我之宗教观

印顺法师

卷001

一、我之宗教观

我是佛教徒。「我之宗教观」，是以佛教的见地来看宗教，看宗教的价值，看宗教的浅深不同。

从世界史去看，没有一个民族，没有宗教信仰；从古代到现在，也没有一个时代，没有宗教。如宗教而没有深刻的充足的根据，与人类生活没有密切的关系，宗教是决不会如此普遍而悠久的。宗教在人类社会中，有著重要的地位。这决不是那些反宗教者所能打倒，也不是非宗教分子所可以漠视。宗教于人类的正常生活，可说是不可分离的。人类的宗教信仰，决不是闲家计。不要听到宗教就以为是迷信，大家应以谅解的同情去了解他，或者进一步的去接受他。

一 宗教之意义——自证．化他

一般反宗教者与非宗教者，以为宗教是迷信，是人类愚昧的幻想。但在我看来，宗教是人类的文明根源，是人类知识发展以后所流出，可说是人类智慧的产物。一般动物——鸟兽虫鱼，牠们缺乏高度的明确意识，丰富的想像，也就不会有宗教。唯有人类，由于知识的开发增长，从低级而进向高级；宗教也就发展起来，从低级而不圆满的，渐达高尚圆满的地步。这种从浅而深，由低级而高级，与一般文化，及政治的进展，都表示著平行的关系。如政治，从酋长制的部落时代，到君主制的帝国时代，再进到民主制的共和时代。宗教也是从多神的宗教，进步为一神的宗教，再进展为无神的宗教。古代与现代遗剩的低级宗教，不免有迷妄与错误，但不能因此而否定宗教。正像不能因某种政制的不够理想，而就取消政治。

宗教是依人类知识的渐次提高，而渐次改善与提高的，所以我们应信受高尚的宗教。佛教为人类最高智慧所成立，佛是一切智者。在一切宗教中，像明月在星群中一样。在过去，佛教为了适应部分的众生，有许多不了义的方便，但这无损于佛教的真义。「正直舍方便，但说无上道」，本是佛教应有的精神。总之，一切宗教都是有助于人类的，于人类有过伟大的贡献。一切宗教都应以同情的眼光去了解他，何况现代存在的，高尚而伟大的宗教！

近代的宗教一词，由 Religion 译义而来。西方学者，依著他们所熟悉的宗教，给予种种的解说。现在，我依佛法的定义来解说。

宗（证）与教，出于《楞伽经》等，意义是不同的。宗，指一种非常识的特殊经验；由于这种经验是非一般的，所以有的称之为神秘经验。教，是把自己所有的特殊经验，用语言文字表达出来，使他人了解、信受、奉行。如释迦牟尼佛在菩提树下的证悟，名为宗；佛因教化众生而说法，名为教。我们如依佛所说的教去实行，也能达到佛那样的证入（宗）。所以，宗是直觉的特殊经验，教是用文字表达的。依此，凡重于了解的，称为教；重于行证的，名为宗。这样的宗教定义，不但合于佛教，其他的宗教，也可以符合。即如低级的宗教，信仰幽灵鬼神。这种幽灵鬼神的信仰，其初也是根源于所有的特殊经验而来。又如犹太教、基督教所信仰的耶和华，也是由于古代先知及耶稣的特殊经验而来。基督徒在恳切的祈祷时，每有超常识的神秘经验，以为见上帝或得圣灵等，这就等于是宗。加以说明宣传，使人信受，就是教。凡是宗教，都有此二义。反宗教及自以为非宗教者，不能信解宗教的特殊经验，以为只是胡说乱道，捏造欺人；或者是神经失常，幻觉错觉。不知道，宗教决不是捏造的、假设的。心灵活动的超过常人，起著进步的变化，又有何妨？宗教徒的特殊经验，说神说鬼，可能有些是不尽然的，然不能因此而看作都是欺骗。各教的教主，以及著名的宗教师，对于自己所体验所宣扬的，都毫无疑惑，有著绝对的自信。在宗教领域中，虽形形色色不同，但所信所说的，都应看作宗教界的真实。即使有与事实不合的，也是增上慢——自以为如此，而不是妄语。如基督徒的见到耶稣，见到上帝，或上帝赐予圣灵等，他们大都是恳切而虔诚的。如佛教徒的悟证，以及禅定的境界，

见到佛菩萨的慈光接引等，都是以真切的信愿，经如法修持得来。这在宗教徒内心，是怎样的纯洁而真实，决非有意的谎言（以宗教为生活的，当然有欺谎的报道）。唯物论者，断灭论者，于宗教缺乏信解的同情，以为决无此事。或者如古人说：「圣人以神道设教而民从之」。古代确有利用宗教，作为利用人民，统治人民的事实，然如以为宗教就是这些圣人造出来的，那是太错误了！

二 宗教之本质——人类意欲的表现

一般以为：世间的宗教，虽信仰不同，仪式与作法不同，但简括的说，宗教不外乎神与人的关系。例如一神教，以为神或上帝，对于我们是怎样的慈爱，我们应怎样的信仰他，才能得到神的救拔。然而这样的宗教形式与内容，不能该括一切宗教。依佛法说：宗教的本质，宗教的真实内容，并不是神与人的关系。宗教是人类自己；是人类在环境中，表现著自己的意欲。宗教表现了人类自己最深刻的意欲，可说是显示著人类自己的真面目。然而这幅人类自己的造像，由于社会意识的影响，自己知识的不充分，多少是走了样的。在人类从来不曾离开愚蒙的知识中，将自己表现得漫画式的；虽不是写生的、摄影的，看来却是再像不过！

宗教是人类自己的意欲表现；意欲是表现于欲求的对象上，经自己意欲的塑刻而神化。如在多神教中，对于雨，人类或希望他适时下雨，或希望他不要淫雨，但对雨都起著力的、神妙的直感。于是乎从雨是有意欲的，活生生的像自己；进展到有神在主宰雨。一切自然现象，社会现象，都如此。而且，不但依照自己意欲，而且依据（人类的集合）社会形态，而山、水、城、乡的神世界，逐渐的开展出来。

人类从无始以来，在环境的活动中，一向向外驰求。所以起初的意欲表现，都表现在外物，而不曾能表现自己，也就不曾能清晰地表现自己。还有，天真的儿童，知识不曾发达，等到长大了，社会影响下的世故也深了。在社会中，有不能不隐蔽自己的苦衷，覆藏自己的真意，覆藏自己的错误，覆藏自己的罪恶。久而久之，真的连自己也误会自己了！这在高尚的宗教中，

才著重自己，清晰地将自己表现出来。人类在宗教中，吐露了自己的黑暗面——佛教称之为烦恼、业；基督教等称之为罪恶。而自己希望开展的光明面，也明确地表达出来。高尚宗教所归依、所崇信的对象，不外是「永恒的存在」，「完满的福乐」，「绝对的自由」，「无瑕疵的纯洁」。这在基督教信仰的上帝，即说是无始无终的永恒，绝对自由，完善的福乐，圆满而圣洁的。在佛教中，佛也是常住的、妙乐的、自由自在的、究竟清净的。可以说，凡是高级的宗教，都一致的崇信那样的理想。这究竟圆满的理想，如佛陀，又是最高智慧的成就者，有广大而深彻的慈悲，勇猛的无畏，这都是人类希望自己能得到的。人，决不甘心于死了完了；永远的存在，而且存在得安乐与自由，智慧与慈悲。人类有达成此圆满究竟的意欲，即以此为崇仰的对象，而希望自己以此理想为目标而求其实现。总之，宗教所归信崇仰的，是人类自己意欲的共同倾向。这种意欲的自然流露，从何而来，这里姑且不谈。而人类有这种意欲，却是千真万确的。在人类的知识不充分时，倾向于外界时，意欲的表现也不完全，也表现于自然界。知识越进步，越是意识到宗教即是人类自己，意欲的表现越完全，也表现于人类自身。所以宗教的形态尽管不同，而一切宗教的本质，却并无两样。一切都不外人类自己，人类在环境中表现著自己的意欲。

在这里，可以指出神教与佛教的不同点。一般神教，都崇信人类以外的神。在一神教中，以为神是这个世界命运的安排者，人类的创造者——神照著自己的样子造人。但在佛教中，以为崇信、归依的佛（声闻等），是由人的精进修学而证得最高的境地者。以此来看宗教所归信的，并不是离人以外的神，神只是人类自己的客观化（表现于环境中）。人类小我的扩大，影射到外界，想像为宇宙的大我，即成唯一的神。因此，人像神，不是神造人，而是人类自己，照著自己的样子，理想化、完善化，而想像完成的。佛教有这样的话：「众生为佛心中之众生，诸佛乃众生心中之诸佛」。众生——人信仰归依于佛，是众生自己心中所要求实现的自己。所以佛弟子归依佛、归依僧，却要「自依止」，依自己的修学，去实现完善的自己。

佛是人类修证而圆成的，然我们——人类所知道的，还是要经人类知识的再表现。经上说：佛陀「随类现身」，是为怎样的众生现怎样的身相。人类从自己去认识佛，这是真实的。如日本人造佛像，每留有日本式的髭须。缅甸的佛像，人中短，活像缅甸人。而我国的造像，如弥勒的雍容肥硕，恰是我国人的理想型。而观音菩萨为一般女众所信仰时，逐渐的现出柔和慈忍的女相来。所以佛随众生心的不同，而有不同的应现。佛说法也如此：「佛以一音演说法，众生随类各得解」。随各人所要听的，随各人的兴趣、知识不同，对于佛的教法，起著不同的了解。

宗教是人类自己的意欲，表现于环境中。不平等而要求平等，不自由而希望自由，不常而希望永恒，不满愚痴而要求智慧，不满残酷而要求慈悲。当前的世界，断灭论流行，不平等、不自由，到处充满了愚痴与残酷，该是宗教精神高度发扬的时节了。人类都有此愿欲，而唯有在宗教中，才充分地、明确地表达出来。不但佛教，如实的认识自己，认识自己的宗教归仰，而努力于自己的实现。一般宗教，特别是高尚的宗教，梵教、耶教、回教等，也都能表达出崇高的理想，辉煌的神格，由摄导人类自己，向这一目标去努力！

三 宗教之特性——顺从．超脱

宗教，是人类在环境中表达自己的意欲，表达自己的意欲于环境中，所以宗教有两个特性：一、顺从；二、超脱。西洋的宗教，偏重于顺从。他们的宗教一词，有约制的意思。即宗教是：接受外来某种力量——神力的制约，而不能不顺从他，应该信顺他。但单是接受制约，是不够的；依佛法说，应该著重于超脱的意思。

人类在环境中，感觉外在的力量，异常强大。自己觉得对他毫无办法，非服从他不可。如自然界的台风、豪雨、地震、海啸，以及大旱、久雨等。还有寒来暑往，日起月落，也非人力所能改变，深刻的影响人类。此外，社会的关系——社会法制，人事牵缠，以及贫富寿夭，都是不能轻易改变的。还有自己的身心，也使自己作不得主。如失眠，愈想合眼而愈是睡不著。性

情暴躁，才赌咒发誓地要立志改过，可是话还才说完，又会照旧发作起来。这种约制我们、影响我们的力量，是宗教的主要来源，引起人类的信顺。信赖神力——山神、水神、风神、五谷之神，……乃至战争的胜败，也觉得有神力在那里左右著。这些控制或操纵自然与社会的力量，似乎非顺从他不可。顺从，可以得神的庇祐而安乐，否则会招来祸殃。或信仰命运之神的安排。所以一般的宗教，每以信顺为根本的。专重在顺从，会觉得自己渺小而无用；然而自己却决不愿如此。所以顺从虽是宗教的一大特性，而宗教的真实，却是趣向解脱：是将那拘缚自己，不得不顺从的力量，设法去超脱他，实现自由。

超脱外来束缚的宗教特性，就是神教，极端信仰顺从的神教，也还是如此。对于自然界、社会界，或者自己身心的障碍困难，或祈求神的宽宥，祈求神的庇护、援助；或祈求另一大力者，折伏造成障碍苦难的神力。或者以种种物件，种种咒术，种种仪式，种种祭祀，求得一大力者的干涉、保护，或增加自己的力量。或者索性控制那捣乱的力量，或者利用那力量。这一切，无非为了达成解除苦难、打开束缚，而得超脱自由的目的。在现在看来，神教的向外崇拜，多少是可疑了。因为人类知力的进步，对于自然界的威力，自然界的性质，已逐渐从自然本身的理解中，加以控制、改善、利用。社会界的动乱、障碍、不平等、不自由，也逐渐从政治组织、经济制度等，加以调整。还不能完全达成目的，这是知识的不充分，人类自己的问题没有解决，而决非宰制自然与社会的神力问题了。人类自己身心的不自在，一切病态的魔力，在高尚的神教中，也在信神的前提下，注意到人类自身的净化、革新。特别是佛教，释尊提供「古仙人之道」，以完善的方法，消除自己身心的障碍，而达到彻底的超脱。总之，宗教虽有二大特性，而最后的真实的目的，不外彻底破除束缚，获得究竟的超脱。

宗教的特性，在乎从信顺中趣向超脱。神教，大抵信顺神力（祭祀力、咒力等），企图在合于神的意旨中，得到神的喜悦、救济，实现某一目标，或彻底的超脱。佛教，信顺佛、法、僧。信佛信僧，实为希圣希贤的景仰，顺从已得超脱者的指导；而信法，是真理与道德的顺从、契合。佛教是以佛

僧为模范、为导师；而从真理的解了体验，道德的实践中，完成自己的究竟解脱。所以，唯有佛教，才是彻底的把握宗教的本质，而使他实现出来。其他的宗教，都是或多或少的，朦胧的向著这一目标前进。

由于宗教的有此二大特性，虽一切宗教都具备这两者，而从重点来说，宗教可以分为二类：一、著重于顺从的，是他力宗教，如信神、信上帝、信梵天等。二、著重于超脱的，是自力宗教，如佛教等。大概的说，宗教中越是低级的，即越是他力的；越是高级的，自力的成分越多。

四 宗教的层次——多神．一神．梵我．唯心．正觉

宗教的浅深次第，是不容易说得大家同意的。现在依据佛经——诸天世界建立的层次来说明。

最低级的宗教，要算是（幽灵，妖怪等）多神教了。在三界中，最低的天是：四王天与忉利天（四王天以下，还有一些夜叉天）。这二天，可说是鬼神王国。忉利天主——帝释，近于道教所传说的玉皇；天女围绕，享受著物欲的幸福。帝释，有著战斗神的特性，手持金刚杵（从此以上，再没有战争。这个多神王国的叛乱者，名为阿修罗，住在海底），为多神王国的共主。四王天的分化一方，犹如四岳。他们所统摄的部属，遍布在人间，山、林、江、湖；是龙、夜叉、罗刹、犍达婆、紧那罗、迦楼罗、摩睺罗伽等，为首的都是大力的鬼王、畜王。龙与夜叉王等，统摄著一切的鬼灵、妖怪。忉利天王与四王天王，虽比较高尚，而该括一切天龙八部——神来说，都不是十全十美的。因为鬼神们，有时会发极大的瞋心，毁伤多数的众生，或者毁坏稼穑。贪欲——贪财、贪色——心也还非常强；忉利天王也还沉醉于金粉的乐欲中。这类天神，自我的贪欲极强（瞋是贪的反动）。

比多神教高一级的，应该是一神教。这在三界中，自兜率天以上，一直到初禅的大梵天。大梵天即世界的创造主。梵天说：这世界，世界的一切，以及人类，都是从他而有的。印度传说的创造神，近于希伯来传说中的耶和华。大梵天以下，有著政治形态的天国。到达大梵天，有一无二，名为「独梵」。所以在宗教中，这是唯一神教。大梵天（包括梵众、梵辅——天国中

的臣民）是超欲界——超过属于情欲世界的。属于情欲世界的统治者，是他化自在天王——魔王，与基督教的撒旦相近。一神教，比多神教的神格，高尚得多。依佛法说：贪欲心极微薄（物欲与男女欲，都没有了，所以说：要以心灵来崇拜他）；瞋恚也没有了（神是完全的爱）。但我慢却特别强，总以为自己最高：自己是常住不变，是无始无终，是究竟自在；是一切的创造者，一切的主宰者。由此神格的特点，凡是一神教，都充满了唯我独尊的排他性。佛经中说：一次，马胜尊者到大梵天去，大梵天正在宣扬他是：常住、究竟安乐、人类之父等教说。大梵天见到马胜，怕尊者揭露他的真面目，就拉著尊者的手，到僻静处，请他不要说破。这虽是传说，却说明了大梵天的不究竟。不但有著狂妄的自我慢，还有矫诳心呢！不过，我以为一神教有他的长处，他把多神教中，秽恶、迷滥的毛病，一齐净除，而著重道德与善行，敬虔与纯洁，充满了无瞋的慈爱！

从大梵天向上，经二禅，三禅，到达四禅的色究竟天。这与初禅，可总名为梵天（但初禅有政治形态，故别说）。这类天国，是西方所不大明了的。他不是一神，也不是多神，是无神的（有时也神格化，那是梵天的本地）。在宗教方面，可名为梵我教，因为这是自我的宗教，以恢复自我的自由，常住与妙乐之本性的。要完成这种自我解脱的目的，须修习禅定，发明「神我」的真智。这是没有政治形态的，纯为个己解脱的宗教。所以在人类的宗教信仰中，并不普遍，而是少数玄学者，本体论者的宗教。从禅定——瑜伽的实修中去解脱自我，依佛法说，这是一类专著自我（小我、大我）见的宗教。

此上还有四空处，这四天，是自心宗教。不但没有政治组织，而且还是离开物质世界，纯为安住于内心的静定。四天的次第，便是唯心观的次第。在一般宗教中，自心宗教是最高的。这一类的宗教学者，自以为是最究竟的超脱。然依佛法来看，这还是不出无明——痴的窟宅，还在虚妄的流转中。多神与一神是神教，在哲学中，是泛神论与唯神论。自我宗教，在哲学中是唯我论。自心宗教，在哲学中，当然是唯心论。

上面所列的宗教层次——四类宗教，都不离自我的妄执，都是虚妄的，不彻底的。唯神、唯我、唯心，追根究原，只是同一内容——自性见（我见）

的变形。佛教，是超越这印度的四类宗教而实现为正觉的宗教。西方缺少后二类（唯我与唯心宗教），所以对佛教的境界，不容易理解，因为距离太远了。佛经中有《小空经》，说明修行的过程。从人间起，一地一地，一界一界的超出，末后完全出离了三界。等到超出三界，经里告诉我们，还在人间，著衣，吃饭，教化众生。所以认真说来，佛教是否定了神教，我教，心教；否定了各式各样的天国，而实现为人间正觉的宗教。如以一般神意论的宗教眼光来看佛教，确是难以理解的。部分的西方人，研究南传的佛教，觉得佛教是无神论，起初本不是宗教。那里知道，宗教不一定要有神的。无神论的梵我教，自心教，佛教，还是一样的宗教。佛教是无神的宗教，是正觉的宗教，是自力的宗教，这不能以神教的观念来了解他。

五 宗教的类别——自然宗教．社会宗教．自我宗教

上说的宗教层次，也可说是宗教的类别。现在更从另一意义，分宗教为三类：一、自然宗教；二、社会宗教；三、自我宗教。

自然宗教，大体同于多神教；以自然现象，自然界的事物为信仰对象，而认为是神，或有神主宰这些事物。如日神，月神，雷神，风神，水神，火神，山神，地神，泉源之神……；牛神，猴神，蛇神……；花神，树神，谷神……；酒神，灶神等等。总之，以自然界的具体事物为信仰的，都可名为自然宗教。

社会宗教，如我国的祭祀祖先。祭祖，本为种族繁衍的意欲表现。一般人都希望儿女众多，家族繁衍；祖父儿孙的相续不绝，表现为祖先的崇拜。若说祭祖只是为了追念祖德，事实上决不但是如此的。古代社会，都有此种族繁衍的宗教，祭祖并不止是中国。古代，家里供有长燃的火，象征种族生命的延续；而祖先的祭祀，即在此举行火供。如弟兄分家，种族析居，即将此火分燃。祭祖与此家族火的祭供，完全是同源的。中国的祭祖教，是祭近不祭远的。一般家庭，只祭祀三代宗亲；更远，也不过七代。而犹太教，基督教的崇拜耶和华，论理也通于祭祖的宗教，不过他们是祭远不祭近的。他们崇拜的耶和华，是人类的父——老祖宗。天主教廷曾下令信天主教的不得

祭祖宗，可是禁了又许，许了又禁，现在又准许信教的祭祖了。这只是为了减少我国民众的反对，便利推行宗教而已。依宗教说，这是矛盾的，不合理的。因为祖先崇拜所包含的宗教要求，是种族繁衍到永远。而我国一般的祀祖，大抵存有祈求祖先默佑的意义。

古代宗教，虽是多神的自然宗教，然都含有社会宗教的意义。因为古代的宗教，都是氏族的宗教。耶和华「是以色列人的上帝」，本是以色列的保护神，与外邦人无关。如日本的神教，我国古代的帝（上帝，炎帝等）；印度的婆罗门教，都是。从多神中演化出的大神，虽看作宇宙主，但还是一族的祖先。社会宗教的祖神，成为团集一族一国的巨大力量。所以社会宗教是极普遍的：家族的，国族的，一乡的，一邦的，一国的，全世界的，凡有家族或国家形态的神世界，都有此意义。不过中国式的祖先崇拜，最显著与自然、自我宗教不同而已。宗教进步到自我宗教时，必有伟大的宗教家，出来创新，而使宗教成为全世界的。如印度有释迦，犹太有耶稣，阿拉伯有谟罕默德等。我国的墨子、孔子、老子等，政治的意味重，对宗教不能有伟大的贡献。等到创新以后，成为世界的宗教，虽依旧不离社会宗教（世界性的）的内容，而著重于自我的净化，自我的自由了。

自我宗教，人类是要求自我生命的永恒，福乐，平等，自由，智慧，慈悲的。耶教，回教，佛教，印度教中的吠檀多派等，都著重于自我的净化、完成，都属于此类。或称之为精神宗教，不一定恰当，因为在高级宗教中的人类意欲，不但是心灵的净化，而且还是自身的圆满。如佛教，不但是法身的悲智庄严，而还是色身的相好圆满。中国的道教，有性命双修的；佛教是定慧双修，而密宗更著重于天色身。精神与肉体的净化，都同等重视。佛教是无我的宗教，但缘起如幻的我，不但不否定，而且还依此以成立生命之流。自我，不但是心的，是心色的总和。所以称为自我宗教，该括得更完备些。

自然宗教，为人类意欲表现于自然界的，显示了人类对于自然的态度。社会宗教，为人类意欲表现于社会界，显示了人类的社会性。自我宗教，为人类意欲表现于自己身心，而显示了怎样的倾向于身心净化，自我完成。自我宗教是最高的，如倾向于个人自由与唯心，会逐渐漠视社会的意义。色无

色界的梵我教与自心教，明显的说明了此点。所以佛教的人间性，人间成佛，才从自我宗教的立场，含摄得社会宗教的特性。原始佛教的僧团组合，便是绝好的例证。由于佛教是无神论的，所以社会观是平等的，民主的，自由的。基督教为一神教，所以社会观——从天国及教廷制看来，宛然是君主的模样。我以为，英国式的君主立宪，最能反映一神教的社会意义。

六 宗教之价值——强化自己．净化自己

宗教对于人类，究竟有什么价值？价值当然不止一种，然宗教的真价值，在使人从信仰中，强化自己以胜过困难，净化自己以达成至善的境界。

他力的神教，以依赖他而强化自己为主。如希望丰收，田作好，于是祭社稷等；出海航行或捕鱼，要免除风浪，克服风浪的艰险，于是祭天后等；如有瘟疫而祭瘟神，有蝗灾而祭蝗神，久雨求晴，久旱求雨，以及求财富，求儿女，求夫妇和好，求战争胜利，都以为外有主管此事的神，或宇宙大神，因祭祀、祈求而可以得到问题的解决。更有因信而治愈疾病，因信而得脱灾祸，都以为从宗教的神力中，获得支持，获得援助，使自己减少障碍，胜过困难。人类知识进步，知道并不全由于神的意思，神的力量，需要尽著人为的努力。于是祭祀的方法，斋戒沐浴等，都成为宗教内容，如祈祷而需要心地真诚等。等到知力更进步，才明了宗教的真意义，一切在乎自己。不但自求多福，就是某些外力的护助，也是自力（自善根熟，或自心诚切）的感召，必须经自己而表现出来。

宗教引发人类坚强自己的力量，异常强大。如身体有了疾病，家国有了危难，每能从信仰中，激发力量而渡过危险。古代的战争，每以宗教来鼓舞战士，所向无敌。又如人作了错事，犯了恶习，想改悔而不可能。因为自己每是怯弱的，因循的。如发起宗教信仰，即能坚强自己，不再受惰性的支配，不再受环境的牵制，竖起脊梁来重新做人。学佛的，在佛菩萨前发愿修学，无形中引发强化自己的力量。作不到的事，也顺利地完成了；不容易戒除的，也完全戒除了。这是宗教对于人类的一种重要贡献，即从顺从而来的力量。有人说：信仰宗教，自心得到安慰，这不过是自我陶醉而已，甚至恶意

的把宗教看成鸦片。其实，宗教对于失望悲哀者，无论是名场，利场，情场，种种场所的失望者，给予安慰，给予创伤的恢复，使他坚强自己，现起了前途的光明，而从险难中渡入平安。这不是鸦片，而是维持生命的必要营养；在营养不良者，特别感到需要而已！

此外，宗教于人类，有净化自己的力量，这特别是自我宗教，著重于超脱的宗教。耶教说：人是有罪的，如觉得自己有罪而恳切悔改，在耶稣的血中，洗净了罪恶，得到重生。从此能去恶行善，爱人如己，一直到永生。佛教说：无始以来，众生所作的（善或）恶业，非常多，所以常受生死的苦果。而业由烦恼而来，所以要从人的内心，净除烦恼，把不正常的感情，意志，思想，统统地净化一番，从根纠正过来。这才能走向合理而光明的前途，逐渐的圆满而成贤成圣。若但是祈求，忏悔，不从自心去净化烦恼，那虽然薰沐在宗教的生活中，多少净除内心的秽染，而到底不能彻底，不能实现宗教的最高目的。宗教的信仰，引导我们走向光明的至善境界，即是不断的净化自己。凡是高尚的宗教，都重视这点，都有此作用，佛教不过更彻底而已。

一些世事顺利，生活丰乐，身体健康，而自以为满足的，对宗教不大热心，少能知道宗教的重要性。唯有经历了人间的苦难，理解世间的不自在，自己的缺陷太大，才能诚信宗教，于宗教中得新生命。耶稣说他自己是为拯救罪人而来，佛说是为了众生有老病死，贪瞋痴病而来。对于认识自己有缺陷者，对于失望悲哀者，宗教更能表现其力量。然从宗教本身说，谁不需要强化自己，净化自己呢？反宗教者与非宗教者，只是失去了理性，打肿脸充胖子而已！

七 宗教理想之实现——永生．无生．新生

凡是高尚的宗教，无不以自由，平等，福乐，慈悲等为理想，而要求实现。要实现这些理想，有一根本而主要的，即「生」的实现。生是生存，世间的一切希望、福乐，都根源于生存，没有了生存，一切都不存在了。所以一切宗教所理想的，也著重在这根本论题。希望不是死了完了，而是生之永恒。道教说长生，耶教说永生，其他高尚宗教，都以此永恒的生存为基本理

想。基于生的永恒延续，而有自由，平等，福乐等，为人类意欲所表现的宗教理想——人生的最高理想。这一切，如世间而可以使人类满足，获得，那宗教就可以取消了，否则宗教会永远的存在。有些人，想以哲学、美术来代替宗教；宗教不是暂时忘我，或自我陶醉，这些那里能代替得了！科学无论怎样的进步，也不能满足，实现人类的最高理想。从人类意欲中，有意无意的流露此崇高理想，使人向往，而前进去实现的，是宗教的独特内容。所以决不可随便抹煞，或以为科学进步，宗教就会过时而用不著了。

在宗教中，有一看来似乎相反，而其实可通的问题。如道教说长生，耶教说永生，而佛教却说无生，一般人听到无生，就有些害怕，甚至误会佛教是反人生的，毁弃人生的。不知道，泛泛地说永生，不见得就是理想的。耶教说：人死了有两条路：一是天国，一是地狱。生天国是永生，堕地狱何尝不是永生？不过是生于地狱，历受大火所焚烧，因而称为「永火」罢了！例如希望长寿，如真的活到一百岁以外，而没有儿女，没有资财，多病多痛，多灾多难，这样的长寿不死，才是活受罪呢！所以，永生（长寿的延长）虽是人类的共欲，而不一定是理想的。依佛法说：我们的生命，从来就是延续的，永久的，是不需要希求而必然如此的。可是我们永续的生命，有著本质上的缺陷障碍不自由。无始来的生命永续，包含著苦痛的必然性，一直在哭哭笑笑，忽苦忽乐的过程中，真是一种无可奈何的苦恼！这样的永续下去，决非我们所理想的。所以有此本质上的苦痛缺陷，根源于内心存在的错乱——无始无明；这才起惑造业，招受苦果——生的延续。我们要得真自由，真平等，真福乐，必须对于现实的生存，彻底革新一番。使自己的身心，起一种质的变化：从情识中心，而转为智慧中心的。这才不会错乱下去，永远绕著造业受苦的老路子。因此佛教说无生，是比一般宗教更深一层的，是彻底否定那充满苦痛不自在的情本的杂染生；不是否定算数，是实现为无限安乐、自在的智本的清净生。我们平常说：「打得念头死，许汝法身活」。经上也说：「一切法不生，则般若生」。古代的大德们，都说要大死一番，才得大活自在。所以佛说无生，不是死了完了，是要在现实人生中，彻底的来一番自我革命，使自己实现为无限清净的「慧命」。这样的无生——新生，

要在现前去实现，假使根基成熟的话；并非一切都寄托在死后的未来。

耶教也有此种情形，就是重生，重生才能得救，这不是一般的信仰就够了，必须深切的信仰，彻底的悔改，从祷告中引发内心的特殊经验，觉到受著神的恩典，完成了人格的改造。从此获得了新生，重生者才是将来天国的永生者。这种身心转变的自觉经验，佛教徒在受戒时，入定时，慧证时，都可以引起，得著净化身心的经验。佛教的信行，就是从不断的新生中，从浅而深的，完成最高的人生理想。现存的高尚的宗教，都是反省自己的，要实现自己身心净化的。残忍化而为慈悲，愚痴化而为智慧，懦怯化而为勇猛；矛盾与动乱，化而为和谐安宁。要实现此一理想，耶、回、梵、佛教，都是一样的，不过浅深偏圆不同而已。说永生，容易误会为现有生命的永续，或者变质为庸俗的功利的天国享乐者。说无生，又每被误解为毁弃人生。从宗教的真实意义来说，从现实生存的不断新生中，以进达究竟圆满，才是永生与无生的真意，也就是宗教最高理想的实现。

自我宗教不是别的，只是人类自己意欲的表现——自己的要求新生，虽有以为获得他力的加被，拯救，而实是自力自救，唯有自己才能救自己。学佛而不能了解这点，不过修集人天福德，说不上了生死，何况学菩萨成佛！如不能理解这点，专从仪式信条去著眼，以为宗教的举措，充满迷信，浪费财物，或者说欺骗、幻想，那是最大的错误！在人类社会的发展中，宗教能不断的普遍，不断的成长，即由于宗教是人类智慧的产物，是人类理想的特殊表现。印度是文明早熟的国家，宗教界一向发展得极高，有梵我，唯心等高尚宗教，不再是仪式作法与神权所限了。释迦牟尼佛，出生于二千五百年前的印度，由大彻大悟的自证，树立了伟大精深的佛教——正觉的宗教，一直提供了人类新生的最佳方法。对于宇宙人生的见解，从佛心正觉而流露出来的，到现在，永远是崭新而进步的——平等，民主与自由的；合情合理的。我从佛法来研究，认为佛法是宗教，但是宗教中的最高宗教，而不能以神教的眼光去看他。希望宗教同人，对宗教有确实的信解，从本身的充实净化做起。唯有人类自身的新生净化，才是宗教的真实意义；才能促成社会的真正进步，实现宇宙的庄严清净！

卷002

二、中国的宗教兴衰与儒家

中国的传统文化，过分著重于当前事实，所以宗教的情绪，一向不够热烈，特别是在理学支配下的时代。

中国固有的民族宗教，如古典的《书》，《诗》，《礼》，《易》，《春秋》（诸子一分）等所传说的，是上层的，王侯士大夫的宗教。诸子传说的一分，与山海经等所传说的，有著较迟的，民间的庶民宗教的成分。中国的宗教观，老早就适合于宗法制，父家长制，阶级制。祖宗的崇拜，最为普遍，但著重于近亲的三代，七代，所以如创造神教——人类之父的思想，不能发达，而最高神只是帝王（天子——民族长子的意味）的宗教特权。天是象征宇宙的统一神；上帝是民族的祖先。由于民族的代兴，帝也就有赤帝、黄帝、白帝等。帝王以自己的祖宗，配天配上帝，使本有宇宙大神，民族祖神的神格，在祖宗的祭祀中冲淡了！诸侯，依封地所在而祭名山大川。庶民不过祭祖宗，祭里社（土地庙），祭灶等而已。「礼不下庶民」；上层的宗教，也是庶民无分的。天神、地祇、人鬼，有著多神教的特色，而被组织化，层级化，织成秩然有序的神界，适应于政治的封建世界。我的故乡有谚语说：「风吹箬帽告诉天，天高皇帝远」。中国一般平民，对于政治与宗教上的帝王与天神，可望而不可及，关系确是那样的非常松弛。

中国宗教的又一特质，是世俗的，这因为停滞于自然宗教的缘故。以人间罪恶苦痛而求生天国；以世间为虚幻而寻求解脱：这种西方式与印度式的宗教，在中国不能发展成长。生天与自我解脱的宗教要求，在以自然哲学为基础的道家中，发展为神仙说，也还是充满人间现实乐的内容。天地人间，有著高尚宗教成分的神格，被局限为上层者的宗教。而民间信仰，祭祖、祭灶而外，始终为鬼教与巫教的领域。中国宗教的分化，就是政治上大人与小人的分化，劳心的治者与劳力的被治者的分化。宗教的精神，始终是世俗的，功利的（如宗教精神堕落，就是贿赂的）。然而，不管如何，中国古代到

底是有宗教的。

从浑融的民族文化中，首先分化出而成为大宗的，是孔子所代表的儒家。儒，本是宗教师（如以主持婚丧礼节为职业，即是「小人之儒」），而倾向于现实的教育与政治。这虽是上层的（大人之学），但促进中国文化的普及民间，有著不可磨灭的功绩。整理古典，从事政治、教育，这使得儒者所代表的，成为中国文化主流。孔子是儒家的大成者，对于上层的宗教信仰，也是有的。如「迅雷烈风必变」；「乡人傩，朝服而立于祚阶」等，都可以看出他有某些宗教情绪。然而，在他倾向于现实的政治与教育中，孔子虽不是反宗教的，却有非宗教的浓厚色彩。「未能事人，焉能事鬼」？「未知生，焉知死」？「子不语怪力乱神」。「六合之外，圣人存而不论」。虽尊重祭礼，但不说「神在」，而说「如神在」。凡有关宗教的——宇宙的来源，死后的命运，鬼神的情况，神秘的现象，这都被孔子置而不论。「敬鬼神而远之」，确是孔子以来的儒家精神。特别是「圣人以神道设教」，充分表示了不知宗教是什么，但知利用宗教，作为统治愚民的工具。这种非宗教的功利观，与唯物论者的宗教观，实在看不出什么不同。

孔子的时代以来，民间的文化大大地提高。在政局的混乱变革过程中，由于王纲失坠，而天子独占的宗教，失去了尊严。社会的文化发达，造成诸子百家的战国时代。宗教色彩特浓的，如墨家的「敬天」，「明鬼」；老庄的「久视」，「真人」说；阴阳家的「符谶」，「五行」说。在战国时代，有著进一步的发展；江淮一带的黄老之学，全真葆命，趋向于独善的隐逸。这与燕齐一带的方士道，都是后来道教的主要根源。道教，是在这些上，综合民间的巫教而形成的，实为中国民族宗教的大杂脍。当时的儒家，从《中庸》到《孟子》，唯心的形而上学，大有进步，也重视身心修养。周秦间的儒者，结合了阴阳、五行、符谶，加深了神秘的气息。

战国时代的诸子，不但儒与法，重视现实的政治，道家与墨家，也还是不离治国平天下。道家，是天子南面之术；而阴阳家的五德终始说，也与政治的变革要求相呼应。此外，儒家仰慕西周的政教，而高推尧舜的禅让；墨家本出殷宋，而高推夏禹；道家高推黄帝；而许行他们，更高推神农。除了

法家的法后王而外，大家都披上一领复古的外衣。

儒家的孟子，是值得注意的人物。在儒家中，他不大重视礼乐，而好谈身心性命。孔子还推重管仲，而孟子偏重王道，羞谈霸业。孔子说「性相近也」，而孟子偏说性善。他不但弘道，而自认为卫道者，大骂杨朱、墨翟，以为「无父无君，是禽兽也」。儒者的中道精神，代以偏激的唯心论；对于未来的宋儒，起著重大的示范作用。

从秦到汉初，政治是道家而兼法家。宗教方面，为道教根源的方士道，非常隆盛。秦始皇，淮南王，汉武帝，都是（方士）道的信仰者。他们有充沛的生命力，丰富的想像力。秦皇是六国的统一者；汉武是北逐匈奴，西通西域的雄主；淮南王也有帝皇的企图。他们渡著神秘的宗教生活，而事功却非常卓著。宗教是近于道的，学术是以道而统百家的。中国文化灿烂的时代，大统一，大扩展的时代，并不属于儒者。

儒冠儒服的儒者，多少有点保守，拘泥烦琐的礼仪，「言必称尧舜」，即使不是复古的，也是重古的。这是不能适应当时——混乱与不得不变改的时代。总算叔孙通通权达变，这才凭一套尊君的礼仪，取得政治一席地。汉武帝是（方士）道教的信仰者，文化上却来一次独尊孔子，罢斥百家。我以为，儒家隆盛到成为文化主流，应追谢秦皇的「以吏为师」，「焚书坑儒」（实在也是阴阳符谶化的）。一般学派，经这一番打击，经多年战乱，都衰落了。而古代典籍的保存，研究，亏了重视古典的儒者而传续下来。在文化领域中，儒者无形间取得了优越的地位。无为而治的道家政治，因人口增加、经济繁荣而显得紊乱。谨慎、老成、廉洁、忠实的儒者，在帝王心目中，一天天被重视起来。然而两汉的儒者，与孔子的非宗教精神，并不相合。他们神化了孔子，以为孔子预为汉家立法；五经的纬书也出来了；符谶也被尊重。论休征，天人合一的董仲舒，是代表者。取得政治权威的儒者，是一般宗教化的；虽然宗教的见解，并不高明。这样的儒者，王莽是有数的人物。他模倣周公，实行禅让，复古，但终因拘泥古制，不达治道而完全失败。从此以来，儒家的理想政治，再也不曾尝试过。

战国以来的道家，阴阳家，到汉代，逐渐形成有组织的道教。张鲁、张角、张修，都是大同小异的。他们所重的，是祭祀，祈禳，忏悔，厌胜，符水治病，预言世界大乱，予人类以光明的远景。导引、吐纳、辟谷的长生术，是独善的一流，也与此相呼应。一方面，专守经学的儒家，崇古、拘礼，引起一分学者的不满，这是重文学，重事功，重后王，学览百家的「通人」。这有著道家的气息，大抵不信谶纬等迷信，也不信方士的神秘，为玄学与清谈的前驱。汉儒的迷妄固陋，逐渐蜕变，纬谶也被废置了，加上汉末的党祸，急剧的没落下来。

汉末以来的道教，经葛洪、陶宏景、寇谦之他们，一方剽窃佛经，一方创作，渐与玄学相融合。他们称天师，使帝王受天的符命。但一般社会的宗教活动，不外符水、祈禳，或吐纳、烧练的长生术。佛教起初，与道教相并而行。等到不断传译而充实兴盛以后，南朝的玄学，为佛教的义学所代替。北方朴实而重事功，道教与佛教相争，佛教受到多次打击，但还是日渐壮大。从汉末到唐初，宗教方面全为佛教与道教；唐代更有新来的景教、摩尼教等。这都是一般的，平等的宗教，中国古代的阶级宗教，毫无力量。政治上，学问上，儒家虽有强大的地位，然真能代表儒家的，并不太多。除少数唯物论者（如神灭论者范缜）而外，都接受佛教与道教的信仰，而第一流的学者，属于佛教。

从汉到唐，儒家虽一度独占，然非宗教精神，始终不曾起重大作用。儒家所保存的，古代传来的宗法的宗教（王侯与庶民分别的宗教），不能支配社会人心。人类的宗教要求，贫乏的功利的道教，不能适应人心。外来的佛教，这才一天天发达，发达到笼罩一切的领导地位。儒、佛、道，虽有多少争论，而真能互相协调，予社会以合理的推进，属于这一时代。汉末以来的变乱，到隋、唐而再度统一，隆盛，扩展。隋、唐融摄著极多的外来文化，而笼罩一切，吐纳众流的指导精神，不外乎佛教与道教。中国民族的充实与扩展，等到唐武宗的毁灭一切外来宗教，开始非常的复古的剧变。

唐代，为一华戎混融的大帝国，摄受了甚多的外来文化，重用了附属与归化的边族人士。其后，引起安禄山的叛乱，藩镇的跋扈（特别是回纥的非

常骚扰）；五代的混战局面，也只是这一局势的延长与扩大。在这种情况下，启发了中华民族，主要为儒者的反抗。在唐的国力衰退中，由于壮丁逃避，财政困难，佛教首先受到注意。早在宪宗时代，韩愈便以卫道自任，开始反佛教，反佛老的运动。他虽只是一位词章仕宦的文士，根本代表不了儒家，但引起的影响，却非常深切。从民族精神的自觉说，是有价值的。但结果，发展为排斥一切外来文化，演进到独尊孔子的新时代。这对于中华民族，不免利弊参半，而且弊多于利了！

北魏以来的佛教，发展出漠视经教的重行学派：一是昙鸾、道绰、善导以来的持名念佛；一是达磨门下，到六祖而大盛的参禅。念佛，非常普及，在一般民间，影响很大。这是通俗的，他力的佛教，偏重信愿。禅，主要是传授于出家的僧众间，这是重实质的，自力的佛教，偏重智证。还有偏重悲行的三阶教，受到政治的压迫而衰歇了。与经过秦皇的焚书坑儒，而儒家演进为中国文化主流一样，经过唐武宗的破灭佛法，禅宗也就演进为中国佛教的主流。在内乱频仍中，民生凋弊，毁法而后，寺院经像的恢复不容易，台、贤、唯识等都衰落了。独有禅者，山边林下，到处安身；深入东南山地，辟土开荒，讲求经济自足。以法堂代佛殿，过著专精、笃实、淡泊、强毅的出家生活。虽然对于中国文化，佛教义学的理解不足，但凭他的特长，与当时环境的适应，取得了代表佛教的领导权。

