



談宗教信仰

(一) 宗教研究的廣度

宗教是人類一種非常奇特的文化。固然不少人愛護它，宣揚它。但也有不少人咒詛它，抨擊它。宗教救了不少人的「靈魂」（依邪教說），也奪取了不少人的性命（如千多年來無休止的宗教戰爭），大多數信徒信奉他們的宗教，但對他們所信奉的，却不去作深入的探究，可是却有部分學人，孜孜不倦去研究宗教，但却不投身於宗教信仰之中，他們祇愛探索宗教的精神面貌，而並沒有要求宗教給予甚麼酬報。「既以為人已愈有，既以與人已愈多；」（借用「道德經」語），這種學人，在某種意義上確也值得我們崇敬。

隨著時代的進展，學術日益開拓，宗教研究除了各種不同宗教自身的教理、教史外，其他的範圍也日益擴展：

有些人從語意學的範圍來研究宗教。他們分析宗教的外延與內涵，發現了很多問題，甚至最基本的「甚麼是宗教」，也得不到一個共許的結論。如所周知的歐陽竟無先生，也許得風氣之先，提出了「佛教非宗教非哲學」的主張。佛教若非宗教，則孔教更不足論了。可是近代的神學家却提出了另一極端的界說，認為「終極的關懷」便是宗教，那末三民主義、社會主義、資本

主義等，對某些人來說，也成了他們所信奉的宗教，多有趣的爭論！

李潤生

有些從倫理學的角度來研究宗教，探求如何發揮宗教的倫理作用，如本港由宗教團體所辦的學校，便以聖經、佛經、經訓等作為它們的德育課程。於是如何透過宗教以提昇人類的道德理性與道德境界，使人類了解生存的意義，建立生命的價值，這是很

有貢獻的工作！

有些人從社會學方面來研究宗教，尋求如何發展宗教對社會的職能，於是神職人員也各有職份，有負責宣教與護教工作的；在理論上研究如何發揮宗教的精神力量，為社會謀求福祉，同時研究宗教戰爭發生的緣由，如何遏止它，消弭它。

有些人從心理學出發，研究如何運用宗教去化解人類的種種煩惱——空虛、失落、疏離……。也有學者運用電子科技，探索信徒在甚深的禪定中，腦電波所發生的種種變化，對人類心理可能發生的影響。

此外，宗教的比較研究，宗教對政治、哲學、文學、藝術，乃至對整個歷史文化所產生的正面、反面、積極性的、極消性的種種影響，種種阻礙、種種貢獻，都是除了教史、教理外，現代

學人所不能忽畧的問題。也許上述各種研究的成果，足以促進宗教從質到量起了一個翻天覆地的巨大變化，帶給宗教一個嶄新的天地。

(二) 宗教的起源與發展

遠古民智未開，根本就不存在有宗教；他們的職分，最重要的是爭天鬥地，透過與大自然的爭鬥以求生存，猶如今天我們不見牛馬信仰宗教，乃至不見猿猴信仰宗教——所以西遊記中的孫悟空，也有大鬧天宮的一幕，其實很有深意。

直至人類心智日漸發展，對自然災害懂得了畏懼，對雷電，風暴、洪水、猛獸，一則以懼怕，一則以懷疑，於是原始的宗教順應而產生，如印度的早期吠陀時代，便崇拜天神 Varuna、雷雨之神 Indra，此外對太陽，對馬，對火等等不同自然力量與自然現象，由恐懼而轉化為崇拜，透過祭祀、歌詠、讚頌，以求消災解難，雨順風調，其實不特印度如此，世界各民族的原始宗教亦莫不如此，如希臘神話中便反映了對周比德諸神的信奉，而在中國楚辭中也保留了諸神的名字，所謂「前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬」；望舒便是月神，飛廉便是風神。

