

佛學類之一

五乘佛法與中國文化
金剛經探蹟

朱鏡宙詠莪堂全集

淨空時年九十有二



樂清朱鏡宙 著

朱鏡宙詠莪堂全集

香港佛陀教育協會



朱鏡宙老居士攝於1971年10月台中正覺寺

德昭兩岸

淨空時年九十



博通典籍

淹貫儒釋

《朱鏡宙詠菘堂全集》序

朱鏡宙老居士，字鐸民，號雁蕩老人，一八八九年生，浙江樂清人，虛雲老和尚座下弟子，是近代一位博通典籍、淹貫儒釋的佛門大德。余與朱老相交甚早，相知甚篤，值《朱鏡宙詠菘堂全集》付梓在即，謹述其一生格致、誠正、修齊、治平、外儒內佛之典型風範，以饗讀者。

其一、何謂格物致知？此乃道德學問之基礎也。「格」者格鬥，「物」者物欲，「格物」是放下物欲，和七情五欲格鬥，亦即佛法所言，放下貪瞋痴慢疑。格物而後「致知」，此乃真實學問、真實智慧之顯現。

朱老格、致功夫體現於虛雲老和尚對其之深刻影響。一九四二年，一〇三歲高齡的虛雲老和尚赴重慶主持大悲法會以祈和平，盛況空前，朱老遂萌生親近虛老之願。抗戰勝利後，朱老出世心切，遂辭去公職，赴廣東曹溪南華寺隨



侍虛老，於寺中著圓領衣，與僧眾生活，儼然若苦行僧；後正式皈依，虛老賜其法名「寬鏡」，法號「佛顯」。虛老嚴持戒律之道風對其影響深遠。朱老憶及，一日將隨虛老外出，而虛老已先行有時矣，朱老急乘車至三里外，見虛老以陽傘貫包袱，肩負而行。朱老拜請虛老乘車，虛老謂已腳力尚健，行腳已慣，故推讓之。虛老每遇說戒時，聲淚俱下，令人動容，嘗以「受戒容易持戒難」勸勉四眾弟子。虛老言行對其影響甚巨，故朱老一生衣著樸素，生活清儉；為官廉明正直，做事一絲不苟，一介不取；晚年更將資財奉獻佛教事業。其格致之功，誠為後生典範。

其二、何謂誠意正心？《大學》所言「誠意正心」，即是陽明先生之「致良知」，亦是佛法所言「菩提心」。菩提心是《大乘起信論》之「直心、深心、大悲心」；菩提心是《觀無量壽佛經》之「至誠心、深心、迴向發願心」。直心即是至誠心，是儒家的「誠意」；深心、大悲心是儒家「正心」。意誠而心正，則所造皆是善因，所感自是善報。

朱老是一位具大菩提心的菩薩行者，一生不遺餘力地流通佛經、提攜後進。往年其岳父章太炎先生與諦閑法師談經論道，對其學佛啟發甚大。時諦老於玉佛寺講《楞嚴經》，二人前往拜望。太炎先生問，一心正趣真如之理，儒佛皆同；而其異者則是在於引人入道之處。孔子所言，無意、無必、無固、無我，即與佛法之旨相通。諦閑法師答：「其能趣之心固同，所趣之如，未免有淺深之異。」「落第二念，就不克趣真。」諦老是天臺宗泰斗，太炎先生是國學大師，二老之對話對其影響甚大。

一九四九年朱老初至台灣，見佛經貧乏，得之不易，遂於台北成立「台灣印經處」。余公務之暇，亦參與印經處之抄校工作。後朱老致贈《了凡四訓》一書，余遂由此入門，方明瞭三世因果，及命由我造，福自己求，改造命運的原理、方法，且實踐而力行之。

當時在台灣流通佛經的書局僅有：台灣印經處、台中瑞成書局、台南慶芳書局三家。朱老參與發起修訂《中華大藏經》；親撰《五乘佛法與中國文



化》、《八大人覺經述記》、《維摩室賸語》、《金剛經探蹟》等書，對於佛法的弘揚貢獻甚巨。

一九五八年，經朱老介紹，余禮懺雲法師住印弘茅蓬。時余三十二歲，朱老已是七旬老人，對晚輩愛護備至。後李炳南老居士於台中成立「慈光圖書館」，開辦經學班，培養講經弘法人才。經懺雲法師推薦，余至台中親近李老師。朱老與李老師是好朋友，於抗戰時期相識於四川，他們都是佛門德高望重的老居士。至今余講經弘法六十週年，深深感念朱老引導之恩，以及李老師的教導之恩。

其三、何謂修身齊家？「修」者，修養也。「修身齊家」是指修養自身，治理好家務。語出《大學》：「身修而後家齊。」修養自身則是要踐行落實五倫、五常、四維、八德，恪盡人倫本分。而其根本則是孝親尊師。

朱老生性至孝，名聞鄉里，蔚為孝親典範。其堂號「詠菘堂」，乃岳父太炎先生為其雁蕩山住所之賜名，意為吟詠《詩經·蓼莪》詩：「蓼蓼者莪，匪

我伊蒿。哀哀父母，生我劬勞……」以此詠嘆父母養育之恩。朱希祖曾題詩曰：「千秋雁蕩月，百代蓼莪詩。」以彰朱老孝思。

朱老一生以桑梓為重，舉凡救災賑米，捐書助學；捐贈珍本藏書，皆力行之，善德善政不勝枚舉。太炎先生欽其道德學問人品，遂將三女許之。朱老對岳父恪盡孝道，孝養其身、孝養其心、孝養其志；曾捐出一萬元基金，於中央大學設立「章太炎獎學金」；後又出資及提供辦公場地，使《章太炎書札》得以校訂出版。

一九八五年，朱老於念佛聲中安詳生西，其遺願是希望將骨灰攜歸故鄉，與父母同葬，「俾得長依膝下，稍贖前愆」。可見其生事盡孝，死事盡哀，孺慕之心，終身不改，誠可欽也！

朱老以入世孝親德範，踐行出世菩薩精神，後特為佛門孝經《地藏經》撰寫《論地藏經是佛對在家弟子的遺教》一書，旨在說明菩薩行是大乘佛法之重心所繫。此書香港版行將付梓之際，朱老於第七章增補一段結語，概述大乘佛



法重要關鍵之所在：「以出世的精神，作入世的事業，不求名，不爭利；不委過，不卸責；常反省，勤懺悔；樂善好施，怨親平等；少欲知足，安貧守道；為眾生而服務，為萬世開太平；雖不能至，心竊向往之，菩薩如是，其庶幾焉。」以上數語，朱老稱其為大乘佛法之極則。

其四、何謂治國平天下？「治國」者，治理國事也。「平」者，安定也，「平天下」是使天下安定。《大學》有言：「國治而後天下平。」以修身齊家為基，而後方能安邦治國，平定天下。

一九一八年朱老三十歲，撰寫了《民國政制改造論》，顯示出對於政壇敏銳的洞察力，太炎先生及當時軍政要員深為賞識。後又撰寫《英屬馬來半島》一書，詳述其沿革、氣候、人口、政府、財政、物產等，且著重敘述華僑對南洋之貢獻，包括其漢語教育之沿革與發展。此書影響深遠，得到諸多軍政界、教育界官員之肯定。

朱老曾任甘肅、陝西省財政廳廳長、川康區稅務局局長等職，他了解民生

疾苦，為政以德，不但廢除撥款，改屯於民，且免除苛捐雜稅，處處為民著想，頗有政績。人們對其於財經界所為評價道：「以清廉節儉自勵勵人，所至有聲。」而朱老自謙道：「論我個人，除了一股牛勁，時時為國家社會設想外，他則一無所取。」其勤政愛民之風範可見一斑。

綜上所述，朱老以格致誠正之德範，興修齊治平之宏業。往事歷歷，其耳提面命、諄諄教導，余常縈耳際；其身行言教、道業德範，余常念在懷。二〇一九年適逢朱老誕辰一三〇週年，淨空倡議出版《朱鏡宙詠莪堂全集》，以此紀念初學佛時與朱老之忘年交，且報答朱老當年引導學佛之深恩。相信《全集》的出版，將有助於知識分子學佛，及弘揚中華優秀傳統文化。今蒙朱老後人朱知興先生囑余為序，遂略述朱老生平德業以應之爾。前賢有讚曰：

雲山蒼蒼，江水泱泱，先生之風，山高水長。

戊戌季秋釋淨空謹序於台南極樂寺



目錄

《朱鏡宙詠莪堂全集》序

五乘佛法與中國文化 1

第一章 儒道思想與佛家二諦 3

甲 引言 3

乙 儒道學說的奠定 4

丙 佛家二諦的妙用 11

第二章 五乘略說 19

甲 人乘 20





第三章

五乘共法

乙	天乘	32
丙	聲聞乘	49
丁	辟支佛乘	78
戊	菩薩乘	97

甲 人天與三乘的互攝

129

乙 三乘共學

141

丙 理諦無相

145

第四章

佛儒道思想同異觀（上）

147

甲 佛家思想與儒家

148

乙 佛家思想與道家

171

丙 生死問題

179

第五章

佛儒道思想同異觀（下）

191

甲 法不孤起待緣而有

191

乙 禪宗成就的卓異

192

丙 唐宋禪風的盛況

206

丁 宋儒理學的前驅者

218

戊 禪宗與宋儒理學

223

己 禪宗與道家

260

第六章

結論

283

甲 歷史因素下的程朱

283

乙 時代影響下的孔老

285

丙 中國文化前途的展望

288

丁 禪宗祖師的三教看法

291



金剛經探蹟

一	提綱	309
二	《金剛經》是世尊對聲聞說菩薩乘的第一部經	311
	甲 從菩薩發心方面得到證明	311
	乙 從菩薩修行方面得到證明	316
	丙 從本經序文方面得到證明	325
三	本經版本互異的檢討	328
四	贅言	334



五乘佛法與中國文化

第一章 儒道思想與佛家二諦

甲 引言

這本小冊子是應中華文化出版事業委員會，為紀念釋迦牟尼佛降生二千五百年而寫的。題目也由該社提供，其時我適在中佛會講五乘佛法，故遂接受下來。惟範圍相當廣泛，僅就五乘佛法來說，即已攝盡三藏十二部經（經、律、論、稱為三藏。十二部：一、修多羅，譯言契經。二、祇夜，譯言重頌。三、伽陀，譯言孤起頌。四、優陀那，譯言自說。五、尼陀那，譯言因緣。六、阿波陀那，譯言譬喻。七、伊帝目多伽，譯言本事。八、闍陀伽，譯言本生。九、阿浮陀達磨，譯言未曾有。十、優波提舍，譯言論義。十一、毘佛略，譯言方廣。十二、和伽羅，譯言授記。詳見大涅槃經），再加中國文化，內容的



複雜，可想而知。兼以定時交卷，時間又非常迫促，故僅能概括地說個大概。且因山居無書可校，有許多引證古籍的地方，僅憑記憶所及，其出處間有訛誤。茲特重加修訂，體例亦略有變更，蓋欲使讀者費極短時間，獲一佛、儒、道三家思想的輪廓而已。

乙 儒道學說的奠定

說到中國文化，自不能不一述周秦時代中國學術思想的概況。周衰，禮廢樂壞，大小相踰，循法守正者，見侮於世；奢溢僭差者，謂之顯榮。天下相率務在強兵并敵，謀詐用，而從橫短長之說起。於是百家爭鳴，各以其術，游說列侯，以取功名者，比比皆是。然綜其要，實不出儒道二家。禽滑釐譏楊朱弟子孟孫陽曰：「以子之言問老聃，關尹，則子言當矣。」（《列子·楊朱篇》）老聃、關尹，固世所公認為道家者流，楊子學說既有當於老聃、關尹，則亦道

家而已矣。「墨者亦尚堯舜，道言其德行。」（《史記·太史公自序》）與儒家言必稱堯舜相符。其崇儉兼愛，與儒家「禮與其奢也寧儉。」（《論語·八佾》）「節用而愛人。」（《論語·學而》）之旨亦合。墨子明鬼，儒家亦歎鬼神之德之盛。是以淮南子直稱「墨子學儒者之業，受孔子之術。」（《要略訓》）當非無因。公孫龍之徒，世稱為名家，而儒家亦言正名。申子之學，本於黃老，韓非亦歸本黃老（《史記》老、莊、申、韓、列傳），黃帝、老子，固道家之太祖世祖也。韓非且與李斯俱事荀卿，是則道而儒者也。至於莊子，世皆以老莊並稱，更不待言矣。是則先秦諸子，其言雖雅駁不一，要皆歸本於儒道二家，固班班明甚。至其放論之處，不能盡同，是猶孟子性善、荀子性惡、告子性無善無不善之辨，固不必盡責諸家也。

善哉班固之言曰：「諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之說，蠡出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯，其言雖殊，辟猶水火相滅、亦相生也。易曰：



『天下同歸而殊途，一致而百慮。』今異家者，各推所長，窮知究慮，以明其旨，雖有敝短，合其要歸，亦六經之支與流裔。使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。」（《前漢書·藝文志》）真是持平之論。

先秦學術思想的發展，雖皆有其卓然獨立處，要皆導源於儒道二家，已如上述。漢興，復藉政治力量，相與推動，自是中國學術思想，遂為儒道二家所獨佔。《史記·儒林列傳》，於儒家廢興演變，曾有極賅要的敘述。其言曰：

自孔子卒後，七十子之徒，散遊諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。是時，獨魏文侯好學，後凌遲以至於始皇，天下並爭於戰國，儒術既絀焉，然齊魯之門，學者獨不廢也。於威宣之際，孟子荀卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。及至秦之季世，焚詩書，坑術士，六藝從

此缺焉。陳涉之王也，而魯諸儒，持孔氏之禮器，往歸陳王，於是孔甲為陳涉博士，卒與涉俱死。陳涉起匹夫，驅瓦合適戍，旬月以王楚，不滿半歲，竟滅亡，其事至微淺；然而縉紳先生之徒，負孔子禮器，往委質為臣者，何也？以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也。及高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒，尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕，豈非聖人之遺化，好禮樂之國哉。……故漢興，然後諸儒始得修其經藝，講習大射鄉飲之禮。叔孫通作漢禮儀，因為太常諸生弟子共定者，咸為選首。於是喟然歎興於學，然尚有干戈，平定四海，亦未暇遑庠序之事也。孝惠呂后時，公卿皆武力有功之臣，孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者；而竇太后又好黃老之術，故諸博士，具官待問，未有進者。及今上即位，趙綰王臧之屬，明儒學，而上亦鄉之，於是招方正賢良文學之士，自是之後，言詩，於魯，則申培公；於齊，則轅固生；於燕，則韓太傅。言尚書，自濟南伏生。言禮，自魯高堂生。言易，自菑川田生。言春秋，於齊、魯，自胡毋生；於



趙，自董仲舒。及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，絀黃老刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以春秋白衣，為天子三公，封以平津侯，天下之學士，靡然鄉風矣。公孫弘為學官，悼道之鬱滯，乃請曰：「丞相御史言：制曰『蓋聞導民以禮，風之以樂，婚姻者，居室之大倫也。今禮廢樂崩，朕甚愍焉。故詳延天下方正博聞之士，咸登諸朝，其令禮官勸學講議，洽聞興禮，以為天下先。太常議，與博士弟子，崇鄉里之化，以廣賢材焉。』謹與太常臧、博士平等議曰：聞三代之道，鄉里有教，夏曰校，殷曰序，周曰庠。其勸善也，顯之朝廷；其懲惡也，加之刑罰；故教化之行也，建首善自京師始，由內及外。今陛下昭至德，開大明，配天地，本人倫，勸學修禮，崇化厲賢，以風四方，太平之原也。古者，政教未洽，不備其禮，請因舊官而興焉。為博士官，置弟子五十人，復其身。太常擇民年十八以上，儀狀端正者，補博士弟子。郡國縣道邑有好文學，敬長上，肅政教，順鄉里，出入不悖所聞者，令相長丞，上屬所二千石，二千石謹察可者，當與計偕詣太

常，得受業如弟子，一歲皆輒試，能通一藝以上，補文學掌故缺。其高第可為郎中者，太常籍奏。即有秀才異等，輒以名聞。其不事學若下材，及不能通一藝，輒罷之。而請諸不稱者，罰。臣謹案詔書律令下者，明天人分際，通古今之義，文章爾雅，訓辭深厚，恩施甚美，小吏淺聞，不能究宣，無以明布諭下。治禮，次治掌故，以文學禮義為官，遷留滯。請選擇其秩比二百石以上，及吏百石通一藝以上，補左右內史、大行卒史。比百石以下，補郡太守卒史，皆各二人，邊郡一人，先用誦多者。若不足，乃擇掌故，補中二千石屬。文學掌故，補郡屬，備員。請著功令。佗如律令。」制曰：「可。」自此以來，則公卿大夫士吏，斌斌多文學之士矣。

自是以還，儒家在中國學術上的地位，遂奠定了永不可拔之基礎，以迄於今，國人一般生活習慣，皆以儒家為準繩，其由來遠已。

道家雖不及儒家那樣活躍，然漢初功臣，留侯專事辟穀導引之術，固不必



論。陳丞相平，少時本好黃帝老子之術（《史記·陳丞相世家》）。曹參相齊，「聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜而民自定，推此類具言之。參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。」（《前漢書·蕭何曹參傳》）太史公亦贊「參為漢相國，清靜極言合道。然百姓離秦之酷，後參與休息無為，故天下俱稱其美。」（《史記·曹相國世家》）「孝文即位，有司議欲定儀禮，孝文好道家之學，以為繁禮飾貌，無益於治，罷去之。」（《史記·禮書》）「竇太后尤好黃帝老子言，帝及太子、諸竇，不得不讀黃帝老子書，尊其術。」（《史記·外戚世家》）可知道家在當時潛力之一斑。又《史記·儒林》：「竇太后好老子書，召轅固生問老子書。固曰：『此是家人言耳！』太后怒曰：『安得司空城旦書乎？』」（《轅固生傳》）帝以申公為太中大夫，舍魯邸，議明堂事。太皇，竇太后好老子言，不悅儒術，得趙綰王臧之過以讓上，上因廢明堂事，盡下趙綰王臧吏，後皆自殺。申公亦疾免（《申公傳》）。又《史記·汲黯傳》：

「黯學黃老之言，治官理民好清靜，擇丞吏而任之；其治，責大指而已，不苛小。黯多病，臥閨閣內不出，歲餘，東海大治，稱之。上聞，召以為主爵都尉，列於九卿，治務在無為而已。弘大體，不拘文法，……天子方招文學儒者，上曰：吾欲云云，黯對曰：『陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治乎？』……上方向儒術，尊公孫弘，及事益多，吏民巧弄，上分別文法，湯等數奏決讞，以幸。而黯常毀儒，面觸弘等徒懷詐飾智，以阿人主取容，而刀筆吏專深文巧詆，陷人於罪，使不得反其真，以勝為功。」尤見當時儒道二家，互相排抵，其激烈為何如？而道家以有帝后撐腰故，在中國學術上，從此亦遂奠定了穩固的基石。

丙 佛家二諦的妙用

儒道二家，自漢以來，二千年間，雖平分了中国學術界的天下，然二家在



其本身上，實各有所偏失。儒家之長，在切近人事，而其失亦在此。「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）子貢為七十二賢中佼佼者，而曰：性與天道，不可得聞，餘賢可知。是以儒家思想，過於偏重人生現實生活的一方面，而忽略了另一方面精神生活。殊不知男女飲食，僅解決了人生生活中的一部分，秦皇、漢武，皆一世之雄，且復富有天下，貴為天子，極人生富貴之能事矣！而皆欲求神僊，可知精神生活有時實超乎物質之上。而儒家四教，僅言文、行、忠、信，不及其他，這是儒家之失。道家言：「掊斗折衡，而民不爭。」（《莊子·胠篋》）主張無為而治，則又過於重視精神生活，而抹殺了整個社會的進化史迹。其失與儒家等。夫抱布貿絲，究用若干布去貿絲？掊斗折衡以後，布與絲的比例就無法確定，則其爭必愈甚，這是道家之偏。佛法嘗立世、勝二諦，將儒道二家的缺陷，同時加以合理的填補，而得到圓滿的解決。

何謂世諦？如日月星辰，山河大地，草木屋宇，青黃黑白，方圓大小，男

女老幼，眼耳鼻舌，色聲香味等等，一切有形之物皆是。以其屬於世俗故，故稱世諦，又稱俗諦。但這許多形形色色，林林總總的事物，其名本皆無定。譬如以婦人的稱謂來說，或稱夫人，或稱太太，寧波人稱師母，湖南人曰婆娘，臺灣人稱先生娘，日本歐美又各有其稱謂。莊子言犬可以為羊，趙高指鹿以為馬，鄭人謂玉未理者為璞，周人謂鼠臙者亦曰璞。由此以觀，名的成立，古今皆無定辭，乃由人類為一時方便計，予以假定而已。又如大陸人所謂的茶壺，臺灣人呼為茶罐，但無論為壺為罐，我們一加分析，不外泥、水、油、火、模形、人工等等的綜合體。捨了泥、水、油、火、模形、人工等等以外，別無所謂壺或罐。是則壺或罐也者，乃泥、水、油、火、人工、模形等等綜合物之假名而已，故世諦又可說是假諦。然當其存在時，任何人均無法加以否認，故稱為諦，諦是真實不虛之義。何謂勝諦？言於假名中，有不假者存在，以其不假故，稱為勝諦。不假即是真，故又稱真諦。假名之物，無常、苦、空。真諦不然，不生不滅，世間第一，故又稱第一義諦。第一義諦，本不可說，以有世諦



故，於是第一義諦，其理方明。如說：茶壺是由泥水火等等混合而成，如無泥水火等，則無茶壺。可知茶壺實無自性，不能獨立自由生長，必賴眾緣以成。說明此理，即第一義諦。《大涅槃經·卷第十八》云：「實是世諦，見第一義諦。第一義諦，見是世諦。」又《二諦義章·卷上》云：「十方諸佛，常依二諦說法，故眾經莫出二諦；二諦若明，眾經皆了。」即此意也。

二諦之義，《成實論·卷第十一·立假名品》，辨之最審：

佛說二諦，真諦俗諦。真諦謂色等法及泥洹。俗諦謂但假名，無有自體。如色等因緣成瓶；五陰因緣成人。問曰：「若第一諦中，無此世諦，何用說耶？」答曰：「世間眾生，受用世諦。何以知之？如說畫火，人亦信受。諸佛賢聖，欲令世間離假名故，以世諦說。如經中佛說：『我不與世間諍，世間與我諍。』以智者無所諍故。有上古時人，欲用物故，萬物生時，為立名字，所謂瓶等。若直是法，則不可得用，故說世諦。又若說二諦，則

佛法清淨，以第一義故，智者不勝；以世諦故，愚者不諍。又若說二諦，則不墮斷常，不墮邪見及苦邊樂邊，業果報等，是皆可成。又世諦者，是諸佛教化根本，謂布施、持戒、報生善處。若以此法調柔其心，堪受道教，然後為說第一義諦。如是佛法，初不頓深，猶如大海，漸漸轉深，故說世諦。又若能成就得道智慧，乃可與說實法。如佛念言：『羅睺羅比丘！今能成就得道智慧，當為說實法。』譬如熟癰，壞之則易，生則難破。如是以世諦智，令心調柔，然後當以第一智壞。又經中說：『先知分別諸法，然後當知泥洹。行者先知諸法是假名有，是真實有？然後能證滅諦。』又諸煩惱，先粗後細，次第滅盡。如以髮毛等相，滅男女等相；以色等相，滅髮毛相，後以空相，滅色等相；如以楔出楔，故說世諦。又以世諦故，得成中道。所以者何？五陰相續生故，不斷；念念滅故，不常；離此斷常，名為中道。如經中說：『見世間集，則滅無見；見世間滅，則滅有見；以有世諦，則可見集見滅，故說世諦。』又以世諦故，佛法皆實，謂有我無我等門。若以世諦故，



說有我則無答。以第一義故，說無我亦實。又以世諦故，有置答難。若就實法，則皆可答。又若見實有眾生，是大痴冥；若見實無，亦墮痴冥。所以者何？此有無見，則為斷常，令諸行者，得出有邊，復墮無邊，若無世諦，何由得出。又若人未得真空智慧，說無眾生，是名邪見。以無眾生受生死故，故名邪見。若得空智，說無眾生，是則無過。……」問曰：「俱是無所有心，何故或名邪見，或名第一義耶？」答曰：「若人未生真空智慧，有我心故，聞說無我，即生恐懼。如佛言：『若凡夫人，聞空無我，更不復作，則大驚怖。』故知未得空智，有我心故，怖畏泥洹，則為邪見。得真空智，知本來無，則無所畏。又此人未得真空，見無所有，則墮惡見；謂斷見、邪見。若是人先以世諦故，知有我，信業果報，後觀諸行無常生滅相，漸漸證滅無我心，即滅貪心。若聞說無所有，則無過答。故說世諦。又有外道謗佛，瞿曇沙門，破真實神。是故佛言：『我以世諦，說有眾生。我解正見中，說有眾生往來生死，是名正見。但凡夫以邪念故，於實無眾生中，說言

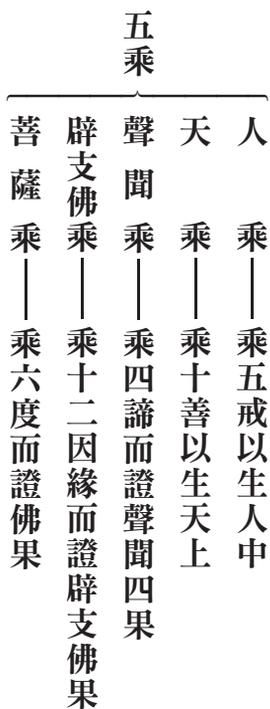
實有；破此邪念，不破眾生。如瓶等物，以假名說，是中非色等是瓶，非離色等別有瓶。如是，非色等諸陰是眾生；亦不離色等陰，別有眾生；如因色等過假名，如是以滅相過色等。以譬喻故，令義易解。猶如畫燈，亦名為燈，而實無燈用。如是雖說有瓶，非真實有；雖說五陰，非第一義。』

佛法因有上述二諦的建立，故能攝儒道二家的所長，而補其所短。如言勝諦，足以救儒家專重世諦之失。言世諦，足以救道家專重勝諦之偏。故自漢以來，二千年間，上自帝王公卿，下及婦人孺子，無不普遍信受，歷久彌彰，決非偶然之事。以立世諦故，雖販夫走卒，無不了解。以立第一義諦故，雖博學多聞之士，亦感滿足。惟欲了達二諦的真實意義，必先了知佛法的全貌，欲知佛法全貌，不可不了解佛法的五乘組織。茲於下章，分述其概要。



第二章 五乘略說

何謂五乘佛法？乘是運載的意思。言佛說了五種方法，運載一切眾生，離苦的此岸，到樂的彼岸；由煩惱的此岸，到清涼的彼岸之謂。其組織如下：



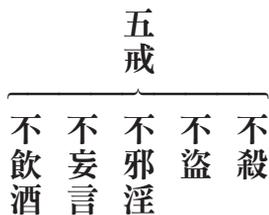
今依上表，次第說明之：



甲 人乘

說人乘之前，有應先加了解者，即一般人的見解，以為人必永久是人，又有以為人死即了，宛如煙消霧散，永歸消滅。從佛法的理論上去觀察，此二說均難成立。佛說人可升天堂，也可入地獄，決非永恆是個人；也非煙消霧散，永歸消滅，六道輪迴，即根據這個理論而成立的。何謂六道？即：天道、人道、阿修羅道（有時省阿修羅道，并入人天，稱為五道）、畜生道、餓鬼道、地獄道是。或譯六趣與五趣。畜生、餓鬼、地獄，通常稱為三惡道。天，樂多苦少；人，苦樂均等。三惡道有苦無樂。佛固希望每個人都能成佛，但當你未成佛前，總希望你能永保人身，不要墮入三惡道去受劇苦。這是佛說人乘的出發點。

然欲保住人身，並不是一件簡單之事，因為人有做人的條件，條件具備了，人身自然不成問題，不然的話，就無法替你保險。那條件即下述五戒是。



不殺戒 殺是無故去殘害一切眾生生命之謂，在菩薩戒中，這是第一條戒。菩薩本有初心與登地之別，語在下文菩薩乘中。凡是一個踏進佛門中的信徒，首要發心救度眾生，殺與救度，剛剛相反，故學佛之人，首須戒殺。好殺之人，一切眾生，見而生畏，連個接近的機會都不可得，還說得上度麼？所以佛法不但不許親殺，並殺因、殺緣，如販賣弓矢、刀劍、獵具、魚網之屬，皆在禁止之列。這無非想從根本上去解除殺機而已。

或問佛法既這樣重視殺戒，那麼湯武弔民伐罪之師，豈不罪大惡極！若



然，誰復拯斯民於水火塗炭之中？曰：是又不然！《大薩遮尼乾子受記經·卷第五》云：「大王當知！若為護國養活人民，興兵鬥戰。彼時國王，應當先發如上三心，敕令主將，一依王教，如是鬥者，有福無罪。」所謂先發如上三心者，即：「一者，思維此反逆主，無慈悲心，自殺眾生，餘人殺者，亦不遮護，我今不令如此相殺，此是初心護諸眾生。二者，思維當以方便降伏逆主，士馬兵眾，不與鬥戰。三者，思維當以方便活繫縛取，不作殺害。」（見同卷）可見弔民伐罪之師，不但無罪，反而有福呢！或又謂佛法戒殺，恐不宜於軍人生活，是亦不然！《大法鼓經·卷上》云：「譬如波斯匿王，與敵國戰，時彼諸戰士，食丈夫祿不勇猛者，不名丈夫。」稱軍人為丈夫，是何等敬軍之詞！食丈夫祿，戰不勇猛，不得稱為丈夫，又是何等深惡痛絕之詞！這是大乘佛法的特點。善哉！日本鈴木大拙博士之言曰：「最近美國人士，對佛教漸漸深刻地關心起來。雖然我知道的不一詳盡，但從表面上看，他們想要了解東方的空氣，確很濃厚。若要研究東方的思想，就不能不研究佛教。為什麼他們這樣

的關心東方思想呢？無疑的這次戰爭（按：指世界第二次大戰），是一個重要原因。大批進駐軍，對日本有了深切的觀察，這次大戰，日本固然是戰敗了，不過在戰爭結束前激烈抵抗的事蹟，其中琉球島尤其慘烈！使歐美人們都具有一種概念：日本人不是野蠻未開化，及生活水準低落的民族，而多數都能壯烈犧牲，必定有一種精神為之支持。這樣就引起他們對日本研究的興趣。要研究日本，不能不先研究佛教。因之，無形中他們對佛教研究的興趣，就愈來愈濃厚了。」（見民國四十年六月十九日東京大學教授宮本正尊住宅講稿，吳已堯先生節譯。）鈴木博士是生長美國的日本僑民，對於美國的觀察，自然要比任何人為深刻。我因此想起佛法中兩個有關的故事：昔有五百商人，滿載珍寶，中有強人，欲加殺害，盡奪其寶。菩薩念言：殺人者當墮地獄。我如何救此強人不墮地獄，救此商人不失財命。最後菩薩乃自殺強人，免其長受地獄之苦，商主亦可因此得保財命，而菩薩既犯殺人之罪，自願甘入地獄，受劇大苦。然菩薩死後，不但不入地獄，反而升天，以其殺人動機，全為救人，非為己故。



（見《大寶積經·卷一〇八》）吾國叢林，每於通水的竹管口上繫一布囊，藉以濾去水中微生蟲，攜至他處水中放之。佛法術語，稱為濾水囊。僧眾游方，更須攜帶濾水囊同行，載在戒律，事極鄭重！為救他人，雖殺人而無妨；為著自己，即水中俗眼看不見的微生物（佛在二千五百年以前，已知水生有微生物了）也不得故殺。大乘佛法的偉大處，於此可見。

不偷盜戒 佛法中的盜字，是指不與而取言，其範圍相當廣泛。沒有經過他人許可，雖一鍼一線，一草一木之微，均不許取，否則即算是盜戒。所以一個學佛的人，小之如輕秤小斗，悖出悖入；大之如國家賦稅，以多報少；或隱瞞簿籍，或私作假賬，固所不許，即路中他人遺落之物，亦不許取，否則皆算犯了盜戒。嘗見非軍公人員，冒充軍公，購買車票。又於印刷品中，夾寄書信，希圖利己，損害國家，皆算犯盜戒。佛法不但不許盜，更不許作盜因、盜緣。以是婦女盛裝豔飾，凡可為盜因緣者，皆在禁止之列。

不邪淫戒 佛弟子本有在家出家之分，不邪淫是專指在家佛弟子言。「男

女居室，人之大倫。」在家學佛之人，既有正式配偶，敦倫乃人情之常。故佛法中所謂邪淫係指：一、非正式配偶，如與他人婦女野合之類。二、非時，如白晝宣淫之類。三、非處，非男女根處，如手淫之類。四、畜生女。犯了以上所舉各節，皆算邪淫。佛法不但不許邪淫，凡可為邪淫因緣者，亦在所宜禁。故歌臺舞榭，妓院娼寮，一律皆在嚴禁之列。至於出家僧眾，志在梵行（梵行，謂斷一切淫欲之行也），尤重淫戒。聞香、聞珮聲，皆算犯戒，以其心有不清淨故。

不妄言戒 不聞言聞，聞言不聞；不見言見，見言不見，乃至未證言證，未得言得，皆屬妄言，即算破戒。以妄言故，大之能使國家動亂，小之能使家庭不睦，朋友失和，所謂一言興邦，一言喪邦是。至就個人言，失德尤大。《佛說須賴經》云：「妄言者，先為自欺，次為欺天，亦為欺法，令身口臭，言不見用，多被誹謗，心恆憔悴，天所不念。身色變，福德消，善名廢，失德本，而生眾惡。塞善之路，自投邪冥，是為後世招致殃罪。」其可畏如是！若



夫瓜田納履，李下整冠，皆足成為妄言因緣，凡屬佛教徒，更宜慎諸。

不飲酒戒 酒的原料，惟米與水，為什麼也要戒？以酒能亂性故。一個平時操行純謹之人，往往因三杯下肚，失去常性，大之殺人放火，小之尋是生非，影響國家安寧，社會秩序，家庭和睦，朋友交誼，至重且大！是以佛也列入五戒之中。美國本是一個最尊重個人自由的國家，但因酒後犯罪統計，逐年上升，輿論譁然，終至不得不禁酒。四川釀酒業特別發達，而大鎮小邑，皆有醒酒石的設置，可見酗酒為害之烈！《抱朴子·酒誡》曰：「酒之為變，在乎呼噏。及其悶亂，若存若亡。視泰山如彈丸，見滄海若盤盂，仰嚙天墮，俯呼地陷。臥待虎狼，投井赴火，而不謂惡也。……夫用身之如此，亦安能惜敬恭之禮，護喜怒之失哉！」可謂形容得淋漓盡至！佛經中亦有一個關於酗酒的故事：昔有某甲，因酒失性，見鄰家竄來一雞，遂烹而佐酒，因而犯了盜戒與殺戒。鄰婦前來覓雞，諱言未見，因而犯了妄言戒。醉飽之後，頓起淫心，強奸鄰婦，因而犯了邪淫戒。因一時被酒之故，致五戒全犯，是以佛說飲酒有三十

六失（見《分別善惡報應經·卷下》），深惡而痛絕之，不但不許自飲，亦不許勸人飲，更不許人為酤酒因緣，無非希望人們長保清明在躬而已。

以上五戒，是佛法認為做人的基本條件，如能具備這些基本條件，才能算得上是個人。吾國通常，往往罵一個人格墮落者為「衣冠禽獸」，就等於說那個人雖穿上衣服，而其行為實與禽獸無異。試思其人在生的時候，已與禽獸無異，死後業感成熟，那得不墮入三惡道之理。是以佛常說：「眾生得人身者，如爪上塵；失人身者，如大地土。」觀夫今日持五戒者，千萬人不得其一，佛之所言，實有無限感慨！

佛雖認五戒為做人必備條件，然人情莫不好逸而惡勞，儒家亦嘗有未見好德如好色之歎。佛為鼓勵人們去惡就善起見，又說了一個方便法門，即五戒可以先持一戒或二戒乃至四戒是。持一戒二戒者，謂之少分。持三戒四戒者，謂之多分。五戒全持者，謂之滿分。均可由受者個人量力為之，逕對戒師說明，可以公開捨其不能持者。而初學之人，僅三歸依，即算正式佛教徒，不必定受



五戒。此亦儒家循循善誘的意思。

佛法的五戒與儒家五常近似，不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不妄言，信也；不飲酒，智也。惟儒家五常，過於抽象，即以仁字來說，就有許多不同的解釋。如答顏淵，則以克己復禮為仁（《論語·顏淵》）。答樊遲，則以先難後獲為仁（《論語·雍也》）。答仲弓，則以出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨，為仁（《論語·顏淵》）。答司馬牛，則以其言也詘為仁（《論語·顏淵》）。答子貢，則以工欲善其事，必先利其器，居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者為仁（《論語·衛靈公》）。答子張，則以恭、寬、信、敏、惠；恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人為仁（《論語·陽貨》）。此外，或以能好人能惡人為仁（《論語·里仁》）。或以不佞為仁（《論語·公冶長》）。或以己立立人，己達達人為仁（《論語·雍也》）。雖曰因材施教，然界說既如是無標準，實行起來，就要感到許多困難。無怪宰我有一井有人焉其從之

也。」（《論語·雍也》）之難。不如佛家五戒，皆有明確界說，雖婦人女子，亦可易於遵守。

五戒都溯及因與緣，如說殺因、殺緣；盜因、盜緣；淫因、淫緣；妄言因、妄言緣；酤酒因、酤酒緣等，這也無非是防微杜漸之意，與儒道二家同。《易》言：「臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來漸矣。」《中庸》曰：「國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。」《大學》曰：「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂，其機如是！」《列子·黃帝篇》云：「夫食虎者，不敢以生物與之，為其殺之之怒也。不敢以全物與之，為其碎之之怒也。」涓涓不塞，將成江河。防患機先，儒、佛、道三家所見略同。

綜上所述，可得到兩個概念：

1 五戒是佛用以淨化人生的 如不殺、不盜、不邪淫，是人們身業的清



淨，不妄言是人們口業的清淨。但這樣的淨化，只有清明之時，方有把握，為酒及亂，就要大成問題，所以又加上一個酒戒，以防患未然。人們如果都能身、口業清淨，意不昏亂，各安其業，各樂其生，熙熙攘攘，互不相犯，這樣淨化的人生，豈不快樂之至！我們又應知道：人生種種煩惱，無不由殺、盜、淫、妄、酒而起。如果真能不殺，殺得度，殺心淨化了；不盜，盜得度，盜心淨化了；不妄言，妄言得度，妄言心淨化了；不飲酒，昏亂得度，昏亂心淨化了。佛法中所謂度，皆從卑無高論處做起，試思這樣的淨化人生，寧非優美之至！是以我說五戒是佛用以淨化人生的。

2 五戒是佛用以淨化世界的 世界為什麼有繼續不斷的戰爭？殺人盈城，流血遍野。為什麼第二次大戰，瘡痍未復，三次大戰，又迫在眉睫？一言以蔽之：無非由殺、盜、淫、妄等交織而成。我們不要以為殺雞、殺牛以及魚介之類，無關輕重，這是弱肉強食謬說之所由興，也是世界眾暴寡，強凌弱，殖民戰爭之所由本。我們不要以為盜取他人一草一木，無關重要，既可竊鈎，也可

竊國，犯上作亂，大都出自雞鳴狗盜之輩。我們不要以為邪淫無關重要，殺身亡國，史不絕書。我們不要以為妄言無關重要，有因一言而動齊晉吳越之師，兵連禍結，頻年不解，魯賴以存，吳因而沼，越用以霸者（《史記·仲尼弟子》）。我們不要以為飲酒無關重要，「儀狄既疏，大禹以興。糟丘酒池，辛癸以亡。豐侯得罪，以戴尊銜盃。景升荒壞，以三雅之爵，劉松爛腸，以逃暑之飲。郭珍發狂，以無日不醉。信陵之凶短，襄子之亂政，趙武之失眾，子反之誅戮，漢惠之伐命，灌夫之滅族，陳遵之遇害，季布之疏斥，子建之免退，徐邈之禁言，皆是物也。」（《抱朴子·酒誡》）我們試看社會上一切民刑訟案，報章所載黑暗新聞，那一件能出殺、盜、淫、妄、酒以外。世界人類如果都能遵守佛的遺教，作一個不殺、不盜、不邪淫、不妄言、不飲酒的忠實信徒，並將殺、盜等因緣而根絕之，那麼世界上一切民刑法律，皆可束之高閣，軍警也無所用，政府自可以全部人力物力，從事公共建設，這樣的世界，真是人間的天國了。所以天國降臨這句話，只有信奉佛法，照佛所說的戒條，切實做去，



方能實現，是以我說五戒是佛用以淨化世界的。

乙 天乘

佛已說了人乘，為什麼還要說天乘？說人乘，希望一切眾生，共離三惡道苦。說天乘，希望一切眾生，共離五濁八苦的人道苦。何謂五濁？劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁是。《阿彌陀經》稱為五濁惡世。八苦詳見下文聲聞乘。我佛慈悲，願一切眾生，離這種種苦惱，故說天乘。

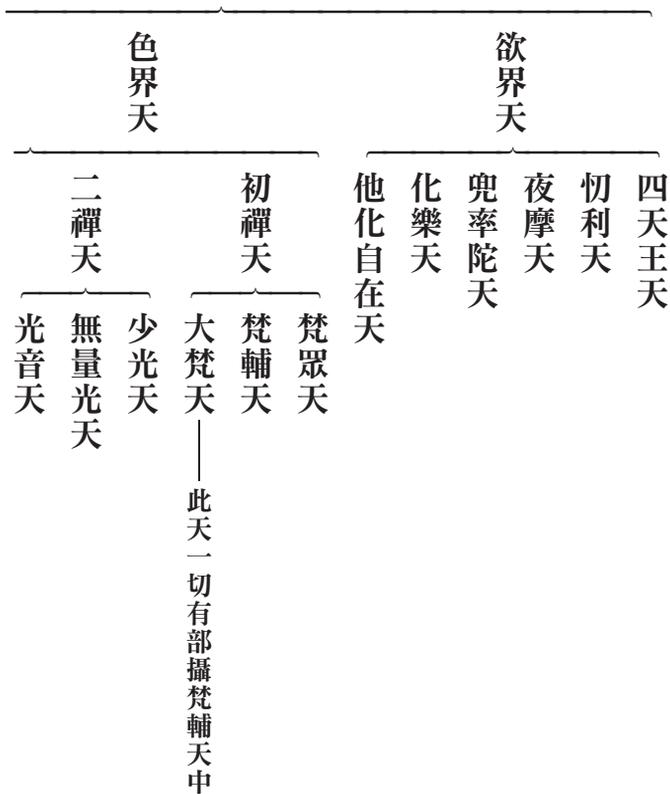
天，梵名提婆，Devā又名素羅Sura，含有光明、自然、清淨、妙高諸義，與吾國諸家釋天之義極相類似。《詩》云：「悠悠蒼天。」（《詩經·國風·衛王》）《列子》云：「輕清者上為天。」《莊子·逍遙遊》云：「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。」《荀子·天論篇》曰：「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。」《淮南子·天文訓》：「清陽

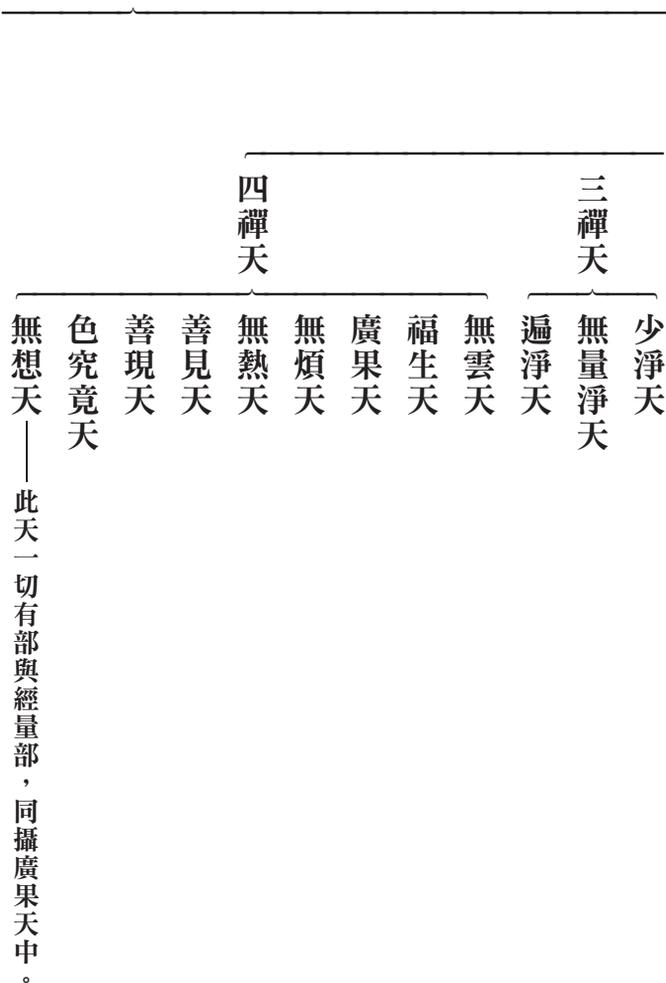
者，薄靡而為天。天道曰圓，圓者主明。」王充《論衡·談天篇》：「天地，含氣之自然也。」《說文》云：「天，顛也。」人之頭頂，山之最高處，曰顛，今作巔。皆與梵義相合。

天之名數，諸經所言，廣略不同。《長阿含經·卷第三十·世記經·忉利天品》作三十二天。《大寶積經·卷九十四》、《大般若經·卷八十四·散花品》，均作三十一天。《楞嚴經·卷八》，作二十八天。一切有部（梵名薩婆多部，為小乘二十部之一。佛滅度後三百年初，自根本之上座部別立者。言有為無為，其體皆有，故名一切有部）立色界十六天。經量部立色界十七天。上座部（小乘十八部之一，佛滅後第一次結集者）立色界十八天。大抵欲界六天，無色界四天，諸經所說無異，其所不同，為色界天（色界天不同的原因，可參閱下文聲聞乘）。而色界天分為初禪、二禪、三禪、四禪（禪義詳後），則又諸經所同也。茲宗上座部二十八天之說，列表以明之：



天





無色界天

空無邊處天
識無邊處天
無所有處天
非想非非想處天

茲依上表，略釋如下：

欲界天 何謂欲界天？欲勝故。謂所有諸法，欲貪隨增，是名欲界。《文殊師利問經·卷上·字母品》云：「五欲眾具欲界相。」欲界者，下從無間地獄，上至他化自在天，於中所有色、受、想、行、識、是。此界諸天，有男女飲食之欲，宮殿苑囿之好，與人無異，故謂欲界天。《起世經·卷第七》云：「四天王天，三十三天（即忉利天的義譯。此天東西南北各八天，其中一天，帝釋居之，合得三十三天，故名）。行欲之時，根到暢適。夜摩諸天，執手成欲。兜率陀天，憶念成欲。化樂諸天，熟視成欲。他化自在天，共語成欲。魔身諸天，相看成欲，并得暢適。」此言欲界諸天男女之欲也。又云：「一切眾

生，有四種食：一者，粗段及微細食。二者，觸食。三者，意思食。四者，識食。諸比丘！四天王天，并諸天眾，皆用彼天須陀之味，以為粗段。諸覆蓋等，以為微細。如三十三天乃至夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天等，並用彼天須陀之味，以為粗段。諸覆蓋等，以為微細。「此言欲界諸天飲食衣被之欲也。須彌山王之半腹，其東南西北四方，提頭賴吒天、毘樓勒天、毘留羅天、毘沙門天、四天王分居之，各有城郭園觀，皆係七寶所成。須彌山頂，域名善見，釋提桓因（即帝釋的別譯，今道教所稱之玉皇大帝是）居之。有善法堂，為三十三天諸天眾集會之所，其東西南北，皆有諸小天王宮殿苑囿，又有歡喜園、歡喜池、粗澀園、雜亂苑等勝，皆是金銀七寶所成（詳見《大樓炭經·卷第三·四天王品》、《起世經·卷第七·三十三天品》）。此言欲界諸天，宮殿苑囿之欲也。以有此等諸欲故，名欲界天。

