

# 妙雲選集 目次

《妙雲選集》序 ..... 演培

一 學佛之根本意趣 ..... 一〇

一 人生所為何事 ..... 一

二 我在宇宙之間 ..... 六

三 學佛是人生向上事 ..... 一

四 學佛的切要行解 ..... 一六

二 學佛三要 ..... 二二——三八

一 信願、慈悲、智慧 ..... 二一

二 儒、耶、佛 ..... 二四

妙雲選集 目次

一

三 入門、登堂、入室	二七
四 發心、修行、證得	三〇
五 念佛、吃素、誦經	三三

三 一般道德與佛化道德 ..... 三九——五六

一 道德與不道德	四〇
二 最一般的道德與道德律	四一
三 道德的變與不變	四六
四 道德的三增上	四九
五 佛化的道德在般若	五一
六 學佛即是道德的實踐	五四

四 禪定與般若 ..... 五七——一四〇

五 解脫者之境界 ..... 一四一——一五八

一 解脫即是自由 ..... 一四一

二 解脫的層次 ..... 一四四

三 解脫的重點 ..... 一四七

四 解脫者之心境 ..... 一五二

五 解脫者之生活 ..... 一五五

六 解脫與究竟解脫 ..... 一五七

六 心為一切法的主導者 ..... 一五九——一八〇

一 一切法與心簡說 ..... 一六〇

二 心為一切法的要因 ..... 一六四

三 心能影響報體之實例 ..... 一六七

四 心為行為善惡之決定者 ..... 一七〇

五 從禪定說明心對根身之主宰力	一七二
六 心對身外事物的影響	一七五
七 結說	一七七

七 太虛大師菩薩心行的認識

一 大師在佛法中之意趣	一八一
二 為什麼「非佛書研究之學者」	一八五
三 為什麼「不專承一宗」	一八八
四 為什麼不想「即時成佛」	一九五
五 「學菩薩發心修行」之真意	二〇三

八 發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化

一 佛法與世界性	二二一
----------	-----

二	佛教的世界性原理	二一五
三	佛教的世界性事例	二二二
四	結論	二二七

## 九 人心與道心別說

一	序起	二二九
二	人心惟危	二三二
三	人心惟危的辨析	二三四
四	道心惟微惟精惟一	二四二
五	論儒與道的執中	二四九
六	佛法的允執其中	二五五

# 《妙雲選集》序（初版原序）

演培

印公親教上人，民前六年，歲次丙午，生於中國浙江之海寧，今年已嵩壽七十矣。老人五十初度，在菲律賓南島弘法；六十初度，在妙雲蘭若掩關。老人素不言壽，為我等所深悉。惟念老人是位特立獨行，畢生獻身於佛教之大師。品德冰清，佛學淵博，謀教忠誠，平易近情，賦悲天愍人之慈懷，具超越常人之遠識，凡受柔和墾至之化者，無不深受感化，歸依我佛座下！如是大德，不特其悲智之光，將永遠閃爍播放，其宗教學者之風範，亦將永為後人楷模。蓋老人一切德行，純是出於自然，非矯糅造作而成，宜為吾人所師範！

印公上人，雖不言壽，值斯七十嵩壽之慶，弟子輩應有崇敬之表示，乃集議如何為老人壽。所擬多種慶祝方式，均不蒙俯允，僅許以印行《妙雲選集》，與信眾結法緣為紀念。

《妙雲集》為老人一生寫作之結晶，全書二十四冊，都四百餘萬言。《中國禪宗史》、《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、尚未編集在內。出版以還，諸方競請，已再版矣！

老人治學精神，始終一貫，思慮週密，分析入微，深入淺出，發前人所未發，言前人所未言，為中國研究佛學者開闢新徑，其在佛學上之成就，無論教理教史，均不讓於前賢！茲從《妙雲集》中，選出「學佛之根本意趣；學佛三要；一般道德與佛化道德；禪定與般若；解脫者之境界；東方淨土發微；心為一切法的主導者；人性；太虛大師菩薩心行的認識；發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化；人心與道心別說；玄奘大師年代之論定」十二篇，較為適應時代而又通俗之作，名為《妙雲選集》，可謂全集精要，而值學佛者深思玩味者！

吾人以此為紀念，以此功德祝印公壽，對今日之中國佛教，或有所裨益。弟子演培等，謹以萬分至誠，恭祝老人壽，並祝久住世間，為眾生作福田！

中華民國六十四年三月一日·演培敬序於星洲靈峰般若講堂

# 學佛之根本意趣

## 一 人生所為何事

平常人只說學佛，但為什麼要學佛？其根本意趣究竟何在？這一問題是應該明白的。可以說：學佛並不是無意義，無目的，而是要獲得一種高尚、圓滿的成。學佛的而能夠深刻的理解到學佛的根本意趣，進而感覺到非學佛不可，有這種堅強的信念，才能真正走向學佛之路，而不在佛門邊緣歇腳，或者走入歧途。

人生存於世間，究竟所為何事？有何意義？這要從吾人本身去觀察，唯有這樣才能把握住學佛的意趣，因為佛法就是解決人生的根本方案。也可說：這是一切高等宗教所共同的，皆由此而產生的。但人生究竟所為何事？有何意義？唯有佛法才能完滿的解答。



一、茫茫生死事難知：人從最初出生開始以至老死為止，匆匆數十年中，終日渾渾噩噩，究竟生從何來？死往何去？誰也不能答覆這一問題。所以只能說糊塗的來又糊塗的去，人就在這糊塗中過去。甚至夫婦的配偶，也每是無意的似乎偶然的結成；一生事業，也每是糊塗的做去，最初也未必有個一定的計劃，很少由自己的主意而成就。西洋某哲學家，對這茫茫人生，有一個妙喻，他說：某處有兩座聳峻的高山，山下是一條很深長的溪流，兩山的中間有一條狹長的小橋結連著，人就佇立在這座橋上前進。向前山遠眺去，是雲霧瀰漫，一片糊塗；向後山遠矚去，又是煙霧沈沈；向下看去，深邃莫測。有的人走上三兩步，就掉下深淵；有些人走了一半路程，也不幸掉下去。就是走近對面山邊，也還是難以倖免落入茫茫的深淵。掉下去究竟去向何處，誰也不知道，這正是茫茫人生的最好的寫照。學佛就是對此糊塗人生，有一徹底的認識。這人生問題，雖然也可以不必去研究，如一隻海船，從此海岸駛往很遠的目的地，在茫茫的大海中可以糊塗的向前航行。但是，漫無方向的亂闖，這是一件極危險的事。佛法，就是說明了這

人生從何來，死往何去，現在怎樣行去，才能安登光明彼岸的問題。

二、碌碌終生何所得：人生碌碌忙了幾十年，從小就忙，一直忙到老了，到底忙出什麼成績來？這是值得反省的，很有意義的問題。可是不忙又不成，多少人無事也要忙，問他忙個什麼？他是無以答覆你，但總之不能不忙。年輕人大概不會這樣想的，他們以為前途是充滿了無限的光明。一到中年以後，對此碌碌人生就有所感觸。我不是要諸位不要忙，而要探討忙了有何所得。世俗說：「人生好似採花蜂，採得百花成蜜後，到老辛苦一場空」。在忙碌中確曾獲得了高官、財富、地位，但不久就失去了，好像什麼都是空歡喜，什麼都毫無成就。老年人對此，特別有著深刻的體驗，如兒女小時個個都跟隨在身邊，一等長大了，也就各個營謀個己的獨立生活去了。這一問題往往容易使人生起悲觀消極，萎靡頹廢的觀念，但佛法卻並不如此。

三、孳孳行善復何益：關於勸人行善，不但佛教這樣，儒家、耶、回教等，無不教人行善止惡的，所謂「為善唯恐不及」。可是行善究竟有什麼好處呢？道

德究竟有什麼價值？平時說：「行善得善果，作惡得惡報」，這是因果的定律。中國人對於行善的觀念，多建立在家庭中，如父母行善作福，其子孫必多昌隆，「積善之家，必有餘慶」。其實並不如此，有父母良善而子孫大惡，有父母很壞而子孫忠孝。如古代堯帝秉性仁慈而丹朱性情傲慢；又如瞽瞍為人頑劣而其子舜帝大孝，就是一例。約個人說：這社會上往往是壞人容易得勢，好人每每被欺侮、吃虧。如孔子的道德學問，難道不好嗎？可是，當他周遊列國時，曾經幾乎被餓死，政治上也無法舒展抱負。反之，大惡盜蹠，竟能橫行於當時。這樣看來，善惡與禍患，有什麼必然規律？為什麼要行善呢？這唯有佛法建立三世因果，才能解決這些問題。所以說：一切宗教勸人行善的出發點是一致的，而與佛法的結論卻是不同。學佛只管孳孳行善，也許目前所遭遇的是不利、困惑，但將來善業成熟，自然會感到美滿的善果。能這樣，才算合乎佛教的精神。

**四、逐逐此心安不得：**說來這實在是一件不著邊際的苦事，我人的心總是向外貪求，終日是為著色聲貨利名聞權力在馳求。為什麼要這樣？為了心滿意足。

如一個缺乏衣食的人，他必須獲得金錢才能解決生活的困難。可是一等他獲得足夠的衣食後，他仍然是不滿足，進一步又要講求衣食質料的美好，出門要有新型的轎車，住的要有精美的大廈。等到一切都到了手，心中還是不滿足。人心永久是這樣的，終日追求，沒有滿足的一天。如馬奔走一樣，後足著地，前足早又掛空，決不會有四足一齊著地的。人心不足，總覺得他人樣樣比我好，其實不然。學問家為了追求更多的學問，他也是不滿足的。為一國之主的，雖有絕大權威，他也還是不滿足的，有他說不出的苦。人不能獲得滿足，內心就永久得不到安樂。平常說：要安樂就得滿足，其實人心從來就不滿足，怎能得到安樂呢？一般宗教給人安慰，使人滿足，安慰也可說是一般宗教的共同點。如西洋宗教教人信就得救，得救了自然就會滿足，內心也就得安寧。把人當小孩一樣看待，小孩子，你聽我話，不要哭，給你玩具。其實問題沒有得到解決，因為人心的不滿足，不是外來的給予所能滿足的。唯有佛法，教人先要了解生死究竟是怎麼一回事，碌碌終生究有何所得？行善復有何利益？如何才能獲得內心滿足和安樂？從這些問

題去審察，才能把握住佛法的核心，也才能真正獲得安樂。

## 二 我在宇宙之間

一、神造我歟？對這茫茫的人生，又考察到另一個問題，就是我生存在這廣大長遠的時空中，究竟有何種地位？宇宙之大，上天下地，形形色色，萬化紛紜，吾人生來死去，行善作惡，皆在其中。但我們生存這宇宙之中，究竟是什麼地位？應該採取何種態度？比方在家庭中是家長，即負有家長的責任；做學徒的，就應有學徒的態度。西方宗教的觀念，人在宇宙之中是被造的，宇宙間一切萬事萬物，飛鳥走獸，乃至草木叢林，各式各樣，都是神所創造的，一切受神的管理和支配。人既然屬神所有，人就是神的奴隸，所以他們每稱神為主，人自稱神的僕人。所以我說：西方宗教的人生觀，是主奴的文化體系。人是神的奴僕，一切唯有服從，不服從就有罪。如主人命令僕人先掃地後煮飯，而僕人卻先煮飯後掃地，雖然事情做得很好，這也是不對的，因為僕人違背了主人的命令。這宇宙間

就是能造的神和被造的人與萬物的兩種關係。人雖是奴隸，但是高等的奴隸，神創造了宇宙萬物以後，教人去支配管理萬物。所以做人的態度，站在神的面前是感覺到萬分的可憐；但是對於萬物，又有了大權威，值得高傲。西方宗教文化，離開了神，好像一切毫無意義。這種觀念，在當時文明未開化時期，也許是合理的，但是到了現今，是值得考慮的了。

二、天地生我歟？中國文化對於人在宇宙間地位的看法，比西方宗教要高明得多，他說人由天地所生，或由陰陽和合生。天是屬於形而上的或精神的，地是屬於形而下的，物質的。天地生萬物，而人獨得天地之正氣，稱為萬物之靈，甚至偉大到與天地並立，稱之為「三才」。所以人在天地間是最高尚的，不同於西方的主奴體系。是否人人都能與天地並立呢？唯有聖人才能「贊天地之化育」。又說：「天地無心而成化，聖人與萬物同憂」，這些都充分的表現出聖人之偉大。天地生萬物是無心的，是一種自然的現象，不同上帝生萬物是有心的，要生就生。但是宇宙間從好處看：花兒美，鳥兒叫，一草一木都是可愛的。若從壞處看

：大蟲吃小蟲，大魚吃小魚，你害我，我殺你，彼此互相殘害。若說上帝造萬物，這種生物界互相殘殺的情形，最後當然也根源於神，神就未免太殘酷了，所以上帝造萬物說不通。儒家說天地萬物是無心的，萬物相爭相殺，又相助相成。聖人卻不能無動於衷，他要與萬物同憂。天地是屬於自然界的，而聖人是人文道德的。聖人看到世界人類互相鬥爭，他就主仁愛和平。看到人們缺乏知識，他就以教育化導之。看到人們道德淪亡，他就重道德。天地間種種的不好，聖人總得想辦法使它合理化，臻於至善，這樣聖人也就贊天地之化育了。這種觀念，比西洋宗教合理得多。由於中國的天地生，陰陽生，所以中國文化體系是父子式的。家庭是父家長制；政治是帝王以老百姓為子民，老百姓稱地方官為父母官。父子文化體系，是情勝於理，不像主奴體系的重法，刻薄寡恩。

三、我造世間歟？佛法認為宇宙間的一切是由各人自己造成的，所謂是自作自受，共作共受，這是業感的定律，與神教恰恰相反。因此，學佛的應該理解到兩種道理：一、世界這樣的混亂和苦難，是由人類過去的惡業所造成，要世界清

淨和莊嚴，也唯有人人能行善止惡，才有希望。約個人說：我沒有知識或家境的困難，乃至病苦的糾纏，都是由於過去或現生的業力所成。所以說要想世界得和平，個人得安樂，要自己儘量的向好的方面做去才行。若人是神所造的，自己就沒有力量，一切只有聽神決定。佛法說由自身業力所招感，故自己有一番力量能改造自己，進而能改造世間。二、相信了佛法的業感緣起，無論是世界穢淨，個人的成敗，都是以前的業力所招感，決不會怨天尤人。業力是可以改進的，就從現在向善的方面做出，前途自然充滿了無限的光明，這是佛法為人的根本態度。我人何次要行善，使個人獲得安樂，使世界趨於和平。這贊天地之化育是每個人都能做到的，所以佛法提倡平等觀，也就是人人皆可以成佛的道理。了解到這點，就可以明白人在宇宙間佔有何等重要的地位。

佛法的我造世界，人人造世界說，是自由自主的人生觀。人與人間，既不是主奴體系，也不是父子體系。先進先覺的是師，後覺的是弟子。先覺者有引導後覺者應盡的責任，是義務而不是權利；後覺的，不覺的，有尊敬與服從教導的義



務。師友間情理並重，而在同事上，又完全站於平等地位。以佛法而構成社會關係，必然為師友文化體系，適合於民主自由的精神。

佛法說，我能造世界，與上帝的創造不同。上帝要人就有人，要萬物就生萬物，是無中生有的，違反因果律的創造。佛法的造世界，是由各人起心動念的業力所造成，若能積功累德，淨心行善，就可以實現清淨理想的世界。最近有人說：佛也能創造世界，如阿彌陀佛能創造西方極樂世界。其實，若想以此來媲美莫須有的創造神，那是笑話！若以此來顯示佛的能力，也是不懂佛法。依因果律而感造世界，這有甚麼希奇，凡夫也能創造世界，不過所造的是地獄、餓鬼、畜生、人間、天上的世界罷了。因人有煩惱惡業，所以造的是污濁世界；佛具有無邊清淨功德——福慧圓滿，所以造的世界是莊嚴清淨國土。這是佛法的因果定律。學佛者明瞭這道理，在日常起心動念中，應盡力向善的方向去做。自己這樣做，勸人也這樣做，清淨世間的實現（十方已實現的，很多）才有希望。

### 三 學佛是人生向上事

要了解學佛的根本意趣，必先認識人生生存的價值，在宇宙中是居於主動的地位，而後才能決定我們應走的正確路向。因為世間的動亂和安寧，人們苦痛與幸福，都是人類自力所造成，並沒有什麼外在的東西來主宰我們。人類有此主動的力量，才有向上向善的可能。

向上，就是向好的方向努力，一步步的前進達到那至善的最高峰，也就是學佛的意趣所在。人之常情，無不喜愛向上向好的，除非是失意分子，因為事業等失敗，使他意志消沈，不想振作，索性做一個社會上的敗類。但這種人究竟是少數，而且都有機會改善的。平常以為是人生好事，是家庭生活美滿，兒女多，身體健康，有錢有勢，當然這也是人生的好事。可是依佛法說：這是好的果，並不是好的原因。要想獲得良好的結果，不能就此滿足，因為這是要過去的。必須積集良好的因，才能保持而趨向更好的。這如見一朵美麗的花，就想摘下來屬於己有

，而不想法去培植花草，或不再去培植，雖然獲得了，到底是罪惡的，或立刻要失去的。有些人，能合理的獲得了錢財和地位，但是往往利用這些錢勢，做出種種害人利己的勾當，這都是缺乏了人生向上的精神，更沒有確定向上目標的錯誤所致。

有人說：我不想學佛、成佛，只要做一個好人就夠了，這是不大正確的。古語說：「取法乎上，僅得其中；取法乎中，則得其下」。學佛，先學做一好人，這是正確的；若只想做一個好人，心就滿足，結果每是僅得其下。所以，學佛不但是要在一好人，而且還要具有一種崇高的目標，縱使一生不能成辦，將來總要完成這理想的目標才對。

世界任何高尚文化，都有一個理想的目標，勸人去修學。如耶教叫人體貼神的意思，效法耶穌。雖然他們認為人不能做到神和耶穌那樣的權威，但是要學習耶穌博愛和犧牲的精神。他們說：人的身體是土所造的，靈魂是由神給予的。因為人作了罪惡就墮落了，將那聖潔的靈魂弄的污穢不堪，所以教人先將污濁的心

淨化起來，才能進求那光明理想的目標——生天國。

中國儒家也說：「士希賢，賢希聖，聖希天」。士是讀書明理之人，尚且要「見賢思齊」；進而賢人還要效法聖人。但是「聖人有所不知」，又要希天。所以正統儒家的精神，無時無刻不在鞭策自己向賢聖大路上邁進的。道家也有一套理想的目標，所謂：「天法道，道法自然」。「道法自然」者，即是依據宇宙萬有的自然法則，不用矯揉造作，任性無為，便是他們做人向上的目標。人世間的一切，立身處世，倘若不遵循自然法則的發展，就會顛倒錯亂，治絲益紊，一切的痛苦困難就接踵而來。從上面看來，儒家是效法賢聖的高尚人格，進而通於天格；道家是崇尚宇宙間自然的真理法則。總之，他們都有引導人生向上的理想境地。

一般人以為能好好做人就好了，不需要什麼向上向善的目標，像這樣得過且過的心理，不能自我強化，努力向上，如國家或民族的趨勢如此，有墮落的危機。一般高尚的宗教，都有一個光明的遠景，擺在我們面前，使人嚮往，羨慕，在

未達到這一理想境地的中途，不斷的改造自己，力求向上，這才能獲得信教的真實利益。

學佛要怎樣才能向上？這先要明白佛法中五乘道理，五乘：即人、天、聲聞、緣覺、（菩薩）佛。人天乘是佛法的基礎，但不是佛法的重心所在。因為做一好人，是我們的本分事，即是生天也不稀奇。雖然天國要比人間快樂得多，但是還在三界之內，天福享盡，終必墮落，還有生死輪迴之苦。佛法的真義，是教人學聲聞、緣覺的出世；學菩薩、成佛的自利利他，入世與出世無礙。但學聲聞、緣覺，還不過是適應的方便，最高的究極是以佛果為目標，從修學菩薩行去實現他。學菩薩行向佛道，必不離人、天、聲聞的功德，漸次展轉向上，雖然要經過悠久的時間和廣大無邊的功德累積，但有了這高尚的目標在前，助長我們向上向善的欲樂精進，至少意志不會消沈墮落下去。

學佛必先皈依三寶——佛、法、僧。三寶，是學佛最高理想的皈依，應依此三寶而去修學。三寶中的法，是人生宇宙絕對的真理。佛是對此真理已有究竟圓

滿的覺悟者。僧是三乘聖賢，對於真理雖然沒有究竟的覺悟，但已入法海，有或淺或深的體驗者。所以佛與僧同是學佛者最高理想的模範。佛法，不像耶、儒的但以人格性的天神或賢聖為崇拜，不像道者但以永恆的自然法則為依歸；皈依三寶，是統一了人與法二者而樹起信仰的理想。我們何以要恭敬、禮拜、讚仰、供養三寶？這不但是一種虔誠敬信表現，也不僅是一般所見的求功德，這是嚮往著佛、僧崇高的德性和圓滿的智慧，真法的絕對究竟歸宿，以期我們對於真理，同樣獲得徹底的覺悟。我常說：中國孔、孟之道，對於做人處世、立功、立德，有一種獨特的好處，可是缺乏一幅燦爛美妙的光明遠景，不能鼓舞一般人心嚮往那光明的前途而邁進。可是一般宗教，無論你是多麼的愚癡和年老，它都有一種攝引力，使你向上向善而努力。所以能夠看經，研究佛法，和拜佛，念佛的，不一定就是真正的信佛或學佛的。真正的學佛，主要是以三寶為崇高理想的目標，自己不斷的修學，加以佛菩薩的慈悲願力的攝受，使我們身心融化於三寶中，福慧一天天的增長，一天天接近那崇高的目標。

#### 四 學佛的切要行解

佛法中，從信仰到證悟，有「解」、「行」的修學過程；解是了解，行是實行。佛法的解行有無量無邊，現在僅舉出扼要的兩點，加以解說。先說理解方面的：一、「生滅相續」；二、「自他增上」。生滅相續，說明了我們的生命，是生滅無常，延續不斷的，也就是「諸行無常」義。人生從孩童到老年，無時無刻不在演變中，雖然是不斷的變化，後後不同前前，但永遠相續著，還有他個體的連續性。擴大範圍來說：今生一期舊的生命結束，新的生命又跟著而來，並不是死了就完了。就如今晚睡覺，一夜過去，明早再起來一樣。明白了這種道理，才能肯定那業果不滅的道理。就現在說：如一人將來的事業，成功或失敗，就看他有否在家庭與學校中，受過良好的教育。又如年輕時，如不肯努力，學會一種技能，不能勤勉的工作，年紀老大時，生活就要成問題。這一簡單的原理推廣起來，就顯示了今生若不能做一好人，不能積集功德，來生所得的果報，也就不堪設

想了。換句話說，要想後生比今生更好，更聰明，更幸福，今生就得好好地做人。這前後相續，生滅無常義，可以使我們努力向上向善的目標做去。

自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。人類生活於社會上，決不能單獨的存在，必須你依我，我依你，大家互相展轉依持。如子女年齡幼小時，依靠父母撫養教導；等到父母年老，也要依子女侍奉供養。推而廣之，社會上一切農、工、商、政，沒有不是互相依仗而展轉增上的。依佛法說，範圍更大，宇宙間一切眾生界，與我們都曾有過密切的關係，或者過去生中做過我們父母兄妹也說不定。只因業感的關係，大家面目全非，才不能互相認識。有了這自他增上的了解，就可培養我們一種互助、愛人的美德，進而獲得自他和樂共存。否則，你害我，我害你，互相欺騙、殘害，要想謀求個人的幸福，世界的和平，永遠是一個不可能的問題。所以，世界是由我們推動的，要想轉穢土成淨土，全在乎我們能不能從自他和樂做起而決定。

關於修行的方法，雖然很多，主要的不外：「淨心第一」和「利他為上」。



學佛是以佛菩薩為我們理想的目標，主要是要增長福德和智慧，但這需要自己依著佛陀所說的教法去實行。修行的主要內容，要清淨自心。因為我們從無始以來，內心中就被許多貪、瞋、邪見、慢、疑等不良分子所擾亂，有了它們的障礙，我們所作所為皆不能如法合律，使自他得益，所以修行必先淨心。淨化內心，並不是擺脫一切外緣，什麼也不做、不想。應該做的還是做，應該想的還是想（觀），不過要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才對。這如剷除田園中蔓草，不但要連根除去，不使它再生長，而且還要培植一些有用的花草，供人欣賞。所以佛法說，只修禪定還不能解決生死問題，必須定慧雙修，斷除有漏煩惱才能獲得道果。佛法說：「心淨眾生淨」；「心淨國土淨」，都是啟示學佛者應從自己淨化起，進而再擴大到國土和其他眾生。這無論是大乘法和小乘法，都以此「淨心」為學佛的主要內容。

其次講到利他為上：依於自他增上的原則說，個人離開了大眾是無法生存的，要想自己獲得安樂，必須大家先得安樂。就家庭說：你是家庭中一員；就社會

說：你是社會上一分子。家庭中能幸福，你個人才有幸福之可言；社會上大家能夠和樂，你個人才能獲得真正安寧。這如注重衛生，如只注意家庭內部的清潔，不注重到家庭四週環境的衛生，這是不徹底的衛生。所以小乘行者，專重自利方面，專重自淨其心，自了生死。以大乘說，這是方便行，不是究竟。菩薩重於利他，無論是一切時，一切處，一件事，一句話，都以利他為前提。淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。（印海記）

（本文錄自《妙雲集·學佛三要》一——一九頁）

妙雲選集

# 學佛三要

## 一 信願、慈悲、智慧

佛法，非常的高深，非常的廣大！太深了，太廣了，一般人摸不清門徑，真不知道從那裡學起。然而，佛法決不是雜亂無章的，自有他一以貫之的，秩然不亂的宗要。古來聖者說：一切法門——方便的，究竟的，方便的方便，究竟的究竟，無非為了引導我們趣入佛乘。或是迴邪向正的（五乘法），或是迴縛向脫的（三乘法），或是迴小向大的（一乘法）；諸佛出世，無非為了此「大事因緣」，隨順眾生的根機而淺說深說，橫說豎說。所以從學佛的立場說，一切法門，都可說是菩薩的修學歷程，成佛的菩提正道。由於不同的時節因緣（時代性），不同的根性習尚，適應眾生的修學方法，不免有千差萬別。然如從不同的方法而進

求他的實質，即會明白：佛法決非萬別千差，而是可以三句義來統攝的，統攝而會歸於一道的。不但一大乘如此，五乘與三乘也如此。所以今稱之為「學佛三要」，即學佛的三大心要，或統攝一切學佛法門的三大綱要。

什麼是三要？如《大般若經》說：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。《大般若經》著重於廣明菩薩的學行。菩薩應該遍學一切法門，而一切法門（不外乎修福修慧），都要依此三句義來修學。一切依此而學；一切修學，也是為了圓滿成就此三德。所以，這實在是菩薩學行的肝心！古人說得好：「迷之即八萬法藏冥若夜遊，悟之即十二部經如對白日」。

一、一切智智或名無上菩提，是以正覺為本的究竟圓滿的佛德。學者的心意念念，與無上菩提相應。信得諸佛確實有無上菩提，無上菩提確實有殊勝德相，無邊德用。信得無上菩提，而生起對於無上菩提的「願樂」，發心求證無上菩提。這一切智智的相應作意，即菩提（信）願——願菩提心的別名。二、大悲，簡要說為悲，中說為慈悲，廣說為慈悲喜捨。見眾生的苦痛而想度脫他，是悲；見

眾生的沒有福樂而想成就他，是慈。菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。沒有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩薩行。所以，大（慈）悲心，實在是菩薩行的心中之心！三、無所得是般若慧，不住一切相的真（勝義）空見。孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。所以，這三句是菩提願，大悲心，性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

從菩薩學行的特勝說，大菩提願，大慈悲心，大般若慧，是超過一切人天二乘的。然從含攝一切善法說，那麼人天行中，是「希聖希天」，對於「真美善」的思慕。二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲——出離心。菩薩行即大菩提願。又，人天行中，是「眾生緣慈」。二乘行中，是「法緣慈」。菩薩行即「無所緣慈」。又，人天行中，是世俗智慧。二乘行中，是偏真智慧。菩薩行即無分別智（無分別根本智，無分別後得智）。從對境所起的心行來說，非常不同；如從

心行的性質來說，這不外乎信願、慈悲、智慧。所以菩薩行的三大宗要，超勝一切，又含容得世出世間一切善法，會歸於一菩薩行。

法體

人天行

二乘行

菩薩行

信願

希聖希天

……出離心……菩提願

慈悲

眾生緣慈

……法緣慈……慈悲心

智慧

世俗智慧

……偏真智慧……般若慧

我們發心學佛，不論在家出家，都要從菩薩心行去修學，學菩薩才能成佛。

菩薩行的真實功德，是所說的三大心要。我們應反省自問：我修習了沒有？我向這三方面去修學沒有？如沒有也算修學大乘的菩薩嗎？我們要自己警策自己，向菩薩看齊！

## 二 儒、耶、佛

菩薩學行的宗要，是大乘的信願、慈悲、智慧。這本是依人心的本能而淨化

深化，所以世間也有多少類似的。然每每執一概全，或得此失彼，不能完美的具足，這可以從儒、耶等教來比觀。

代表中國固有文化主流的儒宗，稱智、仁、勇為三達德，為人類行道（修齊治平）的共通德性。大概的說：智近於智慧，仁近於慈悲，勇近於信願。佛法中說：「信為欲依，欲為勤（精進）依」。依止真切的信心，會引起真誠的願欲。有真誠的願欲，自然會起勇猛精進的實行。由信而願，由願而勇進，為從信仰而生力量的一貫發展。精進勇猛，雖是遍於一切善行的，但要從信願的引發而來。儒家過分著重庸常的人行，缺乏豐富的想像，信願難得真切，勇德也就不能充分的發揮。由於「希賢」、「希聖」，由於「天理」、「良心」，由於「畏天命，畏聖人，畏大人之言」；從此信願而來的「知恥近乎勇」，難於普及到一般平民，也遠不及「希天」，「願成佛道」的來得強而有力。在儒文——理學復興陶冶下的中國民族，日趨於萎靡衰弱；不能從信願中策發勇德，缺乏堅韌的，強毅的，生死以之的熱忱。無論從人性的發揚，中國民族的復興來說，對於策發真切的



信願而重視勇德，為儒者值得首先注意的要著。

代表西方近代精神的耶教（天主，基督）也有三要：信，望，愛。耶教是神本的，信仰神，因信神而有希望，因神愛人而自己也要愛人。一切以神為出發，當然與佛法相差很遠。然大體的說，信與望，等於信願；愛近於慈悲。耶教所缺少的，是智慧。雖然現在也有標榜合理的信仰，理性的信仰，而耶教的本質，在宗教中，是不重智慧的。亞當夏娃的偷食禁果，眼目明亮，代表著人類的自覺，知識的開展。這在神教看來，是罪惡，是死亡的根源。耶教與西方的正統文明，由於智識進展，科學的輝煌成就，開始大動搖。科學與神教脫節，產生充滿了宗教情緒——信願，而進行徹底反宗教的政治暴行。從人類的德性說，從中國與世界的前途說，耶教德性的偏頗，非徹底改造，難於長存於進步社會的人心。

佛教中，如來方便教化的聲聞行，慈悲心未免薄弱。有重信的信行人，重智的法行人，而沒有重悲的悲行人。這與耶教恰好相反，耶教重信愛而缺智慧，聲聞行重信智而慈悲不足，都是偏而不圓備的。代表圓滿而究竟的大乘菩薩行，以

三義為菩薩學行的宗本，為不容疑的定論；儒家雖不夠深廣，而三達德的精神，與菩薩行最為相近。中國大乘佛教的淨土宗（多少淵源於印度，而實完成於中國），也有三要：信，願，行。信願行的序列，實為依信起願，依願而勤行的過程。行是勤行，沒有含攝慈悲與智慧。一分的淨土行者，專以口稱南無阿彌陀佛為行，不修智慧；慈悲行，也要等到很遠的再來人間（娑婆）。從大乘的宗要去來看，這是由於獨到的偏頗發揮，忽略了大乘正道的完整性。淨土宗傳到日本，日本是典型的神的國家。淨土宗適應他而蛻化為真宗，主張但憑信願往生，連持名也認為不重要。這與因信得救的耶教，最為相近。然而，我們要知道，菩薩行的宗要，是信願、慈悲、智慧的總和，完整的協調。

### 三 入門、登堂、入室

菩薩學行的三要，是不可顧此失彼的。然初學時，不妨從一門（或二門）而來。有的好為哲學、心理學、論理學等學理的探討，接觸到佛法，認識了佛法的

正確深奧，因而發心學佛，這是從智慧門入。有的多為社會福利事業，樂於為善，與佛教的人事相接近，讚仰佛法的慈悲，因而發心學佛，這是從慈悲門入。有的崇仰三寶功德的不可思議，或由於佛菩薩的感應，因而發心學佛，這是從信願門入。初學的從不同方便而來，是由於眾生的根性不同。大概的說：貪行人從慈悲門入，瞋行人從智慧門入，癡行人從信願門入。

