

穆罕默德阿布篤著

馬

堅

譯

伊斯蘭
文化叢書

回教哲學

伊斯蘭文化學會編輯
商務印書館印行

穆罕默德阿布篤著
馬堅譯

伊斯蘭
文化叢書

回

教

習

學

伊斯蘭文化學會編輯
商務印書館印行

著者小傳

穆罕默德·阿布篤於回曆一二六六年（西曆一八四九年）末生於埃及布海賴省沙卜拉特縣奈斯爾村，自幼好騎射游泳，著名於同輩中。

他十歲時在家中學習讀書寫字，繼後，到一個能背誦古蘭經者的家中學習古蘭經，以兩年的工夫，將全部古蘭經熟讀成誦。

回曆一二七九年（西曆一八六二年）入坦塔省艾哈邁底清真寺，以兩年的工夫學習古蘭經讀法。

回曆一二八一年在艾哈邁底清真寺學阿拉伯文與宗教學，一年半後，因教法不良，一無所獲，自信不能成，乃退學而歸故里，欲以農業終其身，故於回曆一二八二年（西曆一八六五年）結婚。

結婚後，他父親強迫他到艾哈邁底清真寺復學，他中途逃到他父親的舅父戴爾威史家，戴氏是一位和藹可親的道學先生，他以半月的工夫，感化了這個青年，使他很樂然的去復學。

回曆一二八二年（西曆一八六六年）到開羅入愛資哈爾大學，攻回教哲學，阿拉伯文學，及宗教學科，課餘之暇，及假期間，從事於蘇非派的修道工作。Dhahabiyah and Dunya (Yemen)

回曆一二八八年（西曆一八七一年）東方的哲學家哲馬倫丁（Djamāl ud-Dīn al-Afghānī）到埃及講學，著者便拜他爲師，不離其左右，如形影相依，兩年後，他的思想發生了重大的變化。

回曆一二九〇年（西曆一八七三年）著 Risalat al Waridat，這是一篇關於回教信條的短論。

回曆一二九二年（西曆一八七五年）著阿杜德信經註疏，那時他才二十六歲。由這著作，可見他對於回教各派哲學家思想學說，有徹底的認識，嚴正的批評。

回曆一二九三年（西曆一八七六年）曾在埃及金字塔日報繼續發表其關於改良教育、社會、政治的長篇論文，而引起頑固派的嫉視。

回曆一二九四年（西曆一八七七年）獲得愛資哈爾大學學士位，乃開始在愛大教授論理學與一神論。

回曆一二九五年（西曆一八七八年）任國立阿拉伯文專科大學（Dār al-Wā'im）歷史教授，兼語言學校阿拉伯文教授。

回曆一二九六年（西曆一八七九年）哲馬倫丁因英國人的努力而被放逐，著者亦被革職，而蟄居故里。

回曆一二九七年（西曆一八八〇年）任政府公報編輯，遂由教育家一變而爲新聞家。他的

言論，著重改良家庭、社會、政治，破除異端陋俗，使伊斯蘭復返於至聖穆罕默德及四大哈里發時代質樸純潔的原狀，同時宣傳民治主義，鼓吹愛國思想。

回曆一二九九年（西曆一八八二年）阿拉比帕夏（A'rābi parha）反英革命一旦爆發，著者爲愛國心所驅使，亦參加革命，失敗後，被處流刑三年零三月，乃於是年赴敘利亞。

一年後又轉歐洲，與其師哲馬倫丁在巴黎發行 al-'Urwat al-Wuthqa（堅柄月刊），哲馬倫丁主筆改著者任編輯。他們師徒二人又聯合印度、埃及、西非、敘利亞的僑民，組織堅柄會，其宗旨在於團結全世界的穆士林，喚醒他們的迷夢，報告他們四周的危險，同時指示他們自衛的方法。發行了八個月，寄到印度與埃及的月刊，全被沒收。回曆一三〇一年（西曆一八八四年）停刊，哲馬倫丁創建回教國以反抗歐洲帝國主義的理想，終未實現，著者乃赴突尼斯，小住數日後，微服遊歷北非，聯絡各地教胞，最後返貝魯特。

回曆一三〇三年（西曆一八八五年）任貝魯特皇家學校教授，一面教書，一面寫作；回教哲學便是當日寫成的講義。又將哲馬倫丁所著的駁無神論由波斯文譯爲阿拉伯文。又註哈里發阿里的文集 Nahj al-Balaghah，及海邁達尼（Badi' al-Zumān al-Alhamadhān）的彈詞集 Maqāmāt。

回曆一三〇六年（西曆一八八八年）獲赦返國，先後任各法院法官。

回曆一三〇八年（西曆一八九〇年）任上訴院顧問。

回曆一三一二年（西曆一八九四年）任愛資哈爾大學董事會董事。

回曆一三一七年一月二十四日（西曆一八九九年六月三日）任教典說明官（mufti），對於回教法律，頗多新穎切實的解釋。同年又任立法院議會常務會員。

他任法官時，已四十四歲，乃正式學習法文，以實現其多年的願望，後來他能以法文讀書寫作會話。他常說：『不懂一種歐洲的科學的語言者，不得稱爲現代的學者』。他曾屢次遊歷歐洲。他由旅行，由閱讀歐洲人關於各科的名著，獲得很多的裨益。我們由他的思想、論文、書牘、講演，可以窺見一斑。

他畢生致力於改良運動，不辭勞苦，不畏強禦，故近東各國，一致的承認他爲宗教的泰斗，思想的先進，文壇的健將，維新的前鋒。

回曆一三二三年五月八日（西曆一九〇五年七月十一日）壽終正寢，享年五十七歲。

民國三十二年三月十日馬堅於故里蒙自沙甸

序一

一神論是回教哲學的基礎，回教的各種宗教學科，無一不以一神論爲最後的根據的，所以信奉回教者，必習一神論，研究回教者亦當從一神論入手，我國素無適當的漢譯的一神論專書，可供教內教外人士的參考，這是莫大的憾事。

我到埃及後，初次與愛資哈爾大學回教哲學院專修部教授易卜臘欣·吉巴黎氏會面，便詢問他埃及有無最新的一神論書，他說：「穆罕默德·阿布篤先生的一神論大綱，是近代最有價值的著作。」後來我就買一本來，細心的研究，又常常去請教吉巴黎教授，並陳所作筆記，求他代爲改正。去年暑假期間，將全書譯爲漢文，原擬先在北平月華報發表，藉以就正於海內高明，然後印行問世；最近各方教胞，以爲如此發表，太嫌遲緩，紛紛來函敦促，要我印單行本，不得已，乃將原稿稍加修訂，大膽的寄回國去付印。

穆罕默德·阿布篤先生乃近代回教學術泰斗，尤以文學哲學著名於世，此書爲穆氏最經心的著作，已經譯爲法文、印度文、馬來文，頗受各國學者的稱許。原書義理精深，文詞雅麗，故能直譯處，用直譯法，不能直譯處，用意譯法，務期讀者易於了解，且不失原文的精神，欲讀原書者，亦可以譯文對照。不過以我這樣譚陋樸拙的人，無翻譯經驗而譯此名著，雖用盡苦

心，恐終不免有訛誤之處。倘蒙明達君子，切實指教，俾再版時，得加訂正，則感戴無既矣。

此書之譯，多蒙吉巴黎教授的扶助，又承同學納子嘉君代為釐清，特此誌謝。

民國二十三年五月四日馬堅謹識於開羅。

序一

古蘭經云：「你當傾向正教，謹守真主所賦人類的本性，真主所造者是無可變更的；那便是正教，然而一般人多不知道。你們當歸依真主，敬畏真主，謹守拜功，莫做多神教徒，莫做分離本教，私立派別，而各悅其說的人。」（三〇：三〇—三二）

真主造化人類而賦以超乎一切動物的本性，使人類能感覺非肉體的愉快與痛苦，所以人類除動物生活外，還過着一種特別的生活；真主使人類能以領會無限的事理。真主要使人類過無限的生活，故以互助羣居爲人類生活的樞紐，使他們藉此發現宇宙的法則與造化的祕密。真主使人類的分子對於學術和事業的才幹，各不相同，因爲要這樣，人類社會的一切學術和事業，才易於發達，他們中最低的如僕役、泥水匠、農夫，最高的如賢明的政治家、改良的哲學家、以及列聖、欽聖；這般人，譬如理性、心臟、靈魂，那般人，譬如手、足、腸、胃；他們當中，有的爲人類執行最低的事務，有的指導人類，達到人性所趨向的最高境地，而且對於人類的本性，加以陶冶；這種指導，就是爲人類本性要素之宗教的指導，人類藉此謀學術和事業的盡善盡美。

宗教循序漸進的謀人類本性之向上，與一般生物進化的原理一樣，直至真主命至聖穆罕默

德，完成回教，回教使人類達到完全獨立的地位；回教的經典明說回教是天然的宗教，適合於民族各地方各時代的社會福利；回教對於半開化的民族，猶如慈愛的教師，對於已開化的民族，猶如賢明的領袖；人類社會對於學術文化無論如何進步，回教總是不落伍的宗教。古蘭經云：『我要在天下四方，在他們國裏，把我的徵兆顯示他們，直至他們明白那是真理。』(四二：二三)

先賢奉行聖教，後學背離經訓，致貽人以口實；他們崇尚因襲，保守固俗，甚至以宗教爲學術工藝的障礙；分門立戶，減損聖行，增益異端，以致信經裏面充滿了無謂的門戶之爭；數百年來，從沒有一位作者，本着一神論家注重思想的原則，以研究思考的方法來宣傳回教；當代的泰斗穆罕默德·阿布篤先生著一神論大綱，才有準乎原則合乎時代以闡明回教教旨的著作：這是前人所不及的。

自本書出版著者用來作愛資哈爾大學講義後，埃及的一神論，大有進步；印度的學者，已將本書譯爲印度文，供阿利加回教大學及其他學校教材之用；現在愛資哈爾大學及其他宗教學校，都採用此書；有一位東方學者，已將此書譯爲法文；各國學者讀本書後，頌揚著者的韻文散文，蒐集起來，比原書的體積，還要大幾倍；有幾位自由派的基督教徒，曾購若干冊捐贈各教會；有幾位基督教的學者，讀了本書後，衆口一詞的說：『倘若這裏所說的就是回教的教旨，那麼我們首先信奉回教；可惜這是我們所欽佩的穆罕默德·阿布篤先生的哲學。』這些足

以證明本書的價值的話，拙著靈罕默德·阿布篤先生傳中說得很詳細，茲不贅述。我以為要認識本書的眞價值，須先認識古蘭經的眞義，謬聖的言行，回教的歷史，聖門弟子逝世後發生的異端邪說，回教一神論所達到的境地；須先讀過歐洲哲學家關於評論各教教旨，說明各教特點、以及關於心理學、倫理學、社會學、文化史的名著。

本書對於各種疑點，各種難題，莫不加以闡明，惟對疑點多用暗示法，不肯明白說出，恐怕引起闊弱者的懷疑，擾亂聰明者的心思，著者自序中關於此點，說得很明白：『但從遠處指示各家學說的分歧，中人以下，或不能領悟。』

倘使本書的開端沒有那些一神論的專門名詞，那麼本書的利益，必定要大些，愛讀本書者必定要多些，因為現代的人，不懂得這些專門名詞，甚至望而卻步，著者對於這話曾表示贊同。

先生少壯時在貝魯特講授此書，後來收集諸生記錄，稍事補充，倉猝付印；後來又在愛資哈爾大學講授本書，當時來聽講的宿學英才，多至數千，可謂盛極一時，講授時，著者發現本書中文字方面的許多謬誤，以及必須說明的許多問題，於是一面講授，一面就他所用的教本，訂正疏解，後來著把訂正各點列爲表解，共計七十餘點，還有幾個僻字，著者忘卻了沒有校正，鄙人有時偶作按語，有時任其自然；本書中除引證古蘭經若干節外，鄙人決未任意增補。我的朋友哈慕德·阿布篤先生寫信給我，允許我重印本書，並且把著者所做的刊誤表解寄

給我，所以本版付印時，我便據着刊誤表和著者的訂正本校刊，並且稍加按語；這些按語當中，有些是我當時在課堂裏所聽得的。倘使著者不會禁止我們為本書作註疏，那麼我必定要詳細的注釋一番；仔細一想，還是著者的見解比較高超。近有無恥書賈，竊印此書，舛謬雜出，已不可靠，何況與訂正本不相合，故光塔社版本，最為可靠，曾讀第一版者，亦不可不再讀這版一遍。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

光塔月刊主人穆罕默德·賴世德。

同。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

這本真之書，因為提升和入，不新其意，這在門外漢，甚難理解，故我在此書中，特將各章，逐章逐句，詳加解釋，俾讀者易於理解。此書之出版，實為回教界之幸也。願真主眷佑著者先生，且以本書普濟世人。

著者原序

回曆一二九九年（西曆一八八二年）我離開埃及寄居敘利亞貝魯特。一三〇三年貝魯特皇家學校聘我講授幾種功課，一神論便是其中的一種。當日我以為關於這科各種綱要，或許無裨於學生的需求；長篇巨製，學生不能領會；繁簡適中的，又非當代人的著作；所以我想最好是斟酌學生的情形，自由講授。當時我所講的，隨學生程度的深淺而繁簡各不相同，最切於一般初學的程度，要數第一班的講義；因為章法極顯豁，雖不曾聽過講的，也容易了解；自緒論至本題，所引的都是正確的證據；惟講法與衆人不同，但從遠處指示各家學說的分歧，中人以下，或不能領悟。可惜那些講義，只有學生們的筆記，我自己卻沒保存得一點，我回埃及後，因真主的前定，從事非教鞭的生涯，所以把以前所講授的，忘卻得乾乾淨淨。過了幾月，忽然又想復返於天性之所好，擬以閒暇的功夫，講授一神論；因為我知道這是宗教學的基礎，所以很想重理舊業；我便寫信給一位學生，要他把筆記本寄來給我，免得我再費寶貴的時間，去另作可靠的論述。我把這番意思通知我的弟弟，（一）他告訴我他已經抄得一份第一班的講義，我向他要來一讀，果然與我的所好很相近，欲涉獵者或許需求這樣的東西，想深造者，也許不能不用作參考；文簡意賅，詳而不泛；對於信條，雖以先賢的學說為依歸，卻不斥後賢的見解為

謬妄；鄙人當日避免各學派的分歧，一如避免釀禍的風潮；惟其中間有太略的地方，讀者或不易理解；有遺漏的地方，必須補充；有繁冗的地方，不能不刪去，俾與本書的性質相合；所以我把簡略的文字，加以申長，把晦澀的緒論加以修正；把遺漏的增補起來，把繁冗的完全刪去。我信賴真主而發行此書，希望一般人莫因此書的簡略而忽視其價值。世上沒有不助人者，也沒有不求助於人者，惟真主掌握一切，為萬物之所仰賴。

穆罕默德·阿布篤

(一)他的弟弟便是哈慕德·阿布德，當時他在貝魯特皇家學校肄業。

西歷一八八二年（西歷一八八二年）此書問世又改其名為亞貝我勒。一三〇三字只香我

普普風引

目次

第一章 緒論 一

第二章 可知之物的分類 一四

第一節 本來當無者的定律 一四

第二節 本來可有者的定律 一五

第三節 本來可有者斷然是有的 一七

第四節 本來可有者之「有」必需本來當有者之「有」 一七

第五節 本來當有者的定律 一八

(一) 無始——無終——非複合體 一八

(二) 生活 一九

著者原序 一

著者小傳 一

序二 一

序一 一

著者原序 一

第一章 緒論 一

第二章 可知之物的分類 一四

第一節 本來當無者的定律 一四

第二節 本來可有者的定律 一五

(三) 知覺	二二一
(四) 意志	二二三
(五) 能力	二二四
(六) 自由	二二四
(七) 獨一	二二五
第六節 應當信仰的經典的德性	二二六
第三章 真主德性概論	三三二
第四章 真主的行爲	三三六
第五章 人類的行爲	四一
第六章 行爲的美醜	四七
第七章 普通的使命	五九
第八章 人類對於列聖的需求(一)	六三
第九章 人類對於列聖的需求(二)	六八
第十章 默示的可能	七六
第十一章 默示與使命的實現	八一
第十二章 列聖的職務	八三

第十三章	著名的辨駁……………	八七
第十四章	穆罕默德聖人的使命……………	九二
第十五章	古蘭經……………	一〇二
第十六章	回教(伊斯蘭)……………	一〇七
第十七章	宗教隨人類而進化至回教而完全……………	一一七
第十八章	回教傳播之速空前未有……………	一二八
第十九章	(甲)疑問……………	一三八
	(乙)答案……………	一四一
第二十章	信仰穆罕默德聖人的傳述……………	一四三

回教哲學

第一章 緒論

一神論是研究「真主的存在」「應當爲真主肯定的」「可以敘述真主的」以及「應當對真主否定的」種種德性的學問，也是研究「列聖的使命」與「列聖所當有的」「可有的」及「不可有的」種種德性的學問。

一神論阿文名「討赫德」，「討赫德」的本義是信仰真主的獨一無偶；稱一神論爲「討赫德」，是以重要部分的名目稱述全體，這重要的部份便是：就「真主的本體與創造及其爲萬物的歸宿衆志的究竟」而肯定真主的獨一。（註一）這個問題，是差遣穆聖唯一的宗旨，古蘭經的原文便是鐵證，關於此點下文再加說明。

一神論又稱爲「凱拉目」，「凱拉目」的本義是「言語」；稱一神論爲「凱拉目」，或由於古代學者爭辯最烈的問題是：論證我們所誦讀的「真主的言語」，是有始的，抑或是無始的；或由於一神論的基礎是理論的證據，又是以言語發表的，一神論不多引經典的證據，惟先確定原理，然後從原理推到細則，此所謂細則，實際上亦爲原理；或由於一神論對於證宗教原理之方

法的說明，近似論理學對於思想家推論之方法的解釋，論理學阿文名「曼推格」，「曼推格」的本意也是「言語」，所以稱一神論為「凱拉目」，以示區別。

這種學問——確定信條說明聖格的學問——是回教以前的各民族所認識的，稱為神學，當時各民族宗教家，為維持宗教起見，講究這種學問；他們以說明為主要的媒介，但他們的說明，大都不用理論的證據，也不以自然的法則宇宙的原理為主張與信仰的基礎；理性與宗教，遂各走極端：理性以學術為目的，宗教責人以信仰，且謀信仰之近乎人情；宗教學家常常宣言宗教是理性的前提和結論的勁敵，所以神學書中所載的，大都是解釋詮註，以及驚世駭俗的神奇與幻想；稍明回教以前各民族史蹟者，大都知道這種情形。

古蘭經引導着回教徒走上了各種聖經未曾走過的一條大道，當古蘭經默示時代的人和他們以後的人，都可以沿着這條大道走去。古蘭經以證明列聖聖格的證據證明穆罕默德的聖格外，再以穆聖班班可考的言行和妙絕千古的古蘭經為穆聖使命的鐵證。古蘭經敘述我們對真主可信的和當信的德性，卻不教我們盲從古蘭經所敘述的話。古蘭經先立論，再證明，然後敘對方的學說而引證據以駁斥之。古蘭經喚醒理性，鼓勵思想，要人類參悟宇宙的法則和造化的精密，藉此確信古蘭經立論的正確與回教教旨之正大。古蘭經敘述古代民族的事蹟後，常斷言「天道不變」。古蘭經云：「這是真主對於古人的常道，真主的常道是無可變更的。」（四八：二三）又云：「任何民族，若不悖正道，真主必不褫奪他們所享受的恩典。」（一三：一一）又

云：「謹守真主所賦人類的本性，真主所造化者是無可變更的。」（三〇：三〇）古蘭經講到禮儀都要徵引證據，如云：「你當以德報怨；如此，則你的仇敵，忽然變爲密友。」（四一：三四）穆聖所傳的天經中才明白的無可曲解的宣言：理性與宗教結爲兄弟。

一般回教徒——除少數不信任自己的理性與宗教者外——都知道：回教的命題中有非理性的判斷不可信仰的事，如認識「真主的存在」，「真主對於派遣列聖的能力」，「真主對於自己所默示列聖之經典的了解」，「真主有任命列聖的旨意」，及其他關於了解列聖的使命所當具的條件，又如「相信列聖的使命」，也屬這一類。一般回教徒都公認：回教所傳的事理，雖間有不易了解的，但絕對不至於傳述理性認爲謬妄的事。

古蘭經以若干德性敘述真主——雖較古代人所用的形容詞超越些——這些德性裏面，有與人類的德性同名或同類的，（註二）如「能力」、「自由」、「視覺」、「聽覺」等是；又把許多近似人類的事物歸之真主，如「登極」、「面貌」、「手掌」等是；又申述先天的「前定」和賦予人類的「自由」，又與定命派和自由派辯駁，然後獎勵行善，嚴禁作惡，而以賞罰委之真主的旨意：諸如此類的還很多，非此緒論所當申述。

回教注重理性，而經典裏又有這些雙關的詞語，思想家已有研究的餘地，何況古蘭經只教人參悟宇宙的祕密，對於參悟，未嘗加上任何範圍和任何條件，因爲真主知道：凡正確的思想，都是信仰真主的因緣，並且藉思想得來的這種信仰，恰合真主的自述，無抽象派或具體派

的缺點。(註三)

穆聖在世時，爲門弟子解釋疑難，穆聖歸真後，阿布伯克與歐墨爾相繼爲教主，當這時代，一般聖門弟子都從事於安內攘外的工作，沒有工夫去專心致志的研究信仰大綱；一切些微的爭執，都歸教主獨自排解，遇必要時也商同左右精通教義的人；當時所發生的爭執，大都關係禮法的細則，並非信仰的大綱；並且那兩個時代的人曾受穆聖的薪傳，明瞭古蘭經的暗示和明文，且信仰真主的超絕性，他們把一切含有比喻真主之義的詞語，都委之真主，不追求到字面所表示的意義以外。(註四)

這種情形繼續下去，至第三教主鄂斯曼被刺，教統的基礎，大受挫折，回教與回教徒，同遭莫大的打擊，以致回教徒背離以前所循的正軌，惟古蘭經絲毫未變，真主說：『我默示古蘭經我保護它。』(古蘭經一五：九)一般暴徒，違背教律，暗殺教主，遂開越逾宗教法度之門，從此一般人的心裏，都覺得信教不篤者其理性常爲私慾所玩弄，教中過激派，乃激於義憤，不能自持，雖有遠大之眼光者，亦爲此輩所劫持，以致發生那些違背他們的初衷的事件。

當日釀禍的罪魁阿布敦拉·賽巴，他原是猶太教徒改奉回教的，他很敬愛大賢阿力，甚至說真主是阿力的化身。(註五)他便一面宣傳阿力當爲教主，一面誹謗鄂斯曼，鄂斯曼將他放逐出境，他到巴索拉去宣傳，不久又被逐出境，他到庫法去宣傳，不久又被逐出境，他到敘利亞，未遂所欲，到埃及及有人幫助他，所以發生上述的暗殺，後來阿力做教主，他以爲得露頭

這盤據在他們的胸中，他們來投哈氏之門，原擬溝通彼此的見解。後來主張分歧，嫌疑叢生，思想家各引古蘭經解放思想的明文為憑證，淺學之士，也混進去與知名之士共同研究，於是持分離論者，大露頭角。

最初引起爭執的問題是：「人類意志獨立與行為自由」的問題，及「犯大罪而未懺悔者」的問題，瓦綏勒和他的先生哈桑各執一說，瓦綏勒便脫離他的先生，以自己的學說教授生徒。先賢中多數的人，也主張：人對於自覺與意志發出的行為是自由的。

（註六）定命派便起來反對這種學說，以為人類對於有意的行為，猶如樹枝，隨風搖動，全不自主。各家就這樣的爭辯着，麥爾旺朝各教主，對於這種爭執，毫不介意，所以沒設法使各派人本着同一的根據，發抒自己的主張，惟歐墨爾命左海黎編輯聖訓，以故左氏為蒐集聖訓的第一人。（註九）

關於上述兩個問題的爭執，不但沒有停止，反而擴大範圍，其結果：（一）有為真主的本體肯定唯心的德性的，有否定這種德性的，（二）斷言理性有認識宗教律例的權力，有人以為理性中的細則和儀式，都是理性所能認識的（這由於贊助古蘭經解放思想說太過）；有人以為理性只能認識信仰大綱（上文已經說過）；後來又出少數的過激派，斷言「理性什麼也不能認識」，這種學說，違背古蘭經的明文（這由於反對前人之說而發）。當時關於教主問題，教統問題的主張，常常與關於信仰大綱的主張，並駕齊驅，好像前者與後者同屬回教信仰一般。

設立回教的分派始於瓦綏勒的門徒，(註一)他們得着些希臘的哲學書籍，覺得與他們的思想很相投，便以爲藉學術的論定來鞏固信仰大綱，這是誠篤者的分內事，於是不辨直覺與屢氣，把宗教知識和無學理根據的話，混爲一談，並且各執一說，不相融洽，以故派別之多，號稱數十家。阿拔斯朝的各教主，扶持他們，那時阿拔斯朝正當全盛時代，所以他們的學說，也盛極一時。分離派的學者，且從事於著述，一般堅持古說的學者，無政府的援助，只本着真知灼見的力量，去駁斥他們。

阿拔斯人推倒翁米亞朝，建立阿拔斯朝，全得波斯人的贊助，因爲要報答這種功勞，並且要利用他們爲黨羽，所以擢升他們爲輔相扈從，於是這般人升遷的就很多了，其實他們對於宗教，毫無心得。他們當中有瑪奈威派，有雅資地派，有非宗教派，還有其他的波斯教派，他們得勢後，隨意宣傳，並以言語態度諷示同派的人，要他們以自己爲模範，以故非宗教的學說，公開的傳佈，非宗教家也揚眉吐氣了。後來教主阿爾曼蘇下令編纂典籍，以揭穿他們的妄誕，駁斥他們的邪說，非宗教的氣焰從此稍殺。

在古蘭經中，一神論好像沒長成的樹，沒落成的屋，並且一神論初創時，便與宇宙論相混合，始終沒有分離，這是由於取法乎古蘭經教人觀察宇宙萬象的意思。當日爲「古蘭經是所造物抑或是無始的」這個問題，引起很大的糾紛。(註二)阿拔斯朝的教主，贊助「古蘭經爲所造物」之說者，頗不乏人，至於固執經典的明文或不屑作迎合異端之論而緘口不言或宣言古蘭經

的無始者，亦實繁有徒。因為這種糾紛辱了若干的有道之士，滴了多量的無辜之血；一般人假借宗教的名譽而越逾宗教的軌範，大都如此。

當日對於這個問題的主張，雖有注重思想的過激派，固執經典明文的中和派或劇烈派，但是他們統統都承認：宗教的律法，是應當服從的；關於儀式與民事的律例是應該時時遵守的；關於修心養性的法則，是應該拳拳服膺的。這三派之外，還有一般真主化身論者或唯物論者，他們依着信奉回教以前自己所有的信仰，曲解古蘭經，把一切外部的行爲，都當做內部的祕密；把古蘭經注解得不近人情，這派叫做索隱派，或易司馬儀派，他們的名稱還很多，載在歷史書中，茲不贅述。當時他們的這種學說，是宗教的大敵，信仰的災殃；他們所滋生的禍患，在歷史是很著名的。

一般先賢及其反對派，雖一致的起來攻擊這般假道學，然而他們彼此間的內部爭執，仍未稍衰，勝負相尋，迄無終結；在這種情形之下，彼此都收到切磋琢磨的益處。至回教紀元第四世紀初葉，號愛施爾里的阿布哈桑先生，始折中先賢學說與後學主張，依論理學原則，制定信仰大綱，同時的人，大都懷疑他的這種態度，甚至有誹謗他的信仰的，哈百里派簡直斷他爲叛教，應當名正典型。後來一般大學者如巴格拉尼、阿卜伯克，兩聖地的教長朱偉尼，愛斯法拉尼等，都贊助他的學說，（註一二）他們稱他的主張爲正統派。（註一三）當時有兩大勢力，都因這幾位大學者的盛名而挫折了：（一）尊重經典字面的勢力，（二）索隱行怪的勢力。自正統派盛行

德和柏拉圖的學說。(二)沾染時人的嗜好，這要算兩件事中比較凶惡的，就是：好參加宗教家的爭執。(註一五)以少數哲學家之學識，抗衡衆人天性所好的宗教爭執，難免不受維持宗教者的攻擊了。安贊理氏及其同道，曾蒐集哲學書中所有關於真主之德性及與其德性有關之普遍事理，原子與屬性之法則，物質物體之解釋，以及一神論家認為違背回教大綱的其他學說，然後痛加批評，後世繼此輩而起者，批評愈烈，幾乎越出正軌；哲學家在一般人心目中之地位，遂一落千丈，爲俗人所共棄，爲雅人所不齒；回教世界所期望於哲學家的功勞，便付之東流。因此這就是後學的著作中，一神論問題與哲學問題上各種主張，常常相混的原因（白達微、阿篤德兩氏的著作，便是很好的例子），也是雜糅各種不同的理學，混爲一種「緒論與本論皆近似因襲古說」之學問的原因，學術不能進步，胥由於此。

後來屢屢發生爭城奪地的禍患，勝利者盡皆庸俗，遂將回教泉源中湧出之理學的遺跡，摧毀盡淨。研究理學者，又走錯了路；讀古人書惟知討論詞句，辯駁文體，而所涉獵的書籍，又很少，且因畏難苟安，所選的盡是簡易的著作。(註一六)

回教徒間；有一般人出來冒充學者，藉庸俗的政治領袖之保護，散佈於回教徒間；有若干無宗教心得的人，附和他們；他們遂得愚弄理性，妄斷正邪，變本加厲，甚至拾古人牙慧謂：學術與宗教，勢不兩立。他們信口的說：某事是合法的，某事是違法的，某事是迷信的，某事是正信

的；其實宗教的真義，不是他們所能懸揣的；真主的德性，不是他們所能臆度的，也不是他們所能敘述的。但是經過長期暗中摸索與若干的糾紛混亂後，衆人的信仰與心理，所遭受的影響是什麼呢？一言以蔽之曰：普遍的災殃！