北宋的佛教，虽也有天台与贤首宗的复兴，而主流还是禅宗。当时，自称上承尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子道统的理学，开始兴起了。但推行新政新学的王安石，蜀派的大小苏，都还是儒佛并重的。作为理学主流的洛派，在程伊川被贬以后，弟子们都还是倾向禅宗。由于金兵侵入而到达南宋时代，国族的危机更深，理学也更隆盛而完成，佛教也就慢性的衰落下来。说到理学，当然是儒家。在《易》，《大学》，《中庸》，《孟子》的思想基础上，融摄了道学与佛学，特别是佛教的禅宗，发展为体系严密，内容充实的理学。理学与禅者的关系，我曾说过：「宋代理学钜子之故乡，十九为四百年来南禅盘根错节开化之区。理学家之精神作风，无一不出于自信自尊，重质轻文，体道笃行，雄健精严之禅风。如程门师资之往返，有类参

谒。居敬，穷理，明道统，有语录，亦类禅宗。象山之即心即理，明其在我，一扫注疏之繁，唱六经为我注脚，则尤近矣」。

禅宗，自有他的伟大处。但他偏重心性的体证，过著山边林下的淡泊生活，有著急了生死的精神，虽自称为教外别传的最上乘，而作风却活像声闻行径。无边佛法，被狭隘为「佛法无多子」。深邃的义学，精密的论理，都被看作文字戏论而忘却了，这是佛教中偏重智证的一流。晚唐以前，禅宗都还重在僧众间；其后，广泛的为一般学者所爱好。在这种风气中，儒者不能不接受他，而又从两方面抗拒他。一、由于异族凭陵所激起的民族感情，下意识地轻视印度传来（其实早已成为中国文化内容）的佛教。二、禅者重于自了与出离精神，不能为重人事，重现实的儒者所同意。新的儒者，面对隆盛的佛教——其实是禅宗，而从辨夷夏，道伦常的立场，抨击佛教——其实是禅宗的自私，遗弃人事。透过佛道思想而重新活跃的儒家——理学，师承了孟子的攻击精神。孟子攻讦杨、墨，现在转化为攻讦佛、老。似乎不攻讦佛、老，就算不得孔氏之徒。从中国固有思想，而融摄了部分的印度佛教，理学是成功的。孔子的非宗教精神，到理学家的排斥佛老，才充分的发挥出来。民族文化自尊心的高扬，发展为复古的（菲薄秦、汉、隋、唐的辉煌成就），排斥宗教的文明，问题就在这里。

理学的新儒者，也有「静坐」，「寻孔颜乐处」，有著类似禅者的宗教经验，也能唤起为圣为贤的景仰向往，鼓舞起为道卫道的热诚。然这仅是少数者，在一般民间，无法完成这样的信愿。本来，禅者也有同样情形，然不久，禅者早已发展为辉煌寺宇，庄严的像设，钟鼓仪制，使儒者赞美为「三代礼乐，尽在是矣」！佛教的一般为念佛（特重音声），上层为禅悟，南宋而来，渐倾向于贯通综合。所以佛教，不但是少数者的证悟，更是一般人类的皈信处。儒者呢，几乎恢复了古代的阶级宗教，排斥佛、老，以为中国的有识人物，是不应该信佛、老的。充其量，佛、老也不过「圣人以神道设教」的化治愚民的工具。他自己，即使有类似宗教的信愿，也不能普遍；而对于一般的宗教，被看作愚民迷信，造成了一般的非宗教——无信仰的社会。在知识阶级——中国正统文化的儒者间，造成对于宗教的错觉，根深蒂固。

禅者是著重体证的。真切的悟境，是性灵的直观。所以禅者应用象征的表现方式，流露出直觉的，艺术的壮美。禅者的心境，大抵不适于研究经教，不能重视名理，却不妨美的文艺。禅者轻视义学，其实他根本无法学会严密的义学；但却能发出意境高远，而平淡现成的好诗文。真正的禅者，不是拘谨的，是热情的，杀活自在的。但理学者恰好相反：孔子以来的儒者，早就偏重于曾子一系的狷道。理学者承受这样的传统，复古的向往，道貌岸然的尊严，不免流于拘谨，或者流于冷酷。纯正的理学者，于诗文书画等，都是不大高明的。太子折一枝鲜花，理学的老师，也要噜苏一番。想到私塾时代的老夫子，岂不是从过分谨严而流于冷酷？在理学的社会中，「饿死事小，失节事大」，被看作合乎天理。当然，理学大师也不乏高明人物，但给予一般的印象，多少有点「迂」，「酸」。总结的说一句，儒家发展到理学，是辉煌的成就！但世间法难得圆满，他缺少一种应有的东西，即没有真切的宗教情操，宗教世界的为人热情！

在中国文化大扭转的过程中，有两点是值得注意的。一、唐武宗毁废宗教以来，部分的宗教，转入地下活动，秘密宗教开始活跃起来。如佛教的弥勒出世，与摩尼教的明王治世，逐渐融合而成为白莲教等。二、唐代以来，佛教的通俗说教（俗讲），如变文之类，非常发达。在佛教义学昌明的时代，会产生优美的通俗文学，是不致太离经的。但由于教学的衰落；由于理学兴起而上层阶级多少离开佛教，逐渐流为不佛不道，又儒又佛的宗教文学。明清以来的种种「宝卷」，都从此而来，这都与秘密宗教相结合。秘密宗教，并非没有合理的思想，代表著知识水准低落者的宗教要求，这并非不可以引入正道。但被看作邪教，被取缔，而取缔是从来不曾有效。反而由于宗教的转入地下，愈来愈迷妄。这可见，不能尊重与发展高尚的宗教，像儒者那样的宗教观，宗教界的情形，会变得更坏！然这不但是宗教界的苦难，是中国民族、中国社会的莫大损害。中国民族逐渐的成为拘泥、怯弱、妄自尊大，囿于狭小的现实，不再有雄浑，阔大，强毅，虚心的汉唐盛德了！

元代，皇家是崇佛的。儒者被编为「九儒十丐」的阶级，虽也还尊敬孔子，而理学当然只能困守。然而佛教，也并不曾得益。除了不立文字的传统

而外，因蒙古人而进来的蕃僧，造成了中国佛教非常混乱的局面。短短百年的外族统治，儒佛都受到严重的伤害！总算明太祖出来，结束了这一混乱的世局。皇觉寺僧出身的明太祖，对佛教有护持的热情，论理，佛教应该在中国重走好运，而事实却越来越坏。这真是出乎意外，然而并不希奇，只是不理解佛教的真义，与受到理学者的影响。

明太祖的护持佛教，是毫无问题的，他不断的诏谕僧众，应怎样的来弘扬佛法。成祖也信佛极深；到武宗，更学会梵文，自称大庆法王。嘉靖以前的明代佛教，处于有利的情势下，然而却意外的受到伤害。

太祖谕僧纯一说：「既弃父母以为僧，当深入危山，结庐以静性」。太祖以为：「诸祖经佛之道，所在静处，不出户牖」。他所订的僧制，「或居山泽，或居常住，或游诸方，不干于民」。太祖心目中的佛教，主要是山林的禅者，他们自耕自食（演变为放佃的地主），「不干于民」。不知道佛制比丘的游化人间，受民间的施与，就随分随力的将佛法深入到民间。不干于民的僧制，与此相反，使佛教与社会脱节。

这里面，隐藏著一大问题：太祖本与白莲教有关，但在军事胜利中，重用儒者来治理政事。太祖尊崇大成理学的朱熹，制定八股，以朱注四书为准绳来考试士子。这个崇佛的皇朝，由于尊崇理学，及理学者当政，佛教即无形的被伤害了。禅者的自食其力，本是深入山林的不得已。从韩愈以来，儒者一直在攻讦僧众的不耕而食，不织而衣，以及寺院像设的糜费。所以太祖的奖励僧众深入山林去自食其力，或居常住而过著地主生活，经忏生活，「不干于民」，多少减少儒者的压力。然而僧众的经济，建筑在寺产、经忏，而不建筑在广大的信众身上，这怎能不走向没落！明代的出家人，完全被置于儒家的伦理思想下。「凡僧、尼、道士、女冠，并令拜父母，祭祀祖先；丧服等第，皆与常人同。违者，杖一百，还俗」。这完全违反了佛制，使超越的宗教精神，屈服于现实的政治威力，这等于暗示了出家的非法，为理学者的空前胜利！尤其是：「释道二教，自汉唐以来，通于民俗，难于尽废，惟严其禁约，毋使滋蔓」，露骨的表示了温和的非宗教精神！禅者为代表的佛教，本已走向山林。理学者攻讦他隐遁自私，其实是惟恐他不如此。佛教

被压迫而退入山林，放弃了社会的文化与慈济活动，中国文化才成为理学的一家天下。这个崇佛的皇朝，到末季，佛教是衰落极了！如严嵩死在卑田院，其实是佛教慈济事业的悲田院。但当时的佛教，衰落到连名称都弄不清了。如紫柏大师来京师弘法，当然会接触到朝臣，因此被诬陷而死在狱中。有些人，怪他不知道高蹈山林，到京师来自取其辱。憨山大师到南昌，仅有不穿僧服，不受戒的和尚。到广东南华时，情形更坏！二百年来，要僧众不干于民，退出社会去隐修的护法方针，证明了根本的错误，划绝了佛教的慧命。

还有一个问题，太祖是出身于秘密结社的白莲教，他深切的知道宗教徒的集合，对于黑暗政治是有危险性的。所以太祖严厉的取缔秘密结社。他的僧众「不干于民」；「不得与民杂处」；「不得奔走市村，以化缘为由」；都含有政治防范的意味。这到清代，说得更明白：「聚众为匪之众，都由奸邪僧道主谋。平时煽惑愚民，日渐酿成大案」。专制政治发展到极点的明清统治者，不怕圣人之徒的理学家，却怕愚民的僧道。唯一的防范方法，限制他，奖励他与民众脱节。

清代的儒者，复活了汉代经学的研究，极有成绩，但理学家在政治上的地位，由统治者的推重，还是丝毫不曾动摇。而且，清代的经学，并非两汉的经学；两汉的经学，渗透了宗教的仰信，而清代经学，却继承了理学的反宗教精神。清代的佛教（道教的情形更坏）一直在衰落中；而理学传统的排斥宗教的政治压力，真是变本加厉，越来越凶恶！起初，顺治、康熙、雍正（初年），与中国文化的关系还不深，都有佛教的信行，虽然这都是禅宗的。禅宗的天童一系，一时非常隆盛。但到了雍正晚年，不满意三峰派的与文人学士相往来，运用帝王的威力，彻底的破坏了他。到乾隆，更取著理学正统的立场，严厉的对付佛教与道教——天主教等。

「僧道，不得于市肆诵经托钵，陈说因果，聚敛金钱，违者惩罚」。「若有官及军民之家，纵令妻女于寺观神庙烧香者，笞四十，罪坐夫男。无夫男者，罪坐本妇。其寺观神庙住持及守门之人，不为禁止者，与同罪」。依此《大清会典》的律令来看，僧众（道流）不但被迫而不干于民，不出户牖，不得游行教化，而且还严厉的取缔妇女们到寺庙进香礼拜，营为宗教生活。

佛教与道教，完全被封锁在山门以内。一些自以为儒学正统的缙绅门第，往往挂起「僧道无缘」的牌子，即是这种反宗教意识的表白。自认为精通中国文化的乾隆帝，他公开的表示，同意儒家的观点，「释道是异端」；「在国家则为游民」。他一登位，即下谕痛责佛教界，首先将顺治、康熙、雍正三帝与佛教的关系割绝了。接著，通行「甄别僧道」的工作。他容许「山林修道，布衣粗食，独善其身」；而压抑了宗教的社会活动，使成为孤立的，脱离社会的分子。被整肃的僧道们，所有的财产，没收归公。这一来，宗教界大大的惶惑不安起来。乾隆三次下谕，说明这并非屏斥异端，只是对付为害佛道，为害社会的伪僧伪道，然而他的真意，其后表白为：「此教流传已久，人数繁多，一时难以禁革，是以朕令复行颁给度牒，使目前有核查，将来可以渐次减少，此朕经理之本意也」。「渐次减少」，是他的目的，是他同意儒者观点，「禁游惰，劝力作之本意」。而所以不曾断然禁绝，并非尊重真僧真道，而是数十万人的生活问题。他以为「僧道亦穷民之一」；「今之僧道，不过乡里无依之贫民，窜入空门」。佛教被看作穷老孤独残废的收容所。佛教与道教等的真意义，全被抹煞。如乾隆二年谕说：「释道是异端，然读诵经书之礼教者，得罪圣贤，比异端更甚！凡星相杂流，回回教，天主教，一概禁绝不行」。嘉庆十年谕说：「释道二氏尚不可信，况西洋教耶」？理学精神在政治上的成功，重要是一切宗教的排斥，养成了中国知识分子的非宗教传统。乾隆以后，一切秘密结社的宗教活动强化，进行反政府的活动，是不无原因的。清末的天主教徒，为帝国主义作侵略先锋，造成种种教案；其中中国知识阶级的仇教活动，也不是没有责任的。理学传统的政治人物，不知宗教对于人生的真意义，使其向上的发展，而进行反宗教的抹煞政策。充其量，承认他「劝善戒恶，化导愚顽」；但自称圣贤之徒的知识分子，当然是不需要了。这种排斥宗教的政治，当然不会做到彻底。但说到宗教，就联想到迷信的错误，却在中国知识分子的心里，根深蒂固的传下来。这被称为中国正统的非宗教文化，果真是中国民族的幸福吗？

时代开始大改变，西方的势力，跟著坚利的舰队而来。儒家无法适应，迅速的没落了。号称中国正统文化，千百年来占有政治与教育的儒家——主

要是理学，可说是清一色的中国知识界。但仅是废八股，开学堂，失去了教育权，不消十年，廿年，等于全部消失。脆弱到如此的不堪一击，似乎太希奇了。全中国的孔庙，都不知怎样的变了，还比不上饱经摧残压迫的佛教与道教，多少能为了拆庙毁像而呼号反对。这便是非宗教的，无信仰的上层文化，缺乏坚强力量的真凭实据。

辛亥光复以来，西洋文化的传入，与打倒迷信，表里的同时进行。神教徒并非不知道自己的真面目，只是利用打倒迷信来摧残中国固有的信仰——祭祖宗也是迷信。多少涂抹些洋式情调的新知识分子，不脱旧知识分子的非宗教传统。现在是科学时代，讲求实证实用，当然更要反对宗教。反宗教或者说打倒迷信，这一来更为彻底，不但打倒迷信——宗教，而且还要打倒礼教。本来无力的宗教与道德力，经不起五四运动的袭击而完全解体。然而科学与民主精神，始终没有成就。西洋新宗教——依中国的正统文化，应说是新迷信，除了兜搭得外国人的分子而外，也不能迅速建立起来。中国民族的精神，进入了真正的真空状态。五四运动的领导者——胡适他们，都是继承传统的非宗教者（胡适的非基督教，非宗教态度，并非美国式的实验哲学）。觉得自己「百事不如人」，决心要引导中国民族去全盘西化（这是外国人所最赏识的）。结果，唯物的共产主义，据有了中国大陆，发动洗脑运动，这能说不是全盘西化吗？近来少数的有心人，痛心五四以来的全盘西化，打倒孔门礼教，弄到神州陆沈。而不知从中国人心中，摧毁最强大的反共力量——宗教信仰，不是别的，是宋明以来的理学。理学者要压倒异端——佛道，而自己却不是宗教。在下的局促於伦常家庭，为当前的功利所奴役；在上的仅是形而上的玄学。这都不能从崇高意境的景慕中，唤起光明与热情，养成强毅坚决的信念。孔子说：「民无信不立」，我们现在尝受无信仰的恶果了。

宗教情绪的养成，对于民族的强盛，有著怎样的作用，说来话长！然而，日本、英、美，都是有信仰的民族。连摧毁宗教的苏联（恶果在后面，看著吧！）也还是千百年来的宗教区。秦、汉、隋、唐的隆盛，都不是无信仰者的业绩。我是神教迷信的反对者，然而我坚决的相信，迷信比没有信仰好

得多！

我的论列，并非故意要挑剔儒家——理学。在今日，儒家与佛教，应该是同病互助的时候。儒家以及理学，仅是有缺点，不是根本要不得，他是有著光荣的一面的。不过，以中国正统文化自居的学者，大抵不能同情宗教，或仅是同情形而上学。像梁漱溟，熊十力，马一浮，冯芝生，都对中国文化有认识，而且也接触到佛教，但对宗教都是缺乏真切信解的。抗战期间，有新儒家运动，运动还在开始，而排斥宗教的——「二氏」，「佛老」，这一类陈腔滥调，又逐渐的搬出来了！我们现在又避难来台湾，中国文化的运动，一定有人在努力，这是应该努力的，这是复兴民族的真正动力。希望能扩大胸襟，如隋、唐以前一样，勿再陷入无信仰的理学窠臼！勿偏以儒家为中国文化，勿偏以理学为儒家。从古典中国文化，到周秦的子学，两汉的经学，六朝隋唐的佛学，宋明以来的理学，近代传来的西学；从古代的儒家，近代的三民主义线索中，贯彻各时代的文化，取精用宏，来铸造新的中国文化。中国文化的新生，才是中国民族复兴大业的完成！

中国文化的运动者，不能忽略文化中的宗教因素，那怕是迷信的。假如中国的知识界，永远把宗教看作迷信，落伍；有宗教信仰的，也不敢拿念珠，挂十字架，怕人讥笑。那么，中国的文化，将真是永远的落伍了！

卷003

三、修身之道

近年来，由于弘法的因缘，每与学佛的同道，或留心中国文化的朋友，谈到佛法与儒学的同异。但我只是专心佛法，对儒学并无深切的研究，所以虽说到一些，一定也难于恰到好处。我觉得：佛法与儒学，在其文化背景、学理来源，及其要求实现的究极目的，显然是不同的。但在立身处世的基本观念，及修学的历程上，可说是大致相近的。如现在要说到的「修身之道」——为人以修身为本，以修身为关要，就是儒佛非常一致的问题。

一 儒佛之道大同

一、修身为本之道

被看作「初学入德之门」的《大学》上说：「自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本」。这是说：无论是谁，想不失却人的本分，想为君子，希贤希圣，或者齐家治国平天下，都要从修身做起。如孔子说：「君子求诸己」。孟子说：「君子之守，修其身而天下平」。所以子路问君子，孔子也就告诉他：「修己以敬」；「修己以安人」；「修己以安百姓」。

修身，就是修己。在梵语中，「迦耶」译为身，是积聚的意思。身有广狭的不同含义：一、指皮肤的感觉官能，名为「身根」，近于触觉神经。二、指眼、耳、鼻、舌等生理组织，名为「根身」，与习用的身体一词相近。三、统指身心的综合体，就是个人或个己。如佛法常说的「我见」，其实就是「身见」。儒者所说的修身或修己，当然指第三义的修治自我说。如误解为身体，那修身就成为修精炼气的方士道了。

依儒者看来，希求世界和平，社会安宁，国家富强，家庭和乐，这决不但是发展物产，或者改革政治，或者严密控制人民所能济事的。这必须重视自身的修养，尤其是从事政治的人，修身更觉重要。不能以身作则，一味要求别人，或者觉得都是别人不好，那是不对的。所以孔子说：「子欲善而民善矣」！「子帅以正，孰敢不正」！孟子也说：「行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之」。这一观点，与佛法完全一致。佛法有打牛的譬喻：如牛车不动了，那应该打牛，不应该打车。就是说：重视自己的身心修治，外在的一切问题，才能因而得到解决。说到自己，心是更根本的。所以儒者说修身，要推求到正心，诚意，致知的本源。而佛法说到人生（众生）的净化，世界的净化时，也归结到心说：「心净则众生净」；「心净则国土净」。说到心，并非离开当前的自己，而只是把握自己的最紧要处而已。

佛法及儒家，同以修身为本，从自身而探求到自心，以此为进德成业，解决问题的关键。这不像西方的唯物论者，从环境，从物质出发，而想从物质与经济的制御中去求解决。也不像西方的神教者，以神为本，而想从求神

怜愍，求神救赎中解决问题。唯物论与神意论者，都不是直从自己的当下去求解决，而引导人心去驰逐那空虚的物质，渺茫的神灵。修身为本的文化，才是尊重人性的真现实者！

儒佛一致的修身之道，是有修学次第的。从平凡的人身，向上修学，达到高明究竟的地步，当然要有次第，要遵循渐入的程序。《大学》说：「知所先后，则近道矣」，这是怎样的重视次第！「登高自卑，行远自迩」，原是不容躐等的。佛法也是一样，佛说：「佛法如大海，渐入渐深」。两晋以前，印度传来的佛法，始终的渐学而渐悟或顿悟。宋代的竺道生，首唱渐学的大顿悟说，以为一悟就究竟成佛。到后来，有的索性专提顿悟，撇开渐学，使人一下就走那「蚊虫咬铁壁，无有下嘴处」的工夫。其实，佛法也是重视次第的。如唐代的唯识学，就有《大乘入道次第章》。佛法在西藏，有著名的《菩提道次第》，也就是证入涅槃的道次。证入，有渐入的，顿入的，但从道的修学历程说，是不能没有始终先后的。现在要说到的修身之道，就是依先后的道次来说。

二、大人之学

修身为本的大学，朱子说是：「大人之学」。什么是小人与大人呢？孔子每以君子与小人对称，如说：「女为君子儒，无为小人儒」。孟子却有时以大人与小人对称，如说：「养其小者为小人，养其大者为大人」。在古代，君子或大人，指人君及卿大夫说。大人与小人的对称，也就是君侯卿大夫与细民——老百姓。这一对称，一直沿用到清季。明明德于天下的大人之学，实在是政治哲学。儒者理想的政治，著重在从政者的自修其身，以身作则，从自身的德学来化导平民，所以说：「君子之德风，小人之德草」。这样，小人不一定是坏人，只是局限于生活利益，而不能本著德学来利益广大人群。所以樊迟问稼，问圃，孔子就不免慨叹说：「小人哉！樊须也」。

大人君子的大学，本是执政者的政治学，所以被看作「尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道」。但孔子以来，道学民间化，政治不只是贵族的政治，布衣卿相也起来了。这样，没有从政的平民，也有学习政治的；而有了修身

为本的政治学，却不一定有从政的机会。于是乎从政的君子与大人，渐演为修身立德的君子与大人。小人也不再等于平民，而成为醉心私利者的别名。

大学可解说为大人之学，那小学也可说是小人之学吗？古代，原有小学与大学的学制。初入小学，学习文字（所以称文字学为小学）；学习洒扫应对，也就是对父兄宾客的礼节，与日常家庭生活的学习。等到进入大学，近于孔子的六艺教育，也就是德化为本的政治学。小学与大学，原是始终一贯的，但学者不免有偏颇的趋势。孔子对子夏说：「女为君子儒，无为小人儒」；这是分儒学为二，小人的与君子的。子游批评子夏说：「子夏之门人小子，当洒扫应对进退则可矣，抑末也；本之则无，如之何」！大抵子夏是重文学的，他的门人，也都是重文学与礼仪的。孔子警告他，子游批评他，想必他的学风，犯了忽略自修其身的大学精神，而专在文学礼仪上著力。子夏自辩说：「噫！言游过矣！君子之道，孰先传也，孰后倦焉！譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也！有始有终者，其唯圣人乎」！子夏的意思是：这是一般的根性如此。也许有停滞于初小，而不能终进于大道的。但这是没法的事，如草木有大小一样。能一贯的有始有终，那是圣人的事了，我怎么做得到呢？这种重文学，重礼仪的学风，风行于三晋。其后，荀子，韩非子，李斯，都从这一学风中出来；从重礼仪而发展到重法治，甚至离弃了修身为本的儒学。这应该是小人儒学，君子儒学的差别所在。不过，子夏的话，也极有道理。有始有终，原是不容易的。始小而不能终归于大，结果会背弃儒学；而偏重尊德性的，离小说大，如理学的演化到空疏媕陋，也不一定是君子儒的真面目吧！

与此有同样意义的，就是佛法的小乘与大乘了。大学是大人之学，大乘也就是大人之乘。龙树《十二门论》说：「诸佛大人乘是乘故，故名为大。……又观世音，得大势，文殊师利，弥勒菩萨等，是诸大士之所乘故，名为大」。佛法本是平等一味的，无所谓小乘与大乘。为了人的根性不同，方便适应，不能没有大乘与小乘的差别。所以说：「一地所生，一雨所滋，三草两木，各自生长」。在佛的本怀，这是一贯的。「始则为实施权，终乃开权显实」，一切同归大乘的实道，也就是有始有终，其唯圣人了。可是，由于

根性不同，学风的好尚不同，佛教也就有滞小而不知归大的小乘。大乘与小乘的主要差别是：一、小乘是重律的，律与儒家的礼相近。偏重的学派，流行于锡兰、缅甸等国，都是偏重制度，拘泥形迹。大乘是重法的，重于义理的钻研，法性的体证。二、小乘是著重己利的，大乘是著重自利利他的。所以佛教的大乘学，与儒家修身为本的大学，是比较接近的。不过，在大乘佛教的流传中，也有些忽略三乘共学（小乘），不能始终条理，成为偏重心性冥证的空疏学派。与佛的大乘本义，也就多少出入了。

三、大道之二阶与二类

修身为本的大道，可以略分为二阶。我们的身心是不清净的：思想有错误，行为多有不妥当。由于自己的身心不净，所作都成为生死边事；烦恼与不净业，招感了种种苦果。所以学佛应先将自己的身心转变过来，使成为清净的，超过一般的；这叫自利，也叫「般若道」。因为凡夫都是情识冲动的，缺乏正智，以致一切是颠倒杂染。这非要有般若（智慧），才能转化身心：这是第一阶。利他为第二阶，也叫「方便道」。自己学习成就，才可以利人。如自己还堕在水里，不会浮水，这怎么能救别人呢？至少要学会游泳的本领才得。依大乘的真义来说，菩萨是应该先利人的，也就是利他为先，从利他中去完成自利。所以说：「自未得度先度他，菩萨以是初发心」。可见成就自利的般若道，决非专顾自己，而是在力量未充分时，随缘利他而著重自利。等到真得自利，那就专重利他了。佛法依此自利利他的先后程序，分为二阶。儒家的大学过程，也是一样。修身为本，这要从致知，诚意，正心中去完成，就是完成自己的初阶。虽然，「己欲立而立人，己欲达而达人」，时刻不忘仁民爱物；而修学过程，非先完成修身不可。能修身，然后能齐家治国平天下：这是第二阶。这样，为学以修身为本；要成贤成圣，必先从修己做起，儒、佛大致相合。佛法是，完成自利的，可以广度众生，庄严国土。儒者说：修其身，而后能齐家治国，明明德于天下。

大道平等不二，但在人修学起来，就有不同的风格。依佛法说，众生的根性，千差万别，所以应机说法，也就有不同。有的一心一意，先要修治己身。急急的成就己利，做到身心清净，自由自在。这是以修身为本的，专重

修身的。依儒学说，当然是大人之学了。但佛法称他是小乘，即使他终归于大乘，而现阶段，到底还不能与佛的本怀相契合。另一类，为了利益众生而发心，自利利他，这称为大乘。大乘也有二类：一、智增上的，虽念念不忘众生，却著重于智慧的体证。二、悲增上的，著重于慈悲益物。这二类，都是发心学佛，以自利利他为宗，只是初学时著重不同而已。

大乘学的自利利他，可说是穷深极广！说修身，要把从我见而来的生死，彻底掀翻，了生死，得解脱。儒家的修身，意趣相近而深度不够。至于大乘的利他，论对象，不只是人类，而遍为一切众生。论时间，不但是现在，而尽未来际。论空间，遍为一切世界，不舍弃一个众生，而儒家呢，著重于人类，拘限于现在，局促于这个小天地。儒者不大注意到这种深度与广度的差别，反而以小乘的专重修身为佛法，这是不对的。如儒学，不能以小人儒来代表；那佛法，也当然要以大乘学为正宗了！或者见到大乘的智增上者，就评为自私，不肯为人。不知道在修学的过程中，自修其身是必要的。如儒者，尽管「欲明明德于天下」；「己欲立而立人，己欲达而达人」，到底非先从修身做起不可。而且，在行不通的时候，也只能退到「独善其身」的立场。像孔子那样的热心政治，努力教育，以天下为己任；但在「道不行」的时候，也会想到「乘桴浮于海」，「欲居九夷」。这可见，或是个性不同，或是环境所限，佛法与儒家，都有此暂且著重于自修其身的人。佛法应机设教，所以老实揭示这先自利与先利他的二类。儒者渊源于大人君子的政治学，所以自始就以利天下为先，以人事为本。但事实并不能尽如理想，那也只能独善其身，或明哲保身再说。总之，佛法与儒学，以修身为本，是大致相近的。如过分热中于政治，不自修身而只是开口闭口为人（这是儒者所感慨的「今之学者」），反以佛门的自修其身为自私，是错误的！在利他以前，彻底的修身一番，仅是修学阶段。如人到六七岁时，就进学校去读书，从小学、中学而大学。在这专心修学阶段，岂可批评学生为自私，为无益于社会！难道要像共产党那样，驱迫学生去劳动生产，才算不自私吗？利他必以修身为本；真的要彻底的修身克己一番，应有这自利的阶段。

二 道之宗要及其次第

一、学道之要在知

修身之道，是有宗要与次第的，如《大学》之三纲领与八条目。无论是纲宗，或是次第，都以知为必要。《大学》明明的说：「在明明德，在亲民，在止于至善」。下手工夫，是止于至善；这先要「知止（于至善）而后（才）……能得」。又说：「物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣」。知，是那样的重要！

「修身以道」，不外乎道的学习。道是不曾离开我们的，如经说：「一切法不出于如」。《中庸》也说：「可离非道也」。道虽不曾离我们，而我们却没有与道相应，不曾能明道而体现出来，这当然有了障道的东西。障道的是什么？可能说得不一定相同，但不能不修身以明道，不能没有修道之谓教，到底是大体一致的。

道是无所不在的，但却是不可思议——不是概念的知识，语言文字所能表达得了的。《老子》说：「道可道，非常道」。又说：视之不见，听之不闻，搏之不得（佛法称为「超越根量」），而只可强名为道。儒者不大深说他，但也有「无声无臭」等说。其实，这不但佛法、道家、儒家，世间尽多有这样的宗教与哲学，向这里摸索。由于修验者的个性不同，承受的文化熏习不同，所以见仁见智，见浅见深，或偏或圆，有似有真。有的夹杂了天帝神鬼的幻影，不免愈说愈迷。正确的是：道不离一切，不离我们自己，所以可从现实的身心世界，深入而体悟他。所以不在乎描写那道是怎样的；从当下的身心去修学，从什么处下手，经什么样的修学历程，才是主要问题。这便是不能不知道的宗要与次第的真义所在。如不知宗要，不知次第，尽他说得玄之又玄，都无非是卜度拟议。如画鬼的一样，人人说好，其实是毫不相干。

儒者以修身为本，而齐家治国平天下为末；以致知，也就是知止于至善为先，以平天下——明明德于天下为后。「物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣」。在佛法，修治身心为本，这是不消多说的。《阿含经》以正见为先，大乘以般若（慧）为导，正见或般若，都说明了知为进入佛道的要

门。

道的宗要与次第，怎样才能知呢？这就是闻，也就是学了。孔子说：「朝闻道，夕死可矣」！佛在《法句》中说：「若人生百岁，不闻生灭法，不如生一日，而得见闻之」。道的内容浅深，可能不完全一致，但从闻道的重要来说，完全同一口吻。闻是入道的必备条件，所以佛说四预（入圣人）流支，首先就是：「亲近善友（明师），多闻正法」。圣龙树说：「从三处闻：从佛闻，从佛弟子闻，从经典闻」；闻就是从师长及经典去学习的意思。孔子也说：「吾十有五而志于学」。「吾非生而知之者，好古敏以求之也」。「吾尝终日不食，终夜不寝以思，无益，不如学也」，「十室之邑，必有忠信如丘者，不如丘之好学焉」。总之，好学虽不是专在考据训诂中作活计，但修身或修道，是不能不学，不能不闻的。中庸举博学，审问，慎思，明辨，笃行五项；佛法说闻，思，修三阶。虽开合不同，而修身为本的道，都认为必须从学——闻中得来。

古圣先贤，依著自己的学历经验，为了诱诲后学，虽然道是不可思议的，而不得不以语文来诠表他。由于个性及文化承习不同，教诲的对象不同，说得或深或浅，甚至可能有是有非，但这终究不失为修学的指导。庄子以为：表现于文字章句的，早成为道的糟粕；这是「离文字而说解脱」的。我们虽然不可以尽信书，拘泥固执，但应从前人的宝贵经验中，咀嚼精英，化臭腐为神奇。有些空谈心性，儒者不重视六经，学佛而不究三藏，自以为直探本源，而不知容易流于邪僻。古圣先贤的遗文，为悠久广大的学者所应用，正像走成了大路一样（佛法每比喻为「如大王路」）。虽不一定只此一路，或者这还是落在半路，或者渐入歧途。在修学过程中，不妨修正得直捷些，平坦宽广些，但到底是值得重视的道路。那些一开始，就想「出不由户」，抱著路是人走出来的意见，横冲直闯。即使他没有走上绝路，没有堕落深坑悬崖，历尽千辛万苦，居然辟成新路，也不一定就超胜旧路。因为唯有认识旧路，才能辟成更好的新路。从前，子路说：「有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学」？孔子说：「是故恶夫佞者」！子路是重于实行的，为政而何必读书，与近人所说的社会大学：革命第一，读书第二，同一想法。这

是似是而非的，所以受到孔子的讥嫌。不但从政如此，那些说心说性而认为何必读书的，也一样是孔子与释迦的罪人！

二、道要与道次之略说

儒者的大学之道，有三纲领（宗要）：「在明明德，在亲民，在止于至善」。这三要，可以作多种解说，但应特别注意那三个「在」字。在，指出大学的宗要所在，更一层层的推究到下手处。在明明德，就是下文的明明德于天下；大学是政治学，这是大学的最高理想所在。但怎样才能明明德于天下？这就在乎亲民了。亲民，就是「安人」，「安百姓」；「亲亲而仁民」；「以亲九族，平章百姓，协和万邦」。怎样才能亲民呢？这就不能不归到自己，在乎知道止于至善了。止是安住不移。「于止，知其所止」，就是安住于应住的境地。这个应止的至善，分别来说，是仁、义、礼、智等；总相的说，是良知。所以止于至善，就是致知。心住于善，使善心扩充而到达究极，就是致知功夫。致知的本义，应该是住心于道德意识的自觉，而引使扩充。这到下面再说。

程、朱著重了人人以修身为本的大学，所以撇开政治理想，以明明德为显发己心的明德；然后推己及人叫新民；而后自明与新他，达到至善的地步。这也许是可以这样解说的，以明明德为先，止于至善为后（这是受了禅宗影响的新说）。但探求大学的本义，必须注意「在」字，一定要著落到知止于至善为下手处，才能与下文相呼应。

说到八条目，就是修学的次第。大学的下手功夫，「在止于至善」；「知止而后……能得」。所以大学的进修历程，是：「物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平」。对于这一学次，想说到几点。一、八条目实是七因果系：格物为因，致知为果；致知为因，诚意为果；……治国为因，平天下为果。因七果七，合起来是八项。这如佛说的十二缘起支，实在是十一因果系一样。二、因果的定义是：有果，一定从有因而来，如说：「欲明明德于天下，先治其国」。但有因，可能有果，而不一定有果的。如家齐而后国治，但齐家

的并不一定就能治国，要在齐家的基础上，加上其他治国的因素，才能治国。佛法说因果，最明白彻了！因缘是无限众多的，说某因得某果，大都约主因说。这还只是可能性，而不是决定性；更有助缘和合，才能成果。这所以，如固执为致知的一定能诚意，齐家的一定能治国，那就不免大错特错了！三、致知为先，修身为本：依大学初章，可略分二段：第一、略示：「大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善」。为什么要止于至善？因为「知止而后……能得」。点出致知为先，这才结说：「知所先后，则近道矣」。第二、广说：先从「古之欲明明德于天下」，推论到「致知在格物」。然后反过来说：「物格而后知至，……而后天下平」，这正如十二缘起支的逆观、顺观一样，这才总结到「修身为本」。四、以修身为本来说：致，诚，正，是己利的至德功夫；齐，治，平，是利他的盛业。古人每读为：格致诚正，修齐治平，不免忽略了修身为本的关要性。五、相依相摄：修道次第，不可作机械的隔别看法。如知至而后能意诚，致知为诚意所依，诚意是不离致知的。所以，诚意也就含摄得致知，但这是诚意相应的知，比前阶段的知更殊胜。又如意诚而后心正，正心是依于诚意，更远依于致知的。这样的正心，就含摄得致知与诚意。当然，正心相应的知，又殊胜多了！这样，修身完成，也就是致知，诚意，正心的完成。这一相依相摄的道理，极为重要！

大乘与大学相近，也有三纲领，称为三金刚句。如《大般若经》说：「一切智智（大菩提的别名）相应作意，大悲为上首，无所得为方便」。圣龙树的《宝鬘论》也说：「不动菩提心，坚固如山王；遍际大悲心；不著二边慧」。这三者，就是菩提愿，大悲心，无我（空）慧。以此三心而修，一切都是大乘法，如离了这三者，那所学所行的，不是小乘，就是世间法了。一、菩提是无上菩提（佛果）。以佛为模范，发愿希欲成就佛一样的菩提，广度一切众生，名为发菩提心，也叫愿菩提心。这与自立立人，欲明明德于天下的愿欲相近。二、大悲心是利他拔苦的恻隐心。成佛要从大悲心行中来，所以在修身历程中，不但要自心清净，也要利益众生，使众生的身心清净，这近于大学的亲民了。约政治说：是亲民，是促进人民进步，和平安乐。约德化说：是新民，就是使人心向上向光明，人格健全，身心净化。三、无我慧

，就是体达性空的般若。想自利利人，本是人人共有的德性。但人人有我见，不离自私，一切从自我中心出发。有了我见，不但扩展私欲，易于作恶；就是行善，也不彻底。一般的善心善行，都不是至善。唯有无我慧，才会彻明真理，能彻底的利他。无我慧是佛法特有的至善，为一切出世法的根源。

此三心，是大乘学纲，也是次第。我曾依圣龙树的五菩提而略明学程。首先，发起大菩提愿，誓愿上成佛道，下化众生。然后广修十善行，积集十王大业，为大悲心行。末了，慧从定发，彻证不生灭的空无我性，就是体达了无漏的至善。以上是般若道。这一无漏至善的现证，在向上的方便道中，也名为菩提心——胜义菩提。依此体证的菩提心来说，《华严经．十地品》等，譬说为菩提心宝。众生心是性本清净的，也是本性光明的。发菩提心，就是使自心的本净与本明，显发出来。经中比喻说：众生的菩提心宝（如来藏，佛性），在生死烦恼中，好像宝珠落在粪泥里。发心修行，就像取出宝珠，洗净磨光，恢复晶莹的宝性一样。这与理学家的明明德说相近；这是承受佛化的新儒学。依于胜义菩提心的自证，然后大悲广度众生，如说：「成就众生，庄严国土」。等到一切圆满，名为成佛，也就是绝对善的圆满显发，称为「最清净法界」。佛法的进修次第，有此二阶。一分圆顿的佛教，如禅宗等，大抵忽视前阶，而想直入胜义菩提心。这一学风，影响儒学而成为理学。然在完整的道次中，始终条理，是不能忽视先后的。

佛法遍为一切众生，所以如广说修学次第，是非常复杂的。最大概的分别为三：一、五乘共的人天乘；二、三乘共的二乘；三、大乘不共的佛乘。如儒家的大学，一般说来，是人乘（通于天乘）的善法。佛出世的时代，人类的厌离心很深，所以依于人乘的善法，而趋入无漏至善的圣法，以后才回小入大。依佛法来说，本著良知良能（「生得善」），扩而充之，救人救世，是伟大的，但是容易的（五乘共法）。如独善其身，专心修证，达到身心净化的无漏至善，如小乘那样，彻底根治世间的迷根，当然是不容易的，但也还不是最难的。著重人世间事，或著重出世，都不算太难。如在身心净化中，同时利人利世；在利人利世中，同时体达至善无漏，那就被称为「火里莲花」，难中之难的菩萨了。佛陀出世，本意在以人来为阶梯，通入大乘的

究竟道（如依大学三纲领，而深化为大乘三句，就直通无碍）。但由于时机的厌世心深，所以方便开示了偏重出世的小乘。这虽然回小向大，也还是悲心薄，成佛的进度很慢。如依人乘而直入大乘，才是佛法的真宗，这就是太虚大师所说的人生佛教。

三 格物以致其知（信成就）

一、约儒学说

修身为本的大学，在乎「先致其知」，致是得到的意思。儒者所致的知，依《大学》（孟子、中庸）看来，虽含得理智成分，但著重在善，是性善的良知。如《大学》开宗明义，初说：「在明明德，在亲民，在止于至善」；接著就说：「知止而后……能得」。次广明说：「先致其知」。其后解说止为：「为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信」。不远处就说：「此谓知本，此谓知之至也」。至就是致；所以知止于至善（仁等），就是知止；学习到得而勿失，就名为致知。古本《大学》中，文义一贯，极为明白。致知的知，是至善的良知。初学者要安住（止）他，进而得到他，试引《中庸》及《孟子》来说明。

《中庸》说：「回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣」。又说：「诚之者，择善而固执之者也」。佛法说：「思择」、「抉择」，都是知（慧）的作用。择善，就是知善、思择善。「固执」、「勿失」，就是知止于善，虑而后得的致知。起初，此虽是一善，一端的善，但能固执勿失、止，就能充类至尽而广大起来。如《中庸》说：「其次致曲」，致曲即致一端的善；能致曲，就能「有诚，……能化」了。

孟子说性善，说良知，良心，把致知作致良知解，是儒者的一般见地。依孟子说：「人所不学而能者，其良能也；不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也」。这是约孝弟说（「孝弟为仁之本」），举出爱亲敬兄的善德，以例明性自有之的良知。又二次说到：恻隐之心，羞恶之心，辞让之心（一作恭敬），是非之心，是人人所固有的。孟子所说性善的良知，实在是道德意识，每人都是会或多或少流露出

