我之宗教觀

印順法師

卷001

一、我之宗教觀

我是佛教徒。「我之宗教觀」，是以佛教的見地來看宗教，看宗教的價值，看宗教的淺深不同。

從世界史去看，沒有一個民族，沒有宗教信仰；從古代到現在，也沒有一個時代，沒有宗教。如宗教而沒有深刻的充足的根據，與人類生活沒有密切的關係，宗教是決不會如此普遍而悠久的。宗教在人類社會中，有著重要的地位。這決不是那些反宗教者所能打倒，也不是非宗教分子所可以漠視。宗教於人類的正常生活，可說是不可分離的。人類的宗教信仰，決不是閒家計。不要聽到宗教就以為是迷信，大家應以諒解的同情去了解他，或者進一步的去接受他。

一 宗教之意義——自證．化他

一般反宗教者與非宗教者，以為宗教是迷信，是人類愚昧的幻想。但在我看來，宗教是人類的文明根源，是人類知識發展以後所流出，可說是人類智慧的產物。一般動物——鳥獸蟲魚，牠們缺乏高度的明確意識，豐富的想像，也就不會有宗教。唯有人類，由於知識的開發增長，從低級而進向高級；宗教也就發展起來，從低級而不圓滿的，漸達高尚圓滿的地步。這種從淺而深，由低級而高級，與一般文化，及政治的進展，都表示著平行的關係。如政治，從酋長制的部落時代，到君主制的帝國時代，再進到民主制的共和時代。宗教也是從多神的宗教，進步為一神的宗教，再進展為無神的宗教。古代與現代遺剩的低級宗教，不免有迷妄與錯誤，但不能因此而否定宗教。正像不能因某種政制的不夠理想，而就取消政治。

宗教是依人類知識的漸次提高，而漸次改善與提高的，所以我們應信受高尚的宗教。佛教為人類最高智慧所成立，佛是一切智者。在一切宗教中，像明月在星群中一樣。在過去，佛教為了適應部分的眾生，有許多不了義的方便，但這無損於佛教的真義。「正直捨方便，但說無上道」，本是佛教應有的精神。總之，一切宗教都是有助於人類的，於人類有過偉大的貢獻。一切宗教都應以同情的眼光去了解他，何況現代存在的，高尚而偉大的宗教！

近代的宗教一詞，由 Religion 譯義而來。西方學者，依著他們所熟悉的宗教，給予種種的解說。現在，我依佛法的定義來解說。

宗（證）與教，出於《楞伽經》等，意義是不同的。宗，指一種非常識的特殊經驗；由於這種經驗是非一般的，所以有的稱之為神秘經驗。教，是把自己所有的特殊經驗，用語言文字表達出來，使他人了解、信受、奉行。如釋迦牟尼佛在菩提樹下的證悟，名為宗；佛因教化眾生而說法，名為教。我們如依佛所說的教去實行，也能達到佛那樣的證入（宗）。所以，宗是直覺的特殊經驗，教是用文字表達的。依此，凡重於了解的，稱為教；重於行證的，名為宗。這樣的宗教定義，不但合於佛教，其他的宗教，也可以符合。即如低級的宗教，信仰幽靈鬼神。這種幽靈鬼神的信仰，其初也是根源於所有的特殊經驗而來。又如猶太教、基督教所信仰的耶和華，也是由於古代先知及耶穌的特殊經驗而來。基督徒在懇切的祈禱時，每有超常識的神秘經驗，以為見上帝或得聖靈等，這就等於是宗。加以說明宣傳，使人信受，就是教。凡是宗教，都有此二義。反宗教及自以為非宗教者，不能信解宗教的特殊經驗，以為只是胡說亂道，捏造欺人；或者是神經失常，幻覺錯覺。不知道，宗教決不是捏造的、假設的。心靈活動的超過常人，起著進步的變化，又有何妨？宗教徒的特殊經驗，說神說鬼，可能有些是不盡然的，然不能因此而看作都是欺騙。各教的教主，以及著名的宗教師，對於自己所體驗所宣揚的，都毫無疑惑，有著絕對的自信。在宗教領域中，雖形形色色不同，但所信所說的，都應看作宗教界的真實。即使有與事實不合的，也是增上慢——自以為如此，而不是妄語。如基督徒的見到耶穌，見到上帝，或上帝賜予聖靈等，他們大都是懇切而虔誠的。如佛教徒的悟證，以及禪定的境界，

見到佛菩薩的慈光接引等，都是以真切的信願，經如法修持得來。這在宗教徒內心，是怎樣的純潔而真實，決非有意的謊言（以宗教為生活的，當然有欺謊的報道）。唯物論者，斷滅論者，於宗教缺乏信解的同情，以為決無此事。或者如古人說：「聖人以神道設教而民從之」。古代確有利用宗教，作為利用人民，統治人民的事實，然如以為宗教就是這些聖人造出來的，那是太錯誤了！

二 宗教之本質——人類意欲的表現

一般以為：世間的宗教，雖信仰不同，儀式與作法不同，但簡括的說，宗教不外乎神與人的關係。例如一神教，以為神或上帝，對於我們是怎樣的慈愛，我們應怎樣的信仰他，才能得到神的救拔。然而這樣的宗教形式與內容，不能該括一切宗教。依佛法說：宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己；是人類在環境中，表現著自己的意欲。宗教表現了人類自己最深刻的意欲，可說是顯示著人類自己的真面目。然而這幅人類自己的造像，由於社會意識的影響，自己知識的不充分，多少是走了樣的。在人類從來不曾離開愚蒙的知識中，將自己表現得漫畫式的；雖不是寫生的、攝影的，看來卻是再像不過！

宗教是人類自己的意欲表現；意欲是表現於欲求的對象上，經自己意欲的塑刻而神化。如在多神教中，對於雨，人類或希望他適時下雨，或希望他不要淫雨，但對雨都起著力的、神妙的直感。於是乎從雨是有意欲的，活生生的像自己；進展到有神在主宰雨。一切自然現象，社會現象，都如此。而且，不但依照自己意欲，而且依據（人類的集合）社會形態，而山、水、城、鄉的神世界，逐漸的開展出來。

人類從無始以來，在環境的活動中，一向向外馳求。所以起初的意欲表現，都表現在外物，而不曾能表現自己，也就不曾能清晰地表現自己。還有，天真的兒童，知識不曾發達，等到長大了，社會影響下的世故也深了。在社會中，有不能不隱蔽自己的苦衷，覆藏自己的真意，覆藏自己的錯誤，覆藏自己的罪惡。久而久之，真的連自己也誤會自己了！這在高尚的宗教中，

才著重自己，清晰地將自己表現出來。人類在宗教中，吐露了自己的黑暗面——佛教稱之為煩惱、業；基督教等稱之為罪惡。而自己希望開展的光明面，也明確地表達出來。高尚宗教所歸依、所崇信的對象，不外是「永恆的存在」，「完滿的福樂」，「絕對的自由」，「無瑕疵的純潔」。這在基督教信仰的上帝，即說是無始無終的永恆，絕對自由，完善的福樂，圓滿而聖潔的。在佛教中，佛也是常住的、妙樂的、自由自在的、究竟清淨的。可以說，凡是高級的宗教，都一致的崇信那樣的理想。這究竟圓滿的理想，如佛陀，又是最高智慧的成就者，有廣大而深徹的慈悲，勇猛的無畏，這都是人類希望自己能得到的。人，決不甘心於死了完了；永遠的存在，而且存在得安樂與自由，智慧與慈悲。人類有達成此圓滿究竟的意欲，即以此為崇仰的對象，而希望自己以此理想為目標而求其實現。總之，宗教所歸信崇仰的，是人類自己意欲的共同傾向。這種意欲的自然流露，從何而來，這裡姑且不談。而人類有這種意欲，卻是千真萬確的。在人類的知識不充分時，傾向於外界時，意欲的表現也不完全，也表現於自然界。知識越進步，越是意識到宗教即是人類自己，意欲的表現越完全，也表現於人類自身。所以宗教的形態儘管不同，而一切宗教的本質，卻並無兩樣。一切都不外人類自己，人類在環境中表現著自己的意欲。

在這裡，可以指出神教與佛教的不同點。一般神教，都崇信人類以外的神。在一神教中，以為神是這個世界命運的安排者，人類的創造者——神照著自己的樣子造人。但在佛教中，以為崇信、歸依的佛（聲聞等），是由人的精進修學而證得最高的境地者。以此來看宗教所歸信的，並不是離人以外的神，神只是人類自己的客觀化（表現於環境中）。人類小我的擴大，影射到外界，想像為宇宙的大我，即成唯一的神。因此，人像神，不是神造人，而是人類自己，照著自己的樣子，理想化、完善化，而想像完成的。佛教有這樣的話：「眾生為佛心中之眾生，諸佛乃眾生心中之諸佛」。眾生——人信仰歸依於佛，是眾生自己心中所要求實現的自己。所以佛弟子歸依佛、歸依僧，卻要「自依止」，依自己的修學，去實現完善的自己。

佛是人類修證而圓成的，然我們——人類所知道的，還是要經人類知識的再表現。經上說：佛陀「隨類現身」，是為怎樣的眾生現怎樣的身相。人類從自己去認識佛，這是真實的。如日本人造佛像，每留有日本式的髭鬚。緬甸的佛像，人中短，活像緬甸人。而我國的造像，如彌勒的雍容肥碩，恰是我國人的理想型。而觀音菩薩為一般女眾所信仰時，逐漸的現出柔和慈忍的女相來。所以佛隨眾生心的不同，而有不同的應現。佛說法也如此：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」。隨各人所要聽的，隨各人的興趣、知識不同，對於佛的教法，起著不同的了解。

宗教是人類自己的意欲，表現於環境中。不平等而要求平等，不自由而希望自由，不常而希望永恆，不滿愚癡而要求智慧，不滿殘酷而要求慈悲。當前的世界，斷滅論流行，不平等、不自由，到處充滿了愚癡與殘酷，該是宗教精神高度發揚的時節了。人類都有此願欲，而唯有在宗教中，才充分地、明確地表達出來。不但佛教，如實的認識自己，認識自己的宗教歸仰，而努力於自己的實現。一般宗教，特別是高尚的宗教，梵教、耶教、回教等，也都能表達出崇高的理想，輝煌的神格，由攝導人類自己，向這一目標去努力！

三 宗教之特性——順從．超脫

宗教，是人類在環境中表達自己的意欲，表達自己的意欲於環境中，所以宗教有兩個特性：一、順從；二、超脫。西洋的宗教，偏重於順從。他們的宗教一詞，有約制的意思。即宗教是：接受外來某種力量——神力的制約，而不能不順從他，應該信順他。但單是接受制約，是不夠的；依佛法說，應該著重於超脫的意思。

人類在環境中，感覺外在的力量，異常強大。自己覺得對他毫無辦法，非服從他不可。如自然界的颱風、豪雨、地震、海嘯，以及大旱、久雨等。還有寒來暑往，日起月落，也非人力所能改變，深刻的影響人類。此外，社會的關係——社會法制，人事牽纏，以及貧富壽夭，都是不能輕易改變的。還有自己的身心，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，才賭咒發誓地要立志改過，可是話還才說完，又會照舊發作起來。這種約制我們、影響我們的力量，是宗教的主要來源，引起人類的信順。信賴神力——山神、水神、風神、五穀之神，……乃至戰爭的勝敗，也覺得有神力在那裡左右著。這些控制或操縱自然與社會的力量，似乎非順從他不可。順從，可以得神的庇祐而安樂，否則會招來禍殃。或信仰命運之神的安排。所以一般的宗教，每以信順為根本的。專重在順從，會覺得自己渺小而無用；然而自己卻決不願如此。所以順從雖是宗教的一大特性，而宗教的真實，卻是趣向解脫：是將那拘縛自己，不得不順從的力量，設法去超脫他，實現自由。

超脫外來束縛的宗教特性，就是神教，極端信仰順從的神教，也還是如此。對於自然界、社會界，或者自己身心的障礙困難，或祈求神的寬宥，祈求神的庇護、援助；或祈求另一大力者，折伏造成障礙苦難的神力。或者以種種物件，種種咒術，種種儀式，種種祭祀，求得一大力者的干涉、保護，或增加自己的力量。或者索性控制那搗亂的力量，或者利用那力量。這一切，無非為了達成解除苦難、打開束縛，而得超脫自由的目的。在現在看來，神教的向外崇拜，多少是可疑了。因為人類知力的進步，對於自然界的威力，自然界的性質，已逐漸從自然本身的理解中，加以控制、改善、利用。社會界的動亂、障礙、不平等、不自由，也逐漸從政治組織、經濟制度等，加以調整。還不能完全達成目的，這是知識的不充分，人類自己的問題沒有解決，而決非宰制自然與社會的神力問題了。人類自己身心的不自在，一切病態的魔力，在高尚的神教中，也在信神的前提下，注意到人類自身的淨化、革新。特別是佛教，釋尊提供「古仙人之道」，以完善的方法，消除自己身心的障礙，而達到徹底的超脫。總之，宗教雖有二大特性，而最後的真實的目的，不外徹底破除束縛，獲得究竟的超脫。

宗教的特性，在乎從信順中趣向超脫。神教，大抵信順神力（祭祀力、咒力等），企圖在合於神的意旨中，得到神的喜悅、救濟，實現某一目標，或徹底的超脫。佛教，信順佛、法、僧。信佛信僧，實為希聖希賢的景仰，順從已得超脫者的指導；而信法，是真理與道德的順從、契合。佛教是以佛

僧為模範、為導師；而從真理的解了體驗，道德的實踐中，完成自己的究竟解脫。所以，唯有佛教，才是徹底的把握宗教的本質，而使他實現出來。其他的宗教，都是或多或少的，朦朧的向著這一目標前進。

由於宗教的有此二大特性，雖一切宗教都具備這兩者，而從重點來說，宗教可以分為二類：一、著重於順從的，是他力宗教，如信神、信上帝、信梵天等。二、著重於超脫的，是自力宗教，如佛教等。大概的說，宗教中越是低級的，即越是他力的；越是高級的，自力的成分越多。

四 宗教的層次——多神．一神．梵我．唯心．正覺

宗教的淺深次第，是不容易說得大家同意的。現在依據佛經——諸天世界建立的層次來說明。

最低級的宗教，要算是（幽靈，妖怪等）多神教了。在三界中，最低的天是：四王天與忉利天（四王天以下，還有一些夜叉天）。這二天，可說是鬼神王國。忉利天主——帝釋，近於道教所傳說的玉皇；天女圍繞，享受著物欲的幸福。帝釋，有著戰鬥神的特性，手持金剛杵（從此以上，再沒有戰爭。這個多神王國的叛亂者，名為阿修羅，住在海底），為多神王國的共主。四王天的分化一方，猶如四嶽。他們所統攝的部屬，遍布在人間，山、林、江、湖；是龍、夜叉、羅剎、犍達婆、緊那羅、迦樓羅、摩睺羅伽等，為首的都是大力的鬼王、畜王。龍與夜叉王等，統攝著一切的鬼靈、妖怪。忉利天王與四王天王，雖比較高尚，而該括一切天龍八部——神來說，都不是十全十美的。因為鬼神們，有時會發極大的瞋心，毀傷多數的眾生，或者毀壞稼穡。貪欲——貪財、貪色——心也還非常強；忉利天王也還沈醉於金粉的樂欲中。這類天神，自我的貪欲極強（瞋是貪的反動）。

比多神教高一級的，應該是一神教。這在三界中，自兜率天以上，一直到初禪的大梵天。大梵天即世界的創造主。梵天說：這世界，世界的一切，以及人類，都是從他而有的。印度傳說的創造神，近於希伯來傳說中的耶和華。大梵天以下，有著政治形態的天國。到達大梵天，有一無二，名為「獨梵」。所以在宗教中，這是唯一神教。大梵天（包括梵眾、梵輔——天國中

的臣民）是超欲界——超過屬於情欲世界的。屬於情欲世界的統治者，是他化自在天王——魔王，與基督教的撒旦相近。一神教，比多神教的神格，高尚得多。依佛法說：貪欲心極微薄（物欲與男女欲，都沒有了，所以說：要以心靈來崇拜他）；瞋恚也沒有了（神是完全的愛）。但我慢卻特別強，總以為自己最高：自己是常住不變，是無始無終，是究竟自在；是一切的創造者，一切的主宰者。由此神格的特點，凡是一神教，都充滿了唯我獨尊的排他性。佛經中說：一次，馬勝尊者到大梵天去，大梵天正在宣揚他是：常住、究竟安樂、人類之父等教說。大梵天見到馬勝，怕尊者揭露他的真面目，就拉著尊者的手，到僻靜處，請他不要說破。這雖是傳說，卻說明了大梵天的不究竟。不但有著狂妄的自我慢，還有矯誑心呢！不過，我以為一神教有他的長處，他把多神教中，穢惡、迷濫的毛病，一齊淨除，而著重道德與善行，敬虔與純潔，充滿了無瞋的慈愛！

從大梵天向上，經二禪，三禪，到達四禪的色究竟天。這與初禪，可總名為梵天（但初禪有政治形態，故別說）。這類天國，是西方所不大明了的。他不是一神，也不是多神，是無神的（有時也神格化，那是梵天的本地）。在宗教方面，可名為梵我教，因為這是自我的宗教，以恢復自我的自由，常住與妙樂之本性的。要完成這種自我解脫的目的，須修習禪定，發明「神我」的真智。這是沒有政治形態的，純為個己解脫的宗教。所以在人類的宗教信仰中，並不普遍，而是少數玄學者，本體論者的宗教。從禪定——瑜伽的實修中去解脫自我，依佛法說，這是一類專著自我（小我、大我）見的宗教。

此上還有四空處，這四天，是自心宗教。不但沒有政治組織，而且還是離開物質世界，純為安住於內心的靜定。四天的次第，便是唯心觀的次第。在一般宗教中，自心宗教是最高的。這一類的宗教學者，自以為是最究竟的超脫。然依佛法來看，這還是不出無明——癡的窟宅，還在虛妄的流轉中。多神與一神是神教，在哲學中，是泛神論與唯神論。自我宗教，在哲學中是唯我論。自心宗教，在哲學中，當然是唯心論。

上面所列的宗教層次——四類宗教，都不離自我的妄執，都是虛妄的，不徹底的。唯神、唯我、唯心，追根究原，只是同一內容——自性見（我見）

的變形。佛教，是超越這印度的四類宗教而實現為正覺的宗教。西方缺少後二類（唯我與唯心宗教），所以對佛教的境界，不容易理解，因為距離太遠了。佛經中有《小空經》，說明修行的過程。從人間起，一地一地，一界一界的超出，末後完全出離了三界。等到超出三界，經裡告訴我們，還在人間，著衣，吃飯，教化眾生。所以認真說來，佛教是否定了神教，我教，心教；否定了各式各樣的天國，而實現為人間正覺的宗教。如以一般神意論的宗教眼光來看佛教，確是難以理解的。部分的西方人，研究南傳的佛教，覺得佛教是無神論，起初本不是宗教。那裡知道，宗教不一定要有神的。無神論的梵我教，自心教，佛教，還是一樣的宗教。佛教是無神的宗教，是正覺的宗教，是自力的宗教，這不能以神教的觀念來了解他。

五 宗教的類別——自然宗教．社會宗教．自我宗教

上說的宗教層次，也可說是宗教的類別。現在更從另一意義，分宗教為三類：一、自然宗教；二、社會宗教；三、自我宗教。

自然宗教，大體同於多神教；以自然現象，自然界的事物為信仰對象，而認為是神，或有神主宰這些事物。如日神，月神，雷神，風神，水神，火神，山神，地神，泉源之神……；牛神，猴神，蛇神……；花神，樹神，穀神……；酒神，灶神等等。總之，以自然界的具體事物為信仰的，都可名為自然宗教。

社會宗教，如我國的祭祀祖先。祭祖，本為種族繁衍的意欲表現。一般人都希望兒女眾多，家族繁衍；祖父兒孫的相續不絕，表現為祖先的崇拜。若說祭祖只是為了追念祖德，事實上決不但是如此的。古代社會，都有此種族繁衍的宗教，祭祖並不止是中國。古代，家裡供有長燃的火，象徵種族生命的延續；而祖先的祭祀，即在此舉行火供。如弟兄分家，種族析居，即將此火分燃。祭祖與此家族火的祭供，完全是同源的。中國的祭祖教，是祭近不祭遠的。一般家庭，只祭祀三代宗親；更遠，也不過七代。而猶太教，基督教的崇拜耶和華，論理也通於祭祖的宗教，不過他們是祭遠不祭近的。他們崇拜的耶和華，是人類的父——老祖宗。天主教廷曾下令信天主教的不得

祭祖宗，可是禁了又許，許了又禁，現在又准許信教的祭祖了。這只是為了減少我國民眾的反對，便利推行宗教而已。依宗教說，這是矛盾的，不合理的。因為祖先崇拜所包含的宗教要求，是種族繁衍到永遠。而我國一般的祀祖，大抵存有祈求祖先默佑的意義。

古代宗教，雖是多神的自然宗教，然都含有社會宗教的意義。因為古代的宗教，都是氏族的宗教。耶和華「是以色列人的上帝」，本是以色列的保護神，與外邦人無關。如日本的神教，我國古代的帝（上帝，炎帝等）；印度的婆羅門教，都是。從多神中演化出的大神，雖看作宇宙主，但還是一族的祖先。社會宗教的祖神，成為團集一族一國的巨大力量。所以社會宗教是極普遍的：家族的，國族的，一鄉的，一邦的，一國的，全世界的，凡有家族或國家形態的神世界，都有此意義。不過中國式的祖先崇拜，最顯著與自然、自我宗教不同而已。宗教進步到自我宗教時，必有偉大的宗教家，出來創新，而使宗教成為全世界的。如印度有釋迦，猶太有耶穌，阿拉伯有謨罕默德等。我國的墨子、孔子、老子等，政治的意味重，對宗教不能有偉大的貢獻。等到創新以後，成為世界的宗教，雖依舊不離社會宗教（世界性的）的內容，而著重於自我的淨化，自我的自由了。

自我宗教，人類是要求自我生命的永恆，福樂，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，都著重於自我的淨化、完成，都屬於此類。或稱之為精神宗教，不一定恰當，因為在高級宗教中的人類意欲，不但是心靈的淨化，而且還是自身的圓滿。如佛教，不但是法身的悲智莊嚴，而還是色身的相好圓滿。中國的道教，有性命雙修的；佛教是定慧雙修，而密宗更著重於天色身。精神與肉體的淨化，都同等重視。佛教是無我的宗教，但緣起如幻的我，不但不否定，而且還依此以成立生命之流。自我，不但是心的，是心色的總和。所以稱為自我宗教，該括得更完備些。

自然宗教，為人類意欲表現於自然界的，顯示了人類對於自然的態度。社會宗教，為人類意欲表現於社會界，顯示了人類的社會性。自我宗教，為人類意欲表現於自己身心，而顯示了怎樣的傾向於身心淨化，自我完成。自我宗教是最高的，如傾向於個人自由與唯心，會逐漸漠視社會的意義。色無

色界的梵我教與自心教，明顯的說明了此點。所以佛教的人間性，人間成佛，才從自我宗教的立場，含攝得社會宗教的特性。原始佛教的僧團組合，便是絕好的例證。由於佛教是無神論的，所以社會觀是平等的，民主的，自由的。基督教為一神教，所以社會觀——從天國及教廷制看來，宛然是君主的模樣。我以為，英國式的君主立憲，最能反映一神教的社會意義。

六 宗教之價值——強化自己．淨化自己

宗教對於人類，究竟有什麼價值？價值當然不止一種，然宗教的真價值，在使人從信仰中，強化自己以勝過困難，淨化自己以達成至善的境界。

他力的神教，以依賴他而強化自己為主。如希望豐收，田作好，於是祭社稷等；出海航行或捕魚，要免除風浪，克服風浪的艱險，於是祭天后等；如有瘟疫而祭瘟神，有蝗災而祭蝗神，久雨求晴，久旱求雨，以及求財富，求兒女，求夫婦和好，求戰爭勝利，都以為外有主管此事的神，或宇宙大神，因祭祀、祈求而可以得到問題的解決。更有因信而治愈疾病，因信而得脫災禍，都以為從宗教的神力中，獲得支持，獲得援助，使自己減少障礙，勝過困難。人類知識進步，知道並不全由於神的意思，神的力量，需要盡著人為的努力。於是祭祀的方法，齋戒沐浴等，都成為宗教內容，如祈禱而需要心地真誠等。等到知力更進步，才明了宗教的真意義，一切在乎自己。不但自求多福，就是某些外力的護助，也是自力（自善根熟，或自心誠切）的感召，必須經自己而表現出來。

宗教引發人類堅強自己的力量，異常強大。如身體有了疾病，家國有了危難，每能從信仰中，激發力量而渡過危險。古代的戰爭，每以宗教來鼓舞戰士，所向無敵。又如人作了錯事，犯了惡習，想改悔而不可能。因為自己每是怯弱的，因循的。如發起宗教信仰，即能堅強自己，不再受惰性的支配，不再受環境的牽制，豎起脊梁來重新做人。學佛的，在佛菩薩前發願修學，無形中引發強化自己的力量。作不到的事，也順利地完成了；不容易戒除的，也完全戒除了。這是宗教對於人類的一種重要貢獻，即從順從而來的力量。有人說：信仰宗教，自心得到安慰，這不過是自我陶醉而已，甚至惡意

的把宗教看成鴉片。其實，宗教對於失望悲哀者，無論是名場，利場，情場，種種場所的失望者，給予安慰，給予創傷的恢復，使他堅強自己，現起了前途的光明，而從險難中渡入平安。這不是鴉片，而是維持生命的必要營養；在營養不良者，特別感到需要而已！

此外，宗教於人類，有淨化自己的力量，這特別是自我宗教，著重於超脫的宗教。耶教說：人是有罪的，如覺得自己有罪而懇切悔改，在耶穌的血中，洗淨了罪惡，得到重生。從此能去惡行善，愛人如己，一直到永生。佛教說：無始以來，眾生所作的（善或）惡業，非常多，所以常受生死的苦果。而業由煩惱而來，所以要從人的內心，淨除煩惱，把不正常的感情，意志，思想，統統地淨化一番，從根糾正過來。這才能走向合理而光明的前途，逐漸的圓滿而成賢成聖。若但是祈求，懺悔，不從自心去淨化煩惱，那雖然薰沐在宗教的生活中，多少淨除內心的穢染，而到底不能徹底，不能實現宗教的最高目的。宗教的信仰，引導我們走向光明的至善境界，即是不斷的淨化自己。凡是高尚的宗教，都重視這點，都有此作用，佛教不過更徹底而已。

一些世事順利，生活豐樂，身體健康，而自以為滿足的，對宗教不大熱心，少能知道宗教的重要性。唯有經歷了人間的苦難，理解世間的不自在，自己的缺陷太大，才能誠信宗教，於宗教中得新生命。耶穌說他自己是為拯救罪人而來，佛說是為了眾生有老病死，貪瞋癡病而來。對於認識自己有缺陷者，對於失望悲哀者，宗教更能表現其力量。然從宗教本身說，誰不需要強化自己，淨化自己呢？反宗教者與非宗教者，只是失去了理性，打腫臉充胖子而已！

七 宗教理想之實現——永生．無生．新生

凡是高尚的宗教，無不以自由，平等，福樂，慈悲等為理想，而要求實現。要實現這些理想，有一根本而主要的，即「生」的實現。生是生存，世間的一切希望、福樂，都根源於生存，沒有了生存，一切都不存在了。所以一切宗教所理想的，也著重在這根本論題。希望不是死了完了，而是生之永恆。道教說長生，耶教說永生，其他高尚宗教，都以此永恆的生存為基本理

想。基於生的永恆延續，而有自由，平等，福樂等，為人類意欲所表現的宗教理想——人生的最高理想。這一切，如世間而可以使人類滿足，獲得，那宗教就可以取消了，否則宗教會永遠的存在。有些人，想以哲學、美術來代替宗教；宗教不是暫時忘我，或自我陶醉，這些那裡能代替得了！科學無論怎樣的進步，也不能滿足，實現人類的最高理想。從人類意欲中，有意無意的流露此崇高理想，使人嚮往，而前進去實現的，是宗教的獨特內容。所以決不可隨便抹煞，或以為科學進步，宗教就會過時而用不著了。

在宗教中，有一看來似乎相反，而其實可通的問題。如道教說長生，耶教說永生，而佛教卻說無生，一般人聽到無生，就有些害怕，甚至誤會佛教是反人生的，毀棄人生的。不知道，泛泛地說永生，不見得就是理想的。耶教說：人死了有兩條路：一是天國，一是地獄。生天國是永生，墮地獄何嘗不是永生？不過是生於地獄，歷受大火所焚燒，因而稱為「永火」罷了！例如希望長壽，如真的活到一百歲以外，而沒有兒女，沒有資財，多病多痛，多災多難，這樣的長壽不死，才是活受罪呢！所以，永生（長壽的延長）雖是人類的共欲，而不一定是理想的。依佛法說：我們的生命，從來就是延續的，永久的，是不需要希求而必然如此的。可是我們永續的生命，有著本質上的缺陷障礙不自由。無始來的生命永續，包含著苦痛的必然性，一直在哭哭笑笑，忽苦忽樂的過程中，真是一種無可奈何的苦惱！這樣的永續下去，決非我們所理想的。所以有此本質上的苦痛缺陷，根源於內心存在的錯亂——無始無明；這才起惑造業，招受苦果——生的延續。我們要得真自由，真平等，真福樂，必須對於現實的生存，徹底革新一番。使自己的身心，起一種質的變化：從情識中心，而轉為智慧中心的。這才不會錯亂下去，永遠繞著造業受苦的老路子。因此佛教說無生，是比一般宗教更深一層的，是徹底否定那充滿苦痛不自在的情本的雜染生；不是否定算數，是實現為無限安樂、自在的智本的清淨生。我們平常說：「打得念頭死，許汝法身活」。經上也說：「一切法不生，則般若生」。古代的大德們，都說要大死一番，才得大活自在。所以佛說無生，不是死了完了，是要在現實人生中，徹底的來一番自我革命，使自己實現為無限清淨的「慧命」。這樣的無生——新生，

要在現前去實現，假使根基成熟的話；並非一切都寄託在死後的未來。

耶教也有此種情形，就是重生，重生才能得救，這不是一般的信仰就夠了，必須深切的信仰，徹底的悔改，從禱告中引發內心的特殊經驗，覺到受著神的恩典，完成了人格的改造。從此獲得了新生，重生者才是將來天國的永生者。這種身心轉變的自覺經驗，佛教徒在受戒時，入定時，慧證時，都可以引起，得著淨化身心的經驗。佛教的信行，就是從不斷的新生中，從淺而深的，完成最高的人生理想。現存的高尚的宗教，都是反省自己的，要實現自己身心淨化的。殘忍化而為慈悲，愚癡化而為智慧，懦怯化而為勇猛；矛盾與動亂，化而為和諧安寧。要實現此一理想，耶、回、梵、佛教，都是一樣的，不過淺深偏圓不同而已。說永生，容易誤會為現有生命的永續，或者變質為庸俗的功利的天國享樂者。說無生，又每被誤解為毀棄人生。從宗教的真實意義來說，從現實生存的不斷新生中，以進達究竟圓滿，才是永生與無生的真意，也就是宗教最高理想的實現。

自我宗教不是別的，只是人類自己意欲的表現——自己的要求新生，雖有以為獲得他力的加被，拯救，而實是自力自救，唯有自己才能救自己。學佛而不能了解這點，不過修集人天福德，說不上了生死，何況學菩薩成佛！如不能理解這點，專從儀式信條去著眼，以為宗教的舉措，充滿迷信，浪費財物，或者說欺騙、幻想，那是最大的錯誤！在人類社會的發展中，宗教能不斷的普遍，不斷的成長，即由於宗教是人類智慧的產物，是人類理想的特殊表現。印度是文明早熟的國家，宗教界一向發展得極高，有梵我，唯心等高尚宗教，不再是儀式作法與神權所限了。釋迦牟尼佛，出生於二千五百年前的印度，由大徹大悟的自證，樹立了偉大精深的佛教——正覺的宗教，一直提供了人類新生的最佳方法。對於宇宙人生的見解，從佛心正覺而流露出來的，到現在，永遠是嶄新而進步的——平等，民主與自由的；合情合理的。我從佛法來研究，認為佛法是宗教，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，對宗教有確實的信解，從本身的充實淨化做起。唯有人類自身的新生淨化，才是宗教的真實意義；才能促成社會的真正進步，實現宇宙的莊嚴清淨！

卷002

二、中國的宗教興衰與儒家

中國的傳統文化，過分著重於當前事實，所以宗教的情緒，一向不夠熱烈，特別是在理學支配下的時代。

中國固有的民族宗教，如古典的《書》，《詩》，《禮》，《易》，《春秋》（諸子一分）等所傳說的，是上層的，王侯士大夫的宗教。諸子傳說的一分，與山海經等所傳說的，有著較遲的，民間的庶民宗教的成分。中國的宗教觀，老早就適合於宗法制，父家長制，階級制。祖宗的崇拜，最為普遍，但著重於近親的三代，七代，所以如創造神教——人類之父的思想，不能發達，而最高神只是帝王（天子——民族長子的意味）的宗教特權。天是象徵宇宙的統一神；上帝是民族的祖先。由於民族的代興，帝也就有赤帝、黃帝、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，在祖宗的祭祀中沖淡了！諸侯，依封地所在而祭名山大川。庶民不過祭祖宗，祭里社（土地廟），祭灶等而已。「禮不下庶民」；上層的宗教，也是庶民無分的。天神、地祇、人鬼，有著多神教的特色，而被組織化，層級化，織成秩然有序的神界，適應於政治的封建世界。我的故鄉有諺語說：「風吹箬帽告訴天，天高皇帝遠」。中國一般平民，對於政治與宗教上的帝王與天神，可望而不可及，關係確是那樣的非常鬆弛。

中國宗教的又一特質，是世俗的，這因為停滯於自然宗教的緣故。以人間罪惡苦痛而求生天國；以世間為虛幻而尋求解脫：這種西方式與印度式的宗教，在中國不能發展成長。生天與自我解脫的宗教要求，在以自然哲學為基礎的道家中，發展為神仙說，也還是充滿人間現實樂的內容。天地人間，有著高尚宗教成分的神格，被局限為上層者的宗教。而民間信仰，祭祖、祭灶而外，始終為鬼教與巫教的領域。中國宗教的分化，就是政治上大人與小人的分化，勞心的治者與勞力的被治者的分化。宗教的精神，始終是世俗的，功利的（如宗教精神墮落，就是賄賂的）。然而，不管如何，中國古代到

底是有宗教的。

從渾融的民族文化中，首先分化出而成為大宗的，是孔子所代表的儒家。儒，本是宗教師（如以主持婚喪禮節為職業，即是「小人之儒」），而傾向於現實的教育與政治。這雖是上層的（大人之學），但促進中國文化的普及民間，有著不可磨滅的功績。整理古典，從事政治、教育，這使得儒者所代表的，成為中國文化主流。孔子是儒家的大成者，對於上層的宗教信仰，也是有的。如「迅雷烈風必變」；「鄉人儺，朝服而立於祚階」等，都可以看出他有某些宗教情緒。然而，在他傾向於現實的政治與教育中，孔子雖不是反宗教的，卻有非宗教的濃厚色彩。「未能事人，焉能事鬼」？「未知生，焉知死」？「子不語怪力亂神」。「六合之外，聖人存而不論」。雖尊重祭禮，但不說「神在」，而說「如神在」。凡有關宗教的——宇宙的來源，死後的命運，鬼神的情況，神秘的現象，這都被孔子置而不論。「敬鬼神而遠之」，確是孔子以來的儒家精神。特別是「聖人以神道設教」，充分表示了不知宗教是什麼，但知利用宗教，作為統治愚民的工具。這種非宗教的功利觀，與唯物論者的宗教觀，實在看不出什麼不同。

孔子的時代以來，民間的文化大大地提高。在政局的混亂變革過程中，由於王綱失墜，而天子獨佔的宗教，失去了尊嚴。社會的文化發達，造成諸子百家的戰國時代。宗教色彩特濃的，如墨家的「敬天」，「明鬼」；老莊的「久視」，「真人」說；陰陽家的「符讖」，「五行」說。在戰國時代，有著進一步的發展；江淮一帶的黃老之學，全真葆命，趨向於獨善的隱逸。這與燕齊一帶的方士道，都是後來道教的主要根源。道教，是在這些上，綜合民間的巫教而形成的，實為中國民族宗教的大雜膾。當時的儒家，從《中庸》到《孟子》，唯心的形而上學，大有進步，也重視身心修養。周秦間的儒者，結合了陰陽、五行、符讖，加深了神秘的氣息。

戰國時代的諸子，不但儒與法，重視現實的政治，道家與墨家，也還是不離治國平天下。道家，是天子南面之術；而陰陽家的五德終始說，也與政治的變革要求相呼應。此外，儒家仰慕西周的政教，而高推堯舜的禪讓；墨家本出殷宋，而高推夏禹；道家高推黃帝；而許行他們，更高推神農。除了

法家的法後王而外，大家都披上一領復古的外衣。

儒家的孟子，是值得注意的人物。在儒家中，他不大重視禮樂，而好談身心性命。孔子還推重管仲，而孟子偏重王道，羞談霸業。孔子說「性相近也」，而孟子偏說性善。他不但弘道，而自認為衛道者，大罵楊朱、墨翟，以為「無父無君，是禽獸也」。儒者的中道精神，代以偏激的唯心論；對於未來的宋儒，起著重大的示範作用。

從秦到漢初，政治是道家而兼法家。宗教方面，為道教根源的方士道，非常隆盛。秦始皇，淮南王，漢武帝，都是（方士）道的信仰者。他們有充沛的生命力，豐富的想像力。秦皇是六國的統一者；漢武是北逐匈奴，西通西域的雄主；淮南王也有帝皇的企圖。他們渡著神秘的宗教生活，而事功卻非常卓著。宗教是近於道的，學術是以道而統百家的。中國文化燦爛的時代，大統一，大擴展的時代，並不屬於儒者。

儒冠儒服的儒者，多少有點保守，拘泥煩瑣的禮儀，「言必稱堯舜」，即使不是復古的，也是重古的。這是不能適應當時——混亂與不得不變改的時代。總算叔孫通通權達變，這才憑一套尊君的禮儀，取得政治一席地。漢武帝是（方士）道教的信仰者，文化上卻來一次獨尊孔子，罷斥百家。我以為，儒家隆盛到成為文化主流，應追謝秦皇的「以吏為師」，「焚書坑儒」（實在也是陰陽符讖化的）。一般學派，經這一番打擊，經多年戰亂，都衰落了。而古代典籍的保存，研究，虧了重視古典的儒者而傳續下來。在文化領域中，儒者無形間取得了優越的地位。無為而治的道家政治，因人口增加、經濟繁榮而顯得紊亂。謹慎、老成、廉潔、忠實的儒者，在帝王心目中，一天天被重視起來。然而兩漢的儒者，與孔子的非宗教精神，並不相合。他們神化了孔子，以為孔子預為漢家立法；五經的緯書也出來了；符讖也被尊重。論休徵，天人合一的董仲舒，是代表者。取得政治權威的儒者，是一般宗教化的；雖然宗教的見解，並不高明。這樣的儒者，王莽是有數的人物。他模倣周公，實行禪讓，復古，但終因拘泥古制，不達治道而完全失敗。從此以來，儒家的理想政治，再也不曾嘗試過。

戰國以來的道家，陰陽家，到漢代，逐漸形成有組織的道教。張魯、張角、張脩，都是大同小異的。他們所重的，是祭祀，祈禳，懺悔，厭勝，符水治病，預言世界大亂，予人類以光明的遠景。導引、吐納、辟穀的長生術，是獨善的一流，也與此相呼應。一方面，專守經學的儒家，崇古、拘禮，引起一分學者的不滿，這是重文學，重事功，重後王，學覽百家的「通人」。這有著道家的氣息，大抵不信讖緯等迷信，也不信方士的神秘，為玄學與清談的前驅。漢儒的迷妄固陋，逐漸蛻變，緯讖也被廢置了，加上漢末的黨禍，急劇的沒落下來。

漢末以來的道教，經葛洪、陶宏景、寇謙之他們，一方剽竊佛經，一方創作，漸與玄學相融合。他們稱天師，使帝王受天的符命。但一般社會的宗教活動，不外符水、祈禳，或吐納、燒練的長生術。佛教起初，與道教相並而行。等到不斷傳譯而充實興盛以後，南朝的玄學，為佛教的義學所代替。北方樸實而重事功，道教與佛教相爭，佛教受到多次打擊，但還是日漸壯大。從漢末到唐初，宗教方面全為佛教與道教；唐代更有新來的景教、摩尼教等。這都是一般的，平等的宗教，中國古代的階級宗教，毫無力量。政治上，學問上，儒家雖有強大的地位，然真能代表儒家的，並不太多。除少數唯物論者（如神滅論者范縝）而外，都接受佛教與道教的信仰，而第一流的學者，屬於佛教。

從漢到唐，儒家雖一度獨佔，然非宗教精神，始終不曾起重大作用。儒家所保存的，古代傳來的宗法的宗教（王侯與庶民分別的宗教），不能支配社會人心。人類的宗教要求，貧乏的功利的道教，不能適應人心。外來的佛教，這才一天天發達，發達到籠罩一切的領導地位。儒、佛、道，雖有多少爭論，而真能互相協調，予社會以合理的推進，屬於這一時代。漢末以來的變亂，到隋、唐而再度統一，隆盛，擴展。隋、唐融攝著極多的外來文化，而籠罩一切，吐納眾流的指導精神，不外乎佛教與道教。中國民族的充實與擴展，等到唐武宗的毀滅一切外來宗教，開始非常的復古的劇變。

唐代，為一華戎混融的大帝國，攝受了甚多的外來文化，重用了附屬與歸化的邊族人士。其後，引起安祿山的叛亂，藩鎮的跋扈（特別是回紇的非

常騷擾）；五代的混戰局面，也只是這一局勢的延長與擴大。在這種情況下，啟發了中華民族，主要為儒者的反抗。在唐的國力衰退中，由於壯丁逃避，財政困難，佛教首先受到注意。早在憲宗時代，韓愈便以衛道自任，開始反佛教，反佛老的運動。他雖只是一位詞章仕宦的文士，根本代表不了儒家，但引起的影響，卻非常深切。從民族精神的自覺說，是有價值的。但結果，發展為排斥一切外來文化，演進到獨尊孔子的新時代。這對於中華民族，不免利弊參半，而且弊多於利了！

北魏以來的佛教，發展出漠視經教的重行學派：一是曇鸞、道綽、善導以來的持名念佛；一是達磨門下，到六祖而大盛的參禪。念佛，非常普及，在一般民間，影響很大。這是通俗的，他力的佛教，偏重信願。禪，主要是傳授於出家的僧眾間，這是重實質的，自力的佛教，偏重智證。還有偏重悲行的三階教，受到政治的壓迫而衰歇了。與經過秦皇的焚書坑儒，而儒家演進為中國文化主流一樣，經過唐武宗的破滅佛法，禪宗也就演進為中國佛教的主流。在內亂頻仍中，民生凋弊，毀法而後，寺院經像的恢復不容易，臺、賢、唯識等都衰落了。獨有禪者，山邊林下，到處安身；深入東南山地，闢土開荒，講求經濟自足。以法堂代佛殿，過著專精、篤實、淡泊、強毅的出家生活。雖然對於中國文化，佛教義學的理解不足，但憑他的特長，與當時環境的適應，取得了代表佛教的領導權。

