁，出來做和事老，遂雙方約定，此後寇瑞女 即應於每年冬季到地底下去，與普魯堂 同居，次歲春花開放之期，即應復來地上。這一個古代神話，吾人一望而知是屬於「生機神話」一類的神話。世界各處的人常將冬季萬物之死與次春

之復生，想像爲昔者神人或凡人間之遭遇，因卽以故事之體裁述說之；人所居若爲另一種氣候，則夏天炎暑之時萬物熱死，到了雨季又重新活過來的現象，亦被他們用同法表現。這一類的神話，卽所謂「生機神話」。依留細絲的祕密教派，是用寇瑞神女的古神話爲基礎的，但是他的本義，卻被這個教派完全忘記了。這個教派所奉持的教禮，古代的著作裏面只偶爾提起，而且所說又極隱晦；然我們取而讀之，仍可以推想到該教派在依留細絲的大堂中舉行典禮時，有人將神話裏的情節扮演出來給入教的人看，扮的人也許是不開口不動作的；而且我們還可以推想到，他們此外又把從前人用去作法，催莊稼成熟的種種法器出示入教的人——最初的祕密教禮只怕只有這一段——這些法器此刻都成爲本教派的信仰的象徵物。他們所行的禮是什麼，絲毫不向外人洩露；但是禮的宗旨卻肯公然宣布。凡是看到那些祕寶的人，都歡喜踴躍而去，覺得有了保證，自己的靈魂將來一定能享長生不死的福。我們此外還可以推測，這個教派並沒有什麼祕密的教理，專傳給入教的人；亞歷斯多德說過的，入教的人不過被引入一種精神境界——卽我們所謂「宗教經驗」——這種境界或經驗，能使他們堅信自己今生的死，是將來永遠生

存的第一步，猶如小麥的種子須入土之後，纔能發芽長大。

依留細絲教派的祕密禮，比那民間流行的戴歐尼色斯和奧耳費斯教派的帷禮，要算文雅的多。所以入教教友的名單上面，有許多是希臘羅馬世界裏面的名流。而且甚至於到基督紀元第四世紀之末，當代鉅子輸心入教之事，總沒斷過。

到了大希臘羅馬時期，另有一些與上面所說的性質相同的宗教興起。這些宗教也各奉一位慘死而以後復蘇之神，凡照着牠們的專方，使自己和某神同死一番又同復活一番的人們，死後都可以解脫。這些教之中，最重要的要算（一）奉浮瑞基阿（Phrygia）土地娘娘所鍾愛的阿提斯（Attis）神之祕密教；（二）奉哀西斯（Isis）和奧賽瑞斯（Osiris）二神或塞若辟斯（Serapis）神的埃及祕密教；（三）奉阿道尼斯（Adonis）神的敘利亞祕密教（此神的神話頗像阿提斯的神話）。比較屬次要的，還有奉衣悉他爾（Ishtar）和塔模士（Tammuz）的巴比倫教派；但是照我們所知的而論，這個教門所要達到的目的，是用法術的方法使肉體得免於死，不是得到與神平等的永生。此外還有奉彌提若斯（Mithras）的祕密教；此教的教條究竟是什麼，

我們只能猜測；但其內容與其餘各教派的不一樣，則顯而易見。雖然如此，這個教派自命能給人的解脫之道，在當時是最受歡迎的一個。

只管人今生禍福的宗教們，是一城一國的人公衆的事，他們雖則也是各個人的事，然只因爲個人生而卽爲該政治兼宗教的團體的一員；至於管今生以外的禍福的宗教，則與此相反，這第二種宗教，純粹是各個人的私事，個人信那一種法能使他解脫，他就用那個法去求。所以方纔所說的種種，古代稱爲祕密會，而我們則稱爲教會或教門者，都是入教的人們自己自由的結合；這些結合各去找人接受他們所傳的福音，誘人從他們去求解脫，然同時又千方百計的防範未入教的人知道了他們祕密集會之時所作的事。

這一類宗教的特徵，是各奉一神，這些神大抵是有一次在地上遇着慘死，而其後又被搭救，恢復了原來的永無盡期的生命；凡是與神合或云與神通的人，不啻持有長生不死的左券。至於人怎樣纔能與神合，有的教派說全靠一種精神上的奮興，有的說須靠各種聖禮，如上面所說的洗禮、灰禮、血禮等等；這種經驗和這種聖禮，或者真能使人得到神性，或者是此事的象徵。這一派

裏面大多數的教，往往是兩法並用。入教參與其典禮並親證通神之經驗，爲謀解脫者所必須具備的條件，而且在最初，只須具備這些條件。希臘人之中，道德知覺較發達者，見祕密教派全然不計及品格，便大不以爲然：此輩以爲如其說爲惡多端的匪徒，只要生前入過教，死後即可享無涯之福，而德行可以爲人範如愛怕密昂大斯（Euphrasinondas）其人者，卻因未曾入教而被擯於神國之外，實爲天下至愚之論。然此種道德家的月旦，終不能說服各教派的人，使他們承認道德爲死後超昇之必需的條件。人甚願其所信賴的長生不死之方，是無條件有效的。

第八章 解脫：宗教與哲學

在印度有三個死後超昇的法門，是被認為正宗的，質言之，被認為與吠陀聖典相合的：曰行修法門，曰智修法門，曰情修法門。三者之中的第一法門即行修法門者，實為古吠陀中本有的教義，此教義謂人若勤修善行，而一切善行之中莫善於祭祀衆神與慷慨布施波羅門祭師，則身死之先，已在衆神所居之天上積有功德，此人死後，必能超昇彼處，永遠享用，絕無墮落之虞。然其後靈魂輪迴之說起，壓迫人心，有如夢魘。此說既謂前一次受生中行爲之善惡，決定後一次受生的苦樂，而此第二次受生中行爲之善惡，又決定第三次受生之苦樂，如是昇沈，永無盡期，故雖衆神所居之諸天，凡夫因祈禱、祭祀、與布施婆羅門人之勞而獲得者，至此也成爲一種暫時受樂報之所，絕不是可以久居之地。蓋造因受果之公律，足以支配一切；隨你什麼行爲，不能使作者不受果報。此說盛行後，印度的一切哲學和一切宗教所不能不考究的問題，不是問人生前該怎樣纔能在死後受生於衆神所居之天，而是討論人該怎樣方能脫逃那否則必不能免的生死不已的輪

轉。

智修法門正是一種逃脫生死輪轉的方法。自卍婆泥煞曇時代起，印度哲學無論一元論的，或二元論的，皆以證得直覺的智慧爲鵠的，因他們以爲直覺智慧的證得，就是解脫。我們在下面另一個地方，還須回到這個題目，此刻先論那與智修時常合在一處的另一種功夫：曰苦行。

在新的人生問題的勢力下，苦行主義得到了與從前不同的意義，和比從前更高的價值。考苦行主義一名詞，所包括的種種身體方面的自克，和種種自加的磨難和苦痛，在宗教發展中，早幾階級裏面已經出現。人所以要行這些苦行，其動機不止一項；然最是始終不會消滅的諸種動機之中，有一種是靠忍受或種苦痛，以增加個人們的能力，所謂能力，不但包括我們所謂自然的能力和物質方面的能力，而且包括超乎常人所有的能力；這種想法，往往遺留在程度較高的宗教裏面。在印度方面，這種想法，也是早已深入人心，而且見諸行事了。