然而，進入佛門，修學佛法，不能永遠滯留於這樣的階段。如久學佛法，十年，廿年，老是這樣，這會發生不良的後果。如聲聞法中，有重信的信行人，重智的法行人，也不過由於根性的偏重不同，決非有信無智，或有智無信的。《大涅槃經》與《大毘婆沙論》，都一致說到：「有信無智，增長愚癡，有智無信，增長邪見」。如但憑信仰而不求甚解，不修智慧，對於所信的三寶，所學的法門，莫名其妙，這不能得學佛的真實利益。這樣的修學，在他們的心目中，信佛與鬼神崇拜，並無多大差別，不過是愚癡的信仰——迷信。現代的中國佛教界，也儘多這一流。如有智而無信，危險更大！龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是

為邪空」。邪見說空，撥無因果，都由於自作聰明，於三寶清淨功德不能生淨信而來。迷信的過失還小，邪見會令人墮地獄。這可見信與智一定要雙修，不能偏失的。又如大乘中有智增上菩薩，悲增上菩薩，也只是增上（著重）而已。如有智無悲，有悲無智，根本不成菩薩行。就是悲智雙修，如悲願的功德力不足，而急急的求智證，求解脫，一定要墮落小乘。如慈悲心切而智慧不足，在菩薩的修學過程中，要成為「敗壞菩薩」，退墮凡外。因為離了無所得為方便，菩薩行是不會成就的。所以，初入佛門，雖可從一門而來；但想升階登堂，學菩薩正行，必須三事齊修。這三者，能互相助成，互相推進，逐漸的引導行人，進入更高的階段。

等到深入佛法的究竟奧室，三者是無二無別的一味圓滿，無所偏，也無所缺少。這或者名為大菩提，或者名為大涅槃，即是究竟成佛。或者以為：佛法不妨一門深入，那裡一定要三事齊修？這是誤會了！如真能一門深入，必然了解一切功德的相關性，相助相成的完整性。一門深入，只是從一門出發，以此一門為中

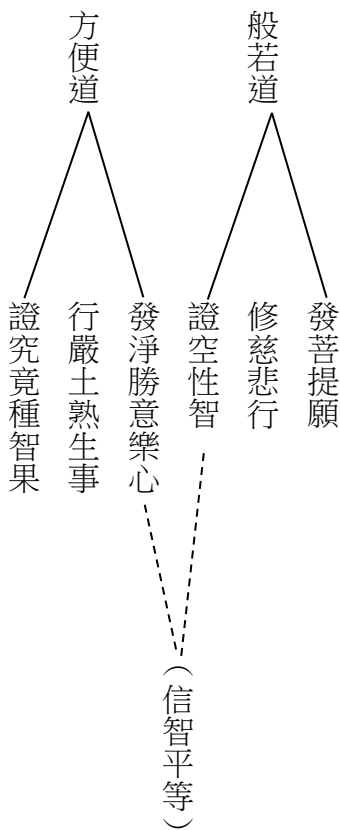
心而統攝一切，決非捨其他的功德而不修。我們學菩薩行，求成佛果，難道佛與菩薩，是有信無智，有智無悲的嗎？佛是一切功德圓滿的尊稱，我們學佛，也應以佛德的崇高圓滿為理想而向前修學！

#### 四 發心、修行、證得

真發菩提心，真修菩薩行，對於大乘要道的信願、慈悲、智慧，即使有些偏重，也必然是具足的。因為離了大乘的信願，會近於儒者的「仁」、「智」。離了大乘的慈悲，會同於聲聞的「信」、「智」。離了大乘的智慧，大體會同於耶教的「信」、「愛」。真能表達佛教的真諦，成為人間的無上法門，唯有大乘菩薩行——信願、慈悲、智慧的總和，從相助相成而到達圓修圓證。

三事是不可偏缺的，然在修學過程中，有著一定的進修次第；從重此而進向重彼，次第進修到完成的學程。從凡夫的心境而開始修學，一定要知道先後次第。如誇談圓融，一切一切，只是口頭爽快，事實會證明什麼也不成就的。菩薩道

的歷程，經論說得很多，大體可分為二道——般若道，方便道。凡夫初學菩薩行的歷程，首先要發菩提心。發菩提心，才進入菩薩的學程，這是重於信願的。發心以後，進入修行階段。菩薩行，以利他為主，修集一切福德智慧，決不是但為自己，這是重於慈悲的。等到福智資糧具足，悲慧平等，這才能智證平等法性，那是重在般若（無生法忍）了。上來是菩薩般若道的進修過程——發心，修行，證得。般若的證入空性，在菩薩道的進修中，即是方便道的發心。這是勝義菩提心，信智合一，名為「證淨」。此後，菩薩著重於度脫眾生，莊嚴國土；著重於不離智慧的慈悲大行。到圓滿時，究竟證得無上菩提——一切智智，也可說是智的證得。這是方便道的進修歷程——發心，修行，智證。合此二道，一共有五位。這是菩薩進修的必然程序，值得我們學菩薩行的深切記取！



這二道五位，也可總合為三：初一是發心，中三是修行（從悲行到智行，又從智行到悲行），後一是證果。然完備的說，這是從凡夫而到達佛果的過程，是三德的不斷深化，淨化，到達圓滿。凡夫本是（愚妄的，有漏雜染的）意欲本位的。從凡夫地起信願，經慈悲而入聖智。聖智也就是聖者的信願（淨勝意樂），這是經悲行的熏修，智行的淨化，達到信智合一，為菩薩的信願。依此菩薩的信願（清淨而還沒有純），再經慈悲廣行的熏修，智慧的融冶，圓證得一切智智，也就是究竟的純淨的信願。這才到達了智慧、慈悲、信願的究竟圓滿。從凡夫地

，發心學菩薩行，無限深廣，而實以此三為道的宗要。

## 五 念佛、吃素、誦經

信願，慈悲，智慧，為菩薩行的宗要。無量法門的種種修習，即等於三要的進修。這是非常深廣的，現在且說初學者的初方便。念佛，吃素，誦經，幾乎是中國佛教徒的主要行持，而實是菩薩行的初方便之一。

念佛的意義與力用，當然不止一端，然主要在策發信願。菩薩信願，是發菩提心，一切智智相應作意。於無上菩提起信願，並不容易。無上菩提是佛所圓證的，佛是無上菩提——一切智智的實證者。佛有無邊相好，無邊威力；有一切智慧，無比的慈悲。從修菩薩行以來，有種種不能說盡的，自利利他的功德。這樣的崇拜佛，念念以佛（因佛說法，因佛法有僧，即攝盡三寶）為皈依處，以佛為我們的理想模範。尊仰他的功德，感激他的慈悲；從此策發信願而學佛，極為有力。大乘經廣說念佛，讚歎發菩提心，都是著重於此。念佛，是念佛功德（智德



，斷德，恩德），念佛相好，念佛實相，念佛的清淨世界。擴而充之，如禮佛，讚佛，供養佛，於佛前懺悔，隨喜佛的功德，勸請佛說法及住世，這都是廣義的念佛法門。《智度論》說：有菩薩以信（願）精進入佛法，樂集佛功德。這是大乘中的信增上菩薩，為此別開易行道。然易行道也就是難行道（智、悲）的方便，所以《十住毘婆沙論》說：初學者，修念佛，懺悔，勸請等法，心得清淨，信心增長，從此能修智慧，慈悲等深法。《起信論》說：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱」，因此教他「專意念佛」，可以「攝護信心」，不致退失。念佛的第一義，在乎策發信願，未生的令生，已生的不失，增長。念佛為心念——緣佛的功德而專念不捨，是策發信願的妙方便。像一般的口頭念佛，那是方便的方便了。

吃素，應正名為不食肉，這是中國佛教的傳統美德。學佛，本不一定是食肉。如錫蘭等南方佛教徒，及西藏、日本佛教徒，都是肉食的。中國的一分佛教徒，以為吃素是小乘，大乘是不在乎的，這是根本錯誤！不食肉，為大乘佛教

——《楞伽經》，《涅槃經》，《央掘摩羅經》等所特別主張的。不食肉的意義與力用，當然也有種種，但主要為長養慈悲。如說：「食肉斷大悲種」。菩薩應利濟一切眾生，救一切眾生苦，而現在竟忍心去殺害他，吞食他，試問慈悲心何在？菩薩行以慈悲為本，所以大乘法中，不食肉為當然的結論。消極的不食肉，積極的放生——救護眾生命，實為長養悲心的方便行。

誦經，不求甚解的誦經，驀直地誦下去，也是修行方便。這雖有別種功用，主要是引生智慧的前方便。智慧的修學（真般若是現證），有聞、思、修三慧，這又開為十正法行：書寫，（經典的）供養，流傳，聽受，轉讀，教他，習誦，解說，思擇，修習。前八行，都是聞慧與聞慧的方便。如從前的私塾，起初熟讀熟背，其後才為他講解，明了義理。不求甚解的誦經，如初學的熟讀熟背，也可為進求義解的——聞慧的方便。

中國佛教徒所修的一般法門，念佛，吃素（放生），誦經，確為菩薩行的初方便。這是初方便，為了增長大乘的信願，慈悲，智慧而修學。然修學者，每以

誦經為功德，反輕視義理的研究，這就失去了慧學方便的作用。素食放生的，儘管吃素放生，於現實人間的種種苦迫，少有能本著慈悲而起來救護。著重了愛護眾生，忽略了愛護人類，本末顛倒，實由於不知意義，沒有能長養慈悲。比較的說，念佛還多少能培養信心，但一般的流於迷信，少數的急求自了，真能由此而策發起上求佛道，下化眾生的菩薩信願，引出自利利他，為法為人的大願精進，也就太難得了！念佛，吃素，誦經，是菩薩行的勝方便，但由於不求智慧，慈悲薄弱，偏於信仰，弄得善巧的方便法門，都不曾能盡到方便的功用。這真是中國佛教的悲哀，衰落的根源！這是不成菩薩行（難得入門）的，不能實現佛法大用的。還不夠救自己，更說不上救世了。學佛學菩薩行，必須從這些妙方便中，認清目的。我們不是為念佛而念佛，為吃素而吃素，為誦經而誦經，我們是為了策發信願而念佛，長養慈悲而吃素，為了引生智慧而誦經。這是方法，目的在信願，慈悲，智慧的進修。所以真心學佛，學修菩薩行的，要從念佛中策發上求佛道，下化眾生的大願精進。從吃素放生中，長養慈悲，去做種種有益人世的福利事

業。從誦經中，進一步的研求義理，引發智慧。這樣，才盡到了初方便的力用，奠定了菩薩學的初基。這還不過是「千里之行，始於足下」的開步走，無邊的深廣法門，應從此邁步而向前直進！

（本文錄自《妙雲集·學佛三要》六五——八一頁）

妙雲選集

# 一般道德與佛化道德

道德，不獨是佛法所有的。世界的各宗教，各民族，各時代，都有他的道德，不過佛教的道德觀，在一般共通的基礎上，更有他獨到的特質而已。所以，現在想從一般的道德，說到佛化的道德。

人類（進一步到一切眾生）能和樂共存，互助合作，實現家齊、國治、天下平的理想，道德是顯得極其重要的。如忽視道德，則家庭、國家、國際，都會混亂不堪。從前釋迦佛出世時，印度傳統的婆羅門教，失去了權威，而新起的思想界，就有懷疑道德、否定道德的。他們大抵依據機械的、唯物的觀點，覺到世間無所謂道德與不道德，沒有善與惡，也沒有從善惡而引起的苦樂果報。他們破壞了道德的軌律，破壞舊道德的軌律，破壞舊的而不能凝成新的宗教，新的道德。然而世間不能沒有是非，不能不分別善惡邪正，故釋尊呵斥那些抹煞道德的為「

邪見」人，為引導人類墮入惡趣者。釋尊的大覺而創立佛教，就是重新肯定道德價值的宗教。所以真正的學佛，就是從一般的道德實踐起，進步到最圓滿的道德生活的完成。

## 一 道德與不道德

說到道德，就有不道德。道德與不道德，佛法中稱為善與惡。這二者，不能從物質的觀念中得來，所以唯物論的人生觀，等於從根否定了善惡的意義。道德與不道德，大概的說，是人類以上的文明產物，從有意識的實踐中表現出來。善與惡，依什麼作標準？怎樣是善的？怎樣是惡的？從事相來說，可有二義。一、從將來的結果來說：人們的起心動念，說話作事，如因此而引起將來的良好果報，就是善。如這樣做去，會得到將來的不良後果，就是惡。二、從當前所對的人事說：不問什麼事，如對他人有利益，叫做善；否則就是惡。依此而分析起來，可以有四種：假使這樣做，自己與他人都能得好處，這當然是善的。如自己吃虧

而他人能得利益，這也是善的，而且極有意義。如自他都無利益，都受損害，這當然是惡的。如自己雖得利益，而他人卻受到損害，這不能不說是惡的。上面二種解說，善惡的判斷是一致的。因為，現在所作而於他有利的，即使現在自己有損，而將來一定會感受樂果，所以是善。反之，即使現在自己沾些便宜，將來也會招受大苦，所以是惡。如深一層說，佛法就稱善與惡為「法與非法」。依中國話說，即合理與不合理。凡契合於正理的，是法，是善。不合理的，是非法，是惡。違理與非法的，一定會引起他人的損害，是惡。反之，合於法理的，一定會於人有益，所以是善。善與惡的簡單分別，大略如此。

## 二 最一般的道德與道德律

什麼是一般的道德？不是佛教所獨有的，是各宗教，各民族，各時代所可能共有的道德。在這一般的道德中，最根本的，或可說是道德的根本，為一切道德行為所不可離的。如離開了這，雖也多少有其價值，但是微不足道，或可說不成



其為道德的——這就是最一般的道德。釋迦佛出世前後，印度的宗教界，編集有「法經」，「法論」（法即是道德），近於中國的禮。在這些道德法規中，以慈悲不殺為最一般的道德。這不只是印度人，或是某一階級的道德，而是一切人類所應有的道德。出現於印度的佛教，也以「慈悲為本」，而看作首要的、根本的道德。慈與悲，佛法中小小有差別。希望他人得到快樂，幫助他人得到快樂，這是慈心慈行。希望他離去苦痛，幫助他解除苦痛，這是悲心悲行。一般人的慈悲，雖與佛法所說的大慈悲，不完全相合，但這是深度與闊度的不同，論性質還是共通的。一切的道德心行，都以此為本。

我們學佛的，首先要受皈依。皈依的願文說：「從今時乃至命終，護生」。進而受戒，先要受持不殺生戒。護生與不殺生，便是慈悲心行的實踐。佛教的一切德行，都是不能離開慈悲不殺的。從佛法看來，眾生的生命延續，雖說是苦痛的根源，但又沒有不貪戀生存的。因為眾生所有相對的喜樂，都以生存為先決條件，所以苦痛充滿的眾生，為了愛好不徹底的世樂，都怕自己（一期）生命的毀

滅。眾生沒有不是愛生惡死的，厭苦求樂的，佛法的護生與不殺生，以及大乘佛教的不肉食，都契合於眾生的共欲，合情合理的，所以是道德的。這種最一般的道德，在中國文化主流的儒家中，就是仁。德行雖是很多的，如孝弟忠信禮義廉恥等，但仁是最根本的，向來都以仁為德行的核心。此外，如老子所說的三寶中有慈，墨子說兼愛，以及基督教的愛，都無非慈悲的別名。大家都把一切德行，歸納到仁、愛、慈，這可見印度文化中說慈悲為最一般的道德，實在非常確切。因此，道德的基石是仁慈，是「與樂」、「拔苦」。現在有些人，提倡階級的愛，階級的道德。事實上，從仇恨鬥爭的基礎出發，使全人類普遍陷於鬥爭殘殺的恐怖中，這那裡是道德！從不道德——仇恨鬥爭的動機出發，無論怎麼說，那樣做，只是增長人類的苦痛。不但毀滅別人，自己也被毀滅，實是抹煞道德的偽道德。

為什麼仁、慈、愛是道德的根本，是最一般的道德律？我們知道：道德是表現於自他關係上的，而仁就是人與人間的合理關係，發為應有的合理行為。佛法

說有「自通之法」，這是從自己要怎樣，推知他人也要怎樣。這是「以己（心）度他心」，就是儒家絜矩的恕道。依自通之法來說：我要解除苦痛，他也同我一樣，那麼我不應增加他人的苦痛，而且應幫助解除他。我要有喜樂，他人也一樣的要喜樂，那麼我不能奪去他人的福樂，更應該協助獲得他。自己要愚癡，要得智慧，要身體健康，人格健全，都應使他人和我一樣。這樣的以己心度他心，即是慈悲與一切德行的源泉。耶穌說：「你要人怎樣待你，你也要怎樣待人」。我要人待我好，所以我也要待人好。雖近於自通之法，然在自他關係上，還是從為了自己出發。佛法說：我希望如此，可見他人也是希望如此的，所以應該對他人如此，這只是對人的同情，並無功利觀念。儒家說：「己所不欲，勿施於人」；「己欲立而立人，己欲達而達人」。與佛法的精神，更為相合！

眾生的生命，是心色和集，又是自他增上，彼此依存，苦樂相關的。人與人（眾生）間有這樣的關切，所以損害他是不合理的；自他既是相依而存的，害他即等於害己。反過來說：幫助他減少痛苦，也就等於減少自己的痛苦，這當然是

合理——善。這利他而後能自利，損他等於損己的道理，一般人不一定清楚地了解，或者還會反對而不願信受道德的法則。可是我們從無始以來，生生不已的活動，不能不受這自他相依，苦樂相關的法則所影響。所以在不離自他依存的生活中心，雖沒有人教導，也會自覺到自他間的同人性，引發他人的需要，與我一樣的意念。見人受苦而生悲惻心，見人得利而生歡喜心，每從無意間流露出道德意識的自覺。這種道德意識，或稱良心，良知，什麼人都是多少有的。不過有些人，為物欲——色情、名譽、利養權勢等所迷覆，道德意識的自覺，不容易顯發，專門為私為己，損他害己。甚至見他失利而幸災樂禍，見他得利而嫉妒障礙。然而窮凶極惡的，在某種環境下，也會良心發現，感到自己的罪惡而痛哭流涕的。

無始來不離自他依存而引發的，根源於仁慈的道德意識，不但是人人所共有的，而且是一切道德所不能離的。例如孝養父母，雖說是天經地義，然如為了奉養，從掠奪、貪枉、欺騙而得來財物，也不能說是善的，不能不說是非法——惡的。因為獲得財物時，對人失去了道德——慈悲的緣故。所以說到道德的心行，

應該重視這一般的道德意識。

### 三 道德的變與不變

部分人的看法，道德是：「放諸四海而皆準，百世俟諸聖人而不惑」，似乎一毫變動不得。另一些人，卻以為道德是依經濟及社會情況的變動而變動，並無一成不變的。這雖都有部分的意義，而實是：慈悲為道德的普遍軌律，無可變動的；而表現於實際的德行，則有著種種性，有著變動性，雖然內容還是有著一貫性的。

這可以分三點來說：一、表現於自他的社會關係時，如對家庭、區域、國家、世界，由於應對各社會層的不同關係，所表現的德行，也就多少不同，如《善生經》說：父子、夫婦、師弟等間，彼此都有應守的德目。依一般說：如家庭的孝道，是無可疑的應有德行。但在社會或國家的立場，就有「移孝作忠」，或「大義滅親」的德行，而不能拘守家庭的孝道。這是為了（大社會層）大的利益，

就不能不犧牲（小社會層）小利。不過，道德不是法律，重於自發自覺的操持；可以啟發誘導，而不能強人所難，硬性的要別人如此。否則，不免有人要假藉「為公忘私」，「全大捨小」的美名，強迫人類作違反人倫、國誼的罪行，陷人類於大苦痛，恰好是違反慈悲，殘酷而無同情的惡行。

二、表現於時間的前後關係時，由於社會情況有著某種變動，道德的措施，也就會多少不同。如家天下時代的忠君，到民國便不同。又如男女間應守的德行，從母性中心時代，到現今的一夫一妻制，貞操的含義，有著多少不同的。但這決不是道德無標準，忠貞永遠是人類應有的美德，僅因時而表現不同，或從不完全而演進到更完全而已！

三、表現於根機的淺深關係時，同一社會，同一時代，而由於個人的根性，德行會多少變化。如佛法中，人乘法只要不邪淫，就是持不淫戒；而聲聞乘的出家者，卻完全遮禁。同是一樣的戒，如不殺、不盜等，小乘要止，大乘中有可作的。在小乘中，不那樣做是持戒，大乘中可能認為犯戒，要這樣才算持戒。表面

看來，大小乘的德行相反，其實不過由於發心不同，目標不同，對於戒德的運用，小小差別。而對於某一德目的尊重，某一德行的信守，始終是一致的。

總之，道德的根源在慈悲，這是不可能變動的；沒有慈悲，即是不道德或非道德的。從此而表現於自他間多方面的合理關係，有孝弟忠信等不同德目。這些，可因時，因地，因對象，因志趣而不同，但這些德行，永遠是人類相互依存所應有的準則。古人說：「盜亦有道」。大盜的劫掠殘害，當然是不道德的。但大盜的能成大盜，至少在對於部屬間，必有他的合理關係，這才能團集而成為大盜。如完全背棄了自他間的應有關係，大盜也是不能成就的。這說明了有人類，有社會，人與人間的應有德行，永遠不可能背棄的。所以，我們鼓勵人類尊重道德，實踐道德，要從道德的根本去啟發他，激發人類的慈悲，去實現於一切事行。如忽略根本，只知拘守陳跡，死執教條，那不但不能契合道德的真意，反而會引起對於道德的誤解，甚而障礙了道德的開展。

## 四 道德的三增上

增上，是依的意思。我們依此三者，可以使我們的德行，進展為更完善、更崇高的。對於道德，這三者都是有力的增上緣；但必須三者並重，而不偏於一邊才好。什麼是三增上？一、自增上，自是自己。二、法增上，法是真理或軌律。三、世間增上，世間是輿論及公認的意見。要遵行完善的德行，不能不顧到這三者。這與我國古說的：「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，有點相近。

一、自增上：即時常喚起自尊心。尊重自己，不甘下流。對自己所作的，勇於負責；對一切應做的事，由自己來擔當。聲聞乘說：人人有解脫分。大乘說：人人有佛性。確信自己有為善，成賢成聖，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。不願自暴自棄，努力向上，沒有不能做到的。尊重自己，擴展自心的德行，負起自救救他的重任。尊重自己不甘下流，便是促進道德的主要力量。二、法增上：要循著真理而行，不能與他相違背。前面說過：善行名法



，惡行即非法。凡契合緣起事理的心行，是道德，我們不能不順此而前進。三、世間增上：大家以為這樣是合理的，這樣是聖賢或善人所稱歎的，我就應這樣做。尊重社會的公共意志，接受社會的善意批評，這才能成一個合乎人情的善人。例如從事政治，受到外來的批評，不肯反省，自以為然；甚或「笑罵由他笑罵，好官我自為之」，這必然走向惡行。尊重輿論，就會修正自己的偏失，走向光明的坦途。

三增上，是人類道德向上增進的基石。不但不能缺，就是偏在那一邊，也會發生偏弊的。如過分尊重自己，每覺得自己的超勝；什麼真理，人情，容易放在一邊。這即使動機良善，也會漸漸地走向不道德的路，自害害人。如過於尊重真理，可能會冷酷而不順人情。專顧世間，容易背棄真理。因為世間的意見，不一定對，真理並不以多數為標準。所以，我們要持行完善的德行，走向出世圓正的道德，決不能離此三者，而應從協調中不斷向上。佛法的二乘，重於理智，對世間利濟眾生事業，不免冷淡些。這雖不是不道德，而到底不夠完善。大乘圓滿的

菩薩道，三增上並重，這才能完成究竟圓滿的佛德。

## 五 佛化的道德在般若

上來所講的，大抵與世間所說的相通，還不能表顯佛法的特色。佛法能完成究竟圓滿的德行，他的特質何在？佛化道德的特質在般若。

梵語般若，華語為智慧。但此所說的智慧，意義極深，指通達我法空性的真慧，不是一般智慧所可比擬的，所以《智度論》說：「般若甚深，智不足稱」。為什麼說佛化的道德在般若？這可從不道德說起。不道德的惡行，從什麼而發生？是由於煩惱而來的。一切煩惱，以薩迦耶見——我見為本。一般世間的一切動作，都從我見而流出。做壞事，固然由於我見的策動；即使是做善事，也還是不離我見。一般人為著自身利益，遵行道德的生活，看來是潔身自好，為眾服務，為社會國家謀利益，其實還是為自己的，離不了我見的力量。

為了滿足個己的（我家、我國等）願望，如損他而作不道德的事，固然要不

得。就是行善——像布施、持戒，如覺得我能修行，我比他好，我救了他，也還是和我見糾纏在一起。從私我的情見出發，即使高揚著為人類為社會的旗幟，也是不理想的。因為從私我的情見出發，好事非我來做不可；救人救世，也非我（我們）不可。我才能行善，我才能救國救世界，你不行。這種兩賢相嫉，大抵是為了這個。依佛化的道德看來，這是不徹底不完善的。道德與不道德相雜，想行善而往往誤入惡徑。只要是善事，別人做與我做，同樣的是善事；我應該做，他人能做更好。如非自己行善不可，對他即不能不爭，或者並無多大不同而還是非爭不可，這樣的善行，問題可就大了！這是不能自利利他，不足以救濟世間，不足以證得菩提的。所以，一般的惡行，增長生死，生起苦痛。就是一般的善行，也還在生死中，還是不能脫離苦痛的。由於一般的善行，並無徹底的善行，為善也從自己出發，於是世間的邪見者，懷疑道德，否認有純粹為他的德行。實則，一般的善行，不離自己的情見，就是凡夫行；凡夫本來如此，就凡夫說凡夫，這不能責他怪他，還是應該獎勵他為善。不完善的德行，到底比作惡好得多。凡夫

的善行雖如此，而聖者的德行，卻與此不同。

佛化的道德，建立於般若——無我智的磐石；是破除私我，掃蕩執見的特殊智慧。從這種智慧所攝持，所引導的，便與凡夫的德行，截然不同。不再專為自我，為我的家庭，我的廟子，我的故鄉，我的國家而著想，能從整個人類，一切眾生的立場去看一切。這在佛法，稱為緣法界眾生而發心。不但求自己得益，動機在使大家都得到利益。那些說世間都為自己，沒有真實為人道德的懷疑者，若研究佛法，就知道佛法中，確有不為自己的真道德。菩薩為利益眾生而發心，必從無我智透出。如體悟一切法無我，真慈悲即活躍於內心；私情與愛欲，能當下斷盡。菩薩悟入世間是相依相關的，法法平等不二，這才見眾生樂如己樂，見眾生苦而如親受苦痛一樣。與樂拔苦的慈悲，油然而生，而且是無限的擴展。這樣的慈悲，似乎與儒者的仁，耶教的愛相近，然這是無我的慈悲，實在是大大的不同了。通達無我法性，發大慈悲心，這是真情與聖智協調的統一心境；學佛的最高道德，即從此而發現出來。

學佛，重在祛除私我，但不依方法，還是祛除不了。如遍地的荊棘蔓草，不鋤盡根株，決不能生長嘉穀。我們心中的私欲，也是根深蒂固，非著力的痛下功夫，也不能清淨而完成崇高的德行。所以修持悟入，目的在淨化身心，從此而完成圓滿究竟的德行。不知者以為佛法的修持，與世間與人類無關，這是重大的誤解。要化除我我所見，要依戒、定、慧——三學去修習。如儒家於道德的修養，也有一番功力，防範於起心動念之前，時時照顧，要人致敬，慎獨。然佛法的修持，不但要息心而「制心一處」，還要於一心中，勘破自我，定慧齊修。從染惡根源——我見去鍛鍊一番，琢磨淨盡，才能心地發光，顯發為完善的德行。真能做到私我淨盡，般若現前，那就不但了脫生死，而一切行為，無不隨順正法，能真實的度脫有情。佛教所說的一般道德，與其他相通；唯有從般若而流出的無漏德行，才是佛化的不共道德。道德與真理慧渾融，表現出佛化道德的特色。

## 六 學佛即是道德的實踐

學佛是道德的實踐，這說明了學佛是人人應學，不論男女長幼的。信佛的，到寺裡來進香禮佛，持名誦咒，這是對於佛菩薩的崇敬，或請求佛菩薩的加被。真正學佛的不但是信仰，不但是遵行佛教的禮儀，而要信智並重。學佛也不是專重教理，研究一番就算數，而要解行並重。

學佛的主題，不外乎三學——戒、定、慧，或開廣為六度，這都是實踐德行。其中，戒是一般的德行，重在止惡防非。然不單是止，如應作而不作，也是違犯的。能夠持戒，身語的行為，就會合乎法度。不過，外表的行為雖謹持不犯，而還不能將內心的亂念息下。散亂，失念，不正知，這都是使心地蒙昧不明，使我們走向罪過的動力。所以進一步，應當集中精神，專心一境，使內心進入安定而純淨的境地，這就是定。得了定，部分的煩惱降伏了，但要斷除煩惱，非引發無漏慧不可。真慧——二無我慧，是廓清我見、妄執的利器，如熾烈的猛火一樣，燒盡一切的煩惱。內心經過慧火的鍛鍊，畢竟清淨，這才能內心外身，所行都能合法。慈悲心淨化而增長了，能捨己為人，顯發為圓滿的德行。從這學佛的過

程看，學佛不是別的，只是從外表清淨而到內心清淨，從內心淨化而使外表的行為，更完美，更圓滿，學佛實只是道德的實踐。這一完美的實踐過程，雖不能人人都做到，但要做一世間的善人，也得合乎學佛的戒學才得。

（本文錄自《妙雲集·佛在人間》三〇五——三三二頁）

# 禪定與般若

三乘諸勝德，悉由定慧生。

以下先總說禪那及般若二度。

禪那，譯義為靜慮，一般稱為禪定；為定的一名。般若，譯義為慧，一般稱為智慧。定與慧，在修習成就的（聲聞）菩薩行中，是相應不離的，稱為『止觀雙修』，『定慧均等』。也就因此，聲聞及菩薩法中，每以禪及三摩地等定，來稱那與慧相應的禪定。聲聞法中，如空三摩地，勝義禪等；大乘如首楞嚴三摩地，如來禪等。但從下手學習，及定慧的特殊性能來說，定與慧是有分別的。所以聲聞法的三增上學，心增上學以外，有慧增上學；大乘法的六波羅蜜多，禪波羅蜜多以外，有般若波羅蜜多。從修習來說，多稱之為止觀，止與觀也是不同的。大乘的修學者，必須肯定定與慧的特性，否則就會以禪為慧，



以修得四禪為證四果，得定德而以為得慧成佛了。其次，定與慧，不但為大乘行果的心髓，也是聲聞行果的要目。菩薩的修行，雖重在菩提願，大悲心，迴向等功德，但如沒有定慧，這一切都是不能成就的。所以《解深密經》說：『若諸聲聞，若諸菩薩，若諸如來，所有世間及出世間一切善法，應知皆是此奢摩他及毘鉢舍那（止、觀）所得之果』。止與觀，是定慧所攝的，從修習方便得名。對於定、慧——止、觀的尊重修習，為修學大乘行的要著。所以稱讚說：「三乘諸」殊「勝」功「德」，「悉由定、慧」所「生」！

**修習止觀者，應先修習止；止成觀乃成，次第法如是。**

說到定、慧的修習，就是止、觀的修習。什麼是止、是觀？什麼是定、是慧？慧是以『簡擇為性』的。梵語毘鉢舍那，譯義為觀，經說觀是：『正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察』。所以，慧是以觀察抉擇為特性的。有人以為明了就是觀慧，這是不合經義的。梵語奢摩他，譯義為止，經說止是『心一境性』；『內心相續』。定是『平等持心』的意思，所以止是安心一境而不

散動的。止與觀不同，若「修習止觀」，就「應」該「先修習止」。這不是說：把定修好了，再來修習觀慧。事實上，止與觀有互相助成的作用。在沒有修止成就以前，也是有散心觀察慧的。那怎麼說先修止呢？在止與觀的修習過程中，一定先修「止成」就；止成就了，然後才能修「觀」「成」就，如定心不成就，那觀慧也是不會成就的。依這個意思，所以說先修止。經中說到止觀，定慧，禪慧，也總是先定而後慧的。這是修習的必然「次第」，不管你橫說豎說，頭頭是道，如真的修習止觀，那「法」定有「如是」次第的。這樣，現在就先說止，就是禪度的修習。

