

穆罕默德阿布篤著
馬瑞圖譯

回教認一論

中華書局印行

297

Kw45

穆罕默德阿古篤著
馬瑞圖譯

回教認一論

中華書局印行

論 哲

論 概 學 哲

原改 著謙 鄒
一元一角 一元一角
五分 五分

本書分四篇：第一篇緒論，敘述哲學心理的起源及發展，形式及實質的定義，關係科學、研究方法、分類、態度、精神、價值等；第二篇認識論，包含認識論之意義、界限、起源及本質等；第三篇實在論，則綜論形而上學，實在之本質，實在之生存，實在之究竟及實在之關係諸問題；第四篇價值論，申述價值論概說，真理的價值、倫理的價值、美的價值及宗教價值等，論述極精審。

論 通 學 哲

原改 編康壽苑
一元五角 一元五角
五分 五分

(中華百科叢書之一)
本書內容，首為緒論，討論哲學的概念，哲學與宗教，哲學與科學，哲學研究的方法。然後分二編敘述：第一編為知識哲學(認識論)，分總論，認識的起源，認識的效力，認識的本質，結論五章；第二編為自然哲學或形而上學，分總論，本體論，宇宙論，結論四章。全書對於哲學上各種理論，作系統的敘述，文字亦淺顯易懂。

哲學論文集

景昌極著 原售一元六角
改售一元四角

哲學問題淺說

施友忠著 原售三角
改售二角五分

哲學研究

光華大學哲學會著 原售七角
改售六角

道德哲學

張東蓀著 二冊 原售二元
改售一元八角

現代哲學思潮綱要

(中華百科叢書之一)
羅素編 原售七角 改售六角

未來之原則

林伊文譯 原售一元三角五分
改售一元一角

赫克爾一元哲學

馬君武譯 原售一元二角
改售一元〇五分

實驗主義

方東美譯 二角五分

Pragmatism

D. L. Murray 著

中華書局發行

著者原序

奉大仁大慈真主之名

世蹟歸於真主，調養萬世者，大仁大慈者，掌握實報之日者，吾人祇拜爾，祇祈爾助，願導吾人於正路，即主所恩者，非所怒者，亦非迷歧者之路。——古蘭經第一章

回歷一二九九年（西歷一八八二年）亂事發生，余離去埃及，寄居敘利亞之貝魯特。一三〇三年皇家學校請余講授幾種宗教學科；認主學即其中之一。時余見關於此科之各簡本，多不能達裨益學生之鵠的；各長本復非學生所能領悟，適中之本又非為現代人而作。余於是決定儘先將至切合學生需要者口授之，而令學生記錄；結果形成因學生等級不同而不同之數種錄本講義。其中至切於一般學生需要者，即所授第一班學生者；因其措詞顯明，易於領會，先設緒論，由緒論而至於正文；凡所取材皆有確鑿之證據。但從遠處遙指各家主張之歧異，故非明敏者或不易領悉焉。然此等講義只保存於學生記錄簿中；余未自存一頁。厥後，余以事回埃及，因真主前定乃從事非教育之事業，致將所口授者遺忘殆盡；至數月以來，忽欲返於余性所嗜者，欲於暇時稍稍研究認主學，蓋余知此學為宗教學之重要基礎，於是頓憶前作，心嚮往之，決意致函某生，請其將所記錄者寄與余，免余耗費寶貴之時間，以另著可靠之論述。因商之余弟（註一）弟謂彼已抄錄余所授第一班學生者矣。乃遽索而讀之，恰與余所欲者相近；

淺學者或需求之，深造者亦或不可不一讀。且其文簡意賅，即適可而止，不蔓不枝。於信條也循前人之蹊徑；對後人之主張亦不妄加警評。避免各派之爭論，一如余之避免釀禍之旋風。惟其中尙有太略之處，或使閱者不易理解；有遺漏之處，而不可不增補之；有繁多之處，而爲如是之簡本不應有者；乃將太略者加以伸展，其緒論之晦澀者加以修改；遺漏者增補之，繁多者刪去之。余託庇真主以此書問世，余冀其簡略中無令人忽視其事情，或減損其價值者在焉。世間未有不助人者，亦未有不需人助者，惟獨一真宰掌握一切，而爲世人所仰賴焉。

〔註〕即哈沐德白克阿布篤，當時彼亦爲皇家學校之學生。

譯序

古蘭經云：「爾其使面容端向斯教，勿他顧，謹守真主予人類之稟賦（註一），真主之造化無有變更，此（註二）即正教也，但多數之人乃不之知，爾等歸向真主而敬畏之，謹守拜功，勿屬逆主之人，即分裂其宗教而為數黨者，每一黨人以其所有者而樂焉。」——三〇章三〇——三二節

真主（大哉其能力，至哉其妙用）造化人類，予之以超乎他動物之賦性，寄之以知覺非肉體的快樂與痛楚。人類以此而有一種非動物生活之生活焉。真主創造斯人，使能領受無限之真理，因真主造之將使其過長久無限之生活焉。真主使人類之生活基於互助與羣居，俾其藉此相與發現宇宙所有之法則，及大造之祕密，使人類之各個於學識事業之領受，各不相同，俾人類全體易於維持一切學術與事業。此等人中之至低者為僕役，圻者，農人；其至高者為賢明之政治家，改善之智哲者，以及列聖欽聖。此等人譬如五官，智慧，心臟，靈魂，彼等人譬如手足，胃，腸，內中有為人類維持最低之需求者，有引導人類使達於其賦性所企望之極嶺，且善於措置其所維持焉者。此種引導即為人類賦性——人類賴之以進求學術事業之完美之賦性——養料之宗教引導也。

宗教之使人類賦性完全，乃依循序漸進之道——此為一般生物事情進步之公例——直至真主以穆罕默德萬聖之集大成者之為欽聖，而完全使人類達於完全獨立境地之回教焉。回教之天經明言，回教乃人類天性之

宗教，適合各民族各地方各時代之社會利益者。故回教於半開化之民族，猶如慈愛之教師，於已開化之民族，如明哲之領袖。彼等於學術文化無論如何進步，總見回教在競爭之較場中不落己後。『吾將使彼等見吾顯跡於諸方及其自身中，俾其得知此乃真實者』（古蘭四二：三五）

回教中遵經從聖之前人維持其宗教，標新立異之後人則委棄之；彼輩因此成爲多數有識者藉以批評回教之口實。蓋彼輩曾受諸盲從與惡習之蠱惑，致以其教爲一切學術工藝之障礙，而於其教中分出許多黨派，損去若干聖則，增益許多異端；使信仰學（認主學）諸書充塞各黨派門戶之爭，以致數百年來，無一可以依認主學家所規定之方式——即能動人觀感，促人於究研思想之方式——而適合宣傳回教之善本。於是現代回教之振興者，穆罕默德阿布篤先生乃起而著回教認一論，以明斯教之真相。先生此書即遵適應現代之條件而發前人所未發者也。

吾於說明此書之優點，不言認主學一科以印行此書於埃及，而作者於愛資哈大學中講授之而進步；不言印度之學者以印文繙譯之而於阿利加大學中教授之；且今愛資哈大學及其他宗教學校中均採用之，亦不言一部分東方通會譯之於法文而印行之；各國見此書之學者曾爲其作者寫許多增過本書體積數倍之讚詞，一部分耶教學者亦會稱讚之，且購若干冊分購其親友，亦不言一部分基督教學者當其閱讀此書時嘗言曰『使此書中所言者是伊斯蘭，吾人即首先入回教者，然此乃吾人夙所欽佩之穆罕默德阿布篤君之哲學耳。』（詳見愚所著先

生歷史之第一冊，茲予所欲言者即非了解古蘭經、博通穆聖歷史、回教歷史，得見後來發生於回教之種種異說私見，與夫認主學所達到之進境，得見西洋哲學家於抨擊各宗教及論各教之優點所寫之論文，且於心理學、倫理學、社會學、文化史有相當素養者不能真切估量此書之價值是也。

本書於對回教所有之疑問疑點靡不加以解答，但對於疑問多以暗示之道提之，而不明言，蓋如是則庶乎關弱者不致懷疑，敏敏者不致妨阻正義。作者於自序中略示斯意曰：『……從遠處遙指各家主張之歧異，故非明敏者或不能領悉焉。』

作者於本書之首用若干認主學專門名詞，使無此項名詞，則本書之神益必更大，愛讀之者必更多；緣今之人多不諳此等術語，故或因此使其不敢問津焉。余嘗以告作者，作者亦願以爲然。

先生少時曾在貝魯特口授此書過半，後取一二學生所記錄者，稍事增益，遂以付梓。其後先生在愛賓哈大學中宣讀此書於衆，聽者凡數千人，皆該校之師生，一時之宿儒英才。先生於是又發見一部分文字上之舛誤，及必須闡明之問題，因將所見之舛誤加以改正，書於所用教本之邊際；復將所改正者集之於表，計有七十餘處之修正。此外尚有少許文字上之錯誤，先生未及改正，但先生於他書中已經改正如是之錯誤，故余於按語中爲改正一部分，其餘一部分則仍之。愚於本書除增加所引證古蘭章節之說明外，未敢擅添一字。

作者之弟哈沐德、白克、阿布篤君寓書於余，許余重印此書，並將正誤表見贈，余因得將余前此所印者校正

於此表，及作者之原本；又略增詮釋，此詮釋之半乃余受課時，親聆於先生者。使先生不曾禁止註此書則余可爲增
加此項註解，使成巨冊，然先生所見者實有至理焉。願真主眷顧先生，且以此書普濟世人。

發行者 穆罕默德賴施德禮咱，光塔月刊主筆。

〔註一〕稟賦卽其能接受真理，能知覺之也。或卽伊斯蘭教，因人類苟不喪失其天真，則將自致於此合乎
人類天性之回教焉——譯者

〔註二〕指命以面容端向之宗教——譯者

回教認一論 目次

第一章 緒論

一——一八

認一論之定義與名稱——名認一論爲「克了目」學之來由——回教與從前各教中之信仰學——古蘭之確定信條與從前各經典不同——以理性的證據所採取之信條——融合理性的與經訓的兩證據於信條中——穆聖與兩克理法時代領悟宗教之一致——爾斯曼時代之分離——對教主與宗教問題所生出之三大派——第三代人時代對於信條之理論的研究——分離派主義之發生——恩巴斯王朝各教王之扶助分離派——斷古蘭爲受造者之慘劇——內裏派等與其情形——艾施阿里先生之事跡——哲學與哲學者當自守者——哲學與宗教相混之弊害——認主學湮沒，回教人因統治者之愚昧以致思想混亂——武斷合義與非義，正信與叛逆——認主學之目的及古蘭命人參想禁人盲從——

第二章 所知物之分類

一九——二五

第一節 不可有者之斷法(定律)

第二節 可有者之斷法——可有者之斷法是：其有乃新生的——可有者之有與存在所

需待之因由

第三節 可有者斷然係有的

第四節 可有者之有斷然需求當有者之有

第三章 當有者之斷法……………二六—三七

(一)原有 長存 非組合

(二)生活 (三)知識 (四)意志 (五)能力 (六)自由 (七)獨一

第四章 應當誠信的傳聞的諸德性……………三八—四一

言之德性——言有兩種——視之德性與聽之德性

第五章 眞主德性之概論……………四二—四五

知萬物之底細頗不易——人不知己身之底細——人不能認識造物眞主之底細——大概應知的眞主之德性

第六章 真主之行爲……………四六一—五一

真主之行爲均出自自由擇選非當然也——論真主之行爲應否顧全人類之利益——真主行爲之義

理之當然——真主行爲中含有至理之證據——真主行爲中義理之當然，其預許與警戒確實之當然——

第七章 人類之行爲……………五二—五七

人類的自由行爲——人類憑己之意志營謀一切，萬事歸於真主之大能——盲從之黑幕與習於字面之

辯爭而不求真知

第八章 行爲之美醜……………五八—七〇

五官所覺物與理智所覺物中之美醜——人之自由行爲之美醜與宇宙萬物之美醜相似——知覺樂苦

利害中之美醜——人之智慧認爲美善之苦事——理性之區別益者害者與善惡——智慧知覺認識真

主及諸美德與惡德——人之記憶、想像、思想三能力——此三能力端正與否對於行爲之影響——人皆

公認一部分行爲美善一部分不美善——人類智慧對於認識真主與來世生活之不同——人之理性必

須聖人之引導以認識真主及來世——聖使之職限定認真主上所當行者——聖人之職規定令人達於兩世幸福之諸善功——非憑宗教不知其美醜之行爲

第九章 普遍之使命……………七一一七五

誠信列聖及其經典——應當誠信之列聖之諸德性與奇蹟——奇蹟之證明爲聖須以徵求人抵制爲條件——邪術不爲反常事且與聖人之奇跡不相近——列聖對於無關教律之塵事之錯誤——人祖阿丹之犯罪與其犯罪之義理——

第十章 人類之需求聖使……………七六一八一

解釋需求列聖之道之第一

人類大多數僉同於人之靈魂長存於人死以後——人類受真主感悟咸知未來永久之生活——人類能領受無窮之知識者以真主爲無窮之生活造化之也——人類不能認識其所知覺之妙世——列聖靈性之品級居於理象兩世之間——人類不能獨特秉性而無求於列聖引導之義理——

第十一章 解釋需求聖使之道之第二……………八二一九一

個人必需求羣衆——人類需求「愛」與愛之諸原因——人之學問思想及其與大世界所有慶戰——人類需求「愛」或代替愛者即公也——智者爲人類制定公義諸法則即能使斯人整齊之疑問——各人皆知覺一支配自己與他人之無形的權力——人類想像真主無形的能力而一部分人認識之——理智不能獨自正確的認識真主及其必需默示——真主以默示（差聖降經）引導人類以補其缺陷——全體所得之真主默示宛如個人所得之理性——

第十二章 默示之可能……………九二—九八

「默示」之定義——凡欲領悟欲知識者俱易誠信默示——人類之學識理解彼此大有不同——以天使之介或無其介接受知識於真主之可能——有一種病人能見諸非其視線所能及之物——開悟之真人與仿效之自稱者之分別——

第十三章 默示與爲聖使之實現……………九九—一〇一

默示與爲聖實現之證據——其爲欽聖以相續傳述而定之諸欽聖之情形與事跡——古蘭經明言其爲欽聖之諸聖使——

第十四章 諸欽聖之職務……………一〇二—一〇六

諸欽聖指導理性以認識真主——列聖教道對於權利與美德之原則——對宗教之獎勵與警戒及其效力——教授種種學術工藝與農業非列聖之職務——宗教導人於求知識尊重證據——

第十五章 著名之責難……………一〇七—一二一

因宗教家之不善而責難宗教之引導——改進各民族只以宗教的知覺不以論理學的證據——根據於歸信真主的善勸之感化力——差別聖之於社會不啻智慧與諸覺官之於個人——以智慧與宗教對比之總義

第十六章 穆罕默德聖人之爲欽差……………一二三—一二四

形容差穆聖時諸民族之腐敗情形——諸帝王諸領袖之奴役各民族而破壞其宗教及今世幸福——差穆聖時阿拉伯人所有之特殊情形——穆聖之誕生及其生長情形——真主祐穆聖於蒙昧時代所有之壞事——穆聖在其鄉黨中反常的良善的生長——真主特選穆聖爲欽聖非穆聖先有所知覺也——促穆聖繼承引導諸民族者只有真主之默示而無他焉——穆聖之教化對於改正各民族各宗教之原則——

——穆聖之獨自肩任爲欽差之重任——穆聖爲聖使學理的證據——

第十七章 古蘭經……

一二五——一三二

古蘭經與其知識之高據證之正確——降古蘭之時代爲阿拉伯人文學極盛時代——以古蘭徵求阿拉伯人仿作以抵抗之而彼等無能抵抗——古蘭之表說未見未來事——古蘭之使亞拉伯人無能抵制之乃是實際上的鐵證，非辯論的折服人也——爲欽聖之確定以古蘭之爲奇跡而確定——

第十八章 伊斯蘭教或伊斯蘭……

一三三——一四四

回教及其教訓之大概——認真主獨一之實在——感激施恩之真主及僕輩之營謀，真主之權能——回教將偶像信仰根本鏟除，使人心潔於一切幻想與迷信——人類以認真主獨一而高尚純潔——認真主獨一使人類心靈解除爲真主以外者之奴僕——回教勉勵人工作許用一切美潔之物及裝飾——攻破盲從——回教喚醒智慧促其謀思想學識之獨立——後人之知識比之前人有過之無不及——智慧之大權威——回教以意志獨立思想獨立完全人類之人格——真主命各民族領悟其天經而遵行之——了解宗教爲各時代一般信民所當爲者——真主之宗教惟一，及不許於其中分黨——一致僉同之宗教

原則及其識別爭論時真理所在之天秤——各教教條不同之理由——

第十九章 宗教以人類進步而進步及其以伊斯蘭而完全……一四五—一五七

古代各宗教之情形，其末尾者爲猶耶兩教——耶穌教之情形：先獲其引導，後軼出之而於其中新創諸信條——回教復顯，回教爲人類理性與覺悟之宗教——回教之特別於各教及其與各教人交往——回教禁止對宗教之強迫，定規定勸人爲善……回教取消人類各種族間之區別——回教儀式之哲理——回教禮拜之義理——回教齋戒之義理——朝天房諸功之義理——宇宙之通例——各個人與各民族所有恩惠與災患之一切原因——今世一切行爲之報答於諸民族則爲一般的，於個人則否——諸民族死生禍福之諸原因——了解宗教與勸善止惡的兩種主命——古蘭經重視勸善止惡——天課之主制與用途，裨益及慈善事之高貴——以禁酒，禁賭，禁利息，保護人之理智與財產——列聖之爲聖使以穆聖之爲聖使而終之證據——

第二十章 回教傳播之速爲有史以來所僅見……一五八—一六八

阿拉伯島及其四周所有諸教人聯合抵抗回教——回教人與非回教人對待被征服者之情形及其傳教

情形——回教國中之信教自由與任用非回教徒——回教播展，及諸人自由的獲得其引導之原因——回教所以令人愛慕而信奉之之諸特點——回教使教義，理智，公義，完全之平等兼集而并存——回教之特色即其易於理解合乎人之天性且其律例又平易近人——闢以寶劍傳播回教之妄言——歐洲人以強迫以戰爭之壓迫宣傳耶穌教——韃靼人之戰爭及十字軍之戰爭——十字軍因何而來攻回教徒，彼等攜帶何物而歸——歐洲之宗教改革起源於回教

第二十一章 易有之疑問……………一六九—一七三

以回教徒之現狀質駁上述種種回教之改善——多數回教徒皆違反回教所攜來之教訓——違反回教諸誠命尤其是「相忠告」及「以真理相囑」之主命——西方人分光於回教而回教人在其日光之下反一無所見——

☆ 答 案 ☆

回教與歷史證明回教人之非，非可以回教人證明回教之非

第二十二章 誠信穆罕默德聖人所攜來者……………一七四—一八〇

個人所傳之聖訓之斷法，及註解明條之條件——來生見真主之問題——對賢人的反常事之可有與其實現之主張不同——

收尾語

回教認一論

(又名認主學簡論)

第一章 緒論

認一論之定義 認一論是(一)論「造物真主之實有」，「當定與真主之諸德性」，可以稱真主之事」及「當爲真主否定之事」，(二)論「當爲列聖否定之，以確定彼等之爲聖使的」，與「彼等當有的」，「可以歸與彼等的」，及「不得歸與彼等的事情」之一種學科也。

認一論阿文名「討哈德」，「討哈德」之義即誠信真主獨一無偶，名此學科爲「討哈德」是以其最要部分名其全體耳。此最要部分即確定真主之本體獨一，與其造物之行爲獨一，確定只有真主爲萬有之所歸，衆志之所止。○此爲差穆罕默德聖人最大之目的，而爲古蘭節文所證明者，將詳見於後。

○先生未明言敬事之獨一，敬事獨一即祇拜獨一真主，不以祈禱及多神教徒用以敬事實人與偶像之一切儀式——如許顯及率彼等之名，或於彼等廟堂前所宰之祭牲等——敬事真主以外之一人物，此爲古昔各欽聖首先勸其教衆履行之事，其言曰「爾等當叩拜真主，除真主外爾等絕無可拜之主」——古蘭經

名認一論爲「克了目」學之來由。認一論又稱爲「克拉目」學，「克拉目」譯爲言語，稱之爲「克拉目」學，或因前代學者於此學中爭辯最烈者，爲人所誦之真主之「克拉目」（古蘭經）是有始的或無始的（受造的或不受造的）之一問題，或因認一論之始基爲理論之證據，此證據必由諸論者言語中發現；（認一論不多引證天經聖訓，引證必在一切原理（原則）確定，然後由原理推及其細目以後。）或因認一論上推證回教諸原理之方式與論理學上解釋理論家學說證據之方式極相似；論理學阿文名「曼推格」，曼推格之本義亦是言語，故目認一論爲「克拉目」以別於論理學也。

回教與從前各教中之信仰學 此種確定一切信條，說明爲聖使之事之學科，在回教以前卽爲各民族所認識。在昔各民族之宗教家皆竭力維護之講求之；解釋卽爲彼等惟一之工具；願其解釋大都不重理論之證據，及以萬有天然之法則或宇宙組織之原理爲其主張與信條之根基；是故理性（智慧）之討論學術與宗教之責人以一切信條，且欲使之近乎情理，乃立於極端反對之地位；一般宗教領袖往往代表宗教而直言曰『宗教是理性之諸結論與前提之仇敵』是故認主學（神學）之大部分是解釋詮註，及使人驚詫之一切奇跡，令人喪志之一切幻想，此稍明回教復興以前各民族史蹟者類皆知之。

古蘭之確定信條與從前各經典迥然不同。古蘭經來而使回教履行一條曩昔一切聖經未曾履行之坦途——古蘭頒降時代之人及後來之人皆可實踐之坦途。古蘭不僅以證明已往列聖爲聖之證據，證明穆罕默德之爲聖而已；乃更以穆聖生平之情狀，及文絕義妙使古今之文豪不能摹擬其最简章之天經爲其爲聖使之鐵證焉。（註一）

（註一）按此鐵證即所以徵求人類抵制（仿作）古蘭經文之證據，適合數證據而成。（一）爲穆聖幼而未學（未受教育未學寫讀）長而明通（學識發諸其口）之情狀。（二）爲古蘭文學超絕，令人不能仿作。（三）爲古蘭中所有之認主學（神學）法律學及表說過去將來之一切未見未來事，而一一實現使人佩服。是爲證據中之至強勁者，將見於後。

古蘭經將真主德性中爲真主所許吾人知之者或令吾人當知者告示吾人，但不徒以敘述此項德性之故即責人貿然誠服之，乃彼先立說，次立證，繼述諸反對者之主張，最後方以證據攻破之。古蘭諄告理性，鼓舞思想，指示人類以宇宙萬有之法則，及其中之精密大造，令人深參細閱之，使藉此以達於篤信古蘭所立論所詔示者之確實正大，甚至古蘭於敘述先民故事之際，輒表明大造有一無變無更之公例（天道）與法則，曰『……此從前已過之真主之公例，爾於真主之公例不得到變更』——四十六章三二節 又云『真主絕不變更一民族所有之恩澤，必俟其自變己身所有之常度』——三十三章二節 又云『爾等謹守真主賦與人類之天性，真主之造化絕無變更』——三十三章三十節 古蘭往往

援引證據，甚至於待人接物一類之禮儀亦必如是。如四一章三四節云：「汝以至美善之道應付人，則汝與彼之間有仇恨者將一變而如摯友。」夫理性與宗教爲良友，穆聖所傳之天經中始明白宣言之發見之也。

以理性的證據所採取之信條 全體回教徒——除少數不信任自己理性與宗教者外——之間已經確定回教事件中有非經理性之判斷而不可誠信者，如知「真主之存在」、「真主之能差遣列聖」、「真主之洞知己所默示列聖者」、「真主之意欲特差列聖爲聖使」及其他繼此而起而爲領悟「爲聖使」之義所需待者；又如誠信「爲聖使」之本身，皆屬非經理性之判斷而不可信者。回教徒又僉謂：回教所傳之事雖間有難於領悟者，然絕不至傳示理性認爲荒謬之事耳。

融合理性與經訓的兩證據於信條中 古蘭經以若干德性稱述真主，此項德性雖較古代人稱呼真主之詞爲近乎真主清潔之本分，然人類德性中亦有與之同名或同類者。（先生於授課時選擇同名之說）如能力，自由，聽覺，視覺等是。古蘭又以一部分相似人類所有之事歸之真主，如坐鎮於「阿爾實」（第九重天），又如面容與兩手之類。繼乃暢云先天之「前定」與昇與人類之「自由」，復與定命派及自由派中之過激者爭辯，然後昭示善功之回賞，罪愆之刑罰，而以賞罰之權歸之真主之意旨，以及其他類此之事，非此緒論所當詳述者。回教注重理性之判斷，而天經中復有此項疑似之詞

語，疑似之詞指上述之類實予理論家以思考之餘地，而且古蘭詔人參想萬有之祕密，未曾加以任何限度與條件，蓋預知凡正確之參想皆爲致人於按照天經所示而篤信真主之途徑，不至減單太過，或近乎限制也。⊖

⊖「減單太過」爲否認真主一切德性（如知，能，聽，觀之類）之「木二腿勒」派之主張。「近乎限制」爲認真主有如人形之「木尙比黑」派之主張。吾正宗派前賢之主張介乎二者之中，即以真主自稱己之本然者稱謂真主，不否認，不比擬，不加詮釋。後世認主學家之主張與前賢之主張相近，即不許否認與比擬，第對於一部分德性與作爲許加以合乎真主清潔本分之註解。（否認云者否認真主一切德性也 比擬云者以真主比擬人物也）

穆聖與兩克理法時代領悟宗教之一致 穆聖乃爲教業釋疑解惑之導師，穆聖歸真後阿布伯克與歐默爾兩克理法（教王）皆鞠躬盡瘁致畢生心力於安內攘外，教業亦無暇從事於研究信仰諸大綱所有發生之小爭論皆歸兩克理法解決，遇重要問題發生則兩賢與左右精通宗教之士商討後，依兩賢之決斷裁判之。當時所發生之爭論大都關於禮法細則，非開信條之根本也。兩賢時代之人，大都了解古蘭之一切暗示與明文，篤信「坦則習」。（坦則習譯爲斷超遠，是說真主遠於人類之一切情狀性質。）彼等對於古蘭上所有令人疑真主相似人類之詞句，則付之真主，不趨於字面所表示之意義以外。⊖

○實則前賢對於真主之德性採取古蘭詞句之本義，同時堅信真主絕不相似其所造物（萬有）之一，其體不同萬物之體，其諸德性與作爲亦然。

此種情形延續下去，至第三克理法爾斯曼時代發生內訌，克理法被刺，以種種事變之故，教統基礎動搖，回教與回教徒同遭打擊，以致回教人踰出向來所循之正軌，惟古蘭經絲毫未受影響。真主云『我降斯訓（指古蘭）我固保護之者』（古蘭十五章九節）自此以往，違犯宗教法度之端已開，蓋克理法已無辜被弑，因此之故，教徒中信心不堅者，其理智反被慾性所愚弄，慾性與怒性爲萬惡之根故以爲言也多數對宗教太過者，又往往被怒性所操縱，以上兩等人竟壓服教中智識分子，使不得施展其才略，以致種種不幸事相繼發生。

爾斯曼時代之分離 當日醞釀此種禍患者，係賽白之子艾布敦拉，艾氏本猶太教人，改奉回教者，喜配賢阿里太過，以至妄云真主降身於阿里。○艾氏宣傳阿里至應爲教主，詆毀爾斯曼，爾斯曼乃逐之於巴斯拉（Bastar），彼於巴斯拉復傳播其邪說，又被逐於庫非（Kufe），在庫非宣傳又被驅於敘利亞，在敘利亞不得逞，乃往埃及，埃及有人接受其邪說，以致演出上述之慘劇。厥後艾氏在阿里爲克理法時，又現身傳其主張，阿里乃逐之於瑪達因（附近巴格達之大都），其主張即後來發生各過激派之根苗。

○艾布教拉所以爲其所爲乃因仇視回教非真喜阿里也。其信奉回教乃一種欺騙手段，猶太教人中如艾氏所爲者亦有數人。波斯之拜火教人亦有一輩如艾氏之所爲者，彼輩僞奉回教，以偏愛阿里與聖後爲護符，類皆欲以挑撥離間破壞伊斯蘭，催毀其統治權者，作者將於此後提及之。

對教主與宗教問題所生出之三大派 此後禍患相續，推戴第四克理法（阿里）者亦有一部，分背約攜貳，回教人中干戈不息，卒至政教大權歸於白尼伍曼月（翁米亞朝）各教王之手。惟團體基礎已破裂，統一樞紐已斷絕，對教主問題亦主張分歧，各黨派各以言論行爲助長己說，攻擊敵黨，「傳述」與「註解」已開始發生，（譯者按：傳述指對古蘭之註解，接受猶耶兩教人與波斯人之傳述。註解指憑私意擅解古蘭）各黨主張日趨過激，以至教人分爲「十葉」「黑瓦立止」與中正派三派。黑瓦立止主張過激，妄斷異己者爲叛教，且欲組織一種極似共和國體之政府。彼輩之執拗，與欲組織所云之政府及斷異己者爲叛教，延續長久之時期，直至經過幾次劇戰，回民死傷不少之後，彼輩之勢力始就衰弱。其餘黨逃亡四方，仍繼續宣傳其邪說。今非洲之各邊徼與阿拉伯半島之一隅，尙有此派之餘孽存焉。（註一）十葉派中之一部分主張復過激，竟舉阿里或其後嗣之一部份於爲眞主之地位，或近乎眞主之地位。對於許多信條之爭論遂由此而生。

（註一）所謂餘孽指西非洲之黎波里，阿爾及利亞之沙漠，東非洲之桑給巴爾，及阿拉伯之奧曼等地所有之「依巴尊葉」

派。然此派之主張誠信亦非完全與黑瓦立止同耳。

第三代人時代對於信條之理論的研究 雖然，上述之紛擾未嘗阻礙回教宣傳之路，亦未阻礙古蘭之光輝普及諸遠於爭端之各地。時波斯，敘利亞，埃及，非洲與附近諸地之人皆相率入教，大眾亦無須乎爲宗教主權捍衛工作，至此衆始得從事於依古蘭之教訓，研究信仰大綱及諸律例。其研究既注重經訓之根據，又不忽視理智與思想之評論，愛道之士被邀於研究學術及擔任教授之職者不一而足。就中最著名者爲大學士哈三白賽令（巴斯拉人）哈氏在巴斯拉設帳講學，四方來學者頗衆，各種問題皆澈底研究考求。當時有若干由他教改奉回教之人，祇知回教之皮相，不詳其內容；此輩入教之時仍挾帶其舊有之觀念，冀於其舊觀念與所得新知識之中溝通聯絡，未幾擾亂之凶風波及人羣，一切疑問乃相繼而生；理論家皆依據古蘭經所昭示之解放思想而各抒己見，膚淺之輩亦附庸風雅與溥學之士相競逐，於是好爭辯主分離者亦露頭角於回民之中也。

分離派主義之發生 其最初引起爭辯之問題即「人類自由，人類意志獨立，及人類之自由的行爲」之問題，及「犯大罪而未懺悔者」之問題。爾達一之子瓦綏禮於此諸問題與其師哈三（見前）爭辯，瓦氏離開哈三別以未承自哈氏之一切原則（註一）教授生徒，惟許多先賢——一說哈三亦在內——均主張人類對於出自其自知與意志之行爲係自由的。（註二）「止布令葉」派（「止

布令」即逼迫之義，此派以人之行爲完全歸於眞主，謂人毫無自由，故名之曰逼迫派——譯者）則起與此等人爭，謂人於其有意志之行爲，如空中之鴻毛，隨風飄轉毫不自主。各執一說，爭論不已。當時麥爾汪朝之各教王皆不注意此事，不令各派歸於同一之根本，集於融合各派之一原則，然後各抒己見，言所欲言，惟爾布篤勒爾曾子之子歐默爾（歐氏生於回曆六一年，卒於一百〇一年，爲白尼麥爾汪（即白尼伍曼月）諸教王中最清廉者——譯者）命左黑令一氏編輯其所獲之聖訓以爲之根基（註三）故左氏爲首先蒐集聖訓者。

（註一）如瓦氏先斷犯大罪之人既非信民又非叛教者，彼於信仰與叛逆之間定一階級，正宗派則謂犯大罪者苟其信仰不變則仍爲信民，信逆之間無有中級——譯者

（註二）實則前賢均誠信如此，非止多數也。聖訓學家大都從先賢之主義。

（註三）其實歐氏是命穆罕默德之子艾布白克爾（艾氏祖名爾木禮，曾祖名哈則米）爲此事。至左氏乃自行紀錄聖訓實言者，左氏本名流士，左氏之子穆罕默德，左黑令一是其姓氏。

對上述兩問題之爭論未嘗中止，嗣後又涉及確定諸實有的德性（即知，能，意志，活，言，視，聽）與眞主之本體。或不確定之之問題，及確定「理性」有認識宗教諸律例及其中所有細則與儀式之權能（定此乃由過於贊助古蘭經開放人之思想所致）或其權能僅及於信仰諸原則（前文已言及

之矣。其後，另一部分極少數之過激者竟將此權能一筆抹煞；意在反對前人之主張，不知此舉乃與天經之訓言相反耳。當時對於克理法（教王）與「爲克理法」問題之各主張，亦與信仰上之各主張相提並論，一若「克理法」問題亦爲回教信仰原則之一也者。

恩巴斯王朝各教王之扶助分離派 回教徒意見主張之分歧，以瓦綏禮之黨徒（註）而加甚；彼輩由希臘書中採摭適合己性之一類學說，以爲以學術之定論輔助己之信條是爲無上之功績。於是其中之顯明事理（如一爲二之半，全體大於份子）與幻想眼光中之倒影（荒誕不經之說）之中不加擇別，而以不合理論任何原則之學說雜入宗教學理中，復對此紛爭頑抗，以致其派別之多以數十計。當時恩巴斯王朝（Embassiya）之政府復扶翼彼輩，該政府正當強盛時期，故彼輩之主張得占優勝；其學者且開始著書立說，至是一般保持前賢主義者縱無政府之臂助亦不得不憑真知正義之力量起與彼曹對抗也。

（註一）即木兒特吉勒——分離派

恩巴斯系諸王之前輩固知彼等當日推翻伍曼月（即翁米亞）朝，建立新國家時，頗得波斯人之贊助，彼等依重波人中之有功於己者，予之以高官厚祿；於是許多波斯人在回教國中遂有相當之勢力；然此輩波人對於回教乃爲門外漢，彼輩中有媽乃威月派，亞資定月派，無宗教者，及其他波斯諸

教派；彼輩竭力陰播自己之思想，且以態度言語慫恿同情其主義之人，使步趨於己，於是異端左道大露頭角矣。其後艾勒曼蘇爾（註）下令著作典籍揭穿彼輩陰謀，攻破其邪說，彼輩至此始少爲斂跡焉。

（註）艾氏爲恩巴斯朝第二教主，在位二十一年零十一月，雄才大略，智勇兼全，卒於回曆一百五十八年。享年六十三——譯者

斷古蘭爲受造者之慘劇 在此種時代環境中，此初生之學科（認一論）彷彿尙未長成之植物，猶未建高之屋宇。認一論（認主學）自始至終即與宇宙觀（觀察宇宙萬象以證明真主之實有與獨一）之諸原理相混合，蓋依古蘭所示之軌範而行也。未幾，斷古蘭爲受造的，或爲無始的之不幸問題居然發生（註）恩巴斯朝諸王中之一部分人贊助前說，頗多悖違天經聖訓之士，或不肯發順從異端之辭者，則或緘口不言，或明云古蘭爲無始的。職是之故，若干敬畏真主之名士被權者陵辱而無辜被殺者爲數亦不鮮。此輩藉宗教之名，干犯宗教法度，往往如此，良可慨矣。

