



兩個觸着佛教邊緣的哲人

(續)

念 生

「本着好生之心，他和世界進入一種主動的精神的關係。他不再單純爲他個人生活，而是感覺萬有的生命合一。他實感覺萬有生命的經驗，就是他自己的經驗。他將給予萬有的生命；以他力所及之扶助。他將在生命的愛護和增榮中，體驗最愉悅最豐富，最美的生命。」此亦如陽明所謂：「然後物無不格，而吾良知之所知者，無有虧缺障礙，而得以極其至矣。夫然後吾心快然無復餘憾而目謙矣。夫然後意之所發者，始無自欺而可以謂之誠矣。」

這一段實踐論，比附得很好。陽明未能實踐所言，已見前文。許懷徹不能實踐所言，也成問題。不過許懷徹的話，比陽明說得更爲透關。他說：「人所知於世界的，只是每一生存之物，都和他自己一樣，是樂生之心的表現。」這是佛教主張衆生畢竟成佛的道理。又說：「和這個世界的關係，他同時是被動的，也是主動的。一方面他需要順從這生命全體之中的萬有的歷程，同時他也能夠影響他自己力所能及的生命。」這是前引李石曾先生所說「個人爲全體，全體爲個人。」也是佛教「爲度衆生而成佛，爲成佛而度衆生。」又說：「他不再單純爲他個人生活，而是感覺萬有的生命合一。」釋迦割肉飼虎，挖目餵鷹是作到這話的極致。又說：「他將在生命的愛護和增榮中，體驗最愉悅，最豐富，最美的生命。」這句話往大處說，是諸佛普度衆生的過程，往小處說：子產使校人畜魚，連說得其所哉，便是體驗最愉悅最豐富最美的生命。又曾見某書載從前有名其人（偶忘其名）常常買物放生，他說：「不是希冀福報，只是觀其由困得舒，心境爲之一快。」這個快樂，不是殘忍饕餮的人，所能領略的。總之，若不斷盡殺機，以上的話，都是空談。我們再看王先生原文第九段：

「他們並都以各自的事業實踐了他們的知行合一的信心。許懷徹的投身於蠻荒絕域，以毫髮之年，仍在非洲土著中行醫救人，已如上述。他自己說：「勞累和責任的擔負是如此沉重，……我甚至分不出時間來給予我的妻子和孩子。但是我還是幸福的，因爲我能爲仁愛效力，而我們的事業是成功的。」至於陽明的事功，他的教育事業，和他的欲「拯救天下斯民於陷溺」的抱負，自更不待言。明末所謂王學

，束書不觀，游談無根，那是末流之弊，已不足以言王學了。所謂：「有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯着實躬行。只是曉得說些老弟的話，」正是陽明生前所痛斥的。他甚至說：「要是眼見別人沒溺，而還在揖讓談笑，不去救助，這是沒有惻隱之心，所以便不是人。」

這一段所舉許懷徹與陽明的實踐所學，都是好生以人類爲限，而未能推廣於其他生命。是人類一體之仁，而不是萬物一體之仁。許懷徹這樣造詣，取得諾貝爾獎金則有餘，而語於佛學造詣境界則不足。陽明謂眼見別人沒溺，不應揖讓談笑而不救助。然則眼見與人同有血氣同有知覺之物，掙扎哀號，鞭撻就死，竟揖讓談笑而不救助，甚至因我之揖讓談笑而使彼掙扎哀號鞭撻就死，（養親祀神燕賓）陽明其謂之何？王學末流，游談無根，正因設教之始，未能如許懷徹所言「使人篤實而堅定的面對實在。」有以致之。但許懷徹亦未能實踐其言。你看釋迦說教於數萬里外，逝世於二千年前，至今凡爲信徒，百分之九十能忍其滋味營養之欲；以好生爲樂生，這纔是「篤實而堅定的面對實在」呢！我們再看王先生原文第十段：

