

貝施特和智顛論「惡」的宗教價值

——兼談宗教中的「善惡」觀念

陳堅

山東大學哲學系副教授

提要：談「善」論「惡」是宗教中的永恒話題，但宗教中的「善惡」並非是倫理學意義上的善惡，而是宗教修持意義上的「善惡」。一般而言，「善」是有助於宗教修持的，但是貝施特和智顛分別站在猶太教和中國佛教天台宗的立場揭示了「惡」對於宗教修持的積極作用，闡明了「惡」的宗教價值，儘管他們所說的「惡」的內涵不同。其中貝施特主張「惡」中分有「善」的神性，通過「惡」可以回歸上帝；智顛主張「惡」中本具「善」的「實相」，通過觀「惡」的「煩惱心」可以達到解脫。可以說，在「惡」的宗教價值這個問題上，貝施特和智顛進行了一次跨宗教的對話。

關鍵詞：貝施特 智顛 宗教修持 善 惡

貝施特 (Besht, 1700-1760) [註 1] 是猶太教哈西德派 (Hasidism, 或稱虔敬派) 的創始人，而智顛 (五三八—五九七) 則是中國佛教天台宗的創始人，儘管兩人生活在不同的時空且又屬於不同的宗教教派，彼此互不相知，但是，在對「惡」的理解上，他們又從不同的基點出發走到了一起，不約而同地肯定了「惡」在宗教修持上的積極意義，從而實現了猶太教與天台宗的一次對話——一次有關「惡」在宗教上的性質和價值的對話。不過，在探討這個頗有意義的對話之前，我們有必要先弄清楚宗教中所說的「善惡」觀念。

一、宗教中的「善惡」觀念

談「善」論「惡」是宗教中的永恒話題，猶如談「情」說「愛」是文學中的永恒話題一樣。但是，宗教中所說的「善惡」與我們通常所說的倫理學意義上的善惡，並非完全是一回事[註 2]，儘管兩者如下文所分析的也存在著一定的關係。

宗教中所說的「善惡」大別之可以分為兩類，借用佛教的術語來說就是「世間善惡」和「出世間善惡」，合稱為「世出世間善惡」。

(一)「出世間善惡」

宗教一般在如下三個向度上談論「出世間善惡」，試以佛教為例作一簡單說明。

1.存有（主體及其行為）之「善惡」。作為佛教的存有，「十界」包括地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅、聲聞、緣覺、菩薩、佛，其中聲聞、緣覺、菩薩、佛已覺悟解脫，是「善」，被稱為「四聖」；地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅則還在輪迴受苦，是「惡」，被稱為「六凡」或「六道眾生」。

2.心性之「善惡」。佛教說，佛性「清淨」，是「善」；人性「無明」，是「惡」。

3.境域[註 3]之「善惡」。佛教說，西方極樂世界是淨土，是「善」；人間娑婆世界是穢土，是五濁惡世，是「惡」。

不但佛教在這三個向度上說「出世間善惡」，其他宗教亦莫不如此，只是它們各自所說的「出世間善惡」不一樣罷了，比如佛教說佛性「善」，猶太教說神性「善」；佛教說「無明」是「惡」，猶太教說「原罪」是「惡」等等。總之，以上這三個向度勾勒出了宗教「出世間善惡」的具體語境，儘管這只是一個粗線條的輪廓，但是，它至少告訴了我們，宗教中的「出世間善惡」是從宗教修持角度講的，而不是從社會倫理角度講的，因而它並不直接具有倫理學的意義[註 4]，比如猶太教的上帝和佛教的佛都是「出世間」的「善」的形象，但卻不是倫理學上的善的形象，儘管在信徒的眼中上帝和佛無疑在倫理上都應該是善的；同樣地，猶太教說人天生皆有「原罪」，佛教說人天生皆有「無明」，這「原罪」和「無明」顯然都是「出世間」的「惡」，而不能被視為倫理學上的惡，因為人不可能天生在倫理上就是惡的。人在倫理上的善或惡都是人在後天與他人和社會發生關係後才形成的。[註 5]

(二)「世間善惡」

除了談論「出世間善惡」，宗教還談論「世間善惡」，如果說「出世間善惡」與倫理善惡無關，那麼「世間善惡」恰恰是倫理善惡在宗教中的表現。我們都知道，倫理並非是宗教的直接目的所在，宗教的直接目的乃是要成就個體人生的超越或解脫[註 6]，但是，作為一種社會存在，任何宗教都必須講倫理，倫理乃是宗教的「當然教理」和「自動教理」。宗教必須將社會的倫理規則納入其教理體系中，並以之引導教徒過一種合乎倫理的生活，否則它就有邪教之嫌，就不可能在社會上光明正大地流行或傳播，從這個意義上說，倫理之成為宗教教理，宗教之談論倫理善惡，與其說是宗教本身的要求，還不如說是宗教反映了其所存在於其中的社會的要求。