北宋的佛教，雖也有天臺與賢首宗的復興，而主流還是禪宗。當時，自稱上承堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子道統的理學，開始興起了。但推行新政新學的王安石，蜀派的大小蘇，都還是儒佛並重的。作為理學主流的洛派，在程伊川被貶以後，弟子們都還是傾向禪宗。由於金兵侵入而到達南宋時代，國族的危機更深，理學也更隆盛而完成，佛教也就慢性的衰落下來。說到理學，當然是儒家。在《易》，《大學》，《中庸》，《孟子》的思想基礎上，融攝了道學與佛學，特別是佛教的禪宗，發展為體系嚴密，內容充實的理學。理學與禪者的關係，我曾說過：「宋代理學鉅子之故鄉，十九為四百年來南禪盤根錯節開化之區。理學家之精神作風，無一不出於自信自尊，重質輕文，體道篤行，雄健精嚴之禪風。如程門師資之往返，有類參

謁。居敬，窮理，明道統，有語錄，亦類禪宗。象山之即心即理，明其在我，一掃注疏之繁，唱六經為我注腳，則尤近矣」。

禪宗，自有他的偉大處。但他偏重心性的體證，過著山邊林下的淡泊生活，有著急了生死的精神，雖自稱為教外別傳的最上乘，而作風卻活像聲聞行徑。無邊佛法，被狹隘為「佛法無多子」。深邃的義學，精密的論理，都被看作文字戲論而忘卻了，這是佛教中偏重智證的一流。晚唐以前，禪宗都還重在僧眾間；其後，廣泛的為一般學者所愛好。在這種風氣中，儒者不能不接受他，而又從兩方面抗拒他。一、由於異族憑陵所激起的民族感情，下意識地輕視印度傳來（其實早已成為中國文化內容）的佛教。二、禪者重於自了與出離精神，不能為重人事，重現實的儒者所同意。新的儒者，面對隆盛的佛教——其實是禪宗，而從辨夷夏，道倫常的立場，抨擊佛教——其實是禪宗的自私，遺棄人事。透過佛道思想而重新活躍的儒家——理學，師承了孟子的攻擊精神。孟子攻訐楊、墨，現在轉化為攻訐佛、老。似乎不攻訐佛、老，就算不得孔氏之徒。從中國固有思想，而融攝了部分的印度佛教，理學是成功的。孔子的非宗教精神，到理學家的排斥佛老，才充分的發揮出來。民族文化自尊心的高揚，發展為復古的（菲薄秦、漢、隋、唐的輝煌成就），排斥宗教的文明，問題就在這裡。

理學的新儒者，也有「靜坐」，「尋孔顏樂處」，有著類似禪者的宗教經驗，也能喚起為聖為賢的景仰嚮往，鼓舞起為道衛道的熱誠。然這僅是少數者，在一般民間，無法完成這樣的信願。本來，禪者也有同樣情形，然不久，禪者早已發展為輝煌寺宇，莊嚴的像設，鐘鼓儀制，使儒者讚美為「三代禮樂，盡在是矣」！佛教的一般為念佛（特重音聲），上層為禪悟，南宋而來，漸傾向於貫通綜合。所以佛教，不但是少數者的證悟，更是一般人類的皈信處。儒者呢，幾乎恢復了古代的階級宗教，排斥佛、老，以為中國的有識人物，是不應該信佛、老的。充其量，佛、老也不過「聖人以神道設教」的化治愚民的工具。他自己，即使有類似宗教的信願，也不能普遍；而對於一般的宗教，被看作愚民迷信，造成了一般的非宗教——無信仰的社會。在知識階級——中國正統文化的儒者間，造成對於宗教的錯覺，根深蒂固。

禪者是著重體證的。真切的悟境，是性靈的直觀。所以禪者應用象徵的表現方式，流露出直覺的，藝術的壯美。禪者的心境，大抵不適於研究經教，不能重視名理，卻不妨美的文藝。禪者輕視義學，其實他根本無法學會嚴密的義學；但卻能發出意境高遠，而平淡現成的好詩文。真正的禪者，不是拘謹的，是熱情的，殺活自在的。但理學者恰好相反：孔子以來的儒者，早就偏重於曾子一系的狷道。理學者承受這樣的傳統，復古的嚮往，道貌岸然的尊嚴，不免流於拘謹，或者流於冷酷。純正的理學者，於詩文書畫等，都是不大高明的。太子折一枝鮮花，理學的老師，也要嚕囌一番。想到私塾時代的老夫子，豈不是從過分謹嚴而流於冷酷？在理學的社會中，「餓死事小，失節事大」，被看作合乎天理。當然，理學大師也不乏高明人物，但給予一般的印象，多少有點「迂」，「酸」。總結的說一句，儒家發展到理學，是輝煌的成就！但世間法難得圓滿，他缺少一種應有的東西，即沒有真切的宗教情操，宗教世界的為人熱情！

在中國文化大扭轉的過程中，有兩點是值得注意的。一、唐武宗毀廢宗教以來，部分的宗教，轉入地下活動，秘密宗教開始活躍起來。如佛教的彌勒出世，與摩尼教的明王治世，逐漸融合而成為白蓮教等。二、唐代以來，佛教的通俗說教（俗講），如變文之類，非常發達。在佛教義學昌明的時代，會產生優美的通俗文學，是不致太離經的。但由於教學的衰落；由於理學興起而上層階級多少離開佛教，逐漸流為不佛不道，又儒又佛的宗教文學。明清以來的種種「寶卷」，都從此而來，這都與秘密宗教相結合。秘密宗教，並非沒有合理的思想，代表著知識水準低落者的宗教要求，這並非不可以引入正道。但被看作邪教，被取締，而取締是從來不曾有效。反而由於宗教的轉入地下，愈來愈迷妄。這可見，不能尊重與發展高尚的宗教，像儒者那樣的宗教觀，宗教界的情形，會變得更壞！然這不但是宗教界的苦難，是中國民族、中國社會的莫大損害。中國民族逐漸的成為拘泥、怯弱、妄自尊大，囿於狹小的現實，不再有雄渾，闊大，強毅，虛心的漢唐盛德了！

元代，皇家是崇佛的。儒者被編為「九儒十丐」的階級，雖也還尊敬孔子，而理學當然只能困守。然而佛教，也並不曾得益。除了不立文字的傳統

而外，因蒙古人而進來的蕃僧，造成了中國佛教非常混亂的局面。短短百年的外族統治，儒佛都受到嚴重的傷害！總算明太祖出來，結束了這一混亂的世局。皇覺寺僧出身的明太祖，對佛教有護持的熱情，論理，佛教應該在中國重走好運，而事實卻越來越壞。這真是出乎意外，然而並不希奇，只是不理解佛教的真義，與受到理學者的影響。

明太祖的護持佛教，是毫無問題的，他不斷的詔諭僧眾，應怎樣的來弘揚佛法。成祖也信佛極深；到武宗，更學會梵文，自稱大慶法王。嘉靖以前的明代佛教，處於有利的情勢下，然而卻意外的受到傷害。

太祖諭僧純一說：「既棄父母以為僧，當深入危山，結廬以靜性」。太祖以為：「諸祖經佛之道，所在靜處，不出戶牖」。他所訂的僧制，「或居山澤，或居常住，或遊諸方，不干於民」。太祖心目中的佛教，主要是山林的禪者，他們自耕自食（演變為放佃的地主），「不干於民」。不知道佛制比丘的遊化人間，受民間的施與，就隨分隨力的將佛法深入到民間。不干於民的僧制，與此相反，使佛教與社會脫節。

這裡面，隱藏著一大問題：太祖本與白蓮教有關，但在軍事勝利中，重用儒者來治理政事。太祖尊崇大成理學的朱熹，製定八股，以朱注四書為準繩來考試士子。這個崇佛的皇朝，由於尊崇理學，及理學者當政，佛教即無形的被傷害了。禪者的自食其力，本是深入山林的不得已。從韓愈以來，儒者一直在攻訐僧眾的不耕而食，不織而衣，以及寺院像設的糜費。所以太祖的獎勵僧眾深入山林去自食其力，或居常住而過著地主生活，經懺生活，「不干於民」，多少減少儒者的壓力。然而僧眾的經濟，建築在寺產、經懺，而不建築在廣大的信眾身上，這怎能不走向沒落！明代的出家人，完全被置於儒家的倫理思想下。「凡僧、尼、道士、女冠，並令拜父母，祭祀祖先；喪服等第，皆與常人同。違者，杖一百，還俗」。這完全違反了佛制，使超越的宗教精神，屈服於現實的政治威力，這等於暗示了出家的非法，為理學者的空前勝利！尤其是：「釋道二教，自漢唐以來，通於民俗，難於盡廢，惟嚴其禁約，毋使滋蔓」，露骨的表示了溫和的非宗教精神！禪者為代表的佛教，本已走向山林。理學者攻訐他隱遁自私，其實是惟恐他不如此。佛教

被壓迫而退入山林，放棄了社會的文化與慈濟活動，中國文化才成為理學的一家天下。這個崇佛的皇朝，到末季，佛教是衰落極了！如嚴嵩死在卑田院，其實是佛教慈濟事業的悲田院。但當時的佛教，衰落到連名稱都弄不清了。如紫柏大師來京師弘法，當然會接觸到朝臣，因此被誣陷而死在獄中。有些人，怪他不知道高蹈山林，到京師來自取其辱。憨山大師到南昌，僅有不穿僧服，不受戒的和尚。到廣東南華時，情形更壞！二百年來，要僧眾不干於民，退出社會去隱修的護法方針，證明了根本的錯誤，剝絕了佛教的慧命。

還有一個問題，太祖是出身於秘密結社的白蓮教，他深切的知道宗教徒的集合，對於黑暗政治是有危險性的。所以太祖嚴厲的取締秘密結社。他的僧眾「不干於民」；「不得與民雜處」；「不得奔走市村，以化緣為由」；都含有政治防範的意味。這到清代，說得更明白：「聚眾為匪之眾，都由姦邪僧道主謀。平時煽惑愚民，日漸釀成大案」。專制政治發展到極點的明清統治者，不怕聖人之徒的理學家，卻怕愚民的僧道。唯一的防範方法，限制他，獎勵他與民眾脫節。

清代的儒者，復活了漢代經學的研究，極有成績，但理學家在政治上的地位，由統治者的推重，還是絲毫不曾動搖。而且，清代的經學，並非兩漢的經學；兩漢的經學，滲透了宗教的仰信，而清代經學，卻繼承了理學的反宗教精神。清代的佛教（道教的情形更壞）一直在衰落中；而理學傳統的排斥宗教的政治壓力，真是變本加厲，越來越兇惡！起初，順治、康熙、雍正（初年），與中國文化的關係還不深，都有佛教的信行，雖然這都是禪宗的。禪宗的天童一系，一時非常隆盛。但到了雍正晚年，不滿意三峰派的與文人學士相往來，運用帝王的威力，徹底的破壞了他。到乾隆，更取著理學正統的立場，嚴厲的對付佛教與道教——天主教等。

「僧道，不得於市肆誦經托鉢，陳說因果，聚斂金錢，違者懲罰」。「若有官及軍民之家，縱令妻女於寺觀神廟燒香者，笞四十，罪坐夫男。無夫男者，罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人，不為禁止者，與同罪」。依此《大清會典》的律令來看，僧眾（道流）不但被迫而不干於民，不出戶牖，不得遊行教化，而且還嚴厲的取締婦女們到寺廟進香禮拜，營為宗教生活。

佛教與道教，完全被封鎖在山門以內。一些自以為儒學正統的縉紳門第，往往掛起「僧道無緣」的牌子，即是這種反宗教意識的表白。自認為精通中國文化的乾隆帝，他公開的表示，同意儒家的觀點，「釋道是異端」；「在國家則為游民」。他一登位，即下諭痛責佛教界，首先將順治、康熙、雍正三帝與佛教的關係割絕了。接著，通行「甄別僧道」的工作。他容許「山林修道，布衣粗食，獨善其身」；而壓抑了宗教的社會活動，使成為孤立的，脫離社會的分子。被整肅的僧道們，所有的財產，沒收歸公。這一來，宗教界大大的惶惑不安起來。乾隆三次下諭，說明這並非屏斥異端，只是對付為害佛道，為害社會的偽僧偽道，然而他的真意，其後表白為：「此教流傳已久，人數繁多，一時難以禁革，是以朕令復行頒給度牒，使目前有覈查，將來可以漸次減少，此朕經理之本意也」。「漸次減少」，是他的目的，是他同意儒者觀點，「禁游惰，勸力作之本意」。而所以不曾斷然禁絕，並非尊重真僧真道，而是數十萬人的生活問題。他以為「僧道亦窮民之一」；「今之僧道，不過鄉里無依之貧民，竄入空門」。佛教被看作窮老孤獨殘廢的收容所。佛教與道教等的真意義，全被抹煞。如乾隆二年諭說：「釋道是異端，然讀誦經書之禮教者，得罪聖賢，比異端更甚！凡星相雜流，回回教，天主教，一概禁絕不行」。嘉慶十年諭說：「釋道二氏尚不可信，況西洋教耶」？理學精神在政治上的成功，重要是一切宗教的排斥，養成了中國知識分子的非宗教傳統。乾隆以後，一切秘密結社的宗教活動強化，進行反政府的活動，是不無原因的。清末的天主教徒，為帝國主義作侵略先鋒，造成種種教案；其中中國知識階級的仇教活動，也不是沒有責任的。理學傳統的政治人物，不知宗教對於人生的真意義，使其向上的發展，而進行反宗教的抹煞政策。充其量，承認他「勸善戒惡，化導愚頑」；但自稱聖賢之徒的知識分子，當然是不需要了。這種排斥宗教的政治，當然不會做到徹底。但說到宗教，就聯想到迷信的錯誤，卻在中國知識分子的心裡，根深蒂固的傳下來。這被稱為中國正統的非宗教文化，果真是中國民族的幸福嗎？

時代開始大改變，西方的勢力，跟著堅利的艦隊而來。儒家無法適應，迅速的沒落了。號稱中國正統文化，千百年來佔有政治與教育的儒家——主

要是理學，可說是清一色的中國知識界。但僅是廢八股，開學堂，失去了教育權，不消十年，廿年，等於全部消失。脆弱到如此的不堪一擊，似乎太希奇了。全中國的孔廟，都不知怎樣的變了，還比不上飽經摧殘壓迫的佛教與道教，多少能為了拆廟毀像而呼號反對。這便是非宗教的，無信仰的上層文化，缺乏堅強力量的真憑實據。

辛亥光復以來，西洋文化的傳入，與打倒迷信，表裡的同時進行。神教徒並非不知道自己的真面目，只是利用打倒迷信來摧殘中國固有的信仰——祭祖宗也是迷信。多少塗抹些洋式情調的新知識分子，不脫舊知識分子的非宗教傳統。現在是科學時代，講求實證實用，當然更要反對宗教。反宗教或者說打倒迷信，這一來更為徹底，不但打倒迷信——宗教，而且還要打倒禮教。本來無力的宗教與道德力，經不起五四運動的襲擊而完全解體。然而科學與民主精神，始終沒有成就。西洋新宗教——依中國的正統文化，應說是新迷信，除了兜搭得外國人的分子而外，也不能迅速建立起來。中國民族的精神，進入了真正的真空狀態。五四運動的領導者——胡適他們，都是繼承傳統的非宗教者（胡適的非基督教，非宗教態度，並非美國式的實驗哲學）。覺得自己「百事不如人」，決心要引導中國民族去全盤西化（這是外國人所最賞識的）。結果，唯物的共產主義，據有了中國大陸，發動洗腦運動，這能說不是全盤西化嗎？近來少數的有心人，痛心五四以來的全盤西化，打倒孔門禮教，弄到神州陸沈。而不知從中國人心中，摧毀最強大的反共力量——宗教信仰，不是別的，是宋明以來的理學。理學者要壓倒異端——佛道，而自己卻不是宗教。在下的侷促於倫常家庭，為當前的功利所奴役；在上的僅是形而上的玄學。這都不能從崇高意境的景慕中，喚起光明與熱情，養成強毅堅決的信念。孔子說：「民無信不立」，我們現在嘗受無信仰的惡果了。

宗教情緒的養成，對於民族的強盛，有著怎樣的作用，說來話長！然而，日本、英、美，都是有信仰的民族。連摧毀宗教的蘇聯（惡果在後面，看著吧！）也還是千百年來的宗教區。秦、漢、隋、唐的隆盛，都不是無信仰者的業績。我是神教迷信的反對者，然而我堅決的相信，迷信比沒有信仰好

得多！

我的論列，並非故意要挑剔儒家——理學。在今日，儒家與佛教，應該是同病互助的時候。儒家以及理學，僅是有缺點，不是根本要不得，他是有著光榮的一面的。不過，以中國正統文化自居的學者，大抵不能同情宗教，或僅是同情形而上學。像梁漱溟，熊十力，馬一浮，馮芝生，都對中國文化有認識，而且也接觸到佛教，但對宗教都是缺乏真切信解的。抗戰期間，有新儒家運動，運動還在開始，而排斥宗教的——「二氏」，「佛老」，這一類陳腔濫調，又逐漸的搬出來了！我們現在又避難來臺灣，中國文化的運動，一定有人在努力，這是應該努力的，這是復興民族的真正動力。希望能擴大胸襟，如隋、唐以前一樣，勿再陷入無信仰的理學窠臼！勿偏以儒家為中國文化，勿偏以理學為儒家。從古典中國文化，到周秦的子學，兩漢的經學，六朝隋唐的佛學，宋明以來的理學，近代傳來的西學；從古代的儒家，近代的三民主義線索中，貫徹各時代的文化，取精用宏，來鑄造新的中國文化。中國文化的新生，才是中國民族復興大業的完成！

中國文化的運動者，不能忽略文化中的宗教因素，那怕是迷信的。假如中國的知識界，永遠把宗教看作迷信，落伍；有宗教信仰的，也不敢拿念珠，掛十字架，怕人譏笑。那麼，中國的文化，將真是永遠的落伍了！

卷003

三、修身之道

近年來，由於弘法的因緣，每與學佛的同道，或留心中國文化的朋友，談到佛法與儒學的同異。但我只是專心佛法，對儒學並無深切的研究，所以雖說到一些，一定也難於恰到好處。我覺得：佛法與儒學，在其文化背景、學理來源，及其要求實現的究極目的，顯然是不同的。但在立身處世的基本觀念，及修學的歷程上，可說是大致相近的。如現在要說到的「修身之道」——為人以修身為本，以修身為關要，就是儒佛非常一致的問題。

一 儒佛之道大同

一、修身為本之道

被看作「初學入德之門」的《大學》上說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」。這是說：無論是誰，想不失卻人的本分，想為君子，希賢希聖，或者齊家治國平天下，都要從修身做起。如孔子說：「君子求諸己」。孟子說：「君子之守，修其身而天下平」。所以子路問君子，孔子也就告訴他：「修己以敬」；「修己以安人」；「修己以安百姓」。

修身，就是修己。在梵語中，「迦耶」譯為身，是積聚的意思。身有廣狹的不同含義：一、指皮膚的感覺官能，名為「身根」，近於觸覺神經。二、指眼、耳、鼻、舌等生理組織，名為「根身」，與習用的身體一詞相近。三、統指身心的綜合體，就是個人或個己。如佛法常說的「我見」，其實就是「身見」。儒者所說的修身或修己，當然指第三義的修治自我說。如誤解為身體，那修身就成為修精煉氣的方士道了。

依儒者看來，希求世界和平，社會安寧，國家富強，家庭和樂，這決不但是發展物產，或者改革政治，或者嚴密控制人民所能濟事的。這必須重視自身的修養，尤其是從事政治的人，修身更覺重要。不能以身作則，一味要求別人，或者覺得都是別人不好，那是不對的。所以孔子說：「子欲善而民善矣」！「子帥以正，孰敢不正」！孟子也說：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之」。這一觀點，與佛法完全一致。佛法有打牛的譬喻：如牛車不動了，那應該打牛，不應該打車。就是說：重視自己的身心修治，外在的一切問題，才能因而得到解決。說到自己，心是更根本的。所以儒者說修身，要推求到正心，誠意，致知的本源。而佛法說到人生（眾生）的淨化，世界的淨化時，也歸結到心說：「心淨則眾生淨」；「心淨則國土淨」。說到心，並非離開當前的自己，而只是把握自己的最緊要處而已。

佛法及儒家，同以修身為本，從自身而探求到自心，以此為進德成業，解決問題的關鍵。這不像西方的唯物論者，從環境，從物質出發，而想從物質與經濟的制御中去求解決。也不像西方的神教者，以神為本，而想從求神

憐愍，求神救贖中解決問題。唯物論與神意論者，都不是直從自己的當下去求解決，而引導人心去馳逐那空虛的物質，渺茫的神靈。修身為本的文化，才是尊重人性的真現實者！

儒佛一致的修身之道，是有修學次第的。從平凡的人身，向上修學，達到高明究竟的地步，當然要有次第，要遵循漸入的程序。《大學》說：「知所先後，則近道矣」，這是怎樣的重視次第！「登高自卑，行遠自邇」，原是不容躐等的。佛法也是一樣，佛說：「佛法如大海，漸入漸深」。兩晉以前，印度傳來的佛法，始終的漸學而漸悟或頓悟。宋代的竺道生，首唱漸學的大頓悟說，以為一悟就究竟成佛。到後來，有的索性專提頓悟，撇開漸學，使人一下就走那「蚊蟲咬鐵壁，無有下嘴處」的工夫。其實，佛法也是重視次第的。如唐代的唯識學，就有《大乘入道次第章》。佛法在西藏，有著名的《菩提道次第》，也就是證入涅槃的道次。證入，有漸入的，頓入的，但從道的修學歷程說，是不能沒有始終先後的。現在要說到的修身之道，就是依先後的道次來說。

二、大人之學

修身為本的大學，朱子說是：「大人之學」。什麼是小人與大人呢？孔子每以君子與小人對稱，如說：「女為君子儒，無為小人儒」。孟子卻有時以大人與小人對稱，如說：「養其小者為小人，養其大者為大人」。在古代，君子或大人，指人君及卿大夫說。大人與小人的對稱，也就是君侯卿大夫與細民——老百姓。這一對稱，一直沿用到清季。明明德於天下的大人之學，實在是政治哲學。儒者理想的政治，著重在從政者的自修其身，以身作則，從自身的德學來化導平民，所以說：「君子之德風，小人之德草」。這樣，小人不一定是壞人，只是局限於生活利益，而不能本著德學來利益廣大人群。所以樊遲問稼，問圃，孔子就不免慨歎說：「小人哉！樊須也」。

大人君子的大學，本是執政者的政治學，所以被看作「堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道」。但孔子以來，道學民間化，政治不只是貴族的政治，布衣卿相也起來了。這樣，沒有從政的平民，也有學習政治的；而有了修身

為本的政治學，卻不一定有從政的機會。於是乎從政的君子與大人，漸演為修身立德的君子與大人。小人也不再等於平民，而成為醉心私利者的別名。

大學可解說為大人之學，那小學也可說是小人之學嗎？古代，原有小學與大學的學制。初入小學，學習文字（所以稱文字學為小學）；學習灑掃應對，也就是對父兄賓客的禮節，與日常家庭生活的學習。等到進入大學，近於孔子的六藝教育，也就是德化為本的政治學。小學與大學，原是始終一貫的，但學者不免有偏頗的趨勢。孔子對子夏說：「女為君子儒，無為小人儒」；這是分儒學為二，小人的與君子的。子游批評子夏說：「子夏之門人小子，當灑掃應對進退則可矣，抑末也；本之則無，如之何」！大抵子夏是重文學的，他的門人，也都是重文學與禮儀的。孔子警告他，子游批評他，想必他的學風，犯了忽略自修其身的大學精神，而專在文學禮儀上著力。子夏自辯說：「噫！言游過矣！君子之道，孰先傳也，孰後倦焉！譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也！有始有終者，其唯聖人乎」！子夏的意思是：這是一般的根性如此。也許有停滯於初小，而不能終進於大道的。但這是沒法的事，如草木有大小一樣。能一貫的有始有終，那是聖人的事了，我怎麼做得到呢？這種重文學，重禮儀的學風，風行於三晉。其後，荀子，韓非子，李斯，都從這一學風中出來；從重禮儀而發展到重法治，甚至離棄了修身為本的儒學。這應該是小人儒學，君子儒學的差別所在。不過，子夏的話，也極有道理。有始有終，原是不容易的。始小而不能終歸於大，結果會背棄儒學；而偏重尊德性的，離小說大，如理學的演化到空疏婾陋，也不一定是君子儒的真面目吧！

與此有同樣意義的，就是佛法的小乘與大乘了。大學是大人之學，大乘也就是大人之乘。龍樹《十二門論》說：「諸佛大人乘是乘故，故名為大。……又觀世音，得大勢，文殊師利，彌勒菩薩等，是諸大士之所乘故，名為大」。佛法本是平等一味的，無所謂小乘與大乘。為了人的根性不同，方便適應，不能沒有大乘與小乘的差別。所以說：「一地所生，一雨所滋，三草兩木，各自生長」。在佛的本懷，這是一貫的。「始則為實施權，終乃開權顯實」，一切同歸大乘的實道，也就是有始有終，其唯聖人了。可是，由於

根性不同，學風的好尚不同，佛教也就有滯小而不知歸大的小乘。大乘與小乘的主要差別是：一、小乘是重律的，律與儒家的禮相近。偏重的學派，流行於錫蘭、緬甸等國，都是偏重制度，拘泥形跡。大乘是重法的，重於義理的鑽研，法性的體證。二、小乘是著重己利的，大乘是著重自利利他的。所以佛教的大乘學，與儒家修身為本的大學，是比較接近的。不過，在大乘佛教的流傳中，也有些忽略三乘共學（小乘），不能始終條理，成為偏重心性冥證的空疏學派。與佛的大乘本義，也就多少出入了。

三、大道之二階與二類

修身為本的大道，可以略分為二階。我們的身心是不清淨的：思想有錯誤，行為多有不妥當。由於自己的身心不淨，所作都成為生死邊事；煩惱與不淨業，招感了種種苦果。所以學佛應先將自己的身心轉變過來，使成為清淨的，超過一般的；這叫自利，也叫「般若道」。因為凡夫都是情識衝動的，缺乏正智，以致一切是顛倒雜染。這非要有般若（智慧），才能轉化身心：這是第一階。利他為第二階，也叫「方便道」。自己學習成就，才可以利人。如自己還墮在水裡，不會浮水，這怎麼能救別人呢？至少要學會游泳的本領才得。依大乘的真義來說，菩薩是應該先利人的，也就是利他為先，從利他中去完成自利。所以說：「自未得度先度他，菩薩以是初發心」。可見成就自利的般若道，決非專顧自己，而是在力量未充分時，隨緣利他而著重自利。等到真得自利，那就專重利他了。佛法依此自利利他的先後程序，分為二階。儒家的大學過程，也是一樣。修身為本，這要從致知，誠意，正心中去完成，就是完成自己的初階。雖然，「己欲立而立人，己欲達而達人」，時刻不忘仁民愛物；而修學過程，非先完成修身不可。能修身，然後能齊家治國平天下：這是第二階。這樣，為學以修身為本；要成賢成聖，必先從修己做起，儒、佛大致相合。佛法是，完成自利的，可以廣度眾生，莊嚴國土。儒者說：修其身，而後能齊家治國，明明德於天下。

大道平等不二，但在人修學起來，就有不同的風格。依佛法說，眾生的根性，千差萬別，所以應機說法，也就有不同。有的一心一意，先要修治己身。急急的成就己利，做到身心清淨，自由自在。這是以修身為本的，專重

修身的。依儒學說，當然是大人之學了。但佛法稱他是小乘，即使他終歸於大乘，而現階段，到底還不能與佛的本懷相契合。另一類，為了利益眾生而發心，自利利他，這稱為大乘。大乘也有二類：一、智增上的，雖念念不忘眾生，卻著重於智慧的體證。二、悲增上的，著重於慈悲益物。這二類，都是發心學佛，以自利利他為宗，只是初學時著重不同而已。

大乘學的自利利他，可說是窮深極廣！說修身，要把從我見而來的生死，徹底掀翻，了生死，得解脫。儒家的修身，意趣相近而深度不夠。至於大乘的利他，論對象，不只是人類，而遍為一切眾生。論時間，不但是現在，而盡未來際。論空間，遍為一切世界，不捨棄一個眾生，而儒家呢，著重於人類，拘限於現在，局促於這個小天地。儒者不大注意到這種深度與廣度的差別，反而以小乘的專重修身為佛法，這是不對的。如儒學，不能以小人儒來代表；那佛法，也當然要以大乘學為正宗了！或者見到大乘的智增上者，就評為自私，不肯為人。不知道在修學的過程中，自修其身是必要的。如儒者，儘管「欲明明德於天下」；「己欲立而立人，己欲達而達人」，到底非先從修身做起不可。而且，在行不通的時候，也只能退到「獨善其身」的立場。像孔子那樣的熱心政治，努力教育，以天下為己任；但在「道不行」的時候，也會想到「乘桴浮於海」，「欲居九夷」。這可見，或是個性不同，或是環境所限，佛法與儒家，都有此暫且著重於自修其身的人。佛法應機設教，所以老實揭示這先自利與先利他的二類。儒者淵源於大人君子的政治學，所以自始就以利天下為先，以人事為本。但事實並不能盡如理想，那也只能獨善其身，或明哲保身再說。總之，佛法與儒學，以修身為本，是大致相近的。如過分熱中於政治，不自修身而只是開口閉口為人（這是儒者所感慨的「今之學者」），反以佛門的自修其身為自私，是錯誤的！在利他以前，徹底的修身一番，僅是修學階段。如人到六七歲時，就進學校去讀書，從小學、中學而大學。在這專心修學階段，豈可批評學生為自私，為無益於社會！難道要像共產黨那樣，驅迫學生去勞動生產，才算不自私嗎？利他必以修身為本；真的要徹底的修身克己一番，應有這自利的階段。

二 道之宗要及其次第

一、學道之要在知

修身之道，是有宗要與次第的，如《大學》之三綱領與八條目。無論是綱宗，或是次第，都以知為必要。《大學》明明的說：「在明明德，在親民，在止於至善」。下手工夫，是止於至善；這先要「知止（於至善）而後（才）……能得」。又說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。知，是那樣的重要！

「修身以道」，不外乎道的學習。道是不曾離開我們的，如經說：「一切法不出於如」。《中庸》也說：「可離非道也」。道雖不曾離我們，而我們卻沒有與道相應，不曾能明道而體現出來，這當然有了障道的東西。障道的是什麼？可能說得不一定相同，但不能不修身以明道，不能沒有修道之謂教，到底是大體一致的。

道是無所不在的，但卻是不可思議——不是概念的知識，語言文字所能表達得了的。《老子》說：「道可道，非常道」。又說：視之不見，聽之不聞，搏之不得（佛法稱為「超越根量」），而只可強名為道。儒者不大深說他，但也有「無聲無臭」等說。其實，這不但佛法、道家、儒家，世間儘多有這樣的宗教與哲學，向這裡摸索。由於修驗者的個性不同，承受的文化熏習不同，所以見仁見智，見淺見深，或偏或圓，有似有真。有的夾雜了天帝神鬼的幻影，不免愈說愈迷。正確的是：道不離一切，不離我們自己，所以可從現實的身心世界，深入而體悟他。所以不在乎描寫那道是怎樣的；從當下的身心去修學，從什麼處下手，經什麼樣的修學歷程，才是主要問題。這便是不能不知道的宗要與次第的真義所在。如不知宗要，不知次第，儘他說得玄之又玄，都無非是卜度擬議。如畫鬼的一樣，人人說好，其實是毫不相干。

儒者以修身為本，而齊家治國平天下為末；以致知，也就是知止於至善為先，以平天下——明明德於天下為後。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。在佛法，修治身心為本，這是不消多說的。《阿含經》以正見為先，大乘以般若（慧）為導，正見或般若，都說明了知為進入佛道的要

門。

道的宗要與次第，怎樣才能知呢？這就是聞，也就是學了。孔子說：「朝聞道，夕死可矣」！佛在《法句》中說：「若人生百歲，不聞生滅法，不如生一日，而得見聞之」。道的內容淺深，可能不完全一致，但從聞道的重要來說，完全同一口吻。聞是入道的必備條件，所以佛說四預（入聖人）流支，首先就是：「親近善友（明師），多聞正法」。聖龍樹說：「從三處聞：從佛聞，從佛弟子聞，從經典聞」；聞就是從師長及經典去學習的意思。孔子也說：「吾十有五而志於學」。「吾非生而知之者，好古敏以求之也」。「吾嘗終日不食，終夜不寢以思，無益，不如學也」，「十室之邑，必有忠信如丘者，不如丘之好學焉」。總之，好學雖不是專在考據訓詁中作活計，但修身或修道，是不能不學，不能不聞的。中庸舉博學，審問，慎思，明辨，篤行五項；佛法說聞，思，修三階。雖開合不同，而修身為本的道，都認為必須從學——聞中得來。

古聖先賢，依著自己的學歷經驗，為了誘誨後學，雖然道是不可思議的，而不得不以語文來詮表他。由於個性及文化承習不同，教誨的對象不同，說得或深或淺，甚至可能有是有非，但這終究不失為修學的指導。莊子以為：表現於文字章句的，早成為道的糟粕；這是「離文字而說解脫」的。我們雖然不可以盡信書，拘泥固執，但應從前人的寶貴經驗中，咀嚼精英，化臭腐為神奇。有些空談心性，儒者不重視六經，學佛而不究三藏，自以為直探本源，而不知容易流於邪僻。古聖先賢的遺文，為悠久廣大的學者所應用，正像走成了大路一樣（佛法每比喻為「如大王路」）。雖不一定只此一路，或者這還是落在半路，或者漸入歧途。在修學過程中，不妨修正得直捷些，平坦寬廣些，但到底是值得重視的道路。那些一開始，就想「出不由戶」，抱著路是人走出來的意見，橫衝直闖。即使他沒有走上絕路，沒有墮落深坑懸崖，歷盡千辛萬苦，居然闢成新路，也不一定就超勝舊路。因為唯有認識舊路，才能闢成更好的新路。從前，子路說：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學」？孔子說：「是故惡夫佞者」！子路是重於實行的，為政而何必讀書，與近人所說的社會大學：革命第一，讀書第二，同一想法。這

是似是而非的，所以受到孔子的譏嫌。不但從政如此，那些說心說性而認為何必讀書的，也一樣是孔子與釋迦的罪人！

二、道要與道次之略說

儒者的大學之道，有三綱領（宗要）：「在明明德，在親民，在止於至善」。這三要，可以作多種解說，但應特別注意那三個「在」字。在，指出大學的宗要所在，更一層層的推究到下手處。在明明德，就是下文的明明德於天下；大學是政治學，這是大學的最高理想所在。但怎樣才能明明德於天下？這就在乎親民了。親民，就是「安人」，「安百姓」；「親親而仁民」；「以親九族，平章百姓，協和萬邦」。怎樣才能親民呢？這就不能不歸到自己，在乎知道止於至善了。止是安住不移。「於止，知其所止」，就是安住於應住的境地。這個應止的至善，分別來說，是仁、義、禮、智等；總相的說，是良知。所以止於至善，就是致知。心住於善，使善心擴充而到達究極，就是致知功夫。致知的本義，應該是住心於道德意識的自覺，而引使擴充。這到下面再說。

程、朱著重了人人以修身為本的大學，所以撇開政治理想，以明明德為顯發己心的明德；然後推己及人叫新民；而後自明與新他，達到至善的地步。這也許是可以這樣解說的，以明明德為先，止於至善為後（這是受了禪宗影響的新說）。但探求大學的本義，必須注意「在」字，一定要著落到知止於至善為下手處，才能與下文相呼應。

說到八條目，就是修學的次第。大學的下手功夫，「在止於至善」；「知止而後……能得」。所以大學的進修歷程，是：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」。對於這一學次，想說到幾點。一、八條目實是七因果系：格物為因，致知為果；致知為因，誠意為果；……治國為因，平天下為果。因七果七，合起來是八項。這如佛說的十二緣起支，實在是十一因果系一樣。二、因果的定義是：有果，一定從有因而來，如說：「欲明明德於天下，先治其國」。但有因，可能有果，而不一定有果的。如家齊而後國治，但齊家

的並不一定就能治國，要在齊家的基礎上，加上其他治國的因素，才能治國。佛法說因果，最明白徹了！因緣是無限眾多的，說某因得某果，大都約主因說。這還只是可能性，而不是決定性；更有助緣和合，才能成果。這所以，如固執為致知的一定能誠意，齊家的一定能治國，那就不免大錯特錯了！三、致知為先，修身為本：依大學初章，可略分二段：第一、略示：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。為什麼要止於至善？因為「知止而後……能得」。點出致知為先，這才結說：「知所先後，則近道矣」。第二、廣說：先從「古之欲明明德於天下」，推論到「致知在格物」。然後反過來說：「物格而後知至，……而後天下平」，這正如十二緣起支的逆觀、順觀一樣，這才總結到「修身為本」。四、以修身為本來說：致，誠，正，是己利的至德功夫；齊，治，平，是利他的盛業。古人每讀為：格致誠正，修齊治平，不免忽略了修身為本的關要性。五、相依相攝：修道次第，不可作機械的隔別看法。如知至而後能意誠，致知為誠意所依，誠意是不離致知的。所以，誠意也就含攝得致知，但這是誠意相應的知，比前階段的知更殊勝。又如意誠而後心正，正心是依於誠意，更遠依於致知的。這樣的正心，就含攝得致知與誠意。當然，正心相應的知，又殊勝多了！這樣，修身完成，也就是致知，誠意，正心的完成。這一相依相攝的道理，極為重要！

大乘與大學相近，也有三綱領，稱為三金剛句。如《大般若經》說：「一切智智（大菩提的別名）相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。聖龍樹的《寶鬘論》也說：「不動菩提心，堅固如山王；遍際大悲心；不著二邊慧」。這三者，就是菩提願，大悲心，無我（空）慧。以此三心而修，一切都是大乘法，如離了這三者，那所學所行的，不是小乘，就是世間法了。一、菩提是無上菩提（佛果）。以佛為模範，發願希欲成就佛一樣的菩提，廣度一切眾生，名為發菩提心，也叫願菩提心。這與自立立人，欲明明德於天下的願欲相近。二、大悲心是利他拔苦的惻隱心。成佛要從大悲心行中來，所以在修身歷程中，不但要自心清淨，也要利益眾生，使眾生的身心清淨，這近於大學的親民了。約政治說：是親民，是促進人民進步，和平安樂。約德化說：是新民，就是使人心向上向光明，人格健全，身心淨化。三、無我慧

，就是體達性空的般若。想自利利人，本是人人共有的德性。但人人有我見，不離自私，一切從自我中心出發。有了我見，不但擴展私欲，易於作惡；就是行善，也不徹底。一般的善心善行，都不是至善。唯有無我慧，才會徹明真理，能徹底的利他。無我慧是佛法特有的至善，為一切出世法的根源。

此三心，是大乘學綱，也是次第。我曾依聖龍樹的五菩提而略明學程。首先，發起大菩提願，誓願上成佛道，下化眾生。然後廣修十善行，積集十王大業，為大悲心行。末了，慧從定發，徹證不生滅的空無我性，就是體達了無漏的至善。以上是般若道。這一無漏至善的現證，在向上的方便道中，也名為菩提心——勝義菩提。依此體證的菩提心來說，《華嚴經．十地品》等，譬說為菩提心寶。眾生心是性本清淨的，也是本性光明的。發菩提心，就是使自心的本淨與本明，顯發出來。經中比喻說：眾生的菩提心寶（如來藏，佛性），在生死煩惱中，好像寶珠落在糞泥裡。發心修行，就像取出寶珠，洗淨磨光，恢復晶瑩的寶性一樣。這與理學家的明明德說相近；這是承受佛化的新儒學。依於勝義菩提心的自證，然後大悲廣度眾生，如說：「成就眾生，莊嚴國土」。等到一切圓滿，名為成佛，也就是絕對善的圓滿顯發，稱為「最清淨法界」。佛法的進修次第，有此二階。一分圓頓的佛教，如禪宗等，大抵忽視前階，而想直入勝義菩提心。這一學風，影響儒學而成為理學。然在完整的道次中，始終條理，是不能忽視先後的。

佛法遍為一切眾生，所以如廣說修學次第，是非常複雜的。最大概的分別為三：一、五乘共的人天乘；二、三乘共的二乘；三、大乘不共的佛乘。如儒家的大學，一般說來，是人乘（通於天乘）的善法。佛出世的時代，人類的厭離心很深，所以依於人乘的善法，而趨入無漏至善的聖法，以後才回小入大。依佛法來說，本著良知良能（「生得善」），擴而充之，救人救世，是偉大的，但是容易的（五乘共法）。如獨善其身，專心修證，達到身心淨化的無漏至善，如小乘那樣，徹底根治世間的迷根，當然是不容易的，但也還不是最難的。著重人世間事，或著重出世，都不算太難。如在身心淨化中，同時利人利世；在利人利世中，同時體達至善無漏，那就被稱為「火裡蓮花」，難中之難的菩薩了。佛陀出世，本意在以人來為階梯，通入大乘的

究竟道（如依大學三綱領，而深化為大乘三句，就直通無礙）。但由於時機的厭世心深，所以方便開示了偏重出世的小乘。這雖然回小向大，也還是悲心薄，成佛的進度很慢。如依人乘而直入大乘，才是佛法的真宗，這就是太虛大師所說的人生佛教。

三 格物以致其知（信成就）

一、約儒學說

修身為本的大學，在乎「先致其知」，致是得到的意思。儒者所致的知，依《大學》（孟子、中庸）看來，雖含得理智成分，但著重在善，是性善的良知。如《大學》開宗明義，初說：「在明明德，在親民，在止於至善」；接著就說：「知止而後……能得」。次廣明說：「先致其知」。其後解說止為：「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信」。不遠處就說：「此謂知本，此謂知之至也」。至就是致；所以知止於至善（仁等），就是知止；學習到得而勿失，就名為致知。古本《大學》中，文義一貫，極為明白。致知的知，是至善的良知。初學者要安住（止）他，進而得到他，試引《中庸》及《孟子》來說明。

《中庸》說：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」。又說：「誠之者，擇善而固執之者也」。佛法說：「思擇」、「抉擇」，都是知（慧）的作用。擇善，就是知善、思擇善。「固執」、「勿失」，就是知止於善，慮而後得的致知。起初，此雖是一善，一端的善，但能固執勿失、止，就能充類至盡而廣大起來。如《中庸》說：「其次致曲」，致曲即致一端的善；能致曲，就能「有誠，……能化」了。

孟子說性善，說良知，良心，把致知作致良知解，是儒者的一般見地。依孟子說：「人所不學而能者，其良能也；不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也」。這是約孝弟說（「孝弟為仁之本」），舉出愛親敬兄的善德，以例明性自有之的良知。又二次說到：惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心（一作恭敬），是非之心，是人人所固有的。孟子所說性善的良知，實在是道德意識，每人都是會或多或少流露出

來的。只是平日「蔽於物」而「陷溺其心」，這才使良心「放」而喪失梏亡了。愈來愈少，有的竟似乎沒有善性一樣，所以孟子舉牛山濯濯的比喻，來說明這良知的消失。依佛法說：善心是可能在一期間喪失而不現起的，稱為「斷善根」。這只是一期的不起，如受到苦難的逼切，或善友的激發，又會倏的善心現前，稱為「續善根」。斷善根的是絕少數；在一般人，善心都是或多或少現起的。所以致良知，不是得到什麼高深的悟境，不在乎良知——善心的生起，而是怎樣使良知念念相續，展轉增長。如源泉的渾渾而來，流成長江大河；像星星的火，使他旺盛而不息。只此一念良知，孟子說：「求則得之」，「思則得之」，重在一個得字。得是「勿失」，「知至」；約佛法的術語說，是「成就」，「不退」。

