



兩個觸着佛教邊緣的哲人

(續上期)

念 生

許懷徹自述他開悟的經驗說：「一直到四十歲，」我在思想上還彷彿於森林之中，沒有一條出路可尋。我用全力撞着一扇鐵門，他不因我的力量而動搖分毫。所有我從過去的哲學中間，獲知有關道德的教訓，把我遺棄在迷惘之中……我四向摸索，試圖走出森林，走進真正的哲學領域中心，但是徒然。一次一次，我只得放棄努力，我已經失望而精疲力竭，我確實在眼前望見我所要追尋的美的意象，但是却把握不住他，也無法用言語形容。西元一九一五年，許懷徹初次在非洲，在一次出診舟次，「我默坐艙面，重復一向的苦思，力圖發現我久所追尋的，自然的，普遍的道德意象。……一直到第三天當日落時，我們正擠在一大群河馬中間困難前進，不期而然的，「好生之心」一念忽地映上心頭。鐵門打開了，森林中的出路已明白在望。」

許懷徹的自述，比陽明的自述可信，因為他不是由理論入。他說「全力撞着一扇鐵門，他不因我的力量而動搖分毫，」正是禪宗所說「蚊子咬鐵牛，沒有下嘴處。」這樣咬來咬去便有撞着撞着的可能。「當日落時，擠在一大群河馬中間困難前進」，正是一個機會。他所悟的很淺，但是很重要，很像釋迦佛見着田地裏野鳥啄蟲的境界。釋迦因此而發心求道，他竟以此為足，自令為通天徹地，一了百了，那就是另一問題了。這個樂生好生的心，在人的良知上，確如禪宗所說的「如門入曰，如桶脫底，」但由理解得來的，便不是這個境界，也如禪宗所說的「從門入者，不是家珍。」這是成佛作祖的基本條件，凡稍稍涉獵佛學的，都能了解，惟不如悟得的容易保任。在西洋的傳統學術裏，有樂生觀念的很多，有好生觀念的甚少，因好生而樂生，更與普通的樂生不同。許懷徹能觸着這個邊緣，確不容易。佛教有大悟一十八次，小悟不計其數之說，他這個悟是大是小，我們無從懸揣，大概只是透了一點消息，在世間法上，可以稱雄獨步，講到出世法，連重關都未必破，何況三關？所以他對佛教，有前述那些悞解。我們再看王先生原文第五段：

陽明很少論道宇宙本體或萬物起源問題，許懷徹亦然。同時他們也都表示了在心外求知的失望。陽明早年曾從朱子之教格物，他說：

「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用，我著實會用來。」但是他格亭前竹子七日。勞思致疾，却還是不得其理。「及在夷中三年……乃知天下之物，本無可格者，其格物之功，只在身心上做，」所以他說：「外心以求理，此告子義外之說也。」「人惟不知至善之在我心，而求之於其外，以為事物物皆有定理也。而求至善於事物物之中，是以支離決裂，錯雜紛紜，而莫知有一定之向。」他的所謂致知格物者，是要致吾心良知於事物物。「吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事物物，則事物物皆得其理矣。」

陽明格亭前竹子那一段事，只是對朱子故意譏諷，並無其事。所說的道理，雖屬中肯，不過能說而不能行。陽明悞認歷代相傳的生活方式，如禮樂刑政都是良知方面的事。他不知道良知只是確立原則，而行事則由後起。孔子說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」可見玉帛鐘鼓，不是良知。又說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」可見刑政不是良知。我仿照孔子的話說幾句：「養云養云，口體云乎哉？祭云祭云，犧牲云乎哉？賓云賓云，酒肉云乎哉？」陽明託於養親祀神燕賓而以宰殺禽獸為天理，由此推而廣之，遂無所謂萬物一體之仁，而種種玄妙之論，都是口耳之學，無關實際。我套陽明幾句話：「衆人只說萬物一體要依陽明，何曾把他的說去用，佛教的信徒實會用來。」我希望洽陽明之學的，於此作一轉語。王先生原文第五段續說：