色界天 何謂色界天？色所屬故。謂所有諸法，色貪隨增，是名色界。《文殊師利問經·卷上·字母品》：「色染色界相。」色界者，從梵眾天，上



至色究竟天，於中所受色、想、行、識，是名色界。此界諸天，宮殿、牆壁、瓔珞、身光，精妙殊好，以色勝故，稱色界天。《起世經·卷第七》略云：四天王天所有牆壁、宮殿、瓔珞、光明，不如三十三天光明。三十三天所有牆壁、宮殿、瓔珞、光明，不如夜摩諸天光明。夜摩天所有諸光明，不如兜率陀天光明。兜率陀天所有諸光明，不如化樂天光明。化樂天所有諸光明，不如他化自在諸天光明。他化自在天所有光明，不如魔身天光明。魔身諸天牆壁、宮殿、瓔珞、光明，比於上述諸天，最勝最妙，殊特無過。又魔身天光明，不及梵身天光明（梵身天為梵眾天的別譯。各經非出一時一人之手，故譯名往往互異。餘可類推）。梵身天光明，不及憶念天光明。憶念天光明，不及遍淨天光明。遍淨天光明，不及廣果天光明。如是略說無惱熱天、善見天、善現天、阿迦膩吒天，皆如上說。此言色界諸天宮殿牆壁瓔珞身光之勝也。

色界諸天，於光明殊勝外，復以禪勝。禪者，梵語禪那（Dhāna）之簡稱，義譯曰定，或譯禪定，則梵華雙舉也。又譯靜慮，靜即止，亦是定，慮即

觀，亦曰慧，言靜慮，則止觀兼備，定慧雙修矣。《楞嚴經·卷第九》：「阿難！世間一切所修心人，不假禪那，無有智慧。但能執身不行淫欲，若行若坐，想念俱無，愛染不生，無留欲界，是人應念身為梵侶，如是一類，名梵眾天。欲習既除，離欲心現，於諸律儀，愛樂隨順，是人應時能行梵德，如是一類，名梵輔天。身心妙圓，威儀不缺，清淨禁戒，加以明悟，是人應時能統梵眾，為大梵王，如是一類，名大梵天。阿難！此三勝流，一切苦惱所不能逼，雖非正修真三摩地（三摩地，或作三昧，或三摩提，皆梵語一音之轉。義譯等持或正定），清淨心中，諸漏不動，名為初禪。阿難！其次梵天，統攝梵人，圓滿梵行，澄心不動，寂湛生光，如是一類，名少光天。光光相然，照耀無盡，映十方界，遍成瑠璃，如是一類，名無量光天。吸持圓光，成就教體，發化清淨，應用無盡，如是一類，名光音天。阿難！此三勝流，一切憂愁所不能逼，雖非正修真三摩地，清淨心中，粗漏已伏，名為二禪。阿難！如是天人，圓光成音，披音露妙，發成精行，通寂滅樂，如是一類，名少淨天。淨空現



前，引發無際，身心輕安，成寂滅樂，如是一類，名無量淨天。世界身心，一切圓淨，淨德成就，勝託現前，歸寂滅樂，如是一類，名遍淨天。阿難！此三勝流，具大隨順，身心安隱，得無量樂。雖非正得真三摩地，安隱心中，歡喜畢具，名為三禪。阿難！復次，天人不逼身心，苦因已盡，樂非常住，久必壞生，苦樂二心，俱時頓捨，粗重相滅，淨福性生，如是一類，名福生天。捨心圓融，勝解清淨，福無遮中，得妙隨順，窮未來際，如是一類，名福愛天。阿難！從是天中，有二岐路，若於先心無量淨光，福德圓明，修證而住，如是一類，名廣果天。若於先心雙厭苦樂，精研捨心，相續不斷，圓窮捨道，身心俱滅，心慮灰凝，經五百劫，是人既以生滅為因，不能發明不生滅性，初半劫滅，後半劫生，如是一類，名無想天。阿難！此四勝流，一切世間諸苦樂境所不能動。此中復有五不還天，於下界中九品習氣，俱時滅盡，苦樂雙亡，下無卜居，故於捨心眾同分中，安立居處。阿難！苦樂兩滅，鬥心不交，如是一類，名無煩天。機括獨行，研交無地，如是一類，名無熱天。十方世界，妙見

圓澄，更無塵象一切沉垢，如是一類，名善見天。精見現前，陶鑄無礙，如是一類，名善現天。究竟群機，窮色性性，入無邊際，如是一類，名色究竟天。阿難！是十八天，獨行無交，未盡形累。自此已還，名為色界。」

以上楞嚴所舉，皆就各天個體立論，未嘗及四禪之義。《大集法門經·卷上》云：「謂若苾芻已能離諸欲不善法，有尋有伺，此名第一離生喜樂定（按即初禪）。若復苾芻，止息尋伺，內心清淨，安住一想，無尋無伺，此名第二定生喜樂定（按即二禪）。若復苾芻，不貪於喜，住於捨行，身得輕安妙樂，此名第三離喜妙樂定（按即三禪）。若復苾芻，斷除樂想，亦無苦想，無悅意，無惱意，無苦無樂，此名第四捨念清淨定（按即四禪）。如是等名為四禪定。」總之，初禪定中，具尋、伺，喜、樂、心一境性五支。二禪定中，具內等淨、喜、樂、心一境性四支。三禪定中，具行捨、正念、正知、受樂、心一境性五支。四禪定中，具不苦、不樂、捨念、心一境性四支。而心一境性，為一種定相，總賅四禪，蓋非此不足以言禪定也（具詳《鞞婆沙論法蘊足論》卷六、卷



七)。《大集經·卷五十一》云：「住初禪者，滅音聲刺。住第二禪者，滅覺觀刺。住第三禪者，滅喜刺。住第四禪者，滅出入息刺。」四禪無出入息，足見定功深入之一斑。

無色界天 何謂無色界天？此界諸天，無宮殿國土，亦無色身，僅存識心，住於深妙禪定中，故稱無色界。《文殊師利問經·卷上·字母品》云：「無色染無色界相。」此界以禪定的勝劣，分為空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處四天。《楞嚴經·卷九》云：「復次，阿難！從是有頂色（即色界最高一天）邊際中，其間復有二種歧路，若於捨心，發明智慧，慧光圓通，便出塵界，成阿羅漢，入菩薩乘，如是一類，名為迴心大阿羅漢。若在捨心，捨厭成就，覺身為礙，銷礙入空，如是一類，名為空處（即空無邊處天）。諸礙既銷，無礙無滅，其中惟留阿賴耶識（阿賴耶，梵名Alaya。義譯曰藏識，又稱第八識），全於末那（末那，梵名Manar。義譯染汙識，又稱第七識），半分微細，如是一類，名為識處（即識無邊處天）。空色既亡，識心都滅，十方

寂然，迴無攸往，如是一類，名無所有處（即無所有處天）。識性不動，以滅窮研，於無盡中，發宣盡性，如存不存，若盡非盡，如是一類，名為非想非非想處（即非想非非想處天）。阿難！是四空天（即四無色界天的別名），身心滅盡，定性現前，無業果色，從此逮終，名無色界。」《大集法門經·卷上》云：「謂若苾芻（苾芻，梵名Bhikṣu。又譯比丘，義譯曰乞士。即男子受二百五十戒者是），離一切色，無對無礙，而無作意，觀無邊空，此觀行相，名空無邊處定。復離空處，而無所觀，但觀無邊識，此觀行相，名識無邊處定。復離無邊處而無所觀，但觀一切皆無所有，此觀行相，名無所有處定。復離無所有處行相，名為非想非非想處定。如是名為四無色定。」以上略言無色界天之功德也。色本以質礙為義，此界諸天，已離一切色礙，故稱無色界天。

欲界、色界、無色界，其最大不同處，如欲界諸天，段食為生，而色界無色界諸天，則以禪悅法喜（禪悅法喜，即定中的境界）為食。欲界四天王天，專司人間善惡，而色、無色界諸天，則以慈、悲、喜、捨，四無量心為懷。又

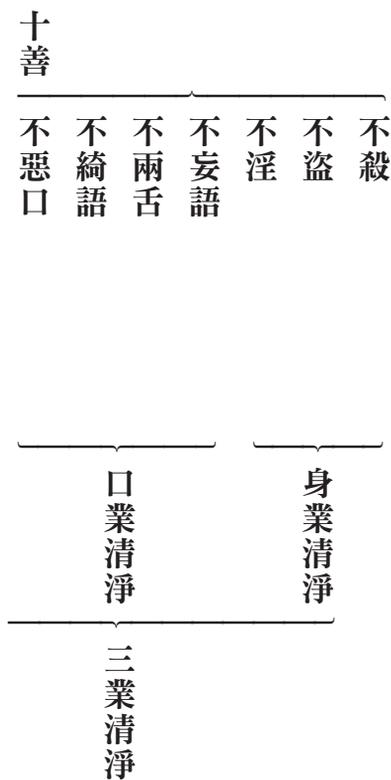


四天王天，一日一夜，當人間五十歲，四天王壽五百歲，當人間九萬歲。自是至色無色界，以次遞增，至非想非非想處天，壽八萬四千劫（劫，梵語劫波 Kalpa 的簡稱）。人壽自十歲，每百年增一，而至八萬四千歲時，每百年減一，而至人壽十歲，如是一增一減為一小劫，合二十小劫為一中劫，合八十小劫為一大劫，直非人間數字所能計算，即俗所謂長壽天是（詳見《起世因本經》）。

由上述觀之，諸天勝處，可得下列四事：一、有男女、飲食、宮室、苑囿之樂，而無男女、飲食、宮室、苑囿之累，如欲界諸天是。二、身體、宮殿等等，妙好殊勝，光明無比，如色界諸天是。三、勝定妙樂，壽長無比，如無色界諸天是。四、世界末日，火災可燒盡整個地球，成為灰燼，卻燒不了光音以上諸天。水災可陸沉整個地球，卻浸不了遍淨以上諸天。風災可粉碎整個地球，卻吹不到廣果以上諸天。而諸天尚有十種不可思議之法，即：諸天行時，無迹、無礙，無有遲疾，亦無足迹。有形無影，身力不疲。無大小便，亦無洩唾，清淨微妙。欲現長短、青黃、赤白、大小、粗細，隨意悉能。齒白方密，

髮青齊整，柔軟潤澤，瓔珞自然，衣無垢膩。騰虛飛逝，眼視無瞬（詳見《起世經·卷七》）。以與五濁惡亂，八苦交煎的人間世相比，真不可同日語！是故每個宗教家都鼓勵人們生天，不僅佛教如是。

然而人人都想生天，每個宗教家亦都教人生天，為什麼生天者仍寥寥？我們應知生天也有其必須具備的一切條件，與我們想做一個公務員，必須銓敘及格是一樣道理。而下列十善，乃生天銓敘及格之惟一條件：



不貪

不瞋

不痴（又作不邪見）

意業清淨

十善，又稱十善業道。《占察善惡業報經·卷上》：「言十善者，則為一切眾善根本，能攝一切諸餘善法。」《阿毘曇心論·卷三》：「是業是道，故名業道。」此十善的涵義，不殺、不盜、不淫、不妄言四善業，已詳人乘五戒中。不兩舌、不惡口、不妄語、不綺語四善業，是由五戒中妄言戒開成。不兩舌，即不挑撥離間、播弄彼此之謂。不惡口，即不盛氣辱罵之謂。不妄語，即不無中生有之謂。不綺語，即不穢雜戲謔之謂。不飲酒本是遮戒，遮其為惡的因緣，而十善中則開為不貪、不瞋、不痴。試看飲酒之人，易動情欲，即貪行。飲酒之人，易起鬥毆，即瞋行。飲酒之人，舉動失常，即痴行。如能守此十善業，即可得生天上。是以《雜阿含經·卷第三七》（一〇四二）云：「婆

羅門白佛：『何因何緣？諸眾生身壞命終，得生天上。』佛告婆羅門長者：『行法行、行正行，以是因緣故，身壞命終，得生天上。』復問：『世尊！行何等法行？何等正行？身壞命終，得生天上。』佛告婆羅門長者：『謂離殺生，乃至正見，十善業迹因緣故，身壞命終，得生天上。婆羅門長者！若有行此法行，行此正行者，欲求剎利大姓家、婆羅門大姓家、居士大姓家，悉得往生。所以者何？以法行、正行因緣故，行淨戒者，其心所願，悉自然得。若復如是法行、正行者，欲求生梵天，亦得往生。所以者何？以行法行正行故，持戒清淨，心離愛欲，所願必得。若復欲求往生光音、遍淨，乃至阿迦尼吒，亦復如是。所以者何？以彼持戒清淨，心離欲故。若復欲求離欲惡不善法，有覺有觀，乃至第四禪具足住，悉得成就。所以者何？以彼法行、正行故，持戒清淨，心離愛欲，所願必得。欲求慈悲喜捨，空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處皆悉得。所以者何？以法行、正行故，持戒清淨，心離愛欲，所願必得。』此足為修習十善業道生天之證。其與生欲界天最大不同處，就是



生色界天以上，即須持戒清淨，心離愛欲是。我們因此也可得到下述三個概念：

1 十善既由五戒開演而成，故凡嚴持人乘五戒者，自然也可生天。但如欲生色無色界天，那必須持十善業。一、因五戒所持為不邪淫戒，仍未斷淫，與十善的不淫戒，顯有輕重之別。蓋色界天初禪第一天，即能持身不行淫欲，五戒既未斷淫，如何得生清淨的色、無色界天？二、色、無色界天，具慈悲喜捨之四無量心；五戒僅持酒戒，與十善業的不瞋也有不同，既未斷瞋，如何能生無瞋的色、無色界天。以是二義，故吾謂五戒僅能生欲界天。

2 佛住世時，其說法態度並非對任何人一律投以出世間法藥。戒論、施論、生天之論，才是佛所常說的（詳見《四阿含經》）。出世間法，道路漫長，艱苦難行，非一般淺心凡夫所盡能接受。生天雖非究竟，總比五濁惡世、八苦交煎的人間快樂。釋尊重視天乘，實非無因。如能使每個人都做到十善，那麼不但三惡道從此一空，三乘出世之法亦在其中（詳見下文第三章天乘）。「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」（《大涅槃經·卷十五》）佛法的

下手處，大抵如是！

三十善是天界共同生活的標準，佛法術語謂之眾同分。「眾同分者，謂諸群生，各各自類相似為性。」（《大乘廣五蘊論》）換句話說：即各類型的眾生，皆各有其共類型的生活方式。此與道家「同類相從，同聲相應」（《莊子·漁父》）儒家「方以類聚，物以群分」（《樂記》）說法相符，足見生活方式不同，自難聚居在一處。我們根據這個理論，來衡量世界其他宗教教義的優劣，與其生天的高下，當不致有多大出入。

丙 聲聞乘

生天雖比人間快樂，但欲界天有欲界繫苦，色界天有色界繫苦，無色界天有無色界繫苦。況乎任你上生非想非非想天，活到八萬四千劫，待至八萬四千零一劫時，還免不了要墮落。所以佛告憍陳如說：「憍陳如！智者云何觀於欲



天不可樂想？智者觀於欲界六處眾生，欲愛所焦，所受果報不等故苦。無常故苦。取苦盡苦，愛別離苦。智者云何於欲界中不修不可樂想？次觀色界諸天，修世禪定，有漏故苦。無寂靜苦。有勝定苦。未解脫苦。不盡地獄、餓鬼、畜生、人、因緣故苦。不能具足八正道苦。不得無學地（八正道、無學地均詳下文）苦。不得緣覺（緣覺詳下文辟支佛乘）三昧，如來三昧（Samadhi）故苦。不能觀察一切眾生境界故苦。智者云何於色界中不修世間不可樂想？次復觀察無色界修有漏三昧故苦。學地不得自在故苦。不得聽聞正法，畢竟斷愛故苦。捨命退時，生邪見苦。不能永斷三惡道故苦。智者云何於無色界不修不可樂想？憍陳如！修集世間不可樂想，能斷欲界貪、色無色界貪、一切憍慢、疑、掉、無明，乃至得無學地。一切閻浮利蜎飛蠕動有形之類，皆當歸於滅盡之法。命如電焰，亦如野馬，鏡中之像，水上浮泡，合會有離，生者必死，汝等受形，不免此患，雖受天壽，故在三塗，當自謹慎，求離此道。」（詳見《大集經》卷三十三、三十九，《十住斷結經·卷九》）此道就是天道了。《十住斷

結經·卷三·童真品》云：「生者歸盡，成者亦敗，正使壽命億恆河沙劫，斯皆滅盡，不得久存。」人天之不足恃如是！

因為天乘不能出三界之苦，所以他的快樂仍只是比較的，並非究竟的。因此，佛又說了一個聲聞乘法，希望一切眾生，如法修行，出離世間，得到永遠究竟無苦之樂，這是佛法不同於世間其他各種宗教處。蓋世間一切宗教，其最高教理，未有出乎天乘以上。而佛教的教義，人天二乘，僅視為淺心凡夫方便而說。「欲穢不淨，出要為上。」（要作結解。結或作結使，或作惑。出要，即出結也。《魯語》：平丘之會：「夫盟，信之要也。」註：「要，結也。」）方始歸入出世間法的正傳上去。聲聞乘即為欲達成此一目標而說的。故欲言佛法最高任務所在，當自聲聞乘始，以其能真正出世間苦故。

說到「出世間」三字，一般人對之每多誤解，遂有以消極、厭世、逃避等惡名加之者，其實佛法所謂出世間，乃永盡煩惱惑業的意思。一切有情，生生死死，永無休息，都由煩惱惑業而起。能將世間種種煩惱惑業，擺脫淨盡，其



人即已永盡生死。生死盡故，不受後有，故名「出世間」。

出世間既在斷除煩惱惑業，那麼煩惱究有幾種？如何修治，始能永盡，這是聲聞乘的主要課題。茲說明如下：

何謂聲聞？親聞佛之聲教，徹悟四諦真理，斷見修二惑，因而得度世間生死苦海者，謂之聲聞。是故聲聞必出於有佛之世，如釋迦牟尼佛（梵名 Sakyamun，義譯曰能仁寂默）於菩提樹下，成等正覺已，往鹿野苑中，說四諦法（四諦詳見下文），度憍陳如等五比丘是。經中又稱為聲聞僧。僧為梵語僧伽之簡稱，義譯即眾也。《大般涅槃經·卷第十五》云：「我昔與汝等，不見四真諦，是故久流轉生死大苦海。若能見四諦，則得斷生死。」可知四諦與出生死的重要性了。人們如果真要出生死的世間，就須先要了解四諦法。

四諦 又稱四聖諦，亦稱四真諦，言聖者所見之真理也。簡言四諦。如下表：



今依次說明之

苦諦 何謂苦諦？苦者，逼迫為相，言一切有情有為心行，常為無常患累之所迫惱，輪轉生死，無窮無盡，故名為苦。苦有千百，約之則有生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦、五陰盛苦，是謂八苦。此八苦者，同攝於苦苦、壞苦、行苦，三者之內。

何謂生苦？眾苦所逼故，餘苦所依故。眾苦所逼者，謂曾於母胎生熟藏間，具受種種極不淨物所逼迫苦。正出胎時，復受肢體逼切大苦。餘苦所依者，謂有生故，老、病、死等眾苦，乃隨之而起。以是種種義故，說為生苦。此生苦者，統攝二種苦：一、苦苦，二、行苦。



何謂老苦？謂髮落皮皺，身曲背彎，氣急足重，眼花耳聾，朽壞羸損，受到種種身心苦事故，說為老苦。此老苦者，統攝三種苦：一、苦苦，二、行苦，三、壞苦。

何謂病苦？頭痛、眼痛、耳痛、鼻痛、舌痛、齒痛、喉痛、身痛、心痛、腹痛、腰痛、寒熱病痛，以及諸虛百損等病痛，受到種種身心苦事故，說為病苦。此病苦者，統攝二種苦：一、苦苦，二、行苦。

何謂死苦？謂諸有情，壽、煖、識、滅，命根已盡，諸蘊破壞，受到種種身心苦事故，說為死苦。此苦統攝三種苦：一、苦苦，二、行苦，三、壞苦。

何謂怨憎會苦？謂彼有情，凡不可愛、不可樂、不可喜、不可意之事，偏要聚集和合一處，俗所謂怨家路狹者是。因聚會而受到種種身心苦事故，名怨憎會苦。此苦統攝二種苦：一、苦苦，二、行苦。

何謂愛別離苦？謂諸有情眾生，遇凡可愛、可樂、可喜、可意之事，偏要分別離散，不能長在一處，如夫婦、父母、兒女、親屬等等，當離別時，受到

種種身心諸苦事故，名為愛別離苦。此苦統攝三種苦：一、苦苦，二、行苦，三、壞苦。

何謂求不得苦？謂諸有情類，希求一切可意之色、聲、香、味、觸，及衣服、飲食、臥具、湯藥、諸資身具，不能如願以償，以致受到身心種種苦事故，說名求不得苦。此苦統攝二種苦：一、苦苦，二、行苦。

何謂五蘊盛苦？五蘊即：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊是。蘊，舊譯作陰，有蘊積陰蓋之義。謂人身由色、受、想、行、識之五蘊而成，作用熾盛，故謂盛蘊。又謂五蘊能盛眾苦，如器皿之盛物然，故又稱五盛蘊。此五蘊者，無常衰朽，迅速不停，是變壞法，有增有減，暫住速滅，本無今有，有已還無，由此因緣，故說為苦。又彼五蘊，眾苦所依，故說為苦。

如是八苦，何故名諦？真實義是諦。審義、不顛倒義、不虛妄義是諦。謂此八苦，真實是苦，若佛出世，若不出世，如是苦法，常恆不變。大覺世尊，證悟此理，分別顯示，如是苦性，非倒非異，非妄非虛，故名為諦。



集諦 何謂集諦？集者，招聚的意思。舊譯作習。習者，修習、薰習的意思，含有儒家「時習」之義，而以輪轉生死為相者也。謂眾生一切煩惱及善惡諸業，皆由種種愛欲染著而起，由此諸愛欲及一切不善法，與一切有漏善法，一切結縛隨眠煩惱等業，皆能招集未來三界六道生死等苦報，是名為集。又此種種諸法，皆是過去、未來、現在苦因根本。眾生身壞命終，死此生彼，永不得脫，皆由此因，招聚苦果，故名為集。何故名諦？謂此苦果，實由愛集，如無愛集，便無苦果。是愛集者，實是真集，若佛出世，若不出世，如是集法，永不變易。大覺世尊，證悟此理，分別顯示，如是集性，非倒非異，非妄非虛，故名為諦。

滅諦 何謂滅諦？滅者，苦滅無餘為義。舊譯作盡，盡者，苦盡無餘，亦即滅義也。滅以已離輪生死為相。謂人們所有貪愛，永斷無餘，無染無著，寂靜隱沒，廣說：乃至一切不善法，一切有漏善法，一切結縛隨眠煩惱等等，永斷無餘，無染無著，寂靜隱沒，是謂滅諦。以此諸貪愛，及一切不善法，一切

有漏善法，一切結縛隨眠煩惱等等，若未斷、未遍知、未滅、未盡，則後有苦果，便會相續生起。若已斷、已遍知、已滅、已盡，則後有苦果，永不起，清淨寂滅，故名為滅。言諦者，謂此寂滅，涅槃真實，若佛出世，若不出世，如是滅法，是真實法。大覺世尊，證悟此理，分別顯示此寂滅性，即是涅槃，是真是實，非妄非虛，故名為諦。

道諦 何謂道諦？道是通行的意思，以能離輪轉生死為相，即八正道是不邪之謂正，通達無阻之謂道。謂由此八正道，可令人們苦集永盡，達到涅槃靜寂的賢聖境界，故又稱八聖道。即：

正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定是。

何謂正見？正見有二：有世間正見，如說佈施、持戒等，是名世間正見，以其有漏有取，向於善趣故。有出世間正見，謂聖弟子苦，苦思維；集，集思維；滅，滅思維；道，道思維。以此無漏思維，分別推求，覺知明慧，轉向善趣，是名出世間正見，以其無漏不取，正趣苦邊故。



何謂正思維（或作正志）？正思維有二：有世間正思維，如說無慧覺、不害覺、出離覺、是名世間正思維，以其有漏有取，向於善趣故。有出世間正思維，謂聖弟子苦，苦思維；集、滅、道，集、滅、道思維，以此無漏思維相應心法，計數立意，是名出世間正思維，以其無漏不取，正向苦邊故。

何謂正語？正語有二：有世間正語，謂離妄語、惡口、兩舌、綺語，是謂世間正語，以其有漏有取，向於善趣故。有出世間正語，謂聖弟子苦，苦思維；集、滅、道，集、滅、道思維，除口四惡行，及諸餘口惡行等，攝持不犯，不著固守，是謂出世間正語，以其無漏不取，正向苦邊故。

何謂正業？正業有二：有世間正業，離殺、離盜、離邪淫，是名世間正業，以其有漏有取，向於善趣故。有出世間正業，謂聖弟子苦，苦思維；集、滅、道，集、滅、道思維，除身三惡行，及諸餘身惡行等，執持不犯，不著固守，是名出世間正業，以其無漏不取，正向苦邊故。

何謂正命？正命有二：有世間正命，謂飲食、臥具、湯藥等，皆如法求，

非不如法，是名世間正命，以其有漏有取，轉向善趣故。有出世間正命，謂聖弟子苦，苦思維；集、滅、道，集、滅、道思維，於諸邪命，不樂著固守，執持不犯，是名出世間正命，以其無漏不取，正向苦邊故。

何謂正精進（又名正方便）？正精進有二。有世間正精進，勇健堅固，常不休息，是名世間正精進，以其有漏有取，轉向善趣故。有出世間正精進，謂聖弟子苦，苦思維；集、滅、道，集、滅、道思維，無漏憶念相應，方便勤進，堅固堪能，心法攝受，常不休息，是名出世間正精進，以其無漏不取，正向苦邊故。

何謂正念？正念有二：有世間正念，若念隨念，重念憶念，不妄不虛，是名世間正念，以其有漏有取，轉向善趣故。有出世間正念，謂聖弟子苦，苦思維；集、滅、道，集、滅、道思維，無漏思維相應，若念隨念，重念憶念，不妄不虛，是名出世間正念，以其無漏不取，正向苦邊故。

何謂正定？正定有二：有世間正定，心住不亂，攝受寂止，三昧一心，是



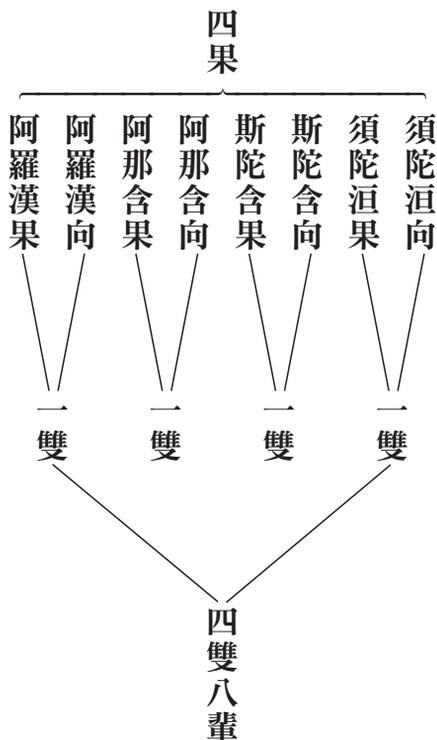
名世間正定，以其有漏有取，轉向善趣故。有出世間正定，謂聖弟子苦，苦思維；集、滅、道，集、滅、道思維，無漏思維相應心法住，不亂不散，攝受寂止，心一境性，是名出世間正定，以其無漏不取，正向苦邊故。

是八正道，有漏有取，雖向善趣，然以其為生死苦本故，仍為世間攝。思維四諦，無漏不取，能滅世間生死諸苦，趣於涅槃，故出世間攝。《俱舍論·卷二十二》：「復觀苦滅，以誰為道，便觀滅道，道即道諦。」此道真實，若佛出世，若不出世，如是道者，法住法界，大覺世尊，證悟通達，分別顯示，非妄非虛，故名為諦（以上詳見《雜阿含經·卷二十八》、《阿毘達摩法蘊足論·卷六》、《鞞婆沙論·卷八》等）。

上述四諦，苦為集果，集為苦因，滅為道果，道為滅因，為世間與出世間，即生死與涅槃之一雙重因果。苦集二諦，為世間的生死流轉因果，故又稱為世間因果。滅道二諦，為出世間還滅涅槃的因果，故又稱為出世間因果。或問：何以先說果而後說因？答曰：果粗易見，因細難知故。譬如說貪汙之人，

毀名辱身，輕者坐牢，重者殺頭，然而世間貪汙之事，報紙所載，幾於無日無之，以其未受坐牢殺頭之苦果故。及一旦事被發覺，身入囹圄，或將綁上斷頭臺時，始知當日貪汙的非計，悔恨已歉不及了。是故對一般愚昧眾生說法，必須先告以坐牢殺頭的苦果，然後可望其不造貪汙等惡因。「菩薩怕造因，眾生怕受果。」先說苦果，後說苦因，欲使眾生易於曉了耳。何故先說滅而後說道？滅是寂滅，寂滅即涅槃的別名。涅槃以常樂無苦為體，與世間之樂異。蓋世間之樂，皆非絕對性，譬如小兒食糖，甜未了而齒已痛。亂離之後，骨肉重逢，何等可喜，而竟彼此抱頭大哭。世間之樂，往往如是。寂滅之樂則反是，故稱為究竟的無苦之樂。眾生莫不想離苦得樂，而且莫不想得無苦之樂，故先說樂果，以啟其欣羨之心，後教以修道，以明其得樂之方。先說苦，欲眾生能離苦也。先說滅，欲眾生能證寂滅之樂也。《遺教經》云：「日可令冷，月可令熱，佛說四諦，不可令異。佛說苦諦實苦，不可令樂。集真是因，更無異因。苦若滅者，即是因滅。因滅故果滅。滅苦之道，實是真道，更無餘道。」





四諦法之重要與真實性如是！

四諦之義，已略如上釋。乘此四諦，可出三界生死之苦，而得聲聞四果究竟之樂，故稱為聲聞乘。四果者：須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。是。四果各有向，稱為須陀洹向、斯陀含向、阿那含向、阿羅漢向。合向果為一雙，四向四果，稱為四雙。分之為八，稱為四雙八輩。如表：

茲依次釋之：

須陀洹 梵語須陀盤那 (Srota Akana) 的簡稱，義譯曰預流，言預於聖賢之流也。舊譯作入流，《金剛經》云：「須陀洹名為入流。」入流者，即入聖賢之流之意。又譯溝港，此有二義：如水之歸溝港，從此可直達大海也。如歸帆之入溝港，從此可到彼岸也。其他尚有多名，不能備述。須陀洹分因果二位，因名須陀洹向。言彼聖者，見四諦法後，努力斷惑，向著須陀洹果目的地邁進，不達不休，謂之須陀洹向。如彼得煖、頂、忍、世第一法的行人是。由須陀洹向而至須陀洹果，在此進程中，須斷八十八種見惑。見惑者，迷於真理之身見等惑是。因此見惑，終於無法覺悟真理，必須除斷之，方能入於聖流。經言須陀洹斷三結，即身見結、戒禁取結、疑結是。身見即我見。戒禁取（或作戒取）見即邪戒見。疑即疑惑正理。結者繫縛為義，又稱結使，即煩惱之謂，亦即惑之別名。原夫眾生所以不能入道，不外三種障礙：一、因身見故，難於發心向道。二、因邪戒故，迷失正路，如印度當時有持牛戒、狗戒等外



道，持牛戒者，見牛能生天，謂必食草所致；乃以牛為法，戒其徒眾，低頭食草，堅執不捨，以求生天。持狗戒者，見狗能生天，謂必食糞所致，乃以狗為法，戒其徒眾，夜宿戶外，取食人糞，堅執不捨，以求生天。又如吾國許多邪道，專憑扶乩說教，蠱惑徒眾，並以三教同源，五教合一，偽裝其門面，以雷打火燒等誓辭，劫持其信眾，以保持其秘密，由於是等戒取之故，迷途不返，遂致永失正道。三、疑心正道，深懷猶豫，遂致不能發起正信。佛說須陀洹永斷此三大解脫障，故總稱為斷三結。備言之，則為八十八種見惑。八十八種見惑者，由貪、瞋、痴、慢、疑、惡見，六根本煩惱，更開惡見為身見、邊見、邪見、取見、戒取見，成為十隨煩惱是。《俱舍論》謂邊見隨身見轉，取見隨戒取轉，邪見隨疑轉，故說斷三，已說斷六。何故僅說斷三，而不及貪、瞋、痴、慢四結？以此四結，通於修惑故。茲列表以明之。

欲界

苦諦下……十惑……身見、邊見、邪見、取

見、戒禁取見、貪、瞋、

痴、慢、疑。

集諦下……七惑……邪見、取見、貪、瞋、

痴、慢、疑。

滅諦下……七惑……邪見、取見、貪、瞋、

痴、慢、疑。

道諦下……八惑……邪見、取見、戒禁取見、

貪、瞋、痴、慢、疑。

苦諦下……九惑……身見、邊見、邪見、取

見、戒禁取見、貪、

痴、慢、疑。

集諦下……六惑……邪見、取見、貪、痴、

見惑 三十二



見惑……三界

色界

無色界

滅諦下……六惑……邪見、取見、貪、癡、

慢、疑。

道諦下……七惑……邪見、取見、戒禁取

見、貪、癡、慢、疑。

苦諦下……九惑……身見、邊見、邪見、取

見、戒禁取見、貪、

癡、慢、疑。

集諦下……六惑……邪見、取見、貪、癡、

慢、疑。

滅諦下……六惑……邪見、取見、貪、癡、

慢、疑。

道諦下……七惑……邪見、取見、戒禁取

見、貪、癡、慢、疑。

見惑 二十八

見惑 二十八

惑見八十八

上表欲界苦諦所斷為十惑，集滅二諦所斷各七惑，道諦所斷八惑，共三十二惑，皆見所斷。言纔見諦時，彼惑即斷故。身見、邊見專屬三界苦諦所斷。戒禁取見，通於三界，見苦、見道二諦所斷。餘通三界四諦，即見苦、見集、見滅、見道所斷也。此八十八種見惑永斷，乃得須陀洹果，從此不墮惡道，天上人間，七往來已，便盡苦際（見《中阿含經·卷二·漏盡經》）。盡苦際者，即生死永盡，從此不再輪轉三界生死之苦之意，即阿羅漢是。須陀洹為什麼還要經過七往還的長時間，始盡苦際？以其見惑雖斷，修惑未斷故。

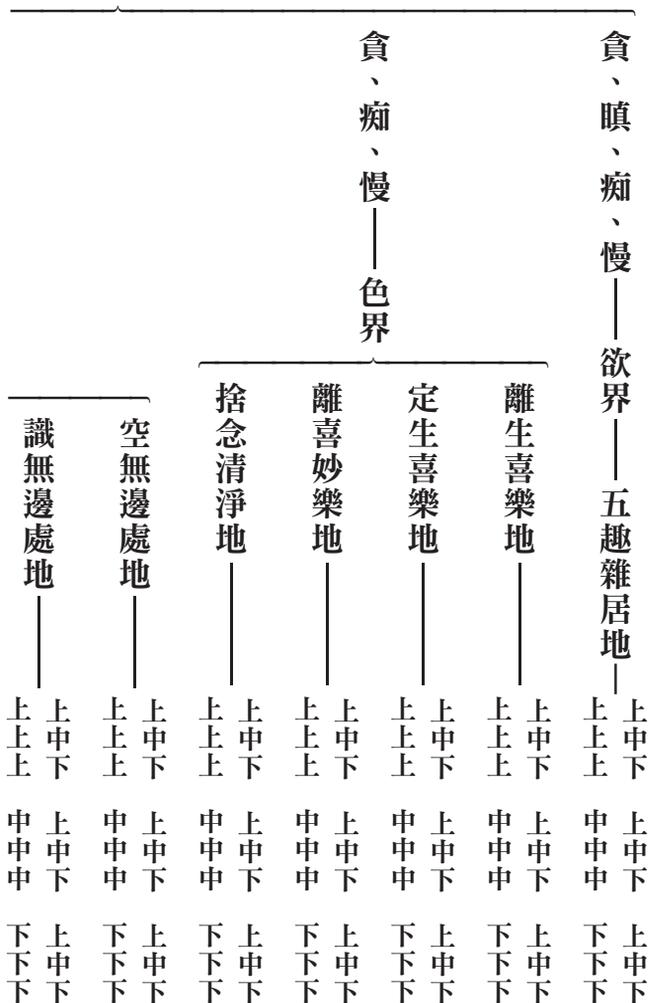
何謂修惑？修惑者，迷於世間色聲等事物而起的妄情也。屬於欲界者四：貪、瞋、痴、慢是。屬於色、無色界者各三：貪、痴、慢是。修惑與見理不明的見惑不同，見惑為理惑，見理即斷，故又稱為利道。修惑為事惑，遇事易迷，故必修習多修習，數數斷，少少斷，品品斷，漸漸斷令薄，故又稱為鈍道（《鞞婆沙論·卷七》）。譬如說：小夫婦兩口，當吃飯時，忽然一語不合，將無辜的盤碗摔個一乾二淨，事後覺得這太愚笨了，於是相約不再吵鬧，更不應



再摔盤碗。但過了一個時期，忽又鬧起來，依舊摔盤碗來出氣。如果說相約不摔盤碗是見所斷之理惑，那麼再摔一次，也可說是修所斷之事惑了。事惑難斷如是，故大乘學者稱為俱生惑，以其與有生俱來，根深柢固，不易頓斷。故又分為九地，地各九品，漸次斷除之。

何謂九地？即一、五趣雜居地，五趣者，欲界天、人、畜生、餓鬼、地獄是。二、離生喜樂地，色界初禪天是。三、定生喜樂地，色界二禪天是。四、離喜妙樂地，色界三禪天是。五、捨念清淨地，色界四禪天是。六、空無邊處地。七、識無邊處地。八、無所有處地。九、非想非非想處地。即無色界四天是。每地各有上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下，九品，故九地共為八十一品。須陀洹聖者斷欲界前五品修惑，為斯陀含向；斷欲界第六品修惑，為斯陀含果；斷欲界七八品修惑，為阿那含向；斷欲界第九品修惑，為阿那含果；斷色界離生喜樂地各品，乃至無色界非想非非想地第八品修惑，為阿羅漢向；斷非想非非想地第九品修惑，為阿羅漢果。如下表：

修惑



貪、痴、慢——無色界

無所有處地——

上中下	上中下	上中下
上上上	中中中	下下下

非想非非想地——

上中下	上中下	上中下
上上上	中中中	下下下

斯陀含

梵名 Sakrbagari，義譯曰一來。《金剛經》云：「斯陀含名一往來。」以其尚須一度往來人天受生，故名一來。經言斯陀含三結盡，貪、瞋、痴（有作淫、怒、痴）薄，三結已見前。貪、瞋、痴薄者，以其尚餘欲界後三品煩惱故，須一往返人天，以斷餘惑，方證涅槃，故又稱為家家。家家者，言於天上或人中，從家至家，得盡苦際之謂。總有二種：一、天家家，謂於欲界天中生三家或二家而證涅槃者，稱為天家家。二、人家家。謂於人趣生三家或二家而證涅槃者，稱為人家家。

阿那含

梵名 Angami，義譯曰不還，舊譯曰不來。《金剛經》云：「阿那含名不來。」以其已斷欲界最後第九品殘餘修惑，從此欲界惑業斷盡，不再還

來人間或欲界天受生，故稱為不還。經言：阿那含五下分結盡。五下分結者：一、貪結。二、瞋結。三、身見結。四、戒取結。五、疑結。結已詳前。貪即貪欲，瞋即瞋恚，身見、戒取、疑三者，已見前文。此五者，繫縛一切眾生，使之不能脫離欲界生死煩惱，故謂之五分結。以其居於三界之下，故又稱五下分結。一說下分結係對上分結言。《大集經·卷三十二》云：「是阿那含悉斷一切貪欲之心，惟有五事，未能除斷：一者色愛。二者無色愛。三掉。四慢。五者無明。」是故阿那含聖者，斷此五下分結後，須往色界天而般涅槃。其差別有五：一、中般涅槃。謂聖者往生色界天，住中有位，即般涅槃也。二、生般涅槃。謂聖者往生色界天後，以能勤修速進道故，不久即般涅槃也。三、有行般涅槃。謂聖者往生色界天後，由於長時加行力故而般涅槃也。四、無行般涅槃。謂聖者往生色界天後，不由加行力故而般涅槃也。五、上流般涅槃。此中復有二種差別：一、於禪定有雜修者，能往生色究竟天，方般涅槃。又有全超、半超、遍歿三種。言全超者，於欲界已經雜修四禪定，因遇緣退失上三禪



定，而以初禪愛為緣，命終上生梵眾天處，由於先世串習潛力，復能雜修第四禪定，從彼處歿，生色究竟天，最初處歿，最後處生，頓越中間，故曰全超。言半超者，從彼漸次生下淨居天（即色界第四禪天之無煩天），乃至中間能越一處，生色究竟天，超非全故，名為半超。言遍歿者，一、從彼漸次於一切處皆遍受生，最後方能生色究竟天，以須一切處遍生歿故，名為遍歿。二、於禪定無雜修者，以於諸定愛味為緣，此歿遍生色界諸天，但不往生色究竟天，即於色界命終，於無色界次第遍生歿已，後生非想非非想天，方般涅槃，亦名遍歿。此五種涅槃，名行色界，以其皆須往生色界天而後般涅槃故。行無色界者，謂在欲界，即離色界貪，從此命終，生無色界，并前五種，成六不還。復有現般涅槃者，即聖者於欲界生，不復往生色、無色界，即於彼處證阿那含果已，現身入般涅槃也。

以上所說，僅為阿那含粗相差別，若細分析，數成多千。如中般涅槃之阿那含果，約根建立，便成三種，下、中、上根，有差別故。約地建立，則成四

種，住初定等，有差別故。約種性建立，則成六種，退法種性，有差別故。約處建立，成十六種，梵眾天等，處差別故。約地離染，成三十六，色界具縛，乃至已離第四禪定八品染故。約處種性離染根建立，總成二千五百九十二。且於一處種性，復各有六。一一種性，約離染門，差別成九，謂隨各地，其具縛者為初，至已離八品為後。如是六九成五十四，以十六處乘五十四得八百六十四。以根乘之，復得三倍，總成二千五百九十二。諸離下地九品染者，名為上地具縛。如是，乃至上流亦爾。總計五種積數，合成一萬二千九百六十。由於阿那含品類之繁，而色界天名數，因亦有廣略之不同，而天乘或言三十二天，或言三十一天，或作二十八天，其不同之原因，於此可得一解答矣。

阿羅漢 梵名Arāhat，義譯曰殺賊，賊者，惑也，以其能斷見修二惑，故名殺賊。又言應供，以其已至無學地，應受人天供養故。又言不生，謂其永入涅槃，不再來生三界故。阿羅漢亦有向果二位，阿那含聖者，從斷色界離生喜樂地第一品，至無色界非想非非想地第八品之七十二品修惑者，稱為阿羅漢



向。以金剛喻定，進斷非想非非想地第九品修惑，由此三界諸惑盡斷，證真諦之理而得盡智，稱為阿羅漢果。盡智亦稱滅智，又作無漏智。九品修惑，位居第九地最後品，惟四果阿羅漢，方能斷之，故又稱為下下品、上上斷。

阿羅漢以種性異故，可分為六：一、退法阿羅漢。二、思法阿羅漢。三、護法阿羅漢。四、安住法阿羅漢。五、堪遠法阿羅漢。六、不動法阿羅漢。約言之，即有為阿羅漢性，無為阿羅漢性是。言有為阿羅漢者，謂彼已得聖法，猶有餘結故，名有為阿羅漢，亦稱有學。無為阿羅漢者，五下分結永斷，貪、瞋、痴等一切煩惱永盡，超一切趣，如《大般涅槃經·卷三十六》所云：「阿羅漢果者，即是無學五分法身，戒、定、慧、解脫、解脫知見。因是五分，得到彼岸，是故名為到於彼岸。到彼岸故，而自說言：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有。』善男子！是阿羅漢永斷三世生因緣故，是故自說我生已盡。亦斷三界五陰身故，是故復言我生已盡。所修梵行，已畢竟故，是故唱言梵行已立。又捨學道，亦名已立。如本所求，今日已得，是故唱言所作已

辦。修道得果，亦言已辦。獲得盡智，無生智故，唱言：『我生已盡，盡諸有結。』以是義故，名阿羅漢得到彼岸。」到彼岸故，稱為出世間。

綜上所述，我們可以得到以下三個概念：

1 佛家認宇宙間一切的一切，皆由貪、瞋、痴、慢、疑、惡見等等見修二惑業所交織而成，通常稱這交織者為世間。申言之，八十八種的見惑，與八十一品的修惑，是世間的總相。而人與人間，國與國間，明爭暗鬥，爾虞我詐，自生至死，聊無已時，此為惑業所表現於個體間的世間別相。因個體的惑業有深淺輕重之不同，所以世間才有天堂、地獄、人、畜與夫富貴貧賤窮通壽夭等千差萬殊之別。

2 世間既由惑業而起，所以只要人們不再去起惑造業，那麼貪、瞋、痴、慢、疑、惡見等的世間相，從此即可清淨，那就是出世間了。阿羅漢所以名出世間，即因他對於見修二惑業，能已斷淨之故，非於此世間之外，別有世間可出也。《持世經·卷第四·世間出世間品》云：「持世！菩薩觀世間出世間法



時，不見世間與出世間合，不見出世間離世間，是人不離世間見出世間，亦不離出世間見世間，是人不復緣於二行，所謂是世間，是出世間。何以故？持世！世間如實相，即是出世間。……持世！若世間與出世間異者，諸佛不出於世。……持世！若不得世間，不取世間，即是出世間。」《文殊師利問經·卷下·雜問品》云：「佛從世間出，不著世間，如蓮花從水生，不為水所著。」所謂「不得世間」、「不取世間」、「不著世間」皆是不執著於世間貪、瞋、痴、慢、疑、惡見等等見修二惑之謂。《六祖壇經·般若品》云：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」此皆足以說明出世間的真实意義。是以佛經中常說「心淨則佛土淨」，心淨，即斷除業惑淨盡之意。

3 惑業是佛家所認為罪大惡極，最要不得的東西。眾生今日天堂，明日地獄，死此生彼，輪轉無已，皆是惑業在那裡作祟。佛說了四十九年法，無非在提醒眾生，要大家努力共出此惑業的世間。如果世間真能變為無貪、無瞋、無痴、無慢、無疑、無惡見等的清淨世間，豈非等於開闢了另一世界？這是何等

積極之事！然而世人習焉不察，竟有反訾終日與世間罪惡搏鬥之佛法為消極，為逃避現實，這都因為沒有將世間相加以分析所致。如入鮑魚之肆，久而不聞其臭。現在我姑舉幾件親聞親歷的事來證明：我曾看見太太們清晨買菜，說好價格，稱好斤兩，付好價錢，臨去還要再去多抓一把。菜販眼快，連忙又去奪回來。這樣一搶一奪，終至互相詬罵，吵個不已。多抓一把是「貪」，詬罵是「瞋」，多得一把菜，未必即此發財，是「愚痴，無明」。又如四十年前，我在上海雇人力車，車夫要兩角，我還角半，乃是極尋常的事。但車夫忽然突我一句：「自己走走罷！連角半錢都不要呢。」我也重重的還他一句：「你一輩子要拉車呢。」車夫突我是「慢」，我還他一句是「瞋」，其實何必多此一番唇槍舌劍，那都是「愚痴無明」。我又聽人說洋牧師對鄉下老太太們說：你們佛教教主是乞食的，所以你們信了也都窮了。同時翹起大姆指說：你看我們的教主耶穌，不是乞食的，所以我們信了，人人都有錢。老太太們聽了，信心起了動搖，這是對於佛教沒有明白認識，未能發起正信所致，是「疑」。洋牧師的



話，淺薄得可笑，是十足的「愚痴無明」。誇自己有錢，是「慢」。不說中國人賠款賠窮，關稅協定使中國不能保護其工業，因而致窮，反說中國人信佛而窮，這是「惡見」。讀者先生們！我們如果能將人們每個舉動都加以分析，就可發現這個世間，無時無地不在貪、瞋、痴、慢、疑、惡見等等罪惡中生活著。可是人們被這罪惡弄昏了！無暇加以分析，遂致積非成是，自信誣理（語出《列子·湯問》）。佛以慧眼，觀察世間，大聲疾呼，昭告世人，一致努力來改造這個不健全而充滿罪惡的世間，如說這是消極，那麼究竟怎樣才是積極？如說這是逃避現實，那麼究竟怎樣才算是正視現實呢？

丁 辟支佛乘

辟支佛為梵語辟交迦佛陀Puatyeka Buddha的簡稱，或譯緣覺，或譯獨覺。《法華經·卷第二·譬喻品》云：「若有眾生，從佛世尊，聞法信受，殷

勤精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛。」此則從佛聞因緣生法而證辟支佛果者也。經言：緣覺所行，出過聲聞所有功德，獨住空閑，威儀庠序，出入凝重，安心靜默，簡於人事，能為眾生福田。其心翫樂觀十二緣。常念一法，出世涅槃。數遊禪定，不從他聞，自然覺了少緣境界，因緣悟道，故名緣覺。此則出於無佛之世，佛法已滅，以宿世福德因緣故，偶睹飛花落葉而感無常，獨棲林間，不從他聞，無師自悟，故又稱為獨覺（《大智度論·卷十八》）。

