

中國的宗教觀自序

鄙人自七歲就曹娥鎮教會小學讀書，常聽見我的外祖母對我說：你能學到你的先生做一個傳道人，我願已足。鄙人宗教觀念的起點，即基於此。所以這部「中國的宗教觀」可說貢獻我外祖母的紀念品。

鄙人在十一歲那年，承杜秉紳業師的介紹，求學於杭州育英義塾，嗣改爲育英書院，又改爲之江大學，今稱爲之江文學院。那時國家重制藝，以詩文爲重要課。次年我就在陳芷谷老師前開筆學文。陳老師今年已八十五，尙健在，優游春申。但我文字的進步，最得力於餘姚史久清夫子，字荇川，前清廩生，卽算學名家黃炳屋太先生的高足。而我由國學而融通到聖經裏面，卻是上虞包孔嘉夫子作我的導師。我回憶到「中國的宗教觀」著作成功的基礎，不能不紀念前輩老師的化導栽培。

鄙人所以著作這部「中國的宗教觀」，因爲感覺到若要建立中國的本色教會，不能不明白中國固有的宗教觀念。優美之點，則保存之，偏邪之處，則糾正之，以符合基督本意。「莫想我來，要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」這樣，這部「中國的宗教觀」是本色教會在建設上絕不可少的考證。否則中國教會，怎能談到本色二字？

這部「中國的宗教觀」絕不提起儒釋道三教的名詞。因為儒本不是宗教的名詞，現代的知識階級，也不承認他爲宗教。釋教或名佛教，乃是印度所輸入，原來不是中國的產物。道教是後起的名詞，創於東漢張道陵，至晉時稱天師道，後遂名之爲道教。所以本書所取的材料，皆根據於經史，兼或採取於子集，因這是純粹的中國國學。

鄙人本着金陵神學十三年的教授經驗，覺到今日神學生的最大缺憾，不是缺少現代科學知識，或是哲理思想，以及宣教方法等等，所最缺少的倒是本國人不知本國書。這也莫怪，人的心思腦力，畢竟有限。如要將汗牛充棟的中西書籍，一一取而誦讀之研究之，不但精力有所不及，而亦爲時間所不許。那末要謀彌補這種缺憾，我就以爲這部著作，是非常重要的，非常適合現代神學院的應用，作宗教比較學一學期的參考課本。

尤其是一般普通的傳道士和宣教師，所稱爲教會機關高級人物的牧師們。我不敢說教會中精通國學的闕無其人，然而敢說大多數對於國學少有根基。他們在大庭廣衆之前，宣傳福音的時候，絕少帶着中國儒雅的色彩。有時還吐露一種鄉談俚諺，野語村言，輒爲那些知識份子所側目而輕視。反不若西來的教育家，藝術家，或政治家，登臺演講，隨機應用了幾句四書五經的通常語，偏令滿座拍掌，驚爲博學鴻儒。於以見本國的傳道者，斷不能漠視本國的古籍經傳。

試思耶穌的登山寶訓，豈不是闡發律法和先知的教訓，以及古人的話？平日應付人們的詰難，豈不常對他們說：「經上記着甚麼甚麼麼？」馬太著福音書，對於耶穌的一言一行，更是援引舊約，「這是應驗先知某某的話。」其後使徒彼得證明聖靈丕降，基督死而復活，若不用古先知約珥，古先祖大衛的話，我恐難以折服當時國民反對的心理。司提反當衆伸訴，這一篇歷史觀的鋒利，甚於兩刃之劍，以致激動衆人的惱怒，向司提反咬牙而切齒。保羅對僑居異邦的以色列人講道，也是用以色列古事述說耶穌在世的事，因用本國的古籍古事，來證明基督救世，比較其他方法更確實，更有効力。

鄙人深信我們中華民國的國民，也是神所特選，不遜於亞伯拉罕的後嗣以色列人。神所賜與我們中華的國土，國產，國族，國權，國利，實超越乎以色列人的千百倍以上。若追溯民國以上二十四朝的列代聖君賢相，志士仁人，自堯舜禹湯文武成康，以至孔孟程朱，何能枚舉？我們來用舊約的人物作一個比例，我敢武斷說質相等，而量獨多。假如把中國的經史子集，有聰明特達的人才，得聖靈特殊的感力，整理起來，編纂一部中國的舊約，我想未始不是中國信徒所樂覩。

鄙人說這些中國書的誇大話，請閱者切勿誤會中國書是高貴於聖經，中國聖賢是平等於耶穌基督。我所以如此說，意思是說中國書能以發揚聖經之處甚多，我們信徒不

得忽視。是說中國聖賢也是神所差遣的先知先覺，與施浸約翰同作耶穌基督的先鋒。中庸所說「唯天下至聖，唯天下至誠」，何嘗不是預言耶穌的人格神格兼備。孟子所記的「五百年必有王者興」，何嘗不是預言彌賽亞王之將至。按孔子稱素王，不是帝王。耶穌稱彌賽亞王，確是救世君王，孔子卒於耶穌前四百七十九年，與五百年之數字亦甚巧合，豈不奇乎？

或者以爲二十世紀，日日趨新的時代上，還拿這些古老陳舊的廢話，塞在現代人物的耳朵，不免令人齒冷。誰知真理無新舊，新舊者時間前後之謂也。所以孔子說：「溫故而知新。」耶穌也說「凡文士受教，作天國的門徒，就像一個家主，從他庫裏拿出新舊的東西來。」若不讀古人書，怎能拿出舊的東西來？證明新的東西是與不是？有價值無價值呢？

總之這部著作，是鄙人最後的文字，自視爲文字工作的結晶。因讀過數十年的書，經過數十年的閱歷，而纔寫成這五章的「中國的宗教觀」，奉獻給宣傳基督福音的同志。若有國學湛深愛我的諸君，糾正紕謬，增補遺漏，尤所感盼。因鄙人但求榮神益人，而一己之榮辱，在所不計。至於本書之披露，多承真光雜誌編輯部之校勘，又承李耀邦博士之審定和出版，是又不能不深深的表示感謝。

民國二十六年二月十日上虞自官陳金鏞自序

中國的宗教觀目次

頁數

自序	……	(一)
目次	……	(一)
導言	……	(一)
第一章 論神的名稱	……	(三)
一 天	……	(三)
二 帝	……	(一一)
三 神	……	(一五)
第二章 論祭祀	……	(三八)
一 祭天地	……	(三八)
二 祭社稷	……	(三九)
三 祭山川	……	(四一)
四 祭日月星辰寒暑風雨	……	(四三)
五 祭祖宗	……	(四三)
六 祭聖賢忠烈	……	(四五)

七 祭義……………(四七)

八 祭法……………(四八)

九 祭禮……………(四九)

第三章 論禱告

一 禱字的意義是甚麼……………(五四)

二 告字的意義是甚麼……………(五九)

三 祈字的意義是甚麼……………(六一)

四 求字的意義是甚麼……………(六二)

五 祝字的意義是甚麼……………(六四)

六 頌字的意義是甚麼……………(六五)

七 咒字的意義是甚麼……………(六七)

八 詛字的意義是甚麼……………(六八)

十 祭品……………(五一)

十一 祭祀奏樂……………(五二)

(五四)

九 詈字的意義是甚麼……………(六九)

十 罵字的意義是甚麼……………(六九)

十一 誓字的意義是甚麼……………(七〇)

十二 誅字的意義是甚麼……………(七一)

十三 呼字的意義是甚麼……………(七一)

十四 籲字的意義是甚麼……………(七二)

十五 號泣的意義是甚麼……………(七二)

第四章 論經書

(七四)

一 經書的名目……………(七六)	六 孔子的政績……………(八一)
二 經書中的綱要……………(七八)	七 孔子的教育……………(八五)
三 經書中的中心人物……………(七九)	八 孟子的事蹟……………(八九)
四 孔子的履歷……………(八〇)	九 十三經的略說……………(九一)
五 孔子的學問……………(八一)	
1 易經……………(九一)	6 儀禮……………(九七)
2 書經……………(九四)	7 春秋……………(九七)
3 詩經……………(九五)	8 公羊傳……………(九八)
4 禮記……………(九六)	9 穀梁傳……………(九八)
5 周禮……………(九六)	10 孝經……………(九八)
十 經書中的要道……………(一〇二)	十一 經書外的羽翼……………(一〇四)

第五章 論道德 (一〇五)

一 仁……………(一〇七)	二 禮……………(一五四)
---------------	---------------

三	義	(一五九)	
四	智	(一六三)	
五	忠	(一六八)	
六	信	(一七三)	
七	廉	(一七七)	
.....				
	八	恥	(一八二)
	九	孝	(一八六)
	十	悌	(一九七)
	十一	結論	(二〇三)

中國的宗教觀

導言

宗教是甚麼？是人類心靈上之必需，沒有宗教，崇拜就沒有標準，沒有宗教，信仰也沒有根基，人的心靈失所依據，勢必無禮無義，狂悖兇悍，等諸禽獸。所以易經說：「聖人以神道設教，而天下服矣。」可知宗教是國家安甯的原素，是文明進化的動機，我國有這麼悠久的歷史，有這麼繁盛的人民，莫非藉着古聖前賢有敬天愛人的要道，有祭祖尊親的儀制，世世相傳，奉行弗替，纔能維持到今日。

我國的宗教儀式，在今日的眼光看來，不免涉及虛偽，但就古人的觀念而論，實可表示他們的誠懇意思，我們應當憑着時代，用公平態度去觀察古人對宗教的心理。有些人妄論我們中國是個無教國，這是爲他未嘗讀過我們的古人書，未嘗見過我們中國的太廟，和那些王者之祭，無怪他不知中國人的宗教觀念。

鄙人自受洗皈依基督以來，迄今已有五十餘年之久，對於宗教問題，仍無時不加以研究，鄙人深信耶穌說：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」

「所以耶穌的福音傳入中國，決不是要廢掉中國的孝。悌。忠。信。禮。義。廉。恥。的道理，和堯舜禹湯文武成周孔孟程朱歷代的聖賢人，乃是要彌補缺憾，而使他成全。近來高唱本色教會，豈不是要達到這個目標麼？然而中國的聖賢之道，究竟缺憾在那裏，要用怎樣的方法彌補，纔可成全真正的本色教會，這是不可不細細的研究，這是鄙人著「中國的宗教觀」的一片苦心爲讀者告。

第一章 論神的名稱

宗教是一個概括的名詞，但不論那一個教，必有他所推崇的主，否則就失了教的立場，不能稱爲宗教。然則「宗猶主也」的解說，廣？若作如此解，孔子是儒教的教主了，釋迦是佛教的教主了，老子是道教的教主了，耶穌是基督教的教主了，謨漢穆德是回回教的教主了，其實不然。所說教之所宗者，不是各教的教主，乃是各教主所宣傳所信仰所推崇的至高至大至尊的神靈。但各教主對於神的觀念，各有不同，所以所宣傳的，所信仰的，所推崇的，也各有不同。然而概括稱之是爲宗教，若分析稱之是爲某某教，某某教所以能列名於宗教之一，因與其他各教同有一個敬拜的神靈。本章就是要闡明我們中國古人對神的名稱是怎樣？雖沒有肯定爲甚麼教，但實富有宗教的性質，明顯有宗教的色彩，茲將神的名稱條舉於左方。

「一」天

天是單獨的名詞，是普通的稱呼，連綴而稱的有上天，青天，蒼天，皇天，昊天，旻天，天帝，

天神，天公等等之分別。

何以稱爲上天呢？因天在人之上是至高至尊至大至廣，人人所共戴共瞻共仰共靠，沒有一個人不在天的覆庇之下，以天代神的名稱，在普通人的心理，最爲適合，綴一上字爲上天，似乎神的氣象格外顯豁呈露，喊起來也覺到格外清切。

何以稱爲青天呢？青是有清明之氣象，天色清明，草木暢遂，人心愉快。例如有一個好官，他存心清正廉明，處事公義正直，他的治績，必是人有康樂，物無災害，所以人比好官也稱爲青天。實際上說起來，這是僭妄的話，因爲除了神以外，一沒有義人，連一個也沒有，「古人也說，一人誰無過？」這樣神稱青天，纔適當而無愧，稱好官爲青天是太過分了，況且有些官，徒有好官之名，却無好官之實呢！

何以稱爲蒼天呢？蒼色比青尤深，詩黍離章「悠悠蒼天」，作詩的人見了從前的宮室宗廟，盡變爲禾苗黍稷，起了無窮的感慨，以爲除了那高深而悠遠的蒼天之外，有誰識他心中事而一表同情呢？

何以稱爲皇天呢？皇，大也，是最尊重的意思，書微子之命「皇天眷佑」，這是成王追述湯王有廣大淵深的道德，所以能得皇天的眷顧佑護，而安良除暴，功德及於當時的民

衆，德澤垂於後代的子孫。也有含着寬宏大量的意義，論語「大哉堯之爲君也，巍巍乎惟天爲大，惟堯則之。」這是稱讚堯帝的大德，乃是效法天的大德，「日月無私照」天道是無私的，聖人的大量也是如此。

何以稱爲昊天呢？昊天是元氣博大之意，渺無邊際，不可以測量，令人起敬，書虞書堯典「乃命羲和欽若昊天，一欽敬也，若順也，這是說堯帝命令羲和氏，主歷象授時的官職，應該敬順昊天。詩蓼莪第四章「欲報之德，昊天罔極。」這是詩人感想父母生鞠拊畜長育，顧復兒女的恩德，非常浩大，若要報答，正如昊天之無窮呢！

何以稱爲昊天呢？昊天猶愍也，愍萬物彫落之意，孟子萬章「舜往于田，號泣于旻天。」這是說舜帝爲父頑母嚚象傲，受家庭的壓迫，無處可以伸訴，惟有在田陌之間，向旻天號泣，希望愍恤他的苦衷，感格父母兄弟的心，如同愍恤萬物的彫落。

爲甚麼稱爲天帝呢？這與稱上帝的意義相同，表示特別的尊敬，毛詩箋有一句說「見尊敬如天帝。」詩國風君子偕老章「胡然而天也？胡然而帝也？」將天帝二字分而言之。驚奇美人之服飾豔麗，疑是天帝出現一般。

爲甚麼稱爲天神呢？這也與稱天帝的意義相同，但天神有與地祇相對待的意思，如

皇天常與后土相並稱一樣。

爲甚麼稱爲天公呢？這也是天帝的俗稱，卻有含着能體貼人的隱微之情。如南北朝有新野人名庾信字子山，博覽羣書，文章藻艷麗，梁元帝周明帝武帝皆恩禮之，但他位雖通顯，而常有鄉關之思，因作哀江南賦表示他的心曲，在庾信詩說：「憤憤天公曉，精神殊乏少，一憤憤心中擾亂的意思，除了天公，誰能曉得？這種悲歎愁煩的態度與大衛頗相似。參詩篇三十一篇九節十節，四十一篇五節，四十三篇五節，七十七篇三節。

綜上所論，中國自五帝三王而來，古人對神的稱呼，最普遍的就是稱天，即到今日，這個名詞，依然通行，因此時代有變遷，人物有代謝，天的名詞倒是不易不變，古今通用，雅俗同稱的。

所以人若遇見水火鉅災，人力不能制止的，終說這是天災。吉凶禍福，人意不能逆料的，終說這是天意。國家的興廢存亡，年歲的豐盈饑饉，也終是歸納到天，例如讀詩經文王這篇詩，周公說文王雖沒，他的靈昭明在天，他的德光明不息，所以他的子孫得有周朝的天下，喟然歎曰：「假哉天命，一假大也。周公的意思，是勸戒成王要守持祖宗文王的道德。因爲「天命靡常」的，殷王不德，他的國就失去，文王有德，就得了天下，雖然「上天之載，

無聲無臭，「若效法文王就可明白「天之所以爲天」了。

又讀上帝板板這篇詩，這是周成王過了四五代後，有一位厲王起來，言不深思，謀無遠慮，沒有希望之心，但恣意妄爲，毫無誠實。那時有一位老成人凡伯，目見厲王違反天意，必使下民受苦，所以作這篇諷刺詩，在「天之方難」，「天之方蹶」，「天之方虐」，「天之方憐」，「天之靡民」的時候，速速悔悟，「敬天之怒」，「敬天之渝」，因爲「昊天曰明」，「昊天曰旦」，「天是無一處不在，無一人不愛的，可是厲王不肯悔改，依然暴虐，被人民驅逐到彘，政體改爲共和。

又如人若犯了甚麼大罪，一時僥幸脫逃，逍遙法外，然而不知不覺的終要敗露，俯首就刑，如老子任爲第七十三說：「天網恢恢，疏而不失」，因爲天的網羅雖是寬大，但人犯了天法，終不能逃出他的網羅之外。周禮也說：「天有時以生，有時以殺」，這又是明證，天是「萬物之主宰」而操生殺之權的了。

我們再讀書經皋陶謨：「天叙有典」，「天秩有禮」，「天命有德」，「天討有罪」，「天聰明」，「天明畏」，表示君臣父子這些倫理，尊卑貴賤這些階級，賞錫懲戒這些權衡，莫非都操在天的掌握之中，人的善惡，也難逃他的洞鑒。

湯誥「上天孚佑下民，罪人黜伏，天命弗僭，賁若草木，兆民允殖。」這是湯王說上天與下民以誠信相孚，有罪的人，必要黜伏，有信的人，必要興盛，天命是無所僭差的。

讀論語「子見南子，子路不悅，夫子矢之曰：『予所否者，天厭之，天厭之。』」天生德於予，桓魋其如予何！「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！」顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」「死生有命，富貴在天。」這是孔子對天的觀念，以爲自己的思想、行動、憂樂、得失，都是合乎天理順乎天道。

至於中國的婚姻制度，自周迄今，雖必須出於父母之命，媒妁之言，然而周公追述文王的昏事，在大明第四章說：「天監在下，有命既集，文王初載，天作之合。」婚姻乃是天定與創世記二之二十一至二十四，馬太十九之四至六，適相吻合，那些主張自由戀愛，自由結合，自由脫離，不合聖經，也不合古訓。

就大概人的心理，以爲天也是有思想，有視聽，有言語，有舉動似的，如堯舜禹之有天下，是所謂「天與賢則與賢」，夏商以降，子承父位，是所謂「天與子則與子」，天怎能知道與賢與子呢？「秦誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。』」參孟子萬章孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」這是以四時運行，百物生長，代表天理之發見，正如

詩篇十九之四說：「他的言語傳到地極」同樣的見解。

當孔子周遊衛國的時候，有一位儀封人請見，既見了孔子，看出孔子抱負不凡，正是國家亟需的人才，辭行時對孔子的學生們說：「莫患你們夫子不做官，天下無道已久，一天將以夫子爲木鐸。」作警衆之器，一旦天下有道，夫子得位，必能開天下之愚蒙呢。

孟子說到爲甚麼「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市」其故就在「天將降大任於是人也，必先苦其心志，……增益其所不能，」而造就這些君相豪傑之人才，這是天與人以一種實地的訓練。如嚴父管教他的兒子，嚴師訓育他的學生。

商朝的紂王，「弗敬上天」一味的醉酒好色，殘害人民，殺戮忠良，所以「皇天震怒，」命令武王去誅滅他，泰誓上篇說「天矜于民，民之所欲，天必從之，」這是證明人有好善惡惡除暴安良的善願，天心是仁慈矜憫，沒有不表同情的。

我們可再找出一個故事，表示國民的心理，以爲天是有人格的，蜀志秦宓傳說到「吳遣使張濫來聘，百官皆往饞焉，衆人皆集而宓未往，亮累遣使促之，濫曰：彼何人也，亮曰：益州學士也，及至，濫問曰：天有頭乎？宓曰：有之，濫曰：在何方也？宓曰：在西方，詩云：『乃眷西

顧」以此推之，頭在西方。溫曰：天有耳乎？宓曰：天處高而聽卑，詩云：「鶴鳴于九皋，聲聞于天。」若其無耳，何以聽之？溫曰：天有足乎？宓曰：有。詩云：「天步艱難，之子不猶。」若其無足，何以步之？這雖是秦宓的一種談諧之談，但神有人格，在舊約上亦屢有道及，如創世記一之二十七，「神就照着自己的形像造人」，最爲明顯。其他如六之五至八，九之八至十七，十一之五至七，十八之一至八，十九之二十一，等節，不勝枚舉。

在這裏我們要切實的明白，有人格的天，乃是代表有人格的神，因爲人沒有見過神，不知道神的真相，所以把頭上所戴的天，來作神的代名詞，萬不可說這天就是神。朱子誤解「天卽理」，就是看錯了天卽神。我們要知道目見的雲漢之天，是上浮的清輕之氣，神所造的，並不是神。不可向他跪拜，不可事奉他。

周詩有尹喜字公文作過關，尹子一書說：「天非自天，有爲天者，地非自地，有爲地者，譬如屋宇舟車，待人而成，彼不自成。」意思說：天地不是自有，乃是必有一位主宰造成的。封建時代朝廷就是君王，其實朝廷是代表君王，彷彿猶太人的聖殿，代表有耶和華神在裏面，其實聖殿並不是耶和華神，這是應當澈底明白的。

我們初初與人講道也可隨俗沿用天的稱呼，但當要小心要與人解說明白，天之所以

爲天，神之所以爲神。主耶穌在世的時，也曾用過這天字的稱呼，見路加十五之二十一，浪子對父親說：「我得罪了天，也得罪了你。」猶太人本是拜神的，爲甚麼耶穌說這譬喻，說是得罪天呢？推想浪子遊蕩各處，已經走入迷途，隨從世俗，稱天爲神，所以耶穌用這口吻，敘述浪子的懺悔。

總而言之，從古到今，歷代的帝王君主，若能敬天畏天，他必安撫羣黎，協和萬邦。那些達人君子，若抱希天樂天的觀念，他出面應世，國必蒙福，民必受澤。所謂士農工商的四民，都能奉天順天，自然享受安居樂業之幸福，免除干戈擾攘的災禍。這等事實，在五千年的歷史上，皆有確實的證據，可以搜集的。

「二」 帝

中國的經書上往往單獨的稱帝，卽是指神而言，何以稱神爲帝呢？書堯典傳「昔在帝堯，聽明文思，光宅天下」，疏「帝者天之一名，所以名帝，帝者諦也，言天蕩然無心，忘于物我，公平通遠，舉事審諦，故謂之帝也，五帝道同于此，亦能審諦，故取其名。」這疏中所解說的，是說帝就是天，天監察人事，非常精細，而堯舜以上的那些五帝，也能效法天道，同樣

審諦，所以也得爲帝。堯帝舜，這與孔子所說「大哉堯之爲君也，巍巍乎惟天爲大，惟堯則之」的意義相同。

讀詩鄘風君子偕老章，詩人信口而出的「胡然而天也？胡然而帝也？」兩句驚人語，就明知古人的神觀，以爲天卽帝，帝卽天，天與帝並沒有甚麼分別。例如周書洪範篇武王與箕子論天道，同在一節書內，時而稱帝，時而稱天，「箕子乃言曰……帝乃震怒……天乃錫禹洪範九疇」注「帝以主宰言，天以理言也」，可明證帝就是天。

經書上又常用上帝二字，這是與上天二字同一意義，也有常用惟皇上帝，昊天上帝，皇天上帝等四字連稱的，總之程子說「帝者，天之主宰，以其形體謂之天，以其主宰謂之帝」，楊氏說「天帝一也」。

到了周末，始有五帝的名稱，一東則謂之青帝，南則謂之赤帝，西則謂之白帝，北則謂之黑帝，中則謂之黃帝，「這樣上帝之外，又有五帝，共成六帝，後人就稱爲六天」，程子說「六天之說，起於讖書，鄭元之徒，從而廣之，甚可笑也」，程子的意思天卽帝，只有一位，斷沒有五帝之理，更沒有六天之說。

後人不但憑自己的臆想，從一帝加了五帝，成了六天，而且又添了四時之帝，成爲十

帝，所以朱子力闢其說，「如一國三公尙不可，况天而有十帝？」這是程朱二先生都是證明神無論稱帝稱天，名號或有不同，而體格是惟一的。「參文獻通考郊社一」

上帝二字的名稱，在虞夏商周的時代，最爲通行普遍，惜乎古人的心理中，但知有尊敬的必要，不知有獨一的尊敬。例如書經虞書舜典「肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，禘于羣神」類、禮、望都是祭名。這是說到天子將出，祭告上帝之外，並須祭祀日月星辰水旱六宗之神，名山大川之神，以及邱陵墳衍之羣神，這樣的看上帝，不過是羣神中的一位，或尊敬他爲羣神中至高至大的一位，不是獨一無二的上帝可知了。

上帝觀念在古人中最深切而濃厚的，第一要算商代的湯王，湯王爲了夏桀無道，要去救那些受暴虐的百姓，舉起義師來，並不是爲爭甚麼權利，也不是爲奪甚麼地盤，他唯一的主義，就是湯誓裏面說「予畏上帝，不敢不正」湯王以爲夏氏有罪，若照天命而言，我不去伐他，便是與他同流合污，勢必同受天命的誅殛，所以湯王畏懼上帝，不敢不去征討其罪。湯王既奉了天命明威，克夏歸亳都，與民更始，仍舊本着敬畏上帝之心，詔告百姓說：「爾有善，朕弗敢蔽，罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心……」所以可說湯王一生爲人，是敬畏上帝的。

其次要算是周文王了，詩大雅大明章說：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。」意思說敬事神的人，必得多福，正如舊約詩一一五之十三，「凡敬畏耶和華的，無論大小，主必賜福給他。」同在大明章裏說武王伐紂，而紂王有億萬之衆，其會如林，武王不過祇有三千人，其所以能克紂王者，就在「上帝臨汝，無貳爾心。」意思說有神與你同在，你不可有疑貳的心，於是武王的三千人，同心同德，就打敗了那離心離德的億萬之師。

並且讀周書泰誓上中下三篇，武王所以會師伐殷，皆爲商王受「弗敬上天」「弗事上帝神祇」「武王以爲商紂「罪浮于桀」，因此說：「商罪貫盈，天命誅之，予弗順天，厥罪惟鈞。」又說：「予小子夙夜祇懼，受命文考，類于上帝，宜于冢土，以爾有衆，底天之罰。」武王深深的覺到商王褻狎侮慢五常之道，荒棄怠惰，無所敬畏，這是一自絕于天，「所以「上帝弗順」他了。

夏商周三代以前，國家的元首，是選於民衆有賢德的人，所以不問是誰，祇要有賢有德就可，但自夏禹而後，由官天下一變而爲家天下了，而且這位元首是應天順命，也居然稱爲天子，由是世代傳統，不敢輕易有所變易，如「成湯放桀於南巢，惟有慚德，曰：予恐來世以台音怡我也爲口實。」武王伐紂以後，也難免有此慚色，其實武王是恭行天罰，無所謂慚，

所以召公奭詔告成王說：「嗚呼！皇天上帝，改厥元子。」元子即天子，本是受命于天，不可改的，但爲紂王自恃「有命在天」，殘殺無道，天也有權得以改之。從此看來，元首的黜陟廢舉，國家的興衰存亡，其權都在神的掌握之中，爲甚麼人可不敬厥德呢？

我們研究這中國的古史，已可證實神的權能，若再研究猶太王國時代的歷史，神如何廢掃羅立大衛，如何將一統之國，分爲猶大與以色列，如何賜福給那些效法大衛行耶和華眼中看爲正的事的王，降禍給那些效法耶羅波安行耶和華眼中看爲惡的事的王，更可明顯神的權能和作爲，所以但以理對尼布甲尼撒王說：「神的名是應當稱頌的，從亘古直到永遠，因爲智慧能力，都屬乎他，他改變時候日期，廢王立王，將智慧賜與智慧人，將知識賜與聰明人。」可知古今中外的史事如出一轍。

一三一 神

神是甚麼意義呢？易經繫辭說：「陰陽不測之謂神。」意思說陰陽變化，不可測度，與羅馬十一之三十三，保羅說：「深哉！神豐富的智慧和知識，他的判斷，何其難測，他的蹤跡，何其難尋。」極相吻合。周子說：「不見其迹，莫知其然，謂之神。」易說卦傳六章：「神也者，

妙萬物而爲言者也，」王弼說：「神也者，變化之極，妙萬物而爲言，不可以形詰。」這是說神無形無像，不可究詰，惟看他所造的萬物，如雷動、風行、日照、雨降，就知道這是神的奇妙作爲。

說文「天神引出萬物者也，」徐曰：「甲，卽引也，天主降氣以感萬物，故言引出萬物者也，」大明會典說：「帝闢陰陽兮造化，張神生七政兮精華光，上覆下載兮兆物康，」按造化卽天地，七政卽日月五星，兆物卽萬物，這與創世記一章，神闢闢天地，創造日月五星萬物之言，若合符節，易繫辭上說：「神無方，」這又說到神是無所不在。

由上以觀，神是奇妙，神是有作爲，神是靈，比稱天稱帝的意義更爲圓滿，因天是有形迹而可看的，帝是雖有權威，卻似有限制的，而神的名義是奇妙不可限量，與聖經所稱的神字最爲適合。

但可惜唐虞而後，古人對神的尊嚴、權威、智慧、榮耀、德性、能力，固然講得不錯，而對神的名稱，實在混雜不清。

第一、不能認定宇宙間只有獨一無二，至尊無對的真神，除他之外，並無別神。
第二、以爲宇宙間的萬物，莫不有神，例如書經舜典：「肆類于上帝，禋于六宗，望于山

川，徧于羣神，」就可知古人對神的觀念，以爲神不一神，其最大者爲上帝，卽至尊之天神。次之爲六宗之神，卽時神、寒暑之神、日神、月神、星神、水旱之神。又次之爲山川之神，卽名山大川，五嶽四瀆之屬，四瀆卽「江、淮、河、濟。」復推而廣之爲羣神，如邱陵墳衍，古昔聖賢之類，衍卽「山阪，」聖賢卽「五帝三王。」

第三、神鬼不分，按聖經所言神與鬼，敵對不相容，按儒書所載，鬼與神可連類以及，且有時以爲鬼卽是神，例如論語先進第十一「季路問事鬼神，」而孔子卻回答說：「未能事人，焉能事鬼。」這豈不是以神包含在鬼的名下了麼？後人補註「鬼神如山川五祀先祠之類，」這樣說來，以鬼與神與死人三者合爲一個名詞，更是混雜不清了。

並且孔子不但認不清鬼神的名義，也認不清鬼神的性質，例如論語雍也第六孔子答樊遲問知的「敬鬼神而遠之。」這一句，就可知孔子對鬼神不能下定義，既說當敬，何以說還須遠他？既說須遠，何以說必要敬他？程子對這一句解說：「人多信鬼神，惑也，而不信又不能敬，能敬能遠，可謂知矣。」程子的意思，鬼神是可不必信其有，但鬼神也或許作威作福，敬他是禳除災禍，遠他是防備侵襲，正合「既明且哲，以保其身。」的教訓。

就作者意見，古人爲神鬼不能認清，所以有這樣謬解，我們無庸過事深責，但我們信

徒對着樊遲問知的話，就極容易回答了，說「務民之義，敬真神而遠邪鬼，可謂知矣。」約伯明說「敬畏主，就是智慧，遠離惡，便是聰明。」約伯三十八之二十八並且聖經至再至三的吩咐人，「要敬畏耶和華你的神，」不但要敬畏，而更要親近耶和華，雅各說「你們親近神，神就必親近你們。」雅各四之八惟有邪魔惡事，聖經嚴厲的警戒人，應當遠離拒絕。

總之古人對神的意義不明瞭，不清漸，以為神是玄妙，所以孔子是「不語」的，恐怕妄言，不如不言，幸而我主耶穌降世為人，將這玄妙的神，竟慨乎言之了。

然而敬神之道，自唐虞以來，歷代帝王聖賢，皆以為治國之必要，例如湯王不但自己是謹敬事奉，就是看見別人放棄不敬，他也非常關心，孟子滕文公章「湯居亳與葛為鄰，葛伯放而不祀，湯使人問之曰：何為不祀？曰：無以供犧牲也。湯使遺之牛羊，葛伯食之，又不以祀。湯又使人問之曰：何為不祀？曰：無以供粢盛也。湯使亳眾往為之耕，老弱饋食，葛伯率其民，要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺之，有童子以黍肉餉，殺而奪之。」讀這一段書，就知道敬神的人，其心何等善良，不敬神的人，其心何等兇暴。

不過敬神的心，卻有真偽虛實的分別，論語孔子說「祭如在，祭神如神在」意思是「要有敬神的真心實意，不在敬神是有甚麼豐盛的祭品。」茲將歷史上古人敬神的用意，引

證如下。

左傳魯莊公三十二年「秋七月，有神降於莘，惠王問諸內史過曰：『是何故也？』對曰：『國之將興，明神降之，監其德也；將亡，神又降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有以亡。』虞夏商周皆有之。王曰：『若之何？』對曰：『以其物享焉，其至之日，亦以物也。』王從之。內史過往，聞虢請命，反曰：『虢必亡矣，虐而聽於神。』神居莘六月，虢公使祝應宗區史闞享焉，神賜之士田。史闞曰：『虢其亡乎！』吾聞之，國將興，聽于民，將亡，聽于神。神聰明正直者也，依人而行，虢多涼德，其何土之能得！」按這段記事，是表明神是公義正直，不喜歡人的祭祀，但喜歡人的憐憫之心，虢公不自悔虐民之罪，但藉着太祝宗人太史等獻祭求神賜福，所以史過史闞等知他必要亡國，到魯僖公五年十二月，果被晉滅，虢公奔京師，太師的話都應驗了。

又有與虢國連帶的一段事，復述於左，在魯僖公五年秋，晉復假道於虞以伐虢，宮之奇力諫不可，因爲虞虢是輔車相依，唇亡齒寒，關係甚大，無如虞公祇顧人情，不明天理，徒以敬神爲後盾，致遭滅國之禍，節錄虞公回答宮之奇的話說：「公曰：『吾享祀豐潔，神必據我，』對曰：『臣聞之，鬼神非人實親，惟德是依。』故周書曰：『皇天無親，惟德是輔。』又曰：『黍稷非馨，明德惟馨。』又曰：『民不易物，惟德絜物。』如是則非德民不利，神不享矣，神所憑依，將在德矣。若晉

取虞而明德以薦馨香，神其吐之乎？勿聽許晉使，宮之奇以其族行，曰：「虞不臘矣。」果然，這年冬十二月，晉滅虢後，帥還館于虞，就襲取了虞，把他滅了。可知但藉敬神的美名，沒有敬神的美德，決不能圖存的。

再提到魯昭公二十二年間，齊侯生了一種瘧病，其初是二日一發，古稱疥疾，是爲小瘧。後來每日發作，古稱疢疾，是爲大瘧。如是一年而不愈，各方諸侯，多到齊國來問疾，那時齊國有兩個嬖大夫，名叫梁丘據與裔款，對齊侯說：「我們事鬼神極其豐盛，比先君好多，至今君有疾病，諸侯懷憂，這必是固陋的太祝稱爲固的，黨圍的太史稱爲黨的，二人不能盡禮薦美之罪，諸侯不知病因，必將說我們不敬鬼神，何不將祝固史黨殺了，以辭來賓？」齊公嘉納了這個提議，告訴齊相晏子。晏子聽了這個提議，以爲不然，因爲這種辦法，不合天理人情，不但不能醫君之病，反而加君之罪，所以晏子把鬼神降福降禍的理由，歸納到在於君之修德不修德，君若修德，那末祝史薦信，無愧於心，鬼神自然用饗，國受其福。君若不修德，那末祝史薦信的話，反變了數罪，掩蓋過失的話，反變了矯誣，並且顯明他在神前虛辭求媚的態度，不但鬼神不饗，而禍倒來了，於是勸齊公通令全國有司，速行五大仁政。一寬政，二毀關，三去禁，四薄斂，五已債，否則橫征暴斂，驕奢淫佚，「神怒民痛」，雖有一二善祝的