（註）實則此兩說俱爲新創，因以原有或無始稱古蘭，天經聖訓中實無其根據。穆聖之同人與「他比阿尼」（會親同人之信士即第三代人）中未有云此者。雖然，此乃根基於一種理論以駁斷古蘭受造之異端者，所謂理論即古蘭係真主之言，真主之言是眞主原有的諸德性之一，是故斷古蘭爲原有已成爲正統派認主學家之通論。聖訓學家之贊同前賢主義者皆反對「艾紗爾里」派（見後）『本體之言與諷誦之言』之論調，謂此種哲學其有不如無。請參看本書言的德性一節下之附註。

內裏派等與其情形 當時所有偏頗之理智推想派，與適中之或太過之堅持宗教表面派，彼此間之爭論大抵如上所述。然而類皆一致公認：宗教法律之當遵從，其中之關於敬事（儀式）與民事者當永守勿替（不加曲解）；關於心緒性情者（註一）當刻意遵守。除此而外，尙有一種謂真主降身者，或「歹黑令一」（歹黑令譯時光，歹黑令一即斷時光永久者）當彼輩以回教爲面具時，嘗要求依彼之意見註解古蘭；彼輩於註解失之太過，將一切外表之功行移爲內部之機密，以遠於真主誥誠之範圍不近乎情理之臆義詮釋天經，故名之曰「巴退凝月」（內裏派，彼輩謂經文不應依表面解釋，乃另有內裏的意義，惟真主知之云）或「易司瑪二令月」（註二）彼輩猶有其他名目，見諸史書中。其主張係回教之災害，係淆亂信仰之禍水；其所演出之種種慘禍與事端，爲多數人所共喻，不具述。

（註一）如托靠真主，順受，堅忍，知感，懺悔，虔誠等內心之功作，乃真主所命；及此項事之反面，乃真主所禁者——譯者

（註二）此派謂爲教主當屬乍爾法里·鎖底格（配賢阿里之裔）之子易司瑪二勒——譯者

艾施阿里先生之事迹 前賢與其敵派（如分離派）對上述之此等外道（如內裏派）與其黨羽，雖一致加以攻擊；然前賢與敵派間之爭論迄未稍衰，彼此各有勝負。彼此主張派別雖不同，然仍相往來，仍相從遊切磋。至回教第四世紀之初葉艾布勒哈三·艾施阿里先生出，（艾氏生於回歷二七〇年，卒於三三〇年，爲穆聖大從徒艾布穆薩·艾施阿里之後嗣，嘗從分離派大師艾布爾令準巴玉遊，

後將其師艾氏駁倒——譯者）艾氏在前賢之立場與相反前賢者之偏激之中闢出一條折衷著名之道路，依論理之原則制定一切信條。前輩學者對艾君之行事頗多懷疑，多有詆毀其信仰者。「哈那白勒」（哈白勒之子艾哈默德（現存四大教派之一之創始者）之黨徒）且斷其叛教，定其當誅。厥後一班大儒如艾布白克爾·巴格拉尼，兩聖地之領袖朱外宜，愛斯法拉尼等皆贊助艾氏（此等人之贊助係在其逝世後，生前贊助之者爲其高足艾補滿蘇禮·馬土里定一等——譯者），目艾氏與從其主張者爲守穆聖言行與回教團體信仰之人（省稱正宗派）（註）無何，向來所有之兩大力量均被此等大儒之魄力所摧陷，所謂兩大力量即：即天經之表面而止者之力，與隨意見而行之過激者之力。約在二百年以後，此兩等人中僅存者，只有回教國邊徼之區之少數而已。

（註）此名稱所以流行，由於此等辯論家（大儒）門人衆多，且得各教王與大吏之尊崇故。考艾氏原屬分離派，後對正宗派與分離派爭論最要之問題，彼歸向正宗派之主張。最後彼完全歸於前賢之主張，且宣言隨從大教長哈白勒之子艾哈默德（見

艾氏所著依巴奈一書）

（附註）兩聖地之領袖名阿補賴麥禮克。卒於回曆四百七十八年——譯者

雖然，贊助艾氏主張諸人，彼等在確定艾氏主義所根據之萬有諸法則後，遂定回教信徒當篤信該項萬有法之諸前提與結論，與篤信由此法則所推出之信仰諸信條無以異，其意蓋以爲忽視證據

必致忽視所證明之事理焉。此種主張頗風行於世。厥後大師安作禮（名穆罕默德，爲兩聖地之領袖之高足，著作宏富，門人衆多，卒於五百零五年——譯者）與大師羅君（名穆罕默德，著作宏富有古蘭經巨註行於世，卒於六百零六年——譯者）及宗二氏之說者起而反對此主張，謂一證據或數證據有時或發見其不確，卽不發見不確，而吾人或可以強於固有諸證據之證據證明所究之事理焉。是故，不許自求證據實無理由矣。

哲學與哲學者當自守者 至於哲學之各派，其主義咸得自純然之思想。當時哲學家之鶻的，只在於求知識，與償理性求知慾所趨向之開發所不知，或窮究所得知之慾望而已。故彼輩可達於所欲達之目的。一般宗教家亦以宗教之勢力維護哲學家而解放其意志，使其得以羅致其理智之興趣，開發學術，以所發見蘊藏於宇宙萬有中之妙理機密，輔助社會組織之根基。此項機密乃眞主特許世人用理智與思想弋取之者也。其言曰：『彼（眞主）爲爾等造化大地所有』（古蘭第二章，二十九節）蓋泛言大地所有，未曾對其中之任何顯明者或隱微者予以限制也。且任何有理性之回教徒亦未嘗對哲學家之進行與深究加以牽掣，因古蘭經曾提高理智之地位，而付之以幸福之機，及分別眞僞利害之權也。眞正聖訓亦云：『爾等至諳爾人塵世之事』（註）白得爾之役穆聖嘗爲吾人留下採納實在經驗與正確意見之法矣。（故對哲學家之用理智探求真理也，誰復敢加以掣肘哉）

(註)此訓係聖徒艾奈司與聖太阿玉涉所傳。見穆斯霖氏真正聖訓集

(附註)白得爾之役，穆聖虛心承接其輩從之建策，故著者有如此之言也。

哲學與宗教相混之弊害 惟被輩哲學家大都有兩點不良之行爲：(一)爲矜炫其所得自希臘哲學家之學說，尤其於初得亞利士多德與柏拉圖之學說時，感覺非常之興趣，貿然盲從之。(二)爲習染當時一般人所有之癖性。此爲二者中之最不幸者。蓋彼輩曾參與當時討論宗教諸人中所有之辯爭，(註一)而以彼少數哲學者之學識，與深印於大眾心性中之教理相抵抗，故一般衛護宗教之人遂起而抨擊之。安作禮氏(見前)與其同道繼起，將哲學家著作中所有關於認主學以及其他普通事之論調，原子與附物(屬性)之說法，原質及物體配合之主張，與夫認主學家疑爲稍與宗教原則有關之其他學說盡行剔出，痛加抨擊。後世繼安氏等而起者，因受彼等之感化，對哲學家之抨擊愈益加甚，幾於越出中正之範圍，於是乎哲學家在一般人心中之地位，遂墮失無餘，普通人厭棄之，上流人亦不注意之，回教社會所期望於哲學家之功績遂歸於烏有也。

(註一)其大意即：諸哲學者倘不以其學術與宗教相混合，不自投入宗教爭論之漩渦，則必得自由研究，其學術必進步，工藝與文化亦必因之進步廣播，可斷言也。著者於授課時曾有是言，且主張哲學與一切治生之學不宜與宗教學相混合。

因抨駁哲學家之故，後人著作中(如白一作威與阿祖德等之著作)往往以哲學之各主張混

入認主學中，且集幾種不同之學問（如物理，天文，數學等）使成一科，而使其諸緒論與本文均近乎因襲，遠於理論，夫學術之不能進步即由於此。

認主學湮沒，回教人因統治者之愚昧以致思想混亂。其後一般欲得王位之徒，嘯起於不同之幾種人中，戰禍延長，一輩愚昧之人掌握回教之事，將所有發自回教泉源中理論之學之遺跡摧殘殆盡。一般從事理學（認主學）者又不得其法，彼等研讀前人之書，祇徒談論章句，辯爭文理，不知詳究問題，深探學實；而所研究之書爲數復寥寥，且選擇亦不精，殆由學力不足，方法不良所致也。

武斷合義與非義，正信與叛逆。嗣後在一輩愚昧領袖保護之下，思想紊亂散佈於回教徒之中；一班自視太高，以斯學不爲自己承認之地位自居之輩乘機而起；彼輩自作聰明，創說一類向非回教所擔任之事情，但亦有一輩知識缺乏者爲之贊助，一輩不知回教根源者爲之附和。彼輩於是乎反對思想，蔑視理智，強行斷人迷歧，斷人叛教；愈演愈厲，馴至蹈襲以往一部分民族之覆轍，妄稱宗教與學術如漢賊之不兩立，信口開河，妄言若者爲合義，若者爲非義，此爲叛逆，彼爲正信。實則回教乃在彼所懸揣之外，清高真主乃在彼所猜度所稱說者之上。（請參閱賽白克一氏之「得白哥台」一書中之艾施阿里傳）然則在胡行既久，混亂既多之後，民衆之信仰與其行爲所由出之心靈上，所遭遇者究若何？一言以蔽之曰：創巨害深而已也。

上之所述係認主學歷史之大概；○讀者閱此可知認主學是如何之建築於明經（古蘭）之基礎上，最後是如何之被一般離間分黨者之玩弄，至使之出乎其鴿的，逾諸其範圍焉。

吾人所當篤信者：伊斯蘭（回教）是信仰上認一之宗教，非是原則上分歧之教。宗理智是回教極強勁之輔佐，經訓（天經聖訓）乃回教最堅密之支柱，除此而外者無非魔類之迷惑或權者之嗜慾。古蘭經見證各人以其行為裁判各人於其邪正，如是而已。

○著者在此簡史中遺去述及在回教中間之幾世紀中「艾施阿里」派之勢力澎漲，而聖訓學派與追踪前賢者勢微之後，在回曆第八世紀中出一大復興者愛哈默德（名）太根應丁（號）布尼太易命月（別名）兼通各種經訓的與理論的學術，且善於推證，舉世無出其右者。愛氏曾以理論與經訓之兩種證據，援助前賢之主張，批評認主學各家之主義。埃及與印度已復刊印愛氏與其高足易布尼甘一米之各著作。從前二氏之書只限於內遮德一隅，今則普及乎東西，二氏之言論著作將來必為世界回教徒全體所依重，可預卜也。

認主學之目的及古蘭命人參想禁人盲從 認主學之目的，在於立行衆所公認之主制（主命）

此主制即（一）認識真主，認識當定與真主之一切德性，且定真主潔於一切不可以稱真主之事情。（二）誠信真主之諸欽差，必須按照古蘭所引導，依賴證據，不涉盲從，使此誠信達於真知灼見，堅信不拔之程度。蓋古蘭曾命吾人用理智思想當前所有之森羅萬象，以及其中可以想到之微妙，以求得到

篤信古蘭所指導之一切。且禁吾人盲從，緣古蘭曾爲吾人敘述古昔諸民族如何盲從祖宗之迷信，其行爲如何之可惡，以致其信仰被消滅，其種族被淘汰。夫天經之言確有至理，蓋真確之事與虛誕之事均有盲從，有益者與有害者均可盲從，是以盲從卽是迷誤，他物有此猶可原諒，人類有之洵不美也。

第二章 所知物之分類

所知物之理論的三種 認主學家分所知物爲三類：論其體而可有者，論其體而當有者，論其體而不可有者。（註一）彼等又爲二者下定義，曰：「論其體而不可有者」即論其本體之地位，其「無」（不存在）爲其本身使然者，「論其體而當有者」即論其本體之地位，其「有」（存在）爲其本體使然者。「論其體而可有者」即論其本體其無「有」「無」之可言，其有也只因令有者而有，其無也乃因其「有」之因消失而無，然亦有因他物之故而變爲當有者，或不可有者……稱不可有者爲所知物係假借之詞，因實在所知者必其於實際上有所實有，而爲知覺所及者，不可有者非此類矣。（詳見於下節）今以所知物稱之，所知云者謂人可判斷之，且理智可爲之虛構一形像，以便於敘述之也。

○此分類是理論的，其目的在於概括所知之物，蓋人之知識所能及者不外（一）或斷然實有而因其本體不可消滅者，此即「當有者」也。（二）或與前者適相反者，即「不可有者」也。（三）或介於二者之中，即其本體不必其有無，乃依諸因緣而可有可無者，即「可有者」也。事物論其本體爲可有者，或不可有者，或當有者之意，是該事物之所以成如此者，非除其本體而外之一因緣致其如此，質言之即人當屏去一切因緣而單想究其本體時，其本體祇成爲如此。可有，當有，不可有之意之如上所述，迥保

依理智之判斷，非依常例耳。蓋不可有者之例即「兩矛盾物之相集」，如一物同時爲有者爲不有者，（即不有之有者）然此乃理智斷定其無有（即論其本體其不確實，即其本體不能存在）之所知的——可知的，又「人行於水面」，「或翔於空中」非屬此類，此乃依常例而爲不可有者（理智則斷其可有）。當有者之例即「四之爲雙」，因人不能虛想四之非雙也。可有者其例顯著，凡人五官所知覺之萬有皆可者，詳見本書之正文。

第一節 不可有者之斷法（定律）

不可有者之定律 論其體而不可有者之斷法是有不及於之（即其不可變爲有者之意）因純論其本然之地位，「無」爲其本然之恆性，（註一）設「有」及於之，則爲論本然之地位，脫去本然之恆性也，結果必致顯然使其本然脫離本體（是惡乎可）故不可有者其終不可有，無論何時其絕非有焉者，且理智亦不能爲之想像一有之本然，（註二）此吾於前文已略示之矣，故不可有者在實際上在理想中皆非有者也。

（註一）「本然」二字原文爲「馬喜葉」，普通解釋「馬喜葉」即一物之所以爲一物賴之以成者；例如腦筋中所想像之普通的，凡健全之人皆具有的爲人之義——如人爲能言語有理智之動物，此即名之曰人之本然或本質也。凡物之恆性即純論其物之本身而不可須臾離乎其物之常性——如「能笑」之不可離人類是。

(註二)著者之意謂所言之不可有者之本然，乃評論的，或假設的事情，理智爲敘述之之故而虛構之，並非實有其物矣。本書正文適已言之。實則不可有者其在理想中無確定之本然，在實際上更無實質之可言；後者蓋實際上所有者只是實有之物，不可有者則無有矣。前者蓋理想中所有者，莫非實際上所有者之印像，故著者言「無論何時其絕非有焉者……」即言其乃假設之或理論之事情而已。

第二節 可有者之斷法

論其體而可有者(以下簡稱可有者)之斷法是(一)其有也必以因，其無(滅也)也必有由，蓋其「有」與「無」非因其本體而具有者，故二者對於其本體是均等的。苟二者之一無因而爲「可有者」所具，是兩均等者之此無使其偏重之因而自偏重於彼矣，其荒謬不待思索也。

可有者之斷法是其有乃新生的。(二)可有者，若其既有也則必爲新生者(有始的)，蓋已說明其有也必以因，如是則其有或先乎其因之有，或與其因同時並有，或後乎其因而有。第一說固荒謬，否則倒果爲因，需待者先乎其所需待者也，是破壞因果之例，需待之意也。(其有必以因卽是有需待矣。其證據見前)如是必至違反所假定者也。第二說亦荒謬，否則必致因與果存在之次第相等也，夫如是復斷二者之此爲果彼爲因，是無使偏重者而自偏重之，理智斷此爲不可，其理甚明，不待言矣。

前二說既不成立，則第三說定矣。即其有也後乎其因之有，則以因有之次序論，是其先無而後有也。夫先無而後有者，即新生者也。緣新生者，其有必為無所先也——然則凡可有者，皆是新生而有始者也。

可有者之有與存在所需待之因由。可有者，其「無」(消失)也，無須乎實有之因；緣「無」是除棄(否定)，除棄顯然無須乎創造(無須創造，故無須乎實因也)。是故可有者之「無」或以其所有之效力(或原動力)消失，或以為其存在之因者之消失故也。……至可有者之「有」(存在)則必需實有之因；緣「無」非「有」之本源，故所有者苟其生也，其生必須創造(其生須創造，故必須實有之因)。此理之至明者矣。

可有者，其初有固需求乎因，其存在亦然。蓋吾人已說明可有者之本體不需要於「有」，其有與無無所軒輊，使其有之一方偏重者，乃外界實有之因；此為可有者本然之恆性之一(恆性見前)與其本然不相離者。是故可有者未有論其本體其必需要乎「有」之情景，無論何時，其必須乎使其「有」重於「無」之因焉，其起始與存在無別耳。

依上之所述，所謂「因」(原文是「色白比」譯為原因，根本)者是指創造之本源，與「有」者而言；此即吾人以創造者，創造之原由，作為之原根，真實之作為者等字別義同之詞所指者也。此因

字有時亦以之稱條件，或稱佈置可有物，使之承創造於其創造者之預備者，指此義之因則可有者或始而需求之，存在則不需求之。或先需其有後需其無。（此句解見下段。）建築師之有屬於此類，因建築師爲屋有之條件，時或建師死去，其建築尙在。夫建師非授「有」於屋者也。惟其兩手之操作，其心思之活動，其匠心之獨運爲屋有於其特殊式樣之條件而已。

總之，在可有者之需待一物，與其取「有」於一物之中有間焉。蓋需待則或先需其有，後需其無，——如足步之第二步需待第一步，而第一步非授「有」與第二步者，不然則第一步當與第二步同有矣，乃第二步之有必在第一步消失以後。（足見第一步非授有與第二步者也。）至於取「有」則必需主有「有」者之先有，而後授「有」與取有者，且取有者之有係得自授與者之有，其有非賴授與者之有不成立，故取有者無論何時捨施有者不能自立也。

第三節 可有者斷然係有的

吾人見許多事物先無而後有，既有之後又復消滅，如植物與動物之個體然。然而此項所有物係不可有者耶？或當有者耶？或可有者耶？謂其係前者固不可，因不可有者「有」不及於之。（今此項所有物已經有矣，故其非不可有者也。）謂其係當有者尤不可，因當有者其有乃自其本體而有，不假外

求；以本體自有者無變無更，「無」不到於之，亦不先之（非先無後有）詳見後面當有者之斷法。）此等所有物則不然）然則此項所有物係可有者也；而可有者係斷然而有者也。

（譯者按著者所以辯明此事，殆緣有一種詭辯家，否認萬物之實體，謂萬物之本體係虛幻的；彼以為事物不外五官所得的，不思而知的，理論所定的三種。官覺往往錯誤，如斜視者視一為二，指鹿為馬，又患膽汁過甚者指甘者為苦物，故五官不足憑也。不思而知的亦有爭論與疑問，解答之必須深參細究，故不思而知者終非不思而知也。理論的迥自前二者所生，二者不定則此亦不定矣云。

第四節 可有者之有斷然需求當有者之有

所有之森羅萬有，顯然是可有的，毫無疑義（理見前）凡可有者必須一予之以有之原因（理見前）故所有之可有者都必需一令之有者（即創造者）……夫此令有者係諸可有者之自身耶？是不可，蓋以自造自則致凡物先其己身而有（焉有是理）係其中之一部分耶？此亦不可，蓋如是則其物苟非萬物之首則致其物為其己身與先其己身而有者之因；設其物為萬物之首則致單為其己身之因，此其荒謬不待言矣。是故諸可有者之原因當在諸可有者之外，非可有者之一實有者方是當有者，緣除可有者外只有不可有者，與當有者。不可有者實未有者也，故只一當有者存焉——然則所有

之「可有者」必有一當有之令有者令之有也。決然定矣。○

○此係以上諸前提之結論，其要旨是：不可有者為有者也。可有者實在已有者也，且無時不有之，其有也斷然證明「當有者」之有。蓋當有者即予可有者以有者也，緣可有者其本身不能自有耳。

復次，所有之可有者無論其有窮盡，或無窮盡皆憑「有」而立，是有也。其起源即「可有」之本體，與諸可有者之本質耶？是不可，因上述「可有者」之斷法中曾云：可有者之本然不需要「有」。然則其起源當係可有者本體以外者，其為當有者無疑矣。

（註）「有」即存在或指本體

第三章 當有者之斷法

一 當有者之定律：原有 長存 非組合

當有者之斷法有數點，茲略述之如次：

(一)當有者係原有的無始的，因設不如此則爲新生者也。(新生者其「有」必爲「無」所先)如爲新生者則其有亦爲「無」所先也，凡爲「無」所先者必需授之以「有」之一原因。(緣新生者其有與無相等，故其有也必須使其有重於其無之一因)否則被偏重者(有也)無因而自偏重焉，是乃荒謬也。……準是以觀，設當有者非原有的，則其有也必須除已而外之一令有者(吾人已云：當有者其「有」乃因其本體而有)若然則先定之爲當有者，非當有者也，是爲相矛盾且荒謬矣(故當有者係原有而無始者定也)。

(二)當有者「無」(消失)不及於之——不然，則將其本體所有者(原有)除去(否定)也。如是則致將當有者根本除去也，此其荒謬不待言矣。

(三)當有者非組合的——其理有二：(甲)設其爲組合的，則其體分中每一分之有，必先於其

整體之有；其體分之每一分斷然與其整體各別也，如是則其整體之有需求外物之有也。前已說明當有者其有乃因其本體而自有也。（由是可知當有者非組合的。）（乙）設其爲組合的，則爲之斷「有」必待先斷其諸體分之有，（吾人已言之：當有者乃純論其本體之地位，而因其本體而自有者也何需待之有。）且如是則斷「當有」祇歸諸當有者，不歸其諸體分之各分也。實無理由，乃「當有」歸諸其各體分較爲偏重（理見前）如是則其各體分爲當有者，彼當有者之本身則否。（此亦荒謬，故知當有者絕非組合的。）

斷當有者無組合，包涵理論家所謂理想的本體⊖或外界（實在）的本體；以是之故，理智不能以組合體揣摩當有者之本體，因理想之諸體分必須有實際上抽象之原本。假若理想之本體受組合，則該本體在實際上必受組合焉。否則所假定爲理想之本體者係虛構而不合乎事實之理想，絕非實體矣。

○著者所以云理想之本體不適用以解明其言耳。不然，則理論家所言之理想的本體，實無確定。著者在授課時已否定之。謂除可有的外界的實體外，祇有理智由外界的「有」上攝取之印象。著者在教論理學時又說明伯拉圖對理想的「有」之主張，及亞理士多德謂理想中之印象，係外界之此類實物之本然之說均不正確云。

當有者既非組合的，亦非可分的；即當有者無長寬厚而可分也。何則，如其可分則必致變其初「

有」(原體)而成數「有」；即所分成諸分子之「有」也。如是則可以消失或組合也。二者均荒謬，其理見前。

二 生活

論「有」之完全，有之諸德性以推定生活之當有。「有」(存在)之意義為理智所易解者，然人每先以發顯次以穩定固居表白之。(殆如植物之「有」則先發芽，次穩定，後根深蒂固也。)「有」之完全，有之得力與否，當視此意義之完全得力與否以為斷，此理昭昭然也。

「有」有等級，而「有」之諸等級中之各級必須求「有」的諸性質——依上言之意義而為該級之完美之「有」的諸性質。否則其「有」遂為他級之附庸，而非其自有耳。

吾人心理上所發顯之「有」之模樣(實例)不勝枚舉。「有」之諸等級中任何一級至完全之模樣，即其具有組織(條理)與確定，而毫無缺陷與紊亂者也。如其組織係必須恆久之存在，(無論是體的，或種類的)則該組織至證明具此模樣者其「有」之意義必完全也。

「有」之諸等級中若有一等級在吾人心理上顯為一切組織之起源，此即該等級為諸等級中之至完全，至高超，至得力者之明徵也。

夫當有者之有爲一切幻有（可有者之有）之起源，前已言之，且以斷然之證據證明之矣；則依上言之判斷，當有者之「有」是爲萬「有」之至得力者至高超者審也。如是則當有者之「有」必須要適合其至高等級之一切「有」的性質（德性）；凡由穩定，發顯等「有」之意義方面（穩定，發顯等爲「有」之意義上文已言之）理智認其爲「有」之完美，而可以之歸與「當有者」者皆當定與當有者「有」之一等級之爲組織與爲依無紊亂之道治理萬事之根源，是爲其「有」之完美，上文已言之矣，故此亦宜定與當有者然則當有之「有」亦必須要可以歸與彼之而爲此等級（當有者之有）所須之一切「有」的性質（德性）也明矣。

生活之意義 是以當有者亦當有生活之德性也。生活者須要知覺與意志之一種德性也。茲更將定生活與當有者之理分別論之：（其一）生活係屬於認爲「有」的完美之一類，（何則，生活與隨之而生之諸性質是爲組織之源泉，智慧哲理之基礎，凡爲組織之源泉……者卽爲「有」的完美，是以生活爲「有」的完美矣。且生活有諸等級，無論任何一級之生活，均係該等級之發顯與穩定之起源；是以生活爲有的完美矣。）且可以之稱當有者，凡可以稱當有者之完美，卽當定與之（其理見前，）是故當有者係生活者矣。雖然，其生活與諸可有者之生活有間焉。（其二）設不爲當有者確定生活之德性，則諸可有者之「有」（存在）反得比當有者之有至完全也，（蓋所謂「有」的完全（完美）卽知

覺與意志之本源也，知覺意志之本源即生活耳。夫吾人已說明當有者之「有」係萬有之至高尙至完全者耳（是故「當有者」必係生活者矣）（其二）當有者施與「有」與隨有而生之諸性質（如生活、知覺等）者也。設其本體失去生活，則焉能予生活與他物耶？是以當有者必係生活者，且爲一切生活之起源者也。

三 知識

學者爲知識下定義曰：「知識者一事物之在具有此德性（知識）者心中明瞭賴之以成者也。」（此係知識之字義，真主知識之意義見於後）

定眞宰之當有知識 知識之德性亦「當有者」所當有者，其理有（一）知識係屬於「有」（存在）的諸性質中被數爲「有」之完美者，且可以之稱當有者。凡如此之德性，即當定與當有者（理見前）是以當有者係有知識者矣。（二）人之直覺斷定知識爲諸可有物類中之完美，可有物類中有知識者，假使當有者非有知識，則諸可有者中反有比「當有者」爲完全之物，是爲荒謬，其理見前（以故知當有者必有知識矣）（三）且當有者予知識與可有界者也。豈有知識之本源反無知識之理（故知當有者必有知識也）○

◎ 著者於此又書知識係完美，失却完美之缺陷者絕不克施與完美。至於不算爲完美與缺點之性質——即諸本質之特性之類，如「熱」是——則非屬此類，故當有者雖無「熱」性亦能施予熱焉。

當有者之知識係其「有」之恆性，（恆性解見第二章）故其知之超越衆知，一如其「有」之超越萬有然，故人不復想像衆知中有比其知爲高超者，故一切可知者皆在其洞知中；不然則理智將想像一種更充周之知識焉，此係荒謬，蓋至充周之知惟至完全之「有」所具，（至完全之有即當有者之有也，以故知當有者之知，至超絕，至包括一切也。）

凡爲當有者之「有」之恆性者，即以其「有」之無求而無求，以其永存而永存焉。夫當有者之知亦其有之恆性之一，故其知亦不須求乎除其本體外之任何一物焉。故其「知」乃原有的，長有的，無須器具與思想之周折，觀感之作爲焉；是其知與諸可有者之知斷然不同矣。

凡所有之可有者皆與當有者知識中所顯露所洞鑒者相符合，否則其知非知識矣。

眞主當有知識之德性之又一證據 定知識與當有者之又一證據，即吾人於萬有（諸可有者）（組織中所眼見之精密奇巧，置各物於其所，予萬有以其存在上生活上所需之具。此種事實吾人在所見之物體，大者，小者，上界的，下界的中皆顯然見之；是故諸星間之關係，諸星中穩定之距離比例，規定諸星按照爲之保持眞主爲彼所定之法度之規則而運行，使諸星各遵一軌道——使一星出其軌

道，則其界之系統，或全世界之系統爲之紊亂之一軌道而行，以及天文學中所詳述之一切——凡此種種確足以證明創造之者之「知識」維持之者之哲巧矣！

造物眞主之智識妙用及二者之顯於萬物中 吾人可一參想吾人在植物動物之諸部分中所見之全予其機能，授之以維持其生存上所需之諸器官（如植物，其根有胃，吸受膏液，其葉有肺，吐納空氣——譯者）置各器官於其體中適當之地位，予其中之未有知覺者（如植物）以傾向吸收適合己性之養料之機能（如在一地中以一粒苦瓜子埋於一粒甜瓜子之旁，然後以同一之水灌溉之，二者在同一培養下生長蕃殖，而彼則吸取滋長其苦之原質，此則吸取滋長其甜之原質。）導其中之有知覺者，使利用所賦與彼之器官及各體，致其各能力中之每一能力於所爲預定該力之處。是故當有者即知胎兒在爲精液或爲凝血時之情況，且知其在其身體完全，成爲自立工作之生人時，需求四肢、眼、耳、口、鼻，以及其他內部之覺官，以使用之而維持其生存，拒禦一切災害，知其需求胃、肝、心、肺等，爲個體或種類生長長存至一定期限所不可缺之內臟機體者也。

當有者亦即知動物之如牝乳犬者之情形，知其長成後將生若干乳犬，故賦之以若干乳頭者也。類此之事不勝枚舉。植物學、動物學、博物學、解剖學、醫學等書中已詳言其中之大部分。惟一般研究此類學科者，彼輩雖殫精竭慮，苦思力索，發見若干祕密，然而仍在研究考求之始矣。

嗚呼！此種作爲——此種一般智哲者以領悟其祕密，窺見其至理微妙相誇耀之作爲，尙不足以證明其本原爲洞知萬物者，爲「予萬有以其形體，然後引導之」者乎！（此句出古蘭，例如予嬰兒以吮乳之具之能，然後引導之使吮乳是——譯者）豈單純而空泛之所謂「偶然」（或自然）竟能爲此種秩然組織之泉源，且爲設立萬物——其大者細者之存在所依據之種種法則者乎！不！否！乃創造一切之一切者係天地中最細微之物體不離乎其洞鑒深知之全聽全知者也。（此語出古蘭）

四 意志

意志者使知者之作爲專向於其可能的諸途徑（方式）之一之一性質也（解見後）意志亦當有者所當具。

前文既證明施與萬有之「有」（存在）者只是當有者，當有者係有知識者，所有（所生）之可有者必定符合當有者之預知，則當有者必定有意志者也明矣。蓋當有者祇本其知識而作爲，且各有者皆各有其特殊之量度，一定之性質，有限之時期與地位。此即專屬各可有者之一項特殊途徑也。可能之途徑方式尙多，而專以此項屬之，此斷然係合乎當有者之預知而然也。其意志之義只此而已。意志之另一定義即：意志者作爲者藉之可以施行其所欲，或停止之者也。此義不適用於當有者，

緣此乃屬可有界的意思，及可以改易的決心之一類；此種意思與決心係由知識不足所生，故其可以隨判斷之變更，與作爲者之猶豫而變更焉。

五 能力

能力者創造與毀銷賴之而有者也。能力亦當有者所當具。夫當有者既爲依其知識與意志之所決定而創造萬物者，則彼當然係有能力者。毫無疑義矣。蓋有智識有意志者之爲其所欲者，祇憑其對其作爲所有之權能而已；此種權能即能力之意義也。

六 自由（原文本係選擇之義茲姑以自由代之）

此三德（知識，意志，能力）既確定，則自由亦斷然隨之而定矣。蓋自由之意義不過依其「智識」之主張，「意志」之判斷，憑「能力」以布跡也。布跡即使所造之物形成也。故當有者係自由的作爲者，其作爲也，其治理其衆生（萬物）也，就中未有憑其純然之爲原因，真主爲萬物之原因故曰「爲原因」及其存在之需要，而無知覺無意志的出自其本體之一事。萬有利益中亦未有使其如責任上應當遵守，如不遵守之必受評責，故因規避評責而遵守之一事。清哉真主絕無如是之情矣。雖然，萬有之秩然組織，與萬有至

大諸利益所以爲彼（眞主）自行確定者，乃因此爲衆「有」中至完全至高尙之當有（眞主之有爲當然有，詳見前）之跡所致也。故萬有之完美乃隨造物主之完美而生。創造之精密，乃創造者品級卓絕之表徵。夫眞宰充周之知識，絕對之意志達於此絕頂組織完密之天地萬有，則天地萬有出焉，其亦將依此高絕之格式而出焉。『爾等詎疑我以遊戲造爾等，而爾等將來不見歸於我前耶？』（古蘭二章，一一五節。）上之所言即認主學家之言之意矣。其言曰：『眞宰之作爲不得以何目的表明其原因，（如不得問眞宰何以如此作，何以不如彼作，爲何不如此。爲何要如彼之類。——譯者）第其作爲乃潔於玩戲（虛妄）而皆涵有至理焉，不過其哲理有時隱而不彰，人不得而見知也。』○

○事物之義理爲人類所不覺察者久也。其後乃發顯焉，其例多，不及舉也。「自由」之德性可以攻破一班謂宇宙乃自然現象，如機械焉者之言也。

七 獨一

獨一之德性亦當有者所當有。當有者其本體，其德性，其實有，其作爲皆獨一也。

當有者之本體與德性及行爲皆獨一。本體獨一，吾人已於前文確定之。謂當有者之本體，事實上理想上皆非組合的。（非組合體則不可分，不可分斯獨一矣。）

德性獨一者，謂任何物之德性，不與當有者長定之諸德性相比也；何則，吾人已說明：德性乃隨「有」（存在）之等級而不同者，萬有中未有其「有」之等級與當有者之有爲比者，故隨「有」而不同之德性亦勿與之爲比者也。

所謂實有（存在）獨一，作爲獨一者，謂惟真宰之「有」爲當有，謂創造萬物惟真宰能之也。此亦確定者也；何則，假若當有者非一，則各當有者必各有其特點，彼此不同焉。否則非一之義不成立也。特點既各不同，則各箇體所有之德性亦不相同也。蓋性質（德性）之所以特別，乃顯然因性質所麗之個體特別也。是故因當有之各體不同，其智識意志亦各不同矣。蓋各當有體各有其知識意志與他體之知識意志不同，又各有其合乎己體與己之特點之知識與意志也。

此種差異是本體的，因當有者之知識與意志係恆附於其本體，與之一而二而一者，其附之也不假外緣，故二者無變更，前已言之矣。吾人亦曾云：當有者之作爲只依其知識意志之判斷而出，如是則每一當有者之作爲將依與他當有者根本相反之判斷而出焉。然則使當有者非一，則彼等之作爲將依其知識意志之相反而相反焉。此其相反乃絕對不能調和者（理見前）。且夫每一當有者，因其當有，與隨其「當有」而有之諸德性之所致，俱各有創造萬有之權能，故各皆有依其知識意志之判斷，治理萬物各個之機會；其兩權能相遇，又無令此施爲令彼停止之一物，於是其作爲將依其知識意志

之相反相違而相抗相爭焉；夫如是則天地萬有之組織亂矣，甚至其無組織之可言，甚至萬有中一無所有也。蓋每一可有者之有，必須創造依不同之諸知識意志達於之，如是則一物必將有數「有」焉。（有者存在也）是何可者——是故「假若天地間有除真宰而外之主宰則天地必毀壞。」○顯毀壞顯然未有可知真宰乃本體與德性獨一者，其「有」也，其諸作爲也均無與之爲比者也明矣。

○此節係古蘭經二二章，二二節原文上之所述即說明此節經是斷定的證據，非如彼不解此經旨者所言其爲非斷定的證據也。此認主獨一之理由，人類中有不明白之者，故妄稱創造善與光明者係一主宰，創造惡與黑暗者係另一主宰。又有謂有

