

徐松石著

基督眼裏的中華民族

廣學會出版

基督眼裏的中華民族

徐松石著

(一九四一)

二四九面

二元

本書曾於數年前由作者自行出版，並曾得中華基督教總會所選全國基督教著作第一名獎。廣學會感於有公諸更多人的價值，又把它重行刊印問世，作者在本書裏用基督教的眼光，詳細考察中華民族的文化和國性，述及「基督教的絕對和相對」，「中國人所了解的人生與基督教所了解的人生之比較」，「基督教與中國文學」，以及更專門的問題如「孔教的大乘與小乘」，「詩，禮，易的一貫」，等等，凡從事宣揚福音工作者，尤其是對宗教教育發生興趣的，讀後會覺得這實是一本足以珍視的書籍。

The Chinese Nation through the Eyes of Jesus, by Princeton

S. Hsu

(1941)

249 pp.

2.00

This is the first C. L. S. edition of a book printed privately a few years ago which it is felt would be of value to a much wider public. It was selected as a prize book a few years ago. It discusses the bearing of existing Chinese philosophies on the presentation of Christianity. In accordance with his purpose he discusses such matters as the "Relative and Ultimate Values of Christianity", "Chinese Conceptions of Life in Comparison with Christianity, Christianity and Chinese Literature, as well as more technical questions such as the "Greater Perfection" and "Lesser Perfection" of Confucianism and unity of the "Shi-King, Li-Ki and Yih-King." The book should be invaluable alike to those engaged in evangelistic work of all sorts, particularly to those interested in "Religious Education."

(75,000)

徐松石著

基督眼裏的中華民族

廣學會出版

成公主席惠存

杭州中華基督教
青年會敬贈



基督眼裏的中華民族

目錄

(頁數)

張之江先生序	一
著者自序	三—五
緒論：基督教不合理的宣傳	一
第一篇 中國之強與基督之強	

第一章 思想的澄清	七
-----------	---

(一) 中國本有思想的幹流和衝突 (二) 西方傳來思想的幹流和衝突

(三) 思想矛盾圖解 (四) 基督教在這些矛盾中所居的地位。

第二章 基督教的絕對和相對…………… 一三三

- (一) 基督教之絕對的精神
- (二) 基督教所常容納的別教思想
- (三) 彼得異象的新解釋
- (四) 基督教是最完全的宗教。

第三章 人生的了解…………… 四七

- (一) 儒家所了解的人生
- (二) 道家所了解的人生
- (三) 佛家所了解的人生
- (四) 基督教所了解的人生
- (五) 一個總比較。

第四章 中國宗教之謎…………… 六五

- (一) 宗教上的鹹海
- (二) 人神的平等主義
- (三) 宗教生活的中心
- (四) 宗教思想的出發點
- (五) 結論。

第五章 民族的重生…………… 八五

- (一) 民族生氣的補充
- (二) 民族紀綱的維繫
- (三) 民族道德的提高
- (四) 總結語。

第六章 太平洋上的基督……………九九

(一)緒論 (二)痛苦的基督 (三)基督的責備 (四)基督和我們的國病。

第二篇 大乘孔教與基督

第七章 孔教的大乘和小乘……………一一九

(一)大學之道 (二)中庸之道 (三)一貫之道 (四)孔道的特長和特短

(五)基督教和孔教的大小乘。

第八章 二重良心論……………一四九

(一)大學的次序論以致知爲本 (二)致知的函義和致知的條件 (三)致

知在孔道裏的運用 (四)一重良心論和二重良心論發凡 (五)一重良心

和二重良心的究竟。

第九章 詩禮易的一貫……………一六九

(一)禮與仁義的關係 (二)詩與禮的關係 (三)易經的三道 (四)易道的正敬 (五)易的真正價值 (六)結論。

第十章 六經註腳和註頭 一九五

(一)六經是我們的註腳 (二)六經有我們的註頭 (三)我們的頭腳問題。

第十一章 中華民族的使命 一二五

(一)揣摩的根據 (二)揣摩而悉的使命 (三)結語——當以上帝為主。

第十二章 基督教與中國文學 一二九

(一)中國的文學 (二)中國文學的不良影響 (三)基督教與中國文學之

改造 (四)儒家文學的表彰。

結論：中華之道 一四五—一四九

◎第一篇插畫：基督普濟羣黎，(名畫家 Hofmann 作)。

◎第二篇插畫：基督是安慰者，(名畫家 Plockerst 作)。

基督眼裏的中華民族

張序

舉目見天如穹隆，人目之所及，無有高逾於天者；故談道者必曰道之大原出於天。毋論耶也、儒也、佛也、道也、回也，莫不皆然矣。夫天之上必有主。誰主之？曰：惟上帝。上帝欲行其道於人類之中，未能自行也，故降生耶穌於人間世，以行其道。是耶穌之道即天道也；天道即上帝之道也。道爲百事之首，如大路然，東如是，南如是，西北無不如是。禮、義、廉、恥之所從出，孝、悌、忠、信之所由生，不分小大，不問出入，天下未有不遵乎路而可通者。路之通即道之行也；故毋論耶也、儒也、佛也、道也、回也，其所行之道雖弗同，而其所以爲道者無有乎弗同也。故世間萬國，循乎道則治，違乎道則亂；欲於國中撥亂而反之治，不力行其道自無準的。譬諸射，失正鵠矣，將異趣而歧適。如此而望治，能爲功哉？照流居士徐松

石先生著基督眼裏的中華民族一書見示，將儒、佛、道等教與基督教相比，謂基督之道足以囊括諸教而無遺，今之中華貴首行乎基督之道，斯足以挽人心，謀治理，而臻乎隆盛。比類切而當，舉理明而賅，是誠然矣。非特明基督之道也，非特行基督之道也；無出奴入主之心，與耶穌所謂「我來非廢律法與先知，乃是成全之」之意相發明。真心存乎內，至理見乎言，蓋獨具隻眼者。爰敍而歸之。

鹽山張之江。

基督眼裏的中華民族

自序

作者幼讀儒書，稍長兼愛佛老之學，以爲我們只要運用淨業的精神，宏施忠恕的大道，就可以使邦國有金湯之固。因聞耶穌獨標異幟於中國，素仰諸教儒、釋、黃、老之外，就決然斷定欲使中國強盛，無需基督教道。

再後目怵西方武力的興盛，心慕西方科學的精明，思想忽然改變，深信儒、釋、黃、老都是糟粕，只有物質文明足以拯救中國。對釋則目爲迂，對儒則目爲拘，對道則目爲愚。以爲古人以神道設教，欲濟刑政之窮；無論宣傳那一宗教，都是時代倒流的現象，基督教也當然不能例外。欲使中國強盛，一切宗教都不需要。

念餘年前，暇時瀏覽新舊二約，頗重耶穌人格，始漸仰慕救道。直至皈依救主之後，習而久之，遂竟惑於人言，固執偏見，以爲除基督教外，其餘中國所有的宗教都是洪水猛獸，異端邪說，足以夷中國於萬劫不同之域。於是我用以觀察中華民族的眼光，比從前大改變了，私衷以爲欲救中國，只有基督教是可靠的。

迨後負笈西瀛，一方面感覺列邦物質文明的流弊，一方面體察西洋民族真正立國精神之所在，同時，返而證諸中國的固有文化，復從聖經教訓和本人經驗，加以審慎考察，於是思想又漸搖動，攷慮愈深，愈覺中國儒道的恢弘瑰麗，而且愈信孔道對於中國將來的出路很有關係；但無論如何，基督教總是最重要的。這時再看聖經，竟然深覺耶穌基督對中國的態度原是如此。基督教與中華民族這一個問題，就不期然而自然的在我心頭湧現。

於是，我就決意用基督的眼光，把我們中華民族詳細考察一下。換一句說，就是要用基督的態度來衡量中華民族的文化 and 國性。作者往年暫主真光雜誌筆政，抱這態度，陸續發表意見，鯁骨在喉，纔得稍吐。後以復理校務，俗事倥忽，未遑握管，久不爲文以圓此意，悵歎之至。比來多受聖靈催促，

於百忙中蒐集前著數篇，復倍其數，作成基督眼裏的中華民族一書。自第一至第六章，宗旨在於澄清國人的宗教思想；其中五、六兩章特別顯明基督教和目前中國的關係。自第七至十二章，宗旨在於認識孔道的真正價值；其中第十二章可作附錄觀看。全書以耶穌基督的眼光爲出發點，目的是要顯明中國文化的長短，和指出中華民族的需要，使我們更加仰慕一切合乎真理的道。

基督教先進張之江先生爲本書作序，作者謹在這裏致謝。

照流居士徐松石 謹識於上海漱石草堂。

基督眼裏的中華民族

基督眼裏的中華民族

緒論——基督教不合理的宣傳

讀者倘若不是基督徒，必定說基督教到底是怎樣的一個宗教。讀者倘若不是基督徒，必定說基督教勝過其他宗教的地方究竟何在。國內有許多基督徒提出種種理由，說基督教乃是獨一的真理，其餘宗教都是異端邪說。也有許多非基督徒發為種種言論，說中國自有中國的精神文明，基督教在中國原是洪水猛獸。同時，又有許多自命為善人君子的，高談闊論的說，一切宗教都是誨人為善，在表面上各教分道揚鑣，其實彼此同出一源，絕對不能強為軒輊。這幾種說法，到底那一種對呢？本書宗旨在用不偏不倚的態度，解決這個問題；深願讀者平心靜氣，觀察下去，不要存着固執於方寸之內。

爲着清除固執起見，現在我們可以先在這緒論裏，檢討許多基督徒所作之幾種普通而不合理的宣傳。

(1) 有人說，基督教勝過儒、佛、等教，因爲現在世上相信基督教的人最多。在各種宗教中，基督教的信徒最衆，確然合乎事實；然而這却未必就是基督教優勝的合理根據。須知最多人相信的，未必就是最真和最好的宗教。『你們要進窄門；因爲引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多；引到永生，那門是窄的，路是小的，找着的人也少。』(新約聖經馬太福音七章十三至十四節) 在基督降生之前，世上的佛教和孔教徒已經很衆，難道那時的儒、佛，乃是完善無瑕的宗教麼？所以徒然以信徒的多少去判斷宗教的優劣，是不合理的。

(2) 有人說，儒、佛、兩教日漸衰微，所以不及基督教那樣完美。此說似乎很對，但也未必盡然。我們應當知道基督教會也曾經過式微的日子，佛教、回教，都曾經過多次的興隆。因受政治影響，數十年或數百年的盛衰，往往不能據爲定論。當回教隨着倭脫曼帝國而鼎盛時，『歐洲遠識之士，在十六世紀初葉，翹首四望，必定嘆說，舉世滔滔，不待數傳將要成爲蒙古人的天下，或回教徒的領土』

了，』（英國大史家 H. G. Wells 語。）神的千年猶如世間的一日；儒、佛、等教都有二千多年不斷的歷史，衰而復盛，盛而復衰，其間佛教在中國所遇三武之難，可謂慘酷之至，與基督教會在羅馬所受尼祿王 Nero、戴克里先王 Diocletian 和朱理安王 Julian 的慘逼，可謂東西一致。然而事過之後，被逼的宗教仍是死灰復燃，連綿不絕；可見一時的盛衰，未必關乎永久的得失。

（3）有人說，儒、佛、二教裏有許多不善的人，所以基督教勝過儒、佛、二教。但這裏所謂不善之人或惡人，到底是指吸烟、飲酒、說謊、納妾、等種染有惡習的分子，還是指那心地淫邪六根不淨的人，抑或指那裝腔作勢假冒爲善的衣冠禽獸？再不然，抑或是指那些不義和有罪的人們？馬太福音十二章十四節說：「被召的人多，選上的人少。」馬太福音七章二十一節說：「凡稱呼我『主阿主阿』的人，不能都進天國。」這兩節聖經應作何解？又羅馬書三章十節說：「沒有義人，連一個也沒有。」保羅在提摩太前書一章十五節說：「基督耶穌降世，爲要拯救罪人；……在罪人中，我是個罪魁。」這兩節聖經豈不是明明白白指證一切基督徒都是罪惡的人？若說不吸烟、不飲酒、不納妾、不治遊、不說謊、不賭博，便是良善的人，那末，基督也不會說良善的祇有一位，孔教、佛教、裏頭好人也就

很多，而耶穌基督的降生也是徒然的了。我們萬不要以五十步笑百步。

(4) 又有人說，中國現在社會紛亂，道德崩頹，人心詭詐，精神渙散，都表明儒、佛、兩教沒有價值。這種說法，更是遠離事實。中國今日社會紊亂和道德崩頹，倒是實在情形。不過爲何會有這樣的情形呢？與其說儒、佛、兩教沒有價值，倒不如說這是因爲新酒灌入舊皮囊裏。須知中國從前曾用儒、佛、教道，得着長時期的昇平景象；今日社會情形之所以惡劣，大部分是因爲受着西方物質文明和物質思想的壓逼，一時在政治上、經濟上、倫理上、教育上、道德上，失去了重心。我們附和許多外人，將過失完全推到儒、佛、兩教身上，豈非皮相之論？

(5) 更有人說，儒、佛、兩教是自私的，和能言而不能行的；所以不及基督教道。這也未必盡然。因爲佛教有大乘、小乘之分，大乘佛教確以普度衆生爲訓。而孔子所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」，孟子所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」，也表明人當兼愛。我們萬不能說儒、佛、兩教導人自私自利。至於實行一層，不待多說；祇要翻開歷史，一看前朝忠孝節義，視死如歸，轟轟烈烈，可歌可泣的事，就可以知道前人並非徒託空談了。孔子之所以栖栖皇皇，忍辱蒙恥，無非是要實行他的

理想。釋迦之所以出家宣道，敵屢尊榮，也無非是要他的宗旨能夠貫徹。孔子和釋迦都是忠心的實行者；不過他們實行自己所相信的，而且他們是人，有時也會跌倒罷了。近百數十年來，中國社會誠然充滿自私和空談的現象；但這是中國失了常態的時期，猶如歐戰時歐洲充滿民族的殘殺和仇恨。我們既然不可以拿人們的懦弱和邪惡去攻擊基督教，又怎可以把時代的缺陷歸罪於孔子和釋迦，而指他們爲不實行和自私的呢？

(6) 還有許多人說基督教遠勝儒佛，因爲西方信基督教的國家多是很強盛和很富足的。這理由一半對而一半不對，待後第六章還有詳細解釋，現在可以暫不論述。只有一點，我們不妨先在這裏提及，阿奎那 Thomas Aquinas 乃十三世紀有名的基督教徒和學者，有一次，他往探訪教皇，教皇誇示富有，岸然對他說：「阿奎那啊，我們今日的教會用不着說『金銀我都沒有』了。」阿奎那回答說：「是的，今日教會用不着說『金銀我都沒有』，但也不能再說『我奉拿撒勒人耶穌基督的名叫你起來行走』了。」(兩人所引用的句話，見使徒行傳第三章，在那裏，使徒彼得得回答一個跛脚的乞丐說：「金銀我都沒有，只把我所有的給你，我奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫你起來

行走』) 眞的，世上有不少的基督徒，富足之後，便完全離棄了基督。何況富足的人並未必是基督徒。拿今日西方之所謂富足強盛，來做基督教優勝的幌子，恐怕不完全是耶穌本人所願意的。有時我們倒應承認彼得的見地高明；因為他在使徒行傳第八章第二十節，曾經責罵一個假僞基督徒說：『你的銀子和 you 一同滅亡罷。』

此外，國內基督徒所作關於基督教優點似是而非的論調還有許多，不能一一枚舉，上面所列不過其中最普通的數點，但這數點已足表明出奴入主的危險，和消除固執的必要了。照樣，國內非基督徒以出奴入主的心，看中華民族固有的宗教和文化，又何嘗不是危險的事？『橫看成嶺側成峯，遠近高低各不同。不識廬山眞面目，只緣身在此山中。』此乃蘇東坡詠廬山詩，裏面確有很深的意義。當然，想要澈底明白廬山，非先入山不可。但入山之後，又要出山遠看，方能認識清楚。作者切望國內基督徒與非基督徒都能採這『入山出山』的態度，去研究『基督教與中華民族』。



黎羣濟普督基
作曼夫和家畫名代近

基督普濟羣黎

不爲恩仇不爲名，
栖遲落寞降塵京，
甘流熱血回天意，
獨挽狂瀾轉世情，
千載表功傳寶架，
萬邦歸善負長荆，
勞人草草思何極，
指點音容識聖明。

照流居士謹題

第一篇

中國之強與基督之強

第一章 思想的澄清

上文會將基督教不合理之宣傳的幾種提出。但我國非基督徒對於基督教的認識，也有許多不真切的地方。本書目的既然是要用耶穌的眼光來觀察中國文化的長短，所以我們非先在本章把中國的思想加以澄清不可。

思想是人類行爲基礎之一種。思想愈紊亂，人類的行爲也愈紊亂；思想愈清晰，人類的行爲也愈清晰。思想紊亂，確是人生的一大苦事。現在中國社會不定，人心徬徨，當然有許多原因。然而思想紊亂和思想矛盾，實在不能不首尸其咎。試看自從海禁大開以後，東西各邦的新舊文化，都匯流到我們的腦海裏。何去何從？確是國人在思想選擇上之一個極大的問語。須知：知識增加，應該是令人快樂的；但是倘若因爲知識增加而受思想擾亂的痛苦，那就增加倒不如減少了。所以思想的澄清是緊要的。孔子說，「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之；」慎思明辨，就是這個意思。

世間矛盾的思想，不能一一枚舉。下面所述的，不過是東西南南方面文化的對流，如今都在中國



的社會發現。我們看了，可以知道世界和國內思想紊亂的現象，而認識思想衝突的要端。

(一) 中國本有思想的幹流和衝突

(1) 中國本有的人助主義。中國思想，在事實上最有勢力的，當推儒、佛兩派。兩派的立足點都是人助主義。子路問死，孔子說：「未知生，焉知死？」子貢也說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」可見儒家教訓首重人事。因為他首重人事，所以一個「仁」字最為重要。漢劉熙撰釋名說：「人，仁也，故易曰：立人之道，曰『仁』與『義』。」說文也說：「仁，親也，二人為耦，則相親密，故其字從人從二。」這更表明儒家之如何注重人助主義。歷代儒家極力提倡禮、樂、刑、政，無非是要使社會藉着人的自助，而父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信罷了。大學所舉「治國平天下」的方法，除「致知」外，其餘都是人事，豈非表明儒家的學說，首重人助，而不偏重神助。雖然中庸有「知天」、「則天」的教訓，而全書所注重的，仍是「道不遠人」這四個字。佛理也是偏於人助方面。釋迦本身並不是管理宇宙的神，甚至佛教因果經也說他是一個人，輪迴升到兜率天，做個菩薩；後來他又輪迴做人，受着人生苦楚。於是他竟拋棄鬼神思想，而自己去

尋求脫離煩惱的方法。他在閻浮樹下，捨棄五欲，端坐思維，方纔覺悟人生一切相法都是情塵識的因緣結合。舍了因緣，便一切都沒有了。他的覺悟就是堅信人類必須自己拯救自己。所以釋迦並不叫人拜神，只是叫人修心斷欲，以求正覺；直至妄心息滅，達到涅槃境界。甚至現在佛家所傳的世間法和出世間法，其中世間法的要旨是諸惡勿作，衆善奉行；出世間法的要點是聲聞緣覺六度，等種存誠去妄佈施持戒的修養和功德事端。這些一切，實在偏於人助方面。天台智者大師綜合佛典，編列佛法念五方便，詳述修行要道。大要說須具五緣，即持戒清淨，衣食具足，閒居靜處，息衆緣務，和近善知識。又須詞五欲，即詞色、詞聲、詞香、詞味、和詞觸。又須棄五蓋，即棄貪欲、棄瞋恚、棄睡眠、棄調戲、和棄疑悔。又須調五事，即調心、調身、調息、調眠、和調食。又須行五法，即欲得一切禪定，智慧精進，堅持禁戒，念世間欺誑可輕可賤，禪定智慧可喜可貴，審度世間樂和出世間樂之得失輕重；同時，又一心做修養工夫。所說的顯然是人助之道。不過後來的人，故意奉釋迦爲神罷了。

然而在中國的思想，鬼神仍有相當的地位。無論先王是藉神道教，抑或是真信神道，例如天帝地神，其他自然的神，祖先的神，城隍的神，財神，關岳神，以及先師孔子的神，仙人，佛祖，菩薩，的神靈等，確是人民所深信爲具有作威作福之能力的。但這些神大半是人形化和人格化，而且大半因着

祈禳諂媚而曲順人情。所以就大體而論，中國本有的思想，終是人助主義，而非神助主義。關於鬼神的地位，下面第四章還要詳說。

(2) 中國本有的實利主義。老子於鬼神術數，一概不取。孔子留術數，並留鬼神而遠之。佛家則很重精神修養。至於鬼神靈變、天堂地獄之說，東方也有。但無論爲儒、爲佛、爲道，總是主張人的出路是要自己踐踏而成，所以很適當的稱爲偏於人助主義。不過這人助主義有實利、虛無、兩大派別。儒家用來察看世界的眼光，就是「實利」二字。孔子說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。」
「生生之謂易；」「天行健，君子以自強不息。」
「生」和「動」這兩個字，孔子特別注意；這便是儒家實利或功利思想的基礎。上文會說儒術的要端是仁、義、禮、樂、刑、政，這些都是人類實利的工作；所以孔子曾自述志願爲「老者安之，朋友信之，少者懷之。」他的實利思想，何等明顯！但儒家實利主義和西方的實利主義並不完全相同。荀子禮論篇說：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求；使欲不必窮乎物，物不必屈於欲；是禮之所以起也。」看這欲不窮物，物不屈欲，兩個觀

念，就可以知道孔門的實利主義，偏於精神方面，而不是偏於物質方面。換一句說，就是東方的實利思想，用於社會藝術，多過用於機械藝術。

(3) 中國本有的虛無主義。中國佛、道二教都是相信虛無，與儒家立於相反地位。老子說：『爲道日損，損之又損，以至於無。』這便是道家虛無之說。不過道家的虛無，限於無爲方面，並非否認色相的存在。所以老子說：『絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復慈孝；絕巧棄利，盜賊無有；法令滋彰，盜賊多有。』可見知識、道德、儀文、法律，以及人類一切的经营，都在排斥之列。我們可以說這是反對『人爲』的虛無主張。

至於佛教就確是虛無主義。例如：小乘的誠實宗，對於『人法二空』的理論，發揮最爲透澈。照他的見解，一切法相皆是因緣和合而生；離去因緣，卽成空洞，有如燈前的影，空間的幻，物發的聲，人做的夢，鏡裏的花，水中的月，完全是虛無的。無量壽經說：『通達諸法性，一切空無我。』無我、無物，自然一切皆空。我們知道初時小乘教祇明人空，不明法空。第二世紀末葉，龍樹比丘出，大倡『諸法皆空』之說，纔立『法相皆空』之教。再後第三世紀無著菩薩和他的弟弟世親，始立大乘有門。於是

各宗便分『有』、『無』二派。法性宗裏的誠實、三論、天台、三派，均是主空。法相宗裏的俱舍、慈恩、賢首、三派，均是主有。然而照這兩大分門的理論，主空的是指真空，主有的是指幻有，其實都是空虛。所以法相宗說：『三界唯心，心外無法』；世界的事事物物，形形色色，都是人心幻出來的，表面是有，到底是空。故此人生在世，不外虛無二字。

(4) 實利和虛無的衝突。佛教是從印度傳入來的，但在中國已有二千多年的歷史，不妨稱爲中國素有的思想。他的虛無主義，和儒家的實利主義，已使中國人民의 思想和行爲充滿矛盾的氣象。試看今日中國的社會，寺院叢林本來是以避世爲宗旨的，本來是以清淨爲目標的；但報章所載，違背此旨的事實，的確不少。這豈不是極端的矛盾麼？又有許多人誠心拜佛，口裏唱着『妻也空，子也空，黃泉路上不相逢，金也空，銀也空，死了何曾在手中』；同時，却在送子觀音和五路財神之前，叩頭如同搗蒜一樣。這又何嘗不是極端矛盾的現象？更有許多自命爲佛教徒的，口上掛着看破紅塵，窺空色相的論調，但却三妻四妾，追着屬慾的享樂，而對於婚姻、喪祭、一切人情的糜費，更是竭力鋪張。這種矛盾情形，真是難於領悟。除此以外，還有許多達官貴人，在政治舞臺上紅之又紅，原是

一等的熱中脚色；偶然失了位置，或忽然政爭失敗，便藉着逃禪來規避。他們杜門簡出，左手拿着佛經，右手拿着軍政情報；口裏喫着素筵蔬膳，心裏却規畫着如何屠戮生靈。及至風雲際遇，竟又跳出來，在社會作威作福；思想、行爲、弄成這個樣子，真可算爲矛盾極點！

但我們看見這矛盾情形，心裏不要駭異。因爲中國文化，原來是兩個極端主義和合而成的一個是佛教的虛無，一個是儒家的實利。這兩方面都是勸人歸善，但他們的趨向不同，時刻浸灌在各人的血液裏，互相競爭，互相消長。勝敗一分，當然沒有甚麼問題。但若爭持不決，就會發生種種的矛盾。這時倘若人慾乘機侵入，結果就更壞了。朱洪武以和尚資格出爲天子，他後人之一，却棄帝位尊榮而退爲和尚；有人作詩笑爲「入山天子出山僧」，這就是中國人跳來跳去不出虛實兩方面之一個很好的例子。

(二) 西方傳來思想的幹流和衝突

(1) 西方傳來的實利主義。西方文化以實利主義爲骨幹，正如中國既往文化以人助主義爲骨幹一樣。西方古希臘羅馬思想顯然是實利的。古希臘民族向來注重世界之自然的和客觀

的研究。自哲學之祖畢達哥拉斯 Pythagoras 出，提倡人生論，主張「人爲萬物的標準」Man is the measure of all things，實利主義便成了西方文化的堅定基礎。後來又有所謂功利論，如哥爾斯亞 Gorgias 和伊壁鳩魯學派 Epicureanism 都主其說。再後如哲學界的邊沁 Bentham 穆勒 Mill 席勒 Schiller 杜威 Dewey；科學界的奈端 Newton 巴士特 Pasteur；社會改造家的謨耳 More 孟德斯鳩 Montesquieu 等，無一不是帶着深穩的實利色彩。此外的哲學家，間有一二人略涉虛無主義，但對於一般人民却沒有發生甚麼影響。現在西方的科學發達，政治修明，工商業進步，都表明西方民族的靈魂寄託在實利主義之上。

甚至西方最流行的基督教，也是偏於實利思想。換一句說，基督教並不贊成佛教「萬有皆空」之說。耶穌基督叫門徒要做世上的光和世上的鹽；又禱告天父求祂的旨意在天上，如同行在地上。祂不像佛教主張出家，所以祂拿父子兄弟夫婦等家庭的關係，來表示祂的宗教組織。祂又不像佛教主張厭世避世，所以在馬可福音十章二十九三十兩節，告訴衆人說：「人爲我和福音撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父母、兒女、田地，沒有不在今世得百倍的。」基督教是入世的宗教，故此也是實利

的宗教。他要使信徒來世得着永生，也要使信徒今生享受正當的幸福。不然，耶穌就不會說：『你們先求祂（指神）的國和祂的義，這些東西（指世上一切物質的享樂）都要加給你們了。』（馬太福音六章三十三節。）

（2）西方傳來的人助主義。在這裏用『人助』二字，不如用『人本』二字更爲妥切。總之，他的意義就是神本的相反。西方的人助主義當然是以古希臘羅馬爲發源，畢達哥拉斯也可以說是西方人助主義的先鋒。他否認倫理學上所謂善惡邪正的標準，而主張一切都是出於人爲。他的『唯我主義』更爲人助主義的基礎。後來希臘帝國末葉的伊壁鳩魯派，更清晰指明人類的快樂是要人類自己找尋出來的。降及近代，自從孔德 Comte 穆勒 等的功利論，達爾文 Darwin 斯賓塞 Spencer 的進化論，以及黑基爾 Haeckel 馬克斯 Marx 的唯物論，鼓吹激盪，西方思想都傾向於人本方面。在一八五四年格丁根 Göttingen 自然科學大會，許多唯物論者，主張我們對於人生的看法當與對於一般物質的看法相同。至於達爾文 拉馬克 Lamarck 赫胥黎 Huxley 這一班進化學家，或著種原論，或著動物哲學，或倡懷疑主義，非但不採神助或神本，而且公然反對傳統的神

本主義了。如今在許多自號爲合乎時代之西方人的心目中，簡直沒有「神」和「上帝」等字。眼光淺近的科學家，甚且發爲「人定勝天」的謬論。極端人助主義已經漸漸的彌漫西方了。

(3) 西方傳來的神助主義。西方的神助主義或神本主義，當然是淵源於希伯來教。基督把他特別闡明，由西亞傳入歐洲，如今且已傳到中國。主耶穌說：「你想烏鴉也不種，也不收，又沒有倉，又沒有庫，上帝尚且養活牠。你們比飛鳥是何等的貴重呢？你們那一個能用思慮使壽數多加一刻呢？……你想百合花怎樣長起來，牠也不勞苦，也不紡織，然而我告訴你們，就是所羅門極榮華的時候他所穿戴的，還不如這花一朵呢！你們這小信的人哪，野地裏的草，今天還在，明天就丟在爐裏，上帝還給牠這樣的裝飾，何況你們呢？」（路加福音十二章二十四至二十八節）萬事先要靠神，單靠人力是無用的。「那殺身體不能殺靈魂的，不要怕他們。惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正怕他。兩個麻雀不是賣一分銀子麼？若是你們的父不許，一個也不能掉在地上。就是你們的頭髮，也都被神數過了。所以不要懼怕，你們比許多麻雀還貴重。」（馬太福音十章二十八至三十一節）神必定照顧我們；連我們的頭髮，祂也數過。所以我告訴你們，凡你們禱告祈求的，無論

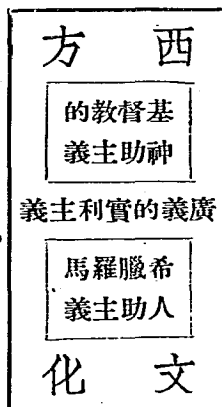
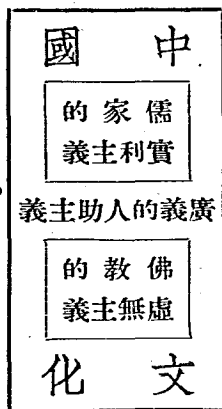
是甚麼，只要信是得着的，就必得着。」（馬可福音十一章二十四節。）只要篤信神和服從神，神就必將最好的東西賜給我們。人類得救是本乎恩，也因着信。我們的行爲固然要緊，但是想靠自己的行爲和自己的功德來拯救自己的靈魂，却是萬萬不可能的。這就是西方傳來的神本主義。申而言之，基督教相信創造天地萬物和管理宇宙萬象的神，是全知全能而且愛人的。我們得有關於上帝的正確知識，乃是真神上帝的啓示。耶穌基督和上帝的靈乃是啓示的最大工具。人生最後的主宰既然是這樣的一位神，我們當然要奉神爲最後的權威。佛道二教就不是這樣，因爲他們都用人的觀察和思維，去推測靈魂和人生問題。「啓示」和「思維」已經足以表示神本和人本之別了。

（4）人助和神助的衝突。西方可以稱爲基督教的國家。現在西方有基督徒六萬二千餘萬，佔了白色人種四分之一；基督教的勢力，可謂宏偉之至。但西方人的思想行爲怎麼樣呢？基督教是主張和平的，然而人類戰爭最多的却是基督教最盛的歐洲。基督教是主張愛人如己的，然而最富於侵略行爲的却是歐西的民族。基督教是叫人不要貪戀世界的，然而最沉湎於物質主義和物慾主義之中的，却是西方的人民。基督教相信貪財乃萬惡之源，事奉瑪門（卽財神）就不能事奉

上帝，然而拜金主義却已成爲西方的習尚。基督教以信仰上帝爲行爲的中心，然而無神主義和懷疑主義却是西方發明的名詞。基督教不贊成世人自相殘殺，然而殺人利器却以西方爲最厲害。以上所列的，不過西方矛盾之最大的數點，我們略加考察，已可看見西方思想行爲的紊亂。但西方的矛盾，正和中國向有的矛盾一樣，其中也有自然的原因。最大的原因，就是西方文化的江河是有兩個源頭的；一個發端於希伯來人，而遞嬗爲基督教，一個發端於古希臘羅馬民族，而演進爲西方的物質文明。一派偏於神本，一派主張人本；猶如涇、渭、兩水，一清一濁，在交流處，會現出種種不調和及雜亂的景象。因爲歷史的關係，兩個派別都是根深蒂固，而且又均有人的人性做他們的依據。所以有許多西方的人，在極端得意之時，忽由神本跳入極端的人本。又在失意之時，忽由極端的人本跳入神本。跳來跳去，都在這兩方面，但總不出「實利」兩字。他們也許有時覺得世界沒有意義，但却很少像我們東方的佛教徒覺得法相皆空。東西兩方矛盾的不同，便在這個地點。現在西方的人助主義和神助主義，都已傳到中國來了。國人思想的紊亂，思想的矛盾，和思想的衝突，真是全球最甚，難怪年來中國社會的不安，和人民精神的擾亂痛苦。

(三) 思想矛盾圖解

我們可用簡單的圖表，說明世界思想最大矛盾的情形。請看附列兩圖，可見（1）中國的全



部文化建立在廣義人助主義之上，西方的全部文化建立在

廣義實利主義之上。（2）中國沒有像基督教那樣的神助主義，西方沒有像佛教那樣的虛無主義。（3）中國人從前跳來跳去，不出空虛和實利兩大方面；西方人向來跳來跳去，不出人助和神助兩大途徑。（4）中國倘若沒有儒術，國祚必定很難維持到今日之久；西方倘若沒有基督教，必定早已被那物慾主義毀滅。（5）中國的廣義人助，仍存鬼神；西方的極端人助，不存鬼神。（6）西方的廣義實利包含物質藝術，中國的精神實利偏於社會藝術。（7）中國重人情而尚禮治，因受儒家社會藝術和廣義人助主義的影響；西方重天理而尚法治，因受基督教公義觀念和廣義實

利主義的浸染。(8)此外中國既有思想矛盾，和西方傳來思想矛盾的函義還多，不能詳細分列，但上文所述的四大源流，總挈着世界大部思想的綱領；我們若能將這四大源流作個澄清的觀察，對於中國將來出路的指示，確有很大幫助。

(四)基督教在這些矛盾中所居之地位

基督教在上述這些矛盾中所居的地位怎麼樣呢？撇開哲學的理論不講，儒家的實利主義實在遠遠勝過佛家的虛無主義。佛家之厭世和消極的思想，實在是害多益少。他的精微哲理，祇可視爲一種理論罷了。撇開神學的教義不講，基督教的神助主義確然遠遠勝過西方傳來的極端人助主義。極端人助主義的產品是物欲的流連，戰船大炮的製造，以及物競天擇弱肉強食的學說；極其害，可使人類世界淪爲萬劫之場，所以非用基督教加以約束不可。這樣看來，可見中國特有的極端虛無主義，倒是中國文化的弱點。西方傳進的基督教神助主義，倒是西方文化的特長。至於儒家學說與西方希臘羅馬學說，就彼此主張實利，所不同的乃是一個偏於物質的實利，一個偏於禮義人倫的實利。如今西方的實利主義尙且不能缺乏基督教的約束，中國本有的實利主義當然也應

借重於基督教。基督教一面主張神助，一面主張實利。儒家一面主張人助，一面也將實利注重，我們祇要證明基督教的神助勝過儒家的人助，就可以表明基督教在世界文化上的地位比儒術更優越了。

就基督徒而論，他所主張的神助是以入世爲條件的，並非完全放棄人事或放棄人生的樂利。其中真義，乃以人事隸屬於真神旨意之下。照基督的意見，人生在世是要盡力做事的。『然而不要成就我（指人）的意思，只要成就你（指神）的意思。』（路加福音二十二章四十二節。）總結一句，基督教乃是主張先神後人，不是主張有神無人。就儒術而論，他所主張的實利主義是以廣義的人助主義爲條件的。這『廣義』二字，表明他的人助並不是指有人無神。須知孔子不談鬼神，並非是說沒有上帝，也不是說鬼神一概沒有；不過存着『敬鬼神而遠之』的意思而已。所以總而言之，儒家不過主張先人後神，而非主張有人無神。現在試問這個宇宙到底先有神而後有人，還是先有人而後有神呢？若說先有人而後有神，儒術就顯然勝過基督教。若說先有創造天地人物的神而後有人，就不得不承認基督教遠遠超出儒術之上了。

基督教，古希臘、羅馬、儒家、佛教，這乃世界文化的四根柱子，或稱世界文化的四大源流。佛教主張以人力自救，希望達到棄神棄人，不生不死的解脫境地。古希臘羅馬文化末流之極端人助主義，主張祇靠人力，直行有人無神的路。儒家主張人助，是指先人後神。基督教主張神助，乃是先神後人。可見在這四大文化當中，基督教和儒家比較最為親近。因為他們較為親近，所以他們的矛盾或衝突也比較的稀少。有許多人說儒家雖承認神，而祇談人事，乃是倫理學說，不能稱為宗教。這話若是對的，那麼，東西兩大文化——基督教和儒術——的調和及融合，更是容易和有益的了。下面第七至第十二章特別論述這一件事。

好了，中國既把持着東方的兩大思想，同是西方的兩大文化又已流進了中國，國人思想紊亂矛盾，實已達到極點，我們非有澄清的觀察不可。然而人類的行為終必不能，而且終必不會長久這樣矛盾；基督教終有戰勝統馭融合和澄清世上一切思想的一日。將來必有一個時候，猶如新約聖經腓立比書二章所說：『一切在天上的，地面的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸與天父上帝。』

第二章 基督教的絕對和相對

(一) 基督教之絕對的精神

在世上的許多宗教中，基督教可以算是最絕對的。他絕對不能容納其他宗教的神；就是在重要的教義上，他也不肯絲毫遷就。摩西在西乃山接受上帝十誡，第一條誡命便說：『不可爲自己雕刻偶像，也不可作甚麼形像，彷彿上天下地和地底下水中的百物；不可跪拜那些像，也不可事奉他；因爲我耶和華你的神是忌邪的神。』（出埃及記第二十章。）又以賽亞書四十三章八至十三節也明白表示這個意思。這就是萬有真神的絕對。『祂（指耶穌）是你們匠人所棄的石頭，已成了房角的頭塊石頭；除祂以外，別無拯救；因爲在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠着得救。』（使徒行傳第四章十一、十二兩節。）又哥林多前書第三章十一、兩節，也表示着同一的意義。這就是救主耶穌的絕對。『第一要緊的該知道經上所有的豫言，沒有可隨私意解說的；因爲豫言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動，說出上帝的話來。』（彼得後書一章末二節。）聖靈和聖經的

絕對，可以從這段經文看見。此外，約翰福音三章十六至十八節說：「上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生……信祂的人，不被定罪；不信的人，罪已經定了。」這經文所表白的，就是信而得救的絕對。綜觀以上所說，可見在基督教裏，上帝是絕對的，救主是絕對的，聖靈聖經是絕對的，信而得救也是絕對的。基督教之所以不屈不撓，便是因為這個緣故。

孔子問道於老聃；他又曾說：「朝聞道，夕死可矣！」佛祖釋迦初出家時，也問道於苦行林中的跋迦仙人，又在伽闍山的苦行林中修了六年的外道。直至最後，自修苦行，七日祇食一麻一米，身體消瘦不堪，仍然不得解脫。於是方纔知道這不是當行的路。孔子和釋迦徬徨求道的情形，不難一察而見。惟獨耶穌基督因為自己澈底明白上帝的道，所以堅決的對衆人說：「我就是道路、真理、生命；若不藉着我，沒有人能到父那裏去。」（約翰福音十四章六節。）基督教絕對的精神，看耶穌基督的一生更加明白。

但我們說基督教是絕對的，並不是說基督徒絕對不能容納儒、釋、道、教的思想。須知基督教的絕對，乃是關於神和神救世人的大計。除此以外，各教所含的真理都為基督教所能接受。第一章會

說基督教以神的啓示爲基礎，儒、釋、道，以人的思維爲基礎。那末，人的思想舉凡不與神和基督的啓示相衝突的，或舉凡與神和基督的啓示相契合的，都在基督教容納範圍之內。

(二) 基督教所容納的別教思想

使徒行傳十四章十五至十八節說：「我們傳福音給你們，是叫你們離棄這些虛妄，歸向那創造天地、海和其中萬物的永生上帝。他在從前的世代，任憑萬國各行其道；然而爲自己未嘗不顯出證據來。」各國賢人聖哲，所作許多有益人羣的教訓，和所發現許多美麗完善的真理，顯然冥冥之中有神賜以默示。下列數點，就是在儒、佛、等教裏頭，當爲基督教所容納的真理善訓。

(1) 儒佛的道德思想。基督教是最高、的宗教，同時也是最高的道德標準：「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」(馬太福音五章四十八節)。「你們要分外的殷勤，有了信心，又要加上德行。」(彼得後書一章五節)。「所以凡是鼓勵道德的思想，都是基督教所贊同的。」(詩三百，一言而蔽之，「思無邪。」禮三千，一言而蔽之，「毋不敬。」)儒家的道德思想，於此可見。又佛教的四十二章經說，人生有十善十惡，十惡包括身三口四、意三，就是殺、盜、淫、兩口、惡口、妄語、綺語、嫉、

