

第二輯目次

前說-----	i
清信士女學佛以完成正信為要素-----	1
中國佛教衰落的原因-----	6
王弘願諍論潮中的閒話-----	18
佛教應把民間信仰組織起來-----	30
中國的民間教化何在-----	35
中國人上口上的阿彌陀佛-----	38
對治中國人通病的佛法-----	44
為甚麼要修學佛教-----	48
學佛先解決三個問題-----	51
覺悟真我和往生極樂-----	57
自造-----	61
祛除世人對佛法的誤會-----	67
佛教會是本佛的慈悲和智慧心所組成的-----	73
因果-----	79
從三種所依顯念佛勝義-----	82
怎樣發菩提心修菩薩行而不退-----	86
覺苑是修七覺支的地方-----	90
我們為甚麼需要和平-----	94
佛學與科學哲學及宗教的異同-----	97
新舊問題的根本解決-----	102
佛學在今後人間的意義-----	109
佛法對於現代人類的貢獻-----	121
佛學對於中國文化的影響-----	132
佛教重要的一法和中國急需的一事-----	143
我的學佛經過和宣傳佛學-----	156
宗教對於現代人類的貢獻-----	158
中國需要耶教和歐美需要佛教-----	164
人生的自由問題-----	169
佛學的現實論-----	176
佛法的四現實觀-----	182
菩薩行和新生活運動-----	187
人性的分析和修證-----	190
人欲的分析和治理-----	195
西洋文化和東洋文化-----	203

佛法和科學-----	209
佛法和美-----	217
革命當從革心起-----	223
佛法是不是哲學-----	234
大乘佛法和人間兩股文化-----	244

翻譯文集

第二輯
太虛法師原著

盧榮章語譯

佛教現代教育學會出版

前說

“我出家學佛二十多年，初時參禪未悟，誦閱和聽講大小乘經論，積記聞解釋的所知，對於宇宙人生各種事理，頗能滿足理智上的要求，信佛的心亦因此進步。但仍繼續禪宗參究，後來在讀般若經的參禪心中，證得實相無相、不立文字的正法眼藏，才超脫一切、而實現天上天下、唯我獨尊的意志。故此觀一沙一草一蟲一人、以至全個的宇宙，直覺它們都有靈妙神化的無量德相，交遍無礙，整個的人生宇宙、都在怡然安樂的情感中；不但信佛，而且自信是佛。”上面的一段文字，是節錄太虛法師四十歲時在英國倫敦、演講[學佛經過]時的自我介紹，現放在這裏、因為這文集的文字，全部都是法師的著述；我目的是希望能增加各位、閱讀本書的信心和鼓勵，因為法師所有的文字；對於在家和出家、或未對佛教有認識的各界人士，都有一定啟導作用的。

在五十多年前、正當全書出版的時候，我曾讀過了一遍，這使我一直維持對佛教的信心，其中對教內外各大善知識的順逆攝受，令我更加清楚佛教的本來面目；因此並不希望今後學佛的人、浪費一生有限的精神時間、金錢和情感，結果連甚麼是佛教宗旨和目的、甚至對現實社會人生、有甚麼幫助都一無所知，乃至傷害了人間的和諧、家庭的溫暖，那就更可惜了。今日中國的佛教情況如何？相信人民的眼睛是雪亮的；本人感覺和半個世紀前、最大的改變是在經濟上，因此太虛法師的啟導、仍然是今日我國學佛人極需要的。這文集雖然是揀選了八十篇文字，分成兩冊出版、不過仍是我一己之見；其實全書都值得翻成語體文的，但由於個人力量實不足，故此寄望讀者們能共同發心、一齊來完成這事業。佛教現代教育學會的網址：Buddhaway.org 和 Buddhaway.net 都有太虛全書的簡易選讀版上網，另外亦印製了光碟和各界人士結緣。歡迎自行下載或覆製流通，這是我衷心感謝和期待的。

盧榮章識 二千零七年於多倫多

PAGE 1

PAGE 2

清信士女學佛以完成正信為要素

二零零六年于多倫多

——民二十四年十二月在廣州佛教居士林講——

在我觀察整個佛教所得的結果，佛教自從印度傳到中國，從中國再傳到日本等各處，在佛教史上雖然有分宗別派，有各種宗派的區別，這是因佛法流傳到各時代、各處所隨機緣所宜而發生的，決不是佛法本身原來是有什麼差別。所以、各宗派的稱呼，在佛法的本身上，是毫無意義。因為、各宗派是後世佛法的支流，是一種方便，溯本還源，皆歸於佛的大圓覺海。生在今日的世界，科學發達，知識進步，交通便利，人類對於無論什麼學術，都可以從交換意見中截破隔膜，融會貫通；在佛法中人、如對佛法還存有各宗派的觀念，那是失了現代佛教的真義。

現在中國各處，差不多都有居士學佛的團體組織，有的叫做居士林，亦有別的名稱。但觀這些團體所作的事業，有一部份是偏重佛理的研究，有一部份是偏重念誦、修持，有一部份是偏重宣傳佛法，做社會慈善的事業。雖各有所偏重，其實亦各各相通的。如偏重學理的，亦兼修持或宣傳；偏重修持的，亦兼研理或宣傳；而偏重宣傳的，亦並非撇棄了研理和修持。

居士、這個名詞，在中國已經很普遍流行，凡是學佛的男女，都被稱做居士。如果依佛典的原義：居士、並非專指學佛人，乃是社會上一般對素有學行人的通稱。如經中每說：『國王、大臣、長者、居士』，國王、大臣，是政治界的人物；長者和居士、都屬於一般社會的。長者、如社會的士紳，為眾人所推重的；居士、即士、農、工、商中能安居樂業的人士。故此得知長者、居士，都是社會一般的稱呼，而居士更不是專指學佛人。在家學佛人的專名，在佛典中是優蒲塞和優蒲夷，譯作近事男和近事女，即親近承事三的人；亦譯清信士和清信女，即在佛法中已成就、清淨正確的信心的男子和女人。但往往有誤會的，以為優蒲塞和優蒲夷，是要受過五戒者才可稱呼；其實是不對的，祇要皈依三寶，成就清淨正確信心，皆可名為優蒲塞和優蒲夷的。然依中國的習慣，向來是以居士代替了在家學佛人的稱呼，

故有居士林等等的成立。那就可知所謂居士，已經不是佛典中所說居士的原義，已變成是在家學佛人的專門名詞了。這樣說、學佛的居士，就是受三皈以上具足清淨正信的士女，也就是優蒲塞和優蒲夷；而優蒲塞和優蒲夷學佛、最重要的條件，必先具足信心，從這信心為出發點，才可建立一切佛化的事業。所謂佛法如大海，非信不能入；『信為道源功德母，長養一切諸善根』。學佛、從凡位至聖位，必須經過信、解、行、證的四個階段，在程序上是以信為最先，可見信和學佛的重要了。但如何能建立起清淨正確的信心呢？這就要對佛法僧三寶有真正深刻的認識，使自己尋常在起心動念間，乃至說一言，行一事，都依佛法為軌道，以三寶為標準的，這樣繼續無間的地做去，便可以成就清淨正確的信心。

說到對於三寶有正確深切的認識而成就淨信，這認識已到了「解」方面的工作了；故信雖是在解的前面，同時亦徹通後面的理解，即是對佛理有相當或深刻的研究，從三寶中得到正確的認識，使自心和三寶融合毫無障隔，才可樹立正信。若做不到這一層，至少亦要概括的認識，除了佛、是我的真正皈依處，其他一切天神地祇，一切宗教和一切學說，比較研究的結果，都是不足作為我的真正皈依處；對佛有了這樣認識，淨信自然產生的。現在我們中國人，往往信了佛教，同時又信別的宗教和鬼神，或別的學說和主張，這樣信佛，是沒有清淨純正的信心；原因就是對佛沒有深刻清晰的認識，所以信心不能專一。對於佛既然這樣，至於法和僧，亦是這樣。當知其他一切宗教學說的法，都是有漏雜染不究竟的法，唯有佛法是無漏清淨的究竟法；而僧是依佛法修學傳承佛法的聖賢，亦不是普通的宗教徒、和一切學派的信徒所能相比的。對三寶有這樣認識時，信心方算清淨純正。故此信解行證的程序，雖然先由信而解，同時亦須由解而信；由解而信，方是淨信。

雖然由勝解產生淨信，但是能夠真正成就淨信，亦非容易的；必須從信解上再起相當的修行，在自己平常的日用行事中去體驗。體驗到所得的法益，如寒天飲水，冷暖自知，深信佛是不誑語者，佛法是毫無錯謬的，到此淨信豈不是更進一層。如修五戒或修十善，或修六度、四攝諸法門，五年或十年以後，若得煩惱漸除，智慧開朗，解決環境的迷悶，發見人生的真相，信知依佛法行，果然無謬，則

推而更上一步，對三乘所證的聖果，及佛果的依正莊嚴功德，都可以信受無謬，而且知道自己修行亦的確能至那種境界的。那麼、這個淨信，便更加根深蒂固的充實起來。雖然由解而信，使信純正清淨，而更須由解而行，信心方能更加充實，不落於空虛。

因此、學佛人必須先具有淨信，然後由解成立淨信，由行充實淨信；這充實淨信的結果，便是做到實證了。所謂證，就是從原來信心中所信的得了實際的證明；從這實際上得到的證明，就是完成了淨信。故經論中講到信，有三種：即信實，信德，信能。信實者：信有緣生因果的實事，更信諸法實相的真理。信德者：信有三寶一切的真淨功德，知此功德，即從實事實理中所成就。信能者：即信因能成果，信一切眾生皆有證此實事實理的可能；如果佛能了生脫死，我們亦能了生脫死，佛能具諸功德，我們亦能具諸功德。由此、這一信心，不但由信清淨，亦由解成立，由行充實，而由證方知的。故此雖然學佛人都是應具有清淨正確的信心，而真正做到清淨正確的信心，就非常不容易；必須完全做到信解行證，才算是圓滿成就清淨正確的信心！

日本有淨土真宗，他們講信、解、行、證，和中國所講的不相同，他們的次序是解、行、證、信。明信心真正成就以後，一切的一切，都可以和佛相齊；由解、行、證、成的信心，才算是真正完全了信心。這樣的信，含有甚深的意義，和我前面所說之的意義，亦多相符；因真正的淨信，確須證到了佛果纔算圓滿。

信、雖然如此高深難能，但我們現在既能皈依三寶，便可以產生清淨信心；作了清信士與清信女，而成立居士林等佛教團體，來研究佛理，修持佛法，弘揚佛化。現在貴林的清信士與清信女，當然對於三寶已有相當的了解和修持，所以我把這個信說得這樣高深，無非要使各位知道信的難能可貴，能更加勇猛精進地在信中求信，以期完成淨信，達到信的極高峰！

上文譯本錄自太虛全書第十篇 —— 清信士女之學佛以完成正信為要素 ——

中國佛教衰落的原因

二千零六年于多倫多

- 一 化育完成
- 二 政治扼殺
- 三 戒律鬆弛
- 四 儒家溷亂
- 五 義理喪真
- 六 流弊周佈

中國佛教，不是開始在漢朝的，周穆王時代早就有了。在穆天子傳中列子，皆說西方有化人來；詳細紀錄了神變言辯等，大概是指大阿羅漢、大自在菩薩們。老

子西涉流沙，說：我將從師古皇先生遊。孔子動容對商大宰說：西方有大聖人。莊子敘女偶，有聖人道範。莊、列都是說生死流轉的義理，列子又有毀譽殺噉禽獸的文字，無不是大概都有所聞的。再觀遊華嚴法界，在上述數位，亦是善財童子所參學的善知識。簡要的說、釋迦牟尼佛聲教東及中國，應當在佛寂滅後一百年、印度無憂王布教的時候。由東印度至北印度，經衛、藏各國，轉輾而來的。偶然亦有一二人，如康僧會曾行經吳野，唯有體會至道的老子，博聞的孔子，才能在偶逢而能默識；一般的世俗人，實在無所知吧。周穆王時，有聖人來化現、亦是偶然露出端倪了。到秦始皇帝時，有室利防等十八西域人來傳佈佛教，礙於虐政，逃遁他去。此事更和康僧會法師相似，而且必定曾有翻譯經典。故此後來劉向校經，往往說見有佛經。他的列仙傳序文，又說已經有七十人曾讀佛經。所說的佛經，當是修禪法要等經，故得近於神仙，即東漢時所出佛經，亦是禪法居多，這是一個證明。不過古今都說中國佛教、是開始在漢明永平七年的，這是因帝王崇信，三寶已經具備，既然是顯著一時，後世因此流傳廣大，不再斷絕了。但是從漢平帝以至唐武宗的時代，其中流變雖然繁多，主要是日趨隆盛。現今欲研究衰落的原因，應當是開始在李唐的末葉。所謂正當履霜時、亦是堅冰將成了，其中時間共達一千多年，現試分別來說。

一 化育完成

有為世間事相是沒有常存的，生異滅三種形相，有就俱有，是不可逃避的例子。眼看園中的植物，開始時萌芽出土，勃然怒生；不多時蔥鬱華茂，不久便蕭寥景象，旋踵而至。在園中植物是小事、近事，但天下事中大的、遠的亦是可以推想得知了。蹤跡出在行履，化跡表現在行道，故此聖人履道而不拘化跡。在我們就化跡來觀察，教化的完成，實在是漸衰的開始。佛教化遠被中國，經歷一漢、兩晉、直到陳、隋，所謂萌芽出土勃然怒生的時期；由隋直到會昌大難以前，所謂蔥鬱華茂時期；以後、是蕭寥景象相繼了。故此中國佛教化育完成在隋唐，唐季以後，不是無所增益，即使有能傳述的，亦難得其人！而教化完成在隋唐、有沒有特別的象徵呢？太虛說：是有的。

一、翻譯：翻譯佛書，雖然在宋、元仍是有的，不過在龍藏檢查一下，實無百分之一；而且所翻譯的，初時是沒有講誦的。但是隋、唐各譯師翻譯出來的，是估譯本中十之五六，除姚秦羅什三藏、元魏流支三藏所翻譯例外，其他的文理密察、

道俗宏通的，亦是出於隋唐時代。在天竺大小乘經未至的猶夥；今後亦不是沒有交相往來兩地的，譯經的事業仍未絕，其中唐以玄奘、不空各譯師，光輝盛烈，後來的恐難繼承了。

二、宗法：陳、隋以前，都未能籠罩全藏，黜陟升降，成立一家的宗法。道安、慧遠二師，稍稍能條理經論，然譯筆既拙，又未能完備，得其一門去自修尚可以，豁然貫通就未能了。到羅什三藏即開始卓然有所樹立，亦祇得中、百、成實吧；華嚴、法相、涅槃各部，既未全備，何能集其大成呢！故嘉祥法師講三論，又迥不同前了。其後或講涅槃，或講攝論，或講地論，規規在一經一論而名宗；大要上、未能囊括無遺的。至陳、隋間，天台大師起，契悟既大，經教亦豐富，才能抉擇華嚴、般若、法華、涅槃諸大部，盡破斥前師的封蔽，成立一家的發觀；然而當時義學大盛，講習互諍，未獲一致的。故此玄奘三藏，慨嘆舊譯訛謬，無從取決，欲窮其根源去整理，故其學殖益閎肆深密；雖未能盡出所歸梵本，而所出義例精嚴，皆能駕軼前古，故慈恩師得其少分，已足成立一家宗法。清涼師尤為後起，既專華嚴，復遍學於慈恩、天台、曹溪各宗，建一極而破攝餘宗。天台禪師，時宗未盛，故不論及；清涼師則禪宗亦收於頓教了。不空師成真言宗，空海繼承，亦和清涼師同時。真言則不僅教義而進於神祕的，然亦不廢教義，同時以十門揀別凡愚小大，雖華嚴亦未臻圓極，故此足以令人敬信。南山道宣律師，嘗遊奘公宗門，當時律師雖有三家，無一出其右。律貴行持，又為出家部眾根本，各宗共重，因此得並存。然義淨三藏說天竺諸部戒條簡明易持，中國的分科又分科，釋了又釋，終身學習，猶難嫻悉，亦足証彼時講律的細密，不亞於今時世俗法律學的牛毛繭絲了。天台後各大乘師，非究貫全藏，遍善諸宗，破餘立一，釐然允當，決不足獨闢蹊徑，成一新宗，故慈恩、南山立八門，真言、清涼立十門，辨別揀擇綦嚴的。若曹溪、淨土二宗，皆以教、律、神祕大興的情形下，學的人徬徬乎窮於探索，反博為約，進而修證，示以歸宿，平實簡易，足當應病的要藥。故善導、曹溪持佛悟心之門，不唯大盛於唐，至今日猶為佛教大國，教、律、密無力與抗的。中國古稱十三宗，實則地論歸於華嚴，攝論歸於唯識，而涅槃雖不同法華部，天台以後亦鮮有專治

的，故實祇大乘八宗為止。所述小乘二宗，名俱舍、名成實。合共十宗，都是全成隋、唐間的。後代唯有曹溪、淨土二宗，頗能恢復擴充，小乘二宗全絕，其餘的時浮時沉，欲復故觀，已屬難得！宋、明來宏楞嚴的最多，然或依文解義，或傍禪教諸宗註釋，無能自樹。大要來說、唐季以來諸師，但依舊轍。以各宗祖師建立的，精微廣大，更難超勝；而且經論繁多，莫能盡致，雖有懷疑，不敢深求，所以未能別開生面；故佛教於是產生變化了！

三、諍論：考察唐代以前，和緇衣諍論的，都是太監一流，崔皓、傅奕雖為太史令，亦是太監黃冠。儒生多依違二者，間為排解調和，多黨反佛的。有何承天、范縝等，諍論離形的神滅不滅義，但這不是佛教的要義。唐後、則僅宋徽宗有惑於黃冠林靈素一事，其他如韓、歐、程、朱等爭，是儒教和佛教諍論較大的。儒教宗孔子，孔子所述、皆先王成法，是中國舊來沿習的禮制。佛教、道教，都是方外攝，不希求執政臨民的權力，故此和儒教沒有諍論。隋、唐中間，經智者、玄奘、賢首、善導、不空、慧忠各大師，震大法雷，雨大法雨，化洽朝野，道流中外，頗有移風易俗情勢，將令中國的成俗國習一變，奪去儒教所守，儒教便岌岌自危，起來和佛教諍論，這亦是因為佛化旁魄、充斥在中國的原故。兢兢於方寸內，故不得因循世俗，隨順國習；真理勝義，反不如世論常文的事省而功多，故教體於是乎漸卑！上略舉三事，足見佛化莫盛過於隋、唐。盛即成，成即老，老即衰，漸衰漸微，故有今日。然否極則泰來，這有望於未來了！

二 政治扼殺

中國佛教被當政的權力扼殺，歷史上稱三武一宗。然而魏武、周武，都是偏據一方，此蹶彼踊，不能全滅佛教。而且當時佛典翻譯講習亦未完備，各宗亦皆有在後才起的，故此為禍不烈。徽宗僅改佛教名稱、形制同道教，亦未嘗滅佛的。獨唐武宇內統一，佛教全盛，彼時蕩滅雖未及二載，旋即興復，而不久繼有五代之亂，教典失逸，徒眾逃遁失散，精神、形式，喪亡極大了！唐末以致五代，革命如梭，律眾教部無依歸，實在唯有禪宗各師，在水邊、或樹下，延續了佛教一線慧命，其

後各宗的復起，一一都是賴于禪宗的。而教典散逸方面，或在五代時，或在南北宋時。或在今時漸次由高麗、日本還歸，或至今猶未還歸。或未嘗流入日本、高麗而竟遺失不傳，據開元釋教錄，亦纍纍皆是。但亦有於元季戰亂失逸了，如法相宗和各部等。這就是中國佛教、有關於政治變化而致衰落的一原因。

三 戒律鬆弛

印度大乘，戒律是沒有一定不變的戒相，大略上同於梵網，對開遮持犯，是隨當時的大師，轉移輕重的。如果是出家大士，依聲聞眾住，便僅隨順聲聞各部的定制了。在家的信眾，更不在話下了。因為在大乘行人，以智證為首要，服戒持法，不是所殷重的。小乘是以戒律為首要，分部各別居住，多半是起於戒律上的爭執。故有二十部之多，部部有各別的戒本，細分則有五百部律，然而一律以優波離所集、大迦葉所傳的戒本為共主，故此部部皆原本於佛制。中國翻譯的，只有印度二十部中的四部；而隋、唐來盛弘的，唯有印度曇無德部的四分律；唐代礪、宣、素三家，全屬此部，而後代以道宣律師為正宗，因行相備足，大小通和，實集聲聞、菩薩律藏的大成。然而戒律的生起，本起於教徒和世俗的交涉，除波羅夷、僧殘之外，或避世俗嫌疑，或因時地風習，佛隨事增制，本難一定。加上印度五月至九月為雨時，不便行乞，故制安居條文；印度出家的人，一向習慣乞食，故制有關於乞食遊行時各戒；中國俗尚，風習既異，勢難一一照行。而且在印度，因其風俗習慣故文節小，一覽便知，簡明易持；中國風土俗習迥殊，譯義又隱略，故不得不科分段析來講述，記疏紛繁，學戒的人更難明白，雖終身學戒，猶難詳悉，禪、教、密、淨各宗皆以為苦；然而唐代以前，出家人沒有不依律寺安住的。直到曹溪風氣大行，禪者趨於疏放，不便在律寺居住，而且格於習俗難行乞食，山中林下，信施不易依恃的，必須力耕火種，自食其力；於是百丈倡製禪宗清規，不居律寺，禪眾所依，名禪寺；講宗、淨宗亦仿效了，名講寺、淨寺。宋、元時，曹溪後學，欲事擴張禪宗，壞律居為禪寺；有急不及待之勢。由是律學廢弛，律義沉晦！有謹謹持律的，即以定共、道共嗤笑他們。一般受戒的，不過練習形儀，奉行故事吧了。模範大眾的人，轉在各寺的清規。有不依眾住的，更以縱情矜放為高尚，律條的威用

盡失，致徒侶鮮有攝齊莊敬嚴肅的，故貽譏世俗的漸多了！明季各大師深感憂慮，如雲棲、靈峰二師，皆勤修戒學，為學徒勉力，矯宋、元禪侶流弊，恢復律居，嚴重持受。靈峰師尤痛詆當時禪眾放恣，誓返佛律為本；然矯枉過半，已不能勝於積習，故效果亦很小。後有明哲者起，庶幾斟酌佛律國俗之間，酌定善制，使佛律國俗並行不悖，以起佛教之衰，無重大過於此了。因教理無論如何高尚，如果律儀不完備，到底難免徒眾渙散，世人憎嫌。而今則猶賴叢林清規，淘汰名字比丘的俗氣，藩籬僧伽，足証百丈因地制宜的善巧，禪宗亦託之得彌暢！

四 儒家溷亂

宋、元、明各儒家，不是孔、不是佛、不是老、亦是孔、亦是佛、亦是老。為甚麼不是孔？因只偏取孔教少分，而遺多分。何以亦是佛、亦是老？因亦取佛和老的少分。為甚麼不是佛不是老？因為趨向功利，希求政權，重於榮名。為甚麼亦是孔？因亦尊孔聖，入孔廟，口說仁義，談綱常。割孔、佛、老各少分義理，轉轉以訓講論語、孟子、大學、中庸，肩擔孔、孟旗幟，內距左、荀，外排佛、老，囂囂然謂承千百年既絕的道統。競為華辭，則又泛濫於遷、韓愈的奇文，江、鮑的駢辭，及漢、唐各體詩歌，而五經傳記、先秦諸子反委棄塵埃矣！對於佛書，祇窺禪家的語錄，則以彼時各宗銷歇，唯禪風大行，可以代表佛教。可是禪宗不立文教，祇貴智證，所流傳的片言隻語，本非實法，都無經界。儒者依語尋義，玩弄於光影門頭，迷惘失情形狀，殊可嗤笑！妄肆批評說：其語近理亂真，其語大謬非法，陰受而陽拒，卒拒非所拒，受非所受，顛倒溷亂，誣眾欺愚罷了！當時禪宗雖仍盛行，兼善自他教義、但善長於破立的，亦鮮有其人。而且儒家粗暴，往往憑恃政權，蠻行逆施，禪德但欲柔服潛化，故亦不能簡別而揮斥他們。初唐的時代，學者共知儒為治世的方法，佛為出世的教育，儒為方內之行，佛為方外之道，儒為刑政之本，佛為心性之統，各安其是，不相伐害，廬山、圭峰諸師，區別綦嚴，約定俗成，從不許凌亂的。自從宋儒開始，便竊佛家性理歸儒，仗儒家倫理拒佛，更效為聚徒說法，效為建宗傳道，效為語錄、效為苦行，逐功名，徇利祿，守妻子，甘醴豢，則復以倫常自衛，於是儒佛交困，儒佛交敵。這亦不能說不是由於教律喪失，

僧侶空疏，不學無術，但誦偈語，蕩然於名守義閑所致的！

五 義理喪真

道安法師以後，義學漸盛。隋唐間各法師集滙大成，建立教宗，擅長門學，皆行解相應，禪慧雙運，從無住本，張聲教綱。如達摩、慧可、道信、法融、宏忍各法師專提向上的，亦皆善宏楞伽、涅槃、般若、金剛各部，不廢講說；曹溪尤特精而兼二者。但曹溪、神秀，同出五祖而有南北宗之分；道聽之流，便說曹溪目不識丁，便主張掃除教義。殊不知自證聖智，絕言思故，文字相離，故唯貴悟；如其出世為人，實未嘗不識三藏十二分教，波湧雲興於口頰間的。文殊院法師說：「既到這裏來，祇與本分草料，因經有經師，論有論師，又怎怪得老僧」！正以盛唐以後，教律蔚興，但接聞思資糧圓滿的，令入三摩地，得自受用三昧，故單唱宗旨。如夾山、德山等輩，是其首選了。這固然是達摩西來正旨，亦是各宗大師的極詣。從聞思修，入三摩地，寂滅現前，忽然超越，楞嚴早明言的。但自唐武宗滅法，教典蕩失，義學盡絕，禪宗各師，殷懃採集，如天台韶法師，永明壽法師，長水璩法師等，各教家皆憑而復興，用心良苦了！誰能說禪宗一向廢斥教義？當義學盛時，難普賢瓶瀉，文殊鉢化，正不妨趨向白牯鰲奴隊去。苟學絕世聞，雖釋迦牟尼猶須現下劣相，亦可以說是時節因緣為之。寒山、拾得、玄奘、道宣，亦有何異呢！昔時某顯要欲從某禪師剃染，禪師說：以公淡泊，可得沙門，但猶須培植福智資糧，多從經教聞熏，我此道是不能遽相應的。後世人不知此意，正當教律掃地之日，仍尚一味教人廢學絕思，這是欲生龍蛇在枯井淺草中，栽蓮花在焦土石田上、同樣是不可能的事！況且閑邪簡妄，讓魔外無從濫，而向眾生無明有愛田中，散布般若種子，漸生、漸熟，漸與法界清淨等流相接，尤其是不可忽略的呵？再看中國佛教的教義，實衰歇於會昌教難，宋代各法師纔成中興大業，而經歷宋季、元代、初明的數百年，善知識只知專務死坐，斥教訶律，說是向上；小乘二宗，無人講習固然不在話，即三論、法相、天台、賢首各宗，奧義微旨，亦極沉晦。然晚明時候，儒家講學大盛，佛教亦並時興起，教下有雪浪、交光、雲棲、幽溪、明昱各法師，禪宗亦有紫柏、憨山、博山、永覺、三峰各法師，復有周海門、袁中郎、曾鳳儀、錢

牧齋各居士，都是宗通說通，道觀雙流，各就所得著書立說，法運興盛，唐以來未曾有的。至靈峰蕩益法師，尤在後起，所託既高，契悟深遠，生平勤於著作，所說深入顯出，明白精審，有一百餘種，燦然成一家言；禪、教、律、淨、密，無不賅括，教義宜可復唐代之盛了！然非天資絕特，不能承傳其全，其門弟敏行的多而博學的少，故臨沒時嘆說：「名字位中真佛眼，不知今後付何人」！其道今雖盛宏，依文解義，執其一端。而且嗣經國變，清代各皇帝皆重喇嘛、旁及禪宗，雍正尤喜專提向上，稍涉經教的，若覺範、紫柏、憨山、三峰等法師，皆被訶擯，雲棲、蕩益亦在所非議，故義學風氣，又被斬絕了。此後，除替人誦懺的例外，但以老實坐香念佛為高尚了！然而雍正實有契會於佛教、而且期望能大大振興祂，因欲禁絕儒家講學，故兼惡僧徒的交遊士大夫們。同時發願，用十年去專心治國，十年後便專宏佛教。他同時訶斥習禪的但攻文字經教，不真參實悟，這亦是宗家正旨，特偏於一門，未見佛法全體吧。不過觀察他撮錄涅槃等經、僧肇等論，整理龍藏，序讚佛祖，使得永其位，不遽殂落，則由宗通而說通，所提倡的固有期待？可惜是他早夭，致佛教未受其益，且愈反得其害了！高宗是陰惡佛徒，至逼死世宗所尊顯的，亦是由當時僧德卑陋，不能自貴，逐逐於帝王的榮辱，至成此惡果。高宗後、禪宗亦不振，叢林但依樣葫蘆了！可稱述者，江浙間三四道場，清規謹嚴，衲子尤能食苦甘淡泊的。

六 流弊周遍

佛教在今日，衰落到極點了！實在亦沒有甚麼可說！只有末流的弊習！這可以大略分別為四流：

一、清高流：頗能不慕利譽，清白行業，或依深山，或依叢林，或以靜室，或修淨土，或覽經論，或習禪定，但是既無善知識開示，散漫昏闇的佔多數，明達專精的少，優遊度日，但希清閑，此流即所謂鳳毛麟角，已屬最難得的了。

二、坐香流：自長老、班首、職事、清眾，群居三二百人，講究威儀，練磨苦行，但能死坐五六載，經得敲罵，略知叢林規矩的，便稱老參，由職事而至班首，由班首而至長老，即是一生最大的希望。以下的，只是趁逐粥飯而已。

三、講經流：此流則專學當講經法師的，徒眾與坐香流無大差別，師家教授天台四教儀、賢首五教儀、相宗八要——此數書亦無人兼善的——，使由能略通華嚴、法華、彌陀疏鈔三四種，在講座上能照古人註解背講不謬的，便可稱法師了。其下的、或在聽經時、強記經中一二則因緣，向人誇述一下。

四、懺懺流：專學習歌唱，拍擊鼓鉦，代人拜懺誦經，放懺口設齋供，創種種名目特色，裨販佛法，仿效如同俳優，貪圖利養的。元代天台宗沙門志磐，作佛祖統紀，已說「真言宗徒，流於歌唄」，故知由來久矣。不過在彼時，但真言宗徒吧。禪、教、律、淨宗徒眾，都鄙夷他們說是應赴僧，今日竟成為出家唯一的專業，人人都是了。

上述的四流，括攝近世佛教徒略盡。在前的三流，人眾寡不及最後的一流的十分之一；除第一流外，其餘的三流，人雖有高下，真偽猶有分辨的，其中積財利、爭家業，藉佛教為方便，而以資生為鵠的是其一致的。而第四流，其弊惡腐敗，尚有不是我所能忍心說出來的。

除此四流外，還有一種守產業的，美衣豐食，一無所事，亦不受戒，亦不讀經，凡佛教中事，一切不知，或能粗知文字書畫，與俗士遊，但光頭禿頂，雖居塔廟，不是佛教徒數內的。

這十數年來，感於世事變遷，驚趨於世俗學藝、世俗善業的，漸見繁盛。以本來不知佛教佛學，故多有捨人棄石而棄己衣珠的，並說佛法在彼而不在此，這又是新起的一流了！孔子說：「飽食終日，游談無藝，不有博奕者乎」？此流雖然不是佛教的，亦稍勝於一無所事的了。這些都是一般鄉婦街士所常做的，又何必留待於至真、至善、至高的佛教徒去學習哩！

上文譯本錄自太虛全書第十九篇——震旦佛教衰落之原因論——

王弘願諍論潮中的閒話

二零零六年于多倫多

問：民國初年潮州人王弘願、所弘傳的東密，不失為佛教的一法門，故此他亦即是佛教徒中一份子，不過自民國十三年以來，佛教中緇素們何以對他紛紛斥責呢？

答：這是由他狂妄驕慢自招。他以一師資身份、竟作闢佛的陋儒，只因從日文中翻譯出兩本、東密新義派的僧權田雷斧的著作，獲得雷斧的青眼，便破佛律和祖制，授以傳法灌頂，他自以為奇貨可居，妄思翹舉雷斧所傳，去壓倒中外一切佛教法門；並以優婆塞居比丘等六眾之上，統率七眾，由此致招佛教緇素的訓誡。而他又不知反省，不識慚愧懺悔為何字，與人續興鬥諍而不息，故招來四面八方的訶斥了。

問：王弘願先和密林持松興諍，繼而與曼殊揭諦角鬥，又繼續和曼殊門人姚陶馥、周圓性又和王的門徒劉歛峰、陳存玄、黃繫西等對罵，所出醜詆惡冒，竟至無以復加。近曼殊被捕，世人亦疑是出王的門徒所為，這些所謂傳日本空海密法的，因何鬥諍狠毒到這地步呢？

答：日僧空海的東密、本成立在狠諍上的，觀空海妄傳金殿現神通、壓倒各宗的謾言，可見他是如何自讚毀他、而對一切排斥了。他的二教論、十住心論等，都是建築在狠氣戾氣上的，接受他傳授的、自然亦分沾他的氣分，故相殘相爭，竟到如是激烈！其實空海僅來中國八個月，所遇惠果，亦是當時名德不聞於世的密宗僧人，故空海所學，遠不及台密傳教。而空海以悍摯凌奪，末流曼衍中國，才發生這些怪劇！

問：王弘願及徒眾所根據的和全國緇素興起諍論的，要點是「密教有髮髻同居士，故居士為傳法阿闍黎反勝比丘」，及「密教的教主教義等，迴出其餘之上而獨勝」二事。在前一事，王弘願和徒眾固援引蘇悉地羯羅經、振振有詞，將如何折服他們哩？

答：這是依曼殊揭諦所說：密教諸尊影像，圖繪雕塑，皆有頂髻、天冠、天

衣、瓔珞等莊嚴，是以法性身現本地莊嚴報身，受用法樂，利樂有情的影像，萬不可武斷其為俗土的。如果號名如來，無一不由八相成道中、現出家相而登法王位，你們將如來的有頂髻，竟武斷佛為俗人，是真荒謬絕倫到極了！當知如來頂髻，是三十二相八十隨形好中的一相。髮紺色，作螺髻形，頂心高髻，如春山吐日，稍覽佛典的沒有不知的。如來頂相異於聲聞弟子的現出家相鬚髮自落，和中國的光頂僧亦有不同，就在這點了。你們對髮髻有無，繼而認定是僧是俗，愚妄所不及了！

周圓性又申昭其義說：佛現莊嚴影像，有無天冠，均有髮髻，這是如來神通遊戲、隨順眾生樂所現的幻相。如大日經中佛告祕密主偈說：『法離於分別，及一切妄想，心思諸起作，我成最正覺，究淨如虛空。愚凡所不知，邪執妄境界，時方相貌等，樂欲無明覆，度脫彼等故，隨順方便說』。又說：『於當來世時，劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有相，恆樂諸斷常，時方所造業，善不善諸相，盲冥樂求果，不知解此道，為度彼等故，隨順說是法』。此密宗徹底正義，是故經中處處以十緣生句昭示學者。王不知此義，執著幻相而生邪見，流弊所及，不可用藥救了！現俯就王宏願所舉總持髮髻冠等說去論其事實說：『諸佛頂相，皆有髮髻』。依觀佛三昧海經說：『如來頂髮，引長則丈有三尺，斂之，成旋螺文髻』。且越城出家，雪山苦行，焉有理髮師為之剃髮？況髮髻為如來三十二相之一，畫曼荼羅者，不過在中佛加繪天冠，而隨方佛不繪天冠，其髮髻固一律在頂的，又安得以天冠有無而分僧俗相？即如中國僧人、閉關精修及山林巖棲的，常有髮長數尺披拂兩肩，因無理髮匠及無暇剃髮，故其入市募緣時，以銅環束髮，遊行城市，各處名山及南北各省都會，常見此類披髮的苦行高僧，不知凡幾。至於西天聲聞弟子，有因佛以神力加持，鬚髮自落，袈裟著身，應時即得阿羅漢果。應化事蹟所載，亦間有的。萬不能一律武斷在家有髮，出家無髮，和事實相違。而且今日中國僧俗，均有髮髻，如王宏願欲學摩醯首羅天王，仍是光頭，既不是俗人又不是僧人，當時王宏願成一（三不像）的怪物了！我曾見淨土曼荼羅繪一佛二菩薩像，居中的彌陀不繪天冠，左右二菩薩繪有天冠，這是說二菩薩是主是師，彌陀是臣僕是弟子嗎？又見有三繪具有天冠，則三聖均是俗人嗎？如果是稍覽佛典的，對此種穿鑿附會，可不

須煩言而決知其妄誕了。在十方三世一切如來，無一不經八相成道的出家相，而且十號具足。是故維摩詰智齊如佛，但稱居士，不名如來；彌勒兜率補處，亦只號菩薩，不名如來；以其未現八相成道故。如是在王弘願心目中所有的真言教主大日尊者，唯可稱毘盧遮那居士，或大日俗士，萬不可以佛如來名號加上去了。為甚麼哩？人們所供奉的真言教主是佛如來，而王宏願所奉的魔王教主，不是佛如來故。

上二文將他駁斥無餘了，其徒尚奉為金科玉律以數數引稱，不是厚顏便是心盲了。

問：趙士觀與海潮音社書，引善財參善知識，舍利弗聽維摩詰，玄奘學勝軍，乃至支那內學院釋師訓各條，以證成居士可為傳法師的又如何？

答：這在昔年海潮音上、太虛法師和歐陽居士論作師一文、及十四卷第十一期上、印順法師普陀讀經隨筆之第六則，破之已詳，如有人再引稱者，如不是厚顏便是心盲了。

問：然則馮寶瑛所謂『傳密祇重實際，不論縑素』，及引五字陀羅尼頌：『依法不依人，野干羅剎形，為法故應受』等說，又如何？

答：重實際，至於擇師二十二相中果德門悉地成的，可如菩薩入地為勝義僧，不別縑素男女，除此以下，則必七眾上首比丘方可。然縱入勝義僧的俗形士女，猶必為保持佛教在世間建立的僧制、及預防現在後來流弊，或如六祖捨俗形現僧相，或如龐居士不領眾為師——吳殷等亦然，以通真俗，惟執不論縑素，猶擔板漢了。至依法不依人，乃四依之一。擴充此義，則諸咒印皆可自習，而傳法阿闍黎可廢！逮至僧相不存，佛法亦滅，則雖畜鬼中有能授佛一偈一咒者，亦將敬禮受之，『然此為無復僧尼，亦無復所謂傳法阿闍黎之時了』。今乃僧制猶存，並立傳法阿闍黎名位，遽欲引同鬼畜而以俗士當之，抑何偵歟？觀馮寶瑛答何不勸其亦現比丘身相，雖悍然謂『一乘教中無此不了義，何必強人削跡適履為』？另一則說：『僧能弘密，不勞居士；僧乏，居士辭勞不得』。又一則說：『同一程度比丘居士各有其人，則隨俗尊重，推舉比丘』。亦明知傳密的僧現存，至王弘願以居士攘奪其間為非理的。但其罪實責在雷斧，按馮寶瑛設問：『我國為甚麼不完全仿效東鄰不勞居士』？曼殊揭諦說：『猶憶民十四年，正在日本多聞院修法時，日本密宗各流，對

於我老師權田大僧正到中國傳法，與居士授傳法灌頂事，攻擊甚烈』。即可知雷斧不但破壞七眾、以比丘為上首的佛律，同時亦破壞日本上承中華印度的祖制，其罪案乃鐵鑄不移了！然王弘願若能學吳殷輩，不作師傳法，亦可減輕雷斧的罪。

問：關於第一事王弘願徒眾所持的，實在已足摧破無剩了。然其第二事，比第一事重要；大抵根據空海的顯密二教論、十住心論及密宗諸經疏的，豈又是不足成立？

答：此王弘願解行特刊序的十殊勝，福慧讀海潮音密宗問題、法舫法師的論有三十一不能立，所由奮其筆。然其說雖曼衍支離至莫從究詰，若循其本，無不從「顯密教主絕然為二」的一觀念而來。然此種孤陋寡聞或誣世欺俗的謬說，不待詳破。即王淨心敬告海內的疑謗真言宗者一文中：『三、真言宗所崇的大日即釋迦，唯法應不同，無須爭論者』；寥寥數語，已足令王弘願十勝的爭論，及福海三十一不能立的爭論成齏粉，而法舫法師的論則無不成立。——按：答海潮音密宗問題專號中列名者十五六人，唯此王淨心居士理智尚清，及杜騰英居士中毒未深耳。

問：空海絕然分教主及教為二，其說亦有何過？

答：凡褊量狹見毗於異道的，每好另據一教主以顯其特勝，例如龍華派即大乘門的誦五部六冊外道，說釋迦係小乘教，而彼為燃燈的大乘教；又如先天派即瑤池門的外道，說從六祖道歸居士，故唯居士相傳千千萬，不復傳僧家半個人。空海以大日為密教教主，說與顯教教主釋迦絕然不同，以是由教主二而教二，剖割為兩個對待角立的教，俾整個的佛教破裂而為二。在昔於一佛教亦分乘分部分宗的，天台賢首等判四教五教，亦謂於一佛教因機見有淺深。天台雖說藏通等四教菩薩、各有斷證及果佛相的不同，然佛唯一佛，不過藏通唯見應化，別圓乃見三身，且至圓斯究竟。——按：天台四教菩薩各有斷證及果佛說，漸啟割裂佛教為數教之端，三乘為有境行果不同，乃因二乘的極果於佛果未全。若大乘佛果仍有高下，則成佛亦非究竟果了。然則成佛亦尚有何意義？但天台的妙意，乃在開藏通別皆為「權」設，而顯一切唯圓「實」。既唯圓實，則皆唯一佛說了。在明清間的天台教師，亦努力仿為五教各有斷證及果佛說，何其棄妙意而取麤跡？——自空海興此破教為二始，以投日本人局執好異之機，由此日蓮乃截取後二卷半法華經、為久遠實成的釋迦教，與佛其餘一切教法離絕為二；親鸞乃截取淨土三經為彌陀教，指其餘為釋迦教

而離絕為二；其去奉燃燈為大乘的外道，不可以寸；而王弘願今乃欲煽其餘燼於中國，亦益增空海的罪過了。

問：諸經敘說主說處的勝劣不同，非唯真言經為然，即其餘諸大乘經若華嚴、深密等，亦多顯示殊勝莊嚴者，豈皆無所區別？

答：不是無別。於此應善達三身之義，即法性身、受用身，變化身，亦稱法、報、應，或法、報、化。三身惟「一佛身」，例法華明即丈六為法報身。或只開真、應二身，合法性、受用為真身，或合法性自受用為真，他受用應化為應身。密宗加等流身為四，乃將變化身中的「隨類化身」，別開為「等流身」。華嚴十身，亦於受用、變化身別開出的。貫通論大乘教以三身為準，然受用分自他二，變化分大（勝應）小（劣應）隨類三，則為六重，於此六重中說二身三身，多有執名而不知義的。曼殊揭諦嘗研法相，故知『法性身者，二空所顯清淨真如，於五智中號法界體性智。經云：譬如虛空，雖遍諸色種種相中，而不可說有種種相，體唯一味。……是故此法性身，十方三世諸佛所同證，一切菩薩摩訶薩所分證』。諸佛滿證法性名法身佛，菩薩分證法性名法身大士，然四聖六凡，有情無情，於法性或證非證，無量種類，無不依法性為本，故亦得云種種色相皆其等流。——然小乘論師，或僅知丈六（劣應）為真身，所現化人等（隨類化）為化身，在空海、王弘願等以所奉『持髮髻冠、瓔珞天衣示同摩醯首羅天王的大日如來』為法身，則係認勝應身（大化身）為法身。而以丈六小化為應身，是法應的別，此纔勝小乘論師一籌，且未知他受用身，況自受用身與法性身？如所現為『摩醯首羅天主身』而非佛身，則僅為隨天類的隨類變化身，若倒認之為法身，則猶倒認如來或現「藥叉身」或現「執金剛身」為法身，且并小乘論師亦不如。諸經有僅劣應身土者，有依由勝進而示勝應身土者，有更勝進而示他受用身土者，有直示勝應身土及他受用身土者，有直示他受用身土者，有從他受用（千華台上盧舍那毗遮那）而勝應（千釋迦）而劣應（千百億釋迦）若梵網，有他受用（華藏世界）勝應（天上）劣應（人間）而混融無間若華嚴的；至要的、凡以某某佛稱的，上不至自受用、法性，以無相可立名故，下不至隨類化，以所現非佛相故。然此非研窮教理的不能詳辨，王弘願輩持咒

印徒，疏於解理，自非所知了。

問：馮寶瑛說禪密共證點為一味平等的理境，密宗特證點為六大瑜伽的智境：又密宗人每說他宗以超絕事相的理體為極則，密宗即事而真，當相即道，事相即為究竟真實，此義如何？

答：依起信論，所謂共證點同真如如實空義，特證點同真如如實不空義。如實不空，或說為六大瑜伽，或說為理事三千，或說為六相十玄，或說為五法三性，各成其善巧方便。以超絕事相的理體為極則，三論近之，唯識、台、賢皆不如此，特台、賢等空假中俱圓，未若禪宗專主假中皆空的圓空，密宗專主空中皆假的圓假，

（假即幻即妙即密）為顯然相對。密宗專主假想觀，一切無不假想觀化，依五佛觀為佛果五法——謂清淨法界及四智菩提，清淨法界密宗名法界體性智——，依蓮華月輪等觀有本有理性、新生智相等，乃至依男女和合觀為福智和合等，無一非假想觀的觀境。從空出假，原可說假勝於空，密典中有所謂不持咒印不成佛的，據此令從空而出假。然若未透過空的假，則又空勝於假，文殊為圓空般若的代表，普賢為妙假真言的代表。如得意於圓空圓假，則隨一皆妙滿而自無優劣的分辨。若空海、雷斧、王弘願輩，堅執假相為勝而興訟，不悟為假想觀的假相，唯長見取、戒禁取的煩惱了？

問：華嚴宗說因分可說，果分不可說，而密宗人說密宗正說果分，且勝華嚴，況餘大乘經典，此說又如何？

答：密宗人不明教理，有如聾子不怕雷，既可執勝應身或隨類化身為法身，又何不可妄取「為從空出假菩薩或未法初發心菩薩所說假相觀法」，說是說不可說的果分？殊不知華嚴所說果分不可說的，非可說而不說，乃真實不可說不須說故。佛佛皆正遍知故不須說，法法皆無分別故不可說，即如密典真實攝大教王經，依普賢及毘盧遮那等名相，為釋迦成佛時心境的假想觀。說以普賢代表諸佛、成正覺所共由的金剛後心位，以毘盧遮那代表諸佛共證的究竟妙覺位，而假想釋迦如何從金剛位入妙覺位，與入妙覺位時的內證心境，或言說為陀羅尼，或繪畫為曼荼羅。此若是說果分，則諸經中說果分的固甚多，且華嚴所說尤莫非始成正覺時的果分心境。然此豈知果分不可說的真義？若知全部密法皆為假想觀法，則虛靈活妙而不妄爭勝

了。

問：依上來所說，王弘願輩據以興訟的二事，誠可根本打銷！但福慧說王弘願輩「亦自弘其密宗以標高競秀」，且責芝峰師等『不向外推行，而向內壓迫摧殘踐踏同教的最上乘以為得意，徒令人齒冷了』。又奉陳四事，謂『佛法非一二人私物，以薄地凡夫菲薄古聖賢所立為不自量』，所說似公且當。

答：王弘願輩所謂標高競秀，其實即踐踏同教他宗向內壓迫摧殘以爭勝，遍觀彼輩所為文，有一篇不自讚毀他、而令同教他宗或同宗他人平心？即此三四語間亦自尊為「最上乘」，自尊為最上，非即已卑他為等而下的、仍以至於最下乎？況妄分一味佛法承顯教密教，自居密教，而謂令密教興顯教當滅，又於密宗排斥台密、藏密，而同學東密又皆斥為叛、為逃、為夭，非直欲據佛法為彼一二人私物？於七眾以比丘為首長的佛制，且敢以非毀悍然破棄而不恤，尚何有於古聖先賢的所立？所言雖似公當，惜乎王弘願輩皆一一身違犯的！芝峰輩所施的，皆眾怒的反響，乃猶不知自反而嘵嘵責人，抑何恥甚耶？

問：王弘願輩答海潮音密宗問題專號中，至於王智依所作的一文，誠如瘋狗發狂亂咬極點，不唯無復人理，且無復畜生理了，誠不須置辯。但所云共和四年，歐戰方酣，而歐戰終止於民國八年，大僧正來華，是在何年，爾知否？正共和十三年。而牽強附合，奈何不合事實？此其事實果如何？

答：在海潮音文庫查得太虛大師原文、中密宗復興的動機一則說：凡事的興，必有因緣。就言密宗，中國自唐迄今，絕響殆千餘年，而其復興，奈何不前不後而湧於今時？且一言其動機：日本為密宗中心的佛教，其宗義亦異於開元之舊，雜於國俗私見。而我國清季留日人士，往往傳聞其說，李證剛既譯日文的西藏佛教史，侈談密宗；桂伯華且留學焉。共和四年，歐戰方酣，泰西各邦無暇東顧時日人乘機暴發其素蓄謀我的野心，以二十一條脅迫我政府，其第五條即要求日人在華有布教自由權。冀以傳教為名，而行其帝國主義之實，其含有政治色彩，路人皆知。故當時華人緇俗，無不痛斥其非。誠以日本佛法，實取諸中土，云何復來傳布？是不異子哺母乳，理何可通？而日人則藉口謂日本佛法，雖傳承支那，而今日日本密教，極為發達，中土則成絕學。職是之故，我華緇俗，雖明知其為政治利用文化侵略計策，然以中土密宗誠絕，固亦未如之何。以故爾時緇素，受此重大刺激，對於密教問題，漸漸注意。有陳某著中國的阿彌陀佛，歷言日本密宗的宗義，我於是年著整理僧伽制度論，亦主派人留日、留藏習密，以重興我國的密宗。至民國七年，

潮州王弘願將日文的密宗綱要，譯華傳布，余時在滬纂覺社叢書，得之廣為流播，極力提倡，冀中國密教早日恢復。未久，而密教、密教之聲，竟遍中國。此中僅從清季說到民國七八年為止，原尚未說及十三年雷斧來華事，蓋雷斧來華的時勢，尚在其後。何牽會不符事實之的？特此說民四以前事，不惟所謂王智依者尚未聞三寶名字，恐王弘願亦尚在闢佛時代，故對於其時日人欲借傳密宗為對華政治侵略工具，及華人著書力言密宗亦中國所固有以相拒的事，猶非彼所及留意，故反誣他人牽強附會。其徒不知事實，不達文義，或割裂曲解，或謬妄混言，覽其說者，若能取所對原文核閱，庶不為其所迷誤了！

問：海潮音商論向取主客公開態度，且聲明『本刊的立場在整個佛教、是站在第三者地位，但有時看得另一方超過某一種意義太遠了，略加以糾正，而扶其入於正軌而已』。又『對於密宗視為整個佛教中的一重要部分，決沒有反對或輕視的態度』。並曾出過密宗專號，所載材料多出王弘願，因此宅某譏為『前後矛盾，進退失據，苟非嫉忌的魔入據其心，未有靡旗亂轍若斯甚的』，此關於海潮音對密宗的態度，亦有可說乎？

答：據公正眼光來觀，海潮音始終立於整個佛教公正地位，平均提倡，無所偏倚，至多不過履行「另一方超過太遠了，略加糾正而扶入正軌」之義務而已。昔密宗久湮，而王弘願能譯其書，因為宣揚之；今王弘願舞弄密宗以壞佛教法，乃加以糾正，何矛盾之有？夫以王宏願輩狂慢而引起反對的報章文字，殆不可以僂指計。十三卷十二期海潮音轉登一二，正是「住慈悲心教化惡人輩」的。乃王宏願輩不知自反愧悔，請律師投函，背法律條文責人，讀菩薩戒相責人，豈有只王宏願輩超法律戒相，而可毀他宗，日毀他人，且能御用法律戒相以箝制他人，而他人則皆該死、而當為箝制耶？夫海潮音疊載密宗教義一斑，不動明王法應化的需要，時輪金剛法會殿言，乃至王宏願解行特刊序等，對法對人，曷嘗稍有不公正的容心？乃不知從自心稍息其貪嗔慢邪以平眾怒，而竟遷恚及悉任人公開辯論的海潮音，不亦謬哉？不亦謬哉？

問：公等以密宗革興揭櫫革興的徑途，亦能略示其梗概乎？

答：革去東密的荒謬部分，攝其精要，融合台密、藏密及被輕實重之的所云雜密，繼印度超岩寺重建系統的組織，以小大戒律繩其行，以性相教理軌其解——台賢不過性相教理的融會，亦須以性相繩之故，不足依——則密宗乃可重興！今此間

話，亦革謬工作的一斑耳。

上文譯本錄自太虛全書第十九篇——王師愈諍潮中的閒話——

佛教應把民間信仰組織起來

二千零六年於多倫多

中國人的普通心理，對於生人但求「多福、多壽、多子孫又無疾病」；對亡靈又求「超昇安樂」，依此演成民間種種通俗的信仰。在昔日由儒、釋、道三教中的釋、道兩教混合應付著，而僧尼、道冠寺觀菴院、亦即依此而存在求生活，近今除昔日的儒家變為科學家及信仰耶教、回教的以外，大多數民族依然流行著、這一般習慣心理的信仰。

