

劉真◆編

# 宗教 與教育

宗教有益於人的精神成長，

他能給我們崇高的生命意義、情操和安全感。

不過如果失去覺察而陷於迷信，

卻會造成知性的萎縮。

劉真・編

宗教  
與教育



# 宗教與教育

推薦人的話 ◎鄭石岩

序 ◎劉真

認同祭祖祭祀的天主教·····	蔣復璁	1
天主教是愛——天主教的精神·····	羅光	19
漫談基督教·····	曾約農	29
道成肉身——基督教的基本精神與信仰·····	張繼忠	45
佛學東傳與中國歷史文化的因緣·····	南懷瑾	75
浩如煙海的佛學·····	南懷瑾	85

This One



3CQE-JBB-2ZWQ

純本土文化孕育的宗教——道教·····	南懷瑾	115
認識伊斯蘭教·····	石樂三	153
泛靈信仰與儒釋道大結合——臺灣民間傳統信仰·····	張植珊	203
擁有富貴的人生·····	星雲大師	255
有靈的活人·····	阮大年	265
宗教是個人與社會的安定力量·····	李振英	277
生涯規劃與不死之法·····	萬武桐	289

【推薦人的話】

# 宗教的啟示

鄭石岩

宗教給人帶來安寧祥和的感受，因為它讓我們在心靈上有了依靠。人類精神生活之中，最痛苦的事莫過於孤獨、不安和無助。宗教卻啟開了精神生活的大門，讓人有了依歸和終極至善的希望。它令人振作行善，也能給人安慰和支持。宗教能給人美感，透過宗教情操，讓人能體驗生活中知足的喜樂，從而興起一種局外人的眼光，看出生活中種種的美。宗教能啟發生活創意，從覺察和驚奇之中，開啟生活的遠見和智慧，它非屬知能，而是心靈生活的提升與悅樂。當然，宗教也能培養人的善心，引發善良的行動，讓人成就光明圓滿的人生。

我打從童年就有宗教的信仰。佛教伴隨著我已快要五十年，從虔誠的信奉孺慕，

到佛法的了解和體驗，進而用在生活之中，享受它的妙趣和喜樂。它賜給我善良慈悲的襟懷，我把它視為與彌陀如來相應的光與熱。它給我堅毅的信心，用以克服許多失敗和挫折，也給了我光明喜樂的性情，去回應生命過程中順逆炎涼的事態。所以，我一直認為宗教教育是值得提倡的，要讓人人認識宗教，人人能自由抉擇宗教的信仰。

我雖然信仰佛教，但我對基督教、一貫道、天主教和回教也都略知箇中要旨。我參加讀經、禮拜、望彌撒；跟著回教團體一起討論教義等等，這使我對宗教有更多的認識。在我的眼裡，不同的宗教代表著不同的精神生活之旅，旅遊不同，目的地各異，但都是精彩的。所以，問題不在於你選擇哪一種宗教，而是你是否能正確信仰並奉行它。

人類精神生活的難題是沒有宗教或對宗教產生迷信。在我的實際觀察和諮商實務中，可以明顯的看出，正確的宗教信仰，可以給人帶來精神生活的豐富感，同時也是心理健康的保證。

我閱讀過不少有關宗教的研究，對於二十世紀初年美國哲學家威廉詹姆斯（William James, 1842-1910）所著《宗教經驗的種種》一書印象最深。他對於宗教與心理

之間，作了深邃的討論，並蒐集豐富的宗教個案，寫成這本鉅作。他對於宗教信仰的結論，可歸納成以下幾點：

· 有形的世界是精神世界的一部份，前者從後者取得它的主要意義。它的根源是愛與智慧。

· 人與更高層的精神世界會合，是人生真正的目的。

· 宗教的祈禱和感動，給人實在的體驗；宗教能給人一種情感的滿足和雄渾的精神力量。

· 它能給人安全、放心和祥和的性情，並產生自在感。

顯然，宗教是人類精神生活的重要出路，其所涉及的範疇包含了大部分的人性需求。無論就心理健康、精神生活，乃至生命的究竟意義來看，都具豐富的價值。心理學家羅洛梅(Rollo May)把宗教視為人格發展的一個向度。他指出人格發展中有著一股發展成高級精神生活的宗教動力。

宗教有益於人的精神成長，它能給我們崇高的生命意義、情操和安全感。但我們也不得不冷靜接受佛洛伊德(S. Freud)的忠告：宗教能給人類一種愛與幸福，不過如

果失去覺察而陷於迷信，卻會造成知性的萎縮，所以宗教信仰必須有人給予正確的指導。

宗教與教育同為啟發人心和開展人性的力量。宗教若無教育作為基礎，容易造成迷信；在精神生活上也會造成障礙。反之，教育如果沒有宗教，無異失掉高層次的精神生活和生命終極意義的關懷。於是，我贊成實施宗教教育；但不是傳教，或是對某種特定宗教的宏揚，而是讓每一個人了解宗教的本質及各種宗教的基本教義，並建立選擇宗教信仰的正確態度。

本書不但介紹了天主教、基督教、回教、佛教、道教的基本教義，同時對於宗教信仰的基本精神也做了論述，內容豐富，讀起來易懂，是介紹宗教教育的好書。書中收錄十三篇文章，都是當代宗教界名人的作品，讀之頗能感通受用。

劉師白如在擔任國立政治大學教育研究所所長期間，對於教育學術之研究與提倡不遺餘力，尤其注重研究生精神生活的涵養和啟發。他擘劃開設宗教哲學系列講座，聘請學術界、宗教界乃至政經界名家，為學生講述各種重要課題。本書中大部分的文章，就是當時宗教類的講稿，現在重新集結彙編成書，讀起來倍覺親切和無盡的懷念。



讀這些文章我感受到當時講者用心之情躍然紙上。當此提倡心靈改革的時代，劉師將它重新整理出版，不勝欣喜，讀之更是感動。

過去，聆聽這些演講，受到啟發良多，對於做人做事幫助匪淺。現在細讀本書，覺得歷久彌新，多所省發。這是一本值得教育界和宗教界同仁一讀的好書。

0  
0  
6

# 序

劉真

近代由於自然科學與應用技術突飛猛進，世界各方面隨著「知識的爆發」而在迅速改變之中。一方面人類的物質享受可以獲得充分的滿足；另一方面人類的精神生活却感到意外的空虛。這種「物質」與「精神」失去平衡的結果，便造成了今日世界文化極大的危機。故近年各國有識之士，均強調科學技術與人文思想必須密切結合，而且更應以人文精神指引科學發展的方向與運用科學研究的成果，藉期確保世界人類永久的和平與真正的幸福。

在各國大學教育方面，因深受此一思潮之影響，均積極進行原有課程的改革。余於民國五十七年秋參觀西柏林工業大學時，該校負責人即言其大學所有系科學生均須修讀哲學、宗教、文學、歷史、音樂等科目，亦即專才教育與通才教育並重。近年美國哈佛、耶魯及約翰霍布金斯等大學，亦大率如此，足見人文教育已日益受到歐美大

學的重視。

目前社會上，由於物質文明的不斷進步，若干人常不免只知追求物質生活的享受。但以個人收入有限，而物慾無窮，於是政治方面乃至教育方面，遂產生種種不良的風氣。對於造成這種不良風氣的少數不肖份子，固須「齊之以刑」；但就中國文化傳統的精神來講，則「道之以德」，似更為重要。

關於「道之以德」的方法，自然應該加強學校的倫理教育；但在倫理教育之外，如果對一般人尤其是教育工作者，能於其生命中多少灌輸一點宗教的意識，使他們性靈上得到一種啟示，從而了解人生不僅要注意物質生活，而且更要重視精神生活。物質生活的滿足，常須仰賴於外力，精神生活的滿足，則可求之於內心。一個具有高度宗教修養的人，不但不屑措意於世俗的榮辱得失，聲色貨利；甚至對最重要的生死關頭，也都看得很輕。如果從事政治或教育工作的人都能具有這種精神修養，自然就不會發生敗壞風氣的事了。

當代最著名的科學家愛因斯坦嘗言：「沒有宗教的科學是跛子，沒有科學的宗教是瞎子。」民國四十二年六月，余訪問美國普林斯頓大學時，承該校圖書館中文部主

任童世綱先生介紹至普林斯頓高級學術研究院與愛氏作一短暫晤談。彼又對余言：宗教的一切，全在個人的信仰，如果對宗教有信心的人，便不會懷疑宗教的價值。至於從事科學研究的人，其目的乃在追求真理，當然也必須對真理有同樣堅定的信心，才能有所發明和創造。愛氏這種對宗教與科學比較超然的看法，當可獲得世人的肯定與共識。

宗教與教育在人類文化範疇中，固屬不同的領域；不過余以為從事教育工作的人，不僅需要具備多方面的知識，同時也應效法宗教家獻身的精神，提高人生的境界，認識人生的真義。只有這樣，所謂「人格教育」、所謂「教育神聖」等等，才不致成為一些空洞的名詞。

兩年前余在一次文教問題研討會中，曾談及今日社會上充滿暴戾之氣，四維不張，人心陷溺，文教界實應負起「救心」的責任。昔人嘗言：「哀莫大於心死」，吾人自不能不有所警惕。

余前主持政大教育研究所務時，為提昇研究所學生精神修養，曾舉辦宗教哲學系列講座，其後出版之《宗教與教育》一書頗受各界重視。茲取其精華，再加入星雲

大師和阮大年、李振英、蕭武桐三位教授的講稿，重行加以整編，並承正中書局武總經理奎煜、蔡總編輯文怡同意，由該局重行排印問世。

宗教與教育的重要，應已成為心靈改革活動不可或缺的共識，本書之出版，意亦在此。甚望教育界、宗教界有識之士，共同致力於救心工作，為中華民族開創光明燦爛的前途。

民國八十六年四月於台北

◆蔣復璁

## 認同祭祖祭孔的天主教

中國以儒家學說為主，自孔子迄今已有兩千餘年，深入人心，所有中國人都由儒家學說孕育而成。天主教自基督降生，迄今也近兩千年了，西方人的思想行為，都以基督的教義為則，固然前乎基督有希臘與羅馬的文化，也影響著西方人的思想，但是天主教出了兩個聖人，一個是聖奧古斯丁，將蘇格拉底與柏拉圖的學說天主教化。一個是聖阿奎寧將亞里斯多德的學說天主教化。天主教是將各地的思想、習慣，盡量涵容，逐漸天主教化。例如中國的祭祖與祭孔，天主教認為：一種敬禮，不是迷信，不是崇拜偶像。現在我國的思想與習慣，天主教盡量涵容，為什麼如此呢？因為中國的儒家學說與天主教教義是相輔相成，並無衝突，不過天主教是宗教，儒家學說是一種思想。中國儒家思想與天主教教義相合，那是一種自然宗教，並不是耶穌救贖的宗教，這是我首先要說明的。現在我將天主教的教義用中國經典中的話來說明，以觀會通，

確是相合，並非是牽強附會。

天主教是信仰耶穌基督的宗教中，由耶穌基督親自創立的「羅馬公教會」(Roman Catholic Church)。它的元首——教宗（或稱教皇）常駐羅馬，它的使命是「天下為公」，所以稱作「公教」。它在中國三百五十年來，稱作天主教。照字面上講，天主教是信仰天主的宗教。按說文：「天，至高無上，从一大。」六書正譌：「古文主字，鏡中火，主也，象形，借為主宰字。」天是至上的神，主是主宰，天主是最高的主宰，所以天主教選定「天主」作為宗教的名稱。天主教也稱為「公教」，亦有所合。禮記說：「天無私覆。」老子說：「天道無親。」周敦頤通書說：「聖人之道，至公而已。或曰：何謂也？曰：天地主公而已矣。」這都與「公教會」原意相符，足見也與中國思想相合的。教在說文：「上所施，下所效也。」耶穌於馬爾谷福音教諸宗徒說：「爾曹當遍歷寰宇，宣傳福音於普天生靈。」這就是施教。聖葆樂致斐立比人書，勸信徒師法基督，勉成天主孝子說：「爾等宜以基督耶穌之心為心。……爾其戰戰兢兢，力行弗懈，以保爾終。」這就是效。故中國雖無宗教的名詞，而「教」之一詞，早已有宗教的含義。況且易經觀卦說：「聖人以神道設教，而天下服矣。」唐



孔穎達正義說：「天既不言而行，不為而成，聖人法則天之神道，本身自行善，垂化於人，不假言語教戒，不須威刑恐逼，在下自然觀化服從，故云天下服矣。」正義於觀的解釋說：「觀其大，不觀其細，此是下之效上，因觀而皆化之矣。」神道設教，自然觀化而效法服從，易經開其端，說文祖其義，教之一名，在吾國早已存在，何待「宗教」名詞之舶來？今日約定俗成，多稱宗教，姑用此二字以求西文之字義，則宗教在西文稱為Religion，淵源於拉丁文動詞Religare，作「束縛」及「聯繫」解。拉丹希說「吾人用孝敬的束縛和天主緊緊聯合著。」這與中國的法天之說相合，易經繫辭說：「天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。」禮記郊時牲說：「天垂象，聖人則之。」論語泰伯說：「巍巍乎，唯天為大，惟堯則之。」儒家信天為至上之神，亦為至善之神明，故理想人格的聖人是法天而成為聖人。效法天就是與天同一行為，於是有天人合一之說。易乾卦文言說：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。  
先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，況於人乎？而況於鬼神乎？

大人與天地相合，無所隔闕。如何可以相合？中庸主張以「誠」來貫通天道與人道，人能至誠，可以參天地，贊化育。中庸說：

唯天下之至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可與天地參矣。

漢儒董仲舒亦主天人合一之說，法天立道。此後宋儒，也言之不絕，如周濂溪的通書，以誠為本；張橫渠的西銘，天人與物我皆化。天主教用愛來結合天主；儒家固然用誠來上達天道，但是孔子所謂「吾道一以貫之」，不外乎仁，論語，「樊遲問仁，子曰。愛人。」仁作愛解，最為確當。如以忠恕來解釋一貫，則朱熹說：「盡己之謂忠，推己之謂恕」，忠是積極的愛，恕是消極的愛，不仍是仁嗎？與耶穌的「愛人如己」，完全相合。孔子說：「君子無終日之間違仁。」孟子說：「君子以仁存心。」

中庸說：「仁者，人也。」孟子說：「仁，人心也。」仁為人心所固有，故程灝要人「識仁。」仁民愛物，固必要仁，而事天潤身，也非仁不可，張載正蒙說：「天所以長久不已之道，乃所謂誠。仁人孝子所以事天誠身，不過不已於仁孝而已」。誠以合天，而仁孝乃為誠之道，與拉丹希用孝敬的束縛，與天主聯繫，不是絕對相同的嗎？況且孔子說：「禹，吾無閒然，菲飲食而致孝乎鬼神」。孔子亦主以孝事鬼神，而釋名說：「孝，好也。愛好如父母，如所悅好也。」所以中國以孝事天，也是以愛合天。按照宗教的定義，凡稱作宗教，必定要有三種不可缺少的因素，即：教義、教規及教儀。

## 教義

天主教最重要的教義是信仰天主，在中國就是天的信仰。這個信天觀念在孔子以前就已發生，在書詩兩經裏的天及上帝，都是人格化的一神。這個神造天地萬物的主宰。易乾卦說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」詩經烝民說：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」論語陽貨，孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生

焉。天何言哉！」天主教教義說：「天主是無始而自有的」。易經裏的太極與老子裏的道都是無始而自有的。易繫辭說：「是故易有太極，是生兩儀。」晉韓康伯注說：「夫有必始於無，故太極生兩儀也。太極者，無稱之稱，不可得而名，取有之所極，況之小極者也。」唐孔穎達正義說：「太極未分之前，元氣混而為一，即是太初一也。」清阮元有太極乾坤說，以謂太極就是太一，太一就是北辰，北辰也就是北極。北辰是神，太一也是神名，這個天地萬物的基源，最高的一神是無始而自有的，所以周敦頤在太極圖中說：「無極而太極」。他又說：「太極本無極也」。這就是說太極是極，再無極之可言，照天主無始而自有來解說，非常合適。元吳澄以謂太極與道一樣，都是天地萬物最後基源的假借名稱，古籍中的道、理、誠、天、帝、神、命、性、德、仁、太極，名稱雖是不同，實在都是一樣的假借名稱，誠如老子所說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名。字之曰道，強為名之曰大。」叫他大，叫他道，都是強為名之的假借名稱，都是先天地生，無非說明天主是天地萬物的最後基源，是無始而自有的。老子說：「天下萬物生於有，有生於無。」有生於無，無即自有的天主，所以老子說：「無名，天地之始；有名，

萬物之母。」無名是道，自有而無名，是天地之始；有名是道變而為萬物之母，各類萬物都有一開始之母，這就是有名。所以上文老子說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」常道與常名是無名，非常道與非常名是道變而有名。禮記郊特牲說：「萬物本乎天，人本乎祖。」人本於祖，物本於天，故報本反始，以祖配天，然祖亦萬物之一，未始不出於天。故荀子禮論說：「天地者，生之本也；先祖者，類之本也。」天地為生物之本，先祖為人類之本。天實為人類萬物之本，所以天主教以天主為父。三國誌高柔傳說：「以隆天父養物之仁。」吾國固早以父稱天。史記屈原賈生列傳說：「夫天者，人之始也。父母者，人之本也。人窮則返本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；病痛慘怛，未嘗不呼父母也。」吾國也早以父母視天。吳澄以為無極也者，是因為道體是無形無象的。易經繫辭說：「神無方，易無體。」詩文王說：「上天之載，無聲無臭。」這也合於天主教教義，天主是無形無象的純神。天主教又以謂天主是無所不在，無所不知。這與中國古籍中所說，也多相同，如詩經皇矣說：「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。」中庸說：「道也者，不可須臾離也。可離，非道也。」是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」

朱熹注說：「是以君子之心，常存敬蓄，雖不見聞，亦不敢忽。」邵雍說：「神無在，無所不在。」又說：「思慮一萌，鬼神得而知之矣，故君子不可不慎獨。」君子所以戒慎恐懼於不睹不聞之間者，為的鬼神無所不知。因此中庸說：

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：「神之格思，不可度思，矧可射異。夫微之顯，誠之不可揜，如此夫。」

天主教教義以為天主是全知全能的。全知已詳上說，全能在中國亦多言者，如論語說：「四時行焉，百物生焉。」天主只做不說，所以詩大雅皇矣說：「不識不知，順帝之則。」人不必謀慮，只要順天主的法則。還有天主教教義說：「天主是全善，公義及仁慈的。」這在書高宗彤日說：「惟天監下民，典厥義。」詩蕩說：「蕩蕩上帝，下民之辟。」詩旱麓說：「豈弟君子，神所勞矣。」孝經說：「天地明察，神明彰矣。」這些都是相合的。因此在天主教教義方面，與儒家學說可以說是如出一轍，

最是相同的了。

## 教規

人的意志，主發行為，一切行為，都有目的，造物主是人生全部行為歸向的終點，但要到達這個終點，必須遵守造物主的誡命，誡命在宗教，就是教規。天主教的教規可以分作三種：一是天主所定，即是天主十誡；二是教宗所定，即是教宗的通諭及教廷所規定的；三是各教區主教所定的。教區主教所定，各教區可以隨時取消重定。教宗所定也不是一成不變，也是可以變革的。天主教會惟一不能改變的教規是天主的十誡，這是天主口授摩西的十誡，見於舊約的出埃及記。茲按十誡所示，分別舉我國古籍所載以證之：

### (一) 欽崇一天主於萬有之上

論語·泰伯：「巍巍乎唯天為大！」

## (二) 毋呼天主聖名以發虛誓

春秋，桓公六年左傳：「周人以諱事神，名，終將諱之。」唐孔穎達春秋左傳正義：「自殷以往，未有諱法，敬事明神，故言周人以諱事神。」

## (三) 守瞻禮主日

中國向無守瞻禮主日的習俗，但漢代五日一休沐，唐宋十日一休，稱為旬休，以為休息洗沐之用，考其原意，還是齋戒洗沐，如禮記王制說：「方伯為朝天子，皆有湯沐之邑，於天子之縣內，視元士。」鄭注：「給齋戒自潔清之所，浴用湯，沐用瀋。」湯沐邑是天子賜方伯以齋沐自潔戒之地，所以休沐是為齋戒自潔，與天主教的第三誡命，恭敬天主，珍護靈魂，雖是不同，但「澡身而浴德」，而意義是相同的。況且禮記表記說：「齋戒以事鬼神。」郊特牲說：「孔子曰：三日齋，一日用之，猶恐不敬。」坊記說：「子云：七日戒，三日齋。」都是齋戒敬神，以致其誠，與守瞻禮主日以恭敬天主一樣。



#### (四) 孝敬父母

儒家的倫理，孝親為其首要，故其人生哲學，以孝親為出發點，以法天而天人合一為目的。禮記哀公問說：「是故仁人之事親如事天，事天如事親，此為孝子成身。」孝親聖治章說：「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。」故孝經開宗明義章說：「德之本也，教之所由也。」論語說：「君子務本，本立而道生！孝弟也者，其為仁之本與。」孝弟為仁之本，中國是以倫理為一切思想的基礎。這條誠命與中國思想最相合。

#### (五) 毋殺人

論語·顏淵『季康問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」』

儒家為政以德，故不主用殺，所謂：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」所以「為政焉用殺」，如果用殺，則「不教而殺謂之虐」，「殺人之父，人亦殺其父」，用刑是沒有好結果的。

### (六) 毋行邪淫

禮記·坊記：「故君子禮以坊德，刑以坊淫，命以坊欲。」古人以禮以刑，坊民之淫，修身立德，禁止一切相反潔德的言行。

### (七) 毋偷盜

論語·顏淵：「季康子患盜，問於孔子。孔子答曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」儒家重德，修己以及人，故季康子患盜，孔子戒以去欲，即「其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。」先行教化，盜自能息，個人貪利，豈能禁民之盜。偷盜抵罪，早在漢高祖人關最簡約的三章之內，列為誡命，可見重要。

### (八) 毋妄證

楊子·法言：「無驗而言之謂妄。」禮記·中庸：「所謂誠其意者，毋自欺也。」儒家以真實無妄致誠，能誠即不妄，自無無實無驗之言以妄證而欺人，亦以自欺也。列入誡命，所以命人致誠而不妄證。

### (九)毋願他人妻

禮記·曲禮：「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉！」論語·為政：『子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰：「思無邪」。」』第九誡命以保存靈魂，不可稍有邪思，此與儒家慎獨功夫相同。

### (十)毋貪他人財物

老子：「知足不辱，知止不殆，可以長久。」孟子·盡心：『孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」』第十誡命，毋貪他人財物，教人知足，不貪份外之財，因為天主教是最重守本份的，這與中國的教人知足，不要多欲，完全相同。

天主教的教規甚多，還有四規、七罪宗、三德、四樞德，不過十誡是最重要的。

## 教儀

前面講過天主教的倫理與教規，中國都有，但是教儀須附隨宗教而發生。中國儒家既多言人事，少言天道，所以一般人以為中國沒有宗教，更何來教儀？其實是錯誤的論調。孔子在論語裏說了多少關於天道的話，所以子貢說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」這是不正確的，好像子罕說：「子罕言利，與命，與仁。」孔子固然不說利，命與仁何嘗少說呢？也許記的人不聽見，於是說孔子不說，子貢或者也確是不聞，或者是始聞而歎其美，如程朱之所言。為何孔子於性命與天道說的不多？程明道說的好：「性與天道，非自得之則不知，故曰不可得而聞。」宋儒為補充孔子所少說，於是宋代理學家所說，無非是性命與天道，由此可證孔子並不專言人事，儒家也談天道與性命。孔子所言人生之規律，幾乎全部是教規，與天主教的教規相合。這些教規都在夫子文章之內。文章的含意，據朱注：「文章，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。」劉寶楠論語正義據史記孔子世家說：「夫子之文章，謂詩書禮樂也。」其實威儀是禮樂，文辭是詩書，朱注與劉氏正義，並無不同。

詩以言志，孔子取詩之「可施於禮義者三百五篇，孔子皆弦歌之。」故詩為樂章，詩與樂合。書以紀事，書亡而入春秋。孔子的文章，簡而言之，實僅禮樂，樂亡而附麗於禮，禮實是夫子文章的概要，所以說：「君子博學以文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」朱注：「君子學欲其博，故於文無不考；守欲其要，故其動必以禮；如此，則可以不背於道矣。」君子博學，而以禮約之，使其言動不背於天道。禮有宗教的作用。張爾田論中國文化及其宗教道德說：「禮之一字，从示从豐，豐者祭天時行禮之器也。故中國之禮，即從宗教神秘而來，即是中國宗教上一種教儀。……中國宗教，非無教儀也；中國宗教之教儀，即寓於社會習慣之中，蓋合全社會而為一教會者也。」宗教的教儀，既寓於社會習慣之中，所以中國無宗教之名，而有宗教之實。中國的禮，確有宗教的意義，按說文說：「禮，履也，所以事神致福也。从示从豐，會意。」豐是祭器，已如張氏所說。說文：「示，天垂象，見吉凶，所以示人也。」孟子說：「天不言，以行與事示之而已矣。」故示是天以示人，豐是祭器致敬，完全是宗教的神秘作用。

禮是按著天道來調節人的情感，天道就是天理，天理合乎人情，所以因哀傷而有

喪禮。喜樂而有婚禮，父母是三年之喪，弟兄是期年之喪，情有厚薄，而禮有等級。五禮之中，莫重祭。祭者，際也。這是天人相接之道，故祭以郊之為大，郊特性說：「萬物本乎天。……郊之祭也，大報本反始也。」禮所以報本返始，不忘其初，所以禮運說：「夫禮之初，始諸飲食，其播黍稷，汗尊而杯飲，蕡桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。」鄭玄注：「言其物雖質略，有齊敬之心，則可以薦羞於鬼神，鬼神饗德不饗味也。」古今異代，文物制度，雖有更革，而禮重誠敬，這是一致的。禮記禮器說：「故經禮三百，曲禮三千，其致一也。」鄭玄注：「致之言至也；一謂誠也。」致其誠敬，於是宗教的儀式，來表現人們內心的宗教情緒。宗教的儀式，不外乎禮樂。禮是文節，表現在外，故重節序；樂本內心，感物而動，故重和諧，兩者皆在舉行儀式時，用誠敬的心情，法天以求合一，也就是說，以誠敬之心，求「天人合一」。這與天主教用祈禱的儀式來結合天主，也是相同的。

中國的儒家當然不是宗教，但是儒家的學說最與天主教義相合，照以上的說明，即可明瞭。但是天主教傳入中國，開花結果是一五八二年義大利耶穌會士利瑪竇來到澳門，一六〇一年到北平，天主教在中國才算生根。然而中國古籍中為什麼有這麼許

多含有天主教思想的話，並且遠在耶穌降生以前？要答覆這個問題，其實非常簡單，天主教是始於皇古，天地間唯一的宗教，故各民族本於天命，而自然崇仰，凡所記載，皆不知不覺的流露，與天主教思想適相符合。耶穌降世救贖，親自建立聖而公的教會，補充自然信仰的不足而給以新的啟示，所以公教是上承天主之命，要「遍歷寰宇，宣傳福音於普天生靈。」這就是中國古籍中含有天主教思想的道理，與儒家思想相同的原因。總而言之，天主教不是洋教，是中國的天主教，是世界的公教。





## 天主教是愛——天主教的精神

### 人生的目的

天主教的宗旨，在指示人們生活的目的。有的人說天主教勸人為善，有的人說天主教提高人的精神，有的人說天主教徒崇敬天主，有的人說天主教講身後的天堂地獄。這些人的話，都只說到一面，沒有說到全部。天主教的宗旨，是給人一個正確的生活目的，教人好好地做個完人。

天主教的範圍，不單單是在於使人信仰教義，不單單是在於使人參加宗教儀式，不單單是在於勸人為善，天主教的範圍，在於整個的人。一個人信仰天主教，他的一言一行，他的整個生活，都要受信仰的支配。因為天主教信仰，給人一個正確的生活目的，信教的人便要過著這個目的的生活。

天主教的教義認為，人是從天主來的，人要歸於天主。

老子和莊子曾說，宇宙萬物是生於道而入於道。人之出生是出於道，人之死亡、是人於道。道是虛無渺茫，人死後也是虛無渺茫。

天主教相信宇宙為天主所創造，宇宙既是物質，不能自有，不能自變，更不能自己製造自己變化的原則。天主創造了物質，賜給物質變化的能力，規定變化的自然法則，宇宙乃逐漸變化而有萬物。

人是萬物之一，也是萬物之靈。人有肉性也有靈性，肉性來自宇宙的物質，靈性則直接來自天主。人是出自天主。人帶著出自天主的靈性，天主是無限的真美善，人的靈性便追求無限的真美善。宇宙萬物似乎是無限的，宇宙萬物都是供人使用的；可是宇宙萬物不能使人心滿足，人是應該歸於自己本原的天主，使自己的無限要求，可以償滿。

但是為什麼人又不知道歸於天主呢？而且為什麼在追求宇宙間的真善美時，常把假的當作真的，常把惡的認為善的，使人世間充滿了罪惡呢？甚至於明明知道一樁事是善事，自己想要做，卻又不做，反而去做自己本來不願意做的惡事呢？天下存心做

惡的人，本來很少，可是天下的惡事卻那麼多！

天主教相信人性生來就有缺點，並非「人性本惡」，乃是人性有缺點，驅使人向惡。這種缺點稱為原罪。由於人類始祖濫用自己所造成的，把人和天主隔絕。

怎樣可以補救人性的缺點，而使人歸於真美善的天主呢？人自己沒有這種能力，因為人不能補救自己的人性。於是天主親自降生為人取名耶穌。耶穌以天主之尊，乃能補救人性的缺憾，引人歸於天主。

## 引人歸向天主

人類始祖濫用自由，造成了人性的缺點，後代的人因著人性的缺點，更濫用自由，造下了許多的罪孽。罪孽使人和天主相隔絕，對於天主是極大的侮辱。孔子曾說：「獲罪於天，無可禱也。」耶穌為引人歸向天主，首先便犧牲自己的生命，為補贖人對於天主所犯的罪，同時也教訓人，如歸向天主，第一應該不做惡事，第二應該有犧牲的精神，以補償自己和別人所做的不正行為。

耶穌既是以天主之尊，降生成人，在他身上便是天人相合；他引人歸向天主，便

是使人 and 天主相合，使人得享天主的生活。天主教教義告訴領洗信教的人說：「領洗，就是在精神上和耶穌結成一體，分得耶穌的生命。這種生命稱為超性的生命，即是超於人之本性的生命。」

一個人領洗入教，他的精神就提高了，他每天都應該努力去實行這種高尚的精神生活。

天主是純粹的精神，人要精神上追求與天主結合，因此天主教最重人的精神生活，那麼天主教是不是鄙棄物質生活，摧殘人的物質生活呢？天主教著重物質，因為宇宙物質是天主所造，以供人的使用，人可以用自己的聰明，追求科學的發明，以加高物質的享受。天主教不反對科學，而是鼓勵科學。不過物質的享受，要立一定的範圍內，我們人因著人性的缺點，常常破壞了這範圍。

中國古人以為人的七情之動，要保持中和，若是有所偏，便是不正了，我們人偏就常常不正；因此，天主教勸人不要愛物質的享受，以免物質淹沒了精神，在天主教內有些苦修的人，絕對不願有物質的享受。但是普遍一般人，則不願苦修。天主教提醒這般人以精神為重，也指導人鍛鍊意志，使自己知道如何做控制物質。

天主為聖善的精神體，他的生活乃是真善美的生活。人為和天主相結合，便應當提高自己的精神生活，成為聖善的、純潔的。中國古人說，人心要正，人心的天理才可顯明。邪僻的人，不能和天主相結合，心地不光明的人，也不能和天主相結合，和天主相結合的人，該當是純潔聖善的人。

天主是無限的，是無始無終的；而人則是有生死。不過人的精神則傾向於無限，傾向於永生。我們人能夠和天主相結合，人的精神生命將藉著天主的生命而永遠存在，並且在天主的至真至美至善的生活裡，人心得到滿足而感到圓滿的幸福，這就是天主教所說的「天堂」。

天主教注重身後的永生，以現生為永生的預備。身後的永生，不是憑空造的，不是單單由禱告而來的，不是偷懶而逃避現實的人所獲得的；乃是在現世生活的每個崗位上，負起自己的責任，發揚自己的精神而後可以取得。

### 生活的精神

天主教提倡和天主相結合的精神生活。這種生活的意義，當然千頭萬緒，不單是

局外人不曉，就是局內的人也不容易懂。可是從大綱上看去，天主教的精神生活，卻又很簡單，很明瞭，很自然。天主教教義認為三位一體的生活就是天主的生活。我們為了解釋「三位一體」，常用我們的精神生活作比喻，我們認識一物體，在腦中有這物體的觀念。我們愛一人時，心中自有這人的印象。因此我們說：天主是獨有的，他認識自己，同時認識自己所有的觀念，這就是聖子，天主認識自己而愛自己的愛，便是聖神。因此聖父、聖子、聖神是同性同體。同性同體的生活是愛的生活。

天主對於宇宙萬物，完全出乎一個「愛」字。天主因愛宇宙萬物而造宇宙萬物，易經說，這是天的好生之德。天主因愛人而造人，尤其因愛人而降生救人，引人歸向天主。

因此聖若望宗徒說：「天主是愛。天主對我們的愛在這事上已顯出來了，就是天主把自己的聖子打發到世界上來，使我們藉著他而有生命。」（若望第一書第四章第八節第九節）他又說：「可愛的諸位，我們應該彼此相愛，因為愛是出於天主。凡是有愛的，都是出於天主，也認我天主。那不愛的，也不認識天主。」（同上第七節）

天主教所提倡的精神生活，便是愛的生活。天主教的一切誠律。都包括在這個

「愛」字裡。聖保祿宗徒說：「一切的規律只用一句話可以包括，就是愛人如己。」

（迦拉達書第五章第四節）又說：「誰若愛人，就滿全了誠律。」（羅馬人書十二章十八節）又說：「誠律的宗旨，就是愛。這種愛是發自純潔的心靈，發自完善的良知，發自無虛偽的信仰。」（竿茂德書第一章第五節）這種思想，乃是耶穌的思想，耶穌自己曾明白地教訓弟子們：「最大的誠命愛天主和愛人。一切的誠律都包括在這兩條誠律中。」（瑪竇福音第二十二章第三八節）

天主教生活的精神，以愛字為代表。天主教所提倡的善德，也以愛為中心。中國儒家遵從孔子的教訓，以仁為一切善德的總綱，仁攝諸德，這種思想和天主教的教義是相合的。仁的根基，在於天地好生之德；人心含有天理，和天心相同，人心也有好生之德，稱為「仁」。朱熹說：「天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心，以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰心而已矣。」（朱子仁說）

天主教的愛，出於天主，而又歸於天主，然後再分佈人世。天主教所講的愛出於天主，因此不是普通所說的「博愛」，而是發源於「天主之愛」。天主之愛是精神之

愛，是傾向於天主的至真至美至善之愛，這種愛，第一愛天主，而且愛天主在一切萬有之上；因為天主是至真至美至善的。然後便愛旁人；愛旁人，是因為凡是人都是天主所愛的子女，既然愛天主，便也該愛天主所愛的子女。

人文主義者，批評天主教所講的愛，由人到天主，由天主再轉變到旁人，不合情理，且過於空泛渺茫。當然他們沒有說這是迷信，但看他們的語氣，暗示著這是近乎迷信。在此我們可以答覆人文主義的先生們，我們愛旁人，若僅是人對人的關係，若僅以人為愛的標準，則「博愛」兩字就無法可講。愛的情感，是因真因美因善而發，不能是沒有理由，沒有目標。可是人世之人，由單方面看去許多人是壞得可惡，許多人引起我的惡感，使我討厭。另外是攻擊我，迫害我，成為我的仇人的人們，我無法愛他。我的愛，便有了界限。便不是博愛衆人了。但是我從天主一方面去看，人不論或好或壞，不論同情我或反對我，都是天主的子女，都受天主的慈愛，我為愛天主的緣故，我乃愛一切的人。這種愛，才是博愛，才不分恩怨。

中國古人講仁民而愛物，也是以天心為基礎。天地好生之仁，包括宇宙萬物，人以天心為心，也就是仁民而愛物了。



天主教的愛，是積極的愛，不單單在消極方面，「己所不欲，勿施於人」（論語顏淵衛靈公）；而且在積極方面，「愛人如己」。孔子說：「己欲立而立人，己欲達而達人。」（論語雍也），基督教訓弟子們愛人，要如同他們一樣，肯犧牲自己去救人，耶穌說：「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。人若為自己的朋友捨掉生命，再沒有比這更大的愛情了。」（若望福音第十五章第十二節）天主教的神父和修女，便是遵了基督所說犧牲自己去愛人的命令。