這是一神論的歷史綱要，（註一七）讀者藉此可以了解：一神論最初是怎樣的建築在古蘭經的基礎上，最後是怎樣的受離間者的狎弄，至於越逾軌範。

我們應當信仰：回教是教人信仰真主獨一無偶的宗教，不是教人黨同伐異的宗教；理性是回教最強的輔弼，經典是回教最堅的基礎；此外的一切無非惡魔的蠱惑，政客의 私慾，古蘭經證明各人的行爲，判斷各人的正邪。

一神論的目的是：遵行一致共認的主制，這件主制便是：（一）認識具有「應當肯定之各種德性」的真主，同時對真主否定「不可以敘述真主」的各種德性，（二）依照古蘭經之教訓，本着證據，不涉因襲的信仰列聖。因爲古蘭經已經命令我們用理性去觀察宇宙現象及其定律，以謀得對於古蘭經之教訓的確信，且禁止我們因襲，以故爲我們敘述古昔民族因襲其祖先的情形，且貶責其行爲，駁倒其信仰，否認其宗教。古蘭經所說的，誠然有理，因爲對於真實的倘使可以因襲，則對於虛偽的也可以因襲了；對於有益的倘使可以因襲，則對於有害的也可以因襲了。所以因襲便是錯誤，動物犯了這種錯誤，可以原諒；人類犯了這種錯誤，就不美觀了。

(註一)先生忘卻了說明敬事的獨一，所謂敬事的獨一，便是祇崇拜真主，無論祈禱禮祀各方面，都不可仿效多神教徒，以賢人和偶像等物比擬真主：這是列聖勸人的第一件信仰，『你們當崇拜真主，除真主外，再無可崇拜的了。』

(註二)先生當日贊成同名之說。

(註三)抽象派否認真主的德性，具體派以所造物比喻真主，先賢的主張折中兩派，可謂中庸之道；先賢主張：依真主的自述而敘述真主，對於真主的德性，不否認，不比喻，不解釋。晚近一神論家的主張，與先賢相彷彿，不贊成否認和比喻，而對於一部分的德性和作爲，加以解釋。

(註四)先賢對於真主的德性，採古蘭經詞語的本義，而信仰真主的超絕性，以爲真主的本體，不同萬物的本體，其德性與作爲，與萬物的德性和作爲也不相同，先賢並不追求到詞語的本義以外，如原來通用於所造物的詞語內所含蓄的比喻與限制等，因爲既信仰真主的超絕性，則詞語的共同，已變爲名稱的或種類的共同，而非個性的共同了。

(註五)阿布拉拉，賽巴到處挑撥，由於痛恨回教，非由於敬愛阿力，所以他改奉回教是一種欺騙的手段，猶太教徒中像這樣的人，豈少也哉！波斯的拜火教徒，也是這一流的人，他們都是以信奉回教爲手段，以尊崇阿力和聖後爲幌子，而陰謀破壞回教，離開回教徒，以推翻回教的統治權，著者下文將要說及此點。

(註六)此輩餘孽，稱爲「依巴地亞」派，現在分佈於西非洲之黎波里，阿爾及利亞，東非洲之桑給巴爾島等地，與阿拉伯的俄曼，不過他們不承認反動派，他們並不斷言「薩弗令亞」，「愛賈立蓋」等反對派爲叛徒；他們承認比擬真主的罪過，與其他作惡的罪過決不相同；他們承認教主制度，不過對於相交與絕交的原則，限制太嚴，所以他們承認阿卜伯克和歐墨爾爲合法的教主，只承認鄂斯曼被刺及阿力與穆爾威雅相爭以前的聖門弟子爲親友，他們承認阿力爲合法的教主，穆爾威雅爲叛逆；所以他們以爲阿力明知自己有理而接受調解，這是莫大的錯誤；他們對於調解有三種學說：(一)絕交，(二)不表示意見，(三)相交。他們對於與真主的德性有關的天經聖訓的解釋，是折中愛施爾里派與分離派的主張。若就遵行宗教的誥誡而言，他們的操守超乎各別派之上，彷彿正統派中的瓦哈璧派，他們的國裏，幾乎沒有不禮拜者，或不納天課者，或犯大罪者。

(註七)異端派有尊阿力如主的，有尊阿力的後裔如主的，有信阿力及其後裔永不犯過的，異端派的門戶多極了。

(註八)先賢大都是這樣主張，聖訓學家也多從其說。

(註九)奉歐墨爾之命編輯聖訓的是阿布伯克·穆罕默德，至於左海黎氏不過自動的編輯，並未奉命。

(註一〇)此輩即分離派。

(註一一)此二說究其實際，皆屬異端，因為天經和聖訓中，未稱古蘭經為無始的，穆聖的門弟子和再傳弟子，也沒有說過這話，這無非據理駁斥否認真主的德性者稱古蘭經為所造物的謬說，古蘭經乃真主的言語，而言語又是真主的無始的德性之一，故稱古蘭經為無始的，已成爲正統派一神論家的慣例。聖訓學家凡主張先賢學說的，都反對愛施爾里派「本體的言語與口吐的言語」之說，我但願當年沒有這種哲學。參閱真主的言語一條下的附註。

(註一二)此時愛施爾里先生已棄世了。

(註一三)正統派之名所以轟動一時者，由於贊助愛施爾里的這般學者，當時頗受教主及各要人之尊崇，他們的門徒又很多。考愛施爾里原屬分離派，後來對正統派與分離派間爭執最烈的問題，他贊同正統派的主張，最後完全接受先賢的學說，且宣言遵從大教長愛哈默德·哈百里（見阿布哈桑所著依巴奈）。回教大學者如兩聖地的教長安贊理、羅機等氏都贊助他的學說。

(註一四)此聖訓是愛奈斯和聖妻阿以涉所傳，見穆士林氏聖訓實錄。

(註一五)各哲學家，倘使不把哲學與宗教混合，以致自身捲入漩渦，必得自由的探討，則哲學之進步，工藝之發達，文化之傳播，實意中事。著者講至此處，曾說過：「哲學及世俗之學，不可與宗教學混爲一談。」

(註一六)近人讀古書，不善選擇，教授又不得法，專致力於詞句文體之研究，不知講求學理，著者嘗說：「他們只會讀書，不會求學。」

(註一七)著者在這歷史綱要裏忘卻了說明：中古時代愛施爾里派的盛行與復古派的衰微後，回曆第八世紀，又出了一位光復家布尼太易命，集各種經典的理論的學問之大成，以理論和經典的證據，證明：先賢學說，超乎一神論家各派學說之上，其徒布尼甘易姆，得其薪傳。今埃及、印度已重印二氏遺著，從前二氏之書，限於內幾德一隅，今則東西各國，皆得蒙其引導，將來必成爲全世界回教徒的重要典籍。

第二章 可知之物的分類

普通分可知之物爲三類：(一)本來可有者，(二)本來當有者，(三)本來當無者。(註一)照普通的定義：本來當無者，就是其本體自然不存在的；本來當有者，就是其本體自然存在的；本來可有者，就是其本體原來不自然存在，將來不自然消滅的，乃因創造而存在，因無存在的原因而消滅的，有時也因外物而變爲當有者，或當無者。稱本來當無者爲可知的事物，這是隱喻法，因爲可知之物，是確實之物，不能有實際的與知覺相照合的存在。本來當無者，由其律例可見其非可知之物，不過是可以判斷的東西，理性爲他虛擬一個形像，藉以敘述其性質而已。

第一節 本來當無者的定律

「本來當無者的定律是：凡本來當無者，不可變爲「有」的，因爲「無」是本來當無者的本質所原有的常德，(註二)倘若可以變爲「有」的，便是否定其本質所原有的常德，結果顯然是否定其本質。(註三)所以本來當無者，現在不有，將來不能有，從前也斷乎不會有，甚至理性也不能想像其有的本質，猶如我們所指示的一樣。(註四)總之，意識外沒有這種事物，意識

內也沒有這種事物。」

「有」與「無」的辯論。第二節 本來可有者的定律

「本來可有者的定律是：(一)凡本來可有者，無因不有。(二)凡本來可有者，無因不無。因為「有」與「無」，都非其本體所具的常德，所以「有」與「無」，對於其本體是相等的；假設牠無因而有，或無因而無，則是兩等量無故不相等，這顯然是荒謬的。(註五)(三)凡本來可有者，都是有始的。因為既證明牠是無因不有的，那麼牠或先其有之因而有，或與其有之因相連，或後其有之因而有。第一個假設是荒謬的；否則，果必在因之先，如此便失因字之本義，而違背已證明的假設。第二個假設也是謬妄的，否則因果同時發生。(註六)若斷言這是因，那是果，便是使兩等量無故不相等，這是理性所不容的。因為同時發生的兩物，一為因一為果，便是兩等量無故不相等，這顯然是荒謬的。所以第三個假設便確定了，就是：本來可有者，後其有之因而有。那麼據其有之因而言，牠是先無而後有的，所以牠是有始的，因為所謂有始的，就是先無而後有的。所以凡本來可有者都是有始的。

凡本來可有者，可以無實在之因而「無」。因為「無」是否定，凡否定都不需創造，所以本來可有者，因失去存在之因而「無」。本來可有者，所以必需實在之因而有者，因為「無」不是「有」的本原，所以「有」之發生，由於創造，這些都是屬於直覺的事。

凡本來可有者，其起始需因而有，其久存亦需因而存。因為我們已說明過：本來可有者，其本體原來不是非有不可的，使其自無而有的原因，乃其本體外實在之因。可見這是本來可有的本質所原有的常德，本不相離。所以本來可有者，無論如何，其本體決不是非有不可的，所以牠時時都需求使其自無而有的原因，始有與久存都是一樣的。

據上文所述，「因」字的本義是：「創造的本原」、「創造者」、「創造的原因」、「作用的原因」、「實在的作用」等等異字同義的詞語。有時又用來稱「條件」或稱「爲本來可有者準備接受創造者之創造的」準備者，就這意義來說，本來可有者，有時其起始必需因而有，其久存不必需因而存。又有時其始有需因而有，其久存需無因而存。例如泥水匠之「有」，爲房屋之有的條件，有時泥水匠死了，房屋仍然存在，「泥水匠」不是把「有」賦予房屋的，不過他的手工、心思、意趣是房屋具特別式樣而「有」的條件。

總之，本有可有者之依賴某物與其借「有」於某物，這兩件事是判然有別的，因爲依賴，有時所賴的先是「有」後是「無」，例如：我們行走時，第二步依賴第一步，而第一步卻不是把「有」賦予第二步的；否則，第一步與第二步，須同時並存，而實際上第一步消滅了，才有第二步。至於「有」之假借，須「有」之主權者先借有者而存在，才能把「有」借給他；且借「有」者的存在，須仰賴於「有」之主權者的存在，無論如何，不能離「有」之主權者而立。

第三節 本來可有者斷然是有的

我們看見許多東西，原來是沒有的，後來卻有了；又看見許多東西，原來是有的，後來卻沒有了；例如：動物植物，便是這樣。那麼，這些東西，或是本來當無者，或是本來當有者，或是本來可有者。第一個假設是不可能的，因為本來當無者，不能變為有的。第二個假設，也是不可能的，因為本來當有者，是自然而有的，永不消滅。所以自然當有者，不是先無而後有的，也不是先有而後無的。本來當有者的定律中，將有詳盡的說明。所以我們所見的這些東西，是本來可有者，所以本來可有者，斷然是有的。

第四節 本來可有者之「有」必需本來當有者之「有」

宇宙萬物，顯然都是本來可有的，凡本來可有者，都需求「有」之因，所以宇宙萬物，統統都需求一個創造者。這個創造者，或為（一）宇宙萬物之本體。這是荒謬的；否則，凡物必先其本體而有。或為（二）宇宙萬物中的一物，這也是荒謬的；否則，此物若非萬物之始，則此物必為其本體之因，及「先其本體而有之物」之因；若為萬物之始，則此物僅為其本體之因，這個假設的謬妄，是明顯的，所以這創造者，必不屬於本來可有的宇宙萬物。除了本來可有的宇宙萬物，便是本來當有者，因本來可有者之外，僅有本來當無者，及本來當有者，而本來當無

者，實際上是沒有的，所以只有本來當有者存在着，所以本來可有的宇宙萬物，有一個本來當有的創造者。（註七）

又宇宙萬物，無論假設其爲有始的或無始的，總是賴「有」而存在，那麼這「有」的本源，假定是本來可有的本體，與本來可有的萬物之本質，這是謬妄的，因爲本來可有的定律中已說明：本來可有的本質內，沒一樣是非有不可的，所以這「有」的本源，必是本來可有的本體與本來可有的萬物之本質以外的，那當然是本來當有者。

第五節 本來當有者的定律

(一) 無始——無終——非複合體

本來當有者的定律：(一) 本來當有者應當是無始的；否則，必是有始的，所謂有始的，便是先無而後有的；凡先無後有者，必需「有」之因；否則，兩等量無故不等，這是荒謬的。本來當有者，若非無始的，則其存在必需他物之創造，而上文已假定本來當有者，其本體是自然存在的；然則，假定爲本來當有者，非本來當有的。這是矛盾的荒謬的。(二) 本來當有者，不可變爲沒有的；否則，便是否定本體所有的常德，間接便是否定本體的存在，這顯然是荒謬的。

(三) 本來當有者，非複合體。因爲(甲) 本來當有者，若爲複合體，則其本體之各份子，必

先其本體的存在而存在；各分子，當然非其本體，則其全體之存在，必需他物之存在，而上文已假定本來當有者，其本體是自然存在的。(乙)本來當有者，若爲複合體，則判斷其本體之存在，有賴於判斷其各分子之存在，我們已說過，本來當有者，其本體是自然存在的。(丙)無理由可以假定其本體當有的，而其各分子爲非當有的；假定其各分子爲當有的，理由，卻更充足；然則，其各分子爲當有的，而其本體非當有的。

本來當有者之複合性的否定，包括所謂理想的本體，(註八)或實在的本體。所以理性不能想像本來當有者的本體是複合體，因爲理想的本體的各部分，必須有實際上抽象的原本，假設理想的本體是複合體，則實際上本體必是複合體；否則，假定爲理想的本體者，乃虛構的理論，而非本體。

本來當有者，既非複合體，又非可分的，有體積的。(註九)即本來當有者，無長寬厚。因爲本來當有者，若是可分的，則既分之後，必失其原狀，而變爲若干個體，即分成的分子的個體，而可以消滅或複合，二者都是荒謬的，如上文所述。

(二)生活

存在的意義，對於理性雖顯而易見，但普通常以明白、堅定、常住表示其意義。存在的完美與力量，當然全賴這個意義的完美與力量。

存在的品級很多，每級都應有「爲本級之意義的完美所當具的」存在的德性；否則，存在

便是他級的存在，而我們已假定存在爲本級的存在。

關於存在的明白的例，不勝枚舉。無論對任何級的存在而言，最完美的例，是合秩序的，無欠缺無紊亂的存在。這秩序，若能招致繼續的存在（雖是類的繼續），則更能證明存在的意義之完美。

存在的品級中，若有一級顯然爲一切秩序的本原，則此級必爲最全的、最高的、最貴的、最強的存在。

本來當有者，乃一切本來可有者的原本，我們已詳細說明，且引確鑿的證據證實過，則本來當有者，依上述的定律，仍最強的最高存在。所以本來當有者，應有與其最高之品級相當的存在德性，舉凡「理性認其爲有關於存在的完美而又可用以敘述本來當有者」的一切德性（如存在內所含堅定、常住、明白等意義），都是應當爲本來當有者確定的。本來當有者之爲秩序及萬事之治理的原本，算是存在的完美，如上文所述，所以也是應當爲本來當有者確定的。本來當有者，應有與其品級相當的，可用以敘述其本體的德性。

然則生活是本來當有者所應有的一種德性。所謂生活者，乃一種具有知覺與意志的德性，本來當有者，所以應有生活的德性者，由於生活是存在的完美，因爲生活及其屬性，乃秩序的原本，哲理的基礎。（註一）無論任何品級的生活，都是該級的明白與常住的基本。所以生活是存在的完美，而又可用以敘述本來當有者。凡可用以敘述本來當有者的存在的完美，都應當爲

之確定，所以本來當有者是有生活的。惟其生活與本來可有者的生活不相同，因為所謂存在的完美者，只是知覺與意志的基本。若不爲本來當有者確定生活的德性，則本來可有的萬物中，存在方面，有較本來當有者更完美的。而上文已證明其爲最高的最全的存在。本來當有者乃存在有關之事的賦予者，若其本體無生活，怎能將生活賦予他物？所以本來當有者，又有生活，又是生活的原本。

知覺是本來當有者所應有的一種德性。知覺的本義是：知覺是一種德性，事物藉此德性而對有此德性者呈顯出來。換言之，知覺便是此呈顯的原本。(註一)因爲知覺是一種存在的德性，此種德性乃存在之完美，又可用來敘述本來當有者，諸如此類的德性，都應當爲本來當有者確定之，所以本來當有者是有知覺的。

由直覺可以判斷：知覺必本來可有之物的完美；而本來可有之物中，有有知覺的；本來當有者，若非有知覺的，則本來可有之物中，存在方面，有較本來當有者更完美的，這是荒謬的，已如上述。並且本來當有者，乃本來可有之物的知覺的賦予者，謂知覺的原本無知覺，這是不合理的。(註二)

本來當有者的知覺，乃其存在的常德，這是讀者所知道的。然則，其知覺，超絕一切知覺，猶如其存在，超絕一切本來可有之物的存在一樣，所以我們不能想像知覺中有超越其知覺

的。所以凡可知之物，都是本來當有者所全知的；否則，理性必能想像有更周全的知覺。這是荒謬的。因為最周全的知覺，惟蹄最完美的存在。凡本來當有者所具的常德，都藉其本體之滿足而滿足，藉其本體之存在而存在；本來當有者的知覺，乃其常德之一，故不求其本體以外之任何物；然則，本來當有者的知覺，是無始的，無終的，無求於器官，不假思索與考慮的；當然與本來可有之物的知覺不相同。

凡本來可有之物，都與藉此知覺而顯露者相合；否則，必非知覺。

本來當有者確有知覺的證據很多，我們觀察宇宙萬物的秩序，便可以窺見造化之精密，佈置之得宜，各物與其所賴以生存者之相聯；這是顯而易見的，只須觀察各種偉大的、細微的、高等的、下等的物體，就明瞭了。如各星體相互間的關係，相互間的比例，以及預定各星體之依照保持常態的法則而運動，使衆星體各循一軌道，假若有一星體離其軌道，則那星體的系統，必然紊亂，或全宇宙都要紊亂。諸如此類的奧妙，天文學中，講得很詳細，這些奧妙，都足以證明造物者的知覺，治理者的智慧。

試想一想：造物主賦予植物和動物各部分的機能，及其生存所必需的各器官，以及各器官的佈置得宜。如寄存於植物之擇取適宜養料的機能；試將苦瓜的種子與西瓜的種子，埋在同一的地裏，然後用同一的水去灌溉，讓兩種瓜在同一的管理之下生長，結果這種瓜所吸收的，是滋養苦味的物質；那種瓜所吸收的，是滋養甜味的物質。又如指導動物使用其所秉賦的器官與

機能：胎兒爲精液或肉塊時，造物主已知他將來長成有生的自立的人時，需要手、足、眼、耳、鼻，及其餘內部的感覺器官，以便他用這些器官去維持生存，抵禦外侮；已知他需要心、肝、肺、胃、腸，及其他爲生長及個體或種屬之生存所必需的器官。造物主知道小牝狗長成後要生若干小狗，所以賦予牠許多乳頭，諸如此類的事，不勝枚舉，動物學、植物學、生物學、解剖學、醫學、等科學書中，已有詳盡的說明。惟研究此道者，雖用去不少的勞力，費掉許多的心思，發現若干的祕密，他們仍做着初步的研究。請問人類的理性，僅能以會悟其祕密，探討其哲理而爭勝的這所造物，還不足以證明其原本乃創造萬物引導萬物全知萬物者嗎？所謂「偶然」者，果能爲這秩序的泉源，爲那細大的萬物所遵循之法則的設置者嗎？不然。創造萬物者，天上天下，無絲毫的事物能超乎其知覺；造物主是全知的，全知的。

(四)意志

意志是本來當有者所應有的德性，這種德性，爲有知覺者的行爲，指定其行爲之若干可能的方面中的一方面。上文既證明：宇宙萬有的創造者，是本來都有的。且證明：本來當有者，是有知覺的；又證明：凡本來可有之物，不能不與本來當有者的知覺相合。則本來當有者，必爲有意志的，因爲他只本其知覺而作爲。又各物都有特殊的度量，確定的德性，有限的時間與空間：這些方面

都爲各物已經指定了，而未指定其餘若干可能的方面，可見其指定是依照知覺的，意志的意義，不過如此。

至於意志的普通定義，謂意志乃作爲者所能藉以執行其決意，或拋棄其決意的心理作用。如此定義，決不適用於本來當有者，因爲這個意義是可有之物的思慮，及可捐棄的決意，凡此種種無一非知識殘缺的結果，所以意志常隨判斷的變更及作爲者的猶豫而變更。

(五)能力

能力是本來當有者所應有的德性，藉此德性以創造萬物，毀滅萬物。本來當有者，既爲依照其知覺與意志創造宇宙萬物者，則本來當有者是有能力的；此乃固然之理，毫無疑義，因爲有知覺與意志者，對於其所知所欲之事的作爲，惟藉其所有的關於作爲的權威，舍此權威，所謂能力，便無意義。

(六)自由

既確定知覺、意志、能力爲本來當有者所應有的三種德性，便不能不確定自由爲其應有的德性，因爲自由的意義，不過是藉其能力本其知意，以表現其本體之跡而已，所以本來當有者，是自由的作爲者；其本體之作爲，及其對萬物之支配，無一樣是因最高的權威與實在的強迫而無知無覺的發出來的。宇宙萬物的利益，無一樣是本來當有者所當顧全而不敢不顧全的，換言之，若不顧全，必受批評，故爲避免斥責而顧全之；真正是絕對超乎這些拘束的。然則宇

宙萬物之所以確有一定秩序及最大利益者，唯因其爲最高最全的本來當有者的本體之迹而已；所以萬物之完美，無非造物主之完美的結果；創造之精密，無非創造者品級之尊崇的象徵。這完整達於極點的宇宙，僅關乎那普遍的知覺與絕對的意志，以故常依此微妙的法則而發出。古蘭經云：『你們以爲我徒然的造化你們。而你們將來永不歸我嗎？』（二三：一一五）普通說：造物主的作爲，既非有所爲而爲，又非決無意義的，其哲理雖有時不彰，但絕非毫無哲理的，就是這個意思。（註一三）

(七)獨一

本來當有者應有獨一的德性。所謂獨一者，係就本體、德性、存在、作爲四方面而言。本體的獨一，上文已經以否定其本體實際上理論上的複合性而證實過了。德性的獨一，就是任何物的德性，都與本來當有者的確定的德性不相同。因爲我們已經說明，存在的各品級，各有其相當的德性，萬物的存在的品級，既沒有與本來當有者的存在的品級相同的，則其德性，當然沒有與本來當有者的德性相同的。至於所謂存在與作爲的獨一，就是說惟本來當有者是非有不可的，惟本來當有者能創造萬物：這是確定的。因爲假設本來當有者是多數的，則每個本來當有者，必有其特殊的個體；否則，便無所謂多數。個體既各不相同，則各個體所自具的德性，當然各不相同。因爲德性的特殊，關乎個體的特殊。然則，知覺與意志，都隨本來當有者之本體的特殊而各不相同，因爲每個本來當有者的本體，都各有與其本體相當的特殊的知覺與意

志。這種差別是本體的，因為本來當有者的知覺與意志，自然的附著其本體，其附著並無外因，所以絕對不能變更，已如上述。我們已經說過，本來當有者的作爲，是依照其知覺與意志的判斷而發出的，則每個的作爲，都依照與他個體根本不相同的判斷而發出；假設本來當有者是多數的，則其作爲必因知覺與意志之差別而互相差別，這種差別，是絕對不能一致的。又因本體之當有，及與本體連帶之種種德性，彼此都有創造萬物的權威。彼此都得依照自己的知覺與意志治理萬物；兩大權威相衝突時，無法去取兩大權威之一的執行；結果因彼此的知覺與意志的衝突，而彼此的作爲發生衝突，宇宙的秩序，因而紊亂，甚至絕對沒有秩序，甚至無一可之物存在。因為每件可有之物，都不免關乎依照各不相同的知覺與意志之創造，則同一之物，必有多數存在：這是荒謬的。若天地間，除真主外，還有若干的主宰，則天地早已毀壞了。（註二四）天地未嘗毀壞，可見真主的本體與德性，都是獨一的；其存在及其作用，都是無偶的。（註二五）

第六節 應當信仰的經典的德性

第五節所述的德性，應當信其爲本來當有者所具的德性，這些德性，都是有證據的，回教及以前的正教的教典，都公認這些德性，穆聖及以前的列聖，都以這些德性教人。

有些德性，載在教典中，雖理性認為與本來當有者相合，然非思想所能單獨發見，我們為遵從教典之所規定，相信教典之所敘述，對於這類的德性，也是應當信仰的。

言語便是這類德性之一，因為據各教典所載，真主曾與若干聖人談話，古蘭經的明文，且謂古蘭經為真主的言語；然則，傳自真主的言語，其本原必為真主的德性之一，必因真主之無始而為無始的。（註一）視覺也是本經典而確定的一種德性，一切形色都藉此德性而呈顯。聽覺也是本經典而確定的一種德性，一切聲音都藉此而呈顯。所以本來當有者是全聽的、全視的。但是我們當信仰：這種呈顯不像動物樣要藉感覺器官。（註一七）

（註二）這是理論的分類，其目的在統括可知的事物的種類。因為關於知識的事物，或是斷乎有，而根本不能不有的，這就是本來當有者；或是斷乎沒有，而根本不會有的，這就是本來當無者；或是介乎二者之間，不是非有不可的，也不是絕對不有的，卻是依着原因而可有可無的，這就是本來可有者。事物之為本來可有者，或本來當無者，或本來當有者，其意義是：事物之所以如此者，非某種原因使其不能不如此，乃是其本體原來如此。換言之，其本體的純粹觀念，不過如此。以上是本理性的判斷而言，非就習慣而言。本來當無者例如兩矛盾事物之並存。如言：「這件東西，同時又是存在的，文是不存在的」，這是可知的事物，任何人的理性都能判斷其為本來當無者。至於人之步行於水面，翱翔於空際，就習慣而言，是本來當無者，就理性的判斷而言，卻是本來可有者。本來當有者例如：絕對的「有」及「四為偶數」，因為你絕對不能想像純粹的「無」，也不能想像「四非偶數」。本來可有者，其例顯而易見，我們五官所能感覺的宇實萬象，無一樣不是本來可有者，本書的正文，將有詳盡的說明。

（註三）本質所原有的常德，就是與本質不可須臾離的德性，例如均分便是偶數的常德。其本質與常德。至其（註三）著者曾說：「這是包含推理的命題，因為否定常德，有賴於否定本質之為本質，例如：否認偶數可以均分，便是否定其為偶數，猶如說：這是不偶的偶數。」

(註四) 著者的用意是說：所謂本來當無的本質，不過是理性為敘述的便利起見而虛擬的，理論的或假設的事物，本書正文剛才說過，並非實有其物。切實的說起來，本來當無者，意識內沒有其本質的觀念，意識外沒有其本質的實體。因為意識外所有的東西，都是實有的，而本來當無者，意識外並無其實體，所以說意識外沒有其本質的實體。至於意識內所有的，則無一非意識以外所有的東西的印象，所以說意識內沒有其本質的觀念，所以本書的正文說：「意識外……沒有這種事物」，就是說這不過是假設的或理論的事物而已。

(註五) 兩等量無故不相等，所以為荒謬者，由於兩矛盾之物同時並存，因為兩等量無故不相等的意思，是：兩個量，同時又相等又不相等，這是含有推理的命題。

(註六) 第一個假設所以謬妄者，因為倘若先其有之因而有，必致兩矛盾之物同時並存，而本來可有者，又是無因不有的，又是無因而有的。第二個假設的謬妄，也是明顯的，因為因果相連，而因不先於果，則所假定的因，不成其為因，而本來可有者，又是無因不有的，又是無因而有的，這顯然是自相矛盾的。所謂因果同時發生者，例如父子，同時出生的兩個人，不能一為父一為子，這是屬於直覺。

(註七) 此乃各前題的總結論，其要意是：本來當無者，是沒有的，本來可有者是實在的，是常常有的，而其有便證明本來當有者之斷然實有，因為本來可有者，不能自有，必借「有」於本來當有者。

(註八) 著者提及理想的本體，不過欲作更詳細的說明；否則，玄學家所謂理想的本體，並無存在。著者講到這裏，曾否定此說。以為本來可有的實在的本體之外，只有其觀念存在意識裏。著者講授論理學時，駁柏拉圖的觀念的本體說，與亞里士多德的觀念為宇宙萬物的本質說。

(註九) 著者講到這裏，有人問：「這就是所謂無論事實上理論上都不可分的原子嗎？」著者答：「實際上沒有這樣的原子，細微至極，以致事實上不可分的原子，卻是有的，不過此處，絕非指此而言。」

(註一〇) 這是節略的推理，原來是：凡秩序的原本，都是存在的完美，故生活為存在的完美。

(註一一) 這是知覺的字義，下文將說明真主之知覺的意義。

(註一二) 著者對於此點的註釋云：「知覺是完美，無此完美的殘缺者當然不能以完美賦予他物。至於不關乎完美與

殘缺的德性，則爲本質的特性，例如：「熱」便是不關乎完美與殘缺的德性，所以本來當有者，雖無熱，亦可以熱賦予他物。」

(註一三)事物的哲理，隱藏若干年代，然後發明出來，其例甚多。以自由的德性，可以駁倒宇宙機械論。

(註一四)此處借古蘭經第二章，第二節原文。

(註一五)不明真主獨一之理而誤入歧途者，有的以爲一主宰司善事與光明，一主宰司惡事與黑暗；有的又說受人崇拜的主宰，不止兩個。上文所述獨一之哲學的研究，非現代人所急需，尤其是本體之複合一層，除非把基督教徒所信的三位一體，算做本體的複合，不過三位一體，又是不明白的。著者在此處未曾提及「萬物非主惟有真主」一句中所指示的最大的信條：只崇拜真主，不崇拜他物，因爲這是一神論的哲學的研究，著者在別處已提及此點，如論人的作爲處，論回教的特點處。