近見申報月刊上所載鄧生君的一篇小品文字說：今年夏間，錚子內姑母病歿。當熱作昏沉的時候，對她的姪女口述四語說：「淒風苦雨，是我歸程。蓬萊不遠，到處飛行」。科學的說起來，所謂精神是有機體、發達到了一定階段所產生出來的，牠是某一些有機體、特有的生理上的屬性或一種機能；換句話說，牠是有機體的神經系統、所發生的一種作用；有機體破壞，精神作用也就跟著消滅。但是、就一般人情說，死如果等於「從此消滅」，把以前曾經存在的賬一筆畫斷，那是非常寂寞的事。受不住這種寂寞，便來了死後依然存在的想頭。依然存在，自當有所居住的境界和相與的伴侶。這各依自己的信仰和想像來決定；在已經走近了生死的界線的當兒，往往會造成一些「奇蹟」，供後死的人傳說無休。如信鬼的，臨死時會有祖先或亡故的親屬到來，導往冥土；基督徒便遇見生著鳥翅膀的天使，迎歸天國；佛門弟子則由佛來接引，往生淨土。試翻淨土聖賢錄，這類故事不可勝數。基督徒何以不會遇見祖先或亡故的親屬呢？蒙佛接引的又何以只限於信佛念佛的人？這其間的緣故，原是一想便可以明白的。

最受不住這種寂寞的，應該是修持淨土的人了。他們把死看做往生淨土與墮入

地獄的歧路口。是設想淨土與地獄，都源於死後依然存在這一念；而淨土悅樂，地獄痛苦，所以臨到歧路口必須趨此捨彼。於是一心念佛，平生用盡工夫，指望臨命終時，此心不亂，仍能稱誦佛號，蒙佛引師淨土。還恐怕自力不夠，便預先告誡親屬後輩，當已臨終，慎勿啼哭，啼哭則此心散亂，便將墮入地獄苦趣；惟有助念佛號，最為功德無量。曾讀當代某大師的文鈔，厚厚的四本，差不多全講這一些；教人對於死這一件大事怎樣去做豫備工夫，他們的不甘寂寞，也就可想而知了。

「蓬萊不遠」的蓬萊，正無異於基督徒的天堂，和佛門弟子的淨土。更從送死的這一方面說，斷了氣的一個人，如果就此靈爽無存，斬絕了曾與世間發生過的一切關係，那也是非常寂寞的事。承認他存在於另一個世界裏吧；惟有這樣纔好比寶物雖不在手頭，而存放在銀庫裏，並非就此失掉，便也足以自慰。從這一念，於是來了種種送死的花樣。這個因錚子內姑母的喪事，把久已忘懷了的故鄉種種送死的花樣溫理一過。逢七，不請和尚誦經，便延羽士禮懺。教死人受佛門的戒，由和尚給與法名；另一方面，羽士起「給籙」的法場，派定死者在瑤池會上當一份小差使，也別有道號。佛教徒呢？道教徒呢？只好說「兼收並蓄」。逢七前一天，到各個城隍廟裏去燒「七香」。城隍是冥土的地方官，到他們那裏去燒香，無非希望他們對於新隸治下的鬼囚高抬貴手，不要十分難為；老實說，這是去行賄賂。

既已是佛門的戒徒，瑤池會上的職仙，何以又成為城隍治下的鬼囚呢？這其間的矛盾，誰也不去想。總之、多方打點，只求於對死者死後的生活有利。紙製的服用器物，凡想得到的都特製起來焚化。細針鑿花的是紗衣，紙背黏一點薄棉的是法蘭絨，摺成凹凸紋的是絨繩衫，灰紙剪細貼在衣裏的是小毛，黃紙剪細貼在衣裏的是大毛。桌椅、箱籠、鏡奩、盤盒、乃至自鳴鐘，熱水瓶，色色俱備，而且都是「摩登」的款式。因為死者生時愛打麻雀牌，便付與一副麻雀牌，加上三道花，還有財神和元寶。死者使用著這些器物，死後的生活，大概很舒齊的了。只是還沒有自己的房子，租賃人家的房子終非久計。據說在最近的將來，就有一所紙房子為她建築起來了。

死者每天進食三次，中午用飯，早晚用點。食畢便焚化紙錠。逢食拿錢，這是

陽世生活所沒有的。誦經禮懺的日子，則焚化得特別地多。統計七七中所焚化的紙錠，至少可以堆滿半間房子。普通紙錠是用一張錫箔摺成的；還有用幾張錫箔湊合摺成的中空的正方體，名「庫」，中間容納一隻菱形的小錠。這東西非常貴重，據說只須有極少的幾個，便可以在冥土開一間典當。這回焚化這樣的庫也不少，在冥土新開的典當，像上海四馬路的書局一樣，一家一家連接起來了吧。教死者去剝削窮鬼究非佳事，這一層當然不去想了；想到的只是從此死者將成為冥土的巨大的財主。靈座旁安置一件銅器，名磬，卻是碗形圓底的東西。每天須敲這東西四十九下，恐怕少敲或多敲，便用四十九個銅錢來記數。說死者一直在那里趨行冥土的路程，而冥土是黑暗的，須待磬聲一響，纔有一段光明照見前路。如果少敲了，光明不繼，那就有迷路的危險；多敲了呢，光明太強，耀得進行的眼花，也許會累她跌交。這樣說起來，死者並不住佛土；也不在瑤池；也不作城隍治下的鬼囚；也不安居冥土的寓所享受豐美的起居飲食；也不當許多間典當的大老闆，吮吸窮鬼們的鬼脂鬼膏，卻在那里作踽踽獨行的「旅鬼」。承認死者存在於另一個世界裏，可是終於不能確定死者的境況，這因為這種種矛盾荒唐的花樣，原來由送死的人想像出來的。送死的忙著這種種的花樣，彷彿得到了撫慰，強烈的悲感便漸漸地輕淡了。

這篇文章，以粗疏的文人眼光，描寫民俗間關於死亡一面的模糊信仰，亦能恰如其分。然佛法的行門，大致可分為四類：

一、戒律門：這是人的或超人的倫理道德。

二、禪觀門：這是人的或超人的內心修養。這二門都只有數德慧人士所能及，而無涉於民俗的信仰。

三、密咒門：這是具備適應種種、關於人的生存要求的，應將道教的民俗的各種信仰神、皆收入密宗來，而編列於適當位置，俾這種關於生存要求的信仰有個系統。

四、淨土門：這是最能適應關於人死亡要求的，應將民俗間關於亡靈超昇安樂的祈求、皆收入淨土來，而編列為生天佛國等。

俾這種關於死亡要求的信仰有個系統，使民俗間散漫凌亂的信仰心理有系統條理，亦是心理建設中下層工作的要務。

上文譯本錄自太虛全書第十九篇 ——佛教當把民間的信仰組織起來 ——

中國的民間教化何在

二零零六年于多倫多

陳東原先生說：「我們常說中國是文明最古的國家，但一看現在社會污穢、浪漫、虛偽、自私、不講禮貌、無同情心，每使人懷疑「是不是禮教之邦」！嘴裏雖然不說，心中如此懷疑的實在很多」。

梁漱溟先生說：「俗常以為孔子的教化、實支配了二三千年的中國、這影響人生的勢力是很勉強的。必將全部生活事實安排妥當來美化，如儒家人生，其實孔子的教化久已不得見，現在所留下的、不過是孔子的語言道理，禮樂，才得直接影響到整個生命，而澈底換一新人生。真正中國人生的開關，必當前先孔子，而周公應當是其有力的成功一位。周公並沒有道理給人，而給人以整個人生，自然不是禮樂，誰能以道理代替宗教？自然不是禮樂，誰能以道理扭轉過那古代野蠻的人生？孔子祇是對於周公、及其以前的製作、大有所悟的人，於是這一分遺產就由他承受了。而禮之崩、樂之亡，便已於此時漸漸開始」！

陳、梁兩位先生的話，同樣說明周公的禮樂，並沒留存到現在的中國社會；梁先生說明留存的僅孔子的語言道理。但周公的禮是否本惟語言道理，並未成為整個人生，仍是問題。縱會實施，然禮不下庶人，刑不上大夫，所施禮樂亦祇行於大夫以上的貴族，並未成為整個庶民教化。縱使曾經由貴族身教、已感化及士庶的全社會，亦祇及周、畿、魯邦而已，未足說中國整個人生！孔子時周已東遷，故早禮崩樂壞矣！魯存遺風，故欲齊一變至於魯，魯一變至於道；道、或即孔子常夢見的周公禮樂。

那麼一二千年來，中國的民間教化何在？如不是僅為孔子語言道理封蔽的所謂儒者，而是能深察中國民間實況的中國人，則知中國數千年來的社會，大抵可分為士大夫以上的少數上層，與商、工、農的多數下層，商、工、農尤以農民佔多數。多數「老百姓們，遇事聲言憑良心，遇問題吃茶講理，尊老恤苦，濟生哀死，雖法律有所不周，教育多有未及，災禍時感侵逼，生活水準低劣，仍能忍耐著、繁衍著、勤勤懇懇樂天安命」，其根本蓋在農業社會的家法宗族。在此家法法、宗族法上周孔遺化的節文，則敬祖、孝親、尊長老、重節婦、尚友義而已。其能孜孜不倦，耐苦為善，則多藉佛教前因後果、善惡報應的勸誡，道教奉天事神、積功受封的誘化力。

設能深入農、工、商民間去體察，則知其有扶生助葬，養老濟病，拯天災人禍的難，救鰥寡孤獨的苦，加以修橋補路、義渡俠行等社會慈善公益，都出於廟會善堂。此等廟堂，大抵崇奉觀音、玉皇、關帝等，策動以因果報應、觀音靈感的佛化，助成以內外功行、受天封神的道教，此民間教化主重於釋、道，而儒家惟在支持家族宗法。士大夫以上讀書人，更加臣屬於君上的忠節，乃側重儒教。然僧、道及一分讀書士女，仍專崇釋、道。其十之七八，又儒、釋、道混合化，純儒在士夫中十分一，為數亦不過數百萬人。今有四百萬天主教徒，數百萬基督教徒，二千數百萬回教徒，而蒙、藏及內地僧尼、及在家男女的佛教徒至少五千萬，其餘三萬數千則大概為儒、釋、道混合化中的漢人。而今日的新生活運動，則以西洋近代工業社會新生活為本質，納入管子、道、法、儒合化禮義廉恥之四維，張為國民活動新形式，但須要分析提煉出中國整個民間教化——儒、釋、道和合化——的精神，去其渣滓以充實於新生活運動，乃可成為普遍的新穎的民間教化，有中國的整個新人生出現，使已墮落為污穢、浪漫、虛偽、自私、沒有禮貌、無同情心的國民，變成整潔、樸實、熱誠、服勤、尚公、健美之新國民。

這不是僅執孔子的語言道理，夢想周公禮樂，欲以替換宗教扭轉近代墮落的人生者所能為力；更不是一筆抹煞民間教化是迷信的人能辦得通。要須深察民間教化、而分析提煉才出來的，方能實現出中國整個的新人生！

上文譯本錄自太虛全書第十九篇——中國之民間教化何在——

中國人心上口上的阿彌陀佛

二千零六年于多倫多

我們中國有眼耳口鼻心思的人，沒有一個不知道阿彌陀佛的，也沒有一個不曾念過幾聲阿彌陀佛的，那二萬萬的婦女們，至少也有一萬萬的人常念著阿彌陀佛，更不消說不得了。照這樣看起來，這一句阿彌陀佛，豈不是我們中國的人連著眼耳口鼻心思、同有的一件東西麼？我們既然每日同這阿彌陀佛在一起，這阿彌陀佛到底是個什麼道理？又豈可不考究考究呢？

前幾年、有一位學校裏做教員的朋友，那日遇著我，突然向我道：到處看見老太婆們口裡喃喃的念著南無阿彌陀佛，恐怕這些老太婆們、未必能懂得念這南無阿彌陀佛是什麼意思罷？我當時答他說：這一句阿彌陀佛，原是不很容易懂得的。不曾讀書識字明理的老太婆，口裡喃喃念著，心裏不知道這阿彌陀佛是什麼道理，為什麼念這阿彌陀佛，又何足為奇呢！即在一般號稱讀書明理的人，又有幾個能懂得呢？足下若知道時，這南無阿彌陀佛六字，到底是什麼道理？念這阿彌陀佛，到底是什麼意思？到要請教請教了！那知這位先生竟找不出一句回答的話，便低著頭行去了！我看同這位先生一般的人，恐怕還有不少呢！

有人說：南無阿彌陀佛，是說這個佛單是西方有的，我們南方是沒有的意思。又有的說：阿彌陀佛，是人人堂上的阿母，是寺院裡的大佛，合攏來便是阿母大佛。把音聲稍微讀別，又接著把字寫錯了，遂成了個阿彌陀佛。

我有時也曾去問問那些念佛的老太婆們：你為什麼要念這阿彌陀佛？念了這阿彌陀佛有何用處？他便回答道：念一句阿彌陀佛，是死後做鬼時可當一個錢用的，我們為著死後要錢用，所以念佛的。這種道理，他們也未嘗不以為有來歷，很有道理，這是對阿彌陀佛的影響模糊解說，但未免與南無阿彌陀佛的道理，念阿彌陀佛的意思，相去的太遠了！

有人說：你說沒有人不念過幾聲阿彌陀佛，這話恐怕不對罷！中國人口裡頭念佛的雖多，也不過齋公齋婆罷了。我答他說：這是因為你沒有在我們中國人心頭上、口頭上、極平常的時節細細體察體察，所以不大覺得，倘能夠細細體察，不但能夠覺到個個都是念過幾聲阿彌陀佛的人，而且阿彌陀佛的道理，念阿彌陀佛的意思，也就能夠見到幾分呢！

有的時候，聽見或看見人家殺豬啦，殺羊啦，殺強盜啦，殺雞、殺鴨啦，殺得怪兇惡可怕的；打賊啦，打丫頭啦，打養媳婦啦，打小孩子啦，打得怪淒慘的；罵天啦，罵家裡人啦，罵親眷鄰舍啦，罵得怪刻毒的。又見那種種勞苦窮急的人，勞碌辛苦到了不得的時候，餓煞、凍煞的時候，家敗人亡的時候，投河、上吊走頭沒路的時候，救又救不得，勸又勸不信，心中一陣難受，墮著灑下幾點同情淚，便不知不覺口裡念著阿彌陀佛，南無阿彌陀佛！這一種景況，大概在有點天良的人，十有八九是經過了的。就此、可見這阿彌陀佛是慈悲的道理，念這阿彌陀佛是惻隱的意思了。

有的時候，遇著了大水啦，大火啦，兵勇啦，強盜啦，種種的急難；遭著了官司啦，牢獄啦，種種的橫禍；又有那身體病痛啦，家產傾敗啦，親愛的生離死別啦，怨憎的對頭會面啦，種種的苦惱；兜到心上來躲不脫的時候，心裏頭便自然不歇氣的默念著阿彌陀佛，南無阿彌陀佛！這豈不是拿阿彌陀佛來當做一個能夠救苦救難的人，念阿彌陀佛就是懇求他救度的意思嗎？

有的時候，看見或聽見十惡、五逆沒有法子奈何他的惡人遭報應死了；又看見或聽見那指天畫地、賭咒罰誓慣冤枉人圖賴人的人，這一天忽然統統宣露了出來，當場受萬人唾罵；又有時見自己的冤家對頭的人，死了或吃了苦，心裏頭一爽快，又喜又懼，亦往往把一句阿彌陀佛，信口念出。這豈不是把阿彌陀佛當做因果報應？念這阿彌陀佛，就是常常記著因果報應，不敢為非作歹的意思麼？

又有那羨慕別人家富貴榮耀有福氣的，或者受了人家極重的恩惠自覺今生不能

報答的，便也不知不覺在心裏頭口裡頭念著阿彌陀佛，豈非阿彌陀佛是個福最大、恩最深的人，所以念著阿彌陀佛求福報恩嗎？又有那一般普通社會的人，與那些吃洋教的人，學堂裡的學生，滑頭滑腦、油口油腔的人，逢著了和尚啦，尼姑啦，齋公齋婆啦，朝山進香誦經拜懺的善男信女啦，便口中稱著阿彌陀佛以代招呼，或為調笑戲弄；或者如叫化子等，有所求乞。無論出於何種作用，總是認阿彌陀佛是佛教的符號，稱念阿彌陀佛是表示佛教的意思了。

照上面所說的種種事情看起來，慈悲惻隱是阿彌陀佛，所以念阿彌陀佛。救苦救難是阿彌陀佛，所以念阿彌陀佛。因果報應是阿彌陀佛，所以念阿彌陀佛。錫福施恩是阿彌陀佛，所以念阿彌陀佛。佛教的符號是阿彌陀佛，為表示是佛教，所以念阿彌陀佛。豈不是個個人皆念過幾聲阿彌陀佛的麼？豈不是阿彌陀佛的道理，念阿彌陀佛的意思，就此也便可以明白了幾分麼？但是阿彌陀佛真正的道理，念阿彌陀佛真正的意思，究竟還是沒有明白呢！我們中國的人，既然個個已經同阿彌陀佛結了深不可解的緣，豈可不快快明白明白他麼？若要明白，聽我慢慢道來：

南無阿彌陀佛是一句印度國裡的說話，變成我們中國話：南無就是恭敬、皈依、信仰、服從；阿彌陀、就是沒有邊際的智光、和沒有限量的福壽；佛、就是聖人、神人、天人、全人、至人、有道德的人、覺悟了的人、智慧才能最偉大的人等；合起來就是：「敬從那無邊無量智光福壽的聖人」。這阿彌陀佛不是我們這個世界裏頭的，我們這個世界，喚做忍苦的世界。在二千九百多年前，有一位釋迦牟尼佛出現在我們這個世界，為我們說了阿彌陀佛和那個極樂世界的歷史狀況。我們遂知道阿彌陀佛在未成佛未有極樂世界以前的時候，本是一個皇帝，當時也有佛住世。這皇帝極其信崇，後來也從佛出家作了僧人，修行不久，便成了羅漢。重發大菩薩心，立願要在將來和他相同他發願修行的人，修成一個極樂世界，思衣得食，思食得食，想到那裏便到那裏，想有什麼便有什麼，一切的安寧快樂無不完備，一切的危險苦惱無不離脫，同住的人統是好人，既無惡人，亦無惡事，自然駸駸乎日進於善，直至成佛，更無退轉。既修成了這個極樂世界，復要將此極樂世界的名

字，十方世界無不聞知，使聞知的皆生欣慕，但念阿彌陀佛的名號，便可於轉生的時候，由阿彌陀佛前來接引，生到極樂世界裏頭去。到後來，果然成了個極樂世界，這世界在我們這世界的西邊。成佛名阿彌陀，與許多的菩薩、羅漢同住其中，常常說法聚會，時時到十方苦惱的世界去接引救度眾生，使他們生到極樂世界裏頭去。那釋迦牟尼佛，因為見我們這個世界是極其苦惱的，住在裡頭又是極其危險的，因為雖做了個人，能活幾年是沒有一定的，一口氣不來便死了。就在活的時候，病啦，老啦，冷啦，熱啦，種種說不盡的苦痛圍繞著身心，無法離脫，所以教我們個個人心裏頭口裡頭、常常念著阿彌陀佛，使我們到了臨終轉世的時候，便可由阿彌陀佛救度到極樂世界去，永遠享安寧快樂，更沒有一點兒危險苦惱。這才是念阿彌陀佛真正的意思了。這南無阿彌陀佛的道理，念阿彌陀佛的意思，既然完全明白了，而且我們中國的人，先天上已經有了這個阿彌陀佛，念佛的工夫是很容易做的。大家能時常的念阿彌陀佛，便可與阿彌陀佛的心願互相感應，猶如無線電機一般，自然常常有超出世間的志量，不致埋沒在這個忍苦的世界中了。

有的人說：如此說來，念阿彌陀佛，實在是件很有意思的事情，我也想時常念阿彌陀佛了。但是我們為人在世，未免都有家庭的、社會的、國家的關係，不能就拋棄了去當和尚，這又如何是好呢？我答他說：你這又錯了！當和尚是一件事，念阿彌陀佛是一件事；做事不做事是一個問題，念佛不念佛是一個問題，都是各不相關的。所以念佛和在世做事毫不相妨，而且一念佛便能使世間的人做世間的事更做的好了。為什麼呢？因為阿彌陀佛就是慈悲惻隱，就是救苦救難，就是因果報應，就是修福報恩的原故。所以有父母的不能孝養，必不能念阿彌陀佛，能念阿彌陀佛，必能孝養父母；有子女的不能慈育，必不能念阿彌陀佛，能念阿彌陀佛，必能慈育子女；乃至為國民辦事的不能忠於所事，必不能念阿彌陀佛，能念阿彌陀佛，必能忠於所事；所以我們中國人只要把心頭上、口頭上、本來有的阿彌陀佛時時提醒著，自然不愁不一日日的好起來！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——中國人口頭上心頭上的阿彌陀佛——

對治中國人通病的佛法

二千零六年于多倫多

佛如同一個大醫生，能善知一切的方藥，遍醫一切的病症。又如同一個醫劑師，能採集一切的藥材，配成一切的藥品。佛法又如一部大醫書，種種的病理醫方，無不載明。又如一間大藥鋪，種種的藥材藥品無不備蓄。但醫藥的需要，是因疾病的生起，在醫生雖必完具全備，始足以供病人的需求；而病人只知病的所在，當用何藥來醫治才可，這是醫生才知的。處在今日的世界，居住在中國，各界發心求佛法，都是菩薩發心，欲診知國人病的何在，以佛法來醫治。太虛對於佛法，既鮮修證的實效於國人，尤少診驗功夫，但亦姑且貢獻所知的就正各界而已。

我國人的第一大病，是在混沌，這特徵是代表中國人最高心理的所謂太極，所謂自然的可知。孔子書的太極，既係指陰陽未分明時的混沌氣象；而老子書的自然，亦惟窈冥恍惚的作是稱。因此、中國人對於一切心境，都是以不解、解不了了之混沌、恍惚、為第一義諦；循是以學佛，遂喜附會無為無分別等名句為玄妙，而不得一一證其實際。殊不知佛法的無分別，是指無分別的智，不是無分別的混沌；是由觀察、研究、思考、審擇、分析、判別到極點，透徹過心境的對礙，一切法自體洞然明白，了了顯現，不假擬議，說是無分別智，這其實係無法不徹底分明了別，豈可以混沌恍惚去代之！此根本的病不祛我除，故此無論遇上任何宗教，遇上

任何政治，都變成東牽西扯牛鬼蛇神的怪現象了。而佛法在中國，除了極少數專深的例外，亦僅發生一種糅合中國、舊謬思想的罪業報福迷信，於真正佛法，大概上不起何種關的。今欲對治中國人的通病，非先破除此根本的混沌心理不可，對治的方法，是在實證。必需一切事事物物，都要從根本上親討得一個盡量的徹底真實證明，斷不容輕易放過，以讓他混沌恍惚過去，那麼對宗教、政治等亂象，庶有澄清的希望。不然的話，經世利群，出世修道，終永墮在漫漫黑霧冥冥長夜中，將沒有一事可成的。

中國人的第二通病，是在僥倖。此由根本的心理混沌恍惚的原故，不究其所以然的本因，但執著其當然的結果，迷信是自然，昧由天命，於是祇問運氣如何，不論行業的如何，常乘機取巧去貪便宜，祈福禳禍以求趨避，但冀望不勞而得，不作而獲，以圖一旦的僥倖。欲對治此病，是在明因。若能破除混沌心理而得個真實證明，則正因果之理了然自見，必須深察在長遠微奧的因果，有森然秩然不可侵犯的大法，而見到決無便宜可貪與趨避可為的，庶能不驚浮偽，由敦樸力行以求達所達之地。否則、但望收穫而不事耕耘，終無倖得的。

中國人的第三通病，是在懶惰。既專望僥倖而獲，則懶惰是勢所必至，種種取名利的方法，實無一實事求是，精益求精的。諸業廢弛，百工枯廢，惟以坐享遊食，端拱無事為高貴，皆懶惰的特徵。現今世界的國民，無有能及中國人的懶惰，欲對治此病，是須修佛法的精進行。然若能確知正因果道理，當不期然而自能精進了。

中國人的第四通病，是在怯懦。懶惰沿習，不只於德能無所增進，必將損其本能本德而怯懦成性，亦屬勢所必至。欲對治此病，須修佛法的勇猛行，但若能精進勤行，怯懦的陋習是不難自除的。

中國人的第五通病，是在頑傲。由混沌、僥倖、懶惰而至於怯懦成性，縱有勝善，亦不能勤勇求益，改造創作，這勢必至於頑劣婬陋，而對於其餘的優越者，強

以色厲內荏的虛驕傲氣來表現，此皆中國人的老病根。佛法來中國數千年，所以不能沾實益，亦由此過；當修佛法的慚愧行以對治。但混沌、僥倖、懶惰、怯懦的病去，此頑傲的病亦自除。

中國人第六通病，是在昏亂。這是近二三十年來新發生的病，因為受強有力的外勢所侵壓，不是色厲內荏的虛驕傲氣所能鎮臨，既失其憑藉以自固，而以混沌、僥倖、懶惰、怯懦、頑陋的頭腦，大受外來強有力潮流的打擊，又安能不頭昏眼花手忙腳亂！於是昏不知辨，亂起行動，此實為中國人二三十年來的惡現象。欲去此病，當醫治時用佛法的慧定，由昏而亂，亦須由慧而定。必須以定慧照破一切環境不為搖惑，才能泰然安定，擇善而行，成真正的進化，而治本的方法，仍從破除混沌心理做起。

中國人第七通病，是在厭倦。此由昏眩中亂碰、亂撞、亂取，亂捨、亂迎、亂拒既久，如白雲蒼狗一般，刻刻變換，不可執捉，徒奮勤勞，空無實效。入世求治，不勝煩惱的困惑；出世學道，又為邪見所誤。於是吃吃惘惘，遊遊蕩蕩，一切厭倦，毫無遠志！此當修佛法之的深遠心對治。所謂甚深心、廣大心、長遠心、堅久心，處處存深憂遠慮的心，而進求常安永善的道，可挽救的。然此非先事由慧而定的定慧不為功。

中國人第八通病，是在貪狠，此由厭倦所生的反果。當人厭倦，無復深心遠志，一部分流於頹喪，一部分激變為貪狠，只圖目前的快意，以遂財色權榮的慾，不管如何害民、害國、害家、害友，甚至不顧體面，不恤名譽，皆能下得狠心去幹，此是近三四年來為最甚。非發平等大慈、同體大悲的心，不足以救的。然若能稍存深意遠志，貪狠的戔自戔，溯其本因，必先治混沌的病方可。欲對治上述中國人的通病，擇取大乘各宗的佛法，淨、密偏重他力，求趁現成，不能對治此病。天台、華嚴亦好為流宕玄渺說，易附混沌。三論破除分別，亦分別既極以後的事。今正須向無疑處起疑、有疑處斷疑為徹底的研究，故惟有「宗門的參究」與「唯識的剖證」為合宜。但宗門的辦法，僅二三特性的人有效，不是可行在眾人的；若行在

眾人，則又轉落虛豁，祇有佛法的唯識學，為能起中國人沉痾而得愈。唯識前挽阿含、俱舍諸部，後攬瑜伽、華嚴諸部，而總持大成的，則在於成唯識論；必相輔以行，則為因明入正理論。此二書，統世上所有學說，今尚為第一無比的勝義！若中國人高小或中學學生，皆能熟讀此二書而明了其精義，中國人的病便有挽救治理了！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——對治中國人通病的佛法——

為甚麼要修學佛教

二千零六年于多倫多

- 一 甚麼是佛教
- 二 佛教的內容
- 三 佛教和我人有甚麼關係
- 四 我人因何要研究及修持佛教

佛法的精義甚深難知，不是言語可以說得出來的。但他的義理雖然深妙，卻又在我人日用尋常中的，並非離掉我人日用尋常、另外有所謂佛理佛法。只是因我人迷逐幻影不自覺知，將自己本來現成的佛理拋在九霄雲外，好像佛是佛、人是人，斬截成兩橛，似乎佛法和我人沒甚麼關涉，一講到學佛便好像是一件希奇古怪、不合人情的事，這就錯了！現在分四層來講：

一 甚麼是佛教

佛、印度語佛陀，漢譯名覺者。故佛一字，即是指一名對於宇宙人生的迷夢，乃至一切世出世間萬法的迷夢，能夠澈底打破、得到大覺大悟的人。由此大覺悟人說明宇宙萬法的真理，並說明此真理人人皆可以悟到，又為我人創設種種能夠悟證真理的方法；由此種種方法是佛所施設的教法，故合稱為佛教。我人若能確信其教法，依教奉行，必有解悟真理實證真理的一日。

二 佛教的內容

佛是覺悟者的意義，所覺是宇宙萬法的真理，而此真理和萬法是人人心中所同具的；祇以一向迷卻本來，不能調和聚集令其顯現了達，故此流轉生死繫於業苦不能自拔！佛教、即為此一大事而立教的。在內容，以佛、法、僧三項為主。法、是軌持的意義，能軌範任持一切事物的。僧、清淨和合眾的意義，一心照了一切法，一切法集顯於一心，相融攝無礙的。又佛說法化導於僧眾，法是由佛施設於僧眾，僧眾依法修行於佛的。不是佛無從有佛教，不是法無以成佛教，不是僧無以持佛教，故此佛教的內容必具佛、法、僧三的。

三 佛教和我人有甚麼關係

我人的心自性是靈覺的，若不是究竟正覺的佛，無以悟我人心覺的自性，未免恆為迷失本性的人。又我人覺性是遍照法界萬法的，若不是佛法遍明法界一切法，則無以顯我人性覺的相。又覺合法界，萬法唯心。吾人的體用性相，是法界萬有調和一如的，若非佛法的僧、統理大眾一切無礙，則無以全我人性覺的用。故若不是佛教，則我人便失了為人的真價值，而我人的體相用一切皆失。由此、可知佛教和我人的關係深切了。

四 我人因何要研究及修持佛教

我人向來因迷茫人生的真價值，致體相用一切隱沒，不能現前施行自在，而從此迷惑造妄動的業，感牽縛的苦！故我人欲脫苦須淨業，欲淨業須破惑，欲破惑須悟得其真價值；明體達相以全其用，此項除佛法莫能為功的。故我人當研究佛所說的教法而了解其理，由了解其理更進而修習行持，才能實現我人的真價值。

依此四端，可知學佛為我人極平常極必要的事。而決不是不近人情的。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——為什麼要修學佛教——

學佛先解決三個問題

二零零六年于多倫多

—— 民十二年在沙市佛教會講 ——

太虛此次由彝陵經過沙市，承佛會諸居士及地方各界人士邀約來會，得與在座諸君聚處一堂，研究佛法，是非常欣幸的！但講到學佛這件事，先要研究；欲研究，先要解決三個問題：一、為甚麼要學佛？二、可以不學佛嗎？三、拿甚麼去學佛？

對於第一個問題，所以要學佛的原因，就是我們平常的要求。平常有甚麼要求？無非是要安安樂樂，無非是要永久安安樂樂；有此要求，所以要學佛。依佛法說：無非為令世間解脫一切苦、得究竟樂。既要離一切苦、得究竟樂，所以就要學佛。有一種人講：離一切苦得究竟樂，這種要求，原來人人有的，何必要學佛才能如此？所以第二個問題就發生了。

對於第二個問題可以設為問答：假如有人問我們為甚麼要學佛？我答說：不學佛是不可以的。照這樣說，似乎武斷得很！其實並非武斷。就眼前說：比如有饑寒的苦惱，得了衣食，饑寒的苦惱脫離了，就得安樂。比如流離失所，漂蕩無歸，得有住所，流離的苦惱離脫了，就可以得安樂，比如小孩子得成年人撫育，就可以離苦得樂。照這種說：豈不都可以離苦得樂麼？為甚麼要學佛？為甚麼要提出這問題來研究呢？如饑寒時能得飽煖，流離時能得住所，凡衣食住人人所需用的，自有人人供其所求，又有國家保持社會現狀，是種種方面都可以離苦得樂的，又何必在佛法上求？但是、在世間上是不能完全離苦得究竟樂的！比如饑寒的苦，有食可以無饑，有衣可以不寒，這不過暫時離苦，而苦根尚在；又因謀衣食必起種種惑、造種種業，所以一切苦又隨而生起。比如人生，有情世間不止一人，必有家庭，有家庭要安居樂業，便有負擔，因負擔又生種種拘束，種種煩惱。稍得安樂，苦又隨而生起，所以不能離一切苦、得究竟樂。推廣來說，不但家庭如此，即社會亦然。社會上可以互相維持，以我所有通彼所無，但是成了社會，到了社會有益的地方，種種煩惱亦隨而生起，由是互相侵擾，互相妨害，互相併吞，生出種種煩惱，發生種種困苦，所以不能離一切苦、得究竟樂。有些人說：這是有救濟方法的，只要有強富的國家、良好的政府，這苦就可以免的。這話也是不錯的，因為有富強國家、良好政府，一國人民得以安居樂業，自然是一種幸福；但因這一點幸福，而痛苦又生。當知一個地球上，不止一國，國與國相鄰，必有交際，因交際而生交涉，因交涉而生戰爭，因戰爭又發生種種痛苦，種種義務，可見有國家有政府，亦不能離一切苦、得究竟樂。

就上說概括一下，我們人世上要求離一切苦、得究竟樂，實在無有辦法。佛經上說：「以苦欲捨苦，苦終不能出」。世上人要求離一切苦、得究竟樂，原是正當要求；但雖是正當要求，一切辦法都做不到，惟有如來才說出種種方法來，令眾生離一切苦、得究竟樂。對於此種問題，從前我已同人討論過。有一位儒教老先生，他說為甚麼要學佛？我們讀聖賢書，行豪傑事，以揚名顯親為希望，以齊家治國為事業，照這樣可以不學佛了。對於此種理由，就人言人，原不失為聖賢君子。但是要求離一切苦、得究竟樂，仍是辦不到的。這原因在何處？

如儒教所講的，無非道學、詞章、考證三種，這三種、我細細把他推究起來，便知道我的結果。道學家所講的重要處，不外民胞物與，萬物一氣，為天地立心，

為萬物立命。但自佛學家看起來，所講都是生生相續，是有苦惱的。所以老子說：「天地不仁，以萬物為芻狗」。暫時勉為救濟，亦無辦法。易經六十四卦既濟之後，繼以未濟，可見暫時能濟，終久不濟，亦是不能離一切苦、得究竟樂。所謂頂上的道學，尚且如是；講到詞章，更不是了。在中國古來詞章的高美，莫過詩與離騷，詩所以言性情，國風之作，多半男女淫詞，雅頌之篇，無非讚美帝王神武；離騷美人香草，滿紙皆是。就此看來，凡詞所流露的，無非殺業、淫業，雖有所勸戒而根本業力未除，要想離一切苦、得究竟樂，如何可能！若考證，所以研究經史，因經史而知今古的所以興、所以廢、所以治、所以亂，未嘗與國民無益；如欲求達到離苦得樂目的，終不可能的。所以發生離苦得樂要求的，以天地不完美，故有種種苦惱，要想把他離脫，不惟儒家對這三種做不到，即現今世界哲學、科學所研究的，亦是做不到。所以要求離苦得樂，非歸到這學佛範圍內不可。

試再進而批評道家。有一位講究道家的先生說：像我們學道的人，以精、氣、神為三寶，煉精成氣，煉氣化神，煉神歸虛，是可以離了這軀殼，更昇而為天上神仙，長生不老，豈不就可以離苦得樂嗎？何必要學佛呢！況且佛法修性不修命，道家性命雙修；依此看來，可不學佛了。但是他說的方法，不是無功的，亦不是無果的，不過他的功用在精、氣、神上，這樣精、氣、神、如能保持得住，未嘗沒有好處，無如到了功用一完，仍然墮落！為甚麼呢？因為他捨卻一四大和合的假身，又修成一五大和合的報身，較世人的生命雖然多活幾百年、或幾千年，或幾萬年、豈知萬年一夕，一夕萬年，剎那剎那，轉眼成空，仍然是苦，因未達離苦的究竟地步。至於講到命字，命是個甚麼東西？本是虛妄的、不實的、只是一種業力的繼續，離此業力外，無所謂命；道家不過把他拿來擴充延長，不知其為虛妄不實的。以命是苦之根，故佛法是解脫業力的，所以能究竟常樂；道家是延長業力，所以不能究竟常樂。依此說來，道家既不能得究竟樂，所以不得不學佛。

又世上的人，也有信婆羅門教的，基督教的、回教的，這三種教皆是一神教。一神、所謂上帝是，以上帝為唯一的真神，無論何物皆是他造的，所以主宰萬物，支配萬物。他的用意，無非說他是可以救世人的。這種教的理論是說世界何以有，萬物何以生，神是創造世界萬物的，高出世界萬物之上的；但使信他唯一真神，朝夕禮拜虔心祈禱，便可以到永久安樂的地方；他的用意無非如是。但他講的唯一真神，是要研究他一下，到底是假設的，是實有的！假定為實有的，他是從何處而來？如說他唯一真神是自然有的，世界萬物也可以自然而有，為甚麼要他來造？且

造的萬物，人是一種，何以有智的、愚的、善的、惡的、富的、貴的、貧的、賤的，種種不公平；唯一真神，至公至平，何以所造的人，有如是種種不平？依此推究起來，此唯一真神，還是有的，還是無的？有無不能定，便縹緲不實，直同龜毛兔角，徒有名詞！可見依此而求究竟安樂，還是不能的。

又有一種新哲學家，說哲學可以發明真理，科學可以發明實用，依哲學與科學，心思智巧，利用自然因果，一天進化一天，文明也一天發達一天，到了進化的極時點，自有美滿結果，可免困苦，可享安樂。但是這種學說，還是要考究一番。所言的進化，是否依地球上的人來講？地球在虛空為一行星，是有限量的；地球是經成、住、壞、空、不知幾多次，地球既有壞的時候，即令進化不已，如到地球壞了時，也是和地球同壞，依然落空，和人生而又死，有何區別！可見科學、哲學是無結果。

依上種種宗教、種種學說、討論得到大略了，然欲求離一切苦、得究竟樂的目的，仍不可能。大宗教、大學說尚且如此，其餘如某某門、某某社以及一切旁門外道，更不必問了！所以非要學佛不可，既是必要學佛，所以第三問題又因之而起。

講到佛學，原有次第的。其次是甚麼？不外教、理、行、證、四種。是依佛智慧所證得的真理、而說出來的三藏十二部經典；依教研究，明白佛說的真理名理；依理做去名行；行到功行圓滿的時候名證。教理所講明的，是說明一切人及一切眾生，本來真心是圓明清淨的，人人如此，一切眾生莫不如此。此圓明清淨心，即是佛性，諸佛與眾生無二無別。禪宗有明心見性的說法，無非發明本心，自見本性。我們向來因無明不覺，起惑造業，造業固有苦惱，有苦惱故不得安樂。諸佛所說，無非教人離一切苦得究竟樂。怎樣離、怎樣得？不外發明本性。如要仔細推求，說來話長了！

好在沙市有佛教會，會中各人對於佛學很有研究，佛經流通處所儲備的經典不少，儘可來此研究研究。學佛不是專求佛理的，是要依佛理去修，才是究竟，所以又在行字上再來一講。有人到此地方，必有疑問：說眾生本來是佛，本來清淨，何必要學？只為無始無明所以迷妄，因迷妄所以顛倒，因顛倒所以造業，因造業所以流浪生死，輪迴六道，受種種苦；學佛是去迷妄顛倒的，所以要實行。如但明教理，不加功用，是不可以的。因不明佛性，所以造業受苦，能發明佛性，了了顯

現，圓明寂照，得大解脫、大自在，才能與佛一樣。古德說佛是明悟的眾生，眾生是未悟的佛，便可以解決此疑問了。如推究無明所自來，無始無終，不知所自起，以無明妄動故。曾為天，曾為人，曾墮入諸惡道，不知經過若干的世界成住壞空——，如要離一切苦、得究竟樂，用何種方法下手才能達到目的地，又不可不加以討論。吾人何以迷妄？由自心慳貪而迷妄的。因為慳貪是迷妄的根，如要去迷妄，必須從破慳貪下手了！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——學佛應先解決三個問題——

覺悟真我和往生極樂

二千零六年于多倫多

——十二年九月在漢陽水警廳講——

祖師說：佛法在世間，不離世間覺；說迷世間法是眾生，覺世間法就是佛。若問眾生迷的是什麼？可以說：就是佛所覺的。問佛所覺的是什麼？亦可答說：就是眾生所迷的。是故佛和眾生，本是一法，更無別法，只有迷悟的分別而已。但現今世界上的人，往往認定肉身是我。若問此我是如何形狀，生從何來，死從何去，就茫然不知！但以為就是這數尺血肉身體、和幾十年的生存而已，過了這幾十年，血肉的身死滅了，我亦沒有了。如此看來，人生在世上沒有一點意思！而且人人以為死了就完了，誰人不敢在這世界上胡作亂為，強陵弱的，眾暴寡的，無所不為！以為既無善惡報應，死了即無事；但就現前的血肉身認定為我，凡我身所需要的衣食住財產等，專一貪求無厭，若貪求不得，就發憤怒，與人爭鬥，此皆由於不明白各自的真我，僅執定這個假我為是，所以作事不循道理。若問真我在那裡？如何去明白他？這亦不必說遠，亦不必說他個特別的名字，但就世人說死了就了的裡邊，找出一個死而不死的東西來就是。這東西如何找出呢？就顯淺說，世人到了死的時候，身雖然將死，而心尚罣念父母妻子財產等，不隨他死；又如自尋死路的人，大半因為對不住人或受不住苦，就想將此身自殺，離開了他，那知你縱自殺其身，而此為主要自殺的心，并不同他一起死，此不死的心，就是真我。從無始以來，盡未來際，任你經過幾千萬億年，總是不會斷滅的；不過、隨生前所造的善惡業，輪迴於六道中。如生前作事規矩，造善業，死後再變人身，善少的作平常人，善多的作富貴人，善更多的或生在天上作天王天眾，享天上的福。若生前作事不規矩，造惡

業，死後就不必得人身了，或變畜生，或變餓鬼，或入地獄，都隨他惡業的輕重為轉移。但人在世上，作善的少，造惡的多，所以佛經上說人身難得，就是這個緣故。

如前所說，既知我們有不死的心，不滅的真我，便知我們平常所執的假我，所謂數尺的身和幾十年的生命都靠不住，勢必力求覺悟我們的真我。當知這不死的真我，本來不消為他貪求衣食住功名富貴等，他於這等事全用不著的；而且他本來清淨圓滿，道德品行俱高，才能知識并美，萬事俱足，全然不要外求一點。只為世人都迷了他，不知去享福，反以執著現前假的，事事貪求，造無窮惡業，竟累他時常墮入畜生、餓鬼、地獄等三惡道中，就如奴隸犯法連累主人的一般。由此來說，我們談學佛，並不是學一種奇怪的法術，只是要覺悟我們平常所迷的真我。真我既明白了，就知不要再為這假我去貪求，於是各人循著世界正當的道理作一切事，自然是士、農、工、商各安其業，各得其所，國家便可安寧，世界就此和平。況且平日習慣作好事，造善業的到臨命終時，這種好習慣仍然現於心上，真我乘這好景象遂去受生為好人。若平日習慣為惡的，到臨終時好景象總不會發現，一定只有惡景象，真我乘著惡景象就往三塗受苦去了。由此看來，三世因果，六道輪迴，雖是這死而不滅的真我去受，實在都由平時造善惡業成了習慣，到他日受苦樂報，絲毫不能改易了。是故我們要想現在作個好人，將來得好結果，務須先覺悟這不死的真我，照著世間正當的道理，諸惡莫作，眾善奉行，造成一種好的習慣才是。

上來所說，照世間法去止惡行善，固然獲得福報，後世為好人或上天作神等，但總在三界輪迴中，福盡還墮，罪滅復升，時上時下，頭出頭沒，終是危險！若要真實離苦得樂，求一萬全之策，只有一個念佛法門，更沒有再好了！此法門是釋迦佛的大慈悲心，憐憫眾生自力不足，不能一生修行即了生死，一生不了再轉一生，容易迷惑，若造惡業，墮落三塗，前功盡棄！於是教人但念阿彌陀佛，求佛力加被，雖自力薄弱，亦可借佛力接引，往生西方極樂世界，一生彼土，永不退轉，所以最為安全。因我們現住的娑婆世界，是此世界眾生因惡業感召的，故現種種苦惱不淨；而極樂世界，是阿彌陀佛大悲願力及諸菩薩善根力結成的，故現七寶蓮池種種快樂境況。但彼土雖隔此世界十萬億佛土，若求往生，亦不為難。但照前說，平日知道止惡行善，更念阿彌陀佛名號，就可往生。因為阿彌陀佛原來造彼世界，並非專為自己享受快樂，是要接引十方苦惱的眾生去同享快樂的。他既有此心願，我們若又發心求往生，到時佛的心和眾生心兩相感應，就如打電報一樣，這邊發機，

那邊就知道了，不費多少時間，又不須走一步路，只要你念他，他就決定來接你去生。這樣說來，阿彌陀佛的大願，譬如大輪船、大火車，不信念佛的人，是不肯上他的船和車，信念佛的人，如上了輪船、火車，無論什麼不中用的人，臥在船車內不作一點事，也就到了目的中國地。所以念佛這個法門，是千穩萬當，不問上中下三等人都能修行的。

就今日所說，總括大略，是說佛法都在世法中，不必去求很遠，但覺悟我們這死而不滅的心，依世上正當道理去作，培育善根，再加念佛，就決能往生淨土，了脫生死，成就佛道，這就叫作學佛。所以、我說學佛并不要離了世間法去學。就各位今日職位言，是在警界，正好就警察中應作的事，一一作得合理如法，和佛法不相違背。更加以念佛，就現前幾百警察，就是將來幾百尊佛。佛道遠麼？未加思量吧！何遠之有！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——覺悟真我與往生極樂——

自造

——民十四年在蘇州自造寺講——

二零零六年于多倫多

上下數千年，縱橫數萬里，人民種族的龐雜，學術思想的紛歧，實不可一概而論的！今日抽繹講述數項於下，以窺一斑。

一、有一類知識活潑的人，不甘枯槁沉悶于一生數十載光陰之下，茫茫以生，昧昧以死，來不可待，往不可追，勞勞役役，受形待盡，於是生起要求的思想，對人生形成的由來，及宇宙萬有的緣起，求其一個明白。但因無研究的利器，憑著意識測度，錯覺模仿，其結果於光影門頭遽下武斷，說人生由來，宇宙緣起，均是操於一有人格的大神、為主宰和支配的。然此真宰的大神，又超於人類萬有之上。但此等神話，自遠古至近今，經世事先後的遷變，人智遞遷的發展，其趨勢不得不隨其所應的潮流以更改主張，故有多神、一神、汎神等論。所主說雖代代不同，其有神觀念仍是一樣。這名為神造論。

二、有一類世間學者，不滿意神造論，於是生種種的反響，用科學分化方法，搜求歷史、古物，考證、實驗、推究人生的由來，宇宙的緣起。結果於種種說明下一假定，說人生和宇宙，都是物質組織成形。如發現人身或由若干原質，或由無數細胞的結合，而人生則從下等動物進化來的。其發現全宇宙的事物，亦惟是同一方法。故此說明一事一物的成壞，必一個一個、一段一段的剖析，剖析至不可剖析，巧立一名，或原質、或原子、或電子、或愛、或力等，為形成宇宙萬有不同的要素，雖時成時壞，其中要素不過時顯時潛，自成一種物質不滅的觀念。雖命名各各不同，其唯物觀念是一，這名為物造論。

三、更有一類人，雖亦作種種的研究，解決宇宙萬物問題，含有神造、物造的彩色。但不如前二者傾向于兩方，各走極端。如推求世界萬有未發生以前的本體如何，有以空為本位，從空無中漸漸化生世界萬有。如說：「天地萬物生於有，有生於無」，此為虛無造論。有以元氣為本位，從混沌元氣中有陰陽消長不息的變化，於是逐漸形成世界萬有，如「一生二、二生三、三生萬物」等，此為太極造論。綜合上各種推究的結果，宇宙萬有如何發生，如何造作；沒有不各持各有的造論，言之成理。以佛法觀之，彼所主張的神造論、物造論、虛無造論、太極造論，無非夢中說夢，而反自以為覺，其實正是所迷！然其顛倒迷妄的原因，大概可分為二：一、不明真實法相義，二、不明真實因果義。他們亦曾推究到法相義、因果義，例如能創宇宙萬有的神為因，所創宇宙萬有為果，此為因果義。又神為宇宙萬有的實在，恆常不變，宇宙萬有，為神的現象，變化不居，此為法相義。其所明因既非真

因，其所明果亦非實果。因果既非真實，則法相亦屬顛倒。扼要來說：因發明此等的鼻祖，是生死凡夫，以無明迷惑心為動機，發其千差萬別的思想，造千差萬別的事業。

如以佛法來說，無別造作者，唯是自造。為甚麼？凡真能造作的，和所造作物，總不離各自活潑靈明運動知覺的心，發動種種因、種種緣，因緣和合、則宇宙萬有從此創造。其創造路不通的原始，即迷此真實法相義、真實因果義，不知起始，無所窮終，因因果果，遞遭無間，通達佛法的，即抉破此二種迷，明生即無生故。迷此二種故，就此活潑潑的心對逆順的境界，發生種種惡念，作出種種的惡業，造成三惡道的依正二報。若就此活潑潑的心、趨向於正義道德上行，所謂持五戒，行十善，修四禪，入八定，造成三善道的依正二報。故此三界——六道——各個眾生，依各自活潑靈明心而造作，造何因，得何果，這就是所謂業報。得此業報的業報總體，名阿賴耶識，亦名業識。歸就於各個眾生，或三惡道、或三善道的各類範圍，就此各類範圍，內變身命，外變器界，故人生的由來，宇宙的緣起，各各是自己所造。自造的身命，住自造的世界，自造的世界，還載此自造人身命。各就其各個眾生自識所造的善惡差別，所得各個自類身命、世界，美醜、壽夭、淨穢不同。能如此澈底了解人生宇宙，識得如此為真因，如此為實果，則若因若果及貫通因果之法，即是真實法相。故要求明白此二種的，不於外求，就於現在剎那間靈明活潑心中求。識得現在受的果，即是過去因，現在作的因，即是未來果。故此因果，全是自造的。造苦因，得苦果，怨個甚麼！造樂因，得樂果，何來欣幸！乃知現在受苦果的，亦可造樂因得未來的樂果；現受樂果的，若是造苦因，亦可招未來的苦果，善惡輪迴，苦樂循環，如春蠶作繭，自纏自縛！如夜蛾赴火，自焦自爛！誰是自癡甘醉此的？人間世有真慧心的，感此苦樂相仍相靡無窮極的宇宙，欲求脫離，即就此靈明活潑的心，趨於善，去於惡，擴充移植以造圓滿善因，減縮剷除以淨盡其惡因，得證羅漢、辟支佛、菩薩、佛陀的果位，亡其分段，乃至變易生死，亦不外從此一念靈明活潑的心行的！豈從外得，豈事他求？亦不過如握手成拳，舒手成掌。十法界迷悟染淨、因果凡聖，皆自心造。華嚴經偈說：「應觀法界性，一切惟心造」。真能明白因果的，亦必能明白法相，能如此確實真信，洞底了解，即為宇宙的王，於萬有中得其自在。從此以後，凡所修持，都憑自己決定，其中間所經過歷程，和三乘念茲在茲，或暫伏煩惱的現行，智慧暫時開發，貫通因果事相，覺悟真實理性，既而往覺先賢如出一轍，必無疑的。但是，眾生無始虛妄習氣非常的重，苟能稟教修持，時過境遷，無明又發，智慧隱蔽，不能得其真把握。要得此

真把握，亦無他術，宜研究經論，或親近明眼高德，對於佛祖真如等流的言教，有發憤忘食、樂道忘憂的境界，淪骨浹髓，純與真理融化，一舉一動皆從個中流出，此為有力的覺悟，雖天下非之而不加沮，天下譽之而不加勸，所謂立定腳根，八風吹不動也。從此所起之思想無不純淨，所發的言論無不中肯，所作的事業無不適當，對於向來種種謬誤根本淨除，到於圓滿菩提歸無所得了。然此行證，固不無先後的異，及達到目的地一同。

第一、即持戒清淨，止息諸惡，調善身心。如不持戒，定無由發，慧無由生。故持戒為定、慧的嚆矢，菩提、涅槃以戒為基礎，其重要可知。人能持戒，如新浴的身體，得一種非常快愉高潔的人格。

第二、即禪定寂靜：使內心精純，不因外妄動而自得安寧。實因持戒力，遮身口七支的過非，得專志於內而獲鎮定，縱使外物誘銜，亦不能奈何！人若能得定，即精神作用和平統一。如一國一土，盜賊潛蹤，不事干戈，入其境的，如登春台。入禪定的，一心寂靜，輕安快樂，有非局外人可知的。但此定心對於煩惱，能伏而不能斷。

第三、智慧圓明：要將無始黑暗惡習煩惱，以極明利的智慧斷除淨盡，戒定猶殺散盜賊，社會表面雖現和平，但其隱憂方興未艾；今此智慧，如擣破盜窠，使無容身的處所，殺的殺，投的投，肅清一切，再無鋒火的驚怖，使完全成一統治的國家，良善社會。煩惱根蒂既斷除淨盡，靈明活潑的覺心清淨無疵，依此心所變現的色身器界，皆得到清淨，圓成其本具佛性功德，究竟佛果了。

