

二十世紀中國與世界宗教互動 之 回顧與展望

宋光宇

中央研究院歷史語言研究所

「二十世紀的中國與世界」國際學術研討會

中央研究院近代史研究所 主辦

民國八十九年元月六日至八日

在二十一世紀剛開始的時候，應該對前一世紀的中國與世界在宗教方面的交流情形，做一個簡單的回顧和展望。這個題目非常大，如果要一一陳述的話，可以寫成一大套書。因此，這篇短文只能在一個簡單而且有效的理論架構下，檢視百年來中國與世界在宗教活動方面的交流情形，做一個概括性的報告。

本文以中國人宗教活動的三個主要功能：「普濟」、「普渡」和「普覺」作為基準，來查看這一百年來中國與世界在宗教方面的交流情形。

所謂「普濟」，從世俗的層面來說，就是注重施捨、救濟等工作，不斷的把金錢、財物施送給社會上需要的人，認為這樣子做，可以獲得宗教修持上的「功德」，達成宗教所要追求的使命和傳教的目的。凡是從事各種社會救濟、社會教育、社會醫療等工作，都包括在內。也可以從精神層面來說，「普濟」有諮詢、顧問的意思，把行善救濟的意義、方法、目的和功效說明清楚，讓施與受雙方同時在生命靈性上有所精進。像是一般常見的講道、說法、宣講等方式都有這方面的功效。

所謂「普渡」，也可以分成三個不同的層面來看。第一個層面就是『渡亡』，藉用各種儀式行為來幫助已故世的人順利的從這個世界過渡到另外一個世界，諸如各式各樣的超渡亡靈法會。第二個層面是『消孽障』，用儀式的辦法來幫助自己或別人消除身心障礙，如收驚、改運、點太歲燈，乃至於改換風水、改姓名、問卜等動作。第三個層面是『勸善』，依據『功過格』、『陰騭文』等善書上所揭諸的道德項目，規勸別人，引導他人走向正確的人生道路，提升生命的境界。這就跟普濟的精神層面頗多相似之處。

所謂「普覺」，也有兩個層次，較低的一個層次，是要透過講經說法的方式，告訴別人生命的真諦是什麼，讓他人聽了之後，起了信

心，進而透過一定的修持方式，認識到自己的本來面目。較高的一個層次則是藉由禪定的功夫直接體悟生命的究竟。

這是三種宗教修行的方便法門，都可以讓修行者修成正果，只是走的路徑不同，遠近、難易有別而已。有的教派比較注重普濟工作，有的教派比較注重普渡工作，有的教派比較注重普覺工作，因而可以分成「普濟類型」、「普渡類型」和「普覺類型」三種。

用這三個標準來檢視二十世紀中國與世界在宗教交流方面的相關史料，我們可以清楚的看到，普濟工作中的世俗的、實質的部分做得最多，社會大眾和知識份子最為認同。至於能不能因此而提升心靈，史料不足，暫且不論。普渡工作則是遭到最多的批評，知識分子一直呼籲要加以改革，可是在民間卻一直存在，而且發展得很好，甚至有隨著社會經濟的繁榮而有日益興盛的趨勢。普覺工作是做得最少的一環，但它卻是文化精華之所在，二十一世紀的人類文明發展有可能要在這個方向有所突破。以下，就這三個方面加以說明之。

這篇論文所涵蓋的範圍以中華民國統治所及的地區為主，一九四九年以後的中國大陸在中國共產黨的控制之下，宗教發展受到很大的壓抑，個人能力有限，無法顧及之，還望有能之士補正之。

一、 普濟類型

佛教傳入中國，帶來了「布施」的概念，轉化成爲後來的「救濟」觀念。梁武帝時（502-548 在位），在建康（今南京）設置「孤獨園」，卹養孤兒和貧窮的老人。同一時代的北魏世宗（499-515 在位）也有相同的施政措施。這些救濟動作演變成隋唐時代的佛寺悲田養病坊，認爲是有功德的事情。這種救濟工作到了唐代後期，逐漸爲政府所接管。唐末武宗詔毀天下佛寺之後，指派地方上有名望的人士來接管佛寺的悲田養病坊。¹

學者也指出，宋代社會結構發生根本性的變化，出現了「貧民階層」，社會上首次發現了都市裡面的貧民階層，使得政府覺得需要制定一套長期的濟貧政策。因而在宋代出現了官方的救濟機構，如安濟坊、居養院等，收容都市裡面的貧窮老病之人，以及棄嬰。²到了明清兩代，各地方都成立了養濟院和其他各種慈善組織，形成蓬勃發展的局面³。可是，傳統的佛教卻失去了這方面的動力，變成以儀式法會爲主要活動項目。

一八六〇年以後，天主教和基督教再度進入中國。在這同時，美

¹ 梁其姿，《施善與教化——明清的慈善組織》（台北，聯經出版事業公司，1997），頁23-24。

² 梁其姿，同上，頁17。

³ 梁其姿，同上，第二章「明末清初民間慈善組織的興起」，頁37-69。

國的基督教會也適時興起一股對外國傳福音的運動⁴，對中國投入大量的資金和人力，以圖擴展基督教會在中國的影響力。教育工作、慈善救濟活動和醫療工作成爲他們傳教工作的三項主要切入點。基督教會和天主教會在這三方面的努力，對中國的教派產生相當大的衝擊，起而效仿。同時也讓中國的社會大眾以爲宗教就是要做「普濟」工作。

1，教育工作

到了二十世紀初，教會人士深切的體察到中國社會和民心士氣從以前的輕視外國人轉變到崇洋媚外，於是認定要想擴大傳道事業，必需要從教育著手，因而大力在中國各地設立學校，在中國的教育界形成很特殊的一股力量。上海聖約翰大學的校長卜舫濟（Hawks Pott, 1864-1947）就曾非常清楚的表示過：

我們的學校和大學，就是設在中國的西點軍校。．．．讓我們不只是指出中國有那麼一隊英勇的本地和外國的福音使者，而且還要指出我們的教育機關正在訓練（中國）未來的領袖和司令官。他們將來要對中國人發揮最大的影響力。⁵

光緒二十八年（1902）清廷正式取消已經實行一千三百年之久的科舉制度，代之以新式學堂。許多洋人就成爲新式教育的主導者，如 Dr. W. A. P. Martin 擔任張之洞的教育顧問、李提摩太(Timothy Richard)在山西太原府出任山西大學的校長、Dr. W. M. Hayes 在濟南府出任山東大學的校長。到民國元年（1912）時，全國有 57,269 所官立學校，學生人數爲 1,626,529 人。跟四億人口比起來，只佔非常小的比例。因而讓基督教和天主教就在這個方面得到良好的發揮機會。⁶

在民國初年，法國的天主教耶穌會在教育方面的工作是在介紹有關現代科學的訓練，辦學以小學爲主。而美、英、德三國的基督新教各個教會在中國各地興辦學校，從幼稚園、小學、中學，一路辦到大學。美國教會尤其重視興辦高等教育。各教會的辦學情形如表一所示：

表一 1914 年天主教和基督教在中國的學校統計

國別與教會別	小學		中學及大學	
	校數	學生人數	校數	學生人數
天主教 法國	8,034	132,850		
基督教 德國	164	4,862	15	523
基督教 英國	1,445	32,303	241	7,752

⁴ Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of American People*, (New Haven and London: Yale University Press, 1972), "The Evangelization of the World in This Generation," pp.864-867.

⁵ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890*, p.497。亦見顧衛民，《基督教與近代中國社會》（上海，人民出版社，1996），頁378。

⁶ Bashford, James W. *China: An Interpretation*, (New York: The Abingdon Press, 1916), p.111-113.

基督教 美國	1,902	44,354	286	23,040
共 計	11,545	214,369	542	31,315

資料來源：James W. Bashfold, *China: An Interpretation*, 1916, 頁 114。

從這個統計表，我們可以看出，在 1914 年時，外國教會所辦的學校一共有 12,087 所，學生 245,684 人。跟中國公立的學校相比，在數目上誠然小得多，可是他們的影響力不容忽視。如 James W. Bashfold 所說，法國天主教會的學校非常重視道德教育和科學知識，也就把天主教的道德觀教導了中國的孩子。基督教會又何嘗不是如此。燕京大學校長司徒雷登曾經說過：「我要燕京大學在氣氛上和影響上徹底的基督教化，同時又不讓外人看出它是美國傳教運動的一部分。」⁷許多青年學生因為上了教會學校而皈依基督信仰。徐以驊曾經統計過教會學校入教學生的百分比，在二十世紀初的時候，入教的比例非常高，以後就逐漸下降。⁸可是，這種皈依基督教和天主教的影響力是非常大的，放眼看九十年來中華民國政壇上的重要人物，基督徒佔有很高的比例，就可以明瞭這種威力是難以估算的。

今天我們深知美國對我國高等教育的影響力是非常龐大的。在世紀之初，就已經顯示出端倪。美國基督教會重視高等教育，在中國一共設立十七所大學，而天主教只設立三所。⁹中共政權建立後，極端仇視美國。當時的副總理郭沫若於 1950 年 12 月 29 日在政務院第 65 次政務會議上報告「如何處理接受美國津貼的文化教育救濟機關及宗教團體的方針」，替美國在華在教育方面的成績做了總括的說明：

根據一九三六年的調查，美國教會及救濟機關在中國的『投資』總額達四千一百九十萬美金。其中，醫藥方面佔百分之十四·七，教育方面佔百分之三十八·二，宗教及救濟活動費用佔百分

⁷ John Leighton Stuart: *Fifty Years in China: the Memories of John Leighton Stuart Missionary and Ambassador*. (New York, 1954), p.66. 中文本《在華五十年：司徒雷登回憶錄》，司徒雷登著，程宗駿譯，（北京出版社，1982）。

⁸ 徐以驊，《教育與宗教：作為傳教媒介的聖約翰大學》；轉引自顧衛民，《基督教與近代中國社會》（上海，人民出版社，1996），頁387。各教會大學入教學生的百分比(1924-1936)：

	齊魯	之江	金陵	嶺南	燕京	湘雅	聖約翰	東吳	華中	滬江	華西	金陵女子	福建協和
1924	89.1	86.3	44.5	71.6	72.7	47.3	33.9	44.8	85	54.6	81.5	80.5	76.2
1930	81	12	30		44		35	26	64	46	77	77	60
1936	56	27	22	22	31		24		49	29	51	51	60