### **依住堪能性，能成所作事。**

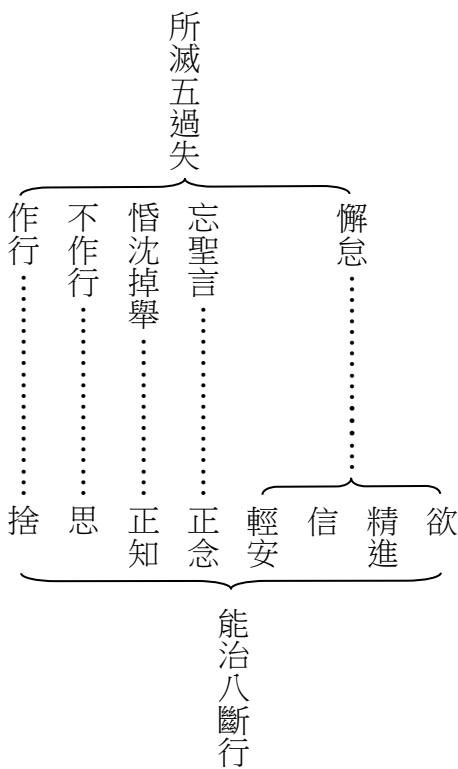
為什麼要修止而得禪定？因修止而能得定，就能成辦種種有義利的事業。所以說：『制心一處，無事不辦』。修止而得住心時，身心引發輕安，身心都輕快舒適，而有行善離惡的力量。眾生一向在散亂心中，對欲境的抗拒力，煩惱的制伏力，善事的進修力，都非常薄弱，總覺得有心無力，如逆水行舟那樣

的艱難。身體也如此，身體健康的，也時有煩勞不堪的感覺。如久病一樣，身心都滯重遲緩，軟弱無力。如修止而能住正定，「依住」心而發生「堪能性」，就是從身輕安而生身精進，從心輕安而生心精進；過去無能不堪的情形，全部改觀。依止這樣的堪能性，就「能」勇於進修，作「成所」要「作」的「事業」。什麼是要作的事？聲聞人，依定才能得現法樂住，得殊勝知見（天眼），得分別慧，得漏盡解脫。大乘行人，依定才能引發身心輕安，引發神通等功德；能深入勝義，更能作饒益眾生的種種事業。總之，佛法的殊勝功德，都是離不了定的，所以應專心修習禪定。

### 由滅五過失，勤修八斷行。

『依慈住淨戒』，為修定所不可缺的資糧；調身、調息等，略如五乘共法中說。要怎樣用心修習，才能引生正定？這要「由滅五」種的「過失」而成就。五過失是：懈怠，忘聖言，昏沈掉舉，不作行，作行。怎能滅除這五失呢？這要「勤修八」種「斷行」。八斷行是：信、欲、勤、安、念、知、思、捨。

修八斷行，滅五過失，自能成就定心了。如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。五過失與八斷行，以下會分別解說。現在總列一表如下：



**懈怠為定障，信勤等對治。**

禪定，是修所成的勝德，要有信心，有耐心，不斷的學習，才能成就。所以從初學到學習成就，「懈怠為」習「定」的大「障」礙，非修「信勤等對治

「行不可。懈怠，是對善事缺乏勇氣，敷衍，泄沓，為障精進的煩惱。要滅除懈怠，非精進不可。但定的修習精進，要從對於禪定的希求願欲而來。如一心想成就禪定功德，非得不可，自然就樂意修習而不疲懈了。但這要從信心中來：深信禪定的功德，深信定是可以修習而成的，更信自己能切實修學，一定能成就。有了這樣的信念，自然『信為欲依，欲為勤依』，而勤修不懈怠了。在禪定的信心中，第一要深信定境的輕安自在，身心勇銳，使自己的身心，進入一新的境地。如於定的輕安而能深信，實為引發精進的要著。修信，欲，勤，安——四種斷行，滅除懈怠過失，實是貫徹於修定的始終過程；而在開始修習時，這是應特別重視的學程。

**正念曾習緣，令心不餘散，明記不忘念，安住而明顯。**

在修正時，主要是使心在同一境相上安定下來。使心繫住一境的，是「正念」的力量。正念如繩索一樣，使心繫在一境上，不致流散開去。念什麼境呢？是「曾習緣」。緣是所緣境；曾習緣是曾經慣習了的境相。如修念佛的，先

要審視觀察佛相；修習時憶念佛相，使佛相在心上現起來。如修不淨念的，就要先取青瘀、膿爛等不淨相。念，就是曾習境的憶念；修念才能成定，所以定是不能以幻想而修習成就的。有了正念，就能對治『忘聖言』的過失。聖言是聖者所開示的法義，作為修止的所緣，念念不忘於所緣，就能「令心不」向「餘」處馳「散」，心就漸漸安定了。

眾生的心，明了時就散亂了；心一靜就昏昧了，睡著了。昏昧而不明了的，是無力的；明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。所以修止成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。怎樣才會安住又明顯呢？這要以正念為主，正知為助來修習，此心能「明」白的「記」憶所緣，「不」致於「忘念」；忘念是障於正念的，使心忘失所緣的。修習時，如心以正念力，能安住所緣，不向餘境流散，就讓他安住而相續下去。但安住而要求明顯，就要以正知來時時關照，確知住在所緣境。如念佛的，不但要心住佛相，而且要明

了佛相，佛相漸漸的明顯現前。這樣的「安住而」又「明顯」——明與靜，為修正學程中的重要內容。切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

有以為我是不取相而修的，是無分別的，不用繫心一境，也還是有修有證的。這當然是有些誤會了！即使是不著相，無分別，也還是對此有一解了，然後專心向著修去。這還不是繫念所緣嗎？如什麼都不想（初學是無此可能的），幽靈似的茫無著落，那能成什麼呢？例如中國的禪者，提起一句：『念佛的是誰』？『拖死屍的是誰』？雖然由此激起疑情，方便小小不同，但由此使心打成一片，撥落無邊妄念，這還不算繫念於一嗎？

**聖說是所緣，能淨惑障者，或順於正理，能向於出離。**

到底應住心於什麼所緣，才能修習成定呢？「聖」者「說：是所緣」是沒有一定的。沒有一定，這不是說什麼都可以，而是說，在可為念境的種種緣中，沒有一定而已。瑜伽師說有四種所緣：周遍所緣，淨行所緣，善巧所緣，淨惑所緣。總之，聖教中所說的種種所緣，一定是合於二大原則的：一、是「能

淨」治「惑障」的；二、是契「順於正理」的。凡緣此而修習住心，就能使煩惱漸伏，或者斷而不起，這才能引生正定；定是離（煩惱）欲而修得的。這或是共世間的，或是出世的，「能向於出離」道的斷惑證真，這才是值得緣以為境的。如緣荒謬悖理的，反增煩惱的，如緣淫欲，緣怨敵，或是緣土塊木石無意義物，那不發狂成病，就算萬幸，不要說得定了！對治煩惱而漸伏的，如不淨治貪欲，慈悲治瞋恚，緣起治愚癡，界治我執，持息治尋思散亂。這是隨煩惱的增強，而施以不同的對治法門。順於正理的，如以蘊，界，處，緣起，處非處——五種善巧為緣；這五者都是契順於正理而能滅除愚癡的。出世斷惑的總相所緣，是一切法無我，一切法性空。這些所緣，都是通於止觀的。如繫心於這些所緣，持心令住，不使流散，不加觀察，這就被稱為『無分別影像』，而是奢摩他——止的所緣了！

### 大乘多修習，念佛與念息。

可作為修止的所緣境，雖然很多，聲聞法是多修不淨與持息念的；因為這



是對治貪欲及散亂，而最易發定的。但「大乘」佛教界，「多修習」的是：「念佛與念息」。念息，多少有著重身體的傾向。大乘以成佛為標的，所以念佛為大乘要門。如易行道的稱名念佛，若得一心不亂，也就是念佛三昧。不過念佛法門的重點，是念佛的身相與功德，舊稱觀相與觀想念佛。如依此而念佛由心起，念佛如實相，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了。淺一些，念佛有懺業障，集善根的功能；深一些，就緣相成定，更進而趣入證悟。念佛法門，是由淺入深，貫徹一切。所以在大乘五淨行中，早就有以念佛來替代界分別了。念佛，還念菩薩，如文殊，觀音，普賢等菩薩，並可依相攝心而修習。進一步，金剛，夜叉，是佛菩薩的化現，所以也可依以修習。但這就成為修天了，因為佛再不是解脫相，慈和相，而化為忿怒相，貪欲相。到此，佛與天幾乎合一。不過大乘並非天乘，修正並非修觀。所以儘管也稱為念佛，但到底重定而流入天乘，還是化天乘行而入佛乘，那就要看有否依大乘的特質——三心相應而修了。

念佛由意念，真佛非像佛；觀相而持心，善識於方便。

繫「念佛」為所緣而修習時，應知這是「由意念」的。一般散心的稱名念佛，也還要重在意念，何況緣佛相而修止？在起初，審取佛的相好而修習，切勿因為佛相的不易現起，現起而不易堅定，就置佛像在前，望著佛像而修習。修止成定，是定中意識，不是屬於五識的。所以如眼識取色相而修，就是心『由外門轉』，這是怎麼也不會入定的。要知繫念所緣相，是向內攝心的，是由意識所安立的影像，所以止觀的所緣相，也叫做『影像』。凡是修止的，都是意識所安立的影像相而使他安住，不但念佛是這樣的。有些修止的，略得安定，前五識相續等流，沒有隨念及計度分別，就以為無分別定，極為可笑！還有，初學時從石刻的，或木雕的，紙繪的佛像，取相明了，然後再緣此攝心而修習。但在修時，應覺得所念的是「真佛」，並「非」木石等「佛像」。這才能修習成就時，佛現前住，放光說法等。如作為佛像而修，就失去這些功德了。總之，「觀」佛「相」為境「而持心」令住，應該知道的方便是很多的，所以

說：「善識於方便」。例如初取佛相而修習時，不必過求細微，能略現佛相大體就得。等到佛相現前，漸漸堅定，如某部分特別明顯，就不妨緣此而修。如破竹，能破了初節，餘節就可迎刃而解。觀佛相等也一樣，如粗相安住明顯了，再觀細相；心力愈強，就是《華嚴經》等所說的佛相，也都有修習成就的可能。所以起初必須專一，切勿念此念彼，或急求明顯，急求細微，反而成為定障。又如佛相是意識現起的影像，隨心力而成，所以必須是因果相應的。如緣阿彌陀佛相而釋迦佛現前，緣佛相而菩薩相現，緣立佛而坐佛相現；修的與現起的不一致，都是不相應。切不可跟著現起的境相而住，應該仍依起初修習的所緣相而攝心。

**念息數隨止，非風非喘氣。**

以「念息」為方便而修止，也是容易得力的法門。一呼一吸，叫做一息。息是依緣身心而轉的，對身心的粗動或安定，有密切關係，所以安定身心的定學，對修息極為重視。修息的有六門：數、隨、止、觀、還、淨；但後三者，

是依止起觀的觀法。一、「數」息：以息為所緣，吸入時，以心引息而下達於臍下；呼出時，心又隨息而上，自鼻中呼出。這樣的一呼一吸為一息，數入息的不再數出息，數出息的不再數入息。一息一息的默數下去，到十數為止，再從一數起。數息，如念佛的捏念珠一樣，使心在息——所緣上轉，不致於忘失。初學的如中間忘記了，那就從一數起，以做到一息一息的不加功力，憶念分明為限。二、「隨」息：久久心靜了，不再會忘失，就不必再數，只要心隨於息，心息相依，隨息而上下，覺息遍身等。這樣，連記數的散亂，也離去了。三、「止」息：久久修息漸成，心與息，如形影的不離。忽而心息不動，身心泯然入定，也就是修正成就。凡修息的，以細長為妙，但初學不可勉強，以免傷氣。又息須均勻，切勿忽長忽短。佛法的持息，本意在攝心入定，所以不可在身體上著想。修習久了，如少腹充滿，發熱，或吸氣時直達到足跟趾端，或覺臍下氣息下達，由尾閭而沿脊髓上升，或氣過時，幻覺有光色，音聲等——這都是氣息通暢，生理上的自然現象。切勿驚奇誇張，落入氣功及丹道的外道

窠臼！又修息以微密勻長為準，所以「非風」相：息出入時，如風的鼓盪一樣，出入有聲，那是太粗而要不得的。也「非喘」相：這雖然出入無聲，但不通利（艱澇），如刀刮竹一樣，一頓一頓的有形可見。也非「氣」相：雖然通利了，但口鼻仍有氣入的感覺。離此風相，喘相，氣相，微密勻長，古人形容為『悠悠揚揚』，『若存若亡』，才合於息相的標準。

### 覺了沈與掉，正知不散亂。

以正念攝心，達到了安住所緣的階段，那就要以正知來滅除『昏沈與掉舉』的過失了。掉舉是貪分，是染著可愛境，心不自在，引起心的外散。昏沈是癡分，是身心沈重，引起攝心所緣的力量低弱，不大明顯。初修時，妄想紛飛，或者昏沈闇昧，與修止全不相應的重大過失，容易覺知，不是這裏所說的。這裏所要說的是：念既安住所緣了，應「覺了」微細的昏「沈與掉」舉。如不能覺了，或誤以為定力安穩，那就會停滯而不再進步；日子一久，反而會退落下來。這是非常重要的！如在修習中，覺得影像不安定，不明顯，或覺得心力

低弱，不能猛進，這就是微細沈、掉存在的明證。這只要正念安住，相續憶念，綿密的照顧，就能生起「正知」，知道沈、掉已生起了，或要起來了，能使心「不」向「散亂」流去。

### 為斷而作行，切勿隨彼轉。

覺了到微細的昏沈與掉舉，假使由他去，或因沈、掉過失的深重，不容易遣除，就不設法對治。這種『不作行』的過失，要以思來對治他，才能達到滅除沈、掉的目的。思，是推動心心所而使有所作為的，所以這就是「為」了「斷」除沈、掉，「而」以思來「作行」；「切勿隨彼」沈、掉等流或增長下去。要怎樣的作行呢？如沈、掉不太嚴重的，那麼沈相現前，就舉心而使他明了有力；或修觀察。如掉相現前，那就下心而使他舒緩；或專修安住。所以在修止的過程中，舉心或下心，止修或觀修，有隨心的情況而應用，以達平衡中正的必要。這如騎馬的，馬向左就拉他向右，馬向右就拉他向左，總以使馬向中馳去為標準。但沈、掉嚴重的，不容易遣除，就應該修特別的對治。如沈沒重

的，修光明想，或修菩提心等可欣喜的功德相。如掉舉重的，應修無常等可厭患相。等沈、掉息去，再依本來所修的，安住所緣而進修。

### 滅時正直行，斷於功行失。

如修習到沈掉息「滅」了，心就能平等正直。那「時」，就應該不太努力，讓心平等「正直」而「行」就得了，這叫做捨。捨時不加功用，讓心在平等正直的情況下自由進行，這就能「斷於功行」的過「失」。這如騎馬的，如馬不偏向左，不偏向右，就應放寬繩，讓他驀直的向前去。這時候，如依舊把馬繩拉得緊緊的，馬反會因不適意而走向兩邊去。修止的也如此，如心已平等安住，還是為了防護沈、掉而『作行』，結果反而使心散亂了。所以到這階段，應修捨，舒緩功用。這是第八斷行的捨，能滅第五過失的作行。能這樣，心就快要得定了！

內住亦續住，安住復近住，調順及寂靜，次最極寂靜，專注於一趣，等持無作行：聖說止方便，不越九住心。

從初學的攝心，到成就正定，有九住心，也就是住心的修習過程，可分為九個階段。一、「內住」：一般人，一向是心向外散；儒者稱為放心，如雞犬的放失而不知歸家一樣。修止，就是要收攝此外散的心，使心住到內心所緣上來，不讓他向外跑。二、「續住」：起初攝心時，心是粗動不息的，如惡馬的騰躍一樣，不肯就範。修習久了，動心也多少息下來了，才能心住內境，相續而住，不再流散了。三、「安住」：雖說相續而住，但還不是沒有失念而流散的時候。但修習到這，能做到妄念一起，心一外散，就立即覺了，攝心還住於所緣中。到這階段，心才可說安定了。四、「近住」：這是功夫更進了！已能做到不起妄念，不向外散失。因為妄念將起，就能預先覺了，先為制伏。這樣，心能安定住於所緣，不會遠散出去，所以叫近住。五、「調順」：色、聲、香、味、觸——五欲，貪、瞋、癡——三毒，加男、女為——十相，這是能使心流散的。現在心已安住了，深知定的功德，也就能了知『欲』的過失。所以以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。六、「寂靜」：十相



是重於外境的誘惑，還有內心發出的『不善』法，如不正尋思——國土尋思、親里尋思、不死尋思、欲尋思、恚尋思、害尋思等。五蓋——貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉惡作、疑。對這些，也能以內心的安定功德而克制他，免受他的擾亂。到這，內心是寂靜了。寂靜，如中夜的寂無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。七、「最極寂靜」：上面的寂靜，還是以靜而制伏尋思等煩惱，還不是沒有現起。現在能進步到：尋思等一起，就立即除遣，立刻除滅。前四住心，是安住所緣的過程。但修止成定，主要是為了離欲惡不善法，所以定力一強，從五到七，就是降伏煩惱的過程。必靜而又淨，這才趣向正定了。八、「專注一趣」：心已安住，不受內外不良因素所動亂，臨到了平等正直持心的階段。就此努力使心能專注於同一，能不斷的，任運的（自然而然的）相續而住。九、「等持」：這是專注一趣的更進步，功夫純熟，不要再加功用，「無作行」而任運自在的，無散亂的相續而住。修習止而到達這一階段，就是要得定了。

修定的方法不一；到達的時間，也因人而不同。住心的教授，也說有種種

，如八斷行等都是。但從最初攝心，到成就正定，敘述這一完整的學程，依「聖」者所「說」：修「止」的「方便」過程，「不」會超「越九住心」的，也就是不外乎九住心的法門。所以修習止，應依此修習，而認識自己的進程，到了什麼階段，以免增上慢而貽誤了自己。

### 若得輕安樂，是名止成就。

在修止過程中，早就有些輕快舒悅的身心感覺，而也一定有熱觸，動觸等發現。但一直到第九住心，能無分別，無功用的任運，還只是類似於定，不能說已成就定。這一定要，「若得」生起身心的「輕安樂」，引發身心精進，於所緣能自在，有堪能，這才「名」為「止成就」，也就是得到第一階段的『未到地定』。發定時，起初頂上有重觸現起，但非常舒適，接著引發身心輕安：由心輕安，起身輕安。這是極猛烈的，樂遍身體的每一部分，徹骨徹髓。當時內心大為震動，被形容為『身心踴躍』。等到衝動性過去，就有微妙的輕安樂，與身相應；內心依舊無功用，無分別的堅固安住所緣，這才名為得定。從此

出定以後，在行、住、坐、臥中，都有輕安及定的餘勢隨逐，好像常在定中一樣。如再修止入定，持心不散，一下子就能入定，生起身心輕安，而且能不斷增勝起來。

**明顯無分別，及妙輕安樂，是道內外共，由觀成差別。**

成就定的，能得由定所發的殊勝功德。通遍的定德，有三：一、「明顯」；二、「無分別」；三、「及」微「妙輕安樂」。明顯是：心極明淨，所緣於心中現，也極為明顯，如萬里無雲，空中的明月一樣。無分別是：心安住而自然任運，了了分明，不曾有什麼作意的功用。所以當時的心境，澄淨得如波平浪靜的大海一樣。真可說惺惺寂寂，寂寂惺惺了！而在這樣的定境中，又有微妙的身心輕安，因而離惡行善，非常有力，又極其自然，不像平時的逆水行舟那樣。於欲境自然不起染著，大有染著不了的情況。最低階段的定境，就是那樣的深妙！

然而，這樣深妙的定，在世出世道中，大小乘道中，還「是」「內外共」

的，還只是共世間的定，也是凡夫所可以修得的。有些偏好禪修的，不讀不誦三藏教典，以為這只是增長知解，於修持沒有多大用處。在這種遠離顯了教典，專心修習，憑自己的一些修持經驗，就以為為了不得。由於這是離欲的，所以覺得自己不起煩惱（欲界的），就以為斷煩惱而不為煩惱所染了。由於任運的無功用無分別心，就以為無分別智的證悟了。由於起定而定的餘力相隨，就以為動靜一如，常在定中了。看作解脫的有（如說修得四禪，以為得了四果），看作成佛的也有，不知這還是共世間定的初步呢！其實，有這樣修驗的人，也並不太多。有些還在修正過程中，有些身心特殊經驗，就狂妄得不知道自己真面目！修禪而不修觀慧，以為禪那就是般若，這是永不能深入出世法中，真是可悲愍的！

這還是共世間的定道初階，要「由觀」慧而「成」為「差別」：這是世間的，出世間的；小乘的，還是大乘的。這是說，得此未到地定後，如修欣上厭下的六行觀，就次第上升，而成世間的色、無色定。如以無常為觀門，漸入無

我我所觀，才是聲聞乘的定。如依此，觀法性空不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。所以但修禪定，不修觀慧，是不能解脫生死的，更不要說成佛了！

如修此定，與無所得慧相應，就是三輪體空的禪波羅蜜多。

**般若波羅蜜，最尊最第一！解脫之所依，諸佛所從出。**

以下，說般若波羅蜜多。

「般若波羅蜜」多，在一切無漏功德中，要算是「最尊」貴，「最第一」了！經中以無邊讚歎來讚歎他。到底什麼意義，值得這樣的尊敬呢？佛法的無邊功德，各有特勝，都可以有值得被尊重的價值。但般若卻有一特殊的意義，值得尊重，這就是佛法的根本。般若是凡夫與聖者，世法與出世法的差別所在。所以一切無漏功德，一切三乘聖者，都依般若而有。如經中說：『欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學辟支佛地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』。總之，沒有般若，就沒有出世聖者，沒有

無漏功德。所以佛法超勝於世間法的特質，也就唯是般若了！

般若是出世聖法的根本依處，所以是三乘「解脫」的「所依」處，三乘聖者都是依般若而解脫生死的。一切「諸佛所從」而「出」生的，也是般若，所以《般若經》稱般若為「佛母」。如經中說：『般若波羅蜜能生諸佛』。『智度菩薩母，方便以為父』。這樣，般若為二乘聖者的生母，又是佛菩薩的生母，那般若到底是小乘法，大乘法呢？約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說：般若是三乘共學的法門。依般若證入空性來說，聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空，並非質的不同。三獸渡河，唯香象才能徹底（『唯佛與佛，乃能究盡諸法實相』）；淺深不同，而同樣的契入法性流中。約這個意思說：三乘的觀慧，可以有方便淺深不同，而根本特質是不許差別的。然約般若的深義說，如與國王和合而生王子，『母以子貴』，也就與生育常人不同。依此，般若是與菩提心相應，大悲為上首的般若；是五度所莊嚴的般若；是能攝導一切功德而趣向佛道的般若。這樣，『般若……但屬菩薩』；『能生諸佛』。般若現證法性空

，不但不會如二乘那樣的趣入空寂，反而是方便善巧，成為一切功德的攝導者，成為一切波羅蜜多的總相。不論約那一方面說，般若決定是出世聖法的特質，非布施，禪定等所及，而為了生死與成佛的必修法門！

**現證由修得，修復由思聞；善友及多聞，實為慧所依。**

般若，有勝義般若，世俗般若。真實的般若，是由修習所得的「現證」般若——親切體證的般若。如說：『般若定（契合而如如不動的意思）實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱』。要知道，般若本是世間固有的名詞，是以簡擇為性的理智。但現證實相的般若，為世間所從來沒有的，當然也就不是世間固有名詞所可以稱呼的，這要叫做什麼好呢？佛有善巧，使眾生依著世間固有的慧性，使他向高深處進展，進展到超越世間理智的——現證實相。這是依簡擇的慧性所引發來的，所以雖不是世間固有的慧，也就叫做般若了。其實修持而得的真般若，決非世間理智所可比的。佛法的現證，不是脫空而來的，有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。現證慧，「由修」所成慧進修

而「得」的。修所成慧，是與定相應的觀慧。「修」也不是盲目的修習，又要「由思」所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。思慧，又要從「聞」所成慧得來。聞是『若從佛聞，若從弟子聞，若於經中聞』。聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習』。佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！綜合起來，這就是平常所說的三種般若：現證慧是實相般若，是勝義般若。修、思慧是觀照般若。思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的）。聞、思、修是世俗般若，因為可為勝義般若的因緣，因中說果，也就假名為般若了。修學般若，所以般若經論，為聞、思對象，也是必要的資糧了。修學般若的初方便，是聞、思，所以親近「善友，及多聞」熏習，是必要而不可缺的，「實為」修學「慧所依」止的。



這有二點應注意：一、多聞，並非廣識名相而已。依聲聞法，聞無常無我是多聞，所以說：『若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之』。大乘法中，多聞是聞空性、不生不滅，如《楞伽經》等說。所以能通達實義的，才是多聞的善知識。二、在十法行中，聞只是聽聞，讀誦，解說等，也就是依文達義。所以如以聞慧為對於修習般若無用，是不合佛法的，是會漂流於三藏教典以外的。但是，這雖是必要的，但還是初步的，還要依此而向思、修前進！

**般若本無二，隨機行有別；般若諸經論，於此最親切。**

佛所開示的般若學，是依緣起法而顯勝義法性的法門。這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。從「般若」的內容——體證的內容來說，「本」來是「無二」無別的。一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等。所以說：『與十方諸佛同一鼻孔出氣』。那麼，在教義的開示，與觀慧的修習方面，也是本無二致了。但是不然，因為眾生的根性好樂是不相同的。如來「隨機

「說法，不能沒有適應的方便，說明就有些不一致。就是如來所開示的同一教典，由於學者的思想方式不完全相同，理解法義而作為觀慧的所緣，也就不能全同；就是修「行」的次第先後，也會「有」多少差「別」。這樣的師資授受，成為學派，彼此的不同，越發顯露出來。總之，根性不同，所以佛法有隨機異說，同聞異解，經同論異等現象。

現在要開示般若波羅蜜多，依據什麼呢？中國的祖師們，也有獨到的行解，但總不及印度菩薩的教授；因為對於佛法，印度學者，到底減少一層文字上的距離。印度的大乘學，也有好多學派。龍樹，提婆菩薩所傳的中觀宗；無著，世親菩薩所傳的瑜伽宗，可說是二大派。這其中，龍樹菩薩闡揚一切法性空的觀慧，比較直接簡要些，因為這是直依般若經系而作論的。如龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋。龍樹的《中論》，《七十空性論》，《六十如理論》，《十二門論》，《迴諍論》，《寶鬘論》等，以及提婆的《百論》，公認為依《般若經》而作論，以發揮一切法空的法門。所以「般若」系的「

諸經」，及龍樹學系宗依般若的諸「論」，「於此」般若學的解行來說，可說是「最親切」不過的！現在就依此來敘述；到末了，再附說大乘三系的特點，與怎樣的融貫。

**諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。**

「諸佛」的教化，是「依二諦」而「為眾生說法」的。二諦是：世俗諦，勝義諦；也簡稱俗諦，真諦。這二諦法門，為般若正觀的要門。佛為什麼說二諦？眾生自身——身、心，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。在眾生的心境上，物質是真實的物質，精神是真實的精神。每一法——物理的，生理的，心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見制御物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。俗諦中，也有深隱的，淺顯的，如木石等物質，是人人可見的；原子，電子，是經科學儀器才能發見的。如現生，是人人知道的；前生與來生，要有天眼才能明見的。雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。如佛說三界、六道、五蘊

、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。

眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。但這現實的，公認的，就是究竟的真相嗎？不是的。在知識的進展中，發見了過去千真萬實的，並不就是如此。如不可析不可入的原子，現在知道是電子集成的現象了。如青、黃等顏色，現在知道是光波的不同了。在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，是浮虛不實的（所以叫世俗）；是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。這可見，人人以為確實如此的認識，並不能體見世間的真相；反而顯出了人人有愚蒙的障礙，非破除這迷謬的錯誤——透出常識的見地，不能明見世間的真相。這一理解，是佛法所共同的。所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤，不實在，去妄顯真，深入世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡人聖的法門。

說真諦，切勿幻想為離現實世間的另一東西。佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非「依俗」諦，是不能「得真諦」的，這就是『即相顯性』。為什麼要這樣的修學？因為眾生——人類不能通達世間的真相，就不能與真理相應。因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。個人的所以從前生到今生，今死去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。所以佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；得般若，就能「依真」諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能「得解脫」，更進而成佛了！

**世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。**

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為「世俗」的，「假」名「施設」的，就有向真實的可能了。這所以是世俗的

，因為他是假施設的，假施設或譯為『假名』。這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。這是說：我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。這不是實體的，所以是假；依因緣而成為這，成為那，所以叫施設。假而施設為這為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。約認識的心來說，這是「名言識所識」知的。當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。如大人，是善了名言的；認識分明，又能說得清楚。如嬰孩、畜生，只要他有認識，雖不及大人分明，也還是覺到這是什麼的；雖不能說什麼，卻能知道這是什麼。當然，知道的並不多，錯誤的也多。我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間以為如此，就以為如此的。在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：一、「名假」；二、「受」假；三、「法假」。名假是淺顯而易了的。如想到人，說到人，有以為就是那個人，名與義合一，不知道這是名義相應假施設。如不稱他做人，不想他做人，他還是他，並不因不想不說而沒有了。可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。受假，玄奘譯作取假。如那個人，這個屋，這些複合物，當認識時，總以為：這雖不一定叫做什麼，但那個，這個，到底是實在的。不知道這是假施設的。如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。如分析起來，離了這些因素，就沒有這個，那個的實在體了（但不是沒有假施設の這個那個）。為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。知道了這，就破除以複合物為單元，如從前以原子為實體等執著。法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。但這還是假施設的，因為他還是可變化的。在現實時、空中，成為那個特有的因素，如電子，不能說

不是關係所決定的。離了因緣，他並不能自己如此，所以也是假施設的。這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。般若的正觀，就是以般若觀，『先破壞名字波羅轟提（假的梵語）到受波羅轟提，次破受波羅轟提到法波羅轟提，破法波羅轟提到諸法實相中』。三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類，也是應該「善」巧「分別」的。如白天，與人相見，說話做事，是一類；夢中與人相見，說話做事，又是一類。白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可知是虛妄不實的。這類倒世俗，有是境相的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的。如眼有眚翳，見到空花亂墜，這是根的惑亂。如心有成見的，所有錯誤的見解，是識的惑亂。這在世俗名言識中，也是能了解為惑亂的，虛妄不實的。但一般正常的心理、生理、物理現象，如法假等，在名



言識中，即難於解了他是惑亂的，虛妄不實的。這要般若正觀，才能知道是世俗的假名。所以佛每以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，喻說正世俗的惑亂不實。如不知這一不同，多少知道一些倒世俗的惑亂不實，知道空花等『易解空』，不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。

### 自性如何有？是觀順勝義。

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。又如現代科學家

，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徵求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀察」，名為「順」於「勝義」的觀慧。從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？約受

假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

**苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。**

勝義觀，是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。這一正理的觀察，為解脫的不二門。解脫的是「苦」，苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？上面已講過，這是「因於惑業」。 「業」依惑而起；「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，經說「無明，

不正思惟』為因，就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。為什麼眾生的心識，總是妄「分別」而不能如實知呢？這是「由」於「戲論」。什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

**諸法因緣生，緣生無性空；空故不生滅，常住寂靜相。**

分別心所現起的，有實在感的境相，為什麼知道是戲論，與實際不相符合呢？因為如一切是實在的，就與現實經驗不相符，而且怎麼也不能證實他是實在的。關於這，佛開示『緣起法』，說明了「諸法」——外而器界，內而身心；大至宇宙，小到微塵，都從「因緣生」的。換句話說，不論是什麼，都不是自己如此，而是為因緣關係所決定的。也就是，一切是『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』的。我們如離了這現實經驗的一切，因果法則，那就什麼也無從說起，更不要說論證諸法的真相了。一切從因緣生的，無論是前後關係的因緣生，或同時關係的因「緣生」，就可知諸法是「無性」的。無性，就是無自性。自性，這一名詞，有自有自成的意義。實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。因為，如依他因緣，就受因緣所決定，支配，不能說自己如此，與他無關了。實有而自有的，獨存的，也應該是常在的。因為，離去了因緣，就不能從自體而說明變化。假使說：自身有此變化可能

性，那自身就不是單一性的自體，而有相對的矛盾性，這應該是因緣所起，而不是自性有了。觀一切法是緣起的存在，所以不能是自有的，獨存的，常在的，也就決非如分別心所現那樣的實在性。無自性而現為自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之為「空」。空與無，在中文也許有點類似，但梵文是不同的。無是沒有；空不是什麼都沒有，而是說自性不可得，無自性的。自性不可得的一切法，只是世俗的施設有——假名有，空是不礙於假名有的：空的，所以是假名有的，因緣生的；因緣生的假名有，所以知道是無性空的。緣起觀，無性觀，空觀，假名觀，是同一的不同觀察，其實是一樣的。所以說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』。

依此觀察：世俗假施設的一切，是這樣的有了，無了，生了，滅了，前後延續，展轉相關，成為現實的一切。透過無性空而深觀一切法的底裏時，知道這是無性的假有；有無、生滅，並沒有真實的有無、生滅。儘管萬化的生生滅

滅，生滅不息，而以「空」無自性「故」，一切是假生假滅，而實是「不生滅」的。一切法本來是這樣的不生不滅，是如如不動的「常住」。這不是離生滅而別說不生滅，是直指生滅的當體——本性，就是不生滅的。因此，世相儘管是這樣的生滅不息，動亂不已，而其實是常自「寂靜相」的。動亂的當體是寂靜，也不是離動亂的一切而別說寂靜的。這樣，依緣起法，作尋求自性的勝義觀時，就逐漸揭開了一切法的本性，如經上說：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃』。