天主所提倡的愛，還有一種特徵，就是腳在地上，頭向天上，由形下而到形上，由物質而到精神。天主所提倡的精神生活，是在現在的一切萬有和人身上，在當前生活的一切責任上，都看到天主，因愛天主而仁民愛物，因愛天主而盡責任，心雖愛人愛物，心卻不繫在人物上，是到天主。心雖盡力滿全責任，心卻不繫在人物上，是歸到天主。心雖盡力滿全責任，心卻不以盡責而謀現在的福利，而是求滿全天主的命令。這種精神既不逃避現在，也不輕視現世；然而又不受現世的拘束，而能把心超出事物以上。聖保祿宗徒說：「我已經學會了在所處的環境中常自知足。我也知道受窮，也知道享受。在各種事件上和各種環境裡，或是飽飯，或是饑餓，或是富裕，或是困窮，

我都學到應付的秘訣；即是在鼓勵我的基督以內，我什麼都能做。」（斐理伯書第四章第十二節）

天主教的教友是否都能達到這一步，我不敢確言。許多教友不但是沒有達到這樣高超的地步，連最低的精神生活表現，經常都不能做到。其庸庸俗俗之狀，和不信教的人沒有什麼大分別。這是因為人性的缺點，不因基督的降生而消滅；基督能給我們力量勝過這些缺點，可是主要還是需要自己努力。在天主教內誰若不努力，誰就順從人性的缺點而不能振作。

現在我總結一句：天主教是引人歸向天主的宗教，目的在使人和天主合一，取得天主的生活。天主的生活，以愛為精神；天主教的精神便是愛，全心愛天主，全心因愛天主而愛人。

◆曾約農

## 漫談基督教

「基督教」照英文“Christianity”來說，包括「天主教」與「基督教」，但一般中國人的用法，往往把「天主教」和「基督教」，視為對立的名詞。今為敘述簡便計，除在有必要時予以區分外，不論是天主教，或基督教，凡皈依基督的，一概稱為基督教徒。為了同樣的理由，我們所謂猶太人，包括以色列人在內。

「基督教」因耶穌基督得名。（「基督」的字義，可以解釋為救贖的方法。）他誕生猶太國，所以基督教是由猶太教演變而出。從純歷史的眼光來看，基督之出生於猶太，是非常恰當的。一位偉大教主的誕生，在時空上，有其必備的條件，在時間上，最低限度，環境的文化水準，要高到可以接受文化上革命性的新陳代謝。假如基督能選擇他出生時代的話，他也必等候猶太文化承繼了當時地中海東部各古文化，而且將它們融匯貫通之後，換句話說，不會早於他誕生的年代。

在空間上，猶太國位置在亞洲西部，沿地中海東岸，所謂「肥沃新月形地帶」(The Fertile Crescent)之內。為亞、非、歐，陸路交通必經之地，成為文化交流中心，因此假定你我替基督挑選一個地點來降生，讓他可以在最短期間能繼承最豐富的，也最多采多姿的文化遺產的話，我們也必選擇地中海東岸（假使生在中國，便無法同時接受埃及，兩河流域，和希臘、羅馬的文化傳統了。）

在當時當地的文化，除猶太本宗外，可按地域區分為三大系，各有特色。最早開化的是埃及大系(Egyptian)，可說是西洋文化的開山祖師。幾乎同時而稍後的兩河流域大系，即米索波達米亞大系(Mesopotamian)。其中包括好幾個流派，主要的有蘇末爾文化(Sumerian)、亞述文化(Assyrian)、及巴比倫文化(Babylonian)等等。再其次，開化晚得多，但造詣卻超過上述那些大系的希臘羅馬大系(Graeco-Roman)。猶太因地居衝要，免不了直接間接吸收上面各大系的文化，自不待言，何況猶太民族曾淪落埃及為奴，曾整個被擄到巴比倫為奴，然後又被希臘羅馬先後征服。他們對這三大系的文化，自然接觸更普遍，也更深入。因此在基督降生的年代，猶太民族，除自己固有文化外，可說是集三大系的大成。基督降生的時與地，既如此理想，無怪乎

基督徒都堅信是出於上帝的安排了。

一般說來，文化啟蒙最早的地方，必然在地理上得天獨厚。如果沒有富裕的資源和有閑的生活，人們一昧的窮忙，還不能溫飽，那有餘情餘力創造或促進文化。地理因素既如此重要，地理特徵之不同，也導致了古文明特質之不同。例如埃及，建國於廣大沙漠平原之中，沙漠原來是死寂的，絕對不能產生高等文化。幸而其中有一條尼羅河，每年定時氾濫，給它製造一窄條非常肥沃的平原（大約八百英里長，三十英里寬）。文化就產生於其中。因為物產豐阜，故有泱泱大國之風。邊境的大沙漠給它以安全之感，故有惟我獨尊之慨。

小亞細亞（米索波達米一帶）的地形不同。雖也含有不毛之地，而大體山稠水密，人殷物阜。可是隔山如隔世，語言風俗各各不同，所以文化複雜，頗似我們春秋戰國時的景象，與埃及的泱泱大國，惟我獨尊，正好相反。至今西洋治學，注重在大同中求小異，可能由於這個影響。

埃及和小亞細亞，都是大陸型文化，希臘羅馬，尤其前者，卻是海洋型的，希臘地瘠民貧，所以開化較遲。可以說它的文化根本由前兩大系蛻變而來。但經希臘人天

才的作用，把它們完全希臘化了，由大陸型變化氣質而成為海洋型。與埃及的如此不同，以致希臘人常說：「他們（埃及人）每件事的做法似乎都不對，但結果卻都是對的。（They seem to do everything in the wrong way, yet they always come out right.）」這變化氣質，推陳出新的本領，是希臘文化主要特色之一。日後猶太教之蛻變而成基督教，未始與此無關。希臘文化，潛能極富，例如馬其頓的亞力山大帝（Alexander the Great），即曾攻克小亞細亞直到印度，為歷史上有名的大陸型帝國。因之羅馬承受了希臘文化之後，便兼具海洋大陸兩型之長。猶太比較地地瘠民貧，故其文化發祥稍遲，自在意中。在上述強鄰環伺之中，迭次淪為奴隸，更有其必然之勢。然而多難興邦，欲求一能繼承三大系文化之精華而摒去其糟粕者，自然捨猶太莫屬了。

以上簡單地談到地中海東部、非、亞、歐，三洲交通樞紐地帶，三大古文化系統，怎樣成為猶太文化的營養品，和耶穌基督降生之時與地如何理想等等。現在略為談一談猶太文化本身。照舊約記載，猶太國家是由一對夫妻開始，慢慢繁殖成為一個民族，而後再形成一個國家。這種由一家一族而演變成為完備的國家，而且歷史系統分明，

是世界上所罕有的。同時也象徵他們民族意識非常堅強，我們知道，在公元前千餘年間，猶太民族已經為奴多次了。此後兩千年間又經過羅馬帝國回教徒、以及英國等的統治，居然最近能以復國。可見其民族意識之堅強。就我個人的觀察，美國猶太人的會堂（即禮拜堂）門外所用的招牌是猶太文的，他們讀經和禱告，也是用猶太文。可見，猶太人雖然亡國幾千年，仍然能夠不忘本，所以能夠復國，多難興邦，他們多災多難的歷史，堅強了他們的民族意識。

猶太教是基督教的前身，它與當時鄰國中一般宗教不同者，它為一神教。當時埃及，巴比倫等皆為多神教。猶太教認為天地間只有一個主宰。這個觀念可能是因他們由一家形成國的意識，所引申出來的。近代之考古學家頗有認為最原始的民族，都是一神教的，都有一個主宰的觀念，而稍開化的民族，卻多認為宇宙萬物都可能有不同的鬼神附着，這是由同中見異的治學方法所引起的。因為文化進步了，纔感覺宇宙的複雜需要解釋，而在這階段中，多神比一神容易解釋些。而猶太人儘管文明日進，卻仍能保持一神的觀念拒絕多神教，這是非常難得的。因為要等候文明再進一步，人們纔有充分的學識，看出宇宙的萬殊萬變，表面上雖然複雜矛盾，卻根本祇是一理。這理

中尤以靈性的最為難受。從這個立場來看整個猶太民族的歷史，以及耶穌一生的經歷，便知道他何以比任何別的教主，更具備做全世界救世主的資格了。猶太的地理，猶太的歷史，和猶太的文化，在任何方面，都互相配合，給耶穌的降生，形成最理想的準備，這其中豈無上帝的安排？

耶穌應驗了先知的預言，係童貞女所生（我們可以想到這給他不少的麻煩），也是猶太最有名的國王——大衛——的子孫。幼年時就能與文士長老們討論上帝的道，使他們驚奇佩服。在出來傳道以前，有一段時期聖經沒有記載。現代學者們推測，他可能在死海旁邊和一些稱為Essenes的人在一起，這些人組織了好像我們古時的書院（或者釋老兩教的叢林道院）一樣的清修團體，與塵世儘可能地隔離，來求學悟道。耶穌後來，以「出世」的修養，做「入世」的功德，或者與此有關。

社會法律雖多如牛毛，但壞人也愈多，罪惡的方式也愈深沈巧妙。同時老莊之小國寡民，雞犬相聞，而其人老死不相往來的理想，既然辦不到，唯一可能要從人的內心改革着手。故耶穌提倡「愛」「信」兩字，將法治主義的上帝，變為仁愛主義的上帝。與中國上天有好生之德的說法相通。因此耶穌教訓門徒，要他們去偽存誠，用心



靈崇拜上帝，認為尊重儀式，拘守條文是假冒為善。

當時被大眾所敬重的道學家（法利賽人）和祭司們，大抵謹守教規，代表猶太傳統正宗。所以耶穌教訓他的門徒們，好像說他們要你們做的，都應當做。不過這「做」字裏面卻大有文章。例如論到摩西所傳的誡命，他說：

莫以為我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全；我告訴你們，你們的義，若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進入天國。你們聽見有吩咐古人的話說「不可殺人」。又說「凡殺人的，難免受審判」。只是我告訴你們，凡向兄弟動怒的難免受審判。凡罵兄弟是拉加的，難免公會的審斷；你們聽見有話說「不可姦淫」。只是我告訴你們，凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與他犯姦淫了……你們聽見有話說「當愛你的鄰居，恨你的仇敵」。只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣就可以作你們天父的兒子。（馬太福音第五章十七至四十五節）

這樣的教育，使一般法利賽人和祭司等，認為耶穌離經叛道。也使跟從他的人越來越多。他傳給人們的新誡命非常簡單：「要愛上帝，愛人如己。」但這不是空言，

禱告，的確治好了他的病。後來確實因自己生活浪漫，風濕病又再發作了。船到蕪湖時，我往聖公會，聽說Hickson又治好一位木匠的麻瘋病，（在禱告的時候，仍然由醫生用藥）這木匠親口證明所聞不誤，並將疤痕給我驗看是實。他禱告治病的條件，要病人有信心，才能醫好。我有位長輩，是同一高祖的。他肚子生了一個疤，也找他來禱告治病，但沒有治好，因為他沒有信心。原來藥物並不能治病，真正治病的是人身的內分泌。藥物不過幫助內分泌，為它排除障礙，加強力量罷了。用催眠術可以證明心理控制生理的作用。假如術者指着一個被催眠了的人的手臂上說，你這裏被火灼傷。這人便會覺得火燒的痛，稍後還會生出一個和灼傷的燎漿大泡一樣的大泡來。可見心理控制生理，無可否認的了。那麼，甚麼控制心理呢？一是客觀的理智，二是主觀的志願。二者不矛盾時發生信心。從宇宙的萬能，和生命的奧妙，以及其所代表的哲學，叫我們不能不相信，宇宙是計畫性的，不是盲目性的。在我們所不能理解的時候，假定有神，比假定無神，更能滿足我們嚮往理智的要求。此所以大科學家如牛頓（Newton），法拉第（Faraday），拉姆則（Ramsey），愛因斯坦（Einstein）等均不否認造物主之存在。基督徒之相信上帝是全能，全善，全愛的唯一真神，與其說，因科學

而動搖，不如說，因科學而更堅強。何況一般基督徒，並不希望自己的信，能以移山倒海，只希望能誠心誠意地懺悔罪過，蒙赦得救，豈非人人都可接受的信心嗎？不過，話又得說回來。大家都知道稱讚岳飛的兩句話：「撼山易，撼岳家軍難」在二十世紀，人慾橫流的今天，很多時候，要說服一個不科學的人，在宗教上起信，比科學送人上月球還難。在罪的引誘麻醉之下，連信心都出自上帝的恩賜。

保羅以信望愛三字概括基督徒的修養，關於信字和愛字，我們已略略談過了。現在談談望字。俗諺說：「百行孝為先，論心不論事，論事貧家無孝子。萬惡淫為首，論事不論心，論心世上無完人」。但照基督教的標準，我們已經看見，那怕後者，仍然要論心的。在這樣嚴格的考驗之下，個個知道，絕無不犯罪過的希望，幸而基督教給我們大開方便之門。人人都有原罪，犯罪是本能。所以上帝不要求我們無罪，只求我們悔罪。用赦罪的恩典，解除「過去」二字給我們靈性套上的枷鎖。只要今天能悔能改，過去二字的權威，也就歸於無有了。這樣就可看出，上帝怎樣在我們絕望之中，賜給我們希望了。站在法律的立場，有罪當罰，因果報應，是鐵的紀律，絲毫不能倖免的，站在上天好生的立場，沒有生命，還要創造生命，有了生命，便要救贖生

命，人們最後的希望，寄託在「上帝就是愛」的事實。

談到這裏，我們聯想到耶穌所說：「我是道路，真理，生命」。他是活水的源泉。因耶穌所傳的教義，超越當時士紳階級和祭師們的教義，以致他們最後把他交給羅馬人，在十字架上，把他釘死了。他是「生命」，為何要死？因為他要給世人對於死生二字一個更高深瞭解。他要以他的死，來做衆人的生。我們所謂捨生取義，殺身成仁，所謂死有重於泰山，都認為死亡不一定是「消極」二字的總結，而可能是「積極」二字一種新的開始。我們的神話，相傳盤古開天闢地。他的身體每天加高加大，如是者一萬八千年。就這樣把渾沌未開的元始，分別為二。清輕的上升為天，沉重的下凝為地。這時功成身退，他死了。不過他的死，與衆不同。他的眼睛變成日月，骨骼變為山石，肌肉變成泥土，血漿變成江海，呼吸變成風雷，毛髮變成生物。以他的死，成就了萬有之生。也可以說，他永遠不死，以衆生之生為他的生，這神話當然是一種寓言。但這寓言最足以幫助我們明白基督教十字架的意義。以耶穌的死來作衆人的贖價，是有其哲學之意義。

耶穌死後三天，又復活了。由於他的從死裏復活，他的門徒又聚集起來，來傳播

耶穌的福音，但當時羅馬壓迫基督徒，慘無人道，如尼羅王開晚會，以基督教徒澆油點燃做蠟燭。關在牢裏的基督徒，不給他吃，不給他喝，而活活餓死的，不計少數。並把身體強壯者，赤手空拳與虎獅打鬥，以作娛樂。但在這種情境壓迫之下，基督徒信心並不改變，於是部份羅馬人開始同情他們，認為這種精神與希臘羅馬文化結合起來，是了不得的。最後羅馬反承認它為國教。基督教之與猶太教不同，得力於保羅的貢獻也不少。他以希臘羅馬文化配合基督教的愛心與信心，來給予它一些教義上的解釋。羅馬人之所以能接受基督，保羅的功績是不可埋沒的。在唐宋元明各朝，比較自由，到清朝，因清朝堅持拜祖宗，把它趕出去，加之海禁甚嚴，幾乎完全斷絕了中西之文化交流。假使讓傳教士把西方文明傳播過來，今日中國科學文明，不會落在西洋之後。當時傳教士也沒有了解新約的精神，例如當初猶太人非常重視割禮。但當有人認為外邦人皈依基督教後也應行割禮，否則不能得救之時，彼得便不以為然。保羅論到拜偶像的祭物時，並不認為那祭物本身有甚麼靈性上的作用，一切以心為主。如果拜祖宗只是慎終追遠的表示，不是把祖宗做神仙來拜，則我們在祖祠中磕頭和西洋人在墳墓前獻花，有什麼分別。所以今日有些教會，有鑑於法利賽人堅持儀節而忘記性

靈，因而一反其道的，例如，貴格會(The Quakers)便連洗禮都不舉行的。我們重視這一點，因為今日談復興我固有的文化，最怕敷衍虛文，而真正的基督教最能幫助我們求真務實。

今天物質文明驚人的進步，毀滅能力也驚人地強大。前年有人說，若把現有原子彈，核子武器，平均分配世界各地，同時爆炸，頃刻間可以消滅全人類。據說有人曾經問過艾森豪「世界第三次大戰之後，戰爭怎樣打法？」他回答說：「拳打腳踢牙齒咬」。因為那時的世界已無文化了。

西洋人對中華文化發生空前的興趣，我們對它可有貢獻。希臘羅馬的文化對基督教的貢獻甚大。我們對基督教也可作同等重要的貢獻。其成功可以預期，而各位應當是其中的尖兵。至於中國之需要文明，無人不知，用不着我們再說。至於我們需要基督，至今未為大眾所明瞭。相信各位也必願意對它作一番深入的研究。從猶太文化的背景起，到二十世紀的教會現況止，都有研究的價值。今天不過漫談而已，沒有學術價值還祈各位指教。



◆張繼忠

## 道成肉身——基督教的基本精神與信仰

### 基督教與教育

今天承邀在貴所講述一點有關於兄弟在「宗教與教育」方面的感受和心得，本人深感榮幸。劉所長告訴我前兩次曾經請蔣復璁先生主講儒家學說與天主教教義，羅光總主教講天主教的精神，今天要我講述的是基督教的基本精神和信仰。兄弟才疏學淺，尤其對教育更是外行，所以不敢說是學術演講，祇是願意盡我所知把自己的感想和心得貢獻給各位參考，並且互相勉勵。

首先，我們知道，教育的目的不僅在灌輸知識，而且要學以致用，並且進一步的知道怎樣做人。孔子說：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。」可見知道怎樣為人處世比僅僅知道許多知識來得更加重要。總統最



近對於國民教育特別作了兩項明確的指示，小學教育着重「生活與倫理」，中學教育着重「公民與道德」，「確立生活規範與人格觀念，以為建設社會國家、復興文化道德的張本」，也就是這個意思。

「宗教」按辭海的解釋是「有所宗以為教者也」。按一般通俗的講法就是信神，隨之而來的，自然就有許多宗教的禮儀、法則和教訓。其目的在溝通、建立並且促進神與人與人之間的關係。宗教並不是像黑格爾(Hegel)所說的乃是知識的一種，也不像士來馬赫(Schleiermacher)所說的僅僅是一種依靠感，也不是像康德(Kant)所說的就是一種道德行為。尤其是基督教，對宗教一詞有超乎這一切而特出的解釋。

這個世界上有許多宗教，大概來說可以分為多神教和一神教。兄弟認為儒教祇是一種哲學思想，而不是一種宗教。佛教可以說是多神教，其實是無神論。一神教中對於這個世界影響最大的有伊斯蘭教、猶太教、天主教和基督教。人們對這同一位主宰有不同的認識，因而產生不同的宗教，稱祂「上帝」也好，「天主」也好，「阿拉」也好，「老天爺」也好，其實都是同一位神。但是基督教有一個特出的地方就是耶穌基督是神的化身，在基督裏，神把自己完全顯明出來使人藉着祂得以認識神，並且與

神建立一個正常的關係。

人不能與神建立一個正常的關係有兩個原因，一是人的有限，二是人的有罪。神是偉大的、無限的，而人是渺小的、有限的。所以單憑自己，一個有限的人自然不能認識這位無限的神。神更是聖潔、崇高的，而人是有罪的，罪在神與人之間形成了一條鴻溝、深淵，而使人不能與神相交通。但是耶穌基督來到人間，祂不僅是神的化身來消除以上所說的第一個限制，祂也為了贖人的罪而死在十字架上，因而溝通了人與神的交往，這是其他的宗教所沒有的。所以其他宗教雖然至終所尋求、所敬拜的都是同一位神，但是基督教最大的特點就是耶穌基督的道成肉身和十字架的救贖，使人不僅可以稍為認識神，而且可以與神建立一個親密的關係，甚至與神合而為一。我們也認識祇有在基督裏，人藉着福音，恢復這一切的關係後，才能達到教育真正的目的。

### 道成肉身（讀約翰福音一章一至十八節）

「道成肉身」一方面是一個不容易了解的奧秘，但是另一方面，又是我們所熟悉的。約翰在約翰福音第一章一至十八節這段經文中借用了一個當時希利尼人所熟悉的

觀念來說明希伯來人的彌賽亞觀，而希利尼人的 *λογος* 的觀念是希臘哲學思想中的流行術語，它和我國傳統思想中的「道」的觀念又極為相似。因此，有人說，約翰是為基督教的本質穿上了一件希臘的外衣，介紹給希利尼人。而中文所借用的「道」字這件外衣所產生的印象，對我國人來說，也是我們所熟悉，而能了解接受的。

希伯來人觀念中的「道」，不僅是神口中所說的話，也有力量能完成神的旨意。更進一步，道也代表了那從萬古以前，就與神同在的「智慧」。在箴言中普遍的可以看出這個意思。（尤其是箴言八章廿二至卅一節）。「道」就是「智慧」，也就是這位神的「自我顯現」。在本質本性上，都是與神共存共在的。祂是自有永有的，是萬物之始，也是萬物之原。這個「道」成了肉身，也就是以色列人歷代禱告祈求的彌賽亞，祂來到了這個世界。

希利尼人思想中的「道」，也是宇宙本原的意思。但是並無所謂「位格」。主前五六〇年，以弗所的哲學家 *Heraclitus* 曾說，「太陽絕不敢越出軌道」。它若出軌，「正義」的道一定會將它重新納入正軌。由此可見，在他們的觀念中，「道」不祇是宇宙的本原，也有維持萬物秩序的能力。然而這自有永有的道，僅是一宇宙間的

「理」，並不似希伯來人觀念中看作是有位格的神的彰顯。直到後來，亞歷山大的猶太哲學家斐羅才將這兩個觀念予以融匯貫通，而把「道」具體化，認為是有位格的，因此道也成了神與人之間的橋樑。

我國傳統觀念中的道有二，天道和人道。道家側重天道，道德經說：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」又說，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」有人說儒家側重人道，從「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」這段話，可以看出這個意思來，其實孔子也很注重敬天、祀天、實踐天命，等一下我們要更多的講到這一方面。道家雖然注重天道，但是它的天道的觀念，仍舊是純為自然的，沒有具體的位格。宇宙萬物由道而成，自然分化發展，究其極，復歸於本來的道。人生和萬物雖皆由道而生，又復歸於道，但是此「道」，非具體實在有位格的「道」，這與希利尼人的 *λογος* 非常相似。

約翰進一步的說明，這太初就已存在的「道」，不祇是宇宙的本原，「萬物是藉著他造的，凡被造的沒有一樣不是藉著他造的。」並且這道也就是神的「自我彰顯」，在本質本性上是與神共存共在的。並且他再進一步的說明，這「道」成了人，住在人

間，要啟示彰顯神的榮耀，祂充滿了恩典和真理，並且要賜人恩惠慈愛。

人尋求神，但是卻不認識祂。「從來沒有人看見神，只有在父懷裏的獨生子（就是耶穌基督）將他表明出來。」這是基督徒對於耶穌基督的認識和信仰。

由此可見無論在希伯來、希利尼人或我國固有的觀念中，都承認宇宙萬物都有一位創造者，並且現在也繼續支持管理這一切的運行。而基督教的「道」，不祇有宇宙的本原的意義，並且是有位格、有情感、有意志、有能力的。祂不僅創造人類，並且認識每一個人，祂也愛每一個人。祂不僅把神啟示彰現出來，而且也藉着十字架的救贖和復活，使人能與神合而為一。

所以「道成肉身」進一步來說，也有「天人合一」的意義。

在我國固有的思想裏，尤其是上古時期，有非常濃厚的祀天、尚天的觀念。如尚書中許多次提到「天」、「上帝」、「天命」、「天道」等等。雖然孔子不輕易和人談論天道，正如子貢所說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語公冶長）。但是孔子的腦海裏有一個天道，並且他認為應該遵行天道，都是無可否認的事實。孔子稱讚唐堯說：「大哉唐堯之為君也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。」（論語泰伯）。可

見他不但相信天道，而且認為人道應該依據天道而建立。孔子認為堯是一位偉大的君王，因為他依順效法天道。由於孔子集堯、舜、禹、湯、文、武、周公之大成，法天道以立人道，而有今日中國之文化。中國文化中「天人合一」的思想裏又是儒家思想裏一個非常重要的觀念。

孔子「天人合一」的觀念開始於「知天命」。

他曾說：「君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」（中庸第二十章哀公問政）

孔子自述：「吾十有五，而志于學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲，不踰矩。」（論語為政）

孔子又說：「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。」（論語季氏）

又說：「不知命無以為君子也。」（論語子張）

這是說：要知天命始畏天命，畏天命才能實踐天命，實踐天命始為君子。

孔子之道是以「仁」為中心，而以忠恕為其精髓。儘管他一般的教訓着重人與人之間的倫常道德，可是他的人道卻是建立在知天命、實踐天生之德（亦即天理）的基

礎之上。格物致知是知天命的方法，唯有知天，而後能修身齊家治國平天下。天命乃造化之理則，擁能之命令，不可或違者。仁者是常以天心為心的人，他之所行自然必合乎天道。「天人合一」之最高境界，即我與天、天與我、我與物、物與我在大化中渾同為一，以仁心而仁民愛物，使小我活於宇宙之大化之中，而行天命於世界造化之間。由此可見，在儒家思想裏，雖然承認天有一定的旨意和道德標準，並且祇有在把這旨意和道理行出來的時候，世間才有幸福、和平。可是，要知道，而且去實踐這旨意仍舊靠人的聰明智慧和努力，並且要達到相當高深的修養程度時，始能臻於這「天人合一」的境界。連孔子自己都要到五十才能「知天命」，一般人更是常常感到心有余而力不足。因此，在儒家思想裏，「天人合一」是一個非常崇高，而不容易達到的境界。

但是基督教所說的道成肉身，乃是宇宙的主宰親自化身為人，住在人間，供給人一條與神相通的途徑。所以，在基督教的信仰裏，雖然這個境界還是一樣的崇高，然而卻是每個人都可以達到的，甚至鄉下沒有讀過書的老婆婆和販夫走卒都不例外。耶穌基督所賜給我們的不僅是一個教訓、一個標準，祂更給我們一條道路，一個生命，

一種力量。是神來與人合一，而不是全靠我們自己的力量。這種人與神合一的基礎是耶穌基督。因為祂就是神的化身，所以當人與基督合而為一的時候，也就是與神合而為一。

耶穌基督的降生是真正的「天人合一」，也是神主動的要把人提高到「天人合一」的這個境界。

耶穌基督就是神的本身，披上了血肉之體，成為神的化身，降生來到人間。祂有完全的神性，也有完全的人性，是神人默契奧秘的合一體。祂的降生是神自己來尋找我們，並且「捨命作多人的贖價」（可十章四十五節），要「叫人得生命，並且得的更豐盛」（約十章十節）。保羅在羅馬書講得更加清楚，神不僅主動的來尋找拯救人，並且是在我們還軟弱、還作罪人、甚至還作神的仇敵的時候，就來尋找拯救我們（羅五章六至十一節）。耶穌基督降生不僅使我們認識這位神的權能、榮耀、慈愛和恩典，也把神的性格、情感和意志完全的彰顯出來，更以無罪之身替人贖罪，使人與神和好。因此我們以前不認識神、與祂隔絕、甚至是反抗祂的人，現在藉着耶穌基督不但可以認識神，而且可以與祂合而為一。所以耶穌基督的降生不僅彰顯了祂自己神人的合一性，也把



整個人類帶進了「天人合一」的真實境界，這是依靠我們自己的學問或德性所永遠不能達到的。

所以凡與基督合而為一的人就是與神合而為一。於是我們要問：「怎樣才能與基督合而為一呢？」約翰一書四章十五節說：「凡認耶穌為神兒子的，神就住在他裏面，他也住在神裏面。」二章廿四、廿五節說：「你們若將從起初所聽見的（道）存在心裏，你們就必住在子裏面，也必住在父裏面。主所應許我們的就是永生。」清楚的把這個關鍵告訴了我們。認耶穌是神的兒子，就是承認祂的降生是神的化身、道成肉身，到世界上來尋找拯救失喪的人，並且承認自己就是失喪的人。就在我們這樣悔改相信祂的時候，神就住在我們裏面，我們也住在神裏面，並且有祂的生命永遠在我們裏面活着。耶穌在約翰福音所講的也是這個意思：「我是葡萄樹，你們是枝子，常在我裏面的，我也常在他裏面，這人就多結果子。」（約翰福音十五章五節）我們不祇在開始相信主的時候，有這樣悔改相信的心，而且以後經常不斷的與主保持這生命的關係，就可以真正成為一個在基督裏的人，也就是一個與神合而為一的人。因為有了基督的生命在我們裏面活著，所以我們才能遵行神的旨意，才能把神的美德在我們的生活裏

彰顯出來。這比僅僅依靠教育或宗教的儀式或教規來得更加澈底，也更為重要。

## 十字架的救贖

「救贖」這個字在它的希臘文的背景中，有兩個主要意義：

(一)它通常被用來指「為贖回在典押中的物件所付的價錢。」譬如，我在貧乏或急需之中，到當舖去，把我的錶押當二百元。於是我工作賺錢，積存足夠的錢去贖回我的錶。我把這筆贖款付給這當舖時，他就把這錶交還給我，這就是所謂「贖」。

(二)它也常被用來指「為釋放奴隸所付出或接受的贖價。」

在羅馬帝國時代有許多奴隸，他們都像是主人的財產一樣，絲毫沒有自由。但是在當時，一個奴隸要獲得自由有一個特別的方法。他可以經年累月的積聚他工作所能賺到的小小數目。他把積聚的錢，一點一點地存放在某一個神殿中。當他辛苦地積滿他的全部贖價時，他可以請他的主人來到存錢的殿中，祭司把贖價付給主人，於是這個曾經是奴隸的人就成了神的產業，因此「脫離一切人的束縛」，而得以恢復他的自由。或者奴隸如果沒有力量償還贖款，而祭司願意為他代付的話，他也可以得到自由。

在聖經裏，「救贖」特別是指耶穌基督藉着在十字架上代替人死，把人從罪惡死亡裏拯救出來。這是說，耶穌基督用他的生命把人從一種約束、一種負擔和一種債務中釋放出來，付出自由的贖價，使人免於束縛和奴役，而這個贖價靠人自己是永遠付不出的。

在舊約時代，當人犯了罪，他必須牽一頭牛或一隻羊到祭司面前來，把手放在牛、羊的頭上懺悔，然後把它殺了，這樣這隻牛、羊的死就代替了這犯罪的人，而使他的罪可以得到赦免。這隻牛、羊也就是他的贖罪祭。

但是到底用牛、羊為祭物仍舊是不完全的，人做祭司也是不完全的。所以神在新約時代就設立了耶穌基督為大祭司（希伯來書七章廿六至廿八節），基督也獻上了他自己的生命來做人的贖罪祭（希伯來書九章十一至十五節），所以祂祇須要一次獻上就永遠獻上了，叫一切信祂的人都可以得到赦免、得到救贖。

這就是平時基督徒所說的，「耶穌的寶血洗乾淨我的罪」的真正的意義。但是你也許要問，「為什麼我們需要耶穌來拯救我們？我現在不是好好的嗎？」「要拯救，為什麼一定要耶穌才能拯救我們？」概括說有三個理由我們需要救贖：

(一)因為人人都犯了罪，都需要赦免，而又沒有人能赦免他自己的罪，所以我們需要救贖。

往往我們不喜歡承認自己是個罪人，常聽見沒有信主的朋友說：「我們都是在社會上非常受人尊敬的人，我又沒有殺人放火，我犯了什麼罪？」「既然沒有犯罪，我就根本不需要誰來赦免我、更不需要誰來拯救我！」這個問題最主要的關鍵是發生在這個「罪」字的定義上。在聖經原來的文字裏有三十多個不同的字，中文聖經都譯為罪、罪愆、罪孽等，中文看起來意思都差不多，但是在原來的文字裏卻有不同的着重點。這三十多個不同的字可以總括起來用三個英文字來代表，也可以用三幅圖畫來加以說明：

1. iniquity || 走偏道路。好比有一條筆直的路，代表公平、正義、真理，但是我們走走卻走偏了，走到歪路上去了。這就是我們的罪，本來「義」字的意思就是筆直的路。這是說，神的旨意就是一條道路，是要我們照着去走的，現在我們都走偏了，走出了這條路，或者走到別的路上去，甚至走反了方向，這就是我

們的罪。

2. trespass 逾越標準。好比蓋房子或砌牆的時候，必須先拉一條準繩，是垂直於地平線的，然後再照着這根準繩把磚一塊塊的砌上去，這道牆或這座房子才能砌得整齊堅固，要不照這準繩砌，一塊塊的磚就會參差不齊，甚至歪斜，這道牆恐怕不久就會倒塌了。同樣的，神的旨意就是我們生活的準繩，就是標準，是我們應該遵守的。但是有許多時候，我們都沒有照着神的旨意，而照自己的意思來建造我們的人生，這就是我們的罪。

3. sin 沒有中的。好比射箭，雖然射中箭靶，但是卻沒有射中那紅心，或者說沒有中的。這是比喻我們沒有達到神完全的要求，在我們的人生中有許多不完美的地方，應該行的沒有去行，不應該做的反而做了。或者用聖經的話來說，「虧缺了神的榮耀」，這就是我們的罪。

所以無論從那一方面來說，我們都虧欠了神的榮耀，都沒有完全遵行神的旨意，我們都犯了罪，而又沒有人能赦免他自己的罪，因此我們都需要救贖。可是您也許會

說：「大丈夫一人做事一人當，我們自己犯了罪，就應該自己承當，為什麼要耶穌來代替我們擔當呢？」這就必須講到懲罰的目的是什麼？是為了要使主張公義真理的那一方面，看到犯罪的人受到懲罰、受到報應而心裏感到滿足呢？還是要犯罪的人受到懲罰、受到儆戒，而以後不再犯罪？當然是後者。我國也有「寓教於罰」的說法，神懲罰人的目的更是如此。如果神要完全照祂的公義來審判、來懲罰世界上人的話，今天沒有一個人能在祂面前站立得住。感謝神，因為祂是公義的，而同時祂又是慈愛的。所以祇要人真正悔改，祂終必赦免我們、拯救我們。所以救贖也有教育的意義，最後的目的是要我們獲得一個完美的人生。

正因為沒有人能赦免他自己的罪（尤其在神的面前），所以神就主動的來拯救我們。在舊約時代，神就設立獻祭制度，在新約時代，神就藉着耶穌替人贖罪，使我們得蒙赦免。

(二)因為人不僅需要赦免，更需要重生，而沒有任何倫理思想或道德觀念能重生我們，所以我們需要救贖。

神的恩典最重要的還不在於饒恕、赦免，而在賜人新的生命。這是消除罪惡更激

底的方法，也是神的慈愛最完全的表現。如果神祇是饒恕我們的罪，而以後還是要靠我們自己的力量去抵抗魔鬼的試探的話，恐怕我們還是做不到，還是會犯罪。如果神祇是赦免我們，而以後還是要靠我們自己去改良（或改善）我們的生活的話，恐怕我們還是不能達到那完全的地步。所以神藉着救贖重生我們，給人一個新造的生命，叫我們從今以後做一個新造的人。

每個人都有過保羅在羅馬書第七章所描寫的經驗，「立志為善由得我，只是行出來由不得我。故此，我所願意的善我不作，我所不願意的惡我倒去作。我真是苦啊，誰能救我脫離這取死的身體呢？」（羅七章十八、十九、廿四節）保羅在相信耶穌以前，並不是一個壞人。他滿腹經綸，並且在教會裏、在社會上都非常被人敬重，可是他仍舊不能勝過那肉體的敗壞，仍舊需要重生。

我們也聽見耶穌對尼哥底母所說的話，「我實實在在的告訴你，人若不重生就不能見神的國。」（約三章三節）尼哥底母是一位年老德劬的長者。他是法利賽人，是以色列人的老師，是猶太人的官，是公會中七十人中間的一位。換言之，他是當時猶太人宗教的領袖、政治的領袖、教育的領袖。他有很好的道德生活，大家都很敬重他。可

是在他心靈的深處卻有一種說不出來的空虛，是這一切道德、學問、名譽、權勢、地位所不能滿足的。所以他晚上悄悄的來請教耶穌，耶穌就對他說，「人若不重生就不能見神的國。」祂的意思並非指身體的再度出生，而是指神在人心裏所成就的事工。當人悔改，並在裏面蒙潔淨之後，進入天國的條件，便具備了。

