

無意

略論泛佛、一佛與多佛

這時我才有「下士聞道大笑之」的痛快。這些人談宗教的毛病就在好「用我們的眼光看」，經那「我們的眼光」一看，所有神學的問題都化為世俗問題了。世俗中有什麼呢？不外是積累財富、結交權臣后妃，參與帝王政治以及「吃喝嫖賭」等「最卑鄙無耻的世俗行徑」。「維摩詰經」說：「卑濕汚泥乃生蓮華」，經典既假「我們的」有色眼鏡世俗化了，「我們」在其中看不到蓮華，只看到卑濕汚泥，有何足怪？

任氏在該卷四一二頁討論「維摩詰經」「不二入法門」時又說：「不二入法門屬於佛教的『平等』觀念。……但發展到大乘階段，實質上宣傳的是一種無是非的明哲保身的混世哲學……對國家民族的命運取漠不關心的態度。」

這又是「任同志」善讀書使人自嘆弗如的地方。就以他自己的話說，維摩詰既結交權臣（按：原文是人臣、羣臣）后妃（按：原文是貴人、宮女），參與帝王政治（維摩詰的時代大約沒有民主政治或「無產階級專政」可供選擇吧？），又怎麼證明他行的是混世

一佛與多佛

哲學，不關心國家民族的命運？既涉及帝王后妃羣臣，還能明哲保身嗎？怎麼我們的「同意」就看不到「正羣臣意，使入正道；以孝寬仁，率化薄俗，化正宮女」，這些活動呢？最重要的，「入庶人中，軟意愍傷，為興福利」這種「為人民服務」的事，一個經由號稱「為人民服務」的政權培植出來的學者怎能視而不見？這到底居心何在呢？

簡單地說：假使抱着不信仰佛教，以佛說為謊言或妄語的態度來看佛教，又加以馬恩對宗教的成見，誠足使衆芳蕪穢、委為爛泥。維摩詰就令有佛國淨土，在這種咒術籠罩下怎能不化為人間地獄？抱一種「同情的了解」而不「用我們的眼光看」佛教，庶乎可以深論佛教。

如果抱「同情的了解」來看任氏的書，包括他其他的著作如「漢唐佛教史」等，去掉他的有色眼鏡，而只看他史實的陳述，倒也末始沒有學術上的參考價值。

5.「釋迦牟尼……真是大哲」。這話不知是直接引述魯迅，還是僅僅轉述魯迅的意思。不過很能傳魯迅之神。那種似通非通，

那種——由於他的話算是褒揚佛陀，我實不忍說「油腔滑調」，實刻劃出一位初期白話大師的面貌。

魯迅對佛教或佛經總算有點涉獵。魯迅（一八八一—一九三六）一九一四年曾潛心研究佛經，一九一五年刻「百喻經」。拿他的「華蓋集」和「華蓋集」續編翻一下，可以發現下列的文字：

1. 他感嘆自己只能做些小事，不克學「偉大的人物能洞見三世，觀照一切，歷大苦惱，嘗大歡喜，發大慈悲……知道這必須深入山林，坐古樹下，靜觀默想，得天眼通，離人間愈遙遠，而知人間也愈深廣。」

——「華蓋集」

「洞見三世」和「天眼通」分別是六通之一，而魯迅竟分開寫，一若「天眼通」是「洞見三世」（宿命通，他也許不知此詞）的先決條件；那麼他這些話也不過是信手拈來，未嘗深究之說。整個看起來，他描繪的是一個避世的小乘行者形象；無怪半生在是非圈中聒噪不休的魯迅要自嘆不能了。