**法不自他生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生。**

一切無自性空的勝義觀，菩薩是廣觀一切的；以無量的觀察方便，通達無自性的。如概略的說，可攝為二大門：法空觀，我空觀。法，是以法假為主，攝得受假、名假；我，是受假中的一類，就是身心和合而成個體的眾生。法空的觀門，最扼要的，是觀四門不生。法是有，凡夫執著為實有，否則就是實無。佛開示生滅無常觀，這只是從無而有，有已還無的生滅現象。但有些以為

：有法的實生實滅。這不但不因生滅而解了世俗假名，反而執著生滅的實自性，這恰好違反了法空的不生滅性。所以大乘法以因緣不生為要門，遣除凡夫、外道、有所得小乘與大乘的妄執，而顯示佛法的真義。

眾生執為實有性的法，是有的，也就是生的。這到底是怎樣的生起？怎樣而有呢？說到生，不外乎有因緣生與無因緣生二類。有因緣生的，又不出自生，他生，共生三類——一共四門。自生，是自己生成的。他生呢，依他而生起，生起的是實有的。共生是：雖自體自有，但要其他的助緣，才能生起。解說起來，雖各派的異說眾多，但總不出此四門，所以就以四門來觀察。

以正理觀察起來，凡是實有自性的「法」，四生都不可能。一、「不」可能「自」生的：自生是自己生起自己的意思，自體既已經存在，就是已生起；說自體又再說生起，是思想的矛盾！試問：沒有生起的自體，已生起的自體，有沒有不同？如有些不同，那麼生起的是存在，未生的應該是不存在了。未生時的自體，如不存在，那怎能從不存在的自己而生起自體？如未生的自體已經



存在，那對生起的來說，既有所不同，就不再是自體了。假如說：未生的自體，已生的自體，毫無不同，那就應該沒有生與未生的差別了。而且，自體能生自體，生起了還是那樣的自體，那就應該再生起自體，而犯有無窮生的過失。

二、也不可能是「他生」的：沒有生的時候，如沒有自體，就沒有與他相對的自；沒有自，也就不能說是他了。自他的意義都不成立，又怎麼說生呢？如真的是他，是別有自性的他，他是不能生自的，如牛不生馬一樣。有以為：佛法說『因緣生』，『依他起』，不也就是他生嗎？如執為自相有，自性有的他生，是應該破斥的。但佛說因緣生，緣生是無自性的，所以不能說自相有。因緣與所生法，都不是別有自性的，所以依世俗而假名為他，而決非與自體對立的他自體。三、也「不」是「共」生：共生是自生與他生的綜合。如分別起來，自生不成立，他生不成立，自生他生都不成，那共生又怎麼可能呢？如甲盲不能見物，乙盲也不能見物，二盲合作，又怎麼能見物呢？四、更「不」能是「無因」生的：現見世間是有因果關係的，如說無因無緣，那就一切都不成立了。

！善惡，邪正，也不成立了！如無因而生，那十惡、五逆的，也許會生天或成佛了，這是怎麼也不可能的。

總之，凡以為法是實有性的，那就不出四門，而結果都是不能生的。但生是世間的現實，所以一切法決非自性有的。由於自性有，自性生的不成立，所以知道是緣生，是假施設有。依緣生假名而「觀是」無性的，是「法空性」，也就能通達「一切」法「本」來「不生」了。如經說：『若從緣生即無生，於彼非有生自性』；『諸法從本來，常自寂滅相』。

**我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。**

次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名

假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。對人，有補特伽羅我執；對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我

，也就失卻存在的基石而遭除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

從凡情所執的我來說，不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。然以正理觀察起來，自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。有說是相屬的：以為五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。有說是相在

的：如我比五蘊大，五蘊就在我中；如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。相屬，如部下的屬於長官；相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬，相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。經這樣的觀察，「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有『不即蘊不離蘊』的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。

**若無有我者，何得有我所？諸法性尚空，何況於彼我！**

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。我空，所以法也是空的；法空，所以我也空的。依此，「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有我所」法呢？我所，是我所有法，我所依法。如我的身體，我的財產，我的名

位，我的國家……凡與我有關，而繫屬於我的，就是我所有的法。又如我是受假，是取身心而成立的。所以，如五蘊、六處、六界、六識等，都是我所依的法假。我所有的，我所依的，都是法。無我，就沒有我所，所以我空也就法空了。反之，「諸法」的自「性」，似乎是真實的，「尚」且是「空」的，「何況」那依法而立的「我」？這更不消說是空的了。

本頌，含有非常的深義，唯有大中觀者，才能如實的開顯，貫通。這是說：佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。因此在佛法的流傳中，就分為二派：西北印度的一切有系，以為佛但說無我，法是不空的（如毘曇家）。中南印度的大眾系中，有說：佛說我空，也是說過法空的（如《成實論》）。大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。但對於我空及法空，如從有部系而來的瑜伽宗，就以為小乘但說我空，而大乘說我、法二空。中觀宗近於中南印的學派，所以認為小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。今依龍樹論而抉擇貫通。

『小乘弟子鈍根故，為說眾生空。……大乘弟子利根故，為說法空』。『不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本來空』。大小乘經，確是明顯如此的。但這不能說聲聞弟子沒有法空，因為，『若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。以是故佛經中說：趣涅槃道，皆同一向，無有異道』。這明白說破了：眾生空的無我與法空，只是說明的顯了一些，或含渾一些，其實都是般若正觀，一乘一味的解脫道。所以說：『我我所法尚不著，何況餘法？以是故，眾生空，法空，終歸一義』。這是說：能得無我我所的，一定能通達法空。因為觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。不過，『聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事』。這就是急求證悟，直從觀無我所入手，不再去深觀法性空了。但這是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，如『若無眾生，法無所依』；『無我、無我所，自然得法空』。

。這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。依《中論·觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

這樣，凡是通達我空的，一定能通達法空；可以不深觀法空，不開顯法空，而決不會堅執自性有而障礙法空的。如執法實有，那他不但不解法空，也是不解我空的；不但不除法執，也是不除我執的。所以經上說：『若取法相，即著我、人、眾生、壽者；若取非法相，即著我、人、眾生、壽者』。龍樹論也說：『若見陰不實，我見則不生。由我見滅盡，諸陰不更起。……陰執乃至在，我見亦恒存』。誰說聲聞聖者，知我空而說一切法實有呢？不解法空，不離法執，誰說能離我執呢？這可以推知：佛說本來一味，只是淺者見淺，深者見深，淺深原是一貫的，到了偏執者手裏，才分為彼此不同的解行。

**惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。**



空，是要觀眾生與一切法都是性空的。龍樹繼承佛說的獨到精神，以為初學的，應先從觀身下手。這有什麼意義呢？因為生死是由於惑、業，「惑、業由」於「分別」，這已如上面說過。此惑亂的妄「分別」，是「由於心」。從人類，眾生能發心學佛的來說，「心」又是「依於身」的。從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。貪、愛、喜、樂阿賴耶，所以生死不了；而阿賴耶的所以愛著，確在『此識於身攝受藏隱同安危義』的取著。人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂、著淨，這是眾生的常情。反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂、著淨，可說是反常情的。這只是神學與哲學家的分別執，論稱為『如梵天王說』，也就是婆羅門教的古老思想。所以，如眾生專心染著此身體，是不能發心，不能解脫的大障礙，「是故先」應該「觀身」。佛說的道品，以四念處為第一，稱為一乘道。四念處又以觀身為先，觀身不淨，觀

身為不淨，苦，無常，無我，就能悟入身空。對身體的妄執愛著，能降伏了，再觀身心世界的一切法空——無我無我所，就能趣入解脫。佛法中，有的直捷了當，以心為主。理解是唯心的；修行是直下觀心的。這與一般根性，愛著自身的眾生，不一定適合。因為這如不嚴密包圍，不攻破堡壘，就想擒賊擒王，實在是說來容易做來難的。自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

**無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實。**

大乘行者，以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」都是似有真實而無自性的。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能「離」一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。因此，「盡息」所有的「諸分別」，無漏的般若現前。所以說：『諸法不生故，般若波羅蜜應生』。又如說：『語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃』。現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相

；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？悟入『無分別性』，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的。般若經論也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』。但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。雖說同證無分別法性，也有些不同。聲聞於一切法不著我所，斷煩惱障。而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？

**真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。**

現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。證悟的且不说，修習般若而不應念，

不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。自然而然的「不作意」，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡眠等，都是那樣的。又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來

已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤

，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

### 以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅。

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有』。有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還是散心分別的觀察。如修正而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。那時，以無性空為所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為『無分別影像』（這是不加觀察的無分別）。如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空

的離一切雲翳一樣。那時，『一切法趣空』，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。以後，就「止觀互相應」，名為止觀雙運。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前，如說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』。又說：『慧眼都無所見』。唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

**善哉真般若！善哉真解脫！依無等聖智，圓滿諸功德！**

般若波羅蜜多，已約略說明進修的方便。這是超凡入聖的不二門，所以特為讚歎。「善哉」！這是佛所覺證，佛所開示的「真般若」！不但不是凡夫外道的智解，也不是有所得小乘與大乘學者的相似慧。從凡情而點出生死的癥結

所在，給予根本的重點突破，這是不共世間的特法。法性空義，所以是甚深難見，非世間學者所能夢想到的。因此，這是可讚歎的。「善哉」！善哉！這才能得「真解脫」，而不像外道愚夫，或以生天為解脫，或以深定的境界為解脫。經上說：『菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提』。共聲聞的涅槃德，不共二乘的大菩提德，都是「依」此「無」與「等」倫的「聖智」，才能「圓滿諸功德」。所以說：般若波羅蜜多，是諸佛甚深的法寶藏。如學佛而不進修這一法門，不真是如入寶山而空回嗎！

**法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。**

解脫生死，成佛，都是依現證「法性」而成就的。法性——一切法的真實相，「本」來是「無二」無別，『遍一切一味相』。二乘、菩薩、佛，都是證入這同樣的法性。經說『以無為法而有差別』，其實無為法說不上差別，只是依智證淺深而說差別。如虛空本無差別，因方器、圓器，而說為方空、圓空一



樣。佛是依緣起而覺證法性的，也就依緣起而開示法性。這雖本無差別，但在「隨機」巧「說」時，不能不「成」為別「異」的教說。因為法性甚深，如依甚深義說，有些人不但不肯信受，而且還會誹毀。這樣，佛就不能不有善巧的異說了。以大乘法來說，可條別為三大系，太虛大師稱他為：法性空慧，法相唯識，法界圓覺。我也曾稱之為：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心。名稱不同，內容大致一樣。古代賢首宗，判大乘為：法相宗，破相宗，法性宗，也還是這大乘三系。這三系，有時會使人迷惑，不免有互相乖角的情形。因為都是以自系為了義，以他系為不了義的。如賢首宗，立宗於第三系，以法相，破相為權教，以自宗為實教。瑜伽宗（唯識宗），立宗於第二系（虛妄唯識），自稱『應理宗』；而稱第一系為惡取空者，第三系為此方分別論者（中國的佛教）。立宗於第一系之三論宗，自稱『無所得大乘』，也不免有過分彈破餘系的學者。這都是以自系為「了義」，以他系為「不了義」的。各有經典可證，也各有自稱為了義的論證，所以是始終不易消解的論諍。這是有關於法性的，般若

修證的，是不可以籠統顛預過去的！到底什麼是了義不了義？到底誰是了義，誰是不了義？「智者」應「善」巧「抉擇」，才能徹見佛法的真實宗旨，也明了佛說的方便大用。

關於法性般若，上來雖依般若經論而略為解說，如餘系的學者讀起來，是會不同情的；所以又不能不略說三宗。現在撇開後代學者的異見，直從根本經論中去求一消息。雖不一定盡合讀者的口味，也還不致是自己的成見。

**諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。現空中道義，如上之所說。**

先說依《般若》，《中觀》等經論的大乘性空唯名系。

首先要說明：印度的大乘教學（小乘也一樣），都是要安立一切法的。善惡業果，生死流轉的迷倒，是怎樣而有的。這是極根本的理論，依著而開示人天善法。反過來，怎樣的徹悟法性，斷惑證真，成立三乘聖法。要從怎樣的修習過程，達到涅槃與菩提的圓成。這實在就是苦、集與滅、道的二大門。這雖然不是一般人所能完滿通達的，而真正弘宣大乘佛教者，始終是不會忘失這些

問題的。從經論的教證看來，大乘佛法的三系不同，主要在成立一切法的見地不同；最根本的是，業果怎樣安立。

《無盡意經》說：顯示世俗的，是不了義經；顯示勝義的，是了義經。顯示名句施設的，是不了義；顯示甚深難見的，是了義。顯示有我，是不了義；顯示無我、空、無生，是了義的。這也如《三摩地王經》等說。這樣，《般若經》、《中觀論》等，深廣宣說無自性、空、不生滅等，是了義教，是義理決了、究竟，最徹底的教說。依於這一了義的立場，一切我、法，都是世俗的，假施設的。從生死業果，到三乘道果，就是涅槃，凡是安立為有的，都是『唯名，唯假』的，名言識所成立的世俗有。如從勝義觀察起來，一切是無自性而不能安立的。這就是『於無住本，立一切法』，而非從真如實相中去成立一切。這如《般若經》說：『世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢，辟支佛，諸佛；第一實義中，無知無得，無須陀洹乃至無佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。……第一實義中，無業無報』。『我如幻如夢……佛道如幻

如夢……我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢』。這是一切如幻如化，唯是世俗假名施設的確證。

中觀者貫徹了這性空唯名的深見，說色心，染淨，世出世「法」，都是世俗假施設的（『亦為是假名』），是「從緣」而「起」的。這本是佛在《勝義空經》所說的根本立場。凡是「緣起」的，就是假名有，以勝義觀察，一切是「無」自「性」而「空」的，沒有一法可以安立的。但這不是說，無性空破壞了一切，不能成立一切法，反而如不是無性空的，有自性的，那就是實有法。實有、自性有法，就不用從緣而起。這就未生的不能生，未滅的不能滅，凡夫決定是凡夫，不能成佛了！好在由於「空故」，是極無自性的，所以要「從緣」而「起」；依於因緣，「一切法」都可以「成立」。行善得善報，作惡的得惡報。迷著了流轉生死，悟證了就得解脫。而且，以性空的緣起觀一切法，所以不著生死，也不住涅槃，廣行菩薩行而成佛。不空，什麼都不能成立；空，一切都能成立，這如《中論·觀四諦品》，《迴諍論》的堅決論證。如說：

以有空義故，一切法得成』。『若誰有此空，彼有一切義』。依無自性空相應的緣起義，立一切法。所以約世俗假施設說，是如幻而「現」的；約勝義無自性說，是「空」的。幻現不礙性空，性空不礙幻現。空假無礙，二諦無礙的「中道義」，為性空宗的了義說。這就是「如上」般若波羅蜜多中「所說」的。

**一切法無性，善入者能入。或五事不具，佛復解深密。**

次說虛妄唯識系，以《解深密經》，《瑜伽論》等為宗依。玄奘所傳的法相唯識，最能表達這一系的意趣。《般若經》被說為第二時教（小乘是第一時），《解深密經》是第三時教。無著傳出《瑜伽論》，也是在龍樹以後。所以，這一系經論，比般若經論要遲一些。

勝義，是一切法的究極真性，沒有更過上的，所以勝義就是了義。這是中觀論者，承《般若》、《無盡意經》而確立的見地。但《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：說得顯明易了的，是了義；說得深隱微密的，是不了義。因此，在勝義諦中，又有深密與了義的分別。依佛說的《解深密經》去理

解，勝義法空性，所以有深密與了義，是根機的問題。如經上說：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是經中，若諸有情已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了。於如是法，深生信解；於如是義，以無倒慧如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟』。這可見，對於「一切法無性」的教說，像這類根機成熟的，已有「善人」甚深法性的能力，就能以無倒修慧，「能」證能「入」，也就不需要佛說《解深密經》了。但「或」有「五事不具」足的，對於一切法無性的教說，就有了問題。經上說：種上品善根，清淨諸障，成熟相續，多修勝解，但還沒有積集上品的福智資糧。這一類有情，有的聽了，就覺得甚深甚深，雖能信仰，但不能解了。有的聽了，雖能信仰，不能解了，卻要照著自己的意見去解說。以為一切法無自性空，就是什麼都沒有（龍樹稱之為方廣道人）。結果是對自己毫無利益，反而退失智慧。從他聽法的人，有的跟著他執著無見，有的就反對一切法性空教。

還有，五事都不具足的，聽了一切法無性空的教說，不信不解說：『此非佛語，是魔所說』。正如龍樹所說：『聲聞五百部，……聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心』。對於這信而不解的，信而誤解的，不信又不解的鈍根，「佛」所以又說「解深密」經：『我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性』。簡單的說：依三無性，遣除遍計所執性，說一切法無自性。其實，緣起法——依他起性，寂滅法性——圓成實性，是有自性的，並非一切都沒有。有的是非有，有的是實有，這才不信不解的，也不反對了。誤解以為什麼都沒有的，也不誤解了。有信而不解的，也可依著進修了。依經文的敘述去了解，在五事具足的，於一切法無自性空，能成立一切法，能修能證的根機來說，這還不是了義教嗎？如根機不夠，五事不具足，於一切法無自性空，不能成立一切法，或者破壞一切法，這才成為深密難解，而需要佛的淺顯解釋了。龍樹論意也如此：如大海，人以為極深，而羅睺羅阿修羅王，站在大海裏，水不過臍，這深個什麼呢！又如山民聽說鹽能美味，就抓一把鹽來吃，結果是鹹苦不堪。鹽能美味

，這在一般人，是怎樣的明白，而在無知的山民心裏，卻成為秘密難懂了。所以深與不深，密與不密，不在乎法的本身，而在乎聽眾的根機。這樣，《般若經》等說一切法無性空，一切唯名唯假，對般若法會的根性來說，是究竟的了義教。不過在五事不具的根性看來，深而又密，這所以又要解釋一番，淺顯明了，能信能解，覺得這才是了義法門。

### 或是無自性，或是自相有。

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。以為：一切無自性，一切假有，這是等於說什麼都沒有，是不能成立一切法的，所以應有假有無自性，實有自性的二類，『依實立假』才對。如說：『譬如有色等諸蘊，方有假立補特伽羅；非無實事而有假立補特伽羅。如是，要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表；非無唯事而有色等假說所表。若唯有假，無有實事，既無依處，假亦無有，是則名為壞諸法者』。這在《解深密經》中，就分世俗為二類：『云何諸法遍計所執相？謂一切法假



名安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性』。遍計所執相：『此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性』；而依他起是：『此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性』。所以這一系的根本立場：「或是無自性」的假有，叫做假說自性，遍計所執相。「或是自相有」的『實有唯事』，叫做離言自性，依他起性。因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的，這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。至於依法而執為實有，是無自性的，那是二家公認的了。

依佛的教說來看，是毫無諍論的。五事具足的，於一切法無自性空，一切唯假名，了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，也就能信解而如實通達了。五事不具足的，以為一切空是什麼都沒有，空就是沒有，這當然不能成立一切法，不免誤解，那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的『實

有唯事』，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！但後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣；不知彌勒、無著的教說，是為了五事不具的根性而說。反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。這樣，問題就來了。一、以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，所以非依《解深密經》的新解說不可。二、雖不敢指斥龍樹，但解說為龍樹的意思，與自己（解深密說）一樣，反而堅決反對中觀者——一切法性空，一切唯假名的了義說。甚至說：『不應共語，不應共住』，掀起宗派的鬥爭！假使能想起還有五事具足的根機，有『以有空義故，一切法得成』的深見，那也許可以各適其機，各弘其道，而不必爭執了！

**緣起自相有，即虛妄分別。依識立緣起，因果善成立。**

「緣起」而「自相有」的，就是依他起性。依他起是一切緣起法，但唯識大乘是以唯識為宗，所以依他起是以「虛妄分別」為性的，也就是有漏識（眾生從來沒有無漏現行）。識有八種，但『根本分別』，為一切法所依止的，是

稱為『所知依』的阿賴耶識。「依」阿賴耶根本「識」為依，而「立緣起」所生的一切法。阿賴耶識，譯為藏識，含藏有無量種子。依種子生起現行——七識及相應心所，根、塵、器世界；一切法生起時，又熏習成種，藏在阿賴耶識裏。這樣，阿賴耶識為種子性，一切「因果」都能「善」巧地「成立」了。唯識學者是以自相有立一切法的，所以因果也是自相有的。阿賴耶識為種子性，名為『分別自性緣起』。如眼識種子生眼識，耳根種子生耳根，貪種子生貪，青色種子生青色，黃色種子生黃色，有漏種子生有漏，無漏種子生無漏。什麼種子生什麼現行，什麼現行又熏成什麼種子。這種種子性，稱為『親生自果功能差別』，是自性生自性的因果觀。不過自種子而外，還要其他的現緣，才能生果，所以叫依他起。這可見依自相有種子，生自相有現行的唯識因果觀，與無自性空的因果觀，是怎樣的差別了！

**心外法非有，心識理非無。達無境唯識，能入於真實。**

依虛妄分別識，種子生現行，現行熏種子的因果來說，「心外法」是「非

有」的。眾生直覺得外境實有，是客觀存在的色——物質。甚至反省起來，心也好像所對的境界。這是無始來的錯亂妄執，由此而執我、執法，都是遍計所執相的，是空無自性的。然假必依實，自相有而為一切假所依的「心識」，論「理」是「非無」的。如心識也沒有自性，那就一切都不能成立了。識是虛妄的，但是自相有的。由於無始以來，心境相應，熏習成種子。所以識從自種子生時，那以識為性的境相種子，也就生現行，而現起能分別，所分別二相。好像是心境獨立的，其實境不離心，以心識為性的。心外的境相雖沒有，而不離心識的境相，也是有的，從自種子生的（這名為性境；如依心識的想像妄執而成的，才是沒有的）。所以依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這都是自相有的，不可說是空無自性了。

依唯識而成立因果，也就依唯識而立迷悟。眾生不了解外境是唯識的，是顛倒錯亂，為執我、執法的根源。因妄執，起煩惱，造業，這都熏習在阿賴耶識裏。業種成熟時，隨業受報，阿賴耶識就名為異熟識，成為生死輪迴的主體

了。反之，如依觀而通「達」實「無」外「境」，是無自性的，是「唯識」所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。境無所得，識也就無所得，就「能」悟「入於」唯識「真實」性——空相，真相。真實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。如說：『唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說』；『依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等』。

識有所得，有自相，依此而成立因果，迷悟，為虛妄唯識系的要義。這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

**或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。**

再說真常唯心系。這是依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等為本

依的。如《如來藏》，《勝鬘》，《楞伽》等經，《寶性》，《起信》等論說。在印度及中國，這一系的弘揚，是比般若經論遲一些。

中觀者依徹底的我法無自性（無我）說，緣起是如幻的生滅，與無常、無我的法印相合。唯識者依自相有的立場，說一切法是生滅無常的；種子六義中，第一就是『剎那滅』。對於沒有補特伽羅我，也是徹底的（小乘說一切有及經部，也與唯識相近）。但這在稱為『附佛法外道』，及神教徒，是極難信解的。沒有我體，怎麼會有輪迴？剎那生滅，那前生與後生，又怎樣連繫？這是佛法中的古老問題，如說：『我若實無，誰於生死輪迴諸趣？』《楞伽經》說：『陰、界、入生滅，彼無有我，誰生？誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃』。大慧菩薩這一段問話，就是代表了一般愚夫——覺得無常、無我不能成立輪迴，也不能成立解脫。在愚夫的思想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。所以佛法內，佛法外，都「或」有這一類眾生，「以」為「生滅法」，對於繫

「縛」生死與解「脫」涅槃，都是「難可」安「立」的。這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我，而怕繫縛解脫不能成立，死後斷滅而畏怯的根性。對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。所以西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。

**甚深如來藏，是善不善因。**

大慧菩薩所代表的眾生，要求生死輪迴的主體，本有涅槃佛體，佛適應這類根性，所以說如來藏。如說：『如來之藏是善不善因。能遍興造一切趣生，

譬如伎兒，變現諸趣。……自性無垢，畢竟清淨』。如伎兒的變現諸趣，可說是輪迴主體。自性無垢，畢竟清淨，就開示了佛身與涅槃的本有，這如一切如來藏經廣說。

如來藏是「甚深」的，如來徹底體證，了了明見；其他利根深智的大菩薩，才能分證。為什麼叫「如來藏」呢？圓滿究竟的佛，在眾生因地，可說本來就成就了。如說：『如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變，亦復如是；而陰、界、入垢衣所纏，貪欲、恚癡、不實妄想塵勞所污』。所以如來藏可解說為：含攝如來一切功德，而主要是為雜染法所覆藏。因此，如離了煩惱藏，如來藏也就名為法身了。以如來藏為輪迴解脫的主體來說：『即此法身，過於恒沙，無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生』（這就是《楞伽》的『譬如伎兒變現諸趣』）；『眾生界即法身，法身即眾生界』。眾生與佛，平等無差別。所以在眾生叫眾生界，在菩薩叫菩薩界，在如來叫如來界。這一



法門，在外表上，與印度的吠檀多哲學，大梵（法身）小我（眾生界），是非常類似的。

依如來藏，成立生死與涅槃，眾生與佛，所以說：「是善不善因」，就是為不善的生死雜染因，也為善的清淨佛果因。但因是多種多樣的，如唯識學有十因，有部立六因，這到底是怎樣的因呢？有些學者，受到一本萬殊——從常無而生妙有的玄學影響，以為：善與不善，是如來藏所本具的，以如來藏為體的，從如來藏所生的。關於這，這裏不能多說。總之，印度的如來藏為因，是自有意義的。如《勝鬘經》說：『如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立；世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法，依、持、建立者，是如來藏』。這樣的文句，《無上依經》，《寶性論》，都是一樣的。是依、是持、是建立，這就是因；是增上緣，能作因。例如四大能造造色，決非以四大為體而發生造色，是依『生、依、立、持、養』——五因而說造；是說不離四大，而造色才可以生起（《楞伽經》的『能

遍興造一切趣生』，也是這樣的造）。五因中的依、立、持——三因，也就是經說的『是依、是持、是建立』了。所以，善與不善，依如來藏而有，而不是以如來藏為體，從如來藏生出來的。為什麼如來藏可以為因——依、持、建立，就因為是常住不變的。儘管輪迴諸趣，解脫涅槃，如來藏是常住不變的，為這一切所依止的。有了常住不變的，那些聽說無常無我，而怕輪迴與解脫無著落的，也就可安心了。如來藏為依止因，可以舉例解說。如太陽，烏雲，依止虛空而有，與虛空不相離。但太陽與烏雲，並不是以虛空為體，也決非從虛空生出來的！如來藏為生死涅槃因，也就是這樣。

如來藏怎樣的為不善因？無始以來，就有那些與如來藏不相應的，相離的有為法——陰、界、入，貪、瞋、癡等無邊煩惱，都依如來藏而有；如灰塵的依明鏡而有一樣。有了這些，生死雜染就流轉不息了。這些都是依如來藏而有的，所以說：『依如來藏故有生死』。怎樣為善因呢？無始以來，就有那些與如來藏相應的，不可說異，不可分離的不思議佛法，也依如來藏而有；這就是

佛性了。但這與如來藏相應而不異的，為什麼不說生，而說依呢？第一，這是無為法，不可以說生。還有，如有漏種子，在阿賴耶識中，是不可說有別異的。但只能說從賴耶中的有漏種子，生有漏現行，不能說從阿賴耶識生。如說一切從阿賴耶識生，就有一因多果的過失了。所以說不異不離，也不能就說是一。同樣的，眾生本具的，能為無漏清淨德性因的，與如來藏不能說有別異的，也只能說『依如來藏』，為依、為持、為建立。總之，佛是說有『常住不變』的如來藏，為善與不善所依，而一切法都能成立。

**無始習所熏，名為阿賴耶。由此有生死，及涅槃證得。**

佛說如來藏，主要是以常住不變，自性清淨的法體，作為生死與涅槃的所依。如來藏在陰、界、入中，也就是在眾生身心中，所以如來藏說，不一定與唯識的阿賴耶識相結合。但是，眾生是一切由心的；阿賴耶識是所知依的根本識，所以自然地形成：依如來藏而有阿賴耶識，依阿賴耶識而有一切法的思想體系。自性清淨的如來藏，在阿賴耶識（阿賴耶識是一切法的根本或中心）深

處，所以到了《勝鬘經》，如來藏也就被稱做『自性清淨心』，與心性本淨說相合，展開了真心論的思想系。但這是真實心，是核心，心髓的心，切勿誤作一般的心。

《阿毘達磨大乘經》說：『無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得』。界，是如來藏，也是阿賴耶識。這裏面的聯絡是：如來藏是自性清淨的，但「無始」以來，就為虛妄雜染的戲論「習」氣「所熏」染，這就「名為阿賴耶」識。這如太空而為浮雲所蔽，成為不明淨的空界一樣。所以分析阿賴耶識的內容，有真相（如來藏）與業相（戲論熏習），這二者的和合，就是阿賴耶。這在無著、世親的唯識學裏，是不容易信解的，但這是依如來藏而有的阿賴耶識呀！「由此」阿賴耶識的雜染種子——不離如來藏真相的業相，就「有生死」流轉的諸趣。如來藏常住不變，不離生死，所以也可說如來藏流轉諸趣。這正像虛空的隨方器而方，隨圓器而圓一樣。同時，由於阿賴耶識真相——如來藏，有不離不異的清淨性；這不是阿賴耶識所攝，而是法界所攝的（

唯識宗的無漏種子，也這樣說，與經義相合；但說是有為生滅，就與經相違）。所以能厭生死，欣涅槃；能發心修行，破煩惱而有「涅槃」的「證得」。如徹底離一切妄染，成就一切清淨功德，那就是如來藏出纏，名為法身，也不再叫做阿賴耶識了。

虛妄唯識與真常唯心二系，是適應不同的根性，開示不同的教說。但時間是前後相近，同以實有法為依而立一切法，同以心識為中心，所以又時常起著相互的影響。

**佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！**

如來適應凡夫，外道，及一分執我小乘，說如來藏常住不變，流轉生死。又說：如來智慧德相，相好莊嚴，在眾生身中成就。如來藏是什麼呢？真的是無邊相好的如來，具體而微的在眾生身中嗎？真的是『外道之我』一樣，成為眾生，而體性就是常住清淨的梵嗎？如來慈悲方便，特在《楞伽經》中，抉擇分明：「佛」是「說」那一切「法空性」，稱之「為如來藏」的。如說：『我

說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時，空，無相，無願，如，實際，法性，法身，涅槃，離（無）自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來應供等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……譬如陶家，於一泥聚，以人工、水、木、輪、繩方便作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我』。所以，如來藏就是甚深法空性，是直指眾生身心的當體——本性空寂性。所以要花樣新翻，叫做如來藏，似乎神我一樣，無非適應『畏無我句』的外道們，免得聽了人法空無我，不肯信受，還要誹毀。不能不這樣說來誘化他，這是如來的苦口婆心！如來的善巧在此，聽起來宛然是神我樣子，可是信受以後，漸次深入，才知以前是錯用心了，原來就是以前聽了就怕的空無我性。法空性——「真如」是「無差別」的，如《寶性論》說：『佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性；是故說（眾生）常有（如來藏）』。從無差別來說，在眾生就叫眾生界，在佛就叫如來界了。無差別法性，是常恒清涼不變的，佛

以此為性，以此為身，所以叫佛性，法身。約真如法性的無差別說，佛是這樣，眾生也還是這樣，所以說一切眾生成就如來藏了。《楞伽經》說：『為斷愚夫畏無我句故』；『開引計我諸外道故，說如來藏』。《寶性論》說：使眾生遠離五種過，所以說佛性，第五種是：『計身有神我』。這點，是如來藏教學的修行者，應深刻注意，「勿」自以為究竟了義，而其實是「濫」於「外道見」才好！

**方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。**

解說般若波羅蜜多，順便略觀法海的波瀾，現在作一結束。

從大乘三系看來，不得不讚歎如來的善巧「方便」，一「轉」一「轉」的，越來越殊「勝」！如來藏說，可說是不可思議的方便了！但考求內容——真實，始終是現證「法空性，無二」無別。如性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，所

以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？所以清辨闡實有空性為『似我真如』，大可不必！真常唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別。

說到方便，第一、性空唯名系，能於畢竟空中立一切法；不能成立的，要以『依實立假』為方便，說依他自相有。這是最能適應小乘根性，依此而引導迴小向大的。但一般凡夫，外道，不信無常、無我（空），不能於無常、無我立一切法，佛就不能不別出方便，說一切眾生身中有如來藏了。這對於怖畏空、無我，攝引執我的（凡夫）外道，是非常有效的。攝化眾生的根機，從五事具足，到五事不具的小乘等，再到一般凡夫外道，攝機越來越廣，所以說方便