来的。只是平日「蔽于物」而「陷溺其心」，这才使良心「放」而丧失梏亡了。愈来愈少，有的竟似乎没有善性一样，所以孟子举牛山濯濯的比喻，来说明这良知的消失。依佛法说：善心是可能在一期间丧失而不现起的，称为「断善根」。这只是一期的不起，如受到苦难的逼切，或善友的激发，又会倏的善心现前，称为「续善根」。断善根的是绝少数；在一般人，善心都是或多或少现起的。所以致良知，不是得到什么高深的悟境，不在乎良知——善心的生起，而是怎样使良知念念相续，展转增长。如源泉的浑浑而来，流成长江大河；像星星的火，使他旺盛而不息。只此一念良知，孟子说：「求则得之」，「思则得之」，重在一个得字。得是「勿失」，「知至」；约佛法的术语说，是「成就」，「不退」。

良知是人人固有的，但要「致知」，或者说「得之」，「勿失」，这可要一番修持功夫。孟子提出了「求」与「思」；《中庸》说「拳拳服膺」，「固执」；《大学》说「在格物」，而格物致知，要经止，定，静，安，虑，得——六个过程。现在以格物为主来说明他。什么叫格物？儒者的异说极多，有的是越说越远了。如郑注以为：「格犹来也，物犹事也。其知于善深则来善物，其知于恶深则来恶物，言事缘人所好来也」。《大学》明明说：「物格而后知至」，「致知在格物」，格物为因，致知为果，而郑注却颠倒的说成知至而后格物了！这些，也不用一一料简。

良知的所以丧失，是蔽于物而陷溺其心的关系。对于这，孟子有一段重要文字，如说：「耳目之官，不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也」。孟子分官能为二：「耳目之官」，是眼、耳、鼻、舌、身五根，是色法——物。从五根而发生的五识，是不能思择善恶与义理的（佛法中的一切有系，也这样说）。如眼等根识作主，就会蔽于物而丧失良知。「心之官」，就是意根。从意根引发的意识，孟子是看作本性善的。如意识作主，能思择，依于义理，就会离恶而向善。从物质官能引起的根识，触对外境，名「物交物」。外境，如约「法假」说，是色、声、香、味、触，及五尘落谢影子的法尘等。约「取假」说，是复合物，即外而山河大地，草木丛林，内而身家国天下的一切事物。触对这些事物时，如纯

依生理官能的活动，没有良知的思择，就会为物所引转，起贪、起瞋、起痴、起慢了。这便是「物交物则引之」的「蔽于物」，不能为善去恶而陷溺其心了。从意根而起的意识，是能思择的。在意识观察事物时，思择善恶，就能为善去恶，渐得良知而勿失。孟子将习成的恶心，归源于物质的官能；性善的良知，属于能思择的心。这种心物、善恶二分法，实在笼统之极！但为物所转，蔽于物而习于恶；能思择才能致良知，到底不失为修持的方法。

有人释格物为「格物欲」，以格为格拒的格，物为物欲，似乎训诂有问题。《大学》说「物有本末」，《中庸》说「不诚无物」，物是身、家、国、天下的具体事物，并不是格除的对象。而且，儒者只是「欲不可纵」，「养心莫善于寡欲」。如儒门心传的「人心惟危」，也还是「允执厥中」，并没有弃绝人心（欲）。大概宋儒在佛法的熏习中，习闻佛法的「离欲」说，又不曾深究「离欲」的真正意义。这才会有「格物欲」的解说，而宣传「人欲净尽，天理流行」的新儒学。

阳明释格物的格为「正」，从《论语》的「有耻且格」，《孟子》的「惟大人能格君心之非」来说，训诂是对的。但阳明说：「物乃意之用，格物乃格意之不正而归于正」，不免偏于心理的解说。其实《大学》的「物有本末」，《孟子》的「物交物」，「蔽于物」，都就是格物的物。物是一切事物——身、家、国、天下等。在根境触对而生识时，能思择（佛法名「明相应触」），不起贪、瞋等而引发恶业，就能不为物所引，不为物所蔽，能得其正，止于善，这就是格物。于事物而能正（格物），不起染心，善念现前；能保存良知，而渐渐的长养成就。儒学在平常日用间用力，触境生情能中节，待人接物能守正，随时格物，常止于仁、敬、孝、慈、信，爱亲敬兄，亲亲长长，不失仁、义、礼、智。修身之道，就从这样的格物、知止入门。平常踏实，这便是人人能学，人人应该学的大学！

知止格物的入门功夫，是人人所能学的，但要圆满成就，就不大容易。修身圆成，才是致知的圆成。这与佛学的「慧」一样，是首先的，也是贯彻始终，究竟圆成的。从初学到究竟成就，《大学》历举「止定静安虑得」；这与《孟子》所说，都包含了止与观的修法。止与观，佛法中有，儒、道、

印度教等都有。这与佛法有什么差别呢？这就从所止、所观的不同而分别。所以应注意止在那里，观个什么。如从博学到笃行，可说是从求知到实践的方法。但所学所问不同，所行的也就不同，决不因学、问、思、辨、行的方法历程相同，而所学所行也成为一样。因此，如但见止、观的学程相同，就把儒、佛搅成一团，弄得儒不成儒，佛不像佛，那真不免被讥为：望见生须的，就认为是老父了！然而，世间却尽多这样的附会圆融的大家！

大学的止、定、静、安，是属于止的；虑、得，是属于观的。佛教说：修止不外乎「九住心」——住心的九个过程，这与止、定、静、安，虽开合不同，而大致一样。今先依佛法，说明住心的历程，再来说明《大学》与《孟子》。九住心是：一、「内住」：我们的心，经常是向外驰散的，被称为「心猿意马」，跳跃腾踔，瞬息不住。开始修止时，必须收摄此散心，系念到里面来——止于要止的境地。依儒学说：止于仁，止于仁义，止于仁义礼智，止于仁敬孝慈信；但可总名为仁，即性善的良知。二、「等住」：修习稍久，动心渐息，心也清净多了，能前后相续的等流下去（还不是长久的）。如止于仁，就一直住于仁心。三、「安住」：以前，有时会失念而散乱到别处，等到发觉，已散动久了。现在，偶尔失念，心向外散，能立刻摄回，还住于要住（止）的境地。四、「近住」：心愈来愈安定了，不但不会散乱太久，就是偶尔散乱，几乎是一动就摄住。到此，住心已达相当安定的境界。这四住，相当于「知止而后能定」。《孟子》称此为「求放心」，一般人总是逐外物而流动散乱，如鸡犬的放失，到处乱跑，不知道归家一样。人心也是如此，所以称为「放心」。《孟子》说：「学问之道无他，求其放心而已矣」！又说：「求则得之」。求放心，就是摄乱心，使心不散而住于良知。住于良知而摄持不失，也就是孔子的「操则存」。如能安住净善的良心，因定力渐深而愈明愈净，展转增长，就是长养。

再修习下去，五、「调伏」：美色妙声等，一向是因而散乱动失的。现在心被调伏了，对于这些境相，不再散乱而起贪瞋等了。六、「寂静」：障定的欲贪等，静中最易现起的不正寻思，都渐能不起，不因之而流散。七、「最极寂静」（这不是涅槃的寂静，千切不可误会）：如偶尔失念，瞥然现

起贪欲及恶寻思，能立刻息灭。到这，障定的烦恼不起了，如中夜的寂无声息一样，心地是清明平静极了。从调伏、寂静到最极寂静，《大学》总称为静，所以说：「定而后能静」。止、定、静的过程，姑以譬喻来说：如人乘船，在波翻浪转中动乱不停。船停了，如「止」。人上了岸，不再有动摇的感觉，如「定」。但是心有余悸，或者气喘汗流。休息过后，心平气和，如「静」。

再修习下去，八、「专注一趣」：心住所止的境地，进到没有缺失，没有间断，安定的相续下去，但还要用力去控制。九、「等持」：不必再加功用（这叫「不勉而中」），自然而然，心地平正而相续。到那时，不但心地安定，而且特别明净。功候成熟，会发生「轻安」，身心获得从来没有的愉悦（这也许就是孔颜乐处），而且充满了力量。《大学》的「静而后能安」，就是这样的轻安。轻安发生，才算修止成就。这种修止过程，佛法与世间学，都是一样的。

止于明净的善心（仁），经定、静而引发轻安，这就可以进而修观了。这不是说，以前完全没有审思、观察，反而在修习的过程中，止的安住，观的明察，一向是互相交替推进的。不过在止没有修习成就，思虑就只是散心的分别，如风中的烛光一样。所以止后修观，是修止成就，才能修观成就的意思。《大学》说虑，是止后起观。《中庸》说择，《孟子》说思，都是通于散心的。什么是观？梵语毘钵舍那，经上说：「能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察；若忍，若乐，若慧，若见，若观，是名毘钵舍那」。

儒者止于至善良知，怎样的思虑观察呢？简单说，是譬类推度的思察。我们知道，儒者以「修身为本」，从「反求诸己」（身）做起，所以是从切近的自己，充类至尽的推而大之。《论语》说：「仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也矣」。近取譬，就是「近取诸身」，以自己为譬而类推到别人，这是儒者为仁的一贯方法。又说：「博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣」。近思，也就是近取譬的类思。孔子多为门人说，如说：「己所不欲，勿施于人」。「我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人」。「施于己而不愿，亦勿施于人」。「所恶于上，毋以使下。……此

之谓絜矩之道」。这也就是「一以贯之」的忠恕：以己度人，想他人与自己一样，是恕。尽己的心，是忠。以自度他，使自心的仁，做到充类至尽，就是忠恕。这在佛法中，称为「以己度他情」的「自通之法」。这是人乘善法，如深化起来，就是修菩提心。

《孟子》也彻底使用这类推的思虑，但多为政治领袖们说。或名为充，如说：「凡有（仁义礼智）四端于我者，知皆扩而充之矣」。「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」。「人能充无欲害之心，而仁不可胜用也」。又称为推，如说：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。……推恩足以保四海，不推恩不足以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣」。无论是扩充自己的良知，或是以己推人的仁心，都不外乎类推。甚至说：齐王好乐、好货、好色都不妨，只要推此心「而与百姓同之」就得了。但要推而充之，先要从类推的思虑中，求得这推己及人的良知。这是：一、以众人推自己，如说：「人人有贵于我者，勿思耳」（思则得之）。二、以圣人推自己，如说：「圣人与我同类者，……圣人先得我心之所同然耳」。三、以己身推己心，如说：「指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，此之谓不知类也」。四、以物推己，如说：「岂爱身不若桐梓者，弗思甚也」。类推的思虑法，孟子是继承了近思的方法而扩大了些。再扩大，就是「类万物之情而通神明之德」了。

安住于明净的善心——良知，作以己推人的审思，类推而扩充到一切，名「安而后能虑」。等到止观相应，观心成就，就是「不违仁」。孔子说：「君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是」，这可能是「夫子自道」。而「回也，其心三月不违仁」，应该是颜渊向孔子的修验报告。要知道良知是德性的端绪，经一番修持功夫——止、定、静、安，还不能仁心普洽。必须再经「近思」功夫，也就是「忠恕」，「彊恕」的力行，达到不违仁，「虑而后能得」，才是致知的圆满成就。上来说明《大学》的「知止」到「能得」，是格物致知的圆满学程。

上面说，格物是在对境时心得其正；正于物，是适宜于解说修止的。因为摄持乱心——求放心，无非是止于至善，不为物所引，不因贪欲、寻思而

散动。然在修观时，格物就应解说为「类推于物」。格可解说为「度量」，如平常说的「格量」。儒者称以己度他的类推法，名「絜矩之道」。絜是度，是量长短的；矩是三角尺，是用来画方形的。要使物长短适宜，方正不偏，要用絜矩来格量。对于人——长幼，上下，都要以己心去推度他。人心是同样的，只要以己度他，就能恰恰好——正。推度审思的絜矩，就是自己的良知，所以叫近思。格也可解说为譬类（以此譬彼，以此类彼，还不是絜矩一样），两晋时佛法有「格义」派，以儒道的义理来比配佛法。宋初慧琳撰道生诔说：「征名责实，惑于虚诞；求心应事，芒昧格言」，格言就是喻说。所以，格有比类的意思，也就是推度的意思。譬类的推度，是格；以己度人（家国天下），就是格物。这样的格物，能使良知成就而不失，所以说：「物格而后知至」。

关于格物致知，说得多了。这与佛法的「无量等至」，大致相近（这与孟子的养气等，留到正心段去解说），不外乎世间的人天善法。但在古代，汉学家在训诂中过活，似乎不知道孔、孟的修持法。宋、明的理学家，在佛法的熏染中，意识到了，可是心中先存著一种「禅思彻悟」的境地。所以虽自以为「反求诸六经而得之」，其实得到的，是糅禅于儒，不儒不禅的理学。陆、王，不消说了；程、朱也不能例外。程、朱不知格物致知的意义，反以为《大学》有了缺文，这才照著自己的意思（混禅于儒的新见解）补上一段。如说：「欲致吾之知在即物而穷其理。……即天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣」。「一旦豁然贯通」，宛然是禅者口吻！依儒学说：「及其至也，虽圣人亦有所不知」。而对于「大学始教」，入门下手功夫，朱子就要人去做到「众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明」，真是好大口气！格物致知，为修道的下手功夫，而理学家却说得那么高妙，这真是「道不远人，人之为道而远人」了！

二、约佛法说

儒者以致知入门，学佛的以正见为首。见就是知，是深彻的知。儒者重于道德的良知；佛法虽也是道德的，但更富于理智的成分。这所以佛法从道

德的确认，而进入「如所有性」，「尽所有性」的事理正觉。至善的知见，不仅是仁心，而要能契合于事理的真实。因此，佛法的修得正见，不只是儒者那样的格物，而要从无限时空，一切众生中，如实正观死生的历程，心识的性相，染净的枢纽等，得到如实的正见，也就是真正的良知的体认。

先约共世间的正见来说，可略分四句：一、知善知恶：依心识而展开的身语活动，都是有善有恶的。知道有，也就确信是有。这是道德的确认，而使自己的身语意业有所遵循——去恶行善。阳明说：「知善知恶是良知」；佛法的正见，也确是以知善知恶为出发的。但人类的道德意识，知善知恶，不一定是正确的。我们无始以来，受烦恼恶业所迷乱，今生又为环境习俗所熏染。每每习非成是，不能自觉。如理学者口口声声不离天理良心，而目对缠足等恶习，女子未嫁而殉节等，谁也不觉得背理。所以知善知恶而离恶向善，要从尊重自己，尊重真理，尊重世间，不断学习去渐渐完成。二、知业知报：知道善与恶，要行善去恶，这不但是应该如此，而认为是事实的确如此。因为行善或作恶时，当下就引发或善或恶的能力——潜在的业力。善恶的业力，一定会招到安乐或苦痛的果报。为了自己的福乐而行善，附有功利的动机，不能说是最高的善。不过只要是行善，不论是为了自己的福乐而行善，或是觉得应该行善而行善，终究是有福乐果报的（作恶的一定有苦报）。善恶业一定有果报，应该去恶、应该行善的努力，这才有了著落，而确信为非如此不可。三、知前生知后世：善恶的业力，会影响别人、家庭、社会，但重要的还是自己。自己的行善或作恶，对影响自己来说，就等于自己在准备向上或向下，向光明或向黑暗。有的自己现生受报，有的来生受报——上升或者堕落。人的生命，不是唯物论式的死了完了，而是一生一生的相续，所以业力是决不落空的。说到这，儒者就不同了。虽信得自己现生受报，或报在儿孙，却不说有来生受报。所以如没有儿孙的，或行善而受苦的，多数会动摇道德的信念。不是说「天道无知」，就会慨叹为：尧舜与盗跖，到头来都是一样，落入怀疑论。四、知凡夫知圣人：凡夫是一般平常的人（众生）。行善或作恶，受福或受苦，一生又一生的，常在上升或下堕的轮回中。活像世局的治乱无常，家庭的贫而又富，富而又贫一样。所以平常的生命，就

使是非常安乐，如上生天国，也不是究竟的，还是要堕落的。如能除去那轮回的症结，达到彻底解决，永恒自在，那就是圣人（与儒者的圣人，含义有点不同）。如能确知确信，有超越庸常的向上净化，就能策导自己，迈向高明的境地。

如上所说的正见，从知善知恶而来。由浅及深，由近及远。不但知有善恶，祸福，更知生命相续，绝对永恒，打开了出世法的大门。约佛法的共世间正见来说，就有些是儒者所不知的了。

出世（三乘法）的正见，是以上说的正见为基础，而为更深广的悟入。身心的行为——善恶，业报的延续，这一切是「缘起」的：依因缘而存在，依因缘而现起。自与他，身与心，众生（人）与国土，现在与将来，彼此间有著密切的因果关系。儒者不大深究这些，只是以自心量度别人，知道人心是同样的，从此而获得明德进业的正知。但佛法要深观这些，知道一切是缘起的。一法如此，法法如此，自己如此，一切众生也如此。尽管众生的根性好乐不同，「异见异忍异欲」；尽管世间的因果无限差别，但一切是缘起的存在，那是最普遍的轨律——法（法的定义是轨持，意思是不变失的轨律），从此而获得进修解脱的正见。

从自己而观察到众生，从众生而观察到自己，发现一切众生，都在依于因缘的轮回中——生而老，老而死，死而生。知道这缘起因果，是以心为主为导的，以心的倾向而转移的。众生的心，无始以来就惑乱了，不能契合于缘起法（不合真理），叫做「无明」。依无明而有烦恼，依烦恼而造业；依惑业的轻重，造成了升沈轮回的苦乐果报。发现众生的生死，以无明为本，而有「无明缘行……生缘老死」的十二缘起。或简化为「依惑造业，随业受报」。这生死的必然律，叫做「缘起支性」。这是一切众生所同的，佛只是发现他，而不是造作他。这样，如心能契合缘起，得正知见，不再迷惑颠倒，就能破除生死的症结而得解脱了。圣者的解脱，都是遵循这正见（般若，明）为本，而起修「正见……正定」的八圣道。或简化为「依戒得定，因定发慧」。这解脱的必然律，叫做「圣道支性」。这是一切圣者所共同的「古仙人道」，佛也只是发现他而已。

向迷的缘起支性，转悟的圣道支性，都依于心为主导的缘起而得正见。一切是依因待缘的存在；深刻的观察起来，到达一切缘起法——身心、自他、国土等——的底里（缘起寂灭性），体现得万化的平等一如，称为「空性」，「真如」等。空性，不是没有，而是缘起法的本性——普遍的，永恒的绝待真实。由于一切法性的本空、本寂、本如，所以显现为前后的推移，没有常恒性，称为「诸行无常」。现为彼此的关涉，没有独存性，称为「诸法无我」。虽现为时空中的万化生灭，而「终归于空」，称为「涅槃寂静」。这就是缘起「三法印」——三大真理。其实，绝待的真理，那里会有二有三？这不过从现象去把握他，从不同的角度去体认他，而作不同的说明。如从法法本性说，只是「一切法空性」——「一实相印」。观缘起——广观一切法，中（不广不略）观身心，要略观自心——法性而得这样的深见，才是出世法的正见。

知善恶因果，知业报相续，是五乘共的正见。依此而知缘起，缘起的空寂性，是三乘共的正见。大乘正见，也还是这个，只是更深彻的，更切要的确知确信而已。从更深彻来说：善恶、身心、依正——这一切，都是缘起的存在，称为「假名有」。假名，是有特性、有形相、有作用、有因果关系的。假名的意义，是依于因缘而存在（「施设而有」），不是永有的、自有的、实有的存在。这样，称为假名的缘起有，当体就是空寂；空是无实自性的意思。所以一切法是假有，也就是一切法空——空有无碍。这一即有即空的深见，使共三乘正见中，或者离有说空，离生死说涅槃，离差别说平等的可能误会，一扫而尽，开显了圆满的中道正见。就因为这样，即空即有的缘起——身心、自他、依正等，都不是永恒、孤立的存在，而是无碍的相融相即；一法依于一切法，一切法依于一法。所以不但空有无碍，「身心」、「依正」、「自他」、「迷悟」、「心境」、「众生与佛」……一切都融通无碍。从空有无碍中，这样的「一即一切，一切即一」，开显了圆满的中道正见。

从更切要来说：缘起法是依心而为转移的，心为一切法的枢纽。依心而得正见，最为切要。心也是缘起的，也就是假名有的，本性空的——即空即有。佛处处说空寂，但有的误解了，引起诽毁，所以佛又处处说净（如「法

性本净」，「心性本净」），净实在就是空的别名。所以深见心性，是心本空寂的，心本清净的。心清净性，心光明性，就是众生心的至善德性。约真说，是心的真实；约善说，是心的至善。众生无始流来的至善明心，就是具无量功德相的如来藏性——佛性。成佛，就是究竟圆满了，究竟清净（离垢清净）了心性；学佛，就是怎样的显发了，怎样的体见了心性。这切要的心性正见，在大乘修学中，称为发菩提心，也叫做起大乘信心。所以说：「菩提心者，谓如实知自心」。

大乘正见，从知善知恶始，经重重的深入，而到光明清净心性。如单说知善知恶，与自心清净（菩提心，大乘信心），好像与儒者的良知相近。我国的先哲，也欢喜说他一致，其实是浅深不同的。如佛法成立于三世业果的缘起，而儒者却不然。如儒者的良知，是人之所以为人的，是人与禽兽所差别的；而佛法的本心净性，却是一切众生所共同的。如儒者的良知，举人人知道敬兄孝亲等来说，是人人所现起过的；而佛法的心本净性，却要脱落习成的分别，才能显发。所以儒者的致良知，如保持草木根芽，而使他长养。而大乘正见——菩提心，却如污秽中的摩尼珠，矿藏中的宝性，地下的水源，要经过极大的功力，才能掘发出来的。因此，儒者的致良知，无论功夫如何，总不过是有漏现量心，有漏无分别（没有「随念分别」，「计度分别」）善心的等流相续。而佛法中胜义菩提心的显发，却是脱落尘习，无漏现量的觉性现前。

古人以致良知来比拟心性的彻悟——胜义菩提心现前，是不适合的。但与初修世俗菩提心，却大有相同处。（无上）菩提是佛所圆满了的，究竟清净了的，极真至善的大觉。这虽可说一切众生本来如此，但在无明蒙惑下，却从来没有体现过。如以此为究极理想，修慈悲心，闻思（本空、本净、空有无碍的正见）慧，以确立成佛的大信愿，就是世俗菩提心。这与致良知一样，都要经思择——观慧，才能得能成。儒者的修法是格物，以自心而类思他心，重在类推，如上面已说到了。而菩提心——大乘知见的修习，古来有「推」、「换」二法。什么是推？首先，深念慈母的恩德，而起报恩心（这与儒者以孝为德本的精神，极为符合）。在三世因果的观察中，知道一切众

生，在过去世中，都是我的慈母。所以从现在的慈母，推及与我有恩的；再推及与我无恩无怨的；再扩大而推及与我有怨的，都曾是慈母，而生起恳切的报恩心。想到这恩、中、怨一切众生，有苦难而想拔济他；想到众生的没有福乐，而想给予他；见到众生的得到福乐，而生欢喜心；于一切众生起平等心。总之，观一切众生为母，而起慈、悲、喜、舍心。但这必须通达一切法空性，圆满菩提，才能完成利济众生的大愿。由此慈悲心、闻思的空性慧而引发菩提心，达到成就。什么是换？设身处地，自他互换，也就是将别人想成自己。这样，别人的苦痛，就是自己的苦痛；别人的幸福，就是自己的幸福。这种看一切众生如自己的思择，一定能引发恳切的慈（与乐）悲（拔苦）心，而为引发菩提心的方便。这样的修习成就，名为「菩提心相应」，也叫「一心常念菩提」，就是不违菩提心了。所以佛法的成就正见，或起大乘信心，发菩提心，都是从自己——自心而类推到究竟深广的。如儒者的致良知，如局在现在、此地、人类，那只是人乘善法。如由此而推及一切众生，尽未来际，而知有究竟的圣果可得，那就通入菩提心，由人乘而入佛乘了！

四 诚意（戒成就）

儒者的修学次第是：致知而后意诚。依佛法，由于正见——正信，引起戒行的修学。意是意欲——意向的愿欲，诚是真诚无妄。由于格物而致良知，引发出真诚的意欲，止恶行善，在平常实践中表达出来。如果说心说理，头头是道，而所行的却不是这样；或者想为善而毫无力量，这说明了那是仅有空虚的知识，不曾化为自己的见地，不曾成为自己的信仰。内心空虚无力，就是不诚；不诚就会自欺。说应该行善吧！却不肯行，等待明天、将来，或者原谅自己不能做。说应该止恶吧！却不能止恶，而总是把自己的过失，推向外面——别人不好，环境太坏。这种自欺，由于缺乏真诚的意欲。没有诚意，也就没有「至诚无息」的不断向上努力了。

佛法依正见而起的学次，也是一样。如佛说的八正道中，正见以后，就有正思惟（或译正欲），就是审思、决定而要求实践。这依内心的思欲而表现出来，八正道中是：正语，正业，正命。正语是语言文字的如法；正业是

身体行动的如法；正命是合法的经济生活。这表现于外的戒行，由内心的正精进来策动，精进是止恶行善的努力。依经论的分析，精进是：一、没有生起的恶心，要不使他生起。二、已生起的恶心，要断除他，勿使他继续下去。三、没有生起的善心，要使他生起来。四、已生起的善心，要使他不失，使他增长。这种止恶行善的精进，由正见、正思而引发出来，强而有力。正像《大学》说的：「诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色」。精进的止恶行善，时时警策自己（约不自欺说，名不放逸），使为善止恶的意欲，大有不得不止，不能不行的情况。所以经上说：见小罪而生大怖畏，见微善而生大欢喜。修学到心行如此，才可说诚意，或说精进不放逸了。

依《大学》所说的诚意，应该有止恶行善的表现。止恶行善，本可说人人都有过此心的，却大家都不能完满的实行。儒者说：致知的才能诚意，说明还嫌简略。如应用佛说的心理分析，这有「信为欲依，欲为勤依」的次第，也就是诚意的心理过程。有正见而成立信心的（致知），那一定会引起实现的欲求；唯有内心的坚强信愿，才能策发自己去努力实行。为善止恶的力量来源，要从这里面去发掘出来。

诚意的学习，《大学》揭出了慎独功夫。理论是：你在无人处做了不善，以为没有人知道，总想掩饰起来，可是大家看得清楚不过，怎么也掩饰不了。所以说：「人之视己，如见其肺肝然……故君子必慎其独也」。「十目所视，十手所指，其严乎」！因此，不但不可彰明的作恶，连闲居独处，也还是放逸不得。丝毫不可不善，做到表里如一才得。能这样的慎独，就能诚意了。这种功夫，或称为居敬（时时警策不放逸，如临深渊，如履薄冰，戒慎恐惧的功夫）存诚，非常有意义！儒者应该有功夫做得很好的！但佛法的理论与方法，更有效率。为什么不可「闲居为不善」呢？《大学》说：因为是瞒不了人的，人人的眼睛是雪亮的。但事实上，尽多的非法，逃过了法律的处罚，也避过了舆论的制裁。古人有诗说：「周公恐惧流言日，王莽谦恭下士时，若使当时身便死，一生忠佞有谁知」！人心难知，甚至有「海枯终见底，人死不知心」的慨叹。一般人总觉得有些是可以掩藏起来的，所以但凭瞒不了人的理由，来做慎独诚意功夫，不但力量不强，而只能为少数人说

法。依佛法说，我们的一举一动，一善一恶，当下就留下业力的熏习，可说是录下了录心带（通俗的说：有俱生神，一一的记录在薄子上）。善恶一定有报，无可躲避，无可掩饰。什么都可欺，还能欺自己吗（其实，无意识的错误，都有某些不良影响）？所以，佛弟子止恶的诚意，不是怕人知道，而是自己知道了就感到忧悔，所以不敢覆藏（隐瞒），立刻要忏悔。这样的随犯随忏，时时保持清净，精进行善，心地就自然纯净起来。这有心理学的根据，在宗教信仰中，强而有力，而且是多数人可以因此而止恶行善的。

儒者说，别人会知道，这是局于人伦道德的立场。若在宗教的领域内，那就是列祖列宗会知道，天神知道，地祇知道，佛与菩萨知道。杨震说：「天知，地知，汝知，我知，何谓无知」？这就是有了天神、地祇的信仰，而能够不欺暗室。西人相信上帝知道，耶稣知道，也有同一作用。依佛法说，十方诸佛与大地菩萨，悉知悉见，什么都知道，自己的起心行事，什么都显露在佛菩萨前，怎么可以无惭无愧的作恶呢？不善心起了，怎么可以覆藏，不赶快忏悔呢？但佛法与神教不同，忏悔，不敢行恶，不是怕佛菩萨来刑罚我，而是确信不善心行的生起，不忏悔，一定要受因果律的决定，堕落受苦，没有人能代替得了。在清净庄严的佛菩萨前，越发感到惭愧，见贤思齐，而增一番力量，使自己力求清净，慎独诚意。佛法的戒行清净，是从身语的如法，推究到起心动意的清净。在三宝加被，佛菩萨护持下，谨严戒行，忏悔清净。这应该比上帝知道，更为合理；比起别人知道，更为有力！

五 正心（定成就）

依诚意所成恶止善行的戒学，进一步修定，原是顺理成章，容易成就的。因为心地善净，虽是散乱，也如池水的微波荡漾，很快的就会安定下来。没有诚意的，思想不正，动机不纯，行为邪僻，内心动乱得波翻浪涌一样。如想修禅定，那就难怪不易成就；有的反而会颠倒错乱，失心入魔。所以戒为定学基础，如经所说：「戒则不悔，不悔则心乐，心乐则得定」。

诚意而后能正心，正心就是定。先从字义来说：梵语「三昧」（三摩提），意义为「等持」，也译为「正定」。正就是等；正定是平等持心，不浮不

沈，不昏不散……。又梵语「质多」，义译为「心」，可泛称一切心理现象，重在心理的统一性。心的特殊的意义就是定，如三增上学的定学，名为「增上心学」；心是「定有七名」的一名，修心与修定的意义相同。这样，说「正心」就是平等持心的定，决非附会的解说。

再从内容来说：一、心不正就是心不定。什么叫心不正？《大学》举出了「身（心）有所忿懥」，「有所恐惧」，「有所好乐」，「有所忧患」，心就不能得其正。这只是重要的举例，佛法说得更详明些。佛说：心要离五盖——贪欲、瞋恚、惛沉睡眠、掉举恶作、疑，才能得定。一般的心识活动，佛法称之为「欲界心」。他的特性，是瞋恚与爱乐五欲的贪欲。离了这，才能得定——得正心，名为得「色界善」。可见《大学》的好乐，是对于色声货利的爱著，忿懥当然就是瞋恚了。我们的情绪，经上分为五受——苦，忧，喜，乐，舍。如能得正定，那就一定没有忧与苦。忧受，苦受，及五盖中的恶作——悔（悔必有忧苦，热恼或恐怖），就是《大学》所说的恐惧与忧患了。必须离去这些，心才能正能定；这是《大学》所说，与佛说的定学相合的。

二、「心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味」：这是正心——定的描写。我们的心，除了熟睡、闷绝等而外，意识在不断的活动。意识是常与眼、耳、鼻、舌等五识相应，成为见色、闻声等作用。修定是摄心而不使他向外驰散。学习到心能安住时，纯意识的内在活动，代替了与五识相应的意识。约世俗的道理说，这是由于自心的暗示自己，使自己的视听等神经末稍，减退或暂停作用。也就是心依意根，心缘内境而不向外，不在眼、耳等五根上转，这叫「心不在焉」。那时，心于内住，明彻宁静，就有视而不见，听而不闻的定相现前。说到修定，有「依坐修」，「历缘对境修」二类，但修习的不免偏重。重于坐中修的，会得到更深的定。定心深起来，连呼吸、脉搏、心脏等活动都会停止。十天半月中（可以更久些），不动、不起、不食、不便利，那怕雷轰山崩，也不会感觉。如在行住起卧，语默动静中修，叫「历缘对境修」；六祖以下的禅者，都著重于此。修习到在一切生活中，随著大众，起身、吃饭、搬柴挑水、来去出入，连自己在做什么都不

管，只是心念成片，蓦直的这么一念万年去。旁人看来，「兀兀腾腾」（现在叫「呆瞪瞪」），而内心却净念不动。这不是不视不听，只是无关心的瞥然过去，不加分别。实在说来，这是五俱意识的一味相续，还不是不见色，不闻声的「定中意识」呢！古代禅者在彻悟以前，都曾经历过这样的定相（定前）。由于偏重的不同，中国禅宗行者，定心不及印度禅师的深切，但活泼泼的禅风，不会陷入枯寂的禅行。儒者的正心，也是属于动中用功的一类。

孟子有一番「养气」功夫，「至大至刚，……塞于天地之间」，这是定的一种境界。也许汉儒失传了，宋儒又专在语录禅悟中求消息，缺乏定的经验，也就不能充分明了这回事。「养气」，「守气」，与不动心有关。不动心是心志坚定，不会因思想纷杂，情绪冲激，得失存亡，而疑惑、忧悔、变异。孟子称此不动心为勇，是可从不同的方法来达到，而内容的浅深不一。如孟子所举的北宫黝，他是不管对方是谁，王公诸侯，在他的心目中，也是「你是什么东西」！以轻视鄙视一切的方法，养成一往无前的勇气。孟施舍的方法不同，他是「视不胜犹胜也」。最后胜利，终归于我。不问成败，总之是「能为无惧而已矣」。曾子的勇，就不像那种武侠气派。如自己不对，就谦退柔和；如确认为合法合理，那就「虽千万人我往矣」，勇气从理直气壮中存养得来。形形式式的不动心（宗教徒的临终心念不乱，不怖不畏等也是），都是心志坚定，坦然无畏。而这不动心的修得，孟子与告子，就都与气有关，孟施舍的勇，孟子也称他为「守气」，这可见不动心与养气有关。

养成坚定的勇气，方法不同，浅深不同，迟速也不同。北宫黝，孟施舍，是武侠派。如日本的武士道，在切腹时，有的要能做到：在腹破肠流，血尽力竭时，保持心不惊怖，身不动乱，神智清明到死去。儒家与佛弟子的不动心，当然是不会以此为理想的，但也能做到，而且更高的境地。说到迟速，这与个性及身心有关。学习同一方法而求心意专一不乱，有的一天二天，有的十天半月，就能成就；有的三年五年，还没有上路呢！大抵意性怯弱的「痴行人」（什么都没有决心，什么都鼓不起劲），思想纷乱的「寻思行人」（大都患有神经衰弱症），学习就困难得多。告子的修成不动心，比孟子早些，儒者就推论出一番道理，以为是方法问题，实在并无根据，与修习的实

际经验不合！

孟子说性善，荀子说性恶，告子也说性，但说性无善不善。孟子说仁义，告子也说仁义，但说仁内义外。孟子得不动心，知言，养气；告子也得不动心，也说言、说气。可见告子与孟子，是相近的不同学派。以不动心来说，重要的不同原因，是告子的「仁内义外」说。孟子以为：「仁，人心也；义，人路也」。「仁，人之安宅也；义，人之正路也」。仁义都是「根于心」的，「我固有之」，所以说在内。但告子以为：仁爱是「以我为悦」的，是适合自己的自然情感而产生的，如敬亲爱兄弟，可以说在内。义是适合社会关系而决定的行为轨范，如敬长等，所以是在外的。

由于仁内义外说的不同，所以告子修得不动心的方法，也与孟子不同。告子的方法是：「不得于言，勿求于心，不得于心，勿求于气」。言，是舆论，学说，以为应该这样那样的。对于这些——言，告子以为，不能凭主观去判断，而应从外在关系中去审定他，是否合宜，怎样才是合宜——义。在没有获得确定——「不得于言」时，就不可探索引发（求）内心，而作出主观的决定。对于这，孟子完全反对他说：「不得于言，勿求于心，不可」！因为孟子是主张义内的，所以言的是否合宜，如不能辩论明白，尽可反求其理于心；本著主观的道德标准，行为轨范去审决他。反求于心就可知义与非义，怎么可说「勿求于心」呢！告子以为：心（志）是心理决定的主动倾向，气是见于行为的动力。如内心还不能决定，就是理不得，心不安，这是不可轻率的，探索引发（求）行为的动作。所以说：「不得于心，勿求于气」。这点，孟子以为还可以。依上来的解说，告子是：一、多探讨外在的是否这样，应该怎样。要有客观义理的强力支持，加深信仰，才决心去实行。二、告子是不会轻率的动心、动气，使心与气常能保持安定。如依客观义理，推动心去实行，那就心到气到，全力以赴，绝无变悔犹疑的余地。告子也是依于理直气壮，但著重义外，依此修习而成不动心。告子所说的话：「不得……勿求……」，上下语法，完全一样。可是古人的解说，却上下相反。如朱子说：「告子谓于言有所不达，则当舍置其言，而不必反求其理于心。于心有所不安，则当力制其心，而不必更求助于气」。所以批评告子为：「殆亦

冥然无觉，悍然不顾云尔」！但这是上下矛盾的解说，因为，如「不得于言」，被解说为「当舍置其言」；那「不得于心」，就应该解说为「则当放舍其心」！既解说「不得于心」，为「则当力制其心，而不求助于气」；那么「不得于言」，为什么不解说为「则当力推其理，而不求理于心」？上下文的语法一致，而解说得上下相反，这是难于使人同意的。而且，告子是「义外」的，如不得于言，就舍置其言，那怎么能构成行为的标准，怎么知道合于义而决心去行动，不疑不悔而不动心呢？近见徐佛观先生新说，也是将语法一致的上下文，作完全不同的相反解说。大概是：告子的本意所在，儒者并无解了的兴趣；只是将当时盛行的禅宗，拿来比附一番而已。至于孟子，是一位唯心论者，对言与气，都是从心本的立场去处理的。所以说：「我知言，我善养我浩然之气」。孟子是义内的，所以不一定要探求言的时代性，社会关系的决定性，尽可照著内心自觉的义理标准，来作主观的判断。先有了义理的标准在心里，对于那些言，真好像是非分明，一目了然的。这是本著自心的义理去「知言」的，所以认为如不得于言，那就反求于心好了。孟子的养气，也是本著自心的性善去「养气」，似乎修习得比告子要高深得多（这只是想像，因为告子对于气的修养，并没有说明传下来）！

孟子说到「守气」，「养气」，「平旦之气」，「夜气」。气在后代的儒学中，是说得不大分明的，所以先来介绍一些佛法的说明，来帮助这一问题的了解。气，佛典中称为「风」。风是什么？是一切成为活动的因素。在人身上，呼吸是不消说了，就是血液循环，便利排泄，筋肉活动，新陈代谢；或「上行」，或「下行」，或「旁行」，都是风。而最根本的，是物质存在的特性。最特出的，是呼吸，也叫做「息」。呼吸由口鼻出入，是肺的作用；但呼吸的根源，在脐下（中国人称为丹田），这是古今中外的修验事实。关于风的说明，一、从特性的分析来说：风——轻动，为物质存在的特性之一。在人身中，系属于根身（生理的）；但非常微妙，可说是介于身心间的。如呼吸，依身而活动，也依心而活动。由身体而引心，如外来刺激而起根身反应，促成心理活动。由心而动身，如依意思的决定，而引发身语的行为。生理影响心理，心理影响生理，风便是处于中介的地位。又如健康的身体，

就有健康的呼吸。如呼吸存养合宜，风力增强，身体也会强起来。道家的吐纳、胎息等，都不外遵循这一原则。对心来说：呼吸粗浮，心也就粗动；呼吸安和，心也就安和。反之，心动乱，呼吸也粗动；心安定，呼吸也就细长安和。心与息，有不同的特性，却有密切的相互关系。由于风——息为身心相关的要点，所以修风（即修息）为定学的重要项目。但也有不同的修法：有的不注重呼吸（不是完全不问，调息是修定的先决条件），著重系心观想；心如安住了，呼吸自然会调柔。有的从呼吸下手，如「安那般那」。但如息细长安和，心也会跟著定下来。有的以心调息，以息安心而修。二、从相关的内在来说：差别的现象界，有著无碍相通的内在性。如说：「六大（地，水，火，风，空，识）无碍常瑜伽」（瑜伽是相应的意思）。心与息（风）是相应的，所以有的说：心动时有动息，心静时有静息；心怒时有怒息，心欢喜时有喜息；心善时有善息，心不善时有不善息。心与息是相应的，简直是同一内容的不同显现。由此，修心或修息，终归一致，从心息相依，到心息不二。如向于善，纯善的心，就有纯善的息，身也成为善净的了。

还是来说孟子的养气吧！孟子的养气，当然与佛、道等不尽同，但不能说没有共通的部分。一般外向的，老是向外驰求，当然不知道。如重视德性，身心的修养，有安静的思择，达到心志专一，那就不问古今中外，都会体察到气息的胜妙。「至大至刚」的「浩然之气」，孟子所说的，也不外乎从修验中发见出来。首先，孟子说：「气，体之充也」。口鼻等气息出入，这是人人都知道的，但专心致志的真的能住心不散，一旦「风道开通」，就会觉到：一呼一吸间，「息遍于身」，气息氤氲，无处不到。孟子那个时代，学者都有类似的修习。如老子的「专气致柔」；庄子的「真人之息以踵」，更说出了气达全身，贯彻足跟的事实。有了这种经验，才知道气充全体，而为身体行动的力量来源。

孟子的不动心，从养气得来，方法是：「持其志，无暴其气」。志，是「心之所至」。孟子说：「必有事焉」，心一定要有系著处，如止于仁，止于浩然之气。持心于此而不散，与佛法的「系心」，「勿令驰散」一样。气呢，孟子说要「无暴」，这是呼吸的安和调匀（身体的自然安和）。依孟子

说，虽然「志帅焉，气次也」，心志居于领导的地位。但不能单是专心致志，偏于养心，还要养气。因为「志壹则动气，气壹则动志」；动是引发的意思。不但心志专一，能引发气，心到气到；气息如能专一，也是能引心的。心与息有相互关系，所以不但是养心，而且要从养气中来成就养心，得不动心，这与佛法所说相同。以息修心，本是修持经验所充分证实了的。至于说：「今夫蹶者趋者，是气也，而反动于心」，不过举一显见的事例，证明气能动心，以说明持志以外，还有养气的必要。

孟子是心息相应论者，如说：「其为气也，配义与道，是无馁也」。气是与义理相契应的，心是固有仁义的，气也与道义相应，本是至大至刚而无馁的。在这点上，孟子与告子完全不同。孟子是义内的，所以与道义相对应的浩然之气，是「集义所生者，非义袭而取之也」。袭取，是从外在的事物，得出合宜的义，这样的义是外铄的。依此而发为行动，即使认为是合理的，也由于义在心气以外，不能成为唯义所在的大勇。佛法说：「心」是「积集滋长」（集起）的意思。所以孟子的「集义」，可解说为滋长于心而生的义。由此固有仁义的知，引发与道义相契应的气，所以能至大至刚，没有丝毫的虚馁，而表现出最高的勇气。如或基于亲族爱而作的战斗，或仅因严格的军令而作战，那种勇气的程度，是完全不相同的。所以孟子批评「告子未尝知义」，而不能赞同他那种不动心的修养法。