2. 「佛教初來時便大被排斥。一到理學先生談禪，和尚做詩的時候，三教同源的機運就成熟了，聽說現在悟善社裏的神主已經有了五塊。」

——「華蓋集」

這完全是打諢插科的話。理學先生骨子裏固然是禪，他的談起禪來，還有好話嗎？那麼所謂談禪，是否攻擊禪呢？和尚做詩，做佛家的題材不可以嗎？或者做溪聲山色的題材，就代表儒家的影響嗎？理學先生談禪，和尚做詩，只得兩教，怎能使「三教同源」的機運成熟，又怎麼關聯到悟善社裏的五塊神主①？魯（這可是他母親的姓）先生雖只說了這幾句話，從「一言以為不知」的觀點看來，已算是災梨禍棗了。

3. 「我常常感嘆印度小乘教的方法何等厲害，它立下了地獄

之說，借着和尚尼姑，唸佛老嫗的嘴來宣揚恐嚇異端，使心志不堅定者害怕，那訣竅是說報應亦非眼前，却在將來百年之後，至少也須到銳氣脫盡之時，這時候你已經不能動彈了，只好聽別人擺佈，流下鬼淚，深悔生前之妄出鋒頭，而且這時候這才認識閻羅王的尊嚴和偉大。」

——「華蓋集」續編

這段話應是論業力的，然而我們看不到業力的字眼兒，倒看到「閻羅王的尊嚴和偉大」。依佛說，業力和閻王乃至釋迦老子都不相干；這是魯迅的基本錯誤。業力的法則通於大小乘，魯先生只提小乘，却放了大乘一馬，何其偏愛大乘之甚？地獄之說到底是恐嚇「異端」呢？恐嚇「心志不堅定者」呢？還是恐嚇「你」呢？交代不清。事實上，業力法則一視同仁，固無分異端、「同志」，你我及心志之堅不堅，這才說得上「何等厲害」，若如魯迅的了解，却並不厲害，因為作「漏網之魚」的可能性太大了。念佛老嫗意在求生西方，並且念佛往生是大乘之說；若論小乘，所求的是「不受後有」，以免不能動彈時「聽別人擺佈」。這又是魯迅認識不清的地方。業力的報應，可以是眼前，可以是當生，可以是死後（我揣測「百年之後」四字是死後的意思，不過其前又加上「將來」兩字，使語意模糊，魯迅既擁護白話，何以要用文縷縷的六個字取代清清楚楚的「死後」兩字？殊不可解；若把報應釘死在「將來」的一百年以後，自然就更不通了。地獄所以懲惡，「妄出鋒頭」一定是作惡嗎？行善可以不可以？魯迅鋒頭夠健了，却自覺是為人民「吶喊」而非作惡。不過他的心志堅定，雖妄出鋒頭，又是「異端」，死後也大約可以質問閻王「你能奈我何」？

魯迅對佛陀留在世間的代表——和尚尼姑有沒有絲毫尊敬之心？從這段文字看是沒有的，再看他的「阿Q正傳」，受盡人間晦氣的阿Q却獨能騎在小尼姑的頭上，惹得小尼姑咒罵那「絕子絕

孫的阿Q」；阿Q在走投無路時又能越牆偷拔尼姑庵的老蘿蔔，被老尼發現了，阿Q乾脆就強取：「這是你的？你能叫得它答應你麼？」阿Q後來又冒充「革命黨」，想搶尼庵，不料別人已先他一步去搶光了；最後却以莫須有的罪名，作了另一件搶案的代罪羔羊，枉送一命。是不是魯迅無心中代閻王施了鐵腕？

魯迅的著作疊起來，雖不等身，也高及膝蓋。遍引他有關佛教的話，恐怕可以成書；但從小小兩冊「華蓋集」裏取出三段文字檢驗一下，已經這樣不堪，就不值得再做那工夫了。我們不禁要問，所謂「釋迦牟尼……真是大哲」，從他對和尚尼姑的態度及對佛教的認識看來，到底是門面話、客套話，還是由衷之言？即使是由衷之言，這話達到他的心底有多深？顯然最多只能和他對佛教的皮毛認識成比例。