到了人把永無止境的肉身受生看做最大的苦事，而求解脫者皆以避免有身爲鵠的之時，苦行主義於是也另得到一種新目的。衆人以爲壓抑人身所有的種種肉慾，愛染，甚至於人身所

必不可缺的各種需要，以及行種種難耐的事磨難自己的身體，不但可以表示蔑視肉體的精神，且爲消磨『假我』使它幾乎不存在的要道；因爲苦行家練久了功夫之後，會證到一種特別意識，他對於肉體只覺得『彼（肉身）非我，亦非我所有。』有這兩層原故，所以此等虐待身體之事，被修養哲學生活（即修智慧）的人當作一種方便採用了；人如其求證本體的實性，須從修苦行始。

以上所說的苦行主義正在盛行之時，印度宗教史裏面起了一個極可注意的現象，其時有若干宗教興起，而且傳佈極速，這些宗教不但否認吠陀聖典與波羅門祭司，以及此輩所主持的「行修」法，而且否認鄔婆泥煞曇及諸哲學派別所共倡的「智修」法，或云玄學式的解脫論。新興起的諸宗教，不禮拜多神，亦不信最上唯一之主（人格的上帝）；他們又排斥玄學，關於絕對的本體與常存的個體靈魂之種種理論，他們都不承認。在建設方面，他們指點人應作那些事，就可以救自己出輪迴和生死之苦，指點人怎樣不靠神或旁人的幫助，自己就可以救自己。

在這種宗教出生的時代，和出生的地方，衆人正忙着謀自己解脫；這般人解決這個大問題

的方法，不外乎最嚴格的苦行，與夫除念定心之術，易言之，即當時通行的種種「瑜伽」(Yoga)行；他們以為如其這樣修，則解脫的經驗，或者在今生即可證得。其時又有若干大師，昌言自己找到了解脫生死的祕法，闢動多數人信從他們，他們因而就儼然成爲新的教派或新的教社的創立者。這些教派的主張雖不同，但是至少有一條，是他們共同承認的道理，就是：婆羅門人心目中的善業和宗教上的學問（此指通曉吠陀聖典而言）都不能使人得到釋放，因爲此二者的效力，達不到生死之苦的根。造因必受果，乃一有普遍性之公律；此公律不但適用於惡業，即對於任何善業也一樣適用；一個人一生的「業」，在下一生一定受相當的善果或惡果，但下一生既然是有定限的，所以凡是造業受果的人，都還是牢牢的被繫於生死輪之上，永遠跟着他轉。人必須設法修到自己確有把握，知道「彼（肉身）不再來」了，那時他纔得到釋放。

這些自獻爲解脫之道的各種教派，其中有永久的重要的，要算耆那教與佛教。耆那教直到今天還存在於印度，不過始終不曾傳入他土。佛教則不然，牠是第一個大的國際宗教，傳遍了亞細亞洲的全部，雖則各處所傳的宗派不盡同。牠的建立者，普通以他的名號佛陀爲世人所知，

「佛陀」一語譯出來是『覺者』。他約於基督紀元前五百六十年生，四百八十年歿。他捨棄了家庭與妻子，先修極端的苦行，後又自投於當時極有聲望的瑜伽師門下，勤求解脫，凡七年之久，然目的終不能達。最後他在一分時徹底澄清的直覺中，發見了苦的根原與夫脫離之道，於是開始向他人宣說關於解脫的幾項根本原理，以及解脫的方法。

佛陀提出四條重大的原理（佛書所稱『四諦』者是）其中的第一條，謂苦痛遍於人生，但今生如是，即彼前無始後無終之生死輪轉，而今生不過是其中之一回者，亦復如是（佛書所謂『苦諦』）此點蓋當時一切求解脫者所共認，並非佛陀所獨創。第二條原理，進而指明人生的種種欲望實為苦痛之源（佛書所謂『集諦』）蓋有欲望則必有所求，有所求則必有動作（或云『業』）有動作（或云『造業』）則必不免於受果；人因不明此理，故雖足以招致苦痛的種種事物，竟亦愛欲之。關於此點，以前至少有若干人與佛陀同意。第三條要理，謂世人如有滅除苦痛之決心，必須將他們的種種愛欲，一一鏟除；最後則雖求生之欲（即西洋哲學家所謂『求存在之意志』）亦在必除之列（『滅諦』）最末一條，即第四條真理（『道諦』）所說的，是滅欲的

妙法，即所謂『八聖道；』此八聖道的要旨，是以道德上和智識上的修養為方法，修成內心的寂定，定的功夫修成之頃，因感覺，知覺，構想，以及意識自身皆已不行，求道者即能預先證得無邊寂靜之樂。此為修道者的鵠的；佛教與當時其餘教派學派，同稱之為『涅槃。』

在佛教的長期的發展史裏面，涅槃已經得到了一個以上的意義，但我們此刻沒有閒功夫把各家聚訟的界說取來細講。我們只須把涅槃這樣解就夠了：涅槃是今生與來生之間的因果之環，一斷了之後，其人自覺已經得到釋放的常樂境界。佛陀對於自我（即個體之我，或曰靈魂）的真態度為何，我們也不必在此處詳論；簡單言之，他是否認世俗所說的靈魂的；他以為從前生轉到今生來，或從今生轉到來生去的，不是一個什麼實質的靈魂如世俗之所說，而實在不過是『業』（Karma）；一生的『業』引起（或云傳到）另一生，他喻為第一盞燈點亮第二盞燈；第二盞燈的火是從第一盞燈去的，但兩盞燈自身，以及他們的膏油，或所發出的光燄，均非一物；同樣，第二生是今生的業引起的，但兩生的『我』（『靈魂』）並不是一件東西。

佛陀和當時其他的宗教師一樣，也建立了一個乞食的弟兄會，以修習他所倡的滅愛欲，證

涅槃之法。佛教團體的戒律，是把當時許多人所力行的極端苦行，與另一般人所過的縱欲生活，二者折衷而成的。佛陀以爲人既不必苛待肉體，亦不可縱容牠，因爲修行者須經過一種道德上，智識上的訓練，纔可以達到證涅槃的目的，而苦身與縱欲之兩極端，皆與此種訓練相水火。而且一面做在家人，盡自己對於家人親族以及社會國家的義務，一面又要受那種訓練，也是不可能的一個人除非先把自己對於家人，親族，國家，社會的情誼一概斬斷，去專心致志於求解脫，可不必希望得道。凡是立志如此修道的人，應宣言『我歸命佛陀；我歸命達磨；我歸命僧伽』——佛陀，本宗大師也；達磨，法或云真理也；僧伽，出家會也。

可知原始佛教所謂求解脫，是各個人嚴格靠自己的力量謀自己的出生死。佛陀是首先發見了這解脫之道的人，而且他只能把此道講給旁人聽，由每人自己去求證；他的弟子們，述先生之言，並以實行之事互相討教，互相勸勉。衆弟子中程度還淺的，則以道力最深者爲模範；戒律中，又定有二七日一聚會之條，犯戒者得於衆前自白並懺悔，如是則兄弟中之過行，得以暴露，且得改正。此外人無法幫助他人，雖佛陀自己也不能夠。而且也沒有神能促進人的解脫，至於希冀神