良知是人人固有的，但要「致知」，或者說「得之」，「勿失」，這可要一番修持功夫。孟子提出了「求」與「思」；《中庸》說「拳拳服膺」，「固執」；《大學》說「在格物」，而格物致知，要經止，定，靜，安，慮，得——六個過程。現在以格物為主來說明他。什麼叫格物？儒者的異說極多，有的是越說越遠了。如鄭注以為：「格猶來也，物猶事也。其知於善深則來善物，其知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也」。《大學》明明說：「物格而后知至」，「致知在格物」，格物為因，致知為果，而鄭注卻顛倒的說成知至而后格物了！這些，也不用一一料簡。

良知的所以喪失，是蔽於物而陷溺其心的關係。對於這，孟子有一段重要文字，如說：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也」。孟子分官能為二：「耳目之官」，是眼、耳、鼻、舌、身五根，是色法——物。從五根而發生的五識，是不能思擇善惡與義理的（佛法中的一切有系，也這樣說）。如眼等根識作主，就會蔽於物而喪失良知。「心之官」，就是意根。從意根引發的意識，孟子是看作本性善的。如意識作主，能思擇，依於義理，就會離惡而向善。從物質官能引起的根識，觸對外境，名「物交物」。外境，如約「法假」說，是色、聲、香、味、觸，及五塵落謝影子的法塵等。約「取假」說，是複合物，即外而山河大地，草木叢林，內而身家國天下的一切事物。觸對這些事物時，如純

依生理官能的活動，沒有良知的思擇，就會為物所引轉，起貪、起瞋、起癡、起慢了。這便是「物交物則引之」的「蔽於物」，不能為善去惡而陷溺其心了。從意根而起的意識，是能思擇的。在意識觀察事物時，思擇善惡，就能為善去惡，漸得良知而勿失。孟子將習成的惡心，歸源於物質的官能；性善的良知，屬於能思擇的心。這種心物、善惡二分法，實在籠統之極！但為物所轉，蔽於物而習於惡；能思擇才能致良知，到底不失為修持的方法。

有人釋格物為「格物欲」，以格為格拒的格，物為物欲，似乎訓詁有問題。《大學》說「物有本末」，《中庸》說「不誠無物」，物是身、家、國、天下的具體事物，並不是格除的對象。而且，儒者只是「欲不可縱」，「養心莫善於寡欲」。如儒門心傳的「人心惟危」，也還是「允執厥中」，並沒有棄絕人心（欲）。大概宋儒在佛法的熏習中，習聞佛法的「離欲」說，又不曾深究「離欲」的真正意義。這才會有「格物欲」的解說，而宣傳「人欲淨盡，天理流行」的新儒學。

陽明釋格物的格為「正」，從《論語》的「有恥且格」，《孟子》的「惟大人能格君心之非」來說，訓詁是對的。但陽明說：「物乃意之用，格物乃格意之不正而歸於正」，不免偏於心理的解說。其實《大學》的「物有本末」，《孟子》的「物交物」，「蔽於物」，都就是格物的物。物是一切事物——身、家、國、天下等。在根境觸對而生識時，能思擇（佛法名「明相應觸」），不起貪、瞋等而引發惡業，就能不為物所引，不為物所蔽，能得其正，止於善，這就是格物。於事物而能正（格物），不起染心，善念現前；能保存良知，而漸漸的長養成就。儒學在平常日用間用力，觸境生情能中節，待人接物能守正，隨時格物，常止於仁、敬、孝、慈、信，愛親敬兄，親親長長，不失仁、義、禮、智。修身之道，就從這樣的格物、知止入門。平常踏實，這便是人人能學，人人應該學的大學！

知止格物的入門功夫，是人人所能學的，但要圓滿成就，就不大容易。修身圓成，才是致知的圓成。這與佛學的「慧」一樣，是首先的，也是貫徹始終，究竟圓成的。從初學到究竟成就，《大學》歷舉「止定靜安慮得」；這與《孟子》所說，都包含了止與觀的修法。止與觀，佛法中有，儒、道、

印度教等都有。這與佛法有什麼差別呢？這就從所止、所觀的不同而分別。所以應注意止在那裡，觀個什麼。如從博學到篤行，可說是從求知到實踐的方法。但所學所問不同，所行的也就不同，決不因學、問、思、辨、行的方法歷程相同，而所學所行也成為一樣。因此，如但見止、觀的學程相同，就把儒、佛攪成一團，弄得儒不成儒，佛不像佛，那真不免被譏為：望見生鬚的，就認為是老父了！然而，世間卻儘多這樣的附會圓融的大家！

大學的止、定、靜、安，是屬於止的；慮、得，是屬於觀的。佛教說：修止不外乎「九住心」——住心的九個過程，這與止、定、靜、安，雖開合不同，而大致一樣。今先依佛法，說明住心的歷程，再來說明《大學》與《孟子》。九住心是：一、「內住」：我們的心，經常是向外馳散的，被稱為「心猿意馬」，跳躍騰踔，瞬息不住。開始修止時，必須收攝此散心，繫念到裡面來——止於要止的境地。依儒學說：止於仁，止於仁義，止於仁義禮智，止於仁敬孝慈信；但可總名為仁，即性善的良知。二、「等住」：修習稍久，動心漸息，心也清淨多了，能前後相續的等流下去（還不是長久的）。如止於仁，就一直住於仁心。三、「安住」：以前，有時會失念而散亂到別處，等到發覺，已散動久了。現在，偶爾失念，心向外散，能立刻攝回，還住於要住（止）的境地。四、「近住」：心愈來愈安定了，不但不會散亂太久，就是偶爾散亂，幾乎是一動就攝住。到此，住心已達相當安定的境界。這四住，相當於「知止而後能定」。《孟子》稱此為「求放心」，一般人總是逐外物而流動散亂，如雞犬的放失，到處亂跑，不知道歸家一樣。人心也是如此，所以稱為「放心」。《孟子》說：「學問之道無他，求其放心而已矣」！又說：「求則得之」。求放心，就是攝亂心，使心不散而住於良知。住於良知而攝持不失，也就是孔子的「操則存」。如能安住淨善的良心，因定力漸深而愈明愈淨，展轉增長，就是長養。

再修習下去，五、「調伏」：美色妙聲等，一向是因而散亂動失的。現在心被調伏了，對於這些境相，不再散亂而起貪瞋等了。六、「寂靜」：障定的欲貪等，靜中最易現起的不正尋思，都漸能不起，不因之而流散。七、「最極寂靜」（這不是涅槃的寂靜，千切不可誤會）：如偶爾失念，瞥然現

起貪欲及惡尋思，能立刻息滅。到這，障定的煩惱不起了，如中夜的寂無聲息一樣，心地是清明平靜極了。從調伏、寂靜到最極寂靜，《大學》總稱為靜，所以說：「定而後能靜」。止、定、靜的過程，姑以譬喻來說：如人乘船，在波翻浪轉中動亂不停。船停了，如「止」。人上了岸，不再有動搖的感覺，如「定」。但是心有餘悸，或者氣喘汗流。休息過後，心平氣和，如「靜」。

再修習下去，八、「專注一趣」：心住所止的境地，進到沒有缺失，沒有間斷，安定的相續下去，但還要用力去控制。九、「等持」：不必再加功用（這叫「不勉而中」），自然而然，心地平正而相續。到那時，不但心地安定，而且特別明淨。功候成熟，會發生「輕安」，身心獲得從來沒有的愉悅（這也許就是孔顏樂處），而且充滿了力量。《大學》的「靜而後能安」，就是這樣的輕安。輕安發生，才算修止成就。這種修止過程，佛法與世間學，都是一樣的。

止於明淨的善心（仁），經定、靜而引發輕安，這就可以進而修觀了。這不是說，以前完全沒有審思、觀察，反而在修習的過程中，止的安住，觀的明察，一向是互相交替推進的。不過在止沒有修習成就，思慮就只是散心的分別，如風中的燭光一樣。所以止後修觀，是修止成就，才能修觀成就的意思。《大學》說慮，是止後起觀。《中庸》說擇，《孟子》說思，都是通於散心的。什麼是觀？梵語毘鉢舍那，經上說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察；若忍，若樂，若慧，若見，若觀，是名毘鉢舍那」。

儒者止於至善良知，怎樣的思慮觀察呢？簡單說，是譬類推度的思察。我們知道，儒者以「修身為本」，從「反求諸己」（身）做起，所以是從切近的自己，充類至盡的推而大之。《論語》說：「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也矣」。近取譬，就是「近取諸身」，以自己為譬而類推到別人，這是儒者為仁的一貫方法。又說：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」。近思，也就是近取譬的類思。孔子多為門人說，如說：「己所不欲，勿施於人」。「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」。「施於己而不願，亦勿施於人」。「所惡於上，毋以使下。……此

之謂絜矩之道」。這也就是「一以貫之」的忠恕：以己度人，想他人與自己一樣，是恕。盡己的心，是忠。以自度他，使自心的仁，做到充類至盡，就是忠恕。這在佛法中，稱為「以己度他情」的「自通之法」。這是人乘善法，如深化起來，就是修菩提心。

《孟子》也徹底使用這類推的思慮，但多為政治領袖們說。或名為充，如說：「凡有（仁義禮智）四端於我者，知皆擴而充之矣」。「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」。「人能充無欲害之心，而仁不可勝用也」。又稱為推，如說：「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。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣」。無論是擴充自己的良知，或是以己推人的仁心，都不外乎類推。甚至說：齊王好樂、好貨、好色都不妨，只要推此心「而與百姓同之」就得了。但要推而充之，先要從類推的思慮中，求得這推己及人的良知。這是：一、以眾人推自己，如說：「人人有貴於我者，勿思耳」（思則得之）。二、以聖人推自己，如說：「聖人與我同類者，……聖人先得我心之所同然耳」。三、以己身推己心，如說：「指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也」。四、以物推己，如說：「豈愛身不若桐梓者，弗思甚也」。類推的思慮法，孟子是繼承了近思的方法而擴大了些。再擴大，就是「類萬物之情而通神明之德」了。

安住於明淨的善心——良知，作以己推人的審思，類推而擴充到一切，名「安而後能慮」。等到止觀相應，觀心成就，就是「不違仁」。孔子說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」，這可能是「夫子自道」。而「回也，其心三月不違仁」，應該是顏淵向孔子的修驗報告。要知道良知是德性的端緒，經一番修持功夫——止、定、靜、安，還不能仁心普洽。必須再經「近思」功夫，也就是「忠恕」，「彊恕」的力行，達到不違仁，「慮而後能得」，才是致知的圓滿成就。上來說明《大學》的「知止」到「能得」，是格物致知的圓滿學程。

上面說，格物是在對境時心得其正；正於物，是適宜於解說修止的。因為攝持亂心——求放心，無非是止於至善，不為物所引，不因貪欲、尋思而

散動。然在修觀時，格物就應解說為「類推於物」。格可解說為「度量」，如平常說的「格量」。儒者稱以己度他的類推法，名「絜矩之道」。絜是度，是量長短的；矩是三角尺，是用來畫方形的。要使物長短適宜，方正不偏，要用絜矩來格量。對於人——長幼，上下，都要以己心去推度他。人心是同樣的，只要以己度他，就能恰恰好——正。推度審思的絜矩，就是自己的良知，所以叫近思。格也可解說為譬類（以此譬彼，以此類彼，還不是絜矩一樣），兩晉時佛法有「格義」派，以儒道的義理來比配佛法。宋初慧琳撰道生誄說：「徵名責實，惑於虛誕；求心應事，芒昧格言」，格言就是喻說。所以，格有比類的意思，也就是推度的意思。譬類的推度，是格；以己度人（家國天下），就是格物。這樣的格物，能使良知成就而不失，所以說：「物格而後知至」。

關於格物致知，說得多了。這與佛法的「無量等至」，大致相近（這與孟子的養氣等，留到正心段去解說），不外乎世間的人天善法。但在古代，漢學家在訓詁中過活，似乎不知道孔、孟的修持法。宋、明的理學家，在佛法的熏染中，意識到了，可是心中先存著一種「禪思徹悟」的境地。所以雖自以為「反求諸六經而得之」，其實得到的，是糅禪於儒，不儒不禪的理學。陸、王，不消說了；程、朱也不能例外。程、朱不知格物致知的意義，反以為《大學》有了缺文，這才照著自己的意思（混禪於儒的新見解）補上一段。如說：「欲致吾之知在即物而窮其理。……即天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」。「一旦豁然貫通」，宛然是禪者口吻！依儒學說：「及其至也，雖聖人亦有所不知」。而對於「大學始教」，入門下手功夫，朱子就要人去做到「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，真是好大口氣！格物致知，為修道的下手功夫，而理學家卻說得那麼高妙，這真是「道不遠人，人之為道而遠人」了！

二、約佛法說

儒者以致知入門，學佛的以正見為首。見就是知，是深徹的知。儒者重於道德的良知；佛法雖也是道德的，但更富於理智的成分。這所以佛法從道

德的確認，而進入「如所有性」，「盡所有性」的事理正覺。至善的知見，不僅是仁心，而要能契合於事理的真實。因此，佛法的修得正見，不只是儒者那樣的格物，而要從無限時空，一切眾生中，如實正觀死生的歷程，心識的性相，染淨的樞紐等，得到如實的正見，也就是真正的良知的體認。

先約共世間的正見來說，可略分四句：一、知善知惡：依心識而展開的身語活動，都是有善有惡的。知道有，也就確信是有。這是道德的確認，而使自己的身語意業有所遵循——去惡行善。陽明說：「知善知惡是良知」；佛法的正見，也確是以知善知惡為出發的。但人類的道德意識，知善知惡，不一定是正確的。我們無始以來，受煩惱惡業所迷亂，今生又為環境習俗所熏染。每每習非成是，不能自覺。如理學者口口聲聲不離天理良心，而目對纏足等惡習，女子未嫁而殉節等，誰也不覺得背理。所以知善知惡而離惡向善，要從尊重自己，尊重真理，尊重世間，不斷學習去漸漸完成。二、知業知報：知道善與惡，要行善去惡，這不但是應該如此，而認為是事實的確如此。因為行善或作惡時，當下就引發或善或惡的能力——潛在的業力。善惡的業力，一定會招到安樂或苦痛的果報。為了自己的福樂而行善，附有功利的動機，不能說是最高的善。不過只要是行善，不論是為了自己的福樂而行善，或是覺得應該行善而行善，終究是有福樂果報的（作惡的一定有苦報）。善惡業一定有果報，應該去惡、應該行善的努力，這才有了著落，而確信為非如此不可。三、知前生知後世：善惡的業力，會影響別人、家庭、社會，但重要的還是自己。自己的行善或作惡，對影響自己來說，就等於自己在準備向上或向下，向光明或向黑暗。有的自己現生受報，有的來生受報——上升或者墮落。人的生命，不是唯物論式的死了完了，而是一生一生的相續，所以業力是決不落空的。說到這，儒者就不同了。雖信得自己現生受報，或報在兒孫，卻不說有來生受報。所以如沒有兒孫的，或行善而受苦的，多數會動搖道德的信念。不是說「天道無知」，就會慨歎為：堯舜與盜跖，到頭來都是一樣，落入懷疑論。四、知凡夫知聖人：凡夫是一般平常的人（眾生）。行善或作惡，受福或受苦，一生又一生的，常在上升或下墮的輪迴中。活像世局的治亂無常，家庭的貧而又富，富而又貧一樣。所以平常的生命，就

使是非常安樂，如上生天國，也不是究竟的，還是要墮落的。如能除去那輪迴的癥結，達到徹底解決，永恆自在，那就是聖人（與儒者的聖人，含義有點不同）。如能確知確信，有超越庸常的向上淨化，就能策導自己，邁向高明的境地。

如上所說的正見，從知善知惡而來。由淺及深，由近及遠。不但知有善惡，禍福，更知生命相續，絕對永恆，打開了出世法的大門。約佛法的共世間正見來說，就有些是儒者所不知的了。

出世（三乘法）的正見，是以上說的正見為基礎，而為更深廣的悟入。身心的行為——善惡，業報的延續，這一切是「緣起」的：依因緣而存在，依因緣而現起。自與他，身與心，眾生（人）與國土，現在與將來，彼此間有著密切的因果關係。儒者不大深究這些，只是以自心量度別人，知道人心是同樣的，從此而獲得明德進業的正知。但佛法要深觀這些，知道一切是緣起的。一法如此，法法如此，自己如此，一切眾生也如此。儘管眾生的根性好樂不同，「異見異忍異欲」；儘管世間的因果無限差別，但一切是緣起的存在，那是最普遍的軌律——法（法的定義是軌持，意思是不變失的軌律），從此而獲得進修解脫的正見。

從自己而觀察到眾生，從眾生而觀察到自己，發現一切眾生，都在依於因緣的輪迴中——生而老，老而死，死而生。知道這緣起因果，是以心為主為導的，以心的傾向而轉移的。眾生的心，無始以來就惑亂了，不能契合於緣起法（不合真理），叫做「無明」。依無明而有煩惱，依煩惱而造業；依惑業的輕重，造成了升沈輪迴的苦樂果報。發現眾生的生死，以無明為本，而有「無明緣行……生緣老死」的十二緣起。或簡化為「依惑造業，隨業受報」。這生死的必然律，叫做「緣起支性」。這是一切眾生所同的，佛只是發現他，而不是造作他。這樣，如心能契合緣起，得正知見，不再迷惑顛倒，就能破除生死的癥結而得解脫了。聖者的解脫，都是遵循這正見（般若，明）為本，而起修「正見……正定」的八聖道。或簡化為「依戒得定，因定發慧」。這解脫的必然律，叫做「聖道支性」。這是一切聖者所共同的「古仙人道」，佛也只是發現他而已。

向迷的緣起支性，轉悟的聖道支性，都依於心為主導的緣起而得正見。一切是依因待緣的存在；深刻的觀察起來，到達一切緣起法——身心、自他、國土等——的底裡（緣起寂滅性），體現得萬化的平等一如，稱為「空性」，「真如」等。空性，不是沒有，而是緣起法的本性——普遍的，永恆的絕待真實。由於一切法性的本空、本寂、本如，所以顯現為前後的推移，沒有常恆性，稱為「諸行無常」。現為彼此的關涉，沒有獨存性，稱為「諸法無我」。雖現為時空中的萬化生滅，而「終歸於空」，稱為「涅槃寂靜」。這就是緣起「三法印」——三大真理。其實，絕待的真理，那裡會有二有三？這不過從現象去把握他，從不同的角度去體認他，而作不同的說明。如從法法本性說，只是「一切法空性」——「一實相印」。觀緣起——廣觀一切法，中（不廣不略）觀身心，要略觀自心——法性而得這樣的深見，才是出世法的正見。

知善惡因果，知業報相續，是五乘共的正見。依此而知緣起，緣起的空寂性，是三乘共的正見。大乘正見，也還是這個，只是更深徹的，更切要的確知確信而已。從更深徹來說：善惡、身心、依正——這一切，都是緣起的存在，稱為「假名有」。假名，是有特性、有形相、有作用、有因果關係的。假名的意義，是依於因緣而存在（「施設而有」），不是永有的、自有的、實有的存在。這樣，稱為假名的緣起有，當體就是空寂；空是無實自性的意思。所以一切法是假有，也就是一切法空——空有無礙。這一即有即空的深見，使共三乘正見中，或者離有說空，離生死說涅槃，離差別說平等的可能誤會，一掃而盡，開顯了圓滿的中道正見。就因為這樣，即空即有的緣起——身心、自他、依正等，都不是永恆、孤立的存在，而是無礙的相融相即；一法依於一切法，一切法依於一法。所以不但空有無礙，「身心」、「依正」、「自他」、「迷悟」、「心境」、「眾生與佛」……一切都融通無礙。從空有無礙中，這樣的「一即一切，一切即一」，開顯了圓滿的中道正見。

從更切要來說：緣起法是依心而為轉移的，心為一切法的樞紐。依心而得正見，最為切要。心也是緣起的，也就是假名有的，本性空的——即空即有。佛處處說空寂，但有的誤解了，引起誹毀，所以佛又處處說淨（如「法

性本淨」，「心性本淨」），淨實在就是空的別名。所以深見心性，是心本空寂的，心本清淨的。心清淨性，心光明性，就是眾生心的至善德性。約真說，是心的真實；約善說，是心的至善。眾生無始流來的至善明心，就是具無量功德相的如來藏性——佛性。成佛，就是究竟圓滿了，究竟清淨（離垢清淨）了心性；學佛，就是怎樣的顯發了，怎樣的體見了心性。這切要的心性正見，在大乘修學中，稱為發菩提心，也叫做起大乘信心。所以說：「菩提心者，謂如實知自心」。

大乘正見，從知善知惡始，經重重的深入，而到光明清淨心性。如單說知善知惡，與自心清淨（菩提心，大乘信心），好像與儒者的良知相近。我國的先哲，也歡喜說他一致，其實是淺深不同的。如佛法成立於三世業果的緣起，而儒者卻不然。如儒者的良知，是人之所以為人的，是人與禽獸所差別的；而佛法的本心淨性，卻是一切眾生所共同的。如儒者的良知，舉人人知道敬兄孝親等來說，是人人所現起過的；而佛法的心本淨性，卻要脫落習成的分別，才能顯發。所以儒者的致良知，如保持草木根芽，而使他長養。而大乘正見——菩提心，卻如污穢中的摩尼珠，礦藏中的寶性，地下的水源，要經過極大的功力，才能掘發出來的。因此，儒者的致良知，無論功夫如何，總不過是有漏現量心，有漏無分別（沒有「隨念分別」，「計度分別」）善心的等流相續。而佛法中勝義菩提心的顯發，卻是脫落塵習，無漏現量的覺性現前。

古人以致良知來比擬心性的徹悟——勝義菩提心現前，是不適合的。但與初修世俗菩提心，卻大有相同處。（無上）菩提是佛所圓滿了的，究竟清淨了的，極真至善的大覺。這雖可說一切眾生本來如此，但在無明蒙惑下，卻從來沒有體現過。如以此為究極理想，修慈悲心，聞思（本空、本淨、空有無礙的正見）慧，以確立成佛的大信願，就是世俗菩提心。這與致良知一樣，都要經思擇——觀慧，才能得能成。儒者的修法是格物，以自心而類思他心，重在類推，如上面已說到了。而菩提心——大乘知見的修習，古來有「推」、「換」二法。什麼是推？首先，深念慈母的恩德，而起報恩心（這與儒者以孝為德本的精神，極為符合）。在三世因果的觀察中，知道一切眾

生，在過去世中，都是我的慈母。所以從現在的慈母，推及與我有恩的；再推及與我無恩無怨的；再擴大而推及與我有怨的，都曾是慈母，而生起懇切的報恩心。想到這恩、中、怨一切眾生，有苦難而想拔濟他；想到眾生的沒有福樂，而想給予他；見到眾生的得到福樂，而生歡喜心；於一切眾生起平等心。總之，觀一切眾生為母，而起慈、悲、喜、捨心。但這必須通達一切法空性，圓滿菩提，才能完成利濟眾生的大願。由此慈悲心、聞思的空性慧而引發菩提心，達到成就。什麼是換？設身處地，自他互換，也就是將別人想成自己。這樣，別人的苦痛，就是自己的苦痛；別人的幸福，就是自己的幸福。這種看一切眾生如自己的思擇，一定能引發懇切的慈（與樂）悲（拔苦）心，而為引發菩提心的方便。這樣的修習成就，名為「菩提心相應」，也叫「一心常念菩提」，就是不違菩提心了。所以佛法的成就正見，或起大乘信心，發菩提心，都是從自己——自心而類推到究竟深廣的。如儒者的致良知，如局在現在、此地、人類，那只是人乘善法。如由此而推及一切眾生，盡未來際，而知有究竟的聖果可得，那就通入菩提心，由人乘而入佛乘了！

四 誠意（戒成就）

儒者的修學次第是：致知而後意誠。依佛法，由於正見——正信，引起戒行的修學。意是意欲——意向的願欲，誠是真誠無妄。由於格物而致良知，引發出真誠的意欲，止惡行善，在平常實踐中表達出來。如果說心說理，頭頭是道，而所行的卻不是這樣；或者想為善而毫無力量，這說明了那是僅有空虛的知識，不曾化為自己的見地，不曾成為自己的信仰。內心空虛無力，就是不誠；不誠就會自欺。說應該行善吧！卻不肯行，等待明天、將來，或者原諒自己不能做。說應該止惡吧！卻不能止惡，而總是把自己的過失，推向外面——別人不好，環境太壞。這種自欺，由於缺乏真誠的意欲。沒有誠意，也就沒有「至誠無息」的不斷向上努力了。

佛法依正見而起的學次，也是一樣。如佛說的八正道中，正見以後，就有正思惟（或譯正欲），就是審思、決定而要求實踐。這依內心的思欲而表現出來，八正道中是：正語，正業，正命。正語是語言文字的如法；正業是

身體行動的如法；正命是合法的經濟生活。這表現於外的戒行，由內心的正精進來策動，精進是止惡行善的努力。依經論的分析，精進是：一、沒有生起的惡心，要不使他生起。二、已生起的惡心，要斷除他，勿使他繼續下去。三、沒有生起的善心，要使他生起來。四、已生起的善心，要使他不失，使他增長。這種止惡行善的精進，由正見、正思而引發出來，強而有力。正像《大學》說的：「誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色」。精進的止惡行善，時時警策自己（約不自欺說，名不放逸），使為善止惡的意欲，大有不得不止，不能不行的情況。所以經上說：見小罪而生大怖畏，見微善而生大歡喜。修學到心行如此，才可說誠意，或說精進不放逸了。

依《大學》所說的誠意，應該有止惡行善的表現。止惡行善，本可說人人都有過此心的，卻大家都不能完滿的實行。儒者說：致知的才能誠意，說明還嫌簡略。如應用佛說的心理分析，這有「信為欲依，欲為勤依」的次第，也就是誠意的心理過程。有正見而成立信心的（致知），那一定會引起實現的欲求；唯有內心的堅強信願，才能策發自己去努力實行。為善止惡的力量來源，要從這裡面去發掘出來。

誠意的學習，《大學》揭出了慎獨功夫。理論是：你在無人處做了不善，以為沒有人知道，總想掩飾起來，可是大家看得清楚不過，怎麼也掩飾不了。所以說：「人之視己，如見其肺肝然……故君子必慎其獨也」。「十目所視，十手所指，其嚴乎」！因此，不但不可彰明的作惡，連閒居獨處，也還是放逸不得。絲毫不可不善，做到表裡如一才得。能這樣的慎獨，就能誠意了。這種功夫，或稱為居敬（時時警策不放逸，如臨深淵，如履薄冰，戒慎恐懼的功夫）存誠，非常有意義！儒者應該有功夫做得很好的！但佛法的理論與方法，更有效率。為什麼不可「閒居為不善」呢？《大學》說：因為是瞞不了人的，人人的眼睛是雪亮的。但事實上，儘多的非法，逃過了法律的處罰，也避過了輿論的制裁。古人有詩說：「周公恐懼流言日，王莽謙恭下士時，若使當時身便死，一生忠佞有誰知」！人心難知，甚至有「海枯終見底，人死不知心」的慨歎。一般人總覺得有些是可以掩藏起來的，所以但憑瞞不了人的理由，來做慎獨誠意功夫，不但力量不強，而只能為少數人說

法。依佛法說，我們的一舉一動，一善一惡，當下就留下業力的熏習，可說是錄下了錄心帶（通俗的說：有俱生神，一一的記錄在薄子上）。善惡一定有報，無可躲避，無可掩飾。什麼都可欺，還能欺自己嗎（其實，無意識的錯誤，都有某些不良影響）？所以，佛弟子止惡的誠意，不是怕人知道，而是自己知道了就感到憂悔，所以不敢覆藏（隱瞞），立刻要懺悔。這樣的隨犯隨懺，時時保持清淨，精進行善，心地就自然純淨起來。這有心理學的根據，在宗教信仰中，強而有力，而且是多數人可以因此而止惡行善的。

儒者說，別人會知道，這是局於人倫道德的立場。若在宗教的領域內，那就是列祖列宗會知道，天神知道，地祇知道，佛與菩薩知道。楊震說：「天知，地知，汝知，我知，何謂無知」？這就是有了天神、地祇的信仰，而能夠不欺暗室。西人相信上帝知道，耶穌知道，也有同一作用。依佛法說，十方諸佛與大地菩薩，悉知悉見，什麼都知道，自己的起心行事，什麼都顯露在佛菩薩前，怎麼可以無慚無愧的作惡呢？不善心起了，怎麼可以覆藏，不趕快懺悔呢？但佛法與神教不同，懺悔，不敢行惡，不是怕佛菩薩來刑罰我，而是確信不善心行的生起，不懺悔，一定要受因果律的決定，墮落受苦，沒有人能代替得了。在清淨莊嚴的佛菩薩前，越發感到慚愧，見賢思齊，而增一番力量，使自己力求清淨，慎獨誠意。佛法的戒行清淨，是從身語的如法，推究到起心動意的清淨。在三寶加被，佛菩薩護持下，謹嚴戒行，懺悔清淨。這應該比上帝知道，更為合理；比起別人知道，更為有力！

五 正心（定成就）

依誠意所成惡止善行的戒學，進一步修定，原是順理成章，容易成就的。因為心地善淨，雖是散亂，也如池水的微波蕩漾，很快的就會安定下來。沒有誠意的，思想不正，動機不純，行為邪僻，內心動亂得波翻浪湧一樣。如想修禪定，那就難怪不易成就；有的反而會顛倒錯亂，失心入魔。所以戒為定學基礎，如經所說：「戒則不悔，不悔則心樂，心樂則得定」。

誠意而後能正心，正心就是定。先從字義來說：梵語「三昧」（三摩提），意義為「等持」，也譯為「正定」。正就是等；正定是平等持心，不浮不

沈，不昏不散……。又梵語「質多」，義譯為「心」，可泛稱一切心理現象，重在心理的統一性。心的特殊的意義就是定，如三增上學的定學，名為「增上心學」；心是「定有七名」的一名，修心與修定的意義相同。這樣，說「正心」就是平等持心的定，決非附會的解說。

再從內容來說：一、心不正就是心不定。什麼叫心不正？《大學》舉出了「身（心）有所忿懥」，「有所恐懼」，「有所好樂」，「有所憂患」，心就不能得其正。這只是重要的舉例，佛法說得更詳明些。佛說：心要離五蓋——貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑，才能得定。一般的心識活動，佛法稱之為「欲界心」。他的特性，是瞋恚與愛樂五欲的貪欲。離了這，才能得定——得正心，名為得「色界善」。可見《大學》的好樂，是對於色聲貨利的愛著，忿懥當然就是瞋恚了。我們的情緒，經上分為五受——苦，憂，喜，樂，捨。如能得正定，那就一定沒有憂與苦。憂受，苦受，及五蓋中的惡作——悔（悔必有憂苦，熱惱或恐怖），就是《大學》所說的恐懼與憂患了。必須離去這些，心才能正能定；這是《大學》所說，與佛說的定學相合的。

二、「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」：這是正心——定的描寫。我們的心，除了熟睡、悶絕等而外，意識在不斷的活動。意識是常與眼、耳、鼻、舌等五識相應，成為見色、聞聲等作用。修定是攝心而不使他向外馳散。學習到心能安住時，純意識的內在活動，代替了與五識相應的意識。約世俗的道理說，這是由於自心的暗示自己，使自己的視聽等神經末稍，減退或暫停作用。也就是心依意根，心緣內境而不向外，不在眼、耳等五根上轉，這叫「心不在焉」。那時，心於內住，明徹寧靜，就有視而不見，聽而不聞的定相現前。說到修定，有「依坐修」，「歷緣對境修」二類，但修習的不免偏重。重於坐中修的，會得到更深的定。定心深起來，連呼吸、脈搏、心臟等活動都會停止。十天半月中（可以更久些），不動、不起、不食、不便利，那怕雷轟山崩，也不會感覺。如在行住起臥，語默動靜中修，叫「歷緣對境修」；六祖以下的禪者，都著重於此。修習到在一切生活中，隨著大眾，起身、吃飯、搬柴挑水、來去出入，連自己在做什麼都不

管，只是心念成片，驀直的這麼一念萬年去。旁人看來，「兀兀騰騰」（現在叫「呆瞪瞪」），而內心卻淨念不動。這不是不視不聽，只是無關心的瞥然過去，不加分別。實在說來，這是五俱意識的一味相續，還不是不見色，不聞聲的「定中意識」呢！古代禪者在徹悟以前，都曾經歷過這樣的定相（定前）。由於偏重的不同，中國禪宗行者，定心不及印度禪師的深切，但活潑潑的禪風，不會陷入枯寂的禪行。儒者的正心，也是屬於動中用功的一類。

孟子有一番「養氣」功夫，「至大至剛，……塞於天地之間」，這是定的一種境界。也許漢儒失傳了，宋儒又專在語錄禪悟中求消息，缺乏定的經驗，也就不能充分明了這回事。「養氣」，「守氣」，與不動心有關。不動心是心志堅定，不會因思想紛雜，情緒衝激，得失存亡，而疑惑、憂悔、變異。孟子稱此不動心為勇，是可從不同的方法來達到，而內容的淺深不一。如孟子所舉的北宮黝，他是不管對方是誰，王公諸侯，在他的心目中，也是「你是什麼東西」！以輕視鄙視一切的方法，養成一往無前的勇氣。孟施舍的方法不同，他是「視不勝猶勝也」。最後勝利，終歸於我。不問成敗，總之是「能為無懼而已矣」。曾子的勇，就不像那種武俠氣派。如自己不對，就謙退柔和；如確認為合法合理，那就「雖千萬人我往矣」，勇氣從理直氣壯中存養得來。形形式式的不動心（宗教徒的臨終心念不亂，不怖不畏等也是），都是心志堅定，坦然無畏。而這不動心的修得，孟子與告子，就都與氣有關，孟施舍的勇，孟子也稱他為「守氣」，這可見不動心與養氣有關。

養成堅定的勇氣，方法不同，淺深不同，遲速也不同。北宮黝，孟施舍，是武俠派。如日本的武士道，在切腹時，有的要能做到：在腹破腸流，血盡力竭時，保持心不驚怖，身不動亂，神智清明到死去。儒家與佛弟子的不動心，當然是不會以此為理想的，但也能做到，而且更高的境地。說到遲速，這與個性及身心有關。學習同一方法而求心意專一不亂，有的一天二天，有的十天半月，就能成就；有的三年五年，還沒有上路呢！大抵意性怯弱的「癡行人」（什麼都沒有決心，什麼都鼓不起勁），思想紛亂的「尋思行人」（大都患有神經衰弱症），學習就困難得多。告子的修成不動心，比孟子早些，儒者就推論出一番道理，以為是方法問題，實在並無根據，與修習的實

際經驗不合!

孟子說性善，荀子說性惡，告子也說性，但說性無善不善。孟子說仁義，告子也說仁義，但說仁內義外。孟子得不動心，知言，養氣；告子也得不動心，也說言、說氣。可見告子與孟子，是相近的不同學派。以不動心來說，重要的不同原因，是告子的「仁內義外」說。孟子以為：「仁，人心也；義，人路也」。「仁，人之安宅也；義，人之正路也」。仁義都是「根於心」的，「我固有之」，所以說在內。但告子以為：仁愛是「以我為悅」的，是適合自己的自然情感而產生的，如敬親愛兄弟，可以說在內。義是適合社會關係而決定的行為軌範，如敬長等，所以是在外的。

由於仁內義外說的不同，所以告子修得不動心的方法，也與孟子不同。告子的方法是：「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣」。言，是輿論，學說，以為應該這樣那樣的。對於這些——言，告子以為，不能憑主觀去判斷，而應從外在關係中去審定他，是否合宜，怎樣才是合宜——義。在沒有獲得確定——「不得於言」時，就不可探索引發（求）內心，而作出主觀的決定。對於這，孟子完全反對他說：「不得於言，勿求於心，不可」！因為孟子是主張義內的，所以言的是否合宜，如不能辯論明白，儘可反求其理於心；本著主觀的道德標準，行為軌範去審決他。反求於心就可知義與非義，怎麼可說「勿求於心」呢！告子以為：心（志）是心理決定的主動傾向，氣是見於行為的動力。如內心還不能決定，就是理不得，心不安，這是不可輕率的，探索引發（求）行為的動作。所以說：「不得於心，勿求於氣」。這點，孟子以為還可以。依上來的解說，告子是：一、多探討外在的是否這樣，應該怎樣。要有客觀義理的強力支持，加深信仰，才決心去實行。二、告子是不會輕率的動心、動氣，使心與氣常能保持安定。如依客觀義理，推動心去實行，那就心到氣到，全力以赴，絕無變悔猶疑的餘地。告子也是依於理直氣壯，但著重義外，依此修習而成不動心。告子所說的話：「不得……勿求……」，上下語法，完全一樣。可是古人的解說，卻上下相反。如朱子說：「告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心。於心有所不安，則當力制其心，而不必更求助於氣」。所以批評告子為：「殆亦

冥然無覺，悍然不顧云爾」！但這是上下矛盾的解說，因為，如「不得於言」，被解說為「當舍置其言」；那「不得於心」，就應該解說為「則當放舍其心」！既解說「不得於心」，為「則當力制其心，而不求助於氣」；那麼「不得於言」，為什麼不解說為「則當力推其理，而不求理於心」？上下文的語法一致，而解說得上下相反，這是難於使人同意的。而且，告子是「義外」的，如不得於言，就舍置其言，那怎麼能構成行為的標準，怎麼知道合於義而決心去行動，不疑不悔而不動心呢？近見徐佛觀先生新說，也是將語法一致的上下文，作完全不同的相反解說。大概是：告子的本意所在，儒者並無解了的興趣；只是將當時盛行的禪宗，拿來比附一番而已。至於孟子，是一位唯心論者，對言與氣，都是從心本的立場去處理的。所以說：「我知言，我善養我浩然之氣」。孟子是義內的，所以不一定要探求言的時代性，社會關係的決定性，儘可照著內心自覺的義理標準，來作主觀的判斷。先有了義理的標準在心裡，對於那些言，真好像是非分明，一目了然的。這是本著自心的義理去「知言」的，所以認為如不得於言，那就反求於心好了。孟子的養氣，也是本著自心的性善去「養氣」，似乎修習得比告子要高深得多（這只是想像，因為告子對於氣的修養，並沒有說明傳下來）！

孟子說到「守氣」，「養氣」，「平旦之氣」，「夜氣」。氣在後代的儒學中，是說得不大分明的，所以先來介紹一些佛法的說明，來幫助這一問題的了解。氣，佛典中稱為「風」。風是什麼？是一切成為活動的因素。在人身上，呼吸是不消說了，就是血液循環，便利排洩，筋肉活動，新陳代謝；或「上行」，或「下行」，或「旁行」，都是風。而最根本的，是物質存在的特性。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，在臍下（中國人稱為丹田），這是古今中外的修驗事實。關於風的說明，一、從特性的分析來說：風——輕動，為物質存在的特性之一。在人身中，係屬於根身（生理的）；但非常微妙，可說是介於身心間的。如呼吸，依身而活動，也依心而活動。由身體而引心，如外來刺激而起根身反應，促成心理活動。由心而動身，如依意思的決定，而引發身語的行為。生理影響心理，心理影響生理，風便是處於中介的地位。又如健康的身體，

就有健康的呼吸。如呼吸存養合宜，風力增強，身體也會強起來。道家的吐納、胎息等，都不外遵循這一原則。對心來說：呼吸粗浮，心也就粗動；呼吸安和，心也就安和。反之，心動亂，呼吸也粗動；心安定，呼吸也就細長安和。心與息，有不同的特性，卻有密切的相互關係。由於風——息為身心相關的要點，所以修風（即修息）為定學的重要項目。但也有不同的修法：有的不注重呼吸（不是完全不問，調息是修定的先決條件），著重繫心觀想；心如安住了，呼吸自然會調柔。有的從呼吸下手，如「安那般那」。但如息細長安和，心也會跟著定下來。有的以心調息，以息安心而修。二、從相關的內在來說：差別的現象界，有著無礙相通的內在性。如說：「六大（地，水，火，風，空，識）無礙常瑜伽」（瑜伽是相應的意思）。心與息（風）是相應的，所以有的說：心動時有動息，心靜時有靜息；心怒時有怒息，心歡喜時有喜息；心善時有善息，心不善時有不善息。心與息是相應的，簡直是同一內容的不同顯現。由此，修心或修息，終歸一致，從心息相依，到心息不二。如向於善，純善的心，就有純善的息，身也成為善淨的了。

還是來說孟子的養氣吧！孟子的養氣，當然與佛、道等不盡同，但不能說沒有共通的部分。一般外向的，老是向外馳求，當然不知道。如重視德性，身心的修養，有安靜的思擇，達到心志專一，那就不問古今中外，都會體察到氣息的勝妙。「至大至剛」的「浩然之氣」，孟子所說的，也不外乎從修驗中發見出來。首先，孟子說：「氣，體之充也」。口鼻等氣息出入，這是人人都知道的，但專心致志的真的能住心不散，一旦「風道開通」，就會覺到：一呼一吸間，「息遍於身」，氣息氤氳，無處不到。孟子那個時代，學者都有類似的修習。如老子的「專氣致柔」；莊子的「真人之息以踵」，更說出了氣達全身，貫徹足跟的事實。有了這種經驗，才知道氣充全體，而為身體行動的力量來源。

孟子的不動心，從養氣得來，方法是：「持其志，無暴其氣」。志，是「心之所至」。孟子說：「必有事焉」，心一定要有繫著處，如止於仁，止於浩然之氣。持心於此而不散，與佛法的「繫心」，「勿令馳散」一樣。氣呢，孟子說要「無暴」，這是呼吸的安和調勻（身體的自然安和）。依孟子

說，雖然「志帥焉，氣次也」，心志居於領導的地位。但不能單是專心致志，偏於養心，還要養氣。因為「志壹則動氣，氣壹則動志」；動是引發的意思。不但心志專一，能引發氣，心到氣到；氣息如能專一，也是能引心的。心與息有相互關係，所以不但是養心，而且要從養氣中來成就養心，得不動心，這與佛法所說相同。以息修心，本是修持經驗所充分證實了的。至於說：「今夫蹶者趨者，是氣也，而反動於心」，不過舉一顯見的事例，證明氣能動心，以說明持志以外，還有養氣的必要。

孟子是心息相應論者，如說：「其為氣也，配義與道，是無餒也」。氣是與義理相契應的，心是固有仁義的，氣也與道義相應，本是至大至剛而無餒的。在這點上，孟子與告子完全不同。孟子是義內的，所以與道義相對應的浩然之氣，是「集義所生者，非義襲而取之也」。襲取，是從外在的事物，得出合宜的義，這樣的義是外鑠的。依此而發為行動，即使認為是合理的，也由於義在心氣以外，不能成為唯義所在的大勇。佛法說：「心」是「積集滋長」（集起）的意思。所以孟子的「集義」，可解說為滋長於心而生的義。由此固有仁義的知，引發與道義相契應的氣，所以能至大至剛，沒有絲毫的虛餒，而表現出最高的勇氣。如或基於親族愛而作的戰鬥，或僅因嚴格的軍令而作戰，那種勇氣的程度，是完全不相同的。所以孟子批評「告子未嘗知義」，而不能贊同他那種不動心的修養法。

