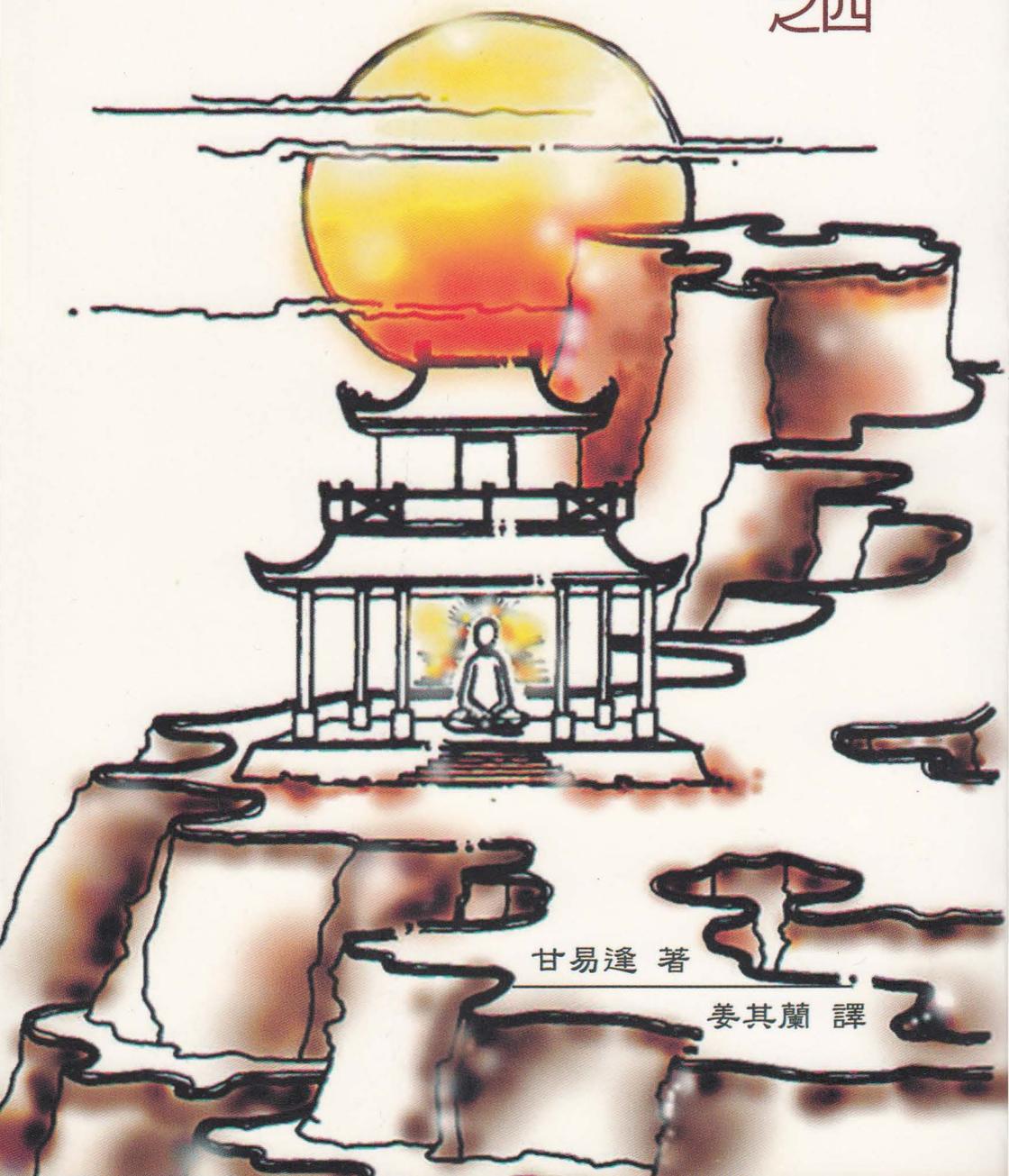


靜觀與默坐

之四



甘易逢 著

姜其蘭 譯

靜觀與默坐_{之四}

中國靈修

甘易逢 著
姜其蘭 譯

Contemplation and Sitting in Silence

Part IV

Chinese Spirituality

by Fr. Yves Raguin, S.J.
translated by Terese Chiang

Copyright: © 1998 Yves Raguin, S. J.

Chinese Copyright: © 2001 Kuang-chi Press,

Taipei, Taiwan

目錄

前言

課程概說

第四部分 中國靈修：舉足輕重的作家與作品

【第七五課】	中國靈修	〇〇九
【第七六課】	原文釋義	〇一九
【第七七課】	易經	〇二九
【第七八課】	易經釋義	〇三七
【第七九課】	書經與他世	〇五一
【第八十課】	詩經	〇六一
【第八一課】	道家傳統	〇七一
【第八二課】	孔子與中國靈修(一)	〇八一

【第八三課】	孔子與中國靈修(二)	〇九五
【第八四課】	墨子之教義	一〇七
【第八五課】	墨子之兼愛	一一九
【第八六課】	淮南子精神訓	一三三
【第八七課】	孟子階段的儒家發展	一四五
【第八八課】	佛教對中國靈修的早期影響：四十二章經	一六五
【第八九課】	答反佛者：牟子理惑論	一八七
【第九十課】	十一至十四世紀之新道家：王弼與郭象	一九九
【第九一課】	淨土宗	二一一
【第九二課】	大乘起信論	二二五
【第九三課】	天台宗與般若義	二三九
【第九四課】	玄奘、法藏、景淨	二五五
【第九五課】	慧能之禪路與壇經	二七五
【第九六課】	神秘疊句及太乙金華宗旨	二八九
【第九七課】	儒家的復興：自韓愈至邵雍	三一三

【第九八課】 理學與心學

三二七

【第九九課】 利瑪竇

三四五

【第一百課】 第三千年曙光初露時

三五七

前 言

一九七六年，台北總主教羅光，後又被任命為天主教輔仁大學校長，邀我在新開的「東亞精神生活研習所」任教。一九七九年該研習所併入大學，並改名為「東亞靈修研習所」。總主教建議我開兩年「靜觀與默坐」的課程。我打算接受，就開始反省，了解到：廣義的「靜觀」，乃是按東西方傳統所做的任何一種默觀；「默坐」則是強調「坐」的任何方法，不只是身體的坐，而且是不面對一人或物的任何祈禱態度。

然而，當我開始評估準備此課的工作量時，我勇氣喪失。因為課程雖定為兩年，每週上兩小時，意思卻是：平均每學期為廿四到廿六小時，兩年全部則約一百堂課！但我仍然接受，做為一種挑戰及對教會的服務。在我構思主題時，我決定使東西方交會，但非以宗教融合的方式，而以基督為中心，且以之為由始至終的道路。於是整個課程有如通向天主的大道開始出現我眼前。中心是基督徒的體驗，但在進行時我會碰到佛教徒、道教徒、瑜伽行者，以及許多其他信徒。基督將幫助我了解他們，他們的經驗也會幫助我了解自己的信仰；他們的智慧有助於加深我對基督

的了解。我很驚訝，這的確就是其中所發生的事。

我開始工作。我自視爲築路者，鋪設我的小徑穿過森林、越過高山。有時候，我的路必須力穿幽秘的森林或無路的沼澤；有時候，則橫越高原甚至陡峭的山巒。有時候，我自覺在開壓路機或騎野獸；有時候，則如坐大鳥高飛翱翔。我知道我走的方向，卻不知地勢如何，也不知下一步會遇到什麼。我向未開發的土地與天空推進。我爲此計劃工作了五年，然後研習所關閉。不久又重開，成爲輔大宗教研究所。

經過這麼多年的努力，我寫下八百多頁的筆記。我感到時候到了，該爲那些不斷來找我的人做個非常簡單的介紹。深思熟慮後，我決定按我一課課教給他們時的方法保持那些「課」，我甚至還沒有稱之爲「章」。學生的專注會那麼鼓舞著我，我還一直按我教他們的樣式保存著。他們在我研究中跟著我，當我陷入困頓時又幫我走出。沒有他們，這個課程不可能完成。那自始至終一直是個真實的探索。要有系統地重編，一定會抹殺那賦與生命的互動。

那麼，何以重複、支吾其辭，偶而又不夠清晰，就清楚了，無須再爲我自己辯解。現在我提供的課文，一如我所說，與我授課時所用的相同，只有幾處變更與修改。在這著作中，羅愛玲（Dolores Sikat）一直不斷協助我，她閱讀課文、默想、核對參考書，又讀引文原著以熟悉前後，並提出許多修正。

我深深感到，這樣的課程有助於那些對東西方祈禱法都感興趣的人。羅光總主教請我教這樣

一門課，於此再次特別致謝。其次，感謝我的學生，他們與我合作，坦率地幫我明確說出我中文難以表達之處。最後，我要再次感謝羅愛玲，她是本書的編者，她的貢獻到今仍是如此的寶貴、無價。對她奉獻的專注及合作的忠實，我十分感激。

一九九〇年十一月一日諸聖節

耶穌會士 甘易逢 於台北

曾專攻歷史，深具歷史感的甘神父，當第四部分整理、修改完畢，特在最後一課結尾寫下日期：一九九八年四月廿五日。譯者雖未如願由作者陪伴譯完，終能在其好友雷煥章神父等人的協助下全部譯就。驚見距離一九九八年十二月九日甘神父蒙主恩召已匆匆年餘，但能實現對甘神父的諾言，也算是對他難以言喻的帶領一丁點的謝意吧！

二〇〇〇年一月八日譯者謹誌於台北

課程概說

本課程分成如下四個部分：

第一部分 神性世界的結構：疆域及道路

人想像神性世界(spiritual world)如有許多天空、土地、海洋、高山、平原、河川、森林、沼澤……的巨大宇宙。

天主在此宇宙的各處，在高崗上，也在深淵中。人追求天主，必須計劃他的旅程，出發尋找上主。那是無止境的探尋，受造的人無不在此探尋的行列。基督徒，沿路走向天主，碰到無數的人，都在以其無數不同的方法尋索。這第一個部分，即神性世界地理的描述。

第二部分 方法與力量：神性世界之旅

在這神性的廣大世界中，我們需要方法與力量，否則我們不能行動。靈修成長的方法很多，乃一些人尋找人類一般能力無法理解的某物或某人所想像出來的。這第二個部分，即討論東、西方所熟悉的道路及行走的方法。這些方法是人類不斷尋求天主所做出的貢獻，在人類歷史之初即有其根源。

第三部分 靈修作家與著作：東方與西方並陳

這個部分是歷史性的，由東、西方提出一些主要的靈修傳統及神秘傳統。開始先說基督徒傳統中的神秘經驗，再說些中國傳統的宇宙性、神秘性方法。雖然東西傳統將不斷交織，但自始至終，主要仍然強調基督徒的經驗。當我們隨歷史移動時，我們將看到靈修經驗的主流，如何沿著相似及不同的路線發展。

第四部分 中國靈修：舉足輕重的作家與作品

最後這部分，討論早期古聖先賢渾然無別的传统中，與後來道家、儒家、佛家以及直到現代的新儒家，所表達的中國靈修。這個部分將顯出：中國靈修乃沿明確的路線發展。我們會停留在中國靈修中較特殊之處，顯示因其極為豐富、複雜，不可能歸為幾條公理或原則。

我們將用幾課來總結全部的課程，並希望為那些在替整個人類尋求以中國方式表達基督訊息的人，打開新的視野。

【第七五課】

中國靈修

導言

這門課的第四部分，要特別討論一些我認為研究中國靈修非常重要的古書。我要從中國傳統及其與其他傳統之關係的觀點來加以分析。這些文字，乃取自中國主要的思想學派。因為時間有限，無法充分細看，但我希望在中國靈修領域中有助於作進一步的探究。

一開始分析，立刻碰到一個很重要的問題，就是所謂的「詮釋學」問題。詮釋學，英文為 *hermeneutics*，「解釋」原文之意，大多用指解釋聖經（此時中文譯為「釋經學」）；但這門學問也用來解釋種種原文，不論聖不聖。詮釋學基本上是研究人類思想的發展，因為含有原作者某種意義的原文，已按隨後各個時代的思潮一遍遍重新解釋過。第七十六課我們要討論詮釋學的問題；本課我們得說明「靈修」，尤其指中國靈修時，其意義為何。

中國文化中的靈修

本所名爲「東亞靈修研習所」。「靈修」一詞，我認爲應找意義更廣的其他詞彙。這個詞，對我來說，似乎含意太窄，因只適用於「靈」方面的修持，靈只不過是基督徒神學與神修中所謂的「靈魂」。

我們當予「靈修」一詞更廣的意義，因爲我們談到「中國靈修」時，是指與我們所謂的「神性世界」(spiritual world)有關的所有層面。我想，這個世界可稱之爲「精神境界」，這是「中華民國宗教哲學研究社」於一九七八年一月十五日舉行其第一次會員大會時所用之詞。該研究社的課程，其首要目標是「提高精神境界」。意思是，深入認識精神的價值，多多予以強調，就是更加關注中國人的「靈修」。大多中國人與神性世界建立關係的方法與西方人迥異。所有亞洲人共通的基本靈修，後來受到各種不同的影響，已產生出許多不同的靈修方式。要了解此意，想想中國人與菲律賓人就夠了。

該社的課程，有他們所謂的「精神講話」。所以，對他們來說，「精神」似乎真的是表達我們所說「神性」的恰當名詞。在靈修活動中，他們非常重視「靜坐」。這種修持，的確是中國人精神生活修養的方法。我所提那類會社的目標，都顯出渴望恢復人性生活中在當今生活方式之壓

力下幾被遺忘的一面。這個研究社的目標，確實在協助人們重新專注中國思想文化十分重要的幾面。該社因提供講解、實修，並有大師陪伴扶助，課程完備，堪稱靈修生活的中心。（註1）

中華文化中的「精神修養」問題，於數年前，即一九五八年，四位儒家現代哲人已經提出，他們就是：牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅。那年，他們在香港《民主評論》雜誌上發表了〈為中國文化敬告世界人士宣言〉一文。（註2）

一九五八年此文刊出時，的確有其影響，因為真的就是四位知名的現代哲學家嘗試解說中國人的精神生活。宣言是對西方人而發，因為西方人從基督宗教或西方哲學的立場來看，並不了解中國人精神生活的特性。這篇宣言乃在呼籲從中國人本身的觀點去了解。西方人必須進到中國人心中，才能明瞭中國人的精神生命。然而，基督徒傳教士與思想家所用的判斷標準，卻仍與中國人的心理無關。

宣言中有許多陳述與歷代中國人的「精神生命」有關。上篇第四部分標題為「中國哲學思想在中國文化中之地位及其與西方文化之不同」。其中，作者要人了解的是，中國文化與歷史乃精神生命的表現。

如上所說，我們研究中國之歷史文化學術，要把它視作中國民族之客觀的精神生命之表現來看。但這個精神生命之核心在那裡？我們可說，它在中國人之思想或哲學之中。

這並不是說，中國之思想或哲學，決定中國之文化歷史；而是說，只有從中國之思想或哲學下手，才能照明中國文化歷史中之精神生命。（註3）

所有這些話也暗示：爲了解所謂的「精神生命」，必須把中國思想的發展視爲一個整體，而不該只著眼西方所謂的「靈修」。這精神生命與中國文化思想的方式是分不開的。中華文化乃在日常生活中表現其「精神」的傾向。

宣言中提到很重要的一面，即作者所謂的「一本性」。他們與多本的西方文化比較，顯然，中國文化雖有許多別的根，卻均次於整個中華文化所來自的一本。

一般流行的觀念：「中國文化是注重人與人之間之倫理道德，而不重人對神之宗教信仰的」，他們說：「這看法，在原則上並不錯。」（註4）

但若認爲只重人際關係，以便促進人間和諧、創造社會秩序，是錯誤的。作者批判西方人「對中國之倫理道德在人之內心的精神生活上之根據，及此中所包含之宗教性之超越感情，卻看不到」。 （註5）

作者願說明，若想看到中華文化中精神生命的實情，應往何處去看：中國文化的精神生命，並非獨立於整個中國人的生活經驗與宇宙之外。他們說：「至於純從中國人之人生道德倫理之實踐方面說，則此中亦明涵有宗教性之超越感情。」（註6）而且，我們發現，每有天的觀念之處，

即有人與天的關係。天人合一（天人不二、天人同德、天人同體）的整個概念，就表示與萬物的超越原理有關的深感。這就是「靈修」。作者指出，古代中國人相信有位格的上帝。

在宣言中，他們又進一步解釋中國哲學與日常生活中「心性」一語的意義及其重要性。如果我們恰切了解「心」與「性」兩個觀念，我們會立刻看到那是天人間的連結之物。性乃天賦，《中庸》開宗明義即如此說：「天命之謂性」（註7）。因此，依孟子來看，人若知性，即能知天。《孟子》原文十分重要，我們理當一說再說，而視之為了解中國靈修的主要關鍵之一，那大概也是所有中國人最能接受的話。「孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」（註8）

中國靈修的擴展與加深：道教與佛教

本課第一部分所說，反映出一些儒者的觀點，他們說，西方人不了解表現在中國百姓基本信仰裡的中國靈修之特性。西方人比較容易承認佛教有真實的靈修；也會承認道教有深刻的靈修，這是指神秘性、宗教性的道教。道佛兩教，「靈修」，尤其是「宗教靈修」，有如基督宗教，本身有種生命。中國文化裡，靈修與日常生活不可分。靈修表現在生活態度上，是這種「人性」，以致外國人從外面看，無法說它是一種靈修。

此道德之路，就像上述宣言之作者說的，是人對超自然力量之基本態度更高級的表達。超自

然力量處處可見，在宇宙的每個部分、人類命運的每一面，都可看到。中國文化中有另一世界的深感，深深感到超越界瀰漫人的每個行動、俯視人的每個態度。的確，是這種感覺引領中國人造了一個想像的世界。但是，說他們建造這超性存有的世界，並非意謂這個世界不存在，而是說，人的想像始終在嘗試具體表達這個世界及瀰漫其間的神性力量。

中國靈修，必須按不同時代、不同傳統，研究其不同的層次，因其表現之豐富，一如整個的文化。

我們會在中國文化的基層，發現靈修極近所謂的「萬物有靈論」(animism)。順便一提，我認爲把宗教情感的原始形式稱爲「萬物有靈論」，是個錯誤。因爲說原始，乃是輕視。我想，說那是「基本的」較好，因爲每個人人生來會意識到另一個世界，這基本心態是驚訝、崇拜、尊敬，有時是害怕。這種看法表達在祭祖時相信來世、鬼神處處臨在，因祖先已屬神界。若與已較精心構思的宗教相比，感到有神力深臨於萬物內，尤其君臨其上，可能又被視爲原始；但於精心構思的宗教中，那卻是在人必須十分努力方能摧毀的某種基本事物上建造的上層結構。孔子「祭」祀時，明白那個世界的真相，他奉獻祭品給他的祖先，感到祖靈宛如真在；當他奉獻祭品給其他鬼神，也覺得彷彿實有。他說：

祭如在，祭神如神在。子曰，吾不與祭，如不祭。(註9)

我想，「如」字不應解釋成「宛如」(as if)，暗示鬼神並非真在；而當註釋為「則」(as)。我認為孔子意識到鬼神的臨在，但我們知道，他願敬而遠之。

如果孔子的人文主義本身有靈修的表現，在其他傳統，如道教、佛教，靈修就更明朗地顯出了。道教是個很有趣的進化實例。哲學的道家，還非常接近滲透整個宇宙及全體人類的基本人性經驗，道既未真正地人格化，也非在宇宙及人內工作的力量。哲學的道家乃是人基本態度的「哲學」性表達，人是小宇宙，透過「德」的力量——由道流出的能力，不斷與大宇宙和諧一致。宗教的道教，用心踏前了一步，並把高天、宇宙、人內的許多神力位格化。這是一個很正常的演進，起點即我所說人的基本態度，就是對神性世界之存在的察覺，對一個在萬物內、生命各層次中超越而可覺知的無限空間的認知。道家的確有密契及神修兩種，其一可說是擴散的（無位格），另一則是高度位格化的。所以凱登馬克（Max Kaltenmark）在其《老子與道家》一書中解釋，何以中國人有深刻的神秘感，而非我們在基督徒神秘經驗中所了解的那種神秘。對他來說，老子與莊子都是神秘家，但其神秘經驗都還很基本，尚未建立大德蘭（Teresa of Avila）或十字若望（John of the Cross）那種方式的密契。那是透過存在的單純事實，對宇宙奧秘所有的內在知覺；人由此經驗深入，到極深之處與來自道的初始能量相融合（註10）。在我們碰到這些偉大的作者時，這種神秘經驗會更充分地解釋。

我們看到，佛教的神秘經驗屬於另一類，但最基本的原理與道教的神秘經驗也很接近。我們

會細看道佛兩家的經文，試以說明其在中國靈修發展上的重要性。

三層次的人學

於上所引的《孟子》原文，我們看到乃基於一個三層次的人學：身、心、性。文中未提身，但身是人學的第一層，此乃根據人的基本經驗，任何人自向他是誰即知。儒、道、佛三家都有這第一層，那是人經驗之所在。第二層稱之為「心」。第三層有各種不同的說法，因為很難理解人性經驗的「超越」面。它是超性或超自然的（supernatural），只因人性有限度。我們所謂的「超自然」之物，本身乃是「自然」的，與任何事物無關而獨立自存。人之「自然」與「自然」本身遙相分隔，人類每試圖於其間的深淵上搭橋，以故冥思構想出一些老是用本性、精神等等詞彙述說的理論。

心是「內在人」或其中心。在聖經的傳統中，心是個地方，「靈魂」居住並發號施令的地方。這是新約常以「靈魂」代替心的理由。因為，就像我們剛剛說的，心是個中心，靈魂，人的精神要素，從中掌控其整體。

有這些觀念，來研究中國所謂的人，就足夠了。只要我們繼續研究下去，就會看到，在每個主要的靈修學派裡，這個問題如何都作了解答。

註釋：

註1：參閱其課程表：中華民國宗教哲學研究社舉辦中國正宗靜坐傳習簡則。

註2：牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅著，〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》第九卷第一期，一九五八年一月。Dr. R.P. Kramers 將此文英譯：A Manifesto to the World on Behalf of Chinese Culture，刊於 *Quarterly Notes on Christianity and Religion* 第二卷第二期，一九五八年五月。又見張君勱著《新儒家思想史》（台北：弘文館出版社，1986），附錄一。

註3：張君勱，同上書，附錄一，上篇，四，頁六三〇。

註4：同上書，上篇，(五)，頁六三三。

註5：同上。

註6：同上書，上篇，(五)，頁六三五。

註7：《中庸》，第一章。

註8：《孟子》，第七篇，盡心上，第一章。

註9：《論語》，八份第三，第十二章。

註 10 ·· Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, tr. from French by Roger Greaves, (Stanford: Stanford University Press, 1969)

【第七六課】

原文釋義

導言

解釋原文的學科，稱爲「詮釋學」。《大英百科全書》以簡短的句子下了個定義：「詮釋學，解釋的學問或方法，特別是解釋聖經。」

在聖經的解釋上，這個方法非常重要；但在哲學上，尤其作爲道德系統或政府體系之基礎的哲學，像儒家，這個方法同樣重要。的確，我們所了解的孔子，並非他本人所了解的他，或別人如西漢人所了解的他。問題就在，同樣的文字，不同時代有不同的了解。這種狀況會持續下去，直到末日，因爲一旦形諸文字，即已獨立於作者的心外。

我們知道宋代（理學與心學）的儒者，對儒家古籍作了新的詮釋。現在，我們再以基督徒信仰的看法爲這些典籍作新的註解如何？當我們以基督徒眼光解釋古書時，不要妄想這是原意，我們只不過是賦予了新意，而這完全是合法的。這個問題所以要討論，因對所謂的「本地化」十分

重要。

詮釋學

英文 *hermeneutics*，來自希臘文，「解釋」之意。詮釋學討論文字與觀念的解說。這門學問與世界同樣古老，因其論究人所說及多於已說的一切釋義。

希臘邏輯是在肯定的一個意義上建立起來的，傾向於為術語下清晰的定義，並澄清觀念到意義不能轉變為止。古代的詮釋學，先解釋「理念」(logos)，再解釋「神話」(mythos)。某一段時間內這是可能的，但當時光飛逝，文化演進，含意的問題又會出現。這就是說，沒有什麼術語的定義能保持永恆的價值。這種現象，中文似比其他語言更為明顯，因為中文定形已超過了三千年。

現代詮釋學不再堅持意義不變，而主張要有註解的歷史傳承。我們不得不克服解釋上的衝突。爲此之故，現代人的經驗是「疏離」、難以溝通。(註1)

現代哲學家把時間作爲反省心智活動的基礎。生命本身懷有「思想」……思想不是可與整個生命分離的抽象事物。體驗一個句子或一個概念的意義，與個人生命的凝聚密切相關。我解釋一個句子或一個觀念，與我整個生命、適合我的整個思想世界有關。我的詮釋和我自己的經驗很有

關係。

我舉個簡單的例子：「心」，在中國哲學裡是基本觀念，卻有許多不同的含意。哲人管仲（西元前？～六四五年）與佛教所云「心」的意義確實有極大的差異。《管子》一書有〈內業〉〈心術上〉〈心術下〉三篇，李奇特（W. Allyn Rickett）說：「這幾篇所以合在一起評論，因其意識型態的內涵密切相關，代表道家思想發展中一條特殊的路線。」（註2）他又說：

道家似從兩組非常不同的人得到其原始的衝力。第一組包括隱士與自然哲學家。隨著周帝國權勢衰微而日益不安、鬱悶，使他們逃離社會，回歸大自然。第二組是巫師與術士。主要集中在楚、齊、燕諸國，他們運用各種技術，包括飲食、性交、呼吸控制，以及種種類似印度瑜伽的方法，來設法延長生命。到西元前第四世紀中葉以前，這兩組人的觀念與修法會合，即引發了當今通稱「哲學道家」的思想概括論點與主要部分。

（註3）

《管子》這幾篇，的確屬道家思想。其中所有主要的詞彙，必須懂成都有非常確定的含意與反響，因為那就是道家思想結構的一部分。

要保存生命，需會取「一」或「自然之一體」，並且得「道」。此道乃至高的神秘力量，「凡道無所，善心安愛」。心，既是血肉之心，又是心靈，是控制肉身與自我的官能。「心靜氣理，道乃可止。」「心全於中，形全於外。」人有此心，既不會遭天災，也不會遇人禍，稱之為聖人。（註4）

〈心術上〉篇，論到方法，李奇特解釋：

這個「方法」，在於無為而控制九竅（眼、耳、鼻、口、肛門與性器）。在這身體系統與人世較大的政治社會系統間，作者描述聖王常保虛靜，而勾繪出其間類似的關係。

（註5）

同樣「心主」身的觀念，也在《淮南子》書中發現。這本書也屬道家思想，許多觀念與《管子》的相似。在釋「心」的思想系統中，整個人包含其中。

當我們面對《孟子》時，我們看到同一個「心」字，有不同的哲學內涵，雖然《管子》與《孟子》的寫作時間可能沒有太大差別，如都被納入西元前第三世紀（註6）。馮友蘭以孟子生卒年

爲三七二？一二八九？年，意思是西元前第四世紀末，第三世紀初。縱然孟子與道家思想已有所接觸，二者卻屬不同的思想領域。

《孟子》第七篇開頭很簡單的文字，使學者孜孜矻矻尋其意含。

孟子曰：盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。
(註7)

理雅各 (James Legge) 譯之如下：

誰竭盡其心智 (mental constitution)，就能認識 (Know) 他的性 (nature) ……認識他的性，他就能認識天。一個人保持他的心智，滋養他的性，乃是事奉天的方法。(註8)

顯然，譯者必須煞費苦心選詞用字來翻中文的術語。大哲學家朱熹，註解這一段時寫道：

心者人之神明，所以具眾理而應萬物者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出

者也。人有是心，莫非全體。（註9）

朱熹此文可用許多不同的方法來翻譯，以下是我的解釋：「心」是人精神的部分，是人主控所有的理並回應各種事物的能力。「性」是由眾理構成的。天為眾理之源，眾理由之而出。人無不充分擁有這一切理。

比較《孟子》原文的許多翻譯，立刻顯出那是在哪個層次上解釋的。往往該註解純屬「理智」或頗為理性。譬如上述理雅各的翻譯：「誰竭盡其心智，就能認識他的性……」這樣的譯文，反映出「一種「理智的傾向」（intellectualism）」，似非翻譯孟子的直覺。陳榮捷也以同樣的語氣來翻：「孟子說：誰運用其心達別極限，就能認識其性；誰認識其性，就能認識天。」（註10）

因為一些關鍵字，如「心」「性」「知」的意義不明，詮釋的問題在這樣一段原文裡立刻顯露出來。要了解這樣一段原文的含意，我們必須活在孟子的時代，在同一群知識分子之中，碰到他本人。這是不可能的。所以我們要盡最大的努力，搜集所有文獻，試圖理解那些關鍵字的意義。更重要的是，設法察覺文字底下的經驗，那是他思想的起點。

現代詮釋學

在西方，因聖經的研究，詮釋學有了長足的發展。自上古時代，解釋的問題即已出現。亞里斯多德（Aristotle）寫過一書名之為《解釋篇》（*Peri Hermeneias*，此為希臘文，法文是 *L'herméneutique*）。對亞氏而言，問題只是解釋原文，因字意會變。而今問題已複雜得多，因不只字意會變，更是文字並無真正的客觀含意。書寫者賦予文字少許個人的意義，讀者即以許多不同的方式加以了解。

我回到上面所引的《孟子》原文。每個哲學派別都會透過自己的方法及思想模式來閱讀，在中國歷史上每個時代已如此，現在共產黨思想家對孔子的思想或中國歷史又賦予了新的詮釋。我們徹底面臨一個詮釋學上非常具體的問題。不同方式的訓詁與不同的傳統，易於相互排斥。這種現象不只發生在神學或聖經的研究上，馬克斯（Karl Marx）諸書的詮釋也多年如此，直到他幾乎被人遺忘。

真正了解原文，只有與作者活在同一時代、同一「思想界」或同一「信仰界」的人才有可能。李克爾（Paul Ricoeur）說：「某種東西已喪失，無可彌補地失去了，而信仰首當其衝。」他又說：

現代人，不作批判，無法堅持。他沈溺於「詮釋界」，不了解，無法相信；然而，為了理解，我們卻必須相信。每段原文，人必先以批判的眼光來讀，不視為前人傳遞的信息，而看作產生該文的時代見證。現代人所探尋的，首先不是其中所說的，而是作者想告知當代人的。然後，只陳述原文正誤的問題，只與作者對話以領會其中的信息。只有那些超越歷史批判，提高到更深層次的詮釋，認出該原文的那個時代。為了理解，人必須相信，並以非原始的天真，批判後的質樸狀態，與原作者進入同樣的心情。（註

11）

重要的是，要接受象徵的挑戰，因為每種表達都是象徵的。比如，我接受聖經的象徵，即被引入超出我一般理解的世界；同樣，接受每種宗教或哲學「論述」的象徵價值，我即被引入一種奧秘。這就是建構那些象徵性論述的人最初的心意。

在這門課裡，我們很快會把詮釋學的這些原則用到《易經》及其他文字上。我們會看到，這些原文如何出現在我們面前，如何已被人用許許多多不同的方法解釋過。例如上面所引《孟子》一文，活生生獨立於孟子思想之外，它本身有生命，自獻供人註解，有多少人心，就有多少可能的詮釋。

在這樣的情況下，我們完全有資格賦予這些原文基督信徒的意義。有些學者可能反對，但中國思想史上已這樣詮釋過無數次，沒有理由阻止我們再給以新義。這是語言之美，語言的價值，由一個創作，而成爲其他人理解的泉源。

註釋：

註 1：Encyclopaedia Universalis, Hermeneutique, Vol.8, p.365.

註 2：Kuan-tzu: A Repository of Early Chinese Thought, by W. Allyn Rickett, foreword by Derk Bodde, (Hong Kong: University Press, 1965) p.151.

《管子》一書歸管仲所著，但據馮友蘭來看，該書當出於西元前第三世紀。

註 3：Kuan-tzu, 同上。

註 4：Kuan-tzu, 同上書，頁一五二。

《管子》，國學基本叢書，王雲五主編。（台北：商務印書館）。所引原文出於此書第二冊，第十卷，內業第四十九，「凡道……」「心靜……」「兩句頁一〇〇，「心全……」頁一〇二。

註 5：Kuan-tzu, 同上書，頁一五四。

註 6：Kuan-tzu, 同上書，前言，頁十。

註 7：《孟子》，第七篇，盡心上，第一章。

註 8 · James Legge, *The Chinese Classics, The Works of Mencius*, (Taipei: SMC Publishing Inc. 1994) Book VII, Part 1, Chap. 1, p.488.

註 9 · Séraphin Couvreur, *Les quatre livres*, Mengtseu, (Paris: Cathasia, 1949) Livre VII, p.607.

宋朱熹集註，〈四書集註〉（台北：世界書局，民國四十六年），〈孟子〉盡心上，頁二八七—二八八。

註 10 · Wing-tsit Chan (陳榮捷) , *A Source Book in Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1963) p.78.

註 11 · Encyclopaedia Universalis, *Herméneutique*, Vol.8, p.367.

【第七七課】

易經

導言

中國古籍中，大概沒有一書像《易經》這樣影響中國靈修的形成。《易經》敘述神秘的事物，對中國人而言，那是進入人生、宇宙及超越者之奧秘的鎖鑰。這便是何以此書註解有如許之多的原因。

若說此書形成了中國的基本靈修，我不以為太過。這書哲學家、社會思想家如孔子曾使用，道家用以表達人及宇宙的和諧，一般人則用以聚精會神地占卜。最初那不是一本書，而只不過是代表有動靜兩面的整個實在界之象徵圖集。象徵本身是靜的圖形，但這些圖的線條排列卻流露出的一種動力。這些圖或重卦彼此的連續，表達了此世與超越界的恆動。

《易經》的註解或謂出於孔子之手。道家喜愛此書，並加以詮釋。陳榮捷介紹本書結尾說：「我們會看到，此書的理性特色對宋明理學家有莫大的吸引力，他們時加引用。用哲學的話說，

此書比儒家任何其他經典更發揮了其影響力。」（註1）

本課要作《易經》的介紹，下一課則要按不同的思想學派討論一些註解。

《易經》概述

本「書」有一連串六十四個圖，英文稱為 Hexagrams，因係由名為爻的六條線組成，Hexa 來自希臘文，「六」之意，Gram 也由希臘文而來，意為「記號」「圖形」。中文稱「重卦」，意即「重複」之卦，因由三畫卦 (trigrams) 組成。重卦結合了兩個三畫卦。

三畫卦由或斷或連的三爻組合而成，共有八個，乃排列組合斷與連的三爻而得。

若從爻開始解釋整個系統，我們這樣說：宇宙間所有力量以「陰」「陽」兩種元素來象徵，那是整個系統的基礎。陰，是被動的，柔性的；陽，是主動的，剛性的。都來自「一」。這原始的力量，即元氣，分為二流，一陰一陽。從這兩種元素的互動，萬物得以存在。此二「爻」稱為兩「儀」，因係構成宇宙之萬物的基本要素。此意表達在這句話裡：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（註2）

二儀的活力來自一個名為「太極」或「道」的泉源。當我們達到這點，就進入了未知。對此未知人們總意見相左，有人承認超越者，有人不承認。對第二種人而言，沒有超越二儀的原理。

對承認有的人來說，超越者或許不爲人知，但卻透過原始二儀的活動自我顯現。

「一」超出我們的理解，但卻在二儀的活動中流露出來。二儀互動，使萬物存在。一切的存在、所有的發生都是二力互動組合的結果。基本的二爻，斷者（--）與連者（—）皆名之爲儀，前者稱「陰」，後者稱「陽」。有自「一」流出的一體力量與二元行動。這種行動從陰極走向陽極，其間有一切可能的組合。

若將陰陽二爻兩兩組合，可得兩爻的四個圖形，名之爲「象」，因其表徵宇宙的要素。「四象代表宇宙動的各面、時空相續的各面，乃按宇宙具體秩序而排列。少陽（☱）代表火、日升、東、春；太陽（☲）代表天、日中、南（暖）、夏；少陰（☵）代表水、日落、西、秋；太陰（☶）代表地、落日、北（寒）、冬。這個秩序表示氣升降的運行，集中於太陽（Sun），並以太陽來象徵。」（註3）

在此，立刻顯出《易經》的基本象徵。「象」，代表透過太陽、四季、四方而運行的宇宙基本動力。用此四象，我們就有了依能量、天體、時空而言的宇宙很簡單的象徵。

要表示宇宙秩序及人類命運的複雜性，此一象徵還太簡單，這是何以又把基本的二爻，三三而非兩兩地組合起來的原因。如此，即得名爲卦的八個三劃圖形，就是八卦，以之更充分地述說宇宙的繁複。英文所以名之爲trigram，因是三爻所成，其中四卦係於四象之下各加一陰爻，另四卦則各加一陽爻。

八卦的象徵價值比較清晰，我不解釋全部，而說明幾個，來看看這個系統是如何建立的。有四個陽卦，其初爻皆陽，由完整的線條表示；有四個陰卦，初爻都是斷開的陰爻。

震卦☳，代表雷、陽始動、旭日、東北、初春音訊。

離卦☲，代表火、日升、東、春……。（註4）

若將八卦排成一圓，置身其中，八卦即如萬物及整個動的宇宙的象徵。於此，八卦的象徵意義就十分明晰地顯示出來。八卦是六十四卦所從出的基本圖形。

若將八卦兩兩重疊，其一在另一之上，即得所謂的「重卦」。共六十四重卦，更複雜地表徵整個動的宇宙。

每一卦，按其合成，有一非常特殊的含意，後來會解釋。重卦彼此連續，也有其意義。《易經》在表達陰陽互動所產生的宇宙運行。這些重卦，可按人對運行所作的解釋以不同的次序排列。運行使重卦生氣蓬勃。

第一種次序，依邏輯產生律而得。這種陽力持續增長的邏輯次序，列出不難。我們先畫第二卦坤☷，全是陰爻，然後順某種次序以陽爻取代陰爻。在這系統裡，第一到第三十二卦，下卦陰盛，初爻皆陰。從第一到三十二卦，陽依次遞增。

從第卅三到六十四卦，下卦陽盛，初爻皆陽。如此，到第六十四卦，即純陽的乾☰。這是邏輯的陰陽次序，由極陰到極陽。我們也可以取相反的次序，由純陽☰到純陰☷。（註5）這種次序產生的方式可用數字來表示，以○表陰爻，一表陽爻，即可得000-000、000-001、000-010、000-011、000-100、000-101……的順序，而未卦將是111-111。（註6）

第二種次序，是具體的宇宙次序。這種次序結合了陰陽與陽陰兩種順序，由陰陽系統的第三十三卦開始。意思是，從第一卦初爻即陽，直到第六十四卦純陽。這個順序可能代表上行，到陽的極點，以乾卦☰表示。當陽力達到極點，再由陽陰系統中的第三十二卦開始下降。姤卦☴有五個陽爻，初爻為陰。陰爻漸增，直到陽陰順序裡的第一卦，即坤☷，全屬陰。此一順序，來自陽力遞增，然後又遞減。

第三種次序，即今採用的重卦次序，歸為周文王所作，與上述兩種不同的次序並不相稱。這種次序的出現當然晚於文王。如果我們要恰切地了解《易經》，我們必須回歸邏輯與宇宙的次序。

傳統所云該書之形成

若想明瞭其為《易經》基礎與主幹的思想，回顧古老的傳統，是很有趣的事。

襲用傳統一直認為，八卦是傳奇故事裡的伏羲所作，六十四卦則出於周文王之手。周文王大

約活在西元前一七一一—一二二年。起初，那並不是一本書，而是象徵性的宇宙畫像。構思這系統的人的確極富想像力，深深意識到我們能與整個宇宙及超越者建立關係的方法。我們可用一梵文字 *mandala* 說《易經》是：立於人、整個天地萬物與超越者間的巨大「曼荼羅」。

這些記號，人們確實以很實用的方式拿來占卜，但占卜者開始賦以更深的含意。他們按某種哲學思想的趨勢，來解釋三畫卦及重卦。「各卦之後都有兩段文字，即卦辭（整個卦的解說）與爻辭（組成該卦諸爻的解說）。」（註7）這兩段文字認係周公（死於西元前一〇九四年）所繫。因為該書乃周朝「始祖」文王與周公推衍、詮釋，故稱《周易》。

「該書本文」，即重卦及卦辭、爻辭，已附加許多註解。「釋義有七種。先是「彖」（解釋卦辭），然後是「象」（卦爻辭的抽象意義）。頭兩卦（乾☰☰與坤☷☷），又加上「文言」（強調其哲學或倫理內含）。六十四卦及其論述之後，接著有「繫辭」（附加言論）、「說卦」（論某些三畫卦）、「序卦」（論重卦次序）、「雜卦」（漫談重卦）。彖、象、繫辭各有兩部分，加上文言、說卦、序卦與雜卦，即成該書「十翼」。（註8）

我們還得提提這些文字的其他名稱。「繫辭」一如彖象，分兩個部分，稱為上、下。整個繫辭也稱「大傳」。

十翼之名，列之如下：

一、二，彖傳；上彖傳、下彖傳。

三、四，象傳；上象傳、下象傳。

五、六，繫辭傳或大傳；上繫傳、下繫傳。

七、文言；文言傳。

八、說卦；說卦傳。

九、序卦；序卦傳。

十、雜卦；雜卦傳。（註9）

有些別的名詞也得知道：陽爻稱「九」，陰爻稱「六」。

分析重卦諸爻，從下面的爻開始。如第一卦乾☰，全是陽，一爻爻分別解釋，從底下開始：「初九，潛龍勿用」。然後往上到第二爻：「九二，見龍在田，利見大人。」（註10）

從最底下的爻開始解析，因為我們必須從原初、開端說起。一切行動始於根源。只分析陰陽的相互作用是不夠的，還必須思考能量的來源。能量來自根源。

下一課我們會多講一些重卦的釋義。這課只是深入解說《易經》內含的起點。

註釋：

註1：Wing-tsit Chan（陳榮捷），*A Source Book in Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1963) p.263.

註 2 : 《道德經》，第四十二章。

註 3 : J. Lefevre (雷煥章) , in *Dictionnaire francais de la langue chinoise* (漢法綜合辭典) (Taipei: Ricci Institute and Kuangchi Press, 1976) Appendices (參考表) p.28: *Livre des Mutations, I-ching* (Chou-ii) (《易經(周易)》)。

註 4 : 同上書，頁卅九。

註 5 : 同上書，頁卅。

註 6 : 同上書，頁卅一。

註 7 : Wing-sai Chan, 同上書，頁二六二。

註 8 : 同上。

註 9 : *The I Ching or Book of Changes*, The Richard Wilhelm's translation, rendered into English by Cary F. Baynes, foreword by C. G. Jung. (London: Routledge and Kegan Paul, 1971) Vol.11, p.376.