此期重犧牲，重祭祀，而人神之間的溝通，便要文化較高的巫覡來擔任祭師了。印度的婆羅門階級便如此產生，在中國東周這樣文化開明的時代，巫師竟然還可以弄出「河伯娶婦」這種把戲來。希望透過祭祀，犧牲以消滅自然界災害這種思想，竟然如此根深蒂固，也不能不使人驚訝。

民智日開，便會追求探索：大自然與人類的生存有何關係？我從何來？我的祖先從何來？死了何去？還有何種能力？如是等等問題，便產生較高層次的宗教。如周頌「豐年」一章：「豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秬。爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆。」這就反映時人對農作的豐收，有需要託庇於祖先，故一方面以酒以醴酬答祖先的降福之恩，一方面祈求來年的

福蔭。這是祖先教的一個典型例子。——這種思想到後期更有所發展，不求祖妣的降福，只求我的生命，我的道德行爲，無愧於我的生命的來處，所謂「無忝爾所生」就是這道理。

天覆地載，人類生命由大自然孕育出來，而得所長養，於是對山河大地，總有一份情感，既感其德，又敬畏其無比偉大。因此自秦始皇、漢武帝始，便有封泰山，禪梁甫的大典。

人類懂得過羣體生活，由部落民族，慢慢發展成邦國。這有賴社會秩序來維持。社會秩序以何爲依據？個體應守的道德則以何爲標準？於是天帝、天命、天啓的觀念順應而生。在印度有「吠陀天啓」，在中東有「摩西十誡」，在中國「詩經」中，也保存了大量資料，如「大雅文王篇」便有「天命靡常」思想，詩云：「無念爾祖，聿修厥德，永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝，宜鑒於殷，駿命不易！」這反映出順天命者得天下，逆天命者失天下。天命以何爲依歸？就是以天帝的道德律則爲依歸——這種思想，從「主宰之天」發展到孟子的「義理之天」，再從孟子「義理之天」發展爲荀子「自然之天」，宗教的色彩才得以淡泊過來。

要回答我的生命與宇宙的淵源，人類某些民族又從多種的信仰，發展到創世神論的一神信仰。創世主君臨天下，每個人類個體都是祂的子民。創世主把一切最寶貴的東西都賜給了人們；人們便得感恩而絕對順從，進而體會到上主對子民無盡的愛，因而兄弟姐妹之間也得要互相親愛。耶教與回教便是這方面信仰的典型，而中國墨子的「天志」思想，也多少有這種傾向。

人類智慧再向內作自我生命的探究，便發現了難以解決的「生、老、病、死」的問題，人類後天的「煩惱」與先天的「無明」問題。於是便尋求自我生命的解脫。破無明始可以除煩惱，煩惱消除淨盡始可以從「生、老、病、死」解脫出來；再從自我的解脫，進而解脫一切有情生命的苦。能成就這個的必是具大悲、大智的圓滿覺者，此名之爲佛。佛教便是這樣不談天命，不談天

啓，不談天志、創造、主宰、懲罰，而求自動自覺、解脫自我生命之苦而成就一個圓滿覺者的宗教。

由是可見宗教起源於對大自然的恐懼，然後順著民智的發展而產生各種的形態，而每一種的形態，亦不斷地發展，不斷地提昇。如是由對自然的懼怕而轉為崇拜與敬畏，希望透過祭祀而得以消災解難。再由人類生命之源出發，開展了對祖先的敬仰、祈福與酬答。然後宗教沿著三個路向繼續發展：

一者：沿著天命思想，發展成天德流行、天人合一的形態。

二者：沿著宇宙生命之源的思想，發展成創世神論的一神形態。

三者：沿著人生痛苦的體驗，發展成以大悲大智爲上首，以求解決或嘗試解決現實生活所無從解決之個體生命問題的宗教形態。

(三) 宗教的進路

宗教是隨著不同時代、不同社會、不同文化的演變而演變；而進入宗教的領域，也因著不同個體的不同氣質、不同根性、不同動機取向而有種種不同的進路。依粗畧的分野，可有三大類別：其一是欲求的進路，其二是情感的進路，其三是理智的進路。