總上所講，依佛法根本成語，即教、理、行、果，所謂依教明理，依理起行，依行證果。故佛法雖浩瀚無涯，此實為佛法大綱。古今宏揚佛法大德，立宗判教，咸循此為起點，為歷程、為結歸，此佛法所以是微妙圓通深不可識的。念佛法門亦如此，因聞如來如實的言教，而得覺悟如此五濁惡世、眾苦充滿的世界，都是由無始煩惱心所招感變現，於是要求解脫此極苦世界，求生彼極樂世界，於是念念阿彌陀佛，念念厭離娑婆，念念欣生極樂。故知求生西方，依然憑此靈明活潑的心，豈離心外念彌陀，離心外生極樂？實因此心可造彌陀，可造極樂。今既自造，還自生的。換句話說，西方極樂世界亦由彌陀願力所造成，我們念佛求生，彌陀和極樂，不過為一種增上的勝緣。切實說，我們將來所生到的極樂世界，所見到的阿彌陀

佛，還是我們各個自心所造成的。凡是生到極樂世界的眾生，同是一種清淨的心，同造一種清淨國土。凡是處在極苦世界的眾生，同是一種惡濁心，同造一種惡濁國土。物以類聚，共業所感，不是虛語！故真實修淨業的，能發清淨心，修清淨行，即將阿賴耶識所含藏善種子，起善現行，各各為因，互互為緣，惡種子、惡現行滅盡，善種子、善現行充滿，自然造成一種純清淨的世界，不假他求的！

上來只講了自造二字，善體會的即可以通達諸法實相，即可以明白宇宙萬有，即可以明六道、四生，即可以明四聖依正。在會各位聞的，亦有動於中而興起修持嗎？雖然、自己的是自己，究竟甚麼是自？若說是心，心又何在？心的一名，其實如何？這又非窮參力究一番不為功的，願與各位共勉！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——自造——

祛除世人對佛法的誤會

二零零六年于多倫多

——民十五年在星洲中華總商會講——

今天得與海外僑胞，在星洲的中國總商會歡聚一堂，以佛教的道理相談敘，是非常欣幸的！我趁此良好的機會，先將世人對於佛教所誤會的，大略與各位討論一下。

依佛法說：本來一切眾生均具有佛性，佛的真理不從外得。不過、因為世人未

明佛教真相的原故，致生誤會而為障蔽，遂於佛法不能信解。今天到會各位，大都對佛法是有信仰和了解的，但各位欲希望一般人、皆信解於佛法，故不可不將誤會的一一來分釋：

一 愛國的以為佛教、不宜國家興盛的誤會：

有一種富愛國心的人，存心愛國民大眾，欲使本國興盛，雄峙世界，得到美滿的幸福和榮譽。此種人是極可敬的，但每每不信佛教，因他認佛教雖高深玄妙，但是不能使國家興盛的。其實此種心理，純是誤會的。他不知佛教是宜於愛國的，很可以幫助國家的興盛，並不與愛國行動相妨礙的。例如古代有最信佛的阿育王及戒日王等，曾以信仰佛教而統一興盛國家。後舊教復興——即婆羅門教等——，佛教衰亡，即印度國家亦隨而衰亡。又如我國唐太宗及明成祖時代，最興佛教，而國家亦強盛。明末清初，一般人皆毀佛教而竟至衰亂。今日本、暹羅等國，為亞洲最信佛教的國，亦為亞洲僅有的獨立國。由此可見能信仰佛教、奉行佛教，實可以興盛國家，而不信佛教，每致衰亡，故愛國的人正須研究了解於佛法。

二 流俗以習見的僧尼、代表佛教的誤會：

一般人以為佛教雖講得如何高深圓滿，但是因習慣見到一般僧尼的行為，並無足以令人可尊崇的，遂推測佛教，不過如是，不足信仰！此種人是以所見僧尼代表佛教，實屬誤會極了！以未一究佛教內容的真相。請以佛教內容的成分來說，佛教應分為三種：

一、佛：人格極高尚，因能拋除富貴，發心救世，以道濟人的。

二、佛法：佛法置于現世的科學、哲學中，均為無上的真理，實可以利樂人群，並行不悖。此法為釋迦牟尼佛所自證、而教人的微妙真理，故稱佛法。佛法，即自覺、覺他、覺行圓滿的法。

三、佛教徒：修學佛法的統名佛教徒。此又分二種：

甲、超人的佛教徒，如諸天及聲聞、緣覺、菩薩等。

乙、人的佛教徒：此又分二：

〔一〕非部眾的，如宰官、長者等；

〔二〕部眾的，此又分二：

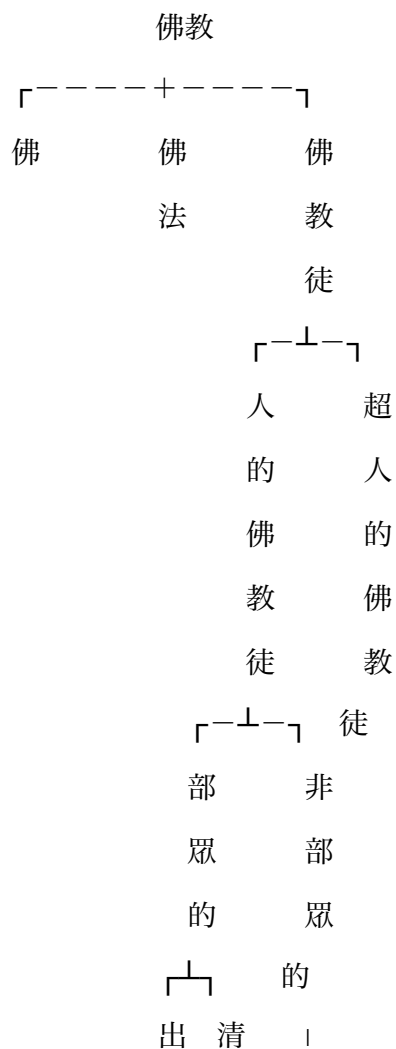
（一）清信士女，如在家奉佛的優婆塞、優婆夷等；

（二）出家僧尼，此又分二：

一 修證宏化的，

二 流俗習見的。

平常一般所見的出家人，不過是佛教僧尼中、流俗習見的一小部份，怎樣能代表高深廣大的佛教，明白了，就無謂誤會，是可以完全消釋的，再表於下以清眉目：



家 信 士
僧 士 宰
尼 女 官
長
流 修 者
俗 證
習 宏
見 化
者 者

三 經濟學者以佛教徒為分利分子的誤會：

現代一般講經濟學者，以為人人能生利，人類的生活發達，可共享優裕的幸福；因為專注重生利方面，遂誤會佛教徒為人類的贅疣，是分利而不生利的寄生蟲，認為佛教是不可信仰，如信仰為有害於人類，是極端的誤會了！須知信佛是信佛，作事是作事。佛教徒，士、農、工、商均可作事，不能專詆佛教徒是分利的。況且世上的人，均是互相為利的，士、農、工、商均各有其責職，各有各互利的所在，應當公平分判的。即以佛教徒中的僧尼說，若能求得佛理，開化世人，使增高道德心，不作害人事，所謂以宏法為家務，利生為事業，如是則佛教僧徒、不但不分利，而間接直接是有利於人群，正是無量了！

四 經世的以為學佛必須出家的誤會：

有人心想學佛，而以為學佛必須出家，遂致不敢學佛，此亦是大誤會的！須知學佛不必一定出家，出家僅佛徒中的一種，在家亦可學佛，但能明了佛理，潛心修持，成佛地位，人人可到。參照第二條所解釋，自然一切無礙的。

五 熱心世事的以學佛是消極的誤會：

有欲挽回世道、拯救社會的人，以學佛是消極，不能裨益人群，此亦大誤會也！須知佛法中有大小二乘，小乘是在自度，當其修行時雖似消極，而實在是以小乘為階梯，仍漸次達到大乘積極救世的；至大乘菩薩，則純為自度度人的積極行為。故此佛法不唯不消極，而且是積極中的積極！

六 懶散的貪山林閑靜是佛法清淨的誤會：

有人生性懶散，夢想出家，以為山林閑靜，可享清福，如是的人，遂使世人誤會、佛教徒皆是好懶貪閑，無所事事的。須知真偽當辨，善惡宜分。如上的人，本非真實佛教徒。為什麼？若是真的佛教徒，雖處山林，非貪靜樂；是為預備自救救人的材具。如讀書的在小、中、大學時的景況，正是作將來濟世利人用的。至所謂清淨二字，佛將世界人群治理得極和好安靜的意思，非懶散的貪閑靜可當。

七 著無的執虛空斷滅是佛法寂滅的誤會：

有人執虛空斷滅、一切沒有是佛法的寂滅，此亦是誤會，而未知佛經中所說：『諸法寂滅相，不可以言宣』的意義。淺的方面來說，佛所說寂滅，是人世上各能相安無事，共得清平，內無劫盜的苦，外無侵奪的患，即一切不好的事完全沒有說寂滅。由此可見佛說的寂滅二字，正是世界人類所共同希望的。

八 著有的懼佛法說空是消滅人世的誤會：

有人以佛經中說有五蘊皆空，無常、苦、空等，誤認為佛法一味說空，若信佛法，則將來人世亦必為消滅的。因生恐懼，不信佛法，這是不知我佛當日說法的方便意旨。佛說法時，對著無的則說有，對著有的則說無，全是破其迷執，務以使一般人澈底知道人生、宇宙的真相。

上來所說，是略釋世人對於佛法所生的誤會，尚未談到佛法的正題。太虛在星洲尚有時日，改日

再與各位詳細討論佛法中的真義。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇 ——祛世人對於佛法之誤會——

佛教會是本佛的慈悲和智慧心所組成的

二零零六年于多倫多

——民十九年一月在晉江佛教會講——

今天是晉江佛教會開成立大會的日子，太虛因游覽泉民城名勝，得參預此會，心裏覺得有無量歡喜；秉此無量歡喜的心，來與到會的學佛同志談談。講到佛教的事情，向來在一般人的觀念，都以為這是寺院僧眾的事，與我們社會民眾沒有交涉的。其實、這觀念是錯的！佛陀的徒眾，本有四眾：比丘、比丘尼二眾是出家的僧眾，優婆塞、優婆夷是在家的信眾，在前二眾是主要中堅的份子，其數宜少，其質宜精；在後二眾是普遍的深入社會裏，其數愈多愈好，然須有一致集中重心之信仰。今天看到來的人士，出家眾不大多，而在家眾卻很多，而且似是都抱著一顆熱烈的信心而來，適合我剛才提出的兩條件。依此看來，晉江將來的佛教，前途必有很大希望，深願來會的學佛同志，擴充此心，為己為人，共同負起這佛教的覺人救世的事業，向前進行！現在把我所要說的話說在下面。

佛、原來是印度譯音，具足應稱佛陀；用中國的意義來講，就是覺者；是一個覺悟的人。我們平常的人，對於宇宙間的事事物物，不能徹底明白其真相，或縱有很多學者來說明這樣那樣，不過對於這宇宙的大謎猜猜而已，終是依舊不中的。佛陀是對於這謎不但猜破，而且把這真相一一的揭示出來。所以、人人尊呼他是佛陀，好像中國人稱孔子為聖人；現在稱有學問的人為學者。有了佛陀這樣偉大崇高的人格，於是就產生佛法、佛教、佛理、佛學等名物，牠的質量，就根本於佛陀對於宇宙中所有一切底事、和理完全徹底的覺透，如從黑暗的無底洞裏、到了青天白日底光明世界上來。但是在他一個人是得解脫，而無底洞裏尚不知沉沒了若干的眾生，他要喚醒這若干眾生、同出此黑暗而登上光明大道，故此將自己所親見到的光明境界——即佛所證悟的宇宙真理，巧妙地表現出來，這就是佛法。經過他的門弟子記錄編輯成的三藏十二部，就叫做佛教。我們後人去研究他，就稱他為佛學。

佛陀為什麼這樣不辭勞倦、說那好多的教法，其目的又安在，其原因又安在？現在分成兩個意義為總要素：一、慈悲，二、智慧。

慈悲：佛陀說法四十九年，他的動機，就是慈悲。因為他用慈悲眼觀見無數迷途眾生，在這黑暗中，不是墮入深坑，就是落在井墘，這在眾生自己分上，本是一件最痛苦事情！但多數眾生，反不覺是苦痛。在佛呢，他是一個明眼的人，瞧見這樣慘劇，如何不傷心啊！假使佛是沒慈悲心，那末、這些佛法、佛教都不會產生流傳到現在；他究竟是一位大慈悲的人，見到眾生的苦惱等於自己的苦惱，換句話

說、有一眾生苦惱未拔除，就是他的責任未圓成，他為這慈悲底責任心所驅使，所以非使眾生們同離苦惱，同得快樂不可。也就是使眾生離開這黑暗的世界，而進向光明大道，這完全是依慈悲為出發點，而慈悲意義到底又如何呢？慈悲並非是深奧玄微不可思議的東西，就是我們平常作一件事，不論大的小的，都要從這慈悲心出來方可。如現在要解除民眾的痛苦，這就從悲心中流露出來的。同時、又要使民眾得快樂、得到人生的真幸福，這就是從慈心中流露出來的。所以古今的大聖、大賢、大教育家、大政治家，無不以民眾的痛苦為痛苦，民眾的幸福為幸福，皆是慈悲心所驅使。不過、佛的慈悲心，能窮盡其量，一切眾生都受佛的慈悲心、平等所蔭覆罷了；其他的都是局部的，也沒有徹底的，進一步來說，慈悲心是根據發慈悲心的人、所證悟理的淺深而不同，佛是徹底證悟宇宙真理的，徹底證悟人生真理的，故所發出的慈悲，乃是徹底，乃是究竟。故慈悲是佛教底第一種要素。

智慧：佛陀所謂覺者，他用什麼去覺悟宇宙人生真理呢？就是智慧。同時、他運用這智慧，為未證真理的眾生說、無數怎樣去悟證真理的法門。這不過是指示的法門，我們未曾證悟真理的人們，依此法門去修行、去悟證，一旦打破黑暗，見到光明殊妙境界的時候，那還是靠我們自己底智慧。故無論什麼，從外面塗飾上去，或有所授受的，都是不徹底、不真實，唯有從自己心源上抓住的東西，才算真實，才算徹底。智慧是心靈活動的泉源，照徹宇宙，照徹人生，覺悟自己，覺悟他人，無一不是牠微妙的作用！由智慧的意義來講，平常人因智慧有所缺少，心量就有限量，往往只注意個人的利害，就變成為自私自利，損人害公，於我和非我上起是非憎愛，……發生種種不道德的行為。這就是智慧缺少的緣故；因為我的心太濃，覺得自我以外的都不是我，由這窄狹的心理生出種種的苦惱。佛教的重要關鍵，就是開人的智慧，把人們窄狹的心理，擴充以至於無垠。舉一個例來講：如人與人之間，彼此發生的關係而構成的社會，有了其他的人們，才有自己的個人，倘是失了一切的人們，自己向什麼處安身立命？所以禍福得失，都是全人類共同所招感，共同所承受。佛陀看穿了這原理，雖渺小的個人；亦是由其他一切人們的緣、和自己的業因、眾多因緣和合所成，故此一舉一動，在在與全人類有直接和間接的關係；亦即此一舉一動，由受全人類直接或間接影響而產生的。故佛陀的大公無私的慈悲心，沛然而生，一舉一動的出發點，都根據著智慧為謀全人類、乃至全眾生界的幸福，故智慧為佛教第二種的要素。

佛教構成的要素，是慈悲和智慧。平常人把佛教看錯了，以為佛教是離開人世

界，躲到虛無寂滅的洞裏去！我們須知道佛教的慈悲，是為民眾拔除苦痛，為民眾謀求幸福的；逃空山深谷，獨善其身，那裏是真正的佛教？所以真正的佛教，是改良社會的事業，創造真美善的世界。由是、足見中國一般人所想像的佛教，完全錯了！

其次、還有許多信佛教的民眾，與醉生夢死的僧尼們，對於佛教的真理全不明白，竟將佛陀看做牛鬼蛇神一樣的東西去奉祀著。佛陀本以真理啟悟於人，使人們都開發自己本有的智慧，不是叫人這樣糊塗的去迷信。故這樣可笑的迷信，不是佛教的本身。因為多數民眾和僧尼沒有受過相當教育，而成為糊塗的人，將佛教的真相掩遮住了，成為佛教進步的障礙物！真實地講起來，佛教以智慧為要素，無論在科學、在哲學的理論和實用上，都是博大精深，切近於人生，全無迷信的色彩。故此後我們信佛教的人，應在這方面努力，依著佛陀的智慧去研究，對於人生有了真正的覺悟纔好！佛陀是慈悲和智慧、所鑄成的一個偉大的思想家和道德家，依佛慈悲和智慧心中所流露出來、流播於世界的，就有所謂佛法。依佛的教法去實地練習的實行家、與其團體，就有所謂出家僧、尼；和共同所依住的寺院，並有為後人所紀念的佛像和菩薩、羅漢像等。此外、還有些雖明佛的真理而信仰佛教，本身不限定出家，兼當社會各種職業的，於是就有在家信佛徒眾。由此佛教有了出家二眾和在家二眾，構成了佛教的團體，如現在的佛教會。佛教會似乎是新產生的時代品，其實呢，乃是依佛的智慧和慈悲所攝引的四眾，早已有了佛教會的組織。現在的佛教會，不過把原有組織的形式，表現在此刻的世界，成為一個特性的團體罷了。佛教會所以重新組織的原因，不外近世紀中國受世界各國的影響，全社會的組織都有了變動，故此我們佛教團體亦重新組織一下，以隨順時代的潮流。同時、把佛教的慈悲和智慧，應用到現實的社會上，將佛教的真理昌明到全世界，俾能真的解除人類的痛苦，謀求人類的利益。

現在講到佛教會所應辦的事業了：

一、整頓內部：依佛的慈悲心和智慧心為結合的中心點，出家在家的四眾有嚴密的團結，同時、於出家二眾所依住的寺院，亦須有實的整頓，此即是佛教會本身的事業。

二、研究教理：將佛教博大精深的教理，和世間一般的學說，作統盤的研究和

刻意的深入，到底佛教和世間一般的學說所討論的是什麼，并分其高下，此應設立專門研究學術機關，以佛教會力量而設立。

三、方便布教：佛教教理過於精深，非一般普通人民所能了解，我們要想將整個的佛教打入民眾心裏，使佛教深入於社會，是必須將佛教研究所得精深的教理，用方便法門使變成淺顯的民眾化。一般人們見到、聞到，都不覺是困難，都能易知易行，使佛教成為社會中心的運動力，此有賴於多設立佛教宣傳所，以實行方便布教。

四、慈善事業：佛教內部真能整頓使成有組織、有訓練的團體，同時又有深刻教理上的研究，又有深入淺出的民間布教，應再進一步表現佛教的慈悲力和智慧力，以救濟社會中的老幼貧病無告的弱者，如慈兒院、養老院、平民醫院等的設立。

以上四種事業，重要的是內部整理，須先將佛教會組織起來；這是要佛教徒眾和信眾先有一致和合的精神，然後其他二、三、四項自有辦法。如此、不但佛教本身由此得以發展，同時、社會民眾所得的利益也就不淺了！太虛今天很熱烈的希望，今天到會的僧眾、信眾、和各界的善知識，能完全了解佛教和佛教徒所組織的佛教會，是依據佛陀慈悲心和智慧心為出發點而構成的，毫無其他的作用。深希望各界予以好意的扶助！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——佛教會是本佛教之慈悲心和智慧心所組成的

因果

二零零六年于多倫多

——民二十五年在江西第二監獄講——

今天得到劉典獄長的邀請，來和各位講講佛法。其實佛法的大要，就是最普遍、最簡單的「因果」兩個字。

因果的意義很廣泛，無論何事、何物，他的成功叫做「果」，而在成功以前的

都有「因」。所以、因果不是憑空突然而來，必須由積漸而達到成功此事、此物的。從萬物、萬事、的結果來觀他的所以成功，即考察他的因，所謂「觀果察因」。由現在的因，可以觀察將來的果，所以佛經說：『欲知前世因，現在受的是；欲知將來果，現在作的是』。佛陀所以能知過去未來事，就是從今生受報曉得前世的因；從今生所作、曉得來世的果罷了！

因果的道理，很普遍而且很平等，不限於任何一部分的。不只是在人類有因果的關係，凡是一切有生命的，乃至於天地萬物，都要受因果的支配。我們個人，是從各個別的因、造成各個別的果；即做了不好的因，必要受不好的果。所以我們覺得現在種種、全是以前的因所造成，如欲將來得到好果，現在必須要造好因，這仍是佛說的「因果」法則。就是國家大法，治、亂、安、危，亦都是要根據他的。一般人眼前所受的苦樂，都是從前所作或善、或惡的所致，能明白這個道理，就可以離開人世間的一切苦惱。我們要造好因，是要對以前惡的行為，應該覺悟、懺悔、改過、趨善；一方面、能夠消滅以前的惡因，一方面，可以造成將來的好果。要

『以前種種譬如昨日死，以後種種譬如今日生』，這樣才可離苦得樂。我們要澈底了解因果的道理，努力為善，主權完全是操控在自己。論語說：『我欲仁，斯仁至矣』。所以、從善完全要靠自己。假如不明白這個道理，憑一己自私自利的心，去做破壞侵奪的工作，損人利己，這就是違反因果法則。這種行動，必為他人所不容許，即是惡因；亦一定被群眾立法的國家所裁制，結果必受種種的困苦。比如我們走路口渴，遇人持有茶水，因而用強暴的行為將茶水奪取，如對方有力量，勢必和我爭鬥或報復。又若有一物，為他人所急需，被我侵奪，他人因此而喪命，這就是利己為私的行為；良心、天理都不應該，即為世人所不容許。倘遇事商量，剖分食用，則互相調劑，自不至於攘奪、害命，而能和平、共享。所以人人要從心理改善，不要與人爭鬥，應存共生共存的心，互助互愛的念！便人人能得平安享樂，全世界成一安樂國了！

人們內心的思想，都由行為來表現，看一個人的行為，即可以觀察這個人的善和不善。我們不好的思想、行為，應該要立刻去掉，好的要多多培養。明白了這個道理，應該自作主張，自己的命運，可以自己操持。假使不明白這道理，一切不善的意、行，不去改過，那末自己的命運，即受他人的支配，永無自由的日子了。

佛經裏說人的平常行為，大約有三部分：一、是身體的動作，二、是口發的言語，三、是心中的思想。這身、口、意三方面，都有好或不好及連貫的關係。身體、語言的表現，全由於內心，所以身體動作，要有規律、標準。譬如「殺盜淫」傷害他人，此由心的「貪瞋癡」發生，或由自私自利的念頭生起。世間事物，各有所有權，男女夫婦間亦各有分際，不能互相混亂侵犯。身體不好的行為，我們應該除掉，不但不去侵害人家，而且要反轉來幫助人家，要憑自己力量、勤勞生產以救濟別人，這即是善的行為。夫婦男女間，不單只自己能守範圍，並且去勸導別人，叫各人能守法則。其次、口的言語，是說謊、罵人、播弄是非、綺言，亦是「貪瞋癡」心的表現。我們曉得現在的因即將來的果，一切身語意行動的錯誤，均要好好消滅，改過覺悟。假使統統能夠改好，就由現在的好因，造成將來的好果。以上三種，即佛經所謂身、口、意三業。

各位明白因果的道理，那末以前種種不好要趕快改去。而且、要明白現在身居的監獄，是一種感化的制度，不是報復的制度；要你們有機會多耐勞、多吃苦，一切行為有規律、有法則，從內心改正以前種種不良的思想，從外身矯除種種惡行，叫你們發現好的行為，造成將來的好的結果。所以各位心中，要把監獄看作學校，向來無技能或有惡行的，乘此機會學習改過。佛法因果的道理，大略如此。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——因果——

從三種所依顯念佛勝義

二千零六年于多倫多

——民二十五年在汕頭菴埠講——

佛法在離言自證，本無可以宣說的文字語言。而佛以方便利人說法，故此法法

皆顯不思議理，隨舉一句一偈，都可以總持全體佛法，無欠無缺。現在即舉出三句義理，對佛法全體作概略的說明：

一 迷悟依——真如

諸佛朗然大覺，明見性真，超越九界的苦海，登佛地的彼岸，悟故；凡夫無明顛倒，背覺合塵，昧萬善的淨行，逐三途而流轉，迷故。而迷和悟，是何所根據來判定呢？心經說：『諸法空相』；法華說：『諸法實相』；諸經說：『真如法性』；或說：『一真法界』；這即是判定迷悟的所在。因真如法性，是迷悟的所依，迷此真如法性，淪為凡夫，悟此真如法性，即成聖人。因此、舉一真如，便可以判定迷悟。其次、迷悟的關鍵雖同在真如，但迷迷、悟悟，亦各自有其程度的淺深。如同在六道眾生的入道，無始以來，和他道眾生一樣的沉迷不覺，但現前如果聞了佛法，起了一種新的信解，便從迷中有了覺悟；回顧地獄道等的眾生，自然超勝；可是與天道眾生一比較，悟的程度又覺不如了。迷的程度既有深淺，悟的程度亦有深淺，人的悟非天的悟，乃至菩薩的悟非佛的悟。嚴格地說，迷悟的出發點是在入道，由入道而上是天道、乃至聲聞、緣覺，都是從迷人悟。再推而上，由菩薩至佛，亦可謂從悟入悟。若由入道而下之，即是從悟入迷；至於三途輾轉，那就從迷入迷了。明迷悟依，知人類是迷悟的出發點，所以我們人類，應該如何珍重人生，不令空過！

二 因果依——藏識

藏識、就是通常所謂的本心或本識。因此心識中含藏一切諸法的種子，為一切諸法生起和長成的根本。由種子藏識的因，變成現行諸識的果；復由現行轉識的因，熏成種子藏識的果。因因、果果，果果、因因，互相輾轉，是親因緣。故談真正徹底的因果，即在這裡，離此而談因果，都不是徹底和正確的。而藏識所以為因果依，因此識無始以來，剎那生滅而連續不斷。顯明的說，我們現在所作的業因或善或惡，如何能連續保持不失、而感受將來或善或惡的業果呢？這就是因藏識中、有含藏保持此或善或惡的諸法種子的功能，至將來業力成熟時增盛，便自然地由此識感到異熟果報的體，變現根身，器界。此不但眾生所感染的異熟報體是此

識，即佛由轉識成智所感的妙淨報體，亦是此識；同時、還由此變現清淨的根身和器界。因此、藏識不但是因的所依，亦是果的所依了。法界諸法，若依若正，或聖或凡，全不出因果，而若因若果皆依藏識，故從藏識說明因果，即可總攝若有漏若無漏的世出世間諸法了。所以、各經論中闡發唯識教義，亦即由此藏識說明。由此識中現藏善染種子的因，感受未來善染現行的果，所謂『縱經百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受』。知惡因惡果的可畏，應如何修習善因以求善果！

三 染淨依——意根

不淨的法說染，即是指我法二執，煩惱、所知二障所蔽染的各法；反過來破二執，斷二障，由摩訶般若大智慧所顯所成的各法，說淨。所謂二執、二障的染法，本通前六識上所造的業，即破斷此執障的功能，亦由於六識聞法修行開發智慧之力。然染淨的總樞，又不能不在第七的染污意根，由意根的染污，使餘識不能清淨，假使起清淨的法，亦被其染污而不純淨；須轉染污意根成平等性智的清淨意根，方成為清淨般若的智慧，伏斷執障。可知染淨之的權衡，操於意根，意根染即諸法染，意根淨即諸法淨了。明染淨依，即知眾生病源的所在，在於染污意根，二執二障所宅居故；而對治的藥，即是修習摩訶般若的二空智慧，由二空智慧現起，二執二障次第伏斷，菩提涅槃自得圓成了。

由前三種所依，各自皆能總持佛法，而以三種綜合包攝整個佛法，最為詳盡。其次、亦可由此三種所依闡明念佛的義理。

一、迷悟依的真如法性，證悟實現時，就是佛的法身；故念此真如即念佛的法身。

二、因果依的藏識，轉成四智相應清淨八識的無垢菴摩羅識時，就是圓滿報身——自受用身佛。

三、染淨依的第七意根，轉成平等性等三智相應前七識時，就現起應化身佛——他受用及變化；故念此亦即可念應化身佛。

由三種所依總顯佛的三身，故念佛即可於一念中具念三身佛了。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——由三種所依顯念佛勝義——

怎樣發菩提心修菩薩行而不退

二零零六年于多倫多

——民二十五年在廣州菩提林講——

各位住在菩提林中，想都是已發了菩提心的人。菩提林、是佛法的大功德聚，

總持一切佛法；佛法的本質，即在菩提。各位既已發菩提心，我就略說如何不使菩提心退失的意義。

菩提林的「林」，是生長在平面上的竹木叢林的林；譬喻各位已發菩提心的人聚居一處，如聚眾木成林一樣；故菩提林，即依眾人的「菩提」心所成的「林」，亦似聚許多的梅樹而成梅林，聚許多的桃樹而成桃林，現在由許多菩提樹所聚的菩提林亦是一樣。其次、菩提是佛果無量福德和智慧所成滿的莊嚴；這福智的圓滿，正如聚眾木而成林。

單就菩提來說，是通于聲聞菩提、緣覺菩提；但在中國通常所說「發菩提心，行菩薩道」，都是指大乘菩提來說。發菩提心的，即是發大願、立大志，先把求取無上大乘菩提的志願確定，方是真正的發菩提心；故此菩提心和二乘菩提心不同，這是發菩提心的人要首先注意的！其次、此菩提心和通常所謂發心亦有不同。通常說發心，是指人向善的方面去做善的事業，如修橋補路，布施結緣，由於此心行善事，便可得到種種的功德；但這是世間有漏善的功德，是在三界中有退墮的。若由此進一步說發心，就是二乘超出三界的無漏善的功德，較前為勝了。不過這兩種發心囿於因地狹小，果報亦不圓滿，平常所說「行善事、做功德」的發心，不消說是在三界中，仍舊向輪迴循環的流轉；即二乘雖出三界，仍未脫變易生死苦。由此、可知二乘雖然在有漏善中發心，成立出世無漏善的菩提心，但因為他的發心唯自利而不利人，所以落於二乘菩提了。那麼、如何是大乘的菩提心呢？即在普通發心、和二乘發心的兩重基礎上更進一步，發起大悲哀愍救濟一切眾生的利他心，才是大乘菩提心。若無普遍廣大的利他心，即無普遍廣大的菩提心可說，即佛果上福德和智慧妙用亦沒有了；因佛果的功德莊嚴，全視因地所發的心、是不是普遍廣大來轉移的。所以發菩提心的人，不能不在此點上慎重注意。

從發無上的志願——菩提心到證得圓滿的福智，不是在短時期內所能達到，須要發恆常久遠的心，勇猛無畏地、普遍地深入眾生的煩惱生死海中，修習對治煩惱生死的法門，然後才有克證無上菩提的一日。因修行得人天善果容易，即得二乘菩

提亦容易，唯大乘菩提最極難能，不是一生可成，須世世繼續去修。在此中間已發的菩提心、如何能繼續保持不退失呢？又怎樣能更在來世使令增長呢？這就成了一個很大的問題。解決這個問題，就要已發菩提心、又在福智有相當成就的行人，自己憑志願堅固的力量，就可使菩提心相持不失。無論轉生天上人間，皆得聞法聽經，以大乘佛法自度度人，使菩提心輾轉增上，倍復廣大。雖然、若非大根大機，生死流轉，勢必因無把握而生起恐怖；由此因緣，佛又施設淨土法門。淨土法門，就是為防退失菩提心來說的，要行人臨命終時發願往生，依托諸佛果德本願力，得到往生淨土和諸佛菩薩俱會一處，既無外界眾苦的逼迫和擾亂，內心自然安和，由此專精續修，菩提心和菩薩行便自然增廣了。憑佛力往生，使菩提心相續不失的淨土法門，種數甚多，在中國是以彌陀的極樂淨土為最盛行；除此以外，真能使菩提心保持不退的，就是彌勒兜率淨土的法門。兜率淨土的法門，具如彌勒上生經所說。修此法門，第一要修十善，六度等行，第二要愛敬無上菩提心，第三要發願為彌勒弟子；這三個條件是修兜率淨土的基礎。由此基礎上修習，達到兜率淨土，有三等九品的區別：第一等是修六度行的人，通於四眾佛子，但不必修得十分高勝，祇要已發心修習六度，便可往生；若六度齊修，便上品上生；修三、四度則上品中生；修一、二度則上品下生。第二等是四眾佛子及天龍八部等，發願求生兜率，或修持戒行、或聞名歡喜、或禮拜供養；具修四種，即得中品上生；修二、三種或一、二種，即得中品中生或中品下生。若善力不足，現世不能上生，來生亦得生人天善處。至於第三等，是犯戒造惡業的人，由聞彌勒佛名，至心懺悔並發願往生，本應墮苦，但由願力，臨命終時亦得彌勒佛力接引往生的。

前面已略明兜率淨土的行人，和行人依因中所修的行而得往生；但是所得的果究竟如何？現在再說一些：根據彌勒上生經所說，修行雖有三等九品的差別，但若一生內院，不論何等何品的人，皆得見佛聞法，證得不退轉，菩提心和菩薩行，祇有增長，永無退失，而且於將來賢劫中，常隨千佛下生，說法教化。這是兜率淨土比較其他淨土殊勝的地方；如往生極樂淨土，唯上品生可見佛聞大乘法，中品只證二乘果，若是下品生的，須更修若干劫才得見佛聞法。但是兜率淨土若得往生，皆

可見佛聞法；同時、一見相好，一聞佛法，就可使菩提心永無退失，證得不退轉菩薩位，故所獲的果，最為殊勝！至於修上生內院行的人，就是我們現在生長在釋迦佛法中的一班人。因為彌勒佛是候補釋迦佛位的，釋迦佛曾把自己未完的偉業、和未度盡的眾生，都付囑給彌勒佛，為彌勒佛之所護念和攝受。所以我們在釋迦佛法中的人，不論修習何行，或布施、或持戒、或參禪乃至修習其他淨土、真言法門等，皆在彌勒加庇保護中；即修求生其他淨土法門，或因願力不足，或因行力未充，不得往生，皆可由彌勒佛的力量，幫助輔導往生的，是故十方如來雖皆可為我們的皈依處，而彌勒如來實為普遍的總皈依處；如談彌陀淨土的大阿彌陀經，談藥師淨土的藥師經等裏面，都有彌勒如來在內，這亦正是表顯彌勒如來是總持一切的。因此、我們在釋迦佛法中的人，若發願皈依彌勒如來，無論修習何種法門，自然比較容易得成就了。

各位既然發了菩提心和修了菩薩行，若欲保持不失，繼續增長，那最好的就無過於皈依彌勒，以彌勒為依止處。或修十善，六度行，或愛敬菩提心，或持戒，或修觀、乃至或聞名歡喜，或禮拜恭敬，都可以使菩提心、和菩薩行不退而增長的。今日因在菩提林，故特別將如何發菩提心、修菩薩行和不退失的要義，概括揭示。盼望大眾在菩提林中，勇猛精進，修菩提行，證菩提果。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——如何發菩提心修菩薩行而不退——

覺苑是修七覺支的地方

二零零六年于多倫多
——民二十四年在廣州覺苑講——

今天覺苑各位佛子，趁太虛在廣東的便，以隆重莊嚴的禮儀，約我來此說法；我見到道場清淨，威儀整齊，不禁想到各位的信心充足，善根深厚！各位身在覺苑，須知覺的一字，是佛法的全體大用。佛教三乘所證菩提，即是此覺。三乘無學，位登極果，斷惑證真，方成此覺。反過來說、世上具縛凡夫，都未覺悟；三乘未證無學，雖有覺悟亦非純覺；二乘是偏而未遍，菩薩遍而未滿；真究竟覺，唯有

是佛。故覺是學佛人唯一的目標，亦是最後所達的目的。如欲得究竟的覺，非抱有絕大的志願和堅卓的行持不為功，如果是小知小見，小心小行，又怎能取證無上大覺？故此十方三世如來所證無上大覺的果德，都是在本因地中、所發的大願大行的實現。今貴苑既以覺為名，可見各位的志願是趨向于無上菩提的大覺；為發大心、修大行而成立覺苑，那麼、覺苑的各分子是非常可敬佩的了！其次、覺苑一名，以廣義來說，前面說過是佛法的全體大用，包括一切功德。正如一個花園中，生長無數的奇花、佳卉、珍禽、靈獸，種種的植物和動物；而佛法的大圓覺苑裡，廣含一切的三乘功德，亦好像花苑中能包藏一切的美妙花果一樣。但是在分齊上明顯確切來說，是正指「七覺分」——菩提分法。維摩經言：『總持之園苑，無漏法樹林，覺意淨妙華，解脫智慧果』。此中覺意淨妙華的覺，即指七覺支的覺，此華果即由七覺支所成的華果，恰可解釋覺苑的名字。所以現在就把七覺支分的意義，約略申說。

依維摩經所說七覺妙華來解釋覺苑，這定義即是由覺所成的苑。七覺支，是三十七菩提分法中的七覺支分。三十七菩提分法：即四念住、四精勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道。此三十七菩提分法，同為十方諸佛所成覺悟的覺分。何以七種覺支獨得覺名呢？這因為修八正道時已覺，修四念住至五根、五力時未覺，唯修七覺支時、正是由未覺而成覺悟。因一向在凡夫位，都是迷而不覺，而由七覺支分的力量，纔從迷入悟，雖然三十七菩提分法皆可名覺，而覺的自體，是在於七覺支分。由此、更想到貴苑既以覺為名，對於覺法，當求深切明徹的了解，然後從解起行，由行而證，悟此覺法。那麼、所謂覺苑，就可以名符其實了。

七覺支分法的第一分，是擇法覺分。擇法、就是智慧，有智慧就有判斷力，對於諸法便可抉擇是非、善惡、真妄、染淨，而從中捨惡修善，棄妄取真。故擇法即是智慧的體用，對於世出世間的諸法，具有揀擇決斷其中是非善惡的能力。但是擇法的智慧，並非一修即得，須由第二精進覺分的精進堅持，才使擇法覺慧成就，同時、若得精進與覺法互相成就，不但身心適悅自在，而所緣境界亦起微妙的變化，

因此、便生第三喜覺分。這喜非同尋常的喜，乃是發現一個從未發現的新境界的大喜。因為我們凡夫，向來從迷入迷，蒙昧無知，至此由精進力，使智慧開發，從迷出悟，能明晰觀察諸法的真理，得其真，見其理，好像哥倫布發現新大陸一樣，所以生大歡喜。此喜分雖屬理解的法喜，亦等於證到實際的法身，對於現實世界、得到了微妙變化的透視。這就是七覺支分的前三分，依此三分修習，就有斷惑證真的功能了。

由前三分生起殊勝的功用，故此有以下的四分。第四除覺分，即是斷除一切染污的煩惱。前面由精進使覺慧得法喜的樂，今從法喜中更由智慧的強勝的力，把一切染污微劣的煩惱根株拔除，就是除覺分。既已伏煩惱的習氣，又除煩惱的根株，便生起第五捨覺分。捨、就是在諸法上棄捨染劣，使令善淨。說一個比喻，除、如除擦物體上的垢污，捨、是更將所除垢污、完全刷洗拋離淨盡，使覺體如大圓鏡，晶瑩純潔，光明顯現；故此二分，即從慧中生起除染捨垢的特殊的功用。

第六、第七名定覺分和念覺分。定、就是禪定；前面由擇法而精進，由精進而法喜，而斷除煩惱，而棄捨垢污，此中前一分是慧的自體，後四分是慧的妙用，今即是從慧得定，定慧相應，均等無礙，便起念覺分。因定慧圓融，自然不假功用，定慧念念相應，念念覺照無間，由此便能引生無漏無分別智，正與平等真如相應，即連覺的名字亦了不可得，所謂能所雙亡，人在真覺了。故由此二分成就以後，纔可說無始不覺，至此方覺。同時、亦可知覺和不覺的關鍵，即在這裡，即在能修習七覺支和不能修習七覺支來判斷了。

由此可知七覺分義，就是覺苑的真義。若以修行的行位來說，修此七覺支分，正是由四加行位、入於真見道位的時候，轉凡成聖，轉無始不覺而成現今的真覺；雖然在凡夫位時、亦可以由教法而得到少覺悟，但不是和平等真如相應的真覺；須修至第七覺念覺分，念念與覺體相應，引生無分別智，從此轉愚成智，轉妄成真，轉凡成聖，方是真證平等真如的真覺。再具體來說，擇法覺分如參禪的人、精研一切知解，一絲不掛，點埃不著的深參力究；再由精進覺分，專注不懈；行不知行，坐不知坐，所謂『見山不知山，看水不知水』，至依正渾融，內外一如，忽得心空境寂，生大歡喜，即是喜覺分，亦即三關的初破本參了。但如果不能以覺心常常覺

照，在日用的事行上除捨習氣，那依然是不清淨覺，故此破本參後又須破重關，對於煩惱習氣皆須斷除和捨離，明真息妄，止惡行善，方能和真覺相應；故破重關，即是除、捨二分。從破重關以後，能觀智與所觀境，冥合不二，打成一片，此心更無走作，似古井不波，即成定覺分。由此定覺無間，念念定慧均等，便是念覺分。從此百尺竿頭，更進一步，能所雙亡，心境俱寂，與清淨法界平等法身如如相應，便為豁破末後的牢關了。所以修七覺分法由加行智入根本智，親證一真，來比喻禪宗行人的直透三關，正是相同。

今日因在覺苑，故此為各位說覺的意義。希望各位從此依解起行，由行而體證真覺，便可與十方諸佛同一鼻孔出氣了！

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——覺苑應為修七覺之苑——

我們為甚麼需要和平

二千零六年于多倫多
——民十五年佛誕日講——

各界人士請留意：人身不過數十寒暑，身體和一切權利，都會相偕滅亡的，惟獨有人人本具的靈心浩浩，雖然尋覓祂是不知方向，搜索祂亦沒有蹤跡，在過去沒有辦法知道祂是甚麼時候開始的，遠探究未來、亦沒有辦法知道祂到甚麼時候終結。而祂又隨著我們一身一身、所造的善惡業流轉各趣，亦不知祂幾番曾為天帝、人王、畜生、餓鬼，更不知祂將來又會幾番為將相、神仙、獄囚、流丐等。我們憑一期人身所造善業，可享天帝、人王、將相、神仙百千萬不同身軀的福果；或因所造惡業，可招引得畜生、餓鬼、獄囚、流丐百千萬不同身軀的罪報。如果有幸得聞佛法、繼而信解修證，就可以同登聖地，甚至階於佛位，永超隨業流轉的痛苦，常住稱心自在的快樂，故此說人身難得，佛法難聞。若只為爭數十年與身偕亡的權利，廣造殺生、盜財、邪淫、妄語惡業，不管是否順時勢暫作，所貪的亦未必稱心，即使以過去善因、暫時倖得，而從此失卻了由人身可獲的無限福果，竟至未來要受畜生、餓鬼、獄囚、流丐等生生世世貧窮惡報，如果不是大愚癡和冥頑不靈，亦沒有人甘願這樣做的？過去十數年國內戰爭，兵匪交虐，淫殺焚掠，村邑為墟，加上天災，死亡枕藉。幸得生存的，農輟于野，工輟于肆，老弱轉于溝壑，壯強流

為兵匪，將見生計罄窮，稅源枯竭，國民軍政終同崩潰。但仍然欺詐相對作時尚，侵奪沒有停止，縱使不為祖國民族、親友子孫計卹，張眼看看善惡業果、年來的報應亦明白的！而一念不可磨滅的真我，因此坐失生天成佛的良機，將來永久接受地獄、餓鬼、畜生等無量惡果，我們能不悲從中來，愴然涕下嗎！或有說軍政當局亦是為國民的，不過主張歧異，才致互相討伐，亦不盡是為爭私人權利的！答說：這種是假借愛國救民的語調，進行爭權奪利是事實的，這些不去說了。他們可自問心有沒有他人存在，這些不學無術一輩，做成全國靡爛，民不聊生，亦應該慚愧悔過，止殺行慈，亦可回補過失萬一的，豈可以藉詞文飾，來作自恕哩！故此真心為國民的，目睹今日民生國計的悲慘和痛苦，自然必起惻忍愍傷的心，惟息事寧人是務，如策劃生養教育等。若忍心傷天害理，更增事爭殺，這決不是真的為國民辦事了。為甚麼呢？多年的內鬭，相殘都是自己手足，而背後又各有他族為牽率，不關夷夏的大防，實無是非可判為國民作戰，有甚麼道義何取？惟有辭讓修德，自求多福，可保身家，可安國民。或說民國的成立，不可以沒有統一政府去行使主權，否則對內無法治理，對外無法和外國交流，故此當局的南征北討，主要惟在這裡。答說：國際相交，雖然必須有一代表國家的名位，但是為人民所設立的國家，重要是在使人民有安生樂業。以前藉一部軍權政見，強求立一統一政府，連年苦戰，人民已極憔悴，而結果愈爭愈裂，置身其中的，無不敗亡相繼，不能自全；今時有力能爭奪的，若以前車為鑑，何不暫捐此圖謀，尚可鞏固疆土，保持權實，休養生息，以紓民困。有能行仁施義，天下歸心，或推誠互見，猜疑俱泯，統一聯合來治理，自然成就。今日各省區如能各推一代表于北京，組一中國對外代表團，以為代表國家的名位便可了。可惜！可惜！我們有無限無盡的真生命，即從當念拳拳向於止惡行善，可日臻上理，發達至於全能大覺，無求不獲，而旁流所見的，身家的富貴壽考，國民的繁榮優秀，人世的和平安樂，物界的熾昌華美，皆是所出的緒餘了。一心眾心，體同德融，執政親民的能心民心來增其德，自然光被四表，格于上下，亦何難之有呢？我們為甚麼需要和平，願各界人士明察！

上文譯本錄自太虛全書第十五篇——丙寅年佛誕紀念之佛教同人通電——

佛學與科學哲學及宗教的異同

二零零六年于多倫多

——民十七年在巴黎哲人廳講——

我對於佛學有二十多年的研究，知道他並不是一個民族、一個國家、或一個時代的產物，他的性質，實在是大同世界的。現在的交通一天發達一天，已經成了列車同軌的形勢。所以學說方面，亦決不是那一個民族、那一個國家、那一個時代的學說所應當代表，而應當有大同世界的文化，去做書同文、行同倫的事業。因為列車同軌已經有了基礎，便應當努力於書同文、行同倫的工作。我了解到這一層，并且感到世界有提倡佛學的必要，所以特地到歐洲來觀察、是不是和我的理想符合。

民族的宗教，多是從祖先上推想出來的。因為人的身體從祖先而來，於是便逐漸推想到他發源的地方，而有神的崇拜的宗教。神的崇拜各各不同，世界上的宗教，因此便成為一種民族的結晶。而這樣的宗教，到了交通便利、世界大同的時候，便不需要了。敬天法祖，是中國幼稚的思想。所謂「道之大源出於天」，也是民族信仰的一種。此外如基督教，是崇拜一神的，他是猶太人從祖先上推想出來，亦是民族的宗教。各種宗教多數是由不同的民族而來，但是從追慕祖先而推想到人的來源——神——而形成宗教，又因為教徒的努力、而受人類的崇拜，都是一樣的。

佛教的性質卻不相同。佛教並沒有崇拜、那一種世界萬物由此發生的東西，但卻要覺悟到人生的真相：我們怎樣才能成為人呢？人生有沒有來源，有沒有終結？要明白人的真相，但是卻並不要到人以外去尋找。至於人的真相，是無邊無際、無始無終、無窮無盡的。不過、從人身上體驗得來，一個一個的人，沒有彼此的差別，但又不失掉各人的個性；彷彿房中掛了許多燈，每盞都有他的光明，同時又籠罩房中成了一種光明。人類是互相扶助，互相無礙的，他的智慧能力遍滿全宇宙。這種境界是無我的，又是無障礙的。每一個個體的存在，似乎總有個主宰；但是仔細觀察起來，個體是把許多物質的原素、精神的原素調和融合起來的，這種原素是時時生滅變化的，個體不過是一種和合連續起來的假相，彷彿是電影中的動作是一片一片連合起來的。因此、從假相所起的作用，並沒有主宰的東西，亦沒有一種實體。所以佛說人類是無我的和合起來的東西，和外面的人、動物、植物、甚至礦物的現象都是相通的；因時時刻刻的變化，一方投進變為我的個體，一方又拋出變為他種的個體。從宇宙萬有中，慢慢的集合成了個體，又慢慢地普遍出去，而這無障礙的宇宙性、便成了無障礙的社會性。所以、佛說無我性又是無障礙的。總括來說、一件事總有許多事的關係，但這一件事卻又成就了其他的事。所以、由互相扶助、互相無礙的兩原則，便發明全宇宙是由此種理性而來。更可因此想到現實的人生觀是怎樣？一個動作的發明，都有歷史的關係，均有呼吸相通的文化關係。一句話便要影響到全世界，而且和將來的歷史有關、而變成為其來無始其往無終的情形。釋迦牟尼發明這真理和說出來，在名字上稱佛法，或稱佛學。釋迦牟尼要個個人明白這個道理，但並不是要人迷信。學佛的人，真正覺悟便名佛，個個人能有這覺悟的，所以個個人有佛性；現在雖然沒有成佛，但總有成佛的可能，這就是佛的平等。佛是有普遍性的、平等的真理，打破不澈底的崇拜。總結一句來說、宇宙的真相，須有澈底的覺悟，才能明白，覺悟便成佛。佛的目的就是這樣，這便是佛學的大概意思了。

宗教或其他學說，是以現實的世界，追想到沒有世界以前是什麼東西。或說是神；或如希臘人說是水、火等；或以不可分析的原子、電子來解決。這就是宗教家或科學家、認為人生萬物的來源。佛說：這說如同不說，而且說了反增加一重錯誤。假使說現實的世界萬物要有第一因，那麼、第一因若是存在的東西，亦應該要別種的西東產生出來，而所謂第一因便不能成立了。假使他是並不存在的，那麼、

根本上便不成問題。因為無論怎樣說，理論上總是不通。若然神是無始無終，世界萬物又何以不能無始無終，而必須別物來產生呢？佛不說第一因，佛說萬物都是無始無終互為因果的。譬如這茶杯，造成是因，利用是果；茶杯可以裝水是因，喝水是果；喝水是因，解渴是果；種種因果，連環無窮。從這一點，可以推到無始無終的時間，無邊無際的空間，不必另外去找一個東西，這就是佛和宗教等不同的地方。佛是徹上徹下、徹頭徹尾的完全覺悟，完全的表現全宇宙人生的真相，所以與哲學、科學、宗教雖然都有相通的地方，但哲學、科學、宗教到底不是佛學。

哲學是從平常感覺到的智識、推論到最終結的論斷。佛學上亦有這種說明，但來源是不同的，佛是從覺悟了整個的全宇宙而來。結果亦是不同的，佛學是要把宇宙人生的真相說明，並且是要使人實行。實行的方法，是不必專在文字語言上去找，只要自己能夠得到這種覺悟，便同佛一樣。科學是從經驗而來，經驗便是在實際上。實際上得到的，與佛學每多相合，所以科學愈發達，佛的真意愈明顯。但亦有不同的地方：科學是一部分一部分研究，從經驗貫通而分別的，偏於五官的感觸。但佛學還有心官一種，覺得事事物物靈知妙覺的心，由此都能明白萬物的真相。所以、科學的結果，能增加五官感觸的能力——如望遠鏡可助眼力的不足——，但佛是要將心官改造。心理上的改造，便是發出并且增加直接智覺的能力，種種變化均由心理的改革而來。於是、全世界可以改革，全宇宙可以改革。總結來說、科學是求物質的進步，佛學是心理的進步，這是兩方不同的地方。宗教是以我人不可思議的東西，而成為信仰，佛學對於往古來今的說明，亦成了不可思議的東西。因為、要求說明不可思議的東西，所以佛學有發動的熱誠和覺性，要成功，要得到，這亦是和宗教相同的。但一般宗教的信仰，都是在現實人生世界以外的，佛是從現實自身的真相——本來面目——著想，只要將自身澈底明白，便是大覺悟，不必另找一樣東西，如其他宗教一樣。

平常人以為佛是消極的，空虛的，其實不對呵，佛是要發達人們的人生觀；發達到圓滿的境地，便成了無窮盡的發展、無窮盡進步的全宇宙性。所以、佛學最為圓滿，而佛以外的學說，結果反多落了個空！倘能明白全宇宙的真相，是不生不

滅、無始無終，那麼、他是神、我們便是神，是上帝、我們便是上帝，是佛、我們便是佛。從宇宙的真相中發出一部分或追求一部分，不能稱為佛學。縱合哲學、科學、宗教來合一的，亦不能稱為佛學。希望使人研究佛學，先要使人明白佛學概念。所以、釋迦牟尼便要說法。人人研究佛理，將研究的結果，成了自心中的佛理，便可將平常的思想改變得頭頭是道，不為文字所拘束，然後從思想革命而改變信仰；因信仰改變的緣故，於是充於內，發於外，所有一切的行為，便成為人與人交接的行為——佛法中道德的行為。又是互相扶助、互相成功的，於是將眾多關係的宇宙性體會出來。出現於家庭，便是和樂的家庭；出現於社會，便是安寧的社會；出現於民族，便是優美的民族；出現於世界，便是親愛和樂的世界，所有一切互相殘殺的現象統統沒有了。所以、佛學能發揮優美性，消滅不良性，將人的心理改變，生理改變，而成為自然界的革命，成為普遍圓滿的真覺。