實際上，不但宗教如此，其他的社會存在，如科學、政治、經濟等，雖然倫理都不是它們的直接目的所在，但是它們都必須講倫理以符合其所存在於其中的社會的要求，比如科學中的「克隆人」問題，按科學本身來講，完全可以作「克隆人」的實驗，但是按社會倫理來講，這樣的實驗至少在目前是不應該做的，因為「克隆人」的出現可能會產生一連串意想不到的社會倫理問題。當然，宗教與倫理的關係要比科學與倫理的關係更為密切，這就是，倫理已內化為宗教的教理了，但倫理並沒有（也不可能）內化為科學的原理，倫理永遠是外在於科學而約束科學的。倫理內化為宗教的教理，隨之也就將倫理之善惡觀念帶進了宗教——這就形成了宗教中的「世間善惡」觀念，從這個意義上來說，「世間善惡」在內容上與倫理善惡並無二致，但是，「世間善惡」卻被宗教賦予了倫理善惡所沒有的宗教修持的意義，比如婚外戀，若從倫理上看，婚外戀作為一種倫理之惡，由於被認為損害了夫妻雙方一方的利益，因而會受到社會輿論的譴責；但是，若從佛教上看，婚外戀（即「五戒」中的「邪淫」）作為一種「世間之惡」，雖然無疑也是有倫理意義的，但卻並不是在倫理的意義上而是在戒律的意義上被界定的，即婚外戀被認為是違背佛教戒律的非清淨行為而遭到佛教輿論的譴責，從這個例子，我們分明可以看出，當社會中的倫理善惡觀念轉變成宗教中的「世間善惡」觀念時，善惡在其原有的倫理意義的基礎上會增加一層宗教修持的意義，正是在這一點上，「世間善惡」與「出世間善惡」又取得了一致，兩者共同構成了宗教中統一的以宗教修持為其「用」的「善惡」觀念——「世出世間善惡」，儘管「世間善惡」與「出世間善惡」就其「體」而言是不同的（這裡權且借用中國哲學中的「體用」觀念）。

以上關於宗教「世出世間善惡」的討論遠非周至，但卻足以為理解本文提供一個不可或缺的背景，因為本文的主人公貝施特和智顛之論「惡」，其所探討的「惡」並不是倫理意義上的「惡」，而是宗教修持意義上的「惡」，即「世出世間善惡」中的那個「惡」。

二、貝施特：從「惡」出發回歸上帝

貝施特對「惡」的理解可以還原為他對《聖經》相關經文的獨特解讀，這主要表現在如下三個方面。

(一)「惡」中分有上帝「善」的神性

《民數記》第十二章第四節曰：「上帝無所不在。」

《以賽亞》第六章第三節曰：「他的榮光充滿全地。」

《尼希米記》第九章第六節曰：「你保持了一切。」

《詩篇》第十六章第八節曰：「我將耶和華常擺在我面前。」

貝施特認為，《聖經》中諸如此類的話寓示著上帝與宇宙萬物同在，「神性瀰漫於全體存在物，無論它們是有機物還是無機物、善的還是惡的、美的還是醜的。即便一個人在有罪時，神性亦在其內，因為如果沒有上帝，人也就失去了行動的力量和生命力，無論這種行為是善的還是惡的。由此可知，一個事物無論善惡，都會有一種神性的目的和力量，因此兩者並不構成對立或排斥的關係。任何一種罪惡，都或多或少有一份善的成分。即使是一名罪人，我們亦可在其悔罪的可能性中發現神性的火花。因此，這種寄寓於罪惡中的棄惡從善的希望本身即是積極的肯定因素」[註 7]。上帝存在於「惡」中，「惡」中也包含有神性，換言之即，「惡」中也有「善」，這就消除了「惡」和「善」之間的絕對界限，從而將猶太教傳統的「善惡」二元論引向了「善惡」一元論，這是貝施特賦予「惡」以宗教價值的理論前提。

(二)「惡」是「善之階梯上的一個較低等級」

《創世紀》第一章第五節曰：「神稱光為晝，稱暗為夜。有晚上，有早晨，這是頭一日。」

在上述「善惡」一元論的基礎上，貝施特進一步指出，「惡」與「善」是一體的，「善惡」的這種一體性正如《創世紀》中的這段經文所說的晝和夜或光明與黑暗的統一相續構成了一日，「一個完整的日子包含了光明和黑暗的統一和連續，它是一個單一的而非雙重的現象」；同樣道理，「惡並不是存在的一個絕對或自在的狀態」，它與「善」共同處於一個狀態中，「惡」是「善之階梯上的一個較低等級」。^[註 8]「惡」是「善」的開始，猶如夜是晝的開始。晝夜成一日，「善惡」共一體。