欲求的宗教進路亦有種種不同的形態，例如爲求取個人的財富而信奉宗教，爲求個人的健康而信奉宗教，如是乃至爲求全人類、全有情界的福祉，全社會的安寧、全世界的和平而進入宗教。我們不要因爲信衆的追求個人的利益而對他們有所偏見，這是人類先天本具的本性，只要無損於他人。那末，欲當則理得，有何不可？孔子也說「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。」（見「論語·述而篇」）故密教有「黃財神法」可修，顯教亦有「光明藥師佛法」可求，藉以激發貧者病者的生存意欲，於情於

理實無可厚非。還記得戰時躲避戰機慘無人道的轟炸，母親背著我逃進防空洞裏暫避，洞裏一片喧譁，但給我最深刻印象的，却是「大慈大悲觀世音菩薩」與「救苦救難觀世音菩薩」的祈求禱告。一人念起，萬人齊誦，媽沒有念，不知甚麼我却念起來——那時幼少的我，還沒懂得甚麼是佛教，但禱文語意却是明白的。四十年後追憶往事，我也不會責怪自己的無知，可應評議他人的爲爭取個人生命存在的欲求而發出的呼告嗎？至於在我心裏，祇賸下一種哀愁，鬱結了足足四十年也無從消解！

從中國二十四史所載，反映出中華民族光明的一面少，黑暗的一面多。哪一個朝代沒有戰亂？沒有人禍？沒有天災？中華民族就在這種多禍多難的環境中壯大起來。我們固然懂得運用科學方法以疏導洪流，開發水利，同時也透過宗教儀軌求霖治旱。求雨之事，不僅是民間一鄉一社之事，也是君國的大事，歷朝的君主，不論昏明愚不肖，雄才大畧如唐太宗，昏闇愚昧如明思宗，似乎沒有一位不會爲天下萬民向上蒼求雨解懸。姑勿論其應驗率是多是低，但這行爲已可納入宗教的欲求的進路了。

進入宗教的領域，可有總總因緣，總總途徑。除了上文所介紹的「欲求的進路」外，最少還有「情感」與「理智」兩大坦途。

宗教主要以信仰爲本質，信仰不歸於情感便歸於理智，而且尤以與情感更爲契合。因此，「情感的宗教進路」最爲常見。古往今來，多少衆生，由於事業的失敗，愛情的挫折，因而需要宗教的慰藉，來支持他們的生命；所以風流倜儻如賈寶玉，也難免要遁跡於空門，他的姐姐亦體會到「大化本無方，云何是應住」的宗教真理，因而抉擇「既從空中來，應向空中去」的宗教歸宿——這是由苦惱而進入宗教的典型。

除苦惱外，罪惡感也是常見的途徑。放下屠刀雖不一定能「立地成佛」，但至少也象徵對過去的罪孽有個懺悔，無論他皈依耶和華或皈依釋迦老祖，但這一念之仁却真確地改變了生命取向

，重新確定了他的生存意義，即使這種懺悔來得太遲，已跑到生命最後的一站，紅燈才亮着，沒有熊熊的火炬來照耀他的前路，可是「人之將死，其言也善」這種真誠的懺悔，也可暫時藉著宗教而收到心靈安頓的實效；何況生命之路的盡頭，誰敢肯定沒有「柳暗花明又一村」的出現。

由某種偉大的感召而步入宗教的大門雖不多見，但却不能下「史無前例」的判語。聖保羅就是透過聖寵的感召而弘揚耶穌教的。其實佛典中不少言教，却委實給人莫大的感召，如「金剛經」中所謂「一切衆生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想，非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之；如是滅度無量、無數、無邊衆生，實無衆生得滅度者。」這種無相的悲心大願，是何等的崇高，何等的超脫。這一段話，對所有具備開放心靈的讀者和聽衆，都能發出無量的光輝，燭照無限的宇宙，使人洞察人類心靈深處無盡的悲情。它比起論語「朕躬有罪無以萬方，萬方有罪罪在朕躬」，絕無半點遜色，而且還要積極；比起耶穌釘死在十字架以洗滌人間的罪惡，也同樣能發揮不可思議的感召力。「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也，西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；……」心同理同，信矣！