就佛的精神來講，是最愛好和平的，現在的世界所要求的也是和平。我此次到歐洲，當然是為傳播和平而來。但佛的和平，不是苟且的、虛偽的，不是在槍彈堆積上建設和平。佛所要求的和平，是徹底的和平，是從和平的思想上建設起來。人類必須了解宇宙的真相，徹底的認清和平，而後成了我們自己的思想、堅固的信仰，於是在佛法的試驗室中發揮光大，才能造成真正的和平，把一切相爭相奪的現象統統消滅。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——在巴黎哲人廳講——

新舊問題的根本解決

二零零六年于多倫多

現今中國的學者，在文化思潮上，發生了一個新舊問題，紛紛爭辯不止！如果考究為甚麼爭辯的原故，那是因先有了兩方面不同的知識和見解：一方面、是認為較新的必較好，較舊的必較壞，故此人們應當選擇那較新的來取代，較舊的就該棄捨了。在另一方面、卻認為凡是較舊的必比較妥善，較新的必較危險，所以人們應當依恃較舊的，閉拒較新的或避開遠離。於是又有第三方面產生，說：舊的是好惡雜糅，未嘗完全是壞，新的亦好壞間錯，不能算是全好，故此我們應當兼取新舊文

化思潮做材料，加以析別擇取的工作，才能改造不危險而且好的了。不過在上述三方面，都有膠著在某某事件是新的毛病。因此又再生出一重爭辯：或爭論歐戰後從西洋傳來的文化思潮是新，來分辯中國自己所有的一切是舊；或爭中國先民所遺傳的、既經現在的人所應用，雖舊還是新，而辯說西洋的文化思潮，亦是從積古遺傳所發生，況且展轉才行到中國，那麼新亦成舊了。依此又生出一重爭辯：有說西洋傳來的思潮，在西洋雖然已舊，現今初流行到我中國便是新；反對的一方面，又說中國自有的文化，在中國雖說已舊，若傳布到西洋各國亦即是新。甚至如新湖南、新潮等雜誌，指斥新中國雜誌是假冒新招牌，這似指新的一個字、是為某個某個事件的專用品，這樣戲論層出，糾繞永無終結。

由某個某個事件，是具體的實物，新和舊都是抽象的假位，可以偏附在一般具體的實物發現，而這一一具體的實物，是不能拘束那抽象的假位，使專屬某個某個事件。而且抽象的假位，唯有由意識去分別安布，在同一事物，亦可在彼是新在此是舊，對較新的那一方面便是舊，對較舊的這一方面便是新；而新和舊，對於好不好、妥善不妥善，最初沒有一定關係的，故此在事不必爭辯。況且新舊不專屬於一個一個的事件，而唯是各人意識在對境上分別安布的假位，故在理上無可爭辯的。這不過是人對於爭辯新舊的世論，觀察如此，未必是人在新舊問題的根本解決。

我對於新舊問題的根本解決，分敘如下：

一、實無新舊

人們常說某人某物是虛假偽妄的，亦以為某物在此時雖暫時這樣，在彼時彼時卻又如彼如彼，遷變而無一定；在此處雖然如此，在彼處彼處則又如彼如彼，差異而不一致；因此、說某人某物是虛假偽妄。凡虛假偽妄的，必定是不可靠、靠不住，換句話說、即是沒有價值的。不是虛假偽妄的，是有價值的，是可說真實。由此可知凡真實的，必是沒有時間的遷變和恆常的，必是沒有空間的差異和普遍的。新和舊，都是在時間的遷變上、及空間的差異上，前後彼此相對待才有的，唯是虛假偽妄的。故「普遍恆常的真實」中，是從來沒有新舊的；故新舊原是不成問題的，原是沒有辯論價值的。

二、幻有新舊

新和舊，實在不過在人心識上時間遷變、空間差異所分布的虛妄假相。而此不但新舊是這樣的，即在人、在心，亦是絕對沒有的。但這能夠否認在心是絕對沒有的，依然是在心不是他物。更進一步說，即忍可那真實的，亦依然是在心不是他物。故此在心雖然不離虛假偽妄的相，但真實亦不能離卻這心，故這心又即是真實。而心外執取的對境上所計著的新舊，雖然與對境一般是虛妄的，是絕對沒有的，但這心中分明顯現的新舊，即是這心的法相，卻隨我這心一般是不離開真實的。是故在所執離識的境是空，境本是空；於所現唯心的法而空，法實不空；此空而不空的，說是幻有。幻有，不是絕對沒有真實，只是在真實曾經用心的幻力、轉現成為如此如此罷了。佛華嚴說：「心如工畫師，善畫諸世間」；又說：「應觀法界性，一切唯心造」。既然是幻有，亦沒有可以堅執的；一堅執即同對境是虛妄一樣，是絕對沒有了。

三、有新無舊

心，沒有空間的存在，十方推求，不得其形。今證知有心，是因有現在續續轉起的一念。現前這一念的心，前滅後生，纔生即滅，一剎那頃不暫停留。既以唯心幻有、故有新舊一切各法，充滿宇宙間的一切有法——有法如說存在的物——，皆不出我現前的一念，從我現前這一念心、能知的見分與所知的相分推演下去，本末相依，業果相續，因緣相資，主伴相繫，雖然是至於世界無邊、眾生無盡。然而十世古今不離當念，恆沙剎土總在我心。新不能新過我心當前的一念，過去無始時來一切有法，無不依我現前這一念心有；這樣還有何法不是簇嶄全新的！如果攻擊是舊，保存的又是舊，豈不是顛倒迷謬太過嗎？

四、依新立舊

在依持能推的心，雖祇是這現前的一念，但轉現所推的古今剎土，卻有種種時代的分位、與種種方國的分位，區別安布。現在引未來的新，過去遺留現在的舊，新舊歷然，不昧不爽。所以索過去於過去，過去未嘗沒有，索過去於現在，現在未嘗有，索現在於現在，現在未嘗沒有，索現在於過去，過去未嘗有。雖然、於此如猶未昧卻現前一念的自在覺心，那垂垂不盡的舊物，何嘗不是新新不住的餘蔭哩！

五、有舊無新

在一般有情識類，從來沒有悟入那依持的能推的自在覺心，只認得那轉現的所推的客塵境界。如孔子對顏回說：吾與汝交一臂已非其故。又如那希臘額拉吉來圖說：譬如濯足長流，推足便成逝水。主要的是、既將現前這一念心的全體、埋伏在無明無知中，故凡有所知，纔知是有，早已成為過去層層疊疊遞傳來的舊影了。未來既是未有的別名，那麼凡所有不得不說唯是現在已過去的舊，絕無現在起將來的新；那避新、趨新的，不都是完全撲了個空麼？

六、析舊成新

我們埋伏在無明裡的人。只能用後一念的心取前一念的心為境。可憐那所取的境，早是鴻飛冥冥，僅留著一痕一痕的舊痕罷了。但是在我們沒有澈底覺悟過的人，在知識界中既除卻一閃一閃、所遺留的舊痕以外，更沒有別的，在不知不覺便貪戀分別，將那捉得的舊痕，比較著一閃一閃的先後，分析作若干若干的時代，指著這一時代的遺痕說他是新，於是更指他那若干若干的時代說他是舊。新的又新，故新的亦成為舊；舊的又舊，故舊的亦成為新。但新來新去，總不過是那些一痕一痕的舊痕！

七、戀舊怯新

跟著由人心一種樂平和的性，對於已經捕捉住養服的所有事件，總抱持緊緊的要他永遠不遷流去。一面怯虛虛地怕那沒有有過的衝出來，把這已經捕捉住養服的衝走了，使他失卻依靠，而且有不能捕捉住養服那新衝出來的恐怖。為了這種心態、對於那未經捕捉住養服的新，便想堵塞他使他永遠不會衝撞過來；把他已經捕捉住養服的舊，用千重百匝的以為固守計策。殊不知他那已經捕捉住養服的，本是一閃一閃的謝影，那一閃一閃謝影的來，恰如長江波浪，如何能固守得堅牢！又如何能堵塞得住呢！

八、貪新惡舊

跟著人心又一種樂知能的性，對於新近纔生起教化施行的所有事件，總希望滾滾不斷的湧過來，一面氣憤憤地討厭那已經爛熟陳腐了的不速速讓開，翻一層一層

的遮著、那新近纔生起教化施行的不快快過來，使不能早些得到他一個明白，能夠將他應付利用。為了這事、對於那已生起教化施行過的舊，便想排除他使他煙消雲滅，不稍留遮障痕跡；同時把那新近纔生起教化施行的新，向四方八面鋪張作為迎受計策。殊不知他那新近纔生起教化施行的新，亦是一閃一閃落謝的影子，那一閃一閃的謝影，纔落到知識的門框內，早已是沒有用的陳跡了！何況那過去的、早已過去得和陳跡都沒有了，仍死死的對著他愛的是新，憎的是舊，營營役役，膠膠擾擾，不是幾分相似剝翳眼所見的空華，以祈求空華的華果麼！

九、新舊真空

從那好知能的性深深透進一層，不但傾向那纔生起教化來的事件，圍繞敬畏著他團團的轉，一味的歡迎他、崇拜他、懇親他、結識他，要他明白的表示出來，曉得他是什麼，須要怎樣的應付他，便算了事。簡直須不問他是舊的、新的，和盤澈底的將他翻轉過來，一絲也不放鬆的當下要追究出實在來。但是、可憐他本來祇是個石女的兒子，那裏會有什麼實在可以追究出來呢！所以一擊百碎，便光光蕩蕩竟毫無一些影蹤了，到那時、便真真實實的還報你一聲：空！空！空！

十、新舊妙法

澈底看透了這些新新舊舊的真實是空，而且不見有什麼可以喚作自己的，何況那所有的種種事件呢？一個累累墜墜的世界身心重擔子，從來擔著他沒有放下過的，今一旦脫掉了，何等輕爽！何等快活！可說是真實安樂了。到此、方滿足了那個樂和平的心性，自笑從前緊緊抱守著、怕他滅掉了失去依靠的妄計。而且這些新的、舊的，不是看透了纔變做空的，本身原來是空的，畢竟是空的；所以、不只那新的、舊的原來是空的，畢竟是空的，同時空亦原來就是那新的、舊的，畢竟不離那新的、舊的。所以、空無始終故，新亦無始無終，舊亦無始無終；空無中邊故，新亦無中無邊，舊亦無中無邊。一舊一切舊，覓一毛頭許不是舊的不可得。一新一切新，覓一毛頭許不是新的不可得。不知就無話可說，知就無不全知；不用就不用說，用將無不全用。何等絕待！何等圓融！可說是真實智用樂。到此、方滿足了那個樂知能的性，自笑從前向寒潭撈月的妄計。

或曰：你寫了一大篇，竟不曾確確切切的解決那新舊問題，只是在打些脫空的葛藤罷。答說：如是如是！這是確切卻又最確切不過了。為甚麼？不見道：新舊即空，空即新舊麼！不見道：一新一切新，一舊一切舊麼！不見道：光光蕩蕩，竟無

一些影蹤了麼！「萬古碧潭空界月，再三撈攬始應知」！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——新舊問題的根本解決——

佛學在今後人間的意義

二千零六年于多倫多

——民十九年在廈門大學講——

- 一 佛學的定義
- 二 佛學對於文化的意義
- 三 佛學對於哲學的意義
- 四 佛學對於道德的意義

一 佛學的定義

要想把整個的佛學加以如實的說明，給一般人有一個完整的概念，那是須要費很多的時間才可能。通常的講，佛學，是佛的學問。譬如我們是一個人，就要歸到動物裏的人類去；所以講佛學是佛的學問，自然是不錯的。但佛的學問，到底是什麼學問呢？根據近今中外一般的學者、觀察所得的結果，有下面的三種：一、佛學是宗教，二、佛學是哲學，三、佛學是科學。主張前兩種的是多數，後一種僅是少數，於是把整個的佛學三分五裂的歸到各方面去了。其實、我們加以具體的觀察和

綜合的研究，佛學是不要下呆板的定義，說是宗教，是哲學，是科學，我們直接的叫他「佛學」罷！因為、他的內涵成分，亦可說是宗教，是哲學，是科學；相反的、從整個的佛學來講，佛學不是宗教、不是哲學、不是科學的。所以、我們下了呆板的定義，祇能說到這一邊，同時說不到那一邊。我們還是還他一個、佛學就是「佛學」的原來名字吧！現在我要把這題目，分開三項來講：

二 佛學對於文化的意義

佛學在現在和將來，對於人類世界文化的意義是怎樣？未說明這問題前，先講一些文化的意義。文化這東西，可以說是人類生活的特徵。因為、自然界的動物——人亦是自然界動物一種——，都忙著牠自身的生活。我們和其他的動物，最明顯的區別，就是人類是有文化生活的動物，其他的動物是但有生活、沒有文化的。所以、文化是人類生活的特徵，同時可以說是人所以為人的定義。

文化的使命，是負有改善人類自然生活的企圖。原始的人類和高等的動物，同樣生活於自然界裏，沒有十分特殊的地方。但我們人類對於自然界，近的在本身，遠的在外物，處處努力改善，漸漸擺脫了初民的、和其他動物相似的生活，成功了一種人類的生活。所負的使命，是將樸素的人類，變成為文明的人類，野蠻的生活改善為文明的生活——這就是文化，這就是文化所負的使命。在時間上講，文化是有歷史性的，無論那一種文化，決不能和以前的文化全無關係、而憑空生出來的。新的文化，具有和舊的文化相異的特質，但它又是舊文化的承繼和改善者。在空間上講，文化是含有社會性的，因為人類原本是為生活而生活，要取得自然界生活的資源，須要多人協力去做，故此發生種種交互關係，同時對於自然界、所取得的生活資源協力改造。文化所負的使命如彼，而它本身的性質又如此，在人類生活的特徵上、明顯地表現出來，這我就叫它是文化。

這文化關涉的方面非常多的，如宗教、哲學、政治、經濟、科學、工藝、文學、美術、禮俗、方言……，總稱名文化；因為、這都是文化的成分，都負有改善

我們人類生活的使命，使樸素、野蠻的生活改善為文明的生活，都涵蘊著歷史性和社會性的。在人類生活史上看起來，個人與個人間，為著生活上關係，使人們有適宜組織成為社會的結合，要算宗教的力量最為偉大。宗教是適合某區域、某時代人們心理上普遍的需要而產生；在各種宗教產生時，都能把當時人們信仰精神結合起來，成功為共同一致的行動。它的本身將過去優良的文化承繼過來，同時向著將來新的園地去開展新的文化。中國的儒家，西洋的基督教，及其他各國的宗教，都是繼承過去、開展未來的。還有一重要的意義，就是集中現在——即當時——使社會人們的思想和信仰，集中在一個目標上。我們知道從前的宗教、已成為過去的了，但它確是曾為過去的那時代、那國家的文化集中點。我們要討探世界現在的文化、和過去的文化，就不能不研究世界各國的宗教。

文化內容是最複雜繁亂的，我剛才說過它的成分，有宗教等做主要成分的。在實際上觀察起來，人類的文化，是依各宗教為集中點、但在彼此有歧異的，這並非是過分武斷的話。世界各國不同，民族殊異，故所採取的生活手段不同，於是產生的文化亦各別。他雖有各別的種種原因不同，如天然地理的隔離，人民種族的差異，但他各有他的集中點，即集中在他所有的宗教上，形成世界一個一個民族不同的文化。

文化、無論屬於宗教、哲學、科學等任何一方面，他本身的使命，是改善人類生活向前進步的，但採取方法和手段、是可以有各不相同方面的，所以、結果就成為各式各樣的文化。有些民族的文化，向自然界方面去改善生活，如我們覺得衣食住行不適意，都向著人以外的自然界去改善我們的生活，於是形成一種征服自然的文化。相反的、亦有偏重集中人以內的生活，他們有時覺得對於人世、外界有什麼不滿意的時候，他就用內省的功夫來改善內心的生活，於是形成一種冥思深想所謂「玄想」的文化。還有一種不積極去改善內心和外物，但集中在內和外調的和諧，以作為改進生活的方法，於是又形成一種身心和自然融合的文化。再進一層，還有一種覺得現實身心方面的生活，和現實宇宙萬有方面的生活資料——即內和外——，

雖有調和相通的可能，但他覺得有一個缺憾、非內外調和所能救，所以他就根本上謀內外全盤的改善，於是又形成一種特殊的文化。過去世界各種民族的文化，雖種種不同，歸納起來不外如上的四種；都是依著各種宗教的力量作為集中點，這是誰也不能不承認的。

講到這裏，我要轉移到今後世界人類的文化究竟怎樣了。二十世紀的世界，是科學的世界，海陸空的交通非常發達，於是全世界國際間的民族成為密切的關係。如果在此民族和彼民族間，因文化生活的不同，不能互相諒解，在在容易引起彼此互相歧視、互相排拒。如我們視外國人做洋鬼子：反過來、外國人對我們中國人，自然亦是這樣。其中唯一的原因，就是各民族文化生活不同的緣故。我們要免除這錯誤的成見，必須研究各民族文化生活相異點和相同點，彼此能完全了解，將以前的互相歧視隔膜的情形來消滅，把世界各民族的特長文化，綜合起來構成為世界人類的文化，這是將來世界人類文化重要的意義。

佛學對於人類文化有什麼意義？我對這個問題是很感興趣，同時、相信是人人所需要知道的。全世界各種民族的文化，雖然極其複雜，比較上相類似的，將它歸納成三大線索，可以作我們研究的對象：一、現在歐、美、澳洲各民族的文化，表面上所流行的，差不多可說是科學和工業的文化，但一探究它的骨格，還是二千年以還的基督文化；如風俗習慣等，覺得還是基督教的成分為多。它——基督教就是歐、美、澳洲各民族文化的總線索，可以作我們研究的對象。二、紅海兩岸，即亞洲西部和非洲各民族的文化，近今雖然有一部分大起變動，但對於舊有的文化不能一時完全毀滅，可以作研究這區域各民族文化總線索的，不能不把回教拿來作對象。三、上面兩區域中兩種總線索的文化，經過西洋學者深刻完整的研究，大概都能明白了。唯有對於波斯灣以東的亞洲南部、亞洲東部的各種民族文化，仍然沒有人起來做披荊斬棘的工作，把這亞洲內部、佔世界大半數人類文化的總線索，給我們個明晰的概念。研究人文史上有了這樣的缺陷，國際間異類歧視的情形就不能免，世界不安寧的媒介亦可以說就是這個。所以、我們無論怎樣的困難，都應找出一個可以作研究這區域內文化的總線索。

我們知道，道教不出中國本部，神道教不出日本，婆羅門教不出印度，儒教不出中國本部及日本、韓國、越南，只有佛教曾經為印度、阿富汗、土耳其、新疆、及南洋群島的教化，和到現在仍為錫蘭、緬甸、泰國、越南、西藏、蒙古、滿族、中國本部、和日本、韓國的教化。其中關涉所及，不僅是人民信仰，而且成為風俗、習慣、政治、體制、文學、美術等全民族思想、行為中心的文化生活。而且蒙古、西藏、日本、錫蘭、緬甸、泰國等文字，亦直接由佛學產生。故此我以為亞洲各民族文化的總線索，捨佛學以外恐怕找不出同這樣具有偉大性的、作為我們研究的對象了。故此真能從事佛學的研究，即可以得到研究南亞、東亞各民族文化的總線索。

把上列三大總線索，作分析和貫通的研究，使各種民族文化生活上相異點和相同點，明白的揭示出來，使世人由共同了知而互相了解。進一步、將這三大系的文化鎔冶在一爐，使它鑄成為全人類瑰瑋燦爛的新文化。在這裏，我不能不喊一聲：佛學為今後造成人類文化的要素！

三 佛學對於哲學的意義

在從前哲學稱霸時代，宇宙觀、人生觀，儘可以憑藉純粹思想去構成它，故此所有自然和人事的研究，都仰承哲學的鼻息。但到了科學發達的現在，哲學似乎已經不再為人類所需要了，以此哲學將來運命，是否能繼續延長下去，似乎成了一個問題。但我覺得哲學和科學，都是專心致志在真理的發見，兩者所不同的，科學的方法、研究大自然界的各種學問，分門別類的組織起來，一科一科作分析的研究，其中方法愈精密，成功亦愈足驚人，故科學所得的知識，比較以哲學來得可靠。科學老老實實的研究各種事實，這種態度非常的可以佩服！但我們知道，自然界裏無論那一種存在的、或有生命的東西，牠是整體的或全個活動的東西，一經施以科學的解剖分析或化驗，已經不是本來面目了，所以人生宇宙，固然可以分析，而事實上它是整個、或是有生命的東西，故科學在這方面實在不能一手包辦，而且哲學對

科學所不能包辦的事情，不能不盡些義務。故哲學不僅是冥思玄想，他的職務是：通盤的徹底的、一種了解整個宇宙人生的企圖，它周密的把科學零零碎碎的散材，加以綜合和批評，組織成一個毫無矛盾的宇宙觀和人生觀。故此科學無論怎樣發達，哲學依舊是不可廢；因為宇宙和人生，終究是和合、連續的緣故。所以宇宙和人生的問題，仍得由哲學來解決。不過須注意的，科學發達後的哲學，同以前純主觀的哲學不同，必須由嚴謹的科學做基礎，來建立宇宙觀和人生觀。

哲學的使命，是討論宇宙的本體和構成。近世紀所發生的哲學，差不多都是集中在認識論上。在科學未能整個透底解決的問題，哲學很忠實地加以更進一步的精密研究，所以西洋哲學的新趨勢，和十九世紀以前完全不同；這無非是因有新的科學做基礎，故此產生新的哲學出來。講到現在哲學的各派，如新康德派，新實在論，唯用論，創造進化論，層創進化論，都是以「非實質論」做出發點。雖然或有以存在的不全是被知識的，而且是不受知識變動的；或有以為存在的東西都是被知識的，而且被心的力量所變動的。但是都和舊有的唯物論或唯心論不同，以所說的存在的，都是「無實質」的。新實在論所認為中立的元子，最根本的即是「直接感覺事」，並不是一個一個固定的實體。唯用論卻認為都是「純粹經驗」，縱使這存在的可以離開經驗或知識，它的存在依然不是一個一個固定的實質。那麼、平常所認為一個一個的東西，究竟怎樣來的呢？新實在論便說是「論理構成」的；唯用論卻說是「知識彫成」的。這就可以引用佛學中一個名辭是：「因緣所成」的，或「唯識所現」的，無論說是心的或說是物的，都是許多關係和合、及許多剎那的連續，所以都能現有歷史性和社會性的。或者更進一步主張，這因緣所成、或唯識所現的東西，一度被經驗、被知識的時候，就受了精神力的變化，於是便能創生新的東西了。這種見解，可說是哲學的進步，亦可以代表最近哲學的新趨勢。

西洋哲學，由這新的趨勢，它的理論漸漸地和佛學的理論相接近了。佛學最普遍最澈底的對於宇宙的說明，就是：「諸法眾緣生，諸法唯識現」；而新實在論知道存在的東西是論理的構成品，而唯用論、創化論又知道都是被經驗、被知識而受了精神力變化的，這和諸法眾緣生、諸法唯識現，可說相似了。在此、我乘便將諸法眾緣生和諸法唯識現說一下：

怎樣叫「諸法眾緣生」呢？宇宙無論什麼事事物物，大至於地球，小至於微塵，乃至於整個的宇宙，沒有那一法孤立的離開一切關係，和前後懸絕不相聯續的，它完全是有歷史性和社會性的，前前後後，彼彼此此，互相為因，互相為緣，才成為一一組合體。進一步講，就是所謂因緣的，同是由因緣而成因緣的。所以講到「諸法」，他的本身就是眾緣，離開眾緣根本談不到諸法，這是佛學的「諸法因緣論」。怎樣叫「諸法唯識現」呢？「現」有「顯現」和「變現」兩種意思：顯現、是指宇宙萬有存在的，是五感官和意識等所知覺、所顯現的理法和事物形象；變現、是指能覺知的心、具有變動的力量，一切顯現的理法和事物形象，經歷了覺知時，它就有一種能力、使它成為變動的顯現。簡單的說，凡是一切所被知識的，同時由心的力量使它變動，這是佛學的「諸法唯識論」。

把上面的兩句話、合成一句來說就是「一切法眾緣生唯識現」，可以全始全終的、貫徹佛所說一切經論，對於宇宙透明圓滿的理論。在此、我們須注意佛所說明的理論，不專是推論出來，那是由修持效驗中、智慧上所證明的，然後再用言語去說明，用來啟發未證明到此理論的人們。所以新哲學有完成科學所未能的職務，而佛學呢，是使新哲學作百尺竿頭重進一步，對於全宇宙如實的得一個透明清晰具體的觀念。

四 佛學對於道德的意義

今後人生的生活，自然是很豐富的。因為科學進步，發現到自然界無盡生活資源的寶藏；同時、利用科學的工具和方法，都一天進步一天在那裏努力，於人們利用厚生方面，是深有意義、大有貢獻的！我們知道，科學對於人生生活上的恩惠，是很大的！但在人生道德的意義上觀察起來，並沒有什麼大功了；不僅沒有大功那麼簡單，卻把數千年來建築在哲學基礎上的人生道德，經科學尖銳進步的攻擊，亦失去了根據！至於建設在神權宗教基礎上的人生道德，更被根本的推翻。由這原故，全世界人類道德行為的重心點，全盤失掉了！科學對人生道德方面，有沒有功，就此可以明瞭了。同時、因科學的進步，生活一天豐富一天，人們的慾望跟著

一天增高一天，利用科學的知識和工具，儘量的向著大自然界去謀發展——所謂征服自然。人類的力量愈形澎漲擴大，以慾望增高和自私力量擴大所引起的衝突，演成有史以來前所未有的嚴重形勢，成為一個不易解決的困難時期！如上古初民時代所發生的困難，是不容易抵禦毒蛇、猛獸、洪水、天災、和尋覓生活——衣食住的不易。在現在科學發達的時代，毒蛇、猛獸早已不成問題；洪水、天災亦有方法可以減少；衣食住方面，雖人數率增加，但恰好有科學的進步來解決，都不足為慮。現在成為最困難的、憂慮的，究竟是什麼？簡單的說：是人們已失掉了的道德中心啊！人類的生活慾增高，科學知識進步，機械精巧，但沒有了道德作重心，於是各人發展自己一切的本能，去謀個人生活慾的滿足。同時、免不了攫取掠奪他人的所有，故人和人之間，就起了互相衝突，互相殘殺——國家和國家，民族和民族，階級和階級，各各儘量的暴露他自己的獸性私慾，爭鬥殘殺的空氣，緊張地充滿在地球上。但這種禍患，不是人以外的侵襲，——若毒蛇——卻是人類自身的禍患。就是要達到自己利益為目的，以殘害他人為手段，故此形成現在將來的大禍患，大危機。要救濟這禍患，就不能不需要在人類的道德。這人類道德，是指全人類來說，如果僅就某人種、某民族一部份是不夠的。

考察古代的宗教道德和道學道德，被科學推翻的原因：一方面是建築在神權底下的，說人是神的兒子，它不建築在人類自身上面。另一方面僅憑某一種的思想為出發點，沒有使全人類生起同一信仰的堅強性。因此、可以作今後人類道德的標準，恐怕只有佛學吧！因為從佛學的宇宙觀，演成一貫的人生觀，即可以重建現世全人類所需要的道德標準的根據。佛教的宇宙觀，毫無神秘的意味，它不但把印度相傳世界神造的宗教一腳踢翻，並且不承認任何一特定不變的本體、作宇宙的起源。它主張宇宙萬有沒有一個孤立的東西，無論大的小的，都是由彼此、此彼的眾緣互相和合，剎那剎那連續才成功的。在這宇宙大集團裏的萬有，誰也不能消滅誰的，因為消滅其他，同時就是消滅自己。宇宙是萬有眾緣所集成，故此萬有的本身，亦即是依萬有為眾緣所集成故。佛教把這宇宙觀運用在人生的道德方面，就成為：「利他即成兼利，害他即成兼害」。其理由是：我們所以求自己的利益，而自己並沒有離開其他的群眾，就是自己生活的來源。倘若害他，那就是斷絕自己生活

的來源。相反的，為群眾謀利益，就是培養自己的來源。因為其他的群眾，就是構成我的、或我們的國家社會眾緣的原素，所以有我的個己存在。同時、因為我自己，亦是構成其他國家社會群眾眾緣的原素，所以有其他群眾的存住。由這眾緣成的關係，利害得失既不能獨享，亦不能獨免。萬有構成的宇宙，和人群組成的社會，其原理是一樣的——所謂諸法眾緣生。究竟宇宙的構成和社會的組織，用什麼為他的原動力呢？在這方面、我們要同時了解：所有存在的東西，都是被知覺而且被變動的，而我們又都是有自覺力量的。這自覺的力量，雖微乎其微同時不易見到，但我們一生的生活，全在這經驗立場中；我們只要有自信的力量，可以改善人生，改造宇宙，把這自覺的能力擴充到宇宙人生的全境，那就成功為完全覺悟的人了——所謂諸法唯識現。所以、我們在人群社會裏，對於自己思想行為，是有相當自由的，故此亦應該負有相當的責任，使淑善的行為自由地去擴充，把那不善的行為自制地去減少，這便是佛教宇宙間的道德行為、和人生道德的實際。

進一步討論佛教的道德方式，有下列的三種：第一、佛教道德的基本形式，是自他相對的，一面是自身，一面就是其他的；一個人、一個團體、全人類乃至全宇宙，在他方面、不能離開個人的自身，同時個人不能離開其他的全體一樣。第二、以不害他為消極的道德。第三、以能利他為積極的道德。第二和第三，是從明白了第一、自和他的真相出發的行為，就是佛教中菩薩行。

我覺得現代世界人類的缺點，就是乏少這利他而自他兼利的菩薩行的人。要知道佛教中所指的菩薩，並不是指泥塑木雕的偶像，是說一種有改造宇宙、改善人生的偉大思想的人。我們各各都能啟發這樣大心，那麼我們各各都是菩薩了。但附帶的有一個條件，須要把整個的佛教、有全盤深刻的認識和實行，才當得起這種稱呼的。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——佛學在今後人世之意義——

佛法對於現代人類的貢獻

二千零六年于多倫多

——民十八年在杭州講——

- 一 前說
- 二 科學思想上一個宇宙觀的新信仰貢獻
- 三 工業經濟上一個人生觀的新信仰貢獻
- 四 平權政治上一個公僕觀的新信仰貢獻
- 五 結論

一 前說

人類是宇宙萬有中自然界的一部分，同時、在人為界又是社會及政治的動物表現。自然界、人為界、兩界貫徹在其中的，只是向心力和離心力這兩種能力。這兩種力偏頗衝突，就發生擾害困苦의 變態；這兩種力平均和合，便保持清寧快樂的常態。時時有小衝突，亦時時有小和合，時時有衝突，亦時時有和合；大衝突到極則，便是死亡消毀，大和合所發生的，就是生存長成，而小衝突和小和合，便是生存長成期中的嬗化。但是和合屬常態而衝突屬變態，因各事物都是和合，不和合便無事物，雖然衝突亦依和合才有衝突，假設不和合就沒有事物，怎能有事物的衝突。但依和合而又有衝突的，這是因所依和合不是圓滿均衡，故有外內偏頗，偏時外有所不偏，而來對抗衝突；頗時內有所不平，而起反抗衝突。一切不圓滿的和合，有時藉衝突而演成進步，亦有時因衝突而致萎縮。衝突雖可使事物萎縮，或至死亡消毀，但不圓滿和合，有進求較圓滿的趨勢，因衝突實在是不可避免的事；而且希求由不圓滿和合進於較圓滿，這又非衝突不成功；故此競爭是自然的現象，而革命是進化的策發。推究向心力和離心力，和合表現的自然界和人為界，本無精神和物質的區別，但向心力如特殊發達，便表現在精神的現象；離心力如特殊發達，便表現在物質的現象。而物質是由側重向心力，故聚為無數恆星系的世界；物類側重離心力，故散為無數極微點的原子、電子。精神亦由偏富向心力，故鬱為悱惻強毅的情意；偏富離心力，故佈為精闢明確的理智。在人類精神生活中，情意表現成為宗教，而文學、美術附屬它；理智表現成為科學，而哲學、工藝附屬它。人與人的和合相資，便成為社會生活的維持；人與人和合的均衡，求減除偏頗衝突，就成

為政治生活。佛學非宗教、非文學、非美術，非科學、非哲學、非工藝，而又是宗教、是文學、是美術、是科學、是哲學、是工藝的和合；以精神為情意理智圓滿均衡，故此說悲智圓融。佛法非精神亦非物質，而為物質和精神的和合；因宇宙人生為向心力、離心力的圓滿均衡，故此說法界無障礙。悲智圓融的精神，和法界無障礙的宇宙人生，總括來說是圓滿均衡的和合；因為和合，而有宇宙人生，以和合不圓滿均衡，而有偏頗衝突，亦以和合不圓滿均衡，而求進化。佛學無他，即是由不圓滿偏頗衝突的宇宙人生，求進化成為圓滿均衡和合的宇宙人生，所用無量方便法門的綜合，當它在求進的過程上，則對抗衝突的競爭，和反抗衝突的革命，亦成為無量巧妙方法中所應有的方法。但用得須有「得其環中而應無窮」的巧妙，切忌笨拙板滯，反令萎縮墮落。故此我向來說佛學是宇宙人生中，無論何時何地，都是通行的大道。但今日由環遊的實地觀察，及和歐、美哲人智者討論的結果，覺得佛學對於現代的人類，更有特別重大的意義。在現代人類的迫切需要上，佛學將有偉大的貢獻。近代人事的進展，當然以歐洲英、法各國為母親，美洲不過是它親生的兒子，日本和亞洲、非洲各國等、不過是它或肖或不肖的螟蛉子。然而近代人事的趨勢，實為離心力的分散，故人類的精神活動，社會組織，政治權威，皆趨向分散；這動機在感到不平等而求平等，其目的在去強制而得自由。近來雖出現反對的傾向，有由新發生的向心力、趨向集中的形勢。但向來是離心力的分散趨勢中，一時一地的反動，猶如趨下流的水，因受撞激而騰躍一樣。必須和近代的離心力偉大相等的向心力，而且原來富有和向心力相等的離心力，綽然足以容納近代的離心力代替生起，不能成為離心力和向心力的均衡和合，亦不能更走上側重向心力的趨勢。因近代離心力的分散趨勢，雖亦已有百弊叢生的現象，但由近代分散趨勢所獲的成績，實有不可磨滅的價值；故此多數人尚認為過不掩功，而更有繼續進展的希望。因此思想的重心，仍在科學而不趨向宗教；經濟的重心，仍在工業而不趨向農業；政治的重心，仍在自由而不趨向統治。在這三方面，今已各各如老鼠鑽入牛角裏，愈鑽愈狹，而有打通一條活路出來的需要。在此需要上，唯有佛學方能給予滿足的貢獻。現再分述在下面：

二 科學的思想上一個宇宙觀的新信仰貢獻

宗教為人類精神向心力的情意的表現，科學為人類精神離心力的理智的表現。近代人類精神，由向心力而轉趨於離心力，即發端於歐洲的宗教革命。由宗教革命而產生許多自由信仰的新教會，英國要求自由信仰的清教徒，遷居新大陸後，而且為建立美國的權輿。繼自由信仰而起的，是文藝復興。古文藝從宗教控制中解放出來，便開始了哲學自由研究的風氣；同時、各科學亦由此萌芽。歐洲中古以來，文藝、哲學、科學等，本各統攝於基督教，繼由文藝哲學為過渡，終致分裂成為一科一科的科學，基督教僅以神的信仰儀式去保殘喘；其餘一切，如文學、哲學、美術、工藝、以至倫理、政治、教育、經濟等，無不是脫離宗教。而重建在科學上的科學，剖解了自然界的全宇宙，而且改變了人為界的全部生活。在此科學思想的宇宙中，更不容基督教所謂創造而且主宰萬有的神存在；影響所及，全球各宗教所崇拜同性質的神，當然亦隨此摧破。舊時以信仰集中一切思想力量的宗教向心力，到這時便消滅。然由離心力的科學理智剖解的所存，數學中形數，理學中名相，化學中的質，物理學中的力，天學中的天文、氣象，地學中的地理、礦質，生物學中的植物、動物、人類，都惟是各件死的標本，無復完整全活的自然。雖達爾文於生物界，尋出演進的變化；孔德、斯賓塞、赫克爾擴充為從原子演進，以至人類構成機械的宇宙；乃至如最近的層剝論的宇宙觀等，都不免露出縫綴科學的碎片才完成的窮相，無法引起人心的信仰。倭鏗、柏格森，別走非科學的途徑，又完全和科學思想不相容受。宗教底神的宇宙既不存在，哲學上理智的、或反理智的宇宙亦不成立，但存下一堆科學的碎片，使完整全活的人生，竟無棲託的宇宙。雖高唱美術的人生，亦不過如借酒澆愁、暫時頹醉在此渺茫空漠中！佛學是貢獻一個因緣生成即空假中的觀法，一塵一心都是全法界。各各因親生，不失多一的獨立眾緣，互成一多的交遍。既是完全符合科學的思想，而又出於大覺圓智的明證，確為法爾如是全活的自然，絕非輟合科學思想中的碎片來構成的死機械，何等豐富！何等優美！於是在科學思想上，才能得著一個新宇宙觀的新信仰。

三 工業經濟上一個人生觀的新信仰貢獻

往昔人類生活的資源，都是出於農業，社會生產力完全基於農業作基礎，雖有

工商業，仍以農為本；關於日用品的手工業，皆附屬於農業。商人既不需有分業的學習，而農人亦惟憑著遺傳的習慣經驗，從事農作，不需專門的知識。故此國民的經濟，成為官出於民、民出於土地的簡單組織。除軍政教化階級的貴族、官吏、士大夫以外，大抵可統括的為農民農業，及農民兼操的水陸交通，以及牧畜等的副業，完全憑藉風調雨順等天然的恩惠，人力所能左右於天威的賞罰甚少。由此、自然地發生對於人力以上的天神敬畏，信仰唯一的天神，和信仰許多的天神、地神、人鬼雖有區別，但大至皆統一在至高無上的大神，故此精神上仍然集中在宗教。而近代自工藝革命發生在英國後，迅速的遍及整個地球，汽機、電機的次第發明，水陸空的交通，海陸空的戰爭，土木建築、紡織、縫紉、舂磨、烹調、燈明、清潔等日常生活，無一不是用人力所造鋼鐵煤電的機器；馴至礦場、農地、農具、森林、牧畜、園藝等農事，商店的設備，商場的佈置，商具的應用等事務，無不是利用汽機、電機。及人工日新月異的改進，於是社會生產力的基本，從農業移至工業，亦即生產的向心力轉移為離心力。即從事農、商人，除少數的地主、廠主、行主等資本階級外，亦無不分化成為析而又析的專門職工。至於各項服役機器工作的，分而又分，專而又專，有終年工作於數尺的地上，唯照管一小機件的，成為機器的附件；而又無不憑各種各樣的專門知識、經驗能力的工作來生活。故一方面組成各業專門職工的團體，一方面又各為獨立自謀生活的個人。同時、人類所依以生活的全個自然界，又全給人工所造的機械力所征服、控制、管理、役用，於是人類精神亦發生嚴重的變化：第一、對於「各人自身權力」，發生強烈的信仰；第二、對於「眾人團體權力」，發生強烈的信仰。在此二者的反面，都成為不復信賴天然恩惠而信仰的天神。人生既無天神信仰上的來源和歸趣，縱的生命橫斷，便只有現實的唯物史觀的身世。然各人自身的存在，都不過數十寒暑，團體亦不過各人自身的聚集和延續，實際唯有各人的自身，除自身肉體的享用外，更無人生的意義。各人的精神力，是各各橫溢成為無限的物慾。加以近代生產力的進步，生產品的豐美，少數的資產階級、便自恣窮奢極侈的物質生活，而多數職工眼見由自身、及眾人身力所造成的物品，反不能同享同用；又知道資產階級所以能有佔有的力量，在於組成團體而握有政治、經濟、教育的權力，於是亦組成無產的勞動團體，提倡為階級爭

鬥，以期從選舉的、或革命的，奪取國家統治權力，施行無產專政。馬克思主義的唯物史觀，階級爭鬥，無產專政的三大要素，都是從工業中心社會的倫敦察驗而來。另一方面，在工業中心國家，為了搜括全球的工業材料，及推銷工業出品到全球，組成強大的海陸空軍，侵奪弱小的國家民族為殖民地、或保護國、條約國等，作為商場和原料產地。由此便有強國對抗強國，及弱國小民族反抗強國民族的國際戰爭。同時、反對資本的私產，和帝國強權的，成為無政府、共產主義。總說一句，都是近代工業革命後、順成或反抗的趨勢，這根本是在只信有現實的有限身世，不再知有超現實的無限天神；只信有人的自身和國體的權力，不再信有天神的賞罰權威；只信有人的物質快樂，不再信有超人的精神的安樂；於是人類閱富的精神力，皆橫溢成為物慾，用自身或團體的權力，拼命的奪取、佔有，及拼命的鬥爭，而走入愈走愈危險的死路。雖然工業社會是不能再退為農業社會的可能，亦即天神信仰無恢復的理由；於是唯有佛學才能貢獻、一個因緣和合生滅相續的身命觀。只要信有現實的身世，這現實的身世就是無限；只要信有自身和國體的權力，而自身和國體各有由業招報的法爾制裁；只要信有人生的快樂，而人身的身命即是諸法和合、三世相續無邊無終的身命，故此人生的快樂亦當為無際無盡的快樂。於是從個人及團體的本身，既有相當的制裁力，不致以縱求物慾，用爭鬥殘殺的惡行害人而至自他俱害；而從無限的現實和無盡的身命，得以充分發揮到精神力，自然能提高人格，修習和愛扶助的善行，利人同時自他兼利。由此、從工業經濟上得著一個新人生觀的新信仰。

四 平權政治上一個公僕觀的新信仰貢獻

古代的政治，沒有不是「朕即國家」的制度，土地人民都在獨攬統治權的君主掌握中。同時、依託的信仰，亦沒有不是「神即宇宙」的宗教，天地萬物全在創造主宰的上帝掌握中。故此神權和君權，原是相依為命的。自英國的革命，美國的獨立，繼以法國的革命，改成立憲的三權分立制，或正接廢除世襲的君主改為民選的總統，波及各國，沒有不改為君憲或民憲的分權制度。根本的原則，是在承認人民平等的地位、及自由的權利。故最後的權力，不在天神或受天命的君主，而在立於

平等地位上、各有自由權利的人民，從平等自由人民的公意，選出代議員，組織議會，訂立憲法，及選出行政首領——總統或總理——，組織行政機關，及獨立的司法機關。換句話說，即是將集中的神權，分散為平等自由的萬民權力；將集中的一君主權力，分散為議會、行政、司法三種機關的權力。這分散在萬民的民權，以無由表現而集成為黨團來表現它；猶神權無從表現而寄於宗教教會。故今日的政治黨團，即為昔日宗教教會的化身。在今日每國最少有兩個以上作政治運動的黨團，互相競爭，亦是向心力轉移為離心力的趨勢。這種平權政治，實行了未到一百年，已經弊病叢出！舉出其中大的來說，約為兩方面：一方面以多黨多派的互相抵制牽掣，而且時倒時起，或復時生內爭；雖有賢明的治理和良美的政策，都不能貫徹施行，除敷衍彌縫，更沒有其他辦法，以致衰亂相尋，時有搖動不安的現象。一方面以平面而不平底，加之受近代工業革命的影響，少數在經濟上競爭佔勝的資產階級，完全操縱黨團及立法、行政、司法的機關，多數農、工、商、學、兵的無產職工，徒有作人傀儡的投票權，或連投票權都沒有，實無參預政治的真正權力。於是又產生兩種弊端：一、資產階級，再利用掌中政治權力，壟斷而佔有人民的生產品，使多數人民受經濟的壓迫；二、資產階級的國家政府，只求自己工業品有原料及市場，拚命製造強大軍隊，以侵略弱小國民作商場和原料產地，並且和其他強大國家，由爭奪商場和原料地而發起大戰爭。歐戰後，反初一方的弊而乘時崛起者，便是意大利的黑衫黨專政；反初次二方的弊而乘時崛起的，便是俄羅斯的共產黨專政。他若新起的土耳其，及歐洲許多舊新的二三等國，都是有一黨或一人專政的出現，似有由離心力而轉趨向心力的形勢。而徹底反對次一方弊病的，更有無政府共產黨。說默察國際政治大勢，平等自由的原則，既深入人心，而又在教育普及知識發達後，決難再復活迷信一神的宗教般的一黨專權，故此專政僅為平權趨勢中一時的反動；而無政府共產主義，將為今後的傾向。於上數種中，最調和得當的，要算孫中山先生的三民主義。以世界主義為民族主義的理想，民族主義為世界主義的實行，這是去除帝國的弊病；以無政府主義為民權主義的理想，以民權主義為無政府主義的實行，這是去除資本及帝國主義全部的弊病；以共產主義為民生主義的理想，以民生主義為共產主義的實行，這是去除資本主義的弊病。雖主張平民的民

權，而有一訓政時期實行黨治，在思想信仰力量搖惑散亂中，亦可以稍救分崩離析的弊病。一過了訓政時期，即實行平等民權的憲政，又不違背今後世界政治的趨勢。黨員果能真依主義去實行，國民真能齊一心志以擁護三民主義，則不只為中國政治的芳軌，而且將為國際政治的良模。在政治的形式雖變，而政治的事實不是不存在；雖是至無政府主義實行，亦不過成為真正人人平權的政治，而不是無政府治的。但平權政治最大的病根，是在由分散離亂以致衰退，而不易和合調協以成進化，因離心力過於發達而至幾無向心力的原故。而一神的宗教，當跟著君主國家消滅，更不能再成為今後的信仰，故此唯有佛學才能貢獻、再一個人都可以發達成佛的菩薩觀。人人都可以成佛，猶如人人都可以為政治領袖，但須精進勇健的力行菩提薩埵的道。菩提是覺智，薩埵是仁勇，以他為自，除為眾人求利益外、沒有自身；以自為他，除為眾人服勞役外、沒有其他事務。人人是力求覺智的自由，同時亦人人是力行仁勇的公僕，這自然和合調協，而成不斷的進化。於是在平權政治上，才能得一個新公僕觀的新信仰。

五 結論

佛學的真際，對於現代人類的需要上，確實能有此偉大的貢獻，並不曾加上絲毫的吹噓粉飾。現返觀現在各國遺傳的佛教，又覺得實在不能負起這責任，除非世界上對於佛學已有相當認識的人們，大家來努力工作一番不可。此項工作，要分開三重來說：一、要將拘蔽在各民族、各語文、各宗派的佛教學，作一番聯合融貫的研究，整理成世界性的佛教學，才能得世界各學者作為一種思想的運動。二、要將分隔在各寺院、各宗派、各國民的佛教徒眾，作一番和合親近的團聚組織，成全世界的佛教會，才能引起世界民眾的同情，成為一種社會的運動。三、要將隱沉在各偏見、各陋習、各迷俗的佛教功德，作一番勤勇威毅的施設，莊嚴成就世界的佛淨土，才能致世界人類的安樂，成為一種政治的運動。這三點，是我個人興趣的所在，欲先從整理成世界性的佛教學做起，才發起世界佛學院。不必只是一個，各地都可以設立，但是必須聯合各民族、各語文、各宗、各派的佛教徒，融貫各民族、各語文、各宗派的佛法，作互為師資的研習。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——佛法對於現代人類的貢獻——

佛學對於中國文化的影響

二千零六年于多倫多
——民二十年在西安講——

今日多謝陝西學界開會邀請我來演講，實在是難得的機緣；但是我因昨日略受感冒，對於這題目不能詳細去發揮，故此僅能就大意約略說明。

如果說到佛教的歷史，固然是發源於印度，不過在印度佛教久已絕跡，早就沒有佛教可說；而現在能代表佛教的，唯有三處地方。這三處地方，兩處都是在中國，即中國本部和西藏；另一處是在錫蘭。這三處地方亦可以代表三個時期的佛教：第一是小乘極盛的時期，傳入錫蘭；第二是大乘盛行的時期，傳入中國；第三是大小衰亡的時期，傳入西藏。還有由錫蘭傳入泰國、緬甸，由中國傳入韓國、日本、由西藏傳入蒙古、尼泊爾。在這三個時期中，最能表明完全佛教精神的，是第二時期。故此希望考察佛教的真相，除了中國就沒有其他的源流，亦可以說中國是佛教第二的祖國。所以、近來西洋學者探討中國的文化，亦大都以佛教作為主體。故此希望使中國文化傳播於世界，就非先發揚佛教不可了；而佛教對於中國文化的關係，亦是我國人應知的常識。譬如有中國留學在西洋的學者，常常不免要和西方的東方學者接觸，如果對於本國二千年來高尚的佛法一無所知，豈不是有愧於祖國嗎？所以、我有此「佛教對於中國文化的影響」演講。不過佛教在何時傳入中國，歷史上所記載是不一樣的：有說在周朝穆天子時，西方有化人來；有說在秦始皇時，有室利房等十餘人來，秦始皇囚禁在獄中。當時雖然是有些蛛絲馬跡，但是沒有明確實在的歷史，這可以不去對論；而應該斷定在漢明帝時、是佛教正式輸入的時期。但這二千年來的歷史，因地域時代的不同，所發生的影響亦各有異，現在先研究對一般的影響。

[一] 佛教來中國對一般的影響

佛教傳入中國，由漢末到宋初，都是翻譯的時期，佛教大藏經中五六千卷經典，都是此時期的產物。而在六朝和唐朝間，佛教大師輩出，玄奘法師而且到印度求得重要的梵本，翻譯切實，文筆精美，真是能說空前絕後。故此當時的思想界多投入佛門，受各法師的熏陶，對於佛教都能有深切的印象。然而佛教始終並未參預中國政局的治亂；中國的治亂，都是屬於儒、道二家，佛教不過是在旁觀的地位，只向本位中宣傳罷了。故此能在學術上、風俗上，都能補偏救弊，使人心轉惡向善，趨於安寧的現象，這就是佛教和中國文化一般的影響。

[二] 佛教對於中國藝術的影響

一、建築：關於佛教的藝術，法人烈維氏作有「佛教人文主義」等書，從文化上、藝術上、研究佛教的精神，認為東洋的美術，都和佛教有關。譬如建築，雖不如西洋的切於實用，但皆能力求美觀，如房屋前後的布置，左右美妙的點綴，尤其是寺院莊嚴偉大的形式，都是模仿原始佛教的狀態。又如此處的大雁塔、小雁塔等，俱能代表崇高堅強的精神，這都是顯而易見的。二、塑鑄：塑、即是泥塑，中國先前雖有圖像彫像，而塑像自佛教入中國後始有。唐時名工的塑像，蔚為大觀，美麗盡致，現在雖不能得見真正的作品，但如日本人所發現的蘇州某寺唐人的塑壁，後得蔡元培等請政府保存，故今尚能得見當時美術的一斑。近來國人一味破壞寺院的塑像，殊不知實是喪失中國文化的元氣。鑄、即是金鑄，如所鑄的銅觀音、銅彌陀等，亦是有特別的風致。又如各寺陳列的銅器大鐘，以及千人的大銅鍋等，亦皆是佛教的產品。三、彫刻：彫刻有木有石，至於唐時名工的彫刻，我於遊美國時，曾見有一石像，係從日本購得，美國人以為是極有價值的美術品，而且認為是考察中國彫刻的依據。又如洛陽龍門和大同雲岡的石佛，以及其他刻像等，每有數丈十餘丈高，刻工玲瓏，人物巧妙，皆有飄飄欲飛姿勢，在我國的美術界，亦是絕無僅有的作品。四、國畫：我國雖先前已有圖畫，但到唐朝佛教極盛時，才能登峰造極。當時名工畫佛教的故事在壁上、而形成一種佛像派，對於我國藝術上增光不少！不但內容圓滿精緻，即作風亦多是帶有印度的色彩。五、音樂：中國古時雖有極好的音樂，但佛教來中國後，更有新調參入，使中國的舊調，百尺竿頭再進一步，亦有特別的發展。如「魚山梵唄」，是摹佛教中極好的梵音。又如寺院中的磬[木魚]鐘鼓等，都是和僧眾起居相應的禮樂，使人聞後，俗念頓消。故此中國的詩人，喜聞寺中的晨鐘、暮鼓，而歌詠出絕妙的詩詞，這亦可見佛教音樂神力的偉大！六、印刷：印刷是文明進化的要素，世界各國推中國為始祖。中國多以為馮道印刷五經是開始，但從敦煌石室發見隋唐書藉後，其中大都是佛教的典籍，或是翻譯，或是作述不等，其中並且有隋朝時、印刷的通俗宣傳品，故得知佛教在隋朝時早有刻板了。當時雖是簡陋，亦足以得見是馮道的先河。七、戲劇：中國的戲劇，多是演前人的故事，或懲惡，或勸善。而佛教的戲劇亦是一樣，如目連救母，歸元鏡等，亦是演佛教的故事，移風易俗，使人回惡向善，都是於教化有大功的。