人，豈能勝億萬人的怨詛，齊侯果然悅納晏子的話，就改變方鍼，修德行仁，到了十二月，病竟霍然，並能出田於沛澤呢。

「四」主

主，君也，與帝字的意義相同，按呂氏春秋「朝臣多賢，左右多忠，如此者國日安，主日尊，天下日服，此所謂吉主也。」於此可見，君主的地位雖尊，全在賢忠的臣僚擁護，所以歷史上，不聞有以神稱主的名詞。所謂「神主」者，是一宗廟立以棲神，用栗木爲之，」的東西，俗名牌位。

主又有宰也，守也，宗也，的解說，主宰二字，原來是治理的意思，是動字，不是名字，但「宰」字按說文亦爲官稱，如居禮人官「立天官冢宰，使率其屬掌邦治，」那末主宰不妨當作名詞，所以廣韻制也，正字通爲事物主也，史記禮書「宰制萬物，役使羣動，」這樣主宰的職權範圍甚大，實能統治六合，不是說神是說誰呢？

荀子正名篇「心者道之主宰，」惜古人未能探出神者，造人心之主宰，詩篇五十一之十，大衛禱告說「神阿！求你爲我造清潔的心，使我裏面重新有正直的靈，」這是說神，

不但能造人的心，並能重造人心，使污穢而爲清潔。

至於人「不敬奉那造物之主」，保羅在羅馬一之二十五明明說過。要「將自己的靈魂，交與那信實的造化之主」，彼得在前書四之十九，說得很透切。這都是證明神是創造天地萬物的大主宰，比周子太極圖說：「無極而太極」，易：「易有太極，是生兩儀」，老子道德經說：「萬物生於有，有生於無」這些說法更加切實。

因爲「太極」是天地未分以前的一個名詞，空洞得很，不像「造物主」「造化主」的名詞恰當。所以古人對於主的名詞，雖知他的職權，但只用在形而下，不能恰當的用在形而上，如心爲道之主，父爲家之主，君爲國之主，而神爲天地萬物之主，古人不曾有明白的指示。

近世科學昌明，達爾文斯賓塞赫胥黎等的物競天擇，即所謂優勝劣敗，強存弱亡的理論，是信而可據，實而可測，以爲教宗搏土之說不可信，神明創造之言無可憑。誰知進化論在研究學術上不可說沒有貢獻，然而因着進化論要推翻創造論，未免太不自量了，因爲宇宙萬物有三層階級，決非物理所能自然演進，必有一位大意識大智慧的主持他。

何謂三級？一、自無生命而有生命。二、自有生命而有覺性。三、自有覺性而有體格有道

德。例如金石類是定質，決不能自成爲生物，草木類是生物，也決不能自成爲動物，禽獸類是動物，也決不能自成爲有道德智慧的人類。

創世記詳載神造禽鳥，魚介，牲畜，昆蟲，野獸，都是「各從其類」，驢馬雖能配合而生騾，但這非驢非馬的騾，終不能再生出騾來，所以猴子變人的進化說法，一經理解，立即打破，不能存在，神是造化之主，萬有之真原，是吾人所可信的。

「五」道

綜觀上述的幾個名稱，都不能有澈底的認識，因爲天是空洞的名詞，不能包含在天之上在天之下的一切。帝是專制的名詞，不能表顯無限量的權能，無限量的仁慈。神與主的名詞，原最切當，但有種種的誤會謬想，以致失去神的真相，主的真意義。然而除了這幾個倒還有一個「道」字，與聖經所記載，極相契合。

但仔細研究古聖賢所講的道，明顯的分爲三層，一「人道也」，一切政治教育人倫道德屬之。二「地道也」，一切科學動植物理屬之。三「天道也」，形而上及凡關乎靈性者屬之。這「天道」有時稱爲「至誠之道」，參中庸右第二十四章，有時稱爲「天地之

道，」參中庸右第二十六章。與稱爲「聖人之道，」參中庸右第二十七章，或稱爲「君子之道，」參中庸右第二十九章絕然不同。因爲「天道」是全誠無息，博厚高明，有位天地育萬物的權能，豈君子聖人所能企及？不過君子聖人在「人道」上致力，也當然應有希天的志願，這就是中庸所說「思知人不可以不知天，」況且「道之大原出於天，」若能「去夫外誘之私，而充其本然之善，」那末人心與天心就可一貫了。中庸右第三十一章的結句，「故曰配天，」無非這個意義。

然而我國學者，率以「天道」渺茫，不甚加注意，例如子貢說：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」何謂文章？就是禮樂法度教化之形迹，皆關乎「人道」，上顯而易見的事，極而言之，現在的科學哲理和最新發明的電力作用，幾乎令人驚奇駭怪，不可思議，但終不外乎人道之外。所以孔子一生所昭示於人的，都是日用五倫之事，不涉及「天道」，並且所講「性」的問題，也不及孟子荀子那樣講得多。

其實古人對於「天道」觀念，非常深切，書經湯誓：「欽崇天道，永保天命，」爲甚麼應當欽崇？上文說「殖有禮，覆昏暴，」因天道有封殖有禮，覆亡昏暴之權衡，所以必要敬畏而尊奉他。湯誥又說：「天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪。」這是說夏桀淫虐百姓，到

了極點，所以至公無私的天道，降災以明其罪，注「屈原曰，人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也。」惜乎世人離道日遠，忘了道之大原，甚至不知道之所以爲道了。

所以這個「道」在太古的人，是看爲最崇高的名稱，但後人漸漸忘了道的真相，以致成了各種抽象的解法，考辭源道字部，路也，理也，術也，通也，順也，言也，由也，導也，引也，從也，等等。若能綜合起來，很希奇的「耶穌說：我就是道路，真理，生命。」耶穌是誰？約翰福音開章明義的說：「太初有道，道與神同在，道就是神。」我們不必怪中國古人忘了神，例如以色列人何獨不然？紀元前一三二〇年，商王武丁五年，摩西年約八十歲，在荆棘火中得耶和華的顯示差遣，摩西恐怕以色列人不信，要問他差遣他的甚麼名字？神對摩西說：「我是自有永有的，」原來就是耶和華三個字。然而以色列人已經忘了多年，後來經許多先知人的指教，也不過僅僅的承認耶和華神是「諸神之神」的一位罷！若就如此說起來，倒還不如老子道德經說得真切呢！茲錄三篇，以資參證。

體道第一

道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。

右篇的大旨說：凡可道的道，不是常存之道，凡可名的名，不是常在之名。常在之名，是無名之名，無名之名，是天地之始，意思說未有天地，道已在了。有名之名，萬物之母，意思說有形的天地萬物，都是從無形而生。所以常無，可以看到道的妙處，常有，可以看到人的盡處，有與無，二者都從人心出來，一可悟道，一可亡身，所以說同出而異名。這同的是從玄而來，玄，天也，玄之又玄，就是天中復有天，知乎此，就得衆妙的門戶了。我們對這篇的意義，加以研究，便可明白古人心理中，雖沒有明明說出神的名字叫耶和華，而耶和華的意義，在「道」的名稱內，已說得很明白。

無源第四

道沖而用之，或不盈。淵乎似萬物之宗，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似若存，吾不知誰之子，象帝之先。

右篇玩索一下，很與耶穌的身分相同。沖而用之，是說匿名藏譽，其用在中。或不盈，是說常常謙虛，不自盈滿。茲讀約翰一之十四，「道成了肉身，住我們中間。」又讀腓立比二之六七，「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式。」正是沖而用之，或不盈的實現。約翰一之三說：「萬物是藉着他造的，凡

被造的，沒有一樣不是藉着他造的，」那末除了耶穌之外，誰是淵乎似萬物之宗。耶穌應世，不求聞達，不慕尊榮，不要民衆擁戴他爲王，不是挫其銳，廢耶穌以勸人和平爲主義，以隱居靜默爲退修，不是解其紛，廢耶穌以光自喻，也以光喻門徒，不像專制的君王自尊爲「天無二日」，不是和其光，廢耶穌與罪人作朋友，與苦人表同情，豈不是同其塵呢？耶穌雖然默默無聲，像羊被牽到宰殺之地，甚至奪去他的生命，然而他到底仍能收回他的生命，像被殺的羔羊，死而復活，這不是湛兮似若存的意思麼？老子說：「我不知是誰之子，但他必是象帝之先，」意思必是先天地而生，這樣的話，豈不是適合耶穌的身分呢？

贊玄第十四

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，故混而爲一，其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是爲惚恍，迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，以知古始，是謂道紀。

右篇說道是無色，無聲，無形的，所以不可見，不可聞，不可摸，目也不能形容，筆也不能描寫。曰夷，曰希，曰微，名爲三，合而爲一，在天上似不光明，在天下卻不暗昧，他的行動不能說是甚麼顏色？甚麼聲音？甚麼量度？歸到無體無質，是個無形之形，無像之像，忽忽恍恍，若

可見，若不可見，迎前看他，不見其首，隨後跟他，不見其跡。人若能執守上古之道，就可統御今日之所有，人若能知上古的本始，那就能知「道」的綱紀了。照着這篇的意義，我們去對讀希伯來人書一之二三，道的真像，不難明明白白的看見了。

總之右錄的三篇道德經，一是說道的本體，一是說道的現相，一是說道的名號，都與聖經所載耶和華的名字，自有永有的意義相切合。老子能從思想的揣摩上，覺悟到在天地之先，有一混沌沌的東西，無聲無色，獨一無二的通行天地，充塞上下，養育萬物，說「吾不知其名，字之曰道」，但又說不出這「道」的本體怎樣，所以又「強爲之名曰大」。最後說到「道」到底是怎麼樣的？老子斷然的說：「道法自然。」參道德經象玄第二十，老子雖不能像保羅對以弗所教會說：「一神就是衆人的父，超乎衆人之上，貫乎衆人之中，也住在衆人之內」的那樣透澈明瞭，然而已能指出這個道是「自然」而有的，他的揣摩功夫，我敢說實在駕夫孔孟之上。也可見證保羅對雅典人說：「要叫他們尋求神，或者可以揣摩而得。」這句話是的確不錯的，因爲老子也就是尋求神揣摩而得的一個。

其他如莊子在天地篇說：「夫道，覆載萬物者也。」韓非子在主道篇說：「道者萬物之始，是非之紀也。」又解老篇說：「道者萬物之所然也，萬理之所稽也。」這兩個人所說

的道，都以為是萬事萬物的本原，有主宰變理彰瘝的特權，他的理解與老子相同，其實我們中國自古以來，能揣摩這大道的，固不啻這幾個人。

「六」父

以上所提的「天」「帝」「神」「主」「道」五個名稱，我們中國國民的心理，對於神的觀念，雖不能有澈底的明瞭，但都能昭示人當有嚴肅的敬意。更有一個名稱為父，是國民常常掛在口中的說，我們人類是「天生天養」的，卻沒有人事奉他尊敬他稱呼他為父。第一個原因，是爲了人心昏暗。如朱子解說大學明德句說：「明德者人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理，而應萬事者也，但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。」這幾句好比一個浪子，得了父親的家資，到外面濫交壞人，嫖娼宿妓，浪費所有，昏然的忘了父親。朱子又說：「然其本體之明，則又未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」這幾句好比浪子雖耗盡了家財，但他天良尚在，一旦覺悟，還可回頭，所以人若天良發現，是不能回復的。

第二個原因，是爲邪說誘惑。以神稱父之說，明載經書，不止一處，無如異端邪道，各有

所宗，國民不察，多爲所惑，不但常有「認賊爲子」的妄見，實在可說是有一「認賊爲父」的妄行，每逢天災人禍，內亂外侮的蒞臨，不自修德，不自明刑，不自向生養萬民之父痛心懺悔，反而不識不知的土木偶像，開壇說法，合手膜拜，不是愈入愈歧了麼？所以不憚煩的再將稱父的名詞，引證於下。

易經說卦傳「乾，天也，故稱乎父，坤，地也，故稱乎母。」這是說父母是天地的稱呼。序卦傳有天地然後萬物生焉，這是說萬物由天地而生，所以天地就是萬物的父母。綜觀上說，稱造天地之神爲父則可，稱造天地之神爲父母則不可，若稱被造之天地爲父母則更不可。

爲甚麼稱造天地之神爲父則可呢？因爲神創造天地萬物，一方面顯示神的榮耀和手段，一方面顯示神的智慧和仁慈，吾人一俯一仰，看見這些林林總總的萬象萬物，那一件不是供給人之需要？伊古以來，曾看見誰人之父爲他子女有如此完美的設備？稱造天地之神爲父，誠爲最適當的名稱。

爲甚麼神不稱爲父母呢？因神是至尊無對，獨一無二，不需匹配，無容佐助，他的德性完備，他的作爲奇妙，他對人類的顧復劬勞，覆庇愛護，已遠勝於人世間的母氏。

爲甚麼更不可稱天地爲父母呢？因爲天地都是受造之物，供人之用，其貴不及人之有靈，所以乾父坤母之說，是古人思想的一種錯謬。

詩大雅烝民第一章，「天生烝民，有物有則，民之秉彜，好是懿德。」這是說萬民都是天所生，天就是指著造天之神，那末神不是萬民之父麼？並且說行一事有一理，人民所秉受的本然之性，都是喜歡這個懿美之德，因爲神起初造人，本性是良善的，所以孔子說：「性相近也，習相遠也。」孟子更是「道性善」的一派，這是說人民的性情意志，也都是神所賦予的。

詩大雅江漢第五六章，「天子萬年，天子萬壽。」這兩句詩，本是人臣頌揚君王，以君王爲至尊至貴，稱之爲天之子，意思就是「神的兒子」。萬年萬壽，就是俗稱「萬歲萬歲萬萬歲」，意思說神的兒子，是永遠長存，其實人都有罪，已不配稱爲神的兒子，君王聖如堯舜，也是與人同類，失去了神的兒子的地位，且人既有罪，就都有死，怎能萬年不死？惟有一昔在，今在，以後永在的全能者，「耶穌基督」才配受這個名稱。

君王不配稱天子，話雖如此，若果人心與天心相合，不但君王可稱天子，凡神所造的一切人民，那一個不可稱爲天子？就是神的兒子呢！並且神是希望人都能順天而行，詩大

雅上帝板板章，「天之嗚民，如墮如箴，」這是天要啓示人心，有如墮唱而箴和的容易，暗示聖靈感人的能力。

從這些話歸納起來。一宇宙間有至尊之神，就是萬民之父。二古今來惟有永不更改的耶穌基督，是神的兒子。三神人間能藉以交通的，就是神的靈啓牖人心。好像微微的流露「三位一體之道，」但非在本篇範圍，故不詳及。

從上文幾處要點看來，確知神是人類資生資始的本原，當認定爲萬民萬靈之父，雖有些紛歧的錯誤，其起點卻都承認人是由神而生。不過中國古代的人，敬神思想，當作嚴父看，如詩大雅生民第八章說，「敬天之怒，無敢戲豫，敬天之渝，無敢馳驅，」孔子也說，「獲罪於天，無所禱也，」他聽見「迅雷風烈，必變，」好像兒子聽見嚴父的怒聲一般，所以中國人的心理，對神多偏重於嚴厲，國家一遇到水旱饑饉，變亂災患，以爲是天威的表示，沒有挽回的餘地，祇抱着「父要子死，不得不死」的態度。

從前以色列人的思想，亦是如此，或稱神爲公義之主，或稱神爲萬軍之主，或稱神爲獨一之主，都含着威靈赫濯的氣勢，令人望而生畏。雖有幾處記着神是以色列人的父，如出埃及四之二十二，……耶和華這樣說：以色列是我的兒子，我的長子，「撒母耳下七

之十四，「我要作他的父，他要作我兒子……」詩一〇三之十三，「父親怎樣憐恤他的兒女，耶和華也怎樣憐恤敬畏他的人，」表示神與以色列人有父子的情誼，但終覺是局部的，不是普遍的，是隱藏的，不是明顯的，幸而耶穌基督降世，他把稱神爲父的意義，發揮得透澈無遺，昭示人與神的關係何等密切，恩愛何等深厚？

我國孔子雖沒有明說神是我們的父，但他已曾明說「天生德於予，」並且孔子也似乎覺悟到世上的人，乃是一父所生的，所以說「四海之內，皆兄弟也，」因此他一生是懷抱著「老安少懷」的志願，希望「天下一家，」中國一人，「世界大同」的實現。惜乎他僕僕風塵，皇皇郊野，周流列國，沒有一人敢用他這種政見，只得「自衛反魯，」在教育上做整理工作。

假使孔子能把這理想「大同」實現，他建築「大同」的人材，是否都是巨大的梁棟？堅固的柱石？恐怕還是一個疑問罷！況且這「大同」的根基，是在磐石上呢？還是在沙灘？令人不可固定。所以這「大同」的樣本，似乎可以令人欣賞，而這「大同」的建築材料和工程，及所憑藉的基礎，不可不加以研究。

孔子理想「大同」的出發點，因他知道「四海皆兄弟，」即「民吾同胞。」但沒有

說明是因同爲天父的兒女，所以該看四海之內的人都爲兄弟，大凡一家之中，沒有父母，只有兄弟，這一家就失了指導的人，不能堅持到底，這種出發點的立場，我以爲不可倚靠。因爲「大同」論開口說：「大道之行也，」這句雖是「大同」的總綱，語氣非常宏大，只怕大道不行，若果行了，成效是可立見的，甚麼成效？

- 一就是人人心目中，以「天下爲公」，不以天下爲私有物，必廢除傳統，造成共和。
- 二就是公開的選舉，使賢能的人爲國家服務，因「爲政在人」，「有善人斯有善政」。
- 三內安百姓，外交鄰邦，都以信實和睦爲主。

但「天下爲公」，「選賢與能」，「講信修睦」，在政治的試驗以後，所謂「天下爲公」者，公少而私多。所謂「選賢與能」者，往往賢於逢迎，能於聚斂。所謂「講信修睦」者，不過信用私人，朋比爲奸是了。豈大道之不道麼？無非所謂大道也者，不是根本的大道，根本的大道何在？謀事在人，成事在天。

孔子所抱的政見，就當今的政治家目光觀察，也沒有不贊嘆爲「無以尙之」，然而孔子祇知人助，不知天助，祇知有爲，不知無爲，他想這種政見，「苟有用我者，期月而已可也，三年有成」，豈知偌大的事，談何容易。卽如民國試驗到二十餘年尙未成功，所以孔子

的理論，與耶穌的理論，絕然不同點就是與主耶穌的禱範第一句「我們在天上的父」有大關係了。

在耶穌理想中的「天國」何嘗不含着「大同」主義，而所希望的「名聖」「國降」「旨成」卻是皆爲天父而求，不是爲自己，並確知這三大宏願，非人力所能爲，只有全能的天父能做到，這樣如希望「大同」主義達到目的，惟有實行「天國」主義而後可。

孔子以爲大道之行，賢能在位，政績必然可觀，化行俗美，天下如同一家，無論甚麼樣的人，都能各得其所，沒有一個訴苦的，沒有一個欠缺的，「故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜同寡，孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。」這都是說到享受安樂的人生觀。但耶穌以爲這種人生觀，祇圖衣食飽足，「這都是外邦人所求的，你們需用的這一切東西，你們的天父是知道的，你們要先求他的國和他的義……」所以在禱範裏只求今日的需用，因爲「人活着，不是單靠食物，乃是靠神口裏所出的一切話。」大概人所最怕的「窮」「欠債」，以致沒飯喫，沒衣穿，沒有倚靠，沒有事業，耶穌以爲在天父面前這些都不怕，只怕人有罪惡，無道德，這真是窮無所歸了。

孔子以爲大道之行，不但能使政治與家庭社會化私爲公，且能使關於經濟上的物

力人力，也必化私爲公，所謂「貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。」因爲但求社會的利益，應國家的需用，決不肯自私自利，自怠自荒，凡山林河澤一切之寶藏，必思有所以開發之，凡吾人的思想腦力學識精神，可以福國利民者，沒有不可以盡量的貢獻。孔子在這幾句所講的，適合主耶穌「變賣一切所有的」主義相同，不過還缺少「你還要來跟從我」這一句。孔子是生在人間而宣講人間的事，只能引人到人間去，耶穌是來到人間而宣講天上的事，所以能引人從人間到天上去，這層要意，我們不能不重視的。

孔子以爲大道之行，既然能「國多財，則遠者來，地辟舉，則民留處，倉廩實，則知禮節，衣食足，則知榮辱，上服度，則六親固，」參管子牧民第一「那末國家的昇平，必可目覩，」是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，「因爲人人無憂無慮，那裏還會發生作姦犯科的事呢？豈知這個理想未必是對，試觀國家愈富裕，道德愈墮落，經濟愈充足，人民愈奢侈，孟子所謂「生於憂患，死於安樂，」就是爲此。所以主的禱範中，知道吾人處世的危險，窮要犯罪，不窮也要犯罪，因此當求天上的父說：「不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡，」這是一個怎樣處豐富，或飽足，或飢餓，或有餘，或缺乏，最好的祕訣，然而孔子見

不到此，他說「是謂大同，」按着上文的研究，這樣的「大同，」不是完全可恃的，「大同，」但也不能說是無價值的「大同，」若把孔子理想中的「大同，」放在「天國」主義的根基上，一方面努力的去行，一方面誠心的去求，如此自助神助，「大同」必能實現雖然不能親見在吾人的現時代，但必成功在將來的時代中，這是的確可能而可信的。

第二章 論祭祀

世界上無論那一種民族，未開化或半開化野蠻或文明，若既有宗教觀念，他必認定那一位超人的絕對的，是他所當崇奉敬拜而不可須臾忽視的。但怎樣可以與這位超人的絕對的發生關係？引起情感？研究中外的歷史，就知道祭祀的意義，具有宗教上的重大性。

因為有祭祀纔有宗教的觀念，沒有祭祀，決不能表現人的宗教觀念有或無。所以希伯來民族，與我軒轅氏的子孫，東西距離雖有數萬里之遠，而對於祭祀的儀制都列有成書，他所祭祀的神觀，或各有不同之點，所祭祀的方式，也各有相異之處，但所以重視祭祀的意義同由敬神思想而起，於是神人間的關係益加密切，情感益加濃厚了，現在我把中國的祭祀觀論列於下。

「一」 祭天地

祭天祭地，是我國自古以來最重大的一件事，中庸「郊社之禮，所以祀上帝也，」郊

是祭天，每到冬至，天子到南郊祭天，在地上的圓丘奏樂，周禮即稱謂「泰壇」甚麼叫圓丘？丘土之高者曰丘，圓是象天圓的意思，因高以事天，所以在地上，北平正陽門外有天壇，明嘉靖初分祀天地，因而建築圓丘，前清仍舊不改，每年冬至，在此大祀皇天上帝。

社是祭地，每逢夏至，天子祭地，在澤中之方丘，周禮即稱謂泰圻，所以地壇是方的，北平安定門外北郊的地壇，也是明嘉靖所建築，前清重加修理，每年夏至在此祭地祇。

但按上所說的天壇地壇，是只有天子可以代表主祭，並且所說的郊社之禮，不是指着絕對唯一的神，這是我們中國祭祀觀上的大錯誤，其流弊雖沒有像希伯來人王國時代，在高岡以上，茂樹之下，所建築的邱壇，然而神的觀念不能純正，無怪經多人評議說儒教不是宗教，因為認不清有一位絕對無匹的神。

「二」 祭社稷

禮「諸侯祭社稷」，社稷是上穀之神，社稷二字也是國家的代名詞，因為古時滅人之國，就必變置他的社稷，所以稱國家為社稷。

爲甚麼祭社呢？說社是五土之神，能生萬物而殖貨財，爲甚麼祭稷呢？說稷是五穀之

神，能養萬民而資生育。

但孟子對這祭祀稷的意義，卻發揮了一種高超卓絕的議論，在盡心章下「孟子曰：民爲貴，社稷次之，君爲輕。」孟子的意中，大概的人都以爲君權第一，神權第二，民權第三。就他看來，適成反比例，民權是第一，神權是第二，君權是第三。他看重民權，適合現時代共和政體的「民權主義。」

孟子獨創此說，其理由何在？他說：「是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」這樣看來，大夫的權操在諸侯，諸侯的權操在天子，天子的權卻操在田野之民，不是民權第一麼？

再說：「諸侯危，社稷則變置。」可見無道的諸侯，一旦危及國家，而社稷的存亡，也必與君位的安危相轉移，不是明顯君權不足爲重麼？

孟子再進一層說：「犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」這是更打破祭祀的迷信，因爲所以祭祀社稷，是要希望土穀之神，爲人民禦災荒，捍禍患，然而祭祀不失禮，水旱之災，卻相繼而來，則土穀之神無靈，已可想見，那末毀其邱壇，改立變置，有何不可？

不過孟子的理論是由政治方面立場，當然以民權高於一切，這種言論，在帝制時代，敢道人所不敢道，真是難能而可貴。誰知在舊約時代，有被俘擄國之青年學者但以理，在尼布甲尼撒大王之前，以宗教方面立場，證明神權高於一切，他說：「他神即改變時候，日期，廢王，立王，將智慧賜與智慧人，將知識賜與聰明人。」抱着無畏的精神，伸明最高的神權。參但以理書二之十七至二十四。」在新約時代的耶穌基督，回答擅作威福的彼拉多說：「若不是從上頭賜給你的，你就毫無權柄辦我，所以把我交給你的那人，罪更重了。」就人看來耶穌是當時的階下之囚，就耶穌自己看來，不能不表顯他是萬權之主。

這是我們研究宗教觀的，對於政權問題，不可不有深切的剖解，就是我們不願假借神權，去剝奪民權，然而我們也不願蔑棄神權，去妄用民權，有如數年前打倒宗教，反對宗教，起無數紛擾之禍，都爲了妄用「權高一切」的謬解。

「三」 祭山川

只有天子可以祭天地，諸侯可以祭社稷，人民不能與天地社稷之神直接親近，古人於「昭事上帝」的觀念已有錯誤，然若說到祭山川，更覺古人對神觀的紛歧。

書經「虞舜歲二月東巡狩，至于岱宗，柴望於山川。五月南巡狩，至于南嶽，如岱禮。八月西巡狩，至于西嶽，如初。十有一月朔巡狩，至于北嶽，如西禮。」柴是祭名，望也是祭名，岱宗即東嶽是泰山，南嶽是衡山，西嶽是華山，北嶽是恆山，這四嶽是天子所祭。

但諸侯境內所有的名山大川，是諸侯可祭，論語所說：「季氏旅於泰山，子謂冉有曰，女弗能救與，對曰不能。」旅是祭名，泰山惟天子可祭，季氏是魯國的大夫，旅於泰山是僭行天子之祭，那時孔子的弟子冉有名求，為季氏的家宰，雖明知季氏僭禮，但自思人微言輕，不敢進諫，所以孔子對冉有說：「你作他的家臣，你不能救他的錯失麼？冉有老實回答說：不能，孔子只得歎息：『嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？』」意思說林放還知道問禮之本，難道聰明正直如泰山之神，不及林放而會享受這非分之祭呢？

然而季氏旅於泰山這件事，也是證明周代的君權已經旁落到了不能救的地步，正如舊約時代的掃羅，不待撒母耳來到，擅自獻祭，一參撒母耳記上十三之九，十四之五十五，十五之二十一，「不過撒母耳先知對着掃羅的謬妄，是嚴厲的指責，絕不加以寬貸。」

至於古人為甚麼要祭祀四嶽？意思說名山能大布雲雨，大斂雲雨，以為雲觸石，膚寸而合，不崇朝而雨，這是山神的能力和他的恩施。川就是四瀆，江、河、淮、濟，能通百川到海，能

出雲雨到千里，能力恩施，大川與名山相等。可見古人的知識尙淺，爲的科學還未昌明，所以他們對於神的觀念，不甚高明，正如舊約時代亞蘭人說耶和華是山神，不是平原的神，「列王紀上二十之二十八」有同樣的妄論。

「四」 祭日月星辰寒暑風雨及其他

日月星辰都稱爲天神，禮記月令，「孟冬，天子乃祈來年於天宗，」天宗卽日月星辰之神。爲甚麼祭寒暑呢？因有時寒暑太甚，祭他可以禳除，有時寒暑頓無，祭他得以調和。風雲雷雨霜雹，以爲都有作福作威的能力，人既不能抵禦，那末只有祭禳之一法。

其他作崇作祥之神，上而在天，下而在地，以及最下之地底，最深之淵際，以爲都有神所依託，且不可以悉數，禮記祭法，「有天下者祭百神，」詩大雅雲漢章，「上下奠瘞，靡神不宗，」意思說天地之大神是衆多，所以上祭天，下祭地，奠其禮，瘞其物，沒有一神不當表示尊敬，正如雅典人連那「未識之神」也當設立一個壇位，惟恐有所遺棄，以致干犯了神怒。

「五」 祭祖宗

祭祖宗的禮，我通國人民，自開疆闢土，以迄於今，皆視爲孝子的根本要道。從前孔子說過：孝父母有三件大本分，就是「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」。若單單生事死葬，不祭祖宗，人就看爲棄宗蔑祖，不入王化，罪當黜族，所以古代的人，不論上而天子，下而士庶，都各有他的祀堂，就是稱爲宗廟，專作爲祭祖宗的地方。中庸「宗廟之禮，所以祀乎其先也」，就是指此而言。到秦代尊君卑臣，沒有人敢建宗廟，所以漢代的人多建祠堂在墓地，到了近代，不必定在墓地，乃可自由擇基而建了。

耶穌教傳入中國，最大的阻礙，就是難打破這祭祖宗的道理，因爲我們中國人的心理，以爲祭祖宗就是不忘了人的根本，並且也以爲祖宗的骨肉，雖已腐化了成爲野土，他的精氣發揚在上，是極昭明而光耀，一感觸人的時候，能令人凜然的肅然的起了嚮往，論語學而第一「曾子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。」朱柏廬先生說：「祖宗雖遠，祭祀不可不誠。」人若真能明白報本的道理，他必能完成爲人的本分。可惜人徒有祭祀的虛文，失了敬祖宗的實意，所以阻礙耶穌教的原因，是爲祭祖的虛文，並不是爲敬祖的實意。我們研究舊約以色列人的譜系，和新約耶穌的血統，都非常精密詳備，可知耶穌教雖不注重祭祀，然而孝敬祖宗，紀念祖宗，實何嘗有不及中國的古人的。這點願我國同胞都當注意諒察。

的。就今日中國而言，古人死後，延僧超渡，禮懺，是謂出獄升天，既以此，則如

佛土，之類，在天，何得再享廟堂？故亦不言。禮懺，是謂出獄升天，既以此，則如

「六」 祭聖賢忠烈

歸魯，民懷以遠，故道遠之者，無不稱頌。何謂也？

一、此 祿休先公，禮懺，是謂出獄升天，既以此，則如

祭祖宗是孝子最大的本分，已如上述，若不是自己的祖宗，照孔子的教訓，不但無祭祀之必要，並且以這種祭祀為非分，論語為政第二「非其鬼，而祭之，諂也。」

不過孔子話雖如此，而一般人的意見，以為古聖前賢忠臣烈士，有功於國家社會的，也都當建廟立祀，受人民的祭奉。例如孔子一生為人，道德學問，皆能出類拔萃，人都尊敬他為「千古一人」，「萬世師表」，孟子也敬佩他「自有生民以來，未有孔子者也」，「到今已有二千四百八十餘年之久，中外人士，沒有不同起敬仰。所以孔子死的第二年，就是魯哀公十七年，公為他在舊宅立廟，置卒看守，這是孔子有廟的開始。後齊時郡學都在坊間，設立孔顏廟，這是外郡設學立廟的開始。唐太宗貞觀四年，詔令州縣都要立孔子廟，這是州縣學立廟的開始。

按明清孔子廟，皆稱文廟，民國三年，禮制館以為孔子之道，不是一文可以包含，不如從古稱遂定名為孔子廟。每逢仲春仲秋的上丁日祭奠，名為丁祭，祭品非常豐盛，儀制非

常隆崇，無如民國肇造以來，國民心理多未一致，守舊的泥於孔子講君臣之道，不免要帶着保皇嫌疑，維新的厭惡孔子的尊王主義，不免要立在反對孔子的地位，幾乎要吐棄孔子的道理，所以二十多年國民對於祭孔的事，不能有正式表示。

惟民二十三年七月間，中央黨部決定以八月二十七日爲先師孔子誕辰紀念日，舉行隆重的典禮，並且國府特派大員到曲阜孔廟祭奠，各報紙亦增印特刊，以表紀念。

又有宋朝的岳飛，勇敢善戰，盡忠報國，屢與金人交戰，所向皆捷，高宗刺精忠岳飛四字的繡旗賜給他，後來升作河南北洛招討使，又大破金兵。

不料岳飛正進朱仙鎮的時候，宰相秦檜力主和議，要盡棄淮北之地，以求媚於金人，一日之間，下十二道的金字牌，召他回來，最後用假見證誣告岳飛定他死罪，年正三十九歲，孝宗時追封他爲鄂王，諡爲武穆，後改諡忠武，在杭州西湖有岳王廟，並在各省建有岳廟。

在三國志中的關雲長，與漢先主恩若兄弟，秉性極其忠義，雖爲曹操所敗，被俘，而曹操優待甚厚，希望收爲己用，然而既斬顏良，報曹操恩德之後，拜書告辭，仍舊投奔先主，其後荊州一役，爲孫權所害，但因其治事行軍，能威震一時，死後追諡爲壯繆侯，宋崇寧中封

爲崇惠公後，又加封武安王，明萬曆中封協天護國忠義大帝，民國三年，與岳飛合祀於武廟，每逢春秋致祭，與孔子同受敬禮。

但我國歷史甚久，聖賢代出，忠烈代有，所以各地的祀廟，也不可勝述，不過爲全國共仰最普遍而一致者，當推這文廟與武廟了。

「七」 祭義

說文「祭祀也」，祭之字義，从夕^{四同}从又^{手同}从示，意思說右手拿了肉，去與神相接近，這就是祭字原來的解說。又禮記大傳「祭之言察也，祭者至也，言人事至於神也，」意思人有甚麼事要舉動，必須來到神前陳說，如建國、立都、改元、易朔、登極、主戰，等等大事，非先祭神不可。

又孝經士章疏「祭者際也，人神相接，故曰際也，」例如朋友親戚，互相餽遺，此往彼來，是爲交際，現在以手持肉，與神相見，原來也是一種交際的意義。總而言之，祭就是人與神交通的表示，何以必須有這種表示，其大要不外乎下列幾件。

一、顯明神賜福與人，人藉祭祀表示伸謝。

- 二、顯明神降災與人，人藉祭祀請求避免。
 - 三、祖宗雖死，精神不滅，子孫藉着祭祀得以不忘本源。
 - 四、人有功德於後世，後世的人藉着祭祀得以表示酬報。
 - 五、邪妖惡神、禍國殃民，人藉着祭祀爲驅邪逐魔，消災集福的法術。
- 但中國古人所祭的有天神、地神、百神、羣神、邪神、怪神、如魘魅鬼神、人死曰鬼與聖經所紀載獨一之神迥乎不同。

「八」 祭法

古時祭法各有等次，天子立七廟，諸侯立五廟，大夫立三廟，適士即士立二廟，官師爲長者宜之一廟，庶士庶人無廟，但王制云，「庶人祭於寢」即今五間所立的廟，就是祭祀的地方。

祭神祭祖以外，又有當祭的列爲五等，一、法施於民的，二、以死勤事的，三、以勞定國的，四、能禦大災的，五、能捍大患的。

當今民國成立，迷信雖破，祀典尙存，偶像雖廢，銅像繼起，祭祀心理，並不泯滅，不過方法不同罷了。

「九」 祭禮

王制「天子諸侯宗廟之祭，春禴，夏禘，秋嘗，冬烝。」註云「夏殷之祭名，周則春祠，夏禴，秋嘗，冬烝也。」禴與禴同，薄也，春物未成，祭品鮮薄，這禴祭夏殷爲春祭，周代改爲夏祭，禘是王者之大祭，嘗是凡薦新，必先宗廟，烝是升牲體於俎，這是關乎四時之祭。

書舜典「至于岱宗，柴。」說文「燒柴焚燎，以祭天神。」柴後人因祭天改作柴，書舜典「禋于六宗。」周禮春官大宗伯「以禋祀祀昊天上帝。」註「禋之言煙，周人尙臭，煙氣之臭聞者。」