癡。止惡便是十善。可知佛教也以至善爲最後的標準。釋迦和孔子都有慕善、行善的誠心，基督教應當接納儒、佛以及其他宗教之高尚的道德思想。

(2) 儒教的倫常學說。聖經所列十誡，除關於事神的最初四條之外，第五條便說要孝敬父母，與儒家拿「孝」字做倫常的中心沒有多大分別。又約翰一書四章七節說：「我們應當彼此相愛，因爲愛是從神來的。」基督教的倫常基礎，全在這個「愛」字之上；和孟子說：「仁者無不愛也，」具有相類的意思。只因儒家偏於人助方面和社會藝術的實利主義，所以對於倫常教訓特別詳細闡發。「親親、仁民，」乃是儒家的倫常綱領，在儀文上或有許多應當改革的地方，但這真理却是基督教之所不可不完全接受的。

(3) 佛教的修養精神。基督徒的生活應該是刻苦的。馬太福音四章二節說，耶穌基督禁食四十晝夜。同書八章二十節說：「狐狸有穴，天空的飛鳥有窠，耶穌却没有枕首的地方。」基督徒的生活應當是克慾的。在羅馬書七章二十四節，保羅自嘆說：「我真是苦阿，誰能救我脫離這取死的身體呢？」因爲「體貼肉體的就是死，體貼聖靈的乃是生命平安。」（羅馬書八章六節。）基督徒的

生活應當注意寧靜。主耶穌非但自己時常整夜靜默祈禱；而且對衆人說：『凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。』（馬太福音十一章二十八節。）基督徒的生活應當力戒傷殘。創世記一章二十九節說：上帝最初造人的時候，是將地上的蔬菜和樹上的果子賜給人作食物。佛教的素食，若是出於戒殘殺的善念，確然值得讚賞。基督徒對於上述各點，往往疏忽，可惜得很。關於這種修養的工夫，佛教確有許多可取的地方。就如克苦、克慾、甯靜、戒殘殺等，倘若實行時候出於一念之誠，對於人生實有很大的裨益。有些基督徒譏笑佛徒的戒殺生，和譏笑佛徒的靜坐（梵語禪那，Dhyana）乃靜定的意思，禪定即是靜定，這譏笑很不應該。對於這些事，我們當行心之所安。佛教的修養儀式和修養宗旨，或有不合的地方；但是他的修養精神，往往可爲基督徒的榜樣。

（4）道教的無爲思想。老子的無爲思想，在原則上與基督教也無衝突。須知老子的無爲，並非不爲。道德經說：『聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。』這纔是無爲的真義。推而言之，甚至所謂道德，也應當是無爲的究極。所以老子說：『上德不德，是以有德。』現在試看新約聖經怎樣教訓我們哥林多前書七章廿九至三十一節說：『你們：

有妻子的要像沒有妻子，哀哭的要像不哀哭，快樂的要像不快樂，置買的要像無有所得，用世物的要像不用世物。『這豈不是基督教的無爲主義？』又照路加福音第十七章第十節所記，耶穌叫我們要順從天父做事；既做之後，絕對不可居功，但應當說：『我們是無用的僕人，所作的事本是我們應分作的。』這也明指我們不自己以爲有德，纔是最上的道德。故此基督教與道教無爲主義的原則原來互相契合。

不過道教的無爲主義是以空洞的『自然』爲標準的。同時，又說一切人爲都是虛僞，不合自然；所以老子看破人心的詭詐，毅然主張把仁、義、禮、智完全廢去。這樣一來，人要順乎自然，就不得不渾渾噩噩，欲作無爲的有爲，却是無從有爲了。耶穌責備法利賽人（假冒爲善者）的仁、義、禮、智，並指世上自視爲聰明的人倒是愚蠢，這與老子觀察世俗的人爲同一態度。但耶穌所顯示之無爲的標準，不是空洞的自然，乃是獨一全善全愛的天父上帝。同時，他說人心雖然詭詐，仍有重生的可能。一人重生之後，他的成仁得義，以及被稱禮智，雖不自居，倒是確切而有意義的。於是世人就不必渾渾噩噩，棄智絕義；而在順從上帝這一原則之下的自強不息，都是最真確最高尚的無爲了。

(5) 儒釋道之其他真理。我們萬不要以爲聖經所沒有的就是邪惡的，或假偽的。約翰福音末章末節明明說：「耶穌所行的事還有許多，若是一一的都寫出來，我想所寫的書就是世界也容不下了。」耶穌所要說，和會說而聖經沒有記載的，當然不少。我們又萬不要以爲孔子、釋迦都是反對基督教的。孔子、釋迦都是誠心求道。我敢信倘若他們今日在世，必定投入基督教的旗幟底下，而基督也必稱讚他們爲有心求道之人。此外，我們更不可以爲儒、釋、道、經典都是糟粕；其實，儒、釋、道書裏也有許多是基督所會說和所要說的。馬可福音九章三十八至四十節記載：「約翰對耶穌說，夫子，我們看見一個人奉你的名趕鬼，我們就禁止他，因爲他不跟從我們。耶穌說，不要禁止他，因爲沒有人奉我名行異能，反倒輕易毀謗我。不敵擋我們的，就是幫助我們的。」假借主耶穌聖名而不肯與門徒合作的人，主尙加以寬容；何況孔子和釋迦，他們連主的名還沒有聽見過，我們怎能說他們是有意與主耶穌爲敵呢？既然他們不是有心去敵擋耶穌，他們爲着求道而作的教訓，當然有許多不是敵擋基督真道的。這些地點，豈不是基督教之所當寬容的麼？孔、釋、老的思想雖然瑜瑕互見，雜而不純，但其中仍有一大部分爲基督教之所當或所可承認的。

孔教精義，下面第七至第十二章還有詳述，茲不多說。單就佛教而論，作者覺得其中實有四個千古永遠不會磨滅的偉大思想。佛教的號召力，也大半寄託於這四個偉大思想之內。第一個是佛教的唯心論，第二個是佛教的唯苦論，第三個是佛教的唯空論，（佛教唯空論的吸引力遠比佛教的唯心論與中道論爲大，）第四個是佛教的唯理論，（指因果覺慧五分三支之說，）佛教唯心論的組織，以眼、耳、鼻、舌、身、意識、末那、阿黎耶等八識六根（六根卽前六項）爲基礎，從現代心理學的眼光看來，未免粗雜一些；但他終是世界偉大思想之一。佛教的唯苦論，非常適合世人的胃口，而且確是事實。佛家四諦以苦諦起首，然後跟着有集諦、滅諦、道諦。這四諦，基督教也很贊成，不過要將道諦的意義改爲基督教道罷了。佛教的唯空論與基督教的虛無論有一大部分是相同的，下文另有論述。至於佛教的唯理論，也有相當的價值；例如因果分支之說，基督教全不反對。其實基督教處處注重「真理」二字，人的正確理智，當然是基督教之所讚許的。不過唯理論仍有它的欠缺，看本章下文第四大段的第（4）節，自然明白。

老子「復命」之說，也可以說是道家的偉大真理。老子知道人爲的虛偽，所以勸人回復本來

的性命。道德經二十八章說：「常德不離，復歸於嬰兒。」又四十九章說，聖人要孩提百姓，就是要使百姓回復赤子的式樣。這一點正像耶穌在馬太福音第十八章第三節所說：「我實在告訴你們，你們若不同轉變成小孩子的樣式，斷不得進天國。」只是人已長大了，年老了，怎能再自母胎生產出來做嬰孩呢？這是尼哥底母當日在耶穌面前所表示的疑問；老子絕對不能回答。老子知道人當重生復命，但却沒有能力令人復命重生。基督教應當讚許道家「復命」之說；不過重生復命的工夫，非待基督不能完成罷了。

(6) 輪迴與歷劫。除上文所列各點外，基督教所當容納儒、釋、道、教的思想尚多；而且還有一類是原理應被容納，釋義應被拒絕的。佛教「輪迴歷劫」之說，就是一個很好的例子。佛教輪迴萬劫的意思，有一大部分，在原理上，是基督教之所不可厚非的。試觀天上衆星運行的軌道，宇宙四時代謝的情形。又看泉水，經溪澗而江河，而大海，而水蒸氣，而雲朵，而雨水，而復爲源泉，樹木自發葉而開花，而結實，而墜地，而發芽，而復成樹木。這些一切，何一不是輪迴的現象？天地萬物時時刻刻在變遷着，生息未嘗停止，物質不滅，靈魂不滅，只是不斷的新陳代謝。孔子很明白這個道理，所以

他答魯哀公說，君子之所以貴於天道，因為天道不已。『聖者德合於天地，變通無方。』窮則變，變則通。』順變樂生，乃孔子輪迴主義的要旨。

至於基督教也有他的輪迴主義。先知以西結看見異象，在以西結書第一章和第十章有記載說：『靈往那裏去，活物就往那裏去。活物上升，輪也在活物旁邊上升，因為活物的靈在輪中。』至於這些輪子，我耳中聽見說是旋轉的。嗒嗒嗒（即活物）各有四臉，第一是嗒嗒嗒的臉，第二是人的臉，第三是獅子的臉，第四是鷹的臉。』以西結所說的異象，很難解釋。但有幾點顯然可見：（甲）他看見宇宙所有的活物，生生息息，好像輪子一樣。（乙）主持管理這些輪子的，是上帝的靈。（丙）這些輪子代表着天、人、禽、獸、四道，這四道乃是宇宙生死輪子的表徵。可見基督教也承認世界萬象輪迴不息；不過他所說的乃物質不滅的輪迴，和生物族類自己生息遞嬗的輪迴，不像佛家所說之個人的六道輪迴罷。同時，佛道的輪迴主義是塊然的因果作用，基督教的輪迴主義却是有意義和有目標的宇宙生機作用。這一點我們也須牢記。

佛家又說，每世一劫；一成一毀，萬世相承，叫做萬劫。『劫』字自然含着『苦』的意思；所以時

候的生死輪在旋轉着，一切生物都是萬劫沉淪。這意思的確偉大。在衆基督徒中，惟獨使徒保羅首先認明這點。保羅在羅馬書第八章第十九至二十六節說：「受造之物，切望等候上帝的衆子顯現出來；因爲受造之物服在空虛之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。但受造之物，仍然指望脫離敗壞的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀。我們知道一切受造之物，一同嘆息勞苦，直到如今……」保羅的思想與佛教的思想何等切近？他說萬物新陳代謝，都受敗壞轄制，（在生物方面，卽佛家所謂生、老、病、死。）所以萬物都勞苦嘆息，在萬劫沉淪之中，希望得着解脫。

但時候的輪子不停，怎樣可得解脫？於是佛說當超世俗生死輪而達涅槃；耶穌說當超世俗生死輪而得永生。我們須知六道輪迴不過是佛家解釋世俗生死輪子變動的情形，涅槃不過是佛家所求解脫的無名境地，這兩點並非佛教的精彩。佛教精義在於宇宙萬象輪迴不息，萬劫都是痛苦，我們當超世俗生死輪以求解脫。其實這三大要義，在原理上，完全是基督教之所主張和發揚光大的。深願基督徒觀看佛義的大處，而捨其枝節；同時，也希望佛教徒細察基督教的真理，而吸其精華。

（三）彼得異象的新解釋

使徒行傳第十章，記述彼得在約帕所見的異象，說：「彼得約在正午，上房頂去禱告，覺得餓了，想要喫。那家的人正豫備飯的時候，彼得魂遊象外，看見天開了，有一物降下，好像一塊大布，繫着四角，繩在地上；裏面有地上各樣四足的走獸和昆蟲，並天上的飛鳥。又有聲音向他說，彼得，起來，宰了喫。彼得却說，主阿，這是不可的，凡俗物和不潔的物，我從來沒有喫過。第二次有聲音向他說，上帝所潔淨的，你不可當作俗物。這樣一連三次，那物隨即收回天上去了。」

這異象教訓彼得不要看未受割禮的異邦人爲不潔的。他們可以得着上帝的恩典，正如猶太人可以得着上帝的恩典一樣。後來復經保羅的努力，基督教在外邦人當中漸漸興盛起來，有些猶太族之固執的基督徒，竟然出來反對，說這些外邦人非照摩西所定的規條接受割禮，不能得救。於是耶路撒冷教會爲這事起了爭辯，彼得就起來說：「知道人心的上帝賜聖靈給他們，正如給我們一樣；又藉着信，潔淨了他們的心，並不分他們我們。現在爲甚麼試探上帝，要把我們祖宗和我們所不能負的軛，放在門徒的頸項上呢？我們得救乃是因主耶穌的恩，和他們一樣，這是我們所信的。」

（使徒行傳十五章六至十一節）

繼着又有雅各說：「據我的意見，不可難爲那歸服上帝的外邦人。只要寫信吩咐他們禁戒偶像的污穢，和姦淫，並勒死的牲畜和血，」（使徒行傳十五章十九二十兩節。）他們就照這意思，派人通知各外邦人，並且成了一個定例。

現在有許多基督徒說佛、道、等教的思想都是不潔淨的，一個人想要做基督徒，非完全丟棄釋道、思想不可。其實這是絕無理由，而且絕無聖經根據的一件事，這固執正如昔日猶太基督徒的固執一樣。我們應當把當日彼得所見異象的意義擴大一些，就是非但各族各國的人可以做基督徒，而且做基督徒的可以保守許多道、佛的思想。我們應當對佛、道、儒、各教的信徒說：「你們想要做基督徒，只要（1）信賴三位一體的神，承認上帝是父，耶穌是救主，聖靈是保惠師；（2）禁戒偶像的污穢；和（3）追求與保持心靈行動的清潔，就可以了。」儒、釋、道、教徒對基督教起了信仰之後，甚麼是他們應該丟棄的呢？就是一切與上列三點相衝突的。甚麼是他們所可保留的呢？就是一切與上列三點無衝突的地方。

有一件事是萬分可幸的，就是佛教的精彩並不在於他的宗教思想，而在他的宇宙哲學和人

生哲學；儒教的精彩也並不在於他的宗教觀念，而在他的人生理論。至於基督教呢，他最寶貴的地方，却是他的宗教思想。我們若將佛教的宇宙哲學和人生哲學並儒教的人生學說，容納於基督教裏，豈非人生最大的福利？

(四) 基督教是最完全的宗教

好了，上文已經臚列了基督教絕對和不絕對的地方。到底是基督教勝呢？還是儒、佛、道、勝呢？若基督教優於儒、佛、道，我們的理由究在那裏？我們確然相信基督教是最完全的宗教。不過我們的理由當從基督教道的本身找尋，而不應像緒論所指，以信徒多寡、社會治亂、等事端，作為評論的根據。

(1) 基督教是最完全的，第一因為基督教主張神助而不忘人助，主張實利而不忘虛無。基督教的神助和實利主義，第一章已經詳論，現不再贅。下面只論他的人助主義和虛無主義。甚麼是基督教的人助主義呢？就是在真神啓示和引導之下，竭力做自己份內的事。凡是信徒都要用真實的行爲表白自己的信心，努力向前邁進。『你們要行道，不要單聽道，自己欺哄自己。』（雅各書一章二十二節）『若有人說自己有信心，却沒有行爲，有甚麼益處呢？這信心能夠救他麼……信心

沒有行爲，就是死的。」（雅各書二章十四至十七節。）保羅在腓立比書三章，也說自己竭力追求完全，正和馬太福音七章二十一節耶穌的教訓暗合。馬太十六章二十七節，並且切實說明基督在再來的時候，要照各人的行爲報應各人。有人指基督教的「因信得救」爲鼓勵人作僞作懶，鼓勵人先去作惡，等到臨死然後信主，這實在未曾明白基督教「信」字的真義。

基督教的虛無主義是甚麼呢？大而言之，就是天地的虛無。「主阿，你起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要滅沒，你却要長存。天地都要像衣服漸漸舊了，你要將天地捲起來，像一件外衣，天地就都改變了；惟有你永不改變，你的年數沒有窮盡。」（希伯來書一章十至十二節。）小而言之，就是人生的虛無。「這世界和其上的情慾，都要過去，惟獨遵行上帝旨意的，是永遠長存。」（約翰一書二章十七節。）「惡人茂盛如草，一切作孽之人發旺的時候，正是他們要滅亡直到永遠。」（詩篇九十二篇七節。）此外，詩篇三十九篇，又九十篇一至十節，和馬太福音六章十九至三十節，都有同樣的意思。可知基督教的虛無主義，注重「改變」二字，而肯定神和靈的永遠存在。在比較上，基督教顯然勝過儒教的人助主義，因爲真神上帝是創造主，人是神的創造物，神的

範圍廣大過人。拿神去包括人，是可以的；拿人去包括神，就不可以。以神領人，是合理的；以人領神，就不合理。中庸說：「不知天，無以知人。」孔子也贊成基督教的意思。最可惜的，就是他到底不明白神。所以後代儒家變本加厲，趨於人助方面。基督教的實利主義，又顯然勝過佛教的虛無主義。因為若說萬有皆空，其中焉能有有。若說神是有的，宇宙是祂創造的，神製因果定律和因緣和合定理，而使萬物變化無窮，人生也要轉眼過去，那就很合理了。佛家因緣和合，和三界唯心萬物唯識的主張，本身並非錯誤；所誤的，就是不承認因緣和合以及唯心唯識都是上帝所定的法則。宇宙無論如何變化，人生無論如何空虛，上帝仍是最後的實在。可見基督教的實利主義可以容納以「變化」為義的空虛，而佛家的萬有皆空却不能包括甚麼實利主義。基督教勝於儒、佛、兩教，這是第一個理由。換一句說，基督教主張以順從神道為努力人道的根本，又主張以出世的精神為辦理入世事業的法規。這天經地義的真理，是沒有人可以否認的。

(2) 第二，因為孔教和佛教的特長，基督教都包而有之，成為最完全的教道。孔教的特長是社會的藝術，即仁道，或人道。中庸說：「仁者，人也。」又說：「天下之達道五，曰：君臣也，父子也，夫婦也，

昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」下面第七、八、九、十等章還要將孔道的特長詳細說明，現在祇要知道儒家所發揮的人道，乃是佛教和古希臘羅馬文化，以及其他一切人爲的學說所萬萬不能望其項背的。佛教的特長是精神的修養。釋迦修了六年苦行之後，端坐樹下，靜默思維，四十八天，方纔覺悟。佛氏對於精神修養確很注意。佛滅之後，門徒屢次結集，作成經、律、論三大藏，所說多是精神修養。佛教舉出四諦。在世間方面之苦諦，表明人生之苦；集諦表明克慾去苦之難。在出世間方面之滅諦，表明苦、集、兩諦終須克滅；道諦表明欲滅苦集，非靠戒、定、慧、三點不可。世人也稱佛教爲心教；佛教的精神修養，從「戒、定、慧」三字可以看見。在這方面，儒道和古希臘羅馬文化怎能與他頡頏？至於古希臘羅馬文化的特長，就是注重物質的發展。西洋哲學之祖畢達哥拉斯提倡唯我學說，和實用主義，建立物質文明的最初基礎。後來入了知識論時期，全希臘更瀰漫着求知的空氣。曆數學、生物學、物理學、醫藥學等，蔚然興起。再後亞里士多德 Aristotle 集先哲之大成，所創科學和演繹法，尤爲後世科學文明的先導。最後羅馬人承希臘的餘緒，更將希臘人從前注重之抽象的科學知識，演而進爲具體的實用。直至文藝復興之後，西方的物質文化，便爲世上他國之所望塵莫及。

上所述，就是儒佛和希臘羅馬文化特長的地點。

但是上述三方面，原來是不可以偏重或偏廢的。試看印度和中國民風的委靡，和西方物慾主義、資本主義、武力主義的蒸騰，就可以知道了。在這三方面中，當然以儒教最爲中道。作者堅信孔子確是古今中外最偉大的人物，（耶穌是神性的救主，所以除外。）不過孔道仍不能稱爲完全的教道；世上最完全的教道，惟獨基督教可以當之無愧。基督教並不忽略精神的修養，這事不需怎樣解釋，祇看主耶穌本人靈修和衆使徒靈修的工作，便可以知道。基督教並不忽略社會藝術；基督說：「你要盡心、盡性、盡意、愛主你的上帝，這是誠命中的第一，且是最大的。其次也相做，就是要愛人如己。」這兩條誠命，是律法和先知一切道理的總綱，（馬太福音二十二章三十七至四十節。）這經文豈非命令我們要以愛來實行人倫的大道麼？再次基督教也不忽略人類的物質或肉體方面；我們應當追求科學的真理。「得智慧得聰明的，這人便爲有福，因爲得智慧勝過得銀子，其利益強如精金。」（箴言三章十三至十四節。）「敬畏耶和華是智慧的開端，凡遵行他命令的，是聰明人。」（詩篇一一一篇十節。）我們應當使用物質來養育和保護我們的肉體，使他得有最完美的發長。

「豈不知你們（身體）是上帝的殿，上帝的靈住在你們裏頭麼？若有人毀壞上帝的殿，上帝必要毀壞那人，因為上帝的殿是聖的，這殿就是你們。」（哥林多前書三章十六十七節。）身體既然是上帝的殿，當然不可忽略保護肉身的事。儒、佛、和希臘羅馬三方面的特長，基督教都能包括起來，而同時沒有他們的短處；我們可以毅然說，基督教乃是最完全的宗教。

（3）第三，因為基督教發揮一個最高最大和最寶貴的真理，而其他各教都沒有發揮。這就是基督教之萬有真神的觀念。基督教之最大的價值，乃在這個地方。西人有一句諺語說，沒有江河能夠高過他的源頭。基督教的神是創造天地萬物最高的神，基督教三位一體的神包括聖父、聖子和聖靈。聖父是全知、全能、全在，最公義而且最仁愛的。天父上帝就是愛；愛又是從天父上帝來的。儒、佛、所作之神的觀念，絕對沒有這樣的高超完善。聖子耶穌是超人的完善救主，「基督為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟從祂的腳蹤行；祂並沒有犯罪，口裏也沒有詭詐。」（彼得前書二章二十一至二十二節。）孔子釋迦怎能比得上祂？而且祂的生活又是最一貫、最實踐、和最犧牲的；祂未生之前，舊約先知已經豫言祂的降臨，既死之後，三日又能復活，成為永生之主。世上可有別的教

主，但救主就祇有耶穌一位罷了。聖靈是最奇妙的，祂是神人的中保者，真理的賜予者，良心的啓迪者。別的宗教確然沒有這樣的一位。同時，基督教得救的計畫最爲清楚；自舊約創世紀直到新約啓示錄，共六十六卷，只用一節聖經可以包括起來，就是約翰福音三章十六節：『上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。』有人說這經文所舉樣樣都是最大的。上帝愛（最大的愛），世人（最大的人羣），獨生子（最大的禮物），賜（最大的恩寵），一切（最大的限度），信（最大的工作），滅亡（最大的責罰），反（最大的比較），永生（最大的獎賞）。基督教的得救計畫，是何等的清楚、確切、和偉大！人想從佛經或四書五經找尋得救的計畫，便絕對不能得着這樣清楚堅決的句語了。孔子說唯天爲大，唯堯則之；老子說人法地，地法天，天法道，道法自然；也未嘗不有超人力量的推崇。但是意義含糊得很。此外，基督教的道德標準是最高的：『所以你們要完全，像天父完全一樣。』（馬太福音五章四十八節。）試看馬太福音五至七章，耶穌在山上所作的寶訓，其中各樣的立身標準，委實高超得很。可見基督教萬事以創造主宰，全知全能永活至善的神，爲最後的法規，他的源頭已經高了，河流自然很高。他的社會藝術是先愛神，又愛人。他的精神修養是爲着愛神和

愛人而甘受苦楚，以求永生。他的物質主義是先求神國的，義後求人生的需要；先明神乃智慧的開端，後求一切的科學真理。孔、佛是人格感化，基督却是神格感化。基督教勝於儒、佛，和西方物道之第三個原因，就是他所發揮關於萬有真神的真理是最高超和最獨到的。這就是基督教的絕對。其他各教的教訓，凡與基督教的絕對地點相契合或不衝突的，基督教都對他們表示相對的態度。

(4) 第四，因為基督教的函量最大，包括現象界、主觀界、和本體界。

儒家對於宇宙和人生的了解，——以知識為最大基礎，——所以是哲學。

道家對於宇宙和人生的了解，——老子以知識為最大基礎，而後世道徒却信仰老子為神，——

——所以是由哲學而附會成為宗教。

佛家對於宇宙和人生的了解，——釋迦以知識為最大基礎，而後世佛徒却信仰釋迦為神，——

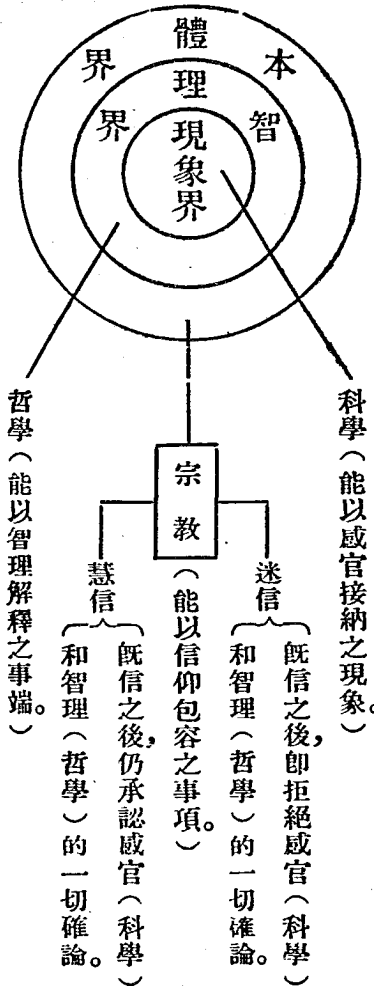
——所以是由哲學而附會成為宗教。

基督教對於宇宙和人生的了解，——以信仰為最大基礎，——所以是宗教。

推原至委，儒、道、佛，都是以知識（或稱人的推理）為出發點，惟獨基督教最主要的出發點是

純粹的信仰。例如人要靠基督方纔得救，不是人用理想推出來的，乃是基督告訴我們，所以我們只要相信。又如相信基督必要再來，也不是人用理想推出來的，乃是基督告訴我們。基督教的特點就在這個地方。但基督教並非不用推理。例如基督告訴我們宇宙有一位萬有真神，我們也可以採集種種理由，證明他的確實。又如我們相信耶穌爲神性的救主，也有種種切實的理由可以推斷。不過最大的基礎終是信仰。須知人的感覺和理智是有限的，有許多事不得不靠信仰。我們不能用科學實驗去證明世間上有忠、孝、節、義。我們不能用視、聽、味、嗅、觸等感官去了解仁、義、禮、智。我們不能用理智解答『時間』和『空間』是甚麼。我們不能用理智解答『生命』是甚麼。我們也不能用理智解答『愛心』爲何。我們只要相信世上確有時間、空間、生命和愛心等項。可見世上非科學和理智所能解答的事實，很多很多，信仰却能包括一切。信仰的範圍顯然大過理智。以智理直接說明的『實在』，基督教相信；不能以智理直接說明的『實在』，基督教也相信。而基督教所信仰的，例如宇宙有神，靈魂不滅，耶穌爲救世主等項，新約聖經所載的重要教義，都是宇宙間最真確偉大的『實在』。基督教之所以爲世上最大的真理，就是因爲他能包括一切現實和智理，而却大於現實和智理。

基督教的信仰去了解宇宙和人生，誠然是人生最重要的事。德儒康德 (Kant) 說人類住在三個世界之中，一個是現象的世界，一個是主觀的即智理的世界，一個是本體的世界。本體的世界是知識解不清的，(例如「物質」「生命」「時間」「空間」「宇宙本身」「宇宙意義」等事，屬於宇宙的本體界，絕對非主觀的智理所能明白。) 又智理的世界是現實科學管不全的，(例如對於忠孝二事，不能加以化學物理的實驗和分析。) 據此，可見基督教的慧信超乎智理科學之上，包括



科學和一切哲學智理，而却大於智理和科學；因爲他的信仰，是連本體的世界也包括在內的。

根據上述四大理由，我們可以說基督教在各宗教中是最完全的。他能相對的容納其他宗教的一切真理，而其他宗教倒絕對的比不上他。（參看廣學會出版拙著聖道起信論）

第三章 人生的了解

人類行爲的途徑，大半根據於人生意義的認識；而人生意義的認識，又大半根據於社會上的宗教和哲學思想。儒、釋、道，在中國向佔重大的勢力，而儒、釋、道，所了解的人生意義，又顯然有許多與基督教不同的地方。本章所論述的，就是儒、釋、道，和基督教所了解的人生意義。

(一) 儒家所了解的人生

(1) 人的由來和人的性質。盤古開天闢地和女媧煉石補天之說，祇可算爲一種神話，儒書素不注重。我們想要明白儒家怎樣解釋人的由來，應當考察易經。易繫辭上說：『易有太極，是生兩儀兩儀，生四象，四象生八卦。』又繫辭下說：『天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。』又解釋乾坤二爻象說：『大哉乾元，萬物資始；……至哉坤元，萬物資生。』又繫辭下以天、地、人爲三才。全部思想不外是說天地最初是混沌的，後來陰、陽、二氣化生，而爲萬物和人；人得陰、陽、二氣之中，所以成爲萬物之靈。宇宙生人原來沒有甚麼宗旨，但這萬物之靈的人，他的本性到底是怎樣呢？世人都說

儒家主張性善；就大體而論的，確不錯。不過我們須知孔子並非主張人性本來絕對是善，他不過說：「性相近也，習相遠也。」和「有教無類」而已。這「相近」和「無類」並非就是「絕對完善」的意思。而且儒家之中，如荀子、告子、揚雄、世碩等，意見也很不同。韓昌黎分人性爲上、中、下三等，也有他的見地。只是因爲孟子的影響，所以儒家總以「性善」之說爲正宗。孟子說：「人性之善，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過額；激而行之，可使在山；是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦由是也。」又說：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」觀此，可見儒家的主張，就是人性天然是良善的；我們可以並且應當教養人人爲善。

(2) 人生的意義。儒家既然主張人是宇宙自然而生的，而且人性本來是善，我們又可以和又應當教人爲善；所以他所了解的人生意義，就有下列的幾個要點：(甲) 天地的大德是「生」，易經就是「生生之道。」我們既已生而爲人，就當盡我們生生的本份。換一句說，就是我們應當樂生。生前的事和死後的事，我們都不必管；祇要使我和世人都有安樂園滿的生活，就算盡了人生的

責任。(乙)人類天生是無罪的，後天的罪乃指過失。孔子說：「人之學也直，罔之生也幸而免。」(或有惡性，但直率坦白，不能稱之爲罪。)子貢說：「君子之過如日月之食，人皆見之；及其改也，人皆仰之。」孟子且說人心本來是仁的，人路本來是義的，後來行惡，乃因放心的緣故。(丙)人類非但性善，而且天然從善。孟子說：「故口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故義理之悅我心，猶芻豢之悅我口。」又說：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也；人之有四端也，猶其有四體也。」(丁)人類既然本善和好善，所以我們可藉教育以導人入於至善。教育有兩方面。第一是人的教導，猶如孔子所謂：「政者正也；子帥以正，孰敢不正？」「子欲善，而民善矣！君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」又如孟子所說：「子路入告之以有過則喜；禹聞善言則拜；大舜有大焉，樂取於人，以爲善，自耕稼陶漁，以至爲帝，無非取於人者。」第二是自我的修養，就如孟子所說：「養心莫善於寡欲。」和大學所說格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，乃明明德而止於至善的要道。(戊)人性是善的，而又可藉教育，使之成爲至善，所以做人是

樂觀的樂生，知命，利世，倫常，政治，等項入世的實利主義，就發生了。梁漱溟說：『孔家沒有別的，就是要順着自然道理，頂活潑頂流暢的去生發。』這評判很合事實。

(二) 道家所了解的人生

(1) 人的由來和性質。道家所說人的由來，與儒家所說的大致相同。甚至有人說易經就是孔、老、參雜的書。老子說：『無名萬物之始，有名萬物之母。』『天地萬物生於有，有生於無。』『道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。』意義與易經相似。一就是太極，二就是陰、陽，三就是天地、人。所以道家關於人的由來，也是主張塊然而生，並無特別意義。甚且有些指責天地的意義，從老子『天地不仁，以萬物爲芻狗』一語，可以看見。至於人性一層，道家的淵源是老子、莊子。老子標榜『道德』二字，他說：『孔德之容，惟道是從。』又說『道生之，德畜之。』可見在他心中，道是指自然，而德也是指自然。順廣大的自然便是有德。道德經四十章說：『天地萬物生於有，有生於無。』所以天地萬物以至於人，都是自然而生，人性便是自然現象的一種。這自然的人性，原來是合乎自然之道德的。自然界的萬象都有相對的性質，壽夭大小，一切都沒有絕對的標準，善惡

也是這樣。故此老子說自然的人性便是至善的人性。老主無爲，莊主齊物，都不外要順乎自然。老子說：『人法地，地法天，天法道，道法自然。』又說：『夫物芸芸，皆復歸其根；歸根曰靜，靜曰復命。』莊子在繕性篇也說：『逮德下衰，……離道以善，險德以行，然後去性而從於心；……然後附之以文，益之以博；文滅質，博溺心，然後民治惑亂，無以反其性情而復其初。』綜觀以上所述，我們可以說道家相信人類的性在自然和原始狀態之下，乃是靜的善的；但是一涉人爲和教範，便是虛僞險惡的了。

(2) 人生的意義。道家主張人是自然界塊然而生，而人的自然性本是靜的善的，若涉人爲便成虛僞不善；因此，道家的人生標準包括下列的幾個要項：(甲) 人生沒有甚麼特別的意義。但既生而爲人，總當享受人生的真正幸福。人生的真正幸福是甚麼呢？就是回復自然的性，清靜無爲，而暢達生長。後來雖然雜了術數、方士、神仙之說，而煉丹修道，也無非是一種達生的思想。(乙) 自然的人生正合道德，後天的虛僞却是邪惡；所以老子說：『天下皆知美之爲美，斯惡矣。皆知善之爲善，斯不善矣。』意思就是說世人若定溫恭爲美德，那末，像王莽一流假僞溫恭的人，就會充斥世界，這便是人爲道德之害。推而言之，仁、義、廉、恥之說都是鼓勵作僞。『聖人不仁，以百姓爲芻狗。』大

道廢，有仁義，智慧出，有大偽。』『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；夫禮者，忠信之薄，而亂之首也。』這些都表明在老子的眼中，人類一切後天的虛偽，雖然世人名之爲善，其實乃是惡的。（丙）真假道德之分既在『自然』和『虛偽』二事。所以道家雖然不說人類天然從善，但欲成爲至人或欲歸入真的道德，却是很容易的；祇要順乎自然，就可以了。老子說：『善者吾善之，不善者吾亦善之，德善矣。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信矣。』莊子養生主說：『爲善無近名，爲惡無近刑，緣督（卽順中）以爲經，可以保身，可以存生，可以養親，可以盡年。』（丁）人類順乎自然，便可成爲至人，所以我們想要達到這個境地，純然要靠自己。老子所謂『攝生』，所謂『復命』，莊子所謂『養生』，所謂『達生』，就是這個意思。後漢張道陵援引老、莊，創爲道教。後來復經歷代方士的增益，分爲內丹（卽吐納之道，乃根據莊子吹煦呼吸，吐故納新一語）外丹（卽雲笈七籤抱朴子之外金丹煉法一類）戒律（卽禁忌）方術（卽諸種禁呪符錄之使用，乃根據老子善攝生陸行不遇兇虎，入軍不披甲兵一言）修心積德（如陰騭文功過格，太上感應篇的教訓）等類，半合宗教性的特別方法。然而太上感應篇起首第一句便說：『禍福無門，惟人自召。』這豈不是說世人想要得福

歸善，可以純然靠自己的力量麼？（戊）最高的道德既然是自然，人性又既然是自然的一部分；所以我們在世的目的，是要順乎自然而生。申而言之，在儒家所崇拜的是樂生知命利世，在道家却要改爲達生復命任世了。老子說：『天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。』後世誤會，便說老莊的目的是長生不死。甚麼鬼官、仙官、鬼仙、地仙、神人、真人、大帝、天君等，雖已成爲今日一般道士的術語，但都不是老莊的本意。

（三）佛家所了解的人生

（1）人的由來和性質。釋迦以前的印度外道，是相信天地有主宰和有我的。釋迦出來，獨持異議，首先宣佈一切法無主宰，和一切法無我兩大總綱。世上的一切都是因緣和合而成的幻相，人類也是幻相之一。不過因緣一動，便輪轉不息，於是人的由來便是一個無窮盡的輪迴。今生爲人，不過是前世轉輪的後步或果步，同時，又是來世轉輪的前步或因步罷了。人生由來的究竟，佛教並不解釋。然而這因緣和合輪迴遞嬗而來的人，和妄心發現無明固執而成的我，本來具有怎樣的性質呢？涅槃經說，一切衆人都有佛性。但這不是說人性本是好的，不過說其中含有多少佛性而已。其

實佛教仍是偏於人性本惡方面。須知釋迦死後，弟子立說繁博，有時似有衝突。心地觀經說：「心心所有，本性空寂。」文殊大師利品經說：「心性本淨，為諸過垢。」大集經說：「衆生心性本淨，煩惱諸結，不能染着。」寶積經說：「心性之淨，如水中月。」占察經說：「衆生心體本來不生滅，自性清淨。」但八大人覺經却說，心是惡源，形為惡藪。遺教經說，心是五根之主，比毒蛇、猛獸、盜賊、水火，還要可怖。小乘諸經也指無明惑業（意即妄心）為萬惡根本，三界受他束縛，所以人類惡行很多。前說指心淨，後說指心惡，這豈不是互相矛盾？但在實際上，二者本無衝突，因為佛氏原指心有二門，一真一妄。妄心生滅無常，變動不已；真心不生不滅，常住不動。佛教目的就是要人明心見性，去妄歸真，達到常住不動，不生不滅的境界。可見心有兩部，真心妄心都是與生俱來。真心就是宿慧，妄心就是宿孽，都是人類本來有的。人類既然天生便有宿孽，而且就一般人而論，妄心勢力遠比真心勢力為大；故此佛家的人性觀，終是偏於本惡方面。上面所說的空寂靜淨，如水如月，乃是指那真心。

（2）人生的意義。佛氏覺得宇宙萬象是常動的，動的歷程是因緣，動的表现是色相，人生不外是宇宙幻相之一種。既然如此，我們當然用不着問人類為何要生存於世界上。同時，佛教又說

人的真心是虛淨的，妄心是邪惡的，雖然含有佛性，而人性却不是善。從這兩個立場，他就演出下列的人生要義：（甲）人生是虛假的，我們之所謂『我』，實在並無此物。（乙）人類天然是有孽緣的，後天的罪惡更多。人有六根六塵（六塵乃色、聲、香、味、觸、法），又有所謂八識（眼、耳、鼻、舌、身、意識、末挪、我執、阿黎耶。記）由六根、八識，而引出妄心；妄心一動，活輪常轉，生、老、病、死，一世痛苦。而且煩惱以生爲本，一切衆生，輪迴六道（天、人、鬼、餓鬼、地獄、畜生），不能超脫。所以前有孽緣，今有孽果，因果相承，罪孽無限。（丙）人類先天有了孽緣，後天又有六塵的障蔽，和惡因的播種，想要超脫，當然不是容易。人類非但不是天然樂善，而且不是容易歸於良善。有許多人灰身滅智，經歷累劫，纔成小果。後來報盡惑起，又復作惡受苦了。佛教的第四諦卽道諦，包括三學（戒、定、慧）；八聖道（正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）；六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）；這些都是尋求解脫的方法。利根的人，或較容易；鈍根的人，實在艱難。所以佛教分爲初、漸、頓、圓等教，漸教又分許多階次。芸芸衆生，能得無餘涅槃的，當是鳳毛麟角。大部分僅能希冀人道善果，下世重復做人罷了。（丁）超脫雖不容易，仍須力求解脫。照釋迦本意，人要解脫，完全要靠自己。『佛』字具有『覺』的意義，乃指

自覺覺人。怎樣能得自覺？就是要靠斷慾、清念、等類自修的工夫，力求明白自己無瑕心性的真境。長阿含經記釋迦寂滅時，自說成了無上正覺，可見釋迦純然藉着自修得到覺悟。他所宣傳的方法就是「積德」，（即諸惡莫作，諸善奉行）；「聲聞」，（即藉修道以滅苦惱）；「緣覺」，（即停息自無明妄念以至老死的十二因緣）；和大乘的「薩菩法或六度法」，（即六波羅蜜）。不過釋迦滅度之後，佛徒極力把他擡高，放在神的地位；所以後來除了靠自己外，又加了倚靠念經拜佛一途。（戊）目的是要滅生死，達到不生不死的涅槃境界。人世是個苦海，一生祇有煩惱；將來繼續輪迴，總不能離去煩惱綁繫。故此滅生息命、避世，乃佛家的主要目的。鏡花水月，色相皆空；入山惟恐不深，入林惟恐不密，正是這樣的人生。

（四）基督教所了解的人生

（乙）人的由來和性質。基督教說人是上帝所特意創造的。神創造天地和其他一切生物之後，就說「我們要照着我們的形像，按着我們的式樣造人」，（神用「我們」兩字，因是父、子、聖靈、三位一體。）造人有甚麼意義呢？是要使他們管理全地和地上的萬物。於是神造了人，「就賜福