⁹ 杰西·格·盧茨著，曾鉅生譯，《中國教會大學史1850-1950》，（杭州，浙江教育出版，1987），頁506-509。基督教會所辦的學校有杭州之江大學（1845始創，1914正式改名成立，下同）、山東濟南齊魯大學（1864，1931）、上海聖約翰大學（1865，1905）、北京燕京大學（1867，1928）、蘇州東吳大學（1871，1911）、武昌的華中大學（1871，1924）、廣州嶺南大學（1888，1926）、南京金陵大學（1888，1910）、上海滬江大學（1906，1931）、福州華南女子文理學院（1908，1914）、成都華西協和大學（1910）、南京金陵女子大學（1913，1915）、福州福建協和大學（1916，1918）。天主教所辦的三所大學是上海震旦大學（1903）、天津津沽大學（1923）、北京輔仁大學（1925）。

之四十七。

學校方面：在中國的二十所教會高等學校中間，受美國洋貼的即佔十七所之多；三百餘所教會中等學校中間，受美國津貼的約近二百餘所，幾佔三分之二；小學方面受美國津貼的約一千五百所左右，約佔全部教會小學的四分之一。¹⁰

中共沒收教會大學這個舉動，表示百年來外國教會在中國大陸辦學的歷史任務告一個段落。而這個傳統在台灣得以延續，不過也發生實質方面的變化，經營權從外國教士手中逐步轉移到國人自營的局面。

蘇州的東吳大學於 1950 年最先在台復校。1953 年美國在華各大學基金會的聯合會在台灣重新設立一所大學，那就是東海大學。天主教在台灣重建輔仁大學（1960），修女們在台中了創辦靜宜女子文理學院（1954 創立，1963 改名靜宜女子文理學院，1993 改名為靜宜大學）。中原理工學院（1955 創立，1980 改名為中原大學）的創建就打破了以往純由外國教會出資經營的模式，變成是由中國的基督徒和美國牧師一起創辦的。原本就在台灣發展傳教的長老教會則創辦淡水工商管理專科學校（1959，1999 改名為真理大學）和長榮管理學院（1998 改名為長榮大學）等。長老教會原本就是台灣的教會，他的辦學就成為國人自辦。而東吳、輔仁、東海這幾所教會大學，從 1970 年代起也逐漸變成國人自行經營的局面。

這種以宗教的力量興辦學校的觀念深深激盪清末民初的中國。康梁變法的時候，就認識教育的重要性。可是當時的政府沒有足夠的經費來籌辦學校。光緒二十四年（1898）五月，康有為向光緒帝上〈請飭各省改書院淫祠為學堂摺〉，摺中提到：「仰見我皇上，除舊布新，興學堂育才。」這裡所說的「除舊」，是要改革傳統的書院，徵收各地的廟宇；「布新」則是指建立新式的學堂。康有為在此摺中明白的說：

查中國之俗，惑於鬼神，淫祠遍於天下。以臣廣東論之，鄉必有數廟，廟必有公產。若改諸廟為學堂，以公產為公費，上法三代，旁採泰西，責令民人子弟年至六歲者，皆必入小學讀書，而教之以圖算器藝語言文學。其不入學者，罪其父母。若此則人人知學，學堂遍地，非獨教化易成，士人之才眾多，亦且風氣遍開，農工商兵之學亦盛。¹¹

戊戌變法百日夭折，可是「毀廟興學」這個觀念卻為社會大眾所接受。民國以後，地方政府常藉口興學來侵奪寺廟的財產。佛道二教

¹⁰ 郭沫若「關於處理接受美國津貼的文化教育救濟機關及宗教團體的方針的報告」，1950年12月29日在政務院第65次政務會議上報告，並經同次會議批准。（《新華活頁文選》第445號）。

¹¹ 見《戊戌變法文獻編》，（台北，鼎文書局，影印年代不詳），第二冊，頁219。並參見康有為，《戊戌奏稿》，（上海，廣智書局，1991）。

也就沒有能力仿照洋教的策略來興學。這個任務就落在其他新興的教派身上。

清末民初善人王鳳儀和萬國道德會在東北和華北一共辦了六百多所女子義學，免費讓地方上貧窮人家的女孩可以上學。¹²世界紅卍字會也在山東、東北、河北、河南、安徽、江蘇各地興辦義務小學，民國二十五年時，共設 84 所，學生 8,514 名，260 班。¹³一貫道也曾在 1940 年代在天津、上海、南京等地設立幾所義務小學。

整體來說，本國教派興辦的學校，大都為初等小學，也就是只有一至四年級；五、六年級的高等小學就已經比較少，中學更是少有。由於大都採取免費入學的辦法，學校的規模就不會大，一旦時局不好，立刻停辦。因此，對社會的影響力也就相對的減弱許多。目前在新加坡還有一所由新加坡世界紅卍字會所辦的「卍慈小學」，是新加坡第一等的好學校。在香港的屯門也有一間香港世界紅卍字會所辦的小學，規模不小。這兩所學校成了中國教派興學的歷史見證。

在台灣的五十年，由於實行國民義務教育的關係，國小和國中都是由政府辦理。私人興學只能辦高中、高職、大學，要不然就是辦托兒所和幼稚園。各教派的興學情形請參看附錄一、二、三、四、五。天主教辦幼稚園、高中和高職為多，基督教則是辦大學和專科為多。依舊是當年在大陸的態勢。

民國七十年代以後，佛教在台灣日益興盛，也就步武前塵，開始辦大學。民國七十八年（1989），曉雲法師興辦的「華梵工學院」（後來改名為人文技術學院，1998 再改為華梵大學）開始招生。接著有佛光山興辦的佛光大學南華管理學院（1993）、慈濟功德會興辦的慈濟醫學院（1994）、中國佛教會興辦的玄奘大學（1996）相繼成立。目前尚在籌備中的有聖嚴法師辦的法鼓山人文社會學院和佛光山的礁溪人文社會學院。台灣的佛教團體一共要辦六所大學。一貫道總會正在擬議要辦崇華大學。其他的教派目前還沒有能力辦大學。

從這個發展趨勢來看，「宗教興學」這個歐洲古老的傳統，經過百年的時間，已經馴化成為中國人、中國社會和中國教派的共同理念。當年，西洋教士來中國設學校的目的很清楚，一方面是把「科學」傳入中國，二方面是為了傳教。當中國自己的教派也興辦大學的時候，由於是依樣劃葫蘆，目的就不清楚¹⁴。科學已經普及，而且到了該要深切檢討以求突破的時候；至於藉教育來傳教，早已行不通。那

¹² 朱允恭《王鳳儀年譜與語錄》（台北：若水善書流通處，1967初版，1992）。鄭子東，《王鳳儀言行錄》（台北：三揚印刷公司，1968初版，1978）。

¹³ 《世界紅卍字會中華總會一覽》，（北平，世界紅卍字會中華總會，1935），頁5。宋光宇〈民國初年中國宗教團體的社會慈善事業：以世界紅卍字會為例〉，《國立台灣大學文史哲學報》第46期，（1997），頁265。

¹⁴ 這種目的不清的情形可以參看佛光大學最早的計劃書《佛光人文社會學院籌設計劃書》（佛光人文社會學院籌備處編印，1994）。

麼佛教、一貫道等本國教派要辦教育的著力點在那裡呢？在討論「普覺類型」的時候，再來說明應該怎麼做

2，慈善救濟工作

傳教士在中國從事社會救濟事業是從 1870 年代開始的。1876 年至 1879 年，華北發生大旱災，山東、直隸、山西、陝西、河南五省受災情形最為嚴重¹⁵。當時西洋人估計餓死了 1000 萬人，大批飢民逃往東北和南方各省，土地龜裂，寸草不生，樹皮全被飢民剝下來吃光，甚至有易子而食的情形¹⁶。1878 年 1 月 26 日由傳教士、外交官和外國商人共同組成「中國賑災基金委員會」，總部設在上海，專門從事募集捐款、發放賑款和食品，同時也從事社會調查工作。

李提摩太於 1876 到 1884 年在山西、山東等地從事救荒事業。他認為救濟工作是一種理想的傳教手段，他手持「祈求真神」的標語牌向災民傳教，一方面發放賑款¹⁷。這次賑災一共募得二十萬兩銀子，可是發放到災民手中，每人只能分到十個銅板。¹⁸

進入二十世紀，中國的天災人禍層出不窮。鄧雲特（鄧拓）曾經統計過從民國元年（1912）到民國廿六年（1937），一共發生水災 24 次、旱災 14 次、蝗災 9 次、風災 6 次、瘟疫 6 次、雹災 4 次、歉飢 2 次、霜雪之害 2 次，共計 77 次。¹⁹在此之前的災荒尚未統計在內。每當有大災荒發生時，外國傳教士都前往災區賑災兼傳教。

1911 年黃河大水災，美國紅十字會運送大批救難物資來中國，交由各地的傳教士分發給災民。這時候，在華的傳教士和外籍人士在北京、天津、濟南、開封、太原、漢口與上海等地，分別成立救災團體。到了 1920 年，中國又發生大災荒，這些團體在北京召開聯合會議，決議成立全國性的國際救濟組織。1921 年 11 月 16 日又在上海集會，正式組成「中國華洋義賑救災總會」（簡稱「華洋義賑會」）。推舉委員 21 人，其中外國委員 11 名，中國委員 10 名。實際上，華洋義賑會是以美國聖公會傳教士為骨幹，負責分配救濟物資的工作。²⁰

¹⁵鄧雲特《中國救荒史》（上海：商務印書館，1937），頁40-49。胡明思、駱承政主編的《中國歷史大洪水》（北京：中國書店，1995）。宋正海主編《中國古代重大自然災害和異常年表總集》（廣州，廣東教育出版社，1992），頁178-179。

¹⁶ 有關的飢餓慘狀，可以參看Bohr, Paul Richard, *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876-1884* (李提摩太之救荒事業與變法思想), (Harvard East Asian Monographs, Harvard University Press, 1972)所刊載的插圖

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 參看顧長聲《傳教士與近代中國》，（上海人民出版社，1981），頁289-295。