(註一六)真主會爲人類造化若干普通之途徑，如五官與理性，俾人類藉以獲得知覺，人類因天資與刻苦之懸殊，所得的知覺，遂有差別；真主又自由選擇一般聖人，以知覺啓迪其心胸，注入其精神；所以知覺就是事理藉以呈顯於人的一種力量或德性，其呈顯或假人力，或不假人力。知覺裏還有其他的一種力量，人類藉此力量，運用事理，將事理組織成可以傳達的若干形像，有了這些形像，人類便能把自己的知覺，自由的傳達他人，這些形像，便是言語。蘊藏在本體內之言語，稱爲本體之言語；藉口筆等媒介傳之於外而爲他人所能會悟者，稱爲宣示之言語。「知覺」是人類所通用的名詞，我們借來稱真主的全知。又借「言語」來稱真主所藉以啓示天使和列聖及與若干聖人隔幕談話的媒介，所以真主有言語的德性，就是說言語是啓示天使與列聖的本原。又天使與列聖所奉到的啓示，也稱爲言語。我們明知真主的本體之言語，不像人類的言語，猶如其知能，不像人類的知能，不過我們的言語文字裏，沒有一個相當的名詞，可以代替人類所通用的這個名詞，所以本體之言語，是本體之言語的形像，猶如知識是所知之物的形像。據上文所說，真主之言語是無窮的，猶如其知覺，所以真主之言語，乃其本體之德性，而關乎其本體的知覺，及其對所造物的啓示，猶如其知覺，爲其本體的德性，而關乎其對萬物的全知，所以言語是存在的純粹的完美，造物主若無言語的德性，則造物主必爲殘缺的，(清哉真主！)則所造物中，有較造物主更完美的，(清哉真主！)言語是人類與禽獸的區別，所以真主取斥

以色列人，認牛犢爲主的荒謬說。『他們沒有看見牛犢既不能答覆他們的質問又不能主持他們的祝福嗎？』（古蘭經二〇：八九）能以言語指引他們，以能力禍福他們的，才是眞主。假使眞主在天使或列聖的心裏，造化一種知覺，可藉以會悟眞主的意旨，卻非發自眞主的本體的言語而爲其本體的言語的明鏡，則此種知覺，不得稱爲眞主的言語，猶如人類其他本能的知覺，不得稱爲眞主的言語一般。學得的知識，更不能稱爲眞主的言語了。○眞主以其言語啓示天使時，其言語所具的，是一種精神的形像；天使以此言語啓示聖人，及聖人以此言語傳授他人時，此言語所具的，又是一種形像，這種形像，便是宣示的言語；形像雖殊，而眞主所欲啓示吾人之知覺，其意義，卻是一個，不能說道這種言語不是眞主的言語。○從前有一位詩人知道：除眞主外萬物都是虛偽的（以其不能自有自存故）；世間的榮華都是變遷的，他便做了兩句詩，表示這個意思，他說：『除卻眞主莫非妄，榮華富貴都無常』。那位詩人的心裏，先有這兩句詩的意思，然後用詞語表達出來，後來一般人藉言語和文字，世世傳授這兩句詩，歷代的人都公認這兩句詩是那位詩人做的，是他的言語。這兩句詩的傳誦，不足以否定其爲千數百年前那位詩人的言語。由此可以證明古蘭經是眞主啓示穆罕默德聖人的言語，是自眞主的本體的言語發出的。古蘭經的啓示起始於回曆紀元前十三年，古蘭經之被人世世誦，代代抄寫，不足以否定其爲眞主的言語，爲藉眞主的無始而無始的。先賢雖因經典中無明文定古蘭經之無始，而未宣言古蘭經是無始的，但是他們對不明啓示與誦誦之理而謬唱古蘭經爲有始的所造物者，反對不遺餘力。他們反對此說的理由，是不贊成概括的或分析的否認眞主的德性。在否認眞主的德性者，以爲若確定眞主有無始的種種德性，則無始必爲多數的，其實這是捏造出來判斷眞主的德性與言語的哲學理論，由於主張眞主之超絕性太過，以至於將眞主解釋成理想的，否定的，失存在的德性的本體。正確的超絕論，不過說眞主具有一切存在的完美的德性，惟其德性與所造物的德性絕對不同的，已如上文所述。○現在人類已發明迅速而祕密的方法，可以把蘊藏在本體內的言語的意義，無聲音的傳給數萬里外的人，這種方法就是所謂的有線電報與無線電報，藉電報而傳達的，也稱爲言語，這是解釋眞主的啓示及其言語的超絕的最明白的例子。○按本書中關於古蘭經是否所造物的問題的正文，鄙人已奉命刪去一頁，因爲著者曾在他自己的書眉上批示：『再版時，刪去古蘭經爲所造物之說。』據著者說，他著此書，一本先賢立論，古蘭經爲所造物之說，乃後學的異端，不是先賢的主張。尙格兌先生指示此點，著者非常悅服，曾對諸生提及這話，鄙人爲申明此事，曾在光塔月刊

第三章 真主德性概論

我引一段聖訓來表明本章的要旨，這段聖訓，假若不正確，則天經的綱目，可以爲其意義的佐證。穆聖說：『你們思索真主的造化，莫思索真主的本體；否則，必受大害。』（註一）

我們細估量人類的理性，便知其完美的最大限度，只能達到認識感覺或意識或思索所能及的若干自然物的性質，然後藉此認識其根本，發明其原則，探討其特例。至於物質的究竟，則斷非理性的能力所能達到的。因爲要研究化合物的究竟，必先研究化合物的成分，（註二）研究的結果，發現原質；原質的究竟，便無法研究，最大限度，只能認識原質的性質和作用。

例如光是最顯著的物質，一般物理學家多年研究的結果，雖發明若干定律，載在光學書中，但從來沒有一位物理學家能了解：光是什麼？發光的究竟又是什麼？對於此點，他們所能認識的，與普通一般人所能認識的，不過半斤與八兩。由此可以想見理性的能力。

真主不會爲人創造研究物質之究竟的需要，人的需要，不過是認識物質的通性與特性，倘若理性是健全的，則其嗜好，只是考究各物及其特性的關係，所本的原則，以故關於物質之究竟的探討，乃犧牲時間誤用精力的事業。

人類曾就最切近的事物去求知識，最切近的事物，便是自己的精神。研究精神的目的，在

認識精神的性質；精神是偶性呢，抑或是本質？先有精神後有肉體呢，抑或是先有肉體後有精神？在肉體內呢，抑或在肉體外？對於這些問題，從來沒有圓滿的答覆，現在理性所能及的，最多不過認識精神是一個活的有知覺與意志的東西，此外關於精神的各種事實，都是以常識所能及的性質為依歸。至於這些事實的究竟，甚至精神具有這些性質的方式，則非理性所能認識，本來也就無法認識。

萬物中，無論其存在之品級與人相等的，或不如人的，人類的理性所能認識者，不過如此。人類以為由自身發出的思索、運動、發語等作為，人類的理性所能認識的，也不過如此。然則，較之至高無上的存在，則理性的情狀將怎樣呢？人類思索無始無終的存在之究竟時，其驚愕失容又將如何呢？

研究自然現象，可以發明種種方法，以改善現世的生活，又可以認識：這些自然現象，是誰的真迹？誰的光華照在這些自然物上？且可以認識：這造物主，必有某幾種德性；否則，不能造出這樣有秩序的宇宙萬物來。現在對於宇宙萬物的見解之分歧，不過是真理與虛偽的互相爭勝，將來真理必定克服虛偽，克服的原因，或為各種思想的妥協，或為強有力的思想之勝利。

至於對造物主之本體的思索，就一方面來說，是追求造物主的究竟，這決非人類的理性所能及的事，因為：（一）人與主的比例是懸絕的，（二）真主的本體，絕對不是複合的。再就別一

方面來說，是企圖人力所不能及的事，所以思索真主的本體，是無益而有害的事。何以說是無益的？因為這是營謀不可能的事。何以說是有害的？因為這是對於不可範圍者強作範圍，對於不可限制者強作限制，其結果必為信仰的冥行。

這段聖訓和上述的說明以及下面關於真主之本體的解釋，都是把本體和德性相提並論的。穆聖所禁止的，是思索真主的本體，理性所不及的，也是思想真主的本體，所以我們只要知道真主有本體就夠了，至於此外的，惟主自知，非我們的理性所能及，所以莊嚴的古蘭經，及以前的天經，都只教人觀察所造物，俾得藉以認識造物主及其完美的德性，至於造物主如何具有這些德性，則非我們所宜探討。

然則正信所責成我們的，只是知道：真主是實有的，不似萬物的，無始的，無終的，永活的，全知全能的，為所欲為的，獨一無偶的，惟真主的存在是當然的，惟真主的德性是完美的，惟真主是造物者，真主是能言的，全聽的，經典中所載關於真主的種種德性，都是正確的。

至於「德性的附屬於本體的」，「言語是一種德性，不是知觀中所含的各種天經的意義」，「聽覺與視覺，不是對於聲音與形色的知覺」，諸如此類的，都是聚訟紛紜莫衷一是的問題，所以不宜深究，因為這些不是人類的理性所能達到的，不是經典的明文所能證明的。

(註一) 這段聖訓的詞句所傳不一，意義卻是一樣；各種傳述表示同一的意義，足證這段聖訓的正確。

(註二)此處可以水為例，研究水的究竟，就是認識水的成分是稱為氫氧的兩種原質，所以我們說、水是透明的液體，由氫氧二氣依一定的比例化合而成。就研究水者而言，這似乎或近乎已得水的究竟，但氫氧的究竟，仍無法得着。

（此處文字極其模糊，難以辨認，僅能依稀看出一些詞句，如“研究水的究竟”、“氫氧的究竟”等，與上方註釋內容相呼應。）

第四章 真主的行爲

真主的行爲，是由其知覺與意志發出的，前面已證明過。凡由知覺與意志發出的，都是出於自由的。凡出於自由的，沒有一件是自由者本來當做的。所以真主的作爲，沒有一件是真主本來當做的。所以大凡創造、化育、予奪、賞罰等作爲的德性，都是依特殊的可能而爲真主確定的。（註一）所以無論任何有理性的人，既信真主本其知覺與意志而作爲，必不至想像有些作爲是真主本來當作作的，猶如萬物本質所具的常德一樣，或如真主所具的各種德性一樣，這顯然是荒謬的矛盾的，上文已指示過了。

還有若干庸愚的學說，我們宜當加以研究。歷來一般人，爲這些學說的混戰，譬如兄弟數人，分道而行，欲達同一的目的地，黑夜裏彼此相遇，雙方互問：你們是誰？彼此都誤會，以爲對方是剪徑的強盜，便混戰起來，繼續格鬪，以致過半數都殺死在半路上，等到東方既白，彼此認清，殘餘的人才得免於難。倘若他們未鬪之前，互相認識，必定合作互助，以達共同的目的，到目的時，還是藉真理之光而同登正道的兄弟。

所謂庸愚的學說，是指那些無稽之談而言，他們說真主應當只作有益的事，應當實踐對於踰越法度者的恐嚇，真主的一切行爲，都應當是有目的的有原因的。有一派人過事主張責成

說，以致研究此派的學說者以爲他們把真主當做一個被責成者，應盡其所負的種種義務。（清哉真主！）又有一派，過事否定真主一切行爲之有原因，以致深究此派的學說者，以爲他們只願真主是詭譎的，今日締結昨日所廢除的約章，明日又實行今日所訾議的行爲；或是昏憤的，不知自己的行爲的結果。（清哉儼的主宰！尊嚴的主宰，不染他們所敘述的缺點。）真主是最公的裁判者，最誠的敘述者，真主的權力及其宗教的純潔，比這些更高尙。

各派都一致主張：真主的作爲，無一件沒有哲理。無論太過或不及的，都一致宣言：真主的行爲，不是無益的；真主的言語，不是無信的。除此而外，他們常作辭句之爭，字義之辯，不知他們的宗旨是什麼。現在讓我們採納他們所一致主張的，把聚訟不決的，歸還同一的事實。

各種行爲所生的結果，若能維持秩序，或抵制特殊的或普遍的損害，則此結果稱爲作爲的哲理；無論就任何方面，把這哲理揭示出來，理性總能領會其意義，而判斷行爲不是無意義的遊戲。倘若有人說：哲理還有別的意義，我們便要訴諸字書或常識了，行爲所生的結果，必須是作爲者的宗旨；否則，不得稱爲哲理。理性也不承認其爲哲理。倘若作爲所生的結果，雖非行爲者的宗旨，也可以稱爲哲理，則熟睡者也可以稱爲明哲，如果正在睡眠時，他偶一伸脚，踏死個幾乎要螫着嬰兒的蝎子，或攔住一個幾乎要墮入深坑的小孩。甚至許多牲畜，也可以稱爲明哲，如果牠的動作生出特殊的或普遍的利益來。這是常識所否認的。

據一般有理性者所一致公認的正確的原則：凡有理性的行爲，都不是無意義的。所謂「有理性者」，便是知道自己的隨意的行爲的人；所謂「不是無意義」的，就是說：他的行爲是有宗旨的。假若有理性者的行爲，能不無意義，則理性的創造者及知覺與哲理的原本，其行爲將如何呢？這是人人公認的原則。

精於造化萬物之真主所造的宇宙，充滿了種種的哲理：有爲天地萬物所賴以存在者，有爲全宇宙的秩序所賴以維持而不致毀滅者，有爲各物私利的利益所賴以保護者，關於此點，以有生命的動植物爲最顯著。倘若沒有這些微妙的哲理，我們必定不容易推求真主的知覺。

真主安置萬物，使各得其所；賦予萬物，使各乘所需；我們就此便能認識真主一切作爲的哲理。這些哲理，或爲真主所知的，所要的；或非真主所知的，所要的。第二個假設是不可能；否則，若謂非真主所知，便是斷言真主的知覺是殘缺的；若謂非真主所要，便是斷言真主是昏愜的；上面已證實：真主的知覺，貫徹萬物；真主的真迹，絕對沒有一件超乎真主的意思，所以真主要作爲，又要作爲所生的哲理。若謂真主不要作爲所生的哲理，這話便無意義。明知哲理與作爲相連，而謂只要作爲，不要哲理，這是荒謬的。所以應當信仰：真主的一切作爲，絕對不是沒有哲理的，哲理絕對不是非真主所要的。倘若可以想像作爲的結果，非作爲者所要的，則此結果必非哲理，如上文所述。

真主的作爲之當有哲理，由於其知覺與意志之當爲完美的：這是相爭的各派都無異議的。

真主的警告與應許之當實行，也是由於真主的知覺意志及誠實之完美。（註二）天經與聖訓的明文，凡其意義有背此原則之嫌疑者，都應當以其餘的明文爲歸宿，俾各明文都合乎上面所述直覺的指示，與真主的完美，及其哲理的卓絕，品級的尊崇。關於此點的原理，便是下述古蘭經的明文：「我未嘗爲遊戲而創造天地萬物；倘若我要作遊戲，我必自我的方面作了，我不是作遊戲的。但是我以真理抵抗虛僞，真理破除虛僞，虛僞便忽然消滅了。你們擅自敘述我的德性，必受災殃。」（二一：一六——一八）

上面所引古蘭經明文「我必自我的方面作」，意思是：這遊戲必由我的本體發出，而我的本體是毫無欠缺，絕對完美，超乎一切的。可見那是荒謬的話。古蘭經明文說：「我不是作遊戲的」，就是上述推理的結論。

研究這種真理的人，大致可以分爲兩派。一派是以認識這種真理，滿足其求知慾的，這一派的人，任意的以各種名詞稱述各種意義，不管就教義而言，可否以這類的名詞稱述真主的作爲。他們稱哲理爲「志向」、「目的」、「顧全利益」。他們不願約束筆鋒，讓筆鋒自由的運用其認爲適當的名詞，他們有時不說：「這件事爲真主是當然的」，卻說：「這件事對真主是當然的」，簡直不顧慮這種詞語所滋生的誤會。

又有一派，一面謀認識這一類的真理，一面注意到：這是自己所崇奉的宗教，這是關於偉大的主宰的信仰，主宰是應當被贊頌受尊崇的，對於表示主宰的超絕，是應當謹慎的，雖言語

第五卷 人類行爲

理性與五官都健全的人，能證明自身是實在的，這種自證，無需乎證據的嚮導和教師的指教；同樣的，他又證明他覺知自己的一切自由的作爲，先以理性權衡這些行爲的結果，再以意志預定其步驟，然後藉自身所具的能力發佈出來。否認這些事實中的任何種事實，就等於否認自身的存在，因為這是故意與直覺爲難。

理性與五官都健全的人，既能自證這些事實，又能證明凡理性與五官都健全的人，統統都有這些事實。理性與五官都健全的人，雖這樣知己知彼，然而他時要想使朋友喜悅，反而使朋友憎惡；有時想發財，反而折本；有時要想逃避患難，反而跌入陷阱。倘若這種失敗，是由於計劃不周，他必自怨自艾，而以第一次的失敗，爲第二次的參考，依正確的方法，用精密的手段，再謀成功；倘若這種失敗，是由於同行的競爭，他必痛恨這個妨礙成功的人，因為他自己覺得這人是他失敗的原因，所以努力去和他爭勝；倘若這種失敗，不是由於計劃不周，也不是由於同行的競爭，他便注意到較高的原因。颶風一陣，舟覆貨沉；霹靂一聲，牲畜盡焚；或仰富翁的施濟，而富翁暴卒；或望高官的提拔，而高官被革。由此他又注意到：宇宙間有一種人力所不能勝的最高的力量，人的措施之外，還有人權不能及的權威。如果有真憑實據指示他：

「全宇宙的事變，都歸一個本來當有者，依其知覺與意志而支配，」他必謙遜屈服，把自己以往的事，委之本來當有者的前定，對於未來將遇的事，他卻也不忘自己的命份。所以凡爲信士，一方面本着證據與觀察，證實造物主的能力，超乎一切所造物的能力；一方面又本着直覺，證實一切隨意的作爲，無論是理性或肉體的，都是由於自己適當的支配真主所賦予的感官與能力而出生的結果。依普通的定義而言，所謂感謝真主的恩典，便是適當的使用真主的恩典。不問：……而……對……

各種教律，都以此爲基礎；各種義務，都以此爲準繩。否認這種證實中的一件，便是否認自身中正信的基礎，這基礎便是真主發佈誥誡時所眷顧的理性。

證據既證實真主的知覺與意志是貫徹萬物的，直覺又證明在能力的範圍內，人的作爲是自由的，要想創出一種學說來調和這種衝突，就是追求前定的祕密，但是經典已禁止我們探討這種祕密，禁止我們從事於理性所難及的事業。各教的過激派，都好追求這種祕密，以基督教徒和回教徒爲尤甚，他們經過多年的爭執，依然毫無進步，其結果不過教內呈分崩離析的景象而已。有一派主張：對於行爲，人人有完全的權力與絕對的獨立；這顯然是欺人之談。有一派又主張定命論，宣言一切皆定於先天，非人力所能強。又有一派也主張定命論，不過不肯承認定命論這個名稱。這種學說，摧毀教律，抹殺義務，否認爲正信基礎之理性的判斷。

若謂信仰一切行爲中有人謀，必致於比擬真主——比擬真主是大逆不道的事——則是不明

天經聖訓中比擬的意義。所謂比擬真主，便是信仰。(一)真主所賦予的一切明白的原因之上，有非真主的作用；(二)人力所不及之事上，有某物的權威。抱着這種信仰的人，除開真主，又尊崇他物，每遇能力所不及之事，便求助於其所尊崇之物，例如：(一)戰爭時不仗兵力而求助他物，(二)患病時不用真主所默示人類的藥餌來治療，卻想藉他物驅逐病魔，(三)藉真主爲我們制定的法則以外的手段去謀來世或現世的幸福。

這就是回教以前阿拉伯的多神教徒及近似多神教徒者所信的多神論，回教出現便掃滅這種信仰，把超乎人類的能力和自然的原因之事都歸之獨一無偶的真主，且確定兩條偉大的原理，這兩條原理是人類幸福的基礎，人類行爲的綱領：(一)人類藉其意志與能力以謀其幸福的媒介。(二)真主的能力，爲萬物的歸宿，且有妨礙人類執行意志的作用，對於人謀所不及的事，除真主外任何物都不能襄助人類。

回教既確定這兩條原理，遂禁止人類，對於其行爲加以精密的思考後，求造物主以外的東西佑助自己的成功；命令人類仔細思維，慎重將事後，專心致志的求助於獨一的主宰。無論理性與宗教，都不許任何人越出這條正軌。

我們所說的這種原理，先賢早已見到，所以他們曾建立爲各民族所贊歎不置的功業，晚近的大思想家當中兩聖地的教長朱偉尼便以此種原理爲其立論的根據，雖不明這種原理者會有種種批評亦不介意。

我再申述一遍，信仰真主的獨一無偶者唯一的責任是：（一）信仰真主委託他支配自己的一切能力，所以他的正信及真主所責成他的其餘的行爲，都是他自己營謀的。（二）信仰真主的能力超乎他自己的能力，對於完成人類的目的，惟真主的能力有最高的權威，可以除去種種障礙，或準備完成的因緣；這不是人類所能知道的，也不是在人類意志的範圍之內的。

至於更深奧的追求，則非正信所責成我們的，不過是理性對於探討祕密的嗜好。有一般人因具有精確的學問，又能不斷的作精神的鍛鍊，所以曾達到心君泰然疑惑雲散的境地：這是我所不否認的。但是這類的人，是絕無而僅有的，因為那是真主自由的放射在人心裏的光輝，惟有道乘中人得享這種特典，誤入歧途且誤導他人者，實繁有徒，我回教民族，今日所以衰敗如此，未始不是受這般人的邪說的影響。（註一）

請從近處說來，宇宙裏最微妙的哲理是：森羅萬象，各有種類；每一種類，各有其特性，以作區別；每一個體，又各有其個性，以作區別。所以造物主造化各種類各個體時，便造成這樣各有區別的，並且每一種類出現，都同時具有其特性。人便是其中的一類，人類與其餘的動物間的區別是：人類是有思想的，是依其思想而自由行爲的。所以人類所秉賦的生存及其區別，是互相連帶的，倘若把人類的各種區別，奪去一種，人類必爲天使，或他種動物，而我們所假定的卻是人類。所以人類所秉賦的生存裏，並未含有對於行爲的強迫。並且真主的知覺，貫徹一切，知道人類將來要自由的作什麼事，知道某種行爲在某時發生，這種行爲是善的，將

受善報，那種行爲是惡的，將受惡報。無論何時，一切行爲都是由人的營謀與自由發出的，所以真主的知覺中沒有奪去人類自由的作用，真主所知的，當然是要實現的，不過真主先天所知的，恰與後天的事實相符，而事實又是一成不變的。

就我們人類的知覺，可以舉一個最切近的例子：譬如有一個頑固的人，他確切的知道，假若他故意的違背長官的命令，必受處罰，但是他明知故犯，偏要去違反命令，後來果然被長官處罰；他的知覺，雖與事實相合，對於他的自由，卻毫無影響；既未嘗妨礙其行爲，也未嘗強迫其行爲。所以事實對於知覺者的顯露，就理性來說，既不強迫行爲，又不妨礙行爲，不過章句的變更與詞語的分歧，使思想混沌不清而已。

我本想對於此點，再加一番解釋，使一般理性慣於正確思想而本性未受字面之爭的惡化者，較易領會，但是有幾種原因不讓我再申說：（一）申說與否都不關乎信仰的正確。（二）發揮者無論解釋得如何鋪張揚厲，普通人的理性，依然莫明其妙。（三）一般學者的心理，都沾染因襲的毛病，所以他們對於事理，常常先信仰後求證據；所求的證據又非與自己的信仰相合不可，無論什麼證據，如果違反他們的信仰，必定爲他們所排斥；雖因襲的結果，至於絕對的否認理性，亦在所不顧；所以他們過半數都是先信仰然後求證據的，先求證據然後信仰的，可以說絕無而僅有；倘若他們的良心責備說：『嗚呼哀哉！暗中摸索的人呀！這是顛倒真主對人的常道，改變真主立法的常軌。』他們必恐怖一陣之後，又安靜下去，辯護說：『習慣就是這

第六章 行爲的美醜

凡人類的自由行爲，都是感覺所及的實在的事物；感覺人類的自由行爲或回想其印像時，我們的心裏所生的感情，恰似感覺自然現象或回想自然現象時所生的感情，這是可以直覺的事，用不着什麼證據。

我們對於各物的美醜，當然有鑑別力。男子對於女子的體貌，或女子對於男子的體貌，賞鑑雖各不相同，但是對於花色的豔麗，葉序的整齊，人人的觀念都是一致的；倘若各種的花，配置得濃淡相合，則人人的觀念更能一致。對於有目無眉，口大鼻小，四肢不全的畫像，人人都認爲是醜的。我們對於美的感情是愉快、贊嘆，對於醜的感情是厭惡、煩惱。我們對於所視的，有這種鑑別力，對於所聽的，所觸的，所嘗的，所嗅的，都有這種鑑別力，這是具有五官之一的人都知道的。

此處不合下美醜的界說，但是美醜的鑑別力，爲人類的特性，甚至爲一部分動物的特性，這是大家所公認的。工業發達，文明進步，至於現在的境地，雖美醜的觀念各不相同，但是都以這種鑑別力爲基礎，所以萬物都有美醜之分。

這種鑑別力，對於可以感覺的事物是很明白的，如上文所述，對於理性所認識的事理，美

的觀念雖殊，其明白的程度，或許並不稍遜，事理之美，如本來當有者，如靈魂，如人類的德性等，都各有其美，有識者便能感覺，明眼人才會贊嘆。意識對於各種殘缺之醜的感覺，較諸有於各種事物之美的感覺，其作用彼此雖不相同，但是殘缺之醜是高尚的意識所不否認的。試問有誰否認理性欠缺，志氣消沉，意志薄弱的醜？帶着這些精神缺點的人，常努力的自己遮掩，有時且自矜其理性完全，志氣奮發，意志堅強，這就是足以證明事理之醜，是不可否認的事實。

醜的事物，有時因其作用之美而變為美的；美的事物，有時因其作用之醜而變為醜的；例如：苦味是醜而討厭的，貌醜的國王是人所厭見的，但是苦味對於療病的作用，貌醜的國王對於人民的公道，或對於你的特典，可以改變你的感情，因為作用之美，射其光采於具此作用者的外表上，所以人人只覺其美而不覺其醜；若甜味有害於健康，堂堂的國王暴虐而專制，也作如是的解釋。

人類的自由行為是宇宙現象中的一種現象，這種現象的本體或作用，是我們的感官和意識所能及的，我們對於這種現象所生的感情，與對於其他的宇宙現象所生的感情，初無二致，那麼有理性的人，能不照着解釋宇宙現象一樣來解釋人類的自由行為嗎？當然要作同樣的解釋的，因為人類的自由行為是宇宙現象的一分子，所以其美醜的律例，當然無異於其餘現象的律例。

人類的自由行爲，有本來是令人贊嘆的，人人對於這種美的行爲所生的感情，無異乎對於美的自然物所生的感情；例如：有紀律的軍隊的動作，各種整齊的體操，音樂家依樂律的演奏。又有本來是醜的，人人對於這種醜的行爲所生的感情，無異乎見醜貌而生的感情；例如：暴躁的人，因憂憤而呼天搶地；一般婦女，因喪亡而號啕痛哭；膽怯的人，因恐怖而驚呼大叫。

人類的自由行爲，有因使人痛苦而爲醜的；有因使人愉快，或因抵抗痛苦，而爲美的。前者如打擊、刺傷等使人痛苦的行爲；後者如飢而食，渴而飲，及其他無數的使人愉快或抵抗痛苦的行爲。依這種分類，所謂美的，就是使人愉快的意思；所謂醜的，就是使人痛苦的意思。

依上述的這種分類，人類對於行爲美醜的鑑別力，與高等動物的鑑別力，相差無幾，不過人有意識，且能分美醜的品級而已。

人類的自由行爲，有因其結果有利而爲美的；有因其結果有害而爲醜的；若就最高的方面說，惟人類能依這種分類鑑別美醜；若就最低的方面說，其餘的動物也有具這種鑑別力的，不過很少。由此可見，這種鑑別力是理性的特點，是真主以思想賦予人類之哲理的祕密。

愉快的行爲，有因其結果的不幸而變爲醜的，如飲食無節，荒淫無度，因爲這些行爲，都是損害健康，敗壞理性，耗費金錢，貶損人格的。這類的愉快之所以醜者，一則由於愉快的時

間很短，愉快所生的痛苦的時間卻甚長，或須慘死而後已；再則由於享樂與受苦的比例相差無幾。

痛苦的行爲，也有美的，如刻苦勞作，以謀日用必需的衣食，及治病養老的儲金，如平時的節制嗜慾，暫時的戒除愉快，俾體力智力得享受完滿的愉快，或其享樂的方式極安全而不含絲毫的煩擾，或認生活爲災殃的因緣，而享樂的方式，能減輕生活的災殃。

痛苦的行爲，有被人類的理性認爲美的，如吾人爲保護自身，或家族，或宗族，或民族，或國族，（依感覺之高下以爲準），而與敵人或猛獸奮鬥，不惜以身殉難，似乎以爲犧牲這個生命，可以保障自己所能感覺的那個生命，在這種情狀之下，無需乎理性來確定那個生命的意義。又如爲發明宇宙間深奧的真理，而遭受困苦，似乎以爲這種困苦，較諸竭力之後，心安理得的那種愉快，不算什麼東西。

奪取他人辛苦得來的利益，傷害所怨恨者的生命或財產，以取快一時；這些都是可鄙的愉快。因爲這些行爲，常常危害公安，有時且危及奪取者與取快者的生命。至於踐約與背約的結果，更是讀者可以想像而得的了。