給他們；又對他們說，要生養衆多，遍滿地面，治理這地。」同時，神又造個樂園，給人居住，就是表徵上帝要使這人世如同天國一樣。神是善的，他照自己的形像造人，「又將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人。」可見神造人的意義，是要人做享有自由的萬物之靈，順從神的指導，代神行善於這地上。因此，所以基督教相信人類元祖的天性本是善的。但元祖違背了神的命令，誤用神賦的自由，便犯了罪，罪便入了人性之中，一直遺傳下來；直至「耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡，就後悔造人在地上。」（以上參閱創世記一至六章。）耶穌知道人性本惡，所以說人心天然會發出惡念，兇殺、姦淫、苟合、偷盜、妄證、謗瀆等種污穢的思想，（馬太福音十五章十九節。）保羅也說「我們本爲可怒之子，」（以弗所書二章三節。）「猶太人和希利尼人，都在罪惡之下；就如經上所記，沒有義人，連一個也沒有，」（羅馬書三章十節。）大衛在詩篇第五十一篇，更透澈爽快的說：「我是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪。」這便是基督教所主張人性本惡的梗概。照神所定的律法，罪的結果應當是死，（羅馬書六章二十三節。）但他一方面是公義的神，一方面又是仁愛的父。因爲他愛世人，不忍看見世人沉淪無救，所以又賜聖子耶穌降生，宣揚神

意，代人受死，使凡信賴他的，可免滅亡，而得永生。於是神的恩義都保存了。（約翰福音三章十六節）

（2）人生的意義。基督教所了解的人生意義，包函下列各要點：（甲）人生是有意義和

有價值及有宗旨的。人是天父上帝所造的萬物之靈，神使我們有他的形像和生氣，所以價值最大。神叫我們代他用善德管理全地，所以地位最高。（乙）但自元祖犯罪以後，世人都充滿了先天後天的罪；「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」（羅馬書三章二十三節）（丙）世人又天然不喜歡為善。「太初有道（指基督），道與神同在；……生命在他裏頭，這生命就是人的光。光照在黑暗裏，黑暗却不接受光。」（約翰福音一章一至五節）邪惡、貪婪、狠毒、嫉妒、兇殺、爭競、詭詐、仇恨、譏毀、議論、怨尤、悞慢、狂傲、無信、背約、無親情、不憐憫、捏造是非、違背父母、說謊言、犯意淫、等許許多多的罪惡，世人明明知道是不應該做的，然而他們却不但自己去行，而且喜歡別人去行。（羅馬書一章二十九至三十二節）保羅也說當他未信耶穌之時，明知是善的他不去作，明知是惡的他倒去做。（見羅馬書七章十五節）這原來是一般世人的通病。（丁）人要得救成為完善，不能靠自己，的積德修養，也不能靠他人的力量，惟要倚靠耶穌基督。為甚麼呢？因為人都是有罪的，而且都是被

定罪的。以人救人，豈不是以盲導盲，和以犯人赦犯人麼？天地間豈有此理？「罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到衆人，因為衆人都犯了罪。……因一人的悖逆，衆人成爲罪人；照樣，因一人的順從，衆人也成爲義了。……罪作王叫人死；照樣，恩典也藉着義作王，叫人因我們的主耶穌基督得着永生。」（羅馬書五章十二至二十一節。）我們得救成爲至善，是本乎神的恩典，和在恩典裏的信心。信心和恩典都是上帝所啓示和賜下來的；得救完全不是徒然靠着修養功德等種屬人的行爲。對於這事，保羅在以弗所書二章說得非常清楚。（戊）基督徒要入世而不可戀世。耶穌在約翰福音十七章十五至十八節說，不要我們離開世界，只要我們脫離世上的惡者。使徒約翰在約翰一書二章十五節也告訴我們說：「不要愛世界和世上的事。人若愛世界，愛神的心就不在他裏面了。」天父差耶穌來，是要拯救世人脫離罪惡，再與上帝和好，以便享受永生。我們在世也當幫助基督推行他的計畫。我們做人的目的是雙重的。第一要幫助建立天國於地上，如在天上一樣。第二要在來世享受永生。今生的日子乃是緩刑的時日，倘若今生真心信主，忍耐到底，將來必得永生。於是今生和來生打成一片，完全戰勝了死亡了。故此我們可以總結一句說，基督教爲生的目的，

乃是永生遵命（指神的命令）和救世。

（五）一個總比較

儒、釋、道和基督教了解人生，彼此頗多不同。所以各家對於爲生的觀察，彼此也相殊別。我們可作一個比較總表如下：

（1）對於人類的由來。

儒家……人乃宇宙陰陽和合的自然產品。

道家……人乃宇宙陰陽和合的自然產品。

佛家……人乃因緣和合的幻相，六道輪迴不息。

基督教……人乃萬有的創造主照自己的形像創造出來，代神治理這世界的。

（2）對於人類的本性。

儒家……人性本善，（孔子個人的主張略有不同。）

道家……人的自然性本善。

佛家……雖然含有佛性，宿孽與妄性本惡。
基督教……元祖的性本善，我們的性本惡。

(3) 對於惡的認識。

儒家……人無先天的罪惡，而有後天的過失，……放心是原因，……故須約束。
道家……人無先天的罪惡，而有後天的虛偽，……造作是原因，……故須無爲。
佛家……人有先天的宿孽，兼有後天的罪惡，……障蔽是原因，……故須覺悟。
基督教……人有先天的喪失，兼有後天的罪惡，……試誘是原因，……故須悔改。

(4) 對於善的趨向。

儒家……人皆天然從善，……以教育導善，……明道，……靠自己 and 他人，……法世人良範，
(最大的就是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟)
道家……雖非天然喜善，但是歸善很易，……以寧靜導善，……修道，……靠本人 (道徒並靠各種神靈)……法自然人性 (並老子)。

佛家……雖非天然不喜善，但是歸善很難，……以理性導善，……悟道，……靠本人，（佛徒並靠佛祖和菩薩，）……法真如，（並釋迦。）

基督教……人皆天然不喜從善，……以啓示導善，……信道，……靠萬有全能的神，（即上帝，）……法基督，（神性的救主。）

（5）對於人生的目的。

儒家……在於樂生知命，……利世主義。

道家……在於達生復命，……任世主義。

佛家……在於滅生息命，……避世主義。

基督教……在於永生遵命，……救世主義。

（6）從比較上認識基督教的特長。根據上文的比較，我們可以認出基督教幾個特長的地點：（甲）基督教的道德概念最嚴，他認定世人都有罪戾，甚至知道應當行善而不去行也是大罪，（雅各書四章末節。）（乙）基督教的道德標準最高；甚至聖如孔子，還說「加我數年，五十以

學易，可以無大過矣。」基督教却不以人，而以創造天地的神，和永生的耶穌基督，爲道德的標準。

(丙) 歸善的力最大，因爲他靠上帝並基督和聖靈的能力。(丁) 爲生的眼光最遠。基督教和儒家對於爲生都抱積極態度，勝於道家佛家。但儒家主張功利，始終是入世的。基督教却以出世之心。辦理入世之事，所以眼光更爲高遠。(5) 爲善的結果最有價值。儒家目的是數十年的樂生，道家目的是自然壽命的達生，這都顯然不及基督教之「永生」的悠遠寶貴。至於佛家的滅生，更不必說。可見基督徒爲善的結果，乃是最豐富之生活，卽永生的享受。這樣看來，在人生的大道上，基督教所了解的人生，豈不是最確切和最有價值的麼？

基督眼裏的中華民族

第四章 中國宗教之謎

外人觀察中國的事，往往祇得皮相，所以說是中國之謎。中國的歷史綿遠，思想複雜，各事的背景縱錯，自然難於明白；稱之爲謎，委實難怪。不過倘若加以細心研究，各事之謎，仍可迎刃而解。本文宗旨，就是要解中國宗教之謎。在宗教方面，國人的思想紛亂，舉動奇異，非但外人捉摸不着，就是我們中國人，也大半莫明真相。作者根據個人的考察，覺得大多數中國人的宗教心理，具有下列四個最大的質點，特在這裏分條論述一下。

(一) 宗教上的鹹海

鹹海是一個萬流所匯的地方，但是萬流到了鹹海，都會變爲鹹的，失了他們獨立的本性。大多數華人的宗教心理，就是這樣。他們歡迎許多宗教，但是慢慢的，這些後來的宗教，都漸漸與那本原的宗教同化。中國本原的宗教是拜天地山川等自然物，和拜社稷以及祖宗。秦代以前，中國人民的宗教活動，原是這樣的簡單的。漢代中葉，佛教纔迅速的輸入，道教纔隱約的成形。到了唐代，佛道的

根基已固，外教的傳入也比以前更盛。例如回教、景教、祆教、摩尼教等，都在當時輸進中國。當時中國都開門接納了他們，而且都使他們與中國本原的宗教同化。這就是中國宗教心理的鹹海主義。他的成因可分下列兩種。

第一，因為古昔的帝王官吏，已經這樣的提倡，所以上行下效，勢如流水。先拿唐代帝王為例，唐高宗與西域通好，准佛徒傳教到中國，且爲唐僧玄奘撰述聖記，又建大慈恩寺，請這高僧居住。同時他又在各州城市建立景教寺院，（景教乃基督教的一派，）優待全國景教教徒。當那時候，他又在道教方面賣力，把太上元玄皇帝的尊號追奉老子，詔令王公以下都要習道德經，凡是道士都免賦役。至於提倡儒教，那就不必說。你看以一個皇帝而同時提倡四種宗教，豈不是萬國所無的現象？所以玄宗照樣，一方面獎勵景教，特在天寶四年改波斯寺爲大秦寺，以正稱謂，而吸民心。一方面又令祠部官佐給僧人各種度牒，創立政府度僧的例子。同時，又在另一方面，通令全國士民，每家購藏道德經書一卷；並設道舉，以勵道士，使道教與儒教差不多立於同等地位。這情形豈不像高宗同時提倡四教一樣的奇異？

後來宋太宗在東都設立譯經法院，鼓勵佛教傳播。同時又賜華山道士陳搏特別尊號，以示鼓吹道教之意。眞宗照着他的先例，也於鼓吹儒、佛之外，並奉老子尊號，而建築玉清、照清等宮。又元世祖和明太祖，都是這樣兼倡各教。元世祖非但相信儒、佛，而且尊喇嘛八思巴以帝師職位。又設回回思天監，和回回國子學等項制度，使回教也得盛極一時。至於明代太祖之選任高僧輔助諸王，招徠西僧給以封號，以及封贈張道陵四十六世孫爲正一真人，亦何嘗不是在儒教外，兼倡其他宗教？以前歷代帝王所抱這種兼收並蓄之寬容的宗教政策，已經造成了中國宗教心理上的鹹海主義了。

第二個重大原因，就是儒家的門戶開放政策。唐承六朝信佛之後，又仰兩晉黃老清談之風，道教、佛教流行全土，釋、道理論遂漸漸的爲儒教之所吸收。佛、道兩家承認儒家的原理，儒家也採納佛、道的思想和儀式。所以李太白以一代文宗，而兼具儒、釋、道三教的氣味。韓愈以闢佛而聞，也終以好佛而死。各教匯通融化，這時已樹穩固的根基了。降及宋代，程、張諸儒，更多先考佛、老之學，然後返而求之於儒教經典。所以宋朝各學者都是掛着儒家的幌子，兼信釋、道二教。程夫子明道先生，出入於

佛、老、數十年，然後再求之於六經而歸宿於孔、孟、二氏。他乃近代理學的鼻祖，在中國學術上具有一等的權威。他和許多有名儒者還這樣的採取啓關政策和鹹海主義，一般人士當然惟有翹首景從，大家接受一種混雜的宗教信仰罷了。

有人說，在中國四萬萬人中，二萬萬是信儒教的，一萬萬是信佛教的，五千萬是信道教的，其餘乃是相信他教的人。這句話與事實完全不合。首則在人民的實際生活上，中國的儒教並不是純粹的經典儒教，中國的道教並不是根據那道德經的道教，中國的佛教也並不是釋迦牟尼本來創設的佛教；中國祇有一個宗教的鹹海罷了。再則中國沒有純粹的孔教徒，也沒有純粹的佛教徒，更沒有純粹的道教徒。他們雖然各自偏於三教的一方面，但都同時雜有他教的顯明原質。至於一般的平民，就儒、釋、道、三家的神都信，儒、釋、道、三家的神都拜。又拜祖宗，又延和尚，又請道士，同一人家，可以同時同地舉行各種宗教儀式，這就更是顯而易見的現象。在事實上，經了許多年代之君主的提倡和學者的鼓勵，中國確已成爲宗教的鹹海。

有人說，中國多數人民是相信多神教的，因爲道教是多神教，儒教是多神教，佛教也是多神教。

我們可以說中國多數人民不但是相信多神教的，而且是相信加料的多神教或混合的多神教。因為在這廣大無邊，森羅萬象的鹹海裏，儒、釋、道，都融合在他們個人的宗教信仰裏面。

(二) 人神的平等主義

我們又常常聽見許多人說中國的宗教最雜，神靈最多，所以是神權思想特別發達的國家。這句話也似乎對而實在不對。因為若與世上其他有名的宗教比較起來，中國的神權思想還沒有像別教神權思想那樣的發達。換一句說，就是大多數中國人的神權思想，並不如基督教回教神權思想那樣高大。儒、釋、道，在實際生活上所拜的神，顯然是與人較為平等。怎樣見得呢？細察下面的論述，便可明白。

中國人相信天是宇宙的主宰，在他管理之下，有兩個平等的世界，一個是屬於人類的，一個是屬於鬼神的。天子代表天帝管理萬民，百神也各依其類管理自己的境界。孔子繫註易經說：『精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。』於是確立了天地充滿精靈之說。這精靈的世界，顯然與人類的世界立於平等的地位。精靈可分兩類，一類是人類以外各物的精靈，一類是人死而變的精靈。日、

月、有神、山川、有神、老狐、老樹、也有牠們的神靈。人類生時是在陽世，死了進入陰間，又是精靈鬼神的世界。可見人類世界與神靈世界，原來彼此分治；祇有一位天帝是彼此兼治的主宰。但自從周代固定了天子代表百姓祭天之例以後，一般百姓在日常的宗教生活上，便祇關心於與人平等的神靈世界；所以神權也就低降下來。不過第一因為與人平等的神鬼往往對人作威作福。第二因為許多自然物如日、月、風、雨等的神靈，雖不治人，而却影響人生。第三因為歷代相信諸般與人平等的神鬼精靈，可被天帝遣來監察懲罰世人。第四因為有許多神是有才德之人所變成的。第五因為有許多神是生前人倫的尊輩。第六因為仙、佛、乃已經得道的鬼神，可以領人進入仙、佛、的道。有了這種種的原因，人民就不得不拜這許許多多的神靈了。

又有一個地點，表明照中國多數人的心理，人與神較為平等，就是中國神靈的人格化和人性化。祖宗的神是人格化和人性化的，自不待說。仙、佛、菩薩、和名人的神，是人格化和人性化的，也不待論。至於其餘一切的神，又何嘗不多是人格化和人性化？例如社神是共工氏的兒子名叫句龍；稷神是烈山氏的兒子名叫做柱，（後來改祀后稷）；參星的神是高辛氏的次子名叫實沉；雷部的先鋒

是周穆王時代的人名叫律令；道教的護法神是王靈官；閻羅王是寇萊公；和合神是唐朝一位姓張的人；蘇州一帶的城隍神是春申君；杭州一帶的城隍神是周新；這都是神靈人格化的例子。更可異的，就是道教的天帝元始天尊，也被世人改了一個樂靜信的名號。神靈既然已人格化，就當然是與人同等，不像基督教所信的上帝遠遠超出人類之上。

基督教說我們人是可怒之子，世人以萬惡之軀，俯伏在至高無上的上帝面前，自問本人沒有些微可誇之處，想要自贖自救，是萬萬不可以的。惟有懇求最尊嚴最正義和最仁愛的天父，施恩搭救而已。中國多數人的宗教心理就不是這樣。有些人相信將功補過，積德自拔。有些人相信施用祈禳，憑藉術數。有些人相信祭奠豐腴，諂媚周到。孔子說，祭非其神，就是諂媚；然而國內一般人士祭非其神的何多！所以「媚神」二字，在中國尤為顯著。諸如上述各類的拜神方法，都當鬼神是人情化的，可以曲從人類的要求。這樣看來，人神地位的高下自然沒有多大的差別。

還有一個地點，表明神人的比較平等，就是鬼神世界的組織很像人類社會的組織。中國的神可以分爲幾個大國。第一個是三代遺傳下來的衆神，其中包括天帝、寒暑神、日月神、星宿神、風師、雨

師、雲神、雷神、社稷神、地神、五嶽神、四瀆神、其他山川的神、戶、竈、門、路、中霤、等五祀的神、蜡祭諸神、以及廟神、等等。第二個是道教本有的諸神，其中包含：元始天尊、三清大帝、太上老君、玄天上帝、文昌帝君、城隍神、鍾山神、鄧都神、竈君、和合神、三官神、財神、開路神、門神、王靈官、東嶽神、呂祖神、天仙、地仙、之類。第三個是佛教介紹進來的神佛，其中包含：佛（釋子成道都稱爲佛）、菩薩（位居佛下）、以及羅漢（羅漢修行精進卽成菩薩）。第四個是各種妖怪的神，例如：狐狸精、蕉樹精、螃蟹精、之類，乃晉、魏、六朝、的搜神記、拾遺記、和漢代的神異記、列國洞冥記、雜事祕辛、等書，附會山海經、列子、楚辭、等種古籍而創造的。在以上各個大國之內，諸神又再分界限等級。有些神是專司特定的地方的，有些神是專司特定的事類的，有些神是專爲某職業界所敬拜的，有些神是專爲某一家族所祭祀的，這乃界限之分。樓炭經，說菩薩共有七種。西陽雜俎前集第二卷說鬼官有七十五品，仙位有九，大帝二十七，天君一千二百，仙官則有一萬二千，這乃等級之別。各神管理自己的領域，有時彼此不相干涉，有時彼此互相抵抗。我們可以稱之爲神靈世界的封建制度。既然神靈世界也有這種很像人類世界之紊亂複雜的組織，神的地位當然有許多是很低的。就是整個的神靈世界，也不見得會遠超人類世

界之上。

況且孔子說：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」又說：「未能事人，焉能事鬼？」儒家多受這種利生樂生的學說所浸灌，對於神權，當然不若基督教那樣看重。就是道教佛教的本原教旨，也是相信人類要自己拯救自己。所以大多數中國人所抱着的，到底是人助主義的思想。（對於此點，上面三章已經詳加論述，今不復贅。）在人助主義盛行的國家，神權自然不若基督教的發達。我們怎樣不可以說，照大多數華人的宗教心理，人和神是比較平等的呢？

（三）宗教生活的中心

中國是多神多教的國家，照理應該對於各神同樣的敬重。但事實却不是這樣。中國人所相信的神靈雖多，只有兩種是絕對不可以不相信的，就是天帝和祖宗的神。歷來天神因有天子代祭，所以祇有祖宗的神是今日國人宗教活動的中心。在大多數中國人，對於其餘一切的神靈、仙、佛，都可以被人勸服不拜，惟有祖宗的神却是他們覺得難舍棄的。

中國人以祭先爲宗教生活的中心，有許多顯著的原因。第一，因爲中國有數千年的農業文化。

凡在農業文化特盛的地方，都是父權和男權很盛；於是家族主義愈久愈加鞏固，家神的敬祭就因此而得了發長的根基。第二，因為儒家極力提倡孝道，自從漢武尊孔重儒，排斥百家之後，忠孝的倫理思想浸灌了中國人心。加以孟子又說：「不孝有三，無後爲大。」世久便深信繼承祖宗香火，乃是子孫應有的天職。第三，因為陰陽家鼓吹風水迷信，他們對人民說，倘若某人的祖宗骸骨葬了好地，子孫就必富貴。例如潛確類書說，唐時有人名叫智興，家裏貧寒得很。有一道士住在他的門外，智興每日灑掃自己的地方，必定兼掃道士的門。後來智興的母親死了，道士就指引智興說：「我會看擇墓地。」於是他就拿竹竿插在一處，對智興說：「將來可出兩代方伯。」智興再拜，往看所插的竹，已有枝葉叢生，就在那裏埋葬他的母親，日後果然做了方伯的官。於是國人風水迷信日深一日，敬祭祖神的制度又多了一種基礎。第四，因為道家主張陰陽兩界並立，和佛教宣傳六道輪迴。既然陰間和陽間有同樣的飲食居處，既然鬼道沉淪又可因着子孫的宗教活動而得超脫；爲子孫的莫不愛念前輩，若說敬祭祖先的特別儀式，可以幫助祖宗，有誰不欣然奉行，好叫祖宗的靈也得享福。有這四大原因，所以敬祭祖宗的神，成了大多數華人宗教生活的中心。

無論甚麼宗教，若有相當的道德價值，中國人多肯欣然接受。這虛心求道的態度，可佩服得很。但無論如何，他們總想把那敬祭祖先的風俗保存下來。所以佛教原非拜祖先的，但在中國倒已成爲敬祭祖先的宗教了。若說相信某某教就不能敬祭祖先，大多數中國人就必掉頭而去，無論那教道如何的好，他們總覺得難於接受。若說你們信了某某宗教，仍然可以敬祭祖先，他們聽道就很容易發生興味。故此，我們可以說在普通的中國人，保留祭先乃是接受新教的最大條件。

明朝萬曆年間，天主教士利瑪竇 *Ricci Matteo* 來華，大受中國朝野歡迎，領了多人相信教道。當時教會興盛最大原因之一，就是任從信徒敬祭祖先。後來直到清初，在華傳道的天主教士，依從利瑪竇的遺例，對於敬祭祖先之制，採取放任主義。所以到了康熙時代，已有天主教徒三萬多人。康熙皇帝並且下詔，准許教徒全國傳道。當時達官貴人、農夫俗子，都紛紛皈依教道，天主教真有盛極一時的景象。只是慢慢的就有一班西教士出來反對，羅馬方面的反對論調更爲激烈。他們名正言順的說，上帝會垂十誡，叫我們在上帝之外不可敬拜別神，又不可爲自己製作偶像，對於萬物的像也不可以向牠們跪拜。敬拜上帝的人，應當恪守祂的誡命。於是教皇克力滿第十一 *Clement XI*、

立時下令，叫全中國的天主教徒不得敬祭祖先。結果怎麼樣呢？康熙皇大怒，遣逐教皇使者於澳門，同時下令逐西教士；中國教徒被慘殺的，不知凡幾。人民對天主教頓時抱着冷淡態度。再經雍正、乾隆兩朝的逼害，天主教更形衰落。可見中國雖然是宗教的鹹海，和雖然是崇拜多神的國家，敬祭祖先乃是宗教生活的焦點。

近人有倡五鬼論的，說人滿、貧、病、愚、私，乃作祟中國的五鬼。但照作者意見，中國大鬼之一，倒是以固執的態度和迷信的方式去敬祭祖先。中國人民因恐無後，而生殖太多；因講風水，而不肯開發地下寶藏；因抱祠堂主義，而養成太深的家族思想；因不願離去祖宗廬墓，而地域界限的封建主義日深；因民衆不肯遷離，而言語不易統一；因崇奉祖宗過甚，而人民守舊成性；因倚賴祖宗遺產，而男女坐食太多。此外，又因人人實行早婚，以免絕嗣，身體便日形衰弱；家家喜歡多得男孩，以維祖祀，教養遂無餘資。並且女權不振，婢妾之制盛行；父權太大，子女全無自主。諸如此類，何一不全是或半是以迷信敬祭祖先的惡果？以前是純粹農作時代，所行的乃是專制政策，大家族主義成了立國的基礎。誠如康熙皇說，祭先制度具有政治的價值。可是現在代異時移，在國政和家政兩方面，以迷信去

祭先已經非但不是中國的需要，反而成了中國的禍害，我們何必再迷信它？何況現行祭先制度的本身確是非健全的？（對於此點，上海圓明園路中華浸會書局印有祭先源流考，每本二分；破祭先執，每本三分；清明掃墓考，每本二分。各書可資察按。只因不是本章範圍，所以不引。）

（四）宗教思想的出發點

基督徒宗教思想的出發點是個「罪」字。元祖亞當犯罪，帶罪進了世界，人類便都有罪。世上「沒有義人，連一個也沒有。」（羅馬書三章十節。）「我是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪。」（詩篇五十一篇。）保羅在提摩太前書一章十五節，也說自己是個罪魁。惟獨基督耶穌是無罪的，（希伯來書四章十五節。）「上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們；叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。因為上帝差祂的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因祂得救。信祂的人，不被定罪，不信的人，罪已經定了。」（約翰福音三章十六至十八節。）這都表明基督教思想的出發點是個「罪」字。

大多數中國人的宗教思想就不是這樣。隨便執一個信奉他教的中國人而對他說：「你是有

罪惡的，「他必定不信，而且不喜。因為普通中國人以為犯法然後有罪。雖然佛家的宿孽論含有罪的意思，但終不是佛教的出發地點。我們可以說儒、釋、道、宗教思想的出發點乃是一個『苦』字。

佛祖釋迦十二歲時，春日隨父出遊，看見一般勞苦的農人以及那些同類相殘的鳥獸，心裏就想到爲生之苦。後來長大一些，某日出遊東門，看見一個老者，步履艱難，他就想到老的苦楚。次日出遊南門，看見一個病者，喘臥路側，他又想到病的苦悶。再後出遊西門，中途看見抬着死人，要去埋葬，他便感到世人生死都是苦痛。於是到了北門，受比丘尼一言的指示，他便棄家默坐，以求大覺。所以佛教的出發點就是三界都是苦楚，人生一切都是煩惱，猶如春蠶作繭自縛一樣。故此佛教勸人清淨六根，杜絕妄念，希望達到不生不死的空虛狀態，以爲這樣纔可以脫離苦海，享受無邊的幸福。

孔子乃從積極方面觀察人生。他說：「天之大德曰生。」又說：「未知生，焉知死？」他的學說可用「樂生」二字包括起來。樂的相對方面天然是苦；想要生存有樂，當然先要採用入世的和積極的方法，破除生存的一切苦楚。所以儒家的宗教思想，也顯然是以去苦爲出發點。祭天以祈穀祈雨，祭日月以求陰陽配合，民享豐盈。祭風雨以求氣候調和，民生便利。社稷是民食之主，所以要奉以祭

祀。戶竈是民用之常，所以要敬以馨香。這樣看來，儒家、佛家，都是同一地點出發。不過他們互相背向，一個往前，一個往後罷了。儒書的哀哀蒸民，佛氏的大慈大悲，原來同出一念。儒書雜記有下列的論斷說：「人以大覺爲歸，世之迷人，塵勞妄想而不悟，雖生而喪其所以生矣。此達者之所以哀，佛氏之所以有大悲之號也。」

道教由儒、佛兩教糅集而成，盡人皆知，所以他的出發點當然不是例外。而且在實際上，施用符水，建立道場，膜拜財神，叩頭土地等作用，以及有求必應，默祐一方等心理，無一不顯然是去苦求樂的思想。

或者有人說儒、佛、道，何一不看重「去罪」二字，孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」禮、樂、仁、義，原是儒家立說之本。又抱朴子說：「求仙者要當以忠孝和順仁信爲本，若德不修而但務方術，終不得長生也。惡行大者，司命奪紀；小過奪算，隨所犯輕重，故所奪有多少。」同時，佛教之所謂八師，也包括不殺、不盜、不淫、不惡口、不飲酒等項。而「諸惡莫作，諸善奉行」，尤爲佛家的重要誠語。爲甚麼我們不可以說儒、釋、道，都以罪爲宗教思想的出發點？不知第一基督教說人人都天然有罪，所以都要相

信救主；而大多數中國人却說拜神並非一定因爲有罪。第二，祈求罪惡得赦乃基督徒最大的目標，而逃避罪惡，乃是大多數中國人所相信之達到最大目標的手段罷了。

照樣，基督教也未嘗不看重去苦求樂這幾個字。不過主耶穌說：『你們要先求他（指上帝）的國，和他的義（指赦罪），這些東西（指一切的享樂），都要加給你們了。』（馬太福音第六章末段。）意思就是罪惡得蒙赦免之後，享樂乃是天然結果。這原不是國內大多數非基督徒所抱的宗教思想。換一句說，基督教主張人要信教，始得免罪，罪蒙赦免，必有快樂。儒、釋、道在宗教方面却說，人要信教祭先，纔可得着幸福；但欲敬祭發生效力，非先自潔不可。這就是雙方不同的地方。

（五） 結論

綜觀以上所述，可見大多數中國人的宗教心理具有『信仰的寬容，』『人神的平等，』『以祭先爲中心，』和『以苦字爲出發點，』這四種特質。我們從基督教的立場加以觀察，可作下列的各種評語。

（1）中國人有宗教寬容和宗教自由的背景，對於基督教原來是歡迎的。唐時歡迎景教，和明

末清初歡迎天主教，就是很好的明證。近百年來，受着帝國主義者利用機會的影響，纔引起了人民憎惡耶教的心。這誤會不久會消滅的。（某國信佛教而行帝國主義，難道佛教也是帝國主義麼？）

（2）國人近來反對基督教還有兩個原因，一個是祭先之風仍然牢不易破，一個是基督教所採的絕對態度，國人一時難於普遍接受。但這兩種障礙的消除，不外時間的問題罷。

（3）有人說基督教慢慢地也會被中國的宗教鹹海溶化，完全變了基督教的本質。這是萬萬不可能的。參看上面第二章便可明白。

（4）中國人舊有宇宙主宰或上帝這一個概念，意義薄弱而且隱晦。國人之所謂天神，或昊天，或上帝，乃是一個定義含混的名詞。與基督教之認識上帝，相差異常遙遠。但我們仍然不可不知造化主上帝原是中國人之所向來承認的神。

（5）萬有都是真神上帝所管，此外沒有別的堪爲人類崇拜的神。死人靈魂都要受着上帝支配，焉能作威作福？中國人若明上帝的精微意義，自然甘願接受這個真理。

（6）人非聖人，孰能無過？就是聖人，也有過失。拜人物所變的神，當然不如拜那創造人物的神。

在道德方面，這真理已經是我們之所不可不承認的。

(7) 國內有許多非基督徒提出種種理由，不肯信基督教。其實，一般理由，多是藉端逃避。最大理由，乃是不肯丟棄迷信式的祭先。但中國漸漸的工業化，重男輕女的風氣已漸革除，祠堂主義和會館主義又已日形潰壞，這都表明現行祭先制度的基礎將要傾倒。須知孝敬父母是應該的，但看祖宗爲神而拜祭他們，倒是玷辱祖宗。何況祭先制度原來是不健全的呢？（參考上文第三大段末尾所列的幾本書。）

(8) 國內有許多人不肯信基督教，因爲他們以爲自己無罪，或因他們相信本人可藉積德以拯救自己脫離罪惡。他們到底未曾知道罪的眞義和罪的可怖。

(9) 又有許多人不肯信基督教，因爲基督教的道德標準最高。他們恐怕信了教就不能娶妾，不能飲酒，和不能得着行動的自由。這和大多數西人不肯信教的原因是差不多一樣的。在事實上，儒、釋、道的神多是人格化和人性的，基督教的上帝却是超乎人性的神。宗教上的道德標準，當然以基督教爲最高最大。真正的自由非藉這高尚的標準不能得着。

(10) 對於儒、釋、道、出發點這個「苦」字，我們也當加以注重。中國近來內憂外患，交逼而來，人生委實太苦。基督教若不注意挽救，自然缺少了許多吸引能力。但是以罪爲出發點，叫人歸信救主，好叫罪惡得赦，乃基督教遠勝儒、釋、道、教的地方，我們對於「罪」「苦」二字，慎勿先後倒置。

最後一句，宗教的心，人人共有。中國人在實際的生活上，對於儒、釋、道、教的一切思想和一切儀式都同時接納，正足以表明一般人民雖有求道的心而仍然未曾得着屬靈的滿足。把能夠滿足心靈的基督教迅速傳揚起來，確是我們中國當今的急務！

基督眼裏的中華民族

第五章 民族的重生

民族的千年，猶如個人的一日。一個民族的壽命，原來不像個人那樣受着時間的限制。四千餘年的中華古國，在事實上仍然是一個大有作爲的青年罷了。不過民族的壽命，雖然不受時間限制，民族的永遠生存，却是無人能夠擔保。試看歷史所載古來民族的興亡，便可知任何民族都有衰微的危險。中華民族數千餘年積下來的病毒，最近已經兇暴地發作了。爲着保存民族的生命起見，這民族病的檢驗和醫治，豈不是當今的急務麼？這就是本文『民族重生』的意義。

(一) 民族生氣的補充

我們中國人現在所度的物質生活，可憐得很。乾嘉以前，閉關自守，人民生活還可以稱爲差強人意。鴉片戰後，外受西方資本主義的剝削威逼，內有連綿不絕的政治變亂，同時加上水旱癘疫的紛至踏來，弄到今日，一大部分人民所度着的，簡直不像人的生活。僅就民國二十年一年而論，國家在國際貿易上的入超六萬萬餘兩。水災的全部損失且達三十萬萬圓。以四萬萬人分擔這三十餘

萬萬的損失，每人當佔九圓以上。然而中國的國富怎麼樣呢？據最近美國某專門雜誌調查的結果，美國國富平均每人三千二百餘圓，法國國富平均每人二千四百餘圓，意大利國富平均每人八百餘圓，日本國富平均每人四百五十圓。我們中國呢，就平均每人祇有百圓的國富。倘若年年像民國二十年一樣的耗損，將來民窮財盡，不堪設想。

爲甚麼中國向來不講究物質的開拓呢？這事實的原因誠然很多。然而最大的原因，却是佛教的避世論調，道教的迷信思想，和儒家的守古態度。佛家說世上萬事萬物都是空虛，想要脫離社會的痛苦，自然會發生厭世觀念。在這種情形之下，還有甚麼振興實業之可言？試看印度、安南、靡靡之風，就可以知道佛教如何影響東方人的物質生活了。道教阻礙物質生活的發長，也是一樣的利害。日人青木正兒說：『中國國民是嘴裏唱導最實現的實踐人生的，但是心裏却懷念着最非實現的鬼神傳說。……前者發源於儒家思想，後者發源於道家思想。這就是中國思想的表裏。』這樣一來，因恐阻礙風水而不許開鑛，因恐驚擾土地神靈而不准建築鐵路；這種迷信流毒，令人深感悲痛。至於儒家雖重實際人生，他的守古態度，阻滯物質進步也絕對不能否認。試舉一例爲證，清朝初葉

比利時天主教教士南懷仁在朝廷任事，作文紀述西洋海船之如何偉大迅速，和如何一舟可容千人以上。名儒張山來見了，却批評說：『極西巧思獨絕，然吾儒正以中庸為佳，無事驚奇闖巧也。』造一奇偉海船，還說不合古代中庸之道，研究科學製作，是不合古道，自不必說。這樣看來，何怪今日中國人民在物質方面有奄奄垂暮的氣象。

在靈性生活上，中國在漢代以前原來是貧乏的。中國文化最初開發於黃河上游，那裏天氣乾燥嚴肅，人民都以力農為務，不大注重玄想。所以歷代聖哲，如禹、湯、文、武、周公、孔子等，很少談論神祕的事。孔子集儒學的大成，生平不語怪力亂神，就是這個緣故。後來漢武推尊儒術，罷黜百家，專用儒術做中國的統一學派，中國民族靈性生活的低潮，這時實已降到止境。

然而儒教到底能否滿足一般人民的屬靈飢渴呢？就事實而論，世上無論那一個民族，都天然具有屬靈的需要，人類絕對不是單單希望得着豐盈的物質生命。因此，所以無論漢武帝如何竭力提倡儒教，一般人民却處處追尋那屬靈的滿足。我們知道自秦、歷、漢、陰、陽、五、行、封、禪、讖、緯之鬼神術數的思想日見發達以後，直至漢、晉，道教竟然普及全國。這種迷信的教義，為何能夠得着大多數人

的趨慕呢？原因就是民族屬靈生活的貧乏。同時，在漢哀帝時，佛經始由大月氏使者存伊口傳中國。在漢明帝時，佛僧始由漢使蔡愔帶回中土。於是全國上下，趨之若鶩，佛教便如水就下，如火就燥的暢行起來。到了東晉，一般名士鴻儒，也縱談佛道之學。再過百數十年，佛道竟然分別成爲南宋、北魏的國教。昔人有詩說：「南朝四百八十寺，多少樓臺烟雨中。」可見當時中國民族靈性飢餓，歡迎佛道兩教的情形。

然而自從道教成立和佛教輸進之後，中國民族是否已經得着豐盈的屬靈生命呢？沒有，沒有，直到現在仍然沒有。祇要觀看大多數中國人之紊亂的宗教生活，就可以知道他們還沒有得着屬靈的滿足了。中國少有純粹的佛教徒，或道教徒，或孔教徒。因爲在大多數中國人的信仰中，儒、道、三教的成分都有。同一的人家又拜祖宗，又拜孔子，又拜菩薩，又拜土地、財神，這乃中國人宗教生活最普遍的情況。他的函義，就是中國民族的心靈仍然未曾得着最大的安慰。對於此點，作者在上而一章曾經提及，本章不再多說。

中國民族缺乏活潑的生命，這是真的，無論在物質方面或在靈性方面，都是事實。怎樣纔能夠

補足這缺陷呢？根本的方法就是接受基督。基督說祂是真理，又是生命。祂在約翰福音十章十節對衆人說：『我來了，是要叫人得生命，並且得的更豐盛。』惟獨基督教能使中國民族生命的真火焰，蓬勃吐放出來。基督教特別看重人的生命，因為人的生命是神所賜與的，並且與神接近。西方自由平等和人權的學說，就是基督教所滋養出來的。基督十分看重兒童的生命，女子的生命，小百姓的生命，罪人的生命，殘疾的生命，患瘋瘋者的生命。近代以來，福音所到，便有學校、醫院、養老堂、濟貧所、孤兒院、青年會、等項的設置，對於人類的物質生命，可謂關懷備至。在物質方面如此，在靈性方面更為注意。基督降生，最大的宗旨是要救人的靈。試看誠心信主的人如何的心靈暢快，就可以證明基督所說『我是生命』之絕對的眞確。保羅說：『我靠主大大的喜樂……我並不是因缺乏說這話，我無論在甚麼景況，都可以知足。……我樣樣都有，並且有餘。』他在患難之中，還有這樣豐盈的喜樂，和活潑的生命，這生命的來源——基督——豈不是今日中國之所急切需要的麼？

(二) 民族紀綱的維繫

目前中國民族病的第二種，就是民族紀綱的墮落。民族存立，總要具有一定的紀綱不然便會

破裂死滅。這個「網」字，也可以說是民族活動的中心或樞紐。中國數千年來所規定的共有三種，就是夫爲妻綱，父爲子綱，君爲臣綱。以三綱爲法，以五常爲治；以三綱達理，以五常達情；這就是中國以前社會組織的骨架。在這三綱之中，君臣父子兩綱影響尤爲重大。詩經說：「父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我；欲報之德，昊天罔極。」左傳說：「君，天也。」又說：「民奉其君，仰之如日月。」可見中國古時如何推尊君父。禮記說：「爲人子者，父母在，不以身許友。」李陵答蘇武書說：「陵之不死，有所爲也，故欲如前書之言，報恩於國主耳。」這便是「生爲父母，死爲父母，和生爲君主，死爲君主」的忠孝思想。古來多少人民在這兩方面幹出驚天動地，可歌可泣的事。民族賴以團結，國祚賴以保存。倘若沒有這種紀綱，中國就早已敗亡衰壞了。

韓詩外傳說：「狄人趕逐衛懿公到榮澤，衛懿公被殺，狄人把他的肉都食完了，單單留下他的肝還沒有食。懿公的臣弘演把他取還，哭完之後，就剖開自己的肚子，拿出了自己的肝，再將懿公的肝塞進去。齊桓公聞而嘆說：「弘演可以算是忠臣了。」同書又說：「孔子出行，聽見哭聲甚悲，孔子就驅車往前細看，却見臯魚披褐擁鎌，哭於路旁。孔子問他爲何哭得這樣悲哀，臯魚便說：「樹欲

靜而風不息，子欲養而親不待，往而不可得見者，親也；吾請從此辭矣。」於是他就哭死路旁。孔子說：「弟子識之，可以誡矣！」門人立時辭歸而養親的十有三人。」此外剖心挖目，刎足，斷脛的忠臣，臥冰求鯉，割股瘞親的孝子，史冊所載，書不勝書。這忠孝思想，實在是中國封建主義和家族主義的基礎。全部中國的倫理文化，大半站立在這「忠孝」兩字之下。甚至距今數十年前，這思想仍然非常根深蒂固。所以曾國藩以一代名儒，還大談忠君學說。他的陳岱雲妻墓誌銘有一段說：「民各有天惟所治，燾我以生託其下，子道、臣道、妻道也。以義擎天，譬廣廈，其柱苟頽無完瓦。」他要幫助滿清滅革命的洪楊，豈是無因？故此，我們可說忠孝乃以前中華民族的命脈。