你看他說，「把我們平常對人生難以解決的問題」，到底是什麼問題？「三教同源」的問題，「閻王報應」的問題，他早胸有成竹；坐古樹下，靜觀默想，他又自嘆弗能。那麼他還有什麼問題要佛陀解決呢？況且他也不相信佛陀能解決問題，佛陀最多只能「給我們啓示」而已，而已，「啓示」之後，問題有沒有解決，魯迅紹興師爺的筆法就盡在不言中了。這「大哲」的封號，竟何所據而云言呢？孔子是大聖——其實遠在司馬遷作「孔子世家」時已稱孔子為「至聖」，即使魯迅真以釋迦為大哲，他也不過讓釋迦和康德、叔本華等人平坐平起，何以望孔子、基督之背項（假使魯迅對孔子、基督的認識和一般人一樣的話）？好在釋迦原不待魯迅一流人褒貶的。

6. 自任繼愈、魯迅以下諸人的言論實際上去盡了釋迦的「神性」，甚至於也未涉及他的「佛性」。所以我們不妨綜合討論一下這種可以強名之為「人文宗教」的觀點。我準備以鄭教授提到的「馬恩全集」（我猜想這和前面任繼愈引用的「馬克斯恩格斯全集」是一回事，鄭教授所說「國際出版社」或者有誤；任氏引用的就是

我在印地安那大學圖書館所見的一套。「全集」第一卷出版於一九五六年十二月，第四十九卷出版於一九八二年十二月，而第四十九卷並沒有結束的跡象^②。每卷少則近五百頁，多則九百出頭，所耗人力、財力委實驚人。我查了幾卷的索引，體會不到鄭教授「馬恩全集」不將「佛教」歸於「宗教」項下的話，略舉若干例子——全見於各卷索引「宗教」項下：

(a)「……所謂文化史全部是宗教史和政治史。」（卷四六上冊「馬克斯經濟學手稿」，頁四七。）

我們顯然不能認為佛教不在宗教史裏，否則佛教也將自外於文化史了，這怎麼可能？

(b)「……有些宗教的神的形象還沒有被塑造造成直觀的形象，而只是停留在想像中；也就是說頂多只取得語言上的存在，而不是藝術上的存在。可是有人在神話學裏却把這些宗教說成是更高級的宗教。」（卷四六下冊，「馬克斯經濟學手稿」，頁三二〇。）

佛教中人遇到他人攻擊佛教「直觀的形象」為「偶像崇拜」時，往往訥訥不能言，不是說佛教雖有偶像而不著相（如我自己），便是說「基督教何嘗沒有偶像崇拜，如瑪利亞、如耶穌、如十字架」。馬克斯乃以有形象的神比無形象的神為高級——不期竟於馬氏口中得此象牙。我們很難想像馬氏說這話時會把世界三大宗教之一的佛教排除於外；除非佛教本身願自外於宗教——在那種情形下，佛教便是捨稀有的象牙而不取了。然而馬氏畢竟是前引的任繼愈的祖師，因為他又說：

(c)「在一切古代民族那裏，積累金銀最初表現為僧侶和王室的特權。」（卷四六上冊，馬氏「手稿」，頁一八一。）

任氏讀「維摩詰經」而有那樣的獨得之秘，可以旁證任氏必然把馬氏這段話視為泛指一切「古代民族」的宗教，佛教自不能例外。

馬恩批判宗教，會不會對「佛教」另眼相看呢？宗教固有高級

、低級(如b項所引)之分，基本上却是馬恩眼中的「一丘之貉」，試看恩格斯怎樣處理施蒂納(Max Stirner)·德國黑格爾派唯心哲學家，一八〇六——一八五六)的「無神論」：

(d)「施蒂納作爲一個無神論者把個人置於上帝之上，或者更確切地說，宣稱個人是至高無上的。」由此施氏建立了比邊沁(Bentham，英國功利主義論者，一七四八——一八三二)更徹底的利己主義，具有強烈的自我意識。恩氏要「把它翻轉過來之後(即成共產主義)，在它上面繼續進行建設。」^⑬