這個新造的生命是一個永遠的生命，也是一個像基督一樣的生命，使我們有力量可以勝過罪惡，在痛苦危險之中，仍舊可以平安喜樂。但人若缺乏聖靈在裏面所作重生的工，單靠外面的禮儀是沒有用的。所以基督徒的行善不再是外面教條的約束，或是單單行為上的學習或模仿，而是因為內心改變了，所以自然而然在行為上表現出來。因為耶穌基督活在我們心裏，所以自然能夠把生死、禍福、恩怨、得失完全置之度外，而為主，為人而活。

古人說：「江山易改，本性難移。」要改變一個人的性情談何容易。生命更不是自己所能取得的，沒有人能生他自己出來，拿屬肉體的生命來說是如此，拿屬靈的生命來說更是如此。我們都需要重生，而除了耶穌基督的救贖沒有別的方法能使我們重生。耶穌在約翰福音三章十四、十五節說：「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被



舉起來，叫一切信他的都得永生。」神的道所起的那個潔淨的作用，包含悔改的需要和信心的需要，在罪的刑罰下的世人，可以藉着仰望那位被掛在木頭上的救主而得到永遠的生命和醫治。

當耶穌在世界上過最後一個逾越節之前，有些希利尼人來見祂。雖然聖經沒有記載他們來見耶穌的目的何在，但是從耶穌所說的話裏可以看出來，一定是與他的受難有關，可能是要來和他討論哲學，甚至勸他可以用人文主義的方法來拯救這個世界，而不必上十字架。可是耶穌卻沒有和他們討論哲學，而直接了當的對他們說：「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。愛惜自己生命的，就喪失生命，在這世上恨惡自己生命的，就要保守生命到永生。」（約十二章廿四、廿五節）換言之，他的死是要作萬人的贖價，我們藉着悔改與他同死的人，也要藉著信與他同活。同時人子就是這樣通過犧牲生命而得榮耀，因為犧牲是生命的律，也是獲得永生的保證。

（三）因為人不僅需要重生，也需要與神和好，而祇有藉着基督的贖罪，才能使我們與神和好，所以我們需要救贖。

人本來是按照神的形像造的，與神之間也有一個非常親密的關係。但是因為人違背神的旨意，而把罪惡帶進了這個世界，斷絕了神與人之間原有的交往，也使這個世界淪入一個充滿了罪惡痛苦的境地。所以我們祇有恢復與神之間原有的親密的關係，才能使我們的內心獲得喜樂和滿足，才能使這個世界人類獲得和平與幸福。

本來在舊約時代就是神主動的來與人立約，祂藉着亞伯拉罕、以撒、雅各、摩西和許多以色列人的先祖與他們立約說，「我是你們的神，你們是我的子民，我要以永遠的愛愛你。」又說：「我要立你們作祭司的國度」。「地上的萬族都要因你得福」（創十二章三節下）。人本來不配與神立約，這約是神主動來與人立的，而後來破壞這個約的又是人，所以必須要神肯赦免我們，祂來重新建立這個約，我們才能恢復與神和好。所以祂就藉着基督的救贖與人建立這個新約，使我們不但可以因信稱義，而且可以成為神的兒女。

舊約時代神給人律法、誠命、禮儀，藉着獻祭制度與人立約，在新約時代，祂不再藉着人為的這一切，而藉着耶穌基督在十字架上代替我們死，為人贖罪，來建立這個新約。與神之間這種心靈的關係當然不是世上的學問、財富或功勞所能建立的，所

以我們需要救贖。

這個結果是不但使我們自己內心多年的空虛可以得到滿足，而且也能使整個的世界宇宙恢復與神和好。在歌羅西書和以弗所書中所講的「與神和好」比在羅馬書、哥林多前、後書中所講的有更加深長的意義。在這裏不僅說明從前與神隔絕的罪人如何能與那聖潔公義的神和好，並且更進一步的說明人與「神所創造的宇宙環境」的關係。叫萬有都與神自己和好，並且也使天上地上一切所有的，在基督裏都同歸於一。這也就是天人合一的境界，今天這個世界問題的癥結也就在此。好比您的手錶和我的錶時間不一定完全一樣，可是如果您的錶和氣象所報時台所報的標準時刻是一樣的，我的錶也和這標準時刻一樣的話，那末我們彼此之間不用對錶，我們的錶所指着的時刻也一定是一樣的。同樣的，今天人與人之間沒有一個正常的、和好的關係，就是因為我們與我們的創道者之間沒有一個正常、親密的關係。祇有在每個人都與神有一個正常的關係的時候，人與人之間才能有一個正常的關係。我國成語說：「四海之內皆兄弟也。」英文有句成語說：「The Brotherhood of Man under the Fatherhood of God。」（在神的父權之下，四海之內皆兄弟也。）我們認為的確祇有在全人類都與

神和好，尊崇祂是我們共同的天父的時候，人與人之間才能真正的平安、和睦相處。這當然不是靠人為的方法，或人單方面的努力所能達成的，所以我們需要救贖。

有人說「基督徒相信耶穌是功利主義，為的是將來上天堂、得永生。」其實不然。我們求得赦免原是神的心意，要我們以後不再犯罪而可以過一個完美的人生。永生更重要的是重生、是新生，這個生命最重要的不在它的永恒性，而在它是像基督一樣的生命。基督教的生命是慈愛、良善、聖潔、公義、喜樂的，因此我們信主的人也有這樣的生命，以致我們活在世界上不再是為自己活的，而是為主、為人而活。「與神和好」更不祇是求個人內心的平安，而是求整個的世界人類都能與神和好，獲得自由和平。無論赦免、重生或「與神和好」都不是依靠我們自己或任何人所能獲得的，所以我們需要救贖。

因為耶穌基督是神的化身，道成肉身來到這個世界，祂是完全的神，祂也是完全的人，祂是聖潔、無罪的，所以祇有祂能完全的代表神，也完全的代表人，在神與人之間來成全這個救恩。

所以無論講禮儀、講誠命、講哲學、講道德，都不能改變人的內心，也都不能充

分說明基督教最重要的信仰。祇有耶穌基督的十字架，也就是祂的救贖，才是我們信仰的中心和基礎，才能真正的拯救我們。

### 基督教與教育的關係

教育的意義有兩方面，從教育(education)這字的字根來說，一方面有「導出」或「引出」(to lead out or draw out)的意思，另一方面也有「培育」或「養育」(to bring up, raise up)的意思。所以教育程序的完備概念，是把這兩方面都包括在內。第一、教育是「教」，是一種注入的程序，就是觀念的訓誨和理想的形成。第二、教育是「育」，是發育、培育的育，就是引出和活動。換言之，完全的教育，包括注入和發展兩方面。

整個人類的經驗本來就可以分成這兩方面，注入(impression)和發表(expression)。注入是外界的事或物所加在人的感覺、思想、感情或良心上的效果，特別是與以往的經驗中相似或有關的事物，所加於人思想上的效果。發表是內在感受的表達，用聲音或行動來表達一種感情或意見。音樂是說明這個意思最好的例子。它是注入，

也是發表。

當我們在聽一段非常優美的音樂的時候，我們的靈魂似乎被提高到一個超出於這個世界的境界裏去，怡然神往，甚至使我們的性情、人格也受到薰陶，而有所改變。這是注入。同時，音樂也是表達我們的感情的兩大方式之一：這兩大方式就是音樂和舞蹈。無論是快樂或是悲傷，全世界各地的人都藉着這樣的聲音或動作來表達他們內在的感情。這是發表。我們的宗教經驗也是如此，一方面是在神面前接受祂的啟示、感動、引導，另一方面，我們向神崇拜、讚美、禱告、奉獻（事奉）。因此我們可以建立宗教與教育間的共同點。

教育包括宗教。因為宗教關涉到人的思想、情感和行動，而這些又與超自然有關係，因此，宗教在教育裏佔有一個地位是很清楚的。事實上，任何一個教育系統若是忽視人性的屬靈方面，便不完全。祇顧訓練智力而不顧智力對神有什麼關係的人，會成為一個憤世嫉俗者。祇顧訓練技術而不承認人的靈魂的意義和價值的人是一個唯物主義者。人既有道德和屬靈的傾向，所以教育必須注重這兩方面的發展，才得完全。因此一個完全的教育程序包括宗教在內。

同時，宗教也包括教育。有些走極端的人，認為宗教是感情方面的事，無關乎教育的。另外又有人過於注重宗教是靈性方面的事，而認為教育是不需要的。但是我們祇要稍具常識，就可以看出若要宗教生活有均衡和完全的發展，教育是需要。知識是開明的經驗所必需的，否則必會趨於偏執的、純粹的感情用事，隨風飄搖，而沒有一個穩固的基礎。

可見，教育和宗教彼此有密切的關係。任何一方若是欠缺了對方，就都不完全。

H. C. King說：「這兩者的關係十分密切，以致我們無法把任何一方面的根本精神從對方那裏分別出來。」他認為它們在目的、精神、步驟、方法和結果上都是根本一致的。凡是不把宗教要素包括在內的教育，都不完全，而凡是不把教育包括在內的宗教，也不齊備。沒有宗教信仰的人，不能稱為受過完備教育的人，同時，我們也不能認為沒有教育的宗教，可以達到它的最高峯。因此宗教與教育是互輔互成、並駕齊驅的。

耶穌基督在世界上的時候，就是一位最偉大的教師。在聖經裏，耶穌少有四十七次被人稱為老師，記載祂教導人者至少有四十五次。甚至反對祂的人也不能不承認祂教訓人時有與眾不同而特別的能力（可一章廿二節）。因為作一個好老師最基本的條件

是他自己就是他所教訓人的榜樣(He is what he teaches)。耶穌基督就是真理的本體。祂沒有說，「我的教訓就是真理」，而說，「我就是真理」。從祂的生平，我們的確認識祂就是百分之一百的祂所教導的一切。當時的門徒從祂所獲得的不僅是一套學說或教訓，而是一個影響，或者更恰當的說，是一個生命。

耶穌基督在世界上的時候是一位最好的老師。祂教導人清晰、澈底，有堅定的信心，又有耐心，常用啟發的方式，鼓勵學生自己去思想、抉擇，常就地取材，用實例，比喻和生活的經驗來說明深奧的道理，並且進一步促使人不淪於空談，而把所學的付諸具體的行動。耶穌也囑咐門徒，「凡我所吩咐你們的都是教訓世人遵守。」(太廿八章二十節)所以基督教從開始有教會直到今日，一直非常注重辦學和教育。在教育裏也很注重教導，如主日學等，要幫助信徒也有屬靈生命的長進。

基督教會深深了解世界許多罪惡、痛苦都與人的無知有關，所以不但注重教導聖經的真理、屬靈的知識，也往往在所到之處不遺餘力的興辦學校，教導世界一般的知識，掃除文盲，來促進社會以至整個人類的福利。同時也灌輸屬靈的知識，傳揚福音，引人歸主，藉以使人有生命澈底的改變。



每個人都從他的父母承繼一個學習的本能，但是人的行為典型卻不是遺傳的。每個人都有了一個頭腦，但是知識和頭腦的連想卻不是遺傳的。在他所處的環境和遭遇中，人繼續不斷的在學習、在調整他自己，就在這樣的學習當中，這個人逐漸形成他個人的人格。

我們平時說，「因材施教」，並不就是看他是什麼材料就拿來塑造成什麼合宜的典型，乃是順着他的性情來誘導他的發展，換言之，就是培養人格。論語上說：「斐然成章，不知所以裁之。」（論語公冶長）又說：「閔子侍側，閭閻如也，子路行行如也，冉有子貢侃侃如也，子樂。」（論語先進）孔夫子看見門人後輩各自發展他們的人格，就快樂了，並不是希望他們都被塑成什麼典型方才滿意。

因此我們認識，教育最後的目的不單單是在灌輸知識，而是在變化氣質、形成人格。耶穌基督是最偉大的老師，就是因為祂對我們的人格有這樣大的影響。

教育的意義從目標來說：有三：一是認識人類的文化遺產；二是發展潛在的能力；三是預備有效的生活。基督教特別在這三方面有偉大的貢獻。

(一)認識人類文化遺產——使人藉着學習古人所遺留下來的書畫、寫作、以至經典，

而可以把上一代的文藝、道德、智慧留傳給下一代，並且更加發揚光大。基督教的貢獻不祇是有許多在這方面的創作能保存傳遞下去，更重要的是它給人一種超人的智慧。聖經說：「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明。」（箴言九章十節）世界一切的知識，包括科學和哲學在內，都是從神而來，並且一個信靠神的人，藉着神的幫助，自然可以有更大的理解力、記憶力，有更遠大的眼光，而且有更大的力量，可以把這一切在生活中實行出來。因為「耶和華說，我的意思非同你們的意念，我的道路非同你們的道路。天怎樣高過地，照樣我的道路高過你們的道路，我的意念高過你們的意念。」（以賽亞書五十五章八、九節）

（二）發展潛在的能力——在這個意義中，人的本能佔首位，而智力的訓練也很重要。這是一個主觀的說法，在本質上，是注重個人的，其目的在乎，一個平衡、全備的人格之生長。但是一個人的智慧、能力到底有限，所以基督教在這方面的貢獻不僅是發展一個人原有潛在的能力，而且藉着基督的死與復活改變人的心志，使人重生。保羅說：「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」（林後五章十七節）與基督同死同埋葬的，也要與基督一同復活（羅六章一至十一節）這與基督同死同埋

葬就是我們的悔改、為自己的罪憂傷，恨不得那老我，舊自己的脾氣、性情、習慣都和耶穌基督一同釘死在十字架上，這樣，我們與祂同死的人，神也要叫我們和祂一同復活，一舉一動都有新生的樣式。而在一切的表現上，更在那內在的心靈裏有一種新的潛在能力(potential)，而不再受以前老我所受的限制。這比單單啟發誘導原有的生命力更為澈底、更為有效。

(三)預備有效的生活——這個觀點是說，辦學校的宗旨，在乎叫人在群眾生活中能適應他應有的地位，進而服務人群。這是從客觀方面去研究教育，注重教育的實用價值。基督教在這一方面更有它特出的貢獻。耶穌指祂自己說，「人子來不是要受人的服事，乃是要服事人，並且捨命作多人的贖價。」(可十章四十五節)所以耶穌基督這種精神和十字架的救贖，至少給人有兩方面的影響，受教育不是為了名利，甚至也不是為了自己，而是要影響社會風氣，服務人群。

我們都很熟悉，影響一個人的人格有三大主要因素：遺傳、教育、環境。基督教對於人格的影響最大的貢獻也在此。古人說，「江山易改，本性難移」，但是耶穌基督卻不祇給我們一套倫理、道德的教訓，而使我們在他裏面能成為一個新造的人，有

一個新的生命。基督不但是位最偉大的老師，祂更是神「道成肉身」來到這個世界，使人不僅接受知識的薰陶，更能進入天人合一的境界。保羅說，「我若有先知講道之能，也明白各樣奧秘，各樣知識，而且有全備的信叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得什麼。……如今常存的有信、有望、有愛，這三樣其中最大的是愛。」（林前十三章二及十三節）耶穌基督在拯救我們的時候，同時也改變了我們的人生觀，使我們受教育，為人處世最後的目的，都不是為了自己，而是為了榮耀神，服務人群。基督用愛來感動我們，祂要我們也能這樣的愛神、愛人。而祂拯救人類的工作，就是由於祂的大愛。

大學說：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」基督徒認為祇有一個有神的生命、在基督裏重生的人，才能達到這個境界。然後，再進一步，才能「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」

總統說，「教育的使命在促進社會進步與民族復興。」換言之，是為了文化。而耶穌基督是中國文化復興的關鍵，也是一切文化的動力和根源。祂是「道路、真理、生命」（約翰福音十四章六節）。

(一)人憑自己不能認識神，但是耶穌基督以神的化身來到人間，使人能真正認識這位造天地萬物的主宰，甚至使人進入天人合一的境界。

(二)人憑自己不能赦免自己的罪，但是耶穌基督來到人間，是以無罪之身代替人死，為人贖罪，使人進而得以與神和好，甚至被稱為神的兒女。

(三)人憑自己不能實行古人的教訓，但是耶穌基督戰勝罪惡死亡，給人生命，甚至可以在世界上作神的代表。以神的無限來替人的有限，以神的完全來代替人的不全，而使本來就是從神而來的啟示，也能在我們身上更加發揚光大。我們應當照着創造天地萬物的主所安排的方式去生活，照着祂所教導的、所預備的生活之道去實行，這是正確的方式，也是正確的人生。

◆南懷瑾

## 佛學東傳與中國歷史文化的因緣

講到佛學與中國歷史文化的因緣，首當提出中國文化的界說，分為三大階段：第一階段：自三代前後，中國傳統文化淵源伏羲畫八卦而建立易經天人之際的文化為基礎，是屬於原始的、質樸的、科學而哲學的文化；經過夏、商、周三代的演進，便形成以易、禮為中心的天人思想。第二階段：由於傳統文化的分化，到周、秦之際，產生諸子百家學術思想互為異同的天下，復經秦、漢前後的演變，漸次形成儒、道、墨三家學說思想特立獨出的形態。第三階段：再經魏、晉、南北朝的演變，產生隋、唐以後儒、釋、道三家鼎峙，隨時變易互為興衰的局面。從此歷宋、元、明、清，講到中國文化，便以儒、釋、道三家並舉為其中堅代表。好像中國的地理河流，北有黃河，中有長江，南有珠江流域，綜羅交織而灌溉滋茂了中國文化生命，所以講到中國文化，實在不可偏舉，我們身為中國人，更不能不了解自己文化的真象。尤其中國文化的哲

學思想，與西方文化哲學，基本大有不同；如果說中國有哲學思想，卻不是獨立的專科，中國的哲學，素來是文（文學）哲不分，文史不分，學用不分，無論研究中國哲學或佛學，它與歷史、文學、哲學為政四門，始終無法分離，等於西方的哲學，與宗教、科學和實際的政治思想，不能脫離關係，有異曲同工之妙。

由以上所舉，要知秦、漢以後，儒、道兩家學說思想的互相隆替，以及佛教文化輸入的前因後果，便須了解兩漢思想學術演變的原因：兩漢的學術思想，始終是儒、道兩家思想的天下；墨家思想在漢初已經融化為儒、道的附庸，並無特立的藩籬。西漢初期，因為政治領導與社會的趨勢，道家思想最為流行，歷史上有名的「文景之治」，完全傾向道家黃、老之術，這是時代的需要，也是漢初政治原則上的必然趨勢。從此道家學術思想，便在中國歷史上形成一個定則，凡當撥亂反正的時代，必定需用道家學術的領導，到了天下太平，便「內用黃老，外示儒術。」這個原因，留待講述道教學術時，再加說明。西漢以來，因為道家學術思想的盛行，於是法家、陰陽家、雜家等思想，也都託足道家門庭，依草附木而欣欣向榮，及其流弊所致，便造成西漢陰陽家的五德終始，以及讖緯（機祥）的迷信風氣，王莽的叛亂、光武的中興、漢末

三國的局面，無一不在讖緯的觀念中而構成政治治亂的心理因素；因而有漢末道家的隱士思想，與墨家變相的游俠思想結合，產生道教的雛形，便與佛教學說互相推排，而又互相融化。

同時兩漢學術思想，自經漢武帝與董仲舒輩的提倡，「罷黜百家，一尊於儒。」使孔、孟、荀以來之儒家思想，一變而為兩漢經師儒家的天下，於是訓詁、注疏與各主一家的傳經風氣，瀰漫朝野，由學術思想的權威經師、博士、與選舉孝廉、拔用賢良方正的制度互相交錯，而造成東漢後期的世家閥閱（門第）的弊端，以致形成黨錮之禍，使學術思想與政治因素，互為表裡而促成政治社會的亂源。漢初承戰國與秦室的變亂，文化學術凋蔽已盡，西漢傳經與注疏的工作，實在甚為重要。但自東漢末期，注疏傳經，已經流於支離繁瑣，藉此從事學問而博取功名，則為唯一工具，如要真實尋出天人文化思想的奧義，已如強弩之末，勢已不能透過紙背了；所以兩漢學術，一到三國階段，便相當空泛而黯淡，恰在這個時期，佛教學術思想，挾新穎玄奧的哲學，源源輸入，因此而形成魏、晉、南北朝學術思想的形態。

關於魏、晉、南北朝文化的頹廢與新運，一般多歸過於三玄之學的勃興，與清談



風氣的腐敗，其實，如果了解兩漢歷史文化的演變，對三玄之學與清談興起的原因，就不會諉過於少數讀書人，如何晏，王弼之流了。在中國歷史上領導學術思想的轉變，少數有識之士，固然可以開創風氣，但真實形成力量的，仍然屬於實際政治的領導人物，孔子推崇堯、舜、禹、湯、文、武、周公，固然是如此，後世領導方向的正確與否，還是不能例外；初唐君臣，領導學術思想，而啟發佛、道兩教，宋初君臣，領導儒家而產生理學，後來明、清兩代，無一而不如此，所以說學術風氣的轉移，在於一、二人者，決不是少數坐議立談空言之士可以做得到的。總之，魏、晉三玄之學與清談風氣的形成，它的偏向，既不是老、莊思想的罪過，也不是佛學般若談空說妙的錯誤，細讀歷史，便知是由於魏武（曹操）父子（曹丕、曹植）的文學情調所影響，何晏、王弼都是少年貴族，恃寵氣驕，既不能從事絜靜精微的學問，又不能作疏通知遠的工夫，而以老、莊思想的風流外表，互為三玄注解，那是文學的哲學的必然結果，所以從純粹的哲學立場看魏、晉、南北朝的思想，除了儒家以外，所謂三玄之學，只是文學的哲學而已，由玄學再變而有清談的風氣，由清談而造成無用之用，置天下國家事於風花雪月之間，那是勢所必然的結果。

同時，佛教學術思想，又因兩晉、南北朝西陲氏族的崛起，互相爭霸而入主中原，於是推波助瀾而使佛學東來的洪流，源源不絕，因而奠定隋、唐之間中國佛教，與中國佛學成長的根基。或有認為南北朝間佛學的輸入，是憑藉西陲氏族的武力入侵而注入，等於滿清末期西方宗教向中國的傳教情形一樣，這個問題，在中國歷史資料上，非常明白，不可混為一談。事實上，南北朝之間西陲氏族的入侵，因為他們文化根基過於淺薄，本來便毫無文化思想的可言，與宗教政治，更不相干，只是一種盲目的凶頑殘賊而已，後來如石燕、姚秦的作為，全賴感染佛教的教化，而稍戢其淫威，他如北魏的情形，更因受到佛學的重陶，而融會接受儒、道二家文化的結果，那是史有明文，毋庸爭議了。總之，南北朝的佛學，因為與中國儒、道兩家文化的互相融會，奠定隋、唐以後中國文化與中國佛學勃興的階段，西域來中國的名僧如佛圖澄、鳩摩羅什等人，無一不是英睿特出之士，而畢生致力於佛學文化事業，對中國文化思想的貢獻，都是功不可泯，無可厚非。

此外，在人物方面，如因譯經事業的關係，發明中國的音韻之學，便有以此名家的沈約，因佛學的譯述而啟發文法，即有著作文心雕龍的劉勰，又如雲岡石窟，與唐

代敦煌壁畫，以及音樂、詩歌、藝術等等的發達，無一不與佛學有關。但必須記得，自東漢以來到隋、唐之間，由印度佛教思想吸收成為中國文化的佛學，其間經歷艱難困苦，錯綜複雜的過程，約有四五百年的時間，才形成唐代的文化。溫故而知新，現在要談中西文化的融會貫通，雖然時移勢易，加上現代科學工具的發達，但無論如何，也不是在短時期內，或一個世紀中便可望期成就的，所以我們生在這一時期的知識青年，對於當前中國文化的趨勢，與自身所負國家民族歷史文化的責任，更須有所警惕而加倍努力。

至於隋、唐以後，儒、釋、道三家學術陣容的形成，當然有其歷史背景，遠因已如上述，近因則另有新的面目：(1)由於唐室李氏宗親的關係，自唐太宗以來，即詔定道教為國教，尊奉李老君為教主，因此而奠定道教在唐代政教上的根基。(2)又因為唐室君臣，醉心佛學，故雖尊奉道教，實則佛、道並重，但在人事地位上，略加分別而已。(3)自初唐開國將相，多數為文中子王通的門人，而王通講學，對於儒、釋、道三家學說思想，擇其善者而從之，素來不分畛域，因此，一般讀書人，號稱儒者的智識分子，多已有儒、佛不分，儒、道無別的學術思想；即使如中唐以後，一位得力於墨

家，而以文章名世，號稱為儒家正統的韓愈，雖鬧過史稱排佛的大事，其實，還是後人正反雙方的渲染過度，細讀韓愈排佛的文章，與歷史的事實，他當時只是對於佛教制度，與某一類佛教徒的不滿，並非對佛學本身多有攻擊。而且自韓愈以後，直到宋、元、明、清幾代理學家們的儒者，排斥佛教最力的理由，就是說它廢棄倫常，無父無君的出家制度，此外，少數有關佛學的批評，到底都是門外漢的外行話，無足輕重。如從深入的角度來看，韓愈排佛，於佛教毫無損失，所以當代名僧禪德，極少出來說話，真正打擊宗教本身的，往往出於宗教徒的自身，這是古今中外不易的定例，凡為任何宗教的人士，應當深省。

唐代佛學的勃興，影響中國文化每一部門，直到後世而普及日本與東方各國，約有三大原因：(1)由於天下太平，社會安定，佛教人才輩起，創立中國佛學各宗義理，因此而普遍影響唐代的中國文教。(2)因南頓北漸的禪宗風氣，普遍宏開，唐代文學與所有文化學術，如蜜入水，如鹽加味，隨處充滿禪意的生機，同時因百丈禪師創立叢林的寺院制度，使佛教十宗學派，一律託庇宇下，奠定中國佛教與中國佛學的特色而照耀古今中外。(3)因玄奘法師自印度留學回國，翻譯佛經事業的影響，以及佛學唯識

法相的逐譯完成，使中國文化中的宗教哲學思想，確立邏輯的思維體系，因此而與儒、道兩家，左右逢源，互相吞吐諸子百家之長，而構成中國文化三大巨流的特質。

物壯則衰，事窮則變，佛學禪宗經晚唐五代以後，它的蛻變與轉向，也是文化歷史的必然趨勢，所以一到宋初，由於開國君臣的崇尚孔孟學說，於是讀書人士當然是儒家之徒的知識分子，便在有意無意之間，吸收隋、唐以後四百年來佛學修養的精神與方法，搖身一變，而產生理學濂、洛、關、閩的門庭。理學家們講學的方法與作風，書院制度的規模，無一而不從禪宗形態的蛻變，平心而論，要說宋、明理學等於儒家的禪宗；佛教禪宗，例如儒家的儒、道，實在不算過分，但這只是言其形式，如究其實質內容的異同，就大有分別了。禪宗、理學，經過兩宋，兩三百年的互相推排，及其末流，同時皆趨沒落，禪宗有默照（沈默）邪禪及狂禪的混雜，理學有朱、陸尊德性與道問學的紛爭，一逢元朝武力入侵，挾佛教密宗的喇嘛教的捲入，便使亦儒亦佛的兩家巨室，就都生出支離破碎的蔓草荆棘了，從此使明代三百年來的文教，籠罩在一片不是狂禪的理學，即是理學的狂禪的氣象之中。雖然有王陽明創立履踐篤實的良知良能的學說，但依違儒、佛之間，畢竟大有問題存在，因此使明末、清初的大儒們，

譏為「聖人滿街走」、「平時靜坐談心性，臨危一死報君王」等，確有原因，並非純屬意氣用事，清初佛學與禪宗，雖有雍正的再度提倡，但因既定的國策，始終以外崇喇嘛教而羈縻西北邊陲，故亦一蹶不振，無能為力了。



◆南懷瑾

## 浩如煙海的佛學

### 印度文化的背景

佛學，為釋迦牟尼建立教化的內容，從佛學觀點來講，佛教、佛法、學佛三個觀念，各有不同的意義；佛教，是佛的遺教，具有宗教性質；佛法，概括佛學的思想術與所有求證的方法；學佛，是實踐佛的遺教，循佛的教導方法去求學。

在中國學術中，對於佛學，有一句習慣的名言，都說「佛學浩如煙海」，由此可以想見佛學內容的豐富，若就學術的角度，用很短的時間，把佛學的重點簡介出來，首先須得瞭解上古時期印度文化的背景。提到印度文化，我們要有一個認識，印度上下數千年的文化思想，始終在宗教、哲學，與各宗教、各哲學的修行求證方法中徘徊演變，乃至現在的印度教，也不例外，所以印度全部的歷史文化，也一直在宗教爭鬭、



思想摩擦、階級不平的狀況下綿延續絕。雖然十七世紀以來，有外力的侵入，他們隨時隨地，仍然利用印度人宗教思想的矛盾，作為控制的法寶。

印度上古宗教的教義，與釋迦牟尼先後同時的宗教及各派哲學思想，真如「天花錯落，星羅棋布」，實在可作世界上「比較宗教」與「比較哲學」的藍本。普通講印度哲學，大約都以六師並舉，以說明其六大哲學學派的情形，實際上在已經翻譯的中國佛學中，被稱為異派哲學思想的，約有九十八種之多，雖然全體資料不夠，但一鱗半爪，斷簡殘篇，還是有很多寶貴的材料；只是現在國際間講印度哲學或佛學，都受十七世紀後歐洲學派的影響，從來不重視中國佛學的資料，致使中外學者，一筆抹煞中國佛學的價值，非常可惜而且可歎。總之，上古的印度哲學與宗教，對於有主宰、無主宰、一元、多元、是心、是物等等的問題，已經無所不具，至於佛教，約當中國宋代中葉，因受異教侵入的影響，完全進入中國，成為中國的佛教，後來印度文化歷史的轉變，與佛教並不相干，這是應該特別說明，以免誤解。

## 印度上古的形勢與國情

釋迦牟尼的時代，約當中國春秋前期，關於他在世的準確時期，向來為古今中外學者所爭辯，從世界文化歷史的角度來說，在這個階段，先後不出一個世紀，東方西方的歷史演變，雖然都是一片紊亂，但卻哲人輩出，蔚為奇觀，中國有老子、孔子等人；印度有釋迦牟尼的哲人僧團；希臘有蘇格拉底，柏拉圖等人，都是影響後來人類文化垂數千年之久的人。

當那個時期，我們的歷史，固然為分封諸侯，建立地方王國的制度，可是還有中央一尊的周天子高高在上，君臨天下；而印度正是數百個國家爭權分立，並無一個一統天下的帝王局面，釋迦牟尼身為王子，秉絕世的睿智，承受宮廷教養，少年博學多能，由於他親身目睹當時印度的戰爭殘殺，與觀察生物世界弱肉強食的痛苦，要想為天下蒼生尋求一個真正和平的途徑，便毅然出家，遍尋遠古哲人的遺教，以求得到宇宙人生的真諦。他出家以後，參訪過傳統婆羅門教的修證方法，與其他各宗教、各學派出世苦行的修道生活，結果認為都是不究竟的學問，便獨自經歷一番苦行修證，從

十九歲出家，直到三十二歲才開始宏揚他的教化。現代學者，對他猶如對孔子一樣，或有認為他是宗教的教主，也有認為他是哲學家或教育家，其實這些尊榮的頭銜與地位，對於釋迦牟尼都無所謂，一個真正的聖哲，絕對會漠視世間的虛榮，他視帝王的尊榮如敝履，同時又動輒稱古佛與他佛，可見他並不想以教主自居，至於由他的教化而變為一個宗教，又登上教主的寶座，那都是後世再傳弟子們的事情。我覺得所有宗教教主們，大多數都是抱著如此胸襟的。譬如老子被人拉上道教教主太上老君的寶座，又何嘗是他「不知所終」，或騎青牛出函谷關的初衷呢！與其說釋迦牟尼創立佛教而為教主，毋寧說，他集印度上古傳統文化思想的大成，而闡揚其特立獨行的文教精神，更為偉大而雋永有味。

### 釋迦出家成道對於人類世界的貢獻

現在我們歸納釋迦出家成道，與宏揚教化的要點，約有五個重心，分述如次：

#### (一) 建立師道的莊嚴

指導以慈悲為懷的君國之道。釋迦考慮自己可以做一個不世的英雄，統治印度的天下，但英雄能夠征服天下，不能征服自己；況且人類歷史，始終向變道的途徑演變，畢竟不能千秋萬代保持一個永恆不變的王權；他要建立一種文化思想，可以做為萬世的準繩；他要征服自己，達到成就內聖的要求，便要「離情棄欲，所以絕累」去出家求道了。結果他所願得償，建立了師道教化的莊嚴，贏得古今中外、千秋萬世的敬仰，依照現代人慣用的經濟價值觀念來講，他從事萬代教化的價值，比他終身數十年為王稱帝的價值，誠然不可以道里計。依循他所建立師道的效果，在後來數百年間，便有印度名王阿育王的功績出現，成為印度歷史上文治最光榮的一頁，相當於孔子學說，形成西漢初期的文治；但我說相當，並不就是同樣，有關師道莊嚴的教化精神，與大乘所有戒律的儀範，可與中國傳統文化中的「禮記」，互相呼應，也是人類禮義與法律哲學的基本精神。唐、宋以來比較客觀的學者，每引釋迦與孔子比論，認為孔子若生在當時的印度，必如釋迦的作為，釋迦如生在當時的中國，必如孔子的行徑，所謂「東方聖人，西方聖人，此心同，此理同，其揆一也。」

## (二) 破除印度傳統的階級觀念

提倡平等及於眾生。印度歷史，自古至今，向來便有極其嚴格的階級觀念，通常所謂第一階級的婆羅門（傳統婆羅門教的僧侶）、第二為劫帝利（傳統掌握軍權的武士）、第三為吠舍（從事農牧商等人）、第四為首陀羅（從事賤役者）。釋迦成道以後，極力宣揚一切眾生性相平等的觀念，不但認為人類是平等的人類，而且認為凡有血肉與具有靈知之性的生物，乃至天人之際，一律稱為眾生，大家在本性的道體上，本來都應該是平等的，人果然不應該以非禮的惡意侵害他人，同時也不應該為自私而殘害一切眾生；人與眾生，如如之性，本自平等，所以人人為善去惡可以成佛，一切眾生與天人，為善去惡，並可以成佛。這是儒家的思想，「民吾胞也，物吾與也」，乃至理學家所提倡的「人人可為堯舜」的觀念，實為同出而異名。他主張「物我一如，眾生平等」的說法，可謂是耀古騰今、澈底平等的思想，同時他以身作則，在他親身領導學者集團的僧侶中，無論出身貴賤，一律平等，唯德行而重。也許有人認為既說平等，就易流於是非不辨，善惡不分，這不可能誤解，釋迦說的是性（體）相（用）本體的平等。至於達到平等的境界，仍然須要善惡的分野，與為善去惡的修養，所以

為除惡而向善，為去惡人而為衆善的作為，正是莫大的功德，並不自相矛盾，這又與儒家所說的「湯武一怒而安天下」的意義，大有殊途同歸的旨趣。

### (三) 歸納印度上古傳統宗教的輪迴之說

而建立三世因果，六道輪迴的生命現象論。由於「物我一如，性相平等」的根本觀念，與為善去惡的方法，而達到「一如」與「平等」的境界，當然就涉及衆生生命的來源問題，他用歸納的方法，並列生命的種類，大體約分為六道：所謂天道、阿修羅道（界於天魔之際）、人道、畜生道、餓鬼道、地獄道的六類。一切衆生，由於思想與行為善惡程度的多寡不同，而互自淪為六道當中的生命現象，人能為善而升天，亦能為惡而變為畜生、餓鬼、乃至墮入地獄；但天如忘善動念為惡，亦可互變為阿修羅，乃至旁人他道，於是認為這個宇宙世間所有衆生生命的異同現象，都由於心意一念之間的善惡而互變，相似於道家物化宇宙的理論（相似不即是全同）。故一念的善惡，與起心動念的行為，積微末而成為顯著，便構成三世因果的理論；所謂三世，是指時間的過去、現在、未來，有過去的因，累積而成現在的果，由現在的因，累積而

成未來的果，未來與過去，又如循環的無盡，所謂輪迴，便是指此周旋動轉的意義，於是便建立一個三世因果，六道輪迴的學說體系，相同於易經的「積善之家，必有餘慶，積惡之家，必有餘殃」，以及「善不積，不足以成名，惡不積，不足以滅身」的道德因果觀念。