但是，中國現在怎麼樣呢？「夫爲妻綱」的學說固然老早被人打得支離破碎。「君爲臣綱」亦已被人摧毀殆盡。「父爲子綱」呢，也祇見其勢力日形薄弱。孝敬父母是應當的，但是，今日中國青年能像以前那樣恪守孝道，崇拜家族主義的，究有幾人？舊的紀綱已破，新的紀綱未生，這二三十年來，中國社會處處充滿紊亂糟糕的氣象，可嘆得很。

然則在今日中國家族主義和封建主義沒落的時候，難道我們可以屏除一切紀綱而不要麼？

這又不然。我們想要醫治這民族症，最緊急的，還是要從速把新的紀綱建立起來。所以我們的問題不是要不要樹立新的紀綱，乃是我們所需要的新紀綱是甚麼。

有人說我們應當急起直追，像歐洲、美洲一樣，建立『國為民綱』的原則，把以前愛家族和愛君主的心，全然搬到愛國方面。不錯，誠然不錯，歐美近代國家誠然建立於這國為民綱之上。英國大史家惠爾斯說，在歐洲中世紀之後，基督教會自身陷入黑暗，耶穌真理被人蒙蔽，各民族漸漸醉心於強國觀念。當時所時常聽見的，並非『君主的政策』和『君主的野心』，乃是『法蘭西的陰謀』和『普魯士的大志』。直至十八世紀末葉和十九世紀，這國家主義的學說，竟然完全籠罩着歐美的人心。『即在今日，這強國觀念，仍然支配着世人的政治思想。歐洲人的生活，名義上固屬基督教徒，……但在事實上，歐洲人之所捨身崇拜的，乃是一種奇異的國家神話。意大利之統治，普魯士之獨霸，法蘭西之光榮，俄羅斯之命運，都是這神話中的重要神像。歐洲人並不憐惜犧牲累世的和平安樂，和無數的寶貴生靈，去殉這國家的神。』細察上文的批評，我們不難斷定西方這種思想是否我們建立新中華民族的需要。

不錯，中國民族應當團結，應當愛國；但像西方各民族近世那樣狹義的愛國，處處抱着侵略的態度，獨霸的精神，損人利己的思想，以及統馭世界各國的迷夢，這倒不是作者所贊成的。照作者的意思，中國舊紀綱當中的優點，我們應當保存。但是我們該有幾個新的紀綱，用來適應新中華民族的需要。這就是靈爲身綱、國爲民綱、和神爲人綱。先用信上帝和信基督的心來救靈，纔不失爲最好的國民。先用愛神的心來引導愛國，纔不致有狹義的愛國思想。這樣，纔能夠使我們的國家興盛起來。我們不是要獨霸世界，乃是要服務世界。這樣的「國爲民綱」纔是完善的國家主義。新中國的人民必須團結，新中國的人民必須愛國，新中國的人民必須愛天下萬族。中國是世界上最先進的國家，而且潛蓄力最爲豐富；新中國的人民應當負着領導世界的責任。所以靈爲身綱、國爲民綱、和神爲人綱，乃是中國人民所當接受而實行的新三綱。

「我們若活着是爲主而活，若死了是爲主而死，所以我們或活或死，總是主的人。」（羅馬書十四章八節）「豈不知你們的身子就是聖靈的殿麼？這聖靈是從上帝而來，住在你們裏頭的。並且你們不是自己的人，因爲你們是重價買來的；所以要在你們的身子上榮耀上帝。」（哥林多前

書六章十九、二十節。『萬有都是本於神（指神），倚靠神，歸於神；願榮耀歸給神，直到永遠。』（羅馬書十一章末節。）這就是『神爲人綱』的意義。我們若不首先奉行這一綱，則靈是喪失的靈，以靈爲綱，仍然沒有價值；而國爲民綱，也難免流爲狹義之有害的愛國舉動。

（三）民族道德的提高

對於這個問題，我們首先要認明兩個原則：

（1）河流不能高出水源之上，一個民族的道德標準高，他的道德也高。

（2）道德是民族所賴的背脊骨；一個民族有固定的道德標準，他的生命也必固定。反過來說，一個民族的道德標準若不固定，那麼，在道德標準變遷的時候，國家就必危殆。

中國數千年來的道德標準是甚麼？一言而蔽之，就是聖賢主義，就是以聖哲的人君和聖哲的師長來做標準。古語說：『天生蒸民，作之君，作之師。』聖哲的君，以堯、舜、禹、湯、文、武爲極；聖哲的師，以周公、孔子爲最。總而言之，中國民族的道德，大半是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子的道德。這些人代表儒家，所以中國人的道德，也可以泛稱爲儒家倫理的道德。唐太宗說：『以古爲鑑，可知興替；以人爲鑑，

可知得失。『以人為鑑』這四個字，便是中國民族道德的精神。

儒家至孔子而集大成，試看孔子的道怎樣？曾子說：『夫子之道，忠恕而已矣。』朱子註謂：『盡己之謂忠，推己之謂恕。』又說：『中心為忠，如心為恕。』均是『反省於己推而及人』的意義。總括起來，就是『克己。』所以曾子說：『吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』這就是孔門的克己派或自省派。其中顏子主仁，曾子主孝，都主張道德工夫首重德性。孔子說：『內省不疚，夫何憂何懼？』又說：『君子求諸己，小人求諸人。』省察良心，當然要緊。

但孔子也曾說過：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』『三人行，必有我師焉；擇其善者而從之，其不善者而改之。』這兩句話的意義，又表明我們要受教於人；總括起來，就是『復禮。』偏重這一方面的人，就是孔門的復禮派或學問派。其中孟子主詩，荀子主禮，都表明道德工夫要兼重教育。參閱下表，便可明白儒家道德學說的全豹。

顏子……主仁
曾子……主孝
……以忠恕為本……省良心……克己

孟子……主詩……
荀子……主禮……
以學問爲本……受教育……復禮……道德。

所以克己復禮乃是儒家道德的兩方面。孔子說：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」上半句是復禮工夫，下半句是克己工夫。儒家道德的訓義，確有相當的系統。但是，克己當以甚麼爲標準呢？復禮當以甚麼爲標準呢？歸根是那「聖賢」二字。換一句說，就是克己復禮，忠恕學問，都要以堯舜禹、湯、文、武、周公、孔子爲準則。中國民族道德向以人做標準，這斷語絕對無可疑惑。

然而這種道德標準是不是最高的呢？這種道德標準是不是最固定的呢？在兩個問題都很有研究的價值。孔子是至聖先師，還要四十然後不惑，五十然後略知天命。但這都是知的方面；至於行的方面，他還要說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」又說：「十室之邑，必有忠信，如丘者焉，不如丘之好學也。」可見孔子與人不同的地方，就是他極端好學；而他與人相同的地方，就是五十歲以前常有太過，五十歲以後小過難免。你看古代聖賢是不是最完全的道德標準呢？當然不是。既然不是，就學乎其上的，得乎其中；學乎其中，得乎其下了。以盲導盲，有何大用？

以人爲道德標準，並且是極不固定的。爲甚麼呢？因爲人是時代的動物，時代一變，人的見解也會變遷。孔子是「聖之時者也」，顯然也逃不出例外。所以欲謀民族的永久健存，不可沒有永久的道德標準。以善人聖哲爲模範原是好的，不過在這聖賢道德之外，非有一種永存的標準不可。

甚麼是最高尚的和最固定的道德標準？基督教的道德標準便是。基督教的道德標準是超人的，他以神和基督做我們立身處世的典型。耶穌命令我們說：「你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（馬太五章末節）彼得說：「基督並沒有犯罪，口裏也沒有詭詐。」（彼得前書二章二十一節）我們以神和基督做立身處世的道德準繩，實在最靠得住；因爲神和基督是永生的，完全沒有受着時代的限制。基督教的真理愈久愈明，愈傳愈廣，甚至不在教會裏頭，和還未受浸入教的人，也承認基督教道德標準是最高尚的。既然如此，爲何我們不採納它做中華民族的新道德基礎？現在中國古聖賢所定的道德標準大部分崩潰了。追慕唐虞三代之盛的，還有幾人？實行詩經和儀禮教訓的，又有幾人？照舊叩頭於孔子牌位之前，而稱他爲獨一至聖先師的，又有多少人？人慾橫流，世風菲薄，禮義喪滅，廉恥蕩然。我們所敬所愛的中華民族啊，願你在這時候，多蒙神的啓迪，迅速接受基督教的

道德標準！(或者有人說，孔子的三畏以畏天命爲首。而且孔子又曾說道：「唯天爲大，唯堯則之。」中國古代道德思想，何嘗沒有超人的本源？但這裏所說的「天」字，怎能比得上基督教所尊的神？)

(四) 總結語

如今的中國在名義上仍然是獨立的，但是我們生活的慘苦，却如四面籠罩着一種非常濃厚的烟霧。新年一到，駭蕩的春風不久就要回來；道旁的古樹，倘若還有一線的生機，終可藉着陽春的雨露，抽芽發葉，開花結果，速速回復它的雄姿。天父在許多古老民族當中，單獨保存中國，而且使他在一個廣沃的地方，生育繁衆，其中必有一種特別的意思。現在我們民族之物質的和屬靈的生氣，微弱好像一縷遊絲。我們的民族紀綱，單薄好像一層蟬翼。同時民族的舊道德漸破，民族的新道德未生；這青黃不接的現象，尤爲可慮。我們知道陽春的雨露是草木重生的轉機。請問我們是否欣然接受能使我們民族真正重生的雨露呢？若然，同胞就要做醒，基督徒就要努力。天父啊，願你鞭策你的僕人！

「公義使邦國高舉，罪惡是人民的羞辱。」(箴言十四章三十四節。)

第六章 太平洋上的基督

(一) 緒論

「聖靈降臨在你們身上，你們就必得着能力，並要在耶路撒冷、猶太全地、和撒瑪利亞、直到地極，作我的見證。」這乃耶穌基督將升天時，對衆門徒而作的吩咐。於是藉着一般熱心門徒的努力，基督教的福音，果然從耶路撒冷傳到遠東的太平洋岸了。

在世上許多還未信仰基督教的國家當中，最大的要算我們這巍然站立在太平洋岸的中國。所以自從十九世紀初旬，英國教會首先組織國外佈道會後，馬禮遜便梯山航海，跋涉來華。而其他西方大國，也繼續興起，前後派遣數千教士，來華傳道。單爲這事而用的金錢，總有數萬萬兩。自有歷史以來，西方教會的國外佈道，當以這對華傳道事業爲最偉大和最着力。照理，基督教應該老早便在中國建立不搖的基礎了。

況且在宗教信仰上，這太平洋西岸的中華民族，原是最寬容和最不絕對的。歷史上的教爭很

少；除佛教所遇三武之害等曠代一觀的罕有事件外，國家立法從來不對任何宗教施以橫蠻壓逼。試看儒、釋、道等教在中國並行不悞，便是證明上說的不謬。同時在相對方面，基督教乃是全世界性的宗教。聖經說信徒要從耶路撒冷直到地極，使萬民做基督徒。這堅定決絕的命令，確是基督教特點之一。所以他入馬其頓便把馬其頓的神推翻，入羅馬便把羅馬的神淘汰；真有一種無堅不入，無銳不克的情勢。照理，以這樣的精神傳教於最不絕對的民族，應該事半功倍纔是。

然而事實怎麼樣呢？佛教傳入中國時，印度何嘗組織甚麼國外傳道部？印度的佛寺，何嘗捐過甚麼大宗款項來華辦理這事？非但不是這樣，而且當時因為中國遣人請求佛法，然後印度僧人繼續來華。竟使一百數十年間，佛教普遍了中華全國。這情形與近代基督教來華的狀況相比，真有天淵之別。近年甚至有人說，基督教在中國傳道百年，他的效果還要遠遜於大商業的數月廣告。雖然上列的種種分別，還有許多特別的原因，彼此不能相提並論，但這百年以來，太平洋上的基督，遲不能登岸安棲，確是一件很稀奇而又耐人尋味的事。

(二) 痛苦的基督

爲甚麼基督教不能像佛教那樣的長驅直入中國呢？其中也有許多原因。第一，中國人是以敬祭祖祖先爲宗教活動的中心的，基督教不能容納此點，所以不易得人歸信。第二，基督教傳入歐美時，當地的宗教思想還很幼稚，所以接受福音比較輕易。而在我們中國，就儒、釋、道、三教都已根深蒂固，自然是傳揚福音的大阻力。第三，孔子雖說敬鬼神而遠之，但却沒有否認神的存在，所以晉代阮瞻作無鬼論，一時學者指他爲狂。如今就不是這樣。西人把基督教傳到中國，同時所謂無神論、懷疑派、和甚麼反教運動，也從西方熱烈的輸入來。國人看見這種情形，怎能不驚疑莫定？有了這幾個原因，基督教在中國的進展，便受了重重的打擊。

但這都不是基督不能在中國登岸安棲的最大因由。最大原因，還是下列的兩個疑問。須知中國人也是有思想的；心中有了疑問，自然不肯冒昧相信。第一個疑問，就是西方是相信基督教的國家，而且至少有三分之一的人是教會的教友；倘若基督教真有超人之力，和真是救世的唯一福音，他就一定能使歐洲人的行爲，比中國人完善一些。但是爲何在事實上，西方民族的行爲，却多與基督教的道理相違背呢？試看他們怎樣對待弱小的民族？土地的略奪，勢力範圍的割據，經濟的壓

逼，財政權的壟斷操縱，這些一切，都是他們的首本。一言而蔽之，他們對於武力威嚇手段，和經濟封鎖政策，無所不用其極。基督真光何在？又看他們內部的生活。全歐面積和人口都比中國還小，而且都是同一種族，和同奉基督教的人，為何他們却要分爲數十國家，而每日以兵戎相見？法、德的九世深仇，法、意的頻年交誼，英、法的互相傾軋，波、俄的彼此猜疑，諸如此類的情形，不勝枚舉。在打仗的時候，大家都祈禱上帝滅絕敵人，大家都說忠心愛主，當爲正義而戰。這時倘若耶穌果然降臨，我想雙方所遇着的，都不外沉淪譴責罷了。至於西方的人民，近代以來，如何沉迷於物質主義和拜金主義之中，更不必說。富足的時候，就把金錢消磨於肉身的享樂；不景氣的時候，就把擡往外國的耶穌，再從錢孔中硬拉回來。『愛你們的仇敵，』『你們要脫離世上從情慾而來的敗壞，』西方人真能坦然無愧地說這兩句話的，有多少呢？恐怕祇有那些傳教士和牧師之一部分罷了。報上登載過一個倫敦消息，說南斯拉夫人恨意大利人深入骨髓；『仇恨』兩字，確是今日歐洲的局勢。

有人說這是政府不好，不關基督徒的事。這話簡直不通。請問歐洲執政的人，豈不是大部分乃基督徒麼？就算政府裏連一個基督徒也沒有，那末，政府是人民的代表，人民怎能功則自居，過則謫

之於政府？難道西方人還是野蠻的，和不負責任的民族麼？基督教豈不是基督徒所公認爲有超人救世能力的宗教？爲何西方各基督教國家，倒是最喜歡爭鬪，和最迷戀金錢主義的呢？基督教的權力何在？這確是中國人對基督教之一種合理的懷疑。

第二個懷疑，就是今日西方各大國的強盛是靠基督教呢，還是靠兵力和金錢物質的能力呢？是否沒有基督教，一個國家就絕對不能強盛？若說是靠兵力和金錢物質，那末，基督有何用處？若說是靠基督，那末，爲何歐、美、各國還要這樣的整軍經武？若說兩樣都靠，那末，雙方是勢不相容的，新酒怎可放入舊皮囊裏？若說西方各國的強盛是有害的，都是不好的國家，那末，基督教在歐洲宣傳了千有餘年，顯然是沒有能力的宗教。可是就事實而論，西方現代強國却是多靠兵力和金錢物質，而少靠耶穌基督。一九三二年十二月二十三日，路透社羅馬電稱：「巴拉圭和玻利維亞兩國的政府，已經通知羅馬教皇，聲明情願遵守教皇所提那耶誕節休戰之議。所以自耶誕節之前夜十時起，到耶誕節日下午十時止，在查谷森林境內，停止戰爭。教皇對此，表示欣慰。」試看這豈不是一個很大的笑話？一年三百六十五日，其中有三百六十四日是奉魔鬼的名去恨仇敵；只有一日，是奉耶穌的

名去愛（？）敵人耶穌在天之靈，作何感想？不要笑日本、南美這兩個小小的國家原來是隸屬於基督教旗幟之下的啊！那末，中國人民希望本國強盛，正如西方各國一樣；西方各國注重軍備和金錢，爲何中國獨要注重耶穌基督？

現在讓我們進而論述這第二個懷疑的第二個部分，就是一個國家是否沒有基督就不能強盛？若說不一定需要基督，那麼，中國今日正在生死關頭的時候，我們務要另尋路徑，發奮圖強，讓我們將耶穌基督束之高閣，待強盛之後，再去請祂下來，做個文明的裝飾品罷。若說一定要靠基督，那末，中國漢、唐時代，版圖之廣，威力之盛，不可一世；而民康物阜，歌舞昇平，比今日不景氣的歐洲，還好得多。『當中國唐初諸帝之時，中國國家的隆盛，都市的文雅，文化的蒸騰，威力的遠播，和當日西方之腐敗、混亂、分裂、相較，真是判然迥異。』（H. G. Wells 語。）那時中國所崇奉的，原是孔教、佛教，而不是基督教哩。又看十三世紀，蒙古人崛起大漠之北，不多時候，建了一個強盛國家。其後倭脫曼、土耳其，繼起，在十四、十五世紀之二百年間，基督教諸國日就衰微；當時世界，中國、印度、波斯、埃及、北非、巴爾幹半島、匈牙利、和俄羅斯諸國，都會有蒙古人或土耳其的君主高臨其上。國運的興隆，可謂一

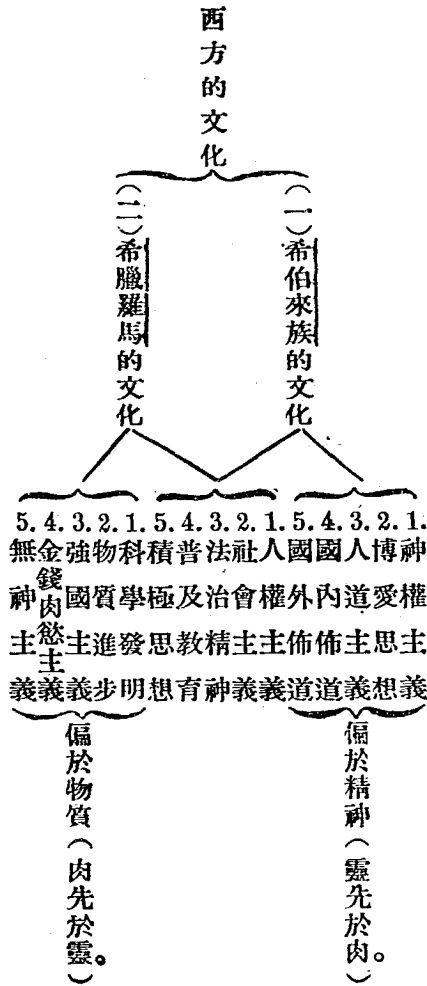
時無二。然而他們都不是相信基督教，而大半是相信回教的啊。再看今日的日本，又何嘗是藉基督教而使國家興盛。所以說惟獨基督教能使中國追上西方各國的富強隆盛，乃是無稽之談，絕對不足取信。中國人民今日渴望強盛，希望能像西方所謂先進的國家一樣。既然不靠基督教也可以強盛，爲何不大刀闊斧，直趨富強之途？這懷疑就是耶穌基督飄零在太平洋上不能登岸安棲的第二個大緣故。

「狐狸有洞，天空的飛鳥有巢，人子却沒有枕首之所；」這乃耶穌在太平洋西岸，栖栖皇皇，徘徊躑躅的情形。祂柔聲對我們像海沙一樣衆多的華人說：「你們有罪的人啊，到我這裏來。你們勞苦擔重擔的人啊，到我這裏來享安息。」但無論他怎樣苦口婆心，聲嘶力竭的呼叫，衆人仍是轉而不顧。你看耶穌的苦楚悲傷，是何等的深切！

(三) 基督的責備

然而一般還未信主的國人，用上述的兩個理由去懷疑基督，到底公道不公道呢？表面看來是合理的，實際却與事實相反。第一，我們須知基督教在西方確有很大的貢獻。基督教在西方已經

施放及繼續施放的超人能力，確是其他宗教之所萬萬比不上的。想要澈底明白這事，我們先要明悉西方文化的組合情形。最宜記在心頭的，就是西方文化是兩大對流或兩大相反的原質構合而成功的。兩方面的極端，互相冰炭，有如水和火油一樣。請看下表，便知大概：



（參看上面第一章。）

爲甚麼今日西方的人沉迷於金錢肉慾之中？因爲他們在中世紀末期文藝復興之後，整個的希臘、羅馬、精神重新躍現起來，在人人的脈絡裏，希臘羅馬的血重新鼓盪，所以不期然而自然的趨向了科學主義、物質主義、和肉慾主義的極端。慢慢的海外殖民地擴展起來了，國內的出產品豐富起來了，從國際市場上搶掠而來的財物膨脹起來了。於是乎，各人的心，就給瑪門（卽財神）牢牢的佔據着了。

爲甚麼今日西方的人醉生夢死於侵略主義之中呢？也是因爲自從文藝復興之後，他們渴望自己的國家成爲古希臘和古羅馬第二。加以達爾文出來，提倡『物競天擇，弱肉強食』的學說；尼采 Nietzsche 出來，主張自然的或戰爭的哲學。於是人人好似中了狂毒一樣，大家崇拜那新巴力（指異端，）就是國家的神。英國人所崇拜的神叫做 John Bull（一獵人前立巨犬。）大不列顛的神叫做 Britannia（一女子左手持盾，右手持矛。）法人所崇拜的神叫做 France（一女子手握長劍。）愛爾蘭的神叫做 Cathleen ni Houlihan（一女子垂頭嘆息。）至於德國的神，名字叫做 Germania，乃是一位勇士，右手高舉金冠，左手緊握寶劍，神氣更爲十足。此外，其他各國的國神，不必一一枚舉。

我們可以大膽總結一句說，大多數西方的人，愛國家多過愛念天國。不要誤會西方是純粹基督教的國家。西方在基督教外，還有兩個宗教，就是「摩登巴力教」所拜的是國家的神，和「摩登瑪門教」所拜的是金錢和肉慾主義。這兩教以古希臘羅馬文化為淵源，勢力有時比基督教還要利害。

更可惜的，就是十六世紀以前，有一悠久時期，拿撒勒耶穌的真面目未為歐洲的人民所見。照歷史所載，基督教在第一第二世紀傳佈歐洲，確是精神飽滿，旗幟鮮明。耶穌的救世心腸，確在那傳道事業上熱烈湧現。但是不久而整個教會被那羅馬帝王利用蒙蔽了。再後而自私的教皇，且把耶穌放在自己的夾袋裏頭，加上層層的包裹，弄到教庭全盛時代，西方人民竟然祇知有個教皇，不知有位救世的耶穌基督。同時，自從第五世紀西羅馬亡於北歐蠻族，歐洲西南兩部頓然陷入黑暗之鄉。又從十一世紀土耳其民族向西挺進，歐洲東部頓然罩上了回教勢力。這樣一直到十五世紀初年，歐洲人民還是度着漫漫的長夜。拿撒勒人耶穌的真精神，在當日歐洲，早已成為魯殿靈光，廣陵絕響了。於是在第十五世紀，古希臘羅馬文化的徽脈重溫，歐洲人大夢初醒，晨光再視，便引起了那奔騰澎湃的文藝復興運動。英儒培根的遺說，在十五世紀助成了得芬奇 Leonardo Davinci 哥

伯尼 Copernicus 等許多科學的開拓。而美洲和印度航路的開闢，也在那十五世紀的末年。這樣，直至古希臘羅馬偏於肉體的和偏於物質方面的文化，重新熱烈吐焰，然後馬丁路得在十六世紀的中期毅然出來改革天主教會，解放宗教束縛，叫人再有機會看見那赤裸裸的救世真主基督。但是當時那極端物質的，極端武力的，和那極端世智的趨向，已是一發而不可制止了。所以在事實上，自馬丁路得改革宗教，然後耶穌的真面目，再得瞻仰於西方。可是自當時降到現在，四百年還未足哩。故此，我們不要誤會，以為拿撒勒人耶穌在西方立足已有一千九百餘年的歷史。

一方面西方文化的成分，半是古希臘羅馬的遺傳；一方面耶穌被教皇在歐洲釘死之後，復活起來至今纔是三百餘載，而且還被那羅馬文化的復興佔先一着。我們明白了這一點，自然不會指責耶穌基督為無能。

何況在這三百餘年之間，基督教在西方確已產生了很好的效果。請看上面所列那表，最前五項是基督教文化所直接產生的果子，最後五項是希臘羅馬文化所直接產生的果實，當中五項就是二者混合而成的產品。在今日西方文明，這十五要項當中，除了強國主義、金錢肉慾主義和無神

主義之外，有那一樣是不好的呢？物質進步，科學發明，積極思想，普及教育，法治精神，社會主義，人權主義，國內佈道，國外佈道，人道主義，博愛思想，神權主義，樣樣都是很有益和很正當的。試問其中的大部分，豈不是基督教賜給西方和賜給世界的寧馨兒麼？即就強國主義而論，近來提倡戰爭最烈的是西方人，而鼓吹非戰主義最烈的，如威爾遜等，又何嘗不是西方人？主張弱肉強食最烈的人多在西方，而主張人道主義最烈的人，如托爾斯泰等，又何嘗不是西方人？作者敢斷言說，西方的基督教正在方興未艾，同時也敢肯定說一句：西方各國在這二百年來已經蠢然踏上了死亡敗壞的路；而使他們到底不至敗亡的，乃基督教。倘若沒有基督教，西方老早便像所多瑪、蛾摩拉一樣，成爲瓦礫之場，狐鼠之藪，故宮禾黍，荆棘銅駝，僅存歷史的殘蹟罷了。讀者啊，我不是要替西方的教士辯護，乃是要使耶穌基督不受冤枉。

好了，現在我們可以進而查考前述的第二種懷疑了。西方各國之所以強，強於兵力呢，還是強於基督教呢？明白了上文的討論，這問題比較容易的解決。我們當然不能說他們完全是強盛於兵力，因爲基督教已給他們很多的貢獻。不過他們那種盛氣陵人的態度，侵略主義的陰謀，和那國外

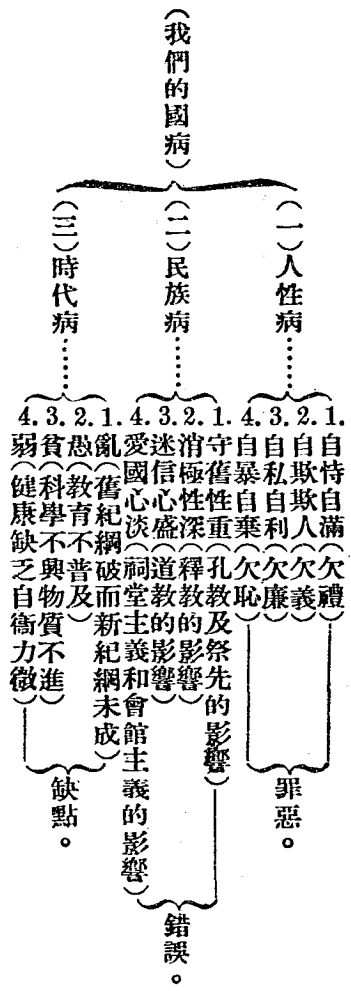
經濟掠奪的政策，就確然是以兵力爲後盾的。但像這樣的強盛，原不是基督教所敢贊成，而且也不是耶穌基督之所希望於中國的。倘若全球萬國都努力追求這損人益己的強盛，這世界還成甚麼體統？全世界豈不要淪爲一個戰爭殺戮，萬劫不回的修羅場麼？（基督教並不是帝國主義和侵略主義。須知日本是相信佛教的國家，難道我們可說佛教是帝國主義和侵略主義麼？但西方近代的強盛却以帝國主義和侵略主義爲後盾。）作者曾經看見一本小冊子，是西人龍安良（E. I. Allen）講演，吾友應遠濤君譯述的。裏面有一段說：「那在滿洲和上海方面所發生的不幸事件，究竟是誰的罪過呢？我以爲這不是日本的罪過，當然也不是中國的罪過，假使上帝在這時候來審判世界，我想祂一定會望着大西洋東岸的歐洲諸國說：「這是你們的罪惡。」因爲那些驕傲的，和以武裝自豪的西方國家，曾這樣的告訴東方國家說，凡是想要稱爲偉大的國家，必須有力去征服別國的人民，使他們服從她的管治。同時，她是否能在國際間取得尊榮，也是要看她所佔領的地域是大的或是小的。至於那些地域的佔領是否公正，可以不問。」這話含有許多至理。我現在所欲補充的，就是中國以前實有不知自拔的罪，強鄰軍閥也有武力侵略的罪，不過爲首作俑的西方，負罪更爲重大。

亞力山大所建的希臘帝國何在？該撒大帝所建的羅馬帝國何在？拿破崙所創立的鴻圖何在？現在西方倚恃武力而強盛的國家，不過是二百年內的驕子。這短時期，在人類的悠悠歷史上，不外是轉眼的光陰。他們因武力主義而造成的國運，能否留存到二十世紀的末年，還是一個疑問。所以國家可不靠基督教而靠武力強盛，但這霸道的強盛不是耶穌所贊成的。

(四) 基督和我們的國病

基督教是有超人能力的宗教，確在西方發生了很大的效力。西方的極端武力主義，乃由古希臘羅馬文化遞嬗而來，目前還在歐洲作着最後的掙扎；基督耶穌從來沒有對他表示同意。最可惜的，就是近代的基督教佈道運動，和以武力主義強國主義為背景的新巴力神和新瑪門神，同時渡太平洋而到中國。中國在這時候所看見的西方，顯然是一位左手持聖經、右手持利劍的巨人。我們要接受聖經呢，還是要接受利劍呢？我們要屈膝崇拜基督呢，還是要屈膝崇拜新巴力和新瑪門呢？現在有許多人立意拒絕耶穌；耶穌却對中國嘆息流涕說：「中國啊！我要聚集你的兒女，好像母雞把小雞聚集在他翅膀底下。」爲何我們不給耶穌基督一個醫治國病的機會？

中國如今所患的病有三大類：第一類是人性病，第二類是民族病，第三類是時代病；列表分析如下。



試看這三類病之十餘細目的療養品，那一種是基督教之所不能幫助供給的呢？有之，就是愛國心的狹義方面（指損人利己的愛國）和自衛力之不正當的解釋（例如以侵略為自衛）以及物質進步之不適宜的趨向（金錢主義和肉慾主義）。耶穌基督的愛國論，表明神是天地的主，

『神從一本造出萬族的人』（使徒行傳十七章二十六節）。耶穌基督的自衛論，說明『我們要靠着主，倚賴他的大能大力，作剛強的人；要穿戴上帝所賜的全副軍裝，就能抵擋魔鬼的詭計。』（以弗所書第六章十至十一節）。耶穌基督的物質論，指明『我們要先求祂（神）的國和祂的義，這些東西（一切正當的物質享樂）都要加給我們。』（馬太福音第六章三十三節）。中國所需要的，正是耶穌的愛國論、耶穌的自衛論、和耶穌的物質論。

至於耶穌如何能治中國的人性病和民族病，更不消說。耶穌來是要拯救罪人，醫治人性病是祂最大的目的。同時守舊、消極、迷信等項，是因儒、釋、道、教的不良影響而生，基督耶穌的教義根本立在相對方面，所以基督教確是中國今日的需要。此外，基督高舉『神爲人綱』；而基督教所到之地，學校、醫院、和恤孤、濟貧、養老、各種慈善組織，莫不隨而興起。貧、弱、愚、亂、四病的消除，當然也在基督教救世範圍之內。我們不肯接受基督，豈不是好像一個人害着大病急症，而不肯接納免費施治的獨一良醫麼？

（參看上面『民族的重生』一章。）

有些人說有了勝人的兵力，一個國家就可以得救；這也未必。第一，倘有兵力，而其餘貧弱、愚亂、守舊、消極、迷信、不愛國、自滿、自私、自欺、自暴的種種疾病還未消除，終是沒有用處。第二，徒增兵力，絕對不是圖強的久遠計謀。我們增兵，難道別國就不曉得增兵麼？彼此競爭，循環報復，好像以火止火，終無圓滿結果。第三，中國陸軍數目居天下第一，若將民國念餘年來的軍費用來造艦購械，當已成了世上一等的軍備國家，爲何中國仍然不強盛呢？就是因爲不注意上列第一第二兩點。第四，在今日萬國交通的時代，一個國家想要徒靠兵力以保持獨立，是絕對不可能的。昔在戰國時候，蘇秦行合縱策，六國聯合，強秦尚且不敢輕視，何況今日的世界政治舞臺上，不止六七個國家呢？舉例來說，倘若室裏有二十個人，某人想徒靠武力獨立，非以一身而兼具十九人的力量不可。不然，那十九個人聯合起來打他，他就沒有辦法了。國家和國家的關係也是這樣。

中國現在的急需是精神的和物質的建設。自衛的軍備誠然重要，但却不能單獨進行。外人欺侮中國，十分之一是因中國沒有力，十分之九是因中國貧乏、愚昧、內亂、不愛國、迷信、消極、守舊、自暴、自棄、和社會失了道德的維繫力。對症發藥，纔能拯救中國。古語說，下醫醫病，中醫醫身，上醫醫心。

意思就是說倘若一個人患着肺病，肺醫必定徒然醫治他的肺部，正如頭痛醫頭，腳痛醫腳一樣，他必很難恢復健康。中等醫生就不是這樣，他必同時特別勸導病人運動休息，多吸新鮮空氣，和多受陽光照射，使他身子強壯起來。這樣纔有方法醫治他的肺部。至於上等的醫生呢，他就必定再進一步，對病人說明只靠運動休息和講究居處飲食衛生，仍然未必大有效力。最要緊的，還是要有一個快樂清潔的心。心廣自然體健，體健自然病除；所以上醫特別注意醫心。照上面所列的齒病表看來，

「人性病」……乃是中國和世界之心的軟弱，

「民族病」……乃是中國之身的軟弱，

「時代病」……乃是中國的特別病。

又在時代病中，

「亂愚」……是中國一時之心的衰頹，

「貧弱」……是中國一時之身的衰頹，

「被人侵略」……是中國一時的特別病。

甚麼是醫治中國一時特別病的方法呢？甚麼是醫治中國身心的方法呢？不需作者多說，讀者也明白了。我們中國需要物質的建設，更加需要精神的建設。基督教道的傳揚和接受，乃是精神建設的極峯和總綱。耶穌基督就是醫心的天醫。

太平洋上的耶穌基督啊，願你警醒窮兵黷武的強鄰和歐洲，願你不要丟棄數萬萬生靈的中國！

基督眼裏的中華民族



者慰安是督基
作特士赫格魯波家畫名代近

基督是安慰者

自從撒但入鴻濛，
劫運塵寰尙未終，
憔悴夏娃傷翠竹，
低徊浪子泣秋蓬，
鷄鳴杏苑煩襟老，
蝶化梁園薄夢空，
欲拯元元登衽席，
聖人西海此心同。

照流居士謹題

第二篇

大乘孔教與基督

第七章 孔教的大乘和小乘

佛教有大乘、小乘之分。「乘」字含着等次的意思，也可以作「大成」和「小成」解釋。其實，孔教也是這樣？因為孔教也有大成、小成的分別。（這裏所用「孔教」二字，是指孔子的道理，以下做此。）本章的宗旨，就是要認明孔教的大乘和小乘是甚麼。

孔子在中國做了二千多年無冠之王；中華民族之所以能夠維持到這樣長遠，孔教確是一個主要的原因。近來有人指斥孔道爲過時之物，說他完全無益於我們中國；這言論未免過於武斷。他們祇見孔道的外表和枝節罷了。孔教的神髓和根本，他們仍然沒有知道。其實，孔道的根本和神髓，確是永久不磨滅的。

大學是孔道的門戶，中庸是孔門的心法，論語是孔子的重要遺言和門人的重要論述。這三本書乃是孔道最重大的根據。所以下文論列，大半根據這三本書。其中大學、中庸二書，各得孔道的一半，尤有詳細考查的價值。

(一) 大學之道

大學的作者是誰，世人議論不一，有人指經文是孔子作的，繫傳十章是曾子所作。又有人說經傳都是孔子所著，曾子祇作記述而已。這問題我們可以置而不論。總而言之，他是孔氏重要遺書之一，並且是「初學入德之門。」古時青年人十五歲可入大學，既入大學，便要修這大學之道。

(1) 大學要義。『大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有始終。知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而後知至；知至而後意誠；意誠而後心正；心正而後身修；身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是以修身爲本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。』(照古本。)

朱註：「格，至也，物，猶事也，窮至事物之理，欲其極處無不到也。」朱子這解釋，顯然是錯誤的。王陽明老早從實用方面指明他的誤處。傳習錄說：「先生（指陽明）曰，先儒解格物爲格天下之物；

天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來說得自家意？又說：『先生曰，大學工夫即是明明德，明明德只是個「誠」字，誠意工夫只是格物致知。若以誠意爲主，去用格物致知的工夫，則工夫始有着落。』但陽明指格爲格正事物，仍然沒有明白「格致」二字，不過與象山等指摘朱子不應看格致重於誠正，因此就開了後來「道問學」和「尊德性」兩派之爭。其實，孔子對於學問、德性，兩都注重，經驗主義和純理主義的分野尙談不到，朱、王二人所認識「格致」兩字的解義，都非孔子本意。

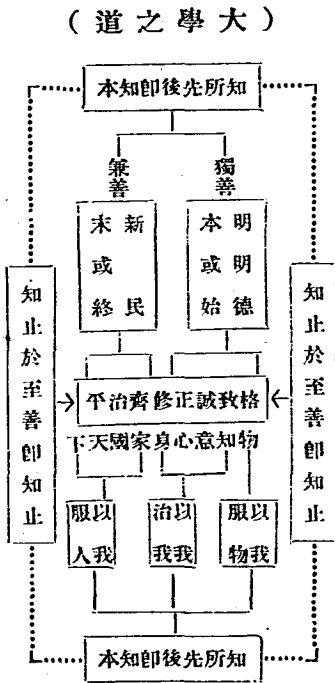
作者細心繙釋原文意義，深信格物的「格」字應作「服」字解，致知的「致」字應作「真」字或「灼」字解。「致」與「至」通，至知就是真灼的知識，函義明顯，不必多說。至於「格」字應解爲「服」字，可有下列三個重大的理由。第一，在論語裏，孔子自己用「格」字說：『爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。……導之以政，治之以刑，民免而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格。』這裏的「格」字回應上文衆星拱之，確是「服」字意義。又尙書「舜乃誕敷文德，七旬，有苗格。」這裏的「格」亦作「服」字解。第二，『大學之道在明明德，在止於至善。』故此平天下的「平」字，治國的「治」字，修身的「修」字，

正心的「正」字，誠意的「誠」字，在道德上都有「善」的性質。「格」「至」二字焉能例外？若說格物是克服外物，至知是灼見真知，「格」和「至」纔是美德，就一切都是止於至善了。第三學，庸論孟對於誠、正、修、齊、治、平之道，不厭反復論述，而對於朱子所解的格致倒全然沒有引中，可見格物當作服物解，至知當作灼知解。服物灼知，乃是四子書所常論的。服物具有與物親近、用物、研究萬物、格服萬物的意思，並非像佛教那樣拒物、棄物、和禁物。所謂民胞物與、和天生萬物，爲人所用；並聖經所謂上帝叫人管治萬物，正合此義。其餘誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下等詞句的意義，一看而知，不必分釋。

根據以上論述，我們可以說大學所教我們的綱要，就是「知所先後」和「知止於至善」這兩件事。這原是孔道的一種次序論和目的論。這次序和目的乃世界的偉大真理。孔道的寶貴，至少有二分之一在這偉大的思想。孔子重學。「子入大廟，每事問。」「子曰，敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」「子曰，君子博學於文。」「子曰，篤信好學，守死善道。」「子曰，學如不及，尤恐失之。」「子曰，十室之邑，必有忠信，如丘者焉，不如丘之好學也。」諸如此類的句子，都表明學的重要。但學的目標是甚麼呢？是不是純然爲知識而求知識，或追求知識以滿足人的慾望，好像西方許多學者的態

度呢？絕對不是；孔子的主張乃是學以為善。正如新約聖經說：「我若有先知講道之能，也明白各樣的奧秘，各樣的知識，而且有全備的信，叫我能夠移山，却沒有愛，我就算不得甚麼。」儒家所謂學者或士子，是指德學兼備的人。中國民族道德之所以維持，這豈不是一個重大的原因？至於孔道的次序論特別注重推己及人，和以人用物這兩個原則，中國二千年來，人本文化和社會藝術之所以發達，孔教的影響可以不問而知。