与道义相应的气，是固有的，所以不是怎样的使他发生，而是怎样的使他长养——「养气」。依孟子的比喻来说：萌蘖也是木，森林也是木。牛山濯濯，不是没有木，而是不知道养，伤害过甚了。只要保养他，让他得到合理的生长，就会林木茂盛起来。因此，孟子的本有说，不是什么都完成了，而是具体而微。在生生不息（这是儒者的见地）的机运中，存养而使他成长，本具仁义的良知是这样，浩然之气也是这样。但为什么会损害呢？因白天的接物应事，不能格物而「为物所引」；良知梏亡了，与道义相应的浩气也消散了。这样，夜晚的睡息，就是休息长养的时机。的确，一早醒来，身体也轻健些，心智也清明些，呼吸也调和得多。初醒时，不但身息安和，心识也多起五俱意识，分别心不强。声色货利，恩怨是非等杂念，也还没有丛集

的涌上来。有时直望外界，好像近在目前，连空间的距离也不大明晰。这种有漏现量的五俱意识，大抵是善性；重视身心修养的，都会利用这种心境。道家或佛法，都说从半夜到早上，是修持的最好时机。孟子也说：那是夜气长养，而平旦之气，还没有大损害的时候。在那时修心养气，确是比较容易成就的。孟子所以提到夜气，平旦之气，无非是由于养气得来的经验。

孟子对于养气，有稳妥的方法，就是「直养」——顺其自然而得合理的长养。他提出了：「必有事焉，而勿正心，勿忘，勿助长也」的扼要方法。这段文句，古人有不同的句读。有的说：勿正心，就是勿忘二字的误写。这方法的主要条件是：一、「必有事焉」，无论是致良知，养气，都要心有著落，止在事上。二、「勿忘」，即佛法的不忘念。要念兹在兹，念念不离所缘，不能忘失而驰散到别处。三、「勿助长」，任其自然的长养，不可性急，矫揉造作。如心住一处，心会渐渐的安定，切勿过于压制。息会渐渐细长，也不可勉强。孟子不像深修禅定的人，对于调心调息，有种种巧妙的方便，而只是一任自然，系住一处而已。这也许平庸一点，但却毫无流弊。

孟子不动心的特长，胜过告子的，就是养气。但他不是为了身体健康而养气，而是从心——良知的长养去养气（与本著内心的义去知言一样）。孟子所养的气，赞叹为：「难言也」；「浩然之气」。难言，是妙不可说的意思。浩然，就是「至大至刚」。至大是遍一切处；至刚是充满了力量，什么都不能阻挠他。一般人觉得，气是微而无力，这也如牛山濯濯一样。如「直养而无害，则塞于天地之间」。塞是充塞充实，无馁无欠。孟子从养气中经验到：不但气遍全身，而且充塞天地间，可说与宇宙万物呼吸相通。这种浩气的修验，与良知格类有关。致良知与养浩气，是相对应的。由于良知的类推扩充，达到仁心普洽，没有一人一物，不在仁心的化育中。与此相应的气，也就达到充满一切处。仁心普洽与浩气充塞，为孟子修养生活的一体两面。如拿佛法的修持来对比，孟子的养良心与养浩气，近于「无量等至」（佛法别有风遍处，修到遍一切处都是风——气。但那是为了炼心自在而修习，与孟子的养气不合）。佛说的世间定法，劝一般在家人多修习的，是慈悲喜舍——四无量定；特别是慈心定（梵语「三摩钵底」，译为等至，是定的一类。

慈悲喜舍无量定，称为等至）。修习慈心等，渐渐的广大，广大到于一切世界，一切众生而起慈心，所以叫无量。这与儒者的扩充仁心，大致相近。但这不是散心的推想，而是在定修习。如儒者在止定静安（得定）以后，再作类推的思虑抉择。成就了定，自有气息遍身等经验。依此再修发慈无量等，慈悲等无量，息也就无量。依此而得不动心的大勇，是一点都不会错的。得定的，得「堪任性」，涌出「身精进、心精进」的无限力量；何况仁慈心相应呢！孟子由于这样的养气，达成不动心的大勇。依佛法说，无论是求放心，养浩气，都不过是世间法。但孟子到底有过浩气的修养，不像后代儒者，止于说性说理而已。

六 修身（慧成就）

现在要说到修身了。上面说过，道学的修习次第，儒佛是大致相近的。如从致知、诚意到正心，与佛学的（依正见）成正信，修正戒，得正定一样。现在依正心而进到修身，也等于佛法的依正定而修慧。到此，净化身心的自利工夫，才能完成。修身与慧学一致，这是需要说明的。请先从《大学》的修身说起。

什么叫修身——修治自己？大学从反面说——这样就不能修身：「人之其所亲爱而辟焉……之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣」！这是什么意思呢？简单的说，自己有了积习所成的私见，为习见所蔽，就不能如实了达一切。修身，要不受习成的私见、僻（辟）执所蒙蔽，如实了知一切；能如实了知一切，才能恰好的处理一切。我们面对的一切人中，原有可敬畏的，可亲爱的，可厌恶的，可哀矜的……。如应敬畏的敬畏他，应亲爱的亲爱他，恰到好处，不太过不及，这就是修身，可说是：「发而皆中节，谓之和」了。可是人都不是那样的。如对于敬畏的——自己所敬畏的，就被敬畏所拘蔽；所亲爱的，就被亲爱所拘蔽。有了拘蔽，如敬畏的过分，就会忽视不值得敬畏的地方。就是见到了，也不敢说；或者还要为他文过饰非。又如自己的儿女，是人人所心爱的，就被爱拘蔽了。谁也以为自己的儿女好；如与邻居的小朋友争吵等，做父母的即使知道自己的儿女不好，心里还是在怪别人。所以《大学》引俗语说：「人莫知其子之恶，莫知

其苗之硕」。这就是不能修身的问题所在。人，都是自我中心的，总是以主观去认识一切，决定一切，处理一切。只要是我的——我所敬，我所爱，我所哀矜的……便不能不偏僻固执，不能如实了知一切；因而判断是非，应付人事，都不能恰到好处。人都是这样的不能修身；不能修身而又要治人，也就难怪世局如麻，不能齐家治国平天下了！这里所说的身不修，与上面说的心不正不同。有了贪欲、瞋恚等（依中庸说，是不能中节），心就不能平衡宁定，叫心不正。有了固蔽僻执，心就不能如实了知，不能君君，臣臣，父父，子子，叫身不修。

再从《中庸》与《论语》来说：《中庸》说：「修身以道，修道以仁」。「斋明盛服，非礼不动，所以修身也」。从这可以知道：修身的内心是仁，修身的行为是礼。但《中庸》又说：「知斯三者，则知所以修身」。所以修身以道，道不但是仁，而是以仁为本，其实含有知与勇——三达德的。这与《论语》对读起来，意义就非常明显。如《论语》说：「克己复礼为仁。……请问其目？子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动」。克己，就是修身。修身的方法是复礼；能克己复礼，就是仁的实践。《中庸》与《论语》相同，差别在：《中庸》说修身，而提到仁与礼。《论语》说为仁，而谈到了克己与复礼。

修身的内在是仁，表现于外行是礼。仁与礼，是儒者的大本。在古代儒者的见地中，仁是人与人（仁就是二人）间的同情；礼是人与人间的合适行为。礼，虽是因时因地而有损益的，但认为是人与人的，适合的关系方式，为社会所应共同遵守，有轨范人心，而使人类——家国天下，达到和乐与治平的。同时，人是有亲疏，有爱恶，有喜怒的，也唯有礼，才能轨范人情，而使他适中的。所以《论语》说：「礼之用，和为贵」。和，不外是喜、怒、哀、乐的中节，君臣、父子间的各尽其分。所以在儒学中，礼是有著非常重要的地位。人的一生——生、冠、婚、丧葬，以及在家的孝亲、友兄弟，在乡的敬长，在国的事君：有关政治、军事、祭祀，可说一举一动，都被纳入礼法的范围。如做到视听言动，一切合于礼制，那就是孔子所说的克己——修身了。为什么说「复礼」？在孔子看来，当时社会通行的礼仪，从王室、

诸侯到士大夫，都是乱七八糟的。不是太过的僭越，如季氏的「八佾舞于庭」；就是不足，如短丧，有些更是失去了。孔子景仰于西周的文明，不满春秋时代的礼制崩溃，所以以古礼为教（有的说他托古改制）。他还说：「先进于礼乐，野人也。……如用之，则吾从先进」。「礼失而求诸野」。要人的视听言动，依西周古朴的礼法而行，就是复礼。

礼为维持社会关系于合理的，节制人类情感于适中的制度。礼虽由国家（天子）制定，却不像刑与政，以权力来强制执行，而只是化民成俗。无论是私人生活，公共关系，都造成一种社会的共同意识，觉得那是人人应该奉行，而成非此不可的社会制裁力量。如不依礼俗，就会受到社会大众的评击。依儒者看来，善良的礼俗，使人做到人类和乐，情感适中，比起刑政的统治成功，要高明得多！但礼制一经流行，便形式化，教条化。不是守旧而拘泥不通，就是虚应故事，繁文缛节，奢侈浪费，成为社会的陋习。不知道善良的礼制，是要本于人的仁心，而表现为人情中节，人类和乐的方式。如只是奉行故事，而没有人类和乐，人情中节的内容，那有什么意义呢？这点，孔子说得明切，如说：「礼云礼云，玉帛云乎哉」！「人而不仁，如礼何」！「为礼不敬，居丧不哀，吾何以观之哉」！

儒者的学本是「仁」；从立志起，修学历程，始终重于德性的存养（与此相应的政治，也是情胜于法的）。一方面是，充此人同此心的仁德，做到常与仁相应的「不违仁」；一方面是，视听言动，居家治国，一切合于古圣的礼制。依于仁，复于礼，才能达成修身的自利。修有修正、修治的意思，所以修身就是克己，克也就是克制，克治。人，虽被孟子看作性本善的（孔子说「性相近」），但实际是，人心的内在活动，到表现于身语的行为，从来都是不完善的。如不问一切，率直的照著自己的性情做去，那无论是从个人德性，或从社会的和乐著想，都是要不得的。所以不妨说「率性之谓道」，而又不能不说「修道之谓教」。虽应该遵循本有的善德去做，也不能不修治克制己身的过失。应修应克的，是一切不道德的，不能符合人类共同利益的一切，儒者统称之为「私欲」，多少推究到根本上。所以与仁相反的，不只是残暴，冷酷，仇恨等不仁，而说是私欲，这与佛法是更接近了。再回过

来看《大学》：为什么不能修身？只因为：「人之其所敬爱而辟焉……之其所敖惰而辟焉」。辟是偏僻，固蔽。依于自己而起私蔽，这才不能明达是非，好恶，而有不仁非礼的行为。所以依仁复礼的修身要旨，在乎没有偏私固蔽。《论语》说：「子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我」。孔子的绝四，正显出了依仁复礼，一位完美修身者的心境。意是想当然，自以为应该如此。必是必然，自以为一定如此。固是固执，非如此不可。我是自己——自己的意思，自己的利益，总之，自己高于一切，一切非依我属我不可。如有此四病，还能与仁不相违吗？还能视听言动合于礼吗？自我中心的情见，一定是偏僻而不当中道的，固蔽而不契真理的。如不能绝此自己的私蔽，就不能克己——修身，当然也就不能居仁复礼。这点，佛法更深彻的决定宣说，除了通达无我，离去我见（或译身见）为本的烦恼，是不能成就自利的。

《论语》有一段文，可看出孔子（绝四的）无私的实践。如说：「吾有知乎哉！无知也。有鄙夫问于我，空空如也，叩其两端而竭也」。一般的病根，是自己心里充塞了无边的情见——意，必，固，我，不能虚心到「空空如也」。孔子绝四（应该是伏灭吧），不存成见，不先入为主而以自己的意见为意见，所以说「无知也」。不要说哲人，大学者，就是鄙夫来问（问也就是问难），也还是那个态度，如佛法所说的，「虚心应物」，「洪钟待扣」那样。然孔子并不曾跟著别人舌头团团转，反而是从他所问的种种方面（两端），推究审辨，而到达究竟彻底。孔子虽说「无知也」，而其实这才是大知！这与《中庸》所说：「舜其大知也欤！舜好问而好察迩言（迩言，就是鄙近之言）……执其两端而用其中」，同一意趣。叡公说：「以中为名者，照其实也」。中是究竟尽理的真实，是无私的大知所能彻了的，近于「不落两边，善处中道」的慧学。后世儒者，偏于仁本而重人情，这才中庸之道，流为模棱两可或折中主义。

从上来的论证，大学所说的修身，似乎简单，却非常扼要。修身是要依于仁，复于礼的；但心要却在无私无蔽。孔子叹舜为「大知」，是最确当的！因为无私无蔽，不落两端的中道，正是慧学的内容。

儒者以仁为本，但真要「复礼」，「为仁」，修身克己的切要工夫，却在无私蔽的「大知」。佛法以「三菩提」——正觉为宗，也就是大智为宗。唯有知，觉，才能成就修身。从成就自利的修身来说，要有无私蔽的大智慧；这不但佛如此说，重仁的儒学，也还是如此。不过一分小乘学者，由于不重视慈悲，而流入枯寂的理智生涯。一般儒者偏重仁德的存养，忽视了甚深法性的悟入，结果就老是停滞于世间善行的阶段。唯有大乘法，依深智而起大悲，悲智兼融的大觉，才完美的开显了究竟的修身正道。

无我的平等大慧，为佛法所以超越一般世间学的特色。有关于慧的正见，如前正见中所说：从知善恶起，解了到三世因果，了达世间的现实相，确立人生进善的正道。进一步，深入到三乘的慧学，抉示了我见为生死的根源，为世间一切苦难的症结所在。如果说私欲，这是私欲的根本了。依佛法说：为什么会有私欲，或一切烦恼？这都由认识的迷谬——无明黑暗而来。因此，除了慧光的勘破，得到如实的知见，是不能解决问题的。上面说过，一切是缘起的存在，是存在于前后延续，同时依存的因果系列中。可是我们的认识，却并不能如此。在觉到自己，觉到与自我相对的一切时，先是片段的，孤立的，静止的感知；而后经意识的推比，才组成一般的知识。这所以虽发现有相关的，变动的意义，而那种孤立的，静止的错乱觉识，始终是潜在于一切的知识中间。因而我们的一切了知，都带有错乱的成分。特别是在触对一切时，特出于一切的自我意识。在直觉中，不能觉了自己与相对境界的依存关系；就是自己，也不能直觉到，这是身心的总和，而有前后相似相续（无常），自他依存（无我）的因果性。甚至在意识的认识中，将自己实在化，独立化，永恒化（这是神教徒说灵说我的认识来源），成为错乱颠倒的我见。我见，梵语萨迦耶见，应译为身见；这是执取自身（身心）为实自我的。由此而有我的爱染；摄取有关的一切——我所，而又分别取舍。这一自我中心的实在感，是世间一般认识，一般行为所不能离的。也就因此，就是世间的善心善事，也不离我见的控制，不是完善的。这唯有正观缘起的大慧，通达无我，才能超越自我中心——私欲中心；才能无私无蔽，彻见一切真相，成就修身的自利功德。

众生无始以来的我见，执取身心，造成自我中心的特性。这是无明——迷蒙的知，为一切烦恼，不仁，私欲的根源。佛的正觉，就是破除无明的大智。说起无私无我，世间学者——儒学等，也有部分类似的提示，如说：「毋意，毋必，毋固，毋我」。但世学者，就是儒学，也总是向外观察，见到自己与人类万物的依存性。或在幻境、定境中，觉到：「天地与我同根，万物与我并生」；「万物皆备于我」等。因而推演出一本的哲理，仁慈的道德。但都不知道，私执的根源——我见，却在执取自己身心的实在感。不能内观身心的无我，所以说仁，说博爱，不出乎自我中心的扩展（一般叫做大我）。这虽然是难得的，但是不究竟的。从前，佛在过去生中，是一位外道，名善眼大师。他修习慈心无量（也以此教人），生在三禅天。论地位，比创造神还高出多多，但没有彻底，时移势变，终归徒然。一般小乘学者，是深切理解这点，所以集中力量，内观缘起的自我身心，而通达空无我性。这才勘破无明我见，体达真如，而得身心清净的究竟解脱。这是超出世间一般的，是正确的！但偏重自己身心的内观悟入，多数不再去理会身外一切的缘起性，所以又不免有忽视慈悲的倾向。这还不能彻了佛说无我的究竟深义，略于慈悲，所以被称为小乘。

大乘慧是比三乘共慧更深彻的。大乘慧，不只内观（自我）身心而通达无我，还更广泛的观察外在的一切法；内外一如，都是缘起的空无我性。所以「一切法空」，「一切法不生」，为大乘慧学的宗本。向内执取的「我见」，与向外执取的「法见」，错乱的性质是一样的，都是「自性见」，不能明见缘起，不能彻了无常无我的空平等性，或者叫本清净性。所以执取身心为自我的我见，在大乘法中，虽同样的确认为生死根源，但不像小乘学者那样，将自己从一切中分离出来，专于返照自我的空性。大乘是：从内外，自他，身心的一切关涉中，观一切为缘起性，而通达法界一相的。大乘是从无限时空，无限人法的缘起幻网中，去通达空平等性。所以不只是向内为己的，而是内外交彻，能从甚深智证中，涌现同体的大悲心。明白了这点，世间学，出世的声闻学，出世而入世的大乘慧学，所有浅深、差别，就可以清楚地分辨出来。

世 间——向外观察，了解万化同体，重于仁爱。

声 闻——向内观察，通达空无我性，重于智证。

佛菩萨——内外交彻，遍达人法空无我性，即智起悲，悲智平等。

修大乘慧学，是依定修慧，而到达现证无生，成就自利功德。这里不再去详说了。

如儒者的克己（修身），一定是内依于仁，外复于礼。佛菩萨的自利究竟，虽是智证法性，但也一定是住于慈悲，而表现为持律的生活。律，一般以为只是禁戒的，其实佛教的律行，意义非常深广，与儒者的礼相近。律是依法（法是真理，是智的证境，与儒者的礼依于仁不同）而制订的，有轨范（出家众的）身心，陶冶品德，正法住世等大用。凡出家，受戒，集会，忏悔，奖励，惩罚，以及日常生活，一切都为律所规定。律的精义，也与礼一样的，重在「和」。大众共处的僧团（出家众的社会），要怎样才能和呢？这要一、思想一致，名「见和同解」。二、法规的共同遵守，名「戒和同行」。三、经济生活的均衡，名「利和同均」。这思想的，制度的，经济的和谐，都要依律制才能达到。有了这样实质上的和，表现于自他的关系上，就能一、和谐的共处，成为同一僧团，名「身和共住」。二、表现于语言文字，能诚实和合，名「语和无诤」。三、大家的内心，能互相关切友好，名「意和同悦」。大众的和乐，都表现于律行，而律是依法而制订的。所以凡真能于无我慧而有修证，也一定会符合于律行的生活。虽然儒者的礼法，重在差等，重在情感的中和；而佛的律行，重在平等，重在事理的恰当。儒者重仁，是以情统理的；佛法重智，是以智化情的。世间学与出世法，不能说没有实质上的差异。但从人以修身为本；修身的要内心无私无我，外行有良好的私德、公德，依此才能达成人类的和乐，儒佛的确是有著相同的见地。

七 成就利他的道次——齐家治国平天下

儒者经过致知，诚意，正心的学程，完成修身的自立自达；学佛者经过信，戒，定的学程，而达成慧证的己利。这两者的深度虽不相同，而修成无私无我的明智，作为利人利世的根本，却是一样的。说到利他，儒者分为齐

家，治国，平天下——三阶。家国天下的现代意义，是家庭，国家与全世界。但在孔、孟的时代，意义却不一定如此。天下，是当时心目中的国际，而天子——王是天下的共主；如三代的统一。国，是封建的诸侯，如齐、鲁等。家是家庭；但又是大夫家，如晋有韩、魏、赵三家。孟子说：「万乘之国，弑其君者，必千乘之家。千乘之国，弑其君者，必百乘之家」。国与家对举，家是属于诸侯，或属于天子的贵族，有领土与人民，有他的政治组织。如一个贵族（家），还不能治理自家的封土以内，他怎能治国？如诸侯而不能治理封疆内的国政，他怎能扩展而平定统一天下？所以在古代，齐家治国平天下，确实是有一定次第的。但到了布衣卿相，平民天子出现的时代，封国实际已等于不存在，而家更局限于非政治性的家庭。依后代及现代的意义，对于齐家治国平天下的次第，就会觉得不一定如此。如唐太宗不能齐家，弄到喋血玄武门；而武后、韦后以来，一直闹著女祸。然在安史变乱以前，唐代的国威远振，特别是唐太宗，总不能说他不能治国吧！所以齐家治国平天下的次第，在现代看来，虽不一定如此，而在古代的封建政制，却有他一定的程序。

儒者的大学，始终是政治第一，「学而优则仕」。所以自修其身，只是实现政治理想的应有私德，而目的是经齐家治国，而达到明明德于天下。那些没办法而「穷则独善其身」的，也许是不能看作救人救世的。学佛者，要从自利而能利他，虽与儒者的精神一致，而利他的方式与次第，却与儒者不同。这一主要的差别，在乎佛法并不是「政治至上」的。依佛法来说，如发心利他，真能透过悲智去做一切，一切都是可以利人的。利人的事，什么工作都有意义，不像儒者那样，偏以政治为大人之学，而以农工商为小人之事。这可以举经典来证明：一、《华严经》中的善财童子，普遍的参访大乘善知识。这些善知识，以不同的身分，而做著弘法利生的事业。除了宗教师——佛教的比丘、比丘尼，及外道的苦行僧而外，有语言学者；艺术家；精通数学的工程师；救济工作者；医师；国王——有重刑政的，也有德化的；制香师；航海家；法官；交际女郎；家庭主妇等。二、《维摩诘经》的维摩诘长者，他是适应不同的场所，从事不同的工作。他通达世间的学问，也修学异

教的典籍；他做过当地的法官；经营农工商业；他参加政治活动，提倡学术讲演，办理教育；有时也出入淫坊酒肆。他不论从事什么工作，在什么场所，总是引导人趣向佛法，体达人生的真义。所以，他无往而不是救人救世；也就走到那里，受到那里人的尊敬。大乘行者的利他，不出于家国天下，而工作不偏于王公宰官，或者教育。从现代的意义来看，这样的利人利世，是更确当的。

儒者重于家本位的德化政治，后代又多少拘泥了齐家治国，由亲近而疏远的次第。所以对利他的不定性，尤其是佛教的出家制，不能理解同情。依佛法来说，对于父母，兄弟，朋友，亲的疏的，就是不说过去生中的关系，现在也每因思想、性格等不同，不能一概而论。如对父母的忤逆不孝，当然是不对的。但对自己父母，缺乏深厚的孝心，而非常孝敬妻的父母，并不一定是不好的。因为，这可能是由于爱妻过于父母而来，但也可能是，岳父母的性格，更适合于自己；或者岳父母更爱护，更扶助了自己，而自然的生起孝敬心。又如不能友爱自己的弟兄，依儒者说，不可能爱朋友；否则，就被批评为悖德。然而事实上，对自己的弟兄不友好，而对志同道合的朋友，却不妨非常友好。这正如老教师，不能教好自己的儿女，却可能教育了多少好学生。我们知道，人与人间，不仅是血统的自然关系，更有种种复杂的关系。说恩德，也有不同意义的种种恩德。何况人与人间，过去生中，有著或顺或逆，非常复杂的因缘呢！所以道德的扩展，利他的层次，是不应该拘泥于亲疏次第的。

家国天下的次第是存在的，但也是不定的。有的著重家庭，有的著重国家，有的著重人类，一切众生。人的根性不同，思想不一，所以志业的著重，也不能一致。儒者重于家庭，特重对家庭的责任；把孝父母看作最先与最要的道德。家是社会组织的基层，虽是非常重要的，但过分偏重，也就不免有专为荣宗耀祖，爱护妻儿著想，而漠视国家与全人类的利益。如偏重国家利益，也往往犯了忽视个人与全人类利益的偏差。过分偏重，都可能引起副作用，但由于志性及思想不齐，有特重的倾向，也是不能一笔抹煞的。如以人类，众生的利益为目标，而不局限于家庭及国家。为了除去家的负担牵累

，而过出家非家的生活。这不但是佛教，还有天主教等；为哲学科学而献身的，也大有人在。这焉能以逃避现实；「不孝有三，无后为大」的儒家思想去责难他！学佛也不一定是要出家的，出家仅是根性适宜，而愿意专心修习佛法，弘传佛法的少数人。真心出家的，正是心胸广大，不拘于家庭圈子，而愿为一切人类，一切众生而奉献身心的人。儒者囿于传统的观念，不能理解同情，是很可遗憾的！从前，阳明先生在杭州，见一位僧人在坐禅。问他想念父母吗？心里安不安？结果，使那僧人还俗回家。这在儒者看来，阳明先生的问答，尽了伦常教化的责任。然而，如有兵士在前线，问他想念父母吗？心里安不安？如引起他对父母家庭的忆念，开小差回家，这又该怎么说呢？在现实的国家制度，国家利益前面，儒者早已修正他的观点，如「移孝作忠」，「大义灭亲」之类。只可惜还不能更进一步，移家庭的责任，而作为一切人类，一切众生而献身心的大业而已！

儒者的大学，是著重政治的。佛法，由于释尊的放弃王位，出家修行成佛，每被误会为学佛是应弃绝政治的，但实际并不如此。现出家身而修学，以宗教师的身分来说法利他，只是学佛利他的一种重要方式，而不是全部。以佛来说吧：释迦佛现出家相，而佛的真实法身——毘卢遮那，却是在家相。这意味著在家为佛的正常道，而出家（化身）是因时因地的方便道。而且，有些佛土，根本没有出家众；天王佛也是在家的身分。所以，佛法决不以出家制而轻视在家，漠视政治。在大乘修学的过程中，《华严经》与《维摩经》，已明白表示了菩萨的政治生活。依大乘经说，不但不轻视政治，大乘行者——菩萨，多居于政治领导者的地位，这就是著名的「十王大业」。在政治活动中，王——领袖是更有推动政治的作用。一般人看作权力而发生争夺；儒者看作淑世利民的大道，而毅然以治平为理想（由于儒者以卿相自居，所以不敢作帝王想，而只想致君于尧舜）；佛法却看作福慧熏习的殊胜因果。王——政治领袖，在古代是世袭的，这虽然有的昏庸淫乱，祸国殃民，但也有他的福报，生在王家，不求而自然得来。如从臣宰而进登王位；或从平民而登帝位，如刘邦等；或者经民众选举出来的。总之，要有政治的智慧，毅力，组织力，感召力，知人善任，才能成功。这一切，不仅是现生的学识经

验，也是往昔生中的福慧熏习。所以在菩萨的学程中，常常出任国家的元首。经上说：初发大心，修十善行的菩萨，起初是得「粟散王」——小王的果报；功德增胜了，得铁轮王报，这是以武力而统一南洲的大王。十住菩萨得铜轮王报。十行菩萨得银轮王报。十回向菩萨得金轮王报，统一四大洲。本著慈悲心来修菩萨行，利人的功德越大，福报所得的王权，也越来越大。因为菩萨修行，一定要以「布施」，「爱语」，「利行」，「同事」——四摄法来摄导众生，也就必然与群众结缘，受到群众的信任与拥戴。这样，修身成就后，从事治国平天下的大任，佛法岂不是与儒家完全相合？只是佛法以为，不一定要从政，才能利益人群而已！

儒者重视礼教的德化，轻视刑政的法治，所以说：「导之以德，齐之以礼，有耻且格。导之以政，齐之以刑，民免而无耻」。然而在佛法，如当政者从慈悲心出发，那德化也得，刑政也得，全依现实社会情况的需要而决定。《华严经》中，多罗幢城的无厌足王，代表了严刑峻法的政治。妙光城中的大光王，代表仁慈的德化，与民同乐。相反的措施，收到了同样的治平成果，都是菩萨的利他方便。这可见佛教的政治观，是不反对刑政的。不独不反对刑政，也不废武力。如铁轮王，就是以武力而统一的。轮王治世的必备七宝中，除了理财专家的主藏臣宝而外，还有军事领袖主兵臣宝。而轮宝，与近代核子弹相像，从千里万里外飞来，使敌人立刻低头降伏。轮王也称法王，是以正法治世的。武力的目的，不是奴役掠夺，而是推行五戒、十善——正法的德政。经上说菩萨成就己利以后，更没有别事，只是为了「严净国土，成熟众生」而进修。严土熟生，无疑的含摄了齐家治国平天下在内。不但菩萨行如此，有的学菩萨而失败了——「败坏菩萨」，由于慈悲利物的关系，也多得政治领袖的果报。不过这不一定贤明：有的贤明；有的善恶参半；有的是骄奢淫乱，误入歧途。如是恶王，这虽然是福业所感，对未来说，不免是罪业深重了！

凡修身成就而能利他的，儒与佛都是称之为圣人的。中国古代的圣人，如尧、舜、文、武等，古圣就是贤明的君主。后来，孔子也被尊为圣人（也被称为素王），而圣与王不必合一，这才有「内圣外王」的说法。但到底要

怎样才称为圣人？《中庸》说：「圣人亦有所不知……亦有所不能」，这与一般宗教的全知全能，是不同的。如说：「圣人与人同耳」；「圣人人伦之至也」。可见儒者的圣人，只是扩展人性，到达人性的最极完成——完人，不曾有飞跃的进化到超人的思想。怎样才算是人伦之至呢？《中庸》说：「不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也」。《孟子》说：「始条理者，智之事也。终条理者，圣之事也。智譬则巧也，圣譬则力也」。所以，如知止于至善，向上进修，修习到不用勉力，不必作意，自然的合于人伦的至道，就是圣。这如射箭一样，不但知道标的，瞄准，而且功力足够，能射达目标，百不失一。《中庸》虽尽力赞叹圣人，说圣人能尽己性、尽人性、尽物性，而可以赞天地之化育；但从《孟子》看来，圣人也有种种不同，还有值得批评的地方。如说：「伯夷，圣之清者也。伊尹，圣之任者也。柳下惠，圣之和者也。孔子，圣之时者也」。「伯夷隘，柳下惠不恭」。所以，修身完成的圣人，由于个性（也应该是见解）不同，风格是那样的差别，不一定是尽美尽善的。孟子的圣人说，是更合于人中圣者的。

佛教所说的圣人，比起儒者所说，可说是更宽泛的，又更高深的，更圆满的。儒者重于人伦，要进修到人性（天性，明德）的彻底开发，唯善心行的任运现行（天理流行，人欲净尽），才是圣人，这是不可多得的。但依佛法来说，这是难得的，却是不彻底的。因为经过修持，使内心纯净，杂染的不起现行；或者修习到「超作意位」——不勉而中，不思而得。这在定力成就，而又是「净定」的话，就能有此心境。如是修习四无量定，那与儒家圣者的心境，更为一致。不过这还不会勘破无明根源，定力衰退了，还是要生起杂染心行的。所以佛法从另一定义，作凡夫与圣人的区别。我们的心行，不问他性善性恶，总之是充满烦恼的。烦恼的根源是无明，以我痴，我见，我慢，我爱为主要的特性。有了这，就蒙惑而不能契会宇宙人生的真义，也就不能无我而有纯善的德行；既不能解开生生不已的死结，他就无限延续于生死死生的狂流，永远是愚痴的凡夫。在这生死漩流中，不要说人中圣人，就是天国的神，也还是糊糊涂涂的，不自主的生来死去。如能依戒定慧修习，修习到勘破生死根源，彻证无我性，才是圣人。这不是一般的善净心识的

任运现行，而是无漏无我慧（也称空慧，无相智，无分别智等）的显发。有了这无漏智证的体验，才能截断烦恼的根栽。从此一得永得，决不退转，必然能到达无限的法性海，获得永恒的大自在。

有了无漏无我慧，彻证无我法性，就称为圣者。不一定有神通，还有烦恼现行，身语方面也不一定清净。比起儒者所说：「不勉而中，不思而得，从容中道」；「从心所欲不逾矩」的心境，好像差得多，然而却是道地的圣人了。这如大树已截断根本，虽还有生芽，发叶，开花的现象；比起斫枝摘叶，树干光秃秃而毫无生气，恰是彻底得多。如是著重己利的小乘行者，有了这一证悟，最低的称为初果，充其量也只七番生死而已。就是到了四果，自利完成，但还有习气。有的会骂人，有的很固执，虽有这习惯所成不经意的过失，并不妨是圣人了。有的慧解脱阿罗汉（四果），没有神通；根性暗钝的，不会说法。所以从表面看来，佛教的圣者，好像比儒者所说要宽泛些，但其实是更深刻的。如是利他为重的大乘行者，不但彻证无我法性，又有广大悲愿。为了严净国土，成熟众生，长劫修行，福慧圆满而成佛，那不是儒者所可比拟的！不再是有所不知，有所不能的圣人了。

儒者与佛教的圣人，本质上虽有不同，但约圣者的风格来说，也有近似处。如小乘是圣之清者；菩萨是圣之和者，任者；大地菩萨到佛位，「随机利见」，「适化无方」，那当然是圣之时者了。又信愿增上的近于和，智增上的近于清，悲增上的近于任。由于根机性习不同，修学而成圣时，风格也不能一致。当然，圣之时者是最理想的！但在自我中心的凡夫，对此还是不模做的好，因为是最容易落入模棱两可与投机的死谷。总之，儒与佛的圣者，都建立于修身——自利成就的立场。所不同的，儒者囿于人格的尽善，而佛法有进一步的，解开生死死生的死结，而到达以无漏慧为本质的圣境。所以扼要的说，儒者是世间的，佛法是出世的（小乘），是出世而又入世，世出世间无碍的（大乘）。

卷004

四、人心与道心别说

一 序起

《大禹谟》说：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中」。这四句十六字，在中国固有文化中，是被称誉为道统、心传的。说到中国文化，从黄帝、尧、舜以来，经三代而凝定。这是重人事的，从人事而倾向于道（「志于道」）的。本于人，向于道的文化，是本著不偏不蔽的中道去实现的。人心、道心、执中，扼要的表达了中国文化的特质。这一特质，不仅是儒家的，也是道家的，说是儒、道、诸子所共同的，也没有什么不对。只是春秋以来，学术思想趋于自由，百家各有所重所偏而已。

有关人心、道心、执中的解说，《荀子．解蔽篇》（解蔽，就是不蔽于一边而得乎中道），是现存较古的一种。如说：「夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。……圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故……兼陈万物，而中县衡焉。……何谓衡？曰：道」。这是不偏蔽于一边，而衡以中道的意思。但怎样才能体道而中衡呢？《荀子》提出了：「人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虚壹而静。……虚壹而静，谓之大清明」。这是以虚（则入），壹（则尽），静（则察），为治心知道的方法。其后又说：「昔者，舜之治天下也，不以事诏而万物成。处一之危，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。故道经曰：人心之危，道心之微。危微之几，惟（大清）明君子而后能知之」。《荀子》说到了「而中县衡」、「人心」、「道心」、「危」、「微」、「壹」、「精于道」，与《大禹谟》所说，显然有关。《大禹谟》是古典，还是「梅赜所采窜」，虽然有待考证；也许舜时还没有如此圆熟的成语。但从《荀子》看来，「人心」与「道心」、「危」、「微」、「精」、「壹」，都是古已有之，不失为中华文化共通的特色。荀子的解说，在中国文化开展中，属于儒家，重于人道的一流。如从中国文化共同的根源（书、易、诗，都是古代传来的）而不同的开展来说，儒家以外，尽可有不同意趣的存在。

《大禹谟》为儒家所传，解说也都属于儒家。早期的《孔氏传》说：「危则难安，微则难明。故戒以精一，信执其中」。据此，精与一，属于达成

执中的方法，与《荀子》说相同。朱子以人心为人欲，道心为天理，而执中为人欲净尽，天理流行。阳明以为：人心与道心，只是一心，而有真心与妄心的别异；这当然也归于尽妄存真。宋明理学——尽人欲而存天理，尽妄心而显真心，无疑是儒者深受当时的佛教，主要是禅宗的影响。然从老、庄、佛法、大乘正宗的空有二轮来看，应还有不同的解说。「危」是形容人心的；「微」、「精」、「一」是形容道心的。依人心以向道心，顺于道心，与道心相应，体见于道；体道见道而又不违（不碍）人心，这就是允执其中。这是本于人，志于道的进展过程中，所有恰到好处（中）的方针。孔子曾说：「道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也」。智者与贤者，是重道的，而太过了，就会庄子那样的：「蔽于天（道）而不知人」（《荀子》说）。愚者与不肖者，每每是不及，拘于人事而不知有道。太过与不及，都是偏邪而非中正的。对人心与道心，不能正处中道，正是中国圣贤所慨叹，佛教圣贤所呵责的。在这中国文化复兴的机运中，对人心与道心的中道，我愿略加论列，以祝赞中国文化，佛教文化的复兴。这不是为了立异，不是为了争是非，所以题为「别说」，聊备一解而已。

二 人心惟危

《大禹谟》的四句十六字，句读是可以这样的：

人心惟危；

道心惟微，惟精，惟一；

允执厥中。

以「危」来形容人心，以「微」、「精」、「一」来形容道心。对人心与道心——二者，应该恰当的执其中道。因为，偏蔽于道，或拘执于人，都是一边，而不是中国圣贤所用的中道。

《荀子．解蔽篇》，有「道人」与「不道人」，「可道之心」与「不可道之心」。依此来解说，「道心」是可道——合于道之心，也就是道人之心。「人心」是不可道——不合道之心，也就是不道人之心。这样，「人心」是

一般人的心，「人同此心」的心。人欲，当然是人心，但人心并不限于人欲。如《孟子》说：「仁，人心也」。「仁也者，人也」。仁——仁义礼智，正是人心的重要内容。虽然从人（心本）性的立场，古人有性善，性恶，性善恶混等异说。然从现实的人心，人类心理现象去著眼，谁也不能否认，心是有善有不善的。人人如此的人心，的确是危而难安的。为物欲所陷溺，为私见所固蔽——「作于其心，害于其事；作于其事，害于其政」，那是不消说了。被称为性德的仁——仁、智、信，都不是完善的。所以孔子说：「好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼」。而且，仁义的阐扬，在人类历史中，多少也有些副作用。《庄子．骈拇篇》说：「枝于仁者，擢德塞性，以收名声，使天下簧鼓以奉不及之法」。又说：「三代以下，天下何其嚣嚣也！……自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义」。这所以老子有：「大道废，有仁义」的慨叹。总之，现实的人心，是在善恶消长的过程中。不善的会招致可悲的结果，善的也并不完善，并不彻底。人心的性质如此，的确是危而难安。所以古代圣贤，总是「居安思危」、「安不忘危」，而要从「修道」（修身以道）中，超越这危疑难安的困境。

三 人心惟危的辨析

人心所以危而难安，要从人心的辨析中去求了解。这在儒、道的著作中，是简略不备的。对于这，佛法有详密的说明，可以帮助了解「人心惟危」的问题所在。

人心（实通于一切众生心），是一般人的心理现象，心理活动。心，佛法或分别的称为「心」、「意」、「识」，与《大学》所说的「知」、「意」、「心」，非常类似，而内容不完全相同。依佛法，人类的心「识」，能了别（认识）对象——「境」；这要依于引发认识的机构——「根」，才能展现出来。如依眼根，而色（形色、显色）境为眼识所了别；依耳根，而声境为耳识所了别；依鼻根，而香（臭）境为鼻识所了别；依舌根，而味境为舌识所了别；依身根，而触境为身识所了别。这五识，是属于感官的知识。眼、耳、鼻、舌、身等五根，等于现代所说的视神经……触觉神经。还有依意根

，而一切法境为意识所了别。意识所了别的，极为广泛。不仅了别当前——现在的，也通于过去的，及未来的。不仅了别具体的事物，也通于抽象的关系，法则，数量等。这是一般人所能自觉的，感官知识以外的认识。前五识与意识，总名为六识。意识（实在也是五识）所依的意根呢！这可说是过去的认识活动（或称之为「过去灭意」），而实是过去认识所累积，形成潜在于内的意（或称为「诸识和合名为一意」——「现在意」）。这是一般人所不易自觉的，却是一切——六识的根源。举例说（过去举波浪所依的大海水喻）：六识如从山石中流出的泉水，而意根却如地下水源。地下水是一般所不见的，却是存在于地下深处的。地下水从何而来？这是从雨水，及水流浸润而潜存于地下的。意根也是这样，源于过去的认识，过去了，消失了，却转化为潜在于内的「细意识」。在大乘佛法中，更分别为末那识与阿赖耶识。过去意识（总括六识）所转化的，统一的，微细潜在的意根，在「人心」的了解中，极为重要！「人心」，不只是一般的五识与意识而已。

人心的活动，是极复杂的，融和的综合活动，称为「心聚」。不论前五识，意识，或内在的微细意，都有复杂的内容。其中最一般的，有三：一、「受」：这是在心境相关中，受影响而起的情感。如苦、乐、忧、喜等。苦与乐，是有关身体的，感官所直接引起的。喜与忧，是属于心理的；对感官的经验来说，是间接的。还有中庸、平和、安静的「舍受」，通于一切识。儒者所说，喜怒哀乐未发的境界，就是舍受的一类。二、「想」：这是在心境相关中，摄取境相而化为印象、概念。人类的「想」力特强，形成名言，而有明晰的思想知识。三、「思」：这是在心境相关中，应付境相，所发的主动的意志作用。从生于其心，到见于其事（语言或行为），都是思的作用。这三者，在心理学上，就是情、知、意。在人心中，心的一系列活动中，也有先受（感受）、次想（认了），而后思（采取应付的方法）的显著情形。但其实，每一念心，都同时具备这三者。也就是说，这是内心不能分离的作用。所以，佛法通常以「识」为人心的主要术语，而所说的识（六识或八识），却不只是认识的。