按禴或禴祭，原不在祭之豐與薄，所要在於祭之誠不誠，論語鄉黨第十一「瓜祭，必齊如也，」雖是微薄如瓜，祇在有必恭必敬的心去祭，後人改作「必祭必齊如也，」這樣祭的意義更廣，可說無論在甚麼時候祭，無論用甚麼東西祭，只要有必敬的心是了，如聖經所載，「若婦人無力獻羊，就可以用兩隻鴉鳩，或兩隻雛鴿。」利未記十
二之八

禘祭的意義，就是報本追遠，要使世世子孫，都知道從何而來，但人只知追溯到最上代的祖宗，卻不能知道上代的祖宗從何而來，所以論語八佾第三「或問禘之說，子曰，不

知也，知其說者之於天下也，其如示諸斯乎，指其掌。」這禘祭的真意義，孔子所不知，但聖經已昭示我們，世上萬族的人，都是從一本造出，就是神，我們生活，動作，存留，都在乎他，如中國詩人說：「天生蒸民，」希臘詩人說：「我們也是他所生的，」人若果知道人的最大根本，那末治天下正如反掌之易了。

嘗祭的意義，是說凡有新的食物起來，不敢自己先食，必要先薦於神，表示敬意，中庸「薦其時食，」但既以秋祭曰嘗，不是指着新麥新黍，必是指着新穀，禮記月令「孟秋之月，……農乃登穀，天子嘗新，先薦寢廟，」如希伯來宗教「凡地裏首先初熟之物，」地上初熟的土產，「例如「初熟的麥子，」初熟的莊稼，「初熟的葡萄，」初熟的無花果，」等等，當向耶和華作供獻之物，也與這嘗祭的意義相同。

烝祭的意義，就是將牲體放在俎上，供獻與神，並無贖罪的重大意義，所以形式雖與希伯來宗教的舉祭燔祭相類似，然而絕無流血贖罪的要道。

禋祭的意義，就是潔祀，「曰精意以享爲禋，與創世紀八章，挪亞出了方舟，爲耶和華築了一座壇，拿各類潔淨的牲畜，飛鳥，獻在壇上，爲燔祭，耶和華聞那馨香之氣，就祝福挪亞的事相似。」

「十」 祭品

祭品之最大者爲三牲，就是牛一，羊一，豕一，按希伯來宗教豬雖分蹄，卻不倒嚼，算爲不潔淨，所以不列祭品，惟中國不然，豕與牛羊同一重要，不過牛稱太牢，羊稱少牢，好像比豕尤尊一點。牲牲之外，有黍稷穀稻，其他有禽鳥魚鱗之屬，以及因時而產之食物，究竟說起來，書經「黍稷非馨，明德惟馨」左傳「神所憑依，將在德矣」就如祭祖一端，古人也說「祭之豐，不如養之薄」因爲明德比祭祀更重更要，不過古人以爲不祭祀無以表示敬神。

如湯王居於亳邑，與葛國爲鄰，那葛伯是放縱無道，不祀祖先的，湯王差遣人去請問說：爲甚麼不祭祀祖宗呢？託詞說：沒有供祭品的牛羊，湯王就送給他牛羊，那知葛伯將牛羊宰而食之，又不祭祀。湯王再差遣人去請問他說：有了牛羊爲甚麼又不祭呢？託詞說：沒有供祭品的黍稷，湯王差遣亳邑的民衆，替他去耕種，老的少的，去替耕種的民衆到田頭送飯，誰知葛伯率同他的百姓，攔在當路，搶奪送去的酒飯，若不給他，就立遭殺身之禍，連那送飯肉的童子，也被殺被奪，商書仲虺之誥說：「葛伯仇餉」就是這句話了，這起事實，

在第一章「三」神條已經引過，但這裏用白話文，似覺較為明白，由此一方面證明報本追遠的人，道德何等高尙，一方面證明忘本不孝的人，行爲何等貪污，所以祭祖宗的事，儀式上或有謬誤，然而略迹原心，於宗教上是極有關係的。

「十一」 祭祀奏樂

禮樂記「若夫禮樂之施於金石，越於聲音，用於宗廟社稷，事夫山川鬼神，則此所與民同也。」可見古時獻祭奏樂，是一件重要的禮制。因此歷代君王，必有樂制，大概可追溯的，伏羲樂名扶來，神農樂名扶持，黃帝作咸池，唐堯作大章，虞舜作大韶。

但聖人作樂的原因凡四，第一涵養性情，第二作育人材，第三事奉神祇，第四協和上下。

虞書「帝曰：夔，命汝典樂，教胥子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲，詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和。」聲者宮、商、角、徵、羽。律有陰陽之分，黃鐘、太簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射。此六者陽律。大呂、夾鐘、仲呂、林鐘、南呂、應鐘。此六者陰律。金石、絲、竹、匏、土、革、木。此八者爲八音。音樂本爲敬神之一，惜乎人心入邪，漸變爲淫，所以孔子自衛反

魯、刪詩正樂，使雅頌各得其所。

根據上文所研究，我國上古時代，對於祭祀一端，視爲人生之必不可少。然而歸納起來，就給我們有下列的幾點：一、宇宙間必有超乎人類的神靈，是人所當敬，當尊，當崇拜的。二、神人交際，以祭祀爲惟一的方法。三、祭祀的意義，無非爲求福免禍，二者而已，並沒有流血贖罪的福音。四、所謂超人的神靈，不是單純的，乃是複雜的。五、以祖先與神靈並重，因而有尊親配天之說。六、由祭祀而發生禮數，中庸「宗廟之禮，所以序昭穆也，序爵，所以辨貴賤也，序事，所以辨賢也，旅酬下爲上，所以逮賤也，燕毛，所以序齒也。」這是指着大小，貴賤，尊卑，長幼的禮數，都從祭祀上可以看出來。七、由祭祀而昌明樂理。八、由祭祀而實施禱祝。九、由祭祀而起了許多流弊，以爲神鬼也可諂媚。十、由祭祀而發生的優點也是不少，如報恩，悔過，孝親等等。

第三章 論禱告

禱告是宗教儀式上最重要的一部分，與祭祀有連帶的關係，祭祀是手拿禮物，希望神賜福與人，禱告是開口述事，向神有所請求。這兩件連合起來，頗能表示神人之交通，情感之接觸。但禱告有時仍可單獨舉行，不一定要藉着祭祀，因為神所憑依，是在人有明德，不是在人有豐潔的粢盛。

並且禱告也不拘定甚麼形式，爲了人感受的狀況不同，所以由禱告而發生的形態，自然也不同，例如感謝的禱告，自然而然的會歌頌，快樂的禱告，不知不覺的會舞蹈，請求的禱告，必恭恭敬敬的俯伏跪拜，危急的禱告，則急切呼籲，憂傷的禱告，則哀號哭泣，冤屈的禱告，則悲憤歎息，然而發生的形態雖異，而至誠感神的效力都是一樣。茲將禱告的意義，根據經史所記載而常見的，如禱、告、祈、求、祝、頌、咒、詛、詈、誓、誅、呼、籲、號、泣等字一一分析言之。

「一」 禱字的意義是甚麼

論語述而第七「子疾病，子路請禱，子曰：『有諸？』子路曰：『有之。』誅曰：『禱爾于上下神祇。』子曰：『丘之禱久矣。』」注：「禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。」朱子說到禱的原意，是要人認罪悔過，求神的恕宥，得他的保護，然而像孔子這樣的聖人，未嘗有過，他平日的行爲，已合於神明，故無所用其禱。悔過遷善以祈神佑，朱子如此解說，我以為過分的看重孔子，因為孔子自己承認他不是無過之人，「丘也幸，苟有過，人必知之。」孔子明明承認答陳司敗問：「昭公知禮的錯處，但爲要保全。」臣不談君過，「似乎不能不說謊。還有孔子說：『假我數年，五十以學易，可以無大過矣。』」孔子不但自覺常有小過，就是大過亦所難免，所以深玩「丘之禱久矣」一語，我以為孔子並不說禱之無理，乃是說誠心的禱告，是在平日，若禱告不誠心，一日遇了疾病，作臨時抱佛腳的那樣禱告，有甚益處？這點我們應當明白。

或有人說：孔子爲人，祇知順着天理而行，他用不着迷信式的禱告，試讀論語八佾第三：「王孫賈章不是明說『獲罪於天，無所禱也。』麼？人若逆天行事，當然該受天的譴責，怎能用禱告方法，得以免罪消災？若然，那末天之尊嚴何在？我要回答說：這是斷章取義的解說，『獲罪於天，無所禱也。』原來的意義，不是這樣罷！就我的意見，當作如此解。那時孔子到了衛國，雖想作官，卻不肯請託權門，王孫賈正是當時衛國的權臣，見孔子這樣態度，以

爲不識時務，雖說臣卑君尊，然而有權在握，你怎能不親順他？於是假託俗語來譏諷孔子。問說：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」意思說：奧神雖尊，還不如親順卑下的竈神，當作何解？但孔子以正名分爲主要，斷不肯阿附曲從而干祿，所以直答：「王孫賈說：『不然，獲罪於天，無所禱也。』」意思說：不是這樣，人若得罪了天，名分應該求天，怎去求至卑之地的奧神或竈神呢？所以「無所禱也」這一句，並不是說用不着禱告，乃是說獲罪於天，按着名分，無所用其禱於地下之神，孔子這個回答，正是使亂臣賊子懼。

至於正心誠意的禱告，當然有求必應，在史記中有不少的記載，最明顯的證據，商史辛丑「二十有四祀，禱于桑林，一宋地」雨，就是說湯王的時候，「大旱七年，王禱於桑林之野，祝曰：『母以予一人之不敏，以六事自責：曰政不節，與民失職，與宮室崇，與女謁，盛與苞苴，行與讒夫，昌與言未已，大雨方數千里。』」舊說中還說湯王禱於桑林，身爲犧牲，剪髮斷爪，湯王這篇禱文，完全承認自己的罪，語雖不多，意本至誠，所以話還未了，天就沛然降下大雨了。

這與新約雅各說：「義人祈禱，所發的力量，是大有功效的。」這句話正相符合。雅各又說：「以利亞是與我們一樣性情的人，他懇切禱告，求不要下雨，雨就三年零六個月不

下在地上，他又禱告，天就降下雨來，地也生出土產，「證明本着至誠之意，懇切禱告，不但能叫天降下雨來，就是叫天不下雨，也未始不可能。」

又有一件史事，說到禱告的靈驗，值得我們的研究，就是周史庚辰十有四年，即武王克商的第二年，王有疾病，色不豫悅，那時武王的兄弟周公日是受封于魯，想到王室還未安，殷民還未服，根本容易動搖，武王是不可以死的，要以自身代武王之死，所以他築了太王、王季、文王這三王的祭壇和祭壇，都是向南的，周公立在北面，植璧秉珪，誠誠懇懇的在祖父之前禱告，這是一種私禱的方式，他所以不用朝廷卜筮之禮，在宗廟上開公禱的方式，因為他怕上下陷騰，人心搖動，這篇禱文，名叫册祝，太史官把他放在金縢的櫃內，周書名爲金縢篇就是爲此，茲將周公禱告抄錄於下，並加譯國語。

「惟爾元孫某，遭厲虐疾，若爾三王，是有丕子之責于天，以其代某之身，予仁若考，能多材多藝，能事鬼神，乃元孫不若且，多材多藝，不能事鬼神，乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地，四方之民，罔不祇畏，嗚呼！無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸。今我卽命于元龜，爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命，爾不許我，我乃屏璧與珪。」

「璧與珪是禮拜神用的。」

周公禱告說：你們的元孫某（即武王名發）一遇了惡暴之疾，若是你們三王，是有保護元子的責任在大，終不可叫他死了，如要他死，那末請把我，以代武王之身。我是順從祖考，爲有多材幹，多藝能，可以擔任服役，事奉鬼神。但是元孫不像我，且多材幹，多藝能，不能擔任服役，事奉鬼神。他是受命于上帝之庭，敷布文德，以佑助四方，用能安定你的子孫在下地，使四方的百姓沒有不敬畏他，他的責任何其重大呢！可以叫他死麼？咳！終不可以墜失天降之寶命，那末我先王的祭祀，也可賴以保存，永遠有所依歸了。現在我要請命于元龜，你若允許我所求的，我要奉璧與珪，等候你的命令，使武王安全，你若不允許我所求的，我祇得收藏璧與珪，不再事奉神了。

周公禱告完畢，就卜了三個的龜，都是一樣的吉兆，開鑰看了卜兆的書，也是一樣的吉利。周公就說：這樣的體兆，武王的病必無所害，周公歸來的第二天，武王的病果然好了。周公這篇禱告，語意非常懇切，他覺到武王弔民伐罪，經邦濟世，才德邁衆，在國基尙未鞏固之時，斷不可以撒手歸人，所以爲了愛國心切，情願犧牲自己的性命，作武王的替代。然而人有善願，天必從之，武王的病，爲周公的禱告而全愈，正與雅各書說：「出於信心的祈禱，要救那病人，主必叫他起來。」的話相符合。不過周公這篇禱告，是向太王、王季、文王死

過了三王禱告，這是周公的錯誤，因為壽夭禍福之權，都是神所掌管，若乞靈相祖考，乃是犯了漠視神的權衡，豈不大錯？現在社會祭祀祖宗的遺風尚在，禱告祖宗的心理尙存，未始不是周公遺傳之錯失，所以應當亟爲糾正。

再提周史庚戌「二十有一年孔子生」的故事，按家語所記，孔子之先是宋人父是叔梁紇母是顏氏，叔梁紇生過九個女兒，沒有兒子，其妾生了孟皮有足疾。後來求婚於顏氏，顏氏有三個女兒，最小的名叫徵，在顏父問三女說：「陬大夫乃是聖王之後裔，其人身長十尺，武力絕倫，雖年大性嚴，不足爲疑，三女中誰能爲他的妻？」徵在就說：「請從父親的制定罷！父親說：便是你能配他，就許給叔梁紇爲妻了。」徵在到了廟見之後，爲了丈夫年長，恐怕不能有兒子，私自到尼山禱告，求生一個兒子，這年庚戌十月庚子，即夏曆八月二十七日，果然生了孔子，所以孔子起名丘字仲尼，就是紀念尼山禱告，得着靈驗的意思。這段史事，與舊約撒母耳的母親哈拿，在聖殿誠懇禱告，頗相類似。

「二」 告字的意義是甚麼

告字的意義是說在下的人，與在上的講話，例如帝王即位之後，燔祭告天，是表示極

隆重的儀制，茲將論語堯曰第二十引湯誥篇的話，照錄於后，並加譯國語。

曰，予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心，朕躬有罪，無以萬方，萬方有罪，罪在朕躬。

湯王說：我小子履，敢用玄色之牡牛，敢明告於皇皇至大的上帝，無論是桀是自己，有罪不敢赦宥，天下賢人，莫非上帝之臣，不敢掩蔽而不用，簡閱皆在上帝之心，我一人有罪，不要加在百姓的身上，百姓所有的罪，都應該加在我一人的身上。

這篇禱告，在歷史上亦是最有價值的論語與湯誥措詞雖略有小異，而立意要皆大同。湯王得了天下，在神面前依然自稱是小子，是何等謙沖呢？既登王位，有罪勿赦，是何等嚴正呢？選用賢能的人，治理天下，所謂帝臣不蔽，簡在帝心，是何等賢明呢？末了幾句話，頗有大祭司的丰度，好像摩西願為以色列人擔負罪愆，雖塗抹他的名在冊上，亦所不惜，一參出埃及三十二之三十二，是何等有責任心呢？我們若把湯誥這篇全文，細細的研究一下，極可見到湯王是一個虔誠敬畏神的人，所以他征伐有夏，安定天下，都以敬天愛人為根本。

禱告的告字，還有一種帶着告狀式的意義，人有冤氣，無處可以伸訴，無法可以辨白，

在那個時候，只有呼天哀告罷了！如淮南子：「庶女告天，雷電下擊。」庶女是齊國的一個少年寡婦，他也沒有兒子，奉養他的婆婆，婆婆沒有兒子，卻有一個女兒，這女兒貪圖母親的錢財，把母親殺了，去誣陷少年寡婦，這少年寡婦連自己也不能解說，爲甚麼有這一回事？所以只有含冤呼告上天，天道福善禍淫，正直無私，這個女兒就被雷電擊死了。

我們就可感想到舊約時代的希西家王也遭遇比這更大的苦況，那時亞述王倚恃他的強權武力，壓迫猶太弱小的民族，差遣臣僕，來到耶路撒冷狂語肆罵，要叫希西家王屈服，希西家王自知勢孤力弱，不能抵抗，只得將這封侮辱的宣戰書，展開在神的面前，因此禱告，向天呼求，神就差遣一個使者，進入亞述王營中，把所有大能的勇士和官長將帥，盡都滅了，亞述王含羞而歸，也被親生的兒子所殺。「詳參歷代志下三十二及以賽亞三十一、三十七」

「三」 祈字的意義是甚麼

祈，說文：「求福也。」書召誥：「祈天永命。」意謂祈禱于神，可得永久之天命。詩小雅甫田章：「以祈甘雨。」這是說到農夫希望年歲豐盛，非得甘雨不可，所以作樂祭田祖祈

雨。禮記月令：「孟冬，天子乃祈來年于天宗。」天宗即日月星辰。又：「天子命有司祈祀四海，大川，名源，淵澤，井泉。」又周禮疏：「春祭社以祈膏雨，秋祭社以百穀豐稔，所以報功。」這就是春社秋社的原因。

從上幾處略加研究，即可知古人感覺到有所需要，但憑心理上所傾向的去祈求罷了。所以或祈天，或祈田祖，或祈日月星辰，或祈海川淵泉，或祈土地，所祈之神，種類甚不一致，可證明我國自古到今的人民，不認識宇宙間有獨一無二的真主，因此不知道萬福的來源，孰綱維是，孰主宰是。

惟聖經明明告訴我們說：「各樣美善的恩賜，和各樣全備的賞賜，都是從上頭來的；從衆光之父那裏降下來的；在他並沒有改變，也沒有轉動的影兒。」這是雅各證明神是萬福的根源。雅各一之十七保羅說：「創造宇宙和其中萬物的神，既是天地的主宰，就不住人手所造的殿；好像缺少甚麼，自己倒將生命氣息萬物賜給萬人。」這是證明人的生活，動作和存留，都在乎這位創作萬物的主。行傳十七之三十四又二十八

「四」 求字的意義是甚麼

求，說文：「索也。」增韻：「覓也，乞也。」所以求字含有尋索與乞討的兩種意義，表示求者的態度，何等誠懇。孟子說：「求則得之，舍則失之。」這是證實「有求必應」的原理。又說：「禍福無不自已求之者。」這是勉人應當努力修德行善，自然求得福報；否則犯罪作孽，自然求得禍災，因果之道，毫釐不爽。

但專藉自己的力量，要完盡爲人的道理，像孔子那樣的人格，也不能達到目的。孔子說：「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。」孔子想要做到孝、悌、忠、信四件事，卻是一件都做不到。這爲甚麼緣故？因爲人的力量是有限的，怎能做到？想要做到的心願，大凡人所同有，於是就發生在人力之外的助力，就是求神乞靈的方法，以爲惟神靈是萬能，非求他幫助不可。

按使徒約翰一書四之一說，「一切的靈，你們不可都信，」應該認出那是真理的靈？那是謬妄的靈。若向真理的靈祈求，那就是主耶穌說：「你們祈求就給你們，尋找就尋見，叩門就給你們開門。」馬太七
之七若向謬妄的靈祈求，那就是左傳所記：「寡君欲邀福于周公，願乞靈于臧氏。」了。

至於那般世俗的人，平時不講究衛生，一旦疫癘染身，或則乞靈于藥物，或則乞靈于枯骨，以致惡俗蔓延，這更是走到歧之又歧的路上去了。

何以求字有尋索的意義？因為神是無形無像，耳不能聞，目不能見，不知道他住在何方，以為必須尋求，或者可以揣摩而得。但保羅說：「其實他離我們各人不遠。」行傳十七孔子也曾說過「道不遠人。」所以我們該明白神是靈，是無所不在，凡用心靈和誠實去尋求，無時無地不可以得到的。

「五」 祝字的意義是甚麼

祝，說文：「祝，主祭贊詞者，从人口从示。一日从兌省。易曰：兌爲口爲巫。」徐曰：按易，兌悅也，巫所以悅神也。周禮春官有太祝小祝之等級，其作用皆同。一太祝掌六祝之辭，以事鬼神而祈福祥，求永貞，一日順祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筮祝。「求五穀豐盛，名叫順祝，求年事永貞，名叫年祝，求人民福祥，名叫吉祝，求災兵消弭，名叫化祝，求雨暘時若，名叫瑞祝，求罪疾遠離，名叫筮祝。」所以古時的司祝之官，稱爲祝史，專爲主人求福。

惜乎後世的人，失去祝告的精意，反以祝告爲僥幸得福的法術。如滑稽傳寫淳于髡仰天大笑的一段故事，當齊威王八年，楚國發大兵來打齊國，齊王就差遣淳于髡到趙國去請救兵。給他黃金百斤，車馬十駟爲禮品。淳于髡仰天大笑，笑得冠纓盡絕。齊王說：先生笑禮品太少麼？髡說：何敢。齊王說：那末笑有何說？淳于髡說：臣才從東方來，見道旁有祭田，祖的人，拿着一個豬蹄，提着一把酒壺，祝告說：但願高地狹小之區，盛滿了籠箒，低下之土田，載滿了一車又一車，五穀蕃盛而大熟，多而又多的滿了各家。臣見他所貢獻的甚少，而所希望的過大，所以情不自禁的笑起來了。齊王恍然會意，於是給黃金千鎰，白璧十雙，車馬百駟，果然請到趙國的精兵十萬，楚兵當夜便退去。這雖是淳于髡的滑稽談，但也是戰國時代社會的寫真，表顯宗教上的一種觀念，對於祈告式的祝辭，以爲神可諂媚，福可幸致。所以孔子感慨世道的衰微說：「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。」耶穌的教義，也主張「只要祝福，不可咒詛」，但絕對不是以祝告爲法術罷了。

「六」 頌字的意義是甚麼

頌，說文：「貌也。」正韻：「稱述也。」釋名：「稱頌成功謂之頌。又頌容也，稱說其成功。」

之形容也。」韻會：「徐曰：此容儀字，歌誦者美盛德之形容，故通作頌，後人因而亂之，以此爲歌頌字。」這樣看來，頌字本不在禱告的範圍，但卻有與禱告連帶的關係。因吾人有所需求於神靈，不能不先表揚神靈的盛德，而期望神靈本着他的盛德相感應，所以古人在禱告的時候，要感謝神靈的眷佑，每發頌揚讚美的話。

毛詩大序說：「頌者美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」徐伯魯曰：「或止形容美善，以揄揚其人，敷陳其事，亦謂之頌。」商頌五篇是「美盛德之形容」，周頌三十一篇，所謂「以其成功告於神明者也。」魯頌四篇，是「止形容美善，以揄揚其人，敷陳其事」罷了。

漢時司馬相如的封禪頌就是在秦山上築土爲壇以祭天，報天之功曰封，秦山下小山除地，報地之功曰禪，與魯頌用意相同。

惟禮記檀弓下：「晉獻文子成室，晉大夫發焉。張老曰：美哉輪焉，美哉奐焉，歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。文子曰：武也得歌於斯，哭於斯，聚國族於斯，是全要領以從先大夫於九京也，北面再拜稽首，君子謂之善頌善禱。」這段記事的大意，是說春秋時代，晉國之卿大夫趙文子名武，居室告成，晉君遣使送禮，諸大夫也都發禮往賀，張老是賀客之一，他作頌

辭說美哉這建築的輪囷何其高大，美哉這文采的煥爛何其衆多，祭祀歌詠可在這裏，死喪哭泣可在這裏，燕集國賓，聚會宗族，可在這裏。文子作禱說：武也得能歌於斯，哭於斯，聚國族於斯，這是保全性命，庶免腰斬頸刑之罪，可隨從先大夫於九原之下了，就在北面再拜稽首，君子說這二人爲善，頌善禱。然而這種頌禱，不過是私意的揄揚和希冀，並不是向在天之神靈，歌功頌德與祝福免禍，所以只有頌禱的形式，並沒有頌禱的實意。

「七」 呪字的意義是甚麼

咒，廣韻：「咒詛也。」集韻：「通作祝。」詩大雅蕩蕩上帝章：「俟作祖音俟祝。」這是詩人假託文王，歎息紂王，不信用善類，而反任用暴虐多怨的人，致招人民的咒詛，警戒當時的周厲王。書無逸：「民否則厥心違怨，否則厥口詛祝。」呪同這是周公訓戒成王，說到人君若殘酷貪侈，變亂先王的正法，那末百姓必然怨恨的心積於中，呪詛的話出於口。從上研究，似乎覺得咒詛有反禱告的能力。所以周禮春官有「詛祝掌盟詛類造攻說禱禳之祝號」這八樣的專司。周時尹喜著關尹子七釜篇：「有誦咒者。」可知方士用禁咒爲驅鬼除病之口訣，從那時已經起來。到了秦漢而此術盛行。近世所見的「祝由科」也就是

他的流亞。

「八」 詛字的意義是甚麼

詛，書無逸：「厥口詛祝。」疏：「詛祝謂告神明，令加殃咎也，以言告神謂之祝，請神加殃謂之詛。」周禮春官：「詛祝掌盟詛之祝號。」註：「詛謂祝之使沮敗也。大事曰盟，小事曰詛。」釋文：「以禍福之言相要曰詛。」後漢仲長統傳：「匈詈腹詛。」這詛字的意義，對着心所仇恨的人，滿望神聽他的告訴，用災殃去報酬他。所以說文：「詛也，」詛與酬通，集韻：「咒也。」釋名：「阻也。使人行事阻限于言也。」與祝頌的善意狀態，絕對相反。

這種惡思想，不但中國古代如此，即考之於三千年前的摩西時代，也何嘗不如是，以色列人安營在約但河東，摩押平原的時候，當地君民非常恐怖，以爲強族臨境，勢不可當，力不能敵，除了咒詛術以外，實無他法，特去賄請善會誦咒者的巴蘭來，誰知巴蘭來到，反詛爲祝，這是巴蘭自己也想不及此。詳參民數記三十二章並且摩西也曾留下在基利心山爲百姓祝福，在以巴路山宣布咒詛的條例，令人明白受祝福，就是行善的報酬，受咒詛就是作惡的結

果。詳參申命記二十七
之十一至二十六

「九」 詈字的意義是甚麼

詈，說文：「罵也。」韻會：「正斥曰罵，旁及曰詈。」釋名：「詈歷也。以惡言相彌歷也。亦言離也，以此掛離之也。」書無逸：「小人怨汝詈汝。」這是周公告戒成王，意思說若有人告訴你說，百姓怨你罵你，你要省察自己的錯處。

爲甚麼怨你罵你？應當隱忍不可發怒。後漢三國時有彌衡，善於詈罵。罵曹操爲污濁，罵袁表爲螺蟲。但曹操袁表都能含忍受辱，不殺彌衡，然而彌衡卒爲罵黃祖是上木偶人而受害。詳見三國志二十三回

總之詈是惡意的毀謗，借端說人的不是，所以詈字說文本从网从言，表示羅織其人，互相謗詈。這等口吻，在禱告間不知不覺，常有吐露。耶穌說：上聖殿去有一個「法利賽人」站着，自言自語的禱告說：神阿！我感謝你，我不像別人勒索，不義，姦淫，也不像這個稅吏。路加十八之十一這就是彌衡一流的人物。

「十」 罵字的意義是甚麼

罵，說文：「詈也。」註：「徐鍇曰：謂以惡言加罔之也。」意義與詈字相同，但含有斥責的意思，叫聽者自覺而知所悛改。例如論語先進第十一：「子曰：賊夫人之子。」又「是故惡夫佞者。」這是孔子斥子路是個害人的人，是個快口的人，但不是出於惡意的謾罵，乃是出於善意的警戒。正如耶穌斥法利賽人是毒蛇，斥希律是狐狸，都是出於善意的警告，並沒有帶着惡意，彷彿他手所拿的是繩結的鞭，不是所說蠍子鞭。因為主耶穌已經解說過，這罵人的意義，與殺人的意義相等，有時不流血的殺人，或者更甚於流血的殺人呢！

所以耶穌說：「你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物。」可知凡來神前禱告的人，必不可以咒詛人，詈罵人，神也決不俯聽咒詛人詈罵人的禱告。因為或咒或詛，或詈或罵，皆是從惡心而起，違反正義真理，與禱告原則大相悖謬，吾人務要戒絕。

「十一」 誓字的意義是甚麼

辭源言部誓（二）「盟誓也。謂告其事於神明以爲信也。」如禹王征討有扈氏叛亂不服之罪，召集六卿，誓師於甘，所以稱爲甘誓。湯王征伐夏桀，誓師於亳都，稱爲湯誓。武王伐

殷以其大會于孟津，編書的人將他誓師之言，名爲秦誓。武王到了牧野，臨戰之時，宣布一篇誓言，稱爲牧誓。秦穆公爲聽了杞子的話，不聽老成蹇叔之言，妄動師旅，致遭失敗于殽。孟明西乞白乙三帥被囚，穆公悔過，誓告羣臣，這篇誓言，名爲秦誓。

總之古人宣誓，表示他的約信，請告神明，作爲見證，有的「指天誓日」，有的「山盟海誓」。但誓雖與呪罵不同，按諸基督的教義：「甚麼誓都不可起……是就說是，不是就說不是。」詳參馬太五之三十三至三十七

「十二」 誄字的意義是甚麼

誄，論語述而第七。「誄曰，禱爾于上下神祇。」疏：「累功德以求福。」註：「誄者哀死而述其行之辭也。」左傳哀公十六年，「夏四月己丑，孔丘卒，公誄之曰：『夏天不弔，不愍遺一老，俾屏余一人以在位，煢煢余在疚，嗚呼哀哉，尼父，無自律。』」這種空空洞洞的表而哀文，子貢已經明明的指責說：「生不能用，死而誄之，非禮也。」給吾人知道無意義的禱告，就是類於這種誄文。

「十三」 呼字的意義是甚麼

呼是急切的禱告聲。當戰國時代，有楚人屈原，嘗仕爲三閭大夫，受人讒謗，被謫於江南，他有話說，「人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也。」俗說「喊皇天。」孔子在世的時候，也常有這種呼聲。例如論語雍也第六「子見南子，子路不悅，夫子矢之曰：予所否者，天厭之，天厭之。」又論語先進第十一「顏淵死，子曰：噫，天喪予，天喪予。」可見禱告的心理，根諸天性，在受冤莫白，臨難莫救的時候，極容易流露出來的。

「十四」 籲字的意義是甚麼

籲，書秦誓中「無辜籲天。」字彙「疾首號呼也。」夏商之時，人民受桀紂的暴虐，無法避免，惟有籲天罷了。與呼天意義相同。舊約記以色列人寄居埃及，受法老的虐政，「因作苦工，就歎息哀求，他們的哀聲達於神。」出埃及二之二十三因此神差遣摩西去領以色列人脫離爲奴之地，這就是籲天的感應。夏商的人民，呼籲的哀聲，也達於神，神也差遣湯武去行天之罰，弔民罰罪。可知神是「聽禱告的主。」詩六十一之五凡「在苦難中哀求耶和華」的人，不分古今中外，必被拯救。詩六十一之五，詩七十六之六，詩七十九之二十八

「十五」 號泣的意義是甚麼

孟子萬章：「舜往于田，號泣于旻天。」號泣是痛哭流淚的禱告。舜何以如此號啕哭泣？爲他父母的天性，口不道忠信之言，心不則德義之經，頑嚚不能感化，所以只得向旻天大聲疾呼，痛哭流淚罷了！

按着以上所引證的禱告，意義和狀態，就可明白古人對禱告的作用，約述於下：1. 禱告是認罪，悔過，遷善，求神賜福。2. 禱告是將所要舉行的重大事件，向神昭告。3. 禱告貴有誠懇的心意，但專靠自己的能力，不能成功。4. 禱告是在心靈，不在用玄牡豚蹄旨酒。5. 禱告由至誠而發，必然現於聲色。6. 禱告不認定獨一真神，這是古人禱告的最大缺點。7. 禱告的效力，在古人已有確切的證據。8. 禱告可以代人求福，禱告不可以呪詛詈罵，爲加禍於人的口訣。9. 感謝的禱告，有頌讚祝揚，但無非是歸榮于神，不是歸榮於人。10. 憂傷的禱告，有哀呼痛號，乃出於至誠的流露，不是色莊假飾。古人也有「搔首問青天」，口裏說不出來的禱告。然而保羅說：「聖靈親自用說不出來的歎息，替我們禱告。」羅馬八之二十六這層意思，是古人所未會發明的。

第四章 論經書

任何宗教，所以有價值，能引起人的信仰，能遺傳到後世，維持到永久，莫非爲他有一部經書，或稱經典，發揚他的教義，否則就難以保存。例如景教傳入中國，在唐代盛極一時，上而皇帝大臣，下而士庶民衆，沒有一個不像「葵向日傾」熱烈而信從，誰知流行不過百年，旋即煙消雲滅，推究其原因，爲的聖經原文，未曾譯爲漢文，雖斷章摘句的翻了一點意義，得了一點皮毛，也沒有甚麼大用，陝西這塊淹沒的大秦寺景教流行中國碑，發掘起來，雖可作爲考據，究不能闡發聖經全部之萬一。

又如佛教自印度傳入，若沒有唐時的陳玄奘遊印度，精窮佛典，譯成千三百三十八卷經典，決不能流傳到如此之久遠，範圍有如此之廣大。推之回教，能到處建寺，也是靠着那部譯成的天方經典，所以宗教必有經典，才能流傳，才能推廣，這是不易之理。

有些人說中國原來沒有宗教，在史記上雖有儒教的名稱，如一魯朱家者與高祖同時，魯人皆以儒教，而朱家用俠聞，「這是以儒爲教訓，不是以儒爲宗教，因爲儒是學者的名稱，孟子說逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒，」墨、楊、儒，皆是所宗學說的派別，不是指宗教

的派別，所以中國從開化以來，沒有人立過一個甚麼宗教。

近代有人爲要摹倣他宗教，極意的提倡儒教，無如儒教二字的意義，與宗教性絕然不同，於是強名儒教爲孔教，一如佛門弟子稱佛教爲釋教，誰知孔子原不是宗教家的教主，不過是一個教育家的先師罷了。

其實中國的宗教，不在乎甚麼名稱，要在乎宗教上有價值的經典，經典有價值，無論稱甚麼教都可，例如福音從猶太國起源，我們研究教會史記，耶穌並沒有創甚麼教名，耶穌命令使徒的，不是傳宗教，乃是傳福音。在唐代傳入中國，可以稱景教，在元代傳入中國，也可稱也里可溫教，明代傳入中國，也可稱天主教，或稱羅馬教，清代傳入中國，也可稱耶穌教，或稱基督教，宗教的名稱，可隨時隨地的改變。惟有這部經典，不隨時地而改變，所以中國有沒有宗教，不必問他甚麼名稱，但要問到有沒有宗教上應有的經典，並研究這經典，有沒有宗教上的地位和價值。

余研究中國流傳的經史，不能說沒有宗教的價值，其所以沒有佔宗教的地位，一因中國古代的信仰複雜，對於神的觀念不純粹，好像一國三公，無所適從，一以致不能肯定所當崇拜的是甚麼神。二、因中國的敬神思想，非常活動，五帝三王的時代，與秦漢時代

的信仰不同，秦漢時代的信仰，與梁唐時代更不同，惟有祭天地祭祖宗這一點，總算保留到今日。三、因外入宗教的潛勢力甚大，中國古代的宗教思想易被吸收，然而宗教的地位雖沒有佔着，這部流傳下來的經書，在宗教上不可說沒有價值，很可惜許多的古卷，已被秦始皇焚毀，不然中國的古代宗教觀念，還可叫我們格外明白一些，茲將中國的經書說明於下。