¹⁹ 鄧雲特《中國救荒史》第一編第一章第七項「民國」，（上海，商務印書館，1937），頁40-51

²⁰ 顧長聲，同上註。荒井悟《華洋義賑會と中國農村》，日本京都大學「五四運動の研究」第二函第四分冊，（京都：同朋舍，1983）。

華洋義賑會的經費是由各方募集而來。1921年時，美國方面捐給華北災區的款項有469萬美元。1928年有33萬6千美元。1929年有140萬美元。1930年143萬美元。在1936年的工作報告中提到，華洋義賑會十五年來總共收到的捐款有5000萬美元。²¹

救災不是外國傳教士的專利。每當災難發生的時候，國人在有名望的士紳高官的號召下，也紛紛成立各種臨時性的救難機構，從事救災工作。

民國六年(1917)的直隸、山東、山西等省發生洪水，以直隸受災最重。受災面積達一萬平方公里，103縣，災民635萬人²²。水災發生後，大總統馮國璋派熊希齡督辦京畿一帶河工善後事宜²³，並撥款三十萬銀元，讓熊希齡作急賑之用。這筆錢根本不敷所需，熊希齡爲了讓災民能在最短期間得到可以糊口維生的賑濟，於是就在十月八日向各省發出請求協助賑濟的通電，希望全國的仁人君子都能發揮惻隱之心，慷慨捐輸，「慨予捐輸，并廣爲勸募，庶已眾擎易舉，集腋成裘，則溝洫遺黎，咸拜生死骨肉之賜也。」²⁴

爲了統合各地的慈善機構救濟工作，熊希齡更在十月十五日邀集中外慈善團體，派代表到賑濟督辦處開會，共商合力賑濟的辦法。出席的機構計有：天津水災義賑會、天津警察廳、順直助賑局、天津助賑局、北京警察廳、中國紅十字會、上海紅十字會、中國青年會、北京青年會、天津青年會、中華聖公會、中國濟生會等。從這份名單，我們不難看出，基督教會這次聯合救濟賑災行動中佔了相當重要的份量，十二個單位中，把紅十字會也算成基督教範圍內，則佔了六個。

在會議中提出八項濟措施：統一放賑、平糶、開辦粥廠、規劃防籌辦施藥處所、設因利局（即小額借貸所）、保留牲畜、以工代賑。會中並決定由直隸省長和京兆尹和督辦處負責急賑部份；順直助賑局負責冬賑；順直義賑局負責春賑。²⁵熊希齡並請各單位共同組成「京畿水災籌賑聯合會」，以統一賑災工作的事權。熊希齡擔任會長，美國紅十字會的顧臨爲副會長。

這次救災工作在熊希齡及有關單位的通力合作之下順利進行，一共成立因利局（小額借貸所）309處，老弱留養181處，粥廠593處，種子借貸所49處。並用以工代賑的辦法修築了三條公路。在水災中出現大批無家可歸的孩子，在北京附近各地方流浪，於是熊希齡就成立了收養流浪兒童的機構「北京慈幼局」，由京畿水災籌賑聯合會供給經費。很快的就收容了一千多人了。等到民國七年(1918)四月，水患已平，家長來認領孩童的已有八百多人，可仍有兩百多名孩童沒有人認領，又沒有其他的慈善機構願意養，熊希齡不得已，在北京西郊

²¹《華洋義賑會1935年年度工作報告》《華洋義賑會1935年新聞公報》。

²²鄧雲特《中國救荒史》（上海，商務印書館，1937），頁41。

²³《申報》民國6年10月1日。

²⁴長沙《大公報》民國6年10月12日。

²⁵周秋光《熊希齡與慈善事業》（長沙，湖南教育出版社，1991），頁43。

找到一處理想的場所，成立「香山靜宜園」，由督辦處撥款六萬元，整修房舍²⁶。這就是有名的「香山慈幼院」的起源。

1920年華北五省又發生大旱災，災民3000萬人²⁷，死亡50萬人，有317縣份受災²⁸。賑災的規模就已經不是少數民間善慈團體可以獨力承擔，必需要由中央政府出面來做相關各部會和各地慈善團體之間的協調工作。同時也號召地方士紳參與救災行動。在北京一批退職的前清和北洋的高官在這一次的賑災活動中表現得相當積極，紛紛籌組救濟機構，在內務部登記立案的慈善團體計有：

救災機構名稱	主持人	地點
1.河南旱災救濟會	吳笈孫等函請立案	會所設在智橋嵩雲草堂
2.北五省災區協濟會	趙爾巽等呈請備案	會所設在金魚胡同九號
3.順直旱災救濟會	王懷慶等呈請立案	會所設在化石橋河道研究會
4.華北救災會	梁士詒函請備案	會所設在六部口新平路二號
5.北省急賑協會	田文烈函報成立	會所設在東安門大街隴海鐵路公所。
6.佛教籌賑會	莊蘊寬等呈請立案	會所設在象房橋觀音寺

資料來源：內務部《賑務通告》第1期。

這種臨時性的救災組織事實上是不能夠跟外國教士所做的長久而且持續的救濟和傳教活動相抗衡，因而，熊希齡和錢能訓、徐世光（徐世昌的弟弟）等人出面組織一個兼具宗教和慈善救濟性質的團體——世界紅卍字會，希望能跟國際（萬國）紅十字會，乃至於華洋賑濟會比一比。於民國十一年（1922）十一月在北京正式成立。在世界紅卍字會的宣言中明的表示：

在卍會組設之百餘年前，有萬國紅十字會。其經過成績，久為吾人所敬仰。惟十字會起源於戰時之救護，故各國十字會之組織，大半隸屬海陸軍之範圍，故其工作亦多重於戰時之救濟。卍字會則以平時與非平時之天災人禍，皆負救濟與安全之責任。又以十字會產生於西歐，推行於中國。卍字會欲力求世界和平安樂之真幸福，奮勉從事，以期推及於東西各國，為世界人群物類結一大善緣。²⁹

世界紅卍字會的工作分成平時和臨時兩類。平時的救濟工作包括施診、施藥、小學、因利局(臨時借貸所)、施放冬衣、夏天奉茶、施棺、冬天施粥、掩埋骸骨、辦理卹養院等。臨時的救濟工作包括對因戰爭而逃難的流民給予救護和照顧、水旱災臨時救濟等。由於世界紅卍字會是「道院」這個教派的另一個名稱。他從事各種救濟工作時，也像教會一樣，希望能藉此提高他的名聲，吸引地方上的士紳前來參加，達成宣教的目標。1930年日本人末光高義調查中國的各種秘密

²⁶同上，頁49-50。

²⁷內務部《賑務通告》第1期，頁7〈交通部訓令第1793號〉。

²⁸鄧雲特《中國救荒史》，頁42。

²⁹〈世界紅卍字會宣言〉南京第二歷史檔案館，全宗號257，卷宗號27。

宗教結社的時候，把世界紅卍字會和華洋義賑會列為「慈善結社」，有別於其他秘密幫派或宗教結社³⁰。

在民國十年前後，由中國人自行組成的各種以救濟為特色的宗教團體，除了世界紅卍字會之外，還有救世新教、萬國道德會、白卍字會、藍卍字會、黃卍字會、白十字會、上海濟生會、慈悲社等，名目繁多。以救世新教來說，是由北京的悟善社轉化而來。悟善社成立於民國八年（1919）。民國十三年（1924）時改名為救世新教。《華北宗教年鑑》記載這個教派的慈善工作情形：

民國九年庚申，京畿軍興，糧食恐慌，一面請當道辦理糧食救濟會，一面施放急賑，復募捐創設貧民棲流所、貧民工廠、煖救及貧兒院。他如病者施藥，死者施棺，鰥寡者贈養老券，赤貧者給予月米。北京內外城及四郊，春冬各有賑，散放棉衣米麵，嘉惠群眾，至今（民國三十年 1941）弗輟。³¹

這種教派從事慈善救濟工作在 1950 年結束，外國教會被中共趕走，至於本國教派有的被打入「反動會道門」，永無翻身之日；至於像世界紅卍字會這種行善團體，則是用拖延的辦法，不讓他們在規定的期限內完成登記，形成自動解散的局面。

國民政府撤來台灣時，世界紅卍字會和萬國道德會也隨著來到台灣。可是，時局、環境、信徒的經濟條件都已經不能跟在大陸時候相提並論。這兩個教派的活動力也就相對的減低了許多。當台灣經濟發展起飛，財政收入逐漸好轉之後，社會福利政策也就日益推廣，讓社會上原本貧苦無依的人有了較好的照顧。而且，國民收入增加，像從前那種一窮二白的現象不復存在，人們不再需要像義務女學、貧民學校、貧民工廠之類的救濟措施，於是世界紅卍字會和萬國道德會逐漸沉寂下去。

可是社會上總是會有社會福利政策照顧不到的死角，也有許多意想不到的突發的意外事件，需要有人去關心和照顧。慈濟功德會的興起，就代表另外一種形式的宗教慈善活動。丁仁傑指出，慈濟功德會的特色有以下幾點³²：

- 1, 善於利用民間的婦女網絡。
- 2, 民間的「積功德」的觀念所引發出來的募款制度。

³⁰末光高義《支那の秘密結社と慈善結社》（大連，興亞研究會，1931）。末光在書中的第三編「慈善結社」項下，列了華洋義賑會、道院和世界紅卍字會三個教派。其實，世界紅卍字會就是道院。民國十八年國民政府以「扶乩迷信」為由，查禁道院之後，道院對外時就用「世界紅卍字會」這個名稱。末光不察，以為兩者是不同的團體，而有此誤。

³¹興亞宗教協會編，《華北宗教年鑑》，第七篇第一章「救世新教」，（北京，興亞宗教協會，1941），頁485。

³²丁仁傑《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》（台北：聯經，1999），頁81。

- 3, 佛教語言的日常生活化。
- 4, 見證和傳教方式的更新。
- 5, 現代傳播媒體的運用。
- 6, 現代化的組織型態。

這些特點就跟幾十年前基督教會的救濟形式大不相同，比較接近世界紅卍字會。教會在從事救濟時，教士和民眾是對立的，一個施予，一個接受，目的是要讓接受者去信教。世界紅卍字會在從事救濟時，也是士紳和貧苦大眾對立的，目的是在讓更多的地方士紳加入紅卍字會。慈濟功德會則是打破了這種施受對立的局面，現在可以是「受施者」，過一段時日，等自己的經濟轉好了之後，就可以參加慈濟的活動，而成爲「施與者」。教會人士從來不會認爲救濟是一種功德，對他們而言，只是在替上帝傳播福音。可是，對世界紅卍字會和慈濟功德會而言，救濟就是施捨，施捨就是積功德、種福田。有了功德之後，可以德澤加惠於子孫，也可以讓自己有「成神」的機會。這是中國人傳統文化，西洋人不容易明瞭和體會的。