《詩篇》第三十四章第十五節曰：「要離惡行善，尋求和睦，一心追趕。」

按照「善惡」一體而「惡」又是「善之階梯上的一個較低等級」的原則，貝施特對這條訓誡中的「離惡行善」作了頗為出人意料的解釋。就其字面意義而言，「離惡行善」乃是離棄「惡」而行於「善」的意思（只能是這個意思），但是，貝施特卻別出心裁地將其解釋為「善從惡出」^[註 9]，即從「惡」出發而行「善」，「惡」成為行「善」的出發點，很顯然，在貝施特的這個解釋裡，「惡」和「善」已「化敵為友」，不再互相矛盾了。貝施特對「惡」（及其與「善」的關係）所作的這種創造性詮釋為「惡」在猶太教修持上發揮積極作用鋪平了道路。

(三)從「惡」出發回歸上帝

《創世紀》第一章第三十一節曰：「神看著一切所造的都甚好。」

貝施特認為，這句經文預示著「善」人和「惡」人都能得救，因為不管是「善」人還是「惡」人，他們都是神之所造，神對他們一視同仁，看著他們都「甚好」，因而會同等地拯救他們。「善」人之能得到拯救，這是可以理解的，但是「惡」人，他們因為「惡」而與上帝疏遠了關係，隔絕了溝通，又何以能得到上帝的拯救呢？不要擔心，因為我們的貝施特修

復了「惡」人與上帝之間的關係而讓「惡」人有機會回歸上帝。貝施特已經向「惡」人頒發了「善從惡出」的「通行證」，憑此「通行證」，「惡」人便能從己身之「惡」出發而達於「善」，走向上帝並獲得拯救。貝施特說，「惡」中蘊藏著「善」的神性的火花，這種「善」的神性的火花會衝破「惡」的「硬殼」而閃射出來並照見上帝之存在；同時，上帝的仁慈又會使得「惡」人因自己的「惡」而產生「悔過自新」（Teshuvah）的要求，這種「悔過自新」的要求就像鮮嫩的蘑菇從腐木中生長出來一樣地從「惡」中滋生，引導「惡」人回歸於上帝的懷抱，把自己「置身其中的環境提昇到一種更為神聖和完滿的境地，而在這樣做時，他自己也昇華到一種更高的精神境界」。正是在「惡」人也能得到拯救這一點上，貝施特說「每個人都可得到拯救」[註 10]。貝施特所說的「每個人都可得到拯救」與儒家所說的「人皆可以為堯舜」和佛教所說的「眾生皆可以成佛」真是具有異曲同工之妙，而卻與基督教所說的「富人進天國比駱駝過針眼還難」背道而馳。

貝施特通過「惡」而走向「善」並回歸上帝的肯定「惡」的宗教價值的思想曾遭到了猶太教保守派的反對，因為按照後者，「惡」是無法與「善」、與上帝相容的，貝施特這樣做簡直就是無視上帝的超驗性和純潔性；不過，事非絕對，擁護者也大有人在，哈西德派陣營內部自不必說，即使像馬丁·布伯這樣著名的猶太哲學家也肯定了貝施特的思想，甚至比貝施特還走得更遠，因為馬丁·布伯認為，不但通過「惡」能走向上帝，而且「惡」比「善」離上帝還更近，「惡」比「善」更具神聖的潛質，他說：「惡是構成人類偉大業績，包括神聖的事物在內的獨一無二的創造之源的基本力量。」[註 11]因而從宗教上說，「每個人都有罪，但每個人都可以自新」[註 12]。

三、智顛：「煩惱即菩提」

智顛在《摩訶止觀》中對「善惡」下過一個定義，曰：「諸蔽為惡，事度為善。」[註 13]這完全是在佛教修持的意義上來界定「善惡」，其中「度」是指度人到彼岸，「蔽」是指遮蔽佛性，在智顛看來，凡是能度人到解脫彼岸的事物即是「善」，凡是遮蔽佛性妨礙人解脫的事物即是「惡」，說得更加直白些就是，凡是有助於成佛的即是「善」，凡是有礙於成佛的即是「惡」。但是，對於這個定義，我們決不可作絕對的理解，因為智顛並不想通過這個定義告訴我們什麼事物必定是「善」的，什麼事物又必定是「惡」的，他只是想告訴我們判定「善惡」的一個標準，而根據這個標準，智顛認為，「善惡」其實是「無定」的，比如布施（「六度」之一）一般而言應該是「善」的，但是一個人若於布施時著布施之相，那這布施也便成了「惡」；而煩惱一般而言應該是「惡」的（佛教的最終目的就是要滅除煩惱），但是煩惱亦具「實相」，亦是「實相」之體現，因而亦可以作為成佛的「方便」和「助緣」，從這個意義上說，煩惱無疑又是「善」了。智顛的這樣一種相對主義的「善惡」觀，用他自己的話說就是：