同樣的批評，也見於許懷徹的論道近世歐洲哲學。他說：有一種哲學，「不再以人與世界的關係問題為思想的中心。它自擾於知識的性質問題，邏輯的思考，自然科學、心理學、社會學、和其他的事事物物，好像哲學所真正與分的，便是爲了這些問題而來解決問題，或好像它本身的任務，便祇在考察和整理這些科學的結果。」「它所給予哲學家的地位，好像他並非生存在這世界之中的一人，而是一個在這世界之外，觀察世界的旁觀者。」這種哲學，因為從任意自擇的外部的觀點，來觀察和思考問題，所以「缺乏統一，矯飾、偏頗、瑣屑，而且沒有生命，完全不能和肯定生命的要求契合。」他說：「否則

我們這時代，何以發明和發現如是輝煌，而精神却如是墮落，將無從了解。」「人如果希望對於生命的意義，達於明澈的認識，他必須時時透過由他的思慮和繁劇的知識所生的障礙，以還觀元始的，最直接的，和肯定的自覺的事實。」所謂「自覺」，許懷徵稱之為自發的思想，(Elemental Thinking)他說：「思必有物。人所自覺的最直接事實，乃是確信『我是樂生的生命，生存於樂生的生命之中。』『我樂生惡死，在我四周的生命皆然。』」

許懷徵的評論近世歐洲哲學是對的，不但歐洲哲學為然，所說「缺乏統一，矯飾，偏頗，瑣屑，而且沒有生命，完全不能和肯定生命的要求契合。」陽明學說，也有這些毛病，只是不瑣屑。陽明之失，不在瑣屑而在籠統。例如許懷徵所說：「我樂生惡死，在我四周的生命皆然。」這是徹底發揮一個恕字，而仁字亦呼之欲出。陽明講良知，不是不賅括這些道理。但由恕與仁說，便覺具體，由良知說，便覺籠統。許懷徵說：「必須時時透過由他的思慮和繁劇的知識所生的障礙，」這就是佛教的破除煩惱障與所知障。又說：「以還觀元始的，最直接的和肯定的自覺的事實，」這就是佛教觀父母未生前本來面目，顯現本有佛性。靈光獨露，迥脫根塵。在儒教名曰復性，也名曰克己復禮。王先生原文第六段說：

這自發的思想，在許懷徵的學說中佔着極重要成分。「人由於自發的思想，他便會感覺到一種精神的要求，把他給予自己生命的好生之心，同樣給予每一樂生的生命。他在自己的生命，體驗到別的生命……這是絕對的，最基本的道德律，這是思想的必然。」許懷徵的自發的思想，可以對譯為陽明學說中的致良知。陽明也曾以「知」和「思」互稱，他說：「若行而不能明確精察，便是冥行，便是學而不思則罔。……知而不能真切篤實，便是妄想，便是思而不學則殆。」許懷徵給他的「自發的思想」所下的解釋，也同見此義。他說：「自發的思想，從『樂生』和『好生』之心發生，它乃是人人所同具。」我們由此而獲得建立於生命自體之上的生命觀，其中包含了我們所要追尋的世界觀。我們不必再從物質世界的知識中，來納釋我們對於生命和世界的觀念。」因此就一定的意義來說，許懷徵的「樂生」和「好生」之心，也可以和陽明的良知比擬。陽明一則說：「良知乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。」再則說：「以天地萬物為一體之仁，」乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。」所以良知即明德

。至於許懷徵所說：「從樂生之心，而生好生之心，包含着生命或道德的肯定，把人類精神和道德的完滿，列為最高的理想。」「一個道德的人，生命對於他是神聖的，他自己的生命如此，草木，鳥獸，和人類，亦莫不然。」因此好生之德，是一種推己及人的萬物一體的道德，在他本身便已綜合了我們可以稱為仁愛，至誠，和同情

