

# 宗教哲學

李孟楷題

第十六期

行政院新聞局出版事業登記證局台誌字第一九五八號

中華民國國民政府  
宗教學術研究社  
編輯部  
發行部  
地址：台北市金華街一九九巷五號  
電話：二二二二

本報創刊於民國二十九年八月八日（星期日）下午三時  
地址：台北市金華街一九九巷五號  
電話：二二二二

本報創刊於民國二十九年八月八日（星期日）下午三時  
地址：台北市金華街一九九巷五號  
電話：二二二二

## 健康的人生觀

郁慕明

中華民國宗教哲學研究社 專號演講  
宗教學術講座第五十四次 專號演講  
主講人：郁慕明先生（台北市議員及文化大學  
兼任教授）  
主持人：李瑞華先生  
時間：民國七十五年六月八日（星期日）下  
午三時  
地點：台北市金華街一九九巷五號  
淡江大學城區部二樓中正紀念堂

我們每年都有一个假期。我們並不是因為害怕而去參加他們，而是希望活著的人了解，這些死者在過去以後，仍然對社會有貢獻、有益處。民國六十八年，時報週刊曾訪問過我。刊出來的標題是「各醫院開通靈柩」。因為我們的醫院學生，每二、三十人，甚至更多人，才得到一具解剖的遺體。我在美國加州大學醫學院的時候，每四到六個人就有一具。那是因為外國人他們有捐遺體的觀念，我國人卻沒有。一般中國人覺得死了也要排場，爭面子，要請人來哭喪。我們在觀念上如果不能突破，開棺只能做做樣子。中國人若有誰說死了要把遺體捐出給醫院作教學用，好像是驚世駭俗。

美國人前年就簽署文件，把自己的遺體捐給或賣掉是很普遍的。好的是捐，次一等的是賣。有些酒鬼沒錢買酒，跑到醫院說：「你看我值多少錢？」一旦價錢談妥，就這樣把自己給賣掉了。然後掛個牌，以後不管死在何處，屍體就送到那家醫院。像這種賣掉的，捐掉的，都成為醫學院教學用的屍體。我們這還沒有賣自己遺體的，也不需要賣，因為我們生活水準高。但是我們也很少捐的。因此我們屍體都是無主遺體。我們每個人都屬於自己的家庭，那家無主遺體呢？一般來說都是精神病患者，例如從中南部逃家跑出來的，家屬認為他跑掉就算了，眼不見為淨，裝作不知道，病人就由中南部走到北部，累了，病了，就倒在馬路上，被送到台北的醫院來了。這些無主遺體，常常令我覺得是悲慘的結局。因為有死者的家人，對於精神病患者，採取不理不睬的態度，因而是種解脫，但為什麼不能好好地關懷他呢？按醫院規矩，我們對於無主遺體要保存半年。有時候家屬找不到人，就到醫院尋找，如果找到了，我們就還給他。但是據我了解，這種遺體是存在的。當時記者訪問我，我就呼籲民眾在生死的觀念上求突破，無須有什麼忌諱，死了就把遺體捐出來。在這篇報導刊出以後，有相當的效果，只是仍然不理理想。現在我已離開醫學院的教學崗位，改行而從事民意工作，後我的狀況就不大清楚了。

時間週刊披露我的意見後，第一個響應我的，是我的岳父劉先生，他真的一下子就通了。於死後把遺體捐出來，所以我很感激他。我的父親跟我岳父觀念就大不一樣，他無論如何都不肯捐。我絕不

是說我父親不對，我岳父對，那只是年長的人各有各的想法與執擇。我父親已八十九歲，仍然健在。當時記者問我：「你勸人家捐遺體，那你自己怎麼說呢？」我說：「我當然捐，我捐給自己的母校。我一直在解開別人，當然總有一天也要被別人解剖。」這篇報導刊出時，我岳父還活著，他覺得這辦法很不錯。

我們今天講生死觀念、名利觀念，是非觀念，俗語說：人不為名，天誅地滅；人不為利，天誅地滅。那是口頭上講的，但是名利也要取之有道，不可不擇食。以留名來說，我敢說我絕對會留名的，我很有自信。我以甚麼留名呢？有很多方法。每個人都可以留名，而我選擇把遺體捐給醫學院，讓學生解剖，最後留下骨頭，交給助產科。白一下，把骨頭一塊塊地接起來，做成骨架標本，擺在玻璃櫃裡面，然後放在實驗室，上面掛個名牌，「郁慕明，x年x月x日到x年x月x日」，使得學生們在實驗室裡，看到前輩這種精神，也會好好讀書。即使我離開醫學院後，那骨架也會保存下來的。屆時我人雖然離開世去了，但幾十年後學生在實驗室一看，會想到：啊！這個人以前就是教解剖學的，後來當民意代表。這就是留名啊！名利跟生死這些觀念能看淡的話，什麼事情就都容易解決。

所以說，健康的人生觀，關鍵就在於是否看得開。看得開的話，什麼都可以做，看不開的話，凡事就爭，每天就爭，就會爭名奪利而苦不堪言。當初我岳父看到我在時報週刊的談話後，自那部打電話給我，說他要捐遺體給醫學院。我說：「我答應你，但現在我自己是負責人，我自己不能親自驗收，將來你朋友會說，你那寶貝女婿真棒。」