若達諸惡非惡，皆是實相，即行於非道通達佛道；若於佛道生著，不消甘露，道成非道。如此論善惡，其義則通。[註 14]

我們這裡要探究的乃是其中的「若達諸惡非惡，皆是實相，即行於非道通達佛道」一句，這句話的意思是說：（一個人）若能體悟到「惡」並非只是「惡」，「惡」其實也本具「實相」，那麼（他）藉著「惡」（行於非道）也能達於「善」之「佛道」，從而解脫成佛——這顯然是肯定了「惡」在佛教修持上的積極作用，而「惡」之所以會在佛教修持上具有積極的作用，在智顛看來完全是因為「惡」本具「實相」，「惡」也像「善」一樣是「實相」的體現。智顛乃分三個步驟來論述本具「實相」的「惡」在佛教修持上的積極作用。

（一）「善惡互具」的「實相」

「實相論」是智顛論述「惡」在佛教修持上具有積極作用的理論基礎。智顛是從「十界互具」中導引出他那著名的「實相論」的。

「十界互具」是智顛的獨創發明，那麼何為「十界互具」？「十界」之名數，正如前文所已指明，係指地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅、聲聞、緣覺、菩薩、佛，其中，前六者是「惡」，稱為「六凡」；後四者是「善」，稱為「四聖」。「十界」本來是各別的存有，相隔而有界限，「各各因，各各果，不相混濫」，「各各有界畔分齊，故名爲界」[註 15]，地獄是地獄，菩薩是菩薩；惡是惡，善是善，互不相關。但是，智顛卻大膽地打破了「十界」之間的傳統藩籬，提出「十界互具」說，認為「十界」雖然在「體上」相互隔別，但在「性」上卻是「互具」的，即「十界」中的任何一界都具其他九界之性，這叫「性具」，比如地獄界具餓鬼性、畜生性、人性乃至菩薩性、佛性；同樣地，佛界亦具菩薩性、緣覺性、聲聞性乃至人性、地獄性。因為「十界」中的任何一界（當然）已具本界之性，同時又具其他九界之性，所以每一界都平等地具「十界」之性，這叫「性具十界」。

因為「十界」中有善有惡，所以，「十界互具」自然意味著「善惡互具」；「性具十界」自然意味著「性具善惡」。在智顛看來，「善惡互具」或「性具善惡」乃是「十界」的真實相狀，即「實相」，或稱為「性具實相」，他說，在「十界」中，「善、惡、凡、聖、菩薩、佛，一切不出法性，正指實相以爲正體」[註 16]。「十界」乃是這同一「實相」「正體」的不同體現，不管「善、惡、凡、聖」，就其「實相」而言，皆是「善惡互具」的——這就是智顛導源於「十界互具」的「實相論」。因為「十界」囊括了佛教宇宙觀中的世出世間一切萬法，所以智顛的「實相論」實際上是表達了這樣一個普遍的原則，即：世出世間一切萬法，雖在表相上有善惡之分，但無論是「善」法還是「惡」法[註 17]，它們在「實相」上都是「善惡互具」的，即使是「惡」法也本具「善」的「實相」。

(二)「心」具「實相」

智顛剛才是在宇宙論的基礎上提出「實相」這一觀念的，現在他又轉到心性論上來論述「實相」，提出了「心」具「實相」的觀點。我們都知道，佛教講「萬法唯心」，認為世出世間一切萬法皆由「心」所變現，既然如此，那麼，如果說世出世間一切萬法，皆具「實相」，那麼，水到渠成，「心」自然亦具「實相」。智顛說：

三界無別法，唯是一心作。心能地獄，心能天堂；心能凡夫，心能賢聖。[註 18]

這「心能地獄，心能天堂；心能凡夫，心能賢聖」就是對「心」之「實相」的形象描述，它的意思顯然是說「心」之「實相」乃是「善惡互具」的。智顛認為，從「表相」上看，「心」分善惡，「善」的叫「真心」或「清淨心」，「惡」的叫「妄心」或「煩惱心」，但不管是「清淨心」還是「煩惱心」，它們在「實相」上都是「善惡互具」的，即使是「煩惱心」也具「善」的「實相」。