(2) 大學圖解。我們可用下圖表明大學全書要義。知止和知本的關係，圖中也表示明白。



(3) 人物關係。大學一書又特別表明人和物的正當關係。這是世人研究孔道從來未曾注意的一個要點。孔子所謂格物，乃是服物的意思；就是說，『我們要克服外物，不要爲外物所克服。我們要做物的主人，不要讓物做我們的主人。』大學各章，對於此點多有論述。例如第三章末段說，『君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利。』第六章末段說，『富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。』第七章說，『身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。』又第十章說，『是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者，本也；財者，末也。……生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。仁者以財發身，（即散財以得民）不仁者以身發財，（即殖貨以亡身）……孟獻子曰：畜馬乘，不察於雞豚，伐冰之家，不畜牛羊，百乘之家，不畜聚斂之臣。……此爲國不以利爲利，以義爲利也。』大學一書，寥寥數千字，竟然用了這麼多的篇幅去解釋服物之道。孔子憂世之殷，於此可見。論語說，『君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。』『君子喻於義，小人喻於利。』『子曰：飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』『子曰：君子坦蕩蕩，小人長戚戚。』程子說：

小人役於外物，所以憂戚。觀此，可見孔子看重格物之道。世人不格物致知，或信佛、老，而不治物生財，衣食不足，無以講求文教，無生聚以爲教養的基礎；或趨物道而心爲形役，終日講論正心誠意，怎樣誠得意來和正得心來？家語：「從物如流，不知其所執，此則庸人也。……富則天下無死財，施則天下不病貧，此則賢者也。」庸人從物，賢者格物，這乃從物和格物的分別。朱子解釋格物，完全不對。

(二) 中庸之道

中庸是子思筆述的孔門心法，直接得於孔子；書中論述，正是孔道神髓。雖然不能包括孔道全部，但已含着孔道最重要的部分。他的函義比大學較爲玄與抽象，所以先儒勸人先修大學，後修中庸，循序而進，方纔容易體會。但我們須知學庸兩書的道理，並不是完全相異的，也不是完全相同的。兩書都是同樣的重要。

(1) 中庸要義。『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，道也者，不可須臾離也；可離，非道也。』是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫現乎隱，莫顯乎微；故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬

物育焉。」（右錄第一章乃中庸全書的總綱。）

先儒解「中庸」二字，說：不偏謂之中，不易謂之庸。又說：中是無過不及之名，庸是平常之意。「不
易」與「平常」兩義完全不是孔子的本旨。「不偏」與「無過不及」兩義也未免過於含渾。
中庸第二至第十章意義不甚明瞭，尤其是「過之」、「不及也」、「和」執其兩端，用其中於民，「以
及論語」允執厥中，「易經」正中」等句，說得太不透澈，所以先儒纔有上列的誤解。後人變本加
厲，甚且指中庸爲「折衷」、「讓步」、「中立」、「諒解」、「不求澈底」、「委曲圖存」、「祇要差
不多」和「只求過得去」等類意義，非但冤枉了孔子，而且誤人不淺。其實，孔子所主張的，原是澈
底的人生。大學說「止於至善」，又說「君子無所不用其極」，那裏是先儒所曲解的「平常」和
「無過不及」呢？我們須知中庸之道，就是忠恕之道，就是以誠、以仁之道，就是誠、正、修、齊之道，就是我
們所謂人道，我們稱他爲德性之道，也無不可。作者確信這是最正當的解釋。（甲）中庸第一章明
明說：「喜、怒、哀、樂、之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」未發是性，既發是用；中庸顯然是指善用人
性，（庸，用也。）善用人性，豈不就是人道和德性之道？（乙）中庸第四章明明說：中庸之不行和不

明是因爲「知」「行」兩方面趨於極端，而不守知行當中的要件。知行當中的要件是甚麼？「天命之謂性」，所以知命就是「知」。『修道之謂教』，所以修道就是「行」。知行的當中就是「率性之謂道」。中庸第一章第二句明明說：率性就是知行當中的要件。這率性之謂道，豈不明明說善率人性乃是中庸廢（丙）中庸第六章：舜好問，和奸察邇言，是求知；隱惡揚善，是力行。執其兩端，而用其中於民，就是善用率性之道。第七章：孔子自謙知行偏廢，不善率性。第八章：孔子稱讚顏回善於率性，所以知行合一。第九章：孔子嘆善用人性之難。第十章：指明南方用人性，北方用物性之別，而結以順人性和盡人性的必要。第十一章指索隱行怪不是人道，所以孔子不行；遵道而行乃是人道，所以孔子行之。第十二章表明中庸之道人人可行，人人當行。可見中庸之道並不是平常，也不是不澈底，更不是凡事無過不及，乃是絕對的善用人性。不偏和無過不及祇能根據中庸首三句加以解釋；換言之，即率性纔是不偏和無過不及，並非凡事皆當如此。然而甚麼是我們的善性呢？「忠、恕、仁、誠」四字可以總括一切。所以我們可以放膽說，忠、恕、仁、誠，乃是中庸之道的主要部分。這裏有一個地點要特別聲明，我們萬不要以爲知行合一便是中庸。善率人性以求知行合一，纔是中庸之道。

(2) 人道。根據上文論述，可知中庸是指人性或仁性之道，所以我們稱他爲人道亦無不可。易繫傳說：『易之爲書，有天道焉，有人道焉，有地道焉。』人居天地之中，得陰陽二氣的中和，人的本身，在宇宙中，又何嘗不有『中』的意義？世界大哲學家康德把生物分爲神人和其他動物、三類，說神無獸性，所以不會變爲禽獸；禽獸無神性，所以不會像神那樣聖潔。惟獨人居於神和禽獸之間，有神性也有獸性，所以負有道德的責任。孟子說：『人之所以異於禽獸者，幾希？』又說：『飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。』詩篇八篇四五兩節說：『人算甚麼，你（指上帝）竟顧念他！世人算甚麼，你竟眷顧他！你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴爲冠冕。』彼得後書二章十至十二節說：『那些隨肉身縱污穢的情慾，輕謾主治之人的，……好像沒有靈性，生來就是畜類。』人心惟危，道心惟微。神用不着修神道而神性自明。獸用不着修獸道，而獸性自成。人若不修人道，就馬上變成禽獸。全世界沒有一個人講求和鼓吹人道像孔子這樣懇切，孔子真是古今中外第一個偉人，（耶穌基督是神，當然不能相提並論。）中庸第十三至三十三章，乃子思雜引孔子之言，申論中庸之意。第十三章起首便說：『道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。……故君子以人治人。』又第二十章

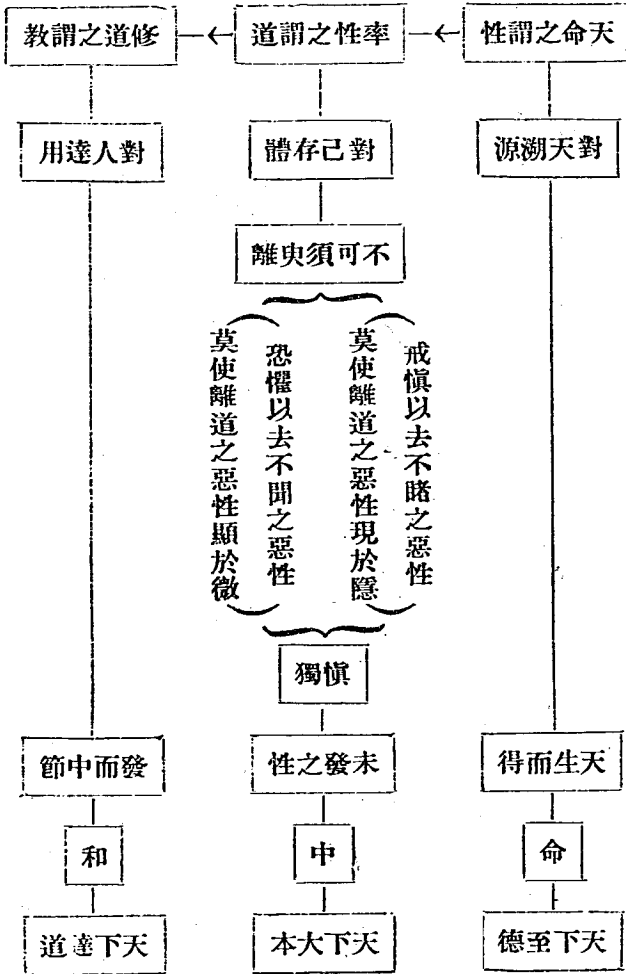
哀公問政，孔子說：「文武之政，布在方策；其人存，則其政舉，其人亡，則其政息。人道敏政……故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」此外各章論及「人道」二字的地方，在在可見，不必詳細採錄。

這人道也可以稱爲仁道。中庸第二十章說：「仁者人也，親親爲大。」孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」「仁者必有勇。」「樊遲問仁，子曰：居處恭，執事敬，與人忠。」「子張問仁，子曰：恭、寬、信、敏、惠。」有子說：「孝弟也者，其爲人之本歟。」子夏說：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」孟子說：「親親，仁也。」「仁者無不愛也。」「仁，人心也。」既然仁道就是人道，凡是人的善性，都包括於仁道之內。想爲仁道下個定義，當然不是容易。所以還是以「仁，人心也」一句最爲簡當。孟子說：「人皆有不忍人之心……以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」人心就是愛和不忍人，而仁就是人心善性的一切，可見率性修道，乃是中庸的方法。

大學特別注重一個「學」字，而以善爲一切學問的標鵠。中庸特別注重一個「用」字（即「庸」字），而以天賦善性（即「中」字）爲一切致用的依歸。中庸的方法論，也是世上的一個偉大思想。

（3）中庸圖解。中庸全書的綱領可從下表認明：

(道之庸中)



基督眼裏的中華民族

(4) 天人關係。中庸一書又特別顯明天人的關係，正如大學一書特別顯明人物的關係。中庸第二十章說：「故君子不可以不修身，思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」二十七章說：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」二十九章說：「故君子之道，本諸身……質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。」此外，書中論及天道的地方還多。例如：「民宜人，受祿於天；保佑命之，自天申之。故大德者必受命。」「郊社之禮，所以祀上帝也。」「維天之命，於穆不已。」「知天地之化育。」「上天之載，無聲無臭，至矣。」諸如此類的辭句，很多很多，不能盡列。同時，例如「鬼神之爲德，其盛矣乎！」一類關於敬神的句子，書中也有多次發見。看了這些句辭，我們可以說，孔子所倡的人道，或孔子所倡率性之道，是以天道爲根據的。照孔子的意思，人若不知天命，就不能盡天賦的人性了。儒林傳序說：「儒書是明天道正人倫的成法。西銘注說：儒者之道以參天地贊化育爲功用的大全。都表彰天人合一之義。」

但孔子之所謂天，到底是指甚麼？這問語很難回答。因爲孔子之所謂天，空洞混雜得很。不過他

心目中的天，至少包有下列幾個要義。第一，天是有仁德的，所以易傳說：『天地之大德曰生。』第二，天是顯然有知覺的，所以他說：『知我者其天乎。』第三，天是與鬼神有密切關係的，所以說：『質諸鬼神而無疑，知天也。』第四，天是有法律和刑罰的，所以說：『獲罪於天，無所禱也。』第五，天是可為我們的良範的，所以說：『唯天為大，唯堯則之。』因此，便產生了孔子知天命、順天命、畏天命的思想。可惜孔子欲知天道而沒有澈底明白。不然孔子的教道，必定更有力量。『子曰，敬鬼神而遠之。』『子不語怪力亂神。』子曰，『未知生，焉知死？』『子曰，未能事人，焉能事鬼？』孔子這些話並不是否認基督教所說天父真神的存在；他們正所以表明孔子不澈底明白天道和神道罷了。

(三) 一貫之道

(1) 意義的檢討。孔子說：『賜也，爾以予為多學而識之者歟？』子貢說：『然，非歟？』孔子說：『非也，予一以貫之。』孔子又說：『參乎！吾道一以貫之。』曾子出門人問說：『何謂也？』曾子說：『夫子之道，忠恕而已矣。』於是在大學、中庸二道以外，又有這一貫之道。到底這一貫之道是甚麼呢？有人說，這一貫之道就是大學之道，這主張沒有甚麼根據，可不討論。近人蘭自我說：這一貫之道

卽孟子所謂仁道，因爲孟子說：「道二，仁與不仁而已。」蘭氏又說「中」字卽是一貫之義，所以中庸便是孔子所謂一貫。他的主張確有相當見地。不過他拒曾子之說而採孟子之論，指孔子一貫之道純然爲仁道和中庸之道，作者仍覺不甚適當。至於歷來大多數世人所附從的，乃是曾子之說：卽「夫子之道忠恕而已。」以忠恕解釋一貫之道，最易啓人非議，因爲中庸已說：「忠恕違道不遠。」可見忠恕並非就是一貫之道。然而以忠恕釋一貫，未嘗沒有可取的地方，朱熹說：「盡已謂之忠，推己謂之恕。」其中實有一貫人我之意。程顥說：「忠者體，恕者用。」又有一貫知行之義。程顥說：「維天之命，於穆不已，忠也；乾元道變，恕也。」其中且有一貫天人之理。鄙意曾子所釋的，確不能盡非。但照作者的意思，孔子一貫之道，無疑地是指一貫大學、中庸之義。若將大學、中庸合一，便是孔子一貫之道了。論語所闡發的不外學、庸之說。

(2) 論語的表示。論語所記載的是孔子的遺言，和門人論述之語，其中材料排列的次序，有何根據不得而知。但有一事，是很有趣的；就是論語一書，以大學之義起，而以中庸之義結，很值得我們的注意。論語第一章是學，而最後一章是堯曰。學而注重大學，堯曰注重中庸。這兩章的起結語，

把這意思表示得特別清楚。『子曰學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？……不患人之不己知，患不知人也。』起首便提出一個『學』字；大學之重，於此可見。『堯曰，咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終。……子曰，不知命，無以爲君子也；知禮，無以立也；不知言，無以知人也。』在這裏『天命』和『執中』等字，顯然是中庸之道。大學所謂物格而後知至，知是指甚麼呢？就是指知天、知人、知禮、知言等等。孔子立言，門人論述，都不期然而自然的流露大學中庸之一貫的排列。

我們又可以看看論語所載孔子本人的自述。孔子說：『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。』列表於下以明其意。

十五（始修大學之道）

三十（因誠正而得身修）
四十（因誠正而得知至）
大學之道得一結束（人物合一）

五十（已修中庸之道）

六十（用率性以極其知）
七十（用率性以極其行）
中庸之道臻乎上乘（天人合一）

看這自述，可見孔子本身乃是大學、中庸、一貫之道的實行家，在自己一生的經驗上，把大學之道和中庸之道打成一片。

(3) 一貫的範圍。孔子一貫之道，既然是指大學、中庸的合一，所以也是指天道、人道、物道的合一。這樣一來，他的範圍真可以說是與宇宙同大，『可以贊天地之化育』，『可以與天地參』，『放之則彌六合』了。中庸說，故君子尊德性（內），而道問學（外），致廣大（格物則天），而盡精微（明心見性），極高明（無愧於神），而道中庸（無忤於人），溫故以知新（知），敦厚以崇禮（行）。『這一句話，差可表曰一貫之道的函義。』曾子說：『夫孝，天之經也；地之義也；民之行也；天地之經而民是則之，則天之明，因地之義，以順天下，是故其教不肅而成，其政不嚴而治。』又說：『夫孝始於事親，中於事君，終於立身。』孝不過是人類美德的一種，而曾子却說他是天地人物，事君立身，為政施教，合一之道。儒家受着孔子的影響，論事大都如此。揚子說：『通天地人曰儒，孔道原來是這樣的。』

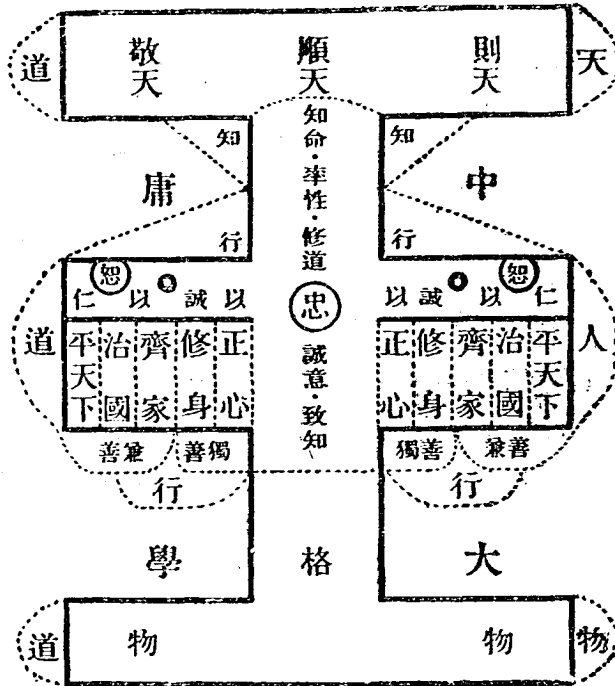
(4) 偉大的和合。細察上文，可知孔道的神髓，就是『一團和氣』，『宇宙萬象，時時刻刻在

變動着；在這變動當中，常有自然的規律，使萬事能夠和諧。孔道的精神，就是這偉大的和合。天地、人物、要合一，經驗、智理、要合一，學問、道德、要合一，知行、要合一，人我、要合一。人類教育就是一個和諧的發展。所以君子施教，有如春風時雨之化。（西洋近代大教育家培斯泰洛齊 Pestalozzi 說，教育乃各種天能之

和諧的發展，其實就是孔子的意思。）但這偉大的和合，集中於那裏呢？照孔子的意思，我們的本身就是這偉大和合的集中地點。甚麼「君子求諸己」，「道不遠人」，「君子以人治人」，「失諸正鵠，反求諸其身」，「自天子以至庶人，壹是皆以修身爲本」等語，無非這個意思。又這偉大的集合，以甚麼爲標鵠呢？就是一個「善」字。至於「誠」字，乃是明白和順行這偉大和合的基本原則。中庸「誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣」，「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」，「唯天下之至誠，爲能盡其性」，「唯天下之至誠，爲能化」，「至誠之道，可以前知」，這些句子正與大學所謂「誠意」和所謂「止於至善」同一意義。

(5) 一貫圖解。下圖表示孔子一貫之道。

一貫之遺



一貫之道，就是王道；合天道、人道、物道（或地道），而以人的善性貫通之，便成一個「王」字。「王」字具有「旺」的意思。照孔子的觀察，行這王道就可以旺天下了。

（四）孔道的特長和特短

（1）孔道的特長。孔道是永久不磨滅的。他的枝節和儀文，當然要隨着時代而變更。他的根本和精神，却永永遠遠不能廢去。耶穌基督說，祂來不是要消滅律法，天地可以改變，先哲的道德規律，却一點一畫不能廢去。作者堅信孔道的基本原則，確與天地永久長存。下面所述，就是孔道三個偉大的真理。這三個真理，也可以稱爲孔道的特長。

甲、宇宙的一貫。對於此點，上文曾經大略論述。我們已知天、地、人、物，經驗和智理，學問和德性，知和行，人和我，在孔子一貫之道，都要和合。現在可以進一步說，服物、灼知，是教育，誠意、正心、修身，是道德，齊家是倫理，治國、平天下，是政術，知止、知本，是哲學，則天、順天、敬神、知命，是宗教，率性是教育，修道是道德，以誠、以忠，是小我之道，以仁、以恕，是大我之道，孔子把道德、教育、倫理、政治、哲學、宗教，等人類生活的各方面，冶爲一爐，而成一貫之道。他以貫注的目光，窺察整個的宇宙，和整個的社會。這

整個的觀察和整個的體會，實在是孔道的特長。世上從來沒有一位學者，解釋得這樣詳盡切當，而且適於實用。佛家重靈修而厭世，是片段觀察的結果。道家所謂天地不仁，以萬物爲芻狗，是片段觀察的結語。西洋由古希臘、羅馬、末流，遞嬗而成的物慾主義，武力主義，也是片段觀察的結斷。惟獨孔子的觀察，是最一貫的。這事對於中國民族的團結，文化的孕育，和平的涵養，倫常的講究，仁道的推行，很有關係。雖然孔子所觀察而得的結果，未必完全真灼；但他一貫觀察的原則，却無人可以非議。

乙、人道的注重。孔教第二個特長，是人道的注重。易經說：「天道遠而人道邇。」論語說：「敬鬼神而遠之。」孔道由近及遠，故以人道爲一貫的中心。西洋近代太過注重物道，歐戰以後，各國盛倡人格教育，以挽物道教育的頹風。佛家太重人的靈性方面，不是健全的人道；遠識者深覺他的欠缺。惟獨孔子首重人道，而以天、格、物、爲立人的基礎；將天、人、物、打成一片，而以人道爲中心。把這人道推而廣之，可以體會宇宙；縮而小之，就萬事存於己身。所以一知之灼，一念之誠，一善之得，孔子稱爲立身之本。凡事要反求諸己；責己、克己、守己、推己、和自省、自重、等意義，都由這人道中心論引申出來。因此所以「己所不欲，勿施於人」；「己欲立而立人，己欲達而達人」；倘若人人能這樣做，天下

就太平了。耶穌說天國在人心裏，與孔道有很相同的地方。所可惜的，就是孔子並未澈底明白天道。

丙、善性的鼓勵。

孔道的目的論推重一個「善」字，上文曾經說過。人類具有天賦的善性，中庸所謂修道之謂教，就是鼓勵培養人的善性。我們應當知道孔子並沒有說人性絕對是完善的，他祇說：性相近，和

有教無類。後來孟子主性善，荀子主性惡，告子主性無善惡，世碩主性有善惡，揚雄主性善惡混合，韓愈主性分上中下三等。孟子派

估勢力，遂成儒家性善的學說。於是人類纔有希望。今世教育昌明，對於道德訓練，大教育家都主張要積極

鼓勵爲善，不要徒然消極禁止爲惡。孔道特長之一，就在這個地點。人非生而知之，藉着教育，聖賢可以做到。君、親、師，都負有教人爲善的責任，上行下效，勢如流水。人有爲善的可能，教育應該引出人的善性，積極鼓勵爲善；這真理也絕對沒有人可以攻擊。不過孔道只能啓發和鼓勵道德上有限的善，並不能洗除和赦免人的一切罪惡。他的所長在於教育方面，他的所短在於宗教方面。

此外孔道特長的地點還多，大半可以歸納到上述三個原則之內，所以其餘的優點不必詳論。例如：誠正忠恕，切近實際，推崇堯舜，智德合併，仁孝爲綱，注重爲政，講究倫常，由親及疏，以堯天舜日爲樂園，定行善、立名、爲不朽等，都有分別討論的價值，現在暫不詳述。總而言之，孔道（甲）廣博而

和諧，(乙)淺近而實際，(丙)積極而自信；這三樣，都有獨到之處。

(2) 孔道的特短。孔道的特短，有下列顯而易見的數點。

甲、不徹底明白天道。子貢說：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』孔子承認天是有知的和有德的，同時承認宇宙有神；知天敬神，孔子也很注重。但是孔子總不多說天道和神道，既然推重而却少講說，顯然因為他自己還沒有明白。因此，所以他的一貫之道，不過知其原則而已。這樣一來，人生價值的認識就不清楚。基督教說人是上帝所特造而有很高價值和很大使命的，孔教沒有這個意思。這樣一來，道德的標準就不能至極。基督教說上帝是人類公義慈愛的天父，人類應當學同天父一樣的完全；孔教尙未明白此理。靈魂來去的一貫，孔教也不明瞭，只能片段的觀察人世數十年現實的生活，不像基督教那樣肯定人類可有永生的希望，這不明天道神道的缺點，乃是孔道之所萬萬不能掩飾的。但我們不能怪孔子和後代的名儒，因為孔子和後代忠實的儒家，都渴望明白天道和神道。不過天道、神道的奧祕，是不能用智理去推測的，非藉上帝和基督並聖靈的啓示不可；孔子知道順天敬神的必要，已經是難能可貴了。

乙。人道力量的缺乏。過重人道有下列幾種缺點。(子)孔子之所謂天，空泛囿圖得很，所以不得不以堯、舜、禹、湯、文、武爲實際榜樣。但他們都是人，都是有時代性的；甚至孔子自己，也受時代限制。時代不同，他們便失了維繫人心的能力。惟獨耶穌基督是超乎時代的永生救主，價值永不改變。

(丑)中庸說：『誠則明矣，明則誠矣。』王陽明的知行合一論，也歸納於一『誠』字。他說好善如好好色，惡惡如惡惡臭，就是聖人。但誠、明，是互爲因果的，我們到底要從那一個字做起呢？我們怎樣能夠誠得自己的意呢？大學第六章說：『所謂誠其意者，毋自欺也。……小人閒居爲不善，無所不至。見君子而後厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。』朱子註說：『此言小人陰爲不善，而陽欲揜之，則是非不知善之當爲，與惡之當去也；但不能實用其力，以至此耳。』可見徒然有分別善惡的知識，未必卽能誠意。不自欺，便是誠意，但世人却多半喜歡自欺。羅馬書一章三十二節說：『他們雖知道上帝判定行這樣事（指惡事）的人是當死的，然而他們不但自己去行，還喜歡別人去行。』一個人想靠人力來誠自己的意，實在不是容易。先儒或說博學、審問、慎思、明辨，就可以篤行。或說知道作德者心逸日休，作僞者心勞日拙，便能夠自誠其意。這都未必完全可靠。最大的原

因，正如朱子所說，不能實用其力，以至此耳。曾子知道這個缺點，所以在大學第六章跟着說：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」幽獨之中，尚有十目所視，十手所指，當然是指「天知，神知。」曾子對於誠意工夫，歸根要引超人之力量，與孔子所謂思知人不可以不知天，及君子畏天命，具有同樣的意義。孔子因爲不明上帝，所以過重人力，缺點正如上面所述。（寅）單靠人道，絕對無力抵抗物道的壓迫。不錯，格物應當解爲服物。世上物質的文明和物質的享樂，也絕對不能稱爲邪惡。不過物慾一盛，人道便很容易屈伏於物道之下。於是就以耳目役心，而不是以心役耳目了。如今西方物質文明流入了中國，孔子教的人道早已抵擋不住他的不良勢力，服物、灼知、的工夫已談不到，正心、誠意，更不必說。人民已爲物慾主義、金錢主義、和物道教育、物道知識、所迷醉與支配；對於道德的認識已經蒙昧不清；忠恕仁誠，順天知命，都已拋到九霄雲外。我們若不設法改正，後患不堪設想。西方有根深蒂固的基督教，尙且不能一時壓止物慾的蒸騰，何況孔子教單薄的人道呢？

丙、疏忽人性的邪惡方面。基督教說世上沒有一個義人。但上帝最初造人原是善的，所以我們若然信靠耶穌，與神復和，必有得救希望。孔子也相信人性並非完全是善，不過他過於推重善的

方面，以為祇要引申發展人的善性，便可成為聖賢。孟子主張更甚一些，以為作惡全是人的偽性。這教訓的好處是使人有自信力。但在事實方面，他的短處却是使人自恃和自足。於是道德的準程很容易降低，而所謂美德善事，也漫無一定的標準了。然而孔子不知神愛世人和耶穌代死救人之道；固然注重人的惡性，必與他人道學說發生矛盾，而且人類將覺沒有自拔希望，難免發生一種像佛教的消極思想。孔子推重善性的苦心，我們應該原諒。我們應當牢記孔子不過說人有善性，（並非說無惡性，）勉力為善，可為聖賢，（並非說勉力為善，可救靈魂。）他的人道乃是教育之道，與基督教的宗教真理，並無甚麼了不得的衝突。

以上略述孔道的顯明短處。此外，如以智理出發，而不以信仰出發，乃因他主張人本，而不主張神本，上面第三章已經詳論，現不復贅。

（五）基督教和孔教的大小乘

上文說了這許多話，無非是要表明孔教有大小乘的分別。以前儒家多半祇修小乘孔教，對於大乘孔教努力推求和實行的，很少很少。其實，大乘孔教是絕對贊成基督教的，下文特將這意思分

別論述。

(1) 甚麼是孔教的大乘和小乘？一言而蔽之，孔教的小乘就是忠恕之道，孔教的大乘就是一貫之道。「忠」字所包括的是大學的誠意、正心、修身。「恕」字所包括的是大學的齊家、治國、平天下。忠就是修己以誠，恕就是待人以仁。忠乃獨善，恕乃兼善。忠恕的內功是率性修道，忠恕的外功是格物致知。忠恕的範圍就是全部的人道。

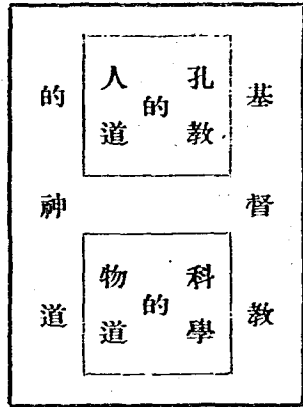
至於一貫之道，簡而言之，便是神道、人道、物道的合一。在上面所舉人道之外，還要加上知天、順命、敬神，和克服一切外物。

(2) 基督教和孔教的關係。近世祇修小乘孔教的人，祇談人道。他們一方面誤解格物致知之義，甚至將西方研究物道的書籍稱爲「格致」(可笑)；一方面誤解孔子「未知生，焉知死？」和「不語怪力亂神」之言，以爲孔子是不信神的。於是，因格致之誤，非特不能約束和利用西洋輸入的物質文明，反而爲這物質文明所約束和利用，又因罕言天道和子不語神之誤，非特不肯接受基督教道，反而指斥基督教爲迂妄之言。這豈不是孔道的罪人麼？

其實，大乘孔教正與基督教以神統馭人物的真理互相契合。不過孔道在原則上雖然一貫天人，和物，在事實上就祇集了人道的大成；而基督教却於人道之外，兼示天道、神道的全豹。至於物道，孔教和基督教都是祇論原則，而將細目留待科學發明。然而基督教所謂人物，的關係，實比孔教所謂格物更爲詳盡真切，故此在大體上，基督教可以接納大乘孔教的全部，孔教更當完全接納基督教道的真理。須知孔子是人，基督是神。孔子教訓，尤其是關於神的認識，當然有許多錯誤的地方。用這樣的眼光去觀察孔教和基督教的關係，纔不至於發生無謂的誤解。

(3) 耶、儒、並存論。有些人說，自己是基督教徒，所以要反對孔教，有些人說，自己是孔教徒，所以要反對基督教。照他們的意思，好像基督教和孔子教是不兩立的；若然追從孔子，就不能做基督徒；若然追從基督，就不能做孔教徒。其實，這都完全出於誤會，因爲孔教的「教」字偏於「教育」的意義，基督教的「教」字偏於「宗教」的意義。基督教徒應當在原則上接受孔子大小乘的教訓，孔道的追隨者更應相信基督的教道。中國人需要基督教，正和全世界的人需要孔子所倡的一貫之道和人道一樣。有些人以爲中國若流行了基督教，孔教便要消滅；丟棄國粹，非常可惜。有些人以爲基

教徒若說相信孔教，便是離棄真道，羞辱耶穌，必遭上帝譴責。這誤會實在沒有意識，完全不是救主耶穌和先師孔子所期望的。他的滑稽性質，與近代世人所誤會之科學與基督教的衝突無異。科學所講的以物道爲本，孔子所講的以人道爲主，基督教所講的以神道爲宗，三樣都是人類的需要。不過神是創造和管理萬民萬物的主宰，一切人道和物道都應當以基督教的神道爲領導罷了。



這世界有三類大真理，是亙古長存的。第一類是中國孔教所發闡的人道真理，第二類是西方科學所特別發闡的物道真理，第三類是耶穌基督所啓示的神道真理。物道真理受人道和神道真

理約束，然後有益無害。人道真理受神道真理指導，然後恩義兼存。同時，科學不能解釋人的生命和神的本質，而人道書籍所推測的神，也未必完全無誤。科學有科學的範圍，人道有人道的範圍，宗教却包函人道和物道在內。基督教的神道，孔教的人道，和科學的物道，都要成爲全人類所共有的資產，這是絕對無疑義的。不過人類的救主祇有基督一位，而發闡人道的却不止孔子一人，發闡科學的也不止培根、奈端、等輩。基督教和孔教的不同，這也是一個要點。

(4) 王道和主道。若說孔子一貫之道是王道，我們就應該說耶穌基督之道是主道。主字在王字之上還有一點，這一點所代表的，就是萬有的真神天地人物的主宰。在他，非但天道、人道、物道，要合而爲一，而且天、人、物，三方面都要受他統制。正如詩篇九十六篇說：「民中的萬族阿，你們要將榮耀能力歸給耶和華上帝……人在列邦中要說，耶和華作王，世界堅定，不得搖動……願天歡喜，願地快樂，願海和其中所充滿的澎湃，願田和其中所有的都歡樂。那時，林中的樹木都要在耶和華面前歡呼。」天、地、人，都要歡然合一於上帝之下。主道當在王道即大乘孔教之上，相信孔道的人應當立時接納基督福音。

第八章 二重良心論

上面一章詳論大乘孔道和基督教相同相異的地方，所作的乃是一種全部的比較。本章所論的也是雙方的異同，不過祇限於致知一點罷了。

(一) 大學的次序論以致知爲本

朱熹以格物爲大學次序論之本，而解格物爲窮至事物之理，使物理之極無所不到。他誤解格物二字，上章已經論及。王陽明反對朱氏主張，以爲「大學工夫卽是明明德，明明德只是個「誠」字」；所以他說誠意纔是大學次序之本。其實，朱、王都看錯了；大學次序論的根本，原是「致知」兩字。

(1) 試看大學原文：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知。致知在格物。」全段說到致知，然後語氣一變，可見致知是大學次序論最重要而最根本的一點。

(2) 孔子顯然分其所論的次序爲三大段。「致知在格物」一句，將服物之意另外表明，這

是次序論的第一段。於是他又用「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」表明人的有形方面。天子是人，庶民是人，本身是人，這都可以稱爲有形的說法。在這方面，根本就是修身。這乃次序論的第三段。第一段明「我與物」的關係，第三段明「我與人」的關係。此外，致知、誠意、正心，顯然另成一段。這第二段便是我之無形方面的說法，所表示的乃是「我身和我心」的關係。於是一看而知大學之道的次序是三段聯合而成；而致知確爲治人治己的根本。

(3) 王陽明說天下之廣，品物之繁，如何樣樣去格。想要格盡天下之物，知盡天下之理，非但一人壽命的時間來不及，而且怎能回轉來誠得自家的意。陽明的評論，很有意義。但意是意志；人生而有欲，欲有善的趨向，也有不善的趨向。今陽明以誠意爲主，在這茫無標準的情形之下，我們怎能起首去做誠意工夫？試問怎樣叫做誠，怎樣叫做不誠呢？甚麼是善意，甚麼不是善意呢？倘若沒有這些知識，誠意怎誠得來？所以陽明之說也不妥當。須知我們認識誠的意義，和善的標準，非先靠「知」不可。「知」之最簡單的形式是知覺；一個人若無知覺，怎能去做誠意的工夫？不能誠意的人，可以有知覺；但一個沒有知覺的人，就必不能誠意。所以一個人首先要致知，然後誠意工夫有所根據。

(4) 主陽明之說的，每從中庸第二十一至二十六章撫集證語，表明誠意確是大學次序論的根本；因為這幾章有「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」唯天下之至誠，爲能盡其性；「至誠之道，可以前知。」是故君子誠之爲貴；「等句。不知中庸全書，到底是把「知」字放在「誠」字之先。試看書中第二十章首先詳論「致知」，然後在二十一章始論「誠意」二字。二十章說：「故君子不可以不修身，思修身不可以不事親，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天。」知人知天，豈不是知的工夫？下文跟着又說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」致知是知；自修身以至平天下是行。知行雙方都重要，而致知，無論是生知，或學知，或困知，原是誠意正心之本。

又中庸第二十章說：「誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。」（可見誠身當先明善，即當先知善。）誠者，天之道也。（所以欲誠意當先知天。）誠之者，人之道也。誠者不免而中，不思而得，從容中道，聖人也。（聖人生而知之之理獨多，所以不待思而知天。）誠之者，擇善而固執之者也。「誠意當靠致知，觀此可見。中庸跟着又說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。……果能此道矣，雖愚必明，雖

柔必強。』博學審問是『求知』，慎思明辨是『求明』，篤行是『求行』。這裏更可證明求知應當先於求明。下文自二十一至二十六章所謂由誠而明和誠就明了等類句子，乃是指『明』而不是指『知』；『明』可在誠之後，知却在誠之先。

又大學第六章『所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂『自謙』。』故君子必慎其獨也。』倘若不知惡臭之爲惡，好色之爲好，怎樣能生好惡之心？又何必說君子要謹慎他所獨知的呢？可見照學庸原文的意思，致知先於誠意。

(二) 致知的函義和致知的條件

(1) 總之，朱熹、陽明之誤，誤於不明格物、致知兩語。其實，所謂格物，乃是服物；所謂致知，乃是灼知。朱註：『致，推極也；知，猶識也；推極吾之知識，欲其所知無不盡也。』倘執朱子說，我們何時可使知識無不窮盡？恐怕壽到百歲，也不能達此地步。難怪陽明不肯接納他的主張，而獨以誠意爲本。但陽明也有所誤，因他不知孔子所謂致知乃指『知身』、『知人』、『知天』，並不是指窮悉天下事物。

致知是指知身、知人、知天，最大的理由就是古本大學第一章末句說：「此謂知本，此謂知之至也。」既然知本就是知之至，那麼大學第一章說：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」中庸第二十章說，修身之本，是知人、知天、學庸，豈非明明告訴我們，知天、知人、知身，就是致知麼？

天是仁德的，天是可畏的，天是知人心的，天是可爲範的，天是鬼神之所通的，天是施報應賞罰的。人是天所生的，人是有仁性的，人是有不忍人之心的人，人是有欠缺和有罪惡的。我是具有天賦之理性的，我是萬物當中最靈異的，我是一舉一動影響到全社會和後世的，我是受支配於思想、言語、行爲之因果報應的。我們祇要這樣的知，就可以進而誠自己的意了，就可以進而明應守的善了，就可以進而正本人的心了。並不是要盡知一切，乃是要灼知根本之道。

(2) 格物是致知的條件，而不是致知的根本。現在我們試看甚麼是孔道裏面的格物。格物以服物爲意義；格物以知天爲要旨；格物的直接結果是誠意正心；格物的間接結果在人方面是立人，在物方面是成物。這些一切，上文已經說過，現不再贅。本段所要說的，乃是服物、成物、兩個意義。

(甲) 服物有兩個意思，一個是用物，一個是外物。我們住在這物質的世界，感覺、知覺、和一切

精神活動，非靠物質環境不能發展；身體和生命，非賴物質供給不能維持。所以人類文化愈高，愈知道征服和利用這自然界，使我們的身心都能得有充分的發育。孔子說，為政要利民，樂民，無非是因爲衣食足而後禮義興起。論語子貢問政，孔子說：『足食，足兵，民信之矣。』家語哀公問政，孔子說：『政之急者，莫大於使民富且壽也。』正如管子所說：『凡爲國之道，必先富民。民富則易治，民貧則難治。治國常富，而亂國必貧也。』勾踐十年教養，必須輔以十年生息，就是這個意思。我們當知心爲物役，有兩個原因：一個是太注意物質的享用，一個是物質不敷需用。食無求飽，居無求安，不過是指心不強求。其實，饔飧不給，衣不蔽體的時候，人的內心仍然會被物擾。所以孔子本人也：『食不厭精，膾不厭細。』

服物的第二個意思是要外物，卽用物而不爲物所蔽，不爲物所擾，和不爲物所役。若用物而至於爲物所役，和爲物所蔽，那就不能得到真的良知了。爲國的要生財而不要聚斂。顏回簞食，瓢飲，在陋巷，不改其樂。士志於道，而不恥惡衣惡食。君子貧而樂，富而好禮。淺而言之，就是要用物，而不要爲物所用。保羅在哥林多前書七章三十和三十一兩節說：『哀哭的要像不哀哭，快樂的要像不快樂，

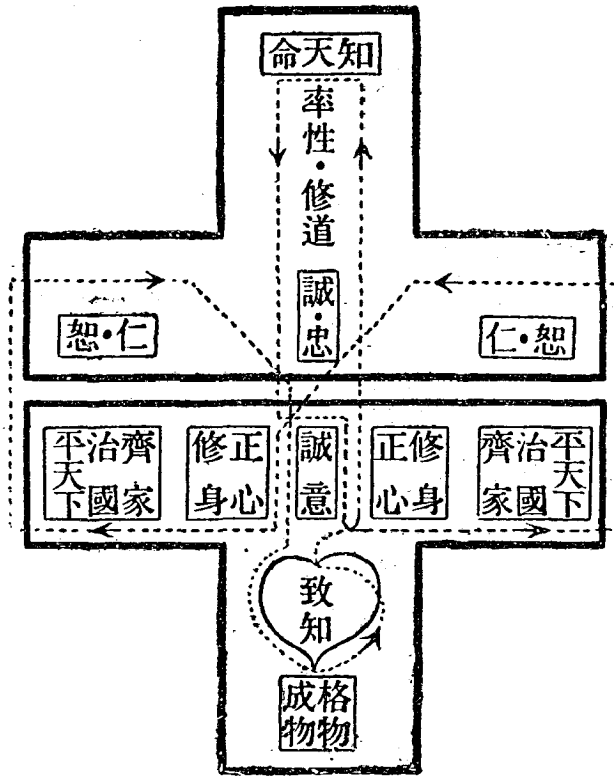
置買的要像無有所得，用世物的要像不用世物；因為這世界的樣子將要過去。」這用世物要像不用世物，便是孔子所謂「格物。」