[三] 佛教對於中國文學的影響

一、切音：中國的反切和音韻，六朝時由「華嚴字母」等翻譯，始有萌芽，至唐朝我國的切音學才得到完成。二、文法：中國向來作文，只是神而明之，或是「讀破萬卷書，下筆如有神」，並無文法可說的。在佛教傳入中國，最初或是直譯，或是意譯，都是不甚切當的；到唐朝時候，我國沙門學者多去印度求得原本，不但明白經中的教理，而且能夠通達他國的文法，在翻譯上亦多別開生面，故得知唐時即有梵文的文法輸入我國。其中的「八轉聲」，即是名詞、代名詞、動詞、助詞等，和西洋文法無異，只因當時無人應用，所以不能普遍傳播到民間。我們若看唐譯的佛經，長行中，亦有說理、述事、問答、乃至譬喻等，和中國的文學方面，亦有極大的裨助。至於唐朝以後的文體，多能近於寫實順暢、一洗六朝的纖塵，未嘗不是受佛教的薰陶。三、詩歌：佛教原始的經典，多不易懂，故後人或作淺顯的詩歌來詠誦。如馬鳴菩薩所作的佛所行讚經，於描寫記述方面，無不盡致。梁啟超說：我國孔雀東南飛的長詩，即受此經影響，這或近於可信。又如禪宗的頌古，唐時寒山、拾得深入淺出的新詩，實是開白樂天和蘇東坡的先河。四、語錄：唐朝雖能改以前堆砌的駢體，然尚能得見到一般。又如大藏經中的六離合釋，亦是梵文的文法一種。現在國人多以馬氏文通為我國文法的鼻祖，殊不知唐時即有佛教文法的輸入。五、名詞：從佛教傳中國後，我國文學中亦增加數萬新興的名詞。現在的佛學大辭典，雖未能將所有的名詞完全搜盡，但見到的亦足使人嘆為觀止了！再如現在最流行自由、平等的名詞，都是佛典的成語。諺語說：「世間好語佛說盡」，不是過分的。所以、中國的文人皆好讀佛經，來幫助自己文章的精妙。六、文體：佛教的經典翻譯到我國，或是五七言的新詩體，或是長行。如韓昌黎等，終未離古文別創新體，至於佛教當時的法師，就能獨闢蹊徑，創白話的語錄體，說明佛教的要義；宋時程、朱子的語錄，都是模仿於禪宗。又如民國七八年時，胡適提倡白話，主張多讀語錄。而且對我說：宋時佛教禪宗的語錄，是我國古代極好的白話，亦可見佛教在我國文學中的重要了！七、小說傳奇雜記等；唐以後，傳奇、雜記的小說，多帶有儒、釋、道三教的色彩。如明人所作的歸元鏡，是說明淨土宗的事實；西遊記是演述玄奘法師求法的故事，其他筆記形式，亦有如百喻、賢愚、因緣各經；而西遊記亦是我國四大奇書一本，亦足見其價值。又如西洋的天方夜譚，相傳曾參有波斯的故事——見周越然天方夜譚序——，因波斯古時亦是佛教的國家，因此故事亦有和佛教傳說相關，天方夜譚採用的，故能成為述事精詳，充滿詩意的第一等作品。其次、如近代世界大文豪俄國的托爾斯泰，他作品能夠充滿美麗性、普遍性、而成為寫實的鼻祖，傳播於全世界，都是因為他能夠模仿佛教述實體裁的原故

——參看胡寄塵所作的托爾斯泰和佛經——。這樣看來、佛教不唯在我國文學上有極大的幫助，而且在世界文學上、亦有它不可磨滅的影響。

[四] 佛學對於中國科學的影響

一、論理學：在世界各國論理學發生最早的，是希臘和印度。中國雖有墨經的上下，荀子的正名，但都是說得不詳盡的。而希臘和印度同是文明最早的國家，人民的知識亦異常發達，多有哲學的思想，重於辯論，故此在希臘有邏輯，在印度有因明，作為運用思想言論的法則，使自己的意見有條不紊。因明雖在唐朝時傳入我國，可惜唯用於佛學；現在因新學的輸入，中學以上都有論理學一科，亦漸多人知佛教因明的重要。若稽考西洋邏輯的進化，初本是演繹法，培根後始創有歸納法，到現在進一步用符號的理論；而佛教的因明，是能兼有三方面的長處。故此日本的學論理學，往往以兩方面作合并的研究。我國學者如能在此詳加探討，使它傳於世界，那是中國在學術史上必能另增一番光彩。

二、醫藥：我國現在的各大都市，都通行西藥，其實不知東方藥材有它不可磨滅的價值，即在印度的醫藥亦一樣。如唐時義淨法師所作寄歸傳，亦多稱讚我國的藥材；傳中並有兩篇專論印度的醫學，有療瘡、醫身病、小兒科等八種，並有如何使身體強健康寧的說明。後二者可說是衛生學，過去佛在世時亦有醫學的說明，如所說「四大不調即有四百四病」等都是。不過、中國的醫學是療病於已經發生的，不能防病於未發生前，關於通常日用的衛生，尚少有說明；而印度的醫學就不同，是能注重到健康延壽方面，在佛律中都能見到大概。如早晨的嚼楊枝，飯後經行靜坐的調養身心，寺院的靜潔，殿堂的禁止涕吐，飯食時的節制，俱是衛生的良好方法。又如印度的醫病，常主張節食或斷食。故此百丈大師說：「疾病以減食為良藥」，亦即同樣的意義。現在西醫的療病亦主張節食或斷食，這亦可以見到佛教對醫學的貢獻。

三、天文：我國從唐代到明朝，都是用一行禪師所定的歷法；一行大師的根據，即印度的天文，直至明朝，始由西人改的。這樣亦可見佛教的天文學，在中國有它相當的勢力。四、數學：這數學在印度認為非常重要，是五明中工巧明的根

本，和西洋的代數、幾何有同等的價值。據羅什法師傳，當時曾有印度的婆羅門來中國，精於數學，能測大樹高度的數量和寬廣的體積，但因當時無人學習，故此不傳。但無論如何，可以斷定印度的數學，當年實駕於我國之上的。

[五] 佛教對於中國習俗風尚的影響

前面已說過，佛教並未參預政治，只是居於旁觀的地位，對於社會只是作移風易俗的工作。今依其中最顯著的分述如下：一、信三世：我國在先都是以人死如燈滅，孔子亦說：「未知生，焉知死」。對於死後如何，皆不得而知。到佛教入中國後，始信有三世，知生有所從來，死有所往，深入人心，牢不可拔。二、信六道：我人每見有作惡的人，雖能得福得壽，而業果不報在現世，知彼未來必墮惡道，這是因為知有佛教六道輪轉說的原故。三、信善惡報：因為信三世六道，故此信作善作惡，定有果報，或報在自身，或報在子孫，或報在來世。孔子雖說：「作善之家必有余慶，作不善之家必有余殃」；但現在人往往因作惡的得福，作善的反得禍，來非難因果，即無法說得通，讀了佛經，才知果報不唯是報在現身，實通於三世，是可確信的。四、信神通力：中國古代雖信離人世外、有超人格的鬼神，有它神秘的神力在冥冥中的，可以使人得禍得福，佛教到中國後，方證明實有六種神通力。但是佛教的神通力，自有它非凡的深意在，故此不只是愚夫愚婦相信，即有智慧的亦無不以為是實有。五、悔罪植福：因為知三世善惡果報，故此注重悔惡除罪，修德祈福。六、延壽薦亡：由知我人生由所來，死有所往，故對於死亡的、追薦超度去濟度他靈性。其次、又因為知道福可以植，所以對於生的祈福修德，以保安康。七、修德禳災：不唯是常人如此，即我國的帝王，每因國家不幸，多責自己無德，引為自咎，反躬修德，去禳災疫，這可以視察到佛教印入人心深處。八、設供祈願：平常祭祀祖先和神道等，或祈家庭平安，或求身體康健，大概都是受佛教密宗影響的。

[六] 佛教對於中國哲學思想的影響

一、漢朝、晉朝、南北朝、隋朝、唐朝「有、空、玄門」的思想：是中國哲學的思想，在周朝已經頗為發達，到戰國時諸子齊鳴，各倡其說，實在是我國學術

史上光榮的一頁。但漢朝後唯有孔子、老子兩家；武帝時更斥百家定儒為一尊；至魏、晉、六朝時道家復興，盛倡玄學，而佛教亦於這時輸入。因兩者均帶有宗教的色彩，而且都在社會中活動，故此佛教初入中國時，兩者即發生衝突，由衝突而排斥，由排斥而接近，到魏、晉時講佛學的多取義於老、莊，而講老、莊的亦多取義於佛經，兩家便產生密切的關係。初時儒家本是操政治、教育的事業，和佛教不發生關係的，但到後來，學佛的份子如梁武帝等，亦上了政治舞台，和儒家亦發生衝突，兩家亦由相攻擊而達於諒解。所以唐時明通博達的士大夫，都知儒家是有門，所以提倡倫理，握政權，主教育；佛家是空門，所以使人止惡向善，淨意修德，以輔助治安；又將道德經中的「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」，和「玄之又玄，眾妙之門」等義，而定道家是玄門。以為儒家雖是有為而作，但不得離佛教的空性；這是以佛家的有、空、非空非有，而成此三家調和思想的根據。

二、宋朝、元朝、明朝、清朝「治世心身」的思想：前者的思想，即是宋、明以後三教調和思想的根據；宋明以後的學者，都是以儒教是治世的學問，佛教是治心的學問，道教是治身的學問，來定作三教相安的分位。

三、禪宗和宋、明、儒學及仙道：佛教由隋、唐的隆盛，到唐末而入宋初，在各宗便一落千丈，當時唯有禪宗作佛教的代表，其他各宗派雖名存實亡。禪宗不唯獨稱霸於佛教，而且能操縱當時的思想界。禪宗是重在參究人生根本的原理，使人自己研究，於此求得發明後，才可論學的；不但否認古書，而且不信古人。故當時中國的學術大受其影響，如周、張、程、朱等都用過佛教禪宗的方法。如二程往禮周濂溪，周即命參「孔子顏回所樂為何事」。又如程子受學，半日讀經，半日靜坐，而且常使門人觀察「喜怒哀樂未發前之氣象」，這和佛教禪宗的觀「生從何來死往何處」有甚麼不同呢？至於陸象山等，更進一步以「宇宙即吾心，吾心即宇宙」；明朝的王陽明，亦是襲取禪宗的方法，他以「致良知」為根本的提倡，亦和宗門先明了立足點後，再研究學問的用意相同。至於所說和仙道的影響，亦很值得注意。宋前的道家，不過是採藥、練氣罷了。到宋朝後來，亦大大改變方針，都說性命雙修，以先靜坐修性，滅除妄想，至寂靜為入手；而後再用煉精化氣為神的命功。修性亦抄襲禪宗而貌似。

四、佛學和近今的新思想：至於我國近三四十年思想界的重要份子，如康有為、譚嗣同、章炳麟、嚴復、梁啟超各人，都是受佛教極大的影響。康氏本精於孔學，然能放開孔子

門戶，這有取佛教的華嚴經。曾說「自大之能遍全宇宙，小之能入於微塵」，即是賢首宗大小無礙的義理；閱他的大同書可以知道的。譚氏曾從楊仁山居士研究內典，所著的「仁學」，尤多佛學的理想。章氏不但精於小學，且能明通於諸子，他作述如原名、明見、齊物論釋等篇，國內學者都認為空前的著作。他所以能如此對於諸子學整出條理來，是因為他精於佛學的因明、唯識，用佛家的因明、唯識，作為研究諸子的方法，故此能融會貫通。至於嚴氏所譯的天演論和穆勒名學等，多是採用佛學的名詞，而且多附論佛學的思想，所以能執我國譯界的牛耳。梁氏所講的中國文化各種史稿，都有涉及佛教，尤注意於阿含經、五蘊論、大毘婆沙論，各位如看他近著的中卷，即可以看見他和佛教的關係了。又如最近的學者胡適之、梁漱溟等，亦都對於佛法深有研究；胡適雖醉心歐化，因為他欲完成中國哲學史大綱，而中古的哲學又和佛教有關，故此他現在正在專心於佛學。不過、因為他是提倡語體文的人，所以他以為語錄易讀，唯從禪宗研究罷了；觀察他對於清華大學學生所開的國學目錄，三分之一都屬佛教的經典，亦可見他對於佛學的注重了。梁漱溟近來的思想，雖欲從陸、王的理學而溝通於西洋文化，但考究他思想的出發處，仍然是由佛學。他現在對於救國，雖主張用儒教，但他內心的信仰和他生命的歸宿，似乎尚在於佛教的。

以上所講述的，不過就大概來說。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——佛學對於中國文化之影響——

佛教重要的一法和中國急需的一事

二零零六年于多倫

——民二十七年在重慶講——

- [一] 前說
- [二] 佛教重要的一法
- [三] 中國急需的一事
- [四] 總結

[一] 前說

今天的講題是「佛教重要的一法和中國急需的一事」。所以提出這個題目來講的原因，不能不先說一下：中國自從有佛教以來、已經有一千九百餘年的歷史，在這悠久的時間，佛教的傳播廣泛而且深廣；無論大都市或窮鄉僻壤、都有著代表佛教的寺院僧尼，而信仰佛教的各種各類人物都有，如歷代的賢君、良臣、仁人、志士，乃至村落間的愚夫、愚婦，多以佛教作為他們信仰的對象。在這樣複雜的人們來信仰佛教，當然有些人對於佛教的認識是很模糊的；亦有對佛法的信仰是不澈底的；即使有一二賢哲談空說有，但往往對於佛法因執一偏知見，亦多未能把握得一要義來貫通一切。所以、今天要提出佛教重要的一法來研究。其次、中國近三四十年，差不多都在天災人禍、內憂外患裏過生活，到今日已到國難最嚴重的階段。在這樣局面下急欲救濟的，當然要先團結人心，以政治、軍備為急務，但若從這深重的災難而推究根源，是國民心理的安定，尤其是最緊要的一件事。近數十年國民心理上、已失去了安心立命的方法，成了上無方法把持大局、下無法規可以遵守的趨勢，而目前中國正本清源的辦法，就是如何使民心有所依歸。所以從佛法重要的一法，又推論到中國急需的一事。

[二] 佛教重要的一法

一、怎樣叫做重要

重要的定義，從佛教裏面講，就是說：如有了這一法，便顯然是佛教的教法；若信仰這一法，亦顯示是信仰了佛教。反面來說：就是離開這一法，就不是佛教，或不是信仰佛教。還有、因為這一法在其他的學術宗教中，有的根本沒有講到，縱使有些講到，但是理由不能充分建立，故此一法唯有佛教能完全成立。

二、批評所說的不是

在偉大的佛教教法內、選擇最重要的一法，本來是不很容易的。前月在縉雲山漢藏教理院、及重慶佛學社曾提出這個問題討論過，當時有人說：佛教重要的一法是「菩提心」。一往的看來，固然佛法的功德都從菩提心發生，但是、菩提心是大乘佛法所必要的，小乘或人天二乘就不一定需要了，故不得大眾認同。有人說：「信心」是佛教重要的一法。本來、要成為一個佛教徒，最低限度對於佛教須有信仰心；可是信心不限於佛教，僅舉信心，顯然不能就表明是佛教。於是有人在信心上再加一「正」字，表示佛教是「正信」，不是通於其他宗教的信心。然而正信、抑或不是正信，究竟應用那種標準來判定呢？其他宗教徒，何嘗不是認為他們所信仰的宗教是正信呢？有人說：「戒」是佛教重要的一法。戒這一法，五乘都有；從修行上、戒的確很重要。可是沒有受戒的人，如果受了三皈亦可算是佛教徒的；而且世間一般學者，亦可以對佛教作客觀的研究，但以所談那方面的才作為佛教，所以單以戒來範圍，就未免太狹小了。同時、別種宗教亦各有戒條，那戒又未免太廣範了。有人說：「定」是佛教重要的一法。從佛教修持的歷程上說，要想超出欲界或世間，固然必須和定心相應的。但是佛法的欲界人天乘，是不必有定，可知佛教亦不必一定有定心；何況外道亦有定心的？假使說「定心」就是佛教，那麼、外道有定心，亦可以說是佛教了。有人說：「慧」是佛教重要的一法。但慧有廣狹分別：廣的在世間宗教、學術都是智慧的結晶：了解佛教的教義，固然亦需要智慧，然有智慧不必就是佛教。狹的在智慧即指般若來說，以了知一切法空無我性的般若是智慧，此種智慧是出世間、破無明斷煩惱所必需；但佛教通於世間出世間，單就世間佛教來說，就不必一定有般若的智慧了。有人說：「涅槃」是佛教重要的一法。涅槃的含義和種類很多，最普通的解釋，就是指已了生死流轉的解脫果來說的。從出世法的方面說，涅槃確是根本要法；但是從人天二乘來說，就不一定是重要了。有人說：「空無我」是佛教重要的一法。空無我本來是佛教說明一切法的共

通性，要破無明、斷煩惱，先須了知一切法空無我性；但不知空無我性，亦可修學佛教的人天善法。有人說：「無常」是佛教重要的一法。無常義通世出世間法，所謂「諸行無常」，亦是佛教最重要的觀念；可是佛法中有立一切法常住宗的，亦有說「常」和「無常」都是邊見的，這可見僅說無常亦不是盡對的。有人主張：「緣生」、「緣起」是佛教重要的一法。因緣所生法、原是通五乘共法。緣起有廣狹的分別：廣義來說，托緣現起皆可說是「緣起」；從狹義來說：即指十二緣起說的。廣義的「緣生」、「緣起」，有如通途所說因果。無論那一種現象，都可以用因果意義來說明，佛所說十因、四緣、五果，亦都是從因果分析說。科學所立的公例，邏輯所立「同一律」、「矛盾律」、「拒中律」、「充足理由律」，亦從因果觀念而產生。因此、單講普泛的因果，究竟未能完具上面所說的重要的定義。

三、指定的便是

這裡所說佛教重要的一法，就是從廣泛因果中，指定十二緣起的異熟因果法；用淺顯的名辭來說：就是「業報」。大凡說明業報，就顯然是佛教；信業報的亦顯然必是佛教徒。業是一切善惡行為的通稱，報是由業所引生的結果；有善的行為即引生好的結果，惡的行為就引生不好的結果；造有漏業即得有漏報，造無漏清淨業即得無漏清淨報。如不認同業報，說是無業無報的話，就一定不是佛教。佛教認為執著常和無常等只是邊見，獨不信業報的成大邪見。從整個佛教的教理說，惟有業報這一法，是適合上面所說「重要」的條件。換句話說：說有業報就顯然是佛教，不說業報或不信業報、即不是佛教。世間其他學術宗教有不認同業報的，如主張自然有，或主張宇宙萬有都是神所創造的；亦有雖講到「業報」而不能成立的，如中國古書上說：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」等語，好像有「業報」的意味。但是歷史上許多例外的事實，如孔子弟子顏淵、賢德但貧窮和早夭；又盜賊作惡反得富貴長壽，這不是沒有業報嗎？假使說不報在本身亦可以報在子孫，如堯舜係古代的賢德皇帝，他的兒子不肖到極點，他的孫兒亦是寂寂無聞，這還有甚麼業報呢？其他宗教亦有天堂、地獄的講說，表面看來，好像亦有後世業報的意味。如果稍加研究，他們所說即不能成立。因為這些宗教說有一創造宇宙的主宰，這個主宰能創造支配人類和一切事物。這樣一來，善人固然由主宰所創造，惡人所發生壞的行為，仍然由主宰所創造，個人的行為盡可不負任何責任。如果是這樣的話、善惡行為既不須本人自己負責，已經失去了業報的義意。還有、執事物有固定實體和人類有神我的靈魂，都是不能成立業報的。因為既有固定實體，或有神我、靈魂，即轉來轉去都沒有變化；既然沒有變化，即是善惡業都不能改造報體，

那尚有何業報可說？所以從上面看來，報這一法，有些根本沒有講到；有些略略講到，又不能自圓其說；真真把業報理論確實建立起來的，惟有佛教。佛教說明異熟因果，內容本是極微細專門的，不是常人所能了解。不過異熟因果的普通意義，就是所謂：「欲知前世因，今生受者是。欲知後世果，今生作者是」。此中前世不只一世，前世更有前世，前前即無始；此中後世亦不只一世，後世更有後世，後後即無終。因為眾生的生命綿延不絕，所以業的受報亦是強的先牽，沒有定期。有現報，有後報，有暫時隱伏待機緣成熟才受報的，亦有由相反的善業力、把已有惡業克伏下來的。內容複雜，惟有羅漢、菩薩和佛才能窮知究竟。在理論上是人人都可以說得通，由此可知業報道理，惟有佛教能夠確立起來。

四、釋難廣成

業報、在佛教確能充分成立起來。不過、有人或會以為業報是專從三世六道、生死流轉的有漏因果方面來說，佛的出世法就用不著講業報。其實這又不對的，世間有漏業固然有有漏報，出世間無漏清淨業亦有無漏清淨報。六凡是有漏業報，四聖難道不是無漏果報嗎？十二緣起固然是有漏的流轉業報，出生死、證涅槃，又難道不是無漏的還滅嗎？何況假使不是三世、六道的有漏業報難解脫，我人又何須依佛法發心修行、求菩提、涅槃呢？可知業報通世出世間，不是但指有漏來說。有人或會以為業報是從世俗法來說，佛教究竟勝義諦，是在了達一切法空。如心經：「是故空中，無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡；無苦、集、滅、道，無智亦無得」。當知此等諸法空義，是大乘佛教的要點，但如說所明了空義可撥去業報，那根本是錯誤的！因為無業無報是惡取空，不是佛教所說的真空。須知佛教講空，正是說明眾生及法沒有固定不變的實我，故此其實無固定的作者受者，故此可以隨各種業力來轉變，所謂「畢竟無作無受者，於諸業報亦不亡」。講空最澈底、莫過於龍樹的中論，龍樹曾說道：「以有空義故，一切法得成」。因為不明空性，法法皆固定不變，尚何有因果可說？可知講空義，正所以明善惡因果都是可以改轉；轉染成淨，即建立三寶，故明白無我無自性義，亦正是所以成立業報的可轉罷了。講空無性如果脫離業報，和虛無外道斷見有何不同？有些人或會以為佛教最精要的在明白唯心、唯識，業報並非必要的。殊不知佛教所說唯心唯識義，正是為了成立業報的道理。因為外道執有固定的主宰，或神我造作萬有，佛才說三界唯心所造、唯識所變來對破的。遣除我法二執，說明一切法種子攝持在阿賴耶識，不生起時仍然沒有散失，異時異地仍然可以受報，淨法熏習可以培植無漏種子，然後才可以證得無上菩提佛果。講

唯識如果脫離業報，和通途唯心哲學有甚麼差別？又何須大乘唯識論呢？業報道理已大略說過，可知從淺至深，由下至高，佛的教法都是不離此一法。今本此一法，進一步來討論中國急需的一事。

[三] 中國急需的一事

一、急需再建民族文化的重心

上面說過，中國構成這樣空前的國難，是由於民族心理先失安定。換句話說：就是中國民族已失了文化的重心。我們知道民族生命的歷程、是取決於民族的歷程；一個民族的生存，除了土地、主權、人民以外，差不多以「文化」為主要因素，所以一個民族生命的開展，依靠在這個民族文化的創造力，民族文化有了重心，民族生命就不致衰亂。中國自從漢朝罷黜百家、專崇儒術以來，周、孔的儒家文化，差不多成為民族文化的重心；其他黃、老的道家文化，乃至墨、法、陰陽各家文化，都附從在儒家文化的下面，或匯為道教；到了東漢，佛教由印度輸入中國，經魏、晉、南北朝而入隋、唐，佛教遂成為民間普遍的宗教信仰；不過民族文化仍是以儒家為主體，潛匯的道教文化、及傳來的佛教文化，雖已盛行在當時農工商社會，成為一種風尚，然而社會上層的士大夫階級，仍舊以儒教為骨幹的。歷六朝入隋、唐後，便有儒、釋、道三教區分鼎立，而釋、道二教且有遷就儒家思想的趨勢。趙宋以後，中國整個的民族，乃成為儒、道、佛三種文化的內分泌所滲透的民族，即所謂儒家文化，亦早受道、釋的影響，其中內容已不盡是儒家的本真，一般讀書人或士大夫，因為裝飾門面，仍然認儒教為中國正宗，斥釋、老為異端，其實思想本身已含有釋、道的血分，所謂「理學」，就是外儒內釋或外儒內道的結晶品。清朝外族入治，仍是依儒和釋、道為文化重心，因為不如此，即不能安定下去。明末張、李的亂，清季洪、楊的變，都是不曾把握得這一民族文化重心的關係，以致立不住腳。自從五口通商以後，中國漸成為和歐、美、亞各國間來往的一國，屢受屈辱以後，把從前那種鄙夷的看法，逐漸有羨慕模倣傾向。最初羨慕的是在兵艦、槍砲，以為這是列強惟一的強處；從中日戰爭失敗後，更模倣法、政、農、工各方面；庚子賠款後，便把中國本有政教的重心喪失殆盡了。辛亥革命以後，構成政權屢更，軍閥割據的局面。至民國七八年，發生新文化運動的思潮，同時更有俄國式的共產革命思想流傳，社會現象都陷入劇變狀態。經上述重重改革變動後，從前儒教為主的民族文化，已逐漸崩潰了！到了現在，是急需再建一民族文化的重心。

二、演變成新儒家的不可能

由各種新思潮和固有文化相摩擦，社會制度的改變，有見識的人士已逐漸注意到文化的重要，這是一種應有的趨勢。但是如何再建文化的重心呢？有人以為自西漢以來，中國雖有黃、老的道家文化為骨幹及墨、法諸家學說，不過民族文化的重心，實早以孔子「祖述堯舜，憲章文武」，而刪訂六經的儒家思想為主；至東漢經魏、晉入南北朝、隋、唐、釋、道兩家有相當的發展，但維持政權民心的、仍是以儒家思想為主。五代入宋，遂演成採取釋、道精華的新儒家宋明理學。所以有人以從前的結果，推論今後當仍由吸收西洋學術工業文明，以構成一新儒家，重建民族文化的重心。這種推想，比較一般專一主張恢復固有文化的，確是高明很多。但是我們要知道，宋明理學構成的新儒家體系，所以能維持下去，還是因為自漢以後中國社會、仍是以宗法的家族制度為基本。社會既建築在大家族制度上面，儒家文化的特點，即在家族中心的倫理道德，當然和家族制度為中心的社會能相調適。所以佛教輸入到唐、宋以後，僧尼寺院亦帶有儒化的大家族意味。而現在的中國，已成為和今時歐、美等各國國際來往的一國，政治制度、教育制度乃至經濟制度，時時在劇變適應中，現代國家是合全民族力量所成的戰鬥團體，中國如果不改變舊的形態，就不能具備現代國家的條件，不配加入現代世界中。因自從產業革命的結果，經濟上已變成資本主義的社會；城市的發達，財富的集增，工商業的興盛和擴大，帝國主義的向外侵略，在在對於我民族文化的本身有絕大威脅，完全不同宋、明時代所能比擬！所以從產業革命變成工業社會後，已將從前家族分化，要想維持大家族制度已經是不可能了。所以、中國不想改變成為現代國家就沒話說，要想成為現代國家，以家族為中心的社會已成過去，而家族倫理的儒化亦難再復活。而且就家族中心的社會本身來說，它的缺點亦甚多，最顯著的就是：一個人為家所累，不能把他的精力貢獻到社會，因此埋沒了許多天才。即有為國為民的舉動，亦都是先以身家為重，必須「行有餘力」，才能去為國家群眾。其次的，在反面又養成許多、苟且依賴家族親的生活的不健全分子，法律的不能嚴正，政治的不能廉明，強半實因這些。中國往昔有賴家族的維繫，然今後便必趨崩潰，而民族文化的重心，亦不再屬儒家了。

三、全盤西化的不可能

演變成新儒家既不可能，另有一部份人便主張全盤西化，並以西化即是現代化。我們知道現代化或西化的特徵，有個人資本主義、或共產社會主義的兩種國家。但是個人資本主義國家，由歷史的演進看來，已漸趨崩潰途徑；而共產社會主

義國家，猶未有建設成功的把握。西化本身既有缺點，而且中國沒有近代科學工業生產力做基礎，貿貿然主張西化；就西化的分野上說，中國究竟要用何種西化——個人資本主義呢？還是共產社會主義呢？都是很難決定的。此說全盤西化的不可能，當然不像「與古為徒」的先生們，主張中國固有文化是如何的「萬能」似的，而抹煞別個民族文化的優點；但是也不像中國現在有些為了國家衰弱，如因噎廢食地看不起自己的文化，對歐、美文化就盲目承受，而抹煞數千年先哲心力血汗所培積的文化基礎。一個民族的文化，都有它的內在性，亦都有他的歷史地理因素，所以全盤西化是事實上做不到的。

四、確信業報到來各自負責

演變成新儒家或全盤西化既都不能，我們便回溯到上面所講佛教重要的業報一法。從業報所含的「自作自受，共作共受，先作後受，不作不受」的最高原則：

(一)、應用到政治方面，就可以養成自立的個人和愛國的公民。我們知道，中國到了現在，已處於存亡絕續的交匯點！這樣空前的國難，一面固然是暴敵破壞非戰公約，蔑視國際聯盟，有意擾亂全世界的和平，對於中國侮辱所造成；可是從業報的道理看來，暴敵所以敢打到我們領土來，何以不敢用對我的行動去對付英、美、法、德，我們亦必定有自取其辱的理由。孟子說：「國必自伐而後人伐之，國必自侮而後人侮之」，就是這意思。這次執行神聖的民族抗戰，我們必須全面持久以期於勝利，保持國家的完全獨立；可是從業報的道理看來，除了有健全的政治機構外，個人方面特別須要深切反省，自力更生，養成自立的個人和愛國的公民。惟有成為自立的個人和愛國的公民，才能除掉貪黷卑污依賴苟安的缺點，民族的意識才能強化起來！

(二)、從業報的原理應用到學術方面，我覺得需要一種、按照森嚴因果律的論理數理的訓練，儘量發揮中國學術的優點，糾正補充缺點，使中國學術永遠存在，繼續發展，只有改造，不會消滅，只有進步，不會衰退，必須如此、中國文化才成為活文化而不是死文化，有世界性而且有未來性。

(三)、從業報的原理應用到宗教方面，我覺得一神的宗教都不適合於現代思想，上帝的存在已被科學否定了；今後宗教、無疑地須具有理智的成分才能存在。佛教的教理，被世界學者公認為最富理智的產物，我們能從佛教業報的道理作為唯一的依歸，是富於理智的專一信仰，亦不難確立了。

(四)、從業報的原理應用到道德的實踐，這可貫通於功利和超功利間，徹上徹下。中國傳統的道德，重在動機不重結果。從前膠西王問於董仲舒說：越王勾踐用五大

夫而霸中國，可說仁嗎？董子說：仁者正其道，不謀其利，修其理，不急其功——漢書作正其誼，不謀其利，明其道，不計其功——；而不許其仁。陳同甫日以王霸雜用、報仇雪恥為事，而朱晦菴說他日在利慾膠漆盆中。董、朱的意思，以為聖人之道，雖在患難困窮中，要有覆天蓋地、民胞物與的氣概。我們祇要明明德以感化人群，不必分別人我，計較利害，而佛教的業報法則應用於道德，亦可如此。確信業報善惡的行為，只問義不義，不問利不利，遇有顛沛患難的事，亦可逆來順受，直下承當，不希望於將來，更不留戀於過去，只認定現實，把握現實，積極向是處善處前進；所謂「眾生畏果、菩薩畏因」，「只問耕耘，不問收穫」，都是這意思。又以業報應用在道德的功利方面來說，有些最不好行為，可以得現前的果報；有些行為，雖然眼前得不到反應，但是只要你相信業報，不久的將來或後後的將來，仍然是要受報。以這樣業報法成為正確的信仰，不但能行善行義必有充分的功利結果，可以使各人增加自己不少勇氣，做到政治上、學術上、信仰上、道德上各各自負責任，以積極的提高個己，貢獻人群，實行自利利他的弘願。民族急需的一事，恐怕就在這一點吧！

[四] 總結

由佛教重要的業報一法，推論到中國急需重建民族文化重心的一事，在信業報而各自負責；其中間沒有絲毫勉強粉飾的地方。這種認識，不消說在每一個佛教徒是很需要的；尤其是抗戰建國最艱苦最吃緊的時期，這種從民族共業的善因培養，無疑的是抗戰建國自力更生的基本工作。抗戰建國的基礎，在於精神力量和物質力量，而信仰別業共業的業報，更是精神力量的主幹，由信仰業報做自力更生的哲學基礎，才能不憚改過，不憚遷善，負起抗戰建國使命。基於自作自受——別業——，共作共受——共業——的宇宙人生大法，積集無數的政治上、軍事上、經濟上、文化上勝利，纔能完成真正的最後勝利！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——佛教最要的一法與中國急需的一事——

我的學佛經過和宣傳佛學

二千零六年于多倫多

——民十七年在倫敦講——

一、我的學佛經過

我出家學佛二十多年了，初時參禪未悟，誦閱和聽講大小乘經論，積記聞解釋的所知，對於宇宙人生各種事理，頗能滿足理智上的要求，信佛的心亦因此進步。但仍繼續禪宗參究，後來在讀般若經的參禪心中，證得實相無相、不立文字的正法眼藏，才超脫一切、而實現天上天下唯我獨尊的意志。故此觀一沙一草一蟲一人、以至全個的宇宙，直覺它們都有靈妙神化的無量德相，交遍無礙，整個的人生宇宙、都在怡然安樂的情感中；不但信佛，而且自信是佛。

自信既已建立，即時希望發表自信的道理取信於他人。但是這時適在有五千年歷史文化、和受到全球各國思潮劇變的中國，深感應付的學識工具實缺乏不足，於是一方面研究佛陀、及歷代高僧說教化世的學說和方法，一方面亦研究中國的古學、及由各國譯來中國的各種新學，以此等構成佛學和東方西方各種學說思想的體系，作為入世應化的工具，於是才成為可以自覺覺他的大乘佛子。

二、我的宣傳佛學

我十年來即專作自覺覺他的大乘佛子生活，將自信的佛學宣傳出來，期待世人

能共信：一方面、將中國向來局在寺院僧眾的佛學，使令普及到一般民眾中去，組成近年來中國一般民眾、對於佛學研究和修養的各種團體，並且設立佛學院等、去廣興僧眾教育，謀改善寺院僧眾的組織。另一方面、又聯絡全球各國的佛教信徒和佛學者，並且考察各國的佛教狀況、及其他學說的異同，曾至日本、南洋各處，到今日前來歐洲，並擬由歐洲再去美洲。集合各國各派的佛學者，設立一「世界佛學苑」來互相研究，共同昌明佛學到全世界的人類中。在歐洲已得到法蘭西許多學者贊同發起，成立一通訊處在巴黎的「東方博物院」，同時希望英、德、美各國佛學者來共同發起！我所宣傳的佛學思想，為了適應現代世界人類的根機起見，約分為四項：

一、科學的佛學，以最新的科學方法研究佛典，且以最新的各種科學發明、證明佛學的真理。

二、實證的佛學，以禪宗或瑜伽的方法，對於哲學家所討論的最高問題，給以實際證驗的解決。

三、人生的佛學，即從完成人生、發達人生的向前進化中，走上自他兼濟的大乘覺路。

四、世界的佛學，解除佛教向來在各時代、各方土各民族所傳佈，成為各種文字各種宗派的偏執，以成為世界人類同解同行的佛學。

上文譯本錄自太虛全書第十八篇——太虛法師在倫敦之演講——

宗教對於現代人類的貢獻

二千零六年于多倫多

——民二十年在北平協和醫院華文學校講——

今天由梅立德先生的介紹，得到貴校來參觀，覺得非常榮幸！同時、又能和各位談話，更是覺得很愉快！我現在提出來和各位討論的問題，是一個宗教問題。為

什麼我提出這宗教問題來呢？因為、近來世界上有一部份人，以為宗教是過去的產物，今日人世是多麼進步，我們有了科學等等的學術發展，宗教是再不須要的東西了！所以在今日已沒有存在的價值。但是依我的意思看來，以為宗教在現時的世界，還是須要的東西；因為、他們並沒有把宗教認識清楚，假使他們對於宗教有了相當的認識，他們一定不會這樣說的。不過實際上，宗教對於現代人類要有相當貢獻才可立足，不然的話，的確是很危險的。我聽到梅先生說，各位大多數是研究基督教的人，我呢、是研究佛教的。佛教和基督教，都是世界上最大的宗教；我們不管佛教也好。基督教也好，其他的宗教也好，既然同是宗教。這樣聯合起來說，究竟宗教對於現代人類、有什麼貢獻呢？這是研究宗教的人、所應當共同來討論的問題，不是任何一教一派的問題。就我個人所研究得到的供獻大家，還請大家不客氣的給以批評。

一 知識論上的貢獻

知識論亦名認識論。人類的心和宇宙中各種對境接觸，便能發生種種的知識。平常的知識基礎，大略分為二種：一是五官感覺的知識：這種知識，一般人認為是最真確的知識，因為、是事實上眼可見、耳可聞、乃至身可以觸覺得到，這是屬於實驗科學的。二是推理的知識：有人認為人類的知識，單靠五官感覺，是完全不普遍的，要由經驗再加以思考或思維推究，才可得到普遍知識；這是理論科學的或哲學的。同時人類知識的來源，應有兩種：一是科學上的來源。二是宗教上的來源。哲學的知識，是由這二種來源推演出來，不是獨立的。人類的知識，由科學得來的固然是重要，但是由宗教得來的亦甚重要。科學上或哲學上的知識，和推理知識，這是各有所偏的。感覺是零碎的，而推理不切事實的，所以不是貫通真確的知識。何以見得呢？因為五官的感覺知識，雖然確切但不普遍，如眼見不是耳聞的，耳聞不是鼻嗅的，乃至身觸覺的不是眼見、耳聞的，今日如此，明日又不如是了，所以、說經驗的知識是零碎的。至於推理上思攷的知識，是普泛而不確切的，是抽象而不是具體的，是玄想而不是事實的。

那麼怎樣才是全整的確證的知識呢？我以為要是心靈上有修養的人，才能有的。這種由心靈修養而得來的知識是全體的，整個的，明確的，親證的知識。有了這種知識，才能洞澈人生宇宙的真實相；而這樣的知識，是以宗教為來源的知識。現代人類知識的進化，知識慾的昂進，常常想打破宇宙人生的謎，求得宇宙人生的真相；但科學哲學，雖然突飛猛進，可是仍然沒有得到這種的成功。由此、可以說

現代人類仍然是缺乏這種的知識，因為、一般人只能有經驗的、或推論的知識，而沒有完全整體的、真確的、由宗教的心靈修養得來的知識。依此看來，現在研究宗教的人們，應當負有供給人類所缺乏的這種知識的責任。

現在的科學知識，和由科學構成的新哲學知識，是重實證和批評，實在是很厲害的。在這種嚴重的知識形勢下，所需要的宗教是一種什麼宗教？這是一個問題。依我看來，是要經得起科學、哲學的研究和批評的一種宗教，不但可供他們研究和批評，而且使他們愈研究愈發揚；又能供給他們前所沒有發現的知識，去促進科學、哲學的進步，才可以適應現代人類的要求，供給以宗教來源的知識。但是這種宗教須是何種的宗教？就是我們研究的人所應當討論，而不可以輕輕地放過的問題了。

二 行為論上的貢獻

人類的行為，普通分為兩種：一種是好的，一種是不好的。好的行為就是善的，或說是道德的；不好的行為就是不善的，或是惡的，不道德的。善的道德行為，可以感受快樂美滿的福果；惡的不道德行為，可以感受痛苦不美滿的罪報。因果律是這樣傳說，不過、究竟以甚麼作標準呢？有一些人以為：人能做到享受快樂的結果，如像豐衣足食等一切物質的享受，就是好的行為，我們應當以為準則，這是用享樂做標準的。又有一些人說：人類的行為，必須以心的動機為標準，用心若是善的，就是道德的，用心若是惡的，就是不道德的；此中說善就是適當的，不善的就是不適當的。故知人類的用心，不外這兩種，這是以適當和不適當作道德的標準。但是這種的標準，究竟從何處建立？在過去一切的舊道德，到現在是失去根據了，而須要建立新的道德標準。於此，現在的宗教，應負上一個責任，供給人類建立新道德標準的一個根據。供給人類行為道德的標準，這不是片面的知識可以求得的，所以、人類行為的道德標準，若根據片面的理論來建立，就有無量的弊病產生。但如何才算不是片面的呢？就是以全宇宙為對象的正遍知覺。換句話說，道德的標準，要建立在全宇宙貫通到全人生的必然大法則上的。合於這必然大法則，才是善的、道德的行為，不合此必然大法則的，便是不善的、不道德的行為。如此，方可把道德標準建立在不可動搖的基地上。這是要從宗教、方可供給人類行為一個根據的；這決不是科學的倫理學等所能做到，是要讓宗教的人來負責的。因為宗教上的人，是有修養成功的、相當如是的一種全知全能的作為信仰。憑此大法則、方可說明人生宇宙全部的生滅變化，發生一種使人類向上發展的能力。他的發展，是

有一定的方法和步驟，從因到果，不會有絲毫的差異。這種完整的大法則，在佛經上所說，是因果的道理，是因緣生法的道理。應用到說明人生的真相，人類如何作惡業感苦果、作樂業感樂果的因果律；這是深深的穩立在所說明的宇宙真相中。宇宙一切萬事萬物的生起，都是由各別的因和眾緣為關係而產生，是沒有唯一的原因、或主宰、創造者等。所以但知片面的理由的學說，決不能得到人類道德標準的——這是我從因緣生果的大法則上研究下來的結果。大至宇宙日月，小至微細毛蟲，無一不是因緣所生。由此推究到世界上，不論什麼的事物，無不是和一切事物統統有關的，決不是離開一切事物而單獨存在的，這是普遍因果律。所以、一種事物的成功和來源，是由於一切事物而來的，而一切事物的成功，亦不離這一種事物；這是因緣生果義。所以、我們要從明白大宇宙真理、來解決人生的問題，斷斷不能不顧一切而盲從的推究下來。我們人類行為，有兩種結論：一、若是害他的結果是自他均害；二、若是利他的，結果是自他俱利。所以、我們在社會上起心做事，以利他為前題，便是善的，道德的；若是以害他為前題，就是惡的，不道德的。人類道德應以利他不利他為標準；供獻這種道德標準的，是在於宗教。所以，我們研究宗教的人，有供獻人類道德標準的責任；而在現前已失去道德標準的世界上，最為要緊！

三 社會論上的貢獻

人類的生存，不是單獨存在的；就是一個人在社會中的生活，是要有其他人們來互助，單獨一個人，是不會生存的。因此，人類生來就是社會性的，不過他的組織各有不同罷了。社會的構成，大概有二：一是要分離的，龐大複雜的社會，須有分部的組織；這各部各部的作用，是各稱其職，各盡其能。二是要總合的，社會的複雜作用，在現象上看起來是各不相關，此團體不和彼團體相關，彼機關不和此機關相干；其實一個人亦有他的集中點，一個家庭、一個團體、一個國家，都有他的集中點，不是這樣就決定不能安寧，這兩種作用，是構成社會的原則。至於供給人類的要求，首要是理智的作用，理智是離心力的；所以、還要有一種熱烈堅凝的情緒，使它分開但仍凝集，這便是向心力，能把社會攝持而不散。如行星繞日，具有離向二力，方能不即不離而運行無止息；社會有離心力和向心力，亦是如此。使社會能充分發展它離心力的作用，當然是科學的貢獻；然使社會更有其向心力的作用，便是宗教的貢獻。這種向心的力量，使社會不渙散、不潰裂、不爭鬥，這是當然要憑藉於宗教了。

現代人類的物質生活，雖然很進步，不過人類的社會常常出現一種不安寧的狀態。這種現象的產生，是由於離心力過分的發達，而向心力不能和它並駕齊驅。以致如現代人類的社會關係：人各為自身，國各為本國，團體各為其團體，階級各為其階級；因此互相矛盾而起種種戰爭。我觀察近日世界各種情形，同樣趨向這種狀態，特別是在近世紀來歐洲方面。世界雖然很溝通，但因社會的離心力大發展的緣故，所以依然沒有一致的趨向、成為永久和平的基礎，而潛伏著很多不安的危險和痛苦，如近日德、法兩國的現狀，就是一個證明。今日世界一般有知識的人們，大家都說：世界大同，無非想造成人類和平安樂的社會。可是、他們愈走愈遠。但是如何能達到這種的理想呢？這是要宗教家負責、供獻給人類社會新的向心力，使向心力和離心力有同樣的發展，才有達到世界大同、人類和平安樂的一天。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——宗教對於現代上人類的貢獻——

中國需要耶教和歐美需要佛教

二零零六年于多倫多

——民二十七年在華西大學講——

- 一、耶教曾訓練成歐美人的組織能力
- 二、中國人現在需要此種訓練
- 三、歐美需要通得過科學思想的宗教
- 四、惟有佛教是最高科學理智的宗教

今天得到華西大學張校長和費先生相約，來到這樣優美的環境中，和華大、金大、川大各位先生聚談，實在很愉快！費先生以前我在美國見過；民國十九年我到成都，承費先生相約，曾經到過這裡；此次到成都，又得費先生在機場遠迎，可以說有緣得很。現在就我的一點意見，提出來請教各位。

一 耶教曾訓練成歐美人的組織能力

基督教同佛教，在宗教的立場上，是相同的。就是我二三十年來，所有改進佛教的努力，一部分亦是由於基督教傳入中國的啟發。因為基督教對於中國近代文化事業，社會公益，信仰精神，都有很大的影響。而中國的佛教，雖然歷史悠久，普及人心，並且有高深的教理；但是在近來，對於國家社會，竟沒有何種優長的貢獻。因此我覺得有借鏡於基督教、來改進佛教的必要。更因此推想到現在中國一般社會，亦需要基督教的精神來改進。以前到歐洲的時候，看到歐洲人的社會，就有這樣的感想，覺得歐洲人的優點，在富於組織力。因為富於組織力，故此在學術上有種種團體組織，得以繼長增高，發明進步。社會事業，亦有設計，有條理，得到發達繁榮。推而至於國家民族政治，歐洲的強國，土地並不廣大，人民亦不多，而有強盛的國力表現，是由於富有組織能力。相形之下，就見到中國人缺乏、而且需要的就在組織能力。近代歐美社會進步的原因，固然不全是由基督教，而是由科學發明，工業進步，造成近代歐美文明的成績。但是基本的原因，是由於歐美人有組織力；而此種組織力的養成，是由中世紀基督教信仰的普及。因為基督教所信仰的對象，是獨一無二的，所以最能造成統一的精神；影響於思想行動，就成為思想行動的整齊劃一。基督教在歐洲，經過長期普遍的信仰，所以人民心理和習慣，都養成了整齊嚴肅的美德。歐美人在禮拜日，各種階級，各種職業的人，都要休業，集合到教堂作禮拜。各種不同的人，在同一意識、同一音樂，同一禮節的情形下，讚揚禮拜。常常有如此團體和合的精神生活，影響到各種家庭中，都有這種精神。禮拜日的和諧的音樂，嚴肅的禮節，禮樂精神，灌注到一般家庭生活，這就是所以養成組織能力的。

二 中國人現在需要此種訓練

返觀我們中國，向來稱為禮樂之邦，而一般人日常生活，反不能和禮樂一致。除了祭祀孔子的時候，在文廟裡奏奏古樂，更不容易見到禮樂的遺風。佛教本來有很完備的禮樂，但是只推行在大叢林中，他們從早至晚的生活、都是和禮樂相應的；可是在小廟就不一樣了。至於一般社會，就是在家佛教徒，亦不能表現所受影響，好像這樣生是大寺院特有的。在宋朝的時候，叢林中禮樂之風仍然存在的。如程子的傳記裡，說他一次走到一個千餘人的叢林裏去，不見一個人，也聽不到一點人聲，很是詫異。後來走到飯堂，看見一千多僧人，聚在一起吃飯，一點聲音都沒有。吃完飯後，才齊聲念誦起來。所以程子嘆息說：我們儒家的三代禮樂，不可復見，不料在寺裏見到。到了近代，各大叢林有禮樂精神的，亦逐漸減少。這種精

神，不能振作擴充，反漸漸萎靡消沉。一般社會，沒有共同的團體精神訓練，所以散漫零亂，不能整齊嚴肅和有組織條理。現在需借鏡基督教，改良佛教，振作佛教精神，影響民間，以共同的團體精神生活，培養組織能力，是中國整個民族所需要的。

三 歐美需要通得過科學思想的宗教

歐美因科學理智發達，形成一般科學化的思想和生活，所謂現實的生活。但是在科學的生活中，仍然是不能不需要宗教；特別是在歐美人、有深長信仰宗教的習慣，所以宗教仍然是普通的需要。基督教的優點，實在於所信仰的對象，是簡單專一的，所以能使精神集中統一。但是弱點，亦在於所信仰的對象，不能作為理智的探討，就是在科學思想上，不能樹立此信仰對象。所以、歐美人的生活是科學的，而信仰是非科學的；歐美人現需要宗教，而他們的宗教，又是和實際的科學生活脫離的，矛盾的，所以就成了一種破裂的、不一致的人生。因此、在宗教信仰上，必須丟掉理智；到現實生活上，又必須丟掉信仰，這是歐美人現時的苦悶。若有和科學思想不衝突，並可以作為最高精神寄託的宗教，正是歐美所需要的。關於這一點，佛教是可以補基督教的不足了。

四 惟有佛教是最高科學理智的宗教

佛教對於科學思想，最通得過。在科學思想上，說宇宙不是單獨原因發生，而是許多關係的因素，經過許多階段演變成的。又說人生為宇宙演變的最高成果，最富有創造力。社會的改進，乃至宇宙的進化，都可以人生為主動力。這種思想，和佛教的觀察很相近的。

佛教的宇宙觀，不是在宇宙未成以前，先有一個能造宇宙的造成宇宙，一切都是因緣生的；而各別的因又有很多的緣，所以又說一切都是眾緣成的。小的至於一花一草，皆有眾多因緣。所謂因緣，不僅以時間先後關係成為因果，還有同時相依的關係。推至地球、太陽，都是因緣生。在此緣生宇宙中，事事物物輾轉推究，都是無始無終的。一花一草那樣微小，以及全宇宙的一切，都是無始無終、無邊際、無實體的。沒有邊際，亦沒有中心，這是佛教普遍的原理。所說無始無終的，就是即終即始；因為隨便舉一物，他的現前的狀況，就是已往的終結，同時就是將來的開始。所為無中心的，因為隨舉一物，都可就此物窮澈宇宙邊際。雖然即終即始，但是以往的因不會壞失，必定影響後來的果。因為即終即始，所以隨處可以收出發點，改進宇宙。這是佛教的宇宙觀。

佛教的人生觀，就是「數取趣」一個名詞可以表現。在數取趣的涵義中，表示人不是固定的，而是生命流中的一段。就其中取「人趣」的一段，名字是人；這一階段的前後，各有其他無數階段，並沒有固定體的。每一個生命，就是一個變遷不息的長流，這種變遷的勢力，是眾緣所成的；他的主動力，就是能知活動的心，和心上發生能造作的意志。人生是數取趣長流的一段，它變動的破壞，就看現在的心，能否把握真理，而造成改善的因。所以、佛教亦說人生是最有創造力、進化力的。而佛教又以佛為最高信仰對象，就是因為佛的智慧和能力，已進化到最高、最圓滿、最完善，對宇宙的一切，洞澈了達；因此宇宙的一切，亦能自在無礙。所有不明了：不自在的苦痛，皆已解脫，成就究竟安樂，所以能夠成為最上導師。使人們各各能把握真理，發達人生，圓滿究竟覺悟的德性。

佛的人生觀、宇宙觀，可以和科學理智貫通的。佛是最高模範，可以作唯一信仰。能貫通科學思想，完成最高信仰，是佛教的特質，亦是現代歐美人所需要的。這是我時常要貢獻歐美朋友的一點。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 ——中國需耶教與歐美需佛教——

人生的自由問題

二零零六年于多倫多

——民十九年在北平講——

這問題含義很廣泛，有關於政治、宗教、哲學各方面的，但現在時間限制，不能作充分的研究，所以、只可以略重於哲學。在十七世紀法蘭西的理想家盧梭，高唱：「人類生而自由，在神權、君權下失去了自由的人，必須爭回這天賦的自由權利，才得完成人格。不自由，毋寧死」！於是惹起現代推翻神權和君權，以爭取人權或民權的革命風潮，搖動了全世界人類的心理。國家的體制因而修改，社會的組織，因而變動，就是數千年古文化的老大中國，亦被這思潮鼓蕩了二三十年，到現在仍未得著安定。但是盧氏所唱「人類生而自由」的高調，雖曾激起了非常偉大的變遷，而一經仔細研究，便覺得理由並不充分。從生物發達進步到我們人類，最可寶貴的即在自由，所以要求自由，是人生意義和價值的所在。但「生來就自由」的學說，似乎和事實不符，例如初生的嬰兒，心理、生理、都未完備，就不能自由，這是極顯明易見的。盧氏的學說，正為不自由人類共同有此要求，於是引起眾人的注意；而事實上初無確切的根據。故政治論的人生自由問題，仍須留待哲學來作解決。

再從一神的宗教方面來說，他們以為人是由上帝所造。若由此推論，人既由上帝所造，當然沒有自由，善惡的行為，一概應由上帝負責，那人就同機械一樣了！但信仰一神教的人，又承認人類有自由，他們的論調是：上帝造人類，曾賦給人類自由權的。從這種解釋窮究它，人類的自由權，既從上帝賦給，而人類因有自由權所造成的罪惡，亦仍須由全知全能上帝負其責。我們切實的研究，覺到宗教的解答人生自由問題，自相矛盾，更不能成立。所以、有從哲學上重新來研究的需要。現分為四點來說：

一 必然偶然和自由

以自然科學來說明、自然的現象和關係，這中間就有因果律的存在。例如：有甲種的現象，就有乙種的現象；甲是乙的因，乙是甲的果。將自然現象觀察明了，就能由關係上知到因果律，自然的現象和關係，才盡受因果律的支配管轄。例如電燈，只要知道了電的作用和開關的機器，就可被人管轄、支配、利用它，這就是因果律所有的必然性。如果不是必然，就不成定律，不能受管轄、支配，失卻它的功效。所以、從自然現象關係間求得它因果公例，此即是自然科學的目的。全宇宙的事物，都係必然的、受因果定律支配的。那麼、宇宙即是一大機器，人生不過是大機器中一小機器；人生既係機械性、必然性的，尚有什麼自由可說？但人生哲學，以注重人類須有道德責任的緣故，極力主張人生有自由的意志；以為人的善惡行