的意義。」是也與陽明「以天地萬物為一體之仁」的思想相合。這些引述兩家的話都對，比附的也對，只問怎麼實現這個主張？這裏的生命字樣，賅括草木而言，與佛教絕對不同。雖不像陽明的一體之仁，賅括瓦石，但其無法實現，則無不同。若是認為草木也是神聖的生命，食米煮菜的事怎樣解決？若說神聖任他神聖，殘殺由我殘殺，這就是一場笑話，此理已詳於前。我們再看王先生原文第七段：

陽明和許懷徵因此也都主張萬般生命，沒有價值等別。許懷徵說：「世人把生命分出價值等別，乃是出於自己的私見。誰能知道同為宇宙一體的其他生命對於它自己具有何種意義？如果我們承認了生命的價值等別，我們勢必接着承認有的生命是無價值的，傷害他們或是破壞他們都可以無所顧忌。」在許懷徵的思想中，這是一個重要的推論。因為如他自己所說：「世界也曾演出了樂生之心自暴自棄的悲劇。一個生命以犧牲別的生命自衛，它的樂生，破壞了別的生命。樂生。」但同樣的推論，也見於陽明的釋「明明德」，他說：「一體之仁」雖小人亦必有之，是其未動於欲，未蔽於私之時也。及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不為，甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。」

這些話都是對的，我們再看他們怎樣實行呢？王先生原文第七段續說兩人也都認為對於生命的取捨好惡，只應一循於理的必然。許懷徵說：「對於真正道德的人，所有的生命，都是神聖的，包括從人的觀點上看來，似乎低下的生物在內。祇有在理的必然的要求之下，他纔對生命分出取捨好惡，決定何種生命應該犧牲，以保全另一種生命。」他自述他醫治睡眠病時的心理感覺說：「我為睡眠病的新治療法慶幸，因為它使我能够處理這從前束手的難症，以保全生命。但是我每次在顯微鏡下，看到那些病菌時，我不能不想到我是為了拯救別的生命，在犧牲他們的生命。」許懷徵的自述，正如陽明的與薛侃

論除花間草。「侃去花間草，因曰：『天地間何善難培，惡難去？』先生曰：『天地生意，花草一般，何曾有善惡之分。子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡。如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。』曰：『草既非惡，即草不宜去矣。』曰：『如此却是佛老意見，草若有礙，現亦宜去矣。』曰：『如此又是作好事惡。』曰：『不作好事，非是全無好惡……謂之不作者，只是好惡一循於理。』

不錯！許懷微的「理有必然」，同於陽明的「一循於理。悞天下之蒼生者，就是他們這個理字。我們先論許懷微，他舉出病菌的例，究竟所說病菌，是屬於植物的細菌呢？是屬於動物的微生蟲呢？好在許懷微認爲植物也有生命，這就不必再加分析。許懷微不承認生命的價值等別，不許以犧牲別的生命自衛，而提出這個病菌問題，恰好是有了生命價值等別，而以犧牲別的生命，代人自衛，這叫作理之所在嗎？在病菌既爾，對更大的動物亦然，即對人類亦未必不然？這個理字，究竟由誰來決定？許懷微一定說：『這是本於自發的思想，』那末若由那個犧牲者的自發思想來看，當然就不是這個理了。這個理是公呢？還是私呢？假設不懂得這個理的人，還不是一樣的殺病菌去救人，乃至推而廣之對動物以至人類，各自行其取捨好惡，又何必懂得這個理呢？而且誰不自以爲懂得這個理呢？至於陽明所說理字，尤其可笑。他以不論善惡，有礙即殺爲一循於理。施之於草木則可，若進而施之於動物乃至人類，則前些年德國希特勒對國內初生小兒，都經過科學檢驗，體質孱弱的，一律撲殺，以及現在蘇聯的集中營，中共的人海戰術，也都各有其理。陽明口說良知即理，實不免於良知之外求理，其理乃人類之私，而不是萬物之公。我在寫這篇稿子時，曾與幾個朋友講起，若以好生之心，推之草木，則人類無法生存，勢必走了回頭路。坐中一位霍先生說：『最後的結論，還不是弱肉強食嗎？』這是一語破的。既認爲生命平等，允殺植物，就不能不允殺動物，允殺動物，就不能不允殺人類，陽明與許懷微，都是自己否定了自己。許懷微說：『決定何種生命應該犧牲，以保全另一種生命，』又說：『我是爲了拯救別的生命，在犧牲它們的生命。』好像犧牲某一生命，以保全另一「生命」爲限，這樣說法，比陽明的養親祀神燕賓，稍示鄭重。但對草木，能必爲保全另一「生命」而後犧牲嗎？那只好把大大小小的開接原因，都算作保全「生命」了。佛教不是這樣，首先根據宇宙自然現象，認爲植物有生機而無生命。由於不忍

