



印度宗教之探索

第一篇 印度教

第三節 外在的特色

印度教徒自稱是永恆、普遍的宗教信仰者。現代著述家於此點亦所強調；他們指出印度教如何容忍驚人相異的信仰儀式、相衝突的宗教學說，以及這個那個特為少數民族所崇奉的象神；可是正統印度教這種似若寬宏的同情實亦有其一定的界限。這些界限約有如下四端：1. 接受吠陀為聖典；2. 容忍偶像崇拜；3. 崇敬聖牛；4. 接受種姓制度。

一個好印度教徒必得以吠陀為神的啓示而接受其絕對的權威。大多數正統派的擁護者又進一步認為教徒至少還得接受優婆尼沙曇及薄伽梵——吉達中的神之旨意。例如聖雄甘地就自稱是正統印度教徒。因為他崇信吠陀、優婆尼沙曇、普拉那及「一切名為『印度教經典』的著述，因之也崇信化身諸神及輪迴」①。可是許多人否認甘地之為正統派，而刺殺他的正是一位狂熱的印度教徒。

可是就甘地而論，這種信仰是不能有界限的；這位現代印度獨立之父宣稱他不相信神性為吠陀所獨有。在他看來，聖經、可

二十二年三月三日禮拜室
(完)

「因果」之謂。不會替代開恩。何以，好門受獎世界又各大，胡謝財幾，對音一歸人請短為「歸附之成」而歸盡去。博兌漲懸關一面」之代，據雅些惡業未前，對幾項已，適幸弄歸由幾坐，歸附了幾幾發世界惡業前緒，Young Oon Kim 原作集坐，「歸羅謙，不對卦亦酬樂圖由幾坐 無代來 意對味譯 戲子重羅 國爾到時就了於藍酬樂圖士中由河音幾坐，由又盤立了子重

蘭、及瑣羅亞斯德的聖典與吠陀同為神之所諭。接受吠陀並不必接受其每一字、每一偈。任何一家的詮解，只要他覺得是與理性和道德不相容的，不論其如何淵博有學，他都不肯為其所蔽。他把他對印度教的篤信比之於對妻子的摯愛；沒有什麼能比薄伽梵——吉達及拉瑪耶那更使他精神振作的。如他所說，他雖是一個徹底的改革者，他（改革）的熱忱却從不會令他放棄印度教的基

本要點②。正統的印度教容許聖像的崇拜。甘地公開表明他未嘗不相信偶像崇拜，雖然他個人對任何偶像並不起崇敬之意。在他看來，偶像崇拜是人性的一部分，因此他並不認偶像崇拜為罪過。

可是現代改革印度教的領袖之一蘭·莫洪·洛伊 Ram Mohun Roy 排斥偶像崇拜。根據印度教經典，獲致不朽福樂的最佳途徑是對「太極 the Supreme」的觀想，在他的觀念中，偶像崇拜乃為鈍根而設。如果吠陀容忍偶像崇拜，那只是為某些人——這些人完全不能昇華其心以觀想天地間不可見的神——着想③。當蘭·莫洪創設「布拉莫·沙麥 the Brahmo Samaj」——印度第一個致力於創立基督徒無從攻擊的上乘印度教的團體——時，

他在他的聚會所中禁用一切刻劃的形像、塑像、雕刻、圖像、照片；但同時他要求徒衆不毀謗他人崇拜這類東西。

對印度教偶像崇拜的攻擊來自回教徒與基督教徒；來自回教徒，因為他們反對對神作任何有形的呈現；來自基督教徒，因為他們認為1. 印度教作偶像崇拜；2. 印度教的象徵主義稀奇古怪；3. 印度教的圖像與雕刻是淫穢的。回教戰士及木古爾 Mughul 統治者經常乾脆把印度教的偶像毀了，把廟宇改爲回教寺。基督教徒的傳教士則只能對印度教諸神冷嘲熱諷，並要求英國政府抑制印度教敗德之處。

金默門博士 Rev. Dr. Jeremiah Zimmerman 道出了對印度教偶像之醜陋具代表性的指責：「……文明的及愛好藝術的希臘人固然把他們的神造得很美；東方人則常把某些神造得惡形惡狀，一若他們對美既有眼無珠，又無所愛好。有時神像外現的表情魔多於神，其醜陋足以讓孩子給嚇倒，而令成人有夢魘④。」