《中文大辭典》，中文大辭典編纂委員會編，(台北：中國文化學院出版部，民國五十七年修訂版)第五冊，頁二〇〇。

註 10 : Wilhelm, 同上書，卷一，頁五、六。

《易經集註》(台北：文化圖書公司，民國七十八年)周易卷一，上經，乾卦，頁一、二。

【第七八課】

易經釋義

導言

《易經》釋義甚多，因其具有宇宙、哲學、倫理、文化、靈修種種的向度，任何人都可在其中認出自己。它表達了宇宙的無限發展，與人類不斷活動的歷史。

易是簡單、容易（中文「易」，是變化，也是容易之意）。它發出兩股力量：陰，是被動或雌性的力量；陽，是主動或雄性的力量。二者交感互動，依次產生萬物。此陰陽交感的觀念最初是否借自男女的互動，並不重要。其要點是：宇宙不只像陰陽家所直覺的，是個秩序井然的存在狀態，其中萬物相關互連，人與大自然形成一體；尤有進者，宇宙不住地變動，因為萬物永在交融相合。宇宙是個不斷活動的領域。（註1）

變化有多方面的作用。大註家各從不同的角度來看《易經》，並賦以不同的詮釋。用該書作占卜，所賦意義有限，在許多情況下，只作為一種魔術的工具，以含糊其意蘊。

邁向宇宙次序的合理解釋

本書引人去反省宇宙及人類社會「變化」的意義，也引人去反省變化背後的奧秘。此神秘之物不變，卻使萬物改變。《易經》註家有二人聞名於世。一是孔子，附於書中稱為「十翼」的註釋，歸他所作；二是王弼，生於西元第三世紀，註解《易經》，著有《周易略例》。（註2）

陳榮捷繼續介紹《易經》說：

在某些方面，其動採取圓形，就像陰陽家所說。但陰陽交感更重要的一面是，其進行的方向導致社會、道德與文化的發展。起初有太極，太極生陰陽，陰陽生四象。「象」字，也表示象徵、模式、觀念。就是說，由於那兩種宇宙力量的互動，釋放出所有模式、觀念、系統與文化。早先的三畫卦，如今有了全新的解釋。其斷與連的諸爻不再視為吉凶的因素，而看成是宇宙的力量。當含三爻的八卦，自乘而變為六十四卦時，即用以表徵一切可能的變化、境遇、可能性與慣例。如此，一個繁複的文化被想像成

一個可追溯其至簡起源的系統化、漸進性的發展過程。其宇宙論可能還天真、粗糙，但其哲學精神已十分明顯。不再是鬼神控制宇宙，其意願只能靠占卜發覺；而是有個宇宙力的自然運作，此力能客觀地測定、預言。「鬼神」，不再表示神性存有物，而是自然的力量，或冒險地說，就是自然律。有趣的是，甚至把萬物安上號碼試圖簡化存在為最簡單的公式。我們會看到，本書的理性特徵對宋明理學家有莫大的吸引力，他們常加引用。用哲學的話說，《易經》所產生的影響比任何其他儒家經典都大。（註3）

很明顯，以那個角度所作的《易經》詮釋，表示已朝宇宙的合理解釋邁進了很大的一步。事物的發生不只出於簡單的因果直線式互動，就像佛教以因果律解釋一切那樣。佛教因果律在因果順序上較屬直線，《易經》則有個多元的系統來解釋宇宙及人類行為規律的無限複雜性。人的活動的確包含在一個多元的世界裡，佛卻把其因果律局限在個人的道德因果關係中。在這方面，《易經》對宇宙及人類命運的看法，就豐富得多，但也留給我們更多的迷惑。

按簡單的律則不論能把萬物解釋得多麼清楚，此世仍然始終順服由超越者而來的推進力量。《易經》有如奧秘界正中央相當明亮的球體。以故，我們不應當只以唯理主義之宇宙詮釋來看《易經》……就像陳榮捷說的，「鬼神」不再是鬼神，但對整個宇宙來說，卻有個初始與終末的命運。

十翼的透視

我故意選某幾部分的註解，以其能開啓我們的心透視超越我們所居、所見，並易於納入法規、圖表的世界。《易經》通常印有一些註釋，即歸爲孔子本人所作的「十翼」，其中最重要的稱爲〈繫辭〉，分爲兩部分。其歸孔子，歷史或該書研究都未加以證實。

馮友蘭說：「孔子引申恆卦九三爻之意義，以教人須有恆，亦此類也。荀子亦常就卦爻辭之意義加以引申，以爲立說之根據。」所有這些例證都指出，日後世世代代「易已非止爲筮用之書，而爲涵有各種意義之書矣」。（註4）

現在我們要從多種引申義中，選宇宙及人活動之變化與超越界有關的幾面來看看，雖然還有許多其他可能的面貌，這卻是我們在本課希望加以強調的。

若以邏輯次序來排列，可以說，先是視萬物來自天地的交感互動。天以第一卦「乾」來象徵，地以第二卦「坤」來代表，二者則以天爲首。

天地間的關係，天的地位較高，〈繫辭〉上傳第一章就說：「天尊地卑」。但天非萬物的終極原理，因其產生萬物乃與地聯繫、融合。天地相互作用，一切方能解釋，如萬物的產生、男女的關係、帝國的秩序以及種種人際關係。但此二原理並不是根本的。《易經》未述基本原理，因

其超越天地。

有個初始之始……據馮友蘭說，《易經》註家的觀念乃借自道家的理論，由《道德經》下列名句而來：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。（註5）

馮友蘭說：

《易傳》採老學道之觀念，又採陰陽之說，以之配於乾坤，使之為道或太極所生之宇宙的原理。

關於此二原理之性質，《易傳》云：「大哉乾元，萬物資始，乃統天……乾道變化，各正性命。」（註6）

就是如此，我是說，天地與陰陽二原理相似。以這樣的角度看，天地相互有關，天非至高原理。在《易經》的綜合下，乾與坤都在受造界的層次上，內在於天地萬物。在這種情況下，很明顯，天並非中國哲學與宗教的至高原理，而只是兩要素之一，是「陽」的完美表達，一如地是

「陰」的完美象徵。

因此，爲了解釋二者的起源，應有更高的原理，一個統一天地二元的原理。就像馮友蘭在上述引文中談陰陽之後所說的：「爲道或太極所生之二宇宙的原理。」

讀《象傳》，很明顯，乾或天，在宇宙內行動，是創造的力量，但非絕對的力量……力量的泉源在宇宙系統之外。乾仍是「相對的」創始力量。「謙亨。天道下濟而光明，地道卑而上行。」（註7）

原文又說：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙。」（註8）很有趣，此文歸之於天的，《道德經》歸之於道。

這種天地的交感互動，在《繫辭》中非常明顯。其中發揮該主題，起筆即說：「天尊地卑……」然後一章章加以解釋。

易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。

原始反終，故知死生之說。（註9）

把這種心態與佛的心態相較，很有趣味。佛同樣體會到變化，卻推論出萬物無常、無我，以及自生死輪迴「解脫」的必要。注意，在此，「無爲」與佛的「解脫」是不同的觀念。

天地有如陰陽，其交相互作用是持續不斷的。〈繫辭〉上傳第一章即說：「卑高以陳……」（註10），我們可以繼續不停地說明〈繫辭〉所述的這種交感互動，但有時原文會離此互動以達於道，或天地、乾坤兩個次原理的原理。

超越二元與變化的統一原理

〈繫辭〉中突然出現更深奧難解的句子，使陰陽二原理合為一體。

前面引過《道德經》的一段話：「道生一，一生二……」。馮友蘭在此引文後接著說：

《呂氏春秋》亦曰：「太一生兩儀，兩儀生陰陽。」《禮記》〈禮運篇〉亦曰：「禮必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽。」《易》〈繫辭〉亦曰：「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」又曰：「一陰一陽之謂道。」（註11）

所引最後一句是中國思想的基礎，與道家思想體系全然吻合。這是整個中國哲理文學最重要最動人的文句之一。接下去的一段話是：

一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。仁者見之謂之仁；知者見之謂之知。

百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。（註12）

讀原文，見其似指：道在人的活動中。可能僅意謂著陰陽合作的生道，非道絕對自存，道在萬物及每個人內。

事實上，那段話已被解釋成，非指道在萬物中，而指絕對之道是萬物的根源。那段話指出，陰陽來自於道。這的確是焦循（一七六三至一八二〇年）所作的解釋。

焦循云：「一陰一陽之謂道，分於道之謂命；形於一之謂性。分道之一，以成一人之性。合萬物之性，以為一貫之道。一陰一陽，道之所以不已。」（註13）

馮友蘭接著說：

此所說道與性之關係，正如道家所說道與德之關係。道指萬物全體之所以生之原理；而人物之性，則所分於道之一部分也。（註14）

在这一切之中，有一偉大的真理。道是萬物的第一原理，永遠由陰陽之動得一新的「完成」。陰陽連續的動，使道永遠「生氣蓬勃」，並在萬物內有力地活動。

由上所述顯出，一切變化使人推定有個不變的原理，這個原理是一切變化的起源。同時，道的絕對、唯一，及其統一力量，不斷在陰陽的交感互動中顯示出來。

我們可用基督徒的眼光來看「一陰一陽之謂道」這句話。受造界的一切變化及人的活動，指出道是萬物的原理，在此，道，天主本身，是萬物的原理。人生各種關係，若我可以這麼說，即陰陽的產物，乃是天主，終極原理，行動與臨在的「再現」(recreate)。萬物的互動顯出上主普世性的臨在。在愛中，天主發光有若二原理相互作用的「結果」。在每個愛的行動中，人覺出天主是「愛」。此基督徒的真理，在《易經》中已萌芽。

再者，同樣在《繫辭》上傳第五章，我們看到末尾這句謎般的文字：「陰陽不測之謂神」。以後我再回來看看這一句話。

要結束本課，我們最好是介紹王弼對《易經》的註解。在其七部分的小書《周易略例》中，王弼（二四九～二六六年）解釋《易經》的主要原理。其一是：多不能詮釋多，而要假定一的存在：

夫象者何也？統論一卦之體，明其所由之主也。夫眾不能治眾，治眾者至寡者也。夫

動不能制動，制天下之動者貞夫一者也。故眾之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必无無二也。（註15）

對我們而言，重要的是此一、此原理、此根源並未隨之變動。王弼注解《易經》復卦說：

復者，反本之謂也，天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无，是其本矣。

（註16）

陳榮捷評論道：

此處，王弼說，天地之心只於靜態中可見，甚富道家特性。理學家也像王弼，非常重視《易經》此卦，但他們堅持天地之心是在動態而非靜態中可見。程頤（程伊川，一〇三三至一一〇七年），就說：「先儒皆以靜為見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也。」（註17）

是的，但道家會回答：程頤不明白此「動之端」超然於動之外，而處於「靜態」。王弼正是強調這個事實：所有變化都指向一個原理，一個超越所有變化的泉源。這才是切合《易經》的看法。如果我們用《道德經》的話來看同一個問題，可以說，超越所有變化，在起初有「常」。靜觀者若按下列引過數次的原文去做，當達全然之靜時，即可覺知此常。

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。（註18）

結語

整部《易經》在象徵性地陳述宇宙中所發生的一切。在「重卦」中並不能領悟萬物的基本原理，註家卻指出：動需要靜，多需要一。由重卦及其註釋流露出的這個經驗，表達了中國靈修的一面……我們會發現此一靈修的許多其他表現。

註釋：

- 註 1：Wing-tsit Chan (陳榮捷)，*A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963) p.262
- 註 2：王弼著，《周易略例》，見：清·王謨輯，《增訂漢魏叢書》(一)，(台北：大化書局，民國七十一年初版)。
- 註 3：Wing-tsit Chan，同上書，頁二六三。
- 註 4：馮友蘭著，《中國哲學史》(上海：商務印書館，民國廿三年初版)，頁四九九。
- 註 5：《道德經》，第四十二章。
- 註 6：馮友蘭，同上書，頁四六四。
- 註 7：馮左明編，《易經集註》(台北：文化圖書公司，民國七十八年)，謙卦，象傳，頁廿八。
- 註 8：同上。
- 註 9：《易經集註》《繫辭》上傳，第四章，頁九十四、九十五。
- 註 10：同上書，《繫辭》上傳，第一章，頁九十二。
- 註 11：馮友蘭，同上書，頁四六二。所引《易經》文，見《繫辭》上傳，第十一章、五章，《易經集註》，頁一〇三、九十五。

註12：《易經集註》，同上書，〈繫辭〉上傳，第五章，頁九十五～九十六。

註13：馮友蘭，同上書，頁四六三。引自焦循撰，《論語通釋》釋「貫忠恕，見「叢書集成續編」（台北：新文豐出版公司，民國八十年），第卅四冊，頁七五〇。

註14：馮友蘭，同上。

註15：王弼，同上書，明象，頁二六七。

註16：馮友蘭，同上書，頁三二〇～三二一。亦見《周易》，王弼注復卦，象傳。

註17：馮友蘭，同上書，頁三二一。引文見程頤，《易傳》，周易上經卷第二，復卦，頁一二四。

註18：《道德經》，第十六章。

【第七九課】 書經與他世

導言

《易經》（或周易），讓我們一瞥那超越宇宙一切變化的奧秘。透視變化，會對其後的奧秘有種內在的知覺。這是個神秘的世界，其存在須透過象徵方能覺知。《易經》的整個系統真的是人造的，十分花費心思，但對神秘世界卻絲毫未予明說。超越界，仍然是個謎。

中國歷史上還有別的傳統，本課及下一課，我們要提出兩種。第七十九課講《書經》（尚書）所見的他世（other world），第八十課則看《詩經》如何陳述他世。這兩本書所代表的傳統十分相似，但與《易經》的方法截然不同。此二書中的他世活潑生動得多，有能看、聽、照顧下地百姓的神明。在這兩本書裡，我們看到，大約二千五百年前，中國人如何注視天並與之建立關係。至今許多中國人對天及超越界仍有同樣的態度。

中國的宇宙觀

在此，我們必須了解上古時代中國人如何與神秘的超越界建立關係。這關係真真正實是神秘的。這是我們要講的很重要的一點，因為通常人們說中國人很實際，並「不神秘」。對這個問題，林語堂作了很好的說明：

當我們想到中國文化，一般印象是，那是人性的、唯理主義的、易於了解的一種文化。中國人的氣質，整體來說，是人文主義的、非宗教的、不神秘的。那是真實的，但也不過有某程度的正確性。我完全同意中國文化是人文主義的，但不同意中國文化不神秘，因為任何有寬廣、深刻靈修基礎的文化，某方面來說，必然是神秘的。（註1）

林語堂所了解的神秘經驗，不是基督徒透過神視、神魂超拔而與神界有關的那種神秘經驗，而是植根於人性經驗的一種神秘經驗。這種神秘經驗與神聖的一位無關，大多時候是對事物的神妙所有的神秘知覺。這是老子與道家大師的宇宙密契，也是隱藏在儒家思想底下的神秘經驗。儒家思想體系，荷蘭漢學家德古特（De Groot）造了個新字，名之為 Univesism（宇宙觀）。

在商朝的宗教傳統中，我們已經發現一種宇宙觀，有設計清晰的結構。在宇宙萬物之上，有「上帝」（或帝）；整個神界居住著神明、鬼靈與祖先，人透過祭獻、占卜與此界建立關係。此一字宙觀是高度神秘的，與萬物有靈論（animism）深深連結在一起。這日後將呈現為道家的思想潮流，似乎已與商人對神秘自然界的本態度有深切的關聯。

時序推移，周人約於西元前一〇〇〇年取代了商，帶來了天的崇拜。在中國文化中引進天的崇拜，對中國人的宗教態度有很大的影響。可以說，中國思想沿著兩條不同的路徑開展，都可名之為「宇宙觀」。其一後來出現於道家，以無結構的方式，沿著生命之路與宇宙發生關係。這大概就是「道術」。《莊子》第三十三篇〈天下〉，對此有所論述。莊子說：

古之所謂道術者，果惡乎在？曰无乎不在……聖有所生，王有所成。皆原於一。不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。

這種理論是真正的宇宙觀，是道家的宇宙觀。儒家也有高度結構化的宇宙觀。克萊森奈（Helmut von Glasenapp）描寫德古特所述之宇宙觀說……

宇宙觀，是以宇宙為中心，論及其各個部分與現象的理論。此論，在努力使天、地、

人和諧一致。於此理想秩序的頂點，立有中國的「天子」（古代也稱「王」）。這個教導（teaching）的基本原理是「道」，是表現於大自然、道德與儀式中的世間法。因此，以最廣的意義來說，此一教導可稱之為「道教」，即使不曾有個特殊形式的宇宙觀賦有此名。回溯古老的年代，大約西元前五〇〇年，即發現此宇宙觀已有兩個不同的分支：道家與儒家。那時，其偉大的創始者孔子與老子，把這兩種相反的學說巧妙有加地陳述了出來。（註2）

人生的理想，是跟宇宙相互融合地生活的。這來自與大自然深切的交融感。與宇宙的此一融合，儒家與道家已用兩種不同的看法擬想出來。可以說，兩種思潮都在《易經》找到其表達的方式，因此中蘊含著整個中國文化深處的一體性。我們會看到，《書經》對此一切的應用。

《書經》裡的人與超越界

《書經》裡，關於天對人的態度，有明晰的指陳。主要的一個觀念是「天命」。道家傳統可視為人與天的深刻關係，內造於人性中的關係；而今，這在儒家，明顯呈現為天意。起初，最重重要的是天，後來強調「天命」，最後則把重點放在「性」及由之而來的人際關係「仁」與「德」

上。

自古，中國有個宗教，類似其他地方的宗教。

我們發現，大多情況下，是相信種種的神明，相信祖靈，相信名之為上帝或天的無上能力，相信靈魂的存在。（註3）

中國基本宗教的這些成分，也是中國靈修的基本要素。「中國人的精神」就以這種架構開始成形。

靈魂分成魂（天的成分）與魄（地的成分），的確反映著早期的陰（負性宇宙力量）陽（正性宇宙力量）學說。陰陽的交感互動產生一切可能的事、物與情境。（註4）

商代，人們藉著占卜，與神明、祖靈接觸，期盼由之獲得解決問題的答案。這是一種很順從的靈修型態。可是人們漸漸了悟，神明與祖靈並非事事知曉，於是轉而他顧，去尋找問題的解答。這使中國人走向了人文主義，但卻未與天的能力、意志分離。若商代強調依靠神明，漸漸出現的新觀念則是「德」。德屬於人，但視之為天的恩賜。

當西元前一一一一年周克商時，並未聲言其統治特權基於神權或神力，而是以德為基礎。其決定性因素，無疑是人文主義的增長。那時，中國正進入鐵器時代，新的工具、器皿、貿易與城鎮紛紛出現，只有人能解決的新問題也隨之而來。因此，他們開始強調人、人的能力，最後強調人的德性。

是在這種情況下，「天命」的理論發展了出來。商（西元前一七六五～前一一二二年）取代了夏（西元前二二〇七～前一七六六年），而後周（西元前一一二一～二二二年）又取代了商，他們聲稱，因其末代君主得罪了百姓，天收回成命。顯然，周所以能續享天命之付託，唯一可靠的方法是修德……有首詩唱出了這點：「無念爾祖，聿脩厥德。」（註5）

就像陳榮捷說的，這種人文主義的心態，並不表示反對至高的存有（或實體），而只意謂著走向至高存有的新態度，以及與之建立關係的新方法。可以說，一種新的靈修，人文主義的靈修，正逐漸成形。人們仍信天之全能、鬼神之存在，但卻取得了真正的自治權。

天不再與人同形同性，而成了道德存有，或更好說道德實體，而且是道德律的根源。

天統治，但不控制。（註6）

人最重要的事，變成他的德性；而要與天接連，則在於天賦的「恆性」。據陳榮捷說，此一恆性基本上是道德的。

《書經》〈湯誥〉，乃商始祖湯王征服夏都歸來所宣布的文告。事約發出於西元前一七六五年，此歷史性記錄極可能寫作甚晚，也許是在周初，中國新主想使其克商行為正當合理。不論如何，我們引述下文來表示周朝的天人關係：

王曰：嗟！爾萬方有眾，明聽予一人誥。惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟后。（註7）

文中有二詞非常重要：一是「衷」，陳榮捷譯為「德性」（moral character），理雅各譯為「道德感」（moral sense）。觀念相同。此「道德感」是一種「善」。有些註者說「衷」等於「中」。意思是，天已把善與誠的準則置入心中。

另一詞更重要，即「恆性」。這個觀念與孟子所說「恆心」有關。（註8）但孟子說唯士能有「恆心」，《書經》卻以湯之口說出更深的一層，「性」的層次。湯清清楚楚的說，每個人，

即使未受任何正規教育，都有天賦的善性。若人循此性之小徑前行，即順與天一致的道德之路邁進。

因其德性，天乃賜天命，並收回復末代夏王之天命。當末代商王失去天命，天又賦給周。「周之征服者的首要工作，是使戰敗之君主『節性』」，原文說：「節性，惟日其邁。」（註9）據陳榮捷看：

這是中國思想史上，持續不斷以強調人性為主的開始。其次，我已指出，他們所了解的報應，在於人性基本上是道德的。（註10）

中國靈修的要點，就是透過其為「天子」的王或帝，與天建立關係。天子負責天與人類的和諧。對其臣民而言，他們與天建立關係，在於順從天賦的內在本性。那種不建立在祈禱、祭獻上，而建立在依人性之善而有的善良道德生活上的靈修，即以順性為根基。

與自性一致的觀念，是中國靈修的基礎。與自性深處一致，即與天一致的「內在」面。因為天已賦給每個人一種能力，使人能知天意，並按所見的天意行動。

《莊子》與《淮南子》中，來自天的深心能力（或能量），稱之為「天機」。這是儒家、道家同一觀念的另一面；佛教亦然，因其人性即佛性。此內在實體，在人性深處，用不同的方式來

看，多少是鮮活有力的。天機真的是種能力。《辭源》裡，「天機」的「機」，解釋成「眞性」。在此，我們觸到了中國靈修的基本點。「機」，字面上是機械，故可視爲一種「彈簧」（有如機械的彈簧）。那不只是一種天象或光明的發放，那是一種動力。對此「天機」，當我按道家傳統講其宇宙觀時，會多給些參考資料。

註釋：

註1：Lin Yutang (林語堂) 編，*The Wisdom of China and India*. (New York: The Modern Library, 1942) Part two: *The Wisdom of China*, Introduction, p. 567。台北經文書局複印。

註2：Helmut von Clasenap, *Non-Christian Religions: A to Z*, (New York: Grosset & Dunlap, 1963) p.52~53。

註3：Wing-tsit Chan (陳榮捷) · *Religions of China*, in *The Great Asian Religions*, by Chan, al Faruqi, Kitagawa, Raju, (London: The Macmillan Company, Collier-Macmillan Limited, 1969) p.99.

註4：同上。

註5：同上。引文出自《詩經》〈大雅·文王之什〉。

註6：Wing-tsit Chan，同上。

註7：屈萬里著，《尚書釋義》（台北：中華文化出版事業社），附錄三，僞古文尚書，〈湯誥〉，頁一七六。

Wing-tsit Chan, 同上書, 頁一〇〇。

綏, 安也。猷, 道也。

註8: 《孟子》, 第一篇, 梁惠王上, 第七章。原文為: 孟子曰: 「無恆產而有恆心者, 惟士為能。若民, 則無恆產, 因無恆心。苟無恆心, 放辟、邪侈, 無不為已。」

註9: Wing-tsit Chan, 同上書, 頁九九。

原文出自: 《尚書釋義》, 同上書, 《周書·召誥》, 頁九三。又見: James Legge, *The Chinese Classics*, Vol.3, *The Shu-ching* (尚書), (台北: 文星書店, 民國五十五年二版), 頁四二九。

註10: Wing-tsit Chan, 同上書, 頁九九。

【第八十課】

詩經

導言

前幾課可能給人的印象是：中國傳統中，人與超越者的關係非常含糊不清、深奧難解。若我們只看《易經》及其詮釋，這種印象的確很正常。但有些別的經書，其中人與超越者的關係就明顯得多。本課我們大多要根據《詩經》。《詩經》是歌集，許多歌非常流行，人與另一世界的關係每以十分明確的方式表達。

主要的現象，不像《易經》以象徵表示，而都具體陳述，如天、地、人、五行（水、火、木、金、土）、祖先，都很實在，然後是自然現象：雨、日光、熱、冷等等。人不與以象徵表示的神秘實體建立關係，而與具體實物有關。《詩經》裡，人與大自然及超越者，多半是與天及祖先的關係，有很真實、詩意的想像。這是另一種宇宙觀。

因為這門課的第四部分，是在努力深入了解中國靈修的基本潮流，《詩經》即顯示人文主義

向神界簡單開放的一本書。正如陳榮捷所說：

若有一詞能表達整個中國哲學史的特徵，該詞就是人文主義（humanism），不是否認或輕視至高權能的人文主義，而是明言天人合一的人文主義。由這方面來說，人文主義從中國歷史的開端即支配了中國人的思想。（註1）

商朝，一切仰賴神秘神祇的意志；周朝，則不再如此。

人的命運或朝代的未來，寧願依靠德性，而不仰賴某神秘物的歡心。從商到周，精神力量明顯有徹底的發展。（值得注意的是，商朝的觀念與事件都記錄在甲骨上，甲骨上找不到「德」字，德卻是周朝早期文獻上的關鍵字。）商代，鬼神對人的影響幾乎是絕對的，因為沒有要事是不先尋其同意的，而周人（西元前一一一一至二四九年）的居處卻由統治者管理。正如《禮記》所說：「殷人尊神，率民以事神；先鬼而後禮……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。」（註2）

《詩經》裡，人與神界所關係清晰而明顯。雖然人發現了他的道德自治權，仍然承認他依賴

超越者的能力，即仰賴神力。

天及帝：與天子的關係

中國古代，於周初引入天的信仰，但仍清清楚楚相信上帝，又不禁止信奉其他諸神。就像馮友蘭說的：

於百神之外，又有天、帝。《尚書》〈湯誓〉云：「有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝，不敢不正。……致天之罰。」（註3）

在這樣的文字裡，天顯然是有位格的實體，有位格的神，和上帝一樣。湯王與至高權能的關係，表現在兩個名字之下。但我們現在所看的乃是湯王的態度。他對天與上帝的旨意非常尊重。「天意」不只是非位格的命運，不像天命，通常懂成人不可知的某神秘事物。湯王的態度，顯出一種孝愛之心。

這在《詩經》中顯得尤為清晰。其中又見天的善意與王的德性有關。起初比較強調與天、帝的關係，後來比較強調德行。這就是說，「靈修」起初比較建立在與另一世界的「關係」上，後

來日益與人的內心態度有關。在這方面，中國靈修的進展是很清楚的。

《詩經》有道：

假樂君子，顯顯令德。宜民宜人，受祿於天。保右命之，自天申之。（註4）

《詩經》的氣氛與《易經》非常不同。《詩經》裡，天對文王說話的方式，讓我們想起天主對達味說話的模樣。但是天主對達味有種態度，在《詩經》中卻找不到。達味沒有聲稱有德，不是因為他的德行而天主愛他，達味知道他是個罪人。中國的天對罪人卻不表慈悲，這可能是中國人強調德行的理由。天主之愛有種深度，並未表達在古老的中國傳統內，這是標準的中國傳統對罪沒有深刻見地的原因。其危險是誘使人假裝「正義」……並以德行而非愛為靈修的中心。

帝謂文王：「予懷明德，不大聲以色，不長夏以革。不識不知，順帝之則。」（註5）

上帝是大能的。王的至高權威與天的至高權威當然有關。天子在天與下民間居關鍵地位，這對所謂天子的「靈修」十分重要。他必須遵從天意，下民方能仿效其德而順天。意思是，天子當有雙重的關注，既與天和諧，也作天人中介。此意在下列詩歌中以詩的韻味表達了出來。

倬彼雲漢，昭回于天，王曰：「於乎！何辜今之人！天降喪亂，饑饉薦臻，靡神不舉，靡愛斯牲。圭璧既卒，寧莫我聽！」（註6）

評論了《書經》、《詩經》，以及佛、道兩家宗教與靈修之演進後，陳榮捷結論道：

中國宗教有好幾個重要特徵，世世代代一直都很顯著，那就是：對天的信仰、報應的道德解釋、德性與善行的不朽，以及強調宗教祭獻中的道德效力。這些明顯地深深植根於古代原始宗教與薩滿教（shamanistic religion）之中。（註7）

天人關係

本課第一部分，我們講了君王或天子與天及上帝（或簡稱帝）的關係。但是，古代中國靈修還有另外一面，至今仍在人心深處，雖然他們可能知之不詳。

基本原理是：天使人存在，賦給人才智與道德律。此道德律深深銘刻在人心深處。

天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。（註8）

另一首說：

天之膺民，如堦如麓，如璋如圭，如取如攜。（註9）

天俯視我們所做的一切，因此我們應當敬畏祂。聖經有同樣的心態。大地無處可逃離天主的眼目，這是超越性的一種特徵。天主在高處注視大地四方。由這個角度來看，可以說，那個時代的中國人，的確有一種往向超越的靈修，他們藉著我所謂的上門（upper gate）會晤天與帝。那時，已有人走內在之路，下一課我們按《莊子》第三十三篇〈天下〉談道家神修之起源時，就會看到。

《詩經》有道：

敬之敬之，天維顯思。命不易哉。無曰：「高高在上」。陟降厥士，日監在茲。（註10）

天鑒察我們所做的一切，這是我們必須敬畏祂的原因：

昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍。（註11）

但此天也是我們的父母。對天的這種想像沖淡了對天的畏懼。這種敬畏在《詩經》許多篇章裡清晰可見。

悠悠昊天，曰父母且。無罪無辜，亂如此慙。（註12）

在天面前表露心跡的這個官員，不明白何以他未曾犯罪，卻要受這麼多的苦。

我們可以加倍引證《詩經》，而得到人與天及上帝之關係的一張美麗圖畫。天與上帝都被看成是有位格的，天人之間也有持續的關係。從《詩經》所得的中國靈修新圖，與《易經》流露的靈修迥異，與《書經》的靈修則部分相似。《書經》的觀點較為歷史性，也較「政治性」（若我可用該詞），因為《書經》多論及君王與高官的靈修。

《詩經》裡，我們看到中國社會的各個階層，從君王到尋常百姓。當時中國人全部的生活都呈現其中。眼界的確含蓋宇宙。整個宇宙、有日、月、星辰的物質天空，都包含在此靈修中。不

是與月神、星神、風霜雪雨之神有關，而是與種種自然力本身有關。此一靈修可能在知識分子當中已經喪失，卻仍是一般民衆日常生活裡不斷接近天與大自然的基礎。

《詩經》讓我們想起聖詠……在這些書裡，我們碰到人面對生活、苦痛、戰爭、仇恨、自然災難而有的一切憂慮。對人類糾纏在宇宙所有現象中，有種深刻的覺知。

《詩經》給我們一種新的「宇宙觀」(Universism)，與萬物的和諧滿含其中。注意到《詩經》並非充斥著神明，非常重要。其中有天、上帝、祖先、鬼神，但這些神靈卻分別出現。《詩經》不像一般廟宇充滿神明，其宗教氣氛非常單純。諸神監視萬物，但其臨在卻仍被忽視。

無曰不顯，莫予云覲。神之格思，不可度思，矧可射思？(註13)

關於人性，我們看到，根據《詩經》，乃是善的，但甚少持之以終。要保持性善，須努力修德，而此德可悅樂上天。

天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。(註14)

對人性的這種看法，可能有點悲觀，但整體來看，《詩經》的氣氛是樂觀的。當中國進入一

個歷史的新階段，進入周帝國時代，為建立偉大的國家與百姓，充滿了生命與活力，中國有如百花怒放。這些民衆不斷與天有關。《詩經》顯出的靈修是單純的，非常人性，並向超越實體開放。

註釋：

註1：Wing-tsit Chan (陳榮捷)，*A Source Book in Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1963) p.3.

註2：Wing-tsit Chan，同上書，頁三。引文出自：《禮記》卷五十一，表記第卅二。見《禮記集解》（台北：商務印書館，民國五十四年）。

註3：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁五四。

註4：《詩經》，大雅，生民之什，假樂。

註5：《詩經》，大雅，文王之什，皇矣。

註6：《詩經》，大雅，蕩之什，雲漢。

註7：Wing-tsit Chan，同上書，頁一〇〇。薩滿教，東北亞以迄西亞草原游牧民族崇拜天、自然與靈魂的共同信仰。薩滿有巫師、方士之意，指能通靈的男女。

註8：《詩經》，大雅，蕩之什，烝民。

註9：《詩經》，大雅，生民之什，板。

註10：《詩經》，周頌，閔予小子之什，敬之。

註11：同註9。

註12：《詩經》，小雅，節南山之什，巧言。

註13：《詩經》，大雅，蕩之什，抑。

註14：《詩經》，大雅，蕩之什，蕩。

【第八一課】 道家傳統

導言

看過《易經》、《書經》、《詩經》所流露之中國靈修傳統的不同面貌，現在我們要進入中國靈修的另一種潮流。這在老莊著作、各種靜觀法以及道教禮儀中，將達其全盛。

本課我們不再重複第二冊五十六、五十七兩課有關老莊的討論，而提出莊子所了解的道家起源。

道家的思潮起源於中國文化之初始，甚至更早，因其思想深深植根於人心深處。

道術

道家聲稱道家思想可上溯聞名的黃帝（被視為中國文化的始祖），不是沒有理由的。我們不

設法窮追，只透過莊子的眼來看看道家神修的起源。據某些歷史家說，莊子大約生於西元前三六九年，但難定確切日期。西元前五〇〇～三〇〇年間，道家思想已然盛行，然其哲學的頂峰卻在數世紀的尋「道」之後才出現。就像布樓費（John Blofeld）寫的：

讀哲學著作，可能誘使我們相信道家是老莊的創作。但我們必須記住，在哲學系統形成以前，古先知明白那是一種生活方式：道術。……可在老子《道德經》與《莊子》書中看出的思想潮流，有如大樹的最後開花，其根自太古時期已伸入黑暗的地裡。（註1）

他又寫道：

最初我訝異的是，發現縱然臆測廣為流傳，老莊卻非道家最初的創始者。他們不過是開滿灰白老樹的明顯花朵，即使在他們那個時代，約二五〇〇年以前！（註2）

「的確，我們若發現道家運動的開端，《莊子》本身，第三十三篇《天下》，可引領我們上溯更古遠的年代。事實上，在朦朧遙遠的過去，存在著秩序的神秘原理，使道家大師得以掌握，

並精心構思成一個系統：「世得其序法」。（註3）

《莊子》第卅三篇，寫出有史以來各哲學派別的發展史。莊子把其中國思想史盡可能推向過去，試圖抵達百家思潮的起源。這段歷史可視之為中國靈修史。《莊子》有道：

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：无乎不在。曰：神何由降？明何由出？（註4）

文中很明顯，在講求治理天下與人類社會的不同派別所用的許多方法間，莊子作了一個區分。這些治天下的方法乃基於人的智慧，都是人的方法，莊子卻想轉移我們的注意力去注意智慧的來源，不論是聖人智慧或君王的智慧。道家運動的創始人是最早有興趣發掘聖人、君王智慧之起源的，當然，聖人優於君王。《莊子》一文把其他派別的「方術」與返本探源的「道術」分開，「道術」遠比「方術」基本、屬神。對我來說，似乎「方」（法）字與較屬經驗、比較實用的東西有關，而「道」則指較為基本、實質的事物。道術是探索本源，探索上文所說的「神」。在「方士」與「道士」之間有同樣的分別。方士成爲道教的「法師」，道士則爲與道有關的人。古代方士與現代法師，都是明白如何以實用的方法與神明鬼靈來往的人。

上文莊子自問：「神」由何而來？「明」由何而出？這兩個字在道家傳統中非常重要。二者

究竟來自何方？答案是：

聖有所生，王有所成，皆原於一。

在此可見回歸於一的原理。這種尋一、守一，在道家思想中是基本的。現在又要引《史記》的話了，因其寫出道家運動的特色：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。（註5）

圓滿的等級

上面所引的道家理論，確實符合莊子所說，合乎他按「道術」解釋圓滿的不同等級。

不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。

此文十分重要，因其提出一連串道家典籍常用的詞。我們要注意其中「宗」字的含意。「宗」代表祠堂，由一屋頂「宀」及下面的「示」字組成。「示」表「由上而來的影響」（註6）。魏格神父（Fr. Weiger）說，上面平行的兩橫是古「上」字；三條直線代表天上懸掛之物，如日、月、星辰，其變化及向人揭示超越的實體（據雷煥章神父說，甲骨上「示」字代表祖先牌位，那是祖靈所居之處）。如此，「宗」字含意已明，表示根源、基本的事物。天人，是與最後根源建立關係的人。

至於圓滿的最後等級「至人」，乃是全然忠於自性的人，是真實的人。這假定人性是善的，所以圓滿的最高等級是「至人」，也是「真人」。真人一詞比至人較常使用。「真人」，達終極圓滿者，在道教史上，自始至終都用此詞。

循道之路修持圓滿

莊子從基本原理逐漸把我們引入更實際的事件，說明「道術」不只是在我們存有深處達至的事物。這「道術」很實用。在此，他又以古代的大聖為典範。

莊子一開始先描述「聖人」的特質：

以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。

簡單數語。道家最初的神修運動並不看目標，而是看根源，後來才看目標。他們不把道看成靜觀的對象，而是初始的根源。

以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。

一切政府法規、社會關係，都來自這些原理。古代人人安居樂業、豐衣足食。
莊子極力讚賞古代的聖人。把過去理想化太容易了！

古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。

讀莊子〈天下篇〉開頭，我們看到，對他來說，這些古代的大聖事事都很完美，其德與行縈繞浸潤著所有人類及整個宇宙。當然，其時往矣，但其「明」（智慧）卻在「史」及其他經書，如詩、書、禮及已軼失的樂經中，傳遞了下來。從中我們還可找到古聖偉大「道術」的蛛絲馬跡。

明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士縉紳先生，多能明之。

以上引述的「鄒魯之士」，似指實人孔孟：孟子生於鄒國；孔子生於魯國。但對這兩位儒家大師作如此的讚美，一般不認為出於莊子的手筆。但所提諸書卻屬儒家經典。

莊子說：後來，古大聖的古老智慧散落百家，各家僅保有其部分而已。

後世之學者，不幸不見天地之純、古人之大體，道術將為天下裂。

每家各持古聖智慧的某些東西，卻無一能見其整體。莊子接著提出不同的思想派別：百家。就在古道術喪失殆盡之時，兩位哲人關尹與老聃重新予以發現。

關尹、老聃聞其風而悅之，建之以常无有，主之以太一。以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。（註7）

然後莊子繼續說了很美的一段：

關尹曰：「在己无居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人，而常隨人。」

莊子又談到老子。我不引整段，因為老子的言論我們已知道，我只引那段的開頭。

老聃曰：「知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷。」

於關尹、老聃這段末尾，莊子喊道：

關尹、老聃乎，古之博大真人哉！

註釋：

註一：John Blofeld, *Taoism: The quest for Immortality*, (London, Boston, Sydney: Unwin Paperbacks, 1979) 此

書一九七八年已在美國出版，書名稍異：*Taoism: The Road to Immortality*, (Boulder: Shambhala)

註2：同上書，序言，頁六。

註3：Yves Raguin, "Seeking God in Taoism", In *The Way*, London, October 1961, p.303.

註4：《莊子》，第卅三篇〈天下〉第一段。以下引文同。

註5：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁二二一。引自：司馬遷著，《史記》，卷一三〇，太史公自序第七十，錄自其父司馬談《論六家要指》。

註6：Leon Wiegert, *Chinese Characters, Etymological lessons*, no.3D.

註7：《莊子》，第卅三篇〈天下〉第五段。以下引文同。

【第八二課】 孔子與中國靈修(一)

導言

現在我們來看看孔子，他是形成中國靈修最重要的人物。每個人都同意，儒家不是宗教，而只不過是一種人文主義者的學說，我們卻禁不住相信那種靈修仍屬宗教的範圍。因為人是身、心、神 (spirit) 所組成，賴靈魂而有生氣能活動，所以靈修基本上是人之為人的實際。這是心理學家難以承認的，因為他們把自己的研究局限在心的層次上，不敢進入神的神層。但卻是在人的神層上，人與至高神有關。至高之神，那無上的存有，我們稱之為天主。

神性的人文主義

一九五八年，四位中國哲學家在香港《民主評論》上刊出〈為中國文化敬告世界人士宣言〉。

這個宣言雖以中文寫成，卻是針對西方，為的是提醒西方人士：在中國存在著一種深刻的靈修思潮。這是西方人所忽視的，因為他們對歷史或哲學的研究，及對福傳的渴望，已使他們有先入為主的成見。一個學生也許熱切追求漢學的研究，但卻可能誤解中國人文思想的深度。

一個自以為是在用自己之生命心血，對人類過去之歷史文化作研究者，因其手邊只有這些文物，於是總易忘記此過去之歷史文化之本身，亦是無數代的人，以其生命心血，一頁一頁地寫成的；總易忘記這中間有血、有汗、有淚、有笑、有一貫的理想與精神在貫注。因為忘記這些，便不能把此過去之歷史文化，當作是一客觀的人類之精神生命之表現。（註1）

該文作者解釋他們所說「中國文化中的精神生命」意義為何：

對於中國文化，好多年來之中國與世界人士，有一普遍流行的看法，即以中國文化是注重人與人間之倫理道德，而不重人對神之宗教信仰的。這種看法，在原則上並不錯。但在一般人的觀念中，同時以中國文化所重的倫理道德，只是求現實的人與人關係的調整，以維持社會政治之秩序；同時以為中國文化中莫有宗教性的超越感情，中國之

倫理道德思想，都是一些外表的行為規範的條文，缺乏內心之精神生活上的根據。這種看法，卻犯了莫大的錯誤。這種看法的來源，蓋首由於到中國之西方人初只是傳教士、商人、軍人與外交官，故其到中國之第一目標，並非真為了解中國，亦不必真能有機會，與能代表中國文化精神之中國人，有深切的接觸。於是其所觀察者，可只是中國一般人民之生活風俗之外表，而只見中國之倫理規範，禮教儀節之維持現實之社會政治秩序之效用的方面，而對中國之倫理道德，在人之內心的精神生活上之根據，及此中所包含之宗教性之超越感情，卻看不見。（註2）

宣言的作者，尤其非難傳教士，透過基督宗教的觀點來看中國文化，其目的乃在歸化中國人信奉基督宗教。今天，許多傳教士的心理已經改變，他們遵循梵二大公會議的訓導，願意加深對中國文化的認識與了解。因為梵二要求傳教士，欣賞與基督宗教所塑造的西方文化不同的種種文化之特色。

大多時候人們認為，中國文化的精神深度是儒家思想。林語堂在其《孔子的智慧》一書中即如此說。

簡而言之，儒家代表一個基於個人修養、透過倫理途徑而合理化的社會秩序。其目標

乃是以道德秩序來奠定基礎的政治秩序，故試圖在人自身內達成道德的和諧，以求得政治上的融合……這特殊型態的人文主義，其最有力的理論，說明它影響深遠的，就是「人的準則為人」的學說。這個學說使一般人有可能僅循自性最高的本能，而不必在神聖理想中尋求完美，即可由某處開始作個儒家思想的追隨者。（註3）

在儒家思想中，與整個宇宙的關係包含著道德與社會的秩序，因此，儒家強調「禮」的重要。在宇宙秩序內，此「禮」對人類與整個宇宙的關係，有其根本的重要性，以故，儒家透過「禮」通向所謂的超塵界。

禮，以其哲學的至深意義，指萬物各得其所的理想社會秩序……孔子固持此哲學意含，試圖以仁愛同儕、尊敬長上為基礎，以社會公共敬禮與合乎禮樂的慶典為外在象徵，來恢復社會的秩序。當然，這些敬禮直接引人回到原始的宗教儀式，而且，很明顯，這所謂的「禮教」，真的是半宗教性質，一端藉著天子祭天而與上帝有關，另一端藉著家庭生活中親親敬長、長幼有序的種種訓誨而與尋常百姓有關。（註4）

林語堂分析儒家思想，與上述宣言的作者有同樣的結論。在此代表中國文化的儒家思想，包

含著一種以天人關係表示的神性（spiritual）成分。天人關係乃人性的基本流露。

宣言的作者之一張君勱，在其〈漢學重估與中國文化重建宣言〉一文中表達了同樣的觀念。

中國文化起源於原始宗教熱情向倫理道德原則及日常生活的延伸。以故，雖然其宗教面未曾發展，卻仍充滿這樣的感情，也因此與西方無神論截然不同。要明瞭此意，必需研討「心性」論（專心鑽研宇宙性）。此論乃是倫理基礎與中國思想核心的研究，亦是「天人合德」諸說的根源。然而，這卻又正是漢學家最疏忽、誤解的地方。（註5）

孔子對天及鬼神的態度

談儒家思想，必始於孔子。他不像許多西方學者所想，是個不可知論者，但也不像我們在西方那般奉行一個宗教。他的人文主義與天深深有關，但與西方所謂的「宗教」卻毫不相干。我很高興注意到，「宗教」一詞暗示與超越者的「關係」。中文「宗教」的「教」字意指：基本教導，與基礎有關，與目標無關。

要了解孔子對天的態度，必須思考中國人與天上諸神、與天有關的心態有何進展。商朝，人心歸順諸神，以之鑒察、控制一切。但約西元前一〇〇年商朝瓦解以後，心態就有了改變。人們了悟祖先與諸神並非一切皆知，無須與他們磋商。孔子之時（西元前五五—四七九年），學者，即當代思想家，仰賴自己的智慧甚於諸神的決定。但是，民衆的信仰依舊，仍然活在所謂的民間宗教中。

作君王參謀的學者，十分明白這種演進。此意表達在《禮記》的一段文字裡：

般人尊神，率民以事神，先鬼後禮。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。

（註6）

陳榮捷加以引述且評論道：

同樣的，對上帝的信仰也歷經徹底的轉變。商朝，上帝是人格化的至上神，賜福或降災、戰爭中給予保護、批准著手的事項、宣告官吏的任免。周代早期仍然持續著此一信仰，但卻逐漸由天乃無上神性實體的觀念所取代。這並不是說天或鬼神不再受到最高的尊崇，而是人的美德與努力代替了天或鬼神人格化的能力。人，透過他的道德行

為，今可掌控自己的命運。（註7）

祭儀並未禁止，有些卻失去其深意，但仍表達著天人關係。西元前一〇〇〇至五〇〇年間，學者的注意力由鬼神轉向人與同胞間的關係。此一演進十分緩慢，始於官吏，使人獨立於鬼神、上帝、諸神與祖先之外。《禮記》言之甚明，人必須「事鬼敬神而遠之」。孔子本人接受了這種態度。因此，儒家傳統中的祭儀變得日益階級化。在這方面，要與另一世界的神明建立關係，那是個「罪」，因其後果是注意儀式超過了它的含意。

官吏對鬼神的這種態度逐漸精心構思，《禮記》因此以「事鬼敬神而遠之」一語宣述其原則。由是，官吏之祭儀變得有階級之分，且有嚴格的編制。

這種態度以「敬」字來表示。在古代經書裡，該字意指「嚴肅」、「尊敬」，這是一種心態，暗示專注於所做所為。與禮儀連在一起，則指全神貫注儀式。此字與「親」字迥異。「親」，含有某種情感與熟稔。（註8）

「仁」的至高無上及其與禮義的關係

人與衆神及天的垂直關係，被人與人的平行關係所取代。人與人的關係以「仁」字來表達。

仁乃「人」「二」兩字組合而成，表示人彼此間的關係。這說明了所謂的「仁」其觀念為何。最好可能是說，仁字意指：做一個為他人生活的人。此字已用多種方式英譯，如humanity（人道）、benevolence（善舉）、mercy（慈悲）、kindness（仁慈）、charity（愛德）。基督徒常了解成愛，愛字既有這一切含意，也包含天人關係，因為，中庸開卷有道：「天命之謂性」。（註9）據孟子（西元前三七一～二八九年？）說，是藉著人性，人與天有關。頭一個觀念的確導致理性主義；隨後的觀念則有神秘傾向。兩種思潮都是中國文化的靈修成分。

我們談到儒家靈修的「仁」，另外還有兩個重要的字：「禮」與「義」。若按順序排列，可以先列「禮」，再列「仁」，最後才是「義」。「禮」較外在，可能與前述的「敬」有關聯；然後是「仁」，包含全部的人際關係；最後是「義」，與天有關。

若我們回頭看五十八課所引「吾十有五……」（註10），可以了解，孔子的確專心研究，於三十歲達到圓融；他在那個年紀，通曉了全部的「禮」。四十歲，他恍然自己之所是，並藉著與同胞建立關係而臻該一境地；他達到了「仁」的圓滿，成了為己又為人的人。到那個年歲，他再無疑惑，但他明白若與天無關，他無法實現其人性。他專注於天，終於徹底醒悟其對天的依恃。當他七十歲時，此一關係已然內化，他不再靠「禮」或「仁」，而只靠「義」了。

在他生命中，有一種進展，從「禮」及其外在一切表現，到以其人性為基礎的「仁」。五十歲以後，他全神貫注與天的關係，而逐漸達到「義」的階段。「義」可解釋成「正義」或「公

平」，是人之所當爲，是人與天及他人關係中所有的責任。

對孔子而言，禮有雙重目的，既有助於我們深心與天意相合，也是我們深心的表達。禮是仁德的流露。孔子認爲，必須遵禮而行，才能成爲全然整合並與整個人類、宇宙融合爲一的人。行爲合禮的人，分享古聖先賢的德性。禮節完美，表示內心情感與精神完全中正不偏。我們可能有種印象，儒家社會是遵禮行儀的形式主義者，但對孔子來說，如此並非形式主義。禮有助於其心達到完美的仁，並由行動表現出來。

禮的確可控制情緒。在禮儀中，音樂扮演十分重要的角色。禮，表現出與整個人類及宇宙的團結。可以說，此一境況構成了宗教的本質。這種宗教是自然的。孔子藉著全然爲人而成其信徒。這種自然宗教在孔子之前有人已精心建構，孔子只是加以表達。他說，他不過是個傳述者。這一點下一課我們會更清楚地看到。

於亂世，孔子自問：何以如此？乃因人不是其所當是。在此，孔子引介「正」的觀念，他想「正名」。「名」是身分的表達，人卻喪失了自己的身分感。《論語》有道：

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」（註11）

「正」的觀念在中國哲學中很重要，意思是，基本上與其所當是相合一致。

我們再來看「仁」。那是完全翕合與己與人當有的關係。

樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」（註12）

我們可把這為人「正名」與蘇格拉底（Socrates）的「認識自己」比較一下，也可以想想這個觀念與道家「真人」的關係。《論語》還有一段話對我們了解「仁」的觀念有所助益。孔子回答子貢的問話說：

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。（註13）

理雅各註云：「此乃形容『仁者之心體』，全德之人，心空無私。」（註14）

孔子說人是與天與人「有關的人」。他立於二哲人之間。右邊是墨翟（也稱墨子），對他來說，天是有位格的存有，他的思想系統以天為宇宙的中心；左邊是老子，對他而言，沒有位格天主，只有遍在宇宙中並在其上的「道」。

在墨子的哲學裡，人必須完全遵從天志。他用一條誠命來表示其天志：「兼愛」。此愛必須無條件擴充到每一個人，甚至犧牲自己的生命！墨子提到古聖王解釋愛為何物：

故天意曰：「此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之。愛人者，此為博焉；利人者，此為厚焉。」故使貴為天子，富有天下，業萬世，子孫傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。（註15）

墨子著作裡的這一段，使人想起若望書信中類似的一些段落。天主是愛人的天主，祂把祂的愛通傳給聖賢，他們再與人分享。我們可能會問：中國人何以不接受這理想的愛，而接受了儒家傳統中「仁」的學說？理想的「仁」包含人與天的關係，但最重要的是人與人的關係。墨子學說有中國人不接受的一面，因其哲學使天成為至上神，行事有若「神權政治的執政者」，使其意志成為人行動的絕對標準，對中國人來說，就太過份。

對墨子而言，天志是絕對的，並未留給人任何的「自由」，人的意志乃從上而來。相反的，孔子的最後準則是內心與天意相合，在人心深處尋求天意的流露。人七十歲才能達到這一步。

人在自己存有的深處覺悟到「仁」……在「仁」的中心露出「義」。義乃「正義」或「公平」之意，包括人順天必行之一切。因天「正義」，同樣，人必須「正義」。藉著習「義」，人使自己與天相合一致。此「義」乃以人「性」為基礎，因為人性屬天性。這個人性的觀念日後將由孟子來發揚光大。

綜合上述，可能會想到人的經驗有三個層次。第一層是「禮」層，是外在的，相當於身體的層次。第二層是「仁」層，具體表現於「心」中，指人與天與他人的關係。第三層是「義」層，相當於「神」的層次，植根於「性」內。

註釋：

註1：張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀著，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，香港《民主評論》，第九卷第一期，一九五八年一月。見張君勱著，《新儒家思想史》（台北：弘文館出版社，一九八六），頁六二八。

註2：同上書，頁六三三。

註3：Lin Yu-t'ang (林語堂) 編譯注解，*The Wisdom of Confucius*, (New York: The Modern Library; London: H. Hamilton, 1938) p.6.