釋尊於靈山會上，為什麼於說聲聞乘外，還要說辟支佛乘？一、因聲聞必出於有佛之世，聞佛之聲教始悟，而辟支佛則雖不值佛世，亦能自悟。二、因聲聞從四諦入道，而辟支佛則從十二因緣得悟，這是二者不同的所在，也是佛於聲聞外，別說辟支佛乘的所在。

辟支佛既從十二因緣而證悟，故欲述辟支佛乘，必先明十二因緣之法。詳如下表：



十二因緣

無明 行 識 名色 六處 觸 受 愛 取 有 生 老死憂悲苦惱

十二因緣 又名十二緣起，新譯十二有支。何謂因緣？何謂緣起？謂萬物的生長，親加強力者為因，疏加弱力者為緣。如言種瓜得瓜，種豆得豆，然必先有瓜與豆的種子，然後加以日光、雨露、肥料、人工等等，方能以生以長，得瓜得豆。此種子即是因，日光、雨露、肥料、人工等等即是緣，是名因緣所生法。又如同一種子，上覆以石，則無法壯茁，石去，則茁壯與其他種子同。是知萬物雖具同一生理，仍必待緣而後起，故曰緣起。何謂十二有支？支即隻義，謂萬物此有則彼有，此生則彼生，有此因，必有此果，因無則果亦無。綜計此因，數有十二，故稱十二有支。茲略釋其義：

無明 無明，又作愚痴，亦稱邪見，就是無智慧的意思。何謂無智慧？於因無知，於因果所生法無知；於業無知，於業異熟法（異熟，佛法術語。即同一種子，因其助緣不同，故成熟亦異，謂之異熟。）無知；於善、不善、罪、無罪，應修、不應修無知；於黑白法無知；於四諦、十二緣生法無知。如是等等，無知闇冥，昏昧愚痴，障礙善品，令不入涅槃，總謂之無明。換言之：即



沒有甚深智慧，對於眼前環境，認識不夠明確，因而發生錯覺，以邪為正，以是為非，隨時隨地，盲目衝動，去造種種惡業，至死不悔，這就叫做無明。故無明也就是惑，惑者，迷惑真理之謂。《大寶積經·卷第九十四》：「若不知不見四聖諦，十二因緣，是名無明。」此約迷理無明言也。順我生喜，逆我生瞋，得之則喜，失之則悲，堅執不失，是謂迷事無明。

行 行有三種，曰：身行、口行、意行是。行即造作的意思，又名為業。一切有情，自朝至暮，自生至死，凡身所動作，口所言語，心所思維，皆稱為行，亦稱為業。故在家人的行狀，出家人每稱為行業。吾國一般社會，稱某人赫赫事功者，謂其事業甚大，與佛法的業字頗相類，惟其義稍狹耳。《大寶積經·卷第九十四》：「若有身、口、意業，若福業、若罪業、若欲界繫，色、無色界繫，是名行。」故身、口、意三行，亦可稱為三業。三業善者，謂之福業，亦稱福行，三業惡者，謂之惡業，亦稱惡行。

識 何謂識？《緣起經》云：「謂六識身：一者、眼識，二者、耳識，三

者、鼻識，四者、舌識，五者、身識，六者、意識，是名為識。」識以了別為義，為過去多生業力所牽引，妄生顛倒分別之想，遂有入胎之事，是為識。

名色 五蘊是名色的總名。分言之，則稱名色。名指受、想、行、識四蘊而言，皆屬心法，並無形體可見，但以名詮而知，故稱為名。色為有形質的物體，如一切四大種（四大種，佛法術語。即地、水、火、風是。以此四者，遍於一切色法，故曰大。生一切色法，故名種。）及四大種所造是。《大寶積經·卷第九十四》：「若有受、想、思、觸、思維，是名名。若有四大，四大所造色，從歌羅羅（又稱羯羅藍Kalala，義譯凝滑，即受胎初七日內父精母血之總名）乃至化生，若作色，非作色，是名色。名色合故，名名色。」

六處 六處又稱六入。《緣起經》云：「云何六處？謂內六處：一、眼內處，二、耳內處，三、鼻內處，四、舌內處，五、身內處，六、意內處，是謂六處。」其言六入，則以有此眼、耳、鼻、舌、身、意的六處大門以後，而色、聲、香、味、觸、法的六賊，方得隨時乘機而入，故謂之六入。



觸 觸為根、塵、識，三者和合而生之心的作用之謂。《緣起經》云：「云何為觸？謂六觸身。一者、眼觸，二者、耳觸，三者、鼻觸，四者、舌觸，五者、身觸，六者、意觸，是名為觸。」《大寶積經·卷第九十四》：「若眼緣色生眼識，三法和合故生觸，是名觸。」這便是觸之義。

受 受以領納為義，心所法也。《緣起經》云：「受有三種，謂樂受、苦受、不苦不樂受，是名為受。」蓋五官對於環境接觸而起的一種感覺，因而有苦與樂、不苦不樂之領受也。

愛 愛以貪染為義。《大寶積經卷·第四十四》：「若有貪愛，則有執著。夫執著者，名之為結。結名發起，發起名縛，又亦名為不實戲論。如是，舍利子（舍利子，佛十大弟子名，智慧第一）！一切眾生，皆為不實戲論諸縛所縛，纏縛遍縛，增上遍縛，不得解脫。舍利子！一切眾生，為誰縛故？名之為縛。所謂色縛所縛故，名之為縛，乃至聲、香、味、觸縛所縛故，名之為縛。」可知貪愛為禍之烈！

取 取以攫取執持為義。《緣起經》云：「云何為取？謂四取：一者、欲取，二者、見取，三者、戒禁取，四者、我語取，是名為取。」

有 有有三種，謂欲有、色有、無色有。欲有者，欲界之生死也。色有者，色界之生死也。無色有者，無色界之生死也。《文殊師利問經·卷上·字母品》：「云何欲有？地獄乃至他化自在天。云何色有？梵身乃至色究竟。云何無色有？空處乃至非想非非想處。」此之謂三有。

生 生即生起或出生之謂，亦即自然界一切有為法現起的總稱。《大寶積經·卷第九十四》回：「若此有發起，是名生。」《緣起經》云：「云何謂生？謂彼彼有情，於彼彼有情類，諸生等生，趣起出現，蘊得、界得、處得，諸趣生起，命根出現，是名為生。」

老死 髮白齒落，喘急視鈍，步履艱重，諸根朽壞，謂之老。諸蘊破壞，壽煖識滅，說名死。《大寶積經·卷第九十四》回：「若此有衰變是名老，若此有滅壞是名死。」



上述十二因緣，起於無明。無明緣行，因行緣識，因識緣名色，因名色緣六入，因六入緣觸，因觸緣受，因受緣愛，因愛緣取，因取緣有，因有緣生，因生緣老死憂悲苦惱。何謂無明緣行？迷理無明不破，則不能達本；迷事無明不破，則不能忘情，因是而造身、口、意三種善惡之行，是謂無明緣行。何謂行緣識？行成謂之業；業熟謂之果，由此行業牽引，隨識投胎，謂之行緣識，此為初入母胎之位也。何謂識緣名色？識謂健達縛（健達縛，義譯曰尋香，即中有之別名，詳《俱舍論》）與歌羅羅自體和合而生，名為色。即彼所生受、想、行、識、名為名，是為識緣名色，此為住母胎之位也。何謂名色緣六處？爾時非理作意，俱生名色為緣，母胎藏中，六根生起，是謂名色緣六處，由此六根具足，將出母胎之位也。何謂六處緣觸？觸謂眼及色為緣生識，三和合故生觸，乃至意及法為緣生意識，三和合故生觸，是名六處緣觸。復次，眼及色為緣生眼識，三和合故生觸，此中眼為內緣，色為外緣，生眼觸；乃至意及法為緣生意識，三和合故生觸，此中意為內緣，法為外緣，生意觸，是名六處緣

觸。復次，眼及色為緣生眼識，三和合故生觸，此中眼觸，以眼、色、眼識為緣；乃至意及法為緣生意識，三和合故生觸，此中意觸，以意法意識為緣，是名六處緣觸。復次，眼及色為緣生眼識，三和合故生觸，此中眼、色、眼識，皆非是觸，由三和合而有觸生；乃至意及法為緣生意識，三和合故生觸，此中意、法、意識，皆非是觸，由三和合而有觸生，是名六處緣觸。如是諸觸，六處為緣，六處為依，六處所建立，故名六處緣觸。此為出母胎後二三歲間，對於世間一切事物，未知苦樂，但欲觸之之位也。何謂觸緣受？眼及色為緣生眼識，三和合故生觸，或感樂受，或感苦受，或感不苦不樂受，是名觸緣受。此為五六歲以後，因六根觸對六塵，而能漸起當前好惡等分別，因此分別而感受苦、樂、不苦不樂之位也。何謂受緣愛？佛告苾芻：「若諸色中都無味者，有情不應於色起染，以諸色中非都無味，是故有情於色起染。彼以色味受為緣故，數復於色，隨順而住，由隨順故，數復於色，起貪等貪，執藏防護，堅著愛染。乃至若諸識都無味者，有情不應於識起染，以諸識中非都無味，是故有



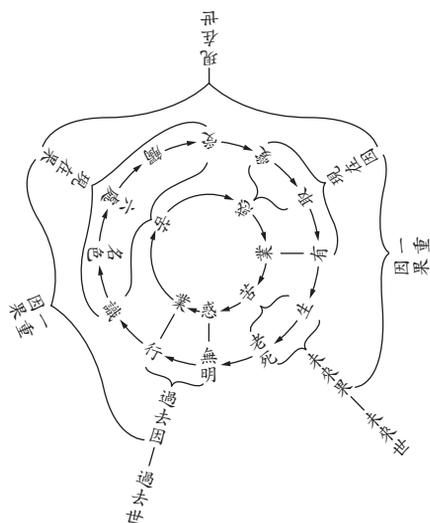
情於識起染。彼以識味受為緣故，數復於識，隨順而住，由隨順故，起貪等貪，執藏防護，堅著愛染，是名受緣愛。佛告比丘：若色一向是苦非樂，非樂所隨，非樂喜受之所纏執，應無有情為求樂故，於諸色中，起貪起染，煩惱纏縛。以色非一向苦，彼亦是樂，是樂所隨，是樂喜受之所纏執，故有有情，為求樂故，於諸色中，起貪起染，煩惱纏縛。彼以色味受為緣故，數復於色，隨順而住，由隨順故，數復於色，起貪等貪，執藏防護，堅著愛染，是苦，非樂所隨，非樂喜受之所纏執，應無有情，為求樂故，於諸色中，起貪起染，煩惱纏縛。以識非一向苦，彼亦是樂，是樂所隨，是樂喜受之所纏執，故有有情，為求樂故，於諸識中，起貪起染，煩惱纏縛。彼以識味受為緣故，數復於識，隨順而住，由隨順故，數復於識，起貪等貪，執藏防護，堅著愛染，是名受緣愛。佛告苾芻：色為緣故，起樂生喜，是名色味。彼以色味受為緣故，數復於色，順隨而住，由隨順故，數復於色，起貪等貪，執藏防護，堅著愛染。乃至識為緣故，起樂生喜，是名識味。彼以識味受為緣故，數復於

識，隨順而住，由隨順故，起貪等貪，執藏防護，堅著愛染，是名受緣愛。」此為十四五歲以後，對於當前環境，生起種種愛欲之位也。然僅有貪愛之心，尚無廣遍追求之念。何謂愛緣取？謂彼初生，說名為愛，愛增盛位，轉名為取。謂如有一於諸欲境，繫心觀察，起欲貪纏，彼從此纏，復起餘纏，增上轉增上，猛利轉猛利，圓滿轉圓滿，前所起纏，說名為愛，後所起纏，轉名為取。蓋既起貪愛執著之心，則必繼以追求佔有之念，是名愛緣取。此為二十歲以後，貪欲轉盛，遇可愛境，多方馳求，曾無厭足之位也。何謂取緣有？謂取為緣，設施多有：或說三界五陰為有，或說業能感召後有為有，或說識為食故，後有生起。凡此諸有，皆由取設施，故名取緣有。質言之：因馳求諸境故，造種種善惡業，而得三有之果報也。何謂有緣生？謂有一類眾生，由貪、瞋、痴，纏心故，造身、口、意三種惡行，此三惡行，說名業有。由此因緣，身壞命終，墮三惡道，命根生起，是名有緣生。復有一類眾生，於人趣樂，繫心希求，願生彼眾同分中，因此希求，造能感人趣身、口、意三善行，此三善



行，說為業有。由此因緣，身壞命終，生於人趣，是名有緣生。佛告慶喜：「若無業有，魚、鳥、蛇蠍，乃至諸天人等，無足、二足、多足、異類，如有情，為得生起否？不也，世尊！是故當知！諸生皆以有為緣，有為依，有為建立，是名有緣生。」何謂生緣老死？聖如堯舜，貪如盜跖，暴如桀紂，仁如湯武，皆有老死，既有老死，憂、悲、苦、惱，自在其中。佛告慶喜：「若無有生，魚鳥蛇蠍二足多足等，諸有情類，為有老死否？不也，世尊！若無有生，為有老死可設施否？不也，世尊！是故當知：老死皆以生為緣，生為依，生為建立，是名生緣老死。」（以上節引《法蘊足論·卷十二》）

此十二因緣生法，約空問言，則無明、愛、取，三支為惑（即煩惱）；行、有，二支是業；識、名色、六處、觸、受、生、老死，七支是苦。約時間言：無明為過去世之惑，行是過去世之業，因有過去世之惑業，而感現在世識、名色、六處、觸、受，五支之苦果，是為過去現在之一重因果。愛、取，二支，為現在世之惑，有，為現在世之業。因有現在世之惑業，而感未來世生



圖轉流果因重二世三苦業惑

與老死、之苦果，是為現在未來之一重因果。過去、現在、未來，稱為三世，由過去而招現在，由現在而招未來，是為三世二重因果。依此兩重因果，循環相生，輪轉無極。蓋既見現在之惑（愛、取）業有，由現在之苦果（識、名色、六處、觸、受）而生，則知過去之惑（無明）業行，亦必從過去之苦果而生。既見現在之苦果，生現在之惑業，則知未來之苦果生、老死，亦必生未來之惑業。如是往前上溯，則知過去之惑業，更從過去之苦果而來。往後下推，應知未來



之苦果，亦必更生未來之惑業。由是上溯，則前前無始，由是下推，則後後無終，佛法言無始無終者此也。輾轉相生，如環無端，生命之流，永無終極，佛法之言輪迴者此也。今日地獄，明日人天，眾生死此生彼，死彼生此，一切假相，剎那改觀，惟有惑業，永永相續。《千佛因緣經》云：「一切諸世間，猶如轉火輪；皆隨無明轉，業力莊嚴生。觀性相無常，無我無有生；智者應諦觀，本末因緣義。」《大涅槃經》云：「誰是我者，即是業也。」（卷第三十四）僅有業果，別無諸相。佛法言無我相、人相、眾生相、壽者相，又言滅度無量無邊眾生，而無眾生實滅度者此也。約法而言：無明、行，是苦位中作者；識、名色、六處，是苦位中胎藏；觸、受、是苦位中境界；愛、取、有、是苦位中發轉；生、老死、是苦位中出生。約際而言，識，為過去世之終，現在世之始；有，為現在世之終，未來世之始。約諦而言，無明、行、愛、取、有，是為集諦；識、名色、六處、觸、受、生、老死，是為苦諦。約因緣言，行、有，是因，無明、愛、取，是緣，識、名色、六處、觸、受、生、老死，是

果。何故但言因緣而不及果？以果仍為還起惑業因緣之緣，故攝於緣中，不別存果名。以上皆約十二因緣生滅流轉門而言。「順流者謂凡夫。」（《大涅槃經·卷第十六》）順流，即生死也。此之謂生滅因緣觀。

既知十二因緣，三世因果，初皆起於一念無明。但無明性空，無常無我，但有假名，性本空寂。如是觀已，則無明滅；無明滅則行滅，行滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲苦惱滅。辟支佛如是順逆觀十二因緣生滅已，厭離生死，遂斷惑業而證涅槃。《大般涅槃經》云：「大苦根本，無明所起；以般若慧，示以性淨，諦觀根本，即斷諸有過患。無明根本滅，故無明滅，無明滅則行滅，乃至老死憂悲苦惱皆滅。」（後分卷上）《十住斷結經》云：「復當觀察十二因緣，十八本持，從痴至死，皆悉清淨。痴亦不知我所造行，行亦不知從痴而有。法法自生，法法自滅，法不見法，何有痴行？法不自知生與不生，滅與不滅，故言無生滅著斷也。」（卷第七）《大集經》云：「觀



十二緣，為壞無明。」（卷第八）又云：「若從緣生，即是空寂，則無定相。」此約十二因緣還滅言也。若約諦言：「十二支盡滅，是為滅諦。能如實知緣生性空，是為道諦。」（因緣論）又「無明滅，則了無我智，即是道諦。若無明滅，生因行滅，引業滅故，識等五支滅。由是滅故，起發後業愛、取等亦滅。由是滅故，生、老死等，皆悉亦滅，即是滅諦。」（《彰所知論·卷下》）還滅即是逆流，「逆流者，從須陀洹乃至緣覺。」（《大般涅槃經·卷第十六》）即賢聖位也。此為十二因緣還滅觀。辟支佛聖者，順逆觀此十二因緣而證聖道，故謂之緣覺乘。

我們觀於上述十二因緣，可得下述三個概念：

1 未來苦果，既從現世愛、取而起，因知現世苦果，亦必從過去愛、取而成。然取因愛而有，「西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之。」既掩鼻而過，必無取之之理。因此，佛法對於「愛」字，看得相當嚴重，並作以下的估價：「佛告慶喜；愛為緣故求；求為緣故得；得為緣故集；集為緣故著；著為緣故貪；

貪為緣故慳；慳為緣故攝受；攝受為緣故防護。因防護故，執持刀仗，鬥訟爭競，詔詐虛誑，生無量種惡不善法。」（《法蘊足論·卷第十二》）「一切煩惱，愛為根本。」（《大集經·卷三一》）「若有愛心，即是無明。」（《大集經·卷三三》）「因愛生憂，因愛生怖，若離於愛，何憂何怖？……愛因緣故，則生憂苦，以憂苦故，則令眾生生於衰老。」（《大涅槃經·卷第十二》）「一切眾生，從無始際，由有種種恩愛貪欲，故有輪迴。」「由於欲境，起諸違順，境背愛心而生憎嫉，造種種業，是故復生地獄餓鬼。」（《圓覺經》）愛欲之過患如是！是故佛法不言愛，而言大慈大悲。何謂大慈？無緣謂之大慈。無緣包括一切路人及仇敵在內。佛法的度人，有緣的信眾固然要度，即是無緣的仇敵，也是要度，所以在浩如煙海的三藏十二部經中，找不到半個仇或恨字。何謂大悲？同體謂之大悲。何謂同體？物與我皆賴因緣而生起，無二無別，故謂之同體。佛法不殺一切眾生，即由此同體觀念而來。中國先賢，亦言「民胞物與」，（張子《西銘》）與佛法之大慈大悲，差相近似。



2 物我既賴因緣而生起，佛法術語稱為「依他起性」。依他起性者，謂萬物皆不能獨立生長，依賴眾緣（他），方得成立，故又謂之無自性。無自性，故無常；無常，故無我；無我，故空。故佛法說空，以其無自性故，賴眾緣成立故，緣如不具，即無法生起，非否認物質也。因知今世之人，每指出家為投入空門，乃是誤解空義所致。夫宇宙萬物，既賴眾緣生長，那麼萬物皆是我的恩人，皆是我的父母，我就應該作報恩想。人人為我，我為人人，這是佛法無條件為社會人群服務而不索絲毫酬報的最高理想。

3 緣生理論，為佛家所特創，用以說明整個宇宙人生的起源，亦即佛法的宇宙觀與人生觀。萬有既是因緣所生，故無創造之者，亦無主宰之者，惟自業自受而已。造善業者，必生人天；造惡業者，必墮惡道。為善為惡，操之自我，人天地獄，亦操自我，人人皆可為堯舜，人人皆可為盜跖，此種自力更生的精神，最切合吾國目前的需要。

戊 菩薩乘

上述聲聞與辟支佛，佛法術語稱為小乘。小乘感於人生生老病死的苦痛，因而急求解脫，故其出發點，自利重於利他。雖亦時常救度眾生，但發心不廣，佛經中每以羊車鹿車喻之，言其運載的數量有限，故曰小乘。假使人人都以自利為心，那麼沉淪苦海的無量無邊眾生，將由誰去度脫？所以佛又訶斥聲聞二乘為焦芽敗種，而贊歎發菩薩心者為能荷擔如來家業。以其發願度生，出離苦海，其數無量，其時無盡，故稱為大乘。佛經中常以牛車喻菩薩乘，這就二千餘年以前的交通工具來說。若在今日，則菩薩的運載眾生，直過於陸上的火車、水上的輪船了。故謂佛法的入世精神在菩薩乘，亦無不可。佛於聲聞辟支佛二乘外，復說菩薩乘者在此。

菩薩 梵語菩提薩埵（Bodhisattva）的簡稱。菩提，義譯為覺，薩埵，義譯有情，合言覺有情也。此有自他二義：言自義者，為已經覺悟的有情；言他



義者，為覺悟一切有情，故菩薩即含有自覺覺他的兩重意義。《大方等大集經·卷第二》：「菩薩摩訶薩所作諸業，於諸凡夫二乘業中，最為殊勝。何以故？眾生之業性是顛倒，二乘之業有邊際故。菩薩之業，無邊無量，是故菩薩勝於一切聲聞緣覺。」《十住斷結經·卷三·童真品》：「童真之業，亦復遠離二乘之道。從須陀洹至辟支佛，皆有躑躅。菩薩終不念阿羅漢法，所以然者？以其用心，猗泥洹（泥洹，即涅槃之別譯）道。緣覺所修，菩薩不學，以其發意無大慈哀。有斯學者，此皆非正。若有菩薩欲究竟學習智慧海，盡其元本，而不可窮。誓願不捨一切眾生，修如來法，為不滅性，慧無窮極，故不可見。」蓋聲聞怖畏生死之苦，急趣涅槃。緣覺雖解緣生性空之理，而悲心不足。惟菩薩既能了達生死性空，如幻如夢，而為歷劫大悲願力所薰故，有一眾生未度，誓不入涅槃。有如《除蓋障菩薩所問經·卷第四》所云：「謂若菩薩作是伺察：此法得須陀洹果，此法得斯陀含果，此法得阿那含果，此法盡漏，斷諸有結，不受後有，究竟涅槃，得阿羅漢果。以其正慧，如實了已，然亦不

於彼法之中，而為取證。何以故？菩薩作是思維：我攝受一切有情，作師子吼，我應為彼一切有情，於生死曠野險難之中，與作救拔。我今不應獨出生死。菩薩起是行願堅固，是為菩薩善解聲聞緣覺乘法。」救拔有情，行願堅固，不入涅槃，這是菩薩所以為菩薩處。

菩薩是從成佛的因位言。若至果位，即名如來應正等覺（見《大般若經·卷三〇八》）。在此過程中，菩薩必須先發菩提心。菩提有三：曰聲聞菩提、緣覺菩提，及阿耨多羅三藐三菩提是。阿，義譯無。耨多羅，義譯上。三，義譯正。藐，義譯等。三菩提，義譯正覺。合言即：無上正等正覺，亦即所謂佛果也，簡言菩提，與菩提薩埵的簡稱菩薩正同。

然則菩薩究竟怎樣方能發菩提心？《大薩遮尼乾子受記經·卷第一·一乘品第三之一》，曾如是說：

若有善男子善女子等畢竟成就十二法者，乃能發於阿耨多羅三藐三菩提心。何等十二？一者，自性信大乘法，為離小乘狹劣心故，發菩提心。二



者，自性成就大悲，為欲具足諸白法故，發菩提心。三者，直心本行堅固，為厭生死向彼岸故，發菩提心。四者，善集一切功德，為欲修滿諸願行故，發菩提心。五者，能善供養諸佛，為欲善起諸白法故，發菩提心。六者，身、口、意業清淨，為離一切諸惡行故，發菩提心。七者，遠離諸惡知識，為欲親近善知識故，發菩提心。八者，聞法如說修行，為不虛妄誑眾生故，發菩提心。九者，為欲利益一切，畜諸資生，不貪不慳故，發菩提心。十者，以得諸佛力加，為離一切諸魔怨故，發菩提心。十一者，於諸眾生，常起大悲，能捨內外一切諸物，為離慳嫉故，發菩提心。十二者，具法行力，為能成就諸功德故，發菩提心。善男子！是名十二妙法。若善男子善女人，成就此十二法者，乃能發於阿耨多羅三藐三菩提心。善男子！復有十二種勝法，菩薩成就，名發阿耨多羅三藐三菩提心。何等十二？一者，安隱心。為與一切眾生樂故，發菩提心。二者，愍心。他惡來加，能忍將護，不生異相故，發菩提心。三者，大悲心。為荷眾生大重擔故，發菩提心。四者，大慈

心。為拔一切惡道苦故，發菩提心。五者，清淨心。能於餘乘，不生願樂故，發菩提心。六者，無染心。為離一切煩惱濁故，發菩提心。七者，光明心。為求無上自性清淨光明照故，發菩提心。八者，幻心。能知諸法究竟無物故，發菩提心。九者，無物心。能知一切無所有故，發菩提心。十者，堅固心。於諸法中不可動故，發菩提心。十一者，不退心。能證諸法究竟盡故，發菩提心。十二者，度諸眾生，不生厭心，如說修行故，發菩提心。

菩薩發菩提心已，更須殷勤發願，蓋事無大小巨細，均非願力不達。《華嚴經·卷第七十七》云：「一切佛事，從大願起。」而菩薩發願，有如儒家所謂立志，必先立了堅定不移之志，然後朝著這方向走去，不達不止，終有圓滿成功的一日。所謂發願，即下述的四宏誓願是——

眾生無邊誓願度。煩惱無盡誓願斷。法門無量誓願學。佛道無上誓願成。

這四宏誓願，無異於一部機器的發動機，一般學佛的人，均須竭誠去開



動，中途無論遇到如何困難，均不許退轉。自來大菩薩之能成佛，皆由此願力為其先導，如阿彌陀佛的四十八願、普賢菩薩的十大願，皆為舉世所共知之事。茲錄普賢十大願的隨順眾生一願於下，以概其餘。亦以見佛法的慈悲廣大處：

復次，善男子！言恆順眾生者，謂盡法界、虛空界，十方剎海所有眾生，種種差別。所謂卵生、胎生、溼生、化生，或有依於地、水、火、風而生住者，或有依空及諸卉木而生住者，種種生類，種種色身，種種形狀，種種相貌，種種壽量，種種族類，種種名號，種種心性，種種知見，種種欲樂，種種意行，種種威儀，種種衣服，種種飲食，處於種種村營、聚落、城邑、宮殿，乃至一切天龍八部，人非人等，無足、二足、四足、多足；有色無色，有想無想，非有想非無想，如是等類，我皆於彼，隨順而轉。種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長及阿羅漢，乃至如來，等無有異。於諸病苦，為作良醫；於失道者，示其正路；於闇夜中，為作光明；於貧窮者，令得伏藏，菩薩如是平等饒益一切眾生。何以故？菩薩若能隨順眾生，則為

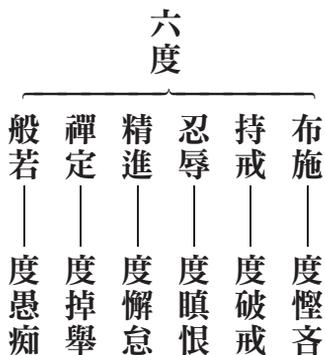
隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故？諸佛如來，以大悲心而為體故，因於眾生，而起大悲；因於大悲，生菩提心；因菩提心，成等正覺。譬如曠野沙磧之中，有大樹王，若根得水，枝葉華果，悉皆繁茂。生死曠野，菩提樹王，亦復如是。一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧花果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提，屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。善男子！汝於此義，應如是解！以於眾生心平等故，則能成就圓滿大悲；以大悲心隨眾生故，則能成就供養如來。菩薩如是隨順眾生，虛空界盡，眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，我此隨順，無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業，無有疲厭。」（般若譯《大方廣佛華嚴經·

卷第四十》）



菩薩度生，雖至虛空界盡，其願永無有盡，此中惟一原動力就是上文所說的大悲心。因大悲心，故能發起地獄不空，誓不成佛，眾生度盡，方證菩提的悲願。於是驢胎牛腹，地獄神鬼，皆為菩薩經常出沒的處所，甘之如飴，絕不反顧。是故菩薩法以大悲為根本。

菩薩既發菩提心，復有了宏願，如無方法來實行，那還是等於畫餅充飢，說食不飽。是以修菩薩行乃是菩薩圓滿菩提心與履行誓願的惟一方法。所謂菩薩行，即下文六度是——



茲略釋如次：

布施 布施為梵文檀那 (Dana) 的義譯。施有三種：如金、銀、財寶、田園、舍宅，王位、國城、僮僕、眷屬，乃至頭目手足，身體髮膚等等，無不歡喜等施，無所悔吝。若無所施，心常慚愧，見有施者，心常隨喜。於諸來求，恭敬奉施。是謂財施。若有問法，悉皆為說，善巧方便，令其信解。是謂法施。王、賊、水、火之難，善為排解救濟，無使時生怖畏，是謂無畏施。以布施故，能發捨心，可度一切慳吝之心。《千佛因緣經》云：「施為妙善藥，服者常不死，不見身與心，觀財物空寂。受者如虛空，如是行布施，無財及受者，乃應菩薩行。」

持戒 戒，梵名尸羅 (Sila) 的義譯。有居士五戒，沙彌十戒，比丘二百五十戒，比丘尼三百五十戒，菩薩十重四十八輕戒之別。《梵網經·菩薩戒品》云：「寧以此身，投熾然猛火，大坑刀山，終不毀犯三世諸佛經律，與一切女人作不淨行。復作是願：寧以熱鐵羅網，千重周匝纏身，終不以此破戒之身，



受於信心檀越（檀越梵語，義譯曰施主）一切衣服。復作是願：寧以此口，吞熱鐵丸及大流猛火，經百千劫，終不以此破戒之口，食於信心檀越百味飲食。復作是願：寧以此身，臥大流猛火羅網熱鐵地上，終不以此破戒之身，受於信心檀越百種床座。復作是願：寧以此身，受三百矛刺，經一劫二劫，終不以此破戒之身，受於信心檀越百味醫藥。復作是願：寧以此身，投熱鐵鑊，經百千劫，終不以此破戒之身，受於信心檀越千種房舍屋宅園林田地。復作是願：寧以鐵鎚，打碎此身，從頭至足，令如微塵，終不以此破戒之身，受於信心檀越恭敬禮拜。復作是願：寧以百千熱鐵刀鋒，挑其兩目，終不以此破戒之心，視他好色。復作是願：寧以百千鐵錐，劓刺耳根，經一劫二劫，終不以此破戒之心，聽好音聲。復作是願：寧以百千刃刀，割去其鼻，終不以此破戒之心，貪嗅諸香。復作是願：寧以百千刃刀，割斷其舌，終不以此破戒之心，食人百味淨食。復作此願：寧以利斧，斬斫其身，終不以此破戒之心，貪著好觸。」其嚴謹類如是！

忍辱 忍辱、梵名羸提（Kṣantiper）的義譯，玄奘大師譯為勝忍或安忍。

《大般若經·卷三七六》：「是菩薩摩訶薩從初發心，乃至安坐妙菩提座，其中假使一切有情，各以種種瓦石刀杖競來加害，是菩薩摩訶薩不起一念忿恨之心。爾時菩薩應修二忍：何等為二？一者應受一切有情辱罵加害，不生忿恨，伏瞋恚心。二者應起無生法忍。是菩薩摩訶薩若被種種惡言罵辱，或被種種刀杖加害，應審思維，籌量觀察，誰能罵辱？誰能加害？誰受罵辱？誰受加害？誰起忿恨？誰應忍受？復應觀察一切法性，皆畢竟空，法尚不可得，況當有法性，尚無法性，況有有情。如是觀時，若能罵辱，若所罵辱？若能加害，若所加害？皆不見有。乃至分割截身肢，其心安忍，都無異念。於諸法性，如實觀察，復能證得無生法忍。云何名為無生法忍？謂令煩惱，畢竟不生，及觀諸法，畢竟不起，微妙妙慧，常無間斷，是故名為無生法忍。」《金剛經》云：「我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生



瞋恨。又念過去於五百世，作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。」又曰：「無我得成於忍。」此皆有得於法性畢竟皆空之義，故不見能忍所忍，亦即儒家「強恕而行」之道也。

佛門中有兩個關於忍辱的動人故事：昔富樓那（？）欲去某國宏法，佛告之曰：「某國人性情暴戾，不易教化，誰將奈何？」富樓那曰：「彼等如辱罵時，我當念言：彼人慈悲，未曾打我。」佛言：「如打汝時，奈何？」富曰：「我當念言：彼人慈悲，未將我打傷。」佛言：「如將汝打傷，奈何？」富曰：「我當念言：彼等慈悲，未將我打死。」佛言：「如將汝打死，奈何？」富曰：「我當念言：彼等慈悲，使我速離五濁惡世，免受種種苦惱」。佛曰：「可矣。」又中國某祖師在叢林掛單（掛單為叢林術語，即允許居住的意思），適鄰單（叢林雲水堂，為各方僧眾住宿之所，一人一鋪，彼此接連，與營房士兵生活相類。鄰單即指其左右鄰鋪位之人而言）失銀幣一包，指為某祖師所

竊，報告客堂，知客傳問，祖不加辯，乃痛責香板外，於其額上加刺一「賊」字，然後驅逐出寺。閱日，盜者受良心責備，私還其幣，失主又白客堂，乃急敦請某祖師回寺，親向懺謝，方丈並傳位焉。佛門中類此可歌可泣之事，不勝枚舉！不登泰山，無以知宇宙之大，不遊溟渤，無以知江海之深，吾謂佛法亦如是！

精進 梵文毘梨耶（Vīrya）的義譯。菩薩夙興夜寐，中夜誦經，惟自精勤，不耽睡眠。凡所作事，努力不懈，事若未成，終不中廢。於第一義，心不退沒。入於大眾，摧伏邪論。諸餘苦事，悉能堪耐。大方便力，終不憂悔。必日新而又新，不一暴而十寒。是名精進。精進足以度懈怠，且能速疾成就阿耨多羅三藐三菩提。釋迦牟尼佛以能精進故，卒先彌勒菩薩而成正覺，即其一例。

禪定 禪定之義，已見第二章天乘。《大般若經·卷三六六》：「若菩薩摩訶薩，從初發心，修行靜慮（即禪定）波羅蜜多時，以一切智智相應作意，修學諸定。是菩薩摩訶薩眼見色已，不取諸相，不取隨好，即於是處防護眼根



不放逸住，勿令心起世間貪愛惡不善法諸煩惱漏，專修念定，守護眼根。是菩薩摩訶薩耳聞聲已，不取諸相，不取隨好，即於是處防護耳根不放逸住，勿令心起世間貪愛惡不善法諸煩惱漏，專修念定，守護耳根。是菩薩摩訶薩鼻嗅香已，不取諸相，不取隨好，即於是處防護鼻根不放逸住，勿令心起世間貪愛惡不善法諸煩惱漏，專修念定，守護鼻根。是菩薩摩訶薩舌嘗味已，不取諸相，不取隨好，即於是處防護舌根不放逸住，勿令心起世間貪愛惡不善法諸煩惱漏，專修念定，守護舌根。是菩薩摩訶薩身覺觸已，不取諸相，不取隨好，即於是處防護身根不放逸住，勿令心起世間貪愛惡不善法諸煩惱漏，專修念定，守護身根。是菩薩摩訶薩意了法已，不取諸相，不取隨好，即於是處防護意根不放逸住，勿令心起世間貪愛惡不善法諸煩惱漏，專修念定，守護意根。」是知菩薩欲修禪定，必須從六根下工夫，佛法術語謂之根律儀。亦即儒家目不視惡色，耳不聽惡聲之意。

般若 梵文 Prajna，義譯曰智慧，玄奘大師譯為勝慧，最為切合。《大般

若經·卷三四六》：「僑尸迦（即帝釋的別名）！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，觀一切法，無不皆空。謂觀一切有色法空，無色法亦空；觀一切有見法空，無見法亦空；觀一切有對法空，無對法亦空；觀一切有漏法空，無漏法亦空；觀一切有為法空，無為法亦空；觀一切世間法空，出世間法亦空；觀一切寂靜法空，不寂靜法亦空；觀一切遠離法空，不遠離法亦空；觀一切過去法空，未來現在法亦空；觀一切善法空，不善、無記法亦空；觀一切欲界法空，色、無色界法亦空；觀一切學法空，無學、非學非無學法亦空；觀一切見所斷法空、修所斷、非所斷法亦空；觀一切有法空，無法、非有非無法亦空。僑尸迦！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，觀如是等一切法空。」同經卷第二百九十一云：「世尊！如虛空中無一切色可施設，無受、想、行、識可施設，所修般若波羅蜜多，亦復如是。世尊！如虛空中無眼處可施設，無耳、鼻、舌、身、意處可施設，所修般若波羅蜜多，亦復如是。世尊！如虛空中無色處可施設，無聲、香、味、觸、法處可施設，所修般若波羅蜜多，亦復如是。……世



尊！如虛空中無諸佛無上正等菩提可施設，所修般若波羅蜜多，亦復如是。」般若專明空慧之理，足以破一切眾生無明邪見，歸於正道，是故六度皆為般若所攝。《大般若經·卷第五三一》：「布施等六波羅蜜多無差別相，若無般若波羅蜜多，布施等五，不能名為波羅蜜多；要因般若波羅蜜多，布施等五，乃得名為波羅蜜多。由此前五波羅蜜多，攝在般若波羅蜜多，故但有一波羅蜜多，所謂般若波羅蜜多。」

波羅蜜多 (Paramita) 譯言度，但其涵義自有廣狹深淺的不同。譬如說布施能度慳貪，持戒能度毀戒，忍辱能度瞋恨，精進能度懈怠，禪定能度昏掉，般若能度愚痴，這還是一般的說法，不能盡波羅蜜多的涵義。必也無施者，無被施之人，無所施之物，三輪體空，然後才算是波羅蜜多。無持戒者，無毀戒者，無辱、無忍辱者；無精進、無精進者，乃至不見禪定，不見般若，是名波羅蜜多。而此波羅蜜多，皆由般若勝慧中流出，故《心經》云：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」《金剛般若波羅蜜多經》(簡

稱《金剛經》云：「一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。」此經，即般若經也，可知「般若」在佛法中的地位，並知佛教是如何重視理智的宗教。

六度是兼善天下的，欲達成此一任務，佛同時又說了一個四攝法，即——
布施 愛語 利行 同事是也。

何謂布施？隨眾生所願，或布施財，或布施法，或布施無畏，或布施頭目手足。如上文布施條所說，使其生歡喜親愛之心，是為布施所攝。

何謂愛語？隨眾生根性，出種種柔和喜悅之語，善為譬解，使其生歡樂之心。如釋尊對弟子發問，不論其言是否如法，皆先以善哉善哉贊歎之，是為愛語所攝。

何謂利行？起身、口、意種種善行，利益眾生，使其心悅誠服。如釋尊分身百千萬億，或現山林川源、河池泉井，利及於人，悉皆解脫（《地藏經·卷上·分身集會品》），是皆利行所攝。



何謂同事？隨眾生類別，觀其根性，分形示現，使霑利益。如《除蓋障菩薩所問經·卷五》：「云何是善迴外道諸見方便？謂若菩薩於左囉迦波哩沒羅惹迦尼乾陀等諸外道處，作諸化事，使其調伏，為欲成熟彼因緣故，菩薩作是思維：『此等外道，我慢貢高，我今不應先行師教，要先恭事，現為弟子，然後使其調伏。』於彼法中而求出家，如其所行，策勤修學，隨諸外道種種法式，多聞苦行，咸悉究盡，而復過勝。彼眾推許，有所言說，悉皆聽受，如奉師尊，不相違戾。由得親近諸外道故，乃訶毀言：『諸仁者！汝此所修，非出離道，亦非離欲，又非寂滅。』由是漸能使彼調伏，而令安住如來法中。又復於彼具五神通諸外道所，學修梵行，隨其所修而復勤行，令得彼法，隨能成辦，外道所修禪定之法，即能勝過彼諸外道，勤勇進修難行之行，於外道中，智者共許。菩薩知其根成熟時，於其所修禪定之法，乃訶毀言：『諸仁者！汝修定法，非出離道，亦非離欲，又非寂滅。』由是漸次使令安住如來法中。是為菩薩善迴外道諸見方便。云何是善迴五塵境界方便？謂若菩薩或見有人，極

多貪愛，菩薩不以別異方便，但隨所樂而為調伏。乃以神力，化現女身，端正殊妙，勝諸女人，是人見已，極生貪著。時化女身，於剎那間，變成死屍，爛壞臭穢，彼貪愛人，見即驚怖，乃生厭患，逼惱其心，作如是言：『云何速能離此臭穢？』爾時，菩薩即住其前，如應說法，彼貪染人，隨得離欲，是謂菩薩善迴五塵境界方便。」是為同事所攝。

以上四攝法，皆為菩薩的善巧方便，是故菩薩法以方便為究竟。

因為眾生的根器不同，社會的形態遂亦千差萬別。菩薩如欲圓滿度生的任務，必須以四攝法深入社會各階層去。如欲深入社會各階層，必須博通世學，是故世間所有五明，菩薩均應學習。

何謂五明？一、聲明，即今所謂文辭學、語言學、音韻學以及音樂歌曲等是。二、工巧明，即今所謂聲、光、化、電，以及天文、地理、工程、數理等學是。三、醫方明，即今所謂生理、衛生、藥物、醫學等是。四、因明，即今所謂邏輯學是。五、內明，即今所傳三藏十二部佛經是。佛經僅為五明之一，



可知菩薩乘如何重視世法的態度。《大慈恩寺三藏法師（即玄奘大師）傳·卷三》，言：中印度摩揭陁國，有那爛寺，壯麗崇高，為五印冠。僧徒主客，常有萬人，並學大乘，兼十八部，爰至俗典《吠陀》（波羅門經名）等書，因明、聲明、醫方、術數，亦俱研習。即其明證。

菩薩從初發心修行六度，經十住、十行、十迴向，皆稱地前菩薩。自是入第一地，世間一切經書技藝，文頌咒術，集在其中，無有窮盡，出生大願，漸深固故，名歡喜地。入第二地，戒行威儀，咸集其中，說不可盡，不與破戒死屍共宿故，名離垢地。入第三地，集一切世間禪定神通，解脫三昧，三摩鉢底，咸集其中，說不可盡，一切菩提分法，皆轉明淨故，名發光地。入第四地，一切道中，殊勝智慧，咸集其中，說不可盡，與佛功德，同一味故，名焰慧地。入第五地，一切自在，如意神通，咸在其中，說不可盡，出生無量方便神通，為世間眾珍寶故，名難勝地。入第六地，入緣起理，聲聞果證，咸在其中，說不可盡，觀察緣生甚深理故，般若光明現前，名現前地。入第七地，方

便智智，獨覺果證，咸在其中，說不可盡，廣大覺慧，善觀察故，雖愛涅槃，而現身生死，名遠行地。入第八地，一切菩薩自在行差別世界，咸在其中，說不可盡，雖示現廣大莊嚴世界，而心常寂然，名不動地。入第九地，一切世間生滅智行，咸在其中，說不可盡，得深解脫，行於世間，如實而知，一音說法，眾生隨類得解，名善慧地。入第十地，如來十力、四無畏、十八不共法，一切佛事，咸在其中，問答宣說，不可窮盡，於十方界，普下如來大法雨，無厭足故，名法雲地。十地菩薩，為歷劫願力所持，遍三千大千世界（合我們所居的世界一千，為小千世界。合此千小千世界，為一中千世界。合此千中千世界，為一大千世界）所有眾生之處，化千萬億身，以六度莊嚴其身，以四攝入眾生界，如〈觀世音菩薩普門品〉所說：

若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩，即現佛身而為說法。應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法。應以聲聞身得度者，即現聲聞



身而為說法。應以梵王身得度者，即現梵王身而為說法。應以帝釋身得度者，即現帝釋身而為說法。應以自在天身得度者，即現自在天身而為說法。應以大自在天身得度者，即現大自在天身而為說法。應以天大將軍身得度者，即現天大將軍身而為說法。應以毘沙門身得度者，即現毘沙門身而為說法。應以小王身得度者，即現小王身而為說法。應以長者身得度者，即現長者身而為說法。應以居士身得度者，即現居士身而為說法。應以宰官身得度者，即現宰官身而為說法。應以婆羅門身得度者，即現婆羅門身而為說法。應以比丘、比丘尼、優婆塞（優婆塞，梵名，義譯近事男，即男子信仰佛教者之總稱）、優婆夷（優婆夷，梵名，義譯近事女，即女子信仰佛教者之總稱）身得度者，即現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身而為說法。應以長者、居士、宰官、婆羅門（婆羅門，梵語，為印度當時之國教，掌祭祀占卜等事）婦女身得度者，即現婦女身而為說法。應以童男、童女身得度者，即現童男、童女身而為說法。應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、

緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等身得度者，即皆現之而為說法。應以執金剛神得度者，即現執金剛神而為說法。無盡意！是觀世音菩薩，成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。

又《大乘大集地藏十輪經·卷第一》云：

此善男子，成就如是我所說不可思議諸功德法，堅固誓願，勇猛精進，為欲成熟諸有情故，於十方界，或時現作大梵王身，為諸有情，如應說法。或復現作大自在天身，或作欲界他自在天身，或作樂變化天身，或作觀史多天身，或作夜摩天身，或作帝釋天身，或作四大王天身，或作佛身，或作菩薩身，或作獨覺身，或作聲聞身，或作轉輪王身，或作剎帝利身，或作婆羅門身，或作筏舍身，或作成達羅身，或作丈夫身，或作婦女身，或作童男身，或作童女身，或作健達縛身，或作阿素洛身，或作緊捺洛身，或作莫呼洛伽身，或作龍身，或作藥叉身，或作羅剎身，或作鳩畔荼身，或作畢



舍遮身，或作餓鬼身，或作布怛那身，或作羯吒布怛那身，或作奧闍訶洛鬼身，或作師子身，或作香象身，或作馬身，或作牛身，或作種種禽獸之身，或作剎摩王身，或作地獄卒身，或作地獄諸有情身，現作如是等無量無數異類之身，為諸有情，如應說法，隨其所應，安置三乘不退轉位。

菩薩如是化現千百億身，在每個世界角落裡，甚至禽胎獸腹，皆所不辭，直至三大阿僧祇劫，圓滿六度，然後方成正覺。是以佛家稱六度為萬行之母，一切佛果，皆由此生，《大般若經·卷三四七》云：「過去如來應正等覺，亦依此六波羅蜜多無盡法藏，精勤修學，已證無上正等菩提。未來如來應正等覺，亦依此六波羅蜜多無盡法藏，精勤修學，當證無上正等菩提。現在所有東、西、南、北、四維（東南、西南、東北、西北，謂之四維）上下，諸世界中一切如來應正等覺現說法者，亦依此六波羅蜜多無盡法藏，精勤修學，現證無上正等菩提。……過去如來應正等覺諸弟子眾，皆依此六波羅蜜多無盡法

藏，精勤修學，於無餘依妙涅槃界已般涅槃。未來如來應正等覺諸弟子眾，皆依此六波羅蜜多無盡法藏，精勤修學，於無餘依妙涅槃界，當般涅槃。現在所有東、西、南、北、四維上下，諸世界中一切如來應正等覺諸弟子眾，皆依此六波羅蜜多無盡法藏，精勤修學，於無餘依妙涅槃界，今般涅槃。」菩薩乘六度而證佛果，於此可見。

上面所說的菩薩行，都是犧牲個己，拯救世人為其出發點，能如是行，方算是真實菩薩。亦有發心不切，言行相違的，《瑜伽師地論》名之為「相似菩薩。」

相似菩薩 《菩薩優婆塞五戒威儀經》戒四棄法，作是似菩薩，其文云：

如是住菩薩戒者，有四波羅彞法。何等為四？若菩薩為利養故，自讚毀他，是名菩薩波羅彞。若菩薩多饒財物，貧苦之人，來從乞索，菩薩慳貪，無有慈心，乃至不施一錢之物；有求法者，乃至不為說於一偈，是名菩薩波