與道義相應的氣，是固有的，所以不是怎樣的使他發生，而是怎樣的使他長養——「養氣」。依孟子的比喻來說：萌蘖也是木，森林也是木。牛山濯濯，不是沒有木，而是不知道養，傷害過甚了。只要保養他，讓他得到合理的生長，就會林木茂盛起來。因此，孟子的本有說，不是什麼都完成了，而是具體而微。在生生不息（這是儒者的見地）的機運中，存養而使他成長，本具仁義的良知是這樣，浩然之氣也是這樣。但為什麼會損害呢？因白天的接物應事，不能格物而「為物所引」；良知梏亡了，與道義相應的浩氣也消散了。這樣，夜晚的睡息，就是休息長養的時機。的確，一早醒來，身體也輕健些，心智也清明些，呼吸也調和得多。初醒時，不但身息安和，心識也多起五俱意識，分別心不強。聲色貨利，恩怨是非等雜念，也還沒有叢集

的湧上來。有時直望外界，好像近在目前，連空間的距離也不大明晰。這種有漏現量的五俱意識，大抵是善性；重視身心修養的，都會利用這種心境。道家或佛法，都說從半夜到早上，是修持的最好時機。孟子也說：那是夜氣長養，而平旦之氣，還沒有大損害的時候。在那時修心養氣，確是比較容易成就的。孟子所以提到夜氣，平旦之氣，無非是由於養氣得來的經驗。

孟子對於養氣，有穩妥的方法，就是「直養」——順其自然而得合理的長養。他提出了：「必有事焉，而勿正心，勿忘，勿助長也」的扼要方法。這段文句，古人有不同的句讀。有的說：勿正心，就是勿忘二字的誤寫。這方法的主要條件是：一、「必有事焉」，無論是致良知，養氣，都要心有著落，止在事上。二、「勿忘」，即佛法的不忘念。要念茲在茲，念念不離所緣，不能忘失而馳散到別處。三、「勿助長」，任其自然的長養，不可性急，矯揉造作。如心住一處，心會漸漸的安定，切勿過於壓制。息會漸漸細長，也不可勉強。孟子不像深修禪定的人，對於調心調息，有種種巧妙的方便，而只是一任自然，繫住一處而已。這也許平庸一點，但卻毫無流弊。

孟子不動心的特長，勝過告子的，就是養氣。但他不是為了身體健康而養氣，而是從心——良知的長養去養氣（與本著內心的義去知言一樣）。孟子所養的氣，讚歎為：「難言也」；「浩然之氣」。難言，是妙不可說的意思。浩然，就是「至大至剛」。至大是遍一切處；至剛是充滿了力量，什麼都不能阻撓他。一般人覺得，氣是微而無力，這也如牛山濯濯一樣。如「直養而無害，則塞於天地之間」。塞是充塞充實，無餒無欠。孟子從養氣中經驗到：不但氣遍全身，而且充塞天地間，可說與宇宙萬物呼吸相通。這種浩氣的修驗，與良知格類有關。致良知與養浩氣，是相對應的。由於良知的類推擴充，達到仁心普洽，沒有一人一物，不在仁心的化育中。與此相應的氣，也就達到充滿一切處。仁心普洽與浩氣充塞，為孟子修養生活的一體兩面。如拿佛法的修持來對比，孟子的養良心與養浩氣，近於「無量等至」（佛法別有風遍處，修到遍一切處都是風——氣。但那是為了鍊心自在而修習，與孟子的養氣不合）。佛說的世間定法，勸一般在家人多修習的，是慈悲喜捨——四無量定；特別是慈心定（梵語「三摩鉢底」，譯為等至，是定的一類。

慈悲喜捨無量定，稱為等至）。修習慈心等，漸漸的廣大，廣大到於一切世界，一切眾生而起慈心，所以叫無量。這與儒者的擴充仁心，大致相近。但這不是散心的推想，而是在定修習。如儒者在止定靜安（得定）以後，再作類推的思慮抉擇。成就了定，自有氣息遍身等經驗。依此再修發慈無量等，慈悲等無量，息也就無量。依此而得不動心的大勇，是一點都不會錯的。得定的，得「堪任性」，湧出「身精進、心精進」的無限力量；何況仁慈心相應呢！孟子由於這樣的養氣，達成不動心的大勇。依佛法說，無論是求放心，養浩氣，都不過是世間法。但孟子到底有過浩氣的修養，不像後代儒者，止於說性說理而已。

六 修身（慧成就）

現在要說到修身了。上面說過，道學的修習次第，儒佛是大致相近的。如從致知、誠意到正心，與佛學的（依正見）成正信，修正戒，得正定一樣。現在依正心而進到修身，也等於佛法的依正定而修慧。到此，淨化身心的自利工夫，才能完成。修身與慧學一致，這是需要說明的。請先從《大學》的修身說起。

什麼叫修身——修治自己？大學從反面說——這樣就不能修身：「人之其所親愛而辟焉……之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣」！這是什麼意思呢？簡單的說，自己有了積習所成的私見，為習見所蔽，就不能如實了達一切。修身，要不受習成的私見、僻（辟）執所蒙蔽，如實了知一切；能如實了知一切，才能恰好的處理一切。我們面對的一切人中，原有可敬畏的，可親愛的，可厭惡的，可哀矜的……。如應敬畏的敬畏他，應親愛的親愛他，恰到好處，不太過不及，這就是修身，可說是：「發而皆中節，謂之和」了。可是人都不是那樣的。如對於敬畏的——自己所敬畏的，就被敬畏所拘蔽；所親愛的，就被親愛所拘蔽。有了拘蔽，如敬畏的過分，就會忽視不值得敬畏的地方。就是見到了，也不敢說；或者還要為他文過飾非。又如自己的兒女，是人人所心愛的，就被愛拘蔽了。誰也以為自己的兒女好；如與鄰居的小朋友爭吵等，做父母的即使知道自己的兒女不好，心裡還是在怪別人。所以《大學》引俗語說：「人莫知其子之惡，莫知

其苗之碩」。這就是不能修身的問題所在。人，都是自我中心的，總是以主觀去認識一切，決定一切，處理一切。只要是我的——我所敬，我所愛，我所哀矜的……便不能不偏僻固執，不能如實了知一切；因而判斷是非，應付人事，都不能恰到好處。人都是這樣的不能修身；不能修身而又要治人，也就難怪世局如麻，不能齊家治國平天下了！這裡所說的身不修，與上面說的心不正不同。有了貪欲、瞋恚等（依中庸說，是不能中節），心就不能平衡寧定，叫心不正。有了固蔽僻執，心就不能如實了知，不能君君，臣臣，父父，子子，叫身不修。

再從《中庸》與《論語》來說：《中庸》說：「修身以道，修道以仁」。「齋明盛服，非禮不動，所以修身也」。從這可以知道：修身的內心是仁，修身的行為是禮。但《中庸》又說：「知斯三者，則知所以修身」。所以修身以道，道不但是仁，而是以仁為本，其實含有知與勇——三達德的。這與《論語》對讀起來，意義就非常明顯。如《論語》說：「克己復禮為仁。……請問其目？子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。克己，就是修身。修身的方法是復禮；能克己復禮，就是仁的實踐。《中庸》與《論語》相同，差別在：《中庸》說修身，而提到仁與禮。《論語》說為仁，而談到了克己與復禮。

修身的內在是仁，表現於外行是禮。仁與禮，是儒者的大本。在古代儒者的見地中，仁是人與人（仁就是二人）間的同情；禮是人與人間的合適行為。禮，雖是因時因地而有損益的，但認為是人與人的，適合的關係方式，為社會所應共同遵守，有軌範人心，而使人類——家國天下，達到和樂與治平的。同時，人是有親疏，有愛惡，有喜怒的，也唯有禮，才能軌範人情，而使他適中的。所以《論語》說：「禮之用，和為貴」。和，不外是喜、怒、哀、樂的中節，君臣、父子間的各盡其分。所以在儒學中，禮是有著非常重要的地位。人的一生——生、冠、婚、喪葬，以及在家的孝親、友兄弟，在鄉的敬長，在國的事君：有關政治、軍事、祭祀，可說一舉一動，都被納入禮法的範圍。如做到視聽言動，一切合於禮制，那就是孔子所說的克己——修身了。為什麼說「復禮」？在孔子看來，當時社會通行的禮儀，從王室、

諸侯到士大夫，都是亂七八糟的。不是太過的僭越，如季氏的「八佾舞於庭」；就是不足，如短喪，有些更是失去了。孔子景仰於西周的文明，不滿春秋時代的禮制崩潰，所以以古禮為教（有的說他託古改制）。他還說：「先進於禮樂，野人也。……如用之，則吾從先進」。「禮失而求諸野」。要人的視聽言動，依西周古樸的禮法而行，就是復禮。

禮為維持社會關係於合理的，節制人類情感於適中的制度。禮雖由國家（天子）制定，卻不像刑與政，以權力來強制執行，而只是化民成俗。無論是私人生活，公共關係，都造成一種社會的共同意識，覺得那是人人應該奉行，而成非此不可的社會制裁力量。如不依禮俗，就會受到社會大眾的評擊。依儒者看來，善良的禮俗，使人做到人類和樂，情感適中，比起刑政的統治成功，要高明得多！但禮制一經流行，便形式化，教條化。不是守舊而拘泥不通，就是虛應故事，繁文縟節，奢侈浪費，成為社會的陋習。不知道善良的禮制，是要本於人的仁心，而表現為人情中節，人類和樂的方式。如只是奉行故事，而沒有人類和樂，人情中節的內容，那有什麼意義呢？這點，孔子說得明切，如說：「禮云禮云，玉帛云乎哉」！「人而不仁，如禮何」！「為禮不敬，居喪不哀，吾何以觀之哉」！

儒者的學本是「仁」；從立志起，修學歷程，始終重於德性的存養（與此相應的政治，也是情勝於法的）。一方面是，充此人同此心的仁德，做到常與仁相應的「不違仁」；一方面是，視聽言動，居家治國，一切合於古聖的禮制。依於仁，復於禮，才能達成修身的自利。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，雖被孟子看作性本善的（孔子說「性相近」），但實際是，人心的內在活動，到表現於身語的行為，從來都是不完善的。如不問一切，率直的照著自己的性情做去，那無論是從個人德性，或從社會的和樂著想，都是要不得的。所以不妨說「率性之謂道」，而又不能不說「修道之謂教」。雖應該遵循本有的善德去做，也不能不修治克制己身的過失。應修應克的，是一切不道德的，不能符合人類共同利益的一切，儒者統稱之為「私欲」，多少推究到根本上。所以與仁相反的，不只是殘暴，冷酷，仇恨等不仁，而說是私欲，這與佛法是更接近了。再回過

來看《大學》：為什麼不能修身？只因為：「人之其所敬愛而辟焉……之其所敖惰而辟焉」。辟是偏僻，固蔽。依於自己而起私蔽，這才不能明達是非，好惡，而有不仁非禮的行為。所以依仁復禮的修身要旨，在乎沒有偏私固蔽。《論語》說：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」。孔子的絕四，正顯出了依仁復禮，一位完美修身者的心境。意是想當然，自以為應該如此。必是必然，自以為一定如此。固是固執，非如此不可。我是自己——自己的意思，自己的利益，總之，自己高於一切，一切非依我屬我不可。如有此四病，還能與仁不相違嗎？還能視聽言動合於禮嗎？自我中心的情見，一定是偏僻而不當中道的，固蔽而不契真理的。如不能絕此自己的私蔽，就不能克己——修身，當然也就不能居仁復禮。這點，佛法更深徹的決定宣說，除了通達無我，離去我見（或譯身見）為本的煩惱，是不能成就自利的。

《論語》有一段文，可看出孔子（絕四的）無私的實踐。如說：「吾有知乎哉！無知也。有鄙夫問於我，空空如也，叩其兩端而竭也」。一般的病根，是自己心裡充塞了無邊的情見——意，必，固，我，不能虛心到「空空如也」。孔子絕四（應該是伏滅吧），不存成見，不先入為主而以自己的意見為意見，所以說「無知也」。不要說哲人，大學者，就是鄙夫來問（問也就是問難），也還是那個態度，如佛法所說的，「虛心應物」，「洪鐘待扣」那樣。然孔子並不曾跟著別人舌頭團團轉，反而是從他所問的種種方面（兩端），推究審辨，而到達究竟徹底。孔子雖說「無知也」，而其實這才是大知！這與《中庸》所說：「舜其大知也歟！舜好問而好察邇言（邇言，就是鄙近之言）……執其兩端而用其中」，同一意趣。叡公說：「以中為名者，照其實也」。中是究竟盡理的真實，是無私的大知所能徹了的，近於「不落兩邊，善處中道」的慧學。後世儒者，偏於仁本而重人情，這才中庸之道，流為模稜兩可或折中主義。

從上來的論證，大學所說的修身，似乎簡單，卻非常扼要。修身是要依於仁，復於禮的；但心要卻在無私無蔽。孔子歎舜為「大知」，是最確當的！因為無私無蔽，不落兩端的中道，正是慧學的內容。

儒者以仁為本，但真要「復禮」，「為仁」，修身克己的切要工夫，卻在無私蔽的「大知」。佛法以「三菩提」——正覺為宗，也就是大智為宗。唯有知，覺，才能成就修身。從成就自利的修身來說，要有無私蔽的大智慧；這不但佛如此說，重仁的儒學，也還是如此。不過一分小乘學者，由於不重視慈悲，而流入枯寂的理智生涯。一般儒者偏重仁德的存養，忽視了甚深法性的悟入，結果就老是停滯於世間善行的階段。唯有大乘法，依深智而起大悲，悲智兼融的大覺，才完美的開顯了究竟的修身正道。

無我的平等大慧，為佛法所以超越一般世間學的特色。有關於慧的正見，如前正見中所說：從知善惡起，解了到三世因果，了達世間的現實相，確立人生進善的正道。進一步，深入到三乘的慧學，抉示了我見為生死的根源，為世間一切苦難的癥結所在。如果說私欲，這是私欲的根本了。依佛法說：為什麼會有私欲，或一切煩惱？這都由認識的迷謬——無明黑暗而來。因此，除了慧光的勘破，得到如實的知見，是不能解決問題的。上面說過，一切是緣起的存在，是存在於前後延續，同時依存的因果系列中。可是我們的認識，卻並不能如此。在覺到自己，覺到與自我相對的一切時，先是片段的，孤立的，靜止的感知；而後經意識的推比，才組成一般的知識。這所以雖發現有相關的，變動的意義，而那種孤立的，靜止的錯亂覺識，始終是潛在於一切的知識中間。因而我們的一切了知，都帶有錯亂的成分。特別是在觸對一切時，特出於一切的自我意識。在直覺中，不能覺了自己與相對境界的依存關係；就是自己，也不能直覺到，這是身心的總和，而有前後相似相續（無常），自他依存（無我）的因果性。甚至在意識的認識中，將自己實在化，獨立化，永恆化（這是神教徒說靈說我的認識來源），成為錯亂顛倒的我見。我見，梵語薩迦耶見，應譯為身見；這是執取自身（身心）為實自我的。由此而有我的愛染；攝取有關的一切——我所，而又分別取捨。這一自我中心的實在感，是世間一般認識，一般行為所不能離的。也就因此，就是世間的善心善事，也不離我見的控制，不是完善的。這唯有正觀緣起的大慧，通達無我，才能超越自我中心——私欲中心；才能無私無蔽，徹見一切真相，成就修身的自利功德。

眾生無始以來的我見，執取身心，造成自我中心的特性。這是無明——迷蒙的知，為一切煩惱，不仁，私欲的根源。佛的正覺，就是破除無明的大智。說起無私無我，世間學者——儒學等，也有部分類似的提示，如說：「毋意，毋必，毋固，毋我」。但世學者，就是儒學，也總是向外觀察，見到自己與人類萬物的依存性。或在幻境、定境中，覺到：「天地與我同根，萬物與我並生」；「萬物皆備於我」等。因而推演出一本的哲理，仁慈的道德。但都不知道，私執的根源——我見，卻在執取自己身心的實在感。不能內觀身心的無我，所以說仁，說博愛，不出乎自我中心的擴展（一般叫做大我）。這雖然是難得的，但是不究竟的。從前，佛在過去生中，是一位外道，名善眼大師。他修習慈心無量（也以此教人），生在三禪天。論地位，比創造神還高出多多，但沒有徹底，時移勢變，終歸徒然。一般小乘學者，是深切理解這點，所以集中力量，內觀緣起的自我身心，而通達空無我性。這才勘破無明我見，體達真如，而得身心清淨的究竟解脫。這是超出世間一般的，是正確的！但偏重自己身心的內觀悟入，多數不再去理會身外一切的緣起性，所以又不免有忽視慈悲的傾向。這還不能徹了佛說無我的究竟深義，略於慈悲，所以被稱為小乘。

大乘慧是比三乘共慧更深徹的。大乘慧，不只內觀（自我）身心而通達無我，還更廣泛的觀察外在的一切法；內外一如，都是緣起的空無我性。所以「一切法空」，「一切法不生」，為大乘慧學的宗本。向內執取的「我見」，與向外執取的「法見」，錯亂的性質是一樣的，都是「自性見」，不能明見緣起，不能徹了無常無我的空平等性，或者叫本清淨性。所以執取身心為自我的我見，在大乘法中，雖同樣的確認為生死根源，但不像小乘學者那樣，將自己從一切中分離出來，專於返照自我的空性。大乘是：從內外，自他，身心的一切關涉中，觀一切為緣起性，而通達法界一相的。大乘是從無限時空，無限人法的緣起幻網中，去通達空平等性。所以不只是向內為己的，而是內外交徹，能從甚深智證中，湧現同體的大悲心。明白了這點，世間學，出世的聲聞學，出世而入世的大乘慧學，所有淺深、差別，就可以清楚地分辨出來。

世 間——向外觀察，了解萬化同體，重於仁愛。

聲 聞——向內觀察，通達空無我性，重於智證。

佛菩薩——內外交徹，遍達人法空無我性，即智起悲，悲智平等。

修大乘慧學，是依定修慧，而到達現證無生，成就自利功德。這裡不再去詳說了。

如儒者的克己（修身），一定是內依於仁，外復於禮。佛菩薩的自利究竟，雖是智證法性，但也一定是住於慈悲，而表現為持律的生活。律，一般以為只是禁戒的，其實佛教的律行，意義非常深廣，與儒者的禮相近。律是依法（法是真理，是智的證境，與儒者的禮依於仁不同）而制訂的，有軌範（出家眾的）身心，陶冶品德，正法住世等大用。凡出家，受戒，集會，懺悔，獎勵，懲罰，以及日常生活，一切都為律所規定。律的精義，也與禮一樣的，重在「和」。大眾共處的僧團（出家眾的社會），要怎樣才能和呢？這要一、思想一致，名「見和同解」。二、法規的共同遵守，名「戒和同行」。三、經濟生活的均衡，名「利和同均」。這思想的，制度的，經濟的和諧，都要依律制才能達到。有了這樣實質上的和，表現於自他的關係上，就能一、和諧的共處，成為同一僧團，名「身和共住」。二、表現於語言文字，能誠實和合，名「語和無諍」。三、大家的內心，能互相關切友好，名「意和同悅」。大眾的和樂，都表現於律行，而律是依法而制訂的。所以凡真能於無我慧而有修證，也一定會符合於律行的生活。雖然儒者的禮法，重在差等，重在情感的中和；而佛的律行，重在平等，重在事理的恰當。儒者重仁，是以情統理的；佛法重智，是以智化情的。世間學與出世法，不能說沒有實質上的差異。但從人以修身為本；修身的要內心無私無我，外行有良好的私德、公德，依此才能達成人類的和樂，儒佛的確是有著相同的見地。

七 成就利他的道次——齊家治國平天下

儒者經過致知，誠意，正心的學程，完成修身的自立自達；學佛者經過信，戒，定的學程，而達成慧證的己利。這兩者的深度雖不相同，而修成無私無我的明智，作為利人利世的根本，卻是一樣的。說到利他，儒者分為齊

家，治國，平天下——三階。家國天下的現代意義，是家庭，國家與全世界。但在孔、孟的時代，意義卻不一定如此。天下，是當時心目中的國際，而天子——王是天下的共主；如三代的統一。國，是封建的諸侯，如齊、魯等。家是家庭；但又是大夫家，如晉有韓、魏、趙三家。孟子說：「萬乘之國，弑其君者，必千乘之家。千乘之國，弑其君者，必百乘之家」。國與家對舉，家是屬於諸侯，或屬於天子的貴族，有領土與人民，有他的政治組織。如一個貴族（家），還不能治理自家的封土以內，他怎能治國？如諸侯而不能治理封疆內的國政，他怎能擴展而平定統一天下？所以在古代，齊家治國平天下，確實是有一定次第的。但到了布衣卿相，平民天子出現的時代，封國實際已等於不存在，而家更局限於非政治性的家庭。依後代及現代的意義，對於齊家治國平天下的次第，就會覺得不一定如此。如唐太宗不能齊家，弄到喋血玄武門；而武后、韋后以來，一直鬧著女禍。然在安史變亂以前，唐代的國威遠振，特別是唐太宗，總不能說他不能治國吧！所以齊家治國平天下的次第，在現代看來，雖不一定如此，而在古代的封建政制，卻有他一定的程序。

儒者的大學，始終是政治第一，「學而優則仕」。所以自修其身，只是實現政治理想的應有私德，而目的是經齊家治國，而達到明明德於天下。那些沒辦法而「窮則獨善其身」的，也許是不能看作救人救世的。學佛者，要從自利而能利他，雖與儒者的精神一致，而利他的方式與次第，卻與儒者不同。這一主要的差別，在乎佛法並不是「政治至上」的。依佛法來說，如發心利他，真能透過悲智去做一切，一切都是可以利人的。利人的事，什麼工作都有意義，不像儒者那樣，偏以政治為大人之學，而以農工商為小人之事。這可以舉經典來證明：一、《華嚴經》中的善財童子，普遍的參訪大乘善知識。這些善知識，以不同的身分，而做著弘法利生的事業。除了宗教師——佛教的比丘、比丘尼，及外道的苦行僧而外，有語言學者；藝術家；精通數學的工程師；救濟工作者；醫師；國王——有重刑政的，也有德化的；製香師；航海家；法官；交際女郎；家庭主婦等。二、《維摩詰經》的維摩詰長者，他是適應不同的場所，從事不同的工作。他通達世間的學問，也修學異

教的典籍；他做過當地的法官；經營農工商業；他參加政治活動，提倡學術講演，辦理教育；有時也出入淫坊酒肆。他不論從事什麼工作，在什麼場所，總是引導人趣向佛法，體達人生的真義。所以，他無往而不是救人救世；也就走到那裡，受到那裡人的尊敬。大乘行者的利他，不出於家國天下，而工作不偏於王公宰官，或者教育。從現代的意義來看，這樣的利人利世，是更確當的。

儒者重於家本位的德化政治，後代又多少拘泥了齊家治國，由親近而疏遠的次第。所以對利他的不定性，尤其是佛教的出家制，不能理解同情。依佛法來說，對於父母，兄弟，朋友，親的疏的，就是不說過去生中的關係，現在也每因思想、性格等不同，不能一概而論。如對父母的忤逆不孝，當然是不對的。但對自己父母，缺乏深厚的孝心，而非常孝敬妻的父母，並不一定是不好的。因為，這可能是由於愛妻過於父母而來，但也可能是，岳父母的性格，更適合於自己；或者岳父母更愛護，更扶助了自己，而自然的生起孝敬心。又如不能友愛自己的弟兄，依儒者說，不可能愛朋友；否則，就被批評為悖德。然而事實上，對自己的弟兄不友好，而對志同道合的朋友，卻不妨非常友好。這正如老教師，不能教好自己的兒女，卻可能教育了多少好學生。我們知道，人與人間，不僅是血統的自然關係，更有種種複雜的關係。說恩德，也有不同意義的種種恩德。何況人與人間，過去生中，有著或順或逆，非常複雜的因緣呢！所以道德的擴展，利他的層次，是不應該拘泥於親疏次第的。

家國天下的次第是存在的，但也是不定的。有的著重家庭，有的著重國家，有的著重人類，一切眾生。人的根性不同，思想不一，所以志業的著重，也不能一致。儒者重於家庭，特重對家庭的責任；把孝父母看作最先與最要的道德。家是社會組織的基層，雖是非常重要的，但過分偏重，也就不免有專為榮宗耀祖，愛護妻兒著想，而漠視國家與全人類的利益。如偏重國家利益，也往往犯了忽視個人與全人類利益的偏差。過分偏重，都可能引起副作用，但由於志性及思想不齊，有特重的傾向，也是不能一筆抹煞的。如以人類，眾生的利益為目標，而不局限於家庭及國家。為了除去家的負擔牽累

，而過出家非家的生活。這不但是佛教，還有天主教等；為哲學科學而獻身的，也大有人在。這焉能以逃避現實；「不孝有三，無後為大」的儒家思想去責難他！學佛也不一定是要出家的，出家僅是根性適宜，而願意專心修習佛法，弘傳佛法的少數人。真心出家的，正是心胸廣大，不拘於家庭圈子，而願為一切人類，一切眾生而奉獻身心的人。儒者囿於傳統的觀念，不能理解同情，是很可遺憾的！從前，陽明先生在杭州，見一位僧人在坐禪。問他想念父母嗎？心裡安不安？結果，使那僧人還俗回家。這在儒者看來，陽明先生的問答，盡了倫常教化的責任。然而，如有兵士在前線，問他想念父母嗎？心裡安不安？如引起他對父母家庭的憶念，開小差回家，這又該怎麼說呢？在現實的國家制度，國家利益前面，儒者早已修正他的觀點，如「移孝作忠」，「大義滅親」之類。只可惜還不能更進一步，移家庭的責任，而作為一切人類，一切眾生而獻身心的大業而已！

儒者的大學，是著重政治的。佛法，由於釋尊的放棄王位，出家修行成佛，每被誤會為學佛是應棄絕政治的，但實際並不如此。現出家身而修學，以宗教師的身分來說法利他，只是學佛利他的一種重要方式，而不是全部。以佛來說吧：釋迦佛現出家相，而佛的真實法身——毘盧遮那，卻是在家相。這意味著在家為佛的正常道，而出家（化身）是因時因地的方便道。而且，有些佛土，根本沒有出家眾；天王佛也是在家的身分。所以，佛法決不以出家制而輕視在家，漠視政治。在大乘修學的過程中，《華嚴經》與《維摩經》，已明白表示了菩薩的政治生活。依大乘經說，不但不輕視政治，大乘行者——菩薩，多居於政治領導者的地位，這就是著名的「十王大業」。在政治活動中，王——領袖是更有推動政治的作用。一般人看作權力而發生爭奪；儒者看作淑世利民的大道，而毅然以治平為理想（由於儒者以卿相自居，所以不敢作帝王想，而只想致君於堯舜）；佛法卻看作福慧熏習的殊勝因果。王——政治領袖，在古代是世襲的，這雖然有的昏庸淫亂，禍國殃民，但也有他的福報，生在王家，不求而自然得來。如從臣宰而進登王位；或從平民而登帝位，如劉邦等；或者經民眾選舉出來的。總之，要有政治的智慧，毅力，組織力，感召力，知人善任，才能成功。這一切，不僅是現生的學識經

驗，也是往昔生中的福慧熏習。所以在菩薩的學程中，常常出任國家的元首。經上說：初發大心，修十善行的菩薩，起初是得「粟散王」——小王的果報；功德增勝了，得鐵輪王報，這是以武力而統一南洲的大王。十住菩薩得銅輪王報。十行菩薩得銀輪王報。十迴向菩薩得金輪王報，統一四大洲。本著慈悲心來修菩薩行，利人的功德越大，福報所得的王權，也越來越大。因為菩薩修行，一定要以「布施」，「愛語」，「利行」，「同事」——四攝法來攝導眾生，也就必然與群眾結緣，受到群眾的信任與擁戴。這樣，修身成就後，從事治國平天下的大任，佛法豈不是與儒家完全相合？只是佛法以為，不一定要從政，才能利益人群而已！

儒者重視禮教的德化，輕視刑政的法治，所以說：「導之以德，齊之以禮，有恥且格。導之以政，齊之以刑，民免而無恥」。然而在佛法，如當政者從慈悲心出發，那德化也得，刑政也得，全依現實社會情況的需要而決定。《華嚴經》中，多羅幢城的無厭足王，代表了嚴刑峻法的政治。妙光城中的大光王，代表仁慈的德化，與民同樂。相反的措施，收到了同樣的治平成果，都是菩薩的利他方便。這可見佛教的政治觀，是不反對刑政的。不獨不反對刑政，也不廢武力。如鐵輪王，就是以武力而統一的。輪王治世的必備七寶中，除了理財專家的主藏臣寶而外，還有軍事領袖主兵臣寶。而輪寶，與近代核子彈相像，從千里萬里外飛來，使敵人立刻低頭降伏。輪王也稱法王，是以正法治世的。武力的目的，不是奴役掠奪，而是推行五戒、十善——正法的德政。經上說菩薩成就己利以後，更沒有別事，只是為了「嚴淨國土，成熟眾生」而進修。嚴土熟生，無疑的含攝了齊家治國平天下在內。不但菩薩行如此，有的學菩薩而失敗了——「敗壞菩薩」，由於慈悲利物的關係，也多得政治領袖的果報。不過這不一定賢明：有的賢明；有的善惡參半；有的是驕奢淫亂，誤入歧途。如是惡王，這雖然是福業所感，對未來說，不免是罪業深重了！

凡修身成就而能利他的，儒與佛都是稱之為聖人的。中國古代的聖人，如堯、舜、文、武等，古聖就是賢明的君主。後來，孔子也被尊為聖人（也被稱為素王），而聖與王不必合一，這才有「內聖外王」的說法。但到底要

怎樣才稱為聖人？《中庸》說：「聖人亦有所不知……亦有所不能」，這與一般宗教的全知全能，是不同的。如說：「聖人與人同耳」；「聖人人倫之至也」。可見儒者的聖人，只是擴展人性，到達人性的最極完成——完人，不曾有飛躍的進化到超人的思想。怎樣才算是人倫之至呢？《中庸》說：「不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。《孟子》說：「始條理者，智之事也。終條理者，聖之事也。智譬則巧也，聖譬則力也」。所以，如知止於至善，向上進修，修習到不用勉力，不必作意，自然的合於人倫的至道，就是聖。這如射箭一樣，不但知道標的，瞄準，而且功力足夠，能射達目標，百不失一。《中庸》雖盡力讚歎聖人，說聖人能盡己性、盡人性、盡物性，而可以贊天地之化育；但從《孟子》看來，聖人也有種種不同，還有值得批評的地方。如說：「伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也」。「伯夷隘，柳下惠不恭」。所以，修身完成的聖人，由於個性（也應該是見解）不同，風格是那樣的差別，不一定是盡美盡善的。孟子的聖人說，是更合於人中聖者的。

佛教所說的聖人，比起儒者所說，可說是更寬泛的，又更高深的，更圓滿的。儒者重於人倫，要進修到人性（天性，明德）的徹底開發，唯善心行的任運現行（天理流行，人欲淨盡），才是聖人，這是不可多得的。但依佛法來說，這是難得的，卻是不徹底的。因為經過修持，使內心純淨，雜染的不起現行；或者修習到「超作意位」——不勉而中，不思而得。這在定力成就，而又是「淨定」的話，就能有此心境。如是修習四無量定，那與儒家聖者的心境，更為一致。不過這還不會勘破無明根源，定力衰退了，還是要生起雜染心行的。所以佛法從另一定義，作凡夫與聖人的區別。我們的心行，不問他性善性惡，總之是充滿煩惱的。煩惱的根源是無明，以我癡，我見，我慢，我愛為主要的特性。有了這，就蒙惑而不能契會宇宙人生的真義，也就不能無我而有純善的德行；既不能解開生生不已的死結，他就無限延續於生死死生的狂流，永遠是愚癡的凡夫。在這生死漩流中，不要說人中聖人，就是天國的神，也還是糊糊塗塗的，不自主的生來死去。如能依戒定慧修習，修習到勘破生死根源，徹證無我性，才是聖人。這不是一般的善淨心識的

任運現行，而是無漏無我慧（也稱空慧，無相智，無分別智等）的顯發。有了這無漏智證的體驗，才能截斷煩惱的根栽。從此一得永得，決不退轉，必然能到達無限的法性海，獲得永恆的大自在。

有了無漏無我慧，徹證無我法性，就稱為聖者。不一定有神通，還有煩惱現行，身語方面也不一定清淨。比起儒者所說：「不勉而中，不思而得，從容中道」；「從心所欲不踰矩」的心境，好像差得多，然而卻是道地的聖人了。這如大樹已截斷根本，雖還有生芽，發葉，開花的現象；比起斫枝摘葉，樹幹光禿禿而毫無生氣，恰是徹底得多。如是著重己利的小乘行者，有了這一證悟，最低的稱為初果，充其量也只七番生死而已。就是到了四果，自利完成，但還有習氣。有的會罵人，有的很固執，雖有這習慣所成不經意的過失，並不妨是聖人了。有的慧解脫阿羅漢（四果），沒有神通；根性闇鈍的，不會說法。所以從表面看來，佛教的聖者，好像比儒者所說要寬泛些，但其實是更深刻的。如是利他為重的大乘行者，不但徹證無我法性，又有廣大悲願。為了嚴淨國土，成熟眾生，長劫修行，福慧圓滿而成佛，那不是儒者所可比擬的！不再是有所不知，有所不能的聖人了。

儒者與佛教的聖人，本質上雖有不同，但約聖者的風格來說，也有近似處。如小乘是聖之清者；菩薩是聖之和者，任者；大地菩薩到佛位，「隨機利見」，「適化無方」，那當然是聖之時者了。又信願增上的近於和，智增上的近於清，悲增上的近於任。由於根機性習不同，修學而成聖時，風格也不能一致。當然，聖之時者是最理想的！但在自我中心的凡夫，對此還是不模倣的好，因為是最容易落入模稜兩可與投機的死谷。總之，儒與佛的聖者，都建立於修身——自利成就的立場。所不同的，儒者囿於人格的盡善，而佛法有進一步的，解開生死死生的死結，而到達以無漏慧為本質的聖境。所以扼要的說，儒者是世間的，佛法是出世的（小乘），是出世而又入世，世出世間無礙的（大乘）。

卷004

四、人心與道心別說

一 序起

《大禹謨》說：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。這四句十六字，在中國固有文化中，是被稱譽為道統、心傳的。說到中國文化，從黃帝、堯、舜以來，經三代而凝定。這是重人事的，從人事而傾向於道（「志於道」）的。本於人，向於道的文化，是本著不偏不蔽的中道去實現的。人心、道心、執中，扼要的表達了中國文化的特質。這一特質，不僅是儒家的，也是道家的，說是儒、道、諸子所共同的，也沒有什麼不對。只是春秋以來，學術思想趨於自由，百家各有所重所偏而已。

有關人心、道心、執中的解說，《荀子．解蔽篇》（解蔽，就是不蔽於一邊而得乎中道），是現存較古的一種。如說：「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。……聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故……兼陳萬物，而中縣衡焉。……何謂衡？曰：道」。這是不偏蔽於一邊，而衡以中道的意思。但怎樣才能體道而中衡呢？《荀子》提出了：「人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明」。這是以虛（則入），壹（則盡），靜（則察），為治心知道的方法。其後又說：「昔者，舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一之危，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：人心之危，道心之微。危微之幾，惟（大清）明君子而後能知之」。《荀子》說到了「而中縣衡」、「人心」、「道心」、「危」、「微」、「壹」、「精於道」，與《大禹謨》所說，顯然有關。《大禹謨》是古典，還是「梅賾所采竄」，雖然有待考證；也許舜時還沒有如此圓熟的成語。但從《荀子》看來，「人心」與「道心」、「危」、「微」、「精」、「壹」，都是古已有之，不失為中華文化共通的特色。荀子的解說，在中國文化開展中，屬於儒家，重於人道的一流。如從中國文化共同的根源（書、易、詩，都是古代傳來的）而不同的開展來說，儒家以外，儘可有不同意趣的存在。

《大禹謨》為儒家所傳，解說也都屬於儒家。早期的《孔氏傳》說：「危則難安，微則難明。故戒以精一，信執其中」。據此，精與一，屬於達成

執中的方法，與《荀子》說相同。朱子以人心為人欲，道心為天理，而執中為人欲淨盡，天理流行。陽明以為：人心與道心，只是一心，而有真心與妄心的別異；這當然也歸於盡妄存真。宋明理學——盡人欲而存天理，盡妄心而顯真心，無疑是儒者深受當時的佛教，主要是禪宗的影響。然從老、莊、佛法、大乘正宗的空有二輪來看，應還有不同的解說。「危」是形容人心的；「微」、「精」、「一」是形容道心的。依人心以向道心，順於道心，與道心相應，體見於道；體道見道而又不違（不礙）人心，這就是允執其中。這是本於人，志於道的進展過程中，所有恰到好處（中）的方針。孔子曾說：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也」。智者與賢者，是重道的，而太過了，就會莊子那樣的：「蔽於天（道）而不知人」（《荀子》說）。愚者與不肖者，每每是不及，拘於人事而不知有道。太過與不及，都是偏邪而非中正的。對人心與道心，不能正處中道，正是中國聖賢所慨歎，佛教聖賢所呵責的。在這中國文化復興的機運中，對人心與道心的中道，我願略加論列，以祝贊中國文化，佛教文化的復興。這不是為了立異，不是為了爭是非，所以題為「別說」，聊備一解而已。

二 人心惟危

《大禹謨》的四句十六字，句讀是可以這樣的：

人心惟危；

道心惟微，惟精，惟一；

允執厥中。

以「危」來形容人心，以「微」、「精」、「一」來形容道心。對人心與道心——二者，應該恰當的執其中道。因為，偏蔽於道，或拘執於人，都是一邊，而不是中國聖賢所用的中道。

《荀子．解蔽篇》，有「道人」與「不道人」，「可道之心」與「不可道之心」。依此來解說，「道心」是可道——合於道之心，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。這樣，「人心」是

一般人的心，「人同此心」的心。人欲，當然是人心，但人心並不限於人欲。如《孟子》說：「仁，人心也」。「仁也者，人也」。仁——仁義禮智，正是人心的重要內容。雖然從人（心本）性的立場，古人有性善，性惡，性善惡混等異說。然從現實的人心，人類心理現象去著眼，誰也不能否認，心是有善有不善的。人人如此的人心，的確是危而難安的。為物欲所陷溺，為私見所固蔽——「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」，那是不消說了。被稱為性德的仁——仁、智、信，都不是完善的。所以孔子說：「好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊」。而且，仁義的闡揚，在人類歷史中，多少也有些副作用。《莊子．駢拇篇》說：「枝於仁者，擢德塞性，以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法」。又說：「三代以下，天下何其囂囂也！……自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義」。這所以老子有：「大道廢，有仁義」的慨歎。總之，現實的人心，是在善惡消長的過程中。不善的會招致可悲的結果，善的也並不完善，並不徹底。人心的性質如此，的確是危而難安。所以古代聖賢，總是「居安思危」、「安不忘危」，而要從「修道」（修身以道）中，超越這危疑難安的困境。

三 人心惟危的辨析

人心所以危而難安，要從人心的辨析中去求了解。這在儒、道的著作中，是簡略不備的。對於這，佛法有詳密的說明，可以幫助了解「人心惟危」的問題所在。

人心（實通於一切眾生心），是一般人的心理現象，心理活動。心，佛法或分別的稱為「心」、「意」、「識」，與《大學》所說的「知」、「意」、「心」，非常類似，而內容不完全相同。依佛法，人類的心「識」，能了別（認識）對象——「境」；這要依於引發認識的機構——「根」，才能展現出來。如依眼根，而色（形色、顯色）境為眼識所了別；依耳根，而聲境為耳識所了別；依鼻根，而香（臭）境為鼻識所了別；依舌根，而味境為舌識所了別；依身根，而觸境為身識所了別。這五識，是屬於感官的知識。眼、耳、鼻、舌、身等五根，等於現代所說的視神經……觸覺神經。還有依意根

，而一切法境為意識所了別。意識所了別的，極為廣泛。不僅了別當前——現在的，也通於過去的，及未來的。不僅了別具體的事物，也通於抽象的關係，法則，數量等。這是一般人所能自覺的，感官知識以外的認識。前五識與意識，總名為六識。意識（實在也是五識）所依的意根呢！這可說是過去的認識活動（或稱之為「過去滅意」），而實是過去認識所累積，形成潛在於內的意（或稱為「諸識和合名為一意」——「現在意」）。這是一般人所不易自覺的，卻是一切——六識的根源。舉例說（過去舉波浪所依的大海水喻）：六識如從山石中流出的泉水，而意根卻如地下水源。地下水是一般所不見的，卻是存在於地下深處的。地下水從何而來？這是從雨水，及水流浸潤而潛存於地下的。意根也是這樣，源於過去的認識，過去了，消失了，卻轉化為潛在於內的「細意識」。在大乘佛法中，更分別為末那識與阿賴耶識。過去意識（總括六識）所轉化的，統一的，微細潛在的意根，在「人心」的了解中，極為重要！「人心」，不只是一般的五識與意識而已。

人心的活動，是極複雜的，融和的綜合活動，稱為「心聚」。不論前五識，意識，或內在的微細意，都有複雜的內容。其中最一般的，有三：一、「受」：這是在心境相關中，受影響而起的情感。如苦、樂、憂、喜等。苦與樂，是有關身體的，感官所直接引起的。喜與憂，是屬於心理的；對感官的經驗來說，是間接的。還有中庸、平和、安靜的「捨受」，通於一切識。儒者所說，喜怒哀樂未發的境界，就是捨受的一類。二、「想」：這是在心境相關中，攝取境相而化為印象、概念。人類的「想」力特強，形成名言，而有明晰的思想知識。三、「思」：這是在心境相關中，應付境相，所發的主動的意志作用。從生於其心，到見於其事（語言或行為），都是思的作用。這三者，在心理學上，就是情、知、意。在人心中，心的一系列活動中，也有先受（感受）、次想（認了），而後思（採取應付的方法）的顯著情形。但其實，每一念心，都同時具備這三者。也就是說，這是內心不能分離的作用。所以，佛法通常以「識」為人心的主要術語，而所說的識（六識或八識），卻不只是認識的。

人心，是有善有惡的，而且是生來就有善惡功能的，所以說：「最初一念識，生得善，生得惡；善為無量善識本，惡為無量惡識本」。如加以分別，可以分為善、不善、無記（無記還可以分為二類），名為「三性」。不善中，以貪、瞋、癡、慢、疑，（不正）見——六類為根本。善中，以無貪（近於義），無瞋（近於仁），無癡（近於智）為根本。但有不能說是不善的，也不能說是善的，名為無記。無記，在佛法的解說中，是最精當的部分。善是道德的，不善是不道德的，這主要是與人倫道德有關的分類。如當前的所起一念心，沒有善或不善的心理因素，也就是不能說是道德或不道德的（也就不會引起果報），那時的心——心與心所，一切都為無記的。這不但一般的六識中有，細心（屬於意）識的一類中也有。而內在的微細意中，從善不善心而轉化來的，雖可說是善的潛能，不善的潛能，而在微細意中，卻是極其微細，難於分別，只能說是無記的。所以說到人心深處，與「善惡混」說相近。但在混雜、混融如一中，善與不善的潛能，是別別存在，而不是混濫不分的。孔子說：「性相近也，習相遠也」，雖說得簡略，卻與佛法所說相近。至於佛法所說的「心性本淨」，那是一切眾生所同的，是不局限於人倫道德的；不是一般善心——仁義禮智的含義可比！