為。發動於各人的自由意志，所以要由各人自己來負責。善的行為，就受名譽、利益、恭敬的報酬；不善的行為，就受社會上法律、道德、或宗教上因果報應的制裁。所以、在人生哲學上研究起來，人類是有自由的，不是如機械一樣的。人生有道德責任，故此當有人生的自由意志，人生的意義和價值，就在自由意志。

總括以上兩種研究，而成絕對相反的結論，所以自然科學和人生哲學不能相通。德國康德的哲學，分為「純理批判」和「實踐批判」，在「實踐批判」中，認為人生有自由意志。而「純理」和「實踐」，在理論上雖然可以區分，而實際卻不能判它成為兩事，所以仍免不了有通不過的衝突。

近代科學進步，二十世紀的科學，已完全不同十九世紀的科學；對於因果律幾經修正，已經不似從前的狹隘板滯，而變成廣汎的活潑的因果律了。甚至或廢除因果律的名稱，而代以「函數律」的名稱，說宇宙萬有的現象，從互相的關係上可以互為因果，這就是佛法眾緣生的因果律。這種寬汎的活動的因果律，不復是必然或偶然的兩極端的，以必然是過於板滯，一切都屬命定，即無創新改變的自由可能。相反的、若一切都是偶然的，似乎是很自由，但一切偶然，這亦惟有亂碰運氣，而沒有自由選定一方針來趨向的可能。所以、這兩種都有所偏差。但在這必然和偶然中間，有或然的可能，就叫做或然律。或然律是不定因，如優良的青年，應有好的成就，但由各種的關係，或竟至墮落。所以、一果是可以從各種不同的原因所成，一因亦可以變生幾種不同的果。在這中間、儘容許有知識的審慮，興趣的選擇，意志的判決等，各種自由活動的餘地；或善或不善、既然可以容許自由決擇，這便應自負行為責任。但此自由並未超出因果律以外，自由和因果律合為一種，自由於因果律中的活動。例如人駕馬車所成的行動，人固然是驅馬去率引車前行的，但亦即是由馬和車所載運的，此共同的行動，是即由互相的關係所成。所以既沒有絕對的自由意志、超出在因果律以外，亦沒有必然的因果律、絕對不容許有自由活動。前面的未脫去一神教的錯誤，而後面的亦是舊科學的偏執，今在新科學上所建設的新哲學來解釋，相信會是漸近真相。

二 現狀人生的分析

前面對於「人生的自由問題」，雖以一般的哲學作大概的解決；但是想進一步去分析、人生究竟含括有若干限度的自由，及人生的自由有沒有進步的可能，再就佛家的哲學，即在現狀的人生分析它。根據佛家所說：眾生都有一部分自由活動的

心力，人是在這一部分自由活動心力、是特別較強的。佛家將心分析為八識：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、和阿賴耶識。八識都叫做心，每一識都是「一聚心」作用的總相，而且每一識各含有隨識分別、而生起的複雜作用，叫做心所有。人生的八識，前六識均有自由活動的心力，但惟獨第六意識、有較多的自由活動，而前五識僅有少分的自由活動，而且是隨第六識去活動的。這些自由活動心力，不但不受業果「異熟」束縛，並且可以轉移業果；如現在的身體要受自然律的支配，例如人多食就生病，但在意識上是可用改轉的自由權，如不去多食便不至於生病。故此人的行為不當，健康、成年人的意識應該能夠完全負責，不應一概委於環境。惟有意識已失掉的瘋人，幼稚和老病的人，已經不能有自由活動心力的，才可以不負責任。

其次、人生的組織，就好似社會的組織，不是單純的，各部分都互相發生關係的。這當中如有一部份是不自由，當然全部都要受他的影響。佛說人生的組織當中，有一種不自由的癡執性，是從初生直到死，時時審注在一點的心理作用上。簡單來說，就是各人的癡性。所謂：「江山易改，秉性難移」。深一層來說，即佛家所說的異生性。就是：人和異類的眾生、所共有的深刻「自我」執著。所執的自我，就是「我癡」、「我見」，由此更發生「我貪」、「我慢」等，這種心理作用就名癡執性。由各人的和異生的癡執性，在人生的組織裏頭作梗，所以就不能得到進一步的自由。而且、此癡執性又限制前一類的自由活動心力，使它受癡執性的影響而不得自由。如人有癡性，就可牽累及他的，行為，使他應當作不作，不應當作的去作。人生有癡執性，所以人生不能生來即有完全的自由。

但是人生不僅有癡執性的不自由，而且更有異熟性的不自由。異熟性、是佛學中的特別名詞，這是近於平常所說的自然性、或天然性，係以前的業力所引生的結果，不是當時的力量所造成功的——就是異時而熟的意思——。自然的人生和世界，全屬異熟性。人有八識的心理作用，除第七末那識唯是癡執性以外，其餘都有異熟性的不自由限制，而且第八識特別是異熟性的。以人生有異熟性的不自由，所以人生須受自然法則的支配。例如人想不老和不死，是不可能的事。但異熟性的不自由，程度有淺深不同；前六識的不自由異熟性，可用前六識的自由活動心力、來改變他的不自由。例如生來愚鈍的，可以由精勤學習來改變成聰敏的。如再作進一步的研究，人生還有「異熟所變性的不自由」，這就是人的身體等，那是更加不易自由轉移了。例如生來便是盲目的人，實不易使他復明。而異熟所變性，更分有兩

種：就是「共變」和「不共變」。各人的身體是不共變，社會、國家以至世界是共所變性。社會國家和世界既係共所變性，所以更不易自由轉移。但人生少部分自由，雖包圍於大部分不自由中，但倘具向上的要求，自能將少部自由逐漸擴充以至於偉大的。

三 自由可貴和擴充的可能

佛學說眾生有六種，人類處在六種內的中等地位。人類以上的二種，如天等，人類以下的三種，如畜生等。享天福的，因環境太優裕是不易發生向上的希求；至畜生等，因報身下劣，實難說進步；唯人處於中間，最富有自由活動的心力，以富有自由活動力的緣故，亦富有創造性、改革性、和變化性。所以、依佛學來講，六種眾生中以人為最可貴。而人生可貴的意義，就在人生最富有自由性，而且有無限擴充的可能性。所以這是人生和眾生不同的特殊處。若能善用這人生的自由力，向包圍的不自由勢力進攻的時候，第一步若能將癖執性突破，即能大大的將自由範圍擴充了；由此更進一步、至於能突破異熟性時候，就連自然界亦可以自由轉移了。因為、自然並不是自然，不過是先時的業力牽引所成，業係自己作的，當然亦可以自由改轉。若先時的業力都可以由現在的心力轉移，這就是突破異熟性所擴充的自由了。但能所性仍未突破，這「能變識」雖可自由，所變的身、器等仍不自由。不過能、所都是依識假立，識若完全自由，那時能、所不成對待，是為突破能所性而成功的自由，亦即是人生所變性不自由的突破。至共所變的，即「自識變」以外，更潛有「他識變」的勢力為限制，不能自由。至於自、他、一、多攝入重重，則「自他性」亦突破，而成為法界無障礙的自由了。

四 人生自由到宇宙的自由

將「能所性」突破，就沒有心物的分別。將「自他性」突破，就沒有彼此的分別。這就是由人生的自由得到宇宙的自由，而因果律和自由完全一致。此中的因果律，就是每一現象由許多因緣關係所起，由此所起一現象又為影響，變起一切的因緣關係，所以、每一現象全是因果律的，亦全是自由的。這因果律和自由的完全一致，便是佛的法身。法身，以一切法為身。換句話說，即全是因果律，亦全是自由。孔子「七十而從心所欲不逾矩」；從心所欲便是自由，矩、指規律，既從心所欲而又能不逾規矩，便是自由和因果律的一致。所以、孔子的最高成就，雖未到全是因果律、又全是自由的佛陀法身，而亦是具體而微小的法身表現。

這個講題的結論，便是：人生是可以自由的，是應當要求自由的；但現狀人生的目的是很少的，好在人生有擴充自由的可能，能得擴充自由的方法去進行。人生的自由是可擴充到圓滿的。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 ——中國需耶教與歐美需佛教——

佛學的現實論

二零零六年於多倫多

——民十九年在四川大學講——

- 一 近代兩大思潮的理想主義和現實主義
- 二 現實主義是近代思想主潮
- 三 佛學現實論和現實主義的異同
- 四 佛學的現實論
- 五 現實論的宇宙觀和人生觀

通常的人以為佛法主張虛無寂滅，是消極而且抹煞現實的。這種測想、是完全謬誤，因為佛法純粹是真實、和注重現實的學問。談到現實這個名詞，就和西洋近代的兩大思潮——現實主義和理想主義，發生了連帶的關係。所以、在未解釋佛法的現實論前，先將這兩大思潮略述梗概。

一 近代兩大思潮的理想主義和現實主義

在西洋各種主義中，可以代表近代思潮的，就是理想主義和現實主義。這兩主義，是以法國哲學家笛卡兒、和英國哲學家培根的哲學為根據，而應用到人生實際和社會上去的。理想主義所根據的，是哲學上的理性派，就是注重推論，用論理學上的演繹法，先立一個一切事事物物的共通的標準，而據此來應用到一切事事物物的各方面去，這樣的求他的實在。現實主義根據的，是哲學上的經驗派，就是注重事實，用論理學上的歸納法，憑經驗和知覺、去觀察一切事事物物的現象，歸納起來，這樣去求他的真理。哲學上有這兩派，科學上亦有這兩派，政治運動和社會運動上亦有這兩派。但理想主義近於哲學，偏於社會方面，現實主義近於科學，偏於

個人方面。這兩種主義，互為消長。近來日人作的「近代思潮」裏，就把代表近代的思潮，歸到這兩種主義上去。

二 現實主義是近代思想主潮

近代思想的特色，是專重現實方面。比方各種科學的發明進步，是受了經驗派的影響，近代思想所以有不尋常進步，同樣是為了專重現實的原因。所以在兩種潮流中，現實主義要算是近代的主潮，科學上是如此，哲學上亦是如此。在起初、哲學上原是重理想方面的，後來英國哲學家洛克、繼培根後起，提出人類知識論，認為人類精神初如白紙，後由經驗變成種種知識。經驗以前，好像神祕事就是不可知的，實際上經驗到的事物都是現象的事，這才是現實的。法國的哲學家近於理想派，英國的哲學家近於經驗派，後來德人康德、出來調和而成為新理想派。可是、康德的哲學已受了經驗派的影響，著重現實方面了。以後、根據達爾文的生物進化說所起的各派進化論，亦是以現實為根基的，所研究結果又是以現實為最後判斷的。這樣、又應用到人生實際的社會運動上去，作出改造進步的辦法，企圖達到現實的滿足，實現黃金世界在將來的人間。至於理想的、超自然的所謂天國，便終於成為現實主義者所反對的迷夢。

三 佛學現實論和現實主義的異同

上面已經把近代思潮的現實主義、講了一個梗概，這裡又來談論到佛學現實論、和現實主義的關係，究竟兩者的同異在那裏？因為、兩者都以現實的一切事物作為根據，佛學用「法爾如是」的道理——法就是諸法，統指一切事物——去解決人生宇宙究竟問題。法爾如是，就是說：諸法性相原來如此，還他如此。用這個道理來證明，真實不在現前的事物外，當下便是。近代的現實主義亦注重，即從現前的事物證明出真實，這是二者相同的方面。不過、現實主義的辦法，總不外乎用五官感覺，及意識知覺——概念思想及歸納、演繹種種方法來推論，終脫不了分別戲論的遍計所執。所以、現實主義是平凡人有限度的、不完全的知識經驗所得的結果，究竟不是宇宙的究竟真相，而佛是無上正等正覺者，他所經驗到的、是無限圓融的現實境界。從這點說起來，佛學的現實論、又和現實主義的不同。

四 佛學的現實論

甲、現行實事——流行的不常不斷

一切顯現的事物，我們不但叫他為現實的事，而且說他是現行的事，因為、他

都是流行變化的；因為他既不是固定常住，又不是斷盡絕滅的。譬如住的房子，起初是新的，後來便舊了，當中經過無量剎那的漸漸久遠的結果，這就是所謂流行變化，不是固定常住的道理。要是更過了些時間，或是房子燒了，人死了，這便顯然是一種非常的變化，可是還是相續不斷的。人死了不過是肌肉起了地、水、火、風等分化，經驗的精神知識、還是繼續流行不斷不滅，房子燒了不過不是房子了，但是他的物質終於不滅，當中不過是起了一種、極嚴重的變化罷了。所以說：一切都是恆時流行不斷不滅。像這樣的情形，佛經上有個名詞，就叫「諸行無常」。又如一個朝代，明洪武開國至崇禎便亡，但是他的人民、土地和文物，不是開國才開始有的，亦不是亡國即歸消滅，這就是「國破山河在」的道理。在科學上、同樣認為有一種常住「本體」，如唯物論所說的原子、電子，在佛學還是認為流行不常的東西。總結一句、佛學於一切現實、都認為流行而不常不斷的。而各家所謂神我、上帝，原子、電子的常執，和死壞即滅絕的斷執，就此打破了。

乙、現事實性——緣成的不是有不是空

流行轉變，而且不常不斷的事事物物，都是假眾緣聚集而成；緣至便集，緣盡便散。譬如一學校，需要有學生、教授、學制、校舍等種種聚集組合而有，這地本來沒有學校而今有學校，是沒有而有、有由眾緣，由眾緣才有故自體沒有，雖然沒有自體而不是沒有眾緣，故此不是空。又如一人身，攬四大五蘊而成，離四大五蘊覓人身便沒有，假四大五蘊名人身是不空。這有不空、萬物萬事的實際顯現，本來就是這樣；實實在在的宇宙萬物、都不能離眾緣所成義理。唯識家的遍計所執性、依他起性、圓成實性等所說，天台和賢首空的假中三觀所說，都是根據於此。實在不是由主宰創造、各不平等因的妄說可以同年而語。

丙、現性實體——親證的言絕思絕

以上所說，一切事物都是緣成的，而以不有不空為性，但是不有不空的理性，仍是假智詮上的共相道理，它自相實體究竟又是怎麼樣呢？我們要想證得他，如果用言論思想來推考，斷定是沒有得到的可能。因為言論思想，終於和實體是隔離的，他們是永久不能見面的。這條路達不到，只有走另一條路，就要根據佛法裏面、修慧親證的辦法，要辦到止觀並行，引出無分別智，將平常有對待的分別知識突然遣盡，這樣才可以證得、不有不空的理性所顯的諸法真體。

丁、現體實能——唯識的顯現變現

證得言絕思絕的實體以後，纔見無量的真實功能、都不外是智和識。總括來說、根身、器界唯識變現，宇宙諸法都是識顯現。所以、佛智是諸法中王，一切諸法無不是佛智所調御，而佛法即以宇宙諸法為身，故此稱法身，人們有心識，都可成佛，那怕宇宙萬變紛紜，都以心識為主動力，都以心識為出發點。所以、我們各各都有轉變全宇宙、改換一切的本能，談到此處，就要賴各個人的奮勉了！

五 現實論的宇宙觀和人生觀

事事物物既然是剎那剎那地流行變化，無始無終，同時又假眾緣結合而成，無邊無中的。統計一切事物稱宇宙，指它特殊的一部分名人生。從宇宙的觀點上來觀人生，人生原本和一切事物不異的。佛已證到人生和宇宙一致的實性，所以佛法的法身即宇宙——人生性即宇宙性——，那時、不但能受用宇宙，而且能夠轉變宇宙。但是我們是須依據佛法去修持，而修持的出發點，前頭說過一切唯識的道理。所以宇宙一切，我們都可以自動變化，不待外求，只須發展心識的本能，便可證得人生和宇宙的澈底現實真相。這樣說來，佛法正是指示人們發展本能，就在這世界中實證無上的真境，並不是所謂抹煞了現世，虛無寂滅，離開人生和宇宙實在實際顯現的物象，而憑虛創造異論以為高奇的學問。但是、現在人們的智慧未完全，不能親證，又不免被向來積迷的識、所變起的種種對象迷惑而認識不真，故時有謬誤知解。故此人類等一切有情的改善宇宙，都須要從改善自己的心識做起。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——佛學的現實論——

佛法的四現實觀

二千零六年于多倫多

——民二十年在河南大學講——

今日多謝貴校邀講佛學，又得瞿先生樂先生兩位介紹，實在萬分感激！佛的一字本來是梵文的音譯，中文義是覺者，含括無上正遍覺意，亦即是最高、最普遍，最平等覺悟的人。這和中國所稱聖人大略相等，而並不是操控禍福的鬼神，亦不是創造宇宙的主宰，是指已經洞明宇宙人生真相、自覺覺他的人。而我們所應該知的：一是佛自己所覺悟的方法，另一是佛所說的法。佛對宇宙人生性相，依最高、最普遍的平等智慧，貫徹上下、表裏始終，全部覺悟，這是佛的內心境界。雖然一切眾生皆有佛性，但是在未證佛果以前，佛如果不將自己所覺悟的開示我們，我們實在沒有辦法了知。故此佛利用微妙音義，為我們說明他所覺悟的真相，雖然亦是不能夠一一盡其底蘊，但如地圖的顯示地形，手指去指示東西，是可依著而覓得途徑的。故此我們研習經、論，律大藏教典，是可以明白宇宙人生事物的真理，是學佛人應有的過程，我們如果能依所示教的去修學，啟發本具的智慧，自然不難漸生佛智，而達到最高目的。佛法不離現實真相，故此不是幻想，不是假設，亦不是空談，而是覺悟現前顯現事實的一切真相，同時說明現前顯現一切事實的真相。明白了這一點，才可以去談佛法。

一、現行實事的起滅無常觀

就目前現見流行的各種實際事物來觀察，都是屬於起滅無常。如孔子所說：『天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉』！又說：『逝者如斯夫！不捨晝夜』！都是現前事物的遷化無常。試觀看流水、花謝，鳥飛、魚躍，可知流行變

化，忽起忽滅，實無常態。又如雲山、水波，時刻變化；以至一木、一草、一花、一葉，沒有不是一樣的。人亦是這樣，由幼而壯、老而死；廣推到地球、月球、日球，以及無量無邊虛空世界，沒有不是有成、住、壞、空，起滅無常。而佛法的第一步，即將這現前流行的一切事實、起滅無常如量說明，毫不增減。並不作玄想，亦沒有談空，隨事隨物都可以證實。但世人貪、癡不了，時常想向無常的現實的內或外，覓得一永久常住的事物去求滿足。如唯物的，想用化學分析方法去求最後單位，求一不可分的永久不變的實體，稱它為原子、電子等類。實際上不過就現前事實，設一假想，故有此假設的名物。質詢它究竟，終無實相可得的。而佛法是就在起滅無常還他一個起滅無常，這樣才是實在，可以不被主觀上假設所迷惑。而近世所謂科學的進步，故此常覺它自己昨日的裂痕，因它所計的原質、原力，是超出事物現實以外、而勉強加以假設，純粹本於迷信的要求。故此科學是建築在迷信上的，亦如同神教的創造論，以上帝或神作為它基本。說此上帝或神超越萬事萬物，永久常住，並能創造一切，現實生滅都是因它有。這些都是被佛法所破斥的。又如印度外道，更有一種神我的假設，以為我們各有一神我，是永久常住，這亦不過是迷信要求的假設。在現實背後，抽象假想作真我，亦是被佛法所不認同。佛法如量來說，現行實事起滅無常，就還他個起滅無常。事實如此，怎能假於外求？這在佛法，說名諸行無常觀。

二、現事實性的緣成無性觀

事物成為事物，因為事實上一切觀想、完全係條件完備時的顯現。譬如這講台上陳設的花草，是因種子、氣候和泥土、人力等關係條件所集顯才成功。廣推到社會現象的變化，有說是在經濟，有說是在政治，有說是在教育，有說是在宗教，這都全是偏執所見。實在是由種種關係條件完備時，集中在一焦點，然後隨它分量的配合，才顯現各種的變化，這就是眾緣所成。由一花、一草廣至於地球、日球等，亦都是眾緣所成、同時沒有固定的實性。為甚麼呢？例於花，若說它有體性的，何須要因氣候、泥土，人力環境等條件——生理學上的環境因子——而生變化。如缺少它各種環境的關係條件時，即成萎垂現象，故此它沒有體性是可想而知。所有過去、現在、未來所出生的一切一切，都是由眾緣所成，空無體性。換句話說，一切事事物物，又可以合成一團體來看的。例如人是由五官、百骸的集團所成；而五官、百骸又是各種細胞的集團；而各細胞又是各種原形質及細胞核等的集團；而此原形質等的瞬息變化，亦可說它是各種瞬息變化的集團。所有這些俱是沒有固定的實體，因此亦沒有體性可尋，故此佛法說它是空。心經說『色即是空』，色是眾緣

所成的，而空即是無體的。佛不過將一切事物的真相、如此還他如此。世人多作畫蛇添足的動作，如眼有病見空中生花，實在是沒有花。而眾緣所成的空無自性才是實相，這是事事物物顯現的真摯，在在處處都可以證明。只是世人因迷信的要求，為求滿足他們迷中的貪欲，在一切真相真理前，都生起或增或減的謬解，而成錯誤的習慣、和錯誤的行為心理。如此、便以個體和我、他為實在，其實是不對。又例如見到桌子，其實所見的不是桌子。因為所見的是它的色相，而色相是眾緣所成，色相不即是桌子，不過給它名字桌子。見人亦是一樣，見宇宙萬物亦沒有不是一樣，都不過是假相假名罷了。又不過是觸到、聽到、見到的各條件和連續的想像罷了。是故所知的各物，佛經上說是「比量的共相」；亦如世俗的「歸納法」，不過歸納他作一概念，實無體性可說的。故此在佛法，說名諸法無性觀。

三、現量實相的真如無相觀

現前顯現知識的現量、所見實際的形相，離開名言種類等分別，實無如上所說各事物的。依於現量所見，經過意識上構成概念的假相而安立一名詞，便成為世俗的萬事萬物。不是依所見到、聽到的，不能集成概念來立假名。這些假相假名，在佛經上說「比量知識」；即比量所知的假相，還他一個假相，不去增多或減小，如量而說，不生起比量所知而安住現量實相，這即真如，因它真是如此還他真是如此，不令有概念的假名相，不加肯定和否定，故說真如無相，這即是無相真如觀。

四、現變實力的唯識無境觀

這是上說的三項所層層說明及證明。因真如既是無相。故此一切事實的生滅變化、都是唯識所見。如眼識所現色形；耳識所現聲響，鼻識所現香臭，舌識所現甘苦，身識所現冷暖，意識所出現一切差別的假相，而末那識的以為有我、有實，阿賴耶識將一切經歷連續保存。如有隨它起滅無常，成為經驗的一流，乃是有此種種的識，而現一切事事物物的起滅無常。是故緣生無性，唯識所現，如水月、鏡花，相用宛然其實無有實體，故說唯識無境。這一切都是佛法的要旨。既能明了宇宙人生的真相，亦可以證到成佛的地位。今日所說，到此作結束。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 ——佛法之四現實觀 ——

菩薩行和新生活運動

二零零六年於多倫多

——民二十九年於星洲講——

中國平常人的觀念，以為菩薩就是偶像的代名詞，其實偶像很多都不是菩薩的，而菩薩亦不一定有偶像；立像不過是表示恭敬的意義。菩薩兩字是簡略的詞語，全名音譯是菩提薩埵。菩提、是對宇宙萬有的最高覺悟，薩埵、是有情的意思。有情比人的範圍還要寬廣，在佛學上譯作眾生，所以菩薩即是求覺悟的眾生。譬如人類有能達到最高知覺的可能性，倘有大的志願而去求佛的最高覺悟，這個人就是菩薩。中國古書上，講君子、賢人、聖人，就是指有特殊智仁勇的人；菩薩的意義，亦是一樣。菩薩的行為，首先是不存心自私自利，能犧牲自己，為社會服務，替公眾謀幸福。現在我們中華民族，到了最危險的時候，這正須要犧牲自己，為國家民族求生存自由的菩薩行了。甚麼是菩薩行呢？菩薩行即是六度行：

第一、布施：如金錢、生命、全部都可以供獻國家民族，乃至世界人類、和宇宙一切眾生去犧牲的。好像我國古代的伊尹，被稱為聖任者。說如一民未免饑溺，如自己罹於溝壑似的，這就是菩薩行的第一行。

第二、持戒：就是應守的軌律，這不但惡的消極不做，而特別在善的方面、必須要積極去做，故此有積集一切善法戒。將不應做的事不去做，應做的事業實行起來，這是聖賢的行為，和普通豪傑行為不同。因為豪傑所作的事業，未必盡是善的，而聖賢所做的、是沒有不是善的。通常說：「行一不義，殺一無辜，雖得天下不為也」；亦即是夷齊的聖清者。

第三、忍辱：這並不是含冤受辱，而是一種寬容大量度。從大覺大悟的胸襟，

見到普通人很多易犯的幼稚病。譬如我們為大眾謀利益，或有人不諒解的，應以精誠感服，而自己仍孜孜不息的行善，絲毫不介懷於心，由此得到他人心悅誠服，這就是孟子所說柳下惠的聖和者。

第四、精進：這是精純無雜地進行不息，認定真理即孜孜不倦，為正義和大眾利益去進行。無論遇到怎樣大的困難，都能克服而不為所阻。古來禹王治水，三過其門不入；又如墨子為普利天下，摩頂放踵，這就是菩薩的精進行。

第五、禪定：不限靜坐，大學中所謂：「知止而後有定，定而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。因為精神力量很大，我們不能集中，隨外境散漫，故力量小了。譬如我們中國廣大土地人民，就因為不能團結一致，所以受日本人的侵略；但近來中國人能精誠團結，全國統一了，故此就能夠抵抗他們。我們常由物欲的引誘，精神不能集中。古書中所說「精誠所至，金石為開」；又顏回三月不違仁，這都是定的修養。這樣才可擔當大事，作濟世利人的事業。

第六、智慧：對事理要有頭緒，並有明切的經驗，然後才少有錯誤。有大智大慧，就成為人哲，像孔子、孟子、都是有超人的智慧，所作事業才沒有不好的。平常所說學佛菩薩行，和其他的宗教不同，因為其他的宗教，只係信仰萬能的神，而學佛是以佛的覺悟為標準，由人或眾生、依菩薩行去漸漸達到佛的最高覺悟。

新生活運動，就是把從前認為個人私德的禮義廉恥，社會化和國民化了，成為中國民族必有的行為準標，才成為國民公共的道德。管子說的：「禮、義、廉、恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡」。新生活就是要在我們日常的公眾生活，高張著四維，變成我們嶄新的道德，由此使國民的道德提高增進，這樣一來，我們的生活都合於 禮、義、廉、恥了，一切越軌的事件都沒有了。中國有五千年的光榮歷史，現在受人侵略，古人所說：「知恥近乎勇」。把過的恥辱除去，將光榮恢復光大起來。有禮、義、廉、恥，就自然會奮發成功的。再進一步實行廉潔的政治，使民權平均發達，各得其義，而民生充實，彬彬有禮。菩薩行既然就是我們古聖先賢的道德綜合，而禮、義、廉、恥，亦是先民道德的結晶，把他貫澈到個人、家庭、社會和整個民族，便是達到了新生活運動的目的。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——菩薩行與新生活運動——

人性的分析和修證

二千零六年於多倫多

——民二十一年在重慶反省院講——

各位都是佛學組的人，所以特別提出比較專門一點的、「人性的分析和修證」來與諸位商榷一下：人性問題本來極普通，但今日是專拿佛教眼光來分析的。人性即是人類的理性，含義極廣泛，內容亦很複雜。平常談到人性，以為人性就還他人性好了，用不著再加說明。但若把它放到佛學的分化室來加以分析，便有下面的種種的質素：

一、純善性——純粹的善性，即真如覺性，亦即佛性。實質上說，即人和佛共同的性，人和佛無異的性。此性在佛法中本名清淨性，今姑且以普通的純善性來代替。是有兩類：

[一] 諸法和生命體的平等真如性：諸法即包括一切萬法，生命體即收攝一切眾生的名，真如性即理中的佛性——法界身。一切形形色色萬有的山河、大地、舍宅、田園、磚頭、瓦礫等器世間相，和一切飛禽、走獸、魚鱉，蠕動的有情世間，都是和十方諸佛的真如性一律平等，即是說是普遍的，平等的。因此，不但人們具有此性，就是馬、牛、雞、犬、蚊、蟲、虱、蚤亦具有此性；又不特有生命的物體具有此性，即無生命的磚頭、木塊、荊棘、瓦礫等，亦沒有不具此性。人們於此性中，不過如金藏礦物，隱而未顯罷了。

[二] 正覺妙善清淨種子性：梵語三菩提，華譯正覺。覺而且正，即正當的覺悟，不是邪智邪覺可以同日語的。善的不是惡；妙善即微妙的善，不是劣粗的善；清淨是說沒有染污夾雜其間；具足這三種的德性，寄存在第八阿賴耶識中。阿賴耶識又名藏識，亦含藏一切清淨無漏種子。人們雖然具有這些種子，但根莖枝葉仍然有待，正是藏而未現行的。孔子說：『用之則行，捨之則藏』。向來捨藏而未用行，行即佛性。

二、雜染性——分有五種：

[一] 不是善不善的異熟性：不是善不善即中立性，在佛學上名無記性，此性在通常名自然性，在儒家即天命之謂性的性。甚麼是自然性？是說人們各因宿生的業因、業緣、業力，而有今生的業報或業果。因前生業因、業緣、業力複雜已極，現在異時而成熟——異熟——，即是經長久而成熟，人們不察，不知它為甚麼會這樣，特別給它名自然性。佛學上不許有自然這名詞，只說不是善不善異熟性。甚麼是天命性？通常說秉賦天性，說人性秉為人，畜性即秉為畜，各各不同。在人性中，又各秉厚薄壽夭的不同性，即業報性——隨業受報的性。這有二類：如下表。

(一) 真異熟 —— 第八識自體

└ 根身 —— 正報 —— 有情世間

(二) 異熟生 ┊ 器界 —— 依報 —— 器世間

└ 前六識一分

[二] 可善不善俱不是的種子性：真異熟、即第八阿賴耶識的自體。阿賴耶識能藏一切種子，是產生萬有的潛勢力。孟子以前有個叫做告子的，他說：「人性無善無不善」。只講到佛學上的異熟生。孟子自己說「人性善」，只談到佛學上可造善的心，尚未談到可造最高的善。荀子說：「人性惡」，僅談到佛學上可造不善的心，尚未談執我的心。

[三] 執我的非善不善性：第七識執我，認自我存在牢不可破，它所造的業非善不善，根本上從執我而起的。

[四] 造業的或善不善俱非性：造業即動作運為事業，業有三業：即身業、語業、意業。孟子說：「惻隱、羞惡、是非、辭讓之心，人皆有之」。這四端的人是造善業。通常說業，以為是不善，實際上視聽言動沒有不是業，如工業職業等，並不是不善的，或善、或不善、或不是不善，都是前六識一分所造的。

[五] 最能求知創作性：唐裴休承相作圓覺經序說：「諸天正樂，修羅方瞋，畜生有獶狁之悲，鬼神沉幽愁之苦，整心慮而趣菩提者，惟人為能」。所以此性是人類的特性，他類生命體是沒有的。過去賢人說：「人生難得，佛法難聞」。意思說做人如果不遇佛法，等於沒有做人，虛生浪死，蜉蝣兩間。佛法若不遇人間，那雖有佛

法亦可惜！下面有六種最能幫助、人類求知和有創作性的：(一)意識：人類特性，最多思維，能求種種的知識，凡見到聽到都能積為觀念，再由觀念推出許多理論，而成為理智創作的特性，這特性從意識總機關發出。(二)文理：義理以文字顯示，文字能涵載義理，文字的根源，是從前結繩記事的符號，亦可使人增長求知創造的特性。(三)大腦：人的頭和大腦都大，比例上不同其他的生命體。(四)立身；人是豎立身體的動物。(五)手；由於兩足可以單獨站立，讓兩手可以作其他事。(六)火：人能使用火，是有很大的關係，現在所謂鋼鐵文明，亦是由使用火造成的。

以上是依佛學來分析人性，大概是這樣，其次略講到修證：性若全善，為甚麼要修證呢？性本來是不可修的，還說證個甚麼！這只因為有求知創作性，方有引發正覺創顯真如的修證可能；因有不善惡劣性，始有進攻執我清治染雜對治的必要。下面有七點：

一 善用求知性、去理解信向純善性：依理解純善性、而信向的是最高目標，以達到圓滿究竟為目的。沒有此理解基礎，雖有趨向，亦不能直到佛法的修證，故此第一點須特別注意的。

二 善用創作性、去勇作善業止不善業：青年人對於自己的創作性，須好好利用，否則一失足成千古恨。

三 集中善行理解力、進攻執我性：集中的意思，如國民和軍隊的集中，便產生偉大的力量，單獨或散亂就不能了。人們善行理解，亦必要集中方能有進攻執我性——第七識——的最高能力，否則便投降於他了。理解是從禪定所生的無我觀、法空觀等智慧顯發的。

四 積高善行理解力、引發正覺性：善行高，理解力強，如春天的陽光，可引發生種子生長的。

五 突破執我性，生起正覺性，創顯真如性。

六 洗除執我習；清治雜染種增長，增顯純善性——初地至十地。

七 具熟性空，雜染性盡，圓滿純善性——佛地。

最後說一偈：「一反自性成真佛，三省吾身學古人，悟得本空好勤拂，水令明鏡絕纖塵」。這偈可攝人性的分析和修證全部。各位乘此沒有負擔的時候，正好學佛法，將來還可以和各位通信討論；如有機會，還可和各位再談。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 ——人性之分析與修證 ——

人欲的分析和治理

二零零六年於多倫多

——民二十一年在重慶求知俱樂部講——

今日因貴社何社長的介紹，嘗試提出這學理上的問題，即人欲的分析和治理，來與各位咀嚼一番。講到人欲這個名詞，含義是極廣的。在人生哲學上、所說生物的表演和發動，皆出於「意欲」，——意志欲望——在人即「人欲」。在心理學上所說的「衝動」，——衝動是從內心衝出的意志，欲望是從外物引發——，亦歸屬於人欲中。人不能離開社會而單獨生存，即使生存亦沒有文化知識的生存，但社會怎樣能安寧？文化怎樣能發達？知識怎樣能進步？這些和人欲都有很大的關係。在我們將人類活動的根源——人欲研究明白，拿相宜的方法去安頓它，調御它，然後社會方可得安寧、發達和進步。因此、人欲是值得我們探討和研究的。

甲 人欲的分析

所謂人欲，若要分析它的內容，就不是一言可盡的，這好像一塊物質，把它放置在化驗室分析起來，是有同樣的複雜情形！

一、有情的共欲。有情欲的生物，名有情，這欲不僅人類專有，所有三界的有情眾生都有，所以稱做有情的共欲。人是有情欲中的一類，差不多就像說人是動物中的一種。有情的共同情欲，又叫做根本欲。這根本意欲生來就有，而且不知不覺的就有。這又可分為四種；

[一] 從形相上說，有美醜的分別，人是好美憎醜的。

[二] 從性質上說，有真假的分別，人是求真棄假的。

[三] 從行事上說，有善惡的辨別，人是厭惡取善的。

[四] 從成果上說，有勝劣的區別，人是好勝捨劣的。

上來四種從相對上說的。佛學上八識中的第七識，有四種功用：即我癡、我見、我慢、我愛。從正面說，即好美，求真，取善，好勝；從反面說，即惡醜，棄假，厭惡，捨劣。我和各位都有這好美、和去不美等意欲，——根本意欲、意指第七識——隱藏在內的，各位只要稍加反省，立即便能領會。

二、欲界的共欲。佛學講三界：即欲界、色界、和無色界。今縮小範圍，除去上二界；來專講欲界。在這欲界內，一切有情均有欲。欲界共同性的欲，有三種：

[一] 續生欲，即繼續生命的人欲。此中亦有二：(一) 男女欲，通常說「性欲」。男女的欲只有在欲界有，上二界是沒有性欲，性欲彷彿就是平常所說的陰陽性，心理生理，都有此欲。由此男女欲，以繼續人的身命，如父生子，子又生孫，身命的種類種族，得以相續。(二) 依佛家三世輪迴的說法，此一生死了，還可投胎，取得第二生的新身命，所謂精神不死。種類相續和精神不死，就是以男女欲為動機。

[二] 段食欲，即四食的一種；段即形段，形段食，即物質的食噉，可以維持人類的生命。小孩初生，即知哺乳，既長又要吃飯，使身體發育魁梧起來。儒書上有句流行語曰：「食色性也」，這是生來就具足的。上面男女欲，即色欲；段食欲，即食欲。

[三] 物境欲。從萬物對境所生起的要求欲，如我們的眼睛欲看美的色，耳朵欲聽美的聲，鼻子欲嗅美的香，舌頭欲舐美的味，身體欲接美的觸。眼、耳、鼻、舌、身、名五根，色、聲、香、味、觸，名五境；根境間名五識。

三、人類的特欲。即人類特別獨有的欲，有二種：

[一] 俗習欲，即社會習慣欲，有五：(一)財欲：財產佔有欲，小動物如螞蟻、蜜蜂

等類都有，人有此欲，不過更為明顯罷了。一般人要求發財，以為有了財，一切都有了；習俗上流行如此，故又可說是俗習財產欲。(二)飾欲：本名色欲。飾欲，人人皆有，小孩即知要穿花綵的衣，開一店要崇華富麗，造一房間要鋪張排列，動人觀看，這一類都名粧飾的欲。(三)名欲：惟有人類特有，即高等動物如猿猴類，亦不知好名。但人就不這樣，要於多數人中名列前茅，名列前茅還不算，還要如何使自己永垂不朽，流芳百世；有些人好名要不到，就是遺臭萬年的惡名亦愛樂的。(四)膳欲：本名食欲。膳欲，即上面已說過的段食欲，人們為了支持有情生命而食，但單為支持生命，那粗糠糟粕亦可以果腹。現今是在支持生命以外，還要求豐腴可口，羅列八珍，食前方丈，方為得意。(五)逸欲：原名睡欲，即放逸閒逸的欲，人人皆有。如人總想多倚多睡，隨意隨便，安逸舒服。平常人雖不能一蹴達到放逸目的，但總有一僥倖機會，得一空曠地方，讓我去放心安意來睡一覺的心理。於是釀成多坐不喜走動，多睡不愛醒的惡習了。以上五欲，都是習俗流行普遍的欲。

[二] 文化欲：文化欲是公共的，社會的；俗習欲，是為私的，個人的。此中有兩種：(一) 平安：社會不平即不安，社會既不安，所以在不平安中，就迫切希望平安和要求平安。人心何以不平？是因為社會不安；社會何以不安？又因為人心不平。創造社會平安的欲有三：第一 宗教，宗教有超萬有的天國。可平人不平的氣而得安慰。第二 政治，政即是正，凡事得到平正，國家便容易治理。第三 藝術，文學圖畫等都是藝術，都可以安慰人的心靈和精神。在這三種中，有宗教適宜於某些時間人種地方的，有政治適宜於不同時間人種地方的，而基本原則不外使人得到安慰，社會得到平安。(二) 知識：如貴社以求知立名，即欲求種種的知識，老實說，即是知識的要求。知識當從三方面去求：第一科學，確實科學，使人得到自然社會應用的知識。第二、哲學 根本哲學，使人得到宇宙人生綜合的理解。第三文學，凡想像理想敘述歷史等都是文學。

乙 人欲的治理

人欲方面的大概分析，已如上述，其次講人欲分析後的治理人欲。若完全是好的，那亦不用去治理，如一塊曠野的草原，有好有不好，有雜亂污穢的地方，也有條理清楚的地方，在這兩種對峙情形下，就有修治整理可說了。求適當處置人欲的學說，更加多到難以計數，陸續發現在古今中外的各種學說，他們處置治理的態度，不外下列幾種：

一、對欲的態度 有主張縱欲的，以為人欲應任由它充分流行，如河港污塞，盡量疏通，既可免泛濫的災害，又可以收獲灌溉的利益。有主張節欲的，以為欲如洪水猛獸，稍縱即不可收拾了。如上面所說的俗習財產欲等，有一百便想得一千，搜羅一切錢財，全歸於我一身，結果造成現在的大地主和大資本家，弄成社會不平等的現象，那時身為罪藪，害人復害己，所以須加節制。有主張絕欲的，以為縱欲固是不對，節欲亦不澈底，不但俗習欲的財、飾、名、膳、睡逸等要不得，即文化欲的宗教、政治、藝術等亦不足取；中國古代如老子輩，即主張此一類，他說：『剖斗折衡而民不爭，絕聖棄智其利百倍』，便是主張絕政治欲等的確據。有主張化欲的，以為欲亦無固定性，可以轉變改造的，如地方風俗的敗壞，可以改變成美善風俗一般。

二、對欲態度的批評 主張縱欲的，以近代歐美學說較多。百年來西洋文化縱欲的、用來作生存競爭的口號，大放厥詞；所得結果，造成爭鬥不平等的現象。所以、縱欲的處置，也許說不是沒有有益，但總是益少而害多。主張節欲的，儒家以理節欲，古今學者亦多有主張節欲的辦法；但他們去欲既不能，而向善亦不大，故此缺點很多，未免是無力的。主張絕欲的，如古代希臘、埃及，及中國的道教等，多主張滅絕的態度來對欲，但不好的固絕去，好的亦滅絕，人們認為也是偏枯的。主張化欲的，哲學有一部份，從前儒學主張變化氣質，就有化欲的意思。人們既認為第一縱欲，害多利少，利不敵害；第二節欲，動于情，止于禮，情欲衝動，有相當限度，以理節欲；但情衝動到極端時，理是無力節制的；第三絕欲，好的欲和不好的欲，玉石俱焚，同歸于盡，這種態度亦是偏枯的；第四化欲比較來得善巧，文化亦從化欲而產生出來的。

三、佛法對欲的態度

[一] 人乘節欲：佛法教人做平常人的方法，三皈立信，五戒為規，五戒是節欲的方法。五戒即：(一) 不亂殺，不是完全不殺，如殺一救百亦可；(二) 不偷盜，不是不取有義應得的財；(三) 不邪淫，不是戒男女夫妻的婚配；(四) 不妄語，不妄語即是立信；(五) 不飲酒，不飲酒可以明性。

[二] 天乘、二乘絕欲：修五戒是人乘，修十善、四禪，四定是天乘，天乘是從人超天，守完全五戒——十善從五戒開出——，絕一部份欲，可超一層天；漸絕漸高，依次超于四王、忉利、夜摩、兜率、化樂、他化自在等六天，再上便入色、無

色界天。二乘即聲聞和獨覺，他們知苦、斷集、慕滅、修道，成聲聞果；無無明乃至無老死，成獨覺果，是主張完全絕欲的。

[三] 大乘化欲：大乘修六度萬行，普度有情，有度生的大欲，無利己的私欲。大乘以大欲去化私欲，方便善巧，沒有再可加了！

四、大乘化欲的方便

[一] 文化欲的淨化：(一) 平安信教而修行：信「眾生無邊誓願度」的佛教，修「煩惱無盡誓願斷」的勝行。(二) 知識的解理而證果，解「法門無量誓願學」的理，證「佛智無上誓願成」的果。

[二] 俗習欲的淨化：佛法講八功德，七聖財，可以淨化眾生的財欲；講三十二相，八十種好，相好光明，無有倫匹，可以淨化眾生的飾欲；講「法王」「世尊」十種德號名稱普聞，高逾須彌，可以淨化眾生的名欲；講禪悅為食，法喜充滿，可以淨化眾生的食欲；講三摩地輕安定樂，可以淨化眾生的逸欲。

[三] 物境欲的淨化：十方諸佛菩薩淨土，依報正報的淨土莊嚴，可以淨化眾生物境欲的欲見美色，欲聽美聲，欲嗅美香，欲嘗美味，欲舐美觸。

[四] 續生欲的淨化：大乘密宗最高部有二根交會，二性相合等形像來表法，是表福智雙修定慧和合等法，可以淨化續生欲的男女欲；密宗修法以花、香、燈、塗、飲食等物質供養，是表布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等度，可以淨化續生欲的段食欲。

五、大乘化欲的圓成

[一] 全美：佛法真有完全美滿的，如佛經上說，無漏方算究竟。所說的無漏，如杯盛水不漏，就是說沒有絲毫過失！才叫完全美滿。世俗美總是好醜相對的美，不是無漏，不是究竟，更不是圓成；佛法的美是不同，可以淨化眾生的根本好美欲的。

[二] 極真：佛智通達一切，澈了人生最極究竟，無欠無餘；而十方三世諸佛，完全證明，毫無虛妄和偽假，是極真自不待言，可以淨化有情的根本求真欲。

[三] 純善：諸佛和各大菩薩，自己早已完成，而今以大悲方便利導眾生，孳孳不休地，純是為利他人的，故此說純善；純善可以淨化眾生的根本喜善欲。

[四] 最勝：佛法講最勝，不是說其他是劣，而佛法獨為最勝。佛的福德、莊嚴、智慧、能力等，實際上確是高出一切，最究竟，最圓滿，我們依佛作模範，可養成超三界出苦海的清淨最勝人格，所以十號以外，佛又號「最勝」。佛弟子在經典上又

稱「最勝子」，就是表明佛是事實上成最勝的，佛弟子學佛，亦是學最勝的，可以淨化眾生的根本好勝欲。

上來從人欲的分析，講到古今中外學說對付人欲的態度，再談到佛法如何治理人欲。草草說來，大海一滴，希望各位努力研究，可望人欲不致作弊，而能滿足人類的欲望和要求了。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 ——人欲之分析與治理——

西洋文化和東洋文化

二零零六年於多倫多

西洋文化，上古的是希臘，中古的是羅馬，近代的是英、法、俄、德、美，上下幾千年，縱橫數萬里，亦不是一篇文字可以說完的！而古代的梭格拉底、柏拉圖、亞里士多德三位，以及康德、白璧德各位哲學家，他們的學說和我這篇文章所說的東方文化，固然是有許多相近；況且曾主持西洋文化千餘年的基督教，亦本來是東方的文化呵！不過現世界是一西洋文化彌綸的世界，故此現在說西洋文化，專就現代西洋文化盛行的來說。它的教化維持又如何？答說：發達科學知識，竭取宇宙所有，以爭求滿足人類的動物慾罷了。動物慾是甚麼？答說：肉體生存，親族蕃殖的私慾便是。由此去發展成為行動，主要不外飲食——衣食住——男女間的事，及附著的奢華嬉戲等。由本來只是食住生計問題，進展到帝國主義、資本主義、共產主義等；由男女的戀愛問題，進展至婚姻自主、離合自由、男女公開、兒童公育等；都是要極衣食住的奢華，和男女的嬉戲為至樂罷。除飲食、男女、遊戲以外，更沒有什麼高尚目的。至於為家、為國、為社會、為世界，來和自身比較，亦不過是量方面的擴充，期望達到飲食、男女、遊戲等慾是一致的。而此飲食、男女、遊戲三事，是人和各動物生活的共慾，而絕對不是人類特具靈長的理性。今日彼西洋文化，但以擴張這種動物生活的共慾為進化，故對於製成的器用，及資造的工具，和能工作的智力，雖日見在進步，但對於人類特性的德行及內心的情理，那不但沒有改善，而且日見摧剝消陷了！故我對於今世盛行的西洋文化，只說一句話：「是造作工具的文化」。而對於能用工具的主人，是一毫亦不能有所增進於善的，惟有利利益他們更發揮動物慾，使人類可進善的機會幾等於零，完全是壓伏罷了！

雖然動物慾、事實亦人類與生俱有的，是生物和動物的共同性，因為人類本來是眾生的一種。但是在東方文化，說最低限度亦須將動物慾、節制以禮，恒持以義，來涵養人類特長靈貴的情性，使令保存而不致戕亡，以為希賢、希聖、希天的上達基本；而對於動物慾，則以閑之、防之，如人群的畜牧禽獸一般，善調而安住，隨宜以使用，不令騰蹕飛突以傷害人性。而鬼神因果禍福等事，亦引來作為行善止惡的輔助，去和暢人性——宋儒曰天理——而遏動物慾，此在中國孔、孟儒家的所尚，亦人類倫理道德的所存。如果曾經靜察禽獸，饑寒倦病，便營求衣食住藥；生活豐足，為孩童的撫育，男女嬉戲交合等；不如是的話、或為族類的團聚，群眾的遊戲和戰鬥等。愛到極便交合，憎到極便戰鬥，這不外為肉體生存、親族繁殖——嚴譯赫胥黎天演論，說人和動物都是以自營的私慾、及族類的繁殖為本性——暗示促成的。今世西洋文化所開展擴充在人類，主要唯這物這事罷了，故此和東洋文化的最低限度亦相背馳。充動物慾來傷殘人性，就說是率獸食人便是，這在

儒家所以首先嚴明人和禽獸的分辨嗎？

從儒教倫理以上的，又有回教、基督教、婆羅門教——中國的道教和日本的神道教屬於前面的鬼神教——等天神教，於人界以上提出一天神作宇宙最高善的標準，引發人的善性，使專一其志上達於天。雖然他們實行教化的方法，或和、或激，旁起的影響及副產的效果有好、有壞，但主旨是在令人類由人達天，上進於所期最高善是相同。真能踐行上達於天的志行，那就在他們所憑藉經過的基程上，已收節動物慾和人為善的效了。

故此回教、基督教、梵天各教，都近有於倫理道德的誠條，作為規範大眾進德的根本，亦不遠於儒家方法的。再等而上的，有疏觀緣生法爾的萬化，悟得皆是起於心情的激盪，以是惟專務、以期相與寧息，持之以慈儉讓，守持以孩提初生時的精神狀態，來止息流變而回歸最根本，這方面有老子、莊子的方法和無想、非非想禪等。能達到此地步的，在動物慾不單只已節制的多，而且幾乎完全停止了。然而儒家所存養的人性，至這時亦化為人而上性，不是只回復人性了。故此是和前面的天神教，亦同樣有偏限。以佛的一般教法來衡量，上的未能達至其極，下的又將失其本。就人來說，反不如儒家的平正。

那麼在佛的一般教法又如何？嘗察儒家的方法，雖注重存養人性，而對於動物慾則以閑防為用，俾能聽命於人性的主人——如康德所說良知的命令等——為止，初未嘗希望勦絕的。佛的一般教法亦是這樣，亦如緣生法爾之性，開始是各安其分，各適其宜，便不相為害而互成其利。這是為救弊除病的對治，使用人乘法的儒教，以節制動物慾、閑存人性的善便可；或用人天乘法，禁制動物慾以上達於天，而增進人性的善，亦是可行的；或用天乘法，止息動物慾引令超人入天，這亦可以；或用羅漢、辟支法，以斷除動物人天升沉的流轉苦、而超出生死，亦可以的；或直用佛菩薩法，使息除障礙普得通達，亦可以。這都是為攝德成事利用的，佛菩薩法為妙德妙用不用說了；他們在相當的程度內，羅漢、辟支法亦妙德妙用；大乘人乘法亦妙德妙用；即發揮動物慾以成豐足生活，繁殖他們的族類，亦是妙德妙用。惟除佛的一般教法外，其餘皆是有限有偏，故此互相傾奪高下，消長治亂，不能永遠安樂！世間的思想較寬大的，往往羅觀世間各宗教學術、而希望完成一調和統合的教法、以安寧人心；而智小謀大，鹵莽滅裂，雜亂附會，這不用說他們必不得成功的，即小有所成，亦只是增添亂的原因！所以如上所說的、都是由於不知佛

的一般教法，久已將一切宗教學術，如其性分，稱其理宜，以調和統一、合成為普利群生的種種妙方便門。故有天地雖大而不知窺，有規矩的妙巧方法而不知用，徒抱頭悶思以至終身了！可惜！世間中懷大志能極思的人，當理性的回首看看，諦審諦觀一下佛法呵！

但在今世間偏用成弊的人，雖在西洋文化的惟以發揮擴充人類的動物慾為進化，而致汨沒人理，沉淪獸性。然由此所獲的副產品，是科學的知識和方法，工作的機器及技能，生活物產的豐富華美，社會言行的平等自由，交通的廣範而迅速，發現的新穎又奇特，在在足以令人心迷目醉而不能自主！故現今欲挽救其弊，雖然可以用儒教，而儒教的力量微小，猶杯水不能救車薪的火，拳石不能塞河漢的狂流！雖然亦可用天神教，奈何那張牙舞爪的「西洋文化獸」，是曾經衝擊天神教——指基督教——的欄杆而斷韁絕馳突出，又豈能再用這些破欄朽韁來作羈勒呢！老子、莊子的道理似乎較可能用，但仍有才小謀大的憾慨！