羅彝。若菩薩瞋於前人，惡言罵辱，加以手打，及以杖石，意猶不息，前人求悔，善言懺謝，菩薩猶瞋，憤結不解，是名菩薩波羅彝。若菩薩自謗菩薩法藏，若見人謗，善可其言，既自不信，反助他言，若心自解，或從他受，是名菩薩波羅彝。如是菩薩四波羅彝，菩薩於中，不應犯一，何況具犯，若有犯者，不名菩薩。現身不能莊嚴菩提，又復不能令心寂靜，是似菩薩，非實菩薩。

波羅彝，或作波羅夷，譯言棄。謂菩薩犯此四法任何一法，即退沒菩提，應棄於菩薩眾之外的意思。《瑜伽師地論·卷第四十·戒品》譯為四他勝處法。善法為自，惡法為他，犯此四法之一，即為惡法所勝，故言四他勝處法也。此四法中，第一為自讚毀他，與菩薩四攝法的愛語相違。第二為慳財慳法，與菩薩四攝法的布施相違。第三為瞋恨不受懺謝，與菩薩四攝法的利行相違。第四為毀謗菩薩法，「若心自解，或從他受，」《師地論》作「宣說開示

建立像似正法，於像似法，或自信解，或隨他轉。」此則根本上失去作菩薩的資格了。菩薩以發菩提心為第一要義，犯以上四法之一，即退失菩提，故稱為相似菩薩。

然則必如何方可稱為真實菩薩？這應從嚴持淨戒入手。如能嚴持淨戒，必不至於自讚毀他；如能嚴持淨戒，必不至於慳財慳法；如能嚴持淨戒，必不至於懺謝不受；如能嚴持淨戒，於一切處，皆往聽聞佛法，則智慧日增，邪正能辨，自不至於隨他所轉。而今日相似菩薩，滔滔皆是，則皆由於誤解大乘，以為無須持戒所致。殊不知一切佛法，皆從戒入，所謂「戒住則正法住」是也。是故佛法不問大小乘，皆應嚴持淨戒，無所例外。《大乘大集地藏十輪經·卷第七》云：

善男子，夫大乘者，受持第一清淨律儀，修行第一微妙善行，具足第一堅固慚愧，深見深畏後世苦果，遠離所有一切惡法，常樂修行一切善法，慈



悲常遍一切有情，恆普為作利益安樂，救濟度脫一切有情，所有厄難生死眾苦，不顧自身所有安樂，惟求安樂一切有情，如是名為住大乘者。

受持第一清淨律儀，即攝律儀戒。修行第一微妙善行，具足堅固慚愧，深畏後世苦果，遠離一切惡法，乃至不顧自身所有安樂，惟求安樂一切有情，則為攝善法戒，與攝眾生戒也。能如是行者，斯世寧有幾人？且菩薩戒重在制心，故凡舉心動念，即算犯戒，與聲聞戒制身不犯者有別。故從戒相論，雖不及聲聞那樣微細，而其難持處，實不在聲聞下。

綜上所述，我們也可得到以下四個概念：

1 菩薩如欲成佛，必須三大阿僧祇劫，勤苦修行六波羅蜜多。而這六波羅蜜多中的五波羅蜜多，如布施、持戒、忍辱、精進、禪定，皆攝在般若波羅蜜多中，故有般若為佛母的說法。般若即智慧的別名，這無異說：人們如要成佛，必須依著自己的智慧去抉擇，決不是人云亦云，盲目服從所能為功。因般

若在佛法中的重要性，故專門說明般若意義的佛經，有《大般若》六百卷之多，真是洋洋大觀了。世界任何宗教，未聞有如是鉅著以解釋其教義者，而佛法的重視理智，亦於此可見一斑。然而世人不少因未翻閱佛書，全憑一時誤解，遽下斷語，詆為迷信，是無異未明前提，先下結論，其有失於學者的態度可知。

2 菩薩發願度生，直至虛空界盡，眾生界盡，其願永無有盡。如文殊菩薩曾為七佛師，觀世音菩薩本為古佛，號正法明如來，而皆仍在我們這個世界裡，化千百億身，度脫眾生。大乘佛法的入世精神，實非並世任何宗教所能及。

3 菩薩化度眾生，不計方所，餓鬼、師子、牛身、馬身以及種種禽獸異類之身，均所不惜。甚至山林川源、河池泉井，澤及於人，菩薩也要化現，以滿眾生之願。因此，吾國王祥臥冰而得魚，孟宗哭竹而得筍，姜詩夫婦孝行動人，宅畔涌泉成池，日現雙鯉，都可因此得到解答。佛法的慈悲利他精神，實非並世任何宗教所能及。



4 末法時期，裨販如來，宣說開示建立像似正法，到處皆是。如舍利子，舍利是鷲鷲鳥，子為弗的意譯。舍利弗的母親，目淨如鷲鷲之眼，故人以鷲鳥呼其母。舍利弗義譯，即為鷲鳥所生之子的意思。此在經論中，已有很明白的解說。《心經》言舍利子，舍利為音譯，子為義譯，而湛愚老人所著《心燈錄》，釋《心經》舍利子云：「向也，我被五蘊錮蔽，生一切苦厄，深可憐憫。今我度卻，毫無障礙，復還此我，此我即舍利子也。舍者家也，即此身也。身者，我之家也。我居此身中，為五蘊所蔽，時時障礙，念念障礙，處處障礙，蓋為自有生以來，攀緣五蘊故也。要知這我本來無往不通，無往不徹，無往不利，與十方諸佛，毫無有異，故世尊直呼我之名曰舍利子，子即我也。」又松溪道人無垢注《心經》舍利子云：「舍者，屋舍也。此四大五蘊色身。利子者，舍中之本來一點真靈，即主張形骸者是也。」此皆自作聰明，違背聖教，即所謂「若心自解」，「宣說開示建立像似正法」者也。他如一貫道、龍華、萬字等教，利用人類好奇心理，專憑扶乩，以惑信眾，今日張桓侯，明

日李真君，鬼話連篇，外表都裝著佛法的招牌，以期魚目混珠，用廣招徠，不知扶乩皆為靈鬼所憑，靈鬼亦有神通（佛經言人死後的中陰身，即有神通），能知人們心中的隱微，故偶亦談言微中。然流弊甚大，倘主持非人，小之斂錢，大之易釀巨禍，故為佛所訶斥。我們佛教徒如去相信這類像似之法，隨他所轉，便都犯了他勝處法，失之毫釐，差之千里，不可不慎！欲免這種過失，應從多聞佛法，多閱經藏，增長智慧入手。



第三章 五乘共法

甲 人天與三乘的互攝

上文已將五乘佛法分別說了個大概，其實五乘是彼此互攝的共法，那麼，釋尊為什麼又要分別去說五乘？這因為眾生的根器不同，如果只說一乘法，便會使許多根器不同的眾生沒法領受。如佛說華嚴時，二乘聲聞，如聾如啞，說法華時，有許多比丘紛紛退席，這是一個極顯明的證據。是以釋尊在《大集經·卷第三八》中，曾這樣說：

若一切眾生，共同一心，其四真諦，可以一念而證得者，如來應為一切眾生，演說一行一法一事，亦不應有八萬法聚，隨逐因緣差別之異。若一人



證時，一切眾生，亦應同證，若一人斷時，一切眾生，亦應同斷，不應別有聲聞三乘，不應別有菩薩十地。何以故？煩惱同故，斷時證處處所是同。憍陳如！是故眾生，應以種種因緣調伏，不以一緣及以一事。……憍陳如！一切眾生，非實一乘一行一貪一念一欲一解一信，是故如來宣說種種句偈名字種種法門。

又卷第十六云：

須聲聞乘度者，出四諦法音應之。須緣覺乘度者，出甚深十二因緣法音應之。須大乘度者，出六波羅蜜不退轉法音應之。

上述種種法音，好如藥鋪中的各色各味藥草，因眾生的病源不同，是以如來所說法藥，也就有千差萬殊之別。而這千差萬殊的法藥，歸納起來，不外上面所說的五乘。說五乘是一種權法，其實五乘是彼此互攝而不可分的，本章即

就此共通點，約略加以說明。

現在我們仍照上章次序，分甲、人乘。乙、天乘。丙、聲聞乘。丁、辟支佛乘。戊、菩薩乘述之。

(甲) 人乘

《增一阿含經·卷第七》云：

世尊告諸比丘：「於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，受人中福，受天上福，得泥洹證，所謂不殺生也。於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，受人中福，受天上福，得泥洹證，所謂廣施也。於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，得泥洹證，所謂不他淫。於此眾中，我不見一法修行已，多修行已，得泥洹證。云何一法？所謂不妄語也。於此眾中，無有一法勝此法者，若修行已，多修行已，受人中福，受天上福，得泥洹證。云何一法？所謂不飲酒也。」



又《優婆塞五戒相經》云：

憍曇！我本心念，久欲與優婆塞分別五戒，若有善男子受持不犯者，以是因緣，當成佛道。

言證泥洹，言成佛道，此為人乘五戒，互攝天乘乃至佛乘的明證。五戒是一切戒的基本戒，無論天乘、聲聞乘、菩薩乘，皆以五戒為基礎，其有犯者，即為波羅夷罪，應共棄於聲聞或菩薩眾以外。這也足以證明人乘五戒的重要性與互相通攝的一斑。

(乙) 天乘

《華嚴經·卷第三五·十地品》云：

佛子！此菩薩摩訶薩復作是念：「十不善業道是地獄、畜生、餓鬼受生因，十善業道是人、天乃至有頂處受生因。又此上品十善業道，以智慧修

習，心狹劣故，怖三界故，缺大悲故，從他聞聲而解了故，成聲聞乘。又此上品十善業道，修治清淨，不從他教，自覺悟故，大悲方便不具足故，悟解甚深因緣法故，成獨覺乘。又此上品十善業道，修治清淨，心廣無量故，具足悲愍故，方便所攝故，發生大願故，不捨眾生故，希求諸佛大智故，淨治菩薩諸地故，淨修一切諸度故，成菩薩廣大行。又此上上十善業道，一切種清淨故，乃至證十力、四無畏故，一切佛法皆得成就。」

又《十住毘婆沙論·卷第十四·分別聲聞辟支佛品第二》云：

凡出生死因緣，惟有三乘：聲聞、辟支佛、大乘。是三乘皆以十善道為大利益。何以故？是十善道，能令行者至聲聞地，亦能令至辟支佛地，亦能令人至於佛地。

此為天乘十善，互攝聲聞乃至菩薩乘的明證。



(丙) 聲聞乘

《增一阿含經·卷第二(六)》云：

若有比丘，無欲惡法，念持喜安，遊心初禪，是謂初得沙門之樂。復次，有覺有觀，息內喜，專精一意，無覺無觀，念持喜安，遊於二禪，是謂得第二沙門之樂。復次，無念遊心於護，恆自覺知，覺身有樂，諸賢所喜望，捨護念樂，遊心三禪，是謂獲第三沙門之樂。復次，苦樂已盡，先無有憂感之患，無苦無樂，護念清淨，遊心四禪，是謂有此四沙門之樂。復次，若有比丘，行此先苦，後獲沙門四樂之報，斷三結網，成須陀洹不退轉法，必至滅度。

比丘欲斷三結，成須陀洹不退轉法，而至滅度，必須從色界天四禪入手，此為人、天乘互攝聲聞乘的明證。

(丁) 辟支佛乘

《大涅槃經後分·卷上·遺教品》云：

阿難！我弟難陀，具極重欲，其性鄙惡，如來以善方便示教利喜，知其根性，以般若慧，為說十二因緣，所謂無明緣行，行緣識，乃至老死憂悲苦惱，皆是無明憎愛叢林。一切行苦，彌滿三界，遍流六道，大苦根本，無明所起。以般若慧，示以性淨。諦觀根本，即斷諸有過患。無明根本滅，故無明滅。無明滅則行滅，乃至老死憂悲苦惱皆滅。得此觀時，攝心定住，即入三昧。以三昧力，得入初禪，漸漸次第入第四禪，繼心正念，如是修習，然後自當得證上果，離三界苦。

觀十二因緣，攝心定住，以三昧力，得入初禪，漸次入第四禪，如是修習，得證上果，離三界苦。此為人、天乘互攝辟支佛乘的明證。



(戊) 菩薩乘

《華嚴經·卷第三五》云：

佛子！是菩薩住此發光地時，即離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂住初禪。滅覺觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂，住第二禪。離喜住捨，有念正知身受樂，諸聖所說，能捨有念受樂，住第三禪。斷樂先除苦，喜憂滅，不苦不樂，捨念清淨，住第四禪。超一切色想，滅有對想，不念種種想，入無邊虛空，住虛空無邊處。超一切虛空無邊處，入無邊識，住識無邊處。超一切識無邊處，入無少所有，住無所有處。超一切無所有處，住非有想非無想處。但隨順法故，行而無所樂著。

四禪是色界天的功行次第，四空處定是無色界天的功行次第，住發光地菩薩，即須習此四禪四空處定，此為人、天乘互攝菩薩乘的明證。「但隨順法」，足見菩薩更非修習上述天定不可。「無所樂著」，如釋尊嘗詣鬱頭藍弗問非想

非非想處定，既知非究竟，遂捨去，即是無所樂著的表示。此為人、天乘互攝菩薩乘的明證。

不僅如是，當釋尊在最後將入涅槃時，還要順逆出入四禪四空處定三次，然後方般涅槃。如《大涅槃經後分·卷上·應盡還源品》云：

佛復告諸大眾：「我今時至，舉身疼痛。」說是語已，即入初禪，以涅槃光，遍觀世界，入寂滅定。爾時世尊所言未訖，即入初禪。從初禪出，入第二禪。從二禪出，入第三禪。從三禪出，入第四禪。從四禪出，入虛空處。從空處出，入無邊識處。從識處出，入不用處（即無所有處之別譯）。從不用出，入非非想非非想處。從非非想出，入滅盡定。從滅盡定出，還入非非想非非想處。從非非想出，入不用處。從不用出，入無邊識處。從識處出，入虛空處。從空處出，入第四禪，從四禪出，入第三禪。從三禪出，入第二禪。從二禪出，入第一禪。爾時，世尊如是逆順入諸禪已，普告大眾：「我



以甚深般若，遍觀三界一切六道，諸山大海大地含生，如是三界，根本性離，畢竟寂滅，同虛空相。無名無識，永斷諸有。本來平等，無高下想。無見無聞，無覺無知，不可繫縛，不可解脫。無眾生，無壽命，不生不起，不盡不滅。非世間，非非世間，涅槃生死，皆不可得。二際平等，等諸法故。閑居靜處，無所施為，究竟安置，必不可得。從無住法，法性施為，斷一切相，一無所有。法相如是，其知是者，名出世人。是事不知，名生死始。汝等大眾，應斷無明，滅生死始。」爾時，世尊說是語已，復入超禪，從初禪出，入第三禪。從三禪出，入虛空處。從虛空出，入無所有處。從無所有出，入滅盡想定。從滅盡定出，次第還入至非想非非想處。從非非想出，入無邊識處。從識處出，入第四禪。從四禪出，入第二禪。從二禪出，入於初禪。如是逆順入超禪已，復告大眾：「我以摩訶般若，遍觀三界有情無情，一切人法，悉皆究竟。無繫縛者，無解脫者，無主無依，不可攝持。不出三界，不入諸有，本來清淨無垢、無煩惱，與虛空等。不平等，非不平等。盡

諸動念，思想心息，如是法相，名大涅槃。真見此法，名為解脫。凡夫不知，名曰無明。」作是語已，復入超禪。從初禪出，乃至入滅盡定。從滅盡定出，乃至入初禪。如是逆順入超禪已，復告大眾：「我以佛眼，遍觀三界一切諸法，無明本際，性本解脫。於十方求，了不能得。根本無故，所因枝葉，皆悉解脫。無明解脫故，乃至老死皆得解脫。以是因緣，我今安住常寂滅光，名大涅槃。」

這樣看來，色界天的四禪，與無色界天的四空處，雖成佛以後，大般涅槃還是用得著。這更足以證明人天二乘的重要性。是以佛在《大涅槃經·卷第十八》中，對於人天二乘特別推崇，有所啟示云：

善男子！諸眾生中，惟天與人，能發阿耨多羅三藐三菩提心，能修十善業道，能得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，辟支佛道，得阿耨多羅三藐三菩提。



我們讀了這段經文以後，佛陀對淺心凡夫說法，殷殷教其生天，其故不難推想而得了。況乎天界眾生，無室家衣食之累，無王賊水火之患，比起人間來，苦樂不可同日語，如更能發心修持，自然容易得力。而且在證果的過程中，人天幾乎是不可分的。如經中所說，由人中證得須陀洹果者，還要七次往返生人天中，方可證得阿羅漢果。由人中修得斯陀含果者，須要往返生人天一次，方證阿羅漢果。由人中修得阿那含果者，如係遍歿聖者，須於色、無色界諸天遍生歿已，始證阿羅漢果（詳見第二章聲聞乘）。至於菩薩呢？據《華嚴經·卷三五》所說：第三發光地，多作三十三天王。第四焰慧地，多作須夜摩天王。第五難勝地，多作兜率陀天王。第六現前地，多作善化天王。第七遠行地，多作自在天王。第八不動地，多作大梵天王，主千世界。第九善慧地，多作大梵天王，主二千世界。第十法雲地，多作摩醯首羅天王。人、天與聲聞、菩薩，其不可分如是。我們對於釋尊教人生天，更可得到深切的了解。蓋人天眾生，乃釋尊說法的基本對象，如無人天二界，佛也許不會出興於世了。因知

今人諱言生天，乃是一種誤解，如果真如世人所云，佛又何必說天乘呢？憨山大師《論教乘》云：「五乘法，皆是佛法，五乘之行，皆是佛行，良由眾生根器，大小不同。故聖人設教，深淺不一，無非應機施設，所謂教不躐等之意也。」（《觀老莊影響論》）可謂深契玄旨者矣。

乙 三乘共學

惟人與天，方能證果成佛，是故人天二乘的互攝聲聞、緣覺、菩薩三乘，乃自然的結論。至就三乘本身言，亦是彼此互攝的共法。《大乘大集地藏十輪經·卷第四》云：

此有一類，於聲聞乘，得微少信，實是愚痴，自謂聰敏，於我所說緣覺乘法及大乘法，毀訾誹謗，不聽眾生受持讀誦，下至一頌。復有一類，於緣覺乘，得微少信，實是愚痴，自謂聰敏，於我所說聲聞乘法及大乘法，毀訾



誹謗，不聽眾生受持讀誦，下至一頌。復有一類，於大乘法，得微少信，實是愚痴，自謂聰敏，於我所說聲聞乘法、緣覺乘法，毀些誹謗，不聽眾生受持讀誦，下至一頌。如是等人，名為毀謗佛法者，亦為違逆三世諸佛，破三世佛一切法藏，焚燒斷滅，皆為灰燼。斷壞一切八支聖道。挑壞無量眾生法眼。

三乘應共修學，於此可見一斑。

又《大寶積經·卷第九四》云：

是菩薩分別思維四聖諦時，見有為法是苦，是無常，是空，是無我。見無為法能為覆護，是舍，是依，雖作是觀，不證涅槃。……是菩薩見諸法從因緣起，知寂滅樂，精勤修學，廣分別已，則無明滅，無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。如是菩

薩雖觀十二因緣起滅，而不證於滅。

如菩薩見有為法苦空無常無我而證涅槃，則入聲聞乘矣。觀因緣生滅，而證於滅，則入緣覺乘矣。如其不證，於十方界，度脫眾生，隨順於法，無所樂著，則稱為大乘菩薩。是則所謂大小乘也者，僅一念證與不證之間而已。而且即使證滅二乘已後，如能發起度生之心，仍可降神母胎，住世利生，如地藏菩薩，地獄未空，誓不成佛，眾生度盡，方證菩提，願力之宏，世所希有，而其實此菩薩亦曾做過聲聞與辟支佛，《地藏經·卷上·忉利天神通品第一》云：「地藏菩薩，證十地果位已來，千倍多於上喻，何況地藏菩薩，在聲聞辟支佛地。」即其一證。

善哉天臺四教儀之言曰：「十二因緣與四諦，開合之異耳。云何開合？謂無明行愛取有此五支合為集諦。餘七支為苦諦。緣覺之人，先觀集諦，所謂無明緣行，行緣識，乃至生緣老死，此則生起。若觀滅者，無明滅則行滅，乃至



生滅則老死滅。因觀十二因緣，覺真諦理，故言緣覺。次明菩薩位者，從初發心緣四諦境，發弘誓願，修六度行，眾生無邊誓願度，此緣苦諦境。煩惱無盡誓願斷，此緣集諦境。法門無量誓願學，此緣道諦境。佛道無上誓願成，此緣滅諦境。既名異義同，何故重說？為機宜不同故。「可謂深得奧旨。又八教大意云：「既以發心，須行填願，即三祇百劫所修六度。從初值釋迦牟尼佛至闕那尸棄，名初僧祇。從此常離女人身，亦不自知當得作佛，即是外凡五停心總別念位。從尸棄至然燈佛，用七莖蓮華供奉，布髮掩泥，受然燈記，當得作佛，號釋迦文，爾時自知，口亦未說，名二僧祇，此是煖法。修事六度。次從然燈至毘婆尸佛，為第三僧祇，亦知亦說，此是頂法之位。修行六度。若過三祇百劫種福，修六度令滿，此訖前百劫，並下忍位也。託母胎出生，出家降魔，安坐住禪，即中忍成就。次一剎那入上忍；次一剎那入世第一；次一剎那，發真無漏三十四心，斷惑證果，十力無畏等，皆得成就，名佛。轉於法輪，緣盡入滅，舍利住世，廣福人天，此是三藏三乘之相。」則三乘名異而實

同可知。《妙法蓮華經·卷一·方便品》：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」《大集經·卷三一》：「聲聞乘者，即是大乘，大乘者，即聲聞乘，如是二乘，無有差別。」此又足為三乘互攝無分別之證。

丙 理諦無相

三乘五乘，原是權教，權教是就事相邊來說，故有三與五之分。若從理諦邊言，則實相無相，說無可說。故《金剛經》云：須陀洹名入流而無所入，斯陀含名往來而實無往來，阿那含名不來而實無不來，阿羅漢無有法名阿羅漢道，菩薩莊嚴佛土而實無所莊嚴，如來得阿耨多羅三藐三菩提，而實無所得。是以文殊師利問入不二法門，維摩詰默然無語。文殊歎曰：善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門（見《維摩詰所說經·卷中·入不二法門品》）。蓋從理諦邊言，說一尚且多餘，何況於三？更何有於五？是以凡有文





字語言可說的，一切皆是權教，皆是方便法門，亦即第一章所說的世諦，而非勝義諦也。

第四章 佛儒道思想同異觀（上）

佛法以人天為其基本對象，已略如上章所述。故其立言旨趣，與吾國重人道的儒家，與重天道的道家，往往互有冥合處。吾國學術思想，自漢以來，即已統攝於儒道二家（具詳第一章），是以由學術思想所孕成的吾國文化，自亦不能外於儒道二家之言。故本章所述，亦以儒道二家為限。惟這裡應加說明，即文化的涵義至為廣泛，舉凡一國的政治、經濟、藝術、宗教、道德、習慣、風俗等等，無一不是一個民族文化的結晶體。甚至如三家村裡的一個童謠或是農諺，亦皆與一國文化有深遠密切的關係，欲逐一闡述，有待專家的論著。本文僅就二家學說之影響較著，為國人一般共同生活之標準者，比較略述其大概而已。茲先論儒家，次道家。



甲 佛家思想與儒家

凡一個學說的成立，必有其一貫的中心思想。儒家的一貫中心思想是「忠恕」。「孔子曰：『賜也，女以予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也！予，一以貫之。』」（《論語·衛靈公》）「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』曾子曰：『唯！』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」（《論語·里仁》）這是忠恕為儒家一貫中心思想的明證，其他說孝弟等等，皆從忠恕為其出發點。所以我們理解儒家學術思想的全貌，必先對於忠恕二字，有一明確的概念。

忠 何謂忠？朱子釋云：「盡己之謂忠」。《孟子·離婁篇》云：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬，行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」反求諸己，即朱子盡己之意。佛家遇事亦皆從自身做起，與儒家態度完全吻合。《大寶積經·卷第六十一·序品》云：

自得解脫，解脫眷屬。自得調伏，調伏眷屬。自得寂定，寂定眷屬。自得度脫，度脫眷屬。已到彼岸，彼岸眷屬。已到陸地，陸地眷屬。自得安隱，安隱眷屬。自得寂滅，寂滅眷屬。自破煩惱，破煩惱眷屬。自得沙門（沙門，或作桑門，或作沙門那。義譯曰息心，或淨志，或貧道。其詞不一，義為出家勤修，以息煩惱也），沙門眷屬。自得息惡，息惡眷屬。自婆羅門，婆羅門眷屬。自除惡法，除惡法眷屬。自了知諸法，了知諸法眷屬。自能得度，得度眷屬。自具諸德，具諸德眷屬。自無煩惱，無煩惱眷屬。自離五支（五支即五支戒：一、根本業清淨戒。二、前後眷屬餘清淨戒。三、非諸惡覺，覺清淨戒。四、護持正念，念清淨戒。五、回向阿耨多羅三藐三菩提戒是），離五支眷屬。自得離障，離障眷屬。自得淨意，淨意眷屬。自具六通（六通即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、無漏通），具六通眷屬。自離憎愛解脫，離憎愛解脫眷屬。自守護一心，守護一心眷屬。自念門具足，念門具足眷屬。自依四依（四依：一、依法不依人，二、依了



義經，不依不了義經，三、依義不依語，四、依智不依識，四依眷屬。自離種種諸見，離種種諸見眷屬。自棄諸悵望，棄諸悵望眷屬。自得盡行，盡行眷屬。自得事訖，事訖眷屬。自修，自修眷屬。自無濁念，無濁念眷屬。自斷有覺，斷有覺眷屬。自倚身行，倚身行眷屬。自得樂不動，樂不動眷屬。自心善解脫，心善解脫眷屬。自慧善解脫，慧善解脫眷屬。自得賢聖，賢聖眷屬。

表裡精粗，無一不從自身做起，可謂忠之至矣！

恕 何謂恕？朱子釋云：「推己及人之謂恕」。佛家遇事推己及人，與儒家同。《報恩經·卷二》云：

如我不喜死，一切三界二十五有（欲界十四有：四惡趣、四洲、六欲天。色界七有：四禪天及初禪中之大梵天、四禪中之淨居天與無想天。無色界四有：四空處天。通三界而為二十五有。四惡趣則於三惡趣外，加阿修羅

是），有形無形，四足多足，乃至蟻子，有命之屬，亦復如是，是故菩薩乃至自喪身命，終不枉奪他命。如我有錢財、穀、帛、衣被、飲食、象馬、車乘、國城、妻子、身體、手足、供養擁護，不喜他人橫來侵害者，一切眾生，亦復如是，是故菩薩乃至自喪身命，終不於諸眾生衣、財、飲食，生於劫奪之心。如我不喜他人欺凌，斷我美色姊妹妻妾者，一切眾生，亦復如是，是故菩薩乃至喪失身命，於他美色，不生邪念染汙之心，況行奸惡。如我不喜面毀、兩舌、惡口，一切眾生，亦復如是，是故菩薩乃至喪失身命，終不妄言、兩舌，鬥亂彼此。如我不喜杖石鞭打，榜笞拷掠者，一切眾生，亦復如是，是故菩薩乃至喪失身命，終不杖石楚毒，拷掠眾生。如我不喜枷鎖、桁械繫閉、縛勒諸苦惱者，一切眾生，亦復如是，是故菩薩乃至喪失身命，終不枷鎖繫閉，桎械眾生。如我喜不為人所凌，強力迫脅，威怒所逼，恃怙形勢，壓抑伏遏，不令而自炳說，自顯清白者，一切眾生，亦復如是，是故菩薩乃至喪失身命，終不非理加於眾生。如我為人之所供養、尊



重、讚歎、令我歡喜者，我亦當常布施眾生衣服、飲食、臥具、醫藥、一切樂具。

可謂恕之至矣！

儒家以忠恕為其學術中心思想，已略述如上。人事社會，綜錯複雜，經緯萬端，儒家則歸納於五者之中，稱為人倫。《孟子·滕文公篇》曰：「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」又稱聖人為人倫之至（《孟子·離婁篇》）。蓋儒家之意，以為只要將五倫做得美善無缺，那就是聖人了！足見其如何重視人倫的一斑！至其對於五倫的設施，一皆以忠恕精神出之。如言：君君，臣臣，父父，子子，皆相對以立言。意為君應盡君之道，臣應盡臣之道，父應盡父之道，子應盡子之道，萬事須從自己身上做起，是即忠恕的明效。故吾嘗謂忠恕乃儒家學說之體，而五倫乃儒家忠恕之用。

佛家亦重人倫，良以佛之說法，既以人天為對象，以四攝為工具，如不注重人倫，全憑己意，矯揉造作，如何能行之當世，垂諸久遠。《二諦義章·卷上》有云：「方廣道人，計一切法空，如龜毛兔角，無因果、君臣、父子、忠孝之道，此人不識如來世諦。」於此可見佛家重視人倫的一斑！以下試言儒佛對於五倫的態度。

父子 儒家言父子之道，莫備於《孝經》。「不愛其親而愛他人者，謂之悖德。不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」（《孝經·聖治章》）「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。事親者，居上不驕，為下不亂，在醜不爭。居上而驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝也。」（《孝經·紀孝行章》）「生事愛敬，死事哀戚，生民之本盡矣，死生之義備矣，孝子之事親終矣。」（《孝經·喪親章》）儒家言孝，略備於是。

佛家重孝，可由戒本中見之。佛法三學（即戒定慧，佛法稱為三學），以



戒為先。《遺教經》云「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶，當知此則是汝等大師，若我住世，無異此也。」「孝順，至道之法，孝名為戒。」（《梵網經·菩薩心地戒品·卷下》）「菩薩應生孝順心，救度一切眾生，淨法與人。」（《梵網經·第三淫戒》）「既得戒已，生孝順心、恭敬心。」（《梵網經·第一不敬師友戒》）「若有眾生，不孝父母，或至殺害，當墮無間地獄，千萬億劫求出無期。」（《地藏經·卷三》）其他諸經，以孝見者，不勝枚舉，《心地觀經·報恩品》云：

善男子！父母恩者，父有慈恩，母有悲恩。母悲恩者，若我住世，於一劫中，說不能盡。我今為汝宣說少分：假使有人為福德故，恭敬供養一百淨行大婆羅門，一百五通諸大神仙，一百善友，安置七寶上妙堂內，以百千種上妙珍膳，垂諸瓔珞眾寶衣服，栴檀沉香立諸房舍，百寶莊嚴床臥敷具，療治眾病百種湯藥，一心供養滿百千劫，不如一念，住孝順心，以微少物，色

養悲母，隨所供侍，比前功德百千萬分不可校量。世間悲母，念子無比！恩及未形，始自受胎，經於十月，行住坐臥，受諸苦惱，非口所宣。雖得欲樂、飲食、衣服而不生愛，憂念之心，恆無休息。但自思維：將欲生產，漸受諸苦，晝夜愁惱。若產難時，如百千刃，競來屠割，遂致無常。若無苦惱，諸親眷屬，喜樂無盡，猶如貧女，得如意珠。其子發聲，如聞音樂。以母胸臆而為寢處。左右膝上，常為遊履。於胸臆中，出甘露泉，長養之恩，彌於普天。憐愍之德，廣大無比。世間所高，莫過山嶽，悲母之恩，逾於須彌。世間之重，大地為先，悲母之恩，亦過於彼。若有男女，背恩不順，令其父母，生怨念心，母發惡言，子即隨墮，或在地獄、餓鬼、畜生。世間之疾，莫過猛風，怨念之微，復速於彼。一切如來、金剛天等，及五通仙不能救護。若善男子、善女人，依悲母教，承順無違，諸天護念，福樂無盡。如是男女，即名尊貴天人種類，或是菩薩為度眾生，現為男女，饒益父母。若善男子、善女人，為報母恩，經於一劫，每日二時，割自身肉，以養父母，



而未能報一日之恩。……善男子！於諸世間，何者最富？何者最貧？悲母在堂，名之為富；悲母不在，名之為貧；悲母在時，名為日中；悲母死時，名為日沒；悲母在時，名為月明；悲母亡時，名為闇夜。是故汝等勤加修習，孝養父母，若人供佛，福等無異，應當如是報父母恩。

又《佛說父母恩難報經》云：

世尊告諸比丘：「父母於子，有大增益。乳哺長養，隨時將育，四大得成。右肩負父，左肩負母，經歷千年，更使便利背上，然無有怨心於父母，此子猶不足報父母恩。」

儒家雖言父母之恩，昊天罔極，然言詞懇至，未有能如上文所述者。世人詆佛為不孝，皆因未讀經文所致耳。又《長阿含經·卷第十一·善生經》云：

夫為人子，當以五事敬順父母。云何為五？一者，供奉能使無乏。二

者，凡有所為，先白父母。三者，父母所為，恭順不逆。四者，父母正令，不敢違背。五者，不斷父母所為正業。善生！夫為人子，當以此五事，敬順父母，父母復以五事謹視其子。云何為五？一者，制子不聽為惡。二者，指授示其善處。三者，慈愛入骨徹髓。四者，為子求善婚娶。五者，隨時供給所需。善生！子於父母，敬順恭奉，則彼方安隱，無有憂畏。

供奉能使無乏，則儒家「事父母能竭其力」（《論語·學而》）之意也。凡有所為，先白父母，則儒家「遊必有方」（《論語·里仁》）之意也。正令不敢違背，則儒家「故當不義，則子不可以不爭於父。」（《孝經》）與「事父母幾諫」（《論語·里仁》）之意也。不斷父母所為正業，則儒家「三年無改於父之道」（《論語·學而》）之意也。如以「立身行道，揚名於後世，以顯父母，為孝之終。」（《孝經·開宗明義章》）則世之大孝，當莫佛若！世界五億餘人口，皆信仰佛教。凡為佛徒，莫不知有淨飯王與摩耶夫人其人。據佛經



所記，當時印度大國十六，小國不知其數，今皆與草木同腐，并其國之名而不能舉，遑論其人。獨淨飯王以佛為之子，得以名垂永古，遍及全世界，顯親揚名，寧有過於此者哉？後儒不察，詆為無父（見韓愈〈原道〉），自違師說，殆未深思耳。且就事實言，淨飯父王滅度時，佛偕其弟阿難、難陀、子羅雲，前往訣別，親自舉棺（見《淨飯王般涅槃經》），安得謂之無父哉？

君臣 儒家每以君臣相對待立言。「君使臣以禮，臣事君以忠。」（《論語·八佾》）「欲為君，盡君道。欲為臣，盡臣道。」（《孟子·離婁篇》）「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁篇》）惟儒家對於臣字的界說，並不如一般人意識中那麼偏狹。「率土之濱，莫非王臣。」（《孟子·萬章》）則除最高的發號施令一人外，餘皆是臣矣。至儒家言仁政，則必以省刑罰，薄稅斂，使民養生送死無憾，為王道之始（《孟子·梁惠王上》）。此在佛家，亦有同一的主張。《大薩遮尼乾子受記經·卷第三·王論品第五》之一云：

大王！王者，民之父母，以能依法攝護眾生，令安樂故，名之為王。……大王當知！王者得立，以民為國，民心不安，國將危矣！是故王者，常當憂民，如念赤子，不離於心。當知國內人民苦樂，以時按行，知水、知旱，知風、知雨，知熟、不熟，知豐、知儉，知有、知無，知憂、知喜，知老、知少，知病、不病，知諸獄訟，知有罪、知無罪、知輕、知重。於諸王子大臣諸官，知有功者，知無功者，如是知者，名不離心。大王當知！王於國內，如是知己，以力將護，……名之為王。

王者得立，以民為國，則儒家諸侯之寶三：土地、人民、政治之意。且與今日之政治理論符合。又卷第四〈王論品第五〉之二云：

王言：「大師！行法行王，云何治彼五種眾生？」答言：「大王！行法行王，治彼罪人，不斷其命，不行割截眼、耳、鼻、舌、手、足、身根。有三種治法。何等三法？一者，訶責以為治罪。二者，奪其所有資生，以為治



罪。三者，牢獄繫閉，枷鎖、打縛，訶罵、驅擯，以為治罪。隨彼五種作惡眾生，上、中、下罪，三種法治，是名行法行王，治彼五種作惡眾生。」

五種作惡者，包括叛逆等罪在內，死刑在今世法學家均主張廢止，並已有許多國家實行，代以無期徒刑。而佛家則在二千五百餘年以前，即已主張廢止死刑矣。割截之刑，今世雖已盡行廢止，而極權國家不但依然使用，且有變本加厲者，滅絕人性、兇殘已極！行法行王，則今世所謂法治國家也。此與儒家省刑罰之義，完全相合。又同卷第四，同品論課調云：

王言：「大師！行法行王，國內人民所應輸王課調物者，為是王物，為是他物？」答言：「大王！非王自物，亦非他物。何以故？他自手力，能作能得，是故非王自己有物。非他物者，以王能護彼眾生故，是故非是一向他物。彼眾生等，立如是法，是故輸王，王應得分，非是他物。」王言：「大師！行法行王，若有人民應輸王物而不輸王，彼民為是偷盜王物，為非偷

盜？」答言：「大王！非偷王物。彼民貪惜，欺王不輸，得無量罪。何以故？以應輸物，不輸王故。」王言：「大師！於王國內，合輸物者而不肯輸，然王即行鞭杖、打責，若取彼物，為是劫奪，為非劫奪？」答言：「大王！非是劫奪。何以故？大王當知！以王有力能護其難，彼由王護，得安自業，應輸王物，故非劫奪。」王言：「大師：若貧窮人應輸王物，以無物故，強加鞭打，而責其物，為是劫奪？為非劫奪？」答言：「大王！有人邊是劫奪，有人邊非劫奪，有人邊非劫奪者，彼人若是窳墮懈怠，不勤家業，非法邪淫、樗蒲、棋博如是等戲、輸他財物致貧窮者，如是人邊，行法行王，鞭打徵責，乃至他邊貸物輸王，王非劫奪。何以故？王作是念：為令彼人更不敢作非法之事，損失財物故。如是，王、民二俱有益，王得益者，庫藏滿足；民得益者、資生成就。又得無罪故。」王言：「大師！何等入邊，王是劫奪？」「大王當知！王雖合得，若知彼人所有家業為賊劫奪，詐親人奪，非法王奪，失火焚燒，暴風疾雨、飛沙電石，壞其家業，或時住處不得



安隱，人民走散，失沒家生，或有蟲螟、雀鼠、鸚鵡咬傷五穀，或時復值天旱不熟，水滂不收，如是等緣，家業不立，資生壞盡，於此人邊，應當默然，不應徵責。若取此物，名為劫奪。何以故？以不慈愍此貧窮人，不名具足護眾生故。」

彼眾生等，立如是法，是故輸王，與現代人民所有一切負擔，必須經人民所選舉之代表，立法機關通過，方為有效，其義正同。至言如何是王物？如何非王物？如何應徵責？如何不應徵責？辨析精微，入情入理，儒、法諸家，未嘗有此折衷至當之言，且與儒家薄稅斂之義，完全相符。

夫婦 「君子之道，造端乎夫婦。」（《中庸》）「男女居室，人之大倫。」（《孟子·萬章》）「天地不合，萬物不生，大昏萬物之嗣也。」（《禮記·哀公問》）「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。」（《禮記·昏義》）故國風首列《關雎》，謂為風天下而正夫婦之始（見

〈國風·周南〉，其重視如是。佛家論夫婦的關係，其見於《善生經》者：

善生！夫之敬妻，亦有五事。云何為五？一者，相待以禮。二者，威嚴不缺。三者，衣食隨時。四者，莊嚴以時。五者，委付家內。善生！夫以此五事敬待於妻，妻復以五事恭敬於夫。云何為五？一者，先起。二者，後坐。三者，和言。四者，敬順。五者，先意承旨。善生！是謂妻之於夫，敬待如是，則彼方安隱，無有憂畏。

其他言婦道者，尚有《玉耶女》等經，詞繁不能備引。

長幼 長幼二字，包括甚廣，師友、昆弟、老幼等等皆屬之。「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」（《孟子·梁惠王》）「徐行後長者，謂之弟；疾行先長者，謂之不弟。」（《孟子·告子》）皆言長幼之序也。佛法：先受戒者前坐，後受戒者次第而坐（《梵網經》）。亦示長幼有序之義。其他論師弟關係者，如《善生經》云：



善生！弟子敬奉師長，復有五事。云何為五？一者，給侍所須。二者，禮敬供養。三者，尊重戴仰。四者，師有教敕，敬順無違。五者，從師聞法，善持不忘。善生！夫為弟子，當以此五法敬事師長。師長復以五事，敬視弟子。云何為五？一者，順法調御。二者，誨其未聞。三者，隨其所問，令善解義。四者，示其善友。五者，盡以所知，誨授不吝。善生！弟子於師長，敬順恭奉，則彼方安隱，無有憂畏。

善生經尚有主僕關係的說明，義屬尊卑，可攝於長幼之中，茲不備述。

朋友 儒家言友直、友諒、友多聞，為益友。友便辟、友善柔、友便佞，為損友（《論語·季氏》）。佛家亦嘗有此主張，《善生經》云：

佛告善生：「有四親可親。多所饒益，為人救護。云何為四？一者止非，二者慈愍，三者利人，四者同事。是謂四親可親，多所饒益，為人救護，當親近之。善生！彼止非有四事，多所饒益，為人救護。云何為四？一

者見人為惡，則能遮止，二者示人正直，三者慈心愍念，四者示人天路。是為四止非，多所饒益，為人救護。復次，慈愍有四事：一者見利代喜，二者見惡代憂，三者稱譽人德，四者見人說惡，便能抑制。是為四慈愍，多所饒益，為人護救。利益有四。云何為四？一者護彼不令放逸，二者護彼放逸失財，三者護彼使不恐怖，四者屏相教誡。是為四利人，多所饒益，為人救護。同事有四。云何為四？一者為彼不惜身命，二者為彼不惜財寶，三者為彼濟其恐怖，四者為彼屏相教誡。是為四同事，多所饒益、為人救護。」

佛告善生：「有四怨如親，汝當覺知！何謂為四？一者畏伏，二者美言，三者敬順，四者惡友。」佛告善生：「畏伏有四事。云何為四？一者先與後奪，二者與少望多，三者畏故強親，四者為利故親。是為畏伏四事。」佛告善生：「美言親復有四事。云何為四？一者善惡斯順，二者有難捨離，三者外有善來，密遮止之。四者見有危事，便排擠之。是為美言親四事。敬順親復有四事。云何為四？一者先誑，二者後誑，三者現誑，四者見有小



過，便加杖之。是為敬順親四事。惡友親復有四事：云何為四？一者飲酒時為友，二者博戲時為友，三者淫泆時為友，四者歌舞時為友。是為惡友親四事。」

佛將善友惡友分得如是詳細，即以善言人事的儒家視之，亦有望塵莫及之歎矣！

儒家的五倫已將整個國家社會，從橫的方面組織起來，但如何方能使其起領導作用？「草上之風必偃。」（《論語·顏淵》）儒家又從這個理論上，創為「三綱」之說，即「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱是。」有了這三綱，然後責任分明，有條不紊，只要領導得人，國家自然太平。「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。」（《大學》）絜矩就是領導的意思。孟子亦言：「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。」（《離婁》）反過來說，如果領導非人，必至於君不君，而臣不

臣；父不父，而子不子了。這也可說是以忠恕為其出發點，加重了君父的領導責任。此就縱的方面而言。佛家雖無三綱五倫之名，但其所表現於各方面的，如上文所說，實皆與儒家三綱五倫之旨相符。

其次，儒家所視為與五倫並重的，就是五常，五常的細目是仁、義、禮、智、信，與佛家的五戒極相類合。本書第二章人乘中業已說過。儒家通常簡稱五倫五常為倫常，有時合三綱五常稱為綱常。倫常和綱常是儒家認為人類生活重心所繫，其價值時或駕乎生命之上，故有「生死事小，失節事大，」之言。佛家認五戒是做人基本的條件，五戒不守，人身難必，故有「一失人身，萬劫難復」的告誡。其重視倫常，實不在儒家下。

三綱五倫之外，儒家最注重的是禮樂。「立於禮，成於樂。」（《論語·泰伯》）「上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣！」（《孟子·離婁》）故其言王道，必先禮樂而後刑政。「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。」（《禮記·樂記》）



其論禮之作用也：「道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍，蒞官行法，非禮，威嚴不行；禱祠祭祀，供給鬼神，非禮，不誠不莊。」「是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」（《禮記·曲禮上》）「禮之所興，眾之所治也。禮之所廢，眾之所亂也。」（《仲尼燕居》）其論樂也：「哀心感者，其聽噍以殺；樂心感者，其聲嘽以緩；喜心感者，其聲發以散；怒心感者，其聲粗以厲；敬心感者，其聲直以廉；愛心感者，其聲和以柔。」「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。聲音之道，與政通矣。」「宮亂則荒，其君驕；商亂則陂，其官壞；角亂則憂，其民怨；徵亂則哀，其事勤；羽亂則危，其財匱。五者皆亂，迭相陵，謂之慢，如此，則國之滅亡無日矣！」（以上俱見《禮記·樂記》）其重視禮樂如此。

儒家之重視禮樂，似已預知忠恕之教，三綱五倫之制，不足以範圍人心也

者。〈樂記〉曰：「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣！夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也，人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事，是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。」樂至則無怨，禮至則不爭，揖讓而治天下者，禮樂之謂也。暴民不作，諸侯賓服，兵革不試，五刑不用，百姓無患，天子不怒，如此，則樂達矣。合父子之親，明長幼之序，以敬四海之內，天子如此，則禮行矣。」（以上俱見《禮記·樂記》）是殆欲以禮樂代宗教，猶後世新康德派，欲以人道代宗教之意歟？

佛家亦極端重視禮樂，這裡可引兩個故事，以資證明。昔永嘉大師往見六祖，右繞三匝（右繞為佛家禮節之一），振錫而立。祖曰：夫沙門者，具三千



威儀，八萬細行，大德自何方來？而乃傲慢如是！（見《六祖壇經·機緣品》）佛家衣如何穿法？如何脫法？如何折法？如何置法？食，如何持碗？如何用箸？如何添飯？出入戶限，先舉何腳？眼如何視？睡，如何置履？如何折被？一舉一動，皆有成規，不許踰越分寸。儒家的「禮經三百，威儀三千，於是教化浹洽。」（《前漢書·禮樂志》）視之遜色多矣。至論到樂，五明之中，聲明居其一，聲明就是講求音律的學問。若就吾國梵音的抑揚頓挫，哀感動人，往往會使許多人聽了流淚，更是舉世皆知的事實。昔司馬光遊洛陽諸寺，見廊廡寂然！忽聞鐘鼓聲，至齋堂，見沙門端坐默默，方進匕箸。欣然謂左右曰：不謂三代禮樂，在緇衣中。（見《歷代三寶紀·卷二》）溫公為一代高賢，而推重如是，當非無因。聞京滬外僑，時去焦山，要求舉讚，中國的歌曲能受外人這樣重視，恐怕只有佛門的讚頌了。

有了忠恕為其中心思想，有了三綱五倫以為國家社會的規律，然後禮以防之，樂以和之，而儒家整個思想體系略備於是。中國二千餘年來文化重心，亦

略見於是，而皆與佛家相通，真有「東海有聖人出焉，此心同，此理同也。西海有聖人出焉，此心同，此理同也。」（陸九淵語）之觀。

乙 佛家思想與道家

道家之學，千言萬語，不外「清靜無為」四字。太史公作〈老子列傳〉，其結論曰：「李耳無為自化，清靜自守。」可謂得其旨歸矣。老子言：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是為復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，終身不殆。」「道常無為，而無不為。」「上德無為，而無以為。」「玄之又玄，眾妙之門。」《莊子·天道篇》云：「聖人之靜也，非曰靜也，善故靜也。萬物無足以鏡心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，……水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎？天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，



寂寞無為者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也，則任事者責矣。無為則俞俞，俞俞者，憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡，寂寞無為者，萬物之本也。〔知北游〕云：「嘗相與無為乎？澹而靜乎？漠而清乎？調而閒乎？寥已吾志無往焉，而不知其所至。去而來，不知其所止。吾已往來焉，而不知其所終。徬徨乎馮閱大知，入焉而不知其所窮。物物者，與物無際，而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。」〔列子·天瑞〕云：「故有生者，有生生者。有形者，有形形者。有聲音，有聲聲者。有色者，有色色者。有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者，未嘗終。形之所形者實矣，而形形者未嘗有。聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發。色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯。味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈。皆無為之職也。」曰玄之又玄，眾妙之門；曰寂寞無為，萬物之本；曰無生無形，無為之職；其言無為假名之義，皆與佛家近似。《持世經·有為無為法品》云：「持世！非離有

為得無為，非離無為得有為，有為如實相，即名無為。何以故？有為中無有為，無為中無無為，但為顛倒相應眾生，令知見有為性故，分別說是有為法，是無為法。」《大寶積經·卷三五》云：「一切諸法，惟假施設，此中都無生者、老者、死者、盡者、起者，惟有永斷諸趣，清淨寂滅，可以歸依。」佛道二家所言，幾乎是一致的。