人心，是有善有恶的，而且是生来就有善恶功能的，所以说：「最初一念识，生得善，生得恶；善为无量善识本，恶为无量恶识本」。如加以分别，可以分为善、不善、无记（无记还可以分为二类），名为「三性」。不善中，以贪、瞋、痴、慢、疑，（不正）见——六类为根本。善中，以无贪（近于义），无瞋（近于仁），无痴（近于智）为根本。但有不能说是不善的，也不能说是善的，名为无记。无记，在佛法的解说中，是最精当的部分。善是道德的，不善是不道德的，这主要是与人伦道德有关的分类。如当前的所起一念心，没有善或不善的心理因素，也就是不能说是道德或不道德的（也就不会引起果报），那时的心——心与心所，一切都为无记的。这不但一般的六识中有，细心（属于意）识的一类中也有。而内在的微细意中，从善不善心而转化来的，虽可说是善的潜能，不善的潜能，而在微细意中，却是极其微细，难于分别，只能说是无记的。所以说到人心深处，与「善恶混」说相近。但在混杂、混融如一中，善与不善的潜能，是别别存在，而不是混滥不分的。孔子说：「性相近也，习相远也」，虽说得简略，却与佛法所说相近。至于佛法所说的「心性本净」，那是一切众生所同的，是不局限于人伦道德的；不是一般善心——仁义礼智的含义可比！

不善的心所，名为「烦恼」，烦恼是烦动恼乱的意思。只要心中现起烦恼，无论是贪、是瞋……，都会使人内心热恼而不得安宁。进一步说，微细意中的微细烦恼，虽是无记性的，也有微细的热恼。如细烦恼发作起来，会使人莫名其妙的不安，引起情绪的不佳。所以危疑不安，在人心中，是极深刻的。这种微细意中的微细烦恼，是生来如此的（「生得」）。在前六识起粗显烦恼时，内在的细烦恼，当然存在；就是善心现起，细烦恼也一样的存在，一样的影响善心。所以人类的善心、善行，被称为有漏的，杂染的，并不是纯净的完善。微细意中的烦恼，佛法类别为四大类：自我的爱染，自我的执著，自我的高慢，自我的愚痴（迷惑）。概略的说：迷惑自己，不能如实的理解自己，是我痴。从自我的迷惑中，展为我爱——生命的爱染；我见——自我（神、灵）的执见；我慢——优越感，权力意欲。在微细意中，原是极微细的，一般人所不能明察的。但在佛教的圣者，深修定慧，反观自心

而体会出来。扼要的说，「人心」是以自我为中心的。自我中心的心行，就是自心不安，世间不安的因素。例如布施、持戒，或从事于救国救世界的努力。在人类的道德、政治中，不能说不是出于善的。然在自我中心中，我能布施，我能持戒，不免自以为善。这样的人，越是行善，越觉得别人悭吝，破戒，而善与不善，也就严重的对立起来。不但自己的善心、善行，失去意义，而渐向于不善；对悭吝、破戒者，也失去「与人为善」的同化力量。「招仁义以挠天下」，引起副作用，也就是这样。在中国的汉、宋、明代，儒学昌明而引起党争，动不动称对方为「小人」；引起的恶劣结果，是怎样的使人失望！救人、救国、救世界，在自我中心中，会发展到：只有我才能救人救世；只有我这一套——主义、政策，才能救国救世界：世界陷入纠纷苦诤的悲惨局面，人心也就惶惶不可终日了！

人心，是情感、知识、意志的融和活动。人心的缺点，长处，都是通于这三者的。如情感的不正常；即使是正常的，受苦会使人恼乱，喜乐会使人忘形，而不知是刀头的蜜；不苦不乐的舍受，在流变过程中，不究竟，不自在，还是「行苦」。如知识，有正确也有谬误。正确是有时空局限性的，不宜固执，所以孟子说：「执中无权，犹执一也」。尤其是部分的正确，如执一概全，就陷于谬误，所以说「如盲摸象」。《荀子．解蔽篇》所说的蔽，大抵是一隅之见。意志的自我性特强，可以善可以不善，而终于不得完善。知、情、意——三者，人心每不得其正，而又互相影响：这就难怪人心的开展，危而难安了！

人心，特别是人类的心，知、情、意——三者，都有高度的开展。经上说：人有三种特胜，不但胜于地狱、鬼、畜，也胜于天国的神。三特胜是：一、「梵行胜」：梵行是克己的净行，是道德的。依佛法，道德依慈悲为本，与仁为德本的意义相同。道德，是人类的特胜：一般地狱、鬼、畜（愈低级的，越是微昧不明），是生而如此，本能的爱，本能的残杀，难有道德意识的自觉。天国中也没有克己的德行，越崇高的越是没有。二、「忆念胜」：人类念力强，从长远的记忆中，累积经验，促成知识的非常发达，这是鬼、畜、天国所不及的。三、「勇猛胜」：人类为了某一目的，能忍受一切苦痛

，困难，以非常的努力来达成。这在鬼、畜，与天神，是万万不及的。这三者，是人类情、知、意的特长。从好处说，这就是慈悲、智慧、勇进。《中庸》说：「知、仁、勇三者，天下之达道也」。这是所以行道的三达德，与人类的三特胜相近。但依佛法说，知、仁、勇，都不就是尽善尽美的；在人心中，都不免有所蔽（参孔子所说的六言六蔽），也就都不免于危而难安的。

依佛法来说：「人心惟危」，要从五识中，也要从意识中；从恶心中，还要从善心中；要从情意中，还要从知识中；不但从粗显的六识，还要在一味的，微细的无记心中，深深去彻了才得！

四 道心惟微惟精惟一

如上所说，道心是「道人」之心，「可道之心」。这不是一般，而是希贤（人），希圣（人），以「至人」、「真人」、「神人」为理想，进而实现为贤人，圣人，至人，真人，神人——合于道的心。要说明道心，先要略明道的含义。

在中国文化中，「道」是百家所重的，所以古有一切学派，同出于道家的传说。在字义中，道是道路，与梵语的「末伽」相当。道路是前进所不可不遵循的；如「行不由径」，不但不能到达目的地，中途还不免遭遇危害。这种意义，被引申为人类居心、行事的轨律，如伦常之道，仁义之道，修齐治平之道；有普遍性与必然性，而为人生的常道。更引申为自然（天）——宇宙的轨律，道是宇宙的本体。到此，道就有了形而上的色彩了。在佛法中，与「法」——梵语达磨的意义相近。「法」是合理的，「非法」是不合理的，所以法是善的德行，及良善的习俗、仪则。法字引申为真理，「正法」、「妙法」，与「实相」、「真如」的意义相通。但在「法」的实践中，圣者们所有理智一如的内容，称为「法」，也就是「菩提」（觉）、「涅槃」（寂灭）。菩提是觉，但「正觉」、「无上觉」，决不同于一般的知，而是真理的体现。古人译菩提为道，是不无意义的（涅槃也不是客观真理，而表示实现真理所得解脱自在的当体）。玄奘译末伽为道（老子的道），而不许译为菩提，不免拘于文字了。然中国各家所说的道，内容不必尽同；与佛法的

法、菩提、涅槃，当然也不相同。这里只表示在某一点上，意义有些类似而已。

在中国文化中，道有「天道」、「人道」。天道是自然的，人道是人为的。道家是重自然的，也就重于天道。《老子》说「天之道」，「人之道」，主张法天道以明人事。庄子更重于自然，所以《荀子》说他「蔽于天而不知人」。儒家是重人事的，也就是重于人道。子贡说：「夫子之言性与天道，不可得而闻也」。孔子后人，都重于人道。而在阐明其本然性，也称为天道，约人道约实践说。如《孟子》说：「诚者，天之道也；诚之者，人之道也」（《中庸》也有此说）。总之，在各家中，都接触到天道与人道，而各就所重，予以发挥。在这人心与道心的对说中，人心是人道，道心是天道。

「微」、「精」、「一」三者，本为道的形容词；由于道是微，是精，是一，道心也就是微、是精、是一了。

一、以「微」来形容道的，如《老子》说：「视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致诘，混而为一。……是谓无状之状，无象之象，是谓忽怳」。所说的「视之不见」，「听之不闻」，「搏之不得」，在佛法中，就是眼根所不能见，耳根所不能闻，身根所不能触；是眼识到身识——前五识所不能了别的。「道心惟微」，是举「微」为代表，而实赅摄「希」与「夷」。微、希、夷，只是说明「道」是超越于感官经验的。「微」是隐微，对显而说。《中庸》是重人道的，也一再说到微，如说：「鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻……。夫微之显，诚之不可揜如此夫」！形容鬼神的盛德（儒家属于天，天道的德相），也说视而弗见，听而弗闻；也说到「微」。《中庸》末章，说到「知微之显」，而结说为：「德犹如毛，毛犹有伦。上天之载，无声无臭，至矣」！以「如毛」来形容微，而毛还不免有伦次（依佛法，还有「方」、「分」）。而以上天的载运（天道），无声无臭为极则。无声无臭，就是耳所不能闻，鼻所不能嗅，也还是超越于感官经验的意思。总之，道，不但道家，在儒家天道的极则中，也达到超越感官经验的结论。

二、以「精」来形容道的，如《老子》说：「道之为物，惟怳惟忽。忽兮怳，其中有象；怳兮忽，其中有物。窈兮冥，其中有精。其精甚真（龙兴碑缺此句），其中有信」。这段文中，明确的以「精」来明道。但要说明文义，先类举一些文句，再作比较的解说。《老子》曾说：「无状之状，无象之象，是谓忽怳」。《易经》说：「在天成象，在地成形」。《庄子》说：「夫道，无形无为，有情有信」（这一段文最近《老子》）。如将其对列，应如下：

┌象（无象之象）……象……无为┐

┌怳忽中有┤ ├┐

｜ └物（无状之状）……形……无形┘｜

道┤ ├道

｜ ┌精……有情┐｜

└窈冥中有┤ ├┘

└信……有信┘

怳忽与窈冥不同：「怳忽似有似无，窈冥则深不可见」。《老子》说：怳忽中有象、有物，与怳忽的「无状之状，无象之象」对读，可见「状」就是「物」。《易经》说：「在天成象，在地成形」：「形」与「象」相对，可见「形」、「状」、「物」，都是同义词。「物」（形、状）与「象」相对，又与有「精」有「信」相联。依此去读《庄子》，「夫道，有情有信，无形无为」。「情」与「精」通，而「为」无疑是「象」的讹写了。「形」、「状」、「物」，与「象」，是相对的。在天成象，如古说「天象示变」之类。在地成形，形是有形的具体物。这二者，在物理世界中，形是有立体感的具体物；象是仅有平面感的，如镜中像，水月影。天地生人，天地代表心与物的二大性质。所以在地成形，是物质的成为形体。在天成象，是心的成为意象。也可说：五识所得的是形物；而意识所得的，如联想，推想，想像，都只是心中的意象。形与象，略与佛法中的「色」与「名」相当。

形与象，是似有似无的。《老子》从道的德相说，所以道是有（无象之）象、有（无形之）物的。《庄子》从道的体性说，所以无象（为），无形。如对「形」、「象」而说体，「精」与「信」是窈冥而不可见的。「精」对粗说，如米的糠糟是粗，糠糟内在的白米是精。所以对表相的「形」、「象」说，精是内在的实质。《中庸》以人道说天道，称为精诚，诚也是充实的，内在的道体。又说有「信」，信是永恒的，必然的。孔子说：「天何言哉！四时行焉，百物生焉」！古人大抵从自然、人事的必然性中，想见有道体，为万物所以生成的根源，而为人所应遵循的。对形、象而说道为「精」：精是实体界，形象是表象界。以精形容道，道是超越于形、象的。也就是不但感官经验所不能得的（物），也是意识思惟所不能得的（象）。精是实体，是超越于心意识的。

三、以「一」来形容道的，如《老子》说：「得一」——「天得一以清，地得一以宁」等。又说：「混而为一」；「抱一」；「抱一以为天下式」。《庄子》传老聃：「建之以常无有，主之以太一」。常无有是虚无与妙有；老子以此立说（不立二，就无从说起），而归宗太一。太一，就是大一（老子说：「字之曰道，强名之曰大」），是绝对的不二。一与多相对：佛法以「二」为相待（相对）的现象，「不二」或「一真」为绝待（绝对）的真性。然在名言中，一是不离于多的；没有多，是不成其为一，不能称之为一的。所以，「一」已落于名言，落于数量。所谓才说绝待，早成相待。这所以《老子》以道为一，而又说「道生一」（一约常无说）。这里，应约「太一」说，道是绝对的，超越于数量，为先于天地万物，而天地万物从之而生的大原。

「微」、「精」、「一」，《老子》从道体说。惟微、惟精、惟一，三者的句义相同，所以不宜以「微」形容道，而以「精」、「一」为契道的功夫。「道心」，就是志于道、合于道的心，这不是一般人心所有的，所以对人心而说为道心了。

五 论儒与道的执中

说明人心与道心的执中，先要略说执中的意义。在中国文化的开展中，隐然的是以「允执厥中」为最高的指导精神。虽然古人或不免偏此偏彼，太过或者不及。「允执厥中」，不但见于《大禹谟》，也见于《论语．尧曰》。《论语》又说：「舜其大知也与！舜好问而察迩言，隐恶而扬善，执两端而用其中于民」。《孟子》说：「汤执中，立贤无方」。「执两用中」，为「中庸」（庸，就是用）的原始意义。或从用人说，或从辨察事理说，都要从相对的多方面（两端），去求得正确的答案。孔子说：「吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，叩其两端而竭焉」。这是执两用中的具体说明。自己没有执见（所以汤「无方」，孔子「毋意，毋必，毋固，毋我」），就两端——不同的事理中，深彻（竭）的理解而达致结论。这真是「大知」（智）！这必须「空空如也」的一无定执才得。这一根本方针，与佛法的「离此二边，处中说法」一样。离二边的「中法」，是被称为「空相应法」的。佛法的般若——智慧学，就是深彻的阐发了这一精神。

「中庸」，就是「用中」。《老子》的道，是「太一」，而从「常无，欲以观其徼（虚）；常有，欲以观其妙」去说明。虽然「同出而异名」，而可以说：虚无是道，妙有是德。或虚无是道体，妙有是道的德用。《老子》以虚无为道，虚无就是中，所以《老子》是「用无」的，如说：「无之以为用」。又说：「道冲而用之，又弗盈，渊兮似万物之宗」。「大盈若冲，其用不穷」。这是「中用」的一种说明，冲，或作盅，是中虚的意思。中与虚合一，从中虚而有用。《老子》又说：「万物负阴而抱阳，冲气以为和」。这是「中和」的一种说明。《老子》从相对关系中，悟解虚无的道用。「万物负阴而抱阳」——阴阳也只是相对的两端，深一层的悟解虚无，也就是中了。《庄子》的以无用为大用，是依此而更进一步。《老子》说：「道生一，一生二，二生三，三生万物」：这与《易》的「易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦」的说明，有著类似的倾向。「太极」，就是「太一」，也就是「大中」。在道——太极的开展为天地万物时，《易》是从阴阳的相对关系去说明，所以说：「一阴一阳之为道」。一切从阴阳相对的变动去看，也达到了虚无的意解，如说：「变动不居，周流六虚」。一切现象，不

外乎「六位」的推移，而没有实体，所以称为「六虚」。从变动的观点去看，「唯变所适」；变动不居中的恰到好处，就是中，就是「二」，「五」。不太过，也非不及，是此地此时此事的恰到好处；人就是要这样的善用其中。《易》学近于儒，孔子的「君子而时中」，正是易意。老，易不完全一致，但从相对关系中，理解「虚」，以「用中」为原则，还是一样的。

儒者的中庸，重于人道。以《中庸》来说：中庸是修齐治平——以伦常为本的常（庸常）道，也就是最恰当的中道。从夫妇之愚，不肖，也能知能行的平常道，而引向广大精微的，圣人的大道。由于重人道，所以虽结归于「上天之载，无声无臭，至矣」，而直从常人的心行说起。「喜怒哀乐之未发，谓之中」。「中也者，天下之大本也」。没有偏到的人心为中，为本。如依佛法说：没有喜乐忧苦时，是舍受，心地平静安宁。然在一般人，大都是无记性；在定心中，也还是有漏善性。虽应由此而阶进道心，但只是这样不通过大智的中道，是难于进入圣域。以平和安静的人心为中，也略有「虚静」的意趣。《中庸》成书的时代，与《老子》应有某种关系。

「用中」，是中国文化的根本原则。而在实际的理论与事行中，能否完满的允执其中，却是另一问题。因为，在自己（当时当地的自己，下例）的立场是恰好的，而从家的立场去看，可能是偏了。在家的立场是中正的，如从国的立场说，也许又偏了。在国的立场是中正的，而从全世界，全人类的立场去看，也许又需要修正了。即使在全人类的立场是最恰当的，而从全宇宙去观察时，或又只是人类的自以为是了。所以在「用中」的原则下，中国文化，对人心与道心的是否已完满的允执其中，是应该的，可以考虑的。

道家意解到：自然（宇宙的）大道的惟微，惟精，惟一，是相当深刻的！然论到人心与道心的执中，显然的大有问题。《老子》的无为化世，以虚无为中，是偏于无，偏于静的。《老子》以无为用，以柔弱胜刚强，以静制动，以屈为申，充分流露了反人为的自然精神。理想的治世，近于原始芒昧的社会。《老子》的处世，以朴救文，以退为进，缺乏光明磊落的刚健。所以末流而重于用世的，成为权谋的一流；重于自修的，成为葆真全我的一流。末流而托于《老子》的，每不免「索隐行怪」，在中国文化中，是不能不成

为旁流了。《庄子》以任性为逍遥，以不齐为齐，以无用为用。分别为「人之徒」、「天之徒」；以道者为「畸人」——「畸于人而侔于天」，也就是不合人道而符合天道。不能执中于人心与道心，这是最为明显的立场。《庄子》曾说到：不愿用槔灌水，而宁用瓮提水。因为，「有机械者，必有机事；有机事者，必有机心。机心存于胸中，则纯白不备。……吾非不知，羞而不为也」。反对人心的机智，可说到了极点。而不知道，如没有机心，机事，又那里会有瓮呢！《庄子》又说：「泉涸，鱼相与处于陆，相呴以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖」。这表示仁义的教化，不如反朴，忘仁义而契于大道。而不知道，正由于人心惟危，人事凌夺，而不能没有仁义。正如鱼处陆地，自然会相呴相濡一样。处于这一现实，而高推畸于人的大道（如鱼在陆地，命在不久，而高谈江湖一样）。对人心、道心来说，这不是执中，而是迷真背俗。「蔽于天而不知人」，《荀子》的评语，最为精当！

儒者与道家相反，重人道，也就是重于「人心」。所以以「中用」为「中庸」，重於伦常；「庸言之信」，「庸行之谨」，从极平常处下手。所说「良知」、「良能」，是人类本有的知能；夫妇之愚，可以与知与能，圣人也只是推而充之。以「喜怒哀乐未发」为中，是人人共有的是舍受。人人所同的「人心」，依佛法说：是「有漏善」，「生得善」，「生得慧」。《中庸》说：「及其至也，虽圣人亦有所不知（不能）焉」。儒者所说，只是「生得」的本能的开发。「生得」有局限性的，怎么长养，扩充，也终于是「人心」而已。儒者所说的圣人，只是人伦之圣。《庄子》说：「孔子行年五十有一而不闻道」，这当然不能看作信史。然说：「朝闻道，夕死可矣」，确实流露了瞻仰莫及的心境。传说，孔子五十学《易》。「夫子之言性与天道，不可得而闻焉」。大抵孔子专重人道，到晚年也许有所涉及，而后学都是重于人道的。所以在中国文化中，有人道，天道（自然的道，初源于天神观），知「人心」以外有「道心」。而各以为执中，却都不免「蔽于天而不知人」，或「拘于人而不知道」。人心与道心，应该允执其中：应树为正鹄，而有进一步的阐扬！

六 佛法的允执其中

人心，人间，是当前的现实。无论是寄心大道，天国，或者现证涅槃，依旧在人间；佛与阿罗汉们，也还是穿衣、吃饭，生活于人间。经上说：「如来见于三界，不如三界所见」。不如所见，是超越一般的；但并非不见，不是取消了世间。所以，重道而轻视人心所实现的人事——文物、制度，是不正确的。反之，人伦常道，政治制度等，在深入哲学，宗教的领域中，是永不满足，永不彻底（这所以尽管儒家的现实，难得，而道家的思想，永远有诱惑力），显得没有永恒的著落。必须重视人心，依人心而向道心；与道心相应，体道而不违人心（回归于人生），才当得起「允执厥中」！但这是谈何容易！举例说：

人心所触对的，主要是感官的经验，意识也主要为「前尘影事」。人心重于感性，人是生活于感性的世界。但是，道是视之不见，听之不闻，搏之不得——超越于感性经验。感性经验中的事物，在科学、哲学、宗教中，尽管有更深的理解，而仍不能离于感性的生活。例如太阳，我们所见，是早出东方暮落西。到了科学研究，理解为太阳不动而地球在动。在哲学，或理解为相对的动静了。到了道（宗教）的体验中，或证实为什么都如如不动。然而，科学家，哲学家，宗教家，如抬起头来，看看天色（也许现在都看手上的表了），都是说：「太阳快要落山了」，还是面对那个感性经验的世界。所以日常的感性经验，如何才能通入超感性的经验？达到超感性的境地，为什么无碍于感性的经验？在理解中，在实践中，应都有允执其中，离却二边的中道。

五识所了别的，是物；意识所了别的是象。人类的一切知识，一切文化，都通过人心的形象而开展出来。人心是这样的形象界，名言界。可是，「道可道，非常道」，强名为「道」，为「大」，而实非形象名言所及的「精」。这样，人心是名言，不离名言，如何能依名言而透出名言，而得离言的现证——见道呢！同时，现证不落于形象（名相），又怎么能即真而俗，无碍于无边事理的彻了（如量智，或名尽所有智）呢！道家知道体无名，因而轻视知识，以古人的经传为糟粕；或者专在六经章句中论道，都是一边。佛法闻而思，思而修，与儒家的「博学」……「笃行」的方法相近。而佛法的修

行，依名言而趋证离言；证离言为如理智，而如量智善达如幻名言，这才是执中呢！（佛教在中国，受道家影响，所以也有呵教劝离，偏谈自证，失佛法中道的流派）。

人心，是差别界，有善恶，有邪正。仁义等道德，是人类文化中的重要部分。虽在不同的思想中，见解不一，而离恶向善，离邪向正，始终是人类的共同理想。超凡庸而进入圣域，也是宗教界的共同希望。然而，道是「一」，在绝对真性中，这些都难以分别。不要说大道，就是在物理科学的实验室中，人类文化中的善恶、邪正，也是一无著落。反而，有善就有恶，有正就有邪；伪道学更利用仁义来为私为我，天下更纷乱了！所以《老子》说：「大道废，有仁义」。《庄子．盗跖篇》，更尽情的丑诋仁义。还有，道是「一」，不但是有情，是人，无情的草木土石，在绝对中也都是一样。佛说：「一切法皆如也」。《庄子》说：「道恶乎在？庄子曰：无所不在。东郭子曰：期而后可。庄子曰：在蝼蚁。曰：何其下邪？曰：在稊稗。曰：何其愈下邪？曰：在瓦甓。曰：何其愈甚邪？曰：在屎溺」。从宇宙的立场来说，道是超越于人道的。不过，老、庄都不免偏于天道。在佛法中，从离恶行善的进修中，证于无善无恶的法性，然在法性无差别中，却非广修众善不可，如《金刚经》说：「是法平等，无有高下；以修一切善法故，得阿耨多罗三藐三菩提」。这是人心与道心的折中；这决非高谈自证，而放侈邪僻者可比。同样的，真性是无分于有情、无情，也无分于天、人、鬼、畜，而佛教为人说，人间才有佛法；唯有人才能发大菩提心（道心）：唯有人心才能通入于道心，这是怎样的允执其中。

佛法，可说一切都是中道。主自己修证，而过著集团（僧伽）的生活（这是与老庄的隐遁独善根本不同处）。真性无二无分别，而从精严（分别的）法相中去悟入。佛法为什么能真俗无碍，世出世间无碍？能处中说法而不落于两边呢？这是真正值得重视，值得研究的大问题。如从佛的证觉说，这是从「菩萨不共（世间）中道妙观」而来。从佛的说法说，这是依缘起为最高准则（缘起通于一切，为一切法的普遍法则），处于中道而说的缘故。

「人心惟危；道心惟微，惟精，惟一；允执厥中」——这种依于人而向于道的根本立场，我以为：佛法是相同的。在根本佛法，大乘空有的法轮中，才真正的，完满的显示出来！

民国五十八年三月三日，脱稿于星洲般若讲堂

卷005

五、上帝爱世人

青年节前后，和平东路××会的两位基督教友，特地夜晚来访，并送我一部《新旧约全书》——《圣经》。我与《新旧约全书》，别来已三十多年了！这一次一旦重逢，真有「他乡遇故知」的感觉。对这两位基督教友的好意，我深深的感谢她们！记得我在学佛以前，也曾听过牧师们讲道；也曾作礼拜，按时祷告；而且也曾像热心的基督徒那样，每天读「经」。我那时的读「经」心得，不一定与神父、牧师们的神学一样（其实他们也不完全一样），但觉得有些心得，也著实可以作热心的神教徒的参考。所以一旦与《新旧约》重逢，就想起要多少写些出来。

一 上帝爱世人的根本立场

一、上帝的爱

「上帝」是道地的中国名词。西方的一神教传来，将名为耶和华的神，译为上帝（或译作「神」）。这样的译语，没有甚么不可以。不过中国的上帝，与名为耶和华的上帝，决不因同名上帝而含义一样。这如同称为人，而或者是贤是圣，或者是巨凶大恶一样。这里不谈中国上帝与西方上帝的同异，而要专谈耶和华上帝的爱世人。

耶和华上帝的爱世人，在神教徒的心目中，是千真万确，无可怀疑的事实。试略举三项，就可以看出耶和华上帝的爱世人，爱到了怎样的程度。

一、「神（上帝）用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人」。（创二．7）

「为他造一个配偶，帮助他」。（创二．18）

「神赐福给他们，又对他们说：要生养众多，遍满地面，治理这地。也要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物。神说：看哪！我将遍地上一切结种子的菜蔬，和树上所结有核的果子，全赐给你们作食物」。（创一．28）

二、「耶和华说：我要将所造的人，和走兽并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭」。（创六．7）

「神晓谕挪亚和他的儿子说：我与你们和你们的后裔立约……凡有血肉的，不再被洪水灭绝」。（创九．8—11）

三、「神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得永生」。（约三．16）

从第一项说，不要说耶和华不造人，就是造了人，如不给吹一口生气，不再造一个女人作配偶，那种泥偶人，永恒的独身者，简直使神教徒不敢想像。幸而耶和华上帝的慈爱，竟然吹了一口生气，而且给了一个配偶，这才成为活人，成为有女人可管辖的男人——「对女人说：我必多多加增你怀胎的苦楚……你丈夫必管辖你」（创三．16）。这应该怎样的感谢上帝，至少男人们应该如此。而且，造了一切树果，一切鱼鸟兽类，给人作食品，使人得到充分的口福与营养。这难怪神教徒的祷告，首先要感谢耶和华上帝的恩典。而且「每饭不忘」，总要「谢上帝赐给我饭吃」。

从第二项说，神对人是这样的慈爱（如上项所说），而人类却「在地上罪恶很大，终日思想的尽都是恶」（创六．5）。耶和华有此权柄，有此大能，不应该将人类杀尽灭绝吗？这才「四十昼夜降大雨在地上」（创七．12），造成了最大的洪水泛滥，人类和鸟兽等几乎都断了种。那仅存的挪亚全家，赶快「拿各类洁净的牲畜、飞鸟，献在坛上为燔祭。耶和华闻那馨香之气，就心里说：我不再因人的缘故咒诅地，也不再按著我才行的（降大洪水）灭各种的活物了」（创八．20—21）。耶和华天恩浩荡，竟然与挪亚父子们立约，「凡有血肉的，不再被洪水灭绝」（创九．11），使人能安心生活

下去。大家想想，被共产党徒称赞为农民革命的张献忠，在他的七杀碑上，虽也知道「天（神）生万物以养人，人无一德以报天」，却只知「杀杀杀杀杀杀杀」，而不知在快要杀尽四川人时，与四川人立约，从此封刀（也许是四川人没有挪亚那样，懂得感恩献供的缘故）。唉！张献忠到底是匪类，耶和华到底是上帝！这么一对比，不但显出耶和华的爱世人，也看出西方上帝的智慧了！

拿第三项来说，耶和华的恩德可大了！上帝造人，而人却尽量的作恶。上帝劝也劝过，骂也骂过，打也打过，杀也杀过；威胁、利诱，什么办法都用过，而结果是一切毫无用处。人类还是我行我素，在罪恶中走向毁灭。连耶和华一心一意所选定的以色列人，也腐败得国家破亡，民族流离。这简直故意与上帝为难，使上帝从亚伯拉罕以来的无边祝福，完全落空。这几乎要使人怀疑耶和华的智慧与能力了！于是乎，耶和华不惜将他的独生子——耶稣先生，下放到人间（在神学上，这是上帝退休，圣父的时代过去，而圣子耶稣的时代到来）。耶稣先生要以他的血，代替万民的罪恶，而死在十字架上，让万民有进入天国的可能。唉！这真是耶和华的恩德说不完！

二、这也算是爱世人吗

上帝爱世人，虽在西方神教徒的心目中，千真万确，无可怀疑，而东方人，中国人（洋化者除外），总觉得不是这一回事，从内心生起怀疑：这也算是上帝爱世人吗？天地万物的存在，女人的存在，是否上帝所造，这涉及无可征信的创造论，姑且不论。现在假定，这一切是耶和华上帝所造的，交给人类管理享受的。但是耶和华是否真爱世人，也还是大大的疑问。以男女关系来说，打开历史，翻开新闻，充满了以男女关系而引起的无边纠纷、罪恶、痛苦。拿花草果木蔬菜来说，不但荆蔓莠草，人类服食毒草毒果而致命的，也是常有的事。有些花香，嗅到了就能使人中毒。尤其是鸟兽虫鱼，当然人类常常的吃他，驾御他，而人类受他们的损害，如虎狼的吃人，蚊蚋的吸血，似乎也不能说是上帝创造来爱世人吧！最难以理解的，人身常生一些寄生虫，如蛔虫、绦虫、吸血虫等，专吸人的血液而生活。这怕不是耶和华上帝爱世人，创造虫鱼鸟兽，以供人管理服用，反而是耶和华爱蛔虫等，创

造人类以作他们生长繁殖的温床了！问题越说越多，上帝爱世人的事实，也越来越难信了。就像耶和华以洪水来毁灭一切，仅挪亚一家幸免于死。这位西方神教信仰的典型人物——挪亚，竟然目睹一切的毁灭而无动于衷，还会感谢那位毁灭一切的耶和华上帝的恩典，向他献燔祭。这种西方式的信仰，叫东方的中国人，怎能信受呢！又如人类，有些生而贫穷的，生而残废的，生而狂□的，生而为奴隶的，耶和华上帝到底凭甚么而厚彼薄此？耶稣先生一次医好了生来瞎眼的，有人问起这生而瞎眼的原因何在，耶稣先生以为：「不是这人犯了罪，也不是他父母犯罪，是要在他的身上显出神的作为来」（约九．3）。在耶稣先生看来，这是非常合理的。但现代的世界上，多少人生而残废的，畸形的，狂□的，这都是为了「要在他身上显出上帝的作为来」吗？耶稣先生这一套理论，东方的中国人，也永远的搞不通。

神的主宰一切，或说神有仁慈的恩德，这在东方的中国人，就是一切民族，都有这样的意识存在的。无论是自然，社会，自己的身心，都不只是美好的。如雨水的滋润一切，也可以洪水泛滥。连耶和华赐给人吃的（在中国，名为「靠天吃饭」），有时也会因噎塞而死；或者骨骾在喉，上下不得。对于这些，在神明主宰一切的意识中，神教徒就会说出许多大道理：对人类有利益的，这是神的仁慈。使人感受苦难的，这是神的公义，神的愤怒，神的考验。还有，一切于人有益的，归于上帝；于人有损害的，属于恶魔。照这样说，不但神与魔对立（近于善恶二元论），而神的爱世人，也不能确定。因为上帝有爱也有恨，既可以说爱世人，为甚么不说上帝恨世人呢！东方的中国的神教观，到此为止。所以，说到「天有好生之德」，又说「天地不仁」。既看到「天地之大德曰生」，又看到「天发杀机」。尽管畏天、敬神，有时却说出「天胡不吊」（上帝为甚么那样不怜悯），「天道难论」，「天道无知」；甚至会说「天道有祸福而无赏罚」。远在战国时代的文艺大师屈原，由于忠君爱国而得祸，满腹牢骚，就不客气的向上帝责难一番，名为「天问」了。可是希伯来的伟大宗教家，为了贯彻上帝的绝对性，而宣说上帝是绝对完善的爱；因为唯有这样，才能达成唯一绝对的主宰意欲，与绝对完善的道德意识的统一（表现在世间事实上，就是强权与公理的合一）。这一工

作，从先知时代开始，到耶稣先生的被杀而草草完成。可是这么一来，生长在反极权意识，充满人道与理性文化中的东方人、中国人，越来越搞不通了！不免随时从内心泛起疑问：「这些也算是上帝爱世人吗」？

三、站稳自己的立场

对于「上帝爱世人」，东方人多数不容易明白，西方人却能信得过——现在可也不成了。生在中国的我，从前热心读「经」的时候，起初也一直想不通。好在我前生修得的慧力不错，终于豁然贯通。本来，不要说教宗，就是普通的神父、牧师，一定是（希望如此）心里有数，不消多说。像我下面所要说的，他们会如数家珍的，知道是引用某书某章某节，觉得这只迷失的羔羊，摸到羊门而怎么又走了。对神父牧师们，虽然不消说；可是那些为了奶粉旧衣，为了留学，为了政治而信教者，不免会偶尔泛起疑情。为了帮助这些半信不信，似信非信的教友们，我是不惜眉毛拖地，泄露天机（依中国传说，泄露天机，是干犯天怒的）。现在，我要直捷了当告诉教友们：你是人吗？你是人，就要站稳你做人的立场，认清你与耶和华上帝的关系。要知道，不能彻底的信仰上帝爱世人，毛病在「立场不稳，认识不清」。

人是甚么？人是耶和华上帝得意的作品（有时也会失望）。人是被造者，神是创造者。虽然人蒙耶和华上帝的恩赐，负起管理世界万物，享受一切的责任与权利，但在被造的立场来说，人算是甚么呢？创造主对于被造者，有支配的完全自由。如搏土的工匠，要造成花瓶，就是花瓶；要造成尿罐，就是尿罐，尿罐还能埋怨工匠的不平等吗？工匠造了花瓶，如果看不顺眼，打坏了重做，花瓶还能怪工匠的不尽心吗？被造的陶器，谁能说工匠的不是呢？耶和华上帝是创造主，一切属于上帝，上帝爱甚么就是甚么。所以，无论甚么事，在耶和华来说，永无错误，完全正确。人在耶和华眼前蒙恩，叫人负起管理使用的责任，那不过等于奴仆，禀承主人的意思去执行而已。主人说先扫地，就先扫地；主人说后擦椅子，就后擦椅子；奴仆还敢变动工作的先后次序吗？说开门就开门，说关起就关起，主人是绝对的支配者，就算人是高等的奴隶，总还是奴隶，除了执行主人的意思，还能自作主张吗？所以耶和华上帝的真实信徒，在祷告中，总是不断的：「主呀！主呀！你的仆

人」。一定是无条件的服从，上帝的意思不会错而永无怨望。这种主奴关系，《新旧约》到处启示我们，而耶稣先生特别说得明白。所以，耶和华上帝的儿女们，耶稣先生的门徒们！你们要站稳自己——奴仆的立场，认清人与上帝的主奴关系，这才能打开了进入天国的大门。

依《旧约》所说，人因为犯罪，才受到生活的种种艰困。至于生而聋哑，生而畸形之类，那是上帝意志的自由安排，被造者是无权过问的。健康富有的，忽而成为贫病，也是耶和华的意思（被汽车压伤压死，也应该作如此想）。《旧约》的〈约伯记〉，对这说得极为透彻。约伯是一位义人，由于撒旦的搬弄，耶和华上帝也就重重的打击他一下，考验他一下。约伯贫病交加，痛苦不堪！约伯觉得自己是诚信上帝的，奉行公义的，那为甚么会有此遭遇呢？于是乎他希望早点死去；希望能找到耶和华，向耶和华诉冤，与上帝辩个明白，到底为了甚么？末了，耶和华向他现身，责问他，使约伯承认自己的错误。约伯的确是错误了！他忘记了自己的奴隶立场，忘记了被造者在创造主面前的地位。心怀怨望，就是缺乏信心的表示。他竟想早一点死去，而不知人的生存，是上帝的权力，不是上帝的意思，谁还能让他多活一刻吗？奴隶难道还可与主人辩论吗？作为真诚的耶和华的信仰者，必须培养奴隶意识，习以成性，这才能无条件的信赖上帝，才能一切荣耀归于上帝。富贵是上帝的恩赐，贫贱是上帝的好意。上帝要我活著，我就活著；要我甚么时候离开世间，我就甚么时候离开（这叫「蒙恩奉召归天」）。一切属于上帝，一切荣耀归于上帝。这样的信，才是耶和华上帝的标准仆人，也才能完美地信受「上帝爱世人」。

或者以为不然，现在是民主自由的时代，反奴役的时代，耶和华与耶稣先生的道理，正以民主自由平等的姿态，到处推销，怎么说一个真诚的天主教友或基督教友，要养成奴性，无条件的服从，才能相信上帝爱世人呢！而且，即使是主奴关系，奴隶也有他自己的人格，怎么可以唯主人的命令是从呢！要知道，希伯来的一神教，连耶稣先生的福音在内，正是渊源于奴隶社会的时代，现实世间的主奴关系，被反映而铸成宗教意识。奴隶社会的奴隶，是一切属于主人的，要打、要杀、要出卖，主人有绝对的权力。奴隶们穿

的、吃的，都是主人的恩赐。奴隶们除了忠实执行主人交下的工作而外，还有甚么？唯有仰望主人的颜色，希望取得主人的欢心，因而在主人的眼前蒙恩。唉！时代变了，这种奴隶社会的奴隶立场与主奴关系，也一天天冲淡了。我真为耶和华上帝与耶稣先生担心，奴隶社会主奴关系的宗教意识，能维持到几时呢？

说到奴隶也有他自己的人格，这种松弛了的，东方式的奴隶，不可以拿来解说一神教的奴仆。在中国，在印度的佛教，说到主奴关系，即使有阶级性，义务也是对等相互的，不是片面的。奴隶在中国的地位，决与耶和华及耶稣先生所想像的不同。这所以，独断的唯物论者马克思，也不能不承认亚细亚的生产样式。这种否定奴隶的人格与自由意志，而进行大量的买卖行为，在耶稣先生的道理风行，被歌颂为「上帝的旨意，行在地上如在天上」时，曾在新大陆大行其道。可以想见天上的、地上的奴隶，是怎样一致了！我是中国人，无法养成耶和华与耶稣先生所要求的奴性。我一向不愿意作谁的主人，也不愿作谁的奴隶。所以我非常抱歉的，离开了耶稣先生而进入佛教。

我虽不能成为耶和华上帝的仆人，不能承认上帝爱世人，但我不反对神教的信徒，反而希望他们真正地信。所以不惜泄露天机，剴切说明了，要信你们的主，必须站稳奴隶立场，认清耶和华与自己的主奴关系。唯有这样，才能无条件的，由衷的深信上帝爱世人。应该随时想到，在创造主的面前，自己的一切属于上帝，上帝爱怎样就是怎样。那你才能深信上帝爱世人，你才会蒙受上帝的恩典。切勿接受那些虚伪传道者的谎言，把耶和华上帝与耶稣先生，描写为民主，自由，平等的性格。这样的混淆了耶和华与耶稣先生的真面目，使你立场不稳，认识不清，那将永远成为半信不信，似信非信的可怜者！

二 耶和华所喜悦的人——盲目无知识

一、不得知道善恶

上文说到，要站稳奴隶的立场，认清耶和华与自己的主奴关系，这才能无条件的服从，信得过上帝爱世人。也就是说，这才是耶和华所喜悦的人。

忠实的奴仆们，在耶和华上帝看来，盲目无知识与分散无组织，是必不可少的。先说耶和华所喜悦的盲目无知，这如《旧约．创世记》所说：

「耶和华神吩咐他（亚当）说：分别善恶树上的果子，你决不可吃，因为你吃的日子必定死」。（二．16—17）

「蛇对女人（夏娃）说：你们不一定死。因为神知道，你们吃的日子，眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。于是女人……就摘下果子来吃了。又给他丈夫（亚当）吃，他丈夫也吃了。他们二人的眼目就明亮了，才知道自己是赤身露体」。（三．5—7）

「耶和华说：那人已经与我们相似，能知道善恶，现在恐怕他伸手又摘生命树上的果子吃，就永远活著。耶和华便打发他出伊甸园去」。（三．22—23）

在创造神话中，说到耶和华上帝把手创的人——亚当与夏娃，安放在伊甸园中。「园子当中，又有生命树和分别善恶的树」（创二．9）。据说，吃了生命树的果子，就永远活著；吃了分别善恶树的果子，就眼目明亮，能知道善恶。在耶和华上帝的本意，生命树果是可以吃的，只是不许吃分别善恶树果，也就是不许人有分别善恶的智慧。等到人吃了分别善恶的果子，有了分别善恶的智力，耶和华就怕起来，怕人再吃生命树果而永远活著，这才把人赶出伊甸园去。这一神话实在太好了！使我们充分了解希伯来宗教——耶和华上帝的神格。本来，人在吃了分别善恶树果以来，大家的眼睛雪亮，谁也了解这一神话的意义，用不著我来多说。只是有些人，迷恋伊甸园的盲目生活，关在思想铁幕里，成为有眼睛的瞎子，所以不免再来解说一番。

耶和华对人说：分别善恶树上的果子，你吃的日子必定死。蛇（魔）对女人说：你们不一定死。虽然耶和华的意旨实现了，人是真的要死亡了，但依〈创世记〉看来，蛇说的才是老实话——吃了不一定死。否则，为甚么「耶和华恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活著」，而把人赶出伊甸园去？所以人之不免死亡，不是为了别的，而只怪亚当夫妇，没有把分别善恶树果与生命树果同时吃下。否则，耶和华上帝也只能干著急，无话可说了。

我们要进一步研究，到底为了甚么，耶和华上帝（起初）可以让人永远活著，而不容许人类有分别善恶的智慧呢？这一问题，醉心盲目生活的神学家，虽然熟视无睹（也许心里有数），其实问题极为明白。分别善恶的智慧，意味著人类的自觉（由于眼睛明亮，觉得自己连衣裳都没有穿），自由的思考（不服从耶和华的禁令）。自觉与自由思考，是不会盲目信从的，是促成神权崩溃的有效武器。例如欧洲的中古时代，神权的强力统治，因希腊自由思想抬头，文艺复兴而开始崩溃。耶和华上帝的身分，是自以为创造一切，有权支配的宇宙大统治者。他所喜悦的，是绝对忠实的仆人。奴隶可以永远活著，接受支配，却不可有分别善恶的自由思考。如奴隶们有了自由思考，智力增长，这对于主耶和华，是何等威胁呢？怎能使耶和华上帝不怕呢？耶和华禁止人吃分别善恶树上的果子，无非希望人类，永久盲目无知的，成为上帝忠实的仆人，永远将荣耀归于上帝。