#### (四) 開拓宇宙觀與世界觀

印度上古的宗教與哲學，凡是涉及形而上的問題，自然就會觸及天人之際的探討，雖然他們思想學說的終極，最後都自歸入於天道，但各宗派所崇奉的天道，紛紜不一，於是便有一尊與泛神的衝突。釋迦學說，歸納天人之際，而有三界的區分，所謂欲界、色界、無色界，統名謂之三界；欲界的天，包括上至日月以外，下及人與畜生、餓鬼、地獄、日月運行之際的天，仍屬欲界之中，所謂欲界，是指這一界內的衆生生命，都從慾愛（男女飲食）而來，廣義的說：有色、聲、香、味、觸的五欲之樂；狹義的說：有笑、視、交、抱、觸的行為。欲界之中，共有六重天界，其中所謂忉利天者，包括三十三天的分布，隨時互易其主，在欲界中的人道世界，約分東南西北四洲（部分），

我們人類的世界，是屬於南瞻部洲的一部。這個世界的總名，叫做娑婆世界，娑婆，有堪忍缺憾的兩重意義；堪忍是指這個世界上充滿缺憾，甚多苦難，而人與一切衆生，不但能忍受其缺憾與許多的苦難，而且仍有很多的人們，孜孜向善，所以值得贊歎，如果世界上沒有缺憾與苦難，自然分不出善惡，根本也無善惡可言，那應是自然的完全為善，那就無可厚非，無所稱贊了。欲界天人之中，各有主宰，超過欲界以外的，便是色界，色界的衆生，但有情意而無欲，相視會心一笑，就會生出生命的成果，他有十八重天，屬於修習靜慮禪定境界衆生所生的果位，色界的最高天，為色究竟天，有大自然在天為其主宰。超此以外，便是無色界，計有四重天，為修習靜慮得果者所生之處，但有意識，而無情欲的存在，統此三界之中，為其主宰者，又名為大梵天，由此簡略說來，釋迦區分天人的界限，約有六十重天，統名謂之三界，仍然屬於六道輪迴的範圍。

這個三界的宇宙世界，是以一個日月所照的太陽系統為單位，由人間世上至日月，以及三界所屬天中，時間的實際與觀念，各各自有不同，例如月中一晝夜，等於人間半個月；日中一晝夜，等於人間一年，於是分別宇宙世界的時間，繁細到難以算數，



總之，他的宇宙是無限的、擴大的宇宙觀。他的世界觀，是以一個日月系統做為一世界的單位，累積一個日月列系的世界，名為一個小千世界，累積一千個小千世界，名為一個中千世界，累積一千個中千世界，名為一個大千世界，他說如此三千大千世界，在這個無垠無限的宇宙，多至如河沙數量，不可計算，由此反觀人間多欲眾生的紛紛擾擾，真是渺小得可憐。釋迦既說出三千大千世界的三界宇宙觀，以統攝印度上古的各宗教與各派哲學的天人思想，開拓人智胸襟的領域，至於天文數字不可能及的境界，反之，分析物質微塵的精細，又深入到最後無形無相的微妙，因此使往古來今各派哲學思想的內容，實在難與其互比豐富與充實。

#### (五)調和裁定形而上的本體論

印度上古的宗教哲學，與各派哲學思想，對於宇宙生命來源的爭論，不但眾說紛紜，莫衷一是，而且各用因明（邏輯）的根據，建立學說的體系，但始終不離有主宰、無主宰、一元的、多元的、唯心的、唯物的範圍。其實，綜合古今中外世界人類文化最基本的探討，仍然不外這些問題，幾千年來的時間，全世界的人類，由宗教到哲學，

由哲學到科學，對於人類自己切身的生命來源問題，仍在尋求、迷惘、爭辯之中，看來真是人類文明的一大諷刺。

印度上古宗教哲學，對於宇宙人生生命真諦的追求，各自別有見地，各自別有安心立命的方法，而且都認為已經得到清淨解脫的究竟法門；有的認為最後的靈性與大梵合一，便是至遠；有的認為滅絕情慾與思慮，便是究竟；有的認為不用感覺而保持靈性的不昧，不用思想而不失靈知，便是大遠；也有認為人死如燈滅，只圖目前的享樂，就是真實；甚之，有人認為我已得到最清淨的解脫境界的涅槃，凡此種種，不勝枚舉，釋迦宣揚教化，對於這些問題，作了一個調和裁定的結論，他認為宇宙萬有生命的現象，都是因緣集合而生，其中並無一個能主者的作用，緣生而起，緣盡而散，而宇宙生命最高（或最終、最初）的功能，是心物同體的；如果你用宗教的觀念，從神聖的角度去看，也可以稱他作佛、或天、或主、或神、或任何種種超人格化的神聖稱呼；如果從理性的角度去看，也可以稱之為性、或心、或理、或道、或法界等等稱呼；倘使從人類習慣觀念的角度去看，也可以稱他為法身，為生命本源的無盡法身等稱呼。總之：從體上來說，他是以空為體的；從相上來說，他以宇宙萬有之相狀為相

的；從用上來說，宇宙萬有一切的作用，都是他的起用，他譬如一個大海，海水起的波浪，便如因緣所生的宇宙世界，波浪上的泡沫，便如因緣所生衆生各各形成的個別自身，雖然波浪泡沫現象各有不同，始終不離一個水的自性，但譬喻只限於比喻，譬喻並不就是本體的自性。

衆生世界，因為不能證到自性本體的究竟，便捨本逐末，而各各執著自己的所見、所知處，認為那就是究竟，於是各依主觀，形成世間的差別知見，其實，主觀、客觀，同屬於思維意識的分別作用，思維意識的所知所見，自身本來就憑藉著身、物世界的因緣而起作用，它的本身便是虛妄不實，不足以定真理的有無、存定與否；只要人能從自心寂靜思惟意識上去做工夫，漸漸就可了知身心的作用，也如現象世界一樣，變遷無常，虛妄不實，從此節節求進，層層剖析，盡人之性，盡物之性，達到身心宇宙，寂然不動的如如一體，不住於有，不落在空，便可證得宇宙人生的最初究竟。釋迦又另命名他為「真如」、或「涅槃自性」或「如來藏性」；「如來」，從廣義的說，便是宇宙生命本體的別名。所以他認為說空、說有，都非究竟，唯一的方法，是達到身心寂靜，再在此寂靜中去求證，但他是「不可思議」的；所謂「不可思議」，是修證

方法上的術語，認為不可用習慣的意識思維及思想、去擬議，便可以到達的，因此「不可思議」一辭，不可錯作「不能思議」的誤解。

## 大乘佛教和小乘佛教

說到釋迦學術思想的內容，也就是通常所謂佛學的概要，依照一般習慣，都以大乘、小乘來區分，中國的佛學與佛教，乃大小乘並列，而且比較偏向大乘，現在流行於西方的佛學，大多數只注重小乘，認為那是原始的佛教，尤其東南亞各國的南傳佛教，大體都是以小乘為主的，以下先用比較簡要的途徑，從思想、實踐、與求證方法三個項目來說明小乘佛學。

### (一) 小乘的思想

有關分析身心而得的歸納名辭計有：五陰、三毒、十二根塵、十八界等名相。

五陰：一譯作五蘊。陰與蘊，都是代表陰暗與蘊藏的意義。五陰包括色、受、想、行、識五項。

色陰：包括有所表示的如顏色與長短、虛空，乃至無所表示的，如抽象幻覺等等，中文的色字，有時代表男女之色，但佛學中極少採用色字來代表男女色欲，總之，色陰，是包括物理與生理身體的四大種性，所謂四大，就是地大（堅固性的實質）、水大（流動性的體液）、火大（熱能）、風大（氣化）。受陰，指生理的感覺與心理的反應。想陰，指思維意識的思想作用。行陰，指身心本能運行活動的動能。識陰，指心靈作用的精神本質。

由人我身心與物理人事世間所起的心理基本罪惡，便有所謂貪、嗔、癡的三毒，隋唐以前舊譯佛學，也有稱為婬、怒、癡的。由三毒所生的差別罪惡，便有三種心理的罪過，即貪、嗔、癡；四種口舌的罪過，即妄語、惡口、兩舌、綺語；以及三種身體的罪過，即殺、盜、婬。

佛學既概括人們身心的作用，叫做五陰，同時又分別身心與物理世界的關係，構成十二根，塵與十八界：

六根——眼耳鼻舌身意

六塵——色聲香味觸法

## 十八界

（此中唯有意的思維法則，屬於心理的，餘如身體所生的感觸等等，都是屬於生理與物理的作用。）

有關於人生觀與世界觀的，計有四諦、十二因緣：

四諦：即為苦、集、滅、道四者。是說人生世界，一切皆苦，純苦無樂，而眾生無知，反取苦為樂；歸納其類，分為八苦，即生、老、病、死，求不得、愛別離、怨憎會、五陰熾盛等，這就叫做苦諦。因為眾生自尋煩惱，以採集苦因而成苦果，誤以為樂，這就叫做集諦。如欲滅去苦因苦果，達到離苦得樂，這就叫做滅諦。因此必須要以求證道果，昇華人生而得達究竟的法門，這就叫做道諦。

並且以人世事物，一切都是變遷不定，根本沒有永恆，所以名之為「無常」。人生一切，純苦無樂，因此名之為「苦」。一切皆空，所以名之為「空」。而且分析身心，乃至世界，其中畢竟沒有我的存在，所謂世界身心，但為我的所依，並非我的真實，又名之為「無我」。因此綜觀人生世界，名為「無常」、「苦」、「空」、「無我」。

十二因緣：首先從無明開始，無明就是不明根本，不知其所來的意義，普通人們對於生命或心靈意識活動的泉源，都是一本糊塗，不明究竟，反之，就是明白覺悟而得其究竟了，可是一切衆生，都從無明而來，所以姑且裁定以無明為開始的因。首因無明而發生第二相互關係的行，行就是動能的意思的。第三因行而有識的作用，識是基本能思的潛力。第四因識而構成名（抽象的觀念）色（實質的生理與物理）。第五因名色而生起眼等六根與色者六塵進入的現象。第六因六入而發生接觸的感覺。第七因觸而引起領受在心的作用。第八因受而發生愛欲的追求。第九因愛而有求取的需要。第十因取而現有的存在。第十一因有而成生命的歷程。第十二因生而有老死的後果。復因老死而轉入無明，又形成另一因緣的生命。

無明循前例循環因緣的次序，而互為因果，因此生生滅滅，如環的無端無盡，虛妄相續，建立一個幻化的人生世界歷程的現象，同時，又用這一法則，說明物理的，與過去世、現在世、未來世三段時間中，生命延續的法則，擴而充之，又可用在對於時間、空間的解釋。

總之，小乘佛學對於人生世界的觀點，正如一般宗教相似。純粹從出世思想的立

場，看世界，是一個痛苦煩惱的世界，看人生，是一個悲觀罪惡的人生，因此要求出離世間，要求解脫人生，而求得清淨寂滅的涅槃道果；其行為思想，如中國道家的隱士，其偏向有點類似楊朱，所以也為中國文化中另一類的精神相近，自然而然被承受下來而成為中國佛學的一部分。

## (二)小乘的實踐

以持戒、修定、修慧為次第三學的基礎，終於達到解脫，與解脫知見的究竟。所謂戒律，有出家的男眾與女眾，不出家在俗的男眾與女眾種種項目的差別，基本戒條，也就是人類公認的不殺、不盜、不淫、不妄語等等的美德，是以戒律的作用，與中國文學的禮記精神：非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動，極其相似；其他細節條文，有關於儀禮，以及防微杜漸的操守，又與墨子的素絲染色之歎，與節儉其行、高尚其志，互相類似，除了其中一部分，因時因地的異同，尚有可議之外，實在是凜雪精神、砥礪操行的道德準繩。



### (三)小乘的求證方法

以禪那為主，梵語禪那，有譯為中文的靜慮，但靜慮是從大學的知、止、定、靜、安、慮、得的取義而來，且又稍有出入，禪那包括瑜伽與觀慧，是一種變化氣質，鍛鍊身心的方法，大乘的禪定，與後來中國佛教禪宗的禪，又有異同。禪那的方法，有從一心一德的信仰堅定入手；有從生理的安那般那（調理出入呼吸）入手；有從洗心休息入手；有從心理的觀念慧思入手；有從念誦秘文入手，所以方便法門，不一而足，綜合其修證工夫程序的分類，不外四禪八定，又稱為九次第定；四禪包括四定，統名為四禪八定，加上得阿羅漢極果的滅盡定，便名為九次第定。

初禪，心一境性、定生喜樂：所謂心一境性，就是指從某一種方法入手，初步到達德境寧靜，統一精神與思慮，集中一點，沒有另一紛雜的思念歧差，漸漸引發生理上生命本能的快樂——不同平常欲樂的感覺，與心理上無比的喜悅——不同平常情緒上的歡喜。由初步入手到達這過程之中，便已經歷一般所說打通氣（生理本能的活動）脈（神經系統）的程序，才能到達心境寧一的境界。二禪，離生喜樂：再由此進修，心境的寧靜，更為凝固，喜樂的境界，更為堅定，有脫離身心壓力苦惱的感覺。三禪，

離喜得樂：由前所引發心理上喜悅的經驗，已經熟悉而安謐，成為異乎平常的習慣，唯有樂境的存在。四禪，捨念清淨：以上三個禪定的過程，仍有感覺意識的作用存在，到了四禪的程度，捨除感覺而達到無比寂靜的境界，才為究竟。除了這五種禪的境界以外，有四種定境；色無邊處定，是在光景無邊的情況中，得到身心的寧靜。空無邊處定，是在空靈無際中，得到寧靜。識無邊處定，是在從未經驗的精神境界中，得到寧靜。非想非非想處定，是為超普通感覺知覺的境界中，得到寧靜；所謂非想，就是說不是意識思想的情況，非非想，是說並非絕對沒有靈感的智覺。至於最後一種阿羅漢境界的滅盡定，是超越平常語言文字的境界，勉強的比喻來說，等於天人渾合，與無邊無相的虛空合一的境界。所以小乘最高成就的阿羅漢們，每每到了住世壽命已盡的時候，而預知時至，顯現神變，終於「灰身滅智」自稱：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」便泊然寂滅。

由於以上的簡介，大概可以約略窺見小乘佛學的情形，他先由學理思想，對於理論上的了解，從實踐絕對道德的戒行作起，到達求證禪定而得解脫，其最終的目的，認為可以脫離這個世界生死的輪圈，永遠得到住在絕對寂靜清虛的道果之中。事實上，

這個清虛寂靜的道果，是否就是宇宙生命的究竟？是否真能可以解脫生死的輪迴？從大乘佛學的觀點上看來，都是很大的問題，同時，禪那的境界，釋迦也曾說過，這是一種共法，所謂共法，並不是佛法所獨特專有的，凡普通世俗的人，與其他宗教，異派學術的人，只要深明學理，努力修證，都可以做到類似的定境，並非究竟了義的法門。他們只知厭離世間，自求適意，解決生命之流的分段作用，自己便認為已經了脫生死，住在寂滅清靜的境界上，只是落在偏空之果，等於逃避世間的自私隱士，是一種澈底個人自由的實行者，後來中國的禪宗，稱之謂「擔板漢」或「自了漢」；所謂擔板，是說他用一個肩頭背了一塊木板走路，只能看到一邊而已。

#### （四）大乘的思想

中國的佛學，向來是大小乘兼修並具，顯教密教通行不悖的，盡管從大乘佛學的立場來看小乘，並非究竟的佛法，但學習大乘，仍然須以小乘的戒、定、慧三學作為基礎，不但如此，如以乘道來說，中國佛學，等於有五乘的階梯：第一人乘，學佛先要從做人開始，凡人倫道德，應該注重的事，都須一一作到，以期達到為善去惡，而

止於至善的境界。由人乘昇華，可以達到第二天乘的進修，天人是從做人的至善而生。第三為小乘的聲聞乘，包括厭離世間，修習四諦——苦、集、滅、道的小乘行者。超此以上，便為第四的緣覺乘，從十二因緣的原理，觀察世間的緣聚緣散，緣生緣滅，便遺世獨立，超然物外的小乘行者。第五才為大乘的菩薩道，所謂菩薩，是梵語菩提（覺悟）薩陞（有情）的譯音，他包括自利、利他以及佛果的自覺、覺他、覺行圓滿的意義，如用中文直譯的意義來說，菩薩便是「覺有情」又名為「大士」或「開士」，用現代語來說，便是多情的慈悲救世的得道者，後來中國文學上有「不俗即仙骨，多情乃佛心」的句子，實在是辭藻美麗的恰當寫照。大乘菩薩道，復有三種行徑：(1)先求自利，如從小乘出世修行等入手。等到自利成就，才來利他。(2)先為利他，後求自利。(3)自利、利他同時並進。總之，大乘的行為，是身入世而心出世的，是以濟世救眾生為基礎的，是可以犧牲自我而救世救人的，大乘的觀看一切眾生，都是與我同體而發生慈悲的願力，大乘的慈悲利物，是無條件，無要求的，絕對的自發自覺的救世心腸，綜合以上兩個觀念，便名為「同體之慈，無緣之悲」。

大乘思想的體系，是擴充小乘戒、定、慧、解脫、解脫知見的法門，構成六度（六

波羅密)或十度的層次,所謂六度:(1)布施。大乘思是以布施入手的,因為一切衆生,都是從自我自私的貪求,而造成苦果,大乘以盡其我之所有,我之所屬,澈底作為布施,以滿足衆生的欲望,以感化衆生的慳貪;布施又分三種:一為外布施,即以財物身命等做布施,又名財布施;以知識學問智慧等作布施,為法布施,二為內布施,使自己內心放下一切貪欲的心,三為無畏布施,給一切衆生以平安、安全、無恐怖、精神上的支持與保障。(2)持戒。從不殺、不盜、不邪淫、不妄語開始,至於起心動機,無一非戒律,大乘的戒律,不但是行戒形戒,實際上,完全為誅心之論的心戒,例如為善的動機而為求名,即犯大乘菩薩之戒,其中運用之妙,實在不是片言可盡。(3)忍辱。簡單的說大乘忍辱,有兩句話,已可概其大要,即「忍人所不能忍,行人所不能行」,統統為了慈悲救世而出發,而且要做到內心了無忍辱的觀念存在,否則不算忍辱。(4)精進。就是隨時隨地,勤奮努力求證的恆心,所以精進,與前面的布施、持戒、忍辱,與後面的禪定、般若為伴侶,無論進修那一度門,都是須精進不懈方可,它是積極的為善,不是消極的等待為善。(5)禪定。包括小乘四禪八定與九次第定的內容,擴而充之,至於動中、靜中,在內、在外,無時、無處、無一而不在禪定中的境界,

上至上昇天堂而享樂，下至下入地獄度衆生，都要剎那不離禪定以自處。(6)般若。般若為梵語，如用中文的譯義，等於智慧，但中文的智慧，往往與聰明相通，聰明在佛學上，被稱為「世智辨聰」，是由於感官的靈敏，和耳聰目明而來，並不足以代表般若內涵的智慧。般若的智慧，有五項內義：一為實相般若，是證悟宇宙萬有生命的本體，與心性根源的智德。二為境界般若，是由心性本能所生起的各種差別境界，包括精神世界的種種現象。三為文字般若，是由智慧所發出哲學的文學，與語言的天才。四為方便般若，是智慧運用的方法，包括所有學術知識的範疇。五為眷屬般若，概括由前五度而來的道德行為的德性。以上自布施到禪定五個次序，都是大乘的勵行至善之德的基本，由力行善德而至於自啟其牖，達到般若智慧成就的極果，所以大小乘佛學的最高成就，都是注重智慧的解脫、智慧的成就，並非盲目的信仰。復由六度成就的擴展，作為利世利人的人世輔翼，便有另外四度的成立：(7)方便善巧。精進自利利他的方法。(8)願。是對衆生永恆無盡的慈悲願力，所以大乘菩薩為發願拯救世間，便有「虛空有盡，我願無窮」，「地獄未空，誓不成佛」的堅誓名言。(9)力。由堅貞不拔的誓願生起自利利他的偉大願力。(10)智。終於達到「自覺覺他，覺行圓滿」而成佛

果的大智度門。

### (五)大乘的實踐

大乘菩薩道的思想學術，開拓小乘厭離世間的思想，化為積極入世的精神，不但要以出世的心情，跳進人間的火坑地獄去救世救人，而且要救一切衆生；不但要度化善人，而且要度化惡魔；不但讚嘆篤信佛道真理的善男信女，同時也讚嘆凡是具備這種同一真理、同一原則的異宗外道，雖然對於最高見地因有差別而形成說教的方式各有不同，只要是同具慈悲覺世的心腸，認為即同於大乘菩薩道的同行善友，這種以與世無爭的出世心情，毫無條件而入世救衆生的自願，正如後世佛教所用的標記「蓮花」一樣；「蓮花」是純淨無污的「聖潔」之花，但它却不生長在高原山頂之上，它要在拖泥帶水的穢污爛泥中開花結果。因此講到大乘所實踐的戒律，每每以八萬四千條來形容它的繁細，但這非一定的數字，只是表示衆生界善惡心理的差別變相，在一念之間，便有八萬四千種的差失，由此可知所謂大乘戒律的根本精神，在於心理，凡是「動心忍性」，起心動念之間的內在動機，有一毫是惡念，或以自私自利而出發，便是違

犯菩薩的戒律。唐、宋以後，中國內地所用的菩薩戒，是以梵網經為基本，邊區西藏地方所用的，是「瑜伽師地論」的菩薩戒為基本，但這兩種戒本，都是原理原則的建立，運用之妙，仍在一心。其中有大部分原則，相同於儒家聖賢君子之道，與有道之士的行誼，如與中國傳統文化五經中的「禮記」的「儒行」、「坊記」、「表記」、「學記」等篇參照來讀，便可了解釋迦佛對於人類德行風規的偉大建立，實在令人肅然起敬，油然而具信，與其說是它宗教的戒律，毋寧說是人類教育哲學的最高守則。由此可知大乘實踐的精神，又迥非小乘戒律可以範圍，所以唐、宋以後中國的佛教，採取大小乘戒律並重的方向，尤其偏向於大乘戒行，與南傳佛教，大有異同之處，這也足以說明：我們過去的文化傳統，不是冒然接受佛學，是先要通過儒、道等學術思想的尺度去秤量，然後才確定其價值而皈依膜拜的。雖是如此，我們若拿大乘菩薩的犧牲自我，專為救世而高尚其志的精神來講，當然是天人仰止無可非議，然而實踐其道，談何容易，墨子的摩頂放踵以利天下，早已有人說他「陳義太高」，何況能捨頭目腦髓，而有過於墨子者，所以後世篤信儒家學者，便提出「親親、仁民、愛物」的仁愛次序，認為才是比較近於人情的救世思想，因此便又有儒、佛行誼爭辯的學案。總之：



「高山仰止，景行行止」，雖然是高不可攀，遠不可及，但取法乎上，也是教化必具的需與，平常有人問我是不是佛教徒，我的答覆是：「我無資格做個佛教徒」。有人問我怎樣才叫做大乘菩薩？我的舉例是：當一個人，在大海茫茫，遭遇颱風巨浪而垂死須臾時，你只有一個救生工具，還是誠誠敬敬的送給旁人，當你在患難中，饑餓到九死一生，你有一碗飯，而先送給同饑的旁人，如果有這種心腸，無論你有無信仰，或信仰不同，一律都是菩薩的行徑；大乘佛教中有一個故事：「一位孝子向一位修道的菩薩求救，要求他施捨眼睛，作為醫治他母親的藥物，而這個菩薩，毫無吝惜地把左眼挖給他。但那位孝子說：你太快了，弄錯了，我是需要你的右眼，才能醫治我的母親。這個菩薩聽了，遲疑一下，再把右眼挖給他。這位孝子便說：不用了，因為你有遲疑不捨的心，這個眼睛已經作藥不靈了。」我們聽了這個故事，便可了解犧牲自我，救世救人的行為，是如何的難行！不過，在這個芸芸衆生的世間，有不少「慷慨捐生、從容就義」，以及許多捨己為人的事，各色各樣，或大或小，却到處自然地充滿著大乘菩薩的精神，不能因為他無宗教的信仰，或信仰不同，便認為不是菩薩。至於菩薩戒律的論理基礎，明辨是非善惡的動向與方法，尤其精細，如果濫用這種精神，

不但於世無補，於人於己無利，甚之，適得其反，那要另當別論了。

#### (六)大乘求證的方法

除於實踐大乘菩薩道的程度次第，分為十位階梯，佛學的專有名詞，便叫做「十地」，在未到達「初地」以前的，還有四個序位，包括四十位的等差。確定「十地」的程度差別，主要在於擴充慈悲心量，以達窮理盡性的極則，配合前述十度的程序而定地次，但這仍屬於「見地」的一面，同時還須要有實際工用（工夫與德行）方面的禪定境界，相輔為用，以期達成見證圓滿大智大覺成就的佛果。其實，小乘所用求證方法的四禪八定與九次第定，也是大乘的共法，由擴充慈悲心量而達盡人之性，盡物之性的極限，這是大乘菩薩提心的慧學，屬於「見地」的功德，同時須要配合禪定修證的境界，這是大乘菩薩的實證，屬於工夫的「功勳」。但就著禪定之樂，捨棄大慈大悲的菩提心，或不求「見地」的精進而達到佛果，這是菩薩的墮落。總之，大乘行持修為的原則，是以救世救眾生的大願為其中心守則，以即出世而入世，心自解脫的大智慧成就為究竟，所謂「生死涅槃，猶如昨夢。菩提煩惱，等似空花。」方是大丈

夫功成願遂、無欠無餘的天人師也。

此外，大小乘佛學各部主要經典，都以問答的體裁，或記錄佛語的方式，反復詳盡的說法人生宇宙的真諦，或先從身心尋探而上窮法界（包括宇宙的佛學名辭）的究竟，或從法界（宇宙）的本體自性而分析到身心，而始終不外於求證解脫的目的。隋、唐以後，中國佛學，包括西藏地區的密乘佛學，都自建立一種整理批判的系統，故有天台宗、華嚴宗、密宗的分科判教而產生中國佛學的體系，雖然各從不同角度的觀點研究佛學與佛法，但基本的原則與宗旨，仍然不致分歧太甚，例如，華嚴、圓覺等經，是由法界自性的本體而說到身心。楞嚴、金剛等經，是由反窮身心而溯源於法界自性。法華、涅槃等經，是說心、佛、衆生，性自不異，只在迷悟之間的一念而轉。大日、密乘等經，是說真妄不二，即假證真的誠依信立。後來一般習慣，又以釋迦過後的後期佛學性宗的談空，與相宗的說有，總為類別，以般若、中觀等學為性宗「畢竟空」的綱要，以唯識法相等學為相宗「勝義有」的樞紐。於是歡喜簡捷明瞭而厭於分析的，便宗奉般若的空、與禪宗的說法融會，歡喜審問而注重邏輯思惟的，便宗奉唯識的有、而構成佛學的思緻莊嚴，而與近世傳人的西洋哲學、心理學、邏輯等學科，不但可以

趨向融通互註之途，而且大有要以唯識含融整理西洋哲學而加以批判的趨勢。不過，這個途徑與目標，尚在開步走的階段之中，如何融會東西文化於一爐，使其重新鑄造為一新的光明遠景，尚有待於現代青年學子與將來的人才去努力完成。



◆南懷瑾

## 純本土文化孕育的宗教——道教

道教是第一個中華文化孕育出來的本土宗教，對於道家與道教的講述，我們只能擇其較為重要的，簡介十之一二，以供研究者的參考而已，如要求其精詳，非一二百萬言，不能以盡道家、道教與中國文化的內容。道教的來源歸納有四個原因：(1)淵源於道家學術思想。(2)發生於政治社會的演變。(3)促進於外來宗教的刺激。(4)基本於神秘學術的迷戀。本文將就發生於政治社會的演變，作一闡述。

### 漢末道教形成的因緣

如要瞭解兩漢道家的學術思想，如何一變而形成道教的原因，必須要留心春秋、戰國到秦、漢以來政治與社會的演變趨勢。當戰國時期，由六、七百年來的周代政權與封建政治制度，因為歷史現實環境的影響，與文化思想的轉變，春秋王制，幾已破

壞無遺。由春秋到戰國末年，四百年間長期大小戰亂的結果，不但形成政局的一片紊亂，尤其以農業立國的社會經濟基礎，也已零落殆盡。我們衡之歷史的成例，每當長期戰爭的結果，果然可以造成若干青史留名的人物，但只是留給後人的憑弔唏噓而已，如在長期戰亂的當時，以致民窮才盡；我所謂的民窮才盡，不僅是說社會的經濟崩潰，就是各種人才，也會因戰亂而一齊打光。大家都知道中國文化有句成語：「十年樹木，百年樹人。」真正人才的造就，確是需要經濟穩定的社會背景做土壤，以長治久安的文化背景做肥料，才能培養得出來，然而每每累積若干年代，培養出各地的人才精英，說不定就在一個勝利，或一個失敗的戰爭中，隨流而沒。大家都知道，當戰國時期的吳、越戰爭中，在歷史上留下兩句名言，那就是越國的「十年生聚，十年教訓。」可是，這兩句話的真正價值，只能用在戰事的兵源養成方面，却不能完全適合於長期建國功效上面，中國人對於歷史人物的經驗之談，却有「老成謀國」與「英雄出少年」兩句尖銳對立的名言，確是缺一不可的明訓。

在春秋、戰國之間百餘年中，自老子、孔子、墨子、莊子、孟子等人物，各自建立闡揚他們的學說思想以後，後起之秀，大多傳習相仍，反不如其初也。到了戰國末

期，老、莊的思想，人於道家，他的學術精神，便成為介乎人世出世之間，可以出世，也可以入世的指導原則。孔、孟的思想，却在一般知識分子中，札下根基，完全趨向人世為人，做為精神行為的標準。至於墨子，開始出於道術，終而介乎道、儒之間而別走一路，遂與燕、越、秦、晉的游俠精神結合，逐漸形成平民與貴戚社會之間特殊社會的變相。到了秦始皇蓄意併吞六國，要想達到統一局面的前期，天下才智勇力之士，都集中於縱橫謀略的途徑，競相奔走權門以謀取功名，可是，到了最後，如蘇秦、張儀一流的人物，也已逐漸減少，只有如李斯一流，便已足當大任，那得再能有向上路的人才產生呢？但是坐議立談，號稱為儒家的儒生，與拔劍而起，介乎道、墨之間的游俠，仍能在一般社會中，隱然具有作用，所以在李斯的朋友韓非的觀念中，便提出：「儒以文亂法，俠以武犯禁」的忌諱言論了。然而韓非果然看到了這種民間社會風氣的趨勢，但是他不知道造成時代風氣的原因何在？更不知道這是只能疏導，不可遏止的大勢所趨，他公然犯時代趨勢的大忌，要想一一繩之於法，即使不遭李斯等人的所嫉而早死，縱然得志行法，也必會遭遇到猶如商鞅的結果。後來秦始皇用嚴刑峻法，罷斥儒、墨（俠）、而治新興的天下，但終以嚴刑峻法，而為儒、俠合作的新



興力量所推翻，總之：此中大有玄微，而存有歷史政治哲學的妙用，希望學者自己留心去研究發掘。

漢興以來，自劉邦平定天下稱帝的初期，儒生因有佐王興治之功，已經在政治上佔得一席重要的地位，以後只需「學成文武藝，貨與帝王家」，便可立身仕途，自有進身之路，所以在朝廷與儒士之間，彼此相處，已很融洽。而在社會游俠方面，還是隱然存在著東西南北等五道的潛在力量；如朱家、季布一流，為彰明較著的人物，其餘，沒沒無聞於草澤之間，安分於法外的，還是不少，可是漢高祖起自民間，他自己也來自游俠群中，深知彼此相處無事之道，所以終漢高之世，特殊社會的游俠分子，對於漢高，甚之，還有深厚的好感與擁護的熱情。到了高級公子哥兒的太子出身的漢武帝手裏，便完全不同了，漢武帝不像他的曾祖父劉邦那樣豁達世故，對於民間社會的游俠，大有厭惡的心理，所以他會公然的殺掉郭解，以立其威信，但是游俠中人，也從此寒心隱遯，漸漸便與道家者流互通聲氣，形成西漢末年亂源的力量。到了東漢末代，因為歷史社會的演變趨勢，簡直變本加厲，便與方外的道士合流，造成漢末三國初期，借用旁門左道以稱兵倡亂的形勢了。

其次，便是兩漢儒生進入仕途後，所造成的權門閥閱的門第風氣，到了東漢時期，權門閥閱，聲氣相通，就以清議揄揚為手段，而霸占了漢末的選舉取士的要津，使有才氣的真才實學之士，既不肯巴結權勢，又不屑於奔競宦途與學閥之間，便退而隱遯，走入介乎人世與出世之間的道家路線，逐漸形成漢代社會，另有遠處方外道士的一群形態。東漢末期這些方外的道士群，已具有後來佛教傳入以後，出家為僧的比丘，與印度婆羅門教士的雛形，他們的思想精神，大半是有所激發，或遺憾人生並事而致此，相同於周、秦以前的「隱士」思想。至於唐、宋以後，佛教出家的男女僧眾，與道教出家的男女道士，已經普遍存在，等於是法定所公認的遺世而獨立者，既不完全受帝王政制的約束，只在普通法律以外，另有其合法的地位；在中國歷史上，自南北朝、隋、唐以後，僧道不拜帝王，只須長揖為敬的儀禮，已經成為不必明文規定的慣例。因此，過去所走高隱遠蹈的路線，到了唐、宋以後，不須再有迂迴，只要退避現實，進入佛教為僧，或道教做道士，便可笑傲山林，把玩風月，遠離時累了。所以宋代王安石說，五代的傑出人才，大都入於禪林，不與世事的論調，也是大有道理的。東漢末期的朝野社會，當然有許多累積的原因，造成三國時期的亂離局面，但我們現在站

在道教立場來講，只簡單扼要的舉出上面一兩個因素，藉以說明自張道陵所創初期道教的雛形——五斗米道的經過，實是兩漢以來讀書知識分子，受到時代社會環境的刺激，因此而起為無言的抗爭，便建立他們自己精神王國的道教了。

張道陵，在東漢末期，本來也是一個讀書分子，因為不得志於當世，便客居於四川，後來他學道於鶴鳴山中，有了心得，便自造作道書，開創畫符唸咒道教符籙派的先聲。陳壽在「三國志」張魯傳中，很含糊的說：「祖父陵客蜀，學道鶴鳴山中，造作道書，以惑百姓。受道者，出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。益州牧劉焉，以魯為督義司馬，與別部司馬張修，將兵擊漢中太守蘇固，魯遂襲修殺之，奪其衆焉。」「子璋代立，以魯不順，盡殺魯母家室，魯遂據漢中，以鬼道教民，自號師君。」我們讀了「三國志」有關於張道陵與他的孫子張魯的記述，對於張道陵一系道教的起源，在宗教史上，並無宗教神聖光榮的一面，甚之，只有使人鄙視；當然，關於五斗米道的學術內容，陳壽是外行人，沒有詳細提起，可能也根本無法瞭解，他說到張魯秉承他祖父張道陵的遺教，是以「鬼道教民」，那倒是五斗米道符籙派的事實，因為這一派的符咒，都是用於驅神役鬼的作用上，對於形而上道

方面，並不高明。我常懷疑，周、秦之際方士修煉的方術，以及秦、漢以後，道教符籙的興盛，是否都有與印度婆羅門教，與瑜伽術派的法術互相影響，實在很難斷言；而印度婆羅門的沙門（出家人），在秦始皇時代，已經與中國通往來，那是有資料可查的事實，而且符籙的形態，有若干與上古梵文的寫法，大有相同之處，可是這些問題，暫時也把他算在題外文章，不去管它。我們再看張魯當時在漢中所行「以鬼道教民」的地方政治形態，却是中國的政治史上，漢末地方宗教政治之研究的好資料，也就是我在前面所說的漢末政治與道教，由於秦、漢的游俠精神，與兩漢不滿現狀的逃世方外之士相結合，造成建立精神王國道教的說明。如「三國志」所說，張魯在漢中的鬼道治民情形：「其來學道者，初皆名鬼卒。受本道已，信號祭酒，各領部衆。多者為治頭大祭酒，皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍。如今之亭傳，又置義米肉，懸於義舍。行路者，量腹取足。若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒為治民。民夷便樂之。雄據巴漢，垂三十年。」後來張魯的地方治權，被曹操打垮，他投降了，拜為鎮南將軍，曹操待以客禮，「封閭中侯，邑萬戶。封魯五子及閭圃等，皆為列侯。為子彭祖取魯女。魯