許懷徹和陽明也都重視理性的思維，許懷徹且曾明白說起他自己，「我承認我是一個完全信賴理性思維的人。」但是要言之，他們的理性思維都不離於心，此所以陽明說：「夫物理不外於吾心。」「是理也，千變萬化至不可窮竭，而莫非發於吾之一心。」在許懷徹則他所要求的乃是「一種實現救世之心的新理性主義。」「祇有充分信任我們由內心的思想以上達真理的能力，我們才能從心外接受真理。」「也只有我們能有誠意的勇氣，我們才能保有一種精神力量的真理。」許懷徹的討論神秘主義，也可以取來表示他對於心與理的見解的一端。「神秘主義的本質上是『自發的思想』的一種形式。因爲它使人得以直接和世界進入精神的關係。」「這種關係的造成乃來自體驗而不是知識，它求助於直覺。」「好生的世界觀，是一種道德的神秘主義……如果我們的樂生之心，開始想到它自己和它所存在的世界，我們就將在自己的生命中，體驗世界的好生之心，而由我們的行爲，把我們的好生之心，奉獻於無限的好生之心。」因爲我們只肯接受經過輯思想的結果所證明的知識的真理，所以所有的神秘思想，都會經

發展爲「推理的思想」(Unelemental Thinking)「無生命的」推理的思想，或單純的神秘的直覺，都不足以成爲經久有效的偉大的精神動力。我們所需要的，乃是「由『自發的思想』發展人心所共有的樂生之心，以成好生的道德。」因此許懷徹認爲未來世界哲學的問題還不在調和歐洲或非歐洲的思想，而毋寧應在如何使「推理的思想，歸本於『自發的思想』」如此，理性的思維發端於神秘的直覺而又復歸於道德神祕主義，理性思維的深入，最後必歸於非理性所及的神祕主義，好生的道德的神祕的主義，乃理性思維的結論。「此蓋如陽明的引「中庸」，「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可與天地參矣。」許懷徹並說：無限的樂生之心，其在世界，表現爲創造之心，而在人，表現爲愛之心。「好生的道德，也便是愛之心擴而充之，以及於萬有」。

這些議論與比附也都大致是對的。揆以中庸天下至誠節的本旨，陽明之學，達不到參天地，贊化育的程度，說已詳前。許懷徹所說：「充分信任我們由內心的思想以上達真理的能力，」這句話是對的，所謂心即是佛，一切衆生，皆有如來知慧德相，祇以妄想執着而不證得。但是許懷徹下句又說：「我們才能從心外接受真理。」他認爲真理在心外，與佛教不同。佛教也有後得智的名詞，似乎由心外得來，實是原在心內而爲無明所蔽覆。孔子告顏子克己復禮，禮即是理，稱之曰復，即是性所本具。許懷徹說心外接受，大約是就原來不自覺知而言，與佛教說後得智彷彿。許懷徹又說：「把我們的好生之心，奉獻於無限的好生之心，」這句話也與佛教不同。由佛教說，應該是奉獻於無限的樂生之心，因爲低級動物，祇有樂生之心，沒有好生之心；高級動物，僅有對同類好生之心，沒有對異類好生之心；惟有人類有對異類的廣大好生之心，所以六道之中，人不與畜生爲同道，儒教亦因此而有參天地育萬物的話。對於萬物，應取賅括一切動物的說法。許懷徹又說：「將推理的思想，歸本於自發的思想，」就是前引李石曾先生所說：「運用理智，祇是要把這個情緒理性化，並不是把它失掉。」而世人一般的推理思想，不但不歸本於自發的思想，而且否認了自發的思想。許懷徹能說這話，當然與衆不同了。我再請問一句不論自發的思想，或推理的思想，果然認爲植物與動物沒有區別嗎？果然認爲屠殺禽獸與斬伐草木沒有區別嗎？這是有精神力量的真理嗎？我們再看王先生原文第十一節：