數主宰者。此節（第七）前所言者係主宰獨一之哲學的研究，現時代中罕有人需求之，尤其是否定真主本體爲組合的一節，除非將耶教與印度教之一部分所云之一體三位說算爲此列，然又不明顯。著者於此處未言及「一切非受拜主惟有真主」句所證明之至大的認主獨一，即只拜獨一真主，不拜其他，蓋此乃認主學的哲理的研究，但彼於此後將一再論及之。

第四章 應當誠信的傳聞的諸德性

吾人於第三章所言應當篤信其爲當有者確有之諸德性，乃理智之證據所指導，而回教與從前所有認識真宰之教爲證實之佐助之而來，吾穆聖以及曩昔列聖所親口傳之者也。

真宰德性中有爲古蘭所提示，如吾人以適合當有者本分之義解釋之，則理智不斷其荒謬焉；吾人以遵從古蘭所言，立教者所表示之故，應當誠信真主實有此項德性焉。

言之德性 「言」之德性卽此項德性之一也。蓋宗教曾云：真宰嘗與其一部分聖使交言。古蘭亦云古蘭係真宰之言。然則聆於真主之言，其起源必爲真主德性之一，以真主之原有（無始）而爲原有者也。○

○真主爲人類造諸普徧之途徑，如五官與理性等，俾人以之營謀知識，各量其天資勤勞而有所獲。真主復特予一班爲所特選之人以一種降之於其心胸，注之於其命靈，而彼輩對之無有營謀之知識。是知識卽所知之事物，藉之以營謀或無營謀而顯露於人心之一種力量或性質也。此力量中復有另一能力，人類以之調用所知之事理，且以種種可以能表示於人而能使

人明白其事理之形式，形容其所知之事理，人類以此能力便能任意將所知傳與他人，夫此能力卽「言」之德性也。言之蘊於本體（或內心）者謂之本體（或內心）之言，此本體之言人每以言語發表之，曰「我於吾心中說如此如此，我之心靈語我以

如此如此，吾於心中措構如此之言。」又以行爲如口說或筆書等表示出來而傳之於所欲告之人而令其明白之者謂之口吐之言。「知識」二字係人類所用之詞。用之於真主之洞達萬物之知識，蓋假借也。用「言」字稱真主所以將所欲啓示之知識啓示其天使與列聖，或隔幔垂訓其所欲垂訓之者之真主的德性，曰「真主有一爲其德性之言」，此亦假借也。此係以「言」字稱真主所以啓示其天使與羣聖之德性。又真主所啓示於彼等者亦稱爲言。吾人固知真主本體之言絕不似人之言，如其知能不似人類之知能然；但文字中又無可以代替此所用於人言中之「言」字，而能表明真主之言之一字，故姑用此「言」字耳。本體之言即本體中固有的知識之印象，如知識係本體中所知物之印象然；因此之故，真主之言是無窮的，如其知識然。是故真主之言即其本體的，達於其所知者，且將其所欲示之知識示諸其所欲示之人之一德性，猶如其知識即其本體的，顯然瞭然洞達萬有之一德性然。故言亦爲「有」（存在）之純粹的完美；設造物主無此德性，則真主以其無始中失此之故而爲有缺陷也，則萬有中如人也者竟較造物主爲完美也。（清哉真主絕無有此！此層詳見論生活一節。）言語即人類與他動物區別之一特性。真主曾聲明「以色列」人之牛犢不能爲主宰曰：「若羣衆不見彼（牛犢）不答若羣之言，不爲若羣主持一福耶？」（古蘭二〇，八九）蓋真權之主宰，即主持以其言引導彼羣，以其全能禍福彼羣者也。

設若真主於天使或聖人心中造一種知識，可以知真主所欲啓示彼之事，而此知識非出自真主本體之言者，亦非爲其言之明鏡，則此知識不得名爲真主之言耳。例如人類本來不學而知之知識乃真主所造，不得名之爲真主之言，其學習所得之知識則更不待言。

真主之言默示於諸天使也，具有一種精神的（妙靈的）形式；天使以之默示聖人又以一形式，聖人傳之於人類又以另一種形式，即彼等所說之言也。形式雖殊，而真宰所欲顯示於彼等之知識之意義則一，其不以其形式之不同而變更焉，故不得謂其非來自真宰也。昔一詩人知除真主而外，一切咸虛幻者，（以其不能自有自存故，）塵世幸福皆更移者，彼先存此意於心中，既而作曰：「除主而外莫非虛幻，百般幸福靡不更換。」夫彼詩人先蓄此句於心中，既而吐出之，厥後一般人以舌代筆代代相傳之人皆公認此句為該詩人之言之作品；今人之諷之錄之，不足否定其為該詩人千百年前之言也。……此即古蘭為真主啓示其欽差穆罕默德之言，為出自真主本體之言者之好例也。啓示古蘭始於回曆紀元前十三年，人類誦之以舌，錄之以筆，刻印之於竹帛，代代相傳之，皆不害乎其為真主之言，而以真主之原有（無始）而原有焉。願前賢皆不斷古蘭為原有者，緣設教者未嘗明示之故；但彼等對定古蘭為受造者，為因啓示之下降之，誦讀之，三者新生之故，而新生者輩則反對甚力；彼等之反對此說，由於定古蘭受造者輩否認真宰大概的或分析的一切德性故，（譯者按言為真主德性之一，古蘭為真主之言，不信古蘭為原有的，即不信真主之言為原有的，不信其言為原有的，必亦不信其他德性為原有的也。）在否認真主諸德性者，則以為肯定其諸德性必致原有者多也，（譯者按：蓋謂若定真主有八大德性，則必皆為原有而無始者，何則，因非原有者不得附著於真主本然矣。夫原有者多，則妨害真主之獨一也云。）此乃若輩對真主德性，及其所頒降之言，捏造強斷而荒謬之哲學的理論；此其理論由於定真主超絕太過，卒至將定真主為理想的，否定的，失却「存在」之一切德性的虛體焉。正確之定真主超絕即真主乃具有「有」（存在）的一切美德之實有者，言語與交言亦屬於其美德，但其諸德性與其他之德性迥然不同耳。今世之人已得一種迅速秘密之法，

將已心中之言之意，無聲音而表示與數萬里外所欲示之之人，其法即所謂有線電報與無線電報是也。其所傳達者亦謂之言語，此即真主默示，及其言絕不似人類之言至顯明之例也。

吾人於本書此處，因遜著者之命，已將關於古蘭爲受造與否之爭辯問題之一頁刪去。著者於授課時曾說明其故，謂彼於此書中乃依前賢主張而立論；古蘭受造與否一問題乃後人新創，非前賢之主張耳。此事乃馬哈木德山格敦氏所提示，而著者採納其言。上面之附註，迺吾人用以說明確定前賢主張，擊消分離派邪說之事實者，皆爲健全之理智與直覺所承納焉者，敬謝真主。「視」之德性與「聽」之德性，亦依經訓而爲「當有者」所確有者。前者爲一切所視之物賴之以顯露者；後者爲一切所聽之物賴之以顯露者也。是故當有者乃全聽者，全視者矣。然吾人應誠信此等顯露絕不以器官，如吾人所知之耳眼眸子之屬也。⊙

⊙同樣真宰之知識亦不以腦，或心之感覺耳。

第五章 眞主德性之概論

吾茲以一聖訓爲吾所欲言者之發端，斯訓苟不正確，則眞主之天經，其大綱細節實有佐助其意義者在焉。聖訓卽穆聖曰：『爾等思想眞主之造化，勿思想其本然，庶不致受害焉。』○

○此聖訓其所傳來之詞句稍有不同，而其義則一焉。三四傳文集合則愈益得力，其意義之正確不待言也。

知萬物之底細頗不易。人之思想只能達於認識其知覺——無論官覺，或直覺，或悟覺——所能及之一部分物體之附性（附性或譯附物，如動，靜，黑，白，熱，冷之類，又如人之詫異，發笑，有意識之動作，醉，癡，睡等皆是），然後藉之以進於認識其起源，求得其種類之類目與狀態，因其所表現之附性，得知其若干原則規例而已。至於窮究任何實體之本質與底細（所以然）則非人力所能及。蓋窮究組合物○之底細，必需窮究其所組合之成分；窮究之結果只及於原質（單純之體質），原質之底細則無從窮究。人所能認識之者至多不過其附性與踪跡而已。

○例如窮究水之底細，卽認識其所化合之兩種單質，卽所謂養氣輕氣，故可說：水係自輕養二氣，依一定比例組合而成之透明流質。在窮究水之兩分子者，此似乎或近乎亦窮究此組合物之底細矣。然而窮究單質如輕氣者之底細則無法道也。

今試以極顯明之物如光者言之，一般研究之者雖爲之確立若干定則，詳見光學書中，然未有一

研究者能了解光之本質爲何，亦未能窮究發光之本義（究竟）彼對此二點所知者亦與一般具有雙目二眸者所知者無以異，其他事物亦如此例，可類推矣。

且夫造物真宰亦未嘗使人類有所需求乎窮究萬物中一物之底細矣。人類只需求認識物類之附性與特性（作用）而已。其理智健全者，其理智之興趣亦只在於證實各物之特性與各物之關係，與夫得到該種關係所根據之原理焉。是故從事窮究庶物之底細，迺耗時廢事，用心力於不當用之地耳。

人不知己身之底細 人類嘗從事於求知事物之最近乎己者即其靈魂（譯者按：靈魂之有吾教另有專書定之）是也。蓋人曾欲認識其靈魂之一部分附性，即靈魂是附物耶，抑是本質（譯者按：物之不能自立者爲附物，如顏面之紅色。能自立者爲本質）其先身體而有，或後之而有耶？其在身體之內，或在其外耶？此等事情，人之理智無從斷定其中之一而可無間言者；理智極力研究之結果，只認識靈魂是一有知覺意志之活物；此後凡理智所知關於靈魂之特質，皆歸諸該項理智不待思索而及之之附性（靈魂的）至於此項附性之底細，乃至靈魂具有其一部分性質之情形（方式）皆非理智所能及，且亦無從得知也。

此即人之智慧對於在「有」（存在）上與之相等或次之者之情形也。甚至人智對於自以爲

出於自己之行爲，如思想暨思想與活動，言語之關係，其情形亦復如此（皆不知其底細與究竟也。）然則人智對於真主至高無上之存在，其情形又當如何？當其致思冥想無窮盡之無始無終的「存在」時，其驚訝沮喪又將如何耶？

參想研究所造物（萬有），必致人於塵世種種利益，且使人進一步而認識此庶物爲其踪跡，爲其光輝所顯現之造物者，且可認識此造物者必有種種卓越特性焉，否則此等有秩序有組織，極精巧之成績不能由之而出也。對天地萬物觀感見解之不同，乃真理與虛謬之相角鬪；真理必以，各思想之互助，及思想之強者撲滅其弱者之故而卒制勝虛謬焉。

思想之企圖認識造物主之底細乃徒勞無益而且有害。至於思想造物主之本然（本體）自一方面言之，是欲窮究其底細，此非人類理智所能者，（一）因兩「有」（人爲可有幻有者，真主爲當有真有者）中之比較懸殊，截然不同耳。（二）因真主本體非組合的（見前）；自他方面言之，是企圖人力所不及之事，乃無益而有害者；夫無益者，以其致力於不能得者也。有害者，以其對不可限度者強加限度，結果必致誠信乖張誤入歧途也。

上言之此節聖訓，及吾人所加與之說明，既適應於真主之本體，復適應於本體及其諸德性焉。是故上述此聖訓之禁止與夫窮究底細之不可能，二者並及於諸德性焉。故吾人之知其德性也，只須知

其具有諸德性斯足矣。除此而外者，迺屬真主獨自知之者，非吾人理智所能及耳。因此之故，古蘭經及以前之各天經皆只教人仰觀俯察所造物，由之以進於認識造物主，及其諸完美之德性焉。至其具有諸德性之情形，則非吾人所宜研究者也。

大概應知的真主之德性 吾人所當誠信者，即知真主係不似萬有的，原有的，長存的，永活的，全知的，有意志的，全能的實有者；其「有」（存在）之當然，其德性之完全，其創造之作爲皆獨一無偶者。且知其爲言者，聽者，觀者，以及其他古蘭曾以之稱真主之德性。

至於真主之諸德性是否，在本體上附加者，其言是否爲別於其知識所包涵之各天經之意義之另一德性，其聽其視是否別於知所聽所視，以及其他爲理論家所聚訟，各黨派所紛爭之問題，則屬不可深究之事，以人之理智不能及於之也。且以天經聖訓之詞面，推證此等事件之一，是爲智慧之薄弱，而以宗教爲冒險；蓋文字之使用不限乎其本義，使其限於本義則文字之設不能適合乎衆有，與其實際實情耳。——上言之各問題乃哲學之各主張，其人之上焉者雖不至於因之而迷歧，然一般人絕不能對之得到使人滿意之解釋，可斷言矣。吾人所當從事者，即人之智慧所能及焉者也。願真主恕宥彼誠信真主，及其衆使所宣傳者之人，即已往之潛究深求者也。

第六章 眞主之行爲

眞主一切行爲出自自由選擇而非當然。眞主之一切行爲，乃出自其知識與意志者，前已言之矣。凡出自知識意志者，即出自自由選擇者也。出自自由擇者中之一事，絕非本來自由者（眞主）應當爲者，是故眞主行爲的諸德性——即創造，垂恩，予，奪，刑，賞，等皆屬於依特殊之可能而爲眞主確有者也。○是故凡有智慧之人，既承認眞主爲本知識意志作爲者，則其腦筋中絕不可復幻想眞主之行爲尙爲其本來當爲而不得不爲，猶如物質所具之恆性，或當有者（眞主）所具之諸德性（註二）而爲不得不具焉者也。蓋此其幻想乃自相矛盾，其荒謬不待言，吾人於前已略示之也。

○特殊之可能者，即肯定之與否定之俱非當然必要者也。質言之，即理論上爲之無礙，不爲亦無妨也。（註二）譯者按：眞主之德性大別爲二，曰本體的德性，曰行爲的德性。前者爲不得以其反面稱眞主者，如全能，全知，全勝，尊大之類，蓋不得以「無能」稱之矣。後者爲可以其反面稱之者如上言之創造，垂恩……又如喜愛，惱恨，等皆是。如云眞主喜歸信，不喜悖逆是也。

論眞主之行爲應照顧全人類之利益 尙有一等愚昧之言論，吾人亦得一研究之，此等言論一

輩人冥行瞎摸於其中，有如兄弟數人欲赴一目的地，中途走散，後相遘於黑夜中，彼此大聲呵問，互疑爲寇仇，將殺己矣，乃互相混戰，繼續決鬥，以致泰半傷亡於中途。迨東方發亮，彼此認清面目，下餘者始

竟如此豈不哀哉！

所謂愚昧之言論，即分離派所云：真主之行爲應當顧全人類之神益；真主對諸犯其法度者應實踐其警言而刑懲之；真主一切行爲應有其原因與目的，等荒謬言論也。另一輩人對此等言論主張復過激，致使閱其言論者疑彼輩以真主爲被責成者中之一員，其當勤奮以盡其所應盡之職務，勉力以爲其所應爲之事業。（大哉真主絕無有如彼所言者。）另一輩人對於否定真主行爲之必須表明原因也復趨於過激，致令閱其言論者疑彼輩只願真主爲無的放矢自相矛盾之反覆無常者，或不知其行爲所獲結果之昏瞶者。（大哉真主，清高哉！真宰，絕無有如彼曹所妄言者。）蓋真主乃至精明，至公義，至出言無欺者。其尊大，其清高，其宗教之純潔，豈有如彼輩所蠱測者哉？

雖然，回教全體皆一致誠信：真主一切行爲莫不有義理；過激者與不及者皆一致明言：真主之行爲最潔於兒戲（無益，無義），其言語皆潔於誑誕。此後彼等乃開始作字面之爭，辭義之辯，究不知其目的爲何？然則，吾人應恪遵彼等一致主張者，應將彼等所爭辯者歸於同一之事實而融和之。

真主行爲之義理的意義 各行爲之義理，即其所生之維持一種特殊的組織，或普遍的或抵禦一種特殊的或普遍的弊害之效果；此效果設自各方面揭示之於理智，則理智必領悟之，而斷其行爲爲非兒戲也。所謂義理之意義如此，凡謂義理尙有不屬於此之意義者，吾人得訴之於字義（字典）

與理智之判斷焉。——行爲所生之效果，如其非行爲者以其行爲所意欲者，則不得目之爲義理；否則彼於夢中轉動適斃一將螫乳嬰之蝟，或適阻一將墮深坑之孩之熟睡者，亦得目爲有義理者矣。甚至其動作生出少許特殊的或普遍的利益之蠢物，亦得目爲有義理者矣；其實不然。此理之至明者也。

『智者之行爲自潔於無義，』此爲一般智者所公認正確原則之一也。所謂智者即知憑己之意欲以出自己身之行爲之人也。所謂自潔於無義，即其行爲之出必因隨之而有之效果也。夫幻有可有之智者其行爲尙如是，則創造諸智慧而爲知識與義理完全之終極者，其行爲將如何？上之所言乃爲人所公認之事實，非可爭辯者也。

真主行爲中含有至理之證據 『奇造萬物，善爲萬物形體之真主之作爲，』○實滿佈種種之義理；就中有爲諸天大地，及二者中所有賴之以立，全宇宙之組織秩序賴之以維持者；有維持全宇宙使不致毀壞而漸滅者，有爲各物單獨之利益，尤其有生機之動物植物之利益賴以成立者。嗚呼，使無此等精奇微妙之義理，則吾人豈易推證真主之智識哉！

○此句本出古蘭經二七章，八八節，又三三章，七節。

然而此等吾人今以置各物於其所，予諸求者以其所需，而認識之之義理，其不免或爲真主所知

之。而以其行爲所意欲之者，或不然者，謂爲後者則不可，否則如義理非真主所知，是斷真主知識不足矣。如其非真主所欲，是斷真主昏瞽也。吾於前已證實：真主之知洞徹萬物，其行爲跡蹤之一絕不能出乎其意欲之外。是故真主固意欲作爲，且意欲隨作爲而來之義理者也。此即真主意欲隨作爲而來之義理之謂也，是故既知義理聯屬乎行爲，則謂真主只欲作爲不欲其義理斷乎不可矣。是故應當誠信真主之行爲莫不有義理，真主既欲其行爲亦必并欲其義理焉。謂真主之一行爲無義理，或真主不欲其一行爲之義理俱荒謬矣。

真主行爲中義理之當然 然則真主作爲中之義理之應當，乃隨其知識意志中之完美之應當而來，此爲相爭辯之各派人共同承認者。真主所警告所許約者確實之應當，亦隨其知識意志信實三者之完美而來，蓋真主乃諸言者中至信實者也。⊖凡天經聖訓中有使人誤疑違反此義者，即當歸之於其餘之經文與聖條，俾各明文皆吻合乎上文所述不易之論所指導者，且吻合適合真主之完美之至理之尊大者。關於此門（指真主之作爲當含有義理）所有明文所歸之根基，即真主云：『我未爲兒戲創造天地及其中所有，使我欲爲玩戲者我必自我一方爲之，我固非爲之者也。願我使真理勝於虛僞而擊破之，虛僞乃猝然去焉，汝曹因己所妄稱者應得惡報』——古蘭二二章，一六至一八節。

按所謂『我必自我一方爲之』意即玩戲必自毫無缺點絕對完美之我之本體一方出也。是何可哉？！

譯者按「願我使真理勝於虛偽……」謂我差諸聖使傳授認真主獨一及諸美德，使之勝於一切迷信與惡俗而消除之也。
 ①著者於此加註曰「或問曰然則真主之義理之目的亦於真主為應當也曰否，因真主為創造目的者，主掌目的者，使目的為目的者，蓋真主乃造物者不受任何一物之影響與感化，其所欲為之事絕不受誰之制裁干預，故無應當之可言也。」

復次，研究此項事理之人約分兩等：

一等之求知此項事理是因此為其理性所嗜而此中有其趣味之故。此等人對於各種意義則任意予以其名目，至此等名目在教法上得否以之稱謂真主則不計也。彼等名「義理」（指真主行為之義理）為目的，為意向，為最終鵠的，為顧全利益。彼等主張凡一種定名（稱謂）自己既認為確當時，則不應自束筆錄阻其發揮也。彼等有時不言「為真主當然」而言「於真主當然」，蓋不計字句上所生之誤會耳。（譯者按：如云「賜福為真主當然」意即賜福於人因真主之仁慈而當然也。如又曰「賜福於真主當然」則令人疑賜福為真主當盡之責也。實則絕無有為真主當為而不得不為之一事矣）

另一等人之求知此項事理也必注意此是自己所信奉之宗教，是誠信應受叩拜讚頌之造物大主宰之事情，對於斷真主之超遠（謂真主超然遠於人類之一切情狀與性質）應加謹慎，不能發出令人疑真主方面有所缺點之言。是以前一等人所言之字句，真主實與之無干，如彼言「於真主當然」

一句有令人疑真主負有責任，受其他之控制與影響也。又「顧全利益」句使人疑真主思想考慮也。思想考慮乃智識不足之表證。又「目的，意向，最終鵠的」等詞則使人疑作為者於作為時用心機思前慮後也。然大哉真主絕無有此類情事。嗚呼，謂前者之任意發揮或後者之審慎其辭為使回教徒分離相爭以至達於今日所有之惡現象之原因，得乎？否乎？

第七章 人類之行爲

人類之自由行爲 理性與五官健全之人既能察明自己是實有者，此無須乎導者之引導或教者之指教也，復能察明自己係知覺自身一切自由行爲者——其先以理性衡量其行爲之結果，復以意志測度之預定之，後乃量己能力使之出現。夫否認此兩事實直與否認己躬之實有無異，蓋皆與理性之直覺相反也。

上述之人既能察明己身之此兩事實，復能察明凡理性與五官健全之人皆具有此兩事焉。然彼雖察己察人如此，而其有時或欲博一友之喜而反摠其怒，欲謀一利之微而乃失却之；甚或欲趨諸安身之地而反墮於陷人之坑，於是若其前此見理不明，預料不周，則自責自怨，以前事之失爲後事之師，復自正確之道，以較精審之方策進行焉。若其失敗是由於有人與之相競，則必痛恨梗阻其所欲之人，以其知彼爲其失敗之階耳。乃竭全力與之爭。若其所遭之失敗非原自己之疎忽或他人之相爭，如遇颶風而沉其貨，或觸雷電而焚其畜，或懸望於一助人者而其人溘逝，或屬望於一顯達者而其職被革，則其將着眼於比前二者爲高之一事焉；其將由此趨向於宇宙間有一非己能力所能及之最高力量，在己籌謀措置之外尙有一非己權能所可及之權能焉。斯時若得正確之正據引導之，使知「宇宙萬

有一切所生之事，悉歸於一當有者，其依己之知識意旨之所斷而左右之，則彼且惕然順服，舉己向所遇之事歸之彼當有者也。其於將來之事亦且不忘其命運。故篤信之士既以證據與觀察證明創造萬有者之能力高於萬有之能力，復以直覺證明其於其一切自由行為——理性的或形體的——爲主持調用真主所賦予之諸覺官能力於所爲造之地者。一般學者嘗爲感謝真主之恩下定義曰：「感主恩者吾人用真主恩我者於其所爲造之地也。」

一切教律皆根基於此，此字指上文其於其一切自由行為爲主持一句一切責命皆依此而正確，凡否認此中之絲毫者即否認其自己信德（信仰）之立場也，其立場即其理性——真主以其所命所禁垂示之以擢拔之理性耳。

至於研究除此（指上文所言）而外之欲在證據所證明之真主知識意旨之包圍萬物，與夫直覺所證明之揀選者（人類）自作其所揀選之事中使相照合（或調和）則此乃屬於聖訓所禁之深求夫真主前定之祕奧，且爲從事於理智不可幾及者也。各教尤其耶回兩教中之過激分子嘗深究乎此，彼輩在久遠爭辯之後仍滯於其所起始之處。其所爲之結果不過使意見分歧派別滋多而已。彼輩中有斷人類完筦其一切行為而絕對自立者，是顯然自欺也，有明斷人類被迫者，（謂人類之行為歸於真主，人毫無作爲一如空中之鴻毛隨風轉動——譯者）有斷被迫而不肯居其名者。此摧毀教

律，抹煞責命，毀去爲信仰基礎之理性直覺之判斷也。（譯者按：蓋人無作爲則命令無所施，賞罰不能行也，理智證明人類於其自由行爲有揀選與營爲焉）

謂誠信人之營謀其行爲將致舉偶與真主而爲大逆也者，則非依天經聖訓解釋舉偶之義者也。蓋舉偶者誠信真主以外者（如甲）有在真主予彼（甲）之諸顯因（諸覺官與能力）以上之成跡（或能力）也。或信某一物有主持出乎萬物能力之事之權能也。此即尊重真主以外者而於人所不能之事求助之之輩之誠信也——如戰爭時求助於軍力以外者，求治病於除真主所引導之藥物以外者，求今世或來世之幸福於除真主爲吾人所定之法則公例以外者是也。

人類憑己之意志營謀一切，萬事萬物歸於真主之大能。上之所言即多神教徒與近似之者所有之舉偶真主也。回教來而掃除之，舉超乎人力與現世諸因緣之事悉歸之獨一真主，且確定爲幸福之基礎及人類作爲之樞機之兩大件事。（一）即人類憑其意欲與能力營謀爲其兩世幸福之梯階之事。（二）即真主之能力爲天地萬有之所歸。阻止人類遂其所欲即其能力之事跡之一；除真主外任何一物不能對於人謀所不及之事予人以襄助。

回教既確定此兩件事，復禁止人類在精密考慮其作爲後，復祈除真宰以外之一物佑助其成功；命令人類在竭盡智能，正確思想慎重將事後，一心仰助於獨一真主。理智與宗教皆不許任何一人越

出此正軌焉。

以上所述之原則吾教前賢已發見之，故彼等能建立爲各民族驚異羨慕之一切事業。後世大理論家兩聖地之領袖朱外宜（見第一章）嘗獨依此原則爲其立論之根據，而不顧一部分不了解之者之非難焉。

要而言之，信真主獨一必須負責者（成年明事之信民）誠信真主委其應用其諸官能而自營謀其信德（信念）及真主所責成之一切善功；且誠信真主之能力在己之能力之下，惟真主之能力有至高之權勢，可除去一切障礙或預備人所不能知，人所不能欲之一切使成之因緣，以完成人類之所欲。

至於進窺比上所言者爲深之事，則非信德之要件，不過理智欲探索祕密之一種嗜好，吾於前已言之矣。我相信一等人緣學問之精強，覺官修鍊之恒久故，能達於其信心藉以安定，迷離因以全消之一境，然而如是之人爲數極鮮，蓋此乃真主擲諸所特眷者心中之光，專屬於道高德富之愛僕者也。此外有一等自迷迷人之徒爲數不少，彼輩之言論對於今日回教民族之現狀洵有至惡之影響焉。○

○此輩即以因襲之行「蘇非」（道乘）而自稱真人之愚昧者。彼輩以被迫論及諸荒誕之言破壞庸衆之信仰。（被迫解見前）

復次，真主於宇宙中之至理妙用綦夥，其中之一即依吾人所目覩庶物之各種別類，此類之別於他類乃以其特性特點，其個體之區別亦然（各有個性特點別於他體）。施有者（「有」指身心生存等，施有者造物真主也）予各種類各個體以其「有」，各「有」既成則其特性特點亦隨之而就。夫人即其中之一種也。人有思想且依其思想計劃自由行為，是即人與他動物區分之特性特點之一，故人類所秉承之「有」與其此項特性特點相需相聯，結不解緣，使奪去此特性中之一，則人或變為天神，或成爲他動物也。然所言者是其爲人是故。施「有」與人也。其中絕無絲毫迫之於行為之義焉。且當有者（真主）之知識貫徹乎人類以其意欲所作爲者，且深知其某一行為出於某時；此行為善，將善賞之，彼行為惡，將懲罰之，無論何時人之作爲皆成於營謀與自揀；真主知識中絕無有奪去使人自揀其營謀之一物。真主知識中所預知者之必然實現，乃由於所知者是後來必有之事實，必有之事實則無變更。

就吾人世俗之知識亦得較切近之一例：如一素性執拗之人，彼確知其故意抗傲長官之命必遭其懲罰，然彼仍任意而行，觸犯刑罰。夫其預知與其預知之脗合乎事實，對於其自揀（自由）毫無阻止或強行之影響焉。由此觀之，則人類所爲事實之預先揭露於全知者（真主）洞鑒之中，在理論上不得謂爲強迫行為或阻止之也；不過措詞變更，字句分歧或使人之虛想混亂耳。

盲從之黑幕與習於字面之辯爭而不必眞知 余本欲對此再加解說，以冀一般理性慣於正確思考，本性未被字面之辯爭破壞者有所取益，然余所以不願多言者蓋有數因：（一）信念（信仰）之正確不需求之，（二）解說者雖竭力解說，而一般常人之理智仍不得事理之真相，（三）一般學者之腦筋均染有因襲盲從之時症。彼等先誠信事件，然後求其證據，所求之證據又必須適合其所誠信者始納之，倘證據相反彼所誠信者，彼必棄之若遺，或與之相抗，雖致完全否認理性亦在所不惜，故彼輩大都先誠信後求證據者，其先證後信者甚鮮。設其良心發現而自其心底大呼之曰：『傷哉！糊塗者，汝之所爲實違反眞主於其衆生之天道（公例），擅改眞主於其教道之法式矣！』則彼必適然而驚怵然而懼，未幾復歸於故態，且自解曰：『此吾人所習慣者，吾人惟守所知者而已。』無方無力惟賴清高尊大之眞主。

第八章 行爲之美醜

人之自由行爲不外乎吾人覺官所能及之事物；當感覺此項行爲或追憶其形像時，吾人心靈因之所生之情感與當一部分天然物接觸吾人五官，或其印像活現於吾人腦筋中時所生之情感完全相似；此理之無須證據者也。

吾人斷然自知吾人有一種識別物體美惡之能力。男子審察女子之美，或女子審察男子之美，觀點雖各有不同，然彼此對於花與植物之美則莫不同焉。若花之姿態能表示美善之義，且其顏色調勻鮮艷則人之意見益趨一致焉；對於肢體不全組織不完之形像之不美亦莫不同。吾人見美物則生快感，見不美之物則生不快之感，吾人對於所視物有此識別力，對於所聽，所觸，所嘗，所嗅之物亦有之；此凡人之有五官者所共識者也。

此非爲美惡下定義，謂何者爲美何者爲惡之處；但分別美惡爲人類之特性，且爲一部分動物之特性則毫無疑義。各種工業發達，文明進步至於今日所有之程度，雖興趣愛好各有不同，要皆以此分別力爲其基礎焉，是故凡物皆有美惡之分。

知覺五官所覺物與理智所覺物中之美醜 吾人對於五官所及之事有此識別力，乃顯明之事，

已如上述。至對於理性所及理解之事亦有之，且其顯明之程度或亦不亞於前者。理解之事之完美，如當然之有（真主之實有），妙靈，及人類之諸德性皆各有其爲認識之者之心性所知覺，注意之者之方寸因之光明之美。無形的疵缺之不美，雖人之直覺知覺其諸等級之一部分之不美，不如知覺五官所覺物之不美之深刻顯著，然而高尚之覺官絕不否認此種不美。試問誰能否認理性不足，志氣卑下，決斷力弱之不美？有此等精神上之疵瑕之人彼等往往竭力掩飾之，甚且反自詡其理性充足，志氣高尚，決斷力強者，可見此種缺點之不美爲不能否認者也。

醜物或因其功效之美而美焉。美物或以其結果之惡而惡焉。苦物爲人所惡而不美者也。貌寢性躁之國王人皆厭見而遠之，然苦物治疾之功效，貌寢性躁者對人民之公義，或對某種人之施恩，將使其人之心情對之改變，蓋功效之美克予具此功效者以其若干之美光，故人之直覺只覺其爲美者也。有害之甜物之不美，苛虐之貌美者之被人憎惡亦如是而論。

人之自由行爲之美醜與宇宙萬物之美醜相似。夫人之自由行爲爲宇宙事物之一種，其本體或其事跡入於吾人五官與理性之諸覺官之下，吾人之心靈受其中所接觸者感動，與其受所接觸之萬有印像感動無異，然則有理性者能不論斷人之自由行爲一如論斷宇宙萬有乎？蓋人之自由行爲爲宇宙萬有之一部分，故其美惡之論斷自當與其餘萬有之論斷相同，此理之至明者耳。

人之自由行為中有其本身令人喜愛，人由彼所得之情感與由諸天然物之美所得者無以異者，如軍隊有規律之動作，演戲者之翻轉動作，樂工依樂律所奏之樂聲等。又有其本身惡劣，人由彼所得之印像與由醜物所得者無異者，如心志薄弱者憂憤時之騷動，喪家婦女之號陶，驚慌者之呼喊等是。

知覺樂苦利害中之美醜 自由行為中有因其使人痛苦而為惡者，有因其招致愉快或抵禦痛苦而為美者。前者如鞭撻刀刺等使人痛楚之行為；後者如飢食渴飲以及種種招致快樂或抵禦痛楚之行為。此類行為中之美者即使人快樂者之義，惡者即使人痛楚者之義。

依上述二義，人類之識別行為之美者與惡者，與高等動物之識別差異甚少，惟人有直覺力，能限定美惡之等級而已。

自由行為中有論其所招之利而為美者，有論其所致之害而為惡者。依此義而有之識別美惡，若自其至完美之一方面論之，則此識別惟人有之，他動物只自其至卑下一方面或稍稍與人同焉。此識別是理性之特能，是真主予人以思想之哲理的機密。

快樂行為中有因其結局之不佳而為惡者，如飲食過量，酷好戲曲，放縱嗜欲等，因此乃妨害健康，斷喪理性，虛糜金錢，致人墮落之行為。此類樂事之所以為惡，以其樂期短暫，其所招致之痛苦為期甚

長，往往致人慘死而後已，且以享樂與受苦之比例相差太遠。

痛苦行爲中有人以爲美者，如胼手胝足，勤苦工作以謀衣食，且爲疾病老弱時豫備，克制情欲暫時忍痛，捨棄一部分快樂，俾體力智力得享受所預期安定完滿舒適之樂利；或認生活爲災害之起源，故預先勞苦以謀減輕生活之痛苦而享較優之生活。

人之智慧認爲美善之苦事 痛苦行爲中有爲人之理性認爲美善者，如人爲保自身或家族或宗族或民族等與己利害相關之人（依知覺之進步以爲先後）而與敵人奮鬥，冒險捨生在所不惜；蓋以爲捨去我之生活可使自心所知而不能限定其量之他人生活安全。又如爲發見己所不得知之宇宙真象祕密而冒險受苦，蓋以爲此種勞苦較諸竭盡智力後所獲之定於真理之趣味則不足掛齒耳。

可惡之快樂行爲甚多，如妄取他人辛苦得來之財物，傷害所嫉恨者之生命或財物，以洩己恨等事皆是；因此種行爲能使社會恐慌，影響所及以至爲惡者之自身亦不得安寧。至於踐約守信與爽約失信之結果則讀者自能推想得之矣。

理性之區別益者害者與善惡 以上所舉皆人之理性所認識，且區分其中之益者與害者之行爲。前者稱爲善行，後者稱爲惡行。此區分即鑒別美德與惡德之根源。各理論家曾依其理性程度之不同，各爲美德與惡德下詳略不同之定義；爲之下定義者，對之發抒較正確之意義者雖是少數智哲之

人，然而人類現世生活之幸福與不幸皆繫乎此二者；人類文化之整飭與敗壞，各民族之榮辱強弱亦胥繫之焉。

以上所舉皆屬於理性最易知之事理，宗教家與哲學家對之均無異議；是故人之自由行為論其本身或論其於個人或於大衆之影響，實有美惡之分。官覺或理性無待聖賢之傳示，能依上列諸意義識別其中之美者與惡者。此事之證據即吾人在幾種動物之一部分中所見者，與在未理解宗教意義之兒童作爲中所見者，以及所傳於吾人之人類歷史與所知之初民情傳是也。