（乙）甚麼叫做成物呢？「成物，智也，性之德也。」我們因格物、致知、而講誠、正、修、齊、治、平、的工夫，所得關於物質的知識，可以稱為有德的智慧，與用科學知識以害人不同。因為用科學知識去害人，乃是無德的愚蠢罷了。耶穌說：「你們要先求神（指神）的國和神的義，這些東西（指物質的需要）都要加給你們了。」（馬太福音六章三十三節。）先明上帝之義，然後享用物質，正合孔子成物之義。此外，成物還有一個意義，就是對物要抱着「物吾同與」的心，一切生物都是上帝所創造的，我們應當愛惜。殘害生物，最不應該。

（三）致知在孔道裏的運用

致知乃大學、中庸的聯絡，也是孔子一貫之道的關鍵。大學說，致知以格物為條件，中庸說，我們應當知身、知人、知天，這是大學格物和中庸天命的關係，也是大學致知和中庸天命的聯絡。中庸說，我們要知道天命，然後能實行大學的正心誠意（「誠者，天之道也。」）這又表明中庸天命和大學

環循小大的道之貫一



基督眼裏的中華民族

誠意的相關。此外，中庸又說：「誠者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物智也，性之德也，合外內之道也。」這「誠以成物」又表明中庸的天命和大學的格物是彼此相關連的。總括一句，我們要服物。物服於我，我纔能夠灼知天命。既知天命，方纔能夠誠意。誠意之後，方纔能夠成己，成人，成物。成物又是很能幫助格物的事。可見這一個大循環，乃是孔門一貫之道的脈絡。致知彷彿一個心臟。上而知天，下而格物，是大循環。成己而又兼能左右成人，是小循環。王道運行，周而不息，奇妙之至。始於致知，極於知天，歸於誠意，中於成己，廣於成人，終於成物，復於致知。孔子真是天縱聖人；一貫之道，真是治世的金科玉律！

(四) 一重良心論和二重良心論發凡

(1) 孔子和耶穌的三知論。孔子所謂致知，包括知身、知人、知天，三大方面。知身而後能修身，知人而後能得人，知天而後能順天。耶穌基督所謂愛神、愛人、愛己，實可比方孔子的三知論。大哲學和大心理學家詹姆士 Prof. James 說，每人有三個我，即物我 material me，羣我 social me，和心我 spiritual me。在基督和孔子的三知論中，知身乃知小我，知人乃知大我，知神和知天乃知

真我；這與詹姆士所說大致相同。行小我之道，要行己以忠，人人都要忠於自己的本心。行大我之道，要推己以恕，人人都要知道自己不外是廣大人羣當中的一個分子；益人即是益己，害人即是害身。所以「己所不欲，勿施於人。」所以「己欲立而立人，己欲達而達人。」所以「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」（馬太福音七章十二節。）但小我之欲和大我之欲，都未必完全可靠。例如貪得是小我，大我所同有的欲，未必全是好的。故此非明真我不可。配我於天，和配我於神，便是實行真我之道的方法。統觀上文所述，可見基督意思和孔子的三知論大致無異。

（2）孔子和耶穌都注重心裏的良知。佛教所謂三界唯心，萬法唯識，很有至理。基督教和孔教所不贊成他的，只有「心外皆空，即心亦空」之論。但無論如何，孔道和基督教都要從「心」着手；若離了「心」，就一切教道無從下手了。照孔教的意思，我們為善為惡，完全在於一心。一知之得，一念之誠，放而大之，可以明明德而止於至善。基督教也說：「善人從心裏所存的善，就發出善來；惡人從心裏所存的惡，就發出惡來。」（馬太福音十二章三十五節。）可見基督教和孔教都注重心裏的良知。知愈明則心愈誠，心愈誠則行愈正。在這地點，聖人所見與基督原無二致。

(3) 孔子的一重良心論。但孔子與耶穌的主張有個大不相同的地方，就是孔子主張一重良心論，而耶穌主張二重良心論。孔子所論的良知，以本人本有的良心為主，凡事都要反求於這天賦的良心。所以儒家不得不說良心都是善的，人的良心就是一個小宇宙，亦即宇宙的縮影；宇宙的理都存在我們良心裏頭。故此天的理性可從人性察知；天性、人性，或天理、人理，都在人心裏面。我們祇要時時省察自己的心，時時啓發自己的心，就可以得到良知，就可以知天、知人、和知身了。有些是生而知之的理，有些是學而知之的理，但都本來存在心中。故此既知之後，我們行事爲人，就要時常省察自己。曾子說：「吾日三省吾身。」孔子說：「內省不疚，夫何憂何懼？」季文子三思而後行。孔子的一重良心論，觀此可以明白。

(4) 耶穌的二重良心論。耶穌如何看重我們的心，上文已經論及。路加福音十七章二十一節說：「上帝的國就在你們心裏。」心是何等重要！但自元祖犯罪之後，世人生來便有罪惡，良心受着蒙蔽，所以天生的良心已是不純粹的，並非完全可靠。（元祖犯罪而後人天生有惡，乃遺傳的關係。現代心理學家證明：每人都受遺傳，和環境所支配着。）「命令的總歸就是愛，這愛是從清潔

的心、和無虧的良心、無偽的信心、生出來的。」（提摩太前書一章五節。）這豈不是表明我們本來的良心，是有虧欠和不清潔的麼？「你們要打那美好的仗，常存信心和無虧的良心。有人丟棄良心，就在真道上如同船破壞了一般。」（提摩太前書一章十九節。）這又表明我們要靠無虧的良心做事。「要存清潔的良心，固守真道的奧秘。」（提摩太前書三章九節。）我們的良心非但要無虧，而且要清潔。

怎樣能得清潔和無虧的良心呢？獨一的方法是靠耶穌基督和神的靈。「何況基督藉着永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給上帝；他的血豈不更能洗淨你們的良心，除去你們的死行，使你們事奉那永生上帝麼？」（希伯來書九章十四節。）「浸禮本不在乎除掉肉身的污穢，只求在上帝面前有無虧的良心。」（彼得前書三章二十一節。）但既蒙耶穌的血洗淨之後，良心有時仍舊是軟弱和有虧欠的。看哥林多前書八章七節所說之軟弱的良心，就可以明白。最誠心的基督徒，也有時無意中犯罪，所以又要常靠聖靈充滿。在羅馬書九章一節，保羅說他的良心被聖靈感動，說真話作證耶穌。若有聖靈時常充滿和指示，就可以繼續保持無虧的良心了。這時我們的良心纔是可靠的良

心。因為這時我們所有的心，有主耶穌住在裏頭，（看弗所書三章十七節）我們可以用主的心來做自己的心，（看腓立比書二章五節。）甚至我們也不再是自己的人，乃是屬於救主的人，（看哥林多前書六章十九節。）舊人已死，這乃一個重生的人了，（看約翰福音三章三節。）這時，人的天性，改變一新，正如保羅說：『你們明顯是基督的信……不是用墨寫成的，乃是用永生上帝的靈寫的，不是寫在石版上，乃是寫在心版上。』（哥林多後書三章三節。）我們本來的良心並非全靠得住；所以要靠耶穌，以求良心清潔；又要靠着聖靈充滿，以求良心繼續無虧。可見基督徒一拒聖靈，或聖靈不足，良心便有虧欠。耶穌基督的二重良心論，大致如此。

（5）耶穌是否反對孔道。照作者所見，基督教和孔教的不同，最基本的乃一重良心論和二重良心論。一重良心論以為世人可以藉着教育和自省，以明良心，以致良知，以求自救救人，因為天理存在人心裏頭。二重良心論就堅信世人天生是有罪的，所以良心有虧欠和不清潔，不能徒然靠着教育和自省來拯救自己和拯救別人。最要緊的，乃是藉着信心去從基督和聖靈得着無虧和清潔的良心。明這第二重的良心，致這第二重的良知，纔可以實行基督一貫之道。除了這一點之外，

例如注重三知論，注重良心，注重神、人物、三道合一，注重服物、敬神、愛人；基督和孔聖的主張，在原則上完全一致。（基督徒見孔教承認祭先和不明真神，而說孔教沒有價值。儒家見基督教是從亞洲猶太經西方而傳來中國，叫人祇拜天父，便說他是異端邪說。雙方祇看枝節，不看大綱，同是一樣的可笑。）

然而在這良心問題之上，基督教也不反對孔教。他非但不反對，而且非常讚賞孔聖和以前儒家致良知的殷勤。萬世的大師表，曠絕古今中外的聖人孔子啊，作者以愚昧的心，得藉救主耶穌之光，參察你的巍峨大道，真覺仰之彌高，鑽之彌堅，不禁五體投地，深致景慕之意。但願全國的孔門同道，光而大之，接納救主耶穌以補聖論的不足，有益於世道人心實非淺鮮。

怎樣見得耶穌基督必定讚賞賢儒致良知的殷勤呢？請看下列一段經文。當上帝「顯他公義審判的日子來到，他必照各人的行為報應各人。凡恆心行善尋求榮耀尊貴和不能朽壞之福的，就以永生報應他們。惟有結黨，不順從真理，反順從不義的，就以忿怒惱恨報應他們。將患難困苦加給一切作惡的人；先是猶太人（既聞上帝之道），後是希利尼人（未聞上帝之道）。却將榮耀、尊貴、

平安，加給一切行善的人；先是猶太人，後是希利尼人。因為上帝不偏待人；凡沒有律法（指上帝所
示律法誡命），犯了罪的，也必不按律法滅亡。（意思就是不知某事是罪而犯了罪，上帝必定寬恕。）
凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受審判。原來在上帝面前，不是聽律法的為義，乃是行律法的
稱義。沒有律法的外邦人，若順着本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。這
是顯出律法的功用，刻在他們心裏。（可見「天理存在人心」一語，不可厚非。）他們是非之心，同
作見證；並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非。（孟子所謂「是非之心人皆有之」同一
解義。）」（羅馬書二章六至十五節。）這段經文，豈非明明說未聞福音的人，倘若存心好道，慕善
如飢，常從良心揣摩天理，既知之後又肯篤行。將來必蒙上帝的矜恤麼？孔子說「平天下，治國，齊家，修
身，正心，誠意，都要歸根於致知，可謂深得人道要領。但無論如何，事實表明第一重良心確是有虧欠
的。我們既聞主道之後，應當靠主得着這第二重的良心，這事絕對無可非議。

（五）一重良心和二重良心的究竟

上文曾說離了心，就一切教道無從下手。有人指猶太教、基督教、回教、為上帝教，而指儒教、釋

教、道教、爲心教。其實，耶和華、釋道都在心教範圍之內。不過心有知情意的功能，雖然三方面不能分清，我們仍可以說佛的覺悟偏於知的方面，孔的禮教偏於情的方面，耶的信仰偏於意的方面。三方面都是心的功用。人若無心，那裏還有宗教？

既然各教都是心教，那末，一重的良心和二重的良心，究竟是否同一的心？大衛在舊約聖經詩篇五十一篇說：「上帝阿，求你爲我造清潔的心；」到底這第二重的心是把舊心改造，還是上帝另外造一個心插進去呢？保羅在腓立比書第二章說：「你們當以基督耶穌的心爲心；」這是指基督把他的心插進我們裏頭，還是指我們的舊心接納基督的心呢？當然是指舊心改造和舊心接納，因爲求上帝造清潔的心，乃大衛本有的心所作的請求，拿基督的心爲心，也是我們舊心的動作。大衛的舊心既然知道請求新心，我們的舊心既然知道接納基督的心；可見人的舊心仍有光明的可能，不過要被聖靈感動啓迪，然後這被蔽的光明纔得重復顯現出來，有如死而復活罷了。所以這第二重良心絕對要以第一重良心爲他的根據。我們知道基督教所指第一重的良心，並非完全無可救藥。非但可有救藥，而且在他本來的狀態，確有多少良善的成分，等待着聖靈的啓發。既然如此，第一

重和第二重良心就不是完全分開的，乃是彼此連續成爲整個的了。基督教說我們要有無虧的良心，要有重生的靈，（約翰福音三章三節）要與主一同復活，（以弗所書二章五節）又要與神和好，（哥林多後書五章十八節）此後還有亡羊浪子之喻。細察無虧的『虧』字，重生的『重』字，復活的『復』字，和好的『和』字，迷失的『迷』字，浪子的『浪』字，都不外表示回頭是岸的意思而已。

『人心惟危，道心惟微。』儒家正統主張性善，何嘗不同時承認心中有惡？神就照着自己的形像造人，』但在人裏面有靈，全能者的氣使人有聰明。』基督教主張性惡，又何嘗不同時承認心中有善？人心是上帝造的，但人心的光明最易蒙蔽喪失，所以心的本質確有善、惡二門。從惡的方面觀察，便說心是惡的；從善的方面觀察，便說心是善的。清水一桶，普通人說，它是潔淨的，衛生家用顯微鏡窺察說，它是污穢的。那一個對，那一個不對？其實雙方都有道理。不過嚴格說來，貯水一缸，雜有一點穢物，便不能稱爲清潔。說人性惡勝於說人性善，亦是如此。又人的善性、惡性，可由遺傳而來，從這方面觀察，每有『江山易改，稟性難移』之嘆。所以基督教說，自從亞當、夏娃犯罪之後，世人陷溺，不知自拔。同時，人的善性、惡性，與環境也有關係，從這方面觀察，每有『欲蒼則蒼，欲黃則黃』之

感。所以孔子說人性本很相近，習而相遠，全是教育作用。其實雙方面都有至理。基督教留意惡性的遺傳，而叫人去惡歸善，所以指雜有惡性的良心爲第一重，而指純潔清淨的善心爲第二重。孔教留意善性的培養，而叫人去持善拒惡，所以說天賦的良心是一重的。孔教的第一重良心和耶教的第二重良心，本來沒有甚麼了不得的衝突。

然而這裏仍有一個很大的分別。孔教叫人正心復性，佛教叫人明心見性，基督教叫人新心活性。偏而復正乃淺一層，迷而復明乃深一層，死而復活乃最深一層。例如有一個人自高處仆地，頸項脫節偏倚，延一醫生把他扶正；此項工作，可比孔教。倘若這人仆地暈厥，急延醫生使他去迷復醒；此種工作，可比佛教。但若此人仆地死去，立時延醫輸血打針，令他復生；此類工作，就可比諸基督聖教。扶正、覺迷、復活、受治的前後仍是同一之人；然而三層工作相離很遠。雖然我國也有『行尸走肉』、『哀莫大於心死』，與『既往種種有如昨日死』等語，但宣稱『世人都是有罪的和死亡的』，互右以來，只有耶穌罷了。耶穌教人離罪歸善的標準何等高大！基督教二重良心論勝於孔教一重良心論，就在這個地點。

世人都是死在罪惡之中，我們應當復活；復活的心，纔是第二重的良心。一人傾倚，可以自己扶正。一人暈迷，可以等待自悟。一人既死而欲重生，自己絕對不能爲力，非有神醫不可。耶穌是神性的天醫，所以靠他輸血，可令我們起死回生，達到完全的第二重良知。以上全章所說，也可以稱爲一心二重三救論。耶穌要我們有第二重的良心和第三重的拯救；他的救道眞是最完全和最奇妙的。

上帝時常鑒察我們的心。『你當認識耶和華你的上帝，誠心樂意的事奉祂。因爲祂鑒察衆人的心，知道一切心思意念。你若尋求祂，祂必使你尋見；你若離棄祂，祂必永遠丟棄你。』（歷代志上二十八章九節。）

主耶穌基督已降臨了。『祂必使父親（指天父）的心轉向兒女（指世人），兒女的心轉向父親。』（舊約聖書末章末節。）

基督眼裏的中華民族

一六八

第九章 詩禮易的一貫

詩、書、易、禮、春秋，乃孔子刪訂的五經。書是史料的作品，秦火以後，其中散失偽造的部分最多。春秋意在褒貶，它的中心思想不外一個「禮」字。所以照作者看來，孔子所訂五經，在思想方面，實以詩、禮、易最爲重要，其他二經，都比不上。這詩、禮、易，對於上面第七章所說的一貫之道，也表示得非常明顯，我們不得不在這裏論述一下：

(一) 禮與仁義的關係

(1) 仁與義的衝突。仁是仁愛，義是公義。古希伯來人說上帝是公義的，人民要畏懼祂。到了新約時代，耶穌和門徒方纔闡明上帝的仁愛，人民可以和祂親近。詩經說：「蕩蕩上帝，下民之望。疾威上帝，其命多辟。」「蕩蕩」表示神的仁愛，「疾威」表示神的公義。這就是上帝所具的仁義。人秉天命而成性，所以在人方面，也有仁義兩種質點。仁愛和公義，照普通人看來，是彼此相衝突的。就基督教而論，既說上帝是慈愛的，爲何祂不把世人的罪都白白赦免呢？既說上帝是公義的，爲何

祂不把全世界的人都定死罪呢？（羅馬書三章二十三節說，世上沒有一個無罪的人。又六章二十三節說，上帝定有法律，犯罪的結果就是死。）爲要保持恩義雙全，所以神令耶穌降世，代人受死，使人可以因信得救；於是神的恩義纔得調和。

但我們待人接物，又怎能使仁義都並全呢？孔子說：「孰謂微生高直？或乞醯焉，乞諸其鄰而與之。」程子說微生高所枉雖小，害直爲大，故此不爲孔子所取。但同時論語又有一段說：「葉公語孔子曰：吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰：吾黨之直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」有就說有，無就說無，是就說是，非就說非，這纔是直。孔子指微生高爲不直，而指父爲子隱子爲父隱爲直，到底有甚麼理由？我們日常遇着這樣仁義互相衝突的事很多；捨公義而取仁愛呢，還是捨愛心而取公義呢？抑或這裏還有一個公義和仁愛兼備的方法？照孔子的意思，調和仁義，就是一個「禮」字。上列葉公、孔子對答一段的論語，註釋說：「謝氏曰：順理爲直。父不爲子隱，子不爲父隱，於理順邪？瞽叟殺人，舜竊負而逃，遵海濱而處。當時愛親之心勝，其於直不直何暇計哉？」謝氏說順理爲直，很對很對。但說愛親之心勝，便可不計其直，就不對了。其實愛和直都要合禮。倘若合禮，就父

既殺人，子當背之而逃。若不合禮，就親如手足，不應寬恕。周公大義滅親，就是這個意思。

(2) 禮的功用。禮就是敬的意義，也就是仁愛和公義的聯合。怎樣說禮就是敬呢？因為「禮三千，一言以蔽之，毋不敬。」怎樣說禮就是仁義的聯合呢？第一，因為我們所謂禮儀的「儀」字，是仁（即人）義兩字合併而成。第二，因為孟子說：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也。」這三樣都是屬於情緒，顯然惻隱（仁）羞惡（義）合而成禮。第三，現代心理學家如 Bain, Ribot, Mc-Dougall 等位，都主張情緒當以簡單、複雜、分類。簡單情緒發育較早，複雜情緒發育較遲。懼、怒、愛等種，都是簡單情緒；羨慕、欽仰、妒忌、恭敬等項，纔是複雜的情。我們倘若細心自察，當見羨慕是驚懼、希望、與自卑、三種情緒集合而成；而恭敬則為懼和愛這兩原素集合而成功的。既然禮的情感是敬，仁的情感是愛，義的情感是懼，禮豈不就是仁義的和合？

我們做事，倘若時時刻刻存着這敬禮的心，就可以仁義兼顧了。父攘羊而子隱，並不是說要助父攘羊，也不是說要默認父親的舉動是正當的。這時爲子的應當設法感化父親，或暗中設法賠償鄰舍的損失。孔子說隱，是對作證而言，乃指隱避，而不是指文過飾非，乃指彼此不可作證宣揚罷了。

照樣，瞽瞍殺人，舜負而逃，也並非指舜要助父殺人，或要直父舉動。負之而逃，正是表明自承過失。倘若逃而不免，那就非舜之過了。若子隱而事不隱，或偕逃而到底被擒；那時，爲子的就當代父受過，或當委過於己，於愛於義，也無傷損。微子、比干，爲臣，而上有無道之君。他覺得對君要愛敬，對民也要愛敬。他無法可想之時，只有自己一死，以存敬君敬民的仁義，所以孔子加以稱讚，隱和逃不過是守敬的初步而已。

爲子的要對父親表示敬意，也要對鄰舍表示敬意。子爲父隱和荷父而逃，雖然看來只是敬愛和敬畏父親，其實也是敬愛和敬畏鄰舍。爲甚麼呢？因爲倘若父親攘羊而子證之，或父親殺人而子獻之，那就稱爲不孝，反陷鄰舍於逼人爲不仁和逼人爲不義之罪了。「曾子耘瓜，誤斬其根。曾皙怒，建大杖以擊其背；曾子仆地而不知人久之。有頃乃蘇，欣然而起，進於曾皙曰：「嚮者參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎？」退而就房，援琴而歌，欲令曾皙聞之，知其體康也。孔子聞而怒，告門弟子曰：「參來勿納！」曾子自以爲無罪，使人請於孔子。子曰：「你不聞乎，昔瞽瞍有子曰舜。舜之事瞽瞍，欲使之，未嘗不在於側。索而殺之，未嘗可得。小棰則待過，大杖則逃走。故瞽瞍不犯不父之罪，而舜不

失烝烝之孝。今參事父，委身以待暴怒，殛而不避，既身死而陷父於不義，其不孝孰大焉？汝非天子之民耶？殺天子之民，其罪奚若？」曾參聞曰：「參罪大矣！」遂造孔子而謝過。」又「子路爲蒲宰，爲水備，與其民修溝瀆，以民之勞煩苦也，人與之一簞食，一壺漿，孔子聞之，使子貢止之。子路忿不悅，往見孔子曰：「由也，以暴雨將至，恐有水災，故與民修溝瀆以備之，而民多匱餓者，是以簞食壺漿而與之，夫子使賜止之，是夫子止由之行仁也。夫子以仁教，而禁其行，由不受也。」孔子曰：「你以民爲餓耶？何不白於君，發倉廩以賑之，而私以你食饋之。是你明君之無惠，而見己之德美矣。你速已則可，否則你之見罪必矣。」」（耶穌在馬太福音第六章說：一個人左手施捨，不要令右手知道。意思就是指施捨不要故意博人讚賞誇譽。若然，就是掠奪上帝的恩惠爲自己的恩惠。這事與孔子教訓本意略同。）曾子本來愛父敬父，但若被父大杖擊死，就是陷父於不仁不義，自己也就成爲不仁不義了。子路本來愛民敬民，但若令民覺得子路之惠勝於人君，那就陷君於不仁不義，自己也就難免不仁不義之罪。保羅在哥林多前書八章說：「基督徒食祭過偶像之物是可以的；但若會使弟兄因爲這事而發生疑惑和跌倒，就寧可不食。對自己要守敬，對別人方面也要守敬，這纔是禮。所以禮乃仁義之

統。春秋無義戰，而獨表揚宋襄之仁；因為春秋褒貶，只以禮為根據。

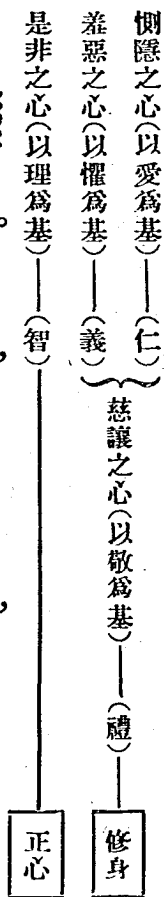
(3) 有體和無體的禮。禮包括仁。『顏淵問仁，子曰：克己復禮。……請問其目，子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』禮包括義。孔子說：『禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。』在家語本命篇，孔子說：禮可以齊恩義，就是這個意思。哀公問禮，孔子說：『丘聞之，民之所以生者，禮為大。非禮則無以節事天地之神焉，非禮則無以辯上下、長幼之位焉，非禮則無以別男女、父子、兄弟、婚姻、親族、疎數之交焉，是以君子此之為尊。』不過禮有有體、無體、兩種。有體之禮，就是儀禮；無體之禮，就是心禮。子貢問何謂三無。孔子說：『無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂三無。……夙夜基命，宥密，無聲之樂也；威儀逮逮，不可選也，無體之禮也；凡民有喪，扶伏救之，無服之喪也。……無聲之樂，氣志不遠；無體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內慙孔悲。無聲之樂，所願必從；無體之禮，上下和同；無服之喪，施及萬邦。』可見我們在儀禮外，更要講究心禮。有人說孟子主詩教，所以是教育上的一種內功；荀子主禮教，所以是教育上的一種外功。其實禮並不是單指外面的儀文和表面的敬意，乃是兼指內心的敬意和內心的仁義。

(4) 基督教與禮。世人都知道基督教看重仁愛和公義兩事，不知基督教也特別重禮。耶穌在馬太福音第五章說，他來不是要廢棄以前的儀文律法，乃是要使他們成全；這便是要保存有體之禮的意思。不過耶穌最注重的還是無體之禮。所以禱說：「你們的義若不勝過法利賽人的義，斷不能進天國。……你們在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就當把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物。」耶穌所謂弟兄和好，與孔子所謂無體之禮上下和同，同一意義。人相和，便是敬禮之至，便是仁義之至。不過耶穌不說「禮」而說「和睦」罷了。「你們要彼此和睦，」使人和睦的有福了，「你們要與神復和，」這都是基督教的禮和敬。

(二) 詩與禮的關係

(1) 詩正而禮敬。『詩三百，一言而蔽之，思無邪。』這「思無邪」與禮的「毋不敬」有甚麼關係呢？我們可用孟子的句語來解釋。孟子說：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；慈讓之心，禮之端也。」（以上關於情緒方面）是非之心，智之端也。（關於智理方面）人之有四端，猶其有四體也。」可見前三端是修身之道，後一端是正心之道。邪的反而是正，思無邪就是思必正。思必

正就是要照是非的判斷而行。大學說：『欲修其身者必先正其心；』可見想要做到禮的敬，當先注意心的正。詩的重要，於此可知。請看下表：



(2) 詩禮的一體。在這一點，孔孟的教訓算是微妙，而且正與耶穌基督的教訓相同。因爲耶穌基督也主張我們應當首先正心，然後配談修身。『你們這假冒爲善的文士和法利賽人有禍了，因爲你們好像粉飾的墳墓，外面好看，裏面却裝滿了死人的骨頭和一切的污穢。』(馬太福音二十三章二十七節。)不正心的修身，好像修飾墳墓，耶穌這話，說得何等痛快！所以沒有詩的正，就不能有禮的敬。詩禮原來是一體的。清儒皮錫瑞說：『漢儒多言禮，宋儒多言理，(理卽是非之心，亦卽正心。)仲尼燕居子曰：禮也者，理也。樂記禮者，理之不可易者也。禮與理本一貫。』理就是禮，禮就是理。正心和修身原來是一事。不過修身以正心爲本罷了。此外詩禮正、敬、二字的實行，都要首先

誠意。意不誠就當敬而不敬，當正而不正，仍然沒有用處。保羅在哥林多前書三章十八節說：『人不可自欺。你們中間，若有人在這世界，自以爲有智慧，倒不如變作愚拙，好成爲有智慧的。』聰明誤用，就是不誠意之弊。誠意又爲詩禮之統。

(3) 詩、禮、與一貫之道。上面第七章曾經詳述孔子一貫之道。這一貫之道，可用六個字去包括他，就是順命、行仁、格物。詩禮與人道或仁道的關係，上文已經詳論，現不復贅。現在我們可以進而察明爲何想要實行詩、禮、之道，應當順服上帝之命，格服身外之物。荀子禮論說：『先王制禮的用意，是『使欲不必窮乎物，物不必屈於欲。』這不窮物和不屈欲，就是服物的真意。詩經說：『帝（指上帝）命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祇。帝命式於九圍。』成湯敬順上帝，而使九圍之內，皆受帝命；湯王之所以成爲仁義之君，豈不是因爲他順從上帝麼？詩經教人恭順上帝，有許多很好的句子。例如：『上帝臨格，無貳爾心。』就是其中之一。孔子在禮方面也說要明乎郊社之禮，然後治國瞭如指掌；可見不明孔子一貫之道，不服從上帝，和不格服外物，就不足與談詩、禮、之道。

恐怕有人說，那末，詩、禮、之道與耶穌基督之道沒有分別了。不錯，孔子的一貫，和主耶穌的一貫，

確然是同一大綱。不過其中仍有許多地點是孔教不及基督教那樣完備的；讀者參看上面『二重良心論』和本書其他各章，自可明白雙方不同的要點。

(三) 易經的三道

(1) 易義不易明白。易經似乎是最難明白的一本書。有些學者研究多年，竟然不得它的要領。易緯乾鑿度、周易正義和鄭康成的易贊、易論，都主張易有三義，就是（甲）簡易、（乙）變易、（丙）不易。俞樾單取『變易』之說，而駁『簡易』『不易』之義。雙方引據經典，都有見地。胡適之在他所著中國哲學史大綱，且說全易可用『易』『象』『辭』三字作爲統括。照他的意思，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦，推嬗起來，都是變易的意義。仰觀象於天，俯觀法於地，都是指觀象取法，以興人事。同時，孔子作辭，以指出爻象的吉凶；所以用辭以發表其義，也是易的一個特質。胡氏所見，也很有理。

(2) 天人物的關係。照作者的意見，上列各種解釋，都不可以厚非。不過最要緊的，還是要把定易裏的三道。這三道是甚麼？就是天地人，或天、物、人。繫辭傳說：『宓戲氏仰觀象於天，俯觀法於

地，於是觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始畫八卦，以通神明之德，以類萬物之情。『易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六。六者，非他也，三才之道也。』明天、人物的關係，乃是易的唯一宗旨。漢書藝文志說：『至於殷、周之際，紂在上位，逆天暴物，文王以諸侯順命而行道，天人之占，可得而效，於是重易六爻，作上下篇。』可見文王演易，也是因爲紂王暴天殄物，使天、人物、三道失了和諧的氣象。

(3) 易的天道。易經多用『天』字，『命』字，這都是易的天道。甚麼是作易和演易者心裏的天呢？尚書：『天有五號，尊而君之，則曰皇天；元氣廣大，則稱昊天；仁覆愍生，則稱旻天；自天監下，則稱上天；據遠視之，蒼蒼然，則稱蒼天。』五號不同，實在都是一體。古人稱天總有尊而君之的意思，總相信天是仁愛慈愍的，而且總相信天以公義監察天下。程明道說：『詩、書中凡有一個主宰的意思，皆言帝……凡有一個公共無私的意思，則言王。』六經往往稱天爲王天，又稱天神爲上帝；可見易之所謂天，就是造化主宰的意義。孔子說：『今人言五帝三王者，其盛無偶，威察若存，其故何也？其法盛，其德厚，故思其德必稱其人，朝夕祝之，升聞於天，上帝俱歆，用永厥世，而豐其年……今人言惡』

者，必比之於桀紂，其故何也？其法不聽，其德不厚，故民惡其殘虐，莫不吁嗟，朝夕視之，升聞於天；上帝不罰，降之以禍罰，災害並生，用殄厥世。」孔子心中的天，確是有心有愛，喜善惡惡的一位。雖然古人說天，有時是指自然蒼蒼的天，有時是指宇宙自然的理，但這自然的天和自然的理，都是與上帝爲同體的。易經的天帝，就是說天爲萬物之主，有恩而且有義。

甚麼是易經的命呢？說卦傳說：「窮理盡性，以至於命。」顯然表示命是天定的，超乎理性之上。世上有許多事是理性之所不能明白的；我們做人，理性之力既窮，就要委之於命。孔子說：「不知命，無以爲君子也。」道之將行也歟，命也；道之將廢也歟，命也。易經的命，有這意義。不過我們須知孔子之所謂命，不是道家所迷信的術數。孔子和易經之所謂命，乃指天神上帝的道。這一點讀者須要牢記着，然後可以察見易經的真正價值。怎樣見得孔子不相信術數呢？在家語五儀解，有下列的一段：「哀公問於孔子曰：『夫國家之存亡禍福，信有天命，非唯人也。』孔子曰：『存亡禍福，皆己而已，天災地妖，不能加也。』公曰：『善，吾子之言，豈有其事乎？』孔子曰：『昔者殷王帝辛之世，有雀生大鳥於城隅焉。占之者曰：凡以小生大，則國家必王，而名必昌。』於是帝辛介雀之德，不修國政，亢暴

無極，朝臣莫救，外寇乃至，殷國以亡。此卽以己逆天時，詭福反爲禍也。又其先世殷王太戊之時，道缺法紀，以致天譴，桑穀於朝，七日大拱。占之者曰：桑穀野木，而不合生朝，意者國亡乎？太戊恐駭，側身修行，思先王之政，明養民之道；三年之後，遠方慕義，重譯至者，十有六國。此卽以己逆天時，得禍爲福者也。『可見易之指示天命，乃是指示天理而已，絕對不是迷信。後人看易爲迷信之書，錯了！』

(4) 易的人道。伏義時代是人道未定的世界；人民詰詰吁吁，茹毛飲血，既無綱常，又無禮法。伏義畫卦，確是知識初開的表現。這發明比之今日之無線電的發明，還要驚天動地。單就他在文字方面的作用，已是人事上震古爍今的豐功偉績了。心理學告訴我們，人類倘若沒有文字，就不能運用深遠和複雜的思想。西人說，文字是思想的輪軸，的確言之合理。未有文字，不能用思想去察念造化，不能用思想去廣造器具，不能用思想去創造制度，神明的奧秘不能體會，萬物的作用不能明白。因此，所以孔子稱讚伏義畫卦，爲以通神明之德，以類萬物之情；一切人事，都以這文字發明爲始。河圖洛書，迷信之說，賢者不取。八卦本身並無神祕；它的功用，不過是鑿開人類思想的源泉，啓關人類思想的寶藏，使人脫離鹿豕的生活，上則想念造化的仁慈公義，下則考察物類的作用功能，近則

增進人生的種種樂利罷了。這是我對於「以通神明之德，以類萬物之情」的解釋。

八卦是文字，所以有大功於人道。☰爲天，☷爲地，☳爲雷，☶爲山，☴爲風，☱爲澤，☵爲水，☲爲火，我國文字最初的成形，當推八卦；伏羲之功，不可磨滅。有了文字，方纔可以漸興教育。所以乾鑿度說，伏羲畫卦，「以正君臣，父子，夫婦之義，度時制宜，作爲罔罟，以佃以漁，以贍民用。於是人民乃治，君親以尊，臣子以順，羣生和洽，各安其性。此其作易垂教之本意也。」不知者以爲伏羲作八卦而天下治，人事興，難道伏羲真有道家的法術，掛起一個八卦，便有神祕不可思議的靈力，能叫人民都順從，禮教都興起麼？這確大謬而特謬了。上面所引乾鑿度所說的一段，豈非明明提出「作易垂教」四字？須知文字就是垂教的唯一利器。

可惜後來八卦流爲卜筮之用，去伏羲原意很遠。所以文王和孔子兩次將它矯正，特別加以解釋：使它再行切近人事。孔子在論語兩次提及易經，一勉寡過，一勉有恆，都是人事見解。又孔子讀易至損益，而喟然自嘆；子夏問他爲何嘆息，他說：「夫自損者必有益之，自益者必有決之，吾是以嘆也。」這又何嘗不是人事的引申？

(5) 易的物道。易經所具天、人、物、三道之一，就是繫辭所謂開物成務，備物致用，財以聚人，仁以守位。試看繫辭下第二章所列各物，都興於畫卦之後。結繩爲網，取義於離；剝木爲耜，取義於益；剝木爲舟，取義於渙；服牛乘馬，取義於隨；制爲杵臼，取義於小過；建爲宮室，取義於大壯。這些何一不是厚生利民的物道？易經對於厚生之道，也像大學一樣，採取服物態度。繫辭下第七章說，井卦所以教民辨義；同時繫辭下第一章說：『理財正辭，禁民爲非，曰義。』而井卦象辭也說君子以勞民勸相，（勞民是以君養民，勸相是使民相養。）可見理財正辭，就是以正道理財，使民相養，就是愛而不私，用物以道，易義甚顯。

(四) 易道的正敬

(1) 易的教訓非常豐富。易有天、人、物、三道，上面已經說明。在這三道之上，書裏提出許多很好的教訓。鄭康成把這許多教訓總括於『簡易』、『變易』、『不易』三義。胡適把這許多教訓總括於『易』、『象』、『辭』三解。鄭氏和胡氏的見地，各有獨到，我都非常贊成。不過倘若祇解易經取名的意義，我就只採『變易』二字。古時聖人賢主，縱觀宇宙，博覽萬物，覺得一切品物都在生

生不息，變化無窮。所以當他們提倡禮教之時，恐人滯而不化，就不得不兼示變易之意。例如（甲）

「子貢問於孔子曰：『昔者齊君問政於夫子，夫子曰政在節財；魯君問政於夫子，夫子曰政在諭臣；葉公問政於夫子，夫子曰政在悅近而遠來。三者之間一也，而夫子應之不同，然則政在異端夫？』孔子曰：『各因其事也。』」這是處事要變化。（乙）文王演易，孔子繫易，均在窮困之時。當時孔子在鄭，甚至被人譏爲喪家之狗。然而孔子怎樣處窮境呢？他自白說：『夫陳蔡之間，丘之幸也；二三子從丘者，皆幸也！吾聞之，君不困，不成王，烈士不困，行不彰。庸知其非激憤厲志之始於是乎哉？』這是處憂須要變化。（丙）「孔子觀於東流之水，子貢問曰：『君子所見大水必觀焉，何也？』孔子對曰：『以其不息，且遍與諸生而不爲也。夫水似乎德，其流也則卑下，倨邑必修，其理似義。浩浩乎無屈盡之期，此似道。流行赴百仞之溪而不懼，此似勇。至量必平之，此似法。盛而不求概，此似正。綽約微達，此似察。發源必東，此似志。以出以入，萬物就以化絜，此似善化也。水之德有若此，故君子見必觀焉。』」這是見物要變化思想。這樣一來，見玉思玉之德，見山思山之仁，萬物都可以爲教。見天地便思尊卑，見分聚便思休咎，見陰陽便思婚姻，見苞桑便思安患，卦爻所擬徵的萬物，都無非是善訓了。（丁）諸如

此類變化的函義很多，不能一一枚舉。倘若變化而合乎天道、人道、物道，都是易經所贊許的。耶穌答各人永生得救之問，也彼此不同，正合各人的需要。（參看馬可福音十章十七至廿二節，約翰福音三章一至十五節。）聖經又叫基督徒處憂患要存喜樂的心。（參看哥林多後書一章三至十一節，又十一章廿三至卅三節。）基督教也很重視變化。基督變形，門徒心志變換一新，何嘗不是變道？況且孔子對於人道特別詳細發揮，人是最靈變的動物，人事是最複雜的。近來西方學者已有許多人說人生是一種藝術，而不是一種科學。勉強要將人生的一舉一動，作成膠柱鼓瑟的定律，是絕對不可能的。孔子提倡藝術的人生，所以易的變道，確是儒家之寶。不過孔子所倡的易道，並非沒有規範的變易。「易」字上面是日，下面是月，是表示日月運行，陰陽次序的意思。日月變更，常依軌道；我們在人生藝術上，又安可不有一定的運行軌道呢？有些人變化得太利害了，連禮教也要取消，連仁義也要不守，甚至發揮「非孝」之道，鼓吹「免恥」之俗；這實在不是易經的道理！

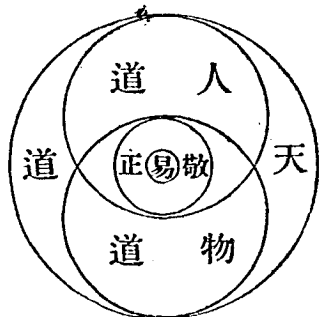
（2）敬正是易的軌道。我們可拿日月做易道的比方。日月以宇宙為範圍，運行不息；以太空中一定的路線為軌道，遵守不移。照樣，易道以天、人、物為範圍，以變化無窮為運行作用。至於他的

軌道，就是「正」「敬」二字。怎樣見得呢？有繫辭下第十一章爲證。「易之與也，其當般之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢；懼以始終，其要无咎；此之謂易之道也。」危者使平，易者使傾，這就是正；懼以始終，其要无咎，這就是敬。易作於憂患，危辭很多。我們在憂患窮困時，若能平心靜氣，不怨天，不尤人，自然可得快樂。又世事自損則益，自益則決。所以當愉快容易時，若能傾去盈滿矜驕之氣，前途方得平正。總而言之，處安不要忘危，處危不要忘安。處樂不要忘憂，處憂不要忘樂。得福就要念禍，得禍就要念福。這樣時常想着平正、中正之道，上帝自然賜以保佑。試看易辭很多「正中」、「在中」、「中正」、「中行」、「中直」、「這類辭句，意思就是危者使平，易者使傾。這中字、正字、直字，特別多用於第二第五兩爻；我們知道三畫成卦，當一中畫是代表三才當中的人，二五兩爻多用中正，豈不是表明人道要特別注重平正麼？孔子說：「人道政爲大，政者正也，君爲正，則百姓從而正矣。」正的反面是邪和斜，邪道、斜道，都不是天命的人道。又易象爻辭除正字、中字、直字外，「无咎」一辭發現次數最多，共有一百二十餘次。咎是休的相對，所以有凶字的意義。又我們每說咎無可辭，所以兼有過字的意思。孔子說：「加我數年，五十以

易。可以無大過矣。『可見學易可以助人寡過。爲何學易可以助人免兇寡過呢？大爲易經教人要懼以始終。』懼以始終。這四個字，淺而言之，就是要時常有敬懼的心；如臨深淵，如履薄冰，終日乾乾，夕惕若，然後纔是君子。不過在一切敬懼之中，敬懼上帝最爲緊要。孔子說：『君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。』詩經說：『敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。』『敬之敬之，天維顯思，命不易哉。無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。』『神之格思，不可度思。矧可射（不敬懼也）思。』懼以始終，何等重要！