註4：同上書，頁一三。

註5：張君勱著，"A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture"，見《新儒家思想史》附錄（英文），p.7。

註6：《禮記集解》（台北：商務印書館，民國五十四年），第十三冊，禮記卷五十一，表記第卅二。殷，為商末期之別名。

註 7 : Wing-tsit Chan (陳榮捷) 編譯, *A Source Book in Chinese Philosophy* 《中國哲學資料書》, (Princeton: Princeton University Press, 1963) p.4。

註 8 : 同上書, 頁七八五。

註 9 : 同上書, 頁九八。

註 10 : 《論語》, 爲政第二, 第四章。

註 11 : 同上書, 顏淵第十二, 第十一章。

註 12 : 同上書, 同上篇, 第廿二章。

註 13 : 同上書, 雍也第六, 第廿八章。

註 14 : James Legge 譯評註, *Chinese Classics, Vol.1, Confucian Analects* (論語) (台北: 文星圖書公司, 一九六六), 頁一九四。

註 15 : 馮友蘭著, 《中國哲學文》(上海: 商務印書館, 民國廿三年初版), 頁一二九。

【第八三課】 孔子與中國靈修(二)

導言

孔子對他世、特別是對天態度的進展，上一課我們多談了一些；這一課，我們要回來看他充滿人性經驗的名言：

子曰：吾十有五而志於學，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。（註1）

孔子的狀況

據傳說，孔子選了些古籍加以評註，以便支持他自己的教導。他說，他不過是把古老的傳統

傳遞給後人。他並不想做個思辨哲學派的創始人，只想做個教育家。他願教育弟子修養基本的德性，這是他的教言深深富於人性的原因。但他本人與天與上帝卻有關係。

人們介紹孔子，常說他是理性主義者，甚至說是無神論者。事實上，這與他所說他與天上諸神的關係是不相符的。商朝人稱至高存在為「上帝」。周朝人通常視「天」為無位格力量，有時也看成位格存有（孔子即如此），上帝卻總想成是有位格的。孔子從未用過「上帝」一詞，而總是說「天」。

《論語》裡，我們讀到本課開頭所引的那段話。文中有個漸進的過程，始於人的活動。孔子達其人性的充分發展，依靠的只他本人；但到五十歲，他卻醒悟到自己有限，而向天意開放。天意將逐漸進入他的意識。最後，到七十歲時，天律內化於其心中，由是，孔子無須遵守外在的法律，只要遵從其心深處自行流露的法則即可。我們可以將此與基督對天父旨意的態度作一比較，天父的旨意成了基督自己的意願。孔子發現天律銘刻於其人性之深處。

「天命」，一般解釋成「天的命令」，但卻另有含意。陳榮捷書中寫道：

一般，唐朝（六一八～九〇七年）以前儒者所了解的意義，或指決定人生過程的上帝法令，或指道德秩序的良好與敗壞；宋代學者，特別是朱熹（一一三〇～一二〇〇年），則說是：「夫道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」後者的詮釋已

佔優勢。天命的觀念，可指天的命令、上帝的法令、個人的命運以及秩序的過程。不論如何，這個觀念在中國思想史上極為重要。宗教裡，一般意指命運或上帝對個人的指示；但在哲學中，實際上總被了解成道德遠景、天賦或道德秩序。（註2）

若以朱熹一路註家的眼光看孔子，大聖與天的關係是哲學的而非宗教的。在孔子的教導中，言及與他世的關係，總十分謹慎。一天，一位弟子問起：

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死，曰：「未知生，焉知死？」（註3）

對鬼神，孔子的態度有另一面，他當然相信鬼神的臨在。

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（註4）

的確，孔子敬鬼神，而且更敬天。

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」（註5）

對孔子而言，人無法明白「天道」，所以他從不談論。他一個門生就這樣說：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（註6）

孔子深深意識到他有個從天而來的聖召，那就是：保存中國的文化。

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（註7）

還有別的文字，顯出孔子與天有更深的關係。當他所愛的弟子顏淵死於三十二歲時，

子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（註8）

此文使人立刻想到另一段文字，從中我們看到有同樣的回聲：與天有個人的關係。

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」（註9）

我們可以解釋孔子這話是在表達他對天的態度。他專注「低層次」的事物，而穿入天的奧秘，因天透過人的歷史向他自我顯露。

林語堂註解這些文字說：

孔子有深刻的宗教感，在諸神面前也心生敬畏，雖然他坦承對神明他無從知曉。無論如何，他深深關切禮典或宗教敬禮；他也祈禱，但非以言語，而明顯以靜態。因為他病重時，一位弟子請他往廟上祈禱，他回說他已祈禱多時。（子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誅曰：『禱爾于上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」）（註10）

一天，孔子說他要保持安靜：

子曰：「子欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（註11）

若不去注意日常生活的格言警語，而嘗試穿入孔子經驗的核心，我們會發現一個人性經驗的神秘世界。有人說孔子的門人子貢賢於孔子，子貢以很間接的方式回答：

譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美、百官之富。得其門者或寡矣。（註12）

孔子弟子中，只少數人能「得其門而入」。得其門而入者，發揮老師未加解說的某些直覺，如此，孔子的思想得以發展成所謂的儒家思想體系。

孔子思想的初步發展

孔子弟子代表各色各樣的人物，就像林語堂寫的：

有顏回，一個沈靜、深思的人，最老的弟子，孔子極為讚賞。另一方面，有子路……他不斷質問老師的行為；《論語》描寫此人十分粗魯，因為《論語》錄寫時，他已去世，沒有弟子維護他。也有話多、會說的子貢；年輕甚多卻明達的曾子（後來可能成為孔子最重要的詮釋者）；較有文學傾向的子夏；以及實用政治家冉求，孔子最後否認冉求和他的弟子。由此可見，孔子夠廣，足以做各類型人的老師；有人就說，每位弟子都是聖人身體的一個「肢體」。（註13）

《論語》每引述孔子或弟子的話語，是一本格言集，乃不同的弟子所收集。爲了瞭解其中的含意，若有可能，就要置於該文的生活實況中。《論語》是人物評論、弟子就不同環境所問問題之解答的彙輯。其中所有都無關神秘，大多時孔子的回答都是經驗的流露。每句話之間沒有系統的連接，卻有深刻的內在關聯，反映出他自覺之思想內在的統一性。他的思想以非常連貫的體系組織了起來，而且知之甚明，那不只是個記憶的複製品。

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（註14）

在孔子的思想中，我們發現好幾條這種貫穿的「線」，都是他的弟子所領悟且以較系統的方式用短文陳述的。了解孔子思想發展最重要的兩篇短文是《中庸》及《大學》。這取自《禮記》獨立而成的二書，與《論語》、《孟子》合為「四書」，在十二世紀隨朱熹而成為儒家理學心學的福音。

《中庸》之書名，通常英譯為 *The Doctrine of the Mean* 或 *The Golden Mean*，林語堂則譯為 *Central Harmony*（註15）。每一譯名都表達了書名一方面的意義。《中庸》的義理很複雜，是研讀孔子思想最佳的引言。在此我們比較一下孔子與耶穌的教導，作一個簡單的評論：孔子教的是「中道」，基督的教導則很弔詭，包含完全相反的兩極。

根據最古老的傳統，《中庸》乃孔子之孫子思所寫。子思是曾子的弟子，曾子曾是孔子的門生，子思本人又是孟子的老師。這顯出《中庸》在孔子思想傳遞上的重要性。在此，就有一條貫穿的「線」：孔子（論語）、曾子、子思（中庸）與孟子。

《中庸》第一句話，聽來與孔子的格言迥異，但卻是他個人經驗的流露，成為了解其思想的最佳引言：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

這句話清晰呈現出人性與天的關係。此一關係將成爲孟子思想很重要的一個論點。
《中庸》肯定並詳述道德生活與宇宙秩序的關係。

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。」（註16）

雅理各註解書名之意說：中（equilibrium 均衡）且和（harmony 和諧）的狀態。「中」，「集中」之意；「庸」，指「和諧」。若我們完全集中於自身內（ad intra 在內），就與萬物全然和諧（ad extra 在外）……。（註17）

這有助於我們了解孔子的道德秩序不是「封閉的」，而是「開放的」。孔子十分明白達此理想的困難，所以

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」（註18）

在以上引文之前，有另一句話解釋「中」「和」二字的意義：

中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。（註19）

要達到這樣完美的和諧或許很困難，但不是不可能，透過適當的教育就有可能。這是《大學》的目標。這本書傳統歸為曾子的著作，但也歸之於子思所寫。其影響力大到朱熹使之成為「四書」之一。「四書」是儒家理學、心學的基礎。

孔子的目標在培養聖賢，其理想是「君子」。這詞最初為「王子」之意，後來變成指品德端正完美的人。《大學》的目標就在塑造這樣一個理想的「人」。本書頭兩章即明示全書的內容，提出每個人決定與行動的理想步驟。

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。（註20）

上文，一如書中其他文字，可說是心理學的傑作。宋代一位儒家大師程頤（一〇三三—一一〇七年），談到此書：

子程子曰：「《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。學者必由是而學焉，而庶乎其不差矣。

（註21）

在《中庸》與《大學》兩篇文章裡，孔子的思想已有了初步的發展。我們會看到，此一哲學後來如何自行演進變成所謂的理學與心學。

註釋：

註 1：《論語》，為政第二，第四章。

註 2：Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1963)

p.23。陳榮捷編譯《中國哲學資料書》，民國五十八年台北敦煌書局複印。

註 3：《論語》，先進第十一，第十一章。

註 4：同上書，八佾第三，第十二章。

註 5：同上書，八佾第三，第十三章。

註 6：同上書，公冶長第五，第十二章。陳榮捷譯註：「因為這些主題（性與天道），超出大多數人的理解。」

註 7：同上書，子罕第九，第五章。

註 8：同上書，先進第十一，第八章。

註 9：同上書，憲問第十四，第卅七章。

註 10：Lin Yu-t'ang (林語堂) 編譯註釋，*The Wisdom of Confucius*, (New York: The Modern Library, London:

H. Hamilton, 1938) p.93。《論語》原文出自述而第七，第卅四章。

註11：《論語》，陽貨第十七，第十九章。

註12：同上書，子張第十九，第廿三章。

註13：Lin Yu-tang，同上書，頁一五六。

註14：《論語》，衛靈公第十五，第二章。

註15：Lin Yu-tang，同上書，頁一〇一。

註16：《中庸》，第二章。

註17：James Legge 譯評註，*Chinese Classics, Vol.1, The Doctrine of the Mean (中庸)*，(台北：文星圖書公司，一九六六)，頁三八三。

註18：《中庸》，第三章。

註19：同上書，第一章。

註20：《大學》，經文之始。見宋朱熹撰，《四書章句集註》(台北：鵝湖出版社，民國八十五年，三版)，頁三。

註21：《大學章句》之始。見宋朱熹撰，同上。

【第八四課】 墨子之教義

導言

講孔子以後之儒家發展以前，我們必須談談墨子及其兼愛論。他的哲學迥異於孔子的哲學，他的弟子和孔子弟子間還有唇槍舌戰。八三課我說過，中國人從未接受墨子，可能因為他太理想主義，也太實用主義。他的名字叫墨翟，通稱墨子、墨哲。

墨子與早期墨家

馮友蘭在其《中國哲學史》中，對墨子作了冗長的敘述：

墨子為中國歷史中一甚大人物。由戰國至漢初，人多以孔墨並稱。但《史記》對於墨

子之記載，則極簡略。蓋司馬遷作《史記》時，思想界已成為儒家之天下。故孔子躋於世家，而墨子不得一列傳。直至清末以後，研究墨學之興趣，始漸興起；關於墨子之考證，亦始漸加多。

《史記》謂：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，為節用。或曰並孔子時；或曰在其後。」墨子在孔子後，今已為定論。孫詒讓作《墨子年表》，起周定王元年（西曆紀元前四六八年），迄安王二十六年（西曆紀元前三七六年）。錢穆先生作《墨子年表》，起周敬王四十一年（西曆紀元前四七九年），即孔子卒年，迄安王二十一年（西曆紀元前三八一年），即吳起死年。錢表起迄年代，比孫表略早。依《呂氏春秋》所記，吳起死時，墨家鉅子，已為孟勝，則墨子必死於吳起前。由此則錢表較近是。表中所包時間，幾及百年。此非謂墨子必有如此大壽，只謂墨子一生，大約在此百年內耳。（註1）

很可能墨子是魯國人，因據淮南子說，他問學於孔子，最後卻反對他的教導。

墨子學儒者之業，受孔子之術。以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事。故背周道而用夏政。（註2）

有些歷史家說：「墨家者流，蓋出於清廟之守。」（註3）

墨子發展他自己的哲學與教言，其基本教導為兼愛。不論此兼愛之理從何而來，已成爲他教導的主要論點，下一課我們會看到。本課我們要討論他生命、教育與行動的其他方面。

他的名字有問題。有人說「墨」是他的姓，「翟」是他的名。但據馮友蘭說：

近人始有謂：「古之所謂墨者，非姓氏之稱，乃學術之稱也。」墨乃古代刑法之一，刑徒乃奴役之流。（註4）

根據此說，墨子是出身卑微的人，他清清楚楚意識到卑微的處境。他反對統治者及官吏階級的生活方式。他或曾樂於受人奴役、待如低階層的人，以故，他倡導簡樸的生活，例如，他反富人鋪張的葬禮。而今，我們或許可說，他站在勞動階級與受壓迫者的一邊。馮友蘭說：

墨子反貴族，而因及貴族所依之周制。故其學說，多係主張周制之反面，蓋對於周制之反動也。因儒家以法周相號召，故墨子自以其學說為法夏以抵制之。蓋當時傳說中禹，本有節儉勤苦之名，觀《論語》所說可知；故墨子樂以此相號召也（註5）

墨子是領袖，墨者是個有組織的團體。這個組織由巨子（或鉅子）督導管理。「巨子」，似云偉大的領袖，乃該團體領袖的通稱。據莊子說墨者：

以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世。（註6）

這個有組織的團體會有所行動。據說墨者曾阻止了一次對宋城的進攻，因墨子先示範九次擊退了造雲梯之械以攻宋的公輸般（註7）。墨子說，他有個三百弟子的團體。這些弟子，形成某種宗教組織，能去濟助受壓迫的人。我們會看到，他們的靈修以天志的絕對首位為基礎。根據歷史的記載，他的弟子都是職業戰士、騎士，永遠隨時獻身為需要他們的人服務。馮友蘭引《史記》的話說他們是：

「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困」者也。（註8）

就像馮友蘭解釋的，墨子與孔子大不相同。孔子的哲學雖然可能無法實現，他卻設法在一切事上正確無誤。基本上他主張「正」，即使無益，只要正確，孔子就做。墨子則相反，他強調「利」與「功」。（註9）

「功」與「利」的觀念，是墨子哲學的本質。

「公孟子謂子墨子曰：『……今子徧從人而說之，何其勞也？』子墨子曰：『……且有二生於此，善筮。一行為人筮者，一處而不出者。行為人筮者，與處而不出者，其精孰多？』公孟子曰：『行為人筮者其精多。』子墨子曰：『仁義均，行說人者其功善亦多，何故不行說人也？』」此謂為義者少，然有一二人為之，其「功」猶勝於無人為之。「徧從人而說仁義」，雖不能使盡聽，然其結果終勝於「不行說人」，其結果終是天下之利也。孔子乃無所為而為；墨子則有所為而為。（註10）

事實上，有人說，墨子首先長期教育宗廟守護人。使我想到，墨子弟子的團體，類似十字軍時代聖殿的武士。這是個簡單的聯想。

效用的問題出現在墨子與一位儒者的對話中：

子墨子問於儒者曰：「何故為樂？」曰：「樂以為樂也。」子墨子曰：「子未我應也。今我問曰：『何故為室？』」曰：『冬避寒焉，夏避暑焉，室以為男女之別也。』則子告我為室之故矣。今我問曰：『何故為樂？』」曰：『樂之為樂也。』是猶曰：『何故

為室？』曰：『室以為室也。』」（註11）

對墨子而言，有價值的乃是有利於國人的事物。一如馮友蘭所說：「國家百姓人民之利，即是人民之『富』與『庶』。」（註12）這就是墨子所解釋的：

聖人為政一國，一國可倍也；大之為政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也；因其國家，去其無用之費，足以倍之。……故孰為難倍？唯人為難倍，然人有可倍也。昔者聖王為法曰：「丈夫年二十，毋敢不處家；女子年十五，毋敢不事人。」此聖王之法也。聖王既沒，于民恣也。其欲蚤處家者，有所二十年處家；其欲晚處家者，有所四十年處家。以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處家而可以倍與？」（註13）

墨子忠於他的哲學說：厚葬對人民無用。為統治者及近親守喪，不應當三年。對墨子來說，這已過度，為其他親戚守喪，時間也太長。有關守喪時間，有些作法對人有害。

使面目陷隤，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也。又曰：上士操喪也，

必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，苟其飢約又若此矣。是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者，不可勝計也。此其為敗男女之交多矣；以此求眾，譬猶使人負劍而求其壽也。（註14）

音樂只引動情緒歡愉，應予淘汰；其他藝術同樣，也只投情感之所好。以這樣的思路，主張兼愛的墨子，否定子女為父母哭喪。

公孟子曰：「三年之喪，學吾子之慕父母。」子墨子曰：「夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？即愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢於嬰兒子哉？」（註15）

儒者與墨者之間會有許多辯論，似比儒家與道家人士之間的辯論要多。

墨者應當排除情緒，以變得理性。對墨子而言，有情緒是墮落。我們可能會問，這是種什麼樣的靈修？現在我們看看道家的莊子怎麼看墨者。

莊子論墨子

我們再回到《莊子》末篇〈天下〉，其中莊子對當代主要的哲學派別作了評價。論道術之後，他提出墨家。對莊子來說，各家各有其哲學，但卻喪失了古聖包含一切的哲學。古聖哲學含蓋一體又無限多元的廣大宇宙，各家創立不同的派別，卻都限於自己的範圍，未能含包整體。

莊子以耳、目、鼻、口來比喻不同的哲學派別，認為各派都不過看到實在界的一部分。

天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通；猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。天下之人，各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。（註16）

對種種哲學派別作了這段總評後，莊子首先提出墨子的哲學及其對靡費的批判和非樂。

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度。以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於
是者，墨翟、禽滑釐聞其風而說之。為之大過，已之大循。作為非樂，命之曰節用；
生不歌，死无服。墨子汎愛、兼利而非鬥。其道不怒，又好學而博不異。不與先王同，
毀古之禮樂。（註17）

墨子的靈修建基於簡樸與節約。他細論葬禮的浪費及棺槨依封建階級而有的差等。他論及細節，說明這種作法的虛浮。這是為貧賤者所作的辯護。莊子的結論是，墨子不愛他自己，也不愛別人。

古之喪禮，貴賤有儀，上下有等。天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。未敗墨子道，雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大觥。使人憂，使人悲，其行難為也，恐其不可以為聖人之道。反天下之心，天下不堪，墨子雖能獨任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。

（註18）

墨子擡出大禹的事例爲自己辯護。大禹過著非常簡樸的生活，爲人民的利益，努力控制中國幾條大河的水。墨者應當生活簡約，爲服務世界而辛勤工作。

墨子稱道曰：「昔者禹之澮洪水，決江河，而通四夷九州也。名山三百，支川三千，小者無數，禹親自操橐耜，而九雜天下之川。腓无胈，脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。」使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跣躄爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：「不能如此，非禹之道也，不足爲墨。」（註19）

當然，莊子說，墨者之中有不同的看事方法，他們圍繞著不同的主題爭論不休，如：何謂「堅」？何謂「白」？何謂「同」？何消「異」？這些辯論在莊子時代仍持續不斷。他的結論是：墨子立意甚好，實際應用就不對了。然而，墨子卻的的確確是個「才士」！

……俱誦墨經，而倍誦不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相訾，以箠偶不侔之辭相應。以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。墨翟、禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦以腓无胈，脛无毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！（註

註釋：

註1：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁一〇六—一〇七。

引文出自：

司馬遷撰，《史記》，卷七十四，〈孟子荀卿列傳〉第十四。

孫詒讓撰，《墨子閒詁》（後語）卷上，墨子年表。

錢穆撰，《墨子》（上海：商務印書館，民國廿四年）第一章，墨子年表。

註2：馮友蘭，同上書，頁一〇七。引自《淮南子》，卷廿一，〈要略〉。

註3：馮友蘭，同上。引自《漢書》卷卅，《藝文志》第十。

註4：馮友蘭，同上書，頁一〇九。近人指江瑯，引文出其《讀子扈言》第十四章〈論墨子非姓墨〉，（台

北：廣文書局，民國七十一年）頁一三五。

註5：同上書，頁一一〇。

註6：《莊子》，第十卷，天下第卅三，第二段。

註7：馮友蘭，同上書，頁一一二。引自《墨子》，卷十三，公輸第五十。

- 註 8：馮友蘭，同上書，頁一一四。引文出自《史記》卷一二四，游俠列傳第六十四。
- 註 9：馮友蘭，同上書，頁一一五。
- 註 10：同上書，頁一一六。引文出自《墨子》，卷十二，公孟第四十八。
- 註 11：《墨子》，卷十二，公孟第四十八。
- 註 12：馮友蘭，同上書，頁一一九。
- 註 13：《墨子》，卷六，節用上第廿。
- 註 14：同上書，卷六，節葬下第廿五。
- 註 15：同上書，卷十二，公孟第四十八。
- 註 16：《莊子》，第十卷，天下第卅三、第一段。
- 註 17：同上書，同篇，第二段。
- 註 18：同上。
- 註 19：同上。
- 註 20：同上。

【第八五課】

墨子之兼愛

導言

講墨子的哲學以前，莊子說：「古之道術有在於是者」，雅理各註解說：「墨家好像是不完美的道家」（註1），似乎表示，在墨家哲學的深處，有些觀念是道家的開端。

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度。以繩墨自矯，而備世之急，古之道術有在於是者，墨翟、禽滑釐聞其風而說之。（註2）

提出墨子哲學的要點以後，要了解他所謂的「兼愛」，仍然不易。因為在他愛的表達中，似乎沒有感情。他是個功利主義者。第八二課最後的引文處，我把天主對人的此愛與儒家的「仁」作了比較。

故天意曰：「此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之；愛人者，此為博焉；利人者，此為厚焉。」故使貴為天子，富有天下，業萬世，子孫傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。（註3）

兼愛

戰國時期，墨子聲言，最大的禍害不是奢侈浪費，而是人彼此不愛。此愛將由「興天下之利，除天下之害」顯示出來。這是「仁人」的聖召。一切禍害都起於愛有分別及無心兼愛。

仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。然當今之時，天下之害孰為大？曰：「大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天下之害也。又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃毒藥水火以交相虧賊，此又天下之害也。」姑嘗本原若眾害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？即必曰：「非然

也。」必曰：「從惡人賊人生。」分名乎天下惡人而賊人者，兼與？別與？即必曰：「別也。」然即之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。……（註4）

要達到兼愛，對人無所分別，必須以「兼」取代「別」。當墨子說「為彼者猶為己也」之時，他體會甚深。儒家的仁愛有差等，墨子則無。這的確是中國人不步武墨子之芳蹤的理由之一。墨子太理想主義？

是故子墨子曰：「兼以易別。」然即兼之可以易別之故何也？曰：「藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者猶為己也。為人之都，若為己都，夫誰獨舉其都以伐人之都哉？為彼猶為己也。為人之家，若為其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也。然即國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？即必曰：「天下之利也。」姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰：「非然也。」必曰：「從愛人利人生。」分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰：「兼也。」然即之交兼者果生天下之大利者與？是故子墨子曰：「兼是也。」……然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「即善矣，雖然，豈可用哉？」子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之；且焉有善而不可用者？」姑嘗

兩而進之，設以為二士，使其一士者執別，使其一士者執兼，是故別士之言曰：「吾豈能為吾友之身，若為吾身；為吾友之親，若為吾親？」是故退睹其友，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為高士於天下者，必為其友之身若為其身，為其友之親若為其親，然後可以為高士於天下。」是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之，兼士之言若此，行若此。（註5）

墨子這些話使我們想起耶穌最後審判的言論：按人對待他人的方式審判人。耶穌所說的，雅各伯書發出了共鳴。若望說：如果你不愛別人，就不能假裝你愛天主。也表達了同樣的理想。

對墨子而言，照顧人民的福利是明君的責任。明君無所分別，平等對待一切臣民。墨子提出相對的兩種君主，一種關懷百姓，一種則否。

姑嘗兩而進之。設以為二君，使其一君者執兼，使其一君者執別。是故別君之言曰：「吾惡能為吾萬民之身若為吾身？此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也。」是故退睹其萬民，饑即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為明君於天下

者，必先萬民之身，後為其身，然後可以為明君於天下。」是故退睹其萬民，饑即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。（註6）

世上一切禍害皆因缺乏兼愛。此愛對他人有利，對愛者也有利。在這主題上比較墨子與孟子的思想，很有趣。二人均反戰，理由卻不同。墨子反戰，因戰爭對人不利；孟子反戰，因戰爭不「義」。孟子的論證不靠「利」，而靠「仁」（包括「義」）。（註7）

在此，我們面臨人性永恆不變的問題。不論人性善或惡，在基督宗教中，我們過去有、現在仍有同樣的問題。對某些人來說，性是善的；對其他人而言，性可能會是善的，但已敗壞。墨子認為，愛人並非天性，以故必須倡導兼愛。為解釋他的觀點，墨子以染色比喻人性可染成不同的顏色。他叫我們看看染色的過程，看看絲有何變化。

子墨子見染絲者而歎曰：「染於蒼則蒼，染於黃則黃；所入者變，其色亦變；五入而已，則為五色矣；故染不可不慎也！」（註8）

墨子相信，人性有如純絲，其善惡有賴教育。教育好比染絲，純絲無色。因為難以使人履行兼愛，他認為當有勸人彼此相愛的制裁辦法。主要的制裁力量是宗教。上帝獎賞行兼愛的人，處

罰不踐行者。還有政治的制裁，但最重要的是宗教。

天愛人，何以知之？

依墨子來看，一切皆在上帝手中。如何知道上天愛人？因祂獎賞愛人的人，而降禍懲罰做惡的人。對墨子而言，下地發生的一切，都在彰顯天對人的愛。墨子說：

然則可以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。

何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？四海之內，粒食之民，莫不

糝牛羊，豢犬彘，潔為菜盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也？且吾

言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予人不祥者誰也？則天也。若

以天為不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺而天子之不祥？此我所以知天之愛天下

之百姓也。（註9）

這種推理可能不很服人，但不要忘記，墨子是個很實際的人，對形上學沒有興趣。對他而言，天憎恨大國併吞小國，聰明人詐騙單純的人，有權勢者壓迫弱小的人，以及諸如此類：

天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤；此天之所不欲也。不止此而已；欲人之有力相營，有道相教，有財相分也；又欲上之強聽治也，下之強從事也。上強聽治，則國家治矣；下強從事，則財用足矣。（註10）

以墨子來看，聖王的黃金時代已是過往雲煙，以故人們重視的不是正義，而是強權與勢力。統治者不理政事，百姓不辛勤勞作，結果天下大亂。但有神明關心人民，施以賞罰；卻因人們不信鬼神，致使寰宇失序。

逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力征，是以存夫為人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。民之為淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，禦無罪人乎道路術徑，奪人車馬衣裘，以自利者，並作。由此始是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？（註11）

雖然鬼神存在，卻不抑制百姓。人當靠自己的努力追求幸福，而不消極依賴鬼神。所以古代帝王頒布法律，鼓勵人民要有品德。他們頒布法令，幫助百姓做有品德的人。墨子說：

是故古之聖王，發憲出令，設以為賞罰以勸賢沮暴。是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里，坐處有度，出入有節，男女有辨。是故使治官府則不盜竊，守城則不崩叛，君有難則死，出亡則送。此上之所賞，而百姓之所譽也。（註12）

墨子不相信「命」。因為假如有命，人就不自由。人若得賞，非因命運，而因其德行。這裡碰到一個問題，使我們想起基督徒神學中的預定論。執著人的行為與命運乃命定，是個重大的錯誤，應為一些惡毒的思想負責。

執有命者之言曰：「上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。」是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。此上之所罰，百姓之所非毀也。執有命者言曰：「上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。」以此為君則不義，為臣則不忠，為父則不慈，為子則不孝，為兄則不良，為弟則不弟；而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道

也。(註13)

對墨子思想的此一研究，結論是：天是有位格的存有，祂關心人，鼓勵人有德，祂賞賢罰暴。問題在於：他的哲學是為神權政治所作的辯護，太理想化而不切實際。人怎麼可能實踐一種烏托邦式的兼愛？這可能就是墨家無法立於儒家之前的理由，儒家提倡有差等的博愛。

墨家的遭遇

墨家，可確定的是，在孟子的時代是孟子主要的敵手，雖盡心竭力，未能吸引中國人心。墨子學派彷彿由中國思想史上消失無蹤。後來，因其與基督思想相似，或因其意識型態的其他方面，有些思想家試圖予以重振復興。

墨子思想的影響究有多深，難以知之。《孟子》裡有句話，似指出其思想在中國有很深的影響，孟子說：「楊朱、墨翟之言盈天下。」(註14)沃特森(Burton Watson)有道：

當代另一哲人楊朱，似教一種頗為極端的「人人為我」論(孟子以為如此而這樣說)；加上墨子的兼愛論，對孔子無私卻分等的仁慈待人觀，是最大的威脅。因此，墨子之

教導在孟子時代似已相當流行。可是，孟子如許許多多思想家一般，可能有誇張整體哲學概念所有潛力，尤其是勁敵潛力的傾向。而且也該注意，墨子在中國東北地區居住、宣講過，孟子也住同樣的地方，孟子可能認為墨子思想在那裡得到最強烈的追隨。

(註15)

由其他資料可以了解，西元前第三世紀，墨家與儒家同為當代最重要的哲學派別。但當中國在秦始皇與漢朝手下統一之後，墨家雖仍被提及，墨派及其門人卻未有所聞。

於此，沃特森問：「他們的遭遇如何？」對他來說，孟子嚴厲的批評並不能解釋墨家運動的消失。那時，孟子思想的力量並沒有大到使人不信任墨子的看法，從而使墨家由中國思想界絕迹。所以沃特森說：「我相信，扼殺墨家的是，中國社會與理智生活極深的改變，使得墨家太多信條無法打動統治階級乃至最初之聽眾的心。」(註16)

墨子死後的幾個世紀，農業與商業的技術已有長足的進步。由此獲利的上層階級，不再有興趣聽生活當節儉、樸素的說教。雖尋常百姓繼續相信賞善罰惡的鬼神，知識階級卻不接受墨子這方面的想法。而且，為墨家思想基礎的功利觀念，對接受孔子哲學、倫理的人們也不再具有吸引力。

因為這種種理由，墨家幾乎從中國思想文化界消失，墨子的著作當然也早早被人忽略。「中國早期哲學與文學的其他重要著作，到西元第三或第四世紀以前，幾乎全都附有至少一種的註解，

墨子卻到一五〇〇年左右以後，才享此青睞。」（註17）

以故，原文若無註解即難以了解；尤有甚者，抄寫的人不慎，又使原文更加難讀。唯到最近幾年，沃特森說，學者才「成功地解決大多數的竄改與曲解，把意義闡明到令人理性滿意的程度」。（註18）

因被儒家取代，墨子幾乎被人忽視了兩千年。到十九世紀末，有些中國學者，如梁啟超，面對西方各種傳統，開始重新研究中國的傳承，才把墨子抬出墳墓。就像雷文生（Joseph R. Levenson）寫梁啟超的活動所說：當他在日本時，「因有日文譯本可用，又有一套新的教學目標，他能以某種方式，向他興致盎然的學生，介紹許許多多歐洲的思想觀念。中國思想家，如墨子、王安石等等，他則以新而不合傳統的批判標準重新詮釋，並且介紹研究中國歷史的新方法」（註19）。

藉著比較中西哲學，梁啟超面對墨子兼愛的觀念。張灝（Hao Chang）說：「對梁啟超而言，古代法家富與權的觀念，以及墨家兼愛的理想，與西方理想有同樣豐富的普遍價值及現代意義。」（註20）

另一位哲人康有為則受了墨家的影響。他的情況很特殊，因他曾深受大乘佛教的感召……據張灝說：「康有為的興趣，似乎不只是知識的涉獵，除了研究佛經，他也力行禪修，經歷神奇開悟的連續階段。一八七九年，他寫下他修行的撮要：『我反省人們生活的艱險，以及如何以智慧的力量與天賦能力拯救他們。由於悲憫蒼生，哀痛世態，我立志安頓生靈使天下太平。』」（註

21)

張灝分析康有為所受的影響，獲得這樣的結論：「雖然康有為思想中徹底普救論（universalism）的成分，可能受到基督宗教博愛與墨子哲學兼愛二者的影響，主要卻源於佛教。」（註22）還有另一位哲人譚嗣同，建立了一種哲學的綜合系統，包括墨家、佛家、基督宗教及西方科學，但中心觀念是儒家的「仁」（註23）。那個時期，有些哲學家一直在比較墨子的「兼愛」與耶穌的「博愛」，是事實；然而，對其中某些人而言，墨子的兼愛似乎過於功利。

十九世紀末對墨子與墨家的研究只是幾個先驅的事，隨著馬克斯主義者（Marxist）思想的興起，許多書與文章都專門討論墨子及其哲學。陳榮捷於一九六七年出版的參考書目，從一九四九到一九六三年，有六本書包含討論墨子的篇章；同一段時間，登錄的文章則有廿九篇。他們從社會階級的觀點，包括勞動階級、辯證唯物論與歷史唯物論的觀點，仔細研究墨子。對他們來說，墨子的理論反映了他那時代的社會狀況。不錯，墨子為勞動階級而戰，但他有些批判，最後卻是為利益統治階級。甚至他的兼愛也是功利的，為的是保護帝國及其統治者。有些馬克斯主義者受其「兼愛」的引誘，但卻提倡滿足私利，因此之故，終於受到眾人的唾棄。（註24）

註釋：

註1：James Legge 譯，*Tao-te Ching and The Writings of Chuang-tzu*（《道德經及莊子全集》），（台北：

文星書店，民國五十一年），頁六五八。

註2：《莊子》，天下第三十三，第二段。

註3：《墨子》，卷七，天志上第廿六。見清孫詒讓撰《墨子閒詁》（台北：世界書局，民國五十四年）

上册，頁一二〇～一二一。

註4：同上書，卷四，兼愛下第十六，頁七一。

註5：同上書，同上篇，頁七一～七三。

註6：同上書，同上篇，頁七四。

註7：馮友蘭，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁一二三、一二八。

註8：《墨子》，同上書，卷一，所染第三，頁七。

註9：同上書，卷七，天志上第廿六，頁一一一。

註10：同上書，卷七，天志中第廿七，頁一二三～一二四。

註11：同上書，卷八，明鬼下第卅一，頁一三八～一三九。

註12：同上書，卷九，非命上第卅五，頁一六六。

註13：同上書，同上篇，頁一六六～一六七。

註14：《孟子》，卷六，滕文公下，第九章。

註15：Mo Tzu, *Basic Writings*, Translated by Burton Watson, (New York and London: Columbia University Press,

1963) p.12。

註16：同上書，頁十三。

註17：同上書，頁十六。

註18：同上。

註19：Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-chao and the Mind of Modern China*, (Cambridge: Harvard University Press, 1965) p.82。

註20：Hao Chang (張灏)、*Liang Ch'i-chao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, (Cambridge: Harvard University Press, 1971) p.113。

註21：同上書，頁卅七。

註22：同上書，頁五六。

註23：同上書，頁六七。

註24：參考此書目各處：Wing-tsit Chan (陳榮捷)、*Chinese Philosophy, 1949~1963: An Annotated Bibliography of Mainland China Publications*, (Honolulu, Hawaii: East-West Center Press, 1967)

【第八六課】

淮南子精神訓

導言

我選此文，因其綜合了道家理論的某些要點。我要依據《淮南子》〈精神訓〉第七及〈要略〉第廿一兩章來談，因其中講出所謂「道家神修」的主要成分。

《淮南子》一書歸劉安所作。劉安係漢代創始者漢高祖之孫，約生於西元前一八〇年。父放逐蜀國（今四川），死於途中，他受封為淮南王。淮南即淮水以南地區，乃今湖北長江以北、漢水以東，及江蘇、安徽長江以北、淮水以南之地。西元前一二二年，謀叛其姪武帝，亂平身亡，此事載於《漢書》。

因居其宮廷的學者之助，他撰書名之為《淮南子》。此書並非創作，卻綜合了當時中國思想的主流。我要從中選出表達道家神修的幾段。

原道與萬物之原始

太初有「原道」，初始之道。此原道以其「德」自我顯露，德乃其活力。第七章（精神訓）裡，提到人的起源，從初始，經形成，直到「真人」：成全的最後等級。

第七章可視為人自起源至高圓滿，真人等級，然後透過「太宵之宅」進入「昭昭之宇」的歷史。（註1）一切皆始於時間以前。

該文起筆莊嚴，鄭重提出萬物的原始：

古未有天地之時，惟像無形，窈窕冥冥，芒芟漠閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別為陰陽，離為八極。剛柔相成，萬物乃形。煩氣為蟲，精氣為人。是故精神，天之有也；而骨骼者，地之有也。精神入其門，而骨骼反其根，我尚何存？……夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰，一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。故曰，一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。形體以成，五臟乃形。是故肺主目，腎主鼻，膽主

口，肝主耳。外為表而內為裡，開閉張歛，各有經紀。故頭之員也象天，足之方也象地。（註2）

這段文字十分優美，濃縮了道家所有的宇宙論。其中敘述人的神秘起源，始於無天無地之時。在那無時之時，僅只有「像」。像指什麼？是說一切皆有預像……如在一密碼中一般？

這段話使我們想起《莊子》第卅三篇，他說關尹、老聃發現古道，原道，非常高興：

建之以常无有，主之以太一。（註3）

太初，無始之時，一切無別。《莊子》第九篇發揮這沒有分別的觀念。這個階段就是王弼說的「無象之象」（註4），與老子所謂的「無狀之狀」（註5）相呼應。這些無形之象可稱之為原型。談到此一實有，莊子說：

至道之精，窈窕冥冥。（註6）

視乎冥冥，聽乎無聲。（註7）

最初有原道，道以其力或德顯露其本身。被視爲「有」的道，其中有「象」。按莊子的看法，道深邃、晦暗（窈窈冥冥）。

到了一個時候，出現陰陽兩種原理的分別。原道生物，也說成發「氣」；由道發「元氣」，再從元氣發出陰陽。

由原道浮現精氣與精神。前者使動物有生命，後者使人類有生命；前者是命（*life*），後者是神（*spirit*）。這可與若望福音序言中所說對照來看，若望說：在祂內，聖言有生命，這生命成爲人的光。

「魂魄」（*souls*）可分兩種：輕盈、微妙的屬於天，身體之活力屬於地。
在此，即「理」與「氣」之別。

「精神」在人內運作，有若道在宇宙中運行。那是元氣之神。

這裡有我和吾的問題。「我」與死時消失的生命有關，「吾」卻仍然存在。（註8）

《莊子》與《淮南子》中有些話可做個比較。莊子說：「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道。」（註9）又說：「心未嘗死者乎！」（註10）《淮南子》則說：「神未嘗死乎！」（註11）人若深入其「心」而抵達「神」，他會喪失「我」。「今者吾喪我。」（註12）這話使我們想起《太乙金華宗旨》裡的話：「人能死心，元神活矣。」（註13）

這也可能使我們憶起《莊子》第二七篇所說九年的進展：

顏成子游謂東郭子綦曰：「自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死不知生，九年而大妙。」（註14）

靈修之旅程是條漫長的路，始於很簡單的體會呼吸，到最深的「心神」經驗。就像顧從義神父（Fr. Latic）說的：「天賦生命是不自覺的動力，因為大部分超出我們的理解；卻也是可控制的過程，因此我們當負起責任。」（註15）我們接受了生命之理以後，必須滋養這不可或缺的理，這得在不同層次上由外逐漸向內滋養。道家有滋養生命之理的方法，我們可指出這漫長過程的主要步驟。重要的是注意：那不是逐步空虛，而是漸次滋養。主要的字是「養」，即滋養之意。另一個過程則將漸漸虛空。總之，先是滋養的過程，最後卻會達到全空。

我們可用邏輯次序來排列主要的滋養步驟。在此，邏輯意指連續。「養形」，是說滋養我們的肉體，此詞頗有貶損的意味。「養心」，是說滋養稱為「心」的內在人，這個觀念取自孟子。「養氣」，是說滋養心之深處的生氣。「養和」，是說修養使諸氣和諧。這一切形成「養內」、「養中」；這又引導我們「養己」。「養情」，是說滋養個人本性的活動，這與「養精」幾乎意義相同。我們深而又深，抵達「養情」，然後「養志」，即滋養深心的意志。當我們再深入，就

會到達「養神」，即滋養我們本身。在這點上，我們就到了「養生」，即滋養生命……生命之理就是所謂的「神」。人到達這內在生命的一級，就不可能死了，因「生命」不可能死，他才得以永垂不朽。（註16）

這領我們分出了「聖人」與「神人」的區別。「聖人」接近道，「神人」則與道合一。「聖人」是成全的第一級。他們以德行事，其有力、溫和的行動，遠達地極，他們的品德是宇宙性的。他們只少數知名，都活在古代，因為那時道德的確盛行無礙，故此，傳說他們是「古之聖人」。這些聖人常在《淮南子》中出現。他們確實擁有充沛的「氣」，也的確在普世通傳他們的德性。（註17）

這些「聖人」審慎掌握自己的天賦，認真隨順自己的實性。他們聽從天意，留心自性，拒斥種種哲學派別的錯誤教導，因為各派的學說不過是對人人自性中部分天意的曲解。（註18）

繼續探討以前，我們必須再次看看人的結構。在塵世原理之身與天國原理之神中間，我們有心。是心，控制人的整個生命，就像一個獨立國家的中樞。描述了人體結構以後，原文接著說：「而心爲之主。」（註19）

藉著緩慢的進步，「聖人」逐漸達到較高的成全等級，他們成了「神人」，人稱之爲「至人」。這裡，有趣的是，達到此成全最後等級的人，是「真人」，而非超人。這必須先假定「精」與「神」屬同一性質，人走向成全的進展，就比較容易了解。「聖人」是接近道，「與道爲際」

的人，「神人」則與道爲一。原文說：「所謂真人者，性合乎道也。」現在，我們可以引一段原文，其中描述「聖人」走向最高成全等級的神性旅程。

是故聖人以無應有，必究其理。以虛受實，必窮其節。恬愉虛靜，以終其命。是故無所甚疏，而無所甚親。抱德煬和，以順于天。以道為際，與德為鄰。不為福始，不為禍先。魂魄處其宅，而精神守其根。死生無變於己，故曰至神。所謂真人者，性合乎道也。故有而若無，實而若虛。處其一，不知其二；治其內，不識其外。明白太素，無為復樸。體本抱神，以游于天地之樊。芒然仿佯於塵垢之外，而消搖于無事之業。浩浩蕩蕩乎！機械之巧，弗載於心。（註20）

下一段說，真人無行動力，也無意識，整個被吸入終極實有中，不受萬物變化的影響。他無覺於世亂，忠心留守其本源，他活在全然無意識的狀態中。他的身如枯木，心如死灰。但，再下一段我們會看到，這是他行動有效的條件。

是故死生亦大矣，而不為變；雖天地覆育，亦不與之珍抱矣。審乎無瑕，而不與物糅。見事之亂，而能守其宗。若然者，正肝膽，遺耳目，心志專于內，通達耦于一。居不

知所為，行不知所之；渾然而往，遠然而來；形若槁木，心若死灰。（註21）

原文繼續解釋真人的神性旅程，顯出真人的被動，是他行動效力的終極基礎。

真人不依靠他的身形臟腑。他達到了「無」的階段，使他超出感官世界而全然自由自在。他的知識、他的視覺、他行動與管理的方式都是超越的。他跟隨道，作其門徒，永遠超出常人之所及。

忘其五藏，損其形骸。不學而知，不視而見，不為而成，不治而辯。感而應，迫而動，不得已而往。如光之耀，如景之放。以道為綱，有待而然。抱其太清之本，而無所容與，而物無能營。廓愔而虛，清靜而無思慮。（註22）

下面兩段繼續描述神人或人的狀況。所用言詞使我們想起莊子形容聖人不會受傷的文句。兩段是平行的。神人完全自由自在，不可能受影響而變壞。這一切，終於「精」的全然靜止，在心的活動中與根本結合為一，定立於太清的正中心。

大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒也，大雷毀山而不能驚也，大風晦日而不能傷也。

是故視珍寶珠玉，猶石礫也；視至尊窮寵，猶行客也；視毛嬙西施，猶醜也。以死生為一化，以萬物為一方。同精於太清之本，而游於忽區之翳。有精而不使，有神而不行，契大渾之樸，而立至清之中。（註23）

我再提出接下去的一段，其中又說，神人，即至人，達到了「昭昭」之境。這幾句明示神人終身在光與暗中蹣跚穿行。他們穿越死亡，死像在深沈的黑暗中睡眠，又像在燦爛的光明中醒來。這使我們憶起本課程第三部分曾提過的托名丹尼斯（Denys the Areopagite）之神學。（註24）

是故其寢不夢，其智不萌，其魄不抑，其魂不騰。反覆終始，不知其端緒，甘暝太宵之宅，而覺視于昭昭之宇，休息于無委曲之隅，而游教于無形埒之野。（註25）

很清楚，為達到這種成全的等級，人必須走向心靈極深之處。不是身體要養，而是神要透過心來養。這在每個傳統中都是基本的靈修經驗。

這有力地表達在另一段，而此乃在解釋莊子原文的意義。（註26）

是故真人之所游，若吹呬呼吸，吐故內新，熊經鳥伸，鳧浴蟻躩，鷗視虎顧，是養形

之人也，不以滑心。（註27）

而至關緊要的，還是內在的靈修經驗。

註釋：

- 註1：漢高誘注，《淮南子》（台北：世界書局，民國六十三年），卷七〈精神訓〉，頁一〇四。
- 註2：同上書，頁九九～一〇〇。
- 註3：《莊子》，〈天下〉第三十三，第五段。
- 註4：Claude Larre, *Le traité VII du Houai Nan Tseu*, (Taipei: Institute Ricci, 1982) p.115。
- 註5：《道德經》，第十四章：「是謂無狀之狀，無物之象……」
- 註6：《莊子》，〈在宥〉第十一。
- 註7：同上書，〈天地〉第十二。
- 註8：Claude Larre, 同上書，頁一三九～一四〇。
- 註9：《莊子》，〈知北遊〉第二十二。
- 註10：同上書，〈德充符〉第五。
- 註11：《淮南子》，卷七〈精神訓〉。

註12：《莊子》，《齊物論》第二。

註13：《太乙金華宗旨》，《回光調息》第四。見「道藏精華」第十三集之三（台北：自由出版社，民國六十五年），頁二十。

註14：《莊子》，《寓言》第二十七。

註15：Lare，同上書，頁二一七。

註16：同上書，第廿六章，頁二一七～二一八。

註17：同上書，頁一四五、一四六。

註18：同上書，頁一四六、一四七。

註19：高誘注，《淮南子》，同上書，卷七，頁一〇〇。

註20：Lere，同上書，頁二七一。XXI～XXII，一五六～一七二六。

高誘注，《淮南子》，同上書，頁一〇三。

註21：Lare，同上書，頁二七一～二七二。XXIII，一七二七～一八二二。

高誘注，《淮南子》，同上書，頁一〇三～一〇四。

註22：Lare，同上書，頁二七二。XXIV，一八二三～一八八九。

高誘注，《淮南子》，同上書，頁一〇四。

註23：Lare，同上書，頁二七二。XXV～XXVI，一八九〇～一九九八。

高誘注，《淮南子》，同上。

註24：參閱《靜觀與默坐》之三，第六二課。

註25：Lare，同上書，頁二七二～二七三。XXVII，一九九九～二〇五六。

高誘注，《淮南子》，同上。

註26：《莊子》，《刻意》第十五。

註27：Lare，同上書，頁二七三。XXIX，二二二四～二二六一。

高誘注，《淮南子》，同上書，頁一〇五。

【第八七課】

孟子階段的儒家發展

導言

孔子及其早期弟子逝世後的儒家歷史，《中庸》與《大學》的作者囊括了二千五百年的時間（註1）。在儒家思想的演進上，有兩位哲人深具影響力，即孟子（西元前三七一—二八九年？）與荀子。大約西元前二九八年，就在孟子死後，荀子開始其教化。但二人對孔子的詮釋卻分道揚鑣，一如陳榮捷所說：