「一」 經書的名目

左傳昭公十二年，「是能讀三墳五典八索九丘」這是中國最古的書。尙書序「伏羲神農黃帝之書，謂之三墳，言大道也。」說文「典，五帝之書也。」少昊，顓頊，高辛，唐虞之書，謂之五典，書舜典「慎徽五典」註「五典，五常也。」左傳註賈逵云，「八索，八王之法，九丘，九州亡國之戒。」馬融云，「三墳，氣也，言天地人之氣，五典，言五行，八索，卽八卦，九丘，九州之數也。」

孔子刪詩書，訂禮樂，都是斷自唐虞，沒有搜集這些古書，並且他所手訂的書籍，也沒有指定那一種是經，所說的詩，不過是北方民間的歌謠，書，不過是唐虞夏商周關乎政治

上的歷史，雖有典謨誓誥這些篇目，並不尊他爲經。

惟到漢時才稱易經書經詩經禮記春秋爲五經。漢宣帝紀，「甘露三年，詔諸儒講五經同異。」漢董仲舒撰春秋繁露說，「六學皆大，而各有所長，詩道志，故長於質，禮制節，故長於文，樂詠德，故長於風，書著功，故長於事，易本天地，故長於數，春秋正是非，故長於治。」所說六學，就是六經之學，這是五經又加了一經，就是樂記也。可說將禮記中的樂記另列一經，成爲六經，其實仍舊是五經。

到了唐代，以周禮儀禮禮記左傳公羊穀梁易經書經詩經共稱九經。一說易經詩經書經禮記春秋孝經論語孟子周禮爲九經。唐文宗開成間刻石國子學，「卽國子監前清廢止，改爲大學堂」加入孝經論語爾雅稱爲十二經。南宗紹熙間列孟子在經部，規定了十三經的名目，就是周易尚書毛詩周禮儀禮禮記春秋左傳春秋公羊傳春秋穀梁傳孝經論語孟子爾雅。

上述的經書，有些是屬哲理的，有些是屬紀事的，有些是屬文藝的，有些是屬教育的，於世道人心的維繫，於文化藝術的演進，誠有莫大之神益。若說人生的究竟，罪孽的解脫，靈修的培養，世異末日的狀況，以及來世永禍永福的關係，十三經都有所未及，這就是與

新舊約聖經的大異點。

「二」 經書中的綱要

就政治學家的眼光看，以爲書大禹謨，「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」的十六字最扼綱要。因這十六字的意義說：人心易私故危，道心難明故微，若能精細的考察，專一的持守，道心作了人心的主，人心聽了道心的命令，那末，動作云爲，當然沒太過不及之差，信能執乎中庸之道，國那有不治？天下那有不平？當堯王告舜的時候，只說「允執其中」四字，舜王命禹，是說得格外詳細明白些，乃增爲十六字，宋人以爲聖功王道，胥在於此，故稱爲十六字心傳。大學衍義，「人心惟危以下十六字，乃堯舜禹傳授心法，萬世聖學之淵。」有人說：師弟以學說相傳，亦曰心傳，實則師弟相傳當作薪傳，莊子「指窮於爲薪，火傳也。」意思說：薪雖燒盡而火猶傳，作如是解，豈不更妥？

就教育學家的眼光看，以爲孔子所傳授的一貫之道，忠恕二字最扼綱要。論語里仁第四，「子曰：參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：唯！子出，門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。」朱子說：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」程子說：「忠者天道，恕者人道。」鄭疏：「

中心曰忠，中下从心，謂言出于心，皆有忠實也。」說文長箋：「如心爲恕，會意。」這都解說忠恕之道，體用兼備，萬殊一本，譬如天地之至誠無息，而萬物各得其所，大學所謂絜矩之道，論語所謂終身可行，忠恕一貫大要如此。

綜上兩家的眼光說法不同，而心理則同，希望人能公而不私，誠而不僞，由己推人，由人及己，渾然一理，泛應曲當，達到心心相印而後已。但從來沒有一個人不入世而變成惡，所以孟子道性善，反證過來，就是說人心已壞，荀子道性惡，換一句說，連一個好人都沒有，正如耶利米說：「人心比萬物都詭詐，壞到極處。」所以歷代的前聖後賢，先知先覺，盡他心思腦想之所悟到，由他閱歷經驗之所獲得，提出這「危微精一」「忠恕一貫」之要道，爲補救世道人心的缺憾。

我們讀十三經的時候，不能不欽佩他們聖之所以爲聖，賢之所以爲賢，不過十三經只論人道，不論神道，只論治法，不論救法，只論今生，不論來生，與新舊約聖經比較，當然相差甚遠。所以深望我們中國的學者，本着遜志敏修，不恥下問的精神，接納這部完美無缺，至寶無比的聖經。

「三」 經書中的中心人物

中國的經書所記載，都是唐虞夏商周的事實，而以堯舜禹湯文武成周孔孟爲傳道統的人，其中心人物卻爲孔子，所以推重孔子的緣故，大概爲了孟子說了兩句話，就是說：「自生民以來，未有孔子者也。」所以二千多年來的小學生，沒有不知道「上古大人，孔氏一己，」或簡稱「千古一人，」這是推重孔子是中國的一個出類拔萃的人。

還有一句說：「孔子之謂集大成，」這是推重孔子爲時中之聖，比任何聖賢更高超，如「伯夷聖之清者也，伊尹聖之任者也，柳下惠聖之和者也，」但都不能如「孔子聖之時者也」相比。因爲孔子集三聖之事，而爲一大聖之事，譬如作樂的人，集衆音之小成而爲一大成，所以稱孔子爲大成至聖先師。民國時代，雖或有人反對孔子爲宗教家，然終不能推翻孔子是一個有道德的教育家，所以雖不承認爲教主，卻不能不承認孔子有宗教家的道德。

「四」 孔子的履歷

孔子名丘，字仲尼，魯國昌平鄉人，生周靈王二十一年，紀元前五五一年，死周敬王四十四年，紀元前四七九年，享壽七十三歲，他的父親名叔梁紇，做過陬邑的大夫，正室生過九

個女兒，沒有兒子，後娶妾，生孟皮，有脚疾，成廢人，所以又娶顏氏第三女徵，在因禱於尼丘而生孔子，所以起名丘，字仲尼。孔子幼年的事蹟，沒有詳細的記載，史記但說：「孔子爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容而已。」一年十九娶亓官氏爲妻，生子鯉，字伯魚，年五十，死於孔子之前，又生一女，給公冶長爲妻。

「五」 孔子的學問

論語述而第七孔子自己說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」大約從十五歲起頭，才有志於學，他好學的情形，是「發憤忘食，樂以忘憂。」他也沒有一定的教師，嘗問官於鄰子，問禮於老聃，訪樂於萇弘，學琴於師襄，若入太廟，每事問，甚至奉七歲的童子項橐爲師，也不以爲恥。並且有三人同行，一爲善人，一爲惡人，一卽自己，孔子以爲必有我師，善人是我的師範，惡人是我的師扑，他好學如此，他的學問如何？也不言而可知了。

「六」 孔子的政績

朱柏廬先生說：「爲官心存君國，讀書志在聖賢。」這兩句話，足以代表孔子的人生

觀，茲卽孔子爲官的政績，略說一些。當孔子年十七，他的名譽已顯著，那時有魯大夫孟釐子「卽懿子父」已看到孔子乃聖人之後，必是一位達者，有爲高官的希望。

孔子在二十歲的時候，因爲家貧就在魯國季平子「卽季武子父」的屬下，做了委吏，管理錢穀之事，二十一歲做了乘田，管理芻牧之事，所以孟子說「仕非爲貧也，而有時乎爲貧。」就引證孔子的事說：「孔子嘗爲委吏矣，曰：會計當而已矣。嘗爲乘田矣，曰：牛羊茁壯而已矣。」

不過要明瞭孔子爲官的目的，畢竟不是爲一個喫飯問題，他最大目的，乃是藉着爲官的出路，復興周公文武之道，因爲當時人心的昏迷，家庭的腐敗，社會的齷齪，國政的混亂，演成「信如君不君，臣不臣，父不父，子不子」的現象，無如孔子悲世憫人的志願甚宏，而空歎「有美玉於斯，韞櫝而藏諸」，沒有識貨的人，肯出善價來買他。

所以孔子略改出路的方鍼，辭去這種卑小的官職，一面在杏壇設教，洙泗講學，爲國家作育人才，一面游歷各邦，觀察民情，增廣見聞，以期待時而動。當周敬王的三年，魯國有亂，想在齊國做官，齊景公問政於孔子，也要想用他，封以尼谿之田，不料晏平仲雖與孔子交善，但卻忌孔子見用，在齊景公面前說了幾句，叫齊景公起了疑惑，孔子就回魯國來了。

到魯定公十年，孔子在魯爲中都宰，他的政績甚好，史記「孔子初仕爲中都宰，制爲養生送死之節，長幼異席，強弱異任，男女別塗，路無拾遺，器不彫僞，爲四寸之棺，五寸之槨，因邱陵爲墳，不封不樹，行之一年，四方之諸侯則焉。」次年由中都宰升爲司空，乃別五土之性，「一曰山林，二曰川澤，三曰邱陵，四曰墳衍，五曰原隰，」而物各得其所生之宜，司空官是掌水土之事，前朝卽工部尙書，民國卽農工部長。從此司空又升爲大司空，所設的刑法可以不用，因爲沒有姦宄的百姓了，司寇是掌刑法，卽民國的司法部長。

這年魯侯會齊侯於夾谷，孔子作了僎相，替魯侯爭了許多體面，因爲孔子所講的話，能叫齊侯覺悟自己的錯處，歸還侵略魯國的土地。後來孔子由魯司寇攝行相事，只有七日，就誅了少正卯，理由見荀子「門人問孔子曰：少正卯魯之聞人，夫子爲政，而始誅之，得無失乎？」孔子曰：人有六惡者，五，一曰心逆而險，二曰行僻而堅，三曰言僞而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤，有一于人，不得免于君子之誅，而少正卯兼有之，故不可不誅也。」這是殺一警百除暴安良的方法。

孔子與聞國政，不過三個月，就教化大行，可惜「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。」這是魯國中了齊人的美人計，要破壞孔子的政策，就是用舞女來迷惑君心，孔

子還想魯君悔悟，所以遲遲而行，希望魯君行了郊祭，分了膳肉，或者還有諫勸的機會，那知魯君迷於聲色，三日不聽朝政，也不分致膳肉，孔子不得已就走了。

此後有十三年之久，孔子周流四方，常想假着政治，施展他的懷抱，誰知不但沒有人肯重用他，而且反遭着一般人的譏刺，說他不識時務，以爲這樣的天下，還想用甚麼來挽回呢？到了六十八歲，孔子自覺年已老邁，道不能行，就決意自衛，反魯拋棄爲官的思想，專心於著述和教育兩種工作。

從孔子爲官思想，我們就可聯想到耶穌基督，耶穌降生的時代，也正是人心黑暗，社會敗壞到極點，人人心目中盼望有威權的君王來到，耶穌若能本着孔子的思想，藉政治手段來傳道，那是正合猶太人的心理，不但能得高官，享厚祿，並且擁戴他爲君王，必是全國一致，尤其爲十二使徒所欣喜無似的。誰知耶穌却不然，他不用政治力，而用平民化，他不以土地立國，而以人心立國。他傳的道不是復興古先知古先王的律例法度，乃是傳悔罪改過的福音。孔子見道不行，抱「乘桴浮海」的消極主義，耶穌見道不行，抱「捨命流血」的積極主義。孔子以天下大同爲最大目標，耶穌以萬民得救爲最大目標。至於僕僕風塵，皇皇郊野，孔子與耶穌倒有同樣的精神。但孔子傳道，只注重三綱五常，耶穌傳道，專

注重篤信互愛，立足點各有不同。孔子傳道不涉神奇怪誕，耶穌傳道多行神蹟奇事，這是二人最大的特殊點。總之孔子的政見屬世，耶穌的政見屬靈，所以孔子稱爲素王，耶穌稱爲彌賽亞王，莫非政治思想各不相同的緣故。茲卽主耶穌對彼拉多所說的話，「我的國不屬這世界，我的國若屬這世界，我的臣僕必要爭戰，使我不至於被交給猶太人，只是我的國不屬這世界。」作爲耶穌與孔子政見不同的結束語。

「七」 孔子的教育

孔子雖感「道不行，乘桴浮於海」的歎息，但仍本着「仕而優則學」的旨趣，而從事於教育問題，希望有佳子弟承繼他悲天憫人救國治世的志願，然而他的教育，始終是以孝弟、謹信、愛衆、親仁爲基本，以禮樂射御書數六藝之文爲附件，所以文行忠信這四樣是常教的，詩書執禮這三樣是雅言的，「雅與常同」。

教育的科目，分爲四級，德行科中最著名的，是顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓，言語科中最著名的，是宰我、子貢，政事科中最著名的，是冉有、季路，文學科中最著名的，是子游、子夏。從孔子受業的弟子有三千人，但身通六藝的不過七十二人罷了。例如耶穌的門徒有五百

人，所選擇的使徒，也只有十二人，這七十二人能造就若此，並不是爲了他們天資過人，卽如子羔名柴，本是愚拙的，曾子名參，本是不敏銳的，子張名師，更是便僻而少誠實的，子路名由，尤其是性嘜而極粗俗的，但孔子都能因材施教，循循善誘，無論爲官爲商，都成爲一代之賢士，造福於社會。

那時雖有庠序學校的制度，究竟沒有規模完備的校所，所以孔子講學的地點，並不固定，雖說是設教於杏壇泗水，但有時在家庭，有時在路次，有時在山水間，有時在旅行間，有時在大樹下，可說是個流動性的學校，也頗與耶穌登山旁海，適曠野，入會堂教訓人相似。

做孔子的學生，並不要多大的學費，如論語述而第七孔子說：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」脩，是乾肉，十脰爲束，這是極微簿之禮，學生以此敬奉孔子，孔子沒有不殷殷勤勤的訓誨他，所以學生自東自西自南自北而來，都是中心悅而誠服他。

當時紙筆尙未發明，書本還未印行，教育方法與近代大不相同，所講授的除了鼎銘版簡而外，皆是一種自然科學，和模範科學，比如湯王日新其德的銘詞，乃是刻在沐浴之盤，三緘其目的訓戒，乃是鑄在太廟的金人背上，文王武王的政治，乃是布列在木版和竹

簡，悉係固定笨重，不能使人取携，較之希白來人之羊皮書卷，尤爲不便。

孔子平日教學生的課本，常取材料於天然物，例如要解釋「在止於至善」這一課，他就用「緝蠻黃鳥，止于丘隅」的詩句，對學生講黃鳥，尙知當止于甚處，時候甚處地方，那末爲萬物之靈的人，怎可以不如黃鳥呢？再進一層對學生講盛德至善，就用「瞻彼淇澳，箴竹猗猗」的詩句，形容「有斐君子，終不可諠兮」，勉勵學生要切磋琢磨，自修功深，這種天然材料，最能引起學生的思想力，所以曾子雖然天資愚魯，能造就到傳授一貫之道。

又「譬如北辰，居其所而衆星共之」，從仰觀天象，取作「爲政以德」的標本。又如「知水仁山，知動仁靜，知樂仁壽」，以山水的情趣性質，引起學生求知求仁的方法，這是藉着地理作道德上的課本。還有孔子在川上看見流水「不舍晝夜」，在山梁看見雌雉，而起「時哉時哉」的感嘆，他若歲寒知松柏，色變聞風雷，以及四時之行，百物之生，甚至犂牛餼羊，或一簣之土，草上之風，沒有一樣天然物，不可拿來當作臨時教科書，無怪「達巷黨人曰：大哉孔子，博學而無所成名。」

在人事上的實驗教授法，不外乎「入則孝，出則弟」，「事君能致其身，與朋友交，言而

有信。」求學時代，總要「食無求飽，居無求安」，只要「正其衣冠」，不可恥「惡衣惡食」，又要「尊其瞻視」，表示學生的「行端表正」，就是對着「洒掃應對進退」，近日所說「青年新生活運動」和那些「執御執射」的國術，孔子也都一一倡導的。

至於「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」，孔子更作爲應用課本。孔子不但盡量的口講指畫，無所隱秘，並且以身作則，說到那裏，做到那裏，所以對學生說「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾，吾無行，而不與二三子者，是丘也。」可見孔子的教育，真正是實驗教育，不像今日的教育家，祇講學理罷了。

孔子還有一種教育的方法，就是用問答體，他說：「有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」這種方法，最能啓發學生的思想，使他由淺入深，自卑登高，舉一反三，正如有一天子路名由曾皙名點，冉有名求，公西華名赤四個學生坐在孔子之側，孔子對四個學生說：你們不要爲我年紀比你們長大一些，你們儘可各抒自己的懷抱，你們平居之日，不必說沒人知道你們的才具，如或一朝有人知道你們，你們將怎樣設施呢？不料子路率爾而對，被孔子微笑了一聲，以致三同學不敢開口，但孔子還是按序而問，「求爾何如？……赤爾何如？……點爾何如？」他們一一答畢，孔子嘉許各言其志，不過對於曾皙之答詞

極表同情，我們讀到下文，更引起了同學們在校外的討論，益見問答體是教育家不可不注重的。

總之，孔子的教育，是「誨人不倦」，是「有教無類」，在孔子的門下，無異人坐在春風化雨之中，能博文約禮，能成德達材，孔子所傳授的一貫之道，原來是本於堯舜的心傳，不過孔子演繹爲「忠恕」二字，而歸納到「中庸」。孔子因着時勢的要求，刪詩書，訂禮樂，贊周易，也會作春秋一書，寓有褒貶之意，其實這春秋本是魯史，孔子不過任修編之責，並非是孔子的創作，因他自己說是個「述而不作」的人，然而孔子這樣的教育，流傳到二千五百年之久，還是令人景仰不已，孔子真不愧爲「萬世師表」阿！

「八」 孟子的事蹟

孟子是戰國時代負有盛名的人物，生長在鄒國，就是春秋時代的邾國，現今山東的鄒縣，卽孟子的故鄉。孟子名軻，字子車，一說子輿。周烈王四年生，卽紀元前三七二年。受業於子思，而子思之學出於曾子，自孔子歿，獨孟子得傳其學，所以經書中的第二中心人物當推孟子。孟子既通了道學，本想到齊國做官，無如齊王不能用，於是就到了梁國，對梁惠

王講仁義之道，作強國之方策。但梁惠王以爲這等高談闊論不合時勢，因那時秦用商鞅，楚魏用吳起，齊用孫子，田忌都是講戰術，獨孟子是講唐虞三代之德，所抱政見與他們絕對不合。

因此孟子退而與萬章之徒，述仲尼之意，作孟子七篇，其所發明的要道，主張重仁義，不重功利，尊王道，看輕霸術。有時孟子的見解，還高出於孔子，孔子說：「民可使由之，不可使知之。」但孟子卻以「聖人與人同類」，又說「人皆可以爲堯舜」。他也曾援引「成覿謂齊景公曰：彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？」顏淵曰：舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。」公明儀曰：文王我師也，周公豈欺我哉？」其原因爲孔子尊重君權，孟子却尊重民權，孟子不贊成獨斷主義，而贊成順從輿論，國人皆說某是好官，某是壞官，某是當殺，一經審查之後，好官則用，壞官則去，當殺則殺，皆以國人的話爲權輿，不像專制時代說：「朝廷自有權衡」，但也決不像肆意妄爲的匪黨，隨聲附和而加人，以「貪官污吏上豪劣紳」的罪名，遽行殺戮，不查察一下。孟子還有一件對教育上的大貢獻，就是「道性善」，在告子章說得非常透澈，所以後世稱他爲亞聖，意思就是孔子第二。他是死於周赧王二十六年，即紀元前二八九年，享壽八十四歲。

「九」十三經的略說

1 易經

周禮「大卜掌三易之法，一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。」連山爲夏易，以艮爲首，象山之出雲，連連不絕也。歸藏爲殷易，以坤爲首，象萬物之莫不歸藏於地，故名。周易乃文王周公孔子所作，因伏羲所畫八卦，重之爲六十四卦，三百八十四爻，秦始皇焚書坑儒時，周易獨以下筮得存，所以在諸經中最爲完善。

周易全書分上經下經兩篇，經上有伏羲的畫，有文王所繫之辭，彖曰云云卽是，又有周公所繫之辭，象曰云云卽是，並孔子所作的傳辭，十篇，舊稱爲十翼，卽上彖，下彖，上象，下象，上繫，下繫，文言，說卦，序卦，雜卦，稱爲十翼，共十二篇。

這書本是占卜之書，其初只有圖畫，沒有文字，到了文王以後方有文字，繫辭傳曰：易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，書序古者伏羲氏之王天下也，始畫八卦，太極就是○，兩儀就是分爲一陽一陰，四象就是太陽太陰少陽少陰，八卦就是三古天字，三古地字，三古山字，三古雷字，三古風字，三古火字，三古水字，三古澤字。其序乾一，兌二，離三，震

四、巽五、坎六、艮七、坤八、其數則爲天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十、天數二十有五、地數凡三十。

我們沒有能用精密的工夫去研究易經，我們也無須過用工夫去研究，因我們有比易經更重要的必須研究，但我們讀易經的經文與釋辭，決不能說易經在古代是沒有理智的，至少當承認他於道德學問有相當的貢獻。例如論語「子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」註「加作假，五十作卒，蓋加假聲相近而誤讀，卒與五十字相似而誤分也。」因孔子說這話時年已七十，自知生平，不但難免無過，且亦難免沒有大過，所以起了晚年學易之想，可知易經的吉凶悔吝，无咎於人的失得，小疵，善補過，有莫大的裨助。（參繫辭上傳右第三章）

我也曾略略研究過復卦的意義，對於謹守安息的道理，可謂闡發無遺，其解說余已披露在佈道雜誌長沙聖經學院出版十誠十講的第四講。聖經訂成專本出版發行又如序卦傳下篇「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子……」他說到天地人物的來歷，雖沒有提到是耶和華神所創造，然而他說的八卦，由四象而生，四象由兩儀而生，兩儀由太極而生，太極卽無極，那末，天地萬物和世人，豈不由無極而生麼？這無極豈不

是無始之始，無終之終的名稱麼？言之豈不是一自有永有」的耶利華神麼？

又繫辭下傳第二章說：「古者包犧氏之王天下也……作結繩而爲罔罟，以佃以漁……神農氏作斲木爲耜，揉木爲耒……聚天下之貨，交易而退……黃帝堯舜垂衣裳而天下治……剡木爲舟，剡木爲楫……服牛乘馬，引重致遠……重門擊柝，以待暴客……斷木爲杵，掘地爲臼……弦木爲弧，剡木爲矢……上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室……古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，後世聖人易之以棺槨……上古結繩而治，後世聖人易之以書契……」這是最早發明的進化論，就是從八卦而起的，此章大旨，頗與世記四章十六至二十四節相類似。

總之文王周公孔子所解說的這些話，都極富有經驗，於人倫道德思想動作，裨益良多，所以善讀易經，能叫人做到無大過的人，不過像大衛王的禱詞，尤爲澈底，詩十九篇十三節說：「求你攔阻僕人，不犯任意妄爲的罪，不容這罪轄制我，我便完全，免犯大罪。」意思說要做到無大過，非靠神助不可，只靠自助是不能的。若不善讀易經，勢必若焦京流爲方術，陳擗歧入道家，九流百氏，皆以易經爲依託，如今日瞎子先生的算命，測字先生的卜課，打卦先生的擲杯琰，杯琰就是卜具，演繁露：「後世問卜於神，有器名杯琰者，以兩料穀

投空擲地，觀其俯仰，以斷休咎，後人或以竹或以木，略斷削使如蛤形爲之，一作這種營業的人，在鄉間或在神廟內常有見之。

我們再研究以色列民族出埃及過曠野的時候，神對異邦人的惡俗如占卜、觀兆、法術、邪術、迷術等，都在嚴禁之列，惟祭司有特權可將烏陵和土明放在決斷的胸牌裏，有人說：烏陵譯卽輝光，土明譯卽黑暗，可知是一陽一陰的東西，不過聖經沒有說明，烏陵和土明是怎樣的形式，怎樣的造法，但說是作決斷的用處，如所說的「卜以決疑」這樣他的意義與杯琰相同，但到新約時代，不再提烏陵土明了。

2 書經

書經爲上古典謨訓誥歌誓之文，所以稱爲尙書，是中國最古的史記，秦火以後，漢初濟南伏生口授蠹錯二十八篇，號爲今文尙書。後魯恭王壞孔子舊宅，於壁中得竹簡尙書，皆科斗文字，「卽蝌蚪」號爲古文尙書，今古兩文，省其煩複，共有五十八篇，所記載的，都是唐虞夏商周的政治要道，但堯典也可說人文學最早的發明書，禹貢是地理學最早的出版物，湯誓秦誓是中國最早的宣戰書，呂刑是中國最早的刑法書，旅獒一篇，戒人「玩人喪德，玩物喪志」，足以鍼砭近日愛好蓄犬之惡風，金縢一篇，是周公發祈禱之凡，可惜

以死過了的太王、王季、文王這些先祖爲神，開後人祭祖求祖之風，這一點我們應當糾正。又酒誥一篇，是武王告戒康叔不可縱酒喪德，因爲沉湎于酒，足以亡國敗家傷身，與聖經中以賽亞、所羅門、保羅這些人所告誡的相同。但政治的要綱，注重在敬天道，正人心，修文德，偃武功，所以歷代帝王以「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字爲傳授之心法。

詩經

詩經本是里巷的歌謠，朝廟的樂章，古凡三千篇，孔子刪訂爲三百一十五篇，採取的不過十分之一，分爲國風、小雅、大雅、頌四體，因孔子看那時社會的不良，人心的不正，而自己又不能做官，可以化導百姓，所以他將詩整理一下，重複的刪去，紛亂的取消，這樣簡便易讀，使後人知所勸戒，他自己曾下斷語說：「詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」

我們將詩三百一十五篇，與舊約的詩一百五十篇比較，初看都有鮮豔之色，馥郁之氣，像美麗而芬芳的花朵，但細察一下，詩經是瓶中插的花，詩篇是盆中栽的花，一是不久要枯乾的，一是經久有生命的，爲甚麼呢？詩經有勸善懲惡的教訓，沒有救靈贖罪的道理。詩篇對這兩樣是兼而有之。

4 禮記

說文「禮，履也，所以事神致福也。」韻會「孟子言禮之實，節文斯二者，蓋因人心之仁義，而爲之品秩，使各得其叙之謂禮。」所以禮字的意義，就是照着人所踐履的，規定他的法式，大而冠昏喪祭，小而視聽言動，皆有一種禮節儀文，這是禮記的大旨。

自秦火後，在漢時先後搜檢而得的，共二百十四篇，戴德刪訂爲八十五篇，謂大戴記，其弟戴聖又刪爲四十六篇，謂小戴記。漢末馬融又加入月令明堂位樂記各一篇，卽今所稱爲禮記。

其第七卷第十九篇的樂記，在先秦之世，無論稱四經「詩書禮樂」六經，「詩書禮樂易春秋」樂記列爲一經，但自漢迄今，樂記加入禮記，不復另列爲經。

第九卷第三十一篇的中庸，第十卷第四十二篇的大學，從朱子作了註解後，人就把它列在四書內。但第三卷第六篇的月令，倒是我們中國一部最早的氣候學。

5 周禮

這書是周公爲周室而作的官制，但書雖成而未實行，內容分天官地官春官夏官秋官冬官六篇，秦火後，失去了冬官一篇，因而用考工記補入他。

6 儀禮

這書也是周公攝政時所作，是講究人的應對進退，動容周旋，種種儀式，秦火後殘闕不全，漢代所傳篇第，先後不同者凡三本，一戴德本，一戴聖本，一劉向別錄本。內容凡十七篇，都是講冠昏喪祭等禮，於民國時代形式上無所適用，然精神上亦非無可採。

總之，禮記周禮儀禮三書，與舊約利未記申命記體裁相類似，其大異者摩西五經有救主之預表，周公三禮，不過注重人事，無關救贖之道。

7 春秋

自周平王東遷洛邑之後，正是孟子滕文公章句下說：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作春秋，春秋天子之事也，是故孔子曰：知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」按春秋本是魯史，如晉稱乘，楚稱檣，一樣，孔子把春秋時代的人物，賢者加以一字之褒，不賢者加以一字之貶，所以孟子批斷說：「孔子成春秋而亂臣賊子懼。」

春秋所記的共十二公，即隱公、桓公、莊公、閔公、僖公、文公、宣公、成公、襄公、昭公、定公、哀公，共計二百四十二年。有魯太史左邱明是與孔子極表同情的人。如孔子說：「巧言令色，

是恭、左邱明恥之，丘亦恥之，匿怨而友其人，左邱明恥之，丘亦恥之。」孔子作成春秋，左邱明述孔子之志而作傳，所以稱爲左氏春秋，簡稱左傳。

8 公羊傳

周公羊高撰，實高所傳述，他的玄孫壽同胡毋子都錄爲書，漢何休作解詁，其書多纖緯，也是春秋之一。

9 穀梁傳

周穀梁赤所述，而傳其學者錄爲書，有晉范甯注，他在序文上說，左氏則有服杜之注，公羊則有何嚴之訓，惟釋穀梁傳的都極膚淺，研究春秋的人，大概以左傳爲一派，以公羊穀梁爲一派，不過以左傳爲主要的尤居多數。

這三傳的體裁，也好像類乎舊約的列王記上下，歷代志上下，但我們須知三傳以尊王爲要綱，列王歷代以將來的彌賽亞爲尊王，是關乎人國問題，共和政體成立，這問題就取消了。彌賽亞爲王，是關乎天國問題，彌賽亞來到，建立天國的問題，就越發擴張了。

10 孝經

這書是孔子爲曾子陳孝道而作的，凡十八章，在十三經中最簡短之一經，爲國家社

會家庭最享受之實用書，所以我中國自開國以迄於今，有四五千年的悠久歷史，能維繫人心，就是爲了歷代以來「以孝治天下」的原因。

孝治章第八「是以天下和平，災害不生，禍亂不作。」這與摩西所傳授十誡中的第五誡說：「當孝敬父母，使你的日子，在耶和華你神所賜你的地上得以長久。」東西相輝映的話，也與保羅對以弗所教會所說「要孝敬父母，使你得福，在世長壽」的話若合符節。

所以中國累世的君王，以孝爲「至德要道」，歷代的聖賢，以孝爲「德之本也」，人的品級，雖有富貴貧賤的區別，人的資格，雖有智愚賢否的殊異，但對於愛親敬親事親養親的心理，都有同樣的本分，所以孔子說：「吾志在春秋，行在孝經。」別的倫常，如君臣的名義可以改變，夫婦的關係可以脫離，兄弟分析，他的情感也可疏遠，朋友交際，他的情誼也可厚薄，惟有孝是「天之經也，地之義也，民之行也」，是不改變的。

我們講自由平等主義者，須知能盡孝道，不好犯上不作亂，這便是真自由，能盡孝道，上下相親，家庭雍睦，這便是真平等，從前我有一位師兄，素以孝聞，但我的老師，不直呼兒子的名，常叫他老某，這樣看來，孝的極則，就是平等主義的實現。

並且推而行之，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」更是博愛主義的表現。所以孔子說：「孝是一德之本也。」我敢說這部孝經，只要把祭祀父母的意義，改作紀念解，把君臣階級的名義，改作國府與國民解。那末，這書真是新生活運動的亟需品了。

11 論語

論語是孔子與弟子，或是與當時人問答的話，弟子各有所記，在孔子歿後，就相與編纂，直到有子曾子的門人時代，這部論語，就全書告成了。

漢時有魯論齊論二種，魯論二十篇，齊論多問王知道二篇，共二十二篇，宋代宰相趙普對太宗說：「臣有論語一部，以半部佐太祖，」趙匡胤「定天下，以半部佐陛下，」即太祖「兄弟光義」致太平，」論語的價值，於此可見。

但就鄙意所及，論語不但可以致治於一國，就是致治於全世界，亦何嘗不可？孔子論治道說：「爲政以德，」又說「以禮讓爲國，」又說「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣，言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」當初有「衛靈公問陳於孔子，孔子對曰：『俎豆之事，則嘗聞之矣，軍旅之事，未之學也。』……孔子主張以德服人，不主張以武力服人，一生是抱定「君子無所爭」的主義。

但若曠觀現世界的狀況，竟是日日在競爭之中，其初以爲學戰商戰，都是文化和物質的進步，誰知道人心險惡，憑藉科學的昌明，精造兇利的武器，好似非滅盡人類而不快，若一想念一九一四年的歐洲大戰，殊足令人心寒股慄。目今世界大小邦國，還是在演二次大戰的迷夢，那末，這部不爭主義的論語，豈不是應時的良藥？

或以爲難道基督福音不及孔子論語麼？但我要說基督福音能救人心，人心得救，世界未有不治。孔子論語能治人國，若人心不得救，雖治不能久安，終亦必亡而已。我們研究中國經書的，這一點不可以不明辨。

12 爾雅

這是一部訓詁名物的書，唐以後始列爲經部，書凡十九篇，經典釋文以釋詁一篇爲周公所作，其他或言孔子所增，子夏所足，叔孫通所益，梁文所補，先儒亦無定論。大概這書是周公所創作，是孔門所編成，終不是出於一人之手。

研究這書，可以博物不惑，多識於鳥獸草木之名。猶太王所羅門有極大的智慧聰明，他作箴言三千句，詩歌一千零五首，他講論草木，自利巴嫩的香柏樹，直到牆上長的牛膝草，又講論飛禽走獸，昆蟲水族，「列王記上四之三十二三」我敢說中國的周公與猶太

的所羅門，實可相提並論。

13 孟子

孟子生在戰國時代，天下方務於合縱連橫，以攻伐爲國策，然孟子重仁義，輕戰爭，尊王道，鄙霸術，所講的理論，不合時勢，因此不能求聞達於當世，只得退而與萬章之徒，作孟子七篇，凡二百六十一章，三萬四千六百八十五字，但這七篇書名爲孟子，並不是孟子自己著作的，大約是他的學生萬章公孫丑所記述而編纂的。

14 附錄四書

大學是孔氏的遺書，經文二百五字，乃孔子之言，而曾子述之，其傳十章，是曾子的意思，曾子的門人所記述。當夏商周三代的時候，人生八歲，都要入小學，學習應對進退的禮節，禮樂射御書數的文藝，到了十五歲，都要入大學，學習窮理正心修己治人之道。

中庸是孔門傳授的心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子，中是不偏之謂，庸是不易之謂，全書一言而盡，一個誠字罷了。

大學中庸二書，本來列在禮記內，自宋朝淳熙年間，朱熹作了章句集注，就將大學中庸從禮記中摘出，和論語孟子合起來稱爲四書，亦稱爲四子書，因爲大學是曾子傳的，中

庸是子思子作的，論語是記孔子的言語，孟子是已成爲書名的。

「十」 經書中的要道

以上所略說的十三經，雖然也注重敬天、知天、樂天、畏天、順天、祭天之道，但實行在人、事方面的道理更爲重要，所以把三綱——即君爲臣綱，父爲子綱，夫爲婦綱——四維——禮、義、廉、恥——五倫——即教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信——爲最要。這五倫是論人的階級，倫作爲常字解，即謂人常由之道，因此就有一個五常名詞起來，——即仁、義、禮、智、信——專論人的德性，五倫五常相互關連，是謂倫常。

但孔子之道，是一理貫通，不外忠、恕二字，也是一言可盡，就是這個誠字，雖然還有所謂六紀——即諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友——但孔子終以孝弟爲人的根本，以尊王爲治國的綱要。

孟子的言論，多與孔子同意，最注重以仁義治國，以爲行仁義，必可王天下，不要行霸道，而急求富國強兵，所以尊王一層，他以爲近乎霸術，不免太專制，好像用權威壓服民心，不願像孔子看得那樣重，孟子的主張民權論最爲透切，他說「聖人與人同類，」有作爲，「

人皆可以爲堯舜。」不像孔子過於推崇堯舜，是一巍巍乎，蕩蕩乎。」

他還有一種高超的見地，就是講性理學，比孔子講得詳細明白，因爲主張說「性善，」不是說「性相近，習相遠，」研究告子萬章等章，便知孟子的性理學說，雖當時荀子說「性惡」立論適相反對，但二人各有充足的理由，本篇姑不詳評。