(三)「煩惱即菩提」

雖然從「表相」上看，「心」有「清淨心」和「煩惱心」，但是，智顛認為，現實中的人，在他達到解脫之前，其所呈顯的「心」永遠都是「煩惱心」，「清淨心」雖然存在，但卻被「煩惱心」遮蔽住了，不能呈顯，正因如此，所以智顛所倡導的止觀修行方法，是從觀「煩惱心」入手的，通過觀「煩惱心」而從煩惱中解脫出來，這聽起來似乎有點矛盾，因為，一個人沒有解脫，正是由於他有「煩惱心」，何以觀「煩惱心」反而能解脫呢？智顛從理論和實踐兩方面對此作了解答。

首先，就理論而言，智顛的「實相論」告訴我們，「煩惱心」在「實相」上也具「善」的一面，智顛將這概括為「煩惱即菩提」或「煩惱心即般若」[註 19]，意為「惡」的「煩惱(心)」與「善」的「菩提」或「般若」相即共在，這就為觀「煩惱心」而解脫提供了堅實的理論基礎。試想，如果「惡」是絕對的「惡」，與「善」無緣，那麼「惡」就肯定無助於解脫。

其次，就實踐方面而言，智顛告訴我們，表面上看來，「煩惱心」確實是解脫的對立面，確實有礙於解脫，但是，你若起一個心念，想把「煩惱心」去掉，那是「妄上加妄」，更加不得解脫，因為「煩惱心」已是一妄，若再起一個想把「煩惱心」去掉的心念，則無疑是再生一妄。那麼，有了「煩惱心」究竟該怎麼辦呢？智顛說，這很簡單，對於「煩惱心」，千萬不要迴避，千萬不要想著怎麼人為地將它去掉，而是要勇敢地直面「煩惱心」，有什麼樣

的「煩惱心」，就觀什麼樣的「煩惱心」，把注意力全集中到侵擾你的「煩惱心」上，然後，觀此「煩惱心」究竟從何而生？觀此「煩惱心」究竟是什麼樣的？觀此「煩惱心」究竟能把我怎麼樣（最好是帶著好奇心和微笑去觀）？觀著觀著，你的心態就會慢慢轉化，你的「煩惱心」便會被觀滅——實際上你是壓根兒就觀不到你以為在侵擾你的那個所謂「煩惱心」（讀者對此也許不相信，但請一試，確實如此）[註 20]，這是為什麼呢？因為「煩惱心」本身就是虛幻不實的，本身就是人們執著於「塵緣」而產生的，現在你通過觀「煩惱心」本身而將注意力從「塵緣」中移開了，執著從而也就不存在了。執著既不存在了，「煩惱心」也就「皮之不存，毛將焉附」了，哪還有什麼「煩惱心」？「煩惱心」既滅，那麼原先被「煩惱心」遮蔽住的「清淨心」也就呈顯出來了，你也就從煩惱中解脫出來了——這就是智顛止觀修行的「觀心」思路。至於一些具體的「觀心」技術，智顛在《摩訶止觀》中有詳細論述，因與本文主旨無關，恕不涉及[註 21]。智顛上述以「煩惱即菩提」為基礎的修行理路就是從「惡」的「煩惱心」中開出了解脫之路，通過隨順而不是對抗「煩惱心」的辦法而獲得最終的解脫，明奘法師通過文學化的語言將智顛的這樣一種解脫方式作了生動活潑、淋漓盡致的描述，他說：

平常我們面臨痛苦時，就會向朋友或親人傾訴，或者向自己信仰的宗教教主或神靈祈求保佑；遇到高興喜悅時會同親人們分享，或者呼朋喚友熱烈慶賀，這樣做天經地義，但仍然有所不足。其實，人的一生遭遇實在太多，在這樣一個相對的世界裡，境遇的順和逆、感受的煩惱與快樂、生活的幸福與不幸、因緣的離合與聚散，乃至月亮的陰晴圓缺、春花的燦爛與凋零，都足以動人心懷。我們擁有太多的是抱怨、感懷、發洩與茫然，就是欠缺微笑。由於對自我的堅執，當我們受到誤解傷害時，我們最大的反應是辯解和想報復的心理。如果此時能夠以一種包容憐憫的心微笑著對自己說：讓我看它持續多久，讓我看它到底是怎麼回事。然後智慧出現了，避免了不必要的辯論或傷害。由於對自我目標的追取，當人生面臨困境時我們首先想到的是唉聲嘆氣或者怨天尤人。其實，坐下來，讓自己的心坐下來，微笑著說：讓我看它持續多久，讓我看自己能從中學到什麼。當我們能夠以微笑來面對苦難時，苦難早已成為資本而不是折磨了。……其實當我能夠微笑面對痛苦時，痛苦就正是解脫和智慧升起之處啊。[註 22]