母親女神加利似乎證實了他的論點。她經常被畫成可怖的樣子：一個黑女人，眼睛布滿血絲，毒蛇般的牙齒，舌頭外伸，血染面胸，頭髮糾結成片，脖子上圍著一圈髑髏，她的耳墜子乃屍體所成，而她的腰間又束以髑髏；她的四隻手中有一雙持著一個繩套，以絞殺她的犧牲品，還有一個鐵鈎，以拖曳他們，置之死地⑤。

然而正是如此這般的一位女神啓示了十九世紀一位印度最出名的聖者師利·拉瑪克利須那 Sri Ramakrishna。他生存唯一的目的，乃在見此「母親女神」，當她真正對他現身時，他說廟及其他所有的東西都在他眼前消失了，他不知道身外之事，可是在他身內他有著前所未有的樂受。後來當「母親女神」消失而他重得他的意識時，只有一個詞掛在他的唇間：「母親」⑥。

金默門博士不欣賞「母親女神」，他對印度教廟宇淫穢的離刻的攻擊也同樣地詞鋒銳利。他論及「最違情乖理、匪夷所思而其粗俗淫穢遠過於龐貝古城之所見的自然主義圖像」，作結說：「我在印度某些城市的廟宇裏會見到這些男根崇拜駭人的例子；這些例子應使每一位有高尚情操的印度教徒臉紅，因為這類可恥

的圖像竟然保留在他們的宗教裏，實有悖於我們現代文明爲情理所立的每一含意與標準⑦。」

我們不否認往日「左手密宗」的穢行，也不否認印度人與維多利亞時代的英國人相比顯得相當粗俗；但一個人至少得讀一下甘地對那些指責印度教之淫褻的人的答覆：「……數以百萬計的人對我們迄今爲止仍真純而隨心所欲以行之的尋常閑事有何淫褻性可言了無所覺。若說濕婆靈根 Shivaligam（濕婆之男根通常的象徵）有那麼點淫穢的意味，我是在讀了一本傳教士的書以後才首次覺察到的；……而且也是在一本傳教士的書裏，我方始明白原來在奧利沙 Orissa 的廟宇爲淫穢的塑像所玷污了。當我到普利 Puri 時，並非不經一番努力就找到那些玩意兒的。但我可以肯定湧到廟裏千千萬萬的人對環繞著這些木雕泥塑的所謂淫穢一事茫然不知。人們不存心來看這些穢物，而這些木雕泥塑也不會硬塞到你的眼睛裏⑧。」

除了接受聖典的權威及崇信偶像之力以外，正統的印度教還崇奉聖牛；甘地稱之爲印度教的核心事實，印度教徒心目中最可貴的財物。「沒有一個不信守聖牛之保護的人有成爲印度教徒的可能性⑨。」對他而言，聖牛崇拜意味著對無辜者的崇拜，也是保護弱者及無助者的一種誓言，唯有關懷及於自身以外的人乃能履行此事；牛犢令人體認人與其他一切有情之同爲一體。這位聖雄宣稱，如果一個印度人對牛犢殘酷，他就自外於神了。

史懷哲覺得，「尊重生命」——一切生命，無所例外——是印度教對人類的偉大貢獻之一。對他及其他許多人而言，印度教中的 ahimsa——戒殺——一說視基督教義爲遠勝，蓋基督教以人爲獨依上帝形像所造，有權支配或剝削其他一切被造。

甘地由自身痛苦的經驗得知，戒殺的觀念如何易於受誤解或破壞。有些印度教徒，最明顯的如加利 Kali 的崇拜者行犧牲之祭儀——砍幼羊之頭以舒母親女神對血的渴求。另一些人任其牲畜受餓，或以鐵棍驅使牛群，並又闖割公牛。爲了防範這類虐待，印度的領袖人物公開倡導對病牛、狂犬、爲害人類的猴子、毒蛇及病入膏肓的患者的「慈悲之殺」。當然，傳統派人士對此激

烈反對。甘地答覆他們（譯按：諒指激進與傳統兩方面的人而言）說，一個人爲了維持肉體的生命，不在某種範圍內傷害其他生命是不可能的；我們所有的人都不免要殺生以持續我們自己及受我們照顧的人的生命。可是一個人訴之於殺的時候應儘可能減少；殺生唯有在尋盡一切可以避免時方始行之^⑩。

第四信條見於正統印度教對種姓制度之恪守，他們以此制度爲有效的、神之所命的社會結構。這個複雜萬端的制度非常不易瞭解；在一個民主世界裏，這種制度至少在實際實行上幾乎無以自圓其說。可是有些因素我們必須考慮到。