## 佛教的業論

霍翰晦

佛教哲學中最受人注目的觀念可能是業的觀念。雖然這個觀念並非佛教所獨有，但是中國人接受它，畢竟是從佛教開始。若依語言學的觀點，「業」的意思是指行為，由「業」而來的「業」的語根之「(to do)」所演化。但實際上，業的內涵不止此，它不僅只進行為現象，而且預設人所有的行為現象，包括身體活動、語言活動、思想活動，都不會消滅，而會轉化，一直延續到這個人的來生，對來生的存在形式和遭遇有約制作用。因此，如果接受業的觀念，必然同時接受再生或輪迴(samsara)的生命流轉不斷的理論，否則業的轉化沒有結果。換言之，業必有報，所以生命的存在不能以世世的形體來了解，而必須上溯至前生的活動。佛教建立三世因果關係，主要就是從業的存在不會消滅，而會轉化的這一思維形式出發。

佛陀問他：「神通的力量能否把業升上空中或以鐵籠籠罩呢？」大目犍連答道：「不能。」佛陀於是表示：「種種今日宿緣已熟，今當受報。」（「增一阿含經」卷二六，「大正藏」卷二，頁六九一）後來佛陀說：「業」在「阿含經」中，是「業」的決定，他根本沒有選擇的自由；人如果對他做的好事負責，是必須預設他有選擇的自由。由此可見，把業解釋為宿命論所引起社會問題、法律問題、道德問題更為複雜，也更令人困擾。

其實，若從大處看，佛教教人在業的連鎖關係中解脫，必先預設人有解脫的自由；佛教教人精進(努力)，不可浪費時光，必先預設人有精進的自由。如果業報是宿命，是機械的因果，則人的學佛和實踐都沒有意義。人能通過努力來改變命運，正是他的人生意義所在。所以佛教必肯定人生的自由。人的輪迴和解脫都由人的意願來負責。墮落在我，人生價值的升進也在我，不可委諸他人。

問題是：如果人是自由的，則如何解釋業報呢？佛陀尚且不能解答他故國的宿業，則自由的意義應如何了解？我認為，這個問題的解答須從兩方面看。

首先，自由的意思是從主體說的。人是思維主體，也是抉擇主體；在這一層，外界所限的只是參考資料，可以影響他的決定，但不能代替他下決定。凡決定都是人作出的，物質世界無所決定不決定的問題。因此，人是自由思維、自由抉擇的主體。

其次，業報是從客觀環境說的。從客觀環境上說，人所生活的是個歷史空間，這個空間遠在人生前已存在，所以構成先天性的限制而與人的自由對立。這其中矛盾的解決是要看雙方的強度。一般而言，個人的努力自然難與業力相抗，所以人不能免於痛苦。佛教教我們隨緣而進，這其中正有一種歷史的智慧在內，但決非教人聽從命運。經典中的故事各有它的文化背景是不應片面處理的。總之，這要從佛教業論的本質，一切行為都是從思想發出，則思想才是關鍵；只有把人的思想提高了，才能升進生命的價值。(完)

## 困惱人的宿命論

問題是：業能夠約束來生的存在形式與遭遇，這會不會成為宿命論？佛教經典中記載許多有關業報的故事，似乎想證明人的際遇早已安排，不可改變；甚至國家民族的命運，也是業報的宿業所招，無法逃脫。例如佛陀晚年，放牧迦提羅城(Ka. Pitavastu)被琉璃王(Vidudhika)的大軍侵略，形勢危急。佛陀十大弟子中，只有「神通第一」的大目犍連(Maha-Moggallana)能以神通逃脫，準備把佛屍運到南極升上空中，或造一大鐵籠籠罩全城，使琉璃王的軍隊不能進入。但

錢可買到娛樂，但買不到幸福。錢可買到宗教，但買不到解脫。那些學到知足的窮人比那些不知足的富人更能享受生命；這些人沒有多大的責任因此很少煩惱。

而，生活的本身是生活的目的。按照我們的生活方式，生活可以用來為了任何目的；但是目的不是來自於外在，而是我們自己創造的。(全文完)

# 孔孟學說何以爲三民主義的基礎

江宗洋

## 一、前言

立國不可無文化，文化者，先賢心血灌溉而成，而爲民族精神之所繫者也；與國不可無道統，道統者，古聖思想之精華，而爲國家存亡之表徵也。孔孟學說爲我中華思想之主流，中華道統文化之大動脈，數千年來，民族生命之綿延，民主政治之推行，與民生經濟之繁榮，皆賴孔孟學說之方針，增進社會之福祉，歷史昭示，凡能開拓國運，復興民族者，莫不以孔孟學說爲其最大之動力。

國父畢生從事國民革命，凡四十年，端立權衡，廓清濁流，鑄造倫理、民主、科學之新中國，乃以三民主義爲根本，作爲勵精圖治，發揚國光之最高指導原則；雖遭軍閥割據之阻撓，共產黨徒之蓄意破壞及日本帝國主義之侵略，仍歷歷世界五強之一。然三民主義之思想基礎爲何？國父於「中國革命史」中云：「余之謀中國革命，其所持之主義，有因與吾國固有思想者，有規歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者。」此「吾國固有思想」者，即孔孟學說。國父之重述此一固有思想，蓋孔孟思想乃以道德爲中心，人本爲基礎之一種合乎人類生存需要之道德思想。故國父三民主義思想基礎爲孔孟學說，並被揚光大之，使成爲現代化救國、救民、救人類之寶典。