人的一生會有種種痛苦（以及由此而生的「煩惱心」），按照智顛的觀點，這些痛苦並非絕對是「惡」的，因而，我們亦不必消極地去排斥它，忍受它[註 23]，而是要「微笑著」積極地去面對它，去「觀」它，甚至去欣賞它，將其當作人生的藝術品來欣賞，懷著好奇心去欣賞，「看看它能持續多久」？「看看它到底是怎麼回事」？「看看自己能從中學到什麼」？當此之時，痛苦便會由「惡」而「善」，「成為（解脫的）資本而不是折磨」，成為「解脫

和智慧升起之處」，智顛所教導的這樣一種「化腐朽為神奇」的解脫方式不但是現實主義的，更是樂觀主義的。

四、結語：「惡」的宗教價值

大凡宗教，莫不區分「善惡」，設定「善惡」的價值領域，然後引領信徒棄「惡」從「善」，過一種「善」的宗教生活，從這個意義上來說，「惡」在宗教中是消極的，是宗教所要拋棄的，最起碼也是宗教要迴避的，但是，貝施特和智顛卻大膽地打破了這一宗教定式，賦予「惡」以積極的宗教意義，肯定了「惡」在宗教修持上的價值。貝施特說，「惡」中分有「善」的神性，因而通過「惡」也能與上帝相遇；智顛說「惡」中本具「善」的「實相」，因而通過「惡」也能獲得解脫。儘管貝施特和智顛兩人在不同的宗教背景下對「惡」有不同的界定，儘管他們所說的宗教修持也不是一回事，但是，他們卻共同遵循著「惡中有善，從惡出善」這樣一條「化腐朽為神奇」的宗教超越之路，即「惡」不再是實現宗教超越的「絆腳石」，反而是實現宗教超越的「墊腳石」。

為防止貝施特和智顛肯定「惡」的宗教價值的觀點被誤解，我們有必要作三點補充說明：

(一)他們兩人說「惡」在宗教修持上具有積極作用，並不是說「惡」本身就是有價值的，「惡」本身就是宗教修持；而是說「惡」作為一種「外緣」，能促動向「善」的宗教修持，能從側面引發「善」的生長——「惡」的宗教價值正是體現在這一點上，這就好比在格言「失敗者成功之母」中，我們顯然不能說失敗本身就是好的，就是有價值的，而是說失敗因為能使失敗者得到有益的教訓，從而使他能更好地去爭取成功，正是在這一點上，失敗才是有價值的，才是所謂的「成功之母」。

(二)貝施特和智顛肯定「惡」在宗教修持上的積極作用，並不意味著他們只主張在「惡」上去作宗教修持或認為只有在「惡」上才能作宗教修持，排斥、放棄或看不到一直效果卓著的在「善」上作宗教修持的傳統，他們只是告誡人們，「惡」也像「善」一樣能成為宗教修持的助緣，所以不要害怕「惡」，要以積極的態度來看待「惡」，這是貝施特和智顛站在各自的宗教立場對人生作現實主義考量後所得出的結論。在他們看來，「惡」乃是人生的現實境遇，面對這種現實境遇，人們一方面可以採取逃避「惡」的現實的態度，在「善」上進行宗教修持，浪漫主義地去追求宗教理想以實現宗教上的超越；不過，作為另一種選擇，人們也可以直面「惡」的現實，在「惡」上進行宗教修持，從現實中開出超越之路，實現宗教理想，這是一條現實主義的超越之路。在「惡」上進行宗教修持只是貝施特和智顛為各自的宗教所增加的宗教修持選擇項，他們兩人絕不是在提倡只在「惡」上作宗教修持。

(三)貝施特和智顛肯定「惡」在宗教修持上的積極作用，並不意味著他們鼓勵行「惡」。他們只是說，「惡」在人生中是不可避免的，既然如此，那麼我們與其消極地對待「惡」，

還不如積極地以現實主義的態度對待「惡」，化「惡」為「善」，使「惡」從有礙於宗教修持的因素轉變成有助於宗教修持的因素。

但是，貝施特和智顛對「惡」的宗教價值的肯定在猶太教和天台宗內部也曾遭到過反對，許多人沒有理解到他們的良苦用心，對他們所倡導的在「惡」上作宗教修持的做法提出了異議，比如，十九世紀波蘭的一些猶太教拉比和猶太知識分子，就指責貝施特：