一般認為，孟子與荀子代表中國古代兩種不同的傾向：理想主義的儒家與自然主義的儒家。這兩種傾向是否相應地來自《中庸》與《大學》，並不清楚。無論如何，荀子教導人性本惡說以及需藉資產（property）法規控制本性，正代表與孟子相反的理論。孟子明言人性本善，以及道德直覺是政治、社會發展的泉源。總而言之，荀子是自然

主義者，孟子是理想主義者。（註2）

漢代（西元前二〇六年至西元後二二〇年），荀子的影響最爲重要。那時，儒家成了帝國的官方哲學，其逐漸爲佛道教所取代，乃始於三國（二二二～二六五年）、晉（二六五～四二〇年）、南北朝（四二〇～五八九年）、隋（五八九～六一八年）與唐（六一八～九〇七年）朝初年。是唐代，韓愈（七六八～八二四年）與李翱（？～七八〇年）開始復興孔子的哲學，但這回卻是根據孟子的詮釋。當佛教得勝時，韓愈支持孟子力挽狂瀾，以故韓愈被視爲新儒學之先驅。四百年後，理學心學才在宋朱熹（一一三〇～一二〇〇年）及明王陽明（一四七二～一五二九年）的倡導下出現。

孟子與荀子

就像孔子，他（孟子）生於今日的山東省；就像孔子，他是專業教師，曾隨孔子之孫之弟子而學；就像孔子，他崇奉傳說中的聖王；就像孔子，他活在政治鬥爭、道德混亂、理智衝突的時代；就像孔子，他有使命感，一心期望遏止「邪說」……也像孔子，

他終於失望，並且引退。（註3）

但我們對他知之無多，生卒年也不確知，我們所知都來自那本以其名名之的書。該書比四書其餘三本：《論語》、《中庸》、《大學》都長得多。《孟子》與《論語》有許多相似之處，卻也大不相同。勞（D. C. Lau）在《孟子》譯本導言中寫道：

首先，《論語》幾乎是我們認識孔子思想的唯一可靠來源。該書乃聖人言論結集而成，大多簡短，常常沒有上下文，或甚少。因此許多觀念尚未構思，留有大量空間可做不同的詮釋。《孟子》，同樣，包含許多孟子的言論及其與當代人的對話，但傾向長篇大論，而且前後往往有某種關聯。以故，觀念較為清晰。如此，若與《論語》放在一起讀，會覺《孟子》為《論語》做了很多的說明。其次，孟子擴充了孔子的某些觀念，同時討論到孔子未觸及的問題。若說隨後世世代代稱為儒家的思想學派，所含孟子思想不下於孔子，也非虛誇。（註4）

很清楚，孟子步武孔子的芳蹤，但因肯定人性本善，反對荀子人性不善之說，使孔子的思想跨前一大步。可以說，孔子的觀點一直是居中。我們已經看到，孔子在這個問題上很小心，他對

人的行為比對人性本身有興趣。但，人的行為卻在人性中有其根源。陳榮捷談到這個問題寫說：

孟子向前踏了一大步，他別的理论也都帶著他新學說的特色。孔子只不過暗示人性是善的，孟子則確切聲明人性原本良善。而且，他把他整個哲學全都建築在這信條上。這樣做，他還是第一人。（註5）

孟子不僅鼓勵他的弟子養性，還告訴他們此性基本上是善的。問題在於人們無法有效地發現此性，他們生活在表層，不敢進入其存有之神秘處。我們只要回想一下，就會發現基督徒傳統中有同樣的問題。孟子是以非常暗示性的方法提出此事。

孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」（註6）

上文中，「學問」不是指理性知識，而是導人發現深處人性的具體過程。那是佛教將發展出來的直覺知法，也是理想主義之心學的基礎：良知。

孔子用心思索過人的社會裡「仁」的觀念，以及人與同胞間的關係。孟子把「仁」字之含意

朝深廣兩個方向擴展，這使他的學說有了神秘及宇宙的向度。這兩個方向包含在下列原文中：

孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉，彊恕而行，求仁莫近焉。」（註7）

此誠當然就是自己走向深我的誠。當我抵達自我的最深處，向別人開放是沒有問題的，因我已不執著表面的我。佛教不知孟子的經驗以前，確實已沿相似之路前行。這也是蘇格拉底（Socrates）及其「認識自我」的路。我們走入自己愈深，向別人以及整個受造界開放也愈廣。

要知道如何與天建立關係，另一段文字非常重要，就是常引、可能還會一引再引的原文：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（註8）在此，「心」不只是我們所謂的「心」（mind 頭腦）；更是指整個內在存有，包括心理與理智的一切能力。

對天的知識來自人性經驗的圓滿，這是依據孟子而說的儒家之路。走向天的路，通過人心；且由人心走向人性；人性是天的肖像。這些乃是西元第七、八世紀韓愈、李翱打通的直覺。

這種想法與荀子哲學完全相反。陳榮捷稱荀子的哲學為「自然主義的儒家」。（註9）荀子對天的觀念，純是自然論的。因此，許多歷史家把荀子的「天」譯為 nature（自然）。對荀子哲學，這是合理的解釋。陳榮捷就這問題寫道：

荀子對天的觀念，顯然更接近道家的道，而不接近孔孟的天。孔孟的「天」仍是有目的的，是根源，並徹底控制人的命運；荀子的「天」則純是大自然，所以該字得譯成 Nature，而非 Heaven。奇特的是，他接受道家自然主義的觀點，卻未受其直覺主義與神秘主義的影響；相反的，在荀子的言論中，我們看到的是理性主義與經驗主義。（註 10）

可以說，中國思想的人文主義傾向，因荀子而尋得最清晰的陳述。荀子在其書第十七篇提出了他對天的看法，他寫說：

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉；夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣！（註 11）

在荀子的著作裡，顯出他心思實際。他不相信天能行奇事來答覆人的祈求。他寫道：「雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。」（註 12）

荀子稍進一步解釋他對天的態度：

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？……願於物之所以生，孰與有物之所以成？（註13）

說明孟荀之不同，這已足夠。對荀子而言，轉向人性深處去尋找走向天的路，是沒有問題的。漢朝，荀子的影響廣大；漢後，則消跡，可能因為佛、道盛行的緣故。但是，荀子卻永遠是中國傳統思想的重要因素；今天，他則受到實用科學家極大的敬重。不論如何，可以說，荀子與孟子開創了中國思想的兩道主流。

孟荀後中國思想的發展

漢代儒家思想融合了一些其他派別的成分。因吸收了許多宇宙論的思想，儒家建立了一種孔子心中所無的秘教。儒家教理開始涵蓋諸多的思想，包括管理方法、乃至到了迷信地步的宇宙論。但在大師孔子的精神內，智慧仍佔優勢。

西元七九年，皇帝願界定官方的儒家思想，在白虎觀開了一個學者會議，所議所論皆載於《白

《虎通》，其中有道：「人無不啗天地之氣，有五常之性者。」（註14）另一句則廣開天人關係的視野：「人者，天之貴物也。」（註15）然而，原文顯示，天人之間距離甚大，這與儒家傳統相一致。

漢後，儒家繼續演變，曾吸收一種宇宙論，幾乎使之逸出正軌。漢末，民間宗教大事復興，又有道教的創立。這也正是佛教進入中國，不僅開始吸收大眾，也吸收知識份子之時。從漢末（二〇年）到第六世紀末，中國經歷了一個轉型的過程。那段時期，幾乎乎中國北方各朝都是外人開創，南方各代則為國人所建立。當其時也，如前所述，儒家並無真正的影響力。隋朝始祖文帝（五八一—六〇四年）曾抱怨，一本儒書，即有百本佛經。中國人正探尋解脫之道，這在儒家無法找到，卻在佛教尋得。

隋朝始祖知之甚明，帝國無法按照佛、道的理論治理，必須振興儒家使成國家的基本哲學。唐代創始者唐高祖（六一六—六二八年），自認係道家大師老子的後裔，因他也姓李。儒者開始沈寂。但當韓愈（七六八—八二四年）以其名著《原道》攻擊佛教時，儒家又變得十分強盛。另一位哲人李翱（約歿於八四四年），在此儒學復興中與韓愈聯手奮鬥。

陳榮捷評論這兩位新儒學之先驅的影響說：

韓愈與李翱通常被視為十一世紀所發展的理學心學之前驅。實際上，不止於此，因為

他們不只是一個運動的先驅，為決定儒家的方向他們還煞費苦心。做為哲學家，他們無甚可取，在人性論上並沒有新義……韓愈論「道」很膚淺，不像道家、佛家，他未觸及更深的層面。但是，他們在中國中世紀儒家轉變為理學心學的過程中卻是關鍵人物。尤其韓愈，在西元前第二世紀到第十世紀的儒家史上，如巨人般顯著。當然，他是中國歷來最偉大的文學家之一，但就中國思想而論，他與李翱的偉大，乃在於拯救儒家免於被道家、佛家所消滅，並確定其復活的方向與性質。（註16）

為了答覆佛教、道教引起的問題，他們在孔子的傳承中尋找答案。他們回到原始儒家，在《孟子》書中尋獲，因孟子是傳遞孔夫子真實教誨的人。他們強烈反對荀子對本性的解說，而遵循孟子的詮釋。所以馮友蘭寫道：

……而《孟子》一書，遂為宋明道學家所根據之重要典籍焉。蓋因孟子之學，本有神
秘主義之傾向，其談心談性，談「萬物皆備於我，反身而誠」，以及「養心」、「寡
欲」之修養方法，可認為可與佛學中所討論，當時人所認為有興趣之問題，作相當之
解答。故於儒家典籍中，求與當時人所認為有興趣之問題有關之書，《孟子》一書，
實其選也。（註17）

我們知道，韓愈認識一些佛教和尚，對他們的生命境界留有非常深刻的印象。他欣賞他們生命的內在與脫俗，但希望不以佛教徒而以儒家的方式過這樣的生活。他強烈反對佛教及其外在的虔誠表現，如敬禮遺骸。他因「諫迎佛骨」而遭放逐（註18）。但另一方面，韓愈卻又受了禪宗的影響，以其為他開啓了人性的新視野。於此，我們可以反省一下天主教會今日所發生的事：因受禪宗某程度的影響而重新發現了內在性。

韓愈也想與道家保持距離，所以他題其名文為〈原道〉。此道非道家之道，而是古聖的「原道」。此道可由修德而達至，無須宗教的修持與奉獻。他覺察到人有「超越自己的能力」，但如秦家懿所說，這「自我超越」的性質，與儒家、佛家、基督宗教中的不同。（註19）

從韓愈的時代到南宋（一一二七—一二七九年）儒家的大更新期，儒家與佛家、道家一直有所接觸。最後，儒家成了勝利者。因更深地意識到人與天與宇宙的關係，而有了理學、心學的誕生。

新儒學之合成與超越觀念

始於韓愈、李翱的知識分子運動，在中國歷史上通稱「道學」。後來，這個學派分為兩支：「理學」與「心學」。前者，可簡化視為「理性主義者」；後者，可簡化視為「理想主義者」。前者主要倡導人是朱熹；後者主要倡導人是王陽明。

細看此一運動的歷史，我們恍悟，它費了幾個世紀的時間才以儒、道、釋三種主流思想表達出不同的觀點。然而，當此儒家思想成熟的漫長時期，那三道思想的主流卻始終並肩而行。馮友蘭清晰道出構思理學心學主要理論的問題。

新儒學的主要來源，可追溯三種思想路線。第一，當然是儒家本身。第二，是以禪宗為媒介，結合著道家的佛教。因為新儒學形成時，禪宗是佛教所有宗派中最有影響力的宗派。對新儒學來說，禪宗與佛教是同義詞，而且……從某方面而言，新儒學可以說是禪宗的邏輯發展。第三，是道教，其中陰陽家的宇宙觀成為重要的因素。新儒學的宇宙論，主要是與這個思想路線有關。（註20）

把三種思潮綜合為一，這是個很好的範例。顯出中國思想不是靜止不動，而是含著一些停滯的句點，一直在演化進展。但因每種哲學體系都如此，也不足為奇。在中國思想中，總需以內在的方式來經驗超越性。

要提出此一整合的所有步驟，是不可能的，但可按馮友蘭的看法指出幾個主要步驟。

周敦頤（一〇一七—一〇七三年）曾深受佛道兩教的影響，但其形上學卻繼承《易經》所傳中國最古老的形上學傳統，在一切之上放個取自於道家的「無極」。

但此「無極」也是「太極」。太極屬於儒家。在周敦頤的解釋中清楚顯示，萬物之上須有「某物」，而此只能以兩個相反之物的結合為一來表達。（註21）

對張載（一〇二〇～一〇七七年）而言，整個宇宙是「一」，其表現則為「多」。天人一體，皆為愛所圍包。這位哲學家根據的是孟子的思想，但其背景則是佛教。他〈正蒙〉一文有道：「大其心則能體天下之物。」（註22）

這「心」的觀念，當然是來自佛教，但也是孟子思想的延伸。馮友蘭說：如此，聖人即達到「以全宇宙為一大我」的階段。（註23）

建構新儒學思想的人，靠禪宗理論及道教形上學的引導，為儒家打開了人心深度及形上界的新視野。

在此努力中，有兩兄弟影響力甚大。哥哥程顥（一〇三二～一〇八五年），靠直覺走所謂的理想主義之路。其哲學中心為「心」，其學派將發展成所謂的「心學」。

弟弟程頤（一〇三三～一一〇八年），有較為思辨的頭腦，是名為「理學」的另一學派之開端。二人都有形上學方面先入為主的偏見，兩派都想開啓人心使知見至深的實體。前一派藉心靈之路，另一派則藉理性之路。

第二個學派比第一個學派發展得要早，有新儒學大師朱熹。他汲取中國古典思想的一切高論，佐以道家並佛教的義理，予以加深擴展。以故，他的哲學日後成為大中國的官方哲學，直到廿世

紀初年。

朱熹分「有形之物」的理與「無形之物」的理。在這些理則之上，又有「終極之理」。此至理無情。「終極之理」與「太極」呈現在每個人心中。這是說，人透過人性深處通向至高存有。但此至高存有不全然是個「有」，而只是個無上之理。意思是，這是個哲學系統，而非宗教體系。

在這理學的傳統中，人發現此理，就能到達（或進入）「永恆、純淨、理想的世界」。（註24）這樣一個思想系統，使我們想起亞里斯多德（Aristotle），因他非常強調理性。但我們必須承認，「理」的觀念所達到的高度與深度，類似道家道的觀念。如此，對「理學」而言，理一如道，包含著內在性與超越性。

理學有云：「天理永在」。此理不變，它是「常」；遍及普世，但卻是一。存於外在世界的百理，皆包含在「吾人之心」中。（註25）這是孟子「萬物皆備於我」一語的回聲。朱熹說：

無極而太極，不是說有個物事，光輝輝地在那裡。只是說當初皆無一物，只有此理而已。（註26）

顯然，對朱熹而言，此「極」並非我們所說的「存有」（subsistent being）。進入新儒學的另一思潮，我們會發現氣氛迥異。這一派名為「心學」。此「心」比一般所了

解的「心」字意義深廣得多，包含理智與情感兩方面的能力。這派的創始人是陸象山（一一三九—一一九二年）。他由程氏兄弟中之兄長程顥得到啓示，「心學」大部分靈感卻來自禪宗。

馮友蘭談論陸師的經驗說：

他日讀古書至宇宙二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」（註27）

在此經驗中，他發現了自己的偉大。他說：「全神貫注內心，若有人呼求同情，你就會有同情。」（註28）這一派，超越的方法乃是「心」法。此理多半出於禪宗，因為禪宗所說的人心與絕對者無異，絕對者即無上之心。

這派的大師遲至明代方出現，他名叫王守仁，弟子所稱之「王陽明」則較馳名。他的修法是養己、致良知。心如天池，光清明，就可能直覺萬物的知識。

王陽明受《大學》影響甚鉅，《孟子》影響尤深。但他獲得某種徹悟，卻為他開啓了新的視野。在他傳記中說，很長一段時間他修習儒家名為「格物」的方法，用以發現具體表現於萬物內的「理」，他竟然病了。二十七歲那年，他聽一位道士談論「養生」之道，他才重新歡喜起來。

（註29）

幾年以後，他被眨竟得大悟：

三十七歲時，赴謫至貴州龍場驛。「忽中夜大悟格物致知之旨，不覺呼躍而起，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」四十三歲時，「始專以致良知訓學者」。（註30）

想用數頁來披露王陽明的哲學，是不可能的事。有關他對天人關係的看法，我們卻要說幾句話。

人心是天淵，無所不賅。原是一個天，只為私欲障礙，則天之本體失了。……如今念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。（註31）

這種植根於儒家的思想方式，深受佛教理想主義派的影響，該教派認為：萬法唯「心」。對朱熹來說，理與心有別；對王陽明而言，差別卻不存，因一切皆心。

於《傳習錄》另一段，王陽明有道：「心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？」（註32）此心為本心，王陽明認為也是「良知」。（註33）此「良知」，據孟子說，是沒有任何思想

活動時所擁有的知識。(註34)

這些基本原則在王陽明其他哲學理論上有所應用，如「知行合一」論。再講他別的思想，對這門課來說就太多了。我們必須記得的是，王陽明把中國思想儒、道、釋三大主流作了顯著的綜合。但此綜合有其內在弱點，許多承繼者因而發展出主觀的理想主義哲學，是事實。王陽明本人卻為中國人的天人關係開出不可思議的視野。

結論

本課所論的每一步，都有個含蓄的問題一再升起，即儒家與基督宗教的關係。這個問題超出這門課的範圍，若你有興趣，可讀秦家懿的書《儒家與基督宗教》。(註35)這對利瑪竇(Matteo Ricci)是難題，對今天的基督宗教仍然是個難題，新儒學諸大師所做的一切可鼓勵啟發我們。但，不論如何，這是條漫長的歷程，包含中外許多人的貢獻，要到一位天才出現，才會作非常連貫的綜合。

註釋：

註1：參閱第八十三課。

- 註2：Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1963) p.115；陳榮捷，《中國哲學資料書》（台北：敦煌書局，民國五十八年複印）。
- 註3：同上書，頁四九。
- 註4：D.C.Lau 翻譯附導言，*Mencius*, (Baltimore: Penguin Books, 1970) p.7。
- 註5：同註3。
- 註6：《孟子》，第六篇〈告子〉上，第十一章。
- 註7：同上書，第七篇〈盡心〉上，第四章。
- 註8：同上書，同上篇，第一章。
- 註9：Wing-tsit Chan，同上書，頁一。
- 註10：同上書，頁一一七。
- 註11：王忠林編譯，《新譯荀子讀本》（台北：三民書局，民國六十一年），〈天論〉篇，頁二五七。
- 註12：同上書，頁二五九。
- 註13：同上書，頁二六〇。
- 註14：漢班固撰，《白虎通》〈德論〉卷第二，禮樂。見「四部叢刊」，商務印書館縮印本，《白虎通德論十卷》，頁十六。
- 註15：清陳立撰，《白虎通疏證》卷五〈三軍〉，「時不踰時」一節，見楊家駱主編，「國學名著珍本彙

刊」(台北：鼎文書局，民國六十二年)，頁七十。

註16：Wing-tsit Chan，同上書，頁四五〇。

註17：馮友蘭著，《中國哲學史》(上海：商務印書館，民國廿三年初版)，頁八〇二～八〇三。

註18：Fung Yu-lan (馮友蘭)，*A History of Chinese Philosophy*, Translated by Derk Bodde, (Princeton: Princeton Uni. Press, 1953) Vol. 11, p.411, Note 1。參閱《辭源》，韓字下「韓愈」條。

註19：Julia Ching (秦家懿)，*Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (《儒與耶》)，(Tokyo: Kodansha International, The Institute of Oriental Religions, Sophia University, 1977) p.82。

註20：Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (《中國哲學小史》) · Edit. by D. Bodde, (N.Y.: The Macmillan Company, 1961) p.268.

註21：馮友蘭，《中國哲學史》，同上書，頁八二一。

註22：同上書，頁八六三。

註23：同上書，頁八六四。

註24：Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Transl. by E. R. Hughes, (London: Kegan Paul, 1947) p.189.

註25：馮友蘭，《中國哲學史》，同上書，頁八七二。

註26：同上書，頁八九六。引自《朱子語類》，卷九四，頁廿一。

註 27：同上書，頁九二八。引自《象山先生全集》，卷三三，見「四部叢刊本初編」（上海：商務印書館縮印），頁二五三。

註 28：Fung, *The Spirit of Chinese Philosophy*。同上書，頁一九五。

註 29：馮友蘭，《中國哲學史》，同上書，頁九四八。原見《王文成公全書》（上海：商務印書館）卷三十二，附錄一，年譜一，頁九〇六。

註 30：馮友蘭，同上。引文出自《王文成公全書》，卷三十二，附錄一，年譜一，頁九〇九。

註 31：馮友蘭，《中國哲學史》，同上書，頁九五—。

葉鈞點註，《傳習錄》（台北：商務印書館，民國七十六年臺十版），頁二〇五。

註 32：馮友蘭，《中國哲學史》，同上書，頁九五五。

葉鈞，《傳習錄》，同上書，頁六。

註 33：馮友蘭，《中國哲學史》，同上書，頁九五—。

註 34：《孟子》，第七篇《盡心》上，第十五章。

註 35：Julia Ching，同上書。

【第八八課】佛教對中國靈修的早期影響：四十二章經

導言

佛教何時進入中國，難以知曉，因為佛教的情況與基督宗教不同。從歷史上我們知道，六三五年，一群中東修士（Syro-oriental monks）到達長安（時為中國首都，即今西安）。他們對皇帝說，他們從波斯（Persia）帶來一種新的宗教，就是「景教」。皇帝囑咐置書祕閣以譯為中文。幾年後，皇帝敕令准許傳教。

佛教的狀況或許不同，但據佛教傳統，其傳入中國，皇帝仍然涉入。故事如下：西元六四或六五年，漢明帝「夜夢見神人，身體有金色，項有日光」，他問這是誰，有人答說：「臣聞天竺，有得道者，號曰佛。輕舉能飛，殆將其神也。」於是皇帝派遣十二名使節前往大月支。（註1）

這個故事可能是傳說。但由斷代史得知，西元六五年，在江蘇北部的彭城有個僧團。彭城是楚國首都，楚王劉英，乃皇上之弟，竟公開反叛其兄。西元六五年，帝頒大赦，叛徒可自行贖罪。

劉英「奉黃縑白紬」三十匹給朝廷，他因而得以洗刷前嫌。有趣的是此仁慈寬待的理由，後漢正史有道：

楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠。潔齋三月，與神為誓。何嫌何疑，當有悔吝。其還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌。（註2）

幾年後，西元七〇年，劉英被控「大逆不道」，罪當處死。皇帝對他仍表友善，予以免職，發配安徽南部，並有許多朝臣隨行。次年，即西元七一年，劉英自殺。（註3）

送往各國告知諸王劉英之懿德範行的判決文，充滿了訊息。

首先，假如西元六五年中國東方有這樣一個團體，表示佛教進入中國要早得多。這個僧團當然不是中國的第一個佛教團體，但也不能說那是皇帝約於同時作夢的結果。我們不得而知的是，佛教初入中國，究竟是沿著絲路，還是從海上由印度到越南，然後到廣東？可能，彭城團體的創始人過海而來，皇帝夢後來到朝廷的和尙則由中亞經絲路而來。

由判決文所知，最重要的是後漢佛教與道教的關係。此一道教深受民間宗教的影響。據《後漢書》劉英傳中說，他「晚節更喜黃老學」。黃指黃帝，老指老子。同時他「為浮屠齋戒祭祀」。

（註4）

朱闕 (Zurcher) 評論此文說：

如是，中國歷史文獻初次間接提及佛教，我們發現這種「佛教」已與黃老學緊密聯結，就是研究並修持人們想像由之可達肉體長生的道教方法。第一世紀中葉前後，這種修法在朝廷與親王間十分流行。湯用彤曾合理地強調：在劉英（西元六五年）與桓帝（西元一六六年）兩個案例中，佛教1與黃老學、2與祭祀相提並論；在漢代道教修行中，對神鬼做各種祭祀以趨吉避凶，扮演著主要的角色。事實上，歷史文獻裡常用指這類禮儀的「淫祀」一詞，後世有時已用於佛教儀式。對劉英及其朝廷中皈依的中國人，「佛教」齋戒與祭祀的儀式，大概不過是時存道教修行的一種變化而已。這種佛、道的特殊混合，一直是整個漢代佛教的特色。（註5）

西元一九三〇—一九四年彭城地區的佛教

彭城的佛教中心，在劉英遷移後大概還存在。一個多世紀我們對其一無所聞。但《三

《國志》有一段告訴我們，第二世紀末年，當地有個很興盛的佛教團體，這也得到種種其他資料的證實。

西元一九三年，惡名昭彰的軍閥笮融入事徐州「牧」（實際上是自治首長）陶謙，陶把廣陵、下邳與彭城（皆今江蘇省內）的運糧事宜交託他去辦理。這沈靜又獲利極厚的地位笮融未保持多久：一九四年初，他的支持者逝世，他帶著一萬黨羽及三千私用騎兵遷往廣陵，於一宴會上謀殺長官。之後不久，他又進攻餘江（今江西南昌），誅首長而取其位。一九五年，他被前揚州牧劉繇（一五一—一九五年）擊敗，逃往山中，未久即為人所殺。

當笮融掌管廣陵、下邳與彭城地區之糧運時，他實際上是把這三個地區的收入據為己有……（註6）

史書說到他：

乃大起浮圖祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦采，垂銅槃九重，下為重樓閣道，可容三千餘人，悉課讀佛經。令界內及旁郡人有佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里。民人來觀及就食

且萬人，費以巨億計。（註7）

正如朱闕所說：

這段文字非常重要，不僅因其包含中國僧院最早的描述，主要也因那是極少的一個案例，由其歷史記載我們得以一瞥甚早流行的佛教。這段敘述，尤其所提數字，無疑誇大其辭。然而建築物的龐大、群眾的共享與大規模的慈善法會，可想而知必有個巨大的僧團，其中大半可能是中國和尚。沒有提到譯事，也不知誦讀或研究何種經典。節期供酒給與會者，指出笮融僧院所實施的並非至純至淨的佛教。該建築物可能在下邳。因為一些明顯的理由，笮融從未成為中國佛教文獻中樂捐者的理想典範；相反的，在一篇第四世紀初所寫的反佛論文裡，得意揚揚地提到他是道德敗壞與佛教獻身兼容並蓄的例證。佛教典籍實際上從沒有提到他。（註8）

朱闕說到未提譯事。極可能和尚唱誦的經文已自梵文譯出，因為這已是彭城佛教僧院存在百餘年後的事了。這個故事讓我們想到只晚幾個世紀的歐洲修院制度史。當修院制在歐洲展開，修士們每奉獻大部分時間從事翻譯，並使宗教書流傳普及。

論及寺廟的創建者道德敗壞，說明了何以中國早期佛教史從未提到他。

洛陽僧團

我們剛提到的大僧團如彭城早期那個，是在江蘇北部，並不是第二世紀末真正的佛教中心。當時洛陽是中國的首都，我們有更多洛陽的佛教資料。把洛陽僧團看成是彭城僧團的分支，是沒有道理的。這兩個團體極可能有兩個不同的來源。彭城團體也許是由海而來的印度和尚所建立，相反的，洛陽僧團無疑始自經新疆由絲路而來的佛教徒。

朱闕討論洛陽佛教及其與江蘇佛教無關的問題說：

洛陽佛教在第二世紀中葉以前沒有可靠來源明確證實，並不是說更早已前它不存在（參閱本章開端之評論）。因此，我們無法贊同馬斯波若（Maspero）視整個「洛陽教團」為「彭城教團」後來的分支。其地理位置即為此一假說抗辯。若說佛教由亞洲中部沿旅隊路線自西北逐漸滲入，通過中國北方兩大都會長安與洛陽，未曾駐足，而於其後在中國東部一個地區流行起來，才於第一世紀末返回西部抵達洛陽，似乎極不可信。洛陽教團是個有組織的宗教團體，有翻譯組及著名的波斯人、月氏人（Indoscythian）

領袖，卻未出現於第二世紀中葉前的可靠來源內，但看這些地理因素，即使沒有經典證據，也有理由假設其核心的存在，至少與彭城團體同時，甚至可能更早。然而，經典證據也非全然缺如：

第一處，有個意味深長的事實：上面所引《後漢書》那段的「伊蒲塞」與「桑門」二詞，寫入一篇詔書。這只能說，這些印度（或中亞）佛教術語，在朝廷已為人知曉、理解；在洛陽，詔書用語已公式化，那些佛教術語對皇帝或皇室貴族文人來說，有其意含。如果此一解說無誤，我們可以結論，約於第一世紀中葉，在洛陽有人行文述及佛教，那麼，佛教的的確確不是第一世紀末由彭城佛教中心引介到京城去的。

第二處，漢代文學名著張衡（西元七八〇—一三〇年）〈西京賦〉，以數語提供了另一同類小指標——在中國純文學中首度提到佛教。當他描述長安的奇景，特別是宮女誘人之美時，詩人驚呼：「展季桑門，誰能不營？」在此上下文中，「桑門」一詞所表徵的，用以描述長安奇觀，當然很不恰當；顯然，那是個誇張的比喻，不應由字面來了解。

根據《後漢書》卷八九張衡傳，〈西京賦〉之撰寫始於永元年間（西元八九〇—一〇四年），十年後完成，那時他已住在洛陽。這無足輕重的短句，其重要性是：大約西元一〇〇〇年，張衡活躍於洛陽時，似已熟知「桑門」一詞，像在那篇為當代一般有教養

的民眾所寫的賦中，即加以運用。這再次指出，第一世紀末及第二世紀初左右，佛教

在京城有相當大的影響力。（註9）

剛引的原文中有道：「有翻譯組及著名的波斯人、月氏人領袖」。這指出，最早把梵文佛書譯成中文的大翻譯家，不是來自印度的和尙，而是波斯和尙、阿薩西德（Arsacides）的波斯帝國公民。波斯帝國首府即今北伊拉克。這可能令人驚訝，事實卻毫無疑問：亞力山大（Alexander）戰勝以後，佛教從印度北部移往西方，經過現在的阿富汗與伊朗。基督紀元前，在今伊拉克曾有個佛教團體；否則，把梵文譯成中文的早期翻譯家有五位來自該地，就不可能了。這些譯者中最有名的是安世高、安玄、曇無諦、安法欽與安清。「安」（an）姓代表阿薩西德的「阿」（Ar），阿薩西德是統治於西元前五〇年至西元二二六年的波斯王朝名號。（註10）隨著亞力山大的足跡從印度傳到波斯的佛教，屬大乘出現前的小乘。

《四十二章經》

把佛教帶進洛陽的佛教徒，極可能爲了傳教很早就開始把梵文經典或某些部分譯出，就像初期基督徒一般。但當時遺留下來的不過《四十二章經》罷了。朱闕說，可能該書在第一世紀晚期

或第二世紀早期已經寫成。以下是洛陽傳統所述該書的起源：

據晚近傳承說，《四十二章經》是攝摩騰(Kāśyapa)與竺法蘭(Dharmaratna)兩位印度弘法僧帶到洛陽的，而由後者於西元六七年譯成中文。這本著作的起源因傳奇故事而變得模糊不清；然而，其原始形式的確很古老，因已引入西元一六六年襄楷的陳情書內。儘管如此，其真實性始終一再受到質疑。那是本小書，包括四十二個獨立部分。該書究竟譯自梵文原作，或中國人編輯而成，仍是個未解決的問題。文體上可能模仿《孝經》或《道德經》。其原始著作的確是小乘的內容。各種不同的校訂版，只有收錄在韓國版《大藏經》(Tripiṭaka)內的一種，大體與原文相合，其他一切版本都充滿日後的增添竄改。即使韓國版也顯出後來編修的痕跡：最早的《四十二章經》引文，與本書諸章節並非字字相符。(註11)

原始經典可能自梵文譯成，但顯然日後依傳揚佛教之所需而有所增添。一如書名所言，該書由四十二章組成。

陳榮捷在其《亞洲大宗教——文選》一書中，敘述佛教傳入中國的歷史，說出其初傳很重要的一面：切合道教及民間宗教顯出的那種深度靈修的渴望。這是《四十二章經》在研究中國靈修

上十分重要的理由。它打開了中國人靠儒家看不到的視野，那就是中國人對神祕經驗的渴望。

《四十二章經》的基本教義

佛教在中國為人所知，至少早到西元前第二世紀，那時官設太學的員生，接受外邦使者授以佛教經典。最初是女僕前往參加黃老祭禮。從西元第一世紀中葉起，至少有一五〇年的時間，人們把佛陀與老子放在一起崇拜。就像在黃老教中，佛教徒的重點也放在醫藥及宗教祭祀上。極可能佛教被認為是一種新式流行的民間宗教。換句話說，佛教進入不像個入侵者，而像本地宗教的協助者與支持者。這對其在中國未來的發展有極重大的意義，因為佛教解釋他們隨時適應中國思想及中國人接受的態度。《四十二章經》顯出佛教乃處於和諧的氣氛下。

這本經典在中國佛教史上格外重要，不只因為它是中國第一本佛經，也因為編入其中的教義。大多學者確信此經乃於西元第二世紀抽取佛教群經之要義編成，因已引入一六六年的一種文獻內。雖然第九世紀以後某些禪宗語彙不知不覺地潛入，像「無念」（第二章）、「念無念念」（十八章）與「菩提」（十九章），但這都是些細節，不

至於改變該經十分道教化並與儒家實際且屬世的倫理相合的基本觀念。其基本教義是清淨與安寧（卅四章）、無作無為（二、廿七章）及斷邪欲（十三、廿一、廿五、廿七章）。其中特別強調末項，一再提醒讀者性慾的邪惡（四、廿二、廿三、廿九章）。避邪靈，必特意投道教徒之所好；觸及中道（卅四章），不忘取悅於儒者。倫理教誨的整個氣氛正合中國人的脾胃，尤其合乎當時道教的教理。就是這個「道」字，也用來描述佛教的路。人人熟悉的中國成語及隱喻，也加以運用，如「猶響應聲」（第七章）與「差之毫釐」（十八章）。當然，還有「無我」（廿章）、出家生活（廿三章）之類不可避免的佛教教義，但這些只對和尚有意義。那時還沒有往生極樂世界的想法，日後才發展出來。很奇怪，靈魂的觀念暗含其中，卻未清晰地加以提出；苦修的痕跡則甚少。毫無疑問，《四十二章經》，或更確切地說，透過其中的教誨，佛教很愉快地進入了中國。（註12）

此經對佛教的滲入中國的確極為重要。它包含了早期佛教即小乘傳統的基本教義；它提出了道德原則及日後方將開展的簡式內觀法。我們看到，這本經典回應了民間宗教與道教所流露的深沈渴望；但是，下一課我們會發現，它卻碰到儒家方面的強烈反對。

此經第一章已引入本課導言內，因其述及明帝的夢。明帝在夢中見到佛，乃派使者帶回此

「神」之雕像。現在我們提出較為重要的幾章，來說明佛教傳給中國的靈修訊息。（註13）

第二章表明出家為僧所需的基本超脫為去私慾、無所繫，這是「道」的精髓。

第二章 斷欲絕證

佛言：「出家沙門者，斷欲、去愛，識自心源；達佛深理，悟無為法；內無所得，外無所求，心不繫道，亦不結業；無念無作，非修非證，不歷諸位而自崇最，名之為『道』。」

第四章說明何為十善，何為十惡。但未講十善，只有十惡。三項屬身，四項屬口，三項屬心。

第四章 善惡並明

佛言：「眾生以十事為善，亦以十事為惡。何等為十？身三，口四，意三。身三者：殺、盜、淫。口四者：兩舌、惡口、妄言、綺語。意三者：嫉、恚、癡。如是十事，不順聖道，名十惡行。是惡若止，名十善行耳。」

第五章：若人犯罪，而不懺悔，罪將日益加深；但如悔過，罪即消失。

第五章 轉重令輕

佛言：「人有眾過，而不自悔，頓息其心。罪來赴身，如水歸海，漸成深廣。若人有過，自解知非，改惡行善，罪自消滅；如病得汗，漸有痊損耳。」

第六章：若惡人聽到你某種善行，而想惹事生非，阻止他，但不要怒目以對。

第六章 忍惡無瞋

佛言：「惡人聞善，故來擾亂者。汝自禁息，當無瞋責。彼來惡者，而自惡之。」

第七章：佛守道，有人罵他，佛靜默不答。佛說：「如此，罵如回聲般歸回你處。」

第七章 惡還本身

佛言：「有人聞吾守道，行大仁慈，故致罵佛。佛默不對，罵止。問曰：『子以禮從人，其人不納，禮歸子乎？』對曰：『歸矣。』佛言：『今子罵我，我今不納，子自持禍，歸子身矣。猶響應聲；影之隨形，終無免離，慎勿為惡。』」

第九章：大量聽「道」，是不夠的。必須「持守意向」，並遵「道」而行。

第九章 返本會道

佛言：「博聞愛道，道必難會；守志奉道，其道甚大。」

第十章：福如火炬，其火燄往往點燃其他火炬，而自身依然，不會耗盡。

第十章 喜施獲福

佛言：「觀人施道，助之歡喜，得福甚大。」沙門問曰：「此福盡乎？」佛言：「譬如一炬之火，數千百人，各以炬來分取，熟食除冥，此炬如故，福亦如之。」

第十二章：有二十種難做的事，如窮困時行仁，有權時學道……

第十二章 舉難勸修

佛言：「人有二十難：貧窮布施難，豪貴學道難，棄命必死難，得親佛經難，生值佛世難，忍色忍欲難，見好不求難，被辱不瞋難，有勢不臨難，觸事無心難，廣學博究

難，除滅我慢難，不輕未學難，心行平等難，不說是非難，會善知識難，見性學道難，隨化度人難，覩境不動難，善解方便難。」

第十三章：求知因緣，理解宿命。

第十三章 問道宿命

沙門問佛：「以何因緣，得知宿命，會其至道？」佛言：「淨心守志，可會至道。譬如磨鏡，垢去明存，斷欲無求，當得宿命。」

第十四章：解釋什麼是善，什麼是大。

第十四章 請問善大

沙門問佛：「何者為善？何者最大？」佛言：「行道守真者善，志與道合者大。」

第十五章：說明大力與大明。

第十五章 請問力明

沙門問佛：「何者多力？何者最明？」佛言：「忍辱多力，不懷惡故，兼加安健，忍者無惡，必為人尊。心垢滅盡，淨無瑕穢，是為最明。未有天地，逮於今日，十方所有，無有不見，無有不知，無有不聞，得一切智，可謂明矣。」

第十八章：按佛的教理，我們應當思無思、行無行。

第十八章 念等本空

佛言：「吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修，會者近爾，迷者遠乎！言語道斷，非物所拘；差之毫釐，失之須臾。」

第十九章：佛說，事事無常，天地皆然。反躬自省，即為上智。

第十九章 假真並觀

佛言：「觀天地，念非常；觀世界，念非常；觀靈覺，即菩提。如是知識，得道疾矣。」

第二十章：四大皆無自我。

第二十章 推我本空

佛言：「當念身中四大，各自有名，都無我者。我既都無，其如幻耳。」

第二十一章：貪圖名聲，而不學道，徒勞而已。

第二十一章 名聲喪本

佛言：「人隨情欲，求於聲名。聲名顯著，身已故矣！貪世常名，而不學道，枉功勞形！譬如燒香，雖人聞香，香之燼矣，危身之火，而在其後。」

第二十二章：人不願放棄財富與性慾。

第二十二章 財色招苦

佛言：「財色於人，人之不捨，譬如刀刃有蜜，不足一餐之美，小兒舐之，則有割舌之患。」

第二十三章：人被妻子、兒女、家庭繫縛，如在牢獄。人於此有悟，方能得解脫、達涅槃。

第二十三章 妻子甚獄

佛言：「人繫於妻、子、舍、宅，甚於牢獄。牢獄有散釋之期，妻子無遠離之念。情愛於色，豈憚驅馳？雖有虎口之患，心存甘伏，投泥自溺，故曰凡夫。透得此門，出塵羅漢。」

第二十七章：行道之人，如河中順流而下的一片浮木，若不碰觸兩岸，人不撈取，必達涅槃之海。此即「得道」，亦即得救。

第二十七章 無著得道

佛言：「夫為道者，猶木在水，尋流而行，不觸兩岸，不為人取，不為鬼神所遮，不為洄流所住，亦不腐敗，吾保此木，決定入海。學道之人，不為情欲所惑，不為眾邪所繞，精進無為，吾保此人，必得道矣。」

第二十九章：如何注視婦女？按其年齡……

第二十九章 正觀敵色

佛言：「慎勿視女色，亦莫共言語。若與語者，正心思念：我為沙門，處於濁世，當如蓮華，不為泥汙；想其老者如母，長者如姊，少者如妹，稚者如子；生度脫心，息滅惡念。」

第三十三章：和尚應當外出奮戰，無所畏懼，摧毀惡魔，獲取道果。

第三十三章 智明破魔

佛言：「夫為道者，譬如一人與萬人戰；挂鎧出門，意或怯弱，或半路而退，或格鬥而死，或得勝而還；沙門學道，應當堅持其心，精進勇銳，不畏前境，破滅眾魔，而得道果。」

第三十四章：學道如彈古琴，不可拉弦過緊，不可放之過鬆，要鬆緊適中。

第三十四章 處中得道

沙門夜誦迦葉佛遺教經，其心悲緊，思悔欲退。佛問之曰：「汝昔在家，曾為何業？」

對曰：「愛彈琴。」佛言：「弦緩如何？」對曰：「不鳴矣。」「弦急如何？」對曰：「聲絕矣。」「急緩得中如何？」對曰：「諸音普矣。」佛言：「沙門學道亦然，心若調適，道可得矣。於道若暴，暴即身疲；其身若疲，意即生惱；意若生惱，行即退矣；其行既退，罪必加矣。但清淨安樂，道不失矣。」

這本經典充滿智慧，首先是針對和尚，但每人均須從中學習。

註釋：

註1：日本大正一切經刊行會編，《大藏經》，第十七冊，經集部四（台北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，民國四十五年），七四八《四十二章經》序，頁七二二。所引「臣聞天竺……」句，漢《牟子理惑論》作：「……號之曰佛，飛行虛空，身有日光，殆將其神也。」

註2：宋范曄撰，清王先謙集解，《後漢書集解》（台北：商務印書館，民國五十七年），第八冊，〈光武十王列傳〉第三十二，頁一五二五，伊蒲塞，優婆塞之異譯，受五戒之男子。桑門，又作沙門，

指出家人。

註3：E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, (Brill: Sinica Leidensia, 1959) p.27。一九七〇年，台北敦煌書局複印。

註4：《後漢書集解》，同上書，頁一五二四。

註5：Zürcher，同上書，頁廿七。

註6：同上書，頁廿八。

註7：晉陳壽撰，宋裴松之註；《三國志》卷四十九，〈吳書〉，劉繇太史慈士燮傳第四。見易培基著，《三國志補注》（台北：藝文印書館，民國四十四年初版），頁七五三。

註8：Zürcher，同上書，頁廿八。

註9：同上書，頁廿八、廿九。所引〈西京賦〉句「展季」，通稱柳下惠。孟子說他是「聖之和者」。（見《孟子》萬章下，第一章）。

註10：W. F. Soothill and L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist terms*, (London: kegan Paul, 1937) p. 212。台北佛教文化服務處複印本《漢英佛學大辭典》。

註11：Zürcher，同上書，頁三〇。

註12：Wing-tsit Chan（陳榮捷）等編，《The Great Asian Religions: An Anthology》（London: The Macmillan Company）Chap. 16, Chinese Response to Early Buddhist Teachings, p.179~180.