『易道變化常軌，當爲『正』『敬』二字，絕對無可疑惑。孔子說無論入那一個國家，看見人民潔靜精微而不賊，就可以知道這國家的人民精於易教。潔靜精微而不賊，就是敬正的意思。』

（3）易與詩、禮的關係。易變化於天、人、物、三道之間，而以敬正爲他的軌道。敬爲大學修身之義，正爲大學正心之意。禮三千，一言以蔽之，『毋不敬』；詩三百，一言以蔽之，『思無邪。』



解圖易周

這樣看來，易道實在包括詩（正）禮（敬）之道。同時論語、學庸發揮天、人物的一貫，易道也以天、人物爲他的範圍；可見易道除統括詩、禮外，並且統括一貫之道。先儒多推易爲羣經之首。孔子窮年學易，韋編三絕；易之爲道，真是偉大得很。有許多新學者和許多基督徒，說易經是卜筮迷信的書，不值大雅一顧，這誤會必須改正。作者堅信易經是中國以前最偉大的書。

（五）易的真正價值

（1）卦爻是文字而兼文章。世人對於易經有兩種很普通的誤解：第一，他們以爲八卦的本身就是易道。其實孔子明明說神無方而易無體。若說爻卦就是易道的神祕形體，那末，易便有體，便不是孔子之所謂易了。孔子所謂易道是指天、人物、三道之理。可以智推的部分叫做性理，不可以智推的部分叫做命理，性命都是理，都在易道之內。易不是科學的書，乃是性命的書。科學所解釋的是有聲、有臭、有味、有形、有體之物。性命之理既然無體，所以詩經讚頌這天理說：『上天之載，無聲無臭。』所以子貢也說：『夫子之言性與天道，不可得而聞也。』但天道雖然不可得而耳聞目覩，我們仍然可以心領神會。若看八卦爲從天墜下來的書，或龍馬顯示的靈圖，一點一畫都有天定的

神祕意義，某卦爲吉，某卦爲兇，完全是天定的；那就研究千年，也不能明白易的真義。

第二種誤解是隨着第一種而生的，就是世人以爲易經不外是一本卜筮的書，除了卜筮以定天數之外，沒有甚麼意義。所以信它的便成一種迷信，不信它的便存着一種鄙棄的心。其實雙方都是出於誤會。我們須知易經的每一個卦，都是古代簡單的象形象意的文字。因爲當時的卦形少，所以每個形象的含義極富；在實際上，我們簡直可稱每卦爲一篇洋洋偉大的文章，卦的本身絕對沒有神祕。試看一個坤卦（☷），在古時原來是一個字，含蓄着「地」「母」「市」「釜」「吝嗇」「均」「子母牛」「大輿」「文」「衆」「柄」「黑」「牝」「迷」「方」「囊」「裳」「黃」「帛」「漿」這麼多的意義。兩卦相重，意義當然更加茂密。例如倘若要說此地有黑牝牛出現，大家習熟各卦特別使用之後，就畫一個坤卦在大門外，別人就知道他的用意了。甚至現在我們中國人還是喜歡把很複雜的意思縮成很短的辭句。例如「推」「敲」二字，從表面上看來不外向前進逼和以手打擊的意義。但是文人一看，便想起唐朝詩人賈島怎樣月上吟詩，對於「僧推月下門」和「僧敲月下門」用字選辭，遲疑不決的故事。於是「推」「敲」二字，在這文人心中，就發生很複雜的意思。這情形正

與古人看八卦全無二致。所以每一個卦都是一段明理教人的文章。伏羲畫卦，文王重卦，孔子繫辭，不外將卦裏複雜的意義引申出來而已。今日若有一個良善學子，想把六十四卦增演增解，都可以的；不過今日文字已多，用不着重卦的拙法了。八卦好像一粒芥菜子，六十四卦好像一枝初萌的芥菜芽，爻辭象辭好像一棵芥菜秧，繫辭說卦好像一棵芥菜樹。伏羲是收種的人，文王是撒種的農夫，孔子是栽培的園丁。我們研究和實行易道，就好像一個主婦烹調芥菜，使自己和別人都得受用。烹調的方法，變化無窮，但總不離五味。行易道不可膠柱鼓瑟，守株待兔，正如繫辭所謂仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。然而『敬』『正』二字總逃不去。這樣看來，卦爻那裏有甚麼神祕了不得的地方？

(2) 易經與卜筮的關係。上文雖說八卦沒有甚麼了不得的神祕，然而事實告訴我們，易經確有卜筮作用。繫辭說，易有君子之道四：『以卜筮者，尚其占。』是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以前言，其受命也如響。』對於這一點，我們又當怎樣解釋？難道卦象卦辭真神祕麼？作者覺得下面各點，是我們讀易之所不可不明白的。(甲) 畫卦宗旨不在卜筮。伏羲畫卦以通神明之德，並非指他用來占卜，上文已經說明。當伏羲時，除八卦外，沒有文字，八卦當時也顯然沒有名稱。卦字雖有卜

字在旁，乃是後來作的。以卦爲卜筮用，起於有筮時候。周易龜人注引世本說：巫咸作筮；這巫咸乃是堯帝的臣，所以堯時方纔有筮。又周禮設太卜官，掌三易之法，卜筮之用，方纔大著。殷人信鬼，卜筮之風，在殷也必很盛。近年出土的龜甲文，或者就是當時占卜的遺蹟。所以文王孔子生於卜筮盛行之時，雖八卦非爲卜筮而作，卜筮却借八卦而行。文王孔子，一方面使「易」切近人事，一方面顯然不能完全免俗。（乙）孔子學易並非重其卜筮之道。孔子說：「假我數年，如是我於易則彬彬矣。」又說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」史記也說他晚年讀易，韋編三絕。他用數年工夫，是去學易讀易，甚至韋編三絕，目的是要寡過。細察字義文義，可見孔子並非數年練習卜筮；他不過研究易經，註釋易義罷了。（丙）孔子並不迷信卜筮。家語說：「孔子嘗自筮，其卦得賁焉，愀然有不平之狀。子張進曰：『師聞卜者得賁卦，吉也，而夫子之色有不平，何耶？』孔子對曰：『以其離也。在周易，山下有火，謂之賁，非正色之卦也。夫賁也黑白宜正焉；今得賁，非吾兆也。吾聞丹漆不文，白玉不雕，何耶？賁有餘不受飾故也。』」這裏孔子說非吾兆也，他又表示不平之色；可見孔子並不完全信占。參看上文易的天道一段，孔子說帝辛占卦得吉，而結果反爲不吉；太戊占卦得不吉，而結果反爲大吉。可

見照孔子的意思，卜筮並非真能斷定我們將來必遇而不能逃免的吉兇。他的功用，不過在於警告我們。既然這樣，那麼，我們卜筮而得吉卦，就不可待命運而更當努力，得兇卦，也不可灰心而倒懸奮鬪。得吉兆要努力施行仁義，得兇兆也要努力施行仁義。這樣叫做卜筮，就當然無人不可卜，而且沒有一次不靈驗了。推而言之，孔子所謂卜筮以誠，受命如響，不外是指誠心卜筮必得良好的警告和教訓而已。今日要行某事，占卦得兇得吉都不要緊，最要緊的乃是自己以敬正自守，災妖便不能加。所以孔子說易所以決天下之疑，決疑不在卦而在正敬。（丁）古禮祇用卜筮以決小事之疑。禮記說天子無筮，註謂巡狩征伐不用筮，小事則筮。爲甚麼呢？因爲大事要審情度理，三思始行。情理既明，然後順天而行，一以正敬出之，成敗不必計較。不然就是以大事爲兒戲，帝辛前車，可爲殷鑒。然而世上一概不知禮的人，事無大小，都委於卜，去古道日遠一日，可痛得很！（戊）卦爻不神祕而人心神祕。易經的卦爻絕對不是神祕的，神祕的乃是人心。我們務要認清楚這一點，免致易經的偉大價值埋沒而不顯耀。爲甚麼說人心神祕而爻卦不神祕呢？因爲卜筮和易經是截然彼此獨立的兩件事。陸龜蒙說：「季札以樂卜，趙孟以詩卜，襄仲歸父以言卜，子游、子夏以威儀卜，沈尹氏以政卜，孔成子

以禮卜，其應也如響。無他，圖在精誠而已。古人卜筮並不一定用易；詩、書、禮、樂，無一不可以爲卜。難道詩、經、周禮，也像八卦一樣的神祕麼？今人有用籤卜的，有用紙卜的，有用錢幣卜的，有用其他書籍卜的，都同樣表明神祕的是人心，而不是八卦。易經有卜筮之用，而卜筮却不就是易經之道；讀者明白此點，纔能夠認識易經的真正面目。

(3) 基督教與易經。易經的本來面目是與基督教沒有大衝突的。他的天道、人道、物道、變義，和正敬之理，且與基督教非常契合。孔子特別看重易經，晚年研究，孜孜不倦，可見易經具有很大的價值。我們應當在行爲上，將這易道表彰。全書垢病之點，乃是卜筮作用。但這占卜作用，其實也沒有甚麼了不得的神祕，孔子也不將它重視。我們不可因此而鄙棄易經。須知占卜是人心神祕，而不是易經的神祕。至於易經關於上帝之道的推重，雖然所見不得完全，我們也當佩服文王和孔子的努力追尋神道。基督教新約聖經使徒行傳第一章有這樣的一段說：「那時有許多人聚會，約有一百二十名，彼得就在弟兄中站起來說，弟兄們……猶大本來列在我們數中，並且在使徒的職任上得了一份。這人用他作惡的工價，買了一塊田，以後身子就仆倒，肚腹崩裂，腸子都流出來……所

以我們必須從那常與我們作伴的人中，立一位與我們同作耶穌復活的見證。於是選舉兩個人，就是那叫作巴撒巴又稱呼猶士都的約瑟和馬提亞。衆人就禱告說：主阿，你知道萬人的心，求你從這兩個人中指出你所揀選的是誰，叫他得這使徒的位份……於是衆人爲他們搖籤，搖出馬提亞來，他就和十一個使徒同列。『彼得和各信徒搖籤來揀選使徒，與卜筮一樣的可笑。所以他們雖然搖出馬提亞來，而主耶穌在天之靈，却不贊成；因爲主耶穌所要揀選補足十二使徒之數的，乃是保羅。自從這事以後，門徒就不再搖籤做事了。當日門徒的搖籤，尙不足爲基督教聖經的垢病；何況易經非神祕的卜筮呢？我們對於易經，實在不應因着小小的瑕疵而丟棄美玉。』

(六)

結論

作者相信基督教，愈久而愈覺得基督的道理寶貴。同時不斷的致力於儒、釋、老、莊之學，也愈久而愈覺得孔子的奇偉，和他尋覓上帝的真誠。我作這詩、禮、易一貫論，心中暗暗的感謝上帝說：『天父啊，你賜孔子在二千多年前生於中國，實在是你賜給中國的一個特殊恩典。』假使孔子基督兩人今日相見，基督必定稱讚孔子，孔子也必不復夢見周公而夢見基督，立刻接納基督爲救主了。

第十章 六經註腳和註頭

宋儒陸九淵說：『論語中多有無頭柄的說話，如知及之，仁不能守之之類，不知所及守者何事。如學而時習之，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也。時習者，習此也；悅者，悅此；樂者，樂此。如高屋之上，建瓴水矣，學苟知本，六經皆我註腳。』爲甚麼說六經皆我註腳呢？意思就是六經所講的，不外我們自己心性之道；六經不過解釋我們的心性罷了。

註腳是解釋，他的相對是註頭；註頭就是子目。把子目引申而成文章，將文章引申而成解釋；註頭先而註腳後，顯然可見。陸氏說六經是我們的註腳，其實六經也有我們的註頭，所以說六經註頭而兼註腳。

(一) 六經是我們的註腳

漢代重訓詁之學，學者致力於文章字句之間，很重師傳家法。宋儒因受道教和佛教的影響，一

變以前成例，而多施注意於理性之學，所以不尚師傅而尚心悟。這些宋儒抱着盡信書不如無書的態度，以大刀闊斧的方法研究六經，解釋經典，一以闡發理性之道爲本。所以宋學也稱爲道學或理學。其中如周程朱張王陸等，都是有宋一代鼎鼎有名的大儒。雖然後來又有朱陸異同之論，其實都同屬理學之門；不過陸氏特別主張德性的直接探討，所以發爲六經註腳的言論。

(1) 經籍所示天理人心的關係。六經所講的是理性。這理性存在那裏呢？存在我們自己的心。禮記禮運篇說：「故人者天地之心，而五行之端。」既然是天地之心，和五行之端，自然六經都是他的箋註。孟子說，萬物皆備於我，我們做事只要反心而誠。春秋繁露說：「天有十端，天地陰陽水土金木火人凡十端，天亦有喜怒哀樂之心，與人相副；以類合之，天人一也。」這樣看來，人心就是天心，人性就是天性，人理就是天理；欲明天理，去察人心便得，並非一定要看六經纔可以知道理性。

(2) 宋儒的言論。宋儒表示人心卽天心，人性卽天性，人理卽天理的句語很多，下面聊舉數則，以爲證例。邵康節說：「萬物莫大於天地，天地生於太極，太極卽是吾心。太極所生之萬物萬事，

卽吾心之萬物萬事也。故曰天地之道備於人。程明道說：「醫書謂手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。」程伊川說：「天地儲精，得五行之秀者爲人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁、義、禮、智、信。」朱晦庵說：「天地以此心普及萬物，人得之遂爲人之心，物得之遂爲物之心，草木禽獸接着遂爲草木禽獸之心，只是一個天地之心而已。」陸象山說：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」推而言之，孟子之所謂浩然之氣，文天祥之所謂天地有正氣，以及老子之所謂道，莊子之所謂性，都無非是具於人心的一條道理。

(3) 宋儒說性。人心既然就是天心，那末，人心當然是全善的了。然而爲何人心有邪惡呢？因此，所以宋儒發爲心統性情之論。張載說心統性情兩大方面而言。程頤說性的本原是命，性在自然方面叫做天性，在有形方面叫做心性，在動作方面就叫做情性。命、天、心、情，都是一個理字。邵雍說性是道的形體，心是性的郭郭。朱熹說性是未動的心，情是既動的心；心却包括未動既動而言。性好像水的靜，情好像水的流；靜水流水，都是一體。宋儒各人意見微有不同之處，但就大體和多數的主張而言，善惡都是天理，也可以說天理並無所謂善惡；因爲都是一氣一理，有如朱熹說陰陽也是一

氣而非二物。這理在人便叫做心，心未動便叫做性，所以性是善的。但若發而為情，便有中節和不中節之分，於是中節為善，不中節為惡，善惡方纔成為相對的名稱。修整既動之心，使之中節，就是古人所謂修道。程頤說我們的性被外物所觸而動。於是發出喜、怒、懼、愛、惡、欲的七情。七情愈生愈蕩，人的天真便毀。所以君子「性其情」而小人「情其性」。小人君子之別，只在這裏。

宋儒論性的確比孟子、告子、荀子、韓愈等說性精細得多。同時，他們所表示的佛道思想，也很濃厚。例如陰陽一氣，善惟一理，善惡是相對名稱，天理是自然之道等，確有老、莊氣味。而靜心為性，動心為情，守性為善，縱情為惡，以及心有二門，曰情，曰性，等種概念，又確具有釋氏色彩。這樣一來，（甲）宋儒既說人性是善，又說善惡只是一理，於是就避免了與從前天善之說互相衝突。（乙）他們主張情動而不中節然後為惡，對於靜止的性是沒有關係的，於是又可與性善之說發生矛盾。（丙）情動而不中節便稱為惡，但情仍為人心所統，於是荀子、告子之說都可收攬無餘。（丁）佛氏真心、妄心、明心、見性的思想，得而酌量容納。（戊）老、莊還本、復命、緣督、守中的教訓，得而略事網羅。宋儒對於儒家的人性論，真有含宏光大的現象。

(4) 六經怎樣註人。宋儒論性，很類佛氏的主張。佛家說真心是善的，妄心是惡的。宋儒說靜心是善的，動心在不中節時便成爲惡。人性好像不動的水，正合天道；但性一動便流，流起來便有清濁之分。統觀宋儒言論，他們雖說性善，其實是說性惡。因爲他們既說心統性情，試問爲何情發而會時常不中節呢？換而言之，喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，爲何會熾而蕩呢？爲何會有貪、淫、妒、忌、忿、怒的發生呢？若用伊川之言，說是「外物觸其形而動於中」，試問這是外物的責任，還是心中的責任呢？若說情動是因受外物引誘，所以要外物負責，那末，善惡都是外物和環境所負的責任，我們又怎能說性是善的？若說情動要心中負責，那末，情發而不中節，也不能不說是心中的惡，所以與其說心統性情，性善而情或爲惡，倒不如直截的說人有惡心。佛教主張人有夙孽，又主張妄心的可能性也是與生俱來；同時基督教更切實的表明人性是有罪的。「我們若說自己無罪，便是自欺。」（見約翰一書一章。）觀此，可見宋儒論性，在實際上已與基督教較切近了。所以我說宋儒論性，勝於孟子和孟子以後宋代以前正統儒家的思想。

宋儒在表面上說性善，在骨子裏却說性裏有惡。我們可用花萼與花表明宋儒所說的性情。花

未放則爲萼，既放則爲花；正如此既動則爲情，未動則爲性。倘若這裏有一朵惡臭的花，我們可否說這花的惡臭是花外之太陽空氣雨水所要負的責任，而花萼不負責呢？我說宋儒在骨子裏是主性惡，就是這個緣故。這事與六經註腳也很相合。六經裏的禮，乃是人事最實際的規範；六經裏的春秋，乃是人事最痛快的批評。聖人爲何要製禮？因爲人心天然不敬。孔子在禮運篇說：「飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。欲與惡者，人之大端，人藏其心，不可測度；美惡皆在其心，不見其色。欲一以窮之，舍禮何以哉？」美惡皆在其心，所以禮的用意在於去心之惡。又春秋無義戰。爲何人類有這樣不義的行爲呢？就是因爲人心不義。可見六經和孔子並不是說人性全善，不過說人性有善而已。六經所註的人，正像宋儒所說的人，心發爲情，往往是不中節的。孟子過於表彰性善，遂成儒家正統，實在不是六經原意。

(5) 基督教與六經所註的人。我相信六經所註的人性，確是宋儒所說的人性，而宋儒所說的人性，又確切近我們本來的面目。基督教不過說得坦白一些，直指人心，人性、人情，本來都是惡的罷了。

然而我們須知基督教說人性本惡，不過說人心有罪，世上沒有義人。並不是說人心連一點善性也沒有。保羅在羅馬書第二章說：「沒有法律（指上帝藉摩西而傳的法規）的外邦人，若順着本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。這是顯出律法的功用，刻在他們心裏。他們是非之心，同作見證；並且他們的思念互相較量，或以爲是，或以爲非。」我們無論是基督徒或非基督徒。心版上都刻有上帝的律法，這就是保羅所謂是非之心，也就是孟子所謂「是非之心，智之端也。」並且與孔子所謂「欲修其身者，必先正其心；欲正其心者，必先誠其意；欲誠其意者，必先致其知。」同一意義。換一句說，無論何人，心裏都有上帝所賜的是非心。這是非之心就是人類在未明上帝和未識耶穌之時的唯一領導，所以保羅說，外邦人若順着本性行律法上的事，上帝在將來審判的日子，必不難爲他們。堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、曾子、孟子、子思等，歷代的聖賢君子。倘若真能順着自己的是非心，力行善事，必爲上帝之所讚許。爲什麼呢？因爲人類的是非心乃是上帝所賜給的。因此，所以人心都有一點善性存在裏頭。主耶穌當日面對面向既聞上帝誠命的猶太人和猶太國近隣的人說話，這些人明知上帝而不順從他，明知耶穌是上帝兒子而竟然將祂拒絕和逼

害；所以耶穌說那些人都是絕對的惡。倘若我們聽見基督所傳的真理，仍然不肯順從上帝，那就真與當日的猶太人一樣了。

不過雖然人心天然存有一點善性，我們終不能說人性本善。反過來，人心所存的惡性無論如何微小，我們仍要稱他爲惡。孔子所謂一善而掩百非，乃指以人對人，叫我們須要念人之善，不可念人之惡。若自上帝看來，人類絕對不能因有半點的善，而說人性本善。程顥拿水來做比方，說水流動了纔分清濁。試問濁流何嘗不是水呢？上文已經說明人有惡性，但未嘗不有上帝所賜的是非心。正如這裏有一條污濁的河流，現在注以清水一桶，能否稱它是個清流呢？但在相對方面，白紙上有了半點污墨便是一張污紙，而污紙上具有許多潔淨的地方，這紙仍然有污穢的。基督教說人性本惡，看這解釋便可明白。

(6) 基督教的三善論。照作者看來，人類歸善有三個階級：第一級是並存的善，就是上段所舉羅馬書第二章十三至十五節的意思。這時人類的性雖然是惡，但仍有個是非的心。有時知善而行善，有時不知善而行惡；但最普通的，還是知善而却行惡。所以善惡並存，互相交戰，善終不能得

着絕對的勝利。第二級是得勝的善，就是約翰一書三章九節所說：「凡從上帝生的，就不犯罪，因為上帝的道存在他心裏；他也不能犯罪，因為他是由上帝生的。」保羅並不是說人若信從基督，便可稱為全善無罪；因為約翰一書一章明明說基督徒若說自己無罪，便是自欺。這裏所說的不犯罪，不外是指不明知而故犯而已。至於無意而犯的罪，仍然多得很呢。一個人達到這第二步，只可稱為無可指責。保羅在哥林多前書四章四節說：「我雖不覺得自己有錯，却也不能因此稱義，但判斷我的乃是主。」保羅說這話時，已經達到第二級的止境了。第三級是絕對的善，就是猶大書二十四節所說：「叫你們無瑕無疵，歡歡喜喜站在他（指基督）榮耀之前。」這無瑕無疵的希臘原文，只是用來描述信徒和衆聖徒將來站在基督榮耀寶座之前的情景。與彼得前書一章十九節稱耶穌為無瑕無疵一樣。這絕對的善，連無意中的過犯也沒有，是未曾離去這世界的人所不能達到的。所以六經所註的善，只是第一級的善。但有一事，我們須知，即以前因為未曾聽見主耶穌真道而未曾信主耶穌基督的人，將來在主的審判日子，必有許多如聖經所說（看羅馬書第二章）要被主看為屬於第二級的。同時，也必有許多自命為基督徒的，將來在主的審判日子，必然被主看為屬於那第一

級以下，即絕對無善的人（看馬太福音七章二十一節）。所以照作者根據聖經而作的揣摩，以前有許多賢人君子，他們存心實在遠遠善過今日許多自命為基督徒的。不過倘若既知道基督所傳的上帝真道，而仍然不肯順從上帝和基督，那就真是違背善道，像這樣的人就絕對不能與以前有心求道而沒有機會信主耶穌的賢人君子相提並論了。

（7）六經如何希望於我們。六經叫人向善，宋儒論性也是勸人向善。詩經說：「天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」人若本其天良，雖有惡性，仍必仰慕良善。不過好慕懿德是一事實，行懿德又是一事。聖人千言萬語，就是恐怕人們的良心完全埋沒，不知好善；或者雖然知之，而不行之。宋儒邵雍也說：「人之神則天地之神；人之自欺，所以欺天地，可不慎哉？」當時宋儒尚不知有耶穌，所以對於正心歸善，仍然偏於儒家傳統的人助主義。他們又誤解格物致知，以為格物致知是窮天下之物，和窮天下之理。不知孔子所謂致知，是指知人和知上帝。於是他們的人助主義，更為鮮明顯著。所以張載說：「正心之始，當以己為嚴師，凡所動作，則知所懼。此如一二年間，守得牢固，則自然心正矣。」他們不知道荆棘樹不能使自己結出葡萄；蒺藜樹不能使自己結無花果；濁水也不能使

自己成爲清潔。所以以人導人爲善，不外以盲導盲，以犯赦犯，結果終是不得圓滿。以有惡性的人，而想使自己全無惡性，極其量只能使荆棘樹結較好的荆棘果，蒺藜樹開較好的蒺藜花而已。所以想要罪惡蒙赦，非靠無罪的耶穌基督不可。然而無論如何，六經和宋儒不明耶穌真道，絕對不是他們的錯，因爲他們還未聽見耶穌的道理。他們認定天道是仁是德，認定宇宙有個上帝，並且認定人類當以至善爲目標，而努力去做；這已經是難能可貴的事。六經既然說：「民之秉彝，好是懿德。」宋儒又既然確切表明這是我們的註脚；如今基督教福音乃上帝所定之最完全的懿德，以前真心求道諸儒在天的靈，當然希望我們接受和實行這基督教。我們心裏有惡，六經和宋儒也已註明，所以接受基督教道，更是我們世人的需要。我們若不接受基督，就是不承認六經爲我們的註脚。欺神，欺聖，欺心，很不應該。

(8) 孔教徒不要自批己頰。有許多欽佩孔子的人，批評基督教說，基督教既然宣稱上帝爲全善的，爲何又說人有惡心？難道惡不是上帝所管轄的麼？難道上帝無法造全善的人麼？基督教回答說，世上善惡都在上帝統屬之下。上帝不造全善的人，而許世界有惡，乃是要世人爲善爲惡全

出自由，然後上帝可叫他們負責。不然人類就是沒有自由的機器，怎能稱爲萬物之靈？敬仰孔教的人，作爲這樣的批評，真是未曾澈底明白孔道。其實基督教的解釋，當爲孔教之所贊同。爲甚麼呢？因爲孔教也相信天是善的，上帝是仁德的，人心是危的。降至宋儒，並且闡明心統性情，情有善惡之理。既然如此，爲何天地生人不叫他們絕對沒有惟危的惡心，和絕對沒有發而不中節的惡情呢？可見上帝要世人有選擇善惡的自由，耶、孔、同一論調。以崇拜孔子的人而譏議基督教，豈不是自設六經，和自批己頰麼？

(二) 六經有我們的註頭

世上有人然後有六經，所以六經是人的註腳。人是上帝所創造的，有上帝然後有人，所以上帝是人的註頭。六經說及上帝的地方很多，我們說六經有我們的註頭，又何嘗不可？

(1) 孔子尊敬上帝。創世記第二章第七節說：「耶和華上帝，用地上的塵土造人，將生氣吹在他的鼻孔裏，他就成了有靈的活人。」這與上帝創造其他萬物不同。因爲上帝只將他的生氣吹在人的鼻孔裏。既然這樣，人就天然與上帝有份。塵土是物，神的生氣是靈；人爲萬物之靈，就是這個

意思。約伯記三十二章八節說：「在人裏面有靈，全能者的氣使人有聰明。」約翰福音一章四節也說生命乃是人類的光。可見上帝給我們一個靈魂，和一個是非之心，原來是要我們思念上帝。試看元祖亞當犯罪之後，他生了一個兒子，仍然替他起名叫塞特，意思說：「上帝另給我立了一個兒子。」創世記第四章末節，並說那時世人方纔求告耶和華上帝的名。這樣看來，天良未泯的人，未有不喜愛上帝的。孔子刪訂六經，表彰上帝，他對上帝，可以稱為敬禮之至。禮記說：「視上帝於郊，乃最大的敬禮，所以孔子說既明郊社之禮，然後可言治國。更有一事表明孔子尊敬上帝，就是孔子選詩，對於國風、小雅、大雅，都以周代為限，獨在頌的部分，兼採幾個商頌。商頌五章，竟有三章特別稱頌上帝。孔子尊敬上帝之心，從他選詩，可以看見。

(2) 古聖是上帝所興起的。使徒行傳第十四章六十七節說：「上帝在從前的世代，任憑萬國各行其道，然而為自己未嘗不顯出證據來。」又詩篇一百四十五篇第十八節說：「凡求告耶和華的，就是誠心求告他的，耶和華便與他們相近。」作者細察我國古代經籍，覺得古聖敬畏上帝，從來沒有一句不信賴上帝的言語，心中不得不相信他們是上帝為自己而顯出來的證據。倘若

詩篇所說的是可靠的，耶和華上帝必與他們親近。試看呂氏春秋記載湯王禱告上帝之事說：「昔者，殷湯克夏，王天下，五年不雨，湯乃以身禱於桑林。於是剪其髮，割其爪，自以為犧牲，用祈福於上帝。兩大至，人皆悅之。」荀子且說：「湯旱而禱曰：政不節歟？使民疾歟？宮室崇歟？女謁盛歟？苞直行歟？夫與歟？何不雨至斯極也？」他一方面罪己，一方面禱求上帝，果然上帝肯親近他。

(3) 棄契靈感的真義。棄契，是否天生，先儒聚論已久。詩經「生民」：「玄鳥」：「長發」：「閼宮」四章，乃這問題的起源。齊魯韓三家詩和春秋公羊傳，都說棄契是無父感天而生的。古文毛詩和左氏傳，却說他們有父而不是感天而生。現在先將第一說的故事分列於下。根據劉向列女傳（劉向是信感生說的），棄（亦稱后稷）的母親姜嫄是郃侯的女兒，在帝堯時，一日看見一個巨人的足跡，她用自己的腳踏上去，回來就有了娠。她心裏很不喜歡，就卜筮祭祀，希望不要生子。後來竟然產了一個嬰孩，她就以為不祥，把他丟在小巷地上。然而牛羊經過，都相繼避去，不踐踏他。於是姜嫄又把他丟在樹林裏頭，但是又被斬柴的人薦覆起來。於是她又將他拋在寒冰之上，不意又有飛鳥將他覆翼，使他仍然不死。姜嫄以為奇異，只得收回撫養，為他起名叫棄。據褚氏補史記，這

棄就是周文王的祖先，堯時立爲大農，賜姓姬氏。列女傳又說契的母親叫做狄簡，是有娥氏的長女。當帝堯時，她有一日和她姐妹沐浴於元邱之水，忽然有一只玄鳥銜卵經過，而將鳥卵墜下，五色爛斑，非常好看。狄簡奪得，便吞下去，於是懷孕生契。據褚氏補史記，這契就是商湯王的祖先，堯時立爲司徒，賜姓子氏。

古文毛詩和左傳（古文指秦火後發現古字的經）都說棄、契有父，而且都是黃帝之子。太史公作史記，兼採古今文，却說姜嫄是帝嚳元妃，簡狄是帝嚳次妃，棄、契都是感天而生。以上就是各說不同的大概。

鄙意以爲一指有父而非上帝所生，一指爲上帝所生而無父，都不適當。對於有父一點，我們應該承認；對於感天一說，我們也當採納；然後雙方史據可以得而調和融合。我相信棄、契都有父親，而且確從父母懷孕。不過他們與常人的生產不同，因爲他們當在母腹之時，都受上帝的靈感動。我這解釋與生民、玄鳥、長發、閟宮、四詩的原文，非常契合；而且又與基督教靈感的事理相符。下面特將此點詳論。

生民第一章說：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。履帝武敏，歆攸介攸止；載震載夙，載生載育，時維后稷。」閟宮第一章前段說：「閟宮有值，實實枚枚。赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依。無災無害，彌月不遲。是生后稷，降之百福。」玄鳥章初段說：「天命玄鳥，降而生商。宅殷土芒芒，古帝命武湯，正域彼四方。」長發第一章說：「濬哲維商，長發其祥。洪水芒芒，禹敷下土方，外大國是疆。幅隕既長，有娥方將，帝立子生商。」詩原文並不說稷契沒有父親，但明明說是履着上帝之跡，依賴上帝，上帝命玄鳥降臨，和上帝對有娥之家，賜以建立。可見這確是一種靈感作用。若是無父而生，像這樣大的事，詩裏必定說及。若是全無靈感，這生產就不奇異，生民一詩就必不會運用數章敷陳這丟棄嬰孩之事。所以鄙意，稷契父親是必有的，靈感也是必有。

(4) 聖經裏靈感之例。路加福音第一章紀述施浸約翰誕生的故事說，當猶太王希律的時候，有一個祭司名叫撒迦利亞，他妻子名叫以利沙伯，兩人年紀老了，沒有兒子。所以當他供祭上帝之時，在聖殿裏，有上帝的使者向他顯現，說他的祈禱已被上帝聽見，上帝必要賜他一個兒子。於是天使接着說：「他（指約翰）在主面前將要為大……從母腹裏，就被聖靈充滿了。」后稷和契

的誕生，是受靈感，必和這事相類。

又照舊約聖經所載，在耶穌未降生前，上帝爲人民興起公義領袖，也往往以聖靈感動他們。例如創世記四十一章三十八節說，有上帝的靈住在約瑟裏頭。民數記二十七章十八節說，約書亞的心中是有聖靈的。士師記六章三十四節說，上帝的靈降在基甸身上。撒母耳記上十章十節說，上帝的靈大大的感動掃羅，又撒母耳記上十六章十三節說，大衛被上帝的靈大大感動。可見上帝使姜嫄、簡狄所懷的孕充滿聖靈，原是可能的事。上帝要用后稷和契做自己愛民的見證，也很明顯。而且后稷和契都於人民很有功績；詩人因他們而讚頌上帝，使後來儒家雖然不明上帝，而愛慕和尋覓上帝之心，竟得綿綿不絕。作者每閱上述四詩，心裏便油然想起上帝如何從古以來都不丟棄中國。

詩說天命玄鳥降而生商，有人說這事未免過於怪誕。其實，這事正足證明契之誕生，是受聖靈感動。爲什麼呢？因爲新約聖經說，當耶穌受浸時，有聖靈從天降臨，好像鴿子一樣。聖經並沒有說就是鴿子，乃說彷彿鴿子。詩玄鳥章也並沒有說是那一種鳥，但說是個黑色的鳥（向來解釋爲燕）作者以爲這玄鳥或者就是聖靈降臨的形狀。至於吞卵之說不見詩句原文，不必討論。我們祇要知

道聖靈降臨或者如風，或者如火，形式並不一樣，就很容易解釋一切了。況且原文說玄鳥降而生商；列女傳指爲玄鳥經過而鳥卵墜下，實與原文不合，我們應當加以分辨。

(5) 中華民族與上帝的密切關係。古今中外，上帝賜福獨生子成爲肉身，祇有主耶穌一人，所以耶穌是我們全世界獨一的救主。此外有史可稽，嬰兒在母腹中便被上帝的靈感動和充滿的，就只有施浸約翰和契及后稷三人。上帝與我們中華民族關係的密切，於此可見。后稷與契生於四千餘年之前，當時亞伯拉罕還未出世。中華民族當時已經知道「上帝是依」，而上帝在那時候也竟然這樣眷懷中華民族；上帝之有意降大命於中華民族，昭然可見。所以根據歷史而論，中華民族確是上帝之所最初揀選的。他保存中華民族，直到今日，並非沒有原因。此事在我們並無甚麼足以誇耀之處，因爲足以誇耀的，只有上帝。我們中華民族既受上帝殊寵，惟有戰戰兢兢，克盡厥職，以報答上帝宏恩於萬一而已。

(6) 六經的上帝觀念。上帝雖然這樣眷顧中國，中國人民當時却没有充分明白上帝，這乃一件非常可惜的事。詩、禮所說的上帝，確有天地最高主宰的意思；但他性質如何，六經並無一個

極有系統的表白。讀者看上面第九章易的天道一段，可知六經上帝觀念的大概。中國古時敬事上帝有兩個特點：第一個是相信上帝之下還有多神。郊問說：「萬物本於天。」禮運說：「饗帝於郊，所以定天位也；祀社於國，所以列地利也；禘祖廟，所以本仁也；旅山川，所以備鬼神也；祭五祀，所以本事也……是以禮行於郊，而百神受職；禮行於社，而百貨可極；禮行於祖廟，而孝慈服焉；禮行於五祀，而正法則焉。故郊社宗廟山川五祀，義之修而禮之藏。」觀禮行於郊而百神受職一語，可見上帝乃百神之主。此事與舊約聖經頗有類似之點。因為舊約時代的希伯來人雖然祇拜一神，但仍承認多神的存在，並說上帝乃是萬神之主。申命記十章十七節說：「耶和華你們的上帝，是萬神之神，萬主之主，至大的上帝。」士師記六章十節說：「我是耶和華你們的上帝，你們住在亞摩利人的地，不可敬畏他們的神。」詩篇八十二篇一節也說：「上帝站在有權力者的會中，在諸神中行審判。」何西阿且在何西阿書一章九節說：「耶和華說……因為你們不作我的子民，我也不作你們的上帝。」此外把耶和華看爲以色列家獨有的神，在舊約裏，更是隨處可見。總而言之，舊約時代的希伯來人承認列邦諸神的存在，並且相信上帝是百神之主。這地點與六經的上帝觀念實頗相類。

六經上帝觀念的第二個特點，是採用階級的祭祀制，卽致祭上帝限於一國的元首。曲禮：「天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲編。諸侯，方伯，祭山川，祭五祀，歲編。大夫祭五祀，歲編。士祭其先。」天子執行這郊祭上帝之禮，無論如何，不能停止，因為他是代表天下萬民而致祭的。春秋繁露說：「春秋之義，國有大喪者，止宗廟之祭，而不止郊祭。不止郊祭者，不敢以父母之喪，廢事天之禮也。」這階級祭祀的性質，簡而言之，就是大人祭大神，小民祭小神，中國人之所以數千年來不能漸漸地體會上帝的真正性質，這是一個重大的緣故。然而無論如何，六經總是相信和推崇上帝的。

(三) 我們的頭腳問題

人沒有腳仍然可以存在，沒有頭就不能保存性命。六經註我們的腳，上帝註我們的頭。不明六經，在我們沒有多大損失；離棄上帝，我們就是行尸走肉。孟子所謂人之異於禽獸者幾希，君子存之，小人去之，所存所去，乃這一點罷了。我們要相信主耶穌，然後可以明白上帝，因為他是上帝所遣來的。所以保羅在歌羅西書一章十八節說他（指耶穌）也是教會全體的頭，他是元始，是從死裏首先復生的，使他在凡事上居首位。」

第十一章 中華民族的使命

世間無論甚麼事，冥冥之中總有上帝深意存在裏頭。古語說謀事在人，成事在天。孔子說不知天無以知人。明天意或上帝意旨，而努力照上帝意旨去做，豈非人生當急之事？在上帝面前，每一個人都有他的特別使命，這是上帝所安排的。世上沒有兩個人的面貌完全相同；照樣，我們各人的使命無論怎樣大略相同，其中總有小異的地方。舊約士師記第七章說，當基甸以三百人攻襲米甸人，亞瑪力人數萬之衆的時候，基甸的方法，就是吩咐三百勇士奉神的名，努力「在營的四圍，各站各的地方。」這各站各的地方，就是今日的流行語所謂各盡所能，各獻所長。古詩說天生我才必有用，最愚蠢的人也有一割之能。不求明白天生我才的正當使用，或明白之後竟然不肯實行，那就枉生爲人，完全沒有盡自己應盡的使命了。

在個人是這樣，在民族又何獨不然？上帝「從一本造出萬族的人，住在全地上，並且豫先定準他們的年限，和所住的疆界，要叫他們尋求神，或者可以揣摩而得。」（使徒行傳十七章二十六和

二十七節。)在上帝管轄安排之下，每個民族都有他的特別使命；倘若一個民族不尋求神，和不揣摩神所賜下的使命，豈不枉爲一個民族？

(一) 揣摩的根據

我們揣摩上帝所要中華民族負擔的使命，首先要有揣摩的根據。揣摩的根據最重要的可有下列各點。

(1) 民族生存的保佑。中華民族生存在大地上，有四千餘年可稽的歷史。地居溫帶，氣候和平，五穀豐盈，桑麻茂盛。在數百萬方英里之內，四大河流灌注之間，西北有崇山峻嶺爲界，東南有汪洋大洋爲限，人民安居樂業，閱過世上多少民族隆替興亡，仍舊巍然存在。並且歷代以來，又有先哲名師的種種教訓，使人知善慕義。(作者深信以前未聞福音真道的中國人，凡是真心願從聖賢教訓，慕義而行義的，將來必蒙上帝矜恤，可有得救機會。因爲在馬可福音末章，耶穌明明說，信徒要傳福音給萬民聽，信而受浸的必然得救，不信的必被定罪。這因不信而被定罪，顯然是在既聞福音之後。不教而誅，天父必不忍行。)國內人口繁昌，學藝精進，數千年執着東亞文明的牛耳。上帝這樣

保護中國，到底有甚麼緣故呢？我們不可不揣摩當中的神意。

(2) 曾以王道率領衆邦。中華民族在以前數千年，向來做東方各族各國的領袖。中國的感化力，始終跟着時代而進。到了漢唐時期，中國文化已經佈及安南、象林、西域、漠北、高麗、日本等處。當時文物之盛，不可一世。甚至附近各邦的政制、文學、倫常、道德、起居、服用，都模倣了中國的風範。但當時中國所用的，乃是儒家的王道，而不是近代西方所行的霸道。世上曾經成爲大帝國的有巴比倫、希臘、波斯、羅馬、漢唐時代的中華、蒙古、倭脫曼、拿破崙時代的法國，和今日的大不列顛等邦。其中採用王道而成功的，橫覽五洲，直觀今古，祇有我們中國罷了。殷武詩箋說：『成湯之時，氏、羌、遠夷，來獻來見，曰：『商王是吾常君。』家語說：『殷、太戊側身思行，明養民之道，遠方重譯而至者，十六國。』汲冢周書王會說：『周、室、既寧，八方會同，各以其職來獻。』唐書說：『貞觀二十一年，罽賓獻名馬；太宗語大臣曰：『魏徵勸我修文德，安中夏，今四夷君長皆來獻，此徵力也。』可見中國古代王道之盛。所以唐朝新羅國王金真德因懷中國仁風，做了一篇太平頌說：『大唐開洪業，巍巍皇猷昌，止戈戎衣定，修文繼百王。統天崇雨降，理物體含章。深仁偕日月，撫運邁陶唐……』王道之力，真是宏偉之至！爲