這些都是人類的理性所認識，而且能區分其利害的行爲；有利的稱爲善的行爲，有害的稱爲惡的行爲。這種區分，便是鑑別美德與惡德的基本。各哲學家，依其理性之深淺，曾作種種詳略不同的界說，以解釋美德與惡德的區別；作此種有相當正確的界說者，每係少數的智識分

子，但是人類現世生活的幸運與薄命，莫不以此為維繫；人類文化的順秩與紊亂，各民族的貴賤與強弱，莫不以此為關鍵。

這些都是可以直覺的事理，為宗教家與哲學家所一致承認的，所以自由的行為有善惡之分，其善惡，或具於行為的本體，或由於行為對個人或社會之作用。感覺或理性，能依上述的種種分類，鑑別自由行為的善惡，初無待於列聖的訓導。若干動物的行為，及不知教典為何物的小孩的舉動，以及人類進化史中所載的種種事實，關於原始人的種種傳述，在在都足以證明人類有鑑別善惡的本能。

有一位生物學家，曾經觀察螞蟻的生活狀況，而作下列的報告：「一羣螞蟻正在建築一個蟻穴，忽然來了一個彷彿監督一樣的螞蟻，看見那些工蟻，已經把屋頂蓋在蟻穴上，惟高度不很恰當，這位監督便下令拆毀屋頂，這屋頂立刻被拆下來了，後來把四壁增加至相當的高度，才把屋頂蓋上去，此次的屋頂當然比以前高些，不過屋頂的材料，仍是用的舊材料。」這就是螞蟻能鑑別利害的例子，誰說一切行為絕對沒有善惡之分，便是否認其自身的理性，甚至可以說是自認才智不如螞蟻。

前面我們已經說過，本來當有者的存在及其完美的德性，都是可以藉理性而認識的；那麼，倘若有一個聰明的人，能根據證據，確定本來當有者的存在及其完美的德性，但是這個聰明的人卻不像其他的人一樣，會奉到什麼使命。他對於此點及其自身的種種狀態，作精密的研

究，然後猶如其他的人一樣，信仰人類死後，理性的原本仍然存在。然後由此信仰，錯誤的或正確的推到人類死後，其靈魂之存在，乃招致幸福，或薄命。然後他說：靈魂的幸福，只由於認識真主及具有各種美德；靈魂的薄命，只由於不認識真主及干犯各種惡德。以此為根據，他便斷言：行為有能謀幸福，而有利於死人的靈魂者；有能致薄命，而有害於死人的靈魂者。然則，理性方面和教典方面，有何障礙，能阻止這個聰明的人，不讓他依其理性的判斷，而謂認識真主是人類的義務，各種美德及美德所生的行為都是義務，各種惡德及惡德所生的行為，都在應禁之列；不讓他自由的制定種種律例，勸其餘的人與他抱同樣的信仰，作同樣的行為，同時他的行為又不違背任何教典。

至於說一般普通人，都能這樣藉理性而明瞭認識真主是當然的事，明瞭各種美德為來世幸福的維繫，各種惡德為來世薄命的關鍵，則有理性者，無一人能說這樣的話，各民族的情狀，就足以駁斥這種主張的荒謬。

倘若人類的需求與恐怖，如象與獅的需求一樣，是有限度的，而人類所秉賦的思想，又止於需求的境界，則人類的各分子，必能依着一致贊同的方式，趨利避害；人類的生活，必為幸福的，彼此不相侵犯；其餘的動物，也得免於人類的禍患了。

但是關於人類的自然律已經判斷：(一)人類的需求，是無限度的；人類的生活，不限於一種氣候，不限於一個地方。(二)人類的意識，無論何時何地，都足用以滿足其需求，完成其愉

快。(二)人類意識的品級與作用，常隨人種、民族、個體等的差別而殊異，這種差異的等級，又是無限度的。倘若沒有這種差異，除直立與方趾外，人類與其餘的動物，必無區別。

真主特賦人類或特爲人類克服三種能力：(一)記憶，(二)想像，(三)思維。記憶能激起爲現時的事務所掩蔽的過去的印像，而使現時的類似或矛盾所提醒的可愛的或可惡的印像，重現腦海，以故我們有時因爲這物與那物相類似，所以一見此物，便想起那物；有時又因這物與那物相矛盾，所以一見此物，便想起那物：這是可以直覺的事。想像力能使我們所記起的事物及其環境具體化，宛如歷歷在目，又爲我們虛構一個未來的愉快或痛苦的形像，彷彿過去所經驗的事物一樣，並且以要求或逃避暗示感情，感情遂求思維代爲設法。

這三種能力便是人類幸福的基礎，人類禍患的泉源。

有記憶端正、想像鎮靜、思維精密的人，例如見他人濫費金錢，至於不能自贖，便記憶起自己從前因某種需求而遭受痛苦，於是想像金錢的形色，金錢的利益，以及金錢給與精神的享樂，這種享樂，無論是滿足自己的需要，或以拯救他人的窮困，抵抗其苦況在自己心中所激起的痛苦，然後想像那金錢依不妨害他人權利的方法，來到自己的掌握之中，想像至此，便運用其思維，以謀合法的生財之道，就是藉真主所賦予的自己的能力，及真主爲自己降服的四周的自然力，而從事正當的企業。

又有違背正軌的人，例如見他人手中有錢，便記起自己以前藉着這樣的錢所得的愉快，想

像又爲他張大未來的同樣的愉快，想像不斷的張大這種愉快與享樂，以至想像的影子，遮住思路，而生財之道爲其所蔽，乃仗賴其暴力或詭計，以奪取他人的金錢，俾得用以實現其所想像的利益，因而廢弛真主所賦予的能力，擾亂真主所博施人羣的治安，開創搶奪的惡例，後來傲尤者漸多，不惟他人不易安居，作俑者也難免於搶奪之患了。

對於人類的行爲，大略研究一番，便可以明瞭一切行爲，總不出上述的兩類。所以記憶的強弱，想像的正邪，思維的曲直，對於鑑別各種行爲的善惡，有莫大的作用；天資、氣候、以及各人的環境，如家庭、宗族、戚友等，對於想像與思維，甚至對於記憶，都有很大的關係。

一般人都一致的承認：一切行爲，分爲有利的與有害的，換言之，分爲善的與惡的，賢明的人，與思想精確，天資端正的人，大都能確切的認識善惡之分。同時一般人又一致的承認所謂善的，便是利益最長久的，縱令現時是使人痛苦的；所謂惡的，便是致害於私人的或公私的秩序的，縱令其愉快現時是很大的；對於每一種行爲的善惡，他們卻因天資、膚色、鄉井、環境之不同，而見解互異，因此他們無惡不作，而各人還自以爲是趨利避害。所以人類的理性，不能單獨的使人類達到現世的幸福，雖古代少數的哲學家，對於現世的幸福，有所認識，他們的功績雖著，然歷代所出的明哲，畢竟是絕無僅有的，上文已說過了。

無論對於認識真主，認識現世生活以後的生活，人類的理性都是參差不齊的，所以他們縱

令一致的屈服於最高的勢力之下，縱令大都感覺到今世之後，還有來世，但是多神教已腐化了他們的理性，使他們背離了幸福的大道，所以人類的理性，統統不能精確的認識真主，不能確實的瞭解來世的生活，不能為各種行為確定來世的報酬，惟真主特賦以完美的理性及銳利的眼光的少數人，雖未蒙聖人的引導，（倘若他們遇着聖人的引導，必定首先歸依。）對於這些事，也容易做到，這一般明哲之士，雖能藉其思想，認識真主，但是他們所循的途徑，實際上或非對於認識真主所當循的途徑。

並且來世生活的情形，有非人類的理性所能單獨認識的，天國怎樣的樂，火獄怎樣的苦，真主怎樣的稽考人類的行為：這些都是人類的理性所不能認識的，（註一）宗教的典禮，便是

這類的行為，如回教每次禮拜的拜數，朝覲天房的若干儀式，又如猶太教的各種祀典，（註二）基督教的各種祈禱與苦行。（註三）以上所說的，都不是人類的理性所能單獨認識的，惟真主知道這些事對於人類的幸福。（註四）

因為這些原故，人類的理性，欲領導智力和體力至於兩世的最善的生活，必須一位扶助者，幫着他制定行為的律例，指定正確的方向，俾得精確的認識真主的德性，適宜的認識來世的情形，總而言之，指定關於兩世幸福的種種媒介。若要這位扶助者，有相當的權威，他必須是與我們同類的人，我們才能明瞭他所發表或所傳述的言語；他又必須是超羣絕倫的人，他的

超絕的徵驗，是超乎習俗，反乎自然的行爲；他藉此徵驗，才可以證明他有傳述的是真主的言語，真主知道人類的福利，知道自己的完美的德性，及其他爲人類所當認識的德性，以及來世的生活中所準備的一切事物；我們如果會悟他所傳述的言語，而且相信這些言語是傳自全知的精明的主宰，則我們的理性，對於歸納分歧的事理，或認識難知的事理，便得到一位扶助者，這扶助者便是聖人。

聖人所傳的言語，確定我們對於本來當有者所應考究的德性，及一般人對於此點的需要，且指示上智以超衆的認識，但教典只以常人所必須認識的德性，責成我們，所以列聖所傳述的言語，只責成我們信仰真主的存在及其獨一，以及依上述的方法所證實的各種德性，並指示我們對於此點求證的方法；所以依這種特定的方法之認識，及認識之爲善，以及禁止我們對於教典所責成的認識有所不知，或有所否認，及此種愚昧或否認之爲惡：凡此種種，非由教典不能達到心安理得的認識。人類的理性，雖能獨立的達到這種認識，但所認識的，決不精確滿意，所以不能心安理得。再就他方面來說，依教典所說明的方法之認識，應受教典所規定的獎賞；反此認識，便應受教典所規定的刑罰。然則，認識本來當有者的方法，純是宗教的方法，但是依此方法而認識真主，仍然是善的行爲；方法與認識，二者並無抵觸，教典僅爲事實的說明者，並非善的創造者，關於此點，可以教典的明文爲佐證。

關於此點的證據很多，請舉一個爲例：真主敘述郁蘇藪聖人的話說：「許多雜糅的主宰最

善呢，抑或獨一至尊的真主最善？」（古蘭經一二：三九）這顯然指示主宰的雜糅，足以分離人類趨向至尊無上的權威的心意，而使人類黨同伐異，以致攪亂人羣的秩序；這是彰明較著的。若共同信仰一個主宰，則人類必能一致的趨向一種權威，而共同的順從其裁判，這樣便能實現大同之制。我相信人類的幸福在此，人類的歸宿亦在此；早遲總有實現的一日。（註五）所以教典命令我們信仰，同時又昭示我們信仰之所以爲善的理由。

聖人所述的言語，確定人類兩世幸福所關的各種工作，命令人類遵守真主的法度，同時又常常對人類說明真主所命或所禁的事之所以爲善或爲惡的理由。所以所命令或所催促的事之爲當行，以及所禁止之事之爲當止或可嫌，恰如教律所規定的方式，而且指定某事應得某種獎賞，某事應得某種懲罰：這些都不是理性所能獨自認識的，其認識的方法，乃教典的方法，但所命令的事，仍不失爲本來之善。換言之，所命的事，都是招致現世或來世的利益的，其作用或在於維持生活的秩序，或身體的健康，或在於保護生命或財產或名譽，或在於增進人類敬愛真主的感情，關於此點，教律中有很詳盡的說明。真主所命的事，有其爲善的理由，不可得而知的；所禁的事，也有其爲惡的理由，不可得而知的；這一類的事，本無善惡，惟因真主的命禁而爲善惡，惟真主是至知的。

（註一）這句話的意思是說：有些行爲，我們不知其本體的利益何在，惟知其爲宗教儀式，其儀式的利益，就是專爲服從真主而行此儀式，不問其特殊的利益，這種儀式，普通稱爲意義不明的儀式，與此相對的是意義顯明的儀式。如大

淨小淨、身體與衣服的清潔等，對於身體健康，精神舒暢，生活安適的利益，是顯而易見的；禮拜、齋戒、天課等儀式的利益，也是很顯明的，本書第十六章有概括的說明。

(註二)猶太教的各種祀典，其哲理在於表演猶太人先後在埃及和巴勒斯坦所常見的多神教的祀典，同時使一般人的精神，集中於崇拜真主，不要再做出大荒中仿效埃及人崇拜牛犢一類的迷信。

(註三)基督教過度的苦行，其哲理在於矯正當時猶太人與羅馬人崇拜金錢荒淫無度的惡俗，而為後來保惠師穆罕默德所傳大中正的回教的先驅，基督允許他們說：『他要將一切的事，指教你們。』(約翰福音一四：二六)

(註四)安管理氏曾舉例說明我們只能認識典禮的大意，至於深微的哲理，應當委之全知的真主，他以藥餌譬喻典禮，他說：病人或因以前的經驗，或因信託醫生，知道藥餌是能治病的，同時他並不知道配藥的道理，為什麼有的分量很少，只用幾分；有的分量很多，用到幾錢或一兩？他把這些道理，都委之醫生，不去探求。

(註五)著者當日相信自然學、心理學、社會學的發達，可以使各民族將來都信仰獨一無二的主宰。及遵循古蘭經的教訓。古蘭經云：『我要在天下四方，在他們的國裏，把我的微光顯示他們，直至他們明白那是真理。你的主宰是萬物的見證還不滿你的意嗎？真的，他們疑惑觀見主宰，真的，真主是周知萬物的。』(四一：五三—五四)

……

……

……

……

……

第七章 普通的使命

所謂普通的使命，便是列聖奉真主之命而傳達一種信條與律例。真主創造人類，而且完成人類的需要，猶如完成萬物的需要，且依其種類存在之品級的程度而保護其存在一樣。這個問題的研究，可以就兩點來說。第一點，是比較容易說的，就是對於列聖使命的信仰，是正信的要素之一，所以個個信士信女都應當：（一）信仰真主曾派遣若干人爲使者，以獎賞勸勉善人，以刑罰警告惡人，他們奉主的命令而教其民族信仰真主的超絕，真主無上的權威，真主所命的懿行美德，所禁的邪行惡德。（二）信仰承認列聖之傳述真主的意旨是當然的，效法列聖的品行，遵循列聖的誥誡，也是當然的。（三）信仰列聖當中，有曾受真主所啓示之經典者，這些經典，包括着關於真主的敘述，所敘述的都是真主所欲傳給人類的，又包括着若干法度與律例，真主知道人類遵守這些法律，是有利益的，並且信仰這些經典都是真實的。（四）信仰列聖以真主眷顧之隆，故受理性所不及人力所難能的佑助，這些超乎人類知識的佑助，便是證明聖人所稱之誠實的奇蹟，所以無論何時，有使者自稱奉命爲聖，而且以奇蹟證明其爲聖，則吾人當信仰其使命。

上述四種信仰必有的結果，是應當信仰列聖本性的高尚，理性的正確，言語的誠實，身體

的健全，對於傳達使命的忠實，對於保持名節的堅貞，並且應當信仰他們絕無與上述相反的德性，他們的精神，以真主的佑助，絕非人類的精神所能制服的；除此以外，他們同屬人類，仍不脫離人類的性情，同樣的飯食、睡眠、錯誤、遺忘（惟關於使命之事不會錯誤遺忘）、患病、受欺侮、遭虐待，且有被人慘殺的。

列聖的奇蹟，就理性方面說，並非絕對不可能的，因為沒有證據，可以證明：違反自然律，是不可能的事，反而是常遇的事，如病人許多日不吃飯，倘若未病時，隔了這麼多日不吃飯，必定要餓死的；況且疾病能增加衰弱，既餓且弱，依理而論，應當死得很快了，事實卻不是這樣。

或謂病人不食而不死，所循的必然是另外的自然律，殊不知自然律的創設者，便是萬物的創造者，然則創造者之創設關於反常的若干特例，並非絕對不可能的事；總而言之，我們雖不認識這些特例，但是我們看見這些特例的痕跡，呈顯於膺受真主之特恩者的手；我們既信造物主是全能的，自由的，我們便容易知道：他可以本其知覺所有的任何形式任何因緣，創造事物。

奇蹟必於自稱奉命為聖時，與爭勝相連。顯示奇蹟的目的，在於以奇蹟為受命的佐證，因為聖人自稱為真主傳正道時，常常仗賴奇蹟，故真主於必要時，顯示奇蹟，即所以扶助聖人之自稱，真主絕不扶助妄言者，因為扶助妄言者，便是證明其言語的誠實，證明妄言者的誠實，

便是妄言，真主是絕不妄言的。所以無論何時，人所難能的奇蹟呈顯出來，而其呈顯又與自稱爲聖相連，一般人必定知道真主之顯示奇蹟，無非要證實手上呈顯奇蹟者的使命，但是也有人頑固太甚，明知而故昧。

至於魔術及其同類的行爲，雖超出物體的作用，卻非可能的力量所不及的，較諸聖人的奇蹟，相去不可以道里計。（註一）

列聖何以當具上述的種種德性？因爲他們的天資，若不及當代人的天資，或其精神爲他人的精神所制服，或其理性有少許弱點，他們必不適於真主的這種超乎一切的特典，啓示經典，揭示真主知覺的祕密的特典。他們的身體，若有惡疾，否認其使命者，必以其體貌之可鄙爲否認的口實。倘若他們妄言或奸詐，或品行不端，一般人對於他們的信用，必定減少，他們不是引人於正道者。卻是誘人於迷途者，則真主派遣他們的哲理，完全喪失。倘若他們對於奉命傳達的信條與律例，有所錯誤或遺忘，也同樣喪失派遣的哲理。

列聖對於不關乎真主之言語，不涉及宗教之律例的日常事故，有無錯誤？一神論家的主張，分爲兩派：少數以爲這是可以的，多數派以爲不可。穆聖起初禁止棗樹的人工授精法，繼後知道這種方法，對於棗樹的結實，有顯著的功效，所以又允許人工授精。（註二）穆聖之爲此，無非要一般人知道他們所採用的商業的手段，工業的途徑，全以他們的知識與經驗爲依歸，只要不違犯教律，不喪失道德，可以任意爲之，毫無拘束。真主曾述說人祖阿丹違主命食

果實的故事，但禁止食果實及譴責阿丹，其哲理很隱微，我們最多只知道這是人類蕃殖於大地之上的因緣，禁食與竊食，彷彿是關於阿丹一切態度中兩種態度的象徵，或為人類生存史中的兩幕；惟真主至知，要引理論的證據，或尋教典的證據，以判斷衆人的主張，這是很難的事。

(註三)

(註一)一部分的一神論家，以魔術為反常的行為，此實大誤；考之古蘭經明文，埃及古代史及各民族歷史，魔術原是可以互相傳授的，欲知魔術的真相，可參考拙著古蘭經註（第一冊第三九八頁）

(註二)這段聖訓，載在穆士林氏聖訓實錄，有許多傳述，都是少數派的證據；據穆撒的傳述，穆聖說：『這種方法，如果有益於他們，讓他們照舊使用罷。我以前不過作一種臆度，你們莫以臆度責我。倘若我告訴你們關於真主的任何事理，你們都應當堅持着，因為我決不對真主造謠。』據拉斐爾的傳述，穆聖說：『我只是一個人，我若以宗教之命你們，則你們當遵從我的命令，我若以私意之事，命令你們，則我只是一個人。』

又據聖妻阿以涉的傳述，穆聖說：『世俗之事，你們比我精明。』

(註三)著者對於這個問題，有一種獨到的精詳的解說，載在光塔古蘭經註第一冊中，可以參考。○有人說阿丹在樂園中時，非受命的聖人，那時他還沒民衆，不愁他們教法阿丹。依關說的聖訓，努哈是首先奉主命教化世人的聖人，據古蘭經若干節的表面看來，也是這樣，此處不便申述。此處的主張是說明阿丹的故事，與列聖堅貞的證據，並不抵觸。多數派說：列聖的堅貞，是在受命之後，不是在受命之前；一般學者所公認的堅貞，就是忠實的傳達正道，或避免違背奇蹟的行為及迷信。賽爾德氏說：『我們的主張是絕對否認列聖受命後犯大罪及有意的犯小罪，不否認無意的犯小罪，但列聖並不是怙惡不悛的，一經提醒，立刻悔悟。』賽氏謂阿丹違犯主命時，尙未受命為聖，樂園中沒有人民，怎能說阿丹是受命教化黎民呢？所以他的違犯，是由於遺忘。

第八章 人類對於列聖的需求（一）

前章已就信士對於列聖應有的信仰一點，加以扼要的說明，本章專解釋人類對於列聖的需求。這裏是理解決鬪的處所，衆足滑跌的陡坂，思慮輻輳的通衢；先賢的學說，後學的主張，一概不提，僅在此小冊所當有的範圍內，解釋信仰及信仰的捷徑，不顧及反對者的傾側，或贊成者的中正，惟於必須明言處，加以暗示或揭示而已。

人類對於列聖的需求，可以從兩方面解釋：（一）明哲人信仰人類死後，靈魂是永存不朽的，現世的生活之後，還有來世的生活，靈魂在來世要享受福澤，或遭受嚴刑；永存的生活中的幸福與薄命，關乎幻化的生活中各人的行爲，這種行爲，無論是精神的，如信仰、旨趣、意志等；或肉體的，如宗教儀式、社會交際等。

無論信一主的，或信偶像的，無論宗教家或哲學家（雖有極少數的例外），都一致承認：人類的靈魂，脫離肉體後，還有永久的生活，靈魂並不毀滅；所謂死亡，不過靈魂的隱藏而已。惟各派對於永生的描寫，及永生中的情狀，主張並不一致；各派所用的推證法，亦各不相同。有人主張靈魂在人體或畜體中，永久輪迴，無有已時；有人又主張靈魂修得正果時，輪迴便告終止；有人又主張靈魂脫離肉體後，浮游飄蕩，不附於物體，獨自享樂或受苦；有人又主

張靈魂將附於微妙不可見的物體。各派對於來世的幸福與薄命的究竟，及來世生活的衣食，以及爲來世的幸福或刑罰而準備或避免的種種媒介等問題，主張各不相同，古今各民族，對於此點，見解之紛歧，不堪枚舉。

無論有學的無學的，野蠻的文明的，游牧的城居的，古代的現代的，人人的心裏，都感覺着現在的生活後還有一種生活，這種普遍的感覺，不能算做理性的錯誤，或想像的衝動，卻正是人類所特有的感悟。人類以感悟而認識理性與思維爲其現世生活的基礎，縱雖有少數人以爲理性與思維不足以引導任何行爲，或以爲理性不能堅持任何信仰，思維不能發現任何未知，甚至說世界乃想像所虛構的蜃樓，並無實際的存在，他們懷疑一切，連自己是否懷疑派，還是一個懷疑的問題，但此輩的例外，未曾破壞普遍的感覺悟之正確性，以致不能感動其餘的人，使他們認識思維與理性爲一定限期中生存的基本。同時理性與精神，又以感悟而認識這短促的壽命，絕非人類生活的終結，人類之脫去肉體，宛如脫去衣服一般，人類在另外的一幕裏，要永久的活着，雖另外一幕的究竟，尙不可得而知。

這種感悟，其顯明幾乎與直覺相等。這種感悟，使人人都覺得自己受造之時，已預備着由無限的途徑，接受無涯的知識；戀慕着享受無止境的愉快；希望着遵循無窮盡的完美之階梯，以修心養性；橫陳着遭受嗜好的痛苦，私慾的射擊，疾病的蹂躪，氣候與需求的肉搏，諸如此類的磨難，指不勝屈。除了這些感覺而外，感悟使人人都明瞭先天的準備是依照後天生存所需

的分量，而真主的安排，又不是遊戲的，不是估量的，所以接受無窮的知識痛苦及完美的準備，其存在不宜限於有數的若干日或若干年。

這種感覺，激動靈魂，使他探索這永久生存，及靈魂在此生存中的情狀；惟所求者既隱微難知，而嚮導者又束手無策，怎樣能達到目的？途徑究竟在那裏？我們縱雖感覺到有利理性矯正這短促生活的必要，然而這種感覺，並不能使我們依正軌而進行；我們不能不需求教授與指導，不能不消磨很長的時間，去矯正見解與思維，改正意識與心思。我們為現世生活的憂慮，直至今日，依然在不安定中，不知何日才能擺脫；仍然在戀慕着安寧，不知何時可以達到。

我們對於塵世，已經這樣渺茫莫測，還希望我們的理性與思維，對於妙世的認識，有何作用嗎？我們的面前有無達到妙世之明顯的媒介呢？人人都感覺到將來還有一種生活，這種生活是自己所不免的，這種生活中為自己而預備的是什麼？自己離開塵世之後，景況如何？這些詳細情形，固然非人力所能澈底了悟，但人人能否由思維而認識妙世生活的概況，或認識妙世事務的主持者呢？

妙世既是你所不知的，妙世的生活據你看來，又極其曖昧；然則，思考的各種方式中，有能使你確信關乎妙世生活之信仰與行為的方式嗎？我敢斷言，絕無這種方式，因為就理性的思考及感官的範圍而言，塵世與妙世，幾乎絕緣，除了你的自身而外，塵妙二世別無聚會的處

所，所以對於現在的事物之思考，不能使人確信未來的世界之真相。

造物主以指導和教授爲人事的基礎，創造人類，且教人類以修辭；教人類以言語，俾得互相了解，教人類以文字，俾得互通音信；造物主於人性的各品級中，特設一品，自人類中選出若干人物，以爲此品的準備，而造物主又深知如何安置其使命：這種設施，豈非睿知的造物主的哲理嗎？造物主特賜這般超凡的人以健全的天資，且提高其靈魂之完美，俾得借造物主知覺的光輝，守造物主祕密的寶藏；因爲造物主的知覺與祕密，若輕易揭示，則庸俗的人，必爲其莊嚴與偉大而魂飛魄散，或神智眩惑，故惟超凡之人，得窺見妙世的堂奧，得先知人類將來的景況；他們所處的尊崇的地位，適當兩世的交界：塵世之終，妙世之始；所以他們身居塵世，彷彿不是塵世中人；身任妙世使團，卻著塵世衣冠。然後他們奉主命而宣揚真主的威嚴，及真主德性之爲理性所不及而爲真主之所欲昭示下民，俾其信仰者，以及先天預定其與人類將來的幸福有關的事項；他們爲人類解釋必須知道的來世的情形，解釋所用的詞語，都是一般人的理性所能會悟的；他們代真主傳達普遍的律例，以爲人類修身節慾的準繩，指示人類與妙世中的幸福和薄命有關的行爲，所謂妙世者，其詳情雖非感官所能及，其概況卻是意識所深知的；大凡與行爲的原則有關的律例，無論是外表的或內心的，都屬此類。然後真主又以人力所不及的徵兆佑助這班超凡的人，俾有確鑿的證據，以折服人心，使信仰其使命的誠實。他們藉此遂爲真主派遣來教化下民的使者；一面勸勉善人，一面警告惡人。

眞主善於創造萬物，精於結構衆生，凡生物所需，莫不博施，所造之物無貴無賤，均沾其恩澤；然則，眞主既特創人類，且賦以學習的能力，以代替鳥獸、蟲、魚、所特有的本能，眞主爲慈愛人類而解其困惑，俾不至冥索兩世生活的正軌，喪失兩世生活的極行；這是毫無疑義的。

或問：「爲什麼不把人類所需求的學問，寄存在本能裏？爲甚麼不以循規蹈矩爲人類的本能，而使其直達來世的目的？這種奇異的指導和教授的宗旨是什麼？」這是從理性的邊際發出的話，由於未認清本題所研究的是人類，而人類的基本是能思維的靈魂，既以靈魂爲基本，則秉賦的品級，不能不因人而殊，不會人人的秉賦都自然的適合各種狀況，倘若人類猶如其餘的動物一樣，以感悟而認識其種種需求，則人類必非人類，而爲其他的動物，如蜜蜂、螞蟻等，或爲各種天神之一，而非大地的居民了。

第八章 人類對於列聖的需求(一)

第九章 人類對於列聖的需求(二)

古今史籍，昭示我們：有人脫離人羣，與麋鹿爲友，與猿猴共生；以草葉樹根爲餽糧，以巖穴山窟爲歸宿，以木石爲屏障，夏則綴樹葉以蔽日，冬則拾獸皮以禦寒；老死不與社會相往來。

這樣的人，譬如一隻蜜蜂，違反其類屬的特性，離羣而獨自生活；人類的天性，也是好聚羣而居的，人羣無妨分爲若干集團，但每一集團須做一種維持全人類的工作，全人類也須做一種各集團生存與發展所必需的工作，每集團中的各分子，多少總感覺到自己有求於本集團中其餘的各份子；此類現象，可以人類生存史爲證，無庸贅述。人類所秉賦的言語的本能，足以證明人類之不能離羣索居；因爲人類的喉舌之所以有遣詞造句以表情達意的本能，正爲人類急需藉言語而互相了解；所謂互相了解，是兩人以上共同生活才有的事；所以人類之急需互相了解，足以證明人類之相需相求。

集團中每一份子都需求其餘的各分子，這是彰明較著的。個人生活上的需要愈多；對於人工的需求愈甚，需求既甚，乃聯合家族而爲宗族，聯合宗族而爲民族，聯合民族而爲國際團體，時至今日，隨需求而漸增的關係，已普及於全人類，這是人所共見的事實。

這種需求，對於有一定疆域及種種特殊關係的民族，尤為顯著；對於生存的需求，對於享受生活特權的需求，對於招致福利，抵抗侵略的需求。

倘若人事依照其他動物所具本能的種種步驟而進行，則此種需求，必為人類各分子相愛的最善的原因，每個人都藉此而感覺個人的生存有賴於全體的生存；故全體之於個人，等於個人所自具的致利拒害的能力。「愛」為世界和平的基礎，為人心安定的媒介，「愛」能使兩個相愛者，通力合作，互相救濟，所以「愛」宜為各民族秩序的綱維，宜為各民族生存的靈魂。依照自然界的通例，「愛」與需求，宜時時並存，因為「愛」是你自己對於你所愛的人或物的一種需求，「愛」之極，便是嗜好與戀愛。