種姓制度似乎原是侵入印度的阿利安人加強他們對所征服的廣大臣民群眾之統治的一種手段。他們制定並力行種種限制以防止居少數的統治者爲居多數的被征服的民族所同化。許多人都說種姓制度不是那基於最古老的印度吠陀經典所建立的宗教之要點所在；因爲黎俱吠陀成書的時期要早於阿利安人的遷徙。種姓制度純是一種方便的統治技巧，使特權的統治階級得以藉此鞏固威勢，其反對通婚與共餐是理所當然的。它也代表許多征服者所實行的社會模式，諸如在埃及的馬其頓托勒密王朝（譯按：馬其頓家族托氏治埃及時當紀元前三〇五？！三〇年），在印度的英國政府官員，在阿爾及利亞的法國殖民者乃至在夏威夷的美國傳教士。

可是印度的種姓制度本也代表一種種族隔離的方式。白皮膚的阿利安人認爲他們自己是一個主宰的種族，神的選民，命定要統治他們所征服的黑皮膚的民族。根據印度的神話，婆羅門僧侶創自神的頭部，戰士階級創自他的雙臂，商人階級創自他的雙腿，而勞動階級則創自他的雙足。相對的，其他非阿利安人則非源於神，而乃出自造物主造成世界棄置一旁的黑暗之中，此說雖經一次大戰後納粹「超人」之復興，如今在印度已鮮有人提倡，因爲那地方幾乎每個人都是黑皮膚的。

種姓制度會爲某些印度教的擁護者視爲人在社會上種種職能之不同的有用及有效的分析。婆羅門代表國家道德及知識上的領導者，剝地利爲國干城，吠舍爲國牟利，而首陀羅則是一般工作

者。在這種意味上，印度教的種姓制度恰與柏拉圖理想共和國中所設想的美好社會相對應。

按某些印度著述家的看法，種姓制度未可厚非。因爲它限定人在社會上各自不同的角色，這就免除了他們視爲資本主義國家之禍水的可憎的競爭心。此一制度易於培養合作精神，因爲在配合良好的社會秩序中，每一階層各有一衆所共認的功能。種姓制度使知識分子的地位高據兵士及商人之上；因爲它使婆羅門得以自由地從事宗教及學術的探索，由此刺激了文學及藝術作品的發展^⑪。

這種嚴格的社會階層的缺陷是顯而易見的；特別因爲首陀羅與摒諸種姓以外的人（「不堪觸者」，「不堪近者」，「不堪視者」）佔了印度人口的大多數。爲此之故，許多人曾屢作努力以求打破種姓制度：諸如佛陀之置種姓規章於不顧，聖者偉須賴瓦 *Vishnavas* 及塞偉特 *Saivite* 之歡迎來自一切階層的徒弟，回教之授非婆羅門以肩負重責的地位，基督教傳教士之從「不可觸者」群中獲得壓倒性多數的信徒，乃至印度教徒本身之於十九世紀所進行的印度教的改革運動，或如甘地之不懈的奮鬥。所以即使在二次世界大戰後獨立的印度誕生之前，印度批評種姓制度的人就能指出其未來坍塌的跡象。國家主義者體認到一個多數國民爲一種令人窒息的社會結構之犧牲品的國家「既不能爲獨立而戰；即或贏得獨立，也不能保持^⑫。」印度的領導者體認到「被壓迫的階級」漸成了基督教徒或回教徒，此一人力之外流將危及印度教在自由印度所能施展的影響。受西方教育的印度人（一個小而有力的游說團體）力伸社會正義；而英國佔領當局凡能對「不堪觸者」讓步時就讓步。一九四七年以前種姓階級以外的人可以自由進入大多數廟宇並可沿大路行走——這是甘地的勝利。在家庭私人圈子以外，所有城市裏的印度教徒都許無視於種姓階級，而他們通常也確予忽略。在餐館共餐已受到認可而通婚也獲致容忍。可是鄉村生活步調緩慢，難行重要的改革。

自由印度使得種姓制度的改變稍見順利；傳統的印度教人士無從再把國人民民主化運動的努力歸咎於帝國主義者及其代理人。

政府之掌握於在家的印度人如尼赫魯及其女兒印地拉·甘地一事意味著印度教的傳統人士在決定國家政策方面無足輕重；種姓制度最爲人垢病的一點已遭革除。

尼赫魯對種姓制度的看法代表大多數知識分子的看法。他告訴國人，印度人太爲過去所束縛了。象徵這過去的乃是狹窄的宗教觀點，不切實際的想法及過度的神秘性。印度教徒談論著回到吠陀；而他則直斥他們所作的夢爲不長進的胡思亂想——印度必得減低其宗教性而轉向於科學。