註13：中英對照《佛學叢書》，經典之部（壹）（*Bilingual Buddhist Series, Sutras & Scriptures*）（台北：佛教文化服務處，民國五十一年），頁三二七、三二八。第七章顯然有訛誤，《佛學叢書》英譯，把「」中「佛」字皆改爲「我」；《大藏經》中本段首處無「佛言」，內容也有異。

【第八九課】

答反佛者：牟子理惑論

導言

我們說過，修持民間宗教或道教的中國人完全接受佛教。佛教在尋常百姓間起步傳教時，似乎未生事端；但當知識份子興趣轉濃時，問題就開始發生。知識份子即是儒者。在他們看來，佛教是反儒的，或許更好說，佛教反對儒家許多的教條。

這個問題我們所以知道，因為最初一位飽學之士牟子，原屬儒家，皈依佛教，他寫了一本名為《理惑》的書，來駁斥反佛的異論，並澄清佛家的教誨。

牟子於第二世紀，住在中國南方，即今廣西境內。他皈依佛教，卻精通儒、道。所論乃對同儕學者而發。這顯示出來，當時，佛教已傳遍知識份子的階層。

陳榮捷寫道：

他下過極大的苦工比較佛、道的教理，諸如「無為」（第三章）、「質朴」（十三、十八章）與「養生」（十九、卅章），並強調其相似性。他也以道家的「無為」譯佛家的「涅槃」（三、十六章）。然而，他所面臨的更大問題，卻是那些極度關切儒家傳統的人，畢竟漢朝是個儒家政府。何以中國除了本有聖人的教誨，還可向佛教學習？他必須為此來辯護（第七章），如：和尚為何要剃頭、不婚、出家？如此，有違儒家保護身體完整、奉養父母、傳宗接代的教導（九、十章）；金錢為何應當施予生人而不留給親戚（十五章）？人慾為何應當壓制（十九章）？為何應當忽略世事以利事奉鬼神（十三章）？……對佛教是外來宗教也有所評論（十四章），但這問題相當次要。他是否成功地理清了疑惑？不得而知。但藉著他那樣答覆假想的問難，卻開了佛教與中國知識份子面面相對的先河，為中國人看宗教的相似點而非迥異處之傾向鋪了路，並開創了以中國詞彙特別是道家用語解釋佛教觀念的趨勢。（註1）

該書是由儒者提出的疑問與牟子的回答組合而成，因儒者爭辯：佛的教理不為中國古聖人所知，不可能真實無誤。

佛之教誡與古聖言論相牴觸

問曰：孔子以五經為道教，可拱而誦履而行。今子說道虛無恍惚，不見其意，不指其事，何與聖人言異乎？（註2）

牟子明智地不對儒家而對道家解釋佛的教導，如此，儒家學者就不能說佛的教理違反中國人的思想方式了。

牟子曰：不可以所習為重所希為輕，或於外類失於中情。立事不失道德，猶調絃不失宮商。天道法四時，人道法五常。老子曰：有物混成，先天地生。可以為天下母，吾不知其名，強字之曰道。道之為物，居家可以事親，宰國可以治民，獨立可以治身；履而行之充乎天地，廢而不用消而不離。子不解之，何異之有乎！（註3）

第七章：若佛道最為崇高，堯所修又是何道？若你愛中國古書，為何又喜佛之教理？答案很

清楚，佛「變化神力無方」，爲什麼不肯向他學習？

問曰：佛道至尊至大，堯舜周孔曷不修之乎？七經之中不見其辭。子既耽詩書悅禮樂，奚爲復好佛道喜異術？豈能踰經傳美聖業哉？竊爲吾子不取也。

牟子曰：書不必孔丘之言，藥不必扁鵲之方。合義者從，愈病者良。君子博取眾善，以輔其身。子貢云：夫子何常師之有乎！堯事尹壽，舜事務成，且學呂望，丘學老聃，亦俱不見於七經也。四師雖聖，比之於佛，猶白鹿之與麒麟，燕鳥之與鳳凰也。堯舜周孔且猶學之，況佛身相好變化神力無方，焉能捨而不學乎！五經事義或有所闕，佛不見記，何足怪疑哉！（註4）

第九章：身體與孝心問題。我們不該傷身。

問曰：孝經言，身體髮膚受之父母，不敢毀傷。曾子臨沒，啟予手啟予足。今沙門剃頭，何其違聖人之語，不合孝子之道也！吾子常好論是非平曲直，而反善之乎？（註5）

牟子的回答是：任何事我們都得求取「平衡」；重要的是從道德、智慧的觀點評斷一切；有些行為看似不孝。卻是孝心的流露。

牟子曰：夫訕聖賢不仁，平不中不智也。不仁不智何以樹德？德將不樹頑嚚之儔也。論何容易乎？昔齊人乘舡渡江，其父墮水，其子攘臂摔頭，顛倒使水從口出，而父命得蘇。夫摔頭顛倒，不孝莫大，然以全父之身，若拱手修孝子之常，父命絕於水矣。孔子曰：可與適道，未可與權。所謂時宜施者也。且孝經曰：先王有至德要道。而泰伯祝髮文身，自從吳越之俗，違於身體髮膚之義。然孔子稱之，其可謂至德矣。仲尼不以其祝髮毀之也。由是而觀，苟有大德，不拘於小。沙門捐家財棄妻子，不聽音視色，可謂讓之至也，何違聖語不合孝乎！（註6）

第十章問者疑惑：沒有比無後更不孝的了。和尚只想保全自己。

問曰：夫福莫踰於繼嗣，不孝莫過於無後。沙門棄妻子捐財貨，或終身不娶，何其違福孝之行也？自苦而無奇，自極而無異矣。（註7）

好？
 牟子回答：生命比財富貴重。和尚一生修道修德，捨棄生活的享樂，回歸純德……有什麼不好？

牟子曰：夫長左者必短右，大前者必狹後。孟公綽為趙魏老則優，不可以為滕薛大夫。妻子財物世之餘也。清躬無為道之妙也。老子曰：名與身孰親，身與貨孰多。又曰：觀三代之遺風，覽乎儒墨之道術，誦詩書修禮節，崇仁義視清潔，鄉人傳業名譽洋溢。此中士所施行，恬慳者所不恤。故前有隨珠，後有琥虎，見之走而不敢取何也？先其命而後其利也。許由栖巢木，夷齊餓首陽，舜孔稱其賢曰：求仁得仁者也，不聞譏其無後無貨也。沙門修道德，以易遊世之樂；反淑賢，以背妻子之歡。是不為奇，孰與為奇？是不為異，孰與為異哉？（註8）

第十二章的問題是不信輪迴。

問曰：佛道言，人死當復更生，僕不信此之審也。（註9）

這一章的答話，包含儒者提出的好幾個疑問及牟子的回答。整個問題是，對佛家來說，「神」

不死，只身體腐朽。人若修道，死時神歸「福堂」；不修道者，則神將遭「殃」。術語似乎取自道家。

牟子曰：人臨死，其家上屋呼之。死已復呼誰？或曰呼其魂魄。牟子曰：神還則生，不還神何之乎？曰成鬼神。牟子曰：是也。魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實。根葉生必當死，種實豈有終已？得道身滅耳。老子曰：吾所以有大患，以吾有身也。若吾無身，吾有何患？又曰：功遂身退天之道也。或曰：為道亦死，不為亦死，有何異乎？牟子曰：所謂無一日之善，而問終身之譽者也。有道雖死神歸福堂，為惡既死神當其殃。愚夫闇於成事，賢智豫於未萌。道與不道如金比草，善之與福如白方黑。焉得不異？而言何異乎？（註10）

第十三章：孔子不談生死與鬼神，佛教何以談論這些事情？

問曰：孔子云，未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？此聖人之所絕也。今佛家輒說生死之事鬼神之務，此殆非聖哲之語也。夫履道者，當虛無悞怕（為「泊」之誤）歸志質朴，何為乃道生死以亂志說鬼神之餘事乎？（註11）

牟子回答：你所說是懂外在的學問，而不知內在的學識。孔子本身確實事奉鬼神。他有靈修生活，他不談，卻由行動表現出來。

牟子曰：若子之言，所謂見外未識內者也。孔子疾子路不問本末以此抑之耳。孝經曰：為之宗廟以鬼享之，春秋祭祀以時思之。又曰：生事愛敬，死事哀感。豈不教人事鬼神知生死哉！周公為武王請命曰：旦多才多藝能事鬼神。夫何為也？佛經所說生死之趣，非此類乎！老子曰：知其子復守其母，沒身不殆。又曰：用其光復其明，無遺身殃。此道生死之趣，吉凶之所住。至道之要實貴寂寞，佛家豈好言乎？來問不得不對耳。鍾鼓豈有自鳴者？桴加而有聲矣。（註12）

第十四章：佛是蠻夷，中國人豈可向蠻夷學習？

問曰：孔子曰，夷狄之有君，不如諸夏之亡也。孟子譏陳相，更學許行之術曰：吾聞用夏變夷，未聞用夷變夏者也。吾子弱冠學堯舜周孔之道，而今捨之，更學夷狄之術，不已惑乎？（註13）

车子回答：在我學「大道」以前，我所學一切都是無關緊要的話語……畢竟，中國未必就在天下的中央。

车子曰：此吾未解大道時之餘語耳。若子可謂見禮制之華，而闇道德之實，窺炬燭之明，未覩天庭之日也。孔子所言矯世法矣，孟軻所云疾專一耳。昔孔子欲居九夷曰：君子居之，何陋之有？及仲尼不容於魯衛，孟軻不用於齊梁，豈復仕於夷狄乎？禹出西羌而聖哲，瞽叟生舜而頑嚚；由余產狄國而霸秦，管蔡自河洛而流言。傳曰：北辰之星，在天之中，在人以北。以此觀之，漢地未必為之中也。佛經所說，上下周極含血之類物皆屬佛焉。是以吾復尊而學之，何為當捨堯舜周孔之道？金玉不相傷，隨碧不相妨，謂人為惑時自惑乎！（註14）

第十五章問：何以太子須大挈（Sadana）用他父親的財產送給遠方的人；國家的寶象，甚至他的妻與子也送給別人？

問曰：蓋以父之財乞路人，不可謂惠。二親尚存，殺己代人，不可謂仁。今佛經云：太子須大挈，以父之財施與遠人，國之寶象以賜怨家，妻子自與他人。不敬其親，而

敬他人者，謂之悖禮；不愛其親，而愛他人者，謂之悖德。須大挈不孝不仁，而佛家尊之，豈不異哉？（註15）

牟子說：須大挈領悟到世界短暫，財產不是個人的寶物……

牟子曰：五經之義立嫡以長。大王見昌之志，轉季為嫡，遂成周業，以致太平。娶妻之義必告父母，舜不告而娶以成大倫。……須大挈親世之無常、財貨非己寶故，姿意布施以成大道。父國受其祚，怨家不得入，至於成佛，父母兄弟皆得度世。是不為孝，是不為仁，孰為仁孝哉？（註16）

結論

《四十二章經》及牟子《理惑論》，夠清晰地顯出：佛教為中國人打開一條儒家未曾教導的內在之路；佛家不談禮儀，只談內修體驗；佛教用中國人熟悉的道家術語來陳述其教義。這說明佛教何以在中國吸引了如此多的人。

註釋：

- 註1：Wing-tsit Chan (陳榮捷)等編，《The Great Asian Religions: An Anthology》(London: The Macmillan Company) p.182~183。
- 註2：日本大正一切經刊行會編，《大藏經》(台北：中華佛教文化館大藏經委員會影印，民國四十五年)，第五十二册，史傳部四，弘明集卷第一，二一〇二《牟子理惑論》，頁二。
- 註3：同上。所引老子曰，見《道德經》第廿五章。
- 註4：《大藏經》同上。所引子貢云，見《論語》〈子張〉第十九，第廿二章。
- 註5：《大藏經》同上。所引《孝經》言，見《開宗明義章》第一。曾子臨沒句，語出《論語》〈泰伯〉第八，第三章。
- 註6：《大藏經》，同上書，頁二~三。所引孔子曰，見《論語》〈子罕〉第九，第廿九章。《孝經》曰，見《開宗明義章》第一。
- 註7：《大藏經》，同上書，頁三。
- 註8：同上。所引老子曰，見《道德經》第四章。
- 註9：《大藏經》同上。
- 註10：同上。所引老子曰，見《道德經》第十三、卅四章。

註11：《大藏經》同上。所引孔子云，見《論語》《先進》第十一，第十一章。

註12：《大藏經》同上。所引《孝經》曰，見《喪親章》第十八；老子曰，見《道德經》第五二章。

註13：《大藏經》同上。所引孔子曰，見《論語》《八佾》第三，第五章；孟子譏，見《孟子》《滕文公》上，第四章。

註14：《大藏經》同上。所引昔孔子欲居九夷，見《論語》《子罕》第九，第十三章。

註15：《大藏經》，同上書，頁三、四。須大挈，蘇達挈之舊譯。佛之前身，行布施行之名也。太子須大挈經曰：「如來往昔爲葉波國太子，好施。應敵國來求而與以國寶白象，父王怒。」（見《實用佛學辭典》）。

註16：《大藏經》，同上書，頁四。

【第九十課】 十一至十四世紀之新道家：王弼與郭象

導言

從後漢（西元二五～二二〇年）到第四世紀末，是中國靈修史上很重要的時期。佛教於第一世紀進入中國；道教於第二世紀創立；又有道家的復興，史稱新道家（Neo-Taoism）。佛教與道教相互影響，以致日後有段時間佛、道寺院提供類似的靜觀法門及生活方式。雖然初期佛教以道家術語自我表述，卻漸漸固持己見而與道教迥然相異。

南北分裂的時期，即南北朝時（四二〇～五八九年），有佛教十大宗派的創立。有些是典型的中國宗派，有些則創始於印度。四派始於第六世紀，三派創於第七世紀。這足以說明，那是宗教與靈修大事更新的時期。而此的確是因中國接受外來影響，尤其是印度佛教影響的緣故。

中國佛教主要宗派創立於西元第四與第八世紀間。第六與第七世紀則盛況空前。

1. 第四世紀：淨土宗。崇奉阿彌陀佛與觀音菩薩的宗派。

2. 第五世紀：成實宗。始於印度，鳩摩羅什創。屬小乘。
3. 第六世紀：三論宗。始於印度，名中論宗。鳩摩羅什傳入中國。屬大乘。
4. 第六世紀：禪宗。認係菩提達摩（簡稱達摩）創始。屬大乘。吸收了道教靜坐冥想的基本理論。

5. 第六世紀：天台宗。因開山祖師智顛（五三八—五九七年）居天台山之寺廟中而得名，融合各種不同宗派之理論修法。屬大乘。

6. 第六世紀：俱舍宗。始於印度。屬小乘。

7. 第七世紀：華嚴宗。屬大乘。

8. 第七世紀：法相宗，或唯識宗。始於印度，玄奘引入中國。屬大乘。

9. 第七世紀：律宗。屬大乘。

10. 第八世紀：真言宗。印度和尙在中國創立。屬大乘。

較典型的中國宗派是：淨土宗、禪宗、天台宗與華嚴宗。（註1）

於同一時期，即第三到第六世紀，道教發展出自己的冥想方法。在道教靈修的演進中，有一派扮演著十分重要的角色，即「茅山派」。這派始於三兄弟往江蘇南部一座山上隱居（西漢年間）。有兩本主要經典成於第四世紀。第一本名為《上清經》，推測其中內容乃一女巫之靈啓示給一巫師的資料，該女巫係道教創始人張道陵之弟子。書中述及如何在「清室」冥想，方法包括

使用引發幻覺的氣體；雖係融合不同修法而來，卻含有從外丹到內丹的轉變。第二本重要的經典是《真誥》，倡導在心中煉丹。這些方法與修道生活有關。後來該派在十三世紀由全真派接掌。事實上，道教派別之創立比佛教宗派要晚得多。（註2）

本課我們不討論這些默想法，只研究道教神修的哲學基礎，在王弼、郭象、葛洪三位哲學家思想中可以看到。

王弼（二二六～二四九年）

一直到漢朝，道家始終強調自然主義，那是古文經學派的「主要思想」。（註3）漢末，道家復興，西方名之為新道家，在中國思想史上則通稱「玄學」。玄，黑、幽隱不明之意，取自《道德經》第一章：「（有與無）同謂之玄。玄之又玄……」。

王弼與郭象及其他新道家人士承認孔子是最偉大的聖人，但卻「以道家而非儒家的方式解釋『聖』的含意」。（註4）王弼與郭象都「精通名理」，以故他們詮釋《老子》與《莊子》迥異於《淮南子》的注解。《淮南子》中的釋義反映出漢代常見的注解，偏宇宙論；而王弼注《老子》與郭象注《莊子》，則較偏本體論。

王弼，在其《易經》注釋中，論述道家一個主要的理論，即「多」化約為「二」，「二」再

化約爲「一」。其《周易略例》有道：

夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故眾之所以得咸存者，主必致一也。動之所以得咸運者，原必无二也。物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元。故繁而不亂，眾而不惑。……故自統而尋之，物雖眾則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博則知可以一名舉也。（註5）

馮友蘭解釋說：各卦之六爻中「總有一爻君臨其他諸爻，所以他的論著以一必治多、靜必制動的通論開始。這是他形上原理的第一條」。（註6）

後來我們會看到，靈修的旅程正是始於多而走向二，再由二走向一。意思是，靜觀所循乃本體論與形上學的路。這是《道德經》所說「復」的過程，也是靈修經驗中的主要歷程。整個行程是「返」本或「歸」源。基督宗教中以「回歸」萬有之源的「父」來表達此意。返歸是回到原初的狀態，即回「天地之心」。我們始於萬物，而達於至一；此一為靜；此靜與動不相悖逆，因所有活動都由此靜泉湧而出。

「無」在王弼的思想哲學裡，等於《易經》的「太極」或《老子》的「道」。但其作

用只能在「有」的形式中彰顯。所以王弼說：「夫無不可以無明，必因於有。」《易經》〈繫辭〉有云：「一陰一陽之謂道。」

韓康伯注：「道者何？无之稱也，无不通也，无不由也。況之曰道，寂然无體，不可為象。必有之用極，而无之功顯。」（註7）

郭象（？）三二二年

郭象的時代稍晚，但就新道家史而言，與王弼幾乎同樣重要。他對老莊興趣甚濃，也是個「清談」老手。他最重要的著作是註解莊子，名為《莊子注》。此書人們已視為同一時代的向秀（約二二一～三〇〇年）所著。向秀詮釋老莊，清晰無比，郭象「又述而廣之」，結果「儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉」。（註8）

「郭象，字子玄，少有才理，好老莊，能清言。……永嘉末年（西元三一二年）卒。……先是注莊子者數十家，莫能究其旨統。向秀於舊注外而為解義，妙演奇致，大暢玄風。惟《秋水》《至樂》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其義零落，然頗有別本遷流。」

象為人行薄，以秀義不傳於世，遂竊以為己注。乃自注〈秋水〉〈至樂〉二篇，又易〈馬蹄〉一篇，其餘眾篇，或點定文句而已。其後秀義別本出，故今有向郭二莊，其義一也。」

若依〈向秀傳〉，則郭象取向秀《莊子注》，「述而廣之」。依〈郭象傳〉，則郭象直「竊」向秀《莊子注》「為己注」，但「點定文句而已」。（註9）

王弼與郭象視萬有來自道，道是萬物的第一原因。但對郭象而言，此「道」為「無」，不能作萬物之源，萬有乃「自然」存在，即由己而有，道使其「自然而然」。以故，我們可以說，王弼的思想以「一」為中心；郭象的思想則注意「多」。郭象此一立場，在他的《莊子注》中，有清晰的解說。

……王弼，以道為「無」；但所謂「無」之意義，……未詳細言及。《莊子注》則直謂「無」即是數學上之零。萬物之所以如此如此，正因其自然即是這般這般。《莊子》〈大宗師〉「神鬼神帝，生天生地」注云：

「無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。」

「在太極之先而不為高……」注云：

「言道之無所不在也。故在高為無高，在深為無深，在久為無久，在老為無老。無所不在，而所在皆無也。」

《莊子》〈知北遊〉「有先天地生者，物耶？」注云：

「誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物；而陰陽者即所謂物耳；誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣；而至道者，乃至無也；既以無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物無已。明物之自然，非有使然也。」

（註10）

其注強調萬物自生的觀念，畢竟，萬物的原始是不可能知道的。因此，郭象說：「物各自生而無所出焉。」（註11）

郭象所謂的至人

聖人在此宇宙實體中前行，到了漆黑一片，他無能理解萬物的原始，但卻正朝光明步出黑暗。

「夫聖人，無我者也。故滑疑之耀，則圖而域之；恢憺慄怪，則通而一之。使群異各安其所安，眾人不失其所是，則已不用於物，而萬物之有用矣。物皆自用，則孰是孰非哉？故雖放蕩之變，屈奇之異，曲而從之，寄之自用，則用雖萬殊，歷然自明。」

又「參萬歲而成純」，注云：

「唯大聖無執，故茫然直往，而與變化為一，一變化而常遊於獨者也。」故雖參糅億載，千殊萬異，「道行之而成」，則古今一成也；「物謂之而然」，則萬物一然也。

「無物不然，無時不成，斯可謂純也。……積是於萬歲，則萬歲一是也。積然於萬物，則萬物盡然也。故不知死生先後之所在，彼我勝負之所如也。」

「不知死生先後之所在，彼我勝負之所如。」故忘生死，忘彼我，忘是非。「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（註12）

達到這神祕階段的人，通稱為「至人」，我們在《淮南子》中已看到過。

是故統小大者，無小無大者也。苟有乎小大，則雖大鵬之於斥鷃，宰官之於御風，同為累物耳。齊死生者，無死無生者也。苟有乎死生，則雖大椿之於蟪蛄，彭祖之與朝

菌，均於短折耳。故遊於無小無大者，無窮者也。冥乎不死不生者，無極者也。若夫道遠而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣。未能無待也。（註13）

這位聖人，「雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？」（註14）這使我們想起有人說到孔子的話：他的房屋高牆環繞，常人不可能了解其「屋」中發生何事。（註15）我們可以同樣的話來形容基督。

註釋：

註1：甘易逢編著，明鏡譯，《淺談佛學——天主教徒的觀點》（台北：光啓出版社，民國七十二年初版），頁十八、十九。有關禪宗，參閱吳經熊著，《禪學的黃金時代》，第一章禪的起源。

註2：甘易逢著，李宇之譯，《道家與道教》（台北：光啓出版社，民國七十八年初版），頁七六。

茅山派之起源：西漢景帝時，茅盈及茅衷、茅固三兄弟於江蘇句曲山隱居修道，仙逝後，民衆感念，改稱三茅山，簡稱茅山。南齊永明十年（西元四九二年），陶弘景隱居茅山，開道教茅山宗，尊三茅真君為該宗祖師，成為上清派的實際創始人。見《中國道教大辭典》（台中：東久出版公司，民國八十五年），頁八五五、一〇一一。

註3：Fung Yu-lan（馮友蘭），*A History of Chinese Philosophy*, Tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton Uni-

iversity Press, 1952) vol. II, p.168, 乃英譯時作者增寫，中文本無。

註4：同上書，頁一七三。

註5：晉王弼著，《周易略例》〈明象〉，見清王謨輯，《增訂漢魏叢書》（台北：大化書局，民國七十二年初版），頁二六七。

註6：Fung Yu-lan，同上書，頁一八〇。

註7：同上書，頁一八三。所引王弼語見：樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（台北：華正書局，民國七十年），頁五；所引韓康伯注，見同書，頁五四一。

註8：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁六三二。引自《晉書》卷四十九，列傳第十九，向秀。見王雲五主編，《二十四史》(七)（台北：商務印書館，民國五十六年），頁五三〇六。

註9：同上書，頁六三三。大段引文出自《晉書》卷五十，列傳第廿，郭象。見《二十四史》，同上書，頁五三一一。

註10：同上書，頁六三四。所引〈大宗師〉注文，見中華書局聚珍倣宋版印《莊子郭象注》，卷三，頁六；〈知北遊〉注文，見同書卷七，頁廿九。

註11：《莊子郭象注》卷一，〈齊物論〉「天籟」注，頁十一。

註12：馮友蘭，同上書，頁六五六。第一段引文，見《莊子郭象注》卷一，頁十七，「滑疑之耀……」注；

第二段注文，見同書卷一，頁廿二、廿三；兩段皆爲〈齊物論〉注，末句則爲該篇原文。

註13：《莊子郭象注》卷一，〈逍遙遊〉「小知不及大知……」注，頁三。

註14：同上書，卷一，〈逍遙遊〉「藐姑射山神人……」注，頁六。

註15：《論語》〈子張〉第十九，第廿三章。原文子貢曰：「夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美、百官之富。」

【第九一課】 淨土宗

導言

我們看到了最早引進中國的佛教傳統是小乘，大多是來自波斯帝國的和尚與譯者傳入，這是八八、八九兩課論述的《四十二章經》及牟子《理惑論》代表小乘傳統的原因。根據小乘，真正的佛教徒是和尙。那是最早的修道傳統。只有和尙可以得救，就是達到涅槃；即使女人，為達涅槃，也得輪迴重生為男人。對這狹隘觀念的反動，約始於佛死後二〇〇年。

佛陀八十歲時去世。他有許多弟子，但並不是每一個弟子對他的教義都持相同的說法。舍利子 (Sāriputra) 創立了僧侶制度，對佛教團體的組織有重大的影響；另外一位弟子阿難 (Ananda) 雖被認為精通師傳的教義，但舍利子卻能更簡單、更明瞭地解釋佛陀的思想，同時也長於組織團體。舍利子是小乘佛教的重要人物，阿難則是大乘佛教的

重要人物。在許多寺院裡，我們發現迦葉和阿難分別站在佛陀的左右邊。我們可以這樣說，從一開始在佛陀的弟子中就有兩種傾向：舍利子一系體現於上座部，阿難與迦葉一系則成為大乘。上座部又稱為小乘，這是針對大乘而說的。

上座部大多以僧侶團體為中心，他們的理想是成為阿羅漢（或羅漢），也就是憑一己之力，奮力親證涅槃，謀求自己的解脫。這導致佛教團體與解脫觀念的窄化，所以在西元前二五〇年左右就形成了一股反對勢力。這股勢力自稱為「摩訶僧祇部」（Mahā-saṅghikāh）或「大眾部」（Great Assembly），他們要擴大佛教團體的範圍，使它不但包括修道的僧侶，而且也包括一切的在俗信徒。他們反對過分系統化的「論藏」（Abhidharma Piṭaka）教義，而主張回歸「經」（Sūtra）內佛陀親身的教導，並發展出「菩提薩埵」（或菩薩 Bodhisatva）的教理。

這項運動不斷地進展，大約在基督紀元的初期，大乘佛教就完全開展了出來，教義與小乘迥然相異。

從佛陀死後到紀元初期的五百年間，佛教向四面八方擴展：首先伸展到恆河河谷；西元前第三世紀左右，傳到錫蘭（斯里蘭卡）；而在西元前第三、第二、第一世紀之間，則往巴基斯坦深入內陸的印度河谷延伸，向亞洲中部慢慢移動。於西元第一世紀之時，佛教確已傳入中國的新疆；而在西元六五年，當漢明帝在位時，江蘇北部接近山東省

的彭城，已經有了一個佛教團體。（註1）

不多久，大乘佛教就取代了上座部。（註2）大約第四世紀，「淨土宗」誕生，強調虔信阿彌陀佛及觀音菩薩的修法。

淨土宗阿彌陀的救援

所以我們可以說，大乘佛教之「重建，不但以『大智慧』（Mahā-Prajñā）為基礎，也以『大悲心』（Mahā-Karunā）為基石」。菩薩「有魅力，溫文而慈悲，滿懷溫柔、親切的思想……他激勵人們行善……」。

菩薩對應得的賞報一點也不關心，相反的，他把自己的功德全部移轉給他人。他積存了大量功德，以便那些期待靠自己力同時也靠他力得救的人使用。這種仰賴菩薩救援的「新神學」創始於印度，傳到中國以後，就成為「淨土宗」的基本教義了。

淨土宗於西元第四世紀建立於中國。這個宗派的救主就是「阿彌陀佛」。據說阿彌陀為了主持名為「淨土」或「西天」的極樂世界，而情願放棄應得的賞報。就佛教的理

論而言，「極樂世界」畢竟還不是旅途的終點……因為「涅槃」更為超越。但大部分的佛教徒卻深信「淨土」就相當於涅槃，而阿彌陀佛會幫助那些相信而且依靠他的人，進入此極樂世界。

這個佛教宗派提供了一種解脫的簡單方法。阿彌陀是「被提升為最高實體的位格象徵」。他們摒棄艱深難懂的經典，而以簡單、易行的純樸信仰取而代之。這也就是為什麼「淨土宗」盛行於中國及日本的緣故。其他佛教派別可能認為淨土宗根本不能算是佛教……的確，菩薩在印度的產生以及淨土宗在中國的崛起，都有許多外在的影響。但淨土宗確確實實是「佛教」，正如「禪宗」一樣，這是無庸置疑的。

如果一個佛教徒同時修習禪宗及淨土宗，會說：透過禪宗而解脫，是相當困難的；但若從淨土宗著手，倒是非常的容易。因為藉著信仰阿彌陀在知與愛中行走，比起只憑個人的努力奮勉邁向「涅槃」，即無位格的絕對者，那是容易多了。

淨土宗有種最常見的修持法，就是反覆誦念一個簡短的套語，如「南無阿彌陀佛」或「南無觀音菩薩」，意即：「我全心信賴阿彌陀佛」或「我全心信賴觀音菩薩」。以信心與虔誠反覆誦念這些語句，的確能潔淨信者的心靈，使人心胸趨於平靜。基督徒的「耶穌禱詞」(Prayer of Jesus)，是類似的修法。這種反覆誦念佛或菩薩名字的方法，通常稱為「念佛」。(註3)

淨土——阿彌陀的極樂世界

淨土宗的中心信仰是信奉阿彌陀佛。彌陀達到了佛的果位，但拒入涅槃，以便拯救全人類。他把依靠他的人帶進其樂土，這淨土通稱「西方極樂世界」，對此世界《無量壽經》有所描述。這西方極樂世界的描繪，令人想起若望《默示錄》裡所形容的「天上耶路撒冷」。

阿難！極樂世界，阿彌陀佛之國土，興盛安適，富饒康樂，多有天人，住於其中。阿難！於此國中，無地獄，無畜生，無餓鬼，無阿修羅，亦無惡道可生。極樂世界所有珠寶，今世界中莫能及者。

阿難！極樂世界，常出妙香；多眾花果，亦多寶樹，常有眾鳥，出和雅音，皆是如來神力變化所成。阿難！此諸寶樹，有各種色，許多種色，百千種色。皆為七寶所成，多有變化，如金、銀、琉璃、水晶、瑪瑙、琥珀之屬。彼諸寶樹、香蕉樹叢、棕櫚行樹，皆珠寶所成，遍植此佛國土。其國各方，覆以金網；隨處遍佈寶蓮之花，華周半由旬，乃至十四由旬。一一花中，出三十六百千億光；一一光中，出三十六百千億佛，身純金色，三十二相，普為十方世界演說妙法。

復次，阿難！於此佛國，無有諸山——黑山、寶山、須彌山、玉山、圍山或大圍山。佛土各處平正，可喜如掌，其地處處皆含有珍寶。……（註4）

對極樂世界的描述連篇累牘，充滿鮮花、河川、美土。但「此所說者，僅為概略，非詳說也。其諸可樂，如詳說之，窮劫難盡」。（註5）

在阿彌陀的淨土內，萬有皆重生如神。於淨土歡喜之殿中，他們四周圍繞著「四萬九千阿布撒羅斯（Apsaras）女神」，此乃天上的奧秘啊！

復次，阿難！一切眾生，於彼極樂國土，若已生，若今生，若當生，一切生者，皆同於他化自在天；同其身色、體力、勇健、高廣、主權、品德，及高度之智慧；亦復享有相同之衣著、嚴飾、園觀及殿閣；亦復享有相同之色、聲、香、味、觸等樂。（註6）

這奇異的極樂世界，充滿了佛，他們稱頌阿彌陀之名，讚美他，頌揚其功德。任何人若於臨終之時，接近阿彌陀，而「見彼佛」，他將安然去世，並重生於其極樂世界中。

復次，阿難！十方世界，一一界中，恆沙國土，恆沙諸佛，稱讚阿彌陀佛如來之名——讚嘆、稱名、頌其功德。何以故？一切眾生，如聞阿彌陀佛之名，及聞已發一念淨信者，皆得不退轉於無上正覺。

復次，阿難！如有眾生，再再至心念此如來，廣植善根，發菩提心，願生彼國，於命終時，彼阿彌陀佛如來，應供，遍覺者，與諸聖眾，現於其前。見彼佛已，一心不亂，即得生於極樂世界。若有善男子、善女人，欲於當生見彼阿彌陀佛如來，當發菩提心，專念彼佛國土，復當積集往生功德。（註7）

我們看過小乘佛教，人靠「自力」解脫；日本名為「真宗」的一派，我們看到另一極端「他力」，即靠阿彌陀佛的能力解脫。

大乘佛教，尤其是淨土宗，對於仰賴諸佛菩薩協助的中介與解脫問題，提出了一套完整的理論。這種解脫方式，可以稱之為「代替性」的解脫，也就是「得到旁人之助」而解脫。雖然諸佛菩薩有很大的能力，他們也無法使「業」的因果律停止作用，他們所能做的只是幫助人們播下善業的種子而已。可是仍有一些佛教宗派，如日本「真宗」

(Shin-School) 認為：只要一個人完全委順於阿彌陀佛，他就能滌除他所有的罪過。真宗是日本人親鸞 (Shinran, 1173~1262) 創立的，可以說是中國淨土宗的延續發展，所以全名是「淨土真宗」(日文 Jōdō Shin-shū)。親鸞強調全心信賴阿彌陀佛，「不要靠自己任何的努力去尋求覺悟，但要絕對地信賴阿彌陀，除了他以外，什麼也不要依賴。信，是解脫的唯一途徑」。這是佛教有關信仰、中介與解脫，長期演進的最後階段。(註8)

淨土宗認為，臨終者若以信心誦持阿彌陀佛之名，可得解脫。這就是淨土真宗開山祖師親鸞所說的。祈求阿彌陀佛稱為「念佛」，日文變成「Nembutsu」。以下所引乃出於浩然上人 (Honan) 的一封信：

雖信知曾作十惡業五無間罪者，亦得往生淨土，然亦不可稍作小惡。惡人且得往生，況善人哉！關於稱名念佛一事，深信十念乃至僅一念皆不唐捐，故應持續行之不已。念佛一聲且能往生淨土，況念佛更多者哉！

因阿彌陀佛已修滿其「若不如我願者不取正覺」之願，且今現在極樂世界，當然他要如其所言，於吾人臨命終時，前來接引。(註9)

浩然上人信尾有死前念阿彌陀佛十遍之語：

念 佛

我每於睡前，

念阿彌陀佛十遍；

我長眠之日將到來，

何時，誰知？

另錄浩然上人親手寫的詩兩首：

千 年 松

世上千年松，

我居爾蔭下，

直至無量壽佛，

為我作好快樂的家。

小松

彼名為小松——余深奇其故，

巍然枝高聳，上可齊天際。（註10）

現在我們引幾段親鸞的彌陀歌，這首長詩有若一個無限輻射的車輪，讀之，我不禁想到基督徒於七、八世紀傳入中國首都長安（今西安）的「景教」。很明顯，有些主題兩者相似：仁慈的天主，慈悲的阿彌陀；光明勝過黑暗，解救地獄衆生。我們知道，那段時期，許多淨土宗大師住在長安；我們也知道，日本佛教大師的確來到長安學習佛法；我們知道，景教修道人獲得佛道兩家譯者的幫助。他們之間有過深刻的對話，並彼此借用語彙，想來，不是不可能。

彌陀取佛國，於今歷十劫；

法身光無量，遍照諸愚闇。

其智光無量，世間一切有，

莫不被曙光；應皈依真光。

光輪照無量。佛說被光者，莫不了生死，皈依遍覺者。

淨光莫能擬；被此光之果，破除諸業障；皈依天中天。

佛陀光普被，故稱徧光王；

三塗暗路開，皈依大羅漢。（註11）

在此，很自然，地獄的問題出現。佛教地獄不是永遠的。管理地獄的地藏，發誓他「願現任何身形，用一切必需之法門，以救度苦難衆生，雖墮地獄者亦然」。（註12）地藏，是菩薩，願以種種可能的身形拯救地獄的罪人。

一次佛召集法會「摩百千萬億不可思、不可議、不可量、不可說、無量阿僧祇世界諸分身地藏菩薩摩訶薩頂」說：

吾於五濁惡世，教化如是剛強眾生，令心調伏，捨邪歸正，十有一二，尚惡習在，吾

亦分身千百億，廣設方便。或有利根，聞即信受；或有善果，勤勸成就；或有暗鈍，久化方歸；或有業重，不生敬仰。如是等輩眾生，各各差別，分身度脫。……或現帝釋身，或現梵王身，或現轉輪王身，或現居士身，或現國王身，或現宰輔身，或現官屬身，或現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身，乃至聲聞、羅漢、辟支佛、菩薩等身，而以化度。非但佛身，獨現其前。（註13）

地藏菩薩說，他誓許將使一切繼續以底於成。（註14）

爾時佛讚地藏菩薩言：「善哉！善哉！吾助汝喜。汝能成就久遠劫來發宏誓願，廣渡將畢，即證菩提！」（註15）

註釋：

註1：甘易逢著，明鏡譯，《淺談佛學——天主教徒的觀點》（台北：光啓出版社，民國七十二年初版），頁十五、十六。

註2：上座部，即小乘。小乘（Hinayana），意即較小的車輪。或以爲有輕視之意，已由「上座部」（Ther-

vada) 取代。上座部之意爲：長老的傳統。

註3：《淺談佛學》，同上書，頁一〇〇～一〇二。第一段引文出自 C. Humphreys, *Buddhism*, p.159。引自 Heneth Saunders, *Epochs of Buddhist History*, p.90。第四段引文出自 C. Humphreys, *Buddhism*, p.169。

註4：中英對照佛學叢書，《教理之部》（壹）（台北：佛教文化服務處，民國五十一年初版），頁四二一～四二四。

阿難，佛的堂弟，也是他十大弟子之一。

註5：同上書，頁四二六。

註6：同上書，頁四二七。

註7：同上書，頁四二九。

註8：《淺談佛學》，同上書，頁一〇二～一〇三。末尾引文出自：Junjiō Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, p.175。

註9：中英對照佛學叢書，同上書，頁四三四。

註10：同上書，頁四四〇。

註11：同上書，頁四四一。

註12：同上書，頁四二二～四二三。關於地藏，此引文前有云：「有一位菩薩因慈悲心深而寧入地獄，示地獄中之衆生以光明，且導之趨於解脫。」

註13：英譯似簡略，中譯據原文增修。作者誤以爲地藏所言，今據經改正。見胡宅梵著譯，《地藏菩薩本願經白話解釋》（台北：竹林精舍，民國五十六年），分身集會品第二，頁六五、六七。

註14：同上書，頁六九。原文：「爾時諸世界分身地藏菩薩，共復一形，涕淚哀戀，白其佛言：我從久遠劫來，蒙佛接引，使獲不可思議神力，具大智慧。我所分身，遍滿百千萬億恆河沙世界，每一世界化百千萬億身，每一身度百千萬億人，令歸敬三寶，永離生死，至涅槃樂。」

註15：同上書，頁七一。

【第九二課】

大乘起信論

導言

《大乘起信論》是篇很短的論文，據說譯自梵文，但卻始終未見梵文原著。一般認係印度哲人馬鳴所著，西元五五〇年由印度名譯家真諦譯為中文。初譯不久，第二種譯文即行問世，顯示此一著作十分流行。該書雖短，卻包含了大乘佛教的精髓。某些評論家聲稱非自梵文譯出，而屬「偽造」，但要判定究為譯文或係中國人創作卻無可能。然而，在中國出現的另一版本，則可假定該書乃為譯文。

本書之意趣在於：首先提出我們所說的「心」之內在結構。心乃萬物之核心，以兩種面貌存在：一是絕對之真如心，一是現象的生滅心。這部分相當於本課程的第一部分，名為「神性世界的結構」之部分。《大乘起信論》的這部分（二、立義分）很短，因很簡單。接下去，則相當於本課程的第二部分：如何在此神性世界，由生滅之心走向本體之心。這是覺悟之道，是修持之方。

始於意識，即醒覺身處輪迴，此乃心之污染狀態，係眾緣和合而起。修正邪執、偏見，藉著了解、踐行不同的修法而渴望覺悟，透過信心與內證而發心正覺。共有四種信心與五門修行。當人奮力邁向覺悟之時，絕對之真如心會熏習生滅之人心。這「熏」的觀念非常重要。「熏」字屬火部，意思是：煙由火中升起，熱透正煮的食物，味於內中生等等；引申指穿透人心深層的深刻影響。

作者提出八種著書的理由。雖然經中都有，但以短論寫出仍然有益。「如是，此論為欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。」（註1）

著書理由是：一、使人免除所有苦痛，獲享終極福樂；二、正確解釋如來教義；三、使達成熟階段者能堅守人生目的；四、鼓勵善心少者修持信心；五、為之解說方便法門，使脫免愚癡，出離邪網；六、闡明修法，以便常人及小乘信徒正其妄心；七、詮釋「專念」法門，以便他們可「生於佛前」；八、為其指出此法門之「利益」。

問曰：有何因緣而造此論？答曰：是因緣有八種。云何為八？一者因緣總相。所謂為令眾生離一切苦得究竟樂，非求世間名利恭敬故。二者為欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬故。三者為令善根成熟眾生，於摩訶衍法堪任不退信故。四者為令善根微小眾生修習信心故。五者為示方便消惡業障，善護其心，遠離癡慢，出邪網故。六者為示修習止觀，對治凡夫二乘心過故。七者為示專念方便，生於佛前，必定不退信

心故。八者為示利益勸修行故。有如是等因緣，所以造論。（註2）

一心二門

這段乃解釋存在之萬物的基本結構。只有「一心」，就是「真如」……但此真如不可言說……因爲只有「真如」本身能了解其自身！可是又必須言說。

已說立義分，次說解釋分。解釋分有三種。云何為三？一者顯示正義；二者對治邪執；三者分別發趣道相，顯示正義故。依一心法，有二種門。云何為二？一者心真如門；二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說

不可念，故名為真如。（註3）

若此為真如本身，我們怎能述說其為何物？又怎能進入其中？這後來會解釋。現在，我們必須了解真如本身「如實空」，也「如實不空」。空，因其不會與任何「染法」有關；不空，因此「真心」是永恆、不變、純淨、自足的。（註4）

所言空者，從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離忘心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故。即是真心，常恆不變，淨法滿足，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。

（註5）

生滅心

這是心的另一面，「生滅心」，按字面說，即有「生」有「滅」。這是捲入輪迴的心。英譯「兩面」(two aspects)，中譯以較具體的方式表達：心是連續體，存在並自顯於兩個層面，藉「兩門」互通。「門」字比「面」要具體。

現在，我們來看看捲入輪迴的心。輪迴即生滅相續。在這個層面，心以「如來藏」為基礎。如來藏即「藏識」。

心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異；名為阿黎耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。

(註6)

人整個問題是，要從陷入輪迴的心態走向心本身。本心全然獨立於輪迴之外。這是悠長而緩慢的覺悟過程，為的是最後「同本覺」。本覺即心本身。我們有同樣的問題：如何到天主那裡，且與祂合而為一；祂，完全是「另一位」……

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不徧。法界一相，即是如來平等法身。依此法身說名本覺，何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者，即同本覺。

（註7）

覺悟是悠長而緩慢的歷程。常人覺知「前念起惡」，可達到某種覺悟，但可能還不是最終的覺悟，因他尚未抵達「心源」。有某洞見的小乘信徒及初發心的菩薩，只達到「相似覺」，而非「究竟覺」。

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起，雖復名覺，即是不覺故。如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨麤分別執著相故，名相似覺。（註8）

要了解「心生滅門」名之為「門」的含意，必須非常用心地研讀《大乘起信論》原文。現在，我們要講主要的步驟，由之，「相似覺」變成「隨分覺」；路走到盡頭，恍然心乃永恆，稱之為

「究竟覺」。

如法身菩薩等，覺於念住，念無住相，以離分別麤念相故，名隨分覺。如菩薩地盡，滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。（註9）

對治邪執

整個問題是「從生滅入真如門」。第一步是導正對惡的執著，然後不斷修持，最後靠信心抵達旅程的終點：真如本身。

復次，顯示從生滅門即入真如門。所謂推求五陰，色之與心，六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之，終不可得。如人迷故，謂東為西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故，謂心為念，心實不動。若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。（註10）

由上文可以了解，原來我們忘記心超出我們之所思所想，正如下面引文所說：「一切邪執皆依我見」。

對治邪執者，一切邪執，皆依我見；若離於我，則無邪執。是我見有二種，云何為二？
一者人我見，二者法我見。（註11）

接著，原文解釋什麼是凡夫的我見，共有五種。我只引敘述小乘人所執我見的一段，因本論在解說如何開悟而信大乘。小乘人想像的涅槃是「寂滅相，就是與不斷改變的『有』相反的『無』」。（註12）

依二乘鈍根故，如來但為說人無我。以說不究竟，見有五陰生滅之法，怖畏生死，妄取涅槃。云何對治？以五陰法自性不生，則無有滅，本來涅槃故。（註13）

長征究竟覺

由對治邪執，我們清除通往覺悟的路障，這種覺悟是漸進的。現在，我們要說明邁向究竟覺悟所包含的因素。

首先要有覺悟的渴望。這種渴望有如一股驅力，有助於我們採取修持的必要步驟。尋求覺悟的決心，來自作者所謂的「熏」。熏，意即自火中躍出的煙，香味透入衣服或食物，氣味……。此熏來自心本身，激勵人覓尋覺悟。只默想真如是不夠的，除非用不同的方法讓真如來熏習。這種熏在我們內使信心發展成真如心，並有可能達到徹底覺悟的境地。此一信心在佛與善知識的教化下成長。內在熏習即所謂的「因」，善知識的幫助稱之為「緣」。

又諸佛法有因有緣，因緣具足乃得成辦。如木中火性是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾。雖有正因熏習之力，若不值遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根。以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。（註14）

具體而言，發心覺悟有三種型態：透過信心，透過解行，最後透過內觀。

分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。略說發心有三種，云何為三？一者信成就發心，二者解行發心，三者證發心。信成就發心者，依何等人，修何等行，得信成就，堪能發心。所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心，經一萬劫，信心成就故。諸佛菩薩教令發心；或以大悲故；能自發心；或因正法欲滅，以護法因緣，能自發心。如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退，名住如來種中，正因相應。（註15）

涅槃之路難行，但發心尋求者，應不失望，不因畏懼而沮喪。

又是菩薩一發心後，遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地。若聞無量無邊阿僧祇劫勤苦難行，乃得涅槃，亦不怯弱，以信知一切法從本已來自涅槃故。（註16）

信，有巨大的力量支持尋求覺悟者前進。但只信不夠，必須靠知解來認可，靠行為來落實。否則，信能有何作為？很可能如空夢一場。

解行發心者，當知轉勝。以是菩薩從初正信已來，於第一阿僧祇劫將欲滿故，於真如法中深解現前所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅蜜；以知法性無染，離五欲過故，隨順修行尸波羅蜜；以知法性無苦，離瞋惱故，隨順修行羼提波羅蜜；以知法性無身心相，離懈怠故，隨順修行毘梨耶波羅蜜；以知法性常定，體無亂故，隨順修行禪波羅蜜；以知法性體明，離無明故，隨順修行般若波羅蜜。（註17）

由尋常知見不可能了悟真如，因真如超越能見與所見，故最後階段只有透過「內觀」來意會。因該體驗無法言宣，我們不得不運用相對語詞。

證發心者，從淨心地，乃至菩薩究竟地，證何境界？所謂真如，以依轉識說為境界，而此證者無有境界，唯真如智，名為法身。是菩薩於一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪。唯為開導利益眾生，不依文字，或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故；或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈怠眾生故。能示如是有無數方便、不可思議，而實菩薩種性根等、發心則等、所證亦等、無有超過之法，以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故。但隨眾生世界不同，所見所聞根欲性異，故示所行亦有差別。（註18）

下面又加上一章，解釋有四種信心與五行修行。（註19）

結論

經過漫長的探尋，最後菩薩達到了圓滿。藉著智慧，他與原始真如相互結合。他擁有了全部的知識，並往各地加惠眾生。

又是菩薩功德成滿，於色究竟處，示一切世間最高大身。謂以一念相應慧，無明頓盡，名一切種智。自然而有不思議業，能現十方利益眾生。（註20）

註釋：

註1：日本大正一切經刊行會編，《大藏經》（台北：中華佛教文化館影印大藏經委員會影印，民國四十六年），第卅二冊，一六六六《大乘起信論》，〈因緣分〉（第一章），頁五七五。

註2：同上。

註3：同上書，〈解釋分〉（第三章），頁五七六。

註 4 : 同上。

註 5 : 同上。

註 6 : 同上。

註 7 : 同上。

註 8 : 同上。

註 9 : 同上。

註 10 : 同上書，同章，頁五七九。

註 11 : 同上。

註 12 : *The Awakening of Faith in Mahāyāna*, Attributed to Asvaghosha, translated with Commentary by Yoshito

S. Hakeda, (N. Y. & London: Columbia University Press, 1967) p. 79。引文爲英譯者注。

註 13 : 《大藏經》，同上書，同章，頁五八〇。

註 14 : 同上書，頁五七八。

註 15 : 同註 13。

註 16 : 同上書，頁五八一。

註 17 : 同上。

註 18 : 同上。

註19：同上書，〈修行信心分〉（第四章），頁五八一～五八三。

註20：同上書，〈解釋分〉，頁六八一。

【第九三課】

天台宗與般若義

導言

在中國長期的分裂中，即衆所周知的南北朝（四二〇～五八九年）及其前的三國（二二二～二六五年），或云六朝（二二二～五八九年）時，佛教在中國，在民間，也在知識份子內，深深地扎了根。到第六世紀末，中國幾乎全皈依了佛教，且成爲北朝某些王國的國教。以故，唐代（六一八～九〇七年）最初的幾個世紀，佛教在中國有若黃金時代，如前第九十課所述，四個佛教宗派創立於第六世紀，三個創立於第八世紀。無疑，此開花結果，乃因印度和尚前來把佛教帶入中國，以及中國和尚前往印度學法之刺激所致。

因此，我們要用三課來討論那段時期的佛教哲學與靈修。首先，第九三課，我們要看創始者爲智顛（五三八～五九七年）的天台宗，同時比較天台宗與法藏（六四三～七二二年）所創華嚴宗的教理。第九四課，我們會遇到著名的玄奘（五九六～六六四年），他於六二九年前往印度，

六五七年返國，帶回大批佛經。他是唯識宗的創立人，該宗發源於印度。第九五課，我們要談名聞遐邇的禪宗。據該宗傳統說，在中國創建且為初祖的是菩提達摩，他於梁武帝（五〇二～五四九年）在位年間來到中國。但有可能追溯禪宗始於道生（約三六〇～四三四年），因為該宗花了許多世紀才由弘忍（六〇二～六七五年）與慧能（六三八～七一三年）找到確定的表達方式。我們要記住，由波斯來的中東修士於六三五年到達長安，這些修士當然知道佛教思想界所發生的事。

（註 1）

吉藏及其二諦三種說

佛教雖受儒者的攻擊、反對，卻仍成功地傳了開來。原因是佛家給了中國人儒家所不能給的，可以說就是萬有的內在結構。儒家提供了宇宙與道德的秩序，卻無法消解人對宇宙內在經驗的渴望，就是所謂的形上學及深度心理學與靈修學。人們在探索由儒家找不到的深度，沒有一種禮儀能滿足他們。

敘述天台宗的教理之前，我們必須提提吉藏（五四九～六二三年），他論述二諦三種說，對「三論宗」的發展貢獻甚大。（註 2）

下面是《續高僧傳》所述有關他的事跡：

釋吉藏，俗姓安，本安息人也。祖世避仇移居南海，因遂家於交廣之間，後遷金陵而生藏焉。……聽興皇寺道朗法師講，隨聞領解，悟若天真。年至七歲，投朗出家。採涉玄猷，日新幽致。凡所諮稟，妙達指歸。（註3）