把解脫白白賜給人，更在問題之外。

這個教派的創始者，誠然因為首先發見真理，而且把真理傳授給人，早就被人愛敬；但是早期的信從者，如果果然有一種東西可以算是他們的崇奉的對象，則此對象，與其說是佛陀，寧說是法或達磨。距此期不久之後，有幾派把佛陀認為一個超自然的大人物，說他是從兜率天降世說法的；但是甚至於這些人，也不會說他是救人者，而只說他是說法者。又有幾派人，雖然早已信佛陀在世之時，不受世俗人所受的種種限制，或造為化身之說，謂佛陀之肉身僅係度化衆生之一種方便，故雖與俗人肉體相彷彿而實不同；然這些人亦始終未改變歷來把佛陀認為說法者之態度。又佛教徒之崇拜教主及許多聖徒，都不過是表示敬禮之意，並非藉禮拜去求今生享受的世間樂或出世的最上淨樂。因為求今生的享受，即等於放棄求解脫；而生死苦之解脫，在本性上又決非任何神或人所能與人者。然佛教四面八方的擴張開去之後，凡入教者所最不能忘情的舊神，也跟着他們混入佛教，此實一切宗教在相同的情形之下所都不能免的事；這些舊神，漸得佛教認可，成爲新教的護法神翼教神，而且因為具這種資格，所以受宗教式的崇拜。

佛陀蔑視一切的懸想爲虛空無益之事，然他的信從者終免不了和有哲學頭腦的論敵相辨難，而且自家心裏也免不了發生哲學式的疑問，所以他們不能永遠保持本師所抱的那種態度；久而久之，他們的各宗派，終演出各種的宇宙實體論，但佛家既然是主張宇宙非實有的，所以也可以說是各種的空無論；他們的實體論或空無論，其內容之抽象與夫辨析之精微，不難與吠檀多派所主張的相抗衡。這些講本體的理論成立之後，佛性的觀念大受影響，至於完全改觀，略如奉基督教而又信新柏拉圖主義之思想家之改變基督本性論。

而且修行的鵠的，也與前不同了：舊日的鵠的，是修成阿羅漢（出世聖）果，證取涅槃。而後來則變爲修成佛陀（或簡云成佛）；每個佛是有寶智的，所以各人該修成與佛平等的智，每個佛是以救世爲己任的，所以各人也該修成能以救世爲己任的地步。但是從始至終，無論修阿羅漢果或修佛果，總完全把成功認爲各個人自家的成功。所謂自力得道者是。

如此修來的解脫，顯然不是人人所能望的。原始佛教所能予其在家信士信女（優婆塞，優婆尼）之希望蓋甚小：佛陀當初爲在家人立的諸基本戒律能條條謹守，又能布施出家僧者，將

來或許賴此功德得生而有出家爲僧之傾向，因此上了解脫的道路，而且其受生處之四周環境，亦能使其人之志願得成爲事實。佛教對於在家人的主張蓋如此，然其時其他諸外道與諸正宗的主張，又何嘗不然，特各有各的表現法耳；總之，凡不能捨棄世俗生活，專心去修出世智慧，並斷絕愛欲以自救者，佛教以及其他教派對之皆無能爲力焉。

故我們不難明瞭，苟另有些宗教興起，提出了比較不甚與世俗生活相違的修行條件，而且明許能守這些條件者以解脫的希望，則此等宗教必將如何受大多數人的歡迎。此諸宗教，吾人向以『印度教』一詞籠統呼之。牠們的前身，固亦爲自然派之宗教，其來源之古，亦無可致疑；然及其爲吾人所得確知之時，則其領域已不限於今生，且將來生亦收爲版籍矣。其中有二教派，獨能後餘教派而存——若云此二教派實將餘教派併吞吸收，則更爲正確之語——直至今日，此二教派，依然存在，謂印度數百兆人民之信仰與希望，不繫於此，則繫於彼，蓋非過論。二派一奉毘濕紐（梵文：Vishnu）爲最上神，一奉尸笈（Shiva）爲最上神。當其爲自然派宗教時，此二教派本非同起於印度的一個地方，甚至於一直到現在，牠們在該半島各處勢力之強弱，猶未能同。牠

們曾一度爲自然派宗教之遺跡，尙未盡泯；內容彼此不相類之處，亦頗衆多。且每派又有多數分支，故其本來潛在之諸異點乃愈糾紛不可究。但我們此刻所欲取論者，僅兩派根本上相同之一性：格卽崇奉一位爲萬民救主之神以謀解脫與釋放是也。上述印度固有之分類法所稱爲情瑜伽（情修法）之第三種解脫道，正指牠們而言。

這兩個教特殊於他教之處，曰修勃克提（Bhakti），勃克提者，信仰之義；故此二教是靠信仰去求解脫的教。這兩個教以及其他同屬此類的教之所謂信仰，其中包含信仰神，信託神，及答報神諸種情緒，各各配合，而其答報所敬之神之熱情，有時竟濃厚到神人泯然一體的程度。宗毘濕紐之教派中，此情感分子特別顯著。此神——卽此教派所奉之最上神——自無始以來，凡遇需要特別迫切之時，必託生肉身，顯人相降世。宗毘濕紐者，其信仰與愛特別給與他歷劫以來的那些應身，尤其是克里西納，羅摩（Krishna, Rama）兩個肉身。此神成肉身降生人世之動機無他，悲憫人與切想救人而已。所以生前能信託他效忠於他的人，他必使之脫離相續的生死，擢之使受生於他的天上，在那處享受無盡之福樂。

不但在佛教之外有這種他力解脫的新宗教運動，即佛教本身中亦有與此相類似的演進，生出所謂淨土宗（或云樂土宗）諸宗。日本的早期淨土宗，有一位宣教者曾如此立說曰：古時去聖未遠，其人道力堅強，戒行整飭，在在超乎今人之上，故能優遊於聖教之中，純憑自力，解脫生死；末世法衰，能以己力證道者，即果有其人，亦必甚稀；故苟不欲大多數衆生沈淪苦海，永無自拔之期，則非藉『他力』解脫之不可。阿彌陀佛所予人者，正此他力的解脫；他在無量數劫以前曾發願曰：凡虔誠唸我名之衆生，有一不能因此功德而得釋放者，則我自己亦必不般涅槃，或云不取究竟樂。人如其能誠信此誓，常念阿彌陀之名，命終時阿彌陀將親接引之。至西方極樂世界，無量光世界，凡得至此處者，其智與悲，漸增漸盛，以至圓滿無缺。我們讀此，則知宗教界中，人因無力自拔，徬徨之餘，轉向一神，欲以信仰邀恩得救之事，今又見一明例——阿彌陀固無神之稱，然舍名稱而論，則他豈不宛然是神。難怪耶穌會宣教師初至日本與其國人相處之時，見日本佛教諸派中最信賴儀式之真言宗，固已相驚以魔鬼先彼輩而至，竟把天主正教之拜神禮竊去，授與教化以外的人；及聞聽日蓮宗之宗義，又知魔鬼此外還惡作劇了一次，甚至於把妄人路德所倡之邪