先總統 蔣公在「中山中華文化堂落成紀念文」中，明確指出：「國父發明三民主義，以繼承我中華民族之道統爲己任，乃使我五千年民族文化，歷久而彌新，蓋我中華文化之精華，盡匯於此也。」又昭示：「倫理、民主、科學乃三民主義思想之本質，亦即中華傳統文化之基石。」而中華文化以儒家爲主流，以孔孟學說爲基礎也。實言之，孔孟學說之精華，融貫於國父三民主義體系中，實已包涵無遺。是以 蔣公云：「孔孟學說之精華與國父三民主義之崇高理想，契合無間。」一見是說，則國父三民主義，因有孔孟學說之啓導而深遠，孔孟學說因有三民主義之實踐而廣矣。

孔孟學說以仁爲中心，「仁者人也」，仁即人之所以爲人之道，其實行之程序，由近而遠，由親及疏，以達仁民愛物之境，而其政治主張，則爲「博施於民，而後濟衆」；「足食足兵，民信之矣」；「愛民如子，與民同樂」；「樂歲終身勤，凶年免於死亡」，由小康之世，漸進於世界大同。故崇「王道」，尚「禮義」；「舉賢才」，「行仁政」；爲孔孟政治理想，而「富強」、「別善惡」之春秋大義；「尊周室，攘夷狄」，以復九世之仇之行為，正是民族主義思想之所本。格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下之政治哲學；以及「民爲貴，社稷次之，君爲輕」之大義，正是民權主義之所由。天下爲公，世界大同之理想，

正是民生主義思想之所由。故春秋之義，在於「攘外必先安內」；治平之義，即在內求國家統一，外修鄰邦之和睦；大同之理想，即國父所謂「人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」，無不充份發揮，毫無隔閡之意，由此合爲三民主義，而其思想之本源，是以孔孟學說爲基礎，血緣契合。

## 爲民生主義之原理

孔孟學說之所以應劫不磨，光輝永耀者，端賴立身行事之修養，倫理道德之規範，與經濟社會之精神。國父手創之三民主義，其本質爲倫理、民主、科學，乃淵源於孔孟學說而成，故弘揚孔孟學說之精華，實有助於三民主義之實踐。茲論述孔孟學說何以是三民主義之基礎：

## 爲民族主義之本源

國父於中國革命史云：「民族思想實吾先民所遺留，初無待外種者也。余之民族主義，特就先民所遺留者發揚而光大之，且改良其缺點。」國父所指先民，即孔孟學說之民族思想也，亦即民族主義之所由也。其重點有四：

(一)重視倫理道德：中國社會結構基礎，乃建立在倫理之思想上，民族主義以倫理爲本質，先總統 蔣公云：「倫理是說明人對人的關係。」即中庸

所謂之君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友五倫；亦即是君臣有義、父子有禮、夫婦有別、朋友有信、由家族、宗族擴大而擴張所形成之民族思想體系。亦即孟子所謂「老者老，以及人之老；幼者幼，以及人之幼」以仁爲基礎之政治哲學。 蔣公云：「倫理道德所以盡己之性，其本在於仁。」本乎仁，對於國家謂之忠；對於父母謂之孝；對於國人謂之信；對於其他民族謂之睦；對於自己表現態度謂之禮；四維八德之德性，由此產生；民族意識隨之而萌；中華文化綿延幾千年，以達民族自覺與自強，即是國父之民族主義，及訂致新中華時「本愛國保種之心，主與漢復仇之志」，即印證此種民族主義，係排除外來侵略，發揚我民族之精神，即與孔孟學說「尊王攘夷」之義契合。

## 爲民主主義之體用

民主思想，不因千年之「專制制度」而影響，「政以爲民，政以養民，政以惠民」，而爲政者必須「天視自我民視，天聽自我民聽」，孔孟學說，揭示人性之完善，而主張「依於仁」，其對個人價值與尊嚴之重視，乃民權政治之一大力量。國父於民權主義第一講中曰：「兩千多年以前的孔子，孟子，便主張民權。」 蔣公並云：「自發 國父手創三民主義，五權憲法以來，我們已經擁護有一套十分完善的民主制度和政治思想。」可證孔孟學說

至主義」中曰：「我們中國文化，向來是最高尚的，我們中國的事情，都是講王道，而不講霸道，所謂王道，乃博愛、修德、和平等等，在使人心悅誠服；所謂霸道，乃講強權，講武力，以力服人。」故論及個人，必重謙仁、論及政治，必曰不嗜殺人者能一之。此乃中國數千年來愛和平之天性，是以 國父始終念念不忘「和平、奮鬥、救中國」。