站在希伯来的宗教立场，必须肯定这一神话的真实性。上帝创造了人类；人类不听吩咐，私吃禁果，而成为罪恶根源。罪人与罪人的子孙，永不能拯救自己，唯有信赖上帝的儿子——耶稣先生血的救赎。这是天主教、耶稣教的信仰支柱，丝毫怀疑不得。所以，唯有确认自己的奴隶立场，才能相信自己的眼目明亮，分别善恶，是罪恶的；才能一心一意跟著耶和华与耶稣先生走。这是希伯来的宗教立场，迷恋伊甸园式的盲目信仰者，会深信不疑，不断的赞美主。如从人的立场，由朴野而进入文明的生活经验，这神话也有他的部分真实性，而且也有片面的高深哲理。不过，这只能使人成为半信不信，似信非信，或者不信的，我姑且附带的说在这里，但希望虔诚的耶和华的忠实仆人，不要信以为真！

人自从吃了分别善恶的果子，开始有了分别善恶的智力，才知道自己是光著屁股走路，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。从此，女人开始要受丈夫的管辖，人要从土地的劳动而得到生活（创三章）。这说明了伊甸园的生活，还过著畜生一样的生活，连隐蔽前后的那片叶子都没有。此后要进入男性中心，女人从属于男人的时代；人要劳苦工作，进入农耕的时代。这个神话，就是那一时代的产物。从人类史的观点，这是人类的进步；是人类

意识到自己是人，觉到人性的尊严，要披荆斩棘，开辟出人类自己的天地——这是怎样的值得歌颂！依中国的儒学来说，「是非之心」，「羞恶之心」，是人的良知良能，是人类成贤成圣的性德。佛法也与儒者一样，认为「惭愧」（即羞耻心）是人与禽兽分别的所在。「知善知恶」（阳明说是「良知」），是学佛者首先必备的正见。东方以人为本的文化，对分别善恶的智力，惭愧的道德意识，一向把他看作向上向光明的动力。人类理智的、道德的自觉，是那样的光明，为甚么希伯来的神学者，要看作为了不听耶和华上帝的吩咐，受上帝的咒诅，被上帝赶出乐园而受罪受苦呢？原来人类文明的开展，不只是智慧与道德的增进，而也是面临艰难困苦，忧苦的加深。有分别善恶智力的人类，想得远了、深了，不再像畜生一样，临时痛叫一下，过了等于没有事（经验久了，会养成本能的逃避等）。在面对艰困，或想到未来的苦难时，虽过去的不就是好的，而每每憧憬那过去习惯了的一切。所以古代的早期文化，多少带有复古的倾向。在中国人本的文化里，复古是法先王的礼治政制，或是一任自然的无为而治。而希伯来的伟大神学家，由于习惯于天威咫尺的主奴思想，所以将与智慧俱来的苦难重重，看作违反主上帝的意思而受神的惩罚，满心不愿意于离开伊甸园的独立生活。希伯来神学家的心境，是在开始踏上自由园地时，面对人事日繁的社会，艰苦愈来愈多，迫得寄望于伊甸园式的盲目生活（或称之为信心的生活）。不断地向人呼吁，要人归向耶和华为人类安排好的乐园，承受上帝的爱。希伯来的宗教思想，随时代而进步，地上旧式的伊甸园，新装为即将到来地上的天国。然而，伊甸园式盲目无知的幸福，真的会到来地上吗？是人类所仰望的吗？依东方的、中国人的看法，人宁可多苦多难，而不愿过那永恒的盲目生活。高等的奴隶，也不及贫苦的自由。不过，习惯于奴仆的思想生活，如耶和华的忠实仆人们，又当别论。

这一神话所有的哲学意义，虽是片面的，但确乎是难得的！人因吃了分别善恶的果子，而开始苦难的生活，走上死亡的命运。「你吃的日子必定死」，这是甚么意义呢？这是说，人类知识的开展，不离苦痛，反而失去了真理的永恒（其实不是失去，而是从来没有得到过）。在中国老、庄哲学里，有

著非常近似的思想。庄子说到一则寓言：天帝为混沌日凿一窍，七日通七窍，而混沌可死了。混沌，形容那浑朴无知。七窍通，即知识开；知识一开，天真的生命也就完了。这与〈创世记〉的神话，不是有著共同性吗？这是发现了知识的相对性与缺陷，因为一般的知识，是现象的知识：是片面的；是有所知而有所不知的；是陷于无穷思辩而永不满足的，也就是不能没有苦痛的；这不能与真理相契应，不能触证绝对的永恒。为了这，老、庄主张体道而返于自然。老子说「弃智」，「大智若愚」。庄子慨叹于「吾生也有涯，而知也无涯」，而宣说「玄珠」（喻道体）不是聪明人，有力人所能得，而唯有「罔象」才能得到他。道家的生活，是内与无名相的道体相契应，而外则过著不用机巧，不事功利，还归于初民的古朴生活（比伊甸园的生活，还是文明得多）。而希伯来的宗教家，一直在宣说知识的空虚，不能充实内心，不离忧苦，所以劝人无条件的信从主耶和华，过那盲目的信心生活，从信心去接近上帝，而进入永生的领域。我深深地相信，过著信心生活的耶和华的仆人们，是幸福的。然而知识真是可咒诅的吗？如真的浑噩无知，怕连信顺耶和华与耶稣先生，也不会呢！没有知识的增进生产，教会又从那里来这么多奶粉与旧衣服呢！光著屁股走路的初民生活，真是没有苦痛吗？浑噩无知的初民，说他是幸福的，不如说他是反应迟钝的低能。不信，请注意白痴、牛羊的生活！这些，神父、牧师、神学家，在虔诚的祷告上帝，为上帝作工的余暇，不妨偶然的考虑一下！

二、承认自己无知

现在言归正传。耶和华是不许人类有自由思考的，而人类却竟然不听吩咐，吃了禁果，而能分别善恶了。这尽管是人类有罪，罪该万死，但人类的知识，到底成为神权信仰的严重威胁。这样，忠于耶和华的仆人们，从耶和华得来新的启示，而向人类劝告。首先，利用人类的知识不充分，如〈约伯记〉三七——四一章所说：

「你若有聪明，只管说吧」！（三八．4）

「你曾进到海源，或在深渊的隐密处行走么」？（三八．16）

「地的广大，你能明透么？你若全知道，尽管说罢」！（三八．18）

「光明的居所，从何而至？黑暗的本位，在于何处」？（三八．19）

「野山羊几时生产，你知道么？母鹿下犊之期，你能察定吗」？（三九．1）

提出这种问题，使你意识到自己知识的不充分，而俯服于神的足下。虽然有些问题，现在是可以了解，可以做到的，但不知不能的还多著呢！所以只要人类还有所不知（不能），耶和华就有存在的理由，耶和华将永远存在于人类的无知之上。西方神教徒的信心，也许训练有素，没有人敢说：耶和华哪！你知道么？只管说罢！相信耶和华的代言者，也一样的瞠目结舌。好在他说不出来，是上帝的隐秘，是你所不应该过问的。你说不出来，那是你的无知，所以人应该信顺耶和华上帝，直到永远！

三、知识服从于信仰

其次，要人将智慧安放于信仰的基石上。这是说，唯有信神的，听神吩咐的，神所喜悦的，才有从神而来的智慧。如说：

「敬畏耶和华，是知识的开端（所罗门讲错了。不听耶和华而吃禁果，才是知识的开端）」。（箴一．7）

「神喜悦谁，就给谁智慧」。（传二．26）

「耶和华赐人智慧、知识和聪明，都由他口而出」。（箴二．6）

反之，如不信耶和华，不听耶和华的话，那智慧就不可靠了，不能得到上帝的顾念。如说：

「要专心仰赖耶和华，不可倚靠自己的聪明」。（箴三．5）

「不要自以为有智慧，要敬畏耶和华」。（箴三．7）

「凡自以为心中有智慧的人，他（神）都不顾念」。（伯三七．24）

从上引述，可见要在信从耶和华的绝对主宰，绝对完善；也就是信得上帝没有不知的，没有不能的，没有不是的前提下，智慧才有意义，耶和华也才会爱你，顾念你，使你能蒙恩而得到永生。这也就是说：理智应服从信仰

，人类的知识应服从古老的神话。这一项原则，在欧洲教权隆盛的中古时代——黑暗时代，大体是做到了。当时的哲学思辩，主要为了证明上帝，所以被讥为宗教的婢女。当近代科学发轫的时期，科学家的发明，哲学家的远见，如违反了古老传来的上帝意思，教会——耶和华与耶稣先生的代表团，有权强迫他撤回意见。否则，教会要代表上帝来处分，拘禁他，或用火烧死他。我不能不佩服耶和华上帝的伟大！他真有先见之明，知道人类的知识开展，迟早会威胁主奴关系的稳定，而发生信仰的动摇，所以根本不许人吃分别善恶的果子。然既经吃下分别的果实，要人类的智慧永远服从于传统的信仰生活，也就不太容易了！教会的仇视科学，扼杀知识，能有甚么用呢！好在上帝的意思，非常暗昧，要经神父与牧师转达出来，所以神父与牧师们，大可标榜上帝的意思，而照著自己的意思行事。如中国的祭祖问题，凡蒂冈的上帝代表，就曾禁止又准许，准许又禁止，而现在上帝又可以准许了。在以基督教为国教的美国，从前是达尔文的进化论，猴子进化成人的邪说，可以在大学传布，而不能向中学生说，不知现在又怎样了！摧残教会的，无神论的共产政权，凡蒂冈——上帝在地上的代表团，从前是反共到底，现在也许要作与共产政权和平共存的准备了。总之，这都是上帝的意思；上帝的意思，你那里知道?

不过，虽然理智服从于信仰，意识到自己的小聪明而惊佩耶和华的全知，有时还可以做成上帝的仆人。但这到底是危险的，可怕的，不一定能承受上帝对世人的恩典。所以最理想的，还是伊甸园式的初民，不识不知，而得到耶和华上帝给予安排好的一切福乐。所以我敢补充耶稣先生的登山宝训：「盲目无知的人有福了，因为地上的乐园（地上的天国）是他们的」！

三 耶和华所喜悦的人——分散无组识

一、分散集合

想蒙耶和华上帝的喜悦，承受上帝的恩爱，除了自认无知，或智慧服从于信仰而外，分散而没有组织，也是必要的，这可从上帝的作为中看出来。如说：

「那时，天下人的口音语言，都是一样。他们往东边迁移的时候，在示拿地见一片平原，就住在那里。他们彼此商量说：来罢！我们要作甎。把甎烧透了，他们就拿甎当石头，又拿石漆当灰泥。他们说：来罢！我们要建一座城，一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上」。（创一一．1—4）

「耶和华说：看哪！他们成为一样的人民，都是一样的语言，如今既作起这事来，以后他们所要作的事，就没有不成就了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语彼此不通。于是耶和华使他们从那里分散在全地上，他们就停止不造那城了」。（创一一．6—8）

这一变乱口音的经文，神父、牧师、神学家，怕从来都读不通，测不透上帝的意思，让我来把读「经」的心得，向大家报告。人自从吃了禁果，有了分别的智慧，耶和华就非常的担心。「耶和华神说：那人已经和我们相似，能知道善恶，现在恐怕他伸手，又摘生命树上的果子吃，就永远活著」（创三．22）。依耶和华的意思，人不是上帝，就不能与上帝一样的有分别善恶的智慧；人应该盲目无知的，永作造物主的忠实仆人。现在有了分别的智慧，如再像上帝那样的永远活下去，经验累积而智慧一天天大起来，那简直要与耶和华上帝称兄道弟或取而代之了。那还了得！不如趁人没有吃下生命树果以前，赶出伊甸园去，让人接受死亡的命运。然而死亡并不能阻碍人类智慧的增高，人类一代代延续，不但承受前人的经验，而且又不断的进步。到上帝要变乱口音的时候，人已经从农耕而进步到工业，会造甎，会造城，还想造塔顶通天的高塔。造城与造塔，是「为要传扬我们（人类）的名，免得我们分散在全地上」。这是人类要过更有组织的生活；团结就是力量，从而显扬人类自己，人类文化的光荣。人类散居，还那样一天天聪明，如再过城市生活，有组织的生活，那「如今既然作起这事来，以后他们所要作的事（如升空，如入水，如征服太空等），就没有不成就的了」。人类甚么事都能作，那还有谁将荣耀归于上帝呢？这确是使耶和华担心的事！但耶和华上帝的智慧，到底是伟大的！他作成有效的对策——变乱人的语言。人与人间，为了语言不通，而形成种族的不同。这不但造成了种族的，区域的不同生

活文化，而相互对立；由于语言的隔碍，更不断引起了矛盾、冲突、斗争，而对消了人类团结进步的力量。所以耶和华变乱人的语言，目的在要人类分散。只要彼此间多分散，多斗争，耶和华的大能，就会到处显扬出来。因此，「耶和华使他们分散在全地上，他们就停止不造那城（与塔）了」。由于人类不能团结，分散了力量，就无法完成这伟大的工程。人类做不到，耶和华就得到了辉煌的胜利。人类分散了，就不免削弱了人类的智慧与力量（其实还在进步之中），斗争多，苦难多，耶和华就可以振振有辞的，责备那些傲慢的人类，应受打击与毁灭的惩处。人类也会痛悔自己的罪恶，承认自己的渺小，而回归于主耶和华的名下，接受耶和华上帝的领导。耶和华叫人类分散对立，就是达成上帝爱世人的办法。

二、反对成立国家

变乱口音一举，上帝似乎是胜利了，但并非决定性的胜利，人类还是向智慧、团结、能力而迈进。耶和华也就不断的愤怒、抗争而企图确保宇宙王国的统治。这是有上帝说为证的（神父、牧师们就是相信这样的话），试举两例：

一、「众人彼此说：我们不如立一个首领，回埃及去罢」！（民一四．4）

「耶和华对摩西说：这百姓藐视我要到几时呢」？（民一四．11）

二、「以色列的长老，都聚集来到拉玛，见撒母耳，对他说：现在求你为我们立一个王，像列国一样」。（撒上八．4—5）

「耶和华对撒母耳说：百姓向你说的一切话，你只管依从。因为他们不是厌弃你，而是厌弃我，不要我作他们的王」。（撒上八．7）

「耶和华以色列的神如此说：你们今日却厌弃了救你们脱离一切灾难的神说：求你立一个王，治理我们」。（撒上八．18—19）

第一例，是以色列民族，从埃及出来的时候。当时的领导者摩西，利用以色列上帝耶和华的名义，鼓舞同族，而进行脱离埃及统治的斗争。在进入祖宗的故乡——迦南以前，居留旷野的艰苦生活，是可以想见的。每日吃吗

哪而生活，受到生活的熬炼，也就不免有了怨言。「巴不得我们早死在埃及地耶和华的手下。那时，我们坐在肉锅旁边，吃得饱足。你们将我们领出来，到这旷野，是要叫这全会众都饿死啊」（出一六．3）！「谁给我们肉吃呢？我们记得在埃及的时候，不花钱就吃鱼」（民一一．4—5）。民族的独立固然重要，肚子吃饱也非常要紧。这些牢骚，以人的立场来说，是人情之常。但以耶和华来说，就显得不够信心，不够服从，免不得要发怒了。后来，以色列人听到迦南地方的人民，强壮有力，就失望的哀哭起来：「巴不得我们早死在埃及地，或是死在这旷野。耶和华为甚么（要）把我们领到那（迦南）地，使我们倒在刀下呢！我们的妻子和孩子，必被掳掠。我们回埃及去，岂不好吗？众人彼此说：我们不如立一个首领，回埃及去罢」（民一四．2—4）！另立一个领袖，不只是不要摩西，而就是不信任耶和华上帝的领导，嫌耶和华的领导无方，使大众面临绝地。嫌耶和华领导无方，不再要耶和华领导，对于耶和华上帝的藐视，严重到甚么程度！所以这一次，上帝生的气可大了，准备用瘟疫来击杀他们——耶和华最心爱的以色列人。后来虽答应了摩西的恳求，还是给了「你们的尸首，必倒在旷野」（在进迦南以前就死了）的惩罚。耶和华上帝的法律是：谁不受耶和华的领导，谁就该死。上帝的大慈悲，爱世人，是不能与统治人类分离的，因为上帝的身分，就是宇宙的大统治者（主宰）。在上帝，非统治人类就无法爱人类，所以人类也就非服从主，作忠实的仆人，不能获得上帝的爱。耶和华与耶稣先生的信徒啊！你们要记著：统治你就是爱你。

第二例，在以色列民族进入迦南，由祭师撒母耳领导的时候。那时，以色列还是部落（十二支族）时代，士师（祭师）治理——耶和华神权统治的时代。当时的列国，都有了国家组织，有国王治理，以色列人也就向撒母耳要求，为他们立一个王。从祭师治理到国王治理，本是人类历史的一定演进，是可喜的进步。但从耶和华的神权，神人间的主奴关系来说，那等于叛逆，不要耶和华作他们的王了。所以耶和华对撒母耳说：「他们不是厌弃你，而是厌弃我，不要我作他们的王」。人类由于眼睛明亮，人类文明进展到这一阶段，任凭耶和华怎样的全知全能，也无法扭转这一历史的要求。虽然耶

和华还是努力作最后的说服：「告诉他们，那王将来怎样管辖他们」（撒上八．9），服劳役，纳赋税，还要夺取他们的财产。但人类有了国家组织的坚决要求，也就不听耶和华的话。耶和华到底是聪明的，见事已如此，反对无效，也就顺水推舟，给他们立一个王了。

耶和华不愿意以色列人成立国家，还是不愿意人类的团结。人类集合于国家组织之下，至少是以政统教（怕还要政教分离……），人类再也不会无组织的，受耶和华神权的直接领导了。国家制度是人类进一步的社会组织；在国家的统一组织下，营为群体的活动。文化、事业、公共福利，一切都更迅速的进步。在这大地上，人类要显扬自己的名字，不再将荣耀归于上帝。企图反对国家，诽毁国家为管辖人类，虐待人类的力量，耶和华早在马列主义以前，吐露这种高见了。其实，他们也不一定讨厌国家，只是国家制的存在，使他们统治世界的雄才大略，无法实现罢了！

三、叫人家庭分争

人类既有了分别善恶的智力，那唯有使人类分散、对立、斗争，才能接受耶和华上帝的领导。这一政略，到耶稣先生宣扬福音的时代，虽因人智进步，而大大修正了耶和华的意思，但以促使人类分散、对立，为达成信仰上帝的有效方法，还是一样。如耶稣先生说：

「你们不要想我来，是叫地上太平。我来，乃是叫地上动刀兵。因为我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌，就是自己家里的人」。（太十．34—35）

「你们以为我来，是叫地上太平吗？我告诉你们：不是，乃是叫人分争。从今以后，一家五个人将要分争：三个人和两个人相争，两个人和三个人相争。父亲和儿子相争，儿子和父亲相争；母亲和女儿相争，女儿和母亲相争；婆婆和媳妇相争，媳妇和婆婆相争」。（路十二．51—53）

耶稣先生的福音，强调信主得救——主要是信上帝的儿子，信上帝的化身，也就是信耶稣自己。他强调来世间宣扬福音的中心工作，是促使家庭内的自相斗争，就是动刀动枪，也在所不惜。有些读「经」而没有读通的好好

先生，怀疑耶稣先生那样的爱人如己，不惜牺牲自己的生命，怎么叫世人自相分争呢？不只说爱而又谈仇恨，不说和平而强调斗争呢？这怕不是耶稣先生的意见吧！这是不明白希伯来精神（也可说西方精神）的幼稚想法！如明白耶和华上帝的主宰人类，是从人的分散对立中而完成统治，就容易明白耶稣先生这一平常的道理了。不过，耶和华上帝的爱世人，著重于种族的，不脱民族宗教的色彩。而耶稣先生的爱世人，著重于个人的，使每个人因信而得永生。耶和华上帝（圣父）的时代，是从严格统治人类，而逐渐失去控制，所以用分散——种族分散，阶层对立，及无组织以维持统治。耶稣先生（圣子）的时代，是大大革新，从头收拾旧山河，这就非采用矛盾斗争的神圣作略不可。不进行家庭的斗争，怎能达成新王国的统治呢！

四 一贯之道

一、结说

要通达「上帝爱世人」的「经意」，必须确认上帝与人的主奴关系，这才能得出「为了爱人，必须治人」的结论。有以为上帝与人为父子关系，有以为耶稣与门徒为师生关系，这都是不对的。老子中学毕业，儿子也是中学毕业，老子决不会心里难过。如儿子大学毕业，那老子一定是特别欢喜。又如老子官拜一品，儿子竟称孤道寡，不论老子的表情如何，心里总是不亦乐乎！父子的关系是这样的，而耶和华与人类呢？自己有智慧，却不许人吃分别善恶的果子。人有了智慧，上帝就不愿人类的团结，作成更大的事业。天下有这样的父子吗？这样的耶和华，能相信是你们的父吗？耶稣先生说：「学生不能高过先生，仆人不能高过主人」（大十．24）。仆人不能高过主人，以西方的奴隶社会来说，是对的。学生不能高过先生，或者也是西方文化吧！但在东方，「青出于蓝而胜于蓝」，受到人的称赞。正因为学生高过先生，人类的文化才有进步！你能胜过耶稣先生吗？「上帝与人为主奴关系」，是读通「圣经」的总线索，也可说是「圣经」的一贯之道。确认了这，上帝爱世人的微言大义，才明白地显露在人的眼前。

我在读「经」的过程中，偶然悟得了一点。这虽然又是泄漏天机，干犯天怒的，但这奥妙的学问，我还是把他吐露出来。如中国有从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子传来的一贯政治哲学一样，《新旧约》中，却有西方真传的一贯统治哲学。扼要的说，盲目无知识，是愚民政策。蒙蔽人的眼目，管制人的思想，才能造成狂热的一致信仰。分散无组织——分争，对立，仇恨，斗争，是分化政策。运用这些，才能分散他们而集中到自己这边来。这在中国的道家、法家，也多少摸到边缘，但那里有耶和华启示的博大精深呢？又如为了爱人，所以要治人；为了深切的爱人，所以非严格的治人不可——爱与治的矛盾统一，是怎样的奥妙！如应用这些而绘成快要到来的天国蓝图，作成响亮的政治号召：为了救人类，解放人类，非经过专政，严格控制你、教育你不可。如宣传到使人信仰，大家跟著走，这就是应用耶和华上帝的统治学，到了炉火纯青了！我起初希奇，希伯来的伟大宗教，怎么也搞这一套？但不久就明白：耶和华上帝是宇宙王国的大统治者，不搞这一套，又搞些甚么呢？我是不愿做奴隶，又不想做主人的人，所以对这样的高深学问，尽管欣赏而并不想宣扬他。而且还觉得：耶和华那样的极权大独裁者，他的宇宙王国，在《旧约》里清楚的显示出来，他不得不不断的向人类让步，向人类低头。在人类的知识进步互相团结下，耶和华的宇宙王国，分崩离析到无可维持，不得不让位给他的儿子——耶稣先生，一新世人眼目，而谋王国的复兴。耶稣先生再建的王国，由祭师们代表执行。然自文艺复兴以来，不也在向人类让步低头吗？不也成为派别纷歧，自相争吵，封建割据，如战国时代吗？那样的极权统治，也终于如此，何况那些法西斯、马列主义等邪恶极权，人民的眼睛雪亮，又能维持几久呢！所以，我虽欣赏那西方一贯真传的统治学，而从无宣扬赞叹的信心。

二、我的祷告

末了，让我向耶和华上帝祷告吧！

万王之王，以色列的上帝耶和华啊！我赞美你，感谢你，你的大慈爱，使我这外邦人，通晓你的启示！不是你，有谁给我以智慧？谁能通晓你为了爱人，必须治人的真理？

耶和华上帝啊！愿你的恩典，临到神父、牧师、传道——宣扬你与主耶稣名字的仆人，也像临到我一样！勿使他们误以撒旦的知见，作为你的意思而到处宣扬！

耶和华上帝啊！你是大慈爱者！你忍耐，你宽恕，赦免那些推重智慧，歌颂团结，不愿向你作奴隶的人们！阿门！

卷006

六、〈上帝爱世人〉的再讨论

去年《海潮音》七、八月号，刊载了我的读「经」心得——〈上帝爱世人〉。在我的想法，与「名布道家兼作家」吴恩溥牧师的看法相近，「对于基督教，可能起一些涟漪都没有」。但出乎意外的，远在香港的吴恩溥牧师，竟「在百忙中撰文护教」（题为〈斥印顺和尚上帝爱世人篇的谬妄〉）；《基督教研究》主编龚天民牧师，竟说「对印顺之文，非予以痛击不可」。这使我感到非常的荣幸与兴奋，因为即使没有别的涟漪，而吴、龚二大牧师，确已被震得波浪汹涌了！所以不问吴文的价值如何，看在香港远来的那番盛意，非得虚心的请教一番。

一 上帝与人的主奴关系

一、奴隶终究是奴隶

吴恩溥牧师为了驳斥〈上帝爱世人〉的谬妄，写了一万五千字的长文。我拜读了以后，觉得废话多了一点。但我要紧扣主题：根本立场是主奴关系；主要方法是盲目无知识，分散无组织。先来依次论究三项主题的正确性，然后清除那大堆废话，送入「垃圾坑」去。

最根本的主题，是「上帝与人的主奴关系」。吴牧师引用了我的话：「要信你们的主，必须站稳奴隶（吴文误作主奴）立场，认清耶和华与自己的主奴关系」。「高等的奴隶，也不及贫穷的自由。不过习惯于奴隶的思想生活，如耶和华的忠实仆人们，又当别论」。「你们要站稳自己——奴隶的立

场，认清人与上帝的主奴关系，这才能打开进入天国的大门」。他认为：「印顺嬉笑怒骂，无所不用其极。骂基督徒是奴才，是高等奴隶，习惯于奴隶生活」。而龚天民也说我：「用了极恶毒刻薄的字眼，把牧师信徒都骂成是奴隶」。二位误会了，我那里会骂人！我是老实人说老实话，试想：奴隶就是奴隶；说奴隶是奴隶，能说是恶毒刻薄，嬉笑怒骂吗？

作为一位宗教师，最好是冷静些，沈著些，不能为了面子问题而叫嚣起来。我倒不妨问问二位：承认基督徒是主的奴隶吗？如果说「是的」，那怎么说我恶毒怒骂呢？如说「不是的」，那先请龚牧师检读你主编的《基督教研究》第一期（46、47页），林异雷牧师的研究：「仆人或使女，原是奴隶的意思，是当时社会的一种阶级，他们犹如动物在市场上被卖。……奴隶所有之一切，连他们的妻、儿子，也是主人的所有物。他们不但没有主权，连自由意志也没有。……基督徒就是主的仆人。基督徒不是属于自己，是主所有的，先要认清这事」。林牧师所说的奴隶，与我所说的奴隶，及先要「认清人与上帝的主奴关系」，一模一样。难道林异雷牧师可以说，牧师说的是真理；印顺和尚就说不得，说了就是骂人！龚牧师！你倒说说看！

吴恩溥牧师用了「上帝的儿女原来是大群奴隶」的动人标题，驳斥我说的：「你们要站稳自己——奴隶的立场，认清人与上帝的主奴关系」。他到底怎样的驳斥呢？首先，尽说些文不对题的话，大骂印顺和尚。他自己发问：「上帝的儿女是奴隶吗」？又自己解答：教会初期，不少奴隶，因「信了耶稣，他们与上帝其他的儿女，是平等的」。次说罗马及英、美各国，就因基督徒的反对而不准奴隶制的存在。吴牧师说得太保留了，应该说到美国的基督徒总统林肯，为了反对基督徒的拥护奴隶制，而引发南北战争。不过我得提醒吴大牧师：我只说上帝与人是主奴关系，人在上帝面前应该是奴隶。我没有说上帝与耶稣先生的信徒，主张人类应有主奴关系，应该维护奴隶制度。基督徒反对人间的奴隶制度，对于我说的主题——确认上帝与人为主奴关系，有甚么相干？难道就因此而驳斥了我的主题吗？而且所说的奴隶们「信了耶稣，与其他的上帝儿女，是平等的」，话也许不错，但并不能因此而否定上帝与人的主奴关系。因为不是别的平等，而是大家「平等」的，「甘

心」的去做主上帝的奴隶。

现在中国人心目中的奴隶，不能完全表达《新旧约》中的奴隶（仆人或使女）意义，所以我在原文中说：「说到奴隶也有他自己的人格，这种松弛了的，东方式的奴隶，不可以拿来解说一神教的奴隶。……在中国，在印度的佛教，说到主奴关系，即使有阶级性，义务也是对等相互的。奴隶在中国的地位，决与耶和华及耶稣先生所想像的不同。这所以，独断的唯物论者马克斯，也不能不承认亚细亚的生产样式」。我的意思是：古代社会，奴隶制是到处存在的。西方式的奴隶，虽如林异雷牧师所说的那样，而中国及印度佛教说到的奴隶，却多少不同。主奴间有相互应尽的义务；奴隶有他的自由的意志；奴隶为家庭中的低级成员。所以东西方的制度，在社会上、经济上，影响到政治上，都并不相同。我附带的说一点，给吴恩溥牧师长些见识：佛教的「四姓出家，同姓为释」，是彻底否定了婆罗门宗教的阶级性。在律制中，僧团根本不许有奴隶。佛与信徒，是师生关系，所以称释迦佛为「本师」，自称为「弟子」，而不是自称为仆人或使女。对当时的一般社会，主张主奴应有相互的义务，而主奴是以行为及经济而演变。这样松弛了主奴的限制，销融了阶级的尖锐对立。这在中国，由于道德意识的增高，有的认为奴隶制不合理，政府也制法来废除他。奴隶早已是家庭中的一员，大家都是人，而不像西方主奴阶级的尖锐对立，把奴隶看成纯经济性的物品。所以在和平演进中，中国的奴隶制消失了，而不像西方那样的要大力反对。即使基督教的国家，也非发动战争来达成不可。解放黑奴这么久了，黑白合校等还要基督徒来操心！

我为了说明「希伯来的一神教，连耶稣先生的福音在内，正是渊源于奴隶社会。现实世间的主奴关系，被反映而铸成宗教意识」，就是上帝与人的主奴关系。但这是西方式的奴隶，而不是「松弛了的，东方式的奴隶」，所以在《上帝爱世人》中，说了那一段，并不想讨论东西方的奴隶制度。可是吴恩溥牧师，也许是故意弄错了，对中国与佛教，大发妙论。不但文不对题，而且是血口喷人。他竟然根据我这一段文字，推论出：「印顺对于印度，对于中国的奴隶制度，却十分欣赏」。「佛教国家的奴隶，是平等的、民主

的、自由的」。「佛教一点不反对奴隶制度」。这样的缠夹廿三，信口雌黄，真使我不敢相信，这是大牧师，而且是「名布道家兼作家」。大牧师！不是口头爽快就得了！试问你这样的推论了，挖苦了，对于人在上帝前应有奴隶的立场——我的中心论题，有甚么关系？凭这样的恶意推论一番，就能否定了人与上帝的主奴关系吗？

二、甘心作上帝的奴仆

吴恩溥牧师知道废话无用，根本没有讨论到主题，这才又以三点来驳斥我。主要的理由是：「基督徒甘心作上帝的奴仆」。「基督徒做为上帝的奴仆，是甘心的，不是被迫的」。妙论！妙论！说来说去，奴隶还是奴隶，却加上了「甘心」的美丽字样。意思说：这是志愿奴隶，是有自由意志选择的奴隶。这样的奴隶，也许是光荣得多！但我得提醒大牧师：我只说在上帝面前，要站稳奴隶立场，才能蒙上帝的喜悦。我几时说过上帝强迫你做奴隶？而且，甘心的奴隶，难道与上帝就不是主奴关系吗？

看看他的三点意思吧！一、他提出连串的反问，想否定基督徒的奴隶身分。先问：「试想上帝的儿女，如何给上帝做奴隶」？据我的读「经」心得，真正的上帝儿子，也许不止耶稣一人，但决轮不到你们。凭什么资格，说人是上帝的儿女呢！在这点上，天主教说得好，是「契子」，这是主人对于忠实奴隶所给予的特别恩宠。如李克用他们，收认了大批养子。又如有些国君，以国姓来赐予忠贞有功的大臣。其实，并不因此而真的成了金枝玉叶。这一类儿女，也就是奴隶，儿女与奴隶并不一定不同。从这一反问看来，吴恩溥连自己的身分都不明白。这样的布道家，对耶和华与耶稣先生来说，真是危险极了！他又问：「上帝如何役使这么多的奴隶」？这问得太可笑！上帝是万能，只要上帝愿意，甚么都能做，难道就不能役使这么多的奴隶吗？他又问：「役使这么多奴隶，去榨取些甚么」？这可见他不知奴隶的用处多得很呢，根本不知道奴隶的主要属性。上帝是主宰（一切自由，一切由我支配）意识的神化——「唯一绝对的主宰意欲」。所以一切要服从上帝，接受上帝意思的安排。一切依上帝的意思而行，才合乎上帝的意思。本著这样的主宰意识，所要求于人的，便是吴牧师所说的「顺从」、「听命」；也就是

林异雷牧师说的「基督徒不是属于自己，是主所有的」。一切不属于自己，一切为了主，服从主。我所说的奴隶，奴隶意识，就是这样。至于「从他们身上榨取利益」，那只是著重经济的部分奴隶而已。这连串的发问，说了等于不说，那里能否定上帝儿女的奴隶身分？

二、他说：「圣经提到人和上帝的关系，有主仆等。……这不过照著人所能明白的，能领悟的，教导人怎样与上帝来往，及怎样事奉上帝而已」。真希奇！吴恩溥读了我的〈上帝爱世人〉，却不知我所说的主奴关系，正是要人养成一切属于主，服从主的奴隶意识，站稳事奉上帝的奴隶立场。难道我说上帝与人的主奴关系，会说上帝把人当动物一样去出卖吗？

到这里，吴恩溥牧师的奴隶意识，奴隶妙论，才毫不隐饰的吐露出来。他说：「极其希奇的，主仆之称，是出于圣徒所自称。……上帝是创造主，是宇宙的主宰，人算得甚么？……人能够在上帝面前作为上帝的奴隶，难道委曲你们的身分吗」？这等于说，人与上帝拉得上主奴关系，做上帝的奴隶，是非常神圣的，光荣的！这样，印顺「心眼黑暗，轻重倒置」，偏说「做上帝的奴隶不可以」，岂非是该骂与非痛击不可！其实，我不愿做上帝的奴隶是真的，但没有干涉别人做奴隶的自由。不愿做上帝的奴隶，是我的自由；正如做上帝的奴隶，是吴恩溥的志愿一样！现在甚么时代！竟敢因我不愿做上帝的奴隶而恶骂起来，好大胆的牧师！

关于志愿作上帝的奴隶，容我提一点意见来贡献吴牧师。上帝与人的主奴关系，早就确定，只是耶和华的信徒才有此自觉罢了！如亚伯拉罕接待耶和华时（创十八．3），摩西恳辞作耶和华的代表时（出四．10），都明白的有过主仆的称呼。从〈创世记〉来说，上帝创造了一切，又造了人，要他们「治理这地；也要管理海里的鱼，空中的飞鸟，和地上各样行动的活物」（创一．28）。在上帝的宇宙里，人的意义就被这样的规定了。如主人有田园、矿场、橡树园等，就要有奴隶来经营管理一样。所以人在上帝的宇宙里，是不容规避的法定奴隶；上帝与人，是铁定的主奴关系。可是奴隶不听上帝的吩咐（不守奴隶本分），吃了禁果，这真是该死！于是人就失去了地上的乐园。从来耶和华上帝的信徒，就是意识到自己不守奴隶本分的罪恶。这

才确认上帝（耶稣先生）为主，确认自己的奴隶身分，这才将来有被安置到天国的希望。人在上帝面前，是当然的奴隶。基督徒认清了自己的身分，甘心乐意的做奴隶，这才恢复了上帝与人的主奴关系，打开了人与上帝的往来之道。所以我在〈上帝爱世人〉里，认为应培养奴隶意识，站稳奴隶立场，认清上帝与人的主奴关系。甘心乐意作上帝的奴隶，只是确认自己的奴隶身分，认清奴隶的应尽责任，而并非新接受一项伟大而神圣的任务。如将志愿奴隶看得太神圣了，在主人眼中，怕是一位狂妄不安分的恶奴呢！

三、他揭示了「基督徒甘心作上帝的奴仆」，「是甘心的，不是被迫的」；「与印顺所谓的养成奴性，有如霄与壤，绝无相同处」。关于作上帝的奴隶，有伟大的意义，说不完的好处，这是要做了上帝的奴隶，才能经验出来。我不愿作上帝的奴隶，所以无法信认，也无权否认，不过多少可以推想出来。世间的主人，有了广大田园，壮美房屋，一望无际的橡树园。如奴隶肯承认奴隶身分，参与主人的经营发展工作（这叫「同工」），那就可以吃主人的饭，穿主人的衣，欣赏主人的田园楼阁。如绝对服从、听命、勤劳，在主人眼前蒙恩，派作奴工的管理者，赏赐许多好处，那就更好了！如真能挤到主人面前，站在旁边，那是最高等的奴隶，会觉得无比光荣。我想，上帝创造了大地、动植物，当然也需要奴隶来治理与管理。他的创造人类，应有他的一番经营计划。所以志愿作上帝的奴隶，与上帝同工，总是有好处的，不会错的，这都可以从世间的主奴关系推想出来。问题就是那些不愿意做奴隶的人，不承认主奴关系，这才使上帝这个世界的经营目标（乐园、天国、地上天国），虽然不断修改，还是一直失败到现在而无法完成！

在过去的奴隶社会，奴隶大都是安分而乐意的，接受奴隶身分与工作。如奴隶们觉得「被迫的」，那奴隶背叛的时机也快到了。所以「甘心」二字，并不足以显出奴隶的特别伟大。就以《旧约》来说，甘心作奴隶的也有的是：「倘或奴仆明说：我爱我的主人，和我的妻子儿女，不愿意自由出去。……他就永远服事主人」（出廿一．5—6）。自由选择的志愿奴隶，有甚么希罕！

甘心作上帝的奴隶，与我所说的养成奴性，真的有天壤之别吗？其实我说的「养成奴隶意识，习以成性」，就是培养到承认奴隶身分，确守奴隶本分，自觉得奴隶的合乎真理，「不自惭愧」而已。一切属于主，一切为了主，绝对接受主人的意思与工作，而乐意去作的奴性，与吴恩溥的志愿奴隶，有甚么不同？至于命令你去攻击外人，命令你杀尽某一部族，或者要你把别人的财物夺来，或者要你生孩子，要你献出所得的十分之一（这也可说是榨取利益了），要你宣扬主人的恩德，要你去经营某一地区，要你……那是奴隶所担任的不同工作，与奴隶意识及奴性无关。吴恩溥牧师似乎读「经」不多，这才将志愿奴隶的工作，局限于「与上帝同工，共同建立人间天国」。那知上帝面前的奴隶工作，如上面所说的，不一定如此的响亮堂皇！例如摩西当时的自称仆人，反而是不愿接受上帝给予的任务呢！上帝与人的主奴关系，是一样的；而奴隶的任务，是形形色色。这些，大牧师要好好的查「经」才得！

三、我的三点感想

我的第一主题，也就是最根本的论题——人在上帝面前的奴隶立场，绝对正确，无可怀疑，论辩可告一段落。但我因此而引起的复杂情感，想写出来作为这一主题的结论。

第一、我非常惊讶：我虽不愿意做上帝的奴隶，觉得中国人不大能接受这种主奴关系的宗教，但我没有反对任何志愿的奴隶。我反而认为：必须养成奴隶意识，站稳奴隶立场，认清上帝与人的主奴关系，才能信得及上帝爱世人，才能承受上帝的恩惠。也就是指出了，一个基督徒应有的根本信念。我是老实说话，决无骂人的意思。自觉得即使站在我敬爱的耶稣先生面前，也毫无歉疚。然而竟引起部分基督徒的那样冲动，认为「非予以痛击不可」。吴恩溥牧师真的把我骂惨了，这不能不使我惊讶，惊讶得难以相信。我不能不细读龚牧师主编的《基督教研究》，不能不精读吴牧师的大作。然而，结果是使我的惊讶更大。因为在《基督教研究》中，发现林异雷牧师的「基督徒是主的仆人」，与我一样的明白指出，仆人就是奴隶的意思。而吴牧师在骂够了以后，也明白揭示：「基督徒甘心作上帝的奴仆」（其实用「奴隶」

二字更好，隶是隶属，能表显出一切属于主的深意）。我说是奴隶，你也说是奴隶。你说志愿的奴隶，我没有说是强迫的奴隶。读的《圣经》是一样；「基督徒是上帝的奴隶」的结论也一样。然而印顺和尚竟有劳二大牧师的痛骂痛击，实在希奇，几乎使我惊讶得头脑都昏了！

第二、我非常感激：官话和合本的「新旧约全书，别来已卅多年了」。那时的读「经」心得，早已印象模糊，那里敢自信为正确，只不过「觉得有些心得，也著实可以作热心的神教徒的参考」而已。所以我发表了那篇〈上帝爱世人〉，一直在希望神学家能给我指正，以免万一的错误。现在二大牧师的痛骂中，使我对于耶和华的根本认识——主奴体系的宗教，得到了充分的证明。因为基督徒是主的仆人；而仆人或使女，就是奴隶的意思。二大牧师站在基督徒的立场充分证实我的论题，加强了我的自信，我是怎样的欢喜，应怎样的感激！

第三、我非常抱歉：我说是奴隶，你们也说是奴隶，是奴仆，证明了我的主题，是千真万确，那为甚么要那样的愤慨，那样的痛骂痛击呢！这是我不能不反省，不能不深思的问题。起初老是想不通，后来在吴大牧师的大作，发现了「在廿世纪的六十年代的今天，奴隶已为法律所不容」的警句，而使我恍然大悟，觉察到自己的严重错误。事实尽管是事实，基督徒尽管是道地的上帝奴隶，而且是「不自惭愧」，引以为荣。但今天已是二十世纪的六十年代了，奴隶已是法律所不容，极其丑恶难堪的名称。所以无论是怎样的就事论事，千真万确，但以和尚身分，公然宣说基督徒是上帝的奴隶（如基督徒自己研究，好事不出门，还无伤大雅），无疑会被人误会，大大刺伤了，特别是立场不稳，身分不明的准基督徒。公然伤人尊严，也就难怪要惹人的痛恨、痛骂、痛击了。这一道理，越想越对，也就越想越觉得自己的错误。我因而记起了从前老师要我们「慎言免辱」的故事。老师说：一位口没遮拦的青年，走向十字街头，见到从前见过的一个土匪。青年公然指证：「他是盗匪」！拍的一声，一个沉重的耳光，打在青年的脸上。接著，那人指著青年的鼻子说：「你才是土匪」！揎拳捋袖，声势汹汹！末了，恨恨的告诉青年：「我是劫富济贫，替天行道的侠盗，与别的盗匪不同，你知道吗」？然