不善的心所，名為「煩惱」，煩惱是煩動惱亂的意思。只要心中現起煩惱，無論是貪、是瞋……，都會使人內心熱惱而不得安寧。進一步說，微細意中的微細煩惱，雖是無記性的，也有微細的熱惱。如細煩惱發作起來，會使人莫名其妙的不安，引起情緒的不佳。所以危疑不安，在人心中，是極深刻的。這種微細意中的微細煩惱，是生來如此的（「生得」）。在前六識起粗顯煩惱時，內在的細煩惱，當然存在；就是善心現起，細煩惱也一樣的存在，一樣的影響善心。所以人類的善心、善行，被稱為有漏的，雜染的，並不是純淨的完善。微細意中的煩惱，佛法類別為四大類：自我的愛染，自我的執著，自我的高慢，自我的愚癡（迷惑）。概略的說：迷惑自己，不能如實的理解自己，是我癡。從自我的迷惑中，展為我愛——生命的愛染；我見——自我（神、靈）的執見；我慢——優越感，權力意欲。在微細意中，原是極微細的，一般人所不能明察的。但在佛教的聖者，深修定慧，反觀自心

而體會出來。扼要的說，「人心」是以自我為中心的。自我中心的心行，就是自心不安，世間不安的因素。例如布施、持戒，或從事於救國救世界的努力。在人類的道德、政治中，不能說不是出於善的。然在自我中心中，我能布施，我能持戒，不免自以為善。這樣的人，越是行善，越覺得別人慳吝，破戒，而善與不善，也就嚴重的對立起來。不但自己的善心、善行，失去意義，而漸向於不善；對慳吝、破戒者，也失去「與人為善」的同化力量。「招仁義以撓天下」，引起副作用，也就是這樣。在中國的漢、宋、明代，儒學昌明而引起黨爭，動不動稱對方為「小人」；引起的惡劣結果，是怎樣的使人失望！救人、救國、救世界，在自我中心中，會發展到：只有我才能救人救世；只有我這一套——主義、政策，才能救國救世界：世界陷入糾紛苦諍的悲慘局面，人心也就惶惶不可終日了！

人心，是情感、知識、意志的融和活動。人心的缺點，長處，都是通於這三者的。如情感的不正常；即使是正常的，受苦會使人惱亂，喜樂會使人忘形，而不知是刀頭的蜜；不苦不樂的捨受，在流變過程中，不究竟，不自在，還是「行苦」。如知識，有正確也有謬誤。正確是有時空局限性的，不宜固執，所以孟子說：「執中無權，猶執一也」。尤其是部分的正確，如執一概全，就陷於謬誤，所以說「如盲摸象」。《荀子．解蔽篇》所說的蔽，大抵是一隅之見。意志的自我性特強，可以善可以不善，而終於不得完善。知、情、意——三者，人心每不得其正，而又互相影響：這就難怪人心的開展，危而難安了！

人心，特別是人類的心，知、情、意——三者，都有高度的開展。經上說：人有三種特勝，不但勝於地獄、鬼、畜，也勝於天國的神。三特勝是：一、「梵行勝」：梵行是克己的淨行，是道德的。依佛法，道德依慈悲為本，與仁為德本的意義相同。道德，是人類的特勝：一般地獄、鬼、畜（愈低級的，越是微昧不明），是生而如此，本能的愛，本能的殘殺，難有道德意識的自覺。天國中也沒有克己的德行，越崇高的越是沒有。二、「憶念勝」：人類念力強，從長遠的記憶中，累積經驗，促成知識的非常發達，這是鬼、畜、天國所不及的。三、「勇猛勝」：人類為了某一目的，能忍受一切苦痛

，困難，以非常的努力來達成。這在鬼、畜，與天神，是萬萬不及的。這三者，是人類情、知、意的特長。從好處說，這就是慈悲、智慧、勇進。《中庸》說：「知、仁、勇三者，天下之達道也」。這是所以行道的三達德，與人類的三特勝相近。但依佛法說，知、仁、勇，都不就是盡善盡美的；在人心中，都不免有所蔽（參孔子所說的六言六蔽），也就都不免於危而難安的。

依佛法來說：「人心惟危」，要從五識中，也要從意識中；從惡心中，還要從善心中；要從情意中，還要從知識中；不但從粗顯的六識，還要在一味的，微細的無記心中，深深去徹了才得！

四 道心惟微惟精惟一

如上所說，道心是「道人」之心，「可道之心」。這不是一般，而是希賢（人），希聖（人），以「至人」、「真人」、「神人」為理想，進而實現為賢人，聖人，至人，真人，神人——合於道的心。要說明道心，先要略明道的含義。

在中國文化中，「道」是百家所重的，所以古有一切學派，同出於道家的傳說。在字義中，道是道路，與梵語的「末伽」相當。道路是前進所不可不遵循的；如「行不由徑」，不但不能到達目的地，中途還不免遭遇危害。這種意義，被引申為人類居心、行事的軌律，如倫常之道，仁義之道，修齊治平之道；有普遍性與必然性，而為人生的常道。更引申為自然（天）——宇宙的軌律，道是宇宙的本體。到此，道就有了形而上的色彩了。在佛法中，與「法」——梵語達磨的意義相近。「法」是合理的，「非法」是不合理的，所以法是善的德行，及良善的習俗、儀則。法字引申為真理，「正法」、「妙法」，與「實相」、「真如」的意義相通。但在「法」的實踐中，聖者們所有理智一如的內容，稱為「法」，也就是「菩提」（覺）、「涅槃」（寂滅）。菩提是覺，但「正覺」、「無上覺」，決不同於一般的知，而是真理的體現。古人譯菩提為道，是不無意義的（涅槃也不是客觀真理，而表示實現真理所得解脫自在的當體）。玄奘譯末伽為道（老子的道），而不許譯為菩提，不免拘於文字了。然中國各家所說的道，內容不必盡同；與佛法的

法、菩提、涅槃，當然也不相同。這裡只表示在某一點上，意義有些類似而已。

在中國文化中，道有「天道」、「人道」。天道是自然的，人道是人為的。道家是重自然的，也就重於天道。《老子》說「天之道」，「人之道」，主張法天道以明人事。莊子更重於自然，所以《荀子》說他「蔽於天而不知人」。儒家是重人事的，也就是重於人道。子貢說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」。孔子後人，都重於人道。而在闡明其本然性，也稱為天道，約人道約實踐說。如《孟子》說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」（《中庸》也有此說）。總之，在各家中，都接觸到天道與人道，而各就所重，予以發揮。在這人心與道心的對說中，人心是人道，道心是天道。

「微」、「精」、「一」三者，本為道的形容詞；由於道是微，是精，是一，道心也就是微、是精、是一了。

一、以「微」來形容道的，如《老子》說：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，混而為一。……是謂無狀之狀，無象之象，是謂忽怳」。所說的「視之不見」，「聽之不聞」，「搏之不得」，在佛法中，就是眼根所不能見，耳根所不能聞，身根所不能觸；是眼識到身識——前五識所不能了別的。「道心惟微」，是舉「微」為代表，而實賅攝「希」與「夷」。微、希、夷，只是說明「道」是超越於感官經驗的。「微」是隱微，對顯而說。《中庸》是重人道的，也一再說到微，如說：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞……。夫微之顯，誠之不可揜如此夫」！形容鬼神的盛德（儒家屬於天，天道的德相），也說視而弗見，聽而弗聞；也說到「微」。《中庸》末章，說到「知微之顯」，而結說為：「德猶如毛，毛猶有倫。上天之載，無聲無臭，至矣」！以「如毛」來形容微，而毛還不免有倫次（依佛法，還有「方」、「分」）。而以上天的載運（天道），無聲無臭為極則。無聲無臭，就是耳所不能聞，鼻所不能嗅，也還是超越於感官經驗的意思。總之，道，不但道家，在儒家天道的極則中，也達到超越感官經驗的結論。

二、以「精」來形容道的，如《老子》說：「道之為物，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（龍興碑缺此句），其中有信」。這段文中，明確的以「精」來明道。但要說明文義，先類舉一些文句，再作比較的解說。《老子》曾說：「無狀之狀，無象之象，是謂忽怳」。《易經》說：「在天成象，在地成形」。《莊子》說：「夫道，無形無為，有情有信」（這一段文最近《老子》）。如將其對列，應如下：

┌象（無象之象）……象……無為┐

┌怳忽中有┤ ├┐

｜ └物（無狀之狀）……形……無形┘｜

道┤ ├道

｜ ┌精……有情┐｜

└窈冥中有┤ ├┘

└信……有信┘

怳忽與窈冥不同：「怳忽似有似無，窈冥則深不可見」。《老子》說：怳忽中有象、有物，與怳忽的「無狀之狀，無象之象」對讀，可見「狀」就是「物」。《易經》說：「在天成象，在地成形」：「形」與「象」相對，可見「形」、「狀」、「物」，都是同義詞。「物」（形、狀）與「象」相對，又與有「精」有「信」相聯。依此去讀《莊子》，「夫道，有情有信，無形無為」。「情」與「精」通，而「為」無疑是「象」的訛寫了。「形」、「狀」、「物」，與「象」，是相對的。在天成象，如古說「天象示變」之類。在地成形，形是有形的具體物。這二者，在物理世界中，形是有立體感的具體物；象是僅有平面感的，如鏡中像，水月影。天地生人，天地代表心與物的二大性質。所以在地成形，是物質的成為形體。在天成象，是心的成為意象。也可說：五識所得的是形物；而意識所得的，如聯想，推想，想像，都只是心中的意象。形與象，略與佛法中的「色」與「名」相當。

形與象，是似有似無的。《老子》從道的德相說，所以道是有（無象之）象、有（無形之）物的。《莊子》從道的體性說，所以無象（為），無形。如對「形」、「象」而說體，「精」與「信」是窈冥而不可見的。「精」對粗說，如米的糠糧是粗，糠糧內在的白米是精。所以對表相的「形」、「象」說，精是內在的實質。《中庸》以人道說天道，稱為精誠，誠也是充實的，內在的道體。又說有「信」，信是永恆的，必然的。孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉」！古人大抵從自然、人事的必然性中，想見有道體，為萬物所以生成的根源，而為人所應遵循的。對形、象而說道為「精」：精是實體界，形象是表象界。以精形容道，道是超越於形、象的。也就是不但感官經驗所不能得的（物），也是意識思惟所不能得的（象）。精是實體，是超越於心意識的。

三、以「一」來形容道的，如《老子》說：「得一」——「天得一以清，地得一以寧」等。又說：「混而為一」；「抱一」；「抱一以為天下式」。《莊子》傳老聃：「建之以常無有，主之以太一」。常無有是虛無與妙有；老子以此立說（不立二，就無從說起），而歸宗太一。太一，就是大一（老子說：「字之曰道，強名之曰大」），是絕對的不二。一與多相對：佛法以「二」為相待（相對）的現象，「不二」或「一真」為絕待（絕對）的真性。然在名言中，一是不離於多的；沒有多，是不成其為一，不能稱之為一的。所以，「一」已落於名言，落於數量。所謂纔說絕待，早成相待。這所以《老子》以道為一，而又說「道生一」（一約常無說）。這裡，應約「太一」說，道是絕對的，超越於數量，為先於天地萬物，而天地萬物從之而生的大原。

「微」、「精」、「一」，《老子》從道體說。惟微、惟精、惟一，三者的句義相同，所以不宜以「微」形容道，而以「精」、「一」為契道的功夫。「道心」，就是志於道、合於道的心，這不是一般人心所有的，所以對人心而說為道心了。

五 論儒與道的執中

說明人心與道心的執中，先要略說執中的意義。在中國文化的開展中，隱然的是以「允執厥中」為最高的指導精神。雖然古人或不免偏此偏彼，太過或者不及。「允執厥中」，不但見於《大禹謨》，也見於《論語．堯曰》。《論語》又說：「舜其大知也與！舜好問而察邇言，隱惡而揚善，執兩端而用其中於民」。《孟子》說：「湯執中，立賢無方」。「執兩用中」，為「中庸」（庸，就是用）的原始意義。或從用人說，或從辨察事理說，都要從相對的多方面（兩端），去求得正確的答案。孔子說：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，叩其兩端而竭焉」。這是執兩用中的具體說明。自己沒有執見（所以湯「無方」，孔子「毋意，毋必，毋固，毋我」），就兩端——不同的事理中，深徹（竭）的理解而達致結論。這真是「大知」（智）！這必須「空空如也」的一無定執才得。這一根本方針，與佛法的「離此二邊，處中說法」一樣。離二邊的「中法」，是被稱為「空相應法」的。佛法的般若——智慧學，就是深徹的闡發了這一精神。

「中庸」，就是「用中」。《老子》的道，是「太一」，而從「常無，欲以觀其徼（虛）；常有，欲以觀其妙」去說明。雖然「同出而異名」，而可以說：虛無是道，妙有是德。或虛無是道體，妙有是道的德用。《老子》以虛無為道，虛無就是中，所以《老子》是「用無」的，如說：「無之以為用」。又說：「道沖而用之，又弗盈，淵兮似萬物之宗」。「大盈若沖，其用不窮」。這是「中用」的一種說明，沖，或作盅，是中虛的意思。中與虛合一，從中虛而有用。《老子》又說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。這是「中和」的一種說明。《老子》從相對關係中，悟解虛無的道用。「萬物負陰而抱陽」——陰陽也只是相對的兩端，深一層的悟解虛無，也就是中了。《莊子》的以無用為大用，是依此而更進一步。《老子》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」：這與《易》的「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」的說明，有著類似的傾向。「太極」，就是「太一」，也就是「大中」。在道——太極的開展為天地萬物時，《易》是從陰陽的相對關係去說明，所以說：「一陰一陽之為道」。一切從陰陽相對的變動去看，也達到了虛無的意解，如說：「變動不居，周流六虛」。一切現象，不

外乎「六位」的推移，而沒有實體，所以稱為「六虛」。從變動的觀點去看，「唯變所適」；變動不居中的恰到好處，就是中，就是「二」，「五」。不太過，也非不及，是此地此時此事的恰到好處；人就是要這樣的善用其中。《易》學近於儒，孔子的「君子而時中」，正是易意。老，易不完全一致，但從相對關係中，理解「虛」，以「用中」為原則，還是一樣的。

儒者的中庸，重於人道。以《中庸》來說：中庸是修齊治平——以倫常為本的常（庸常）道，也就是最恰當的中道。從夫婦之愚，不肖，也能知能行的平常道，而引向廣大精微的，聖人的大道。由於重人道，所以雖結歸於「上天之載，無聲無臭，至矣」，而直從常人的心行說起。「喜怒哀樂之未發，謂之中」。「中也者，天下之大本也」。沒有偏到的人心為中，為本。如依佛法說：沒有喜樂憂苦時，是捨受，心地平靜安寧。然在一般人，大都是無記性；在定心中，也還是有漏善性。雖應由此而階進道心，但只是這樣不通過大智的中道，是難於進入聖域。以平和安靜的人心為中，也略有「虛靜」的意趣。《中庸》成書的時代，與《老子》應有某種關係。

「用中」，是中國文化的根本原則。而在實際的理論與事行中，能否完滿的允執其中，卻是另一問題。因為，在自己（當時當地的自己，下例）的立場是恰好的，而從家的立場去看，可能是偏了。在家的立場是中正的，如從國的立場說，也許又偏了。在國的立場是中正的，而從全世界，全人類的立場去看，也許又需要修正了。即使在全人類的立場是最恰當的，而從全宇宙去觀察時，或又只是人類的自以為是了。所以在「用中」的原則下，中國文化，對人心與道心的是否已完滿的允執其中，是應該的，可以考慮的。

道家意解到：自然（宇宙的）大道的惟微，惟精，惟一，是相當深刻的！然論到人心與道心的執中，顯然的大有問題。《老子》的無為化世，以虛無為中，是偏於無，偏於靜的。《老子》以無為用，以柔弱勝剛強，以靜制動，以屈為申，充分流露了反人為的自然精神。理想的治世，近於原始芒昧的社會。《老子》的處世，以樸救文，以退為進，缺乏光明磊落的剛健。所以末流而重於用世的，成為權謀的一流；重於自修的，成為葆真全我的一流。末流而託於《老子》的，每不免「索隱行怪」，在中國文化中，是不能不成

為旁流了。《莊子》以任性為逍遙，以不齊為齊，以無用為用。分別為「人之徒」、「天之徒」；以道者為「畸人」——「畸於人而侔於天」，也就是不合人道而符合天道。不能執中於人心與道心，這是最為明顯的立場。《莊子》曾說到：不願用槔灌水，而寧用甕提水。因為，「有機械者，必有機事；有機事者，必有機心。機心存於胸中，則純白不備。……吾非不知，羞而不為也」。反對人心的機智，可說到了極點。而不知道，如沒有機心，機事，又那裡會有甕呢！《莊子》又說：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖」。這表示仁義的教化，不如反樸，忘仁義而契於大道。而不知道，正由於人心惟危，人事凌奪，而不能沒有仁義。正如魚處陸地，自然會相呴相濡一樣。處於這一現實，而高推畸於人的大道（如魚在陸地，命在不久，而高談江湖一樣）。對人心、道心來說，這不是執中，而是迷真背俗。「蔽於天而不知人」，《荀子》的評語，最為精當！

儒者與道家相反，重人道，也就是重於「人心」。所以以「中用」為「中庸」，重於倫常；「庸言之信」，「庸行之謹」，從極平常處下手。所說「良知」、「良能」，是人類本有的知能；夫婦之愚，可以與知與能，聖人也只是推而充之。以「喜怒哀樂未發」為中，是人人共有的是捨受。人人所同的「人心」，依佛法說：是「有漏善」，「生得善」，「生得慧」。《中庸》說：「及其至也，雖聖人亦有所不知（不能）焉」。儒者所說，只是「生得」的本能的開發。「生得」有局限性的，怎麼長養，擴充，也終於是「人心」而已。儒者所說的聖人，只是人倫之聖。《莊子》說：「孔子行年五十有一而不聞道」，這當然不能看作信史。然說：「朝聞道，夕死可矣」，確實流露了瞻仰莫及的心境。傳說，孔子五十學《易》。「夫子之言性與天道，不可得而聞焉」。大抵孔子專重人道，到晚年也許有所涉及，而後學都是重於人道的。所以在中國文化中，有人道，天道（自然的道，初源於天神觀），知「人心」以外有「道心」。而各以為執中，卻都不免「蔽於天而不知人」，或「拘於人而不知道」。人心與道心，應該允執其中：應樹為正鵠，而有進一步的闡揚！

六 佛法的允執其中

人心，人間，是當前的現實。無論是寄心大道，天國，或者現證涅槃，依舊在人間；佛與阿羅漢們，也還是穿衣、吃飯，生活於人間。經上說：「如來見於三界，不如三界所見」。不如所見，是超越一般的；但並非不見，不是取消了世間。所以，重道而輕視人心所實現的人事——文物、制度，是不正確的。反之，人倫常道，政治制度等，在深入哲學，宗教的領域中，是永不滿足，永不徹底（這所以儘管儒家的現實，難得，而道家的思想，永遠有誘惑力），顯得沒有永恆的著落。必須重視人心，依人心而向道心；與道心相應，體道而不違人心（回歸於人生），才當得起「允執厥中」！但這是談何容易！舉例說：

人心所觸對的，主要是感官的經驗，意識也主要為「前塵影事」。人心重於感性，人是生活於感性的世界。但是，道是視之不見，聽之不聞，搏之不得——超越於感性經驗。感性經驗中的事物，在科學、哲學、宗教中，儘管有更深的理解，而仍不能離於感性的生活。例如太陽，我們所見，是早出東方暮落西。到了科學研究，理解為太陽不動而地球在動。在哲學，或理解為相對的動靜了。到了道（宗教）的體驗中，或證實為什麼都如如不動。然而，科學家，哲學家，宗教家，如抬起頭來，看看天色（也許現在都看手上的錶了），都是說：「太陽快要落山了」，還是面對那個感性經驗的世界。所以日常的感性經驗，如何才能通入超感性的經驗？達到超感性的境地，為什麼無礙於感性的經驗？在理解中，在實踐中，應都有允執其中，離卻二邊的中道。

五識所了別的，是物；意識所了別的是象。人類的一切知識，一切文化，都通過人心的形象而開展出來。人心是這樣的形象界，名言界。可是，「道可道，非常道」，強名為「道」，為「大」，而實非形象名言所及的「精」。這樣，人心是名言，不離名言，如何能依名言而透出名言，而得離言的現證——見道呢！同時，現證不落於形象（名相），又怎麼能即真而俗，無礙於無邊事理的徹了（如量智，或名盡所有智）呢！道家知道體無名，因而輕視知識，以古人的經傳為糟粕；或者專在六經章句中論道，都是一邊。佛法聞而思，思而修，與儒家的「博學」……「篤行」的方法相近。而佛法的修

行，依名言而趨證離言；證離言為如理智，而如量智善達如幻名言，這才是執中呢！（佛教在中國，受道家影響，所以也有呵教勸離，偏談自證，失佛法中道的流派）。

人心，是差別界，有善惡，有邪正。仁義等道德，是人類文化中的重要部分。雖在不同的思想中，見解不一，而離惡向善，離邪向正，始終是人類的共同理想。超凡庸而進入聖域，也是宗教界的共同希望。然而，道是「一」，在絕對真性中，這些都難以分別。不要說大道，就是在物理科學的實驗室中，人類文化中的善惡、邪正，也是一無著落。反而，有善就有惡，有正就有邪；偽道學更利用仁義來為私為我，天下更紛亂了！所以《老子》說：「大道廢，有仁義」。《莊子．盜跖篇》，更盡情的醜詆仁義。還有，道是「一」，不但是有情，是人，無情的草木土石，在絕對中也都是一樣。佛說：「一切法皆如也」。《莊子》說：「道惡乎在？莊子曰：无所不在。東郭子曰：期而後可。莊子曰：在螻蟻。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」。從宇宙的立場來說，道是超越於人道的。不過，老、莊都不免偏於天道。在佛法中，從離惡行善的進修中，證於無善無惡的法性，然在法性無差別中，卻非廣修眾善不可，如《金剛經》說：「是法平等，無有高下；以修一切善法故，得阿耨多羅三藐三菩提」。這是人心與道心的折中；這決非高談自證，而放侈邪僻者可比。同樣的，真性是無分於有情、無情，也無分於天、人、鬼、畜，而佛教為人說，人間才有佛法；唯有人才能發大菩提心（道心）：唯有人心才能通入於道心，這是怎樣的允執其中。

佛法，可說一切都是中道。主自己修證，而過著集團（僧伽）的生活（這是與老莊的隱遁獨善根本不同處）。真性無二無分別，而從精嚴（分別的）法相中去悟入。佛法為什麼能真俗無礙，世出世間無礙？能處中說法而不落於兩邊呢？這是真正值得重視，值得研究的大問題。如從佛的證覺說，這是從「菩薩不共（世間）中道妙觀」而來。從佛的說法說，這是依緣起為最高準則（緣起通於一切，為一切法的普遍法則），處於中道而說的緣故。

「人心惟危；道心惟微，惟精，惟一；允執厥中」——這種依於人而向於道的根本立場，我以為：佛法是相同的。在根本佛法，大乘空有的法輪中，才真正的，完滿的顯示出來！

民國五十八年三月三日，脫稿於星洲般若講堂

卷005

五、上帝愛世人

青年節前後，和平東路××會的兩位基督教友，特地夜晚來訪，並送我一部《新舊約全書》——《聖經》。我與《新舊約全書》，別來已三十多年了！這一次一旦重逢，真有「他鄉遇故知」的感覺。對這兩位基督教友的好意，我深深的感謝她們！記得我在學佛以前，也曾聽過牧師們講道；也曾作禮拜，按時禱告；而且也曾像熱心的基督徒那樣，每天讀「經」。我那時的讀「經」心得，不一定與神父、牧師們的神學一樣（其實他們也不完全一樣），但覺得有些心得，也著實可以作熱心的神教徒的參考。所以一旦與《新舊約》重逢，就想起要多少寫些出來。

一 上帝愛世人的根本立場

一、上帝的愛

「上帝」是道地的中國名詞。西方的一神教傳來，將名為耶和華的神，譯為上帝（或譯作「神」）。這樣的譯語，沒有甚麼不可以。不過中國的上帝，與名為耶和華的上帝，決不因同名上帝而含義一樣。這如同稱為人，而或者是賢是聖，或者是巨兇大惡一樣。這裡不談中國上帝與西方上帝的同異，而要專談耶和華上帝的愛世人。

耶和華上帝的愛世人，在神教徒的心目中，是千真萬確，無可懷疑的事實。試略舉三項，就可以看出耶和華上帝的愛世人，愛到了怎樣的程度。

一、「神（上帝）用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人」。（創二．7）

「為他造一個配偶，幫助他」。（創二．18）

「神賜福給他們，又對他們說：要生養眾多，遍滿地面，治理這地。也要管理海裡的魚，空中的鳥，和地上各樣行動的活物。神說：看哪！我將遍地上一切結種子的菜蔬，和樹上所結有核的果子，全賜給你們作食物」。（創一．28）

二、「耶和華說：我要將所造的人，和走獸並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅」。（創六．7）

「神曉諭挪亞和他的兒子說：我與你們和你們的後裔立約……凡有血肉的，不再被洪水滅絕」。（創九．8—11）

三、「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不致滅亡，反得永生」。（約三．16）

從第一項說，不要說耶和華不造人，就是造了人，如不給吹一口生氣，不再造一個女人作配偶，那種泥偶人，永恆的獨身者，簡直使神教徒不敢想像。幸而耶和華上帝的慈愛，竟然吹了一口生氣，而且給了一個配偶，這才成為活人，成為有女人可管轄的男人——「對女人說：我必多多加增你懷胎的苦楚……你丈夫必管轄你」（創三．16）。這應該怎樣的感謝上帝，至少男人們應該如此。而且，造了一切樹果，一切魚鳥獸類，給人作食品，使人得到充分的口福與營養。這難怪神教徒的禱告，首先要感謝耶和華上帝的恩典。而且「每飯不忘」，總要「謝上帝賜給我飯吃」。

從第二項說，神對人是這樣的慈愛（如上項所說），而人類卻「在地上罪惡很大，終日思想的盡都是惡」（創六．5）。耶和華有此權柄，有此大能，不應該將人類殺盡滅絕嗎？這才「四十晝夜降大雨在地上」（創七．12），造成了最大的洪水氾濫，人類和鳥獸等幾乎都斷了種。那僅存的挪亞全家，趕快「拿各類潔淨的牲畜、飛鳥，獻在壇上為燔祭。耶和華聞那馨香之氣，就心裡說：我不再因人的緣故咒詛地，也不再按著我才行的（降大洪水）滅各種的活物了」（創八．20—21）。耶和華天恩浩蕩，竟然與挪亞父子們立約，「凡有血肉的，不再被洪水滅絕」（創九．11），使人能安心生活

下去。大家想想，被共產黨徒稱讚為農民革命的張獻忠，在他的七殺碑上，雖也知道「天（神）生萬物以養人，人無一德以報天」，卻只知「殺殺殺殺殺殺」，而不知在快要殺盡四川人時，與四川人立約，從此封刀（也許是四川人沒有挪亞那樣，懂得感恩獻供的緣故）。唉！張獻忠到底是匪類，耶和華到底是上帝！這麼一對比，不但顯出耶和華的愛世人，也看出西方上帝的智慧了！

拿第三項來說，耶和華的恩德可大了！上帝造人，而人卻盡量的作惡。上帝勸也勸過，罵也罵過，打也打過，殺也殺過；威脅、利誘，什麼辦法都用過，而結果是一切毫無用處。人類還是我行我素，在罪惡中走向毀滅。連耶和華一心一意所選定的以色列人，也腐敗得國家破亡，民族流離。這簡直故意與上帝為難，使上帝從亞伯拉罕以來的無邊祝福，完全落空。這幾乎要使人懷疑耶和華的智慧與能力了！於是乎，耶和華不惜將他的獨生子——耶穌先生，下放到人間（在神學上，這是上帝退休，聖父的時代過去，而聖子耶穌的時代到來）。耶穌先生要以他的血，代替萬民的罪惡，而死在十字架上，讓萬民有進入天國的可能。唉！這真是耶和華的恩德說不完！

二、這也算是愛世人嗎

上帝愛世人，雖在西方神教徒的心目中，千真萬確，無可懷疑，而東方人，中國人（洋化者除外），總覺得不是這一回事，從內心生起懷疑：這也算是上帝愛世人嗎？天地萬物的存在，女人的存在，是否上帝所造，這涉及無可徵信的創造論，姑且不論。現在假定，這一切是耶和華上帝所造的，交給人類管理享受的。但是耶和華是否真愛世人，也還是大大的疑問。以男女關係來說，打開歷史，翻開新聞，充滿了以男女關係而引起的無邊糾紛、罪惡、痛苦。拿花草果木蔬菜來說，不但荊蔓莠草，人類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。尤其是鳥獸蟲魚，當然人類常常的吃他，駕御他，而人類受他們的損害，如虎狼的吃人，蚊蚋的吸血，似乎也不能說是上帝創造來愛世人吧！最難以理解的，人身常生一些寄生蟲，如蛔蟲、絛蟲、吸血蟲等，專吸人的血液而生活。這怕不是耶和華上帝愛世人，創造蟲魚鳥獸，以供人管理服用，反而是耶和華愛蛔蟲等，創

造人類以作他們生長繁殖的溫床了！問題越說越多，上帝愛世人的事實，也越來越難信了。就像耶和華以洪水來毀滅一切，僅挪亞一家倖免於死。這位西方神教信仰的典型人物——挪亞，竟然目睹一切的毀滅而無動於衷，還會感謝那位毀滅一切的耶和華上帝的恩典，向他獻燔祭。這種西方式的信仰，叫東方的中國人，怎能信受呢！又如人類，有些生而貧窮的，生而殘廢的，生而狂騃的，生而為奴隸的，耶和華上帝到底憑甚麼而厚彼薄此？耶穌先生一次醫好了生來瞎眼的，有人問起這生而瞎眼的原因何在，耶穌先生以為：「不是這人犯了罪，也不是他父母犯罪，是要在他的身上顯出神的作為來」（約九．3）。在耶穌先生看來，這是非常合理的。但現代的世界上，多少人生而殘廢的，畸形的，狂騃的，這都是為了「要在他身上顯出上帝的作為來」嗎？耶穌先生這一套理論，東方的中國人，也永遠的搞不通。

神的主宰一切，或說神有仁慈的恩德，這在東方的中國人，就是一切民族，都有這樣的意識存在的。無論是自然，社會，自己的身心，都不只是美好的。如雨水的滋潤一切，也可以洪水氾濫。連耶和華賜給人吃的（在中國，名為「靠天吃飯」），有時也會因噎塞而死；或者骨骾在喉，上下不得。對於這些，在神明主宰一切的意識中，神教徒就會說出許多大道理：對人類有利益的，這是神的仁慈。使人感受苦難的，這是神的公義，神的憤怒，神的考驗。還有，一切於人有益的，歸於上帝；於人有損害的，屬於惡魔。照這樣說，不但神與魔對立（近於善惡二元論），而神的愛世人，也不能確定。因為上帝有愛也有恨，既可以說愛世人，為甚麼不說上帝恨世人呢！東方的中國的神教觀，到此為止。所以，說到「天有好生之德」，又說「天地不仁」。既看到「天地之大德曰生」，又看到「天發殺機」。儘管畏天、敬神，有時卻說出「天胡不弔」（上帝為甚麼那樣不憐憫），「天道難論」，「天道無知」；甚至會說「天道有禍福而無賞罰」。遠在戰國時代的文藝大師屈原，由於忠君愛國而得禍，滿腹牢騷，就不客氣的向上帝責難一番，名為「天問」了。可是希伯來的偉大宗教家，為了貫徹上帝的絕對性，而宣說上帝是絕對完善的愛；因為唯有這樣，才能達成唯一絕對的主宰意欲，與絕對完善的道德意識的統一（表現在世間事實上，就是強權與公理的合一）。這一工

作，從先知時代開始，到耶穌先生的被殺而草草完成。可是這麼一來，生長在反極權意識，充滿人道與理性文化中的東方人、中國人，越來越搞不通了！不免隨時從內心泛起疑問：「這些也算是上帝愛世人嗎」？

三、站穩自己的立場

對於「上帝愛世人」，東方人多數不容易明白，西方人卻能信得過——現在可也不成了。生在中國的我，從前熱心讀「經」的時候，起初也一直想不通。好在我前生修得的慧力不錯，終於豁然貫通。本來，不要說教宗，就是普通的神父、牧師，一定是（希望如此）心裡有數，不消多說。像我下面所要說的，他們會如數家珍的，知道是引用某書某章某節，覺得這隻迷失的羔羊，摸到羊門而怎麼又走了。對神父牧師們，雖然不消說；可是那些為了奶粉舊衣，為了留學，為了政治而信教者，不免會偶爾泛起疑情。為了幫助這些半信不信，似信非信的教友們，我是不惜眉毛拖地，洩露天機（依中國傳說，洩露天機，是干犯天怒的）。現在，我要直捷了當告訴教友們：你是人嗎？你是人，就要站穩你做人的立場，認清你與耶和華上帝的關係。要知道，不能徹底的信仰上帝愛世人，毛病在「立場不穩，認識不清」。

人是甚麼？人是耶和華上帝得意的作品（有時也會失望）。人是被造者，神是創造者。雖然人蒙耶和華上帝的恩賜，負起管理世界萬物，享受一切的責任與權利，但在被造的立場來說，人算是甚麼呢？創造主對於被造者，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，尿罐還能埋怨工匠的不平等嗎？工匠造了花瓶，如果看不順眼，打壞了重做，花瓶還能怪工匠的不盡心嗎？被造的陶器，誰能說工匠的不是呢？耶和華上帝是創造主，一切屬於上帝，上帝愛甚麼就是甚麼。所以，無論甚麼事，在耶和華來說，永無錯誤，完全正確。人在耶和華眼前蒙恩，叫人負起管理使用的責任，那不過等於奴僕，稟承主人的意思去執行而已。主人說先掃地，就先掃地；主人說後擦椅子，就後擦椅子；奴僕還敢變動工作的先後次序嗎？說開門就開門，說關起就關起，主人是絕對的支配者，就算人是高等的奴隸，總還是奴隸，除了執行主人的意思，還能自作主張嗎？所以耶和華上帝的真實信徒，在禱告中，總是不斷的：「主呀！主呀！你的僕

人」。一定是無條件的服從，上帝的意思不會錯而永無怨望。這種主奴關係，《新舊約》到處啟示我們，而耶穌先生特別說得明白。所以，耶和華上帝的兒女們，耶穌先生的門徒們！你們要站穩自己——奴僕的立場，認清人與上帝的主奴關係，這才能打開了進入天國的大門。

依《舊約》所說，人因為犯罪，才受到生活的種種艱困。至於生而聾啞，生而畸形之類，那是上帝意志的自由安排，被造者是無權過問的。健康富有的，忽而成為貧病，也是耶和華的意思（被汽車壓傷壓死，也應該作如此想）。《舊約》的〈約伯記〉，對這說得極為透徹。約伯是一位義人，由於撒旦的搬弄，耶和華上帝也就重重的打擊他一下，考驗他一下。約伯貧病交加，痛苦不堪！約伯覺得自己是誠信上帝的，奉行公義的，那為甚麼會有此遭遇呢？於是乎他希望早點死去；希望能找到耶和華，向耶和華訴冤，與上帝辯個明白，到底為了甚麼？末了，耶和華向他現身，責問他，使約伯承認自己的錯誤。約伯的確是錯誤了！他忘記了自己的奴隸立場，忘記了被造者在創造主面前的地位。心懷怨望，就是缺乏信心的表示。他竟想早一點死去，而不知人的生存，是上帝的權力，不是上帝的意思，誰還能讓他多活一刻嗎？奴隸難道還可與主人辯論嗎？作為真誠的耶和華的信仰者，必須培養奴隸意識，習以成性，這才能無條件的信賴上帝，才能一切榮耀歸於上帝。富貴是上帝的恩賜，貧賤是上帝的好意。上帝要我活著，我就活著；要我甚麼時候離開世間，我就甚麼時候離開（這叫「蒙恩奉召歸天」）。一切屬於上帝，一切榮耀歸於上帝。這樣的信，才是耶和華上帝的標準僕人，也才能完美地信受「上帝愛世人」。

或者以為不然，現在是民主自由的時代，反奴役的時代，耶和華與耶穌先生的道理，正以民主自由平等的姿態，到處推銷，怎麼說一個真誠的天主教友或基督教友，要養成奴性，無條件的服從，才能相信上帝愛世人呢！而且，即使是主奴關係，奴隸也有他自己的人格，怎麼可以唯主人的命令是從呢！要知道，希伯來的一神教，連耶穌先生的福音在內，正是淵源於奴隸社會的時代，現實世間的主奴關係，被反映而鑄成宗教意識。奴隸社會的奴隸，是一切屬於主人的，要打、要殺、要出賣，主人有絕對的權力。奴隸們穿

的、吃的，都是主人的恩賜。奴隸們除了忠實執行主人交下的工作而外，還有甚麼？唯有仰望主人的顏色，希望取得主人的歡心，因而在主人的眼前蒙恩。唉！時代變了，這種奴隸社會的奴隸立場與主奴關係，也一天天沖淡了。我真為耶和華上帝與耶穌先生擔心，奴隸社會主奴關係的宗教意識，能維持到幾時呢？

說到奴隸也有他自己的人格，這種鬆弛了的，東方式的奴隸，不可以拿來解說一神教的奴僕。在中國，在印度的佛教，說到主奴關係，即使有階級性，義務也是對等相互的，不是片面的。奴隸在中國的地位，決與耶和華及耶穌先生所想像的不同。這所以，獨斷的唯物論者馬克思，也不能不承認亞細亞的生產樣式。這種否定奴隸的人格與自由意志，而進行大量的買賣行為，在耶穌先生的道理風行，被歌頌為「上帝的旨意，行在地上如在天上」時，曾在新大陸大行其道。可以想見天上的、地上的奴隸，是怎樣一致了！我是中國人，無法養成耶和華與耶穌先生所要求的奴性。我一向不願意作誰的主人，也不願作誰的奴隸。所以我非常抱歉的，離開了耶穌先生而進入佛教。

我雖不能成為耶和華上帝的僕人，不能承認上帝愛世人，但我不反對神教的信徒，反而希望他們真正地信。所以不惜洩露天機，剴切說明了，要信你們的主，必須站穩奴隸立場，認清耶和華與自己的主奴關係。唯有這樣，才能無條件的，由衷的深信上帝愛世人。應該隨時想到，在創造主的面前，自己的一切屬於上帝，上帝愛怎樣就是怎樣。那你才能深信上帝愛世人，你才會蒙受上帝的恩典。切勿接受那些虛偽傳道者的謊言，把耶和華上帝與耶穌先生，描寫為民主，自由，平等的性格。這樣的混淆了耶和華與耶穌先生的真面目，使你立場不穩，認識不清，那將永遠成為半信不信，似信非信的可憐者！

二 耶和華所喜悅的人——盲目無知識

一、不得知道善惡

上文說到，要站穩奴隸的立場，認清耶和華與自己的主奴關係，這才能無條件的服從，信得過上帝愛世人。也就是說，這才是耶和華所喜悅的人。

忠實的奴僕們，在耶和華上帝看來，盲目無知識與分散無組織，是必不可少的。先說耶和華所喜悅的盲目無知，這如《舊約．創世記》所說：

「耶和華神吩咐他（亞當）說：分別善惡樹上的果子，你決不可吃，因為你吃的日子必定死」。（二．16—17）

「蛇對女人（夏娃）說：你們不一定死。因為神知道，你們吃的日子，眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。於是女人……就摘下果子來吃了。又給他丈夫（亞當）吃，他丈夫也吃了。他們二人的眼目就明亮了，纔知道自己是赤身露體」。（三．5—7）

「耶和華說：那人已經與我們相似，能知道善惡，現在恐怕他伸手又摘生命樹上的果子吃，就永遠活著。耶和華便打發他出伊甸園去」。（三．22—23）

在創造神話中，說到耶和華上帝把手創的人——亞當與夏娃，安放在伊甸園中。「園子當中，又有生命樹和分別善惡的樹」（創二．9）。據說，吃了生命樹的果子，就永遠活著；吃了分別善惡樹的果子，就眼目明亮，能知道善惡。在耶和華上帝的本意，生命樹果是可以吃的，只是不許吃分別善惡樹果，也就是不許人有分別善惡的智慧。等到人吃了分別善惡的果子，有了分別善惡的智力，耶和華就怕起來，怕人再吃生命樹果而永遠活著，這才把人趕出伊甸園去。這一神話實在太好了！使我們充分了解希伯來宗教——耶和華上帝的神格。本來，人在吃了分別善惡樹果以來，大家的眼睛雪亮，誰也了解這一神話的意義，用不著我來多說。只是有些人，迷戀伊甸園的盲目生活，關在思想鐵幕裡，成為有眼睛的瞎子，所以不免再來解說一番。

耶和華對人說：分別善惡樹上的果子，你吃的日子必定死。蛇（魔）對女人說：你們不一定死。雖然耶和華的意旨實現了，人是真的要死亡了，但依〈創世記〉看來，蛇說的才是老實話——吃了不一定死。否則，為甚麼「耶和華恐怕他伸手又摘生命樹的果子吃，就永遠活著」，而把人趕出伊甸園去？所以人之不免死亡，不是為了別的，而只怪亞當夫婦，沒有把分別善惡樹果與生命樹果同時吃下。否則，耶和華上帝也只能乾著急，無話可說了。

我們要進一步研究，到底為了甚麼，耶和華上帝（起初）可以讓人永遠活著，而不容許人類有分別善惡的智慧呢？這一問題，醉心盲目生活的神學家，雖然熟視無睹（也許心裡有數），其實問題極為明白。分別善惡的智慧，意味著人類的自覺（由於眼睛明亮，覺得自己連衣裳都沒有穿），自由的思考（不服從耶和華的禁令）。自覺與自由思考，是不會盲目信從的，是促成神權崩潰的有效武器。例如歐洲的中古時代，神權的強力統治，因希臘自由思想抬頭，文藝復興而開始崩潰。耶和華上帝的身分，是自以為創造一切，有權支配的宇宙大統治者。他所喜悅的，是絕對忠實的僕人。奴隸可以永遠活著，接受支配，卻不可有分別善惡的自由思考。如奴隸們有了自由思考，智力增長，這對於主耶和華，是何等威脅呢？怎能使耶和華上帝不怕呢？耶和華禁止人吃分別善惡樹上的果子，無非希望人類，永久盲目無知的，成為上帝忠實的僕人，永遠將榮耀歸於上帝。

站在希伯來的宗教立場，必須肯定這一神話的真實性。上帝創造了人類；人類不聽吩咐，私吃禁果，而成為罪惡根源。罪人與罪人的子孫，永不能拯救自己，唯有信賴上帝的兒子——耶穌先生血的救贖。這是天主教、耶穌教的信仰支柱，絲毫懷疑不得。所以，唯有確認自己的奴隸立場，才能相信自己的眼目明亮，分別善惡，是罪惡的；才能一心一意跟著耶和華與耶穌先生走。這是希伯來的宗教立場，迷戀伊甸園式的盲目信仰者，會深信不疑，不斷的讚美主。如從人的立場，由樸野而進入文明的生活經驗，這神話也有他的部分真實性，而且也有片面的高深哲理。不過，這只能使人成為半信不信，似信非信，或者不信的，我姑且附帶的說在這裡，但希望虔誠的耶和華的忠實僕人，不要信以為真！