## 爲民生主義之體用

民生主義，乃國父之遺教，其本質在於「養民、保民、利民」，而爲政者必須「天視自我民視，天聽自我民聽」，孔孟學說，揭示人性之完善，而主張「依於仁」，其對個人價值與尊嚴之重視，乃民權政治之一大力量。國父於民權主義第一講中曰：「兩千多年以前的孔子，孟子，便主張民權。」 蔣公並云：「自發 國父手創三民主義，五權憲法以來，我們已經擁護有一套十分完善的民主制度和政治思想。」可證孔孟學說

# 什麼是生命的真正目的？

(接自三版)

要了生命與真正目的，人必須轉向宗教，他必須選擇和信從一個宗教。因爲宗教是奮鬥者的表現，宗教是人們最偉大的力量，它逐漸地引導人去完成自我。它使弱者變得強壯；使自私者變得不自私；使自大的變得謙遜；使傲慢的變得溫和；使貪婪的變得慈悲；使殘忍的變得善良；使主觀的變得客觀。每一個宗教都渴望使人達到一個較高水準，雖然不是盡善盡美。從最早期的宗教就可以看到，宗教是人類藝術和文化靈感的源泉，雖然很多宗教形式已成歷史過程和遺忘了。每一宗教在當時對人類的進步都有過相當的貢獻。基督教教化了西方，但在東方就表現了基督教影響力的弱點。基督教在很久以前就教化了一大部份的東方，並且是一股活力，在今天科學時代，佛教又繼續延伸和擴張其影響力。佛教沒有任何一點與現代知識發生抵觸。不但如此，它還包含和超越於現有的科學知識，沒有另一種思想體系能夠做到或曾經做到。西人尋求征服宇宙是爲了物質的目標，佛教和東方哲學則努力與大自然協調以求得精神上的解放。

我們如要發現生命的真正目的和意義，那麼，宗教是必須的。這意味著我們必須採取一種來澄清我們感官內心和和平。佛陀說過：「勝利產生了煩惱，因爲征服者是不幸福的。放棄了勝利和失敗，才是滿足和愉快。」(法句經二〇一偈語)

一位名作家說：「有人太多過生，我有一點點但不求多，縱然

他多却是貧窮，而我有那一些就是富。他們貪錢我就是富；他們尋求，我給予。他們缺乏我就有餘；他們憔悴，我有活力。」

靜下感官的祕訣是排除貪欲，因爲貪欲是煩惱的根本。正如佛陀在法句經中說：「世間快樂的滿足和天堂最大的快樂，比較破除貪欲的快樂，不值十六分之一。」

知道如何滿足是非常重要的，人們愈是貪求他們的財產，他們的痛苦就愈多，財產不能給人帶來愉快。今天世界上多數有錢的人得了血脈高、癌症、胃病、過度緊張、恐懼、憂鬱、不安和神經衰弱，他們的金錢買不到解決他們困難的方法。

亞主義」中曰：「我們中國文化，向來是最高尚的，我們中國的事情，都是講王道，而不講霸道，所謂王道，乃博愛、修德、和平等等，在使人心悅誠服；所謂霸道，乃講強權，講武力，以力服人。」故論及個人，必重謙仁、論及政治，必曰不嗜殺人者能一之。此乃中國數千年來愛和平之天性，是以 國父始終念念不忘「和平、奮鬥、救中國」。

四 主要經濟扶植：中韓曰：「送往迎來，嘉善而對不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷遠也。」一因能柔遠人，則四方之民歸；能懷遠者，則天下之民畏；繼絕世，舉廢國，治亂持危之博愛胸懷，即孟子「唯仁者能以大事小」之濟弱扶危思想。國父深受此影響，在民族主義中曰：「中國到了頭一等地位，要『濟弱扶危』。當小國受幫助，煩國家受扶持，受助者必感恩而歸。故中國如果強起來，我們不但要恢復民族的地位，還要對世界負一個大責任。」即「要把那些帝國主義者解決掉，那才算是治國平天下」，亦「才是我們民族的『天賦』」。此種精神與孔孟學說之「與或繼絕」，乃相通一貫，不獨我中華民族要能屹立于世界，其他民族亦同立於天地。

民主思想，不因千年之「專制制度」而影響，「政以爲民，政以養民，政以惠民」，而爲政者必須「天視自我民視，天聽自我民聽」，孔孟學說，揭示人性之完善，而主張「依於仁」，其對個人價值與尊嚴之重視，乃民權政治之一大力量。國父於民權主義第一講中曰：「兩千多年以前的孔子，孟子，便主張民權。」 蔣公並云：「自發 國父手創三民主義，五權憲法以來，我們已經擁護有一套十分完善的民主制度和政治思想。」可證孔孟學說

至主義」中曰：「我們中國文化，向來是最高尚的，我們中國的事情，都是講王道，而不講霸道，所謂王道，乃博愛、修德、和平等等，在使人心悅誠服；所謂霸道，乃講強權，講武力，以力服人。」故論及個人，必重謙仁、論及政治，必曰不嗜殺人者能一之。此乃中國數千年來愛和平之天性，是以 國父始終念念不忘「和平、奮鬥、救中國」。