馬、恩又合著「德意志意識形態」，對施氏之說的「反動性質進行了批判。」^⑭在這種情況下，我們能期望馬、恩對「否定」至高無上的神的「佛教」法外施仁或另眼相看嗎？

鄭教授說「馬恩全集」的索引不將佛教歸於「宗教」項下而「別立條目」，不知道別立了什麼條目？

「馬恩全集」每卷(卷二六有三冊，近兩千頁，卷四六有兩冊，都只作一卷計)卷末附有人名索引、期刊索引、地名索引等，但真正一般性的索引叫「名目索引」，要到卷二三以後才出現。換言之，從卷一到二二，要找任何有關佛教的資料(或任何特定文句)，都只有翻書作地毯式的搜尋；在卷二三以後，除了在「宗教」項下披沙揀金以外，困難並未稍減。因爲馬恩認爲：

(e)「政治、法律、哲學、宗教、文學、藝術等的發展是以經濟發展爲基礎的。」^⑮

他們千言萬語，根本上是經濟的，但其中旁徵博引，汪洋恣肆，天文、地理、宗教、文藝(包括神話、音樂)，什麼不涉及到？想在非「宗教」項下找馬恩與宗教相關的話，除非明示「名目」或「條目」——如「政治」、「哲學」等——豈不跟大海撈針一般困難？

整個說來，馬列對宗教的看法是：

(f)「宗教的苦難，既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議，宗教是被壓迫生靈的嘆息……宗教是人民的鴉片。」

⑬

共產主義以爲「宗教是人民的鴉片」，大家耳熟能詳。馬列引致這種結論的前提，其實不錯：宗教表現現實苦難，抗議現實苦難；這是他們對宗教肯定的地方。但接下來的一句話只對了一半，或者根本不對。被壓迫的生靈誠然要嘆息，因而產生宗教；但我們不免想到禪宗「誰縛汝」之一問：在沒有遭到任何壓迫(馬恩心目中的壓迫大約是政治的、經濟的壓迫)的情況下，還有沒有「現實苦難」呢？生老病死，貴爲王子的釋迦能免嗎？高坐克林姆林宮中的主子能免嗎？若不能免，宗教還產生不產生呢？這就是說：固不待人縛汝，汝自苦不堪言；這世界上貧人富人，貴人賤人，壓迫者，被壓迫者，剝削者，被剝削者，一體需要宗教的安慰。接下來我們要問：是否只有鴉片才能提供安慰呢？凡提供安慰的都是鴉片嗎？「十多年前，科學家發現身體受傷時自會產生一種類乎鴉片的東西——名爲恩可法林Enkephalin——以去除腦中痛苦的信號，因而化解或減輕痛苦。」^⑰這種東西發現時，馬克斯(一八一八——一八八三)恩格斯(一八一〇——一八九五)的墓木早拱，但我們並不因此原諒他們於鴉片以外還有止痛之道一事的無知。因爲第一、恩可法林這東西必在有人類時就有了，乃至有人類以前，在動物身上就有了(這東西的醫藥應用正是從動物實驗開始)。第二、馬、恩時代儘有類似恩可法林那樣不致引人「昏沉、便秘」以至「上癮」的止痛之道，如音樂、圖畫等。恩可法林既自然產生於人體，便是人體所絕對不可少的；馬恩即使不是先知，不能說「宗教是人民的恩可法林」，至少也可以說「宗教是人民的音樂、圖畫」，所以「鴉片」云云，實在是引喻失義。

馬恩既有「鴉片」之說，便拿宗教怎麼辦呢？這可用馬氏所引鮑威爾B. Bauer(德國黑格爾派哲學家，一八〇九——一八八二)的話作答：

(g)「猶太人和基督教徒之間最頑強的對立形式是宗教的對立

；怎樣才能消除這種對立呢？那就必須使它不可能產生；怎樣才能使宗教對立不可能產生呢？那就必須消滅宗教。」¹⁸

這真是快人快語，根據這種邏輯，我作了如下的引申：

地球上爲什麼有戰爭呢？因爲有人類，……怎麼樣徹底使戰爭不可能發生呢？那就必須消滅全人類。

結論：馬恩思想統治下的「宗教」，無論其爲東方、西方，有神、無神（即使有那麼點渺茫的可能：他們爲佛教「別立條目」），都沒好日子過，都要被「翻轉過來」，而任由他們在「上面進行建設。」