道家既主清靜無為，故皆一致嚴斥五欲。老子云：「五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人口爽。馳騁畋獵，令人心發狂。難得之貨，令人行妨。」（《老子·上篇》）《莊子·天地》：「且失性有五：一曰五色亂目，使目不明。二曰五聲亂耳，使耳不聰。三曰五臭薰鼻，困憊中顙。四曰五味濁口，使口厲爽。五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。」佛家言五欲過失，其態度全與道家同。《大寶積經·卷第四四》：「舍利子！所言諸欲，名為貪愛。謂貪眼識所識諸色，是名為欲。貪愛耳識所識諸聲，是名為欲。如是貪愛鼻識所識諸香，舌識所識諸味，身識所識諸觸，是名為欲。舍利子！若有貪



愛，則有執著。夫執著者，名之為結。結名發起，發起名縛，又亦名為不實戲論。如是，舍利子！一切眾生，皆為不實戲論諸縛所縛，纏縛遍縛，增上遍縛，不得解脫。舍利子！一切眾生，為誰縛故？名之為縛。所謂色縛所縛故，名之為縛。乃至聲、香、味、觸縛所縛故，名之為縛。又何等故，名為色縛？謂於自身所得諸色，妄起我想，命者之想，數取趣想，常想恆想，不變異想，實想全想，一合之想，如是等想，名為色縛。舍利子！何等名為色縛所縛，謂於所起我自體相，深親寶重，廣興我愛，於諸妻妾一切女色，戀著不已，如是！名為色縛所縛。」

人生為什麼能為種種貪欲所縛？一言以蔽之，因為有身之故。老子曰：「吾所以有大患者，惟吾有身，及吾無身，吾有何患？」《大寶積經》言：「身為苦器，苦所逼故。身為苦聚，五蘊生故。」《說無垢稱經·卷一》：「是四大種所合成身，……眾病之器。」皆言有身之苦也。

然人既已有身矣，必如何方能免於有身之患？道家認為一切無動於中而

已。「喜怒哀樂，不入於胸次。」（《莊子·卷七·田子方》）「不知樂生，不知惡死，故無夭殤。不知親己，不知疏物，故無愛憎。不知背逆，不知向順，故無利害。」「死生驚懼，不入乎其胸，是故遺物而不懼。」（《列子·卷二·黃帝》）「不見可欲，使心不亂。」（《老子·上篇》）此與佛家：「八風（利、衰、毀、譽、苦、樂、稱、譏，謂之八風）吹不動」、「不動如大地」，其言如出一轍。

關於道的本體，究竟是怎樣一回事？道家的看法是「道可道，非常道。名可名，非常名。」「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，以知古始，是謂道紀。」「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」（《老子·上篇》）「善若道者，亦不用耳，亦不用目，亦不用力，亦不用心。」



欲若道而用視聽形智以求之，弗當矣。瞻之在前，忽焉在後，用之彌滿六虛，廢之莫知其所。亦非有心者所能得遠，亦非無心者所能得近，惟默而得之，而性成之者得之。」（《列子·卷四·仲尼》）「道不可聞，聞而非也。道不可見，見而非也。道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名。」（《莊子·知北游》）「使道而可獻，則人莫不獻之於其君。使道而可進，則人莫不進之於其親。使道而可以告人，則人莫不告其兄弟。使道而可以與人，則人莫不與其子孫。」（《莊子·天運》）佛家《大般若經·卷第五七一》亦云：「何者是法？最勝答曰：『法無文字，亦離語言。』善思又問：『離文言中，何者是法？』最勝答曰：『性離文言，心行處滅，是名為法。一切法性，皆不可說。其不可說，亦不可說。若有所說，即是虛妄。虛妄法中，都無實法。』善思又問：『諸佛菩薩，常有言說，皆虛妄耶？』最勝答曰：『諸佛菩薩，從始至終，不說一字，云何虛妄？』善思又問：『若有所說，當有何咎？』最勝答曰：『有語言咎。』善思又問：『語言何咎？』最勝答曰：『有思議咎。』善

思又問：『何法無咎？』最勝答曰：『有說無說，不見二相，是則無咎。』」

《十住斷結經·卷第七·三道滅度品》：「菩薩摩訶薩，了心本淨，不見有淨，世多愚惑，於斯染著。達空思維，不有所著。分別究竟，行權方便，於本自淨。菩薩當知！又其心本無往來，不擇高下尊卑貴賤，不見本有今無。不見今有本無。不念德本，念德本者，是謂空，是謂無生，是謂泥洹。問曰：『彼德本者，了識心本乎？』曰：『非也！』」「內本空解外乎？」曰：『非也！』」

最勝白佛言：『若爾者，云何空耶？』佛言：『心本空，亦非本非不本，亦非心非不心。空心定菩薩，若不自見心，己心本無，外亦本無，一而不二，而無若干差別之名。心非我心，無心於心。我心非心，無我於我。色非我色，無色於色。我非色我，無我於我。我心我色，非我心我色。色我心我，非色我心我。乃至聲、香、味、細滑（即觸義）意法，非我意我法，亦非意我法我也。何以故？心本空，外亦空，以知外空，達了諸法，亦復如空。一而不二，無若干相像。一切諸法，亦復如是。不見本有今無，亦復不見今有本無。無亦不



無，有亦不有。有不知所以有，無不知所以無。無無恆自無，有有恆自有。有不出於有，無不出於無。無無不自無，有有不自有。有不知無，無不知有。一切音聲，皆空非真。是謂菩薩心為清淨。」佛道二家的看法，亦復甚相類似。道家言「道法自然」，佛家言「法爾如是」，其觀點亦同。

道家清淨無為之說，略如上述，而皆不出佛家論旨以外，只可說是具體而微者。就中國社會的全部生活狀態言，中層社會以下，道家的活動範圍，今尚相當可觀。雖其宗旨已非周秦之舊，要皆自以道家流裔自居者也。故言精神文化，道家自難加以抹殺，蓋亦歷史悠久之故。溯自漢武罷黜百家以來，中國文化，統於儒道二家，彼此爭霸之烈，時見於史傳。自佛法傳入中國，乃齊轉其鋒以向佛。然佛家既立世諦以融於儒，復有第一義諦以融於道，具如第一章所說。是以不但與吾國儒道傳統文化思想無所抵觸，反有調和融會之妙，故排者雖力，終未能損其毫末。此則佛家理論圓滿之效，非偶然之事。而儒道奠基之功，亦不可沒。因有儒道文化為之奠定基礎，故佛法一到中國，即能迅速向各

階層建立起來，終致與中國文化打成一片，是儒與道，無異「接引菩薩」也。以上皆從儒佛道三家共同點，約略論之。究其實三家自有其根本上不同觀點在，此即下文所述的生死問題是。

丙 生死問題

「未知生，焉知死。」（《論語·先進》）儒家所言，僅為現實人生一部分，故於生死問題，避而不論。道家言長生，由佛法的理論去觀察，生即死的開始，「生、住、異、滅」為不可避免的自然法則，天地間絕無長生或永生之事，任你活到八萬四千劫（指長壽天言，見第二章天乘），到八萬四千零一劫，還是要死，所以言長生或永生，就是違背自然法則。道家雖知有身之累，而不究了生脫死之法，以為一生天上，即可永生，不知肉身雖脫，識身仍在，生死依然，故非究竟。《雜阿含經·卷第四六》（一二二七）云：「佛告大王：



『正使婆羅門大姓、剎利大姓、長者大姓，生者皆死，無不死者。正使剎利大王，灌頂居位，王四天下，得力自在，於諸敵國，無不降伏，終歸有極，無不死者。若復大王！生長壽夭，王於天宮，自在快樂，終亦歸盡，無不死者。若復大王！羅漢比丘，諸漏已盡，離諸重擔，所作已作，逮得己利，盡諸有結，正智心善解脫，彼亦歸盡，捨身涅槃。若復緣覺，善調善寂，盡此身命，終歸涅槃。諸佛世尊，十力具足，四無所畏，勝師子吼，終亦捨身，取般涅槃。以如是比，大王當知，一切眾生、一切蟲、一切神，有生輒死，終歸磨滅，無不死者。』是以佛家對於生死的結論則曰：「生死事大，無常迅速。」（《六祖壇經·機緣品》）「人命在呼吸間。」（《四十二章經》）否定了道家長生或永生之說。在另一方面，不僅反對儒家諱言生死的態度，且更進一步，自謂：「為一眾生大事因緣而出世。」所謂「眾生大事因緣」即眾生生死問題是。《雜阿含經·卷四六》（一二四〇）云：「波斯匿王，獨靜思維，作是念，此有三法，一切世間所不愛念。何等為三？謂老病死。如是三法，一切世間所不愛

念。若無此三法，世間所不愛念者，諸佛世尊不出於世。世間亦不知有諸佛如來所覺知法，為人廣說。以有此三法，世間所不愛念，謂老、病、死，故諸佛如來，出興於世，世間知有諸佛如來所覺知法廣宣說者。」以是之故，是以三藏一十二部，或說世諦，或說第一義諦，說來說去，無非為眾生解決此一生死問題。是以佛法的歸根結柢，是在了生脫死。

現在就佛家對於生死的眼光，述其概要如次：

生 如何叫做生？《大寶積經·卷第五十六·佛說入胎藏會》云：

佛告難陀：「雖有母胎，有入、不入。云何受生入母胎中？若父母染心，共為淫愛，其母腹淨，月期時至，中蘊現前，當知爾時，名入母胎。……凡諸中有，皆具神通，乘空而去，猶如天眼，遠觀生處。言月期至者，謂納胎時。……云何不入？父精出時，母精不出；母精出時，父精不出；若俱不出，皆不受胎。若母不淨，父淨；若父不淨，母淨；若俱不淨，



亦不受胎。若母陰處為風病所持，或有黃病痰瘕，或有血氣胎結，或為肉增，或為服藥，或麥腹痛，蟻腰痛，或產門如駝口，或中如多根樹，或如犁頭，或如車轆，或如藤條，或如樹葉，或如麥芒，或腹下深，或有上深，或非胎器，或恆血出，或復水流，或如鷓口常開不合，或上下四邊闊狹不等，或高下凹凸，或內有蟲食，爛壞不淨，若母有此過者，並不受胎。或父母尊貴，中有卑賤；或中有尊貴，父母卑賤；如此等類，亦不成胎。若父母及中有，俱是尊貴，若業不和合，亦不成胎。若其中有，於前境處，無男女二愛，亦不受胎。難陀！云何中有得入母胎？若母腹淨，中有現前，見為欲事，無如上說眾多過患，父母及子，有相感業，方入母胎。又彼中有，欲入胎時，心即顛倒。若是男者，於母生愛，於父生憎。若是女者，於父生愛，於母生憎。於過去生所造諸業，而起妄想，作邪解心，生寒冷想、大風、大雨及雲霧想，或聞大眾鬧聲，作此想已，隨業優劣，復起十種虛妄之相。云何為十？我今入宅、我欲登樓、我升臺殿、我升床座、我入草庵、我入葉

舍、我入草叢、我入林內、我入牆孔、我入籬間。難陀！其時中有作此念已，即入母胎。應知受生名羯羅藍。父精、母血，非是餘物，由父母精血和合因緣，為識所緣，依止而住。」

中有，或作中蘊、中陰，皆為人初死後未入胎前業識的異名，以其處於生死兩者之中，故曰中有。除生天及墮地獄，不經中有者外，至遲四十九日，中有必隨業往生，或人或畜或鬼，此時即可決定，而中有亦隨滅（見俱舍論、因明順正理論等）。其言父母不淨，似今世術語所指之花柳病也。其言母不受胎之由，多至二十餘種，有屬於心理學者，有屬於生理學者，有屬於病理學與解剖學等者，真歎觀止矣！中有必起顛倒虛妄之想，始能「請君入甕」。寒冷想、風雨想、雲霧想、入宅登樓想、升殿升座想、草庵葉舍想、草叢林內、牆孔籬間想，這種種顛倒虛妄之想，皆是識的作用。吾人於睡夢中，忽喜忽悲，忽驚忽恐，忽食魚肉，津津有味，忽與人毆，聲嘶力竭，一覺醒來，都無所



有，皆是識的顯現所致。然當夢中顯現時，吾人便將假戲真唱，認為實有，無法自主。莊周夢蝶，栩栩然蝶也。中有入胎，亦猶乎是。中國禪宗祖師嘗以「夢中能作得主否？」警策學人，實有無限深意。但欲夢中能作得主，談何容易！一個平日沒有修養的人，醒時尚作不得主，何況夢中。只有如古德所云：「警爾隨他去也」而已。

死 如何謂之死？《長阿含經·卷第十六·堅固經》云：

佛告長者子：「我有比丘，在此眾中，自思念此身四大：地、水、火、風，何由永滅？彼比丘倏趣天道，往至四天王所，問四天王言：『此身四大，地、水、火、風、由何永滅？』長者子！彼四天王報比丘言：『我不知四大由何永滅。我上有天，名曰忉利，微妙第一，有大智慧，彼天能知四大由何而滅。』彼比丘聞已，即倏趣天道，往詣忉利天上，問諸天言：『此身四大，地、水、火、風，何由永滅？』彼忉利天報比丘言：『我不知四大何

由滅。上更有天名焰摩，微妙第一，有大智慧，彼天能知。』即往就問。又言不知。如是輾轉至兜率天、化自在天、他化自在天，皆言：『我不知四大何由而滅。上更有天，微妙第一，有大智慧，名梵迦夷，彼天能知四大何由永滅。』彼比丘即倏趣梵道，詣梵天上，問言：『此身四大，地、水、火、風，何由永滅？』彼梵天報比丘言：『我不知四大何由永滅。今有大梵天王，無能勝者，統千世界，富貴尊豪，最得自在，能造萬物，是眾生父母，彼能知四大由何永滅。』長者子！彼比丘尋問：『彼大梵王今為所在？』彼天報言：『不知大梵今為所在？以我意觀，出現不久。』未久，梵王忽然出現。長者子！彼比丘詣梵王所，問言：『此身四大，地、水、火、風，何由永滅？』彼大梵王告比丘言：『我梵天王，無能勝者，統千世界，富貴尊豪，最得自在，能造萬物，眾生父母。』時彼比丘告梵王曰：『我不問此事，自問四大地水火風，何由永滅？』長者子！彼梵王猶報比丘言：『我是大梵天王，無能勝者，乃至造作萬物，眾生父母。』比丘又復告言：『我不



問此，我自問四大何由永滅？』長者子！彼梵天王如是至三，不能報彼比丘四大何由永滅。時大梵王即執比丘右手，將詣屏處，語言：『比丘！今諸梵王，皆謂我為智慧第一，無不知見，是故我不得報汝言：不知不見，此四大何由永滅。』又語比丘：『汝為大愚！乃捨如來，於諸天中，推問此事。汝當於世尊所，問如此事，如佛所說，善受持之。』又告比丘：『今佛在舍衛國給孤獨園，汝可往問。』長者子！時比丘於梵天上，忽然不現。譬如壯士屈申臂頃，至舍衛國祇樹給孤獨園，來至我所，頭面體足，一面坐，白我言：『世尊！今此四大，地、水、火、風，何由而滅？』時我告言：『比丘！猶如商人，臂鷹入海，於海中放彼鷹飛空，東西南北，若得陸地，則便停止；若無陸地，更還歸船。比丘！汝亦如是！乃至梵天，問如是義，竟不成就，還來歸我。今當使汝成就此義。』即說偈言：

何由無四大？地水火風滅。何由無麤細，及長短好醜？
何由無名色？永滅無有餘。應答識無形，無量自有光。

此滅四大滅，麤細好醜滅。於此名色滅，識滅餘亦滅。

佛家認人身的構成，歸納來說，不外地水火風四者。骨齒毛髮，性堅硬故，屬地。痰涕血便，性流動故，屬水。熱則屬火。呼吸屬風。此四者滅，謂之死亡。然四者皆主於識，識滅，而後四大始滅。故八識（八識即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。眼耳鼻舌身稱前五識，意識稱第六識，末那識、阿賴耶識，義已見前）規矩頌云：「去後來先作主公。」蓋以第八阿賴耶識，執持根身，生時先來入胎，死時最後滅故。

識 以虛妄顛倒分別為義，皆由平時起惑造業而成，故三世因果之理，皆緣起於惑業。所謂無明緣行，行緣識是（見辟支佛乘）。業有善惡，造善業者，生人天中，造惡業者，墮鬼畜或地獄中。所以欲出三界生死之苦，不但不能起惑造惡業，即善業亦不應牢牢記住。因為業力不滅，而且力量甚大，「敵須彌（世界中最高之山名），能深鉅海，能障聖道。」（《地藏經·卷五》）



所以佛教人無論做何事，均不要執著。「布施不住於相。」「滅度無量無邊眾生，實無眾生得滅度者。」（《金剛經》）欲使人於八識田中，不留識種，以免發生作用而已。苟於一切處，不起絲毫分別作用，甚至連睡夢中亦無風雨、雲霧、升殿、升座、牆孔、籬間等妄想，何至有入胎受苦之事。故佛經中，時以正念勉人（正念見聲聞乘八正道），意即在此。《大寶積經·卷第五十七》云：

有其四種，入於母胎。云何為四？一者，有情正念入，正念住，正念出。二者，正念入，正念住，不正念出。三者，正念入，不正念住，出。四者，三皆不正念。誰是正念入、住、出？如有一類凡夫有情，性愛持戒，數習善品，樂為勝事，作諸福行，極善防護，恆思質直，不為放逸，有大智慧，臨終無悔，即便受生，或是七生預流，或是家家，或是一來，或是一間。此人由先修善行故，臨命終時，雖苦來逼，受諸痛惱，心不散亂，正念而終。復還正念，入母胎內，了知諸法由業而生，皆從因緣而得生起。……

由上利根故，正念不亂，於母腹中，知入、住、出，悉皆是苦。……難陀！誰是於母腹正念入住，不正念出？難陀！如有一類凡夫有情，性樂持戒，修習善品，常為勝事，作諸福行，其心質直，不為放逸，少有智慧，臨終無悔，或是七生預流，或是家家，或是一來，或是一間，此人先修善行，臨命終時，雖苦來逼，受諸痛惱，心不散亂，復還正念，入母胎中，了知諸法由業而生，皆從因緣而得生起。……由是中利根故，入、住正念、不正念出。……難陀！誰是正念入胎，不正住、出？難陀！如有一類凡夫有情，性樂持戒，修習善品，常為勝事，作諸福行，廣說如上。乃至臨終無悔，或是七生預流等，臨命終時，眾苦來逼，難受痛惱，心不散亂，復還正念，入母胎中。由是下利根故，入胎時知，住、出不知。……難陀！誰是入住出俱不正念？如有一類凡夫有情，樂毀淨戒，不修善品，常為惡事，作諸惡行，心不質直，多行放逸，無有智慧，貪財慳吝，手常拳縮，不能舒展，濟惠於人，恆有希望，心不調順，見行顛倒，臨終悔恨，諸不善業，皆悉現前。當



死之時，猛利楚毒，痛惱逼切，其心散亂，由諸苦惱，不自憶識我是何人？從何而來？今何處去？難陀！是謂三時皆無正念。

正念而入，正念而住，正念而出，談何容易！然吾人欲出生死牢獄之苦，非此莫由。如果真能做到正念出入的境界，則生死之權，操之自我，欲生即生，欲死即死，欲今日生，即今日生，欲明日死，即明日死。「生死涅槃，猶如昨夢。」菩薩至此，一視生死如兒戲，如空華，如幻法，天上人間，任意出入，月球日球，隨便往來，惟何處有緣，即一往受生，以了宿願。八地以上菩薩，大率如是。《心經》云：「遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」學佛功夫深淺，當於顛倒夢想中求之，欲解決生死難題，亦當於顛倒夢想中求之。

本章僅就周秦時代儒道思想，與佛家作一大體說明。但自唐代禪宗勃興，震撼了當時整個社會，降及有宋，在儒則有濂洛關閩理學的崛起，在道則有南北各宗的產生，其立言皆未出佛家範圍以外，下章即就此點，略申述之。

第五章 佛儒道思想同異觀（下）

甲 法不孤起待緣而有

「法不孤起，待緣而有。」這是佛家對於宇宙萬有現象生起的總說明。佛家自漢迄唐，數百年間，均未脫章句訓詁之藩籬，但一到宋代，忽一變而為性理的研討，這一百八十度的突變，自有其歷史上的背景，與夫當時社會環境種種影響而成，即唐宋禪風的普及是。故我們欲了解宋代思想的來龍去脈，必先於唐代以來禪宗的全貌，有個概括的認識。禪的義譯是定，在整個佛法中，本居極重要的地位。出世三乘之學無論已，即未出三界的天乘，亦以禪定的深淺，定其功行的高下，如色界天之有初禪、二禪、三禪、四禪是。然禪之發展成宗，則為佛法傳入吾國以後事，印度無有也。而其不立文字，直指見性成



佛，更為吾國禪宗的特色，慧能大師尤為此宗的傑出者。師本為嶺南一目不識丁的賣柴漢，自參五祖忍大師於黃梅，竟以「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」一偈，紹承衣鉢，躍登祖位，反使當時學問淹博、領眾五百人的神秀上座，屈居其次，風聲所播，自然要使舉世震驚了。其後開法南華，一華五葉，祖祖傳心，燈燈續焰，禪風之盛，更是震古鑠今；影響所及，自然會使吾國思想界起大作用，這是無可否認的。本章意欲就此點，分別加以概括的闡述。以下先言當時禪宗的成就。

乙 禪宗成就的卓異

吾國禪宗的成就，其卓異處，可分以下三點來說明：

1 不立文字，見性成佛 佛家是實踐主義者，其最重要的目的，是希望當前個己的證悟，此與其他宗教直待死後靈魂得救最大不同處。三藏十二部經，

浩如煙海，那等於一部方法論，教人們如何去體認本體，證悟成佛而已。這浩如煙海的證悟成佛方法，直至吾國唐代禪宗發達以後，應用測量學上原理，將他縮成為萬萬萬分之一，不立文字，直指見性成佛的藍圖，不能不算是奇蹟。其後馮仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼五宗，對機逗引，各有發明，方法益趨嚴密，於是後世始有如來禪與祖師禪之分。學人不必看經閱教，只要死心蹋地，照著祖師成法，行住坐臥，依教奉行，久久自能開悟。所以禪宗祖師嘗自發誓道：吾若賺汝，就是妄語，應墮地獄。但在當時仍有不少人對於這種說法是抱著懷疑，甚至起了反抗，然而不久仍被降伏。我們由下面所述的兩則故事中，即足見禪宗祖師的如何偉大處。

德山宣鑒禪師，簡州周氏子。廿歲出家，精究律藏，於性相諸經，貫通旨趣，常講金剛般若，時謂之周金剛。常謂同學曰：「一毛吞海，海性無虧；纖介投鋒，鋒利不動；學與無學，惟我知焉。」後聞南方禪席頗盛，師



氣不平。乃曰：「出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子，敢言『直指人心，見性成佛』，我當搗其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」遂擔《青龍疏鈔》出蜀，至灋陽路上，見一婆子賣餅，因息肩買餅點心。婆指擔曰：「這個是什麼文字？」師曰：「《青龍疏鈔》。」婆曰：「講何經？」師曰：「《金剛經》。」婆曰：「我有一問，你若答得，施與點心，若答不得，且別處去。《金剛經》道：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』，未審上座點那個心？」師無語，遂往龍潭，至法堂，曰：「久嚮龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不現。」潭引身曰：「子親到龍潭。」師無語，遂棲止焉。一夕，侍立次，潭曰：「更深，何不下去？」師珍重使出，卻回曰：「外面黑。」潭點紙燭度與師，師擬接，潭復吹滅。師於此大悟，便禮拜。潭曰：「子見個什麼？」師曰：「從今向去，更不疑天下老和尚舌頭也。」旋將疏鈔堆法堂前，舉火炬曰：「窮諸玄辯，若一毫置於太虛；竭世樞機，似一滴投於巨壑。」遂焚之。（《指錄·十五》。即《指月錄·卷第

十五》, 下仿此)

香巖智閑禪師參滄山祐和尚。一日，祐謂之曰：「汝未出胞胎，未辨東西時，本分事試道一句來。」師屢陳所解，祐皆不許。師請為說，祐曰：「吾說得是吾之見解，於汝眼目，有何益乎？」師遂歸堂，遍檢所集諸方語句，無一言可將酬對，乃自嘆曰：「畫餅不可充飢，」於是盡焚之，曰：「此生不學佛法也，且作個長行粥飯僧，免役心神。」遂去南陽。一日，芟除草木，聞瓦礫擊竹作聲，廓然省悟，遽歸沐浴，焚香遙禮滄山曰：「和尚大悲，恩逾父母，當時若為我說卻，何有今日事也？」（《景錄·十一》。即《景德傳燈錄·卷第十一》，下仿此）

2 機語銳利，無懈可擊 一個未曾證悟的人，眼觀色，耳辨聲，鼻嗅香，舌嘗味，身感觸，意審法，皆是識情作用，已經落在第二念上去。證悟以後則不然，宛是澄潭照物，胡來胡現，漢來漢現，不來不現，了無遺滯，故有所



問，酬語迅利，不多不少，恰如其分。雖有通儒碩學，胸羅萬卷，或兼蘇張之舌，逞其詭辯，一遇禪宗祖師，只有堵口結舌，不能答一字。我們讀了以下幾則故事，不由不令人叫絕。

唐文宗嗜蛤蜊，海民供遞甚勞。一日，御饌中有擘不張者，帝以其異，焚香禱之，乃開。見菩薩形儀，梵相具足，遂貯以金粟檀香合，賜興善寺，令眾僧瞻禮。因問群臣：「斯何祥也？」或言：「太一山（《指錄》作終南）惟政禪師，可備顧問。帝乃召師問其事。師曰：「臣聞物無虛應，此乃啟陛下之信心耳。故契經云：『應以此身得度者，即現此身而為說法。』」帝曰：「菩薩身已現，第未聞說法。」師曰：「陛下觀此，為常耶？非常耶？信耶？非信耶？」帝曰：「希有之事，朕深信焉。」師曰：「陛下已聞說法了。」帝大悅。（《景錄·四》）

唐憲宗問鵝湖大義禪師，何者是佛性？師對曰：「不離陛下所問。」帝

默契。(《景錄·七》)

洪州廉使問馬祖曰：「吃酒肉即是？不吃即是？」祖曰：「若吃是中丞祿，不吃是中丞福。」(《景錄·六》)

白居易守杭州，謁烏窠禪師於孤山永福寺，問曰：「如何是佛法大意？」師曰：「諸惡莫作，眾善奉行。」白曰：「三歲孩兒，也解恁麼道。」師曰：「三歲孩兒雖道得，八十老翁行不得。」白遂作禮而退。(《景錄·四》)

刺史李渤問歸宗智常禪師曰：「須彌(山名)納芥子，渤即不疑。芥子納須彌，莫是妄談否？」師曰：「人傳使君讀萬卷書，還是否？」曰「然。」師曰：「摩頂至踵，如椰子大，萬卷書向何處著？」李俯首無語。(《景錄·七》)

于頔相公問紫玉道通禪師：「如何是黑風吹其船舫，漂墮羅剎鬼國？」師曰：「于頔客作漢，問恁麼事作麼？」于公失色。師乃指曰：「這個便是



漂墮羅剎鬼國。」（《景錄·六》）

一俗士問西堂智藏禪師：「有天堂地獄否？」師曰：「有。」問有佛法僧寶否？曰：「有。」更有多問，盡答言有。士曰：「和尚恁麼道，莫錯否？」師曰：「汝曾見尊宿來耶？」曰：「某甲曾參徑山和尚來。」師曰：「徑山向汝作麼生道？」曰：「他道一切總無。」師曰：「汝有妻否？」曰：「有。」師曰：「徑山和尚有妻否？」曰：「無。」師曰：「徑山和尚道無即得。」俗士禮謝而去。（《景錄·七》）

裴相國休出守新安，一日，入大安精舍，因觀壁畫，乃問：「是何圖相？」主事對曰：「高僧真儀。」公曰：「真儀可觀，高僧何在？」僧皆無對。適黃檗希運禪師寓彼，公請相見，曰：「休適有一問，諸德吝詞，今請上人代酬一語。」檗曰：「請相公垂問。」公即舉前語，檗朗聲曰：「裴休！」公應諾。檗曰：「在什麼處？」公當下知旨，如獲髻珠。乃延入府署，執弟子禮。（《景錄·十二》）

有住庵僧緣化什物，甘贄曰：「若道得即施。」乃書心字，問：「是什麼字？」僧曰：「心字。」又自問其妻：「什麼字？」妻云：「心字。」甘云：「某甲山妻，亦合住庵。」其僧無語。甘亦無施。（《景錄·十》）

後唐莊宗駕幸河北，回至魏府行宮，詔興化存獎禪師問曰：「朕收大梁（《指錄》作中原），獲得一顆無價明珠，未有人酬價。」師曰：「請陛下珠看。」帝以兩手舒幞頭腳，師曰：「君王之寶，誰敢酬價？」帝大悅。（《景錄·十二》）

從諗禪師住趙州觀音院，燕趙二王往見，師端坐不起。燕王問曰：「人王尊耶？法王尊耶？」師曰：「若在人王，人王中尊；若在法王，法王中尊。」二王聞之，歡然敬服。（《指錄·十一》）

有二庵主，旬日不見，忽相會，上庵主問下庵主：「多時不相見，向什麼處去？」下庵主曰：「在庵中造個無縫塔。」上庵主曰：「某甲也要造一個，就兄借取塔樣子。」下庵主曰：「何不早說？卻被人借去了也。」（《指



錄·七

3 遊戲生死，去住自由 好生惡死，雖說是人之常情，但普通人沒法能自己做主，只得一任閻羅老子去擺播。而在悟了以後的禪宗祖師，要死便死，要生便生，生死之權，完全操諸自己，閻羅老子沒奈何他。這種神蹟，書不勝書，惟因釋尊垂誡，除非最後滅度，是不許弟子故顯神異，以其易招惑眾，致世譏彈故。這是佛法不同外道處，茲引數則，以概其餘。

文潞公鎮北京，洞老來謁別，公曰：「法師老矣，復何往？」對曰：「入滅去。」公笑謂其戲語，歸與子弟言其道韻深穩，談笑有味，非常僧也。使人候之，果入滅矣。歎異久之！（《指錄·七》）

唐憲宗屢召汾州無業禪師，皆辭疾不赴。暨穆宗嗣位，思一瞻禮，乃命兩街僧錄靈阜（宋《高僧傳》作準）等齋詔迎請。阜至，作禮曰：「皇上此度恩旨，不同常時，願和尚不可更辭以疾。」師微笑曰：「貧道何德？累煩

聖主，且請前行，吾從別道去矣。」乃澡身剃髮，集眾告別，中夜跣趺而逝。（《指錄·九》）

五臺隱峰禪師冬居衡嶽，夏止清涼。唐元和中，薦登五臺，路出淮西，屬吳元濟阻兵，違拒王命，官軍與賊交鋒，未決勝負。師曰：「吾當去解其患。」乃擲錫空中，飛身而過。兩軍將士仰觀，事符預夢，鬥心頓息。師既顯神異，慮成惑眾，遂入五臺，於金剛窟前，將欲示滅，問眾曰：「諸方遷化，坐去臥去，吾嘗見之，還有立化也無？」曰：「有。」師曰：「還有倒立者否？」曰：「未見。」師乃倒立而化，亭亭然衣皆順體。眾議舁就茶毘，屹不能動，遠近瞻禮，驚歎無已。師有妹為尼，時亦在彼，乃拊而咄曰：「老兄疇昔不循法律，死更熒惑於人。」於是以手推之，憤然而踣。

（《指錄·九》）

襄州龐蘊居士，將取入滅，命女靈照，視日早晚，及午以報。照遽以報曰：「日已中矣，而有蝕也。」士起出戶觀次，靈照即登父座，合掌坐亡。



士笑曰：「吾女鋒捷矣。」於是更延七日。州牧于頓入問疾。士謂之曰：「但願空諸所有，慎勿實諸所無，好住！世間皆如影響。」言訖，枕于公膝而化。（《景錄·八》）

龍湖普聞禪師，本僖宗太子，生不茹葷，僖宗百計移之，終不可得。及僖宗幸蜀，遂斷髮逸，後得法石霜，居龍湖數十年，迭著異行。將化，擊鐘集眾說偈曰：「我逃世難來出家，宗師指示個歇處，住山聚眾三十年，對人不欲輕分付。今日分明舉似君，我歛目時齊聽取。」寂然良久，撼之已化矣。（《指錄·十七》）

仰山將示寂，陞座說偈曰：「年滿七十七，無常在今日，日輪正當午，兩手攀屈膝。」言訖，以兩手抱膝而終。（《指錄·十三》）

太原孚上座歸維揚，陳尚書留宅供養。一日，謂陳曰：「來日講一遍《大涅槃經》，報答尚書。」師齋茶畢，遂陞座，良久，揮尺一下曰：「如是我聞。」乃召尚書，尚書應諾。師曰：「一時佛在。」便乃化去。（《指

錄·十九》)

京兆智暉禪師與節度使王彥超有舊，一日，詣永興別超，囑以護法。超泣曰：「師遂忍棄弟子乎？」師笑曰：「借千年，亦一別耳。」遂書偈曰：「我有一間舍，父母為修蓋，往來八十年，近年覺損壞，早擬移別處，事涉有憎愛，待他摧毀時，彼此無妨礙。」乃跏趺而化。（《指錄·二十》）

佛手行因禪師，一日謂僧曰：「日午，吾去矣。」及期，僧報：「日午也！」師下床，行數步，屹然立化。（《指錄·二十一》）

青城澄遠禪師將示寂，辭知府宋公璫曰：「老僧行腳去。」通判曰：「這僧風狂，八十歲行腳去那裡？」宋曰：「大善知識，去住自由。」歸謂眾曰：「老僧四十年，方打成一片。」言訖而逝。（《指錄·二十一》）

汾陽善昭禪師，一日，令設饌俶裝，告眾曰：「老僧去也，誰人隨得？」一僧出曰：「某甲隨得。」師曰：「汝日行幾里？」曰：「五十里。」師曰：「汝隨我不得。」又一僧出曰：「某甲日行七十里。」師曰：「汝亦



隨我不得。」侍者出曰：「某甲隨得，但和尚到處即到。」師曰：「汝乃隨得老僧。」……復顧使者曰：「吾先行矣！」停箸而逝。侍者即立化於側。

（《指錄·二十三》）

華亭妙普禪師，宋建炎初，賊徐明叛，道經烏鎮，肆意殺戮，普聞歎曰：「吾盍救之？」乃荷策直詣賊所，賊詢來處，曰：「禪者。」問何所之？曰：「密印寺。」賊怒欲斬。普曰：「大丈夫要頭便取，何怒為？願得一飯，以為送終。」賊奉肉，普供佛，出生如常儀，並索紙筆自為祭文曰：「嗚呼惟靈，勞我以生，則大塊之過；役我以壽，則陰陽之失；乏我以貧，則五行不正；困我以命，則時日不吉。吁哉！至哉！賴有出塵之道，悟我之性，與其妙心，則其妙心，孰與為鄰？上同諸佛之真化，下合凡夫之無明，纖塵不動，本自圓成。妙矣哉！妙矣哉！日月未足以為明，乾坤未足以為大。磊磊落落，無罣無礙。六十餘年，和光混俗，四十二臘，逍遙自在。逢人則喜，見佛不拜。笑矣乎！笑矣乎！可惜少年郎，風流太光彩，坦然歸去

付春風，體似虛空終不壞。尚饗！」遂舉箸飴肉，賊徒大笑。食罷曰：「劫數既遭離亂，我是快活烈漢，如今正好乘時，便請一刀兩段。」乃大呼斬！賊驚異稽首謝過，令衛而去，民賴以全。紹興冬，自造大盆鑿穴塞之，修書寄雪竇持禪師曰：「吾將水葬矣。」持至，普尚存，乃作偈嘲曰：「咄哉老性空，剛要餒魚驚，胡不索性去，只管向人說。」普笑曰：「遲兄證明耳。」遍告遐邇，眾集，說偈曰：「坐脫立亡，不若水葬，一省柴燒，二免開墻。撒手便行，不妨快暢，是誰知音？船子和尚！高風難繼百千年，一曲漁歌少人唱。」遂跌坐盆中，口吹鐵笛，順潮而下，普去塞阜，其水洄漩，眾人擁觀，水涓滴不入，乃乘流而住。歌曰：「六十餘年返故鄉，沒蹤迹處妙難量，真風遍寄知音者，鐵笛橫吹作散場。」人望目斷，尚聞笛聲嗚咽於蒼茫之間，遙見以笛擲空而沒。眾號泣，競圖像事之。後三日，見於沙上，跌坐如生。（《明傳·七》。即《大明高僧傳·卷七》。下仿此）

鎮州普化和尚將示滅，振鐸入市，就人乞直裰，人與之，皆不受。臨濟



使人送一棺，普化便自肩去，繞市街叫云：「臨濟已為我做直裰了也，我往東門遷化去。」市人競隨之，化云：「我今日未，來日往南門遷化去。」如是三日，人皆不信。至第四日，無人隨看，獨出城外，自入棺內，倩路人釘之，即時傳布，市人競往開棺，不見遺蛻，惟聞空中鐸聲隱隱而去。（《臨濟語錄》）

樞密徐俯，每侍先龍圖謁法昌及靈源，語論終日，公聞之，藐如也。及法昌歸寂在笑談間，公異之！始篤信此道。（《續錄·二八》）

丙 唐宋禪風的盛況

禪宗因有上述不立文字的成就，使一般愚夫愚婦皆覺得成佛作祖，並不是士人階級所專有，自己也有個分兒，於是佛法就很容易普及起來。更因上述機語銳利的成就，使知識階級因藐視而起了信仰，終致食髓知味，不能自己。因

有生死自由的成就，更明確地揭示世人，佛法不是空頭支票，而是即身兌現的。禪宗因有上述三種的卓異成就，於是迅速地各階層推展開去。觀於下文所引，有帝王，也有宰輔士子，有販夫走卒，也有婦女童子，唐宋禪風的盛況，於此可見一斑！至於天下叢林，皆被禪宗一網網盡，五宗競秀，人才輩出，更不必論。本章限於篇幅，概不徵引。

唐武后嘗詔洛京仁儉禪師入殿，師仰視天后良久曰：「會麼？」后曰：「不會。」師曰：「老僧持不語戒。」言訖而出。翌日，進短歌一十九首，天后覽而嘉之，厚加賜賚，師皆不受。（《景錄·四》）

唐肅宗問南陽慧忠國師：如何是十身調御？師乃起立，曰：「還會麼？」曰：「不會。」師曰：「與老僧過淨瓶來！」又曰：「如何是無諍三昧？」師曰：「檀越蹋毘盧頂上行。」帝曰：「此意如何？」師曰：「莫認自己清淨法身。」（《景錄·五》）



南陽慧忠國師將取涅槃，陞辭代宗，宗曰：「師滅度後，弟子將何所記？」師曰：「告檀越，造取一所無縫塔。」帝曰：「就師請取塔樣。」師良久，曰：「會麼？」帝曰：「不會。」師曰。「貧道去後，有侍者應真，卻知此事。」後詔應真問前語，真良久，曰：「聖上會麼？」帝曰：「不會。」真乃述偈曰：「湘之南，潭之北，中有黃金充一國，無影樹下合同船，琉璃殿上無知識。」（《景錄·五》）

唐順宗問洛京如滿禪師：「佛從何方來？滅向何方去？既言常住世，佛今在何處？」師答曰：「佛從無為來，滅向無為去。法身等虛空，常住無心處。有念歸無念，有住歸無住。來為眾生來，去為眾生去。清淨真如海，湛然體常住。智者善思維，更勿生疑慮。」帝又問：「佛向王宮生，滅向雙林滅；住世四十九，又言無法說。山河與大海，天地及日月；時至皆歸盡，誰言不生滅？疑情猶若斯，智者善分別。」師答曰：「佛體本無為，迷情妄分別；法身等虛空，未曾有生滅。有緣佛出世，無緣佛入滅；處處化眾生，猶

如水中月。非常亦非斷，非生亦非滅；生亦未曾生，滅亦未曾滅。了見無心處，自然無法說。」帝聞大悅，益重禪宗。（《指錄·九》）

龐蘊居士參石頭有省，嘗遊講肆，隨喜《金剛經》，至無我無人處，致問曰：「座主！既無我無人，是誰講誰聽？」座主無對。居士曰：「某甲雖是俗人，粗知信向。」主曰：「只如居士，意作麼生？」居士乃示一偈曰：「無我復無人，作麼有疏親？勸君休歷坐，不似直求真。金剛般若性，外絕一纖塵，我聞並信受，總是假名陳。」（《景錄·八》）

浮盃和尚凌行婆來禮拜，師與坐吃茶。婆乃問云：「盡力道不得底句，還分付阿誰？」師曰：「浮盃無剩語。」婆曰：「某甲不恁麼道。」師遂舉前語問婆。婆歛手哭曰：「蒼天中更添冤苦。」師無語。婆曰：「語不知偏正，理不識倒邪，為人即禍生也。」後有僧舉似南泉，泉曰：「苦哉浮盃！被老婆摧折。」婆後聞南泉恁道，笑云：「王老師猶少機關在。」有幽州澄一禪客，逢見行婆，乃問云：「怎生南泉恁道猶少機關在？」婆乃哭曰：



「可悲可痛！」一罔措。婆乃問曰：「會麼？」一合掌而立。婆曰：「伎死禪和，如麻似粟。」後一舉似趙州，州曰：「我若見者臭老婆，問教瘻口。」一曰：「未審和尚怎生問他？」州便打。一曰：「為什麼卻打某甲？」州曰：「似者伎死漢，不打更待幾時？」連打數棒。婆聞，卻曰：「趙州合吃婆手裡棒。」後僧舉似趙州，州哭曰：「可悲可痛！」婆聞此語，合掌歎曰：「趙州眼光，爍破四天下。」州令僧問如何是趙州眼？婆乃豎起拳頭。僧回，舉似趙州，州作偈曰：「當機覲面提，覲面當機疾，報汝凌行婆，哭聲何得失？」婆似偈答曰：「哭聲師已曉，已曉誰復知？當時摩竭國，幾喪目前機。」（《景錄·八》）

趙州從諗禪師出院，路逢一婆子，問和尚住什麼處？師曰：「趙州東院西。」婆子無語。師歸院問眾僧：「合使那個西字？」或言東西字。或言棲泊字。師曰：「汝等總作得鹽鐵判官。」僧曰：「和尚為什麼恁麼道？」師曰：「為汝總識字。」（《景錄·十》）

金華俱胝和尚禮天龍禪師問道，龍豎一指示之，師當下大悟。自此凡有僧來參，師皆舉一指相示。有一童子於外被人問曰：「和尚說何法要？」童子豎起指頭。歸而舉似師，師以刀斷其指頭，童子叫喚走出，師召一聲，童子回首，師卻豎起指頭，童子自見無指，豁然大悟。（《景錄·十一》）

樞密使李崇矩巡護南方，入廣州文殊院，觀地藏菩薩像，問僧曰：「地藏何以展手？」僧曰：「手中珠被賊偷卻也。」李又問圓明禪師：「既是地藏，為什麼遭賊？」師曰：「今日捉下也。」李謝而去。（《景錄·十一》）

襄州王敬初常侍，見米和尚至，公舉筆，米曰：「還判得虛空否？」公擲筆入廳不出。米致疑。明日，憑鼓山供養主入探其意，米亦隨至，潛在屏蔽間偵伺。主坐定，問曰：「昨日米和尚有什麼言句，便不得見？」王曰：「師子齧人，韓獹逐塊。」米聞此語，即省前謬，遽出，朗笑曰：「我會也！我會也！」（《景錄·十一》）

陳尚書操，於刺睦州時，一日齋僧，自行食次，曰：「上座施食。」上



座曰：「三德六味。」陳曰：「錯！」上座無對。（《景錄·十二》）

丹霞天然禪師訪龐居士，見女子靈照，洗菜次，師曰：「居士在否？」女子放下菜籃，斂手而立。師又問：「居士在否？」女子提籃便行，師遂回。女舉前話。士曰：「丹霞在麼？」女曰：「去也！」士曰：「赤土塗牛嬬。」（《景錄·十四》）

韋監軍謁玄沙宗一備禪師，舉曹和尚甚奇怪。師問：「撫州取曹山多少？」韋指傍僧云：「上座曾到曹山否？」曰：「曾到。」韋曰：「撫州取曹山多少？」曰：「一百二十里。」韋曰：「恁麼即上座不曾到曹山。」韋卻起禮拜師。師曰：「監司卻須禮此僧，此僧卻具慚愧。」（《景錄·十八》）

閩帥夫人崔氏，遣使送衣服至長慶慧稜禪師，云：「練師令就大師請取回信。」師曰：「傳語練師，領取回信。」須臾，使卻來師前，唱喏便回。師明日入府，練師曰：「昨日謝大師回信。」師曰：「卻請昨日回信看。」

練師展兩手。(《景錄·十八》)

有道士在佛殿前背坐，僧曰：「道士莫背佛。」道士曰：「大德！教中道：『佛身充滿於法界』，向什麼處坐得？」僧無對。(《景錄·二十七》)

宋太宗幸相國寺，問看經僧曰：「是什麼經？」曰：「《仁王經》。」曰：「既是寡人經，因甚卻在卿手裡？」無對。幸開寶塔，問僧：「卿是甚人？」曰：「塔主。」曰：「朕之塔，因甚卿作主？」無對。問僧朝宗甚處來？曰：「廬山臥雲庵。」曰：「朕聞臥雲深處不朝天，因甚到此？」無對。(《指錄·七》)

公期和尚，因往羅漢，路逢一騎牛公子，師問羅漢路向什麼處去？公拍牛曰：「道！道！」師喝曰：「者畜生！」公曰：「羅漢路向什麼處去？」師卻拍牛曰：「道！道！」公曰：「直饒恁麼，猶少唬角在。」師便打。公拍牛便走。(《指錄·七》)

有婆子供養一庵主，經二十年，常令一二八女子送飯給侍。一日，令女



子抱定曰：「正恁麼時如何？」主曰：「枯木倚寒巖，三冬無暖氣。」女子舉似婆，婆曰：「我二十年只供養得個俗漢！」遂遣出，燒卻庵。（《指錄·七》）

有跨驢人問眾僧何往？僧曰：「道場去。」其人曰：「何處不是道場？」僧毆之曰：「者漢沒道理，向道場裡跨驢不下。」（《指錄·七》）

幽州寶積禪師於市肆見一客人買豬肉，語屠家曰：「精底割一斤來。」屠家放下刀，叉手曰：「長史！那個不是精底？」師於此有省。（《指錄·九》）

丹霞禪師因去馬祖處，路逢一老人與一童子，師問：「公住何處？」老人曰：「上是天，下是地。」師曰：「忽遇天崩地陷，又作麼生？」老人曰：「蒼天！蒼天！」童子噓一聲。師曰：「非父不生其子。」老人便與童子入山去。（《指錄·九》）

趙州從諗禪師問一婆子什麼處去？曰：「偷趙州筍去。」師曰：「忽遇

趙州，又作麼生？」婆與一掌。師休去。（《指錄·十一》）

臨濟訪平田普岸禪師，路逢一嫂，在田使牛，問曰：「平田路向什麼處去？」嫂打一棒，曰：「者畜生到處走，到此路也不識。」濟又曰：「我問你平田路向什麼處去？」嫂曰：「者畜生五歲尚使不得。」濟心語曰：「欲觀前人，先觀所使，」便有抽釘拔楔之意。及見師，師問：「你還曾見吾嫂也未？」濟曰：「已收下了也。」（《指錄·十一》）

鄭十三孃年十二歲，隨師姑到大瀉，才禮拜起，瀉便問：「這個師姑什麼處住？」姑云：「南臺江邊住。」瀉便喝出。又問背後老婆甚處住？十三孃放身近前又手立。瀉再問，孃云：「早個呈似和尚了也。」瀉云：「去！」（《指錄·十三》）

王太傅延彬入佛殿，指鉢盂問殿主：「這個是什麼鉢？」主曰：「藥師鉢。」公云：「只聞有降龍鉢。」主云：「待有龍即降。」公云：「忽遇拏雲覆浪來時作麼生？」主云：「他亦不顧。」公云：「話墮也。」（《指錄·