四 主要經濟扶植：中韓曰：「送往迎來，嘉善而對不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷遠也。」一因能柔遠人，則四方之民歸；能懷遠者，則天下之民畏；繼絕世，舉廢國，治亂持危之博愛胸懷，即孟子「唯仁者能以大事小」之濟弱扶危思想。國父深受此影響，在民族主義中曰：「中國到了頭一等地位，要『濟弱扶危』。當小國受幫助，煩國家受扶持，受助者必感恩而歸。故中國如果強起來，我們不但要恢復民族的地位，還要對世界負一個大責任。」即「要把那些帝國主義者解決掉，那才算是治國平天下」，亦「才是我們民族的『天賦』」。此種精神與孔孟學說之「與或繼絕」，乃相通一貫，不獨我中華民族要能屹立于世界，其他民族亦同立於天地。

民主思想，不因千年之「專制制度」而影響，「政以爲民，政以養民，政以惠民」，而爲政者必須「天視自我民視，天聽自我民聽」，孔孟學說，揭示人性之完善，而主張「依於仁」，其對個人價值與尊嚴之重視，乃民權政治之一大力量。國父於民權主義第一講中曰：「兩千多年以前的孔子，孟子，便主張民權。」 蔣公並云：「自發 國父手創三民主義，五權憲法以來，我們已經擁護有一套十分完善的民主制度和政治思想。」可證孔孟學說

至主義」中曰：「我們中國文化，向來是最高尚的，我們中國的事情，都是講王道，而不講霸道，所謂王道，乃博愛、修德、和平等等，在使人心悅誠服；所謂霸道，乃講強權，講武力，以力服人。」故論及個人，必重謙仁、論及政治，必曰不嗜殺人者能一之。此乃中國數千年來愛和平之天性，是以 國父始終念念不忘「和平、奮鬥、救中國」。

四 主要經濟扶植：中韓曰：「送往迎來，嘉善而對不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷遠也。」一因能柔遠人，則四方之民歸；能懷遠者，則天下之民畏；繼絕世，舉廢國，治亂持危之博愛胸懷，即孟子「唯仁者能以大事小」之濟弱扶危思想。國父深受此影響，在民族主義中曰：「中國到了頭一等地位，要『濟弱扶危』。當小國受幫助，煩國家受扶持，受助者必感恩而歸。故中國如果強起來，我們不但要恢復民族的地位，還要對世界負一個大責任。」即「要把那些帝國主義者解決掉，那才算是治國平天下」，亦「才是我們民族的『天賦』」。此種精神與孔孟學說之「與或繼絕」，乃相通一貫，不獨我中華民族要能屹立于世界，其他民族亦同立於天地。

民主思想，不因千年之「專制制度」而影響，「政以爲民，政以養民，政以惠民」，而爲政者必須「天視自我民視，天聽自我民聽」，孔孟學說，揭示人性之完善，而主張「依於仁」，其對個人價值與尊嚴之重視，乃民權政治之一大力量。國父於民權主義第一講中曰：「兩千多年以前的孔子，孟子，便主張民權。」 蔣公並云：「自發 國父手創三民主義，五權憲法以來，我們已經擁護有一套十分完善的民主制度和政治思想。」可證孔孟學說

爲民權主義之體用。其重點有四：  
(一)主張民本政治：孔孟學說之原理，乃以民爲本之公天下政治。孔孟學說：「爲政以民，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」此爲政之基礎也。而其方法，孔子以爲「道千乘之國，敬事而信，節用而爱人，使民以時。」即爲政之道，切實做到「民之所好好之，民之所惡惡之」。孟子對於民本政治之發揮尤爲精闢。尚王道，嚴霸道，認爲統治天下在於生民，而非霸權。 國父主張「主權在民」，即受孔孟民本思想之影響，故生平與人周旋，喜以「天下爲公」一語，寓意政治應歸於公天下之治，此與孔子主張「大道之行也，天下爲公」之大同世界契合。

(二)請求平等主義：孔子生於君權時代，雖言平等，然其權力主義精神之平等，對君臣、父子、兄弟、孔子曰：「君君臣臣，父父子子。」一君使臣以禮，臣事君以忠。此乃孔孟反對帝、王、公、侯、伯、子、男、民之人爲不平等之證明。 國父於民權主義中所揭示之聖、賢、才、智、勇、信、忠、孝、弟、廉、節、義、廉、恥、之九德，即本乎此也。孟子萬章篇載伊尹之言：「天下生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也，予將以此道覺此民也。」 國父推此先知之說，於民權主義中分人爲爲三階：一先知覺明，二後知後覺，三不知不覺。並謂先知覺明爲發明家，後知後覺爲宣傳家，不知不覺爲實行家。 國父曰：「世界上的進步，都靠這三種人……現在世界上的國家實行民權，改革政治，那些改革的責任，應該是人人都有份的，先知覺明要有一分，後知後覺的人要有一分，就是不知不覺的人也要有一分。」 國父此與平等之揭示，推本溯源，實受孟子一書影響。(未完待續)

有一人能學到知足，靜下你的感官和定下你的心，你就能發現到生活真正目的。科學家和心理學家已經研究我們的視野，但請記住，他們沒有給我們生活的目的，唯有宗教才能做到這一點。世俗的快樂找不到永恆的幸福，因爲世間任何東西都是無常的。假使你找到滿足，你將了解到生活真正目的，不是生活在官能似的房屋裡，宴會和高級旅館，睡眠在舒適的床舖裏以及有美貌女郎相伴。