說，謂專賴信仰即可得救者，亦移殖於東方了。

哲學自初起時，已經從事於宗教所關心的諸般問題的研究。就大體而論，我們可以說哲學所努力者，為建立（1）唯理的學說去解釋世界萬物及其起原與變遷，以代替舊日之神話式的解釋；（2）持之有故，言之成理的唯物論式的或玄學式的實體論，道德論，以代替從前人的極幼稚的武斷；（3）合乎理並且合乎道德原則的上帝觀，以代替既不合乎理又與道德原則相背而馳的通俗的神論和（4）唯理的道德學，以代替舊日為風俗所囿的道德觀念；（5）宗教裏面所說的解脫，一旦被認作問題，則哲學必定也去努力求解答；哲學對於一切成說所持的一般態度和所下的功夫，在此點上實在最顯著。無論那一個時代，那一個地方的哲學學說，總不免發生以下兩種影響的一種：或者是使智識階級中人的宗教思想，有了與衆不同的新色彩，新品格，或者是使他們能在其四周的傳統宗教之外，得到了能滿足其宗教需要之物。故我們此刻講罷超昇派的諸宗教，遂進而略論哲學亦是一種解脫之道，是極正當的。（讀者注意：屬於超昇派的基

督教，摩耳先生爲敘述便利起見，放在本章之末去講。

希臘哲學始於探討物質宇宙的諸問題——即所謂『宇宙論』的諸問題，由神學開之先河者——是我們都知道的；其實印度哲學，又何嘗不如是。人類自有生以來，久已假定物質宇宙之存在及其變動不居之性質，都是毫無疑問的。但遲早之間，好深思考者必不免疑問曰：然則究竟的實體，其本性何如乎？此問既生，於是所謂本體論諸問題或曰玄學者隨之而起。在印度方面，此種思潮在鄒婆泥煞曇之中已極其澎湃。此中最常見之說，謂實體只一名曰大梵（Brahma）。大梵者，純粹之「有」而已，不「變」也；混然一體而已，無一切主體客體之相對性也，雖所知與能知之差別相亦無有也。他是純智，故是非物質的；他是無所待於他的，故爲純樂。至於每人之靈魂或自我（梵文：Atman，支那舊譯『我』）則與此實體不但同秉一性，抑且同屬一物。各人計執爲有之個體，實在是吾人一大謬誤，爲吾人一切苦痛之根本因。因人苟一日妄以爲他外有我，即不免造種種業，謀此假我之生存與安全，於是此假我生死相續，永無盡期。故人苟不欲解脫則已，如欲解脫，唯一的方法是把有「我」的幻想打破，並把唯一的真理認清；此真理如從各個體之立足點

看去，應如是云：「我——或妄認爲有我者——即此唯一實體自身而已，非實體以外另有我也。彼夢想自身是個有限的個體的自我者，一旦證悟彼實爲無限的大我，而且大我以外實無一物存在，則此自我達到了出生死的目的；卽婆泥煞曇所謂親證『彼不還』即指個體得出生死而言。此說被人縮成兩個公式，曰『大梵之性不二』曰『彼（大梵）即汝（個體）』

莫以爲『彼即汝』的妙理不過是一種學說，所以是可以學習來的；或者是根據師訓，承認了就完事的；或者是由論理上下手，可以一步一步的推得的；或者認他是不辨自明的真理，就可以撒手的。不然，這個妙理不是可以那樣得到的，苟得之必得自直覺，直覺現前，則人自然澈底大悟，無須乎另求證據。因爲這個緣故，所以道德的修養，禁慾的修練，收視返聽的默觀，與夫直達意識之邊甚且超出意識之外的禪定，固然都是必要的，然這些功夫皆種種方便而已，其目的唯一，曰修成一種境界，庶幾乎那超越一切的直覺可以現前。此等證悟之事，仍是個人們自己用力纔能成功的；彼寂然不動的大梵，並不與人方便。

然大梵既然是僅有的實體，一而不可析，虛而非物質，常而不變，則此萬象紛紜，變化不居之

物質世界，爲我輩所能以官感攝受者，果爲何物耶？如此措辭，猶有不合，若求確當，應如是問：認官感對象及種種現象所在之世界爲實有其物，君以爲是一幻想，然此幻想果何自而起乎？易言之，實無假有之「我」之知覺一實無假有之世界，被君認爲幻想，然此幻想之所以起，可得而聞乎？此幻想之本何在？且既謂大梵之外並無他物，則幻想之本，不得不仍安置於大梵之中也可知。然如此立論，豈不顯然有自破之嫌；故其後果有商羯羅（梵：Shankara）其人者，出而爲之解救。此公的唯心一元論，謂絕對之爲性也，除不可說外無可說，絕對者，「非此非此」而已。（梵：Neti, Neti）——「空一切言說相」而已。然吠陀聖典中，有某幾處會假定現象宇宙爲實有，且認大梵爲宇宙之本之根源，或曰之所從出；此與商羯羅之絕對觀，確乎不同，但商羯羅亦另有說調和之。商羯羅之所云云，我們在此處不必引；我們所以提到他的主張，只因爲牠是一種解脫道，並不是要研究這個玄學系統。自耶婆尼煞曇時代一直到今天，已經有無數的印度人從修證知道了小我與大我一而不異之經驗，確爲擺脫生死，獲得自由之先聲。這實在是純粹由智識方面入手的一種極高深的神祕主義，猶如西洋方面與此相類似的幾派哲學。

但是這種似乎是九天之上的極稀薄的空氣，試問有幾個人呼吸的了。就普通人的程度而論，那屬於汎神論一派的觀念，自然比這個容易構想許多倍；汎神一派的觀念，把人的靈魂認爲從宇宙大靈魂之中流出的水點，或說爆出的火星，人死之後，他的靈魂或者是與大靈魂久別重聚，其時仍自知有我；或者竟是完全融化在內，因之不再知有我。而且印度的人也和旁處的人一樣，他們並不以爲如果再進一步，把玄學上所說的『全體』化爲有人格的，因而把本來的汎神論一變而爲有神論，真有什麼不可踰越的困難。印度當真出過一個專與商羯羅爲敵的大教派，這個教派自誇獨得吠檀多學說之祕，說大梵是一個大慈大悲的至上神，人苟能愛之敬之事奉之，必能藉他的恩惠得到解脫，而且此派竟將大梵認爲卽韋濕紐與那羅衍（Narayana）之本身；這自然是外面掛上深奧的宗教哲學的招牌，骨子裏賣的仍是舊藥，就是我們說過的通俗印度教。

在佛教成立以後的若干世紀中，印度的智識界裏面滿布了玄學的空氣，大勢所趨，雖佛教亦不能免，於是乎這個宗教出了幾個新宗派，牠們各以各的方法把一種絕對本體論援引入佛；

這個絕對本體論，是確乎與吠檀多派的學說同源的。佛教人稱絕對爲『如如』亦譯『真如』（梵：Tathata）；不但喬答摩（即曾在本世界中示生死相的佛）抑且無量劫及無量數世界中之無數佛陀，他們皆認爲此唯一真如的或種顯示相。就人一方面說來，則他們以爲人人含有佛性，不幸他被種種煩惱遮蓋着了，所以人沈淪於生死的苦海。修佛者曰菩提薩陲（梵：Bodhisattva，簡稱爲菩薩）菩薩的大目的，就在證這個潛在性；他們因爲要作到這一步，所以正在那裏一生復一生的修智修悲，待智慧雙圓之日，則佛果可得。故大乘佛教各宗派指點給人的鵠的，不是滅——愛欲之滅以及造業者與業二者之間的因果關係之隨滅——這只是涅槃的舊義而已；大乘佛家不是只求不再受生，他們以爲大智大悲之佛性，人人本來具足，我今志願親證，用是修種種法，庶幾乎我一旦自己成一位佛陀，作一切衆生的救主。