「十一」 經書外的羽翼

綜觀中國的經書，雖沒有宗教的專名詞，但終可說都是載道之書，而所以輔助經書能流傳到後世，無非貴有曾子、子思子、孟子這些人，但除了這些人以外，而或隱或顯，若存若亡，能表彰經書的人，亦豈在少數，大約研究經籍的人，分爲四家，首列儒家，所說十三經是統屬儒家的，其他若荀子、揚子、文中子，也算儒家最醇的書。次列道家，老子、列子、莊子、鶡冠子，算是道家最上的書。老子亦稱爲道德真經，列子亦稱爲沖虛真經，莊子亦稱爲南華真經。三列法家，韓非子算爲法家最著之書，管子雖爲法家，實亦兵家最上之書。四列雜家，淮南子算爲雜家最古之書。這十子全書，可爲十三經的羽翼，研究中國的宗教觀，不可不以十子爲參考書。

第五章 論道德

中國的宗教觀，我已把他的具體和要素，在前幾章約略的說過，我們也該知道中國民族的保存，中國民心的維繫，莫非是靠着這一種宗教觀的效力，雖有些人不承認中國有宗教，但就實際觀察，我們自古到今的國民心理，沒有一個不信有超人者的存在，這超人者無論大而是帝天，小而是魚鼈，既畏懼他有超人的能力，可以作威作福，無疑的能引起人的宗教觀念，何必拘泥的肯定宗教名詞呢？

所以宗教所發生的效力，形而上者則謂之敬天，形而下者則謂之愛人，這敬天愛人的情感，若發生在人的行爲上，就可說是道德。禮記「道德仁義，非禮不成。」疏「道者通物之名，德者得理之稱。」老子「是以萬物莫不尊道而貴德。」王弼注「道者，物之所由也。德者，物之所得也，由之乃德。」孔子說：「誰能出不由戶，何莫由斯道也。」孟子說：「夫道若大路然。」從上綜合起來，給我們曉得道德是尊貴的名稱，是人們當遵行的門路，按着理法及行爲做去，才得稱爲道德。

比如南京到北平，我們都知道有南北交通的大道，但如何開通？如何敷設？如何建築？

這是宗教的責任。宗教能力薄弱，人的道德，祇像植樹時代的道路，或沙石時代的道路。宗教能力增加，人的道德，好像可用汽車時代的公路，宗教能力膨漲而浩大，那末，人的道德，也能像無遠弗屆的雙軌鐵路，宗教若有超奇的能力，人的道德，未始不能像航空之飛機，潛水之游艇，在天之上，在地之下，都有他可行的道路。孔子說：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣，言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」又說：「一人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軛，其何以行之哉？」這是說有道德的人，無處不是有可行之路，沒道德的人，雖有康衢大道，他也一步不能行去，這樣可知道路與行人，乃是互相關切，宗教與道德，其關切亦正如此。

從此也可知宗教若果有充分的能力，必能造就人們高尚的道德，更能範圍人們的道德，不致於越軌，維繫人們的道德，不致於頹墜，並能促進人們的道德，因時代而改善，扶助人們的道德，隨學問而進修，現在要將中國的宗教觀，在歷代的聖賢上所表彰出來的重要道德加以研究，給我們知道中國國家之所以保存到如今，莫非藉着這道德為根基。雖說道德的分類甚多，有關於個人的，所謂「窮則獨善其身，」隱居以求其志。」有關於公共的，所謂「達則兼善天下，」行義以達其道。」有關於消極的，如「楊子取為我，

拔一毛而利天下不爲也。」有關於積極的，如「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。」有關於倫理的，大學所謂「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」這就是講明發達人倫道德之法則。有關於哲理的，大學所謂「物格而後知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」這就是窮究宇宙萬物一切之原理。有關於無形的，中庸所謂「是故君子戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞。」有關於有形的，大學所謂「富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。」因爲誠於內，沒有不形於外的。有關於自然的，孟子說：「人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，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。」有關於人爲的，孟子說：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也，若夫爲不善，非才之罪也。」這是說人的良知良能，觸着事物而發動於情，本可爲善，但蔽於物欲，陷溺其性，也可爲不善，所以性雖本善，而爲善爲不善，乃是在人的自爲。總之道德雖有如上所述的種種分類，然而道德的原素，要不外乎下列的幾種。

「一」仁

《白虎通》「五常者何，仁義禮智信也，」五常亦作爲五倫，因五常之道，卽人倫所常由之道，仁居五常之首，便是人倫道德的根本，《易乾卦》「君子體仁，足以長人，」如《創世記》神造青草，菜蔬，「並結果子的樹木，各從其類，果子都包着核。」但這果核中實有生氣者，叫他是仁，凡桃梅杏李等核，若沒有仁在其中，就不能生長，人心何獨不然？若沒有仁，無論甚麼道德都不能發生，宋儒程顥說：「心如穀種，生之性便是仁，」孟子對這個理解，是更深切而著明，他說：「五穀者，種之美者也，苟爲不熟，不如蕘稗，夫仁亦在乎熟之而已矣，」《翼註》「心如穀種，必以存養爲栽培，以克復爲耘耨，至天機暢茂，德性堅定，方是熟處。」

馬君常解說不熟的原因有四，他說：「一暴十寒，則以間歇而不熟，進銳退速，則以急遽而不熟，優游度日，則以怠緩而不熟，守氣助長，則以強制而不熟。」這些理解，頗能闡發耶穌撒種的比喻，「又有落在好土裏的，就結實，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的，」好土，就是栽培耘耨的成績，結實，就是仁熟的效果，倍數不同，因爲致力不同，所以耶穌撒種的比喻，不但勉人致力於仁熟，更勉人能竭其全力，得收仁熟的百倍之功，六十倍者，只能說次之，三十倍者，則又次之了。

再由果核中實有生氣者而論仁，耶穌說：「一粒麥子不落在地裏死了，仍舊是一粒，

若是死了，就結出許多子粒來。」與論語「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁」的話可相互證，所以耶穌又說：「愛惜自己生命的，就喪失生命。」如一粒麥子不落在地裏死了，仍舊是一粒，」若能「在這世上恨惡自己生命的，就要保守生命到永生。」正如耶穌不惜自己的性命，爲人類而犧牲，保羅不以性命爲念，也不看爲寶貴，只要盡他的職事，叫人都得恩惠的福音，作他貢獻於神的義果。

復按方書即醫書「手足痿痺爲不仁，」後漢班超妹昭以兄老西域，請命超還漢，土書云：「兄年七十，兩手不仁，」這種病原，爲人體血液不能暢流，致一部份失其知覺，所以人也稱爲「麻木不仁，」然而人體上之麻木不仁，其害尙小，若人心麻木不仁，其害實不可以形容，論語八份第三孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」這是極言心中不恭不敬，任你外面空做多般模樣的恭敬，心中不和不樂，任你外面空做多般模樣的和樂，只表裏不相應，怎能算得是禮樂，禮雖然行得好，心盲的人並沒看見，樂雖奏得好，心聾的人並沒聽見，贈巨型機給那不善飛空之人，有甚用處？送千里馬給那不善馳驅之人，我恐反速其死呢！這般不仁之人，外面雖花言巧語，做得慈善家模樣，一經人的勘破，就知道他全沒有仁心，論語學而第一孔子說：「巧言令色，鮮矣仁，」就是描寫這般人物。

這般色取仁而行違的人，雖很不容易一時的令人看出，然論語憲問第十四孔子說：「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」畢竟君子是君子，小人是小人。語類「君子譬如純白底物事，雖有一點黑，是照管不到處，小人譬如純黑的物事，雖有一點白，卻當不得白也。」不過愚夫愚婦的不仁，尚可防範或化導，而知識階級的不仁，其禍害那就不可測量了，如董子說：「不仁而有勇力材能，則狂而操利兵者也。」我們看到現代科學的進步，已經達到前代人類所沒想像的地步，尤其是兵器的發達，出於意想之外，若國際風雲一旦爆發，那可怕的科學兵器，從各國的兵庫裏搬到戰線，那種破壞力和殺人本能，何止董子說狂而操利兵，我敢說地球將無覓處，人類將入烏何有之鄉了，彼得後三之十說：「那日天必大有響聲廢去，有形質的都要被烈火銷化，地和其上的物都要燒盡了。」的話，盡都應驗。

孔子觀察春秋時代的現象，表面是玉帛鐘鼓，實際是干戈劍戟，強凌弱，衆暴寡，都已失了愛人之心，所以他以「求仁」「近仁」「行仁」「依仁」爲教育的根本方法，因爲改良人心，克全天理，便是挽回國運。

到了孟子的戰國時代，社會愈黑暗，人心愈詭詐，合縱連橫遍地都是殺機，武力強權，

有誰肯講公理，孟子雖然力倡仁義之說，可以王天下保百姓，無如當時諸侯，都以為迂談，讀「孟子見梁惠王」就知道當時的人心，是「上下交征利」和「不奪不饜」的思想，孟子的仁術義方，不能醫治當代的殘忍狠毒。

從古代東亞文化，轉移眼光到古代西亞文化，耶穌時代的猶太社會，情形亦正相髣髴，那些民衆領袖，雖遵守古人的遺傳，奉行摩西的規律，而假冒為善，不過好像粉飾的墳墓，外面好看，裏面卻裝滿了死人的骨頭，和一切的污穢，雖明白「要愛鄰舍如同自己」的律法，他的心意中卻以為「誰是我的鄰舍呢？」所以耶穌嚴厲的責備他們這種假仁假義，「馬太二十三」因此他們要用計謀害死耶穌，鼓動衆人說：「獨不想一個人替百姓死，免得通國滅亡，就是你們的益處，」但這種殘狠不仁者的惡意，反成了耶穌救國救世的大事，約翰十一之五十二說：「也不但替這一國死，並要將神四散的子民，都聚集歸一。」

並且這種殘暴不仁者的良心，「如同被熱鐵烙慣了一般，」說謊假冒，「他們的分，就在燒着硫磺的火湖裏，」孟子單說：「不仁則辱，」上公孫「不仁而得天下，未之有也，」下盡心論語里孔子說：「里仁為美，擇不處仁，焉得知？」又說：「不仁者不可以久處約，不

可以長處樂。」又說：「君子去仁，惡乎成名？」這些都是證明不仁不能得榮，不仁不能得天下，不仁便是不智，不仁不能自守，不仁無以成名，只關切人的身家，惟「被扔在硫磺的火湖裏」，乃關切人第二次的死，這是我們中國孔孟所未曾發明的。

仁的反面觀既詳述於上，現在要把仁的正面觀，研究於下，按六書正譌「元从二从人，仁則从人从二，在天爲元，在人爲仁，人所以靈於萬物者仁也。」中庸右第二十章，「仁者人也。」告子上「孟子曰：仁，人心也。」又盡心下「孟子曰：仁也者，人也，合而言之道也。」這是說有仁在人的心裏，這個人才算得是人，既是人當然是有仁，以仁之理，合於人之身而言，孟子便說他就是道，中庸卽所謂「率性之謂道。」因爲仁是人人所固有，並不是從外面進去的，所以孟子說：「惻隱之心，人皆有之。」又說：這「惻隱之心，仁也。」

何以有些人感應不到呢？爲的是不思想不追求，在孟子時代的學者，對於性理解說，紛紛不一，有的說「性無善，無不善也。」有的說「性可以爲善，可以爲不善。」有的說「有性善，有性不善。」惟孟子極端道「性善」，而荀子極端道「性惡」，前三說依違兩可，孟子曾引證孔子解說詩大雅蒸民之篇的話，無成立之可能，後二說多數學者同意於孟說，不同意於荀說，因爲孟子推重孔子的見解，孔子又本諸古人的意思，而加以串言，如「

詩云，天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」孔子串言說，「爲此詩者其知道乎，故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」所以朱子集註說，「有物必有法，如有耳目則有聰明之德，」有父子則有孝慈之心，是民所秉執之常性也，故人之情無不好此懿德者。」如此看來，人性本善，不辯自明。

證之於馬太福音十八之三，耶穌說：「我實在告訴你們，你們若不同轉變成小孩子的樣式，斷不得進大國。」還有以弗所四之二十三、四，保羅對信徒們說：「又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人，這新人是照着神的形像造的，有真理的仁義和聖潔。」人性本善之說更無不合。所以程伊川先生說：「性卽理也，天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂未發，何嘗不善，發而中節，則無往而不善，凡言善惡，皆先善而後惡，言吉凶皆先吉而後凶，言是非皆先是而後非。」

但荀子極端道性惡，因他只見得不好人底性，所以便說是惡，這種說素，也不能說是沒有理由，自元祖悖逆命令墮落以後，凡生在世上負有血氣的人類，無論甚麼人都在罪惡之下，如保羅在羅馬書三之十引證經上所記大衛以賽亞的話說：「沒有義人，連一個也沒有，沒有明白的，沒有尋求神的，都是偏離正路，一同變爲無用，沒有行善的，連一個也

沒有，他們的喉嚨是敞開的墳墓，他們用舌頭弄詭詐，嘴唇裏有虺蛇的毒氣，滿口是咒罵，苦毒，殺人流血，他們的腳飛跑，所經過的路，便行殘害暴虐的事，平安的路，他們未曾知道，他們眼中不怕神，「還有先知耶利米書十七之九說：「人心比萬物都詭詐，壞到極處，誰能識透呢？」可作荀子性惡論的寫真。

然而先儒論性的問題，總不免有所偏倚，因單靠自己的腦想，萬難得到完美的解說，不過像孔孟朱程這些人的理論，他們離道實已不遠，我們若從聖經研究神賦與人的靈氣，本是全仁全義全知全能，所謂「以具衆理而應萬事者也」，如創世記二之十九二十，記「耶和華神用上所造成的野地各種走獸，和空中各樣飛鳥，都帶到那人，一指未墮落時的元祖」面前，看他叫甚麼？那人怎樣叫各樣的活物，那就是他的名字，那人便給一切牲畜，和空中飛鳥，野地走獸都起了名，「細玩這二節經文，那人若沒有仁義兼備，智慧具全的本領，怎能呼喚這些強弱不一，兇懦不等，林林總總的禽獸昆蟲，一齊來到跟前，受命名的大典禮呢？無如那人一到墮落之後，天賦之靈明，完全喪失，這就是創世記三章所載出了伊甸園，而那人的性情，前後已迥乎不同，凡由他而產生的子嗣，沒有一個不爲氣稟所拘，人欲所蔽，昏昧無知，殘暴不仁，創世記四章所載的就是同室操戈，製造利器，嗜殺稱

雄的事罷了。

由上而論，人類未墮落以前，性無不善，人類既墮落以後，性無不惡，理解極爲清楚，但古聖賢爲悲世憫人，闡發仁義道德，希望挽回世道，改良人心，其功誠不可以淹沒，現在要將孔子所講的仁學，與孟子所講的仁政，略述一下，並與基督教的仁愛之道，相與互勘，俾吾人知道中國的固有道德，不可以蔑視，而耶穌基督所闡揚的福音真理，更能彌補古聖賢所未曾發明的缺憾。

孔子講仁學，便是講人學，「仁者人也」，所以學爲人之道，莫大於學爲仁之道，仁之道在天爲「元」善，意思說神就是仁，與使徒約翰所發明的固無差別，仁之道在人爲「仁」人，意思說人所以靈於萬物者就是爲有仁，與創世記神照着自己的形像造人，使徒保羅闡明有真理的仁義和聖潔暗相吻合。

但孔子所講的仁學，在人方面可以說講得非常透切，在神方面可以說是模糊不清，因他未曾認識神的真相就是仁，所以神如何愛世人，如何挽救世人，去其舊染之污，復其本然之善，克明明德，作成一個新造的人，在今生可以解脫一切孽障，在來生得以享受無量福壽，這種性與天道，孔子未嘗揣摩到，未嘗理會到，無怪門人聽不到，論語公冶長第五

「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」按朱子解說：「性者，人所受之天理，天道者，天理自然之本體。」先儒以爲子貢不可得而聞之說，乃以性與天道，其理精微，不是初學的人可得而聞，必須學有深造的人，才可得而聞，果如此說，似乎性與天道孔子是常講的，是透切詳明的，但就作者推想，孔子本着「知之爲知之，不知爲不知」的主義，是沒有講過肯定的性與天道，而子貢還是抱着懷疑態度，以爲夫子有所隱乎二三子。

至於論語「子罕言利與命與仁」，先儒都以爲這三件，聖人所以罕言者，因爲言利必先知義，若不知義，則反害利，言命必先脩己，若不脩己，空言禍福窮通，天所命定，勢必盡委之於氣數，而至於廢人事，言仁必先盡心，若不盡心，開口便說仁，如現代常談的「博愛主義」，絕不實踐去行，豈不使人有玩忽之心？如此解說，非不圓通，但有一位楊氏他是這麼說：「孔子告諸弟子，只是言仁之方，蓋接之使從此求，以至於仁，若仁之本體，則未嘗言也。」作者以楊氏對子罕言最後一件的仁說得甚對，孔子的仁學，只講求仁之方，未嘗講到仁之本體，所以所講的仁，亦祇在人事範圍，不關於天道範圍。

這樣說來，孔子講仁學，莫非教人學做一個人，學做怎樣的人，豈不是「君子人」麼？

論語學而第一「人不知而不愠，不亦君子乎？」註「愠含怒意，君子成德之名，」成德就是有仁心，有仁心乃可以成君子之名，否則「君子去仁，惡乎成名。」並可知有仁心的君子，識見高超，涵養晤定，所以孔子說人不知而不愠，與保羅所闡明的「愛是不嫉妒，愛是不自誇，不張狂，……不輕易發怒」的意義相同。

照着孔子的意思，君子人的根本道理，就是「入則孝，出則弟。」所以他的名弟子有若說：「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上而好作亂者，未之有也。」又說：「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本與。」有若從孔子仁學教育的經驗上觀察，凡能善事父母，善事兄長，而盡爲人之道的人，他的心處處以愛人爲念，時時以虛己自勵，和順柔遜，決不復有悖逆爭鬪之事，正如耶穌對人解說，誠命也是從「不可殺人」起，而歸納到「當孝敬父母，又當愛人如己，」因爲愛人如己，必是孝敬父母，孝敬父母必不犯殺人等等罪惡，參馬太十九之十八十九。

由此推想孝弟爲仁的根本，當然必能做到像孟子所說的「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」參孟子因爲仁是大公無我，不偏不倚，能表顯「中心曰忠」的忠字，仁也是推己及人，同樂同憂，能表顯「如心曰恕」的恕字，所以孔子對曾子講學，「參乎吾道

「一以貫之」他人不能理會，惟獨曾子說：「夫子之道，忠恕而已矣。」其後子思又加發明說：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」子思雖只發明一個恕字，但這恕字能誠誠實實的做去，便是忠字，既忠既恕，那就盡了仁者之事，這樣孝弟是由仁的本體而起，忠恕是由仁的功用而發，孝弟是家庭的基礎，忠恕是社會的要素，一言以蔽之就是仁，這與保羅所講「愛是……又有恩慈……不求自己的益處……凡事包容」的意義，沒甚分別。

說到這裏，試問孔子所講的仁，與聖經所講的愛，是否一貫？表面看來誠然一貫，因為仁愛二字原來連貫可讀，並且孔子所講的仁者愛人，「與羅馬五之七，「爲仁人死」，就是爲仁愛的人而死，這兩處所講的仁愛，實在沒有甚麼差異。不過這兩處所講的仁愛，都有時間性和空間性，與聖經所講的仁愛大有區別。如保羅肯定仁愛的要道，他說：「如今常存的有信，有望，有愛，這三樣，其中最大的是愛，」哥林多前十一三何以故？信與望適用於未見未得的時間，若已見已得，那就無所用其信，無所用其望了。惟仁愛不是這樣，離了這物質世界，入了那精神世界，仁愛之道依然適用，絕沒有時間性之可言。

孔子講仁是人生的需要，比水火更甚，衛靈公第十五他說：「民之於仁也甚於水火，

水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」所以人於水火，所賴以生，不可一日無，人於仁也是如此，人無水火不過害人之身，人而無仁，乃是失其秉彝之心，並且甚於水火，更不可以一日無此仁，里仁第四說「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」君子視仁的重要，就是在一飯之頃，也不肯須臾離去，雖在急遽苟且之時，傾覆流離之際，他終是託身於仁，甯使殺身成仁，不肯貪生害仁。

述而第七孔子說「志於道，據於德，依於仁，……」乃是與仁相依爲命，那肯輕易舍去。不過孔子所講佳在仁裏，與使徒約翰在一書四之十六所講的「神愛我們的心，我們也知道也信，神就是愛，佳在愛裏面的，就是佳在神裏面，神也佳在他裏面。」彼此對勘一下，同是一樣的佳，同是一樣看佳的重要，但已顯明孔子所講的仁宅，彷彿是荒郊中的茅舍，是旅途中的客店，可說是少佳爲佳，約翰所講的愛宅，是磐石上的房屋，是郇山上的宮殿，可說是信徒基業，大有人世天堂之別。

孔子對各學生問仁的答語，是因材施教，不用同樣的話，這也證明仁之道大，不是三言兩語可以說盡的，例如樊遲在雍也章，先問知而後問仁，孔子回答仁的問題說：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」這是說仁者祇知循天理之自然而行，不計及功利的私心，像要

取得虎子，不能不先入虎穴。樊遲在顏淵章先問仁而後問知，孔子回答仁的問題說：「愛人。」這是說仁的功用，是在與人表同情，天下溺如同自己溺，天下飢如同自己飢，不能不加以援助，不能不施以拯濟。保羅說：「我們進入神的國，必須經歷許多艱難。」行傳十四 三十二這就是仁者先難而後獲。約翰說：「凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐憫的心，愛神的心怎能存在他裏面呢？」約翰一書 三之十七這就是仁者必須愛人。這樣看來，若單就人道方面論仁，孔子與聖經所講，完全相同，若孔子所罕言的「仁」能補上約翰所言的「愛神之心」，那末仁的體與用完全無所缺憾了。

又如顏淵問仁，孔子回答說：「克己復禮爲仁。」這是說爲仁的方法，消極在克己，積極在復禮。朱子解說「己，身之私欲也」，私欲有三樣，一、氣稟之偏，二、耳目口鼻之欲，三、人我忌克之類，但分析的說則有三，若該括的說，都包含在第二項裏面，怎樣克己，孔子在回答顏淵所請問的條目中一個勿字，凡非合禮的視聽言動來到眼前，就迅速下緊急戒嚴令，勿，那末上述的三大敵軍，既無間隙可乘，不能不悄然退卻，這層意義與保羅所說「生氣卻不要犯罪，不可含怒到日落，也不可給魔鬼留地步，從前偷竊的不要再偷……污穢的言語，一句不可出口」立說微有不同，制心都是一樣，惟有主耶穌所說的「撒但退去

罷！深覺更嚴厲而有威力，能令一切的惡勢都無形消滅。

又其次如仲弓問仁，孔子回答說：「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。」意思敬以持己，常如見大賓承大祭，恕以及物，就是愛人如愛己，有了敬與恕，當然沒有私意，心德就完全了。按仲弓名雍，孔子早已稱贊他過，「雍也可使南面」雍也，因他寬洪簡重，有人君之度量，並且那時的人，也一致稱美仲弓說，「雍也仁，只可惜他少一些口能舌辯之才，所以說『雍也仁而不佞』，但孔子倒不以這一點爲賢者之病，所以說我雖『不知其仁』，須知人之所以爲賢者，不在有雄辯之才，內無實情於己，外徒愛憎於人，『焉用佞』……『焉用佞』公治長，耶穌稱許拿但業說，『看哪！這是個真以色列人，他心裏沒有詭詐的。』約翰一之四十七，仲弓也就是這樣的人，因爲『有德者必有言，有言者不必有德』憲問第十四，誠實人說了幾句句句中理，高談闊論的，說得天花亂墜，都是空言，何益於人？

又其次如司馬牛問仁，孔子回答他說：「仁者其言也訥，」孔子何以如此答司馬牛，也因爲司馬牛平日講話，信口而出，太胡亂，太輕易，孔子深知這個毛病，大是求仁的障礙，所以告訴司馬牛仁者之事雖不是發言一端，但若言語妄發，實足以累及仁德，所以必須裁

制動機，心裏思想得準確，肚裏商量得妥當，然後才敢說出口來，這就叫「仁者其言也訥。」
 司馬牛以爲仁道至大，「其言也訥，斯謂之仁矣乎？」恐怕未必如此罷！孔子又對他
 說：「爲之難，言之得無訥乎？」意思說出來很容易，做起來很不容易，這麼的一想，就知天
 下無易爲之事，口中安可發易出之言？仁是人心，言是心之聲，仁與言是極相關切的。使
 徒雅各說：「慢慢的說，」^{一六之二}「若有人自以爲虔誠，卻不勒住他的舌頭，反欺哄自己的心，
 這人的虔誠是虛的。」^{一六之二}「原來我們在許多事上，都有過失，若有人在話語上沒有過
 失，他就是完全人，也能勒住自己的全身。」^{二三之三}孔子與雅各對於謹慎言語，都下同樣的鍼
 砭。

在子路第十三又記樊遲問仁，這次是單獨問仁，與前二次帶着知的問題不同，所以
孔子回答的話自然不同，說「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」這是說爲仁
 之道，恭敬忠三者，無論往何處去，皆不可少，這個道理在中國不可須臾離，在外國還是不
 可須臾離，先儒解說樊遲問仁有三次，以爲這次是最先，先難是第二次，愛人是最後一次，
 因爲若沒告訴他恭敬忠之說，那末，所謂先難者將從何下手。至於愛人，則又以發於外者
 而說的話。按着孔子答樊遲問仁的講學法，頗足表顯孔子循循然，善誘人的形勢，先揭示

他一個爲仁的標準，後來鼓舞他爲仁的勇力，最後使他明白爲仁的範圍，那時無所謂學校，無所謂教本，而孔子的教育如此，誠不愧爲萬世師表。

衛靈公第十五子貢問爲仁，孔子也是用對症服藥的話回答說：「工欲善其事，必先利其器，居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」問仁與問爲仁不同，問仁是要明白仁之原理，問爲仁是要明白行仁之方法。孔子知道這位學生端木賜字子貢，在社會上有些活動起來，能與人多有交際，但孔子已看出他的短處，是願與不如他的人做朋友，不願與比他好的人做朋友，這種思想，於道德上得不到觀感的益處，所以子貢問爲仁，孔子先用善事利器的比喻，後講事賢友仁的實理，庶能嚴憚切磋，道德日進高明。否則與世道衰微的士大夫做朋友，聽淫亂之樂而不受迷，視邪慝之禮而不被惑，真是難哪！

茲卽孔子家語的一段話寫在下面，「孔子曰：吾死之後，則商也商姓下，日益，賜也日損，曾子曰：何謂也？子曰：商也好與賢己者處，賜也好與不若己者處，與善人居，如入芝蘭之室，久不聞其香，則與之化矣，與不善人居，如入鮑魚之肆，久不聞其臭，亦與之化矣。丹之所藏者赤，漆之所藏者黑，是以君子必慎其所與處焉。」保羅也有一段不可與惡相交的話寫在下面，哥林多後六之十四至十八說：「你們和不信的原不相配，不要同負一轡，義和不

義有甚麼相交呢？光明和黑暗有甚麼相通呢？基督和彼列有甚麼相和呢？……又說，你們務要從他們中間出來，與他們分別，不要沾不潔的物……」從可知追求仁義聖潔的人，絕對不許與奸慝邪惡之人同流合污，這一點孔子之道與保羅之言，並無二致的。

陽貨第十七記子張問仁於孔子，孔子回答說：「能行五者於天下爲仁矣。」按子張姓顓孫，名師他在學生時代，常有一個做官思想，所以在爲政第二，已記他「子張學干祿」這件事，其實人各有志，干祿是幼學壯行的目的，並不算壞思想，因而孔子教訓他干祿的根本之道，「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤，多見闕殆，慎行其餘，則寡悔，言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」孔子的意思，做官必要多聞多見，才能參考得是處，但若不闕疑殆，則胡亂的把不是的也拿來做，若既闕了疑殆，不能慎其餘，則言行必有尤悔，若言行無尤悔，這便修到了天爵，而人爵不求而自至。這次子張問仁，雖不說爲做官而問仁，但孔子卻深知他問仁的本意，所以對着鍼鋒回答說：能行施這五件，自一家一國以至於天下，無適而不是爲仁了。

不過孔子不先說明是那五件，原來要子張思索平日已經所聽受的仁學，然而子張還不敢斷定那五件，所以再「請問之」，孔子本着「誨人不倦」的宗旨，回答說：五者即

是「恭、寬、信、敏、惠」而又不憚煩瑣的替他解說，做官的若能行這五件，在恭敬上而有仁，百姓自然不侮慢，寬容上而有仁，自然可以得民心，信實上而有仁，沒有人不可以任用，行事敏捷而有仁，自然得到功效，惠愛及人無非是有仁，你要使用甚麼人，沒有人不被你使用了。這就是所說「恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

總之孔子與門人所講的仁學，所以各有不同的說法，是因着各人的需求，仁道如水，方器承之則成方形，圓器承之，則成圓形，仁道如山，南面視之，則曰南山，北面視之，則曰北山，實則同是一座山，並不是兩座山，孔子講仁學也是如此，但論語記孔門問仁，無稱問仁於孔子，惟記子張與他人不同，這或許爲論語是有魯論齊論之不同，子張所問，或本諸齊論，因此文體有異，亦未可知。

至於孔子講求仁、行仁、爲仁的經驗譚，前後是不相同的，在里仁第四「子曰：苟志於仁矣，無惡也。」這是孔子講求仁的人，只要把心的方向一轉，那末，惡心自然消滅。比如行路的人，向左一轉，自然靠左邊走，決不至再向右，乃是自然的趨勢。又我未見好仁者這一章說，「有能一日用其力於仁矣乎！我未見力不足者。」這是孔子講爲仁最怕的不肯用力，若肯用力，最怕的不肯立志，若有人一日立志，那末大將發令，三軍何患不聽命。述而第

七。「子曰：仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」這是孔子講仁原來在人的心中，不可說仁離人甚遠。只怕人自己不要仁至，如我要仁，仁就至了。以上幾處所講，都與顏淵問仁章「一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉！」的意義相同，這些話孔子講仁最先的理，解他以為仁是天賦之德，只要人不錯方向，認定標準，用力去行，沒有求不到，行不來，得不着的，想不到腳踏實地的做起來，才知是極不容易的事。

孔子最初教學生以孝弟爲仁之本，誰知本着「爲仁由己」的做起來，而「所求乎子以事父，未能也」而「所求乎弟以事兄，未能也」正如古人說：「知之非艱，行之惟艱。」所以述而第七孔子自己說：「文，莫吾猶人也，躬行君子，則吾未之有得。」又說：「若聖與仁，則吾豈敢。」先儒以為這些都是夫子自謙之辭，吾以為這些都是孔子經驗後的實話。

孔子講仁學，不知講了多少，所栽培的學生，宜乎都成爲仁人君子，然而公冶長第五記「孟武伯問子路仁乎？子曰：不知也。又問：子出也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。求也何如？子曰：求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。赤也何如？子曰：赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」人恆言知弟莫若師，孟武伯想已熟聞孔

子講的仁學，所以特來請問孔子幾個優級生，對於實行仁學的成绩如何？但孔子老實的告訴他，子路卽由有將兵之才，可以使其治賦，子有卽求有內務之才，可以使其爲宰，子華卽亦有外交之才，可以使與賓客言，孔子的口氣，這些是我所知的，至於他們的仁，那我就不知了。

那時還有一般人，看孔子講仁學成绩雖好，但惜造就了學生的重厚簡默，不能適應世用，而解紛息爭，所以公冶長又記「或曰雍也，仁而不佞」，但孔子以爲不佞是仁，不是適當之言，所以孔子的意思，仲弓之仁不仁，我雖不知，但他不佞，卻不算仲弓的短處，然而不佞，也不能斷定仲弓便是仁。

總之孔子講仁學最優的成绩，只有顏子能久於仁，雍也第六記「子曰回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」可知爲仁之事，真不容易，泰伯第八記「仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」這幾句與從前「有能一日」比較起來大不相同，可知事非經歷不知難，單講學理，不講事實，是不行的，孔子前稱爲仁之易，後講爲仁之難，孔子講錯了麼？不，有經驗的孔子，才能講得到如此。

有一天「子張問曰令尹子文三仕爲令尹，無喜色，三已之，無愠色，舊令尹之政，必以

告新令尹，何如？子曰：忠矣。曰：仁矣乎？曰：未知，焉得仁？崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之，至於他邦，則曰：猶吾大夫崔子也，違之之一邦，則又曰：猶吾大夫崔子也，違之何如？子曰：清矣。曰：仁矣乎？曰：未知，焉得仁？子張以爲子文爲人，喜怒不形，物我無間，苟非仁者，曷能臻此？子文潔身去亂，一而至再，必是仁者，才能如是，但孔子只許子文之忠，文子之清，皆不許其仁，這是甚麼緣故？爲的仁不是如是容易耳。

有些人以爲多行慈善事業，那總可博得仁的名譽了，例如捐廉而提倡教育，助資而創辦慈幼院，他若水旱風火兵蝗海嘯地震等等浩劫，無不盡其全力去賑濟救助。如雍也又記「子貢曰：如有博施於民，而能濟衆，可謂仁乎？」但孔子怎麼回答？他說：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸。」推子貢的意思，如若一個人能做到博施濟衆，總可說得是仁罷！推孔子的意思，博施濟衆，只做到仁的一角，不能說做到仁的整個，若說要做到仁的整個，必是聖人才能，然而堯舜雖聖，惟恐還有些毛病呢！這樣看來，爲仁這件事，真是難阿，保羅說：「我若將所有的調濟窮人，又捨己身，叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。」哥林多前十三之三推保羅的意思，不但博施濟衆，而又甚至捨生殺身，若不是出於悲世憫人的至意，不過掛了一塊慈善招牌，到底與本人有甚益處？這是孔子與保羅的理論，兩相吻合。

子罕第九記「子曰：知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」以知仁勇列爲三達德，其實孔子以仁爲三德之總綱，因爲仁者必有知，若沒有知，怎能說「惟仁者能好人，能惡人？」見仁者必有勇，若沒有勇，怎能說「當仁不讓於師？」見保羅說「所以愛就完全了律法。」羅馬十之三至十又說「但命令的總歸就是愛。」提摩太前一之五彼此互勸，同一意旨。孔子又說「仁者靜」「仁者壽」第六也這與主耶穌回答人守「愛人如己」等等誠命，「總能得永生」的道理相對。參馬太二十九之十六至二十二

茲將上文這些話，結束起來，第一，孔子所講的仁學，適合當時社會的教育，因春秋之世，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，要遏止這種殘暴行爲，非用仁心去感化不可。第二，孔子爲甚麼說爲仁由己，孔子的志願，原在大道之行，天下爲公，天下歸仁，但與其講得範圍擴大難行，還不如先講本身實地作起，由身及家，由家及國，由國及天下，因爲「一家仁，一國興仁；一人貪戾，一國作亂」就是以他的發動機而斷定。第三，孔子論爲仁之難，是從自己和學生，古人與當代的人，各方面所得的經驗而才明白的。第四，孔子所講的德行，政事、言語、文學、四科，文、行、忠、信、四教，禮、樂、射、御、書、數、六藝，我以爲若沒有仁，無論甚麼都不能發生效力，所以一部論語，我可以稱他爲仁學。第五，孔子論仁以愛人爲本，所以範圍祇

及人倫，耶穌論仁以愛神爲本，所以範圍是建設天國。

孔子所講的仁學，已如上述，雖難免有所遺漏，大致可謂綱舉目張，孔子把這仁學的要旨，就是所說「一貫之道」傳於曾子，曾子傳於子思，以後孟子應運而生，距離孔子已有百年之久，但離子思爲時尚近，有些人說：孟子受業子思之門人，有些人說：孟子受業子思之門，孟子自己說：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。」註：「一人謂子思之徒也。」若這樣解說，孟子不是親受業於子思，我們且不固定孟子是否子思的門人，我們可確信孟子是繼承子思所傳的孔子之道，並將孔子所講的仁學，引而伸之，光而大之，以適應當時代的實用，而挽救當時代的狂瀾。例如孔子只說一箇仁字，孟子再加一箇義字，似乎二人說法不同，其實二人的救國志願固無二致，但因時代關係，孔子從自然立論，孟子從事實着想罷了。