以如來藏說為最勝，也就是最能通俗流行的理由。近見外道的《景風》說，如來藏佛性，與上帝及靈性相近，應特為貫通。這當然是外道想以此誘化佛弟子，值得大家警覺；但還是由於形式上類似的緣故。第二、於一切法空性立一切法，真是擔草束過大火而不燒的大作略，原非一般所能。但事實上，離此並無第二可為一切法依的。所以為了攝化計我外道，就密說法空性為如來藏。這好像有我為依，而其實還是無我的法空性。對於五事不具，近於小乘的根性，經上又說：『佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知，藏即賴耶識』。原來阿賴耶，還是如來藏。依如來藏而有無始虛妄熏習，名阿賴耶識，為雜染（清淨）法所依。不知其實是依法空性——如來藏；可惜有些學者，不能自覺罷了！如約有漏的阿賴耶識，這只能說是生死雜染法的中心。阿賴耶識也還是依轉識，要依轉識的熏習，與轉識有互為因果的關係。所以，阿賴耶識只是相對的依止。

如賣藥一樣（《楞伽經》有醫師處方，陶家作器比喻），賣的是救命金丹

。性空唯名系，是老店，不講究裝璜，老實賣藥，只有真識貨的人，才來買藥救命。可是，有人嫌他不美觀，氣味重，不願意買。這才新設門面，講求推銷術。裝上精美的瓶子，盒子，包上糖衣，膠囊。這樣，藥的銷路大了，救的命應該也多了。這如第三時教，虛妄唯識系一樣。可是，幼稚的孩子們，還是不需要。這才另想方法，滲和大量的糖，做成飛機，洋娃娃——玩具形式，滿街兜售。這樣，買的更多，照理救的命也更多了！這如真常唯心系一樣。其實，吃到肚裏，一樣的救命。但能救命的，並非瓶子，盒子，糖衣，膠囊，更不是糖和洋娃娃，而還是那救命金丹。這叫做方便，以方便而至究竟。方便是手段，不是目的。所以『方便為究竟』的謬譯，真是害盡眾生！假使盒子，瓶子精美，竟然買盒子，瓶子，而不要藥，不吃藥，那可錯了！假使買了飛機，洋娃娃，越看越好，真的當作玩具玩，那真該死了！而且，糖和得太多，有時會藥力不足，有時會藥性變質，吃了也救不到命。所以老實賣藥，也有他的好處。三系原是同歸一致的，「智者」應「善」巧地「貫攝」，使成為「一道一清淨」

，一味一解脫的法門，免得多生爭執。最要緊的是：不能執著方便，忘記真實。讀者！到底什麼是如來出世說法的大意！

（本文錄自《妙雲集·成佛之道》三〇三——三八六頁）

# 解脫者之境界

## 一 解脫即是自由

解脫，是學佛所仰求到達的，是最高理想的實現。我們是初學，沒有體驗得，至少我沒有到達這一境地，所以不會說，不容易說，說來也不容易聽。如沒有到過廬山，說廬山多少高，山上有什麼建築，有怎樣的森林、雲海，那都是說得空洞，聽得渺茫，與實際相隔很遠的。佛與大菩薩的解脫，體會更難，現在只依憑古德從體驗而來的報告，略為介紹一二。

解脫，是對繫縛而說的。古人稱做解黏黏釋縛，最為恰當。如囚犯的手足被束縛，受腳鐐手铐所拘禁，什麼都不自由。除去了繫縛，便得自由。人（一切眾生）生活在環境裡，被自然，社會，身心所拘縛，所障礙，什麼都不得自由。不自

由，就充滿了缺陷與憂苦，悔恨與熱惱。學佛是要從這些拘縛障礙中透脫過來，獲得無拘無滯的大自在。三乘聖者，就是解脫自由的實證者。

在自然，社會，身心的環境中，也可說有繫縛與非繫縛的。如磚石亂堆一起，會障礙交通，便是繫縛。如合著建屋的法則，用作建築材料，那就可築成遮風避雨，安身藏物的處所，增加了自由。如長江大河，疏導而利用他，可成交通運輸，灌溉農田的好工具。否則，河水泛濫，反而會造成巨大的損害。社會也是如此，身心也如此，不得合理的保養，休息，鍛鍊，也會徒增苦痛。然而使我們不得自在的繫縛力，使我們生死輪迴而頭出頭沒的，最根本的繫縛力，是對於（自然、社會、身心）環境的染著——愛。內心的染著境界，如膠水的黏物，磁石的吸鐵那樣。由於染著，我們的內心，起顛倒，欲望，發展為貪、瞋、癡等煩惱，這才現生為他所繫縛，並由此造業而繫縛到將來。我們觸對境界而生起愛瞋、苦樂，不得不苦、不得不樂，這不是別的，只是內心為事物所染著，不由得隨外境的變動而變動。學佛的，要得解脫與自由，便是要不受環境所轉動，而轉得一切

。這問題，就在消除內心的染愛、執著，體現得自在的境地。佛問某比丘：你身上穿的衣服，不留意而被撕破了，你心裡覺得怎樣？比丘說：心裡會感到懊喪。佛又問：你在林中坐禪，樹葉從樹上落下，你感到怎樣？比丘說：沒有什麼感覺。佛告訴比丘說：這因為你於自己的衣服，起我所執而深深染著的關係。樹葉對於你，不以為是我所的，不起染愛，所以才無動於衷。佛陀的這一開示，太親切明白了！平常的家庭裡多有意見，或者吵鬧，這因為父子、兄弟、夫妻之間，構成密切關係，大家都起著我我所見，所以容易「因愛生瞋」。對於過路的陌生人，便不會如此。我們生活在環境中，只要有了染著，便會失去寧靜，又苦又樂，或貪或恨。從我的身體，我的衣物，到我的家庭，我的國家，凡是自己所關涉到的，無論愛好或瞋恨，都是染著。好像是到處荊棘，到那裡便牽掛到那裡。聽到聲音，心就被音聲鉤住了；看見景色，心便被景色鉤了去。好獵的見獵心喜；好賭的聽見牌響，心裡便有異樣感覺。我們的心，是這樣的為境所轉，自己作不得主。求解脫，是要解脫這樣的染著。任何境界，就是老死到來，也不再為境界所

拘縛，而能自心作主，寧靜的契入於真理之中。對事物沒有黏著，便是離繫縛得解脫了。煩惱染愛，無始以來，一直在繫縛我們，所以憂苦無邊，如在火宅。真的把染愛破除了，那時候所得到的解脫法樂，是不可以形容的。好像挑著重擔的，壓得喘不過氣來，一旦放下重擔，便覺得渾身輕快。又如在酷熱的陽光下，曬得頭昏腦脹，渴得喉乾舌硬。忽而涼風撲面，甘露潤喉，那是怎樣的愉快！解脫了的，把身心的煩累重壓解除了，身心所受的「離繫之樂」，輕安自在，唯有體驗者才能體會出來。總之，解脫不是別的，是自在的實現，新生活的開始。

## 二 解脫的層次

佛法說有二種解脫：一、心解脫，二、慧解脫。這雖是可以相通的，而也有不同。如畫師畫了一幅美女或一幅羅剎，因為人的認識起了錯誤，以為是真的美女或羅剎，於是生起貪愛或者恐怖，甚至在睡夢中也會出現在面前。事實上，那裡有真的美女或羅剎呢！這種貪愛與恐怖等，只要正確的認識他——這不過假的

形像，並沒有一點真實性；能這樣的看透他，就不會被畫師筆下的美女與羅剎所迷惑了。我們的生死繫縛不自在，也是這樣，依無明為本的認識錯誤，起染愛為主，貪瞋等煩惱，憂愁等苦痛。如能以智慧勘破無明妄執，便能染著不起，而無憂無怖。離無明，名為慧解脫，是理智的。離愛，名心（定）解脫，是情意的。這二方面都得到離繫解脫，才是真解脫。

佛法的解脫，廓清無明的迷謬，染愛的戀著，所以必須定慧齊修。但外道的修習禪定，也有修得極深的，對五欲等境界，名位等得失，都能不起貪等煩惱。不知真實的，以為他是斷煩惱了，何等自在呀！其實這不是根本解決，如石壓草一樣，定力一旦消失了，煩惱依舊還生。這如勦匪一樣，倘不施予感化，兵力一旦調走，匪會再活動起來。若能施以道德的感化，生活的指導，使成為良民，地方才會真的太平。所以，繫縛我們的煩惱，必須用智慧去勘破他，而不能專憑定力。佛法重智慧而不重禪定，理由就在此。然而，一分佛弟子，僅有一點共凡夫的散動慧解，這對於解脫，不能發生多大力量。有的著重真慧，依少些未到定力的



，能斷煩惱，了生死，這稱為「慧解脫」。這樣的解脫，從了生死說，是徹底的；但在現實身心中，還不算圓滿。所以定慧均修，得「俱解脫」，才契合解脫的理想。

專約慧證的解脫說，人類對於事事物物，處處起執著，處處是障礙，不得自在。要破除執障而實現解脫，在修持的過程上，略可分為三階。一、於千差萬別的事相，先求通達（外而世界，內而身心）一切法的絕對真如——法法本性空，法法常寂滅。真如是絕對平等而無差別的，可是我們（一切眾生）從無始以來，一直在無明的蒙蔽中，於一一境界，取執為一一的實性。由此，我見我所見，有見無見，常見斷見，無邊的葛藤絡索，觸處繫著。如能從幻相而悟入平等無差別的法性，即能從執障中透出，而入於脫落身心世界的境地。古人說：「見滅得道」，「見空成聖」，「入不二門」，大旨相同。如不能透此一門，一切談玄說妙，說心說性，都不相干。二、雖然要悟入空性無差別（或稱法界無差別），而不能偏此空寂，偏了就被呵為「偏真」，「沈空滯寂」，「墮無為坑」。原來，理

不礙事，真不壞俗，世界依舊是世界，人類還是人類。對自然，社會，身心，雖於理不迷，而事上還需要陶冶。這要以體悟的境地，從真出俗，不忘不失，在苦樂，得失，毀譽，以及病死的境界中去陶練。換言之，不僅是定心的理境，而要體驗到現實的生活中。三、功行純熟，達到動靜一如，事理無礙。醒時、睡時，入定、出定，都無分別，這才是世法與出世法的互融無礙，才能於一切境中得大自在。關於悟入而心得解脫，本有相似的與真實的，淺深種種，不過從理而事，到達事理一致的程序，可作為一般的共同軌轍。

### 三 解脫的重點

解脫，從體悟真性而來。體悟，是要離妄執，離一切分別的。在修行趣證的行程中，合理的分別是必要的。但在臨近悟入的階段，善的與合理的分別，都非離卻不可。經上說：「法尚應捨，何況非法」？論上說：先以福捨罪，次以捨捨福。佛見，法見，涅槃見，都是「順道法愛生」，對於無生的悟入是有礙的。古

人所以要「佛來佛斬，魔來魔斬」。所以說：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪」。你不見，白雲烏雲，一樣的會遮礙日光嗎？金索鐵索，一樣的會拘縛我們嗎？

原來，我們所認識的一切，都只是抽象的，幻相的，不是事物的本性。如認識而能接觸到事物本身，那我們想火的時候，心裡應該燒起來了！為了要表達我們的意境，所以用語言文字；所寫的和所說的，更只是假設的符號，並不能表示事物自身。這等於一模一樣的米袋，放在一起，如不在米袋上標出號碼，要使人去取那一袋，就會無從下手，不知取那一袋好。語言，文字，思想，都不是事物本身，所以要真實體悟一切法本性，非遠離這些相——離心緣相，離語言相，離文字相不可。《中論》也說：「心行既息，語言亦滅」。因為如此，法性不但是離名言的，離分別的，離相的，而且唯是自覺的，不由他悟的——「自知不隨他」。

再說，語言、文字，以及我們的認識，都是相對的——佛法稱之為「二」。

如說有，也就表示了不是無；說動，也就簡別了靜；說此，就必有非此的彼。這都落於相對的境界，相對便不是無二的真性。所以我們儘管能說能想，這樣那樣，在絕對的真理前，可說是有眼睛的瞎子，有耳朵的聾子。我們成年累月，生活在這抽象的相對的世界，不但不契真理，而反以為我們所觸到了解的，就是一切事物的本性，看作實在的。（從五根）直覺而來的經驗是如此，推比而來的意識知解，也不能完全不如此。對事對理，既這樣的意解為實在性，那麼一切的法執、我執，一切貪等煩惱，都由此而雲屯霧聚，滋長蔓延起來。所以如實的體悟，非從勘破這些下手不可，非遠離這種錯覺的實在性不可，非將一切虛妄分別的意解徹底脫落不可！尋根究底，徹底掀翻，到達「一切法不生則般若生」，真覺現前，這才不落抽象的相對界，脫落名言而實現了超越主觀客觀的覺證，這才是如實的現證一切法真性。所以，法性是不二的，無差別的。無二無別的平等性，不但生活在相對境界的我們，想像不到，說不明白；就是真實體驗了的，在那自覺的當下，也是「離四句，絕百非」，而沒有一毫可說可表的。

人類（眾生）有生以來，從來不曾正覺過，一向為無始來的虛妄熏習所熏染，成為生死的妄識。眾生的虛妄心識，可說越來越分化了。感情，意志，認識，使內心無法平衡。有時意志力強，有時感情衝動，有時偏於抽象的認識，使內心分崩離析，互相矛盾，有時成為無政府狀態。就是我們的認識，不但五識的別別認識，形成不同的知識系統；總取分別的意識，受五識的影響而缺乏整全的認識，有時推想起來，又想入非非，不著實際。內心的分化，偏頗，純為虛妄熏染的惡果。佛法要我們息除虛妄分別，離卻妄執，就是要脫落層積的虛妄熏習，掃盡離析對立的心態，而實現內心的一味平等，不離此相對的一切，而並不滯著於一切。聖者的正覺，稱為智慧，並非世俗的知識，與意志、感情對立的知識，而是在一味渾融中，知情意淨化的統一。渾融得不可說此，不可說彼，而是離去染垢（無漏）的大覺。這與我們專在抽象的概念中，在分裂的心態中過日子，完全是不同的。那正覺現前時，智慧與真理，也是無二無別的；活像啞吧吃蜜糖，好處說不出。證見時，沒有能知與所知的對立心境，所以說：「無有如外智，無有智

外如」。但這也還是證悟者描寫來形容當時的，正在證悟中，這也是不可說的；在不可說中而假設說明，只可說是平等不二，所以稱為「入不二法門」，或「入一真法界」。由此，解脫必須證悟，而悟入的重點在乎離分別。這是除了般若而外，什麼也是不能實現的。

佛教中，有一通俗的——返本還源的思想。以為我們的心識，本來是清淨光明的，沒有一毫雜染；因客塵煩惱的蒙蔽，所以迷真而流轉生死。本來如此；我們現在的心體，也還是如此。如能離卻妄染，本來清淨的自心，便會顯露出來。其實，「是心非心，本性淨故」，顯示心性的空寂（淨即空的異名）。本來如此，是說明他的超越時空性，並非落在時間觀念中，想像為從前就是如此。決非先有清淨，後有塵染，而可以解說為「從真起妄，返本歸真」的。徹底的說起來，不但不是先真而後妄，在現實中，反而是由於妄想，才能正覺。如低級眾生，也有分別影像，可是不明不利。人的意識力特強，為善為惡，妄想也特別多。他可能墮得極重，也可能生得最高。人類有此虛妄分別，而且是明確了別的意識，才

會知道自己的認識錯誤；知道抽象概念，並非事物的本來面目，這是一般眾生所不易做到的。由於人類的虛妄分別，發展到高度（「憶念勝」），才能積極修證，達到超越能所，不落分別的境地。如不解這一點，要遠離分別，當然趨於定門，誰還修習觀慧引發證智的法門呢！

#### 四 解脫者之心境

證得諸法真性的境地，是不可以形容的，如從方便去說，那可用三事來表達。一、光明：那是明明白白地體驗，沒有一絲的恍惚與暗昧。不但是自覺自證，心光煥發，而且有渾融於大光明的直覺。二、空靈：那是直覺得於一切無所礙，沒有一毫可粘滯的。經中比喻為：如手的捫摸虛空，如蓮華的不著塵垢。三、喜樂：由於煩惱的濫擔子，通身放下，獲得從來未有的輕安，法樂。這不是一般的喜樂，是離喜離樂，於平等捨中湧出的妙樂。這三者，是徹悟真性所必需的。但也有類似的，切莫誤認。如修習禪定，在心力凝定集中而入定時，也有類似的三

事。甚至基督徒等祈禱專精時，也有類似的心境現前（他們以為見到神）。佛法的真般若，從摧破無明中來，不可與世俗的定境等混濫。

得解脫者的心境，與一般人是不同的，現在略說三點：一、不憂不悔：聖者是沒有憂慮的，不像一般人的「人生不滿百，常懷千歲憂」。聖者又是不悔的：一般人對於已作的事情，每不免起悔心，特別是作了罪惡所引起的內心不安。有憂悔，就有熱惱；有熱惱，內心就陷入苦痛的深淵。解脫的聖者，已作的不起追悔，未來的不生憂慮，只是行所當行的，受所當受的，說得上真正的「心安理得」。古人有未得徹證的，睡不安枕，食不知味。一旦廓然妙悟，便能「饑來吃飯，困來眠」；吃也吃得，睡也睡得。二、不疑不惑：證解脫的，由於真性的真知灼見，從內心流露出絕對的自信，無疑無惑，不再為他人的舌頭所轉。不但為一般所動搖，就是魔王化作佛菩薩來，告訴他「並不如此」，他不會有絲毫的疑念。佛有「四無所畏」，便是這種最高的絕對自信。三、不忘不失：體了解脫的（在過程中可能有忘失），於所悟的不會忘失，如不會忘記自己一樣。在任何情



沉下，都能直捷而明確地現前。禪宗使用的勘辨方法，或問答，或棒喝，都是不容你擬議的。如一涉思量，便是光影門頭，不是真悟。從前有一故事：某人有了相當的見地，善知識要考驗他是否真實的徹悟，就在他熟睡的時候，把他的喉嚨扼緊，要他道一句來。此人一醒，即衝口而答，這可見親切自證者的不忘不失。

解脫者的心量與風度，也多少有不同的：有的得了解脫，在立身處世上，都表現出謹嚴拔俗的風格。這因為他所體驗到的，多少著重於超越一切，所以流露為高尚純潔的超脫，帶點卓立不群，謹嚴不苟的風度，這大抵是聲聞聖者。有的證悟了，表現出和而不流的風格。內心是純淨而超脫的，可是不嫌棄一般人、事，或更能熱忱的勇於為法為人。這由於悟人的理境，是遍於一切、不離一切的，大抵是大乘的聖者。這是從悟境而作大類的分別，其實由於無始來的性習不同，聲聞與菩薩，都有不同類型的風格。（此下都指解脫者）如貪行人是混俗和光的；瞋行人是謹嚴不群的；慢行人是勇於負責的（世間聖者，也有「清」，「和」，「任」，「時」等差別）。如約悟境的風格來說，聲聞聖者的悟境，並不徹底

，徹底的是世出世間互融無礙的大乘。

## 五 解脫者之生活

在日常的生活方面，解脫了的聲聞聖者，偏重禪味，而漠視外界。他們的生  
活態度是自足的，「少事少業少希望住」，對於人事，不大關心。簡樸，恬澹，  
有點近於孤獨。以財物為例，聲聞聖者覺得這是毒蛇般的東西，不可習近，有不  
如無。如果是大乘聖者，一定是拿財物去供養三寶，濟施貧病，利用他而並不厭  
惡他。傳說：阿育王巡禮聖跡，到薄拘羅尊者的舍利塔時，聽隨從的人說：這位  
尊者，生平無求於人，也不與人說法。阿育王嫌他與世無益，只以一錢來供養。  
那知當此一錢供於塔前時，錢即刻飛出。阿育王讚歎說：少欲知足到一錢也不受  
，真是希有！由此可以想見聲聞聖者淡泊自足的生活。他們的內心是充實的，而  
外面好像是貧乏清苦。大乘聖者的生活態度，是富餘豐足，也希望別人如此。功  
德不嫌多，心胸廣大，氣象萬千；於人，於事，於物，從來不棄捨他，也不厭倦

他。凡夫雖也是所求無厭的，但都是為著自己，菩薩是為了一切眾生。所以菩薩的生活態度，不像聲聞聖者的拘謹。在一般人看來，多少有點「不拘小行」。

無論是聲聞與菩薩，由信慧深入而來的堅定精進，都是非常有力的。一般所看為艱苦的，根本不可能的，而在聖者們，卻能克服他。尤其是菩薩，難行能行，難忍能忍，在寧靜恬悅的心境中，勝過了一切。

平常說「八風不動」：利、衰、苦、樂、稱、毀、譏、譽，對於解脫的聖者，是不會因此而動心的。就是到了生死關頭，都能保持寧靜而安祥自在的心境，不為死苦所煩擾。經中有「歡喜捨壽」的話，即是最好的例證。一般所說的「預知時至」，凡夫也可以做到的。臨死時身體的不受死苦，在定力深湛的，也不是難事（反而，定力不深的阿羅漢，還是不免身苦）。「坐亡」，「立脫」，那種要死就死，撒手便行的作略，非根除我、我所執的聖者不可。然而，並非每一聖者，都表現這樣的作略。

經上說：佛入涅槃時，佛弟子中煩惱未斷的，痛哭流涕；而煩惱已盡的解脫

者，只有世相無常的感覺，默然而已。依一般的眼光來看，一定要說哭的人對；那無動於衷而不哭的，不近人情。其實，真得解脫的，不會為此而哀哭的。如因死而哭，一切眾生不斷的死，哭都來不及了。中國的莊子，一般人都說他達觀。他在妻死的時候，內心的矛盾痛苦，無法舒洩，於是才鼓盆而歌。這便是內心不得解脫自在的證明，如真的解脫，固然不必哭，又何必鼓盆而歌呢！

## 六 解脫與究竟解脫

二乘聖者及菩薩，從證悟而得的解脫，還有不圓滿處。如犯罪的，手足被桎梏束縛久了，一旦解脫下來，手足的動作，總有點不自在。二乘聖者，雖斷盡煩惱而證解脫，但煩惱的習氣，還時時發現。這種習氣，雖不礙於生死解脫，不礙於心地自在，而到底還是一種缺點。因為無始來的煩惱，多而且重，深刻影響於身心。所以雖由智慧而破除了煩惱，身心仍不免遺剩有過去煩惱的慣習性。這種慣習性，就是習氣。聲聞聖者有這種習氣，事例很多，如畢陵伽婆蹉有慢習，大

迦葉的聞歌起舞等。這些習氣，菩薩已能分分的銷除，但須證得佛果，才能純淨。煩惱與習氣銷盡，才能到達究竟圓滿的解脫境地——佛地。

佛與大地菩薩，解脫的境地太高。二乘的解脫，與學菩薩行者的少分解脫，已使我們可望而不可及，足夠為佛弟子的讚仰處，而攝引、鼓舞著學佛法者的向前邁進！

（本文錄自《妙雲集·學佛三要》一九五——二一二頁）

# 心為一切法的主導者

今天，我想以這個題目——心為一切法的主導者，說明宇宙人生間的事事物物當中，心是佔著領導作用的。

現代的科學，非常發達，甚至有征服太空的威力，成就極大，可說對人類社會大有貢獻。可是我們所感到的，恰恰相反。大家都心裡明白，全人類的苦痛，正在有加無已。每個人的精神上，感到威脅，特別緊張。所以物質科學的發明，給了我們多少好處，但壞處也著實不少。

依佛法說，一切法都依心的關係而存在，特別是人類的一切活動，都是以心作主宰、作領導的。因此，如偏重於物質科學的發展，自然的制馭，而忘卻對於本身，對於自心的征服、改造，那結果一定是：物質科學的發展成就，都成為增加苦痛的因素。要知道世間不論什麼東西，只要善於運用，無一不是好的。不但

一般所知道的好東西，是有用的，甚至一根毒草，一片枯葉，人們看為沒價值的東西，都是有用的。可是，如不能善於運用，一切都可成為有害我們的東西。心，便是運用這一切的主導者。所以但求外物的發展，而不從主宰事物的心識方面去求改造，不能善用外物，這在佛教看來，乃至各宗教看來，必然沒有好結果的。這不是說，不要物質的進步，而是說，要我們的心能善於用物。所以，心在宇宙人生中的主宰性，重要性，我們必須加強認識！

## 一 一切法與心簡說

現在，把一切法與心的意義，先作簡單的解說。「一切法」，簡單的說，就是一切事理，一切事物，以及事事物物的法則，條理，凡成為我們的認識對象，是我們所能了解到的一切，叫做一切法。什麼叫「心」呢？在佛法中，心，也叫意，也叫識，這就是我們自己所感覺到的精神作用；當然更有我們不易感覺到的，更微細的心識，如近人所說的「潛意識」、「下意識」之類。

說到這心與一切法的關係，在佛法上，有著似乎不同的說法，實則是一貫的，只是從不同立場，作不同的說明而已。如這個善導寺，站在這邊看是這樣，站在那邊看，就又是一樣。如同是一個景物，所取角度不同，便攝成同樣的鏡頭。佛法對心與一切法的關係，也是如此，所以應分別來解說。

一、**靜止的類別的看法**：先說從靜止的觀點，作綜合的、分析的、類別的看法。在綜合的分類中，主要的簡分為二類：(一)、有情，(二)、無情。什麼是無情類？大如地球、星球，小如一莖草、一滴水、一塵，都是。佛法常說：草木叢林，山河大地，是無情，這都是沒有精神作用的，也就是沒有自覺作用的。什麼是有情類？人類，乃至最小的蟲蟻，或巨大的鯨魚恐龍之類，凡是有精神作用的，有自覺作用的，叫做有情。這是佛法對宇宙萬有的最基本的分類法。平常說一切為有生命與無生命二類，把草木等看作有生命的。但草木蔬果等，並無自覺的精神作用，這是不能稱為有情命的。神教徒把一般動物，看為沒有靈的，與人完全不同。佛法也不能同情這種看法，事實上，動物只是心識的智能低一些；在某些方



面，有的比人還強呢！所以佛法分有情及無情二類，界說最清楚，而又該括了一切。

此外，更有近於科學的，分析的分類法。這是把物質分析到最細，有名為「極微」的。心識，也同樣的分析成種種識，種種心所（心所有的作用）。依佛法，有五蘊、六界、六處的分類法，都表示了物質與精神的兩大類別。如五蘊是色、受、想、行、識，色是物質的，受、想、行、識是精神的。地、水、火、風、空、識叫六界，前五種是物質的，識是精神的。六處是眼、耳、鼻、舌、身、意，前五是物質的，生理的，意是心理的。所以，依佛法的分類，世間萬有，不外乎精神與物質而已。《新唯識論》的作者說：佛法原有二元論的看法。其實，這是依一般常識，從靜止的，分析的看法而說，但佛法還有從動的，相關的看法。所以有此二類是對的，但是否有絕對各別的二元，還是應該討論的。

**二、機動的相關的看法：**從一切機動的相關的去，物質與精神，在有情方面，顯然是不能各自分立的。經中最有名的兩句話是：「識緣名色，名色緣識」

。識是主觀的精神作用；名色是物質及精神的客觀化；緣是依的意思。一般把四肢百骸和精神作用，看成兩種獨立體，這是靜止的、機械的看法。在佛法相關的看法中，如我們的身體，若沒有精神作用，即成為死物。反過來說，若身體崩壞了，精神也無從表現。所以精神與物質，心理與生理，有著相互依存的關係，而是不可分割獨存的。有譬喻說：房屋失火了，裡面住著兩個人，一是瞎子，一是跛子。瞎子不知道應該向那邊走；跛子是知道的，卻是不會走。兩人想出了好辦法，跛子利用瞎子的雙腳，瞎子利用跛子的眼睛，瞎子攆著跛子走，便平安的脫離了火險。這譬如說：身體沒有精神，是不能活動的；精神沒有身體，也是不能有所作用的。彼此間的關係，實在是如此的密切。所以，心與身，精神與物質，互相依存，有情的一切活動，才能表現出來。

以上是約同時的關係說，若約前後的關係說，精神的作用，還要加強。經上說：「意為前導」；「識緣名色」。在一切法中，不但有精神的關係，而且精神有著領導作用。即是說：精神與物質，不但有互相依存的關係，而且是以精神為

主導的。一般都說佛法是唯心論，「三界唯心」，「萬法唯識」成為大家的口頭禪了。如依佛法的義學說，無論大乘或小乘，不一定說唯心或唯識的。如約一切法依心的轉變而轉變，無論是直接的，間接的，顯著的，隱微的，這種由心論，卻是大小學派所公認的。現在，且依眾所公認的由心論來說。

## 二 心為一切法的要因

器界的山河大地，草木叢林；報體的眼、耳、鼻、舌、身、意諸根；以及心所法等，總名一切法。心與一切法，到底有什麼關係呢？應肯定的說，心與一切法，有密切的關係，而且很重要的。

佛說：一切法都是因緣所生的。因緣的含義，就是原因，條件或關係。世間萬事萬物，依於各種因素、關係，才能存在，才能現起。如這座房子，必依磚瓦木石人工等因緣，才能現起。類推一切事物，都無不如此，沒有一法不從因緣生的。如說有不必依因緣現起的，自然而有，獨立存在的，佛法決不同意這種見解

，因為隨觀任何事物，決無離了因緣而能成立的。上面說過：若缺乏生理（根）的因緣，精神是不能現起作用。如身體而沒有心識，也就變壞而不成為活的了。又如眼能見色，要依眼識等因緣，才能成為認識；乃至一草，一沙，一石，都依不同的因緣而得成立。就是把物質分析為極微細的，如電子，也還是因緣和合體。這一理論，不但佛法徹底的說，近代世間的學者，也是不能不承認的。除了神的迷信者，才會相信有自成，自有的神，不需要因緣的神蹟。

一切法依他因緣而存在，在這種種因緣——他中，有特別重要的，不能缺少的條件，這就是心。換句話說，一切法不離心的關係，缺了心識的因素，是不能存在得如此的。說到心為因緣，意義並不單純，然在依心（他）而起中，有一最重要的，就是一切依識而安立。這是說，一切法的存在，存在得如此，是經過我們的心識作用：如我們的心識不如此，那大家認為如此的東西，也就並不如此了。舉例說吧！我們依眼發識的辨色力，大家是差不多的。看見花色的紅黃紫白，花形的大小，大家都相同，所以覺得那花是決定如此的。如人的（眼）根識起了

變化，或眼根與一般人不同，他就不會見到常人所見的顏色，或一般見為紅而他以為是灰色的。或大家見到花態很平正，而他見到是歪曲的，不圓正的。如這樣，大家就會說他是病態，或稱他為色盲。在人類，不能不尊重共同的一般認識（世俗諦）。如大家說是紅的，那人也只好承認是紅的，而認為自己錯了。但在畜生就不同，如牛不能見紅色，只能見灰黃色。如有一隻牛而見是紅色的，在牛類的共同意識下，他也只好自認是病態了！但到底是什麼顏色呢？實在不能離認識而決定。還有些人，心理起了變化，別人所覺得好的，快樂的，他卻覺得是討厭的，苦痛的。或者，他人沒有見到聽到，他卻見到聽到了！當然，在人類的共同認識中，他又是病態了。其實，也許並不如此。所以大家所認識到的，以為千真萬確，其實都成立於共同的認識之上。如在認識不同的人，或另一類，如畜生，如鬼，如天，那我們所認為實在如此的，也就成為不如此而如彼了。所以說，一切法依識（他）而安立。若心識起了變化，認識到的外境，也就不同。這點，世間是有不少可以證明的。比方火，對於常人，是熱的，會灼傷皮肉的。可是有些

巫術師，走在紅紅的火坑上，並不覺痛，也不會灼傷。這便是心識變化，而影響於根（身體）境（外界）的關係所致。所以佛法說：我們覺得如此如彼，都與心識有不可離的關係。可以說：心識為（種種因緣中的遍）因，事物是果。心與外境，有著因果不相離的關係，那麼心如變化，外境也就變化了。如一個公司，很多人合股所成，如有人需要拆股，大則影響公司的存在，小也引起人事，或事業上的變化。心為一切事物如此存在的因素，當然要影響一切了。大家試想想：在我們所知的一切法中，可以找出沒有心的關係而能如此的嗎？

### 三 心能影響報體之實例

一、約影響現在說：報體，就是我們的身體。現在的報體，由前生業力所招感；出生以後，受著父母的撫育，飲食的營養，長大而成熟。在這一一生中，我們的報體，可能在業力局限內，起著很大的變化，這就有隨心識的變化而變化的成分。拿相貌來說吧！我國有一俗語說：「心能修（補）相」。此語實有道理，且

說一個西洋的故事為例。有想畫耶穌像的，想找一位相貌頂好的，生得慈祥，高貴，強毅，公正，純潔，能表現耶穌美德的做模特兒。後來，居然得到了一位相貌非常端嚴的青年；畫家達到了目的，不消說，那青年也得到了一筆可觀的代價。過了幾年，那畫家又想畫一魔王像。魔王的相貌，當然是要醜惡，凶暴，使人見而生畏的。於是到死牢裡去，找一位這樣的相貌做模特兒。找到了，有錢可拿，死囚也願意，畫家又達到了目的。可是後來發現了，這個魔王模特兒，竟然就是從前找到的那位耶穌。同是一人，相貌怎麼會變得如此遠呢？原來他上次賺了一筆錢，便奢侈，浪漫，花天酒地，無所不為。因此，漸漸墮落了；錢用完了，便淪為流氓，土匪；被捕又越獄，作惡又被捕，幾次三番，他的心變成兇狠險惡，相貌也跟著完全變了。這類事實，我國也有很多故事，這不就是心識影響體體的例證嗎？近見報上說：太太小姐們，天天在講究美容，希望保持青春或增加美麗。美容專家卻警告說：不發脾氣，內心和悅，笑顏常開，比什麼美容法都有效。否則，常發脾氣，眼睛一瞪，眉毛一皺，臉肉一橫；或者憂鬱悲傷；由於內心