吠檀多派的一元論，有過一種勁敵：是爲二元論的僧伽（梵：Sankhya）派學說。僧伽派或曰數論派，謂宇宙間一方面有『自性』（梵：Prakriti，英譯 Nature），自性者，含孕能力之物質也，他是能動而且永遠動的，組合的，常變的；另一方面有許多『神我』（梵：Purusha，英譯 selves），

神我者，普通所謂個體靈魂也，他們是常存不滅的，單獨存在的，非物質的，單純的，被動的靈子；他們不但自身永無改變，而且『自性』之中的一切變動，也都與他們無與。神我甚至於並不是思想、情感、意志等等的**主體**；這三項的精神機官以及其種種產物，此派以為皆屬『自性』。人的不幸的錯誤，是他幻想『自性』中層出不窮的活動能影響到他的『神我』——幻想那受苦或受樂的是他的『神我』。猶之乎透明的琉璃瓶裏面插了紅蓮花，這個瓶遂自以為所映之紅是自己的紅。這個幻想一日不消，『神我』便一日被輪迴以及輪迴中的種種苦惱所縛。若認明『神我』是完全獨立於一切事物的絕對個體，則此人得解脫矣。

我們已經說過，靈魂移體之說不但印度有，希臘也有；而且又說過，其在希臘，先是辟它哥拉斯學派，後來是柏拉圖引用到哲學裏去的。這兩家都以為靈魂之為物，本是神聖的，但是後來因為犯了罪墮落到下界來，被囚於臭皮囊之內。幸虧靈魂雖然謫居凡界，還能夠回憶自己本來的地位；正因為如此，所以纔有喚醒他使他發心恢復舊日的地位的可能。屬於物質的污濁，人的肉

體裏面全有；所以只有設法使他不至於因爲與物質接觸，以至於傳染了不潔，並且講哲學把積在人思想上面的塵埃全都拂淨，靈魂纔能早日自由。

至於靈魂最初因何故墮落，以及其後在凡世前後轉生之時的遭遇如何，希臘人對之，始終只有一些神話式的講解；這種形式誠然被柏拉圖保存下來，不過是從他的眼光看去，神話之所以可貴，是因爲神話譬如透明的天衣，其本身固已貴重，然他所籠罩着的妙理，卻比外表還貴重千百倍。我們在前面曾提過一筆，愛姆坡兜克立斯說靈魂所以墮落，是因爲他當初在天界之時犯了一種出乎情理之外的大罪——如殺傷或誣謗之類；但柏拉圖是不從此說的。他的著作發（依德老斯（Plaidros）裏面有這麼一個神話：從前天上有一個御者，這御者的兩匹馬都是身生雙翼，所以極難制伏，後來他不小心沒把馬駕好，自己就跌了下來。這個神話明明是說理智不會制伏着靈魂裏面的低等衝動，所以靈魂纔墮落。

在柏拉圖的學說出現以先，辟它哥拉斯曾把數學上的種種數，和形學上的種種形，認爲不是人虛構，而是實在有的；迨蘇革拉底出，他又主張倫理的全稱（即種種德）也不僅是我們人

胡亂謔出來欺旁人欺自己，而是有客觀的實在的；後來柏拉圖把這些前人創始的觀念綜合起來，提出了一個『非物質的實在』的觀念，而且造了模型說發揮之；這是柏拉圖對於哲學最大的貢獻。他以為除去物質世界之外，還有個模型世界；物質世界之中的每種東西，在模型世界裏面，各有一個最圓滿無缺的原型，或云模型。每人所具有的智性，和那最上神的智性（*Intelligens*）一樣，都是屬於模型世界的。二者的本性，都是無始無終，永遠不滅的；每人的靈魂，永遠是單獨存在的。最上神不但是純理智而已，並且是全善，其實他就是善之模型。故靈魂如其要恢復自己本來的極高的地位，不但必須把那些為智性之累的一切錯誤的幻覺全都蕩滌一清，而且應該奮勉，務必把自己的品格，養成與上帝的品格一樣純潔。只有這樣努力，纔能盡己之性，復己之初；而人的至善，或云他的完全的常恆的幸福，正在盡己之性，復己之初。

柏拉圖的學說，在這一方面，同印度的幾派重要哲學一樣，實在是一種解脫之學。但柏拉圖的學說與印度的那幾派哲學究竟不盡同：因為印度的幾派哲學，根本上屬於哲學家所謂本體論一流——牠們固然另有玄學的心理學，但我們用本體論的名稱，把他也包括在內，——牠們

所設想的解脫，只要修行者一旦直覺的證悟了一種妙諦，即能到手；這妙諦有的說是關於靈魂與不變的絕對二者間的真實關係，有的說是關於靈魂與那現種種相而且時常變動的『世性』二者間的真實關係；至於道德，由牠們看去，不過是人修道而未成之時的一種『方便』而已，而且他們心目中之道德，世俗共同認可的道德而已，此外牠們並不會提出何種新理想教人實現去。在柏拉圖則不然：他把倫理算作哲學中必不可缺的一部分；他所謂修德，是指效法上帝，把自己變的渾身和他一樣。一個人如果真已經把自己陶養到了完全像上帝的地步，則此人的解脫成爲事實；而且上帝（或云最上神）不是旁的，他簡直是人理想中最高的道德品格在天上照臨着。

柏拉圖的學說，和其他的尊崇精神的哲學一樣，裏面也有一種注重肉體制伏的色彩。照他看去，人的靈魂苟不欲爲官能所蒙蔽，凡心所誘惑，而有意於解放身體的壓迫者，則必須收起一切雜念，在可能的範圍之內，關起門來獨自生活。能如是者，則軀殼未脫，先證不朽，宛然地上活神仙矣。故哲學家之避世也，目的是法神（法上帝）；迨壽數告終，永別人世，彼一塵不染的靈魂，自然

會飛昇天宮，與帝偕在，至於無盡。

此種學說，在古代西洋哲學史上，至普樓提腦斯 (Plotinos) 而致其極。柏拉圖曾云，本體之爲物，玄妙莫測，既超凡智，復超「有」「無」；然普樓提腦斯猶以爲未足，必將本體之超越性增至蔑以復加的程度，方能愜心。他以爲本體者，不但非凡智所能知甚且不能自知之絕對也；柏拉圖與普樓提腦斯不同之處，此其一。然柏拉圖於本體之外，立有常存的渾然爲萬物之本的物質，則此公固猶是二元論者；今普樓提腦斯又進一步，謂物質宇宙及其中紛紜之萬象與夫不息之變動，一概是從那不變的一元流出的。於是柏拉圖之二元論根本上被取消矣。二人不同之點，此其二。又普樓提腦斯頗能與當時哲學思想界及宗教思想界之一般傾向相合，同將物質世界與官能世界認爲無論從物質方面或從道德方面看，都是純惡的。這比柏拉圖的看法更澈底，爲二人之間第三不同之點。