許懷徹也和陽明一樣道「無欲故靜」之義，陽明教人靜坐，便是

因「吾輩平日爲事的紛拏，未知爲已，欲以此補小學收放心一段工夫。」他要人去盡心淵的私欲窒塞，許懷徹則以超脫(Resignation)教人恢復精神的獨立。他說：「人在對世界的關係中，由「超脫」以越出自然的關係，而上達於精神的關係……真的超脫是：人發覺他必須順從世事的歷程，轉而由內心的自由，以恢復他的精神的獨立。內心的自由，使他獲得力量，以對付一切艱困的遭遇，使他更知省身克己。「超脫」是對於自身生存的精神的與道德的肯定。惟有經過「超脫」的階段，人才是真的接受世界。」因此無論爲無欲故靜或超脫，其目的仍都是積極的入世，而不是消極的避世。陽明說：「吾儒養心，未嘗離却事物，」他的要人去人欲，乃是爲的存天理。故說：「循理也，雖酬酢萬變，皆靜也。」許懷徹則以人對世界居於被動地位時的「超脫」，作爲居於主動地位時的好生道德的準備。與陶恩培(Arnold Toynbee)的「引離與復返」(Withdrawal-and-Return)之說，亦大體相若。

陽明教人靜坐，不求一無所思，但求所思是善，此實落第二義，而自命未嘗離却事物。並言酬酢萬變皆靜也，那末連靜坐也不需了。心思縈繞事物，全是卜度思量，爲意識作用，不能發現心之本體，因而所謂去人欲而存天理者，或狂於習慣，牽於利害，竟以人欲爲天理。顏子心齋坐忘，試問忘個什麼？若說忘惡存善，以顏子之學，不會尙有待忘之惡。所以離却事物是較高境界。許懷徹以越出自然關係上達於精神關係爲超脫，正是離却事物，否則內心決無自由，精神決不獨立。因其離却事物，所以才能對付艱困的遭遇，而接受世界，也就是俗言看破，佛教所謂「能轉物而不爲物轉。」陽明這項見地是比許懷徹差一籌的。至以不離事務爲入世，離却事物爲避世，也不盡然。這是養心，不是行事。雖入世而心如明鏡，物來則應，物去則泯，何嘗不離事物。佛教真空妙有，真如理地不立一塵，佛事行門不捨一法，許懷徹尙有不及，何況陽明？我們再看王先生原文第十二節：

便是對於宗教，他們所要求的，也是積極的救世。陽明和許懷徹的批評佛老，已如上述。陽明一再提到佛老二氏之學，「其妙與聖人的批評佛老，已如上述。陽明一再提到佛老二氏之學，」其妙與聖人，祇有毫釐之差，「但是它們「棄人倫，遺物理，」所以「要其歸極，不可以爲天下國家。」對於基督教，許懷徹指出由於它的主張愛和心性，所以本質上原和好生之德維繫。「但是曾有多少世紀，它服膺愛和仁慈的神意，視之爲本然的真理，却沒有因此反對奴隸制度，巫覡燒殺，酷刑，和一切其他上古和中世的非人道行爲。一直到它身受了

啓蒙時期思想的影響，它才奮起爲人道奮鬥，「基督教的漠視文明，便是由於它的出世的信仰，使它對於自然世界的改善無所用心。到了十九世紀，出世的信仰，在基督教中，又日益得勢，對於人世的無邊苦難，視若無睹。許懷徹說：「因此我們所要面對的第一個問題是：在我們這時代的精神生活中，宗教是否爲一種力量？我代表我們大家回答：『不是！……』我們現在正徬徨於黑暗之中，但是我們總相信我們在行向光明。有一天，宗教和道德的思想，將再度結合」。