3，醫療工作

醫療行爲是醫生與病人之間最密切的接觸，也最容易建立彼此的良好關係。教會早就認識到「把醫療事業當成是福音的婢女」³³。1834年，東印度公司的醫生 **Thomas Richardson Colledge** 在 **Chinese Repository**《中國叢報》呼籲美英等國：「爲了改善中國人世俗的狀況，……請醫務界的善心人士前來做好事，以博取中國人民的信任，由此也爲基督信仰鋪出一條坦途。」³⁴

美國牧師 **Peter Parker** 於 1842 年在廣州開設廣州醫局，利用行醫的機會向前來求診的人傳道。醫院每星期都要舉行禮拜，向與會的病人分發介紹教義的小冊子，要病人跪著祈禱，感謝外國醫生爲他們免費治療，最終的目的是要他們受洗入教³⁵。

在 1900 年以前的教會醫院規模都不大，數量也不多。通常都是附設在教堂裡面。屬於法國天主教系統的醫院，最早的一間是 1845 年在天津設立的法國醫院。其後在九江(1882)、南昌(1890)的法國醫院，以及青島的天主堂養病院（1894）。另外有數十間小型的診所。

屬於基督教系統的醫院在 1900 年以前有四十多所。大部分爲小型的診所。最著名的是廣州的博濟醫院。進入二十世紀以後，基督教醫院大幅增加。根據 1938 年出版的《基督教差會世界統計》資料所載，到 1937 年爲止，英美教會在中國所辦的醫院有 300 所，病床 21000

³³ 轉引自顧長聲《傳教士與近代中國》（上海人民出版社，1983），頁275。

³⁴ *Chinese Repository*，（1835年12月），頁386-389。

³⁵ 嘉惠霖《博濟醫院百年史》，頁78。轉引自顧長聲《傳教士與近代中國》，（上海人民出版社，1983），頁276。

張。小型診所 600 處。³⁶

早期的教會醫院並不收費，目的是以廣招徠，讓最多的當地人踏進醫院，接觸教會。其經費是靠外國的捐募。到了二十世紀，一般教會醫院都收費，甚至比別的醫院更昂貴。只對少數貧病施給醫藥，而且是以「信教」做為條件。

教會醫院對中國的貢獻在於把西方現代醫學有系統的介紹進來，內容包括醫術、醫藥、近代醫院制度和醫學教育。二十世紀中，在華的各個教會大學都設立醫學院，教會醫院更附設護理學校。中國的西醫醫護人員大都出身於此。

在醫療方面，中國的教派，基本上，很難跟教會醫院相比。世界紅卍字會一共設立了 129 處施診所，7 處醫院，118 處施藥所。施診所以中醫為主，在青島、鄭州這些大都市方才有西醫診所。醫院只有在北京、上海才有。採取免費醫療的方式，經費由地方士紳捐募。

至於施藥的實際情形，只有南京分會的報告有比較詳細的記載：

本會夏令施藥，自製卍寶丹二萬服，計洋六百四十元有零。救濟水九千六百瓶，計洋六百七十二元。購辦卍靈丹五百盒，計洋六十元。長春丹三千服，截瘧丸二千服、保陽丹二百服，天中茶五百服，各二十元。又瘧疾散二千瓶，痢疾丸、福星散、萬金油、藿香精，以及上海辦事處各善團善士撥助各種時令藥品，施送救濟，共值洋三千元³⁷。

文中提到自製的「卍寶丹」「卍靈丹」，是由濟公在扶乩的時候寫下藥方，依方配成丸藥，散放給一般大眾使用。只可惜現在我們已經不知道這些成藥的成分和配方究竟如何。

基督教長老教會清末傳入台灣的時候也是從醫療入手。靠替人治病來爭取民眾的信任以及向民眾傳道的機會。先後成立慕德醫院（1865）、二老口舊樓醫院（1869）、淡水馬偕醫館（1879）、大社醫院（1890）、彰化醫院（1896）、新樓醫院（1900）、馬偕紀念醫院（1912）等。³⁸

有關民國七十三年以後台灣的教會醫院和診所的發展情形如附錄五、六所示。佛道兩教只能辦診所，在規模上，無法跟基督教和天主教相比，直到最近幾年，才有慈濟功德會的慈濟醫院和台北行天宮辦的恩主公醫院、北港朝天宮和中國醫藥學院合作的北港醫院。在全民健保制度之下，這些宗教醫院都納入健保體系，也就不再有積極的傳教作用。在附錄六、七的統計表上，民國 85、86 年的統計數字詭異，詳情待查證。

³⁶ 轉引自顧長聲《傳教士與近代中國》（上海人民出版社，1983），頁278。

³⁷ 〈世界紅卍字會南京分會會務概況調查表〉1942年9月6日填造。南京第二歷史檔案館，全宗號257，卷宗號242。

³⁸ 台灣省文獻會編《臺灣省通志人民志宗教篇》（台中，臺灣省文獻會，1971）。臺灣基督教長老教會年鑑編輯小組《臺灣基督長老教會設教一百廿週年年鑑》（臺灣基督長老教會總會，1985）

綜合來說，在醫療工作這一項，西方教會對中國社會的影響是全面的。中國的教派也曾試圖有所反應，可是囿於財力和醫學知識之不足，只能外表看起來有那麼一點神似而已。即使現在慈濟功德會興辦慈濟醫院和醫學院，仍舊是在模仿教會醫院的做法，沒有創新之處。

二、 普渡類型

本文所說的「普渡」，是在講「通過儀式」，可包括的項目就很多，凡是幫助亡者從此世界渡到彼世界的儀式都可以包括在內。這個家義比一般民間流傳的「普渡儀式」要來得寬廣。

「普渡」可說是中國宗教的特色，是西洋宗教所沒有的。在前面說過，「普渡」的意思是用儀式的辦法來幫助已經逝去的人提升所處的境界，或者是幫助現世的人改掉不好的命運，帶來吉祥。

1, 生命的結構

西洋宗教沒有像中國宗教裡的「普渡」設計，可以在其宗教教義上找到答案。基督宗教的理論建築在「上帝創造人類，可是人類墮落了，要透過一定的救贖方式，方才可以得到救贖，回到天國」這個信念之上。不同的教派有不同的救贖方式。天主教主張「離開教會就不能得救」；喀爾文派（長老教會、公理會等）則主張「命運前定論」（predestination），也就是說，天上的席位有限，人可不可以得到救贖，上帝早已決定，凡是在人世間可以完成上帝所交付的使命者（the calling），就證明是上帝的「選民」；至於浸信會、路德會（信義會）則主張「信即得救」。這三大派對於個人生命的最終極部分共同的主張都是借助於一個絕對的權威——上帝，個人自己除了祈禱外，是不需要有什麼特別的鍛鍊。

可是，對東方的中國和印度來說，生命的最終極目標是要靠自己的努力方能達成，而不是依賴絕對的權威。因此就有了各式各樣的養生、修持的方法，來鍛鍊身心，以提升生命的境界。在這裡就面臨一個嚴肅的問題：生命的結構究竟如何？

對於現代科學來說，認為「這個身體就是生命，生命就是這個身體。一旦身體不存在了，生命也就消失了。」也就是所謂的「身心一元論」。基於這樣的信念，很多受過現代科學訓練的人都標榜不信任任何宗教。如果生命真的是這個樣子，那麼本文所談的「普渡」就不會發生。事實上，中國社會，乃至東方的社會中，普渡是很普通的事情。可見東方人對生命的認知絕對不是現代以「物質」為主的科學所認知的那個樣子。

可是，世上所有的宗教都認為是「身心二元論」，身體和心靈是分開的，身體是短暫的，心靈卻是永恆的。對中國人來說，任何對於「身」和「心」的修練，都是在追求心靈的提升。因此，「宗教」這

個名詞對中國人而言是不恰當的，正確的說法應該是「修行」、「修道」或「修持」。它不僅僅是一種學說，更是許多套可以實踐的方法。這些方法不只是幫助活在世上的人解除身心上的障礙，更要去幫助已經不存在於世上的靈魂。普渡就是在這樣的基礎上發展出來的許多儀式行爲。

2, 渡亡魂

對於亡故的親人也可以用儀式的辦法來幫助他們順利的從此界渡脫到彼界。在另一個世界中，還是有天堂地獄之分。人們當然都希望自己的親人上升天堂，於是就有了各種超渡的方法。一般民間，在親人過世的時候，都要請道士或法師來唸經，幫助亡者順利的往生。然後有頭七、二七，以至於七七。每一個七，都要延請道士作法超渡，或者到佛廟裡，請法師來唸經。百日、週年也都如法炮製。

中國人也認爲沒有後代子孫供奉及超渡的亡靈是很悲慘的，於是就有了共同的超渡儀式。每年農曆七月的中元盂蘭盆會，就是要普渡這些無人供奉的孤魂野鬼，幫助他們從地獄中解脫出來，上升到天界。平時也可以一個人，或幾個人聚在一起，唸唸〈大悲咒〉〈往生咒〉〈阿彌陀經〉之類的佛經，迴向給十方孤魂。人們相信這些散在周圍的孤魂得到良好的安排之後，就不會作祟於人，人也就可以得以安寧。

佛教在這方面更是重要。自明朝以來，禪和淨土成爲兩個最重要的宗派。無論是那一宗，「唸佛」是所有佛教儀式的核心，認爲唸佛所積聚的功德可以增加自己的福報，也可以迴向（也就是幫助）給自己祖先、冤親債主，甚至是無主孤魂。在日常生活中，有《朝暮課誦》，主要是唸《阿彌陀經》《大悲咒》和《心經》，以及佛號。佛教徒更是結成「蓮社」，聚在一起唸經³⁹。在清明和中元的時候，更要加強唸經，在法師的帶領下，一起唸《地藏經》，拜超渡亡魂用的《梁皇寶懺》。以前農業社會，一拜就是七七四十九天；現在工商業社會，人們沒有那麼多的空閒時間，梁皇懺還是照樣拜七天或一個用，可是參加的人只要有一天時間前去拈香禮拜就可以了。

3, 消孽障、保平安

人生在世，總是要尋找對自己身心和事業有益的地方來居住，於是就有了陽宅風水。希望過世的親人能有一個好的地方可以長眠，也希望這個好所在能對自己有所助益，就有了陰宅風水。如果事業不順，就希望能知道是什麼原因，就有了各種占卜術。身體不好，事業不順往往歸因於「沒有功德」，如何才能有功德？就有各種修行的辦法，讓自己來累積功德，如唸經、印送經卷、做各種善事等辦法；也可以用外力的辦法，如點平安燈、供太歲、平安符等。

³⁹ Yu, Chun-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, (New York: Columbia University Press, 1981).