人自從吃了分別善惡的果子，開始有了分別善惡的智力，才知道自己是光著屁股走路，便拿無花果樹的葉子，為自己編作裙子。從此，女人開始要受丈夫的管轄，人要從土地的勞動而得到生活（創三章）。這說明了伊甸園的生活，還過著畜生一樣的生活，連隱蔽前後的那片葉子都沒有。此後要進入男性中心，女人從屬於男人的時代；人要勞苦工作，進入農耕的時代。這個神話，就是那一時代的產物。從人類史的觀點，這是人類的進步；是人類

意識到自己是人，覺到人性的尊嚴，要披荊斬棘，開闢出人類自己的天地——這是怎樣的值得歌頌！依中國的儒學來說，「是非之心」，「羞惡之心」，是人的良知良能，是人類成賢成聖的性德。佛法也與儒者一樣，認為「慚愧」（即羞恥心）是人與禽獸分別的所在。「知善知惡」（陽明說是「良知」），是學佛者首先必備的正見。東方以人為本的文化，對分別善惡的智力，慚愧的道德意識，一向把他看作向上向光明的動力。人類理智的、道德的自覺，是那樣的光明，為甚麼希伯來的神學者，要看作為了不聽耶和華上帝的吩咐，受上帝的咒詛，被上帝趕出樂園而受罪受苦呢？原來人類文明的開展，不只是智慧與道德的增進，而也是面臨艱難困苦，憂苦的加深。有分別善惡智力的人類，想得遠了、深了，不再像畜生一樣，臨時痛叫一下，過了等於沒有事（經驗久了，會養成本能的逃避等）。在面對艱困，或想到未來的苦難時，雖過去的不就是好的，而每每憧憬那過去習慣了的一切。所以古代的早期文化，多少帶有復古的傾向。在中國人本的文化裡，復古是法先王的禮治政制，或是一任自然的無為而治。而希伯來的偉大神學家，由於習慣於天威咫尺的主奴思想，所以將與智慧俱來的苦難重重，看作違反主上帝的意思而受神的懲罰，滿心不願意於離開伊甸園的獨立生活。希伯來神學家的心境，是在開始踏上自由園地時，面對人事日繁的社會，艱苦愈來愈多，迫得寄望於伊甸園式的盲目生活（或稱之為信心的生活）。不斷地向人呼籲，要人歸向耶和華為人類安排好的樂園，承受上帝的愛。希伯來的宗教思想，隨時代而進步，地上舊式的伊甸園，新裝為即將到來地上的天國。然而，伊甸園式盲目無知的幸福，真的會到來地上嗎？是人類所仰望的嗎？依東方的、中國人的看法，人寧可多苦多難，而不願過那永恆的盲目生活。高等的奴隸，也不及貧苦的自由。不過，習慣於奴僕的思想生活，如耶和華的忠實僕人們，又當別論。

這一神話所有的哲學意義，雖是片面的，但確乎是難得的！人因吃了分別善惡的果子，而開始苦難的生活，走上死亡的命運。「你吃的日子必定死」，這是甚麼意義呢？這是說，人類知識的開展，不離苦痛，反而失去了真理的永恆（其實不是失去，而是從來沒有得到過）。在中國老、莊哲學裡，有

著非常近似的思想。莊子說到一則寓言：天帝為混沌日鑿一竅，七日通七竅，而混沌可死了。混沌，形容那渾樸無知。七竅通，即知識開；知識一開，天真的生命也就完了。這與〈創世記〉的神話，不是有著共同性嗎？這是發現了知識的相對性與缺陷，因為一般的知識，是現象的知識：是片面的；是有所知而有所不知的；是陷於無窮思辯而永不滿足的，也就是不能沒有苦痛的；這不能與真理相契應，不能觸證絕對的永恆。為了這，老、莊主張體道而返於自然。老子說「棄智」，「大智若愚」。莊子慨歎於「吾生也有涯，而知也無涯」，而宣說「玄珠」（喻道體）不是聰明人，有力人所能得，而唯有「罔象」才能得到他。道家的生活，是內與無名相的道體相契應，而外則過著不用機巧，不事功利，還歸於初民的古樸生活（比伊甸園的生活，還是文明得多）。而希伯來的宗教家，一直在宣說知識的空虛，不能充實內心，不離憂苦，所以勸人無條件的信從主耶和華，過那盲目的信心生活，從信心去接近上帝，而進入永生的領域。我深深地相信，過著信心生活的耶和華的僕人們，是幸福的。然而知識真是可咒詛的嗎？如真的渾噩無知，怕連信順耶和華與耶穌先生，也不會呢！沒有知識的增進生產，教會又從那裡來這麼多奶粉與舊衣服呢！光著屁股走路的初民生活，真是沒有苦痛嗎？渾噩無知的初民，說他是幸福的，不如說他是反應遲鈍的低能。不信，請注意白癡、牛羊的生活！這些，神父、牧師、神學家，在虔誠的禱告上帝，為上帝作工的餘暇，不妨偶然的考慮一下！

二、承認自己無知

現在言歸正傳。耶和華是不許人類有自由思考的，而人類卻竟然不聽吩咐，吃了禁果，而能分別善惡了。這儘管是人類有罪，罪該萬死，但人類的知識，到底成為神權信仰的嚴重威脅。這樣，忠於耶和華的僕人們，從耶和華得來新的啟示，而向人類勸告。首先，利用人類的知識不充分，如〈約伯記〉三七——四一章所說：

「你若有聰明，只管說吧」！（三八．4）

「你曾進到海源，或在深淵的隱密處行走麼」？（三八．16）

「地的廣大，你能明透麼？你若全知道，儘管說罷」！（三八．18）

「光明的居所，從何而至？黑暗的本位，在於何處」？（三八．19）

「野山羊幾時生產，你知道麼？母鹿下犢之期，你能察定嗎」？（三九．1）

提出這種問題，使你意識到自己知識的不充分，而俯服於神的足下。雖然有些問題，現在是可以了解，可以做到的，但不知不能的還多著呢！所以只要人類還有所不知（不能），耶和華就有存在的理由，耶和華將永遠存在於人類的無知之上。西方神教徒的信心，也許訓練有素，沒有人敢說：耶和華哪！你知道麼？只管說罷！相信耶和華的代言者，也一樣的瞠目結舌。好在他說不出來，是上帝的隱秘，是你所不應該過問的。你說不出來，那是你的無知，所以人應該信順耶和華上帝，直到永遠！

三、知識服從於信仰

其次，要人將智慧安放於信仰的基石上。這是說，唯有信神的，聽神吩咐的，神所喜悅的，才有從神而來的智慧。如說：

「敬畏耶和華，是知識的開端（所羅門講錯了。不聽耶和華而吃禁果，才是知識的開端）」。（箴一．7）

「神喜悅誰，就給誰智慧」。（傳二．26）

「耶和華賜人智慧、知識和聰明，都由他口而出」。（箴二．6）

反之，如不信耶和華，不聽耶和華的話，那智慧就不可靠了，不能得到上帝的顧念。如說：

「要專心仰賴耶和華，不可倚靠自己的聰明」。（箴三．5）

「不要自以為有智慧，要敬畏耶和華」。（箴三．7）

「凡自以為心中有智慧的人，他（神）都不顧念」。（伯三七．24）

從上引述，可見要在信從耶和華的絕對主宰，絕對完善；也就是信得上帝沒有不知的，沒有不能的，沒有不是的前提下，智慧才有意義，耶和華也才會愛你，顧念你，使你能蒙恩而得到永生。這也就是說：理智應服從信仰

，人類的知識應服從古老的神話。這一項原則，在歐洲教權隆盛的中古時代——黑暗時代，大體是做到了。當時的哲學思辯，主要為了證明上帝，所以被譏為宗教的婢女。當近代科學發軔的時期，科學家的發明，哲學家的遠見，如違反了古老傳來的上帝意思，教會——耶和華與耶穌先生的代表團，有權強迫他撤回意見。否則，教會要代表上帝來處分，拘禁他，或用火燒死他。我不能不佩服耶和華上帝的偉大！他真有先見之明，知道人類的知識開展，遲早會威脅主奴關係的穩定，而發生信仰的動搖，所以根本不許人吃分別善惡的果子。然既經吃下分別的果實，要人類的智慧永遠服從於傳統的信仰生活，也就不太容易了！教會的仇視科學，扼殺知識，能有甚麼用呢！好在上帝的意思，非常暗昧，要經神父與牧師轉達出來，所以神父與牧師們，大可標榜上帝的意思，而照著自己的意思行事。如中國的祭祖問題，凡蒂岡的上帝代表，就曾禁止又准許，准許又禁止，而現在上帝又可以准許了。在以基督教為國教的美國，從前是達爾文的進化論，猴子進化成人的邪說，可以在大學傳佈，而不能向中學生說，不知現在又怎樣了！摧殘教會的，無神論的共產政權，凡蒂岡——上帝在地上的代表團，從前是反共到底，現在也許要作與共產政權和平共存的準備了。總之，這都是上帝的意思；上帝的意思，你那裡知道?

不過，雖然理智服從於信仰，意識到自己的小聰明而驚佩耶和華的全知，有時還可以做成上帝的僕人。但這到底是危險的，可怕的，不一定能承受上帝對世人的恩典。所以最理想的，還是伊甸園式的初民，不識不知，而得到耶和華上帝給予安排好的一切福樂。所以我敢補充耶穌先生的登山寶訓:「盲目無知的人有福了，因為地上的樂園（地上的天國）是他們的」！

三 耶和華所喜悅的人——分散無組識

一、分散集合

想蒙耶和華上帝的喜悅，承受上帝的恩愛，除了自認無知，或智慧服從於信仰而外，分散而沒有組織，也是必要的，這可從上帝的作為中看出來。如說:

「那時，天下人的口音語言，都是一樣。他們往東邊遷移的時候，在示拿地見一片平原，就住在那裡。他們彼此商量說：來罷！我們要作甎。把甎燒透了，他們就拿甎當石頭，又拿石漆當灰泥。他們說：來罷！我們要建一座城，一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上」。（創一一．1—4）

「耶和華說：看哪！他們成為一樣的人民，都是一樣的語言，如今既作起這事來，以後他們所要作的事，就沒有不成就了。我們下去，在那裡變亂他們的口音，使他們的言語彼此不通。於是耶和華使他們從那裡分散在全地上，他們就停止不造那城了」。（創一一．6—8）

這一變亂口音的經文，神父、牧師、神學家，怕從來都讀不通，測不透上帝的意思，讓我來把讀「經」的心得，向大家報告。人自從吃了禁果，有了分別的智慧，耶和華就非常的擔心。「耶和華神說：那人已經和我們相似，能知道善惡，現在恐怕他伸手，又摘生命樹上的果子吃，就永遠活著」（創三．22）。依耶和華的意思，人不是上帝，就不能與上帝一樣的有分別善惡的智慧；人應該盲目無知的，永作造物主的忠實僕人。現在有了分別的智慧，如再像上帝那樣的永遠活下去，經驗累積而智慧一天天大起來，那簡直要與耶和華上帝稱兄道弟或取而代之了。那還了得！不如趁人沒有吃下生命樹果以前，趕出伊甸園去，讓人接受死亡的命運。然而死亡並不能阻礙人類智慧的增高，人類一代代延續，不但承受前人的經驗，而且又不斷的進步。到上帝要變亂口音的時候，人已經從農耕而進步到工業，會造甎，會造城，還想造塔頂通天的高塔。造城與造塔，是「為要傳揚我們（人類）的名，免得我們分散在全地上」。這是人類要過更有組織的生活；團結就是力量，從而顯揚人類自己，人類文化的光榮。人類散居，還那樣一天天聰明，如再過城市生活，有組織的生活，那「如今既然作起這事來，以後他們所要作的事（如升空，如入水，如征服太空等），就沒有不成就的了」。人類甚麼事都能作，那還有誰將榮耀歸於上帝呢？這確是使耶和華擔心的事！但耶和華上帝的智慧，到底是偉大的！他作成有效的對策——變亂人的語言。人與人間，為了語言不通，而形成種族的不同。這不但造成了種族的，區域的不同生

活文化，而相互對立；由於語言的隔礙，更不斷引起了矛盾、衝突、鬥爭，而對消了人類團結進步的力量。所以耶和華變亂人的語言，目的在要人類分散。只要彼此間多分散，多鬥爭，耶和華的大能，就會到處顯揚出來。因此，「耶和華使他們分散在全地上，他們就停止不造那城（與塔）了」。由於人類不能團結，分散了力量，就無法完成這偉大的工程。人類做不到，耶和華就得到了輝煌的勝利。人類分散了，就不免削弱了人類的智慧與力量（其實還在進步之中），鬥爭多，苦難多，耶和華就可以振振有辭的，責備那些傲慢的人類，應受打擊與毀滅的懲處。人類也會痛悔自己的罪惡，承認自己的渺小，而回歸於主耶和華的名下，接受耶和華上帝的領導。耶和華叫人類分散對立，就是達成上帝愛世人的辦法。

二、反對成立國家

變亂口音一舉，上帝似乎是勝利了，但並非決定性的勝利，人類還是向智慧、團結、能力而邁進。耶和華也就不斷的憤怒、抗爭而企圖確保宇宙王國的統治。這是有上帝說為證的（神父、牧師們就是相信這樣的話），試舉兩例：

一、「眾人彼此說：我們不如立一個首領，回埃及去罷」！（民一四．4）

「耶和華對摩西說：這百姓藐視我要到幾時呢」？（民一四．11）

二、「以色列的長老，都聚集來到拉瑪，見撒母耳，對他說：現在求你為我們立一個王，像列國一樣」。（撒上八．4—5）

「耶和華對撒母耳說：百姓向你說的一切話，你只管依從。因為他們不是厭棄你，而是厭棄我，不要我作他們的王」。（撒上八．7）

「耶和華以色列的神如此說：你們今日卻厭棄了救你們脫離一切災難的神說：求你立一個王，治理我們」。（撒上八．18—19）

第一例，是以色列民族，從埃及出來的時候。當時的領導者摩西，利用以色列上帝耶和華的名義，鼓舞同族，而進行脫離埃及統治的鬥爭。在進入祖宗的故鄉——迦南以前，居留曠野的艱苦生活，是可以想見的。每日吃嗎

哪而生活，受到生活的熬煉，也就不免有了怨言。「巴不得我們早死在埃及地耶和華的手下。那時，我們坐在肉鍋旁邊，吃得飽足。你們將我們領出來，到這曠野，是要叫這全會眾都餓死啊」（出一六．3）！「誰給我們肉吃呢？我們記得在埃及的時候，不花錢就吃魚」（民一一．4—5）。民族的獨立固然重要，肚子吃飽也非常要緊。這些牢騷，以人的立場來說，是人情之常。但以耶和華來說，就顯得不夠信心，不夠服從，免不得要發怒了。後來，以色列人聽到迦南地方的人民，強壯有力，就失望的哀哭起來：「巴不得我們早死在埃及地，或是死在這曠野。耶和華為甚麼（要）把我們領到那（迦南）地，使我們倒在刀下呢！我們的妻子和孩子，必被擄掠。我們回埃及去，豈不好嗎？眾人彼此說：我們不如立一個首領，回埃及去罷」（民一四．2—4）！另立一個領袖，不只是不要摩西，而就是不信任耶和華上帝的領導，嫌耶和華的領導無方，使大眾面臨絕地。嫌耶和華領導無方，不再要耶和華領導，對於耶和華上帝的藐視，嚴重到甚麼程度！所以這一次，上帝生的氣可大了，準備用瘟疫來擊殺他們——耶和華最心愛的以色列人。後來雖答應了摩西的懇求，還是給了「你們的屍首，必倒在曠野」（在進迦南以前就死了）的懲罰。耶和華上帝的法律是：誰不受耶和華的領導，誰就該死。上帝的大慈悲，愛世人，是不能與統治人類分離的，因為上帝的身分，就是宇宙的大統治者（主宰）。在上帝，非統治人類就無法愛人類，所以人類也就非服從主，作忠實的僕人，不能獲得上帝的愛。耶和華與耶穌先生的信徒啊！你們要記著：統治你就是愛你。

第二例，在以色列民族進入迦南，由祭師撒母耳領導的時候。那時，以色列還是部落（十二支族）時代，士師（祭師）治理——耶和華神權統治的時代。當時的列國，都有了國家組織，有國王治理，以色列人也就向撒母耳要求，為他們立一個王。從祭師治理到國王治理，本是人類歷史的一定演進，是可喜的進步。但從耶和華的神權，神人間的主奴關係來說，那等於叛逆，不要耶和華作他們的王了。所以耶和華對撒母耳說：「他們不是厭棄你，而是厭棄我，不要我作他們的王」。人類由於眼睛明亮，人類文明進展到這一階段，任憑耶和華怎樣的全知全能，也無法扭轉這一歷史的要求。雖然耶

和華還是努力作最後的說服：「告訴他們，那王將來怎樣管轄他們」（撒上八．9），服勞役，納賦稅，還要奪取他們的財產。但人類有了國家組織的堅決要求，也就不聽耶和華的話。耶和華到底是聰明的，見事已如此，反對無效，也就順水推舟，給他們立一個王了。

耶和華不願意以色列人成立國家，還是不願意人類的團結。人類集合於國家組織之下，至少是以政統教（怕還要政教分離……），人類再也不會無組織的，受耶和華神權的直接領導了。國家制度是人類進一步的社會組織；在國家的統一組織下，營為群體的活動。文化、事業、公共福利，一切都更迅速的進步。在這大地上，人類要顯揚自己的名字，不再將榮耀歸於上帝。企圖反對國家，誹毀國家為管轄人類，虐待人類的力量，耶和華早在馬列主義以前，吐露這種高見了。其實，他們也不一定討厭國家，只是國家制的存在，使他們統治世界的雄才大略，無法實現罷了！

三、叫人家庭分爭

人類既有了分別善惡的智力，那唯有使人類分散、對立、鬥爭，才能接受耶和華上帝的領導。這一政略，到耶穌先生宣揚福音的時代，雖因人智進步，而大大修正了耶和華的意思，但以促使人類分散、對立，為達成信仰上帝的有效方法，還是一樣。如耶穌先生說：

「你們不要想我來，是叫地上太平。我來，乃是叫地上動刀兵。因為我來，是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏。人的仇敵，就是自己家裡的人」。（太十．34—35）

「你們以為我來，是叫地上太平嗎？我告訴你們：不是，乃是叫人分爭。從今以後，一家五個人將要分爭：三個人和兩個人相爭，兩個人和三個人相爭。父親和兒子相爭，兒子和父親相爭；母親和女兒相爭，女兒和母親相爭；婆婆和媳婦相爭，媳婦和婆婆相爭」。（路十二．51—53）

耶穌先生的福音，強調信主得救——主要是信上帝的兒子，信上帝的化身，也就是信耶穌自己。他強調來世間宣揚福音的中心工作，是促使家庭內的自相鬥爭，就是動刀動槍，也在所不惜。有些讀「經」而沒有讀通的好好

先生，懷疑耶穌先生那樣的愛人如己，不惜犧牲自己的生命，怎麼叫世人自相分爭呢？不只說愛而又談仇恨，不說和平而強調鬥爭呢？這怕不是耶穌先生的意見吧！這是不明白希伯來精神（也可說西方精神）的幼稚想法！如明白耶和華上帝的主宰人類，是從人的分散對立中而完成統治，就容易明白耶穌先生這一平常的道理了。不過，耶和華上帝的愛世人，著重於種族的，不脫民族宗教的色彩。而耶穌先生的愛世人，著重於個人的，使每個人因信而得永生。耶和華上帝（聖父）的時代，是從嚴格統治人類，而逐漸失去控制，所以用分散——種族分散，階層對立，及無組織以維持統治。耶穌先生（聖子）的時代，是大大革新，從頭收拾舊山河，這就非採用矛盾鬥爭的神聖作略不可。不進行家庭的鬥爭，怎能達成新王國的統治呢！

四 一貫之道

一、結說

要通達「上帝愛世人」的「經意」，必須確認上帝與人的主奴關係，這才能得出「為了愛人，必須治人」的結論。有以為上帝與人為父子關係，有以為耶穌與門徒為師生關係，這都是不對的。老子中學畢業，兒子也是中學畢業，老子決不會心裡難過。如兒子大學畢業，那老子一定是特別歡喜。又如老子官拜一品，兒子竟稱孤道寡，不論老子的表情如何，心裡總是不亦樂乎！父子的關係是這樣的，而耶和華與人類呢？自己有智慧，卻不許人吃分別善惡的果子。人有了智慧，上帝就不願人類的團結，作成更大的事業。天下有這樣的父子嗎？這樣的耶和華，能相信是你們的父嗎？耶穌先生說：「學生不能高過先生，僕人不能高過主人」（大十．24）。僕人不能高過主人，以西方的奴隸社會來說，是對的。學生不能高過先生，或者也是西方文化吧！但在東方，「青出於藍而勝於藍」，受到人的稱讚。正因為學生高過先生，人類的文化才有進步！你能勝過耶穌先生嗎？「上帝與人為主奴關係」，是讀通「聖經」的總線索，也可說是「聖經」的一貫之道。確認了這，上帝愛世人的微言大義，才明白地顯露在人的眼前。

我在讀「經」的過程中，偶然悟得了一點。這雖然又是洩漏天機，干犯天怒的，但這奧妙的學問，我還是把他吐露出來。如中國有從堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子傳來的一貫政治哲學一樣，《新舊約》中，卻有西方真傳的一貫統治哲學。扼要的說，盲目無知識，是愚民政策。蒙蔽人的眼目，管制人的思想，才能造成狂熱的一致信仰。分散無組織——分爭，對立，仇恨，鬥爭，是分化政策。運用這些，才能分散他們而集中到自己這邊來。這在中國的道家、法家，也多少摸到邊緣，但那裡有耶和華啟示的博大精深呢？又如為了愛人，所以要治人；為了深切的愛人，所以非嚴格的治人不可——愛與治的矛盾統一，是怎樣的奧妙！如應用這些而繪成快要到來的天國藍圖，作成響亮的政治號召：為了救人類，解放人類，非經過專政，嚴格控制你、教育你不可。如宣傳到使人信仰，大家跟著走，這就是應用耶和華上帝的統治學，到了爐火純青了！我起初希奇，希伯來的偉大宗教，怎麼也搞這一套？但不久就明白：耶和華上帝是宇宙王國的大統治者，不搞這一套，又搞些甚麼呢？我是不願做奴隸，又不想做主人的人，所以對這樣的高深學問，儘管欣賞而並不想宣揚他。而且還覺得：耶和華那樣的極權大獨裁者，他的宇宙王國，在《舊約》裡清楚的顯示出來，他不得不不斷的向人類讓步，向人類低頭。在人類的知識進步互相團結下，耶和華的宇宙王國，分崩離析到無可維持，不得不讓位給他的兒子——耶穌先生，一新世人眼目，而謀王國的復興。耶穌先生再建的王國，由祭師們代表執行。然自文藝復興以來，不也在向人類讓步低頭嗎？不也成為派別紛歧，自相爭吵，封建割據，如戰國時代嗎？那樣的極權統治，也終於如此，何況那些法西斯、馬列主義等邪惡極權，人民的眼睛雪亮，又能維持幾久呢！所以，我雖欣賞那西方一貫真傳的統治學，而從無宣揚讚歎的信心。

二、我的禱告

末了，讓我向耶和華上帝禱告吧！

萬王之王，以色列的上帝耶和華啊！我讚美你，感謝你，你的大慈愛，使我這外邦人，通曉你的啟示！不是你，有誰給我以智慧？誰能通曉你為了愛人，必須治人的真理？

耶和華上帝啊！願你的恩典，臨到神父、牧師、傳道——宣揚你與主耶穌名字的僕人，也像臨到我一樣！勿使他們誤以撒旦的知見，作為你的意思而到處宣揚！

耶和華上帝啊！你是大慈愛者！你忍耐，你寬恕，赦免那些推重智慧，歌頌團結，不願向你作奴隸的人們！阿門！

卷006

六、〈上帝愛世人〉的再討論

去年《海潮音》七、八月號，刊載了我的讀「經」心得——〈上帝愛世人〉。在我的想法，與「名佈道家兼作家」吳恩溥牧師的看法相近，「對於基督教，可能起一些漣漪都沒有」。但出乎意外的，遠在香港的吳恩溥牧師，竟「在百忙中撰文護教」（題為〈斥印順和尚上帝愛世人篇的謬妄〉）；《基督教研究》主編龔天民牧師，竟說「對印順之文，非予以痛擊不可」。這使我感到非常的榮幸與興奮，因為即使沒有別的漣漪，而吳、龔二大牧師，確已被震得波浪洶湧了！所以不問吳文的價值如何，看在香港遠來的那番盛意，非得虛心的請教一番。

一 上帝與人的主奴關係

一、奴隸終究是奴隸

吳恩溥牧師為了駁斥〈上帝愛世人〉的謬妄，寫了一萬五千字的長文。我拜讀了以後，覺得廢話多了一點。但我要緊扣主題：根本立場是主奴關係；主要方法是盲目無知識，分散無組織。先來依次論究三項主題的正確性，然後清除那大堆廢話，送入「垃圾坑」去。

最根本的主題，是「上帝與人的主奴關係」。吳牧師引用了我的話：「要信你們的主，必須站穩奴隸（吳文誤作主奴）立場，認清耶和華與自己的主奴關係」。「高等的奴隸，也不及貧窮的自由。不過習慣於奴隸的思想生活，如耶和華的忠實僕人們，又當別論」。「你們要站穩自己——奴隸的立

場，認清人與上帝的主奴關係，這才能打開進入天國的大門」。他認為：「印順嬉笑怒罵，無所不用其極。罵基督徒是奴才，是高等奴隸，習慣於奴隸生活」。而龔天民也說我：「用了極惡毒刻薄的字眼，把牧師信徒都罵成是奴隸」。二位誤會了，我那裡會罵人！我是老實人說老實話，試想：奴隸就是奴隸；說奴隸是奴隸，能說是惡毒刻薄，嬉笑怒罵嗎？

作為一位宗教師，最好是冷靜些，沈著些，不能為了面子問題而叫囂起來。我倒不妨問問二位：承認基督徒是主的奴隸嗎？如果說「是的」，那怎麼說我惡毒怒罵呢？如說「不是的」，那先請龔牧師檢讀你主編的《基督教研究》第一期（46、47頁），林異雷牧師的研究：「僕人或使女，原是奴隸的意思，是當時社會的一種階級，他們猶如動物在市場上被賣。……奴隸所有之一切，連他們的妻、兒子，也是主人的所有物。他們不但沒有主權，連自由意志也沒有。……基督徒就是主的僕人。基督徒不是屬於自己，是主所有的，先要認清這事」。林牧師所說的奴隸，與我所說的奴隸，及先要「認清人與上帝的主奴關係」，一模一樣。難道林異雷牧師可以說，牧師說的是真理；印順和尚就說不得，說了就是罵人！龔牧師！你倒說說看！

吳恩溥牧師用了「上帝的兒女原來是大群奴隸」的動人標題，駁斥我說的：「你們要站穩自己——奴隸的立場，認清人與上帝的主奴關係」。他到底怎樣的駁斥呢？首先，儘說些文不對題的話，大罵印順和尚。他自己發問：「上帝的兒女是奴隸嗎」？又自己解答：教會初期，不少奴隸，因「信了耶穌，他們與上帝其他的兒女，是平等的」。次說羅馬及英、美各國，就因基督徒的反對而不准奴隸制的存在。吳牧師說得太保留了，應該說到美國的基督徒總統林肯，為了反對基督徒的擁護奴隸制，而引發南北戰爭。不過我得提醒吳大牧師：我只說上帝與人是主奴關係，人在上帝面前應該是奴隸。我沒有說上帝與耶穌先生的信徒，主張人類應有主奴關係，應該維護奴隸制度。基督徒反對人間的奴隸制度，對於我說的主題——確認上帝與人為主奴關係，有甚麼相干？難道就因此而駁斥了我的主題嗎？而且所說的奴隸們「信了耶穌，與其他的上帝兒女，是平等的」，話也許不錯，但並不能因此而否定上帝與人的主奴關係。因為不是別的平等，而是大家「平等」的，「甘

心」的去做主上帝的奴隸。

現在中國人心目中的奴隸，不能完全表達《新舊約》中的奴隸（僕人或使女）意義，所以我在原文中說：「說到奴隸也有他自己的人格，這種鬆弛了的，東方式的奴隸，不可以拿來解說一神教的奴隸。……在中國，在印度的佛教，說到主奴關係，即使有階級性，義務也是對等相互的。奴隸在中國的地位，決與耶和華及耶穌先生所想像的不同。這所以，獨斷的唯物論者馬克斯，也不能不承認亞細亞的生產樣式」。我的意思是：古代社會，奴隸制是到處存在的。西方式的奴隸，雖如林異雷牧師所說的那樣，而中國及印度佛教說到的奴隸，卻多少不同。主奴間有相互應盡的義務；奴隸有他的自由的意志；奴隸為家庭中的低級成員。所以東西方的制度，在社會上、經濟上，影響到政治上，都並不相同。我附帶的說一點，給吳恩溥牧師長些見識：佛教的「四姓出家，同姓為釋」，是徹底否定了婆羅門宗教的階級性。在律制中，僧團根本不許有奴隸。佛與信徒，是師生關係，所以稱釋迦佛為「本師」，自稱為「弟子」，而不是自稱為僕人或使女。對當時的一般社會，主張主奴應有相互的義務，而主奴是以行為及經濟而演變。這樣鬆弛了主奴的限制，銷融了階級的尖銳對立。這在中國，由於道德意識的增高，有的認為奴隸制不合理，政府也制法來廢除他。奴隸早已是家庭中的一員，大家都是人，而不像西方主奴階級的尖銳對立，把奴隸看成純經濟性的物品。所以在和平演進中，中國的奴隸制消失了，而不像西方那樣的要大力反對。即使基督教的國家，也非發動戰爭來達成不可。解放黑奴這麼久了，黑白合校等還要基督徒來操心！

我為了說明「希伯來的一神教，連耶穌先生的福音在內，正是淵源於奴隸社會。現實世間的主奴關係，被反映而鑄成宗教意識」，就是上帝與人的主奴關係。但這是西方式的奴隸，而不是「鬆弛了的，東方式的奴隸」，所以在《上帝愛世人》中，說了那一段，並不想討論東西方的奴隸制度。可是吳恩溥牧師，也許是故意弄錯了，對中國與佛教，大發妙論。不但文不對題，而且是血口噴人。他竟然根據我這一段文字，推論出：「印順對於印度，對於中國的奴隸制度，卻十分欣賞」。「佛教國家的奴隸，是平等的、民主

的、自由的」。「佛教一點不反對奴隸制度」。這樣的纏夾廿三，信口雌黃，真使我不敢相信，這是大牧師，而且是「名佈道家兼作家」。大牧師！不是口頭爽快就得了！試問你這樣的推論了，挖苦了，對於人在上帝前應有奴隸的立場——我的中心論題，有甚麼關係？憑這樣的惡意推論一番，就能否定了人與上帝的主奴關係嗎？

二、甘心作上帝的奴僕

吳恩溥牧師知道廢話無用，根本沒有討論到主題，這才又以三點來駁斥我。主要的理由是：「基督徒甘心作上帝的奴僕」。「基督徒做為上帝的奴僕，是甘心的，不是被迫的」。妙論！妙論！說來說去，奴隸還是奴隸，卻加上了「甘心」的美麗字樣。意思說：這是志願奴隸，是有自由意志選擇的奴隸。這樣的奴隸，也許是光榮得多！但我得提醒大牧師：我只說在上帝面前，要站穩奴隸立場，才能蒙上帝的喜悅。我幾時說過上帝強迫你做奴隸？而且，甘心的奴隸，難道與上帝就不是主奴關係嗎？

看看他的三點意思吧！一、他提出連串的反問，想否定基督徒的奴隸身分。先問：「試想上帝的兒女，如何給上帝做奴隸」？據我的讀「經」心得，真正的上帝兒子，也許不止耶穌一人，但決輪不到你們。憑什麼資格，說人是上帝的兒女呢！在這點上，天主教說得好，是「契子」，這是主人對於忠實奴隸所給予的特別恩寵。如李克用他們，收認了大批養子。又如有些國君，以國姓來賜予忠貞有功的大臣。其實，並不因此而真的成了金枝玉葉。這一類兒女，也就是奴隸，兒女與奴隸並不一定不同。從這一反問看來，吳恩溥連自己的身分都不明白。這樣的佈道家，對耶和華與耶穌先生來說，真是危險極了！他又問：「上帝如何役使這麼多的奴隸」？這問得太可笑！上帝是萬能，只要上帝願意，甚麼都能做，難道就不能役使這麼多的奴隸嗎？他又問：「役使這麼多奴隸，去榨取些甚麼」？這可見他不知奴隸的用處多得很呢，根本不知道奴隸的主要屬性。上帝是主宰（一切自由，一切由我支配）意識的神化——「唯一絕對的主宰意欲」。所以一切要服從上帝，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。本著這樣的主宰意識，所要求於人的，便是吳牧師所說的「順從」、「聽命」；也就是

林異雷牧師說的「基督徒不是屬於自己，是主所有的」。一切不屬於自己，一切為了主，服從主。我所說的奴隸，奴隸意識，就是這樣。至於「從他們身上榨取利益」，那只是著重經濟的部分奴隸而已。這連串的發問，說了等於不說，那裡能否定上帝兒女的奴隸身分？

二、他說：「聖經提到人和上帝的關係，有主僕等。……這不過照著人所能明白的，能領悟的，教導人怎樣與上帝來往，及怎樣事奉上帝而已」。真希奇！吳恩溥讀了我的〈上帝愛世人〉，卻不知我所說的主奴關係，正是要人養成一切屬於主，服從主的奴隸意識，站穩事奉上帝的奴隸立場。難道我說上帝與人的主奴關係，會說上帝把人當動物一樣去出賣嗎？

到這裡，吳恩溥牧師的奴隸意識，奴隸妙論，才毫不隱飾的吐露出來。他說：「極其希奇的，主僕之稱，是出於聖徒所自稱。……上帝是創造主，是宇宙的主宰，人算得甚麼？……人能夠在上帝面前作為上帝的奴隸，難道委曲你們的身分嗎」？這等於說，人與上帝拉得上主奴關係，做上帝的奴隸，是非常神聖的，光榮的！這樣，印順「心眼黑闇，輕重倒置」，偏說「做上帝的奴隸不可以」，豈非是該罵與非痛擊不可！其實，我不願做上帝的奴隸是真的，但沒有干涉別人做奴隸的自由。不願做上帝的奴隸，是我的自由；正如做上帝的奴隸，是吳恩溥的志願一樣！現在甚麼時代！竟敢因我不願做上帝的奴隸而惡罵起來，好大膽的牧師！

關於志願作上帝的奴隸，容我提一點意見來貢獻吳牧師。上帝與人的主奴關係，早就確定，只是耶和華的信徒才有此自覺罷了！如亞伯拉罕接待耶和華時（創十八．3），摩西懇辭作耶和華的代表時（出四．10），都明白的有過主僕的稱呼。從〈創世記〉來說，上帝創造了一切，又造了人，要他們「治理這地；也要管理海裡的魚，空中的飛鳥，和地上各樣行動的活物」（創一．28）。在上帝的宇宙裡，人的意義就被這樣的規定了。如主人有田園、礦場、橡樹園等，就要有奴隸來經營管理一樣。所以人在上帝的宇宙裡，是不容規避的法定奴隸；上帝與人，是鐵定的主奴關係。可是奴隸不聽上帝的吩咐（不守奴隸本分），吃了禁果，這真是該死！於是人就失去了地上的樂園。從來耶和華上帝的信徒，就是意識到自己不守奴隸本分的罪惡。這

才確認上帝（耶穌先生）為主，確認自己的奴隸身分，這才將來有被安置到天國的希望。人在上帝面前，是當然的奴隸。基督徒認清了自己的身分，甘心樂意的做奴隸，這才恢復了上帝與人的主奴關係，打開了人與上帝的往來之道。所以我在〈上帝愛世人〉裡，認為應培養奴隸意識，站穩奴隸立場，認清上帝與人的主奴關係。甘心樂意作上帝的奴隸，只是確認自己的奴隸身分，認清奴隸的應盡責任，而並非新接受一項偉大而神聖的任務。如將志願奴隸看得太神聖了，在主人眼中，怕是一位狂妄不安分的惡奴呢！

三、他揭示了「基督徒甘心作上帝的奴僕」，「是甘心的，不是被迫的」；「與印順所謂的養成奴性，有如霄與壤，絕無相同處」。關於作上帝的奴隸，有偉大的意義，說不完的好處，這是要做了上帝的奴隸，才能經驗出來。我不願作上帝的奴隸，所以無法信認，也無權否認，不過多少可以推想出來。世間的主人，有了廣大田園，壯美房屋，一望無際的橡樹園。如奴隸肯承認奴隸身分，參與主人的經營發展工作（這叫「同工」），那就可以吃主人的飯，穿主人的衣，欣賞主人的田園樓閣。如絕對服從、聽命、勤勞，在主人眼前蒙恩，派作奴工的管理者，賞賜許多好處，那就更好了！如真能擠到主人面前，站在旁邊，那是最高等的奴隸，會覺得無比光榮。我想，上帝創造了大地、動植物，當然也需要奴隸來治理與管理。他的創造人類，應有他的一番經營計劃。所以志願作上帝的奴隸，與上帝同工，總是有好處的，不會錯的，這都可以從世間的主奴關係推想出來。問題就是那些不願意做奴隸的人，不承認主奴關係，這才使上帝這個世界的經營目標（樂園、天國、地上天國），雖然不斷修改，還是一直失敗到現在而無法完成！

在過去的奴隸社會，奴隸大都是安分而樂意的，接受奴隸身分與工作。如奴隸們覺得「被迫的」，那奴隸背叛的時機也快到了。所以「甘心」二字，並不足以顯出奴隸的特別偉大。就以《舊約》來說，甘心作奴隸的也有的是：「倘或奴僕明說：我愛我的主人，和我的妻子兒女，不願意自由出去。……他就永遠服事主人」（出廿一．5—6）。自由選擇的志願奴隸，有甚麼希罕！

甘心作上帝的奴隸，與我所說的養成奴性，真的有天壤之別嗎？其實我說的「養成奴隸意識，習以成性」，就是培養到承認奴隸身分，確守奴隸本分，自覺得奴隸的合乎真理，「不自慚愧」而已。一切屬於主，一切為了主，絕對接受主人的意思與工作，而樂意去作的奴性，與吳恩溥的志願奴隸，有甚麼不同？至於命令你去攻擊外人，命令你殺盡某一部族，或者要你把別人的財物奪來，或者要你生孩子，要你獻出所得的十分之一（這也可說是榨取利益了），要你宣揚主人的恩德，要你去經營某一地區，要你.....那是奴隸所擔任的不同工作，與奴隸意識及奴性無關。吳恩溥牧師似乎讀「經」不多，這才將志願奴隸的工作，局限於「與上帝同工，共同建立人間天國」。那知上帝面前的奴隸工作，如上面所說的，不一定如此的響亮堂皇！例如摩西當時的自稱僕人，反而是不願接受上帝給予的任務呢！上帝與人的主奴關係，是一樣的；而奴隸的任務，是形形色色。這些，大牧師要好好的查「經」才得！

三、我的三點感想

我的第一主題，也就是最根本的論題——人在上帝面前的奴隸立場，絕對正確，無可懷疑，論辯可告一段落。但我因此而引起的複雜情感，想寫出來作為這一主題的結論。

第一、我非常驚訝：我雖不願意做上帝的奴隸，覺得中國人不大能接受這種主奴關係的宗教，但我沒有反對任何志願的奴隸。我反而認為：必須養成奴隸意識，站穩奴隸立場，認清上帝與人的主奴關係，才能信得及上帝愛世人，才能承受上帝的恩惠。也就是指出了，一個基督徒應有的根本信念。我是老實說話，決無罵人的意思。自覺得即使站在我敬愛的耶穌先生面前，也毫無歉疚。然而竟引起部分基督徒的那樣衝動，認為「非予以痛擊不可」。吳恩溥牧師真的把我罵慘了，這不能不使我驚訝，驚訝得難以相信。我不能不細讀龔牧師主編的《基督教研究》，不能不精讀吳牧師的大作。然而，結果是使我的驚訝更大。因為在《基督教研究》中，發現林異雷牧師的「基督徒是主的僕人」，與我一樣的明白指出，僕人就是奴隸的意思。而吳牧師在罵夠了以後，也明白揭示：「基督徒甘心作上帝的奴僕」（其實用「奴隸」

二字更好，隸是隸屬，能表顯出一切屬於主的深意）。我說是奴隸，你也說是奴隸。你說志願的奴隸，我沒有說是強迫的奴隸。讀的《聖經》是一樣；「基督徒是上帝的奴隸」的結論也一樣。然而印順和尚竟有勞二大牧師的痛罵痛擊，實在希奇，幾乎使我驚訝得頭腦都昏了！

第二、我非常感激：官話和合本的「新舊約全書，別來已卅多年了」。那時的讀「經」心得，早已印象模糊，那裡敢自信為正確，只不過「覺得有些心得，也著實可以作熱心的神教徒的參考」而已。所以我發表了那篇〈上帝愛世人〉，一直在希望神學家能給我指正，以免萬一的錯誤。現在二大牧師的痛罵中，使我對於耶和華的根本認識——主奴體系的宗教，得到了充分的證明。因為基督徒是主的僕人；而僕人或使女，就是奴隸的意思。二大牧師站在基督徒的立場充分證實我的論題，加強了我的自信，我是怎樣的歡喜，應怎樣的感激！

第三、我非常抱歉：我說是奴隸，你們也說是奴隸，是奴僕，證明了我的主題，是千真萬確，那為甚麼要那樣的憤慨，那樣的痛罵痛擊呢！這是我不能不反省，不能不深思的問題。起初老是想不通，後來在吳大牧師的大作，發現了「在廿世紀的六十年代的今天，奴隸已為法律所不容」的警句，而使我恍然大悟，覺察到自己的嚴重錯誤。事實儘管是事實，基督徒儘管是道地的上帝奴隸，而且是「不自慚愧」，引以為榮。但今天已是二十世紀的六十年代了，奴隸已是法律所不容，極其醜惡難堪的名稱。所以無論是怎樣的就事論事，千真萬確，但以和尚身分，公然宣說基督徒是上帝的奴隸（如基督徒自己研究，好事不出門，還無傷大雅），無疑會被人誤會，大大刺傷了，特別是立場不穩，身分不明的準基督徒。公然傷人尊嚴，也就難怪要惹人的痛恨、痛罵、痛擊了。這一道理，越想越對，也就越想越覺得自己的錯誤。我因而記起了從前老師要我們「慎言免辱」的故事。老師說：一位口沒遮攔的青年，走向十字街頭，見到從前見過的一個土匪。青年公然指證：「他是盜匪」！拍的一聲，一個沈重的耳光，打在青年的臉上。接著，那人指著青年的鼻子說：「你才是土匪」！揎拳捋袖，聲勢洶洶！末了，恨恨的告訴青年：「我是劫富濟貧，替天行道的俠盜，與別的盜匪不同，你知道嗎」？然

後大踏步走了。本來，說他是盜匪，並沒說他劫貧欺弱；但盜匪二字，早為法律所不容，有識人士所不齒。公然指證，怎能免於耳光呢！「出言不慎，自取其辱」，不能記取老夫子的訓誨，現在被罵得慘兮兮，記得也已遲了，我還敢怪人嗎？