孟子所講的仁政，完全淵源於孔子所講的仁學，已說明如上，孟子所以主張行仁政爲救國惟一的要策，因深知「以力服人者，非心服也，力不贍也，以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」（公孫丑）如唐虞三代之政，他興盛的原因，無非以仁心仁德得萬民的同情，而能疆土日擴，國祚綿延，離婁章句上孟子切切實實的說：「三代之得天下

也以仁，其失天下也以不仁，國之所以廢興存亡者亦然。」

至於武力，或能制勝於一時，決不能致治於將來，當衛公孫鞅（即商鞅）入秦，說秦伯（即秦孝公）以富國強兵之術，變法維新，雖取得秦伯之大悅，初任爲左庶長，其後又封爲商君，得以政權在握，陵轢公族，殘傷百姓，既殺祝驩，又黥公孫賈，這幾樣都是失人，不是得人，出去的時候，車中所載的是兵甲，左右隨從的是力士武夫，完全是倚恃武力，不是倚恃文德，所以當時的趙良早已看出魏鞅亡可翹足而待，到了秦伯一死，魏鞅果被秦人所誅，連他的家也被滅了。

正如「耶穌就對彼得說：收刀入鞘罷！凡動刀的必死在刀下。」

參約翰十八之十一
太二十六之五十二

因此

那大祭司的僕人馬勒古被彼得砍了一刀，削掉了他的右耳，耶穌一就摸那人的耳朵，把他治好了。參路加二十二之五十一這是證明耶穌的主義是「不抵抗」是「非武力」是「愛仇敵」與趙

良所引的古詩說：「得人者興，失人者崩。」古書說：「恃德者昌，恃力者亡。」同一意義。

當時魏國還有兩位大將，一名孫臏，一名龐涓，俱精於兵法，惟涓自以能不及臏，嫉妒他把他的足砍斷了，使他終身成爲廢人，誰料齊使淳于髡至魏，暗地裏把孫臏接到齊國，請他做軍師，後來衛去攻齊，齊將田忌從孫臏計謀，直走魏都，困龐涓於馬陵，涓遂智窮自

刎，這又是一「凡動刀的必死在刀下」之一證。

那時韓以申不害爲相，而不害贊襄韓侯，內修政教，外應諸侯，十五年終不害之身，國治兵彊，更可知凡不動刀的，必不死在刀下之明證。

孟子遠考唐虞三代政治之得失，近察春秋戰國武人之因果，益知非孔子之道，不能挽救人心，不能致社會於安寧，孔子之道是甚麼？仁而已矣，但孔子的時代與孟子的時代已不相同，孔子的時代諸侯雖甚強大，然而還都是周所封建，周之典禮雖甚廢壞，還沒有完全泯滅，所以齊晉稱霸，若非挾尊王之義，則不能自立，孟子時代就不然了，天下之大國，七韓魏齊楚各自稱王，雖燕趙尙稱侯，秦尙稱公，然而雄心勃勃，何嘗不欲稱王以自大。於是蘇秦公孫衍張儀這些機械變詐之徒，恃其口舌，博取一時富貴，初爲秦所利用，後乃遊說六國，竟使天下弄得紛紜擾攘，相殘相殺，民不聊生。

孟子蒿口時艱，一方面感想到這種殘暴的現象，皆爲「孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也，仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」滕文公孟子又以爲「當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悅之，猶解倒懸也，故事半古之人，功必倍之，惟此時爲然。」公孫丑一方面感想到這個責任在他自己身上，以爲「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我

其誰也。」公孫丑不然，何以天不生我在辟雍鐘鼓之年，而偏生我在這七國爭雄的時代呢？這是孟子本其所學，出而應世的目標。

當周顯王三十三年，魏武侯卒，子罃立都大梁，僭稱王，謚曰惠。按史記：「惠王三十五年卑禮厚幣，以招賢者，而孟軻至梁。」行道自是孟子本懷，適惠王招賢，以禮來聘，孟子安能不往答其禮？並且孟子以為這是難得之良機，豈容忽略失去，所以孟子開章大書特書的「孟子見梁惠王」，表示行道的時機到了，大有彈冠稱慶的喜色，而梁王一見孟子的道貌，不憚千里之遠，惠然肯來，不禁竊喜急起而迎，尊以長老之稱，說「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」按孟子生於周烈王四年，即紀元前三七二年，孟子至魏在周顯王三十三年，即紀元前三三六年，當時孟子年僅三十六歲，梁王竟以叟稱孟子，禮貌似乎極為尊崇，無如梁王慕賢若渴，只曉得如何可以富國強兵，把「利吾國」三字深刻腦中，有甚麼奇計良謀請問於孟子，而孟子也就用對症發藥，不客氣的老實回答：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」

孟子的意思，富國強兵，並非不宜講求，不過若不先講求仁義，而倡言以富國強兵為利，那末，王說「何以利吾國？」大夫要說「何以利吾家？」士庶人要說「何以利吾身？」

豈不是開全國攘奪之風？起上下爭殺之氣？其禍害奚堪設想？若先講求仁義，那末，在上的君王，存心大公無我，處事攸往咸宜，在下的士庶，豈有不愛感化之理？這時國不求富而自富，兵不求強而自強，所以孟子一再的對梁王說「何必曰利？」正如孔子曾說過「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」論語顏淵第十二這是天然之理。

然而孟子雖以這仁義大道，陳於梁王之前，梁王的眼光，只是顧到「鴻鴈麋鹿」梁王的思想，只是顧到「鴻鴈麋鹿」的快樂，絕沒有顧到民間的痛苦，也並不顧到民間的咨嗟歎息，誰知「鴻鴈麋鹿」所飲所食的，都從民脂民膏而來，「鴻鴈麋鹿」所遊所息的都是民力民財而成，梁王固然樂其所樂，何如民間是苦其所苦了。

在天旱歲荒的時候，移民就粟，移粟就民，梁王以為治國之心，已經做到盡處，可以自問無愧。但梁王卻想不到所移之粟，原來是河內河東的人民之粟，何嘗有一升一合從梁王的倉廩中移來的呢？並且河內河東，既是濱臨大河，土壤必是膏腴，何致歲凶不熟，此必為勞民傷財的緣故可知。梁王不自加反省，轉而「罪歲」說：「非我也歲也，」豈不令人駭怪？所以孟子直揭梁王之隱衷，移粟救民，不過是小惠，若不能行王道，斷不能得民心，何必笑鄰國之不及我，惟有一是使民養生喪死無憾，「才能得民心，得民心便是「王道」

的開端，由是興實業，辦教育，提倡道德，敢說「則四方之民，襁負其子而至矣。」論語子路第十三何患不王？而作天下之義主。否則，人君好「利」好「樂」好「戰」，無論直接殺人，間接殺人，終「不免於率獸而食人，惡在其爲民父母也？」

梁王聽了孟子許多仁義之言，不啻把他心中的隱微事情，都顯露出來，若真能「願安承教」，知過必改，不但孟子幸甚，天下也都幸甚，無如梁王自以爲所以謀富國強兵，並不是爲爭「利」愛「樂」官「戰」，乃無非爲喪師失地之恥，若有一「酒」一國恥的方法，雖死何惜？這一點是梁王「以直報怨」，所以謀自強的理由。孟子卻對以「地方百里而可以王」，意思說，國之強弱，不在領土之大小，而自強之道，尤不在乎能用武力，有堅甲利兵，策士良將，如恥自己之不強，惟一之方法，「莫如爲仁」，所以孟子再告以「王如行仁政，省刑罰，薄稅歛」，這些仁政的要目，仁政一一施行，天下之民，歸且不遑，誰敢與敵？因引古語，以堅梁王之信，「仁者無敵。」

無如梁王以孟子所言，迂闊難行，竟「以上地之故，糜爛其民而戰之，大敗將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之。」這種殘忍政策，既失人君保赤之道，又悖上天好生之德，孟子深知無法挽救，只得浩歎一聲，「不仁哉！梁惠王也！」罷了！孟子盡心章下孟子在梁約有十

八年之久，到了惠王卒，襄王立，口裏雖說怎能安定天下？心裏卻以殺人爲快事，孟子觀察他的容貌辭氣，一望之不似人君，就之而不見所畏焉，「足規在梁的期望已絕，所以決意去梁適齊。」

我們若把梁惠王章句上凡七章的書，細讀一下，再略加以研究，就可明白當時魏國的社會狀況，很可作爲現時代的借鑑，我且舉出幾樣，

第一、孟子對梁王說「上下交征利，而國危矣」這句是警惕語，令梁王猛省國家社會，若充塞了貪官、污吏、土豪、劣紳、自利自私，直到無饜足之時，恐怕社會之領袖、國家之元首，被弑被奪，必難幸免，國之危險，豈不立現？

第二、孟子引湯誓的話說「時日曷喪，予及女偕亡」這是一人笑，天下哭，民間的最傷心語，當時魏國執政諸偉人，只知道宮室要造得怎樣美麗，園林要佈置得怎樣適宜，珍禽奇獸可以怎樣牧畜，真是奢侈逸樂，無所不用其極，還要詡詡然的說，賢德之人，纔能享有這種快樂，哼！那不賢之人，怎能享有這種快樂呢？孟子洞明這種糊塗心理，正是自取滅亡之禍，所以爲這等亡國之君，下一判決語，「雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉？」惜乎梁王心不在焉，聽而不聞。

第三、孟子見梁王，有「願安承教」的態度，就用大膽無畏的精神，直指當時的虐政，無異「率獸而食人也」，孟子何以這麼講？因為那些人民，荒廢了自己的田地，去營造公家的臺池，無暇畜養自己雞豚狗彘，怎能顧到孝養之道，饑寒尙不能免，怎能談得到老年人的衣帛食肉，那末，孝弟忠信這些教育當然無從說起，那時老弱的困坐待斃，少壯的走險遠適，人口減少，民不加多，勢所必然，這樣虐政殺人，與率獸殺人有甚兩樣？惜梁王雖知「以梃與刃」與「以刃與政」同一殺人，「無以異也」，而仍強詞奪理的說人民的餓死，「歲也」，「國家謀富強爲的是」，「雪恥」，「寫到這裏，甚希望今日謀國是的人，在建設上還須三復靈臺之詩，在軍備上莫忘「仁者無敵」之古語。

孟子去梁適齊，正在齊宣王的人年間，按宣王係田和的曾孫名辟疆，諸侯僭稱王，因能拜田忌爲相國，田嬰爲將軍，孫臏爲軍師，救韓攻魏，懸龐涓之首於國門，於以國威大張，諸侯無不聳懼，韓趙魏三國之君，同來朝見，天下稱榮，宣王遂自恃其強，抱定「將以求吾所大欲也」的一種態度，惜乎因強而驕，因驕而奢，以致孫臏乞退，田忌鬱死，幸得鍾離春面敷宣王之四失，一無良將，二拒諫臣，三寵嬖人，四築雪宮，受了感動，招賢下士，疎遠嬖佞，散遣稷下遊說之徒，以田嬰爲相國，這時孟子適齊，也被聘爲上賓。

在春秋的時代，齊桓、宋襄、晉文、秦穆、楚莊，稱爲五霸，爲其先詐力而後仁義，是以仲尼之門，五尺之童，羞稱五霸。中庸子思說：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」仲尼之道，卽是堯舜文武之道，堯舜文武之道，卽是王天下之道，王與霸是不同道，不相爲謀。古之聖人，致誠心以順天理，而天下自服，這就是王者之道。後之君子，能行其道，不必一定有其位，只要有其德，而能爲世所用，那便是王者之佐。伊尹、太公就是這等人物，若果有其德，而不能爲世所用，那也是王者之學。仲尼就是這等人物的師表。孟子本孔子王者之學，適梁既不能發展其王佐之才，今乃天假以緣，來到這南有泰山，東有琅邪，西有清河，北有渤海，一時稱雄的齊國，在孟子的心目中，實懷了無盡的希望。

公孫丑章句上孟子對公孫丑說的，「以齊王由反手也」這句話，孟子感覺當時的齊國，若要行王者之道，無異反手般的容易，正如「齊人有言曰，雖有智慧，不如乘勢，雖有鎡基，不如待時，今時則易然也。」孟子所以引這句齊語，以爲反手之易，有三種要素，一是德，二是時，三是勢，作事的人要有智慧，不過還須乘勢，力用的人要有鎡基，不過還須待時，那末，這三種要素，雖有時有勢，最要的還須有德。孟子先說齊王由反手之勢，「夏后殷周之盛，地未有過千里者也，而齊有其地矣，雞鳴狗吠，相聞而達乎四境，而齊有其民矣。」……

「這樣看來，有地則有財，有民則有兵，地廣則財富，民聚則兵強，既富且強，乘一勢一舉事，豈不甚易。」

孟子再說齊王由反手之時，「且王者之不作，未有疏於此時者也，民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也，飢者易爲食，渴者易爲飲，一賈生所謂天下嗷嗷，新主之資也，戰國時候的光景，正是如此。但孟子的意思，按着孔子王者之學，時勢者末也，德者本也，若無德，雖有時勢，亦不可行，所以引孔子的話說，「德之流行，速於置郵而傳命。」德是甚麼？非仁而何？若果以德行仁，那末，化被草木，賴及萬方，老老幼幼，天下可運掌上。進而言之，「當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悅之，猶解倒懸也……」與文王方百里而起的時候，比較一下，豈不事半功倍，難易相差甚遠呢？」

然而孟子到了齊國，齊宣王也懷了無盡的希望。因爲一見孟子的丰采，知他必非紙上談兵之文士，空言無補的遊客，只能日事議論，毫無裨益實政，若求教於孟子，得其指示，南鍼，則償我「大欲」，舍孟子其誰與歸？雖然齊宣王與孟子的希望，目的各不相同，如果齊宣王能把他的「大欲」，順乎天理之正，適乎人心之需，未始不能達到希望之目的，如孔子說：「我欲仁，斯仁至矣。」換一句說：我大欲仁，斯大仁至矣，有大仁而後可以償大欲，

不但齊國之福，亦即燕趙魏楚韓秦諸國之福，平治天下，舍此還有甚麼良策？

齊宣王懷了「辟土地，朝秦楚，莅中國，而撫四夷也」的「大欲」，一見孟子就殷勤的問道：「齊桓晉文之事可得聞乎？」他以爲春秋之世，五霸稱雄，而桓文霸功，尤稱卓著，所以希望孟子一道其策略，不知孟子所學所知不是霸道，乃是王道，不是桓文之權術，乃是堯舜之仁政，但孟子聽到齊宣王這麼的一問，就洞明了齊宣王的病根所在，有要用「以力假仁」的霸道，去達「大欲」的目的，孟子就抱定因勢利導的方法，引他納入正軌，希望齊宣王改變方向，用「以德行仁」的王道，去達「大欲」的目的，因爲桓文的霸道，是崎嶇反側在曲逕之中，到底不能進入平直的坦蕩的無復回曲的堯舜之道，所以孟子對齊宣王說：「仲尼之徒無道桓文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。」

這回答的意義，並不是說桓文霸業，後世絕無傳聞，如論語憲問第十四「晉文公譎而不正，齊桓公正而不譎」，孔子何嘗不揚桓而抑文，「子路曰：桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死，曰未仁乎？」仲尼之徒，若子路那些人，何嘗不道桓文之事，後來回答子路的疑問「子曰：桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也，如其仁？如其仁？」

還有一位子貢，也曾提到同樣的事，來質問孔子，「子貢曰：管仲非仁者與？桓公殺公

子糾不能死，又相之。」孔子的解答，又何嘗不盛稱桓公時的霸功，他說：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今，受其賜，微管仲，吾其被髮左衽矣。」然而這霸者之事，就孟子看來，無論行得怎麼好，不過是石質的價值。無如霸者的心理，往往以力假仁，而求王道之成，彷彿拿了一塊武珉之美石，而自炫爲球琳琅玕，豈值識者一笑。孟子要打破齊宣王的錯誤思想，這種經營霸業之事，仲尼之徒是不講的，更是仲尼之徒不屑爲的，若要說起來，惟有一「王」道罷了。所以孟子對答齊宣王說「無以則王乎！」

王道的第一主要點，即是民生主義能以實現，使一般平民，一必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」其方法乃在制民之產，講求種植畜牧，大家有飯喫，可以不飢，大家有衣穿，可以不寒，不飢不寒，然後推進新生活運動，使人人明白禮義廉恥，不致放辟邪侈，觸犯刑法，陷入罪網，這是實現民生主義者所必須負的責任。

責任的發動機，就是仁心，例如孟子所述聞胡龔之語，「王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：牛何之？」對曰：將以釁鐘。王曰：舍之，吾不忍其觶觶，若無罪而就死地。」不忍，就是仁心的發現，吾不忍，就是責有攸歸的自覺，舍之吾不忍其觶觶，像要負起責任來的模樣。這是肯負責任心最好的現象。

惜乎齊宣王「恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？」

孟子洞識齊宣王對於民生主義的責任，不是不能負，乃是不願用「仁術」去負，以爲仁術難而霸術易，仁術隱而霸術顯，那裏知道霸術是「興甲兵，危士臣，構怨於諸侯」不但無必勝之理，且實貽後日之災。若用仁術，「使天下仕者皆欲，立於王之朝，耕者皆欲，耕於王之野，商賈皆欲，藏於王之市，行旅皆欲，出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。」集合天下之欲爲欲，方是公的「大欲」，只要發政施仁，近悅遠來，那些大小強弱，無用說了。

然而齊宣王好大喜功，崇拜霸術思想，雖被孟子用王者之道，打破了一些，而其自私自利之心，未嘗減少，當此民窮財盡，飢者不得食，寒者不得衣，爲各謀生路，遂致一父子不相見，兄弟妻子離散，「若稍有惻隱之心的人，見此民間痛苦，憂且不暇，還敢獨享南面之樂，聞「鐘鼓之聲，管籥之音」呢？齊宣王不但好樂，而且好獵，闢囿方四十里，爲獨獵之地，若有一殺其麋鹿者，如殺人之罪。」齊宣王不但好樂好獵，而更好貨好色，種種的好，都是自私自利。

齊宣王卻有一點強處，就是有自覺心，自覺所好之樂，是「世俗之樂」，所有之囿爲

甚麼「民猶以爲大」？好貨好色都自覺是「有疾」，這自覺也就是天良之發現，仁心的流露，若把這自私自利轉個方向到仁處，那就成爲樂與民同，困與民同，貨與民同，色與民同，天下大同，民生主義真正實現了，孟子所以援古證今的勸導齊宣王行仁政爲急務。

王道的第二主要點，就是民權主義能以實施，因爲孟子主張「民爲貴，社稷次之，君爲輕」（下），所以對齊宣王講仁政，也當然要把這個民權主義發揮而闡揚之。那時戰國之君，憑着自己的威勢，懷着惟我獨尊的態度，凡有所興革，有所黜陟，以爲權衡在握，何妨獨斷獨行，卽不然，或則親信左右，或則委任諸大夫，他想這樣辦法，已可謂審慎周到，卻不知左右近臣與諸大夫，對於進退人才，仍不免爲私意所蔽，而曲徇情面。這樣最好的方法，莫若徵求民意，取決於輿論，況且「民爲邦本」，古有明訓，所以對齊宣王論國君進賢的話，完全是民主國的民權論，他說「左右皆曰賢，未可也，諸大夫皆曰賢，未可也，國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之，左右皆曰不可，勿聽，諸大夫皆曰不可，勿聽，國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。」這是說初選複選而必以民選爲依歸，但這等選法，雖稱大公無私，還必須加以審查，詳爲考察，如同孔子所說「視其所以，觀其所由，察其所安」，如此取舍人才，真才不致湮沒，庸才不致倖進，不是國家的大幸福麼？

不但進退人才要如此，就是刑法也不可以私用，所以又說「左右皆曰可殺，勿聽，諸大夫皆曰可殺，勿聽，國人皆曰可殺，見可殺焉，然後殺之，故曰國人殺之也。」因為國君用刑，原是代天討罰，但天意所在，也就是民意所在，所以國人的公心，也就是表示天理之所在，這樣民權愈發達，天理愈彰顯，推而論之國民的自由權平等權，也都包含在內，如孟子告滕文公引「成覿謂齊景公曰：彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？」顏淵曰：舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。」這幾句話，孟子勉勵人應當怎樣的發憤勇猛，向前努力，不可留一毫人欲之私，失去天賦之自由，和固有之平等權利。

王道的第三主要點，就是民族主義。能以實顯，何謂民族主義？辭源的氏部「以一民族組織一國家之主義也，凡一國中有數族者，則同化而維繫之，一族散在數國者，則聯絡而吸集之。」就孟子的意見，怎樣可以同化而維繫？怎樣可以聯絡而吸集？俾得成爲團結的民族，惟有一「可以爲民父母」的王者，方克實現。因為爲民父母的王者，必以民之所好之，民之所惡之，能體恤民隱，能顧念民瘼，孟子在公孫丑章句上曾發明這個同化維繫的意義說：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣。

耕者，助而不稅，則天下之農，皆悅而願耕於其野矣。屨，無夫里之布，則天下之民，皆悅而願爲之氓矣。」注意這五個「皆悅而願」，豈不是同化而維繫的確據麼？

孟子在下文又說：「信能行此五者，則鄰國之民，仰之若父母矣，率其子弟，攻其父母，自生民以來，未有能濟者也，如此則無敵於天下，無敵於天下者，天吏也，然而不王者，未之有也。」這是說能行王政，則寇戎爲父子，不行王政，則赤子爲仇讎，所以一國之民，能同化維繫，而鄰國之民，不期然而然的被聯絡吸集起來了。然而齊宣王的時代，那些百姓是怎樣的「光景」？大概「疾首蹙頞」，頭痛得很，人「郊關之內」，好比入了陷阱，恐懼得很，鰥寡孤獨，無可告訴，所以孟子諷刺齊宣王「曰，四境之內不治，則如之何？」王顧左右而言他，「逼得齊宣王無可回答，這樣還講甚麼「莅中國而撫四夷也」的民族主義呢？可直說是「緣木求魚」罷了。

然孟子在民生主義中，也連帶的提到，國民教育非常重要。就是說「謹庠序之教，申之以孝弟之義」，因爲飢寒無虞，俯仰無缺，那末禮義廉恥，孝悌忠信，這種新生活運動，很容易推行，所謂「然後驅而之善，故民之從之也輕」，否則，「此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」與管子牧民第一「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」，意義相同，吾人每聞

社會上有挺而走險之徒，或挾欵潛逃，作種種不法之行爲，究其原因，莫非爲亂寒交逼之故，所以孟子在民生主義中，附言國民教育爲不可緩。

孟子闡發王道三個主要點，在民生民權民族三大主義之實現，非有「仁人在位」，「發政施仁」不可，倘若宣王能本「進賢」之誠意，使孟子「當路於齊」，何但可復許「管仲、晏子之功」？倘若宣王能本「輔吾志，明以教我，我雖不敏，請嘗試之」的志願，使孟子「加齊之卿相，得行道焉」，不但孟子得展伊尹、周公的王佐之才，而「夏后殷周之盛，一未始不可復見於今日，何以故？」地未有過千里者也，而齊有其地矣，雞鳴狗吠，相聞而達乎四境，而齊有其民矣，地不改辟矣，民不改聚矣，行仁政而王，莫之能禦也。」倘若宣王果能謹遵孟子所陳的「仁義之言」，「堯舜之道」，見六「交鄰國有道」，懷着寬宏惻怛之心，對那不恭之小國，而效法「湯事葛，文王事昆夷」對那無饜之大國，而效法「太王事獯鬻，句殘，事吳」若對天下的人民而論，大同之世，原是天下一家，中國一人，百姓的懽忻愉快，瘁疴疾痛，何一不是與君身相關切，那末，當然是「樂民之樂，憂民之憂」到了這種氣象的時候，誰說還不是「王天下」呢？

然而孟子在齊經過好久的時期，講了好多的「行仁政」要道，無如齊宣王志不在

行仁行義，而一意的圖霸圖功，孟子雖然反覆曉告，不憚煩的陳說，齊宣王蔽固已深，終不肯覺悟過來，徒擁孟子以客卿的虛位，不授孟子以爲臣的實職，例如「孟子爲卿於齊，出弔於滕，王使蓋大夫王驩爲輔行，王驩朝暮見，反齊滕之路，未嘗與之言行事也。」公孫止章句下這裏就可看出孟子出弔於滕，不書王使，王驩爲輔行，乃特書王使，無非齊王表面上是借重孟子，實際裏是寵愛王驩，所以孟子與王驩雖然朝暮相見，往返甚久，不與言行事，以表顯他自己的矜莊威嚴罷了。

並且按着賓師的地位而論，王若有事，理當親自來見，以表尊賢之意。或賓師有所貢獻，也不妨自己去朝見，然若王召賓師，則是以僕役相待，殊非尊賢之道。有一天「孟子將朝王」，齊王不知孟子將要來，不過在那時齊王心中十分願意見孟子，卻不願意親自往見孟子，若要召孟子來見，則又自知失禮。齊王就想出一個不召而召的方法，「使人來曰：寡人如就見者也，有寒疾，不可以風，朝將視朝，不識可使寡人得見乎？」對曰：「不幸而有疾，不能造朝。」這是證明齊王對孟子既失「尊德」之禮，又無「樂道」之誠，所以孟子因齊王託疾以召見，也就託疾以辭見了。若按齊王與孟子互相託疾，同一說謊，在基督教義皆不合理。因爲耶穌說：「你們的話，是就說是，不是就說不是。」馬太五章三十七又說：「有人強逼

你走一里路，你就同他走二里。」馬太五之四十一但就二人的心跡評論起來，齊王的託疾是故意的。孟子的託疾是好像提醒齊王叫他可以反省，出於善意的。「明日出弔於東郭氏」，明使齊王知道孟子並不有疾，正如孔子不見孺悲也是託疾以辭，但取瑟而歌，使孺悲明知孔子並不有疾，所以辭疾不見，莫非警教孺悲的意思。參見論語陽貨第十七孟子託疾辭齊王之召見，也是如此。

孟子既明瞭齊宣王不是個「大有爲之君」，能效「湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王，桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸」，乃是要人聽從他自己，而「好臣其所教」，可說自尊自大，「而不好臣其所受教」，雖「孟子之平陸」，能令大夫孔距心知罪，也將孔距心知罪這件事，風諭在齊王之前，能令齊王知罪，引咎自責，更能激動了齊大夫軻盭決然毅然的去進諫，齊王竟令「軻盭諫於王而不用，致爲臣而去」，遂引起齊人譏議，說孟子「所以爲軻盭則善矣，所以自爲，則吾不知也」，孟子在這時候，自覺智盡計窮，「齊王由反手」的希望已絕，好在孟子在齊居賓師之位，未嘗受祿，或進或退，乃是聽命於道，不是聽命於官，道能行，進可也，道不行，退亦可也。因此，孟子步軻盭的後塵，「致爲臣而歸」。

當孟子將歸，齊王似乎謙詞送別，彌縫自己不用孟子，像要推到同朝身上去，並且不肯直接的慰留，而用間接的利誘，豈知孟子乃是行道的君子，不是罔利的賤丈夫，所以見到齊王既無誠意信用他，他怎得不去齊？不過孟子雖去齊，孟子的心還是依戀不捨似的。到齊地西南的近處留宿在晝邑，還希望齊王或憬然覺悟，使人特來挽留，孟子祇望齊王能行仁政，何嘗不願去而復返，誰知道「王不留行」，倒有一位「有欲爲王留行者」，他沒有先去見王，得王的悔悟，奉王命而來留孟子，孟子察知留行非奉王命，所以「坐而言不應，隱几而臥」，以表謝「絕」。

但孟子宿晝三日，終希望齊王「庶幾改之」，遣使追挽，不料「三宿而出晝」，齊王終不來追，孟子不能不將「遲遲吾行」的態度，改爲浩然如水之流，不可止也的「歸志」。

「這種情形，有的或疑孟子是爲求祿作官而來，有的或慮孟子致仕不豫而去，然而這都不是深知孟子的人，孟子所以去齊，因齊王不願行仁政，不願改去違反仁政的霸術，至於祿位名利，孟子自己斷定說：「非我志也。」

詳參公孫
丑章句下

孟子所講仁政，既與當時合縱連橫，攻伐爲賢的策略相反，無怪適梁適齊，皆失所望，不能不賦「歸去來兮之辭」，作「舍之則臧」之想。不過須知孟子雖然退歸，他不是優

游林泉，獨善其身的居士，依然懷着悲世憫人，英氣勃勃的志願。研究孟子這部書的全文，他在出遊之時講仁政，他在退歸之時還是講仁政，所以孟子的氣節，頗與使徒保羅相同。保羅說：「務要傳道，無論得時不得時，總要專心，並用百般的忍耐，各樣的教訓，責備人，警戒人，勸勉人。」提摩太后書四之二

孟子看當時既然「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」，無時機可乘，施展其懷抱，然若「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」，就是禹周公孔子的仁義大道，責任所在，怎可緘默不講？外人不察，以為孟子好辯，所以孟子對公都子的疑問，一再告訴他說：「予豈好辯哉，予不得已也！」這又如保羅對哥林多人說：「我傳福音，原沒有可誇的，因為我是不得已的，若不傳福音，我便有禍了！」前書九之十六

總之，孟子對國君則注重講仁政的大綱，要以民為邦本，對國民則注重講仁政的概論，只是要正人心，教人存心養性，收其放心而已。正如耶穌說：「因為神的國就在你們心裏。」路加十七之三十一因當時有法利賽人問神的國幾時來到？推測法利賽人的意見，那時猶太國完全屈服在強權壓迫之下，國際的地位，比孟子時代「問於齊楚」的滕國還不如，若沒有一大有為之君，一個「王者興」起來，必不能回復大衛所羅門時代的光榮，所以

法利賽人腦想中的彌賽亞王，無異齊宣王腦想中的齊桓晉文，法利賽人腦想中的神國，無異齊宣王腦想中齊桓晉文的霸業，法利賽人問神國幾時來到？這也與齊宣王盼望霸業幾時成功的心理相同，但耶穌回答說：神國在人的心裏，意思就是說：「心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」世界大同，不是神國來到麼？這樣孟子正人心格君心等說，都與耶穌有相同的意義。

在孟子講仁政裏面更有一個特點，發揮得極透切，形容得逼真，就是「仁者愛人」。

離婁章句下

或說「仁者無不愛也」。

盡心章句上

但「不是一愛無差等」。

滕文公章句上

沒有程序，最要的親賢，次

要的親親，由親親而仁民，由仁民而愛物，所以孟子講的愛是不偏愛，不像墨子講兼愛，而容易發生流弊。例如耶穌講博愛，所以不會發生流弊，也因為是有程序，傳道是以猶太的耶路撒冷為起點，而後猶太全地，和撒瑪利亞直到地極。行傳之八耶穌也曾對一個外邦婦人說過一句話，「讓兒女們先喫飽，不好拿兒女的餅丟給狗喫。」馬可七之二十七這就是親親而仁民，仁民而愛物的程序。

孟子講到愛心的動機，就是不忍二字，也就是惻隱之心，「惻隱之心，仁之端也，」若把這一點心，擴而充之，便可以保四海，睦萬邦，何至於引起世界大戰。孟子稱許齊宣王不

忍牛之穀，「是心足以王矣」，乃是期望齊宣王能以擴充，可惜齊王的不忍心，不過一時偶觸罷了！不像耶穌看見兩個瞎子來求，就動了慈心，把他們的眼睛一摸，他們立刻看見。（馬太二十之三、十四）有一個長大癲瘋的來求耶穌，耶穌動了慈心，就伸手摸他說：「我肯，你潔淨了罷！」（馬可一之四十二）耶穌也稱讚一個撒瑪利亞人，看見了有個被強盜打傷的人，就動了慈心，替他包裹傷處，帶到客店去照應他。（路加十之三十三、四）孟子的意思，要人愛心一發動就去做，否則「是不為也，非不能也。」（孟子卷五章句上）

孟子講到愛的功效，就是說：「愛人者人恆愛之。」但這是測驗愛人功效的常理，也可測驗愛人的心意是否真切，所以孟子設一個假定之詞說：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也……其自反而仁矣……其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠，自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣，如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」（難樊章句下）孟子用這自反功夫，激勵學者修己愛人，可謂深切到極處。

不過有一點我們尚須注意的，孟子的自反之說，固然是謹嚴精切，而孟子的愛人之量，還不能說是博大淵深，因為以這些強暴不順理的人，斥之為妄人，視之為不足與之較量的禽獸，與耶穌的宏量比較起來，相去奚啻霄壤之別？試看賣師的猶大，以親嘴為暗號，

耶穌還稱呼他說「朋友。」馬太二十
六之五十一耶穌被釘在十字架，那些兵丁將木架舉起，「當下耶穌說：父阿！赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得。」路加二十三
之三十三四耶穌不但不肯說他們是妄人，且呼之為朋友，不但不加以咒詛，且替他們禱告，求神赦免他們無知的罪。這表示耶穌不但是愛人，並且是愛橫逆之人，因耶穌曾經說過，「你們若單愛那愛你們的人，有甚麼賞賜呢？就是稅吏不也這樣行麼？你們若單請你弟兄的安，比人有甚麼長處呢？就是外邦人不也是這樣行麼？」馬太五之
四十六七耶穌何以愛仇敵如此？因為日月無私照，雨露無私降，天上的父，看世人都是他的兒女，沒有一個不在愛護之中，所以耶穌教訓門徒說：「你們要完全，像你們的天父完全一樣。」馬太五之
四十八

更有一點我們要格外注意的，孟子講愛人，對家庭，對宗族，對親友，對社會，對國家，都面面周到，處處精密，只是最重要性的愛敬天地之主，就是萬靈之父，這一點卻沒有講到，我們不能怪孟子為甚麼不講？須知神的問題，孔子也不講，孟子既自己說是孔子的私淑弟子，當然是更不能講了。所以孔子孟子若果把愛神之道，也如愛人之道那樣的講得完備，我想耶穌教無勞梯山航海的輸入中國，然而孔孟所講的仁學仁政所闡發的愛道，既缺少了這一點重要性，就是愛天上的父，那末孔孟之徒，見了耶穌，不能不像「陳相見詐

行而大悅，盡棄其學而學焉」的一種態度，況且耶穌並不要孔孟之徒盡棄其所學，只要孔孟之徒知道自己所缺少的那一件，去採取耶穌所有的那一件來補上就是了。耶穌說：「莫想我來，要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」甚願讀孔孟之書者，於此三致意焉。

「二」 禮

禮居五常之中，白虎通所謂「仁義禮智信也」也是四維之一，管子牧民篇所謂「禮義廉恥」孟子離婁章句上「禮之實，節文斯二者是也」孟子說事親從兄這兩件事孝悌之道，須有品節文章，才是禮之實，論語學而第一「有子曰：禮之用，和爲貴，先王之道斯爲美，小大由之。」這是說禮的本體是謹嚴，禮的應用是和平，說文「禮，履也，所以事神致福也。」在宗教上爲極重要的條件，否則失去嚴肅的精神，所以周禮儀禮禮記皆著成專書，後人且尊崇之爲經。

孔子以知禮爲人生立身之本，論語堯曰第二十一「不知禮，無以立也」秦伯第八「立於禮」顏淵第十二「顏淵問仁，子曰：克己復禮爲仁……」又「顏淵請問其目，子曰：

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，「因爲禮是從乎理，順乎情，可以範圍人心，可以整肅儀式，禮記曲禮上第一「曲禮曰：毋不敬。」這敬字就是禮的總綱，范氏曰：「經禮三百，曲禮三千，可以一言蔽之曰：毋不敬。」

有了敬脩工夫，這人與人周旋，他的容貌，必無暴慢，持己端莊，他的顏色，也表誠信，開口講話，他的辭氣，很是溫和，這樣州里蠻貊，皆可以攸往咸宜，若沒有這個禮，道德仁義，如無門可入，社會家庭，也無法可治，甚至整軍經武，有禮纔能有紀律，禱告祭祀，有禮纔能表虔誠，所以曲禮上「是故聖人作，爲禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」論語爲政第二「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」可知禮教化人，能補治法之所不及。