對社區、村落，乃至於更大的區域而言，也需要用儀式的辦法，確保這塊土地的平安，於是就有神明遶境、三朝或五朝的清醮、祈福平安法會。甚至請外地的神明來社區作客、遶境，以祈求平安。

道教的科儀大多是在從事有關「普渡」的工作。在道教中，「除瘟驅疫」是一個大項。六朝的時候，隨著江南的開拓，許多南方的疾病因而流行，造成許多疾病。當時的人認為，天災（瘟疫、水旱災）的發生，都是肇因於人性的失序所導致的社會失序和宇宙失序，因而需要用各種辦法來將失序回復原有的秩序狀態。奉祀五瘟神、伏魔大帝等神明和舉行羅天大醮的目的，就是在於回復原有的良好、和諧的天人秩序。這些科儀一直沿用到現在。

4, 善書

大概從宋代開始，中國社會上流傳著一些勸人行善以改變命運的小冊了。最早出現，且流傳最廣的一本善書是《太上感應篇》，南宋理宗皇帝還曾題頒「諸惡莫作，眾善奉行」八個字，讓這本書流傳天下。明末清初的時候，又出現用扶乩的辦法寫成的《陰騭文》、《桃源明聖真經》，以及袁了凡所作的《功過格》等，都成為清代讀書人在從事「聖諭宣講」時的補充材料。不但是口頭宣講，民間更普遍的認為印送這些善書就是一件有功德的事，可是改化命運。

道教的經典和科儀，大都是由神明降壇扶乩所寫成的。這種方法從六朝一直沿續到現在。民國六十一年（壬子）台中的聖賢堂也用扶乩的辦法重新撰作了一本《玉皇普渡聖經》。從這本經的內容，我們可以看到道教的「普渡」是怎麼個做法。簡單的說，就是要從人事做起，忠、孝、仁、義、禮、智等德目做好，就有了功德，可以祈求父母長壽，可以祈求子女事業順利，更可以為亡者求冥福，個人勤誦這本經，可以解厄消災⁴⁰。這本經書目前是被當成善書一樣的接受各方善士的印送。

5, 現代思潮的衝擊與掙扎

自從民國肇造以來，這種普渡儀式遭到知識界的嚴厲批評。不相信有死後世界的現代知識分子眼看西洋基督教、天主教的「普濟」工作做得轟轟烈烈，普渡儀式就顯得虛無漂渺，不切實際。因此，都主張要加以改革，把用在普渡儀式上的錢財移作普濟之用。這種觀念也影響到佛教界，太虛大師就提倡改革佛教，要求把佛教從「死人的佛

⁴⁰ 抄錄一部分《玉皇普渡真經》的內文：「當今開普度，教化當為先。綱常與倫理，詳解要精研。願爾諸黎庶，奉行志要堅。敬天猶敬地，覆載感恩深，神佛恭參拜，虔誠福自臨。父母恩情重，奉親孝勿違。國民應守法，切勿犯良規。尊師應重道，教育坐春風。奉祖應追遠，本源念勿忘。弟恭兄友愛，手足誼同敦。守信交朋友，自新便有門。琴瑟和夫婦，家道永昌輝。和睦鄉鄰里，自然少是非。若得敦宗族，協和永著風，子孫宜督教，以免作頑童。上述諸般事，慎守道康莊。黃梁應早覺，處世作良方。不但為如此，也應喚眾生。人人應信受，個個要奉行。玉皇大天尊高上帝曰：『修身齊家，治國安民，仁義禮智，必需奉行願爾世人，咸聽朕命，以消浩劫。』」（台中，聖賢堂，1972）。

教」轉變成「人間的佛教」⁴¹。所謂「死人的佛教」是指專門從事超渡唸經；「人間的佛教」就是要從事普濟的工作。現在台灣的佛光山、慈濟功德會、法鼓山等宗派，沒有一個不是標榜「人間佛教」，可是仔細觀察他們日常活動，「普渡」還是佔一個相當大的比例。1999年9月21日「集集大地震」之後，各種宗教團體自動自發的到災區地救災，災民之間流傳說「一貫道做生的，慈濟做死的。」一貫道的素菜做成自助餐式，花樣繁多，慈濟的素食是簡單的便當，災民當然會選擇花樣較多的素食；慈濟為亡者做莊嚴隆重的超渡儀式，正是災民最需要的。

一貫道是一個以「渡亡魂」為主的教派，這次卻是以「普濟」為主要的表現；慈濟一般人的印象是以「普濟」為主，這次卻以「渡亡魂」為主。因此，普濟和普渡在中國社會是很難分開的。

基督教會只做普濟，不做普渡，以致在傳教的工作上受到很大的阻力。這五十年來教會成長速度的延緩、停滯，甚至萎縮，都和這個原因有密切的關係。這種現象的背後就是對生命的認知，西方人有西方人的看法和知覺，中國人有中國的看法和知覺，兩者截然不同。因此，當中國人移居海外時，往往堅持固有的普渡觀念和方式，於是許多台灣的教派也就隨之在海外的華人世界中發展。這些教派也只能在中國人的圈圈中生存，沒有能力去影響外國人。在1960年以後，台灣人移民海外者眾多，台灣社會的一貫道、真佛宗、佛乘宗、佛光山、慈濟功德會等，紛紛在海外的華人社區建立據點，提供有關「普渡」方面的服務。可是很少能吸引外國人來參加。這也正顯示中外文化差異之處。中國人的教派要想在外國社會生根、發芽、成長，不能靠「普渡」，而是要靠「普覺」的工作，也就是對「生命的結構及其運作」要有一套完整的認識。

三、 普覺類型

「普覺」涉及到人對生命的認知。前面提到過，現代的科學是以身心一元論為主。而中國，乃至於所有人類社會在神話和宗教方面，都是認為身心二元的。對於心靈以及生命結構的探討是普遍的文化現象。因此，對中國人來說，「宗教」是不完整、不正確的名詞，真正的說法應該是「修道」「修行」「修持」，也就是對生命的修練。

中國古代哲人對於生命結構的認識，以「陰陽」和「五行」為主。陰陽是從生命的機能屬性上來加以分類，凡是上升的、運動的、有力的、明亮的、顯露的、機能旺盛的，都屬於「陽」。凡是下降的、靜

⁴¹ 太虛大師全書編纂委員會《太虛大師全集》（香港，太虛大師全書出版委員會，台北，海潮音社出版，1950-1956）。太虛法師在《佛法救世主義》一書的中編〈器的淨化〉一文指出，要把科學技術、農、林、礦、交通、體育、醫療、娛樂等都納入「建設人間淨土」的理想。（全書，支論，頁107-245）。同樣的意見也見於《建設人間淨土論》（全書，支論，頁239-430）；《怎樣來建設人間的佛教》（全書，支論，頁431-456）。

止的、陰暗的、隱蔽的、機能衰退的，都屬於「陰」。

至於「五行」，是指生物成長的五種運行方式，用五種東西的特性來表示。根據《尚書·洪範》的記載，五行的特性如下圖所示：

五行屬性		
木	生長	生發（曲直）
火	向上	炎熱（炎上）
土	載殖	生化（稼穡）
金	肅殺	從革（從革）
水	向下	滋潤（潤下）

中國人對於天地宇宙的形成，生命的出現，宇宙和人生的對應關係，在戰國時代已經有了相當精深的認識。一九七二年在湖南長沙馬王堆出土的《黃帝四經》之中的「道原經」，開頭部分就在描述宇宙剛剛誕生時的狀態：

互先之初，迥同太虛，虛同爲一，互一而止。濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙，古未有已。萬物莫以，古无有刑（形），大迥无名。天弗能復，地弗能載。小以成小，大以成大。盈四海之內，又包其外。

有關的解釋和白話翻譯請參看附錄八。從這本道原經，我們知道，在春秋戰國的時候，中國人就認識到宇宙是從「虛空」中來的。有一種東西，「通」，在主導宇宙和生命的發展，後來就稱之爲「道」。這本經書講完「道」的特性之後，接下去就講這個「道」如何在人世上發揮作用。中間跳過了生命如何發展而來、生命如何認知外在的世界、進而如何去支配外在的世界等過程。

《老子道德經》一開始就講「道可道，非常道；名可名，非常名」。我們現在讀起來有點摸不著邊際。原來也是少講了生命的結構和如何認知外在世界等步驟的緣故。

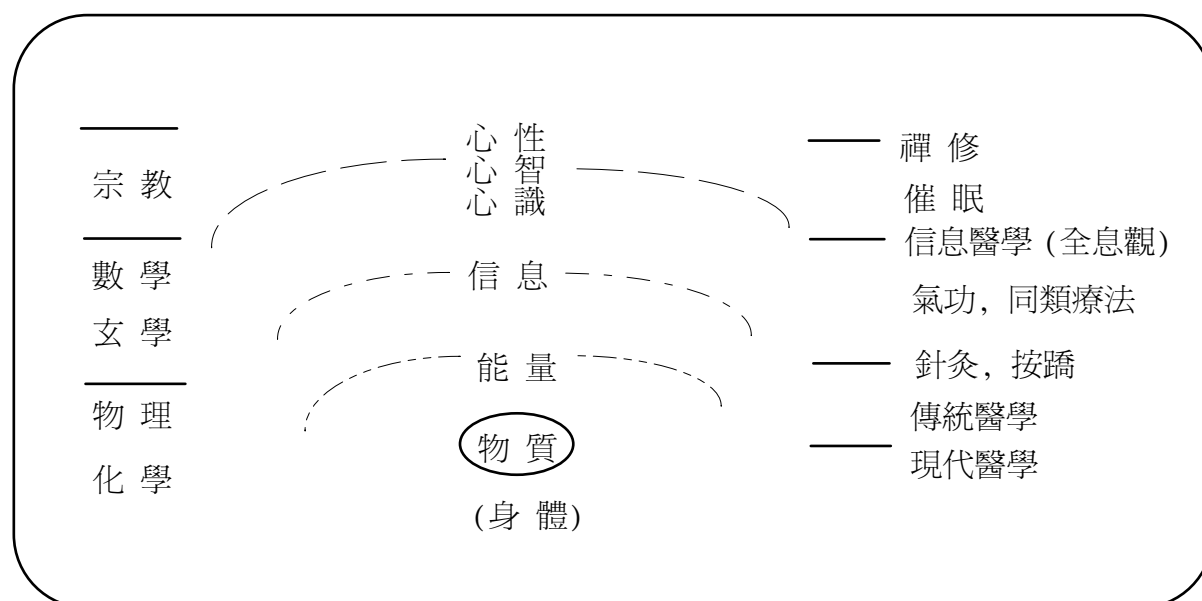
這種缺憾要到佛教傳來之後方才補上。佛教對於生命從許多不同的角度來作剖析，像是「三界」⁴²、「四大」或「六大」⁴³、六道⁴⁴、