我有了這樣的自覺，覺得自己錯誤很大，所以願以懺悔的誠意，向二大牧師，及讀過〈上帝愛世人〉的基督徒，表示十二萬分的歉意！請恕我只知報告讀「經」心得，從前甚麼，就老實說甚麼，而沒有認清時代！我決意從善如流，接受吳大牧師的寶貴意見。以後寫作，一律將「奴隸」字樣改為「奴僕」；或者加上「甘心」二字，以表尊敬。如「應站穩奴僕立場」，「養成奴僕意識」，「應認清上帝與人的主奴關係」（這本沒有隸字，所以恕我不加僕字）；基督徒是上帝的「甘心奴僕」等。我相信，二大牧師深受耶穌先生博愛的感召，一向「愛你的仇敵」，一定是罵過就算，不再懷恨在心！希望以後能就事論事，「探討真理」，不再東拉西扯，一片罵聲。我懇切的希望二大牧師能接受我的歉意！

二 上帝所喜悅的人——盲目無知識

一、到底是誰錯了

「上帝與人（基督徒在內）為主奴關係，是讀通聖經的總線索」——這是我論〈上帝愛世人〉的主題。經過上面的討論，如不是為了「二十世紀的六十年代，奴隸已為法律所不容」，吳恩溥牧師一定會像聖徒那樣，勇敢地承認「而不自慚愧」；不會吞吞吐吐，說甚麼「基督徒甘心作上帝的奴僕」，而進行「奴隸」與「奴僕」的一字之爭！這一主題既經確定，那對於上帝所喜悅的人：盲目無知識，分散無組織，也就會覺得理所當然，不用爭論！只是吳牧師輕重倒置，將主題放在末後，這才又罵又說的大肆批評。這一來，我又不得不多說幾句了！

上帝所喜悅的，是盲目無知識的人。對於這，我是引述伊甸園神話來說明的。吳恩溥批評我，「這二點印順都搞錯了」。他自以為：「吃禁果這一段，主題不是記述人類文明發展史；牠的中心，乃是記載人類靈性生活怎樣

開始敗壞」。其實，我也沒有說這是記述人類文明發展史。這是古老的神話，我不過在這神話中，起初是「赤身露體，並不羞恥」（創二．25）；以後是「拿無花果樹的葉子，為自己編作裙子」（創三．7）；再「用皮子作衣服」（創三．21）；看出人類文明發展的痕跡而已。至於說，這是人類靈性生活的開始敗壞，但也知道靈性的敗壞在那裡嗎？上帝說不准吃，而人卻偏要吃吃看。這就是靈性敗壞，意味那主奴關係的開始破壞，盲目生涯的開始改變。不守「奴僕」本分，在主上帝看來，是不能容恕的罪惡。

吳恩溥牧師怎樣說明人類靈性生活的敗壞呢？他說：「亞當夏娃赤身露體，一點不覺得羞恥，這說明了人類在沒有犯罪以前，天真無邪，……男女之私，有如飲食，光明正大，毫無可恥之處。等到人犯了罪，罪進入了人心，這時就起了變化」。這倒是道地的古老神學！知道赤身露體而有羞恥心，希伯來的宗教是看作罪入人心，靈性生活敗壞的。但這是只知其一，不知其二的片面解說。問題是不知羞恥，並不如幻想者設想的完美；有羞恥，也並不太壞。羞恥心，不僅是罪的自覺，也是道德意識的自覺。人類到了知善惡、知羞恥階段，才開始進入人文道德的，真正的人的世界，與畜生有別。所以心中有罪的感覺，是不理想的；但因此而知善惡，正是向上向善的勝德。也就因此，有羞恥心（或稱良心等），比那無知識的嬰兒、初民、瘋漢、畜生——不知善惡，沒有慚愧的，總是好得多！佛教以慚愧心為人與畜生的分別，儒家以羞惡之心為良心的一端，這與希伯來神教的片面解說，專以羞恥為罪入人心，是並不相同的。

吳恩溥說我都搞錯了，但到底是誰搞錯了，我們還是來研究研究再說吧！伊甸園有各樣的樹，「又有生命樹和分別善惡的樹」（創二．9）。上帝說：甚麼都「可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子你不可吃」（創二．16—17）。到底為甚麼不可吃？主上帝的意思，那一樣東西吃不得，就不准吃，吃了就該死。該死就是該死，「奴僕」根本沒有過問的資格。站在主上帝的立場，說話就是法律，就是真理，根本用不著我們來研究。研究為甚麼，簡直是對上帝的侮辱，侵害主上帝的絕對自由，無上尊嚴。但站在人類自己的立場，主上帝為甚麼不准吃，就有研究的餘地。研究起來，這一神話

的主題，不只是不守「奴僕」本分（被稱為靈性敗壞），還有人類的眼目從此明亮，能分別善惡的意義。人類的眼目明亮與分別善惡，也是主上帝所不願意的。所以我論斷為：主上帝所喜悅的，是盲目無知。這不是我的惡意誹毀，而是忠實地根據《聖經》的明文：

「蛇說：上帝知道，你們吃的日子，眼睛就明亮了，你們便如上帝能知道善惡」。（創三．5）

「亞當夏娃吃了以後，二人的眼睛就明亮了，纔知道自己是赤身露體」。（創三．7）

「上帝說：那人已經與我們相似，能知道善惡」。（創三．22）

眼睛明亮，與上帝相似，能知道善惡，豈不明顯的因為吃了分別善惡樹果嗎？在沒有吃以前，豈非是有眼睛的瞎子，不能與上帝那樣，有知道善惡的智慧嗎？我說伊甸園時代是盲目無知的時代，到底錯在那裡？

老實說，吳恩溥才根本搞錯了！他只記著甚麼靈性敗壞，而對上面的煌煌「經」訓，竟視而不見。反以為：「人類的知識，並不由於吃禁果而來。……分別善惡的智力，是否由於吃禁果而來呢？同樣不是。人所以異於禽獸，其中之一，因為人有良心。此心與生俱來，此心使人別善惡，明是非」。這是甚麼話？這是公然違反《聖經》的異端邪說（站在主上帝的立場，應該這樣說）！這不但與蛇說不合，也與上帝的話（創三．22）相違背。吳大牧師！你平日讀經、佈道，到底在搞些甚麼？牧師熱心維護神權，而公然違反上帝的話，總不免太過離奇！我想，吳恩溥一定是研究有素，心裡明白，根本不會搞錯。只是生在二十世紀的六十年代，擔當不了「盲目無知」四字，所以故意曲解，不僅維護神教，也維護了自己的尊嚴。正如聽不慣「奴隸」二字，而只承認「奴僕」一樣。也許雖然信受西方的神教，到底還是中國人出身。為了維護尊嚴，也就顧不得上帝，將儒家的良心說，冒充希伯來的神學，而不覺得喪失了自己的神聖立場。但是希伯來的神學，並不能因吳恩溥的搞錯了而改變，也不能就此而歪曲了上帝的意思。吳大牧師！對於印順和尚，痛恨也得，痛罵也得。為了維護神教的尊嚴，而歪曲上帝的意思，是十

二萬分的要不得!

盲目，我曾稱之為有眼睛的瞎子。這並非甚麼都看不見，而只是心眼未明，見了等於不見。如看到赤身露體，卻不知道赤身露體有問題。無知識，也不是甚麼都不知。在我所信解的教學，甚麼動物都是有知的，只是知的程度問題，何況是人？我說「伊甸園式的初民，不識不知」，不是一無所知，而只是如二三歲的孩子，會笑、會說、會跳；爸爸、媽媽、阿貓、阿狗都會叫，就是赤身露體還不知道有問題。從盲目到眼睛明亮，從無知到有分別善惡的智慧；在伊甸園神話中，說是由於不聽主上帝的吩咐，吃了分別善惡樹的果子。我所以解說為：這「意味著人類的自覺（由於眼目明亮，覺得自己赤身露體），自由的思考」（不服從耶和華的禁令）。「是人類意識到自己是人，覺得人性的尊嚴。……分別善惡的智力，慚愧的道德意識」。這是到了知羞恥，知善惡，人與畜生顯然不同的時代。然而，這是耶和華上帝所不願意的。雖然分別善惡的智慧，與上帝一樣，並非壞事，但這只能是上帝所專有，而不許「奴僕」所共有。那麼上帝所喜悅的人，不是盲目無知識嗎?

二、不成理由的理由

吳恩溥居然找到兩節《聖經》，來支持他自己的意見——人類一向就有別善惡、明是非的良心，以證明印順和尚都搞錯了！說起來，倒是很有趣的。第一、他引述〈創世記〉（創二．20），在吃禁果以前，「那人（亞當）便給一切牲畜和空中飛鳥，野地走獸，都起了名」。吳牧師認為「這是一項艱巨的工作」，「豈是不識不知的人所能做到」！吳牧師太天真了！這些古老神話，我不是看作史實，（基督徒非承認這些經文的真實性不可），而是在這些天真幼稚幻想的神話中，體會出希伯來的宗教意識，及偶爾發見一些人類進展的痕跡而已。所以亞當先生為一切動物取名的神話，我真不知要怎樣向吳牧師解說。先從主上帝的立場來說吧！亞當先生為一切動物取名，那時還沒有太太，這是上帝創造的第六日（創二．20）。那一天，亞當先生還要睡一覺，讓上帝從他的身上，取下肋骨來製造女人。就算整天十二小時工作吧，也不過七百二十分鐘。假定每分鐘為鳥獸取二十個名字，也只得一萬四千四百個。吳牧師！你知道嗎？狡猾的蛇——眼鏡蛇、響尾蛇、蟒蛇、錦蛇

……全世界有二千五百多種呢！所以，就是讓上帝取名，由亞當先生一一宣讀，我看也萬萬來不及。而現在竟由亞當先生來擔當取名的工作，這不只是一項艱巨的工作，而可說是上帝的傑作（可惜不是上帝的工作）！還有，亞當先生只是為地上的畜牲、野獸、空中的飛鳥取名，竟忘記了水裡的魚、蝦、龜、鱉（注意！注意！當上帝的憤怒臨到地上，毀滅一切活物時，對水裡的魚、蝦、龜、鱉，也特別聖恩浩蕩，沒有毀滅。這是《聖經》的奧妙之一，讓我告訴吳牧師，不妨研究研究）。也許時間來不及，地上的昆蟲也漏了。亞當先生留下的，這些未完成的艱巨工作，是誰繼續完成呀！如從人類自己的立場來說，那問題更多了！上帝造亞當先生到現在，據《聖經》算來，還不到六千年。而六千年以前，我們這個世界，早有了人類，有了文明，吳牧師也該知道吧！都是等亞當先生來取名嗎？還有，將開化未開化的人類，雖然盲目無知，連覆蔽前後的那片葉子也沒有。但對於太陽、月亮，習見的動植物，也會有幾個名字。主上帝的「奴僕」們！不要把取名工作，看得太偉大了！以我們——人類的了解，聽見了鵲叫，貓叫，牛、羊、鵝、鴨、蟬、蜩，這一類鳥獸蟲鳴的聲音，會摹擬他的聲音而給他一個名字（我沒有說一切，也沒有說到處同一名字），自然地成為某一地區所共許。至於由人類老祖宗，將一切名字取好，那是古代天真幼稚的想法。吳牧師竟引證為人心本有明善惡，別是非的能力，那除了公然違反《聖經》而外，真不知現在是甚麼時代了！

第二證據更妙了！那是一個人與畜生談話的故事——神話。如《聖經》說：「女人（夏娃）對蛇說：園中樹上的果子，我們可以吃。唯有園當中那棵樹上的果子，上帝曾說：你們不可吃，也不可摸，免得你們死」（創二．2—3）。吳牧師以為：「夏娃明明曉得吃禁果是一件違命的事。也就是說：在這件事上，夏娃清清楚楚明白甚麼是是，甚麼是非」。就這樣，證明印順又搞錯了。但這是是非觀念嗎？這是習慣於伊甸園生活，不敢違反傳統的主奴關係。也許在上帝看來，覺得不錯。但真正的是非觀念明白起來，怕會根本不接受「奴僕」的命運。再來想起那不敢違反神權，試問是在那裡？不服從，又非在那裡？從前蒙古大軍西征，震懾了歐亞的人心，就有這麼一個故

事：一位蒙古軍人，見到幾位被征服的土著，喝令站住。可是摸摸腰間，卻忘記了帶上佩刀。於是吩咐不准動，等回去拿刀來。蒙古軍人拿了刀回來，土著們正呆若木雞，在等待接受死亡的命運。從這故事中看出，震懾於權威（如神靈顯赫的神權）而不敢違反，並不表示明是非，別善惡，而只是渾身顫慄，失去理性，不會思考。我覺得，習慣於伊甸園的盲目生活而不敢違反，並不是懂得是非；這才能與吃了禁果，才眼目明亮，能分別善惡的意義相適合。從整個神話來說，起初是對於習慣的主奴關係，盲目服從而不知違反。但由於自由意志的激發，終於進入了心眼開明，連上帝也得承認：「那人已經與我們相似，能知道善惡」。雖然神權的統治意識，要咒詛他，可是人類卻從此而拉開了文明的序幕。我們應該感謝亞當先生，夏娃小姐，在盲目的摸索中進向光明！否則，忠於上帝的吩咐，我們到現在，還不知道褲子是甚麼東西呢！

對於這一論題的辨詰，還有兩點：一、吳恩溥說我「把分別善惡的智慧，說成一切知識的根本，智慧的根源」，好好地挖苦我一下。其實，知羞恥、知善惡，我是作為人類意識到自己是人，而進向人類文明的里程碑看的。在人類由蒙昧而向開明的過程中，知識的開展，與道德意識的開展，有著相對應的一定關係。眼目明亮，只能知赤身露體的可恥嗎？智慧，只是局限於分別善惡嗎？盲目無知，不也代表知識的蒙昧？對於這，吳牧師竟「百思而不解」，那也真該「自慚淺薄」了！

二、吳恩溥牧師引據《聖經》以明「基督徒對於知識是十分注重的」。這是批評嗎？還是維護自己的尊嚴呢？不管怎樣，對我的〈上帝愛世人〉，總要全篇讀過才得！我在〈上帝愛世人〉中，說到：「起初，耶和華是不許人類有自由思考的」。這就是禁食分別善惡樹果，也就是主上帝對人類的根本要求——盲目無知。但是，「人卻竟然不聽吩咐，吃了禁果，而能分別善惡了。……人類的知識，到底成為信仰耶和華的嚴重威脅。這樣，忠於耶和華的僕人們，從耶和華得來新的啟示，而向人類勸告」。這就是主上帝適應「奴僕」背叛的新形勢，而提出維護神權的新方法。方法有二：「一、利用人類知識的不充分。……使你意識到自己知識的不充分，而不得不俯服於神

的足下」。「二、要人類將智慧安放於信仰的基石上。……就是說，理智應服從信仰；人類的知識，應服從古老的神話」。對於這，我不也引證《聖經》，如吳牧師那樣嗎？這是說，你們去知識吧（不再禁止，也禁止不了）！只是信順第一，服從第一。我對「盲目無知」，有著這麼多的敘說，吳牧師老是熟視無睹！就算「基督徒十分重視知識」，就能證明上帝所喜悅的，不再是盲目無知了嗎？

三 上帝所喜悅的人——分散無組織

一、上帝干涉人類集合的真正理由

人類甘心作上帝的「奴僕」，是上帝所喜悅的。但從人類眼目明亮以來，主奴關係就大大動搖。這唯有人類分散無組織，才能「接受耶和華上帝的領導」。對於這，從巴別的變亂口音，到摩西時代，撒母耳時代，一直到耶穌先生的時代，我舉出一連串的《聖經》來證明這一論題。比之論「盲目無知識」，是有過之而無不及的。可是吳恩溥一開口就說：「十分可惜地，印順沒有法子，從聖經裡面找到證據，像他在前面所找到的琳琅滿目」！說「印順只找到兩處聖經，巴別塔的故事，和家人分爭的警告」。這真是不負責任的說話！對我的引證敘述，老是「充耳不聞」，「視而不見」，應用伊甸園的作略。我與這位大牧師進行論辯，真有說不出的悲哀！

巴別塔的故事，見於〈創世記〉十一章。上帝下來干涉，結果是人類的口音變亂了，人類分散了，巴別城與塔也停工了。這是神話故事，記載分明；而現在要引起討論的，是上帝為甚麼要干涉人類，分散人類？吳恩溥解說為：「巴別人麕集在一起，他們滿於目前小就，圍繞著高塔過生活。他們違反上帝的旨意，上帝把他們分散，東西南北任由發展。這正如一個有遠見的父母，鼓勵年輕一代的四海為家」。說是說得很漂亮，但我要勸吳恩溥牧師，切莫以上帝的代表自居，自作主張！上帝為甚麼要干涉人類造塔，還是聽聽主上帝自己的話吧！

「耶和華說：看哪！他們成為一樣的人民，都是一樣的語言。如今既作起這（造塔等）事來，以後他們所要作的事，就沒有不成就了」——這是主

上帝干涉人類的理由。

「我們下去，在那裡變亂他們的口音，使他們的言語彼此不通」——這是上帝的干涉辦法。

「於是耶和華使人分散在全地上，他們就停止不造那城了」——這是上帝干涉的結果。

主上帝見到一樣的人民，一樣的語言；見到建城建塔，而擔心他們以後甚麼都能做（並非擔心他們滿於目前小就，將來甚麼都不會做），這才是上帝干涉人類的真正理由。在這神話中，那一句、那一字，與吳恩溥的解說相合？吳恩溥不但捏造神意，而且還製造民意，說甚麼「不必神父、牧師、神學家，每一個存心尋求真理的基督徒，都讀得懂他的意思」，其實連他自己都莫名其妙！好在吳恩溥不足以代表基督教，否則希伯來的宗教傳統，早就完了！三十多年前，在我「讀經」的時候，我所理解到的是：亞當與夏娃，想有上帝一樣的智慧；示拿地的人民，建塔建城，為要傳播人類自己的名。這犯了驕傲與僭妄，所以受到上帝的咒詛，干涉分散。驕傲與僭妄，換句話說，就是不守「奴僕」本分，而有不重視上帝，與上帝爭光榮的傾向，這就難怪上帝的咒詛與破壞了！上帝與人類的主奴關係，在上帝來說，是絕對不容破壞的。所以分別善惡的智慧，只可上帝專有，而不許「奴僕」共有：這就是禁食分別善惡樹果的真正理由。人的眼睛亮了，一天天進步，進步到要建城建塔，把上帝丟開，而專想傳揚人類自己的榮名。在上帝們看來，這種情勢必須設法阻礙，不容繼續發展，否則人類以後還有甚麼不能做呢？這將嚴重威脅主奴關係的穩定，這才是上帝變亂口音的真正理由。所以，如人類忠於上帝，一直過著伊甸園盲目生活，主上帝也就不必使人分散無組織。但人類眼目明亮，天天進步，專求人類自己的光榮（「為要傳揚我們的名」），這唯有使人類分散無組織，才能穩定建立在主奴關係上的神權統治。

二、上帝不願人類有國家組織

對於這一論題，我在〈上帝愛世人〉中，敘述得非常明白，不必多說。唯對上帝不願見人類有國家組織，想再補充幾句。以色列人要求祭師撒母耳

，「為我們立一個王，治理我們，如列國一樣」（撒上八．5）。上帝認為：這：「是厭棄我（上帝），不要我作他們的王」（撒上八．7）。這是甚麼？人類要有政權，上帝要有神權。換言之，這是神權與政權的矛盾。歷史告訴我們：祭師時代是神權，依神意而決定一切。有了國王、國家，那是人類自己的政權。雖還可以保留一點神權，如國王登基，由祭師加冕等，但人類的實際政治，已不容神意任意過問。歐洲中古時代，教權橫越，引起教皇與國家的權力鬥爭，但教皇終於失敗，而不得不承認政教分離。所以有了國家政權，為謀求人類自己的光榮而組合，「從人本的文化來說，這是可喜的進步。但從耶和華的神權統治，神人間的主奴關係來說，那等於叛逆，不要耶和華作他們的王了」。上帝是希望通過祭師而永久直接領導人民的。人類接受上帝作他們的王，用現代的動聽的話來說，是「人類直接向上帝負責」。吳恩溥遠在香港，可能不知，龔天民應該是耳熟能詳。幾年前，臺灣有幾位大學生，不知是那一教會的教友，拒絕向中華民國的國旗致敬。理由是，「他們直接向上帝負責」。這是真能懂得希伯來宗教的！我雖不信耶和華上帝，但不能不對這幾位教友的高明，表示敬意。他們才是上帝的忠實「奴僕」！能體諒上帝的慈愛，知道人類不應該為了人類自己的光榮，而互相結合（巴別建塔，就是違反上帝這一旨意，而遭上帝的嫉忌）。應該個別的，直接接受主上帝的領導，這才能歸榮耀於上帝。上帝所喜悅的，是人類分散無組織，這裡面有大篇道理呢！吳牧師！

三、家庭鬥爭的宗教傳統

耶穌先生說：「你們不要想我來，是叫地上太平，我來乃是叫地上動刀兵」。他的父子、婆媳分爭的聖訓，我認為合於上帝愛世人——分散無組織的原則。吳恩溥牧師罵我「曲解」、「誣衊」。他以為「聖經論及建立一個幸福的美滿的家庭，何止百數千次！印順卻充耳不聞，視而不見。但耶穌在另外一處，講及信徒怎樣為真理奮鬥，為真理犧牲，甚至不惜拋棄父母家庭，他就曲解為耶穌鬥爭家庭，拆毀家庭」。其實，我說的一點都不敢曲解，而只是道理深了一點。《聖經》講到建立幸福的美滿家庭，就是千萬次，也不能證明耶穌先生不準備動刀兵，不提倡家庭分爭。因為建立美滿的幸福家

庭，是一回事；促使家庭分爭，又是一回事。我們知道，希伯來的宗教傳統，是不容異己者存在。無論是《舊約》時代，《新約》時代，一直到羅馬以基督教為國教的時代，凡信仰上帝（還有耶穌先生）的，非嫉視另一宗教，認為異端邪說，加以徹底摧毀不可。吳恩溥牧師應該熟悉古代希伯來宗教，與基督教會歷史吧！耶穌先生以成全主上帝的律法自命，使耶和華的面目一新，而宣揚「天國到了」的耶穌福音。不要說發揚到全世界，對於異教徒；就是在猶太，對於希伯來舊傳的宗教（猶太教），也非指責他、改變他不可。要推動這樣的天國福音（主奴關係的新王國），每一耶穌先生的忠實「奴僕」，在固有上帝信仰的家庭裡，根本不信耶和華的家庭裡，本著不容異己者存在的真理感，自非進行家庭（擴大了是社會、國家）分爭，不斷的分爭，以達到真理的勝利，清一色的基督教家庭（基督教國家）不可。這就是建立美滿的、幸福的家庭了！分散、鬥爭是方法，目的是集結在主上帝——耶穌先生的名下。我在原文中不是明白的說到：「如明白耶和華上帝的主宰人類，是從人的分散對立中而完成統治，就容易明白耶穌先生這一平常的道理」。

吳牧師提到「為真理奮鬥，為真理犧牲」，也曾知道甚麼是真理嗎？讓我來說一點，作吳牧師的參考。人——並不完善，煩惱重重的人，都以自己那一套為真理。宗教也好，政治也好，自己就好像是真理的代表。你以為是真理，我也自以為是真理，矛盾、衝突，在這並不完善的人間，原是不能完全避免的事。所以人生智慧高深些，知道宗教、哲學與政治等，即使非常完善，而流行於人間的，只能是相對而非絕對。這樣，會主張「道並行而不相悖」，「方便有多門，歸元無二路」。最高的理想，「惟不嗜殺人者能一之」，而不說從刀兵中得之。如果說奮鬥，那就如甘地先生的「非暴力抵抗」；孫中山先生的「和平奮鬥救中國」。這就是東方的精神，反極權、反暴力的和平文化。可是西方，特別是希伯來宗教傳來的一貫之道，確信自己為真理，而視異己者為邪魔。那種極端想法，敵視態度，在自覺為真理而鬥爭時，為了摧毀對方，殘殺尚且不惜，何況滲透、分化、顛覆呢？或分化鬥爭以爭取對方，或殲滅異己以保存自己——保持自己的純潔，保持自己的團結，讓我來舉幾則希伯來的宗教故事：

為了以色列人造金牛犢：「耶和華對以色列的人這樣說：你們各人把刀跨在腰間。……各人殺他的弟兄，與同伴並鄰居。……那一天，百姓中被殺的，約有三千。……各人攻擊他的兒子和弟兄，使耶和華賜福與你們」。（出三二．27—28）

為了反對摩西的專權：「耶和華對摩西說：你們離開這會眾，我好在轉眼之間，把他們滅絕。……除了因可拉的事情死的以外，遭瘟疫死的共有一萬四千七百」。（民十六．45—49）

為了娶異族女子為妻：「查出娶外邦女人為妻的，……他們便應許必休他們的妻」。（拉十．18—19）

前二則，為了宗教的意見不合，而進行父子兄弟的血腥屠殺。第三則是為了宗教，而強迫拆散人的夫妻。這不都是耶穌先生為了傳揚真理，而不惜家庭分爭，動刀兵的宗教傳統嗎？我曾幻想：就算你那一套（宗教、哲學、政治……）是真理，真能全人類有志一同，那也罷了！可是世間就不是這麼一回事。真理這面金字招牌，並非誰所專有，誰也可以拿來頂在頭上。如人人為了真理，人人如此的極端、仇視，這問題可大了！所以，我不想說甚麼是真理，但可以告訴神教徒，為真理而不惜分爭，不惜動刀兵，這裡面充滿罪惡，而真理並不太多。「為真理而奮鬥，為真理而犧牲」的吳牧師，讓我再舉一則基督徒的動人故事：基督教自路德以後，耶穌教的教派，從天主教分化出來。那時，誰也以主上帝——耶穌先生的真理代表自居，基督弟兄間，發生了有名的三十年戰爭。好在那時已開始踏入近代文明的時代。基督弟兄們，仇恨自己，殘殺自己，經長期戰爭，終於覺悟到，為真理而鬥爭，根本不是這麼一回事。人生的慘痛經驗，甦醒了久為神教麻痺的心靈，於是和平共存，彼此互相承認。西方在希伯來的神教傳統下，要那樣長期戰爭，才多少覺悟到，異己者與自己一樣有存在的權利（覺悟的人並不太多）。從前是為了維護主上帝的神權，建立在主奴關係上的真理，而不惜向異教，進行分散、鬥爭、屠殺。那知真理——這塊金字招牌，並不專屬於誰，因此為真理而奮鬥，演為基督弟兄間的大動刀兵。我想，這不但耶穌先生，怕連主上帝也想不到！吳牧師！你可以放下這塊「真理」招牌，不再維護動刀兵的鬥

爭文化了吧!

四 清道夫的煩惱

上帝怎樣愛世人？人要怎樣才能得上帝的喜悅？我對這一問題，提出了三項主題。吳恩溥牧師駁斥我，關於主題部分，已在上面論究明白。還有吳牧師的大堆閒話，再來清除一下。

一、戰略與戰鬥力

龔牧師說：「我們是專為對付印順之文而寫，所以別人最好不要插足進來！但如硬要為印順文章助陣，那麼恕我們向大家不客氣了」！吳牧師說：「印順有何賜教，若為探討真理，筆者自當奉陪。至若啦啦隊徒事叫囂，一概不理」。一出手，二位的戰略，就顯得不平凡！龔是嚇阻大家，不要幫助印順。吳是你們幫助，我也不理。這就可以集中火力，專門對付我了。這種集中火力，嚇阻敵人的優越戰略（最好加上四面圍攻），在我來說，可說非常合適。因為〈上帝愛世人〉，是我的「讀經心得」，既不代表佛教，也不是為了別人，而只是我對基督徒的一點獻曝之忱。如值得參考，那是太好了！如值得「痛擊」，也當然文責自負。你們以為我希望宗教界的混戰嗎？我的唯一希望，是請二位認清戰鬥的對象，集中攻擊於我所提出的三項主題，而不是集中於對人的攻擊！還有，充實戰鬥力，第一要緊。否則刀兵不利，糧食不足，戰略還不等於廢話!

二、和尚與道士

我在〈上帝愛世人〉中，說了一句「眉毛拖地」，那是成語，意思說慈悲心重。想不到吳牧師竟會惡毒的挖苦我說：「也許有一天，還要披毛散髮，手橫桃木劍呢」！吳牧師！你弄錯了！我是和尚，不是道士，也不是道士出身。如我是小道士出身，那麼說「手橫桃木劍」，多少還有點取笑成分。我實在想不通，除非吳牧師是道士出身，下意識中充滿了「披毛散髮，手橫桃木劍」的道貌。這才文章的靈感一來，道貌也就鬼祟似的顯現出來。總之，這些高明的笑罵，我和尚原璧奉還。

三、吃耶穌飯

我說到：「也曾聽過牧師講道；也曾做禮拜，按時禱告；而且也曾像熱心的基督徒那樣，每天讀經」。我只是這樣說，而吳牧師竟運用其「推想邏輯」，大罵特罵起來：「印順離耶歸佛，……對故主這樣臭罵惡罵，……難道從前分奶粉，分舊衣，分得不夠，挾恨在心！抑或因為印順從前學了耶穌，吃了耶穌飯，現在怕人家摸他的底，清算他的歷史，也正好藉著大罵特罵惡罵臭罵，來表示他的一面倒」！這雖然是罵我，我倒非常樂意的轉抄，好讓大家來欣賞吳牧師的罵人藝術！我當時是「慕道」而已，上帝與耶穌先生，還不能說是我的「故主」。而且信仰耶穌先生，也不能說是吃耶穌飯。如為了吃耶穌飯而信耶穌，那簡直是下流！純正的基督徒，我知道都不會如此。抗戰以前，香港的邪風山，凡來信耶穌的，就給你飯吃，而且每月還有四元港幣（那時的幣值很高呢）的零用。當時很有些人，為了吃耶穌飯而去信仰耶穌。告訴吳牧師：我當時的「聽道」，「讀經」，還不是這一流，你不能以自己的尺度衡量別人！

四、名與利

我發表〈上帝愛世人〉，在吳牧師看來，不是為名，就是為利。他說：「如果一個無名小卒這樣做，倒情有可原。因為成功了，可以一舉成名。失敗了，最多打回原形，但名字究竟叫開了。印順和尚既然是當今佛教界有數人物，則說話做事，有些分寸才對」。這不是說，如為了出名，那還可以；印順和尚是有了名的人，就大可不必。他認為耶佛之爭的「秘密」，就是大陸來的法師們，「非善信多掏腰包，多解善囊不可」。所以我發表「讀經心得」，他就罵：「佛教界的善男信女們，……還不多添些油香，更待何時」！吳牧師如為了有話可罵，那也罷了。如以為真的如此，那我倒不無疑問：以《基督教研究》為名，而儘寫些批評佛教的文字，為了甚麼？基督教的單張、小冊、專書，批評佛教的有的是，都為了甚麼？吳牧師儘說些文不對題的罵人文章，又為了甚麼？我不敢說異教徒批評我，就是為名為利；因為這樣說，那是太卑鄙了！但我很懷疑：在吳牧師的寫作意識中，除了「名利」還有些甚麼？

五、張獻忠的宗教觀

我以張獻忠與耶和華對論，也許在這點上，引起了吳牧師的大誤會。他說我「侮辱污衊基督教」，首先引到那一段文字。不過我為甚麼提到張獻忠？為了侮辱污衊嗎？如果說張獻忠是土匪，土匪太多了。如果說張獻忠殺人，黃巢殺人八百萬；屠城坑降，一下子就是幾十萬，歷史上也有的是。我為甚麼不說別人？我覺得，張獻忠的天神觀，與希伯來的上帝（神）觀，非常類似。我是看中了這一點，才提到張獻忠的。大殺特殺，要殺得有道理；要大家認為殺得合乎天理（天意、神意）；要死者無怨，生者感恩，那是一門了不得的大學問！張獻忠為甚麼殺人，那是另一問題，而宣佈的殺人理由，是「代天行罰」。為甚麼洪水滔天，幾乎淹死了一切，那也是另一問題；而在希伯來的神權意識裡，是耶和華上帝的「正義」。綜合起來作比較研究：張獻忠七殺碑的「天生萬物以養人」，與上帝造萬物以養人（創一章）相同。七殺碑的「人無一德以報天」（道德墮落；忘記神的恩德），與耶和華要毀滅人類的理由（創六章），也並無不同。張獻忠是「殺殺殺殺殺殺殺」，而耶和華是：「要降雨在地上，四十晝夜，把我（上帝）所造的各種活物，都從地上除滅」（創七．4）。雖然張獻忠的殘殺規模，過分渺小，不配與耶和華上帝相提並論；但到底也執行了天帝的旨意，大殺一番。張獻忠的殺殺殺，雖說奉行天意，只是殺人而已。而毀滅地上一切活物的耶和華上帝，就不是這樣。在進行毀滅以前，先選中了「挪亞是個義人」（創六．9），先為他八口之家，安排好活路。等到水災一過，上帝以最慈愛的態度，「賜福給挪亞和他的兒子，對他們說：你們要生養眾多，遍滿了地」（創九．1）。耶和華上帝那麼慈愛，難怪挪亞要感恩不盡。對於被毀滅的一切，覺得都是應該。大殺特殺，為了給你們福氣，這是希伯來神教偉大的發明！摩西也曾這樣的傳達上帝的意見：「各人攻擊他的兒子和弟兄，使耶和華賜福與你們」（出三二．29）！所以單是替天行道，殺壞分子，是不夠的，必須恩養忠實的「大群奴僕」（這在西方真傳一貫的統治學中，佔有重要一頁）。有殘殺有愛護，不，應該說有正義有愛，這才能表現出耶和華的完整面目。主上帝充滿了正義與愛，所以毀滅全人類，也值得忠實「奴僕」們的歌頌！我比較東西方的「神愛世人」，發現了西方上帝愛世人的特色，所以我不能不這樣

的讚歎：「張獻忠到底是匪類，耶和華到底是上帝。這麼一對比，不但顯出耶和華的愛世人，也可看出西方上帝的智慧了」！我的比較研究，錯在那裡？是污衊嗎？侮辱嗎？如果以為張獻忠是土匪，殺人魔王，我拿來罵罵耶和華，那是吳牧師的淺見與誤會了！

六、洩漏天機

我曾三次說到「洩露天機」。在這點上，吳牧師真的「大罵特罵惡罵臭罵」一番。不過罵夠了，還得來談談問題！我以「天機」來形容上帝的機密。「天機本天成，妙手偶發之」。我不是天機的創造者，而只是揭發一下。天機是上帝的機密，在主上帝的「奴僕」中，實在是公開的秘密。所以我曾說：「本來，不要說教宗、主教，就是普通的神父、牧師，一定是心裡有數，不消多說」。當然，有些低級「奴僕」，雖能由之而不一定知之。天機是上帝的機密，宜於對內公開而不宜向外宣揚。如有人說了，就碰到痛處，抓到癢處，免不了犯天（上帝的代表——「奴僕」）之忌。所以我的洩露天機，被吳牧師痛罵，原也不足為怪，不罵才怪呢！

有二次說到洩露天機，是確認「人與上帝為主奴關係」。據《基督教研究》林異雷牧師所說，吳恩溥牧師所說，都證明了這一論題的正確。只因我沒有認清時代（現在是「二十世紀的六十年代」），用了「奴隸」二字，未免傷人尊嚴。同時我又說破天機，不免碰到痛處，抓到癢處，害得吳牧師面紅耳赤，這才大罵特罵起來。但如以為大罵特罵，就可以蒙蔽人的眼目，否認我說的不是天機，那就想得太天真了！

另一次說到洩露天機，是我對〈上帝愛世人〉的三項主題，指點為西方真傳的一貫統治學。起初，耶和華為神權政治，祭政合一的主宰。他（其實是他的代表們）是希望通過祭師而直接領導人類的，要人類直接向上帝負責的。這才不願人類的眼目明亮，反對人類的巴別建塔，以色列人的建國。由於這是政教合一的主宰意識，所以宗教或政治，凡有極權的，奴役的（人類非服從我不可，不服從就該死）意識，沒有不合於這三項原則的。根源於主宰意識的三大原則，深入西方人心！我又一次的洩露了天機。吳牧師如認為

不是天機，算不得洩露天機，那問題非常簡單。只要吳牧師（或由教會）宣布：這是基督徒所週知的事實，也是一向向社會宣揚的福音。那我真的「是十足十，如假包換的愚民政策」了！再不然，對我的三項主題，在忠於《聖經》的前提下，一一駁斥，也就證明我說的不是洩露天機！可惜吳牧師捨正途而不由，以叫囂怒罵，及歪曲神意，捏造神意，製造民意為唯一辦法。這等於證明了印順和尚確是洩露天機，所以才干犯天怒——神的忠實「奴僕」們怒了！

我是這樣的洩露天機，而吳牧師不願面對問題，只是抓住「洩露天機」四字，拉扯到別處去大罵。他費了十分之一的篇幅，在「洩露天機原來是舊貨新裝」的標題下，大肆叫囂說：「五四運動的號角吹響以後……這個時候，夏娃忽然大走紅運。……夏娃乃人類智慧的徽號」。這樣，「印順不過摭拾人家幾十年前的話渣兒……煞有介事般來進行欺騙勾當」！吳牧師的手法高明極了！但憑這幾句話，就將我洩露的天機——三項主題，西方真傳的一貫統治學，就否定了嗎？那不僅是廢話，簡直是笑話了！說到亞當夏娃的吃禁果，我說：「本來，人在吃了分別善惡樹果以來，眼睛就明亮了。大家的眼睛雪亮，誰也了解這一故事的意義，用不著我來多說。只是有些人，迷戀伊甸園的盲目生活，關在思想鐵幕裡，成為有眼睛的瞎子，所以不免再來解說一番」。我說的何等明白！依我的意思，只要是人，是現代的人，肯好好「讀經」，忠實「讀經」，不問甚麼樣的人，沒有不明白的。唯有迷戀伊甸園生活的，才一口咬定，這只是說「奴性開始敗壞」。吳牧師！「五四運動」是代表甚麼？以「夏娃為人類智慧的徽號」，是「左派嘍囉」的天機嗎？你這樣一說，我的洩露天機——三項主題，與西方真傳的一貫統治學，就是繼承「左派嘍囉」嗎？好高明的手法！只是險毒了一點！

七、組織力與知識

這裡所要說的，也是吳牧師扯到了旁邊。吳牧師從今日基督教國家的組織力，知識的發達，來證明上帝所喜悅的人，決不會是盲目無知識，分散無組織。反之，以今日中國的一盤散沙，東方佛教國家的落後情形，以推定不重組織，不重知識的，恰好是佛教。吳牧師的反擊論法，不適用於「探討真

理」。我說上帝所喜悅的人，是盲目無知識，分散無組織，這唯有根據《聖經》，闡明真意為並不如此，我的論題才失敗了。否則，不敢面對論題，連上帝的話：「那人已經與我們相似，能知道善惡」，也熟視無睹。又捏造神意，說甚麼「如有遠見的父母，鼓勵年輕一代的四海為家」，那是不能駁斥我的。不能駁斥我的論證，反擊就毫無用處。如射擊一樣，不能避免對方先發的一擊，那你就是迅速反擊，而且是中了，但先躺下去的還是你呀！所以為了「探討真理」，要能針對論題，而無須作那些不必要的論辯。

國家民族的興衰，有非常複雜的因素，或內在的，或外來的。宗教是文化的一端而非全部。以我們的看法：流行於世間的，都是相對的。凡是相對的，偏頗發展，都會有副作用的。所以世間的任何宗教，政治，哲學，常在波浪式的起伏中。放眼而觀古今中外：中國隋唐時代的隆盛，不正是佛教最隆盛的時代嗎？日本自亞洲強國而成為世界強國，那時不也多數信佛教嗎？今日菲律賓，不也是基督教國家嗎？基督教獨佔了整個歐洲，自西元五世紀到十三世紀，不恰好是西方所說的「黑暗時代」嗎？不看看從前，不望望旁邊，就想以基督教國家的興盛（其實有的正走向沒落），今日中國等的衰落，來證明基督教的優越；證明上帝所喜悅的，不是盲目無知識與分散無組織，有點近於胡說了！

今日西方文化的隆盛，有種種因素。重要的，有希伯來宗教傳統的信仰，羅馬政治傳統的組織力，希臘民主傳統與愛智的學風。我從來不曾輕視希伯來宗教的特殊價值，特別是「我所敬愛的耶穌先生」。但對於組織力的堅強，知識的發達，如吳牧師那樣的看作基督教的光榮，那就有點缺乏常識了！如希伯來的信仰，羅馬的組織，希臘的民主與愛智，看作遺產的話，那吳牧師所代表的基督教，顯然犯有侵佔與竊取的罪嫌！吳牧師！這些都不外乎題外閒話，還是「把握論題，探討真理」吧！

八、拋紅帽子

吳牧師說：「現在印順在反基（督教）的事上，……也一樣盡力拋共產黨紅帽子」。這未免說得太離譜了！亂拋紅帽子，如查無實據，在現在的自

由中國是犯法的。遠居香港的吳牧師，說話得負點責任哪！吳牧師說我向基督教拋紅帽子，而照他自己的看法，又說：「揣摩他（印順）的語氣，上帝不過是數十世紀前的帝國主義頭子，或者共產黨頭子」。又是帝國主義頭子，又是共產黨頭子，這可見印順和尚所拋的帽子，並不是紅的，而是紅的白的青的黑的都合適。只要對方的頭寸合適，這頂帽子都會戴得恰恰好。這頂帽子，是根據《聖經》的三項主題，所表現的西方真傳的一貫統治學。只要是主宰意識的神化，極端化，叫做上帝也得，國家也得，民族也得，人民也得，都合適這頂帽子。這一定是：把自己這一套，看作最完善的真理；自己與自己這一套，看作唯一的拯救者。這一定要別人服從他，跟著他走，才是生存（救了你），違反了必然滅亡。這是信仰第一，服從第一；不管知識是否正確，必須服從於信仰。實現這項神聖的使命，必須從分散、分爭中，達到集合到自己這一邊來（破壞別人來團結自己）。這是我拋的洋帽子，合適不合適，看對方的頭寸如何。吳牧師！你也戴戴看！

吳牧師的眼睛有問題，以為我拋的是紅帽子，他也就照拋不誤，而且大拋起來。他在吃禁果問題上，說我：「偶爾跟左派嘍囉巧合？抑是還是（原文有點毛病）印順和尚早已聽人家說過」？這是虛拋一頂。在論巴別建塔時，他說：「團結就是力量，這歌聲早已聽過，現在印順還不忘情。……甚麼人類要團結，要進步，就是上帝從中破壞，叫他們分散，叫他們無組織。這些罪名，香港人若干年來，聽得很熟」。這雖然說得含糊，卻是一頂沈重的紅帽子。從吳牧師的話而推測起來，「團結就是力量」，不是共產黨的老牌貨色，一定是共產黨新近向聯合國申請了專利。所以我說了「團結就是力量」，無形中已套上帽子。吳牧師又是老香港，若干年來聽得很熟，那還有什麼話說！不過上帝要人類分散，那是摩西先生寫在《聖經》上，牧師們都讀得滾瓜爛熟。將來連摩西先生，怕也有被拋紅帽子的資格，這年頭真是人心大變啦！不過吳牧師慢拋過來，讓我去帽莊查查，「團結就是力量」，是否共產黨出品，或者申請專利在案。吳牧師又說：「如果印順有機會，一定會力竭聲嘶地，引吭高歌著團結就是力量。一定會帶頭控訴上帝，非把上帝鬥倒不可」。這是一頂怪帽子，是預備我將來戴的。吳牧師！我又不是帽子收藏