在這種心理狀態下，自由印度的首任總理把種姓制度視爲一所監獄，使印度人爲之驚駭。對他來說，正統印度教徒的日常信仰多關乎吃什麼，不吃什麼，與何人同吃，不與何人同吃的考慮，而少涉及宗教價值；廚房規則盤據了他們的生命。種姓制度象徵著這一切，也與這一切密切相關。對尼赫魯來說，在今日的社會組織中，種姓制度實無立足餘地^⑬。

註 釋

- ① 甘地 M. K. Gandhi 印度教正法 Hindu Dharma, 一九五〇年阿美達巴德 Ahmedabad 之 Navajivan Publishing House 出版，頁七。
- ② 同書頁八。
- ③ 沙瑪 D. S. Sarma 印度教史 Hinduism Through the Ages, 一九七三年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan 出版，頁六六。
- ④ 金默門 J. Zimmerman, 印度的楮格諾特神及印度教 The God Juggernaut and Hinduism in India, 一九一四年紐約 Fleming H. Revell Co. 出版，頁十六。
- ⑤ 派克 E. Royston Pike, 宗教百科全書 Encyclopedia of Religion and Religions, 一九五八年紐約 Meridian Book 出版，頁二一九。金默 H. Zimmer 印度藝術與文明中的神話及象徵 Myths and Symbols in Indian art and Civilization, 一九六二年紐約 Harper Torchbook 出版，頁二一一——二二三。
- ⑥ 「拉瑪克利須那福音」導言 Introduction to the Gospel of Ramakrishna, 一九四二年紐約 Ramakrishna - Vivekananda Center 出版，頁十四。
- ⑦ 金默門，同書頁一二九。

⑧ 甘地，同書頁二七，發表於一九二七年九月十五日青年印度 Young India 的談話。

⑨ 同書頁二九七。

⑩ 參見甘地，同書，頁一八三——二四五，在印度新聞界的論辯。

⑪ 湯瑪斯 P. J. Thomas, 印度宗教與禮俗 Hindu Religion, Customs and Manners, 孟買 D. P. Taraporewara Sons, Ltd., 無出版年份，頁二二——二三。

⑫ 同書，頁二三。

⑬ 尼赫魯 J. Nehru, 印度之發見 The Discovery of India, 一九四六年紐約 John Day Co. 出版，頁五三一——五三二。

第四節 印度教的儀式

根據古印度教的法則及其傳統的修行，一名青年印度教徒從受胎開始到結婚爲止要遵循十二種齋戒儀式，其中最重要的是聖線入教儀式 Upanayana。此一以聖線導入教的儀式通常於七至十歲時行之，賦予男孩以「兩度出生」的地位，同時也就正式把他納入三個高等種姓之一的行列中了^①。

直到此一儀式完成以前，小孩都被待同奴僕（首陀羅）階級。正統的婆羅門教徒在其子入教式之前不得與之同食；小孩直到配帶聖線時爲止，不許複誦婆羅門神聖的吠陀中的聖歌。星象家爲此儀式在太陽北移向回歸線的五個吉祥的月份中選定日子與時間；儀式舉行於早晨六時與中午之間——一日中最吉祥的鐘點；行儀必在太陽對地球有強大影響力的時候。行儀之前，有人爲男孩剃髮，並以香油爲之澡浴塗抹。主持儀式的僧侶正式把這小孩獻給房宅之神；然後孩子得向父母及群集的賓客行禮。僧侶反覆念誦著吠陀的聖歌，孩子則面對父親坐在一張木椅上。一切都完成之後，小孩向父親禮拜，合掌以觸父親之足——這是至高的敬意和服從的象徵。在父親祝福兒子時，賓客向孩子灑米以祈之好運。他們點燃神聖的樹枝並以淨化的奶油使火持續不熄，作爲神靈顯現的標記。