無視上帝的超驗性，走向泛神論的思想……認為罪惡中包含神性的火花，這直接違背了傳統真理和謬誤的二分法思想。[註 24]

而在智顛方面，天台宗內部對他的在「惡」上作佛教修持即觀「煩惱心」一直存在不同意見，以致於到了宋代，在當時天台宗所謂的「山家山外之爭」中，「山外」派就直接提出觀「真心」以反對觀「煩惱心」或觀「妄心」，儘管他們礙於智顛的祖師情面，沒有指名道姓地批評智顛。雖然在宗教上有不同的觀點是完全正常的，甚至也是完全有必要的，但是，將「惡」在宗教修持上的積極作用否定掉，卻也是對宗教真理的一種傷害。黑格爾歷史哲學中有一個概念叫「必要的惡」，大意是指一些在倫理上看來是惡的事物——比如戰爭——卻也會成為人類歷史發展的必要動力，成為「善」[註 25]。黑格爾提出「必要的惡」，當然不是就宗教上的「惡」而言的，但是，我們完全可以照著黑格爾的這一思路，說宗教上的「惡」對於宗教修持而言也是「必要的惡」——貝施特和智顛為此作了很好的註腳。

【註釋】

[註 1] 此君原名以色列·本·以利撒 (Isreal Ben Eliezer)，人們一般將其稱為巴爾·舍姆·托夫 (Beal Shem Tov，意為「通曉神名的人」)，並取這一名字的縮寫，稱其為貝施特 (Besht)。

[註 2] 所以，本文在說到宗教中的「善惡」時都在「善惡」兩字上加引號，畢竟善惡這一對概念源自於倫理學，宗教中說「善惡」乃是借用，因為宗教中的「善惡」並非善惡的倫理學本義。

[註 3] 「境域」一詞係撮自梁啟超的下面這段話：「現在的宇宙，離光明處還遠，不過走一步比前好一步，想立刻圓滿，不會有的，最好的境域——天堂、大同、極樂世界——不知在幾千萬年之後，決非我們幾十年生命所能做到的。」參見梁啟超，《東南大學課畢告別辭》，載《梁啟超選集》（上海人民出版社，一九八四年十一月）第八二一頁。很顯然，梁啟超這裡所說的「天堂、大同、極樂世界」等「境域」乃是宗教性的「境域」。

[註 4] 但是，宗教中的「出世間善惡」有時或有間接的倫理學意義，比如一個在宗教修持上能很好地行「出世間」之「善」的教徒，他在社會上一般也都會自覺地行倫理之「善」而抑制倫理之「惡」。

[註 5] 這與荀子的「性惡」思想並不相衝突。荀子說人性本「惡」，並不是指人天生在倫理上就是惡的，他的意思是，人在生理上的一些本能——比如色欲——若不加以節制，任其發展，便會與社會倫理相衝突，正是在這個意義上，荀子才說這些生理本能乃是「惡」的，是為「性惡」。同時荀子又認為，一個人若能意識到自己的「性惡」而自覺地加強自我修養，便能「化性起偽」，走向後天的倫理之善（「偽」即是後天人為的倫理之善），因此，在荀子那裡，先天的「性惡」與後天的倫理之善並不是必然同一的，甚至先天的「性惡」還是後天的倫理之善的基礎。

[註 6] 關於這一點，莫安仁（Evan Morgan）曾以基督教為例指出：「儘管基督教……確也引導人歸向（倫理）道德……在基督中的生活必有道德發生，這是無須懷疑的。」但是，「道德不是基督教最主要的事情，因為在基督教中有一項事情比道德更為重要，是它根本的要素。……基督教原本不是以道德為止境，所以人每每誤會，以為基督教根本主要的，就是道德，而宗教反為次要。人最注重倫理的道德，所以只以道德為要而宗教為輕。……這般人忘記了天國的精義不在於改良這個世界，而是在於使人的心與上帝和好」。參見莫安仁著，葉勁風、馮雪冰譯，《宗教與人生》（上海廣學會，一九三五年八月）第九—十二頁。莫氏在這裡明確表示，宗教的直接目的並非是改善社會的倫理秩序，而是改善人心；不過，我們也不難想見，人心之改善無疑會導致倫理秩序的改善，因為社會畢竟是由人組成的，正是在這個意義上，我們不妨說，倫理只是宗教生活的副產品。

[註 7] 大衛·魯達夫斯基著，傅有德等譯，《近現代猶太宗教運動》（山東大學出版社，一九九六年十二月）第一三一頁。說實在的，貝施特本人並沒有留下什麼論著，但是，作為哈西德派的創始人，他的學說教義卻成了哈西德派所遵循的思想模式，在後來的猶太教論著中被廣泛地傳述著，這使得我們有機會得以一睹貝施特的思想風采。