從普樓提腦斯的眼光看起來，解決宇宙問題，根本上應先決定取那幾種方向，我們已經說過一些了；今可進而陳述他的哲學之宗教方面。

〔原註〕 我在一九一四年發表的書，名 *Metempsychosis* 者，裏面曾把普樓提腦斯的學說敍了一個概略。以下幾節，是重述那個概略之中的一部分。

他說靈魂天然是神聖的，其本性與神明無殊；千悔萬悔，悔他當初不該起那要自成一物的心，因為此心既起，便糊裏糊塗的忘懷了他的父上帝和他自己的真性，釀成了墮落在下界的結果。他自從有了自由意志以後，能怎樣使用痛快，便怎樣使用，於是漸入迷途，連自己的本源如何高貴，也絲毫不知覺了，這猶之乎乳臭未脫，就被人劫去的兒童，因為不是在自己的爹娘跟前長大成人的，所以他全不知道自己是誰，自己的父母又是誰。靈魂久住塵寰，陷入了雙重的錯誤，一方面是不知知道看重自己，一方面是大過於看重凡界的東西。不過是如其有人能夠點化牠，教他看破他所認為比他還可貴的東西，實在毫無價值，並且使他認清自己的本源和身分，那麼，他必能克己復初，這種能力他倒很有，不待外求。因為照普樓提腦斯說，是這樣的：『我們的靈魂不是整個兒落在官能世界裏面，其實其中還有些許是永遠住於理性世界的。』所以他是可以重新上昇到那個世界裏面去的，只須他先撥去那自覺我非餘餘亦非我的幻想；『若不再把那遍於

一切處的實體硬圈出一部分作他（靈魂）自己，則他自然能直達那絕對的整體，這並不須他朝着整體移動，而只要他在那整體所處之地站穩了腳。」

人證悟自身的智性能把他的各種亂心雜念一概收伏，如頃所說者，固然是修成了一種真知見，然此僅智性發見其與本體一而不異而已，其上實在還有更高的境界，即理性發為愛情，因而得無上快樂是也。蓋智性窺見本體之時，如飲佳釀而沈醉，昔時的亂心雜念，頃刻瓦解冰消，於是愛情頓生，「此愛情把他溶化在無差別相的唯一存在之中，親證我們的靈魂所能享受到的妙樂。」此種大安樂的境界，雖說是道行圓滿，肉體寂滅之時始能完全呈現，然有相當修養之人，當其生前頓悟至理，奇樂洋溢之際，其靈魂即可先嘗到大解脫境界之一變，先對於此事執有幾分把握，知其絕非虛無飄渺之談也。

靈魂應如何奮勉始能復上達自身之源，今已略說；然不努力者，固別有一愈降愈低之路，橫於其前。人身雖卑，究竟難得，因幸而為人，對於自己的根原，尚有一點模糊的心影，苟不力圖向上，則即此少許智慧，亦將消失，己身將降而為愚蠢無知之禽獸，甚且生為草木，僅能滋長而已。

以上二人所倡的哲學，稱超越派哲學，蓋二人均以為神超然於一切現象之外，且均以為靈魂是非物質的，牠們（靈魂）因為從本來所處的極高的地位墮落，所以纔被囚在或說被葬送於肉皮囊之中，備受物質世界的種種苦痛；與超越派哲學相敵對者，有斯多噶派（周作人先生譯其義為「畫廓派」）此派以為神是物質的，而且居於現象界之內；此種學說，治哲學者稱為內在論，以別於上面所說的超越論。斯多噶派以為有個「有為」的，有宗旨的神智瀰漫於全宇宙間，無些須物質，其中沒有神智存在；而且此神智即宇宙間無所不在的能力，為世間一切變動之源。這個一方面是能力，一方面又是智性的東西，安住於宇宙之中，一如靈魂之寓於人身之內，斯多噶派稱之曰理性（*Logos*）。人的靈魂，與理性同性，且實為宇宙靈魂之一部，故亦蒙理性之稱。而且無論全宇宙之中或人身之中的理性，皆不是非物質的——因靈魂如果是非物質的，焉能使物質動作[?]理性其實不過是一種極細極薄的物質；斯多噶派沿用舊日物理學家之說，以為就是熱，或曰「火。」

人苟欲安身立命，畫廓派以為必須法自然，自然者，兼人心自然與宇宙自然而言，二者實一

而不異也。宇宙間網維一切者，內在的神理性也，而人理性則應為各人心內的發號施令者。哲學生活豈有他種意義與目的呢？導人認識人心理性之功能，并使理智不斷的壓伏諸官能，諸衝動，以及諸情欲，以實現此功能而已。

要做到這一步的人，其主要的功夫，不在解決玄學上的宇宙問題，而在實踐嚴肅整齊的生活。故斯多噶學派治學的系統，以道德修養為歸宿，名學與物理學（神學則僅為物理學之一分部）僅列副科而已。學業成就者必有『品德』，品德者，人生至善也，唯一真樂也。人應為品德而求品德，不可雜以他念；——以品德沽譽釣名，或用為達到任何目的之手段者，尚復有何品德之可言；——求品德而得品德，報酬即在其中，且為無所不備之報酬也。

見於羅馬時代晚期的斯多噶學，成為較前更顯明的有神論。此時之斯多噶派人，不但以神為範，孳孳於培植擬神的種種德性，而且謀與神為精神上的交通，蓋此派固以為神並非處於宇宙六合之外，寥遠不能及，而實在在吾人左右與吾人心中。故欲與神晤譚者，無須乎出門造寺，附神像之耳而言；神者，住在自家心裏的聖靈也。

人苟能體認此理，人苟能不以肉體上的痛苦爲痛苦，而正見正知其爲上天磨練品格之具，人苟能認明個人一生窮通與夫歷史上國家之盛衰治亂其中皆有天意，而天心不但好善嫉惡，抑且運用最巧的方法勸善懲惡；則普通所謂「靈魂解脫」（如果我們也可以如此說）於斯人實爲現已開始而且日有進步的實事，至於他死後的命運如何，在斯多噶派人的心目中，反成無關緊要之事。故人死後，唯智者之靈魂依然存在耶？抑無論智愚賢不肖之靈魂一概存在，須至世界下一次大火劫之時始消滅耶？抑一切人之靈魂既然本自大靈魂分出，故死後重歸大靈魂耶？——凡此諸點，斯多噶派諸師，始終無一致的意見；但如果有人向他們誦蘇革拉底所云「善人無論生死，決不會遭逢於他真有損的事」之語，必能使他們人人點首稱善。自然界之公律，卽理性之神聖公律；違背或疏忽理性的公律，爲反抗自然，反抗自然，卽等於反抗上帝。故爲惡不僅是對人對己的過失，且係對神的罪孽；罪孽之觀念，在古代哲學史中是斯多噶派首先盡量發揮他的意義的。自省也成爲此派人自修的一種重要功夫；自省者，人所以發見己身之過錯并糾正之之道也。