宗教的進路，除了「欲求」與「情感」外，還有「理智」這個途徑。宗教既非自然的產物，亦非先驗地存在於人類心智之中，而是人類文明進化史裏的一個不可分割的環節，直接或間接地影響人類的精神生活。因此，宗教也成爲研究文化史中的一個不可或缺的問題。

學者透過理智的活動，探索宗教的起源、變化、特質、意義，乃至與其他文化的交接與影響，各別宗教特有的教史教義，如等等品類，等等內涵，皆足以或多或少引起心靈上的某些反應，使研究者對某一宗教產生了一種獨特的鑒賞、喜悅、認同，因而進入了這種宗教的信仰大門——雖然在形式上未必成爲那宗教的信徒，但往往在精神上却獲致某種程度上的受用。從這

種方式而投入宗教的王國者，我們不妨稱之爲「理智」的宗教進路。

從理智進入宗教者，未嘗不具宗教的情操，但在外表上却很少顯出宗教的狂熱罷了；我們不見章炳麟先生或梁啟超先生對佛敎信仰有任何的狂熱，因爲他們的信仰是靜態的，在他們冷靜的理智分析中，深切覺解到：要解決生、老、病、死問題上，一般人需要借助宗教的力量，在解決先天的煩惱與無明上，也得要依賴宗教的助力；而生、老、病、死是普遍存在的問題，煩惱與無明，是普遍地存在於一切有情的生命體中，而非現實生活中的物質文明所能解決者。一般有情要求在這方面得到自我的解脫，而從事宗教文化研究的學者們，也同樣有這樣的需要。因此他們的從理智的途徑而進入宗教是完全可能的，是完全可理解的。

不過宗教畢竟是信仰之事，最高境界暫時非現實生活所能實證的，若干基本觀念——如佛教的談三世因果，耶穌的談造物主與造物主的全智全能，都不是純理智之所能完全覺解者，所以從理智的途徑來進入宗教，其開步雖然始肇於理智，但當他們從理智進到宗教領域的時候，情感上對宗教的信念還是佔最重要的地位，沒有宗教的情感，還是沒有半點受用的，不然，則研究宗教而評價宗教爲「精神鴉片」的學者怎會存在？

(四) 宗教信仰的境界

宗教的信仰，隨着信衆的種種根器、種種機緣可有種種不同的進路。既進入宗教的大門，覩見其自敎的宗廟之美、教義之富，但却不一定獲致同一的宗教受用，這便構成了宗教信仰在境界上的差異。

假若我們借用馮友蘭在「新原人」中的意念，則不妨把宗教信仰的境界分爲四重：一者名之爲「自然境界」，二者爲「功利境界」，三者爲「道德境界」，四者爲「天地境界」。

「自然境界」的信家，對所信奉的宗教根本就沒有覺解，就像幼年的我，新年到了，便隨著先祖母到廟裏參神許願，每年的歲暮，又到廟堂去酬答神恩；可是在我那時的心靈上，卻沒有覺解到參神的意義，更沒有覺解到許願與酬神之間的契約關係，我只不過隨順家庭的習俗，參與一些宗教的儀式吧了，至於此等儀式背後所蘊涵的意義，我根本一無所知，根本也懶得過問，這可說是「自然境界」的一個典型。他如迎神賽會，人參加，我也湊湊熱鬧；聖誕節到了，人唱聖誕歌，我也去唱，人去做子夜彌撒，我也去湊湊高興。這樣也不能說我沒有宗教的行爲，也不能說我從參與宗教活動中完全得不到半點受用，可是此類的宗教行爲與宗教受用，只具備最低層面的形式意義，而對宗教精神上的意義是無所覺解的。這種不識不知的信徒——只從形式上說是信徒，若從精神信仰上，嚴格言之也可說「非信徒」，故強爲之名曰「自然境界」中的信徒，大概不會有太大的過患吧。