薨，諡之曰原侯，子富嗣。」我們看了張魯實行五斗米道的簡短歷史，實在非常有趣而滑稽，足以反映三國當時地方政治紊亂的怪現象，但是他比黃巾張角號召起義的太平道，却大有高明之處。如果陳壽所記的都是事實，那麼，張魯在漢中實行宗教性的地方政治，倒有近似「無為」之化，卻能稍有合於道德的措施。陳壽著「三國志」的見地與歷史筆法，當然遠不及於司馬遷，但是，他在張魯等傳記末了的評語，卻也中肯，如說：「公孫瓚保京，坐待夷滅。度（公孫度）殘暴而不節。淵（公孫淵）仍業以載凶。祇足覆其族也。陶謙昏亂而憂死。張楊授首於臣下。皆擁據州郡，曾匹夫之不若，固無可論者也。燕（張燕）繡（張）、繡魯（張魯），舍群盜，列功臣，去危亡，保宗祀，則於彼為愈焉。」他說張魯等人，倒能夠逆取順守，得保祖先子孫的宗祀，在當時群盜如毛，都是有始無終的亂世當中，比較起來，的確算是傑出的人物。然而陳壽還見不到張魯後世的子孫族類，竟能南遷於江西，歷宋、元以後，受朝野的尊敬，成為龍虎山正一派的張天師世家，累世備受寵封，可與山東曲阜的孔子世家相提並論，都成為中國文化世家巨室的特殊家世，豈非他的先世張道陵的道術，應有豐功陰德的餘蔭，才能如此嗎？

陳壽著的「三國志」，自有陳壽的立場和主觀，他筆下所述說的張道陵，等於是  
以「假道為騙」的術士，相反的，在葛洪所著的「神仙傳」中，便不同於陳壽的記載  
了；

如說：

「張道陵者，沛國人也。本太學書生，博通五經。晚乃嘆曰：此無益於年命，  
遂學長生之道，得黃帝九鼎丹法。欲合之，用藥皆靡費錢帛。陵家素貧，欲  
治生，營田牧畜，非己所長，乃不就。聞蜀人多純厚，易可教化，且多名山，  
乃與弟子入蜀，住鶴鳴山，著作道書二十四篇。乃精思鍊志。忽有天人下，  
千乘萬騎，金車羽蓋，騁龍駕虎，不可勝數，或自稱柱下史。或稱東海小童。  
乃授陵以新出正一明威之道。陵受之，能治病，於是百姓翕然奉事之以為師，  
弟子戶至數萬，即立祭酒，分領其戶，有如官長。並立條制，使諸弟子隨事  
輸出米絹器物、紙筆、樵薪、什物等。領人修復道路，不修復者，皆使疾病。  
縣有應治橋道。於是百姓斬草除溷，無所不為，皆出其意。而愚者不知是陵  
所造，將為此文從天上下也。」

我們看了葛洪所寫的記載，便可瞭解陳壽記述張道陵的事實，不但簡要不詳，而且是有立場和成見的。張道陵的正一明威道術，到了晉朝，更有擴展，晉室的名公巨卿，朝野大族，都有信奉此道，例如王、謝等巨室，也都歷世信奉不衰，以書法著名的王羲之，便是此道中的份子。所以他手寫黃庭經，並不是專為習字而好玩的。

此外，我們再看葛洪所載張道陵在四川施行的教化，依照歷史文化的功績觀念來講，便會覺得他與文翁化蜀，同樣具有文化教育上的價值：

如說：

「陵又欲以廉恥治人，不喜施刑罰。乃立條制，使有疾病者，皆疏記生身已來所犯之事，乃手書投水中，與神明共盟約，不得復犯法，當以身死為約。於是百姓計念，邂逅疾病，輒當首過。一則得愈，二使羞慚，不敢重犯，且畏天地而改。從此之後，所違犯者，皆改為善矣。」

在這段的記載裏，述說張道陵化民成俗的方針，在於人人自覺自治，重廉恥，畏天命，行善舉為其重點，根據道家思想的「為政不在多言」，唯重實行的原則，那麼，張道陵這種措施，又何嘗是不對呢？陳壽所謂「故世號米賊」，是從曹魏政權的立場，因

襲治權的正統觀念而來，並不全足取信。其次，關於張道陵個人修鍊道術的經過：

如說：

「陵乃多得財物，以市合丹。丹成，服半劑，不願即昇天也。乃能分形作數十人……行氣服食，故用仙法，亦無以易。故陵語諸人曰：爾輩多俗態未除，不能棄世，正可得吾行氣、導引、房中之事，或可得服食草木，數百歲之方耳。其有九鼎大要，唯付王長。而後合有一人，從東方來，當得之。此人必以正月七日，日中到。具說長短形狀。至時，果有趙昇者，從東方來，生平原相，見其形貌，一如陵所說。陵乃七度試昇，皆過。乃授昇丹經。」

這是說明張道陵所修煉的神仙道術，仍以外金丹的丹藥為主，以服氣、導引、房中等的内丹修焉為助伴，最後，仍以九鼎大要等道法為指歸。

至於所說七次試驗趙昇的道心，然後授以神仙道術，正是後世妄求學仙者先立道德根基的榜樣，如說：

「七試者：第一試昇：到門不為通，使人辱罵四十餘日，露宿不去，乃納之。  
第二：使昇於草中守黍驅獸，暮遣美女非常，託言遠行過寄宿，與昇接牀。」



明日又稱脚痛不去，遂留數日，亦復調戲，昇終不失正。第三試昇：行道忽見遺金三十餅，昇乃走過不取。第四試昇：令入山採薪，三虎交前，咬昇衣服，惟不傷身。不恐，昇顏色不變，謂虎曰：我道士耳，少年不為非，故不遠千里，來事神師，求長生之道，汝何以爾也？豈非山鬼使汝來試我乎？須臾，虎乃起去。第五試昇：於市買十餘疋絹，付值訖，而絹主誣之云：未得。昇乃脫己衣，買絹而償之，殊無恠色。第六試昇：守田穀，有一人往叩頭乞食，衣裳破弊，面目塵垢，身體瘡膿，臭穢可憎。昇愴然為之動容，解衣衣之，以私糧設食，又以私米遺之。第七試：陵將諸弟子登雲臺絕岩之上，下有一桃樹，如人臂，傍生石壁，下臨不測之淵，桃大有實。陵謂諸弟子曰：有人能得此桃實，當告以道要。於時伏而窺之者，三百餘人，股戰流汗，無敢久臨視之者，莫不卻退而還，謝不能得。昇一人乃曰：神之所護，何險之有，有聖師在此，終不使吾死於谷中耳。師有數者，必是此桃有可得之理故耳。乃從上自擲，投樹上，足不蹉跌，取桃實滿懷。而石壁險峻，無所攀緣，不能得返。於是乃以桃一一擲上，正得二百二顆。陵得而分賜諸弟子各一，

陵自食留一以待昇。陵乃以手引昇，衆視之，見陵臂長三十丈，引昇，陵忽然來還。乃以向所留桃與之。食畢，陵乃臨谷上，笑而言曰：趙昇心自正，能投樹上，足不蹉跌。吾今欲自試投下，當應得大桃也。衆人皆諫，惟昇與王長嘿然。陵遂投空，不落桃上，失陵所在。四方皆仰，上服連天，下則無底，往無道路，莫不驚歎悲涕。惟昇、長二人，良久乃相謂曰：師則父也，自投於不測之崖，吾何以自安！乃倒投身而下，正墮陵前。見陵坐局脚床，斗帳中，見昇、長二人，笑曰：吾知汝來。乃授二人道畢。三日，乃還歸，治舊舍，諸弟子驚悲不息。後陵與昇、長二人，皆白日冲天而去。衆弟子仰視之，久乃沒於雲霄也。初陵入蜀山，合丹半劑，雖未冲舉，已成地仙，故欲化作七試以度趙昇，乃如其志也。」

我們讀了葛洪所寫這段張道陵授受道術的傳記，對於一般妄求長生不老之方的人士，應知有所反省。須知道家與道教所標榜的神仙可學，必以立德為先。後世的人，以價值觀念的小忠小勤，輕心慢心的意氣用事，妄求出世超人的道術，豈非緣木而求魚，那有這種便宜的事呢？如果神仙不可學，就憑這種做人的德行為榜樣，以此為人

處世，亦正是儒家所謂大人君子的風規，這樣的教化，又何嘗有害世道人心呢？拚命大罵其為異端不可學，似乎有欠公允。我們非常簡略的介紹了漢末道教形成的前因後果，便可大概瞭解秦、漢以後政治社會演變的關係，由道家思想促成道教建立的先聲。

### 魏晉以後的道家與道教

我們初步瞭解了漢末的學術情況，與社會人心逃避現實的趨向，促使道家形成道教的情形，然後再來研究魏、晉人對於學術思想轉變的迹象，就有脈絡可循，不致憑空臆度了。漢末時期，朝野上下，受到政治、經濟、軍事種種的激盪，社會的不安，隨時隨地呈現一片紊亂，因此應運而生的新創各種道術信仰，便能普遍傳開，深入各個階層，加上黠者利用游俠與知識分子不滿現實的情緒，縱橫牽扯，一拍即合，就形成三國時代的局面了。我們想要瞭解歷史文化的演變，必然不要忘記時代背景的影響，所以要講魏、晉時期的學術思想，必須要追蹤東漢末期學術思想的情況，然後才能瞭解魏、晉學術思想的原因。

我在講述佛教與中國文化的因緣中，曾經講到影響時代學術思想的重心，在於當

權執政者的領導作風，當漢末及曹魏執政的先後階段，傳習儒家的經學、紹述孔、孟的遺教，除如鄭玄、盧植等少數的大儒，稍具規模以外，一般所謂儒生者，都以文學見長；如王粲等人，醉心於辭章的意境，其餘濟濟多士，大多從事於救亡圖存的時事，或奔競於當世功名的途徑，即使從事學術思想，也都以見用以現實的世務為主，如研究科學而哲學的易經象數之學，也祇有少數有志之士，肯在業餘作部分專長的研究，如鄭玄的爻辰，費直、荀爽的升降，虞翻的納甲等有數幾人而已。此外，如華陀的醫道，管輅的術數，尚有正統道家的遺風，至於以道家法術見長，如于吉、左慈等人，雖然名動公卿，影響人心至鉅，但到底不能見重於士林，由此而知由漢末到三國時期，學術思想的情形，正同當世的時事是一樣的紊亂。

曹魏時代，因曹氏父子擅長文學的關係，幃幄中的文士，亦多以文學見長，對於義理學術的探求，已經減色，到了魏、晉轉移的階段，少年貴胄的世家公子，如何晏、王弼之流，既不能做繫靜精微的學問工夫，又不能疏通知遠，於是，僅於思而不學的心得之下，便以老、莊思想來解釋易經；不但易經漢學傳承的原意，由此喪失，即如老、莊的思想，也從此大為變質。加以名公巨卿，世家大族們對於時勢國事，有心挽

救而無力挽回，就與當時一般名士們群居終日，手把麈尾，清談玄理以逃避現實，等於任何一個世紀末期的人，趨向聲色歌舞、醇酒美人、玩牌跳舞，是同為時代頹廢的心理作用，因此以易經、老子、莊子為主的三玄之學，便應運而興，所謂清談與三玄，便是如此這般所造成，恰當那個學術思想中心無主的時代，又加西域佛學的名僧居士們，如支遁、支謙等人，開始源源東來，灌輸般若談空，講論「神我」「涅槃」的思想，蔚為一時的風氣。在另一方面，受到衰亂頹風的影響，故作曠達而流於疏狂，如嵇康、阮籍、山濤、劉伶等人，便是受到這種世風刺激的犧牲者。

然而魏、晉之際，除了這般人物，足以影響時代的風氣以外，其他講究學問德業，從事挽救世道人心的工作者，難道真正無人嗎？這又不然，人間世事，本來就如自然物理一樣，有了黑暗，自然也有光明，有正的一面，當然也有反的一面。魏、晉時期，從事挽救世風的人物，大多走入道家與道教的路線，例如三國時期張道陵的創教以外，便有南方的許遜（旌陽），在江西創建淨明忠孝教，內用道家、儒家修身敦品立行的傳統精神，外用符籙等法術，做為積功累德的修道基礎，他的遺風流澤，覆蔭千餘年以下，成為魏、晉以後南方道教的開建者，也就是唐、宋以後，廬山道術一派的淵源，

江西南昌道教勝地的萬壽宮，便是為許旌陽而立的千秋廟祀。據道教的傳述，許旌陽一派的道術，是帶家室同修，不必離塵出俗的法派，所以相傳許真君道成之日，全家大小，都拔宅飛昇，儼然犬吠雲中，成為富貴神仙的榜樣。其實，許旌陽的德業，除如道教所說的術妙通神以外，他的最大功德，就是對江西及三江上游水利的開發與建設，的確留有極大的功勞，雖然不及秦代李冰父子開建都江堰的源遠流長，但澤及南方，誠為不可泯滅的事實，據黃元吉所寫的許真君傳記，我們簡擇他的要點，稍作介紹：

如說：

「真君姓許氏，名遜，字敬之。曾祖琰。祖父玉。父肅。世為許昌人，高節不仕，潁陽由之後也。父漢末，避地於豫章之南昌，因家焉。吳赤烏二年己未，母夫人夢金鳳銜珠，墜於帳中，因是有娠而生真君焉。生而潁悟，姿容秀偉。少小通疎，與物無忤。嘗從獵，射一麀鹿，中之，子墮，鹿母猶顧舐之，未竟而斃。因感悟，即折棄弓矢，尅意為學。博通經史，明天文、地理、律曆、五行、讖緯之書。尤嗜神仙修鍊之術，頗臻其妙。聞西安吳猛得至人

丁義神方，乃往師之，悉傳其秘。遂與郭璞訪名山，求善地，為栖真之所。得逍遙金氏宅，遂徙居之。日以修鍊為事，不求聞達。鄉黨化其孝友。交游服其德義……乃於太康元年，起為蜀旌陽令。時年四十二。視事之初，誠吏胥去貪鄙，除煩細，脫囚繫，悉開諭以道教忠孝慈仁忍慎勤儉，吏民悅服，咸願自新……蜀民為之謠曰：人無竊盜，吏無奸欺，我君活人，病無能為。真君知晉室將亂，乃棄官東歸。民感惠羸糧而送者蔽野，有至千里始還者，有隨至其家願服役不返者。乃於宅東之隙地，結茅以居，狀如營壘，多改氏族以從真君之姓，故號許家營焉。……真君生於吳大帝赤烏二年己未正月二十八日住世一百三十六年。凡來參學淨明弟子，皆尊之曰道師君。真君既飛昇之後，里人與其族孫，簡就其地立祠。……隋煬帝時，焚修中報。唐永淳中，天師胡惠超重興建立。明皇尤加宣奉。宋朝太宗、真宗、仁宗皆賜御書，改賜額曰玉隆。仍禁名山樵采，蠲租賦。政和二年，徽宗降玉冊，上尊號曰神功妙濟真君。正和六年，改觀為宮，仍加萬壽二字。……元成宗皇帝，加封號曰至道玄應神功妙濟真君。」

我們瞭解了許旌陽與魏、晉之間關於南方道教開建的簡略情況，便可知從東漢到三國時期，中國朝野學術思想的趨向，以及民間社會風氣轉變的情形。所以張道陵創建道教雛形於桓帝、靈帝之際，黠狡者便利用它的作法，在民間紛紛成立各種道門，如黃巾張角等的利用太平道而作亂、開始三國紊亂局面的先河。但在魏、晉之際，在南方吳、蜀之間，又另有許旌陽一派淨明忠孝教的發展，綜合傳統文化儒、道兩家的精神，建立即在人間，由積功累德的善行昇華，而成為天上神仙的超人境界，其功誠不可滅，豈可獨以歷史記載中的片面之辭，認為魏、晉學術，唯有清談玄學足以代表嗎？

此外，如與許旌陽同學的郭璞，發展易經象數、納甲、及五行之理，對於地球物理的研究，開創後世地理（也有專稱為堪輿）占驗學術的先聲，可惜他德業的成就，不及他的同學許旌陽，立身的方針，又不及葛洪的自處，後世學道家學術，流入江湖之輩，都同樣犯了郭璞的錯誤。葛洪研究神仙丹道，著作抱朴子，概括內養精神、服氣、鍊氣、丹砂、服藥、符籙等道家傳統的學術，外涉用世之學，包括政治哲學原理，以及為人處世的規範等等，都足以垂範千古，富有科學、哲學的寶貴價值。



如抱朴子的自序說：

「道士弘博洽聞者寡，而意斷妄說者衆。至於時有好事者，欲有所修為，倉卒不知所從。而意之所疑，又無足語。今為此書，粗舉長生之理。其至妙者，不得宣之於翰墨。蓋粗言較略，以示一隅，冀排憤之徒，省之可以思過半矣。豈謂聞塞，必能窮微暢達乎？聊論其所先覺者耳！世儒徒知服膺周、孔、莫信神仙之書，不但大而笑之，又將謗毀真正。故予所著子言黃白之事，名曰內篇。其餘駁難通，釋名曰外篇。」

據晉書葛洪傳所載，他除著作有抱朴子一百十六篇外，還有碑誄詩賦百卷，移檄章表三十卷，神仙、良吏、隱逸、集異等傳各十卷。又抄五經史漢百家之言，方伎雜事三百一十卷，金匱藥方一百卷，肘後要急方四卷。又云：「洪博聞深洽，江左絕倫。著述篇章，富於班馬。又精辯玄曠，折理入微。」

我們試讀修撰晉書的唐代大儒房玄齡等人，對於郭璞與葛洪兩人的中肯評語。如說：

「景純（郭璞）篤志梯緇，洽聞彊記。在異書而畢綜，瞻往滯而成釋。情源

秀逸，思業高奇。裴文雅於西朝，振辭鋒於南夏。為中興才學之宗矣。夫語怪徵神，伎成則賤。前修貽訓，鄙乎茲道。景純之深策定數，考往知來，邁京管於前圖，執桴鼉於遐篆。而官微於世，禮薄於時。區區然寄客傲以申懷，斯亦伎成之累也。若乃大塊流形，玄天賦命。吉凶修短，定乎自然。雖稽象或通，而厭勝難恃。稟之有在，必也無差。自可居常待終，頽心委運。何至銜刀被髮，遑遑於幽穢之間哉！晚抗忠言，無救王敦之逆。初慚智免，竟蹙山宗之謀。仲尼所謂：攻乎異端，斯害也已。悲夫！」

於對葛洪個人的評語，却說：「稚川（葛洪）束髮從師。老而忘倦。紬奇冊府，總百代之遺編。紀化仙都，窮九丹之秘術。謝浮榮而捐雜藝。賤尺寶而貴分陰。游德棲真，超然事外。全生之道，其最優乎？」我們只要讀了魏、晉以後，神仙傳中的人物，如郭璞、葛洪的傳記及其評語，便可瞭解後代的人所謂：「英雄到老皆歸佛」，「未有神仙不讀書」真正含義的道理了。

簡單扼要的瞭解了漢末、魏、晉以來，由道家學術思想形成道教的大勢，便可明

白道教在北魏擴大建立的趨勢，及其前因後果了；由魏、晉學術思想遺風的影響，到了北朝的北魏時期，自然更加崇尚玄奇，又因北魏政權是崛起西北的邊陲氏族，當然很容易接受佛教文化的思想，由於當權執政者的信仰，風氣所及，遂至於朝野奉行。如果從中國佛教發展史的立場來看，北魏對於宏揚佛教的史實與功跡，應當極其重要，但在北魏太祖、世祖的階段，道教也隨佛教之後，勃然而興，而且綜羅漢末張道陵、許旌陽等道教同異的道術，另成一格而別創規模，成為初唐正式建立道教的張本，其中得力分子，便是道士寇謙之，及其信受弟子魏國的權臣崔浩所造成。關於寇謙之的學道，大有如張道陵經歷的事跡，他的宏揚建立道教的經過，却因崔浩的推薦，當時便受魏國的封誥，以天師的姿態出場，大展其法術。後來北魏武帝一度摧毀佛教，在佛教史上，便將所有罪過，都記在寇謙之與崔浩的頭上，其實，寇謙之對於當時滅佛滅僧的措施，並不完全贊同，崔浩弄權，主張滅佛，那倒真是事實。不過，據「魏書」的史料，崔浩本人，不但不信佛教，同時也不相信真正的老子遺教與遺文，他自己是一個讀書不多，而喜歡玩弄陰陽、五行、術數的人物，自比為張良，對於真正佛、道的精神，可謂一竅不通，所以便造成當時歷史上的宗教慘案。如欲研究北魏時期，道

教建立的大略情形，可讀「魏書」——釋老志，崔浩傳，及道教「歷世真仙體道通鑑」中的寇謙之傳，與佛教「佛祖歷代通載」中有關的資料，大約可以思過半矣。

### (一)唐代的道教

道教真正建立的階段，根據史實的資料，當以唐太宗建國的時期為準。唐太宗立國之初，由於傳統宗法思想的觀念，要拉出一個名垂萬古，而天下人人都知其德業的遠祖做炫耀，便晉封老子李耳為道教的教主，確定其尊稱為太上老君。並且正式命令天下，以道教為國教，位居佛教之先，後來雖然引起佛教徒們一度的爭辯，但始終不變道、佛地位次序的成命，儘管他在信仰上，是傾向於佛教的學術思想，但在中國人傳統觀念的祖宗信念中，仍然不變其初衷，這是中國文化的特質之一，也是中華民族傳統思想特點的長處；所以其他外來宗教，要想完全採用宗教信仰來推翻中國人的祖宗傳統精神，違反以孝道治天下的思想，那是既愚且蠢，違背原則的作為，結果恐其難有太好的收穫。我們論唐代的文化思想，固然不要忘記佛教與禪宗，但是要瞭解中國文化的精神，自唐代以後，便確定以儒、釋、道三家並稱的源流，一直傳到近代

為止，道教與道家，的確佔有相當重要的地位。所以唐代的文學、小說、藝術、工業、建築、日常生活等等，許多都是道、禪合璧的成品，不可舉一而偏廢其他。簡單扼要的說，詩人如李白的作品，便是道家神仙思想的氣質，杜甫是儒雅風流的正統，王維以佛學的成分為重，其餘諸詩人，不歸於佛，即歸於道，否則，便是儒、佛、道混合，難以嚴加分別的綜合體。

唐代道、佛風氣的隆盛，影響唐代文化非常鉅大而普及，但是人事物理的因果，必然自相互為因緣，因為唐代文化在時間歷史上，乃綜羅秦、漢以下的所長；在空間上，是融會中國、印度、阿拉伯的特質。所以它的雄渾博大，幾乎有遠邁秦、漢的趨勢。道教在這樣的一個時代中，正式建立它的宗綱，混合周、秦之際；陰陽、老、莊、儒、墨、兵、農、法、雜等家的學術，抄襲佛教密宗修法與婆羅門教的方法，一概歸入道教的醮壇，蒙上道袍法服，披髮仗劍，口誦真言咒言，驅神役鬼以炫耀它的宗門，這便是它受到唐代博大文化影響的結果。同時終唐代三、四百年之間，道教本身，產生正反兩個特殊人物，成為完成道教建設的兩支生力軍。(1)是晚唐時代的呂巖（呂純陽）。(2)是唐末五代的杜光庭。呂純陽從道家正統修煉神仙丹道的途徑，吸收魏、晉

以後而至隋、唐之間，佛教禪宗修養的長處，建立唐代以後丹道修煉的中心體系，永為世法，使道教在後世的價值，為之提昇不少，同時也使道家學術思想，普遍流傳到中國民間社會，乃至後來宏揚到亞洲各地區，也都是他的功勞。杜光庭在西蜀，力排佛教，篤信道教，除了收集有關道術的遺書以外，又自動偽造很多的道書，以充實道教的内容，所以後世稱人師心自用，亂造的文字，便有「杜撰」的稱謂。但自唐到五代以後，道教思想内容，純粹研究自然物理功能的變化，而推及人能變化成仙的理論，最著名而最難研究的，便有譚峭的「化書」，亦名譚子化書。其次，設想以人力的修為，吸收太陽光能，變化生理氣質，想要利用人生血肉的身體，變為光能而飛昇直達太陽、月亮之中的，便有道教的「日月奔璘經」的思想產生，後世所謂修道的神仙，吸收日精月華的作用，便由此而來。不管這種虛幻的理想，是否可能成為事實，但人要向太空追究的理想，和尋求太陽和月亮究竟的觀念，在中國的學術思想中，早已淵源教三千年以上，直到唐代，才有這種正式追求方術的出現。凡是科學家的理想，開始都如兒戲，為什麼我們忘記了自己祖先的兒戲，而不反省警覺，豈非怪事嗎？

## (二) 宋、元、明、清的道教

宋、元、明、清的道教，它的本質，雖然依循唐代道教的源流而來，但是宗派的分立，與正邪混雜的演變，卻大有異同，唯限於時間，不能一一詳細分述。宋代的道教，因為宋真宗開始利用宗教信仰，來掩飾在軍事、政治、外交上種種失敗的恥辱，便奠定後來徽宗、欽宗迷信假道士們的謊言，至於國破家亡的後果。總之：我們要記住中國文化一個不易的原則，要講治國、平天下之道，就不能專以宗教來搞政治，從為政的立場而言，宗教僅為輔導治化的一端，如果專以宗教而言治道，鑑之漢、唐、宋、元、明、清的經驗，就未有不敗的先例；如漢末三國時期的黃巾張角，宋、元之間白蓮教的韓山童，清代的太平天國與紅燈照、義和團等等，都是歷史的殷鑑。但從純粹的道教立場而言，這些得失是非，與正統的道家學術思想，以及道教本身，概不負責，只在領導者叡智的揀擇而已。而道教在宋代，因為宋徽宗的提倡，卻完成了一件學術上的大事，那便是君房遴選道教的舊藏道書，分門類別，編輯一部「雲笈七籤」，成為研究道教學術不世的寶典。

當南、北宋之際，在中國西北部與北方河朔之間，正當夏、遼、金的勢力，互相

消長的時期，王重陽在陝西開創全真道，再由他弟子邱長春的繼續宣揚，便普及於山東、河北之間，而建立道教全真派的門庭，明、清以後，成為道教北派主流龍門派的根源。當元朝崛起蒙古，成吉思汗遠征印度邊境的時期，他為了邱長春，曾經派兵通過西夏，到山東來請邱長春，間關萬里，遠出沙漠，在印度北方的邊境見面，後來便給邱長春以銅符鐵券，做為信守的契約。當元兵進入中國，凡持有全真道的信符，可以免除殺戮與劫掠，這事是否為邱長春在事前有先見之明，或後人有指他為漢奸的嫌疑，實在不可亂下斷語，總之：這是中國文化宗教史上的一個大案，暫時無法多講。但在元史，以及元相耶律楚材遺留的資料上，對於邱長春，並無多大的好感，所以有人懷疑邱長春及全真道的價值。其實，所謂全真道的內容，是因襲宋、元以來禪宗的心法，配合丹道家主張清靜專修的方法，它雖然屬於道教的門派，實是融會儒、佛、道三家精神的新興道術，至於它的作為，是因邊陲氏族入侵中原的變亂階段當中，民族文化意識，受到重大的刺激，因此形成新興的教派，暗中在作振衰起弊的工作。但是元朝帝室政權，本來就無文化的根基，後來成吉思汗崛起塞外以後，從上到下，自始至終，便以佛教的密宗學術思想做為重心，耶律楚材，不但篤信密法，而且為鼎力



維護佛教的重臣，同時他又學習北方的禪宗，為其中的能手，所以他對於邱長春全真道的觀念，不但在政治關係上，當然互相對立，就在宗教的信仰上，也自然視為敵對，我們只要仔細研究元史中有關於佛、道兩家文化思想互爭雄長的情形，便可瞭然於胸了。

明代的道教，與明朝帝室政權的關係，鬧過許多歷史性的醜劇，其間功過是非，一言難盡，在道教本身而言，卻有兩件劃時代的大事，具有特別的價值；(1)便是永樂時代，完成道藏的修輯。將漢、唐以來所有關於道教、道家的書籍、經典，仿照佛教大藏經的組織，構成三洞（洞真、洞元、洞神）、四輔（太元、太平、太清、正一）、十二類（本文、神符、玉訣、靈圖、譜錄、戒律、威儀、方法、衆術、記傳、讚頌、表奏），成為完整保留中國道家傳統文化的一部巨著，其中收羅的豐富，內容的龐雜，實在多足觀者，雖然選材不夠嚴謹，內容太多支離，但道家與道教的本身，本來就是如此複雜，如非窮畢生精力，集思廣益以類別繁蕪，恐怕誰也無法對它能夠清理出具體的系統。(2)便是修煉神仙的丹道學派，從宋、元以後，如萬派朝宗一樣，都歸元宗奉唐代仙人呂純陽為祖師，到了宋代張紫陽，白玉蟾以後，被稱為丹道南宗正脈以後，

再到明末清初之間，復分為五派，其中主要的南宗北派；以張紫陽為主的，稱為南宗丹法，含有單修性命，與性命雙修，乃至男女夫婦合籍雙修的法派。北派，當然以元初邱長春的全真道為主，主張清靜專修的丹法。西派以李涵虛為主，認為直接傳承呂純陽的丹法，是屬於性命雙修的單修派。東派以陸潛虛為主，也認為是直接承受呂純陽的嫡傳口訣，是屬於男女合籍的雙修派。總之：道家的丹法，到了明末四大宗派出現以後，雖然各有專主與所長，但支離蔓蕪，弊漏也隨分派而百出，而且與佛家的禪宗與禪定，始終不無關係。因此到了明末清初階段，路徑愈走愈仄，所有丹法道術，便都以伍仲虛、柳華陽一系的伍柳派為主，既不知有漢，更遑論魏、晉了，故終滿清以來兩三百年間，無論道家或道教，都只在鬼畫桃符，與撥弄精神的末流上，隨俗浮沈，了無起色。

### 道家及道教思想與中國文化的教育精神

講到中國文化，在春秋、戰國前後，便包括諸子百家所有的學術思想，由戰國末期到秦、漢之間，做為代表而足以影響上下社會各階層的，應該算是儒、道、墨三家，

到隋、唐以後，便以儒、佛、道為代表；這個觀念，我要再三反覆說明的理由，就是希望講中國文化，不要偏廢，更不要弄錯方向。關於道家與道教的學術思想，它影響中國歷史文化的鉅大和悠久，實在源遠流長，普遍深入每一部分，例如以中國的宗教與詮釋而言：佛教經典及佛學內容的翻譯，有許多名詞、術語，以及註釋與疏述，很多地方，都是借重道家學術思想的名辭和義理；當然，後來道家與道教，有很多是採納融會佛教學理的學術思想，那也是不容否認的事實。至於儒家學術，以及侈談玄之又玄的思緻辨慧，更離不開道家思想，尤其是老子、莊子、列子的學問。其他如政治、軍事、經濟、社會、文學、藝術、工業、農事等等，無不與道教前身的道家學術思想有關。我們為了盡量簡化來做大概的介紹，例舉最重要，而且最普遍、最熟悉的事，莫如中華民族以及各地方所有的風俗習慣，尤其是過去的農業社會，漁獵社會，平原生活、海洋生活與高原生活，對於五候、六氣、二十四節氣的關係與重視，幾乎與整個的生活打成一片，不可分離，這都由於傳統道家學術思想的影響，直達三千年之久。其次，如過去民間歲時過年的伏臘、送竈、元旦、祭天地祖宗、正月初七的人日、初九的九皇誕、正月十五的上元節、春社的宴會、二月十二日的花朝、三月三日的上墳

掃墓、五月端午的插菖蒲、飲雄黃酒、六月六日的晒曝、七月七的乞巧、七月十五的中元鬼節、八月十五的中秋、九月九的登高等等，不盡細說的風俗習慣，都由於道教思想所形成。若在一般民間迷信道教觀念的習慣而言，幾乎每一個月當中，便有大半時間，都在禁忌與信守之中，簡直不敢錯走一步。至於婚喪慶弔等與禮儀有關的習俗，無一不從道家的觀念而來，但是，這些種種的習慣風俗，我們只要試讀「禮記」，與「荊楚藏時記」等書，便可知其淵源久遠，而且是儒、道本不分家的綜合文化，我們因為生活在道家學術思想之中過的太久了，反而忘其所以，致使自己對於道家內容太過陌生，豈非有違常理。

至於講到道家及道教與中國文化教育之密切關係，更為重要，我們都只知道中國過去教育的目的，大體是走儒家、孔孟思想的路線，為建立人倫道德，至於修身、齊家、治國、平天下而教育，所謂功名科第，僅是它的餘事而已。然而因為後儒對於道、佛兩教，素來便有視為異端的因襲觀念，所以對於道家與道教在中國教育文化上的功勞，都是陰奉陽違，忘其所以。現在在這個階段，總算還有若干前輩的長老，尚在人世，可以證明我的所說；所以我肯定的說一句話：中國過去的教育，與中國前輩讀書

人的知識分子，他由少年到一生的人格道德教育，大多都以儒家的思想做規範，以道家與道教的精神做基礎，這是什麼理由呢？這便是道教兩本書的力量，(1)文昌帝君隲陰文。(2)太上感應篇。這兩本書的內容，等於便是道家與道教的戒條，也就是中國文化教人為善去惡的教育範本，它以天道好還，福善禍淫的因果律做根據，列舉許多做人做事、待人接物的條規，由做人做事而直達上天成仙的成果，都以此為標準。從漢、魏開始，經晉代抱朴子的提倡，一直流傳到兩三千年，它主張的道德，是着重在陰德的修養，所謂陰德，便是民間俗話所說的陰功積德；陰功，是不求人知，被人所不見，人所不知的善行，如明求人知，已非陰德了。由此思想觀念的發展，過去認為科第功名的中取與否，除了文章學問以外，更重要的是，便是靠為善去惡，陰功積德的結果。因此，很多世代書香的人家，儘管大門口貼着僧道無緣的標語，但在他們案頭放着教導子孫家庭教育的範本，都擺有「文昌帝君隲陰文」，與「太上感應篇」等書，如果一個立志上進，要讀書求取科名的青年，不照這個規矩做去，雖然文章學問最好，也難以有求得科名的希望。甚之，進入考場以後，在那種陰森肅瑟的考棚中，陰風慘慘，鬼氣森然的環境裏，還有人大叫「有冤報冤，有仇報仇」的場語，如果自己做了

虧心事，不但考試不能中取，甚之，暴斃在考棚中的傳說，隨時隨地都有。從我們現代的眼光看來，可能是考棚中的衛生設備太差的所致，但在過去人格人倫的教育思想中，確為最重要的一環，相傳所謂「救蟻得狀元之中，埋蛇享宰相之榮」的思想，便由此而來。甚之，如宋代的大儒歐陽修，一生不信道、佛，當他出為主考官，在燈下閱卷的時候，也會很明顯的浮上這個陰影，他看見在他前面站着一個隱隱約約穿古衣冠的朱衣人，便是主持對於密封錄取考生命運的監臨者；當他在巡視考場時，便有很輕鬆的當場即景詩說：「下筆春蠶食葉聲。」但在錄取考卷的時候，便有戒慎恐懼到非常神秘的詩句說：「文章千古無憑據，但願朱衣暗點頭。」這種精神與風氣，在中國文化教育界中，一直延續到十九世紀末期為止，同時，各省、各府、各縣，在在處處，都有文昌閣與魁星樓的建築，它與東嶽廟、城隍廟、三官大帝祠廟等，巍然並峙。所謂梓潼文昌帝君，從唐以後便興盛風行，是專管文運的神道，魁星也是專管科第功名，賞善罰惡的文運之神；乃至由此普及到達戲劇方面，如過去的唱戲（包括京戲、地方戲等），當開鑼上臺以前，第一出場的，便是魁星，其次，才是跳加官，招財進寶。戲劇到了最後完場時，便是關公拖着偃月刀來淨臺，這樣的一個戲劇文化思想，

他是代表什麼意義？大有文章，可以值得深長思也。關於「陰騭文」，與「太上感應篇」的內容太多，研究教育思想的人，不妨找來做一參考，以很客觀的胸襟去讀，對於中國文化，與世界道德教育的瞭解與重建，我想還是具有相當價值的，青年的同學們，不妨以極度的耐心去試試看，當然！我說的耐心，也是有意義的，否則，你也許不肯卒讀，大起反感，過去讀書人用的日常「功過格」，便是根據這兩本書的精神而來。

在此附帶說明中國文化對於人倫道德的基本哲學，徹始徹終，都建立在因果報應的觀念上。無論儒家與道家，畢竟沒有離開這個範圍，只有程度的深淺而已。儒家的思想中，成分比較輕，道家的思想中，成份很重，後來加進佛教的思想，更特別注重三世因果的信念，所以在人生道德修養的方面，便與儒、道思想，不謀而合，很容易互相輔掖並行了。但在隋、唐以後，直到現在，關於佛家的三世因果觀念，與傳統道家的因果觀念，始終是互相衝突，大多都在半信半疑的概念中存在着，這是什麼理由呢？因為儒、道的思想，都是根據「易經」的「積善之家，必有餘慶。積惡之家，必有餘殃。」與「善不積，不足以成名。惡不積，不足以滅身」的傳統而來，所以形成