⁴² 三界是欲界（一般人的生活狀態）、色界（對形象有特別的掌握能力）、「無色界」（對抽象的原理原則有特別的能力）。

⁴³ 「四大」是地（人身上一切來自地上的物質）、水（身上流動的液體）、火（指人身上的溫度和能量）、風（人身器官的運動狀態）。「六大」則再加上空（對安全空間的認識）、識（對外界的認識）。

六根、六塵、六識、末那識、阿賴耶識、悟⁴⁵、十二因緣⁴⁶。這才是佛教一旦傳入中國，立刻吸引了無數知識分子狂熱投入的主要原因。歷來討論佛教傳入中國的原因，都在社會文化層面打轉，從來沒有人從「生命的認知」這個角度來討論，非常可惜。佛教可以很快的融入中國文化之中，就是因為它補足了中國人對生命結構的認知。伊斯蘭教傳入中國已有八百多年，天主教傳入中國，從利瑪竇算起，也有五百年。為什麼這兩個宗教一直不被認為是中國文化的一部分？從本文所提的這個方向去探討，答案就很清楚。因為他們不能提供對生命結構的新認知。

無論是佛教的或是中國原有的對生命的認知，都嫌複雜。東吳大學物理系的陳國鎮，根據他對物理學和佛學的認識，提出一個簡單的生命四層結構說，把科學、修行、宗教，乃至於巫術，統統放在一個總表上，各佔不同的位置。



⁴⁴ 六道是天道（安詳的狀態）、人道（一般人的生活狀態）、阿修羅道（好爭好鬥的狀態）、畜生道、餓鬼道（飢渴的狀態）、地獄道（受苦的狀態）。

⁴⁵ 六根是指「眼、耳、鼻、舌、身、意」等接收信息的器官。六塵是「色、聲、香、味、觸、法」等被認知的對象。六識是「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」等認知的結果。「末那識」是把各種認識綜合起來，在心中的所產生的一種新的認識，也就是直覺。「阿賴耶識」是貯藏所有的識的地方，也就是生命的種子，或稱作靈魂。從阿賴耶識跳脫出來，認識到自己的本性，就是「悟」。

⁴⁶ 十二因緣是在描述生命從它的發生到結束的過程。生命原本是一個明明白白的狀態，不知什麼緣故，突然動了一下，產生了一個信號（無名緣行）。就產生了認識（行緣識），就會分別各種東西（識緣名色）。有了各種東西，就會有六根六塵六識（名色緣六入），接著有了接觸（六入緣觸），產生感受（觸緣受），有了愛恨（受緣愛），跟著有了取捨分別（愛緣取），佔為己有（取緣有），到這種地步，落入「相」的境界，也就有一定的期限（有緣老死）。

現代的自然科學由於強調可測性和重複性，因而非常注重對物質和能量的研究。佛教所注重的是在心性的層面，《道原經》所講的「道」，則是在「信息」的層面，唯有信息才能不為物質層面的定律所規範。宗教之所以不容易為現代受科學訓練的人所理解，也就是因為宗教現象往往不在物理定律的認知之內。

陳國鎮的這種生命多層結構的認識，還是依據物理學的發展而來。主要是由於一九三〇年代物理學的量子論所帶來的困惑⁴⁷。

自從牛頓用三稜鏡分散出陽光的七彩以後，光譜的研究成為大家關切的問題，可是許多物體的輻射光譜，偏偏用已有的光波理論無法解釋。根據狹縫繞射和波干涉的實驗，以及馬克斯威爾(J. C. Maxwell)的電磁波理論，好不容易從光粒子的觀念，修正為光波的理論，馬上就碰到物體輻射譜的難題。

普郎克(M. Planck)想借玻茲曼(L. Boltzmann)在十九世紀所創立的統計物理學概念，來解決物體輻射譜的難題。於是他試著將輻射波以粒子的想像，寫出了波所具有的單位能量等於一個(普郎克)常數乘以波的頻率，同一種輻射波的不同能量就是單位能量的整數倍。說起來也很巧合，普郎克用這樣的計量能量法，竟然妥貼地解釋了物體(常稱為黑體)輻射譜的分布。這樣的結果，連他自己都難以置信。將輻射波視為一個個的粒子，原只是權宜之計，誰料到如此一擲，竟然與實驗的結果吻合到天衣無縫的地步！

此粒子被稱為「量子」，輻射波的能量可以看成許多量子的集合，這對經典的物理觀可說是天旋地轉的改變，任誰難以置信。可是偏巧這時候，波耳(Niehr Bohr)、愛因斯坦(Albert Einstein)、康普吞(A. Compton)等科學家，一再引用相同的量子概念，都完美地解釋了原子能階與光譜的關係、光電效應和 X 光散射等問題，這使得電磁波的粒子性，不僅沒有被摒棄，相反的更為人們所接受。

從此以後物理學的量子論，就介入了原子世界的探索，從宏觀的光譜研究裡，原子世界的動態被栩栩如生的描繪出來，展現在人類的眼前，讓我們的認知似乎可以隨心所欲，深入無間的小世界裡，造成了本世紀初期，物理學發展的高度熱潮。

過不了多久，德布羅格里(L. V. de Broglie)推導出運動中的物體，也具有對應的波長。換言之，宏觀的實質物體在運動時，也具有波動的性質。這是多麼不可思議的推論結果！可能是真的嗎？然而確證的實驗緊接著找到。以電子束射入晶體的散射分布，完全可以用德布羅格里的換算波長，以波的繞射機轉正確詮釋其結果，其他的人陸續用質子、中子所作的狹縫和晶體繞射實驗，一一都證明德布羅格里的推論是正確的，也就是這樣的物質波(material wave, 也稱作位相波 phase wave 或機率波)是存在的。

⁴⁷ 以下有關量子論的敘述是根據郭奕玲、沈慧君《物理學史》(北京, 清華大學出版社, 1993), 頁235-323。陳國鎮〈三個世紀以來物理科學的思路開展〉, 手稿, 1999。

量子論發展到此地步，發現經典物理學認為是波動的東西，具有粒子的性質；反過來說，認為是粒子的東西，運動起來也具有波動的性質。到底物理學上所能量度到的東西，應該是波呢？還是粒子？妥協的想法是兩者都有，這就形成現在所謂的「波粒二象性」(Wave-Particle Duality)，任何東西都具備波動和粒子的雙重性質。至於何時表現波動性或粒子性？則完全取決於我們如何去認識它，不同的認識方法，會看到它不同的面向。這就涉及到「心」的作用。

量子論帶給科學界最大的衝擊是在於原先認為真實不變的東西，現在變得不確定。也就是說，認識的主體和被認識的客體之間的關係已經不能截然劃分。這麼一來，不就跟《心經》上所說「空不異色，色不異空；色即是空，空即是色。」有同樣的意思。《心經》的前兩句話是說，空靈的本性跟外界的事物是沒有分別的。後兩句話是說，空靈的本性和外界的事物本來就是一體的。關鍵都是在於「心靈的認知」和對信息的掌握。物質波、機率波其實都是在指「信息」而言，只是這些偉大的物理學家沒有想到用「信息」這個概念而已。這麼一來，科學和佛學在心靈認知和信息的層面就有了會通之處。因此，有物理學家稱釋迦牟尼是最偉大的量子物理學家。⁴⁸

二十世紀六〇年代以後，東方宗教在歐美大行其道。開始的時候，歐美的社會宗教學家往往說，信奉東方宗教的歐美人士是「突然之間心神喪失」(suddenly mental disorder)，或者是被「洗腦」(brain washing)了。還出現一個激烈的教派叫 **deprogramming**，主張用綁架的手段去對付皈依東方宗教的美國人，還真的著手進行，最後被法院判決違法。

一九八〇年代以還，西方的學者絡繹於途的去印度的達蘭莎拉 (Dharamsala) 拜訪達賴喇嘛，請教有關心靈的認知和修行的方法。西藏的圖布登·葉賽喇嘛 (Lama Thubten Yeshe) 在哈佛大學開課講西藏的佛學和《度亡經》。市面上介紹西藏密宗的書陸續出版。也有不少的研究計畫、研討會請西藏的喇嘛來討論心靈的作用⁴⁹。新世紀 (New Age) 這股文化風潮更是帶動人們從事各種禪修工作。出現了像 Ken Wilber⁵⁰ 這樣有深刻思想的人，不斷的出書立說，談如何從禪修中瞭解生命。

事實上，不只物理學的量子論碰到心靈的問題，容格(Carl G. Jung)

⁴⁸ Fred Alan Wolf, *The Spiritual Universe*, 中文譯本由呂捷譯《靈魂與物理》(台北，臺灣商務印書館，1999)，頁173-196。

⁴⁹ Herbert Benson, Robert A. F. Thurman, ed. *MindScience: An East-West Dialogue*. (Boston: Wisdom Publication, 1993). 靳文穎譯《心智科學》(台北，眾生文化出版社，1995)。

⁵⁰ Ken Wilber是美國新世紀文化運動中的大將，探討心靈和禪修方面的經驗。著有 *Spectrum of Consciousness*(1993), *Grace and Grit*(1993), *A Brief History of Everything*(1996), *The Eye of Spirit*(1995), *The Marriage of Sense and Soul*(1998), 等十四本書。其中 *Grace and Grit* 由胡茵夢、劉清彥合譯成中文，書名為《恩寵與勇氣》(台北市，張老師文化公司出版，1999)