要了解生活的目的，必須知道靈魂的本質。這兒有一首小詩，告訴你靈魂的危險，不知道他會死；  
飛撲向火的蟻，不知其危險；  
小魚咬住了釣鉤，不知其危險；  
人們對這些有害的世俗快樂，  
即使知道是危險，  
我們依然繼續得如此牢固，  
我們的愚笨是何其大！  
依照佛陀的教法，假使我們靜下感官，而不縱情慾欲，我們將會了解生活的目的。人類的感官就是這樣，我們愈是供給它的需要，它們就愈要求多，我們很難掃除對享樂的渴求。知足是抑制感官在傾向的唯一辦法，我們不應做我們感官的奴隸；相反的我們必須做感官主人。到那時候，我們就能了解生活的真正目的非常簡單：尋求永恆的幸福。

有些人不了解他們活著做什麼，另外有人想尋求生活的目的。然而，生活的本身是生活的目的。按照我們的生活方式，生活可以用來爲了任何目的；但是目的不是來自於外在，而是我們自己創造的。(全文完)

是說我父親不對，我岳父對，那只是年長的人各有各的想法與抉擇。我父親已八十九歲，仍然健在。

居然想將來把我切塊埋，真是太過份。我答應你，但最好你去找我同學，這樣子間接點。」他後來真

行政院新聞局出版事業登記證局版台誌字第 一九五八號

發行人 蔣經國

編輯 蔣經國

# 中國哲學的關鍵概念——天

傅佩榮

這種無上要求帶來雙重責任：對內，人必須修德至一完美程度；對外，人必須努力幫助別人成全他們的本性。孔子本人就是表現這一信念的最好例子。他的主要關懷是修德，他的個人志願是為了別人的福利，亦即幫助天下人享受幸福。所謂「內聖外王」之說，雖然首先出現於「莊子」一書，却適用於來描述孔子的理想。

至於「無上要求」的來源問題，在「論語」一書沒有明確答案。但是許多語句都暗示是「天」把這種要求加在人身上。天的啓示者與審判者角色並非孔子公開宣示的學說，而是他的個人信念。在討論人性以及天人關係的問題時，孟子繼續闡明新的文化理念「仁」的含意。孟子的立說旨在於聯結人性與天。天是人，但並未就此離開人。人性之中即有得自於天的代表，就是人心。人心具有評價與指令雙重作用，因此當它帶給人一種無上要求，人心是天的縮影，反映天的善性。對人而言，做人即是做好人，事實（是）與價值（應是）之間的區別被一勞永逸地排除了，因為萬物的存在只有一個大本體，回歸人的自我，無異於尋求天的旨意。在孟子看來，存心與養性，即是求天。這種通向超越的境界，可以稱為內在的超越之道，亦即經由人的內在自致抵達一個極樂的境界，與萬物合而為一。我們發現，天的傳統性格，與統治者、造生者、執行者、啓示者、與審判者，都在孟子思想中表現得相當程度的影響。我們也看到孟子如何將天的這些性格轉化為支持他的信念：人皆可以為堯舜，以及人皆應該實現這一潛能。

荀子的確有過類似觀念，並且肯定人皆可以為禹。但是他強調的是：人無法靠自己的力量實現這一潛能。人在改造完善之前，必須等待聖人或君子來建立禮法。在孟子看來，縱使沒有文王的榜樣，人也可以提升自己完成偉大的品性。但是在荀子看來，這只是一面情願而已。人必須學習，才能分辨是非善惡。人必須通過聖人的榜樣，才能轉化他的本性。天，除了聖人取法以外，不再有人類世界扮演的角色。那麼，究竟聖人如何成就為聖人？君子又是如何成就為君子的？這一問題在「荀子」書中並無明白答案，我們只能感到或「智慧在荀子心中扮演極其重要的角色。這或許反映了荀子自道家的影響。然而，我們在「荀子」書中也看到：人應該為了某些更高理想而犧牲生命。因此，問題變得更有層：這種指示絕對命令的「無上要求」究竟是什麼？我們找不到確定答案，因為傳統的超越

世界「天」已被降格為自然了。人獨自存在於世界上；對內，他發現不完全及不可愛的本性；對外，他發現聖人所製作的嚴厲規範，但是聖人的身分與條件又是一件遙不可及的隱晦事件。荀子被人許以帶有功利主義傾向，並非毫無根據的事。由此也不難了解何以荀子哲學當被法家的主要來源之一。

依我之見，荀子的敗筆在於未能闡明人的一。他區別天人，想要肯定人的自主與自由，但是結果並不理想：天雖然遙遠，聖人却變成新的主子。由於聖人並非常人，他的製作，如禮儀法度，乃成為人的典範。人被追向外尋求指令，以求成全自我；要向外在世界尋找如何提升自我的途徑。人之道在於學習與修身，天之道則只對聖人才有意義。