的因果觀念，是講究祖先、父母、子孫宗族血統的三世因果報應。佛家的三世因果觀念，是從個人做基點，形成前生、今世、後身的三世因果；從祖孫父子的宗族三世而論因果，有時容或可據，使人易信，從生前身後而言因果，更加使人茫然，不易相信。但無論屬於道、佛兩家的那種觀念，在漢初，已有司馬遷在「伯夷列傳」中，提出部分的懷疑論，他對於道家所說「天道福善禍淫」的理論，有疑問，然而他在別的傳記中，又很肯定的相信。王充著《論衡》，在他的思想體系裏，也否認命定的因果觀念，但同樣的，他又主張人生應當為善的思想，這個有關東方道德教育的專門學問，牽涉太廣，只在此略一提出，以供注意。現在所要借此做說明的，便是關於「陰騭文」與「太上感應篇」等的思想淵源，以及隋、唐以後，道、佛兩家因果報應觀念的滙流，因此而形成中國民間上下，國民道德觀念的思想背景而已。

復次：道家與道教，從魏、晉開始，到唐、宋以後，它與中國文學的因緣，正像佛學與禪宗一樣，都與文學結有不解之緣的，如果勉強的以時代來分界限，魏、晉的文學，含有道家的成分比較多，無論為詩歌與散文，都是如此。唐人的文學，道、佛兩家的氣息並重，尤其以唐詩更是如此。至於唐人的筆記小說中，卻以道家的成分為



多。宋人的文學，似乎比較偏向於禪，無論詩詞與散文，大體都有這種情況。元代的戲曲、小說等等，佛學成分多於道家，明、清以來，才慢慢走上融混的道路。為了講這樣一個嚴肅的課題，最後要使大家輕鬆一些，我們不妨舉出唐人詩中一些有關道家與道教的材料，使人讀後多少可以沾些仙人氣息的意境，唐代的名士才子中，例如李商隱有名的一首無題律詩，便可處處見到他含有道家的情緒，「來是空言去絕蹤，月斜樓上五更鐘，夢為遠別啼難喚，書被催成墨未濃，蠟照半籠金翡翠，麝薰微度繡芙蓉，劉郎已恨蓬山遠，更隔蓬山一萬重。」又如他的錦瑟一律，「錦瑟無端五十絃，一絃一柱思華年，莊生曉夢迷蝴蝶，望帝春心託杜鵑，滄海月明珠有淚，藍田日暖玉生烟，此情可待成追憶，只是當時已惘然。」他所用的劉郎、蓬山、莊生夢蝴蝶、望帝託杜鵑、滄海珠淚、藍田暖玉等等，無一不是與道家、道教有關的典故，無此修養，無此意境，無此感情，便做不出這種詩境，這比較王維的具有道家意境的詩，「積雨空林烟火遲，蒸藜炊黍餉東菑，漠漠水田飛白鷺，陰陰夏木囀黃鸝，山中習靜觀朝槿，松下清齋折露葵，野老與人爭席罷，海鷗何事更相疑。」各是別有一番風味的。至於唐代名僧、道士的詩，好的作品，也非常的多，因為一般限於詩體的成見與偏見，便

輕易的忽略過去，道士的詩，例如：「因買丹砂下白雲，鹿裘唯惹九衢塵，不如將耳入山去，萬是千非愁殺人。」「佛前香印廢晨燒，金適當門照寂寥，童子不知師病困，報風吹折好芭蕉。」「似鶴如雲一個身，不憂家國不憂貧，擬將枕上日高臥，賣與世間榮貴人。」「帆力劈開滄海浪，馬蹄踏破亂山青，浮名浮利濃於酒，醉得人心死不醒。」等等，都是惑亂人生中，偶然一服的清涼鎮定劑，大可有助於修養。至若唐人筆記小說中的裴航遇仙，雲英謫嫁的仙人艷跡，平添後世許多神仙眷屬的幻想與佳話，那都是道家與道教給予中國文學的生命活力，並無頹唐、哀愁、灰色的情調。宋代名詩人，如蘇東坡、王安石、黃山谷等人的作品，更與道、佛思想不能分離，蘇東坡的名詞，如水調歌頭：「明月幾時有？把酒問青天，不知天上宮闕，今夕是何年？我欲乘風歸去，唯恐瓊樓玉宇，高處不勝寒！起舞弄清影，何似在人間！轉朱閣，低綺戶，照無眠。不應有恨，何事長向別時圓？人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全！但願人長久，千里共嬋娟。」以及「鳥噪猿呼晝閉門，寂寥誰識古皇尊，青牛久已辭轅軛，白鶴時來訪子孫。」等句，不一而足，如要研究道家思想與中國文學，此中大

有文章，也不可放過。



甘肅	二、五一〇、九二〇	三、八九一
寧夏	四五三、四〇〇	六五五
青海	七八六、五九〇	一、〇三一
東北各省	五、五三三、六八〇	六、五七〇
熱河	二七八、九五〇	二四一
綏遠	三八四、六二〇	二五三
察哈爾省	一九五、〇五〇	一七五
河北	四、三七九、四一〇	二、九四二
河南	六、〇九四、八〇〇	二、七〇三
陝西	二、一二九、〇九〇	三、六一六
山西	一、五八九、五七〇	一、九三一
山東	三、八九〇、四三〇	三、五一三
雲南	二、五〇八、二九〇	三、九七一
貴州	五一九、一六〇	四四九
四川	二、六一五、三三〇	二、二七五

## 宗教之定義

何謂宗教呢？宗教是一種道德教育，亦人類日常規律生活的示範教育。其本質是以愛為基礎，善為依歸。用以建立人與人的友善關係，培養人類的高尚人格，維繫社會的優良風氣，進而達成世界大同的和平境界。

任何宗教，不論其型態如何——一神教或多神教，其目的是一致的。如：佛教注重慈悲；基督教講求博愛；伊斯蘭教則以仁慈為本。其共同出發點都是不出仁愛的範疇，而最終目的是「止於至善」的。因此，在一個文明社會中，宗教是不可須臾離的。

再就法律而言，一個法治國家，單憑法律是不足以維持社會的秩序，保護人類的尊嚴。而況法律全憑證據；可是，信仰宗教的人，信仰就是證據。這種信仰的潛力，是無形的，其神聖更遠非物證人證所可比擬。宗教與法律，相輔相成，則社會必能底於安寧。

## 伊斯蘭教之導源

### (一)名稱之來源

伊斯蘭(Islam)一詞，是阿拉伯的原文，就是和平(Peace)和服從(Submission)的意思。中國俗稱為回教或清真教，也有稱為天方教者。信徒稱為穆斯林(Muslims)，而中國通稱回教徒。

「回」是個民族名稱，導源於戰國古時，西域(新疆以西古稱西域)，突厥民族中有一族人，名謂回紇者，又名畏兀兒族(今翻維吾爾)，在唐朝初期，曾相繼信奉回教，久之，即將這一族人，通稱為回紇或回回，因而以回教命名。其實，這是很狹義的稱呼，不足以代表全中國信仰伊斯蘭教的國民。

中國回教有史以來，以遼史為最早，在遼史中(卷三十)天祚本紀上載：駐軍尋思干凡九十日，回回國王來降，貢方物。

南宋高宗紹興二十一年洪遵作譜(雙五卷)，其中第三卷名為回回雙陸。  
金史記載中註有回回瑩，其人善作火藥。

以上都是中國古代對伊斯蘭教稱為回教的歷史記載。

所謂清真教也者，係指生活習慣以及做人做事而言，亦即物質與精神生活並重。在物質方面，要注重衣、食、住的表面上的清潔；但在精神方面，也要注重內心的清潔，亦即做到心安理得，俯仰無愧的地步。所以中國古代學者稱回教為清真教者，卻有其深長之含義。迄今回教禮拜堂，仍稱為清真寺(Mosque)。

至于天方教之名，顯然導源於阿拉伯，純屬地區性的名詞，亦不合構想。

綜合上述名稱，雖各有所本，但基於國際上的觀點，仍以伊斯蘭教為最合宜。

## (二) 伊斯蘭教傳入中國路程

伊斯蘭教之傳入中國，是分為兩條路線：一條是從波斯（今伊朗）陸地而至新疆；一路是從阿拉伯半島經印度洋越馬六峽，而直達廣州。

當漢朝張騫使西域之後，中西陸上交通大開，而阿拉伯回教勢力興起，波斯全國已納入伊斯蘭教勢力範圍。大食商賈由西亞而中亞、越葱嶺，循今新疆天山南路及甘肅河西走廊，抵達唐之首都——長安。一時外商多達四千餘戶，大都信奉伊斯蘭教。朝

廷特設互市監、掌理國際貿易、徵收關稅。雖在唐玄宗開元天寶間兩下勅令禁止互市，陸地往來減少，但由大食波斯外商傳人的回教基礎，已深植我國西北各地。

和帝時，中國對外貿易繁盛，帆船曾航行西亞沿海停泊；李唐統一中國，聲威遠播，適值先知穆哈默德傳佈伊斯蘭教，素聞中國歷史文化悠久，商業鼎盛，故穆聖（至聖穆哈默德簡稱）有云：「為了求知，即遠在中國，亦在所不辭。」於是，阿拉伯船隻，不時東駛，進入廣州，海上往來，暢行無阻，相互貿易，日漸發達。不久繼續北上，經泉州、鄞州，進入長江而抵揚州，又循隋末開鑿的運河北上，至淮河流域，最後與陸地來華經長安出潼關而至中原的伊斯蘭教徒相會合，四面發展，遍佈全國。長安與廣州兩地成為伊斯蘭教的貿易活動中心，從此中國伊斯蘭教信徒日益增加，其人數之多，僅次于佛教。

### （三）伊斯蘭教在中國的發展階段

伊斯蘭教的發展時期大致可分為四個階段：

第一階段——傳入時期。自唐初至唐末時，大食國派遣使團正式訪華，並出現集



合回紇各國二十萬兵力，於玄宗天寶年助唐剿平內亂，功成不居，整師而退的盛事。

吐番入侵，長安震驚。李泌奏請結大食抗吐番書有云：「大食在西域最強、自葱嶺盡西海，地幾半天下，故知其可結。」可證唐時中國與大食兩大勢力，實以葱嶺為分野，新疆乃交通的樞紐。

第二階段——鼎盛時期。宋朝海上貿易及經濟命脈，均操於伊斯蘭教人之手。因海上貿易之盛，故於廣州、泉州、鄞州均置有專員管理市舶司，多以伊斯蘭教人任其事。所司職權包括徵稅、檢查及保管品，實為後來海關制度的濫觴。宋室南渡後，軍用浩繁，收入大減，其所以暫維偏安局面，半由伊斯蘭教人財政支持之功。

迄至元朝勢力崛起，其統一中原，多賴伊斯蘭教人之貢獻火礮戰術，因火礮影響戰爭之勝負甚距，故置回回礮手總管，授予元帥官銜，以酬其功。元朝勢力縱橫東西，版圖之廣，史無前例，中繼線的穩固與兵源的補充，完全得力於伊斯蘭教人。

明朝伊斯蘭教勢力最大，其開國元勳，如常遇春、沐英等皆奉伊斯蘭教。太祖曾云：「平定之功，遇春十居八九耳。」太祖曾對沐英說：「朕高枕無南顧憂者，爾之力也。」胡大海，藍玉亦為伊斯蘭教徒。鄭和在未充三保太監以前姓馬，世奉伊斯蘭

「中國回教協會」，動員全國同胞，集中力量，從事抗日及反共大業，厥功甚偉。

### 伊斯蘭教之真諦

#### (一)古蘭天經(Quran or Koran)的真諦

古蘭天經是伊斯蘭教的最高準繩。其基本精神在於仁慈、平等與和平，因為只有人人平等，互相敬愛，纔能獲致真正的和平。今日世局之亂源，實由於種族間之歧視，人類尊嚴之消失所致。

這部古蘭經內容共一百十四章，共計六千二百一十一節：（根據麥地納經學家的分節法）在麥加(Mecca)頒降八十六章，稱麥加章；在麥地納(Medina)頒降二十八章，稱麥地納章。其間經過二十三年纔頒降完竣。真主(Allah or God)依照人類所處的環境，藉著指示解決各種問題，隨時頒降給先知穆哈默德(Prophet Muhammad)，以便使其易於瞭解，並使深入人心。經內最重要之點，總括起來，不外研究萬物與修養身心。前者是研究萬物之形、萬物之性，以支配萬物，目的是在利用萬物，亦即研究科學之理；因此，伊斯蘭教是鼓勵人類研究學理，發展科學。後者古蘭經指示的地方甚

古蘭經在穆聖辭世之後，尚未有系統的排列與整編，仍在零碎的保存之中。但因受戰禍之影響，頗有散失之危險，幸而門徒中有心記口誦的天才，始大有補救。嗣於雅瑪瑪(Yamama) (紀元六三三年) 戰役之後，穆聖門徒歐瑪爾(Omar)往謁阿布拜克爾(Abu Bakr)言道：「我恐怕在其他戰場上的古蘭經背誦者有被殺害之憂，而古蘭經將有遭破壞之危險；因此，及早整理古蘭經工作是刻不容緩的。」阿布拜克爾甚表贊同，當即命札比特Zayd B. Thabit (為穆聖筆述者之一) 負責主持其事。彼先從原來記在白石、羊皮、無棄棗樹枝上及記憶在心上的零碎古蘭經，著手整理，抄寫成卷，最後完成一部圓滿無疵的天經。這部天經初由穆聖門徒阿布拜克爾負責保管；繼由歐瑪爾保管；最後由歐瑪爾之女哈夫沙(Hafsa)接管，到了歐斯曼哈利發時期(紀元六四四—六五六年)，鑒於敘利亞所有的古蘭經與伊拉克的古蘭原文，發現有篡改之處，唯恐重蹈其他宗教之經典篡改的覆轍，歐斯曼遂下令札比特準備一標準本，並由三位古來式人(Qurash) 協助辦理，(按古蘭經原係阿拉伯文，而語言為古來式語，因穆聖為古來式人) 於是，一部標準本古蘭經始告完成。歐斯曼又令所有散佈在各城市中的古蘭經抄本一律予以焚燬，不准繼續保存。這證明古蘭經經過千餘年之流傳，原文一字未

加纂改——亦不敢修改，保存其廬山真面貌，固歸功於先賢——歐斯曼，但歷代伊斯蘭教信仰之虔誠，亦其主要因素也。

### 3. 聖訓之導源

聖訓(Hadith or Tradition)是指穆聖的訓示而言，其重要性是僅次於古蘭經。因為古蘭經是直接降給穆聖，其中意義深奧，非加以註解，不易瞭解。唯有穆聖瞭解最深，而古蘭經每章每節都是真主指示穆聖做人處世的最高準繩，所以穆聖的訓示，就是代表真主的啟示。

據西方學者Dr. Sprenger所著《穆聖晚年生活》(In the Last Years of Muhammad Life)一書云：「當兩個伊斯蘭教徒會晤時，彼此首先須以聖訓相問，繼則殷殷垂詢有關穆聖的懿行嘉言，這已形成宗教上的禮節了。迨至穆聖逝世後，此種美德仍在繼續保持之中。而聖訓亦時常引述在言語、演說或寫作之中。」嗣逐漸構成一個精緻的聖訓制度，藉以輔助古蘭經之釋義。凡是有穆聖之真實言行，都在搜集之列。

關於聖訓之著作者。最早的是伊班伊沙克Ibn Ishaq (紀元七六八年)，他所著《穆聖傳記》(Biography of the Prophet)，是一本最早而真實的傳記。其他聖訓

之搜集為：布哈利(Bukhari, +870A.D.)、穆士林(Muslim, +874A.D.)，這二人都  
是冠以真實榮銜著名。至於古蘭經註譯(Quran Exegesis)之真實創始者，除了穆聖自  
己的註解之外，第二人要算穆聖的堂兄弟阿布都拉、阿巴斯(Abdullah B. Abbas)  
了。

聖訓中亦有許多是偽造的。當伊斯蘭教第一世紀時期(即西曆第七世紀)，偽造  
聖訓變成一個公認地政治與宗教上的武器，各教派都加以利用。

穆聖曾說：「你們務必用我的話和古蘭經相印證，才能知道那個是我所說的。」  
又說：「凡是我的話都是有益的，我確是那樣說了。」所以辨別聖訓之真偽是件煩難  
的事。

#### 4. 穆聖的生平與奇蹟

穆哈默德聖人是古來武族(阿拉伯半島最大一族)的後裔，生於麥加(570-571A.  
D.)，父名阿布都拉(Abdullah)，母名阿米那(Amina)。

穆聖一生，孤苦零丁，生為遺腹子，六歲喪母。因家道貧困，誕生後不久，即被  
送至一保姆名調哈利瑪(Halima)撫養，一直到五歲時候，纔會說純粹的沙漠地區方

言。嗣由祖父穆他利布 (Abdul Muttalib) 撫養，繼由叔父阿布塔利布 (Abu Talib) 教養成人，一生成就得力其叔父甚大。

穆聖既處此艱苦環境，自無法求學，不得已乃以牧羊為生，消逝了其幼年的寶貴光陰。十二歲時，隨叔父赴敘利亞經商，這是他一生的轉捩點。據傳：在赴敘途中，遇見一基督教僧侶，名謂巴希拉 (Bahira)，他發現古蘭經啟示有位聖人，其右肩下有「先知之印」 (Seal of Prophecy) 者 (即指穆聖言)，並祝賀他將為上帝使者 (The Promised Apostle)。後來果然不出他的預料，真主卻賞賜穆聖的「至聖榮銜」。十五歲時他與敘利亞一位富貴寡婦——克底徹 (Khadija) 結婚，對穆聖傳教上的成功、貢獻至大。

穆聖四十稱聖，實現其幻想與願望，止於最高的境界。他隱居麥加山洞裏，名謂希拉山 (Mount Hira)，從事修道的刻苦生活。某夜——適於伊斯蘭教齋月中，(Ramadan) 天使夏布來伊 (Gabiral) 忽然站在他的面前，並說道：「念啊！」穆聖答曰：「我不會念啊！」然後，天使再把他抱緊連說著：「念啊！」而穆聖仍不能應命，天使又用力擺動著穆聖，命他誦讀以下古蘭經 (第九章——血塊章)：

## 6. 穆聖在麥地納之成功

一位具有高度意識與靈感的天才宗教家，不憂不懼的傳佈他的教義，勇敢的而幾陷于絕望，卒能孤軍向頑強的迷信大眾挑戰，更不為威脅與嘲笑所屈服——穆聖早歲事業的成就，蔚為奇蹟。

穆聖在麥地納的時期，無論在宗教或政治上，都負有極重大的責任。他為了凝結各種族間的情感，以達成其傳教目標，必須捨去袒護自我的狹小觀念。這是穆聖具備宗教家與政治家的恢闊大度的氣質。他的畢生事業之成功，即在於此。由於當時伊斯蘭教是採用「政教合一」制度，穆聖則以神權政治(Muslim Theocracy)之最高權威地位，毫不猶豫地以真主所賦予他的啟示(古蘭經)，來駁斥異教徒的殘忍與欺騙，並加以警告與糾正。

當時麥地納的政治環境是有利於穆聖的。實因在穆聖未到達之前數年，麥地納在殘酷戰爭中，飽嘗痛苦，故頗願接受宗教之信仰，以安撫精神上之痛苦，而促進和平之實現。又因麥地納居民，既沒有像麥加有借拜偶像謀取私人利益，也沒有所謂偶像的聖殿可資保護，加以麥地納居民經常和當地的猶太人與遠在阿拉伯北端(敘利亞邊

tion)、朝覲(Pilgrimage)以及婚姻法等。

在軍事方面，更獲輝煌之勝利。其最著名的兩次大規模戰爭，（麥地納之外圍戰）一次是巴德爾戰爭(Badr War 624A.D.)，一次是烏呼德戰爭(Uhud War 625A.D.)。

這兩次戰爭，都是對來自麥加古來式族大軍作戰。在巴德戰役中，敵人為數甚多，而穆聖軍隊只有三百人，結果敵人大敗，狼狽而逃。這證明「以寡擊衆，以少勝多」的歷史事實。

經此戰役後，古來式人為之膽寒，穆聖威名大震。在麥地納的伊斯蘭教徒，愈堅定宗教信仰；猶豫不定者，亦確定其信仰；過去對穆聖不忠實者，現已心悅誠服。所以歷史家認為巴德一戰，關乎伊斯蘭千百年之前途甚大。

烏呼德戰爭，尤為慘烈。古來式族在大將阿布蘇非安(Abu Syfyan)率領下，二次來犯，其勢凶猛，而穆聖早有準備，嚴陣以待。結果又獲二次輝煌勝利，亦即最後的一次戰爭。從此敵人民心士氣俱喪，不敢再次挑戰。

迨至紀元六三〇年正月，穆聖率領軍隊自麥地納向麥加挺進。麥加居民聞訊歡欣



若狂，自動將城門大開，隨時迎接穆聖之凱旋歸來；而最重要的，是承認真主至大，這無異歸信伊斯蘭教了。由於麥加聖地古來式族的投降而接受伊斯蘭教的信仰，阿拉伯全境大為震驚，已無一人再為穆聖之敵。至此，穆聖大功告成，而各地阿拉伯人紛紛派代表湧入麥地納致賀，爭相信奉伊斯蘭教了。

最後的古蘭經是特別為穆聖所頒降（古蘭五章三節）：「今日我（指真主）已為你們完成了你們的宗教，我已對你們完成了我的恩典，並為你們選擇伊斯蘭教作你們的宗教。」

「月盈必虧」，麥加聖地收復僅逾二年，穆聖偶患疾病，終於紀元六三二年六月八日與世長辭。享年六十三。阿拉伯人同深哀悼、悲痛欲絕！大賢阿布拜克爾（Abu Bakr）遂被選為穆聖的首位繼承者（Khalipha）<sup>①</sup>。

聞名的西方學者De Goeie所著Die Berufung Muhammad一書稱：「穆聖有使人尊敬的偉大人格，機警圓通的才智與平等待人的精神。他具備了這些優越的條件，纔能使阿拉伯人心悅誠服，接受他的宗教，服從他的領導。他在麥地納時期，由先知而為立法家與統治者，但是穆聖選擇了『真主使者』（The Apostle of God）的尊稱，

遠較任何名位為高貴，因為這種體認是代表伊斯蘭的整體。穆聖在精神奮鬥上，無時不在警惕之中，但這未使他成為定想。當穆聖發現有因情感上的錯覺來譴責他的時候，他唯有以誓言來維護自己。穆聖有這種種過人的美德，我們為什麼不信從他呢？」

耶穌亦曾預言暗示將來真理聖靈之到臨——即指穆聖而言。按：新約約翰福音十六章十二、三節：「耶穌曾說過：我還有好些事情要告訴你們，但你們現在不領會，只等真理聖靈來了，他要引導你們明白一切的真理，因為他不是憑自己說，乃是把他所聽見的，都說出來，並要把將來的事告訴你們。」

以上的話是暗示將來要出一位聖人——那就是穆哈默德，到此時耶穌的話應驗了，穆聖的責任也完成了。所以大賢歐瑪爾(Omar)聽罷了第五章第三節古蘭經，不禁落下淚來，穆聖問他何以流淚，他說：「月盈則虧。」穆聖不禁感慨。穆聖果在此後八十二天歸主。（按時子周所著《國語古蘭經解》）

#### 8. 伊斯蘭教的學派

當阿拔斯時代(Abasside Khaliphate 750-1258A.D.)初期，穆聖繼承者——哈利發(Khalipha)為鼓勵學者向宗教理論方面謀求發展，決定採取一種自由思想(Free

第三、由於中古時期阿拉伯伊斯蘭教文化之鼎盛，改變了阿拉伯沙漠遊牧民族(Bedouins)的本質：由黑暗進入光明，由野蠻變為文明。這純粹由於伊斯蘭教的文化所使然。倘若伊斯蘭教徒恃武力傳教，決不會維持六百多年的阿拉伯朝代——紀元六三二年至一二五八年，更不會有今日伊斯蘭教世界之全面發展，伊斯蘭教信徒已超過六億四千七百萬人。(見另表)這可能令歷史學者韋爾斯大為驚異的。

世界回教人口統計(The Muslim World, Dec. 26, 1964)

獨立回教國家	四二二、〇九三、九九六人
半獨立回教國家及非回教統治國家或地區	五二、七五二、八九〇人
非回教國家中少數回教徒	一七二、一六四、二〇二人
總計	六四七、〇一一、〇八八人

第四、另一個事實是，阿拉伯文明卻給歐洲帶來一線曙光。當中古阿拉伯文化鼎盛時期，而歐洲尚在蒙昧時期(Age of Ignorance)所謂「光自東方來」即指阿拉伯文化對歐洲之輸出而言。歐洲文化起自十四世紀之文藝復興(The Renaissance)，倘若沒有阿拉伯燦爛文化之影響，歐洲文化至少要退後幾個世紀，亦未可知。可見歐洲對阿拉伯伊斯蘭教文化負債之大了。一個世界聞名歷史學者如韋爾斯對其祖先負債應該負道義上的責任。

以上所舉事實，不難糾正韋爾斯的錯誤觀念。更重要的，希望我們負責編纂歷史教科書的當局，今後不要再有像過去那樣諷刺伊斯蘭教的事件發生，以免中傷民族間的感情。

### 阿拉伯伊斯蘭文化對學術之影響

第八至十一世紀是阿拉伯文化鼎盛時期，其對學術之影響既深且鉅。據美國哈佛大學教授George Sarton稱，「西曆第八至十一世紀期間為阿拉伯伊斯蘭教文化黃金時期，在學術上的驚人成就，是令人讚絕的。其間所產生的阿拉伯大天文學家、哲學

## 伊斯蘭教之政治制度

政治是管理大眾的事情，而人民生活和宗教則息息相關，三者互為利用，缺一不可。

伊斯蘭的政治體制是建立在民主、自由及和平基礎上面。早在一千四百年前，穆聖即以宗教家兼政治家，立法家與軍事家身分，執掌大權，本可利用其崇高地位，以國王或皇帝尊位自封；但是，他寧願以「真主使者」The Apostle of God稱之。這固然表示宗教意識大過政治意識，但另一方面，卻含有民主的深遠意識。迨穆聖去世後，所謂正統派哈利發(Khalipha)——阿布拜克爾(Abbaikr 632-634A.D.)，歐瑪爾(Omar 634-644A.D.)，歐斯曼(Othman 644-656)，阿里(Ali 656-661)等四大賢繼位後，均以哈利發(即繼位者之意)稱之，而以民主方式由人民選舉之，人民且可使用罷免權。因此，政治進展神速，日新又新，僅僅二十年時光，阿拉伯勢力已伸展四隣，消滅了羅馬與波斯兩大帝國；又不出百年功夫，其版圖已擴至歐、亞、非三洲，猶較羅馬帝國所統治的範圍為廣；當時阿拉伯伊斯蘭教文化之盛，達於巔峯狀態。史

稱為阿拉伯伊斯蘭教文化黃金時代(The Golden Age)。

### 伊斯蘭教之社經制度

伊斯蘭主張「機會均等」與「貧富相稱」之溫和社會經濟政策，亦即使人人有就業機會，勞力均等，不可有富者過富，窮者過窮之不合理現象發生。所以纔有「天課」制度，藉以節制資本之氾濫；禁止高利貸借，以防止剝削平民之利益。換言之，人民財富受之於真主，而用之於真主道路上，不可稍有浪費或奢侈陋習。這是伊斯蘭安定社會促進文明的基本要務。但絕對主張反共產主義、反資本主義的立場，因為前者是違背天道與人道的唯物主義；後者是剝削人民大眾利益的。這與三民主義之民生主義極為接近。其特色可歸納為下列各點：

1. 為了替天行道，而對真主，人人有責，人人平等。
2. 私有財產，如不作適當合理之運用，政府得酌量情形予以沒收充公。
3. 尊重私人合法所獲得的一切財物。
4. 依照機會均等原則，不許貧富之間所謂階級鬥爭之存在。

5. 不容無衣無食與缺乏醫療衛生與社會救濟以及國民教育之匱乏現象存在。
6. 確保人民與社會關係之權責，以求均衡發展，而奠定社會之安寧。
7. 嚴禁非法所獲取之財物，同時對消費者應予以適當之節制。

## 伊斯蘭教之哲理

### (一) 認主方面

堅定「認主獨一」是伊斯蘭教最大前提。唯有「獨一無二」的大能真主，纔是天地萬物的造化者。

在確認真主之有無，正如「工藝必有匠，大造必有主也。」世上一器一物，大而宮庭樓閣，小而盤盂細物，無不需要匠心做成，未有捨匠工而木質自能成屋，壤土自能為器者；而況天如此之高明，地如此之博厚，日月星辰山川動植如此之照耀而充郁，如無主宰以造化，天地如何能自成其天地，日月星辰山川動植又何能自成其形態？吾人終日戴天履地，而不知其有主宰之存在；終日見日月星辰山川動植，而不知主宰之為誰；實不能通天徹地，而稱為致知格物；不能通天徹地，又何以明心見性？不能致

知格物，又何以率性修道而通達事理？此所以認主為伊斯蘭教之先務焉。⊗

## (二) 信仰方面

1. 信真主 真主為造化天地人神萬物之本原。我之性命為真主所造化；我之衣食住行及一切享受，皆為真主所賜予；我之生死，安危得失，亦皆為真主所掌握。因之須以真主為唯一信仰對象。

2. 信天經 誠信古蘭天經是真主之啟示，必須身體力行，貫徹始終。同時並應信從穆聖以前各列聖的經典。

3. 信先知 信先知穆哈默德為真主使者。因為他受真主之命，教化人類，其一行，都是代表真主之言行，作為人類的典範。是故以聖人為依歸，無異以真主為依歸。此外尚須信奉穆聖之前的奉有真主所頒降經典之列聖們，如努哈(Noah)，亞伯拉罕(Ibrahim)，摩西(Moses)，達武德(Davood or David)，蘇拉門(Solomon)，耶穌(Jesus Christ)等先知。

4. 信天使 天使(Angel)是一種仙體，為普通肉眼視力所不及，唯有聖人可與相見



與對話。天使（或稱天仙）奉真主之命，專負傳授天機之大責，所有天經均由天使所傳降。天使中最大者首推憂布列伊（Gabriel），古蘭經即經其傳示給穆聖。

5. 信後世 伊斯蘭教所謂世界，有今世與後世區分：今世是人類生存之所在；後世為人類亡後靈魂復活之永生處所，亦即接受真主末日裁判之所（The Day of Judgment）。真主以天園與火獄（Paradise & Fire Hell）作為對人類之賞罰：凡行善者賞以天園；行惡者罰以火獄。真主對賞罰原則是有功者賞，有罪者懲。任何人不能替代領功或受懲，即親如父子，亦不能互相代為贖罪，免於皇皇之天罰！

6. 信前定 所謂前定（Predestination）一詞，即人生之後，所有其命運，早經真主注定。所謂盡人事聽天命是也。惟仍須盡最大努力，造福人群，不許稍作苟且偷安的消極悲觀心理，與現實脫節。這是伊斯蘭教對人生觀特別強調積極進取的精神。

### （三）五功方面

念、禮、齋、課、朝是伊斯蘭教的五大支柱（Five Pillars），或稱為五功，五功視為天命，人人必須遵行。

1. 念 讚頌清真言——萬物非主，唯有真主；穆哈默德是真主使者。凡是伊斯蘭教徒必須口誦心往，一則可以堅定信仰，不致誤入歧途；二則勤於誦讀，研究學問，充實智能，實有其廣泛之含義在焉。誠因古蘭經載明：求學在穆士林(Muslims)男女是當然的。穆聖又說：「為了求知，即遠在中國，長途跋涉，亦在所不辭。」

2. 禮 即禮拜之謂。禮拜之對象乃為真主。人人親恭叩拜真主，絕對不向人或偶像叩拜。禮拜儀式包括：挺立、鞠躬、叩首、跪拜、默念等五儀。其中義蘊精深，莊然肅穆。禮拜次數每日有五：一、晨禮，拂曉即作。二、午禮，十二時稍過平均至三時。三、脯禮，平均三時半至五時半。四、昏禮，黃昏時間。五、宵禮，入夜即作。每次所用時間最多不超過十五分鐘。除每日禮拜之外，每逢星期五過午齊集清真寺舉行禮拜，以代替平日之午禮。一年一度的朝覲大典，在麥加聖地舉行大會禮，約有百萬之衆，蔚為壯觀。實蓄有精誠團結之真諦。

禮拜條件是：沐浴潔身、洗滌邪念、衣淨處淨、誠心嚮往真主。正如穆聖所云：禮拜乃滌罪之泉、行教之柱、近主之階也。這證明伊斯蘭之潔淨，不僅是外觀的清潔，也注重內心之清潔，亦即人格之清潔。

以上禮拜儀式是伊斯蘭教獨具的風格，如能身體力行，不僅可以鍛鍊身心、規律生活，亦可陶冶性情、增進氣質之示範作用。

3. 齋 卽齋戒之謂。齋戒目的乃在清心寡慾，省躬滌過，因之伊斯蘭對齋功條件甚嚴。每年以一個月時間守齋，白晝絲毫不進飲食，黃昏至黎明之間，得自由飲食。在消極方面，其用意厥為養成人溺己溺、人飢己飢之悲天憫人精神。誠因齋戒具有含辛茹苦，節衣縮食之含義。以節省之財物，用於施賑，周濟貧孤。在積極方面，可以養成堅忍卓絕精神。如逢天災人禍，可忍受飢餓；戰爭時，亦可枵腹迎戰，爭取時間，消滅敵人。例如：在韓戰初期，中共軍侵越鴨綠江，盟軍失利，土耳其以一旅軍隊，單獨負起掩護盟軍自釜山退却責任，當時補給異常困難，土耳其軍隊整天僅以少量牛肉乾充飢，仍能不眠不休，奮勇作戰，力挫頑敵，雖傷亡過半，但卻已完成盟軍所賦予之艱鉅任務，終使盟軍轉敗為勝，此種忠勇精神已贏得麥加阿瑟元帥之嘉許，全體盟友之喝采，譽為盟軍楷模。土耳其軍隊之所以能忍受飢苦者，實因平素養成齋戒之習慣所致。

4. 課 卽賦稅之意。又謂天課。凡持有財物者，包括動產不動產，均須按照百分

之二·五稅率繳納課稅——天課。此外，尤須視財力所及，盡量用於施捨濟貧以及辦理社會福利慈善事業。這種賦稅制度，早在一千四百年前，已載於古蘭天經之內。其他稅制如遺產稅等古蘭經亦有列載，不及一一敘述，可謂完整財稅制度。

5. 朝 卽朝天房之意。麥加為伊斯蘭聖地所在，天房卽位於此。朝覲時期，全世界伊斯蘭教的善男信女們，不分老幼、不分種族、不分階級，一律齊集聖地，圍繞著天房，哀憐啼哭，乞求真主恕罪，虔誠的叩拜真主。這種敬畏真主的精神與行動，非身臨其境者不知其中的真諦。

## 伊斯蘭教之婚姻問題

### (一) 婚姻前提

婚姻在伊斯蘭教是天命，亦就是必然的。因為真主造化人類與動物，目的在於使人類與萬物相結合與繁衍，故伊斯蘭教基於天道立場絕對反對獨身主義的倡行。

古蘭經二十四章二十三節：「你們當給你們之中那些獨身者結婚，並給你們的男女奴僕結婚。」

婚姻之基礎是建立在男女互愛之上，不得有絲毫的強迫。

古蘭經二章二百廿三節：「你們的妻室是你們的田地，你們可隨意到自己的田地並先為自己行善：」

這一段經說明了夫妻關係應視同農夫對田地一樣地愛護，因為妻室負有養育子女培養家庭道德上的責任。「先為自己行善」就是「欲齊家者必先修其身」的意思。

### (二) 婚姻條件

夫婦之結合，必須有同一的信仰，一個信仰不同的家庭，不會有真正相愛的快樂。

### (三) 婚姻儀式

由男女雙方家長主婚，教長證婚，親友為介紹人。婚禮舉行時，先由教長誦古蘭經，並鄭重的當眾詢問新郎新婦，對婚姻是否同意，經雙雙點頭認可後，婚姻始行有效。這是伊斯蘭教法之規定，與現代文明結婚儀式並無二致，甚且更為隆重而肅穆。

#### (四) 婚姻制度

一般觀念，多認伊斯蘭教是多妻制，其實是一夫一妻制的。

古蘭經四章三節：「倘你們恐怕對孤兒待遇不公，可擇娶你們所喜愛之女子，兩個、三個乃至四個；但是，倘不能公平待遇孤兒，則只可娶一妻……」

從這段經看來，伊斯蘭教准許娶妻至四個，不是盲目無條件的，更不是命令人多妻，乃是准許在某種環境之下，可以多娶以解決當時的社會問題。因為當時阿拉伯正值戰時，戰爭之後，孤兒寡婦突然增加，而釀成社會嚴重問題。其未來的戰爭所發生的後果，也是同樣的嚴重。所以不能不定有解決之辦法，這是這段經頒降之目的。