說到蔣維喬、拉達克里什南、呂澂諸人的看法，雖各有一得之明，却都不免爲一偏之見。請讀者把前引他們的話重溫一下，然後我們進行下面的討論：

先請教蔣先生：釋迦兼有平民、貴族（乃至王族），出家、在家的身份，而您只強調「平民」，可否略申其說。我建議用「人」、「個人」、乃至「衆生之一分子」的字樣，如何？同時，如果只說到釋迦的人格，而不論其「佛格」，他的宗教是否還能稱爲「佛教」？

接着請教拉教授：我們想聽聽您對後期佛教的意見。您是公認的印度宗教與哲學的權威；我對這方面的了解，比較起來，就顯得十分膚淺了。但我們的孔子鼓勵「各言其志」，所以，或者說說也無妨：人生論（對責任感的教導）是基於宇宙論的。換句話說，對宇宙有什麼樣的看法，就建立什麼樣的人生觀。「實證論 Positivism」爲法國哲學家孔德 A. Comte（一七九八——一八五七）所建立，他和釋迦一致的地方，大約在於把神學和形上學的問題置而不論。但釋迦之置而不論，並不表示他對宇宙沒有一種看法，他的看法的兩大支柱是無我和業力。表現在人生觀上：無我，所以無常；業力，所以輪迴。這是很糟糕的事，因爲無常加輪迴等於不斷的無常；無常是苦，人人都體驗到的，不斷的無常，豈不是無窮苦？那麼人怎麼辦？人只有求截斷這無常之流，這就是

求「不受後有」的涅槃。要不受後有，只有不造業，也就是過與世隔絕的日子。這就是人的責任。所以非常有趣的：在中國人看起來，這那是人的責任？這完全是完全不負責任的態度。中國人要君君臣臣，父父子子，使人世的人倫關係綿延不盡；因此要到了大乘佛教傳入中國，又經中國人的改造，談「法身永恆」，談「乘願再來」，把「無常苦空」的佛教變成「常樂我淨」的佛教，這才合了中國人的脾胃，才使佛教在中國生根立足。其所以有大、小乘之不同，就是因爲兩者的出發點（宇宙論）不同。這樣看來，初期佛教和後期佛教的宇宙論只是異同的問題，不是有無的問題；人生論也如此：小乘有責任，是求入涅槃；大乘有責任，是求常在人世度衆生。大乘活潑潑的入世景象和小乘沉寂無爲的出世景象成了強烈對比（不問實情如何，中國人一聽到有人批判佛教消極，馬上緊張起來，要臉紅脖子粗地否認一番）。假使佛陀對宇宙論的教導不那麼熱心，是因爲他認爲無常是不待說的，人該做的事是求掙脫這無常的控制。

呂先生以佛教爲「爲人」的宗教，而不說是「爲平民」的宗教，觀點已經相當廣博。誠然能夠說「爲一切衆生」，乃至爲「草木頑石」的宗教就更好了，這是「泛佛論」應有和必有的結論。但一方面，這只限於大乘；另一方面，平心而論，這簡直是做不到的事。即使大乘本身，也承認只有人能修道成佛，勸人珍惜人身。就草木頑石而論，我們只看到道生（四三四寂）說闡提有佛性（「泛佛論」）時，令頑石爲之點頭（徹底的「泛佛論」！）但丹霞天然（八二四寂）却把木佛劈了當柴燒；嚴格說，丹霞違犯了佛性遍在的信仰。但這不礙事，我們反因丹霞在木佛灰中作尋舍利狀而嘆賞他能去有象之著，義玄（八六六寂）固然說無位真人是乾屎橛，試問我們之中有誰於乾屎橛頂禮而膜拜之？恐怕只有避之唯恐不遠，憎惡形於色的份兒。以物爲佛的困難如此，以一切衆生爲佛的困難也相近。亡師齊思貽博士在「宇宙性的殘酷」一文裏論痛苦，提