之心，不殺植物，限於可能；不殺動物，則屬必然。植物有時可殺，礦物更不待言；動物必不可殺，人類當然居首；這樣界限分明，才使人在不妨碍正常生活下易於遵行。縱有時不得已而殺害動物，而在一定條件下。戒既可開，罪亦可懺，事既簡易，理尤圓滿。有人問：『陽明所說除草，就植物說，在佛教不成問題。許懷微所說病菌，如屬動物，佛教應該怎樣辦法呢，並且低級動物，有的與植物不易分別，佛教應該怎樣辦法呢？』我說：佛教在二千五百年前，未有顯微鏡時代，已知每滴水中有若干細菌，雖然規定了澆水辦法，而細菌是澆不盡的，不過藉以養其不忍之心，並不禁止飲水。第一因飲水是生活所必需，第二因細菌不是肉眼所能見，飲水既然，空氣亦爾。准照此例，人腹病蟲，若以治病的思想除去，是不犯殺戒的，若以除蟲的思想除去，難犯戒是通於懺悔的，爲己爲人，同此一理。不分動植物，可以類推。若大心菩薩，寧捨身命，不殺細蟲，那也是出衆高行，但限於自爲，不能強人從己。猶釋迦佛往取割肉飼虎，掩目喂鷹，並未教每人都這樣作。我們若遇鷹虎，在性命交關之下，抵抗擊斃，也是通於懺悔的。這樣才能由樂生而好生，發揮了萬物一體之仁，實現生命的最高價值。有人問：『那末釋迦割肉飼虎，掩目喂鷹，是但好生而不樂生了，』我說：這有二說，第一、釋迦以衆生之生爲生，維摩經所說衆生病愈，我病方愈，所以謂之一體。（參見後文）第二、釋迦所樂的生，是生生世世的生，乃至涅槃不死的生。因此才能作到更大的好生。我們在凡夫境界，儘可自樂凡夫的生，但必須認清了苦樂的分野，佛教本是使人離苦得樂的。儘可使周圍的生命，各樂其凡夫的生，所以佛教徒有放生一門行業，是用錢買放了一切受苦被難的生命。這也看出佛教樂生好生的極致，與陽明及許懷微的有言無行是不同的。我們再看王先生原文第八段：

把許懷微的 Voluntarism 譯爲「知行合一主義」，乃是取陽明所說的「知是行的主義」之義。許懷微論好生之心的發用，實在便是知行合一主義。他說：『一旦我們信仰了自發的思想，對於世界和生命的道德的肯定，我們的思想，便是澈底的實踐的思想。』「好生之德，從實踐的思想發生，所以它也是實踐的，使人篤實而堅定的面對實在。』「好生之心，是對於人和萬有的相互關係問題所得的實在的答覆。人所知於世界的，只是每一生存之物，都和他自己一樣，是衆生之心的表現。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，同時他也能影響他自己力所能及的生命。」（下期續完）