聖線在這時呈上。這線由三股白綿線組成，每股線又由三條較細的線結成；代表着婆羅門、偉須努及濕婆之三位一體。家庭的

僧侶把線置於男孩的左肩，斜過他的身體，而把線的兩端結於小孩的右臂之下。吠陀的詩歌由這位僧侶及參與儀式的婆羅門唱出。

線結好之後，小孩要複誦伽耶特利 Gayatri 祈禱詞，人們相信這祈禱詞具有神力：

光輝燦爛而愛嬉戲的太陽啊，
我們獻給你這嶄新而絕妙的頌贊；
願你滿意於我傾訴的語言！

靠近我對你依戀不捨的心，如一愛情洋溢的男士追尋女伴；
願那體貼與照顧十方世界的太陽保我們平安。

讓我們於主宰之神可愛慕的光明深思切念，
願他指示我們，使我們聰明幹練。

以欲求食物的因緣，
我們將熾盛與贊美祈請光輝的太陽慨賜豐甜②！

往日在聖線儀式之後，男孩就被從家裏帶往師父的住處以受教育。因為那時節作徒弟的人須得乞食爲生，所以長輩給他一支乞丐的拐杖作爲求知者苦行生活的象徵。（譯按：據下文，孩子似於未受入教儀式時得拐杖。）

有些婆羅門每年更換聖線。在入教儀式完成之後，孩子交出拐杖，穿上屋主的服裝；代替拐杖的是一支雨傘，作爲榮華與權勢的標誌。爲入教儀壓軸的是宴請賓客及贈禮與會的婆羅門。

除了在印度教廟宇所行的嚴肅的日常儀式及特別的節慶以外，還有在家中所行的禮拜儀式，以對神的恩賜表示感謝；部派印度教爲五位大神所行的儀式堪爲典型。教徒們以五塊石頭代表這些神：黑石代表偉須努，白石代表濕婆，紅石代表伽勒沙，雜色石代表沙克提，水晶石則代表太陽。這些石頭置於圓形的金屬盤上，特受崇拜的神擺在中央。在禮拜者伸手可及的範圍內還有一個注滿清水的容器，一個螺殼，一個小手鈴，一個放着圖爾西 Tulsi 葉的盤子獻給偉須努，比爾瓦 Bilva 葉則獻給濕婆。香水、鮮花及水果置於行儀的僧侶之右。

在偉須努的二十四個名字一個個念出時，禮拜者啜水吞之，以備行禮。接着他禮敬水器、螺殼及手鈴：

鈴啊，爲神之臨、魔之去而響吧！

禮拜女神甘塔 (Chanta 即鈴) ③。

在這些初步的儀式之後，始行儀式的主體，這包括下列十六個節目：1. 禮請諸神。2. 諸神就座。3. 以清水爲神濯足。4. 獻米。5. 獻水以飲之。6. 獻乳、蜜以浴之。7. 獻圖爾西葉爲象徵性的衣著。8. 再獻葉子以作上裝。9. 獻香水及檀香糊。10. 獻花。11. 獻香於神。12. 啓悟祈禱詞。13. 獻食。14. 敬繞廟宇。15. 頌吠陀經文及獻花。16. 儀終的禮拜。

這一類型的儀式在大廟裏日復一日地舉行。只是繁複多了。這些廟宇是呈現爲有形之偶像的神與女神的實際室宅。僧侶每天都爲留住的神及其妻與伴侶行喚醒、澡浴、穿衣、供食及娛樂的儀式。對俗人而言，宗教的意義不在於祈禱及說教的聚會而乃在於參訪神的宮室。他們個別地呈給他一件禮物，然後繞廟行走，歎賞神的住處。

註釋

- ① 湯瑪斯，(前引) 印度宗教與禮俗，頁八九—九〇。
- ② 同書，頁三一。
- ③ 同書，頁三三。

第五節 印度教之復興、成就與熱望

印度教的復興運動儘管大有助於印度人自信心之恢復與社會改革運動之推行，却沒有一個(明確的)起始的日期。東方學者指出形成這運動的種種重要事件，各有各的一番道理。一九〇五年的日俄戰爭帶來令人驚異的結果：一個非基督教、非西方的國家首次打敗一個西方基督教的霸權，動搖了西方不可征服的神話。另一個重要的時辰則爲偉偉卡南達 Swami Vivekananda 一八九三年在芝加哥世界宗教會議作了一次雷霆萬鈞的演講，以伸張印度教。有同等影響力的是在穆勒 Max Muller 指導下編輯成書而發行於歐洲及美洲的東方聖典 The Sacred Book of the East。有些學者把這運動歸功於蘭·莫洪·洛伊在十九世紀第二句(一八一—二〇〇)之創設改革派的布拉莫·沙麥(見第三節)，