但是依愛的原則，需求於所愛者的本體或常德時，相愛者間的愛情，才能持久；這種愛情，在人類中是不可得的，除非愛情的原本，關乎愛者的精神與常德，必須這樣，接交的愉快，才會在接交的本體，而不在附益的外物。倘若兩相愛者間發生交換的意念，且注重此二者間的關係，則愛情必變為互相利用的企圖，而愛情所關係的是利益，而非利益的原本；代替彼此間的愛情者，或為權威，或為恐怖，或為諂媚與相欺。

狗愛主人，忠於主人，拚命的救護主人，因為狗知道主人是恩澤的原本，自己的飢渴，非主人不能滿足，飽安的觀念與主人的觀念，在狗的意識裏，遂相合為一，以為喪失主人便喪失飽安，所以愛主人如愛生命，倘使主人作客他鄉，多年未與狗相見，後來狗見主人遭遇危險，

以前的觀念，又互相連帶的重現於狗的意識裏，狗便不由已的努力的去救護主人。這是由於狗之感覺所藉以爲嚮導的感悟，其範圍很狹，不容有若干途徑，狗的意識，只徘徊於恩澤及其原本之間，此外再無途徑，所以狗對滿足其飢渴的需求，便是對於其主人的需求，故愛主人如愛自身，其愛情中不含有互相利用的臭味。

人則不然，你知道人是什麼嗎？人不是專受感悟而不學習的，也不是專恃感覺而不思維的，人類的完美，卻在於下列幾點：（一）人類的感覺不受拘束，其要求絕無止境；（二）造物主將微小的人類，交給偉大的世界，讓他們以無限的手段，與世界相抗衡，而開發無窮的利源；（三）造物主賦人類以感覺及工作的能力，以爲制勝的輔弼，俾藉勞力與心思而獲得要求；（四）人類每發展至一新境界，都感覺愉快，每種愉快，又伴有痛苦與恐怖，人類的企圖，遂無止境；人類的恐怖，亦無終結。『人類生來便是躁急的；遭了災殃，便要煩惱，享了福澤，便要慳吝。』（古蘭經七〇：一九—二二）

人類各份子的理解力與工作力，及志趣與毅力，都是各不相同的。有因衰弱或怠惰而遲鈍者，爲嗜慾與貪婪而企圖僥倖成功；雖明知其同胞可以扶助自己達到生存的目的，卻想像着獨享權利的愉快；不以工作所得的報酬爲滿足，有時且以不勞而獲爲愉快；以爲絕妙的方法，是運用心思，發明詭計，以代替勞作，俾得有所享受，此種詭計能否濟事，毫不顧及；甚至以爲無妨排除對手而獨自生存，雖掠奪其財物後，戕害其生命，亦所不惜；每逢記憶與想像鼓動他

去抵抗恐怖，或謀取愉快，思想便爲他發明詭計，或準備使用武力的手段；酬酢遂變爲擄奪，和睦遂變爲紛爭；人類品行的主張，或爲詭計，或爲強權。

人類隨私慾而互爭肉體的愉快，企圖達到各人所懸擬的目的，實際上雖無目的之可言，但是這種競爭，有無停止的時候？不，絕不停止。然而先天已經預定，人類還有精神上的愉快。人類最大的慾望，是感覺自己在他人心中的光榮，這些人，就是各人認爲與自己有關係的人，所以人數的多寡，常以各人眼光的長短爲準則；這種慾望，幾乎達到可以制服一切慾望的境界；達到這種慾望時的愉快，在精神上佔據一個最高的地位，非其他的愉快所能企及；如果能用得其宜，這種慾望正是維持各種美德，聯絡各分子各民族的絕妙因緣，可惜這種慾望，誤入歧途，猶如其他慾望的誤入歧途一般，上文所述理解志趣及毅力的參差，便是慾望誤入歧途的原因。甚至有若干聰明才智之士，以恐怖威駭的手段，謀提高自己在他人心中的地位。

人類的秩序及其生存，既以互助合作爲基礎，在這種情形之下，人事能順序嗎？上述種種行爲，不是人類同歸於盡的原因嗎？想在這種情形之下生存，那是荒謬的事，毫無意義；所以人類欲維持生存，非有「愛」或代替「愛」的一種事物不可。

各時代的思想家，有主張以公道維持人類生存者，他們的見解與一部分的賢哲相同，他們有一個冠冕堂皇的口號：「公道是愛的代表」。誠然，這句話也有相當的哲理，但是誰來制定公道的律例呢？誰來強迫全人類去遵守這些律例呢？或謂：「這是理性所能的事。思想、記

憶、想像、是薄命的泉源，同時又是幸福的媒介，安寧的基礎；我以為思想的端正，學識的淵博，理性的銳敏，判斷的精確，誠能使多數的人透過種種的慾障，衝出恐怖的重圍，所以他能認識各種權利都有其神聖，能辨別幻化的愉快與永存的利益。各民族都產生過這類的若干賢哲，他們曾制定美德的法則，闡明惡德的內容，把人類的行為分為兩種：一種是眼前愉快結局惡劣的，這是應當避免的；一種是現時或不易忍受，結果卻令人滿意的，這是應當遵循的。這些賢哲，有犧牲生命財產以宣傳其主張，而號召其民族以維持社會秩序者；這些賢哲，便是制定公道的律例的人，有政權者，應當強迫全人類去遵守這種公道的律例；如此則人事自然就順序了。」

這種論調，表面上與真理並不衝突，但長人類史裏，曾經有過這件事實嗎？依人類的天性而言，人類全數份子或多數份子，能因一位智士主張的正確，而服從嗎？這位智士對其部族或民族說：『你們都錯了！我所藉以號召的主張，才是正確的。』這樣一說，就足以折服人心嗎？倘若這位智士引出比光輝更明顯，比「愛生存之必要」更澈底的證據，來證明自己的主張，能以折服人心嗎？不，絕對不能，這是從古未聞的，且與人類的天性不相合。我們已經說過，薄命的起源，就是人類知覺的參差，在這種情形之下，一般人還要爭理性的平等，原理的相近；據普通一般人看來，賢人的見解與愚人的見解，似無差別；理性方面與你不同等者，對於美德的賞鑑，必定不會與你一致；所以單理論的說明，不能解除糾紛，恢復安寧；有時奉行

主義者，且自稱其見解超乎主義的創設人；於是，主義的神聖，蕩然無存；主義的基礎，完全崩潰；主義的本旨，完全喪失。

除上述思想的奮發，慾望的衝動外，再加以一種與人類本能更切近的、更攸關的感覺，這是一種什麼感覺呢？就是無論人類的思想怎樣高，理解怎樣強，或資質怎樣弱，本性怎樣低，人類總覺得他自己為一種能力所制服，這種能力，不但比自己的能力高，比在他四周的、平日制服他的那一切能力都更高；人類又覺得他自己為一種意志所制裁，這種意志，不但操縱他自己，並且操縱他所居住的宇宙，其操縱之道，賢人定必能完全了悟，聖人也未能澈底明瞭。人人都感覺自己好認識這種最大的能力，有時由感官求之，有時又由理性求之；但是，除人類所特有的思維外，無從達到這種最大的能力，所以人人各本其思維而求之。於是，有以多利的、或凶猛的動物為其解釋者，有以星體為其象徵者，有以大樹巨石為其體質者，有謂宇宙萬物，各有其特殊的能力，類同，則能力亦同；類異，則能力亦異；故為每一類屬，設一神靈。

雖然，感情愈微妙，意識愈精細，慧心愈透澈，思維必隨之愈發達，斷案必隨之愈明顯，學問達到相當程度者，遂能認識此種超絕的能力，乃本來當有者的能力；但是，因為他不能了悟這種能力的一切祕密，所以終不免於暗中摸索；並且，他又沒有超衆的特長，可以感化同族的人，所以紛爭依然普遍於社會，大道仍未顯明於當世。

一般人一致的屈服於超乎其才智超乎其能力的事物之下，惟本性使他們屈服其下的事物，究竟是什麼？大家的見解，便不一致。這種紛歧，對於彼此間絕交及爭執的影響，甚於爲慾障所蔽而不能一致的了解利害之意義所生的影響。

倘若人類的天性，是好聚羣而居的，有這種天性，卻沒有蜜蜂與螞蟻的那種感悟，可藉以認識羣居的條件，但任思想的支配，一如上文所述；同時，人類的天性，又感覺到有一個統治者，人人都不由己的想去認識他，雖有這樣的感覺，然而那統治者的本體與德性，都不是自己能認識的；人類遂橫陳於思想的河牀，任思流漂蕩，恍惚不知漂至何處。這是人類社交的大患，生存的危機；然則，人類還不如最弱小的最下等的動物嗎？倘若睿智的造物主，不曾彌補人類的缺陷，人類誠然不如最下等的動物。

人性真奇怪：憑理性的能力，臥遊太虛；藉思想的作用，覬覦極樂；欲以自己的力量，與宇宙最大的力量相抗衡；然而無論何時，只要有一事的原因不明，一物的原本難知，便卑行屈節，墮入謙遜與卑微的深淵。此中祕密，是好學深思之士所認識的，也是普通一般人所同感的。

人類由這種懦弱得引導至於正軌，由這種卑賤擢升至於幸福；博施的真主，以全人類所不能獲得的默示，賞賜人類，俾超越其餘的生物，而完成真主特造人類的微旨。真主授各個人以支配感官的理性，俾得謀衣食，防寒暑；同時，又授全人類以生存所急需的，防患最有效

的，最能維持人類社會的默示。默示是「愛」的真代表，甚至可以說：默示把「愛」送還已荒蕪的心地裏；這並不違背「真主以教授與指導爲人類的基礎」的原則，不過這種指導，是由人類最懦弱方向來的，所謂最懦弱的方向，就是人類的謙遜與卑微。真主由人類各分子中，選擇若干導師，而賦以超絕的美德，授以折服人心，駕馭理性的徵兆；於是，泛駕的也馴服了，奔放的也帖伏了；智士的理性，爲其絕壁所觸而還歸正道；愚人的目光，爲其燦爛所奪而含棄迷途。

他們以真主的各種浩劫警人心靈，以真主的各種徵兆駭人聽聞，而以人類不能不屈服的事實，包圍人類的理性，無論主人或奴隸，帝王或乞丐，上智或下愚，貴族或平民，都同樣的歸依他們的教訓；所以一般人之歸依這些導師，與其說彷彿是自願的事，無寧說彷彿是不得已的事。

他們依真主的意旨，教化一般人怎樣謀兩世生活的幸福，怎樣認識真主的本體與德性之完美。這些導師，就是列聖，所以列聖的使命，是人事的補遺，是人類生存最重要的需求；列聖使命之於人類，猶如理性之於個人，真主完成此種恩典，「以免派遣列聖之後，人類對真主有所藉口。」（古蘭經四：一六五。）列聖的職務，以後再詳細說明。

第十章 默示的可能

『古蘭經』(古蘭經四：一六五) 既聖的經文，以發再辨明。

要講默示的可能，須先不默示的定義；請先認識字根的引伸義，然後才可以明瞭字根的本義，一般人的成見，我們可以不必過問；請就字義加以相當的解釋。你說：「我默示他」，意思就是說：我祕密的對他談話，不讓別人聽見。普通所用的「默示」，就是上述動詞的字根，可用以指信札及其他通知別人的文件，後來多用以指真主授與列聖的經文。有人說：默示就是暗暗的告示，也指所告示的內容而言。宗教學上的定義是：「默示」是真主以教律及其類似的事理告示聖人。我說：「默示」就是人所自得的一種知識，同時自信這種知識是間接的或直接的來自真主，所謂間接的，或以耳所聞的聲音為媒介，(註一)或以他物為媒介。默示與感悟的區別是：後者是一種感覺，精神確信其存在，且自動的從其要求，恍惚不知其從何而來；這種感覺，彷彿飢、渴、憂、樂之感。

此種知識(默示)之實現，以及俗目所不能見的人類福利之顯露於真主所特選的列聖的慧眼裏，這是可能的事，是理性所易於了解的事；據我看來，這種可能性，並不難知道，除非不願知道，而願自塞其聰明，強作不知。誠然，各民族，各時代，都有一般人，天性浮躁，學識謫陋，且墮入懷疑的深淵，不惟五官所不及的事，一律懷疑，甚至五官所及的事，亦不盡信；

前面已經說過，他們這一墮落，彷彿已降至下等動物的地位，所以把理性的性質、祕密及內容，完全忘卻；他們覺得此中有脫離教律拘束，不受廉恥限制的愉快；可以像其他的動物一般，不必再重道德，守禮儀；聽見外教的人或本教的人談宗教時，他們或以自己所獲得的自由思想來橫加駁斥，或離席退避，或以指塞耳；惟恐證據入內心，以致不能不信教義，遵教律，而喪失其已嘗或將嘗的愉快；這是心病，若真主欲其痊癒，惟有學問可以療治。

我們已經知道：默示乃賦人以思維，予人以觀察之真主所主持的事，受此特典者，既蒙真主的眷顧，則默示有何不可能呢？對於一般人不呈顯的事理，不假思維與推證，而對某人呈顯出來，這有何不可能呢？

直覺可以證明：人類的理性，是參差不齊的；最低的理性，只能明瞭最高的理性的概況而已。這不惟關乎所受教育程度之不齊；且關乎各人天資差異：這是普通現象，毫無疑義。人類的天資，千差萬別，不可勝數；凡庸懦弱，以為難能的事，才氣橫逸者以為簡易，而奮勉求之，終底於成；才氣不及者，始而反對，終而羨慕；及至習於其說，遂奉為天經地義，如果有人非議這種學說，必羣起而反對之，猶如當初反對倡此學說者一般，這類的人，為數雖少，現在仍然存在於各民族之中。

倘若承認上述的前提（那是無從否認的），而不承認下列的結論，便是表現理性的弱點：人類的靈魂中有天資精純，蒙真主特恩，可以通天人之際，而登人品之極；舉凡真主之事為凡

庸所不能藉證據的輔助而會悟或感覺者，此超絕的靈魂悉能澈底了悟，宛如目覩；其受於全知睿智之主者，較諸吾人之受於教師者，更爲明晰；此超絕的靈魂，受教之後，以其知識，轉授人類，以其使命，號召人類：這是真主的常道，各民族各時代都有真主所眷顧的人物，應運而生，以完成社會所必需的福利；以至於人類發育完全，真主爲指示人類於幸福而設立標識足供指示之用，列聖的使命乃告終結。關於此點以後講我穆聖使命時，當再詳論。

至於高尙的靈魂（天使）的存在，及其顯現於高尙的人物的慧眼，這並非絕對不可能的事，我們既認識自身的情狀，古今的學術又指示我們：宇宙萬物中，包括着一種較物質更微妙的，爲肉眼所不能見的東西，然則有何妨礙，使此種微妙之物，不能傳達真主的知覺，且使列聖的慧眼，不能窺見這種微妙之物呢？理論上既是可能之事，經典中又有明文提及，我們當然要信仰其真實無妄了。

列聖受真主特別的眷顧，以故能聞天使的聲音，能見天使的形狀，這本不足奇，據反對列聖者說：這種情形，彷彿患精神病者的情形。他們承認理想可以表現於精神病者的意識中，其明晰達到事實的程度，所以病人忽而他看見這樣，忽而又說他聽見那樣；甚至有時說他與人決鬪，有時又說他與人角力；實際上並無其事。合理的形像，是心中的虛構，本無事實的根據，猶能於腦筋生病時，表現於意識；高尙的精神之脫離塵世而與妙世相接，本爲具有高尙精神者理性健全應有的現象，由於其素質異於常人的素質，合理的實物，反不能表現於高尙的精神中。

嗎？列聖所具特殊資質應有的現象是：其靈魂與軀體間的關係，異於常人的靈魂與軀體間的關係；這是理性所易於認識的，甚至可以說是應當承認的，因為列聖待人接物的情形，也是反常的；這種差別，是列聖最重要的特徵，足證列聖使命的確實。一般人的心病，得列聖的藥石而痊癒；委靡愚昧的民族，遵列聖的教化而強盛文明，足證列聖作證之真實，及其所述之正確；因為殘缺的人，絕對不能作出健全的事業；邪僻的人，絕對不能治理紊亂的社會。（註二）

至於靈魂高尚，理性卓絕，品不及列聖而願為列聖之友，護列聖之教者，大都能以近似列聖的情狀自溫存；有時能窺見妙世之事，即於塵世之事，亦多有正確的不可否認的景況，因為他們所預言的事理，無一不驗的。所以他們對於列聖的事蹟，毫不懷疑。諺云：『已嘗者識真味，未嘗者妄揣測。』就是這個意思。操守之高尙純正，行為之不背聖教，天性之一塵不染，以及為真理所感而誘人於善：凡此皆足證他們所談論所傳述的正確無妄。世界上固不免有假冒的賢哲，然而其真相不久必敗露，其自身及其徒衆的結局，必惡劣；此輩惟有愚民敗德，致其徒衆於墮落頹喪而壞作用；真主的慈愛一旦降臨這些被人愚弄的良民，則此輩假賢哲的淫威，必一敗塗地，如莠草之被剷除，原有的根據，完全喪失。

否認列聖者之所以不能承認列聖所傳的事是可能的，必遇的，其唯一的原因是習慣的障礙；習慣障礙理性，甚至使其不能明瞭平常的事理，這是普通的現象。

（註一）『如銅鈴的叮當，或天使的言語，都是默示的媒介，見布哈里氏聖訓實錄。』（著者的原註）

第十一章 默示與使命的實現

凡目睹聖人的情形，親見真主賜與聖人的明顯的徵兆，且證實種種無需說明的事實者，對於這位聖人的使命，及其奉主命而傳達的教訓，已經有明白的證據。至於不與聖人同時的人，則連續的傳述可爲聖人受命的證據；這種傳述與其他學問的傳述相同，就是絕對不至彼此聯合一致以造作妄言的一般人，目擊某事物後，將此事物的消息，傳給他人，一般人聽了，不由己的堅信其傳述：這便是此種傳述正確的徵驗；如傳云：「回教有個聖地名默伽」，或傳云：「中國有個都城名北京」，便是連續的傳述。傳述人所以不至彼此聯合一致，以造作妄言者，由於此種消息具有顯著的條件，而無減損其信用的弱點；但須以傳述者的人數及對所傳的消息不懷疑見爲依歸。

此種傳述，能使人堅信所傳的正確，這是一般智士所一致承認的，他們所爭執的，僅爲與此種傳述有關的各種理論。關於若干聖人的傳述，已具連續的條件，如易卜臘欣（註一）母撒（註二）爾撒（註三），據經典所載，他們不是本族中最有勢力的人，也不是最有資產的人；沒有人關心他們的教育，而以他們所宣傳的學問教訓他們；不過非衆人所厭惡藐視的下流人而已。他們受命傳道以前的狀況，如此平淡無奇；同時鞏固的權威，豐富的資產，超衆的學問，全在

別人的手裏。他們不顧帝王的淫威與兵馬，奉主命，傳正教，登高一呼，帝王的寶座爲之震動；自稱奉造物主的明命，宣傳正道，以教下民；設立明證，以折服反對者的勢力，所傳的正教，遂固定於宇宙之間，如天性一般，牢不可破；其民族若遵循其教訓，則強盛而享福；若違背其教訓，則衰敗而遭殃。其教化的效力，既這樣顯著，其證據又那樣確鑿，所以依理性而言，不可以說他們是妄言的人，所說的不是真主的意旨，所傳的不是真主的教訓。蓋言語不得人的信仰者，其所言必不能深入人心；並且虛偽的事，若非衆人疎忽，斷難持久，如田園中的莠草，當農夫疎忽時，乘機滋蔓，一經發覺，立刻剷除；然而這般聖人所傳的正教，依真主的意旨，在人類世界裏，已代替人類其他的勢力若干時代；同時反對者是那樣的衆多，爭勝者是那樣的倔強。所以各教的基礎，絕對不是妄言；各教的支柱，絕對不是詭計，今各教雖已爲異端所蔽，失其真相。其精粹猶不時流露，以上所論，即指精粹而言。

至於我們所當信仰的其餘的聖人，則確定我穆罕默德聖人的使命，便足以確定他們的使命了，因爲穆聖已經把他們的使命報告我們，穆聖是誠實不欺的。以後當設一章專講穆聖的使命。

(註一)亞伯拉罕。

(註二)摩西。

(註三)耶穌。

第十一章 列聖的職務

由上述人類世界之需求列聖，可知列聖之於各民族，猶如理性之於個人，又可知列聖的派遣，爲人類理性的需求之一，睿智的造物者，慈愛人類而爲人類滿足這種需求；這是造物主的百恩之一，藉此使人類與其餘的動物有所區別。但是這種需求是靈魂的需求。舉凡五官所不能及的需要，都是以靈魂爲目標，或爲洗滌靈魂所染私慾的污穢，或爲矯正靈魂的習慣，或爲賦靈魂以兩世幸福的媒介。

至於詳述生活的途徑，謀生的技巧，學術的發明，則與列聖的使命無涉；列聖惟作普遍的勸導，教人中庸之道，且確定上述各種行爲須以二事爲條件：（一）保守正信，不可懷疑宇宙所有之獨一的、全知的、全能的、睿智的、具證實之德性的造物主；宇宙萬物，同爲其所造，同爲其全能的真述，萬物的差別，只在所具的完美之各異。（二）非依國家法律所定的權利，不可危及任何人的生命，或名譽，或財產。

列聖指導理性認識真主及真主的所當認識的德性，並解釋對於追求此種認識所當謹守的界限，（註一）使理性安於此種界限，（註二）而不失其對真主所賦予之理解力的信用。列聖教人類的意志團結於獨一主的旗幟之下，永不分離，教人類直達真主，無需中介，（註三）教人類做事

待人時，不忘真主；教人類隨時藉真主所制定的各種宗教儀式，紀念真主的尊嚴，以提醒健忘者，培育敬畏者，增進信念堅強者。

列聖爲人類解釋理性與私慾所相爭的，福利與愉快所互競的事理，而以真主的斷然命令排難解紛，以所傳的教訓，維持公共的福利，且顧及私人的利益。（註四）

列聖使人類復返於友誼，揭示人類「愛」的祕密，使人類知「愛」可以維持社會秩序；又責成人類，修心養性，俾以「愛」爲心性的故鄉，以「愛」爲精神的襯衣；以故教人類互尊他人的權利，雖享權利者並未忽視其自身的權利，亦須尊重之；教人類莫爲求權利而逾越權利的界限；教人類強壯的扶助衰弱的；富足的周濟貧窮的；已得正道的指引誤入歧途的；有學問的教育無學問的。

列聖奉真主的明命爲人類立普遍的法度，以便人類以此法度爲行爲的標準，如尊重人命，不依法定權利，不得殺人，同時規定殺人的權利；如禁止不依法定權利取人財物，同時規定取人財物的權利；如尊重貞節，同時規定律例所允許的及所厲禁的婚姻。此外又爲人類定道德的規律，俾得以各種優美的習慣，矯正其性情，如誠實、信義、踐約、遵盟、（註五）憐恤弱小、敢諫強大、承認人權、毫無軒輊。（註六）

列聖鼓舞人類改變志向，舍不常的愉快而求高尚的慾望，鼓舞的方法，不外獎勵、恐嚇、警告、報喜，凡此皆奉真主的明命而爲之。

列聖勸人類爲善時，爲人類解釋什麼事使他們邀真主的喜愛，什麼事使他遭真主的譴怒。解釋之後，凡詳述來世的信息，及真主在來世裏所預備的賞賜，以及守真主的法度，遵真主的命令，遠真主的禁令者所得的善果。

列聖把真主允許人類知道的那些未見之事物的信息傳授人類，（註七）此種事物的究竟，雖爲理性所難推求，但不難承認其存在。

人類的心性，藉此而安定；人類的胸襟，藉此而舒暢；貨產受損失者，藉此而堅忍耐勞，以期待真主的厚賞，或邀取真主的喜愛；一般智士至今日猶苦求其解決方法的最大的社會問題，（註八）可以藉此迎刃而解。

教師與工頭的工作，都不是列聖的職務，所以他們所傳的宗教，不教授歷史，不詳述天體的內容，不說明星球的運動，不解釋地球的層次及經緯的劃分，不指示植物成長所需的營養作用，動物維持自身保存種族所需的營養作用及生殖作用，以及其他特設專科分別研究的各種學問；因爲這些統統是謀生存求愉快的工具，真主藉着寄存於人類的理解力，啓示人類，發明這些工具，勤勞者遂得享受幸福，懈怠者將永遠煩惱。雖然，真主對於此事的常道，是漸趨完美的。列聖的教典，已鼓勵人從事正當的經營，並謀發展天賦的本能，俾人類漸臻於完美。

至於列聖的言語中所指的天體的概況，地體的形狀，無非要人思索其中所指示着的造物主的哲理，或要人深究其中的種種祕密與微妙。列聖用以教訓其民族的言語，不可以超過他們所

能理解的限度，否則喪失派遣列聖的哲理，因此對下愚所說的話，或有非加詮解上智不能明瞭的；同樣的，對上智所說的話，也有非經常久的時期，下愚不能會悟的，這類話，在列聖的言語中是最少的。（註九）

無論如何，不可以宗教為靈魂與真主所特賦靈魂的本能間的鴻溝，以致靈魂不得盡量的認識萬物的真相；宗教應當獎勵靈魂，勤求知識，尊重證據，竭力的探討自然界的祕密；但須保守中和，勿越正信的境界。凡持異說者，必為不知教旨的人；曲解教義，其罪至大，主所不赦。

（註一）這界限就是莫探討真主的本體與德性的究竟。

（註二）理性不能達到不可能的事理，因為要承認不可能的事理，須先捨去為正信的泉源的理性。

（註三）教人類祈禱真主，而藉真主所定的宗教親近真主，不求所造物為中介，如求帝王的門官及內臣一般。

（註四）如天課制。

（註五）國際盟約，屬於此類。

（註六）不分回教徒非回教徒，不分強的弱的，不分親的疏的，一律承認其權利。

（註七）如天使精靈及來世的狀況。

（註八）此處指勞工問題以及由此問題而生的社會主義與共產主義。歐美的政治家，對此問題，已束手無策。回教既定天課制，又獎勵富翁自由施濟，勸勉貧民，安分守己，努力營謀，以求未來的幸福。

（註九）列聖所說的話，大都是可以懂得列聖的方言者，所能了解的，不過深者見深，淺者見淺罷了。

第十三章 著名的辨駁

或曰：「倘若列聖的派遣是人類的需求之一，可以完成人類社會的秩序，而為現世與來世的幸福之途徑，何以人類依然薄命無福；相爭而不和睦，相殺而不相助，相奪而不相顧；人人都準備着進攻，只等待着時機的成熟；他們的皮袋裏裝滿了殘酷，他們的心胸裏，充塞着貪圖；宗教的信徒，各以其本教為攻擊外教人的口實，他們除開利益的衝突，又以宗教為敵愾的新因；甚至同奉一教的人，有時也互相傾軋；因對本教之見解不同，而分立門戶；因各人信仰互異，而思想分歧；教胞之間，戰雲密布，好殺幾成天性，故喋血毀舍，直至弱者為強者所制服。所以世間的事，有強權而無公理，更無宗教；你說宗教是意志的維繫，是「愛」的使者，事實上宗教卻是紛爭的原因，敵愾的導火線；你們的主張何以這樣？宗教的作用何以那樣？」

誠然，這些情形，都是實在的，然而都在列聖去世之後，宗教落在不懂教旨者的手裏，或懂教旨而主張過激，或主張中和而未能誠心愛教，或誠心愛教而為才智所限，不能如列聖自身或其高足弟子那樣運用自如；否則，請問那位聖人對其民族無大德博施，而其宗教未嘗滿足其民族個人的及社會的一切需求呢？

多數的人，——甚至可以說大多數的人——都不懂得柏拉圖的哲學，又不能以亞理士多德的名學爲思想主張的準繩，甚至雖以最明白的文章，寫出最淺近的學理，拿給他們看，他們必認爲空想，對於陶冶性情，改善行爲，毫無作用：我想這是你所贊同的，那麼，請你先思索一下，這些未脫離私慾之愚弄的階級，其情況如何，然後請你站在他們當中，勸勉他們減輕爭鬪的禍患，對於攻擊其私慾而致之於中和的慾望，你究竟以什麼爲捷徑呢？

你要說明強求非分的弊害，及安分守己的利益，以及其他須高尚的理性加以深思方能認識的道理，你必不能獲得捷徑：這是屬於直觀的事。你將發現唯一的捷徑是：由感情所具的「可以俯視周圍的權威的」窗裏進去，提醒感情，使他注意真主的大能：真主賞賜他各種的恩典，操縱最切近他的事務，周知他的懷抱，控制他的意志。再斟酌他的理解的程度，以種種譬喻勸誘他。再引證其教典中的教訓警誡，以及其教中先哲的嘉言懿行以爲他的模範。再以「循正軌則邀真主的喜愛，違正軌則遭真主的譴怒」的話鼓動他。聽了這些話，他必惶恐流淚，怒氣平復，慾火熄滅；聽者所懂得的，不過是：順存則邀真主與聖賢的喜愛，背逆則遭真主的譴怒。這是人情之常，古今一致，毫無差別；否認此種事實的，便是自外於人類。

我們常常聽說：有若干人爲宗教家的演說所感動，因而泣哭、悲歎、心驚、膽寒；究竟你聽說過文學家和政治家的演說，也有這種作用嗎？我們什麼時候聽說過：有一等人因「善」有益於民衆或首領，故酷好行善；因「惡」有害於民衆或首領，故痛恨作惡呢？這是從古未聞的

事，且與人類的本性不相合。習慣的根本是信仰與風俗，宗教又是此二者唯一的基礎，宗教對於上智與下愚的道德，有莫大的作用；宗教對於人心的權威，超乎爲人類之特點的理性。

我們已經說過，列聖使命之於社會，猶如理性之於個人，或如大道上所樹的路標，現在我們再進一步說，猶如耳目。辨認形態的美麗與醜惡，分別道路的平坦與崎嶇，這不是眼的職務嗎？然而有眼的人，有時誤用其眼，以致墮入陷阱，喪其生命；將墮未墮之前，他的兩眼都是健全的，炯炯有光的；他之所以誤墮陷阱，或由於輕率，或由於疏忽，或由於閹弱，或由於固執。有時理性與感官引了整千的證據，以證明某事的厲害，一意孤行的惡人，也深知此事物的厲害，後來故意違背這些明證而作不義之事，以滿足其固執或類似固執的私慾；然而，諸如此類的事，並不足以貶損感官或理性的價值。同樣的，列聖是真主樹立在大道上導人於安全的路標，有順從其指導而達到幸福的境地的；有誤會其宗旨，違背其指導，而墮入薄命的深淵的。由此可見宗教是嚮導，而缺陷在信奉宗教的人，不可因教徒的缺陷而否認宗教的完美，及教徒對於宗教的急需。『真主以此使若干人入歧途，又使若干人入正路，惟除惡人外，不使一人入歧途。』（古蘭經二：二六）