二十一

駙馬都尉李遵勗參谷隱禪師有省，作偈曰：「學道須是鐵漢，著手心頭便判，直趣無上菩提，一切是非莫管。」（《續錄·四》。即《續傳燈錄·卷第四》。下仿此）

文公楊億由秘書監出守汝州，謁廣慧禪師，問：「布鼓當軒擊，誰是知音者？」慧曰：「來風深辨。」公曰：「恁麼，則禪客相逢只彈指也。」慧曰：「君子可入。」公應：「喏！喏！」慧曰：「草賊大敗。」一夕，慧問曰：「秘監曾與甚人道話來？」公曰：「某曾問雲巖諒監寺：『兩個大蟲相齧時如何？』諒曰：『一合相。』某曰：『我只管看，未審恁麼道還得麼？』」慧曰：「這裡即不然。」公曰：「請和尚別一轉語。」慧以手作拽鼻勢曰：「這畜生更踉跳在。」公於言下，脫然無疑。（《續錄·四》）

禮部楊傑歷參諸名宿，晚從天衣遊。一日，奉祀泰山，雞鳴觀日出如盤涌，忽大悟。乃作偈曰：「男大須婚，女長須嫁，討甚閑工夫，更說無生

話。」書呈天衣，衣肯之。（《續錄·八》）

趙清獻公嘗喜宴坐，一日，聞雷驚悟，作偈曰：「默坐公堂虛隱几，心源不動湛如水，一聲霹靂頂門開，喚起從前自家底。」後以太子少保致仕，作高齋自適，題偈曰：「腰佩黃金已退藏，個中消息也尋常，世人欲識高齋老，只是柯村趙四郎。」（《續錄·十二》）

富丞相弼聞顛禪師主投子，往執弟子禮。顛見即曰：「相公已入來。」富時猶在外，聞之，汗流浹背，即大悟，偈寄圓照本云：「一見顛公悟入深，黃緣傳得老師心，東南漫說江山遠，目對靈光與妙音。」（《續錄·十九》）

樞密吳居厚謁圓通旻禪師，曰：「某赴省試，過趙州關，因問前往住持老：『透關底事如何？』」訥曰：「且去做官」，今不覺五十餘年。」旻曰：「曾明得透關底事麼？」公曰：「八次經過，常存此念，然未甚脫灑在。」旻度扇與之曰：「請使扇！」公即揮扇。旻曰：「有甚不脫灑處？」公忽有



省，便請末後句，旻乃揮扇兩下。公曰：「親切！親切！」旻曰：「吉獠舌頭三千里。」（《續錄·三十》）

丁 宋儒理學的前驅者

上文所引禪宗祖師種種成就的故事，不及史傳所記千萬分之一，然已洋洋可觀！禪宗勢力的擴展，當然是儒家的莫大威脅，儒自孔子以後，到了戰國，一度因楊墨之學，曾起了大恐慌，但不久終被儒家戰勝了。此後千年之間，一直在中國學術史上，定於一尊，未嘗有人問鼎。迨禪宗勃興，來勢洶湧，三根普被，一網無遺，君相皆在其列。儒家實逼處此，既不能像韓愈那樣以無父無君之說，聳當世之聽，而訓詁章句，顯然不足以饜世人之望，欲挽頹勢，不得不改變戰略，取人所長，以補己之不足，期能與佛家相抗衡。其意若謂如此如彼云云，儒家本來就有，何必求之「異學」？此宋儒理學之所由興也。而下述

幾個因素，於宋儒思想，實具莫大啟發性。

一 為李翱的〈復性書〉 翱字習之，唐貞元進士。初本致力於禪，嘗從

鵝湖大義、龍潭崇信諸禪老遊。一日，於大寂處問西堂智藏禪師：「馬大師有什麼言教？」師呼李翱，李應諾。師曰：「鼓角動也。」（《指錄·九》）足見李翱當時神色是相當沉重的，所以西堂才有鼓角動也之譏。及刺朗州，聞藥山惟儼禪師名，屢請不赴，乃躬往謁候，藥山執經卷不顧，李受不了這樣的奚落，曰：「見面不如聞名。」拂袖使出。藥山曰：「太守何得貴耳賤目？」李始拱謝。問：「如何是道？」藥山以手指上下曰：「會麼？」李曰：「不會。」藥山曰：「雲在青天水在瓶。」李有省，述偈曰：「練得身形似鶴形，千株松下兩函經，我來問道無餘話，雲在青天水在瓶。」李又問：「如何是戒定慧？」藥山曰：「貧道這裡無此閒家具。」李罔測玄旨。藥山曰：「太守欲保任此事，須向高高山頂立，深深海裡行，閨閣中物捨不得，便為滲漏。」（《景錄·十四》）李本富貴中人，素性偏狹，既受窘於西堂，又要他捨去閨閣中



物，當然不是一件容易事，因此知難而退，以其平日所得力於禪者，反求諸六經，依〈中庸〉而作〈復性書〉。此於宋儒自然具有絕大啟發性，故謂李為宋儒理學開山祖師，亦未嘗不可。

二 為劉經臣簽判的〈明道諭儒篇〉 經臣嘗迭參東林總、慧林冲，於言下有省。後謁韶山杲禪師，杲曰：「公如此用心，何愁不悟？爾後或有非常境界，無量歡喜，宜急收拾，收拾得，即成法器，收拾不得，或致失心。」未幾，復參智海，海舉波羅提尊者對香至王見性是佛之語問之，劉不能對，歸寢至五鼓，覺，方追念間，見種種異相，表裡通徹，六根震動，天地回旋，如雲開月現，喜不自勝，因憶韶山所囑，遂抑之，並著〈明道諭儒篇〉曰：

明道在乎見性，余之所悟者，見性而已。孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安逸也，性也。」楊子曰：「視聽言貌思，性所有也。」有見於此，則能明乎道矣。當知道不遠人，人

之於道，猶魚之於水，未嘗須臾離也。惟其迷己逐物，故終身由之而不知。佛曰大覺，儒曰先覺，蓋覺此耳。昔人有言：「今古應無墜，分明在目前。」又曰：「大道只在目前，要且目前難覩，欲識大道真體，不離聲色言語。」又曰：「夜夜抱佛眠，朝朝還共起，起坐鎮相隨，語默同居止，欲識佛去處，祇者語聲是。」此佛者之語道為最親者。「立則見其參於前也，在與則見倚於衡也，瞻之在前也，忽焉在後也，取之，左右逢其源也，」此儒者之語道最邇者。奈何此道，惟可心傳，不立文字，故世尊拈花，而妙心傳於迦葉；達摩面壁，而宗旨付於神光。六葉既敷，千花競秀，分宗列派，各有門庭。故或瞬目揚眉，擎拳舉指；或行棒行喝，豎拂拈槌；或持叉張弓，鞞毬舞笏；或拽石搬土，打鼓吹毛；或一默一言，一噓一笑，乃至種種方便，皆是親切為人。然只為太親故，人多罔措，瞥然見者，不隔絲毫；其或沈吟，迢迢萬里。欲明道者，宜無忽焉。祖祖相傳，至今不絕，真得吾儒所謂：「憤而不發，開而弗達」者矣。余之有得，實在此門，反思吾儒，自有



此道。良哉孔子之言：「默而識之，一以貫之。」故目擊而道存，指掌而意喻，凡若此者，皆合宗門之妙旨，得教外之真機。然而孔子之道，傳之子思，子思傳之孟子，孟子既歿，不得其傳，而所以傳於世者，特文字耳。故余之學，必求自得而後已。幸余一夕開悟，凡目之所見，耳之所聞，心之所思，口之所談，手足之所運動，無非妙者。得之既久，日益見前，每以與人，人不能受，然後知其妙道果不可以文字傳也。嗚呼！是道也，有其人則傳，無其人則絕，余既得之矣，誰其傳之乎？終余之身而有其人耶？無其人耶？所不可得而知也！故為記頌歌語，以流播其事，而又著此篇，以諭吾徒云。」（《指錄·二十五》）

經臣此言，於當時儒家更具莫大刺激作用，於是而有濂洛關閩的勃起。

戊 禪宗與宋儒理學

今人言宋儒性理之學者，皆以濂洛關閩為代表，濂即周敦頤先生，洛為大程子顥、小程子頤，關為張載，閩則朱熹是，此四子者，實為宋儒理學之正宗。濂溪卒於宋神宗熙寧六年，二程子皆從問學。橫渠卒於熙寧十年，較大程子前歿八年，較小程子前歿二十九年，〈西銘〉一文，伊川極稱道之。故本篇所述，關次於濂，而先於洛，閩為殿，以其最晚出也。又本書旨在說明禪宗與宋儒理學之關係，其他問題有專書在，本書限於篇章，未遑及也。

一 濂學

周敦頤先生以營道故居有濂溪，因為字焉。其平生學問最著者為太極圖說，朱子謂庖犧未嘗言太極，而孔子言之，孔子未嘗言無極，而周子言之，其推重可知。然朱子這種說法，立時引起陸象山兄弟的反擊。明黃宗炎《太極圖



辨》則謂周子太極圖創自河上公，本名無極圖，魏伯陽得之以著《參同契》，鍾離權得之以授呂洞賓，洞賓復以授陳圖南，陳刻之華山石壁。陳又得先天圖於麻衣道者，皆以授放种，种以授穆修與僧壽涯，修以無極圖授周子，周子又得先天地之偈於壽涯，其圖自下而上，以明逆則成丹之法。又謂無極而太極，欲合老莊於儒云（《宋元學案·濂溪學案下》）。河上公有無其人，世多疑之，則其圖之有無，自亦不足深論。既言圖南刻之華山石壁，則圖自宋初始傳於世可知。今考《道藏》一九六冊太極先天之圖，以與《宋元學案》濂溪太極圖相校，毫無二致。究竟誰竊誰的，今姑不問，但無論如何，要皆與佛家有淵源脈絡可尋，則可斷言。蓋佛家以圓相為蘄求之鵠的，如言覺曰圓覺，悟曰圓悟，寂曰圓寂等等，不一而足。昔馬祖令人致書道欽禪師，書中作一圓相，欽發緘，於圓相中加一畫，仍封還（《景錄·四》）。唐圭峰宗密《禪師禪源諸詮集都序·卷下》，有迷悟十重圖，以○為真如，以⊕為阿賴耶識。阿賴耶具真妄二德，妄就是不覺，不覺則起念、執有、造業、受報，是為凡夫。真如即是

覺，覺則怖苦、修行、破執、自在，是為賢聖。濂溪以○為無極，似仿自圭峰的真如○。以◎為太極，似仿自圭峰的阿賴耶識⊕。真如絕對待，無可言說，故僅能以○表示其純然無雜之德性而已。然濂溪在其《通書》內有一「誠無為，幾善惡。」（〈誠幾德第三〉）「寂然不動者，誠也。」（〈聖第四〉）似又以誠為無極之體，以幾為太極之德矣，此殆有取於僧壽涯之教也。濂溪生平與壽涯禪師交厚，以為儒者之學，不應羈雜禪理。壽涯乃以改頭換面教之，并授一偈云：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬物主，不逐四時凋。」（章餘杭先生《諸子略說》）太極圖說附以陰陽五行乾坤之說，以示不羈雜禪理而已。

二 關學

張載，字子厚，世居大梁，後僑寓郿縣之橫渠，世遂稱為橫渠先生。年二十一，謁范文正公，授以《中庸》，載讀之，以為未足。又訪諸釋老，累年究極其說，知無所得，反而求之六經。嘗與二程論道學之要，渙然自信曰：「吾



道自足，何事旁求？」於是盡棄異學（詳見史傳）。其《正蒙》云：

「太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生綱縕相盪勝負屈伸之始，其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎？效法於簡者坤乎？散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬網緼，不足謂之太和，語道者，知此，謂之知道。」

「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」（以上見《太和篇》）

橫渠以太和為道，太和無形，故以太虛為譬。其所謂太虛，即佛家所謂虛空也。佛家說法，常以虛空為喻。黃檗斷際禪師《傳心法要》云：

佛與眾生，一心無異，猶如虛空，無雜無壞，如大日輪，照四天下。日升之時，明遍天下，虛空不曾明；日沒之時，暗遍天下，虛空不曾暗。明暗

之境，自相凌奪；虛空之性，廓然不變。佛及眾生，心亦如此。（《鍾陵錄》）

又上堂云：「心體如虛空相似，無有相貌，亦無方所，亦不一向是無，有而不可見。」（《指錄·十》）

黃檗所言明暗凌奪之境，即橫渠所稱變化之客形也。黃檗所言心體如虛空，有而不可見，即橫渠太和之道，中涵浮沉升降動靜之性也。此橫渠有得於佛氏之說者也。

橫渠《理窟》又云：

為學大益，在自能變化氣質，不爾，卒無所發明，不得見聖人之奧。故學者須先變化氣質，變化氣質，與虛心相表裡。學者不能推究事理，只是心粗。（《學大原上》）

心清時常少，亂時常多，……如此者何也？蓋用心未熟，客慮多而常心



少也。(《學大原下》)

《語錄》云：

只為學禮，則便除去了一副常習熟纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞，即上去，上去，即是明理矣。又何求？(《語錄》)

橫渠上面所說的為學方法，可分為三點：一、學者須推究事理，變化氣質。二、用心熟時，客慮自少。三、能解習熟纏繞，即能上去。釋氏圭峰宗密禪師語山南溫造尚書曰：

一切眾生，無不具有覺性，靈明空寂，與佛何殊？但以無始劫來，未曾了悟，妄執身為我相，故生愛惡等情。隨情造業，隨業受報，生老病死，長劫輪迴。……若能悟此性即是法身，本自無生，何有依託？靈靈不昧，了了常知，無所從來，亦無所去。然多生妄執，習以性成，喜怒哀樂，微細流

注，真理雖然頓達，此情難以卒除。須常覺察，損之又損，如風頓止，波浪漸停。豈可一生所修，便同諸佛力用？但可以空寂為自體，勿認色身。以靈知為自心，勿認妄念。妄念若起，都不隨之，即臨命終時，自然業不能繫。雖有中陰，所向自由，天上人間，隨意寄託。若愛惡之念已泯，即不受分段之身，自能易短為長，易粗為妙，若微細流注，一切寂滅，惟圓覺大智，朗然獨存，即隨機應現，千百億化身，度有緣眾生，名之為佛。（《指錄·六》）

橫渠所稱「客慮」，即圭峰所謂多生妄執也。橫渠所稱「變化氣質」即圭峰所謂損之又損也。橫渠所稱「解習熟纏繞，即能上去」，即圭峯愛惡之念已泯，不受分段之身也。佛法用功吃緊處，即在除去習氣。《報恩經·卷六》云：

佛習氣斷，二乘習氣不盡，如牛呵比丘，常作牛呵，以世世從牛中來



故。如一比丘，雖得漏盡，而常以鏡自照，以世世從淫女中來故。如一比丘，跳躑棚閣，以世世從獼猴中來。不得名世尊。

習氣不易變化如是！雖漏盡阿羅漢，尚不能盡，況乎凡夫？

橫渠又常以無我教人，《正蒙》云：

無我而後大，大成性而後聖。（《神化篇》）

橫渠謂無我成性，可以為聖，其重視無我可知。佛法三藏十二部經，皆在破我執，《大寶積經·卷第七七》云：

富樓那！菩薩作是思量：「何法名我？何法名我所？」如是思量時，不見法是我，不見法是我所，作是念已，於此法中，無我法，無我所法。菩薩離我，我所故，知身空。身空故，眾生空。何以故？諸法中我，我所尚空，何況眾生？

佛法不但言無我，更無我所，最為徹底。有所能，即有對立，有對立，則無我亦將徒託空言而已。是以《金剛經》有布施不住相之言也。

三 洛學

程顥明道先生，年十六七，好田獵，既見周茂叔，自謂已無此好矣，茂叔曰：「何言之易也？但此心潛隱未發，一旦萌動，復如初矣。」自是厭科舉之習，慨然有求道之志，泛濫諸家，出入於釋老者幾十年，返求之六經而後得之，世稱大程子。嘗終日靜坐，如泥塑人，則其有得於禪可知矣。其論學最重仁。《遺書》云：

「學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮知信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以及名之。天地之用，皆我之用，孟子言萬物皆備於我，須反身而誠，乃為大



樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？」

「無對」即佛家絕對待之謂也。佛家言法身豎窮三際，橫遍十方，即明道「大不足以名」之意也。「渾然與物同體」即佛家所云：一切眾生皆有佛性也。「義禮知信皆仁」即禪宗祖師行住坐臥，擔水搬柴，無非是道，乃道之用也。「以誠敬存，不須防檢，不須窮索」即六祖不思善不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目之謂也。「久存」則工夫緜密，即禪宗祖師所謂保任也。綜上所述，明道似以仁為宇宙之本體，而以誠敬為其對治之方法。《遺書》又云：

道即性也，若道外尋性，性外尋道，便不是聖賢論天德。蓋謂自家元是天然完全自足之物，若無所汙壞，即當直而行之，若小有汙壞，即敬以治之，使復如舊。所以能使如舊者，蓋為自家本質，元是充足之物。

道即是性，本自具足，無待外求。若於道外覓性，性外覓道，皆非天德。

蓋天德即天然完全自足之謂也。故〈定性書〉中，更作進一步之說明云：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣，無事則定。

明道所謂性自具足，所謂性無內外，皆有取於釋氏之言也。《持世經》云：是諸菩薩如實觀時，知識陰虛妄不實，從本以來，常不生相。知非陰是識陰，像陰是識陰，幻陰是識陰，譬如幻所化人，識不在內，亦不在外，亦不在中間，識性亦如是。（〈卷二·五陰品二〉）



色性不在色內，不在色外，不在中間。……耳性、聲性、耳識性；鼻性、香性、鼻識性；舌性、味性、舌識性；身性、觸性、身識性，皆亦是。……意識性不在意識性內，不在意識性外，不在中間。（〈卷二·十八性品〉）

是識不在行業內，不在行業外，亦不在中間，……是受不在觸內，不在觸外，不在中間。……愛不在受內，不在受外，不在中間。……愛亦不在愛內，亦不在愛外，亦不在中間。……取不在取內，不在取外，不在中間。……有不在取內，不在取外，不在中間。……生不在有內，不在有外，亦不在中間。……老死苦惱，不在老死苦惱內，亦不在外，亦不在中間。

（〈卷三·十二因緣品〉）

是心不在內，不在外，不在中間。……諸法不在諸法內，不在諸法外，不在中間。（〈卷三·四念處品〉）

僧璨大師〈信心銘〉云：

至道無難，惟嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白。毫釐有差，天地懸隔，欲得現前，莫存順逆。違順相爭，是為心病，不識玄旨，徒勞念靜。圓同太虛，無欠無餘，良由取舍，所以不如。莫逐有緣，勿住空忍，一種平懷，泯然自盡。止動歸止，止更彌動，惟滯兩邊，寧知一種。一種不通，兩處失功，遣有沒有，從空背空。多言多慮，轉不相應，絕言絕慮，無處不通。歸根得旨，隨照失宗，須臾返照，勝卻前空。前空轉變，皆由妄見，不用求真，惟須息見。二見不住，慎莫追尋，才有是非，紛然失心。二由一有，一亦莫守，一心不生，萬法無咎。……執之失度，必入邪路，放之自然，體無去住。任性合道，逍遙絕惱，繫念乖真，昏沉不好。……一如體玄，兀爾忘緣，萬法齊觀，歸復自然。……（《指錄·四》）

《六祖壇經》慧能大師云：

若言著淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨。起



心著淨，卻生淨妄，妄無處所，著者是妄。淨無形相，卻立淨相，言是工夫。作此見者，障自本性，卻被淨縛。（《壇經·妙行品》）

玄策遊方至河朔，聞智隍之名，造庵問曰：「汝在此作什麼？」隍曰：「入定。」策曰：「汝云入定，為有心入耶？無心入耶？若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定。若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。」隍曰：「我正入定時，不見有有無之心。」策曰：「不見有有無之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定。」隍無對。良久，問曰：「師嗣誰耶？」策曰：「我師曹溪六祖。」隍曰：「六祖以何為禪定？」策曰：「我師所說，妙湛圓寂，體用如如，五陰本空，六塵非有，不出不入，不定不亂，禪性無住，離住禪寂，禪性無生，離生禪想，心如虛空，亦無虛空之量。」（《壇經·機緣品》）又語薛簡云：「實性者，處凡愚而不減，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷不常，不來不去，不在中間及其內外；不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。」（《壇經·護法品》）

臨濟示眾云：「道流！是你目前用處，與祖佛不別，祇麼不信，便向外求？莫錯向，外無法，內亦不可得，你取山僧口裡語，不如歇業無事去。已起者莫續，未起者不要放起，便勝你十年行腳。約山僧見處，無如許多般，只是平常著衣吃飯，無事過時。」（《指錄·十四》）

黃龍慧南禪師示眾云：「永嘉禪師道：『游江海，涉山川，尋師訪道為參禪，自從認得曹溪路，了知生死不相關。』諸上座！那個是訪底道？向淮南、兩浙、廬山、南嶽、雲門、臨濟而求師訪道，洞山、法眼而參禪，是向外馳求，名為外道。若以毘盧自性為海，般若寂滅智為禪，名為內求。若外求，走殺汝。若住於五蘊內求，則縛殺汝。是故禪者，非內非外，非有非無，非實非虛。不見道，內見外見俱錯，佛道魔道俱惡。瞥然與麼去兮，月落西山，更尋聲色兮，何處名邈？」（《指錄·二五》）

明道所言，未嘗出上述諸說之外，其所謂定，即釋氏所謂禪也。靜亦定，



動亦定，無將迎，無內外，即禪宗祖師坐亦禪，行亦禪，動靜語默，無非是禪之意。趙州、雲門，嘗自謂除粥飯二時外，二十年無雜用心處。明道定功，在宋儒中，似較任何人為有心得，故其所言，亦較任何人為親切。章餘杭先生於《諸子略說》中，謂明道功夫在四禪八定之間，非無因也。

程頤伊川先生，世稱小程子，其言性即是道，與明道同。惟明道未嘗言性善是道，此其稍異耳。伊川《語錄》云：

稱性之善謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善，性之本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情，凡此數者皆一也。

天之賦與謂之命，稟之在我謂之性，見於事業謂之理，理也，性也，命也，三者未嘗有異。

伊川既言性善是道，又言命、天、心、情皆出於性，數者是一，則此數者

亦皆是道。又言命、性、理三者，未嘗有異，則三者亦是道。復言離了陰陽更無道，則陰陽又是道矣。《語錄》云：

離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者。

伊川對於道的看法，似較含混，故其界說亦不能確定。章餘杭先生在《諸子略說》中，謂其天分不及明道，意或指此。

伊川又言：「動靜無端，陰陽無始。」（《經說》）其說昉自佛法。佛言無明惑業，無始無終，如環無端（詳見本書第二章辟支佛篇），其理論至為圓滿。今言動靜無端，則赴約而遠行，水因風而生波，不能謂為無端也。「陰陽割昏曉」，「一日之計在於晨」，不能謂為無始也。

蘇昞季明嘗問伊川：「昞常患思慮不定，或思一事未了，他事如麻又生，如何？」呂大臨與叔亦言患思慮多，不能驅除（以上皆見《語錄》）。蘇呂所



說的思想，即佛家所謂妄念，佛家謂妄念不去，則真心不能顯現。譬如澄潭止水，則水月自現，風起波生，則月影不顯。今強易妄念為思慮，便失儒家宗旨。孔子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（《論語·為政》）《大學》言：「慮而后能得」，儒家老祖宗何嘗要驅逐思慮？橫渠於此，易以「客慮」二字，便覺較伊川為高明。惟「客慮」之語，亦由佛家「客塵」而來，可知宋儒所說，即名詞亦難出釋典之範圍。

伊川教人用功方法，則在主敬。《語錄》云：

所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。……一則無二三矣。
主一之謂敬，一者謂之誠，主則有意在。

如何叫做敬？就是主一。如何叫做一？就是無適。無適就是禪宗祖師教人不要跑了話頭的意思。昔風穴延沼禪師語盧陂長老云：「還記得話頭麼？」（《指錄·一一》）雲門亦常警策學人說：「還我話頭來。」故禪宗祖師又嘗以

雞抱卵為喻。伊川以「敬」為話頭，教人主一，其說皆本自禪宗。伊川同時又教「學者先要會疑」（《語錄》），與橫渠同。疑，是禪宗用功過程中最重要的關鍵，故有大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟之語。以是禪宗所有話頭，皆用問號「？」如念佛是誰？萬法歸一，一歸何處？狗子有佛性也無？誰在那裡拖死屍？……等等，其命意無非要使學人起疑。昔有僧問曹山：「如何是眉？」曹山曰：「曹山卻疑？」曰：「和尚為什麼疑？」曹山曰：「若不疑，即端的去也。」（《指錄·十八》）這等於說若不疑，話頭早已跑去了。藥山惟儼禪師謁石頭，頭曰：「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，子作麼生？」（《指錄·九》）禪宗祖師處處以疑提示學人類如是。今伊川的話頭是敬，敬又說是誠，言敬言誠，像這樣斬釘截鐵的語句，要「學者先要會疑」，如何可能？

伊川《語錄》云：「聞見之知，非德性之知，物交物，則知之非內也。今之所謂博學多能是也。德性之知，不假見聞。」此則雖本之橫渠：「見聞之



知，乃物交而知，非德性所知，德性所知，不萌於見聞。」（〈大心篇〉）而實亦有取於禪宗之言也。昔司空山本淨禪師答志明禪師云：

大德若作見聞覺知解會，與道懸殊，即是求見聞覺知之者，非是求道之人。經云：無眼耳鼻舌身意。六根尚無，見聞覺知，憑何而立？窮本不有，何處存心？焉得不同草木瓦礫？（《指錄·六》）

南陽慧忠國師語禪客云：「若以見聞覺知是佛性者。淨名不應云：『法離見聞覺知。』若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。」（《指錄·六》）

南泉普願禪師示眾云：「真理一如，潛行密用，無人覺知，呼為無滲智，亦云無滲不可思議等空不動性，非生死流。道是大道，無礙涅槃，妙用自足，始於一切行處而得自在，故云於諸行處，無所而行，亦云遍行三昧，普現色身。只為無人知他用處，無蹤迹，不屬見聞覺知，真理自通，妙用自

足，大道無形，真理無對，所以不屬見聞覺知。……有見知屬緣對物，始有這個靈妙不可思議，不是有對。故云妙用自通，不依旁物，所以道通不是依通。事須假物，方始得見，所以道非明暗法，離有離無，潛理幽通，無人覺知。亦云冥會真理，非見聞覺知。故云息心達本源，故號如如佛。……如今且莫喚心作佛，莫作見聞覺知會，這個物本來無許多名字，妙用自通，數量管他不得，是大解脫。所以道：人心無住處，蹤迹不可尋。故云無滲智，不可思議智。」（《指錄·八》）

伊川疾革，門人進曰：「先生平日所學，正今日要用。」先生曰：「道著用，便不是。」（《語錄》）昔雙峰辭石霜，霜曰：「擬著即差，是著即乖。」（《指錄·十七》）伊川既有取於禪宗之言，說道不著用，又何以於釋氏之「絕人倫，惡外物」（《語錄》）而非之哉？既有人倫外物，豈非著用？至言「釋子出家猶可，出世不能，以其猶飢食渴飲，戴天履地，不能外世間而存在。」



（《語錄》）足見伊川對於佛法了解甚淺，尚未得佛法之全貌。《文殊師利所說不思議佛境界經·卷上》云：「若不染世法，即是出離世間法也。」世出世間之辨，本書第二章聲聞篇已詳言之，閱者可相互參證之。

總之，佛家所謂道，是指不生不滅的，故其所用方法，皆以求無生為其出發點，是絕對對待的。伊川以陰陽為道，乃本之周易繫辭。易者，變易也。宇宙間變易最迅速而最顯著者，莫過於陰陽，故易辭以為喻，陰陽是相對對待的。伊川欲以佛家不生滅的方法，而說明陰陽生滅之道，宜其柄鑿不能相容矣。

四 閩學

朱熹，元晦先生，晚號晦翁，徽州婺源人。父松，嘗為閩之尤溪縣尉，生熹，熹後徙建陽之考亭，世稱考亭先生。黃百家言先生博極群書，自經史著述而外，凡夫諸子佛老天文地理之學，無不涉獵而講究（《宋儒學案》）。宜其說皆自佛家出，雖闢異學甚烈，仍不足以自掩也。其中和說云：

人自有生，即有智識，事至物來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然也。……雖一日之間，萬起萬滅，而其寂然之本體，則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已矣。夫豈別有一物，而可以謂之中哉？

蓋人之一身，知覺運動，莫非心之所為，則心者，所以主於身，而無動靜語默之間者也。方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，乃心之所以為體而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主。其所謂和，乃心之所以為用，感而遂通者也。

此晦翁釋中和之言也，未發為中，其本體則寂然不動，已發為和，其為用則感到遂通，此亦有取於佛家之言也。佛言真如之性，常恆不變，處聖不增，在凡不減，惟凡夫自無始以來，為無明所覆蓋，因而起惑造業，念念遷流，輪轉五趣，死此生彼，無有了期，然真如之本體，未嘗因此而有絲毫之欠缺也。



大珠慧海禪師上堂云：

「諸人幸自好個無事人，苦死造作，要擔枷落獄作麼？每日至夜奔波，道：我參禪學道，解會佛法，如此轉無交涉也。只是逐聲色走，有何歇時？貧道聞江西和尚道：汝自家寶藏，一切具足，使用自在，不假外求。」「淨者本體也。名者迹用也。從本體起迹用，從迹用歸本體，體用不二，本迹非殊，所以古人道：本迹雖殊，不思議一也。」（《指錄·九》）

汾州無業禪師云：「兄弟！只為貪欲成性，二十五有，向腳跟下繫著，無成辨之期。……大丈夫兒如今直下便休歇去，頓息萬緣，越生死流，迥出常格，靈光獨照，物累不拘，巍巍堂堂，三界獨步。」「汝等見聞覺知之性，與太虛同壽，不生不滅，一切境界，本自空寂，無一法可得。迷者不了，即為境惑，一為境惑，流轉不窮。」（《指錄·九》）

潮州靈山大顛禪師上堂云：「夫學道人，須識自家本心。……但除卻一

切妄運想念見量，即汝真心，此與塵境及守認靜默時，全無交涉。即心是佛，不待修治。何以故？應機隨照，泠泠自用，窮其用處，了不可得，喚作妙用，乃是本心。」（《指錄·九》）

黃檗希運禪師上堂云：「一切眾生，輪迴生死者，意緣走作，心於六道不停，致使受種種苦。……如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分別，無人無我，無貪瞋、無憎愛、無勝負，但除卻如許多種妄想，性自本來清淨。又云：蠲除戲論之糞，所以如來藏本自空寂，並不停留一法。」（《宛陵錄》）

徑山大慧禪師云：「若心識寂滅，無一念動處，是名正覺。覺既正，則於日用二六時中，見色聞聲，嗅香了味，覺觸知法，行住坐臥，語默動靜，無不湛然，亦自不作顛倒想，有想、無想，悉皆清淨，既得清淨，動時顯湛然之用，不動時，歸湛然之體，體用雖殊，而湛然則一也。」（《指錄·三十一》）



晦翁所說的中，即大珠所說的本體，無業所說的靈光獨照，大顛所說的本心，黃檗所說的清淨空寂，大慧所說的湛然之體是。晦翁所謂和，即大珠所說的迹用，無業所說的萬緣，大顛所說的想念見量，黃檗所說的諸緣妄想，大慧所說的湛然之用是。

於此有應辨明者，佛法雖言行住坐臥，一切是道，然飢來思食，渴來思飲，寒來思衣，困來思息，初無分別迎拒之意。猶如明鏡當空，澄潭止水，胡來胡現，漢來漢現，不來不現，初無容心於其間者也。故魏府老洞嘗曰：「佛法在日用處，行住坐臥處，吃茶吃飯處，語言相問處，所作所為處，舉心動念，又卻不是。」（《指錄·七》）是以一落第二著，即全盤皆非。與儒家致中和，天地位，萬物育，顯然有別。蓋儒家歸根結柢，重在秩序與孳息方面，此為儒佛分野處，不可不知。

晦翁又云：

且要存此心，不為私欲所勝，遇事每每著精神照管，不可隨物流去，須要緊緊守著。若常存得此心，應事接物，雖不中不遠。

知得如此是病，卻便不知如此是藥，若更問何由得如此？則是騎驢覓驢，只是一場閒話矣。

或又謂把持不能久勝，物欲不去。曰：「這個不干別人事」，雖是難，亦是自著力把持，常惺惺，不要放倒。覺得物欲來，便著緊不要隨他去。這個須是自家理會，若說把持不得，勝他不去，是自壞了！

人心大段惡念，卻易制伏，最是那不大段計利害乍往乍來底念慮，相續不斷，難為驅策。

有個天理便有個人欲。……天理本多，人欲也便是天理裡面做出來，雖是人欲，人欲中自有天理。問：「莫不是本來全是天理否？」曰：「人生都是天理，人欲都是後來沒把鼻生底。」

學者但當就意見上分真妄，存其真者，去其妄者而已。（以上俱見《文



公語要》

上面所說的，可概括為以下數點：一、遇事須著意照管。二、把持不能久勝，仍須自己著力把持。三、知得如此是病，若更問何由得如此，便是騎驢覓驢，成為閒話。四、大段惡念易制，不大段念慮，難為驅策。五、人欲是天理裡面做出來的。六、學者須去妄存真。此皆有取於禪宗祖師之言也。

圭峰祖師云：「多生妄執，習以性成，喜怒哀樂，微細流注，真理雖然頓達，此情難以卒除，須常覺察，損之又損，如風頓止，波浪漸停。」（《指

錄·六》）

陸亘大夫問南泉禪師：「父母未生時，鼻孔在什麼處？」師曰：「父母已生了，鼻孔在什麼處？」（《指錄·八》）

福州長慶大安禪師禮百丈，問曰：「學人欲求識佛，何者即是？」丈曰：「大似騎牛覓牛。」安曰：「識得後如何？」丈曰：「如人騎牛至家。」

安曰：「未審始終，如何保任？」丈曰：「如牧牛人，執杖視之，不令犯人苗稼。」（《指錄·十一》）

曾問道吾宗智禪師：「如何是今時著力處？」智曰：「千人萬人，喚不回頭，方有少分相應。」（《指錄·十二》）

臨濟義玄禪師示眾云：「你若自信不及，即便忙忙地徇一切境，被他萬境回換，不得自由。你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。」（《指錄·十四》）

洞山良价禪師上堂云：「直須心心不觸物，步步無處所，常無間斷，始得相應，直須努力，莫閒過日。」（《指錄·十六》）

曹山本寂禪師示眾云：「若轉得自己，則一切粗重境來，皆作得主宰。假如泥裡倒地，亦作得主宰。如有僧問藥山曰：『三乘教中，還有祖意也無？』答曰：『有。』曰：『既有，達摩又來作麼？』答曰：『只為有，所以來。』豈非作得主宰，轉得歸自己乎？」（《指錄·十八》）



玄沙師備禪師示眾云：「如實未有發明，切須在急時中忘餐失寢，似救頭然，如喪身命，冥心自救，放捨閒緣，歇卻心識，方有少許相親。」

又云：「古人以無窮妙藥醫療對治，直至十地，未得惺惺，將知大不容易。古人思維，如喪考妣。」（《指錄·十九》）

徑山大慧禪師云：「但一切時，隨緣為窟宅，乍聞說著不得思量底話，便茫然無討巴鼻處，殊不知只者無討巴鼻處，便是自家放身底時節也。」

（《指錄·三十一》）

徑山宗杲大慧禪師示李獻臣云：「既學此道，十二時中，遇物應緣處，不得令惡念相續。或照顧不著，起一惡念，當急著精彩拽轉頭來。若一向隨他去，相續不斷，非獨障道，亦謂之無智慧人。」（《指錄·三十一》）

魚軍容問西京慧忠國師：「住白崖山十二時中，如何修道？」師喚童子來摩頂曰：「惺惺直然惺惺，歷歷直然歷歷。」（《景錄·五》）

晦翁不僅取佛家之言，以釋中和之體用，並將昏沉、惺惺、巴鼻、騎牛覓牛，真妄等等禪宗專用名詞，亦全部引用上去，以為自家寶貨，其言人生都是天理，人欲都是後來沒把鼻生底，這是抄襲佛家：一切眾生，皆有如來智慧德相，奈自無始以來，為無明惑業所蔽，不能得見，所以佛教人要去妄以復其真。然晦翁卻教學者就意見上分真妄，存其真者，去其妄者，只此「意見」二字，便知晦翁所了解於佛法者，一如伊川，僅得佛法之皮相而已。永嘉大師云：「分別亦非意」，故凡意識邊事，佛法皆認為虛妄，並無所謂真者存在。孔子深明此義，故四絕之中，毋意居其首。晦翁無此境界，故不但不能了解佛法，且於儒家之旨亦懵然罔覺也。至若「語錄」之名，本創自百丈懷海禪師，宋儒自橫渠以下，皆襲用之，更不必論矣。

晦翁又云：

理義無窮，才知有限，非全放下，終難湊泊，放下正自非易事也。（《文



公語要（）

「放下」二字，在全部佛法中，居極重要之地位，而在禪宗祖師視之尤其迫切。一個人的工夫深淺，就看你放得下或將是放不下，如果能夠放得下，那麼你的工夫，終有水到渠成之一日，否則那就難說了。是以禪宗祖師皆首先以放下教人，茲節引數則如下：

洪妙新興嚴陽尊者，初參趙州，問：「一物不將來時如何？」州曰：「放下著！」陽曰：「既是一物不將來，放下個什麼？」州曰：「放不下，擔取去。」（《指錄·十三》）

中丞盧航與圓通文禪師擁鑪次，盧問：「諸家因緣，不勞拈出，直截一句，請師指示。」通厲聲揖曰：「看火！」盧急撥衣，忽大悟，謝曰：「灼然佛法無多子」，通喝曰：「放下著！」盧應喏喏。（《指錄·三十》）

徑山大慧禪師云：「尋常計較安排底是識情，隨生死遷流底亦是識情，

怕怖惶惶底亦是識情，而今參學之人，不知是病，只管在裡許頭出頭沒，教中所謂隨識而行，不隨智，以故昧卻本地風光，本來面目。若或一時放得下，百不思量計較，忽然失腳踏著鼻孔，即此識情，便是真空妙智，更無別智可得。」（《指錄·三十一》）

昔有梵志，以花獻佛，佛曰：「放下！」梵志放下左手的花。佛曰：「放下！」梵志又放下右手的花。佛曰：「放下！」梵志白佛：「我已放下左右手的花，世尊尚教我放下何物？」佛曰：「汝須放下內六根、外六塵、中六識，放個乾乾淨淨，然後方是汝安心立命處。」佛要人徹底放個乾淨，所以教人出家，出家則無室家衣食之累，辦道自然比較容易。禪宗祖師教人善惡兩忘，八風全息（佛謂盛衰毀譽苦樂稱譏為八風），亦是放下之意。今儒家謂君臣父子夫婦之義，無所逃於天壤之間，如何要人「全放下」。佛家關於此問題，本自有其極圓滿之整套理論，晦翁斷章抄襲，自然漏洞百出，無法自掩矣。



程朱理性之學，淵源於佛法，已如上文之所徵引，然又闢佛最力，詆為異學。當代印光大師對此曾有詞義嚴正之批評，其跋成復初懺悔文略云：

宋之程朱，閱佛大乘經典，親近禪宗知識，以期竊取其義以自雄。由未遍閱諸經，遍參各宗知識，遂竊取佛經全事即理，及宗門法法頭頭會歸自心之義，以釋儒經，竟成執理廢事之邪見。如曰：「天，即理也，豈真有晁旒而王者哉？」「鬼神見，二氣之良能也，人死之後，形既朽滅，神亦飄散，縱有剉斫舂磨，將何所施？又，神已散矣，令誰託生？」初由執理廢事，繼成斷滅頑空，於是大張己見，深闢佛法，謂佛所說三世因果，六道輪迴之事理，乃為騙愚夫婦奉教之根據，實無其事。此後凡屬理學，皆偷看佛經，皆力闢佛法，不究道之根本，徒以門庭固執。從此治心、治身、治國、治世之法，但存皮毛，了無根本。」（《印光法師文鈔續編下》）

又示殷德增母子云：

蓋自宋儒之說興，曰：「鬼神者，二氣之良能也。」曰：「人死神亦飄散，雖有剝斫舂磨，將何所施？」曰：「君子有所為而為善，則其為善也必不真，何事談及因果？」夫無所為而為善，只可以語上智之人，中人以下，必資有所勸而後善。今日：「無所為而為」，是阻人向善之路也。聖人以神道設教，幽贊於神明，原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。今以鬼神為虛誕，是廢先王之教也。既死歸斷滅，無因果，無報應，則一切逆惡之行，凡可以得逞其志者，有何所憚而不為乎？亂天下而禍人類者，必自此始矣。彼程朱只知勉君子無所為而為善，獨不慮小人無所畏而為惡耶？天下君子少而小人多，則程朱之言，利天下也少，而害天下也多矣。可不恫哉！然程朱理學之說，多取諸佛經，乃欲以此自雄，以得於人者，反謂人不我若，遂掩耳盜鈴，陰奉而陽違，甚至不惜操戈以逐之，夫果何為而然也？曰：「為門庭之見，及欲配饗文廟耳。」彼徒以門庭之見，而貽天下後世以無窮之禍患，此亦程朱所不及料，而有心人所為深痛



之也。夫程朱為有宋一代大儒，其維護人倫綱紀之功，何可湮沒？而其立言，乃不免違悖先聖，貽誤後世，吾人讀書尚古，可不深察乎哉？（《文鈔續編下》）

程朱為什麼要出此違心之論？一言以蔽之，物欲累之也。程朱皆以格物致知自命，而當利害關頭，則仍不免有物欲之蔽，則平日所謂格去物欲也者，其不能見諸行事可知。宜當時大慧禪師有物格之謔也。昔張九成侍郎奉祠還里，謁大慧於徑山，與馮給侍諸公論格物，慧曰：「公等只知有格物，不知有物格。」九成茫然，慧大笑。九成曰：「師能開諭乎？」慧曰：「不見小說載：唐人有與安祿山謀叛者，其人先為閩守，有畫像在焉。明皇幸蜀，見之怒，令侍臣以劍擊其像首，時閩守居陝西，首忽墮地。」九成聞之，頓領深旨，題不動軒壁曰：「子韶格物，妙喜物格，欲識一貫，兩個五百。」（《續錄·三二》）可謂極幽默之至。子韶，九成字，自號橫浦居士，晦翁斥為逃儒歸釋，所著論

皆陽儒而陰釋，比之洪水猛獸者。黃梨洲謂其雖得力於宗門，而能清苦誠篤，所守不移。全謝山則謂橫浦羽翼聖門，功未可泯，固未嘗因晦翁之言，而加以抹殺也。（詳見〈橫浦學案〉）

上述濂關洛閩之外，其次則為邵雍康節先生。康節本與周濂溪、張橫渠、二程同時，史稱北宋五子。嘗著《皇極經世》一書，言象數之學，象數為佛家所諱言，故可存而不論。惟觀其與伊川問答之語，則知康節亦深於禪者也。康節疾革，伊川進曰：「先生至此，他人為以為力，願自主張。」康節曰：「平生學道，豈不知此？然亦無可主張。」（〈百源學案〉）

昔長沙招賢禪師問南泉：「遷化向什麼處去？」泉曰：「東家作驢，西家作馬。」曰：「學人不會此意如何？」泉曰：「要騎即騎，要下即下。」（《指錄·十一》）此即示作驢作馬，或騎或下，均無不可，即康節無所主張之意也。伊川又問：「從此永訣，更有見告乎？」康節舉兩手示之，伊川曰：「何謂也？」康節曰：「前面路徑須令寬，路窄，則自無著身處，況能使人行



乎？」夫擎拳豎拂，本為禪宗祖師試驗學人功行深淺之惟一方法，用意深遠，不能言傳，故以拳拂表示之。今康節以此示路徑寬窄，則羌無意義矣。以上述禪與儒淵源竟，下論禪與道的關係。

乙 禪宗與道家

余述本節之前，有一言先須說明者，即余於道家著述，向少涉獵，兼以僻處海隅，典籍奇缺，道家所公認之南宗張紫陽，僅得《悟真篇》詩詞數十首。而北宗王重陽之著述，則數求未得。明陸潛虛著《方壺外史》，世稱東宗。其後李涵虛著有《十三經注解》、《道竅談》、《三車秘旨》等書，世稱為西宗。此四宗者，其源皆出於呂巖，即世所稱純陽祖師者是。《指月錄·卷二十二》云：

呂巖真人，字洞賓，京川人也。唐末三舉不第，偶於長安酒肆遇鍾離權，授以延命術，自是人莫之究。嘗遊廬山歸宗，書鐘樓壁曰：「一日清閒

自在身，六神和合報平安，丹由有寶休尋道，對鏡無心莫問禪。」未幾，道經黃龍山，觀紫雲成蓋，疑有異人，乃入謁，值龍擊鼓陞堂，龍見，意必呂公也，欲誘而進，厲聲曰：「座傍有竊法者！」呂毅然出問：「一粒粟中藏世界，半升鐺內煮山川，且道此意如何？」龍指曰：「者守屍鬼！」呂曰：「爭奈囊有長生不死藥？」龍曰：「饒經八萬劫，終是落空亡。」呂薄訝，飛劍脅之，劍不能入，遂再拜求指歸。龍詰曰：「半升鐺內煮山川即不問，如何是一粒粟中藏世界？」呂於言下頓契，作偈曰：「棄卻瓢囊撼碎琴，如今不戀汞中金，自從一見黃龍後，始覺從前錯用心。」龍囑令加護。

此殆禪宗與道家最初之葛藤也，嗣後天下叢林，常見道人挂單之事，其深密可知。至南宗張紫陽則嘗取佛經及《傳燈錄》詞旨，成歌頌三十五首，附於《悟真篇》後，則其受佛家影響之深厚，更可想見。茲就南、北、東、西四宗，分述如下：



一 南宗

張紫陽，名伯端，又名用成，字平叔，天台縵絡街人，生宋神宗熙寧間。嘗著《悟真篇》，以詩詞之體出之，其原序云：

嗟夫！人身難得，光陰易遷，罔測修短，安逃業報？不自早省，甘分待終，倘臨期一念有差，立墮三途惡趣，動經塵劫，無有出期，此時雖悔何及？故先聖設教，開方便門，教人了性命以脫生死。釋氏以了性為宗，頓悟圓通，則直超彼岸，如習漏未盡，尚徇生趣。老氏以了命為本，得其樞要，則立躋聖位，如未明本性，猶滯幻形。稽之儒典，周易有窮理盡性至命之詞，魯論有毋意、必、固、我之訓，此又仲尼極臻乎性命之奧也。至於莊生推窮逍遙之樂，孟子善養浩然之氣，皆切近之矣。迨漢魏伯陽引易道作《參同契》，以明大丹作用。唐忠國師於語錄序老莊言，以顯至道本末，豈非教雖分三，道乃歸一乎？惜後世緇黃縫掖，各執專門，互相詆毀，遂令三家宗

要，不能一致而同歸矣。人但知道門主修命，不知修命之法，實分兩途，有易遇而難成者，有難遇而易成者，如練五芽之氣，服七曜之光，注想按摩，納清吐濁，存神閉息，補腦還精，以至服練金石草木之類，皆易遇而難成者。又有取精氣為二物，臟腑為五行，指心腎為坎離，肝肺為龍虎，不設浮沉，寧分主客？何異認他財為己物，呼別姓作親兒，豈知金木相剋之幽微，陰陽互用之奧妙，欲結還丹遠矣！此所謂易遇而難成者也。若夫難遇而易成者，其惟金液還丹乎？還丹之道，會三姓於元宮，攢簇五行，和合四象，龍吟虎嘯，夫唱婦隨，玉鼎湯煎，金鑪火熾，始得玄珠成象，太乙歸真，都來片晌工夫，永保無窮逸樂。要在守雌抱一，自然制陰殺之形，返陽生之炁，直到節氣既周，自然脫胎神化，名登仙籍，位證真人，此乃大丈夫功成名遂之時也。僕幼而好道，涉獵三教，以至醫卜戰陣、天文地理之術，靡不留心。惟有金丹一道，閱盡群書，終不知坎離鉛汞，是何著落？火候法度，是何指歸？加以後世迷徒，恣其臆說，將先聖教典，妄加箋注，不惟紊亂真



詮，抑亦眩惑後學！僕因至道難逢，寢食不安，皇皇自愧。至熙寧己酉歲，隨龍圖陸公入成都，夙志不回，參求愈恪，遂感至人，得授還丹秘訣，其言甚是簡要，指流知源，舉一悟百，有如霧開日瑩，塵淨鏡明，校之周易丹經，若合符節。既遇真詮，安敢隱覆？罄所得成詩八十一首，號曰《悟真篇》。內七言四韻一十六首，以表二八之數。絕句六十四首，按周易卦數。五言一首，以象太乙之奇。續添《西江月》一十二首，以周歲律。又一首以象閏月。絕句五首，以象五行。一切鼎鑪尊卑藥物斤兩，火候進退，悉備其中。但恐立命之功，討論已詳，而於本源覺性，有所未究，遂援佛經及《傳燈錄》，作歌頌三十五首，附之篇末。蓋性地廓徹，命功乃圓，無上至真之道，盡於此矣。若夫見末而知本，捨妄以從真，一聞千悟，是所望於同志者。宋熙寧乙卯歲天台張伯端平叔自序。