的分析心理學也從潛意識的探索中，碰到靈魂和生命起源的問題⁵¹。容格本人對潛意識的探索是相當深入的，可是在西方基督教會強大的壓力下，他對潛意識的說明變得遮遮掩掩，不能痛快淋漓，直指本心。近年來，開始有人探討容格的分析心理學和西藏佛教之間的對應關係⁵²，認為兩者合在一起是相得益彰。

除此之外，同類療法（**Homeopathy**）近年來在歐洲有相當好的發展。美國在一九五〇年之前也是以同類療法為主。經過五十年的異類療法（即用抗生素、外科手術的治療方法），現在也開始有人回過頭來重新思考異類療法的副作用為什麼如此強烈，因而主張醫療時要付出真心真愛，不再是依賴冰冷的機器。⁵³潛意識和真心真愛都涉及到心靈和信息這兩個層面。

這是一個世界學術發展的未來新趨勢，重點是在於對人類心靈認知的探索。也就是從現在只重「物質」層面的束縛中解脫出來，探討心靈和信息這兩個層面。這些方面的探索原本是中國文化精華之所在，可是在二十世紀初，中國的知識分子用粗暴的、輕蔑的態度把它拋棄了。

在討論宗教大學的教育目標時，提到西方基督教會來中國辦大學的目的是要把物質科學傳入中國以及擴張教會在中國的勢力。現在，台灣的佛教要辦大學，它的目的應該是什麼呢？藉大學教育以發展教派的勢力，在現在的台灣已經不可能。要發展以物質為主的科學，現在台灣的管道多得是，不在乎多它這幾所大學。本節所談的這種科學和宗教匯通之處，正是這些佛教大學應該可以大力發展的方向，可是這些大學卻不知道這種發展的趨勢，甚為可惜。

四、 結語

在二十世紀之初，我們看到西方的基督教和天主教會挾雷霆萬鈞之勢來到中國，震攝了中國人的心靈，讓中國人認識到物質科學和社會救濟工作的重要性。也使得當時的中國人以為所有的宗教都應當以社會救濟工作為主。當他們反過頭來看普渡工作時，往往認為這些儀式行為不可測量、不可信。於是激進的知識分子就大聲急呼，要把用在普渡方面的時間、精力和金錢轉移來多做社會慈善救濟工作。可是，在中國民間，由於生老病死窮絕等關口的實際需要，普渡儀式有其實際的需求，並不會因為遭到各方的批評而衰落，而且一直是中國社會生活和文化中不可或缺的一環。

二十世紀初的宗教發展態勢是西方宗教大舉傳入中國。可是到了六〇年代之後，東方的宗教，如佛教、**Hera Krishna** 等教派，卻夤緣

⁵¹ Yung, Carl Gustav. *Memories, Dreams, Reflections*. 劉國彬、楊德友合譯《榮格自傳：回憶、夢、省思》（台北，張老師文化，1997）。

⁵² Moacanin, Radmila, *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism*, 江亦麗、羅照輝譯，《榮格心理學與西藏佛教》，（香港：商務印書館，1991；台北：臺灣商務印書館，1999）。

⁵³ Laskow, Leonard, *Healing With Love*, 張美惠譯《愛的治療法》（台北，月旦出版社，1993）。

際會的傳入西方。原因是物質科學研究到最尖端的時候，發現人的心靈才是真正主宰物質世界的主要力量。於是，開始向東方的宗教找尋答案。在這個過程中，西藏的達賴喇嘛和幾位仁波切扮演非常重要的角色。中國大陸由於以「唯物主義」為思想上的最高原則，當然不會察覺這種變化。台灣的學術界又何嘗不是以「唯物思想」為主流？因此，這麼多年來，台灣也幾乎沒有人察覺這種發展趨勢。到目前為止，台灣在世界文化的新舞台上不曾扮演過任何角色。身為台灣學術界的一分子，寧不警覺乎？

參考書目：

丁仁傑《社會脈絡中的助人行爲：台灣佛教慈濟功德會個案研究》(台北：聯經，1999)。

內務部《賑務通告》第1期，1912。

北支那經濟通信社《北支・蒙疆年鑑》，(天津：北支那經濟通信社，昭和16年，1941)。

末光高義《支那の秘密結社と慈善結社》，(大連，興亞研究會，1931)。

朱允恭《王鳳儀年譜與語錄》(台北：若水善書流通處，1967初版，1992)。

吉岡義豐《アジア佛教史中國編III現代中國の諸宗教》，(東京，佼成出版社，1974)。

宋光宇〈民國初年中國宗教團體的社會慈善事業----以世界紅卍字會為例〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第46期，(1997)，頁243-294。

宋光宇〈游彌堅與世界紅卍字會臺灣省分會〉，《臺北文獻》直字第122期，(1997)，頁189-201。

宋光宇〈士紳、商人與慈善----民國初年一個慈善性宗教團體『世界紅卍字會』〉，《輔仁歷史學報》第9期，(1998)頁179-141。

宋光宇〈慈善與修行：以世界紅卍字會的「贛賑工作」為例〉，歷史上的慈善活動與社會動力研討會，(1999年12月5-8日)，香港·中文大學·新亞書院。

宋家珩《加拿大傳教士在中國》，(北京，東方出版社，1995)。

牟鐘鑿《中國民國宗教史》，百卷本中國全史，(北京，人民出版社，1991)。

- 酒井忠夫《近代支那宗教結社の研究》，(東京，東亞研究所，1944)。
- 酒井忠夫〈現代中國文化の舊宗教〉，在仁井田陞編《近代中國の社會と經濟》，(東京，刀江書院，1951)，頁313-340。
- 酒井忠夫《中國善書の研究》，(東京，弘文堂，1960)。
- 酒井忠夫著，張淑娥譯 〈民國初期之新興宗教活動與新時代潮流〉，王見川編《民間宗教》第1期，(1995)，頁71-80。
- 梁其姿〈十七、十八世紀長江下游之育嬰堂〉《中國海洋發展史論文集》(二)，(中央研究院三民主義研究所，1984)，頁97-130。
- 梁其姿〈明末清初民間慈善活動的興起----以江浙地區為例〉，《食貨月刊》第15卷第7、8期合刊，(1988)，頁304-331。
- 梁其姿〈清代慈善機構與官僚層的關係〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第66期，(1988)，頁85-103。
- 梁其姿〈清代惜字會〉，《新史學》6(2)，(1994)，頁83-115。
- 梁其姿《施善與教化--明清的慈善組織》，(台北：聯經出版公司，1997)。
- 郭奕玲、沈慧君《物理學史》(北京，清華大學出版社，1993)，
- 陳支平、李少明《基督教與福建民間社會》，(廈門大學出版社，1992)。
- 陳國鎮〈三個世紀以來物理科學的思路開展〉，手稿，1999。
- 郭沫若「關於處理接受美國津貼的文化教育救濟機關及宗教團體的方針的報告」，1950年12月29日在政務院第65次政務會議上報告，並經同次會議批准。(《新華活頁文選》第445號)。
- 楊天宏《基督教與近代中國》，(成都：四川人民出版社，1994)。
- 楊曾文《當代佛教》，(北京，東方出版社，1993)。
- 鄭子東，《王鳳儀言行錄》(台北：三揚印刷公司，1968初版，1978)。
- 臺灣省文獻會編《臺灣省通志人民志宗教篇》(台中，臺灣省文獻會，1971)。
- 臺灣基督教長老教會年鑑編輯小組《臺灣基督長老教會設教一百廿週年年鑑》(臺灣基督長老教會總會，1985)。
- 顧長聲《傳教士與近代中國》，(上海人民出版社，1991)。

- 顧衛民《基督教與近代中國社會》，(上海人民出版社，1996)。
- Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of American People*, (New Haven and London: Yale University Press, 1972)
- Bashfold, James W. *China: An Interpretation*, (New York: The Abingdon Press, 1916.)
- Benson, Herbert; Robert A. F. Thurman, ed. *MindScience: An East-West Dialogue*. (Boston: Wisdom Publication, 1993). 靳文穎譯《心智科學》(台北，眾生文化出版社，1995)。
- Bohr, Paul Richard *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876-1884*. (Cambridge: Harvard University Press, 1972.)
- Cressy, E. H. *Christian Higher Education in China, 1925-1926*. (Shanghai, 1928.)
- Cressy, E. H. *Christian Colleges in China*, (Shanghai, 1937.)
- Fairbank, John King, *The Missionary Enterprise in China and America*. (Cambridge: Harvard University Press, 1974.)
- Gregg, Alice H. *China and Educational Autonomy: the Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937*. (New York, 1946.)
- Laskow, Leonard, *Healing With Love*, 張美惠譯《愛的治療法》(台北，月旦出版社，1993)
- Moacanin, Radmila, *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism*, 江亦麗、羅照輝譯，《榮格心理學與西藏佛教》，(香港：商務印書館，1991；台北：臺灣商務印書館，1999)。
- Wolf, Fred Alan, *The Spiritual Universe: How Quantum Physics Proves the Existence of the Soul*, 1996.
- Wolf, Fred Alan, *The Spiritual Universe: One Physicists Vision of Spirit, Soul, Matter, and Self*, 1998. 此書由呂捷譯成中文，改名為《靈魂與物理》，(台北：台灣商務印書館，1999)。
- Wolferstan, Bertram, *The Catholic Church in China, 1860-1907*, London, 1909.
- Yan, James(晏陽初), *The Mass Education Movement in China*, Shanghai, 1925.
- Yu, Chun-fang (于君方), *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, (New York: Columbia University Press, 1981).