真的，宗教是安靜的住宅，寧定的堡壘；人人都藉宗教而安分守己；工作的人，藉宗教而莘莘不倦，直至達其工作的目的；一般人的精神藉宗教而順受天災，不怨不尤；一般人藉宗教而尊敬學問道德比自己高的人，以及財產名望比自己低的人，其目的純爲遵循真主的命令。

與其說宗教近似自由的意念，無寧說近似感悟的本能的衝動。宗教是一種能力，是人類一切能力中最大的能力；宗教所患的疾病，無異乎其他的能力所患的疾病；凡對宗教提出的，如我們正在討論的這種辯駁，都應該歸咎於主持宗教及從事於宗教宣傳的人，或歸咎於以維持宗教保護教典著稱的人。他們若要滿足一般人對於宗教的希望之心，只須自己先順從宗教的領導，復返於純潔的最初的教義，而去其異端的重負，則宗教的能力必定復原，宗教的哲理，必定為盲人呈顯出來。

或謂：『以理性與宗教相對比，這是傾向於主張宗教問題不論理性者的意見。一般人說宗教乃以純粹的信順為基礎，妨礙思想，使不得明瞭宇宙裏的種種知識與法則。』果如或者所言，則宗教必非指導人的路標；並且上文所論證的，不過說沒有真主所派的導師，理性不能單獨的發見各民族之幸福的所在，猶如動物不能只藉着視覺感受一切物質，例如須有聽覺以感受聲音，（註一）同樣的，宗教是普通的感官，能發見理性所不明瞭的幸福的媒介；理性則具有權威，能以認識此種感官，又能以支配此種感官，使盡其職務，又能以信順此種感官替他發見的內心的信仰，與行為的法度。

我們怎能否認理性的權利；理性先審察聖人使命的證據，然後藉證據而認識其使命是真正所默授的。信仰聖人的使命後，理性的義務，不過是信仰聖人所傳達的一切事理，雖中間有理性不能知其究竟，明其真相者，亦須信仰其實在。但是這絕不致強迫理性承認荒謬的事，如

第十四章 穆罕默德聖人的使命

我們的目的不是要在這本小冊子裏，引證穆罕默德聖人受命時代的世界史和阿拉伯史，以說明當時全世界的人急需一件大禍，以搖撼帝王的寶座，震動其霸權的基礎，按下其仰視天空的眼光，使俯瞰其弱小的人民；又急需烈火一把，由真理的天空，降於人類靈魂的肌膚，以焚燬那茂密的毒殺理性的虛偽；又急需一最文雅的呼聲，以警覺疏忽的人，安慰驚愕的人，喚醒一般被統治的人，使他們認識自己的人格並不亞於暴虐的首領，迷誤的嚮導，欺詐的將帥；總而言之，使人類復返於真主爲人類所開闢的道路，『我把人類引上道路』，（古蘭經七六：三）（註一）以便人類循此道路，漸臻於完美，而獲得兩世的幸福。我們的目的是要借用歷史上的一句話，凡對於當時的歷史家所一致承認的事實加以深切的公正的觀察者，都能明瞭這句話的意義。

當時世界上兩大帝國——東方的波斯帝國，西方的羅馬帝國——不斷的互爭雄長，兩國之間，碧血橫流，精力枉費，財物虛糜；仇怨固結；同時各國的帝王將相，宗教領袖，所居的宮殿第宅裏，荒淫繁華，窮奢極慾，難以筆墨形容。此輩的慾望，絕無止境，故橫征暴斂，苛虐人民，榨取民膏民脂；強者的權威，專施於攘奪弱者的資產；智者的心思，專用於詐取愚者的

財物；生命財產失其保障，貧困、卑賤、恐怖、紛擾遂普遍各國。

領袖的意旨，勝過人民的意志，普通人民彷彿領袖的傀儡，任他們在幕後自由播弄，看戲的人，還以為傀儡是有靈性的，個人的自由，於此喪失。一般人民以為自己是真主造化來服事領袖，完成領袖之愉快的，猶如家畜為主人勞作一般。一般領袖人物的信仰與慾望，都違背正軌，他們遂為私慾所征服，真理與公道，同失其作用；但是他們的腦海裏，還存着一點最壞的思想力，所以他們時時刻刻都在防備着，惟恐人類天性中所含真光的燿燿，打破了包圍人心的翳膜，撕裂了遮蔽理性的帷幕，而人民獲得正道，以致發生多數對少數的革命。所以一般帝王與領袖，對於愚民政策，並未疏忽；他們作非非之想，造怪誕之言，注入人民的理性裏，使帷幕加厚，污垢增多，本性之光，因此熄滅，對於愚弄被統治階級的目的，藉此遂告成功。宗教藉宗教領袖的喉舌而宣言自己是理性的勁敵，是思想的一切結晶的勁敵，除非是可以為聖經之註腳的發明，多神教的水井，就是此輩的不涸的泉源，無窮的供給。

這是當日各國人民的知識程度，那是當日各國人民的生活狀況，他們是卑賤的奴隸，迷惑於盲目的愚昧之中。惟古代的哲學，及前輩的教義，還有一部分很稀罕的存在少數人的意識裏，惟此少數人，頗為當時的人所厭惡，對於古代的事，他們又不甚明瞭。

教典既顛倒錯亂，失其真相，信仰的根本與節末，遂模糊不可辨認；以為清潔之處，卻見污穢；期待知足之處，卻見貪鄙；希望貞潔之處，卻見猥褻；一般人的眼光，又不能認識此中

原因，動輒便說：這些統統導源於宗教。所以擾亂遂制服意識，而使一般人對理性與宗教採無政府主義，若干民族中，都發生放蕩派與唯物派；這些民族，除了其餘的禍患外，又加上這一層大禍。

當時的阿拉伯民族，是若干意見紛歧，崇拜私慾的部落，各部落的光榮是與他部落戰爭，而殺戮其英雄，俘虜其婦女，奪取其財物；爲貪心所驅，故戰禍無已；爲罪惡所愚，故崇尚迷信。當時阿拉伯人的理性，庸愚已極；用糖果做偶像，然後虔誠膜拜，等到腹飢思食，又把這些偶像吃得乾乾淨淨。他們的道德，墮落到底；他們爲避免女兒長成後玷污門楣，或爲擺脫女兒的贍養費，女兒出生後，便活活的埋掉。他們淫亂，達於極點；以故貞潔毫無價值。總而言之，各種族各部落的社會秩序，都瓦解了。（註二）

回曆元年三月十二日（註三）（耶穌紀元五七一年四月二十日），穆罕默德聖人誕生於默伽城，穆聖誕生以前，他的父親阿卜敦拉已經棄世，只遺下五隻駱駝，幾隻牝羊，（註四）一個女奴；一說所遺下的，比這更少。他六歲喪母，由他的祖父阿卜杜孟特理布扶養。他的祖父又棄世了，他的伯父愛布陀理布繼着又扶養他。聖伯明達好義，惟家境清寒，不能贍養家室。當日穆聖的景況，彷彿他的堂兄弟和一般小孩一樣，再加上父母俱亡的那種孤苦，與伯侄同遭的那種貧困。從來沒有一個教師教育他，他的伴侶都是愚昧時代的產物，他的隣人是多神教的信徒，他的朋友是幻想的奴隸，他的親戚是偶像的僕役，環境雖這樣惡劣，他的德智體三育卻同時發

達，所以他在青春時代，早已「忠信者」著名於默伽；這是天然的文雅，依習慣而言，窮人家的孤兒，從沒有具這種美德的，何況扶養的人是那樣的貧窮呢。至壯年時，穆聖是完全的，同族的人，都是欠缺的；他是高尚的，他們卻是卑污的；他是信獨一主的，他們卻是信偶像的；他是溫和的，他們卻是好亂的；他是信仰正確的，他們卻是崇尚幻想的；他的天性是良善的，他們卻是不知爲善的，違背正義的。

依慣例而言，像穆聖這樣貧窮的不識字的孤兒，其性情必爲自幼至壯時所常見的惡俗所沾染，其理性必爲所交接之人的迷信所影響，尤以親戚宗族的影響爲最大；沒有經典指引他，沒有教師訓導他，雖有決心沒有助手扶助他；倘若穆聖不是非常之人，他自幼必爲他們的迷信所惡化，而信奉他們的宗教，至於成年，其思想獲得可以馳騁的曠野，倘有明證足證他們的迷誤，他必反對他們的宗教，與穆聖同時的少數人，便是這樣的；但穆聖是一位非常之人，自幼就痛恨多神教，所以他的信仰很純潔，同時他的天性也很優美。古蘭經云：「他（註五）發見你徘徊歧途，乃使你入於正路。」（九三：七）這話的意思並不是說：穆聖知道信獨一主以前，所奉的是多神教，或在具有偉大的道德以前，所行的是邪路。清哉！真主。這的確是明顯的荒謬。這話的意思是說明誠篤君子，切望衆生得登彼岸，又苦無普渡之方，指導之策，其困窘之狀，猶如徘徊歧途的人一般。真主提拔穆聖而授以使命，特於衆人之中特選穆聖，使確定其教典，即所以使穆聖走上其慧眼所切盼的正路。

穆聖爲赫底澈經商，後來赫氏選他爲夫，從此稍有資財，可以維持生計，且可以從事發展，以謀生活的舒適；如果他從事發展，既可以作富家翁，又可以謀得領袖的地位；雖然，塵世未嘗動其心，浮華未嘗醉其智，他未效法同輩的人謀私慾所好的享樂；他的年齡愈增，厭世之心愈切，每好離羣索居，沉思反省，虔誠致敬，密訴真主，懇求真主指示出路，以慰其救民匡世的隱憂，直至帷幕綻裂，穆聖得窺見其中的世界，這個世界，就是真主藉感愾而鼓動穆聖力求達到的那個世界，真光照於穆聖，默示自最高的地位降於穆聖，此中詳情，此處不宜申述。

穆聖的先輩，沒一人做過帝王，他怎想恢復已失的江山！他的族人的性情，又最鄙棄權位，常以所居之聖地自足，阿比西尼亞人愛布賴海進兵默伽時，聖祖阿卜杜孟特理布所抱的態度，足以證明這兩種性情。愛布賴海統率象兵，來懲罰阿拉伯人，其目的在摧毀他們的公共的寺宇，尊嚴的天房，朝參的聖廟，最高的神殿，古來氏人所賴以爭勝於阿拉伯民族的最大的憑證。愛布賴海的先鋒隊虜了阿拉伯人的一羣駱駝，其中有兩百隻阿卜杜孟特理布的，阿卜杜孟特理布便同着幾個古來氏人來謁見愛布賴海，愛布賴海召見他，問他有什麼請求，他說：「我請求大王發還我的兩百隻駱駝。」愛布賴海便非難他，以爲當此大難臨頭的時候，何以作此卑賤的要求，他回答說：「我是駝的主，天房自有主保護。」

阿卜杜孟特理布是古來氏的族長，且柔順達於極點，穆聖的境況是寒苦的，在社會上的地

位是中等的，比起他的祖父的地位來，差得多了，他怎敢懷帝王思想？他沒有資產，沒有名望，沒有兵馬，沒有黨羽，沒有賦詩的天才，沒有作文的絕藝，沒有雄辯的令名，凡是可以使民衆生敬畏，或可以自躋於領袖地位的工具，他一件也沒有。

什麼使穆聖的精神超越一切精神？什麼使他的名望勝過一切名望？什麼使他的志氣壓倒一切志氣，甚至受命指導一切民族，解除一切痛苦，復活一切枯骨？

這無非是真主默示穆聖全世界的人需求一個人來矯正他們的已邪的信仰，改良他們的已壞的道德與風俗。這無非他感覺到真主的眷顧時時扶助他的行為，使他在壽終以前達到他的希望。這無非是真主的默示之光在前面爲他照路，而以證據供給給他。這無非真主的應許在他的左右代替將士之用。當時世界上的人，不外乎多神教徒，唯物論者，拜火教徒；你看他怎樣孤獨的起來號召全世界的人，崇拜獨一的主宰，信仰赫赫的上帝？

穆聖勸多神教徒拋開偶像，捨棄邪神，莫再以物質比擬真主，勸拜火教徒崇拜獨一的主宰，把支配宇宙萬物的一切權威都歸給獨一的主宰；勸唯物論者極目於自然界的帷幕以外，以遠眺自然界所憑據的存在的神秘；喊一般首領降至平民階級與平民共同順服同一的上帝，即創造天地，掌握人體中的靈魂的上帝。

自稱上帝與下民之中介的人，穆聖藉證據及默示之光，對他們說明：他們當中品最高的與他們的徒衆當中品最低的，對於這主宰的關係，是一律平等的。除開道德和學問互異而外，他

們毫無分別。

穆聖諷刺風俗的奴隸與因襲的俘虜，望他們把自己的靈魂，從風俗與因襲裏解放出來，望他們脫去那些妨礙作爲斷絕希望的桎梏；又非難讀聖經者及主持聖經所包之宗教者，且折服只知聖經的皮毛的庸夫，痛詆隨私慾而妄改聖經，曲解經義的教士，並勸他們明瞭聖經的真義，研究聖經的妙旨，庶幾窺見主宰的真光。

穆聖使各人注意其自身所具天賦的本能，教全人類，男子、婦女、平民、紳士，各人認識自己，認識自己是人類一分子，真主以理性特賦人類，以思想識別人類，以隨從理性與思想之指導的自由意志，賞賜人類；教他們認識真主已經把宇宙萬物羅列在他們的面前，並且把全權交給他們，讓他們無條件，無限制的了解萬物，利用萬物，但須正直公平，不違正教不肯正義。穆聖以此使他們能夠藉理性與思想直接認識他們的創造者，除開真主所默示的列聖外，無需乎任何人作中介；真主已經把藉證據而認識列聖的事，委託他們，猶如他們可以直接認識造物主一般。人類對於認識真主的「許人認識」的德性，需求列聖的指導，對於認識真主的存在，便無需乎列聖的指導了。穆聖確定意志自由的原理，以爲除開宗教所制定及正義所責成的職務外，任何人也無權干涉他人的自由；人類可以本其天性，隨其意志，爲所欲爲。

穆聖教人認識自身是由肉體與靈魂兩部合成的，所以肉體與靈魂雖相合爲一，而人類卻屬於互異的兩個世界。所以應當爲肉體與靈魂効勞，應當把睿智的真主所制定的權利，公平的交

還肉體與靈魂，不可偏袒。

穆聖教全人類在現世預備來世所遭的大事，並且指示他們由現世到來世的旅客所宜攜帶的最好餽糧是：對於宗教儀式，誠心爲主；對於裁判、忠告、指導，誠心爲人。

穆聖孤獨的、無才力的、從事這種最大的宣傳，他這樣苦口婆心的勸告世人，而一般人一方面酷好自己所習慣之事，雖現世的失利與來世的絕望，亦在所酷好之一列；一方面痛恨自己所不知之事，雖舒適的生活，尊榮的領袖地位，無量的幸福，亦在所痛恨之列。他這樣苦口婆心的勸告世人，而在他四周的人，依然是自身的仇敵，私慾的奴隸，不明白他的教旨，不認識他的使命。普通人的慧眼的睫毛，爲上流人的私慾所固結，上流人的理性，又爲虛榮所遮蔽，以致不能思索如穆聖這樣一個貧寒的文盲所說的話；他們總覺得自己的地位很高，他不配勸告他們，不配譏誚他們。

然而穆聖雖清寒文弱，卻能以明證抗衡他們，以確據折衝他們，以忠言感動他們，以警語恐嚇他們，以訓誡提醒他們，同時以婉言勸告他們；他彷彿是一位裁判嚴明，法令公正的國君，是一位教子有方、愛子以義、威而仁、嚴而慈的父親。

這文弱裏的力量是什麼？這無能的徵候裏的權威是什麼？這愚昧時代的深淵裏的指導是什麼？這就是真主的言語；真主是全能的，其仁智是包容萬物的。這就是真主的嚴厲的命令，由真主所特選之人的口裏傳出，震動聽官，破開帷幕，撕裂翳膜，而深入人心。真主以此大事委

託一個最文弱的人，欲藉此設立一個無從疑惑，無可冤誣的明證，因為這是人類所不常見的事。

足以證明聖人的使明的證據還有比這更大的嗎？一個文盲，起來喊一般文豪理解他們所寫的所讀的聖經；一個離學校很遠的人，喊一般學者細究他們已經知道的教典；一個與知識無緣的人，指導一般知識階級；一個在崇尚幻想的民族裏長成的人，起來矯正一般哲學家的錯誤；一個生於最樸實無文的民族裏的人，為全世界制定法律的原理，規定幸福的途徑；循此途徑者絕不危亡，這此途徑者終難幸免。

這折服人的言語是什麼？這壓倒人的證據是什麼？我說：「這不是人，這是尊榮的天使」嗎？不，我不這樣說，我要照真主命穆聖自述的那樣說：他原是同你們一般的人，不過他受真主的默示而已。他是相信列聖的一位聖人，然而他未嘗以眩人眼目或駭人聽聞的奇蹟使人佩服他的使命，但教每種能力各盡其職，惟以理性為談話的對手，以正誤訴諸理性，而以言語的力量、詞章的權威、證據的確鑿、為受命的憑證真理的徵兆。

（註一）著者講至此處，曾說：「所謂道路是指真主賦予人類的本性而言。」

（註二）當時的阿拉伯人，有幾種超乎各民族的德性，所以誕生這種最大的改革家，如思想獨立，意志堅強，勇敢慷慨，豪俠好義，他們未嘗為宗教家或政治家所役使；上文所述活埋女兒等惡俗並未普遍於各部落之間；脫離奴籍的婦女，其奸淫絕無僅有，當時認為莫大的罪惡。

（註三）這是著名的傳述，一般人多採此說，故聖誕節都在此日舉行，依聖訓學家的考據，最正確的是三月初九日。

第十五章 古蘭經

據連續的無疑的傳述，穆聖的出身及無學，其情況如前章所述。又據各民族的連續的傳述，穆聖曾以一本經典傳授他的門弟子，據他說這本經典是眞主默示他的，這本經典就是書中所載的，背誦者的胸中所記憶的古蘭經，直至今日，還有一部分回教徒注重古蘭經的背誦。

古蘭經包括古代各民族的、可以爲現代人及後代人之殷鑑的故事；傳述其正確的部分，而捨棄幻想所增的一切不經之談，並提示可以借鑑之點。

古蘭經傳述眞主所欲詔告我們的列聖的言行，及列聖與其民族間的經過，而爲列聖昭雪其教徒所捏造的冤誣。

古蘭經一方面責問各教的學者爲何損壞其本教之信仰，混雜其本教的律例，曲解其本教的經典；一方面又爲人類制定適合其福利的若干律例，遵守這些律例，則福利顯著，正義昭彰，社會秩序，有條不紊；違背這些律例，或失其原有的精神，則大禍立至。所以這些律例，超越一切人爲的法律，凡研究各國法律者，大都知道這種事實。

古蘭經裏又記載着若干的哲學、教訓、禮儀，心性爲之感化，理性爲之悅服，塵慮爲之冰釋。

據傳述家一致的主張，及連續的傳述，古蘭經降世的時代，是阿拉伯文學最盛的時代，詞人辯士之多，空前未有；當時的阿拉伯人，好以智謀才氣爭勝；他們認為最有價值的是遠近傳誦的警句，怡情悅性的至言。他們殫精竭慮，以求相勝的佳話，無庸贅述。

據連續的傳述，當時阿拉伯人企圖非難穆聖，尋求種種近的遠的媒介，以破除穆聖的主張，否認穆聖的使命，他們爲此事費盡心力；他們當中有爲王權的尊嚴所鼓動而反對穆聖的帝王，有應帝王的號召而抗拒穆聖的貴族，有不肯歸依穆聖的辯士、詩人、文豪；這般人，一則因爲不肯服從穆聖，再則因爲固守祖教，三則因爲醉心自身及先輩的信仰。他們雖這樣人多勢衆，然穆聖以大無畏的精神，駁斥他們的意見，愚視他們的才智，藐視他們的偶像，而以他們從所未聞的古蘭經號召他們。穆聖唯一的憑證是：以擬作古蘭經中最短的一章或十章要挾他們。（註一）當時他們很可以盡量召集一般文人學士，擬作一章，以破除憑證而折服穆聖。據連續的傳述，穆聖以這件事要挾他們，須一年兩年，他們雖倔強不服，到底無能抗衡，終歸失望；結果，古蘭經的言語，超越一切言語，古蘭經的律例，裁判一切律例。由一位文盲的口裏，傳出這樣的一部經典，這不是最大的奇蹟嗎？這不是最大的證據足以證明這部經典非人類的手筆，乃由真主的知覺的太陽放射出來的光輝，由真主的法院藉文盲的聖人之口發佈出來的律例嗎？（註二）

古蘭經裏有許多預言，後來世界的事件把這些預言都證實了，如云：「羅馬人在最近的地

方敗北了，他們敗北之後，數年之內，必將大勝。」（三〇：二——四）又如明白的應許云：「真主應許你們中信教而且行善的人，要以他們代主統治世界，猶如他們以前的人一般……。」（二四：五五）這些預言，都實現了。古蘭經中諸如此類的預言很多，善讀古蘭經者，必能澈底了解。

穆聖以古蘭經要挾阿拉伯人，只要他們能擬作一章，穆聖便取消天使的名譽，這是古蘭經裏的預言，因為阿拉伯半島面積廣漠，居民衆多，疆城遼廓，穆聖的呼聲已藉着由四方來朝參默伽者傳遍全島，穆聖又不曾遊過全島的城邑，結識各方的人士，並且像阿拉伯這樣大的一個民族，其中所寄存的力量，究有幾何，習慣上非人類的知覺所能周知，所以古蘭經判斷他們永不能擬作一章，這不是人力所能的判斷。穆聖以擬作一章爲條件，而取消天使的名譽，這種條件，是任何有理性的人所不易做的，甚至是所不能做的；因爲稍具理性者，總想着世界上不至於缺乏具有他的這種力量的人。（註三）這是能言的真主的判斷，全知的睿智的真主，知人神俱不能擬作古蘭經，故藉穆聖之口下這判斷。

一個幻想者說：無能固然是對無能者的憑證，因藉無能可以折服敵人，使無從答辯，敵手有時牽於其所承認的事理，以致被人折服，無可置答，遂爲憑證所拘束，但是這不能折服其他的人，因爲某甲所承認的事理，某乙未必承認，所以能折服某甲的證據，不但不能折服某乙，某乙還有捷徑可以破除這個證據。

這是一個幻想，我們上述的說明，可證其必然消滅。因為古蘭經的超絕性，證明一件事實，即人類的能力不能達其文辭的境地。何以說人類的能力呢？因為古蘭經是阿拉伯文的，穆聖自稱天使的時代，阿拉伯人無一不認識古蘭經的，當時阿拉伯的文學之興盛，阿拉伯人的倔強，又如上述，阿拉伯人猶未能竭其才智以反對古蘭經的超絕性，若謂波斯人或印度人羅馬尼亞人，對於阿拉伯文造詣精深，能為阿拉伯人之所不能為：這是不通之論。穆聖其餘的阿拉伯人，彼此的生長與養育都是一樣的，他們當中有若干人且具有學問的特點，故衆人的能力不能擬作，足證其文辭非人類所能吐出的，所以這是真主特賜穆聖的恩典。古蘭經既判定阿拉伯人不能擬作，又命他們竭其全力試衝古蘭經的壁壘，這些都足證穆聖對古蘭經之信任，以及上文所指數的那些情狀，在那種情狀之下，任何智士也不能抱這種態度的，何況時期是那樣的長，壽限是那樣的寬，凡此皆足證發言是深知精神世界與物質世界的真主，不是尋常傳道勸教的人。

藉這件最大的奇蹟，以及這部永無變更的經典，可以證明我們的聖人穆罕默德是真主派遣來教化衆生的使者，所以我們應當信仰他的使命，應當信仰他所受的經典裏的一切事理，應當遵守他所傳授的正道及其言行。古蘭經的明文稱穆聖為最後的聖人，也是我們所當信仰的。

以後當略述回教的職務，回教的教旨，回教如何迅速的傳遍世界，以及穆聖之所以為最後的聖人的哲理。

(註一)依說話的次序及古蘭經的明文應說擬作十章或一章。

(註二)此處指古蘭經的明文「倘若你們疑惑我所默示我的僕人的經典，你們試擬作一章；你們若是誠實的人，可於眞主之外，呼籲你們的證人，你們若不能擬作，且永不能擬作，那麼你們當慎備火獄……」(二：二三，二四)「永不能擬作」是預言他們的無能抗衡，這是宣佈人神不能擬作古蘭經以後的話。

(註三)或許有人要說：波斯、印度都有人著書立說，自稱聖人，或自稱主宰，他們也同樣能以擬作其書要挾他人，我們從沒聽說有人起來反對他們。我們假定此說是對的，但是這些人都不足論，其宣傳與要挾亦無人過問，無非是惡魔所蠱惑的人(如波斯的巴布，印度的偽基督哥底亞尼。)他們所作的，都是些空談，他們在非阿拉伯的國家，以似通非通的阿拉伯文妄事著作，遂蒙一般人的推崇，他們所自稱的絕唱，並不像列聖藉以要挾人的經典，不過如文人和詩家所自豪的警句而已。那些鄙陋的書籍與這些微妙的經典，都有許多相似的，倘若有人對他們或他們的徒衆說：那些書籍像這些經典，或說：這些經典比那些書籍更完善；他們必不承認，誰重視這般人呢？古蘭經對於阿拉伯人及其餘的各民族則不然，古蘭經的超絕係指多方面而言，古蘭經辭義之超絕，傳述古蘭經者之爲文盲，未嘗學問，神學、法學、醫學、哲學、歷史學、歷史哲學……什麼也沒有學過，傳述古蘭經之前，又不擅長文辭與雄辯，後來卻傳述這本包含此數種學問之極致的經典，除開文辭之宏富，格調之新穎。預言之切實等超絕性外，還有若干的超絕性。當時反對古蘭經的呼聲很高，因爲古蘭經震動了他們的宗教與世俗的權威，甚至推毀了這種權威的基礎，這般身家不清的人，那裏有這偉大的權威與作用？就中最會用狡猾手段以宣傳邪說的，要推百浩因派，不以他們所稱的最大聖經要挾人，卻把這本書藏得十分周密，倘若他們露出這本書來，那麼他們必定要大失體面的。

……

第十六章 回教(伊斯蘭)

回教是穆罕默德聖人所傳的宗教，聖門弟子及同時的人，得穆聖薪傳，俱能領悟其要旨，而遵守無違，那個時代，無紛爭，無曲解，無黨派。我在本章綜述回教教義，以古蘭經爲行文之模範，讓明眼人自己去分析。我所說的全本天經聖訓，及先賢的指示。只以真主爲主，只可以真主爲回教教人信仰真主的本體及行爲都是獨一的，都是異乎一切受造之物的，故先以憑據證明：(一)宇宙萬物，有一造物主，具有其造化之迹所指示的若干尊嚴的德性，如知覺、能力、意志等；(二)萬物中，沒一樣像造物主的；(三)造物主與萬物的關係，不過造物主創造萬物，而萬物終歸造物主而已。『你說：真主是獨一的，真主是萬物所仰賴的，真主未生產，亦未受生產，沒有一個，可以爲真主之匹偶的。』(古蘭經一一二)。古蘭經中所載「顏面」，「手掌」，「古山登極」等詞語，別有意義，古蘭經所訓告的阿拉伯人，都能認識其意義，毫無嫌疑。真主之本體與德性，絕對不顯現於任何人的肉體或靈魂，但是真主自由的以學問及權威特賜其所選拔的僕人，(註一)俾有權執行真主所委任的事務；這種選拔是依照真主於其無始不變的知覺中所制定的常道。凡有理性者，不可以承認任何人蒙真主的委任，除非有憑證，可以證明其使命，但憑證須基於感官之判斷及與此種判斷相近的可以直覺的事理，其明顯較諸感官所能及

的事物，有過之無不及，例如矛盾對當之不得兩真或兩妄，或如全體必夫於部分。真主判定這般使者，猶如其他的人一樣，不能自主其禍福，他們無非真主所眷顧的僕人而已。真主所授與他們的奇蹟，不過憑特別的許可，因特別的通融，在特別的地位，為特別的哲理而呈顯；對於此點，真主的措施如何，非有憑證不可得而知。

古蘭經云：『真主使你們由母腹出生，那時你們什麼也不知道，他為你們創造耳、目、心，以便你們感謝。』（一六：七八）依阿拉伯人的習慣，所謂「感謝」就是支配恩典，使各得其所，務求不背施恩的本旨，回教以此證明：真主以五官賞賜我們，且以各種本能賦予我們，讓我們自由支配，所以各人自謀其有利或有害於自身的事業。而，不認真主者，則宇宙間有一大能力，為我們的理性所難解，能力所不及，我們的精神常感覺其中有能制服精神之權威，或感覺精神無能時，除所認識的能力外，有一扶助精神之助手，而為我們所不能不屈服歸依，求其佑助者；此種能力，惟歸真主，所以我們的精神，只可以敬畏真主，只可以信託真主。（註二）來世將遭遇的事，無論是精神所畏懼的，或所希望的，都是這樣；所以精神不便求真主以外的任何物接受其功德，赦免其罪過。所以惟真主是末日的審判者。

多神教與近似多神教的宗教，即形式或名稱異於多神教，而意義及實際與多神教無別的一切宗教，藉此絕其根株；人類的理性才得滌除與此種迷信相連的一切惡習；入主出奴的一切宗教之爭，藉此才得平息。（註三）人類除開天地的創造者及人類的統治者外，既不屈服於任何