#### (五) 婦女地位

伊斯蘭前時期的阿拉伯孀婦，既無繼承權，尤為人所卑視，一般人多不欲娶之，遭受雙重不公平之待遇。一旦丈夫死去，孤兒尚未成年，無論他家有多少財產，也不能享有獨立生活之能力，於是必須另覓一人作為監護人，將孤兒寡婦以及其所有財產全部交給監護人代為保管，一俟孤兒長大成成人，再將財物歸還使其重建獨立家庭，在

監護人代管期間流弊之多，可以想見。伊斯蘭教為糾正此種弊端：一面規定婦女有繼承權，一面提倡娶孀婦運動，婦女地位隨之提高。這段經就是說：監護人如恐對孤兒較自己子女有所不公時，便可娶那孤兒的母親（使妻室增至二個三個乃至四個為止）。如此，孤兒便成了自己家屬之一部，就沒有不公平之流弊發生。所以這種「多妻」規定，是專為解決孤兒問題，並不是婚姻的正常制度。所謂正常婚姻制度乃是一夫一妻制度。所以這段經下文接著說：「但如不能公平待遇孤兒，則只可娶一妻了。」試問多妻的人對待妻室能公平麼。那是絕不可能的，既不可能，那只好娶一妻了。

#### (六) 離婚問題

離婚在西方社會是司空見慣的，可是在東方是不多見的，這可能由於文化傳統的保守觀念所致。伊斯蘭教原則上允許離異，公開解除婚約。但認為離婚是可憎的。

穆聖說：「任何可憎的事，莫過於離婚。」

#### (七) 離婚法則

古蘭經四章卅五節：「若是你們恐怕夫婦決裂，你們就由他們的家屬裏各舉一公正人；若是雙方都欲調解，真主則必使他夫婦之間感情融合。」

這段經說明了離婚的程序，作丈夫的不得隨意離思，且須經過證人的判斷，也不得過於緊張，如果雙方均無調停希望，方准離婚，並由證人宣告解除婚約。

#### (八) 離婚權利

夫婦雙方均可提出離婚。如果男方決定離婚，則以前所給女方的聘儀，不得索回，這是為了阻止男方隨意提出離婚。因為在阿拉伯回教興起前，阿拉伯舊風俗是，如果父親死了，其長子可以娶其父所遺的寡婦一個或數個，而且不再付給聘儀，並有權指定他們改嫁給某人或不准改嫁，百般留難，甚至逼迫她們退還一部聘儀，方准改嫁。這種逆倫行為，直至伊斯蘭教的來臨，纔把它徹底糾正過來。

#### (九) 觀察時期

離婚條件成立後，必須有段等待時期以資觀察。通常時期是三個月，留待雙方一



思考反省機會，屆期如有反悔，可恢復夫妻關係，但須重行舉行婚禮。如果雙方二度提出離婚時，仍得援例恢復夫妻關係。但不得超過兩次。如果經過兩次的離婚之後，感到其中的痛苦，便應下定決心，和平相處，不再起離婚之念；反之，既失却夫妻互力情感，徒增彼此間之惡感，倒不如終身分離為是；但分離時兩人必須愉快的分離，各自另覓新的結合，男方不得有所阻撓。

當時阿拉伯伊斯蘭前社會中，一個男子與妻室離婚之後，而又收回，一生不知有多少次了，真是視離婚為兒戲，以女子為玩物。幸經伊斯蘭之改革，只限兩次，其倫理價值是不可以道里計的。

### 伊斯蘭教之喪葬問題

伊斯蘭教殯葬儀式以簡單樸實為準則，其方式純為土葬。人死亡後，以潔水沐浴，即再用純潔白布將亡人屍體裝裹整齊，（通常男用布三塊、女五塊）再放置長形木質殯櫃內，（此殯櫃並非一般所用棺木，而是固定的經常停放清真寺內，以備專作放置屍體之用，一俟埋葬後，再將原殯櫃運回清真寺）即由教長主持誦經儀式，歷時數分

鐘禮成後，則將亡人運送墓地埋葬。其墳墓樣式，為長方形，深約七尺，長約七尺，寬約四尺許，墳內四週用水泥或木質製成，墳底以原土鋪平，將屍體放置土上成仰臥狀，墳內除亡人原著白布之外，一無所有。最後覆以厚木板或石板，再用土填成墳狀。至此，葬禮即告完成。

土葬意義有二：(一)、人原由土所造，歿應歸於土；(二)、屍體腐蝕後，土壤易於吸收，勿使臭氣四溢，有礙公共衛生。

亡人停放時間，原則以盡速埋葬為宜。在寒冷季節，通常不得超過三天，夏令時，得酌予縮短為一天或兩天。

當航海死亡時，船隻不能及時駛岸，在此種特殊情形下，可將屍體繫以石、鉛、鐵等類物件，投擲海內，使之沉於海底，最後與土壤接合，亦等於土葬。但火葬為伊斯蘭教所不許，因火獄(Fire Hell)為火所構成，火是殘忍無情的。

### 伊斯蘭教之飲食問題

飲食問題為伊斯蘭教所最為重視的，不獨講求物質之清潔，而且注意物之本性。

因為飲食之功用，既能養生，又能養性；性善者食，性惡者則遠之。

伊斯蘭教規定，家畜中可食者有三：駝、牛、羊。不可食者有四：馬、騾、驢、豕等是。駝、羊二者獨具純德，補益良多，故可供食；馬、騾、驢可供驅使不可供食。然馬亦有純德，但補益較少，故阿拉伯人亦有食之者。

### (一) 食肉問題

豕在畜類中最為污濁，其性貪，其氣濁，其食穢，其肉乏補而少益，不但伊斯蘭教禁食之，而且古今書中載有，豕肉對人體罕有益處，舉例如左：

本草經疏載：豕味寒、食之令人暴肥、性濕生痰、易惹風熱、殊無利益。醫經別錄云：豕肉閉血脈、弱筋骨、虛人肌骨、切勿食之。延壽丹書云：豕臨殺驚氣入心，絕氣入肝、勿食。②

如今，醫學博士薛能育所著「食肉問題」有云：豬肉能減少記憶力、能使人脫髮

……

## (二) 酒

酒亦在伊斯蘭教嚴禁之列，甚至猶較豕肉為烈。實因酒之亂性，小可喪身敗德，大可貽誤國是。我古書及醫書中亦將酒列為戒物，其例如下：

前漢書云：沉湎於酒，微子所以告去也。式呼式號，大雅所以流連也。詩書淫亂之戒，其原皆在於酒。後魏書云：高允受敕集，在世酒之敗德，以為酒訓。本草備要食忌曰：酒過飲則傷神耗血，損胃燦精，動火痰，發怒助慾，致生濕熱諸病，甚至吐血消渴，為禍不小。①

穆聖亦云：酒為致亂之鑰，速禍之媒也。又云：酒為眾惡之母，初雖少飲，終則沉酣無度，壞事多矣，斷勿食之。

以上所引古今論斷，符合伊斯蘭教之本旨，可資印證。

## 結論

英人蕭伯納是世界聞名的大文豪，也是一位著名的大預言家。他在逝世前寫了一本大著，原名為《結合》(Getting Married)。在這本書裏，他曾預言……

「我相信在本（二十）世紀末葉以前，整個大英帝國，將採納一個革新的伊斯蘭教。」為了證明他的預言，他又加以補充說明：「我素來對於穆哈默德的宗教極為敬仰，因為他確確實實具有非常的活力。我覺得他是對於人生中任何時期的變化，都是具有同化力量的唯一宗教。全世界都應該對於偉大人們的預言，加以重視，一如我所為。我已經預言，穆哈默德的條件在未來的歐洲必將被人所信仰。我相信假若有像穆哈默德這樣的人成為現代世界上的『獨裁者』的話，那麼，他對於世界一切問題的解決，一定可以採用一種方法，為人類帶來迫切所需要的和平與幸福。歐洲人現已開始愛好穆哈默德的教條，在下一個世紀裏，他們將可以更進一步對穆哈默德教條的認識，可以增加對解決問題之效用。從這點意義中，你們一定可以明瞭我的預言。即在如今，許許多多英國人和其他歐洲人都已接受穆哈默德的信仰。歐洲的伊斯蘭化(Islamization)可謂已經開始了。」

【註釋】

① 根據民國三十三年國民政府主計處統計局正式發表之中國回民人口統計及全國清真寺數字。

⊖ 此節顯示伊斯蘭的寬大，敵人停止，你們就停止。但事實上逆徒們往往利用機會，談談打打，這種陰謀，不可不防。

⊖ 「戰爭至壓迫消滅為止。」壓迫既然消滅，而宗教信仰又獲自由，戰爭當然即可停止。「宗教是因為真主」。宗教是人對真主的事，人與人之間無強迫信仰之必要，反之，也無強迫不信仰之可能。

⊖ 穆聖繼位者有四：一、阿布拜克爾(Abbakr)、二、歐瑪爾(Omar)三、歐斯曼(Othmen)、四、阿力(Ali)。

⊖ 伊瑪目(Imam)為伊斯蘭教領袖之尊稱；教長亦稱為伊瑪目。

⊖ 沙非派(Shafite)為伊斯蘭教四大教派之一；另三派為Hanifa; Malik; Hanbal.

⊖ Khalipha Mamun時期，以唯理主義著稱的Mutazilite自由派已成為阿拔斯朝代之「國教」。因為當時伊斯蘭教已進入一新紀元。歐洲學者稱讚不已，譽調堪與「文藝復興」相媲美。

⊖ 見劉介廉「天方典禮擇要解」原著。

⊖ 同上。

⊖ 同上。

◆張植珊

# 泛靈信仰與儒釋道大結合—— 台灣民間傳統信仰

## 前言

我國民間傳統信仰，由於內容極為豐富，所以特別饒有趣味，且亦格外傳神。臺灣地區由於住民絕大多數皆從大陸沿海地區遷徙而來，民間信仰和大陸——尤其是閩、粵兩省，可說完全一樣，都是承襲中華民族「敬天法祖，安身立命」的歷史傳統，且早已蓬勃發展，而信徒與信仰的教別又極為繁多。根據中央研究院民族學研究所統計，臺灣地區屬於固定教別如佛、道、天主、基督、回、無生老母信仰叢（俗稱一貫道）、天帝、軒轅、天理、大同等教派者約佔總人口百分之三十；而佔總人口百分之六十的民衆，則信奉綜合性質又具多神色彩的所謂「民間信仰」。本研究專就多數人信奉的「民間信仰」，再加上「固定教別」中具「傳統」性質之教派，合稱為「民間

傳統信仰」，進行探討研究。

臺灣「民間信仰」的範圍十分廣泛，原來包含神明信仰和祖先崇拜，且表現在生命禮俗、歲時祭儀和巫覡術士等活動之中，但由於它是社會文化的產物，因此信仰習俗往往隨著各地歷史與環境的變遷而有所改變。在三百多年前大陸人民移居臺灣，歷經艱辛路程，且受自然環境的影響，例如渡海的凶險、颱風、水患、瘟疫及械鬥等天災人禍的威脅，是故臺灣民間信仰中的「亡靈崇拜」與「自然崇拜」特別興盛，甚至摻合了某些巫術信仰，其目的不外是祈求上蒼神明控制自然力量，以保障身家性命的安全。

探討臺灣民間信仰是以遠古的泛靈信仰融合中國傳統的儒、釋、道三家教義內容而陶鑄成的一種頗富多神色彩的綜合信仰，一般而言可概分為自然崇拜、亡靈崇拜和庶物崇拜三大部分。

(一)所謂自然崇拜是人類對大自然現象的反應。

例如對地震、洪水、日蝕、月虧的驚懼，對山林川澤、日月雨露提供人類生存所



需資源而產生的感恩心理，所轉化成對大自然的崇拜，祂分為天神、地祇和物魅三大類。

1. 天神是指天界諸神，包括統治天界的玉皇大帝、東南西北中五個方位的神，及日月星辰等等，臺灣民間信仰中的上帝公——玄天上帝就是屬於自然崇拜的神祇。在清朝康熙年間，玄天上帝還是臺灣民間最主要的信仰，後來由於清朝官方刻意抑制，而大力提倡媽祖信仰，玄天上帝的地位才漸被取代，其信仰範圍也與臺灣由南往北開發的進程一致，南部祠廟最多，中部地區次之，北部較少。

2. 自然崇拜中的地祇包含了社稷、五祀、五岳、山林、川澤諸神，其中社稷為土地五穀之神，為古代農業社會最受人們崇拜的神。在臺灣最多的廟宇就是土地廟，民間有「田頭田尾土地公」之俗諺，加上守墳的后土，可說是遍地土地廟。土地公的造型一般為體型矮胖、鬍鬚灰白的員外裝扮，但其轄區如有人中進士，土地公也隨之升格穿上官服，地位也水漲船高，這固然是民間信仰中人與神兩個世界的相互交流，卻也含蘊著鼓勵當地士子努力向上的深意。在客家人居住地區，土地公稱為伯公或福德，廟內通常不立神像，只寫上「福神」、「福德正神」，或供一座長方形神位，為純粹

中國北方古風。

3. 自然崇拜第三大類的物魅，是指附在山林、川澤、動物、植物或岩石上的精靈，如大樹公、石頭公、水流公等是。

(二) 亡靈崇拜是人們對已經去世者的崇拜，或對其表示崇敬，或祈求他們降恩，保佑人們的生存發展。

就不同的崇拜對象可區分為偉人崇拜、祖先崇拜、幽魂崇拜三大類。

1. 偉人崇拜是民間相信偉人生前有功於世人，其亡靈可升天為神，所以歷史上功在國家和造福人羣的人都受到民間的崇拜。臺灣民間最崇拜的關聖帝君和媽祖也屬於偉人崇拜。

2. 祖先崇拜是民間信仰受到儒家孝道倫理思想影響最大的一部分，展現出慎終追遠的孝道精神，也成為人與神的中介。從各地各姓都建立祖廟、祠堂，以及民間家家戶戶都設立祖先牌位一事觀之，充分顯示中國孝道的宗教情懷。

3. 幽魂崇拜分為兩種，一是無嗣而淪為孤魂野鬼，由於民間懼怕其作祟而祭拜，

如每年七月「中元普渡」即是祭祀孤魂野鬼；另一是不得善終、慘死於意外而淪為厲鬼者。在臺灣開拓史上因拓荒、戰亂、械鬥、以及天災人禍而死的無主孤魂頗多，因此各地山邊路旁，立有無數的義民廟、萬應公廟和百姓公廟等來奉祀。

(三)庶物崇拜是民間信仰，認為人們所製造的器物，都有神靈附於其上而加以崇拜，如房屋的大門有門神、廚房的爐灶有灶神、橋頭有橋神，鳳山市東福門旁的橋神廟就是屬於庶物崇拜的代表。

另外比較為人所疏忽的是傳統民間習俗中的生活禁忌，譬如嬰孩受驚嚇，拿他的衣服去廟裡求神安魂；漁夫平日吃魚忌諱將魚翻身，農人不坐扁擔等，這些泰半已經成為文化習俗的一環了。

此外就是生命禮俗與歲時祭儀的兩大信仰的行為，包括各成長階段的禮儀祭祀、婚喪喜慶中的禁忌、陰宅陽宅的風水方位，俱無非在於避邪趨吉，祈求平安，而每逢節令或神誕祖忌，也都有多樣化的祭祀膜拜的活動。儘管社會不斷變遷，這些融會在民間信仰中的敬神拜祖，一直被誠摯的遵循著。

臺灣民間信仰具有包容性和融合性的普化形態，先民渡海、拓墾、落戶，信仰曾給予他們極大的勇氣和撫慰。臺灣的開拓雖然是一部血淚斑斑的土地開發史，但宗教文化成為統合移民社會與精神生活的重要因素。

### 民間傳統信仰之發展與現況

#### (一)臺灣民間信仰的源起

臺灣東臨浩瀚的太平洋，西瀕與大陸僅一衣帶水之隔的臺灣海峽。閩粵移民自大陸渡海來台時，大多取道廈門或金門，其登陸地點則以臺南鹿耳門一帶為主，其間又以澎湖為中途站。航海是當時唯一的交通工具，臺灣海峽風浪險惡，尤其是颱風與寒冬季節，航行大海，波濤洶湧，人在大自然中尤顯渺小而無助，然而，為了旅外謀生，除了冒險渡海之外，別無他途。當時由廈門到澎湖之間的水道，須經一條神秘險惡的黑水溝，船隻一旦陷入黑水溝漩渦中，完全失去操作能力，隨波逐流不知去向。面對如此危險莫測的航道，這一批批移民湧向生死未卜的臺灣海峽時，不得不將生命、財物訴諸於神明的庇佑，於是宗教信仰便成為他們堅強心志的最佳憑藉與心靈支柱了。

當移民們登船下海之前，往往先到當地所屬的廟宇進香膜拜，祈求神明的保佑。但僅僅進香膜拜，似乎不能克制沈重的心理負擔。因此，大都供奉神像在身邊，作為保護，惟主神像只有一尊，求之者衆，為了滿足信徒的意願，便以「分身」的分靈方式，讓人人各捧一尊分身上船。若是寺廟中一時沒有分身神像的話，則奉請香火袋或神符作為替代，這就是所謂「分香」的分靈方式。當飄洋過海，僥倖而平安地抵達臺灣，首先感激神恩浩蕩，大夥便將虔誠乞求來的神像、香火或神符，供奉在當初登陸或是安家落戶的地方，早晚焚香祭祀；若是以後生活有所進展改善，便集資建宮立廟。萬一移民在臺灣海峽遇難，彼等所捧的神像，或是供奉在船隻中的神像，偶爾隨波漂流到臺灣沿海各地，而被當地居民撿起，必即建祠供祀，這就是敬拜「漂流」神祇。臺灣早期寺廟神像的來源，大約不出以上三種<sup>①</sup>。因此，我們可以知道臺灣民間宗教信仰與寺廟的緣起，實與閩粵移民息息相關，且是血淚交織的關連者。

移民們定居以後，開始從事拓墾，經過數年筆路藍縷的奮鬥，逐漸地從開拓荒野時期，進到農村聚落時期；自從村莊日漸發達，市街形成之後，民間經濟結構隨之變異，地主、士紳、商賈等地方領導人士紛紛發起醵資興建寺廟，一般百姓也有餘力捐

資，共襄盛舉，崇德報恩。此後由於交通的頻繁、人口的增加、生活的改善、精神的慰藉等等錯綜複雜的因素影響，寺廟之興建日益增多，寺廟的增加正可顯示民間宗教信仰蓬勃發展之一斑。①

## (二)臺灣民間寺廟發展概況

要瞭解臺灣民間傳統宗教信仰之演變，掌握臺灣寺廟之發展過程是較為有力的線索，本節將探討臺灣寺廟歷來發展之梗概。

自先民渡海來台，以迄清光緒二十一年，西元一八九五年，日本人據臺灣期間，臺灣地區之寺廟數，由於缺乏完整之史料，惟有依賴一些斷簡殘篇，理出蛛絲馬跡。根據劉枝萬「清代臺灣之寺廟」一文，計列寺廟九五四座；惟若以日據時期臺灣總督府統計書之推算，此時之寺廟數應在二千座左右。

日據期間，日本在臺灣所採行的寺廟政策，可以分為三個時期，初期為安定民心，對臺灣之寺廟，原則上不加干涉；中期則採愚民政策，一面鼓吹迷信，一面安撫民心；後期則藉口推行「皇民化運動」，提出「寺廟神昇天」的口號，頗多寺廟被迫拆毀、

合併或改建為日式殿宇。所幸，整理運動除了在當時的中壢郡執行得比較徹底外，其他地區稍得殘留，但此舉已使得寺廟文獻整理工作遭受嚴重的困難。儘管民間信仰仍然得以保持不變，而寺廟數卻不增反減。根據臺灣總督府之歷年統計，寺廟數變動不大，均維持在三千四百座左右<sup>③</sup>。日據時期寺廟、齋堂、寺院數目統計表如下：

日據時期臺灣寺廟、齋堂、寺院統計表

年 代	寺廟數	齋堂	寺院	備 註
清光緒二十四年（日明治三十一年）	二、〇〇七	—	八〇	
清宣統元年（日明治四十年）	六、一九一	—	八	寺廟數包括齋堂神明會
民國元年（日大正元年）	五、七八八	—	一一	寺廟數包括齋堂神明會
民國二年（大正二年）	二、四三三	一一一	一二	

民國八年（大正八年）	三、三〇七	一八一	三五	
民國三十一年（昭和十七年）	三、三九四	二三一	六五	此後戰爭期寺廟輒受破壞且無法統計

但另一項資料則顯示，民國二十五年年底，臺灣寺廟齋堂的數量是三、六四九座，到了民國三十一年十月底就減少到二、五五一座。其間日本政府又曾作政治的考量，採取「抑道揚佛」的政策，不准興建道教及一般民間信仰的廟宇，但允許佛教寺院的發展，乃促使佛教的快速成長，雖然其間不乏以佛寺為名的道廟，但就整體而言，各地普遍增加的佛寺，對民間宗教信仰體系產生極大的影響，即在民間信仰中注入較多的佛教成分，使得臺灣宗教傳統受到重新融鑄，而走上混合與綜合的道路。

臺灣光復後，人民充分享有宗教信仰之自由，已往宗教信仰之限制與拘束，以及戰爭中精神上、生活上之諸多管制，也跟著得以擺脫。因此，民間傳統信仰又恢復生機，寺廟之重修或新建一時有如雨後春筍。近年來，經濟發展迅速，國民所得年有提



年別	宗教別				
	七十六	七十五	七十	六十	四十七
一四六三	一二四〇	一三四七	一三九一	一四四六	佛教
六二二二	四六七〇	四〇四九	二六七六	二二一四	道教
五	三				軒轅教
五	三				理教
					天帝教
七六八五	五九一六	五三九六	四〇六七	三五六〇	合計

臺灣省寺廟統計表

(47—77年)

- 說明：一、本表資料由內政部提供，原始資料則由各教會提供，故表內數字包括已登記及未登記之寺廟。
- 二、一貫道於七十七年四月始經內政部核准成立社團法人，故自七十七年底始有統計數字。
- 三、六十二年以前未有明確之統計資料。

七十七	一四七四	六二二九	五	五	一	七七一四
-----	------	------	---	---	---	------

說明：一、本資料表由臺灣省政府民政廳提供。

二、表內數字僅係登記有案之寺廟數。

三、七十六年數字突增係因當年補辦寺廟登記之故。

四、一貫道雖已於七十七年四月經內政部核准成立社團，惟目前其登記仍多以佛、道教認定之。

臺北市寺廟統計表

年別	宗教別		
	五十九	六十九	七十
佛教	一一四	九二	八七
道教	一一三	一〇六	九四
軒轅教	二	一	一
理教	一	一	一
合計	一三三〇	二〇〇	一八三

說明：一、本表資料由臺北市政府民政局提供。

二、表內數字僅限於登記有案或自行申請之寺廟數，故有起落不一。

三、臺北市於民國五十七年改制為院轄市。

七十七	七十六	七十五	七十四	七十三	七十二	七十一
八九	九〇	八八	一一三	一二二	八五	八四
一〇六	一一一	一〇八	一〇六	一〇五	九七	八四
二	二	二	二	二	二	一
一	一					一
一九八	二〇四	一九八	二二一	二一九	一八四	一八〇

高雄市寺廟數統計表

年別	宗教別	佛	道	合
六十九	四三	一三四	一七七	
七十一	四三	一三五	一七八	
七十三	四一	一三六	一七七	
七十五	四四	一四三	一八七	
七十七	四六	一四七	一九三	

說明：一、本表資料由高雄市政府民政局提供。

二、表內數字僅限於登記有案之寺廟數。

三、高雄市政府於民國六十八年改制為院轄市。

最近臺灣地區重要宗教團體綜計表

宗教別	寺廟教堂數 (所)	神佛職人員 (人)	信徒 (千人)	外籍傳教士 (人)	神佛學院 (所)
佛教	三,九三八	九,三六〇	四,八六三	—	二四
道教	八,二九二	三一,九五〇	三,八五二	—	二
天主教	八一六	二,八二二	三〇四	七〇六	七
基督教	二,六八三	二,五四九	四二二	一,〇九一	三八
回教	五	三〇	五二	—	—
軒轅教	一八	一〇九	一三六	—	—
理教	一二五	六一七	一四〇	—	—
天理教	一四〇	四二〇	二〇	一八	—
巴哈伊教	—	—	一五	四	—
天帝教	五一	二〇〇	一八五	五	二
一貫道	八七	七四,九四六	九四二	—	四
天德教	三	二四	二〇〇	—	—
總計	一六,一五八	一二三,〇二七	一一,一三一	一,八二四	八一

註：本表統計資料截止時間：84年底止  
資料來源：內政部彙整各宗教總會提供者

由以上各表可知，臺灣地區自光復至今，各級政府對各地宗教寺廟，迄未有比較系統整理之統計資料，甚至有起落不一的現象，正足證明各級政府對各地寺廟所採取之放任態度。從這些統計資料中可獲知一項事實，即臺灣地區平均每村里約有一·九座寺廟，每二·五平方公里有一座民間信仰的道場，幾乎到了「無處不廟」的情況。以上所舉寺廟數目尚僅限於向政府登記有案者，如包括各地之神壇、齋堂、佛社、居士林，以及小祠、小廟等，實際總數據保守估計，幾達三萬處左右。探討寺廟不斷增加，對邁向現代化的臺灣社會言，自有不尋常的意義：

1. 目前寺廟的信仰活動，含有強烈的功利主義色彩。換言之，人與神之間存在著濃厚的實用性關係，向神求助，一旦有了靈驗，自必有所「回報」。所以，寺廟常有增建或翻修情事，宗教活動也日見頻繁。

2. 社會變遷快速，人與人之間疏離感愈來愈大，精神空虛，生活單調，轉向神明訴求，不啻是一種解脫途徑，為迎合人們心理上的需求，於是以投資蓋廟為業的，大有人在。

3. 近年來，社會流動性特大，鄉村人口大量移入都市，這些外來人一旦發生適應



元帥爺	開漳聖王	開臺聖王	三官大帝	清水祖師	神農大帝	中壇元帥	三山國王	保生大帝	關聖帝君	玄天上帝
四七	五三	五七	六〇	六三	八〇	九四	一二四	一四一	一九二	二六七
一・二三	一・三八	一・四九	一・五六	一・六四	二・〇九	二・四五	三・二三	三・六八	五・〇一	六・九六
開漳聖王	開臺聖王	有應公	三官大帝	清水祖師	神農大帝	中壇元帥	三山國王	保生大帝	關聖帝君	玄天上帝
五五	五六	六二	六七	六八	八一	九四	一二九	一三九	一九二	二七〇
一・一五	一・一七	一・三〇	一・四〇	一・四二	一・六九	一・九六	二・七〇	二・九〇	四・〇一	五・六四
開漳聖王	開臺聖王	三官大帝	玉皇大帝	清水祖師	神農大帝	中壇元帥	三山國王	保生大帝	關聖帝君	福德正神
五六	七〇	七七	八一	九九	一一二	一二五	一三五	一六二	三五六	三九二
一・〇一	一・二六	一・三九	一・四六	一・七九	二・〇二	二・〇八	二・四四	二・九二	六・四三	七・〇八
開漳聖王	開臺聖王	三官大帝	玉皇大帝	清水祖師	神農大帝	中壇元帥	三山國王	保生大帝	關聖帝君	玄天上帝
五七	七三	七九	八二	九九	一一三	一二一	一三五	一六五	三六六	四一三
一・〇二	一・三〇	一・四一	一・四六	一・七六	二・〇一	二・一六	二・四一	二・九四	六・五二	七・三六



寺廟總數	計	玉皇大帝	城隍	有應公	寶佛
三三三四	計	三八	四四	四六	四六
		〇・九九	一・一五	一・二〇	一・二〇
寺廟總數	計	寶佛	玉皇大帝	元帥爺	城隍
四七八六	計	四一	四一	四四	四四
		〇・八六	〇・八六	一・九一	一・九一
寺廟總數	計	廣澤尊王	王母娘娘	孚佑帝君	城隍
五五三九	計	四六〇〇	五一	五一	五五
		八三・〇五	〇・九〇	〇・九二	一・九九
寺廟總數	計	廣澤尊王	孚佑帝君	王母娘娘	城隍
五六二二	計	四七三三	五二	五二	五五
		八四・一六	〇・九三	〇・九三	一・九八

### 民間傳統信仰的特殊現象

中國人對於宗教的信仰一向富於包容性，臺灣民間傳統信仰在這一點上亦表現得特別突出。最為顯著而盛行者，首推道教，它幾乎與雜俗信仰混淆而形成頗為特殊的

及祀文昌帝君的書院而已。而今天民間大多數的道教寺廟，前殿祀道教神明，後殿則祀佛祖觀音。例如南港的顯應廟，在一廟之內奉祀釋迦、老子和孔子，是三教合一的典型廟宇。萬華的龍山寺，大殿祀觀音，後殿祀媽祖、水仙尊王、關公、呂洞賓、註生娘娘、文昌帝君，也是佛、儒、道混合的寺廟。在嘉義彌陀路的光正善堂，又號萬教宮，所祀的神像除儒、釋、道三家之外，另有耶穌、穆罕默德、天主、陳誠副總統以及先總統蔣公等等，堪稱標準的一貫道。⊖

目前臺灣的寺廟大體上除了少數純粹的佛寺及儒家的廟祠（如孔廟）之外，其餘的大都將儒、釋、道包容為一體，而祀神也混在一起⊖。民衆到寺廟禮拜燒香，向少注意寺廟所屬之教別，更少注意到寺廟名稱之是否合理，這是本省民間信仰的特色之一。

## (二) 廟神名稱繁多複雜

臺灣寺廟所奉祀的神祇相當多而且複雜。仇德哉「臺灣廟神傳」列出廟神三六四種，但就其性質分類，見仁見智，各有看法，一般學者有概分為天神、地祇、人鬼三

大類①。但也有細分為中國古代精靈的自然崇拜、亡靈崇拜、祖先崇拜、動物崇拜、庶物崇拜及傳說人物崇拜；再加上道教的神仙，佛教的佛、菩薩、祖師和儒教的聖賢、先師等各類。②

臺灣民間對宇宙的看法，是以古代三層式的宇宙觀為基礎，融合了儒、釋、道三教的思想，將神界分為三界，即天界、明界與幽界，各界均有分別的界限與範圍③。寺廟所奉祀的神祇則分別居住在天界、明界和幽界。廟神依其性質分自然崇拜、亡靈崇拜和庶物崇拜，且大半皆由大陸傳來，在臺灣新創的神明並不多。像開台聖王、寧靖王、漂流媽、軍大王、蕃千歲、義民爺等，這些神明中，一部分是生前有豐功偉業的忠臣、烈士、鄉賢；另一部分是陣亡於戰爭、械鬥的士民；還有一部分是孤魂、冤鬼之類④。至於由大陸奉來的神明，其原籍多出於福建、廣東、江西及浙江等省，尤以福建省居絕大多數。

論及臺灣地區寺廟廟神，除了量多且雜以外，人格化也是其特徵之一，例如祀神有尊稱、有形體、有五覺、有食慾、懂人語、有分身、有生日、有配偶、需金錢、有部屬⑤。同時也賦予廟神有行政組織，大都仿古代的君權政體。玉皇大帝是宇宙間至

高無上的神，統轄各神明，屬下的神明有階級與職務之分，其名稱也頗為繁複，不易分明。且同一種神明有很多種別名或俗稱，例如關聖帝君的別名就有三十種之多，這種異名同神的現象，是探討臺灣廟神時所不能不加以理解的。

### (三) 寺廟經營觀光化

寺廟除了提供信徒從事宗教儀典外，也提供休閒觀光的好去處。光復後臺灣各風景名勝區紛紛建築大型寺廟，尤其樹立大神像與大佛像以招徠各地觀光客，甚至有計畫地進行大規模的寺廟重建，使其成為一個觀光區，藉以吸引香客與香油奉獻。就大神像或大佛像來說，高雄縣大樹鄉佛光山的接引大佛、新竹市郊普天宮的大關公、彰化八卦山的大佛、基隆中正公園的大觀音、台中寶覺寺的大彌勒、旗山鳳山等的大濟公，都有數丈之高，相當有名<sup>①</sup>。至於觀光性質的寺廟建設，例如臺南鹿耳門聖母廟，以鹿耳門為鄭成功最初登陸地的史蹟意義和媽祖的顯靈為號召，特建設鄭成功紀念公園與聖母廟，使當地成為觀光勝地，吸引全省各地的信徒遊客。又如臺北木柵指南宮、萬華龍山寺、北投情人廟、日月潭文武廟、南投名間松柏坑受天宮、台中大甲鎮瀾宮、

北港媽祖廟、南鯤鯓代天府、麻豆代天府、高雄佛光山等的觀光性質寺廟建設，均頗負盛名。因為宗教觀光活動的推展，使得每個寺廟一到進香期間，即從外地擁來大量的香客，為當地帶來頗大的繁榮與收益。另一方面，由於寺廟強調不私聚錢財，尤其是出家人，標榜「十方來、十方去，共成十方事」，由信眾捐獻到達相當數目時，就投資到寺廟的建築上，經年累月，就成觀光的勝地。寺廟主持人也懂得香客的心理，無不極力使寺廟趨向現代化，但由於國人公德心缺乏，如環境品質屢被破壞、或因遊憩設施不符合要求、遊憩活動粗俗等現象，形成詬病。

#### 四 寺廟信徒只增不減

寺廟信眾基本態度上是嘗試以非人力的方式來解決人生問題，冀求預知未來，撫慰焦慮不安的精神，補償受傷害的心靈。根據瞿海源研究指出：「有百分之九十一的民眾自認是有宗教信仰的，其中民間信仰者約七成，佛教徒約有一成，基督徒則佔百分之五左右。在宗教行為方面，我們又發現，即使在現代教育影響下，許多宗教及擬似的宗教行為仍舊相當頻繁。根源於傳統的這類行為之具有持續性，一方面固然隱隱

指出現代科技與理性的精神並不能為人們解決所有的問題；另一方面也顯露出現代人在態度和行為上的不理性成分。」<sup>⑤</sup>由此可知，目前寺廟在人們精神生活中所據的地位了。佔臺灣地區總人口數超半數以上的寺廟信徒，膜拜求神的目的無非表敬、謝恩、謝罪、避崇、祈求等五種。<sup>⑥</sup>

晚近以來，受社會風氣侵襲影響，若干寺廟也提供為爭訟求判、選舉造勢的場所，甚至有為「大家樂」、「六合彩」與股票買賣的明牌揭示處。因此，臺灣民衆到寺廟燒香、拜拜、抽籤、問卜的情形相當普遍，而神棍、乩童等行法施術的也跟著氾濫起來。

至於信徒到寺廟求神，無論其目的為何，他們心理上的依賴程度、或事後的感受又如何？根據中央研究院民族學研究所臺北市郊一個社區的調查研究，發現該社區有百分之九十三的人，都曾經或多或少到過寺廟燒香、問神，而百分之九一·九九的人認為燒香問神是相當靈驗的<sup>⑦</sup>。阮昌銳在民國七十年年底及民國七十一年一月對臺北市、臺南市四三六位信徒的田野調查及問卷調查結果，認為「籤很靈驗故全依籤的話取捨」的信徒占百分之五五·五；「半信半疑依籤作為行事參考」的信徒佔百分之

神能夠幫助他們，所以到寺廟膜拜，無非是消災祈福。多不講究寺廟神明的來歷、背景以及信奉的意義，只圖「神恩」的降臨，使自己或家人過得快活一點。也因此凡是能夠幫忙他們達到祈福消災目的的神明都可以供奉在寺廟裡，而且各尊神明各有所司。寺廟藉此大量廣招信徒，政府主管部門從不加以過問，多神色彩的膜拜現象於焉形成，且為臺灣地區信仰上的一大特色。例如臺北龍山寺奉祀神祇計有觀世音菩薩（主祀）、三接引佛、釋迦如來、韋馱尊天、護法尊天、文殊菩薩、普賢菩薩、十八羅漢、山神、土地神、四海龍王、天上聖母、太陽公、太陰娘、水仙王、城隍爺、註生娘娘、池頭夫人、朱夫人、大肚夫人、婆祖母、文昌帝君、朱衣神、金甲神、大魁星君、紫陽夫子、關聖帝君、三官大帝、地藏菩薩等，幾乎應有盡有。

## 2. 以靈驗決定信仰深度

寺廟香火是否鼎盛，往往與寺廟祀神是否靈驗有著相當密切的關係。若某一祀神有求必應，則該廟香火必盛；反之，若有求不應，則信眾必多走避，故民間敬神的心理是相當現實的。敬神主要目的既是以自己的福祉與家庭的平安為出發，他們對神的要求只是「靈驗」二字。因此，任何神都可以膜拜，只要廟裡的神能夠合乎他們的需