所謂歌頌三十五首者，據《悟真篇闡幽》所述（自由出版社影印本），僅

存以下十六首：

性地頌 無生滅頌 無罪福頌 三界惟心頌 見物便見心頌 圓通頌

隨地頌 禪定指迷歌 寶月頌 心經頌 即心是佛頌 無心頌 齊物頌 採

珠歌 讀雪竇禪師祖英集歌 戒定慧解（解疑係頌之誤）

而《方壺外史》（自由出版社影印本）所收悟真法語則無性地、無生滅、寶月、圓通、隨地、戒定慧六頌，可見割裂倒置，由來已遠。茲錄《讀雪竇禪師祖英集歌》（方壺外史本無歌字）於後，以見此老對於禪味之深遠也。

曹溪一滴（滴方壺外史作水）分千派，照古證（證方壺外史作澄）今無滯礙，近來學者不窮源，妄指蹄涔（涔方壺外史作窪）為大海。雪竇老師達真趣，大震雷音搥（搥方壺外史作椎）法鼓，獅王哮吼出窟來，百獸千邪皆恐懼。或歌詩，或語句，叮嚀（叮嚀方壺外史作丁寧）指引迷人路，言詞磊



落義高（高方壺外史作尚）深，擊玉敲金響千古。爭奈迷人逐境流（流方壺外史作留），卻將言相尋名數，真如實相本無言，無下無高無有邊。非色非空非一（一方壺外史作二）體，十方塵刹一輪圓，正定何曾分語默，取不得兮捨不得。但於諸相不留心，即是如來真軌則，為除妄想（想方壺外史作相）將真對，妄若不生真亦假（假方壺外史作晦）。能到（到方壺外史作知）真妄兩俱非，方得真心無罣礙，無罣礙兮能自在，一悟頓消千（千方壺外史作窮）劫罪。不施功力證菩提，從此永離生死海，吾師道高（道高方壺外史作近而）言語暢，留在世間為榜樣。昨宵被我喚將來，把鼻孔穿放杖上，問他第一義如何（如何方壺外史作何如）？卻道有言皆是謗。

紫陽此歌簡直與禪宗祖師同一鼻孔出氣，至其所作後序，推崇佛法，尤為無微不至！茲據《悟真篇闡幽》原文（自由出版社《道藏精筆》第一、二、三集皆收有此序，而文微有不同）節錄如下，以明此老雖從道家出，而實深有味

於佛家之旨者也。序云：

人之生也，皆緣妄想而有其身，既有身，則有生老病死之大患，欲免大患，莫若體乎至道；欲體至道，莫若明乎本心。心者，道之樞也，人能時時觀心，則妄想自消，圓明自見，不假施功，頓超彼岸，乃無上至真妙覺之道也。此道直截了當，人人具足，只因世間凡夫業根深重，種種迷惑，以致貪著幻身，惡死悅生，卒難了悟。黃老悲其貪著，先以修命之術，順其所欲，漸次導之了道。（中略）其篇末歌頌，專談見性，即前所謂無上至真妙覺之道也。無為之道，以廣度為心，故雖顯談祕密，終無過咎。奈何凡夫業有厚薄，根有利鈍，縱聞一音，紛然異見，故釋迦所演法寶，無非一乘，而聽者隨根會去，不免三乘之差。根性猛利者，一見此篇，便知僕得達摩西來最上一乘妙法，如其夙業尚存，自墮中小之見，則豈僕之咎也哉？

宋元豐戊午歲天台張用成平叔序



此序無一句一字，不從佛法中流出，其言凡夫貪著幻身，惡死悅生，卒難了悟，黃老悲其貪著，先以修命之術，順其所欲，漸次導之了道，可謂發前人之所未發。佛言：「先以欲鉤牽，後令入佛智。」（《維摩詰經·卷中·佛道品》）此為紫陽之所本也。遜清雍正為《悟真篇》製序，至謂禪門古德中，如此自利利他，不可思議者，猶為希有，推崇之重，昔所未有，實非無因。而前序謂「本源覺性，有所未究，乃援佛經及《傳燈錄》作歌頌」云云，尤見此老之忠於學問，以視程朱，既竊佛法，復從而痛詆之，誠不免有此賢於彼之慨焉。

二 北宗

王重陽，名中孚，字久卿，陝西咸陽人，生金世宗大定間。家世右族，嘗於劉蔣營別墅，為終老計。迨年四十八，遇二道者，授以丹藥祕訣，遂更名嘉，字知明，自號重陽子。自是放浪市廛，乞食自活，短簑破瓢，眠冰臥雪，怡如也。嘗為詩云：「四十八上始遭逢，口訣傳來便有功，一粒金丹色愈好，

玉京山上顯殷紅。」明年過醴泉，於甘河遇道者，貽書五篇，戒曰：「天機不可輕泄」，即令投之火中。其一曰：「驀遊秦地，泛遊長安，或貨丹於市邑，或隱迹於山林，因循數載，觀見滿目蒼生，盡是兇頑下鬼。今逢吾弟子，何不頓拋俗海，猛悟浮囂？好餐霞於碧嶠之前，堪煉氣於松峰之下，斡旋造化，反覆陰陽，燦列宿於九鼎之中，聚萬化於一壺之內，千朝功滿，名挂仙都，三載殷勤，永鎮萬劫，恐爾來遲，身沉泉下。」其二曰：「莫將樽酒戀浮囂，每向鄜中作繫腰，龍虎動時拋雪浪，水聲澄處碧塵消。自從有悟途中色，述意蹉跎不計聊，一朝九轉神丹就，同伴蓬萊去一遭。」其四曰：「鉛是汞藥，汞是鉛精，識鉛識汞，性命命停。」其五曰：「九轉成，入南京，得知友，赴蓬瀛。」遂歸劉蔣，自構一庵，榜曰：「活死人墓。」又立紙牌於墓上曰：「王害風靈位。」并題詩云：「活死人兮王嘉乖，水雲別是一般諧，道名喚作重陽子，謔號稱為沒地理。來者路，不忘懷，行殯須是挂靈牌。」他日攜酒一壺，途遇海蟾，呼曰：「害風！害風！將酒來！」一飲而盡，卻令就甘河中汲水自飲，其



味極佳，常有醉意，因述〈虞美人〉云：「王害風，飲水知多少？因此通玄妙。白麻衲襖布青巾，好模樣，真箇好精神。不須鏡子前來照，事事心頭了。夢中識破夢中身。便是逍遙達彼岸頭人。」一日，忽自焚其庵，鄰家爭來救火，重陽但婆娑而舞。人問其故，曰：「三年之後，別有人修。」乃題詩云：「茅庵燒了事休休，決有人人卻要修，便做惺惺成猛烈，怎生學得我風流。」東下衛州，見蕭真人，語未契合，乃贈以〈驀山溪〉云：「真人已悟，四海名先到。只為有聲聞，卻隔了玄玄妙道。可憐仙骨，落入鬼形骸，一般衰，一般老，空恁一般了，豈知玄妙？剛把身心傲，度日若瞶盲，諂不識，丹砂爐竈。好將二物鼎內結成丹，服餌了，得長生，攜手歸蓬島。」嗣歸東海，普化三州，同歸五會，一曰平等，二曰金蓮，三曰玉華，四曰三光，五曰七寶。榜曰：竊以平等者，為道德之祖，清淨之源，乃金蓮玉華之本，三光七寶之宗，普濟群生，遍超庶俗，銀焰充盈於八極，彩霞蒸滿於十方，人人願吐於黃芽，比比不遊於黑路。玉華者，氣之宗；金蓮者，神之祖；氣神相結，謂之

神仙。後與邱劉譚馬，南遊汴京，書〈竹杖歌〉以示之，歌曰：「一條拄杖名無著，節節輝輝光灼灼，偉矣虛心直又端，裡頭都是靈丹藥。不搖不動自清閒，應物隨機能做作，海上專尋知友來，兀誰堪可為依託。昨霄夢裡見諸虬，內有四虬能跳躍，杖一引，移一腳，頂中迸斷銀絲索。攢眉露目震精神，吐出靈珠光閃爍，明焰挑來共樂然，白雲不負紅霞約。」書畢語之曰：「昔日披氈師真秘語云：『九轉成，入南京，得知友，赴蓬瀛。』吾今將赴其約。」門人惶恐，乞遺世語。重陽曰：「地肺重陽子，強呼王害風，來時隨日月，去後任西東。作伴雲和水，為鄰虛與空，一靈真性在，不與眾人同。」又云：「害風害風舊病發，壽命不過五十八，兩個先生決定來，一靈真性誠搜刷。」言訖而化。丹陽哭泣甚哀，曰：「入道區區，尚無所得，吾師棄我，遑遑何歸？」言未終，忽開目曰：「汝輩憾恨，奚為若此？昔日甘河所得秘語五篇，今付於汝。」丹陽跪受之。遂語物外親眷曰：「一姪二子一山侗，連余五個一心雄，六明齊伴天邊月，七爽俱邀海上風。真妙裡頭拈密妙，晴空上面躡虛空，東西



南北皆圓轉，到此方知處處通。」又曰：「一弟一姪兩個兒，連余五逸做修持，結為物外真親眷，擺脫人間假合屍。周匝種成清淨境，遞相傳授紫靈枝，山頭迸出靈華會，我趁蓬萊先禮師。」詩畢，奄然返真。時大定庚寅正月初四日也。著有《雲中錄》，明鉛汞坎離之說，並長短詩歌千餘首，名曰《全真前後集》（以上節錄《金蓮正宗記》）。元世祖敕封全真開化輔極帝君，與純陽海蟾並峙云（見《道譜源流圖》）。《全真前後集》及《雲中錄》，遍求未得，無從知其內容。惟讀其答道州道眾書，有「三教分明，解救平生之苦。」及「悟理莫忘三教語。」等句。而五會之言，一曰平等，解為道德之祖，清淨之源，金蓮玉華之本，三光七寶之宗，其殆有得於《金剛經》「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提」之旨歟？李涵虛《至道真詮》云：南宗專從命功入手，先求軀體之堅固，設為種種方法以貫徹之，生命之基既築就，再進而窺究性靈。北宗專從性功入手，本虛無清寂之旨，加以定慧工夫，以期於空靈境地，性有率循，則命自有託矣（卷四）。南宗主命，而其立言，已以禪是從。

北宗主性，兼用定慧工夫，則其有得於禪，更可知矣。重陽寂滅，年僅五十有八，其無取於道家長生之說，益可想見。觀其生平遊戲人間，去住自由，非於佛法有徹底之證悟，焉能臻此？惜余未得其全書，無從比較暢論，只有期之異日耳。

三 東宗

陸西星，字長庚，明穆宗隆慶間人。晚年自號潛虛子，故世以潛虛真人稱之，以其居淮海，故又稱為東派。東派以雙修性命為主。嘗著《方壺外史》，以闡宗風。茲將其有得於佛法之言，摘述一二，以概其餘：

《陰符經·下篇》注云：

今之足以奪吾志者，獨惟利耳。不知貪利之源，生於有我，人惟執有我相，則凡可以適己自便而利其身圖者，無不為矣。……且心本無生，觸境而生。苟或不能忘健羨、去貪著、無見於道，而惟見於物焉，則心有所住，而



太虛之體，反為物所凝滯而死矣。

心本無生因境有，此毘舍浮佛偈語也。無我、人、眾生、壽者相，無住生心，此《金剛經》語也。潛虛皆用以說明其旨趣。

〈純陽呂公百字碑注〉云：

夫人之一心，本來無二，但以迷覺而分真妄。《金剛經》云：「云何降伏其心？」……妄本無體，皆因真心迷惑而然，今而不為，則必有以真見（疑有脫字）。夫一切有為之法，皆如夢幻泡影，虛妄不常，是以忘機絕慮，將此希求貪著之心，裂教粉碎，是謂以真銷妄。妄盡真存，正覺現前，方名見性。

凡所有相，皆是虛妄，會有變滅而不能久。故佛經云：「萬法無性」，惟此一真法界，方為實相，故曰真常。然所謂真常者，非與物即，非與物離，要在能靜能應，常應常靜，而常不迷。能不迷，則應物無迹，而真性見矣。

上文皆一再引佛經以明其宗旨者也。

《龍眉子金丹印證詩》注云：

夫自無始以來，至於今日，人物之生之死，不可算數。雖使積委蛻如山岳，翻別淚為波瀾，未足為喻。愚者直謂此身可以不朽，愛戀世緣，作為千年萬年之計，不知浮世光陰，撚指易過，不可常恃為歡，而有形有質之軀，既從幻生，終歸幻滅。即如閻浮世界，劫數既終，亦有毀壞，所以然者，以其落於有形之中，故雖天地，亦不能以自固。……滅後再甦，輪迴六道，各隨業力之所驅，反覆相仍，無有窮已，故成男成女，猶人類也；戴角披毛，則異類矣。要知六道乃人間善惡業之果報，如影響形聲，必非幻妄。陽明勝者，日進於高明，則天道人道也。陰濁勝者，日流於汙下，則修羅、畜生、地獄、餓鬼也。乃有拘儒局士，拗執不信，不知既有天、人、畜生此三道矣。彼三道者，何獨無之？既無高明之見，又滅修證之途，深可悼痛！且人



身難得，中土難逢，正法難聞，盛年難再，不於此生省悟，下手速修，直待此生盡後，淪落鬼趣，更欲修行，作麼理會？唐相裴休云：「生靈之所以往來者，六道也。鬼神沉幽愁之苦，鳥獸懷獠狘之悲，修羅方瞋，諸天正樂，可以整心慮、趣菩提者，惟人道為能耳。人而不為，吾末如之何也已矣！」至哉言乎！

又云：「古德云：『學道之人不識真，只為從前認識神，無量劫來生死本，痴人認作本來身。』夫以識神而認本性，則迷也久矣。所謂識神，即分別南北，呼喚娘母者是，將使名相互起，機鋒並出，竅鑿混沌，不見本體，而輪迴生死，莫不由之。故惟真如本性，非東非西，無南無北，無有異同，亦無分別，然後謂之溟滓無光太極先，然後謂之父母未生以前本來面目也。所以六祖謂明上座云：『只不思善，不思惡，是汝本來面目。』如此指點，太煞分明！」

釋迦世尊嘗言：眾生自無始以來，死此生彼，白骨委積，高逾須彌山；骨肉哭泣，淚深四大海。上文所述：或言輪迴，或引裴休之說，或述古德之言，無一字不出自佛家，且聞其曾註《楞嚴經》，則潛虛之深於禪可知。

其註《悟真篇》云：

或問：佛言性體本空，罪福何有？仙翁此詩，獨以罪業為言，無乃誣乎？曰：凡人罪業，不出身心口心意，皆吾平日氣質所為，與本性無與。但薰習漸染，反遭遮障，顛倒迷惑，以致臨行未能解脫，宵挂輪網，各隨其業之所造，以為果報，故天堂地獄，一切皆吾心之所為。除非了心之人，腳根廓爾無有罣礙，乃能空諸罪性。佛所謂無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。永嘉禪師亦云：了則業障本來空，未了應須償宿債。世有不信輪迴罪業之說，以為死則魂歸於天，魄降於地。縱有鑊湯碓磨，復有何身可受。不知爾自夢中忽遇魔境，及諸答撻痛楚苦惱，伊誰受之？如幻夢未醒，



只見苦耳。莫更執迷，早求解脫！

宋儒言理學者，嘗謂人生一死即了，潛虛之言，可說是對證下藥。總之潛虛所述，雖不能脫道家丹鼎鉛汞、陰陽性命之舊習，然能深入禪理，知世間有質之軀，終歸幻滅，與紫陽所見同。則其視一般道家以長生為最終之鵠的者，所過已遠。至於痛闢宋儒斷滅之見，更是一針見血。此皆有得於佛家之玄秘，宜其書中時引佛經及禪宗祖師之言，以資說明，不特無門戶之見，亦可謂取法乎上者也。

四 西宗

李涵虛，初名元植，字平泉，後改名西月，字涵虛，一字團陽，又稱涵虛子。清咸豐時，四川嘉定府樂山縣長乙山人。著有《太上十三經注解》、《大洞老仙經發明》、《守身切要》、《海山奇遇》、《三豐全集》、《圓嶠內篇》、《道

竅談》、《三車秘旨》等書。又著《至道真詮》一書，據其自序，謂出自師說，其言甚辯，以三教平等為幌子，而究其實，則處處為道教抬高身價而已。茲錄其第三章佛教匯參之言，以概其餘：

佛教施教之對象，絕對持平主義，絲毫不帶階級痕迹，所以能博普遍之崇拜。尤有特異之點：其他教義，皆實施於一人之本身，而佛教則於個人今生之感受外，並能追溯前生，預定來生之因果，此其特點一。其他教義，皆以人類為對象，而佛家則橫睨宇宙內之萬物，凡胎卵化溼諸生物，胥受佛法慈悲之涵育，尤以人類為萬物之靈，而託寄以愛護一切生物之責任，此其特點二。至其善善而不惡惡，無論智愚賢不肖，一體待遇，絕無分別心，則與各教同而特廣大耳。

佛之教義，分寄於經律論中，至為繁博，難以提舉，姑以體用兩點約言之。佛以大智慧大慈悲普救大千世界之人類，使其皆具有真空、光明、清淨



諸體。再以屏除貪瞋痴愛及嚴守戒律為用，尤時時以覺悟、懺悔、解脫諸法，喚醒人類沉迷業障較深者。迨佛滅度後，其徒眾分佛教為大小乘，更析為諸宗派，各宣揚佛法之一體，於是其教義亦隨之分別演釋，時代愈久，各宗派之言詮，益增宏博，遂浩若淵海矣。

佛之教義與宗派既如上述，試與吾道匯參之。三教之總原無異，其教義又大體從同，就中以佛道兩家相輔相成之精神，尤為深切契合。蓋兩家均以出世法教人，各鑒於世道人心，日趨敝壞，正儒家救濟失效之日，釋迦出現西土，與老子顯迹中土之時間，相差不遠。其教義傳入中土，正道教忽顯忽晦之際，人類接受兩教，初無差別，道院佛壇，交輝寰宇，恆視當時當國者之崇拜，而判兩教之通塞。兩家傳教大師，襟度亦廣，尚無明著鬥爭之陣迹。不過於布教對象中之意思，小有出入，所不能盡泯者耳。

佛以慈悲平等為立教之體，道家所同也。佛以空明清淨為施教之方，更與道家之虛無空靈如一。佛戒貪瞋痴愛，道家則以無為自然包羅之矣。佛以

彰善闡惡為律，以懺悔覺悟為訓，若道教，則超出善惡之外矣。此二點似覺道之玄妙，更形而上之。至佛家教人之歸宿為成佛，道家教人之歸宿為成仙，更無二致。只是歷史有成仙事實之記載，而佛則未見有及身成者，若委之來世，似嫌杳茫耳。

以上所言，尚屬持平。至以佛戒貪瞋痴愛，謂包羅於道家無為自然之內，佛之彰善闡惡，懺悔覺悟，道家則超出善惡之外，而自矜玄妙，設非有意抑揚，即為未明佛家戒貪瞋痴愛、彰善闡惡、懺悔覺悟之本旨。佛家最高理論則為無佛可成，無眾生可度，豈非較道家專教人成仙者，其玄妙高出萬萬？至言未見及身成佛，則更為謊語！釋迦能仁豈不是及身成佛者耶？大乘佛法須經三大阿僧劫，方能成佛，此則由於度生之大願未了，如文殊師利曾為七佛之師，觀世音於無量劫前為正法明如來，而均仍在娑婆世界，現菩薩身以度生，此正如《普賢行願品》所說：虛空界盡，眾生界盡，眾生業盡，而菩薩慈悲救度眾



生之心，永無有盡。佛家精神之偉大如是，實為並世任何宗教所望塵莫及！至篇中時有明心見性，棒喝群生，真空妙諦等詞，一皆出自佛家，更不必論矣。

涵虛《道竅談》，襲用佛家語句，不一而足，如《箴友》書云：「寂寂惺惺，圓圓明明，昏沉散亂。」《煉功五關》云：「直要與太虛同體，普照大千世界，如此則法身圓滿，舍利交光，分身應用，充周不窮。」《先天直指》云：「此神乃歷劫輪迴種子，生時先來，死時先（先當係後字之誤）去。」《神氣精論》云：「化為正等正覺。」《仙佛同修說》云：「行深般若，五蘊皆空。」《三車秘旨》云：「在佛為如如。」「無人無我，無無亦無。」等是。至以詩為偈，道家襲用已久，不僅涵虛為然也。其餘諸書，余均未見，故無從論述。總之自唐宋以來，道家受禪宗之影響，凡有著述，均未能脫佛家論旨以外。如純陽呂祖所著之《敲爻歌》：「不破戒，不犯淫，破戒真如性即沉。……如鼎沸，永沉淪，失道迷真業所根。……瞋不除，態不改，墮入輪迴生死海。」曰真如，曰業，曰輪迴，皆佛家所常言，老莊無此說也。

第六章 結論

甲 歷史因素下的程朱

由前章所述觀之，儒佛的交流，起於唐之李翱，而盛於宋之濂洛關閩。道佛的交流，起於唐之呂巖，而盛於宋之南北宗。要皆與當時的禪宗，有脈絡淵源之可尋。顧道家自南宗張紫陽以下，一皆直承無隱，而儒家的程朱則多違心之言，此則有其歷史因素在，吾人原情略迹，未始不可為之曲諒。蓋自漢初以來，儒術早已定於一尊，本書在第一章中曾經說過。自是以還，國家掄材，皆不出儒經以外（清制：凡科場制藝，如引用佛語，謂之僻典，雖佳勿錄。想前代已有此例矣）。士欲有所建白於世，捨此末由。迨禪宗勃興，一時風氣，為之匹變，儒術一尊的寶座，頗有搖搖欲墜之勢。程朱生當其時，既以斯文道統



自任，欲饜世人之望，自不能不於漢唐訓詁之外，別闢途徑，其勢至為明顯。則其竊取佛法一二近似之言，用相號召，為計原非得已。吾人所以未能釋然者，以其出爾反爾而已。若論真學問，即孔門高弟如顏子，亦有所未盡，遑論程朱？昔宋高宗問徑山寶印禪師曰：

「三教聖人，本同這個理否？」對曰：「譬如虛空，東西南北，初無二也。」帝曰：「但聖人所立門戶，則不同耳。如孔子惟以中庸設教。」印曰：「非中庸，何以安立世間？故《法華》云：『治世語言，資生業等，皆與實相不相違背。』《華嚴》云：『不壞世間相，而成出世法。』」帝曰：「今士大夫學孔子者，多只工文字語言，不見夫子之道，不識夫子之心，惟釋氏禪宗，不以文字教人，直指心源，頓令悟入，不亂於生死之際，此為殊勝。」印曰：「非獨後世不見夫子之心，嘗見孔門顏子，號為具體，盡平生力量，只道得個『瞻之在前，忽焉在後』，竟捉摸不著。而夫子分明八字打

開，向諸弟子道：『二三子，以我為隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者，是丘也。』以此觀之，夫子未嘗迴避諸弟子，而諸弟子自蹉過了也。昔張商英曰：『吾學佛，然後能知儒，』此言實為至當。」帝曰：「朕意亦謂如此。」（《明傳·七》）

然則程朱生數百年後，其不能不借助他山，以張其說，固不足異也。

乙 時代影響下的孔老

有了禪宗的勃興，於是誕生宋儒性理之學；有了儒術一尊的傳統觀念，於是影響了程朱出爾反爾之心。其實一個學說的孕成，大率皆有其時代背景在，孔老亦未能例外，何況程朱。于氏心傳錄云：「憲自嶺下侍舅氏歸新淦，因會大慧，舅氏令拜之，憲曰：『素不拜僧。』舅氏曰：『汝姑叩之。』憲知其嘗執卷，遂舉子思（中庸）：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，三句



以問。慧曰：『凡人既不知本命元辰落處，又要牽好人入火坑，如何聖賢於打頭一著不鑿破？』憲曰：『吾師能為聖賢鑿破否？』慧曰：『天命之謂性，便是清淨法身。率性之謂道，便是圓滿報身。修道之謂教，便是千百億化身。』（《續錄·三二二》）大慧所謂不知本命元辰落處，又要牽好人入火坑，蓋譏當時理學諸儒，自己心地既未有所發明，又要強為解人，以自誤誤人也。其言聖賢未鑿破，意指孔子未有所明言也。夫孔子生衰周之世，其時王室式微，諸侯力政，君弑臣，子弑父，比比皆是。兼以淫亂之風大盛，我們今日試讀〈新臺〉、〈桑中〉、〈東門〉、〈載驅〉、〈墻有茨〉、〈鶉之奔奔〉諸什，人之所異於禽獸者幾希！孔子生當其時，目擊這種紊亂情形，以為當前所急，端在一般倫理的重建。於是定名分，肅內外，嚴尊卑，別上下，使知人之所以為人也。又以徒託空言，不如見諸行事之深切著明，於是一車兩馬，僕僕於七十二君之庭。知其不可為而為，非地上大權菩薩，安克臻此？至孔子未為鑿破，要亦有故，大凡稱為一個大教育家，類多因材施教，孔子及門弟子雖號稱三千，然皆

有意於用世，惟顏子好學，簞瓢陋巷，不改其樂，孔子亟稱道之，顧竟短命而死！此為儒家莫大之損失，亦為中國學術界之不幸，孔子哭之慟，良非無因。不然，何俟宋儒之閉目窮索而無所得乎？「孔子聖之時」，斯言最為得之。若夫老子的看法則與儒家不同，他似乎認為當時社會的濁亂與腐敗，是起於人們的多欲，所以說：「不見可欲，使心不亂。」是故正本清源之道，莫若清淨無為。如能人人做到清淨無為，則斗衡皆無所用，智聰亦安所施？社會秩序，不期復而自復，淫亂之風，不期戢而自戢矣。夫老子本一涉世甚深之人，觀其送孔子之言曰：「聰明深察而近於死者，好議人者也，博辨廣大危其身者，發人之惡者也。為人子者，毋以有己，為人臣者，毋以有己。」（《史記·孔子世家》）「且君子得其時，則駕。不得其時，則蓬累而行。吾聞之：良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚，去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身，吾之所以告子，若是而已。」（《史記·老莊申韓列傳》）其言何等親切有味！世嘗以老子為法家之祖，與韓非同傳。法家之長，在辨善惡，明是非，循



名責實，不枉不縱，此豈棄智絕聰者所能為功哉？史稱老子見周室之衰，遂去之關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。則知著書原非此老之本意，良以世不能用，乃強為之，猶孔子作《春秋》之心也。孔子知其不可為而為，老子知其不可為而不為，聖人之用心，一而已矣，要皆時代影響所致也。若以五乘佛法之理論觀之，則皆所謂菩薩化身，各以權教而度脫眾生者也。惜乎！孔子以無人相與問答發明，遂使四絕之言，無從得其奧蘊。老子因強為著書，遂使無為之義，僅終於五千言。此皆有待於後人之補苴罅隙以成之，明矣。

丙 中國文化前途的展望

若夫釋迦老子則不然，言義諦，則有文殊師利、舍利弗等諸大弟子，上下其議論。言俗諦，則有國王、大臣、長者、居士、婆羅門、外道梵志等，彼此

相詰難。說法四十九年，遇父則言慈，遇子則言孝，遇君臣則言義，遇夫婦則言別，遇朋友則言信，遇戰鬥則言勇，言伐國則主仁義。溯群治之起源，則歸結民約；推賦稅之創始，則為報酬。勸善懲惡，則有三世因果；因緣生起，則有無明惑業，如能集而哀之，雖儒書不是過也。言天道，則有欲界、色界、無色界。言功行，則有十善、四禪、四無色定、慈悲喜捨等等。如能類而輯之，道家之言，猶滄海之一粟也。若論三乘出世之法，則理論圓融，如珠走盤，五光十色，令人目眩，此則儒家所未備，道家所未詳，而為佛家所獨有。蓋其理論從因明而入，其方法從自證而出，故無一事不契機，無一語不契理，佛法的特色，固非世界任何宗教空言得救者所可同日而語。夫儒道對佛法，本有接引之恩，前文吾已言之，則今日正佛家對於儒道，義應反哺之時，顧問題不在佛教方面有何吝惜，而在儒道本身能否虛衷接受而已。

總之，學術是無國界的，當此思想自由的今日，儒學定於一尊的傳統觀念，久已隨大清王朝的結束而消逝。欲使儒道學說發揚光大，久而彌新，必須



將主奴成見予以廓清，攝取佛教之理論與方法，以補其不足。這樣才使中國文化前途能誕生新生命，能發現新曙光，作者於此，將寄以無窮之願望！

我寫到這裡，欲說一個故事，藉以供讀者們的參考。故事的開始是這樣的：有一個竭誠的佛教徒，也是我平生所最敬佩的朋友，他對於佛教本來有相當的理解，後來卻改信基督教，大約因他的夫人是基督徒，並患有嚴重的心臟病，臥床經年，久久未癒，洋牧師們因此逐日跪在病人床前，替她主啣主啣的禱告，他大概為這種誠懇態度所感動，出佛而入耶，也未可知？一日，承他枉顧，我遂問道：「聽說先生改信耶教，有無其事？」答曰：「然。」我說：「一個人的信仰，每隨環境而受影響，先生出佛入耶，我則出耶入佛，這是信仰的自由，可以不論。但先生自信耶教後，覺得精神上得到快慰麼？」答曰：「然！」余問：「能詳以見告否？」答曰：「自我（友人自稱）未信佛教以前，每閱新舊約，味同嚼蠟。自看了佛經以後，對於新舊約，始能了解。」我曰：「誠如所言，假使先生永遠不看佛經，將永遠不會了解新舊約了。」友無語。

余復曰：「吾意先生所了解者，恐仍是佛法，不是新舊約。如果一個獨立的宗教，它的教義要靠著別教的理論來發掘，它的價值也就可想而知了。」吾於儒道，不能無同感焉。

丁 禪宗祖師的三教看法

最後我要紹介兩位禪宗祖師對於三教的看法，以為本書的結束。這兩位祖師都是一代宗匠，有著代表性的。其持論都本之學理，平情衡事，非常客觀，絕無絲毫門戶之見。讀了他們的言論以後，人們對於佛儒道三家態度的是非得失，應該有個更明確的概念。這兩位祖師一個是宋代的報恩大師，一個是明代的憨山大師，今依次說明之：

三教同途異轍說 宋丞相張商英，初任主簿，因入僧寺，見藏經梵筴，金字齊整，乃怫然曰：「吾孔聖之書，不如胡人之教，人所仰重！」夜坐書院



中，研墨吮筆，中夜不眠。夫人向氏語曰：「夜深矣，何不睡去？」公以著無佛論告之。向應曰：「既是無佛，何論之有？當須著有佛論始得。」公疑其言，遂已。嗣從同列處，信手得《維摩詰所說經》，翻閱至「此病非地大，亦不離地大」處，歎曰：「胡人之語，亦能爾耶？」乃假歸讀之。向問看何書？公曰：「《維摩詰所說經》。」向曰：「可熟讀此經，然後著無佛論。」公悚然！由是深信佛乘，留心祖道（《續錄·二六》），嘗致書隨州大洪山報恩禪師，問三教大要云：

「清涼疏第三卷：西域邪見，不出四見；此方儒道，亦不出此四見，如莊老計自然為因，能生萬物，即是邪因。易曰：『太極生兩儀』，太極為因，亦是邪因。若謂『一陰一陽之謂道，能生萬物』，亦是邪因。若計一為虛無，則是無因。今疑老子自然與西天外道自然不同。何以言之？老子曰：『常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。』無欲則常有，微則已入其道矣。謂

之邪因，豈有說乎？易曰：『一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神。』神也者，妙萬物而為言，寂然不動，感而遂通天下之故。今乃破陰陽變易之道為邪因，撥去不測之神，豈有說乎？望紙後批示，以斷疑網也。」師答曰：「西域外道宗多途，要其會歸，不出有無四見而已。謂有見、無見、亦有亦無見、非有非無見也。蓋不即一心為道，則道非我有，故名外道。不即諸法是心，則法隨見異，故名邪見。如謂之有，有則有無；如謂之無，無則無有，有無則有見競生，無有則無見斯起。若亦有亦無見，非有非無見，亦猶是也。夫不能離諸見，則無以明自心，無以明自心，則不知正道矣。故經云：『言詞所說法，小智妄分別，不能了自心，云何知正道？』又曰：『有見即為垢，此則未為見，遠離於諸見，如是乃見佛。』以此論之，邪正異途，正由見悟殊致故也。故清涼以莊老計道法自然，能生萬物，易謂太極生兩儀，一陰一陽之謂道，以自然太極為因，一陰一陽為道，能生萬物，則是邪因。計一為虛無，則無是因。嘗試論之：夫三界惟心，萬緣一致，心生故



法生，心滅故法滅。推而廣之，彌綸萬有而非有；統而會之，究竟寂滅而非無。非無，亦非非無；非有，亦非非有，四執既亡，百非斯遣，則自然、因緣，皆為戲論，虛無、真實，俱是假名矣。至若謂太極陰陽，能生萬物，常無常有，斯為眾妙之門；陰陽不測，是謂無方之神。雖聖人設教，示悟多方，然既異一心，寧非四見？何以明之？蓋虛無為道，道則是無，若自然，若太極，若一陰一陽為道，道則是有。常無常有，則是亦無亦有，陰陽不測，則是非有非無，先儒或謂妙萬物謂之神，則非物，非物則亦是無，故西天諸大論師，皆以心外有法為外道，萬法惟心為正宗。蓋以心為宗，則諸見自亡，言雖或異，未足以為異也。心外有法，則諸見競生，言雖或同，未足以為同也。雖然儒道聖人，固非不知之，乃存而不論耳。良以未即明指一心為萬法之宗，雖或言之，猶不論也。如西天外道，皆大權菩薩示化之所施為，橫生諸見，曲盡異端，以明佛法，是為正道。此其所以為聖人之道，順逆皆宗，非思議之所能知矣。故古人有言：『緣昔真宗未至，孔子且以繫

心，今知理有所歸，不應猶執權教。』然知權之為權，未必知權也，知權之為實，斯知權矣。是亦周孔老莊設教立言之本意，一大事因緣之所成始所成終也。然則**三教一心，同途異轍**，究竟道宗，本無言說，非維摩大士，孰能知此意也？」（《續錄·第十》）

一則曰：「儒道聖人，固非不知，但存而不論。」再則曰：「聖人之道，順逆皆宗，非思議之所能知。」此豈偏狹之徒夢想所能及之哉？

三教相須為用說 憨山大師生平著述宏富，錢謙益等皆其在家弟子，迄今四百年，其肉身猶坐鎮南華，屹然不動。嘗著《觀老莊影響論》，又名《三教源流異同論》，中多發前人之所未發。其〈論宗趣〉一章，根據唯識，詳加闡述，尤為難得。其言曰：

老氏所宗虛無大道，即楞嚴所謂晦昧為空，八識精明之體也。然吾人迷此妙明一心，而為第八阿賴耶識，依此而有七識為生死之根，六識為造業之



本，變起根身器界生死之相。是則十界聖凡，統皆不離此識，但有執破染淨之異耳。以欲界凡夫，不知六塵五欲境界，唯識所變，乃因六識分別，起貪愛心，固執不捨，造種種業，受種種苦，所謂人欲橫流，故孔子設仁義禮智教化為隄防，使思無邪，姑捨惡而從善，至於定名分，正上下。然其道未離分別，即所言靜定工夫，以唯識證之，斯乃斷前六識分別邪妄之思，以祛鬥諍之害，而要歸所謂妙道者，乃以七識為指歸之地，所謂生機道原，故曰：「生生之謂易」是也。至若老氏以虛無為妙道，則曰：「谷神不死。」又曰：「死而不亡者壽。」又曰：「生生者不生。」且其教以絕聖棄智，忘形去欲為行，以無為為宗極，斯比孔則又進。觀生機深脈，破前六識分別之執，伏前七識生滅之機，而認八識精明之體，即楞嚴所謂「罔象虛無微細精想」者，以為妙道之源耳。故曰：「惚兮恍，其中有象，恍兮惚，其中有物。」以其此識乃全體無明，觀之不透。故曰：「杳杳冥冥，其中有精。」以其識體不思議熏不思議變，故曰：「玄之又玄」，而稱之曰妙道。以天地

萬物，皆從此中變現，故曰：「天地之根，眾妙之門。」不知其所以然而然，故莊稱自然。且老，乃中國之人也，未見佛法，而深觀至此，可謂捷疾利根矣。借使一見吾佛而印決之，豈不頓證真無生耶？吾意西涉流沙，豈無謂哉？大段此識，深隱難測，當佛未出世時，西域九十六種，以六師為宗，其所立論百什，至於得神通者甚多，其書又不止此方之老莊也。洎乎吾佛出世，靈山一會，英傑之士，皆彼六師之徒，且其見佛，不一言而悟，如良馬見鞭影而行，豈非昔之工夫有在，但邪執之心未忘，故今見佛，只在點化之間，以破其執耳。故佛說法，原無贅語，但就眾生所執之情，隨宜而擊破之，所謂以楔出楔者，本無實法與人。至於楞嚴會上，微細披剝，次第微辯，以破因緣自然之執，以斷凡夫、外道、二乘之疑，而看教者，不審乎此，但云：「彼西域之人耳，此東土之人也。」人有彼此，而佛性豈有二耶？且吾佛為三界之師，四生之父，豈其說法，止為彼方之人，而此十萬里外，則絕無分耶？然而一切眾生，皆依八識而有生死，堅固我執之情者，豈



只彼方眾生有執，而此方眾生無之耶？是則此第八識，彼外道者，或執之為冥諦，或執之為自然，或執之為因緣，或執之為神我，即以定修心，生於梵天，而執之為五現涅槃。或窮空不歸，而入無色界天，伏前七識生機不動，進觀識性，至空無邊處，無所有處，以極非非想處，此乃界內修心，而未離識性者，故曰：「學道之人不識真，只為從前認識神，無量劫來生死本，痴人認作本來人」者是也。至於界外聲聞，已滅三界見思之惑，已斷三界生死之苦，已證無為寂滅之樂，八識名字尚不知，而亦認為涅槃，將謂究竟歸寧之地，且又親從佛教得度，猶費吾佛四十年彈訶淘汰之功。至於法華會上，猶懷疑佛之意，謂以小乘而見濟度，雖地上菩薩，登七地已，方捨此識，而猶異熟未空。由是觀之，八識為生死根本，豈淺淺哉？故曰：「一切世間諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺及成外道，諸天魔王，及魔眷屬，皆由不知二種根本：一者，無始生死根本，則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者。二者，無始涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸

緣，緣所遺者。」正此之謂也。噫！老氏生人間世，出無佛世，而能窮造化之源，深觀至此，即其精進工夫，誠不易易！但未打破生死窠窟耳。古德嘗言：「孔助於戒」以其嚴於治身，「老助於定」以其精於忘我，二聖之學，與佛相須而為用，豈徒然哉？據實而論，執孔者，涉因緣；執老者，墮自然，要皆未離識性，不能究竟一心故也。佛則離心意識，故曰：「本非因緣，非自然性。」方徹一心之源耳。此其世出世法之分也。故佛所破，正不止此，即出世三乘，而亦皆在其中矣。世人但見莊子誹堯舜，薄湯武，詆訾孔子之徒，以為驚異。若聞世尊訶斥二乘，以為焦芽敗種；悲重菩薩，以為佛法闡提，又何如耶？然而佛訶二乘，非訶二乘，訶執二乘之迹者，欲其捨小趣大也。所謂莊詆孔子，非詆孔子，詆學孔子之迹者，欲其絕聖棄智也。要皆遺情破執之謂也。若果情忘執謝，其將把臂而遊妙道之鄉矣，方且歡欣至樂之不暇，又何庸夫憤憤哉？此其華嚴地上菩薩，而於塗炭事火，臥棘投鍼之儔，靡不現身其中，與之而作師長也。苟非佛法，又何令彼入佛法哉？



故彼六師之執幟，非佛不足以拔之；吾意老莊之大言，非佛法不足以證嚮之；信乎遊戲之談，雖老師宿學，不能自解免耳。今以唯心識觀，皆不出乎影嚮矣！

憨師用唯識理論以說明孔老所證之境界，而於老子，尤深致其三歎之意！謂「老氏出無佛之世，而能深觀至此，可謂疾捷利根，如得吾佛印決，必能頓證無生。」又謂「情忘執謝，將把臂同遊妙道之鄉。」並謂「孔助於戒，老助於定，與佛相須而為用。」平情論事，雖聖人復起，不可易也。

三教無非聖人說 憨師於同書中，又有〈論教乘〉一文，稱孔子濟世之心，乃據菩薩乘而說治世之法者，故謂孔子為人乘之聖。稱老子功夫，由靜定而入，其文字從三昧而出，精研世故，曲盡人情，破我執之牢關，去人生之大累，現婆羅門身而說法者，故謂老子為天乘之聖。其詞云：

或問：「三教聖人，本來一理，是果然乎？」曰：「若以三界唯心，萬

法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體。無有一人一物不是毘盧遮那海印三昧威神所現。故曰：『不壞相而緣起，染淨恆殊；不捨緣而即真，聖凡平等。』但所施設，有圓融行布，人法權實之異耳。圓融者，一切諸法，但是一心，染淨融通，無障無礙。行布者，十界五乘五教，理事因果，淺深不同。所言十界，謂四聖六凡也。所言五教，謂小始終頓圓也。所言五乘，謂人、天、聲聞、緣覺、菩薩也。佛則最上一乘矣。然此五乘，各有修進，因果階差，條然不紊。所言人者，即蓋載兩間，四海之內，君長所統者是已。原其所修，以五戒為本。所言天者，即欲界諸天，帝釋所統。原其所修，以上品十善為本。色界諸天，梵王所統。無色界諸天，空定所持。原其所修，上品十善，以有漏禪九次第定為本。此二乃界內之因果也。所言聲聞所修，以四諦為本。緣覺所修，以十二因緣為本。菩薩所修，以六度為本。此三乃界外之因果也。佛則圓悟一心，妙契三德，攝而為一，故曰圓融。散而為五，故曰行



布。然此理趣，諸經備載。由是觀之，則五乘之法，皆是佛法，五乘之行，皆是佛行。良由眾生根器，大小不同，故聖人設教，淺深不一，無非應機施設，所謂教不躐等之意也。由是證知：孔子，人乘之聖也，故奉天以治人。老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。聲聞、緣覺，超人天之聖也，故高超三界，遠越四生，棄人天而不入。菩薩，超二乘之聖也，出人天而入人天，故往來三界，救度四生，出真而入俗。佛則超聖凡之聖也，故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入。且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉？據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人。若人若法，統屬一心，若事若理，無障無礙，是名為佛。故圓融不礙行布，十界森然。行布不礙圓融，一際平等。又何彼此之分，是非之辯哉？故曰：『或邊地語說四諦，或隨俗語說四諦』，蓋人天隨俗而說四諦者也。原彼二聖，豈非吾佛密遣二人，而為佛法前導者耶？斯則人法皆權耳。良由建化門頭，不壞因果之相。三教之學，皆防學者之心。緣淺以及深，由近以至遠。是以孔

子欲人不為虎狼禽獸之行也，故以仁義禮智援之，姑使捨惡以從善，由物而入人。修先王之教，明賞罰之權，作春秋以明治亂之迹，正人心，定上下，以立君臣父子之分，以定人倫之節。其法嚴，其教切，近人情而易行，但當人欲橫流之際，故在彼汲汲猶難之。吾意中國非孔氏，而人不為禽獸者幾希矣！雖然，孔氏之迹固然耳，其心豈盡然耶？況彼明言之曰：『毋意、毋必、毋固、毋我。』觀其濟世之心，豈非據菩薩乘，而說治世之法者耶？經稱儒童，良有以也。而學者不見聖人之心，將謂其道如此而已矣，故執先王之迹，以挂功名，堅固我執，肆貪欲而為生累，至操仁義而為盜賊之資，啟攻鬥之禍者有之矣。故老氏愍之曰：『斯尊聖用智之過也。』若絕聖棄智，則民利百倍，剖斗折衡，則民不爭矣。甚矣，貪欲之害也！故曰：『不見可欲，使心不亂。』故其為教也，離欲清淨，以靜定持心，不事於物，澹泊無為，此天之行也。使人學此，離人而入於天。由其言深沉，學者難明，故得莊子起而大發揚之，因人之固執也深，故其言之也切。至於誹堯舜，薄湯

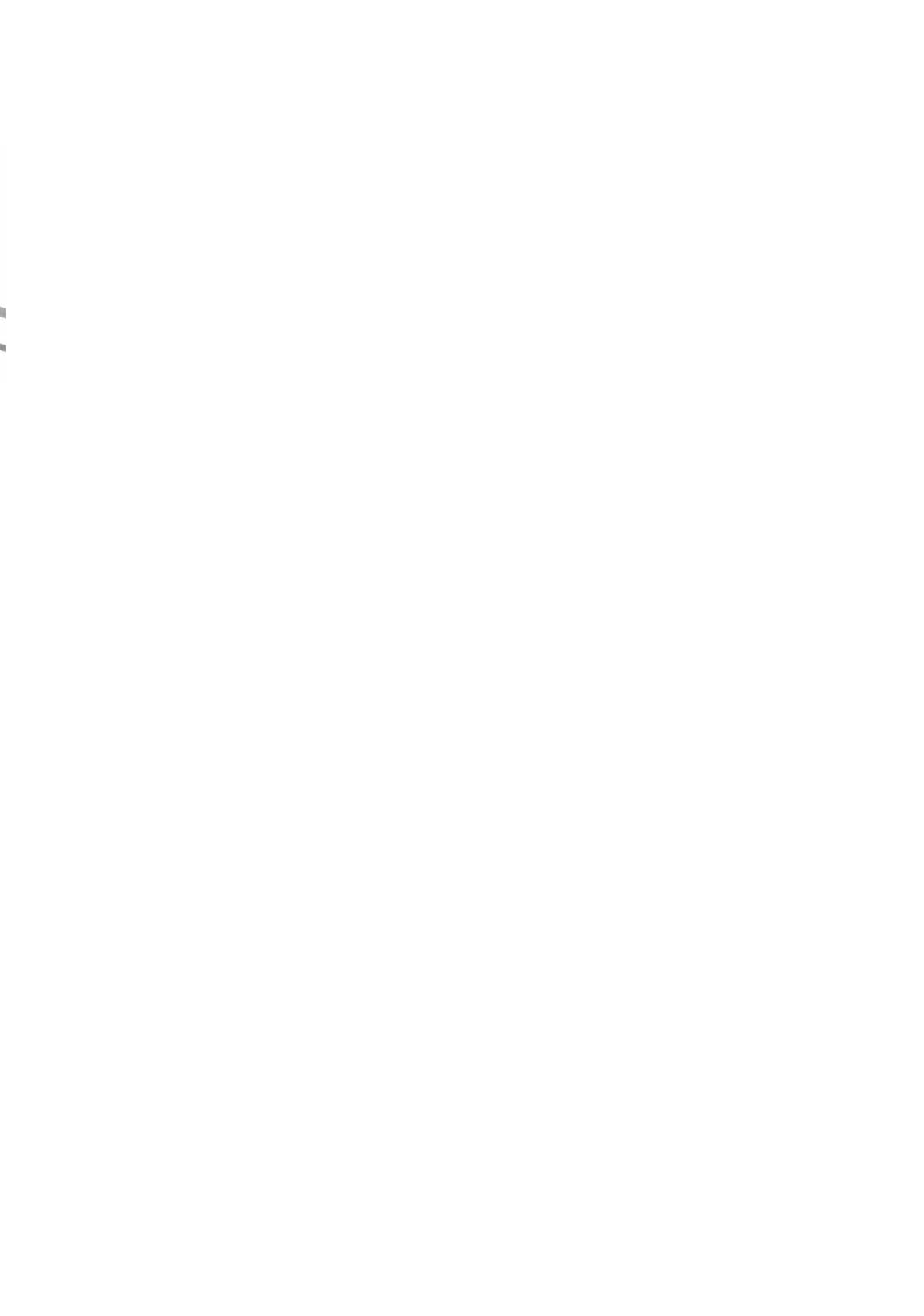


武，非大言也，絕聖棄智之謂也。治推上古，道越義皇，非漫談也，甚言有為之害也。詆訾孔子，非詆孔子，詆學孔子之迹者也。且非實言，乃破執之言也。故曰：『寓言十九，重言十七』，訶教勸離，隳形泯智，意使離人入天，去貪欲之累故耳。至若精研世故，曲盡人情，破我執之牢關，去生人之大累，寓言曼衍，比事類辭，精切著明，微妙玄通，深不可識，此其說人天法，而具無礙之辯者也。非夫現婆羅門身而說法者耶？何其遊戲廣大之若此也，糝糠塵世，幻化死生，解脫物累，逍遙自在，其超世之量何如哉？嘗謂五伯僭竊之餘，處士橫議，充塞仁義之途，若非孟氏起而大闢之，吾意天下後世難言矣。況當群雄吞噬之劇，舉世顛暝，亡生於物欲、火馳而不返者眾矣。若非此老崛起，攘臂其間，後世縱有高潔之士，將亦不知軒冕為桎梏矣！均之，濟世之功，又何如耶？然其工夫由靜定而入，其文字從三昧而出，後人以一曲之見而窺其人，以濁亂之心而讀其書，茫然不知所歸趣，苟不見其心而觀其言，宜乎驚怖而不入也。且彼亦曰：『萬世之後，而一遇大