物，則莊嚴自重；人類的地位，由此尊榮，人類的身價，由此增高；人人都可以十甚至都應當——仿效易卜臘欣聖人說：『我離開偽教而傾心創造天地者，我絕非多神教徒。』（古蘭經六：七九）仿效穆罕默德聖人說：『我的禮拜，我的禮祀，我的生，我的死，都為真主，全宇宙的主宰，獨一無偶的主宰：這是我所奉到的命令，我是首先順服的人。』（古蘭經六：一六二，一六三）（註四）

人類靈魂，藉此才得自由；人類的意志，藉此才由其他的意志所構成的桎梏裏解放出來。所謂其他的意志，無論其為人類的意志而一般愚民誤以為真主之意志的分支（或竟被認為真主的意志），如宗教領袖及巫祝的意志；或為想像所虛構的幻想的意志，如一般愚民誤以為有意志的墳墓、巨石、大樹、星宿等。人類的決心，藉此才脫離中保、仲裁、星士、卜者、巫祝、以及一切自稱為超度之中介，操吉凶之權衡者的俘囚。總而言之，人類的靈魂，已經由欺騙者蠱惑的奴籍，解放出來了。

人類既同信獨一的主宰，則專為真主之奴僕，而脫離真主以外的一切人或物的奴籍；自由平等，無貴無賤，無尊無卑；人類社會舍事業之差別，無差別之可言，舍才學之優劣，無優劣之可分；除非滌淨理性上幻想的污垢，掃除行為上的虛偽與沽名，無從接近真主；勞苦經營者的錢財，藉此才得保全，僅以一部分周濟貧困，補助公益，一般遊手好閒，以資格品級爭權利，而不以工作職務求報酬者，統統不得染指。

回教命人各盡所能，努力工作，並確定各人應受其行爲的善報或惡報；「行微塵之善者，必見之；作微塵之惡者，亦必見之。」（古蘭經九九：七—八）「各人僅有其行爲的報酬。」（古蘭經五三：三九）回教許人自由的以純潔之物作飲、食、服、飾，只禁人享用「有害於自身或從屬或害及他人」的事物；對於此點，回教爲人類制定種種適合人類利益的普通法度；各人行爲上的獨立，藉此獲得保證；志氣競賽的平原，藉此範圍擴大，除開應當尊重的權利常與志氣衝突外，不再有使人顛蹶的陡坂。

回教進攻因襲，一戰而克之，擊潰其征服精神的師旅，拔除其盤據理性的根柢，摧毀其建築於民族信仰中的基礎。（註五）

回教對理性喊了一聲，驚擾了牠的清夢，把他由酣睡裏喚醒起來。每有一點真光透進去的時候，「幻想廟」的廟祝必對他說：「睡着罷！因爲夜色是漆黑的，道路是崎嶇的，前途是遼遠的，牲口是疲倦的，餵糧是很少的。」

回教大聲急呼的反對一般下流人的蠱惑，並且宣言：人類不是生來讓別人用韁繩牽着的，卻是生來藉學問及一切表象——自然的表象，人事的表象——而獲得正道的；教師不過是警覺者，引導者，指示研究學問的方法者而已。

回教形容崇尚真理的人，明白的說：他們是「聽話而從其至美者」（古蘭經三九：一八），形容他們只分話的美惡，不論說話者的資格；凡是他們認爲美的，都採納，認爲不正確的，無

益的，都拋棄。回教又磨折一般領袖，把他們由發號施令的地位，降至受一般奴隸與屬者監視的地位；讓他們自由的試驗這般領袖，並依自己的判斷，考察他們的爭端，而據自己所真知確信不涉臆測與幻想的原理，解決這種爭端。

回教阻止人心依戀祖先所遺傳，子孫所繼承的種種習俗，判斷固執古說者的庸愚，且昭示世人：時代之在先，既非知識的徵兆，又不能使先輩的理性與意識超越後輩；就鑑別與才智言之，先輩後輩，都是平等的；反之，後輩得以先輩的情狀為借鑑，得以先輩的陳迹為參考，這是先輩所不及的；並且現代人所借鑑的那些陳迹當中，有時且包括先輩的行為所生的惡果，及先輩的罪過所招的災禍。『你說：你們試遊四方，然後參觀不信正道者的結局怎樣。』（古蘭經六：一一。）真主的恩惠之門，未嘗閉住，不讓尋求者進去；真主的仁慈，包括萬物，絕不至不能容納勤勉者。

回教貶責一般宗教領袖步武祖宗，因襲先輩，自謂：『我們隨從祖先所崇奉的宗教。』（古蘭經三一：一一）『我們認為我們的祖先是崇奉一種宗教的，我們是隨着他們而得正道的。』（古蘭經四三：二二）

回教據此把理性的國君，由種種桎梏裏放出來，由因襲的奴籍裏拯救出來，把他送回故國去，讓他一面依照自己的判斷與智慧治理人民，一面敬畏獨一的真主，遵守真主的法典；在這國家的疆域以內的事業，是無限量的；在這國家的旗幟之下的眺望，是無止境的。

藉以上所述的各種解放，人類因回教而獲得以前被人剝奪掉的兩大權利：（一）意志的獨立，（二）主張與思想的獨立。藉着這兩大權利，人格才完全，人類才能依其本性的判斷，而達到真主爲人類而預備的幸福。歐洲晚近的一位哲學家說：「歐洲文明之產生，即以這兩大權利爲基礎；多數的人認識其自身，明白其有「支配意志，運用理性，以探討真理」的權利以後，一般人的精神才爲工作而奮發；一般人的理性，才爲研究與思考而動作。這種知識是西曆十六世紀才輸入歐洲的，這位哲學家已證實這是由於當時回教的文藝及回教思想家的學識所放出的光華照耀着歐洲人。」

回教藉真主所默示的經典，把一般宗教領袖從前放在教徒的理性上的巨石掀開，使他們以明瞭聖經的真教；一般宗教領袖所以作此愚民政策，由於他們要獨享明瞭聖經的權利，凡是衣冠及途徑與他們不相同的，都不許獲得這種神聖的品級；所以他們指令或許可一般人民誦讀聖經中的若干段，但以不明瞭其意義不探討其宗旨爲條件。厥後一般宗教領袖變本加厲，大都自己拋棄其所享的特權，而自誣其理性不能了解本教教旨及列聖使命。宗教領袖及一般教徒都以背誦聖經的詞句爲止境，以聖經的聲音與字母做禮拜。（註六）他們消滅了派遣列聖的哲理，所以古蘭經斥責他們的行爲說：「他們當中有些是文盲，不知經典，只知妄語，他們專事揣測。」（二：七八）「受主命擔負討拉（註七）而未擔負者，譬如載負典籍的驢子；不信真主之徵兆者的譬喻，是何等的醜啊！真主不指引不義之民。」（六二：五）

「妄語」的解釋是諷誦，即是說他們只知諷誦，他們所認為經典的教訓者，由於他們的態度；他們所認為信條與教旨者，並無證據可以證明其正確。他們當中，若有為私慾的驅使而說明經典中的律例與宗旨的人，則其說明中必夾雜着許多不能證明其屬於經典的話，他曲解經義，還說這是真主所默示的，「哀哉！自撰經典冒充真主的易微價者。」（古蘭經二：七九）所謂「受命擔負討拉而未擔負者」，係指只知討拉的詞語，而不明其所含律例者而言，他們因此迷失討拉所指示的中道，不見討拉所樹立的路標，所以這個譬喻，形容他們的情狀，可謂惟妙惟肖，非人力所能及：譬如載負典籍的驢子，除勞頓、疲倦、背破、氣喘外，一無所獲，情狀顛倒的人民，是何等卑鄙啊！降經立教，乃此輩幸福的因緣，以此輩的愚昧，一變而為薄命的媒介。藉着這一類的譴責，及散見於尊嚴的古蘭經中教人理解經義虛心研究的普通教訓，回教命令各教的教徒，盡心竭力的研究真主寄存於本教經典中的哲理，及真主所定的律例；回教認為人人對於此種研究，都有平等的權利，但以具備理解經義所必需的工具為條件；這種工具，是大多數的教徒所容易獲得的，並且不專屬於任何階級，亦不限於任何時代。

回教初興的時候，一般人正在各行其教，他們雖大都有所確信，然而互相爭執，互相詛咒，猶自謂堅執真主的繩索，誤以分離、互異、挑撥，為發揚正道最有力之因緣，回教反對這些行為，彰明較著的宣言：真主的宗教，在各時代由各聖人傳出的，都是同一的宗教，真主說：「真主所喜愛的宗教是伊斯蘭，（註八）曾受經典者，（註九）明知事實後，才為猜忌而分

歧。』(古蘭經三：一九)『易卜臘欣(註一〇)不是猶太教徒，也不是基督教徒，乃是一個離棄偽教的穆士林，(註一一)並非多神教徒。』(古蘭經三：六七)『真主以囑咐努海的及默示你的以及囑咐易卜臘欣、母撒(註一二)、爾撒(註一三)的，爲你們的宗教，維持宗教，切莫分離，你所勸多神教徒的事，據他們看來，是艱難的。』(古蘭經四二：一三)『你說：曾受經典的人們！你們來共同遵守一句公平言語，我們只崇拜真主，不以任何物比擬他；我們於真主之外，不以人爲主。倘若他們不肯，你們對他們說：請你們作證我們是穆士林。』(古蘭經三：六四)諸如此類的話，非此小冊所能備述。一般宗教家，已知所爭之事的是非曲直，仍好爭論，古蘭經中譴責他們的明文很多，善讀古蘭經者，莫不知之。

古蘭經已明斷：真主的宗教，在各時代都是教人以統治的全權專歸真主，以僕人的態度服從真主，遵循真主的命令與禁令，因爲這些法令是人類的利益，是現世與來世的幸福的基礎，真主已將此種法令寄存於默示各大聖人的經典中；並且喊理性去理解經義，喊決心去遵守法令。宗教的這種意義，便是發生爭論的風潮時所憑據的原理，彼此以公平待遇時權衡言論的天秤；固執與詭辯，都是違背宗教的本性的；無論何時，只須顧及宗教的哲理，注意真主以宗教賦予人類的特點，爭論必自然消滅，人心必復返於正軌，人類都堅持着真理，如兄弟一般在正道進行，且互相協助，以謀真理之發揚。(註一四)

至於各正教(註一五)的儀式與祀典之所以先後互異，各正教的律例之所以彼此不同，乃由於

眞主慈愛衆生，故授各民族以有利於其民族且適合其時代的宗教。眞主是全宇宙的主宰，眞主培育各個人的常道，是漸進的；自母腹出生，一無所知，逐漸進步，至於理性成熟，發育完全，能以思想撕裂自然的帷幕，以思考發現宇宙的祕密。眞主對於培育各民族の常道，也是漸進的，所以人類自受造之日至發育完全之日，所具的知覺及接受訓誨的能力，並非始終在同一等級上，先天卻已預定：全人類的發育，是遵循各個人發育的天道的，縱雖一般思想家，在社會科學中，對於人類發育的細目，各執一說，但以上所述，是屬於不可爭論的直覺之事，故此處不再申述。

(註一) 指列聖言。

(註二) 這段的大意是說：人類的天性中，寄存着一種感覺，常常感覺到宇宙間有一種看不見的能力，這種能力只歸眞主，所以對於人力所不能及的一切反常的事，無論是聖人或賢人，都不可爲中介。

(註三) 著者講至此處，曾提及回教假道學家的種種罪惡。

(註四) 此處用「可以」二字指示以前各民族禁止教民直接祈禱上帝，凡宗教事，必須以宗教領袖爲中介。

(註五) 著者講至此處，提及二種信仰：(一) 尊敬祖宗及教師，(二) 信仰前輩宗教家之偉大，(三) 不敢違背風俗。大意是說：任何人如果不能尊重其自身及其思想之獨立，而鍛鍊其精神，——俾堅持自己信以爲眞的事理，雖違背祖宗及在世的與棄世的一切宿學，亦在所不顧，則此人必不能脫離因襲的桎梏，下文將有摧毀因襲之基礎的論說。

(註六) 宗教領袖及一般教徒，對聖經抱同樣的態度，只諷誦其詞語，而不了解其意義與宗旨。回教徒中做法他們的，也犯同樣的毛病，穆聖所說的話，又得一佐證。至於我們禮拜時誦讀古蘭經一則爲參悟其意義，遵從其教訓，再則爲保護其原本，傳達其消息：這是兩個主要的目的。

(註七)譯者按討拉即舊約中摩西五經。

(註八)譯者按：伊斯蘭的本義是認主獨一的宗教。

(註九)譯者按：古蘭經稱猶太教徒及基督教徒為曾受經典者。

(註一〇)亞伯拉罕。譯者按：亞伯拉罕不單是猶太教的始祖，也是回教與基督教的始祖。

(註一一)認主獨一的人。譯者按：此指真主獨一，不認別神，不認偶像，不認聖人，不認先知，不認聖物，不認聖地，不認聖時，不認聖人，不認聖物，不認聖地，不認聖時，不認聖人，不認聖物，不認聖地，不認聖時。

(註一二)摩西。譯者按：此指摩西，他是猶太教的先知，也是回教與基督教的先知。

(註一三)耶穌。譯者按：此指耶穌，他是基督教的先知，也是回教與猶太教的先知。

(註一四)此段先詳述各教的原理與宗旨都是統一的，下段再詳述真主之言：『我為每一民族指定一種律例及一條道路。』(古蘭經五：四八)所指的各種不同的律例及道路，並略示此中的哲理，此種解釋，可謂發前人之所未發。

(註一五)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註一六)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註一七)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註一八)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註一九)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二〇)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二一)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二二)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二三)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二四)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二五)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二六)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二七)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二八)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

(註二九)譯者按：此指猶太教，基督教回教而言。

第十七章 宗教隨人類而進化至回教而完全_(註一)

各種宗教，相繼降世的時候，人類的理解，很像初生的嬰孩，不但不能了解公共的利益，甚至對於私自的利益，也不甚明白；除五官所及的事物外，覺得對於什麼都很不慣的；不能分辨今日與昨日的差別，不能認識觸覺所不相近的意義；又沒有惻慧之心，只顧謀自己的口腹，不能盡社會的義務；只有一隻手，用來把食物送進口去，或用來拄着地坐下去，或站起來；所以各種宗教，不便與人類談精微的事情，或須以憑證為階梯才能窺見的學理，各民族既同為真主的眷屬，所以各種宗教教訓各民族，如慈父之教訓幼子，只以其聽覺或視覺所能及的事物為教材；這是真主很大的慈惠，所以各教只以嚴令厲禁，控制他們，命他們竭力順從，再以意義易解，宗旨明白的事，責成他們，縱令他們不會了解其意義，不會會悟其宗旨；又以動心駭目的徵兆，指示他們，以適合他們的這種情狀的儀式命令他們。(註二)

後來過了若干時代，各民族既盛衰興亡，經驗有得，紛爭調和，輾轉相乘，飽嘗世味，迭遭吉凶，因世變之暗示，禍患之啓迪，人類的精神乃獲得一種知覺，較感覺微妙而最能深入意識，惟較諸婦人的知覺與兒童的嗜好，並無特色；所以有一種宗教來與仁心對話，與慈懷密談，向私慾乞憐，同邪念共話；為民族制定一種出世的律例，教一般人把塵世完全捨棄，使他

們傾心天國；叫有權利的人，寧可吃虧，莫要求其權利，（註三）把天國的門閉住，不讓富人進去，（註四）諸如此類的教訓，是很著名的。又爲當時的人，規定種種適合其情狀且不違背教旨的儀式。起初頗受一般人的歡迎，故對於已壞的世道，有所匡正，對於患病的人心，有所治療。後來沒有經過幾代，人類的毅力衰弱了，不能擔負這種重任，欲遵守其法度，已覺力不從心；據一般人的揣測，遵從這種宗教的教訓，已屬不可能的了；所以主持本教的人，大家起來，抖擻精神，與帝王爭主權，與富豪養聚斂；他們大都曲解經義，隨從私慾，妄加附會。

他們忘卻本教的純潔，變賣本教的清淨；這是他們的性情和行爲。至於信仰，則分門立戶，異端雜出，本教的教旨，完全拋棄，只堅持着他們誤以爲最鞏固的基礎，即禁止理性，不許研究本教教義，甚至不許研究宇宙的微妙，妨害思想，不讓牠達到自然界的祕密；所以宣言宗教與理性絕對不能調和，宣言宗教是學術的勁敵；猶不甘心，又費盡所有的才力，鼓吹一般人入自己的教派。這種過激行爲的結果，使這一般人的心裏發生一種最不利於人類的慾望，即爲強迫他人信服一部分的宗教節目而起的宗教戰爭的慾望，宗教的基礎，由此崩潰；教徒間的關係，由此中斷；絕交遂代替了友愛，競爭遂代替了互助，戰鬪遂代替了和平。一般人在這情狀之下，過生活，直至回教誕生。

人類社會的年齡，已經達到成熟的時期，以往的種種變故，已經使人類復返於正軌，回教才來告喻理性，號召悟性，使與仁心和感覺合作，共同指導人類，趨向現世與來世的幸福；爲

人類解釋他們所爭論的事物，揭示他們所紛爭的道理；且證明真主的宗教，歷代都是統一的，真主欲改善人類洗滌人心的意旨，也是始終如一的；真主以儀式責成肉體，原爲恢復精神的紀念，真主不重外形而重內心。回教一方面要人保護其身體，一方面又要人改正其心術，所以既命人洗滌其外表，又命人澄清其內裏，以爲表裏都是應該清潔的。回教以誠摯爲儀式的精神，所命人的功課，莫不以陶冶性情，培育道德爲宗旨，故云：『禮拜能禁止淫亂與罪惡。』（古蘭經二九：四五）又云：『人類生來就是躁急的；遭了災殃，便要煩惱，享了福澤，便要慳吝，惟有禮拜者則不然。』（古蘭經七〇：一九——二二。）回教提高樂善好施的富人的地位，使與堅忍耐勞的貧民同等，甚使富人超過貧民。回教勸告人類，一如導師勸勉成年的人，所以喊人類使用其表裏的能力，且明白的不容曲解的宣言：（一）這樣才能取得真主的喜悅，才足表示感激真主的恩澤。（二）現世是來世的田園，非勤求現世的完善，不能獲得來世的善報。

回教又顧視頑固的人對他們說：『你們如果是誠實人，拿出你們的明證來！』（古蘭經二：一一一）。又譴責好紛爭的人，搖動名學的原理；且明斷分裂是違背正道的行爲，不但以言語勸告世人，且制定調和的法令，使見諸實行，所以准許回教徒娶猶太教或基督教的婦人，准許回教人與這兩種的人共餐，並囑咐以最善的方法與他們辯論。

種類的相同，是親愛的使者，和睦的關鍵；這是人人皆知的。通婚姻是夫妻的家屬彼此相親相愛，關係密切以後，才會實現的，最低限度，也要丈夫愛他的不同教的妻子，真主說：

「這是屬於真主的徵兆：他由你們的同類中，爲你們創造妻子，以便你們依戀她們；且在你們當中創造愛情與憐憫。」（古蘭經三〇：二一）然後又與回教徒約定：他們應當爲自己所保護的外教徒禦侮，如爲自己禦侮一般。又以明文規定：在我們的保護之下的外教徒，權利義務，完全與我們平等，對於這種保護，只責成他們繳納很微薄的一點報酬，既繳了賦，便禁止強迫入教。（註五）真主又安慰回教徒說：「信士們啊！你們當注意你們的自身；你們既得正道，則誤入歧途者，並無害於你們。」（古蘭經五：一〇五）所以回教徒當以最善的方法，勸人入教，不得且不當使用任何種武力，以強人入教，因爲回教的光華，自然會透入人心的。上述經文，並非教人在回教徒當中勸善，因爲不勸善者不得稱爲「既得正道」。經文的要義是指示人類：真主爲人類設立宗教，非欲人類爲宗教而分裂，乃欲指引人類入於至善之途。

回教取消各種族間的階級，且確定人人的本體都有下列的三種尊榮：（一）受造於真主。（二）同屬人類，毫無差別。（三）具有同樣的本能，都可以達到真主所爲人類預備之完美的最高等級。回教的宗旨，與一般宗教家的主張完全不相同，他們自己獨享許多特權，而判定若干階級是卑賤的，據他們說，這些階級的人，比起他們自己來，永遠是望塵莫及的。（註六）他們爲此階級觀念，滅亡了大部分民族的精神，使多數的種族，都成爲行屍走肉。

回教的儀式，乃依照赫赫的天經和真實的聖訓而規定的，莫不適合真主的尊嚴，及其無似像的存在，且與健全的理性所能認識的事理相脗合。禮拜中的鞠躬叩頭，動作靜止，祈禱懇

求，讚美頌揚，統統都是因爲感覺着勝過人類才力的天威，而內心爲之謙遜，精神爲之屈服的
一種表情，其中毫不可解者，惟拜數之限定，及朝覲的投石等。雖不易理解，但對於這一類
事，信服全知的精明的主宰之智慧，是很容易的。（註七）其中絕無荒謬之事，足以破壞真主爲
便利理性的會悟與思維而設立的原理。

齋戒是一種褻奪，藉此使人類感覺真主的權力之偉大，當喪失恩典的時候，認識恩典的分
量，及真主賞賜這些恩典的大德，故云：「真主以齋戒責成你們，如責成你們以前的人一般，
以便你們藉此敬畏。」（古蘭經二：一八三）

朝覲的功課，是使人想起最迫切的需求，注意表演人類的平等——縱令終身一次——做這
些功課的時候，富翁與貧民，乞丐與君王，一律平等，無特權之可言，大家都脫去衣服，只用
兩幅粗布，一幅披在肩上，一幅圍在腰上，科着頭，集合在一個大校場裏，表示同爲真主的僕
人。此外環遊天房，奔走於索法、默爾外之間，住宿於各名勝，撫摩玄石：在在都可以保存宗
教的始祖易卜臘欣的念紀，又可以使朝覲者確信這些尊貴的古跡，無一件能禍人或福人的。一
切回教儀式中的功課，每件裏所含的這種高尚的謙遜，必帶着一件事，可以表示真主的完全無
瑕，清淨無染。

真主這種精神，較之其他各民族的儀式之令人心惑意亂，不能認真主的完美與獨一者，相去不
可以道里計。

對於大世界（宇宙）與小世界（人）中所發生的事故，回教除去理性上幻想的蒙蔽而確定：真主對於創造宇宙的一切偉大徵兆，都是循着真主在無始的知覺中預定的天道而運行的；部分的變故，絕不能變更天道；但是對於這些變故，不可忽視真主的威嚴，看見這些變故時，應該紀念真主。穆聖已囑咐過：「日月是真主的兩種徵兆，絕不爲任何人的生死而蝕；你們若見日月蝕，則紀念真主，直至日月明亮。」這段聖訓，宣示宇宙間的一切徵兆，都是循一定的秩序而運行的，只有無始的天意，能處置以天意爲基礎的天道。

回教又揭示：各個人或各民族，享受恩典或遭遇禍患的情狀，對於個人與民族的不同之點，解釋得非常明白，絕無混爲一談的餘地。真主使一部分人在現世享受的恩典及遭遇的禍患，如財產、聲望、康健、子嗣，或貧困、卑賤、衰弱、喪子等，由個人言行的正邪或順逆而生的很少，真主常常爲緩刑而寬容強梁暴惡，或淫亂放肆的人，讓他們享受現世的榮華，而遭遇真主已經爲他們預備下的來世的永罰。真主又常常試驗一般端正的人，且褒揚他們順受真主的判斷，這般端正的人，每遭變故，輒表示其順受的悃忱，說：「我們是真主所有的，我們終歸真主。」（古蘭經二：一五六）所以張三的怒，李四的喜，心術的誠摯，行爲的敗壞，統統都不關乎私人的禍福，惟與行爲有因果關係之事則不然，如貧乏之關係於揮霍，屈辱之關係於怯，亡國之關係於暴虐。又如財富常關係於經營得法，聲威多關係於好作公益，諸如此類的事，有其他的學問去說明，茲不贅述。

至於各民族的情形則不然，因為真主寄存於所授人之法典中的精神，即改正思想，陶冶性情，節制嗜慾，作事必由其門而入，謀利必藉其因而求，守信義，友愛人，互助義舉，勸善懲惡等美德的根本，這種精神，便是各民族生命的泉源，現世與來世的幸福的基礎，真主說：『欲得現世之報者，我以現世的報酬給與他。』（古蘭經三：一四五）這種精神存在各民族中的時候，真主絕不褫奪其恩典；這種精神愈增強，真主愈加其恩典；這種精神愈減弱，真主愈損其恩典；這種精神一旦消滅，幸福立刻喪失，安樂也隨幸福歸去；真主易民族的尊嚴以卑賤，易繁庶以凋零，易幸福以薄命，易安樂以艱難，當他們疏忽不備的時候，以強暴者或公道者制服他們，真主說：『我要毀滅城市，必先命其中享福的人行善，他們違命作惡，該受懲罰，我才把那城市完全毀滅。』（古蘭經一七：一六）這一節的意思是說：我以真理命令他們，而他們棄真從偽，然後呻吟泣哭，無裨於他們；名存實亡的儀式，無濟於他們，他們的祈禱，不靈應；他們的禍患，無救援；除非復返於這種寶貴的精神，以思想、記念、堅忍、感激為使，把這寶貴的精神由慈愛的天空請下來，真主說：『真主不變更任何民族的恩典，直至他們變更自己的行為。』（古蘭經一三：一一）又說：『這是真主對於以前逝去的民族的常道，你絕不能發現真主的常道有變更。』（古蘭經三三：六二）聖伯阿巴斯祈雨的禱詞是何等的可貴啊！他說：『主啊！無孽災不降，不悔災不除。』

回教的先賢，便是遵此道而行的，當回教徒藉這些高尚的信仰提高其精神，藉這些信仰所

生的尊貴的行爲克制其性情的時候，非回教徒還一面愛私慾執偏見，一面以爲能以祈禱震撼地球，能以泣哭衝破天體，其實他們的揣測，毫無裨於真理。（註八）

古蘭經提倡平民指導，以及勸善懲惡，古蘭經云：「他們每一部分中，何以沒有一羣人，從事於宗教學之研究，以便他們轉回去的時候，警告他們的族人，以便他們知所警覺。」（九）

（一二）後來把這事定爲義務，故古蘭經云：「你們中當有一羣人，召人於至善，且勸善懲惡，此輩是成功者。你們莫像明證降下之後，分離而爭論者，此輩要受大罰。那時一部分人的容顏發白了，一部分的容顏變黑了，至於容顏變黑者，天使問他們說：你們既皈信又叛變嗎？請警叛教的刑罰罷！至於容顏發白者，則永享真主的恩惠。這是真主的經文，我正確的對你誦讀，真主不欲虧枉衆生，天地間的一切，都是真主所有的，萬事只歸真主。」（三）（一〇）四

（一〇九）

真主以這種警告震動懈怠者而判定其罪名之後，又顯示勸善懲惡的民族所有的光榮景況，

說：「你們原是爲人類而特造的最優秀的民族，勸善懲惡，且信仰真主。」（古蘭經三：一一）

（一〇）正信爲百行之本，衆善之根，真主爲重視這件義務，欲提高其地位，以表示其爲正信的干城，故此節經文言勸善懲惡後，才提及正信。然後又深責不盡這義務者，說：「真主藉達五德與瑪麗亞之子爾撒的喉舌，詛咒叛徒教的以色列人，因爲他們悖逆逾度，怙惡不悛，他們的行爲，是何等的醜啊！」（古蘭經五：七八——七九）真主詛咒他們，表示真主對他們的深惡痛

疾。

回教爲貧民而定天課之制，富人以其餘財中有定的分量，施與貧民，以滿足窮人的需求，解除債務者的痛苦，恢復奴隸的自由，補助旅客的川資。回教對於勸人博施，比較對於任何事都要注意些，常常以博施爲正信的標幟，正道的南針。回教藉天課之制，拔除貧民的愁怨，使他們對富人不但懷怨恨之心，反而生親愛之情，同時培養富人對於貧民的惻隱之心，於是貧富之人，大家都心安理得了。對於社會的疾病，還有比天課之制更靈妙的藥餌嗎？古蘭經云：『那是真主的恩惠，他願意賞賜誰便賞賜誰，真主是有大恩的。』（五七：二一）

回教嚴禁飲酒、賭博、放債，以保護理性與金錢。

除此而外，回教未曾舍棄一種道德的原理。不會加以規定；未曾舍棄一種慈善的事業，不會加以提倡；未曾舍棄一種社會的制度，不會加以制定。總而言之，人類的理性成熟之後，使人類的思想得以自由，理性得以獨立，本性得以完整，並且鼓勵意志，使人人發奮自強，善讀古蘭經者，必獲得關於此類教訓的無盡藏。

人類成年之後，還需要遺囑嗎？理性健全之後，還要求保護嗎？不，正邪已分，除遵循正軌，率由天道，以求兩世幸福外，已經再無需求了。

人類不再需求指導，所以穆罕默德爲道集大成的至聖，穆聖以後，再不差聖降經了，天經聖訓中，對於此點已明白的宣示。穆聖後稱聖者很多，然無一人不終歸失敗。全世的人，都知

道宗教學至回教已登峯造極，無從再承認任何人自稱受天命傳正道了。由此兩點，可以證明穆聖爲最後的聖人，可以證明古蘭經中的預言的真實：『穆罕默德不是你們男子當中任何人的父親，乃是真主的使者，列聖的封印，真主全知萬物。』（三三：四〇）

（註一）下文本與上文合爲一章，註譯者特加此標題，將下文分作一章，以提醒讀者的意識，因爲道是最重要的宗教問題，以此科學的社會的憑證，可以證明回教廢革以前的各種宗教，又可以證明回教是最後的宗教，回教以後，人類不再需求列聖及天啓。現代對於此種說明，需要頗切，據我所知，先生以前，沒有人作過這種說明。

（註二）此段敘述猶太教，下段敘述基督教。

（註三）譯者按：此處指耶穌訓衆愛仇敵的話：『有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打；有人要拿你的裏衣，連外衣也由他拿去；有人強迫你走一里路，你就同他走二里。』（馬太五：三九—四一）