求，他們就往那一座廟裡向那一尊神去「關說」。由於追求靈驗的結果，必然產生「交替膜拜」的現象。只要對象靈驗，任何神祇都可以換來換去膜拜，這種現象也就造成神與人關係倒置的傾向。膜拜既然可以隨意選擇，甚至任意取捨，於是神要聽命於人，投人之所好，此一本末倒置的敬神態度，往往給予神棍廟祝斂財行騙的好機會<sup>⑤</sup>。「大家樂」旋風所引起某些寺廟明牌靈驗的附會傳說，就是最具體的例子。

### 3. 低層次的近利需求

信徒對廟神的祈求大都以現世利益為主，所祈求的事情不外庇佑成功或指點解決所遭遇的困難，例如無子嗣而求生男、病痛求痊癒、婚姻求佳偶、外出求平安、事業求發達、考試求上榜、工作求順利、生意求賺錢、官司求平息、賭博求贏錢、老人求長壽、農民求豐收等等，其目的很明顯地只為現世牟利祈福，多數只關心自己目前，不關心社會將來。像過去民俗戲劇上常出現三柱香的祈禱，所謂：「一柱生香祈求國泰民安，二柱清香保佑公婆福體安康，三柱清香保佑丈夫高官顯榮。」類此媳婦的祈禱詞，先公而後私，在目前民間業已少見。



#### (六) 寺廟經營的放任態度

造成臺灣寺廟多神雜祀、祭儀紛亂的現象，已顯露出寺廟經營的放任態度，例如臺北龍山寺，中殿主祀觀音，後殿主祀天上聖母，而且佛教神、道教神並祀，供品葷腥、素果雜陳，信徒根本無分佛道，亦不知祭拜之正道，他們所抱持的只是心誠則靈，不知道也不想知道其中的細節，其他可見到的寺廟信仰放任態度尚有如下數例：

##### 1. 不顧神格高低

例如彰化縣花壇鄉白沙村文德宮，主祀福德正神，配祀觀音菩薩、釋迦牟尼、地母娘、城隍爺、李元帥、李將軍等，這種主祀神格反較配祀神神格為低的現象，在臺灣寺廟中比比皆是。

##### 2. 名實不符現象

例如苗栗縣頭份鎮義民廟，供奉林爽文之亂和戴潮春之亂的死難義民，香火極盛，民國六十一年改建廟宇之後，將原來的正祀義民爺搬請到樓下的一隅，大殿所供奉的卻是玉皇大帝，只配祀著三官大帝、觀音菩薩、三恩主、註生娘娘等諸神佛。這種名實不符的現象，形成臺灣地區廟宇發展的一種模式<sup>①</sup>。這一現象，也正足證明臺灣寺

拜方式，卻從無因此而發生諸如其他地區民族的宗教戰爭與相互攻擊情事，反而相濡以沫而予不同信仰開放融合的途徑。

3. 信仰型態隨生活內容而變遷：臺灣為海島型之自然環境，庶物崇拜原為最基型之信仰，自大陸大量移民以後，信仰方式亦隨之演變，尤以渡海的恐懼和拓荒的艱難演變了信仰型態的轉移，前者演變為神主「分香」形成網絡；後者聚居形成據點。廟宇遂成為網絡的分駐站與聚落據點的信仰中心。前者以奉媽祖為最盛，全臺媽祖廟大小不計其數，但多為主廟之分香；後者比較紛雜，以福德正神（土地公）為最具典型。

4. 政治變遷之影響形式重於實質：信仰屬精神生活層面，執政者控制思想常在信仰上著力，臺灣民間信仰自亦不例外。但根據前文之研究，政治上的影響力多在形式而難及於本質。自有清一代至日治以前，當局甚少干預民間信仰，且藉民間信仰從安撫民心，求安定社會。日據時期則不然，開始大量干預，初期藉神社介入，繼則採愚民政策，鼓吹迷信，最後以政治利益考量，提出「寺廟神昇天」的口號，大肆鼓吹迷信，推行「皇民化」運動，並以神社為據點，抑制道教及其他民間信仰，後者甚至強制拆毀廟宇。另為遂其壓抑民間信仰的目的，還以「揚佛」為「抑道」之包裝。民間

儻其淫威，在形式上不得不從，但道教及民間一般信仰仍在佛寺的包裝中生存，佛寺其名、道廟其實者所在多有，造成至今寺（佛）、廟（道）不分已習以為常的普遍現象。及至光復後，宗教信仰自由，但近半世紀以來，反倒是經濟繁榮影響民間信仰甚於政治力量了，寺廟自此漸受到商業化社會鄙俗文化的污染。

5. 政府放任導致信仰本質開始變異：宗教信仰自由原是民主國家的特徵之一，但在管理上卻不能以信仰自由為藉口而放任其自由發展。其實政府在戒嚴時期亦因政治考量而限制某些宗教或民間信仰的活動。嚴格的說，政府的基本態度僅是限制但不管理，導致迷信橫行、功利色彩濃厚，甚且成為若干不良分子的歛財工具，實非政府有關部門始料所及，也非進步社會應有的現象。就限制而不管理之實際情況言，佛、道、軒轅、天帝、理教之外向為政府視為邪道，一貫道是為一例，其他民間秘密組織，如洪門亦不例外。說「不管理」，內政部、省民政廳等單位，一向不能提出確切數據用以描述臺灣寺、廟之發展情形，寺廟認定標準亦不一。光復以來，各級政府對各地宗教寺廟迄未有比較系統整理之統計資料，甚至有起落不一的現象出現，前文所述文獻數據可見一斑。

現象得知，但可慮的是民國七十年迄今又將一個「年代」，這十年間社會變遷異常激烈，可惜尚無研究資料可供佐證此一趨勢，吾人實不敢遽下「純淨化」之結論。

8. 民間信仰特殊現象目不暇給：由於信仰來源紛陳，加以環境特殊、社會變遷等影響，臺灣民間信仰的特殊現象尤多：其一為寺廟名稱頗不一致，佛為寺，道為廟乃為常軌，如前所述日據時代「抑道揚佛的結果，寺廟幾成同義，沿此現象，寺、院、廟、庵……名目雖繁，但已無法代表其所祀奉者為佛抑為道」；其二是信仰對象人格化，常以自己想像之形象來塑造神、佛偶像，民間信仰中除極少數非指特定一人的神祇（如客籍人士所祀奉之義民爺）外，多屬偶像化並賦予人格特質；其三是投射現實生活，天、地、幽、明的現實世界化為三界，將神明加以歸類，且如現實生活般有上下隸屬關係，凡上界祭品可祭下界，反之則為禁忌，極其明顯地反映民間生活習慣；其四是寺廟流於觀光化，一般人將企業上的生意經運用到寺廟經營上來，雖曰「十方來、十方去，共成十方事」，但經濟利益當前，宗教生活粗俗化卻是不爭的事實；其五是寺廟信徒只增不減，知性教育的擴充、情感教育的缺乏、人們心理的依歸空虛，導致對宗教之渴求，但因政府宗教政策的模糊，對寺廟管理的放任，民衆乃求助於非

理性的信仰，寺廟在企業經營理念下，大肆吸引此類民衆，以致信徒只增不減，蔚為大觀。以上諸般特殊景象，一言以蔽之，就是民間傳統信仰的世俗性與現實性，嚴格以言，已有漸離宗教本義跡象，且有「越不可知越信」的趨勢。

9. 寺廟發展浮濫、宗教信仰粗糙化：此種現象最堪憂慮，長此以往，宗教的本質將告流失，信仰宗教的社會功能亦將無存，則此一社會便可能在「非宗教」的境地中淪為罪惡淵藪。其可憂之反倫現象，諸如神格高低錯置、廟神名實不符、造型繁雜（寺廟及神像）不一、神祇功能紊亂等，若再照此發展下去，將必隨著社會脫序，遠離宗教也遠離信仰，政府當局不可不以嚴肅態度視之。

## (二) 導正並健全發展之方策

臺灣開闢之初，寺廟功能多偏重於宗教情操。換言之，就是給移民心理上一種安定的力量，移民到本省，當其聚落粗具之後，即建立寺廟以為安身立命之所寄，更藉以祈求神明保佑豐收以及克服種種困難，這就是寺廟最基本的功能。嗣後寺廟變成村落的文化中心，或成為具有權威的商賈行會的自治機關，功能多元化於焉形成。在整

個臺灣寺廟發展過程中，它促使了聚落的形成與地區的繁榮，更進而強化了地方的安定與團結；同時也扮演著自治防衛中心，成為商販聚集場所與反映民意象徵的多種角色。此外，寺廟在保存與傳承民族文化藝術，以及民俗醫療各方面也有它不可輕忽的貢獻；其祭典活動除可促進民間聯誼，敦睦鄉里，更兼具文化、社交、娛樂、教育等多項功能。近年來，寺廟道場從積極意義言，正有不少朝向社會參與、社會慈善或公益文化事業方面發展。目前我國國民所得逐年增加，寺廟經濟來源頗為豐沛，倘各寺廟皆能基於回饋社會的宗教理念<sup>②</sup>，普遍致力於公益慈善事業與文化活動，其貢獻確是可以預期的。

又據社會學者的研究推論，都市化程度愈高，民間傳統信仰應愈漸沒落。但事實上卻不盡然，尤其寺廟世俗化的現象大有愈演愈烈之勢，尤其令人憂心的，有人想藉經營寺廟、神壇而進行斂財、騙色，乃至聚眾結社等非法行為<sup>③</sup>。因此，導正這個歷久不衰而又根深柢固的民間傳統信仰的寺廟文化，使其發揮正面而又積極的功能，祛除迷信以及負面的信仰污染，進而健全寺廟管理，培養正確信仰態度，應是政府與民間共同探討與努力的方向。

茲就導正並健全民間傳統信仰之方策，提出若干看法如后：

1. 加強宗教輔導與管理方面

(1) 研修及訂定宗教事務相關法令，以利輔導發展：

現行「監督寺廟條例」，係民國十八年由國民政府公布實施，迄今六十餘年，其條文內容實已無法適應現今社會，且當時立法係在大陸環境，與目前臺灣地區情形迥異，另「監督」、「管理」等字眼已不合時宜，故該條例已再無法作為輔導寺廟之依據，以致執行時，經常造成若干寺廟財產權、管理權之糾紛等。

此外，「寺廟登記規則」訂頒於民國二十五年，時移境遷，亦無法適用，雖然民國五十八年後曾有多次修改法令之議，並提出修正草案，惟迄未正式訂頒實施。目前亟應適當修改現行有關法規，或乾脆予以廢止，並另訂如宗教法等，以為規範與輔導之依據<sup>②</sup>。

(2) 徹底執行寺廟登記制度：

為健全寺廟之管理，應徹底執行登記制度。目前寺廟登記方式窒礙難行，政府主管部門亟應予以檢討修訂，期能儘早處理尚未納入登記之衆多寺廟。根據研究顯示，

相當重要之時代意義。目前，雖已有若干寺廟邀請學者、居士默默致力於此項工作，政府有關部門亦曾出版是類專書，但是普及性、深入性均嫌不夠，面對世風日下、道德淪喪的當今社會，政府有關機關亟應積極輔助寺廟編印正確而具有教化價值的廟史箴言，廣為分送各地，並作相關講解，使信徒們不僅止於「捧香叩拜」，且真正懂得所拜為何！

(2) 提倡簡單嚴肅的祭儀活動：

臺灣民間的歲時祭典，諸如寺廟神誕、建醮或年節拜神等，幾乎都以寺廟為活動中心，復由於民間祈求安福、酬神謝恩的意願，使得寺廟祭典無不極盡鋪張，熱鬧非凡。以往在祭典活動期間，常有各種民間遊藝表演，均富有傳統民俗風味，頗具宏揚傳統文化的功能。

但目前各地寺廟的祭典活動，其表現形式則日漸創新，如舉辦藝閣賽會、豬公比賽等，其他現象如廟庭前裝置電動祭壇與雷射燈棚，遊行隊伍更是花招百出，甚至傷風敗俗的色情表演也紛紛出籠，真是十足標新立異而又低劣粗俗。使原有純樸的民俗宗教活動面臨本質上極大的改變，大有走向綜藝化、商業化的趨勢，將有損於宗教信仰



- 參見阮昌銳：「如何端正民間宗教信仰」，民間宗教儀式之檢討研討會論文集（李亦園、莊英章主編，臺北市中國民族學會，民國七十四年六月），頁三十四。
- 參見阮昌銳：民俗與民藝（臺北市，臺灣省立博物館，民國七十三年十月），頁七〇。
- 參見潘朝陽：「臺灣民俗宗教分布的意義」，師大地理研究所報告第十二期（民國七十五年三月），頁一五一。
- 參見董芳苑：臺灣民間宗教信仰（臺北市，長青文化事業公司，民國七十三年七月），頁一六五—一六六。
- 同註○，頁八一。
- 參見臺灣風物社，「臺灣的鄉土神座談紀錄」，臺灣風物第十八卷第一期（民國五十七年二月），頁六八。
- 參見陳奇祿等：「臺灣的民間宗教信仰」，考古人類學刊第二十七期（民國五十五年五月），頁九〇—九三。
- 參見董芳苑：臺灣民間信仰之認識（臺北市，永望文化事業公司，民國七十二年十二月），頁四四—四五。文中所提佛光山接引大佛高一百二十尺，大關公像有十二丈高，八卦山大佛有七十二尺。
- 參見瞿海源：「現代人的宗教行為與態度」，現代生活態度研討會論文集（臺北市，中華文化復興運

## 擁有富貴的人生

「富」就是有錢，「貴」就是作官有地位。富貴好不好？當然好，人人愛。人生追求的就是要富貴榮華。但是富貴也不盡然全都是好的。比方說：帝王當然最富貴，可是歷史上的紂王、幽王等帝王卻為人所不齒。如果你比喻一個人像紂王、幽王，他一定很生氣。而歷史上也有一些雖貧窮、卻務實守節的人物，如伯夷、叔齊、武訓，如果你說一個人像伯夷、叔齊，他就很高興。

為什麼把你比成人君、帝王，你不高興，把你比做武夫、乞丐，你反而喜歡？原因無他，富貴是次要的，主要的是你有沒有道德？你有道德，雖是武夫、乞丐，人人尊敬；你沒有道德，就是擁有富貴的人生，也是不圓滿、不經久的。今天我跟各位在這裡結緣，就是談富貴人生的真義在哪裡？

我一生提倡人間佛教，倡導每一個人要樂觀、進取。我常常自我期許，我不是傳

教的，我要把歡喜給人家。可是最近我逐漸感覺到有一點不歡喜了。

為什麼會感覺到不歡喜了呢？比方，過去看報紙，打開只有一、二版，花一點時間就看完了，覺得很滿足、很歡喜。現在的報紙一大疊，通通看，沒有那麼多時間，沒看完，又怕遺漏了什麼，感到不歡喜，很遺憾。看電視也一樣，過去只有華視、中視、臺視三家電視臺，如果甲臺不合我意，換乙臺，再換丙臺，勉強總可以看。現在有十幾個電視臺，從第一個電視臺轉到最後一個電視臺，需要花五分鐘以上，到最後覺得沒有一個臺的節目好看，心中覺得不歡喜。

所以在這個世間，「多」就是好嗎？「富貴」就很好、很快樂嗎？不盡然。富貴的人生是我們很需要的，但是富貴還包括了道德、滿足、智慧等層面。

在福建有這麼一個寓言故事，一天，法院裡來了一條狗，牠也要告狀。牠告訴法官：「我們狗跟人家要東西吃都是有規矩的，在人家的門口兩隻前腳可以跨進門，後面的兩條腿不可以跨進門。今天我到一個人家去要飯吃，我記住我的狗規矩，我只有兩隻前腳進了門，那個主人竟然用棍子打我，請法官大人為我作主。」法官把那個主人找來問話之後，說：「狗沒有違犯規矩，你為什麼要打牠？判你入罪。」狗在一旁

請求說：「法官大人，判決他來生做一個大富翁、作一個富貴的人。」法官一聽，這不是給他占了便宜？狗說：「報告法官大人！我前生就是一個富貴的人，因為不做好事，沒有智慧，為富不仁，不知道樂善好施，因此這輩子淪落到做狗，吃剩菜剩飯，受盡人的欺負，因此，請您罰他做一個富貴的人，將來也讓他嘗嘗做狗的痛苦。」從這個故事我們可以知道，只有富貴，沒有智慧、道德是不夠的。

在福建還流傳著另一個故事。有一個大富翁，家財萬貫、三妻四妾，子孫滿堂。他想到自己雖然擁有這麼多，但是大限到時終要離開人間，什麼都不能帶走，為了黃泉上不寂寞，他想在自己的妻妾中，找一個最心愛的陪他一起死，黃泉路上有個伴。

在四個妻妾中，他最喜歡年輕貌美的四姨太。他說：「四夫人，妳來陪我死好嗎？」四夫人回答：「承蒙你對我好，可是死了有什麼好呢？我不能陪你死。」大富翁很失望，他想沒關係，自己還有一個心愛的三姨太，也很年輕貌美，他說：「三夫人，妳來陪我死吧！」三夫人說：「承蒙你對我好，不過我還年輕，你死了以後我可以改嫁，還有很多的榮華富貴可享。」大富翁不得已，只好要求二夫人陪他一起去死。二夫人說：「不行呀！我們全家的家務都是我在掌管，如果我陪你死的話，這

富貴。

富貴不一定是個人的，可以成為公有的。因此「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的人才能夠把自己的富貴與大家共享、共有。像現在人類知識進步就警覺到我們只有幾十年的生命，不能把地球上的資源統統用完，要重視生態平衡、注重環保，愛惜、保護地球上的資源，讓我們後代的子孫都能享有。所以真正的榮華富貴不是一時的、個人的。

富貴是人人希望的，不過富貴不一定是金錢或地位，富貴的範圍很廣。有人說：「健康就是財富。」因為身體健康，全家人都快樂；身體有病不能做事，全家人都煩惱。所以雖然佛教常說身體不過是一個臭皮囊，但是佛教界有許多高僧大德都很重視健康，享有高壽。一般人以為吃得多、吃得好才能獲得健康，修行的人卻以吃得少來維持健康；我們以為多休閒、多休息才會健康，他們認為勤勞工作是健康之道；我們以為能夠享受就是健康，他們以清心寡欲來保持健康。目前社會物質繁榮，不但戕害我們的心靈，也傷害我們的健康。所以，如果我們把健康當作富貴，就要多多修身養性、清靈養心，來保持自己的健康。

平安就是福，福就是富貴。目前社會上有些人為了錢財鋌而走險，以不正當的方法取得，得到了也不平安，擔心受法律制裁；即使僥倖躲過法律制裁，但是卻坐在心靈的牢獄中，也不會平安。所以「平日不做虧心事，夜半敲門心不驚」。沒犯罪、犯法，平安就是富貴。

歡喜是真正的富貴。很多有錢財、有地位的人，活得並不歡喜，即使有錢、有地位，也沒有意思。下面的故事就可以得到證明。有一對年輕夫妻，每天下班後就在自己的克難小屋裡彈琴、唱歌，夫妻倆過得蠻自在的。可是隔壁有棟大樓，住著一位大老闆，整天為存款、支票煩惱。所以聽見隔壁年輕夫妻彈琴唱歌就很不高興。老闆的秘書知道以後，就建議老闆，送一百萬元給這對小夫妻。老闆很納悶。秘書說：「一百萬元在你不算什麼，說不定可以送掉一些煩惱。」老闆就拿了一百萬元給這對夫妻，他們高興得不得了。巨款要放在哪裡呢？放在床下，怕小偷偷走；放到枕頭下，太高了，不好睡覺；放抽屜裡也不安全；到底放在哪裡好呢？一直煩惱到天亮，還不知道要把錢放在哪裡，他們終於發現自己上當了，趕緊把這一百萬元送還隔壁的老闆，並且對他說：「你的煩惱還給你，我們不要。」所以有時候，擁有財富不一定歡喜。

其實，每一個人都可以擁有富貴的人生。怎麼樣才能擁有富貴的人生呢？

第一、要有「享有而不占有」的觀念。例如：冬天寒冷，你曬太陽，太陽就是你的；晚上出來看月亮，月亮就是你的；交通四通八達，能夠享受道路的便利，道路就是你的，去公園散步，公園就是你的，只要你心裡面享有這個大千世界，大千世界就是你的、會覺得很快樂。因此，這世間沒有窮人，每個人都是富貴的人。至於怎麼樣來享有呢？人有嫉妒心，不歡喜見別人好，這個缺點要改，因為別人的榮譽你也可以享有。例如：你蓋大樓，我可以到大樓下避雨；你有智慧，著書、演講，我看書、聽演講，也可以享受你的智慧。你長得美麗，我看到就歡喜，把別人的榮譽成為自己的歡喜、成為自己的享受，我們就獲得了富貴。

第二、結緣而不貪吝，結緣就是要給人，我們看到世上很多人沒有什麼學問，也沒有什麼能力，因為廣結善緣，做事很順利。有的人學問也好，能力也強，卻覺得做事好難呀！因緣不具備，少了一把力，自然不能稱心如意。在這個世界上，沒有單獨存在的東西，都是積聚很多的條件，多少相互的關係來成就這個世間，因此，我們要想富貴的話，一定要結緣。

世上沒有不治的祖產，沒有不勞而獲的東西，所有點點滴滴都要靠我們的勤勞去擁有。

發心就能得富貴。心就好比一塊地，你要開發這塊地，把心田中的寶藏開發出來，必須要播種，才能收成。在佛教裡經常講到發心。發心吃飯，則感覺飯菜的味道特別好；發心睡覺，可以睡得很安然；當然，掃地、勞動、澆花等，如能發心，心甘情願地付諸行動，則無事不成。

我自知沒有什麼能力專長，從十幾歲出家開始，我就發心勞動服務，一直到後來二十多歲，做了佛學院的老師。我下課時，寺院的老太太就偷偷地給我一些饅頭、麵包，有些學生看到了，覺得很奇怪，學院裡有很多法師，老太太為什麼只對我好呢？有一次，一個掃地的小沙彌忽然抬起頭來問我：「老師，為什麼老太太給你饅頭、麵包，而不給我呢？」我回答他：「好好掃地，我掃了十年地，才有麵包、饅頭。」

富貴實在不是靠別人給我們的，是靠我們自己努力來的，我能享有，我能結緣，我能捨得，我能發心，我就能擁有人生的富貴。



◆ 阮大年

## 有靈的活人

宗教其實是一個非常老的觀念，並不是二十世紀才有的。宗教是從有人類以來就有的。當時的野蠻人非常不講道理，也沒有法治、感情觀念，他們會殺人煮來吃，在殺人、吃人以前多半有點怕，所以要祭拜一下，慢慢地就成為一種宗教的行為。人是唯一有宗教行為的生物，所以我們經常說，人跟其他禽獸不同。

從古至今（從甲骨文時代一直到二十世紀）人類都有宗教行為。宗教對人類有時候是正面的，有時候是負面的。最近社會上出現了很多怪力亂神，因此有人覺得，我們人生已經夠複雜了，最好不要宗教。

這種無神論的觀念其實並不新。共產黨曾說：「我們是無神論者，我們不要上帝，而且宗教有害社會，宗教就好像是人民的麻醉劑、鴉片煙。」十八世紀的西方也有無神論的哲學。當時科學越來越發達，發現人類是進化來的，宇宙是一個爆炸造成的。

科學似乎可以解釋很多問題。所以十八世紀的許多科學家很樂觀，認為科學萬能，可以解決一切的問題，即使還有些不了解的，只要假以時日，科學都能解答。所以到十八世紀末時，哲學家尼采即宣告：「上帝已經死了！以前的人沒有知識、沒有學問、沒有科學、比較懦弱，比較怕自然界的力量，所以他們需要宗教、需要一位上帝，但是現在我們人類成熟了，有科學來解釋所有的問題，現在是超人時代，我宣布上帝已經死亡！」而當時也有很多人認為人類翻身了，不需要上帝。

到了十九世紀中，科學家發現了「不可測知論」，就是說，科學本身是有極限的，到某個程度時，實驗儀器及我們的思想都無法超越。世界上有些事情，我們永遠不能了解，而這些科學到達不了的地方，只有宗教、哲學可以解釋。所以到了二十世紀，物質文明、經濟生活都進步了，人愈來愈聰明，但是宗教非但沒有滅亡，反而愈來愈多。

但是宗教太多了，各家各派讓人無所適從。臺灣的教育界對宗教是最無知的，因為宗教太複雜了，所以學校敬而遠之，不敢教。神學博士回國，教育部不承認他的學歷，直到前年，學校才有宗教系。我們對宗教不夠了解，所以很容易受騙。只要聽說

看不見的學問。

因為，人年輕的時候靠看得見的身體，到某個年齡，就依靠智慧，但是再老，就要靠心靈的力量。愛及做人的道理都是從生活中累積而來的智慧。也就是說，人類除了生活及身體的需要之外，還有另外一種心靈的需要，就是人類終極的意義：我為什麼要活？

年輕的時候我們都講究如何活得更好？如何升官發財？可是當你逐漸成熟一點，會覺得最重要的人生不是如何，而是為何。我為何要活下去？世界上多一個我，少一個我，到底有沒有什麼區別？會去尋找人的特色。

我們做人很多年，可是很多人對人並不了解，什麼叫做「人」？聖經上說：「人是有靈的一種活的動物」，所以絕對不要把靈從我們的生活中去掉。靈就是能夠了解天、了解神、了解上帝。人跟人所以能溝通，是因為我們用同樣的語言作橋樑，人跟上帝所以能溝通，是因為有同樣的靈，上帝吹了口氣，造了人，人裡面有上帝的靈，我們可以了解看不見的神的世界。但是我覺得很重要的是，要用心靈和誠實接近上帝。為什麼呢？因為上帝也知道很多人騙人。聖經上說：「我們要認識上帝的話，一方面

第一次接觸死亡，覺得很恐怖，以後經常做惡夢。

直到有一天，大姐帶我去教堂做禮拜，牧師告訴我一些基督教的道理，我聽了以後很容易接納，而且覺得上帝很愛我，讓我生活有意義，還知道死了以後還有永恆的生命，也就不再懼怕死亡，我有宗教信仰後，不再擔心死了以後怎麼辦？而是想我應該怎麼活，就變得很積極，很樂觀，不再患得患失。

正當的宗教都有一套道理或經文，例如：佛教有佛經，天主教、基督教有聖經，回教有可蘭經，不論信仰那種宗教，都要先了解它的道理，才知道這宗教適不適合你，對你是否有正面的意義？我個人信了基督以後，覺得對我有正面的意義。耶穌說：「我來了，是要叫人得生命，並且得的更豐盛。」這是基督教的思想，是一種生命力的象徵。但是也有宗教認為世上都是罪惡、負面的，所以要修身養性，把一切看淡。因此，宗教要改變的不是做人的外表，而是做人的內在。一個好的宗教就是要讓你覺得生活得更好。

宗教對人絕對有益，其實每個人都需要宗教，但是當人有把握的時候往往覺得不需要。例如：一個人升官的時候不需要宗教，選舉時就需要了；一個發財的生意人往

生命，再去努力。就好像是我的生命一樣，我是我媽媽生出來的，這個生命不是我努力得來的，慢慢由爸爸媽媽撫養長大，到某個階段才會獨立，所以基督教的宗教信仰與我們的生命很相像。信了基督教以後，我有一個心靈的生命，我們稱為「重生」，我的生命因此而改變。聖經上說：「在我們生命裡，永遠存在的是信、望、愛。」所以基督教只要你相信，相信以後，自然就會有種盼望。

聖經上說：「信上帝的會得到永生，而且世界上一切事，只要你努力去改變，都會得到應有的成功。」一個信徒從相信宗教的一剎那，自己的生命就變成了一個永恆的盼望，就會有不一樣的人生觀。你不能說你還沒進天堂就沒得永生，其實只要你相信，天堂就從此刻開始，永生就從此刻開始。如果你信了宗教，覺得什麼都不知道，要等到死後再說，這表示你沒有了解宗教的真正意義。真正的宗教讓你覺得活著一天就有一天的意義，你做每件事都會成為永恆，所以只要有信心，就會產生盼望，這種盼望能改變你的人生觀，讓你心中有愛。目前社會上很亂，追根究柢，就是缺乏愛。所以絕對要在正統的宗教裡面去尋找信仰，讓宗教使你的生命更豐盛，把你更美善的方面表現出來，只講愛而不講恨。如果一個宗教讓你充滿仇恨，這絕對不是一個好的

宗教。

聖經上說：「一棵樹要看它的果子。」每個人要尋找自己人生中真善美的信仰，這宗教一定讓你變得更真、更善、更美。尤其到了廿一世紀，我們不要忘記二十一世紀的人生觀絕對跟廿世紀不一樣。人一定要進化，不管你信不信進化論，進化的原理絕對沒有錯。人一定要進步，如果所有人都和他爸爸一樣，二十一世紀就會毀滅。我不是危言聳聽，因為二十世紀我們做爸爸的這一代經歷了兩次世界大戰，如果下一代跟我們一樣再來兩次世界大戰，人類就滅亡了。

所以我們的下一代觀念一定要比我們更好，一定要會溝通、會容忍，要相愛，不能再仇恨、鬥爭、打仗了。要有更成熟的人生觀、要有正面的宗教信仰，要知道人活著不僅是為了吃喝、發財、成名，而是要愛別人。目前人和人之間還是充滿了仇恨與競爭。我們總是強調「愛拚才會贏」，拚是自己去努力，而不是把別人壓下去。如果到了二十一世紀，這種希望別人滅亡，自己生存的鬥爭觀念還存在的話，我們都會滅亡。

所以我覺得在二十世紀末的時候，絕對不能沒有宗教信仰，因為正確的宗教信仰，

不但教我們如何做人，還教我們為何做人，這樣才能擴大我們的心胸，讓我們從一個貧瘠的生命（只管我自己或我家的生命），變成一個豐盛的生命（老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼）；從相信、盼望中產生有愛的生命。當我們看到社會上怪力亂神愈多的時候，不應該否定宗教，而要更積極地尋找出真正的宗教。

以前的人往往因為窮困，才去做強盜，現在社會很富裕，強盜反而愈來愈多；以前的人因為沒有知識，不會分辨善惡，現在的人知識豐富，還是去做壞事。所以現在人最迫切的就是要尋找到一種道德的基礎，而宗教正是社會上最重要的安定力量，也是人類安身立命的基本。

年輕的時候，我覺得成家立業很重要，現在覺得最重要的是我對生命的一種人生觀。我的信仰已經變成了行事的座標，用此來判斷是非、善惡、真假。我希望各位也都能在自己的生命裡，除了找到一個好的工作，擁有好的家庭外，還能找到一個好的宗教信仰。

◆李振英

## 宗教是個人與社會的安定力量

近幾年來政府在全力推行民主體制之際，社會上卻出現各種亂象，在掃黑，掃黃的努力中，我們看到邪道的張狂，善良老百姓不由得為這些亂象感到人心不安。

犯罪事件不只是在數量上年年翻升，還有普遍化、低齡化和惡質化的傾向，許多人已經不知道道德為何物，沒有了羞恥感。

而如今連一向維繫社會安定力量的宗教，也持續出問題，從中台禪寺集體剃度風波，到宋七力顯相協會涉及詐欺斂財事件等，也給社會帶來另一種困惑：「宗教究竟能不能為人們帶來內心世界的安定，和安身立命的力量？」探討生命終極的根本問題正是時候。

面對社會亂象，忝為宗教人士之一，我並不悲觀。我認同儒家所說的人性本善，每一個人內在世界之中，都有一股向上向善的力量，這種說法是合乎真理的，面對亂



追隨，即使交付鉅額金錢也在所不惜。

人們在肉體上受到空間、時間的限制，使得心力無法盡情的發揮，可是人們同時也強烈的發覺到自己是一個精神主體、自由主體、我有我的獨立性，每一個個體生命的存在，在整個宇宙萬物之中，是沒有可替代性的。

每一個「自我」都有他的獨立性和自主性，我就是我，生命和生命之間存在著無可取代的特質，我們要自重，同時也要尊重別人的生命特質。

佛教說：每一個人在天地之間都是頂天立地的、唯我獨尊的。這種說法並不是要人瞧不起別人、而是要自重，也懂得尊重別人。

人是物質和精神的綜合，我們有物質的需求，也有精神上滿足的問題，物質需求上我們會和生物、無生物結合在一起。人們又是萬物之靈，就是這個「與禽獸相去幾希」的靈性，使我們會思考、有自由意志，選擇生命的形式和實質。

人的靈性活動就是理性的活動，人類的活動是要講究道理的，非理性、反理性的行動是會阻礙真理的尋求，科學的知識、哲學的探討、歷史的知識，都有它的客觀性，都是真實的，但是這些知識的累積也非常艱鉅，人們常面對理性和非理性的對立，因

## 從人性的角度來看宗教

我很感慨，我們所處的這個時代可說是忽略人性的時代，中國幾千年傳統文化可以說是非常重視人性，而所謂現代文化，對於人性卻不再重視。

忽視人性就是忽視人心那種普遍的本質，因而也不再重視那種普遍的、對於人性的道德規範與原則，因而許多人習慣於跟著本能與感覺去走，感覺認知是人的最原始知覺，但是人之所以為人，並不是因為人的感覺認知。

動物世界的感覺認知比起人類要強上許多。鷹眼遠比人眼銳利就是一個例子，連綿羊、糜鹿也都有保護自己的本能。動物要靠感官的感覺認知來保護自己，人卻是有理性、有智慧，懂得想出種種辦法來保護自己。

時下年輕人喊出「只要我喜歡，有什麼不可以。」令不少有識者搖頭，這樣的主張，使得年輕人在家中與長輩相處時，變成無度的需索者，這是與傳統重視人性，倫理的中國文化相違背的。

詩經大雅篇：「天生烝民，有物有則，民之秉懿，好是懿德。」孔子盛讚詩經的

作者，認為他能把握住大原則，把握住人道的精神，上天肇生百姓，都有祂的規則規範，人們秉持這種美德行善避惡，這不只是中國文化，也是整個世界文化最基本的道德規範。

孟子繼孔子而起，讚美孔老夫子能體念詩經作者的宏旨，他同時也發揮了孔子「盡心、至性、敬天、存心、善性、事天」完成性善論的理論，這種理論也奠定了儒家思想的宗教哲學基礎。

到了子思，他在中庸開宗明義的說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，道也者不可須臾離也。」

我們每個人都要受教育，都要修養，也就是孟子所謂的安身立命，就是透過修身實踐道德的功夫，來滿全天命，一個能修身實踐道德功夫的君子，就是一個聖賢，就是一個完人。

孔孟所謂的道，就是仁道，也就是倫理秩序。仁道的基礎植基於人性，但是人性是相對的，人性也是有限的，可是人性之上，有超越的基礎，那就是天命，從人性上連到天命，這就是一個完美的宗教哲學。

現代人受到存在主義如沙特等人的說法，認為「存在比本性更重要」、「存在先於本性」，意指最真實的是個人的存在，於是摒棄一切的人倫規範、忠孝節義，一切以自己的自由意志為依歸，我願意將自己塑造成什麼樣的人，那就是我的人性的，別人贊成不贊成我的言行並不重要。

德國的尼采更說：「人性的最大表現不是理智，而是自由意志。」他談權力意志的哲學，認為人擁有無限的權力，甚至可以取代上帝。

現代社會之所以大亂，也正因為有些人不承認他是人，也不甘於他是人，要別人認為他是神、是上帝。歷史上的代表人物如希特勒、史達林、毛澤東等，都以為自己既掌握有政治權力，就對人民掌握了生殺大權，誰阻礙了他的自由意志的遂行，就必須除之而後快。

杜斯妥也夫斯基指出無神論者的心虛，否定了神之後，就立刻去造神，找一個神去敬禮膜拜，足以證明無神論者反宗教的主張，是站不住腳的。

人性非常重要，我們今天要回歸人性。在教育方面人性的教育非常重要，我們要教育青年學子尊重個人的獨立人格，而且也要顧念到別人。教育要幫助青年人處理群



# 宗教 與教育

宗教與教育同為啟發人心和開展人性的力量。

宗教若無教育作為基礎，

容易造成迷信；

在精神生活上也會造成障礙。

本書不但介紹了天主教、基督教、

回教、佛教、道教的基本教義，

同時對於宗教信仰的基本精神也做了論述，

內容豐富，讀起來易懂，

是介紹宗教教育的好書。

書中收錄十三篇文章，

都是當代宗教界名人的作品，

讀之頗能感通受用，

是一本值得教育界和宗教界同仁一讀的好書。

ISBN 957-09-1131-X (207)



002 10



9 789570 911312