附錄一 台灣各教派興辦幼稚園統計表(民國 73 年至 86 年)

年度	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	86	82	82	72	73	70	70	70	70	70	70	87	95
道教	0	20	26	26	34	36	41	49	51	53	53	44	84
天主教	338	370	370	310	310	299	296	251	251	271	271	200	201
基督教	79	80	53	8	8	5	8	8	8	7	43	224	209

資料來源：中華民國統計年鑑（民國 73 年至 86 年）「各宗教教務概況」

附錄二 台灣各教派興辦小學統計表（民國 73 年至 86 年）

年度	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
道教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
天主教	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	7	7
基督教	1	1	0	0	0	0	0	0	22	12	12	2	3

資料來源：中華民國統計年鑑（民國 73 年至 86 年）「各宗教教務概況」

附錄三 台灣各教派興辦中學統計表(民國 73 年至 86 年)

年度	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	1	1
道教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
天主教	35	27	27	27	39	36	36	28	28	27	27	21	21
基督教	5	5	7	7	7	7	7	7	9	9	9	5	6

資料來源：中華民國統計年鑑（民國 73 年至 86 年）「各宗教教務概況」

附錄四 台灣各教派興辦專科學校統計表（民國 73 年至 86 年）

年代	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	0	0	0	0	0	0	0	2	2	2	2	1	2
道教	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	0
天主教	1	3	3	2	1	1	1	11	11	15	15	0	0
基督教	2	2	6	10	10	6	10	10	10	10	10	0	0

資料來源：中華民國統計年鑑（民國 73 年至 86 年）「各宗教教務概況」

附錄五 台灣各教派興辦大學統計表（民國 73 年至 86 年）

年代	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

佛教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	3	3
道教	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
天主教	2	2	2	1	2	2	2	2	2	3	3	2	2
基督教	3	3	3	6	6	3	6	6	6	6	6	5	5

資料來源：中華民國統計年鑑（民國 73 年至 86 年）「各宗教教務概況」

附錄六 台灣各教派興辦診所統計（民國 73-86 年）

年次	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	0	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	21	4
道教	5	7	7	7	10	13	16	16	16	18	18	23	2
天主教	22	24	24	31	31	19	17	17	17	17	17	7	6
基督教	4	4	12	12	12	12	12	15	14	14	14	6	2

資料來源：中華民國統計年鑑（民國 73 年至 86 年）「各宗教教務概況」。

附錄七 台灣各教派興辦醫院統計（民國 73-86 年）

年次	73	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86
佛教	3	6	6	6	6	6	6	7	7	7	7	12	3
道教	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	10	0
天主教	22	16	16	17	16	14	16	16	16	15	15	18	14
基督教	9	9	12	12	12	12	12	12	12	12	12	25	10

資料來源：中華民國統計年鑑（民國 73 年至 86 年）「各宗教教務概況」。

附錄八 道原經

〔正文〕

互先之初，迴同太虛，虛同爲一，互一而止。濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙，古未有已。萬物莫以，古无有刑（形），大迴无名。天弗能復，地弗能載。小以成小，大以成大。盈四海之內，又包其外。

〔註釋〕

互：從這一頭延伸至那一頭，引申作「源頭」解。互先有時間的意思。

迴：通

虛：虛靈·空靈

一：任何事物的源頭

濕濕夢夢：另一版本作「芒芒昧昧」，遼闊而看不清楚。

明晦：明暗，比喻作晝夜變化之意。

神微周盈：神是精細，微是微小，周盈是充滿在這一空間裡。

精靜不熙：熙是擁擠、熱鬧，如熙來攘往。精靜不熙是指在這一空間裡雖然充滿精細微小的信息，卻都各有其遵循的方向，不會顯得擁擠。

已：停止

萬物莫以：所有的東西無不根據著它而來。

大迥無名：自古以來都沒有過名稱。

[語譯]

在開始有時間的初期，「通」和虛空一樣，都有相同的虛靈本質，回歸到這樣的本質上，一切分別動靜就沒有了。「通」這樣的本質，瀰漫整個的空間，渺茫遼闊看不見邊際；綿延貫穿所有的時間，亙古如一沒有日夜明暗的分別。「通」到處都一樣神奇微妙，精巧而安靜地共處在一起，絲毫不顯得擁擠。「通」的分布，自古以來就遍滿一切，沒有止境。萬物無不依賴它而生成，可是它從來就沒有一個可以說得出來的形狀，就廣義而言，「通」並沒有特定的名稱。它大得連天都遮蓋不住，地也承載不了。在小東西裡，它變成很小，造就了小東西（如細菌、病毒、分子、原子、基本粒子）；在大東西裡，它變得很大，也造就了大東西（如日月、星辰、銀河等）；說到小，沒有東西會比它更小，說到大，也沒有東西會比它更大。從裡面來看，它可以充滿四海（宇宙），從外面來看，它又可以包容四海（宇宙）。

[正文]

在陰不腐，在陽不焦，一度不變，能適蚊虻。鳥得而飛，魚得而游，獸得而走。萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫見其形。一者其號也，虛其舍也，无爲其素也，和其用也。

[註釋]

蚊：直線行走的蟲類。

虻：彎曲蠕動的蟲類。

號：名稱

舍：房舍、屋宇。

素：本質

用：功能

[語譯]

「通」在陰濕的地方不會腐化，在酷熱的烈焰下也不會燒焦，它一直都是這樣，不論在什麼環境，它的本質一點也不會改變，然而它卻適用在直行（移動）和蠕動（轉動或扭動）的動態裡。鳥兒有了它能沖天高飛，魚兒有了它能入水潛游，野獸有了它能踏地奔走。萬物有了它才能生成，任何事情有了它才能成就。所有的人都依賴它而存活，卻不知道該給它什麼名稱，人人都在用它，卻不清楚它的形狀。

只能說「一」是它的名號，在它的架構下，其內涵依然虛靈無礙，它的本質是無為而無不為，而它的功用是藉諧振(resonance)來展現其機能。

〔正文〕

是故上道，高不可察也，深不可測也。顯明弗能為名，廣大弗能為形。獨立不偶，萬物莫之能令。天地、陰陽、四時、日月、星辰、雲氣，蚊行蟻動，戴根之徒，皆取生。道弗為益少。皆反焉，道弗為益多。

〔註釋〕

上：至高無上。

察：洞明瞭解。

〔語譯〕

所以再往上證悟的無上正道(即空性或自性)，則更高遠而難以明白，深邃而難以測度。它縱然明白顯露，卻不能給它取個固定的名字；它的存在雖然廣大，卻難以說出形狀。它是獨立唯一的，沒有互補的配偶，任何東西不能號令它，沒有它任何東西都不能動，天地的覆載、陰陽的平衡、四季的流轉、太陽的輻射、月亮的盈虧，星星的羅布，大氣的興替，甚至蟲類的行動，以及植物的生長等等，都要依靠它而生成。它不會因為有所施為而越來越少，也不會因為有所施為而越來越多。如果遵循著它而行，不會感覺到它的存在，如果反其道而行，無時無處都會覺得是障礙。

〔正文〕

堅強而不潰，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。故唯聖人能察无刑(形)，能聽无聲。知虛之實，后能太虛。乃通天地之精，週同而无間，周襲而不盈，服此道者，是(謂)能精。

〔註釋〕

稽：查。

精：最高深的知識；精華之處。

周襲：充塞遍滿。

〔語譯〕

它是多麼堅強，不會被擊碎而潰散；它又是多麼柔弱，卻不會被溶解而分化。再怎麼精細的地方，也比不上它精細，再怎麼仔細察看，也看不清楚它的根底，所以只有已經證道的聖人，才能從無形中察覺到它，從無聲之中聽清楚它。能明瞭虛靈中的真實，才可以達到太虛無礙的境界。一個人的修為到了這樣的境界，才算是貫通天地精妙的道理，可以明瞭「通」無所不在的共同性，雖然充塞遍滿天地宇宙，可是一點也沒有壅塞窒礙，仍然是虛靈自在。凡是能夠深心體證服膺無

上道的人，才可能真正了解天地的精華奧妙。

〔正文〕

明者 能察極，知人之所不能知，得人之所不能得，是（謂）察稽知極。聖王用此，天下服。无好无恶（惡），上用此道，而民不樂（迷）惑。上虛下靜，而道得其正。信能無欲，可為民命。上信无事，則萬物周扁（遍）。

〔註釋〕

明者：明瞭無上道的人。

察稽：現在作「稽查」。

知極：知道最終的原理。

靜：遵循常理而行。

虛：虛靈。

民命：人民的身命託付。

〔語譯〕

明瞭無上道的人，當然能夠明察「通」的終極奧妙，知道別人所不能知道的事，得到別人所不能得到的認識，這種人才算是知道得最深入、最徹底的人。了證無上道的人間聖王，就是用這樣的智慧而讓天下人信服。無上道的智慧本身沒有好也沒有壞，所以也沒有偏愛或憎惡可言，在上位的人用這樣的智慧治理天下，人民也跟著不會迷惑。在上位的人心智虛靈無礙，在下位的百姓才能各安其分，沒有擾攘的紛爭，人世間的分際才能走入應有的正道。上位者的言行謹守信用，沒有私欲的心機，便可以得到人民的身命託付；上位者能夠誠信不欺，不妄行非分之事，則一切事物就能按照自然之理，得到周全而均衡的發展。

分之以其分，而萬民不爭。授之以其名，而萬物自定。不為治勸，不為亂解。廣大弗務，及也。深微弗索，得也。道為一而不化，得道之本，握少以知多。得事之，操正以政（正）奇。前知大（太）古，后知精明，抱道執度，天下可一也。觀之太古，周其所以。索之未无，得之所以。

〔註釋〕

分之以其分：第一個「分」作「規定」或「分派」解，是動詞；第二個「分」作「本分」解，是名詞。

不為治勸：不必為了治理而天下而不斷的勸導人民。

不為亂解：不必尋求解決亂象的方法。

廣大弗務：非常廣大而不必刻意的找求營謀。

深微弗索：很深奧微妙，可是不必去思索揣想。

[語譯]

讓各自分到應得的本分，萬民就不會興起不平的爭端；按照各自的功能，授以應有的名分，一切事物便能安定下來。如此治理天下，便不必勤苦地勸導追求政治，人世自然安治；也不必天天尋求亂世的解決之道，天下自然太平。懂得善用這樣的智慧治理天下，人世間的事物雖然繁多，不必太費神營謀計算，就可以自動做得面面俱到；人世間的事物即使再怎麼複雜細微，也不必用腦力苦苦思索，就可以自動明白和掌握到要領。無上道的智慧永遠是簡單而不繁瑣，領悟了這樣的本性，所憑藉的法則雖然很少，卻可以了解很多的事情。在做事情時，能夠知道重點和要訣，就可以掌握正確的道理，以匡正偏邪的言行。這種人向從前看，可以知道古早以前的事情，反過來向未來看，也能夠明瞭將來會發生的大小事情。抱持遵循這樣的智慧大道，以執掌天人的自然節度，天下才可以從一而定。觀察過去古早的萬事萬物，可以看透它們一切的起源；推斷索求未來的事物，也能明瞭它們將會從哪裡、怎麼發生。