吾人於此，可將某生物學者對蟻之情狀之觀察略一述之，其言曰：「羣蟻共營一室，（或即穴與埕）忽來一彷彿督工之大蟻，見羣蟻已架屋頂於高度不足之壁，乃命拆毀之，羣工如命拆毀，復增高四壁至適當之度，置屋頂於比前者較高之壁，所用料仍屬舊頂所拆下者。」此即識別益者與害者矣！凡妄言人之行為絕對無美惡是非可言者，其否定其自身之理性，且其自視已身拙於螻蟻者也。

智慧之知覺認識眞主及諸美德與惡德 吾於前曾言之：當有者（造物眞主）與其完美之諸德性，俱可以理性認識之；然則若有一推證者以其證據達於確定當有者與其諸德性之一部分，彼對此亦未得如何之啓示，然後彼由參想當有者及己身之各時期（由幼而壯而老而死——譯者）進而誠信人類理性之起源（即靈魂）將存在於人死之後，彼復由此錯誤或正確地進而誠信人之靈

魂死後之存在必招致其於死後之吉幸或不吉，既而彼云：靈魂之吉幸乃以認識眞主且以諸美德而獲，其所以陷於不吉乃以不知眞主與爲諸惡之故，根基於此彼又自信：行爲中有因使人得吉幸之故而益人於死後者，有因陷人於不吉而害人於死後者，則理智上或教法上有何阻碍阻止其人此後復憑其理性之判斷而言曰：「認識眞主乃當然事，一切美德與隨之而生之善功乃眞主所命，一切惡德與隨之而有之惡行乃眞主所禁，」彼復爲此制定種種法規，以勸其餘人類以誠信彼所誠信者，奉行彼所奉行之行爲耶！蓋未有與之對敵之教法耳。

至於謂一般常人亦有此本領，謂彼輩能憑其理性自知：認識眞知爲當然事，諸美德爲來生吉幸所關，諸惡德爲來生不吉所繫，則任何有理性者俱不能斷言之；蓋各民族之情狀皆證明斷言之者其見解不確耳。

設使人之一切需求，一切恐懼與象或獅之需求相同而爲有限的，其所有之思想只即所需求之限度而止，則人類必能翕然趨利避害，不致於彼此意見相反，其生活必幸福，彼此必不相侵犯，其餘之動物亦必免於人之傷害也；

但事實告訴吾人：人類之需求無限度，其生活不限於一氣候一地域一方式，人類所有之知覺的能力，無論何時何地俱足以供人應用之以獲得其所需，滿足其所欲；因人之等類，民族，個體不同，而此

項知覺能力在其各時期中之發顯亦大不同，其事跡亦大大不同——假使未有此項特點，則人類除臚圓趾方身端甲扁外與他動物實無擇焉。（甲指甲也）

☆ ☆ ☆

人之記憶、想像、思想之能力 真主予人類以三種非他動物所能及之能力：記憶力、想像力、思考力——記憶力能提起為應付現時所掩蔽之過去諸印像，而使為現時相似或相反之事物所警覺的可愛或可憎之事物之印像復現於腦筋；蓋吾人往往能因相似或相反之新事物記起舊事物（如新愁激起舊恨，今樂引起昔苦是——譯者。）——想像力能使所記憶之事物及其諸環境，顯像重於演腦筋，彷彿活現於目前，且為之生出一種將來的快樂或不快之形式，與過去所得者相似，因而示意心靈以求其快樂者或避其不快者，心靈乃利用思考使籌所以達其目的者。

人之吉幸基於此三能力，其禍患亦導源於此。

此三能力端正與否對於行為之影響 人類中有記憶端正，想像鎮定，思考正確者，譬如彼思想用財於無益之地，以致不能自存之耗費者之情景，因憶起自己從前之貧困，旋想像金錢與其利益，及人享用金錢之快樂，其快樂或因滿足自己之需求，或因周濟貧乏以解除因見他人危難而生於己心之不忍，旋又想像以正道取財之各方式，至此則運用其思以考求所以用該項方式，藉真主賜彼自身

之諸能力，及爲彼所控制之四周的天然力而從事於正當之事業。

人類中又有此三能力均越出正軌者，如彼見他人手中之錢，遂憶從前彼以如是之錢所得之快樂，想像又爲之擴大未來同樣之快樂，且常常爲之擴大其理想中之快樂與享用，以至幻想之影掩蔽其思想之路；經營之善道亦見遮，彼於是只欲恃其體力或詭謀奪取他人之財，以用諸其所想像之途，因而枉廢真主所賦與之諸能力，擾亂真主施於人世之安寧，開侵害之惡例，影響所及，效尤者衆。不惟使社會不易安寧，卽己身亦難生存焉。

略一推究人類行爲，便知其大概不外如吾於前兩例所言者。——是故記憶力之強弱，想像之邪正，思考之偏全，於辨別各箇行爲之益者與害者有極大之影響；性情，氣候，箇人之環境，卽家庭，宗族，友朋等，於想像，思考，甚至於記憶上均有大關係焉。

人皆公認一部分行爲美善一部分不美善。人皆公認行爲中有益者與害者。易言之卽有美者與惡者人之智。哲而思想正確者，性情均平者中有能確切認識美惡者。人亦皆公認行爲之美者卽其利益至久者，不論其現時苦人也，惡者卽貽害於箇人之整理或箇人及他人之整理者，而不計現樂之大焉。但彼等於觀察每一個行爲則因各人性情，態度，產地，環境等之不同而見解亦不同，因此之故，彼等於各方面偏向於惡，復各以爲只求益者而避害者，是以人類單純之理性，不能令人達於其現世

幸運生活之所在；惟少數不爲世俗所認識之人或能達於之，彼輩雖有偉大事功足以表見其爲人，然而如是之人不過極少數而已，吾於前已略指示之也。

人類智慧對於認識眞主與來世生活之不同。人類理性對於認識造物眞主，認識今世生活以後之生活均不一致。彼等雖一致承服一比己力至高之能力（指眞主之能力——譯者），雖大多數覺得今世之後尙有一來世，然而偶像信仰已擾壞彼等之理性，使其踰出吉幸之正途。是故人類各個人之理性皆不能認識對於眞主所當認識者。覺悟對於來世所當覺悟者，亦不能爲各種行爲釐定其來世之報賞。惟少數蒙眞主特予以完全之理性，光明之慧心者，雖未得聖使之引導或亦能之。設此等人得聖使之引導必首先信從之。此等人大抵非自實際上應當由之以觀看眞主尊大之一方面，用其思想以達於認識眞主。

復次，來世生活情景中有非人之理性所能單獨認識者，即一切快樂與痛苦之詳細，及眞主審核善惡行爲之法道是也。

行爲中有人不能知其裨益——今世的，與今世以後的——所在者，○如回教拜功之拜數（如晨禮二拜，昏禮三拜，晌晡宵三禮各四拜——譯者）與朝天房之一部分儀式。又如摩西教（猶太教）之一部分典禮，耶穌教之各種祈禱與克慾，○——凡此皆屬人之理性不能獨自認識其裨益之所在。

者，惟真主知其中有人之吉幸焉。③

③即除其爲敬事之功外，人不知其本身裨益之所在，然其爲敬事之功之裨益則顯明，即專爲遵真主之命而爲之，不顧其特殊之裨益也。此項敬事之功畢者稱之爲義理不顯者。與此相對者即其義理大概與分晰而顯明者，如小淨，大淨，身潔，衣潔等（此爲吾教禮拜誦經等功之條例——譯者）緣此等事之裨益——即衛生，身心舒適，生活爽快，乃顯然者。

禮拜，把齋，天課等功之裨益義理亦殊顯明；著者於本書論回教一章中亦略言之。此處其言：「今世的與今世以後的」一語殊爲奇異。

④我以爲摩西教一部分典禮之義，即摹仿猶太人在埃及與巴力斯坦，因見多神教徒之祀典而編製者，且使一般人藉此傾向敬事真主，祇趨向之，不再歸於如彼等在荒野中所爲之膜拜如埃及人所拜之牛犢者。至傳自耶穌之過度克欲，其義理即在矯正當時猶太人與羅馬人之過於崇拜金錢與放縱肉體，而爲耶穌所預報之「巴爾格里得」（保惠師）穆罕默德所攜來之中正永久之伊斯蘭教之引線。（預報見約翰福音一四·二六）

⑤安作禮氏（見前）曾爲吾人臆知敬事之功大概之裨益，不能一一知其內容各部之裨益，而內容各部之裨益當付之真主之知識喻曰「敬事之功彷彿藥品，病人以經驗或信任醫者之故知其能治疾，但彼不知藥品配自或少或多之諸分子之裨益，而以此委之醫生之知而已。

人之理性必需聖人之引導以認識真主及來世 因此種種之故，人之理性於領導諸覺力體力

於兩世生活之至善者也，必須一扶助者焉，求助之以制定諸行爲之律例，且指定誠信真主諸德性之道，及認識所當認識之來世諸情形之道，約言之即求助之以認識今生來生吉幸之一切梯階焉。此扶助者之能感化人統率人也，必須其屬於人類（非係天神或其他——譯者）俾人能領悟其所言，亦必須以超乎常例上與萬有法上人所知者之別事於大眾，以是證明其爲代真主——知人類真正之一切裨益，知自己完美之諸德性，及其中爲人所當知者，知來世生活與彼於來世所設備者之真主——發言者，於是領悟其所言，堅信其代全知真主發言，遂輔助人之理性，收斂其散漫之思想行爲，或知覺其難知之事焉。

聖使之職限定認真主上所當行者 所謂扶助者即聖使也。聖使之職即限定對於當有者（真主）一方面所當注意之德性，及其中爲全人類所需求者（所當知者——譯者）且指示上等人以其於認主（認識真主）之諸進程上所能超乎他人者，但彼只決定爲衆人所當認識者，是以列聖之責只責成人類誠信真主之實有與獨一，誠信依吾人於第三章所解說之方式所定之一切德性（真主的）且指示推證此項事實之方法。故當依此特殊方法認識真主也，此認識之美善也，不許不知或否認宗教。○對於認主上所決定者之少許也及此，不知或否認之不美也，凡此皆屬非由宗教之途而不能真切認識至於心安理得者。設人之理性獨自從事於此，則彼不能依所徵求之方法至於定信心。

安滿意之地也。若更進而言曰：依宗教所表示之道之認識（指認真主與其諸性等，下同——譯者）得受宗教上所規定之回賞，反之者應受所規之刑罰，則認識當有者之法道純爲宗教的也。顧其法道純爲宗教的絕不抵觸依此情形認主之本身爲美行耳；蓋宗教僅爲表明事實而來，非創造美善者，此理有古蘭明文證明之。

◎宗教指真主的一種制度，間亦指設宗教者即真主與其欽差（穆聖）此處似要第二義，讀者可注意而活用之——譯者

茲舉多例中之一例以證明之：真主借郁速福（約瑟）之口言曰：『分散之諸主宰至善耶！仰獨一全勝之真主至善？』（古蘭一二：三九）斯言顯示諸主宰之分散，足使人類趨向所認爲超乎己能之一至大權能（真主的）之心分，使每一派人爲護其心所悅之教派結黨伐異；人類感情秩序之破壞即伏於此，此理之至明者也。至於人類共信一主宰，則使大衆心志一致趨向一權能，一致服從其法律，人類之友愛團結遂寓於此。此即人類吉幸之始基，余以爲人類將來早遲必歸於此。◎是故宗教（回教）既爲責成此信仰（誠信）而來，亦爲指示其美善之理由而來焉。

◎著者相信各民族自博物、心理、社會等科學之途進步，將使彼等歸於認真主獨一及其他爲古蘭經所定之宗教諸原則（即信主一切天仙（天使）、一切天經、一切聖使、及後世復生等——譯者）『我將使彼見吾諸顯迹於諸方，及彼等之自身，俾彼

明瞭此爲真實者（此指古蘭、或穆聖、或認主止一、或真主——譯者）真主鑒察萬物尙不令汝足耶！嗚呼彼等對於歸見其真主

也實居於懷疑中，委實真主乃包圍萬有者」——古蘭四一章：五三——五四（譯者按：「歸見」言以復生受賞罰而見真主也。「包圍」言真主之知能貫澈萬物，微顯巨細不出其知，不踰其能也。）

聖使之職規定令人達於兩世幸福之諸善功 聖使之職亦限定爲人類兩世吉幸所繫之各種行爲，代真主督責人類使遵守其所定之法度，且多爲人說明真主所命或所禁事之美或惡之諸理由。故所命事或所勸勉事中之一事之當行，及所禁事中之一事之爲禁或可憎而恰如教律所規定之方式，且定某行爲將得某種回賞，某行爲將受某種刑罰，凡此皆屬理性不能獨自知之者；知此之法道乃宗教的；其法道爲宗教的仍不牴觸所命事本身之爲美行，美行云者即論其於生活之景況上，或身體健康上，或維護生命或財產或名譽上或增加人心之趨向真主上之效用，而爲招致今世或來世之裨益之事也。關於此層教律中論之詳矣。行爲中，間有人不知其美者，所禁事中亦有人不知其惡之理由者；此種事其美只是真主之命令，其惡只是真主之禁止而已（真主至知）

第九章 普遍之使命

所謂普遍之使命，即差諸聖使以代真主傳達一種信條與法律也。真主造化人類，畀之以其所不得有者；宛如其依萬物存在之等級，畀人以外之萬物以所以完成其需求保護其存在之具然，故真主必差諸聖使以訓導斯人也。

誠信列聖及其經典 此問題可自兩方面論之，（第一）即誠信差列聖爲信德（信念、信仰）諸始基之一之一方面，○此爲兩者中比較容易者；故凡男女信民俱應（一）誠信真主自人類中差諸聖使，以喜報善人以其回賞，警告惡人以其刑罰。羣聖乃起而對其民族宣傳真主所命宣傳之事；即斷真主本然超遠（遠於人類之一切情狀與性質），說明真主控制其僕輩（衆生）之權能，分晰真主所責命彼等之一切善行善性，所禁止彼等之一切惡行惡性之法律，（二）誠信：應當信羣聖於代主宣傳上述之事時誠實無欺，應當步武羣聖於其行爲，遵循彼等所命，遠離其所禁，（三）誠信羣聖中有真主授以天經者，此項天經中包含真主所欲彼等代主傳達之消息，及一切律例——真主預知遵守之於其僕衆有大益之律例；誠信此項降與羣聖之天經是真正者（四）誠信羣聖得真主恩眷，以一切理性人力所不及知之事輔助之；此超乎凡人所知之事即證明聖使所稱者誠實之奇跡也。故當聖使爭

稱爲聖而以奇蹟證明之時，卽當誠信其爲聖使。

○另一方面卽人類必需差聖使也。見第十章

應當誠信之列聖之諸德奇跡 既應誠信上述之事，則亦應誠信羣聖天性高尚，理性健全，出言無虛，於傳真主所命傳之事也。誠實忠勤，潔於一切有玷人名譽之事，其身體健全，絕無不美觀或令健全之人相遠之疾病與疵點；且應誠信彼等遠於一切與上述此項好性情稍稍相反之性行，彼等之精靈常見助於真主之尊嚴。獲有非凡人靈魂所能勝之一種精神特能……除此而外則彼等同屬人類，凡人所不可免之事彼皆有焉；故彼等有食飲睡眠，於無關傳達教法之事有錯誤遺忘，有疾病，殘虐者之手亦能及之，迫害亦達於之，間亦被人慘殺。

列聖之奇跡非屬理性認爲荒謬（不可能）之一類，蓋相反大造上所知之天然律，乃屬證明其荒謬之證據未成立之事，且此相反乃常遇之事，如吾人曾見病人多日不食而不死，使其健康時如此多日不食則必死；況彼有增加衰弱補助飢餓以促其死之病乎？

或曰病人不食而不死其必循另一天然律耳，胡得以此爲例。應之曰設置律則者惟創造萬有者也。造萬有者之特設諸專屬反常事之律則，於彼非屬不可能之事。要而言之，吾人雖不知此種特律，但吾人觀其實跡於彼蒙真主特恩者之手焉。且吾人既信造物真主是自由全能者，吾人自易知真主既

預知將來如何造某物某事，則不難依其預知中所有之任何形式任何因緣而造化其事物也。

奇跡之證明爲聖須以徵求人抵制爲條件 奇蹟必須相連乎爭稱爲聖時之求人抵制（攔來同樣之奇跡也）奇跡之顯乃爲確定奇跡顯諸其手者爲聖使之證據，因聖使在爭稱己爲代眞主傳教者時，往往依賴於奇蹟；故當彼爭稱時，眞主忽顯奇跡遂爲眞主輔助之以實其爭稱也。眞主絕不輔助誑語者，因輔助之即證其實言也，證誑語者實言亦誑語也，清高眞主豈有是哉。是故當凡人所不能之奇跡顯出，其顯又相連爭稱爲聖時，人遂確知眞主之顯出之祇爲證實奇蹟顯諸其手者之爲聖也。第此確知間亦爲頑固者之否認相連焉。

邪術不爲反常事且與聖人之奇跡不相近 至邪術（魔術）與類似之者，人若承認其發顯處超乎物體與有體物之作用與踪跡，然此究非人力所不能致者，故其與羣聖之奇蹟毫不相近（奇跡非人力所能也。）○

○一部分神學者以爲邪術爲反常事，是不然；邪術乃一種可以授受之藝術，見古蘭明文及埃及古代史等。吾人於注古蘭第一冊之末哈路台，馬路台往事時曾詳言邪術之真相矣。

至於羣聖當具上述諸德性之理，當分別言之：蓋若彼等天資下於當代人，天之資，或其精神（命靈）次於其他諸人之精神，或其理智稍弱，則彼絕不應膺此高於一切特任之眞主之特任——即以

默示專屬彼等，而為彼揭示其知識之諸機密之特任也。若彼等身體不潔於一切令人相遠之缺點或疾病，則相見時令人心志必為不肖者否認其為聖使之憑藉焉。倘彼等誑言或欺詐，或品行不端，則人必難信仰之，且直為迷惑人者非善導人者也。於是乎真主差彼等之義理亦無存矣。苟其對於真主所命傳之信條與教法有錯誤或遺忘，其影響亦如此。

列聖對於無關教律之塵事之錯誤 至列聖對於非代表真主亦非與教律有關之事可否有誤則少數學者曰可有，大眾曰不可。或曰相傳穆聖禁止為棗樹下種，（即以陽性棗樹之莖置於陰性者——譯者）○其後因見其功效著於果實乃又許之，此非錯誤歟？曰否！至聖所以為此，意在使大眾知彼輩所採之營謀手段工業方法，乃付諸彼等之學識與經驗，苟非違反教律與道德則在所不禁。或曰真主於古蘭上明述阿丹聖人（人類始祖）之故事，謂其違主命而食所禁之樹，此非錯誤歟？曰此禁食及因食而加之懲罰其機密隱藏，吾人不得而知，吾人所知之義理即此為以人類治理大地之原因而已。彷彿禁食與食係暗示阿丹之兩個時期，或人類生存之兩階段，惟真主至知。○欲立理論的證據，或得決定大眾所主張者之宗教的證據乃屬不易。

○此訓訓見穆士羅氏真正聖訓集。此訓之多數傳文明佐少數斷可有者之言。今舉其三（1）德勒哈之子穆撒傳自乃父云：至聖曰：「若此法有益於彼等則令彼為之，余前者只付度，汝儻勿以付度實我，雖然，若余代表真主示汝等以一事，汝等當悟避，因余

絕不僞託於真主」(2)黑低直之子拉斐爾傳云：至聖曰：「余乃一人，若余以爾等之一宗教事命爾等，爾等當奉行之。若余憑己意命爾等一事則余只爲一人」(余與他人同耳)。(3)聖太爾玉涉傳云：聖曰：「爾等至知爾人之塵務」

◎著者對此問題有一種獨到之解釋，載在光塔古蘭經註第一冊之阿丹傳中，讀者可參閱之。○或云阿丹居樂園時尙未爲聖使，亦無民族與居，故不虞他人效尤之。求赦之聖訓中確表示努哈(挪亞)係真主差於世人之第一聖使。古蘭中有數節，其表面亦含此義。茲不便縷述。此處之主旨只在說明阿丹之往事與大衆用以證明列聖「見護」(蒙真主護於誤謬與罪過也——譯者)之理論的證據並無抵觸。大衆斷列聖之「見護」只在爲聖以後，非於其前。所會同之見護係代主傳達時之見護或見護於相反爲聖使之事及背逆真主。賽爾德氏曰：「吾黨之誠信即列聖受命後無論如何絕無大罪，亦無故爲之小罪，誤爲之小罪則可有，俱彼等不常爲之，稍提醒之，立即悔悟」賽氏又答阿丹之違命，謂此乃受命以前事。樂園中向無人民，其違犯主命乃因日久遺忘，因古蘭有「彼忘却……」句。

第十章 人類之需求聖使

前章已自第一方面——即信民對諸欽聖所當誠信者之一方面略言關於差聖之要點矣。本章託庇真主專釋人類之需求列聖。此係解悟紛爭之處，衆趾蹶躓之所，思想臆度難遑之場。吾人姑不論前人所言與後人所主張者，但就斯小冊之篇幅略示所誠信（所信仰）且由至近之道論及之，至反對者所偏向，或相合者所確定均所不顧，惟於必要時一暗示之而已。

解釋需求列聖之道之第一：

（其一）前已略示之矣，即着眼於誠信：人之靈魂死後長存，其在今世生活以後尙有一後世生活，於其中享受恩澤，或不幸而遭受苦刑；其永久生活中之吉幸與不吉，乃繫乎其人於今世不久生活中之行爲，其行爲或心靈的，如信仰，祈響，意欲等，或身體的，如宗教之敬事功行，與彼此之待遇交往。

人類大多數僉同於人之靈魂長存於人死以後 人類——無論認主獨一者，與拜偶像者，宗教

家與哲學家，除却少數不足稱論者外，皆一致公認：人之靈魂在分離軀殼後，尙有一種其賴以生活之長存；靈魂絕不死滅；所判定之死（生死乃真主所前定，故云——譯者）僅一種隱藏而已。惟於解說此長存，及靈魂在此長存中之情形，各人意見不同，其推證此長存之方法亦各不同；有斷永遠輪迴（

投生)於人或動物身體中者;有謂靈魂達於完美至高品時,輪迴遂終止者;有謂靈魂脫體後,歸諸其遠於物質之清妙故態,而保持其樂所在或其不幸所存者;有謂其附著天空微妙不可見之氣體者;對於來世吉幸與不吉之究竟,來世生活之受用,及使人得享水福或令人得遠長刑之方式,各種主張不同,又古今各民族對此,其主義之相反,乃屬其原因理由幾不可勝言者也。

人類受眞主感悟感知未來永久之生活 此散布於人類——其智者,愚者,野蠻者,文明者,居野者,住城者,古代者,今世者——之普遍的知覺現在生活後尙有一種生活,實不能謂爲理性之迷誤,或幻想之誘惑也。此確屬眞主特予人類諸感悟(默諭)中之一耳。眞主既感悟人使其知其理性與思想爲其在現世生活中生存之基礎,(願有少數人謂理性與思想不足以引導行爲,或謂理性不能堅持信仰,思想不克達於所不知,且謂世界萬有之存在乃想像之虛構,謂自己爲懷疑者,且於其爲懷疑者也復懷疑焉;然此輩之偏見邪說,實無害於使其他大衆知覺理性與思想爲生活之基礎,爲生存至於有限之死期之樞機的普遍感悟之正確耳)復感悟人之理性與心靈,使知此短少之壽歲絕非人類在生存上所有者之終極,乃人脫去此軀殼,如脫身上之衣然,而後在另一人縱不知其究竟之境界中永遠生活焉。

人類能領受無窮之知識者以眞主爲無窮之生活造化之也 此卽其顯明幾與直覺之事相同

之感悟矣。此感悟使各人自覺己身已被造成能自無限之途徑，接受無盡數之學識者，渴望無限度無終極之種種樂事者，領受種種無限制之完美品級者，適當種種嗜好之痛苦，私慾之攻擊，疾病之摧殘，氣候與需求之相搏，以及種種不勝枚舉之艱難困苦之衝者也。此感悟既使各人知覺上述之事，復使其注意施有（有指存在）與萬類者（造物真主）之豫定各類之領受也，祇量其生存上之需求而預定之；而真主之措施固無絲毫遊戲與粗率之衡量參雜焉。然則其領受能接受無窮之學識，痛苦，快樂，完美之人類，安得謂其生存只限於短少之幾日或幾年哉！

此種知覺復激動諸靈魂，使追求此永久之生活，及其將來在此生活中之情形，然所求者隱然不見，嚮導者又難得，其何時達到之，如何可以達到，道路安在？又吾人雖知覺必須利用理智以改正此短暫之生活，然此知覺實不足以使吾人履至正之路，故吾人不得不須求教訓與指導，及消費長久之光陰以改正見解與思想，整飭意志與心思。吾人以憂慮現世生活之故，常常處於擾攘混亂顛連之中，不知何時始可解脫之，處於渴望安定之中，不知何時始到達之！

人類不能認識其所知覺之妙世。上之所言即吾人於領悟象世所有之情事矣。則於認識妙世（隱微界）所有者，吾人尙望吾人之理性與思想有何表見？吾人當前所有眼見之物中，亦有吾人可以憑之達於認識隱然不在者（指妙世所有）之標幟乎！思想之一切法道中，亦有可令各人達於

認識在渠所知覺的，且覺其不得不達到的，來世生活中眞主爲己所預定者爲何之一法道乎？眞主固未予人可以達於詳知；於來世生活中眞主爲之所預備者，及其在分離現在生活後不得不有之一切事情之能力，或達於認識；處置該項事情究誰屬之能力矣。

夫妙世既非吾人所知者，其生活又極隱晦於吾人，則吾人思考之各方式中尙有可引吾人至於定信關乎妙世之一切信條與功行之方式乎？未之有也，蓋兩世（象世與妙世）間之關係在理性之思考，與諸覺官所及之範圍上，幾乎斷絕也；二者之聯絡只以吾人而已。由此觀之，思考現在之事，理不能使人達於定信彼未來諸世界之一切真相矣。

彼立人類之事於指導與教授之基礎，創造人類，教之以表達情意，教之以語言，使相了解，以文字使互通音信之精明清高造物眞主，其妙用至理中豈無自人性（即靈魂）諸等級中特設一等級，而純憑己恩惠，使一部分爲所特選之人膺受之之一至理乎？若是之人眞主予之以健全超特之天資（稟性），使其靈魂之完美達於可以接受眞主之知識之光輝，承擔其所隱秘之機密之程度（此項知識與機密，設以之顯示於一般凡人，一如顯示與所特選者然，則其人必魂飛魄散，或其理性被其尊大與威嚴所消滅焉。）而後彼等憑眞主之賜佑得窺妙世隱微之事，得知人類將來於妙世中所有之事。彼等在彼等超卓之品級中，適居於兩世之交點；象世之終極，妙世（隱微世）之起始；故彼等於塵世

彷彿非屬塵世之人，乃爲來世之代表人而著塵世之衣冠，然後彼等承接眞主之使命；表說眞主之尊大，並從理性所不及知眞主清高之事情（德性等）中，表說眞主所欲僕輩（斯人）信仰之者；表說眞主預定與人類來世吉幸有關之事，又爲大衆說明彼輩不得不知之來世諸情景；其說明也乃以大衆理性能領悟且易了解之詞出之，且代眞主傳達普通之諸教條；此項教條爲人類指定其正身節慾之方，指示彼輩以其在彼世——其詳細雖遠於彼輩諸覺官，知其概略固深接乎彼輩心底之隱微世——中之吉幸與不吉所關之一切行爲。一切關乎外表的，與內裏的諸行爲之大體之律例均入於此中。眞主乃以人力所不及之諸奇徵輔助彼等，俾其證據確立，使人誠服其使命；於是乎彼等憑此遂爲從眞主闕下差於其衆生，以喜報善人，警告惡人之欽差也。

彼美造萬物之形體，巧創萬有之結構，賜諸生物以其所需，其衆生（所造物）無大無小莫不沐其恩澤之眞主，其慈愛人類——其所特造精構，爲之設置承受學識之能力，以代替其專予他動物自營自衛之具之人類——也，必使之脫離其困惑迷惘，脫離其對於其兩世生活之至重要者（來世生活）之冥索胡行，脫離其於其兩種情景之至佳者之迷歧徘徊也毫無可疑焉。

或曰『何以眞主不將人所需求之知識（今世的與來世的——譯者）寄於人之稟性中，何不使其本性中卽寓有趨善避惡，直履致人於來世生活目的之途之本能？此種必待聖使曲折引導教訓

之奇異恩慈，其宗旨安在？」曰是乃出自理想太過，與昧於本論（或本章）題旨所關者——卽人類——之言耳。蓋人類乃基於其所以爲人者，基於所以改正其本質之有思想的靈性者，若此之人因其本質不同，思想不同，個體不同，故各人之秉賦領受亦不能強同；用是各個人絕不能憑其稟性領受各個情景矣。且也人類之生存乃建於研究與推證之基礎上；然則設真主舉人類所需之一切，悉感悟之，（寄之於其稟性中，）猶感悟他動物然，則人類非復爲人類也，乃或成另一種動如蜂與蟻是，或爲天仙（天神）之一等而非屬居此大地開物成務之人也。

第十一章 解釋需求聖使之道之第二

☆自人類本身之稟性上採取之☆

古今史乘昭告吾人：人類中有離羣而索居於森林中或山嶺上者，與野獸爲友，過野獸之生活，以草葉樹根爲糧，居於巖穴山窟之中，以木石爲防衛之具，其衣冠只樹葉獸皮而已，其如此生活以至於死。

雖然，若是之人直若一隻離羣之蜜蜂，過一種與其屬類所有不同之生活而已。人類乃屬於稟賦爲合羣而生活之生物中之一種，此項生物分爲若干羣，一羣中之各個有一種維持全體生存之工作，全體亦有一種爲個體發長生存不可少之工作，一羣中之各個，其天性中即有一種自覺需求乎本羣中其餘各箇之感覺。此爲人類生存之歷史所證明者，茲不必辭費也。人類必須社會而生活最切近之證據，卽人類所得言語之能力也。蓋真主所以將其口舌造成能綴字句表白意思者，卽爲其需求互相領會之殷耳；夫其必需在二人或較多者之間相領會，豈非人類彼此不能相捨而必須社會生活之證據哉？

一羣中之各箇之需求其餘各人也乃無可疑之事。箇人生活上之需求增多，則需求工作者亦以之增加，而需求亦益甚；影響所及，其關係乃自家庭及於宗族而民族國族而全人類也。今之時世即證明隨需求而來之關係，將普及於全人類無疑焉者也。

此種需求，其於其權利或主權確定而有種種使與其他民族分明之關係之民族尤為顯著；生存上之需求，享受生活諸特益之需求，招致福利，抵禦各方面之禍患之需求。

假使人類之事循乎他動物所有天性之程序，則此種需求（上述的）實為人類各分子間相愛至善之因素，能使各人知己之生存乃繫乎全體之生存；全體之於各人有如各人所具招利禦害諸官能之一部。「愛」為和平之基，為人心相向之中介，能令兩相愛者平時相提攜，難時相救濟，故「愛情」能維護諸民族之秩序，且為其生存之靈魂，依宇宙之公例，「愛」與「需求」有如影之與形，緣愛即愛者自身之需求乎所愛之人或物也。愛若加甚則為貪戀或戀愛焉。

雖然，「愛」之原則之一，即愛生於兩相愛者間而持久也，必俟其需求係需求乎所愛者之本體或其本體上所有不可分離之事物焉。此種愛在人中欲得之，必須此愛之來源是所愛者精神上與性格上之一事；如是則親近之樂趣乃在乎親近之本體，非在隨屬之附物也。倘二者間交換行為發生，而於二者相愛間注意此交換，則其「愛」乃變為貪愛享用交換物，其愛乃繫乎所享用之物，非繫於享

用之起源也；代替二人間愛情之位者或能力之權威，或恐懼之卑賤，或兩方面之諂媚與欺騙而已。

犬忠愛其主人而捨命保衛之者，因彼認主人為施恩於彼以了彼需求之本原也。於是其飽暖安全之印象，在其心目中竟與為之負擔此項事者（主人）之印象相固結；彼慮其飽暖安全因主人之失去而失去，故愛主人如愛生命焉。設彼為主人所賣，與主人分離數載，其後見其主人遭罹危險，則其舊有相結之印象又復現，彼乃直前竭力救護之。

此乃由於真主用以引導犬之知覺之感悟單簡狹隘而不分歧，其直覺只往復於施恩與其來原之間，此外別無途徑。故彼解決生活問題之需求只需求維護彼者矣。故彼愛主人也如愛己身，相維護相交換之意味，於其愛無少損焉。

至於人——萬物之靈之人——則不然，人非專受感悟而不學習者，非徒知覺而不思想者。乃人類之完美在於（一）其諸覺官脫離拘絆，其願望脫離限制，（二）真主將其微小之身付與偉大之世界，使其無限之手段與之決鬪，以吸取其無盡之利益，（三）賦之以知覺與工作之諸能力，使其藉之以爭勝，且能憑勤勞與心機而獲其所要求，（四）人類於所獲得之事物，俱有一種愉快，每一愉快又有一疾苦與一恐懼伴之，故人之所欲無窮，其恐懼亦無止境矣。『人乃被造為貪圖者，害及於之則怨，尤利及於之則吝嗇』（古蘭經七〇章一九至二二節）

人類各箇人之理解力，工作力，思想，意志不相同。其中有因疲沓或怠惰而落伍，其嗜慾與貪心竟助之妄希非分者；彼明知其同類能助己達於所欲生存之目的，願彼乃捨此而妄想獨享其手中所有之可樂，不以其工作所得之代價而安分；間且以享用而不事事爲樂，以用心機發明種種詭計以代勞作而享樂爲得計，縱其詭計不能售亦弗惜焉。習此既久，彼更以爲雖戕殺與己相爭者而攫其財物，獨自生存亦無害。每當記憶與想像力促彼於抵禦恐懼，或謀取樂事時，思想便爲之啓一種法門，或爲預備用力之具，於是乎相攘奪遂代相提攜之位，和睦乃變爲紛爭；人類行爲之前導或爲譎詐，或爲強權而已矣。

人類隨私欲而相競於肉體之快樂，與其箇人彼此相軋轢以圖達於各自認爲其欲望之終極者，其能卽此而休止乎？曰未也！雖然，真主已爲斯人預定其尙有種種精神上之快樂焉。人類至大願望之一卽量其眼光所及，覺自身爲他人，卽與之有任何關係之人所敬佩也。此欲望入人最深，大有制勝一切慾望之勢，達到此欲望之樂趣，在人類生命上占有一最高之地位，非其他諸樂趣所能及。此欲望若正當用之，實爲進德成業，與鞏固各箇人與各民族間關係與感情至善之要素；願此欲望往往越出正軌，與其他欲望之越出無異；所以然者卽因前所述各人理解，思想，意志之等級不同故耳。甚至許多智者亦妄想從事於以恫喝騷擾，使人心覺得一種恐怖的敬畏，非誠服的敬畏之手段提高彼在人類心

中之地位焉！

在此種情形之下，其組織秩序，其生活生存皆建於通功合作互相維護之基礎上之一團人，其事情能整齊而不紊乎？抑上述此項行爲非彼等相摧滅之原因耶？余敢斷言曰：生存於此類情形之下，乃不可能之事矣。是以人類於保持其生存也，非有「愛」或代愛之位之一事不可矣。