在以上所說的哲學學派之外，當時不是還有各種祕密教派也自命爲解脫道嗎？但是這些祕密教派的方術，不外乎種種荒誕的舉動和降神的法，或者種種典禮和祕密禮；將這些祕密教派與哲學諸學派相較，足知哲學學派所以高人一等者，不但因其持之有故，言之成理，而且特別因其根本上是講道德的。此種哲學學門事實上作了無數士大夫的宗教至數百年之久，此等人遊心其中，覺得不但死了之後自己的靈魂可以平安無事，而且生前就能夠與上帝相通，人生應持何種理想，以及應培養何種動機，也得到了指南。然士大夫中亦有曾治哲學而其後又歸命祕教派者；此等人不但不鄙夷教派所奉持的教禮，而且反倒從裏面發見了其實是他自己從哲學中帶進去的思想與夫他平素從哲學中去求的經驗；這猶之乎後來另一般皈依基督教的士大夫，也用了自己的思想去解釋基督教的教理（Hieros Logos）及教禮（Mysteria），而且以爲自己服膺真理之初衷，將因基督教教理與教禮之灌溉而彌篤。

基督教經過了長期的奮鬥之後，終從政治上下手，把羅馬帝國公家所崇奉的各種神教全

都戰勝，而且全都禁絕了。不但此也，其時一切祕密教及各哲學學派之以解脫道自命者，後來也都被基督教壓倒，於是基督教遂成爲唯一的解脫道。基督教在這第二方面的勝利，可以用歷史眼光解明：蓋地中海區域之中，許多世紀以來，種種較高尙的志願和努力，基督教實能兼收並蓄，融化爲一，故基督教者，古代西洋遺給後來人的宗教遺產也。我們在寫完本書以前，若把這個融通各種思想與各種宗教而成的基督教，取來略略敘述一番，只怕是極合宜的。

基督教在「外邦人」(案此係猶太人稱呼非猶太人之名)之中，宣傳牠是一種講來世的宗教；就牠的外表看去，只怕當時無論那裏的人都不免把牠認爲祕密教派裏面的一種；基督教的福音的這一方面，近來也的確有許多學者特別注重。不過是基督教與當時盛行的諸祕密教派，根本上究竟不同。

各種祕密教派，希臘本土產生的也罷，從東方傳來也罷，牠們都只關心人死後的禍福。入祕密教的人，儘管虔信像愛西絲一類的神，必定生在人前也給人種種好處，然而衆祕密教自身卻在原則上早已經把陽世的範圍和在陽世爲人者的各種貪圖，一概讓與公家宗教所奉的神去

支配。而且祕密教派，毫沒有道德的氣息；他們自家既沒立有道德標準，也沒替道德的尊嚴作保證。

基督教則大不然，牠的基本信條說世間只有一位真神，這位真神是天地的創造者和治理者，他是無所不在，無所不知，無所不能的上帝，他憑他的意志安排自然界和生民歷史裏面的各種事，他的佑護及於一切生物。他照他自己的肖像造了人，又把能辨別是非的理性和自由選擇的意志賦與人，而且要人以造物主自己的品格為規範。良心不是古今中外的人共有的嗎？那裏面所殖的，就是上帝要人守的道德律。不是有一部舊約聖經嗎？其中的聖律，就是他的意志特別清楚的啓示。疏忽或違背這部聖律是罪愆，而且用這個標準去量，足見得人人有罪，人人為上帝令名之辱。上帝在人的生前對於罪人的處置，一方面是賞罰分明的，一方面又是大慈大悲的；他懷抱的志願，是盡量表現他這兩方面的性格，好促人悔改；悔改非他，即改變人裏面的行事的動機，并改善外面的行為——總要使裏面充滿了愛上帝和愛人的心，外面有了以此為本的生活。上帝是全善的，他和人的一切關係，目的只在增進他們在現世暫時的幸福，和將來無限的幸福；

而宇宙既然是個道德的宇宙，所以人非修德行善，就得不到幸福。

至於人呢，基督教以為是常存不滅的，他生前的品格，和品格所造的果，到他死後依然存在，而且成爲定案，再也沒法改變。上帝將要審判世人，把善人惡人分開來，善者去享受永樂，惡者去永遠受磨難。

基督教其餘的主張，皆以以上所說的幾點爲基礎，而這幾點基督教是從猶太教直接承受來的。自從猶太人散布到世界各處，他們自立的「會堂」久已將這一種神道的要點，宣傳的使遠近有很多的人都聽說了；此種道德的一神主義，湊巧與當時一種通俗哲學的猛烈的潮流合在一處，於是得到許多人信奉，其中有些人甚至於因而改宗猶太教，但大多數人則只承受其思想，而不曾正式歸附猶太教，并歸化猶太人，因猶太教既爲猶太人的教，故非先歸化猶太人不能奉其教也。

基督教特異於猶太教之點無他，曰信仰耶穌基督（或云信耶穌是基督）。所謂信耶穌是基督，自耶穌之及門弟子觀之，不過是信耶穌是猶太人久已望眼欲穿的彌賽亞。（但是猶太一

般人所望的彌賽亞，是來大顯權能，拯救猶太的；今耶穌連自己的性命都不能保，至於受辱而死，爲何還說他是彌賽亞呢？則見耶穌的弟子們爲之解曰，要知道「耶穌之死，并非他是假彌賽亞，所以露出的馬脚，倒反是他真是彌賽亞的鐵證。因爲上帝已經使他從死人裏復活，接引他上了天，不久他還要在世界大審判的日子，從天上再來，那時凡是從前不認他的人，必定同其餘的惡人，一概被定罪，而信他的人，必定得入天國。但是基督教一名內之所謂「基督」，其義究竟與彌賽亞不同；故上述信仰在衝出猶太教範圍之後，所變成的形式，纔是基督教本身。〔在猶太教範圍以外而且和耶穌彌賽亞主義有別的〕正式基督教，其基本信條認耶穌不但是猶太的衆先知所預言的彌賽亞，而且是一位超自然的神靈，是上帝之子，他從天上下來，在世間受苦并且死過，但他死後復活，所以他的死和這復活是把死戰勝了，不但他自己的死被戰勝，而且無論什麼人，凡是因信仰他而與他合成一體的，入了他的教會而參與過教會的各種聖禮的，他們的死也被耶穌戰勝了，他們也可以永生了；（我們要記得照基督教信徒的看法，教會是耶穌基督的妙身，聖禮中的聖餐禮是飲他的血，吃他的肉，與他合成一體。）這些想頭很近乎祕密教派的論

調，是一望而知的。在另一處，基督教和這些教派也相同，就是他也是一種一切人都可以信受皈依的靈魂解脫道，不承認種族，貴賤，窮富，和宗教的區別——真是不管「猶太人或者希臘人，野蠻人或者西絲亞人，自由人或者奴隸。」

基督教與諸「祕密教」的異點和他們兩下裏的同點，同等重要。那些祕密教誠然也各奉一位死而復活的救世主，略如基督教之信耶穌為死而復活的救主；但是祕密教的救主當初為什麼必須死一遭，是無意義可說的；不過因為野蠻時代傳下來的神話，其中適有這一段情節，所以各教派也照樣說罷了。而且牠們所注重的，僅在乎使人怎樣也可以死後復蘇和復蘇後永生；人所要戰勝的苦是死，而死是凡夫的人性，故凡夫分到了神性之後，就可以把有生必有死的限制超過；此外并無他種道理可講。至於基督為什麼不得不死一次，基督教人如大師保羅（Paulus），便講得出一番大道理：保羅是個猶太人，他早已認定了人是在上帝的德治之下生活的，故平常的人死後所以不能享永生之樂，照他看，是因為人有罪作他自己的障礙，而基督之死，目的正是以身為牲，替世人全體贖罪。此外還有一個更是基本的不同之點：祕密教派以為使世人