的惡化，影響面部的表情，久之什麼美容術都等於零了。這不是心識能影響報體的例證嗎？

二、**約影響未來說**：心能影響未來的報體，比較難以了解，但從現有的知識推論，也可知道一點。一次，佛和弟子們在園林中，無數的鳥兒，上下飛鳴，生著各種的美色羽毛。弟子們問佛：鳥類的羽毛，為什麼有這各各不同的顏色？佛簡要地答：「心種種故色種種」。我們想想，這句話是什麼意義呢？據動物學者的證實：凡是生著紅黃翠白各色羽毛的小鳥，他們必有認辨各種顏色的能力。牛只能辨認灰黃色，他的毛色也就是灰黃的。這可見，由於他們認識什麼，所以影響報體，生成什麼顏色。很多昆蟲，都生有保護色：如住在青草叢中的，生成青色；生在土堆中的，生成土色。更有保護態：住在樹上的，有些像樹枝一樣，有的簡直像一片樹葉。這些，更可以證明此理：因為住在那個環境中，對該環境的色彩及形態有深切認識，而引起了與他一樣，以便掩護自己的意欲；身體便跟著而起變化，顏色像他，形態也像他。由於心有種種差別，所以身色也有種種差別



，這不是佛說的證明嗎？唯物論者以為物質決定一切，其實如不經認識作用，沒有引起與他同類，以便掩護自己的意欲，怎麼也不會影響報體而有所改變的。佛說「心種種故色種種」，說明了由心識的要求而影響報體的變化。這雖是從動物的種類，代代相傳，前後的影響而說；但眾生自體，從前生到後生，受到心識的決定影響，也可從這種推論而信解。我們未來的報體，實受著現在心識作用的決定影響，那麼，我們現在的報體，受有前生心識所影響，也可以信解了。

#### 四 心為行為善惡之決定者

行為，且指人對人對事的一切活動說。依佛法說，包括了身體，語言（及文字）及內心的活動。身語的動作，有善的，有惡的。另有無所謂善惡的，叫做無記，如舉起這杯子的動作，就是不可記別為善惡的。在對人對事方面，有善與惡的差別。凡與人有益的，受到國家獎勵的，社會所稱讚的，則是善的，道德的。反之，如與人有害的，則是惡的，不道德的。行為的所以成為善惡，必由內心來

影響他。我的故鄉，如稱人為老太婆，這是不尊重的，輕蔑的話。但在川貴一帶，稱他一聲老太婆，那是恭維他，使他高興的。同樣的一句話，因輕蔑或尊敬的不同，意義完全兩樣。有時，同是一句話，可以是善，也可以是惡，經善意或惡意的引發而出，聽來便有好與壞的不同感覺。所以善與惡，不單在這些語文上，如將語句分析為單字單音，每失去善惡的意義。可是在善意與惡意的引發下，字語連結成句而表達出來，就成為善的惡的了。身體的動作也一樣，如打人，當然是不好的。但慈母訓子，不得已而打他，實在他自己比兒子還要痛心。所以限度內的管教，不能說他是惡的。又如孩子們，模倣性很強，聽見別人罵，他也學著罵，但毫無惡意，即不能說是惡的。故法律對未成年的童犯，不加處罰；處罰，也極為輕微，而且是教育性的。故意去作的善事，定得善報；故意去做壞事，必受到法律的制裁，來生的惡報。若無心作惡，雖有過失，受的懲罰也輕微；無心作的善事，道德價值也低。所以行為從內心而引發，一般的要經兩個階段。先考慮，其次決定，然後發為動作——動身、動口或動筆，便有善惡的價值。行為的

善惡，主要決定於內心，所以法律對於犯法者，必審查其動機，為預謀還是偶發，這與佛法的見解，大體一致。更要知道，不但內心有善的惡的，行為的本身，也就是善惡的。因為，語文及身體的動作，已有心為因緣，有了心的成分，滲入了善心成善事，惡心所引起的成惡事。這可見行為的善惡，都由於心力；所以要勸人向善行善，要教人從心地改造起。

## 五 從禪定說明心對根身之主宰力

禪定，佛法中有，印度的瑜伽，中國的道教，都有或深或淺的修驗。不過，自禪宗興盛以後，以悟入為主，少有甚深禪定的修驗了。本人並沒有經驗，但由於親見親聞的事也不少，故略有所知。去年，我到泰國去，在大宗派的寺院裡，親見一位潮州籍的和尚表演入定。坐下來，不到一分鐘，就入了定。把他的手舉起，他就一直舉著，不覺疲累。

我們的身手動作，大都是由心意的引發而使令的。但如我們的呼吸，不能叫

他停止；體內的血脈流通；內臟及內部的筋肉，都是一般心力所不能控制的，只有聽其自然而已。但在修禪定的，就有能力控制他。用什麼方法呢？不外是把心力集中起來，不讓他紛亂散動的到別處去，心就逐漸安定下來。心定了，便會使我們的身心，發生不尋常的現象，或發生超常的力量。諸位如有修定的，或有多少經驗的，對於內心的主宰根身，一定有良好的信心。根身，就是我們的身體，包括內部，都可由心力來控制他，主使他。我常說一個譬喻：燒開水的，若把壺蓋打開，讓蒸汽四散，那便毫無力量。若蒸汽不散，力量集中，水汽便會發大力，把壺蓋衝脫了。應用這一原理，能使汽力開動輪船與火車。我們的心力小，只是紛亂散動。散亂或昏沈重的，連普通的道理，也聽不懂，記不住。如能以定而集中心力，不散亂，不昏沈，便會現出無比的力量。

禪定主宰根身的力量及過程，正與醫學上，施用麻醉藥的情形相同。施用手術的，以麻醉劑，使患者的身心，部分停止活動。先是憶想不起，大腦的記憶失去了。其次，苦樂的感覺也失去，那正是動手開刀的時候。在動手術過程中，有

呼吸，也有脈搏。等到手術成功，麻醉力消失，苦痛的感覺來了，憶念也來了。假使在手術過程中，忽然呼吸停頓，脈搏停止，那就手術失敗，生命也就完了。這個過程，與禪者入定，恰好相合。若修至初禪，眼不見，耳不聞，但意識還相當活動，還有思想憶念。修到二禪，「無尋無伺」，憶想就沒有了（這是定境的無分別）。修到四禪，沒有苦痛，也沒有快樂的感覺；那時，「身行」的呼吸停止了。修到空無邊處，身體的溫度也低落而冷了。可是，那時的定心，還是存在的。等得要從定起，心一動，溫度增加，呼吸也來了，苦樂的感覺，思想的活動，一切回復如故。那些修定純熟，到了「超作意位」，一念間就入了定，比麻醉劑優勝而迅速得多。麻醉劑，只是以物理來影響生理；一旦分量過重過輕，或引起生理上的突然變化，依於肺臟的呼吸，依於心臟的脈搏停止，就會死亡。可是修禪定的，是以心理來影響生理，呼吸雖停頓了，脈搏或溫度都沒有了，卻並不會死。或有人懷疑：呼吸，脈搏停止，人都冷了，那有不死之理？其實不足為奇。據科學的實驗，把人突放到極冷的地方，全身凍僵了，與死人一樣。可是取回

放在暖處，慢慢的使他溫暖起來，仍可回復生機。可見呼吸，脈搏的停止，不一定是死的，只要內部沒有破壞。依佛法說，只要「識不離身」，仍是活著的。

這些奇異的事實，從禪定而發生，還有種種可說，但在佛法中，估價並不太高，因為無論修到怎樣深，定是不能了脫生死的。但修定的過程，是事實，如依定而修發真智慧，那就非常重要了！外道的修精煉氣，也不外乎心力集中，引起身心的變化。由這些例證看來，大家應該相信，自己的心力，實在強大得很！

## 六 心對身外事物的影響

上面所說的，心對根身的主宰力，心為善惡的發動，以及心能影響報體等，都著重心與有情的身心組織，現在要說心對於身外事物之影響力。如本寺的建築，周圍馬路的施設，都市計劃等，都依人的心力來決定。如最近發明的人造衛星，核子爆炸，火箭等，看來是外物，似乎與心無關。可是研究起來，只是由於某類人心的需要，才不斷的發明出來。追問人心有什麼需要，不消說，主要是為

了戰爭，為了控制，為了奪取，這才集中心力，向這方面深入，就一樣樣的發明出來。依於不同的要求，就開展不同方面的知識，引出不同的行動，不同的成就。如市中忽發生一宗為經濟而自殺的命案，立刻就有好多人來探究：記者志在採訪新聞，知道事情發生的情形就夠了；刑警卻還要查詢，為什麼自殺，是否還有他殺的因素；經濟學者，看出了經濟問題；社會局還要注意，如何防止同樣事件的發生；死者家屬，當然又是另一心境。隨人心的反應欲求不同，於同樣的事情，就有不同的工作，引出不同的成就。推論之，世間所有一切文化活動，科學進步等，都依於心力的推進。

不但如此，就是一地區，一國家，一世界的苦樂，世界的治亂與安危，都依於心力而造成。假使，人心大家向善，重道德，守法令，此世界就會轉成和樂清淨的世界。反之，多數向惡，不重道德，不守法令，便會變成暴戾的穢惡世界。所以佛經說：「心淨則國土淨」。舉小例大來說吧！從前，青島受德人租借管理時期，衛生的情形極好；管理衛生事項的，不過十人左右而已。等到日人佔了青

島，用幾十人來管理衛生工作，反而不如以前了。後來交還自主，大大小小的衛生官，越來越多，結果卻越來越糟。這不是由於人的心力不同嗎？我們的心力，不但能使身體起變化，對外界的環境，也能起著重要的影響，甚至使整個世界，完全改觀。心力是能轉移環境的，能使他轉好，也可能轉壞。不過如轉向醜惡苦惱，那就不堪設想了。我們一般所能了解的，心的力量，要通過我們的身體，手足，才能改變環境，但心力如達到更高階段，也可以不經過物質的手足等勞動，而能影響外界的。

## 七 結 說

不單是佛法重視心的力量，凡尊重宗教，重視道德的，也都會重視心力的。人類都需要和平，安樂，就必須重視這心的力量。如大家忽視他，一味著重外物環境的發展，而不改進自心，那就永遠達不到目的的。古人有比喻說：如一輛牛車，停著不動，應該打牛呢？還是打車？當然，應該打牛，牛覺痛就走；牛一走



，車就跟著前進了。這是說：要求環境變化，世界和平，先要著重內心的改善。現代的人類，可說越來越聰明啦！種種的發明，製造，日新月異。千萬里外的事情，不但可以聽到，還可以看見。現在正向征服太空，佔領月球前進，有的已在做他買賣月球地產的生意了。人類的心力，不能不說大大的開展，但到底為了什麼呢？大家都知道：不是為了戰爭優勢，世界控制權的加強，便是為了開闢財源。大家爭先恐後的向這條路跑，忘卻了自心的改善，這無怪乎表面看來，世界越來越進步，而其實是越來越緊張，越來越恐怖了！

我們的心，若向智慧，向慈悲，向光明，向和平，便會領導行為向善道走；報體也改善了，世界也造成清淨與安樂。反之，大家的心，專向於物質的征服，引發殘酷，鬥爭，結果，我們並不曾征服物質，而被物質所奴役了；隨物所轉，不能轉物。如打鞦韆一樣，滿以為自己把鞦韆轉得那麼高，自鳴得意，而不知自己已被鞦韆所轉，不留心，就會被摔得重傷。

這裡，我想總結為兩點：一、專向物質求進步，求滿足，結果必被物所轉，

不會得到真正的幸福。二、佛法的目的，要從心的淨化，引發行為的清淨，影響報體，趨向世界的清淨。佛法以外，印度各教派，我國儒道等學說，一向都重視心力，注重心力的集中，德性的涵養。所以，認識心的主宰力，給予改善，合理的擴展，可說是東方精神的重點。現在略講這一問題，希望大家來傾向於自心的改進，一致向上，向善，向慈悲的正道而前進，來改變現代傾向外物的偏差，挽救向惡，向愚，向邪，向鬥爭的唯物擴張的厄運。（慧瑩記）

（本文錄自《妙雲集·學佛三要》四三——六三頁）

妙雲選集

# 太虛大師菩薩心行的認識

## 一 大師在佛法中之意趣

虛公大師弘法三十多年，可稱為覺世覺人的佛化運動。此一運動的思想體系，是以中國本位佛教為重心，簡持世界佛教的精華。以佛教文化為總線索，攝導東方文化——特重於中國文化，及現代中國文化的三民主義，促成東方文化，東方世界的復興。東方文化的復興，才能革新西方蔽於唯神、唯物的功利文化，攝取其精華，而陶練為世界性的，佛化中心的新文化，造成人世和樂國——人間淨土。

此一崇高理想，非中國佛教建立清淨僧團不可，非佛教大眾修菩薩行不可。所以大師明確表白個人的志行，是：「志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩薩戒本」

。大師對於此一志行，徹始徹終，堅定不移。晚年的定論說：「想復興中國的佛教，樹立現代的中國佛教，就得實現整興僧寺，服務人群的今菩薩行」（〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉）。所說的今菩薩行，要「建立適合今時今地的佛教」；「（在家出家）同為六度四攝，即是實行瑜伽戒本」；「出家的，可作文化、教育、慈善、布教等事業；在家的，成為有組織的……農、工、商、學、軍、政各部門，領導社會，作利益人群的事業」（〈我的佛教改進運動略史〉）。今菩薩行也就是人生佛教，所以說：「在今日的情形，所向的應在進趣大乘行；而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果，而確是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。大師於此一志行的切實提示，最明白也沒有了！

復興佛教來救中國，救世界，為大師一貫的大志願，表現於大師對佛教，對社會，對國家，對世界的活動中。推動此一志願，是本於佛法的菩薩心行，也就是「行在瑜伽菩薩戒本」。關於這，民國二十四年五月，大師在南京開講《優婆

塞戒經》，曾進一步的給以說明——說明「本人在佛法中之意趣」。大師說：我「非佛書研究之學者」，「不為專承一宗之徒裔」，「無求即時成佛之貪心」，「為學菩薩發心修行者」。前三從消極的反面說，後一從積極的正面說。大師堅定的說：「本人為一欲學菩薩發真菩提心而學修六度行者」（《優婆塞戒經講錄》）。修發菩提心而行六度行，便是行在瑜伽菩薩戒本。二十六年夏天，在武院講〈新與融貫〉，又提到這三項意趣。所以，唯有把握此一意趣，才能親切認識到大師的真面目，才能理解大師對國家，對佛教的真意趣。否則，會容易錯會大師：不是把大師看作離棄佛寺，毀亂佛法的革新者；就認為是維持古老佛教，古舊叢林的人物。

時光如此迅速！大師的捨報，竟是十週年了！在這法界同聲追念的時節，對於大師在佛法中之意趣，特引述大師的教說，拿來紀念學發菩提心，學修菩薩行的大師，加深我們對於大師的正確認識。

大師在佛法中之意趣，看來非常明確，而實容易引起誤會。據大師說：他是

學發菩提心的，學修菩薩行的；不是研究佛書的學者，不想作一宗的徒裔，沒有求即時成佛的貪心。那麼，如反過來說：研究佛書的學者，一宗一派的徒裔，求即時成佛的行者，就不是真發菩提心的，學修菩薩行的。如真的這麼說，那些研究佛書的學者，各宗各派的宗師，求即時成佛的行人，包管會一致的起來反對大師。其實，大師此番「本人意趣」的宣說，是不能依文作解的；如迷文執義，再也不能體會大師的意趣了！

傳統的中國佛教，近千年來，一直在我祖我宗的宗派圈子裡作佛事。自宗是至圓至頓，至高至妙；只要說到我宗如此說，我祖如此說，就自覺為天經地義。而即時成佛的禪宗，又幾乎代表了佛法的一切。到近代，研究佛書的學者，也漸漸多起來。最極端的，甚至「非玄奘、羅什之譯不讀，非龍樹、無著之論不求」。由於政府的羈縻邊疆，康藏的佛法，泛濫起來，即身成佛的動聽名詞，又到處宣揚起來。在大師的心境中，這些雖都是應時化物的佛法，但在現代，都只能造成中國佛教的困難，不能達成整建如法清淨僧團，完滿發揚大乘來覺人覺世。所

以，大師不單是說明自己為學發真菩提心，學修菩薩行，以人乘行果趣進向大乘行的大乘心要，而要說「不是」，「不為」，「無求」，有著針對現實佛教的對治性。唯有從針對佛教偏弊中，適應現代機宜中，才能認識大師所說菩薩心行的真義。

## 二 為什麼「非佛書研究之學者」

什麼是「研究佛書的學者」？大師指說為：「從事考稽佛學書籍而研究其義理。……用字比句櫛，勾古證今之功夫，將佛法當學問來研究」。這樣的研究佛書的學者，是否一定與發菩提心，修菩薩行相違反？從修學佛法來說，十法行的前八行，都是成就聞慧的方便。從古代的佛弟子來說，「經師」、「律師」、「論師」的一分，都適合這一定義。我們不能說，這些都是不能學發菩提心行的。就是獻身心於翻譯工作，如玄奘等；從事於大藏經錄的審訂，如道安、道宣、智昇等；編錄僧傳，如僧祐、道宣等；為聖典的辭句作音訓，如玄應等。這些，都



還是功德難量，何況是考稽佛書而研究義理呢！而且，大師自己曾經創議為「華文佛學分科研究編輯」。主張「依大藏佛書為原料，從各種科學之立場，分門別類以為採集之研究，更憑研究之所得而組成各科學」（《年譜》三〇五頁）。又曾以教理行果來統攝佛學，「教」中分：「佛教法物之搜集，佛教史材之編考，佛教經典之考訂，佛教圖書之編纂」（《甚麼是佛學》）。大師在武昌成立世苑佛教圖書館，成立「編輯」，「考訂」二室（《年譜》三四七頁）。如這些而決與菩薩心行不合，那麼大師為什麼又來提倡？難道己所不欲而施於人嗎？就是考證，大師也曾寫過〈佛教紀元論〉。這樣，大師的菩薩心行而「非佛書研究之學者」，到底意趣何在？

大師自己說：「本人則讀書每觀大略，不事記誦，不求甚解」。這是大師的特性。《自傳》（三）說到：十九歲時，讀《般若經》有省，從此記憶力減弱，而悟力特強。大師對於佛法的分析、綜合、貫通，不盡是記誦的、辨析的，大抵得力於領悟。這一特性，決定了大師對佛學的態度與寫作方法。然而，如「佛學

分科研究」；「教」的搜集、編考、考訂、編纂；圖書館的「考校」，雖非大師習用的方法，也未嘗不是自行化他的一道。大師在《大乘宗地圖釋》（一三二—一三三頁），說到自利方面，有「教理研究」；利他方面，有「歷史研究」。所以大師所說的「非研究佛書的學者」，是指那些離開自行化他佛教立場，而只是當作學問來研究。民國十年，朱謙之到西湖兜率寺，想從大師出家。他立意「將所有佛書批評一過，從新整理建設起」（《自傳》八），這便是佛書研究者的榜樣。他並不以研究佛學為「自行化他之具」；不是看作「振興佛教，弘濟人群之方便」。所以大師說不必出家，介紹他到歐陽竟無居士那裡去。這樣的研究佛書，根本不是學佛，不是信解正法，還說得上發菩提心，修菩薩行嗎？還有，佛法在世間，不離世諦流布，無論重信、重解，只要有所偏重，就會落入窠臼，不能自拔。個人如此，團體也如此。在大師當時的心目中，偏重於佛書的研究者，動機不一定不好，而積習難返，每起不良的副作用。所以曾告景昌極說：「君等乍遊佛法之門，能執利器以防禦邪外，固所樂聞。若將深入堂奧，則當捨干戈而

從容趣入之，未應持械以衝牆倒壁為事也」。

一般以為大師是一佛書研究的學者；大師也確是深入地研究過，但大師的本意卻不如此。這並不因為佛書研究，就不能發菩提心，修菩薩行，而是說，如離開自行化他的立場，便不成其為佛法。從如來大覺心中流出的法教，無非應時應機，使人獲得止惡行善，或者淨心化欲的利益。雖然佛教在人間，不能沒有教典，不能沒有人研究，不能沒有人索隱探賾，但決不能離棄利益自他的原則，專為知識而研求。大師把握這一佛法的根本意趣，針對當時有人專究佛書的偏向，這才宣說他「非佛書研究之學者」的意趣。

### 三 為什麼「不專承一宗」

大師又從根本的，全體的立場，宣示他是學發菩提心行，而「不為專承一宗之徒裔」。雖然，佛教二千多年來，儘多發菩提心，修菩薩行的祖師，開宗立教，代代相承，但大師卻不願如此。因為照大師看來：「現今所流行的佛學，實源

於二千數百年前印度的釋迦牟尼佛。……有了因時因地的許多變遷。然直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是：圓明了無始終無邊中的法界諸法實相，體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身。又完全的開顯表示出來，以之教導無數世界中有成佛可能性的種種眾生之類，使皆得成就無上大覺一樣的圓明法界諸法實相，且體現為無盡無礙的法身，而非後來許多支流派別的傳說」（佛學源流及其新運動）。大師直探佛法的本源，也就是歸宗於釋迦牟尼佛的覺源。在這佛法所從來的釋尊覺海中，有什麼宗派可說！所以，大師的佛法觀，真是道地的佛教，而不是各宗各派的祖師教。當然，各宗各祖的教說，也還是推本於佛陀。

為什麼會有宗派？佛為了適應眾生的根性，施設教法，就有了諸乘的差別。大師在〈新與融貫〉的開示中，說到印度、中國、日本的宗派而後，斷論為：「宗派之所以興起者，差不多都是以古德在佛法參研之心得為根據，適應時機之教化而建立的」。佛世的諸乘，後世的諸宗，無非為了化度眾生，應機說教。但是

「佛之現身人間，應機說法，而聽法傳承之人，當即不免各有偏勝」（《優婆塞戒經講錄》）。印度的三期佛教，中國的大乘八宗，各有他的特勝，也就各有他的偏頗。所以專承偏宗，會造成高推自宗，鄙棄他宗的風氣。鄙棄了一分，結果是削弱了佛教的全體。這點，大師曾明白說出：「中國尚禪宗者，斥除一切經律論義；雖若《宗鏡錄》遍錄經論，亦但揚厥宗，鄙餘法為中下。尚淨土者，亦勸人不參禪學教，專守一句彌陀。賢、臺雖可以小始終頓、藏通別圓位攝所餘佛言，然既為劣機而說……學者又誰肯劣根自居，於是亦皆被棄」。有各宗而無整全佛教，鄙棄餘法的結果，是：「中國至清季，除參話頭，念彌陀外，時一講習者，亦禪之楞嚴，淨之彌陀疏鈔，及天臺法華與四教儀，或賢首五教儀，附相宗八要而已。……空疏媿陋之既極，唯仗沿習風俗以支持。學校興而一呼迷信，幾潰頽無以復存」（《菩提道次第廣論序》）。所以應時應機的宗派，有他的價值，有他的適應，但如鄙棄餘法，局促於宗派圈子，一定會利弊參半，發展到弊多於利。如禪宗與淨土宗等，不能說沒有特勝，只是由於鄙棄餘法，結果削弱了

中國佛教，弄到空疏嫵陋的地步！了解這一理由，對於大師《中國佛學》的末後一章——〈奪禪超教之淨〉，從蕩益學人以下，到近代印光大師的專弘淨土，評為：「充其類而一轉，大可成為在家淨土之日本真宗」；「殊有進為純信彌陀他力之真宗可能，然尚期命終往生，而無真宗——信成已生，還化利他之行，則所短遠矣」，才不會感覺奇突。

大師不願為專承一宗一派的子孫，是從超越宗派的本源性，隨機應化的全體性立論。大師這種意見，有點近於宗喀巴大師的說法。「福德資糧則人天俱攝，智慧資糧則聲緣相協，律及經論皆所依止，僅取一分，不成菩提。雖未嘗不別有最勝之歸趣，而確定為皆攝入次第之過程。於是不沒自宗，不離餘法，而巧能安立一切言教皆趣修證。……余昔於佛學概論，明因緣所生為五乘共法，三法印為三乘共法，一切法實相至無障礙法界為大乘不共法。後於大乘本生心地觀經，又曾說共不共通法為總要。粗引端緒，語焉不彰。今雖未能獨崇密宗，欣覩三士道總建立之典要，乃特提出以申論之」（《菩提道次第廣論·序》）。大師的激賞

宗喀巴的《菩提道次第》，因為他的三士道說，與大師一貫主張的五乘法——下士人天乘；三乘法——中士聲緣乘；大乘不乘法——上士菩薩乘，有著同樣的意趣。所以在應機設化的方面，隨機應化而不限一宗，如說：「各宗派法門，皆可隨人根機所宜而修學，藉以通達究竟覺海。所以本人觀察佛法之五乘法，三乘法，及大乘不乘法，原為一貫。在教理解釋上，教法弘揚上，隨機施設，而不專承一宗或一派以自礙」（〈新與融貫〉）。在貫攝佛法，起解成行的修學次第方面，則能攝一切佛法，條貫為：「教之佛本及三期三系」，「理之實際及三級三宗」，「行之當機及三依三趣」，不捨一法而同趣大覺。大師的意趣如此，所以與局狹的宗派門徒不同。

大師對於佛法的看法，自己說有三期。第二期，就是「上不徵五天，下不徵各地」（〈整理僧伽制度論〉）的中國大乘八宗平等說。認為八宗的境與果，都是平等的，只是修行方法有差別而已。所以說：「八宗既是平等，亦各有其殊勝點，不可偏廢，更不能說此優彼劣，彼高此下」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。

大師當時，確有促成八宗一致復興的意圖。所以對中國久絕的密宗，特別提倡得熱心。不過，雖不能說八宗有勝有劣，然對各宗徒裔的固蔽，高推自己，大師也是從來不客氣的。特別對那「男女混雜」，「僧俗顛倒」的密宗，更不惜引起長期的論爭。關於八宗平等，想提到兩點：一、大師去世了，由於大師的偉大，八宗平等也時常被應用起來。例如，如有人對宗派略有評論，就高舉「八宗平等」，認為不應該批評。等到轉過身來，還是高推自宗，鄙棄餘法的老調。這種辦法，根本違反八宗平等的精神。二、八宗平等，還不是大師的晚年定論。

大師第三期的思想系，從歐美遊化歸來，才更明確的吐露出來。民國二十年八月，在北平講《大乘宗地圖釋》，就講到：「最近新創之世界佛學苑，其研究佛法之根據，又較吾昔根據華文者大有擴充」。大師的晚期定論，不是八宗平等，而是「教之佛本及三期三系」，「理之實際及三級三宗」，「行之當機及三依三趣」（我怎樣判攝一切佛法）。這一晚年定論，約教法來說：歸宗於佛本，雖同於前期，而三期三系，不再只是華文佛教，更擴充為以華文佛教為本，貫



通簡持巴利文系與藏文系佛教，成為世界性的佛教了。約理法來說，理之實際與三級三宗，已經是攝八宗為三宗，不再談八宗平等，不再想八宗一致復興了。約行法來說，行之當機，同於前期，而三依三趣，不但條別行法的根本特性，而且明確揭示，現代中國所應該弘揚的佛教，顯出大師佛化運動的真正面目。可惜得很，大師在民國二十年後，雖多少說出，由於抗戰軍興，一般人尤其是陷區內的佛教同人，多與大師此一思想脫節。所以勝利歸來，在今日臺灣，還有人在推仰大師的八宗平等。要知大師從歐美回來，對研究法就有重大的修正。大師已綜合為「中國臺賢禪淨系」，或「法界顯密系」；綜合為法界圓覺宗。而說：「今後研究佛學，非復一宗一派之研究。當於經律論中，選取若干要中之要，作深切之研究，而後博通且融會一切經律論，成圓滿精密之勝解」（《大乘宗地圖釋》）。「作一系一系的專門研究，才能專深精一，才能做到登峰造極，登堂入室」（《世苑圖書館員之修學方針》）。從此可見，大師的晚期定論，不專是中國文系的大乘八宗平等，不再是分宗研究，普遍發揚，而是會三大文系的佛教，統貫在

五乘共法，三乘共法，大乘不共法——法相唯識學，法性空慧學，法界圓覺學的三大系。超出宗派而歸於佛法一本，那裡是宗派徒裔所能想像的！

#### 四 為什麼不想「即時成佛」

「無求即時成佛之貪心」，在大師宣示的意趣中，這是最為難解，最易引起常人疑毀的一項。因為發菩提心，修菩薩行，目的是為了成佛。那為什麼不想快速成佛，而稱急求成佛的為貪心呢？

這一意趣，還得從「不為專承一宗之徒裔」說起。大師說：「直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，……並非後來許多支流派別的傳說」（〈佛學源流及其新運動〉）。印度傳來的一切教法，大師是有深刻獨到見地的。如說：「無上大覺海中流出來的教法，為了傳持者及入世應機的各有偏勝，由迦葉、阿難等承持，則成初期小乘。由龍樹、無著等弘傳，則成中期大乘。由龍智、善無畏、蓮華生等傳承，則成後期密法」（〈新與融貫〉）。現今所流行的佛法，經典的傳出，有著

傳承者根機的差別性，時間的先後性。初期小乘與中期大乘，大師以為：「一切經律，皆源本佛所宣說之聲教，由佛徒歷次結集而成」（《佛法僧義》）。有時說：「釋迦佛陀時……方便說人無我的小乘法，適應當時思想的機宜……。然佛陀同時與曼殊室利及彌勒等一二大心深智者，則直說其自證的法界……五百年後，由龍樹、無著等，發見了曼殊室利與彌勒等所傳的佛教，成了印度大乘思想的發展時代」（《佛學源流及其新運動》）。《人生觀的科學》也說：「釋迦出世的本懷，見於華嚴、法華。其始原欲為世人顯示人生真相，俾由修行信心，進趣人生究竟之佛果。……無如僅有少數大心凡夫，若善財童子等；及積行大士，若文殊、普賢等，方能領受其意」。這可見，顯教大乘，雖遍通十方世界，有無數菩薩聽受，而此土卻僅是少數大心凡夫，深智菩薩所承受的。怪不得初期佛教，成為「小行大隱」的局面。如來不得已而說聲聞乘，末後又引令回心向大，實為迂回進入大乘的方便。第三期佛教的密宗盛行，大師的看法，與前期多少不同。如說：「龍智菩薩等出來弘揚密咒，把通俗的印度風習都融攝進來」（《我怎

樣判攝一切佛法〉)。「雖謂龍猛大士，依法身塔之象徵，悟證法身，遂創真言祕密金剛法之開祖，亦無不可。……諸咒形儀，則固多隨時隨處收編世間所流行者，而不足深究也」(〈龍猛受南天鐵塔金剛薩埵灌頂為密宗開祖之推論〉)。

這似乎確認密宗為後起的，多雜有婆羅門等神(天)教內容。

從教典說，有著傳承者的偏勝，與因時因地的適應性，如上所述。如從教法說：釋迦佛的本懷，原意在由人而直向佛道。「天與聲聞，緣覺三階段，乃由人不走遍覺的路所歧出之三種結果」(〈人生觀的科學〉)。其實，天與聲聞，還是要引向佛道。如依聲聞(緣覺)行果及天乘行果而入佛道，就是大師所判的：第一千年，「依聲聞行果趣發起大乘心」；第二千年，「依天乘行果趣獲得大乘果」。聲聞行果的急求解脫，為第一千年的風尚。大師說：「禪宗出於第一期的末葉，附屬於第一期」。第二千年的「代表者，是密宗、淨土宗，是依天乘行果的道理。如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛。淨土宗如兜率淨土，即天國之一。西方等攝受凡夫淨土，亦等於天國」(〈我怎樣判攝一切佛法〉)。聲聞行

果與禪宗；密宗與淨土宗，都是急求趣證的，都屬於不能由人而直向佛道的勝方便。不知道由人道而修信心，直向佛道，「正是佛教的真面目」（《人生觀的科學》）。大師條析教史的發展，根性的特點，直探佛陀本懷，揭示出大乘佛法進修的直道，坦道。

大師抉擇佛法的基本思想，經這樣的簡單敘述，才能明瞭大師「不求即時成佛」的意趣。大師說：「佛法原不拘限於現身此世為立足點，乃普為法界一切眾生而發心。蓋以佛法觀察，一人與一切眾生更互關涉；而一世界與無量世界，亦相攝相入，如帝網之重重無盡。因此佛法不是為此一人生與一世界而起」（《優婆塞戒經講錄》）。大師此一宣示，說明了大乘法真諦：菩薩發心修行，遍為一切眾生，遍淨一切國土，遍禮一切諸佛，遍學一切法門，遍斷一切煩惱，遍達一切事理。……一切功德，都是盡虛空，遍法界，到達究竟圓滿。如《華嚴經》說的佛果與菩薩行，是怎樣的高尚，圓滿！所以經說：「如一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。「地獄未空，誓不成佛」。不為自己，不求速成，表達了菩薩行