古今中外一部分有心人皆仰賴於公義，以維繫人類之生存，其見地殆與一部分道家（性理家）所見相類，彼道家乘家有一句箴語曰：『公義者愛之化身也，』其言固有至理，然而試問制定公義諸法則，督全人類守之者誰耶？或曰：『任此者理性也。思想，記憶，想像既爲不幸之泉源，亦爲吉幸之階梯，安寧太和之基即伏於此也。吾人相信思想正確，學識宏博，理性堅強，判斷力盛，能使許多人出乎一切慾網之外，超乎一切恐怖迷霧之上，然後彼等知一切合理正當之事，咸有其不可侵犯之尊嚴，且在不長久者之樂趣，與長久者之神益間加以決擇。各民族中皆曾有此等人中之數人矣，彼輩創定美德之諸原則，揭示惡德之諸意義，析人類行爲爲二：一爲目前快樂，結果不善者，即當遠者也。一爲現時或難肩任，而其結果令人愉快者，即當遵者也。彼輩中有爲宣傳其主義，而捨財捐軀，虔心潔意召其國人於所以維護彼等之秩序安寧者。此等智士即釐定「公義」諸法則者也。有權力者當率大眾以恪遵其法則，則人事於是乎整齊也。』

是言也其表面與真理不相遠，然而人類各箇人或大多數，豈能徒以某智士之主義正確，遂服從之乎？於人類史上曾聞如是之事乎？抑此事合乎人類通例乎？一民族或一時代人之一智士謂衆皆錯悞，惟彼所宣傳者爲正確，遂足以折服大衆耶？吾以爲縱彼有諸耀於日光明於白晝之鐵證亦難折服之也。蓋人類史上未嘗聞有如是之事，且其與人類通例亦不合耳。吾前已言之：不幸之根源卽人類知覺（智力）之不同耳；知覺既不同，彼輩猶爭稱理性相埒，原理相近；衆人於賢智者之情事只知其皮毛，與其知庸俗之事無異。凡才智不及我者，我所得學理美德之滋味，彼不得焉；是故單獨理論之解說不能解除紛爭，恢復安寧。間有執行理性（暗指智者）所立之律例者，卽自稱高於立法者，而率大衆趨諸私慾之途者也；於是乎法律之尊嚴無存，其根本亦動搖，所以立法之宗旨亦失矣。

除上述之種種思想伸張，私慾迷惑外，尙有一至貼近人類稟性之感覺：卽凡人無論其思想高，理性彊者，或領悟遲鈍者，皆自覺己身爲高於己力——且高於所勝於己之四周所有之力——之能力所制勝；且覺己身爲一支配己身，支配己身所處宇宙一切之意志。所指揮其指揮之諸法道，識主之人（認識眞主之人，指有道果之人——譯者）未必能識之，被選之人（聖賢）未必能及其邊際。人感覺自己不得不認識此至偉之能力。乃時而由其官覺上求之，時而由其理性上求之；但除眞主爲斯人所限定之途，卽夢想之途外，其別無途徑焉；於是人人在「夢想」引導之下求之；其中有見一部

分動物利益多，或禍害大，遂以之解釋之者，（謂其即此至偉能力也。）有見一二星體效用卓著，遂於其中求之者；有着眼於石樹，遂爲石樹所惑阻者，（如拜石像，拜巨樹之野蠻人——譯者）或見各不同之能力之效用，爲之顯現於分散之各種類中，此項能力在一類各箇體中則相似，以類別之不同而不同，彼因而爲每一類設一主宰焉（如風神，火神等是）

雖然，知覺愈精細，理解愈深邃，領悟愈透澈，則思想愈健全，結論（成績）愈顯著；故其學識使之及於數者（即知覺精細……）之相當程度者，即能達於認識此至偉之能力，得知其即當有者（造物真主）之能力焉。然當有者尊大之諸機密中有非彼所能獲知者，故彼於此不免冥行失足耳；況彼又無可以督促大衆使從己之引導之特質（或特能）乎？於是紛爭仍泛然而存，尋獲正道亦無濟於事矣。

人類於順服超乎其能力且非其能力所能得者也，乃相同焉；惟於領會其天性所迫使其順服之者（如上言至偉之能力）則彼等意見不同耳。此不同之影響於彼等之相遠相爭相仇也，視因彼等爲嗜慾所勝，而於領會益者害者（見前）之不同爲烈焉。

人類乃被造爲合羣而生活者，其賦性雖如此，而造物者未予彼以所予蜂蟻等物使其達於合羣所必須之要件之感悟，乃委之於其思想，使其如上文所述受思想之支配焉；人類又被造爲感覺一統

轄者，而已身不得不去認識之；其感覺雖如此，而造物者又未使其得知彼統轄者之本然與諸德性；祇置之於「參想」之途，使受思想之震盪播越，至於知與不知之地焉。其前途之禍患，生存之危機，即伏於此。然則造物者故厄斯人類，使其缺陷短步，不能達於於生存等級上至微弱之動物所能達者歟？曰：倘精明之造物主不彌補其弱點，則彼固如是耳。

人之情事本可奇異；彼憑其理性之力，陟乎「麥勒枯台」諸地位之極高峯；憑其思想，窺探乎「哲白魯台」。○諸堂與之至高處；憑其力量與大宇宙諸力量之非彼所能抗衡者相抗衡；然當彼不知其原因，不明其來源之一事，橫梗於其前，彼輒歉然自覺卑猥弱小，至於謙躬屈服至卑之程度焉。此乃因有一爲諸深思之士所認識，爲大衆心理所知覺之機密在焉。

○「麥勒枯台」未見世界也，妙世也，惟眞主所主宰，非凡人所能至者也。○「哲白魯台」尊大世界也，指眞主諸尊名諸美德之界也——譯者

由此卑弱人類，乃被引於正道，由此謙躬乃見拔於其吉幸之榮貴。仗義施恩之眞主，爲人類全體完成其妙用（至理）所要求，非人類個人營爲所能致之特恩，以使人類特別於他動物，蓋眞主既畀各人以應用諸覺官之理性，俾其自謀衣食，自避寒暑，復畀人類全體以其生存上至切需，防禦不幸之禍患，上至有效，且至能維持爲人類生存之基之社會秩序之特恩焉——眞主以眞正代替「愛」且使

「愛」復歸於已絕於「愛」之人心中之特恩施於人焉；此舉也並不違背「真主以教誨與引導爲人類生存之基礎」之公例也。雖然真主乃從人類諸意向之至弱者，即屈服謙弱之意向方面垂救之；自其諸人之中爲之立諸引領正道之人，使此等人以諸非他人所同有之特質特性別於大衆；更以諸全勝而控制人心折服理性之奇跡輔助之，以增益其服人之證據，於是倔強者馴然誠服，頑悍者帖然就範，智哲者欣然向化而懷悟焉，愚迷者廢然回頭而歸正焉。

彼等（列聖）以真主誠命之桴杖扣擊諸人心，以真主全美之諸奇跡警刺諸覺官，以人不得不誠服之道理包圍諸理性，貧富貴賤智愚諸色人等皆一致傾向其所宣傳者；是以一般人之誠服彼等，雖爲理智的自擇，然極似迫不得已者焉。

彼等教諸人以真主所欲以之改正彼人今世與來世生活者；教諸人以真主本體之事中及諸美德中真主所欲彼人認識者——夫此等人即列聖與諸欽聖^①也。故差聖人乃爲完全人類之事者，爲人類生存上諸需求之至重要者也，差聖之於人類譬則理性之於個人也。真主完成此特恩，「以使人類在既差諸欽聖後，無詞以對真主矣。」（古蘭四：一六五節）（註二）列聖之職務，此後將說明之。

①列聖與欽聖之別，即欽聖者，真主差大天使者伯勒來與暗見，且與親口交言以差之於大衆者也。列聖（原文「乃并」

「」是代表者之意）即其爲聖——爲真主代表乃真主授諸其心，或夢示之者也。故凡欽聖即「乃并」，凡「并」非欽聖

也。此著稱之說也。一曰二者實無分別。——譯者

(註二)「無詞以對真主」即無不能推驗曰真主曷不差聖勸吾人云云。

第十二章 默示之可能

欲論默示之可能，必先爲之下定義以明其義之所指而後可。吾人須先識字根所生之義（譯者案「默示」『原文是「挖哈一」本是一字根，』然後可悟字根之本義。一般人由字面上所揣得之義，今姑不論，但就字彙中聊述其相合之義焉。『外哈以來一息』即彼以密語告之也。「挖哈一」有三義（一）即此動詞（外哈）之字根，即告密之意。（二）書信也。（三）凡以授他人以使之知者也。其後多用之於真主闕前所授與羣聖者。或謂「挖哈一」即暗中告示；泛言之則指所默示之事。宗教學者爲之下定義曰「挖哈一」者真主以一教律或他事曉諭其羣聖之一也。吾人乃依吾人之條例爲之下定義曰「挖哈一」即一人所自得且堅信其憑中介或無中介來自真主闕下之知識也。前者（憑中介而來者）或憑顯於其耳之聲，⊖或無聲音。「挖哈一」與「玉勒哈木」⊖之別，即後者是一種人心確知之且順從其所指使，但不知其何自來之感覺也。此感覺極似飢渴憂樂之感覺。

⊖如鐸聲，或天使之言，見布哈令一氏真正聖訓集之第二段聖訓（著者原註）譯者案：第二段聖訓即：『聖太爾玉涉曰錫

沙木之子哈勒士問真主欽差（穆聖）曰主之欽差乎，請示我以「挖哈一」來之情形（譯者按此「挖哈一」兼指傳「挖哈一」

之天使而言。）欽差曰有時其來於余，有如鐸聲，此爲我最難堪者，已而其離余，余已謹記其所言矣。聖又曰有時天使爲余顯像一

男人與余語，余謹誌其所言。』聖太又曰：「指真主發誓，余確見返寒之日。」挖哈一「降於欽差，已而其離欽差，欽差之兩額汗溼下。」譯者曰：汗溼溼下者以真宰命令之嚴重故耳。余書至此即往沐五體預備禮拜，在浴室中尋思何以「挖哈一」之來竟如鐸聲。蓋此乃余夙昔欲知其故而不得者，有頃在禮拜殿中忽恍然悟曰：「天降夫子爲木鐸。」「挖哈一」乃真主之教化以震醒愚迷聾聵者也。中國古人以木鐸宣教令。真主默示之來有如鐸聲良有以也。余感謝真主啓余蓬心往往如此，故并誌之於此。

◎「玉勒哈木」余於前皆譯爲「感悟」，「挖哈一」則皆譯「默示」以別之。「玉勒哈木」即真主不待人思索營謀將一意義投於人心中也。「挖哈一」乃聖人所專得，此則吾教真人（特等賢人）所常得者也——譯者

至於此種知識（默示）之能得，與遠非普通人所能得之人類諸裨益之能爲真主特選者所發見，及理性之容易領悟此事也，吾敢斷言凡此皆非難知之事焉。惟彼不欲知，且喜自抑其悟性使勿領悟者或難知焉。雖然，每一民族每一時代中皆有一輩被囂張浮躁智弱行所驅使，而軼出真知確信之正軌，入於疑雲惑霧之中者；若是之人不但凡其五官所不能得者彼不肯信，即其覺官所能得者亦復懷疑焉；吾於前已略示之矣。彼輩以此謬誤墮落之故，宛如淪於最下等動物之境域，故彼忘却理性，忘却其效能，忘却其機密，內容自以爲如是則將得擺脫一切禮法命禁之羈軛，道德廉恥之桎梏，如他動物然，放蕩無拘，樂其所樂焉。故當人略告之以差聖降經之情，宗教道德之事，而其良心將欲致思垂聽時，彼忽以所得之思想自由搪格之，或亂以他語，或充耳不聞，或遽然離去，蓋恐證據深入其心，而信

仰纏之，宗教束之，以致失去其所欣賞者，或將欲嘗試者之樂趣也。嗚呼，此乃心病矣，真主欲其墮時人將以學識藥治之。

夫吾人既知「默示」乃來自予人以思想，惠人以觀察之真主，故當真主眷顧及於蒙其特恩者之時，則默示之來尙有何不可耶？且他人所不能發見之事，一旦不假思想不煩推證爲特殊之人所發見，又有何不能耶？

人之理性等級不同，彼此相差，不啻倍蓰，其至低者對於至高者之所有，只略知其大概而已。此其故不僅由於教育等級之不同，實亦人力所不及施之天資不同使然也。此理之至明者也。人之天資才力千差萬異，不可勝數；故一部分智者以爲必待思考之事理，在程度高者視之，直淺顯不足道耳。天資志氣不足之人，以爲難成之事，在雄才大略者視之，則以爲易易耳，乃一舉而成之；其下之衆人始則目笑之，反對之，終乃豔羨之，欽佩之，久而習其所言所爲，視爲莫可爭辨之顯事，苟有反對之者，則羣起而攻之，宛如當初攻擊此倡導之偉人然。此等人爲數雖少，然各民族中直至今日皆常出現焉；此又事之無可疑者也。

人若承認上言諸前提（此固不能否認者）而不承認隨此前提而來之結論，是爲理智薄弱，自相矛盾矣。所謂結論者，卽人類靈性中有其天資根本純潔者，能接受真主純粹之垂恩啓示，而得躋於

靈性之極品（即能與真主相通之地位）達於人格（或爲人）之極嶺；真主之事中有爲他人之靈性所不能藉證據之輔助而得領悟或探聽者，此超絕之靈性能了悟之，親見之，其受於全知精明真主者，視吾人受諸教師者爲明晰；其受教後乃以所知轉授於人，以其使命教化之。此乃真主於各民族中各時代中量需求而有之通例；真主憑己恩慈特生所眷顧之人，以爲社會完成所必需之福利，直至人類進步完全，真主爲引導斯人於其吉幸而立之諸標幟，足以引導斯人，於是乎差聖乃終止，爲聖之門亦閉焉。此點將見於吾穆聖爲欽差一章中。

至於高潔諸妙體——即天使天仙——之實有，與其爲上言之高品人物顯現也，乃屬毫無荒謬之事焉；蓋吾人由己身之情狀上已推知必有此種妙體也；（註一）且古今學說曾指示吾人：宇宙萬有中實含有視物質爲微妙且非吾人所能見之物類焉。然則使此微妙物之一部分爲真主一部分知識之發顯處，而羣聖之靈性能窺見之，當確實消息傳來此一部分知識與吾人時，吾人遽誠服其確實焉，此究有何不可耶？

（註一）譯者案：此殆指作者於光塔古蘭經註第一冊中所言也，其言曰：「當吾人參想己身，當吾人欲爲真僞或善惡兩方面各有其意義理由之一事時，吾人一稱量自己一切心思（意念），則自覺心中有一種內訟相爭，彷彿事情於心中已交與議會討論，此提議，彼抗拒；甲曰汝爲，乙曰汝莫爲，直至兩造之一得勝，兩意念之一偏重而後已。夫真主寄之於吾人心中，吾人名之曰能力。」

曰思想之此物——其實此乃一種人不知其所以然之意旨（或精神），不得其真相與究竟之妙體——真主於古蘭上名之曰「麥勒克」（天使，天仙）或其他名號皆無不可，蓋人類於命名既無所阻，況有絕對自由，無上權，力寬宏知識之「真主乎？」

先賢安作禮氏解釋此真主寄於吾人心中之意思而稱之爲原因，亦謂或名之曰天仙，蓋安君在分心思於可嘉可惡兩種後嘗言曰「吾人自知此等心思乃新生者，夫凡新生者必有新生之者也。新生事既不同，足見其原因亦不同耳。此乃吾人由因果相續之真主的通例上所知者。當屋壁因火光而亮，屋頂因火煙而黑，則吾人自知黑之原因與亮之原因各別也。是故心之光與心之黑亦有不同之兩原因，召人於善之心思之原因曰「麥勒克」（天仙），喚人於不善之心思之原因曰惡魔……」

至於聲音與上言諸妙體之形體顯現與上述高品之人，則據諸仇視羣聖者言，彼輩於一部分患特殊疾病者中亦曾知有與此相近之事焉，即彼輩承認彼病人一部分理想事顯像於其腦筋中，而達於眼見事之程度，於是乃確信彼病人所言之見某人聽某聲，乃至與某甲決鬪，與某乙角力而不疑，實則凡此咸非事實也。（註一）夫理想之形像乃發自人心中者，若此等形像在腦筋因病錯亂時尙可顯現，則當高潔靈性（靈魂）（羣聖的）脫離色世而與清潔界相接時，諸理解事理豈不可顯現於高潔靈性中乎？高潔靈性之離色世而與清潔界相接，乃高品人物（羣聖），理性健全之結果，緣彼等之性質特異於衆人性質故也。其性質特異之現象，即彼等靈性之牽繫其軀體，其情事與一般人之牽繫情事迥然不同；此乃易於誠信且應當誠信之事，蓋彼等於人中之情事亦與尋常一般情事不同；此不

同即彼等所以別於常人至要之件，亦即其爲欽差之證據所由立者。證明羣聖慧眼健全，見聞真切，所傳說無虛謬之證據，即一般人之心病以其藥石而獲治，遵行其教化之諸民族，其意志理性之薄弱變爲堅強是也。蓋不健全者絕不能產生健全者，亦不能整治紊亂者，此理之至明者也。

(註一)且據諸醫師乃至其中之唯物主義者經驗之報告，則此等病人之一部分能表說一部分未見事與未發生之事而一實應。就中有一病人尤多能言此等事，彼向居開羅，此人嘗言曰：『居亞歷山大之某人——指其親戚——已由其家往汽車站，將來開羅探視我。』未幾又曰：『彼已抵車站而登汽車矣。』醫生乃以可令其憂慮之事攙援之。迨亞歷山大汽車站抵開羅時，該病人又曰：『汽車已到，某人已下車矣……爾看！彼已出車站，乘馬車向此而來也。』已而又曰：『看呀！彼至矣。』言畢其人果至門前且直入也。夫病人之靈魂能知如是之未見事，頗足以證明視此更多完美之靈魂能知視其所知更高之未見知識也明矣。

又一般有高靈魂高理性之識士（認識眞主之士，即上等人），即其品級不近諸羣聖但願與之爲友而保護其教道者，其中多有以近乎羣聖情景之情景而得其「溫許」（註一）之分者；彼等有時得窺見一部分妙世之事，其於「密撒里」界（註二）亦有諸正確而不否認之發見，以其所發見之事理與實際相符而眞確故也。因此之故，彼等對於所有傳自羣聖之事毫不以爲迂遠，諺云：『已嘗者識之，向隅者失之。』即此意也。彼等所言所傳者正確之證據，即其清廉善良之踪跡發顯，其行爲絕無違反其聖人教律之處，其性情潔於健全理性所否認或健康賞力所不取之一切，彼等因其內心所感

發真理之指導，乃勸於勸其周遭之人以行諸有益於大眾而使上等人心安之事是也。世界上不無仿效彼等之人，然其真相不久必暴露，其自身之結局與被其所誤者之結局必不良，此輩舍惑衆敗德，徒受其害之羣衆墮落外別無成績。雖然，若真主垂憫受害之民而挽救之則此輩之莠言敗迹將一掃而空，不復存於世也。

(註一)譯者按：『溫許』之本義是戀念，在蘇斐(Sufi)家之術語上，指修道者心中所有得見真主之全美與恩慈之迹。

(註二)譯者按：「密撒里」界即較此形色世界爲清妙之世界，凡此塵世所有之物，彼世界中皆有與之同儕者云。

然則否認羣聖之情景之所見之輩，其所以不承認羣聖所傳說者之可能與其實有也，無他，習慣之障礙阻之也，習慣之幔帳往往阻格理性，甚至使其不知所習慣之事焉。

第十三章 默示與爲聖使之實現

證明聖人之爲欽差，證明其所代真主表說者確實無欺之證據，在與聖人同時而目覩其情狀，眼見真主予彼之諸明證，且以眼見證實種種無須解釋之事者固顯明也。至於遠於差聖時代之人則其證據只有相續之傳述而已。所謂相續之傳述即理性不能斷其通同於捏誑之一羣人口傳其所親見之一事（註一）之傳述也。此口傳確鑿之顯跡即人心不由己堅信其所傳者是也。如傳麥克（默伽）之有，或傳中國有首都曰北京是。至不能通同於捏誑之原因即須具備所限定之條例（註二）免除可以減損信賴傳說之諸弱點也。其最要者即須有相當之人數，傳述者對於消息之內容不雜私意是也。

（註一）如親聞一言之諸人傳告彼等親聞之是也。古蘭經與一部分聖訓之相續傳述即此類也。猶耶兩教之聖經則否，因彼等實無傳來其經直接的傳系——既無多人相傳亦無個人單傳矣。

（註二）相續傳述之條件有（一）諸傳告者勢須不能捏誑。（二）諸傳告者須確知其所傳，且其知必依賴諸官覺，非依賴其他如證據符號之類。（三）所傳之事須爲可能的，目覩的。是故設使全球之人傳告理性認爲荒謬之一事或不可見之理解事皆不足堅信，惟聖人之傳告理解事爲例外。……學者於傳告者之人數不一其辭，一人曰其人數須不可勝數者，一等曰至少須五人，一日須十二人，一日須二十人，一日須四十人，一日須七十人，但較爲合理之說即拘於一定人數非條例也；最要者須其傳告能令人

深信不疑，理性不斷，彼等會同於捏誑是也。人數之多寡無論也。——譯者錄自勒麥咱乃註文。

此種傳述之能使人堅信其所傳者乃一般有識者毫無爭論之事也，爭論只限於關於此傳述之諸理論而已。夫羣聖中有對於彼之傳述具備相續傳述諸條例者，如易布拉欣（亞伯拉罕）、穆撒（摩西）、爾撒（耶穌）是也。據正確之傳述，此三人者在其被差於其中之人民中非有勢力者，亦非殷富者，亦未有一人注意教育之，而將其所宣傳之學識傳授之，總之彼等不過非衆人所憎厭輕視之下等人而已。彼等之情形如此，當時之權力財力又盡爲他人所有，且他人又以所得學識高之；在此情形之下，彼等乃起而勸人歸信真主，不顧諸國王與其軍隊之權威與壓迫，且向國王大聲疾呼，使之震動驚駭，聲言代創造天地萬物之真宰宣傳其所欲爲斯人設立之正教，又立起種種使抵制者之能力爲之微弱之證據，結果彼等之宗教遂穩定於世界上，如天性之穩定於人心然，福利強盛亦歸諸從其教道之人。

當彼等之教民恪守其宗教時，則強盛與之爲友，幸福與之攜手；當彼輩違反其宗教而擅改之則衰弱及於之，禍殃侵害之。此種效驗與夫彼等所立起以求人抵制之諸證據，平心論之，皆足以證明彼等所代真主宣傳者，與其爭稱得真主默示以爲斯人設教皆不虛也。且夫凡其所言不得人信仰者，其言於人心之效力必不久存，虛僞之事非於人疏忽時不能持久，如良田中之莠草乃長於農人疏忽之

時，一旦發見之則不崇朝而盡除之也。顧彼等聖人所傳之宗教則不然，蓋雖反對者衆多，爭勝者勢力強勁，而其教已代世界其他諸力量，在人類世界上立足，眞主所欲其立足之若干年矣，故謂其基礎爲虛妄，其根柢爲權術，烏可得哉？吾人斯言乃指在一般擅改其宗教之徒所附加之附加物中發光之上述諸教之根本也。

又其餘爲吾人所當誠信之欽聖，（註一）則確定吾聖（穆罕默德，祈主加恩之）之爲欽聖，斯足以確定其爲欽聖也；緣吾聖曾告吾人以彼等之爲欽聖，吾聖於其所宣傳乃誠實無欺者，託庇眞主吾人於第十六章將一論吾聖之爲欽聖焉。

（註一）誠信，指分晰之誠信，此等乃古蘭經明示其爲欽聖且明提其名者，凡二十三，或二十四，或二十五位，學者之說不一也。

第十四章 諸欽聖之職務

由上述人類世界之必需諸欽聖，自知諸欽聖之於各民族儼然理性之於個人矣，且知差羣聖乃人類理性諸需求之一，精明造物真主之慈憫決定爲斯人滿足之者也，亦乃施予存在者（註一）諸恩惠之一，用以使斯人超別於其他生物者也。雖然，差聖乃靈魂之需求；此需求之凡與官覺相接觸者，其目的皆歸於靈魂，而使之潔於一切迷人之私慾之污染，或矯正其諸習性，或授之以其兩世生活幸福所關者。

（註一）真主也，真主乃予人以其存在者，見前——譯者

至於詳述生活與種種營謀技巧之道，及理性求知慾之伸張於獲得其欲得之一切學識祕奧之道，則與羣聖使命無關；羣聖於此只作普通之勸訓，導人於端正和平，且確定此項行爲之條例有二：第一不得因之對於誠信天地萬物有一獨一全能全知精明，且以一切爲證據所證明之美德見稱，又以萬有於彼同爲其所造，同爲其大能之作爲（其差別只在真主特賜其一部分之完美而已）見稱之真主而發生懷疑；第二，上述諸行爲之一不得無國家依教法所定之法規所許之正當因由，傷及任何一人之生命或名譽，或財產。

羣聖指道理性認識真主及其爲人所當認識之諸德性，並解釋對於尋求此認識時應當遵守之限度（註一）——卽就可以心安（註二）而不致失去理性信賴真主予彼之能力之度而止。羣聖使人類之意向（信念）集中於獨一真主而無所分裂，開放彼等與獨一真主間之路道；（註三）令彼等於一切行爲交往時時系念真主；在不同之時間中制定種種儀式（敬事之功）俾彼等記念真主之尊大，以提醒遺忘者，滌潔敬畏者，使其中之弱者轉強，篤信者增加篤信。

（註一）卽不研究真主之天然與諸德性之底細，如前所述。

（註二）蓋理性不能達於不可能之事——卽欲承認之必須舍去爲伊曼（正信）原泉之理性者也。

（註三）卽總彼等以真主爲其設立之宗教敬事真主，求近於真主，不用人類中引進之中介，如王者之闖入內臣之屬也。

羣聖爲斯人解釋其理性與私慾所相反，其利益與其快樂所相爭之事，而以真主顯明之命令解決此等紛爭，又以所宣傳之教訓維持公共利益所賴以成立，私人利益不因之而失之一切善事，（如天課之制，取之於富人，用之於貧民與公共利益。）

羣聖使人類歸於和睦友誼，爲之揭示「愛」之機密；使人類知相愛中含有整齊社會聯合之秩序。命人修心養性克制私慾，以養成博愛好義之精神；因此之故彼等乃教人顧全他人之權利，亦勿忘自己之權利；於營求也勿越其限度，強者應扶助弱者，富者當周濟貧者，得正道者當引導迷歧者，智者

當教化愚者。

羣聖奉主命爲斯人立諸普通法度，以爲其行爲之標準；如尊重人類生命，非有當殺之因不許枉殺一人；且解釋可以殺戮之正當因由（如故殺人者抵命之類——譯者）如禁非以正道不得取他人所有之一物，且解釋許可取人財物之正道；如尊重名節貞操，且解釋所准許所嚴禁之婚姻。此外更爲斯人規定以諸美德修正其身心，如誠實，信義，踐約，遵盟（國際盟約亦在內）愛憐弱者，敢諫強者，承認凡人皆有其權利，無分彼此。（註一）

（註一）即其中不分回教徒，非回教徒，強者，弱者，遠者，近者。

羣聖勉人改變欲望，使捨不久之快樂事而求高尚之可愛物，其勉勵乃依真主所命，採取獎勵，儆嚇，警告，喜報等方式。羣聖於勉人向善時，爲之分晰若者能令人獲真主之喜，若者能令人觸真主之怒；分晰後復告以來世之情形，及真主於來世爲守其法度，遵其所命，遠其所禁者所預備之回賞與善果。羣聖將真主所許人知之未見消息（如天仙，神類，及來世之諸情形）告示斯人；此等事，理性雖難得其究竟，但不難承認其實有焉。

人類心靈之安定，胸襟之舒泰，被災害者之堅持忍耐以待來世之厚賞，或順受總理萬事真主之判斷皆賴於此（指上述之教訓）一般智士往往勞心費力直至今日以求解決之人類社會至大之

難題（註一）亦賴此而解決焉。

（註一）即勞資問題與由之而生之種種社會主義，共產主義是也；全歐美人於補救此事亦束手無策，而以回教補救之則易，易蓋回教定天課之制，又命人捨散濟貧，導人於順受真主所分定者以求來世之幸福，同時復勉人努力營謀以盡人力。

羣聖職務中未有教師與工師之所爲者，故教授歷史，分晰諸星球所含之一切，說明諸星不同之運動，說明所隱藏之地層及地球廣袤之度，說明植物生長上所需者，動物各個體各種類生存上所求者，以及其他爲專門學者所兢研，特設專科所講求者皆非羣聖之職務。以上所述乃謀生與求安逸諸道之工具，真主已以所賦與人類之知覺而導人於此也。致力於此者之幸福因以增加，一般怠忽者之生活因以困難焉；雖然，真主對於此等事之通例即從循序漸進之道以臻完美也；羣聖教條中已有勉人善自謀此者，且有謂精研之能使人之天性發達事業進步至於極度者。

至羣聖言語中所有稍稍指示天體之情形或大地之形狀者，其目的乃在於觀察其中所有證明創造之者之妙用之證據，或在於使人深究思想其中所有真主之機密與奇構也。羣聖與其教衆交言之語言，不得超乎彼輩所能了解者；否則差聖之妙用失矣。因此之故，羣聖用以告普通人之詞，有時非加解釋則上等人不明焉；其告上等人者有時亦須長久之時光，普通人始能領悟之，然此種乃羣聖言語中之極少數耳。（註一）

(註一) 羣聖言語之大多數則凡知其語言者類能領悟之，但以人之學識程度不同，而領悟亦大不同耳。

無論何時，不得以宗教爲諸靈性與靈性之本能量力知諸可有的萬物(註二)之真相間之障礙；乃宗教當爲勉勵諸靈性勤求知識，尊重證據，竭力探知其當前所有世界萬有者；但須保持中行，使信仰安全，勿涉於太過。凡不贊同斯言者其必不知宗教，且厚誣宗教，其罪不見赦於真主矣。

(註二) 可有乃對當有之造物主而言。

第十五章 著名之責難

或者曰：『若差聖降經果如子言爲人類諸需求之一，爲人類社會整齊秩序之完美，爲其今世與來世幸福之途徑，則何以斯人往往困厄終身，遠於幸福，相爭相反而不相合，相殺相害而不相救，相攘奪不以公平相待；人人準備逞一己之私，只待時機之來臨，其皮膚中充塞殘酷，其心胸中實滿貪婪。一般宗教家以其宗教爲攻擊異己者之護符或證據，彼等除固有之利益衝突外，復從宗教中采取仇視侵害之新因。甚至同一宗教之人亦團體解散，感情破裂；於領悟宗教也，意見分歧，於信條信仰也，思想不同，主張各別，以致派別叢生，門戶林立；不祥之氣瀰漫其間，敵視之心日益驕固，故毀城流血，往往不絕，迨至強者克服弱者，則亂事以武力而定，非以真理與宗教而定也。然則子所謂使人類宗旨齊一，意見相合且爲愛與和平之使者之宗教，乃爲人類相離相遠之因，相仇相侵之導火線矣，嗚呼，子所爭稱者與其效驗何其相反耶？』

應之曰：然子所言者誠然有之，但如是之事乃發生於羣聖去世歷久之後，宗教落於一般不肖者手中之時也；蓋此輩不了解宗教，或了解之而對之主張太過，或主張不太過，然未能誠心愛教，或誠心愛教也，其才智不足，不能如羣聖自身或聖徒之賢能者維持措施之得法也。否則試問羣聖中其不爲

其民衆攜來廣多之福利，至普遍之垂恩（真主的），其宗教不能滿足其民族個人全體之需求者爲誰？

人類之大半——甚至除少數而外之全人類——不了解柏拉圖之哲學，不能以亞利士多德之論理學推論自己之思想與主張；甚至設以善言詞者所能發揮之至顯明之言詞，將至近乎理性之事，理陳示與彼等，則彼所知者不過在修身養性上，改正行爲上毫無影響之一種幻想而已；此言想子亦不能否認也；然則子可一評論此等階級之情景——其彼私慾所戲弄而未能脫離之情景爲何如；復次子可以己身爲彼等中之勸善者以減輕相爭所致於彼之禍患，然子於攻擊其私慾而使其對諸可欲者歸於中正之道也，究以何道爲至近耶？

子於解說「貪欲」過甚之弊害，「營求」適中之裨益，以及類此之事理——即諸理性卓絕之人非經久長之思考不能得之事理——也，必不得較近之道；子所得至端至正之道，即從人類「感覺」之窗——俯視四周包圍彼之真主權威之機密之窗——中進行，而告之以真宰——予彼以身內身外一切恩惠，操持其至切近之事，洞知其心中所有，主持其一切意志之真主——之大能；以近乎其理性之譬喻勸導之，復爲傳述彼所信仰之宗教中之箴言與警誡，與夫其教先哲行誼中可爲其矜式者；再以行端履正則見悅於真主，自暴自棄則見怒於真主，鼓舞其精神，當此之時其心必畏，其氣必壯，其志必堅，其行必端，其履必正。

其民衆攜來廣多之福利，至普遍之垂恩（真主的），其宗教不能滿足其民族個人全體之需求者爲誰？

人類之大半——甚至除少數而外之全人類——不了解柏拉圖之哲學，不能以亞利士多德之論理學推論自己之思想與主張；甚至設以善言詞者所能發揮之至顯明之言詞，將至近乎理性之事理陳示與彼等，則彼所知者不過在修身養性上，改正行爲上毫無影響之一種幻想而已；此言想子亦不能否認也；然則子可一評論此等階級之情景——其彼私慾所戲弄而未能脫離之情景爲何如；復次子可以己身爲彼等中之勸善者以減輕相爭所致於彼之禍患，然子於攻擊其私慾而使其對諸可欲者歸於中正之道也，究以何道爲至近耶？

子於解說「貪欲」過甚之弊害，「營求」適中之裨益，以及類此之事理——即諸理性卓絕之人非經久長之思考不能得之事理——也，必不得較近之道；子所得至端至正之道，即從人類「感覺」之窗——俯視四周包圍彼之真主權威之機密之窗——中進行，而告之以真宰——予彼以身內身外一切恩惠，操持其至切近之事，洞知其心中所有，主持其一切意志之真主——之大能；以近乎其理性之譬喻勸導之；復爲傳述彼所信仰之宗教中之箴言與警誡，與夫其教先哲行誼中可爲其矜式者；再以行端履正則見悅於真主，自暴自棄則見怒於真主鼓舞其精神；當此之時其心必畏懼，其眼必流

譯者）道上之指路碑也。人類中有獲其引導而達吉幸諸目的者，有誤解其引導或錯過其引道而墮於不幸薄福之深坑者。準此可見宗教本引導人者，缺點乃出於被引導之人，彼輩之缺陷於宗教之完美，與夫人類之急需宗教也有何病焉！古蘭經第二章第二六節云：『彼（真主）以之使多人迷路，彼以之使多人得道，彼惟以之令諸惡人入歧耳。』

夫宗教者安靜太平之所在也，心寧神逸之所賴也。人人因之悅受真主所分定者；勞作者因之力作不輟，以達其成功之目的；一般人之心理，因之順應遵守宇宙萬有普遍之公例；人類因之於學問道德生向上之心，於勢利名位生澹泊之心（或作：於學業美德仰看高於己者，於財貨名位俯視不如己者）蓋從真主誠命所示而行也。

宗教相似諸自由意念，尤相似諸感悟的天性的衝動力；宗教即人類能力中至大之一能力，故間或生於人類其他能力之弊病亦生於此能力焉；凡向宗教所提出之如吾人所論之此責難，其責任當由一般維持之者，以宣教師自命者，或號稱保衛宗教，守其法律者負之。彼等欲使一般人達到其對宗教所希望者，必當自己先得宗教之引導，而返於宗教最初純潔之諸本原，爲之卸去一切新創之附加物，則宗教之能力將恢復，其至理與妙用必呈露於盲人也。