后大踏步走了。本来，说他是盗匪，并没说他劫贫欺弱；但盗匪二字，早为法律所不容，有识人士所不齿。公然指证，怎能免于耳光呢！「出言不慎，自取其辱」，不能记取老夫子的训诲，现在被骂得惨兮兮，记得也已迟了，我还敢怪人吗？

我有了这样的自觉，觉得自己错误很大，所以愿以忏悔的诚意，向二大牧师，及读过〈上帝爱世人〉的基督徒，表示十二万分的歉意！请恕我只知报告读「经」心得，从前甚么，就老实说甚么，而没有认清时代！我决意从善如流，接受吴大牧师的宝贵意见。以后写作，一律将「奴隶」字样改为「奴仆」；或者加上「甘心」二字，以表尊敬。如「应站稳奴仆立场」，「养成奴仆意识」，「应认清上帝与人的主奴关系」（这本没有隶字，所以恕我不加仆字）；基督徒是上帝的「甘心奴仆」等。我相信，二大牧师深受耶稣先生博爱的感召，一向「爱你的仇敌」，一定是骂过就算，不再怀恨在心！希望以后能就事论事，「探讨真理」，不再东拉西扯，一片骂声。我恳切的希望二大牧师能接受我的歉意！

二 上帝所喜悦的人——盲目无知识

一、到底是谁错了

「上帝与人（基督徒在内）为主奴关系，是读通圣经的总线索」——这是我论〈上帝爱世人〉的主题。经过上面的讨论，如不是为了「二十世纪的六十年代，奴隶已为法律所不容」，吴恩溥牧师一定会像圣徒那样，勇敢地承认「而不自惭愧」；不会吞吞吐吐，说甚么「基督徒甘心作上帝的奴仆」，而进行「奴隶」与「奴仆」的一字之争！这一主题既经确定，那对于上帝所喜悦的人：盲目无知识，分散无组织，也就会觉得理所当然，不用争论！只是吴牧师轻重倒置，将主题放在末后，这才又骂又说的大肆批评。这一来，我又不得不多说几句了！

上帝所喜悦的，是盲目无知识的人。对于这，我是引述伊甸园神话来说明的。吴恩溥批评我，「这二点印顺都搞错了」。他自以为：「吃禁果这一段，主题不是记述人类文明发展史；牠的中心，乃是记载人类灵性生活怎样

开始败坏」。其实，我也没有说这是记述人类文明发展史。这是古老的神话，我不过在这神话中，起初是「赤身露体，并不羞耻」（创二．25）；以后是「拿无花果树的叶子，为自己编作裙子」（创三．7）；再「用皮子作衣服」（创三．21）；看出人类文明发展的痕迹而已。至于说，这是人类灵性生活的开始败坏，但也知道灵性的败坏在那里吗？上帝说不准吃，而人却偏要吃吃看。这就是灵性败坏，意味那主奴关系的开始破坏，盲目生涯的开始改变。不守「奴仆」本分，在主上帝看来，是不能容恕的罪恶。

吴恩溥牧师怎样说明人类灵性生活的败坏呢？他说：「亚当夏娃赤身露体，一点不觉得羞耻，这说明了人类在没有犯罪以前，天真无邪，……男女之私，有如饮食，光明正大，毫无可耻之处。等到人犯了罪，罪进入了人心，这时就起了变化」。这倒是道地的古老神学！知道赤身露体而有羞耻心，希伯来的宗教是看作罪入人心，灵性生活败坏的。但这是只知其一，不知其二的片面解说。问题是不知羞耻，并不如幻想者设想的完美；有羞耻，也并不太坏。羞耻心，不仅是罪的自觉，也是道德意识的自觉。人类到了知善恶、知羞耻阶段，才开始进入人文道德的，真正的人的世界，与畜生有别。所以心中有罪的感觉，是不理想的；但因此而知善恶，正是向上向善的胜德。也就因此，有羞耻心（或称良心等），比那无知识的婴儿、初民、疯汉、畜生——不知善恶，没有惭愧的，总是好得多！佛教以惭愧心为人与畜生的分别，儒家以羞恶之心为良心的一端，这与希伯来神教的片面解说，专以羞耻为罪入人心，是并不相同的。

吴恩溥说我都搞错了，但到底是谁搞错了，我们还是来研究研究再说吧！伊甸园有各样的树，「又有生命树和分别善恶的树」（创二．9）。上帝说：甚么都「可以随意吃，只是分别善恶树上的果子你不可吃」（创二．16—17）。到底为甚么不可吃？主上帝的意思，那一样东西吃不得，就不准吃，吃了就该死。该死就是该死，「奴仆」根本没有过问的资格。站在主上帝的立场，说话就是法律，就是真理，根本用不著我们来研究。研究为甚么，简直是对上帝的侮辱，侵害主上帝的绝对自由，无上尊严。但站在人类自己的立场，主上帝为甚么不准吃，就有研究的余地。研究起来，这一神话

的主题，不只是不守「奴仆」本分（被称为灵性败坏），还有人类的眼目从此明亮，能分别善恶的意义。人类的眼目明亮与分别善恶，也是主上帝所不愿意的。所以我论断为：主上帝所喜悦的，是盲目无知。这不是我的恶意诽毁，而是忠实地根据《圣经》的明文：

「蛇说：上帝知道，你们吃的日子，眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道善恶」。（创三．5）

「亚当夏娃吃了以后，二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体」。（创三．7）

「上帝说：那人已经与我们相似，能知道善恶」。（创三．22）

眼睛明亮，与上帝相似，能知道善恶，岂不明显的因为吃了分别善恶树果吗？在没有吃以前，岂非是有眼睛的瞎子，不能与上帝那样，有知道善恶的智慧吗？我说伊甸园时代是盲目无知的时代，到底错在那里？

老实说，吴恩溥才根本搞错了！他只记著甚么灵性败坏，而对上面的煌煌「经」训，竟视而不见。反以为：「人类的知识，并不由于吃禁果而来。……分别善恶的智力，是否由于吃禁果而来呢？同样不是。人所以异于禽兽，其中之一，因为人有良心。此心与生俱来，此心使人别善恶，明是非」。这是甚么话？这是公然违反《圣经》的异端邪说（站在主上帝的立场，应该这样说）！这不但与蛇说不合，也与上帝的话（创三．22）相违背。吴大牧师！你平日读经、布道，到底在搞些甚么？牧师热心维护神权，而公然违反上帝的话，总不免太过离奇！我想，吴恩溥一定是研究有素，心里明白，根本不会搞错。只是生在二十世纪的六十年代，担当不了「盲目无知」四字，所以故意曲解，不仅维护神教，也维护了自己的尊严。正如听不惯「奴隶」二字，而只承认「奴仆」一样。也许虽然信受西方的神教，到底还是中国人出身。为了维护尊严，也就顾不得上帝，将儒家的良心说，冒充希伯来的神学，而不觉得丧失了自己的神圣立场。但是希伯来的神学，并不能因吴恩溥的搞错了而改变，也不能就此而歪曲了上帝的意思。吴大牧师！对于印顺和尚，痛恨也得，痛骂也得。为了维护神教的尊严，而歪曲上帝的意思，是十

二万分的要不得!

盲目，我曾称之为有眼睛的瞎子。这并非甚么都看不见，而只是心眼未明，见了等于不见。如看到赤身露体，却不知道赤身露体有问题。无知识，也不是甚么都不知。在我所信解的教学，甚么动物都是有知的，只是知的程度问题，何况是人？我说「伊甸园式的初民，不识不知」，不是一无所知，而只是如二三岁的孩子，会笑、会说、会跳；爸爸、妈妈、阿猫、阿狗都会叫，就是赤身露体还不知道有问题。从盲目到眼睛明亮，从无知到有分别善恶的智慧；在伊甸园神话中，说是由于不听主上帝的吩咐，吃了分别善恶树的果子。我所以解说为：这「意味著人类的自觉（由于眼目明亮，觉得自己赤身露体），自由的思考」（不服从耶和华的禁令）。「是人类意识到自己是人，觉得人性的尊严。……分别善恶的智力，惭愧的道德意识」。这是到了知羞耻，知善恶，人与畜生显然不同的时代。然而，这是耶和华上帝所不愿意的。虽然分别善恶的智慧，与上帝一样，并非坏事，但这只能是上帝所专有，而不许「奴仆」所共有。那么上帝所喜悦的人，不是盲目无知识吗?

二、不成理由的理由

吴恩溥居然找到两节《圣经》，来支持他自己的意见——人类一向就有别善恶、明是非的良心，以证明印顺和尚都搞错了！说起来，倒是很有趣的。第一、他引述〈创世记〉（创二．20），在吃禁果以前，「那人（亚当）便给一切牲畜和空中飞鸟，野地走兽，都起了名」。吴牧师认为「这是一项艰巨的工作」，「岂是不识不知的人所能做到」！吴牧师太天真了！这些古老神话，我不是看作史实，（基督徒非承认这些经文的真实性不可），而是在这些天真幼稚幻想的神话中，体会出希伯来的宗教意识，及偶尔发见一些人类进展的痕迹而已。所以亚当先生为一切动物取名的神话，我真不知要怎样向吴牧师解说。先从主上帝的立场来说吧！亚当先生为一切动物取名，那时还没有太太，这是上帝创造的第六日（创二．20）。那一天，亚当先生还要睡一觉，让上帝从他的身上，取下肋骨来制造女人。就算整天十二小时工作吧，也不过七百二十分钟。假定每分钟为鸟兽取二十个名字，也只得一万四千四百个。吴牧师！你知道吗？狡猾的蛇——眼镜蛇、响尾蛇、蟒蛇、锦蛇

……全世界有二千五百多种呢！所以，就是让上帝取名，由亚当先生一一宣读，我看也万万来不及。而现在竟由亚当先生来担当取名的工作，这不只是一项艰巨的工作，而可说是上帝的杰作（可惜不是上帝的工作）！还有，亚当先生只是为地上的畜牲、野兽、空中的飞鸟取名，竟忘记了水里的鱼、虾、龟、鳖（注意！注意！当上帝的愤怒临到地上，毁灭一切活物时，对水里的鱼、虾、龟、鳖，也特别圣恩浩荡，没有毁灭。这是《圣经》的奥妙之一，让我告诉吴牧师，不妨研究研究）。也许时间来不及，地上的昆虫也漏了。亚当先生留下的，这些未完成的艰巨工作，是谁继续完成呀！如从人类自己的立场来说，那问题更多了！上帝造亚当先生到现在，据《圣经》算来，还不到六千年。而六千年以前，我们这个世界，早有了人类，有了文明，吴牧师也该知道吧！都是等亚当先生来取名吗？还有，将开化未开化的人类，虽然盲目无知，连覆蔽前后的那片叶子也没有。但对于太阳、月亮，习见的动植物，也会有几个名字。主上帝的「奴仆」们！不要把取名工作，看得太伟大了！以我们——人类的了解，听见了鹊叫，猫叫，牛、羊、鹅、鸭、蝉、蜩，这一类鸟兽虫鸣的声音，会摹拟他的声音而给他一个名字（我没有说一切，也没有说到处同一名字），自然地成为某一地区所共许。至于由人类老祖宗，将一切名字取好，那是古代天真幼稚的想法。吴牧师竟引证为人心本有明善恶，别是非的能力，那除了公然违反《圣经》而外，真不知现在是甚么时代了！

第二证据更妙了！那是一个人与畜生谈话的故事——神话。如《圣经》说：「女人（夏娃）对蛇说：园中树上的果子，我们可以吃。唯有园当中那棵树上的果子，上帝曾说：你们不可吃，也不可摸，免得你们死」（创二．2—3）。吴牧师以为：「夏娃明明晓得吃禁果是一件违命的事。也就是说：在这件事上，夏娃清清楚楚明白甚么是是，甚么是非」。就这样，证明印顺又搞错了。但这是是非观念吗？这是习惯于伊甸园生活，不敢违反传统的主奴关系。也许在上帝看来，觉得不错。但真正的是非观念明白起来，怕会根本不接受「奴仆」的命运。再来想起那不敢违反神权，试问是在那里？不服从，又非在那里？从前蒙古大军西征，震慑了欧亚的人心，就有这么一个故

事：一位蒙古军人，见到几位被征服的土著，喝令站住。可是摸摸腰间，却忘记了带上佩刀。于是吩咐不准动，等回去拿刀来。蒙古军人拿了刀回来，土著们正呆若木鸡，在等待接受死亡的命运。从这故事中看出，震慑于权威（如神灵显赫的神权）而不敢违反，并不表示明是非，别善恶，而只是浑身颤栗，失去理性，不会思考。我觉得，习惯于伊甸园的盲目生活而不敢违反，并不是懂得是非；这才能与吃了禁果，才眼目明亮，能分别善恶的意义相适合。从整个神话来说，起初是对于习惯的主奴关系，盲目服从而不知违反。但由于自由意志的激发，终于进入了心眼开明，连上帝也得承认：「那人已经与我们相似，能知道善恶」。虽然神权的统治意识，要咒诅他，可是人类却从此而拉开了文明的序幕。我们应该感谢亚当先生，夏娃小姐，在盲目的摸索中进向光明！否则，忠于上帝的吩咐，我们到现在，还不知道裤子是甚么东西呢！

对于这一论题的辨诘，还有两点：一、吴恩溥说我「把分别善恶的智慧，说成一切知识的根本，智慧的根源」，好好地挖苦我一下。其实，知羞耻、知善恶，我是作为人类意识到自己是人，而进向人类文明的里程碑看的。在人类由蒙昧而向开明的过程中，知识的开展，与道德意识的开展，有著相对应的一定关系。眼目明亮，只能知赤身露体的可耻吗？智慧，只是局限于分别善恶吗？盲目无知，不也代表知识的蒙昧？对于这，吴牧师竟「百思而不解」，那也真该「自惭浅薄」了！

二、吴恩溥牧师引据《圣经》以明「基督徒对于知识是十分注重的」。这是批评吗？还是维护自己的尊严呢？不管怎样，对我的〈上帝爱世人〉，总要全篇读过才得！我在〈上帝爱世人〉中，说到：「起初，耶和华是不许人类有自由思考的」。这就是禁食分别善恶树果，也就是主上帝对人类的根本要求——盲目无知。但是，「人却竟然不听吩咐，吃了禁果，而能分别善恶了。……人类的知识，到底成为信仰耶和华的严重威胁。这样，忠于耶和华的仆人们，从耶和华得来新的启示，而向人类劝告」。这就是主上帝适应「奴仆」背叛的新形势，而提出维护神权的新方法。方法有二：「一、利用人类知识的不充分。……使你意识到自己知识的不充分，而不得不俯服于神

的足下」。「二、要人类将智慧安放于信仰的基石上。……就是说，理智应服从信仰；人类的知识，应服从古老的神话」。对于这，我不也引证《圣经》，如吴牧师那样吗？这是说，你们去知识吧（不再禁止，也禁止不了）！只是信顺第一，服从第一。我对「盲目无知」，有著这么多的叙说，吴牧师老是熟视无睹！就算「基督徒十分重视知识」，就能证明上帝所喜悦的，不再是盲目无知了吗？

三 上帝所喜悦的人——分散无组织

一、上帝干涉人类集合的真正理由

人类甘心作上帝的「奴仆」，是上帝所喜悦的。但从人类眼目明亮以来，主奴关系就大大动摇。这唯有人类分散无组织，才能「接受耶和华上帝的领导」。对于这，从巴别的变乱口音，到摩西时代，撒母耳时代，一直到耶稣先生的时代，我举出一连串的《圣经》来证明这一论题。比之论「盲目无知识」，是有过之而无不及的。可是吴恩溥一开口就说：「十分可惜地，印顺没有法子，从圣经里面找到证据，像他在前面所找到的琳琅满目」！说「印顺只找到两处圣经，巴别塔的故事，和家人分争的警告」。这真是不负责任的说话！对我的引证叙述，老是「充耳不闻」，「视而不见」，应用伊甸园的作略。我与这位大牧师进行论辩，真有说不出的悲哀！

巴别塔的故事，见于〈创世记〉十一章。上帝下来干涉，结果是人类的口音变乱了，人类分散了，巴别城与塔也停工了。这是神话故事，记载分明；而现在要引起讨论的，是上帝为甚么要干涉人类，分散人类？吴恩溥解说为：「巴别人麕集在一起，他们满于目前小就，围绕著高塔过生活。他们违反上帝的旨意，上帝把他们分散，东西南北任由发展。这正如一个有远见的父母，鼓励年轻一代的四海为家」。说是说得很漂亮，但我要劝吴恩溥牧师，切莫以上帝的代表自居，自作主张！上帝为甚么要干涉人类造塔，还是听听主上帝自己的话吧！

「耶和华说：看哪！他们成为一样的人民，都是一样的语言。如今既作起这（造塔等）事来，以后他们所要作的事，就没有不成就了」——这是主

上帝干涉人类的理由。

「我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语彼此不通」——这是上帝的干涉办法。

「于是耶和华使人分散在全地上，他们就停止不造那城了」——这是上帝干涉的结果。

主上帝见到一样的人民，一样的语言；见到建城建塔，而担心他们以后甚么都能做（并非担心他们满于目前小就，将来甚么都不会做），这才是上帝干涉人类的真正理由。在这神话中，那一句、那一字，与吴恩溥的解说相合？吴恩溥不但捏造神意，而且还制造民意，说甚么「不必神父、牧师、神学家，每一个存心寻求真理的基督徒，都读得懂他的意思」，其实连他自己都莫名其妙！好在吴恩溥不足以代表基督教，否则希伯来的宗教传统，早就完了！三十多年前，在我「读经」的时候，我所理解到的是：亚当与夏娃，想有上帝一样的智慧；示拿地的人民，建塔建城，为要传播人类自己的名。这犯了骄傲与僭妄，所以受到上帝的咒诅，干涉分散。骄傲与僭妄，换句话说，就是不守「奴仆」本分，而有不重视上帝，与上帝争光荣的倾向，这就难怪上帝的咒诅与破坏了！上帝与人类的主奴关系，在上帝来说，是绝对不容破坏的。所以分别善恶的智慧，只可上帝专有，而不许「奴仆」共有：这就是禁食分别善恶树果的真正理由。人的眼睛亮了，一天天进步，进步到要建城建塔，把上帝丢开，而专想传扬人类自己的荣名。在上帝们看来，这种情势必须设法阻碍，不容继续发展，否则人类以后还有甚么不能做呢？这将严重威胁主奴关系的稳定，这才是上帝变乱口音的真正理由。所以，如人类忠于上帝，一直过著伊甸园盲目生活，主上帝也就不必使人分散无组织。但人类眼目明亮，天天进步，专求人类自己的光荣（「为要传扬我们的名」），这唯有使人类分散无组织，才能稳定建立在主奴关系上的神权统治。

二、上帝不愿人类有国家组织

对于这一论题，我在〈上帝爱世人〉中，叙述得非常明白，不必多说。唯对上帝不愿见人类有国家组织，想再补充几句。以色列人要求祭师撒母耳

，「为我们立一个王，治理我们，如列国一样」（撒上八．5）。上帝认为：这：「是厌弃我（上帝），不要我作他们的王」（撒上八．7）。这是甚么？人类要有政权，上帝要有神权。换言之，这是神权与政权的矛盾。历史告诉我们：祭师时代是神权，依神意而决定一切。有了国王、国家，那是人类自己的政权。虽还可以保留一点神权，如国王登基，由祭师加冕等，但人类的实际政治，已不容神意任意过问。欧洲中古时代，教权横越，引起教皇与国家的权力斗争，但教皇终于失败，而不得不承认政教分离。所以有了国家政权，为谋求人类自己的光荣而组合，「从人本的文化来说，这是可喜的进步。但从耶和华的神权统治，神人间的主奴关系来说，那等于叛逆，不要耶和华作他们的王了」。上帝是希望通过祭师而永久直接领导人民的。人类接受上帝作他们的王，用现代的动听的话来说，是「人类直接向上帝负责」。吴恩溥远在香港，可能不知，龚天民应该是耳熟能详。几年前，台湾有几位大学生，不知是那一教会的教友，拒绝向中华民国的国旗致敬。理由是，「他们直接向上帝负责」。这是真能懂得希伯来宗教的！我虽不信耶和华上帝，但不能不对这几位教友的高明，表示敬意。他们才是上帝的忠实「奴仆」！能体谅上帝的慈爱，知道人类不应该为了人类自己的光荣，而互相结合（巴别建塔，就是违反上帝这一旨意，而遭上帝的嫉忌）。应该个别的，直接接受主上帝的领导，这才能归荣耀于上帝。上帝所喜悦的，是人类分散无组织，这里面有大篇道理呢！吴牧师！

三、家庭斗争的宗教传统

耶稣先生说：「你们不要想我来，是叫地上太平，我来乃是叫地上动刀兵」。他的父子、婆媳分争的圣训，我认为合于上帝爱世人——分散无组织的原则。吴恩溥牧师骂我「曲解」、「诬蔑」。他以为「圣经论及建立一个幸福的美满的家庭，何止百数千次！印顺却充耳不闻，视而不见。但耶稣在另外一处，讲及信徒怎样为真理奋斗，为真理牺牲，甚至不惜抛弃父母家庭，他就曲解为耶稣斗争家庭，拆毁家庭」。其实，我说的一点都不敢曲解，而只是道理深了一点。《圣经》讲到建立幸福的美满家庭，就是千万次，也不能证明耶稣先生不准备动刀兵，不提倡家庭分争。因为建立美满的幸福家

庭，是一回事；促使家庭分争，又是一回事。我们知道，希伯来的宗教传统，是不容异己者存在。无论是《旧约》时代，《新约》时代，一直到罗马以基督教为国教的时代，凡信仰上帝（还有耶稣先生）的，非嫉视另一宗教，认为异端邪说，加以彻底摧毁不可。吴恩溥牧师应该熟悉古代希伯来宗教，与基督教会历史吧！耶稣先生以成全主上帝的律法自命，使耶和华的面目一新，而宣扬「天国到了」的耶稣福音。不要说发扬到全世界，对于异教徒；就是在犹太，对于希伯来旧传的宗教（犹太教），也非指责他、改变他不可。要推动这样的天国福音（主奴关系的新王国），每一耶稣先生的忠实「奴仆」，在固有上帝信仰的家庭里，根本不信耶和华的家庭里，本著不容异己者存在的真理感，自非进行家庭（扩大了是社会、国家）分争，不断的分争，以达到真理的胜利，清一色的基督教家庭（基督教国家）不可。这就是建立美满的、幸福的家庭了！分散、斗争是方法，目的是集结在主上帝——耶稣先生的名下。我在原文中不是明白的说到：「如明白耶和华上帝的主宰人类，是从人的分散对立中而完成统治，就容易明白耶稣先生这一平常的道理」。

吴牧师提到「为真理奋斗，为真理牺牲」，也曾知道甚么是真理吗？让我来说一点，作吴牧师的参考。人——并不完善，烦恼重重的人，都以自己那一套为真理。宗教也好，政治也好，自己就好像是真理的代表。你以为是真理，我也自以为是真理，矛盾、冲突，在这并不完善的人间，原是不能完全避免的事。所以人生智慧高深些，知道宗教、哲学与政治等，即使非常完善，而流行于人间的，只能是相对而非绝对。这样，会主张「道并行而不相悖」，「方便有多门，归元无二路」。最高的理想，「惟不嗜杀人者能一之」，而不说从刀兵中得之。如果说奋斗，那就如甘地先生的「非暴力抵抗」；孙中山先生的「和平奋斗救中国」。这就是东方的精神，反极权、反暴力的和平文化。可是西方，特别是希伯来宗教传来的一贯之道，确信自己为真理，而视异己者为邪魔。那种极端想法，敌视态度，在自觉为真理而斗争时，为了摧毁对方，残杀尚且不惜，何况渗透、分化、颠覆呢？或分化斗争以争取对方，或歼灭异己以保存自己——保持自己的纯洁，保持自己的团结，让我来举几则希伯来的宗教故事：

为了以色列人造金牛犊：「耶和华对以色列的人这样说：你们各人把刀跨在腰间。……各人杀他的弟兄，与同伴并邻居。……那一天，百姓中被杀的，约有三千。……各人攻击他的儿子和弟兄，使耶和华赐福与你们」。（出三二．27—28）

为了反对摩西的专权：「耶和华对摩西说：你们离开这会众，我好在转眼之间，把他们灭绝。……除了因可拉的事情死的以外，遭瘟疫死的共有一万四千七百」。（民十六．45—49）

为了娶异族女子为妻：「查出娶外邦女人为妻的，……他们便应许必休他们的妻」。（拉十．18—19）

前二则，为了宗教的意见不合，而进行父子兄弟的血腥屠杀。第三则是为了宗教，而强迫拆散人的夫妻。这不都是耶稣先生为了传扬真理，而不惜家庭分争，动刀兵的宗教传统吗？我曾幻想：就算你那一套（宗教、哲学、政治……）是真理，真能全人类有志一同，那也罢了！可是世间就不是这么一回事。真理这面金字招牌，并非谁所专有，谁也可以拿来顶在头上。如人人为了真理，人人如此的极端、仇视，这问题可大了！所以，我不想说甚么是真理，但可以告诉神教徒，为真理而不惜分争，不惜动刀兵，这里面充满罪恶，而真理并不太多。「为真理而奋斗，为真理而牺牲」的吴牧师，让我再举一则基督徒的动人故事：基督教自路德以后，耶稣教的教派，从天主教分化出来。那时，谁也以主上帝——耶稣先生的真理代表自居，基督弟兄间，发生了有名的三十年战争。好在那时已开始踏入近代文明的时代。基督弟兄们，仇恨自己，残杀自己，经长期战争，终于觉悟到，为真理而斗争，根本不是这么一回事。人生的惨痛经验，苏醒了久为神教麻痺的心灵，于是和平共存，彼此互相承认。西方在希伯来的神教传统下，要那样长期战争，才多少觉悟到，异己者与自己一样有存在的权利（觉悟的人并不太多）。从前是为了维护主上帝的神权，建立在主奴关系上的真理，而不惜向异教，进行分散、斗争、屠杀。那知真理——这块金字招牌，并不专属于谁，因此为真理而奋斗，演为基督弟兄间的大动刀兵。我想，这不但耶稣先生，怕连主上帝也想不到！吴牧师！你可以放下这块「真理」招牌，不再维护动刀兵的斗

争文化了吧！

四 清道夫的烦恼

上帝怎样爱世人？人要怎样才能得上帝的喜悦？我对这一问题，提出了三项主题。吴恩溥牧师驳斥我，关于主题部分，已在上面论究明白。还有吴牧师的大堆闲话，再来清除一下。

一、战略与战斗力

龚牧师说：「我们是专为对付印顺之文而写，所以别人最好不要插足进来！但如硬要为印顺文章助阵，那么恕我们向大家不客气了」！吴牧师说：「印顺有何赐教，若为探讨真理，笔者自当奉陪。至若啦啦队徒事叫嚣，一概不理」。一出手，二位的战略，就显得不平凡！龚是吓阻大家，不要帮助印顺。吴是你们帮助，我也不理。这就可以集中火力，专门对付我了。这种集中火力，吓阻敌人的优越战略（最好加上四面围攻），在我来说，可说非常合适。因为〈上帝爱世人〉，是我的「读经心得」，既不代表佛教，也不是为了别人，而只是我对基督徒的一点献曝之忱。如值得参考，那是太好了！如值得「痛击」，也当然文责自负。你们以为我希望宗教界的混战吗？我的唯一希望，是请二位认清战斗的对象，集中攻击于我所提出的三项主题，而不是集中于对人的攻击！还有，充实战斗力，第一要紧。否则刀兵不利，粮食不足，战略还不等于废话！

二、和尚与道士

我在〈上帝爱世人〉中，说了一句「眉毛拖地」，那是成语，意思说慈悲心重。想不到吴牧师竟会恶毒的挖苦我说：「也许有一天，还要披毛散发，手横桃木剑呢」！吴牧师！你弄错了！我是和尚，不是道士，也不是道士出身。如我是小道士出身，那么说「手横桃木剑」，多少还有点取笑成分。我实在想不通，除非吴牧师是道士出身，下意识中充满了「披毛散发，手横桃木剑」的道貌。这才文章的灵感一来，道貌也就鬼祟似的显现出来。总之，这些高明的笑骂，我和尚原璧奉还。

三、吃耶稣饭

我说到：「也曾听过牧师讲道；也曾做礼拜，按时祷告；而且也曾像热心的基督徒那样，每天读经」。我只是这样说，而吴牧师竟运用其「推想逻辑」，大骂特骂起来：「印顺离耶归佛，……对故主这样臭骂恶骂，……难道从前分奶粉，分旧衣，分得不够，挟恨在心！抑或因为印顺从前学了耶稣，吃了耶稣饭，现在怕人家摸他的底，清算他的历史，也正好藉著大骂特骂恶骂臭骂，来表示他的一面倒」！这虽然是骂我，我倒非常乐意的转抄，好让大家来欣赏吴牧师的骂人艺术！我当时是「慕道」而已，上帝与耶稣先生，还不能说是我的「故主」。而且信仰耶稣先生，也不能说是吃耶稣饭。如为了吃耶稣饭而信耶稣，那简直是下流！纯正的基督徒，我知道都不会如此。抗战以前，香港的邪风山，凡来信耶稣的，就给你饭吃，而且每月还有四元港币（那时的币值很高呢）的零用。当时很有些人，为了吃耶稣饭而去信仰耶稣。告诉吴牧师：我当时的「听道」，「读经」，还不是这一流，你不能以自己的尺度衡量别人！

四、名与利

我发表〈上帝爱世人〉，在吴牧师看来，不是为名，就是为利。他说：「如果一个无名小卒这样做，倒情有可原。因为成功了，可以一举成名。失败了，最多打回原形，但名字究竟叫开了。印顺和尚既然是当今佛教界有数人物，则说话做事，有些分寸才对」。这不是说，如为了出名，那还可以；印顺和尚是有了名的人，就大可不必。他认为耶佛之争的「秘密」，就是大陆来的法师们，「非善信多掏腰包，多解善囊不可」。所以我发表「读经心得」，他就骂：「佛教界的善男信女们，……还不多添些油香，更待何时」！吴牧师如为了有话可骂，那也罢了。如以为真的如此，那我倒不无疑问：以《基督教研究》为名，而尽写些批评佛教的文字，为了甚么？基督教的单张、小册、专书，批评佛教的有的是，都为了甚么？吴牧师尽说些文不对题的骂人文章，又为了甚么？我不敢说异教徒批评我，就是为名为利；因为这样说，那是太卑鄙了！但我很怀疑：在吴牧师的写作意识中，除了「名利」还有些甚么？

五、张献忠的宗教观

我以张献忠与耶和华对论，也许在这点上，引起了吴牧师的大误会。他说我「侮辱污蔑基督教」，首先引到那一段文字。不过我为甚么提到张献忠？为了侮辱污蔑吗？如果说张献忠是土匪，土匪太多了。如果说张献忠杀人，黄巢杀人八百万；屠城坑降，一下子就是几十万，历史上也有的是。我为甚么不说别人？我觉得，张献忠的天神观，与希伯来的上帝（神）观，非常类似。我是看中了这一点，才提到张献忠的。大杀特杀，要杀得有道理；要大家认为杀得合乎天理（天意、神意）；要死者无怨，生者感恩，那是一门了不得的大学问！张献忠为甚么杀人，那是另一问题，而宣布的杀人理由，是「代天行罚」。为甚么洪水滔天，几乎淹死了一切，那也是另一问题；而在希伯来的神权意识里，是耶和华上帝的「正义」。综合起来作比较研究：张献忠七杀碑的「天生万物以养人」，与上帝造万物以养人（创一章）相同。七杀碑的「人无一德以报天」（道德堕落；忘记神的恩德），与耶和华要毁灭人类的理由（创六章），也并无不同。张献忠是「杀杀杀杀杀杀」，而耶和华是：「要降雨在地上，四十昼夜，把我（上帝）所造的各种活物，都从地上除灭」（创七．4）。虽然张献忠的残杀规模，过分渺小，不配与耶和华上帝相提并论；但到底也执行了天帝的旨意，大杀一番。张献忠的杀杀杀，虽说奉行天意，只是杀人而已。而毁灭地上一切活物的耶和华上帝，就不是这样。在进行毁灭以前，先选中了「挪亚是个义人」（创六．9），先为他八口之家，安排好活路。等到水灾一过，上帝以最慈爱的态度，「赐福给挪亚和他的儿子，对他们说：你们要生养众多，遍满了地」（创九．1）。耶和华上帝那么慈爱，难怪挪亚要感恩不尽。对于被毁灭的一切，觉得都是应该。大杀特杀，为了给你们福气，这是希伯来神教伟大的发明！摩西也曾这样的传达上帝的意见：「各人攻击他的儿子和弟兄，使耶和华赐福与你们」（出三二．29）！所以单是替天行道，杀坏分子，是不够的，必须恩养忠实的「大群奴仆」（这在西方真传一贯的统治学中，占有重要一页）。有残杀有爱护，不，应该说有正义有爱，这才能表现出耶和华的完整面目。主上帝充满了正义与爱，所以毁灭全人类，也值得忠实「奴仆」们的歌颂！我比较东西方的「神爱世人」，发现了西方上帝爱世人的特色，所以我不能不这样

的赞叹：「张献忠到底是匪类，耶和华到底是上帝。这么一对比，不但显出耶和华的爱世人，也可看出西方上帝的智慧了」！我的比较研究，错在那里？是污蔑吗？侮辱吗？如果以为张献忠是土匪，杀人魔王，我拿来骂骂耶和华，那是吴牧师的浅见与误会了！

六、泄漏天机

我曾三次说到「泄露天机」。在这点上，吴牧师真的「大骂特骂恶骂臭骂」一番。不过骂够了，还得来谈谈问题！我以「天机」来形容上帝的机密。「天机本天成，妙手偶发之」。我不是天机的创造者，而只是揭发一下。天机是上帝的机密，在主上帝的「奴仆」中，实在是公开的秘密。所以我曾说：「本来，不要说教宗、主教，就是普通的神父、牧师，一定是心里有数，不消多说」。当然，有些低级「奴仆」，虽能由之而不一定知之。天机是上帝的机密，宜于对内公开而不宜向外宣扬。如有人说了，就碰到痛处，抓到痒处，免不了犯天（上帝的代表——「奴仆」）之忌。所以我的泄露天机，被吴牧师痛骂，原也不足为怪，不骂才怪呢！

有二次说到泄露天机，是确认「人与上帝为主奴关系」。据《基督教研究》林异雷牧师所说，吴恩溥牧师所说，都证明了这一论题的正确。只因我没有认清时代（现在是「二十世纪的六十年代」），用了「奴隶」二字，未免伤人尊严。同时我又说破天机，不免碰到痛处，抓到痒处，害得吴牧师面红耳赤，这才大骂特骂起来。但如以为大骂特骂，就可以蒙蔽人的眼目，否认我说的不是天机，那就想得太天真了！

另一次说到泄露天机，是我对〈上帝爱世人〉的三项主题，指点为西方真传的一贯统治学。起初，耶和华为神权政治，祭政合一的主宰。他（其实是他的代表们）是希望通过祭师而直接领导人类的，要人类直接向上帝负责的。这才不愿人类的眼目明亮，反对人类的巴别建塔，以色列人的建国。由于这是政教合一的主宰意识，所以宗教或政治，凡有极权的，奴役的（人类非服从我不可，不服从就该死）意识，没有不合于这三项原则的。根源于主宰意识的三大原则，深入西方人心！我又一次的泄露了天机。吴牧师如认为

不是天机，算不得泄露天机，那问题非常简单。只要吴牧师（或由教会）宣布：这是基督徒所周知的事实，也是一向向社会宣扬的福音。那我真的「是十足十，如假包换的愚民政策」了！再不然，对我的三项主题，在忠于《圣经》的前提下，一一驳斥，也就证明我说的不是泄露天机！可惜吴牧师舍正途而不由，以叫嚣怒骂，及歪曲神意，捏造神意，制造民意为唯一办法。这等于证明了印顺和尚确是泄露天机，所以才干犯天怒——神的忠实「奴仆」们怒了！

我是这样的泄露天机，而吴牧师不愿面对问题，只是抓住「泄露天机」四字，拉扯到别处去大骂。他费了十分之一的篇幅，在「泄露天机原来是旧货新装」的标题下，大肆叫嚣说：「五四运动的号角吹响以后……这个时候，夏娃忽然大走红运。……夏娃乃人类智慧的徽号」。这样，「印顺不过摭拾人家几十年前的话渣儿……煞有介事般来进行欺骗勾当」！吴牧师的手法高明极了！但凭这几句话，就将我泄露的天机——三项主题，西方真传的一贯统治学，就否定了吗？那不仅是废话，简直是笑话了！说到亚当夏娃的吃禁果，我说：「本来，人在吃了分别善恶树果以来，眼睛就明亮了。大家的眼睛雪亮，谁也了解这一故事的意义，用不著我来多说。只是有些人，迷恋伊甸园的盲目生活，关在思想铁幕里，成为有眼睛的瞎子，所以不免再来解说一番」。我说的何等明白！依我的意思，只要是人，是现代的人，肯好好「读经」，忠实「读经」，不问甚么样的人，没有不明白的。唯有迷恋伊甸园生活的，才一口咬定，这只是说「奴性开始败坏」。吴牧师！「五四运动」是代表甚么？以「夏娃为人类智慧的徽号」，是「左派喽啰」的天机吗？你这样一说，我的泄露天机——三项主题，与西方真传的一贯统治学，就是继承「左派喽啰」吗？好高明的手法！只是险毒了一点！

七、组织力与知识

这里所要说的，也是吴牧师扯到了旁边。吴牧师从今日基督教国家的组织力，知识的发达，来证明上帝所喜悦的人，决不会是盲目无知识，分散无组织。反之，以今日中国的一盘散沙，东方佛教国家的落后情形，以推定不重组织，不重知识的，恰好是佛教。吴牧师的反击论法，不适用于「探讨真

理」。我说上帝所喜悦的人，是盲目无知识，分散无组织，这唯有根据《圣经》，阐明真意为并不如此，我的论题才失败了。否则，不敢面对论题，连上帝的话：「那人已经与我们相似，能知道善恶」，也熟视无睹。又捏造神意，说甚么「如有远见的父母，鼓励年轻一代的四海为家」，那是不能驳斥我的。不能驳斥我的论证，反击就毫无用处。如射击一样，不能避免对方先发的一击，那你就是迅速反击，而且是中了，但先躺下去的还是你呀！所以为了「探讨真理」，要能针对论题，而无须作那些不必要的论辩。

国家民族的兴衰，有非常复杂的因素，或内在的，或外来的。宗教是文化的一端而非全部。以我们的看法：流行于世间的，都是相对的。凡是相对的，偏颇发展，都会有副作用的。所以世间的任何宗教，政治，哲学，常在波浪式的起伏中。放眼而观古今中外：中国隋唐时代的隆盛，不正是佛教最隆盛的时代吗？日本自亚洲强国而成为世界强国，那时不也多数信佛教吗？今日菲律宾，不也是基督教国家吗？基督教独占了整个欧洲，自西元五世纪到十三世纪，不恰好是西方所说的「黑暗时代」吗？不看看从前，不望望旁边，就想以基督教国家的兴盛（其实有的正走向没落），今日中国等的衰落，来证明基督教的优越；证明上帝所喜悦的，不是盲目无知识与分散无组织，有点近于胡说了！

今日西方文化的隆盛，有种种因素。重要的，有希伯来宗教传统的信仰，罗马政治传统的组织力，希腊民主传统与爱智的学风。我从来不曾轻视希伯来宗教的特殊价值，特别是「我所敬爱的耶稣先生」。但对于组织力的坚强，知识的发达，如吴牧师那样的看作基督教的光荣，那就有点缺乏常识了！如希伯来的信仰，罗马的组织，希腊的民主与爱智，看作遗产的话，那吴牧师所代表的基督教，显然犯有侵占与窃取的罪嫌！吴牧师！这些都不外乎题外闲话，还是「把握论题，探讨真理」吧！

八、抛红帽子

吴牧师说：「现在印顺在反基（督教）的事上，……也一样尽力抛共产党红帽子」。这未免说得太离谱了！乱抛红帽子，如查无实据，在现在的自

由中国是犯法的。远居香港的吴牧师，说话得负点责任哪！吴牧师说我向基督教抛红帽子，而照他自己的看法，又说：「揣摩他（印顺）的语气，上帝不过是数十世纪前的帝国主义头子，或者共产党头子」。又是帝国主义头子，又是共产党头子，这可见印顺和尚所抛的帽子，并不是红的，而是红的白的青的黑的都合适。只要对方的头寸合适，这顶帽子都会戴得恰恰好。这顶帽子，是根据《圣经》的三项主题，所表现的西方真传的一贯统治学。只要是主宰意识的神化，极端化，叫做上帝也得，国家也得，民族也得，人民也得，都合适这顶帽子。这一定是：把自己这一套，看作最完善的真理；自己与自己这一套，看作唯一的拯救者。这一定要别人服从他，跟著他走，才是生存（救了你），违反了必然灭亡。这是信仰第一，服从第一；不管知识是否正确，必须服从于信仰。实现这项神圣的使命，必须从分散、分争中，达到集合到自己这一边来（破坏别人来团结自己）。这是我抛的洋帽子，合适不合适，看对方的头寸如何。吴牧师！你也戴戴看！

吴牧师的眼睛有问题，以为我抛的是红帽子，他也就照抛不误，而且大抛起来。他在吃禁果问题上，说我：「偶尔跟左派喽啰巧合？抑是还是（原文有点毛病）印顺和尚早已听人家说过」？这是虚抛一顶。在论巴别建塔时，他说：「团结就是力量，这歌声早已听过，现在印顺还不忘情。……甚么人类要团结，要进步，就是上帝从中破坏，叫他们分散，叫他们无组织。这些罪名，香港人若干年来，听得很熟」。这虽然说得含糊，却是一顶沉重的红帽子。从吴牧师的话而推测起来，「团结就是力量」，不是共产党的老牌货色，一定是共产党新近向联合国申请了专利。所以我说了「团结就是力量」，无形中已套上帽子。吴牧师又是老香港，若干年来听得很熟，那还有什么话说！不过上帝要人类分散，那是摩西先生写在《圣经》上，牧师们都读得滚瓜烂熟。将来连摩西先生，怕也有被抛红帽子的资格，这年头真是人心大变啦！不过吴牧师慢抛过来，让我去帽庄查查，「团结就是力量」，是否共产党出品，或者申请专利在案。吴牧师又说：「如果印顺有机会，一定会力竭声嘶地，引吭高歌著团结就是力量。一定会带头控诉上帝，非把上帝斗倒不可」。这是一顶怪帽子，是预备我将来戴的。吴牧师！我又不是帽子收藏