的真相。一般看起來，釋迦佛是即身成佛的，是「父母所生身，直登大覺位」的，但成佛豈能速成！據釋尊自白，是經三大阿僧祇劫行因而來。依龍樹說，佛道實是無量無數阿僧祇大劫行因而成就的。大果當然不是小因所成，但佛道長遠，菩薩道難行，非一般人所能承當。這樣，佛陀的方便教，就不能不施設起來。

大師說：「釋迦佛時，印度思想，是以個人解脫而得自我獨存為風氣的。佛陀處此環境中，……幾乎無可宣說。然不說法，則覺世悟人之大願無由得達，乃方便為說人無我的「小乘法」（佛學源流及其新運動）。小乘是厭離心切，急求自身解脫的。經佛方便教導，於是四果聖者，紛紛出現。佛被稱為多陀阿伽陀（如來），阿羅訶（即阿羅漢），三藐三佛陀（正遍覺）。聲聞聖者也稱為阿羅漢，認為自己的究竟解脫，與佛平等。這要到《法華》會上，佛才使他們知道：過去所證到的，只是半途的化城，不是究竟的寶所，寶所還在前途。經此聲聞行果的解脫生死，不是無益的，因為不必再為自己的六道生死而憂心了。從此發心向道，直至寶所。一到大乘佛教時代，大家都希求成佛，不再求阿羅漢（這雖也

是佛的別名，但在習用上，成為小乘偏證的果號。然而，佛道長遠，菩薩道難行。結果，佛果是希求到達，菩薩大行卻不願承當；佛法中的方便教，又有施設的必要了。

中國禪宗，自以為最上乘，直體佛心，以「即心即佛」，「立地成佛」為標幟。依大師的論判，「附屬於第一期」。的確，「大事未明，如喪考妣」的急證傾向，清淨無為的山林氣息，都與聲聞乘大同。而禪者坐亡立脫的作略，與阿羅漢自在捨壽的風格，也極為吻合。不過，聲聞自稱阿羅漢，與佛阿羅漢解脫平等；而禪者則自稱成佛，與佛心心相印而已。禪者雖大抵近於「依聲聞行果而趣向大乘」，但「由於達人生三真相，歸佛法僧，信業果報，修十善行，厭取作，捨壞苦，以階進佛乘者。……中國之少數禪師，若百丈、永明，及少數居士，若龐蘊等，頗得其真。然居極少數人，而為我今所欲極力提倡的」（《人生觀的科學》）。百丈是適應時機，為「一日不作，一日不食」的實行者。永明是「萬善同歸」的禪匠。龐蘊為不廢人事的居士。所以大師稱譽為確能體得由人乘而直向佛

道的真義。大師對禪宗是相當尊仰的；但真能直探佛陀本懷，依人生修十善行而進向人生之究竟，也只是少數人而已。

但是像法時代，人根轉鈍。有的覺得不但佛道長遠，菩薩道難行；禪思精微，也不容易修證。如現身不能成就，一息不來豈不又要輪迴生死，茫無了期！所以，索性不求見真斷惑，求生天國一般的極樂世界，做到盡此一身，不再退墮的往生淨土法門。聲聞是自以為究竟如佛，而不知是先在化城裡休息安樂一下。淨土行者，是知道往生淨土，並非已經究竟如佛。但在諸上善人同會一處的良好環境下，終於要「見佛悟無生」，決定能趣向大乘而不再退失的。所以大師稱譽為穩當中的穩當，等於保險法門。但有些人，覺得非成佛不可，而身命浮脆，學成不易，所以重視此血肉之軀，想把此血肉身，以修精煉氣等，祕密修法成天色身，依此天色身而進趣佛果。這些，都是希求佛果，而不願承當菩薩的大行難行；不能即此人生，修十善行以進向人生之究竟，而企圖急速成就。於是一心一意的求阿羅漢（佛的別名），求佛，而卻轉向聲聞行與天行。雖然禪、淨、密等，也



有發菩提心的，但為了「求己利」，「求速成」的意欲所燒亂，菩提心行也多少打些折扣了。所以大師以凡夫身來學發菩提心，學修大乘行，堅決的放下那「即時成佛的貪心」。

無論為依聲聞行果，或依天乘行果以向佛道，佛法的殊勝方便，都是大有利益的。如證入聲聞羅漢，生死已了；或真能明心見性，真能往生淨土，真能修成天色身，即使沒有成佛，也不會再為生死昇沈的苦迫而擔心了。然依教理說：聲聞回心向大，由於自利的積習深重，悲願不充，進修遠不如直入大乘道的迅速。如淨土極為穩當，但據《大阿彌陀經》說：淨土修行百歲，不如穢土修行一日。可見在淨土的趣向佛果，反而比穢土修行的稽緩了。密乘的成佛，雖未見緩成的教說，但《大日經》說：「劣慧所不堪，且存有相說」，可見修風修脈，男女雙修，也只是方便引導而已。希求成佛的，不是厭離心深，便是貪瞋習重（密）；不是專為自己，便是偏重此生，這才急求穩當。佛是阿羅漢，我也要成阿羅漢；佛是佛，我也要立即成佛。一心想成佛，而不顧佛陀因行的遍為一切眾生而發心

。於是求穩當，求速成。穩當了些，卻不知道走了迂回的歧道。俗語說：「欲速則不達」，「大器晚成」，可作為急求成辦者的座右銘。

為佛道長遠，菩薩道難行而退心；或不欲退失而求速成，都是病在專為自己，專重現在，請聽大師的開示：「發心修學佛法者，應不為空間所限，宜超出一切時空，涉入一切時空。於佛法如此理解，即能自悟悟他，精進不息，無庸拘定要即此身成佛。蓋成佛不過自悟悟他而已，菩薩行滿，佛陀果成；但勤耕耘，自能收穫，何需刻期求證？因為刻期追求，大抵為滿足虛榮心所驅使。而著相拘求，非僅心量狹小，且未免反增煩惱耳。佛法中雖有為接引一類誇大之眾生，或激發一類懈怠眾生，施設即身成佛，立地成佛等假名。但本人提倡發長遠心，修自悟悟他行，不怠不息，而不以此類假名而掀起刻期求成之貪心」（〈新與融貫〉）。

## 五 「學菩薩發心修行」之真意

經過了三類的簡別，大師對於佛法的意趣——「為學菩薩發心修行者」的真意義，才能明確地認識。大師所說的學菩薩發心修行，是直探釋迦的覺源——佛的人間成佛，施設教化，實以人類為本位的，要人直從人乘以進趣佛乘的。而天與聲聞、緣覺，只是不肯趣向大覺而分出的歧途。如佛滅一千年，依聲聞行果而趣大乘；佛滅第二千年，依天乘行果——天色身，天國土而趣大乘。雖一樣的稱為發菩提心，修菩薩行，而都是不見釋尊人間設教的本懷，不能依人生修習十善，完成信心，直趣於人生究竟的佛果。所以著重自己，著重現生，與「普為一切眾生而發心」的菩提心行，要經極長時期，才能圓滿不合。

依聲聞行果，天乘行果而趣大乘，為佛法的勝妙方便。佛菩薩的慈悲設化，使無量數人發菩提心，護持信心而不致退失。所以並不因迂曲方便而是可訾議的，反而是應該讚歎。但到現在，雖然「一二期的根機（真能現身證聲聞果；現身成天色身；死後生極樂國），並非完全沒有，不過畢竟是很少數了」。而且，「依天乘行果修淨密……就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著，也不適時代機

宜了」。又說：「依聲聞行果，是要被詬為消極逃世的；依天乘行果，是要被謗為迷信神權的。不唯不是方便，而反成為障礙了」（我怎樣判攝一切佛法）。這樣，大師從上契佛陀本懷，下應時代機宜的立場，抉擇而提示了「依人乘行果趣進修大乘行」的法門；這也就是大師所說「學菩薩發心修行」的意趣所在。

大師的學菩薩發心修行，有兩大特色：一、融貫佛法，二、漸次趣入，這是針對宗派徒裔與即時成佛的。茲錄〈新與融貫〉的解說：「本人……認佛法中的五乘共法，三乘共法及大乘不共法，均一貫可達到究竟圓滿之覺海。凡能貫通五乘三乘及大乘教法而發菩提心修菩薩行者，便是菩薩。所以本人在佛法中的意趣，是願以凡夫之身，學菩薩發心修行。……本人還不能如菩薩那樣發心修行，現在是學菩薩的發心，學菩薩的修行。……今人不知此義，每每稍具信行，馬上心高氣傲，自命成佛。不知少分之學發菩提心學修菩薩行，尚未做到呢！……經十千大劫修六度萬行，才為真正初發心菩薩。……所以本人亦為願學菩薩真正發菩提心，而修六度萬行者」。

大師的學菩薩發心修行，從適應時代而施設教化來說，即是「人生佛教」。是著重於發心修行的立場，著重於人乘行果而趣入大乘行的。（即人成佛的真現實論），有過綜合的說明：「（釋尊）正轉之法輪，端在修超欲界之梵行——戒定，證出三界之涅槃——定慧解脫。此因應受佛化之眾，善根深厚，機感殊勝，一唱善來，即成比丘，一悟法要，即成羅漢。而大乘菩提行果，則再依出三界涅槃為基址，大而化之，勝進而究竟之，此觀之法華所開顯者，固甚彰彰也。……龍智等興行密教，旨在修神仙咒術行，成欲界天色身。……設非菩提心，般若慧，則失其成佛之方便。……然雖盛流於印度、藏、蒙，而漢族則格於原有之禮教化，傳入而不受行。歷梁、陳、隋、唐而變通者，別成禪宗，淨土宗。禪宗的悟心，上追梵行涅槃；其寄身於自耕自食的農林生活，即下啟末法期的人間佛教。淨土宗傳日本，再變為真宗，彌切合人間生活。而暹羅、緬甸、錫蘭等，傳初五百年佛教餘緒，溥周民眾後，亦成善信男女通俗教化。而像法期密教，印度滅於回教之侵入；西藏……失帝王護持，則亦將由無民眾基礎而致墮墮，外蒙即其前

車之鑿。由此種種，故正法期超欲梵行，像法期即欲咒術，皆將退為旁流。而末法期佛教之主潮，必在密切人間生活，而導善信男女向上增上，即人成佛之人生佛教。錫蘭等地律風，雖有切近人生者，然側尚離欲出世，對人世資生物用及人群治理救濟，均尠積極的心行。西藏密宗對資生濟眾，雖較有積極精神，然以習修欲界天身而迷信多神，甚違近代思想。日本真宗似為開末法人生佛教之最前進者，然託彌陀淨土安心，又何若直指人心，見性成佛的唐代禪宗，更切人性！唯亦嫌側重唯心，而絀於利物治生耳！然主唐代禪宗並輔錫蘭律行以安心立僧，主日本真宗並輔西藏密咒以經世濟生，庶可為末法時期，集起人生佛教之要素矣。故應易直指人心，見性成佛，為直依人生，增進成佛；或發達人生，進化成佛，是名即人成佛真現實論」。這可見，大師是盡攝過去佛教——各時代，各地區，各宗派的精華，使發達人生，進化成佛，而符合於佛法的真面目。在自行方面，大師是重視律儀，教理，禪觀，作系統的學歷程序。對依律的集成清淨僧團，依禪以徹證心源，依研究教理——三級三宗而獲得佛法圓滿之貫達，隨時流露出讚

美的法音。然在大師的菩薩心中，這是發心修學的一貫程序，而不是分宗裂派，高推自己而鄙棄餘法的。這一學程的修學——依律儀，明教理，悟心地，便是大師理想的僧伽教育，大師理想的菩薩學處。但大師又重於人世利濟，在這點上，覺得日本真宗與西藏密宗，也有可取的地方。菩薩學處的修學過程中，「或為僧，或還俗，皆可聽自決；而還俗即可為人工、農、商、學、軍、政各界之佛教信徒」。「住僧的出家菩薩，可隨緣改良各處僧寺。其還俗之在家菩薩，可深入各種社會，以為本佛教精神，施佛教教化之社會改良家」（即人成佛的真實論）。依人乘行果以趣進修大乘行，就是從此菩薩集團而達成。如失去佛化的經世濟物的大用，律儀、教理、禪觀，都不能完成人生佛教的理想。所以「人生佛教之正體，保持於菩薩長老僧；而人生佛教之大用，則寄託於社會改良家」（即人成佛的真實論）。

大師的建僧運動，看作整興佛教，發揚佛教來救世界的中心工作。最初是著重於整理僧伽制度，晚年則代以菩薩學處。菩薩學處，通於僧俗，但佛教的主體

，還是如法清淨的菩薩僧。無論從建僧，從人生，從救國救世界，在大師初出關時，對密宗曾有過異常熱心的提倡。但後來，認為像法時代的天菩薩行，是不應機了。因為從密宗的應機來說：「密宗原以應化非人的天龍八部之佛教為主；而八部中，尤以藥叉部為主。依此密咒部之特要部而發展，佛亦成為藥叉部之佛。……印度之求長壽，修五通者，大抵皆修藥叉法。而中國道教之丹鼎符籙諸術，亦藥叉法之流耳。知密咒乃八部眾或藥叉眾為本位之佛教，則知其僅可為人間佛教（即人生佛教）之助行也」（《論時事新報所謂經咒救國》）。

大師在佛法中之意趣，非研究佛書的學者，是反對非學佛的研究態度。不為一宗的徒裔，是探佛本原，總貫各時代，各地區，各宗派的佛教，成為進入佛道的修學過程；反對偏宗的削弱中國佛教。沒有求即時成佛的貪心，正是本於依人生增進而直趣大乘行的佛道；也因此而超脫了聲聞行，天行的專為自己，專重現在。這樣，大師正面的吐露其意趣，即學菩薩發心——發長遠心，發廣大心，學菩薩修行——六度、四攝。也唯有依人生增進而進趣佛乘，才吻合佛心，適應時



代，這就是「人生佛教」，「菩薩學處」。大師的心行，歸結於這樣的偈頌——  
「眾苦方沸騰，遍救懷明達。仰止唯佛陀，成就在人格。人成佛即成，是名真現實」。

（本文錄自《妙雲集·華雨香雲》三〇九——三三八頁）

# 發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化

## 一 佛法與世界性

太虛大師圓寂以來，快要十五年，他創辦的《海潮音》，更是滿四十年了。教難國難，還是那樣嚴重；世局人心，還是那樣混亂！這對於以「革新僧制，淨化人生，鼓鑄世界性之文化為鵠」的大師，應該是不勝其感慨的！最近，應中華民國聯合國同志會約，作了一次「佛法與世界性」的座談。時間匆促，語不達意，趁這《海潮音》四十周年紀念，特演繹的再說一番。

我們這個時代，已從國家而漸漸走上國際聯合。由於科學進步，更進入太空時代；不同星球的往來頻繁，也許是不會太久的事了。然而人類的思想，儘管高喊平等、自由、博愛，而實際卻背道而馳。不是不想、不要，而問題是：現居優

勢的西方人（蘇俄在內），缺乏世界性的文化，沒有世界性的人生觀。殖民主義的全球掠奪，雖快成過去，而共產主義的世界奴役，還野心勃勃。大家在這太空時代前夕，不是部署太空戰略，以圖征服世界；就是控制太空地區，以便物資佔有。現在的人造衛星競爭，及美、日等國，早有人組織月球地產公司，不都是說明這些嗎？這樣的國際性與太空時代，只是帶來了矛盾、衝突、災禍。國際與太空時代，是會來的。但這還是不平等、不自由，殘酷的不斷演出。真正的平等自由的新時代，那就要看人類的智慧，尤其是現居優勢的西方人的智慧了！看大家是否能建樹真正世界性的文化，來適應這新的時代。從前太虛大師，以為唯有發揚佛法，以佛法而鼓鑄世界新文化，人類才有希望。這點，我們是完全同意大師的見地。

無論是宗教，政治，或其他文化，其最初，大都帶有區域文化的色彩。這在印度佛教，也還是一樣的。每一宗教或政治等，都是人類自己的產物，都是適應人類某種欲求而出現的。人與人間，有共通性，所以不同區域，不同時代的宗教

或政治等，都有發展為世界人類普遍採用的可能。單是這樣，現世界的宗教與政治等，有世界性的是很不少了。然而我要說的世界性，意思不是這樣。因為，一般的宗教，政治與學術思想，是不能離開自我中心的。自我中心，便是我的——我的家，我的種族，我的社會階層，我的國家，甚至是我的天下（國際與太空等）。自我中心的活動，對內是爭取領導，對外是謀取擴張。從是自非他，到有自無他，這含著嚴重的對立、衝突。這樣的宗教、政治等，不是真正的世界性，而卻是反世界性的。以宗教來舉例說：印度的婆羅門教，原是民族的宗教。婆羅門、剎帝利、吠舍——雅利安族，有宗教的再生權；而被看作低賤的首陀羅族——其實是被征服的，死了完事，從此消滅。以色列的猶太教，他們信仰的耶和華「上帝」，是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」，原為民族的保護神。所以以色列人是上帝的選民（屬於上帝的），而要把外邦人交以色列人去統治（事實上並未成功）。雖然從婆羅門教而演化為印度教，從猶太教而革新為基督教等，已大有進步，而還是丟不下：「信我者永生，不信我者滅亡」的包袱。

這在宗教界，還不過狂熱的排他性而已；如成為政治的指導精神，那被奴役的人類可夠苦了！總之，這種局限的、偏激的、排斥異己而向外擴張，即使是舉世風行，也無非真正世界精神的反動，招來人類更大的災禍。

說到佛教的世界性，依佛法的術語來說，應該是「法界性」。姑以人類來說，佛法，從來就不是少數人，多數人，而是一切人（一切眾生）的。論空間，不是一地區，一星球（世界），而是一切世界的。論時間，不是某一時代，而是盡未來際。所以佛法常說：「豎窮三際，橫遍十方」。這是從無限時空中的一切眾生，一切人類去觀察，超越了自我執著，而沒有任何局限性的立場。所以真正能信解佛教的，沒有不深刻感到：這是自己的事，也是人的事。信仰是純粹的自由信仰，雖希望別人信仰，而決不勉強別人信仰。所以佛教始終是自由地傳布，從不曾利用政治或經濟力量，打起替天行道的旗幟，向世界傾銷。也就因此，不曾為了傳教，引起嚴重的宗教戰爭。以佛教的傳人中國來說，他始終是自由傳布，和平的與中國文化共存。然而，卻深深的啟發了中國文化，使中國文化得到更

高的發展。

## 二 佛教的世界性原理

佛教的世界性（法界性）原理，從何得來呢？這是由於釋迦牟尼佛，在菩提樹下，大覺大悟的體證得來。體證到的，在不可說中，說為「法界」；依此而宣揚出來的佛法，就名為「稱法界性」的「法界等流」。佛所親證的法界性，與庸常的見解，受著自我意識支配的，不能相提並論。關於法界性，不妨從兩點來說明。

一、從事事差別解了法從緣生而深入空平等性：在一般的認識中，不但是外界的事物，就是內心的每一活動，都是一個個的。就是推論到的理性，也似乎是「一合相」的。這種庸常的認識，本來無礙於世俗的認識；世間也確是那樣的，大到星球，小到原子，都是表現為個體相的。然而，如推論到：時間是剎那剎那（時間點）的累積，物質是一微一微（佔空間的點）的積集，內心是眾多心所

的和集——那些小到不能再小的因素，是宇宙的基石，這就成為「至小無內」的宇宙觀。有的覺得不對，一一事物，有著內在的關聯性，這樣推論到極際，一體兩面，一本萬殊等思想，又引到了「其大無外」的宇宙觀。其實，以為是一也好，是多也好；小一也好，大一也好：都是受到常識中那個「一合相」的影響。常識直覺到的，是如此，而佛卻從此深入，悟解得一切法從因緣生。簡言之，存在的一切，物質也好，精神也好，表現為一個個的，都是離不了關係條件而存在。隨舉一法，都是從因緣而有的，離了因緣不存在；而同時，這也就是其他法的因緣。所以表現為個體相的，在前後延續，彼此相關的活動中，與一切法息息相關。雖好像是實在的，個體的，而實不外乎物理的、生理的、心理的幻相（幻相，不是說沒有，而是否定了那孤立的，靜止的個體性的那個現象）而已。從這緣起而沒有自性（自性就是實在的個體性）的深觀中，深入一切法的底裡，即是「空平等性」。這如芭蕉，層層的披剝進去，原來是中無有實一樣。這就是一切法的真性，是平等無差別的，超越時空質量的，是佛「平等大慧」所自覺自證的。一

般本體論者，只是推論到類似的境地，但又總是把這看作實在的，所以或說是神，或說是物，或說是生，或說是心等；都想把這作為宇宙的本元來說明一切，以為一切從屬於這個。這是雖多少理解到事物物的內在關聯，而不能擺脫常識中的個體（一）的，實體的執見。這才結果是：精製改造那常識中的生、心等現象，而稱之為本體。這是與一切法本性不相應的，因為真的到達空平等性，超越了時空質量，說做什麼都不會是的；就是稱之為「什麼都不是」，也是不相應的。所以說：「破二不著一」；「一切法空，空亦不可得」。唯有通達空平等性，才不會落人是神、是物、是心等一元論，不會以常識的精製品為真性，引生一切由此而起，一切從屬於此的謬見。

人類的意識，直覺到那個體的，實在的一切，多少理解因果關聯而不能徹底，終於非要尋求一個實體不可。本此意識去看自己，也就把自己看作主體的。雖多少理解到人類相依互助等事實，而在待人接物的實際生活中，總是自我中心的。這在平常人還好一些，越是學問、事業有成就的，政治領袖、帝王等，每在不



斷的成功過程中，錯覺自己為不同於人的。自己的見地，就是真理；自己的行動，一定合法，走向極端的反世界性。而在佛，由於正覺了法界空平等性，從此透出去觀察一切，一切是形成個性，而實一切依於一切。這才從法空緣起的幻網中，通達了：(一)、總別無礙：全體與部分，在關聯而依存中，總別都只是相對的存。 (二)、主伴無礙：在某一點上，以一為主而活動時，一切即相伴而助成，並無絕對的主體。(三)、成奪無礙：一切是相依相成的，相成中含有相對性，相對的相反活動，在關聯而共存中，也是相成的方便。

二、從念念分別解了意言無實而深人心光明性：人類的一切認識、主張、行動、文物制度，都是依能知的心識而成立的。假如是木石一樣，這一切都不會有(也就無所謂人了)。可是人類的起心動念，是念念分別的：一個個的印象，一個個的概念，正與外界事物的各各差別一樣。所以不自覺地，大抵是一個個的認識，以為一個個的對象就是這樣。這是什麼，那是什麼。這是這，不是那個；那是那，不是這個，構成名言與義相的相應性。憑這樣的認識去理解事物，固然

是不能解了真相；在這樣的念念分別中，也無法覺到心的深處。但在佛的解悟中，通達了：一切認識，都是依根（認識的官能）、境（認識的對象）、識——三和而成立；也就是說，認識是緣起的存在。在根境觸對時，心識就現起那個境相，這就熏成內心的熏習。同時，依根起識時，也就依熏習而表現那對象。所以每一印象、概念、認識，都由於過去熏習所成的無邊「名言熏習」所引起，離不了過去心識所習成的「緣影」。念念分別，其實是過去曾習的名言熏習所現起，而又熏成新的成分。識的念念分別，是由「想」的「取像」而安立的名言，所以稱為「意念」，也叫「名言」，因為內心的認識，與能表詮的語言，大致相同。也叫「緣影」，因為這是心境交觸時留下的影子（熏習）。

人類的心識，受過去無邊的「名言熏習」所支配，現在又受一般人類的語文、思想、文物制度所影響，人心正像一座文化的儲藏庫。文化的久遠堆集，當然應有盡有，愈來愈豐富，愈來愈複雜，人類也就越來越聰明，越來越進步。可是，正像文化古老的國家，每為古老的文化所束縛，而一些文化的毒素，已不斷地

在發酵，而使文化古老的國家，日漸衰退一樣。人類在積極的「名言」「緣影」中過生活，分別越多，意言的熏染越深，每為名言分別所拘蔽，而一些不良的心理因素，也不斷地擴展，使人類活埋在這名言分別的堆積層中，忘失了自己的本心。人類的知識愈進步，為什麼世故越深？越是好話說盡，壞事做盡？便是這個緣故。由於佛的悟入緣起，徹了那念念分別，不能通達真相，不是自心固有的（所以叫做客塵）。所以在定慧的熏修中，通達「名義互為客」，「名言無實性」，脫落「名言分別」——「緣影」，到達心光明性，也就是不曾受過名言熏染的純粹覺性。這是不能與動物的低級心識並論，因為一切眾生，都是不能離開熏習的。到達這，稱為「根本智」，超越了主觀與客觀的相對性，前後起滅的變異性，而只能稱之為本淨本明的覺性。到達這，與空平等性無二無別，不過從兩方面來說明罷了！在佛的如實正覺中，原是不曾有智與理的隔別的。佛以心光明性的體現，透出名言而重起名言分別時（稱為後得智），不再如眾生那樣的以名言分別為表達事實真相，不再為語文、思想、制度等所束縛。名言熏習中的一切不良

因素，脫落無遺，如日出而黑暗消失一樣。也正像在固有文化中，咀嚼精英，而吐棄那糟粕一樣。佛的正覺，就與法界性相應，所以能不偏蔽，不固執，通達了：(一)、心色(物)平等中的心為主導性：佛說「三界唯心」，大中觀者的見地，這是針對世間的迷妄，說明非自然有，非神造，非物集的「由心論」。依眾生心識的傾向，而緣成世間；人欲的自由意識，也依此而發見了究極的根據。太虛大師對此，曾稱之為「無元心樞」。(二)、自他相依中的心識相通性：人類的意識，如發報收報機一樣，不斷的收入外來的，也不斷的放射出去。雖然自心為分別熏習，業熏習所障蔽，不一定能無礙的交流；但如能透過「名言無實」的關隘，便能隨分隨力，息息相通。這也就是人類——眾生慈愛的根據，佛法的「同體大悲」，「無緣大慈」，都依此而確立。(三)、息息流變中的心體完整性：分別熏習的世俗活動中，意識是不斷的變化著。然由於通達「名言無實」，所以知道念念的本來無礙，無限錯綜變化中的統一性。到究極時，就是佛的心智圓滿性，與一切佛平等平等。

### 三 佛教的世界性事例

從佛自覺法界性而流出的佛教，顯示了世界性的文化。現在想舉幾項事例來證成：

一、語文：人類的思想與情感交流，語文是重要的工具。在人類習用的語文中，沒有不覺得自己的好，容易學。當然，在民族精神衰落時，有些人會咒詛自己的語文，而以能使用外國語文為光榮的。有些宗教，神化他自己使用的語文，看作神的語言；有的嚴格採用某一語文，以圖宗教的擴展與統一。由於佛的深入語言無實性，所以使用一切語言。佛世，有人向佛建議，用印度的雅語（梵文）來統一佛說，但佛卻不同意說：「聽用國俗言音學習佛說」。每一語文，都有他的傳統與長處，也許都有缺點，加上民族感情，更為難說，這是不能取一而廢其餘的。有些人在語文上固執，是此非彼；有些專在推求原始意義，以為這才是某字的本義，而不知語文是「習俗共許」，不斷變化，從來就不能免於歧義的。所

以佛說：「方域言辭，不應固執；世俗名想，不應深求」。不為語文所蔽，不偏不執，自由採用而自然交流。過去大陸的中國大寺院裡，僧眾來自各方，無形中產生一種混合語，什麼人都說得不完全相同，可是大家都聽得懂。這也許是世界性的語文無礙最好的事例。

二、解行：佛法的世界性，表現在理解與實行方面，特點是：(一)、隨機適應：以佛的慧眼來看，人類的個性、知能、興趣、習慣，都是種種不同的。所以最好的教化，是「適化無方」，以不同的方法，來適應化導不同的眾生。但內在有著關聯性、一貫性，能不斷的引導向上，而到達同一的究竟。這點，佛法表現為：「八萬四千法門」，「五乘」，「三乘」，而又同歸於「不二法門」，「一乘」，「一切眾生皆成佛道」。佛從不以機械的，劃一的解行來教導人；從不像神教那樣的，劃一簡單的目標，使大家歸於同一信行。人類界，無論是個人、種族、國家，都有個別的不同存在，所以弘傳佛法，不但要「知法」，而且要「知時」、「知眾」。萬不能製定大小劃一的帽子，不問人的頭大頭小，勉人以一致頂

戴。所以佛法中說：小藥師的藥籠裡，只有一樣藥，能治一種病。大藥師有種種藥，能治一切病。雖然在一般人看來，今日世界的佛教，每有出入；或者嫌他沒有嚴密的世界性組織，如天主教一樣。其實，佛法的多樣性，真是佛法世界性的特徵。真能在佛法中進修的，自會有同一的傾向，進入同一的至善境地。

(二)、自由抉擇：佛法是適應不同的根性，或淺或深，或予（為人悉檀）或奪（對治悉檀）。對於不同的教說，佛弟子是尊重自由思考的。特別是「應理論者」，進展到但立現、比二量，不立聖教量以自拘蔽（聖教的真理，一定是合於現量比量的）。依義不依語——不受語文所困蔽，重視內含的意義，尤其是注意到為什麼這樣說。「依了義不依不了義」——在不同義理中，有批判抉擇的自由，所以是「理長為宗」。自由思考與自由抉擇，展開了大小，空有的深義。無論是佛說的隨機性，或教義的自由抉擇，都必然的是反教條的。反教條的宗教，也許有人覺得希奇，其實只是相應於世界性的特徵。反教條的自由學風，在中國的天台、賢首宗，特別是禪宗裡，到得最確實的證明。一般教學，不免受到翻譯語文

的拘蔽，或印度教派的局限。重於實踐的禪者，從中透出而演為禪宗。不用固有的術語，固有的教說，號稱「不立文字」，而照樣學習佛法，傳布佛法，成為千年來的中國佛教主流。

(三)、兼容並蓄：不但佛教內部的無限眾多而一致，對於教外，也一向以「道並行而不相悖」的精神來處理。佛世，一位異教徒，信仰佛法以後，想斷絕一向敬奉的外道們的供養，但佛勸他照常的供給他們。佛法沒有一筆抹煞異教，覺得在人性淨化的進修過程中，這只是程度低一些而已。佛不拒異教於善法之外，決不如異教那樣的狹隘，對於不同的宗教，一律看作惡魔，認為非墮地獄不可。狹隘的排他性，也許真是惡魔的特質。相反的，以佛法看來，不同的宗教、學術，雖不是佛教，但儘有些是菩薩的教化。一切文化的發展，受到地區及時代的局限，不能不有偏蔽，甚至包含毒素，但在教化當時當地的人類來說，不能不說有著良善而積極的成分。這種寬容的立場（事實也確實如此），表達了佛教文化觀的世界性。能與世界一切良善的文化共存，陶練一切偏蔽，而引向崇高完善的境地



。佛法在中國，影響了中國的儒（理學），道（全真派）；在印度，影響了後起的印度教學。傳到希臘與埃及，也促成了西方神教的革新。雖然他們在固有傳統文化的根柢上，融攝了佛法，或者反而誹毀佛法，然在佛法泛應的精神上，依然是滿意的部分成功。佛法必須保存佛法的完整性與原則，不斷的影響一切，而使世界文化，充滿了佛教世界性的精神，共向於究竟的極則。

三、制度：在佛教的制度中，可以說到兩點：（一）、佛教是有僧團組織的，佛是實際的領導人，也是弟子們心目中的教主。但佛卻說：「我不攝受眾」；又說：「我亦是僧數」。出家僧眾的組織，佛並不以領導者自居，而說：「以法攝僧」。法是真理與德行，大眾是受了真理與德行的感召而集合起來的。人人可以解脫，人人可以成佛，平等平等，所以佛也是眾僧的成員之一。僧團以會議而辦事，佛真是典型的民主導師！（二）、適應時地需要，關於集體生活，佛是制有大眾共遵的規律。但佛又說「隨方毘尼」，這是說：衣食等事，凡佛所制，而餘處覺得枘格難行的，可以不行。佛沒有制訂，而在他處卻認為必要的，佛也認為是對的。

。這所以，佛教的僧制，不拘於印度的舊俗，而在中國、日本等，都演化為不盡相同的制度。總之，佛教是適應一切，遍入一切，而引令向上，並非打倒一切，而標榜死定的法制，向全世界去強力推行。

#### 四 結 論

佛教的世界性，是根源於法界現證的。從此而流出的「法界等流」——語文、思想、制度，無不表現了世界性，而充滿平等、自由、民主、寬容、慈悲的內容。所以說「發揚佛法以鼓鑄世界性的新文化」，不是以一套新的來取代舊的，也不是打倒其他宗教而推行佛教，而是從發揚佛法中，化除實體的世界觀，銷融自我中心的人生觀；闡揚世界性原理，培養人類世界性的新意識；從世界性的思想中心，調整、改進，陶練現有一切的文化，而使其融合、進步，適應新的時代，成為新文化的內容。使每一國家、民族、個人，都能和樂善生於新的文化，新的時代裡。說到這裡，再扼要的指出：法界性的文化——佛教，可說是從文化核