上面所說的三種可能用的，亦不過藉使能暫寧息一時罷了，究竟是沒有使令循分順理而達到浩然均德的。故此各有智之士，應知欲救治今世動物慾發揮已極的巨病，如不用佛陀一般教法的大藥不能了。救偏用西洋文化所成的流弊，須用東方文化，近來亦漸已有人能說到了。而西洋文化的病根何在？說的人每難割切！而於東方文化中，又惟有佛的一般教法、真能救到徹底而永無其弊，但尚未能有說出來！我現在淺略地說：在佛的一般教法，是含涵一切而超勝一切的。在西洋文化的副產品，對科學知識方法是真實精彩！在工作機器技能亦實在巧妙！故此生活中的物產是豐富華美的！至於社會中言行做到平等自由！在交通實廣大而迅速！所發明實屬新奇！然若使一窺到佛的一般教法中、佛菩薩的智慧圓滿，工巧圓滿，生活圓滿，群眾圓滿，神通自在，知見無礙等，必將如河伯遇海若，歎為汪洋無極而自失其驕矜的傲氣！由此以譬喻說明由因緣生果、善惡業報本來是這樣的常理，使他們知道從劣至勝的真進化路是坦然可行；再告知以儒教的人倫，即可為他們轉獸為人的妙法，而後不為儒家所限，便可上通於佛。隨即說到用基督和大梵等天，老子莊子的道，亦即是為他們銷罪殖福、化形入神的妙法，不復為天所限，即可上通於佛。到那時西洋文化的偏弊補救了，而東西洋文化都全適用，不相為害而得相為益。由上來所說的，即西洋文化、是造作工具的文化，東洋文化、是進善人性的文化。東洋的文化，亦未嘗不是造作工具，但以今日世界的西洋文化是最好；東西洋的文化，同樣未嘗不進善人性——西洋如康德等——，而以東洋的佛法文化是盡善。真實能

進善人性以至究竟，到時世界莊嚴，人民安樂，而西洋文化的長處，才真正得適其用。今若偏用西洋文化的弊處最多、同時勢力又極張，如果不迅速增善人性是不足相濟的，不用佛法又不能迅速能增善人性，這點是我所期願、為經世的人士大聲地說出來的！

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——西洋文化與東洋文化——

佛法和科學

二千零六年於多倫多

——民十二年八月在廬山講——

一 佛法

佛法的要旨，不外是自覺、覺他兩方面俱得到圓滿，故此得公例如下：

[一] 無上正遍覺者所如實覺知、法界諸法的真實性相體用

這無上正遍覺者一名詞，是關於自覺方面的，說自己覺悟的地位、已確實達到無上正遍知了。如字、當作依照來解。如實覺知、即依照真實的相狀，不增不減，無伸無縮，毫無有變動差誤同時覺悟了知的意義。法界、即宇宙，諸法、即萬有。此法界諸法，即通俗所說的宇宙萬有亦大概相近，但亦不是真能吻合無間的。性相

體用加上真實，亦有別世間所說的迷謬遊戲浮泛無稽。這是就佛的自覺方面說的，最尊至極的是這樣。反觀我們都不覺，似人作夢，昏昧無知，有勞大慈悲的佛陀時時呼喚。又如發神經的病人，本身不自知有病，惟頭腦清晰、知見正確的人能知曉。又如眼中有疾的人，妄見空華，亦惟有明眼的人能覺他是妄見。這些義理十分明顯，故此不再繁述了。

[二] 無上正遍覺者、所如覺宣示於世間眾生的善巧教理行儀

這是關於覺他方面，是說無上正遍覺的佛，依照自己覺悟的法界諸法，宣揚於口，示現在身，隨俗、雅化，方便引度——如依世間一切語言、文字、風俗、人情等，及隨十二類有情身相、行為等類，循循施教去善誘他們——，故有方便權巧所施設的種種教儀。宏揚教化在三界，開覺群生，使明解道理去軌範修行，那麼大覺的果人人都證了。換句話說：教、即言教能明理，身教能行道的施設；理、教所詮的義理，是學佛人所了解在心的；行儀二字，因為人人有無上正遍覺知的可能性，過去諸佛無量無數如實而覺，如覺而說，現在和未來諸佛，如果依隨先覺如覺開示的法，明白了解義理後，依理起行，行同佛儀一般，亦畢竟可以成佛的。

二 科學

上面已經解釋了佛法二字，現在解釋科學，亦分兩方面如下：

[一] 科學的方法

詆毀科學的人，說科學造成犀利的武器，都是專務殺害，是有弊而無利。讚譽科學的人，說科學使物質文明莊嚴燦爛，給世界蔚為雄觀，利益俱在，有何弊可說呢？關於這一層，雖然猶在諍論中，而歐洲近代數年來的戰禍，亦不說詆毀的人是毫無理由。不過這屬於後來的成績，和應用科學成績的人如何，而科學的所重特別在方法，方法上精密謹慎，實不應隨意加以詆毀的。因為科學的方法，是有六個層次：一、科字，是具有分科、別類的稱號，故此首先要分劃範圍，不能僥倖的，而一科一科的新學說是由此產生，如講心理學、單就精神現象種種說明；物理學、單就動、植、礦等物理現象說明；生理學、單就有機身體上的消化器統、分泌器統等種種說明，故此嚴別界限，不許紊亂，是為科學的第一步。二、既然就一種對象，詳細研究，便有所發明；故此必要先觀測此對象的大概情形。三、大概情形既明白了，再繼續以精察諦觀，務必確有確切深入知到它性質、功用、及價值等。四、審察既然正確，才綜合觀察於所得的，著有假說而試行實驗。五、例如雨後見五色虹

霓，假說是日光反射所致。科學家既有此發明，必親驗出虹霓的處所，是否由日光及雨映照所成。一次不足，而再而三，須屢試不爽，始成定判。六、前五所述全部通過後，如議場中絕無一廢票，這時議長便安然決定；這某種學說得成立、方為通行於全世界的公例，亦是這樣。綜合上來六個層次科學的方法，可以說是手續精密，絕對不可搖動的。至於所發明的定例，讓後哲有真確認識前賢的，即可捨前取後；亦即舉世同人，彼此、今昔，亦取是捨非，無所執著了。他們渴望發明真理來濟世的心，實為可敬。但科學亦有一種執著牢固莫解，是執著此方法是求得真理的唯一方法，而不知法界實際，實在不是這種科學方法可以通達的。

[二]科學的成績

由科學方法所得的知識，應用於世間行為人事上，便演成五花八門的人群業果，都說是科學成績；而實際的根本是在知識。天文學、從古以來都是把地作為中心的，法國人歌白尼更發明以太陽為中心，後人又有發明八大行星、無量恆星等。此外、牛頓發明地心吸力等，達爾文發明人種由來等。例如說樹上的果向下墮，必定是地有吸力；又如說下等動物變中等動物，再進步便趨於高等動物，如猿是人的祖先等，此類學說，一應用在人間，便成為社會群眾所得的新知識，在國家政治上、社會事業上，頓時生起無量數的傳遞和實驗，就像簇新組織一大世界；這種成績便成為世人所共知了。

三 佛法和科學

[一] 科學的知識、可作為佛法的確證及假說、而不能通達佛法的實際

科學上有所發明，亦即宗教上有所失據。一般神我等宗教，根本上既少真理，一經風吹，不免被風搖動。駭辯不足，繼以恐怖，牽強附會，又失自主，這些人實在是可悲的。獨有佛教，只怕他科學不精進，科學不勇猛，科學不決定方鍼精究真理，科學不析觀萬有澈底覺知。能夠做到的話、則科學愈進步，佛法將愈見開顯。因為佛法所說明，即是宇宙萬有的真實性相。科學愈精進，就愈和佛法更加接近。現在先說天文：在過去是東方，僅知道上面是天——日月星辰等——下面是土地，土地上有人。西洋的基督教徒、利用希臘哲人以地為中心學說、去把信仰傳佈世間。到後來法國哲人說明太陽為中心後，直到今日又有以無中心說的宣傳者。這已經過若干度的進步，如空中的恆星實在是無量數目的，相攝相抵，沒有主持的，故此以恆星為中心說亦應該揀除的。到這時、開始證明佛經說：虛空無邊際、故世界是無

數量，交相攝入，如眾珠網。又說：世界依風輪安住，風輪依虛空安住。——都是真實境況，這是最接近的解說的第一例。又科學家認為水中有蟲。佛經亦說：佛觀一滴水，八萬四千蟲。關於此事、我在十數年前，確曾在南京楊仁山先生處，用高度顯微鏡親手檢驗證明的，這是最接近的第二例。達爾文以為人種的由來，是自種業遺傳遞蛻漸變而來的，雖然和佛法的世間萬類、都是由積集業力——品性——行為等而得感報差別，遇緣各各升沉無定，尚有不澈底的地方。而比較由神造、天生的舊宗教，亦是有進步了，這是接近的第三例。生理學家說人身由循環器官等集成，而各器官的血肉、又由無數細胞積聚生滅來活動。這和佛經所說「觀身如蟲聚」；及說到受生的最初，由「起根身蟲」而起根身，宛然符契，這是接近的第四例。物質學家說固體、液體、氣體、三種物質，係萬物的原素。佛經說四大：地即固質，水即液質，風火即氣質。風動、火熱合為一切力，如光、電、熱力等，這是接近的第五例。隨舉五例，其餘的不縷述了。在二千年前佛經中已有這種解說，未有科學的新發明，人是很少有這樣說的。故此科學愈見精進，在佛學上愈為歡迎，這些都大足作佛法初步的確證明了。

其次是關於假說，假說有兩種：(一) 隨迷情：例如法界諸法一說，恐怕不是人人能夠曉了的，因此取宇宙萬有的普通名詞來代替。就常人迷情上所知道的，隨便地說而實際是不符真義，故此名為假說。在佛陀垂示外道時代亦多類似這樣。(二) 隨方便：得無上正遍覺者如實了知後，用世間通俗言語、文字、風範、威儀等，種種發揮宣示。雖然佛智親證的實際是思量所不能到，語言所不能及，但亦不妨用這方便假名言說，來化導於世人。如因明學上由比較思量而立宗，如錯誤的名似比量，相反的、比較思量判別正確，名真比量。科學家真正的希望和目的，本來就在這裡。經說：菩薩於佛智當於何求？說：當於五明處求。五明係印度古代科學，即聲——文字、語言——、因——論理——、工巧——藝術——、醫藥、內——即哲學——。換句話說，菩薩於佛智當於何求，即應說是在科學中求的。故此科學可以作為學佛人方便利他的假說。

進一步來說，科學到底不能通達佛法的實際。這是甚麼道理呢？例如無上正遍覺者所證知的境界，是說佛法的實際，亦是宇宙萬有真實性相。這是必須轉自心成為佛智才能親證，不是用聲明、因明等科學方便假說得到的，故此假說只是過渡作用。而科學卻執定科學智識所知識的即是真實，又豈可以不失敗！又如有一大象，牠全身百骸，比喻是宇宙萬有的全部。瞎子雖然極仔細，運用他按摸的手腕，希望

知得大象的實在情形，如摸耳即說像筍箕，捏尾即說像帚把，撫足即說像柱子等。用自己的智識，斷定牠像筍箕的耳、像帚把的尾、像柱子的足，說已得這象全體無缺的妙用，明眼人見到，怎能不啞然失笑哩！真正佛學家的科學，是不認同的！故此惟有無上正遍覺者妙明通達，如明眼人看活象一樣，見時即遍照無遺，何須等待筍箕、帚把等展轉譬喻證成公例哩？科學不能通達佛法實際，就是這樣了。

[二] 科學的方法、可作為佛法的前驅和後施、而不能成為佛法的中堅

解釋這一點、再根據世間中最深的迷情上抽象來說，得到下面兩種講法：

一、迷信有神的——我執——：神、即神我，小乘人要空此我執，由知因緣和合而有此身形生滅連續，幻有非真。如色、受、想、行、識五蘊等，暫起的時候即復暫滅，剎那剎那變遷不停，如旋火輪，見有圓影，旋轉一停，又那有這火影活動的幻想哩！科學家亦知生滅積集，沒有神我的真實可得，迷信有神的便為所破。二、迷信有實的——法執——：實、即法的意思，唯物學家所說的物質亦相同。但說萬物各有原質，係單純的元素積集所成，進為原子、電子等說，這是由「唯物」派進一步墮在「唯力」；若更深進，又怎知不將有虛空粉碎的一日哩！因唯物是耳聞目見的有，至唯力的已經是聞見所不能及的無了，故此更相信科學的方法，堪作佛法的前驅！所謂研究愈精和佛經愈足發明，由這樣的原故。如証果後所施的作用，說菩薩得證真如後，可參用科學方法，施行於一切有情，使令全體都覺悟，捨棄迷情。就正合於法華經『以方便力故，為諸眾生說』的深旨。如小乘俱舍論等，方式極精密，理論極周致，正和科學規律相彷彿，而更高出其上。如果兩者聯袂共進，攜手偕行，有甚麼難處不能到達於至善的佛國、菩提大道哩！所謂科學是足夠作為佛法後一步施行的，亦因此原故。

現在歸根來說，科學畢竟不能成為佛法的中堅。因為佛法的中堅，須要我和法二執俱除，才開始說到無分別智證入真如。如瞎子忽然眼光迸露，親見象的全體，一切都豁然開朗，從前種種計度沒有不消失一樣。科學家譬如祇知改良所藉用的機器，而不能從見的眼上根本改良。現今根塵、身心等，都是俱生無明性，若不策謀這根本的改良，唯有對境是求，執一為足，將何往而不是瞎子撞屋，顛仆難進的哩！滯迷情見的，可以休了！故佛法的中堅方法，即是完全不是科學的，專門息滅建築在戲論分別上科學的，如果不是這樣、到底亦不能打破無明得大覺悟的。但若能依佛法中戒、定、慧三增上學，布施等六波羅密行，精究實踐，就像勒馬懸崖，共登坦道，脫離黑暗的火坑冰塹、同於莊嚴佛土，出狂熱的社會群眾於清涼境界，

那亦有何難處哩？

上文譯本錄自太虛全書第十三篇——佛法與科學

佛法和美

二零零六年於多倫多

——民十七年在法國巴黎佛教美術會講——

- 一 美和佛的教訓
- 二 佛陀法界的人生美
- 三 佛陀法界的自然美
- 四 從佛法中流布到人間的文學美
- 五 從佛法中流布到人間的藝術美
- 六 結論

一 美和佛的教訓

佛陀教誡各弟子，要作不淨觀，觀人的身命，和萬有的身命，都是不淨的，使他們厭離不生貪著。不淨觀即是不美觀，這是觀人和自然界等都是不美麗的；人和自然界既然不美麗，那麼依自然界作為質素、由人造的技術文藝等，亦沒有美麗可說，這是當然的結論。而且佛陀又說人或其他的有情識生命類等，在五種器官知覺

上，所感到的美色、美聲、美香、美味、美觸生起的愛，和貪財、貪淫、貪名、貪食、貪睡，都說是五欲。這兩種五欲，是牽引人類等有情識的生命體、流轉於生死輪迴內的，使到他們不能進化而達到更高超的宇宙。那麼人類等自然界、由佛陀的不淨觀解說，根本上是不承認人和宇宙中有美的存在。又由佛陀的五欲說，如果人們誤認為美，而生起貪欲心，就會漏落在生死輪迴的苦因。這樣似乎人類在我們的宇宙中、承認美的存在，因此有審美愛美的心情，都是佛陀所說法中不容許的。

雖然、這僅是大乘佛法對於低等不完美的宇宙，所作的消極和否定的觀察，亦即是大乘過渡的小乘法觀察，但決定不是像佛陀的普遍和無限的宇宙觀察。在佛陀所成就的最高和完美的宇宙、來比較觀察人類等的自然界，那仍是進化未臻極高度的完美宇宙，故此人類等、不可苟安於進化未臻高度的不完美宇宙中，不更求向上的進化。若更求向上的進化，那自然一方面必須認清楚、人類等的宇宙未為完美，不足貪戀，然後另一方面才能勇猛精進、來創建更高更完美的宇宙。所以在佛陀的法中，又表現出佛身相好的人生美，和佛國莊嚴的自然美，來作為積極和肯定的進化趨向。譬如對於社會主張革命的一方面，消極的否定現在社會是不美，才有必須打破的意義。一方面積極肯定將來社會、是比較美或完全美，才有必須創成的意義。依這些必須打破和創成的意義，便有社會革命的實行，和社會進化的實現。佛陀是對宇宙主張革命的，故此對於人類等的自然界觀是不完美，使更進求佛身、佛國的完美宇宙；故此觀不美作為破壞的手段，要求由較美至於完全進化及建設的目的，來要求由較美至於完美。故此佛法從積極上、肯定了審美愛美的觀念，因此有佛教藝術美的湧現。

但是佛身和佛國的完美宇宙，雖然不是理想的、假說的，但亦有是已經成功的、而且是現存的，但是其中已經成功的、現存的完美宇宙，原先是和我們現在一樣、從不完美宇宙改良進化而成的，故此我們的宇宙雖未見完美，必須要經過重重破壞和重重建設，但是已經有進步到較美、而且成為完美的可能性，故此可以即時由人生未美完的宇宙，改進為較美以至完美的宇宙；並不是觀人和宇宙未為完美，就拋棄了離開了而別走到一個已成的、現存的完美宇宙中去，這是佛法和別的宗教不同的地方，又是和改革不良社會、成為良好社會的社會改革家相同的地方。由此、遠的可以莊嚴自然界、而造成淨佛國土為工作的菩提薩埵，叫做宇宙的更造人；近的亦可以叫做社會的改革者，叫人們勿貪戀著已成的、現存的未完美的美，應發揮可由較美進至完美的可能性，不斷地以創造更美更完美的人生美和自然美，這纔是佛陀的教訓！

二 佛陀法界的人生美

法界、是說一切法的總和，等於通俗所說的宇宙。故此佛陀法界，即佛陀的宇宙。瑜伽等論、便以佛陀的三十二大丈夫相，及八十種隨形好，和十八不共法，三不護、四無畏等，描寫佛陀身心的綜合人生美。佛在華嚴經以如來現毗盧遮那佛相不思議法，如來出現等品來表示，大約略說為如來十身相海品，及如來隨好光明功德品。說：如來頂上有光照一切方向、普放無量大光明網等三十二大人相，眉間有遍法界光明雲相，眼有自在普見雲相，鼻有一切神通普見雲相，舌有示現音聲像雲等相，齟牙齒唇等有示現不思議法相，胸臆等有吉祥海雲等相，手有影現照耀雲等相，指掌有現諸劫剎海漩雲等相，陰藏有普流出佛音聲等相，臀脾等有莊嚴海雲等相，足有一切菩薩海安住雲等相。略說為九十七大人相，廣析為十華嚴世界藏世界海微塵數大人相，一身分眾寶莊嚴。更以隨好光明功德，顯示由佛陀的身心美，和種種人生宇宙交涉而生起的業用美，並說：如來有隨好名圓滿王，隨好中出熾盛光，照十佛剎微塵數世界，遇其光、聞其聲、蒙其香的人，皆能得展轉向上增進，成就善行。即以如是色心、自他、主伴等，至無障礙的人生真相，以為相好莊嚴的佛法界人生美。

三 佛陀法界的自然美

摩訶衍經論中，敘述超過三界各妙淨土所有莊嚴美妙，深廣無窮。華嚴經的世主妙嚴、華藏世界品等，更敷衍無盡。說：其地堅固，金剛所成，上妙寶輪，及眾寶華，清淨摩尼以為嚴飾，各色相海無邊顯現，常放光明，恆出妙音，寶網香瓔周匝垂布，寶樹行列，枝葉光茂，宮殿樓閣廣博嚴麗，各莊嚴具流光如雲，從宮殿間萃影成幢，無邊菩薩眾會咸集。又如世界成就品中，說：世界海起具因緣，世界海所依住，世界海形，世界海體性，世界海莊嚴，世界海清淨，世界海佛出興，世界海劫住，世界海劫轉變差別，世界海無差別門。廣明無限虛空中無數無量的世界，如網珠交映，光影重重，相攝相入，相壞相成。即以一多、大小、永暫等互無障礙的宇宙真相，為常遍圓滿的佛陀法界自然美。

四 從佛法中流布到人間文學美

佛陀流布在人間美的文學，是有其次第的。佛陀住世的時候，雖然已經有貝葉書寫的讀誦，而且有文飾才的大迦旃延，他是十大弟子的一位，因為重在悅可眾心的佛陀說法妙音，及一般聽眾對於佛陀的稱讚歌誦，還沒有具體表現於文學。後來

因有第一次、第二次、第三次的三藏結集，仍然是傳持於口誦，和著成質樸說理的經、律、論等。佛滅後五百年，有大詩人馬鳴，著佛本行讚，文采斐然，為一般印度人所傳誦；於是佛教便於印度民族中，發生偉大的美的文學。後來大乘的法華經、華嚴經、及稱讚諸佛淨土經等次第流傳，在印度文學中便呈深博雄麗的奇觀。傳入中國，在中國濃厚的文學風氣中，演變成為天台宗、華嚴宗、淨土宗各派的學說，此類都能臻文學作品上乘的，它影響到中國六朝、隋朝、唐朝以來的學者很殊鉅。特別以中國的禪宗文學最為奇特：一方面是超脫一切經、律、論、疏的學說拘束，直探赤裸裸的佛陀真覺境界；一方面是應用風光景物，細語麤言顯第一義諦理。故此用了當時的通俗話，來表示當時妙悟的真理，創成極優美的語體文學，又創成許多詩歌等形式的玲瓏活潑韻文，開出中國文學中一特殊的面目。朝鮮、安南、日本等，皆承此流風。至於由佛教的文學，成為西藏、蒙古、及錫蘭、緬甸、暹羅等民族的文學，就更不必多說了。

五 從佛法中流布人間的藝術美

藝術美、暫略分為建築的、雕塑的、音樂的、圖畫的來敘述它。這些美術，都是濫觴在佛陀住世的時候，如祇洹精舍、竹林精舍等屋宇的建築，和靈鷲山等巖窟的禪室，今日已經成為發掘古物的人所稱讚。其他如佛教歷史上、有名的旃檀佛像的彫刻，比丘等讀誦有音律的名為節，起居有樂器相應的，而壁畫亦發現這些開端的。後來和希臘、波斯等美術互相影響，先有表現佛淨土的宮殿建築、形像彫塑，而佛教的音樂、圖畫等，亦由此日漸繁滋。來到中國便繼承下來了，例如梵唄等音樂，及各種塔像、圖畫等，後期演變成為真言宗的風尚，其中四曼陀羅的陳設，三密相應的儀軌，是完全以組織去調和的，至於建築，彫塑、圖畫等藝術，用來作為體達理觀，摹寫實證的工具。至今時來考徵它，由印度傳到西藏的佛教藝術，和由中國傳到日本的佛教藝術，已成為全世界的研究東方藝術者，共所稱美無窮的！

六 結論

雖然佛法的文藝美，是出於佛智相應的最清淨法界等流，應從佛教的文藝流，而去探索它的源流，切勿逐流而忘本源，才合於佛法表現諸美的宗旨，這點是我必須鄭重申明、於在座各位研究佛教美術之前的。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 —— 佛法與美

革命當從革心起

二零零六年於多倫多

——民二十五年四月在常州講——

- 一 前說
- 二 革命的古代意義
- 三 革命的現代意義
- 四 革命是果革心是因
- 五 心的分析
- 六 革心的可能
- 七 由革心而成革命即內聖而外治

一 前說

今日因為各界的要求，到這裡文化中心的中山紀念堂來演講。將佛法的思想，對中山先生的革命意義、作進一步的認識，故此題目名『革命當從革心起』。我覺得現在的中國，無論政治、軍事、文化、建設等等，都在進行上有很好的氣象，這是中山先生致力於國民革命四十年的結晶。不過、在國民革命進行上，到了那一種程度？這還是如中山先生的遺訓一樣：『革命尚未成功，同志仍須努力』！坐在紀

念中山先生的中山紀念堂裏各位同胞們，要下最大的決心，承繼中山先生革命的精神，完成中山先生革命的事業，這是中國的國民所應注意的！在目前、大眾所注意的革命可以成功的重心，都寄託在軍事、政治、經濟等等，這些確是重要；但革命的成功，還有種種的因緣必須顧及。我覺得佛法道理，對於革命進行上，有很大的貢獻和幫助的！中山先生在建國大綱裏面講，一個國家的建設，分物質建設和心理建設兩方面，尤其是心理建設，是一切事物建設的根本。可知革命應注重革心，亦即是說『心理改造』。無論人類或是動物昆蟲類，都有一種心理作用。心理最深最隱的根源處，人類和高等動物或低等動物，是一律平等的。世間的事結果好壞，都是基於心理的好壞去決定。中山先生的信徒，及中國的國民，應當注意到這方面，路才不會走錯！不過、世間學者的主觀不同，對於事物的看法亦不同。如唯物論者或唯心論者的哲學家，他們對於心理的分析，事物的辯證，說法不同，主張不一。其實革命思想，是古今有史以來的造就大業的人，最扼要發動力，在心理上經過種種的變化作用，結果才完成革命的工作。所以、世間一種偉大事業的成就，要先要有決心和宏願，不是的話、就無從實現。如我今日在武進佛學會所講的唯識三十論，所討論的中心問題，就是關於心理的變化作用。通達變化的心理，運用他的變化的功能，應付變化的環境，勇往直前，結果建立心理上所創造的將來大業，這就是心理建設的所在。

二 革命的古代意義

革命的名詞和革命的事實，在中國古書上、歷史上、已經實現過了。很顯著的革命，是由夏朝至商朝、商朝至周朝的湯武革命。原來、革命是政治生命的根本改革，夏朝的起初是很好的，可是、到了夏桀王就不對了。他在深宮中享受姪樂，置人民於水深火熱中而不顧；所以、成湯在這個時代起來革命了，率領著人民，革除夏代不良的政治和事業，另造成新的朝代，救民於水火中。到了商末時代的紂王，又荒姪無道；於是、周武王率領諸侯興師問罪，消滅了不良的勢力，施行道德的周朝政策，使人民安心樂業，得以維持而且發展國家民族的生命。所以說：『湯武革命應乎天而順乎人』。因為、商湯、周武的革命，是弔民伐罪，救人民於水火中的。所以、革命是革除國家不良的勢力、樹立良好的政治，這是中國古代革命意義所在，是不可輕視的歷史事實。革命的命字又有甚麼意義呢？一是古書上所說『顧諟天之明命』的命。天命是政治的本源。比方、帝王稱為天子，是天命他到人間做帝王，保國愛民，發號施令，一切的政治、軍事、法律、制度，都由天子一人計劃決斷。這樣、發動根源的天子，是要時時顧及『天之明命』的；若違反天命，就是

要受天命的制裁和處罰，甚至有生命的危險。那麼、現今民眾時代的應天順民革命領導人，他就是為民族生存去奮鬥和犧牲的偉人！天命的天字意義，是自然而然的民眾公共心理的意義，如說：『天視自我民視，天聽自我民聽』。一切適合天人的自然法則，便可以生乎天地間，存乎人倫一類。如果違反自然的公理，就不能生存在天地間。如果違反時代的思想、和環境的需要便等於自殺，一切沒有希望了！二是政治制度的命令，在詩經的大雅篇裏所說：『周雖舊邦，其命維新』。這是說：周國雖然是舊，至文王能以德待民，始受天命；武王革了商朝的命，而建立周朝的新制度，所以、周雖舊邦，但一切政治建設，不是從前紂王時代的樣子，救人民出水火，置國家於安全，把政治、法律等等另有一種新的建設。這是中國古代的革命人物、和革命的思想一貫的表現。

三 革命的現代意義

[一] 政治革命

講到現代的革命，大概有三種意義：即所謂政治革命，社會革命，文化革命。政治革命、在東西洋各國，都有這種事實的經過；在歐洲數百年前，先有羅馬舊教蛻化到新的基督教，引起了思想上的大轉變，由英國立憲、美國獨立、激生法國大革命怒潮，由君主專制進步到民主政府的成立。以後東西洋各國，或以戰爭或和平、紛紛改變成為立憲或共和，這都是政治革命。我國自中法戰爭後，有中山先生的大聲疾呼，鼓動國民革命，經過長期間的努力，以三民主義的國民革命精神和政策，推翻了三千餘年的君主專制政體，於是國家政權，掌握在國民手掌中。這不僅由於中山先生、堅苦卓絕百折不撓的奮鬥精神，亦由於中國的國民，都能嚴守紀律，忠實於三民主義的政治革命主張；唯有這樣，中國便得成為中國民眾的政治信仰中心。雖然、中國人在中國政治革命史上有光榮的一頁，可是國際狀態如是險惡的現在，在日本暴力進逼如是深入和凶殘的現在，在民生凋敝百業流離的現在，距離革命的成功實現尚遠，如果國民不能負起建國治國救國的責任，實現國民革命的理想政治，完成國民革命的使命和工作，那政治革命的結果，仍然是不易測度結果的！

[二] 社會革命

社會革命、他比政治革命有更重要的意義，社會革命就是經濟革命。因為近幾年，由科學的發明，有種種的機器創造出來，一切手工業的製造都用機械來代替。以火力、電力供給機器作發動力，所以無論工業、農業，在從前需要幾百人或幾千

人的力量，才可以出產的，現在只要一二人司理機器的關鍵，出產品還要增加和進步。靠手工業來生活的大眾，完全被機械劫奪去了。所以人類社會，自然的被分為勞工和資本家的兩個階級；資本家的驕奢淫逸，和勞工大眾的窘迫困苦，致有社會革命的暴發。政治當局，若能覺悟到勞工大眾生活困苦的情況，運用政治力量救濟工農，致力於各種事業的建設，這即是我國革命中、民生主義實施的一條正大光明道路。

[三] 文化革命

一個國家、民族，那怕是在最初的時期，都有他的文化。所謂文化，含義頗為廣泛，我們自然不能一一申述，惟有選擇其中最重要的，便是：言語、文字、思想、風俗、倫理、宗教。從原始時代的這些語言、文字、道德、宗教等等，隨著時代的進化，積年累月，經過人類拿來做了改變自然界，而適合人類社會所需要的工具。文化的本身，和人類社會發生密切的關係；有了這種關係，所以、到了不適用的時候，須要改革；文化革命的基因，即在這裡。今日思想界已混亂到了極點，從改革中，努力建設民族革命的文化，至為重要。優秀的國民，都應該具有文化建設的精神，不是的話、在中國革命的三民主義中的民族主義，豈不是毫無意義？孫中山先生的所說，『三民主義』的革命意義，如民權主義，是政治革命；民生主義，是社會革命；民族主義，是文化革命，亦即是心理革命。文化的含義很廣，不管他是東方文化或西方文化，例如政治、經濟、教育、道德、風俗、宗教、哲學、文藝，都是文化。總括說一句，文化支配了整個人類社會。但是所說文化革命，不要輕視了歷史的發展和時代的需要！採取科學方法，應用原有文化的各體系，創造適合現在人生的文化，這才是努力文化革命的最忠實的革命先進。

四 革命是果革心是因

世間一切事物，是從人心的思想轉變出來，所以、革命事業的指導人，吶喊著『革命先須革心』；因為、心能給以新生命的源泉。我所說『革命當從革心起』，就是把心中舊的惡習氣革去，在革命的意義上，無論政治、社會、文化，便頓成新的善的生機，這才是偉大的革命。世界各國的革命，各有各的旨趣不同。我國中山先生的革命論，是為了復興民族，使淪落於垂危的中華民族，從水火中救出來，得一甦生道路；若能依從三民主義革命的真理去做，民族自然會興盛起來。但是、人心有好有壞，如果沒有好的心理，雖有政治、法律亦不能運用的。所以、如果要想革命有很好的結果，先要從人心理上建立好的基因。這不是說一說就算了，主持革

命的中心人物，必須有這種善心誠意，才能盡他應盡的責任，完成革命的事業。所以、革命的偉業，必須先從革心上做起。在佛法裏講，凡是要想有好的結果，先要發好的心來作因，在人心方面有了改善，事業方面必定收獲好的效果。『革命是果，革心是因』；人心的改革，確是一切問題的先決問題。

五 心的分析

[一] 潛通的精神界

依據佛學，我們人類乃至一切動物、——即一切生命，有精神界的互遍相通的作用；它、隱潛在一切動作的內心底下。所說精神，含義至為廣漠；心理學上所研究到的，祇是人心的作用，或心的過程。如所說潛在意識，即在人類和眾生的精神界，沒有顯然的區別。這種相通無礙的本心，即是佛學上所說阿賴耶識，亦即所說『三界唯心』。既有潛通的精神界，那麼一個人的好壞，可以影響到一切人類，一個人的精神不安，亦能影響到大眾的不安。所以往往一部份人、惡劣的行為和不良的習慣；都會普遍傳到整個社會群眾裏面去。因此、社會大眾的精神，引起了不安的紛擾，出現成為種種的災禍。如果有一種平衡的力量，保持潛通的精神界的安甯，世間一切便是慈祥和平地顯現。現今人們放縱的行為，造作了許多無惡不作的惡業，從精神界的擾亂，故此出現成為外境的危險，而現前天災人禍的劫難，便一幕一幕地表演在我人的面前。照這樣看起來，災難的所由來，是出於心理，在普通的心理學上，雖還沒有討論到證實到，而在佛學上，關於心理造作的因果報應，早已分析得極為詳細了。

[二] 顯著的心理作用

一是善的心理作用；善的心理、就是道德，道德就是善的標準，而善的標準，要建立在宇宙人生怎樣生存、和怎樣安立在因緣理性上。世間萬物，都是由眾多因緣所成；一個國家社會，在許多的關係因緣中而和合成立。由此、道德的標準，要以利益社會大眾為前提。我們信仰世間事物的成功，是由於很多的關係——所謂因緣。既然是這樣、我們要以大公無私的心去利益大眾，這便是大慈大悲的菩薩心腸。人能以利益大眾為前提，那將來國家社會的自由、平等、繁榮、發展，都可在這——善的心理——建立良好的根基。從此入手，不難達到自他俱利的幸福境界。二是不善的心理作用：不善的、即是和善相反惡的心理，這是唯以個人利益為前提，不惜以害他作為手段的。例如在人類中為自利而給予他人的痛苦，或見他人有痛苦而不救濟，或他人無論造作何種事業亦漠不關心；只為自身的快樂，而對他人

懷惡意以去損害，這如同帝國主義的國家，為自利而害他，但害他行為的結果，必致自他俱害。在近代人類史上，以自利為目的、害他為手段，而乘機奪取，互相殘殺的事，時有所聞。要想消滅現前的殘殺無道的行為，而達到平等博愛的坦途，唯一的辦法，要從改革人心做起。要明白世間事物，彼此都有互相關係，在生存的關鍵上，不離因果法則。如果明白這種方式，分析清楚善的心理和不善的心理，糾正自他俱害的觀念，發揮發揚自他均利的真理，降服不善的心理，使善的心理不斷增加起來。那麼、『小人道消，君子道長』，這樣生起信心，這樣發動行為，於是潛通的精神界中不良的習慣減少，善良的習慣勢力增加，那時國家社會、世界人類，都可以得到真正安樂的途徑。

六 革心的可能

[一] 擴充善的心理作用

怎樣擴充善的心理作用？在佛學上、有一層一層很深切的道理和方法，可以決定擴充善心理作用的方針。如果以佛學做出發點，不但可以擴充善心理的作用，亦可以消滅不善心理的作用。消滅不善心理的作用，即是擴充善心理作用的表徵。但所說擴充善心理作用的工具、究竟是什麼？我簡明的回答一句，即是『六度』的實行。這六度法門，是為了消滅六蔽——慳貪、毀犯、瞋恚、懈怠、散亂、愚癡——不善心理的作用。這不善的心，是自私自利的心，人有了自私自利的心，不顧大義，蒙蔽公理。因為它是這樣，故此現在就把這六蔽、作為不善心理的根本，以六度作為善心理的實質，在革心的可能方案上，有了最切實重要的把握，來啟發擴充善心理的作用，養成消滅不善心理作用的能力。(一) 布施度慳貪：慳吝和貪求，是自私自利的世人通病。世人對於財物，都希望是他個人所有。因為非分的貪求，於是去作損人利己的事，甚至傷害他人的生命。而自己所有的財物，卻不肯給別人，這是不善心理的魁首。所以、現在要用布施去除掉慳貪，擴充布施善心理的作用，將自己所有的財產、勞力、身命，去利益他人。站在善心理的立場，應該不惜犧牲自己去供給社會群眾。(二) 持戒度毀犯：凡是世間的事，都要注重道德上的修養；平常所說修一切善，止一切惡。儒家所說『禮義廉恥』，即佛家五乘共法的人乘善法；我們要努力去遵守，不可違犯，養成『非禮勿言，非禮勿動』等守法行為。在行為上，在心理上，要有這種嚴格的訓練，才有做人的資格。(三)忍辱度瞋恚：古人所說『酒色財氣』，這個氣字，真害煞人！往往有人遇著不滿意的事情，小題大做，生氣動氣。世間本來沒有什麼了不得的事，只要忍耐得住，『忍得一時氣，免得百日憂』所以、千萬別要生恨動氣，以致危險到無法挽救。慳貪是慾，而瞋恚是

忿；所以、有『懲忿窒慾』的古訓。(四) 精進度懈怠：一般的人，對於有利益社會大眾的事業不作，而個人一味的放逸、懈怠，結果在個人的損失無庸說，連整個的國家社會、亦跟著墮落了。設使不懈怠放逸，依著佛法的『精進』，勇猛去為國家社會服務，那時人群的利益，必定收到很大的效果。(五) 禪定度散亂：禪定能止息人心的散亂。人心散亂，對於任何事情都看不清楚，精神的力量亦不能集中統一，所作的一切事、缺乏創造力而無從實現。因此、中國古代的聖賢，有重要的明訓，故說『知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得』。(六) 智慧度愚癡；沒有智慧的愚癡人，對於宇宙的真理，人我的關係，都不明白；如是不識因果時勢，專幹自他無益的工作，遇到了形勢險惡的時候，不知如何是好。如果我們以佛法真理為主旨，明白因緣所生法，體驗人生真意義，便可完成善的心理。

[二] 消滅不善心理的作用

修行六度的法門，不但能擴充成就善的心理作用，同時亦可以除去六蔽來消滅不善心理的作用。在中國古聖賢的修養上，就有很多不能否認的事實。(一) 伊尹是聖中的仁者：假使天下有一人、或飢或溺而不得其所，他一定要給以救濟，這就是行布施同時破慳貪的好例子。(二) 伯夷和叔齊、是聖中的清者：能進則進，不能進則退，潔身自愛，雖處於他人有破壞禮法的時候，他仍獨自高超不染的，這便是持戒而不毀犯。(三) 柳下惠是聖中的和者：對於他人，他總以和平忍耐去克服暴慢氣，堪稱忍辱度瞋恚的模範人。(四) 大禹的『三過其門而不入』，一心為大眾謀利益；墨翟的晝夜不休，自苦為極，都是實行精進而沒有懈怠的。(五) 顏回的心齋；一點妄想都沒有，連自身亦坐忘了，可說是修成禪定沒有散亂的榜樣。(六) 儒家道家所宗的周公、孔子、老子、莊子，都具有甚深的智慧；研究他們的學術思想，在學術上的創造和成就，不是普通人所能及的。像上面所說的，修行六度，對治六蔽，擴充善心理的作用，消滅不善心理的作用。這樣是確有革心的可能。

七 由革心而成革命即內聖而外治

根據六度來革除心裏的六蔽，在革心方面來講，真是有確實把握的。有了革心的辦法——六度法門，由此革心成功而革命，必定會完成良好的結果。但在革心的進程和效果上，有淺有深，有君子賢聖的區別，要看革命家心力如何而定。在深的方面講，大賢能成功革心，即成聖人，能作革命的領導者，率大眾去為國為民。這樣便『君子道長，小人道消』。能夠有了聖賢的道德，來領導人民主持國家政治，

使國人的善心理增長，而人民對於領導人有一種共同信仰心，於是人和人沒有爭鬥，天下太平，社會安樂，這是自然實現的程序。所以國家政治是否良善，先決的問題，在政治領袖人物是不是有聖賢的道德。如果是內具聖人的道德，當然外現太平的治安，自然可以完成救國救民救世界的工作。

故此在本題所討論的原則下，不管是什麼革命意味，它主題不僅是人的問題，或是法的問題。換句話說，在人治和法治以外，尚需要最重要的一種：就是治心。這樣才可發展人類的特長，得成人類進德的日新。

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 ——革命當從革心起——

佛法是不是哲學

二千零六年于多倫多

——民十四年在武院講——

佛法是哲學或不是哲學？在通常人的心目中、似乎沒有研究的必要。無奈有些樂道探玄的人士，從幽渺的心曲中、放出他智慧的光焰，必定要照澈宇宙的謎才快慰，於是佛法是不是哲學便成問題了。又如果佛法，大家公認是哲學的話，就不會發生問題；或大家公認不是哲學，那亦不成問題；奈何現在學術界諍論不休，各執一詞來衡量佛法：例如內學院的歐陽竟無居士、他認為佛法不是宗教、不是哲學；章太炎居士就說佛法是哲學；北大教授梁漱溟、亦曾持這種講說去擬議佛法。其中一說是一說非，究竟誰是合理，就成為問題了！我雖然不想附和任何一方面、去使他自鳴得意，但既然身處佛化中，責任所在，那佛法是不是哲學，是不得不辨的。

在名字的界限說不定時，是最容易引起爭端的；故此孔子從政時，必先正其名。因名不正則言不順，言不順則事不成，這是自然的道理、和必然趨勢的。現今這一問題，譬如因明的宗體，由是否這兩個字就綴成敵對的兩宗。因此佛法和哲學，便應在先極成的宗依，如果在宗依有含混不清，這宗亦不是真有力量的。故此現在對於佛法，大約簡略地下個定義如下：

[一] 佛開示的法，這可再分二：一、教是能開示的法，是如來所現的身，所說的話，亦即是人們所見所聞的。二、理為所開示的法，即是教所詮表的，亦即是人們所依聖教去研索所求的。所說的教和理，名義上雖然不同，但都是佛如來所開示的法是相同的。

[二] 佛悟入的法，這亦可分為二：一、能悟入的法，如四眾弟子、三乘聖賢，本源

是由戒定慧三學、所起種種修行的。二、所悟入的法，這在佛法上所說即如來的果，是我佛如來親自所證得的果法，亦即是三乘聖眾汲汲所求的；主要來說，亦不外佛所悟入的法。由上來看，可以知道依佛開示的教理而生起萬行，希聖希賢以及所有自利利他的一切言行，都完全是佛法。

佛法的界限說明了，現在再說哲學的概要。哲學這一詞語，是出自日本轉譯西洋語而來的。像我國所有的學說，三皇、五帝所授受的，姬、孔所闡演的，諸子所發明的，主要的都可以稱做道學。至後來有了魏晉人的玄學，宋明儒的理學，其他的如聖學，性學等，但是仍沒有哲學這名詞。自從西洋學說流行，東亞洲的學人、見它有相似我國往時的道學、理學等而從事研究它，於是由日本人轉譯它，亦名哲學。探索哲學二字的本源，在英文是『裴洛所裴』（Philosophy）譯做哲學。它的原文出自希臘古語，實在是結合裴利亞（Phileo）和所裴亞（Sophia）兩語根組成，它意義即是求知，有譯做愛智的。即形容這學說是專由愛樂智識而來，在目的上專為求得真確的智識。因為所有人的性情、沒有不希望有所作為的，而希望有所作為、必須要先有所知，如果無所知就無能為力了。故此求知的衝動，實在是人類的天性，亦即學術上的動機。哲學的原語雖遠源於希臘，但用來做學術名的，是從柏拉圖開始。他說：『惟神有智，人則只能愛乎智而已』。又說：『已有智者及愚昧不學者，均不得謂之哲學者』。這是現時譯義擇意的濫觴。

以上所說，哲學的語義雖然略為解釋，但關於哲學的定義、仍然覺得很難去解說。因為世間一切學問、都是含有求智衝動的，甚至日常生活應用的智識，人類道德實踐的軌範等，和物質生長萎頓分化凝聚的原因，諸如此類，實在足夠引發人類思想上的索求，沒有不可以歸納到哲學旗幟下的。它意義的廣泛，又豈能用片言隻字所能概括所蘊藏的呢？雖然，所說求知，不是求人類謀生活的常識，亦不是問所學的實際利益是怎樣，和能否合適於時世的潮流；哲學雖然涵括一切學術思想，那不過單獨對於觀察事物道理上透澈較深一層，在人類的常識上高深一級，去探索它本源的理論罷了。有對我所說不明白的，現在再用譬喻來說：像地球上晝夜光明、我們都知道因為有日月，周圍環繞無邊際空空洞洞的、我們亦知道是天空，一團龐大圖形的體積在虛空中、我們又知道是地球了，莽莽在天地間的一群動物，日夜互相追逐在不識不知裡，我亦知道它是甚麼的角、是甚麼的羽、是甚麼的毛、是甚麼的鱗罷了。但是這些物類是從何而來呢？為甚麼角不可以是鱗？毛不可以是羽？其中演化的因果是甚麼呢？其中顯現形形色色事實的果、又怎樣存在呢？即以我們人

類的心，寄託在六尺的身軀作為屋，寄託在百里外的感受作為思想，所以說：「人生不滿百，常懷千歲憂」，是不是結果大過所賦的形狀？抑或另有事物牽引成這樣？天地萬物本來另有造物的主宰嗎？抑或是偶然地成形，突然地生出來，宇宙萬有是否個個相離獨立、而不需要互相倚靠？抑或是本來有不可思議的勢力、在冥冥中作為統領附屬？人類作善好像歸家一樣，嫉妒惡事好像遇上仇人，事實是人的意志自決？抑或由外來的勢力所迫、目的所誘惑使令這樣？所有這些問題，都能夠全部在事物上透澈深一層，在常識上更高深一級，來窮究它的原理。這即是求真確知識的本義，亦是哲學的真詮。考究西洋古代對於宗教、哲學、科學的界限，本來是不甚嚴明，故此說哲學的人，不但宗教、科學都含混在它的範圍內，而且幾欲將世間一切智識和事物的說明，亦歸於它統屬下。這有許多事實可以舉例的，大約亦有以下數種：一、神論，二、宇宙萬有現象論，三、本體論。都是包括宗教、科學的哲學。

一種學說起源，不會是突如其來的，亦要有它所以來的原因。人欲求得哲學澈底的起源、得到一個真正無妄的答案，這不是一蹴所能獲得的，於是、便驅騁固有的好奇心，努力於探討宇宙謎。直至言思路告竭，神情驚恐，於是不得不委它於一有人格的神。這是宗教所以生起的因由，而成為神論的濫觴？沿宗教來說哲學——指求知——最高的對象，即是宗教的神。固然亦不能不施以推究和探討，而且對於人類能知的本體，亦以為是出自神賦，不可方擬，不容思攷；或竟以為屬於神的一部分。而人類的靈性本是哲學重要的說明，這時亦歸於神論了。

通常所說的宇宙萬有現象論是怎樣？即是就天地人物構成的次序，和它在現象上變化的過程，再加上有系統的說明。學者憑他們的所見聞，加上他自己的推考，希望能窮究宇宙的真相，盡事物的變化，使哲學所包含更加宏博；他在研究天象上日月星辰的位置時，有天文學；研究地球上萬物的現象，有物理和化學等；研究人生實際上、社會上安寧和幸福的，有倫理學、經濟學、政治學等，故此這是包含一切科學的。

又通常說的本體是甚麼？根據普通的解釋，說是在推究實在的本質。因為萬象陳列時，它大致上不出兩種：即佔位置於空間的物質，和超越時空的精神。若試問所說的萬有，真的是由物質、精神兩方面成功嗎？這兩者的根本是同出一元嗎？希望求得到這些解答，於是有唯心、唯物的二元論，及不可知的一元論、便雜然而生

起。二元論認為萬有、有全然相異的兩種，即物和心是。這樣解說的，流俗一般人都相信的，然而哲學家恆常排斥二元論、而求趨於一元。這又分別成為三類：其中以物質是究竟實在的，名唯物論；以心為究竟實在的，名唯心論；不是物不是心而又不可思議的，名不可知的一元論。派別愈分愈多，幾乎令學習的人無所適從；但他們最高目的，是研究萬有的本體是相同，這種解說在哲學中、最佔重要的地位，長久以來都是學者們所公認的。不過所說的哲學，除了研究萬有本體外，真的是沒有別的來研究嗎？研究本體，真的是足夠成為哲學的專職嗎？這點是不能使人無疑的。況且他們所想像的本體，實在不是人類五官所能感覺得到的，他們所說萬有的本體，已經是直接超出人類經驗以外了。不過亦有學者說人類的學問、知識，都是由感覺、經驗得來，如英國殖民地的範圍一樣。那麼在人類真的能夠、以研究這種超經驗以上的事嗎？這又是另一疑問。有這許多的問題，故此形成下述的變遷。

宗教、哲學、科學三部分中，其中主要的工具，就是知識，在古代的哲人、是從來沒有專門研究知識學的。以為能知的知識、或所屬的物體以外，是別無知識；或屬於神的，而神又實在不是人類智慧所能擬議的；這情形是在哲學、宗教、科學相混未分的原故。後來哲學離開宗教而獨立，而且進一步排斥宗教的神，於是哲學的職務亦漸縮小，只作為宇宙的說明，及本體的探討，而神論方面便付給宗教了。到了中世紀基督教強盛的時代，一切政治學術大權完全在教會掌握，宗教的興盛，舉世無比了！哲學到此時，已經局促如轅下駒。故此對基督教有益的，都由教徒隨意收容附會，不是的話，淹沒它亦惟恐不足！當時學術的黑暗，教禍的劇烈，亦實在是千古所罕見的。唉！直到後來教權漸衰，宗教在社會的勢力和信念日微，古代希臘的哲學、便成為自由研究的風氣，漸漸脫離了宗教的羈絆而獨立。這時哲學中的神論，亦被排斥回歸到宗教行列了，而哲學便趨向再說明宇宙萬有的現象、和探究它的本體。近代科學發達，所有天文、物理、生物、人事學等，亦日漸分離獨立而成為一科一科的學科，所分愈多，哲學的領域亦愈狹。向來對宇宙萬有的解釋，亦不再為科學家所信任，而宇宙萬有現象的闡明，便由科學負上全責了。到這時候、哲學所做的事，不過取科學的原理，總括結合它、聯綴一起而加以條貫，施用系統地來表述罷了。所以、宇宙萬有現象論，亦轉屬於科學旗幟下，而它真確的知識，亦在彼而不再在此了。它為哲學留下一席之地，只有本體論；是唯心、唯物、一元、二元，所說的雖然日繁，亦僅作為萬有現象以上的探求和敷說，而在科學家的心目中，實在已成過眼煙雲，空中樓閣！即這一點，哲學的血胤亦岌岌可危、而朝不保夕了。在已時候，英國哲學家洛克，有人類知識的發表，專探究人類知識構成

和可知的限度。於是、知識頓成重要，而直認哲學上所說、超越感覺經驗是不可知的臆測，而人類真確的知識，便唯有科學的知識而已；其他未知的，亦唯有用科學作為能發明。到這時、豈不是將哲學上的本體論根本取消嗎？此時有大哲學家繼起，康德是其中的一位，他說：人類的知識、不是僅賴經驗的認識便可滿足，故此必需有超經驗以上的最高原理。

人類將直觀所得的經驗、而一一施以先天的範疇，即知識的所事。一方面認全體世界是超時空的物，而又承認絕對神的存在，而且認為靈魂是不滅的，恆常希望以唯理的精神、和宗教的信仰加以調和。不過專以考研本體的存在，固然已久為科學家所詬病，哲學必須以認識本體為可能，應該亦有認識的方法。試觀他們結果有甚麼供獻於世界？似乎亦只有一味顛預，拾科學家唾餘來自圓其說罷。由康德所說，雖然能矯正以前哲學家蹈空的弊病，故此哲學的餘韻，得賴以復振。但以固步自封，到底未能探得造化的極則，致不免前後矛盾。先於純粹理性批判，即為萬有的本體、亦不是人類的知識所能認識；後於實際理性批判，又說人類在實際理性上，就有此認識本體的要求，去闡明萬有的真相。如果能本著這目的、以窮盡人類的靈性，未嘗不是哲學前途的大幸，無論如何哲學上實不可能做到！故後來科學全盛，幾至公認本體是不可知的，棄捨而不再講，哲學於是又再窮了、無話可說了！

哲學家依賴以為生命的既已去，便不得不反依能認識的知識為立足地，用來說明知識的知識論、作為哲學專職。不過在科學中的心理學，亦自謂能說明認識知識的本性，故此結果又再被科學的心理學家攫去，於是哲學本身幾無完膚！雖然，認識論的不長進，而且日蹙它的生命，但本體所以為本體，是自然如此的。哲學家無勇氣，不能履行職務，因此招來科學家的揶揄；不過哲學所以為哲學，亦自然如此的。這種看法、完全在人們研究的方法怎樣罷！

從此以後，西方哲學家有提倡說：在心理學上的所發現，不是活動不停的知識本體，是能活動的知識本體，是映攝全宇宙的中心；這不是科學的所能窺測。此是近代哲學家所說。如真實是這樣，哲學在學術上自有它相當的位置，而宇宙萬有的中心說和本體論，它們的命運要不絕、亦無再生的期了。在古代各哲人，他們學在當時，如果不是所持的有根據，說來成理，到底亦不免為人所詬病的，亦是由他取材不同。藉此使到科學的精英、去施以哲學的推論。亦未必遂一被科學所窮的。故晚近哲學家如柏格森、羅素、歐根等人，大多依科學所得來、建立哲學的基礎。如

依生物學、數學、心理學，去說明一家哲學便是。但這些學說雖然興起，而那些專說科學的，就不承認哲學的存在；因為他們所依據真確的知識，仍不外生物學、數學等範圍的。故此哲學雖然經過種種變革的過程，而哲學的出發點、亦仍不出平常人常識的範圍，比較科學的經驗為淺薄；科學是差強人意，凡事物不可以目見的，更有顯微鏡去窺看細的部份，望遠鏡能窮極遠，不是如哲學家對於高深玄遠的道理，便專持常識來施行他的推論，一一從理想出來的。故此對於大地的起源，列星的輪轉，和生物的存沒等等，到底沒有給人們適當的答覆。可見哲學的基礎、完全建築於推論懸想上，不是有實際的證驗，故此和科學相比較、已望塵莫及了，怎能和佛學相提並論哩！