或者曰：『子之此以理性與宗教相對比，乃偏向一般謂：宗教事件須絕對捨去理性，宗教之基礎』

乃純粹之服從，不許理性思想從事於領悟眞主寄與宗教之一切知識與法律者之主張也。」應之曰：設事情果如彼人所言，則宗教非指示正道之路碑也。前所論者即單獨之理性，非得眞主之指導，者不能獨自達於各民族幸福之所在也。猶如動物不能以單獨之「視覺」知覺諸可見物，乃或必須「聽覺」與之俱，以知覺諸可聽者。（註一）準此，則宗教即普通的官覺，用以揭示理性所不能明之吉幸諸因緣者也，理性即擅能認識此官覺，能調用之於眞主所爲施之地，且能順從此官覺爲之揭示之一切信條與諸行爲之法律者也。

（註一）著者於授課時曰，此斷語乃未限定的，故有一部分如此即可也。故一部分昆蟲僅有一覺官，用以知覺其所需求知之物，亦與此語不相矛盾。

夫理性有上述之權能，乃不能否認之事實；蓋理性乃參想宗教諸證據以由之達於認識宗教，知宗教來自眞主闕前者也。——惟在既誠信一聖人爲欽差後，理性當誠信其聖所攜來之一切（教條教義），雖其一部分之究竟與眞相非理性所能達，亦當誠信之；第理性之誠信此，絕不可遂武斷理性接受荒謬事，即致於同一時間，同一論旨，在兩矛盾事，或兩相反物間相聚者也。緣此乃列聖所代表事，中絕對未有者。若其中略有表面上似乎矛盾之條文，理性當誠信其別有要義；於是或循天經聖訓其餘之明條以解釋之，或以知其義付之眞主，均無不可。（註二）吾正宗派之前賢有采行第一法者，亦有

採取第二法者。

(註一)譯者案：如古蘭經有云：「真主之兩手乃展開者。」聖訓有云：「信民之心在真主兩手指之中。」此經訓若不加註解，則其表面似言真主有如人之形體也。但此爲疑似之條文（或證據），疑似之條文不能敵顯明之條文，即所謂爲天經之根本者；此項顯明斷定之條文，明斷 真主非組合者，無方位，無形像，無肢體，造萬物而不類似萬物者，故對此當或依前賢之法，以知其義付之 真主，以擇安全之道；或循後賢之選擇，加以正當之註解，以杜愚昧者之妄言，行至堅固之道也。如註解上述之經訓，即手之一字亞刺伯人亦用之於能力之義，或主持之義，或恩惠之義。兩手展開云者謂大仁博施也。信民之心在真主兩指之中云者謂在真主知能之中掌握之中也。

第十六章 穆罕默德聖人之爲欽差

吾人於此小冊之目的，非欲論及當穆聖受差時，普遍的各民族歷史與專屬的阿拉伯人歷史，以說明世人之如何急須一急雷，以震動各帝王之寶座，撼搖其霸權之基礎，按下其仰視天際之目光，使俯視其下之弱小衆民；如何急需一火把，自真理之天空降於斯人皮膚之上，以燬去叢集於彼之戕賊理性之虛偽；如何急需一至文雅之呼聲，以警覺諸昏憤之人，回復愚迷者之心智，使諸被統治者知自己之人格並不次於一般殘暴之領袖，迷路之先導，欺詐之將領；要而言之，以使彼等歸於覺悟與端正——即使人定於真主爲斯人所設之正道之端正，『我實導彼於正道』（古蘭七六：三）（註一）俾其以行斯道達於人類之完美，循此坦途至於真主於兩世爲人所預備者也。然吾人且從歷史中借用一語——凡以公正之態度觀察當時（穆聖受差時）史家所公認之事實者，俱能了解之一語。

（註一）著者於授課時云：所謂正道指真主賦與人類之稟性。

當時世界兩大帝國，（註二）東方之波斯帝國，西方之羅馬帝國，彼此相爭相戰往往不絕，兩國之間碧血橫流，精力耗盡，財物毀傷，仇怨日深，黯無天日。兼之各國之君王，長官，宗教領袖所居之宮殿第宅中，皆窮奢極慾，爭妍鬪麗，荒淫無度，非楮墨所能盡述。各民族中此等階級之貪婪莫有止境，故其增

加稅賦，暴斂橫征，重人民之仔肩，奪其所有之利益，強者之威力限於剝奪弱者手中所有，智者之思想限於設法劫掠愚者，結果以生命財產失其保障，故貧困、卑賤、柔順、恐慌、紛擾，遂普及各國。

（註一）解釋從歷史中所借之一語也。著者於教授時云：余尙未提及支那帝國，支那當日亦被諸內戰外戰所撕破，再版時將

一補說之。

諸領袖之意欲勝於其下諸人之意志，故此輩乃類於作戲者手中之傀儡，一任其從幕後播弄之，旁觀者猶以爲其尙屬有理性者。於是個人之自由喪失，一般人民乃疑真主造化其身只爲役事其領袖，完成其快樂，如畜類之供人駕馭然。諸領袖之所信仰與嗜好俱遠離於正道，故彼等爲私慾所勝而捨去真理與正義。顧其思想力之至低者依然存在，故其心中仍存有提防相參人類天性之真主之眞光射透包圍人心之翳膜，撕裂垂於理性之幔帳，而致衆民獲得正道，而發生大多數對彼少數之革命也。因此之故，諸君王首長不忘製造種種幻想之雲霧，捏構種種虛僞神怪之黑幕，以加諸衆民理性之上，使其幔帳加厚，垢污增多，天性之光因而窒絕，其所欲之被治階級，愚民順奴，遂告完成也。宗教藉諸宗教領袖之舌常言曰：宗教者理性之敵也，亦思想所產物之敵也，惟註解其聖經者則否。彼輩對於多神教之私意迷信有諸不涸之泉源，不斷之扶助焉。

上之所言即曩昔彼諸民族智識之情景，亦即彼等生活之情形也。彼等乃卑賤之奴隸，徘徊於「

盲目的愚昧」之中；惟古代哲學與往昔各宗教下餘一部分漂軼者尙歸於一部分人之腦筋中，第此部分人既痛恨現在，又少知過去，（故於時局亦無補焉。）

教典教義既被擅改倒置，種種模糊（真偽參半善惡不分之事）遂起於信仰諸根本與枝節之間；是故在以爲清淨之處，輒見穢污；在期待廉潔之處，輒見貪污；在指望平安安全之處，輒見作惡淫亂；而一般人之目光又短於認識此中之原因，動輒以爲凡此種種皆導源於宗教；於是慌惑擾亂勝於人心，以致一般人在理性與宗教上俱采行無首領之平等主義（或即社會共產制）放蕩派（即允許自身及他人以作諸惡，撇去諸誠命者）唯物派（即謂世界乃原有恒有且無造物主者）之主張亦發顯於各民族間；此即在諸民族所遭其他災害上復加之禍患也。

當時亞拉伯民族乃若干意見相反，順從私慾之種族（或部落）各種族之光榮即在於與他族戰爭，流其英雄之血，擄其婦女，掠其財物。爲貪慾所驅，以致同類相殘；爲迷信所惑，以致無惡不作。昔亞拉伯人之理性輕浮至於以甜品塑偶像而膜拜之，及其飢時則又食去之。其性格之微弱至於戕殺其女子，以免受其生活之恥辱，或免其生活之撫育費；其淫風之盛至於不知貞操有何價值。要而言之，社會秩序之樞機，其結繫已弛於各種族，其繩環已絕於各等人。（註一）

（註一）此處應補說：昔亞拉伯人亦以幾種特性超於諸民族，是即至大改革家出於彼中之原因，如思想獨立（或自由）意

志堅強，剛毅勇敢，慷慨好義，維護鄉隣，彼等未嘗為諸宗教領袖，政治領袖之奴隸。所云彼等之缺點如活葬女子非普及於各省各族之事。其良婦女（非奴婢者）之姦淫乃罕有事，且是乃被認為至大之醜事。

夫此等民族之情形既如此，則真主以彼中之一人——真主特眷顧之，以其使命默示之，賦之以能揭去籠罩於各民族頂上的烏雲之能力之一人——教訓之，拯救之，豈非真主憫恤斯人應有之事乎？曰然，此事誠有之，「以前以後之事俱歸真主掌握。」（此語出於古蘭經——譯者）

☆

☆

☆

飛曆元年（象隊來攻之年）三月十二日（註二）（西曆五七一年四月二十日）爾布頓拉子穆罕默德（阿布杜孟特理畢之孫，哈紳之曾孫，古來深族人）生於滿克（默伽）穆聖生而失怙，未生以前其父已亡。其所得乃父遺財只五牡駝，數牝綿羊（一曰五，一曰九）及一婢；或傳所得者尙不足此數。聖六歲復喪母，其祖阿布杜孟特理畢撫育之。祖撫育二年後又去世。其伯艾布達理布繼而撫之，艾氏乃一聰敏好義之人，然以貧故幾不能贍養其家。穆聖在乃伯諸子與鄉人羣兒中亦類彼中之一人，惟兼有失怙恃之苦，伯侄同遭之貧。聖處在蒙昧時代產物之諸同年，偶像崇拜者之諸隣人，崇拜幻想之諸伴侶，侍奉佛像之諸親戚之中，從無一訓育者注意訓育之，無一教化者從事教化之。其情景雖如此，然其身體，理智，德性，禮儀，俱日益發長，日就完全，以致其在青年初期，在默伽人中即得「艾密

宜」(忠信者)之美名；此乃真主之教化，爲自來一般貧窮孤子所未有者。迨壯年時，衆皆欠缺者，聖獨完美無缺。衆皆卑下者，聖獨卓然特立；衆皆偶像崇拜者，聖獨信主獨一；衆皆好亂者，聖獨酷愛和平。

(註二) 衆皆迷誤者，聖獨信仰正確；衆皆不知爲善，或錯於爲善之路者，聖獨生性好善而樂施。

(註一) 此爲著稱之一傳說；故一般人之舉行聖誕節典皆依據之；其歷書上亦依據之。依衆聖訓學家之考究，最確者是三月初九。

(註二) 著者在教授時曾以一事證明此事；即在重建天房時，各族人對於置玄石爭論不決，幾釀戰爭；後來竟會同於請穆聖裁處，蓋聖夙爲衆所信任，恆守真理，爲人公正，應再能懷衆意也。

依常例而言，凡如穆聖貧而未受教育(不知讀寫)之孤子，既無經典指導之，無教師訓覺之，當其決定一事時，復無益友扶掖之，則其靈性必爲自初生至壯時所見者薰陶焉；其理性必爲所聞於與之相處之人者感化焉；若與相處者爲其親戚宗族，則感染尤速，理勢然也。夫假使穆聖之事循此常例而行，其必生長於其親族鄉人之所信仰，信奉其宗教，至於成年能用思考參悟之際，斯時若得證明彼等所行者迷誤之證據，其或起而反對之，如與彼同時少數人之所爲然。(註一) 第穆聖之事未嘗循乎此常例，乃其自有生以來，即痛恨多神教；信仰純潔，德性優美，與其生以俱來。古蘭所云：「彼(指真主)知爾(指穆聖)徬徨而後引導爾」(九三章：七節)，非謂其在獲導於認主獨一前，係奉多神教；

或在得偉大德性前，非行於正道也。清哉真主豈有此乎？（原文爲此乃顯明之誣枉）蓋所謂「徬徨」乃起於一般救世心切，欲尋求所以達於引導世人，拯救諸被害者，引導諸迷歧者之虔誠君子之心之悵惘煩亂也。真主已引導其聖人（穆聖）達於其心靈反復尋求者矣，即真主自人類中特選之以爲欽聖，以確定其教道也。

（註一）如艾并色來台之子伍曼月，與奈非里之子阿穆里是。

穆聖因代赫底澈氏經商，且因其後赫氏選其爲夫之故，已有足用之貲。（如其求多者則頗能藉此而使其生活優裕）其所獲經營之利益亦足以致富，且足以使其至於其國偉人所至之地位。雖然，塵貨不足使其愛慕，榮華不足使其被欺，彼不行儕輩所行致人於世人所慕塵世安樂之途，乃年齡漸增，其厭棄衆人所慕者之心亦漸增；其喜離羣索居，沉思省察，（省察原文爲「木拉格白」譯即僕輩常覺真主時時臨鑒之）默訴真主，向主哀籲指示出路，以遂其救國人救世界脫離罪惡之大願之心亦日益滋長——直至向者真主的感悟（註二）促其趨向於彼之境界（妙世）之慕爲之破開，清潔之光發顯於彼（穆聖）『默示』（即傳遞默示之天使——譯者）從清高之地位遂降於彼焉。

（註二）此感悟乃穆聖不自覺的。一般非回教徒之研究穆聖史傳者，與一部分回教人嘗疑穆聖盼望爲聖，希冀爲聖，當其在

哈拉山嗣事奉真主時希望尤切，但真主有云：『向者爾（指穆聖）未希望，主授爾以經，惟以爾真主之慈憫耳』（古蘭經）

意即惟真主授經與爾，以慈憫爾，爾未嘗希望之。佐證斯意者即在哈拉山上傳送默示之天使忽來時，穆聖之警懼與自危也。見爾部真正聖訓實錄。

穆聖先世未有爲王者，故其無求恢復舊業（已失王位）之意；其族衆亦完全無求一切權位之心，只以所得隸屬聖地之尊榮自足。有一事可爲此二者之明徵，即當阿比西尼亞人艾布賴漢舉兵來犯其境時，聖祖阿布杜孟特理畢之所爲也。艾氏之來原爲報復阿拉伯人而毀其公共聖寺，莊嚴天房，其巡遊聖地者之目的地，其最高主宰（偶像）之所在地，古來深族人（即麥伽人）與他族爭榮時其證據之所歸處也。艾氏一部分軍隊前進，掠獲一大羣駱駝，其中二百頭爲阿布杜孟特理畢所有，阿氏因與數古來深人往見國王（即艾布賴漢），欲索回其駝；王詢其來意，阿氏曰：『請王反我所有二百駝於我。』王以當大難危急時，舍一切不顧，獨求此區區者譏之，阿氏曰：『我駝主也，至於天房其自有真主護佑之。』

阿布杜孟特理畢居於領袖古來深大族之地位，其柔順乃至於此極，則以穆罕默德貧窮之情景，中人之地位與之相較，何啻天淵之別；故穆聖焉有求爲王爲帝之心哉？穆聖無資產，無名望，無軍隊，無黨羽，無詩才，無文學之特長，無雄辯之令名，凡可以使其增長在衆人心中之品位，或藉之躋於特殊階級之地位者一無有焉。

然則使其（穆聖）精神超乎一切精神者爲何？使其首高於一切首者爲何？使其志氣駕乎一切志氣，以致其毅然承任指導諸民族，爲之擔保解除憂悶，甚至起死人肉白骨者又爲何？

曰使其如此者即眞主授諸其心之一念——即世人需求一矯正其已偏之信仰，修改其已壞之性情風俗之人也。使其如此者即其得眞主眷顧，賜助其作爲，使其在壽終以前達於其希望也。使其致此者即眞主之默示，默示之光射於其前，照亮其前途，指示其證據也。使其致此者即眞主之感悟默助，可以代將領兵士之位。是故當大衆或信多神偶像，或爲唯物論者之時，彼獨毅然孑然而起，號召世人歸向認主獨一，篤信造物眞主，夫豈偶然哉？

穆聖在諸偶像崇拜者中大聲宣傳，勸其捨去偶像，捨去其所拜者；在以清高眞主與諸濁體相參之『木上比黑』（木上比黑即一人，謂眞主有如人之形體，有四肢百體筋骨毛髮者）中大聲宣傳，勸其捨去其比擬。在信世界有二主宰者中宣傳，勸其認主獨一，篤信世界萬有皆歸獨一眞主所主持。警告唯理論者（即歸萬事於物理者），勸其伸長其目光思想於「物理」幕後所有者，以窺見物理賴以成立之『實有』之機密。喚醒一般領袖人物，使其降身於常人之立場，以順服創造天地萬物，掌握彼輩軀體中之靈魂之獨一眞主之權威。

穆聖接近上述此等人中之妄稱爲斯人與其至高眞主間之中介者，以證據及默示之光爲之說

明：彼輩之至大者與真主間之關係，與信仰彼輩諸人之至小者與真主間之關係無異；且徵求彼輩從彼所妄自尊稱之爲主宰之地位，降於「爲僕」至低之階級，及與一切圓顛方趾之人同祈助獨一真主之地位，蓋全人類對於真主乃立於平等之地位，其間之差異，惟有彼此高下不同之學識或德行而已。

穆聖諷刺一般風俗之奴，盲從之虜，令其解放其心靈於其所以爲奴虜者，解除束縛其手使不能工作，劫制彼儕使不敢希望之桎梏。穆聖又顧視一般讀聖經者，維持聖經所載上帝教條者，而責斥彼等中以愚昧之故，停於聖經章句前之人，痛斥諸隨私欲而擅改聖經，曲解其文以致失却默示本義之徒；令彼儕領悟聖經，證實其學識之機密，而成爲定於來自其真主之真光之人。

穆聖令各人回視所寄於己身真主之恩惠，勸全人類——界女，平民，領袖，認識己身，認識己身爲真主特造特貴之人類；——真主予人以理性，思想，及對此二者所指導者之意志自由，使別於他動物，認識真主舉當前所有萬物付與斯人，令其了解之，利用之，此了解與利用均無條件無拘束，惟須正直中和，遵守公正宗教完美道德之法度而已。穆聖以此（指上之所述）能使斯人自達於憑其理性思想認識造彼等之真主；除真主特予以「默示」之聖人外，無須一人之紹介；蓋真主已將憑證據認識列聖付與斯人，一如將認識創造世界萬有之主付與彼然。人類惟對於認識真主許人得知之德性（

眞主的)須求列聖之指教，於誠信眞主之「實有」則否。——穆聖確定除宗教所制定正義所責命者外，人類中任何一人無管轄他人之權，因此之故，斯人可憑其意志，依其天性之所近，從事於其所欲爲之事業。

穆聖教人認識己身乃軀殼與靈魂相配而成。以此之故，二者雖混合爲一，而實際上仍屬兩相反之世界；人當負責爲二者效勞，將眞主之妙用爲二者所確定之利益（正份）分別予與之。

穆聖教全人類在今生當爲來生將遭逢者豫備，爲之說明、修功者（爲來世之長途旅行）所備之餼糧，莫善於虔誠敬事眞主，誠心以公正、忠告、善導爲人類謀幸福。

穆聖在無方法無能力之時，毅然以隻身肩此至大之宣傳。當彼從事如是宣教時，一般人一方嗜其所習慣之事，雖其事能使人喪失今生與來世福利亦在所不惜；一方又嫉視其所不知之事，雖其事能使人獲得生活之優裕，爲領袖之光榮，幸福之至極，亦在所不顧。當穆聖從事傳教時，其四周之羣衆方自相仇視，崇拜私欲，不領悟其教化，不理解其使命。彼中一般普通人之眼睫爲上等階級之私欲所繫；上等階級之理性爲虛榮物欲所蔽，以致不能思想貧而未受教育如穆聖者之教化。彼輩不見穆聖有何特點可使其躋於忠告彼輩，指摘其崇高階級之地位。

雖然，穆聖在貧弱之際，輒能以眞憑確據與彼等論戰，以忠告善解制勝之，以直言讜論感動之；

前人之往事警覺之，以良言美喻包圍之，因此之故，彼不啻一裁并嚴明法令公正之國王。一方酷愛其福利，嚴而慈悲，威而仁厚之賢父。

夫此弱中之能力爲何？此疑其無能時之權威爲何？此蒙昧（不知讀寫）中之知識爲何？此愚昧時代淵藪中之覺悟與得道爲何？曰：此乃全能萬物，仁慈知識包容萬有真主之諭旨，亦卽真主顯明之命令也。此諭旨命令出自真主特簡以傳達之者之口，而擊諸耳鼓，破諸幃幕，裂諸遮蒙，直達諸心底焉。真主以此重任專屬之於一至微弱之人者，蓋將以此爲其人爲聖使無可誣枉無從懷疑之鐵證也。因此乃反常而爲人間僅見之事耳。

證明爲聖使之證據尙有大於此者乎！以一不知讀寫之人，竟起而勸諸寫作家領悟其所寫所讀者（殆指猶耶兩教之聖經——譯者）以一遠於一切學校之人，竟往勸諸學問家澄清其所知者（譯者按：緣彼輩所知者真僞參半，泥沙混淆，故勸其澄清之，分析之）以一遠離「學識」諸泉源之人，竟往導諸智識階級；以一生長於諸幻想者中之人，竟起而矯正諸哲學家之偏故；以一在諸民族之至近乎稟性質樸，至遠乎領悟萬有組織，思想其奇特之公律之民族中孤立之人，竟進行爲全人類制定宗教諸原則，爲「吉幸」闢出諸道路——循之者絕不見害，離之者斷難脫險之道路。

此使人語塞之諭旨爲何？此折服人心之證據爲何？余豈曰穆聖非屬人類，乃超越之天神否！余不

言此，余祇依真主命穆聖自稱者而言曰：『彼只一與爾等同類而蒙真主默示之人。』決定已往列聖誠實之一聖人。但彼未嘗以眩人眼目，或駭人聽聞，或惑人覺官之事（如奇蹟）使人信服其爲聖使。彼只徵求諸官能以作真主所爲預備之之事，專以理性爲宣傳正教之對象，以「正」「誤」「訴諸理性，寄爲聖之鐵證於言語之能力，絕文之權威，證據之確鑿（指古蘭經所有者——譯者）之中；蓋真主有言稱真理所在之古蘭曰：『虛僞（如擅改）自其四周不及於之，乃精明受稱讚之真主所頒降者

——古蘭

第十七章 古蘭經

多數信人連續相傳毫無可疑之報告及於吾人穆聖（祈主加恩之）之生長與失學（失學原文作不知寫讀）其情狀實如前章所述。又據各民族一般信人連續相傳穆聖曾攜來一部謂真主降與彼之經典，此經即簡策所載，回教人——從古至今注重背記古蘭者——胸中所記之古蘭也。

古蘭記載往昔諸民族事跡之可爲現在將來各種人借鑑者，論列此項事之正確者，捨棄「幻想」所附加之荒謬者，且提示其中可爲警勸之點。

古蘭傳述 真主所欲告吾人之列聖之言行，及列聖與其民族間所有之事，且表白列聖潔於誠信其爲聖使之教衆所冤枉彼等之事。

古蘭對各教一般學者之破壞其本教信條，參雜其教律，以曲解擅改其聖經也大加申斥——又爲人類制定適合其福利之律例，實踐之恒守之則其裨益顯著，公道因之成立，當社會遵守其所規定者之法度，則社會組織因而嚴密，團體於焉堅固，廢弛此項律例，越出其正軌，或使之失去真主所寄於其中之精神，則害莫大焉。此律例之所以高於一切人爲法律者在此，凡研究諸民族（各國）法律者類能知之。

復次，古蘭又攜來若干學理，哲理，箴言，訓語，禮儀等，使心爲之謙敬，理性樂於接受之，意志爲之轉移，志氣爲之振奮焉。

降古蘭之時代，據一般傳述家之公言，及連續相傳之報告，爲阿拉伯人極進步，其文學極盛（或譯文雅詞字極富）之時代；其詞人辯士之多爲空前所未有。時阿拉伯人對理性思想之產物相競最重者，即以言語勝人，以驚人賞心之文詞獲得一般人之同情讚美；其出死力以相競於此乃爲無須贅述之事實。

一般傳述家復連續相傳：昔阿拉伯人酷嗜對抗穆聖，尋求諸或近或遠之工具以破壞其所稱說，否認其代表真主；彼輩爲此竭盡智能，耗盡心力。彼儕中有爲王權尊榮所激動而反對穆聖之國王；有爲諸王所利用以抗禦穆聖之官吏；有不肯下從穆聖之演說家，詩人文士。此等人因自大不肯服從穆聖，故堅守原有祖教，及袒護自己所信仰與祖先所信仰故，遂竭力反對穆聖，傾全力以排擠之。其情形雖如是，穆聖乃不顧一切，進而斷彼輩主義荒謬，智識缺乏，詆誚其偶像，勸其信奉素所不知之宗教；穆聖對此一切之證據，惟徵求彼輩做作如古蘭之一至短章，或如古蘭之十章（註一）者以抵制之。時彼儕之能力頗能羅致其所欲之一般文人學士以作如穆聖所攜來者之一二章，以攻破其憑證而折服自稱爲聖者也。

(註一) 徵其以如古蘭之十章抵制乃駁答謂穆聖杜撰古蘭之說故古蘭有「爾等繇來所杜撰如古蘭之十章」之語。
註古蘭第十一章此節下會說明此數目之義理。

雖然，連續相傳之消息達於吾人，謂穆聖之徵求抵制（即倣作古蘭一小章）與對方之倔強進攻爲期已久，而彼儕竟無能抵制，終歸絕望失敗；於是乎「真主之言（古蘭）高於一切言語」（此句出古蘭經）確乎見矣。古蘭之判斷（或譯律例）制裁一切判斷亦確乎定矣。嗚呼，如是之經典顯於一不知寫讀未嘗學問者之舌豈非至巨之奇蹟，證明此經非人類所作，乃出自真主知識的太陽之光，自真宰闕前頒諸不知寫讀欽聖之舌之律例至大之憑據乎？

復次，古蘭中有諸預言，（預言原文爲表說未見未來事）一一爲世界發生之事所證實。如云：「羅馬人在至近之地敗北矣；彼等在敗後數年間將大勝焉。」（古蘭三〇章，二節）（註一）又如顯明應許云：「真主應許爾等中篤信而爲諸善者，主定將令彼等代位於大地，猶如令彼等以前之人代位然……」（二四章，五五節）凡此均一一應驗。古蘭中如是之預言甚夥，凡善誦古蘭者皆知之。（註二）

（註一）據諸註解家云：下降此節經之原因即昔波斯人與羅馬人間發生戰爭，阿拉伯之偶像教人期冀波斯勝於羅馬，因波斯人爲瑪及教徒未有天經與阿拉伯人同；回教人希望羅馬人勝。因羅馬人爲有天經者。後波斯與羅馬戰於敘利亞之阿茲利阿台與布蘇拉（Borsara）間（此爲敘利亞至近阿拉伯島之地，時爲羅馬領土）是役波人大勝，此消息至麥伽，回教人爲之不樂，多神

教徒則大喜，謂回教人曰汝等爲有經人，天主教徒亦有經人，吾人與波斯人均愚蒙之輩，吾友波斯人戰勝爾友羅馬人矣。汝倘與我戰，我必勝汝。眞主乃降此數節經曰：『羅馬人在至近之地（至近阿拉伯之地）敗矣（爲波斯人所敗矣），彼等（羅馬人）在被勝後數年間（三至十年）將反大勝（大勝波斯人）……』此經降後，大賢阿布伯克爾往告麥伽多神教徒曰：指眞主起誓，數年後羅馬人定將勝波斯人。黑勒夫子伍板葉曰：汝胡言矣。阿氏因與之相賭：若波斯人勝羅馬則阿氏輸十牝駝與彼，反之倘羅馬人勝則伍氏輸限期三年。阿氏還告穆聖，聖曰：眞主未云三年，爾其與之增加賭物，延長限期。阿氏乃與伍復立約使賭品爲百駝，限期九稔。立約後第七年之首羅馬人果大勝波斯人，於伊拉克修一城名曰羅馬；時伍氏已卒，阿氏向其家人取得賭物。穆聖命阿氏以之濟貧，此穆聖爲聖眞正，古蘭爲眞主所降之一明徵也。此事乃有於禁賭以前——譯者錄自麥打利克古蘭註。

〔註二〕又如穆聖被迫遷麥地納後眞主曰：『在眞主欲爾等入時，爾等定安然入麥伽聖寺。』（古蘭）又如云：『在眞主賜助與開闢（指攻克敵人之城邑）來，汝見人類相率入眞主之教……』（古蘭）此等事均如其預言而實現。人類果相率入回教。回教人之領土日闢，當時西自西班牙，東至印度各地；北自安那托力亞，南至非洲蘇丹各地俱爲回教人所有。又如云：『我降此記（古蘭），我實保護之者』事果如此，古蘭直至今日未被更改一字一畫。又如云：『主將使敵衆敗北而掉背奔走』（古蘭），白得爾之役事果如此。此節經降於麥伽。又如云：『爾其與彼等戰，眞主將假爾等之手刑懲之』（古蘭）事果如此。諸如此類之預言，不勝枚舉。余以註上文之便，乃略舉其一二以餉讀者——譯者

又古蘭預言之二，即其中所有以古蘭徵求阿拉伯人抵制（倣作一章）說明若彼等攜來如古

蘭之一章者，穆聖遂終止爭稱爲聖使是也。蓋阿拉伯島幅員廣大，人民衆多，穆聖之教化已藉四方來朝麥伽者之口宣揚於各地矣。況穆聖未曾環遊各地而熟識其人士，且依常例，人類之知識絕不能周知乎一大民族如阿拉伯民族者力量中所蘊蓄之一切。是故古蘭決然判斷彼等不能攜來如其所以求彼等抵制者之少許，絕非人類之判斷矣。（註一）又自承如穆聖所自承者（即彼等若攜來如古蘭之一章，彼即不稱爲聖）乃爲任何有理性者所難能之事，因稍有理性者皆自信大地上不無具有如其能力之能力者。（註二）是故判斷此事者乃本言全知借穆聖之舌而言之造物眞主也。緣眞主洞悉一切力量均不克達於穆聖所促彼做作者耳。

（註一）指古蘭第二章，二三，二四節所云：『若爾等對我降於我僕（穆聖）之經有所懷疑，爾其攜來如之一章，爾其呼籲除眞主外見證爾等者（見證爾等所做作者如古蘭之諸證人）爾等若爲說實者（對爾等所云：『穆罕默德杜撰古蘭』一語爲說實者爾其攜來如之一章……）若爾等不爲——爾等定不能爲——爾其遠避其燃料爲人（背逆眞主之人）與石（石偶）之火獄……』此中之預言即『爾等定不能爲』一語，此乃有於斷定人神俱不能攜來如古蘭者後也。

（註二）或曰『波斯，印度有一二宣傳邪教之徒，亦曾如穆聖一樣徵求人抵制其所作之一二書，以定其自稱得眞主默示，或其自身爲主宰。吾人從未知一人起而抵制之子，對此又有何說。』吾人依假定承認其說而應之曰：『此等人絕無可令人注意其宣傳及其徵人抵制之事跡與價值。彼輩乃中魔之徒（如波斯之巴布，印度之僞基督葛底亞尼）彼輩所據來者太半至類胡

說不似有理性者或列聖之言。凡有理性者均不願抵制顯人，凡文士均不屑做做病狂者中魔者之胡言。故波印等國常出如此輩之人而人皆不注意之；然彼輩中之二二人在非阿拉伯國中，以似通非通之阿文寫諸不倫不類之胡言，偶然亦得一部分庸人之歡迎。此一二二人雖爭稱其所寫者之一物為奇蹟；然其爭稱不類列聖之微人抵制，不過如一部分文士詩人之自誇獨步而已。況此輩之膚淺著述與文士詩人之微妙傑作均有倫比乎？倘有人謂此輩偽聖人或其信徒曰此等傑作有類於爾等之經典，或且超過之，彼必不服，然誰注意彼輩，注意使其承服乎？古蘭與阿拉伯人，其後與諸民族之情形則不然。古蘭之為奇蹟（為使人不能為者）乃在其自身與在攜來之者為未嘗學問不知寫讀。至四十歲之人之多方面也。且人類中之一人在此年紀得一種未嘗預備，未始習練之嶄新學識，乃絕對不可能之事。上述諸人均嘗從事學習者也。穆聖未嘗從事於營謀預備宗教學（神學），法政學，行為哲學，理論哲學，歷史學，歷史哲學，以及其他任何學科；從來又無文學，詩才，演說，辯論之專長，乃能攜來此等學科之至精深者而登峯造極；而此古蘭中又載有此等學科之至高絕妙者；是故古蘭一經乃頗多異蹟，非止其文詞超妙，格調新穎，及其中所有預言之為奇蹟而已也。當時促人抵制（倣作）古蘭之諸因素頗強勁，因古蘭已搖動彼等（阿拉伯人）之宗教權威與政治權威等等，至於根本摧毀之矣。此輩後起冒充之徒則無此大權力大作用也。彼中之至狡猾者：白哈因派（產於埃及）則匿其所謂「艾格得斯」（至聖潔者）之經典以代替徵求抵制。蓋彼輩若布露之，必因之出醜焉。

一幻想者曰：「無能」為對付無能者之證據，因「無能」祇為折服對方使無從答辯之證據；對方時或承服自以為可承服之事之一部分而默認之，而無從置答，於是證據遂屈服之。第此並不能折

服其他之人，蓋甲所承服者乙未必承服，故能屈服甲之證據，非惟不能屈服乙，而乙或得捷徑以攻破之。（譯者按因上文謂古蘭爲使人無能做作一章之奇蹟，且所謂奇蹟者其原義爲「使人無能者」，故發生此幻想焉。）

此幻想可以吾人上述之解釋擊破之，蓋在古蘭之「令人無能做作」與「證據之令人屈服」間所有之相似，祇有二者均爲「無能」所從出之一點而已。然此兩「無能」相去甚遠，二者中所有推證之方向標準亦大相逕庭，何則，古蘭之「使人無能做作」乃爲實在事所證明，所謂事實即人類諸能力不能達於古蘭文雅奧妙之境也。吾人所以云「人類諸能力」者，因古蘭乃以阿拉伯文而降，在穆聖傳教時期此經卽爲全阿拉伯人所認識，此時期爲阿人文學鼎盛時期，如前文所述，反對穆聖者之倔強情形已如上文所述，而阿拉伯人在此情勢之下竟不能竭其智能做作一章半段以抵制之（而間執穆聖之口）。由此觀之，謂一波斯人或印度人或羅馬尼亞人於阿文文學造詣精深能爲純粹亞拉伯人所不能者（卽能做作如古蘭之一章）則不合理論灼灼明矣。夫穆聖與阿拉伯人生長養育彼此相似，彼等中之許多人且具學識講習之特別，而大衆能力竟不能做作穆聖所攜來古蘭之一章，足徵古蘭之言絕非通常可出於人類之一類，乃眞主特惠其愛僕穆聖也明矣。復次古蘭中所有宣判（決定）彼等無能（無能抵制做作）與徵求彼等竭其全力以反對之之明文，頗足證明穆

聖對其事情信心堅決也。讀者倘一細味此點及上文所列舉各點，自知凡此實足以證明發言者乃深知理象二世之眞主，非通常忠告善導之人矣。

『然則吾聖穆罕默德（祈眞主加恩之）爲造物眞主差於衆生（人類）之欽差』遂憑此至大奇蹟（令人無能倣作一章，無能媲美之古蘭）確定矣。其爲聖使之證據以此永存長在，更改不能侵，變易不能犯之天經而成立矣。是以吾人應當誠信穆聖爲眞主之欽聖，誠信降於彼之天經所載之一切，應當遵行確然傳自穆聖之正道（或譯引導）及應當隨從之『筭奈』（穆聖之言行）又古蘭上明云：穆聖爲列聖之最終者（集大成者），故吾人亦當如是誠信之。

吾人於此必須略述伊斯蘭教（回教）之職務，與其所宣傳者，及其教化如何特別迅速的傳播於全球，以及穆聖所以爲諸欽聖之最終者之機密焉。

第十八章 伊斯蘭教（回教）或伊斯蘭

伊斯蘭教即穆罕默德聖人所攜來之宗教也。穆聖與其從徒，即受其薪傳而保持其教者，及與彼等並世者皆了解斯教，彼等無爭論，無曲解，無異說，無黨派之見，以兢兢奉持之者有年矣。吾於本章謹循古蘭之方法，略一敘述斯教之大概，而以分析之之責付諸通人明哲焉。吾言所依據者惟古蘭經與正確『筭奈』（筭奈解見前章）及諸先正（指穆聖之大從徒）之言行而已。