解脫的是那位死後復活的神他自身，而基督教則相信那主持世人解脫之事的，不是基督，而是上帝自己。他（上帝）因為對於世人有無窮的愛憐之心，所以特意差遣他的兒子從天上下來爲人而且死一遭爲世人贖罪，最後又使他復活，替世人大開一條永生享福的路。可見基督何故降世以及世人何以因爲他曾死而復活就得到了永生的希望，基督教都有一種說明，這說明神學家稱爲「救世論」。基督教的「神論」雖然是純粹猶太式的，而其「救世論」之諸同道則都是非猶太的；然基督教將非猶太的救世論穿插到猶太的神論裏面去，於是基督教的解脫觀，遂成爲極有道德性的教義，與祕密教派所云至於完全不類；這是我們方纔從保羅的贖罪說已經見到的。不過是基督教所謂道德，與普通由自修得來的道德又不同：保羅說，猶太教以爲照本教聖律的標準配稱爲「義人」的人，纔能解脫，或云得救，無奈這個條件決沒人能具備，而基督教則以爲人能得救與否，須看他的品格是否與上帝相合，但是人如其要自己的品格與上帝的相合，只須從所謂「聖靈」得到了上帝藉耶穌基督賜給人的「聖恩」。所以一個人是否真信神和是否已經真與基督合成一體，專看他是否具有高尚的品格就可以判定。

最早的基督論，已經把耶穌看作一個神聖的人物，上帝的兒子，稱他爲『主救主耶穌基督』。這樣的一個名號，已經有了容易受神話式的誤解的危險；而况那觀念自身，與基督教立教之基的嚴格一神論，似乎相衝突。過了不久，基督教人又把網維宇宙的功能（連創造世界在內）加給基督，於是基督與唯一上帝的關係，便更難劃定。保羅寫的書信，其中有幾種已經在那裏設法，要免去這個衝突；據此可知這個問題很早就被人認識了。在大希臘文化中的猶太教，也發生過一個與此約略相同的難問題，不過是問題所以起的情形，與此不同；後來斐羅（Philo）用希臘哲學裏的神聖「理性」（希臘語 Logos，此字在約翰福音中，舊譯『道』）的觀念，把牠解決了下來。基督教的哲學思想，在初起時所取的路徑，和斐羅極其相同。他們（基督教和斐羅）的哲學，都是一種淡淡的柏拉圖主義，其中有些地方是傾向於辟他哥拉斯主義的，而且不但在神論方面，甚且在道德論方面，都從斯多噶主義採取了去很多的東西。

後來奧黎堅（Origen）從事於基督教神學系統的建立；若求更正確些，應說他從事於基督教思辨哲學的建立。此公所宗的哲學，實在是柏拉圖主義發展到最後一期所成的形式，這就是

所謂新柏拉圖主義，我們上面講普樓提腦斯之時已略述其梗概。奧黎堅所創的規模極大的道學，其中誠然有許多地方因不幸與聖經及正傳顯然相悖，所以被教會否認了，猶之乎在他以前的費蘭提腦斯（Valentinus）所立的道學系統，曾因同樣的緣故，至於全部被摺。雖然如此，柏拉圖主義依然可以說是基督教會的正宗哲學；其後奧古斯丁的勢力極大，柏拉圖學說所佔的地位，在歐洲西部因而大定。

故知歷史上的基督教可以比爲三股麻搓成功的一條繩索：第一股是猶太的倫理一神論；第二股是大希臘的救世論，然很被猶太的分子改變過的；第三股是希臘哲學；希臘哲學不但是基督教神學的骨幹，而且連筋肉也有許多是他供獻的。這個混合，非常之妙，因爲一方面柏拉圖所倡的倫理有神論，成爲猶太一神論宗教的學理；在另一方面，他認與神合德爲解脫之道，無垢的靈魂與上帝永遠同在爲求解脫者之鵠的，這豈不好像是引申諸祕密教派（？）之義，發揮光大牠們的共同主張。至於基督教的神祕主義，又從頭到尾是新柏拉圖主義一流的。基督教最早的道德綱要彙編，可說是以斯多噶人巴那些斯（Panactius）的倫理爲根據，因爲他是參攷西

塞羅 (Cicero) 的官箴 (De Officiis) 成書的，而西塞羅自己著作時，曾抄巴那斯。

基督教在智識方面所以能壓倒當時所有的解脫道，是因為只有基督教不但能供獻人一種解脫方術，而且能供獻人一種解脫哲學。（譯者按：我希望讀者不至於誤會，摩耳先生是在這裏過分恭維基督教，以博取歐美人的歡心，或者為基督教宣教師張目。早期基督教的大師，把當時的解脫哲學引入他們的教，是千真萬實的事實，（猶之乎我國的道士，也曾援老莊的哲理入道教。）至於那解脫哲學能否成立，完全是另一回事。記得有一位前資政院議員為先父覓葬地時，曾對我說『堪輿』術也有他的哲學。可不是！但是其中的哲學究竟能否令人置信呢？——這是另一問題。『哲學』與『可信的哲學』絕非一物。所以只稱呼一件物事為『哲學』而不能再進一步說明其哲學果為顛撲不破的真理，便絲毫不能抬高那件事物的價值。我多謝尙志學會諸公提議我在這裏添加按語，因為以上的話都是我自己要說，而且頗值得一說的話也。）

THE ORIGIN AND GROWTH OF RELIGION

By
G. F. MOORE

Translated by
CHIANG SHAO YÜAN

1st ed., Dec., 1926

Price: \$0.65, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十五年十二月初版

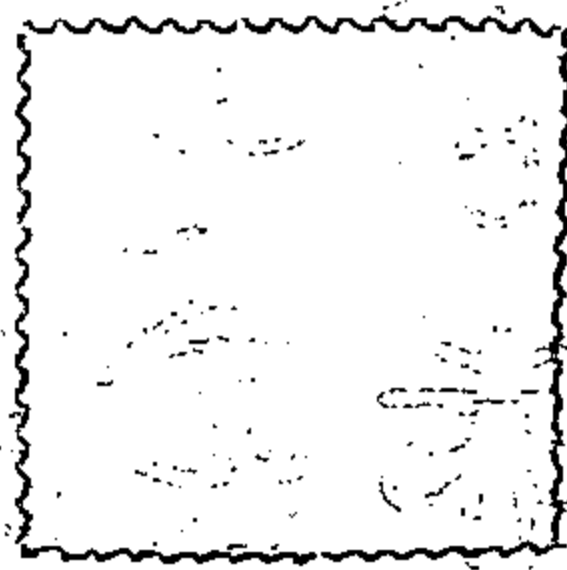
譯者出生與長成一冊

(每冊定價大洋陸角五分)

(外埠酌加運費匯費)

5 5

證 印



原 著 者 美 國 摩 譯 述 者 江 紹 發 行 者 商 務 印 書 館 印 刷 所 商 務 印 書 館 總 發 行 所 商 務 印 書 館

分

北京 天津 保定 奉天
濟南 太原 開封 西安
鄭州 安慶

※此書有著作權翻印必究※

2

002510

002510