至於宗教雖然高下不一，但在內心中、都要有修證所獲的特別境地。這不是平常人所能有的經驗，而且它的基礎、不同哲學在常識。宗教的最有價值、同時為現在思潮所急需的，是沒有像佛教一樣的。如果想在這個荊天棘地的人生、而能夠施以平坦大道，惟有佛法能做得得到！如果想在恍恍惚惚的哲學界、能當下給以適當的解決，亦捨離佛法外、到無一種能做歸屬！

佛法的真義即如前面所說，其中所說的教、理、行、果，拿來和哲學較量又如何？佛教的教，是從證智流出來的教，這教不介意哲學的所有；有的、惟是推論懸想的道理。同時哲學所說的理，只憑常識和官感的見聞覺知、去進行比較量度，全由推想所得，故此到底不脫理窖和懸談，而沒有實際起行，亦無從證果。佛法卻不是這樣的，佛教是如來真智等流的教，教所詮的理，亦稱由智證所得的理；故理和實際如如相應，理事無礙，事事無礙。本這無礙的理，可以發起修行，由行而證，故此諸行自在，果亦圓滿。所說坐微塵裏轉大法輪，於一毫端現寶王剎，世間有誰可以和這相比呢？這樣種種教、理、行、果，哲學都沒有的，故此哲學不是佛法。哲學不是佛法明白了，但是佛法又未嘗不可以包容哲學。甚麼道理呢？佛法的信徒，依著佛說的聖教、推究其中的深義，闡明玄理，都是由思維比度、而成高深學理，這是首先依比量的智慧去講明學理，大略是同哲學的性質；再由理起行，那又不是哲學的事了。

總結來說、根據佛法中的聞思二慧，學者把推理所得，將佛法的一分可說是哲學；根據教理和行證來說，在世間的哲學都沒有的，故此哲學不是佛法。

佛法-----從覺化迷

哲學-----在迷執覺

上文譯本錄自太虛全書第十三篇 ——佛法是否哲學——

甚麼是物

二千零六年于多倫多

這一個問題，是因我讀了陳公博「物」的根據、和解釋而提出來的。但在這裏我先要聲明一句：我對於他的主張和態度，是相對贊成而不是反對的。不過他只說明他思想的出發點是物，但未見他明白畫出物和不是物的界線，使別人可以知道他所根據的物是什麼？所排斥的不是物又是什麼？所以似乎須更下一番正名、析辭的工夫才可以的。這便是我提出這一個問題的起因。

為了造成思想系統的便利起見，我雖然亦相對的贊成一元論。但我是確知事實是無元的，不是一元、二元、多元的，這裏暫時不說了，先來查看陳公博所說的物和不是物。他說：『首先提出「物」作思想上的根據，並不一定要和唯理派挑戰』。又說：『既相信一元論，那麼不是唯物、必是唯心』。根據這些話來看，他所根據的物，似乎是西洋哲學中、實在論派的實在。所排斥的不是物，似乎是西洋哲學中、觀念論派的觀念。觀念即是「共相的理」相反的、即實在應指「自相的事」。西洋哲學書上、或譯觀念論為理性派、和理想主義及唯心論，實在論是經驗派、和現實主義及唯物論。根據上來義理、觀念論應譯作唯理論，實在論應譯作唯事論。陳先生雖採用「唯物」一名，對「唯理」、「唯心」兩名便雜用了。但唯理

論並不是唯心論，而唯事論中卻有唯心論，例如柏克來、休謨等。那麼他真的是排斥唯理派、而根據唯事派的事呢？抑或是排斥休謨等唯心論、而主張唯物論的物呢？這已經使人不知他的主意何在了。

陳公博在「中國學說與唯物」的一節內，說『但這樣方法和窮至道理，是能關了門玄想得出嗎』？又說：『非拿物作對象不可，若拿心作對象，是沒有方法能窮至道理的』。又說：『程、王兩位都研究過佛學，王陽明更由佛復返於儒。我們常時看他們的學說，論起性命，時時都夾著禪理的。程、王猶復如此，其他可推而知』。又說：『我還不是極端的唯物論者，我不過恐怕人們流於玄想和空談，更恐怕一般革命黨流於主觀的革命，所以單拿「物」作思想上的出發點；所以與其叫我是主張唯物，還不如叫我是主張物觀』。就這幾段看來，他所排斥的，是所說關了門的玄想、心、佛學、禪理、玄想、空談和主觀的革命。回轉來看他歸納在所根據的「物」以內的，便引大學和朱熹語錄，已將「物」及「事」、和物事關係的「理」，皆括入「物」的範圍了。引王陽明、程明道的所說，將明善、誠正等倫理，五官感覺等心理，聖人眾人的情緒，亦括入「物」的範圍了。最後自稱主張「物觀」，亦大致是朱熹「即物窮理」的意思。那麼陳公博既自否認主張唯物，亦不主張除了物便沒有心，僅是要先根據「物」，然後再說到「心」等；除去各人自私的意見，以根據萬物遍通的情理。實際上已置實質不問，但在形式上主張「即物窮理」，反對臆談玄想罷了！這和前一節所說「相信唯物」的自語矛盾了！又他說「物」為「本體和質素與關係和現象」，這倒能概括得事物及理，沒有什麼不合。但於本體和質素上，加以實踐科學的銜頭；關係和現象上，又加以社會科學的銜頭，便莫明其妙了。他所謂說實踐科學與社會科學對稱，頗屬聞所未聞。康德的哲學，有譯為純理批判和實踐批判者，所說實踐批判可說為社會科學的哲學，而決不是與社會科學相對稱的東西。和社會科學相對稱的，大抵是稱自然科學；但自然科學和社會科學所述明的，不外現象和關係。現象即事物，包括物和心等；關係及理法；至於本體和系統，指宇宙事物的本體和宇宙組織的系統，所說的質素，或即本體，或即現象，用不著另出，可讓哲學去處理，科學可置而不問。所以代陳公博來說一說，不如說：所說「物」實在包含兩種意義：一種是哲學的本體和系統，一種是科學的現象和關係。

看到他西洋學說與唯物的一節，覺得更加胡亂到不可開交。歐洲中古的思想

界、轉折地而入於唯神，這一句極對。但所謂『希臘哲學的宇宙時代，無論一元論、二元論、多元論，無不根據於物』，這便不無可怪了！一元、多元且不說，專拿二元來說，假使以根據於物的唯物為一元，那末二元論必更有根據於心的那一元了。既說有二元論，又怎麼可說無不根據於物呢？再說到福祿特爾和盧騷，若福祿特爾真的如他所說，僅可說是反對唯神論，而主張極端的自我唯心論者，又怎樣胡拉亂扯到唯物派中去呢？盧騷大家都知到、他是一個要破棄人群的文化、而返歸自然的玄想家，略同我們中國的老子、莊子；以盧騷說人生而自由，即說是從唯物論而來，那末、老子莊子等無不講人生而自由，老子莊子等玄想家、亦都是他所說的唯物論者了！亦是他的同調了！那麼他又更進一步而連「臆說玄想」亦不反對了！黑克爾和科爾伯克的學說，真的是構成馬克斯思想的要素，然後使西洋哲學中、而有唯理派或唯心派的話，那末、黑克爾正是唯理的唯心派了，而且是近於唯神派的。陳公博亦把他拉為實在論或唯物派，那未免太不對了！至於馬克斯的唯物或唯經濟史觀，其實質是取自科爾伯克的；而其階級鬥爭的史觀，則是應用黑克爾的辯證法以演成的。

陳公博的道德論和唯物，只有兩點意思：第一點、道德是根據於社會的經濟構造、而有時代性的，第二點、所以道德是相對而不是絕對的。這種道德論、真是可以相對贊成的，「衣食足而後知禮義」，便是這種意思。但要知到經濟、亦是造成道德中眾緣的一緣，不是絕對因。換句話說，即是沒有絕對因，所以亦沒有一元論了。但我在這裏，並沒有對於陳公博所根據的物、反對或贊成，我只是亦不知道他所說的物是什麼？提出來要問個清楚罷了！他在這段文內，又引「君子言有物」的物來說，物的範圍更擴充到無限大了。以「言有物」的物，即是「物名」的物，「名之所名」和「名之本身」，都叫做物。既然一切都叫做物，自然隨便根據什麼，——根據夢幻以至根據屎溺，都是根據物了。有什麼根據物和不根據物的區別，要來說這些閒話呢！

原來中國的這個「物」字，含義的廣狹是大不同的，不應當先立定了一種根據於物的主觀意見，向書上去找些和這個物字有關的議論，附會為自家所根據的物，假使這樣去做的話，結果有消滅自己根據的危險。所以、陳公博要根據物以為思想的出發。似乎不可不先將物是什麼弄個清楚了，才有可說。中國的物字，據我看來，自狹到廣，可有這樣的幾種：一、是常識上眼看得見、手拿得牢的一個一個的

個體，一個人身乃至一粒微塵都是。二、是科學上所說物的次性和初性，即是五官所覺知的色、香、味、觸等，和數理上有長廣厚薄、熱度、重量、時速等可測算得定的。專以這兩類叫做物，是物的本義，和唯心相對而稱唯物的物，應專指這兩類的物來說。三、是以現象和關係、本體和系統，都叫做物，如假使有心的話，亦包括在其中了。這便是凡存在的都叫做物，和此相對的不是物便是不存在，便是玄想空談的子虛烏有。然而在中國的字，它範圍還可以擴張的。四、例如他說：無之為物，名之為物，這物字即是意義，即是概念，是不存在、子虛、烏有等概念，亦可以叫作物。這個物字，便和佛經上那個法字、用得一樣普遍了。說到這裡，陳公博根據物，豈不是和子虛、烏有同了嗎？豈不是成了大笑話嗎！所以我說：結果有消滅自己

根據的危險。

陳公博原是經濟學博士，最好還是專門談談他所研究的經濟學罷。如他要這樣、把中國西洋經濟道德、無所不談的講法，結果弄到我們不知道他、所根據的物是什麼！這是我因讀了陳公博那篇大文所提出的一點意見。

上文譯本錄自太虛全書第十六篇——甚麼是物——

大乘佛法和人間兩股文化

二千零六年於多倫多

一 釋題

二 甲股文化

- [一] 理智上——離言契性的
- [二] 行為上——克己崇仁的
- [三] 信向上——融跡同本的

三 乙股文化

- [一] 理智上——藉相求知的
- [二] 行為上——縱我制物的
- [三] 信向上——取形棄神的

四 人間兩股文化利弊的對照

[一] 利的對照

(一) 實事虛理

(二) 善體利用

(三) 存性厚生

[二] 弊的對照

(一) 妖怪封蔽

(二) 苟愆奮鬥

(三) 沉迷失望

五 大乘佛法和人間兩股文化

[一] 大乘佛法和甲股文化

[二] 大乘佛法和乙股文化

六 大乘佛法化的人間兩股文化

一 釋題

這個題目、曾經名為「佛法和東西洋文化」，在廬山和如皋兩處講演。當時聽眾既沒有紀錄成文，又因題目中的東西洋文化一名，意義未能適當，故此易做今題來演繹它。「人間」一名，包括歷史所記載、交通所及的全地球人類來說。佛法是在人間流布的，這亦是人間範圍內文化的一種，而大乘在佛法範圍內，更不用說。今既抽出「大乘佛法」和「人間兩股文化」對裁，那「大乘佛法」且置後論，先來觀察人間兩股文化的意義。

這人間的兩股文化，以橫的空間去分別它，似乎可以說是東西洋文化。甲股是東洋文化，乙股是西洋文化。但是甲股文化在西洋中、亦不是絕對沒有的，如梭格拉底、柏拉圖、亞里士多德三位、基督教和康德以下的各派，亦多是甲股；而乙股文化在東洋、同樣亦不是絕無的，如中國的法家、名家、兵家、縱橫家、和墨家一部分，及印度的順世外道等，都是乙股。故此梁漱溟先生的東西文化區分上是未適當，而現在亦不能以東西洋文化為名的了。如以縱的時間來分別它，又似乎可說是古今文化——如近人所說新學、舊學，或新舊文化等——，但在古文化中、不是沒有甲股文化，如法家和順世外道等；在今文化中、亦不是沒有乙股文化，如生命派和人文主義等。故亦不能以古今文化為名的。若以性質來分別它，又似乎可說動靜文化，在甲股文化不是不動，但調伏「激烈的動」為「安靜的動」，雖靜而恆動。乙股文化雖然尚動，但動的結果是化為物質的，法制的死靜、事件由動而成靜。故亦不能以動靜文化為名的；由此可見李大釗先生所說、東西文明根本異點的不對。但

又似乎可說，是精神文化和物質文化。但甲股文化所產生的、工藝器物不是不燦爛，而乙股文化、亦是由憑藉一種精神而產生的，如渴求真理和慾望等，故亦不能以精神物質文化為名的；由此可見泰戈爾等所說的亦不對。又似乎可說乙股是改善依報——器世間即改造環境——的文化，甲股是改善正報——有情世間即改造自己——的文化，然改善依報不是不憑仗正報，同樣改善正報亦必須涉及依報，而且這名很費解，故亦不能以依正文化為名的。又似乎可說甲股是提高——提高人性以向上發展——的文化，或善擇其品質的文化；乙股是擴大——擴大人力來向下普及——的文化，或廓充它數量的文化。然而提高不是不兼藉擴大，如賢人政治亦說衣

食足而後知禮義等；而擴大亦不是不並冀提高，如多數政治，亦期望由眾人或全民執政後，當會如何美善。而且提高、擴大，名亦不雅馴，故亦不能以提高、擴大為名的。又似可借用白璧德的法，以人文主義、人道主義區別它。但是這二名的界說仍混淆，而白璧德所持的人文主義，亦不足包括我所說的甲股文化，故亦不能以人文人道為名的。然而大至來說，在上來提到的東西，古今，動靜，依正，精神和物質，提高和擴大，人文和人道，這些名都是有可用的地方；但各各不是沒有未適當處。故現今不嫌笨拙，祇得題名為「人間兩股文化」。今此兩股文化的分別，是從人間的理智上——知的、行為上——情的、信向上——志的，這兩股各異性質來區別的。現今依此

說來區別於下：

二 甲股文化

這甲股文化，可以用宗教和人生哲學來做代表。如佛教、基督教、神教——如日本的神道教等——、回教和印度舊新婆羅門教、數論、瑜伽、勝論等派；又中國的儒家、道家和墨家一分——宗教的、及陰陽家等派；又如西洋古代的畢太哥拉、齊諾、芬尼斯，和梭格拉底、柏拉圖、亞里士多德三位，和斯多亞並希臘的宗教哲學、新柏拉圖主義等派——中古多分是基督教的，少分是柏拉圖的。屬於甲股，這更不待說了；近代的斯賓羅莎和康德以下的一分——除尼采——，及最近英國的蘇格蘭、康德、浪漫三派的結晶，德國的浪漫派和倭鏗派，法國康德派的柏格森等，美國的馬希陳林等派及新唯心論派和人文主義派等，俄國的托爾斯泰、克魯泡特金等；都應該包括在甲股文化範圍內的。故此甲股文化，橫互東西，縱貫古今。唯有從它的性質上偏重點可

區別了，分別來說如下。

[一] 從理智上觀察是偏重於離言契性的

「性」、指真理或實體或本然的理性；意是以真實的本身名為性。這真實的本身不是名數詮表所能得到的，唯是不可思議，故此必定離絕言思，超出名數，才能夠以「不思議心」契證此「不思議性」。至於名言義數，不過是「離言契性」聖者——哲人——或先覺者，隨俗施設去接引群眾的度筏。上來所列舉甲股文化的各家，在理智上都是將此離言契性作大本營，以達到離言契性的一境為極致，決定沒有以名數、所詮表出來的義量作為究竟真實的。

佛法是這樣，那可以不須說！

現以儒家作證明，孔子說：『余欲無言！天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉』！子貢說：『夫子之言性與天道，不可得而聞也』？中庸說：『上天之載，無臭無聲』！其他如孔子的「尸齋」，顏子的「心齋」，而宋明儒者亦多從事靜坐。以參究「未發之性」及尋「孔顏樂處」，那儒家理智的大本營、在離言契性可以知了。再以道家作證明，老子說：『道可道、非常道，名可名、非常名；無名天地之始，有名萬物之母』——從言思的假施設，便產生出萬物的差別——。說：『鎮之以無名之樸』——樸指離言本然的實際——。說：『強名之曰道』——唯有不可名、故名為強名——。他若莊生「槁木」、「死灰」、「木雞」、「筌毚」各譬喻，是道家理智的大本營、在離言契性亦可以知了。基、回、神、梵各教——墨家的天志，陰陽家的天數、天機不可測，附此——，以真實的本身歸於所崇仰的天神，對於所崇仰的天神，必說超絕的、神祕的、不可思議的，不是科學經驗所能經驗的，不是哲學推論所能推論的，唯有以全然不加研索的虔誠、渴仰才能感應契合的。他們理智的大本營在離言契性，又可以知了。數論、瑜伽、勝論各派，雖皆詳細去說明它所指根本的、最高的真實的一境，而認為唯有修證靜慮、或懇摯祭獻才能契及的，亦類相同。

他們理智的大本營在離言契性，又可以知了。

西洋的哲學，似乎不適宜這離言契性的一套，但是齊諾、芬尼斯、斯賓羅莎和唯心的浪漫派——另外以新科學影響下的浪漫派——等，既然都以神祕主義作為中心，亦必然以莫名其妙的妙況為它根基。梭格拉底一切工作、皆被動於一極深摯神力，有一天他整日立著和神力相合，這神力唯是自心的契合，不能用言說來表示他人。柏拉圖有出洞的譬喻——杜威講演的哲學史上記載頗詳——，出洞即離言說意。見真相即契性意，回洞中報告、即施設、名言去悟他的意。康德亦肯定認為不可知識的靈魂

本體和天神——康德是肯定的，故此後來有「自存物」一派哲學，自存物即這裡說、離絕言思真實的

本身，故不同後來的否認，不可知的——。他理智的大本營在離言契性，亦可以知了。

[二] 從行為上觀察是偏重於克己崇仁的

「仁」、是指自他的調和性。自他如說物我，我以外都是物，故此自以外的亦都是他，自他調和便一切無不調和。而這自他調和、原是宇宙物我本然的關係，這本

然的關係，亦名為禮。世人只顧放肆私己的貪慾、和反動的忿爭，於是違反這自他調和的本然關係；若能克伏或克除、私己的貪慾和忿爭，遵循這本然的關係方向去進行，自他便無不調和。故儒家說：『一日克己復禮，天下歸仁』。依此去施行種種刑、政、禮、樂、文物、制度，都要從「一自」對「一一他」、種種不同方面的本然關係，求其恰到好處的調和。佛法破除我執，依平等大慈施設種種方便，可以不必多說了。老子說：『吾有三寶：一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先』。——

讓——慈、標所崇的仁，儉、克私己的貪慾，讓、克私己的忿爭；目的在克己崇仁亦可以知的。

基督標博愛，視敵如友。又基、梵、神、回各教，大都屬於本然調和至美的關係性、於所崇歸的天國，由供獻私己的身財於社會和神，作為能達到天國的路徑；所行在克己崇仁亦可以知了。梭格拉底和康德等，都以極嚴肅主義律身，汲汲然唯務教化他人給以利益的；其他如柏拉圖要超出特殊人性——見杜威所講哲學史——而進於普遍人性，建設理想的國土，斯賓羅莎主張以肅括理智、達到他的神祕倫理——脫去情欲及感官的束縛。由直覺有了愛神的愛，那無論什麼都可以得到相當價值；克魯泡特金極論萬物進化的、須由互助等等；都可以見得行為在克己崇仁的。

[三] 從信向上觀察是偏重於融跡同本的

「跡」、指現前萬有變易差異的跡象，「本」、指常住一如不變無異的本體。鎔融變異的跡象，泯同常如的本體，是甲股文化於信向上共通的目標。此[虫+鬲]跡同本的信向，即是求人或萬有的一致和常存。佛果的自證心境，等於無等的真如，名無等等智，可以不說了。儒家以天命為性、率性為道、修道為教，窮理盡性以至於命；孟子說人之性善、猶水性就下，而以不善為被激所成；其明德、親民、所止的至善，必作為反跡偽而歸本真，義無可疑。老子說：『天得一以清，地得一以寧，物得一以生，人得一以靈，侯王得一以為天下正』。貴在得一，貴在上法自然，貴在反本歸樸，故賤仁義為道德至衰、禮為忠信的薄；絕聖棄智，剖斗折衡，務必去除一切人為所起的偽跡，返於自然的真本，意尤為顯然。至基、梵、神、回各教，在超出現前起滅類別的萬有跡象，歸奉宇宙本體的真神，冀上同真神的永生，亦皆一致無異。數論最終目的在令「神我」和「世性」脫離，各返本位，滅除神我和世性——世性指世界的本質——合所生起的覺等二十三諦，

亦是銷跡歸本的。

屬於甲股文化的西洋哲學家，如齊諾、芬尼斯等，以宇宙種種變化的原始單純本質為神，而信向為一種敬禮的對象；梭格拉底以無上妙或無上道德為最高目的，

而以此道德為根本的而且不朽的；柏

拉圖既分現象世界為模仿的、及觀念世界為實體的，而復以善的觀念、為一切觀念的目的，人類實體的不變性，亦以此為目的而不朽；斯多亞派以世界為一種、內在理性的表現，而說壓制個人感情就可獨立；斯賓諾莎以神為本質，有限的事物不過是神的變化，祇有此本質的神是真實存在，而期望神的統一；康德於實際理性批判中、承認靈魂不朽和神的存在，而以有絕對確實性的自由意志為無上命令，人當服從此無上命令，和神合一；叔本華以世界的實體為意志，又復以世界惟是憂苦紛亂，欲否認意志，由解脫以求得永久的自由；倭鏗欲撥反物質生活、而歸入於精神生活，以明人生的意義和存在價值。又汎神教的泰戈爾等，以現象世界一切衝突矛盾，皆是依本體的大梵暫時幻現，而沒有不趨歸永久統一調和的大梵。都可見他們以融跡同本為

目標的，從別異及變易中求一致和常存。

三 乙股文化

這乙股文化，可以科學和宇宙哲學為代表。英倫派的培根、洛克、休謨、邊沁、約翰彌爾、達爾文、斯賓塞、赫胥黎等，最為傑出。上稽考到古代，在希臘一元、多元的宇宙哲學者，印度的四大極微論派，中國的法家、名家、兵家和墨家一分。下徵考於近代，如德國的馬克斯派、尼采派和海克爾等，英國的失勒派、羅素派等，法國的孔德派等，美國的新實在論派、實驗主義派等。故此所說乙股文化，

亦是橫互東西，縱貫古今的。只可以從它性質的偏重點上，以作為區別的地方。

[一] 從理智上觀察是偏重於藉相求知的

「相」、指共相、差別相和因相、果相，亦即是名數所詮表的義量相。這些相字亦可改為理字，故理知即是相知。知、指由經驗及推論所得的明確知識。藉客觀上宇宙萬有現象、作為經驗的基礎，加以歸納和演繹的推論，成為部分的或系統的知識，是乙股文化治學的通義。而經驗中感覺的所與性——

——康德說是自存物或物如，亦即諸法離言自相——，以不能得成知識原故，又不是

知識的可知，那就存而不論罷。它所藉以得成知識及為知識所知，唯是特共的差別、因果的關係等，能詮所詮的假相；而未嘗一觸證事物的實際，是顯然可知的。如名家所論石的堅白；石的一名，所詮義是共相——是一切石共名——、差別相——指此一石，別於不是石——；白的一名，所詮義亦是共相——是一切白共名——、差別相——是指石的白，別於不是白——；堅的一名，所詮義亦是共相——是一切堅的共名——

——、差別相——是指石的堅，別於不是堅——。所持以辨別異同的，都在於這三名所詮表的三義相，而不及於所見所覺的實際。假如說水、說火、說空氣、說無限為宇宙的本體，說彼等所持為本體的，亦唯是此水名、火名等所表的義相，而不涉於感覺所與的實事。以感覺所與的實事，只是離名言、種類等分別的、純粹感覺所相應故。科學家由經驗、分析、推論、綜合以求得公式、求得關係，由此公式關係所得知識，又知識這公式關係，亦唯是知識此等、由名數所詮表的特共、因果等義量相，而不及於所見聞覺知的實事。至於能見聞覺知的實事，惟有信任而無更動，惟有處於能所間的感驗——顯微鏡等——、及推論——論理學——等器具，隨時有改良進步可考徵。這在客觀的宇宙哲學和科學方法，明明白白祇是「藉相求知」；所得的知識，祇是——工具所知、宇宙現象的關係公式，亦祇是——工具，當更不須詳為考徵引據了。

[二] 從行為上觀察是偏於縱我制物的

「我」、指私己和由私己所發的貪慾、忿爭等，「物」、指自然界的萬物和人間的家庭、國家、社會、經濟等，前說所知公式和所得知識都是工具。但彼工具將供何人使用，及作何等的用途呢？這可以此章來答覆。是供自我用的。第一、用以發展自我，如達爾文、赫胥黎等認定生物——人類亦屬生物——以營私和蕃種的二慾為本性，起來和他物相競爭，那劣弱的淘汰而歸敗亡，勝存的進化而為優良；及尼采所說地的超人等，第二、用以制服自然界及人群界的他物，如現在吸實驗主義末流的胡適之說：自然主義的宇宙下、那個渺小的兩手動物——人——，卻亦有他的相當的地位和相當的價值。他用的兩手和一個大腦，居然能做出許多器具，想出許多方法，造成一點文化。他不但馴伏了許多禽獸，他還考究宇宙間的自然法則，利用這些法則來駕馭天行。到現在、居然能叫電氣給他趕車，以太給他送信了。他智慧的長進，就是他的能力增加，然而智慧長進，卻又使胸襟擴大，想像力提高。他也曾拜物拜畜生，也曾怕神怕鬼，他現在漸漸脫離了這種幼稚的時期。他現在漸漸明白空間的大、只增加他對於宇宙的美感，時間的長、只使他格外明白祖宗創業的

艱難，天行的有常、只增加他的制裁自然界的能力。此段文於制服自然界的他物，頗能發揮得淋漓盡致。而致服人群界的他物，如利用理知去打破舊宗教的迷信、而成為新信仰，打破大家族的束縛而成為小家庭，打破王權國的壓制而成為法治國，打破資本階級社會、而成為勞工共產社會，都是縱我制物必至的趨勢。然所縱的我，不是必須以個人為本位，或以一民族為本位，或以一國家為本位，或以一階級為本位。一民族為本位，便發展一民族的自我，縱使制服自然界及他民族；一國家為本位，便發展一國家的自我，縱使制服自然界及他民族；一階級為本位，便發展一階級的自我，縱

使制服自然界及他階級。然終以個人的自我為根本

，個個人要用他所有的工具、以求發縱自我而制服他物，猶如長了極鋒利爪牙的老虎一般。故在一民族、一國家、一階級內，亦沒有繁密強制若鐵欄一般的法律，及電報鐵路等交通——但導以政、齊以刑，而給與導以德、齊以禮為本的儒家不同——，不能一日相安。而對一民族、一國家、一階級以外，就沒有鐵艦、飛艇、巨砲、利鎗的軍備，和利益以縱橫捭闔種種欺詐的外交，不能一日爭存。這是法家、工商家、兵家、縱橫家的所尚，可見乙股文化的行為，在於縱我制物的真相了。

[三] 從信向上觀察是偏於重取形棄神的

「形」、指事物形質，「神」、指心靈精神。攬取事物形質、認為唯一實在；擯棄心靈精神，認為足物質運動；這亦是乙股文化的向上共通的條件，以孔德哲學的態度為最明瞭。孔德分人類學術思想

的進化為三時期：

第一時期、是迷信宗教的.....文藝復興以前

第二時期、是理想哲學的.....十九世紀以前

第三時期、是實證科學的.....十九世紀以來

實證的科學，即只承認由經驗所知識到的、自然界事物形質、和物質運動是唯一實在；而對於幽渺的玄遠的心靈精神問題，更不置論的。古代的希臘宇宙哲學者，一元、多元，或火、或水、或氣，或無限的量，或奇偶的數，主要皆不出物的形質。印度順世外道，只認四大極微為實在，亦屬多元哲學。近代的德國尼采，力說他所主張的超人，是地的不是天的，海克爾以唯物的一元哲學解宇宙的謎。馬克思以唯物的歷史觀、裁斷一切人事 的變遷。英國培根、洛克、休謨以來的經驗派哲學，更加富於取形棄神的色彩。實驗主義派如美國的杜威等，唯認應用到人世

上、有近效可徵考的是真實；宗教固然不相信，而哲學上所討論的問題，亦皆擯棄它了。新實在論派如英國的羅素等，根據休謨所說，只取感知中的現象為實在，說是唯現象論。亦足以證明他是取形棄神的乙股文化了。

上來對於人間的兩股文化，已從理智上、行為上、信向上各立三義去分別說明。近因山居未攜帶書籍，故此僅能就偶然記憶到的，略明大意是這樣。在屬於甲股文化或乙股文化的各派，或只得所立三義中的二義或一義的，是不必要全具三義，這亦不

再分別了。總撮為一表如下：

		└—理智上是離言契性的	
人間兩股文化└	└甲股└	└—行為上是克己崇仁的	
		└—信向上是融跡同本的	
		└—理智上是藉相求知的	
	└乙股└	└—行為上是縱我制物的	
		└—信向上是取形棄神的	

四 人間兩股文化利弊的對照

[一] 利的對照

(一) 實事虛理的對照 甲股文化的理智在離言契性，「性」指事事物物真實的本身。以事事物物真實的本身，原來不可思維，不可計議，甲股文化是見到這層，毅然以出離思維計議中的名言義解窠臼，直接契會於事事物物本身的真實，如柏格森的輕理智而重直覺，說理智唯得事物相對的假理，唯有直覺才能契事物絕對的實體，他所長即在能冥符實事。乙股文化的理智在藉相求知，即是用分析綜合考察、整理經驗到的事物現象，以規定它特共因果相對的關係法則來知識的。故此所長，即在能明了確知、假藉主觀所附現於客觀上、貫通一類一類事物的虛理。

(二) 善體利用的對照 甲股文化的行為在克己崇仁，而以自他調和性的仁為它主體，以克除自他衝突出發點的私己貪忿等。即道德，禮樂，皆以此而產生，故以能淑善其本人的自體見長。乙股文化的行為在縱我制物，是放縱自我以欲求奮爭的，必須向外制服他物。要滿足私慾，制服他物，必先憑藉智能來創造種種工具。即法律，機器，皆由此

而產生，故以能精利工具的使用見長。

（三）存性厚生的對照 甲股文化的信向在融跡歸本，融化萬有不同暫時幻現的形跡，歸契不變不異、恆常一如的本真。孔子說：『朝聞道、夕死可矣』！因為聞道，即死者其形跡的融化，至聞道的靈性，即契同本真的道體而永存。如柏拉圖既深信人的靈性、前無始而後無終，人的一生僅為它實現的一段；而康德於實際理性批判中，亦信靈魂的不朽。故它的長處、在冀永存靈性於未來際，而努力於履仁修德，不為現世毀譽榮辱所奪。乙股文化的信向在取形棄神，取現在一期的形化為唯一真際，用來對於萬有利害苦樂的計量，如希臘人事論期待於哲人等。故此它的長處、在冀豐厚生活於現世，而努力於強國富民，不為鬼神業報所懼。這兩種的三利，可同名為智、仁、勇的三達德，特出它所智、所仁、所勇的方面各有不同的。

欲得圓滿其利，就

當求於大乘佛法。

〔二〕弊的對照

（一）妖怪封蔽的對照 甲股文化既是主張離言契性，對於憑藉名數詮表、思維計議的事物、因果關係法式等虛理，便不能充分明白確知；觀察物只能觀大略為尚，讀書以不求甚解為高。由此，種種似是而非的妖魔怪異，依附模糊影響所談，便乘間抵隙而興起。因自身沒有明確的理據，遂往往置於不論不議的行列，不能銳辭去痛闢——佛法在此例外，以佛法的小乘和大乘的三論、唯識，是最能據明確的理論，銳辭痛闢的。但自晚唐以來佛法的三論、唯識等學不昌明於世，故種種妖怪亦多依附。陰陽、讖緯、五行、氣運、相地、相人、占命、占星、扶乩、圓光等奇技便紛起——此等伎術，佛法的真言宗亦多融攝在其中，如果不悟本空無性、和隨俗方便的理，亦是妖怪——，而黃巾、白蓮、同善社、和日本神道教的各派——日本神道教育有名天理的，有名金光的，有八十餘派——亦繁滋不停。惑世障道，無過於此。故此不能不揮科學的理智刀、和大小乘的法相慧劍，去掃蕩廓清的。乙股文化既主張藉相求知，就不能脫離於名數義量尋思計度的山洞——借用柏拉圖的譬喻——。來妙契事物的真實，於是常受封蔽於名類等分別的山洞內，葛藤纏繞，絆縛終身。故此亦應當取種種遍計所執，投入般若大火聚中，使轉成無得不思議的無數善巧法門。

（二）苟憊奮鬥的對照 甲股文化於克己崇仁的行為，以未能解除己礙、和深得仁體的大用，故往往遇苦樂逆順的遭際，苟為容忍以圖安便。至憊於進取，怯於改造——佛法不在此例，因佛菩薩能解除己礙、和深得仁體的大用。但在末流亦有

這弊——。其流弊所至處，便萎弱衰退。腐敗桎梏，一切惟舊是篤，惟是守故，奄奄無復生氣。一逢勃發新興的他一族、遂昏驚慌亂，至故舊之物亦委墜零落，再不能保持，致成為中國、印度今日慢性的病狀。乙股文化於縱我制物的行為，以未能

伏斷我障、而開發物性的通德故——佛法不在此例，因能伏斷我障而開發物性通德的。物性以何為通德，即是以無上正遍覺為通德——，遇順境樂事便隨貪慾去奮求，

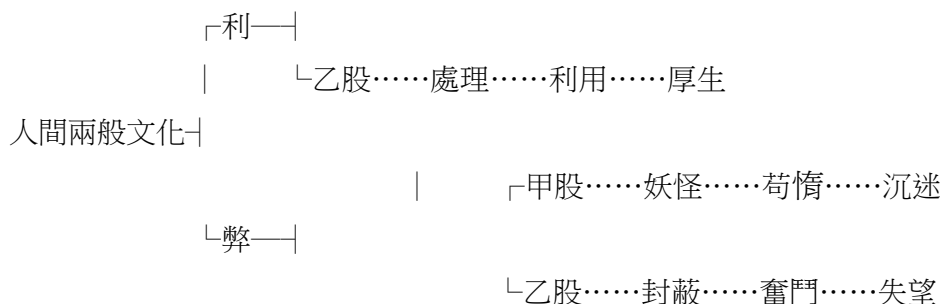
遇逆境苦事又隨嗔忿來戰鬥。忿鬥所獲的結果，往往不是自我損害了他物，便是他物損害了自我；萬物皆在你死我活、你活我死的戰爭中求生存，幾成了普通格言。殺人利器日出無窮，強國軍備謀滅無術，致成英、法、俄、德今日急性的病狀。

（三）沉迷失望的對照 甲股文化以深信、可融化各幻跡而泯同本真故，深深擁抱著恆常一如的本真，猶如嬰兒依偎在慈母懷中，毫無恐懼像安眠酣睡一般，故此十住心論說的嬰兒無畏心。這在基、回等一神教和生命派的汎神教，是多見到的。儒家的信天命，如孔子說：『夫天生德於予，魑魅其如予何』！『文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，命也夫！天之未喪斯文也，匡人其如予何』！亦足見到他任天無畏的大概。然以實未能一剎那間親證真如的，故此大都憑著自心、一種恍惚窈冥的想像，信以為真。沉醉迷在其中，雖遇至教正理亦不能一啟覺悟，來策發他趨向真解脫路途，獲無上的妙覺，這是深可慨歎的。乙股文化以深信唯有形物及形物運動，無別心靈精神的，致遠大的慾望，唯有向現世來求滿足。於是如尼采等主張地的超人

——按尼采所說的超人，類於世俗所說的英雄——。尼采本人既未能成就、自所期許的超人資格，威廉第二感慕他所說、而希望成為征服全球的雄主，到底亦歸於失敗。況且徵考歷史，國無常強的事，族無常富的勢。推至科學的理論，人類終有滅盡的一日，太陽群星亦不無墮壞的時刻，無論如何繼續，亦經蕩析游離如野馬微塵罷了。人生人生，不過暫時的機械運動，畢竟毫無價值、毫無意義的存在。使有雄謀大略深智玄慧的人類，一想到必以毫無結果為完結時，失望可痛是怎樣的呢？唉！使人的生、果然真是這樣暗淡嗎？那就不如早一日瞑為佳，此有深湛思想的人士、所以有多自殺了！這兩種的三弊，可同名為惑、業、苦的三雜染。特別他所惑、所業、所苦的方面，各有不同。欲淨除三弊，亦當求於大乘佛法。現將對比的三利弊，撮為

一表如下：

┌甲股……實事……善體……存性



五 大乘佛法和人間兩股文化

[一] 大乘佛法和甲股文化

(一) 大乘佛法中有三論宗及禪宗。三論宗以言遣言，蕩空周遍計度所執種種的名物——我和法——，專闡明緣起無性、無性本空的義理。由比量的法空觀，啟導眾生離名等種種分別的現量智，契證離言法性——即二空所顯真如性——。禪宗是以無言、遣空一切比量等假智詮，由離名等種種分別的現量智，契證諸法離言自性。這二宗雖不限於「離言契性」——即亦通克己崇仁等——。大乘佛法真能達到「離言契性」的特色——除大乘外，沒有真能離言契性的。小乘尚有法執，未能離言契性。其餘人天的宗教哲學，更沒有可說的了——，大乘佛法由這兩宗來顯示的。三論宗的離言契性，雖不如禪宗的直捷，但在斬絕似是而非邪謬的依附，及破除周遍計度種種名物的所執，它的功用特別宏卓。在三論中的百論，善能運用依據正理的巧方便智，破除種種邪謬的計執，故為一切鬼神術數等、妖怪所不能依憑附會。三論中的中論、十二門論，善能破除小乘的、科學的——科學的理智中的比較正確少錯謬者，大都近於小乘論的理智。如科學家觀察萬有、都是受因果法支配的機械，而沒有靈魂神我和自由意志，即是無我觀。萬象皆是互相依仗的關係所集現，而沒有特定自體的存在，即是析空、體空觀。萬物皆是活動變化而起滅不停的，即是無常觀。萬事皆為醜惡夾雜而無全善純善的，即是不淨觀。宇宙一切都是自類和環境、展轉淘汰變異而成為類別，不是別有一超出世界、和人類萬物以上的一物所造作的，即是破除大梵、大自在、時、方等一因論，明正因緣。但由於小乘和科學、出發點上，

科學即由此以趨向環境而務求制馭，周遍計度種種名相的封執——。在小乘和科學都有對於所用的方法、及所得的關係公式等，認為決定真實的法執；而不悟它僅為依知識轉變上、所假施設的名相，這即由他未能親證、諸法離言自性的真如原故。再回觀世間種種宗教、及哲學所自命為離言契性的，又都是迷離如恍。而未有他理智明確的程度，於是不能不執假為實，以為他知識的依止、和情感意志的安慰。唯

有中論等以內證離言法性的現量智，用為推證明確的比量理論去批評它，使失卻它所根據著

的主觀有不同，故小乘即由此以反向自身而求解脫

執的物，由於樹倒猢猻散，脫離名等種種分別，現量親證諸法離言自性，方能完成離言契性的真智。晚唐以來禪宗盛行，諸十方師又都不能、如曹溪以上各祖兼善三論、唯識，自己雖然得到點消息，利他的道未得宏揚，致成為專守兩目間鼻脊默坐、同善社妖怪，及宋明儒學等，便漫為依附。在近今受科學的批評蔑視，亦不能施展反攻的利器。故今日的學佛者，當善學三論以摧破邪謬的妖怪，擒收理智的科學、安置在般若大火聚中，使真個離言契性——真個離言契性，即是禪宗。

（二）大乘佛法中融小乘歸大乘、融五乘歸一乘的南山律宗，是真能克伏私己的貪忿等，而調善群眾和合的仁體者。所有大乘律、多從攝眾的行為動機上說調伏，小乘律多從處群的行為現實上說調伏，都是依和合的群眾而施設，這點是沒有不同。佛律注重於群眾的調和聚合，它調和聚合的義理可分為二：

一 理和同證

二 事和同行

事和同行中，又可分為六：

一 身和同住

二 語和同說——說是便同是說不是同說不是

三 意和同悅

四 見和同解

五 戒和同修

六 利和同均

使融小乘歸大乘的律宗得施用實際，才真能一切

視聽言動、都合於自他本然的關係法則而無不調和

，成就克己崇仁的行為，由仁體——即自他調和的群體——發為種種無礙的妙用。

我過去所著的整理

僧伽制度論和新僧篇，亦根據這義理來發揮它少分的。

（三）大乘佛法中有華嚴宗——包括賢首宗及地論宗——，是開示佛陀自證智境中、事事無礙法界的。事事泯同真際——即廢詮存旨的真法界——，而真際即融為事事。故佛的自證身土心境、一向唯是離言絕思的真本實際，而即依外凡的十信

位人，內凡的十住、十行、十回向位人，超凡入聖的十地位人，重重差別不同的身土心境的形跡，融同佛的智境去彰顯的，雖一花一草一蟲一鳥，亦無不是事事無礙法界。即無論是凡是聖，皆可等同佛的智境，融通佛智。而且華嚴經，在文學的風趣尤極豐富，使浪漫派、生命派學者見到，豈有不如飢遇王膳，如渴逢甘露的哩！然後正能完成理智和淨善行為的，到底但可為信向的一境界，由傾慕的感情、以發長他趣求無上佛果的心意了。

[二] 大乘佛法 and 乙股文化

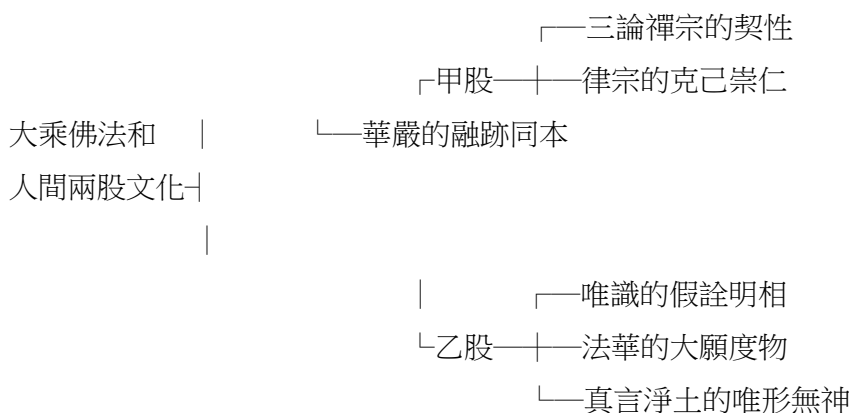
（一）大乘佛法有法相唯識宗——包括俱舍宗和攝論宗——，善能假設言詮，以說明依知識、轉變而現起的種種法相。一方面根據仿現量真智、所起的比量假智，對於世間種種宗教和哲學、及科學等理智上的誤謬，加以批判糾正；一方面於一一法皆在「識所變中」，給他一相當的位置，施以正確的解釋，規定這事體，料量它業用，使秩然明白而各稱它現實，無可混淆紊亂。如生物——根身——、如無生物——器界——、如心理、物理、生理、倫理、名數、時方，以大乘瑜伽、唯識等論為主，而附給以俱舍、大毗婆沙等論，於說明宇宙萬有的哲學、和種種科學的知識，便無不燦然完具；而且精審明確的程度，亦沒有不超出其上的。但是有許多處不是現時的哲學家、科學家得知的，故只可以憑推論所至來仰信的——如阿賴耶識等——。因此是唯識家所說明的法相，從親證離言法性後、所得的如量智假為施設，彼封蔽在名相山洞內的哲學科學家，藉盲人摸象一般的所及，實無由得知的。

（二）大乘佛法中有法華宗——包括天台宗和涅槃宗、日蓮宗——，依據法華經的宗旨，在說明諸佛所以現身應世說法度人的本意：是因為確見一切眾生都沒有固定的自性，唯以佛性為性；是故一切眾生雖有苦樂、愚智種種差別的心境，本性是佛，悉皆平等，如果不到一切成佛時，是不能完成人本來都是佛的本性，得達到常住不變的境地。所有眾生雖各各封蔽著它、自住的無量差別心境，不悟到它本來具足如來智慧德相的平等性，枉受五趣流轉和二乘偏枯的苦。然而佛依所見一切眾生的平等佛性，發為平等意樂大願，現種種或淨或穢或勝或劣的身土，設種種或直或迂或淺或深的言喻，或令隨順而起信，或令歡喜而生善，或令恐怖而破惡，或令妙悟而契真；皆是為眾生開示佛的知見，普令悟入佛的知見，悉皆成佛罷了。知得這些後，所有由諸佛的所示現宣說，如明四惡趣的惡法，明人天的善法，明三乘的聖法，明佛自住的大乘法；示現本跡身土，示現神通威力，示現苦行降魔，示現默

坐涅槃，乃至流布舍利、流布經教、流布塔廟、流布形像、流布名字、流布僧儀，沒有不是普令一切眾生、全部都能夠展轉增上，漸得究竟成佛的、唯一大乘妙善權巧法門。專從如來平等意樂的大願觀察，真實是這樣的。這可以說是諸佛發「縱」自「我」的意願，施用種種方法、以「制」度世出世間一切諸「物」的極致，而真能縱自我以制他物的。然諸佛無自私的礙我，而以一切眾生的平等佛性為無礙我；諸佛無可見的身土，而以一切眾生、隨其心量所見聞的為身土。諸佛圓成眾德，更無所求得，而唯以利益一切眾生用方法；諸佛蕩無纖患，更無可為害，而唯以救護一切眾生降邪魔，故此不是縱我

制物而是「大願度生」的。

（三）大乘佛法中的真言宗和淨土宗，當相即道，即事而真，更不須絕名相而明心性，以名相當事即心性；更不須融形跡而歸本真，以形跡當事即本真。以絕名相、融形跡為遮過門，不是表德門，以明心性歸本真為難行道，不是易行道。表德門、即名名字字、形形色色都是六大無礙、四曼圓滿、三密契應的妙德；易行道、即談心說性、研本究真、轉滯彌陀願力、極樂莊嚴捷徑橫超的妙行。但須現成受用，無不橫遍太空、豎窮永劫。不假長遠熏修，何必神靈不朽，人性常存！亦可為「取形棄神」的極致了。然而六大無礙即心識遍為物質、而物質皆為心識；彌陀願力即佛果遍為生緣、而生緣皆為佛果。是當物質皆即心識，當生緣皆為佛果，可名為「當形皆神」，不是取形棄神的。又以當形皆神，即不可離形別談於神；不可離形別談於神，即離形無別有神，亦可名為「唯形無神」。而佛法的富貴、大受用，實備於華嚴、真言、淨土的。現將大乘佛法和世間兩股文化的義理，撮為一表如下：



現今天下洶洶，國內是階級的勢力不和平而戰爭，國外是國際的勢力止和平而

戰爭，沒有人不取戰爭的行為，舉世潛伏戰爭的禍機，是真所謂厝火於積薪下、而身臥其上。但思想是行為之母，必先有這樣思想——以少數人的思想，由多數人盲從它——，才有這樣的行為，即人間兩股文化的思想，各有它偏蔽執礙衝突的擾亂，是有因釀成的。希望從思想上解它偏執衝突，轉戰爭的人世為和平的人世，必須立即在人間兩股文化、旗幟下的任何一派學者徒眾中，都應當深深的研究大乘佛法、而且進

入於大乘佛法化。

六 大乘佛法化的人間兩股文化

近百餘年來，全人類都受到新科學、和由新科學所產生的新工業影響，可說已經都在乙股文化的發揮支配下。而甲股文化的浪漫生命派、仍在潛增滋長而不息。

今欲啟導它令入大乘佛法化，可專依

大乘佛法入地的順序：——

第一、當由三論宗，蕩空一切邪謬，遣破一切計執。令知雖念沒有能念可念，雖說沒有能說可說，隨順真如，修行六度。經資糧位入加行位；即由禪宗頓空一切名種等分別，觸證真如，得離二取，入真見道的通達位，達到「離言契性」的實際。

第二、當由唯識宗，善能假施設種種言詮、來闡明一切法相，布施未悟，開導來學。這即是初歡喜地的修行布施波羅密多，因各種施中法施是最勝的，達到「藉相成知」的目的。

第三、當由律宗，以修習的無得不思議勝行。在前面已由三論，禪宗得真覺心，由唯識宗入遍知海，已能完成自悟悟他的理智，故應當繼續去踐行。在行是首由第二離垢地、具修持戒波羅密多，進入第三發光地忍辱波羅密多，第四發慧地精進波羅密多，第五難勝地禪定波羅密多，第六現前地般若波羅密多，第七遠行地方便波羅密多。由戒生定，由定生慧，完成「克己崇仁」的行。

第四、當由法華宗，依平等佛性發平等大願，以普度一切眾生。此即進入第八不動地、修行大願波羅密多，和第九地修行大力波羅密多。以第八地能任運現相和國土，入第九地時已破利他中不欲行障了，得四無礙解，樂為眾生說法無滯，完成「縱

我制物」的行。

第五、當由華嚴宗以修習、第十法雲地大智波羅密多。以入第十地時，已斷能

障所起事業的大神通愚，於諸法中得自在故，世出世間所呈的跡象，無不等同真如，融通佛智，完成融跡同本的德。

第六、當由真言宗、淨土宗，亦修習第十法雲地大智波羅密多，以此地中已斷除能障大法智雲、和所含藏的微細祕密愚，於諸法中得自在了，物物皆真，頭頭是道，完成「舉形即神」的德。其中進

化的程序列表如下：

第一 由三論禪宗離言契性——

└完成所求的理智

第四 由唯識法相藉相成知——

第二 由南山律宗克己崇仁——

└完成所起的行為

第五 由天台法華大願度物——

第三 由賢首華嚴融跡同本——

└完成所信的果德

第六 由真言淨土舉形即神——

不過上面所陳述的義理過高，仍不是攝引「人間兩股文化」的學者、得入大乘佛法化育的大道。我以前寫了人生觀的科學，是在啟導修十信心，令進化入大乘佛法修習所成種性位。故此今日仍依該

義，一反前說的次序去推廣闡述：

第一、當由淨土、真言、華嚴以舉示果德的莊嚴勝妙，生起其欽慕「信」向的心。如胡適之所說「空間之大，只增加他對於宇宙的美感，時間之長，只使他格外明瞭祖宗創業之艱難，天行之有常，只增加他制裁自然界之能力」；故淨土依正，真言的曼荼羅，華嚴的法界，皆廣大無邊，長遠無際，圓融無礙，足以增加他正義感。恩愛、能力又何如哩！而又不奪他現前的所著，令「念」即物而真，即人而佛，即民富國強而為淨土，即家居形處而周法界。由此「精進」靡懈，準因果律的作用：一方面由因求果、由果推因，解釋過去，預測未來；一方面又運用他智慧，創造新因以求新果。並觀天然界競爭慘酷的損耗，更增加同類互助的感情，心得安定。由是信有「無上菩提」，信有已成「無上菩提者」，信自身亦可成無上菩提。信有因果；信無邊空中種種存在的世界，可以有淨有穢有美有醜，願犧牲穢醜而轉

依淨美；信無際時空中重重進化的人生、可以有勝有劣有善有惡，願犧牲劣惡而得成勝善。此心是決定堅固，確實是不可拔移的，更「不退」轉。這即為十信心位所修「一、信心，二、念心，三、精進心，四、慧心，五、定心，六、不退心」的前六心。觀淨土真宗、真言宗得盛行於充滿科學思想的日本，和浪漫生命派的深表同情於華嚴宗，可以知是所宜了。在真言、淨土——尤以日本的淨土真宗——的「舉形即神」，既不違乙股文化執形棄神的信向；而又可以豐厚其對現世生活的感情，

以消弭其失望的憾慨。而華嚴宗的融跡同本，恰好合甲股文化的生命派的情意了。

第二、當由法華宗去激發他回俗事向真理，回小己向大群，回劣因向勝果的回向心。此即為修第七「回向」心。以上述的三種回向，對於事事物物因果關係的各法則，及諸法離言自相的真理，又群眾必調和互助、和人生當努力以求進化為優勝等真理，都能有擁護的熱誠；而闡發宣揚不遺餘力，以期流通盡未來際沒有間斷，
傳布盡大地上無不充

滿，這即是修第八護法心。

第三、當由律宗各各反其理智、向己躬所起行為的動機上及現事上，克除惡劣的習染，崇奉調和的仁德，力求復禮歸仁，以期調和互助進化優勝的實現。這即是修第九信「戒」心。

第四、當由唯識、三論、禪宗以希願了達一切法相，打破一切謬執，證得諸法離言自性真如。這即是修第十信「願」心。由此若得一剎那間、遍伏分別所起我法二執——和初地頓斷者不同——，暫開發離名種等分別的現量心，得道理真實中的現量實證的，即是十信心滿，進入初發心住，亦即是禪宗的祖位。祖、是始意。永明宗鏡錄，常稱祖佛，因由眾生而至佛，如入祖位，即得成佛果的始基。由此走上三無數劫的佛乘大路，更無歧滯。因未入初地以前、所願皆唯在證真，和初地以上所願在能利他、和圓成佛果者不同。故在十信心以願心居後，

而所願者專在完成理智。現亦撮為一表如下：

- 第一 由淨土真言華嚴.....起堅定信向
- 第二 由 法 華.....宏理事心行
- 第三 由 律 宗.....淑群已施為
- 第四 由唯識三論禪宗.....願完成理智

般文化——

PAGE 1

PAGE 275