然而，天道與人道的關係在「易傳」與「中庸」二書再度成為主要關係。在「易傳」與「中庸」書再度的關係，一如在「荀子」一書。天道首先是對聖人產生意義的。聖人的條件非常明確：完美的智慧、高尚的品德、與偉大的能力。聖人做為楷模，並非一般百姓直接可以效法的。在這一層上，「易傳」走在儒家傳統上，強調君子的角色。君子在成聖之途上邁進，他的指示直接得自天之道。小人自我革新，要追隨君子；但是這一行動的理由却不明確。一方面，它似乎來自自古典的願望所採取的行動；另一方面，「無上要求」也可以找到幾個例子。這個問題不易解決，因為「易傳」不曾討論對人性的本質。它的貢獻在於闡明天道與人道之符號關係以及人類必須依循天道才能繼續存在與善化自我。它的另一重要特色是充分發揮宇宙由一充滿變化力量的體體。然而，如何連結天的變化力量與人的道德指令這個問題，仍須等待「中庸」一書來嘗試解決。

「中庸」往前推進一步，試圖連結天道與人。其中一個關鍵概念是「誠」。誠是忠於自身。做為自然界，天充滿變化力量，世界因而處在生生不息的狀態中。做為存在物之一，人應游生於世界中。但是人性的局限與與萬物有別。做人必須日進其德；存在即是創造價值，使自己處於完美之境。這些指令並非得自外在之物，因為「中庸」說：「誠之者，人之道也。只要人忠於自己，就能發顯內在要求；「擇善而固執」。孟子與荀子的衝突似乎得到了妥協：一方面，天是唯一大本，因為「天命之謂性」；另一方面，修身仍必要性也受到強調，因為「中庸」本身即是古代聖人的典範。因此，「天人合一」成為可能實現的理想。

## 什麼是真目的？ 張印海合譯

假使你希望知道生命的目的，你就必須透過你自己的經驗和內觀去研究。你必須自己去發現你自己的生命意義，應當幫助你創造必要的條件而得到這一目的。要了解生命的目的，你必須了解人生及其生存的生命學。你必須接受宗教教導為權威，並且必須學習使你在身安寧與和平。當這些條件具備了，那麼這一切將發生在你身邊。如同當其與成熟的時候，雨水就會從天降落。且讓我們來考慮這一發現生命目的的必要條件是什麼？

首先，你必須了解人性：當人在尋求生命意義過程中，人應勇往直前去，可是，他仍不知道如何內觀他內心以找出其本質。其實只要他學習發現並運用其心力去理解生命真正的本質，他就能發現到宇宙的本質。

人仍然閉鎖在他的意識中，人類從來未曾如此動搖的對事物物發表意見和追求，却從不知如此令人吃驚和驚異，因為人到今天還對人的本質懵懵懂懂。我們知道人做出了什麼，但我們不知道人究竟是什麼或者人希望的是什麼。我們的整個文化不就是建立在人的誤解上？人的悲劇不就是因为忘記了「人是誰？」人沒有找到自己的認同，人不知道什麼是真正的人類存在，這些導致他做下錯誤的認同，人們所想的想做他根本不能做的事，或者不願接受人的根本存在，人的愚昧不在缺乏知識而是在知識錯誤。然而，人也不是一生下來就完全覺悟，就能了解生命真正的目的。

所有傳人的出生都如同人類一樣從人的子宮生出。靈魂顯示和覺醒不會同水到渠成那樣流入於心中。直觀的觀察是人的官能發展以後的一份。即連佛陀也必須培育他的心去體驗真正的人性。他覺得他所住的是一顆狂世界，這世界是一個巨大的精神病院。他要治療這

性。明鏡之心所反映的正是真理。在領悟天理時，人心轉化為新的狀態或抵達新的境界，可以稱為「精神」。精神生於道，但它原本就內在於人性，只是等待啟明的機會。我們由此了解為何莊子以道為天理，或者更具體地，以道為「天地精神」。就這了推尊精神與人的

最可貴本質來看，他是一位精神主義者。令人驚訝的是，這種精神主義居然由一種氣的一元論衍生而成，在一元論的體系裏，精神與氣如何協調並存呢？這個問題似乎與莊子不相干，因為他在提出「精神」時，所看重的層次是與我們一般所謂的存在不同的。道這道主要是指人在擺脫內外拘限時所取的態度。這種態度是精神得以展現之必要條件。精神並非獨立實體，而是人心的一種狀態。不僅如此，精神還是人心的「心」。為了說明這一點，我想，「造物者」一詞值得重視。

造物者意指萬物的本原：這是中國人共同接受的觀念。為了與萬物合一，難道還有比這萬物本原更適當、更可靠的辦法嗎？當然沒有。莊子引「造物者」一詞，是為了保證：與萬物合一可能是達成的理想，並且達成的途徑不是抽象的幻夢。對天人合一所作最生動的描述莫過於「上與造物者遊」這句話了。但是為了上與造物者遊，人首先必須呈現自己為精神。這個條件使我們明白：即使由莊子的觀點看來，光是做一個自然人是不足的。人應該向上企求一個更高、更理想的境界。做人就是要做一個理想的人，不管理想「理想的人」究竟何意。儒家認為這個理想的人加上道德的色彩，道家認為他加上靈性的色彩；但是無論如何，他從未與天然分離。這個看法總結了我們對儒道兩家的天概念的討論。(全文完)