真正的宗教信仰，最低也得要從「功利境界」開始。因爲「功利境界」的信家之對教宗的信仰，雖然其動機是追求個人的福祉，其行爲也可能是極端的自私自利；可是他的參與宗教活動是有宗教意義的，因爲至少這個信徒是真正覺解到他的自身跟他所信奉的宗教之間究竟是存在著甚麼的關係；他不再是隨順習俗，不識不知地參與宗教活動，也不是爲了湊湊熱鬧而作出宗教行爲，而是清晰地、明確地瞭解到其宗教行爲的目的所在。

初民對宗教的信仰，固然難以超越於「功利境界」，他們祭祀諸神，目的不過在爲個人、爲部落以求趨吉避凶，消災解難，但時至今日的宗教信徒，又有多少能從一己的欲求中超拔出來？道教的設壇以求「賽事靈感」。佛教杜撰「消災延壽」諸經以迎合徒衆。他們爲了追求福祉而信賴宗教，這也可算是宗教信仰的常態表現，所以無怪叔梁紇與夫人顏氏禱於尼丘而生孔子（依「史記·孔子世家」，孔子有疾，子路也請禱於上下神祇）

見「論語·述而篇」），由此可見其境界仍未能擺脫「功利」二字。

不過子路「請禱」的行爲，其出發點，不在於利己，故已有脫羈之勢，而步向「道德境界」；至於孔子答他說：「丘之禱久矣！」（引文同上）這一反語，顯然是對「功利境界」的一種否定了。但孔子主張「敬鬼神而遠之」（見「論語·雍也篇」），又說：「獲罪於天，無所禱也。」（見「論語·八佾篇」），則孔子對宗教並沒有強烈的意識，所以也不宜論斷孔子的宗教信仰究竟造升到甚麼境界。

可是宗教信仰的「道德境界」畢竟是存在的。若有信家，守五戒，行十善，目的不僅在求自我的生天，而真切地覺解到自我是人類的一份子，要促進人類的安寧富足，不能不有一套彼此認同的道德律則以爲所依，所以我不偷盜，我不邪淫，我不妄語……並非因爲諸佛、菩薩加諸我的緣故而我要遵守，而是爲了全人類的和諧、全人類的福祉，所以我得要遵守。這些律則都是經我覺解然後接受。同一理趣，我的布施、我的忍辱、我的精進……不僅是我的分內事，也是攝一切同類爲一體這種同體大悲所引發的分內事。儒者的立己立人、成己成物，佛家的四弘願、四無量心，都足以使人達到這種境界。

宗教既是人類文化的產物，達到「道德境界」的信徒，便能泯除人、我的隔閡，泯除不同宗教的隔閡；泯除宗教思想的排他習性，然後宗教戰爭才能避免，宗教的負面影響才得以消弭於無形。

六祖壇經有這樣一段的記載：昔者南朝梁武帝也曾問達摩祖師說：「朕一生造寺度僧、布施設齋，有何功德？」達摩却回答說：「實無功德。」驟聽去，真使人大惑不解，布施已是六度之一，何況造寺度僧，弘揚佛法，拔衆生苦，何以實無功德？這問題似可就境界說來加以解說：

設梁武帝以「自然境界」的心境來度僧布施，則根本無所謂有功德，無所謂無功德，因為對宗教信仰缺乏覺解故。若以「功利境界」的心境來度僧布施，則他應得較劣功德，因為以自利為目的，與煩惱仍結不解之緣故。若以「道德境界」的心境來度僧布施，則應得殊勝功德，因為從全人類的福祉出發，不與我執煩惱結合故。