回教教人信真主本體獨一，行爲獨一（解見第三章），斷真主遠於相似一切受造之物（天地萬物）。且立起諸證據以證明宇宙萬物有一創造之主——具有其大造之迹所證明之諸德性，如知覺，能力，意志等之真主；又證明其所造物中無一相類之者，其與萬物間之關係惟其爲創造萬物者，萬物爲彼所主持，且終歸於彼焉而已。『爾曰真主乃獨一者，真主乃所仰賴者，無生育，亦無受生育，無一與之比』（古蘭一一二章）。『古蘭中所有稱真主之』『外芝息』（多譯爲面容），『葉待尼』（多譯爲兩手），『玉四提挖一』（多譯爲坐鎮）等詞均各有數義，古蘭所詔示之阿拉伯人感知之，彼等對之毫無蒙混焉。又證明真主之本體與諸德性絕對不能顯現於衆生（人，神，天仙，動物等）之一之身體或靈魂中；惟真主以所欲賜之智識，權能，特賜其所欲賜與之僕（即列聖），俾能執行真主所委

任之職務；此項特賜係依真主最初（無始）無變無更之知識中所預定之公例而行。凡有理性者非有相當證據不得承認一人蒙此特賜，所謂證據。其諸前提須達於目覩眼見之程度，及與此相近之諸顯明事理之界限。所謂顯明事理即其顯明比之目覩眼見有過之無不及者，例如兩矛盾事相聚或俱無之不可能，（註一）或全體大於部分是也。真主判定此等人（列聖）一如其餘之人不能自主其利害禍福，最多不過爲真主眷顧之僕人而已。（註二）又真主所行諸彼等手上之奇蹟，祇憑特殊之許允，特殊的使易爲，因特殊義理而行於特殊之場所焉；對於此中之一事真主之事情如何，非有如上所述之證據不可得而知。

（註一）譯者按：兩相反者與兩矛盾者間之分別，即兩相反者存在上不相聚，但可二者俱無，如黑白是。兩矛盾者不相聚亦不俱去，如生死是。

（註二）指古蘭二二章，二六節：「彼輩謂真主有子，清哉真主（豈有是耶）乃真主眷顧之僕也。」

回教以古蘭之言：「真主出爾人於母腹中，爾一無所知，主予爾以耳目，心，俾爾等感激焉。」（一六章，七六節）（感激原文爲「樹克爾」，阿拉伯人思想上之「樹克爾」即用恩惠於所爲施之地也。例如五官爲真主予吾人之恩惠，吾人用之於正當之途即感激真主也）——回教以如是之經文證明真主予吾人以諸覺官諸能力，俾吾人憑其純粹恩施用之於其正途。故各人自爲其所爲，爲善

則利己爲不善，則害己。

又宇宙冥冥中有一種能力，爲吾人覺官所不能審，能力所不可及，吾人常覺此能力中有一種宰制吾人心靈之權威，或扶助吾人心靈知其所不知者之助手，而此能力乃在吾人所有所知諸能力之上，故勢不得不服從此能力而歸向之，祈助之；夫此能力者祇可歸之於獨一造物之眞主，故吾人只當誠服眞主而歸依之，勿得趨向其他也。（註一）吾人對於所畏懼所期望之事，卽於來生將遭逢之事亦當如是，不得仰賴眞主以外之一人一物以納吾人善功，赦吾人罪過；蓋掌管實報（大審）之日者惟獨一眞主矣。

（註一）此段總義是：知覺宇宙中有一種無形的能力，乃眞主寄諸人類天性中之事，故此能力只歸獨一眞主對於反乎尋常的，人類中同有之諸原由，吾人不得趨向眞主以外之一人，無論聖人或眞人皆不得趨向之。

上之所述，將偶像教與近似之者，卽形式或名稱上雖與偶像教不同，而意義與實際上與之無異之各教之根株鏟除淨盡矣。因此之故，人類理性遂潔於與此迷信（偶像崇拜）結不解緣之種種壞幻想，人類心靈遂遠於與此項幻想爲侶之一切不良習性；對於一切所崇拜者之紛爭攻擊亦止息矣。（註二）人類之事情，人類之價值，以恢復本來而有之自尊高尚故，於是乎提高焉；蓋斯人至此祇崇拜創造天地，統轄全人類之眞主，不崇拜其他也。人人俱可（註三）甚至俱應如易布拉欣（亞伯拉罕）

而言曰：『我撥邪反正，使我面容轉向創造諸天與大地之眞主，我非屬舉件與眞主者。』（古蘭第六章，七九節）又如眞主命其欽差（穆聖，祈主加恩之）所言曰：『委實我之禮拜（身功）我之善功（財功）我之生死咸歸主持宇宙萬物眞主所主持，眞主無伴侶，眞主以此命我，我乃首先虔順眞主者。』（古蘭等第六章，一六二至一六三節）

（註一）作者講至此，曾提及一般自稱屬『蘇非派』（回教中之修道者）者之壞處與紛爭。

（註二）言「俱可」蓋暗示此事爲已往諸民族所禁，故彼等中之一人，非得宗教領袖之介紹不得趨向眞主。故此等人不爲亞伯拉罕所謂棄邪反正之人也。

人類藉此始得恢復其獨立自尊之精神，始得解放其被縛於他人意志之下之意志；所謂他人之意志，或係被疑爲眞主意志之分枝——或竟疑爲眞主之意志——之人類意志，如一般領袖與監督者之意志是也；（註一）或係想像力所虛構幻想之意志，如庸愚輩於賢人墓，石，樹，諸星，所疑者是也。人類之心志藉此始解脫一切中介，代求情者，占卜者，術士，巫祝，妄稱司理諸機密者，妄稱有主持人與眞主間所有人之行爲之權，且冒稱爲人類超脫之中介，使人吉慶使人薄福皆歸其掌握者之俘據焉。質言之，卽其靈魂始得解脫一切詭譎欺騙者之牢籠奴役焉。

（註一）著者曰：又如一般聖者與祭司之意志（譯者按：聖者指耶教中所謂極清廉而見納於眞主之賢人）

人類以認主獨一，乃得專爲眞主之僕，而脫離爲眞主以外一切之奴。故人類彼此間權利，義務，法律皆平等相同，無尊卑貴賤之分。人類間除事業不同外未有差別，除智慧學識優劣外，無所優劣；除使理性潔於幻想之污染，使行爲脫於邪妄與沽名外，未有使人接近眞主者。一般勞苦經營者之錢財，藉此始得安全；其中應輸散之部分，始得專歸諸貧民與公共利益；一般暴虐不公之輩，游手坐食之徒，即自以爲應以其資格地位得權利，而不以工作勞力求酬報者始無從染指焉。

回教命人各盡能力從事工作。且說明爲善者其善祇利之，爲不善者其不善祇害之；『凡爲與微塵同量之善者，其將見之，凡爲與微塵同量之惡者，其亦將見之。』（古蘭九九章，七節）『斯人只有其所爲者』（古蘭五三章，三九節）。回教許各人用其所欲用合義美潔之飲食，服飾所禁者只限於有害於己，或己所維護之人者，或其害逾於他人者。回教對於此點，依適合全人類諸利益之原則，制定諸普通法度，而擔保各人行爲上之獨立；各人於工作上競進之範圍寬廣，以致除當尊重之他人權利與之牴牾外，無復有使其顛躓之坎坷。

回教趨近『盲從』而猛攻之，其盤據於人心之大軍爲之擊潰；其深植於諸覺官之根柢爲之拔除，其所有存於諸民族信仰中之基礎爲之摧毀無遺。（註一）

（註一）著者授課時嘗提及其中之三事：（一）人之尊崇祖先，與教育之者；（二）誠信其先輩宗教家之偉大；（三）畏懼其四圍

羣眾之抨擊與反對，故不敢逾出彼輩所守之宗教等等。——上文之意即凡不尊重其自身與其思想自由，而鍛練其精神，俾能毅然採行自信爲真正之事者——雖違反祖先、教師及諸活人死人亦在所不顧，因此輩非聖人，未見祐於真主，故難免錯誤——則不能自脫於「盲從」之諸桎梏。摧毀此項基礎者將見於後文。

回教呼喚智慧，從夢中推動之，使之從深睡中甦醒。每有一線真光（真道，真理之光）透入於智慧時，「幻想」的聖廟之廟祝，輒呼之以微聲曰：『汝其靜睡！夜色正黑，道途險巖，前程遼遠，乘騎羸弱，餓糧不足！』（譯者按：昔某教教會中人，不許人用智慧思想，阻人研究新知識，此語殆本此而發耶）回教之聲高於一般頑固者之蠱惑邪說，回教聲稱人類生來非爲聽人以韁繩牽率，人類乃被造於以學識與諸表徵——宇宙之諸表徵及諸新生事物之證據——而獲正道。所謂教師者喚醒人，開導人，引人於探索研究之途者也。

回教稱崇尚真理之人曰：『彼聽言而從其至美者輩……』（古蘭三九章，十八節。）回教以辨別人言，而不論發言者稱諸崇尚真理之人，俾其採行所認爲美善者，捨去不明其正確與利益者。回教趨近一般領袖，使之從發號施令之地位下降，而置之於一般民衆監視之下，俾民衆自由試察彼輩，依其所判斷，而體驗彼輩之言行，以其真知灼見者裁判彼輩之是非。

回教轉移人心，使勿依戀其祖宗所守者，及諸子受於父者（指宗教習俗等），且斷一般固執前

人所言者之頑冥無知；詔示時代之居先既非學識真確之徵，亦非智慧思想高於後人之因；蓋就其力與天資言，前人與後人實相等，而且後人有遠非其先輩所能及者，即其得知已往諸事情，而參考之，借鑑之，得以所獲先民之遺跡而取益焉。現代人所取益之已往事跡中，亦有前人行爲不良結果之發顯，及因前人所作爲而及於後人之惡果焉；『汝言爾等行於大地，然後參觀不信服者輩之結局如何』（古蘭第六章，第二節。）真主恩惠之門未嘗閉於一尋求者，真主包涵萬物之仁慈未嘗狹於一勤勉者！

回教嚴責各教人之跟踪其祖先而蹈其覆轍，且曰：『……吾人只從吾人知我祖先所奉者』（古蘭三一：二一）又曰：『吾人知我祖先守一宗教，吾人接其踵而獲正道』（古蘭四三：二二）

回教藉此（上之所述）使『理性』之君王解除向來加於彼之一切桎梏，脫離向來奴隸彼之一切盲從，使恢復其君主之地位，而憑其判斷與哲理以解決一切，同時服從獨一真主，守其教道與誠命焉。在理性所轄領域內，其事業無限，在其國旗之下，可以高瞻遠矚而無極焉。

憑此，與前所述者之故，人類因其宗教之所致，而全得許久未得之兩大事焉，即意志獨立（自由）主張，思想獨立是也。憑此二者，人之所以爲人（即人之人格）始完全，人類始能達於真主憑其稟賦之判斷，爲人預備之幸福。晚近一西方哲學家有言曰：『歐洲文明之發生即基於此二根本，一般人之

心靈趨向工作，智慧動於參考研究，只在許多人認識己身，認識己身有應用其意志自由及憑智慧尋求真理開發新知之權利以後。此種認識之及於彼等乃在十六世紀中云。』此哲人復說明此種認識是由當時回教之學藝與回教諸實學者學識中放射於彼等之光輝。

回教憑其天經將以前一般宗教領袖置諸奉教者智慧之上，使無能領悟其天經之巨石移去。彼宗教領袖之所以爲此，蓋欲以了解天經之權自私，不肯以此等聖潔之品級授諸衣冠不同行徑不通之人民；故其爲人民指定或許允讀聖經之某幾部分，但以勿領悟之勿深求其宗旨之所在爲條件。其後彼等愈太過，且除少許而外彼等自身亦不許得領悟之特權，而自誣其智慧以不能知其宗教與列聖使命中之一切；於是彼等亦如常人只以聲音字體爲敬事上帝之功，徒誦經文章句而止。（註一）差聖降經之至理被其抹煞盡矣。古蘭經來而指斥彼等所爲之非曰：『……彼等中有諸愚蒙者，不知經典，只知『艾嗎念葉』，彼輩祇務猜疑』（古蘭二章七八節）『彼受主命負擔「討拉台」（摩西五經）而不遵之之輩，其譬實如負書之驢。不信眞主之眞蹟（指經文）者輩之譬何其惡耶！眞主不引道胡行之輩』（古蘭六二章五節）

（註一）意即一般宗教領袖如盲從彼輩之教民一般。只即聖經詞面而止，不究其意義與宗旨何在。回教中之步趨彼輩者亦如是而爲，蓋證實穆聖所預言者非謬也。至吾人之以誦古蘭爲敬事之功，乃爲（一）參悟之，求得其引導；（二）牢記而保存之，宣傳

之，是乃兩主要目的。

至於『艾嗎念葉』普通以諷誦註之，即彼等於天經只知諷讀之而已。當彼等懷疑己身已違天經所詔示者之一部分時，其懷疑非出於真知天經所蘊藏者；且無證據以證明其所幻想爲信條，所疑爲宗教者。當彼等中之一人爲私慾所驅使，欲解釋聖經法律及意旨之一部分，其於所言者不能提出證據，只曲解胡言，且謂此乃來自真主闕前者；『受傷哉其親寫經典，然後謂此乃來自真主闕前，而欲以之易微值者輩』（古蘭二章：七九節）至所謂『彼受命負擔『討拉台』後而不遵之之輩』即彼只知『討拉台』之辭句，而其智慧不達於領略其中所含教義律例者輩也；此輩因此之故失迷得『討拉台』引導之道路，莫覩以降此經而立起之路標；故上述形容其事情，惟妙惟肖非人類所可爲之譬喻，彼實當之無愧矣；如負籍之馱，其負擔所獲之效果，惟辛苦，勞頓，背破，氣喘，力絕而已。嗟呼！情景變更之輩其事情何其陋哉！蓋爲使其吉幸之因之降經設教，以其愚頑故，乃一變而爲其不幸之階也。悲夫。

回教以上言之此類斥責，以散見於古蘭中之普遍的詔人於領悟（領悟經旨），於洗刷心智以備領悟及篤信之故，乃定各有宗教之人當盡力從事於求真主寄於其經典中之教義，及所規定之教條。回教對於此事，使人類有均等之機會；但以具備理解經義必需之具工爲條件。此項工具乃奉教

之大衆易得者，並不專屬任何一階級，亦非有時被人居奇之貴物。

回教復興時，世人於宗教方派別分歧，除少數而外皆遠於篤信；彼此相傾軋，相咒詛，猶自謂堅持眞主之準繩。分裂相反，擾亂等事被認爲眞主之道上至有力之因緣。凡此胥爲回教所不許；回教剴切宣言：各時代各聖使所宣傳眞主之宗教乃一宗教而已。眞主曾曰：『眞主闕前所許之宗教惟伊斯蘭（回教）曾受經者（指猶耶兩教人）之意見不同，乃見於知識（註二）及於彼以後，由於其間所生之忌嫉耳。』（古蘭第三章：一九節）『易布拉欣（亞伯拉罕）非猶太教人，非耶穌教人，乃棄邪從正之穆士林（篤信眞主之人），亦非屬舉伴與眞主者』（古蘭三：六七）『眞主爲爾等（回教人）以所命努哈（挪亞）之宗教，及所默示汝（穆聖）者，所命易布拉欣，穆撒（摩西），爾撒（耶穌）者，作爲教道。曰爾等端立斯教（認主獨一之教），勿對之分黨，汝所勸舉伴與眞主者，輩奉行之事（認主止一）在彼實爲難矣！』（古蘭四二：一三）『汝謂曾受經者乎！爾等來違我爾間所有一相同之宗旨：即吾人只敬事眞主，勿以一物與之爲偶，吾人之一部分勿以他部分爲除眞主以外之主宰。若彼不應則爾等曰爾儕作證吾人是穆士林止（古蘭三：六四）如是之明文尙多，茲不贅述。責斥宗教家在明知彼所爭論之事（認主獨一）證據確鑿顯明後，尙酷嗜爭論相反，分裂之古蘭』

(註一) 知識云者知識穆聖所攜來者係真實者也——譯者

古蘭會明言：各時代所有真主之宗教，即以「爲主宰」專屬真主，以「爲僕」之禮服從之，於其所命所禁之事順從之也。(蓋真主所命禁之事，皆利濟人類，而爲其今世與來世幸福之基礎。)真主已將此義寄於降與各大欽聖之經中，而詔人於領悟之遵行之。宗教之此意義即爭論相反之風潮起時所依據之原理，亦即公正相待時，品衡言論之天秤。爭辯中之頑固與強辯是與宗教相離而遠於其道。當人遵守宗教之義理，注意真主以宗教惠人中所有真主的恩祐一方面，則紛爭自息，人心自相歸於其正道，全人類皆相親愛相扶助以堅持真理，保護正義而履於其正道焉。(註二)

(註一) 前段係言宗教之爲一。此段是說明宗教共同之原理與意旨。下段將說明宗教不同之一切法律與道路，且略示此中之至理，此種解說實發前人所未發。

至於各真正宗教，其前者與後者所有一切敬事(敬事真主之功)形式與種種禮節之不同，及彼此律例之不同，其來由即真主之慈憫斯人，予各民族各時代以知有神於其民族而適合其時代之一切。真主乃化育萬物者，真主於調養各個人之通例乃循序漸進，自出母腹，一無所知，逐漸發長至於智慧端正，發育完全，能以思想撕破諸帳幕，以思考接觸宇宙諸祕密。真主調養個人之通例如此，調養諸民族之通例亦然。故羣中之人，非自真主造之之日直至達於極完全之時，其學識與接受訓誨之能

力皆居於一等級也，乃真主預定人類全體發長之事情，是基於真主之稟造於各個人所規定者；此乃勿可爭論之顯明事理。雖一般理論者在諸研究人類社會之學科中，對於解說由此事所生之細目意見略有不同，然而此乃無可爭論之事矣，故吾人於此不贅述焉。

第十九章 宗教以人類進步而進步及其以伊斯蘭而完全

(註一)

各教來時，人類於了解其共通利益乃至其個人利益，方在極似乳兒時期之時期。彼（乳兒）惟習慣其覺官所接觸者，難辨昨日與今日，難以理解力接受不近乎其直覺之意理，眞主未將使其憫恤他人——其宗族或同類——之內心的感覺授諸其心。故彼只圖維持其個人之生活，不暇顧及所以與他人相維繫之義務，祇知用手取食物於口，或用手支地以坐立而已。故以精微難解，或須藉證據始能達之事理訓誨當時之人，非當時諸教之哲理；乃各宗教教訓各民族——彼等乃眞主之子民——一如慈父教其天真爛漫之幼子，只從其耳目所能覺之一方面啓發之；故各教只以嚴明之誠命約束彼等，令其順服，促其竭盡能力；又以彼等縱不了解其意義，不達於其目的所在，而其意義實明瞭，目的確明顯之事命之；予彼等以諸動目驚心之異蹟，爲之制定適合其情景之一切事功（敬事眞主之功）（註二）凡此皆眞主之大恩。

(註一)下文本與上文合爲一章，校註者特爲加此題目，以提醒讀者之心意，蓋此論旨乃宗教哲理之至要者，且爲學理的社會的證據——證明回教廢止以前各教，及回教爲最後之宗教，在回教之後人類不需求列聖與天救（眞主默示）之證據。現代對於此說明需要頗切，據余所知，實無一人先先生而發明之矣。

(註二)此即諸教之情形，其末者為摩西之教，下段為耶穌教之情形。

其後經過若干時代，各民族經歷盛衰興亡，試驗，營謀，相離，相合，飽嘗世味，迭遭禍福，其心靈因世變之暗示，災患之啓迪，乃獲得一種比之官覺至微細且至入於直覺中之知覺，惟此知覺大致與婦女之心思所知，或兒童之嗜好所趨向者相伯仲，於是與仁愛對語，與慈悲密談，向私慾乞憐，與心臆共話之一宗教乃應運而生。此教為人類制定一種寡慾之教律，俾人完全捨去塵世，趨向至高之天國，命有權利者雖有正當理由勿以其權利追究他人（註一），深閉天園之門，不使富人得入（註二），以及諸如此類著名之教訓。又為人制定諸敬事真主之法規——與斯人之情狀及所宣傳之教旨相合之法規。初，此教以人心之傾向其教化頗能改正已壞之人心，療治其病症。嗣後未經數世，一般人之意志遂弱於奉行之，能力遂狹於履行其法度，遵守其教訓，皆疑違從其誠命為不可能之事。於是乎一般主持宗教之人乃起而與諸帝王爭權利，與諸富豪競斂聚，彼中之大眾咸以曲解逾出其教之正道，而以合乎私慾之種種虛妄事加於宗教之上。

(註一)如瑪太福音第五章有云：「勿禦惡，有人批爾右頰，則轉左頰向之，有人訟爾，欲取爾裏衣則并外衣聽其取之，有人強

爾行一里則借之行二里……」——譯者。

(註二)如馬太福音第十九章有云：「耶穌謂門徒曰，我誠告爾，富人入天國難矣哉！我又告爾，駝穿針孔較富人入上帝之國

此即彼等性情行爲之大概；彼等忘却其教之純潔，變易其清高。至於信條上則彼等分爲數派，新創諸信條，對於宗教之根本信條祇堅持疑爲信條之至堅固基礎者，即不許人用智慧思維宗教，甚至不許思考宗教以外宇宙之密奧，禁止思想不容稍涉及大造之一切祕密，以是彼等乃明言：『宗教與智慧鑿柄不相合』。『宗教乃學術之勁敵』。如是主張之人不以其自身奉持其主張爲已足，乃孜孜用盡能力手段以引人入其教派；操之過激乃使一般人趨向一種至不利於人類世界之慾望——卽爲強人信奉一部分宗教事件而起之宗教家戰爭之慾望也；於是宗教根本摧毀，教徒間之關係斷絕，「絕交」代「相愛」之位，「相爭」代互助之位，「戰爭」代「和平」之位，人類處於此種情形之下直至伊斯蘭來。

☆ ☆ ☆

人類社會之年齡已達於健壯時期，已往種種之變故，已使斯人歸於端正；於是回教乃應運而來，訓誨智慧，號召悟性，使與仁心與知覺合作，以導人類於今生與來世之幸福。回教爲人類解釋其所爭論之事（宗教事），爲揭示其所紛爭者之面目與理由，證明歷代之人所有真主之宗教乃一宗教，真主於改善彼等之事情，清淨彼等之心靈之意旨始終爲一。其以敬事之功命令形體，祇爲振起精神之

紀念（紀念眞主也。）眞主不觀人之外形，乃觀其內心。回教勸人保衛身體與勸人修正內心同，故命人滌淨外表，猶命人清淨內裏然，外潔內淨同時并重。回教以「虔誠」爲敬事之精神；其所命之善功皆以所定之陶冶良性，培養美德爲宗旨，如云：「禮拜克止人作惡爲非」（古蘭二九章：四五節）「人類被造爲貪婪者，禍及之則怨尤，福及之則吝嗇，惟禮拜者不然」（古蘭七〇：一九—二二）。回教使知感眞主之富者躋諸忍耐之貧者之品級，甚或使其高於貧者。回教之勸導人類與良教師之勸導覺悟者相同，勸其使用內外諸官能，且以不容曲解之辭明云：使用此項官能中寓有眞主之喜悅，感謝眞主之恩惠，今世乃來世之田園，欲獲來世之善果必勤求今世之完善。

回教願視諸強頑者而謂之曰：「汝等果實言者，蓋攜來汝之證據！」（古蘭第二章：一一一節）又嚴責諸嗜爭辯好分離者，謂其撼動篤信之根本，昭示「分裂」爲太過，爲踰出顯明之正道。回教並不徒以言語忠告，解釋善勸而終止，乃更制定相合之法道，使見諸實行；是以回教許回教徒娶有經人（猶耶兩教人）之婦女，許與彼等共膳，命以至善之道與彼辯論。

吾人皆知同類乃喜愛之使者，親睦之關鍵；通婚姻必發生於夫婦兩方之家屬相喜悅，及二者以種種親愛之關係相聯合以後。最低限度亦須勇者愛其不同教之妻室。眞主有言曰：「……其（指眞主）顯跡之一即從爾同類中爲爾儕造諸妻孥，俾爾依戀之；且創置愛憐於爾等之間。」（古蘭三〇：二

一。回教又與回教徒約定：彼等當爲自己所保護之外教人捍衛，一如爲己身捍衛然。又明言：彼等與吾人同盡義務，同享權利。回教對此保衛，祇規定彼等約民自其財中納至輕微之酬報。既納丁賦，遂禁止宗教上之各種強迫。（註一）真主安慰回民之心曰：『篤信之人乎！爾其注意己身，爾等既獲正道，彼迷歧者於爾無害。』（古蘭五：一〇五）故回教徒只當以至善之法勸人爲善，不必亦不當用任何武力強人入教，蓋回教之光自能透入人心，安用強迫爲！上述此節經文非爲回教徒彼此間命善止惡而降也，因「獲正道」必在執行命善止惡後耳。（註二）——以上所述皆爲指導人類，使知真主爲彼等設宗教，非欲彼等於教中分黨派，乃欲引彼等於宗教各方面所有之美善也。

（註一）著者謂「既納丁賦遂禁止宗教上之強迫」，然此言似略有不符，蓋禁止宗教上之強迫（強人入教在內）之經文，乃在規定納丁賦所載之第九章前下降；是以宗教上之強迫乃爲回教絕對禁止之事。雖然，如回教人因受一等等外教徒之虐待，或因外教人干涉恫嚇其傳教而欲與之戰爭，則當先勸彼自願入教；如彼入教即不得與戰；如彼不入教，則令其出了賦；彷彿回教徒謂彼等曰：『爾已先迫我與爾戰爭矣，吾今來與爾戰，惟爾入回教或納丁稅則不與戰。』若雙方會同於講和則此義亦不妨礙於講和。

（註二）蓋勸人爲善亦屬爾等獲正道之一枝，故不勸善者不得稱爲「既獲正道」也，由此可見上文非爲回教人彼此間命善而降也——譯者。

回教取消人類各種族間之一切區別，確定人人之本質皆具有三種尊貴，於造化上同歸於真主一也；同屬人類，同具人之屬性，特性，特點，二也；以具前二事之故，同有能達於真主爲人類預備之完美至高度之可能三也。回教此舉與一般宗教家之主張適相反，彼等主張獨享種種特益，而使他人向隅，判定幾等人爲卑賤階級，謂此等人較之彼等永遠望塵莫及。（註一）彼等以此消滅大部分民族之精神，使多數民族成爲行屍走肉。

（註一）此種特別區分，彼等之大多數仍繼續爭執之，就中以歐洲人爲特甚。其至嚴厲者即印度波羅門教人之分爲三階級，上等階級視下等階級爲穢污，不與同禮拜，不與集會相處。

回教之事功（敬事真主之功，即儀式）皆依古蘭經與真正聖行聖訓而定，皆適合真主之尊大，與其無比並之實有之清高，而與諸健全智慧所認識者相脗合。——禮拜乃合鞠躬，叩首，動作，靜止，祈禱，哀求，讚頌，尊敬，而成者；凡此胥由知覺真主之權威——掩蓋人類能力方策而使心爲之謙敬，靈性爲之馴服之權威——而出者也。其中除限定五禮之拜數，或朝覲之射石等事外，絕無理性不能解之一事。且吾人亦不難誠服全知真主寄於此等事中之至理。（註二）此等事亦無遊戲或意義荒謬，足以破壞真主爲便利理性之領悟與參想而設之原理。

（註二）安作禮氏以此事比之由或多或少不同諸分子而配成之藥劑分量之不同，此種多少之不同乃付諸處方明醫之學

識；病者只當信任其學術，利用其藥物而已。設病者後此信醫不過而謂：余必知藥中每一分子之功效，與其分量之功效而始受其藥，是則愚昧而將病死焉。——篤信者之信賴真主之全知與妙用，較之信託醫師、藥劑師等爲強勁而完美。重以禮拜、朝覲與其他各事功之裨益，即洗滌身心於眾惡，止人爲非作惡等乃確然而定者也。

齋戒（註一）乃一種禁戒——藉以使人感覺真主事情之尊大（真主不需飲食，人則一日不能離之——譯者，）當失去真主諸恩時（如守齋者之舍去飲食男女時——譯者，）使人知覺諸恩之價值，及真主施此諸恩之恩德之地位之一種禁戒也。『真主命爾等守齋，如命爾以前之人然，爾等庶幾遠惡焉。』（古蘭二：一八三）

（註一）此處本當說天課之義理，然著者乃使之在後，於另一相當之處論之。

朝覲之諸功課，是使人記憶其最初諸需求；（註二）以表演人類各個人間之平等——縱雖終身一次——而使人留意而深省；富者，貧者，乞丐，君王間之區分，在此項功課中完全取消；大衆科頭露足，除去縫製之衣服（只用兩幅潔粗布，一披於肩，一圍於腰）雲集於一大曠場，表現同爲創造天地萬物真主之僕。上之所言，以及遊天房，奔走於帥發，麥兒灣兩山間，駐諸應駐之地，摩玄石，皆教祖易布拉欣（亞伯拉罕）之紀念；朝覲者皆確信此等尊貴遺蹟中無一件能禍人或福人。回教諸儀式諸功課之每一功課中所含之此種高尚服從，必與表示真主潔於類似人類或他物之事相連焉。

(註一)譯者按：所謂最初諸需求殆指單簡樸實之生活，如不妄言，作惡，爭論，不殺生，不著縫製之衣，不遮頭與面，不用香不剃頭齊髻等等。

此種功課較之其他各等人諸儀式之令理性昏迷，使內心不能達於認真主獨一，與其潔於類似人類者實有天淵之別！

回教對於大世界(天地)與小世界(人)所發生之事，爲理性揭去「幻想」之雲霧，而確定於創造世界上真主所有一切大顯跡，其事情祇依真主於其無始的知識中所預定之通例(天道)而行；部分的變故(忽然發生之事)之一不能變更其通例；但亦不可忽視此項變故中所有真主之事情。當見此項變故時，應更記念真主，蓋穆聖(祈真主加恩之)有言曰：『日月乃真主諸顯跡中之兩顯跡，絕不以一人之死或一人之生而蝕；但爾等若見其蝕，當記念真主以至於其顯明。』斯訓中明言宇宙諸顯跡皆依一秩序(法則)而行；而此秩序只真主無始之意旨宰制之；其宰制之也乃依此秩序所根據之通例。

回教又揭示在各個人或各民族所享之恩惠與所罹之災患中所有人類情況之真象，而在此兩事上加以明白不容混淆之明晰：真主使一部分人在今生所享之恩澤，與其自身所罹之災患，其中之多數——如財富，品級(聲望)，能力，子孫，或貧乏，卑賤，羸弱，喪子——其爲個人行爲之正直與否，或

爲善爲惡所招致者實占少數；眞主往往姑容一部分強梁暴惡之人，或爲非作惡之人，聽其享受今世之榮華，以姑寬之，直至眞主於來生爲彼所備之永刑及於之。眞主又往往磨練一般良善之人，且讚揚其順從眞主之判斷；此等人卽災難及於其身時輒以『吾人爲眞主所有，吾人終歸於眞主』（古蘭二：一五六）宣示其虔心順服者也。是故某甲之怒，某乙之喜，心術之誠，行爲之壞，非屬與此項災患及彼項特殊恩惠有關者；惟依常例與行爲有因果關係者則不然，如貧乏之關乎耗費，屈辱之關乎膽怯，權力喪失之關係暴虐，又如財富之大率關乎善經營，見重於人（聲望）之大抵關乎好爲公益，以及其他類此而爲另一科學所解說者。

至於諸民族之事情則不然，因眞主寄於其眞宰的諸教律中之精神——卽改正思想，矯正觀念，陶冶性情，限制嗜欲，應事必從其門，求利必緣其因，守信約，友愛人，互助義舉，善相勉，惡相諫，以及其他美德之根本——乃爲諸民族生活之泉源，在來世之先而有之。今世幸福之始基。『凡欲今世之報賞者，吾自今世中給與之』（古蘭三：一四五）當此精神存於諸民族中，眞主絕不奪去其恩惠；眞主以此精神之強而增其恩惠，以其弱而減之。當此精神脫離諸民族時，其幸福與安樂亦隨之而去，於是眞主易其尊榮以卑賤，易其富庶以凋零，易其恩澤安樂以福薄艱苦；當其荒謬昏迷時使諸殘暴者或是不公者管轄之，假手此輩以懲創之，『當我欲毀一邑時，我命其享福者，彼輩乃作惡於其中，而應受懲』

創，我乃毀滅之』（古蘭一七：一六）意即我以真理正道命其享福者，彼輩乃棄正從邪，於是咨嗟泣哭無裨於彼，僅存之善功形式無益於彼，其祈禱不見答，其禍患無解救者；其出路惟有依賴於上述此可貴之精神；以思想，記念（記念真主——譯者）堅忍，感激之使者向真主慈憫之天空祈降此精神，『真主不變更一等人所有之恩澤，直至彼自更其自身之善行』（古蘭一三：一三）『此真主於已往諸人之通例，爾於真主之通例不發見更易』（古蘭三三：六三）聖伯阿巴斯祈雨之禱辭有云：『真主乎，災之降也必因罪愆，欲禳除之必以悔改，』其言頗有至理。

回教人之前輩乃循此項通例而行；當回教徒以此項高尚之信條，提高其精神，以隨此信條而有的可貴善行自責其身之時，外人方沉溺於私慾，偏重於太過（對宗教太過）而猶自疑其祈禱能感動天地，哀號能衝破九霄，實則其自疑毫無補於實際。（註一）

（註一）此段之大意即：當回教徒在其最初幾世紀中循真主之通例而行，以獲得為統治者與權力之道之時，一部分民族如耶穌教人者方以其宗教自欺，自疑己身以諸聖者之福氣若祈禱，能獲得一切，能行諸反常事。其後情形乃顛倒，如讀者所見者也！

古蘭經以教學，開導大衆，以勸善止惡勉人，曰：『彼等之每一族中曷不有一羣人出而求學於宗教，俾其歸來時警覺其族衆，彼等庶乎警醒焉。』（古蘭九：一二四）其後竟定此事為正制曰：『爾等中當有召人於善，命人以是，止人爲非（註二）之一等人，如是之人方為成功者（得起升者）爾等勿

學在諸明證已來之後而復分黨紛爭者，此輩應得極刑於面白面黑之日（即世界末日）——面黑之人（天使謂之曰：汝曹豈既歸信而復叛逆乎！汝其以昔叛逆之故嘗試刑罰。至面白之人則永居於真主恩慈中。此（指上述諸判斷）真主之條文，我確然宣示於爾（指穆聖），真主不欲虧枉衆生。諸天所有，大地所有祇歸真主掌握，萬事只歸於真主』（古蘭三：一〇四——一〇九）

（註一）譯者按：「是」原文爲「馬爾六府」即教法上認爲美善之言或行。「非」原文爲「門克爾」即教法上認爲不美者。

古蘭在此震動諸怠忽者，明示諸紛爭者應得之刑懲之警告後，更用可以表顯民族情況之詞，表示諸命人行是止人爲非者之情況，曰：『汝等固真主爲人類特造之高尙民族，汝等命人以是，止人爲非，篤信真主』（古蘭三：一一〇）夫「篤信」爲萬善所基之根本，百功所從出之籽種，而此節經文竟提「命是止非」於「篤信」之先者，即所以重視此正制而於諸正制之中提高其地位，且以表示其爲篤信之綱領，信仰之樞機也。其後古蘭又嚴責放棄此正制之輩曰：『真主用達五德（大衛）與馬麗亞子爾撒（耶穌）之舌譴責以色列人中之背逆者，此皆因彼輩悖逆逾度，對彼輩所爲之非不相禁止，彼其行爲實可惡矣』（古蘭三：七八）真主施「譴責」於彼輩，「譴責」乃真主用以表示深惡極怒之辭耳。