又或以一八八五年印度國會之創設（此國會終為結束英國佔領之一助）為至關緊要。不論誰的持論正確，合理地說，是所有這些因素加在一起刺激了印度教的再生，把印度教的法音傳播到全球各地，印度教之復興實為這一時代特出的社會現象之一，似乎為史賓格勒 Oswald Spengler（譯按：一八八〇—一九三六，德國哲學家）所稱「西方之沒落」及提力克 Paul Tillich（譯按：一八八六—一九六五，美國神學家）所謂（基督）新教紀元之結束」①作佐證。西化在經濟、科學及工業方面繼續進行，而其在政治及宗教方面的進展則已終止。日本首先迫使西方收斂鋒芒，印度繼踵而起，這要演變到什麼地步，還有待時間解答。教堂人士審情度勢，不得不與他們所稱「基督教（過氣）後」的世界勉為妥協。

無疑地，印度教的復興提高了印度在世人眼中的地位。在每一範疇內——政治的、宗教的及社會的——印度都有力地證明它那古代的精神之火仍在內部燃燒。至少根據一位印度史家②的說法，印度教徒相信：儘管這個一度被征服的國家的子民仍為貧窮所困，它如今乃居於照耀為黑暗所籠罩的世界之地位。

在宗教方面，印度教的復興提醒印度人，他們的信仰可以離神話、儀式及故步自封的社會形式而存在。吠檀多哲學及精神經驗的宗教乃獨立並超脫於種姓制度、迷信與禮拜之外的宗教。

社會上變革的具體事實也堪注意：「今日沙提 Sati（寡婦在焚化其夫屍體的火中自願自殺）已成不可想像的明日黃花；童稚結婚及一夫多妻已不合法；寡婦再醮已有可能；離婚也經法律明文規定；國外旅行變得非常普遍；共餐之禁業已廢除；種姓制度也不那麼嚴格；同時感謝聖雄甘地，把一部分人列為「不可觸」的那種魔障已經消除；婦女受到教育，並已開始充任國家當局最高的職位③。」

雖然「吉達」Gita 中明示人應「在」世上尋求精神的自由，忠心地執行個人的責任，昔日的印度却忘了這些教誨；當其失却政治之獨立時，舉國在苦行及出世中尋求慰藉；業力的法則乃被用於掩飾一個人對鄰人及受壓迫者的忽視。但是隨着印度教的

復興，印度有了改變。這改變表現在對西方科學及政治觀念的吸收調和；地理、歷史、天文及有關社會義務的新知已融入印度思想之中。拉達克利須南對此事有極大的貢獻④。

最後，（印度教的）改革者提醒了印度人統一的重要性。這一點因他們對基督教傳教士在宗教方面及對「誤入歧途的回教分裂主義者」⑤在政治方面的鬥爭而格外加強。過去印度人的同體之感孕育於年年舉辦的節慶活動及朝聖旅行之中。近年來——自一九四七年獲致獨立以後——印度人的民族意識乃產生於國家對梵文、印度史、哲學、音樂及傳統的舞蹈的復興。印人於凡能激勵對其國家及傳統之榮譽感的活動都不遺餘力地推行。

註釋

- ① 提力克定此為一九一四年。
- ② 沙瑪 D. S. Sarma，印度教史 *Hinduism Through the Ages*，一九七三年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan 出版，頁二六一—二七七。
- ③ 同書，頁二六三。
- ④ 拉達克利須南 Sarvepali Radhakrishnan 受教於一所基督教傳教士的學院，但很快就成了最知名的印度教的傳教者。他先在馬德拉斯 Madras、麥朔爾 Mysore、加爾各答 Calcutta 及伯那拉斯 Benaras 任哲學教授。在出任印度共和國總統、副總統之前則任教於牛津大學。他著作等身，在「現存哲學家（一九五二）圖書館」中與杜威、愛因斯坦、懷德海及散塔衍那 Santayana 諸哲人受同等的禮遇——非西方人而受到此等特殊榮耀的唯有他一人。他最有名的著作包括：「一個理想主義者的人生觀」、「印度哲學」（二冊）、「宗教在當代哲學中的重要地位」，「宗教與社會」、「印度教徒的人生觀」，及「宗教中的東方與西方」。
- ⑤ 方當自由印度的建立在論議中時，回教聯盟倡議把回教控制的地區從（印度）次大陸的其餘部份分開；經過一番大騷亂以後，終於成立東、西巴基斯坦（譯按：東巴基斯坦今名磅拉德須 Bangla-desh）。印度教徒迄今仍認之為「誤入歧途」的努力；但此事確實平靖了非宗教的印度共和國內回教徒與印度教徒間傳統敵意。