到蒼蠅，但通篇十一、二頁畢竟集中在人身上；我們對牛談宇宙性的殘酷、痛苦，已是對牛彈琴，奚論蒼蠅？如果我們反省一下，當我們用「衆生（衆緣所生）」一詞時，是不是心目中所有的基本上是「人」字。英文佛學論文常用 Sentient Beings（有情）一詞，或如吾「師用 Living Beings（生存之物），恐怕到頭來談的還是 Human Beings（人類）。所以，說「爲人」是符合實情的，是「實逼處此」的。只是不要忘了這「人」字上及哲人，中及王侯，下及擔糞漢；又不要忘了，這「人」不能止於俯仰一世，做個人而已，人是要成佛的；尤其不要忘了，蒼蠅草木屎尿都在成佛的大計劃裏。

我還想回到馬恩論宗教的話。基本上，馬、恩是西方的德國人，他們談宗教，一談就談到基督教、希臘、羅馬諸神，或猶太教，難得波及佛教；但我敢於相當肯定的是，他們用「宗教」一詞時不會在心裏打個括弧說「宗教（除佛教以外）」。所以下面所引兩段馬恩的話，依舊承接前面所引各段的序列；換個說法，其中「教」或「宗教」的字眼可以適用於佛教「這一觀點無改於前引各段們」。¹⁹

(h)「正像在羅馬的百神廟可以看到一切民族的神一樣，在德意志民族的神聖羅馬帝國可以看到一切國家形式的罪孽。」²⁰

我引這兩段話，因爲我暗自納罕，鄭教授論佛教本質，提到泛神、一神、無神，爲什麼獨不提「多神論 Polytheism」。佛教裏有護法神韋陀，大家都知道，又如鄭教授及其令姊津津樂道的觀音菩薩，加上法華等經的無量億諸佛，夠不夠使佛教成爲「多神教」。我也許得把範圍限在大乘佛教以內；小乘佛教咬定一位釋迦佛，還是只能稱「一神教」，但是佛的大弟子都是羅漢，若允

許把神的標準降低以包括羅漢，則小乘也可勉爲「多神教」。更正：爲了避免神 God 混到佛教裏，我又得擅立「多佛論」一詞，英文暫定爲 Poly-Buddha theory 或 Polybuddhism。在那裏可以看到佛教的「百神廟 Pantheon」呢？最好的地方當是密教的廟宇，在那裏你什麼見不到？呼風有呼風的神，喚雨有喚雨的神，趕鬼有趕鬼的神，召神有召神的神。「百」字萬萬不夠形容，我們通常說「萬神廟」的，從英文看來，應稱「一切 (Pan) 神廟」才恰當的。

既然大乘根本上是「泛佛」論，即遍宇宙只是「一佛」，有許多菩薩倒也罷了，怎麼又有無量億佛呢？換個問法，泛佛、一佛與多佛矛盾不矛盾呢？不矛盾。毫不矛盾。因爲無量億佛（更無論無量菩薩、羅漢、衆生，和世間無量物了），只是此一佛所變現。小乘從頭到尾只有一佛，他們大約不願把佛和羅漢並列，所以不生多佛的枝節。

