

新智識叢書

比較宗教學

嚴既澄譯



商務印書館發行

比較宗教學

目次

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

比較宗教學

第一章 緒論

關於人類與他們的神的關係這一個問題，是人類在他們的歷史上的一切時期所努力以實行實驗的方法去求解答的。這種實驗，向來是很不一致，到現在仍是各異其形。這些實驗就是現時存在或曾經存在的種種宗教。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

自己帶來的，是因他做了禁忌的事情違反了習俗，破壞了道德而得來的。

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

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

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

是很自然的；就如一個人獲得人世間的災難，也祇是由於他自己做了違禁的事情，做了那社會之習俗相傳的道德所不許他做的事情；從這種觀察點出發去解釋社會所遭的災禍，自然會獲得上述的解釋。但是，有一樁很可注意的事，就是，雖然人類獲得了這種解釋，然而大部分的歷史上的大宗教卻是多用力於拿供獻和犧牲去贖人罪，去平神怒，而少用力於根本求所以滅絕人類的罪惡。這後一種的方法——避免罪過的方法——就是佛教所教導的。牠教人避免習俗的道德之破壞，教人自克自制，不但制止罪過，併且要制止一切必要引入於這些罪過的欲望，連那個爲一切罪惡的根源的『生的欲望』，也要一併制止了，然後那個犯罪惡的可能有機會可以解除。這種理論，便是宗教和道德中的消極的態度之終局——所謂消極的態度，就是屬於禁章的，屬於以禁制某種行爲爲主旨，而列舉『你不可』的信條的道德的，以及屬於那些基於恐怖宗教的。這本是論理的結論——這種理論所以不常被推論出來，或者就是這個緣故——而若切實地追求到牠的終局，牠便是宗教的和道德的系統之論理的破壞，因爲根據着這種理論，這宗教的或道德的系統便是建築於否定的基礎上，便是根據於『無物』的系統，失了宗教

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

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

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

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

(Ahura Mazda)〔此教的最高的善神〕的，也不是一個人的專名，祇是『智慧』而已。然而那些波斯人覺得要他們滿意於拿一種原理來替代一個具人格的神的位置，這是不可能的。於是米斯拉 (Mithra) 〔在天堂與地獄間的神，是善神的第一個助手〕和安那希他 (Anahita) 〔二個高級的女神〕的引入便多少人格化了阿胡拉·馬斯達；雖然照着這樣做，已把沙拉圖斯特拉之抽象的原理投入了一種多神教的形狀中，他們也顧不得了。

直到這裏，我們所注意的是人類在這一一次的生命裏對於他們的神的關係。我們如此範圍自己，是有確當的理由的；如欲表明其確當，可見之於下述的事實，就是：許多世界上的歷史的宗教，或在牠們的起源時，或在牠們的全部的歷史裏，都拿人類在這一一次的生命中對於他們神的關係來作牠們——這些宗教——自己的範圍。至於這一一次的生命完結以後的事情，牠們是不管的。『人在墳墓中，不再讚頌你（指神）』這種信念，不止是以色列人的信念，也就是希臘及羅馬人於神祕的儀禮未發現於他們裏面以前的，以及遍乎巴比倫和阿塞利人的信念，正如牠是直到今日的中國人和多種印度教派的信念一般。死人是已經離開了這個世界的人，而生人

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

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