家，接來丟入垃圾坑，多了也就有點乏味。我還戴不上這頂怪帽子，還是你自己收起來。將來在香港如有機會，也不妨試試看！他說我罵「故主」耶穌（其實我沒有罵），問我：「印順的罵，是不是也學了人家（投機分子，一旦加入共黨，大罵自己從前的黨）的樣」？這一問，倒引起我的話來了。從前有些和尚、道士，為了吃耶穌飯而信耶穌，現在也都負起罵罵佛道的責任，是否也是學了人家的樣？這種不成帽子的帽子，還是少拋的好！拋呀拋，拋到自己頭上去呢！吳牧師這幾手，老實說，不像耶穌先生的門徒。我所敬愛的耶穌先生！這是你豢養的羊？還是披著羊皮，混在羊群中的狼？

九、大罵特罵

我不是基督徒，覺得這種主奴體系的宗教，對我不太合適。但我一向主張，迷信比無信仰好，所以「我不反對神教的信徒，反而希望他們真正地信」。這才說明上帝是怎樣的愛世人，人要怎樣才能為上帝所喜悅。我論究的重心，是希伯來的耶和華上帝，所以讀慣了四福音的，感到有點生疏，但這確是我忠實的「讀經心得」。我不是基督徒，所以有時也偶然「謔而不虐」的幽他一默。但說到罵，那是不會的。可是龔天民、吳恩溥他們，不知為了甚麼（也許是「罪入人心」），認為我「大大罵起基督教來」。「用最挑撥的詞句，最惡毒的字眼，來侮辱汙衊基督教」。「印順嬉笑怒罵，無所不用其極」！這使我感到意外，為此把自己的文章讀了五遍，還是覺得沒有罵人。對於這，我不能不申明兩點：

一、我並沒有罵：「奴隸」，本文已交代清楚。我討論古代的宗教，而這確是古代的事實（林異雷牧師也這樣說）。說我沒有認清時代，「奴隸」二字有傷現代人的尊嚴，是可以的。說我罵人，我不能承認。我說張獻忠，那是對「神愛世人」的比較研究，而且我也說耶和華高明得多。說到拋紅帽子，那是吳牧師的眼睛有毛病。我這頂帽子，是沒有色彩的；只要對方頭寸合適，紅白青黑都適用。吳牧師！你們細心研究〈上帝愛世人〉，我到底罵了些甚麼？

二、罵基督教的，不是別人，正是吳牧師。他說：「印順在上面所描寫的上帝，是個老頑固，老封建；在這裡所描寫的耶穌，卻是個鬥爭分子，是個家庭制度的破壞者」。又說：「揣摩他（印順也）的語意，上帝不過是個幾十世紀前的帝國主義頭子，或者共產黨頭子」。啊喲！我並沒有使用這些惡毒刻薄的名詞；用這種刻薄惡毒名詞，來罵耶和華上帝與耶穌先生的，是吳恩溥牧師。我在〈上帝愛世人〉中，或說「奴隸」，或說「奴僕」，我覺得相差不多。吳牧師討厭「奴隸」，看中了「奴僕」，那就「奴僕」好了。他卻硬說「印順罵基督徒是奴才」，其實「奴才」是他自己罵的。這些，是可以取原文來查勘的。我說「伊甸園的生活，還過著畜生一樣（不知羞恥）的生活」。吳牧師不說是猩猩、人猿、……惡意的硬性規定我說的是「蠢如豬玀」。吳牧師！亞當、夏娃是你們的老祖宗，就是為了罵我，也不應如此忍心，非罵自己的老祖宗為「蠢如豬玀」不可！我說「人與上帝為主奴關係」。據我的「讀經心得」，在耶和華上帝的宇宙王國裡，人類是法定的奴隸。在上帝的心目中，我印順和尚還不是奴隸（我不承認，是另一回事）？我說的是全人類，而吳牧師將基督徒從人類中分離出來，認為我「臭罵基督徒，天主教徒，都是奴隸成性的奴才」。將主奴關係局在上帝與基督徒，而又硬說基督徒是「奴才」！也許吳牧師沒有讀懂，但這決不是我的意思。吳牧師製造一些惡毒刻薄的詞句，加在耶和華上帝、耶穌先生、基督徒身上。不夠，再罵罵自己的老祖宗。吳恩溥牧師！你護教的心太切了！太衝動了！衝動得有點神識不清。自己大罵耶和華、耶穌先生、基督徒、老祖宗，卻咬定是印順和尚罵的。世間竟有這樣的荒唐牧師！我還能說甚麼呢？怪事！怪事！

我沒有罵，吳牧師倒著著實實的罵了！如說：「多麼無賴的騙局」；「做夢般當作天機」；「不要還在白日夢囈」；「進行欺騙敲詐的手段」；「只是夢囈」；「未免太大膽太狂妄了」；「印順瞎著眼睛亂說亂嚷」；「輕重顛倒，心眼黑闇」；「狂言欺世」。吳牧師！「這一回應該罵得開心了」！如有興趣，不妨多罵。不過對於耶和華、耶穌先生、基督徒、老祖宗，以後可不要再罵了！

吳牧師非常會罵，除了罵得性起時，連耶和華、耶穌先生、基督徒、老祖宗，一網罵盡而外，對於罵我也著實下過不少功夫。他不但罵到我的未來（給我一頂將來有機會再戴的帽子），還會罵到我沒有出生以前。吳牧師的「罵人學」，著實可觀！我願意節略轉抄，讓大家奇文共賞。我說：「我不願作誰的奴隸」；他就這樣的罵：「距今不過半世紀，中國人……能夠進到皇帝面前的大臣們，看他們俯伏跪拜，惶恐萬狀，還不及一條狗。……如果印順活在那個時候，如果前生有修，能夠做得一個御前大臣。當他（指印順而說）能夠像狗一樣爬到皇帝面前時，他一定不以為恥，反而認為不凡之遇」。這簡直是空前絕後，可打二百五十分的妙文！他的意思說：你印順現在「說漂亮話」，「放空砲」；看你那個時候，做不做奴隸！這麼一來，印順似乎就真的做了奴隸，「從此說不響嘴」。吳牧師也就可以大大方方的，「甘心」做上帝的「奴僕」了！其實，這是你的「羞恥心」在作怪（是否罪入人心），何必想入非非的拖人落水呢？不過話得說回來，如果是牧師，罵人也應該有個分寸。如跪在地上，何必一定要說狗一樣。天主教友見了大主教們，也得跪下來。基督徒跪著禱告，直喊「主呀！主呀！」的，我也見過不少。如跪在地上就一定像狗，話就不好說啦！吳牧師！看在耶穌先生面上，少罵一句吧！

十、清道夫的煩惱

吳牧師以過半數的篇幅，用於閒話、痛罵。不睬他，那我是挨罵了！清理呢，等於向吳牧師看齊，也說些不相干的閒話。不但浪費筆墨，真的「殃及梨棗」。這如住民不講公共衛生，垃圾盡向門外亂拋。不理呢，臭氣熏蒸，蚊蠅亂舞。一旦引起傳染病，問題更大！衛生當局不得不出動清道夫來清理。可是，如清者自清，拋者自拋，清道夫永久清不了，實在傷感情之至！我想，吳牧師罵也罵過了，也應該「罵得開心了」！俗語說：「得饒人處且饒人」，吳牧師！歇息吧！

卷007

七、上帝與耶和華之間

一 摩西傳揚的耶和華

一、耶和華是誰

我讀《新舊約》時，最使我景仰與同情的，莫過於耶穌先生；使我感到震驚的，是耶和華上帝。耶穌先生的福音，是離不了耶和華上帝的，所以想信解這個宗教，對耶和華上帝，有認識一番的必要，否則便是迷信了。但這非從多方面去認識不可。現在，先寫下「耶和華與上帝之間」，向大家報告。

猶太教、天主教、耶穌教、真耶穌教，誰也認為：上帝（神）就是耶和華，耶和華就是上帝。但我在《舊約》裡，得到了一個明確而不容懷疑的認識，那就是：上帝是以色列人舊有的信仰；耶和華（Yahve）是摩西向以色列人新傳揚的救主。耶和華與上帝（或譯為「神」）合一，奠定了摩西時代的新宗教。雖這麼說，二位一體的新宗教，還是含有矛盾的成分，不免衝突。要到猶太與以色列同歸於盡，這才消泯了對立的形跡。

從〈創世記〉看來，到以挪士時代，「纔求告耶和華的名」（創四．26）；亞伯蘭也曾在伯特利築壇，「求告耶和華的名」（創十二．8）。耶和華的名字，在〈創世記〉中，到處都是，好像早就是全世界，至少是以色列民眾所公認的了；但事實並不如此。摩西以前的事情，本沒有文字記錄，僅是一些口傳的民族故事，還有一些創造神話，洪水傳說。摩西（傳說是摩西，還待考究）摭拾這些傳說，編為〈創世記〉。所以〈創世記〉所說的耶和華，是後代的追記，而不是當時的實際情形；因為事實上，那時是不知道耶和華名字的。這點，〈出埃及記〉記得非常的明白：

「摩西對神說：……他們若問我說：他叫甚麼名字，我要對他們說甚麼呢？……神又對摩西說：你要對以色列人這樣說：耶和華你們祖宗的神，就是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，打發我到你們這裡來。耶和華是我的名」。（出三．13、15）

「法老說：耶和華是誰，使我聽他的話，容以色列人去呢？我不認識耶和華」。（出五．2）

「神曉諭摩西說：我是耶和華。從前我向亞伯拉罕、以撒、雅各，顯現為全能的神。至於我名耶和華，他們未嘗知道」。（出六．3）

從摩西的親身經歷，親自敘述來看，耶和華是誰也不知道的。一、摩西不知道向他顯現的神是誰。二、埃及的法老，也不知耶和華是誰。三、向亞伯拉罕等顯現的，被稱為「亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」，而他的名字叫耶和華，竟然誰也不知道。根據這三條經文，特別是末後一條，證實了耶和華是以前所不知道的（《創世記》的耶和華，是追記上去的），那就不能不說是摩西的新發現，新宣傳了！

二、耶和華是何烈山的神

摩西以宗教來號召以色列人，來達成民族獨立的目的。所以摩西傳揚的神，當然要確指為祖宗所信仰的，也就是一向祝福與保護這一民族的。對以色列人來說，就是一再提到的：「你們祖宗的神，亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」了。然而，被指為祖宗的神而名叫耶和華的，卻是亞伯拉罕以來，從來不曾知道的，這是多麼離奇！摩西到底從什麼地方，發現這位素不相識的耶和華呢？查考起來，耶和華是何烈山的神。證據是：

一、摩西首次見到耶和華的，是在何烈山。如說：「摩西領羊群往野外去，到了神的山，就是何烈山。耶和華的使者，從荊棘裡火焰中，向他顯現」。（出三．1、2）

二、耶和華向以色列大眾講話的，是在何烈山。耶和華早就對摩西說過：「將百姓從埃及領出來之後，你們必在這（何烈）山上事奉我」（出三．12）。以色列人在神山事奉耶和華的經過，摩西在晚年重申誡命時，曾簡略說：

「你在何烈山，站在耶和華你神面前的那日，耶和華對我說：你為我招聚百姓。……那時，你們近前來，站在山下。山上有火焰沖天，並有昏黑密雲幽暗。耶和華在火焰中，向你們說話」。（申四．10、11、12）

「耶和華我們的神，在何烈山與我們立約。……耶和華在山上，從火中，面對面與你們說話。……這些話，是耶和華從山上、火中、雲中、幽暗中

，大聲曉諭全會眾的」。（申五．2、4、22）

三、摩西兩次上山去見耶和華，就是何烈山。如說：

「你們在何烈山……我上了山，要領受兩塊石版，就是耶和華與你們立約的版。那時，我在山上四十晝夜」。（申九．8、9）

「耶和華吩咐我說：你要鑿出兩塊石版，和先前一樣，上到我這裡來。……我又像從前，在山上住了四十晝夜」。（申十．1、10）

據上面的引述，耶和華是何烈山的神，是很顯然的。這一直到以色列與猶太分立的時代，先知以利亞逃避耶洗別的迫害時，還說：「到了神的山，就是何烈山」（王上十九．8）。但有關耶和華與會眾立約的事，〈出埃及記〉作西乃山，如說：「耶和華要在眾百姓眼前，降臨在西乃山上」（出十九．11）。摩西兩次上何烈山去，〈出埃及記〉也說是西乃山，如說：「耶和華的榮耀，停於西乃山。……摩西進入了雲中，上山，在山上四十晝夜」（出廿四．16、18）。又說：「照耶和華所吩咐的，上西乃山去。……摩西在耶和華那裡，四十晝夜」（出卅四．4、28）。那到底是何烈山，還是西乃山呢？我認為：〈出埃及記〉雖說是西乃山，但在摩西初見耶和華時，也說「神的山，就是何烈山」（出三．1）。〈申命記〉雖一再說是何烈山，但也說「耶和華從西乃山而來」（申卅三．2）。所以，何烈山與西乃山，應為同一地點的不同名稱。這可能是：一是希伯來語，一是當地人的方言。或者，西乃是這一帶山地的總稱，所以又說「西乃野」，或稱西乃半島；而何烈是摩西遇到耶和華，上山二次，與耶和華同住的地方。

三、耶和華的原始面目

耶和華是何烈山的神，這是什麼意義？耶和華的神格，是怎樣的呢？一個人見到耶和華，那或是宗教經驗，或是神經失常，是不足為據的。摩西領導的以色列會眾，大家見到耶和華降臨，應該有事實根據，可據以想見當時耶和華的真相。耶和華降臨的情況，是這樣：

「我要在密雲中，臨到你那裡，叫百姓在我與你說話的時候，可以聽見」。（出十九．9）

「在山上，有雷轟、閃電和密雲，並且角聲甚大。營中百姓，盡都發顫。……西乃山全山冒煙，因為耶和華在火中降於山上。山上的煙氣上騰，如燒窯一般；遍山大大的震動」。（出十九．16、18）

「你們近前來，站在山下。山上有火焰沖天，並有昏黑密雲昏暗。耶和華從火焰中對你們說話」。（申四．11）

以色列全會眾，在西乃（何烈）山所見的，據跡象來判斷，那時的何烈山，還是偶爾會噴火的山。「火焰沖天」；「煙氣上騰，與燒窯一般」，正說明了噴火的情形。山頂突然冒煙（火），又逢到天氣的反常——暴風，疾雷，閃電，密雲，引起的震動，這種昏天黑地，驚天動地的大自然災變威力，能不顫慄嗎？不震驚於神的降臨嗎？雖然現代的知識進步了，也許耶和華的信仰者，遇到這一情勢，還有人會想到天地末日，主耶穌的乘雲而來了！從大自然災變的情況，而聯想為宇宙大威力者——耶和華，威靈顯赫的傳說，流行於西乃一帶的山野。稱何烈山為神的山，可見耶和華是一再這樣的在這裡顯現的。

依自然災變而想像出來的大威力者——耶和華，當然是不可接近的（火山噴火時，暴風閃電時，你敢接近嗎？），如說：「不可闖到我面前觀看，恐怕有多人死亡」（出十九．21）。「祭司和百姓，不可闖過來！上到我面前，恐怕我忽然出來，擊殺他們」（出十九．24）。連耶和華的山，也不可隨便接近，如說：「不要近前來！要把你腳上的鞋脫下來，因為你所站之地是聖地」（出三．5）。「你們當謹慎！不可上山去，也不可摸山的邊界！凡摸這山的，必要治死他」（出十九．12）。從自然災變的恐怖，而想像成的耶和華，是那樣的嚴厲，嚴厲到使人震驚。如摩西要去傳達耶和華的救恩，為了沒有受割禮，「耶和華遇見他，想要殺他」（出三．24）。大祭司亞倫的兩個兒子（也是祭司），為了火的不潔，耶和華就把他燒滅了（利十．2）。摩西的姊姊，女先知米利暗，耶和華也罰他長了大痲瘋（民十二．10）。作為親近耶和華的祭司們，還隨時有生命危險，何況眾人呢？這難怪以色列人對摩西說：「我們死啦！我們滅亡啦！凡挨近耶和華帳幕的，是必死的，我們都要死亡嗎」（民十七．12）？不但如此，連耶和華的名字，也不能

隨便說，如十誡中說：「不可妄稱耶和華你神的名」（出二十．7）。這種看不得，接近不得，說也說不得的神，嚴厲到使人驚心動魄，在印度宗教中，也是有的。但那是毒龍、暴惡的夜叉、羅剎（都與暴風、冰雹、雷轟等有關）；被看作惡性重大，瞋毒熾然。但在摩西所傳揚（實在是與摩西的個性有關）的宗教中，卻另有一番意境（在這點上，看出了東方宗教，與西方宗教的根本歧異）。他認為：耶和華是完全的聖潔；而人類是惡性重大，不聽教誡。耶和華的神聖，與罪惡不相容，所以在耶和華的神聖中，充滿了火藥氣味。耶和華「是忌邪的神」，是非分明。對人類的罪惡，看到了必給予懲罰，甚至於不惜毀滅一切。有時，也眼不見為淨，免得一時怒起而毀滅了（出卅三．4）。以洪水來毀滅一切，只剩下挪亞一家（創七章）。對於一向祝福的以色列人，也曾想：「我要用瘟疫來擊殺他們，使他們不得承受那地，叫你（摩西）的後裔成為大國」（民十四．2）。這比起中共希望以核子戰爭，毀滅半數人類，從廢墟中再建人類文明的精神，還要徹底得多！如火山熄了，風朗氣清，那是耶和華離開了這裡。這樣，耶和華的慈愛何在？耶和華是聖潔，你在耶和華眼中，真是渾身罪惡，罪該萬死。而你竟然還在吃飯，穿衣，還在成家立業，還在掌握權力，這怎能不感謝耶和華的寬大容忍，無限慈愛！

四、摩西新宗教的來源

以色列民族，當然一向有他自己的信仰，但僅有割禮的遺傳，別無顯著的，熱烈的宗教活動。摩西也是以色列人，那他怎會有獨到而熱烈的信心呢？這就不能不說是得力於長期的宗教環境的熏陶了。原來，摩西在少壯時代，為了「躲避（埃及）法老，逃往米甸地居住」（出二．15）。到了米甸祭司那裡，「甘心和那人（祭司）共住；那人把他的女兒西坡拉，給摩西為妻」（出二．21）。摩西回埃及，與法老交涉的時候，已八十歲了（出七．17）。足見摩西在米甸的寄居生活，是一個相當長的時間。住在祭司的家裡，不問什麼宗教，都會引發一些宗教情緒，學到一些宗教禮儀。同時，他在岳父（祭司）家裡，「牧養岳父葉忒羅的羊群。一日，領羊群外去，到了神的山，就是何烈山」（出三．1）。米甸與何烈山相近；摩西的牧羊生活，經常往

來於附近山野。對於耶和華的山，耶和華的神話而流傳於曠野的，摩西應該早就知道了。日常（牧羊）處身於充滿神秘可怖的山野，寄住於宗教生活的祭司家庭，育養起宗教的內在熱誠，自會突發宗教的經驗。如在何烈山，從荊棘的火焰中，聽到了耶和華的聲音。有了這種經驗，狂熱的耶和華信仰，在拯救以色列人的行動中，火一樣蔓延起來。

摩西領導以色列人，到了西乃山時，「摩西的岳父，米甸祭司葉忒羅聽見」了（出十八．1）。「就帶著摩西的妻子，和兩個兒子，來到神的山，就是摩西在曠野安營的地方」（出十八．5）。葉忒羅稱讚「耶和華比萬神都大」，而且「把燔祭和平安祭獻給神」（出十八．11、12）。這可見葉忒羅雖不一定信仰耶和華，但確是知道耶和華，他的燔祭與平安祭，也就是摩西教以色列人的主要祭禮。葉忒羅還向摩西建議，組織民眾，分層負責。據〈民數記〉（十）說：摩西非常希望岳父與他同行；雖在摩西離開西乃山野以前，就回本地本族去了。但對於摩西在西乃山野，完成的約法、約櫃、祭禮、祭司制度等，都可能有所貢獻。也就是提供米甸的祭司制度，宗教儀式，讓摩西作參考。這些，雖似乎推論，但相信與事實不遠。

二 以色列舊有的上帝

一、這就是領你們出埃及的神

摩西將西乃曠野的耶和華，革新強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（或譯為「神」）。以色列舊傳的上帝，是怎樣的呢？由於現存的史料（全部《舊約》），都是摩西以後，耶和華與上帝合一，為耶和華的特性所蒙蔽，所以在沒有知道耶和華名字以前，以色列信仰的上帝，缺乏了明顯的記述。但根據兩個事實，可以明顯的抉發出來。

「百姓見摩西遲延不下山，就大家聚集到亞倫那裡，對他說：起來！為我們作神像，可以在我們前面引路。……亞倫對他們說：你們去摘下你們妻子兒女耳上的金環，拿來給我。百姓就都摘下他們耳上的金環，拿來給亞倫。亞倫從他們手裡接過來，鑄了一隻金牛犢，用雕刻的器具作成。他們就說：

以色列阿！這就是領你們出埃及的神」！（出卅二．1、2、3、4）

「耶羅波安王，就籌畫主意，鑄造了兩個金牛犢。對民眾說：以色列人哪！……這就是領你們出埃及地的神。他就把牛犢，一隻安在伯特利，一隻安在但」。（王上十二．28、29）

第一項事實，在摩西領導以色列人出埃及的第一年內，約為西元前一三二〇年。那時，摩西上西乃山去了。百姓就向當時的宗教領袖——亞倫，要求為他們作神像。亞倫是摩西的哥哥，曾在何烈山，與摩西協商宗教的民族運動（出四．28、29）；在平時，摩西代表神，而亞倫作摩西的代表而說話（出七．1）；亞倫作了耶和華的大祭司（出廿八．1）。這樣的宗教領袖（摩西以下第一人），竟答應了百姓的要求，造了金牛犢，而且還說這是以色列的上帝（神）。等到摩西從西乃山下來，震怒得了不得！因為摩西新傳的耶和華，說他就是以色列祖宗的上帝，領他們出埃及，但那是不可以形像，連名字都說不得的。這樣，摩西破壞了金牛犢，進行了宗教的整肅，殺死了三千人（出卅二．28）。為了宗教信仰的意見不合，而進行大屠殺，而且是「攻擊他的兒子和弟兄」（這就是耶穌來，叫人不和，父子相爭的宗教傳統）。摩西傳揚耶和華的信仰，一開始，就在人類歷史上，留下了血腥的，最典型的例子！

第二項事實，在以色列民族，分裂為以色列與猶太兩國的時候，約為西元前九五三年。那時，以法蓮支派的耶羅波安，統率以色列的十個支派，脫離猶太而自建以色列國。二三十年前，所羅門王在耶路撒冷，為耶和華建了偉大而莊嚴的聖殿，成為以色列人的信仰中心。現在既脫離了猶太（耶路撒冷屬猶太），獨立成國，自有別立宗教信仰中心的必要。於是耶羅波安王，就造了兩個金牛犢，說這就是領你們出埃及的神。以色列的政治領袖，為了民眾崇拜上帝的便利，為他們造像，而所造的恰好又是牛，這不值得我們深思嗎？

此外，還有以色列國的耶戶王（離耶羅波安約八九十年），算得是一位耶和華上帝的虔信者。他毀了巴力的廟，殺了巴力的眾先知，但還是敬拜在

伯特利與但的金牛犢。以色列人的上帝——牛犢崇拜，一直如此的延續下去。所以論斷為：牛，就是以色列自己的上帝。

二、牛是以色列的上帝

以色列的牛犢崇拜，自亞倫、耶羅波安的鑄造，一直延續到以色列國的毀滅。先後不絕的犢牛崇拜，自稱為是上帝，這決非脫空而來，應有他意念中的傳統。

依摩西所傳的耶和華教，造像是絕對不許的。但在不曾知道耶和華的名字以前，亞伯拉罕以來，早就有了（神）上帝的崇敬，他們是否有像呢？查究起來，，摩西以前是有像的，以後也還是有。亞伯拉罕的父親他拉，據說：他拉「在大河那邊，事奉別神」（書廿四．2）。他拉住在迦勒底的吾珥，是事奉別神的；當然不是耶和華，那時誰也不會知道。他拉有三個兒子：亞伯拉罕、拿鶴、哈蘭。亞伯拉罕娶了他的妹妹拉撒為妻。他拉帶了哈蘭（已死）的兒子羅得，及亞伯拉罕夫婦，來到哈蘭。他拉死後，亞伯拉罕又帶了羅得，向迦南遷移。晚年，生了兒子以撒，特地為以撒派人去故鄉，娶了拿鶴的孫女利百加。以撒生了雅各，雅各特地到哈蘭（那時，拿鶴家移到了哈蘭），在他母舅拉班（拿鶴的孫子）家裡，以作工十四年的代價，娶了表妹以利和拉結。亞伯拉罕與拿鶴——兄弟二家，那樣的親密為婚。當雅各背了母舅拉班回迦南時，連他母舅家中的神像也偷了走。這些，都記在〈創世記〉裡。從亞伯拉罕的父親說起，和他弟弟拿鶴的家族，是有神像的。亞伯拉罕兄妹成婚，不消說了。以撒與雅各，老遠的求婚於本家，是不願娶迦南女子為妻（創廿四．3、廿八．1、2），意味著血統與宗教的純一（後代不娶外邦女子為妻，主要是為了宗教）。摩西以前，能說這一族系沒有神像嗎？

摩西宣揚耶和華，禁止造偶像，但一開始，亞倫就為民眾造了神像。等到進入迦南，以法蓮支派的米迦，造了神像，有一利未人作祭司。後被但支派所奪，供奉在但（拉億），建立神殿，還有摩西的子孫作祭司（士十七、十八章）。就是對耶和華第一熱心的大衛家，也有神像；虧了神像，才救了

大衛得脫掃羅王的毒手（撒上十九．13）。雖沒有明說是什麼像，但摩西以後，以色列族還是有像的。摩西的不得造偶像，是新的教條，與以色列族的舊傳統不合。

再來研究：宗教領袖亞倫，政治領袖耶羅波安，先後為以色列人造上帝（神）像，為什麼同樣是牛犢呢？這決非巧合，而應該是：以色列人的上帝，在以色列人的心目中，就是牛。如不是這樣，脫空的為他們造犢牛像，大家怎麼肯接受呢？例如大家相信人從猿猴進化而來，如畫一原始人，像一隻站起來的牛，大家一定要說不對了。但亞倫等所造的犢牛像，都受到民眾的崇拜，這可以想見民眾意象中的上帝，一定與牛有關了。亞倫為了造牛犢像，向摩西解說：「我對他們說：凡有金環的，可以摘下來，他們就給了我。我把金環扔在火中，這牛犢便出來了」（出廿二．24）。「牛犢便出來了」，是表示不是自己的意思，而是順應民眾的意見，而造成這樣的形態。以色列人心目中的上帝，一定是牛，否則是無法解說事實的。

但是，現有的《舊約》，為耶和華的宗教特性所蒙蔽，不能對此獲得適當的證明，所以唯有求之於比較證明的一途。開拓印度文明的雅利安人，是從西方移來的。由於與向西移入歐洲，及定住伊朗等民族，有過共住關係，所以語言及宗教的神、聖物，每有一致或類似的情形。這是近代公認的學說。亞伯拉罕一系，本從迦勒底——在米所波大米移來。《舊約》所說人類開始分散的巴別，也就在這裡。曾在這裡居住，就有與印度雅利安人祖宗共住的可能。

本著這一信念去考察時，發現了希伯來的上帝——牛，與印度的古宗教有類似處。印度具有原始意義的最高神，在《黎俱吠陀》中，有 Dyaus（與拉丁語的神 Deus 相合），被稱為牡牛，比喻為咆哮的犁牛；並且說他的形狀像牛。印度古典的最高神，形狀像牛，恰好與希伯來的上帝一樣。我想，猶太教、天主教、耶穌教的神學家，要切實重視這一致才好！

三、神聖的牛

以色列上帝是最好的牡牛。上帝就是上帝，為什麼是牛，像牛呢？牛是遊牧民族崇拜的聖物，象徵了財富繁榮。牛羊眾多，是遊牧者的幸福象徵。牛又是壯健有力的，平時那樣的和善（特別是牛犢），但一旦發起性來，特別是野牛，老虎也要怕他三分。摩西為約瑟祝福，也說：「他為牛群中頭生的，有威嚴，他的角是野牛的角，用以牴觸萬邦，直到地極」（申卅三．17）。牛的角，象徵威武勇猛。又牧牛的，要養一隻特別強大的牛（牛王），作為牛群的引導者。這種引導的牛王，極容易聯想到人類一切的引導者（神）。牛，象徵了繁榮、威武、引導的上帝（印度教中的神，就有稱為牛王的）。還有，牛是雲的代名：遊牧民族的意識中，盡是些牛與羊。見到天空烏雲的推移，迅速的運行，就想像到神與牛一樣的在行動。所以印度的《梨俱吠陀》，以牛來比喻雲，有時就索性稱雲為牛（中國人叫做蒼狗）。雲的運行，可能帶來了風雨（吠陀喻為牝牛流乳），雷電，但主要為象徵神的運行，顯現（雲每是迅速的忽然而有），鑒顧萬民。所以，以色列的神——「以利」是動物崇拜與天象崇拜的合一。從牛而想見超自然的神，成為以色列的上帝——犢牛崇拜。從希伯來與印度的音義一致來說，這是極古老的信仰了！

三 耶和華與上帝的合一

一、人為的結合

以色列的上帝，是舊有的，而摩西引入了西乃曠野的耶和華，使耶和華與上帝合一。上帝與耶和華的神性，常然有共同性，但如上面的敘述，上帝重於慈愛，繁榮，而耶和華重於嚴厲，懲罰。對當時的以色列民族來說，無比嚴厲的耶和華，是最理想的神了！所以摩西將耶和華，引入以色列的信仰中。認為大家雖不知道耶和華是誰，而確實就是「祖宗的神，亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」。祖宗的神，現在叫耶和華，曾允諾以色列人取得迦南流奶與密之地；現在要拯救以色列人，脫離埃及人的手，進入迦南故鄉。在耶和華的領導下，要殲滅敵人，這就是摩西所宣揚的耶和華的救恩。摩西巧妙的將耶和華與上帝合一，在曠野四十年的流浪中，完成了新宗教，也養成了民眾適應戰鬥的宗教意識。而後威嚴、正義（是非分明）、慈愛、道德綜合的新信仰，在「耶和華你（你們祖宗）的上帝」的口號下，展開了希伯

來宗教新的一頁。

二、自然的對立

合一，意義著內在的矛盾。摩西的新舊合一，當然是成功的，但結果卻引起了內部的分爭對立，也許不是摩西與耶和華所意想得到的吧！現在從二點來說：

一、不得造像與造像：摩西新宗教的十誡中說：「不可為自己雕刻偶像；也不可作甚麼形像，彷彿上天、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）。耶和華是看不得，接近不得，說也說不得的，神聖到充滿危險性的，當然不能以形象來表示的（如照著摩西時代的耶和華而表象起來，一定是令人驚心動魄的忿怒像）。但是以色列人意象中的上帝，有明確的意象，當然也可以具體的形態表現出來。這就是上帝與耶和華的一項矛盾。

前面說起過，摩西上西乃山去了。摩西是代表耶和華領導大眾的，一旦好久不回來，民眾對耶和華的抽象信仰，便沒有著落。所以對亞倫說：「為我們作神像，可以在我們前面引路。因為領我們出埃及地的（代表耶和華的）摩西，我們不知道他遭了甚麼事」（出廿二．1）。亞倫不會巫術，不能以神秘現象來證實耶和華就在這裡，那只能順應民眾的要求，為他們造一隻久在以色列人心目中的上帝——牛犢。等到摩西回來，毀壞牛犢像，進行宗教整肅，成為耶和華與上帝之間的一項嚴重衝突。

耶和華就是上帝，漸成為以色列民眾的信仰了。在十二支派中，猶太從大衛以來，一直繼承摩西的精神，而進行拯救以色列，擴大以色列，統治外邦人的工作。宗教方面，也是耶和華的熱信者。大衛立願為耶和華造殿，所羅門王完成了這一工作。但等到以色列分立，耶羅波安王起來，他不可能繼承摩西為耶和華造法櫃、大衛父子造聖殿的傳統，另立分殿，那只有適應民眾的上帝意象——牛，遵循亞倫路線，而鑄造金牛犢了。猶太與以色列的政治對立，宗教也就對立起來。表面看來，大家都信仰「耶和華上帝」，而在不知不覺間，實際傾向於耶和華與上帝的分化。

二、獨佔與均沾：以色列舊傳的上帝，雖在〈創世記〉裡，也有些過分嚴厲的措施。但對亞伯拉罕家族來說，不斷的指示，不斷的祝福，真是愛護備至！上帝與他們，父子家人一樣的親和，誰也可以直接向上帝祈求。摩西新傳的耶和華，嚴厲神聖得那樣不可接近，非有祭司不可。祭司，要經特殊的宗教儀式，使他成聖，作為神與人間的聯繫。耶和華往來的約櫃、會幕，也是祭司的特區，非一般人所能到達。在造成宗教的神秘性來說，是有效的（摩西經常以幕覆面，也加深了神秘性），但與以色列舊傳的宗教不合。拿十二支派來說，摩西是利未支派，他的哥哥和兒子，都成了祭司；而且規定了利未支派的祭司特權。這那裡是神的意思！說破了，這不過摩西假借耶和華的威嚴，利用家族集團，以統治全以色列人而已！

問題就來了。首先是亞倫與摩西的磨擦：「難道耶和華單與摩西說話，不也與我們說話嗎」（民十二．12）？這是對摩西的神聖特權，最先表示了異議。結果，到底是一家人，說過也就算了。米利暗譏毀摩西有罪（大痲瘋是罪的象徵），被摩西關鎖在營外七天算事。

暴風雨式的抗議，接著又來了。利未的曾孫，哥轄的孫子，以斯哈的兒子可拉；和流便子孫中，以利押的兒子大坍、亞比蘭；與比勒的兒子安；並以色列會中的二百五十個首領，就是有名望選入會中的人。在摩西面前一齊起來，聚集攻擊摩西、亞倫說：「你們擅自專權！全會眾個個既是聖潔，耶和華也在他們中間，你們為什麼自高，超過耶和華的會眾呢」（民十六．1、2、3）！這不僅是利未支派的自爭教權，而且包括了各支派，繼承以色列人，在上帝前的平等立場，而提出了抗議。他們責備摩西家族的專斷、把持，大家一樣，憑什麼而居於特權階級呢？理由是夠充分的！但二百五十個首領與可拉黨全家，一夜間都被殲滅了。到了明天，摩西受到了全會眾的攻擊說：「你們殺了耶和華的百姓了」（民十六．41）！但耶和華支持摩西，又死了一萬四千七百人了事。這是耶和華宗教問世以來，宗教整肅的第二大回合。

這種意義的矛盾，等摩西死了，就淡化下去。約書亞繼續領導，進入迦南。大家忙於經營分得的產業，忙於抵抗外族的不斷壓迫。連耶和華的神聖約櫃，被非利士人擄去，大家也顧不得。等到大衛家作王，耶和華的信仰再

度昂揚起來。但一到猶太與以色列分立，宗教的意境也完全對立。耶羅波安王造了以色列人的上帝——金牛犢，與猶太耶和華的聖殿相對抗。而且，「耶羅波安在邱壇那裡建殿，將那不屬利未人的立為祭司」（王上十二．31）。耶羅波安徹底反對利未族的宗教特權，「不許他們供祭司職分，事奉耶和華」（代下十一．14）。以色列與猶太的對立，當然是政治的。但在宗教方面，以色列代表了以色列人固有的上帝；代表了以色列全體，在上帝面前，大家平等。而猶太（利未）代表了摩西創傳的耶和華，獨裁的，階級的宗教。以色列國的宗教，不但反對摩西的制度，更反對摩西不得造像的宗教。

摩西完成了「耶和華上帝」二位一體的宗教，雖有過短暫的光輝，而內在的矛盾對立，終於衰落下來。末後，以色列被亞述毀滅了；猶太也跟著為巴比倫所滅亡，人民都被擄去。七十年後，猶太人部分歸來，重建耶路撒冷與聖殿，極端嚴格謹守摩西的律法。可是，羅馬的鐵蹄又來了，耶路撒冷也被毀滅了！以色列是耶和華上帝的長子、選民；在耶和華上帝看來，這是最優秀的。但神聖到充滿危險性的耶和華，壯健而會咆哮的牛犢，都沒有能拯救自己的選民，免於遷移滅亡的命運。這唯有寄希望於羔羊——耶穌先生了！

卷008

八、我怎樣選擇了佛教

在人生的旅程中，到處是黑暗的陰影，所謂「不如意事常十九」。然而黑暗不會永久，困難終要克服；我們生在人間，就不能不依此人身而進向於光明的領域。我們要保有健全而和諧的身心，有理智，有熱情，充滿光明的信願，不落於空虛的失望。這對於宗教的信仰，是有必要的。缺乏宗教的熱信，或非宗教者，常是自暴自棄，憂鬱失望；或陷於變態的虐待狂，自殺狂，或患著嚴重的歇斯的里症。惡化與腐化的人生，可怕極了！特別是近代，由於人心的向外追求，內心空虛，缺乏充實的生命，道德也就越來越墮落。作為醫治人心的宗教，在現代是顯得尤其重要了。

說說我自己的信教經過吧！我在民國七年，開始了宗教的追求。末了，我選擇佛教，並進一步的出了家。我怎樣的選擇了佛教呢？說來是有點不可思議的。我生長於農村，為了經濟，早就失了學。我學習中醫，「醫道通仙」四字，引發我對於仙道的仰慕。《神農本草》與《雷公泡製》，說到某藥可以延年，某藥可以長生。特別是奇經八脈的任督二脈，對於長生的重要性。仙道教的信仰激發後，讀過了《抱朴子》，《呂祖全書》，《黃庭經》，《性命圭旨》，《慧命經》，《仙術秘庫》——這一類仙經；而且旁求神奇秘術，如奇門、符咒之類。我進過同善社，也學過靈子術與催眠術。那時候，我雖沈浸於巫術化的神道教，著重於個體的長生與神秘現象。然對於我——目光的擴大，真理的追求，還是有著良好的影響。

我對於神道教的仰信，暗中摸索了兩三年，終於為父親發覺了。當然是不贊成我這樣做的，要我出去教書。我受了師友的啟發，開始研究老、莊，同時閱覽一些近代書物，我的宗教觀開始變了。老、莊與道教的修煉，不能說沒有關係的。老、莊的哲理非常深徹，然而反造作的回復自然，返歸於樸的理想，始終是不可能的。熟練人情的處世哲學，說來入情入理，而不免缺乏強毅直往的精神。獨善的隱遁生活，對社會不能給予積極的利益。雖然老、莊的思想，為我進入佛法的助緣；而道家的哲理，道教修身的方法，也獲得我部分的同情，然我不再作道教的信徒，從仙道的美夢中甦醒過來。

道教的信念動搖了，我雖不曾棄絕他，而又徬徨地追求，回復到讀過的儒書。這與道家的充滿隱遁色彩，個人主義的宗教，大大相反。儒家有一番身心的修養功夫，更有一番政治的大理想。平常，切實，重人事，尊理性，確為我國文化的主流。然而我儘管同情他，讚美他，卻不能充實我空虛與徬徨的內心。別人覺得我更實際，而我卻自覺得更空虛了！到現在想來，這不外別的，儒家雖不是沒有宗教的因素，而並不重視宗教。平常的，現實的，就此一生而止於立德立功立言的，這對於一般人，不能織成一幅莊嚴燦爛的光明圖案，缺乏鼓舞攝引力，不易使一般人心安理得（得失不變，苦樂不變，死生不變），而邁向光明的前途。這樣的出入老、莊、孔、孟，有四五年之久。

在空虛徬徨中，經朋友介紹，接觸到基督教，並且發生了濃厚的興趣。這是富有社會性的宗教。從基督教中，我體會得敬虔而純潔的信心，對於宗教的真正意義。有信有望有愛的基督教，有著儒、道所不曾有的東西。我研讀《新舊約》，閱覽《真光》、《靈光》、《基督徒》等雜誌；我實行禱告，參加過奮興會，然而我終於不能成一基督徒。外緣是：那時掀起反基督教運動，雖無關於基督教義自身，而基督教會憑藉國際背景，不免有文化侵略的罪嫌。主因是，某種思想的難以接受。如信者永生，不信者永火。不以人類的行為（內心與外行）為尺度，而但以信我不信我為標準。「順我者生，逆我者亡」，有強烈的獨佔的排他性；除屬於己方以外，一切都要毀滅。階級愛的底裡，顯露出殘酷的仇恨。又如靈是神那裡來的，從神而來的靈，經肉的結合而成人。照基督教義（重生才能得救）看來，走向地獄是大多數。全知全能的神，歡喜被稱為自己兒女的人類如此，這可說是莫測高深，也可說豈有此理！我不能信賴神是慈悲的，所以也不信耶穌可以為我贖罪。

不到兩年，從基督教而來的短暫光明，迅速消失。空虛而茫無著落的內心，又如狂濤中的小舟一樣，情緒低落，時時煩躁不安。悶得慌，以亂讀書為消遣。偶讀到馮夢禎的《莊子序》說：「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶」！我心裡一動，開始向佛法去探討。可是佛法難聞，經典難得。我出入寺院，東尋西找，總算讀到了《龍舒淨土文》，《金剛經石注》，《人天眼目》，《傳燈錄》，《法華經》，《華嚴經疏鈔纂要》殘本，《中論》。初學而讀這樣深的教典，當然是不懂的。可是，因為不懂，使我嚮往；不知什麼力量，鼓舞我耐心的讀著。我活像小孩，見大人的作為，一切不懂而一切都感興趣。又像處身於非常富裕的環境，看不了，聽不了，吃喝不了。我在半懂不懂之間，感覺佛法的無邊深廣。

後來讀到太虛大師的《居家士女學佛程序》，才從淺處學起，讀了一些門徑書，又讀了一分屬於三論、唯識的大乘經論。雖還不大明了，而佛法成為我的光明理念，信心不斷增長。我相信：三世因果觀，最為入情入理。由此而離惡向善，由此而轉凡成聖。即使不曾解脫，或者墮落，而終於要向上升進，終於要究竟解脫的。這不但有著究竟絕對的歸宿，而在過程中，也是

「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」。鼓舞我們，安慰我們，引導我們；使我們通過這永不失望的旅程。我覺得：佛法是以行為善惡為凡聖的尺度，而不光憑信願。佛法重個己的解脫，而更重利益眾生。佛法重於徹底的覺悟，唯有真的覺悟，才有真的自由。佛法是信願、智慧、慈悲的總和。佛法的身心修持，有儒道的長處，更超過多多。耶教誠信的悔改，佛法中也有。佛法有一切宗教的長處；有究竟，又有方便，最能適應一切根機，循循善誘。

我選擇了佛教，為我苦難中的安慰，黑暗時的明燈。可惜我的根性太鈍，讚仰菩薩常道，不曾能急於求證。然而從此以來，我過著平淡安定的生活，不知別的，只是照著我所選擇的，坦然直進。民國十七年，母親去世了。十八年，父親又去世。該是我出家的因緣熟了！於家庭再沒有什麼顧戀，十九年夏天，發心出離了家。讓我的身心，融化於三寶之中，為這樣最高的宗教而努力。