至於達摩說梁武帝沒有功德，則並非從上述三種境界來評鑑的。正如惠能所解說：見性是功，平等是德，念念無滯，常見本性，真實妙用，名為功德。（俱見『壇經·疑問品第三』）這種功德，是從一切眾生平等，平等、遠離「人我執」的煩惱、遠離「法我執」的無明那種純一無漏的境界來界定的；這種境界，我們姑且名之曰「天地境界」吧。達摩所運用的正是這把「評鑑之尺」，所以把仍停滯在較低層境界的梁武帝之度僧與布施說成「實無功德」，這自然是很有深意的。

「天地境界」是宗教信仰的最高境界，達至此種境界的人，必能透徹覺解到自身與天地萬物為一體，即如莊子所謂「天地與我並生，萬物與我為一」，程子所謂「仁者與天地萬物為一體」。既與萬有一體，則自無主客之分、人我之別，我心即是佛心，我心即是上帝之心，上帝與佛，亦即我心。故能以大悲大智贊化天地，如是舉心動念，無不是天理的流行，念念無滯常見本性，妙用無窮。故『乾文言』說「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其凶吉」，『金剛經』所謂「滅度無量、無數、無邊眾生，實無眾生得滅度者」，便是這種境界的鮮明寫照。

（五）宗教信仰境界的昇進

如前所述，宗教信仰的境界，各因其覺解情況的不同，可有「自然境界」、「功利境界」、「道德境界」及「天地境界」的

四種差異。這四種差異，不是同一層面的並列差異，而是不同層面有高下區分的價值差異。那就是說「功利境界」的宗教信仰，其價值比「自然境界」為高；「道德境界」又比「功利境界」為高；「天地境界」也要比「道德境界」為高。這種境界高低的差異，可以自釋迦生平，畧見其一二。釋迦在家，隨順婆羅門的傳統，這是「自然境界」。出四門，覺自己生命之苦而追尋宗教的解脫，這是「功利境界」。及見道成正等正覺，度五比丘，乃至說教度生，凡四十五年，此自覺覺他，自度度他的行為，已臻於「道德境界」，至於在「金剛般若」所說的「滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」，這種行乎其不得不行，止乎其不得不止的崇高表現，已把「天地境界」的究竟心態顯露無遺，在釋迦成道前後作比較。由「自然」而進於「功利」，由「功利」而進於「道德」、「天地」（按：依大乘教義衡量，釋迦的行為屬「道德境界」，其心態則屬「天地境界」，因為諸佛離「人我執」，離「法我執」，其心靈涵蓋宇宙；加以「大悲」發動，「心、佛、眾生，三無差別」，故佛所要滅度的，不以人類為限，而要擴展到整個生命界，甚或擴展到整個「法界」，於是更有「非情成佛」之說——依「圓教」教義。佛之本懷，滅度不以人類為限，這已超出「道德境界」；使有情非情皆得成佛，天地一體，這已臻於「天地境界」了。）

使從佛教的發展來看，小乘求個人的解脫，這也不免乎「功利」，但得無學果者從「人我執」，宣教度生，這已臻於「道德」，大乘主張離「法我執」，度一切有情，再發展到「非情成佛」說，這是由「道德」而臻於「天地境界」的極則了。

「君子惡居下流」（借用『論語』語），人類心靈總有一種向上的要求，此即佛家之所謂「精進」是也。有此「精進」為原動力，宗教信仰境界，然後有昇進的可能。

「君子闇然而日彰」，故信徒的宗教信仰，（下轉第12頁）

- 10 說法者，無法可說，是名說法。
- 11 衆生衆生（一切衆生）者，如來說非衆生，是名衆生。
- 12 說我見人見，衆生見，壽者見，即非我見，人見衆生見，壽者見，是名我見人見衆生見壽者見。
- 13 所言法相者，如來說即非法相，是名法相。
- 14 所言善法者，如來說即非善法，是名善法。