令人遺憾的全球性疾病，令人也能成癮和分毒的了解和覺悟。首先，人必須發內心的幻夢中覺醒。人必須覺醒同時了解他今天是一種不盡的思想行為反響的結果。他不是現成的；他在變化和進取。他的人格是由他自己選擇而決定的。他形成的思想行為也是由他選擇。人是進化樹上的最高果實。在這個階段，人應去理解他在自然界的地位以及了解生命的真義。

要了解生命的真正目的，人必須學習了解生命本質。大多數人經常不滿意對生活與現狀。他們寧可用甜膩的美夢和想像，使自己隱居在舒適的安全感裏。他們把影子當成實質。活著是不確定，而死則是可以確定的。了解生命，必須面對和了解死亡。但很多人不喜歡甚至不要聽到「死亡」這個字。這些人必須記住，死亡必定會到來，無論他們喜不喜。以正確的心態來迎死亡，可以給人勇氣、安詳和對生命本質的了解。

死亡只是暫時存在的暫時結果。「讓我們從這裏開始」。我們正在經歷的生命並不同我們所喜歡的一樣體面。我們常常會面臨到很多困難和艱難。我們必須學習如何面對事實和了解生命的本質。

假若我們層層去思想生命，我們了解到所有世世的幸福是一個幻覺。我們大多數的人在財富、奢侈、高職職位和上流社會中安樂。經過現代科學的文明成就，我們已能使生理上生活舒適和安樂。電氣化的廚、浴設備使我們家庭生活更趨於簡化，尤其在高水準進步西方國家更是如此。但人們仍熱衷於尋求幸福。安眠藥丸繼續在銷售，精神病院和自殺率一直在增加。政治家們早已對如何停止這種趨向而感。不管現代物質如何進步，人仍熱衷於尋求幸福。他仍熱衷於尋求他的生命意義，他仍熱衷於去理解生命的本質。(下版第四版)

「天」已降格為自然了。人獨自存在於世界上；對內，他發現不完全及不可愛的本性；對外，他發現聖人所製作的嚴厲規範，但是聖人的身分與條件又是一件遙不可及的隱晦事件。荀子被人許以帶有功利主義傾向，並非毫無根據的事。由此也不難了解何以荀子哲學當被法家的主要來源之一。

依我之見，荀子的敗筆在於未能闡明人的一。他區別天人，想要肯定人的自主與自由，但是結果並不理想：天雖然遙遠，聖人却變成新的主子。由於聖人並非常人，他的製作，如禮儀法度，乃成為人的典範。人被追向外尋求指令，以求成全自我；要向外在世界尋找如何提升自我的途徑。人之道在於學習與修身，天之道則只對聖人才有意義。

然而，天道與人道的關係在「易傳」與「中庸」二書再度成為主要關係。在「易傳」與「中庸」書再度的關係，一如在「荀子」一書。天道首先是對聖人產生意義的。聖人的條件非常明確：完美的智慧、高尚的品德、與偉大的能力。聖人做為楷模，並非一般百姓直接可以效法的。在這一層上，「易傳」走在儒家傳統上，強調君子的角色。君子在成聖之途上邁進，他的指示直接得自天之道。小人自我革新，要追隨君子；但是這一行動的理由却不明確。一方面，它似乎來自自古典的願望所採取的行動；另一方面，「無上要求」也可以找到幾個例子。這個問題不易解決，因為「易傳」不曾討論對人性的本質。它的貢獻在於闡明天道與人道之符號關係以及人類必須依循天道才能繼續存在與善化自我。它的另一重要特色是充分發揮宇宙由一充滿變化力量的體體。然而，如何連結天的變化力量與人的道德指令這個問題，仍須等待「中庸」一書來嘗試解決。

「中庸」往前推進一步，試圖連結天道與人。其中一個關鍵概念是「誠」。誠是忠於自身。做為自然界，天充滿變化力量，世界因而處在生生不息的狀態中。做為存在物之一，人應游生於世界中。但是人性的局限與與萬物有別。做人必須日進其德；存在即是創造價值，使自己處於完美之境。這些指令並非得自外在之物，因為「中庸」說：「誠之者，人之道也。只要人忠於自己，就能發顯內在要求；「擇善而固執」。孟子與荀子的衝突似乎得到了妥協：一方面，天是唯一大本，因為「天命之謂性」；另一方面，修身仍必要性也受到強調，因為「中庸」本身即是古代聖人的典範。因此，「天人合一」成為可能實現的理想。

十一項不可  
缺少之「法」

(一) 從心區際區隔長短死福禍，此皆區隔，不可缺少之法。  
(二) 能引導自己進入解脫道之止，為不可缺少之法。  
(三) 對自己身心有覺之法，能善解用，為不可缺少之法。  
(四) 堅毅持久無懈之精進，為不可缺少之法。  
(五) 關於開悟三學處之努力和福慧二寶之集中心無厭足，為不可缺少之法。  
(六) 具有修德法本性之見，為不可缺少之法。  
(七) 於一切時處處能安於修德心，為不可缺少之法。  
(八) 能便一切所作行持歸於道之法門，為不可缺少之法。  
(九) 能遣除一切障障、覺障和障，為不可缺少之法。  
(十) 在臨命終時，心能安詳且具有決定的把握，此一境地為不可缺少的法。  
(十一) 在成就法法法三身之實質，此一法門為不可缺少的法。

(未完待續)