聖知其解者，是旦暮遇之也。」然彼所求之大聖，非佛而又其誰耶？吾意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之矣。世人於彼尚不入，安能入於佛乎？」

以上二祖師所說的話，可以代表佛家一般的態度，但有一點應請讀者注意，即二祖師所說，與今日邪教所倡導的「三教同源」、「五教合一」不可混為一談。儒家所說的是人道，故孔子稱為人乘之聖，道家所說是天道，故老子稱為天乘之聖。佛家說人天而歸結到超人天的聲聞乃至菩薩乘，故稱為人天教主，三界導師的超人天聖者。我們如果囫圇吞棗，那就要為邪教所利用，而被他所轉了。







金剛經探蹟

一 提綱

未入正文之前，有幾點寫作因緣，先向讀者作一說明：

一、吾國人對於《金剛經》似乎特別有緣，關於注釋經文之作，據說多至百餘家，而近人江味農居士《金剛經講義》，尤為傳誦一時。隨文解義，前賢所作，已夠詳盡了！更無待於我來湊熱鬧。故本文對於這方面不再有所費辭。

二、我是由《金剛經》入佛的，凡已讀過我所寫那部《夢痕記》的朋友們，當已略知大概。我於《金剛經》，自覺或有宿緣，故每朝禮一寺，必求本經，作為朝夕課誦，數十年來，未嘗間斷。然而使我最感困擾的，幾乎各有各的版本，除即則二字，互有不同，無關宏旨外，如：「所謂般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」「忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜」等句。大多數都有是名一句。後在四川新繁龍藏寺見石刻北宋黃山谷



寫本，也是三句並列，更使我無所適從。因從本經文字組織方面來看，是名一句，我認為當非最初原文。自來臺灣，曾由袁淨慧老居士出示所藏南唐石刻本，凡遇異本字句，皆加黑框，如「是名般若波羅蜜」、「是名忍辱波羅蜜」，及「法會因由分第一」至「應化非真分第三十二」等是（見臺灣印經處影印摺本）。可見南唐時候已感難衷一是了！現在上距南唐，又復千年，欲校勘異同，如非向上追踪，無法能得結論。（泰國翻印南唐本，將黑框概行取消，而仍稱南唐本，失其真矣！）

也是天從人願吧！十年以前，承陳志皋居士贈給我一部首尾完整的唐咸通九年所刊《金剛般若波羅蜜經》。書愈古，錯誤愈少，那是古今不易之理。我於讀完這部經文後，發現與我最初構想，不謀而合，於是而有寫作的意願。但以種種因緣，遲至今日，始得動筆。又因年老思鈍，每寫一、二百字，即感精力不繼，需擱筆休息，因此而更有亡前失後之弊，往往三、四易稿，仍不能自感滿意。我已八四高齡了，在人生旅程中，已走上最後的一站！江郎才盡，原

不足異。至於本文所引經文，概依咸通本，惟仍沿用坊本分分，以便讀者易於檢閱。

二二 《金剛經》是世尊對聲聞說菩薩乘的第一部經

我認《金剛經》是世尊對聲聞乘而說菩薩乘的第一部經，其理由可從本經下列幾處經文中，得到證明：

甲 從菩薩發心方面得到證明

〈善現啟請分第二〉：「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」

應住，就是修行。奘師譯此經時，依梵本分為應云何住，云何修行，云何



攝伏其心三句。什師以應住即已包括修行在內，故略為二。

降伏其心，就是發心，也即是發願的意思。娑婆眾生，剛強難調，自私心重，得小為足，非有降龍伏虎的精神，不易使令攝伏，捨小趣大。以須菩提之賢，雖所問是菩薩法，但仍先問如何修行，而次及發心，這不啻將聲聞們平時所蘊藏著個人解脫重於發心度他的心理，畫了一道口供。而世尊則先答降伏其心，後答應住，與須菩提所問，剛好相反。如本經〈大乘法正宗分第三〉云：

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心：所有一切眾生之類，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眾生，實無眾生得滅度者，何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

我相是我執，人相是法執，眾生相是空間執，壽者相是時間執。這四相攝

盡了世間一切事相，有了這四相，即是法執未淨，無法發起廣大願心，故不能稱為菩薩。

菩薩要想成佛，應以發心為前導。釋尊在忍土成佛，是他老人家無量劫來作菩薩時所發的願心。阿彌陀佛在西方極樂世界，接引一切眾生，往生其國，也是他老人家無量劫來作菩薩時所發的願心。現在須菩提所問的是菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心，阿耨多羅三藐三菩提，簡稱菩提，依大乘佛法的解釋，「菩提心者，大悲心是。」

菩薩想成就阿耨多羅三藐三菩提，必須先以大悲心腸，去滅度無量無數無邊胎、卵、濕、化，乃至有頂天眾之心。這是一個沉重無比的包袱，菩薩背上這個包袱，向著天空海底，驢胎馬腹，無足多足等處度生旅程中邁進，是何等地一條坎坷而漫長的道路。然而菩薩為大悲願力所驅使，始終甘之如飴，絕無半點中途退卻之念，這是大乘佛法的特色！也是大小乘不同的關鍵所在。我們如欲了解其中義趣，需從釋尊度阿若憍陳如五比丘說起。



當世尊於菩提樹下，觀明星而悟道，為阿若憍陳如五比丘，三轉法輪，說四諦法：「此是苦諦，此是集諦，此是滅諦，此是道諦。」自是所有聲教，都不出四諦以外，詳在四阿含中，我們至今不難復按。四阿含世稱原始佛典，這等於說，四阿含是世尊最初為弟子們所說的基本教義，以苦為出發點，旨在說明娑婆世界，八苦交煎，實無絲毫可樂之處。希望弟子們從此發起厭離之心，而修滅苦之道，以期永出輪迴，不受後有。關於這些理論，自然是須菩提平日所習聞的。而且在阿含裡，自憍陳如五比丘得度後，有世間從此有六阿羅漢的記載，這數字自然將世尊並計在內說的。可知那時候聲聞的心目中，認佛就是阿羅漢，阿羅漢就是佛。佛是先證四果的阿羅漢，阿羅漢是後證四果的佛。佛與阿羅漢，無二無別。南傳小乘佛教，根據此一邏輯，認為聲聞得證四果阿羅漢以後，已是登峰造極，從此所作已辦，更無餘事可辦，所以菩薩這個名辭，在小乘佛教看來是多餘的。這更足證明世尊其時，未曾為聲聞敷說大乘奧義，是一極明顯的事實。須菩提對於發阿耨多羅三藐三菩提心，先問修行，是道地

的小乘離苦思想的表現，毫不足異。

佛法的基礎理論，原建築在離苦之上，是無可否認的。但離苦的解釋，應以一切所有眾生為對象，並不偏指於少數人而說。而聲聞的怖生死苦，勤求出要，過於重視個人苦痛的解脫，而漠視了其餘林林總總眾生，顯然是悲心不足所致。所以世尊乘須菩提問降伏其心的機會，告以菩薩應先發大心，將無量無數無邊眾生，皆入無餘涅槃而滅度之。而且更進一步提醒須菩提，雖已滅度如無量無數無邊眾生，卻不可稍存我已滅度眾生之想。否則，四相未空，仍不能脫小乘法執的窠臼。因為阿耨多羅三藐三菩提心，又稱為無高下的平等心（見本經〈淨心行善分第二十三〉）。平等心中，清清淨淨，原無一法可立，自然不容許四相等垃圾廢物，染汙了平等的空氣。所以五祖說，思量便不中用（《壇經·行由品》）。因為平等境界，如如不動，一經思量，即失如義。後來吾國禪宗祖師根據這一啟示，一見學人稍涉擬議，客氣的給他三振出局，請吃茶去，不客氣的，就教他吃棒。當年雲門祖師便因此吃了一個大虧，被三振



外，還付出一條腿，作為見師的禮物和追求平等真理的代價。

乙 從菩薩修行方面得到證明

菩薩既發大心已，該如何方能圓滿達成他的任務，這就是須菩提在〈啟請分〉中所問的「應住」了。住就是修行，上文已經說過。世尊對於修行的答覆，可大別為二，即無住布施與無住生心是。

無住布施，屬於菩薩行的方面。本經〈妙行無住分第四〉云：

「須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。須菩提！於意云何？東方虛空，可思量不？」「不也，世尊。須菩提！南、西、北方，四維、上下虛空，可思量不？」「不也，世尊。」「須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是，不可思量。須菩提！菩薩但應如所教住。」

布施雖有財施、法施、無畏施等差別，而財施最難，也最重要。俗語說得好：銀子是白的，眼珠是黑的，所以一見之後，會特別使人發生興趣。我們但聞世間有愛財如命者，是以扒進惟恐不多，卻未聞有捨財如土之人。假使人們施捨也如抓進那樣熱心，那麼三惡道之門永閉，眾生早已各自成佛了。

「貪得無厭」，是眾生心理上的弱點。菩薩把握住這弱點，先與以好處，然後乘機與說法要，所謂「先以欲勾牽，後令入佛智」（《維摩詰經》）者是，故財施也能兼攝法施。「眾生生命，依食而住。」凡遇來乞者，菩薩本已飢己溺的大悲心腸，如其所求，歡喜施與，使眾生得免飢寒之苦，是財施又能攝無畏施矣。

布施為什麼不能住相？這要從菩薩修行六度說起。六度，梵文稱為六波羅蜜，譯言到彼岸。度就是到的意思，彼岸對此岸而言，此岸是生死，也是煩惱，彼岸是涅槃，也是解脫。菩薩想從生死煩惱的此岸，度到涅槃解脫的彼岸，中間必須有個可做濟度的工具，這工具：布施、持戒、忍辱、精進、禪



定、般若是，其數為六，故稱六度。六度為菩薩萬行之母，四攝（布施、愛語、利行、同事）為菩薩萬行之用，而皆以布施居其首，想見其重要性。

菩薩布施最後的目的，是想證涅槃實相。實相無相，怎可以住相得證？又菩薩布施，是由曠劫薰修大悲心所致，原無任何世俗希求在內，住相布施，便是有所希求。有希求的布施，不是為著圓滿大悲心，也不是為著涅槃實相，而是為著希求，怎能可稱為菩薩的修行。「無盡無礙，是菩薩有；有盡有礙，是聲聞有。」（《大寶篋經》）住相布施，有礙有盡，自然與菩薩量等虛空的布施功德，無法相應。

昔達摩祖師謁梁武帝於金陵，帝問：「朕即位以來，造寺、寫經、度僧，不可勝紀，有何功德？」師曰：「此乃人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」帝曰：「如何是真功德？」答曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」又問：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」師曰：「不識。」帝不領悟，師遂辭去。

梁武帝以造寺、寫經、度僧為功德，他的布施顯然是有所住。住為有漏之因，有漏對無漏說的，有漏就是生死。無漏才是涅槃。菩薩修行布施，必須三輪體空，無施者、受者，也不見施物。像這樣一絲不掛的布施，才算是檀波羅蜜，能圓滿無漏功德，達到涅槃的彼岸。

無住布施，僅居六度之一，欲賅六度之全，世尊又就心的方面，說了一個菩薩「無住生心」的修行方法。如本經〈莊嚴淨土分第十〉云：

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」「不也！世尊。如來在然燈佛所，於法實無所得。」「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」「不也！世尊。何以故？莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。」「是故，須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」

無住生心，為什麼能賅六度全部功德？譬如以持戒來說，不起持者、犯者



及戒體戒相等分別心，就是尸羅波羅蜜。不起辱、被辱等分別心，就是羼提波羅蜜。不起精進懈怠等分別心，就是毘梨耶波羅蜜。不起定與不定等分別心，就是禪波羅蜜。不起智或愚等分別心，就是般若波羅蜜。無住生心，是不起分別心的所生之心，當年五祖說本經至「應無所住而生其心」時，六祖言下大悟，連說：「何期自性，本自清淨。何期自性，本不生滅。何期自性，本自具足。何期自性，本無動搖。何期自性，能生萬法。」（《壇經·行由品》）遂傳黃梅衣鉢。無住生心之功德如是！

無住布施是修行，也是修福，無住生心是修心，也是修慧。佛稱兩足尊，是福慧兩尊的意思。菩薩既已發起度生之心，必須福慧雙修，經三大阿僧祇劫方能成佛。

由上所述，佛法整個演進的途徑，是從聲聞的四諦，而後發展到菩薩的六度和四攝。從聲聞的自了，而發展到菩薩誓度無量無數無邊眾生。從聲聞四果阿羅漢即佛，而發展到「從諸菩薩，生如來故。」惟菩薩方能成佛的大乘中心

思想。從聲聞的住相，而發展到菩薩的實相無相，生死涅槃，猶如昨夢。這一大套理論的轉變，使須菩提感動得「涕淚悲泣」，不由自主地發出「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」的呼聲來（本經〈離相寂滅分第十四〉）。故我認本經是世尊對聲聞而說菩薩乘的第一部經，不然的話，那麼須菩提的昔所未聞是誑語，涕淚悲泣是假哭，誰敢說聖門解空第一的大弟子而會打誑語，裝假哭？

我述至此，想起兩年前一段故事來。那是馬來西亞僑領趙居士，知道我是由《金剛經》入佛的，惠書問我對本經有何心得？茲將復書附錄於後，藉供讀者參考：

《金剛經》約五千餘言，旨在教人遣相，但如何遣法，「應無所住，而生其心。」一語在本經中，可說最為直截了當。無住生心，在肉身菩薩的六祖，一聞即了，我是沉迷的凡夫，在當時仍感茫無入手處。後聞某法師（忘



其名）講《圓覺經》至「知幻即離」，「離幻即覺」，乃恍然有省。幻是指妄念說的，行人如能知道妄念虛幻不實，即應速離，不可隨它去轉，為它所轉。至於離的方法雖多，總不出《心經》所說的「照」字之外。當你的妄念亦即是幻念起時，如能立時用力去照它，妄念自然消滅，那就是覺。所以說「離幻即覺」，覺就是佛。佛為梵語佛陀耶的簡稱，義譯曰覺。因此我們可以知道佛與凡夫的差距，只在妄念有無之間，有妄念是凡夫，無妄念就是佛。但想離妄念，你說難，並不怎樣難，你說易，也不見得怎樣易。第一要能放得下，「放至不可放處，方是你安身立命之處。」（此二語是佛對獻花梵志說的）第二要功夫綿密，二六時中，如雞抱卵，不可間斷。

我在上面已提到《心經》的「照」字，現在打個譬喻來說吧：妄念是鼠，照是貓，貓之捕鼠，要時時刻刻守住（照）鼠的洞口，等候鼠出來時，一口咬住，這樣一來，鼠就永遠不敢出頭了。但是等了又等，候之再候，時間久了，

貓有些懶洋洋，閉眼思睡——昏沉，或將伸個懶腰，想去別處逛逛——掉舉，那便是失「照」的開始。失照就是不覺，在這失照不覺的一瞬間，你的妄念之鼠就會偷偷地由洞裡跑出來。如果你能立時警覺，仍回到洞口守住，（照）妄念之鼠也只好乖乖地縮回去，等待下一次的機會了。所以古德說：「不怕念起，只怕覺遲。」就是這個意思。我當年初步用功，不出以上所述，實在卑無足道。

至於「無住生心」一語，我們如要了解它，需從八正道的「正念」說起。古德謂「無念之念，是為正念。」如果只說無念，則易墮外道斷滅見中，宋儒及基督教徒的無輪迴後世，就是斷滅見。所以下面接著說「之念」，是吃緊處，也是佛教與外道不同處，萬不可輕易放過。我們如明白無念「之念」才是「正念」，那麼我們的工夫就應向「無念念」處求。「無念念」也就是「念無念」，怎樣叫「無念念」？上「無念」二字是「無住」，下「念」字是「生心」。怎樣叫「念無念」？上「念」字是「生心」，下「無念」二字是「無住」。念



從境生，有念必有境，境就是相，無念即無境，無境即無相，故曰：「若見諸相非相，則見如來。」上句見非相，即是「無住」，下句「見如來」，即是「生心」。但需千萬注意，此言見如來，是不落境相的「無見見」，因為如來是不可以境相見的呀！

「無念之念」，既不落境相，故上文有「不住色生心，不住聲、香、味、觸、法生心」之語。因人們的妄念雖多，總逃不了六塵範疇，如能泯絕六塵，相亦無從附麗，頓時即起如如境界。而此一剎那間，即六祖所說的「本來面目」，也是《金剛經》所說的「見如來」，也是八正道所說的「正念」，名雖不同，而義則一。《法華經·卷二·譬喻品》：「但盡生死，而實不滅。」因為無住，所以能盡生死，因為生心，所以不滅。

我之棄邪歸正，是從《金剛經》來的，當時經中對我鞭撻最深刻的，不是無住生心，而是「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」一偈。因無住生心，義理玄奧，不若此偈明白易曉。我自讀此偈後，對人世間一

切的一切，如功名富貴、嬌妻美妾、雕梁畫棟等等，均感幻化不實，而起厭離之心。由於貪求日薄，煩惱自然也往昔清淨多了。無奈業障深重，未能好好地保任下去，至今天涯頭白，一事無成，說來真夠慚愧！

丙 從本經序文方面得到證明

上面是從發心與修行方面說的，若從本經序文方面來說，也可獲得證明。凡是大乘經典，在開場白裡，除佛基本弟子千二百五十人外，必定還有許許多多菩薩以及天龍八部等出場參與。即如一部僅一千九百八十二字的《阿彌陀經》也不例外，而本經序文卻只有如下簡單的記述。

〈法會因由分第一〉：

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食，於其城中，次第乞已，還至本處，飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。時，長老須菩提……



既無菩薩參加，更無天龍八部等的熱鬧場面。
現在我再介紹四阿含中幾篇序文，以資對照。

《雜阿含經·卷第四（九六）》：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊晨朝，著衣持鉢，入舍衛城乞食。時有異婆羅門……

《中阿含經·卷第二十·長壽王品念身經第十》：

我聞如是：一時，佛遊鴛祇園中，與大比丘眾俱往詣阿恕那犍尼住處。爾時，世尊過夜平旦，著衣持鉢，入阿恕那而行乞食。食訖，中後，收舉衣鉢，澡洗手足，以尼師檀著於肩上，往詣一林……

《增一阿含經·卷第八·安般品第十七》：

聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊到時，著衣持鉢，將羅雲入舍衛城分衛（按即乞食）。爾時，世尊右旋，顧謂羅雲：「汝今當觀色為無常……」

《長阿含經·卷第十七·布吒婆樓經》：

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊清旦著衣持鉢，入舍衛城乞食。世尊念言……

如將本經序文與四阿含各經序文，並列一處，而沒看到經文內容的話，我們就無法去分別誰是大乘經典？誰是小乘經典？這也足以證明本經是世尊繼四阿含之後，為聲聞而說菩薩法的第一部經。



三 本經版本互異的檢討

禪宗自從達摩祖師，一直到黃梅五祖，皆以《楞伽經》印心。迨及六祖，始以《金剛經》無所住而生其心一語，受知五祖，得傳衣鉢。六祖是個嶺南不識字的賣柴漢，又是五祖心目中的獼猴，消息傳布後，會使當時佛教界大為震驚，認為不可思議的異數。於是塵封已久的《金剛經》，大家都想細細研究一下，到底是怎麼一回事？於是《金剛經》遂大走紅運。因為需要的激增，而當時印刷術尚未發明，彼此傳授，只有手抄本，供不應求，自在意中。所幸本經僅有五千餘字，記誦不算怎樣困難，遂有憑一人口授互相傳寫之事發生。然口授或因方言關係，或因偶有遺忘，錯誤自所難免。如則即二字，音既近似，文亦可以互通，故不同之處亦最多。他如一莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界。」「如

來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」「是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」「如來說：第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」「如來說：具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」「如來說：諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」「眾生者，如來說：非眾生，是名眾生。」「所言善法者，如來說：非善法，是名善法。」「佛說：微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。」「如來說：一合相，則非一合相、是名一合相。」「世尊說：我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」「所言法相者，如來說：即非法相，是名法相。」等，皆是三句並列。其間唯有〈依法出生分第八〉：「所謂佛法者，即非佛法。」〈如法受持分第十三〉：「佛說：般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。」〈離相寂滅分第十四〉：「忍辱波羅蜜，如來說：非忍辱波羅蜜。」〈化無所化分第二十五〉：「凡夫者，如來說：則非凡夫。」皆無是名一句，細考文義，凡有是名句者，則其語



意已足，故以是名結之。如：「眾生者，如來說：非眾生，是名眾生。」第一句眾生者是指立名說的，第二句是非眾生，則指眾生生死生彼，今日天堂，明日地獄，乃一業識如瀑流般在那裡轉個不停，並無真實眾生可得，是眾生亦不過一假名而已。餘如莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴等句，皆可依此類推。其無是名句者，必其餘義未盡，如所謂佛法者，即非佛法，下文「一相無相分第九」接著說：「須陀洹名為入流，而無所入。斯陀含名一往來，而實無往來。阿那含名為不來，而實無來。阿羅漢實無有法名阿羅漢。」（莊嚴淨土分第十）：「菩薩莊嚴佛土，即非莊嚴。如來昔在然燈佛所，於法實無所得。」則須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、菩薩、佛，都是假名，但有言說，而是名佛法之義，已攝其中。又佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。下文接著說：「『須菩提！於意云何？如來有所說法不？』須菩提白佛言：『世尊！如來無所說。』『須菩提！於意云何？三千大千世界所有微塵，是為多不？』須菩提言：『甚多，世尊。』『須菩提！諸微塵，如來說：非微塵，是名微塵。如來

說：世界，非世界，是名世界。』說法無所說，乃至極小的微塵，極大的世界，一切無為有為等法，都非實在，則所謂般若也者，亦不過一假名罷了！又忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜，下文接著說：「須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、人相、眾生相、壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。」忍既稱為波羅蜜，則是離四句，絕百非，淨如明鏡，一塵不染的境界，是忍辱亦不過一假名，於言說外，別無實質可得。又凡夫者，如來說非凡夫。下文《法身非相分第二十六》接著說：「『須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不？』須菩提言：『如是如是！以三十二相觀如來。』佛言：『須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王，即是如來。』須菩提白佛言：『世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。』」因這一段文字簡略，義頗闡晦，各家注釋，互有不同，有謂「如是如是」，係指須菩提自己說的。有謂「如是如是」，是指「如」就是「是」說的。如果由前之說，則須菩提在本經《如理實見分第五》：「『須



菩提！於意云何？可以身相見如來不？」『不也！世尊。不可以身相得見如來。』』〈如法受持分第十三〉：「『須菩提！於意云何？可以三十二相見如來不？』『不也！世尊。不可以三十二相得見如來。』』〈離色離相分第二十〉：「『須菩提！於意云何？佛可以具足色身見不？』『不也！世尊，如來不應以具足色身見。』』『須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？』『不也！世尊。如來不應以具足諸相見。』』是須菩提已一再說明不能以相見如來了，而謂到了這裡反會糊塗起來，說可以三十二相觀如來。直待世尊指出，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王，即是如來。須菩提又復醒悟過來，說：「如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」豈非厚誣了須菩提！而且一則曰「如我」，再則曰「不應」，須菩提何嘗昏迷忽悟，實解者自迷自悟耳。由後之說，「如」就是「是」，那麼世尊說：「以三十二相觀如來，轉輪聖王，即是如來。」以及須菩提說：「如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來」等句，便成多餘的贅辭了。故我認為如是四字，係接上文凡夫說的，因凡夫，非凡夫，

與第八分佛法非佛法，第十三分般若非般若，第十四分忍辱非忍辱，同一語意未盡，故重言如是如是以結之。辭雖簡略，而凡夫執相的心理卻已表達無遺。且與下文轉輪聖王即是如來，以及須菩提「如我」解佛所說義，「不應」以三十二相觀如來等句的語氣，亦相吻合。不必大兜圈子，即可得到正確的解答。

查本經用「如是」二字以結束上文之處，不一而足，而重言「如是如是」者，亦三數見。如：〈離相寂滅分第十四〉：「『我相即是非相，人相、眾生相、壽者相，即是非相，何以故？離一切諸相，則名諸佛』。佛告須菩提：『如是！如是！』」〈無法可得分第二十二〉：「須菩提白佛言：『世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？』佛言：『如是！如是！須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得。』」〈究竟無我分第十七〉：「『須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？』」『不也！世尊。如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。』佛言：『如是！如是！須菩提！實無有法，如來得阿耨多羅三藐三菩



提。』「皆與（法身非相分第二十六）「如是！如是！」「義例既同，文法亦復相仿，別立勝解，反嫌蛇足！

凡夫本無一成不變的定型，一旦放下執著的屠刀，即可立地成佛。佛是已成就的凡夫，凡夫是當成就的佛，則所謂凡夫也者，亦不過一假定名辭，但有言說而已。

四 贅言

世人對於宗教的觀念，因受了基督教先入影響，以為必須有個威力無上，統理宇宙萬有的神，才夠得上資格，而佛教無之，故佛教不能稱為宗教。我認為宗教二字的解釋，望文生義，應指某一創始者的偉大人格及其言行，能為世人無條件所接受說的。因此不僅佛教可稱宗教，即吾國之儒家、道家，也未嘗

不可說是宗教。

世間宗教各有它的類型，教義自然也有醇、有疵，或究竟或不究竟之別，但有一共通點，即皆抱拯救世人之宏願是。至於拯救的方法，因為教旨的出發點不同，可別為二：一為他力的拯救，一為自力的拯救。所謂他力拯救者，是由一個造物主的代言人，先編造一種近於恫嚇性的故事，使聽眾心理上發生恐怖的時候，然後乘機出賣預約券，說：到了世界末日，造物主作最後審判時，可憑券免罪外，還帶你進入天國，享受作奴僕所應享的待遇。而事實上，這張口頭預約券能否如說兌現，怕連代言人也不敢自信，不過如此如彼般說說而已。何謂自力拯救？世人如能念念行善，時時行善，天堂就在念念之中，出現你的面前，不管造物主也好，閻羅伯伯也好，都無法擋你的駕，不讓你進去。如果人們念念行惡，時時行惡，地獄即在念念之中，出現你的面前，縱使買了預約券，造物主也無可奈何你，閻羅伯伯更會板起面孔來說：「你也來了！」（城隍廟、東嶽廟，常見此四字的匾額）像這種自力更生的法門，佛法稱為



「自業自受」。《華嚴經》云：「心如工畫師」，能畫出天堂，也會畫出地獄，是最合邏輯的。既無半點迷信色彩，也不帶原始時代因自然界大災害頻仍所發生的怖神氣氛在內，更與吾國「君子自強不息」的文化，不謀而合。

佛教拯救世人的宏願，由聲聞的自了，而發展到菩薩滅度無量無數無邊胎、卵、濕、化眾生，而宗教所具有的大無畏精神始達到了最高峰，宗教的形態也因以確立。如普賢菩薩：虛空界盡，眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，而他老人家的十大願，永無有盡。又如地藏菩薩：地獄不空，誓不成佛，眾生度盡，方證菩提。試問並世宗教，有哪一個能與媲美？而且我們打開宗教史來看，其他各教都免不了染上或多或少的血腥味，如基督教十字軍之役，兵連禍結，先後達一百餘年之久。西域各國本來都信奉佛教，後被回紇入侵，一手握寶劍，一手握《可蘭經》，強迫他們所不願接受的信仰。這是異教的特色！

佛教則不然！這裡我姑舉富樓那尊者一段傳教故事以概其餘。

一日，尊者告世尊說：他想到輸那去傳布佛法。世尊說：「輸那人很蠻橫無禮，你去將怎樣應付？」尊者說：「世尊！輸那人如對我無禮，我將如是想：輸那人很慈悲，雖然對我無禮，卻未惡言罵我。」世尊說：「如果惡言罵你，你將怎樣？」尊者說：「世尊！我將如是想：輸那人很慈悲，雖然罵我，卻未打我。」世尊說：「如果打你，將怎樣？」尊者說：「世尊！我將如是想：輸那人很慈悲，卻未將我打傷。」世尊說：「如將你打傷，將怎樣？」尊者說：「世尊，我將如是想：輸那人很慈悲，未將我打死。」世尊說：「如將你打死，將怎樣？」尊者說：「世尊！我將如是想：娑婆世界，八苦交煎，醜惡不堪，輸那人很慈悲，將我打死，免我再在這世間，受種種苦惱。」世尊說：「可矣！」尊者去後，輸那佛法，於以大行。

佛教之能傳布整個東亞，既不仗十字軍，也用不著什麼寶劍，只憑賢聖們偉大的人格，崇高的品德，以及顛撲不破的教理，即身兌現的修持方法，與夫



大無畏殉道精神，以大悲心腸博取廣大群眾的信仰，真夠得上稱為貨真價實，童叟無欺，禁得起考驗的世界唯一老牌宗教。是以蔣夢麟博士有兩句極簡單考語：「基督教是騎槍砲來的。」（詳見拙作《夢痕記·二二二·基督教的二彈》）「佛教是騎白象來的。」真有懸之國門，不能易一字之慨。

近來吾國佛教學者間，似乎受了一些唯物思想的影響，凡稍涉釋尊言行非常情所能理解之處，如右脅降生，不假船筏能渡恆河，以及住壽一劫，預言拔塔里城等事，為恐被異教徒詆為「迷信」、「神話」、「超人」等等起見，最好能自避免。這是一種順世的苦心，我們非常諒解，但同時我們必須記住：佛有三身，即法身、應身（或作化身）、報身是。

許多大乘經典，我認為是佛陀法身或應身說的。如佛說《大般若經》時，放頂門光，遍及十方世界，使各該世界裡的菩薩們都來集會聽受。如說這是肉身所放的光，怎會遠及十方世界？如說這些來會的，都是肉身菩薩，即有時速億萬里的噴射機，也需經年累月時間，怎能霎時即到？又如釋尊說《法華經·

從地涌出品》時，無量千萬億分身釋迦牟尼，從他方國土來者，於八方諸寶樹下師子座上，結跏趺坐。其佛侍者，各各見是菩薩大眾，於三千大千世界，從地涌出，住於虛空。釋尊分身以及三千大千世界的菩薩從地涌出，這都指法身、應身說的，自然不是凡夫俗眼所得而見。說到這裡，我且姑引《大唐西域記·卷四》，一段有關法身的記述，以為佐證。

如來自在天宮，還瞻部洲也，時蘇部底（按即須菩提的異譯）宴坐石室，竊自思曰：「今佛還降，人天導從，如我今者，何所宜行？嘗聞佛說：知諸法空，體諸法性，是則以慧眼觀法身也。」時蓮華色苾芻尼，欲初見佛，化為轉輪王，七寶導從，四兵警衛，至世尊所，復苾芻尼。如來告曰：「汝非初見。夫善現者，觀諸法空，是見法身。」

可知如來天宮為母說法，以及須菩提不起於座，而得先蓮華尼見佛，皆指法身說的。異教不知佛有三身之義，而又處處懷著打倒偶像教的嫉妒心理，其



詆為「神話」或「迷信」，本不足怪。我們佛教徒對於異教的一切戲論，如或自亂步驟，無異授人以柄。昔印光大師對於禪宗，頗多非議，後來被一位基督教牧師引為指斥禪宗之據。孔子曰：言，不可不慎也！駟不及舌。我們怎能不深自警惕。

右脅降生，吾國道家的老聃也有這種說法。列子御風，與佛陀不藉舟筏而渡恆河，也沒甚兩樣。但這非博地凡夫所能解釋，我們倘認佛陀有神足通，凌虛自不足異。倘認佛陀有宿命通，則預言拔塔里城的未來，也可迎刃而解。倘認佛陀有超人的智慧、慈悲以及偉大的人格，非普通人所能仰望其萬一，則「超人」之譽，更可當之無愧。至於住壽一劫，更非吾輩所能加以是或否。

《四十二章經》云：「阿羅漢者，能飛行變化，曠劫壽命，住動天地。」又言：「斷欲無求，當得宿命。」此皆金口所宣，可於下列幾個故事得到證明：

《玄奘大師傳·卷五》言：

烏旃國城西二百里有大山，數百年前，因雷震山崩，中有苾芻，身量枯偉，冥目而坐，鬚髮蓼蓼，垂覆肩面。王躬觀禮，從苾芻議，灌乳擊槌，羅漢舉目視曰：「我師迦葉波如來，今何所在？」對曰：「久入涅槃。」又問釋迦文佛，成無上等覺未？答曰：「亦從寂滅。」聞已，低肩良久，起昇虛空，自焚涅槃。

則住世一劫，自有可能。

同卷又說：

斫句迦國（原注：舊曰沮渠），南有大山，山多龕室，印度證果人，多運「神通」，就之棲止，因入寂滅者眾矣。今猶有三羅漢住巖穴，入滅心定，鬚髮漸長，諸僧時往為剃。

言：「今」猶有二羅漢，則必為樊師所目覩，更非「神話」與「迷信」可知。



《高僧傳·初集卷》：

竺佛調卒後數年，有白衣弟子八人，入山伐木，忽見調在高巖上，皆驚喜作禮，和尚尚在耶？調曰：「吾尚在耳！」後發塚開棺，不復見屍，唯衣履在耳。

同卷又曰：

天竺僧耆域，既達襄陽，欲寄載過江，船人見梵沙門，衣服弊陋，輕而不載。船達北岸，域亦已渡。

《妙法蓮華經·冠科卷第三·持驗記》：

釋慧威，江陵人。少依南嶽行法華三昧，專思玄寂，遂得解一切眾生語言陀羅尼，聞人畜鳥聲，輒知其音。後又發證神通，飛空履水，如步平地，密行殊常，人莫能測。

〈唐法海禪師序六祖壇經〉：

梁天監元年，智藥三藏自西竺航海而來，將彼土菩提樹一株，植此壇畔，預誌曰：「後一百七十年，有肉身菩薩，於此樹下開演上乘，度無量眾，真傳佛心印之法主也。」師至是祝髮受戒，及與四眾開示單傳之法旨，一如昔識（按梁天監元年壬午至唐儀鳳元年丙子，計一百七十五年）。

如上神蹟？史不絕書，特舉一二，以概其餘。

然而眾生執重，非眼前目覩，不易使令折服。因此，我就數十年間所親見親聞之事，略記數則，或足以解世人之謎。

一、民國四十三年五年六日，慈航大師圓寂於臺灣汐止彌勒內院關房。遺囑：「三年後開缸，如肉身不壞，將其裝金保存。」民國四十八年夏曆四月十二開缸，不但肉身不壞，還長出鬚髮眉毛指爪來，而且手足柔軟，可代自由屈伸。

二、友人趙龍文君，歷任甘肅省政府委員兼民政廳長，糧食部次長等職。



來臺灣後，任警官校長有年。承告：彼於杭州市警察局長任內，因事偶過西天目禪源寺客廳少坐，忽覺此地甚為熟識，因問寺僧，廳後有隙地及古井否？答曰：「有！」問：「有松、石、平屋否？」答曰：「有！」遂請導觀，一一恍如昨事。後印順法師慧日講堂落成，龍文賀以詩云：「身是禪源老闍黎，孤松井石認依稀，斜陽影裡蓮華舌，楊柳千條盡向西。」即指此事說的。

三、余筮仕甘肅蘭州省政府時，蘭市泰源湧經理兼蘭州總商會會長謝厚齋老居士語我：彼於宴坐時，能自見其周身血脈如何循環運行？瞭如指掌。

四、劉文化居士是倭虛法師未出家前的好友，因為他打地畝官司而氣死了兩位朋友，又因學道忌色，而氣死了他的女人，他的小姑娘也隨著死了。劉因此灰心，整日在營口師在俗時所開的中藥鋪裡看《楞嚴經》，凡遇不能理解的地方，整日夜跪在佛前求智慧。一日，心裡忽然開朗，現出一種境界來，其中有山河大地，樓閣宮殿，周匝欄楯，清瑩澄澈，宛如琉璃世界一般。還有天龍鬼神，護法八部，手裡各執寶杵，在虛空中佇立著。正在這時，兩個打地畝官

司而失敗氣死的朋友，來到他的面前，懇求踏著他的肩上，可以升天。經劉答應後，遂各踏上他的肩膀，飄然上升去了。後來他的女人手裡抱著小女兒，與劉的父母也都踏著他的肩上，一齊升天去了。劉文化對於這些境界，莫名所以，正在納悶間，境界忽然消失了！對面坐著一位藥鋪管帳黃聘之。劉問：「黃大爺！你剛才看見了沒有？」黃仰起頭來反問道：「我沒看見，剛才有什麼事？」劉未置答，黃也不再追問，依然低著頭寫他的帳。

五、民國五年，國父孫中山先生偕同胡漢民等，察看象山軍港，順道遊普陀山，將及慧濟寺，忽見寺前矗立牌樓一座，綴以仙華寶幡，又有奇僧數十，似來迎客者。轉行轉近，見其中有一圓輪，旋轉甚速。方構思間，境已消失，即過其處矣。既入慧濟寺，詢同遊諸人，都無所覩，詫為奇異不置！國父本是基督徒，自言腦海中向無神異等觀念，不知是何靈境云云。

六、梅光羲攝芸老居士，少時東遊習法律。歸國後，歷任各省審判廳長等職。生平著述宏富，俸給所入，盡以施捨，是一位品敦學優的長者。李炳南雪



廬老居士曾從其受唯識學，聖戰中，同在重慶，承告：上海戈登路玉佛寺曾來一位出家人，平日瘋瘋顛顛，語無倫次，但事後均驗，人遂以阿羅漢呼之。一日，來了母女二人向這位和尚求教，所答無人能解。年餘以後，母自獨來，罵道：「我的女兒都被你這個瘋和尚咀死了！」和尚答道：「很好！很好！」母益怒說：「咀死人還說很好，真是豈有此理！」和尚說：「妳前生欠妳的女兒一萬五千元，妳的女兒又欠她的丈夫一萬五千元，又因誤殺，欠她的兒子一條命，現在都還清楚了，豈不很好！」這位母親細細一算：她陪嫁女兒的妝奩費，剛好一萬五千元，年餘以後，因難產剖腹而死，但嬰兒仍活著，都與和尚所言合，當下暗自稱奇而去。

上面的故事，一至五我曾收入拙作《夢痕記》上冊六三二〈蘇寶貝〉，及下冊一三五〈六通與五眼〉文內，六因述及本文而始憶起。但這些故事是現代科學所未發掘的寶藏，人類常識所無法了解的謎。所以德國學者寧康博士，於其所著〈西藏行〉文中，因目擊西藏佛法種種不可思議奇蹟，認為這世界屋脊的

西藏，是「超時代」的，現代科學還無法解答，於是引起他的特別興趣，終於在西藏拜師學佛了（詳見民國三十九年五月間《聯合報》副刊連載）。

我於前面一再說過，佛法以慈悲為根本，以普度一切眾生為對象，這眾生二字，當然也包括一切異教與外道在內。但這是我們的一種願望，如真想與異教打交道，那比與虎謀皮還要難上千萬倍。我說這話是有其事實根據的，當慈航大師肉身不壞的消息宣布後，臺灣全島頓起轟動，每日來山朝禮的，人山人海，途為之塞，當地警所曾臨時增派許多警士來維持交通秩序。異教因此，心裡老是放不下，不惜用種種幼稚可笑的語調加以誣讟。有謂缸內無空氣，宛如罐頭食物無空氣一般，故能保存不壞。有謂缸內置有石灰，將肉身水分吸個乾淨，且石灰還有消毒作用，故得保存不壞。有謂這是木乃伊，埃及數千年前已有，沒甚稀罕。像這種缺乏常識的言論，當時居然有某報為之先後刊載，可見阿門的魔力，著實不少。

我們該知道罐頭食物的殘餘空氣，還要用高熱來蒸發，才能排除淨盡。慈



師的坐缸，如也用高熱來蒸發，則肉身已煮成肉糜了！怎可保存？慈師坐缸，就我所知，並無石灰，即曰有之，也不過與普通人棺斂時，各置石灰無異，何以一得保存，一則反促其速壞。至於木乃伊的說法，更為荒唐可笑！木乃伊是先將人的臟腑取去，然後用加工方法，再塗香料與油等，與吾國臘雞鴨等方法無異。而慈師肉身並未經過這種手續處理，是一般人有目共睹的，何得以此相擬？想見當時的異教徒們，急不擇言的一斑。

依科學家的說法，人之死亡，係由體中細胞，新陳代謝失去作用所致，如果細胞不壞，生命是永遠可以保存的。慈師肉身經過五年不算短的時間，還會長出鬚髮指爪來，而且手足柔軟，可以代為自由屈伸，這一切都足證明慈師體內細胞組織，尚能發生新陳代謝所致。然何以能如此？現代科學家還沒辦法揭破這一謎底，我是一個平庸無知的凡夫，更無法解答，只好借用佛法上一句常用的成語，認為「不可思議」而已。

異教的排他是命運主定的，尤其是偶像教，無異冤家死對頭。非連根剷

除，無以平其切齒之恨！我們即使將佛陀偉大的一生事蹟，拉回來同我們博地凡夫一樣地平凡，想因此博得異教徒的一顰一笑，我認為還是單相思。因為釋迦牟尼佛這塊金字招牌，只要一天存在著，異教徒決不會領情鬆手。如果僅詆我們為「迷信」或「神話」，那已經夠客氣了！其實他們的教義，全部由「迷信」與「神話」堆砌而成，哪裡還有資格咀咒我們！

同時，我更要提醒佛教學者們：

一、科學家對於宇宙的祕密，一切還在試探階段中，無法得到最後定論。以「對等性定律」來說，三十年來為世界科學家所一致公認的，卻於民國四十六年，被吾國物理學家楊振寧、李政道二博士所推翻。他們將構成物質世界之最小物質單位粒子世稱為派質子者，據其試驗結果，其軌轍乃是左轉與右轉，與前此物理學家所認為向一個方向旋轉者，完全不同。因楊、李的最近發現，物理學家認為遙遠的星河，其原子構造或許恰與我們相反。美國《生活週刊》說：利用巴洛馬天文臺席密德巨型遠望鏡，經過七年勘製所成的天體圖，已深



入空間十億光年，攝製了千百萬個星河，每個星河都有從未見過的幾千億一如我們太陽系的星辰。這無異將佛經中所說，宇宙間像我們娑婆同樣的世界，有三千大千個之多。每個世界裡都有百億日月，百億蘇靡山等等，加以證明。週刊又說：一個新近的實驗，將甲烷、氨、水、氫氣，置於人造閃電之下，竟獲得產生葡萄糖，亦即是產生生命的四種氨基酸，使古人所云：生命自生之論，死而復生。而且這個宇宙的萬物，無論生死，既然都像由氫離子之同一基本體組成，因而其他行星上，亦必有某種生命的合理相似體存在。這與佛說三千大千世界都有人類之說相符。因此，週刊的結論是：

1 陳腐之唯物論，現在更形陳腐！在這個業已證明質能可以互變的時代裡，已為莫知所云之論！

2 陳腐之形而上學，不但絕非科學時代無關宏旨之論，欲窺生命全貌，形而上學且為科學不可少之補充（以上詳見拙作《夢痕記·多難興邦下》）。這是值得我們注意的。

抑有進者，吾國向持天圓地方之說，但佛陀在二千五百餘年前，卻已知道地球是圓的。《長阿含經·世本緣品》：「閻浮提日中時，弗于逮日沒，拘耶尼日出，鬱單越夜半。拘耶尼日中，閻浮提日沒，鬱單越日出，弗于逮夜半。鬱單越日中，拘耶尼日沒，弗于逮日出，閻浮提夜半。若弗于逮日中，鬱單越日沒，閻浮提日出，拘耶尼夜半。閻浮提為東方，弗于逮為西方，閻浮提為西方，拘耶尼為東方。拘耶尼為西方，鬱單越為東方，鬱單越為西方，弗于逮為東方。」這不但非常明顯地告訴人們地球是圓的，所以互為東西方，而且說明了地球繞日運行，有自轉公轉之分，所以日出、日沒、日中、日夜，各地互為不同。當西元六世紀中葉，薩摩斯島人彼塔哥拉司曾遊印度恆河，歸而主張地圓，世遂以薩摩斯聖人稱之，而不知其說實得自佛教也。

逮西元一五三〇年，哥白尼天體之運行一書問世，內言地球與其他行星繞日而行，並說明四季的變化，與春秋分點的歲差等，其說亦本自佛經。按《起世因本經·卷十·最勝品第十二》之餘：「諸比丘！有何因緣？於冬分時，晝



短夜長。諸比丘！日天宮殿，過六月已，漸向南行，每於一日夜，移六俱盧奢，無有差失。當於是時，日天宮殿，在閻浮洲最極南垂，地形狹小，日過速疾。諸比丘！日天宮殿，過六月已，漸向北行，每一日中，移六俱盧奢，無有差失，異於常道。當於是時，在閻浮洲處中而行，地寬行久。」是佛陀不僅知地圓，而且知為橢圓形的。過六月已，漸向南行，又過六月，漸向北行，是佛陀又知南北都有迴歸線了！

他如佛陀說：一個人的身中有八萬戶蟲（《增一阿含經·卷三〇·六重品》之餘）。這句話在常理來說，人身有那麼許多蟲，不僅是神話，簡直是謠言惑眾，豈有此理！但是經現在的科學家證明，人的眼、耳、鼻、毛、髮等等都有蟲，而且內而口腔有蟲，生（按即是胃）熟（指大小腸）臟有蟲，甚至人身最可寶貴的精液裡面，也有數不清的蟲。你能說它是神話與謠言？

又如二十年前，我們還不時可以聽到異教職業家，尤其是我們土製的職業家，每遇輪迴、鬼神等說，詆為「迷信」。現在，由於異教國家的學者們，創

設種種靈學會，以實驗方法證明輪迴與鬼神實有其事（詳見拙作《思過齋叢話·卷十·海客談瀛上》），異教氣焰才不敢像從前那樣囂張了。

佛法是禁得起科學考驗的，科學愈昌明，佛法的理論也隨而發生了萬丈光芒，照耀世人，如上之所云云。那麼，我們在看得見的將來，焉知今日異教所視為「迷信」、「神話」豈有此理也者，不成為理由此起，而為顛撲不破的真理呢？

總之，佛陀的智慧是從自性中流出來的，「自作本自具足」、「自性能生萬法」（《六祖壇經·行由品第一》），而我們凡夫的知見乃從以指指月的經本中得來，離開經本，頓成生盲。佛與凡夫，差距如此其遠，所以我們還是謹守崗位，不管異教或是或否，或迷信與神話，都由它去。我們只管好好勤苦用功，由「文字般若」進修「觀照般若」，期能得證「實相般若」，發起無漏智，圓滿三明六通，再來討論這些問題，自可得到正確的解答。《金剛經》云：



若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

這是說明了只有證得法身的人，才能得見如來。異教徒不必說，即我們自承為佛教正信者，除了已見性的賢聖，哪個能跳出色身音聲以外，說來真夠慚愧！

昔馬勝尊者語舍利子：「夫法者，非有非空，難用詮敘，惟佛與佛，乃能究述，豈伊愚昧，所能詳議。」（《大唐西域記·卷九》）惟佛與佛，乃能究述，愚昧如我，敢逞臆說！大矣哉！瞿薩旦那王之言曰：「我嘗聞佛力難思，神通難究，或分身百億，或應迹人天。舉世界於掌內，眾生無動靜之想；演法性於常音，眾生有隨類之悟。斯則神力不共，智慧絕言，其靈已隱，其教猶傳，餐和飲澤，味道欽風，尚獲斯靈，深賴其福，勉哉凡百，宜深崇敬！」（《大唐西域記·卷十二》）願以此言，與我同道，互相策勉。

《朱鏡宙詠菽堂全集》乃收錄朱鏡宙先生大作，由淨空法師倡印、香港佛陀教育協會居中聯繫並授權，世界書局重新編排印製。印製過程中，勝妙法師、開吉法師、尤榮玉女士、鄭琪偉先生、世界書局周雪伶女士等熱心人士付出心血，朱家後人朱知興先生提供相關資料及諮詢，朱知常先生、朱知章先生等兄弟對重印工作給予大力支持，方於朱鏡宙老先生誕辰一三〇週年之際出版，藉以紀念朱老先生之景德懿行。



華藏淨宗弘化基金會

本會一切法寶，免費結緣，禁止販售，請勿擅改內容，歡迎翻印流通。
All the Dharma material in the association is for free distribution. Please don't sell it nor
alter any content without authorization. Any reproduction or circulation is appreciated.