回教於諸富者財物中，爲貧乏者制定一定之分，俾富者施之於貧者以了其需求，於負債者以解其困難，於奴僕以解放其脖項，於遠客以濟其窮窘。回教勉人輸財於善事比之勉勵他事爲急，往往以之爲信德（信仰）之表徵，爲達於正道之證據。回教以此解除一般貧乏者之嫉恨，使人對諸得眞主獨厚者洗除胸中怨恨之心，而生一種敬愛之情；又使富者對諸可憐者生惻隱之心，憫恤之念，於是乎彼此翕然相安，爭端息矣。嗚呼，療治社會諸弊病之藥，尙有靈於此者乎？「此眞主之恩惠，賜與彼所欲賜與者，眞主乃有大恩者！」（古蘭五七：二二）

回教以斷然嚴禁飲酒，賭博，利息之故，將兩惡門關閉，將戕智慧傷財物之兩原泉阻塞矣。（註一）

（註一）譯者按：酒賭之害，夫人而知之，利息之害，知之者或鮮，茲略一述之。利息「阿文爲「力巴」有增加之意，卽於以貨幣或食物交易中增加數量與期限也。換言之，卽在兩交換物之一中議定的無所抵當之增餘也。其爲禁之原因有（一）「力巴」必致無抵代而取他人之財，緣彼以二銀圓，現時或限期的賣一銀圓者則無抵代而多獲一圓矣。是爲妄取，爲非義，故在所禁之例（至日期之寬假，非可指之財物也，故不得以爲一圓之抵代）（二）所以禁止「力巴」之締約者，以其阻人從事勞作經營也，蓋有錢者既能締約利息，不勞而獲利，其事輕且易，則必致若干人不事經營勞作，專事重利盤剝，其害不待言也。（三）「力巴」爲阻社會相借貸通有無之義舉之原因，既禁止利息則好義者自願貸與需求者而索回同樣之貨，以求回賜於眞主也。（四）禁止「力巴」乃

〔古蘭明文所定，眞主所實命事之義理，非吾人所盡知，故吾人雖不知禁「力巴」之理由亦當斷定「力巴」爲所禁事，不得以尋常比例比之也。〕

除吾人所述者外，不有一美德之根本（原理）則已，但有回教必完全昭示之；不有一善事之本源則已，但有回教必振興之；不有一治理之基礎則已，但有回教必規定之。是故當人達於長成之時（見本章之首）而思想自由，智慧使用自由，養性端品賴之以成之道，鼓舞意志使勤於研究工作所寓之法，一一爲人類完全獲得焉。凡善讀古蘭者必於其中得見關於此類事，琳琅滿目可珍可貴之明文焉。

成年以後尙須告誡乎？智慧完全後尙須維護乎？曰未也，蓋正道（伊斯蘭）與迷途已分明矣。此後祇有隨從正道，享用眞主恩慈所頒降之一功，以求達於兩世幸福之極點而已。

職是之故，列聖之爲聖以穆罕默德（祈主加恩之）之爲聖而終焉。諸欽聖之爲欽聖亦以其爲欽聖而畢焉。此古蘭經與眞正聖訓所昭示，及另外二事所證明者也；二事者即穆聖之後所有自稱爲聖者之絕望失敗，與世人之自信所得知識，以致不能接受任何冒稱得眞主默示以代主宣傳一種教道者之教化也。如是可見古蘭之預言確實矣，其言曰：「穆罕默德非爾男子中一人之父，彼乃眞主之欽差，列聖之封印者（最末者），眞主乃全知萬物者。」（三三：四一）

第二十章 回教傳播之速爲有史以來所僅見

在昔諸民族之需求改正乃普遍的，故真主使封印列聖者之爲欽差亦爲普遍的。然當研究人類史者見此教在三十年內，將全阿拉伯民族完全吸收；未及百年普及乎其餘諸民族，西至大西洋，東至中國腹地，則莫不驚異焉。此誠宗教史上空前未有之事；因此之故，多數人於解釋其原因頗多錯誤，惟一般公正之士發見其真因，於是驚異乃不復存焉。

回教初宣傳時，與他教無異，受同族中反對者極嚴厲之攻擊；宣傳者（穆聖，祈真主加恩之）備受種種之侮傷，反對者在其前面設置種種難履之障礙。信其教者被加以極刑，斷絕食糧，或驅逐出境，被流血慘殺者若干人。但此碧血乃出自「堅忍」磐石中誠意決志之泉源；真主以此使諸篤信者增加鎮定，而擲「怯懼」於一般懷疑者之心；彼懷疑者之心靈，以覩此悲壯情形而流動，其不良之根性亦被打消而自其喉中流出，如被放血者之惡血經明醫之手術而流出然，「真主使惡劣者與美善者分別，而置惡劣者一部分於一部分之上，聚而彙之，投之於火獄，此輩乃折本之人。」（古蘭八：二九）

（註一）

（註一）所謂惡劣者即舉伴與真主者與僞信者也，美善者即認主獨一之信民也。置惡劣者一部分（即隨從附和之徒）於一

時阿拉伯島及其附近所有各教人，互相聯盟以應付回教，欲將其根本剷除，教化截斷。回教祇得堅忍自衛，如一弱者之抗禦列強，一貧者之抗禦羣富；援助之者惟有其爲羣僞中之眞者，羣迷黑暗中之端正者而已。久而久之，竟戰勝一切，而獲最後之成功。當時其他諸教之人，已侵入阿拉伯境，傳其宗教；彼等有諸帝王，光榮權力以爲後盾，以種種令人難堪之事促人信奉其教；然而其努力究未使其成功，其壓迫亦未使其勝利。

回教將居阿拉伯諸荒野之人民完全統一，是爲阿拉伯歷史上曠古未有之事業。穆聖（祈主加恩之）奉其眞主之命，將其使命傳遞與隣國之人，卽波斯、羅馬諸國王，彼輩乃輕視之，拒絕之，且仇視穆聖與其教徒；恫嚇其行旅，阻礙其貿遷。穆聖不得已乃親與之戰爭；聖在生時曾迭遣義軍討伐之；嗣後各克理法（代聖位者）亦繼聖志而行，以謀安寧，以宣教化。故彼等在貧弱之時，遂捧眞理於手而遠征，而以之灌輸與此等國勢強大，人馬衆多，軍備充足之民族，而獲得人所共知之代價。當時彼等在戰事告終，而取得敵人之政權之後，卽以柔和寬大善遇戰敗之人，許其安居樂業，守其固有之宗教，奉行其教儀，保護其生命財產之安全，與保護同教者無異；而於此保護，祇依一定之條約，從其營利中規定輕微之課賦。

當時非回教之君王每征服一國，輒命其宣教團隨戰勝軍而入，彼輩擅入人家與公共場所，促人信奉戰勝者之宗教。其明證即戰勝，其憑據即武力。夫如是之事，爲回教人中任何一戰勝者所未有；回教開國歷史上，從未有奉命專事傳教，專事傳播回教信仰於非回教人之宣教團；蓋回教人以與外人相處而善遇之爲已足矣。全球之人皆公認，當歐羅巴人以善待戰敗者爲卑賤懦弱之際，伊斯蘭乃以善待戰敗者爲美德爲行善焉。

回教取消一切繁重之稅賦，將被侵占之財物歸還原主，使各人所有，脫離侵奪者之手。

回教人後來規定：凡入教者必須在宗教法官前聲稱自願入教，絕無強迫或企圖壓貨等情，然後始許其入教。

當翁米亞朝一部分克理法時代，各省官吏均不喜外人入教，以其見入教者多，必減少人丁稅之收入，然彼儕此舉未免有阻人入教之嫌，故阿布篤爾增吉子歐默爾曾下令懲處此輩官吏。（註一）

（註一）埃及總督呈訴此中困難，歐氏應之曰：「穆罕默德聖人乃被差爲引道人者，非被差爲聚斂者。」斯言實有至理焉。

——譯者按歐氏爲四大克理法後諸克理法中最清高者，卒於回歷一〇一年七月初五日，享年三十九，在位僅二年半。

回教歷代克理法與國王，知一部分猶耶兩教人乃至他教人，對許多事業有特殊技能，乃任用之，且擢之於至高階級，故彼等中竟有在西班牙爲領兵官者。

回教國中之信教自由著稱於世，以致猶太教人攜帶其宗教，離去歐洲，逃於西班牙及其他回教領土中。

此即回教人待遇其所保護者之情事也。回教人祇以真主之天經與教道輸送與此等人，置之於其前，接受與否聽其自由；既未在彼等中設立宣傳機關，亦未用何武力強其入教；所有丁賦又絕非難於負擔者——然則使不同之各教人傾向伊斯蘭，使彼等誠服其爲正教，以致一羣一羣相率改奉之於維護之也，捨去阿拉伯人已身所不能捨者之原因何在乎？

回教之戰勝阿拉伯島所有種種偶像崇拜，戰勝其中所有等等劣性醜行，惡風敗俗，使其人登於康莊正道，洵足爲讀已往諸天經（聖經）者證實此乃真主預許其欽聖易布拉欣（亞伯拉罕）與易司馬儀（以實瑪利）而確實應答易聖之祈祝也。『余之養主乎，祈主於彼等中差彼中之一欽差……』（古蘭二：一二九）且證實斯教（回教）即已往列聖以之預報其後之教衆，而彼（教衆）中之公正者不能忍心害理而否認之，乃欣然接受之，毅然舍去其舊教者也。

上述此等人之入回教，遂引起一般隨從彼等者之懷疑與感想；於是此輩亦起而研究之，結果乃發見慈愛，仁惠，美善，幸福，未見有何令智慧望而却步之信條，智慧乃真實信仰之前驅，亦未見有何令人性弱於負擔之功課，人性固善於分別利害之推官，彼等發見回教以造物主的知覺（即以知覺真

主之故）提高人類之靈魂，幾幾乎使之脫離下界，而上躋於至高天國；且以一日五禮促人保存此知覺。雖然，回教並不禁人享用諸美潔之物，亦不命人以種種令稟性難堪之苦修克欲（如隱逸不娶之類）預許人以真主之喜悅，及其回賞，甚至苟立意佳善，存心虔誠，則自身之享用亦有回賜焉（註一）若不幸爲嗜欲所乘，或私臆所勝，苟誠心悔改，歸向真宰，必得真主之恕饒焉。

（註一）如飲食睡眠，本非善功，然使其人立意以之助力善功，則亦爲來世之善功而有回賞焉——譯者

當彼等讀古蘭經，閱諸清高之士，即送古蘭與彼等者之行傳時，回教之天真純潔爲之顯矣；無由理解之者與一見而知之者（註二）之分別亦爲之露矣；於是彼等乃爭先恐後以皈依之，而卸去其向所奉者之煩重焉。

（註二）前者如三位一體與認主獨一相聚。後者如絕無荒謬之未見（隱微）世界。譯者按：殆謂耶教聖經上明云上帝獨一而彼輩又信一體三位，此不可解之矛盾矣。又回教之信有未見世界實與理性不相背。

當時諸民族皆尋求宗教中之理性，而適得之於回教；皆盼望信仰中之中正，而乃見之於回教；夫彼既得其所求而趨之，獲其所欲而赴之，孰得而阻之耶？諸民族皆嘆息於種種無端而使此階級高於彼階級之區分；依其階級制度之法規，當高等社會之慾望與下等社會之事業衝突時，則抑此而就彼焉。回教來而限定權利義務；於尊重生命，宗教，名譽，財產，使各階級立於平等地位。准許一非回教貧婦

不肯以任何高價售一小屋與掌握全省政權之總督；而其欲得此屋並非爲己，乃欲以擴大回教禮拜堂之規模。總督既決意出價數倍以取之，婦乃控之於克理法，克理法卽下命令歸還其屋，并責總督所爲之非（註一）。回教主持公道，允許一猶太教人在法庭上與艾布脫禮畢子阿里爭訟，阿里爲何人乃人所共和者；回教令其與阿里並立爭論，至法官依法判決而止。

（註一）昔一埃及婦人曾與埃及總督，征服埃及者，阿綏子阿沐禮發生如是之事。其克理法卽配賢歐默爾。——譯者案：阿里爲四大配賢之一，四大克理法之一，穆聖之從弟也。

以上所述回教所攜來之一切，卽使回教見愛於向來仇視之者，使彼等不得不趨向之，以至成爲保護之者也。

回教之精神支配各時代之回教人，故愛憐與彼相處之外人成爲彼等之天性。若非受他人壓迫，彼等從未有仇視異己者之心，故其有時仇視異己者乃效法對方，非出於本心，故擾亂或爭端既息，其心乃歸於向所習慣之溫和與寬容。回教人之情形如此，而回教人對於回教不甚注意，聽其自生自滅，且許多人竟有意無意地從事於摧毀之，然而回教自能發光，其衍播仍無止境，其在中國印度與非洲之傳播爲尤著。無論何時，均有許多異教人改奉回教，其入教也既無寶劍之威迫，亦無教士之利誘，以略用思想得知其教義，或窺見其所包涵之眞理，因而心領神會，傾心皈依之也。

由此可知回教傳播之速，各教人之趨向信奉之，祇以其易於理解，其教律平易，其教道中正故耳。總而言之，人類之稟性皆要求一宗教，皆尋求宗教之至切於人類利益，至近乎其心意覺官，至致人於今世與來世安寧者。如是之宗教自能深入人心，吸引智慧，無須乎所謂宣教團者費許多金錢，許多歲月，備若干工具，若干鈎餌，以誘人入彀耳。

上之所言即回教在其最初天真，與真主設之之時所具之純潔中所有之情形也。其在世界之一部分中，尙常常保持此其天真純潔之大部分以至於今日焉。

☆

☆

☆

不了解或不欲了解吾人所述者之人則曰：『回教所以能迅速收服世人心，全賴寶劍之力；蓋其人一手執經，一手執劍，攻克他人之國土，而以古蘭示諸戰敗者，苟不承受即斷送其生命。』

嗟乎！此誠厚誣之甚矣！夫吾人所述回教人之待遇爲其所保護者，乃多數信人確然繼續相傳之事實；其詳細雖略有出入，而其大體實勿容稍疑焉。回教人之拔出寶劍祇爲自衛及遏止侵害耳。至其後之攻城占地乃立國之道不得不爾。在昔回教人與其四周之非回教人，以爲鄰之故，互相援助，逐漸明瞭回教，其需求理性與行爲之改善竟使之改奉回教焉。

假使寶劍可以推闡宗教，則早已有人用之強人奉教，而恫嚇各民族，苟不誠服則加以剷除屠戮；

且其人兵多糧足，武力之盛達於極度，此其工作開始於回教復興前三百年，回教來後復再接再厲，持續七百餘年，前後千年中其用寶劍強人信仰其教所得成績，尙不及回教數十年中所獲遠甚。況彼不徒恃寶劍而已，乃寶劍每進一步，其後遂有宣教師於其掩護之下，鼓如簧之舌，言所欲言，大肆宣傳，此輩具滿腔之勇氣，流利之口才，誘人之金錢，而其收效僅如斯，亦可令有心人深長思矣。（註一）

（註一）此段係說明歐洲人在回教以前及其以後，以強迫以軍隊之武力宣傳耶穌教也。此即彼等後來竟以之反誣回教人者矣。

夫眞主之妙用，於回教之事情中發顯焉。回教者長生之原泉也，此泉湧現於至遠於開化之阿拉伯荒野中，流衍四出，及於全島，使全島之分散者匯聚，使之同享一種宗教的大民族之生活。其潮復高漲，瀾漫各國——其人向與天人爭高下，高世人以其文化之各國，其柔和之聲音震動諸堅硬之心靈，使之轟然破開而恍然於其生活之祕密。或者曰：『其不免有強迫之嫌矣。』應之曰：此乃眞主於人類之公例，眞僞正邪間之角鬪當發現於斯世，直至世盡之日焉。當眞主施春雨於旱地以活其涸死，止其極渴，復其繁榮，則斯雨中途之遇險峻而過之，或逢崇屋因而降落，於其價值有何損耶？

回教之光照耀於回教徒所至之地，當地之人因而有聆眞主之言（古蘭）而了解之之機會。其回教徒間發生內訌，回教徒越出回教之正軌，回教遂如部下抗命之統帥不克前進，且幾退後。

主所定不能移焉，成吉思汗所統之韃靼諸民族侵入回教國中，對回教人爲其所爲。彼輩本偶像教人，純爲侵略擄掠而來，孰知彼等之子孫竟改奉回教，將回教傳與韃靼各民族，於是回教遂普及於韃靼人一如普及乎他族然。彼輩可謂不幸而來，幸福而歸也。（註一）

（註一）此段言回教引導阿拉伯以外之諸民族。

十字軍戰爭，西方之耶穌教人聯合來攻東方之回教人，歐洲各帝王各民族莫不參加。彼此戰爭互二百餘年，西方人盡其自古未有之宗教熱情奮怒，蒐羅其能力所及之軍隊武力，來攻回教國家；時回教人尚保存回教精神之一部分，故許多回教地方雖被西方人所戰勝而大戰結束仍將彼等驅逐出境。

十字軍因何而來，攜帶何物而歸？西方之宗教領袖乘機煽動其民族，以殲滅東方之回教徒，或其諸民族之君王奪取彼輩認爲可以奪取之回教國土；於是西方許多國王，官吏，富豪，上流人物，均聯袂而來，其餘各階級中應徵而來者以數百萬計。當其怒火消熄，理性歸於安定之餘，輒觀察與相近者之情狀，撫拾與雜居者之思想，受所見所聞之感動，於是頓悟：一般教目用以鼓動人心，刺激怒性之種種過甚之辭，殊與事實不符。旋又知回教國之信教自由，學術，法律，工藝等，兼有篤信之完美；並知思想自由，學術發達，乃篤信宗教之階梯非其障礙也，乃盡量採取東方之文化禮儀，以爲戰勝所獲之寶物，歸

而饗其祖國，此東方學術思想輸入歐洲之第一原因。當時西方各國士夫之旅行西班牙者，與諸回教哲學者文學者遊，撥取其所長，歸而饗其民族；自此以後，彼此思想得以交換，西方人之愛好學術者亦日增月盛，一部分有識者乃立志打斷因襲盲從之鐵鏈，限制諸宗教領袖之權威；對彼輩踰越宗教誠命，擅改其意義之舉動加以制止；未幾，即有一部分人唱言宗教改革，欲使其教歸於其原有之純潔；其所修改者與回教不相遠。且另一部分改革者（註一）所修改之信條與回教信條相合，惟彼不信穆罕默德聖人之爲欽聖而已。實則彼等所奉者即伊斯蘭教，名雖與之異而意義則相同，惟儀式之形式不同而已。

（註一）彼等即信真主獨一者，大半爲英美人。

其後歐洲各民族即從事改善其家庭，整理其事務，以致其生活事業井井有條，一如回教所宣傳者。後代人舉以誇耀古人之現代文明之始基亦於焉確定；然飲水思源，不知彼等亦曾一憶及其導師否。

上之所言乃回教甘霖中之微雨，及於受栽培之地遂萌動滋長，結種種之佳菓。彼十字軍原爲侵奪而來，乃取學益歸而授其國人。彼宗教領袖本疑煽動其民族以消滅回教徒，即可洩其忌恨，固其基業也，乃結果竟暴露其虛偽，亦可謂禍由自取也。上文所述回教之概略——凡深究回教者類能知之。

——歐洲許多理論家皆獲得之，而認識回教之功績，承認其爲彼等今日所有文明至大之教師焉。

(註1)

(註1) 著者於其所著『回教與耶穌教』一書中曾提出種種證據以證明此事。

第二十一章 易有之疑問

說者曰回教既爲勸諸紛爭者歸於同一而來，其天經云：『彼分裂其宗教，成爲數黨者汝不與於其事』（古蘭六：一六〇）夫如是則何以回教猶四分五裂，派別衆多耶？回教既爲認主獨一之教，何以回教人又崇拜許多人物？回教既教人朝向創造宇宙萬物之主，則大多數信徒何以尙朝向彼不能自主利害禍福之人物，而且幾乎認此爲認主獨一之一枝耶？

回教既首先詔示人之理性，使其觀察參想宇宙萬有，爲理性解放其羈縻，使之量力所及馳騁於宇宙內容中；除遵守信德之條例外，對於此事不復加以條件，則何以回教徒尙甘居淺陋，而彼中之多數人竟自閉其學業之門，自以爲愚昧無知，忽視真主大造之密奧或能取悅於真主耶？

回教徒既爲「仁愛」之使者，何以今日彼等欲嗅「仁愛」之氣味而不得之耶？何以彼儕在昔爲勤苦力作之模範，竟一變而爲偷惰坐困之譬喻耶？

回教人手中之真經既是爲彼等立起分別彼人所創之異端，與真經所垂示之正道之天秤，何以彼等尙以諸附加物加於其教之上？

回教之近乎理性合乎人情，既如子所言，何以今日依彼衆之主張與解釋，回教竟令人難於索解

難於接受耶？

回教既教人了解其宗教，何以一般誦古蘭者祇爲其聲調而誦之；一般號稱知宗教者大都對其宗教不甚了了？回教既予智慧與意志以獨立之特權，何以彼等（回教人，下同）猶束縛二者極其嚴酷。

回教既建立公正之基礎，何以其官吏之大多數復以偏私名於世？回教既期望一般奴僕獲得自主，胡爲百年來彼等猶奴役一般良人？

回教既以踐約，誠實，守信等爲教綱，何以爽約，誑語，僞誓，造謠猶流行於彼等之間？

回教既嚴禁譎詭，不許欺詐，且謂欺詐者非屬信民，何以彼等猶事計謀，甚而對真主，對其教律對其愛僕（羣賢）亦施計謀耶？

回教禁止一切顯明的，隱微的醜事，何以吾人於彼等中猶見有祕密的，明顯的，精神的，肉體的種種醜事？

回教曾明言『宗教之綱領是忠於真主，忠於欽差（穆聖），忠於穆士林（回教徒）之全體；』又言『人皆處於折本中，惟篤信，行善，以真理相勉，以忍耐相勗者則否』（古蘭一〇三）又言『彼等（回教徒）若不勸善止惡，真主將令彼中之惡人管轄之，此時其良善者祈禱，真主不之應也』（

真正聖訓。回教對此特別注重，非他事可比。然而一般回教徒何以不相忠告，不以真理相勸勉，不堅持忍耐，對於善惡不相勸誡？乃各不相顧，聽其自然，獨自生活，獨自工作，對於教友之行爲肥瘠熟視無覺，一如彼此毫無關係然。

且回教徒中何以有子弑父女忤母者？慈愛之關係安在？親戚之憐恤何存？一般富人日思剝奪貧者手中之餘貲，而所謂於富者財物中爲貧者所規定之天課何在？

夫如是則回教之大光與太陽尙在東方！回教人尙摸索於黑暗之中，而子乃謂回教之一炬已照耀於西方矣！天地間寧有是理？不觀彼稍知科學之回教徒乎？首先繫於其大多數人之幻想中者即本教信仰之荒誕，原則及教律之無用也。彼輩以效學一般非宗教者，即自命爲思想自由，眼光遠大者爲得意。不觀墨守陳篇，自號保守宗教維持教法者乎？彼等如何遠離一切科學（原文爲理論與觀察之學）而輕視之；如何指違行此項科學所指導者（如種種組織規矩，種種技藝）爲玩視宗教及人生。其一部分人且以不知此項科學自豪，彷彿其如是則遠離一種惡事，潔於一種卑行矣；是故回教中凡稍稍窺見科學之門徑者，即視其宗教爲敝衣，羞以之見人；凡受私意之欺哄，自以爲保守宗教，堅持其信條者，則視智慧爲狂妄，且科學爲臆測；夫若是者豈非請真主及人神等作證學術，智慧與回教不相合乎！

案答

問者所述當今甚至幾世紀以來回教徒之情形或尙未詳盡，不過略舉其大端而已。吾教先哲安作禮及布尼哈智等（註一）於宗教有卓見之人，曾以數十萬言描寫其當時一般回教人之情狀，至詳且盡。雖然，凡稍讀古蘭而確切領悟其真義者皆承認余所言回教之特點焉。凡稍閱回教史學者及各民族之公正學者所寫之歷史者，皆承認余所述回教良美事跡焉。如是者方是伊斯蘭。余前已言之，宗教是引導與理性；凡善用之，善於遵其所引導者必得真主所預許之幸福。回教譬如一劑藥，曾被試用以治人類社會之病，其功效之顯著，醫者所不能否認，藥者所不能反對。上述疑問中所舉之情形，不過如一醫者以一劑藥授一病人，病人因而痊癒（註二），該醫者又患其所救治之病，呻吟痛楚，莫可名狀。其藥在家中，彼不之用。探視彼之親朋，或因其病而快樂之仇人，亦患同樣之病，因用其藥而痊癒者甚衆。彼仍抱悲觀，絕望於生存，等候死神之降臨，或真主於藥治如彼者之公例改變焉。（註三）

（註一）如沙兒比氏於其堅持一書中，白爾克威於其穆聖之道一書中。

（註二）此病者——其愚昧，囚繫，奴於諸帝王及宗教領袖之病已經醫愈之病者——又被種種現代所生之時症所侵擾。其病根即崇拜物質，漠視宗教與禮儀（道德），認諸醜惡之事（如姦淫等）爲合法；彼欲得治非用回教之藥不可。然彼安能得回教之藥哉？蓋回教人現正步趨模仿此病夫，以其各種病毒惡菌注入己身，以致舊病新疾叢聚焉。

第二十一章 易有之疑問

此圖較佳不可不觀者。一圖教有

第二十二章 誠信穆罕默德聖人所攜來者

穆聖之爲欽聖及其代真主宣教，既以吾人前述之證據確定，則當誠信其表述，篤信其所攜來者無疑矣。所謂其所攜來者是指古蘭經所明言者，及繼續的、正確的、具備傳述諸條例的傳述所傳者（傳自穆聖者）——即通常絕不致對於一件可目擊之事通同於捏誣之一羣人所表述者……死後復生，天園之享福，火獄之刑罰，善惡之審判，以及其他爲吾人所知之事之情形即屬於此類。

誠信當限於傳述（指傳自穆聖者）中所明言者，不得以爲懷疑之證據所定者抗衡爲斷然證據所定者。信仰正確之條例，即其中無稍有牴觸真主之清潔（潔於相類一切受造之物也）者存也。若上言繼續傳述中有其表面令人懷疑牴觸清潔者，當舍表面所示之義，或將知其意義付之真主，而同時誠信字面所有之義，非言者所欲，或根據上下文加以合理之註解。（註一）

（註一）用以註解傳述之意義，當與以天經及智慧而定之「清潔」（解見前）不相背，且當是爲文字所含有者，又須知凡真主用以稱述其本體之言（或字）乃借用人類爲萬物而創設者。故其言（或字）恰如各科學之專門語焉，是故用以稱述真主之言，其義不必與用以稱說萬物時之義完全相同。不過與之有所符合而已也。是以真主之知、能、言、慈、愛、恕，非屬身心之情態或所生。其手其指非屬於肢體；其造化，其賜祿，其坐鎮於「阿爾實」（皇位或最大最高之天體）非屬身體之動作；但此等詞之要義與其本

義不全相反（必有所合）前賢所謂『坐鎮已知矣，其情形不得而知』即此意也。下文所述見真主之問題亦屬此類。前賢對於此事之方法，即在不致使宇宙無真主，不致比真主於萬有，及不加以詮釋之原則下，吾人以真主自稱述其本然者稱述真主；此余於論真主諸德性一章中已言之矣。

至於個人所傳之聖訓（註一）惟得聞之而信其傳述正確者始當誠信其中所言。至未得聞之，或聞之而於其正確有所懷疑，而斯訓又非多人接續相傳者，則不篤信之亦無害於信德。此中之要訣即凡知一事（註二）爲穆聖所宣示或確定，而偏否認之者是直否認穆聖之爲欽聖耳。凡忽於認識多人接續相傳者，而又明知此乃爲宗教繼然教條者亦與此同類。所謂多人接續相傳者即古蘭中所言者，及一部分聖行是也。（註三）

（註一）即一二人或較多之人傳來而未達於著稱與多人繼傳者也——譯者

（註二）即穆聖之使命（代主宣化）所關之宗教事。

（註三）多人繼傳之『筭奈』（穆聖言行）其泰半爲行爲的，如禮拜及朝天房之方式。至於言語的則有人言總共不及十段

云

若有人誠信古蘭經及其中所有行爲的律例，但彼對於未見事之一切表述，依其字面不易了解，因憑其智慧進而以諸爲證據所證明之事實註解之；彼篤信死後之生活，及一切行爲與信仰之實況。

其註解又毫不減損天經中之應許與警告，毫不傷損真主責命中之教條之基礎，若是者仍爲真正之信民，但不得以其人爲註解天經之模範（註一），因真主之教道祇願衆人能力所及者，不願特等理性所欲者。此中之原則即「伊曼」（信德）是堅信真主，列聖，與末日（來生）堅信此三者捨尊重列聖所攜來者（代表真主者）外別無約束之條例。

（註一）意即依此項條件而註解不違反信仰之正確，故不得斷爲此註解者爲叛教，但不可效法其人以註解經文。此正宗派之主張也。

最後尙有兩問題將一論之；此兩問題向來占認主學上之重要地位，實則與吾人所約略論及之各問題居於同等之地位。兩問題者一曰來世見真主之可能，二曰見愛於真主之賢人能顯諸反常事。

第一問題，初則對之爭論最力，其後一般主張真主清潔（清潔解見前）者，見解歸於一致，於是不復有爭論焉；蓋此等人中之主張見真主可能者，僉謂見主非吾人通常所知之肉眼之見，乃無如何無限定（註二）之見。如是之見非以真主特予來世之人之特別眼或今世所有肉眼之功用改變不可；此爲吾人所不能認識者，雖然，若其傳述正確，吾人亦當誠信其實現。否認見主可能者並未否認與見相等之顯露；（譯者按：見即受見者顯露於見者之覺官也）是故無論顯露是以非常之眼，或以另一覺官，均爲顯露；由此觀之，兩派之爭論乃字面的，就意義而論，彼此所言皆一致。所以然者乃真主以一

愛好爭論者試練伊斯蘭也，真主固超乎彼等所忖度者！

（註一）「限定」如通常相見之條件即見者與被見者必須相對，被見者勿太近亦勿太遠，二者之間無有阻礙物——譯者

至第二問題則大師艾布以斯哈格（愛斯法拉尼人）艾施阿里（見第一章）大從徒之一

（註二）否認賢人反常事之實現，分離派（見第一章）除巴斯拉人阿布哈賽尼外亦皆否認之。艾施阿里派（正宗派）之大衆均主張其能實現。主張可能者以古蘭中之三故事爲證據：（一）女王畢賴格士故事中所言知天經者能於轉瞬之間，自相距一月程之地取來畢氏之寶座。（二）馬利亞之故事，謂其面前每有降自真主闕下之賜品。（三）卽山洞中七人一犬之往事。

（註三）正宗派鉅子之一哈賴命雨氏亦否認之。

否認者之理由卽信賢人能顯反常事，將與列聖之奇蹟相混，而使人懷疑於奇蹟焉；故彼等於古蘭節文所言之反常事加以註解。夫相混云云殊不正確，蓋列聖之奇蹟乃發顯於爭稱爲聖代真主宣化之際也，（賢者之反常事則不然。）且奇跡必有種種使之與其他事跡區別之事件環繞之。（故無混亂之可言。）

主張可能者所引證之幾節古蘭節文，亦不足爲證據；因馬利亞與阿綏福（註一）故事中所有者，或是真主特使之顯於列聖時代之事，而吾人又無從詳知環繞該項事件之真主對於彼時列聖之事

情，故不能以之爲憑也。

〔註一〕一部分註解家於古蘭明文：「得知天經者曰吾於君（指蘇賴曼（即所羅門））轉瞬之間，即取來之」句下註云：知天經者即蘇賴曼之名相阿綏福。著者亦姑因之。然此乃古蘭與聖訓中所無者，不過爲以色列人之傳述而已。又有謂其人即蘇賴曼聖人者，奈撒布利氏偏重此說。有謂即哲白來大天使者。有謂爲另一天使者。總之取來寶座乃真主之聖人蘇賴曼之奇蹟，非可以爲賢人反常事之證據。

至彼等言馬利亞面前之賜品爲冬季所有夏季之鮮菓，夏季所有冬季之鮮菓，亦無真正聖訓爲其根據，亦屬以色列人之傳述而已。

至於山洞中人之故事，乃真主以之爲真主於人類中之一顯跡，使吾人記念之，而懷悟其大能之表證。夫如是則其與吾人所論賢人反常事之可能無關矣。今夫討論賢人反常事實現之可能，乃成爲「人類靈性志氣之所能及，與其靈性與大世界之關係」及「一切真功之品位，與人類靈性進升於來自真主眷顧的諸完美境地」之討論中之一種，此乃一種精細之討論，屬於另一科學之範圍焉。

至於單純之理性的可能（謂賢人反常事單純的在理性（智慧）上之可能）與夫反常事之出於聖人以外者之手之屬於真主大能所有事，則衆皆承認之，吾不疑其復爲有識者爭論之點焉。所當注意者即正宗派與其他各派僉同於誠信回教發顯後某一反常事實現於真主之某一愛僕之手

之不當然也。是以據衆回教徒之僉同，每一回教徒皆可否認任何反常事之出自其教。而彼以否認此並不爲違反回教諸原則（根本）之一，而越出真正聖道之人，惟事自衆聖徒之聖訓所確定者則不可否認。

（註一）「外令雨」即余於本章中譯爲賢人或眞主之愛僕者。其定義是「外令雨」者量能力所及而認識眞主及其讚美德恆爲善功，遠於過惡，不沈溺於享樂及嗜慾者也。——譯者

夫此教衆僉同之原則，與近日大部分回教人所妄言者相去何可以道里計，蓋彼等以爲反常事已成爲一般賢人高士以之爭奇鬪勝之一種藝術。（註二）不知此乃眞主與其宗教，其「外令雨」及諸學者與之絕無關涉者也。

（註一）彼輩且妄言：此等高士，尤其是一般著名之死者，如彼輩所謂「四重心」者，能治理全球之事，能藉眞主賜彼等之反常事而完了祈禱彼等者之需求，即能益人害人等等。（世無應叩拜者惟有獨一造物無侶之眞宰！）

（奉大仁大慈眞主之名）

「眞主預許爾等中篤信而爲善者，將使其代位於大地，如使彼等以前之人（即列聖之教徒）代位然；將爲彼等使其爲彼等所選之宗教安定；在彼等恐懼之後，爲易之以安謐；彼等叩拜我，不以一物與我爲偶，厥後凡昧此恩者即爲作惡之人」（古蘭三四：五五）

「……吾人既聆引導（古蘭）遂篤信之，凡篤信其養主（眞主）者，無受損見欺之憂。吾等中有穆士林（正信者）有偏邪者；彼正信者趨赴正道者也。偏邪者將爲火獄之薪。設彼等端立於正道，吾必使其豐衣足食，而藉此以試練之；凡不肯記念其養主者，主將使之入苦刑。朝拜之所，爲眞主所有；故爾等相同眞主勿呼他人（勿於其中拜眞主以外者）。當眞主之僕（穆聖）立而呼主（卽拜主）時，彼等幾摩肩接踵以近之；汝告曰：吾惟拜我養主，吾不以一物爲其侶。汝曰：委實余不能爲爾等主持禍福（或譯迷歧與得道）。汝曰：委實無一能救我於眞主者，（註一）余除眞主而外不得所仰賴。余只能代主宣傳其使命，凡違悖眞主及其差使者，應得「者漢難」之火刑，永留於其中。（逆衆每違侮穆聖，欺其勢弱）迨彼等眼見所預警彼等者（指懲罰）之時，彼方知援弱人寡者究爲誰何。汝告之曰：吾不知所預警爾者且至耶，抑吾養主緩其期也。主乃全知隱微（未見事）者，主不使一人窺見其隱微，惟主所特選之欽差可窺見焉。蓋眞主使諸護衛者（卽天使天仙）行於其前後，俾其明瞭彼等已傳遞眞主之使命，眞主洞知彼等當前所有者，鑒覈萬物之數目」（古蘭第七二章）

（註一）意卽若眞主欲施災患於我，委實無一能救我於眞主者——譯者

二十五、八月初一脫稿於廣州市大南路阿拉伯文專修學校