[註 8] 大衛·魯達夫斯基著，傅有德等譯，《近現代猶太宗教運動》（山東大學出版社，一九九六年十二月）第一三一頁。

[註 9] 同 [註 8] 。

[註 10] 同 [註 8] ，第一五四頁。

[註 11] 馬丁·布伯，〈猶太教的信仰〉（The Faith of Judaism），載《以色列和世界》（一九四八年）第七十七頁。

[註 12] 馬丁·布伯，《哈西德主義》（Hassidism，紐約哲學藏書出版社，一九四八年）第一六八頁。

[註 13] 《大正藏》第四十六冊，第十七頁中。

[註 14] 同 [註 13] ，這與《金剛經》中的「不著一切相」思想是一致的。

[註 15] 同 [註 13] ，第五十二頁下；《大正藏》第三十四冊，第八八四頁上。

[註 16] 《大正藏》第三十三冊，第六八二頁中。

[註 17] 當然還包括「非善非惡」的「無記」法，這裡恕不涉及。佛教在「善—惡」這一向度上將世出世間一切萬法分爲「善」、「惡」和「無記」（即「非善非惡」）三類。

[註 18] 同 [註 16]，第六八五頁下。

[註 19] 同 [註 16]，第六八六頁上。

[註 20] 台灣法鼓山的聖嚴法師提出「四它」以解決人生的煩惱與困境，其大意是：「生活中遇到逆境、困境時，都應當坦然地面對它、接受它、處理它、放下它。也就是講，遭遇任何艱辛不平，都不逃避，勇敢地用自己智慧來擔當，擺脫難關，走出低谷，才是究竟圓滿的做法。」參見周傑，〈觀世音精神的宗教表現——兼論當代人間淨土〉（山東大學碩士論文，二〇〇四年）第三十二頁。

[註 21] 筆者曾就其中的一項技術即以「四句推檢」來觀「煩惱心」寫過論文（參見陳堅，〈論佛教的「四句推檢」〉，載《大靈山》，二〇〇三年第一卷）。所謂「四句推檢」是佛教用來證明「諸法不生因而了不可得」的四條基本推證，分別是（一）諸法不從自因生；（二）諸法不從他因生；（三）諸法不從自他共因生；（四）諸法不從無因生。智顛在《摩訶止觀》中就明確闡述了如何運用此「四句推檢」來觀「煩惱心」（或一「念心」）「不生因而了不可得」（參見《大正藏》第四十六冊，第六十三頁上—六十四頁下）。

[註 22] 明契，〈甲申新春賀詞〉，《正覺》（二〇〇四年）第一期，第四十六頁。

[註 23] 一般的宗教或道德說教都是教導芸芸眾生要忍受人生的痛苦。

[註 24] 大衛·魯達夫斯基著，傅有德等譯，《近現代猶太宗教運動——解放與調整的歷史》（山東大學出版社，一九九六年十二月）第一四一頁。

[註 25] 黑格爾認爲，戰爭不應被看成是一種絕對罪惡，殖民地的民族解放戰爭不僅使殖民地人民得到解放，而且對宗主國也有利。一場幸運的戰爭可以防止內部的騷動，鞏固國家內部的權力。黑格爾還說，戰爭還具有更崇高的意義，通過戰爭，「各國民族的倫理健康就由於它們對各種有限規定的凝固表示冷淡而得到保存，這好比風的吹動防止湖水腐臭一樣；持續的平靜會使湖水發生相反的結果，正如持續的甚或永久的和平會使民族墮落」。黑格爾，《法哲學原理》（商務印書館，一九七九年）第三四一頁。美國作家拉斯金對戰爭也有類似的看法，他說：「當我說戰爭是一切技術的基礎時，也意味著它同時是人類一切崇高道德和能力的基礎。發現這一點，對我來說，是很奇異的，也是很可怕的，但我知道這是無可否認的事實。簡言之，我發現所有偉大民族，都是從戰爭學到了他們語言的真理和思想的威力；他們在戰爭中獲得涵養，卻因和平而被糟蹋；通過戰爭受到教育，卻被和平所欺騙；通過戰爭受到訓練，卻被和平所背棄；一句話，他們生於戰爭，死於和平。」轉引自〔日〕新渡戶稻造，《武士道》（商務印書館，二〇〇二年五月）第十七頁。最後，德國詩人萊辛說：「我們知道，缺點不論如何巨大，美德是從它產生出來的。」（同前）