有關此吉藏傳，我們可作幾點評論。他的祖先原定居安息，馮友蘭之書的英譯者，以安息國位於「蘇俄的土庫斯坦（Turkestan）」。但安息一名表示，他家住在隸屬阿薩西德（Arsacides）王朝的一個國家，阿薩西德是波斯及中亞其他疆域的統治者。他家於吉藏出生前已遷往中國南方。當他還是個小男孩時，他對真理就有很深的直覺。他成爲和尚，「採涉玄猷，日新幽致」。這也將是禪宗大師慧能所得的經驗。

他對佛教思想主要的貢獻是「二諦三種」說。最大的問題是如何抵達絕對真理，有三個步驟，可以非常簡單的方式呈現出來。

真理有兩個層面：「世」諦與「真」諦。此名之爲「二諦」說。我們可在三個層次上考量這兩種真理。

第一個層次是：肯定有，另一面是肯定無。說「有」是世諦，說「無」即真諦。

第二個層次是：或說有或說無，另一面是否定有或無。先前的肯定是世諦，其後的否定即真

諦。

第三個層次是：同時肯定並否定有與無，另一面是既不肯定也不否定有與無。先前的肯定是世諦，其後的否定即絕對真理。（註4）

這種推理，讓我們想起托名丹尼斯（Denys the Areopagite）在其《神祕神學》中所描述的靜觀步驟。（註5）

天台宗

天台宗比三論宗的影響要深，乃智顛所創。名稱來自浙江之天台山，智顛隱居處。基本經典為《法華經》。

宇宙之全體，即是一心，此心名為真如，又稱為如來藏。所以名為真如者，《大乘止觀法門》云：「一切諸法，依此心有，以心為體。望於諸法，法悉虛妄，有即非有。對此虛偽法故，自之為真。又復諸法雖實非有，但以虛妄因緣，而有生滅之相。然彼虛法生時，此心不生；諸法滅時，此心不滅。不生，故不增；不滅，故不減。以不生不滅，不增不減，故名之為真。三世諸佛，及以眾生，同以此一淨心為體。凡聖諸法，

自有差別異相；而此真心，無異無相，故名之為如。又真如者，以一切法，真實如是，唯是一心；故名此一心，以為真如。若心外有法者，即非真實；亦不如是，即為偽異相也。是故《起信論》言：『一切諸法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相。畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。』以此義故，自性清淨心，復名真如也。」（註6）

「如來藏」既含衆生性，也含清淨性。於此藏中，既可與衆生互通，也可與諸佛之淨性相通。前者「染」，後者「淨」。我們可將此論與基督二性論加以比較。藉著基督的人性，我們可與人類及宇宙互通；藉著他的天主性，我們也可與天主本身的內在存有相通。天台宗是「心」含二性，基督宗教則天主聖言具有二性。

心「體」內，藏為一，以其無別不分，名之為「空」……因其含藏萬有，名之為「不空」。染性乃由惡「業」（karma）「熏」染而成。影響所及，將造成「無明」與「住地」。（註7）在此，我們又看到「熏」的圖像（字意是煙發於火，或香氣透入衣物等），第九二課《大乘起信論》中已見過，可視之為由內而來的深刻、隱密影響。因此，真心一面具體表現為淨性，一面具體表現為染性。在此，我們可參考基督宗教有關人性的討論……。人性善否？基本上善，但同時已受到染污。所有這些問題，對靈修經驗及與絕對者結合，都非常重要。

因心爲一，是萬有之源，萬物在「體」內基本相同，但又各不相同。在我們探尋真理時，一切必須在一內重新整合。此一整合稱之爲「互攝」。（註8）

觀之道

我們與萬物深處的眞如心密切相關，故而所覺知的一切稱之爲「妄」。因萬物沒有自性。

由此可知，吾人普通對於宇宙人生之意見，皆是迷妄。因此流轉生死，受諸煩惱。若欲破此迷妄，脫離流轉，則須用修行功夫，使吾人本心中之淨性，得以顯現。所用修行工夫，有止觀二門，《大乘止觀法門》云：「所言止者，謂知一切諸法，從本已來，性自非有，不生不滅。但以虛妄因緣故，非有而有。然彼有法，有即非有。唯是一心，體無分別。作是觀者，能令妄念不流，故名爲止。所言觀者，雖知本不生，今不滅，而以心性緣起，不無虛妄世用，猶如幻夢，非有而有，故名爲觀。」（註9）

所云「觀」，即此處所說之意。這是表達道家隱士觀鳥飛之靜觀法的古老用詞，後成爲「靜觀」的特殊用語。所以道教修院稱爲「觀」，因是「觀」之房舍。

在天台宗這個字有很特殊的意義。第一步在消除現前之事物物的一切外在性，這與十字架望（John of the Cross）的「無」（nada）相似。消除所有特殊性，我們就走進「核心」。一切思想告終，我們就進入「涅槃」的絕對領域，在其中我們得以安息。到達這個階段的佛回到現象界，為的是拯救陷入輪迴的眾生。

根據天台宗，萬物都是真心的顯現。這就導出了那個結論：萬有，即使無生命之物，皆具有「佛性」。

般若義

這個教義始於印度。據孔斯（Edward Conze）說：「於大乘，智慧的發展達到了圓滿：般若波羅蜜多（prajna-paramita），即『超越的智慧』。」（註10）

文學描述極其深廣，呈現在許多經典中。最著名的是《金剛經》，其原名為《金剛般若波羅蜜經》，通常以《金剛經》之簡稱知名。

「般若」的整個教義，濃縮在一本短短的經典中，梵文名為 Prajna-paramita-Hridaya Sutra，中文是《般若波羅蜜多心經》，最常見的稱呼是《心經》。

在這兩個書名中，「般若」（prajna），意即「上智」（Perfect Wisdom），用以別於一般的

智慧 (jñāna) 。

又，據孔斯說：「般若的教義，決定了大乘思想的未來方向。在中國，於所謂的禪宗，又經歷了與道家思想的融合。」（註11）

《金剛經》文選

此經是佛與須菩提的對話，談到圓滿的覺悟、菩薩初發的誓願，以及完全布施的實踐。

「須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛言：「如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。』」以實無法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。』何以故？如來者，即諸法如義。若有人言，如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。是故如來說一切法，皆是佛法。須菩提，所言一切法

者即非一切法，是故名一切法。須菩提！譬如人身長大。」須菩提言：「世尊！如來說人身長大，即為非大身，是名大身。」「須菩提！菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量眾生，則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法，名為菩薩。是故佛說：一切法無我、無人、無眾生、無壽者。須菩提！若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」（註12）

《心經》

此經甚短，但很重要，因含有般若教義的精髓。下面我們會看到兩種英譯，一是陸寬昱（Charles Luk）所譯，二是孔斯所譯。經文說明般若的本質，並引導我們研究玄奘與慧能解說的教理。玄奘是法相宗的創始人，慧能是禪宗之大師。

孔斯說：「此經是玄奘由梵文譯成，全名為《般若波羅蜜多心經》。般若，梵文之意為智慧；波羅蜜，竟指穿越而到達涅槃……。文末數語未譯，有若一段禱文的祕語，就像基督教中保留希伯來語「阿肋路亞」未譯一般。智慧文學非常豐富，卻綜合於此經之中。可以說，此經道出佛

教的基本理論：智慧來自彼岸，只在一切皆空時能光芒四射。這種智慧不是普遍智慧，它來自涅槃。〔（註13）

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減。

是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。無苦、集、滅、道；無智，亦無得。

以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。

故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰：

揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。（註14）

以上是《心經》中譯原文。因十分簡潔，難以了解，我列出陸寬昱與孔斯兩種英譯，以便作個比較。一是中國佛教居士所譯，一是西方學者所譯。此一比較，凸顯了詮釋的問題。

當觀音菩薩 (Bodhisattva Avalokitesvara) 修持深奧的「般若波羅蜜多」時，他深觀且覺知五種合體 (aggregates) 並不存在，他因此得以出離一切困苦。

舍利子 (Sariputra)！形體 (form) 與虛空 (void) 無異，虛空與形體也無別。形體就是虛空，虛空就是形體。收受 (reception)、想像 (conception)、心靈功能 (mental function)、意識 (consciousness)，與虛空的關係亦然。

舍利子！萬物的虛空，非由何而生，非因何而滅，非污染，非純淨，不增加，也不減少。

因此，與虛空同在，就沒有形體，也沒有收受、想像、心靈功能，沒有意識；沒有眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體與心智 (mind)；沒有形色、聲音、氣味、味道、觸覺 (touch) 與意念 (idea)；沒有眼界到意識界 (十八界之類的事物)；沒有無知及其消盡直到老死及其結束 (十二因緣之類的事物)；沒有四聖諦 (之類的事物)，也沒有智慧，沒有獲得 (gain)。

因為沒有獲得，菩薩靠著「般若波羅蜜多」，心中沒有障礙；因為沒有障礙，他們沒

有恐懼，沒有矛盾與妄想，而達到最終的涅槃。

過去、現在、未來所有的佛，都是靠著「般若波羅蜜多」而得洞見一切、全然覺悟。所以我們知道「般若波羅蜜多」是偉大的超性咒語，偉大光明、無上無比的咒語，真能掃除所有苦痛，萬無一失。

因此，他說出「般若波羅蜜多咒」如下：

揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶 (Gate, gate, paragate, parasangate, Bodhi Svaha) ! (註15)

我們看到陸寬豈沒有翻譯最後的文字，而直抄梵文。我們要記住這些字是咒語，咒語有魔力，但必須用梵文唸才有效！

1. 祈禱

向圓滿的智慧致敬，絕妙！神聖！

2. 序言

阿婆盧吉塔！聖主，菩薩！在超越之智慧的幽徑中行走。他從高處下望，只見有五團元素 (heaps)，他看到其本身是空的。

3. 空的辯證，第一階段

在此，哦，舍利子！形體是虛空，而此虛空即形體；虛空與形體沒有區別，形體與虛空也沒差異；凡是形體，就是虛空，凡是虛空，就是形體。感受、知覺、衝動與意識，都同樣。

4. 空的辯證，第二階段

在此，哦，舍利子！所有法（*dhammas*）都顯出空的特色；既非由何產生，也不因何停止；既非污染的，也非潔淨的；既非缺損的，也非完整的。

5. 空的辯證，第三階段

因此，哦，舍利子！空內沒有形體，也沒有感受，沒有知覺，沒有衝動，也沒有意識；沒有眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體、心智；沒有形色、聲音、氣味、味道、可觸之物（*touchables*）或心智對象；沒有視覺器官的要素等等，直到沒有心識要素；沒有無知，沒有無知的絕滅等等，直到沒有衰老死亡，沒有衰老死亡的絕滅；沒有痛苦，沒有起因，沒有止息，沒有途徑；沒有認知（*cognition*），沒有成就（*attainment*），也沒有無成。

6. 具體表現與空的實用基礎

因此，哦，舍利子！因菩薩不重視任何一種個人的成就，始終依靠圓滿的智慧，

所以常住無思想障蔽的境界。以其無思想的障蔽，他不致於心生恐懼，他克服了使之煩惱的一切，終於達到了涅槃。

7. 全空也是佛性的基礎

三世所有成佛的人，因為始終依靠圓滿的智慧，故而充分覺醒，達到了究極、正確、完美的覺悟。

8. 未盡開悟者可企及的教導

因此，人應當知道「般若波羅蜜多」是偉大的咒語，高深知識的咒語、無上極致的咒語、無與倫比的咒語，能消解一切苦痛。實在，這個咒語是藉著「般若波羅蜜多」講出來的，為什麼還會出錯？咒文如此：走過去了，走過去了，超越過去了，完全超越過去了，哦，何等的開悟！萬歲，萬萬歲！

這就圓成了上智之心。（註16）

結論

孔斯把他的譯文分成八個階段，使之更易於了解。在前述的三步驟中，我們說過步驟很重要。

本課我們碰過三個禪定「法門」，其中步驟都很重要。按照這些方法，覺悟是漸進的。先前幾課裡，我們曾看到禪宗的兩派，一是北宗神秀的「漸悟」，一是南宗慧能的「頓悟」。第九五課我們要獻給慧能。

註釋：

註1：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁七七二～七七三。

註2：同上書，頁七〇三。

註3：同上書，頁七〇二。

註4：同上書，頁七〇三。

註5：參閱本書第三冊：《靜觀與默坐之三》，第六二課。

註6：馮友蘭，同上書，頁七五二。引文出自：日本大正一切經刊行會編，《大藏經》（台北：中華佛教文化館影印大藏經委員會影印，民國四十六年）第四十六冊，一九二四《大乘止觀法門》，頁六四二。

註7：《大藏經》，同上書，頁六四七。

註8：馮友蘭，同上書，頁七五九。

註9：同上書，頁七六三。引文出自《大藏經》，同上書，頁六四二。

註 10 : Edward Conze 選譯, *Buddhist Scriptures*, (England: Penguin Books, 1959) p.145。

註 11 : 同上。

註 12 : 《金剛般若波羅蜜經》；〈究竟無我分〉第十七。

中英對照佛學叢書，經典之部（壹）（台北：佛教文化服務處，民國五十一年），頁一二四～一二五。

註 13 : Conze, 同上書，頁一六二。

註 14 : 中英對照佛學叢書，經典之部，同上書，頁一三四～一三五。

註 15 : 同上。

註 16 : 同註 13。

【第九四課】

玄奘、法藏、景淨

導言

本課我們要會見三位「靜觀」大師。第七、八世紀，他們都住在長安（即今西安）。玄奘（五九六～六六四年）生於河南，十三歲出家為僧。六二九年，他三十五歲，悄然離開中國，前往印度參訪佛教聖地。他穿越群山與沙漠，數度驚險逃過一死。約歷時四載，於六三三年抵達印度。他以十年的時間參拜聖地、蒐集經典。回程他再度經過中亞，而於六四五年到達長安，帶回佛經六五七本，開始翻譯。他對佛教的形成特別有興趣，因為兩位印度哲人世親（Vasubandhu，第四或第五世紀）與護法（Dharmapala，第五或第六世紀）曾予以發揮擴展。玄奘依據這兩位哲人的思想創立了「唯識宗」。唯識，字面含意為「只有識」（consciousness only），馮友蘭所著《中國哲學史》的英譯者譯為「mere ideation」（只是觀念作用），可能使人對該教義產生錯誤的觀念。玄奘的哲學呈現在《成唯識論》中。此一論著敘述自覺到「上智」（perfect wisdom）的漸進

步驟。上智即人類靈修旅程的最終目標。他的理論較有印度色彩，較少中國人思想的傾向。（註1）

玄奘之後，我們要會晤法藏（六四三～七一二年）。他是華嚴宗的創始人，俗姓康，祖籍中亞細亞的康居，遷居中國而中國化。法藏本人生在長安，出家為僧時取名法藏。有一段時間他協助玄奘譯其攜自印度的經典，但不久，因與玄奘觀點不同而離去，並精心構思自己的理論，即發揮杜順（五五七～六四〇年）與智儼（六〇二～六六八年）兩位和尚的學說。他創立了自己的宗派。法藏在一本書中解釋他的理論，皇帝難以了解，他又在名為《金師子章》的書裡論述達到菩提或上智的步驟。這是走向徹底覺悟的指南和方法。（註2）

這兩位佛教大師之後，我們要看基督徒修士景淨。他不是宗派的創始者，卻幾乎可確定為著名的西安「奈斯多利」碑（Nestorian tablet）銘文的作者。景淨出身敘利亞，聖名亞當（Adam）。我們不知道他何時出生，只知道那時他是大秦寺的成員。大秦寺位於長安，也可能在其他地方。因據差益教授（Prof. Saeki）的說法，景淨是長安或附近大秦寺的一員，於七八二～七八八年間某個時候，在其中協助一位印度佛教和尚般若（Prajna）翻譯《六波羅蜜經》（*Saṣṭaramīh Sūtra*）。（註3）

據差益教授說，景淨是《志玄安樂經》的作者，那是一本論述靜觀的書。（註4）此經使人興味盎然，因係以佛教淨土宗的傳統，敘述基督徒的默觀法。其靈修旅程的目標，

不似前兩派是智慧或覺悟，而是進入高山頂上的「安樂」淨土。要到達山巔，登山者須有基督的幫助，因祂使自己成爲「梯」與「級」。方法是漸進的，有許多步驟，最重要的是「十觀」與「四勝法」。

在此隨玄奘、法藏、景淨提出的漸進法，讓我們想起大約同時的北禪宗大師神秀。在慧能（或惠能，六三九～七一三年）創立的南禪宗諸大師擠掉他以前，人們公認他是禪宗大師。神秀提倡「漸悟」，南宗則提倡「頓悟」。因神會（六八六～七六〇年），南宗取代了北宗。（註5）下一課我們會看到慧能及南禪宗。

玄奘之遮有無論

「依此派所說，衆生皆有我法二執。」（註6）即有一個「我」（*aman*）的「主觀」存在，及「法」（*dharma*）的「客觀」存在。唯識宗認爲，二者皆不真實，因均爲「空」。我與法皆無自性，均爲「識」的產物。但「識」是「真實」的，因此，不能說「我」與「法」這二者全「空」或「不真」。窺基大師（六三二～六八二年）在其《成唯識論述記》中指出此意：

由此內識體性非無；心外我法體性非有。便遮外計離心之境實有增執；及遮邪見惡取

空者，撥識亦無，損減空執。即離空有，說唯識教。有心外法，輪迴生死。覺知一心，生死永棄。（註7）

《唯識論》否認外物的存在，而肯定識的存在，這是取中道。但問題卻來了，因識本身乃「依他起」。（註8）

按唯識宗的看法，萬有的存在有三種自性。第一種是「遍計所執性」，第二種是「依地起性」，第三種是「圓成實性」。（註9）《成唯識論》云：

三種自性，皆不遠離心心所法。謂心心所及所變現，眾緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法，有無一異，俱不俱等，如空華等，性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。（註10）

所以，萬物是心在無數因緣的影響下顯現而成，愚人卻以之為實有：真我及真法。超越萬物之心，方有「真如」。真者「真實」，如者「如是」，意即：「真如」完全「像」它自己，不似任何其他事物。真如，譯自梵文「Bhūtaḥara」。

「真如」含有萬物的實性。因此之故，若知萬物之性，即可進入真如。就像馮友蘭所說：「知諸法實性，即入圓成實。」（註11）要悟此見地，必須漸次進行，必須情感上理智上都進入這個過程。《成唯識論》述此漸進包含五個步驟：

何謂悟入唯識五位？一資糧位，謂修大乘順解脫分。二加行位，謂修大乘順決擇分。三通達位，謂諸菩薩所住見道。四修習位；謂諸菩薩所住修道。五究竟位，謂住無上正等菩提。（註12）

覺悟之道是漸進的，如北禪宗的修法一般。法相宗詳細解說了五個步驟。

於第一階段，菩薩獲取正確的知識與深刻的信仰。這一步稱之為「資糧位」。初學者能接受、了解唯識的教義，但這只是理智的接受。這種知識他雖理智上明白，卻非個人經驗的果實。他還不能把自己與主觀我真存在的信念分開，他仍被我在法的妄知繫縛。共有一百二十八種折磨衆生身心的基本謬見。所有妄見、無明、慾念等等，都是走向上智的障礙，那些見解稱為「俗智」，因不是真智。

第二階段是「加行位」，是漸進的。這個階段開展對事物的正確看法，並消除第一階段留下的妄見。這乃是持續穿入實體，予以更深的了解。在這個階段，初學者專心研究名相與本質。在

這個階段，初學者領會到物由心生。人想像萬物存在，萬物卻非如獨立「實體」般存在。同時他了悟：識非離物而獨存，物有賴識來持守；識與法相互依存，二者皆空。初學者於焉覺悟了第一層次的俗諦，即肯定了「雙空」。

《成唯識論》云：「皆帶相故，未能證實。故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性。以彼空有二相未除，帶相觀心，有所得故，非實安住惟識真理。彼相滅已；方實安住。」（註13）

在這個層次，用現代術語可以說，是主客之別仍在。

第三階段，初學者躍前一大步。他與真如同心同德。他超越了主客之分，幾乎達到了目標，但需更多的操練以加深其「體驗」。

第四階段，稱之為「修習位」。

走了一段長路之後，初學者終於達到了目標。這是第五階段，八識皆「轉」成「智」。此即可發外在顯相，即種種佛身與佛土的根本之識。這是走向上智之旅的終結。（註14）

法藏之《金師子章》

據馮友蘭說，玄奘「頗有與中國人思想之傾向不相合者」。他說，外在世界是人心識的顯相，而心識的特性是「依他」，這是個純粹的「主觀唯心論」。（註15）識依相，相依識！這豈非徹底矛盾？但我依靠行動與表現，行動與表現依靠我，有何不可？無須爭論！我們要結束這個教義，而提出法藏的理論。他先與玄奘一同譯經，因不贊同他而離去。法藏的學說陳述在他名為「金師子」的著作中。該書全名為《金師子章》。

法藏用金獅子的比喻來解釋他的理論。對玄奘來說，萬物皆「識」；對法藏而言，有「物性本身」（nounenon），以金來象徵。獅由金造，乃是現象。物性本身，在古哲學中即所謂的「體」（substance）；現象有若「附帶之性質」（accidents）。本體是「清、淨、圓、明」的。有本華嚴宗的書說：

即是如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足。處染不垢，修治不淨，故云自性清淨；性體徧照，無幽不燭，故曰圓明。（註16）

這一切都是說：獅的外表是空的，金才真實。這與玄奘的理論相去甚遠。對玄奘而言，識並不像金那般「真實」。

涅槃之道，由十種稱爲「門」的原理組成。「門」即步驟，或途中據點。第一道門提出「因果律」的意義。金屬本身沒有「形」，是藝術家的技巧給金屬以獅形。這種情況乃透過因果關係而發生。金屬象徵「本體」，獅形象徵「現象」。

第二原理：獅的一面爲「空」，實有的乃是金屬本身。

第三原理：由感官來看，獅存在，但卻只是幻覺。

第四原理含意不明，我們談談第五原理。獅之爲物，乃由金產生。因獅生滅，金本身則不增不減，這稱之爲不生。

第六原理：提出「五教」。「萬象紛然，參而不雜。一切即一，皆同無性。」（註17）由這點推理，我們必須說：「紛然萬象皆屬心體」。

據第七原理說：「金與師子，同時成立，圓滿具足；名同時具足相應門。」（註18）第七原理之下述及十祕，此稱之爲初祕。最後，一即一切，一切即一。

關於第八原理，可以說，就像器官（五根）各不相同，這表示有別（別相）；但因合成一獅，表示合爲一個整體（成相）。在此，我們看到分解與整合。（註19）

第九原理：解釋一切我們執著的現象界事物，從初始即空。了悟此意，有如大夢初醒。那是

開悟，「名之爲覺」。（註20）

第十原理：是進入涅槃的最後一步。一如馮友蘭所說：「修行至最高境界時，不知現象世界，亦不知本體世界。蓋若知本體世界時，仍有能知與所知，即主觀與客觀。」（註21）

但當我們達到那個層次，並不是說我們要永遠停留在涅槃，我們必須教導人類何者有益、何者真樂。爲此，我們就得研究佛的智慧。這是下列引自《華嚴義海百門》一文所述說的：

「證佛地者，謂塵空無我無相是也。……然證入此地，不可一向住於寂滅。一切諸佛，法不應爾。當示教利喜，學佛方便，學佛智慧。具如此地義處思之。」諸佛於大智之外，仍有大悲。成大智則不住生死，成大悲則不住涅槃。（註22）

天台宗與唯識宗及華嚴宗的比較

馮友蘭寫道：

由上可知，天台宗之教義，如《大乘止觀法門》所表現者，實大受唯識宗及華嚴宗之

影響。其所說如來藏中，具一切染淨諸法之性，即唯識宗所說阿賴耶識中具一切種子之意也。惟唯識宗謂識亦依他起，故其中之種子，亦可謂為依他起。而《大乘止觀法門》則謂一切染淨諸法之性，皆不可改。即世間諸惡，其性亦不可改。（註23）

按天台宗的理論，有個絕對的心，本身永遠不變，是本體，藏在現象界變換不住的形形色色之後。相反的，唯識宗說沒有一個「永遠不變的真心」。對天台宗而言，萬物有較大程度的真實性，因為如來藏中諸性固有。天台宗顯出強烈愛好「有」的觀念，甚於「空」。（註24）

基督徒修士景淨

歸他所著的靜觀論著，名為《志玄安樂經》，字面含意為：立志追求神祕之平安喜樂的經典。中東修士，於六三五年到達西安（時名長安），立刻接觸佛教的和尚及道教道士。這些修行人協助基督徒的修道者，把他們的經典由敘利亞文譯成中文。這段時間有十本書，日本學者差益教授於一九五一年予以出版。（註25）

差益教授所出版的文獻中，有一本名為《志玄安樂經》，是模仿佛經論述禪修的經典。就像本課程陳述過的禪修佛經，《志玄安樂經》也提出默觀的漸進方法。其旅程的目標是上有安樂園

的高山山頂。要達到山巔，必須按「十觀」一步步攀登。然後有「四種勝法」。(註26)
此經一如佛經，開卷即十分肅穆。

聞是至言時，无上(一尊彌施訶，在與脫出愛)河。淨虛堂內與者(俱，岑穩僧伽
與諸人)眾，左右環遶，恭敬侍(坐，。岑穩僧)伽，從眾而起，交臂(而
進作禮讚，白彌施訶言)：我等入眾迷惑固(久，非以)何方便救護，
有情(者，何可得安樂道哉？一尊)彌施訶答言：善(哉斯問！善哉斯問！汝等欲眾
(生求預勝法，汝(當審聽！如是)一切品類皆有安(樂道。沈埋
而不見，譬)如水中月，以水濁故，不生影像；如草中火，以草濕故，不見光明。含
生沈埋亦復如是。(註27)

然後彌施訶(Messiah 默西亞)解釋整個過程。此「真教」的方法在於幾個步驟：首先，我
們必須除去「動」和「欲」，這將導致「不求」與「不為」，然後，我們能「清」且「淨」。到
那個階段，我們就會「悟」且「證」，並達到「安樂緣」。此即下文所述。

後來，彌施訶要提出十步「觀」法及四種勝法：「無欲」、「無為」、「無德」、「無證」。
無證似指沒有證言，因為對此境界無可言宣。

彌施訶親自對岑穩（Simon 西滿）說：

岑穩僧伽！凡脩勝道，先除動欲。无動无欲，則不求不為。无求无為，則能清能淨。能清能淨，則能晤能證。能晤能證，則遍照遍境。遍照遍境，是安樂緣。（註28）

下面有幾節彌施訶述及本身及其經驗的話，與每個人的靈修經驗相仿。我不懂這幾節彌施訶自述的含意。

岑穩僧伽！譬如我身，奇相異誌。所有十文，名為四達。我於四達未嘗自知，我於十文未嘗自見。為化人故，所以假名，於真宗實先知見。何以故？若有知見，則為有身。以有身故，則懷生想。懷生想故，則有求為。有所求為，是名動欲。有動欲者，於諸苦惱猶未能免，沉於安樂而得成就？（註29）

從開始就必須切斷所有欲望與行動，因為欲望、行動加深執著。這是道家靜觀的基本原理。藉著切斷一切欲望與行動，把我們與污染自己並阻止我們向目標邁進的環境隔開。

是故我言，无欲无為，離諸染境，入諸淨源。離染能淨，故等於虛空。發惠光，明能照一切。照一切，故名安樂道。（註30）

在此，彌施訶說，他處處都在，在人走向「安樂緣」的路上予以協助。「神道」一語，差益教授譯為「通往墓地之路」（註31）；我比較喜歡按字面譯為「神明之路」，留下詮釋的空間。彌施訶解釋他如何救助每一個人。

復次，岑穩僧伽！我在諸天，我在諸地；或於神道，或於人間；同類異類，有識無識。

諸善緣者，我皆護持；諸惡報者，我皆救拔。然於救護，實无所聞，同於虛空，離功

德相。（註32）

教義十分清晰、徹底：沒有可以依賴的善行，沒有從行動而來的功名，沒有限制熱望的慾念。教導人們「無德」、「無聞」的教義，可助人達到「神通」的境地，這將引導他們了悟「正真」。這就是「安樂道」。（註33）

這全都超出人的能力，所以彌施訶降臨大地，助人登上安樂山。書中有許多非常具體的比喻，

使教義易於了解。彌施訶幫助我們攀登陡峭的高山。這裡有個駝背人的故事，他聽說該山，想爬而不能，彌施訶來帶他登上山頂。

然路遠山高，身羸力弱，徒積染願，非遂本懷。賴有近親，具足智功，為施梯橙（橙），引接輔持，果剋所求，乃躅固疾。（註34）

於含意深遠的一段，彌施訶解釋，全能者使其本身成為人的「近親」，並：

巧說訓喻（諭），使成梯橙（橙），皆能晤道，銷除積迷。當有十種觀法，為漸脩路。（註35）

彌施訶自作雲「梯」和石「橙」，人必須在安樂道上自己一步步行走。共有十級，稱之為「觀」，即十種「觀」法。不是推理，而是靜觀，以便達到覺醒。每一級都下了定義，每種「觀」法都舉例說明。「觀」，意即觀看人的狀況。下面是幾個例證。

初觀，是觀人從生到死的狀況。人生如旅，我們絕不中途止步，停留在任何旅店。路上每一宿處，不過供人小駐。

云何名為十種觀法？一者觀諸人間，肉身性命，積漸衰老，無不滅亡。譬如客店，暫時假宿，施床席（席），具足珍羞，皆非我有，豈關人事？會當棄去，誰得久留？（註36）

二觀，在與親人分離。我們必如樹般，秋來葉落，無一殘留。

二者觀諸人間，親愛眷屬，終當離圻，難保會同。譬如眾葉共生一樹，風霜既至，枝幹即凋，分散零落，略无在者。（註37）

景淨繼續解釋每一「觀」法。現在，我引最後一觀。該法講到，人們假裝助人，實則不過試圖贏得別人的歡迎。

十者觀諸人間，假脩善法，唯求眾譽，不念自欺。譬如蚌蛤含其明珠，漁者破之採而死，但能美人不知己苦。（註38）

十種「觀法」講完，我們再看四種「勝法」。

觀此十種，調禦身心，言行相應，即无過失，方可進前四種勝法。云何四種？一者无欲。所謂內心有所動欲，求代上事，作眾惡緣，必須制伏，莫令輟起。（註39）

四「無」是基本方法，與十字若望的「無」（nada）相似。第一，就是剛剛說的「無欲」。第二是「無爲」，這在道家我們已經熟悉。第三是「無德」，意即不當高談闊論自己的豐功偉業，而當只爲助人走上覺悟而行事。

第四「無證」，比較微妙。「證」指「經驗」、「內證」、「肯定」、「顯示」。當人證得「真道性」，表現出這種經驗的成果，他本人對自己的一切行爲是「忘盡無遺」。

四者无證。於諸實无所覺知，妄弃是非，泯齊德失，雖日自在，邈然虛空。何以故？譬如明鏡鑑照一切，青黃雜色，長短眾形，盡能洞微莫知。所以人亦如是，晤真道性，得安樂心，遍見眾緣，悉通達於彼覺了，忘盡无遺，是名无證。（註40）

彌施訶繼續作片刻的解說：「惟此『景教』勝上法文，能與含生度生死海，至彼道岸安樂寶

香。」因此，彌施訶曉示他們去實踐他在這本經典中所說的一切。（註41）那時，岑穩請彌施訶再多說一些，彌施訶卻回答：對此刻來說，這已足夠！

岑穩僧伽重起請益，彌師訶曰：汝當止，止勿復更言。譬如良井，水則无窮。痛苦新愈，不可多飲，恐水不消（化），便成勞。復汝等如是，善性初興，多聞致疑，不可更說。時諸大眾聞是語，已頂受歡喜，禮退奉行。志玄安樂經。（註42）

結論

比較這三種觀法，十分有趣。兩種屬佛教，一種屬基督宗教，但如淨土宗佛經般陳述出來。這一種比另兩種簡單得多，顯出佛教徒與基督徒的靜觀法是多麼相似，卻仍有不同……，其中主要的差異是基督的角色比佛的角色更重要。研究本課提出的三本經典，有助於我們與其他宗教交談。

註釋：

- 註1：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁七〇六。
- 註2：同上書，頁七三四～七三五。
- 註3：P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, (Tokyo: The Maruzen Company LTD, 1951) p.33～34。
- 註4：同上書，頁二八一～三〇二，參閱頁三〇三註1。
- 註5：馮友蘭，同上書，頁七七三。
- 註6：同上書，頁七〇六。
- 註7：日本大正一切經刊行會編，《大藏經》（台北：中華佛教文化館影印大藏經委員會影印，民國四十六年），第四十三册，一八三四《成唯識論述記》卷第一，頁二四三。
- 註8：馮友蘭，同上書，頁七〇七。
- 註9：同上書，頁七二七。
- 註10：《大藏經》，同上書，第三十一册，一五八五《成唯識論》卷八，頁四六。
- 註11：馮友蘭，同上書，頁七三〇。
- 註12：同上。引自《大藏經》《成唯識論》，卷九，頁四八。

註13：同上書，頁七三一～七三二。引文出自同書同卷，頁四九。

註14：同上書，頁七三三。各階段參閱頁七三〇～七三三。

註15：同上書，頁七三四。

註16：同上書，頁七三六。引自《大藏經》第四十五冊，一八七六《修華嚴奧旨妄盡還原觀》，頁六三七。

註17：同上書，頁七四〇。引自《大藏經》第四十五冊。一八八〇《金師子章》，頁六六五。

註18：同上書，頁七四二。引自同書同頁。

註19：參閱馮友蘭，同上書，頁七四六；《金師子章》，頁六六六。

註20：同上書，頁七四七，引文同上。

註21：同上書，頁七四九。

註22：同上書，頁七六九。引文出自《大藏經》第四十五冊，一八七五《華嚴義海百門》第十條，頁六三

六。

註23：馮友蘭，同上。

註24：同上。

註25：即 *The Nestorian Documents and Relics in China*。見註c。

註26：Sæki，同上書，中文部分[H]，頁七七。

註27：同上書，頁七七～七八。Sæki注：經文有脫漏，括弧內文字爲譯者參照書中他行字數判斷當有脫文

而補，□表示無法填補。

註28：同上書，頁七八。

註29：同上。

註30：同上書，頁七九。

註31：同上書，英譯部分頁三〇八，註9。

註32：同上書，中文部分頁七九。

註33：同上書，頁八〇。

註34：同上書，頁八六。

註35：同上。

註36：同上書，頁八七。

註37：同上。

註38：同上書，頁八九。

註39：同上書，頁九〇。

註40：同上書，頁九二。

註41：同上書，頁九三。

註42：同上書，頁九五。

【第九五課】

慧能之禪路與壇經

導言

佛教的禪宗史已在第二冊第卅七、卅八、卅九、四十數課敘述過。本課我們要評論慧能（六三八～七一三年）的《壇經》，中文全名為《六祖壇經》。

這是佛教經典中唯一非翻譯而為中國和尚著作的經典，對佛教靈修的演進有非常深遠的影響。此經版本衆多，表示當時他深得人心。慧能的《壇經》因幾種版本而聞名，但一九〇〇年在敦煌發現一種手抄本，可能始於第八世紀。因慧能生於第七世紀及第八世紀初葉，可以假定敦煌見到的版本比較接近原始經典。

因此，陳榮捷決定翻譯這個版本，而不譯後來可能受到更改的版本。對陳榮捷而言，敦煌本比其他版本更真實。我發現慧能於六三八年生在中國南方，比中東修士到達長安晚三年，感到十分有趣。當慧能在南方傳他自己對禪的註解時，神秀（六〇〇～七〇六年）正在北方傳他的「漸」

悟論。是慧能的弟子神會（六七〇～七六二），於七三二年前往北方攻擊神秀及其漸悟論。終於，慧能的教理普遍流行了起來。我很高興記得這一切的發生，正當中東修士住在長安之時。我們很難知道那些修士對禪宗兩派的衝突有多少警覺。（註1）

《壇經》，被視為慧能於韶州大梵寺的演講，乃在七〇五年以前，因為那年皇帝請他去長安，但他拒絕。

慧能主要的基本觀念載於該經的十二至卅七節。陳榮捷在其引言中說：

一日，韶州刺史恭請慧能於城中大梵寺說法。這次演說他有力地宣稱：人人皆有佛性，人性原本清淨（廿節）。所謂的大智，由之可到彼岸（佛性）的，不過是自性而已，若人實行，他將等同於佛（廿四～廿七節）。人當歸依內心自性，而不歸依身外之佛（廿三、廿九節），因為一切佛、法、經典都內在於自性中（卅一節）。讀經、造寺、布施、供養、唸佛及求往生淨土，全都無用。淨土不過直心而已（卅、卅一、卅四節）。若見自性，即可成佛（廿七節）。

見性之道乃由定、慧（十三節），當人無念、無相、無住時，即可達成。這不是說全然不想或與相無關，而是說在念中不隨念遷流，在相中而離相無礙（十七節）。如此，傳統禪修中的坐法即毫無益處。人無需坐著不動，而試圖看心看淨（十八節）。不動

並非靜止，而是無繫縛、無妄念（十七節）。人本清淨，何須看淨（十八節）？妄念不起，即有所定；自性不動，即是坐禪（十九節）。若見自性，無需外援，即可頓悟。這是頓悟的教義（廿九節）。人但需持守《金剛經》，即可獲得智慧（廿八節）、見自本性（廿七節）、並肉身成佛（廿節）。（註2）

陳榮捷說，這些都是基本思想，但我們無法得知是否一天之內所講。其要點是：人人皆有佛性；到彼岸（佛性）的大智，無非此一「自性」；自性本自清淨。

回歸深處本性

自性本自清淨，這是經驗（廿節）。

善知識，物須自體，與受无相戒。一時逐惠能口道，令善知識見自三身佛：「於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當來圓滿報身佛。」（以上三唱）色身是舍宅，不可言歸。向者三身在自法性。世人盡有，為迷不見，外覓三身如來，不見自色身中三身佛。善知識，聽汝善知識說。今善知識於自色身，見

自法性有三身佛，此三身佛從性上生。（註3）

原文繼續斷言自性原本清淨，如日月常明，但卻可能被雲遮暗。人性亦然。對外在現象與錯誤思想的執著，遮蔽了本性，致使自性無法明照、無法顯其清淨。若遇「善知識」曉示真道，驅散妄念、不實，真性即得顯露。所提善知識，在《大乘起信論》我們已經見過。若把這種人性觀念與基督徒傳統中的人性問題加以比較，會感到很有趣味。據某些基督徒神學家說，人性已經敗壞，或至少已扭曲，沒有像大乘佛教這樣的說法。人性本善，因人性即佛性。

把《大秦景教大聖通真歸法讚》（註4）與這本經典比較，也很有趣。在該讚中，回歸本真說成「通真歸法」。

何名清淨法身佛？善知識，世人性本自淨。萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡；思量一切善事，便修於善行。知如是一切法盡在自性。自性常清淨，日月常明。只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬象森羅，一時皆現。世人性淨，猶如青天。惠如日，智如月，智惠常明。於外著境妄念，浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識開真法吹卻迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆見一切法自在性，名為清淨法身。自歸依者，除不善行，是名歸依。（註5）

大智不過是自性

修養自性，可與佛相等，並到達「彼岸」（廿四、廿七節）。

這幾段解釋由大智解脫的方法。只誦唸不夠，必須實行。心量廣大，包含一切。「般若」，智慧之意；「波羅蜜多」，是說穿過去到那邊，在這裡則指「到彼岸」，即到達「真如性」。這最後階段在我們內，是證得佛性。

慧能先解釋字意，由此進入他言談的主題（廿四、廿六節）。

今既自歸依三寶，惣各各至心。與善知識說摩訶般若波羅蜜法。善知識，雖念不解，惠能與說。各各聽。「摩訶般若波羅蜜」者，西國梵語，唐言大智彼岸到。此法須行，不在口念。不行如幻如化。修行者，法身與佛等也。何名「摩訶」？「摩訶」者是大。心量廣大，猶如虛空。若空心坐，既著无記空。虛空能含日月星辰，大地山河，一切草木，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。（註6）

廿五節，慧能又說了些很重要的話：「迷人口念，智者心行」；有人「空心靜坐，百無所

思」，卻未實行。如此，他們的「心」非但不會變大，反而變得很小。然後慧能繼續解釋名詞的含意。

何名「般若」？「般若」是智惠。一切時中，念念不愚，常行智惠，即名般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生。世人心中常愚，自言我修般若。般若无形相，智惠性即是。何名「波羅蜜」？此是西國梵音，唐言「彼岸到」，解義離生滅。著境生滅起，如水有波浪，即是為此岸。離境无生滅，如水常長流，故即名到彼岸，故名「波羅蜜」。迷人口念，智者心行。當念時有妄，有妄即非真有。念念若行，是名真有。悟此法者，悟般若法，修般若行。不修即凡，一念修行，自身等佛。善知識，即煩惱是菩提。前念迷即凡，後念悟即佛。善知識，摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，无住无去无來，三世諸佛從中出。將大智惠到彼岸，打破五陰煩惱塵勞。最尊最上第一！讚最上最上乘法，修行定成佛。无去无住无來往，是定惠等，不染一切法。三世諸佛從中出，變三毒為戒定惠。（註7）

依《金剛經》修持

由此之故，歸依身外之佛無用。《金剛經》有助於「見性」，並「入般若三昧」。(廿八節)

善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅蜜行。但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性入般若三昧。當知此人功德無量。經中分明讚嘆，不能具說。此是最上乘法，為大智上根人說。少根智人，若聞法，心不生信。何以故？譬如大龍，若下大雨，雨放閻浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂草葉。若下大雨，雨放大海，不增不減。若大乘者，聞說金剛經，心開悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。譬如其雨水不從無有，元是龍王於江海中，將身引此水，令一切眾生，一切草木，一切有情無情，悉皆蒙潤。諸水眾流，卻入大海。海納眾水，合為一體。眾生本性般若之智，亦復如是。(註8)

頓悟之意

慧能解釋「頓教」，不談「漸悟」，但他說明何以有人達不到「頓悟」。這是南宗與北宗之別的解說。（廿九節）

少根之人聞說此頓教，猶如大地草木根性自小者。若被大雨一沃，悉皆自倒，不能增長。少根之人，亦復如是。有般若之智之人與大智之人，亦无差別。因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深。猶如大雲蓋覆於日，不得風吹，日無能現。般若之智，亦无大小。為一切眾生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人。聞其頓教，不假外修，但於自心令自本性常起正見，煩惱塵勞眾生，當時盡悟。猶如大海納於眾流，小水大水合為一體，即是見性。內外不住，來去自由，能除執心，通達无礙。能修此行，即與般若波羅蜜經本无差別。（註9）

邁向覺悟外修無用

這是慧能大師教導的結果。當大師說法完畢，韋使君向大師禮拜，然後發問。

使君說：菩提達摩（或達摩）告訴梁武帝（五〇二—五四九年），造寺、布施、供養，沒有功德，只是修福。於此，慧能在功德與修福之間作了區分。功德是「心」的產物，可以說，爲慧能而言，「功德」不在於你做什麼，而在於你是什麼。

使君禮拜白言：「和尚說法，實不思議。弟子今有少疑，欲問和尚。望意和尚大慈大悲，為弟子說。」大師言：「有疑即問，何須再三？」使君問：「法可不是西國第一祖達摩祖師宗旨乎？」大師言：「是。」使君問：「弟子見說，達摩大師化梁武帝。帝問達摩：『朕一生已來，造寺、布施、供養，有功德否？』達摩答言：『並無功德。』武帝惆悵，遂遣達摩出境。未審此言，請和尚說。」六祖言：「實无功德，使君請勿疑達摩大師言。武帝著邪道，不識正法。」使君問：「何以无功德？」和尚言：「造寺、布施、供養，只是修福。不可將福以為功德。功德在法身，非在於福田。自法性有功德。平直是德。內見佛性，外行恭敬。若輕一切人，吾我不斷，即自无功德。」

自性虛妄，法身無功德。念念德行，平等直心，德即不輕。常行於敬。自修身即功，自修心即德。功德自心作。福與功德別。武帝不識正理，非祖大師有過。」（註10）

禪宗與淨土宗

使君禮拜大師，又問第二個問題：「常見僧俗念阿彌陀佛願生西方，請和尚說得生彼否？」西方即阿彌陀佛的極樂世界。若說西方極樂世界甚遠，是人心不「淨」，有長路要走，實際上方並不遙遠。慧能很清楚地說：若人了知「頓悟」之教，西方不遠，「到如彈指」。要達到此悟，無須住在寺院，在家可修（卅五節）。他說：

人有兩種，法无不一。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言：「隨其心淨則佛土淨。」使君東方人，但淨心无罪。西方人心不淨有愆。迷人願生西方。兩者所在處，並皆一種。心但无不淨，西方去此不遠。心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬；无八邪即過八千。但行直心，到如彈指。使君但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那。不

悟頓教大乘，念佛往生路遙，如何得達？（註11）

不必往生西方，只要向內觀看尋佛。向外觀看找佛，是沒有用的。

大師曰：「大眾作意聽！世人自色身是城，眼耳鼻舌即是城門。外有五門，內有意門。心即是地，性即是王。性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞。佛是自性作，莫向身外求。自性迷佛即眾生，自性悟眾生即是佛。（註12）」

所有教義的總結，即此一法門無須到寺院中修。使君問如何在家修行？慧能表示，他曾作頌解說。（卅六節）

漸悟與頓悟基本上沒有差別，只是有人一步步慢慢達到，有人則立即達成。

研究頓悟法門是超出愚人之能力的。方法是清除內在道路。要清除障礙，須排除邪見，正見亦然，因為任何種類的思想都是覺悟的障礙。這是所有神秘家，從慧能到十字若望，共同的教義。

最後，所有聆聽大師說法的人都向他致敬、讚美說：「昔所未聞」。（註13）

結語

這本《壇經》是最重要的靈修文學作品之一。那是佛教長期經驗的成果，根源於佛的經驗，先在印度展開，然後在中國與道家接觸中開展。此一歷程費時一千年以上，啓示、激勵了中國、韓國、日本佛教的發展。其教義在西方以日文 Zen 著稱，Zen 即「禪」字的日本讀法。本世紀之初，鈴木大拙 (Suzuki) 從日本把禪介紹給西方，之後，即遍傳美洲、歐洲與亞洲的基督宗教界。它提醒基督徒往天主最終的道路不在外而在內；它誘引我們回歸自己呈現在若望福音中的基督經驗。

註釋：

註1：甘易逢著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐之二》（台北：光啓出版社，一九九七），第卅九課，頁一六九～一七〇。

Wing-tsit Chan (陳榮捷)，*The Platform Scripture*, (New York: St. John's University Press, 1963) p. 7.

註2：Wing-tsit Chan，同上書，頁十一～十二。

註3：同上書，頁五六、五八。

註 4 : P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, (Tokyo: The Maruzen Company LTD, 1951) .