有些人說：古人重禮制，守禮法，講禮數，令人太拘謹不自由，側重階級制度，極不平等，不合現時代，不妨打破。例如曲禮上「不登高，不臨深。」論語里仁第四「父母在，不遠遊，遊必有方。」若做孝子，照着這樣的禮而行，當然須知身體膚髮，是受之父母，不敢毀傷，而要戰戰兢兢的守着明哲保身的要訓纔好。那末，決不會有冒險精神，去尋覓新陸地，去探查冰凍無人跡的北極，去攀登經年冰雪不化的希瑪拉山。天空如蜻蜓般的飛機，也永不會出現，海底如游魚式的潛艇，也永不會造成，中國山東黃河浙江錢塘江的鐵橋，誰敢承

造，環遊世界的旅行團誰敢組織。

這樣說來科學家與禮學家，絕端勢不兩立，那知此等說法，盡出誤會，禮是循情酌理，範圍人的道德，不致有越軌行動，並非錮蔽人的知識，障礙人的進取。人若能深明禮的正意，不但於科學絕無衝突，且於科學可得合理的利益，在現時代科學最發達，凡一切殺人利器，因科學而日出日新，人若不知有禮在，世界可立變為灰塵，豈不可懼？

還有些人說：若按着孔子說：「能以禮讓爲國乎？何有不能以禮讓爲國，如禮何？」觀

論語里
仁第四

與列國通商，素本和平，雖明

知侵略，終抱着不抵抗主義，然而所收的效果，不但邊疆的領土不能保，而且強隣的虎視鯨吞的形勢，已引起全國人心的恐慌，若還講禮讓爲國，豈非痴人說夢？那知這種論禮還是有意誤會，孟子不是已解明很清楚麼？離婁章句下「愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之，有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠，自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣！……」這樣看來，我講禮讓，人對我由是不講禮讓，仍要澈底的自反。離婁章句上「孟子曰：愛人不親，反其仁，治人不治，反其智，禮人不答，反其敬，行有

不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」這些都是自反的警策語。

現在我們講禮讓，而別人反以橫逆相待，此中理由，孟子從孔子的教訓裏研究，而知是「自取之也」，孔子對門弟子說：「有孺子歌曰：滄浪之水清兮，可以濯我纓，滄浪之水濁兮，可以濯我足。」你們小子聽着，「清斯濯纓，濁斯濯足」，乃是由水之清濁而自取，孟子就借此以明禍福自取之道說：「夫人必自侮，然後人侮之；家必自毀，而後人毀之；國必自伐，而後人伐之。」可知國家受強鄰的侵略壓迫，威脅種種橫逆，無非由自侮自毀自伐而起，無容怨天尤人，只怪「自作孽」罷了！

古人講禮，雖極精詳，但亦隨着時代和地方而制定，所以有損益調劑之可能。夏禮殷禮周禮，儀式制度未必盡同，而恭敬嚴肅的表示，皆是一致。古代男女受授不親爲有禮，現代男女平等自由仍舊是有禮；古代以冠昏喪祭爲最大典禮，儀式非常隆重；現代的冠昏喪祭雖爲最大典禮，儀式非常簡單；祇在無悖於「禮之本」爲是。誠哉孔子對林放問「禮之本」說：「禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚。」可知只要有禮，儀式的隆重與簡單是無甚關係。

所以古禮用跪拜，今禮改爲鞠躬，同一表示敬意，不得說古是而今非。論語子罕第九

「子曰：麻冕，禮也。今也純，儉，吾從衆。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。」註「程子曰：君子處世事之無害於義者，從俗可也，害於義則不可從矣。」又如孟子答淳于髡之間，「男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也。」可知禮不但可從俗，也可從權。

並且禮是演變的，不是固定的，論語述而第七「陳司敗問昭公知禮乎？孔子曰：知禮。」這是個難問題，按着禮，魯昭公娶吳孟姬是同姓，非禮也，孔子回答是知禮，明明是說了謊，所以司敗譏孔子：「君子亦黨乎？」君而知禮，孰不知禮？「若孔子回答是不知禮，那末孔子是魯國之臣，直道魯君之過，更失了爲人臣之禮，所以孔子也自己承認這個回答是錯的，不過照着現代的見解，若沒有血統關係，娶同姓也不算甚麼，陳司敗更不能非難孔子了。

總而言之，禮並不是拘束人，壓制人，乃是叫人在出入進退，言語應對，起居食息，酬酢交際之間，都表示他人品的端莊，所以在家庭中能盡禮，即是孝子；在學校中能盡禮，即是好學生；在社會上能盡禮，即是好百姓；在軍旅中能盡禮，必是守紀律者；在壇壝上能盡禮，必是不辱使命者。論語子路第十三孔子說：「上好禮，則民莫敢不敬。」那末政府能盡禮，國民當然尊敬愛戴的，反過來說，國民能盡禮，政府當然體念愛護的。

論語顏淵第十二「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君、臣臣、父父、子子。』」意思說要作到君像一個君，臣像一個臣，父像一個父，子像一個子，非各盡其禮不可。按齊景公問政於孔子的起因，是爲孔子在齊與齊大夫晏平仲是個好友，或許是得了他的介紹，所以景公來請教孔子的。這個禮不但在人倫上有因應咸宜的好處，並且在個體的德性上也有密切的關係。如論語泰伯第八「子曰：『恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。』」孟子更說得擴大些，離婁章句上「故曰：城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也；上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」這是證明道德上的禮學比任何物質上的東西更要緊。

「三」 義

釋名「義，宜也，制裁事物，使各宜也。」這就是論語里仁第四「子曰：『君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。』」孔子指示人說：『天下之事，原來沒有一定的形式，我的心中或是要這樣行，或是要那樣行，然而天下之事，可行不可行，當爲不當爲，乃有一定之理，乃有一定的標準，就是憑着這個義字，若合義的，那末「當仁不讓。」若不合義的，那末「苟

非吾之所有，雖一毫而莫取。」所以說義是制裁事物的一種權衡。

孟子在告子章句上的「魚我所欲也」的這章裏面，發揮義是人生標準的非常重要，人的生命可以舍棄，惟義不可以舍棄，雖然饑餓到了極處，若有一「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死」那樣的艱難中，非合乎義也寧死不喫，所以無論甚麼是萬鐘之祿，是宮室之美，是妻妾之奉，若不辨禮義而受之，就以爲是「失其本心」。論語里仁第四，「子曰：君子喻於義，小人喻於利」於此可見人格之賢否，即在本心之得失，大戴禮尚父丹書曰：「義勝欲者從，欲勝義者凶」，所以大學說「未有上好仁，而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財，非其財者也」爲國家理財政的當局，對這層意思，不可不深切的注意。

要瞭解「不以利爲利，以義爲利也」，可把戰國策馮驩客孟嘗君的事實來證明，孟嘗君是戰國時代的大資本家，馮驩也是食客三千人之一，孟嘗君欲收債於薛，苦無熟習計會幹材，但馮驩自告奮勇曰能，孟嘗君也無疑的信任他，在約車治裝，載券契而行的時候，馮驩有意的問孟嘗君說：「以何市而反？」這口氣非常顯明馮驩是個大有本領的人才，非唯唯諾諾者比。孟嘗君無意的不加思索的答道：「視吾家所寡有者。」這句話也

極表示孟嘗君信託馮驩而用人不疑。

馮驩到了薛，假託孟嘗君之命，說是「以債賜諸民，因燒其券，民稱萬歲。」於是一馮驩長驅到齊，晨而求見，孟嘗君怪其疾也，衣冠而見之曰：「債畢收乎？來何疾也？以何市而反？」馮驩曰：「君云視吾家所寡有者，臣竊計君宮中積珍寶，狗馬實外廄，美人充下陳，君家所寡有者，以義耳，竊以爲君市義。」孟嘗君曰：「市義奈何？」曰：「今君有區區之薛，不拊愛子其民，因而賈利之，臣竊矯君命，以債賜諸民，因燒其券，民稱萬歲，乃臣所以爲君市義也。」馮驩的計畫，在孟嘗君初時以爲最不利，過了一年，孟嘗君就覺到市義是比任何之利爲利。

耶穌也說到「你若願意作完全人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天」馬太十九之二十一。何以作完全人不是禮記儒行所說的「儒有委之以貨財，淹之以樂好，見利不虧其義」麼？又說：「儒有忠信以爲甲冑，禮義以爲干櫓，戴仁而行，抱義而處……」這種特立自立的^{精神}，就是耶穌所說完全人所必有的，可惜耶穌時代的猶太文士，自思不殺人，不姦淫，不偷盜，不作假見證，「爲人若此，庶乎近焉。」但耶穌看出這般文士，在人前，外面顯出公義來，裏面卻裝滿了假善和不法的事。馬太二十三之二十八。所以有一次對這樣的一個文官說：「你還缺少一件」路加十八之二十二。即是馮驩所說的「君家所寡者以義耳」然

而耶穌的界說，更是深切圓滿，消極方面說，變賣所有，分財於人，積極方面說，跟從耶穌，獻身於神，無如這個文官，聽見這話，憂愁別去，比較孟嘗君還大不及呢？

告子章句上孟子說：「仁，人心也，義，人路也，舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」

孟子這句話，真是對着當時代好貨好戰的人，所發的鍼砭苦語，也何嘗不可作現時代自私自利者的藥石良言，我們睜眼一視，要論家庭社會國際，誰願行犧牲自己，而福利他人的這條正路？誰願行嚴慎取予，而審別是非的光明之路？誰願行主持公道，而援助弱小的和平之路？正如保羅形容「沒有義人，連一個也沒有」之七，他說：「都是偏離正路……殺人流血，他們的腳飛跑，所經過的路，便行殘害暴虐的事，平安的路，他們未曾知道。」二十

七至十 這幾節話，正可作意大利在今日侵略阿比西尼亞小國的一幅逼真寫照。

所以孟子看「春秋無義戰」而在戰國時代更不仁了，因「梁惠王以上地之故，糜爛其民而戰之，大敗將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之，」孟子盡心章句下 這種慘無人道的行爲，豈不可哀之至。

然若說到現世界的強有力國，他要侵略弱小國的土地，藉着科學武器，如空中戰車，和水中潛行戰車，無聲大砲，怪力光線，毒瓦斯，往復彈，細菌等等，慘酷的糜爛民命，與弓劍

戈戟相比，何啻千倍萬倍，直令世界上滅盡人類而後已，還有甚麼人舉哀呢？

在一九一四年歐洲開空前之大戰，連戰四載，物質之損失，生命之傷亡，迄今思之，猶覺令人驚悸不已，所以一九一九年後，美國倡立「非戰公約」，又名「開洛公約」，因為是美國國務卿開洛（C. V. Logan）所發起而名，其目的在防止戰爭，藉謀各國間之和平，先後加入此約者，有十四國之多，一九二八年八月二十七日，在法國巴黎簽字，無如軍國主義者，為要伸張己國的勢力，依然窮思竭慮的謀充軍實，視公約為具文，人心何以如此？莫非「缺少一件」為的「寡義」罷了。我國現在倡導新生活運動，主要點即以回復固有的「禮義廉恥」來挽救國運，因為「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。」缺少這一件，不但可以滅亡一國，也可以滅亡萬國而有餘，鑒於科學戰爭之結果，即可斷定此言之不謬。

總之，義是為人的正則，義是倫常的美德，中庸「義者宜也，一宜兄宜弟，宜室宜家，宜左宜右，宜古宜今，宜中宜外，韓文所謂「行而宜之之謂義。」正蒙所謂「義公天下之利，」何其重要呢？

「四」智

智，本是耳目與心的官能，何以可與仁義禮等並列爲道德？但讀禮記孔子問居，「清明在躬，志氣如神」，詩經大雅「維此王季，帝度其心，貊其德音，其德克明，克明克類……」

「王季文王之父，克明能察是非，克類能分善惡，孟子謂「是非之心，智也」告子章句上，孟子亦

謂「無是非之心，非人也」公孫丑章句上，換一句說，智人就是有道德的人，非人就是不道德的人，

所以智是美德，中庸「知仁勇三者天下之達德也」，知與智同，釋名「智，知也，無所不知也」，荀子正名篇「知而有所合，謂之智」，說文「詞也，从口从矢」，意思說「知理之速

如矢之疾也」，論語雍也第六「子曰：知者樂水，仁者樂山，知者動，仁者靜，知者樂，仁者壽，

「子罕第九」子曰：知者不惑，仁者不憂，勇者不懼，「孔子皆以知德爲先，仁德次之。」

雍也第六，「樊遲問知，子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣，問仁，曰：仁者先難而

後獲，可謂仁矣，「孔子門人也是以問知爲先，問仁次之。」敬鬼神而遠之，一句前明鄧退

菴先生解說「敬是盡誠以行報祀之禮，鬼神是當祭之鬼神，遠是不求媚以邀福意，」朱

子解說「務民之義」，謂「用力於人道之所宜」，解說「敬鬼神而遠之」，謂「不惑於

鬼神之不可知」，程子解說「敬鬼神而遠之」，與上二說又異，他說「人多信鬼神，惑也，

而不信者又不能敬，能敬能遠，可謂知矣。」吾以爲此三說皆覺非盡相通，若把這句文字，

略爲互易，作「敬神而鬼遠之」讀，似更妥，因神乃造物之主，固當敬，鬼乃惑人之靈，固當遠，如此解說，不悖聖訓，尤合教義。

智與愚，是極端相反的，然而有時候的大智，人反以爲大愚，如公冶長第五，「子曰，甯武子邦有道則知，邦無道則愚，其知可及也，其愚不可及也。」孔子盛稱甯大夫甯武子的愚，是大智若愚，這種愚是人不可及之愚，因爲國家有道之時，見機而作，是普通知識，國家無道之時，臨難不避，是特別眼光，所以佛家稱這種智慧爲慧心，慧眼，肉眼是見人所能見，慧眼能見人所未見，肉眼如孟子「明足以察秋毫之末，而不見輿薪」，慧眼如大學君子見小人，「如見其肺肝然」，肉眼能見「弟兄眼中有利，卻不想自己眼中有利」參馬太七之一至五與孔子所說「已矣乎，吾未見能見其過而內自訟者也」，義相似，慧眼，亦即孔子所說「見善如不及，見不善如探湯」的想像才，這想像才加緊一步說，即成爲信仰力，如希伯來書所說的「信，就是所望之事的實底，是未見之事的確據」之十一所以在宗教上的許多占人，都是以信當作眼目，不能看見的如同已經看見了。

我國歷史上稱爲大知的，帝王中以虞舜爲最，聖賢中以孔子爲最，如中庸「舜其大知也與」，論語子罕第九「大哉孔子博學」，其實這二人皆不是「生而知之者」，乃是

由好問、好察、隱惡、揚善、敏求、而成爲知，所以孔子說：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」第九又說：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」爲政 第三正如耶穌訓人說：「你們的話，是就說是，不是就說不是，若再多說，就是出於那惡者。」馬太五之 三十七甚麼叫作再多說？就是出於那惡者？這就是述而第七孔子所說：「亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰。」的三種話，這樣看來，謙謙虛虛求學問，誠誠實實講說話的，就是智慧人。

智德最大的特點在能知幾。易繫辭下傳：「子曰：知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。易曰：介于石，不終日，貞吉，介如石焉。寧用終日，斷可識矣。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」能知幾，才能幹事。易乾：「文言曰：……貞者，事之幹也。」註：「貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，故於時爲冬，於人則爲智，而爲衆事之幹，幹，木之身而枝葉所依以立者也。」近來凡組織團體，執行團務之負責人稱爲幹事，即本於此義。

並且能知幾，才能知人，才能官人。虞書皋陶謨：「皋陶曰：都，在知人，在安民。禹曰：吁，咸若時，惟帝其難之。知人則哲，能官人。安民則惠，黎民懷之。能哲而惠，何憂乎驩兜？何遷乎有苗？何畏乎巧言令色孔壬？」禹王在位，皋陶獻謨，說治國之道，一在知人，一在安民。禹王極

爲贊嘆，這二件在堯帝舜帝亦是難能，若知人安民，那是哲而惠了，因爲知人必能官人，官人必能安民，安民則百姓都受實惠，四方都願來歸，亂黨叛臣，奸徒，都將滅迹銷聲，國家還有甚麼憂懼呢？

但利用智的正面，則行善修德，福國利民，若利用智的反面，那便是喪善滅德，禍國殃民了，周官考工記「智者創物，巧者述之」禮記禮器「觀其器而知其工之巧，觀其發而知其人之知」可知一切的新發明，而便利於人生日用，都是攸賴這些智慧人，當今科學發達，精益求精，新而又新，真是繫辭傳「神而明之，存乎其人」轉過來說，莊子「飾知以驚愚」酷吏傳漢張湯多詐，「舞智以御人」晉語周諺曰「察見淵魚者不祥，智料隱匿者有殃」中庸「子曰：愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道，如此者，裁及其身者也」可知假飾、險詐、逆料、自用、自專、聰明誤用，不但無裨於人，抑且有害於己，焉得謂智者？

所以基督教義論智的美德，耶穌說：「要靈巧像蛇，馴良像鴿子」馬太十之十六這就是保羅所說的「但我願意你們在善上聰明，在惡上愚拙」羅馬十六之十九不在能造奇器，能明衆理，能探頤索隱，能夠深致遠，能知來藏往，在能見善則行，見義勇爲，如耶穌說：「所以凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上」馬太七之二十四保羅也說這種聰明人「

不是這世上的智慧，也不是這世上有權有位將要敗亡之人的智慧，哥林多前二之六猶太列王中的所羅門，是一個生民以來絕無僅有的智慧人，但爲好色不好德，參列王紀上三之十，二又十一之三，四他的智慧，就變成了大愚拙，正如保羅說「智慧人在那裏？文士在那裏？這世上的辯士在那裏？神豈不叫這世上的智慧變成愚拙麼？」因爲憑着自己的智慧，不肯認識神，這就是最大的愚拙，耶穌釘十字架流血捨身，代人贖罪，人當作愚拙的道理，而神卻藉着這愚拙的道理，拯救世人。豈不是顯明神的智慧與人的智慧，成了一個反比例呢？

再者神是智德的根源，人若要得真的智慧，就教義而言，非禱告不可，就古訓而言，非如大學所謂「在明明德」不可，朱子解說這句，非常切當，他說：「明明之也，明德者，人之所得乎天，天即神而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也，但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」這是朱子說智德的來源本乎神，也說到智德的功用與障錮，更說到回復智德的方法，不過沒有提到禱告的事罷了。

「五」 忠

何謂忠？按着字面說，立中於乃心，不偏左，亦不偏右，直道而行，所以玉篇「直也。」但按着意義說，卻有三個要點：一對己，二對人，三對國。

對己是甚麼意義？論語里仁第四，「曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。」註「盡己之謂忠，推己之謂恕而已矣者，竭盡而無欺之辭也。」這是朱子解說忠即盡己，盡己即無欺，無欺亦即誠意，大學「所謂誠其意者，無自欺也。」程子解說：「忠者天道，恕者人道，忠者无妄，恕者所以行乎忠也。」如此釋忠，意即无妄，亦即中庸所謂「至誠無息。」

又周禮地官「一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和。」鄭疏「中心曰忠，中下从心，謂言出於心，皆有忠實也。」又廣韻「無私也。」這樣看來，忠之爲德，是竭誠不欺，至誠无妄，誠實無私，若如此立身，必能俯仰無愧，雖在閒居獨處之時，也是戒慎恐懼，無敢戲豫，雖在顛沛流離之際，也是堅忍不變，卓立不移，無論甚麼環境，終抱着「主忠信」的目標，達到「君子人也」的高尚品格。

對人是甚麼意義？忠於己是不可忽，然這是私人道德，忠於人是以人已爲一體，忠的美德便成爲大公無私了，但忠於人不是與人合污同流，乃是以誠懇的心意，發而爲忠直的言論，初講時未必受人的容納，直到有效時，必獲一般人的欽佩，如家語「良藥苦口利

於病，忠言逆耳利於行。」又如滕文公章句上：「分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁，是故以天下與人易，爲天下得人難。」這是孟子以惠忠仁三種美德比較一下，忠雖比仁不及，而比惠則有餘，因爲忠是建立人的道德，惠是不過濟助人的饑寒罷了。

論語顏淵第十二「子貢問友，子曰：忠告而善道之，不可則止，無自辱焉。」這是說教人以善的方法，一旦遇着朋友有甚錯處，我固當本着勸善規過的誠意，從容和氣，用委婉的言語勸導他，倘或他執拗不聽，何妨暫爲緘默，免受敷衍之辱，而等待他日再有忠告的機會。並且在這種形勢之下，也更該如孟子所說：「君子必自反也，我必不忠，」以表「躬自厚而薄責於人」的態度，若也覺「自反而忠矣，」那人仍以爲「不可，」最後我就「則止，」不但不自取辱，而且愈顯明我是個忠厚待人的君子。

再者傳孔子道統的曾子，他一生爲人，日日以三事自省其身，第一件便是「爲人謀而不忠乎？」人與己相對，包含甚廣，在家庭則父子兄弟皆曰人，在社會則鄰里鄉黨皆是人，在國家則農工士商何一不是人，凡是人都與自身有密切的關係，所以無論何人，皆有我爲他謀福利的責任，曾子兢兢自省，就是爲了這個原理。

對國是甚麼意義？我國自古迄今，凡百國民，都很重視岳武穆那樣的「盡忠報國」，我們遊覽杭州西湖岳王墳，沒有不肅然起敬，對於那賣國賊鐵像秦檜，雖和他相隔有八百年光景，好像還是切齒痛恨他，足見忠愛思想，是國民的固有性，極豐富而永久，所以開二十四史，隨處可看到忠臣錄。

不過大家有個通病，以為忠心的美德，多注重在對君的方面，如論語八佾第三「定公問君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」這是孔子為魯定公為太阿倒持之君，故欲坊之以禮，而孟孫季孫叔孫三家，為尾大不掉之臣，故欲教之以忠。

說到君與臣當以義合，並不專指君即國，作帝國主義的口氣，亦不是臣即僕，同奴隸犬馬的身分，孔子是隨着當時魯國君臣的錯失而加以糾正，若君臣各盡其道，必然如孟子所謂「君之視臣如手足，則臣視君如腹心」，並且君是國家元首的代表名詞，臣是國家耳目股肱的代表名詞，無論元首耳目股肱，同為國家之肢體，對國家同有盡忠之義務，因建國以「民為邦本，本固邦寧」，不但臣當忠於國，君當忠於國，尤其是非君非臣之平民，何嘗不當共同的忠於國，國若不存，君也臣也民也都無所附麗了，所以不能不忠。

應當怎樣的盡忠呢？書經周命「昔在文武，聰明齊聖，小人之臣，咸懷忠良，其侍御僕

從，罔匪正人，以且夕承弼厥辟，」這是周穆王說到國家元首能有道德，全賴大小臣僕，都懷着忠良去輔助，忠良即中正之義，益稷「元首明哉！股肱良哉！庶事康哉！」可知萬事安康，在於臣僕的忠良，臣僕的忠良，在於爲元首的有明德。忠良的美德，不但人世間的國家視爲至寶，就是在大國主義而論，耶穌用按才給銀的比喻，正是證明忠良的僕人，是主人所欣賞，不忠良的僕人，是主人所斥責。（參馬太二五之一四—三十）

左僖九「初，獻公使荀息傅奚齊，公疾，召之曰：『以是藐諸孤，辱在大夫，其若之何？稽首而對曰：『臣竭其股肱之力，加之以忠貞，其濟，君之靈也；不濟，則以死繼之。』公曰：『何謂忠貞？』對曰：『公家之利，知無不爲，忠也；送往事居，耦俱無猜，貞也。』」這是晉獻公偏聽驪姬，要立奚齊爲嗣君，所以託孤於荀息，而荀息不顧正義，但徇私意，爲保全祿位計，願以「忠貞」傅助奚齊答獻公。左氏諷刺荀息，引詩大雅之言「白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可爲也。」現在我們姑不問荀息之人格如何？我們本着「君子不以言舉人，不以人廢言」衛靈公第十五的孔子之言，荀息解說「忠貞」二字，倒足以鍼砭當今的政治家，畏縮與怯懦的不忠，軍人派跨黨與倒戈的不貞，要求到知無不爲，耦俱無猜，爲國盡忠守貞的人，像岳武穆關壯繆那樣的氣節，真是不可多見呢。至於「知無不爲」的意義，就大國主義更有一層明白的

解說，就是「忠心有見識……按時分糧……」參馬太二十四之四五並與保羅勸勵提摩太說：「你當竭力，在神面前得蒙喜悅，作無愧的工人，按着正意分解真理的道」後書二之十五如此才不愧知無不爲的忠僕。耦俱無猜的意義，天國主義以童女比教會的貞節，參馬太二一之十五以「一個人不能事奉兩個主」參馬太六之二四爲大國工人最要的條件，如此忠貞的美德，適宜於人國，更適宜於天國。

「六」信

信是倫常道德之一，與忠是同樣重要，述而第七「文、行、忠、信」孔子列於四教之中，學而第一「與朋友交，而不信乎？」與朋友交，言而有信，曾子子夏皆視爲友倫上之主要道德，禮記儒行「儒有不寶金玉，而忠信以爲寶」禮運「講信脩睦，謂之人利」然而信貴乎誠於中，不貴乎形於外，左隱三「周鄭交質，君子曰：信不由中，質無益也，明恕而行，要之以禮，雖無有質，誰能間之，苟有明信，澗谿治沚之毛，蘋蘩蘊藻之菜，筐筥錡釜之器，潢汚行潦之水，可薦于鬼神，可羞于王公，而况君子結二國之信，行之以禮，又焉用質？風有采蘩采蘋，雅有行葦泂酌，昭忠信也。」這是說無論事鬼神，奉王公，只要用忠信來昭示，不必

藉物質相固結。

所以春秋時代齊桓公霸諸侯，一匡天下，孔子以爲管仲相桓公之力，而讚公羊疏莊十三，是這樣說：「要盟可犯，而桓公不欺，曹子可讎，而桓公不怨，桓公之信著乎天下，自柯之盟始焉。」可知桓公之霸，乃是由信而成，信亦卽是「齊桓公正而不譎」之義。

但晉文公圍原一事，他也說：「信，國之寶也，民之所庇也，得原失信，何以庇之，所亡滋多，退一舍而原降。」左傳二文公伐原示信，是本於子犯的政策，因爲子犯說：「民未知信，未宣其用，於是乎伐原以示之信。」左傳二這是假仁假義的信，所以孔子說「晉文公譎而不正」，然勿論齊桓公的信較善，晉文公的信較遜，若與禮記檀弓「有虞氏未施信於民，而民信之」比較一下，相去何遠呢！

按着聖賢的教訓，信的美德，不但關乎立身處世的要道，如論語爲政第二「子曰，人而無信，不知其可也？大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？」必須言必信，行必果而後可，尤其是關乎治國爲政的精神，如顏淵第十二「孔子答子路問政，足食足兵，雖爲謀國是者，所不可忽略，但在必不得已的時期，皆可或去，只是一自古皆有死，民無信不立」比倉廩實，武備脩，還要緊得多，因爲民心都能信服，國家的團結力必然非常堅固，內治旣安，則外侮

何來？不過聖賢所闡發的信德，約而言之，自己的心能无妄不欺，推而論之，人與人的接觸，能「爾無不信，朕不食言」書經「我無爾詐，爾無我虞」左宣，擴而充之，信之感力能「及豚魚也」易經罷了！關乎神人間的信仰道理，自古聖賢，鮮有發明的。

基督教義的立場，就是在信望愛三大德，沒有信雖有完備的福音，與人絕無裨益，沒有信不能見神的榮光，更不能承受神的恩賜，信之義大矣哉！所以我要把基督教義的信來補充聖賢未曾提到的信。

第一、信人以外必須信誰？耶穌昭示門徒說：「你們信神，也當信我」約翰十。聖賢教人信己也當信人，這是人道，耶穌教人信神也當信我，這是天道，我即耶穌自指，耶穌與神合一故云，參約翰十之三十。不過信神的未必信耶穌，惟獨信耶穌的就必信神，所以耶穌說信神也當信我。

信耶穌更有兩種看法，降生前的耶穌是無形之耶穌，如摩西「看爲基督受的凌辱，比埃及的財物更寶貴」希伯來十一之二十六。這就是信看見無形之耶穌，降生後的耶穌是有形之耶穌，如彼得約翰爲耶穌作見證說：「我們所看見所聽見的不說」行傳四之二。這就是信看見有形之耶穌，當信我，乃是包含有形無形的耶穌，如耶穌對多馬說：「你因看見了我纔

信，那沒有看見就信的有福了。」約翰三十之二十九所以今日的信徒，就當如此的信耶穌。

第二、怎樣的信？信不是口頭，要在心裏，保羅說：「……心裏信神，叫他基督從死裏復活，就必得救。」羅馬十之九左隱三也說：「君子曰：信不由中，質無益也。」心裏既信，還須跟了耶穌走，與耶穌同出入，莊子：「顏淵問孔子曰：夫子步亦步，趨亦趨，夫子奔軼絕塵，而回瞠若乎其後矣。」我們信耶穌的人，不知自省能否亦步亦趨？自覺是否瞠乎其後？所以既信矣，當加之以從。

既從以後，信的人還須服耶穌，這服字可作順服解，更可作佩服解，如告子章句下：「子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。」這服字的意義，與保羅所說「總要披戴主耶穌基督」羅馬十三之十四又說：「你們受浸歸入基督的，都是披戴基督了。」但保羅所說的披戴基督，不是以基督為假面具，乃是以活的基督，表顯在門徒身上，叫人看見門徒，不啻看見了基督。

既然信而又從又服，由此就可知門徒所信的是誠實可靠的信，信靠耶穌是人們的大教師，因他已將一切的真理彰顯出來。信靠耶穌是萬民的大祭司，因他已一次獻身，為萬民贖罪。信靠耶穌已戰勝世界，作了天國的君王，信靠耶穌作我們的避難所，作我們的

堅固保障。何以耶穌基督有如此的可以信靠？因為耶穌就是神，「神是信實的，」（約翰一書二之九）不像春秋的晉楚往往「求逞志而棄信，」（左傳二之十七）所以就神方面可說是信實，就門徒方面可說當信靠。

上述諸信，都是就人的一方面而說，也略已提及神的一方面，他是信實的，若把雙方統括起來說，就成爲相信了，這相信的意義在人道上，書經湯誓「爾無不信，朕不食言，」如此相信以爲於願已足，於道已盡。但在天道上，人必須有信神之行，神才與信他的人發生關係，否則，「鬼魔也信，卻是戰驚，」（雅各二之十九）所以偏面的信，不是相信，乃是自信，如耶穌所說，「凡稱呼我主阿主阿的人，不能都進天國，」（馬太七之二十一）相信的人，乃是信行合一，他信神，神亦信他，雖不自覺自己是個義人，但神鑒察他信行合一的事蹟，不能不說，「虛心的人有福了，因爲天國是他們的，」（馬太五之三）又說：「你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來爲你們所預備的國，」（馬太二十五之三十四）可見天國是「惟獨遵行我天父旨意的人，纔能進去，」（馬太七之二十一）這樣看來，對信奉耶穌基督，吾人不加思索，信口而說，我相信我相信，談何容易，所以說信還可說相信倒是要成問題呢！

「七」 廉

廉是四維之一，管子牧民之要道。「廉潔政府」尤其是新生活運動的民族，渴望他能以實現，因為若沒有廉，人民都成爲貪人敗類，社風都變爲苞苴賄賂，由是貪官污吏充於上，土豪劣紳盈於野，國亡無日，還容說麼？所以要挽救危殆的國家，要刷新貪污的人心，非急切提倡廉的美德不可。

釋名廉「斂也，自檢斂也」如孔子所謂「以約失之者鮮矣」玉篇「稜也」禮記儒行「砥礪廉隅」這是說人的品行方正，節操堅確，如同器物經過磨練起了稜角一般，又聘義「君子比德於玉，廉而不剡，義也」剡，傷也，是說君子有清廉之德，有道義之行，不苟傷人的意思。十一「廉大不嘽」嘽是不足之意，意謂「至足者物之去來，非我有無，所容其嘽盈」與前赤壁賦蘇子寫「天地之間，物各有主，苟非吾之所有，雖一毫而莫取，惟江上之清風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而成色，取之無禁，用之不竭，是造物者之無盡藏也」同此胸襟，同此心理。

按周禮天官小宰「以聽官府之六計，弊羣吏之治，一曰廉善，二曰廉能，三曰廉敬，四曰廉正，五曰廉灑，六曰廉辨」聽治官府有六件事，弊，斷也，既斷以六事，又須以廉爲本。

何謂廉善？姑舉晏子作個例子罷。晏子「晏子相齊，三年，政平民悅，梁邱據見晏子中

食而肉不足，以告景公，且曰且日即割地將封晏子，晏子辭不受，曰：「富而不驕者，未嘗聞之，貧而不恨者，嬰是也，所以貧而不恨者，以善爲師也。今封，易嬰之師，師已經封，已重矣，請辭！」這個故事，可作廉善最圓滿的解說。

何謂廉？能我也舉出一個化貪爲廉的好模範來，在晉書吳隱之傳說到「廣州包帶，山海珍異所出，前後刺史皆多贖貨，朝廷欲革嶺南之弊，以隱之爲廣州刺史，未至州二十里，有水曰貪泉，飲者懷無厭之欲，隱之至泉所，酌而飲之，因賦詩曰：古人云此水，一飲懷千金，試使夷齊飲，終當不易心，在州清操踰厲。」贊曰：「惟嘗吳水，但挹貪泉，人風旣偃，俗化斯遷。」又寫錄吳隱之「爲廣州刺史，常食，不過菜及乾魚而已。帳下人進魚，每剔去骨存肉，隱之覺其用意，罰而黜焉。」所以晉安帝在元興初年下詔嘉獎他說：「吳隱之孝友過人，祿均九族，菲已絜素，儉愈魚飧，朕有嘉焉。」

何謂廉敬？敬是不懈於位，廉而敬便是清慎奉公了。這等人在政治界中，頗不易得，讀北史裴俠傳「俠嘗與諸牧守俱，竭周文，周文命俠別立，謂諸牧守曰：裴俠清慎奉公，爲天下之最，合衆中有如俠者，可與之俱立，衆皆默然，無敢應者，周文乃厚賜俠，朝野服焉，號爲獨立使君。」

何謂廉？正正是行無傾邪，例如齊國的陳仲子，在當時匡章的眼光，以爲仲子這樣的人，「居於陵」何等廉於居呢！「三日不食，耳無聞，目無見也。」何等廉於食呢！「井上有季蠡，食實者過半矣，匍匐往將食之，三咽，然後耳有聞，目有見。」除了井季而外不苟食，如此世家之子，安窮守約，「豈不誠廉士哉？」但就孟子的眼光，以爲「於齊國之士」皆溺於富貴而貪功利，清苦自守的能有幾人？那末「吾必以仲子爲巨擘焉。」雖然「就正理上論斷起來，仲子惡能廉？」因爲「充仲子之操，則蝸而後可者也。」然而仲子豈能做到蝸般的「上食稿壤，下飲黃泉」所居所食，絕無仰求於人而自足呢？參滕文公章句下

何謂廉？廉不是鄙嗇苛刻的行爲，乃是守灑不失的意思，如孟子在萬章章句上說，「非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。」又如里仁第四孔子說，「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」也同是曲禮所說「臨財無苟得」的意思。

何謂廉？辨是辨然不疑惑也，決不會如賈誼賦「謂隨夷溷兮，謂跖蹠廉。」因爲既廉而又明辨，當然能識別卜隨和伯夷的心志，是清高而不溷濁，盜跖和莊蹠的品格，是貪污而非廉潔，後漢書楊震傳「遷荊州刺史，東萊太守，當之郡道，經昌邑故所，舉荊州茂才，