家，接来丢入垃圾坑，多了也就有点乏味。我还戴不上这顶怪帽子，还是你自己收起来。将来在香港如有机会，也不妨试试看！他说我骂「故主」耶稣（其实我没有骂），问我：「印顺的骂，是不是也学了人家（投机分子，一旦加入共党，大骂自己从前的党）的样」？这一问，倒引起我的话来了。从前有些和尚、道士，为了吃耶稣饭而信耶稣，现在也都负起骂骂佛道的责任，是否也是学了人家的样？这种不成帽子的帽子，还是少抛的好！抛呀抛，抛到自己头上去呢！吴牧师这几手，老实说，不像耶稣先生的门徒。我所敬爱的耶稣先生！这是你豢养的羊？还是披著羊皮，混在羊群中的狼？

九、大骂特骂

我不是基督徒，觉得这种主奴体系的宗教，对我不太合适。但我一向主张，迷信比无信仰好，所以「我不反对神教的信徒，反而希望他们真正地信」。这才说明上帝是怎样的爱世人，人要怎样才能为上帝所喜悦。我论究的重心，是希伯来的耶和华上帝，所以读惯了四福音的，感到有点生疏，但这确是我忠实的「读经心得」。我不是基督徒，所以有时也偶然「谑而不虐」的幽他一默。但说到骂，那是不会的。可是龚天民、吴恩溥他们，不知为了甚么（也许是「罪入人心」），认为我「大大骂起基督教来」。「用最挑拨的词句，最恶毒的字眼，来侮辱污蔑基督教」。「印顺嬉笑怒骂，无所不用其极」！这使我感到意外，为此把自己的文章读了五遍，还是觉得没有骂人。对于这，我不能不申明两点：

一、我并没有骂：「奴隶」，本文已交代清楚。我讨论古代的宗教，而这确是古代的事实（林异雷牧师也这样说）。说我没有认清时代，「奴隶」二字有伤现代人的尊严，是可以的。说我骂人，我不能承认。我说张献忠，那是对「神爱世人」的比较研究，而且我也说耶和华高明得多。说到抛红帽子，那是吴牧师的眼睛有毛病。我这顶帽子，是没有色彩的；只要对方头寸合适，红白青黑都适用。吴牧师！你们细心研究〈上帝爱世人〉，我到底骂了些甚么？

二、骂基督教的，不是别人，正是吴牧师。他说：「印顺在上面所描写的上帝，是个老顽固，老封建；在这里所描写的耶稣，却是个斗争分子，是个家庭制度的破坏者」。又说：「揣摩他（印顺也）的语意，上帝不过是个几十世纪前的帝国主义头子，或者共产党头子」。啊哟！我并没有使用这些恶毒刻薄的名词；用这种刻薄恶毒名词，来骂耶和华上帝与耶稣先生的，是吴恩溥牧师。我在〈上帝爱世人〉中，或说「奴隶」，或说「奴仆」，我觉得相差不多。吴牧师讨厌「奴隶」，看中了「奴仆」，那就「奴仆」好了。他却硬说「印顺骂基督徒是奴才」，其实「奴才」是他自己骂的。这些，是可以取原文来查勘的。我说「伊甸园的生活，还过著畜生一样（不知羞耻）的生活」。吴牧师不说是猩猩、人猿、……恶意的硬性规定我说的是「蠢如猪猡」。吴牧师！亚当、夏娃是你们的老祖宗，就是为了骂我，也不应如此忍心，非骂自己的老祖宗为「蠢如猪猡」不可！我说「人与上帝为主奴关系」。据我的「读经心得」，在耶和华上帝的宇宙王国里，人类是法定的奴隶。在上帝的心目中，我印顺和尚还不是奴隶（我不承认，是另一回事）？我说的是全人类，而吴牧师将基督徒从人类中分离出来，认为我「臭骂基督徒，天主教徒，都是奴隶成性的奴才」。将主奴关系局在上帝与基督徒，而又硬说基督徒是「奴才」！也许吴牧师没有读懂，但这决不是我的意思。吴牧师制造一些恶毒刻薄的词句，加在耶和华上帝、耶稣先生、基督徒身上。不够，再骂骂自己的老祖宗。吴恩溥牧师！你护教的心太切了！太冲动了！冲动得有点神识不清。自己大骂耶和华、耶稣先生、基督徒、老祖宗，却咬定是印顺和尚骂的。世间竟有这样的荒唐牧师！我还能说甚么呢？怪事！怪事！

我没有骂，吴牧师倒著著实实的骂了！如说：「多么无赖的骗局」；「做梦般当作天机」；「不要还在白日梦呓」；「进行欺骗敲诈的手段」；「只是梦呓」；「未免太大胆太狂妄了」；「印顺瞎著眼睛乱说乱嚷」；「轻重颠倒，心眼黑暗」；「狂言欺世」。吴牧师！「这一回应该骂得开心了」！如有兴趣，不妨多骂。不过对于耶和华、耶稣先生、基督徒、老祖宗，以后可不要再骂了！

吴牧师非常会骂，除了骂得性起时，连耶和华、耶稣先生、基督徒、老祖宗，一网骂尽而外，对于骂我也著实下过不少功夫。他不但骂到我的未来（给我一顶将来有机会再戴的帽子），还会骂到我没有出生以前。吴牧师的「骂人学」，著实可观！我愿意节略转抄，让大家奇文共赏。我说：「我不愿作谁的奴隶」；他就这样的骂：「距今不过半世纪，中国人……能够进到皇帝面前的大臣们，看他们俯伏跪拜，惶恐万状，还不及一条狗。……如果印顺活在那个时候，如果前生有修，能够做得一个御前大臣。当他（指印顺而说）能够像狗一样爬到皇帝面前时，他一定不以为耻，反而认为不凡之遇」。这简直是空前绝后，可打二百五十分的妙文！他的意思说：你印顺现在「说漂亮话」，「放空砲」；看你那个时候，做不做奴隶！这么一来，印顺似乎就真的做了奴隶，「从此说不响嘴」。吴牧师也就可以大大方方的，「甘心」做上帝的「奴仆」了！其实，这是你的「羞耻心」在作怪（是否罪入人心），何必想入非非的拖人落水呢？不过话得说回来，如果是牧师，骂人也应该有个分寸。如跪在地上，何必一定要说狗一样。天主教友见了大主教们，也得跪下来。基督徒跪著祷告，直喊「主呀！主呀！」的，我也见过不少。如跪在地上就一定像狗，话就不好说啦！吴牧师！看在耶稣先生面上，少骂一句吧！

十、清道夫的烦恼

吴牧师以过半数的篇幅，用于闲话、痛骂。不睬他，那我是挨骂了！清理呢，等于向吴牧师看齐，也说些不相干的闲话。不但浪费笔墨，真的「殃及梨枣」。这如住民不讲公共卫生，垃圾尽向门外乱抛。不理呢，臭气熏蒸，蚊蝇乱舞。一旦引起传染病，问题更大！卫生当局不得不出动清道夫来清理。可是，如清者自清，抛者自抛，清道夫永久清不了，实在伤感情之至！我想，吴牧师骂也骂过了，也应该「骂得开心了」！俗语说：「得饶人处且饶人」，吴牧师！歇息吧！

卷007

七、上帝与耶和华之间

一 摩西传扬的耶和华

一、耶和华是谁

我读《新旧约》时，最使我景仰与同情的，莫过于耶稣先生；使我感到震惊的，是耶和华上帝。耶稣先生的福音，是离不了耶和华上帝的，所以想信解这个宗教，对耶和华上帝，有认识一番的必要，否则便是迷信了。但这非从多方面去认识不可。现在，先写下「耶和华与上帝之间」，向大家报告。

犹太教、天主教、耶稣教、真耶稣教，谁也认为：上帝（神）就是耶和华，耶和华就是上帝。但我在《旧约》里，得到了一个明确而不容怀疑的认识，那就是：上帝是以色列人旧有的信仰；耶和华（Yahve）是摩西向以色列人新传扬的救主。耶和华与上帝（或译为「神」）合一，奠定了摩西时代的新宗教。虽这么说，二位一体的新宗教，还是含有矛盾的成分，不免冲突。要到犹太与以色列同归于尽，这才消泯了对立的形迹。

从〈创世记〉看来，到以挪士时代，「才求告耶和华的名」（创四．26）；亚伯兰也曾在伯特利筑坛，「求告耶和华的名」（创十二．8）。耶和华的名字，在〈创世记〉中，到处都是，好像早就是全世界，至少是以色列民众所公认的了；但事实并不如此。摩西以前的事情，本没有文字记录，仅是一些口传的民族故事，还有一些创造神话，洪水传说。摩西（传说是摩西，还待考究）摭拾这些传说，编为〈创世记〉。所以〈创世记〉所说的耶和华，是后代的追记，而不是当时的实际情形；因为事实上，那时是不知道耶和华名字的。这点，〈出埃及记〉记得非常的明白：

「摩西对神说：……他们若问我说：他叫甚么名字，我要对他们说甚么呢？……神又对摩西说：你要对以色列人这样说：耶和华你们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，打发我到你们这里来。耶和华是我的名」。（出三．13、15）

「法老说：耶和华是谁，使我听他的话，容以色列人去呢？我不认识耶和华」。（出五．2）

「神晓谕摩西说：我是耶和华。从前我向亚伯拉罕、以撒、雅各，显现为全能的神。至于我名耶和华，他们未尝知道」。（出六．3）

从摩西的亲身经历，亲自叙述来看，耶和华是谁也不知道的。一、摩西不知道向他显现的神是谁。二、埃及的法老，也不知耶和华是谁。三、向亚伯拉罕等显现的，被称为「亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」，而他的名字叫耶和华，竟然谁也不知道。根据这三条经文，特别是末后一条，证实了耶和华是以前所不知道的（《创世记》的耶和华，是追记上去的），那就不能不说是摩西的新发现，新宣传了！

二、耶和华是何烈山的神

摩西以宗教来号召以色列人，来达成民族独立的目的。所以摩西传扬的神，当然要确指为祖宗所信仰的，也就是一向祝福与保护这一民族的。对以色列人来说，就是一再提到的：「你们祖宗的神，亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」了。然而，被指为祖宗的神而名叫耶和华的，却是亚伯拉罕以来，从来不曾知道的，这是多么离奇！摩西到底从什么地方，发现这位素不相识的耶和华呢？查考起来，耶和华是何烈山的神。证据是：

一、摩西首次见到耶和华的，是在何烈山。如说：「摩西领羊群往野外去，到了神的山，就是何烈山。耶和华的使者，从荆棘里火焰中，向他显现」。（出三．1、2）

二、耶和华向以色列大众讲话的，是在何烈山。耶和华早就对摩西说过：「将百姓从埃及领出来之后，你们必在这（何烈）山上事奉我」（出三．12）。以色列人在神山事奉耶和华的经过，摩西在晚年重申诫命时，曾简略说：

「你在何烈山，站在耶和华你神面前的那日，耶和华对我说：你为我招聚百姓。……那时，你们近前来，站在山下。山上有火焰冲天，并有昏黑密云幽暗。耶和华在火焰中，向你们说话」。（申四．10、11、12）

「耶和华我们的神，在何烈山与我们立约。……耶和华在山上，从火中，面对面与你们说话。……这些话，是耶和华从山上、火中、云中、幽暗中

，大声晓谕全会众的」。（申五．2、4、22）

三、摩西两次上山去见耶和华，就是何烈山。如说：

「你们在何烈山……我上了山，要领受两块石版，就是耶和华与你们立约的版。那时，我在山上四十昼夜」。（申九．8、9）

「耶和华吩咐我说：你要凿出两块石版，和先前一样，上到我这里来。……我又像从前，在山上住了四十昼夜」。（申十．1、10）

据上面的引述，耶和华是何烈山的神，是很显然的。这一直到以色列与犹太分立的时代，先知以利亚逃避耶洗别的迫害时，还说：「到了神的山，就是何烈山」（王上十九．8）。但有关耶和华与会众立约的事，〈出埃及记〉作西乃山，如说：「耶和华要在众百姓眼前，降临在西乃山上」（出十九．11）。摩西两次上何烈山去，〈出埃及记〉也说是西乃山，如说：「耶和华的荣耀，停于西乃山。……摩西进入了云中，上山，在山上四十昼夜」（出廿四．16、18）。又说：「照耶和华所吩咐的，上西乃山去。……摩西在耶和华那里，四十昼夜」（出卅四．4、28）。那到底是何烈山，还是西乃山呢？我认为：〈出埃及记〉虽说是西乃山，但在摩西初见耶和华时，也说「神的山，就是何烈山」（出三．1）。〈申命记〉虽一再说是何烈山，但也说「耶和华从西乃山而来」（申卅三．2）。所以，何烈山与西乃山，应为同一地点的不同名称。这可能是：一是希伯来语，一是当地人的方言。或者，西乃是这一带山地的总称，所以又说「西乃野」，或称西乃半岛；而何烈是摩西遇到耶和华，上山二次，与耶和华同住的地方。

三、耶和华的原始面目

耶和华是何烈山的神，这是什么意义？耶和华的神格，是怎样的呢？一个人见到耶和华，那或是宗教经验，或是神经失常，是不足为据的。摩西领导的以色列会众，大家见到耶和华降临，应该有事实根据，可据以想见当时耶和华的真相。耶和华降临的情况，是这样：

「我要在密云中，临到你那里，叫百姓在我与你说话的时候，可以听见」。（出十九．9）

「在山上，有雷轰、闪电和密云，并且角声甚大。营中百姓，尽都发颤。……西乃山全山冒烟，因为耶和华在火中降于山上。山上的烟气上腾，如烧窑一般；遍山大大的震动」。（出十九．16、18）

「你们近前来，站在山下。山上有火焰冲天，并有昏黑密云昏暗。耶和华从火焰中对你们说话」。（申四．11）

以色列全会众，在西乃（何烈）山所见的，据迹象来判断，那时的何烈山，还是偶尔会喷火的山。「火焰冲天」；「烟气上腾，与烧窑一般」，正说明了喷火的情形。山顶突然冒烟（火），又逢到天气的反常——暴风，疾雷，闪电，密云，引起的震动，这种昏天黑地，惊天动地的大自然灾变威力，能不颤栗吗？不震惊于神的降临吗？虽然现代的知识进步了，也许耶和华的信仰者，遇到这一情势，还有人会想到天地末日，主耶稣的乘云而来了！从大自然灾变的情况，而联想为宇宙大威力者——耶和华，威灵显赫的传说，流行于西乃一带的山野。称何烈山为神的山，可见耶和华是一再这样的在这里显现的。

依自然灾变而想像出来的大威力者——耶和华，当然是不可接近的（火山喷火时，暴风闪电时，你敢接近吗？），如说：「不可闯到我面前观看，恐怕有多人死亡」（出十九．21）。「祭司和百姓，不可闯过来！上到我面前，恐怕我忽然出来，击杀他们」（出十九．24）。连耶和华的山，也不可随便接近，如说：「不要近前来！要把你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地」（出三．5）。「你们当谨慎！不可上山去，也不可摸山的边界！凡摸这山的，必要治死他」（出十九．12）。从自然灾变的恐怖，而想像成的耶和华，是那样的严厉，严厉到使人震惊。如摩西要去传达耶和华的救恩，为了没有受割礼，「耶和华遇见他，想要杀他」（出三．24）。大祭司亚伦的两个儿子（也是祭司），为了火的不洁，耶和华就把他烧灭了（利十．2）。摩西的姊姊，女先知米利暗，耶和华也罚他长了大痲疯（民十二．10）。作为亲近耶和华的祭司们，还随时有生命危险，何况众人呢？这难怪以色列人对摩西说：「我们死啦！我们灭亡啦！凡挨近耶和华帐幕的，是必死的，我们都要死亡吗」（民十七．12）？不但如此，连耶和华的名字，也不能

随便说，如十诫中说：「不可妄称耶和华你神的名」（出二十．7）。这种看不得，接近不得，说也说不得的神，严厉到使人惊心动魄，在印度宗教中，也是有的。但那是毒龙、暴恶的夜叉、罗刹（都与暴风、冰雹、雷轰等有关）；被看作恶性重大，瞋毒炽然。但在摩西所传扬（实在是与摩西的个性有关）的宗教中，却另有一番意境（在这点上，看出了东方宗教，与西方宗教的根本歧异）。他认为：耶和华是完全的圣洁；而人类是恶性重大，不听教诫。耶和华的神圣，与罪恶不相容，所以在耶和华的神圣中，充满了火药气味。耶和华「是忌邪的神」，是非分明。对人类的罪恶，看到了必给予惩罚，甚至于不惜毁灭一切。有时，也眼不见为净，免得一时怒起而毁灭了（出卅三．4）。以洪水来毁灭一切，只剩下挪亚一家（创七章）。对于一向祝福的以色列人，也曾想：「我要用瘟疫来击杀他们，使他们不得承受那地，叫你（摩西）的后裔成为大国」（民十四．2）。这比起中共希望以核子战争，毁灭半数人类，从废墟中再建人类文明的精神，还要彻底得多！如火山熄了，风朗气清，那是耶和华离开了这里。这样，耶和华的慈爱何在？耶和华是圣洁，你在耶和华眼中，真是浑身罪恶，罪该万死。而你竟然还在吃饭，穿衣，还在成家立业，还在掌握权力，这怎能不感谢耶和华的宽大容忍，无限慈爱！

四、摩西新宗教的来源

以色列民族，当然一向有他自己的信仰，但仅有割礼的遗传，别无显著的，热烈的宗教活动。摩西也是以色列人，那他怎会有独到而热烈的信心呢？这就不能不说是得力于长期的宗教环境的熏陶了。原来，摩西在少壮时代，为了「躲避（埃及）法老，逃往米甸地居住」（出二．15）。到了米甸祭司那里，「甘心和那人（祭司）共住；那人把他的女儿西坡拉，给摩西为妻」（出二．21）。摩西回埃及，与法老交涉的时候，已八十岁了（出七．17）。足见摩西在米甸的寄居生活，是一个相当长的时间。住在祭司的家里，不问什么宗教，都会引发一些宗教情绪，学到一些宗教礼仪。同时，他在岳父（祭司）家里，「牧养岳父叶忒罗的羊群。一日，领羊群外去，到了神的山，就是何烈山」（出三．1）。米甸与何烈山相近；摩西的牧羊生活，经常往

来于附近山野。对于耶和华的山，耶和华的神话而流传于旷野的，摩西应该早就知道了。日常（牧羊）处身于充满神秘可怖的山野，寄住于宗教生活的祭司家庭，育养起宗教的内在热诚，自会突发宗教的经验。如在何烈山，从荆棘的火焰中，听到了耶和华的声音。有了这种经验，狂热的耶和华信仰，在拯救以色列人的行动中，火一样蔓延起来。

摩西领导以色列人，到了西乃山时，「摩西的岳父，米甸祭司叶忒罗听见」了（出十八．1）。「就带著摩西的妻子，和两个儿子，来到神的山，就是摩西在旷野安营的地方」（出十八．5）。叶忒罗称赞「耶和华比万神都大」，而且「把燔祭和平安祭献给神」（出十八．11、12）。这可见叶忒罗虽不一定信仰耶和华，但确是知道耶和华，他的燔祭与平安祭，也就是摩西教以色列人的主要祭礼。叶忒罗还向摩西建议，组织民众，分层负责。据〈民数记〉（十）说：摩西非常希望岳父与他同行；虽在摩西离开西乃山野以前，就回本地本族去了。但对于摩西在西乃山野，完成的约法、约柜、祭礼、祭司制度等，都可能有所贡献。也就是提供米甸的祭司制度，宗教仪式，让摩西作参考。这些，虽似乎推论，但相信与事实不远。

二 以色列旧有的上帝

一、这就是领你们出埃及的神

摩西将西乃旷野的耶和华，革新强化了以色列民族的宗教。但以色列人早就有自己的信仰，就是叫做「以利」的上帝（或译为「神」）。以色列旧传的上帝，是怎样的呢？由于现存的史料（全部《旧约》），都是摩西以后，耶和华与上帝合一，为耶和华的特性所蒙蔽，所以在没有知道耶和华名字以前，以色列信仰的上帝，缺乏了明显的记述。但根据两个事实，可以明显的抉发出来。

「百姓见摩西迟延不下山，就大家聚集到亚伦那里，对他说：起来！为我们作神像，可以在我们前面引路。……亚伦对他们说：你们去摘下你们妻子儿女耳上的金环，拿来给我。百姓就都摘下他们耳上的金环，拿来给亚伦。亚伦从他们手里接过来，铸了一只金牛犊，用雕刻的器具作成。他们就说：

以色列阿！这就是领你们出埃及的神」！（出卅二．1、2、3、4）

「耶罗波安王，就筹划主意，铸造了两个金牛犊。对民众说：以色列人哪！……这就是领你们出埃及地的神。他就把牛犊，一只安在伯特利，一只安在但」。（王上十二．28、29）

第一项事实，在摩西领导以色列人出埃及的第一年内，约为西元前一三二〇年。那时，摩西上西乃山去了。百姓就向当时的宗教领袖——亚伦，要求为他们作神像。亚伦是摩西的哥哥，曾在何烈山，与摩西协商宗教的民族运动（出四．28、29）；在平时，摩西代表神，而亚伦作摩西的代表而说话（出七．1）；亚伦作了耶和华的大祭司（出廿八．1）。这样的宗教领袖（摩西以下第一人），竟答应了百姓的要求，造了金牛犊，而且还说这是以色列的上帝（神）。等到摩西从西乃山下来，震怒得了不得！因为摩西新传的耶和华，说他就是以色列祖宗的上帝，领他们出埃及，但那是不可以形像，连名字都说不得的。这样，摩西破坏了金牛犊，进行了宗教的整肃，杀死了三千人（出卅二．28）。为了宗教信仰的意见不合，而进行大屠杀，而且是「攻击他的儿子和弟兄」（这就是耶稣来，叫人不和，父子相争的宗教传统）。摩西传扬耶和华的信仰，一开始，就在人类历史上，留下了血腥的，最典型的例子！

第二项事实，在以色列民族，分裂为以色列与犹太两国的时候，约为西元前九五三年。那时，以法莲支派的耶罗波安，统率以色列的十个支派，脱离犹太而自建以色列国。二三十年前，所罗门王在耶路撒冷，为耶和华建了伟大而庄严的圣殿，成为以色列人的信仰中心。现在既脱离了犹太（耶路撒冷属犹太），独立成国，自有别立宗教信仰中心的必要。于是耶罗波安王，就造了两个金牛犊，说这就是领你们出埃及的神。以色列的政治领袖，为了民众崇拜上帝的便利，为他们造像，而所造的恰好又是牛，这不值得我们深思吗？

此外，还有以色列国的耶户王（离耶罗波安约八九十年），算得是一位耶和华上帝的虔信者。他毁了巴力的庙，杀了巴力的众先知，但还是敬拜在

伯特利与但的金牛犊。以色列人的上帝——牛犊崇拜，一直如此的延续下去。所以论断为：牛，就是以色列自己的上帝。

二、牛是以色列的上帝

以色列的牛犊崇拜，自亚伦、耶罗波安的铸造，一直延续到以色列国的毁灭。先后不绝的犊牛崇拜，自称为是上帝，这决非脱空而来，应有他意念中的传统。

依摩西所传的耶和华教，造像是绝对不许的。但在不曾知道耶和华的名字以前，亚伯拉罕以来，早就有了（神）上帝的崇敬，他们是否有像呢？查究起来，，摩西以前是有像的，以后也还是有。亚伯拉罕的父亲他拉，据说：他拉「在大河那边，事奉别神」（书廿四．2）。他拉住在迦勒底的吾珥，是事奉别神的；当然不是耶和华，那时谁也不会知道。他拉有三个儿子：亚伯拉罕、拿鹤、哈兰。亚伯拉罕娶了他的妹妹拉撒为妻。他拉带了哈兰（已死）的儿子罗得，及亚伯拉罕夫妇，来到哈兰。他拉死后，亚伯拉罕又带了罗得，向迦南迁移。晚年，生了儿子以撒，特地为以撒派人去故乡，娶了拿鹤的孙女利百加。以撒生了雅各，雅各特地到哈兰（那时，拿鹤家移到了哈兰），在他母舅拉班（拿鹤的孙子）家里，以作工十四年的代价，娶了表妹以利和拉结。亚伯拉罕与拿鹤——兄弟二家，那样的亲密为婚。当雅各背了母舅拉班回迦南时，连他母舅家中的神像也偷了走。这些，都记在〈创世记〉里。从亚伯拉罕的父亲说起，和他弟弟拿鹤的家族，是有神像的。亚伯拉罕兄妹成婚，不消说了。以撒与雅各，老远的求婚于本家，是不愿娶迦南女子为妻（创廿四．3、廿八．1、2），意味著血统与宗教的纯一（后代不娶外邦女子为妻，主要是为了宗教）。摩西以前，能说这一族系没有神像吗？

摩西宣扬耶和华，禁止造偶像，但一开始，亚伦就为民众造了神像。等到进入迦南，以法莲支派的米迦，造了神像，有一利未人作祭司。后被但支派所夺，供奉在但（拉亿），建立神殿，还有摩西的子孙作祭司（士十七、十八章）。就是对耶和华第一热心的大卫家，也有神像；亏了神像，才救了

大卫得脱扫罗王的毒手（撒上十九．13）。虽没有明说是什么像，但摩西以后，以色列族还是有像的。摩西的不得造偶像，是新的教条，与以色列族的旧传统不合。

再来研究：宗教领袖亚伦，政治领袖耶罗波安，先后为以色列人造上帝（神）像，为什么同样是牛犊呢？这决非巧合，而应该是：以色列人的上帝，在以色列人的心目中，就是牛。如不是这样，脱空的为他们造犊牛像，大家怎么肯接受呢？例如大家相信人从猿猴进化而来，如画一原始人，像一只站起来的牛，大家一定要说不对了。但亚伦等所造的犊牛像，都受到民众的崇拜，这可以想见民众意象中的上帝，一定与牛有关了。亚伦为了造牛犊像，向摩西解说：「我对他们说：凡有金环的，可以摘下来，他们就给了我。我把金环扔在火中，这牛犊便出来了」（出廿二．24）。「牛犊便出来了」，是表示不是自己的意思，而是顺应民众的意见，而造成这样的形态。以色列人心目中的上帝，一定是牛，否则是无法解说事实的。

但是，现有的《旧约》，为耶和华的宗教特性所蒙蔽，不能对此获得适当的证明，所以唯有求之于比较证明的一途。开拓印度文明的雅利安人，是从西方移来的。由于与向西移入欧洲，及定住伊朗等民族，有过共住关系，所以语言及宗教的神、圣物，每有一致或类似的情形。这是近代公认的学说。亚伯拉罕一系，本从迦勒底——在米所波大米移来。《旧约》所说人类开始分散的巴别，也就在这里。曾在这里居住，就有与印度雅利安人祖宗共住的可能。

本著这一信念去考察时，发现了希伯来的上帝——牛，与印度的古宗教有类似处。印度具有原始意义的最高神，在《黎俱吠陀》中，有 Dyaus（与拉丁语的神 Deus 相合），被称为牡牛，比喻为咆哮的犁牛；并且说他的形状像牛。印度古典的最高神，形状像牛，恰好与希伯来的上帝一样。我想，犹太教、天主教、耶稣教的神学家，要切实重视这一致才好！

三、神圣的牛

以色列上帝是最好的牡牛。上帝就是上帝，为什么是牛，像牛呢？牛是游牧民族崇拜的圣物，象征了财富繁荣。牛羊众多，是游牧者的幸福象征。牛又是壮健有力的，平时那样的和善（特别是牛犊），但一旦发起性来，特别是野牛，老虎也要怕他三分。摩西为约瑟祝福，也说：「他为牛群中头生的，有威严，他的角是野牛的角，用以抵触万邦，直到地极」（申卅三．17）。牛的角，象征威武勇猛。又牧牛的，要养一只特别强大的牛（牛王），作为牛群的引导者。这种引导的牛王，极容易联想到人类一切的引导者（神）。牛，象征了繁荣、威武、引导的上帝（印度教中的神，就有称为牛王的）。还有，牛是云的代名：游牧民族的意识中，尽是些牛与羊。见到天空乌云的推移，迅速的运行，就想像到神与牛一样的在行动。所以印度的《梨俱吠陀》，以牛来比喻云，有时就索性称云为牛（中国人叫做苍狗）。云的运行，可能带来了风雨（吠陀喻为牝牛流乳），雷电，但主要为象征神的运行，显现（云每是迅速的忽然而有），鉴顾万民。所以，以色列的神——「以利」是动物崇拜与天象崇拜的合一。从牛而想见超自然的神，成为以色列的上帝——犊牛崇拜。从希伯来与印度的音义一致来说，这是极古老的信仰了！

三 耶和华与上帝的合一

一、人为的结合

以色列的上帝，是旧有的，而摩西引入了西乃旷野的耶和华，使耶和华与上帝合一。上帝与耶和华的神性，常然有共同性，但如上面的叙述，上帝重于慈爱，繁荣，而耶和华重于严厉，惩罚。对当时的以色列民族来说，无比严厉的耶和华，是最理想的神了！所以摩西将耶和华，引入以色列的信仰中。认为大家虽不知道耶和华是谁，而确实就是「祖宗的神，亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」。祖宗的神，现在叫耶和华，曾允诺以色列人取得迦南流奶与密之地；现在要拯救以色列人，脱离埃及人的手，进入迦南故乡。在耶和华的领导下，要歼灭敌人，这就是摩西所宣扬的耶和华的救恩。摩西巧妙的将耶和华与上帝合一，在旷野四十年的流浪中，完成了新宗教，也养成了民众适应战斗的宗教意识。而后威严、正义（是非分明）、慈爱、道德综合的新信仰，在「耶和华你（你们祖宗）的上帝」的口号下，展开了希伯

来宗教新的一页。

二、自然的对立

合一，意义著内在的矛盾。摩西的新旧合一，当然是成功的，但结果却引起了内部的分争对立，也许不是摩西与耶和华所意想得到的吧！现在从二点来说：

一、不得造像与造像：摩西新宗教的十诫中说：「不可为自己雕刻偶像；也不可作甚么形像，仿佛上天、下地、地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他」（出廿．4）。耶和华是看不得，接近不得，说也说不得的，神圣到充满危险性的，当然不能以形象来表示的（如照著摩西时代的耶和华而表象起来，一定是令人惊心动魄的忿怒像）。但是以色列人意象中的上帝，有明确的意象，当然也可以具体的形态表现出来。这就是上帝与耶和华的一项矛盾。

前面说起过，摩西上西乃山去了。摩西是代表耶和华领导大众的，一旦好久不回来，民众对耶和华的抽象信仰，便没有著落。所以对亚伦说：「为我们作神像，可以在我们前面引路。因为领我们出埃及地的（代表耶和华的）摩西，我们不知道他遭了甚么事」（出廿二．1）。亚伦不会巫术，不能以神秘现象来证实耶和华就在这里，那只能顺应民众的要求，为他们造一只久在以色列人心目中的上帝——牛犊。等到摩西回来，毁坏牛犊像，进行宗教整肃，成为耶和华与上帝之间的一项严重冲突。

耶和华就是上帝，渐成为以色列民众的信仰了。在十二支派中，犹太从大卫以来，一直继承摩西的精神，而进行拯救以色列，扩大以色列，统治外邦人的工作。宗教方面，也是耶和华的热信者。大卫立愿为耶和华造殿，所罗门王完成了这一工作。但等到以色列分立，耶罗波安王起来，他不可能继承摩西为耶和华造法柜、大卫父子造圣殿的传统，另立分殿，那只有适应民众的上帝意象——牛，遵循亚伦路线，而铸造金牛犊了。犹太与以色列的政治对立，宗教也就对立起来。表面看来，大家都信仰「耶和华上帝」，而在不知不觉间，实际倾向于耶和华与上帝的分化。

二、独占与均沾：以色列旧传的上帝，虽在〈创世记〉里，也有些过分严厉的措施。但对亚伯拉罕家族来说，不断的指示，不断的祝福，真是爱护备至！上帝与他们，父子家人一样的亲和，谁也可以直接向上帝祈求。摩西新传的耶和华，严厉神圣得那样不可接近，非有祭司不可。祭司，要经特殊的宗教仪式，使他成圣，作为神与人间的联系。耶和华往来的约柜、会幕，也是祭司的特区，非一般人所能到达。在造成宗教的神秘性来说，是有效的（摩西经常以幕覆面，也加深了神秘性），但与以色列旧传的宗教不合。拿十二支派来说，摩西是利未支派，他的哥哥和儿子，都成了祭司；而且规定了利未支派的祭司特权。这那里是神的意思！说破了，这不过摩西假借耶和华的威严，利用家族集团，以统治全以色列人而已！

问题就来了。首先是亚伦与摩西的磨擦：「难道耶和华单与摩西说话，不也与我们说话吗」（民十二．12）？这是对摩西的神圣特权，最先表示了异议。结果，到底是一家人，说过也就算了。米利暗讥毁摩西有罪（大痲疯是罪的象征），被摩西关锁在营外七天算事。

暴风雨式的抗议，接著又来了。利未的曾孙，哥辖的孙子，以斯哈的儿子可拉；和流便子孙中，以利押的儿子大坍、亚比兰；与比勒的儿子安；并以色列会中的二百五十个首领，就是有名望选入会中的人。在摩西面前一齐起来，聚集攻击摩西、亚伦说：「你们擅自专权！全会众个个既是圣洁，耶和华也在他们中间，你们为什么自高，超过耶和华的会众呢」（民十六．1、2、3）！这不仅是利未支派的自争教权，而且包括了各支派，继承以色列人，在上帝前的平等立场，而提出了抗议。他们责备摩西家族的专断、把持，大家一样，凭什么而居于特权阶级呢？理由是够充分的！但二百五十个首领与可拉党全家，一夜间都被歼灭了。到了明天，摩西受到了全会众的攻击说：「你们杀了耶和华的百姓了」（民十六．41）！但耶和华支持摩西，又死了一万四千七百人了事。这是耶和华宗教问世以来，宗教整肃的第二大回合。

这种意义的矛盾，等摩西死了，就淡化下去。约书亚继续领导，进入迦南。大家忙于经营分得的产业，忙于抵抗外族的不断压迫。连耶和华的神圣约柜，被非利士人掳去，大家也顾不得。等到大卫家作王，耶和华的信仰再

度昂扬起来。但一到犹太与以色列分立，宗教的意境也完全对立。耶罗波安王造了以色列人的上帝——金牛犊，与犹太耶和华的圣殿相对抗。而且，「耶罗波安在邱坛那里建殿，将那不属利未人的立为祭司」（王上十二．31）。耶罗波安彻底反对利未族的宗教特权，「不许他们供祭司职分，事奉耶和华」（代下十一．14）。以色列与犹太的对立，当然是政治的。但在宗教方面，以色列代表了以色列人固有的上帝；代表了以色列全体，在上帝面前，大家平等。而犹太（利未）代表了摩西创传的耶和华，独裁的，阶级的宗教。以色列国的宗教，不但反对摩西的制度，更反对摩西不得造像的宗教。

摩西完成了「耶和华上帝」二位一体的宗教，虽有过短暂的光辉，而内在的矛盾对立，终于衰落下来。末后，以色列被亚述毁灭了；犹太也跟著为巴比伦所灭亡，人民都被掳去。七十年后，犹太人部分归来，重建耶路撒冷与圣殿，极端严格谨守摩西的律法。可是，罗马的铁蹄又来了，耶路撒冷也被毁灭了！以色列是耶和华上帝的长子、选民；在耶和华上帝看来，这是最优秀的。但神圣到充满危险性的耶和华，壮健而会咆哮的牛犊，都没有能拯救自己的选民，免于迁移灭亡的命运。这唯有寄希望于羔羊——耶稣先生了！

卷008

八、我怎样选择了佛教

在人生的旅程中，到处是黑暗的阴影，所谓「不如意事常十九」。然而黑暗不会永久，困难终要克服；我们生在人间，就不能不依此人身而进向于光明的领域。我们要保有健全而和谐的身心，有理智，有热情，充满光明的信愿，不落于空虚的失望。这对于宗教的信仰，是有必要的。缺乏宗教的热信，或非宗教者，常是自暴自弃，忧郁失望；或陷于变态的虐待狂，自杀狂，或患著严重的歇斯的里症。恶化与腐化的人生，可怕极了！特别是近代，由于人心的向外追求，内心空虚，缺乏充实的生命，道德也就越来越堕落。作为医治人心的宗教，在现代是显得尤其重要了。

说说我自己的信教经过吧！我在民国七年，开始了宗教的追求。末了，我选择佛教，并进一步的出了家。我怎样的选择了佛教呢？说来是有点不可思议的。我生长于农村，为了经济，早就失了学。我学习中医，「医道通仙」四字，引发我对于仙道的仰慕。《神农本草》与《雷公泡制》，说到某药可以延年，某药可以长生。特别是奇经八脉的任督二脉，对于长生的重要性。仙道教的信仰激发后，读过了《抱朴子》，《吕祖全书》，《黄庭经》，《性命圭旨》，《慧命经》，《仙术秘库》——这一类仙经；而且旁求神奇秘术，如奇门、符咒之类。我进过同善社，也学过灵子术与催眠术。那时候，我虽沉浸于巫术化的神道教，著重于个体的长生与神秘现象。然对于我——目光的扩大，真理的追求，还是有著良好的影响。

我对于神道教的仰信，暗中摸索了两三年，终于为父亲发觉了。当然是不赞成我这样做的，要我出去教书。我受了师友的启发，开始研究老、庄，同时阅览一些近代书物，我的宗教观开始变了。老、庄与道教的修炼，不能说没有关系的。老、庄的哲理非常深彻，然而反造作的回复自然，返归于朴的理想，始终是不可能的。熟练人情的处世哲学，说来入情入理，而不免缺乏强毅直往的精神。独善的隐遁生活，对社会不能给予积极的利益。虽然老、庄的思想，为我进入佛法的助缘；而道家的哲理，道教修身的方法，也获得我部分的同情，然我不再作道教的信徒，从仙道的美梦中苏醒过来。

道教的信念动摇了，我虽不曾弃绝他，而又徬徨地追求，回复到读过的儒书。这与道家的充满隐遁色彩，个人主义的宗教，大大相反。儒家有一番身心的修养功夫，更有一番政治的大理想。平常，切实，重人事，尊理性，确为我国文化的主流。然而我尽管同情他，赞美他，却不能充实我空虚与徬徨的内心。别人觉得我更实际，而我却自觉得更空虚了！到现在想来，这不外别的，儒家虽不是没有宗教的因素，而并不重视宗教。平常的，现实的，就此一生而止于立德立功立言的，这对于一般人，不能织成一幅庄严灿烂的光明图案，缺乏鼓舞摄引力，不易使一般人心安理得（得失不变，苦乐不变，死生不变），而迈向光明的前途。这样的出入老、庄、孔、孟，有四五年之久。

在空虚徬徨中，经朋友介绍，接触到基督教，并且发生了浓厚的兴趣。这是富有社会性的宗教。从基督教中，我体会得敬虔而纯洁的信心，对于宗教的真正意义。有信有望有爱的基督教，有著儒、道所不曾有的东西。我研读《新旧约》，阅览《真光》、《灵光》、《基督徒》等杂志；我实行祷告，参加过奋兴会，然而我终于不能成一基督徒。外缘是：那时掀起反基督教运动，虽无关于基督教义自身，而基督教会凭借国际背景，不免有文化侵略的罪嫌。主因是，某种思想的难以接受。如信者永生，不信者永火。不以人类的行为（内心与外行）为尺度，而但以信我不信我为标准。「顺我者生，逆我者亡」，有强烈的独占的排他性；除属于己方以外，一切都要毁灭。阶级爱的底里，显露出残酷的仇恨。又如灵是神那里来的，从神而来的灵，经肉的结合而成人。照基督教义（重生才能得救）看来，走向地狱是大多数。全知全能的神，欢喜被称为自己儿女的人类如此，这可说是莫测高深，也可说岂有此理！我不能信赖神是慈悲的，所以也不信耶稣可以为我赎罪。

不到两年，从基督教而来的短暂光明，迅速消失。空虚而茫无著落的内心，又如狂涛中的小舟一样，情绪低落，时时烦躁不安。闷得慌，以乱读书为消遣。偶读到冯梦祯的《庄子序》说：「然则庄文郭注，其佛法之先驱耶」！我心里一动，开始向佛法去探讨。可是佛法难闻，经典难得。我出入寺院，东寻西找，总算读到了《龙舒净土文》，《金刚经石注》，《人天眼目》，《传灯录》，《法华经》，《华严经疏钞纂要》残本，《中论》。初学而读这样深的教典，当然是不懂的。可是，因为不懂，使我向往；不知什么力量，鼓舞我耐心的读著。我活像小孩，见大人的作为，一切不懂而一切都感兴趣。又像处身于非常富裕的环境，看不了，听不了，吃喝不了。我在半懂不懂之间，感觉佛法的无边深广。

后来读到太虚大师的《居家士女学佛程序》，才从浅处学起，读了一些门径书，又读了一分属于三论、唯识的大乘经论。虽还不大明了，而佛法成为我的光明理念，信心不断增长。我相信：三世因果观，最为入情入理。由此而离恶向善，由此而转凡成圣。即使不曾解脱，或者堕落，而终于要向上升进，终于要究竟解脱的。这不但有著究竟绝对的归宿，而在过程中，也是

「山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村」。鼓舞我们，安慰我们，引导我们；使我们通过这永不失望的旅程。我觉得：佛法是以行为善恶为凡圣的尺度，而不光凭信愿。佛法重个己的解脱，而更重利益众生。佛法重于彻底的觉悟，唯有真的觉悟，才有真的自由。佛法是信愿、智慧、慈悲的总和。佛法的身心修持，有儒道的长处，更超过多多。耶教诚信的悔改，佛法中也有。佛法有一切宗教的长处；有究竟，又有方便，最能适应一切根机，循循善诱。

我选择了佛教，为我苦难中的安慰，黑暗时的明灯。可惜我的根性太钝，赞仰菩萨常道，不曾能急于求证。然而从此以来，我过著平淡安定的生活，不知别的，只是照著我所选择的，坦然直进。民国十七年，母亲去世了。十八年，父亲又去世。该是我出家的因缘熟了！于家庭再没有什么顾恋，十九年夏天，发心出离了家。让我的身心，融化于三宝之中，为这样最高的宗教而努力。