這一公式稱爲般若學三段論式。從邏輯思辯來講，第一句「善法者」，說善法從緣而起，對緣起現象的肯定，是正命題。第二句「即非善法」，說緣起的善法沒有自性，對緣起現象的自性或本體予以否定，是反命題。第三句「是名善法，於性空中說緣起法，於緣起法中見性空，說性空事物都是緣起有，爲否定之否定，是合命題。依此法觀察世界，則見現象而不執着現象（見諸法非相），即所謂依他起而不徧計執，不會被現象所迷惑，而見圓成實相（緣起不礙性空）。既見實相，而依他起假名現象，依然鬥芳鬥艷，萬紫千紅（性空不礙緣起）。即空而有，依性空而建立的緣起有，是建立染淨因果，井然不亂，而一一皆可融歸於第一義諦，於客觀世界不起顛倒妄想，度一切苦厄，依緣起有而顯示自性空，是即有之空，縱標空義，而因果不失，不會生斷滅見，否認客觀世界的存在，逃避現實，悲觀厭世。此即大乘佛教，昭示學佛者要「隨順空理，無勸修衆生善莊嚴，成無上果」（見『廣百論釋義』卷六）可見緣起性空的教義，是令人在肯定客觀存在的前提下，一面承認存在的事物是緣生的，另一面承認緣生的事物都是無自性的，空與有是一個事物的兩個側面說有：緣生的客觀事物，相用宛然，誰也抹煞不了。說空：此中絕無人們常識上所執着的實有自性。每一件事物都是依本體而顯示現象，依現象而透視本體，這一本體與現象統一論，揭示現象與現象的關係，現象與本體的關係，玲瓏剔透，不假雕琢，能處處把握事物的表象與底裏，時時顯露人們的面目和智慧，糾正在認識上沉空滯寂，割裂有無形而上學的錯誤，賦予人們的新的生命活力。

（上接第16頁「談宗教信仰」）

如行遠之自邇，登高之自卑，由較低的境界，逐漸提升到較高的境界。這固然是人類本具「精進」的美德，人類文化演進的原動力，可是由於人類根器之所限，個體宗教信仰的境界，一般來說，都很難是直綫地昇進的，因此，就以佛教爲例，無論大乘小乘，都有退轉的可能。也就是說：信徒可由祈求個人的福祉這種「功利境界」，昇進爲自度度他、自利利他、同體大悲、拔衆生苦那種「道德境界」；但也會因種種引誘、種種困擾，使到信徒我執復熾，把個人的利益放在第一位，不惜求神禮佛，以期達致個人的名利；甚或不惜利用別人，犧牲別人，以成其一己之私。於是這個信徒，就於此一念之間便從「道德境界」退轉到「功利境界」去。所以孔子也說：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（見『論語·雍也篇』），這是人類的可悲處，也同時是「君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣」的可貴處。

從大方向說，宗教信仰的境界，總要提升的，而人類心靈就本具這種「精進」的境界昇進的推動力量，正如『法華經·方便品』所載：佛依衆生根器的差別，方便而演說三乘教理，可是佛的本懷，却不使衆生成就「聲聞」、「辟支」而滿足，故以種種因緣、種種譬喻、種種言辭、演說諸法，目的在欲令衆生聞佛知見，悟佛知見，入佛知見。從「聞」到「悟」，從「悟」到「入」，層層昇進，而以「入佛知見」爲極則，亦即成就佛乘，臻於與佛相等的「天地境界」，也與『中庸』所申說的「贊天地之化育」、「與天地參」同一境界。

隨著時代的進步，宗教徒再不能只停滯在希求個人的福祉爲自足，必須透過智慧的培養，如實了知人類煩惱的本源，覺解人生的意義與發展路向；透過多聞熏習，如理作意，從聞思修，到三摩地，以實踐人類最崇高的道德理性，破除人我之執，法我之執，臻至「宗教信仰的天地境界」中去。唯有如此，宗教才可以與時偕行，歷久常新，成爲發揮人文精神不可缺少的一股力量。

（完）