心——人類意識內容去革新，主要是從實體的事物，實體的自我執見上去革新。所以革新的有力工具，便是佛法的「空」、「無我」觀了。唯有這樣，才能有真正的平等，自由與慈悲。相反的，從實體而來的事事差別，自他敵對，就是反世界性的文化基礎。從一切敵對去考察，這才會以矛盾為真理；才會覺得自己與一切人為敵，人人是惡人。這是人類的敵對性，殘酷、仇恨的意識來源。雖有人能意識到事物自他的融和性，然由於實體性、自我感的固執，表現在宗教或哲學中，終於不能是平等的、民主的，而被看為一切從屬於此實體的。如見於政治意識，那不外乎希特勒式的公民表決，史達林式的民主領袖。在這種精神意識中，也沒有真正的博愛，相反的是仇恨的懲罰。上帝愛世人，而結果是以洪水來淹沒了一切人類。

（本文錄自《妙雲集·佛在人間》三三三——三五〇頁）

# 人心與道心別說

## 一 序 起

《大禹謨》說：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。這四句十六字，在中國固有文化中，是被稱譽為道統、心傳的。說到中國文化，從黃帝、堯、舜以來，經三代而凝定。這是重人事的，從人事而傾向於道（「志於道」）的。本於人，向於道的文化，是本著不偏不蔽的中道去實現的。人心、道心、執中，扼要的表達了中國文化的特質。這一特質，不僅是儒家的，也是道家的，說是儒、道、諸子所共同的，也沒有什麼不對。只是春秋以來，學術思想趨於自由，百家各有所重所偏而已。

有關人心、道心、執中的解說，《荀子·解蔽篇》（解蔽，就是不蔽於一邊

而得乎中道），是現存較古的一種。如說：「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。……聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故……兼陳萬物，而中縣衡焉。……何謂衡？曰：道」。這是不偏蔽於一邊，而衡以中道的意思。但怎樣才能體道而中衡呢？《荀子》提出了：「人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明」。這是以虛（則入），壹（則盡），靜（則察），為治心知道的方法。其後又說：「昔者，舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一之危，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：人心之危，道心之微。危微之機，惟（大清）明君子而後能知之」。《荀子》說到了「而中縣衡」、「人心」、「道心」、「危」、「微」、「壹」、「精於道」，與《大禹謨》所說，顯然有關。《大禹謨》是古典，還是「梅賾所采竄」，雖然有待考證；也許舜時還沒有如此圓熟的成語。但從《荀子》看來，「人心」與「道心」、「危」、「微」、「精」、「壹」，都是古已有之，不失為中華文化共通的特色。荀子的解說，在中國文化開展中，屬於儒家，重於人道的一流。如從中國文化共同的

根源（書、易、詩，都是古代傳來的）而不同的開展來說，儒家以外，儘可有不同意趣的存在。

《大禹謨》為儒家所傳，解說也都屬於儒家。早期的《孔氏傳》說：「危則難安，微則難明。故戒以精一，信執其中」。據此，精與一，屬於達成執中的方法，與《荀子》說相同。朱子以人心為人欲，道心為天理，而執中為人欲淨盡，天理流行。陽明以為：人心與道心，只是一心，而有真心與妄心的別異；這當然也歸於盡妄存真。宋明理學——盡人欲而存天理，盡妄心而顯真心，無疑是儒者深受當時的佛教，主要是禪宗的影響。然從老、莊、佛法、大乘正宗的空有二輪來看，應還有不同的解說。「危」是形容人心的；「微」、「精」、「一」是形容道心的。依人心以向道心，順於道心，與道心相應，體見於道；體道見道而又不違（不礙）人心，這就是允執其中。這是本於人，志於道的進展過程中，所有恰到好處（中）的方針。孔子曾說：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也」。智者與賢者，是

重道的，而太過了，就會莊子那樣的：「蔽於天（道）而不知人」（《荀子》說）。愚者與不肖者，每每是及不及，拘於人事而不知有道。太過與不及，都是偏邪而非中正的。對人心與道心，不能正處中道，正是中國聖賢所慨歎，佛教聖賢所呵責的。在這中國文化復興的機運中，對人心與道心的中道，我願略加論列，以祝贊中國文化，佛教文化的復興。這不是為了立異，不是為了爭是非，所以題為「別說」，聊備一解而已。

## 二 人心惟危

《大禹謨》的四句十六字，句讀是可以這樣的：

人心惟危；

道心惟微，惟精，惟一；

允執厥中。

以「危」來形容人心，以「微」、「精」、「一」來形容道心。對人心與道

心——二者，應該恰當的執其中道。因為，偏蔽於道，或拘執於人，都是一邊，而不是中國聖賢所用的中道。

《荀子·解蔽篇》，有「道人」與「不道人」，「可道之心」與「不可道之心」。依此來解說，「道心」是可道——合於道之心，也就是道人之心。「人心」是不可道——不合道之心，也就是不道人之心。這樣，「人心」是一般人的心，「人同此心」的心。人欲，當然是人心，但人心並不限於人欲。如《孟子》說：「仁，人心也」。「仁也者，人也」。仁——仁義禮智，正是人心的重要內容。雖然從人（心本）性的立場，古人有性善，性惡，性善惡混等異說。然從現實的人心，人類心理現象去著眼，誰也不能否認，心是有善有不善的。人人如此的人心，的確是危而難安的。為物欲所陷溺，為私見所固蔽——「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」，那是不消說了。被稱為性德的仁——仁、智、信，都不是完善的。所以孔子說：「好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊」。而且，仁義的闡揚，在人類歷史中，多少也有些



副作用。《莊子·駢拇篇》說：「枝於仁者，擢德塞性，以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法」。又說：「三代以下，天下何其囂囂也！……自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義」。這所以老子有：「大道廢，有仁義」的慨歎。總之，現實的人心，是在善惡消長的過程中。不善的會招致可悲的結果，善的也並不完善，並不徹底。人心的性質如此，的確是危而難安。所以古代聖賢，總是「居安思危」、「安不忘危」，而要從「修道」（修身以道）中，超越這危疑難安的困境。

### 三 人心惟危的辨析

人心所以危而難安，要從人心的辨析中去求了解。這在儒、道的著作中，是簡略不備的。對於這，佛法有詳密的說明，可以幫助了解「人心惟危」的問題所在。

人心（實通於一切眾生心），是一般人的心理現象，心理活動。心，佛法或

分別的稱為「心」、「意」、「識」，與《大學》所說的「知」、「意」、「心」，非常類似，而內容不完全相同。依佛法，人類的心「識」，能了別（認識）對象——「境」；這要依於引發認識的機構——「根」，才能展現出來。如依眼根，而色（形色、顯色）境為眼識所了別；依耳根，而聲境為耳識所了別；依鼻根，而香（臭）境為鼻識所了別；依舌根，而味境為舌識所了別；依身根，而觸境為身識所了別。這五識，是屬於感官的知識。眼、耳、鼻、舌、身等五根，等於現代所說的視神經……觸覺神經。還有依意根，而一切法境為意識所了別。意識所了別的，極為廣泛。不僅了別當前——現在的，也通於過去的，及未來的。不僅了別具體的事物，也通於抽象的關係，法則，數量等。這是一般人所能自覺的，感官知識以外的認識。前五識與意識，總名為六識。意識（實在也是五識）所依的意根呢！這可說是過去的認識活動（或稱之為「過去滅意」），而實是過去認識所累積，形成潛在於內的意（或稱為「諸識和合名為一意」——「現在意」）。這是一般人所不易自覺的，卻是一切——六識的根源。舉例說（過去舉波

浪所依的大海水喻)：六識如從山石中流出的泉水，而意根卻如地下水源。地下水是一般所不見的，卻是存在於地下深處的。地下水從何而來？這是從雨水，及水流浸潤而潛存於地下的。意根也是這樣，源於過去的認識，過去了，消失了，卻轉化為潛在於內的「細意識」。在大乘佛法中，更分別為末那識與阿賴耶識。過去意識(總括六識)所轉化的，統一的，微細潛在的意根，在「人心」的了解中，極為重要！「人心」，不只是一般的五識與意識而已。

人心的活動，是極複雜的，融和的綜合活動，稱為「心聚」。不論前五識，意識，或內在的微細意，都有複雜的內容。其中最一般的，有三：一、「受」：這是在心境相關中，受影響而起的情感。如苦、樂、憂、喜等。苦與樂，是有關身體的，感官所直接引起的。喜與憂，是屬於心理的；對感官的經驗來說，是間接的。還有中庸、平和、安靜的「捨受」，通於一切識。儒者所說，喜怒哀樂未發的境界，就是捨受的一類。二、「想」：這是在心境相關中，攝取境相而化為印象、概念。人類的「想」力特強，形成名言，而有明晰的思想知識。三、「思

」：這是在心境相關中，應付境相，所發的主動的意志作用。從生於其心，到見於其事（語言或行為），都是思的作用。這三者，在心理學上，就是情、知、意。在人心中，心的一系列活動中，也有先受（感受）、次想（認了），而後思（採取應付的方法）的顯著情形。但其實，每一念心，都同時具備這三者。也就是說，這是內心不能分離的作用。所以，佛法通常以「識」為人心的主要術語，而所說的識（六識或八識），卻不只是認識的。

人心，是有善有惡的，而且是生來就有善惡功能的，所以說：「最初一念識，生得善，生得惡；善為無量善識本，惡為無量惡識本」。如加以分別，可以分為善、不善、無記（無記還可以分為二類），名為「三性」。不善中，以貪、瞋、癡、慢、疑，（不正）見——六類為根本。善中，以無貪（近於義），無瞋（近於仁），無癡（近於智）為根本。但有不能說是不善的，也不能說是善的，名為無記。無記，在佛法的解說中，是最精當的部分。善是道德的，不善是不道德的，這主要是與人倫道德有關的分類。如當前的所起一念心，沒有善或不善的心

理因素，也就是不能說是道德或不道德的（也就不會引起果報），那時的心——心與心所，一切都為無記的。這不但一般的六識中有，細心（屬於意）識的一類中也有。而內在的微細意中，從善不善心而轉化來的，雖可說是善的潛能，不善的潛能，而在微細意中，卻是極其微細，難於分別，只能說是無記的。所以說到人心深處，與「善惡混」說相近。但在混雜、混融如一中，善與不善的潛能，是別別存在，而不是混濫不分的。孔子說：「性相近也，習相遠也」，雖說得簡略，卻與佛法所說相近。至於佛法所說的「心性本淨」，那是一切眾生所同的，是不局限於人倫道德的；不是一般善心——仁義禮智的含義可比！

不善的心所，名為「煩惱」，煩惱是煩動惱亂的意思。只要心中現起煩惱，無論是貪、是瞋……，都會使人內心熱惱而不得安寧。進一步說，微細意中的微細煩惱，雖是無記性的，也有微細的熱惱。如細煩惱發作起來，會使人莫名其妙的不安，引起情緒的不佳。所以危疑不安，在人心中，是極深刻的。這種微細意中的微細煩惱，是生來如此的（「生得」）。在前六識起粗顯煩惱時，內在的細

煩惱，當然存在；就是善心現起，細煩惱也一樣的存在，一樣的影響善心。所以人類的善心、善行，被稱為有漏的，雜染的，並不是純淨的完善。微細意中的煩惱，佛法類別為四大類：自我的愛染，自我的執著，自我的高慢，自我的愚癡（迷惑）。概略的說：迷惑自己，不能如實的理解自己，是我癡。從自我的迷惑中，展為我愛——生命的愛染；我見——自我（神、靈）的執見；我慢——優越感，權力意欲。在微細意中，原是極微細的，一般人所不能明察的。但在佛教的聖者，深修定慧，反觀自心而體會出來。扼要的說，「人心」是以自我為中心的。自我中心的心行，就是自心不安，世間不安的因素。例如布施、持戒，或從事於救國救世界的努力。在人類的道德、政治中，不能說不是出於善的。然在自我心中，我能布施，我能持戒，不免自以為善。這樣的人，越是行善，越覺得別人慳吝，破戒，而善與不善，也就嚴重的對立起來。不但自己的善心、善行，失去意義，而漸向於不善；對慳吝、破戒者，也失去「與人為善」的同化力量。「招仁義以撓天下」，引起副作用，也就是這樣。在中國的漢、宋、明代，儒學昌明

而引起黨爭，動不動稱對方為「小人」；引起的惡劣結果，是怎樣的使人失望！救人、救國、救世界，在自我中心中，會發展到：只有我才能救人救世；只有我這一套——主義、政策，才能救國救世界；世界陷入糾紛苦爭的悲慘局面，人心也就惶惶不可終日了！

人心，是情感、知識、意志的融和活動。人心的缺點，長處，都是通於這三者的。如情感的不正常；即使是正常的，受苦會使人惱亂，喜樂會使人忘形，而不知是刀頭的蜜；不苦不樂的捨受，在流變過程中，不究竟，不自在，還是「行苦」。如知識，有正確也有謬誤。正確是有時空局限性的，不宜固執，所以孟子說：「執中無權，猶執一也」。尤其是部分的正確，如執一概全，就陷於謬誤，所以說「如盲摸象」。《荀子·解蔽篇》所說的蔽，大抵是一隅之見。意志的自性特強，可以善可以不善，而終於不得完善。知、情、意——三者，人心每不得其正，而又互相影響；這就難怪人心的開展，危而難安了！

人心，特別是人類的心，知、情、意——三者，都有高度的開展。經上說：

人有三種特勝，不但勝於地獄、鬼、畜，也勝於天國的神。三特勝是：一、「梵行勝」：梵行是克己的淨行，是道德的。依佛法，道德依慈悲為本，與仁為德本的意義相同。道德，是人類的特勝：一般地獄、鬼、畜（愈低級的，越是微昧不明），是生而如此，本能的愛，本能的殘殺，難有道德意識的自覺。天國中也沒有克己的德行，越崇高的越是沒有。二、「憶念勝」：人類念力強，從長遠的記憶中，累積經驗，促成知識的非常發達，這是鬼、畜、天國所不及的。三、「勇猛勝」：人類為了某一目的，能忍受一切苦痛，困難，以非常的努力來達成。這在鬼、畜，與天神，是萬萬不及的。這三者，是人類情、知、意的特長。從好處說，這就是慈悲、智慧、勇進。《中庸》說：「知、仁、勇三者，天下之達道也」。這是所以行道的三達德，與人類的三特勝相近。但依佛法說，知、仁、勇，都不就是盡善盡美的；在人心中，都不免有所蔽（參孔子所說的六言六蔽），也就都不免於危而難安的。

依佛法來說：「人心惟危」，要從五識中，也要從意識中；從惡心中，還要



從善心中；要從情意中，還要從知識中；不但從粗顯的六識，還要在一味的，微細的無記心中，深深去徹了才得！

#### 四 道心惟微惟精惟一

如上所說，道心是「道人」之心，「可道之心」。這不是一般，而是希賢（人），希聖（人），以「至人」、「真人」、「神人」為理想，進而實現為賢人，聖人，至人，真人，神人——合於道的心。要說明道心，先要略明道的含義。

在中國文化中，「道」是百家所重的，所以古有一切學派，同出於道家的傳說。在字義中，道是道路，與梵語的「末伽」相當。道路是前進所不可不遵循的；如「行不由徑」，不但不能到達目的地，中途還不免遭遇危害。這種意義，被引申為人類居心、行事的軌律，如倫常之道，仁義之道，修齊治平之道；有普遍性與必然性，而為人生的常道。更引申為自然（天）——宇宙的軌律，道是宇宙的本體。到此，道就有了形而上的色彩了。在佛法中，與「法」——梵語達磨的

意義相近。「法」是合理的，「非法」是不合理的，所以法是善的德行，及良善的習俗、儀則。法字引申為真理，「正法」、「妙法」，與「實相」、「真如」的意義相通。但在「法」的實踐中，聖者們所有理智一如的內容，稱為「法」，也就是「菩提」（覺）、「涅槃」（寂滅）。菩提是覺，但「正覺」、「無上覺」，決不同於一般的知，而是真理的體現。古人譯菩提為道，是不無意義的（涅槃也不是客觀真理，而表示實現真理所得解脫自在的當體）。玄奘譯末伽為道（老子的道），而不許譯為菩提，不免拘於文字了。然中國各家所說的道，內容不必盡同；與佛法的法、菩提、涅槃，當然也不相同。這裡只表示在某一點上，意義有些類似而已。

在中國文化中，道有「天道」、「人道」。天道是自然的，人道是人為的。道家是重自然的，也就重於天道。《老子》說「天之道」，「人之道」，主張法天道以明人事。莊子更重於自然，所以《荀子》說他「蔽於天而不知人」。儒家是重人事的，也就是重於人道。子貢說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」

。孔子後人，都重於人道。而在闡明其本然性，也稱為天道，約人道約實踐說。如《孟子》說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」（《中庸》也有此說）。總之，在各家中，都接觸到天道與人道，而各就所重，予以發揮。在這人心與道心的對說中，人心是人道，道心是天道。

「微」、「精」、「一」三者，本為道的形容詞；由於道是微，是精，是一，道心也就是微、是精、是一了。

一、以「微」來形容道的，如《老子》說：「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，混而為一。……是謂無狀之狀，無象之象，是謂忽恍」。所說的「視之不見」，「聽之不聞」，「搏之不得」，在佛法中，就是眼根所不能見，耳根所不能聞，身根所不能觸；是眼識到身識——前五識所不能了別的。「道心惟微」，是舉「微」為代表，而實賅攝「希」與「夷」。微、希、夷，只是說明「道」是超越於感官經驗的。「微」是隱微，對顯而說。《中庸》是重人道的，也一再說到微，如說：「鬼神之為德，其盛矣乎！

視之而弗見，聽之而弗聞……。夫微之顯，誠之不可揜如此夫！形容鬼神的盛德（儒家屬於天，天道的德相），也說視而弗見，聽而弗聞；也說到「微」。《中庸》末章，說到「知微之顯」，而結說為：「德猶如毛，毛猶有倫。上天之載，無聲無臭，至矣！」以「如毛」來形容微，而毛還不免有倫次（依佛法，還有「方」、「分」）。而以上天的載運（天道），無聲無臭為極則。無聲無臭，就是耳所不能聞，鼻所不能嗅，也還是超越於感官經驗的意思。總之，道，不但道家，在儒家天道的極則中，也達到超越感官經驗的結論。

二、以「精」來形容道的，如《老子》說：「道之為物，惟恍惟忽。忽兮恍，其中有象；恍兮忽，其中有物。窈兮冥，其中有精。其精甚真（龍興碑缺此句），其中有信」。這段文中，明確的以「精」來明道。但要說明文義，先類舉一些文句，再作比較的解說。《老子》曾說：「無狀之狀，無象之象，是謂忽恍」。《易經》說：「在天成象，在地成形」。《莊子》說：「夫道，無形無為，有情有信」（這一段文最近《老子》）。如將其對列，應如下：



質的成為形體。在天成象，是心的成為意象。也可說：五識所得的是形物；而意識所得的，如聯想，推想，想像，都只是心中的意象。形與象，略與佛法中的「色」與「名」相當。

形與象，是似有似無的。《老子》從道德相說，所以道是有（無象之）象、有（無形之）物的。《莊子》從道的體性說，所以無象（為），無形。如對「形」、「象」而說體，「精」與「信」是窈冥而不可見的。「精」對粗說，如米的糠糲是粗，糠糲內在的白米是精。所以對表相的「形」、「象」說，精是內在的實質。《中庸》以人道說天道，稱為精誠，誠也是充實的，內在的道體。又說有「信」，信是永恆的，必然的。孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉！」古人大抵從自然、人事的必然性中，想見有道體，為萬物所以生成的根源，而為人所應遵循的。對形、象而說道為「精」：精是實體界，形象是表象界。以精形容道，道是超越於形、象的。也就是不但感官經驗所不能得的（物），也是意識思惟所不能得的（象）。精是實體，是超越於心意識的。

三、以「一」來形容道的，如《老子》說：「得一」——「天得一以清，地得一以寧」等。又說：「混而為一」；「抱一」；「抱一以為天下式」。《莊子》《傳老聃》：「建之以常無有，主之以太一」。常無有是虛無與妙有；老子以此立說（不立二，就無從說起），而歸宗太一。太一，就是大一（老子說：「字之曰道，強名之曰大」），是絕對的不二。一與多相對：佛法以「二」為相待（相對）的現象，「不二」或「一真」為絕待（絕對）的真性。然在名言中，一是不離於多的；沒有多，是不成其為一，不能稱之為一的。所以，「一」已落於名言，落於數量。所謂纔說絕待，早成相待。這所以《老子》以道為一，而又說「道生一」（一約常無說）。這裡，應約「太一」說，道是絕對的，超越於數量，為先於天地萬物，而天地萬物從之而生的大原。

「微」、「精」、「一」，《老子》從道體說。惟微、惟精、惟一，三者的句義相同，所以不宜以「微」形容道，而以「精」、「一」為契道的功夫。「道心」，就是志於道、合於道的心，這不是一般人心所有的，所以對人心而說為道

心了。

## 五 論儒與道的執中

說明人心與道心的執中，先要略說執中的意義。在中國文化的開展中，隱然的是以「允執厥中」為最高的指導精神。雖然古人或不免偏此偏彼，太過或者不及。「允執厥中」，不但見於《大禹謨》，也見於《論語·堯曰》。《論語》又說：「舜其大知也與！舜好問而察邇言，隱惡而揚善，執兩端而用其中於民」。《孟子》說：「湯執中，立賢無方」。「執兩用中」，為「中庸」（庸，就是用）的原始意義。或從用人說，或從辨察事理說，都要從相對的多方面（兩端），去求得正確的答案。孔子說：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，叩其兩端而竭焉」。這是執兩用中的具體說明。自己沒有執見（所以湯「無方」，孔子「毋意，毋必，毋固，毋我」），就兩端——不同的事理中，深徹（竭）的理解而達致結論。這真是「大知」（智）！這必須「空空如也」的一無定執



才得。這一根本方針，與佛法的「離此二邊，處中說法」一樣。離二邊的「中法」，是被稱為「空相應法」的。佛法的般若——智慧學，就是深徹的闡發了這一精神。

「中庸」，就是「用中」。《老子》的道，是「太一」，而從「常無，欲以觀其徼（虛）；常有，欲以觀其妙」去說明。雖然「同出而異名」，而可以說：虛無是道，妙有是德。或虛無是道體，妙有是道的德用。《老子》以虛無為道，虛無就是中，所以《老子》是「用無」的，如說：「無之以為用」。又說：「道冲而用之，又弗盈，淵兮似萬物之宗」。「大盈若冲，其用不窮」。這是「中用」的一種說明，冲，或作盅，是中虛的意思。中與虛合一，從中虛而有用。《老子》又說：「萬物負陰而抱陽，冲氣以為和」。這是「中和」的一種說明。《老子》從相對關係中，悟解虛無的道用。「萬物負陰而抱陽」——陰陽也只是相對的兩端，深一層的悟解虛無，也就是中了。《莊子》的以無用為大用，是依此而更進一步。《老子》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」：這與《易》

的「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」的說明，有著類似的傾向。「太極」，就是「太一」，也就是「大中」。在道——太極的開展為天地萬物時，《易》是從陰陽的相對關係去說明，所以說：「一陰一陽之為道」。一切從陰陽相對的變動去看，也達到了虛無的意解，如說：「變動不居，周流六虛」。一切現象，不外乎「六位」的推移，而沒有實體，所以稱為「六虛」。從變動的觀點去看，「唯變所適」；變動不居中的恰到好處，就是中，就是「二」，「五」。不太過，也非不及，是此地此時此事的恰到好處；人就是要這樣的善用其中。《易》學近於儒，孔子的「君子而時中」，正是易意。老，易不完全一致，但從相對關係中，理解「虛」，以「用中」為原則，還是一樣的。

儒者的中庸，重於人道。以《中庸》來說：中庸是修齊治平——以倫常為本的常（庸常）道，也就是最恰當的中道。從夫婦之愚，不肖，也能知能行的平常道，而引向廣大精微的，聖人的大道。由於重人道，所以雖結歸於「上天之載，無聲無臭，至矣」，而直從常人的心行說起。「喜怒哀樂之未發，謂之中」。

中也者，天下之大本也」。沒有偏到的人心為中，為本。如依佛法說：沒有喜樂憂苦時，是捨受，心地平靜安寧。然在一般人，大都是無記性；在定心中，也還是有漏善性。雖應由此而階進道心，但只是這樣不通過大智的中道，是難於進入聖域。以平和安靜的人心為中，也略有「虛靜」的意趣。《中庸》成書的時代，與《老子》應有某種關係。

「用中」，是中國文化的根本原則。而在實際的理論與事行中，能否完滿的允執其中，卻是另一問題。因為，在自己（當時當地的自己，下例）的立場是恰好的，而從家的立場去看，可能是偏了。在家的立場是中正的，如從國的立場說，也許又偏了。在國的立場是中正的，而從全世界，全人類的立場去看，也許又需要修正了。即使在全人類的立場是最恰當的，而從全宇宙去觀察時，或又只是人類的自以為是了。所以在「用中」的原則下，中國文化，對人心與道心的是否已完滿的允執其中，是應該的，可以考慮的。

道家意解到：自然（宇宙的）大道的惟微，惟精，惟一，是相當深刻的！然

論到人心與道心的執中，顯然的大有問題。《老子》的無為化世，以虛無為中，是偏於無，偏於靜的。《老子》以無為用，以柔弱勝剛強，以靜制動，以屈為申，充分流露了反人為的自然精神。理想的治世，近於原始茫昧的社會。《老子》的處世，以樸救文，以退為進，缺乏光明磊落的剛健。所以末流而重於用世的，成為權謀的一流；重於自修的，成為葆真全我的一流。末流而託於《老子》的，每不免「索隱行怪」，在中國文化中，是不能不成為旁流了。《莊子》以任性為逍遙，以不齊為齊，以無用為用。分別為「人之徒」、「天之徒」；以道者為「畸人」——「畸於人而侔於天」，也就是不合人道而符合天道。不能執中於人心與道心，這是最為明顯的立場。《莊子》曾說到：不願用棹灌水，而寧用甕提水。因為，「有機械者，必有機事；有機事者，必有機心。機心存於胸中，則純白不備。……吾非不知，羞而不為也」。反對人心的機智，可說到了極點。而不知道，如沒有機心，機事，又那裡會有甕呢！《莊子》又說：「泉涸，魚相處於陸，相响以濕，相濡於沫，不如相忘於江湖」。這表示仁義的教化，不如反樸，忘

仁義而契於大道。而不知道，正由於人心惟危，人事凌奪，而不能沒有仁義。正如魚處陸地，自然會相吻相濡一樣。處於這一現實，而高推畸於人的大道（如魚在陸地，命在不久，而高談江湖一樣）。對人心、道心來說，這不是執中，而是迷真背俗。「蔽於天而不知人」，《荀子》的評語，最為精當！

儒者與道家相反，重人道，也就是重於「人心」。所以以「中用」為「中庸」，重於倫常；「庸言之信」，「庸行之謹」，從極平常處下手。所說「良知」、「良能」，是人類本有的知能；夫婦之愚，可以與知與能，聖人也只是推而充之。以「喜怒哀樂未發」為中，是人人共有的是捨受。人人所同的「人心」，依佛法說：是「有漏善」，「生得善」，「生得慧」。《中庸》說：「及其至也，雖聖人亦有所不知（不能）焉」。儒者所說，只是「生得」的本能的開發。「生得」有局限性的，怎麼長養，擴充，也終於是「人心」而已。儒者所說的聖人，只是人倫之聖。《莊子》說：「孔子行年五十有一而不聞道」，這當然不能看作信史。然說：「朝聞道，夕死可矣」，確實流露了瞻仰莫及的心境。傳說，孔子

五十學《易》。「夫子之言性與天道，不可得而聞焉」。大抵孔子專重人道，到晚年也許有所涉及，而後學都是重於人道的。所以在中國文化中，有人道，天道（自然的道，初源於天神觀），知「人心」以外有「道心」。而各以為執中，卻都不免「蔽於天而不知人」，或「拘於人而不知道」。人心與道心，應該允執其中：應樹為正鵠，而有進一步的闡揚！

## 六 佛法的允執其中

人心，人間，是當前的現實。無論是寄心大道，天國，或者現證涅槃，依舊在人間；佛與阿羅漢們，也還是穿衣、吃飯，生活於人間。經上說：「如來見於三界，不如三界所見」。不如所見，是超越一般的；但並非不見，不是取消了世間。所以，重道而輕視人心所實現的人事——文物、制度，是不正確的。反之，人倫常道，政治制度等，在深入哲學，宗教的領域中，是永不滿足，永不徹底（這所以儘管儒家的現實，難得，而道家的思想，永遠有誘惑力），顯得沒有永恆

的著落。必須重視人心，依人心而向道心；與道心相應，體道而不違人心（回歸於人生），才當得起「允執厥中」！但這是談何容易！舉例說：

人心所觸對的，主要是感官的經驗，意識也主要為「前塵影事」。人心重於感性，人是生活於感性的世界。但是，道是視之不見，聽之不聞，搏之不得——超越於感性經驗。感性經驗中的事物，在科學、哲學、宗教中，儘管有更深的理解，而仍不能離於感性的生活。例如太陽，我們所見，是早出東方暮落西。到了科學研究，理解為太陽不動而地球在動。在哲學，或理解為相對的動靜了。到了道（宗教）的體驗中，或證實為什麼都如如不動。然而，科學家，哲學家，宗教家，如抬起頭來，看看天色（也許現在都看手上的表了），都是說：「太陽快要落山了」，還是面對那個感性經驗的世界。所以日常的感性經驗，如何才能通入超感性的經驗？達到超感性的境地，為什麼無礙於感性的經驗？在理解中，在實踐中，應都有允執其中，離卻二邊的中道。

五識所了別的，是物；意識所了別的是象。人類的一切知識，一切文化，都

通過人心的形象而開展出來。人心是這樣的形象界，名言界。可是，「道可道，非常道」，強名為「道」，為「大」，而實非形象名言所及的「精」。這樣，人心是名言，不離名言，如何能依名言而透出名言，而得離言的現證——見道呢！同時，現證不落於形象（名相），又怎麼能即真而俗，無礙於無邊事理的徹了（如量智，或名盡所有智）呢！道家知道體無名，因而輕視知識，以古人的經傳為糟粕；或者專在六經章句中論道，都是一邊。佛法聞而思，思而修，與儒家的「博學」……「篤行」的方法相近。而佛法的修行，依名言而趨證離言；證離言為如理智，而如量智善達如幻名言，這才是執中呢！（佛教在中國，受道家影響，所以也有呵教勸離，偏談自證，失佛法中道的流派）。

人心，是差別界，有善惡，有邪正。仁義等道德，是人類文化中的重要部分。雖在不同的思想中，見解不一，而離惡向善，離邪向正，始終是人類的共同理想。超凡庸而進入聖域，也是宗教界的共同希望。然而，道是「一」，在絕對真性中，這些都難以分別。不要說大道，就是在物理科學的實驗室中，人類文化中



的善惡、邪正，也是一無著落。反而，有善就有惡，有正就有邪；偽道學更利用仁義來為私為我，天下更紛亂了！所以《老子》說：「大道廢，有仁義」。《莊子·盜跖篇》，更盡情的醜詆仁義。還有，道是「一」，不但是有情，是人，無情的草木土石，在絕對中也都是一樣。佛說：「一切法皆如也」。《莊子》說：「道惡乎在？莊子曰：无所不在。東郭子曰：期而後可。莊子曰：在螻蟻。曰：何其下邪？曰：在稊稗。曰：何其愈下邪？曰：在瓦甓。曰：何其愈甚邪？曰：在屎溺」。從宇宙的立場來說，道是超越於人道的。不過，老、莊都不免偏於天道。在佛法中，從離惡行善的進修中，證於無善無惡的法性，然在法性無差別中，卻非廣修眾善不可，如《金剛經》說：「是法平等，無有高下；以修一切善法故，得阿耨多羅三藐三菩提」。這是人心與道心的折中；這決非高談自證，而放侈邪僻者可比。同樣的，真性是無分於有情、無情，也無分於天、人、鬼、畜，而佛教為人說，人間才有佛法；唯有人才發大菩提心（道心）：唯有人心才能通入於道心，這是怎樣的允執其中。

佛法，可說一切都是中道。主自己修證，而過著集團（僧伽）的生活（這是與老莊的隱遁獨善根本不同處）。真性無二無分別，而從精嚴（分別的）法相中去悟入。佛法為什麼能真俗無礙，世出世間無礙？能處中說法而不落於兩邊呢？這是真正值得重視，值得研究的大問題。如從佛的證覺說，這是從「菩薩不共（世間）中道妙觀」而來。從佛的說法說，這是依緣起為最高準則（緣起通於一切，為一切法的普遍法則），處於中道而說的緣故。

「人心惟危；道心惟微，惟精，惟一；允執厥中」——這種依於人而向於道的根本立場，我以為：佛法是相同的。在根本佛法，大乘空有的法輪中，才真正的，完滿的顯示出來！

民國五十八年三月三日，脫稿於星洲般若講堂

（本文錄自《妙雲集·我之宗教觀》一四七——一七七頁）