和泛佛、一佛、多佛相關的有一元論 Monism，二元論 Dualism 和多元論 Pluralism。一元論是說宇宙的真實只有一樣東西，例如精神或物質，泛佛論與一佛論以佛爲唯一的真實，可稱一元論。二元論似乎可以拿中觀的二諦（俗諦、眞諦；諦者，眞理也，眞實也）相擬，但中觀以「俗」爲「諦」，只是對世俗不得已的讓步，眞意還在他的「中道第一義諦」；以後天台在眞（空）俗（假）二諦外又立中諦，也就是乾脆把「中道」或「中道第一義諦」另立一諦，和二諦鼎足而三，成了「三諦」之說，但「三諦圓融」，三只是一；所以中觀和天台都只是二元論，其他禪、淨、密、律（道宣所立），唯識，華嚴也莫不是一元論。「二元論」以天地間的眞實爲二，如認物質與精神並爲眞實。「多元論」認爲天地間的眞實多矣，豈物質與精神所能盡？默提 T.R.V. Murti 在「佛教中心哲學 The Central Philosophy of Buddhism」一書中以小乘爲「多元論」，意謂小乘以宇宙是地、水、火、風所成，但我稍有疑義者，地水火

風既然無常幻滅，能否稱「元（真實）」？小乘既持「無神」之說，是非本體的思想，應是「無元論」哪。或者我們應把「元」重行定義：只以之為「要素element」，而不必限定於「真實reality」，那便管他無常不無常，都可名為「元」了。

一元論、二元論、多元論和無神論、一神論、多神論、泛神論，並非一對一的配合，今試製一表，示其相關。（對宇宙的看法，基本上有「有神」、「無神」的二分，有神、無神論又各涵其一元論、二元論、多元論）：



最後，談到鄭教授論佛教本質的第十條，本條似乎是鄭教授自身對佛教所下的總評，很中肯綮的總評。我們需要佛陀這樣一位導師——不論他如今是不受後有了，抑是証入法身了——示我們以解脫與生俱來的生老病死之道，以及解脫外加的君權、神權的桎梏之道。

談了半天，只及鄭教授文章的前半：「佛教的本質」；其後半的「責任感」問題簡直不曾觸及。實在說，鄭教授是我的老師，我譯了他的兩篇書評（其中之一是評郝理庵Leon Hurvitz的英譯「法華經」），對他的英文造詣及於佛家典籍所持的見地十分敬佩。他談「責任感」，我不能更贊一詞；偶讀「胡適論學近著」，其中恰也談到鄭教授引的兩句詩，現抄錄如下，或可為我沉重的文章添一絲輕鬆氣氛。胡先生說：

「假如我學出這兩句詩：

『歷覽前賢國與家，成由勤儉敗由奢。』

你們試猜，這是什麼時代的詩？」

這詩味道頗類乎「王師北定中原日，家祭毋忘告乃翁」，作者莫非是陸游時代的人？錯了，胡先生自答道：

「多數人一定猜是明末歷史演義小說裏的開場詩；不知道此詩的人決不會猜這是李商隱的詩句。」

真的，連那位「情之所鍾」，寫「此情可待成追憶，只是當時已惘然」，「春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始乾」的傷感詩人都有這樣的說理文字，也可見鄭教授所引的這兩句詩於人生責任感的完成何等重要了。

（完）

註

- ① 悟性社是魯迅那時候的道門組織。五塊神主是：釋迦、老子、孔子、耶穌、穆罕默德。這一類的組織實是無知之妄作；在辯證的發展過程裏，固然最後一階段是「合」，但「合」並不是唏哩呼嚕熔為一爐而冶之。有些基本的差別是不能「合」的，例如耶教的造物主便合不到佛教裏；儒家對政治的熱衷，也不能全合於宗教精神。
- ② 我親詢之於在印度訪問的蘇州大學中文系教授孫景堯先生，近年有無續印的「全集」，他答沒有；但他提到至少馬克斯論藝術等還沒有收入中文本全集。
- ③ ④ 「馬恩全集」卷二十七頁十二。卷二十七頁六四四。馬恩合著「德意志意識形態」見「全集」卷三頁一一六—一五三〇。
- ⑤ ⑥ 「馬恩全集」卷三九頁一一九、卷一頁四五三。
- ⑦ 見一九八七年十月廿二日華爾街日報。
- ⑧ ⑨ 「馬恩全集」卷一頁四二三、卷三五頁三一—、卷一頁四六三。