王密爲昌邑令，謁見至夜，懷金十斤以遺震。震曰：「故人知君，君不知故人，何也？」密曰：「暮夜無知者。」震曰：「天知，神知，我知，子知，何謂無知？」密愧而出。這就是楊震能廉而辨，王密不知廉而不知辨，兩人的胸中，一清一濁，如涇渭之可分。傳中又說楊震「轉涿郡太守，性公廉，不受私謁，子孫常蔬食步行，故舊長者或欲令爲開產業，震不肯，使後世稱爲清白吏子孫，以此遺之，不亦厚乎？」楊震以爲清白傳家，比任何資產更寶貴，我國歷史上廉潔自愛之士，不勝枚舉，但觀察現世代要指出幾個來，很不容易，這或許是我的見聞太寡罷！

我祇好從聖經裏面找出幾個來，作爲廉潔的標準人物，第一是宗教而兼政治家的撒母耳，他是以色列民族立國運動的元勳，在功成身退的時候，向民衆自白說：「我……從誰手裏受過賄賂因而眼瞎呢？……衆人說：你未曾……」在青天白日之下，當大庭廣衆之前，若自覺稍有纖微的瑕疵，決不敢大膽的如此自白。（詳參撒母耳上十二之一至五）

第二是傳道而勞工者的保羅，當他在米利都對以弗所教會的長老說：「我未曾貪圖一個人的金銀衣服，我這兩隻手常供給我和同人的需用，這是你們自己知道的，我凡事給你們作榜樣，叫你們知道，應當這樣勞苦，扶助軟弱的人……」參（行傳）二十之三

三至三五）以視近代傳道家，節衣食，事儲蓄，廉儉雖可風，而互助互愛的精神，殊覺大有缺憾，尙非保羅的同志。

第三是人稱他爲拿撒勒人耶穌是木匠的兒子，產生的時候，與驢馬同槽，長大的時候，與漁夫同伍，雖有威權，可能斥風靜海，施食飽衆，但他自己說：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子卻沒有枕頭的地方。」參（馬太八之二十）這實在是可說廉而又廉，標準人物中的標準者，當今講究新生活運動的人們，你若住在華屋之內，高樓之上，想要追求廉的美德，應當對這標準人物中的標準者，恭敬的幽默的沉思一下。

「八」 恥

恥，說文「辱也」，廣韻「慙也」，六書總要「从心耳，會意取聞過自愧之義，凡人心慙，則耳熱面赤，是其驗也」，孟子公孫丑章句上「無羞惡之心，非人也」，告子章句上「羞惡之心，人皆有之……羞惡之心，義也」，所以盡心章句上「孟子曰，人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣。」

爲甚麼恥是於人不可無因若恥吾之未能進於善，則善可遷，恥吾之未能遠於過，則

過可改，若如公孫丑章句上所說的「不仁不智，無禮無義，人役也，人役而恥爲役，由弓人而恥爲弓，矢人而恥爲矢也」這是徒恥之恥，雖恥何貴，必須能以無所恥爲恥，那末終身無復有恥辱之累，所謂「無恥之恥無恥矣」。

但怎能達到這「無恥」的目的？有些人以爲惟有強權可以制人，惟有武力可以雪恥，如春秋時代的晉國，本是天下最強之國，誰料到梁惠王身上，東敗於齊，西喪地於秦，南辱於楚，惠王不禁引爲奇恥，所以卑禮厚幣，招致賢者，藉謀「一洒」此恥之策。孟子至梁，惠王本此意以求教於孟子，「如之何則可？」孟子回答惠王的話，卻說「王如施仁政於民……可使制挺以撻秦楚之堅甲利兵矣」與公孫丑章句上「如恥之，莫如爲仁」同一意義，因爲只有一國君好仁，天下無敵，「否則，「天子不仁，不保四海，諸侯不仁，不保社稷，卿大夫不仁，不保宗廟，士庶人不仁，不保四體」若行不仁，甚麼都不保，還談得到雪恥麼？」

孟子又說，「恥之於人大矣，爲機械變之巧者，無所用恥焉，不恥不若人，何若人有？」所以然者，有恥則進而可爲聖人，無恥則流而卽爲狂人，一聖一狂，人格的關係何其大？惟那爲機械變詐之巧者流，並不是不自知其恥，乃是無所用其恥，反以人所引爲深恥之事，他

卻自以爲得計，若無恥至於此極，他的天良已無存在，還知天下事有甚麼可恥的呢？由是可知恥之所以爲美德者，在人之能知，不在人之能掩。中庸孔子說：「知恥近乎勇。」勇則恥其不能而爲之，恥其有所不若人者，不但求他能爲之若人，更能求他爲之能優勝於人，這樣知恥就是奮發有爲的動機，進取成功的始基。

例如孟子滕文公章句上「成闕謂齊景公曰：彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？」顏淵曰：舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。公明儀曰：文王我師也，周公豈欺我哉？「此皆知恥近勇敢不畏，知恥近勇敢有爲，知明近勇敢可師，其初雖覺能力不若人，學問不若人，道德不若人，一經恥心所策勵，努力的追求，苦心的奮鬥，無論個人的事業，無論團體的樂利，無一不可以達到目的。」

惟恥有當與不當之區別，論語爲政第二「民免而無恥」，有恥且格，「孔子說到受治之民，若只求免刑，這是無恥之徒，若能至於善，這才有恥，因當恥而恥，是徒義崇德的發軔點，當恥而不恥，是自暴自欺的壞象徵，若不當恥而恥，里仁第四孔子說這等人是「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」，因而在子罕第九稱許子路說：「衣敝緇袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？」雍也第六對於顏淵的「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人

堪其憂，回也不改其樂，「又極意的稱贊「賢哉回也，」因他不但「不恥」而且「不憂」。

按禮記哀公問：「物恥足以振之，國恥足以興之，爲政先禮，其政之本與？」註：「應氏曰：物恥，謂事物之汙陋，國恥，謂國體之卑辱，內外之禮交治，則國家安富尊榮，何恥之不伸，是時魯微弱，哀公欲振而興之，而不知禮之爲急，故夫子以是告之。」我們觀察現今的國勢，正受着極嚴重的兩種恥辱，比哀公時代尤奇尤大，自世界航路開通以來，人國的新創作新發明，一日進一日，我國即欲求其摹仿能逼真而不可得，豈非物恥之尤甚？人國雖無奇器利兵，竟能經七月之久，抵抗那無人道的強國，我國軍精軍械滿積於倉，炮兵騎兵醫藥聚於野，竟以八小時之威懾，而無聲無臭的將東北大地放棄於不顧，豈非國恥之尤甚？推究這莫大恥辱的原因，雖說科學知識不發達，國際地位不增高，勢不能不含垢受辱，然自辛亥革命民國成立，歷二十餘年之經驗，始知至聖先師之言，誠不我欺，所以蔣介石先生之急急的提倡新生活運動，回復我國固有道德的「禮義廉恥」，當作古方的萬應靈丹來救國，以符合「爲政先禮」的聖訓。孟子也曾明說：「城郭不完，兵甲不多，非國之災也，田野不辟，貨財不聚，非國之害也，上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」現代名士余日章先生主張「人格救國」，旨哉言乎！因爲既能造成人格，同時物格國格斷無不造成。

之理，恥何有哉？

至於物恥、國恥、而外，猶有一恥爲古聖賢所未經道及者，而惟宗教信徒爲凜然不敢侵犯，是恥無以名之，吾名之曰靈恥。何謂靈恥？就是馬可八之三、八，耶穌說：「凡在這淫亂罪惡的世代，把我和我的道當作可恥的，人子在他父的榮耀裏，同聖天使降臨的時候，也要把那人當作可恥的。」爲這緣故，保羅勉示提摩太說：「你不要以給我們的主作見證爲恥，也不要以我這爲主的爲恥……我也受這些苦難，然而我不以爲恥……願主憐憫阿尼色弗一家的人，因他使我暢快，不以我的鎖鍊爲恥。」參（提摩太後一之八又十二又十六）難道信耶穌的人，如賈誼傳所說「頑鈍亡恥」的麼？因深知現世的恥，與來世的恥，不能相提並論，現世之恥，無論物恥和國恥或身和家，若抱吳越春秋勾踐「臥薪嘗膽」之志，總有一雪的可能，惟來世之恥，是關乎靈的終局，不再有希望，不再有時機，也不再有能力。

「九」 孝

說文「善事父母者，从老省从子，子承老也」祭統「孝者畜也，順於道，不逆於倫，是

之謂畜。」這是古聖賢教訓凡爲兒女的，必要善事父母，善養父母，所以中國自有歷史以來，無論君民，都秉承這個教訓，謹敬奉行，以迄於今。

何以古聖賢看得這孝字爲「至德要道」？因如論語學而第一「有子曰：其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上，而好作亂者，未之有也。」例如近年來那些橫行不法，擾亂社會的匪黨，大抵皆是忤逆不孝之人，若是一個孝子，他必束身自愛，顧慮到祭義「曾子曰：身也者，父母之遺體也，行父母之遺體，敢不敬乎？」那末當然居處必莊，還敢暴動麼？愛國必忠，還敢叛亂麼？泄官必敬，還敢貪殘麼？朋友必信，還敢欺詐麼？戰陳必勇，還敢退縮麼？否則，不就是曾子在下文說「居處不莊，非孝也，事君不忠，非孝也，泄官不敬，非孝也，朋友不信，非孝也，戰陳無勇，非孝也，五者不遂，裁及於親」的一種人麼？由是可知國家的安甯，社會的平靖，家庭的和樂，端在孝道的推行，所以孝經列爲專書，開宗明義章第一「子曰：先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。」中國歷朝以孝治天下，其大原因，就是在此。

讀天子章第二，「蓋天子之孝也」，讀諸侯章第三，「蓋諸侯之孝也」，讀卿大夫章第四，「蓋卿大夫之孝也」，讀士章第五，「蓋士之孝也」，讀庶人章第六，「此庶人之孝也」。

也，「這是說孝子的身分雖有等級，而孝親的心理都是一樣，凡作兒女的無論在何地位，皆當盡孝道的本分，總結一句，「故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也，」這是昭示人沒有一個不能行的。

孝何以謂「至德」？因為孝是「德之本也」，人的善心善事善行，凡百的善，皆以孝為根基，所以有子說：「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與。」例如作一國之元首的，當以博愛民衆為先務，若沒有愛他的父母，那末怎能愛百姓呢？地方的行政長官，自己在家庭裏面，事父母不敬，待弟兄不愛，那末怎能化導百姓呢？所以三才章第七：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也，天地之經，而民是則之。」可知齊家治國，以孝為本，自然化行俗美了。

孝何以謂「要道」？為入之道，固非一端，我國是禮教之國，禮之主體，即在乎「母不敬」，（禮記上）「孝道即所以專注重於敬禮，論語為政第二」：「子游問孝，子曰：今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」又里仁第四：「子曰：事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」這是孔子訓人子敬親之心，比養更為重要，不但慈善之親要愛敬，就是不遠，勞而不怨，「這是孔子訓人子敬親之心，比養更為重要，不但慈善之親要愛敬，就是頑嚚之親，何嘗不要愛敬，如虞書堯典：「岳曰：瞽子，父頑，母嚚，象傲，克諧以孝，烝烝乂，不格

姦，「舜王雖是一個瞽人之子，父母不講忠信德義，又遭遇異母弟的傲慢無禮，然而舜能以孝敬之道，使他們漸漸的受感化，做好人不至於爲惡，敬的效力，誠非淺鮮，所以廣要道章第十二「所敬者寡，而悅者衆，此之謂要道也。」因行敬的祇一人，而得懽心的有千萬人。

孝道畢竟是怎樣的本分？他的範圍是很廣大的，茲撮其三大要，第一是事親，第二是報國，第三是立身，這三件是互相貫聯，不能缺一，因爲事親能孝，他必能報國盡忠，盡忠盡孝，他必能揚名榮親，所以孔子說：「夫孝始於事親，中於事君，終於立身。」就是這個意義。

如何事親？按着孔子答樊遲的問，卽是「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」論語爲政第二

怎麼是「生事之以禮」？常人以爲「有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌。」論語爲政第二又如孟子

論行仁政，「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣，老者衣帛食肉，」梁

何上是否服勞奉養？卽爲生事之禮已盡？但孔子卻不以爲然，若單是能養不能敬，那末養

父母與養犬馬何別？若單是能服勞奉養，而並不是出於歡心樂意的事奉，那末這種勉強而行之的孝，怎得稱爲孝呢？

孟子與孔子的意見也相同，離婁章句上他說：「曾子養曾皙，必有酒肉，將徹，必請所

與，問有餘？必曰有，曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉，將徹，不請所與，問有餘？曰亡矣，將以復進也，此所謂養口體者也，若曾子者則可謂養志也，「這是孟子援引曾子曾元養親必有酒肉，都有一樣的誠意，祇是對父親要以餘食與人的意見，各有不同，曾子不但奉養父親的口腹，並又顧及父親的意志，曾元祇知奉養父親的口腹，卻不體會父親的意志，所以孟子下一斷語說：「事親若曾子者可也。」

舊約創世記二十七章所記雅各用假野味進食於老父，倒蒙了極大的祝福，以掃用真野味進食於父前，反得不着祝福，並且這位老父親「以撒說：你兄弟已經用詭計將你的福分奪去了。」參三十
五節人未免要為以掃作不平之鳴，其實雅各之受祝福，與以掃之不能受祝福，其原因非在一餐之野味，乃在平日之孝行，追念上文二十六之三十四五「以掃四十歲的時候，娶了赫人比利的女兒猶滴，與赫人以倫的女兒巴實抹為妻，他們常使以撒和利百加心裏愁煩，」因為以掃不守家訓，私娶異族，雅各與以掃同胎而生，同等年歲，但未奉父母之命，不敢私訂婚姻，所以對以掃則心裏愁煩，對雅各則與以祝福，這也是一個養口腹與養心志的明證，更足表示中外古今孝親之道並無二致。

上文所說養志，我們若研究孝經諫諍章第十五，可知養志不單是「從父之命」使

親心愉快，還有不當從而不從的父命，爲人子的用幾經諫勸必使父母之身，不陷於不義，而更使父母之心，且樂於爲善，這等人孔子稱他爲「諍子」，如國家有諍臣，天子諸侯雖無道，終不至於失天下，亡家國，這等諍子，非有大過人之材，也不能濟事，正如易經的大過才得占有「枯楊生稊」，「枯楊生華」，當父母的不義，彷彿老楊枯乾無生氣，而諍子的柔聲下氣，委曲婉轉，幾微的諫勸，如春雨甘露，溪水石泉，漸漸的滲潤了枯楊，到了時期，不知不覺的生稊生華，然非像大過人的虞舜，怎能做得到呢？中庸孔子贊嘆說：「舜其大孝也與，」這不是容易的一回事。

怎麼是「死葬之以禮」？滕文公章句上孟子說：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑，他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其類有泚，睨而不視，夫泚也，非爲人泚，中心達於面目，蓋歸，反藁裡而掩之，掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」這是論喪葬之禮所由起，但亦不過因陋就簡罷了，無如後世沿習成風，踵事增華，像墨者夷之那樣的人，也厚葬其親，按着「墨之治喪也，以薄爲其道也。」若以厚葬其親爲合理，則必以薄葬其親爲非是，所以孟子借此以糾正愛無差等之謬說。

但厚葬其親，雖是孝子當盡的最後本分，而在孔子的意見，必須酌量其能力，不可過

分的講究儀文，所以論語八佾第三孔子對林放問禮之本說：「禮，與其奢也甯儉，喪，與其易也甯戚。」現時代的治喪家，不惜以數千金或數萬金之耗費，博取一「大出喪」三字之美名，實爲孔子所不取，讀孝經喪親章第十八孔子說：「孝子之喪親也，」無論容貌辭氣服飾飲食，處處都當表示「哀戚之情，」要不可「以死傷生，」而哀毀過情，所以「喪不過三年，」就是昭示孝子有終身之憂，畢竟有個限制，到三年乃適可而止。

至於飾終典禮，概括凡五，備置衣衾棺槨一、陳設祭器二、哭泣哀送三、建墓安葬四、立廟祭祀五，孝經的總結句，「生事愛敬，死事哀感，生民之本盡矣，死生之義備矣，孝子之事親終矣，」爲此我國歷代帝王聖賢，皆極重視孝道，以爲治國齊家之大本，如孔子說：「吾志在春秋，行在孝經，」莫非以事親爲百行之源阿。

怎麼是祭之以禮？中庸右第十九章說得最清楚明白，這章記孝子若天子的身分，第一當祭天，卽「郊社之禮，所以事上帝也，」第二當祭祖，卽「宗廟之禮，所以祀乎其先也，」但祭祖比祭天更爲詳備，如「春秋脩其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食，」這一節是說祭祖要因時盡禮，又「宗廟之禮，所以序昭穆也，序爵，所以辨貴賤也，旅酬下爲上，所以逮賤也，燕毛，所以序齒也，」這一節說祭祖要因禮盡制，有大小貴賤上下長幼的分別，

又「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」這一節說祭祖要誠懇恭敬，如父母生存一般。

所以禮記祭義說「孝子之祭也，盡其慤而慤焉，盡其信而信焉，盡其敬而敬焉，盡其禮而不過失焉，進退必敬，如親聽命，則或使之也。」論語八佾第三門人記孔子祭祀之誠說「祭如在。」又記孔子的話說「吾不與與祭，如不祭。」鄉黨第十「雖疏食菜羹瓜，祭必齋如也。」後儒瓜讀作必，吾以爲瓜何妨仍作瓜讀，因爲祭祖在誠不在物，雖疏食菜羹或一瓜之微，祇要祭必齋如，以致誠心罷了！祭的最大意義就是學而第一。「曾子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。」又如朱柏廬先生家訓「祖宗雖遠，祭祀不可不誠。」可見我們的國家歷史悠久，國祚綿延，就在國民能不忘本的美德。

事親之道已如上述，其次就是報國，這是把孝道的範圍擴大而言之，離婁章句上孟子說「一人有恆言，皆曰天下國家，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」一個人能身爲孝子，他的家庭必然整齊，若一日立身朝廷，事奉元首，移孝作忠，必然可以治國，左文公十八年「先大夫臧文仲教行父事君之禮，行父奉以周旋，弗敢失墜，曰：見有禮於其君者，事之如孝子之養父母也……」公羊定公四年「伍子胥曰：事君猶事父也。」所以歷代

的忠臣烈士，大抵出在孝子之門。

又其次就是立身，何謂立身？左傳：「太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽，一那樣的人，功德在國家，模範垂後世，姓氏留史冊，名譽丕顯於天下，父母共與其榮光，可算是立身無愧，此身不是虛生了，怎能有這樣的人？不是孝子還有誰呢？若將歷代所撰的孝子傳取而一一讀之，就可知孝子「終於立身」無一不是證實顯名揚親的事。

堯典虞舜「克諧以孝」中庸孔子稱他爲「大孝」武王周公孔子稱他爲「達孝」一因他是能「善繼人之志，善述人之事者也」左傳隱公元年，潁考叔爲遺羹歸母，感動了莊公之心，使母子相見，親愛如初，充滿了融融洩洩的快樂，「君子曰，潁考叔純孝也，愛其母，施及莊公」春秋傳引詩經的話，「孝子不匱，永錫爾類」就是這個意義罷！

孔子的門生中，閔子騫也是個出名的孝子，所以稱讚他說：「孝哉閔子騫，人不問於其父母，昆弟之言」這些孝子事實，載在經史，皆信而可徵。

至於搜神記「王祥母常欲生魚，時天寒冰凍，祥解衣將剖冰求之，冰忽自解，雙鯉躍出」類此者尚有王延楚餒二人，後世但傳王祥臥冰，又三國時有江夏人孟宗，字恭武，後

以避孫皓字，改名仁，少從南陽李肅學，其母作厚褥大被，人問故，母曰：小兒無德致客，故爲廣被，庶可氣味相接矣。母嗜筍，冬時筍尙未生，宗入林哀歎，筍忽迸出，臥冰泣筍二事，後人以爲孝性所感，得有躍鯉出筍的奇事，其實此或偶值之事，在科學家視之，未必以爲信然，並且若按孔子「不時不食」的話說起來，天寒地凍，本非食生魚鮮筍之時，爲人母的有此等嗜好，爲人子的不能陳義改善，卽陷親於饕餮之不義，所以祇可列之於愚孝，不能與達孝純孝並論之。

或問，基督教雖也講究生事死葬，卻少了祭之以禮，豈不是於孝道有虧？無怪我們讀書明理的人們，不容易皈依，茲要把這個疑問略答於下。

第一、古人以「慎終追遠，民德歸厚」爲孝道，例如武王時，周公成文武之德，追王太王、王季，上祀先公，以天子之禮，「這樣的追遠，也不過幾代而已，但將基督的譜系考察一下，（參路加三之二三至二八）耶穌的本身，人看來他是約瑟的兒子，追溯上去，他是大衛的子孫，亞伯拉罕的後代，也同是亞當的後代，直追到亞當是神的兒子止，這是根本的追遠，所以基督教的舊約時代，祭神不祭祖，其祭義詳載摩西五經，但也不能因已祭神，而就可以不孝敬父母，耶穌曾爲此糾正當時這種流弊，（參馬太十五之一至九）這樣

看來基督教是根本的追遠，是根本的完盡孝敬父母之道。

第二、古人以「春杓夏禘秋嘗冬烝」四時之祭，或簡用「春秋」二時，其祭物不外乎犬豕牛羊，後世除犬而用三牲，近代也改用雞魚等品，以及酒醴黍稷之類，若說父母已死，尚需飲食，一年祇供以二次四次，豈不成爲餓鬼？若說無需，何容虛行故事？因此新約時代，耶穌闡明「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀」的真意義，並闡明「神是個靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他」。參馬太九之十三 約翰四之二四就廢止了祭神的禮，那祭祖的事更不必說了。

總而言之，孝道根於天性，是萬善的本源，是人人所當盡的本分，若能本着孝道爲人，他在人生路上必能得充分的福利，中庸右第十七章「子曰：舜其大孝也，與德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之，故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」與舊約申命記五之十六「當照耶和華你神所吩咐的，孝敬父母，使你得福，並使你的日子在耶和華你神所使你的地上，得以長久」的意義相同，新約保羅在以弗所書六之一二三，疏解得更清晰，他說：「你們作兒女的，要在主裏聽從父母，這是理所當然的，要孝敬父母，使你得福，在世長壽，這是第一條帶應許的誡命。」

並且研究舊約所羅門王所著的箴言，凡是智慧人，首要的，必「敬畏耶和華是知識

的開端，「次要的，必」要聽從父親的訓誨，不離棄母親的法則，「能得這樣的智慧，所羅門王又說「他右手有長壽，左手有富貴，他的道是安樂，他的路是平安」（參箴言一之七八，又三之十六、十七）反面說來，在我國忤逆不孝，國有常刑，在基督教聖經，若有人打罵父母，其罪亦難寬貸，（參出埃及記二十一之十五又十七）

我們再感想到耶穌釘十字架極度痛苦時間，還注意到母親的生活問題，託付他的愛徒約翰對母親說：「看你的兒子，對約翰說：「看你的母親，從此約翰就接馬利亞到自己家裏去了，（參約翰福音十九之二六、二七）於此可見基督教之重視孝道，與我國聖賢之道德觀念是一致的。

「十」 悌

說文悌「善兄弟也，从心弟聲，」經典通用「弟，」玉篇「愷悌也，」與詩「豈弟」同，書君陳「惟孝友于兄弟，」孔子在論語爲政第二引以爲與孝道並重，若「施於有政，是亦爲政，」大學右傳之九章所謂「不出家而成教於國，孝者，所以事君也，弟者，所以事長也，慈者，所以使衆也，」又引詩蓼蕭之篇，「宜兄宜弟」的話，加一解釋，「宜兄宜弟，而

后可以教國人，「所以墨子以「兄友悌弟」列於「惠君忠臣」「慈父孝子」之下，管子「爲人兄者寬裕以誨，爲人弟者比順以敬」，荀子「請問爲人兄，曰慈愛而見友，請問爲人弟，曰敬誦而不苟」，皆是闡明兄友弟恭之道。

然而這端要道很難做到，例如周公自古稱爲聖人，孟子公孫丑章句下陳賈說「周公使管叔監殷，管叔以殷畔，知而使之，是不仁也，不知而使之，是不智也」，後來他去見孟子問道：「周公何人也？」曰：「古聖人也。」曰：「使管叔監殷，管叔以殷畔，也有諸？」曰：「然。」曰：「周公知其將畔而使之，與？」曰：「不知也。」然則聖人且有過與？曰：「周公弟也，管叔兄也，周公之過，不亦宜乎？」按史記武王克商封夏后氏之後于杞，與殷之武庚「紂王之子」，是爲二王之後，又封弟叔鮮于管，叔度于蔡，叔處于霍，以監殷，是爲三監。不料武王崩，成王立，那時成王年才十三，周公相王，踐阼而治，管叔就與兩弟流言于國，說周公將不利于孺子，乘着機會挾武庚以叛，周公不得已東征，殺武庚，誅管叔，囚蔡叔于郭鄰，降霍叔爲庶人，這件事雖說是大義滅親，而揆之於悌道，畢竟是痛心而有虧損，因此孟子也不能諱言聖人無過。

卽就孔子而論，古今中外，沒有不公認他爲聖人，而孔子的教訓，尤以出悌入孝，爲人生的根本道理，但孔子反躬自問，是怎麼說呢？中庸右第十三章說：「君子之道四，丘未能

一焉，所求乎子以事父未能也，所求乎臣以事君未能也，所求乎弟以事兄未能也，所求乎朋友先施之未能也。」可見聖人如孔子也說弟道與孝道以及忠信之道，一樣的難盡，有些人說，這是孔子自謙之辭，其實不然，這是孔子的老實話，足見他真是個聖人。

悌道的正面看，講爲人弟的本分，要善事兄長，那末就悌道的對面看，豈不也講爲人兄的本分，要善愛兄弟麼？史記「舜母早喪，瞽瞍更娶妻生象，象傲，瞽瞍後妻愛少子，嘗欲殺舜，舜盡孝悌之道，日以謹篤，年二十以孝聞。」孟子萬章章句上記載較詳，「萬章曰：父母使舜完廩，搯階，瞽瞍焚廩，使浚井，出從而揜之，象曰：謨蓋都君，威我績，牛羊父母，倉廩父母，干戈朕，琴朕，張朕，二嫂使治朕棲，象往入舜宮，舜在牀琴，象曰：鬱陶思君爾，忸怩，舜曰：惟茲臣庶，汝其予治，不識舜不知象之將殺己與？曰：奚而不知也？象憂亦憂，象喜亦喜。」這是描寫弟殺兄的計劃何等利害，也描寫兄對弟的度量何等寬宏，孟子且在下文證實舜對象不是一種僞喜，乃是出於真情實意，因爲「君子可欺以其方，難罔以非其道，彼以愛兄之道來，故誠信而喜之，奚僞焉？」舜能如此善愛兄弟，所以象也大受感化，不至終於爲姦惡了。

左傳隱公元年五月，記鄭伯克段于鄆的事，若追溯鄭伯（即莊公）何以去討伐鄆

因爲京叛大叔段，「段入于鄆」之故，何以京叛大叔段？因爲莊公知大叔段罪惡貫盈，可殺之時機已到，出師有名，就命子封率大兵去伐京，但大叔段何以完城郭，聚人民，繕甲兵，具卒乘，與鄭莊公有敵對行爲？莫非是他的哥哥莊公所養成，在他請京使居的時候，莊公明知都城已過百雉，不合法度，非先王制，乃故意說：這是出於母親的意思，無可避害。莊公雖明知母親寵弟，勢必蔓草難除，莊公卻已胸有成竹，說多行不義，必自斃。其後叔段勢力日擴，有人勸莊公請除之，莊公說：無庸，禍將自及。直至叔段土地益加廣大，將要厚得民衆，有人勸莊公現在可以除了，莊公卻答道：不義于君，不親于兄，非衆所附，雖厚必崩。所以叔段的罪惡，完全是莊公所養成，若莊公能如舜之感象，日臻於善，不至爲惡，大叔可以不出奔於共，母親姜氏可以不寘於城潁，兄弟無故，母子如初，家庭雍睦，融融洩洩，豈不是人間最大之幸福？然而莊公計不及此，所幸莊公孝心失之於初，尙未終忘，得潁考叔的感通，悔過遷善，這一點還算可取。

悌道的意義，有廣狹的分別，狹義說只限於家庭，廣義說可推及到四海，論語顏淵第十二「司馬牛憂曰：人皆有兄弟，我獨亡。」按司馬牛是孔子弟子，名犁，其兄名向魘，宋人因向魘作亂，牛常憂懼，昔曾問君子於孔子，孔子回答他說：「君子不憂不懼。」意思是

開導他，只要自己勉力行善，捫心無愧，抱君子含宏寬廣的態度，那末環境的或得或失，可以一聽自然，何足累我心境。無如司馬牛是懷着狹義思想，好像家庭之外無悌道，所以內憂其兄之難化，外懼其禍之將臨，心中長戚戚，不能自解，因此他的同學子夏名商將夫子的話寬慰他說：「死生有命，富貴在天，」凡事有天命定，靠自己着力何用，應當像「君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也，」那末「君子何患乎無兄弟也，」可見盡悌道於家庭，義狹而範圍小，推悌道於四海，義廣而範圍大，禮連「大道之行也，天下爲公，……故人不獨親其親，不獨子其子，」進釋其意，當然不獨見其兄，不獨弟其弟，又說：「今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，」細釋其言，也可說各見其兄，各弟其弟，這是子夏得孔子之道旨，較深於司馬牛。

看到司馬牛憂無兄弟，其原因即在不能擴充悌道，因此思想狹窄，以致憂懼交集，猶如孟子滕文公章句下所記的陳仲子，他以爲當時齊俗，奢侈放縱，有傷道德，非廉潔自守不可，就「以兄之祿，爲不義之祿，而不食也，以兄之室，爲不義之室，而不居也，」同一氣量狹窄，假使陳仲子克盡悌道，化其兄之不義之祿而爲義祿，不義之室而爲義室，何至於抱消極主義，避見離母處於於陵呢？

並且兄弟情關手足，本應互助互愛，不可起閭牆之爭。如魏史「文帝嘗令東阿王植七步中作詩不成，將置大法，應聲曰：『煮豆燃豆箕，豆在釜中泣，本是同根生，相煎何太急！』」按文帝名丕，篡漢爲帝，與植同爲曹操子，但兄弟二人不相容，比漢時民謠：「一尺布尙可縫，一斗粟尙可舂，」還不及呢！所以曹植這首詩，後人輒見兄弟相恨，皆樂爲傳誦，倘若矯正過來，相恨變成相愛，行則互相提携，居則共同食息，一家和順，外侮何來？假若把這悌道推行在全國中，無論那一處的百姓，都如孟子所說「出入相友，守望相助，疾病相扶持，」滕文公章句上相親相睦，精神團結，萬衆一心，咸有一德，那末內亂無從發生，外患也必消滅，國泰民安，豈不成爲和樂的大家庭呢？

或說：信如子言，這條悌道，與耶穌在約翰福音十三之三四所提示的「一條新命令，乃是叫你們彼此相愛，」與約翰在一書二之十、十一所闡揚的「愛弟兄的就是住在光明中，……惟獨恨弟兄的是在黑暗裏，」語氣相同，足見我中國的聖賢之道，與西方輸入的基督教義無少差池，更與博愛主義互相發明。我將答應他說，聖賢所講的悌道，與耶穌所講的彼此相愛，其效用果有相同之處，其主體卻是大不相同，悌道屬乎人倫之道，只關世事方面，彼此相愛屬乎靈性之道，尤切於精神界的事，因爲所求乎悌道的原因，莫非兄

弟同根而生，謀家庭的和樂罷了，所求乎彼此相愛，乃爲世界人類，盡爲天父的兒女，在精神界沒有種族，沒有階級，沒有性別，沒有年齒，沒有品秩，皆是平等，同爲兄弟，其彼此相愛，不僅是禍福榮辱，憂樂安危，同享同任，倘使有一點過錯愆尤，也必須共同負擔，用溫柔的心，把他挽回過來，以免天父擔憂，正如保羅在加拉太六之二說：「你們各人的重擔要互相擔當，如此，就完成了基督的律法。」然而基督教宣傳在世界，到如今將有二千年光景，對於這一條新命令，並沒有完成，試看意大利西班牙都是基督教勢力最瀾漫的區域，卻是對外的侵略，對內的戰爭，非常劇烈，異樣殘忍，何嘗有正義人道在裏面，所以基督教的信徒們，既負基督的使命，益當努力，使基督的彼此相愛之道，實現於世界，而世界人類不能不欽佩基督之道，超越乎各國古聖賢之道。

「十一」 結論

綜上十端重要道德看來，我中國聖賢雖沒有創立宗教的名目，而宗教所注重的範圍人心，維繫世道的規則，可稱甚爲精密，並且宗教上所最注重的神人交通之道，雖沒有徹底講明，完備昭示，而「至誠感神」，「明德維馨」，「神所憑依，將在德矣」，「天道福善禍淫」，

「等等的話，也已有確切的指示，惟以神道玄妙，高深莫測，古聖賢自覺智力有限，不敢任意推度，以致『罕言』『不語』，所以『性與天道不可得而聞也。』」

朱子註釋中庸右第一章說「子思述所傳之意以立言，首明道之本原出於天，其實體備於己而不可離，」這兩句註解，已可證明天道的來原可知，天道的本體難明，只得假定說其實體備於己，這也莫怪，因為古聖賢同是個人，同是屬這世界的，祇能明白人倫方面的，不是像耶穌基督是從天上來的，當然能知天來的大道，凡道的本體真相根源，都能宣達無遺。但古聖賢對於天道所闡發的雖有缺憾，而對人倫道德所闡發的，不僅透切之至，而且確實可以應用，無論在家庭在社會在國家以及在天下，都能發生感應，收美滿的效果。

有些人說：古聖賢的道德論，既然確實應用，何以現在有一般人起來反對要破壞或推倒他？想必道德論的本身有缺憾罷？不然，何以有人提倡新道德論呢？照作者的意見！道德是。人。生。當。循。的。正。軌，當。遵。的。極。則，天。經。地。義，無。偏。無。倚，不。易。不。變，沒。舊。沒。新，今人不滿於古聖賢的道德論，其原因有三。

一則為古時代的人，對於行道德的禮儀制度，過於繁瑣，過於拘謹，不合今日的時代

化，若是社會的領袖們，知識界的指導者，將昔日的舊禮儀舊制度，損益合法，調劑得當，掃除道德的空文，保存道德的實理，敢說誰來反對？

二則爲歷代的君相士庶，往往利用道德的名詞，肆行專制政體，把持朝綱和家政，例如忠孝二字的美譽，演成「君欲臣死，不得不死，父欲子亡，不得不亡」之威逼慘酷。

三則爲人心之虛僞，致道德失其價值，當春秋時代，有許多諸侯，挾尊王之名，行稱霸之實，卽如近世也有託「王道」之名，通「親善」之情，而實施侵略霸佔，這些假仁假義，終究必要敗露，然而真仁真義，到底不能磨滅。前幾年我們常聽到打倒甚麼，打倒甚麼，自從新生活運動以來，那些假的都拆穿，原來的道德論又被人重視了。

道德既有重大的價值，何以人不能實踐道德？這一層我們不能不加以注意，古聖賢對道德觀念的教訓，大概是勉人要「自明」，要「自修」，要「自誠」，要「自助」，「言蔽之要」，「自己用力」，如孔子說：「有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。」孟子也說：「禍福無不自己求之者。」然而從歷史上研究起來，能作到道德完備的人，畢竟能有幾人？我敢說「堯舜猶有病」，「孔子也有過」，所以歷史上所記載的人物，就人的眼光看來，某也是仁人，某也是義士，某也是忠臣，某也是孝子，若就實際上說起來，我敢說仁人

義士，忠臣孝子，亦不能自信真的盡仁盡義，盡忠盡孝。因爲人自有生以來，所得乎天的不昧之虛靈，皆爲人欲所蔽，外誘所惑，失去了爲善的能力，假若要遵道明德，非求助於賦予能力之主宰不可，我們觀察信奉基督的人，謀社會幸福，能仁至義盡，謀國家治安，能本固邦甯，其得力處卽在乎祈禱，這一點在今日講新生活運動的人們，不可不格外注意。