陽明之論佛教，根本不懂，說已詳前。許懷徹之論基督教，亦僅實其對於人類缺乏好生思想，而未責其對於一切生命，缺乏好生思想。他說基督教不是精神生活的力量，固屬不差，但認爲由於出世的信仰。便漠視文明，對於人世的無邊苦難，視若無睹，則有未然。佛教也是出世思想，若說漠視文明，對於人世的無邊苦難，視若無睹，我是不相信的。事實勝於雄辯，試問人世的無邊苦難，指何而言？在萬物一體，生命平等的原則下，不但人的苦難無邊，物的苦難也無邊。若說佛教首嚴殺戒，不害物命，進而捐金放生，尙爲漠視文明，而縱欲殺生的人，反不爲漠視文明，豈是事理之平？這是對於物的苦難而言。至於對於人的苦難，佛教提倡種種美德，使人涵養心性，維持和平更不在一切學說之下，說已詳前。入世出世的事業，本是互相表裏，因爲出世志願的超越，反促入世操作的圓滿。基督教之缺點，第一只知重視人類生命，不知重視其他生命；第二雖亦主張以入世操作爲出世資糧而不甚切至。許懷徹希望宗教和道德的思想結合，我認爲惟有佛教可以滿足這個希望。我向來對於佛教分兩面看，即是神通面與理論面。神通面屬於宗教，謂出世方面種種修證；理論面屬於道德，謂入世方面種種操作。若說佛教有出世而無入世，出世是與世間斷絕接觸的，規定種種戒律，都涉及與世間接觸的事，何必多此一舉，並且認爲是基礎工夫呢？必須有入世的修行，才能達到出世的修證，必須有出世的修證，才不枉費入世的修行，這就是宗教和道德的思想結合。在家二衆，固循此軌道，出家二衆，亦莫不然。惟有小乘佛法，似平專求出世。但明因果，別善惡，實以陰翊治道。小乘經內屢屢記着佛於應供之後，爲施主說法，示教利喜，可見小乘也不是專求自利，不求利人的。何況大乘以發菩提心爲主，出家二衆，抱着普度衆生的思想，在家二衆，更是不廢世務廣行衆善呢？我們再看王先生原文第十三段：

從思想本身考察許懷徹和陽明思想的接近，最恰當的解釋，可能莫過於陽明自己所說，「良知之在人心，亙萬古，塞宇宙，而無不同。」許懷徹爲文明作的定義是：「與個人和人類的道德發展並進，

在所有活動領域中，精神和物質的進步。」以此觀點，衡度今日世界，許懷徹認爲它正處在一個精神極度衰敗的時代，這時代精神的弱點，主要便是缺乏思想的領導。許懷徹歷敘這時代對於思想的蔑視，對於思想的缺乏之自信。世人因事務紛繁的煩惱困惑而無力專心致志。龐大而日積月累的知識的重負，以至懷疑主義的盛行。接着大聲疾呼。「讓世人思想！」他說：「在這種的精神泥淖之中，建立不起一個真理之城，」因爲缺乏思想，「所以人喪失精神之獨立，懷疑而輕信，對於歷史事實或真實生命，時時陷入錯誤的評價，而經常表現了可怕的人性的缺乏。」

這些原則上的話，都是對的。尤其「對於歷史事實或真實生命，時時陷入錯誤的評價一語，最爲中肯。我不知道許懷徹所謂不錯誤的評價，怎樣說法，我認爲中國人對於中國歷史的評價，向來不免矛盾，例如孟子說：

有能爲君關土地，充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。有能爲君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求輔之，是輔桀也。

孟子是儒教中心人物，而二千年來，儒教評論歷史，恰好不用這個標準。後世所歌詠崇拜，差不多有一多半是孟子所謂民賊。可見對於歷史的錯誤評價，自古已然。我引這幾句話，是說明自古對於歷史，既不免錯誤評價，我要提出一個新評價方法，可以名爲佛教的宇宙觀。上下四方曰宇，古經今來曰宙，也就是歷史觀與人生觀。用這個方法所得結論，雖不與孟子的話相合，但也不相違背。是由孟子的話，擴而充之，也可名之爲儒教的歷史觀與人生觀。由此證明了儒教佛教的相同。（自然是我個人的看法）是一個什麼方法呢？最先得要確定原則。這個原則就是仁字。而仁字的含義，採取陽明的萬物一體，與許懷徹的樂生好生，但須用佛教的界限，以動物爲限而可能及於植物。這個原則確定之後，把世界萬事，分屬三系，一爲純仁系，二爲半仁系，三爲不仁系。愛護全部生命，或愛護一部生命而不犧牲其他生命的事爲純仁系；愛護一部生命而犧牲其他生命的事爲半仁系；犧牲全部生命或犧牲一部生命而非爲愛護其他生命的事爲不仁系。必須有所對待的事，才有仁字存在。試由近及遠言之，愛護父母是仁，犧牲家族以愛父母就是半仁；愛護家族是仁，犧牲鄉里以愛家族，就是半仁；愛護鄉里是仁，犧牲國人以愛鄉里就是半仁；愛護國人是仁，犧牲異國人以愛國人是半仁；愛護全人類是仁，犧牲動物以愛全人類就是