甚麼上帝獨給中華民族這經驗呢？這也是我們之所不可不揣摩的。

(3) 集其他有名宗教的大成。世上最有名和最有勢力的宗教，除基督教外，當推儒、釋、回、道、四教。儒、道兩教是生產於中國的，佛教產於印度而顯揚於中土；回教也早早傳入中國，流佈各處地方。在全球萬國之中，認識和經驗有名宗教最多的，祇有我們中華民族。（印度的教派雖多，但都是一個系統產生出來，而且都是不甚有力的。）還有一個特點，就是中華民族接受各教，並不採取先入爲主的絕對閉關主義，但常實行孔子「君子謀道」和「朝聞道夕死可矣」的主張。「好道」的精神，和「集宗教大成」已經養成了中華民族對於各種宗教抱着獨立判斷自由取捨的態度。爲甚麼上帝特別要給中國這集宗教大成的權利呢？我們應當揣摩明白。

(4) 人道的特別闡明。世上有三個大道，一個是物道，一個是人道，一個是神道。惟獨神道包括人物二道。開發物道最着力的是西洋民族。開發神道最精微真確的，是基督教。開發人道最詳盡的，只有中國的孔道。上帝造人的宗旨是要使「他們管理海裏的魚，空中的鳥，地上的牲畜，和全地。」（創世記一章）耶穌說律法和先知道理的總綱是：「你要盡心、盡性、盡意愛主你的上帝，這

是誠命中的第一，且是最大的；其次也相做，就是要愛人如己，『馬太福音二十二章三十七至三十九節。』可見愛神、愛人、治物、服物，都是上帝所希望於我們的。孔子一貫之道，完全贊同這個主張，而特別發揮人道。中國受孔道浸灌已久，中國文化確有特殊色彩。上帝使中國獨明和獨行三道之當中的一道，我們也不可揣摩上帝的意思。

(5) 神道物道之同時輸入。現時基督教所顯明的神道，已經傳入中國來了。同時傳入來的，還有西洋的物道。教士所到的地方，就有西方的戰船炮艦。和平福音所到的處所，就有西方的武力思想。教士說你們要積財於天，然而跟着他們進來的，倒是西方的資本主義和拜金主義。教士說你們要信仰真神，然而隨着他們輸入的，還有西方的無神主義和懷疑主義。這矛盾情形，本書第一章曾經論及，可以參閱。現在我們的問題，就是爲何上帝要這樣使中國，在一個大矛盾之中，進入這廣大的國際家庭呢？作者相信這裏必有神的意旨，更是我們應該揣摩的一個要點。

(二) 揣摩而悉的使命

(1) 祿要重用中華民族。四千餘年以來上帝保佑着中華民族的生存，顯然是要重用中

華民族、古巴比倫、埃及、希臘、羅馬的光榮，已經成了歷史上的陳蹟，惟獨中國仍然存在，我們應當感謝上帝的恩典。創世記第十二章第一第二兩節說：「耶和華（即上帝）對亞伯蘭說，你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地方去，我必叫你成為大國，我必賜福給你，叫你的名為大，你也要叫別人得福。」這裏「大國」二字，雖然另具深義，但却表示着一種適用於我們中國的原理，就是倘若不蒙上帝祝福，不能成為大國，而大國的使命或責任，乃是要叫世人得福。倘若一個大國家或大民族，不順從上帝的指示，使世界萬族得福，這便是自私自利的國家或民族，上帝必定取消他做大國的資格，於是他就不能再蒙上帝福祐。上帝祝福和保佑中華民族成為大國。以前中國未曾聽見上帝的福音，尙且修德行仁。如今聽見了上帝的福音，豈不應當立時接受耶穌基督的教訓，奉上帝的名字，使萬國都因中國而得福麼？

(2) 神要使中華民族服務世界。 中華民族數千年來曾經實施王道，率領東亞各邦。神獨賜中國這偉大的經驗，無疑地是要中華民族繼續做全世界人類的領袖。現在中國已經踏進了全球國際的大家庭，王道力量尙嫌太小，上帝却在這時候使基督教傳入中國。（唐代基督教的景教

派曾入中國，其他支派也會在元代傳入，但都不久即行消滅。爲甚麼當時上帝許他暫時停息呢？
是因爲時候還沒有到，中國尚未踏進世界的舞臺。上帝的思想當然是要中國用主道改造世界。
上帝的意旨真是奇妙得很！然而有一事我們必須牢記，主耶穌說：『在你們中間誰願爲大，就必作你們的用人；在你們中間，誰願爲首，就必作衆人的僕人，因爲人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。』（馬可福音第十章四三至四五節。）相信侵略主義的民族，是絕對不配作世界的領袖的。惟獨會行王道而進行主道的民族，配作這事。做領袖不是足以自驕的事，因爲做領袖的唯一責任乃是服務別人。中國曾經做過領袖，曾經行過王道，現在日子已到，上帝有大使命要降在中華民族的肩膀上。上帝已經呼喚我們，我們應當對上帝說：『上帝啊，請你驅策我。』絕對無疑地，上帝要把這重任降於中華民族。上帝啊，願我們中華民族真能謙恭虔敬的拜領這個使命，好叫我們所愛的天父，得着最大的榮耀。

（3）神要使中華民族澄清世界的宗教思想。上帝使中國人有好道的心，集了儒、釋、回、道的大成，根據切身經驗，表示自由選擇的態度。這幾步都做到了，然後他使基督教活潑地流傳入來。

爲甚麼上帝一定要這樣做？作者深信祇有下列的兩個意旨：第一，要使中華民族從實際的經驗上認明儒、釋、道等教不能給我們豐盛的心靈安慰，於是再藉比較而認識基督教的完備真實。例如未觀喜馬拉雅山而先觀五嶽，未觀太平洋而先觀江河，於是對於喜馬拉雅山之高大和太平洋之深廣，可以發生切實的信仰。以色列民未入迦南之時，上帝先使他們在埃及及受過多代的苦楚；後來既度紅海，上帝又使他們忍受多年的曠野生活。最後方纔引導他們進到那流乳與蜜的迦南美地；於是他們就永遠思慕迦南。在宗教方面，上帝也是這樣引導中國。第二，上帝要藉着中華民族統一世界的宗教思想。儒、釋、道等教都有許多很好的地方。外人評論儒、釋、道教，隔靴搔癢，坐井觀天，往往不能得其神髓。想要澄清世界的宗教思想，必定要靠一個民族，他對各大宗教，都有切身的經驗。於是保留各教之長，而歸納於基督教旗幟之下。這責任確非中華民族莫屬。

(4) 神要用孔道幫助世界。孔道除對神道認識不清楚外，其餘沒有一個地點是與基督教相衝突的。而且在事實上，孔子的一貫之道，若要充分實行起來，就非贊成基督教道不可。所以作者堅信孔道是與基督教最接近的。基督教的兩大柱石是愛神愛人。孔教既然特別提倡人道，而所

說的人道又是仁道和愛道，所以若在救主引導之下，運用得宜，必為世界之益。精神修養本是好的，但佛教虛無之說，未免失之於空幻。物質享用本是很應該的，但西方物慾之道，未免失之於卑鄙。環顧宇內，佛教靈道和西方物道，都與基督教格格不入，惟獨中華民族的孔道，堪與救主的真道提攜。人心陷溺，大道淪亡，舉世滔滔，不入於佛，便入於物；得其中者，祇有孔道，統其綱者，祇有救主。今日的世界，這幾句話可以完全概括。上帝賜孔子生於中國，確有深意存在其中。

(5) 神要藉中華民族調和世界的文化。中華民族已經進入了萬國交通的路，現在正走到了一個岔路的地方，遠遠的看見左面有一個牌子，寫着屬靈之路。右面有一個牌子，寫着物質之路。中國的使命是甚麼？是行左路呢，抑或行右路呢？抑或要另外開闢一條路呢？神為何要叫中國立在這岔路口？神的意思就是要使中國整理調和世界的文化。基督教和西方的物質文明武力主義，同時傳入中國，誠然是一個很大的矛盾。然而須知矛盾乃是疑惑之母，疑惑乃是審慎思慮之基。將這矛盾放在中國眼前，正是神的奇妙意旨。我們須知神、人物，原是彼此有關係的，三個環子合成一條鏈子，斷了一個都不可以。上帝是人人應該順服的，物質享用和科學知識也並非一定有害。最大

的害，就是講求神道，而忘記我們是人；講求物道，而忘記世上還有人道。人生大道，原來用不着分爲屬靈之路和物質之路；他們不過是同一條路的兩方面。遵行得宜，兩樣有益；施行失當，兩樣有害。西方的毛病在那裏呢？有如下圖。當中世紀的黑暗時代，教會腐敗，基督真光不爲社會所見，贖罪券可以出賣，人道完全不講。甚至所謂神道，也成了繁瑣哲學。於是人民漸漸厭棄神道，而於文藝復興的時候，大倡人文主義。同時，因受古希臘羅馬思想的激盪，這人文主義當然不趨社會藝術，而趨於物質享用和科學發明。於是物道蓬勃興起，氣焰萬丈，原因就是中世紀不修人道，而當時神道又復支離破碎，惹人討厭。試看中世紀學童在寺院學校所讀的，差不多全是形式上的經文。有名學者所研究的，也不外針頭之上能立幾個天使等類無意識的題目。人民覺悟之後，忽然趨於物道，實不足怪。於是科學發明，機械精巧，新地開闢物慾奔騰；又復加上福爾特耳 *Voltaire* 的無神主義，尼采的自然哲學，達爾文的種原論和物競天擇學說；十九世紀便成了一個掠奪屠殺的時代。人民大都相信人類不外是自然界當中的一物，並



西之方病

非上帝所特造而遠超於萬物之上的。這樣一來，人道仍然無人講究。就是有人鼓吹，也不過物道勢力下的人道罷了。所以作者放膽說一句，西方雖談人本，但從來沒有像中國這樣講究人道。（在某限度裏的西方人道，乃是基督教所賜與的。）

好了，自從物道的惡毒充分表現之後，西方有識之士，近日漸漸醒悟起來，所以有人提倡實用主義 Pragmatism，和人格主義 Personalism，「人道」二字，漸為學者之所注重，這實在是很好的一件事。人格主義反對自然主義，而尊重理想主義。他不滿意「知」的教育，而注重人格的自由和人格的創造力。近年在倫理學中所謂自我實現之說，在教育學中所謂人道教育主義，都是與這人格主義相關連的。照人格主義派的觀察，物質文明和科學發達，人的享用雖然比較豐富，知識雖然比較充盈，但人類倒已成了物質和知識的奴隸，身心陷入桎梏之中，完全沒有人格的自由，可憐之至。倭鏗 Bucken（德國人，現代大哲學家之一）所謂精神生活，即這人格主義。觀此，可見西方近來漸重人道，然而在我们看來，這原不是一個了不得的新發明；因為二千餘年之前，我們的孔子已經將這人道透澈發揮了。

又在宗教方面，因為物慾勢盛，人民迷信科學太深，青年人多不喜歡接近教會；所以西方復有一種新神學 *Nordenism* 出來，說世人與基督同是上帝兒子。耶穌純然是人，他的人格最高，基督教的力量就是人格感化。世人並非天生有罪，罪惡乃從社會習染而來。一方面接受好的教育，一方面學效耶穌的高尚人格，一個人便可得救。於是讚之者，都說這是神學的一大發明；譏之者，都說這是神學的異端邪說。公平而論，這確是基督教真道的讓步，可以稱為靈化的降低。但同時他又確是極端物質主義的反響，所以也可稱為時代的進步。作者並不全然贊成這種神學，然而試問這種神學是否新發明呢？其實二千餘年之前，孔子老早已提倡「天生蒸民，」「以人治人，」（即人格感化，）「性相近也，習相遠也，」和「有教無類，」的學說了。我們不贊成把基督教道放低，因為孔子一貫之道，在許多地點，比今日所謂基督教的極端智理論還要優勝。

上面說了這一大堆的話，作者的意思想無非是要表明西方現在已經覺得人道的重要。甚至有人說「人生不是一種科學，乃是一種藝術。」從這評語，可見西方眼光遠大的人，確已知道物道之窮，和入道之寶。入道的大價值，在於接連神道和物道，使神道有所付託，物道有所依歸。沒有人道的

實施，物道與神道就萬萬不能調和。上帝知道中華民族是最講究人道的，所以他故意使神道物道先在西方充分發展。（神不先使物道在中國充分發展，也顯然有他的深意。因為中國的人道力量不足以駕馭物道；惟獨基督教的神道，比較有充足的力量。）等到神道物道都充分發長了，然後把他們同時貢獻給中國，叫中國所看見的，乃是兩條岔路，我們不可不知上帝是要我們在這岔路之間，另闢一條路途，就是要用人道去連接神道，一直達到天國樂土。這工作非我們中華民族莫屬。

倭鏗也說人的精神生活有四要素：就是宗教、科學、道德、藝術；四樣發達，然後成立健全的精神生活。我們若能保持這精神生活的獨立，便是有人格者；這人格便是人生努力的正當目標。倭鏗所說的宗教，可與孔子的順天知命相比，他所說的科學可與孔子的格物相比，他所說的藝術道德可與孔子忠恕仁誠之道相比。基督教愛神、愛人、治物的三方面，也顯然是同一的主張。神所付託於中國之整理世界思想的使命，真是重而且大啊！中華民族怎樣可以不接納耶穌基督？

(三) 結語——當以上帝為主

「耶和華的籌算永遠立定，他心中的思念永遠常存。以耶和華爲上帝的，那國是有福的；他所揀選爲自己產業的，那民是有福的。」（詩篇三十三篇十一十二兩節。）上帝如今要揀選中華民族爲祂的產業；我們應當順服上帝，信從基督，負起我們的重大使命！

第十二章 基督教與中國文學

左傳仲尼說：「志有之，言以足志，文以足言。不言誰知其志，言之無文，行之不遠。」六朝劉勰撰文心雕龍，開宗明義便說：「文之爲德也大矣！」可見文學在民族的生活上，佔有異常重要的地位。文學的範圍很廣，可分純粹文學（亦稱美術文學和力的文學）及一般文學（亦稱普通文學和知的文學）兩大類。知的文學，例如時評佈告，看過之後，明了大旨，就往往不想再看。力的文學，例如詩歌詞曲，因它特別訴諸情意，所以欣賞不厭。但這兩類文學並非完全分清；不過有悠久性的文學，總富有力的性質罷了。

（一） 中國的文學

無論在知的或力的方面，中國以前的文學，有怎樣的性質呢？我們可以說，中國文學處處深染儒、釋、道的色彩。儒學的基礎是五經，而這五經又是中國文學的骨幹。劉舍人文心雕龍說：「論說辭序，則易統其首；詔策、章奏，則書發其源；賦頌、歌讚，則詩立其本；銘、誄、箴、祝，則禮總其端；紀、傳、銘、檄，則春

秋爲根。」所以自從漢武提倡儒學，罷黜百家以後，無論是漢代的訓詁，唐代的章句，宋代的理性，清代的考據，八股，以及其他一切，都以儒家思想爲最重要。

至於道教的文學，淵源也甚久遠。按道教追宗老子，他的主義原是清靜無爲。後來列子莊子等增闡其說，而周末陰陽五行之道，卜筮巫覡之流，更妄謬援引，遂成漢代的道教。自是以後，光武深信識緯方士之說，漢末張角以符籙啓亂，東晉葛洪煉丹修道，北魏特定道教爲本國國教，唐高宗且尊老子爲太上玄元皇帝。於是道教便在中國文學上，據了重要的地位。單就小說而論，漢代的神異記，海內十洲記，漢武故事，列國洞冥記，雜事祕辛，唐代的柳毅傳，杜子春傳，南柯記，枕中記，非烟傳，離魂記，明代的西遊記，清代的聊齋誌異，七俠五義等書，何一不是充滿神仙妖怪，吐納術數的思想？中國文學上的道教勢力，真是不等閒啊！

再進而論及中國文學的佛教成分。漢明帝時，班超通了西域之後，朝廷便遣蔡愔等前往印度，與沙門迦葉摩騰竺法蘭二人同歸，在白馬寺廣譯佛教經典。後來西僧來的日多一日，梁武帝信佛更甚。在唐朝玄奘西遊歸來增譯佛典之前，因果輪迴之說，已經深深插足於中國文學裏面了。試看

六朝小說拾遺記、搜神記、異苑記、述異記、還魂記、以及後來小說如西遊記、聊齋誌異等，都不外神怪荒誕因果輪迴之說，佛教氣味，非常濃厚。又如宋代名儒程顥、張載等，自稱出入釋道，貫通六經。所以自宋以後，儒家嫡系的文學——理性的論著——也一半受着佛教的影響。

總而言之，自漢以前，中國的文學著述還少；自漢以後，中國文學已漸漸地成爲儒、釋、道的混合體。李太白原是有名的儒家，但他的詩怎麼樣呢？在廬山謠寄盧侍御虛舟一詩，有下列的句語說：「我本楚狂人，狂歌笑孔丘。手持綠玉杖，朝別黃鶴樓。五岳尋山不辭遠，一生好入名山遊……好爲廬山謠，興因廬山發。閒窺石鏡清我心，謝公行處蒼苔沒。早服還丹無世情，琴心三疊道初成。遙見仙人雲彩裏，手把芙蓉朝玉京。先期汗漫九垓上，願接盧敖遊太清。」這不過舉唐人的一首詩爲例。像這樣儒、釋、道混合的文字，在中國真是隨處可見。

儒術是中國文學的骨幹，而且儒學不是宗教，我們暫時將牠按下；現在且論釋、道二教在中國文學的宗教思想上，究竟有怎樣之比較的勢力。查唐詩三百首中，顯然引用佛、道、言詞的共有四十多首，約佔全數七分之一；而帶有避世歸隱淡薄命運等佛道思想的詩，大約佔了全部三分之二。又

查辭源起首子集「一」部，共有長短辭語二百四十三例。其中沒有宗教意義的二百一十二個，含有宗教意義的三十一個。而在這三十一個辭語裏頭，佛教竟然佔了十七，就是……「一生」（法集經）——能知一生二生，百生千生；……「一夏」（釋以四月十五至七月十五爲安居之期，名爲一夏）；……「一葦」（達摩師祖一葦度江）；……「一瞬」（釋家二十念爲一瞬）；……「一切經」（佛經總稱）；……「一味禪」（見廣語）——我這裏有一味禪；……「一指禪」（傳燈錄）——吾得天龍一指禪頭；……「一家春」（崇信答僧問翠微迎羅漢之意）；……「一宿覺」（傳燈錄）——温州永嘉禪師事；……「一筆勾」（蓮池大師語）；……「一彈指」（佛語二十瞬爲一彈指）；……「一牛吼地」（梵語之拘盧舍曰一牛吼地）；……「一行禪師」（唐鉅鹿人）；……「一佛出世」（隋書）——每一小劫則一佛出世；……「一場春夢」（見侯鯖錄）；……「一塵不染」（六根清淨之義）；……「一乘顯性教」（謂此乃最上一乘）道教佔着五個，就是……「一口」（雲笈七籤）——青精玉芝，食之一口，壽九萬年；……「一陽生」（道家陰陽說）；……「一輪車」（雲笈七籤）——上清真人乘一輪車；……「一飲一啄」（一飲

一啄，莫非前定，)……：「一路福星，」(祝平安語。)三十一個辭語當中，含着佛、道、二教以外之宗教思想的，只有九個罷了。我們當然不能祇據這一個例子，而加以武斷的按語；但依此類推，我們實在可以說，在中國文學，含有宗教意義之一切辭語上，道、佛、詞語最少佔了三分之二。中國以前的文學，原來是這樣的。

(二) 中國文學的不良影響

就文學與民族性或國民性的關係而論，中國以前的文學有許多好處，也有許多短處。牠所給民族性好影響之一種，就是儒家曾把中國文學與道德打成一片，這是各國比不上中國的。換一句說，就是中國文學以「善」爲主。元史文學傳說：「六經者，道之所在，文則所以載夫道者也。」意思就是文學應當裝載道德。這樣一來，所以甚至著作淫邪小說的人，也說他的目標是警世了。齋爾茲 H. A. Giles 在他所著中國文學史 History of Chinese Literature 說，堯、舜的大功在於正倫；書經首述堯、舜，而中國文學又以詩書爲祖，所以中國文學的倫理色彩特別深厚。這樣的文學，對於文藝本身的發展，未嘗不有許多阻礙；但究竟是中國民族性良好質地的一個重要基礎。

至於中國文學對於民族的不良影響就很多了。下文只舉其中最利害的三項：第一就是中國自從道佛興起之後，文學上充滿了消極和厭世的思想。中國民族之所以萎靡不振，就是因為這個緣故。中國文學處處表示着愁、病、怨、恨、淚這一類情感。陳彬龢在他所著中國文學論略第八章說：「紅樓夢作者之深意，在於借腐敗之上流社會為諷諭。然讀者於不知不覺之間，精神上受其影響，流於耽弱頹廢，消耗青年之元氣，此「紅樓夢亡國論」之所由起也。」紅樓夢不過是許多染着佛道思想之小說當中的一種，批評者還說他足以亡國，何況中國文學處處充滿着佛道的思想呢？

第二就是中國文學富含神怪的思想。對於這事，道教所負的責任，比佛教還大。有許多小說專門描寫飛天遁地，劍術仙方，名山訪道，古寺傳丹，這一類荒誕事情；人民受着迷惑，委實不少。義和團起事，許多達官貴人還迷信着符咒的功能。上海近年，也屢次有青年學子私自離家，遠行覓道。卜筮星相，堪輿巫覡，驅邪捉鬼，齋壇醮場，弄到人民的思想虛幻而又雜亂。道教文學的禍害，實在是我們之所不能否認的啊！

第三就是中國文學缺乏屬靈的快感。我們知道一個民族的文學，就是一個民族的人生觀。儒

家尙功利，少談生命的最後意義。佛道對於人生的究竟和歸宿，也沒有澈底的解答和肯定的結斷。所以中國文學處處表示人生沒有意義。試看文學上向負盛名之魏武帝短歌行怎樣說：「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多。慨當以慷，憂思難忘。何以解憂？唯有杜康。」又如鮑照傷逝賦：「晨登南山，望美中河。露圍秋槿，風卷寒蘿。悽愴傷心，悲如之何！盡若窮煙，離若箭弦。如影滅地，猶星隕天。棄華宇於明世，閉金局於下泉。」所謂浮生，所謂苦海，所謂泉路，所謂夜臺，像這一類的文學，叫人何等的失望！叫人何等的懊惱！叫人何等的恐怖！

根據以上的論述，可見中國的文學，實有改革的必要。我們知道情緒、想像、思想、形式，爲文學的要素；情緒、想像、思想是心，所以文學的構造可分形和心這兩方面。揚子法言說：「言，心聲也；書，心畫也。」司馬光加以按語說：「聲畫之美者無如文。」文和心，實有密切的關係。但心的表白大半是作者人生觀的表白；在形式的改革外，我們若要改革中國文學的內容和精神，豈不應當先給中華民族一個新的人生觀麼？對於這事，我們可以直截了當的回答說，我們該以基督教的人生觀改造中國的文學。

(三) 基督教與中國文學之改造

爲何我們要用基督教來改造中國的文學，這裏不必多說，參閱上文各章自然明白。下面祇提出用基督教來改造中國文學的兩個原則，和實施這兩個原則的幾個要點；希望有心中國基督教文字事業的人，加以注意。

(1) 兩個原則

甲。我們應當竭力用文學來表彰基督教。基督教特別注重口頭的宣傳。照古代希伯來教的規矩，每安息日有教師在會堂讀經講經。『耶穌走遍各城各鄉，在會堂裏教訓人，宣講天國的福音，』（馬太福音九章三十五節。）後來各使徒也是一樣周流各地，苦口婆心的宣講福音真理。所以口頭宣講成了基督教一個特出的地點，世上沒有一個宗教，注重口頭宣講像基督教這樣積極的。這確是很好的的一件事。但文字既然有偉大的感動力，我們怎可以不利用它多作真道的宣傳，以便改造中國的舊文學，和創造中國的新文學呢？

乙。我們應當竭力用基督教來渲染和支配中國文學。用文學來表彰基督教，和用基督教來

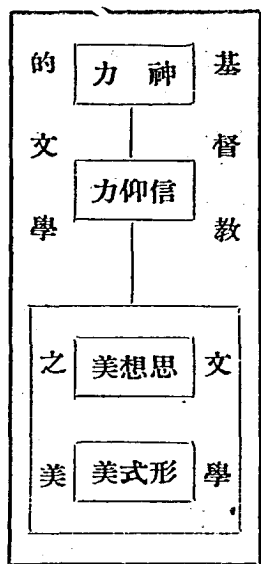
渲染並支配中國文學，原是彼此相關連的。這裏把他們分開，爲着便利起見罷了。怎樣用基督教來渲染中國的文學呢？就是要把基督教精神灌輸到一切的文學作品。有許多文學作品雖然不以宣教爲目標，我們也應該使它染有基督教的精神或語氣。怎樣用基督教來支配中國的文學呢？就是要使基督教籠罩着中國的一切文學產品。我們知道死人影響生人，比生人影響生人還要利害；一個民族的舊文學，更是前人精神之所寄託。中國已有四千餘年的文化，她的佛道文學也已有二千多年的歷史。我們絕對不能把中國所有的釋道文學一筆勾消，也不能把中國既有之釋道文學的語氣完全推毀。我們可以說中國現時沒有一個絕對不用釋道句語的基督教文學作家，而且中國永遠不會有絕對純粹基督教語氣的文學。甚至最誠心的基督徒，也會不知不覺之間引用許多釋道的言語。例如「一路福星」，「黃梁一夢」，「彈指年華」等句，何一不源出於道佛思想。若說應當取消不用，就舉筆諸多避忌，而且忌不勝忌了。明末清初天主教徒分爲兩派，一派說上帝兩字是中國古時多神教指天的一個名稱，與基督教的神不同，所以當稱天主而不當稱爲上帝。又有一派說「上帝」二字雖然源出中國古代的多神教，但我們可以給他一個新的意義，表明他不是多

神當中的一位，乃是宇宙獨一的真神。當時擾攘了許久，不能澈底解決。然而到了今日，在基督教文學上，採用「上帝」二字，有誰再說是與基督教的教義相抵觸呢？又西方基督教文學也用 Sunday 來指星期日，Monday 來指星期一。其實，前一個是「日曜」的意思，後一個是「月曜」的意思，都是源出於古羅馬的多神教，表示拜日神和拜月神的意義，甚至現在古希臘、羅馬的神話，仍然不斷的在西方基督教文學發現。可見我們對於中國既有的釋道文學，應當酌量保存和着量使用。與基督教教義無抵觸的，固不必說。就是略有抵觸的，若能給他一個新的意義也無妨取來運用。至於完全與基督教教義相抵觸的純文學書籍，如西遊記、搜神記等，倘與道德無礙，也可一律保留。祇要基督教有充足的勢力支配他們，使讀者不喜歡看他們，和看時知道他們是虛偽的，就可以了。我們看古希臘羅馬的神話，何嘗不是這樣？

(2) 實施這兩原則的幾個要點

甲、須明白基督教宣傳的根本力量。基督教的力量是神和神性的耶穌基督。神就是愛，神愛世人，然後將他的獨生子耶穌賜下來，使我們信而得救。我們既信耶穌基督，便要以基督和神為

我們的榜樣；一方面愛神，一方面愛人，在行爲上充滿着愛。所以基督教並不是甚麼智理的宣傳，也不是甚麼情緒的宣傳，乃是知情意合一的信仰。（參閱上面第二章末段）基督教是最完全的宗教。（既然這樣，所以行爲上的宣傳，比口頭和文字上的宣傳更爲重要。基督教並不是黃老清談之學，並不是吟風弄月之詞，也不是古希臘詭辯之術，更不是一種純以智理爲根據的主義。哥林多前書十三章說：『我們若有口才，但沒有愛，就成了鳴的鑼響的鈸一樣。』我們若有各樣的先見和



各樣的知識，若沒有愛，也算不得甚麼。遇着有口才的人就請他講福音，遇着能作好文章的人就請他作基督教文字，這是一種很大的錯誤。須知基督教的文字宣傳，與別的文字宣傳不同。並非基督

教絕對需要文學家，乃是文學家絕對需要基督教。並非基督教一定要文學化，乃是文學家一定要基督教化。

乙。須知聖經是基督教的大文學也是全世界的大文學。儒教流傳多靠他的偉大文學四書五經，佛教在中國的流行也是首先靠着經典的傳譯。在基督教文字事業上，聖經的刊送，當然要居最重要的地位。有人說基督教在中國太過缺乏文學的事工，這批評似是而非。因為作這批評的，祇知論文小說詩歌等類是文學，而忘記聖經倒是最大的文學。單就思想和形式而論，新舊約聖經的文學價值已很高尚，何況他是聖靈的啓示呢？所以我們在中國做基督教文字宣傳的工作，應當特別注重聖經和贈經。最近五年，美華聖書會在中國共銷聖經約有一千九百九十萬本，聖書公會在中國也銷了二千二百五十餘萬；若連蘇格蘭會和其他機關所印行的，這五年來在中國至少共銷聖經五千多萬。這數目確是四書五經或任何佛經、任何書籍、任何小說、之所萬萬比不上的。聖經的流傳，乃基督教最大之文學的工作，我們不可疏忽。

丙。須知基督教在中國的文學荒原仍然很多。聖經是「知的文學」也是「力的文學」。除

聖書流通外，現在我國基督教文字機關和基督教教會大半從「知的文學」做工，「力的文學」還少有人注意。所以從今以後，我們應當特別注意其他力的文學。當中最重要，又是平民文學的筆記故事小說。中國久負盛名的小說，有三國演義、水滸傳、聊齋誌異、西遊記、紅樓夢、今古奇觀、七俠五義等數十種。作者能以一枝秃筆，左右全社會的思想，確有一種不可思議的魔力。試問基督教在中國，已經產生了像這樣深入人心的小說麼？此外論到詩歌，佛教裏能詩的僧徒居士很多；歷代以來，染有釋道思想的儒家詩人，更是汗牛充棟。惟獨基督教的有名詩人在那裏呢？純粹的詩姑不必說。單就教會所用的讚美詩而論，現時各地所採用的，大都譯述而來，牽強粗俗得很。這些詩的錯誤，第一是機械轉譯，第二是缺乏優美形式，所以感人不深。爲甚麼我們不根據自己屬靈的經驗，獨出心裁，用中國的語氣作成優雅的詩歌呢？讚美詩是基督教特別注重的文學領域，尙還是一片荒原，其他可以不問而知。

總而言之，中國需要基督教道，正和全球各國一樣。文學既然是宣傳真道和改造舊文學的利器，施注意於文學事業，乃是中國基督教的要圖。中國有特殊的歷史和特殊的文化，在中國所產生

的基督教文學，未必與他國的基督教文學完全相同。作者深望中國基督教文學之花，不久便鮮明燦爛地開放出來。

(四) 儒家文學的表彰

還有一點，我們不可不知，就是廣義的基督教文學，應當包括一切勸人歸善，而不反對上帝旨意，和不阻礙耶穌真道的一切文學。從這立場觀察，基督教文學就不得不包函儒家文學的大部分。第十章會說中國人民四千餘年以前已經相信上帝；儒家所有的經籍，都能保存這個觀念。而且儒家體察天道生生之德，所作典訓，大半注重生民之道。所以魯哀公以儒行問於孔子，孔子便以能自立、正容貌、勤豫備、近人情、有剛毅、守士範、精思慮、主寬裕、舉賢能、知獨守、尚規為、篤交誼、講尊讓等項，詳述儒家的行動舉止。他說儒家不寶金玉，而以忠信為寶；不祈土地，而以仁義為祈。可見儒家經籍的大部分，不外淑世和經世文章而已。釋名說：「經，徑也；如徑路無所不通，可常用也。」六經教訓，各有所長。照孔子的意思，詩教是溫柔敦厚，書教是疏通知遠，樂教是廣博易良，易教是潔淨精微，禮教是恭儉莊敬，春秋教是屬辭比事。六經都有非常偉大的立身教訓。除了基督教聖經之外，世界絕對

沒有一本誨人爲善的書，比得上中國現有的四書五經。在中國談基督教文學，而鄙棄或忽略五經，非獨眞道流行失了很大幫助，而且適足以表示信徒的自小罷了。現在國人不大注重五經，乃是一種時代的現象；不知五經的典制可改，而五經的根本道義是有人類一日便要存在一日的。將來必有一個時間，這些經籍要再被人推重。作者相信五經必須經過下列的四大時期；第四時期的早日實現，非靠我們的努力不可。

(甲) 創著時期——周末以前——因合世用而保存之。

(乙) 訓詁時期——唐末以前——因崇儒術而株守之。

(丙) 理性時期——清末以前——因佛道教而活用之。

(丁) 一貫時期——今日以後——因基督教而光大之。

作者根據聖經教訓，深信我國古聖凡會稱頌與求告上帝之名的，必曾受着上帝的大靈感動。五經原文本多闡發上帝眞理之處，但被後來染有道佛思想的人加以註釋，原意便完全埋沒不彰。若有一人能用多年精力，細衡靈理，詳考事實，把五經重註一過，表彰敬拜上帝的本意，有功於聖道。

人心，必非淺鮮！

至於六經以下的一切儒家文學，都以六經爲他們的淵源。昔儒劉舍人在宗經一章，已經說得非常清楚。這些文學當然也有許多是很有功於善道的。不過自漢以後，道佛興，純粹儒家文學漸成靈光魯殿，這是很可惜的。淘沙見寶，也有待於基督教的文學家。

結論——中華之道

君子行必由道。天生我們做人，而我們行不由道，就不是人類而是禽獸了。在個人如此，在民族也是如此。所以我們不可不知中華應守之道。中華民族應守之道是甚麼呢？總結起來，可有下列的三個要點。

(1) 道不遠人。《中庸第十三章說：『子曰：道不遠人；人之爲道而遠人，不可以爲道。』孔子恐怕世人離開人的本身而去求道，所以反復告誡，提撕警覺，叫人先要講究怎樣做人。我們生存在地球上，若不曉得怎樣做人，就一切的道無從做起。縱然高談仙道、佛道、上帝道，都是假冒偽善，自欺欺人，和放棄本職，自暴自殄罷了。佛教提倡出家，看輕人道；道教鼓吹修煉，不理世情。結果都是社會上的人道物道，全無建設，寄生蟲日多一日；民生疾苦，道德崩頹，終非人類之福。孔子發揚人道，真是切當得很。

人道以五倫爲大；孔子所提倡的人道，是有五倫的系統和秩序的。談人道而忽略倫常，也非正

當的人道。有人批評基督教說：有些教徒視父母如同陌路，看骨肉如同外人，然而開口閉口，却說服事耶穌，敬拜上帝，博愛人類。他們捨倫常之道而高談神道，委實可以攻擊。正如在馬太福音第十五章，耶穌責備法利賽人說：這些法利賽猶太人，不肯供養父母，而自稱他們所有的錢已經貢獻給上帝了。像這樣的敬奉上帝，當然不是上帝所悅納的。所以約翰一書第四章說：「人若說我愛神，卻恨他的弟兄，就是說謊話的。不愛他所看見的弟兄，就不能愛沒有看見的神。」

孔子極力鼓勵人實行人道，他的人道政策，就是親親仁民。一切工作，推己及人，自近及遠，由親及疏，從小及大，腳踏實地，一步一步的做去。孔子所提倡之不遠人的道，確是中華民族存立的基礎，也是中華民族對世界最大的貢獻。宋儒陸象山說：「今所學果爲何事？人生天地間，爲人自當盡人道。學者所以爲學，學爲人而已，非有爲也。」我們應當查問自己，已經盡了人道沒有。基督教徒倘若忽略這親親仁民的人道，而縱談博愛犧牲服務，就一切信仰都是枉然。

(2) 思知人不可以不知天。中庸第二十章說：「故君子不可以不修身，思修身不可以不事親，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天。」中華之道，除了盡人道外，盡天道也是很重

的。孔子說：「仁人之事親也如事天，事天如事親。」與基督教稱上帝爲天父，同一意義。可見孔子主張我們要認識和敬仰天父。不過對於這一點，我們就不得不推尊基督教了。耶穌基督在路加福音第十章二十二節說：「除了父（指上帝），沒有人知道子（指耶穌）是誰；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」中華之道當然要容納基督之道。宇宙萬象，天下萬民，都以造化主上帝爲本。爲人而忘記了造化主，豈非數典忘祖？只爲人道而做人，好像只爲飯味而食飯，只爲書本知識而讀書。坐井觀天，可憐得很。這樣的人，對於人的來源懵然不聞，對於人的歸宿瞠然不問，而對於人生的意義和宗旨也都完全不管。孔子和耶穌不惜大聲疾呼，表示欲明人道不可不知天道，就是因爲有見於此。

佛家厭人道而不明天道，所以希望避世而滅死生。老、莊、輕人道而不明天道，所以提倡任世而齊死生。儒家重人道、天道，而却不明天道，所以雖欲樂世而實哀死生。人生態度，在佛則成爲頹唐的，大有「世事浮雲何足問」之慨。在道則成爲放浪的，每有「天地不仁，以萬物爲芻狗」之悲。在孔則成爲淺近的，常有「長太息以掩涕兮，哀人生之多艱」與「天者誠難測，而神者誠難明」之嘆。

可見爲人而不明天道，不是厭天，就是怨天，不是疑天；在天地之間做人，還有甚麼意義？

還有一點，孔子所倡人道之「仁民」兩字，非靠基督教神道的博愛，不易暢達實行。孔教鼓吹先親親而後仁民，所以有許多人假借「親親」二字，而不肯解囊和不肯出力，與辦像平民醫院、義務學校、孤兒院、癲瘋院、盲啞學校，這一類的專業。這與法利賽人借奉神而忘親，同一有害。可見我們對於基督教博愛之道，和孔子親親之道，不可藉辭偏廢。

(3) 成物，知也。中庸第二十五章說：「成物，知也，性之德也。」這成物和用物、服物、格物，都是物道的意義。佛教忽略物道；基督教和孔教却從來不將物道丟棄。正當的物道建設，確是中國今日的急需。科學物道建設的重要，顯而易見，不必多論。

三一大道。所以總而言之，談基督教而不行孔教的人道和科學的物道，就好像一個人遠行而忘記攜帶杖履糧食。談孔教和科學而不行耶穌的救道，就好像一個人夜遊而忘記攜帶明燈。基督教是我們的靈魂，孔道是我們的四肢五官，科學實業是我們的骨骼筋肉。基督大於孔，倒要借重於孔；孔大於科學，倒要借重於科學；同時，孔狹於基督，而却贊成乎基督。基督宏天道而孔宏人道。孟

子說：「仰不愧於天，俯不作於人，二樂也。」天人合之，吾於基督、孔子，兩道之合一見之。再加上科學實業之正當的建設，即成天、人、物之三位一體的大道。因作基督眼裏的中華民族，以明中華民族的正路。

奉勸閱者諸君，不要把基督教道等閒放過。

讀者如欲澈底明瞭基督教在中國的意義，請閱拙著中華民族眼裏的基督和廣學會出版的燕著聖道起信論。

The Chinese Nation through the Eyes of Jesus

Contents

Preface by Mr. Chang Chih-Chiang.	Page
Preface by the Author.	
Introduction: Some Illogical Christian Propaganda in China.....	1
Chapter I. Confusion of Thought Streams.....	7
Chapter II. Relative and Ultimate Values of Christ- ianity.....	23
Chapter III. Chinese Conceptions of Life in Com- parison with Christianity.....	47
Chapter IV. The Psychology of Chinese Religions.....	65
Chapter V. China's Need of Regeneration.....	85
Chapter VI. Christ on the Pacific Ocean.....	99
Chapter VII. The Greater Perfection and Lesser Perfection of Confucianism.....	119
Chapter VIII. Principles of the Enlightened Con- science.....	149
Chapter IX. Unity of the Shi-King, Li-Ki, and Yih- King.....	169
Chapter X. The Confucian Canonical Ideas of God and Man.....	195
Chapter XI. A Great Commission to China.....	215
Chapter XII. Christianity and Chinese Literature.....	229
Conclusion. The Ultimate Way for China.....	249



at. No.
10165

中華民國三十年九月出版

基督眼裏的中華民族

每册國幣二元

(郵費另加)

著者 照流居士徐松石

發行兼 廣學會
上海博物院路一二八號

昆明發行人所 雲南昆明北門街七十八號甲

印刷者 集成印刷所

▲版權所有▼

THE CHINESE NATION THROUGH THE EYES OF JESUS

PRINCETON S. HSU, M.A.

Price: \$ 2.00

Postage Extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY
128 Museum Road
SHANGHAI
1941

Kunming Depot: 78A Pei Men Kai, Kunming, Yunnan

2
282962
21

2

282941

(2)