第十種 (J) , 中文部分頁一〇〇 ~ 一〇一。

註 5 : Wing-tsit Chan, 同上書, 廿節, 頁五八。

註 6 : 同上書, 廿四節, 頁六八。

註 7 : 同上書, 廿六節, 頁七〇、七二。

註 8 : 同上書, 頁七四、七六。

註 9 : 同上書, 頁七六。

註 10 : 同上書, 卅四節, 頁八六、八八、九〇。

註 11 : 同上書, 頁九〇、九二。

註 12 : 同上書, 卅五節, 頁九二、九四。

註 13 : 同上書, 卅七節, 頁一〇二。

【第九六課】

神秘疊句及太乙金華宗旨

導言

前面我們已在幾課裡多次提及道家及道教精心構思的靜觀默想法，本課我要講兩種認係出於呂岳之手的重要著作。

呂岳生於慧能（六三八～七一三年）死後四十或五十年，通稱的名號有數種：呂洞賓、呂祖、大仙（中國民間宗教所謂「八仙」之最知名者）。他是神秘人物，演變為傳奇故事，已到人們開始懷疑歷史上是否真有其人的地步。

他的生卒年有許多說法，按最富歷史性的資料，他生於西元七四二或七五五年。（註1）據差益教授（Prof. Saeki）說，呂岳住處接近長安（今西安）敘利亞修士的第一所基督徒修院。他是道教大師，是一修煉派稱為「金丹教」的始祖。這一派發展於唐代，時為第八世紀。（註2）

那時，中國首都是佛教徒、道教徒、基督徒、明教徒（Manichaeans）、祆教徒（Zoroastrians）

以及許多其他宗教徒會聚的大融爐。佛教和尚來自印度，中國和尚如玄奘前往印度帶回佛法，日本和尚從日本來學佛法。

據差益教授說，呂岳幫助來自敘利亞的基督徒修士把他們的書自敘利亞文譯成中文。當此之時，他模仿基督徒的讚美詩撰寫了一首讚歌。差益教授說，這首讚歌於一七四四年首度付梓。一九八〇年於台北重刊，搜集在《呂祖全書》中。（註3）

呂祖的生卒年屢遭議論，按差益教授的看法，他生於七四二或七五五年。當七八一年西安碑豎起時，他仍活著。差益甚至說，他可能就是撰寫西安碑文的人，但未得到證實。（註4）無論如何，呂岳是個神秘人物。差益教授提到他發的數則奇蹟：

他發了好些奇蹟，提出其中有趣的幾則，譬如，「水化成酒」、「江陵醫眼」、「趙州醫跛」。尤有甚者，他發了個大奇蹟：「旬日攜少許麵至，自炮設，數百僧皆飽足。」（大雲會食）（註5）

其中「僧」字差益英譯為 *priests*。的確，某個時候佛教的「僧」字會用來指基督徒的司祭。據差益說，呂岳住處距名為大秦寺（意即「西方之寺廟」）的敘利亞修士之修院僅一里之遙。該寺遺址近來已在五郡發現。五郡位於西安西郊之整屋縣內。（註6）

神秘疊句

呂岳所寫讚歌，中國話叫「咒文」，因其中有魔力。可能因此之故，差益把這首讚美詩安上「神秘疊句」(Mysterious Refrains)的標題。這些字句的確神秘，我們可以看到中國編者要為即將付印的書寫引言時，感到有點困惑。

讚歌分成四部分，分別名之為：天微章第一；地真章第二；證仙章第三；體道章第四。

第一部分是獻給聖三，其他部分在表達道教的宇宙論，帶有佛教意味。我們可視此讚歌為第八世紀帝國首都宗教氣氛的流露。

每個部分都由四個詩節組成。每個詩節開頭都是一個敘述教義的句子，接著是祈禱文：「大慈悲，救苦難！」全詩共重複十六次。

每句禱文後，有些神秘的文字乃音譯外語而來，每十六個詩節是一種。差益教授始終遲疑不敢確定究竟是梵文、敘利亞文或其他文字。他和別的學者討論，也無法決定屬何語言。看來最可能的是梵文，因為這些詩節是咒語，按佛教傳統，必須用梵文唸才有效。這似乎是這問題的合理答案。(註7)

然而，對讚美詩的編者來說，仍有問題，因為每句咒文有些字並非譯自梵文，而是敘利亞文。

對耶穌祈求的禱文，名字用的是敘利亞文 *Ishoh*，音譯為中文即「多娑訶」；對默西亞祈求的禱文，其名的敘利亞文拼法是 *Meshihā*，音譯為中文即「彌施訶」或「嘛娑訶」。有段禱文我們發現中文是「囉靈多娑訶」，可能是敘利亞文 *Rabban Ishoh* 的音譯，敘利亞文 *rabban*，就等於 *rabbi*（師傅）。（註8）

這一切引出了上千的疑問，最令人大惑不解的是用「天主」一詞指基督的神。這兩個字出現在讚歌的開端：「稽首瞻天主」。因為該詩第一部分是三位一體論的，「天主」一詞的確用來指神。這是十六世紀末一位新教友建議，而利瑪竇採用的名詞，那並非新教友的發明，而確實取自古老的傳統。

中國傳統中的天主

最早提及這詞的是《管子》，年代極可能在西元前第三世紀。但原文「天主正」，可以這樣解釋：「天」與「主」二字不構成一神的名字，而可似瑞奇特（*Allyn Richett*）所作的理解：「天的無上品德是導正」；字面上則可講成：天在導正之事上是主管（*master*）。原文接著說：「地主平，人主安靜。」（註9）

這是明顯的含意。但從其他來源我們知道，在中國自古就有一神（*god*）名叫「天主」。此神

在司馬遷《史記》之〈封禪書〉中提到。那一段說，封禪是遠古以來對八位神明所做的祭祀。有人說，開始封禪的人是太公。太公與西元前一二二一年左右創立周朝的武王是同時代的人。封禪的祭祀在歷史上持續奉行。八神首位稱「天主」，第二位稱「地主」。這位天主屬於中國民間宗教，也屬官方宗教。（註10）

西元第一世紀後期開始在中國傳教的佛教徒，用天主一詞指印度之神因陀羅（Indra），也用來指管理某些天的諸神。佛教宇宙論認為有卅三天。這詞，佛教道教人士已廣為使用。哈佛瑞神父（Fr. Henri Havet）對此問題作了一個廣泛的研究。（註11）

利瑪竇於一五八二年八月七日到達澳門，立刻開始研讀中文。羅明堅神父（Fr. Michele Ruggieri）已在那裡。十二月羅明堅與巴範濟神父（Fr. Francesco Pasio）到廣東作短期拜訪。後來，羅明堅受省長之邀會到廣東省會肇慶，第一次是一五八三年初，巴範濟陪同，一五八三年中，他們不得回澳門；羅明堅在一五八三年九月十日再由利瑪竇陪同返回。他們生命中的這段時間非常重要，因為有人勸告羅明堅與利瑪竇，把類似和尚的裝束改成儒家學者的衣裳。這是羅明堅與利瑪竇間衝突的起源。羅明堅仍然喜歡與佛教對話，並採用佛教的某些術語；利瑪竇則背棄佛教，而進入儒家學者之林。一五八三年九月到一五八九年八月中旬，利瑪竇被派駐肇慶。（註12）

那時，羅明堅與利瑪竇術語問題盤據在心，因為沒有基督徒的語彙，主要困擾是神（God）的中文名稱。「天」字不合適，因為通常懂成盲目非位格的力量；「上帝」一詞，大多傳教士不

接受，以其不足以表達所有歸給天主的基督徒神學詮釋。當羅明堅由利瑪竇陪同，於一五八三年九月回到肇慶，這個問題獲得了解決。以下是魯樂（Paul Rule）對該事件所作的敘述：

在《天主實錄》的術語中，必然有許多基督徒所造的新詞。他們把西文名詞的每個音節譯成一個中國字，如 Jesus christ 變成「耶穌基利斯督」；聖三，嘗試把葡萄牙文 Padre（父）、Filho（子）、Espirito Santo（聖神）音譯為中文來表示。然而，最重要的新詞，即將在中國成為天主教特徵而要賦以中文名稱的一個新詞，就是「天主」。這詞第一次出現於印刷品中，是在羅明堅翻譯而於一五八三年末葉或一五八四年出版的《祖傳天主十誡》。這詞最初的使用，利瑪竇在其回憶錄中認為，是第一批皈依的一位教友陳某（Cim Nico），在一五八三年中葉羅明堅不在肇慶時照料他們傳教士的祭台，「我們回來去探望他，發現他把祭台安在他屋內的一個小房間裡，沒掛其他圖像，而在牆壁中央匾額上寫有兩個大字：『天主』」。幾位耶穌會士不知道中國宗教著作中這個詞的其他用法，熱誠地加以採用。儘管批評者引起了反對的聲浪，這詞卻一直是天主教的標準用法，直到今日。然而，利瑪竇本人，我們會看到，在他幾篇辯解文中，他毫無顧忌地使用其他詞彙，包括「天」，同時保持「天主」為基督徒之神的正式名稱。（註13）

神父們很高興看到這位年輕人在崇拜真天主。於「天」的名字上多加個「主」字，使此神成了有位格的神。當然，如上所述，他們不知道這個詞大約已有一千五百年的歷史。我們可以問，這位年輕人知道這詞是八位大神中至高一位的名稱，是透過佛教、道教或民間宗教的傳統？在神父們接到總督透過省長的回覆，允許他們定居肇慶之前，這位年輕人一直不希望他們離開他的屋子。這對神父們很方便，因為，這些日子，他們可以在祭台上為這樣一件大事的成功奉獻彌撒聖祭。

匾額上的題字，是天主名稱問題的答案。那時，利瑪竇對四書五經已有些認識，要稱呼神，他可用「上帝」一詞，甚或「天」，但對這時的儒者而言，天，不是有位格的神。對某些人來說，那只是物質的天，對另一些人則是無位格的力量。匾額上的兩個字給了他一道閃光，這就是他難題的解答：神就是天之主，這神是有位格的神。這事發生在一五八三年九月。幾個月之後，「天主」一詞首度出現在書上，即羅明堅於一五八三年尾或一五八四年初翻譯的十誡，標題是「祖傳天主十誡」。利瑪竇開始用這個詞，隨著《天主實義》的出版，天主一詞正式被人接納為神的名字，該書是在一六〇三年於北京初版。但利瑪竇仍自由運用其他的詞彙，如上帝與天。當利瑪竇採用天主一詞稱呼神時，他似乎不知道在中國官方與民間宗教傳統中有個天主已數世紀之久。我們十分確定，他從未聽過呂祖那首開始以禱文向基督徒之神祈求的「神秘讚歌」。最後一個問題是：那位年輕人對中國傳統中的「天主」知道多少？可確定的是，他並未發明這個詞，而是知道，

在中國敬拜的諸神中，有個神稱之為「天主」。

神秘讚歌

四章當中第一章最為重要，因如前述，是三位一體論的。第一詩節指天主本身，祂的平安瀾漫大地；第二詩節指與天主有關的天主聖言，祂與天主有完美的共融；第三詩節指天主聖言與人類的關係，聖言能拯救所有人類；第四詩節指名之為「慧」的聖神，祂揭示真正的宗教。

天微章第一

稽首乾天主，元和遍十方。大慈悲，救苦難！唵唎哪唎囉吽哆嚩嘛娑訶。

常有大神通，亨達普昭靈。大慈悲，救苦難！唵唎哪唎囉吽哆嚩嘛娑訶。

迭運歷今古，普濟於群生。大慈悲，救苦難！唵唎哪唎囉吽哆嚩嘛娑訶。

聖慧顯真宗，清明永固持。大慈悲，救苦難！唵唎哪唎囉吽哆嚩嘛娑訶。（註14）

四詩節中每節都以十一個音譯外語的中國字結尾。七個字的確是梵文的音譯，最後的「嘛娑訶」當為敘利亞文默西亞之名 *Mashina* 的音譯。

第二章乃奉獻給地主。人自低處向高處仰望，大地一切來自上方，但願山河永遠在祂掌控之下。祂無與倫比的德能保護「佻靈」（神秘的靈魂）。這部分又有兩種動向：上觀與下望。

地真章第二

稽首后土君，黃閣面靈臺。大慈悲，救苦難！唵嗎咧哆都堵囉靈彥娑訶。
仰承太上力，厚以為本根。大慈悲，救苦難！唵嗎咧哆都堵囉靈彥娑訶。
山河永奠固，無洩亦無傾。大慈悲，救苦難！唵嗎咧哆都堵囉靈彥娑訶。
靜存而默鎮，至德衛佻靈。大慈悲，救苦難！唵嗎咧哆都堵囉靈彥娑訶。（註15）

這部分每個詩節以向「囉靈彥娑訶」祈禱作結。囉靈彥娑訶的確意指 Rabban Jesus。rabban 是敘利亞文，等於 Rabbi，彥娑訶是 Ishoh 的音譯，Ishoh 乃東敘利亞的耶穌之名。

第三章標題為「證仙」。道家認為，養神即不死，因「太虛仙之體」。「嬰兒」在「黃房」中孕育……這類似基督宗教的基本真理：靠聖神的能力重生。

證仙章第三

太虛仙之體，稽首禮真師。大慈悲，救苦難！唵哪哩吽蘇咧哆陀密娑訶。

一乘開覺路，黃房育嬰兒。大慈悲，救苦難！唵哪哩吽蘇唎哆陀密娑訶。
不為羞生死，立志守恆河。大慈悲，救苦難！唵哪哩吽蘇唎哆陀密娑訶。
日月互其光，天根萬劫磨。大慈悲，救苦難！唵哪哩吽蘇唎哆陀密娑訶。（註16）

這部分每個詩節以向「密娑訶」祈禱作結。密娑訶是默西亞之名的另一形成。

第四章題名「體道」。太極分陰陽……有個神秘句：「自一分「佉」後」，我假定所分爲陰陽。四季在道中……顯出，有若寶石高懸遍照。在西安紀念碑裡有這種巨光。最後一詩節乃對「法王」的祈禱，我們在敘利亞修士的讚歌與禱詞中發現有法王的名銜。

體道章第四

自一分佉後，太極合陰陽。大慈悲，救苦難！唵吞靈陀蘇唎哆嘛唧娑訶。
開天成地軸，四時五行藏。大慈悲，救苦難！唵吞靈陀蘇唎哆嘛唧娑訶。
黍珠懸似月，照徹八千場。大慈悲，救苦難！唵吞靈陀蘇唎哆嘛唧娑訶。
常以清淨心，稽首禮法王。大慈悲，救苦難！唵吞靈陀蘇唎哆嘛唧娑訶。（註17）

這部分每個詩節以向「嘛唧娑訶」祈禱作結。差益解釋其意指 Maki Ishino，可能就是耶穌君

王之意。

這所有附註，確足以說明這首神秘讚歌是「基督徒的」而非道教徒的，無怪乎《太乙金華宗旨》的外語譯註者假設呂岳是個基督徒。（註18）讚歌後三章比較屬道家靈修的流露，但仍反映基督徒所了解的天（宇宙）人關係。我們把這首讚歌放在這個課程中，因為道教界可能知道，否則不會印在《呂祖全書》中。那在肇慶利瑪竇神父及其夥伴之祭台上方寫兩個大字的年輕人，可能知道這段文字，但這純屬臆測。

呂祖是個神秘人物，他的「疊句」也是神秘的。基督徒對他靈修的影響究竟為何，問題仍在。我們知道，道教很容易忽略歷史，因其哲學是對每種思潮都開放吸收的，任何思想潮流都可能整合到它對世界及世人的觀念中。比較神秘讚歌的用語及西安紀念碑文的用辭，將是很有趣的事。

《太乙金華宗旨》

此書初版，可追溯到第十七世紀，那時是從木製字版上印下來的。「但口傳更早，可回歸到金丹教。」據說，金丹教的始祖是名聞遐邇的道教高人呂岳。

魏漢姆（Richard Wilhelm）教授在德國作了西文的首譯，容格（C. G. Jung）根據德文譯本作了該書的論評。德文本再版了好幾次，一九五一年方有英譯的初版，也有一種法文的譯本。（註

19)

此書的意趣在其反映了整個中國的靈修經驗，極可能也顯出來自波斯、中亞的人傳入的亞洲西部的影響，特別是，如上所述，奈斯多利派(Nestorian)及其他傳統之基督徒的影響。

該書結合了佛教、道教修行的指示。基本觀點是，精神的兩個領域：意識與無意識，於出生時分離。意識是顯示那分開、個別化、在人內的成分；無意識則是使他與宇宙結合的成分。兩種成分通過修行而有的合一，是該書所根據的原理。無意識必須由沈潛其中的意識播下種子。如此，無意識才得以活化，並與豐富了的意識，以精神重生的形態，一起進入超人的心靈層次中。然後，此一重生開始導至意識狀態內部的逐漸變異，成為自主的思想結構。但是，修行結果，一切分別，必在最終整合無對立的生命中，徹底消除。(註20)

這是該書內容的簡介，也是簡單陳述，以陰魄與陽魂表徵的兩道內在生命之流，全然整合為一的發展史。那時，這種觀念，在純道家傳統內，捲入了一個宇宙經驗中。它把根深植於最古老的道家傳統，又把中國許多魔法傳承中的神秘論帶入其思潮內。但最重要的影響，還是來自佛教。

呂岳由何得來其秘教的隱密知識？他本人說來自關尹喜，即函谷關的尹喜大師。據傳說，老子即受教於他而寫下《道德經》。事實上，我們發現《太乙金華宗旨》許多思想取自《道德經》秘傳的隱晦神秘教誨，如「神入谷中」即老子的「谷神」。但在道家於漢代日益墮落為外在方術時，因朝廷道教方士尋求以煉丹術煉出金丹（如西方點金石），即由較賤的金屬造出黃金，使人體永遠不死，呂岳的運動就代表著改革，煉丹術的標記成了心理過程的象徵。在這方面，就有一個很接近老子原初理想的進路。然而，老子心靈完全自由自在；追隨者莊子，也蔑視所有瑜伽之類的操練、自然治療者以及探尋金丹者的把戲，雖然他本人，當然，也修行，藉以達到合一的直觀，後來並以此為基礎，開創了他由理智建構的思想系統。呂岳心中有某種信仰，有種宗教的傾向，這是受了佛教的刺激，使他相信一切外物皆虛幻不實，但想法上卻又與佛教明顯不同。他傾全力在現象的飛逝中尋找標竿，這位行家可在其中獲得永恆的生命。這是佛教全然陌生的一種思想，佛教否認自我有任何實體。然而，大乘佛教乃當時中國思想的主流，其影響不可低估。佛教經典屢被引用。在《太乙金華宗旨》一書中，大體來說，的確，此一影響甚至比我們假定的金丹教的影響還大。第三章的後半部，明顯參考了以「止觀」聞名的修法。止觀純粹是佛教智顛之天台宗所用的修行法門。（註

21)

此書的目的在解釋「金華」的產生，但似乎只描述了過程的頭幾個階段。「而且，透過『回光』及聖胎 (divine seed-kernel) 的創造，所做的內在重生，只在頭幾個階段描述，後面各階段不過是作為目標加上了名稱。」(註22) 魏漢姆在其所寫的〈文前綜論〉中，認為那個部分已經遺失，代替品乃來自其他資料。

此書顯出中國思想三道主流的會合，即使儒家，在某方面，與道家相去也不甚遠。但魏漢姆，以意義不明的語彙，提出受基督徒影響的問題。

許多歐洲讀者可能會感到吃驚，因為書中明顯說出他熟悉的基督教誨。另一方面，在歐洲經常只作教會用語的出名言論，在此卻因他們習慣的心理連結，而賦以十分不同的看法。我們發現一些直覺與觀念，只隨便選幾個特別令人驚訝的如下：光是人的生命；眼睛是身體的燈；人靈由水及火而重生，但這必須加上如子宮或農田的「意土」(精神)。讓我們與若望言論作個比較：「我以水施洗，但在我以後要來的那一位，他要以聖神及火洗你們。」或「人除非由水和聖神而生，不能進入天主的國。」比如，「水」即書中之精 (seed-substance) 的思想，是多麼引人深思！「外流」活動與「逆

「流」行動的區別，又是多麼的清晰！外流的活動將力竭而難以重生（肉生的屬肉）；
逆流的行動即悔改歸正。（註23）

這光的宗教受到波斯與中亞各宗教多少影響，我們不可能知道，但基督宗教由敘利亞修士帶到中國，名爲「景教」（Religion of Light），卻引人注目。由上述，我們看到「金丹教」的創始者曾協助基督徒修士把他們的書從敘利文譯成中文。

中國回光思想概要

「回光」在書中一再出現。要了解金華（即光）形成的整個過程，必須看圖表。下列概要及圖表乃英譯者爲英文版所寫所作。

金華觀或不朽神體所據之中國思想梗概

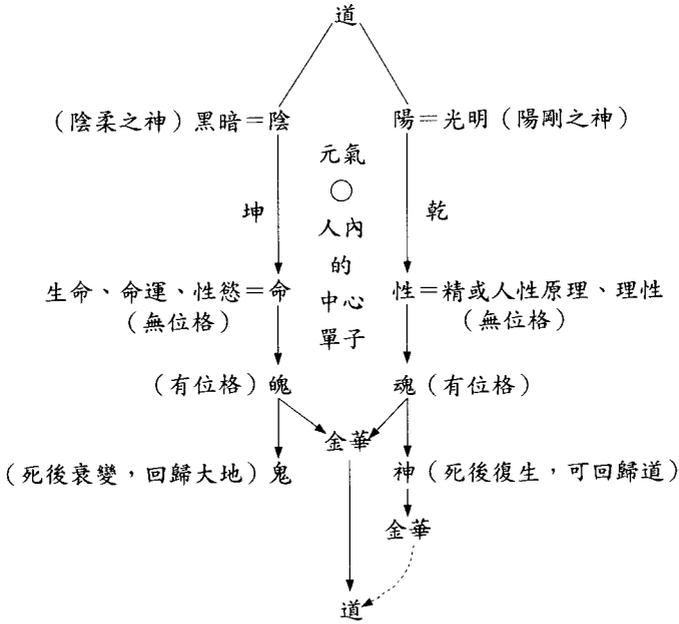
道，不可分者，大一（太乙），引起兩個對立的實相原理：黑暗與光明，即陰與陽。這是除人以外，乍想之下，僅有的自然力量。後來，性的兩極（sexual polarities）及其他，也由之而來。由陰而來「坤」，是接受的陰柔原理；由陽而來「乾」，是創造的

陽剛原理；由陰而來「命」（生命）；由陽而來「性」（人性）。

每一個人都有一個中心單子，懷孕的剎那，單子分裂為命與性。此二乃超個體的原理，故能與性慾及理性有關。

在每人各自的身體存在中，二者由另外兩極，即「魄」與「魂」代表。終其一生，此二都在衝突中奮力爭取主控權；死時方分開，各走不同的道路。魄沈於地為「鬼」，魂上升成為「神」。神可能及時回歸「道」。

假如生命的能量向下流，就是，毫無阻礙地流入外在世界，魄就勝過魂，發展不出神體或金華，死時我（ego）也迷失。假若生命能量導入回流的過程，即是，保存並使「上升」，而非任其散逸，則魂得勝，死後我也持續。然後變成個神。終身守住保存之道的人，可到達金華的階段。那時，金華將使我從對立的衝突中釋放，我又成了道，不可分者，太乙的一部分。（註24）



中國思想中有關金華或不朽神體發展圖

「逆法」的整個過程在於靜養分陰陽以前即已存在的統一性。藉著這個過程，金華得以形成。然後，「我」才能免於兩種原理的衝突，而與道重新合為一體。這有賴「回光」來達成。這個詞在《太乙金華宗旨》裡每一頁都出現。

呂祖曰：「回光之名何昉乎？昉之自文始真人也（即關尹子）。回光則天地陰陽之炁無不凝，所謂精思者此也。純炁者此也，純想者此也。初行此訣，乃有中似炁。久之功成，身外有身，乃炁中似有。百日專功光纔真，方為神火。百日後，光中自然一點真陽，忽生黍珠，如夫婦交合有胎，便當靜以待之，光之回，即火候也。

夫元化之中，有陽光為主宰，有形者為日，在人為目，走漏神識，莫此甚順也。故金華之道，全用逆法。（註26）

到達那個階段並非易事，需作「止觀」。此一法門取自佛教天台宗，是呼吸與觀想交替修持。「止觀」是不可或缺的，一如下文所說：

止觀二字，原離不得，即定慧也。以後凡念起時，不要仍舊兀坐，當究此念在何處，從何起，從何滅，反復推窮，了不可得。即見此念起處也，不要又討過起處，覓心了

不可得。吾與汝安心竟，此是正觀。反此者，名為邪觀。如是不可得已，即仍舊綿綿去，止而繼之以觀，觀而繼之以止。是定慧雙修，此為回光。回者止也，光者觀也。止而不觀，名為有回而無光；觀而不止，名為有光而無回。誌之！（註27）

為解釋「止觀」的過程，呂岳用了母雞的比喻。「蓋雞之所以能生卵者，以暖氣也。」母雞用心把能量引入，但心必須死去，以便神能湧流。心死，即全然為一。這是說「一」等於「零」的事例。

丹書云：「雞能抱卵心常聽」，此要訣也。蓋雞之所以能生卵者，以暖氣也。暖氣止能溫其殼，不能入其中，則以心引炁入。其聽也，一心注焉，心入則炁入，得暖炁而生矣。故母雞雖有時出外，而常作側耳勢，其神之所注未嘗少間也。神之所注，未嘗少間，即暖炁亦晝夜無間，而神活矣。神活者，由其心之先死也。人能死心，元神活矣。死心非枯槁之謂，乃專一不分之謂也。佛云：「置心一處，無事不辦。」（註28）

沒有什麼是不可能的，即使與道合一，這是整個過程的目標。

《太乙金華宗旨》整合了中國靈修的主流，是很有趣的一本書；作者以心理綜合法表達，這

使容格爲其作了一篇評論。(註29)

註釋：

- 註1：P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, (Tokyo: The Maruzen Company, 1951) p. 400.
- 註2：Richard Wilhelm 釋譯，*The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of life*。附 C. G. Jung 前言與評論，(London: Routledge and Kegan Paul, 1972) p. 5.
- 註3：清無我子彙輯，《呂祖全書》(台北：廣文書局，一九八〇)卷一，二。
- 註4：Saeki，同上書，頁三九八。
- 註5：同上書，頁四〇一。所舉例證均見《呂祖全書》卷二，「水化成酒」見頁二，「江陵醫眼」見頁三三，「趙州醫跛」見頁三二，「大雲會食」見頁二四。
- 註6：Saeki，同上書，頁三〇、三五七、四〇〇。
- 註7：同上書，頁四〇一。見讚歌序文。
- 註8：同上書，頁四三。
- 註9：Kuan-tzu: *A repository of early Chinese thought*, by W. Allyn Rickett. Foreward by Derk Bodde, (Hong Kong: Hong Kong University Press) p. 160.

《管子》，王雲五主編，國學基本叢書。(台北：商務印書館，民國四十五年)卷十六，內業第四

十九，頁一〇〇。

註10：司馬遷著，《史記》（台北：藝文印書館，民國四十四年），（上），卷廿八，〈封禪書〉第六，頁五四一。

註11：Henri Havret, *T'ien Tchou "Seigneur du Ciel": à propos d'une stèle Bouddhique de Tch'eng Tou*, (上海: de la Mission Catholique, 1901)

註12：Pasquale M. D'Elia, *Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina*, Scritta de Matteo Ricci, s.j, (Roma: Libreria Dello Stato, 1942-1949)

Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, (Teipei-Paris-Hong Kong: Institut Ricci, Ricci Institute, 1985) Introduction, p. 6.

The Journal of Matteo Ricci, 1583-1610, Translated from the Latin by Louis J. Gallagher, s.j, (New York: Random House, 1953)

羅光著，《利瑪竇傳》，（台北：台灣學生書局，民國七十二年）。

王玉川、劉俊餘合譯，《利瑪竇中國傳教史》，（台北：光啓出版社，民國七十五年）。
張奉箴著，《利瑪竇在中國》，（台南：聞道出版社，民國七十二年）。

註13：Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius?* (Sydney, London, Boston: Allen and Unwin, 1986) p. 8.

註14：Saeki, 同上書，頁四〇二（英文）、四〇四（中文）。

《呂祖全書》，同上書，(中)，卷廿二，〈太上勅演呂祖救劫證道經咒〉，頁七。

註 15 : Saeki, 同上書，頁四〇三(英文)、四〇四(中文)。

《呂祖全書》，同上書，同卷，頁七~八。

註 16 : Saeki, 同上書，頁四〇四(英文)、四〇七(中文)。

《呂祖全書》，同上書，同卷，頁八。

註 17 : Saeki, 同上書，頁四〇五~四〇六(英文)、四〇七(中文)。

《呂祖全書》，同上書，同卷，頁八~九。

註 18 : Richard Wilhelm, 同上書，'A Discussion of the Text', p. 10.

註 19 : *Le secret de la Fleur d'or*, Traduction de Liou Tse Houa, (Paris: Librairie de Medicis, 1969)

註 20 : *The Secret of the Golden Flower*, 同上書，頁 XVI。

註 21 : 同上書，頁六~七。「神入谷中」見中文本〈回光徵驗〉第六，頁二九。「谷神」見《道德經》第

六章。

註 22 : 同上書，頁七。

註 23 : 同上。seed-substance 譯為「精」及前段 *divine seed-kernel* 譯為「聖胎」，乃揣摩中英文試譯。中文

為：「只守此法(回光)，自然精水充足，神火發生，意土凝定，而聖胎可結矣。」見呂祖仙師著，

《太乙金華宗旨》(元神識神)第二，頁八。「道藏精華」第十三集之三(台北：自由出版社，民

國六十五年初版)。

註24：同上書，頁六四、六五。

註25：同上書，頁六五。英譯者C. Baynes註：「因書中有充分的證據顯示：佛教影響到他們說，金華最終乃出自精神的一面。所以用由「神」而下的虛線指出那個事實。然而，不折不扣的中國訓言說道：金華是靠陰陽二力對等的交互作用產生的。」

註26：《太乙金華宗旨》，〈回光守中〉第三，頁九、十。同上書。

註27：同上書，同章，頁十六、十七。

註28：同上書，〈回光調息〉第四，頁廿、廿一。

註29：本課作者有兩篇遺稿，數處殘缺，譯者盡可能編整為一，移動刪改難免。兩者以不同角度論述「神秘疊句」，譯者為閱讀方便，更大事整合。若有違作者原意，均由譯者負責。

【第九七課】

儒家的復興：自韓愈至邵雍

導言

唐朝頭兩個世紀，佛教在中國文化中佔有舉足輕重的地位；但八四三至八四五年間，卻受到可怕的打擊，因對中國人生活的每個領域都有著太多的影響。那時，儒家學者與政策的制定者，都在逐漸恢復儒家的思想與倫理；佛教在中國社會裡，日益有如自治的團體。當韓愈（七六八～八二四年）與李翱（歿於七九八年）公開攻擊佛教時，儒家運動有擴展的趨勢。這個運動根據的是孟子而非荀子的思想。

儒家的此一革新，最後於宋代開花結果（北宋九六〇～一一二七年，南宋一一二七～一二七九年）。革新的成果，西方人稱之為「新儒學」，但我們會看到，在中國卻以其他名稱而為人熟知。

依張君勳的看法，儒家歷史可分四個階段：（一）「百家」時期與各家並立的儒家；（二）前漢罷

黜百家獨尊儒術時期的儒家；(三)爲佛道兩家勢力掩蓋時的儒家；(四)再生的儒家或儒家的文藝復興，即所謂的新儒家。」(註1)

新儒學的前驅：韓愈與李翱

韓愈不是個哲學家，而是個文學天才。他慣於引古聖之言來匡正世間的謬誤，這是說他極力反對佛教與道教。起初無人信服，許多人甚至嘲笑他，因爲他想靠孟子的儒家傳統來恢復儒家的正統性。(註2)

他最有名的論文之一，即儒家復興初期的那篇，名之爲〈原道〉。韓愈寫說：

博愛之謂仁。行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道。足乎己無待於外之謂德。仁與義爲定名；道與德爲虛位。故道有君子小人，而德有凶有吉。……傳曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。」然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心而外天下國家，滅其天常。子焉而不父其父，臣焉而不君其君，……舉夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不胥而爲夷也。夫所謂先王之教者何也？博愛

之謂仁；行而宜之之謂義；由是而之之謂道；足乎己無待於外之謂德。其文《詩》《書》《易》《春秋》；其法禮樂刑政。……斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也。

非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜；舜以是傳之禹；禹以是傳之湯；湯以是傳之文武周公；文武周公傳之孔子；孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳……（註3）

韓愈比李翱出名，但李翱在儒家復興及新儒學之準備上；卻有更重要的角色。有人說他是韓愈的學生。他的理論見於他的〈復性書〉中。

韓愈的訓誨以孟子思想為基礎。韓愈以後，孟子的至尊無上，在新儒學中普遍為人所接受。孟子的神秘傾向，論及心與人性，藉養心、寡欲而自我修養的方法，對當時佛教熱烈討論的問題，提供了合宜的解答。靠著孟子，韓愈能反佛教，然則，他並未忽視佛教的目標與修持。（註4）

李翱對佛教的態度十分不同，他開了路，使新儒學出現幾位更上層樓的大師。李翱一如韓愈，用「性」、「情」二字，但卻賦以佛教的色彩。以故，馮友蘭說：他所謂的「性當佛學中所說之本心；情當佛學中所說之無明煩惱。」（註5）我們可能還記得，「性」的問題在基督宗教中備受爭議，於第七、八世紀住在長安的中東修士間，當然在所難免。靈修生活的主要目標是回歸本性。

李翱在其〈復性書〉中寫道：

人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯溺矣。非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清。火之煙也，其光不明。非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣。煙不鬱，光斯明矣。情不作，性斯充矣。……情之動弗息，則弗能復其性而燭天地為不極之明。

(註6)

對李翱與佛教徒而言，人人皆有清淨的「本性」。但於諸佛，此性清淨；在凡夫，原本清淨之性卻因感情而模糊不清。吊詭之處在於：這些情感起於清淨的本性，在李翱的哲學裡，我們發現有同樣的問題……在基督宗教中也是。我們不要進入這重大的論辯中，我們會看到李翱如何解決那個問題。

「性」與「情」的關係非常複雜，我不打算詳述李翱說明的方法，而只講最終的狀態。在這個狀態或階段，聖人隨順不同的活動，順應種種的變化，但在深處，「本心」依然寂靜不動。(註7)

要解釋這個階段，李翱用了孔子的詞彙「誠」，那是在《孟子》內發現的。這個誠，是指聖

人本性的充盡圓滿。

以下即李翱所說：

是故誠者，聖人之性也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故；行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也。不已則能歸其源矣。《易》曰：「夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。先天而天不違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此非自外得者也，能盡其性而已矣。（註8）

李翱繼續發展他的理論：達到「至誠」的聖人，可幫助他人達到那個階段。如此，聖人能參天地之化育，能與天地形成某種三位一體（unity），就是中國人熟悉的「三才」：天、地、人。此「誠」，達到更高的圓滿便稱之為「道」。

於此，禮樂的問題來了。早期的儒者慣於准許表達人性的慾望與情感，並加以控制。意思是，禮樂是倫理性的。對李翱而言，更大的意義是「宗教性」，甚至是「神秘性」的，禮樂成了達到「至誠」的工具。李翱解釋說，學者不了解，故而投身道教與佛教。由此，我們看到，李翱的終極目標是要重新發現儒家精神的含意，甚至於其神秘意含。（註9）

雖然李翱與其他儒者受到佛家的影響，北宋時代，有些佛教徒，如和尚智圓（九七六～一〇二二年）及契嵩（一〇〇七～一〇七二年），卻批評儒家。

韓愈及李翱是第八、九世紀的人。可以說，他們種下了種子，到十一世紀將變成理學與心學。儒家孟子版的種子，花了漫長的時間才植根於儒者之心中，最終卻成了所謂的新儒學。哲人們在精心構思的整個過程中，一方面採取佛教、道教的思想方法，最後卻又駁斥他們。這造成了令人著迷的研究，可惜在這門課裡我們無法進入細節。我們只提出過程中關於養性及通向人神性生命的幾面。

兩位宋代儒學之創始者：周敦頤與邵雍

李翱之後，我們必須等兩百多年，才遇到在形成新儒學上有重要性的哲人。李翱歿於七九八年，周敦頤生於一〇一七年，於此漫長的時間，韓愈與李翱發表的主要思想，造成了儒家的演進。此一演化得力於與佛教道教思想方法的接觸，因其提供了荀子路線的傳統儒家找不到的答案。

可以說，韓愈與李翱所受佛家的影響較多，尤其關於人性問題。他們審視人的結構，審視人性與整個宇宙的關係。我們現在要看的兩位哲人，則要建構複雜的哲學性綜合。在佛教的光照下，經過長期的分析以後，我們與周敦頤來到以《易經》及道家、道教觀點重建的時期。儒家需要形

上學，那在孔子以倫理爲主的儒家是找不到的，在排斥任何種類形上學的佛家，同樣也找不到。周敦頤靠《易經》建立他的形上學。他把取自道家的「無極」，置於萬物之上。但此無極亦爲「太極」。他使終極實體陰性與陽性的名稱等同一致的作法，乃是陰性符合道家，陽性符合儒家。此理包含在「太極圖」中，而於其《太極圖說》內有所解釋。（註10）

以下是他詮釋的開端，其中說明萬物的產生始於終極實體。

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互為生根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行焉。

（註11）

原文又說：

五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。（註12）

周敦頤的太極圖，源於道教某些解說成仙之道的書，似乎是事實。（註13）

周敦頤在《易經》及道教傳統中尋找其形上學及宇宙論，仍是一介儒者在尋思他的人性哲學。

他主張三個觀念：理、性、命，後來成爲新儒學的基本觀念。當他談到《中庸》裡的「誠」時，他解釋的方法顯出有佛家的影響。他把誠連在「靜」上，同時又保持「動」「靜」的平靜。後來，新儒學將強調另一種「靜」，對他們而言意思是「敬」。儒家學派總強調動、滿、敬；另一方面，佛教與道教則主張無爲、虛空、寧靜……這對許多人而言，也是「向奧秘開放」之意（註14）。「敬」字在新儒學中非常重要，含意不只是單純的專注。可以說，那是面對奧秘的一種態度。陳榮捷以「seriousness」英譯該字。雖然敬有「靜」的含意，但與佛家的「定」有別。

敬，古代儒家常與「恭」字通用，意指尊崇；但新儒家，二字卻截然不同。正如陳淳（一一五三～一二一七年）指出的：恭與人外表有關，表示尊敬別人；敬則與人盡心有關。前者是外在的；後者是內在的。主要區別在於：恭包含一個對象，敬則是心靈狀態。這似與佛家的心定相似，大概也導致張君勱英譯爲「attentiveness（專注）」與「concentration（專心）」，而葛萊漢（Graham）譯之爲「composure（沉著）」。但新儒者強調處事上盡心，並非禪宗所強調的那種盡心。一如陳淳所說，古代經書裡，該字只表示沉著，新儒學者卻強調盡心處事。翟楚的「prudence（謹慎）」接近新儒學的含意，布魯斯（Bruce）譯爲「seriousness（真誠）」則最佳。（註15）

另一位重要哲人是邵雍。他比周敦頤早生幾年（一〇二一年），卻晚幾年歿（一〇七七年）。他對儒家復興的貢獻不同於周敦頤。他的形上學比周敦頤更依靠道家，這是新儒者不甚接納他的理由之一，尤其是朱熹。他的哲學裡有太多道家的意味。

對邵雍而言，人並不真是萬物的中心，因為「在邵的宇宙論裡，變化出於神，由神而有數，而數而有象，由象而有器……」。（註16）

邵雍哲學確實以《易經》為基礎，而以道家思想來解釋。就像馮友蘭說的：漢代儒者的緯書發揮《易經》的理論，後來併入道教。宋代又轉入道學，那時通稱「象數之學」。（註17）

邵雍在其《觀物篇》中有一段論到太極，他說：「道為太極」，也說「心為太極」。（註18）似很清楚，假如第一句顯出道家的影響，第二句則為佛教的思想。下一課，我們會看到張載對太極有另外的看法。

邵雍的哲學綜合，有若大金字塔，太極位於頂端，這是依據道教而建立的宇宙常模。此一結構，在其《觀物篇》下列的一段裡有所解釋：

故一分為二，二分為四，四分為八，八分為十六，十六分為三十二，三十二分為六十四。故曰：分陰分陽，迭用柔剛，易六位而成章也。十分為百，百分為千，千分為萬。猶根之有幹，幹之有枝，枝之有葉。愈大則愈少，愈細則愈繁。合之斯為一，行之斯

為萬。是故乾以分之，坤以翕之，震以長之，巽以消之。長則分，分則消，消則翕也。

(註 19)

按邵雍看法，太極是一，而且不動，但也是萬物內在之天性。太極以動靜兩種方式自我顯現。這兩種方法，超乎凡塵而不具體，他了解成「神」。此神並非固定於太空。

邵雍根據《易經》構想出有名的「先天圖」。此圖過於複雜，無法在這門課裡解釋，必須全神貫注地靜靜研究才行。結束本課，我們只要想想邵雍所說，人在這思想的華廈中地位如何即可。一切生物，人最聰明，人中最完美的則為「聖人」。在此，我們看到儒家一個至高的理想。

人亦物也，聖人亦人也。……人也者，物之至者也；聖也者，人之至者也。……何哉？謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉。又謂其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。又謂其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉。又謂其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裡人物者焉。

(註 20)

正如馮友蘭所說：聖人所以能做這一切，因他能以「心」觀物，此觀使其有客觀看法。藉其

自知，聖人認識每一個人及所有生物。此意邵雍表達在下文之中：

夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。非觀之以心，而觀之以理也。天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也。所以謂之性者，盡之而後可知也。所以謂之命者，至之而後可知也。此三知者，天下之真知也，雖聖人無以過之也。而過之者，非所以謂之聖人也。……聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我于其間哉？是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。（註21）

邵雍哲學還有其他方面本課沒有提出，我們所說，只是介紹新儒學最後表述前，一個儒家哲人的靈修旅程。

註釋：

註1：張君勱著，《新儒家思想史》（台北：弘文館出版社，民國七十五年初版），頁十七。

註2：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國廿三年初版），頁八〇一。參閱台北藝文印

書館影印《唐書》卷一七六，列傳第一〇一，韓愈，頁二〇五〇。

註3：同上書，頁八〇二。引自《朱文公校昌黎先生集》卷十一《雜著》，見「四部叢刊初編縮本」第卅九冊，頁九五～九六。

註4：馮友蘭，同上書，頁八〇二～八〇三。

註5：同上書，頁八〇五。

註6：同上。

李翱著，《復性書》上篇，見「四部叢刊初編縮本」（上海：商務印書館），第一〇三冊《唐文粹》，卷四十四上，頁三二四。

註7：馮友蘭，同上書，頁八〇六。

註8：同上書，頁八〇六～八〇七。

李翱，同上。

註9：馮友蘭，頁八〇八。

註10：Yves Raguin, *The Secular and the Religious Aspects in Chinese Thought*, (Taipei: Ricci Institute for Chinese Studies, 1976-1985) p. 123.