（註四）譯者按：此處指耶穌對門徒說的話：『我又告訴你們：駱駝穿過鍼眼，比財主進上帝的國還容易呢。』（馬

太一九：二四）

（註五）禁止強迫入教的經文，是定了賦制以前的默示，所以強迫入教是回教絕對禁止的事。回教爲受外教徒的虐待，或爲外教干涉其宣傳而欲與外教徒開戰時，應當先勸他們自願入教，倘若他們自願入教，就不得與他們開戰，倘若他們不肯入教，就叫他們繳納丁賦，這樣彷彿回教徒對外教徒說：『你們使我們不得不與你們開戰，現在我們已經來開戰了，你們或入教或納丁賦，任擇其一。』但雙方仍有講和的可能。

（註六）大多數的人，還不斷的爭這種特權，以歐洲人爲尤甚。階級制度最殘酷的，要推波羅門教，他們分教徒爲上中下三級，上級與中級的人，認下級的人爲污穢，無論世俗的交際，宗教的儀式，彼此都不得相混雜。

（註七）安贊理氏以藥餌分量多寡之不同，比喻此類的教律，藥餌由各種不同的藥料配成，有的分量用得很多，有的分量又用得很少，這種差別，完全由開藥方的醫生決定，病人只須信託醫生的學問，利用醫生的藥餌，就夠了，倘若病

第十八章 回教傳播之速空前未有

當時各民族都急需改良，所以道集大成的聖人，所受於真主的使命，也是普遍的，然而研究人類文化史者，見回教三十年內傳遍阿拉伯民族，百年內普及其餘各民族，西至大西洋，東至萬里長城，到處有回教的信徒，莫不詫異。這是宗教史上空前未有的事，所以有許多人對於這種原因，發生誤解，自一般公正的人，作中肯的解釋後，回教傳佈之速，已不足奇了。

回教最初也同其他的宗教一樣從事宣傳，其所遭的仇視可謂真理所遭的最厲害的仇視。回教祖受了百般壓迫，遇了種種的阻撓，倘若沒有真主的眷顧，那些阻撓萬難克服。奉回教者，被人虐待絕交，驅逐出境，任意屠殺；但是，他們的碧血，是由堅忍的峭壁裏湧出的剛毅的泉源，真主藉此悲壯的情態，確定堅信者，而恫嚇懷疑者。於是對回教懷疑者，大爲感動，他們的劣根性，渙然冰釋，由咽喉流出，譬如一個患病的人，經高明的先生開刀後，污濁的血液，完全流出一般。古蘭經云：『以便真主分別純潔的與污穢的，然後把污穢的堆集起來，投入火獄，這些是折本的人。』（八：三七）

阿拉伯半島及鄰近的地力，所有各教的教徒，一致的聯合起來，剷除回教的根株，妨礙回教的宣傳。回教不斷的自衛，猶如一個懦弱的人，反抗一羣暴徒，一個貧窮的人，抵禦一羣富

豪一般。當日回教沒有一個助手，全賴着自己，是荒謬叢中的真理，黑暗當中的正道，再接再厲的抵拒敵人的攻擊，終於獲得最後的勝利，立定萬世的基業。回教未興以前，各教都派人到阿拉伯半島去傳教，他們有帝王的權威作後盾，所以用盡千方百計，強迫阿拉伯人入教，然而他們的努力，究未成功；他們的壓迫，終歸失敗。

回教統一阿拉伯半島的居民，這是空前未有的偉大事業，穆聖接着把他的使命，傳達到阿拉伯的隣國去，號召波斯、羅馬的國王，信奉回教，他們不但藐視拒絕，並且仇視穆聖及其信徒，妨礙他們的交通，壓迫他們的商業，穆聖不得已，才親冒矢石，從事討伐，他在世的時候，屢次派遣遠征軍，他棄世後，聖門弟子中的各位領袖，也遵循聖道，遣軍遠征，以謀回教教徒的安寧，以傳回教的教旨。當時他們是那樣的懦弱貧窮，波斯、羅馬又是那樣的強盛富庶，但是，他們不顧一切，奉着真理去與敵人決鬪，而獲得勝利，名震全球；每次戰勝後，對待被征服者，非常寬大柔和，准許他們信教自由，安然的舉行其宗教儀式，他們保護非回教徒的生命財產，與保護回教徒的毫無軒輊，這種保護，僅依固定的條款，征收些微的賦稅。

從前非回教的帝王，每征服一個國家，便派遣大隊的教士跟着去，任意的入人私宅，勸導被征服者，崇奉戰勝者的宗教，戰勝是他們唯一的明證，武力是他們唯一的憑據。回教的勝利者則不然，回教歷史上從沒有專事傳教的教士，回教以為和平公道便足以感化非回教徒了，所以舉世的人，都公認當時回教以善待被征服者為美德；同時的歐洲人，則以為那是卑弱的表現。

回教把一切苛捐雜稅都取締了，把一切被侵占的財產，都發還物主，使侵占者絲毫不得享受，又規定訴訟時回教徒與非回教徒權利的平等。

回教徒後來對於非回教徒的入教愈加審慎了，凡有自願入教者，必須親身到法庭去，在宗教法官的面前，明白的宣佈：他是自願入教的，既非受人逼迫，又非企圖紅塵。

當翁米亞朝時代，各省總督，都不願意非回教徒入教，以爲入教的人太多，必影響於國稅的收入，這顯然是干涉信教自由，所以歐默爾下令懲處這般總督。（註一）

回教歷代的教主與國王，深知非回教徒的技巧，所以盡量的任用，無限的擢升，甚至非回教徒有在西班牙擔任回教將帥的。

回教國家的信教自由，著名於世，歐洲的猶太教徒，不堪基督教徒的壓迫，乃相率避居西班牙，及其他的回教國的領土以內。

這是回教徒寬待非回教徒的情形，當日回教徒只爲傳達真主的經典與律例，橫被他們的屠殺，現在回教徒征服了他們，只把經典陳列在他們的面前，接受與否，任其自由，既不從事宣傳，也不以武力強迫他們，所納的賦稅，又不是他們所不能擔負的；然則，各教的信徒，何以承認回教爲真教，而紛紛改宗回教，對於爲回教服務，反比阿拉伯人更熱心呢？

偶像的崇拜，及各種的惡風劣俗，遍佈於阿拉伯半島，而回教於最短期間，把這些污穢滌

蕩淨盡，引導着阿拉伯人，走上康莊大道，熟讀新舊約者，看見這種情狀，才確信：這是真主

對於易卜臘欣及易司馬儀兩位聖人的約言，易卜臘欣聖人的祈禱的應允：「我們的主宰啊！祈你以他們當中的一人，爲你的使者。」（古蘭經二：一二九）他們才確信：回教是列聖所預許各民族的最後的宗教，一般公正的人，乃無從再頑固的反對回教，所以只得很感激的接受回教，很忍耐的拋棄其原來所奉的宗教。

一般宗教學者，認清回教的眞價值而改宗回教，遂引起各該教因襲派的懷疑，使他們不能仔細的研究回教，他們澈底的研究之後，發現回教教義中的仁愛與恩惠，認爲回教的信條沒有一條是理性——誠信的先鋒——所不取的；回教的儀則，沒有一則是人性——福利的裁判——所不堪的；他們發現回教以對上帝的感覺提高人類的精神，超物質世界而與精神世界相接；回教規定每日禮拜五次，卽所以教人復活這種感覺；同時回教又禁止享受純潔的物質，不以人性所難堪的種種清規，責成教徒；且應許教徒，能蒙眞主的喜悅及報酬；以爲如果意識心正，雖關於肉體的享受，也能獲得善報；萬一不幸，爲肉慾所侵襲，或爲私心所克服，如果能悔過自新，也能邀眞主的赦宥。

他們誦讀古蘭經，及回教各賢哲的傳記，得見回教教旨的質樸，理性所不能了解的宗教，與思想所能認識的宗教，二者的分別，既彰明較著，（註二）一般人，當然棄其煩重的宗教，而趨向回教了。

當詩各民族都在尋求宗教中的理性，盼望信仰中的公道，他們既得之於回教，如魚得水，

怎能不趨之若鶩呢？當時各民族，都呻吟於階級制度之下，因為甲階級之超越乙階級，毫無理由，並且依照階級制度的原理，下流社會的權利，與上流社會的慾望，相衝突時，只能使下流社會受屈。自回教出世，才明白的規定人民權利，對於生命、宗教、名譽、財產之尊重，一律平等。回教准許一個貧寒的、非回教的婦人，拒絕以任何重價，把一所小房子賣給一位偉大的、主持全省政權的總督；這位總督之所以買這所房子，還不是為私自的利益，為的是擴大清真寺的規模。後來這位總督毅然以重價買了這所房子，那個婦人便向哈利發提出控告，哈利發知道了，立刻下令給那位總督，叫他將房子歸還故主，並且對於總督的顛預，痛加申飭。（註四）回教主張公道，以允許一個猶太人在法庭上與聖壇阿力對審，最後終於秉公的判決了。

回教具備上文所述的一類的特點，所以能使當初仇視回教的一般人，一變而為回教的干城。

各時代的回教徒，都為回教和平的精神所陶融，對於同居的外教人，溫和親善，從來不懷仇視，除非被外教人壓迫得不堪，才起而自衛，以怨報怨，原不足怪，並且這是暫時的現象，只要冤曲得申，他們便心平氣和了。回教是這樣的尊重和平，一般回教徒是那樣的惛慵無能，不但不知輔助回教的發展，多數的且從事回教之摧殘，然而回教的傳播，仍無止境，尤以中國與非洲為最著。歷來都有各教的人改奉回教的，他們後無寶劍的威迫，前無教士的召喚，他們的入教，完全由於認清回教的真義，辨明回教的特色。

由此看來，你就知道回教傳佈之速，改宗回教者之衆，其唯一的原因，是回教教義之易於了解，回教律例之易於遵循，回教禮儀之中庸正大。總而言之，人類的本性，是需求宗教的，如果有一種宗教，最能維持人類的福利，最能接近人類的意識，最能致人類於現世與來世的安寧，這樣的宗教，自然會深入人心，爲一般人的理性所採納，無需乎特設宣傳人員，去犧牲若干的金錢，與常久的時間，想出種種的手段，用盡種種的方法，以網羅信徒了。

這是回教簡明的本來面目，及真主創設回教時回教所具的純潔狀態，有些地方的回教，到現在都還保持着這種原狀哩。

不明瞭或不願明瞭上文所述者，常說回教之所以能迅速的傳遍世界，全賴寶劍之力，因爲回教徒，左手執經，右手執劍，而征伐別人的國家，被征服的人民，有不信奉古蘭經者，便遭殺戮。

清哉真主！這是何等重大大的誣蔑！上文所述回教徒善待非回教徒的情形，是回教的正史所載的，關於詳細情形，雖各人所述，略有出入，但大體上是歷代的史學家所一致公認的。須知回教之所以拔出寶劍，僅爲自衛禦侮，至於後來回教徒征伐各國，那是立國之道，不能不如此的。回教徒與非回教徒，交際日繁，所以他們有明瞭回教教義的機會，他們需求理性與行爲的改正，所以改奉回教。

倘若依賴寶劍可以傳播宗教，則回教出世之前三百年，已經有人用寶劍強迫別人入教，且

恫喝道：不奉教的民族，雞犬不留。當時兵多糧足，武力之盛，達於極點，本來可以爲所欲爲；但是，足足的繼續千年之久，用寶劍強迫入教的成績，還不及回教數十年內所獲之多。何況當時所依賴的，不僅是寶劍一物，寶劍每進一步，宣傳人員便藉寶劍的保護在後方任意宣傳，再加以滿腔的熱血，流利的口才，誘人的金錢，其效果尙且如此，有識者可以深長思矣。

(註三)

真主的妙用，可以由回教而窺見一斑；回教本爲生命的醴泉，卻發源於與文化隔絕的阿拉伯的荒漠中，騰湧四出，包被全島，聯合阿拉伯各部落的人心，而使他們得過民族的、宗教的生活，繼而怒潮高漲，洋溢乎四鄰的國家，這些國家，原來是與天人爭勝，而執世界文化之牛耳的，它的淙淙的聲調，雖然柔弱，終於震動了頑石般的靈魂，而使生命的祕密，橫迸而出。或曰：『此終不免戰勝的嫌疑』。殊不知關於真偽正邪之爭，乃天演之公律，將與世界同朽，日月並存哩。真主既能降甘霖於亢旱之地，以復活其人心，滿足其渴望，培育其生機；那麼，中途若遇障礙，而加以排除，或遇高樓而栖息其中，又何損於其價值呢？

回教徒足跡所至的地方，回教便在那裏大放光華，當地的人民，便有誦習古蘭經研究回教的機會。後來，回教徒內部發生衝突，在這時期，他們違背了古蘭經的教訓，回教遂如部曲抗命的將軍，不但不能進展，幾乎退步。然而，真主的命令是嚴厲的，所以成吉思汗統率韃靼各部，攻陷巴格達，蹂躪回教徒。他們本來是佛教徒，他們之攻入回教國，純爲侵略土地，擄掠

財物，不料後來成吉思汗的後裔，改奉回教，且將回教傳入韃靼各部落，回教之普及於韃靼各部落，一如普及於其餘的民族一般，他們可謂薄命而來，幸福而歸了。

十字軍戰役，歐洲的基督教徒，進攻回教國家，歐洲各民族、各帝王，無一不參加戰役，基督教民族與回教民族，繼續戰爭二百餘年，基督教徒盡其空前未有的宗教熱狂，集其能力所及的軍備，而進攻各回教國家，那時回教徒還保存着相當的宗教精神，所以回教的許多領土，雖暫時讓基督教徒奪去，大戰的結果，終於把基督教徒驅逐出境。

十字軍爲甚麼進攻回教國家？他們由回教國家帶什麼禮物回去？基督教的一般教士，欲鼓吹歐洲各民族，來殲滅回教民族，或佔據他們認爲應當佔據的回教國家，這般教士的計劃，果然成功，歐洲的許多帝王豪富，都被他說服了，此外的平民、奴隸、應徵而來的，不下數百萬人。他們攻入回教國家後，當怒火熄滅，心緒安定的時候，觀察回教徒的情狀，撫拾回教徒的思想，屢爲見聞所感動，於是覺悟：一般教士所用以鼓動人心，刺激義憤者，並非事實。後來，他們又發現：回教國家，信教自由，法律平等，注重學術，提倡工藝，篤守聖道，他們才知道：思想自由，學術發達，乃篤信宗教的媒介，而非宗教的仇敵，於是盡量的採集回教的禮儀，很滿意的回國去。這是回教學術思想輸入歐洲的一種原因。當時歐洲各國人士，常到西班牙遊歷，得與回教的哲學家，文學家交遊，歸國後，以其見聞，供獻本國的人民，從此以後，彼此的思想，才有交換的機會，歐洲也才漸漸的愛好學術，歐洲的思想家，才立志割斷因襲的

鐵鏈，限制教主的權威，不讓他們任意的逾越聖經的教訓，曲解聖經的意義，後來不久，便有人倡宗教改革主義，欲使基督教恢復原狀。自經改革後，基督教與回教，便大同小異了。最後又有一部分人提倡改革基督教的信條，基督教信仰與回教信仰，遂完全相合，不過他們不信穆罕默德聖人的使命，其實他們所信的宗教，就是穆罕默德聖人的宗教，名異而實同，儀式各別而已。（註四）

歐洲各民族，相繼改革其家庭，整理其社會，歐洲人的生活，遂有條不紊，恰如回教的教訓一般，並立下現代文明的根基，後輩的人，才得以這新文明誇耀古人，至於他的導師是誰，他們早已置諸腦後了。

歐洲的土地是肥沃的，所以才得回教的微雨，便能百穀豐收，萬花爭豔。十字軍之役，原為殲滅回教徒而來，結果卻受回教徒的薪傳，而一般教士，本想激起歐洲各民族來消滅回教徒，以發洩其怨恨，鞏固其基業，結果卻暴露了自己的疵瑕，摧毀了自己的權威。上文所述回教的概略，（精通宗教學者，類能言之。）歐洲許多思想家，已經發現了，所以他們都認識回教的功勞，承認回教為歐洲現代文明的祖師。

〔註一〕埃及總督呈訴此中困難情形，他駁斥說：『穆罕默德聖人是奉天命教化世人的，不是奉天命來苛徵暴斂的。』

〔註二〕前者如謂上帝獨一無偶，又說三位一體；後者如謂物質世界外，有精神的存在。

(註三)那個婦人是個科布特人，她所控告的是征服埃及的阿慕爾，當時的哈利發是歐默爾。

(註四)這一段是解釋回教出世以前和以後，歐洲人以武力宣傳基督教的情形，現代的基督教徒，反以罪名誣賴回教徒，可謂冤枉已極。

(註五)新基督教名耶穌教，信真主之獨一，信徒大都爲英、美兩國人。

第十八章 (甲) 亞蘭

第十九章 (甲) 疑問

或曰：回教既以教人和睦爲職志，而回教的經典又明說：『分離宗教，各立門戶者，與你無干。』（古蘭經六：一六〇）何以回教還有種種派別呢？

回教既教人崇拜獨一的主宰，回教徒何以崇拜多數的人物？回教既教人專向造物主，大多數的回教徒，何以趨向那些不能主持自身的禍福，不能干涉真主的賞罰的人物，且認此種趨向爲信條之一？

回教既首先教人運用理性，觀察宇宙的祕密，首先放縱理性，任其馳騁於大自然中，除保持正信外，毫無限制，回教徒何以因陋就簡？何以多數的回教徒，自絕於學術，還以爲愚昧昏憤，不思造物之妙，才可以取悅於真主呢？

回教徒本來是「博愛」的使者，現在他們何以連「博愛」的香氣都嗅不着呢？他們本來是勤苦的模範，現在他們何以一變而爲怠惰的譬喻呢？

真主的經典裏，對於正道異端之分，解釋得詳詳細細，一般回教徒，何以妄造異端邪說呢？

據你說：回教最近乎理性與人情，現在一般回教徒對於回教的解釋，何以不合乎理性，不

近乎人情呢？

回教既教人了解本教教旨，一般誦讀古蘭經的人，何以拿着古蘭經在歌唱？回教的宗教學者，對於本教的教旨，何以大都糊裏糊塗？

回教既頒賜理性及意志以獨立的榮譽，一般回教徒對於理性及意志，何以加上種種的桎梏？

回教既創立公道的基礎，回教的官吏，何故以暴虐著名於世？

回教既企望奴隸獲得自由，回教徒數百年來爲何以良家子女爲奴隸？

回教既認踐約、誠實、守信、爲回教的綱領，爽約、妄言、僞誓、造謠，爲何遍佈於回教社會？

回教禁止狡獪，不准欺詐，且謂欺詐者非回教徒，一般回教徒何以專事欺詐，甚至誣蔑眞主，誣蔑眞主的律例及賢哲呢？

回教既禁止明顯的、隱微的淫亂，我們何以看見回教社會裏有公開的、祕密的、精神的、肉體的種種淫亂？

回教既宣言：『宗教是忠於眞主，忠於聖人，忠於一般的信士（領袖與平民。）』又說：

『除信正教，行善事，以眞理相勉，以忍耐相勸者外，人類都是折本的。』（古蘭經一〇三）又說：回教徒若不勸善懲惡，則惡人得勢，那時才呼籲善人，已經不中用了，對於此點，回教

特別告戒，一般回教徒，爲何不相見以誠？爲何不以真理相勉？爲何不堅持忍耐？爲何對於善惡不互相忠告？現在一般回教徒，如一片散沙，各人幹各人的，誰也不管誰的事，彼此之間，毫無關係，這是什麼道理呢？

回教徒，爲兒子的，何以有弑父的？爲女兒的，爲何有逆母的？慈愛在那裏？孝道在那裏？回教徒的富豪，竭力的在剝削貧民，所謂取富人的課賦，以周濟貧民者何在？

你說：回教的一隻火把，照耀西洋，這樣說來，回教的光輝與回教的太陽，尙在東方，然現在一般回教徒，在黑暗中一無所見，這是近人情的話嗎？自古以來有這樣一回事嗎？

你不曾看見稍具科學常識的回教徒，大都以本教的信仰爲荒唐，以本教的律例爲無用，而醉心歐化，竭力模仿藐視回教的人，卻自命爲思想自由，眼光遠大者嗎？你不曾看見墨守陳篇，自稱聖教干城者，怎樣的謝絕科學，藐視科學，以爲遵科學的教訓，無裨於宗教與人生，大部分的，還以不知科學，誇耀於人，彷彿他們已經避免一種罪過，超脫了一種罪惡一般，你不曾看見這些人嗎？稍稍窺見科學門徑的回教徒，視本教爲故衣，不好意思穿出去見人；自己以爲精通教義，固守信條者，又視理性爲瘋狂，視科學爲臆測，由此看來，豈不是真主與人神統統作證科學和理性永遠不能與回教調和嗎？

(乙) 答案

或者所問的，不過舉其犖犖大者，猶未淋漓盡致的描繪出現代回教徒的腐敗情狀，其實回教徒的腐敗，不始於今日，數百年前，早已開端，安贊理及布尼哈智等大宗教家，（註一）各描寫其當代一般回教徒的現狀，所著書，多至十數巨冊，但是凡讀古蘭經而確切了解其真義者，都會承認我所敘述的回教特色是實在的；凡涉獵過回教的史學家及各國的公正學者所著回教歷史者，都會承認回教對於人類社會的功績，那才是回教的真相。我們已經說過，宗教是正道與理性，明之得宜，守之維謹者，必蒙真主所應許的幸福。回教譬如一劑藥，已經用來治療過人類社會，其功效之顯著，替者所不能否認，聾者所不能反對，疑問中所舉的情形，譬如一個醫生，用一劑藥去療治一個病人，那個病人已經痊愈了，（註二）那醫生又患同樣的病，呻吟床第間，備嘗各種的痛苦，那劑藥擱在家裏，他卻不用，探視他的親友，聽見他患病而快樂的仇敵，大都是患過同樣的病而用那劑藥治好的，對於生命卻已絕望，專等着死神降臨，或此藥治此病的天道的改變。

現在我們所說的是回教及其主旨，至於一般回教徒，因為離經叛道，早已成爲批評回教者的口實，現在我們不暇論及他們了，以後若真主願意，再著專書論列回教徒的是非。（註三）

(註一)如沙兒比所著的堅持，白爾克威所著的穆聖之道。

(註二)這個病人，以前所害的病是愚昧、因襲，甘爲帝王及宗教領袖的奴隸，他的這種痼疾，早已痊愈了，近來因爲崇拜物質，鄙薄宗教，蔑視禮儀，荒淫無度，所以又害了種種毛病，非回教的藥餌不能救治，然而他怎能獲得回教的藥餌呢？因爲一般回教徒，以前所害的痼疾，還未痊愈，現在又竭力的模仿這個病人，用他的各種病菌，注射到自己的血液裏去。

(註三)先主所著回教基督敎與學術文化一書，爲踐此約言而作，現代回教徒，不可不讀。有一位回教思想家會說過：『最低限度，每年當讀一遍。』其中對於本書各種問題，多所闡發，爲閱讀本書者最好的參考。

第二十章 信仰穆罕默德聖人的傳述

上文所述的斷然的證據，既證明穆罕默德聖人奉主命傳正教，我們就應當相信他的傳述。所謂穆聖的傳述，所指的是古蘭經的明文，及繼續的、正確的、具備各種條件的傳述，這種傳述，就是絕不致共同作偽的一羣人的傳述，例如：死後的復活，樂園的恩典，火獄的刑罰，善惡的審判，著名的各種情形。

信仰應當限於傳述的明文，不得以或然的事，加入斷然的事；信仰的正確，須以不反對真主之超絕萬物為條件，倘若不斷的傳述中，有字面上反對真主之超絕的話，必須舍棄字面所表示的意義，或將其解釋委之真主，而信仰字面所表示的意義，絕非傳述的本義，或根據上下文，加以合理的注解。（註一）

個人的傳述，惟有聽見這種傳述而信以為然者，應當信仰，至於沒有聽見，或聽見而傳述中有疑點，且非繼續的，那麼，縱雖不信，也無損於信德。總之，明知某事為穆聖所宣言或默認，而對於此事加以否認者，已經否認穆聖的使命；明知繼續的傳述，（註二）（古蘭經的明文及少數的聖訓），為本教的經典，而不加意學習，與此同類。

倘若有人信仰古蘭經中各種行為的律例，但覺關於精神界的各種敘述，依字面講，不易了

解，所以本着他的理性，加以解釋，所解釋的，尙持之有故，言之成理，且不否認來世的生活，以及關於行爲與信仰的賞罰，換言之，其解釋，毫不減損獎勵或威嚇的價值，毫不摧殘命禁的基本，這樣的人，仍爲真實的回教徒，惟不得以他爲註釋的模範，因爲真主的律例，只顧及下愚的能力，不顧及上智的慾望，宗教的根本，就是確信真主、列聖、來世，除尊重列聖的傳述外，毫無限制。（註三）

最後還有兩個問題，以前的人，認爲是一神論中兩個重要的問題，其實不過與我們所約略提及的各問題，居在同一的地位：（一）來世能以見主。（二）一般賢人，能顯示反常的奇蹟。

第一個問題，是從前爭執最厲害的一個問題，後來主張真主之超絕的一般學者，對於這問題的見解，終歸一致，再無紛爭的餘地。因爲這一派中，承認見主之可能者，一致的主張：見主並非現世的這種肉眼的「見」，那種「見」是無如何無限制的「見」，除非真主特賜來世的人一種非常的眼，或現世的肉眼發生變化，斷乎不會有那種非常的「見」。如果傳說是正確的，我們信仰那是必定要遇的事，不過其究竟如何，絕不是我們能認識的。否認見主之可能者，並未否認與「見」相當的一種呈顯，所以無論那是由非常的眼，或由別的感官，就意義而言，兩派的學說並無區別，可惜回教不幸，有這一般好辯的信徒，其實真主是超乎他們的臆測的。

第二問題愛施爾里的大弟子愛斯法拉易尼否認賢人的奇蹟。（哈黎密爲愛斯爾里派的領袖之一，也不承認。）穆爾台及賴派，除巴索拉人侯賽尼外，都不承認。愛施爾里派大多數都

承認。一般承認賢人的奇蹟有發生之可能者，以古蘭經所載的三個人的故事爲憑據：（一）畢賴格斯女王的故事說：有一位異人，轉瞬之間，爲蘇賴曼聖人取畢賴格斯的寶座。（二）瑪麗亞的故事說：她的面前，每日有鮮菓。（三）山洞中人的故事。

否認者以爲如果信仰賢人能現奇蹟，則聖賢之間無所區別，所以他們對於古蘭經中的故事加以註解，殊不知賢人的奇蹟與聖人的奇蹟，區別甚爲顯著，因爲聖人的奇蹟，是與自稱奉主命傳正教相關聯的，所以顯示奇蹟時，必有其他的事件同時發生，可以爲兩種奇蹟的區別。承認者所引證的幾個故事，也不足以爲根據，因爲瑪麗亞和阿綏福的故事，都是真主在列聖的時代所特顯的事，真主對於那個時代的聖人所顯的事，我們知道的又很少，怎能以這些故事爲證據呢？（註四）

至於山洞中的故事，真主以其爲造化的徵兆，用來警惕我們，使我們注意真主全能的表現，所以與我們所討論的奇蹟問題無涉。現在關於「奇蹟發生的可能」的研究，範圍已經擴大，涉及「人類精神的志向所能及的限度」，「人類精神與大世界的關係」，「善行的地位」，「精神蒙真主的眷顧，超塵俗而入於完美的境地」，這是精細的研究，當歸之於另外的一種學問。專就理性的可能而言，非聖人的手上顯出奇蹟，乃真主的全能所及的事，我想這是有思想的人所不爭執的。現在我們所當注意的是：正統派與非正統派一致的說確定的賢人的手上顯出確定的奇蹟，非回教徒所當信仰的事。所以據各家的議決，每個回教徒，都可以否認任何賢人

的手上顯出的任何奇蹟，否認者經過這種否認後，並非離經叛道的人。惟有聖門弟子所傳述的正確聖訓中所提及者，不可否認。

這種一致公認的原理，較之現在一般回教徒所醉心的奇蹟，真有天壤之別了。現在他們以各種奇蹟爲賢人彼此爭勝鬪奇的手藝，殊不知這是與真主及其宗教無涉的，是賢人與學者所共同否認的。

(註一) 註解傳說者，一方面應當顧及經典與理性所確定的超絕性，一方面又應當顧及文字的結構，並且應當知道真主所以自述的話，乃人類語言，彷彿各種科學工藝中的術語一般，所以敘述真主的德性時，其意義不必與敘述萬物時完全一致，不過彼此之間，有相當的關係而已。那麼真主的知覺、能力、言語、慈惠、愛憎、絕不與人類的性情同類；真主的手掌，絕不是肉體的手掌；真主的創造、給養、登極，絕不是身體的動作；但是，這些詞語的意義，卻又不是與本義絕無關係，所以先賢說：『登極是可知的事，至於如何登法，那就不可得而知了。』下文所述見主的問題，也是這樣，總之，我們以真主所以自述的詞語敘述真主，不說真主是形而上的，也不說他是形而下的，也不加以註解。(參看真主的德性一章)

(註二) 繼續的傳說，大都是行爲的，如禮拜朝觀的方式，至於言語的，有人說不及十段。

(註三) 這段的意思是說：依着這些條件的解釋，不違背回教的主旨，所以不得妄斷解釋爲叛教，但不可以他爲標準而已，這是正統派的主張。

(註四) 有註釋古蘭經者以爲取女王的寶座者，乃蘇賴曼聖人的大臣阿綏福，著者也沿用此說，其實古蘭經及直接由穆聖傳來的聖訓中，都未提及阿綏福的名字，這不過是以色列的故事，有人以爲取寶座者是蘇賴曼聖人，尼撒布利氏便側重此說。有人又說是哲白依賴大天使。有人又說是別的天使。總而言之，蘇賴曼聖人的奇蹟，不得引以爲賢人奇蹟的證據。