註11：馮友蘭，同上書，頁八二一。

註12：同上。

註13：同上書，頁八二一。

註14：Ragun，同上書，頁一二四～一二五。

註15：Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, (陳榮捷編譯，〈中國哲學資料書〉) (Princeton: Princeton University Press, 1963) p. 785. 民國五十八年台北敦煌書局複印。

註16：Wint-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand*, (N. Y.: Columbia University Press, 1967) p. xxxiii。乃陳榮捷譯註：朱熹、呂祖謙輯《近思錄》。

邵雍〈觀物外篇〉云：「太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器。器之變復歸於神也。」

註17：馮友蘭，同上書，頁八三〇。與上下二段又見 Ragun，同上書，頁一二五。

註18：馮友蘭，同上書，頁八三四。引自邵雍〈觀物外篇〉。

註19：同上。

註20：馮友蘭，同上書，頁八四二。引自邵雍《皇極經世書》卷十一之上，〈觀物內篇〉。

註21：馮友蘭，同上書，頁八四二～八四三。引自邵雍《皇極經世書》卷十一之下，〈觀物篇〉。

【第九八課】

理學與心學

導言

現在我們到了儒家明確表述之時，西方學者稱之為「新儒學」(Neo-Confucianism)。中文沒有表達同樣概念的用語，對中國人而言，只有程頤(一〇三三～一一〇八年)及後來朱熹(一一三〇～一二〇〇年)代表的「理學」，和程頤之兄程顥(一〇三二～一〇八五年)及後來陸象山(一一三九～一一九三年)、王陽明(一四七二～一五二九年)代表的「心學」。

你可能奇怪為什麼我在靈修課程裡提出這些哲學家，他們的哲學與宗教無關。事實上，那些哲學仍是靈修經驗的基礎，與絕對者有關，而該絕對者是個泉源，是他們努力的終極目標。這些哲學家並不是所謂的物質主義者，他們相信，整個物質與精神的宇宙有若一個巨大的金字塔，其頂端同時是萬物的根源。於此，他們超過佛教，佛教沒有告訴我們由何而來，往何處去。

這裡所說都是投入儒家「重建」的主要哲人，我們已見過兩位：周敦頤及邵雍，現在我們要

看看其他幾位。

宋代早期的五位大師是：周敦頤（周濂溪，一〇一七～一〇七三年）、邵雍（邵康節、邵堯夫，一〇一一～一〇七七年）、張載（張橫渠，一〇二〇～一〇七七年），及兩兄弟程顥（程明道）與程頤（程伊川）。二程是真正奠定新儒學模式的人，老大走的是理想主義的路線，老二走的是理性主義的路線。（註1）

探討朱熹與王陽明對新儒學所做的充盡表達以前，我們必須看看張載及程氏兩兄弟。張載更是位先驅。

張載

《宋史》本傳說，有人鼓勵他讀《中庸》，他不滿意，而轉向佛教道教；對其中所見也不滿意，他又回到四書五經。他全部的理論濃縮在一本書中，該書是他死前那年為向弟子解說其思想而寫。「此書予歷年致思之所得，其言殆與前聖合。」書名為《正蒙》。（註2）

對周敦頤而言，「演進始於太極，經二氣（陰與陽）、五行……」；張載卻「視氣與太極本

身無別」。(註3)按張載的看法，整個宇宙是「一」，其表現卻為「多」，天與人是一體，所有一人是一體……而愛含抱一切。此一與多的原理將是新儒學的基本原理。

因他對自然界的見地，以及對人與萬物一體的看法，張載在新儒學的發展上十分重要。修己方面，他的理想是「除『我』與『非我』之界限，而使個體與宇宙合一」。比如，他在《正蒙》中寫道：

大其心則能體天下之物。物有未體，則心為有外，世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以聞見梏其心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡心，則知性知天以此。(註4)

張載於其《正蒙》中又稍前進一步說：聖人「即『能體天下之物』者也。其視天下，『無一物非我』」。馮友蘭說，如此，他就達到了「以全宇宙為一大我」的階段。(註5)

至於性與「我」的關係，他寫道：

性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道。是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。(註6)

要達到這樣的認知，需兩種品德：誠與明。上面，張載引過孟子的話，在此，誠的觀念又是孟子的思想。張載發展出所謂的孟子「神秘主義傾向」。（註7）這裡，《孟子》原文更明顯出現於心的是：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。彊恕而行，求仁莫近焉。」（註8）

雖然張載接受佛道兩家的思想甚多，他仍然擯棄其基本教義。他批評佛教諄諄勸導朝向涅槃離棄此生；也批評道教尋求不確定的長生。（註9）馮友蘭於論張載一段的結尾，總結儒家所講生死的整個問題：張載不願如佛道教一般思考死後的情形，他說：「存吾順事，沒吾寧也。」（註10）的確，這話概括了儒者對生死的一般態度，即新儒家仍未改變的態度。「故道學家雖受佛道之影響，而仍排佛道，仍自命為儒家，其理由在於此。」（註11）

程顥程頤兩兄弟

張載於探究人心及其能力上，還是個探險者與拓荒者。當程顥於一〇三二年出生時，他仍是個十二歲的小男孩。次年，程顥之弟程頤也隨後出世。這段事蹟吸引人之處在於：二程代表了「心」的兩個層次。「心」英譯為 mind，使西方人感到混亂。按中國人學，「心」有兩個層次，一是心理層次，一是「理智」層次。在西方基督徒與佛教學者的一次會議中，有位佛教尼姑指她胸前說：「the mind, the mind……」西方人都十分驚訝而發笑。因對他們來說，mind 在頭裡。由

不同文化觀點所了解的字意有別，這是個簡單的註腳。在目前的事例中，二程代表「心」的兩面。年長的程顥比較「理想主義」，年幼的程頤則較「理性主義」。

二人都是周敦頤的學生。因程氏兩兄弟，道學沿著兩條迥異的路線分開，一因程顥而較「理想主義」，一因程頤而較「理性主義」。如前所述，第一條路線的主要哲人是王陽明，第二條路線的主要哲人是朱熹。新儒學原通稱「道學」，今分為兩派。「理想派」實際上始於陸九淵，取名為「心學」；「理性派」始於朱熹，通稱「理學」。

開始研究新儒學以前，再反省「新儒家」的思想方法乃出於十分複雜的情勢，將是有益的事。最好先引馮友蘭《中國哲學小史》中的一段：

可追溯到三條思想路線，是新儒學的主要來源。當然，第一是儒家本身；第二是以禪宗為媒介的佛教與道教。因為在新儒學形成之際，佛教所有派別中，禪宗最有影響力；對新儒者而言，禪宗與佛教是同義詞……由某方面來說，新儒學可說是禪宗的邏輯發展。第三是道教，其中陰陽家的宇宙觀形成其重要的思想成分。新儒者的宇宙論主要與這個思想路線有關。（註12）

情況就是如此，新儒學選擇可納入的思想成分，以及如何納入，花了很長的時間，是可以理

解的。儒家學者把取自其他思想學派的一切，作了很清楚的分析，以便徹底用儒家的眼光來觀看。研究整個過程是非常迷人的，這提醒我們，禪理的苦心經營，不同於道教修煉派的方法。

程顥又以程明道而知名，程頤也以程伊川而著稱。就像陳榮捷說的，他們代表一個極有趣的個案，二人都是傑出的哲學家，他們的案例使我們想到印度哲學史上的兩兄弟：無著（Asanga，約西元四一〇～五〇〇年）與天親（Vasubandhu，約四二〇～五〇〇年），但有所不同。有段時間無著與天親屬兩個不同的佛學派別，最後無著皈依大乘哲學，又吸引弟弟天親皈依，所以二人最後是屬同樣的思想學派。程氏二兄弟則相反，他們雖然都曾追隨周敦頤，卻走出兩條不同的思想路線。

最不尋常的是，新儒家的五大智者，以不同的方式彼此相關。談到程氏二兄弟，陳榮捷說：「他們是周敦頤的學生，邵雍的朋友，張載的外甥。這五人常被稱為十一世紀中國哲學的五位大師。就像前面提到的，兩兄弟為新儒學立下了雛型。」（註13）

他們氣質迥異，「二人不同到難以想像的地步。程顥很溫暖，總自由自在、寬厚容忍、令人愉悅、善解人意、和藹可親，廿年來從未生氣。程頤則嚴峻、莊重、正直；對人議論褒貶，無所顧慮；自制之強，即使所乘之船快要沈沒，他也絲毫不受干擾。可能顯示二人有別最戲劇化的事是：一次他們進入大廳，所有人都在一邊跟著程顥，而沒有人跟著另一邊的程頤」。（註14）

朱熹在其《近思錄》中，經常把他們合在一起引證，有時也會分開。他們在理、性、天理的

主要問題上意見相同。天理在此指「自然界的原理」或「自然律」，此理是「不證自明的、自給自足的、向四面八方擴展並統轄一切事物的」。(註15)可是他們的方向是如此的相異，致使哥哥程顥成爲「理想主義」派之父，弟弟程頤成爲「理性主義」派之父。

首先，新儒者澄清他們的立場是反道教佛教的。他們不取「靜」爲指導原則，而取「敬」。他們不願做「來世」之人，而願做「今世」之人……。

然後，他們分爲兩支：其一以「理」爲中心，另一以「心」爲中心。因爲此一立場，後者被貼上「理想主義」的標籤。第一支派較以自然主義之道家思想，看萬物的基本詮釋；第二支派則較以佛家被視爲一種「內光」派的禪宗觀點來看。

兩派的大分裂源於程氏二兄弟的哲學。二人都以「理」爲其哲學的中心思想，但所強調的不同。程顥在萬物中看到生命之神，因此，他傾向於排除萬物間的一切差異，使在這天地人一體的原理中全然爲一。要達此一體，他提倡全神貫注，並以「敬」字來表示。對他而言，敬還包含佛家某些寂靜主義者的理想，但那不是佛家的靜。另一方面，就像佛家，他幾乎把一切重點都放在「心」上，這說明了他何以成爲「心學」之父的緣由。他弟弟程頤，把重點放在擴充知識上，而走入另一方向，成爲「理學」之父。程頤比他哥哥長壽，在世時也有較深的影響。但因公開、放懷地批評高位者，「他的教誨，從一一〇三年到一一五五年，即他死前五年，大多時候被禁」。(註16)統治者主要反對他有道德觀念的訓誨。是朱熹解釋他的學理，成爲他最熱誠的追隨者。

從一一五五年以後，所謂的程朱派，就有了快速的發展。

理學與朱熹

朱熹（朱元晦），非常早熟，十九歲已通過科舉考試。早年曾研究佛道教，最後卻選了較合他心靈結構的儒家。他官職甚多，有些是閒差。他大部分時間花在哲學研究及大批弟子的教導上。

程頤重新發現西方哲學所謂的「概念世界」。萬物得以了解，在於明白其「理」。物物皆有「理」。「理」本身超乎形外，「不屬生滅類」。「有形」者方歸「生滅」之一類。「其生來自氣聚，其滅出於氣散。一物之存在，因有一理為其模型，氣為其原料。」（註17）

朱熹把超越形的「理」與有形體的物，分得更清楚。萬物皆有至高準則，此乃其「極」。

佛道教教以「理」無可言說，而稱之為「無」或「空」。但在新儒學，「理」卻是唯一能說可道者……物則不能。

人由發現「理」，而能達到「一外在、清淨、理想的世界……」。但這純屬哲學觀點，沒有宗教含意。而此終極之「理」「沒有情感，沒有意向，沒有計劃與創造的能力」。（註18）「理」的全體在每個人內……「太極」也在每個人內……但卻是隱藏的，只有靠極大的努力：「格物」

與「致知」，可以發現。整個系統呈現出完美的理性結構……

朱熹之形上學係以周濂溪之《太極圖說》為骨幹，而以康節所講之數、張載所說之氣，及程氏弟兄所說形上形下及理氣之分融合之。故朱子之學，可謂集其以前道學家之大成也。（註19）

但他對中國思想文化的巨大影響，來自他的人性論。人內之理，基本上是善的。「一物或人的理，就是他的性，此性真實具體，不像佛教說的性是空。本然之性，即理的本身，不動而完善；另一方面，氣質之性，是混合著氣的理，是引起的狀態，包含善與惡。然而，二性總融合無間，一為本體，一屬作用。」（註20）藉著修養，人能統合二性。為此，人必須「格物」、「致知」。若人實行，「一旦豁然貫通焉……無不明矣」。（註21）在整個儒家，達到大通，仍然是「仁」。朱熹的哲學越來越有影響力，他的理性論成爲中國官方思想，達數世紀之久。（註22）朱熹的哲學不應視爲純理智的思想系統。基本上那是一條邁向覺悟的靈修之路，雖不是佛教所了解的那種，卻仍是真正的覺悟之道。因爲此一靈修法建立在「靈修」的原理上。

人性是一切理的總合，含有仁、義、禮、智四種基本德性的理。人性也包含「太極」，問題是氣可能成爲太極顯現的障礙。馮友蘭《中國哲學史》把「氣」（英）譯爲 *physical ether*（肉身

的靈氣)，我確知（外文）讀者難有正確的了解。要負責的當然不是馮友蘭，而是（英）譯者。

陳榮捷十分明白這個問題，他在《中國哲學資料書》的附錄裡，解釋他對這個字的了解：

氣 (material force)，每位研究中國思想的學生，都知道「氣」與「理」相對，氣既指能量 (energy) 也指物質 (matter)，因此中國哲學中不分。matter 與 ether 兩種譯法都不充分，杜伯 (Dub) 譯的 matter-energy，實質上正確，但顯得笨拙，缺少個形容語態。除非情願音譯，否則，material force 似乎最為貼切。在許多用法上，尤其新儒學「理」的學說發展出來以前，「氣」指與氣血有關的精神生理力量 (psychophysiological power)。這種用法，譯為 vital force 或 vital power，如「浩然之氣」一例，譯為 strong, moving power。這是《孟子》公孫丑上篇第二章的用法。（註23）

這種「氣」，是抗拒太極在我們內充分顯現的根源。這些阻礙一旦解除，我們就能成「聖」。這是朱熹靈修之道的要點。他說：

人性本明，如寶珠沉濁水中，明不可見。去了濁水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊著力主定，一面格物，今日格一物，明日格一物，

正如游兵攻圍拔守，人欲自銷鑠去。所以程先生說敬字，只是謂我自有一個明底物事。在這裡，把個敬字抵敵，常常存個敬在這裡，則人欲自然來不得。夫子曰：「為仁由己，而由人乎哉！」緊要處正在這裡。（註24）

當我們透過人欲面對「天理」時，就像透過泥水注視珍珠。藉著「敬」與「致知」，我們能更深刻地了解內心所有的「理」。由這些理，我們得以認識仍不熟悉的人。「致」知，可視之為「深」入意識的深處……有一天我們將達到覺悟！以下是朱熹所說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。（註25）

按朱熹的看法，達到此一覺悟，必須盡「心」，但比較強調其推理能力，比較專注於「理」。現在我們要看另一派，較仰賴理想的、直覺的心之能力。

心學與陸九淵（陸象山）及王守仁（王陽明）

陸象山，是朱熹同時代的人。他對程頤沒有同感，程頤的話卻深深感動他。對他而言，最要緊的事是了解「仁」。但要了解「仁」，必先了悟「道」……因「道即吾心，吾心即道」。要達到「仁」的圓滿，必先走向自己內在最重要之處，即其「大」，或人性結構中「最重要」的部分。一如陸象山所說：「先立乎其大者。」（註26）

他的哲學與方法與佛教禪宗的哲理與法門類似。有一天他得到一個啓發：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」（註27）這於他已足，他發現了他自己的偉大。他說：「全神貫注內心，若有人呼求同情，你就會有同情……。」（註28）

心學持續發展，到三個世紀以後的王陽明，才得到充分、明確的表達。我們發現，王陽明的許多語彙，乃朱熹所用。朱熹發展「心」的理智功能；王陽明的方法比較道德性。朱熹談論「知」，王陽明強調「良知」。賴此良知，我們明白何者為善何者為惡；藉著行「仁」，我們可與天地合而為一。在朱熹，心如天池；王陽明，則有知行合一。「知是行之始；行是知之成。」（註29）

王陽明是極富洞察力和想像力的人。言及「愛」使人與天地萬物合而為一，這在下文有所說

明：

陽明子曰：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫蹙而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。」（註30）

此合一之愛，人人可有，且為「明德」之內涵。《大學》開卷首句，可見「明德」一語。在此可問一個問題：「明德」與佛家的「覺悟」有關係嗎？此愛植根於我們天性內，其自發之光在其中不可磨滅。

王陽明哲學的另一基本觀點為「知行合一」。只在良知藉行為發顯於外時，此「知」可達其圓滿。他的《傳習錄》有道：

愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟。便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。……某嘗說：知是行的主意；行是知的工夫。知是行之始；行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。」（註31）

人每因自私而晦暗不明。良知使我們超越自私，進入天性的深處，觸及愛的泉源，愛即流露於行動中。此愛可媲美佛教的慈悲心。

結語

朱熹與王陽明深深影響中國人，一直到十九世紀；朱熹且是公認的哲學大師。本課是討論中國哲學與靈修的最後一課，下一課我們要談利瑪竇（Matteo Ricci），他展開了偉大的中西文化交流，並開啓了基督宗教與靈修普及的新階段。

註釋：

- 註1：Yves Ragun (甘易逢) · *The Secular and the Religious Aspects in Chinese Thought*, (台北：利氏學社，一九七六～一九八五) p. 123。
- 註2：馮友蘭著，〈中國哲學史〉(上海：商務印書館，民國廿三年初版)，頁八五二。引文出自呂大臨著〈張載行狀〉，見《伊洛淵源錄》卷六。
- 註3：Wing-tsit Chan (陳榮捷編譯) · *A Source Book in Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1973) p. 495。台北敦煌書局複印。
- 註4：馮友蘭，同上書，頁八六三。引自《正蒙》〈大心篇〉，見《橫渠全集》卷三，頁十一。
- 註5：馮友蘭，同上書，頁八六四。
- 註6：同上。引自《正蒙》〈誠明篇〉，見《橫渠全集》卷三，頁四。
- 註7：同註5。
- 註8：《孟子》，〈盡心〉第七，上，第四章。
- 註9：馮友蘭，同上書，頁八六七。
- 註10：同上書，頁八六五。引自《正蒙》〈乾稱篇〉，見《橫渠全集》卷一，頁五。
- 註11：同註9。以上資料又見 Ragun，同上書，頁一二六～一二九。

- 註 12 : Fung Yu-lan (馮友蘭) , *A Short History of Chinese Philosophy*, Edited by Derk Bodde, (N. Y.: The Macmillan Company, 1961) p. 268.
- 註 13 : Wing-tsit Chan, 同上書, 頁五一八。
- 註 14 : 同上書, 頁五四五~五四六。
- 註 15 : 同上書, 頁五一九。
- 註 16 : 同上書, 頁五四六。本節除第一段均見 Ragun, 同上書, 頁一三〇~一三四。
- 註 17 : Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Translated by E. R. Hughes, (London: Kegan Paul, 1947) p. 186.
- 註 18 : 同上書, 頁一八九。
- 註 19 : 馮友蘭, 同上書, 頁八九六。
- 註 20 : Wing-tsit Chan, 同上書, 頁五九〇。
- 註 21 : 馮友蘭, 同上書, 頁九一九。引自朱熹撰, 《四書章句集註》〈大學章句〉補格物傳, 見台北鵝湖出版社本, 頁七。
- 註 22 : 本節以上資料除第一段又見 Ragun, 同上書, 頁一三四~一三六。
- 註 23 : Wing-tsit Chan, 同上書, 頁七八四。
- 註 24 : 馮友蘭, 同上書, 頁九一八。引自朱熹, 《語類》卷十二, 頁八。

註25：馮友蘭，同上書，頁九一九。引自朱熹《大學章句》補格物傳，同上。

註26：馮友蘭，同上書，頁九二九。「先立乎其大者」引自《象山先生全集》卷卅四，《語錄》上，見「四部叢刊初編縮本」第六十三冊，頁二六一。

註27：同上書，頁九二八。引自《象山先生全集》卷卅六，《年譜》，頁三二四。

註28：Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*，同上書，頁一九五。本節以上資料又見 Ragun，同上書，頁一三六～一三七。

註29：馮友蘭，同上書，頁九五二。引自《傳習錄》，見葉鈞點註，台北商務印書館發行本，上，頁十一。

註30：馮友蘭，同上書，頁九四九。引自《王陽明全集》卷廿六，《大學問》，頁二～四。

註31：同註29。葉鈞點註本《傳習錄》，頁九～十一。

【第九九課】

利瑪竇

導言

王陽明歿於一五二九年，有好幾個世紀，中國拒受外來的影響。奈斯多利派 (Nestorian) 基督徒似未深入中國人的世界；當蒙古人統治之時（元朝，一二七七—一三六七年），派來中國的傳教士並未真正透入中國的文化與靈修，他們仍在中國思想潮流之外。一三六八—一六四四年統治中國的明朝閉關自守，但將近明末，基督宗教卻又捲土重來。這回，傳教士不再停留於中國邊緣，而抵達朝廷走向中國的核心。

利瑪竇 (Matteo Ricci)，一五五二年十月十六日生於義大利，即方濟沙勿略 (Francis Xavier) 在廣東上川島（離澳門不遠）逝世的那年，亦即王陽明死後廿三年。一五七八年九月十三日，他到達印度的果阿 (Goa)，一五八二年四月則抵達澳門，開始讀中文。一五八三年羅明堅 (Ruggieri) 與利瑪竇獲准長住中國，因兩度短期參訪廣東省會廣州之後，他們得准在肇慶（離

廣州不遠)買地。他們兩人如佛教和尚一般剃光頭、穿上灰色袈裟，以便中國人易於接受。利瑪竇開始讀四書五經。他在廣東度過了十三個年頭(一五八三—一五九五年)。當歲月流逝，利瑪竇恍然，偽裝西方來的和尚，不可能深入中國文化。這是他一五九五年決定北上並改穿儒服的原因。當他到達南方首府的南京，市容的秀麗給他十分深刻的印象，無奈未准久住，他只得定居江西的首都南昌。在那裡，他發現氣氛比南京輕鬆；事實上，佛教的影響在南昌仍然很強。他在佛教的靈修界無法自由自在，似乎因他所受培育格格不入的緣故。

因此，可以說，那對他反倒是個祝福，使他成為儒家學者的朋友。我們無法說，利瑪竇若於六三五年隨敘利亞修士到達西安，當時儒家被佛道兩家取代，他能做出什麼。

一五九八年九月，利瑪竇到北京作了一次短期探訪，於一五九九年回到南京買屋住下。這些年來，利瑪竇一直和許多知識份子接觸，他被說服，他能藉他數學家與科學家的才能贏得朋友……最後，一六〇一年，他定居北京，直到一六一〇年去世。在北京，他發現一個友善的知識份子的「環境」(milieu)；在其中，他得以展現他人際關係的非凡才能與智力。

朝拜天主的靈修

基督徒傳教之初，天主的名稱問題就盤據在傳教士的心中。他們無法參考六三五年到西安的

敘利亞修士的經驗，可能他們對那些事一無所知。

敘利亞的修士把基督徒的聖經從敘利亞文譯成中文，乃得道教、佛教譯者的協助，故而天主，按佛教傳統稱之為「天尊」，或按道家哲人稱之為「神」。

利瑪竇與中國學者接觸時，他參考四書五經的傳統，在「天」與「上帝」間作選擇，許多傳教士不贊成。利瑪竇與其他一些傳教士想到二詞乃古代中國所用，可取作基督徒之神的「名稱」，但卻遭到強烈反對。最後採用了「天主」一詞，意即「天上的主」。

這故事最精彩的部分是，此詞乃一位年輕新教友所建議，他「敬禮基督的畫像，並附有「天主」一名」。(註1)這詞有悠久的歷史。利瑪竇時代，人們認為是佛教指印度神因陀羅 (Indra) 所用之詞，也用指佛教宇宙論中某幾層天的主。那不是佛教徒的發明，他們可能是在《史記》裡發現的。《史記》大約出版於基督前一百年，在其中，天主是中國官方宗教一位神明的稱號，是在泰山敬拜的八神之一。(註2)歸管仲(死於西元前六四五年)所著的《管子》一書中，我們發現，〈內業〉篇有下列句子：「天主正，地主平，人主安靜。」(註3)在這文句中，「天主」可能不是個名稱，瑞奇特 (Richett) 釋義云：「天的無上品德……」，但也可能意指：「天為主時」，有所導正。後來，這兩個字可能變成了一位神的名字，就像觀音一名之由來一般……觀音來自「觀世音」，意即「專心聆聽世上的聲音」。希伯來 (Hebrew) 也有同樣的造名法，例如「耶穌」一名，希伯來文起初意指 Yehoshua，意即「雅威 (Yahweh) 拯救」。「天主」何時變成

了神的名字，就難以知曉了。

第九六課，我們看到第八世紀呂祖已用這詞指基督徒的神。呂祖乃在道教傳統或中國官方宗教之術語中發現。用此名稱敬禮耶穌基督的年輕新教友，並未發明該詞，而是在三個傳統中某一傳統內發現。因為儒家學者對這些傳統漠不關心，利瑪竇得以使用這詞稱基督徒的神。但他仍寫其名著《天主實義》來解釋他稱「天主」其意為何。

當然，其他傳教士有反對者，但最後就是這個詞在中國基督徒傳統中用以稱天主，但也非無不便之處，因為非基督徒奇怪，基督徒怎能敬拜一位是「天主之母」的女人？耶穌是天主，瑪利亞是耶穌的母親，這樣解釋就比較接近事實。

不論如何，利瑪竇感到他必須解釋，他稱「天主」，是什麼意思。他辛勤了許多年來寫他的書。

最初他嘗試表現自己是種「佛教徒」，卻不幸失敗。他意會到，那時有學識的人不十分重視佛教徒。在此我們要問：他遇到的是那種佛教？他似乎不熟悉禪宗，禪宗需要內在經驗及發現本性的方法。

他的造就，沒有準備他了解禪的法門；相反的，他學者與科學的素養，卻為他進入中國傳統所說天主的宗教鋪了路。他想告訴朋友的是，他的宗教與中國最古老的宗教傳統非常吻合。他願說明，在中國古代，如何有種相信位格天主的信仰：彷彿他並非帶來一種新的宗教，而呼籲中國

人回歸他們古老的傳統。對他而言，老傳統已被新儒者扭曲，他們把位格天主的信仰置諸一旁。書中從頭到尾，利神父都在駁斥佛教、道教以及新儒者的種種謬論，為的是替西方帶來的正確天主教義開路。這一切都呈現在一位中國學者和一位西方學者的對話中。西方學者就是利瑪竇本人。

他所有立論都以天及其主為中心，很少說到耶穌基督，只在書的結尾提及。他沒有提到耶穌的受難與復活，因會成為接受他教義的阻礙。他以外表愚昧無知的方式來寫，表現出他人際關係的能力。

6. 竇也從幼出鄉，廣游天下，視此厲毒無微不至。意中國堯舜之氓、周公仲尼之徒，天理天學，必不能移而染焉。

7. 而亦間有不免者。竊欲為之一證，復惟遐方孤旅，言語文字與中華異，口手不能開動，矧材質鹵莽，恐欲昭而彌暝之。

8. 鄙懷久有慨焉，二十餘年，旦夕瞻天泣禱；仰惟天主矜宥生靈，必有開曉匡正之日。忽承二三友人見示，謂雖不識正音，見偷不聲固為不可，或傍有仁惻矯殺，聞聲興起攻之。竇乃述答中士下問吾儕之意，以成一帙。（註4）

有關天主的中國古老傳統

這是利神父很強的論點。中國早期有種信仰，主要經典都有所流露。後來，哲學家把這傳統擱置一旁。利神父來呼籲他們回歸古老的傳統。

104. 吾天主，乃古經書所稱上帝也。中庸引孔子曰：「郊社之禮以事上帝也。」朱註曰：「不言后土者，省文也。」竊意仲尼明一之，以不可為二，何獨省文乎？

105. 周頌曰：「執兢武王，無兢維烈。不顯成康，上帝是皇。」又曰：「於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。」商頌云：「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。」雅云：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」

106. 易曰：「帝出乎震。」天帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？

107. 禮云：「五者備當，上帝其饗。」又云：「天子親耕，粢盛秬鬯，以事上帝。」

108. 湯誓曰：「憂氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」又曰：「惟皇上帝，降哀于下民，若有恆性，克綏厥猶，惟后。」金縢周公曰：「乃命于帝庭，數佑四方。」上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。

歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也。（註5）

天主

聽完利神父對古經書的解釋，中國學者說：四書五經所包含的天主道理，他有了更深的了解。這是利瑪竇典型的教學法。他跟他的中國朋友說：「深深進入你們的古老傳統，這就是你們會發現的。」

58. 今吾欲擬指天主何物，曰：非天也，非地也，而其高明博厚較天地猶甚也；非鬼神也，而其神靈鬼神不啻也；非人也，而遐邁聖睿也；非所謂道德也，而為道德之源也。

59. 彼實無往無來，而吾欲言其以往者，但曰無始也；欲言其以來者，但曰無終也。

60. 又推而意其體也，無處可以容載之，而無所不盈充也。不動，而為諸動之宗。無手無口而化生萬森、教諭萬生也。

61. 其能也，無毀無衰，而可以無之為有者；其知也，無昧無謬，而已往之萬世以前，

未來之萬世以後，無事可逃其知，如對目也；其善純備無滓，而為眾善之歸宿，不善者雖微而不能為之累也；其恩惠廣大，無壅然塞，無私無類，無所不及，小蟲細介亦被其澤也。

62. 夫乾坤之內，善性善行無不從天主稟之；雖然，比之于本原，一水滴於滄海不如也。

天主之福德，隆盛滿圓，洋洋優優，豈有可以增，豈有可以減者哉？故江海可盡汲，濱沙可計數，宇宙可充實，而天主不可全明，況竟發之哉？（註6）

中國學者說：「多豐富的教義！」他謙卑地說：「我聽你講，才第一次看見大道，返回根源。」西方學者說他很有眼光，「重要的基礎立穩打牢，其他的就容易了」。（註7）

朝拜與服務的靈修

利瑪竇的靈修不是奉獻的靈修，不是效法基督。他的靈修建立在天主為萬物之源之師上，是最理性的靈修。他的靈修並非建基於神學，而以具體人學為基石，即仰賴人的結構及其與天主的關係。他的靈修建築在人性偉大、深邃的深處上。這種靈修有其立於「仁」的基礎。中國學者說：「仁既惟愛天主，則天主必眷愛仁人。」（註8）

484. 西士曰：天主賜我形神兩備，我宜兼用二者以事之。天主繁育鳥獸，昭布萬像，而其竟莫有知所酢報者，獨人類能建殿堂、設禮祭，祈拜誦經以申感謝，何者？天主之愛人甚矣。大父之慈，恐人以外物幻其內仁，則命聖人作此外儀，以啟吾內德而常存省之，俾吾日日仰目禱祈其恩。既得之，則讚揚其盛而感之不忘，且以是明我本來了無毫髮之非上賜，而因以增廣吾仁，且今後世彌厚享賞也。

485. 天主之經無他，只是欽崇上帝恩德而讚美之。（註9）

要避免過犯，且日進於德，必須誦讀聖經，運用禮儀。但最重要的還是所謂的「工夫」。工夫，是持續不斷地專注於某物，或是「修養」之意。在此，利瑪竇攻擊佛教道教說，天主所教的「修養」，與佛陀或老子所說的「空」或「無」無關。天主所教的修養，是領人進入「仁道之妙」。

486. 夫吾天主所授工夫，匪佛老空無寂寞之教，乃悉以誠實引心于仁道之妙，故初使掃去心惡，次乃光其闇惑，卒至合之于天主之旨，俾之化為一心，而與天神無異，用之必有其驗，但今不暇詳解耳。（註10）

利瑪竇不願多說，但前面他曾說過：「德行以修己為基礎，而於事奉上帝時達其圓滿。」（註11）

結論

利瑪竇所用本地化的方法，當時及日後，都受到中國、歐洲一些耶穌會弟兄及其他人的批評。有人說，有關基督他談得太少，受難與復活他也沒有提到。事實上，他的目標是有人傾聽，而他的確也贏得了聽眾，因為許多學者感到他離他們不遠。他了解他們的「靈修」，乃基於人性及現世秩序。他的書不過是交談的初步，如果他只宣講基督的訊息，交談就不可能了。他明白，訊息若無人接收，就未真正宣講。他了解，靈修經驗是人的經驗，因為人是身、心、神（*spirit*）的合體，我們內的神乃天主之神流溢而來。利瑪竇悟到除非他本人受到接納，他的訊息不可能受到接納，實在厥功甚偉。這是他培養真友誼作為交換、交談之基礎的理由。

註釋：

註1.. Matteo Ricci, *Fonti Ricciane*, (Roma: Libreria Dello Stato, 1942-1947) p.186.

Vincent Cronin, *The Wise Man from the West*, (London: Fontana Books, c1955) p. 58.

註2：Henri Havret, *T'ien Tchou "Seigneur du Ciel", a propos d'une stèle Bouddhique de Tch'eng Tou*. (Shanghai: de la Mission Catholique, 1901)

司馬遷著，《史記》（上）卷廿八，封禪書第六。

註3：王雲五主編，國學基本叢書，《管子》（台北：商務印書館，民國四十五年）卷十六，〈內業〉第四十九，頁一〇〇。

註4：利瑪竇著，藍克實、胡國楨譯註，《天主實義》（台北、巴黎、香港：利氏學社，一九八五），〈天主實義引〉，頁五八。

註5：同上書，第二篇〈解釋世人錯認天主〉，頁一二二～一二四。

註6：同上書，首篇〈論天主始制天地萬物，而主宰安養之〉，頁九四～九六。

註7：同上書，同上篇，六三、六四號，頁九六。原文分別爲：「嘻！豐哉論矣！」「某聞之而始見大道，以歸大元矣。」「要基已安，餘工可易立矣。」

註8：同上書，第七篇〈論人性本善，而述天主門士正學〉，四八三號，頁三八六。

註9：同上書，同上篇，頁三八六～三八八。

註10：同上書，同上篇，頁三八八。

註11：同上書，第四篇〈辯釋鬼神及人魂異論，而解天下萬物不可謂之一體〉，二一四號，頁二〇八。原文爲：「夫德基于修身，成于事上帝。」

【第一百課】

第三千年曙光初露時

導言

二十年前我教這門課時，我只講到中國南北分裂期間（第三至第七世紀）道教的復興。當我計劃以英文及中文出版之際，我為這門課所用的筆記，使我想到增加幾課會比較合適，於是 I 加了第九一課（淨土宗），直到本課（第三千年曙光初露時）。如今，在課程的結尾，我們或可反省一下，佛教從印度到西方繞地球走過的漫漫長路。

佛教走向西方的旅程

最近幾十年，佛教一直在禪宗與藏密兩個主要傳統下傳入美國，近期更在歐洲傳播。其至關重要而使我們關心的是禪的流傳。許多人問：何以佛教傳統的擴展這麼深入基督徒國家？問題很

複雜，但有一面我們可加以反省思考。

當佛教於基督紀元之初傳到中國，正好答覆了中國人一個很深的需要，因為儒家沒有提供內修生活的方法，而只關注禮儀及行爲的規範。

本課程第三部分，我們已看到，西方如何發展超越之路，而中國卻在走內心之路。我們發覺，禪宗是這內在之路的一種表現。後來，禪宗於第四世紀傳到韓國；又從韓國傳到日本，成爲日本禪。這就是七十年前左右傳到美國的佛教宗派，後來又傳往歐洲。在那裡，許多禪宗大師把基督徒引進這種靈修法門。禪對基督徒靜觀法的影響，在基督宗教史在現代史上，已是最重要的事。

朝新的靜觀法趨之若鶩，這種現象很容易解釋。西方基督宗教走向超越，及其所擬祈禱、虔信的具體方法，已到靈修良知被認爲有危險的地步。教會教導信徒如何唸經、默想，卻不教如何在其存有深處體驗天主。佛教大師來到，告訴他們如何坐忘，如何讓內在經驗湧流、發光。

本世紀心理學的發現，爲基督徒開啓了內在的世界，但他們卻停在神性世界的入口，說這不是他們的領域。當基督徒恍悟，心理學家不敢帶他們探究自我更深的知識，他們乃轉向禪宗大師，因爲禪宗大師承諾帶領他們體會深刻的內在經驗，並走向所謂的覺悟……許多人開始「打坐」，抱著很大的希望習禪……許多人以爲，如果有規律地修持，覺悟會自動出現；但卻發現事情並沒有那麼簡單，因爲覺悟並非來自打坐，而來自空虛自己。

對很多人來說，修習坐禪與空虛，在使他們轉向其存有的深處，天主臨在、等候的地方。他

們領會到，禪喚醒他們在靈修生活中徹底轉向。他們發現，佛起初曾多年修持艱困的苦行，但卻一無所至，只把自己耗盡，後來，他轉向內在自我以深觸本性。他們也發現，這就是基督「祈禱」的方式，不是唸經，而是加深自己的體驗，探尋他之所是。

好像佛已經在向我們呼喊：「我親愛的基督徒，注視你的師傅，問問他：整天忙碌的宣講之後，他獨在山中做什麼？」基督會回答：「我只是坐著自問：我是誰？」對我而言，這已經是近幾十年來佛教對基督徒靈修的重大影響。我知道有些禪師乘機使人改教，但那只是偶然的結果。我們可以看到，禪的影響是很正面的，有助於我們重新發現基督徒靈修真正的內在之路。用禪的方法來加深靈修生活，我們會發現，基督宗教不是佛教，但可從中學到很多。

基督宗教與其他宗教相遇，可使我們以新的眼光看我們的信仰；別人之所信會讓我們反省自己之所信。這不是宗教融合，而是啓示的發展。《天主教教理》祈禱的部分，說了些很美的東西，卻未提到基督徒靈修的精髓：神秘祈禱及內在靈修經驗的那些方法，則是事實。

佛教幾乎花了兩千五百年才傳到美國與歐洲，這已成爲不尋常的奇事。

釋迦牟尼佛大約逝世於西元前五百年。他最早的宗教經驗屬婆羅門教。許多年他又修嚴格的苦行，但卻不能滿足他。因此，他放棄苦修，而轉向內在經驗，那是抵達本性深處的道路。他的教誠真的是從假我及外在修持中解脫的方法。外在的修持，除了受騙與失望，無處可通。他教誨的主調是：藉「見性」來覺悟。

他的宗教始於印度北部，並西向旁遮普（Punjab）、南向斯里蘭卡（Sri Lanka）擴展。亞歷山大（Alexander, 356-323 B.C.）遠征北印度以後，佛教再踏著他的足跡走向今日的阿富汗及中亞，不久又到達安息（Parthia，在今伊朗境內），來到阿薩息斯王朝（Arsacides）的安息王國。這個王國創立於西元前二五〇年，持續到二二六年。就在那年，阿薩息斯王國的薩珊尼德（Sassanides，二二六、六五二年）為波斯王國所併吞。安息王國對我們非常重要，因在基督紀元之初，可能就已是個大佛教團體的中心。阿薩息斯王國位於裡海之南及西南，波斯灣之北，包括伊朗西部及伊拉克東部。安息人控制了中亞與近東間的商業孔道。

我們所以想到基督紀元之初該地有個頗為龐大的佛教團體，因為有些佛教經典的初期譯者是安息人。事實上，佛教是由西北進入中國，即來自中亞的幾個王國，因那裡有相當大的佛教團體。西元第二世紀，洛陽佛教的弘法僧侶組成一個多種族的團體，包括兩位安息人、三位月氏人、兩位康居人（Sogdians）及二位印度人。其中最有名的是安世高，據說他是安息王之子，但我們不知他來中國之前居於何處。阿薩息斯治下的安息並不是統一的帝國，而是些小封地的集合體。安世高於西元一四八年定居洛陽，二十多年從事翻譯的工作。我們知道的是，他屬小乘，不屬大乘。（註1）

有趣的是，他的確屬於一個佛教團體。那個團體派了一些別的譯者與和尚到中國，都姓「安」，意思是，他們是阿薩息斯王國的人，因為「An（安）」，代表 Arsacides 中的「Ar」。

(註2) 他們是安玄、安法欽、安清。有另一位和尚也來自同一地區，名曇無諦。

波斯波利斯 (Persepolis)，大流士 (Darius) 所統治的波斯帝國首都，於西元前三三一年遭亞歷山大毀滅。亞歷山大的一位將領所建立的塞魯瑟地王朝 (Seleucides)，其繼承人定居於敘利亞。二五六年安息人打敗了塞魯瑟地王朝，建都於泰西封 (Ctesiphon)，在今伊拉克境內，離巴格達 (Bagdad) 不遠。他們的疆土部分在今伊朗和伊拉克的西部。那時，波斯帝國掌控著陸路要道，即從中國到中東的絲路，以及從印度、阿富汗到中東的貿易道路。

我們有種種理由認為，佛教早已從印度與中亞向中東移去，因為第三世紀他們受到波斯官方宗教領袖的迫害。那時，摩尼 (Mani) 被處死刑 (二七二~二七三年間)，因為官方宗教反對他的新教。結果，佛教因遠離其發源地印度，未再移往西方；相反的，摩尼教 (Manichaeism) 在波斯受迫害，在西方卻有其影響力。我們知道，不久，聖奧斯定 (St. Augustine) 就成了摩尼教徒。後來，這個宗教傳到法國南部，引發了清潔派 (Cathari) 異端。我們可以自問：若當時佛教傳入了北非與南歐，會發生什麼事？奧斯定有可能已變成佛教徒。

佛教在中東與近東可能已甚具影響力，對希臘哲學也有某種影響。柏羅丁 (Plotinus, 二〇四~二七〇年) 時代，印度有迷人的力量，致使柏羅丁想去印度而未能。

幾世紀後，聖奧斯定受到新柏拉圖 (Neo-Platonic) 哲學的影響。在他奧斯底亞 (Ostia) 的神視中，他描述他升入宇宙的不同層次，當他到達最高層時，他說，他觸到了「Idipsuum」(如

己者)。此字與梵文「tathata」(真如)有同樣的含意。這就引出佛教是否影響了新柏拉圖哲學的問題。

另一方面，可以確定的是，埃及沙漠教父的某些修法受了佛教的影響。看來很可能「耶穌聖名禱詞」(Jesus prayer)是淨土宗一種修法激發的靈感，就是持續重複誦唸耶穌之名三千次。後來東正教對這種修法變得很熟悉。佛教某些寺廟至今還重複誦念「南無阿彌陀佛」三千次。

再晚，大馬士革(Damascus)的若望，出版了一本佛陀的傳記，以為那是住在印度的一位基督徒修士的傳記。這本傳記譯成好幾種歐洲語文，為許多基督徒修士提供了修道生活的楷模。因此之故，佛陀和他一位伴侶列入羅馬殉道者的名單，於十一月廿七日紀念。

佛教與基督宗教所有這些會遇，可能都以適中的方式影響了基督徒的靈修。而今，佛教對基督徒靈修的影響益加廣泛、深刻，許許多多基督徒不滿於羅馬教會提供的靈修方法而轉向佛教。但對多數基督徒而言，佛教只是誘引他們加深其基督徒的經驗。

自可道之言至不可道聖言

人的語言無一可表達天主聖言，因為天主聖言超越人的語言。不論何種經驗，不論何種文化，不論何種術語，人對不可言喻的天主聖言所作的一切表述，都趨向同一個不可言宣的聖言。

天主聖言成了納匝肋的耶穌，住在巴肋斯坦的一個人。他比所謂的基督紀元早幾年出生、逝世，據歷史家說，幾乎可確定是在三十年四月七日。極可能出生不久，即由他母親瑪利亞及義父若瑟帶到白冷城登記。

小耶穌一有自我意識，就開始自問他是誰。在他深處，他知道他是瑪利亞的兒子，但與他母親的丈夫卻無任何天然的關係。他由母親遺傳獲得人性，並通過她以肉身成爲達味之子。但當他人性經驗加深以後，他醒覺到另一種親子關係，他的父親是天主本身。突然，他了悟他是天主聖言所成的「肉軀」，而且他是每一個人。

現在，我們恍然了悟，基督若是每一個人，每個人的靈修經驗就都可助成了解基督的奧秘。而人類的基督徒歷史，其第三個千年，即在此美景上展開。

今天，許多基督徒，男女教友、修女和司鐸，都去參加佛教大師或印度教上師指導的祈禱聚會。他們在佛寺裡作禪修，他們到印度、尼泊爾旅行，以便受到引領進入其他宗教傳統的靜觀法門。這不是因爲他們想背棄基督，相反的，他們希望沿著靜觀的新徑去體驗基督。對他們來說那是新的，但大多時候比基督本人還古老。他們想看看，如何能在別的文化中看到、了解並「表達」基督。有一段時間，不很久以前，所有神學都是從古老的基督教國家輸出，送到新發現或新開闢的世界。現在，卻是從世界各方面來的聲音都可聽到。亞洲人、非洲人、美洲印地安人，都有他們的話要說。他們講他們怎麼看基督，但對那些以西方眼光界定基督信仰的人，這卻造成了問題。

他們以對基督奧蹟的新解說，受到四面八方的攻擊；他們受誘按傳統標準來欣賞基督的奧秘，這些標準卻不盡然可賴以賞識了解基督的新方法。事實上，最初的基督徒即面對過這樣的問題。

可以說，若望福音是「新」約的表達，所以若望很少參考舊約。相反的，瑪竇常常透過「舊」約的三稜鏡來讀「新」約。這並不是沒造成很嚴重的問題。他是個好作家，自然從新舊寶庫中取用，可能舊約過多，致使我們疑惑基督是否說過那可怖的詛咒，是否瑪竇將這些放進基督的口中？我們不該忘記，瑪竇是唯一言及「永」火、「永」死的聖史；路加說到火，的確用了「eternal」（永遠）一字。但他不是用「eternal」一字，而是用希臘字「asbestos」，意即「不滅」。此火持續地燒，卻與「永遠」無關。持續不是永遠。

我們看到，奧斯定受到新柏拉圖哲學及摩尼教的影響。後來，基督徒神學跟隨聖多瑪斯（St. Thomas of Aquinas），受到亞里斯多德思想（Aristotelianism）的影響……我們可以繼續不斷說明，基督徒歷史的每一個階段，新思潮都決定了基督徒神學與靈修的方向。

現在，世界所有文化都在彼此滲透。基督信仰正在尋找新的表達方式，其他每種靈修也都豐富了基督徒的靈修。比如，美國許多團體中，印地安人的靈修正在打開基督徒神學家與靜觀者的新視野。

今天，我們都在為一個現象的開始作見證，此一現象將於下一個千年開花結果。這宗教經驗的分享會有什麼樣的結果？我們不得而知。

我們必須做的是，鼓勵每位基督徒住在他的經驗深處，住在他的文化與時間裡，以便對基督的奧秘作個人的表達。基督本身無形狀、無大小、無顏色，所以我們能以這麼多不同的方式「述說」他的奧秘。表達方式不應排除異己，要為它們留下空間。只要與基督之所是不相牴觸，沒有一種是他唾棄排斥的。

在此，我們面臨一個問題。因為我們可能被想像所欺騙，應當有些準則來判斷其他神學詮釋是否正確，或其他靜觀修法是否有價值。基督徒的教會花了幾世紀的時間來解釋基督為何許人，並藉信仰經驗設立了一些分辨、下定義的準則。可能有新的解說起初顯得不受歡迎，但卻可得到正確的了解。下一個千年將見證不可言喻的基督奧秘綻放種種新言詮的花朵，我們不應該害怕。年輕的基督徒團體，往往遲疑不敢冒險嘗試新經驗，也不敢表達與神父們所講不一致的新了解。

新的基督徒團體，第一步當把信仰的種子種入他們自己人格、文化的土壤中。他們必須在他們收到的種子內選擇何者會在自己人格、文化的土壤中生長。他們要開的花、結的果，將稍具新形狀、新風味。這不可能在短期內達成，可能需好幾個春、夏、秋、冬，他們才能產生基督奧秘的新解說。

不同文化的基督徒，應有人奉獻精力表達他們的經驗，讓別人來分享。如此，他們會更意識到自己的經驗，同時有助於其他基督徒了解他們的經驗。如此，基督也會日益降生，我們也日益

明瞭他是每一個人。

時光已盡，有關基督所講的一切，當我們想簡述要旨時，恍然了悟所有言辭幾乎空無一物，因為在我們所說及他之所是間，仍有深不可測的深淵。

註釋：

註 1 : E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, (Leiden: Brill, 1959) p.32。民國五十九年，台北敦煌書局複印。

註 2 : Soothill and Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, (London: Kegan Paul, 1937) p.212。台北複印本名爲《中英佛學辭典》或《漢英佛學大辭典》。

靈修叢書

書號	書名	著者	譯者
20J119	心泉		鄭聖冲、張雷合譯
20J118	讚美的力量	卡羅澤思著	譚壁輝譯
20J116	相逢寧靜中	戴邁樂著	鄭聖冲譯
20J128	會晤基督	張春申主講	譚壁輝筆錄
20J136	祂在召喚	白曼著	譚壁輝譯
20J137	靈修新徑	戴邁樂著	沈錦惠譯
20J139	教宗若望廿三世家書		梁偉德譯
20J143	西伯利亞的沈思	西茲杰克著	劉德性譯
20J145	天主教基本靈修學		陳文裕著
20J150	神操之旅	高欲剛著	陳寬薇譯
B20J153	靜觀蹊徑	甘易逢著	明鏡譯
20J203	主，教我們祈禱	費里西、榮妮合著	黃德寬譯
20J204	希望的道路	阮文順著	陳廷洲譯
20J205-1	靜觀與默坐之一	甘易逢著	姜其蘭譯
20J205-2	靜觀與默坐之二	甘易逢著	姜其蘭譯
20J205-3	靜觀與默坐之三	甘易逢著	姜其蘭譯
20J205-4	靜觀與默坐之四	甘易逢著	姜其蘭譯

靈修叢書

書號	書名	著者	譯者
205206	心路歷程	亞力森等著	梁偉德譯
205207	走向天主	閔稼茲著	李素素譯
205208	靈海拾貝	朱蒙泉著	
205209	冥想—分享耶穌的生命	任國琳著	
205210	聖神與您	疏效平著	
205211	放下包袱	華雷仕著	魯燕萍譯
205212	井枯之時—入門後的祈禱	葛林著	沙微譯
205213	活出福音	嘉芙蓮杜赫弟著	梁偉德譯
205214	聖經中的心靈治癒	帕拉欽著	馬昭詒、費蕙仙合譯
205215	祈禱自由，愛也自由	歐里凡著	梁偉德、王敬弘譯
205216	比喻—天主的利箭	麥肯娜著	若望譯
205217	我的心靜守於安寧中	德蕾莎修女等著	唐鴻譯
205218	風中傳奇—聖神與您見證篇	聖荷西華人天主教聖神同禱會編輯	
205219	心靈平安之源	羅哲弟兄著	山岩譯
205220	日日新一四旬期平日讀經默想	麥肯娜著	若望譯
205221	日日新一四旬期主日讀經默想	麥肯娜著	若望譯
205225	與主同在	歐哈拉著	鄭嘉斌譯

靈修叢書

書號	書名	著者	譯者
20J224	扎根—增進我們與天主的關係	歐蘇里文著	依瓊譯
20J225	源頭	甘易逢著	劉河北譯
20J226	父啊，祢的名字是祈禱	賈德來著	明鏡譯
20J227	彰顯主榮吧！	白曼著	黃美基譯
20J228	瑪利亞—幽影中的恩寵	麥肯娜著	蔡時、張令憲合譯
20J229	和風細語訴心聲	嵇彭海等編輯	
20J230	擘餅	白曼著	明鏡、李鐵民合譯
20J231	在日常生活中體驗天主	費彬著	崔國容、黃美基合譯
20J232	念茲在茲—活在聖神中	盧雲著	唐鴻譯
20J236	天堂在我心—領受渴望已久的真福	葛羅謝爾著	梁偉德譯
20J238	大禧年留印—聖三模型的靈修生活	張春申著	
20J240	顯隱之間—若望福音的玩味	陳寬薇著	

國家圖書館出版品預行編目資料

靜觀與默坐. 四、中國靈修 / 甘易逢(Fr. Yves Raguin)著; 姜其蘭譯. -- 初版. -- 臺北市
: 光啓, 2001[民 90]
面; 公分
譯自: Contemplation and Sitting in
Silence. partIV, Chinese spirituality
ISBN 957-546-425-7(平裝)

1. 基督徒 2. 哲學 - 中國 3. 佛教

244.9

90004738

靜觀與默坐之四

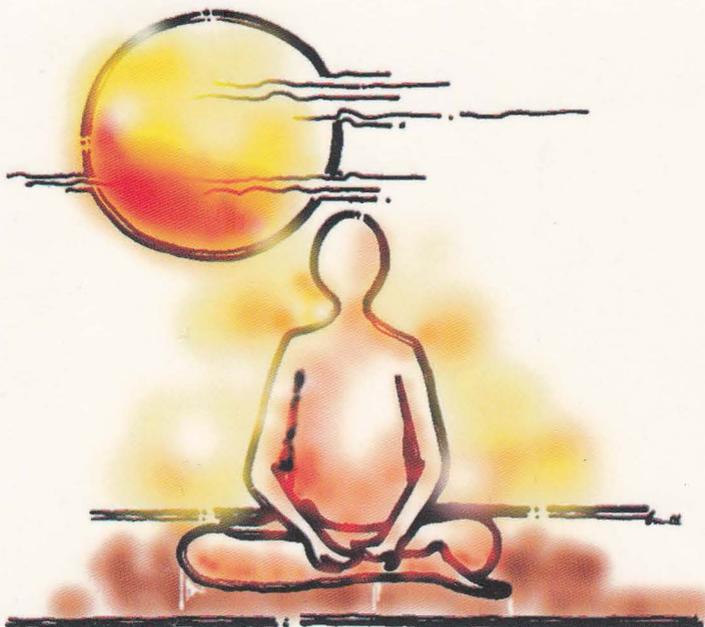
二〇〇一年四月初版

◎版權所有・翻版必究◎

著 者：甘易逢
譯 者：姜其蘭
准 印 者：台北總教區總主教 狄 剛
出 版 者：光啓出版社
地 址：台北市(100)辛亥路一段 24 號
電 話：編輯部(02)2367-1750 門市(02)2367-6024
發行部(02)2368-4922 傳真(02)2367-2050
郵政劃撥：0768999-1 (光啓出版社)
登 記 證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號
發 行 者：鮑立德
E-mail kcpress@tpts4.seed.net.tw
中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>
英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>
文字編排：辰皓電腦排版有限公司
承 印 者：永望文化事業有限公司
地 址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3
電 話：(02)23680350 23673627
定 價：340 元

205205-4

ISBN 957-546-425-7



ISBN 957-546-425-7 \$340



205205-4